

【专题：纪念潘光旦诞辰120周年暨重访中国早期社会学传统】

# 人伦与位育： 潘光旦先生的社会学思想及其儒学基础

周飞舟

**内容摘要：**本文通过对潘光旦先生文集的梳理和研究，指出其社会学思想体系以研究自然与社会关系的“天人之际”为基础，以研究政治和教育问题的时政文章为应用，其核心内容是研究个人与社会关系的“人伦之际”的社会学。潘先生的社会学思想的特点有三：一是强调社会的“自然”基础，即“位”的重要性。二是强调“人化的社会学”，即社会学的理论、方法、应用的核心都应该是“人”，因而强调了“育”的重要性。二者合二为一而为“位育”，表现为个人与社会关系的均衡与协调。三是其核心的人伦与位育思想基础是中国的传统儒学，其社会学思想可以视为传统儒学系统而完整的社会学表达。

**关键词：**潘光旦；人伦；位育；儒学

潘光旦先生是民国时期的社会学大家，但是他的社会学思想在学界一直没有引起足够的重视。这其中的原因可能是多方面的。一是潘先生学问弘富，除社会学外，于优生学、心理学、民族学等都有大量著述；二是潘先生的社会学著述大部分都是理论性的，这在注重经验研究的民国社会学界显非主流；第三个可能也是更重要的原因在于，潘先生的社会学“别具一格”，他并非像“燕京学派”那样将西方的社会学理论和方法应用于中国社会的研究，实现对中国社会研究的“社会科学化”（谢立中，2017；张静，2017），而是以中国传统儒学思想去理解和阐释西方的社会学，从另一个角度来看，也可以说对中国传统儒学思想进行了“社会学”的阐发。如果说民国时期的社会学是“西体中用”，那么潘先生的社会学可以说是“中体西用”，传统儒学在潘先生这里焕发着新的生命，从这个意义上看，潘光旦先生是社会学中国化真正的先驱人物（闻翔，2016）。

学界对于潘光旦先生思想的梳理和研究已经颇有成果。大部分学者是从学科入手，对潘先生涉及的诸多领域及专门论题进行了阐发，如“位育论”（吕文浩，1998；潘乃谷，2000；刘建洲，2003；沈伟，2009；徐磊，2018；谢志浩，2018）、优生学（李崇高，1999；蒋功成，2007）、教育思想（孙希磊，2002；金银，2012；海路，2012；刘易平、卢立昕，2015）、家庭与女性（吕文浩，1999，2005；张笑川，2006；杭苏红，2018a）、心理学（金其斌，2006；吕文浩，2004）、民族学（彭秀枢，1984；黄柏权，2000；潘乃谷，2012）、科学观（杭苏红，2018b），

**作者简介：**周飞舟，北京大学社会学系教授，主要研究方向为中国社会思想史。本文在写作中得到吴柳财、秦鹏飞、任春旭的帮助，特此致谢，文责自负。

也有学者对潘先生在中国近现代思想史中的地位进行了专门讨论(吕文浩,2000,2009,2015;胡寿文,2000)。对于潘先生的社会学及其思想来源,吕文浩进行过相对零散的讨论,翟学伟专门讨论了潘先生的“伦”的思想,等等,大部分研究都指出了潘先生的社会学思想一方面与优生学关系密切,另一方面又以传统儒学作为基础,是结合了二者的思想精华(李玥,2004;翟学伟,2016;吕文浩,2017a,2017b)。这其中以张津梁的研究更为全面和系统,他着力于分析潘先生在位育思想基础上对社会中的个人定位的分析,称之为“儒家自我主义”,并将其放在民国思想史背景中进行考察,一方面以此为中心梳理了潘先生的社会学思想,另一方面进一步强调了潘先生思想中的儒学因素(张津梁,2019)。

潘先生缺乏专门的社会学著作,其社会学思想大部分散见于各种著述的章节和专门的论文中。但是这些论著散而不乱,并且构成了一个较为完整的理论体系。这个理论体系涵盖了人与自然、个人与社会的关系以及政治、教育各个方面,充满了极富启发性的真知灼见。本文是在以往研究的基础上,通过进一步整理和梳理潘先生的社会学著述,力图勾勒出潘先生社会学思想的结构框架及主要观念,尝试更为深入地探寻这些思想的儒学基础,对他如何将传统思想加以时代的阐发,使其辉光日新进行一个初步的分析。

## 一、天人之际

潘先生在美国留学期间攻读的是生物学学位,因此对于优生学、遗传学研究颇深。回国任教期间,他虽然以教授社会学课程为主,但是也在社会学系开设优生学等课程,出版了诸如《优生概论》《优生与挑战》《优生原理》等著作以及运用优生学研究社会现象的著作,如《中国伶人血缘之研究》《明清两代嘉兴之望族》等。生物学、优生学尤其是民国时期流行的进化论思想无疑对潘先生的社会学有着很大的影响,并且构成了他社会学思想的基础之一,但是生物进化论对潘先生的影响却与民国时期的主要趋势大相径庭,“物竞天择、适者生存”这种人人皆知的思想在潘先生那里变成了很多人不太熟悉、不易理解的“位育论”(杭苏红,2018)。

进化论思想在19世纪末进入中国,以严复翻译赫胥黎的《天演论》为重要标志,并得到了比在西方世界远为迅速的传播和接受(余英时,1995)。此书先后出版了30多种版本,仅上海商务印书馆从1905年到1927年就先后再版24次(张明国,1996)。进化论是生物学理论,之所以在中国社会被迅速接受,与中国思想中经世致用的传统有密切的关系。当时的中国,正急需破除旧观念、建立新的社会和伦理观念,进化论的到来适逢其时。虽然从理论上讲,进化论实际上是一种强调“渐进”和“自然过程”的理论,但在中国当时的环境下,无论是革新派还是革命派都以进化论发展出的“社会达尔文主义”作为其理论基础(王中江,2005)。在倡导社会进化论的思想家中,严复和康有为等一直坚持其“维新”的立场,而梁启超和谭嗣同则相对激进,对于优胜劣败、平等自由等观念提倡最力(王中江,2002;张曙光,2018)。当时的思想界和学术界,严复所译的“天演”一词与日本传来的“进化”一词被混用,“物竞天择、适者生存”被认为是社会演化的“公例”或“公理”,被认为是浩浩荡荡、不可阻挡的历史潮流。所谓“公理”,就是被国内的改良、维新、革命和唯物论等各种思潮所公认,并在不同程度上构成其理论基础,虽然很多人对进化论的了解并不深入而仅限于口号式的理解(王中江,2002)。潘光旦先生作为受到专业生物学训练、对进化论有着深入认识的社会思想家,虽然也将生物学及生物进化论作为其社会学思想的重要基础部分,却提出了反对“进化”的社会思想,形成了逆当时潮流而动的“新人文史观”。

