

史海拾贝：中国社会学概念体系的历史资源

景天魁

内容提要：如何证明群学就是中国古已有之的社会学？一个学科，其存在与否的主要根据，是看它是否形成一套有解释力的概念。概念和概念体系是一个学科之为学科的最终根据。概念存在和绵延的形式也就是群学存在和绵延的形式。因此，列出本土的基本概念和概念体系，既可证明中国社会学在历史上的存在性，也是证明其绵延性的重要根据。本文从浩瀚史海中，捡拾了34个概念。其中，4个基础性概念是群、伦、仁、中庸，它们分别体现了中国社会学的4个基本特质：人本性、整合性、贯通性、致用性。本文采用“修齐治平”的层次框架，将30个基本概念划分为两个范畴，一个是合群和能群，其中包含修身和齐家两个层次；一个是善群和乐群，其中包含治国和平天下两个层次。从而构成了具有复杂层次结构的中国社会学（群学）的概念体系。

关键词：群学；基础性概念；基本概念；概念体系

一、中国社会学起源问题的根本性

自2014年3月我在南开大学、武汉科技大学连续两次论述作为中国社会学根本问题的古今中西问题以后，2015年又在《中国社会科学评价》杂志发表《中国社会学源流辨》一文，在南京社会科学院和中国人民大学的讨论会上论证“中国本来就有社会学”，同年底在山东大学召开的第十四届中国社会思想史年会上，提出中国社会思想史的主轴应该是中国社会学的起源和发展史的观点，这一观点在《江南大学学报》以专访《文化自觉与中国社会学研究》的形式发表。以上种种努力，无非是想探索中国社会学的本土起源。

但是，中国古代是否就有社会学，亦即中国社会学的起源问题，是一个不可不辩也是难以辩明的问题。因为这个百年来压在中国社会学头上的问题，确实具有根本性。

一方面，如果否认中国社会学有自己本土的起源，继续承认社会学对中国来说完全是“舶来品”，默认中国几千年来只有“社会思想”，根本没有称得上“社会学”的东西，那就无法面对中国确有叫做“群学”的学问，无法解释“群学”与“社会学”确有相似内容的事实。实际上，即使在西方社会学传入中国并且一路高歌猛进以来，“群学”虽然被冷落，却并没有完全被取代，更没有绝迹。“群学”顽强地扎根于中国土壤中，稍有机会，就展露峥嵘。近来，中国社会科学院社会学研究所科研处的一个内部通讯，特意冠以“群学”之名；早前，我国台湾的一本社会学文集就名为“群学争鸣：台湾社会学发展史”，明白地认同群学就是社会学。这

作者简介：景天魁，中国社会科学院学部委员、社会学研究所研究员，主要研究方向为发展社会学、福利社会学、时空社会学。

一类做法在中华学术圈内并不罕见。这实际上是承认中国社会学有自己的本土起源,群学就是中国形式、中国风格、中国气派的“社会学”。

另一方面,承认群学就是“社会学”,似乎不难,但其连带的效应却非同小可。群学是战国末期的荀子创立的,比孔德创立社会学要早2000多年,对于中国社会学竟然会比西方社会学早出现这么多年这一点,人们感到诧异,特别是在几百年来西方中心主义强力影响下,早已习惯于承认中国学术落后,难以理直气壮地接受和承认中国社会学早有本土的起源这样的事实。

那么,如何才能消除以上两个方面的疑虑呢?的确,“群学”在其历史形态上,确有不同于或者不如19世纪诞生的西方社会学的地方,与现在人们了解的现代西方社会学更有明显的区别。如果按照西方的“学科”标准,群学在“学科性”上容易遭到质疑。那么,如何证明群学就是中国古已有之的社会学呢?

二、以本土概念体系确证中国社会学

(一)“群学”是否可以称为“社会学”,不在名称,而在内容

任何一个学科,其存在与否的主要根据,是看它是否形成一套有解释力的概念。我们常常提到“学科视角”,何以成为“学科视角”?一个基本或核心概念,或一个概念组合,就可以形成一种特定的学科视角。

我们又说,作为一个学科,必须确定“学科对象”,那么它是如何被确定的?每一个概念都有其外延,一个概念体系所圈定的外延之和,就确定了这个学科的对象,而未被纳入概念和概念体系所圈定的外延之内的事物,其实是处于该学科对象之外的“它在”,并不属于该学科的对象,正如没有占领的土地,不能称为自己的“国土”一样。所以,我们可以说,一个学科是用它的基本概念和概念体系去确证它的存在性的,而且,随着一个学科的发展,即其概念体系的丰富和完善,其学科对象也是会趋于明确或有所变动的。

我们也说,一个学科必须有特定的“学科方法”,那么,方法是怎样被运用的?它是因概念或概念体系而被运用的。一个方法,例如统计分析,当其被社会分层、社会流动之类的概念和概念体系所运用,它就是社会学方法;当其被全要素生产率、投资的边际效益之类的概念和概念体系所运用,它就是经济学方法;当其被选举(投票参与率)、政绩(满意度)之类的概念和概念体系所运用,它就是政治学方法。特别是在当今各门科学交叉融合的趋势下,很难把某种方法看作“独门绝技”。与概念尤其是基本概念或核心概念相比,方法具有更大的共通性,当然,概念也是可以相互借鉴的,但核心概念对一门科学来说往往是专有的。

这样看来,无论是“学科视角”“学科对象”还是“学科方法”,这些对于一个学科存在与否具有标志性意义的东西,无不被概念和概念体系所规定,也就是说,它们的学科性,是由特定的概念和概念体系所赋予的。换言之,概念和概念体系是一个学科之为学科的最终根据。如果说科学的最宝贵的结晶就是概念,那么荀子早就对此有了明确的认识。正如牟复礼(Frederick W. More)所指出的,“荀子认为名(概念——引者注)和术语是人类最伟大最核心的创造之一”(牟复礼,2008:185)。我们照此也可以说,构成一个学科的最根本的要素就是基本概念和概念体系。

(二)形式固然重要,但形式不具有根本性

除了一个学科的基本概念和概念体系之外,诸如在学校里是否开设某一学科的课程,是否设立某一专业,是否创办某种杂志等等,固然对一个学科的存在和发展都很重要,但这些都是外在表现和形式,不具有实质性的意义。

群学与西方社会学确实形式不同。但那是因为中西之间分科方法不同。不同分科方法,决定相应学科的不同特征,但不决定某一学科是否存在。而且,不同的分科方法,各有所长,也必各有所短。西方的分科,便于定义、便于推理、便于归类;中国的分科,便于综合,便于贯通,便于应用。怎么能说只有西方的分科方法具有合理性?更有何理由能够断言西方分科方法具有唯一性?

对于“学”,中西用法不同;对于“学科”,中西分法不同。中国学术的分科,有着多种层次和角度。最高的层次是经史子集。虽然这是书的分类,但是也体现了中国传统上对于学术、对于知识的一个分法(李存山,2016)。“经”有各类,“子”有多家。各“经”皆为“学”,算学称为“算经”(如《周髀算经》),医学称为“医经”(如《黄帝内经》)。“派”中有“子”,“子”中又有“学”,如“孔学”“老学”“墨学”。“学”中又有“学”。如,儒学中有“孟学”“荀学”等。“学”中再分科,如“墨学”中,分为谈辩、说书、从事三科,每科又有许多专科。其中,“说书”一科,培养各类学者、教师;“从事”一科,培养农、工、商、兵各种实用人才(孙中原,2011:9-11)。

而近代西方的所谓“学科”,带有西方教育的知识分类的特点。西方“学科”强调“分”,中国学术重于“合”。分,便于分门别类地研究;综合,便于实际应用,因为事物或实践本身都是综合的。这种区别原本是各有所长,不是这种知识本身存在或不存在的问题。比如,人是有性别的,但人也是蓄发的,我们可以依据头发的长短,把人群分为长发的或短发的,一般而言,男人大多留短发,女人大多留长发,但是,留长发的男人还是男人,留短发的女人还是女人,并不因为形式不同,性别就改变或者没有了。知识也是这样,知识的形式是个区别问题,不是知识的有无问题。不然的话,如果我们非要硬套西方近代才风行的分科形式,那我们中国几千年的学术就只能是一片空白,这显然是不正确的。

由上可见,如果我们能够列出群学的基本概念和概念体系,则“中国自古就有社会学”即为可证。但是,即便证明了“中国自古就有社会学”,也只是证明了它的历史存在性,即其在历史上曾经存在过。然而,群学是由荀子创立的,而荀学在历史上很长一段时期被冷落了,那么,群学在这段时间是否还存在?如果存在,它是怎样发挥一个“学”(学科)的作用的?这个问题就是所谓中国社会学(群学)的绵延性问题。如果对其绵延性不能做出证明,那么,也就可以说,在西方社会学传入近代中国之际,群学基本不存在或不发挥作用,以此为理由,断言中国社会学只是从西方社会学传入为“开端”,也好像是可以说得过去的。由此看来,继证明中国社会学的存在性之后,证明其绵延性也是至关重要的。那么,群学在历史上是如何绵延的?