在《人文史观与“人治”“法治”的调和论》一文中,潘先生将人类的史观分成唯物、唯神、唯人、唯文四类。世界上各类宗教思想、中国传统中的墨家都是“唯神”论;很多地理学、经济学思想都是“唯物”论;就中国传统思想儒法两家而言,潘先生认为,儒家是“唯人”的,法家是“唯文”的。所谓“唯文”,是以世间的制度文化作为根本,所以法家强调“法治”;而“唯人”,则是以人为本,认为社会和历史的基础既非神,亦非物,更不是人创造出来的礼法和文化,而是人本身。潘先生认同儒家的这种“唯人”史观,称之为“人文史观”,并在此基础上进一步阐发,他自己叫作“新人文史观”(潘光旦,1931/1994:327-340)。

据潘先生自己的说法,他的“新人文史观”与中国传统以儒家为核心的人文思想亦有不同,也可以说是对儒家“唯人”史观的发展。潘先生说自己不仅是一个“唯人论者”,而且变本加厉,是一个“唯好人论者”,认为社会的形成、历史的演进既从人而来又离不开人,而且是“好人”。但是对于“好人”从哪里来、如何出现的问题,潘先生与传统思想有着明显的分歧,而这种分歧就是生物进化论带来的。

潘先生认为,在中国传统儒学中,圣贤俊杰也就是杰出人物或者优秀人才的出现会被归于“天”的意志,如孟子有“天将降大任于斯人也”的说法;或者出于自己的不懈努力,或者出于上几代人的“积德行善”,等等,这都不是科学而切实的解释,不是一个追求“因果关系”的解释。“好人”出现的关键因素有二,一为遗传,一为教育。实际上,教育的因素是儒家思想中最为强调的,而潘先生强调的遗传因素,则是来自于他所受的生物学和进化论的启发,这也是他致力要做的——把生物学的理论引入社会和文化的解释中来(潘光旦,1931/1994:327-340)。

潘先生按照一般的观念,将世界划分为理化(即无机)、有机(即生物)、心理、社会、文化五级。他认为,一般对于文化的解释,都是用文化或者心理、社会这种相邻的层级来解释,心理、社会和文化现象一样,都“太活”,不容易做出切实的解释。他主张用生物现象来对文化进行理解,庶几可以开出一条科学的研究文化的路线。若用生物现象来解释文化,那么一定是要以“人”为本的,因为人从生物演化而来又拥有一般生物没有的社会文化,所以只有“人”才是连接生物和文化之间的媒介,也是文化最为主要的载体,由此我们可以理解潘先生注重“人文史观”在方法论层面的含义。与儒家的“人文史观”相比,潘先生的“新人文史观”的身与心的地位是不同的。在“新人文史观”看来,人分为“体”、“用”两个部分,形态和结构是“体”,智力和性情是“用”,生物学关注“体”,由“体”而探知“用”,是潘先生优生学和社会学思想的主要方法和思路,他称之为“文化的生物学观”(潘光旦,1930/1994:311-326)。

这种“人文思想”或“新人文史观”的核心观点是“人”,而又将人的身体看作是“体”,人的精神看作是“用”,生物进化论必然构成其思想的重要基础。但是潘先生对进化论的理解与当时的思想界很不相同。他反对“进化”这个词,主张用“演化”,生物的演化可以叫作“自然演化”和“有机演化”,社会的演化则属于“超有机演化”,不属于生物学的范围,与生物演化有明显的区别,但是也不能完全脱离生物的有机演化(潘光旦,1939a/1997:32-41)。

严复在翻译赫胥黎的《天演论》时,只截取了原书的第一、二部分进行节译,并多有铺陈和发挥。实际上,赫胥黎在原著中认为“天行”与“人治”迥然有异,人类社会的“伦理进程”与自然世界的“宇宙进程”完全不同,明确反对当时的社会思想家斯宾塞提倡的“社会达尔文主义”。这就是严复节译《天演论》并在书中对斯宾塞大加赞赏的重要原因之一(张曙光,2018)。潘光旦先生既对“社会达尔文主义”持明确的反对态度,也不赞同人类社会的“伦理进程”与自然演化相对立的观点,而是提倡一条中间道路,他称之为“位育”。

“位育”一词是潘先生对进化论中的关键词“adaptation”或“adjustment”的翻译，他反对日本人将此词翻译为“适应”或“顺应”，认为“毛病就在太过含有物体迁就环境的意思”（潘光旦，1939a/1997：36）。“位育”一词来自《中庸》，出处是“致中和，天地位焉，万物育焉”，朱子注云：“位者，安其所也；育者，遂其生也。”意谓天地间万物各有其不同的结构性位置，在此位置上“万物相育而不相害，道并行而不相悖”。“位”，是天，是自然；“育”，是人，是文明；“位育”一词隐含了儒家对于天人关系的基本认识。潘先生用这个词来翻译，实际上代表了他将生物进化论应用于社会演化之后的新观点，这个观点的核心内容就是儒家的“天人合一”。

在《演化论与当代的几个问题》中，潘先生指出：

位育是一切有机与超有机物体的企求。位育是两方面的事，环境是一事，物体又是一事。位育就等于二事间的一个协调。世间没有能把环境完全征服的物体，也没有完全迁就环境的物体，所以结果总是一个协调，不过彼此让步的境地有大小罢了（潘光旦，1939a/1997：36）。

所以，天人关系的重点就在“天人之际”的双方“协调”，协调就是不过分偏重一方，而且之所以叫作“协调”，就不是通过彼此冲突和斗争达到的平衡，而是通过你中有我、我中有你而达到的交汇感通的状态，这就是“合一”了。《中庸》开篇云：“天命之谓性，率性之为道，修道之谓教”，是说性出于天，道因乎性，教以修道。人事养育既是根出于天，也是为了知天事天。另一方面，天也必因人而成其天，所谓“诚者天之道也，诚之者人之道也”。天人之间的这种关系正好对应了潘先生所谓的“遗传”与“环境”，即 nature 和 nurture 二者之间平衡协调的关系。遗传代表先天和自然，环境代表后天和养育，潘先生借用《论语》中孔子“性相近也，习相远也”以及《孟子》中“苟得其养，无物不长”的话将两者分别译作“性”和“养”，他的《优生原理》一书的第一章就叫作“性和养”，实际的内容是遗传与环境，借此来“表示新的学术与旧的经验必有其渊源的关系”（潘光旦，1948a/2000：245）。