(三)群学是以概念为载体得以绵延的

概念存在和绵延的形式就是群学存在和绵延的形式。群学并非完全随荀学的沉浮而匿迹。如按梁启超的说法,中国学术史可以划分为7个时代的话(梁启超,2006:3),那么,我们可以说,经过春秋战国的“全盛时代”,群学诞生了;到两汉的“儒学统一时代”,群学开始了“制度化”的历程;此后的很长历史阶段,群学即潜入民间,深入社会生活,以《孝经》、家训、乡约、族规等形式存在。这是群学的主要存在和绵延形式。一方面,群学的概念“上浮”到吏治和士大夫的行事制度中,另一主要方面是“下潜”到民间和日常生活的规范中,群学也就由此得到了绵延。

康有为在19世纪末即指出,荀学乃是人学(康有为,1990:387)。而据笔者理解,“人学”乃是为人、立人之学,人是生活于社会之中的,因而“人学”教人怎样为人,也就是怎样处理个人与社会的关系,这正是社会学关注的基本问题。康氏批评宋儒片面曲解荀子的“性恶”之说,“昔宋人不达伪字之诂,遂群起而攻荀子”。并认为“宋儒言变化气质之性,即荀子之说,何得暗用之,显辟之?”(康有为,1990:54)对于这种言辞上批判,行动上遵循(“暗用之,显辟之”)的实质,梁启超说得更加清楚,其实早在汉代,荀学已经深度参与

了中国政治和社会制度的形塑,“汉代经师不问为今文家古文家,皆出荀卿。(汪中说)二千年间,宗派屡变,壹皆盘旋荀学肘下”(梁启超,2010:126),到了宋代,基本制度已经高度定型化了,宋儒不论如何攻击“性恶论”,也必须肯定和服从这套基本制度,这就是所谓“暗合”。而“暗合”的,主要就是群学所参与塑造的社会制度和规范。所以,尽管宋明理学崇孟子而绌荀子,在朱熹所建构的道统中,没有荀子的位置,但我们看群学的绵延,应该看其在社会历史上是否实际地发挥作用,而不是看某些学派、某些学者对它的态度。

对于“显辟”“暗用”可作佐证的,是汉代以降,自南北朝时北齐颜之推的传世之作《颜氏家训》,到清代的《曾国藩家书》;从唐代韩愈的《师说》,到清代张之洞的《劝学》,都与荀子的《修身》《劝学》《礼论》诸篇一脉相承。

由上可见,群学的基本概念,不要说在秦汉以降的很长历史时期,即使在重孟轻荀的宋明理学,以及绌荀申孟的康(有为)、谭(嗣同)、梁(启超)等人那里,都是得到沿用的。而在社会基层和日常生活中,更是深深地扎下了根。

综上所述,列出本土的基本概念和概念体系,既可证明中国社会学在历史上的存在性,也是证明其绵延性的重要根据。

三、关于中国社会学的基础性概念

中国社会学(群学)的概念体系,具有复杂的层次结构。这个层次结构,建立在四个基础性概念之上,它们是群、伦、仁、中庸。相应地,中国社会学也就具有四个基本特质:人本性、整合性、贯通性、致用性。这四个基本特质再综合起来,则构成了中国社会学(群学)作为一个学科的基础性。而这些特质,都是通过基础性概念体现出来的。

(一)群及其体现的人本性

荀子群学的高明之处,一是表现在人与物的关系上,二是表现在人与天的关系上。在这两个重要方面,不管是与孔孟相比,还是与古希腊的柏拉图和亚里士多德相比,荀子都更加张扬了人的本体性、主体性,凸显了人的地位。

在人与物的关系上,荀子首先强调关于人的社会性的认识,人不仅有气、有生、有知,而且合群、明分、有义,“故最为天下贵”。(荀子,2011:127)。这是就人之为人的基本属性而言的。人有社会性,但与动物的“群性”不同,人之合群,是因为“明分”,而“明分”不是发自本能,而是以礼义为本源。孔繁评论道:“荀子提出明分使群,义分则和,群居和一的群学思想在先秦诸子社会政治学说中是较为突出的,它的理论水平达到其他诸子未能达到的高度。”(孔繁,1997:39)我们也可以推知,与古希腊的先贤(这里主要指柏拉图和亚里士多德,古希腊思想家之间也有很大区别)相比,荀子坚持不把人当作“物”看待;与孔德和涂尔干相较,荀子不把人当作“物”研究,不认为“社会事实是与物质之物具有同等地位但表现形式不同的物”(涂尔干,1995:7),而坚持认为人就是有气、有生、有知、有义的,人是有自觉意识的,人的行为是有感性、有理性、有灵性、讲礼义的,不能把人及其行为当作“与物质之物具有同等地位”的“物”。

在人与天的关系上,荀子认为,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,人尽其治,夫是之谓能参。”) (荀子,2011:266)人是能与天地互动的一方。人之所以能与天地互动,是因为“人们的心灵具有能够深思熟虑、计算和以目标为导向而作计划的能力,具有制造和塑

造成形(为)的能力,这恰好是人之所以为人的光荣”(本杰明·史华兹,2008:419)。

荀子与先前的“天道观”“天命观”迥然不同,他在天人关系上极大地提升了人的地位,认为人不必一味地尊崇天、顺从天,而是可以主动而为,利用天、控制天,从而提出了“制天命而用之”这样的振聋发聩之论:“尊崇上天而仰慕它,哪比得上把它作为物蓄养起来而控制它?顺从天时而歌颂它,哪比得上掌握自然规律而利用它?盼望天时而等待它,哪比得上顺应天时而使它为人类所用?随顺万物的自然生长而使它增多,哪比得上施展才能而改造它?私募万物而想占为己有,哪比得上促进万物的成长而不失去它?希望了解万物产生的过程,哪比得上促进万物的成长?所以舍弃人的努力而指望上天,那就违反了万物的本性。”(“大天而思之,孰与物畜而制之?从天而颂之,孰与制天命而用之?望时而待之,孰与应时而使之?因物而多之,孰与骋能而化之?思物而物之,孰与理物而勿失之也?愿于物之所以生,孰与有物之所以成?故错人而思天,则失万物之情。”) (荀子,2011:274)

综观荀子在物人关系、天人关系上的论述,我们可以看到,尽管他那个时代不时兴讲“主义”,但我们可以肯定他既不是“自然主义”,也不是“实证主义”。那么,怎样不是用否定式而是用肯定式来概括荀子的立场呢?本杰明·史华兹有个说法:“荀子的确比我们到目前为止所遇见的其他人物都更接近于科学的人文主义(scientific humanism)。”(本杰明·史华兹,2008:420)这个提法很值得重视。人文主义是否可以“科学的”,如何才能是“科学的”?是否可以把“科学的人文主义”看作“群学”的准则或方法论?这是一个很大的话题,本文不便展开讨论,容当后议。虽然这里不谈“主义”,但总是可以肯定荀子群学是坚持和凸显了人本性的。

(二) 伦及其体现的整合性

荀子讲,人何以能群?因为明分。怎么明分?首先就要分类别,有差异。怎么分类别?据潘光旦的说法,“伦”具有类别和关系两个含义,而且关系是从类别产生或引申出来的。“没有了类别,关系便无从发生。”(潘光旦,2000:146)在所谓“五伦”之中,父子之亲、长幼之序,是基于血缘,是最为天然、符合天理的;君臣之义、朋友之信,属于“人伦”,近乎“天理”;夫妻之别,基于人类天然的分工,在“天伦”与“人伦”之间发挥纽带的作用。由“符合天理的”“血缘”关系,进到近乎“天理”的“人伦”关系,再到“基于人类天然的分工”而起到纽带作用的夫妻关系,形成一个整合性的“差序结构”,此五伦“与天地同理”,可视为“大本”。(荀子,2011:126)所谓“大本”,就是人们先要建立这五种关系,然后才建立其他社会关系,“五伦”具有本源性社会关系的地位,它是社会结构之本。费孝通说:“其实在我们传统的社会结构里,最基本的概念,这个人和人往来所构成的网络中的纲纪,就是一个差序,也就是伦。”(费孝通,1998:28)血缘关系、地缘关系、业缘关系、文缘关系一层一层地把人群整合起来,“伦”是最基本的。所谓“最基本”,也就是“基础”的意思,我们把“伦”作为“基础性概念”,是合适的。

人而合群,不是一片散沙,怎样“合”的?“最基本的”就是按照五伦组成了社会的整体结构。这是社会之所以具有整合性的“大本”。所以潘光旦强调“所谓社会之学的最开宗明义的一部分任务在这里,就在明伦,所谓社会学的人化,就得从明伦做起”(潘光旦,2010:264)。“明伦”是明“合群”之理,是明社会之所以形成整体结构之理。没有社会之外的孤立的个人,也没有人群之外的独立的社会。个人是社会的个人,社会是个人的社会,二者不是二元的,而是一体的、整合的;不是对立的,而是统一的;不是描述性的,而是描述性和规范性相统一的。所以,“伦”是社会整合性的“大本”和“天理”。