潘先生的这种“协调”、“折中”的观点并非是一种调和论，而是一种中立不倚的鲜明立场，这可以从他对当时的两种“执一”思潮的激烈态度中看出来。这两种“执一”的思潮，一种是偏重文化的后天、环境决定论。这种观点认为：“人类自呱呱坠地而后，处处和文化接触，处处受文化的影响。我们所见人类种种方面的活动，全都是受着文化影响以后的表现”<sup>①</sup>，潘先生认为这就是忽视了人的遗传因素或者说“性”的作用。实际上，人的生物特性和文化影响在很多情况下很难区分清楚，如人在青春时倾慕少艾是出于生物性，但是喜欢的女子是什么特征则既有共性又有特性，共性和特性中哪些出于文化，哪些出于遗传和生物性，就会变成很复杂的问题。在为费孝通《生育制度》一书所写的序《派与汇》中，潘先生就委婉地批评了费先生的文化功能主义立场，即认为生育制度除了“种族绵延的生物需要”“最起码的一点而外，都算作社会与文化之赐而和自然的倾向完全绝缘了”（潘光旦，1946a/2000：75），这是一种文化的自大狂，容易发展为“人类中心”及“物为人存”的“不自量、无根据的玄学”。“忽生物的遗传，不因势利导；重人为的环境，必强异就同”，这种“人定胜天”的“玄学”必然导致人类的碰壁和失败（潘光旦，1924a/1993：266-288）。用中国儒家思想的语言来说，这种文化决定论的倾向忽视了基于自然的、人性的力量，而将社会文化和礼法制度建立在“外铄”而非“固有”的基础上，是“蔽于人而不知天”。

<sup>①</sup> 这是孙本文在《文化与社会》一书的章节《文化与优生学》中从文化人类学或文化社会学的立场来批评优生学的一段文字，转引自潘光旦（1929/1994：386）《优生与文化：与孙本文先生商榷的一篇文字》。

潘先生着力批判的另外一种社会思潮则是由生物学而来的社会进化论或社会达尔文主义。潘先生认为这是“一部分西洋人”及“大部分中国人”对演化论的不求甚解甚至是误解所致。“自孔德以来,早就喜欢讲分期的演进,到此(演化论发现以来)更不免随风而靡罢了”,“社会演化,无疑的是进步的,是一条比较直线的,是线上有些分段的记号的;不是一条直线,怎会见得它有方向?段落不分明,又何以见得它在那里动?”以家庭理论为例,社会进化论会认为这条进步的直线是从大家庭到小家庭,从小家庭到无家庭,婚姻从父母之命到婚姻自主,再到自由结合和自由离异,等等。在潘先生看来,这是典型的“靠进步吃饭,如今更有人靠进化吃饭,靠有动向有阶段的进化吃饭”,这种靠进化吃饭的理论与靠天吃饭的命运主义理论,“在形式上尽管不同,在精神上有何分别?”(潘光旦,1939a/1997:35)所以,这种思想的偏颇在于直接将生物界的物竞天择论推广到人类社会,所谓将人与动植物同等看待,犯了“蔽于天而不知人”的错误。

钱穆先生总结中国传统思想的天人观念时,用荀子批评庄子的话,认为道家思想“蔽于天而不知人”,但是荀子以性为恶,以善为伪,制天命、法后王,开启了法家“唯文”史观的滥觞,偏于另外一个极端,可谓“蔽于人而不知天”。从容中道、以人为本的天人观,仍以孔孟为尚(钱穆,2012)。潘先生对于这两种思潮的批评,正是以孔孟之“天人观”为其基本立场展开的。

建立“究天人之际”的社会理论,关键在于以人为本,通过人而知天。人与其他无机、有机现象的差别在于不但有知,而且“有觉”,即有灵明的自觉——这构成了社会的基础:“全部的关键似乎端在‘同异的自觉’或‘人格的发见’的一层上。有了这个,就有社会,没有这个,就没有社会”(潘光旦,1948b/2000:148)。就上述两种错误思潮而言,社会进化论的将人拟物、不以人为本的错误很明显,相比之下,文化决定论的错误则比较隐蔽——也是忽略了人的“自觉”与“自动的力量”。实际上,人受支配于自然和“天”的力量与受支配于“文化”与社会制度的力量,虽“支配的力量不同,而其为受支配则一”。在这个意义上,极偏重于自然与极偏重于文化的社会思潮犯了相同的错误,都是忽视了人本身的重要性。强调以人为本,是以同时作为生物人与社会人的“人”为本,中立不倚,所以潘先生在陈述自己的思想观念时,既不用“人本主义”,也不用“人文主义”,他认为只要带“主义”二字的,就有“执一的臭味”(潘光旦,1934/2000:112-124),所以宁可说“人文史观”,“人文思想”,他向往建立的社会学,是“人化的社会学”,而不是某种主义的社会学。

“人化的社会学”必须以人为中心,而人首先是生物的,其次是社会的。所以潘先生的学问,是由生物学而至优生学,由优生学而至社会学。在斟酌了各家各派的定义之后,潘先生也给优生学下了一个定义:

优生学为学科之一,其所务在研究人类品性之遗传与文化选择之利弊,以求比较良善之蕃殖方法,而谋人类之进步(潘光旦,1924b/1993:254)。

这里的关键问题是回答何为“优生”之“优”的问题,或者说“文化选择之利弊”如何衡量与何为标准的问题。在甲文化内为良善者,在乙文化内未必如此;在甲时代为良善者,在乙时代未必如此;即使在同一时代、同一文化内,从甲角度看为良善,从乙角度看则大有弊端。用潘先生自己的话来说,“同一文化势力,用同一优生眼光端详,而利弊已未可概论若此。然则种种文化势力下之权衡轻重问题,甚非片言可以解决也”(潘光旦,1924b/1993:265)。

要寻找“优生”的权衡,就需要对社会的深入探索,需要把握住人文思想的骨干。潘先生从“位育”的理论入手,以“性”为基础,以“养”为内容,发现了中国人文思想的骨干,也构成了他的社会学理论的骨干,这个骨干就是“伦”,潘先生的研究也从“天人之际”走向“人伦之际”。