(三) 仁及其体现的贯通性

“群”,借助于“伦”的整合性,将人的社会关系一层一层、一圈一圈地整合成完整的差序结构,这个结构

在横向和纵向上又都是贯通的。靠什么实现贯通?靠“仁”。“仁”既贯通于各个层次的人的关系,又贯通于各个方面的人的行为。总之,“仁”贯通于社会生活的各个领域。

孔子曰:仁者,“爱人”。(杨伯峻,1963:138)“仁”是指人与人之间的一种亲善关系。这是个体由单独的自我向群体性的组织和社会演进的前提。“爱人”不仅包含了父母兄弟之间由血缘关系所铸就的亲情之爱,它还延伸到师徒之爱、君臣之爱以及君民之爱等一切社会交往过程。在所有社会关系和行动中,要追求“道”,立于“德”,依靠在“仁”(“志于道,据于德,依于仁,游于艺”(杨伯峻,1963:72)。“仁”是人类社会互动的起点与前提,并进而构筑起集群体、家庭、宗族以及其他社会组织等在内的群体性概念,在各种社会关系中扩展引申出“义”“礼”“智”“信”,它们之作用的发挥要以“仁”为基础,“仁”处于引领性的地位。孔子曰:“能行五者于天下为仁”,此“五者”是:莊矜,宽厚,诚实,勤敏,慈惠(“恭,宽,信,敏,惠”)(杨伯峻,1963:190),孔子将它们统统置于“仁”的概念体系中,使之成为“仁”的一部分,由此构建起以“仁”为核心的儒家思想体系。

“仁”是一种具有差序等级的“爱”,由此形成社会分层结构。康有为在《春秋董氏学》中,基于“大仁”和“小仁”的区分,刻画了“仁”的等级差序之别,体现“仁”的实现需要经历一个由己及人、由内而外、由表及里的扩展过程。他写道:“天下何者为大仁,何者为小仁?鸟兽昆虫无不爱,上上也;凡吾同类大小远近若一,上中也;爱及四夷,上下也;爱诸夏,中上也;爱其国,中中也;爱其乡,中下也;爱旁侧,下上也;爱独身,下中也;爱身之一体,下下也。”(康有为,1990:155)“仁”的大小之别,有上中下三级,每级又有三等,由是包含了从爱个体到爱家国,再到爱天地万物为一体的总和之“仁”。“仁”指引着个体认知、个人道德标准乃至社会结构以及政治统治秩序的形成,是单一个体从自我意识开始,逐步形成群体、组织及至社会的发展过程,这个过程是“依于仁”得以贯通的。

(四)中庸及其体现的致用性

如果说“群”与“伦”是结构,那么“仁”与“中庸”则是功能(潘光旦细致地区分了作为“类别”之“伦”与作为“关系”之“伦”,认为后者也具有功能)。中国传统上不这样区分“结构”和“功能”,而是区分为“体”与“用”。用之正道,即是“庸”。按照冯友兰对中庸的讲法,孔子所谓的中,即是一种保持统一体平衡的状态(梁涛,2008:271)。^①而,不论是人、“群”还是社会,保持平衡、协调和稳定,是得以存在的根本,是正常运行的“正道”。而“庸”字可作“常”“用”解。“正道”之理,能够得到日常通用,人伦常用成为大道,“天道”也就被化为“人道”。在这里,“中庸”既是维系天命的根本法则,也是群或社会得以存在和绵延的根本遵循,更是每一个人真正成为人、保持行“正道”的行动准则。因此,“中庸”具有化“天道”为“人道”的基础性的方法论作用,将其作为群学的基础性概念之一,可以体现群学的实用性特征。所谓“极高明而道中庸”,就“极高明”在化“天道”为“人道”的方法论上。中国学问从来不是坐而论道,而是讲究实用、理论性和实践性相统一的。

在中国社会学研究中,韩明谟首先指出了中庸概念所蕴含的社会学方法论意义。他认为,中庸在思维方法上是整体性的;在认识方法上是全面性的;中庸具有社会协调功能,“把握矛盾变化中的协调、和谐,则是中庸思想的核心”。更为可贵的是,他用现代统计学知识,如分析社会现象的集中趋势和离散趋势的中数原理、方差分析等等,去反证中庸思想的一些观点,如执两用中、过犹不及等等,认为中庸在方法论上与

^① 冯友兰先生侧重于从社会的变化来阐释中庸。

现代统计学原理是相符合的(韩明谟,1990)。韩明谟的这些卓越见解,值得我们认真领会和发挥。

综上所述,“群”是基础性构成,“伦”是基础性结构,“仁”是基础性规范,“中庸”是方法论基础。这四者形成了中国社会学(群学)的基础性地位。这四个基础性概念所体现的人本性、整合性、贯通性和致用性,正是中国社会学固有的特质。换言之,中国社会学确实是具有自己的特质的,其特质不是无着落、无根基的,而是真真切切地通过基础性概念体现出来的。如果与西方社会学相比,说中国社会学具有自己的优秀特质,绝非虚言。因为正是依靠这些基础性概念,中国社会学可以自然而然地坚持以人为本,而不是把人当作“物”来研究;无需把社会一味地细分,而是可以始终保持社会的完整性;不必在学科间竖起森严的高墙,而是可以顺畅地实现古今贯通和中西会通;不至于割裂理论与实践的联系,而是方便于做到知行合一。这些都值得展开论述,但这里只是介绍基础性概念,因而只能是点到为止。

四、关于中国社会学的基本概念

中国社会学的概念体系,在上述四个基础性概念之上,还有许多基本概念,这些基本概念是分为多个层次的。

我们不采用西方社会学的概念框架梳理中国社会学概念体系,例如,把中国的某些概念归于“社会结构”概念,把中国的另一些概念归于“社会控制”概念,如此等等。那样做,难免有牛头不对马嘴之嫌。桃子是结在树上的,西瓜是长在蔓上的,如果生硬地将桃子拴到西瓜蔓上,那就不伦不类了。当然,也许可以运用生物技术,搞基因重组之类,但是,要想把中国概念这个桃子“重组”到西方概念的“蔓”上,恐怕靠“生物技术”是不行的,那得靠社会技术和思维技术——会通,可这项技术还有待探索,目前可做的,还是让“桃子”长在它本来的“树上”为好。那么,中国概念这棵“桃树”本来是长成什么样子呢?

(一)划分概念层次的中国传统方法

严复在1895年发表的《原强》一文中指出,斯宾塞的《社会学研究》这本书“约其所论,其节目支条,与吾《大学》所谓诚正修齐治平之事有不期而合者,第《大学》引而未发,语焉不详。至锡彭塞(斯宾塞——引者注)之书,则精深微妙,繁富奥衍”(严复,2014:8)。在这里,严复明确认为,斯宾塞社会学与“诚正修齐治平”的“节目支条”,是“不期而合”的。他甚至径直指出,斯宾塞就是用“近今格致之理术”,以“发挥修齐治平之事”。(严复,2014:37)严复此言,并非仅仅看到二者有相合之处,更看到二者的相异之点。他说:“东学以一民而对于社会者称个人,社会有社会之天职,个人有个人之天职。或谓个人名义不经见,可知中国言治之偏于国家,而不恤人人之私利。此其言似矣。然仆观太史公言《小雅》讥小己之得失,其流及上。所谓小己,即个人也……是故群学谨于其分,所谓名之必可言也。”(严复,2014:374)严复从中国之“己”与西方之“个人”、中国之“群”与西方之“社会”在概念含义上的区别,说明了尽管他早已知道日本有“社会”和“社会学”的译法,但不予采用,而刻意译为“群”和“群学”的理由。因此,我们在梳理群学的“节目支条”(相当于概念体系)时,照搬西方社会学的框架是不适当的,应当采用“诚正修齐治平”的层次框架。

“诚正修齐治平”(诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下)出于《礼记·大学》:

古之欲明明德于天下者,先治其国;欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身;欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意;欲诚其意者,先致其知;致知在格物。物格而后知至;知至而后意诚;意诚而后心正;心正而后身修;身修而后家齐;家齐而后国治;国治而后天下平。自天

子以至于庶人,壹是皆以修身为本。(金良年,2012:95)

“格物”“致知”“诚意”“正心”,是“修身”“齐家”“治国”“平天下”的基础和前提,修身、齐家、治国、平天下的关系是层层递进的,但是以修身为本。“为本”者,“齐家、治国、平天下”的本源也,亦是“格物”“致知”“诚意”“正心”的归结也。“格致诚正”都是作为社会性的人的必修课,可以视为社会学之前的其他学科的任务,并且都凝结到“修身”之中。因此,作为社会学的概念层次,可以从“修身”开始。至于“齐家、治国、平天下”则是不可分割的,“家齐而后国治;国治而后天下平”。一方面,“治国、平天下”不可能脱离“修身、齐家”,另一方面,社会学(群学)也不仅限于“修身、齐家”,“政治社会学”不可能不谈治国之道,“全球社会学”也不可能不讲“天下”之理。因此,作为社会学(群学)的概念框架,包含“修身、齐家、治国、平天下”这四个层次是恰当的。

有一种意见,认为“修齐治平”之道“本属于道德之范围”,但其有属于道德的一面,并不能否定其也有属于社会学的一面,而且其属于社会学的内容甚为丰富和突出,没有理由引申出其不可以作为社会学概念框架的断言。因为中国学术从根底里就沁润着人文情怀,科学与人文相交融。如果凡有道德性的都必须从“科学”中剔除出去,那就只能陷入中国几千年都无“科学”甚至无“哲学”的西方中心主义的窠臼。

另有一说是强调《大学》只是儒家的“圣经”,“修身齐家治国平天下”只是在儒家思想体系中占有核心地位,但能否因此就否定以其作为中国社会学概念框架的适当性?不能。因为汉代虽然独尊儒术,但此后就开启了儒道互补、儒道释三教合流的长期历史过程,而且融合程度日甚一日。即便说到儒道释的各自特点,也确有道家更重自然,释家更重心性,儒家更重社会人际关系之别。既然儒学教人如何“成人”,如何形成人的社会性;教人如何“处世”,如何治理社会,“大学之道”强调通过提升人的品位,达到提升社会质量,“修齐治平”即便出于儒家经典,用作“群学”的概念框架也是具有合理性的。

当然,这里讨论的只是“划分群学概念层次的中国传统方法”,并不是设想未来中国社会学的概念框架,至于现代中国社会学,应该在经过“中西会通”以后,创造出更合适的概念框架,这自不待言。因为这里只是处理中国社会学概念的历史资源,故而选择“修齐治平”这一“传统方法”,即便如此,我们也不认为其有什么绝对性。这里想强调的,正如哈佛大学汉学家史华兹(Benjamin I. Schwartz)所察觉到的,严复“没有过多地采用日本人在先前几十年里创造的新词(这里指“社会学”——引者注)。这位高傲的中国人,完全相信他对于本国语言渊源的理解远远超过‘东方岛夷’的那些自命不凡的家伙,这里掺杂着他对近代民族主义者的不满”(史华兹,2004:302)。

(二)各个层次上的基本概念

我们将中国社会学的基本概念体系划分为两个范畴,一个是合群和能群,其中包含修身和齐家两个层次;一个是善群和乐群,其中包含治国和平天下两个层次。合群、能群、善群和乐群是依次递进的,很多时候是相互重叠的,前两者与后两者之间并没有明确的界限,因此,将基本概念划分为两个范畴只是相对的。有的概念其实未必单一地属于某个层次,而在同一个层次中,概念的排序也不是唯一的。尽管我们力图按照概念之间的逻辑关系排序,但这种排序并不具有绝对的意义,有时甚至只是为了表达层次的清晰性。

1. 关于“修身”层次的基本概念

在个人、家庭、群体和组织的层次,人的存在和行为主要是合群和能群的问题。这一层次的基本概念主要是:身、己、性、气、心态、社与会、天、自然。这里简单谈谈选择这些概念作为基本概念的理由。

“身”与“心”是合一的。钱穆认为：“孔子之学，实在是六通四辟，广大无际，但发端则只在一‘心’。”（钱穆，2010：24）“心”是思想，是表示理智，是指人的情感、意志；也是能力、心力。但心与“身”是一体的，中国古人不讲心身二元论，历来坚持心身合一。因为事实上，肉体之身与精神之心总是一体的。身、心有主次，其中，心居于主导地位，身（肉体）处于从属地位。因此，所谓“修身”即是诚意、正心，为了正心，就要格物致知（欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。）这都是修身必做的功夫。

“己”也不同于西方社会学中与“社会”二元对立的“个人”。“己”是一种在主动性和被动性中求得平衡的“自我”概念，自我能够形成与社会规范之间的互动，通过互动，个体主动习得、内化社会规范，社会规范也为个体的自主、自决留下了空间。在这种互动中，个人与社会就能够实现统一。

荀子进一步指出，作为个体的人，总是归属于“类”的，任何一个个体作为类的一分子是受到类的限制的。个人要想成为“类”的成员，就必须顺从“类”，真诚地对待同类。“真诚，是君子所坚守的，也是政事的根本。只有坚守真诚同类才会聚拢来，保持真诚就会得到同类，舍掉真诚就会失去同类。”[“夫诚者，君子之所守也，而政事之本也。唯所居以其类至，操之则得之，舍之则失之。”（荀子，2011：32）]据唐君毅研究，荀子的“类”概念不仅有认知意义，“类”也是社会范畴，“同一族类的个体同时是个体，也是类。人的自我是一个有机体，与他的环境和其他个体之间有社会性的互动。依此定义，自我同时也可以说是由所有个体所构成的大的有机体的一个部分”（陈昭瑛，2016）。由此更可以看到，“己”（自我）是通过“类”，实现与“社会”的统一的。

“性”之原意，应指人生而即有之欲望、能力等而言，《荀子》开篇就是《劝学》，显然他认为只有努力学习，善于学习，才可能修身养性。这指明“性”是需要加强自我修养和社会教化的。“本性，不是人为造成的，然而可以转化它。”[“性也者，吾所不能为也，然而可化也。”（荀子，2011：109-110）]修身的根本在于正心。经过长期修养，人的天性就会愈益体现出德性的光辉。养性就是依一定的伦理规范将人的天性培养成德性，德性又回归天性的过程。荀子认为即便是圣人也是长期修身的结果。“尧、禹这样的人，并不是生下来就具备圣人品德的，而是从经历各种患难开始，成功于长期的身心修养，等把旧质去掉之后才具备圣人品德的。”[“尧、禹者，非生而具者也，夫起于变故，成乎修修之为，待尽而后备者也。”（荀子，2011：46）]

“气”是天地万物普遍联系的中介，也是决定天地万物之运动及其规律和秩序的主要因素。老子说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和”（王弼，1980：117），庄子说：“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。……故万物一也……通下一气”（郭庆藩，1961：733）这里所说的“冲气”“聚气”“通气”，说明气构成了人的生命的基础。

就形神关系而言，人的形神都是源于气。荀子说的人之“有义”“能群”，其生理和心理基础就是人的“形具而神生”，有人的情感、知觉、思虑并由此而产生道德意识、礼义规范等等。天之阳气产生人之精神，地之阴气产生人之形体，即是“形具而神生”。儒家一贯重视“修身”，而身与心并不是两个实体，而是由一气之阴阳所贯通的统一的统一的关系，气聚而成形，形具而神生。因此，“修身”并不是只修养“身体”，而是一方面重视“践形”的道德实践，另一方面更重视“正心诚意”的内在精神修养。

就群己关系而言，每个人作为社会的一个成员，他首先是家庭的一个成员。在中国文化中特别强调的是，每个人一生下来不是“孤零零”的一个单独“自己”，而是首先生活在家庭之中，由家庭而进入社会。不仅家庭成员之间有“同气”的相互感通，而且因为有“通下一气”的中介感通，世界万物就被视为一个有机的普遍联系的整体，而人类社会的个体与群体就不是对立隔绝的，而是形成群己贯通的统一关系。

就天人关系而言,荀子说其“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),就是将天与人相贯通了。他提出“治气养心之术”,认为“大凡理气养心的方法,没有比遵守礼义更直接的了,没有比得到贤师更重要的了,没有比专心致志更神妙的了”[“凡治气养心之术,莫径由礼,莫要得师,莫神一好。”(北京大学《荀子》注释组,1979:18)],“心”的精神修养与“治气”相联系,就是把生理、心理和伦理相贯通。到宋明理学讲“变化气质”就成为重要的修养方法。

在修身层次的基本概念中,身、己、性,属于主体的范畴,经由“气”这一能够贯通形神、群己、天人的概念,也就可以过渡到客体的范畴,修身由此进入“社会心态”“人与社会”“人与天”“人与自然”这些关系的层面。这样,“气”——治气养心、养浩然之气,就成为贯通修身层次的枢纽。

“心态”是一种群体现象,是一个社群的群体心理,它并非参与其中个人的心理总和,而是社会中多数成员表现出的普遍的、一致的心理特点和行为模式,并成为影响每个个体成员行为的模板。(王俊秀,2014:25)养成和塑造良好的心态,既是个人修身也是社会治理的重要内容。

中国历来重视关于“人心”的研究,把“人心”看作关系国家、社会运行的核心因素。正如王阳明所言:“大道在人心,万古未尝改”(王阳明,1992:673),孙中山把社会心理(心态)作为建国基础:“国家政治者,一人群心理之现象也。是以建国之基,当发端于心理。”(孙中山,1986:214)他将“心理建设”置于建国方略的首要地位。

以“正心”为核心的心态塑造是社会治理的应有之义。儒家思想作为统治者的正统思想通过树立“圣人”“君子”这些理想人格典型来型塑人们的思想,规训人们的行为,这些理想的人格标准中包含了他们提倡的基本伦理价值。这些基本伦理价值的推广,逐渐践行,并使之日常化,就型塑为包含上层、中层和下层社会的心态。这个过程,也就是个人修身与社会治理相统一的过程。由此,修身也就更多地展现为一个社会的过程。