## 二、人伦之际

潘先生的社会研究，内含着一个从“位”到“育”的逻辑线索，这条线索连接着自然与人文、个人与社群、家庭与国家等不同的层次，而赋予这条线索以动力和活力的力量都是人，是生活中在人伦中的“人”。

古语说，“天地者，生之本也；先祖者，类之本也”；朱子说，“万物本乎天，人本乎祖”。在中国的传统思想中，人之本在于祖先而非“天”或“神”，祖先也是人而非神，这是中国社会被认为是人本社会或人文社会的根本。研究中国社会，必自本始，也就是自祖先始。沿着探讨“天人之际”的思路，潘先生对中国社会和中国人之“本”有着既传统，又创新的别开生面的研究。

所谓创新，指的是潘先生所做的一系列有关人才和家谱的研究。其中最为出名的是《近代伶人的血缘的研究》与《明清两代嘉兴的望族》，此外还有诸如《明代以前画家的分布与移殖》《近代苏州的人才》《存人书屋历史人物世系表稿》等。在这些研究中，潘先生运用社会科学的方法，通过分析实证性的经验材料来得出结论。例如，他详细考察了一百七八十个伶人的家系，逐个分析了其“奕世蝉联”的情况，并发现其中六七十家系显示出明确的特种脚色（戏曲中的行当）的遗传倾向，他得出的结论是除了后天的教育之外，家族的“气质”<sup>①</sup>有遗传，而某些气质更适合某类脚色，便有了这种“世家”的现象（潘光旦，1941/1994：235-236）。在对嘉兴望族的家谱研究中，潘先生驳斥了一些无法证伪的“虚说”如风水、福报等，将世家兴旺归结为移殖、婚姻和寿考三个比较实在的要素作用，其中婚姻的类型选择效应非常明显，就连寿考这样一个传统中国人认为是纯粹由“命”和福报决定的因素，潘先生也通过研究赋予其新的意涵：

中国人的生活理想之一是寿……高寿的人是人之中之瑞，是儒家所称三达尊之一。……以前的人也明白寿是活力充盈的表示，活力充盈是值得歌颂的。近世自遗传学发达，我们更知道活力充盈不止是一个个体的健康的特征，更是一个血系的健康标识，并且是最可靠的标识（潘光旦，1937/1995：399）。

从另一方面来说，潘先生的人才和家谱的研究又是极为传统的，是为“尊祖敬宗”的这棵大树在培根固本。“本枝百世”、“源远流长”的家世绵延是中国人的人生理想，“在中国民族里早就成一派极坚固的信仰，其地位相当于许多宗教的灵魂不灭的信仰，而其力量要远在灵魂不灭的信仰之上”（潘光旦，1939b/1997：9）。这样一种具有信仰力量的观念，既具有涉及鬼神、风水、福报、命运的神秘性，又有孝子贤孙尊祖敬宗、传承家业的感情和责任，是中国传统社会的基础。潘先生的研究向这棵大树注入了更为理性和科学的因素：

好祖宗的存在，也很可以引来做一个很实在的解释。祖宗，尤其是中国的祖宗，代表两种力量：一是遗传，二是教育。祖宗贤明端正，能行善事，表示他自己就有一个比较健全的生理与心理组织，这种组织是他的遗传的一部分，很可以往下代传递的。他这种种长处也往往给子孙以一些很好的榜样，一些力图上进的刺激。……这样说来，好祖宗就直接成为好子孙所由产生的一个理由，直接成为世家大族所由兴起与所以维持的一种动力，不必假手于第三者的因果报之说了（潘光旦，1937/1995：388）。

<sup>①</sup> 潘先生引用了王国维的说法，“罗马医学大家额伦，谓人之气质有四种，一热性，二冷性，三郁性，四浮性恶。我国剧中脚色之分，隐与此四种合。大抵净为热性，生为郁性……”（王国维，《录曲余谈》）王国维所谓“气质”，为现在所说的“性格”或“个性”。

在民国时期,主流的社会思潮大多追求进步,认为青年是社会的希望和未来。潘先生反其道而行之,是在不停地向前追本溯源,但是其研究目的也是在于青年,他是通过研究传统而追求未来。在潘先生看来,传统是未来之本,未来是传统之新芽。若传统断裂,则未来将从何而生?这是潘先生担心的大问题,集中体现在他的家庭研究上。

在《中国之家庭问题》一书中,潘先生对《学灯》杂志征集的317份关于家庭观念的读者问卷进行了细致的分析,得到了当时青年人<sup>①</sup>家庭婚姻观念的许多重要发现。其中一条发现是教育程度越高的人越将婚姻目的看作是“个人浪漫生活”而非养育子女,这引起了潘先生的极大忧虑,他称之为“大不幸”。在潘先生看来,婚姻和家庭的重心就是养育子女和种族绵延,若此功能不再重要,则家庭所附带其他社会功能亦将随之瓦解,这就更是不幸中之不幸了。

家庭是构成社会的基础单位,而中国社会的家世绵延和尊祖敬宗的基本观念最为完备地体现在家庭之中。与这种观念相配合,中国理想的家庭形态以“折中式家庭”为主要形式,它既非核心小家庭,亦非三代及以上大家庭,而是“兄弟一旦成立(成家),即各自成生计之单位,为父母及祖父母者即由彼等轮流同居侍养”,这既适应了家庭规模变小的趋势,又保留了中国家庭上有祖宗、下有子孙的赡养和抚育的“反馈”模式<sup>②</sup>。另外,尊祖敬宗的观念并非只有家世绵延的意义,而且是社会伦理观念的基础,是家国之本。

尊祖敬宗在现实中的表现是“慎终追远”,即所谓“丧尽其礼,祭尽其诚”。死去的父母祖宗,已经对自己没有功利价值,仍然以极为诚敬的态度对待他们,这其中体现出的至孝伦理,不但对社会极其重要,而且能够超越时代,潘先生将其称之为“种族伦理(racial ethics)”(潘光旦,1927/1993:138)。冠以“种族”二字,意味着这种伦理已经成为中华民族的“遗传基因”和不自觉的潜意识;用“伦理”二字,则意味着此种意识足以与西方的权利责任观念分庭抗礼:

父母对于子女应为之事,每称之为曰愿;为儿女婚嫁,曰“了向平之愿”;盖显然以儿女之事为一己之事,为一己欲望之一部分,而不能不求满足者。子女之奉养父母,与父母之受其奉养,亦未尝作责任或权利观。总之,昔日国人家庭分子间之关系,芟其支蔓,去其糟粕,大率出乎情感之自然流露,而无须乎哲学观念为之烘托。自西人权利与责任观念年之传播,国人以之解释积弊已深之家庭制度,乃弥觉其可憎可厌;然张冠李戴,本不相称,憎厌之心理,徒自扰耳(潘光旦,1927/1993:135)。