“社”与“会”,在中国传统上的含义,与现代社会学意义上的“社会”有很大的区别。“社会”这个词在中国早已存在但并不常用。其最初本源为祭祀“土地之神”“迎神赛会”之意,逐步演变为从事某类民间社会生活或者活动所依赖的组织。社会组织是社会群体的一种存在形式。社会是具有一切共同的行为规则及制度的一群人,所以社会是指人的本身而言的。

“社”和“会”的发展演变既是我国民间社会组织形式的发展,亦为我国基层社会管理方式的演变,甚至是社会发展过程中的重要组织形式和主体。“社”和“会”不仅在历史不同阶段、通过不同形式,发挥了不同的作用,而且表现出了与官府和国家、民间社会的各种联系。

直到今天,我们说的“诗社”“画社”“专业合作社”“学会”“理事会”“讨论会”,都是指的具体的团体、具象的组织、明确的活动,而不是如西方社会学所讲的“社会”,那是与“自然界”相对待的抽象的存在。从这里,也可以想见严复为什么经过旬月踟躇,最后选择用“群”代替“社会”,用“群学”翻译“sociology”。

由于中国的“社”和“会”,不同于西方那种与“自然界”相对待的抽象存在的“社会”,表现在修身的层面,则不存在个人与社会的二元对立。个人既是“社”和“会”的成员,是其责任和活动的承担着(在这个意义上可以说个人是其“主体”),也是“社”和“会”规制的遵从者及接受者。但“社”和“会”对个人而言,并不是“它者”,个人对“社”和“会”而言也不是所谓的“客体”。所以,在中国典籍中,一般并不脱离“群”和“类”,孤立地谈论“个人”,也不抽象地使用“社会”概念。在修身层面,则是强调个人如何通过修身养性治气,更好地合群、能群。

“天”人关系是中国古代思想史的重要主题。但在习惯上,人们认为这是个哲学问题,不是社会学问题。其实,自古以来天神、天命、天道、天理、天心、天性等信仰在中国社会生活中就扮演着重要角色。在中国以“天人合一”为主导特色的文化中,处理好与“天”的关系,是修身的重要内容。对个人而言,“敬天”有以德配天、以诚配天、慎独的修身意涵(汤一介、汪德迈,2011:34-35)。冯友兰对“天”的概念归纳出“天有五义”:一是物质之天,与地相对;二是主宰之天,皇天上帝,人格化的上帝;三是运命之天,人生中之无可奈何者;四是自然之天,自然运行之天;五是义理之天,指的是宇宙之最高原理。(冯友兰,2009:34-35)并认为中国古代以主宰之“天”居多。而“主宰之天”“运命之天”都属于社会生活的范畴,其他意义之“天”也都与人密切相关,包含着社会内容。

对于“修身”而言,“以德配天”是讲德行是顺从天意的最重要的方式,如果没有德行,就不可能得到天助。孟子认为,人有“天爵”,有“人爵”。“仁义忠信,乐善不倦”是“天爵”,“公卿大夫”是“人爵”(社会职位),只有“修其天爵”,才能得到“人爵”(杨伯峻,2008:209)。于掌权者来说,孟子强调民心就是天意。《孟子·万章章句上》引《尚书·太誓》曰:“天视自我民视,天听自我民听。”[“百姓的眼睛就是天的眼睛,百姓的耳朵就是天的耳朵”(杨伯峻,2008:169)]只要得到民心,就是顺从了天的意志;只有行仁德,才能得到民心。

“以诚配天”是说“诚”乃天之大德,“仁义”是建立在“天德”的基础之上的,也需要获得“天德”的支持。《中庸》强调:诚是上天的准则,做到诚是为人的准则。[“诚者,天之道;诚之者,人之道。”(汪受宽、金良年,2012:119-120)]

讲究慎独,是修身的重要功夫。慎独是道德的根本。所谓“人在做,天在看”。独处的时候,也要慎重,自尊自觉。慎独的“独”不仅指空间上的独处,更是指心理上的“未发”,指遵从内心的意志。

“自然”,在修身层次上是终极、至高的意思。老子《道德经》讲人法地,地法天,天法道,道法自然。自然,是修身的最高境界,顺应自然规律、尊重自然生命、适应自然节律和践行天人合一,是中国传统上人与自然的相处之道。人与自然和谐共生,就是通过德性修养实现人的内在德性。

在中国历史上,历代先辈合理地利用土地资源和自然条件,保持了人与自然的和谐关系,践行了“万物并育而不相害,道并行而不相悖”(子思,2011:207)之道,为处理人与自然的关系积累了丰富经验,达到了极高的境界。通过修身,正确对待心身关系、性命关系、人我关系、群己关系、社会关系、天人关系,达到人与自然的和谐统一。

荀子群学极为重视修身。在回答“怎样治理国家?”这个问题时,荀子竟说:“只听说过怎样修养身心,从没有听说过怎样去治理国家。”[“请问为国?曰:闻修身,未尝闻为国也。”(荀子,2011:194)]儒家和荀子本人,还有其他各家各派都非常重视治国问题,为什么这里却讲“未尝闻为国”呢?其实际意思是强调修身的极端重要性,无非是说,如果不能修身,没有听说过还有能治理好国家的。

2. 关于“齐家”层次的基本概念

在“齐家”层次,人不仅要合群,还要能群。“齐家”是发挥“修身”功效的首要环节,人从个体存在变为“群”的成员,进入因血缘纽带联系起来的“家”,首先是要“合群”,但要作为家庭和家族的一员,就要遵循规范和制度,就要接受共同的理念,就要处理群内外的各种关系,这就是要“能群”。所谓“齐”,就是治理、整理之意,“齐家”就是管理好一个家庭和家族,使其成员齐心协力和睦相处。群学极为重视“齐家”这一层面,积累了许多基本概念,主要有:义、利、信、孝、礼、家和宗族。

“义”对个人行为、家庭伦理、社会秩序、国家治理都具有重要意义。孟子强调过,如果“生”和“义”不可

得兼的话,宁可舍生而取义。“义”的概念起源于“应该”和“应当”的观念,它是维系中国传统社会稳定与发展的核心价值观念之一。其重要性之所以持续获得社会认可,是因为人们认识到如果没有“义”,社会就将失序,自身利益也就难以在失序社会中得到保障。可见,“义”在社会生活中具有基础性的地位和作用。

“义”在中国社会学概念中具有重要地位,它是维系社会稳定的一个基本结构,是重要的行动准则,是组成社会关系、凝结社会规范的机制。因而,在“齐家”这一概念层次上,“义”应该居于首位,它有助于形成家庭的制度基础,延伸家庭网络,维系家庭认同;“义”也是构成差序格局社会的纽带。

“利”是与“义”相对待的概念。所谓“天下熙熙皆为利来,天下攘攘皆为利往”,“利”对人们的社会行动和社会流动实际地起到了指向作用。所谓“义利之辨”常常把“义”与“利”对立起来,其实在一般意义上,“利”是一种价值追求,人的行动正当与否,不在于是否追求利益,而在于是追求合义之利还是非义之利,追求的方式是否合情合理合法。荀子认为趋利避害是人的天性[“夫好利而欲得者,此人之情性也。”(荀子,2011:379)]。通过物质生产、社会劳动形成各种社会产品来满足人们的基本利益,这是人类社会的基本功能。“利”与“义”是统一的,我国传统上甚至有“以义为利”之说(中国中央电视台“中文国际”频道,2017)。“利”作为一个具有丰富内涵和社会价值含义的社会学概念,具有明显的价值指向性,对于解释社会需要、社会行动、社会流动,加强社会治理,具有重要意义。

“信”是处理好义利关系的关键所在。人无信不立,社会无信则不存。“信”是个人修身立德、待人接物、人际交往的基本规范,它作为一个概念已经超越了伦理范畴,而成为社会生活的基本事实和社会交往的基本前提。

“孝”是“义”“利”“信”在家庭层面的集中表现。早在周代,就有“孝以对祖”“德以对天”的观念。仁义诚信等观念和行为,对天则为“德”,对祖则为“孝”。可见,对家庭和家族而言,“孝”是至大之德。

两千多年以来,“孝”对中国人的人格特质和行为模式具有重要影响。“孝”的含义是“善事父母”,是子女对父母的一种善行和美德。从字面来看,“孝”只是规范子女,但因人人皆为子女,人人皆有父母,所以“孝”是普遍适用的规范,在融合亲子关系、维护社会秩序、促进社会团结、施行政治教化、代替宗教信仰等方面,发挥了无可替代的作用。

“孝”经提升和扩展,成为“以孝治天下”的治国方略,外化为“举孝廉”等社会制度。“孝道”就是“治道”,甚至被抬到与“天道”融合的高度。

“礼”是“义”“利”“信”“孝”在制度层面的表现。荀子说:“辨莫大于分,分莫大于礼。”(荀子,2011:60)“礼”是中国传统社会的制度和规范体系,是中国社会学的重要概念。“礼”具有外在的社会规范性,呈现为一定的程序、次序、秩序,具有社会规制的功能。