对于中国的这种“种族伦理”,家庭是最为重要的培养和训练场所,中国人能够懂得孝悌忠信,能够推己及人,乃至能够上阵抗战、为国杀敌,“为民族行其大孝”<sup>③</sup>,归根结底要靠家庭的养育。由此潘先生质问一些当时的制度变革主张如儿童公育、国家养老、婚姻绝对自由,等等,若真的将家庭功能削弱至斯,“不能老其老,而欲其老人之老;不能幼其幼,而欲其幼人之幼,天下宁有是理耶?”(潘光旦,1927/1993:136)

在潘先生对于家庭、家谱、血系的研究中,一条清晰而明确的线索就是强调家在世代绵延和品质流传中所起的作用,世代绵延也是对家族特质的传承和保护。这些家族的品质或特质,在潘先生看来,并非纯

① 317人中30岁以上者仅42人,30岁及以下者占87%。

② 费孝通先生将西方和中国的家庭分别叫作“接力模式”和“反馈模式”,接力模式以抚育为主,子女成年后即与家庭脱离,反馈模式则既须抚育子女,又须赡养父母,其承上启下的功能是中国家庭的基本特征。(费孝通,1983:38-56)相比之下,潘先生的“折中制”其实是通过家庭形式的变化保留“反馈”的精神,名为“折中”,其实是以变守常之法。

③ 见潘光旦(1939c/1997:15)《论“对民族行其大孝”》。

粹出于文化养育和文化选择(“化择”)的结果,也与遗传与自然选择(“天择”)有关(李崇高,1999;蒋功成,2007)。因此,人与人之间、家与家之间流品的差别是社会存在的前提,也就是位育的“位”字的意思。只不过“位育”是用来指称万物演化的词汇,对于人类社会,与“位”字相对应的词,潘先生称之为“伦”。

从1940年潘先生第一篇关于“伦”的文章《明伦新说》开始,他陆续写了四篇专门研究“伦”的文章,包括《说“伦”字》《“伦”有二义》《说“五伦”的由来》等,利用中国古代文献对“伦”做了深入细致、前无古人的研究。当时的学界有不少学者对“伦”进行了探讨<sup>①</sup>,包括费孝通先生著名的“差序格局”的概念也用了“伦”的含义,但是相比之下,潘先生对“伦”的关注和研究另辟蹊径,挖掘出了“伦”这个概念已经消失了的古义而重点加以讨论,其用意之深值得我们细致讨论。

现在的“伦”通常指“关系”,潘先生认为这是受了孟子的影响,这实际上只是“伦”这个字的第二义。“伦”字更早的古义是“类别”和“差别”,如《尚书》中“八音克谐,无相夺伦”。在《“伦”有二义》这篇文章中,潘先生列举了大量文献,追寻了“伦”字之第一义消失的历史,尤其是“到了最近,一半也是因为受了西洋平等哲学的影响,我们不但把伦字的第一义忘了,并且根本不愿意提到这第一义与人类差等的种种事实”(潘光旦,1940a/1997:25)。中国社会中通常讲的“五伦”,我们一般将其理解为五种关系,即所谓父子、夫妇、君臣、兄弟、朋友,但是在具体情景中,我们容易忽略了这些关系实际上类别之间的关系,而不是具体的一个人与另一个人之间的关系。若第一义的“类别”和“差等”不明,而只有第二义的“关系”,则这些人伦关系就容易变成个人性的功利交换而缺少伦理意涵。以君臣关系为例,若只讲“关系”,则君礼臣忠<sup>②</sup>就容易被理解为交换关系,父慈子孝就容易被理解施报关系,会发展出诸如“你不仁我便不义”之类的说辞。这种个人间的、你来我往的直接关系并不是“五伦”的真正含义,因为这其中既缺少了作为类别含义的“伦”,也缺少了“明伦”的“明”。

在潘先生的社会学思想中,“关系”或者说“社会关系”是有前提条件的。交相感应、有着自觉意识的行动才能发生“社会关系”。潘先生说,社会关系至少要满足三个递进的条件:“一是品性同异的存在;二是同异之辨,即同异的辨识;三是同异的辨别的自觉”(潘光旦,1948b/2000:147)。潘先生的所谓同异,就是类别或分类。万物皆有类别,唯动物可以区分之,又唯人非但可以区分之,还可以形成自觉和自我意识。对于每一类别应如何对待,包括自己的类别应如何定位,人都能形成明确的自我意识,对类别规范的理解和反应就形成了人格。在潘先生的思想体系中,类别就是“伦”,关系也是“伦”,自觉就是“明”,人们通过“明”类别而“明”关系,通过“明”关系而“明”类别,此之谓“明伦”。

由此我们看到,类别之伦重差别,关系之伦重沟通。差别是沟通的前提,沟通是差别的展现,而其中的关键离不开“明伦”的人。如前所述,若只有关系而无类别,则关系易变成功利的交换;反之,若只有类别而无关系,则忠臣孝子会变成愚忠愚孝。只有类别与关系并重,五伦才有可能变成仁至义尽的伦理关系。潘先生的这种观念,比贺麟先生以柏拉图、康德及耶稣思想来比附三纲五伦的要义似乎更符合中国文化的精神<sup>③</sup>。

需要补充说明的是,潘先生在讨论“伦”的含义时着重强调类别与关系二义,“伦”所包含的“条理”、“次

① 如柳诒徵《明伦》(1995)、贺麟《无论观念的新探讨》(2011),等等。

② 见《论语·八佾》:定公问曰:“君使臣,臣事君,如之何?”孔子对曰:“君使臣以礼,臣事君以忠。”

③ 观念见贺麟《五伦观念的新检讨》(2011)。

序”的意思没有多加注意。事实上,“条理”和“次序”正是对“伦”所含的类别的一种关系式的理解。《中庸》中“今天下车同轨,书同文,行同伦”,朱子注曰:“伦,次序之体”;《论语》中“言中伦、行中虑”,朱子注曰:“伦,义理之次第也”;“欲洁其身,而乱大伦”,朱子注曰:“伦,序也”。这几处的文本都显示出“伦”亦指代了类别之间的等差次序。由此可见“伦”的第一义也没有完全消失,而是隐藏在了“次序”中。实际上,费孝通先生在《乡土中国》一书中阐述“差序格局”概念时使用的“伦”字就更接近于“次序”的含义。实际上,正是由于“明伦”的自觉,各种类别和关系才构成了由己到人、由内到外的次序结构。这种次序结构是理解社会的关键所在。潘先生的社会学虽然对此次序结构的直接论述较少,但是他的社会学思想体系从祖宗、家庭、人伦到社群、国家和政治,本身就构成了一个次序鲜明的“伦”。