“家”是凝聚“义”“利”“信”“孝”“礼”于一身的载体。在中国,“家”的概念很不简单。它作为生产、生活的共同体,也是社会关系网络的结点,是基本的消费单位、教育单位和社会行动主体。在中国,“家”的结构和功能经历了悠久的历史演变过程,在个人、群体与社会的关系方面,形成了许多特点。因而,“家”不仅是中西社会学共有的基本概念,也是中国社会学特色的突出体现。

“宗族”是从个体到家庭,再到家族,所形成的以亲缘关系为基础的社会结构。这个社会结构是中国传统社会的基础,正如有的学者所说,家族制度是“保护中国民族性的惟一障壁”,其“支持力之强固,恐怕万里长城也比不上”(梁漱溟,2011:39)。由此看来,“家”和“宗族”作为中国社会的基础构成和传统社会治理的重心,就是毫无疑问的了。

纵观以上七个概念,义是社会的基本规范,利是社会行动的动力,信是社会交往的原则。在社会成员间的交往中,“信”的建立是需要成本的。而在家庭成员之间和家族内部,由于交往频繁,又要求高度信任,因而一般地建立信任所要求的成本极大。为了降低交往成本,就需要在家庭成员之间和家族内部将“信”转化为“孝”。“孝”即是一种伦理规范,也是一种交往规则。它的功能是使家庭成员之间和家族内部的信任最大化,而成本最小化。将由此建立起来的内在秩序外在化,推及社会,推及国家,以“孝”治天下,就成为“礼”的重要内容。

“家”作为一个经验存在,应出现在“义”“利”“信”“孝”“礼”等概念之前,但作为一个概念,“家”的含义十分丰富,它是上述概念的意义凝结和首要载体。所以,在中国社会学中,“家”和“家族”不仅是西方社会学上的“初级群体”,还是社会规范(义)、社会行动(利)、社会交往(信)、社会整合(孝)、社会制度(礼)的复合体,其内涵之丰富,足以使其成为标示中国社会学特色和优长的重要载体。

3. 关于“治国”层次的基本概念

在“治国”的层次,不仅要合群和能群,还要善群。“治国”是群学的重要内容,也是其致用的主要目的所在。《荀子》一书大量篇幅是讲治国,专门辟有“王制”“富国”“王霸”“君道”“臣道”“强国”等篇。因为群学诞生于战国时代,各国争雄图强、合纵连横,国家兴灭继绝问题不光摆在各国统治者面前,也是各家各派不能回避的。故而学派林立、争论迭起,相应的概念也就必然甚为丰富。这里,我们从国家构成、国家治理方式、治理制度和手段、治理目标等方面选择几个基本概念。

在国家构成方面,主要是“国与民”“国土”和“士”。

“国与民”的关系在中国传统社会是很有特点的,国家治理的主体是以天子(君王)为首的王权,国家的治理对象统称为民,君民关系是传统中国社会中国家治理的核心问题。传统治国的基本原则是民体君用:作为治理主体的君王是政治中的虚位,作为治理对象的民众才是政治中的实体,即“天之生民,非为君也,天之立君,以为民也”(廖名春、邹新明,1997:131)。民体君用关系格局的核心是民贵君轻。正如孟子所言,“民为贵,社稷次之,君为轻”(杨伯峻,2015:364),这个“民本位”,而非“官本位”的民本思想,渊源于《尚书》中的“民惟邦本,本固邦宁”(李民、王健,2012:72),贯穿于传统社会国家治理的价值理念,虽然“官本位”实际上根深蒂固,但“以民为本”还是成为中国治国理论最宝贵的精髓。

“国土”是指国家的空间建构和治理,重点是土地分配和赋税制度。在中国这样一个人口大国,农业文明是中华文明的基础,土地分配制度对于维持国家繁荣稳定的作用不言而喻;土地赋税制度则是传统国家机器运作的经济基石。因此,我国历史上从早期的井田制、名(占)田制、屯田制到均田制,从租庸调法、两税法、一条鞭法到摊丁入亩法,其宗旨都是适时调节人地关系,让“地尽其力”,让农民安心务农,才能保证国家安全稳定。可见,土地制度不仅是一种经济制度,也是决定和调整人们基本关系的社会制度。

“士”在中国传统社会的国家治理体系中扮演着重要的角色。“士”阶层的提早出现及其在国家、社会和文化生活中的独特作用,是中国传统社会的一大特点。士最终形成知识分子阶层,与春秋战国时期的社会政治背景密切相关。先秦时期出现的是游士阶层,秦汉之后演变为士大夫阶层。士阶层是中国传统社会中的精英阶层,也是影响国家治理的重要力量。与西方知识分子不同,中国的“士”致力于修身、齐家、治国、平天下。所谓由内圣开外王,士阶层具有较强的经世致用取向,他们既追求解释世界,也追求改变世界。“明道定心以为体,经世宰物以为用”(李颀,1970:503)成为士阶层的群体自觉。

“王道与霸道”是中国传统的两种国家治理方式。自孟子提出“王道”与“霸道”之分以来,所谓“王霸之

争”经久不绝。孟子主张“尊王贱霸”和“崇王抑霸”(王心竹,2012)。荀子主张“王霸共举”,尊王而不黜霸。此后,“王道”思想成为贯穿中国传统治国方式的“主文化”。而在历代王朝的治国实践中,“王霸并举、德主刑辅”成为常态的理性选择。荀子把治国大道分为“王道”“霸道”和“亡道”三种形式,指出关键在于要讲“信”,行“义”,实行了礼义就能称王,建立了信用就能称霸,搞权术阴谋就要灭亡。(“故用国者,义立而王,信立而霸,权谋立而亡。三者,明主之所谨择也,仁人之所务白也。")(荀子,2015:162)至于作为治理方式的王霸之道,历史上大多数统治者是主张兼而用之,不论是唐太宗李世民提出的以武功定天下,以文德绥海内,“文武之道,各随其时”(宋洪兵,2011),还是宋太宗赵光义提出的“宽猛相济”,都代表了治国之道的传统智慧,也反映了中国传统治理方式与西方国家治理学说的不同特色。

在国家治理制度和手段方面,主要概念是“贤与能”“科举”“公与私”。贤与能,既是人的素质的内涵概括,又是治国人才的选拔标准。传统社会选拔治国理政的人才时,一直坚持贤与能两个标准。在不同的历史时期,贤与能又有鲜明的时代性。传统社会中,贤与能的突出标志是忠君爱国和济世之才;新中国成立以来,贤与能集中表现为德才兼备。贤与能既有社会属性也有政治属性,贤与能并举,是中国传统的人才制度的基本原则,其影响至为深远。

“科举”是传统社会选拔贤能人才的基本制度,是下层人士得以向上流动的主要途径。早在南北朝已出现了科举取士萌芽,隋朝开国之初确立了科举制度。唐宋以降,科举制度不断得到发展完善,树立起公开、平等、竞争、择优的原则。在欧洲实行贵族统治的时代,中国就通过科举取士,让出身社会下层的农工商子弟,得以通过读书、考试,流动到社会上层的士大夫群体中,为国家治理和文化发展源源不断地输送了大批人才。科举制度虽然在清光绪年间被废除,但科举制度的考试形式经过改革,至今仍是选拔人才的重要方式之一。孙中山在《五权宪法》中指出,“英国的考试制度就是学我们中国的。中国的考试制度是世界最好的制度”(孙中山,2011:514)。

“公与私”既是观念,也是社会关系。如果说“贤与能”是国家治理的人才保障、“科举”是社会流动的重要渠道,那么,区别于西方的公私关系,则是社会有序运行的调节机制和国家治理的重要手段。公私关系的核心是国家与个人的关系。中国传统的公私关系涵盖相当广泛,界线不太固定,明显表现出“天下为公”(儒家)、“天道无私”(道家)、“举公义”(墨家)的崇公抑私导向,这种公私关系,有利于维护“群”的存在,服务于合群、能群、善群的需求。

在国家治理目标方面则是“秩序”和“位育”。“秩序”是国家治理的目的。中国历代社会思想家始终怀有浓厚的“秩序”情结,孜孜以求地探寻“秩序”的内涵与特质,认为“秩序”是一种恒常、均衡的社会状态。与西方社会学的“秩序”(order)概念相比较,中国传统的“秩序”概念在本质上体现的是一种人伦秩序;达致秩序的手段也不像西方学者那样重视规则之上的干预和强制性的控制,而是讲究“中和”的平衡、礼义的规范和诱导。