从“本”到“伦”,从“类别”到“关系”,潘先生构建了一个从个人到社会的思想体系,他自己称之为“诊断社会的尺度”,并概括为“两纲六目”,如下图(潘光旦,1944a/1997:460)所示:



所谓“两纲”,是个人和社群。每纲分为三目。个人生活中的三目包括通性,即人之所以为人者;个性,即此人之所以不同于彼人者;性别,即男女之所以互异者。社群生活也包括三目,一是静态的社会秩序;二是动态的文明进步;三是长久维持此动静两方面的种族绵延。个人的三目和社群的三目分别相呼应,即通性与秩序相呼应,个性与进步相呼应,性别与种族绵延相呼应。这种相互呼应或相互对应,隐含着潘先生的两个意思:一是个人和社会不存在根本的对立,比如社会对秩序的追求可能压抑个性的发展,但是却是基于个人中之通性的部分而来;二是个人的发展和社会的发展是可以达到协调的,这种协调是一种复杂的平衡和调节系统,例如,个性的发展恰好能促进文明进步而又不过分威胁社会秩序,社会秩序的获得是建立在通性的基础上又不妨碍个性的发展,等等。这两层意思要得到展现,不只是需要两纲之间的协调,更需要两纲之内其各自三目之间的协调。按照潘先生的论述,对于个人一纲而言,人格健全的特征就是其三目的平衡发展,即能保持个性,不随俗浮沉,又能保持通性,不以立异为高,同时男又能有男的通性和个性,女又能有女的通性和个性,并行不悖;对于社会一纲而言,既要有社会秩序,又不能保守到妨碍进步,同时还要保证种族绵延。做到这三方面平衡发展的社会很少见,比如中国重秩序而无发展,美国发展快而秩序不稳,潘先生说,“历史上的中国社会与今日的美国社会都有几分病理的状态,如果美国人犯的是痉挛,我们犯的便是瘫痪”(潘光旦,1944a/1997:465)。而在这两方面较为健全的社会如古希腊则是昙花一现的短命的例子。我们由此可以看到,潘先生的社会观念是一个四平八稳、“中正平和”的各方协调的平衡体,要达到这种平衡,潘先生指出的要点是两个方面的:

要个人生活与人格的健全发展,要通性、个性、性别三节目的不偏废,责任端在教育,在一种通达的教育,就是自由教育。要社群生活与群格或国格的健全发展,要秩序、进步、绵延三节目的不偏废,责任端在政治,在一种通达的政治,就是民主政治。自由教育与民主政治的相辅而行,互为因果,是我们一向认识而主张的(潘光旦,1944a/1997:465)。

由此我们能够理解,潘先生大量的时政文章都在谈论教育问题和政治问题,而他谈教育和政治时,又带有很强的学术讨论的色彩,实际上是将其社会学思想应用于时政问题的讨论,我们可以把它们看作潘先生的教育社会学和政治社会学思想。

### 三、昌公道、励自强

民国时期的社会政治思潮汹涌澎湃，尤以西风东渐为主。在这些思潮中，最引起潘先生注意的是与西方政治哲学密切相关的观念，在这些观念中，尤以平等、民主、自由最为世人追随。潘先生对于这三个观念分别撰写了一系列论文进行辨析和批评，其真知灼见超越时代，卓然不群，展现了一个社会思想家的洞察力。

在上述三大观念中，潘先生批评最力的是“平等”，专门著有《平等驳议》一篇长文，对主要的平等观念进行逐个驳议。潘先生对平等观念的批判基于他的“新人文思想”，是生物学与儒家思想相结合的产物。孟子说，“物之不齐，物之情也”，而潘先生重视的遗传、选择和变异，更是以因果关系来论证了“物不齐”论，潘先生称之为“自然不平等”：“物种间最平等之一端，亦莫不平等之现象若，而人类不再例外焉”（潘光旦，1928/1994：356）。对于各类平等理论，潘先生将他们分为宗教、哲学、法律、经济、教育、性别、心理等进行逐个批判。

经济理论提倡的平等可以分为“分配平等”与“机会平等”两类。在潘先生看来，分配平等是最不平等的，他在本文的标题之下即引用美国最高法院法官Frankfurter的话：“世间不平等之事无过于不平等事物之平等待遇”（潘光旦，1928/1994：353）。至于机会平等，机会的平均分配亦是不平等，因为人之天赋不齐，天赋高的人就浪费了天赋，天赋低的人则浪费了机会。真正的机会平等，是按人的才能与机会匹配，这种分配与其叫作“平等”，不如叫作“公道”。法律平等亦是如此。不挟势挟富，不阿势徇私，这是法律的“公道”与“正义”，无关乎平等。因此，在这些涉及分配和待遇的领域，“公道”一词足矣（潘光旦，1928/1994：358）。

无论是“分配平等”还是“机会平等”，其基础是哲学家提倡的“人格平等”说。与许多宗教提倡的出世平等之论类似，人格平等说承认世间之“自然不平等”，但是在人格或人权方面，即作为人的基本权利方面如不奴役、不侮辱等方面，人人生而平等。这当然是没有错，人之所以为人者之大端，就在于有基本的人格意识。但对于社会而言，这种“平等”观是不足够的。把人只作为人来看待，而不区分大人小人，不区分才智德行，是有严重后果的。人之应该被当作人来对待的观念，世界各文明中固已有之，如中国儒学思想中恕人体物之原则已远尽其说。人之所以不被当作人来对待，属于政治问题而非理论问题。

在“人格平等”说之上，又有“教育平等”说。潘先生引申当时美国行为派心理学者的理论，他们认为后天的教育可以实现人与人之间的平等，愚弱者可以通过教育使之明强。这固然不错，但是潘先生认为仍然不能否认遗传的作用。人因有遗传而有流品，因材施教，方为公道之社会。平等观念泛滥之教育，“大学树人，几与工厂制物无异，其言如出模铸，千篇一律也。真能领会文化之精髓而有所发明，而同时又不为狭隘之功利主义所束缚之大学生，多乎哉？不多也。近满坑满谷举皆大学生，则其价值可想见也”（潘光旦，1928/1994：366）。潘先生的这类见解与几十年后布鲁姆对美国大学的批判可算得上英雄所见略同（布鲁姆，1994）。