“位育”是一个内涵广泛的概念,也是甚得当代中国社会学家重视的一个概念,潘光旦、费孝通都对它有过精辟论述。潘光旦认为,“位育”有两方面,一方面是“位”,即是对秩序的渴望,另一方面是“育”,即是对进步的追求(潘光旦,1994:64),“社会位育之位即社会静止之秩序、育即社会勤动之进步”(潘光旦,2010:177)。“位育”贯穿在个体、民族、社会及国家的各个层次之中,在治国的层次上,它是国家治理的理想状态。“国家位育”,在潘光旦看来,就是“中为天下之大本,和为天下之达道,而实践中和的结果,便是天地位而万物育,便是一切能安所而遂生”(潘光旦,2010:234)。“一切能安所而遂生”,是国家治理的理想状

态。费孝通在《经济全球化和中国“三级两跳”中对文化的思考》中明确把这种理想状态阐发为一个“和”字：“以和为贵”是协调中国社会内部各种社会关系的出发点，“和而不同”则是世界多元文化必走的道路，而国家治理的理想状态便是“美美与共，天下大同”。（费孝通，2007：325）

4. 关于“平天下”层次的基本概念

在“平天下”层次，不仅要合群、能群、善群，还要乐群。这里的“平天下”，不是荡平天下，而是开辟太平盛世的意思，也就是宋代大思想家张载所说的“为万世开太平”。怎样才能“为万世开太平”呢？首先就要能洞察和把握天下大势；然后还要善于权变（权衡和应变）；要实行和合之道；世界是由众多民族组成的，要有多元一体的胸怀；最后，要坚持世界大同的理想。这样，我们就在“平天下”层次，选择了“天下”“势”“变”“和合”“多元一体”“大同”这几个基本概念。

“天下”概念不同于西方的所谓“世界”，“天下观”也不同于西方的“世界观”，中国先贤讲“天下”，总是透着一种胸怀和气度，这从“天下为公”“天下为家”“以天下为己任”这些提法中就可以感受到个中的情结。从社会学（群学）的立场看，从修身、齐家、治国到了“平天下”的层次，也就是从合群、能群、善群到了能够“乐群”的境界。而要“乐群”，就不仅是一种态度和意愿，还要有那种能力和眼界，首先就是能审时度势。

“势”这一概念也不同于西方所说的“规律”，甚至也不是一般所说的“形势”。“规律”和“形势”带有强烈的客观外在意味，而中国先贤讲“势”是物我一体、主客统一的。“势”是中国人的“行动”概念，这种“行动”是追求理想与现实相统一的。而要实现理想与现实的统一，就要善于权变。

“变”不仅有“变更”之意，还有“变通”、权变之意。“变则通，通则久。”（吴哲楣，1993：56）通则生生不息。这一“变”的概念包含了化生之变、能动之变、辩证之变、过程之变等丰富内涵，反映了社会变迁本身的复杂性、多维性、开放性和曲折性。而社会不论怎么“变”，理想的状态是达到“和合”。

“和合”就是社会达致相对均衡。“和合”囊括了身与心、人与人、国家与国家、人与自然之间的和谐关系。最终达到“和”的对象还可以扩展到天人关系上，将追求“天人合一”“天人一体”作为“和”的最高境界。

“多元一体”是“和合之道”在民族关系和国家治理上的具体体现。中华民族的繁盛发展不是依靠军事侵占、文化殖民和宗教扩张，而是依靠在多元一体原则下的民族融合、政治统一、文化包容、社会和谐。在中国，多元一体的渊源已久，它是传统社会中的民族融合机制，也是现代社会处理民族关系乃至不同文明之间相处的应有态度和机制。

“大同”是中国几千年来最高社会理想。尽管在历史上缺乏真正得以实现的条件，但它如同一盏明灯闪烁着理想的光芒，引导着历朝历代的仁人志士矢志不渝地前行。大同理想从孔孟墨经康有为、孙中山到中国共产党，薪火相传，不断丰富和发展，越来越光辉灿烂。“天下大同”也就是在这种理想与现实的不断激荡之中，引导着世界向真、向善、向美，不懈追求，不断进步。

在实践上，“平天下”层次的这些概念，对于中华民族实现和平崛起具有重要的应用价值，在当前秉持共商、共建、共赢、共享原则的“一带一路”等伟大实践中得到了具体鲜活的体现。

（三）基本概念的属性以及相关问题的辨析

我们从先秦以降2000多年的浩瀚史海中，捡拾了34个珍宝级别的概念，这当然不是中国社会学传统概念资源的全部，只是有代表性的一部分。但从这些概念即可看到，中国社会学的人本性、整合性、贯通

性、致用性这四大特质,不仅通过四个基础性概念得到了代表性的体现,也在所有基本概念中得到了全面的体现。其中,有几个与这些概念属性相关的问题还需略作以下辨析和说明。

1. 关于概念的学科归属

有一些概念,过去常常被看作哲学或其他学科的概念,但这只是表明中国学术概念(包括社会学概念在内)具有综合性和贯通性,这是中国社会学的特点问题,不是它存在与否的问题。如仁、义、心、天、和、合等概念,之所以把它们看作哲学概念、伦理概念、文化范畴,是因为那些学科抢先把它们的意义发掘出来,从自己学科的角度去定义它们,于是“先入为主”,成了“习见”。后进的社会学不去发掘和定义它们,就白白地把这些珍贵概念拱手相送了。如果我们加强对这些概念的研究,把它们对于人的社会化、对于社会规范、社会组织、社会制度的建构所具有的意义,加以发掘和定义,它们也就可以同时作为社会学的重要概念。其实这种概念的共通性,在西方各学科中也很常见,例如“组织”“制度”等概念,同时都是经济学、政治学、法学等学科的重要概念,社会学也研究和定义了它们,也就没有人对它们可以作为社会学概念表示怀疑。同样,当我们把“仁”“义”等概念包含的社会学含义挖掘出来了,将其作为社会学概念了,并不是说它们就不再属于哲学等其他学科的概念了,而是说,这些概念在不同学科里展现出不同的含义,这是包括中国社会学在内的中国学术概念的综合性和贯通性所使然,不是这些概念是否可以作为社会学概念的问题。说白了,不能把我们对这些概念缺乏社会学视角的研究,当作否定这些概念在社会学中具有存在权的理由。

2. 关于概念的中国特色

还有一类概念,如伦、礼、气、位、势、小康、大同等,是中国社会学特有的,深具中国特色、中国风格和中国气派,但不易与西方社会学的概念直接相对应。这是中国社会学与西方社会学应该在概念上如何会通的问题,不是中国社会学存在与否的问题。不能说,我们承认了西方社会学有一套特有的概念,中国社会学就不能有自己特有的概念,或者即使有,也不是正统或正规的社会学概念。这样的霸道逻辑,不论对于中国学术还是对于西方学术,其实都是不利的。面对不同的概念体系,最好的办法是相互承认、相互尊重、相互研究、相互吸收,最终达到会通的目的,这是学术的繁荣之道。

3. 关于概念体系的完备性

以上列举的基本概念只有30个,加上4个基础性概念,也只有34个。中国社会学的概念体系应该远为丰富,对于我们所列举的基本概念和基础性概念也许还有争议,但这是上述概念体系的完备性问题,不是中国社会学存在与否的问题。

4. 关于概念体系的丰富和发展

我们对于以上34个概念的阐释,主要依据的是现成的文字资料,且不论我们对于历史文献的掌握极其不足,理解可能有误,即便没有大碍,要发掘这些概念的社会学丰富内涵,显然还应该着力于考察它们在社会生活中鲜活的存在样态,更不用说要研究它们在历史长河中实际发挥的作用,以及它们在现实生活和实践中的生动表现。但这些,是属于我们这项初步研究的缺陷和不足的问题,或者说,这是中国社会学概念体系应该如何研究和丰富的问题,不是中国社会学在历史上存在与否的问题。

总而言之,以上关于中国社会学概念体系的论证,仅仅限定在其存在性和绵延性的范围之内。存在性,是中国社会学在历史上是否形成的问题,绵延性是其在今后的历史过程中是否继续存在的问题,如果这两点可以成立,则中国社会学自有本土起源即可得到确证。

五、研究中国社会学概念体系对于实现中国社会学崛起的重要意义

研究中国社会学概念体系是取得学术话语权的基础性工作。这自不待言,如果根本没有中国话语,何来中国话语权?学术话语固然可以从现实经验中去提炼,但是现实中使用的言语,大多也是从历史话语中延续和演变而来的,例如“小康”,邓小平就用它来刻画“中国的现代化”。如果中国学术中缺乏传统概念的积累也就罢了,我们既然有如此丰富的历史资源,有什么理由不去重视它,发掘它,让它们在中国社会学话语体系建设中大放异彩呢?