总结来看，潘先生对平等观念批判的社会思想基础是儒家思想。在“物不齐”论的基础上有流品，所谓“生而知之、学而知之”之分，重视流品又极重视教育，所谓“下学而上达”，是潘先生的基本立场。虽然潘先生对孟子“人皆可以为尧舜”的议论尝加批评，认为抹杀了先天的作用，但是又对孟子的“得天下英才而教育之”的论调大加赞扬，认为这是同时承认了先天的流品和后天的教育的作用。细读《平等驳议》一文，其

基本精神就是《孟子·滕文公上》之“许行”章的民国版本<sup>①</sup>，其结论深斥学说之伪足以害世，辩论风格之奋扬激烈而有失平和，亦复有神似处：

中国文化中未尝无平等之理论，而平等之名词与平等观念之传播，则西化东渐以后始有之。西化东渐后类是之赐赍多矣：曰自由，曰人权，曰平等，举皆一二好事者幻想之结果，不足经事理之盘驳者也。……乃国人不察此种变迁之迹，既拾人之唾余，复从而簸扬之，若唯恐其臭味之不广被者；恶劣概念之奴役人类，而人类堕性之深，甘受其奴役，抑何若是之甚耶？（潘光旦，1928/1994：364）

潘先生对民主的认识，也是基于他对儒家政治思想的理解发展而来。民主有三个重要的方面，即民有、民享和民治，可以理解为民既为政治之基础（民有），又为政治之目的（民享），还构成了政治运作过程的主体（民治）。潘先生认为，中国的先秦思想尤其是儒家思想已经论述了民主政治的所有三个方面，与世界公认的民主政治精神并无二致。

具体而言，孟子的“民为贵”论就是“民有”的基本思想。与民相比，君和社稷都为“轻”，都可以“置换”，唯有民不可以置换。因为不可以置换，所以所有的政治过程和目的都要以此为基础展开。另外，儒家的“民父母论”可以视作“民享”的中国版。民父母论的要义在于“一切为人民设想，好比做父母的一切为子女设想一样”（潘光旦，1944b/1997：442）。潘先生认为近代官员不再自认民之父母而自认民之公仆是一种退步，因为天下的父母没有不慈的，但天下的义仆却找不出许多。最后，潘先生认为中国儒家思想里也有很完整明确的民治论，他称之为“贤人政治论”（潘光旦，1944b/1997：445）。

“民治”，重在人民参与政治的过程，而参与的核心在于代表的产生。儒家的贤人政治论的核心，就是政治过程需要从人民中选出来的“贤人”的参与。既然是“贤人”，就不能是随机选出代表。所以，贤人政治论的核心就是一个人的愚贤如何确定，这构成了基本的政治过程。在潘先生看来，贤人政治的过程分为递进的三步，知人、尊贤、举善。知人是第一步，就是在“众好之”“众恶之”的基础上的“必察之”<sup>②</sup>，这属于运用理智所达成的，故谓之“智”；尊贤是第二步，就是撇开自己的权势地位，撇开对方的权势地位，纯粹以贤为尚<sup>③</sup>，这运用理智已不足够，还需要加上意志与情感的努力，故古人称尊贤为“义”；举善是第三步，不但能知之、尊之，而且能举之、任之，这就达到了民治的最高境界，古人称之为“仁”<sup>④</sup>。有了知、义、仁这三步，就有可能造就一个政治局面，即从民间出来的贤人所造成的贤人政治，这就是真正的民治。潘先生说，如果孟子也像民国人士那么爱编口号的话，他完全可以编一句“民权至上，贤人至上”的八字口号作为中国民主运动的纲领（潘光旦，1944b/1997：447）。中国没有英美民主政治的形式，但是不能说没有民主政治的真精神，而且形式可以多样，也不能说除了英美之外，天壤间就不会有其他民主政治的形式。问题的可怕在于，我们在照搬形式的时候，却丢掉了自己原有的精神。

如果说《民主政治与先秦思想》这篇文章的用意在于追根溯源寻找中国民主政治的精神，《家制与政体》

① 在反驳“职业平等”说时，直接以《孟子·滕文公上》“许行”章“大屨小屨同价，人岂为之哉”作为结论；在批评“教育平等”说时，“教员同，教科材料同，重点多寡同，授课数量同”就是直接套用《孟子·滕文公上》“许行”章中“布帛长短同”、“麻缕丝絮轻重同”、“五谷多寡同”、“屨大小同”的句式。

② 见《论语·卫灵公》，子曰：“众恶之，必察焉；众好之，必察焉。”

③ 见《孟子·尽心上》，孟子曰：“古之贤王，好善而忘势；古之贤士，何独不然？乐其道而忘人之势。故王公不致敬尽礼，则不得亟见之。见且犹不得亟，而况得而臣之乎？”

④ 见《孟子·滕文公上》，孟子曰：“分人以财谓之惠，教人以善谓之忠，为天下得人者谓之仁。是故以天下与人易，为天下得人难。”

这篇文章则是在探讨民主政治制度的可能。在这篇文章中，潘先生详细考察了法国“家位学派”的观点，试图厘清家庭类型与政体类型之间的复杂关系。按照梳理的结果，家庭类型被分成父权制、不稳定与偏特制三种类型，其中父权制偏于大家庭制和家庭本位，偏特制偏于小家庭制和个人本位，而不稳定型介于二者间，偏于国家和政府本位，而后面两种类型分别构成了民主政体和极权政体的社会基础。中国的家庭是较为典型的父权制类型，而这种家庭本位的社会构成了对抗极权的重要力量。潘先生并不将中国的传统社会看作是极权社会。在他看来，极权政治是一种现代制度，“它至少仰仗着两个条件，在政术方面是科学发达后的交通与宣传工具，在社会方面是各个家庭父权的没落与夫家庭生活的一般的解体”（潘光旦，1947/2000：94）。因此，中国社会走向极权还是民主仍是一个未定之数，决定政治走向的重要力量就是家庭的变化情况。

我们由此可以理解，潘先生为何对传统家庭的解体忧心忡忡，对“折中制”家庭的建立呼吁弥急。作为有着超越时代洞察力的社会学家，他从对社会的观察中感受到了极权政治的威胁：