研究中国社会学概念体系是真正开展中西社会学对话和会通的必要前提。中国社会学的崛起,靠的不再是西方社会学擅长的个人与社会、结构与行动、整体与个体、事实与意义的二元划分乃至对立,而是包容、会通、综合、共存、共享、共赢,这些正是中国社会学的要旨和专长。凭仗我们自己的概念和专长,才有可能展开中西社会学之间的平等对话和交流,也才谈得上真正意义上的会通。

研究中国社会学概念体系是参与和推动中国经济和社会崛起的重要途径,而在参与和推动中国经济和社会的崛起过程中,必能实现中国社会学的崛起。例如,研究中国的“家”概念及其演变轨迹,对于当代的家庭建设必有重要的启迪意义;研究中国的群己关系、家国关系的特点,对于加强社会建设必有重要的参考作用;研究从“小康”到“大同”的思想脉络,对于实现中国现代化,成功开辟中国模式的经济社会发展道路必有重大的实践价值。如果社会学能够在这般重大的问题上发声、给力,随着中国经济和社会崛起必有中国社会学的崛起,岂不是顺理成章。

六、结 语

本文的目的不在于构建一个完整的中国社会学传统概念体系,而在于通过对中国社会学概念体系历史资源的研究,证明:

第一,中国社会学(群学)的历史存在性。

第二,群学的历史绵延性,它并没有伴随荀学在一个历史时期的“式微”(如按梁启超的观点,荀学是制度化了,没有式微)而消匿,而是以潜入民间、深入日常生活、构成社会生活行为规范的形式而继续绵延。

第三,以上两点如可成立,当然也就证明了中国社会学自有本土的起源,也就否定了所谓“中国社会学史就是西方社会学在中国的传播史”的陈见。

第四,由以上3点可以推知:中国社会学的崛起,不是依靠西方社会学在中国的推广和应用所能达到的,而是必须立足于中国土壤,通过实行古今贯通、中西会通,才能形成融通古今中西的现代中国社会学概念体系。

本文是否有助于达成以上结论,有待于学界的批评。尽管本文无意于构建完整的概念体系——这是需要今后长期探讨的任务,但既然提出了这个问题,当然也希望得到大家的高见。

在2016年10月29日至10月30日,《中国社会学:起源与绵延》写作组在厦门召开了第3次初稿修改讨论会,本文作者在会上多次发言,本文即是在此基础上补充加工而成的。

参考文献:

- 北京大学《荀子》注释组,1979,《荀子新注》,北京:中华书局。
- 本杰明·史华兹,2008,《古代中国的思想世界》,南京:江苏人民出版社。
- 白寿彝,1996,《中国通史》,上海:上海人民出版社。
- 史蒂夫·布鲁斯,2013,《社会学的意识》,蒋虹译,南京:译林出版社。
- 陈定阔,1990,《中国社会思想史》,北京:北京大学出版社。
- 陈鼓应,2015,《庄子今注今译》(下册),北京:中华书局。
- 陈昭瑛,2016,人作为“类的存有”:荀子人文精神重探,新浪·生命太极拳的博客 <http://blog.sina.com.cn/u/2800456432> (2016-01-15 10:03:26)。
- 邓力群,1949,《中国近代史参考资料》,上海:新中国书局。
- 范文澜,1994,《中国通史》(第一卷),北京:人民出版社。
- 荀子,2011,《荀子》,方勇、李波译注,北京:中华书局。
- 方以智,2016,《东西均注释》,庞朴注释,北京:中华书局。
- 费孝通,1998,《乡土中国 生育制度》,北京:北京大学出版社。
- ,2007,《费孝通论文化与文化自觉》,北京:群言出版社。
- 冯友兰,2007,《新理学》,上海:三联书店。
- ,2009,《中国哲学史》(上),重庆:重庆出版社。
- 顾炎武,1985,《日知录》,黄汝成集释,上海:上海古籍出版社。
- 景天魁,2015,《中国社会学源流辨》,《中国社会科学评价》第2期。
- 金良年,2012,《大学译注》,《孝经·大学·中庸》,上海:上海古籍出版社。
- 郭庆藩,1961,《庄子集释》(第三册),北京:中华书局。
- 康有为,1990,《康有为全集》第2集,上海:上海古籍出版社。
- ,1990,《春秋董氏学》,北京:中华书局。
- 韩明谟,1990,《中庸新识——对中庸与社会协调的新理解》,《天津社会科学》第6期。
- 孔繁,1997,《荀子评传》,南京:南京大学出版社。
- 严复,2014,《严复卷》,黄克武编,北京:中国人民大学出版社。
- 李学勤等,2007,《中国古代文明与国家形成研究》,北京:中国社会科学出版社。
- 陆学艺、王处辉,2006,《中国社会思想史资料选辑》,南宁:广西人民出版社。
- 吕友仁、李正辉,2010,《周礼》,郑州:中州古籍出版社。
- 李存山,2016,传统学术引入近代学科是有问题的 中国更倾向于综合,凤凰网“国学”,http://guoxue.ifeng.com/a/20160715/49360428_0.shtml,2016年7月15日。
- 李民、王健,2012,《尚书译注》,上海:上海古籍出版社。
- 李颀,1970,《李二曲先生全集·二》,北京:华文书局股份有限公司。
- 梁启超,2006,《论中国学术思想变迁之大势》,上海:上海世纪出版集团。
- ,2010,《清代学术概论》,北京:中华书局。
- 梁涛,2008,《郭店竹简与思孟学派》,北京:中国人民大学出版社。
- 梁漱溟,2011,《中国文化要义》,上海:世纪出版集团,上海人民出版社。
- 廖春春、邹新明校点《荀子》,1997,辽宁:辽宁教育出版社。
- 马克思,2004,《资本论》,北京:人民出版社。
- 庞绍堂、季芳桐,2011,《中国社会思想史》,武汉:华中科技大学出版社。
- 牟复礼,2009,《中国思想之渊源》,王重阳译,北京:北京大学出版社。
- 潘光旦,2010,《儒家的社会思想》,北京:北京大学出版社。
- ,1994,《潘光旦文集》第2卷,北京:北京大学出版社。
- ,2000,《潘光旦文集》第10卷,北京:北京大学出版社。
- 钱穆,1996,《国史大纲》,北京:商务印书馆。
- ,2000,《讲堂遗录:中国思想史六讲 中国学术思想十八讲》,北京:九州出版社。
- 宋洪兵,2011,《古代中国“王霸并用”观念及其近代形态》,《求是学刊》第2期。
- 孙中山,1986,《孙中山全集》第6卷,北京:中华书局。

- 孙中原,2011,《墨子及其后学》,北京:中国国际广播出版社。
- 涂尔干(原译为迪尔凯姆),1995,《社会学方法的准则》,狄玉明译,北京:商务印书馆。
- 《社会学概论》编写组,2011,《社会学概论》,北京:人民出版社,高等教育出版社。
- 汤一介、汪德迈,2011,《天》,北京:北京大学出版社。
- 王俊秀,2014,《社会心态理论:一种宏观社会心理学范式》,北京:社会科学文献出版社。
- 王心竹,2012,《以尊王贱霸倡王道思想——孟子王霸论探析》,《河北学刊》第1期。
- 王弼,1980,《老子》四十二章,楼宇烈校释《王弼集校释》(上册),北京:中华书局。
- 王文锦,2016,《礼记译解》,北京:中华书局。
- 王阳明,1992,《王阳明全集》卷十九,上海:上海古籍出版社。
- 吴哲楣,1993,《十三经》,北京:国际文化出版公司。
- 谢遐龄,2013,《中国社会思想史》,北京:高等教育出版社。
- 杨伯峻,1958,《论语译注》,北京:中华书局。
- ,2008,《孟子译注》,北京:中华书局。
- 中国中央电视台“中文国际”频道,2017,“记住乡愁”第3季(6)——南浔:以义为利,2017年1月9日。
- 子思,2011,《中庸的谋略》,丹明子编著,武汉:华中师范大学出版社。

An Inquiry into History of Groupology(Qunxue): Searching Past Resources for the Conceptual Framework of Chinese Indigenous Sociology

JING Tian-kui

Abstract: How to prove the very existence of Chinese Indigenous Sociology as Groupology (Qunxue) since ancient times? A discipline, upon its establishment, is founded by a set of concepts with their explanatory power. Basic concepts and conceptual framework are cornerstones and arch in the architecture of the discipline. To examine the existence and the continuity of concepts is to examine the existence and the continuity of discipline of Chinese Indigenous Sociology. Therefore, this paper enumerates the basic concepts and illustrates the conceptual framework of Groupology. On one hand, it validates the existence of Chinese Indigenous Sociology dated back to ancient China; on the other hand, it vindicates the originality and continuity of the discipline. This paper picks up 34 basic concepts from the vast literatures in Chinese. Among them, Group, Ethic, Benevolence, and Moderation are 4 essentials. These four essential concepts reflects the four basic characteristics of Chinese Sociology respectively: humanistic, conformability, coherent, and practical. Based on the Confucius “cultivate-regulate-govern-harmonize” framework, 30 basic concepts could be categorized into two domains. One domain focuses on tend-to-group and able-to-group, concerning two levels of questions respectively, to cultivate one’s moral character and to regulate one’s family. Another domain focuses on good-at-group and happy-for-group, concerning another two levels of issues respectively, to govern the state and to harmonize the world. Thus concepts, with their domains and levels, are explicated and compiled into a comprehensive framework for Chinese Indigenous Sociology, Groupology.

Key words: Groupology (Qunxue); Essential Concepts; Basic Concepts; Conceptual Framework

(责任编辑:王水雄、刘少杰)