老人可以不管，儿女尽量少生，期功亲族的休戚利害自更在不闻不问之列，其他疏远的支派可以不必说了。而事实上旧有的家庭与氏族的种种关系，又有到处掣肘，绝不容许你直截了当的做去，你又毕竟是中国人，多少是任运惯了的，多少要讲些人情，年事较长，阅历渐深，也就不知不觉的和它们周旋起来。结果是，旧的父权制固然是逐渐解体，新的偏特制并没有产生，实际所得可能是近乎不稳定的那种格局。……父权是散失了，收拾到与行使着这权力的却不是各国公民，而是假国家民众之名的一部分特殊人物（潘光旦，1947/2000：97-98）。

东西之民主政治的理性形式有异，但是民有、民享、民治的精神则同。探索中国民主政治的关键不在形式，而在“人”或者“民”。民主政治时人们享有较好的政治环境，而这个政治环境能否实现与维持健康的态势，也端赖于特定的国民：

道个人而不忌社会，讲法治而不致寡情，重自由独立而不趋于肆放攘夺。这样的国民才足以掌握权力而无愧，行使权力而无弊，才是自能做主宰的民，才足以语于真正的民主政体（潘光旦，1947/2000：99）。

要有这样的国民，唯有依靠教育。教育是潘先生整个社会学思想体系中极为重要的一部分。如果说前面的人伦和政治相当于“位”，那么自由和教育就相当于“育”，潘先生的教育思想的核心是“自由”，其实是儒家思想中的“明、诚”二字，是人格培养的学问。

潘先生对“自由”概念的辨析是他倡导自由教育的前提。他指出，对“自由”的误解有两类。一类是不承认限制的绝对自由，这个就是放肆，其谬误毋庸深斥。另一类自由是西方输入的“自由”观念，潘先生称之为“外铄的”自由。这种自由观念提到的“有限制的自由”中的“限制”都是来自于自身之外，例如，自己是人，别人也是人，自己要自由，别人也要自由，所以应该照顾到别人的自由，由此产生的平等博爱就是“外铄的”；再例如，自己的自由应以不妨碍别人的自由为原则，好比蜗牛的触角触到别的蜗牛时便应该缩回来，这更是“外铄的”；至于自由是一种尽社会责任的自由，是一种法律范围内的自由，等等观念，更是“外铄的”。而外铄的限制是不会生效力的，过分责成只会导致虚假。所以这些博爱的要求、对别人自由的尊重、法律的遵守、社会责任精神的提倡等等都不是自由的真正意涵，即使勉强做到，也不会使人成为自由的人（潘光旦，1948c/2000：177-178）。

“外铄”一词出自《孟子》。原文为：“仁、义、礼、智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求则得之，舍则失之。”孟子性善论的主要观点，就是认为仁义之善端皆发自于“内”，而非外在的自然、神祇、礼

法强我向善,故谓之“义内”之学。这构成了潘先生自由教育理念的基础,在此基础之上的一系列自由教育的论述可以看作是儒学思想在五四之后的新生。

内发的“自由”,是一种有着自我意识和自我控制能力状态下的自由,用潘先生的话来说,就是“中庸”,即“从心所欲不逾矩”<sup>①</sup>——位育的最高境界。教育的对象不在外而在内,就是“学者为己”<sup>②</sup>,是为了完成自我而教育自我。这个“自我”,不是为了见知于人,也不是为了有用于人:

自由教育下的自我只是自我,不是家族的、阶级的、国家的、种族的、宗教的、党派的、职业的……这并不是说一个人不要这许多方面的关系,不要多方面生活所由寄寓的事物,乃是说教育的主要目的在完成一个人,而不在造成家族的一员,如前代的中国;不在造成阶级的战士,如今日的俄国;不在造成一个宗教的信徒,或社会教条的拥护者,如中古的欧洲或当代的建筑在各种成套的意识形态的政治组织;也不在造成一个但知爱国不知其他的公民,如当代极权主义的国家以至于国家主义过分发展的国家;也不在造成专才与技术家,如近代一部分的教育政策<sup>③</sup>(潘光旦,1944c/1997:256)。

那么,这个“自我”的标准是什么呢?潘先生在此使用的仍是儒家的观念,他称之为“品格”。品是流品,格是标准和典范。品格的内容潘先生称之为“和”,是来自于社会生活,具体而言,是人们在与他人的互动中自己的“个性”与人与人之间的“通性”达到“和”的状态。“和”的概念来自《中庸》:“喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和。中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。”在笔者看来,潘先生所谓“通性”即是“未发之中”,所谓“个性”即是“已发”之喜怒哀乐,个性在教育的作用下达到与通性的和合,做到“皆中节”,就是中庸的自由状态了(潘光旦,1940b/1997:366-369)。所以,学者为己的“己”字或者自由教育的“自我”归根结底是社会和人伦中的“己”和“我”(张津梁,2019)。

要做到和,具体的方法有两层,潘先生称之为“自明”、“自强”,用儒家思想的话来说,就是明恕或者明诚。“自明”是自我认识,就是要有自觉和自我意识,有自知之明,这主要属于理智和智识的范围。《论语》中孔子曰,“不患人之不己知,患不知人也”<sup>④</sup>,所谓“患不知人”,正是通过“知人”而知己,获得自知之明;“自强”是自我的控制,就是要有稳定的情绪和坚强的意志,这主要属于情感和意志的范围。《孟子》中孟子曰,“强恕而行,求仁莫近焉”<sup>⑤</sup>,正是通过“恕人”而推己,获得自胜之强。自明重在“知”,自强重在“行”,知行合一,正是自由教育的真谛之所在。

#### 四、余论:赞天地之化育

潘先生的社会学思想视野开阔,凡天人之际与古今之变,无不在其讨论范围之内。本文以意逆志,尝

① 见《论语·为政》,潘先生说:“孔子自己说他‘七十二从心所欲不逾矩’,‘从心所欲不逾矩’就是自由,就是自由最好的注脚,最好的界说。……我甚至可以说,中庸的难能,实就是自由的难能,可立可权的道理,事实上就等于从心所欲而不逾矩的道理,这在对儒家思想有心得的人自知之,在此无庸多说。”(潘光旦,1943/1997:231)

② 见《论语·宪问》,子曰:“古之学者为己,今之学者为人。”

③ 《荀子》曰:“君子之学以美其身,小人之学以为禽犊。”此段可以作为这句话的新注脚。

④ 见《论语·学而》,子曰:“不患人之不己知,患不知人也。”

⑤ 见《孟子·尽心上》,孟子曰:“万物皆备于我矣,反身而诚,乐莫大焉。强恕而行,求仁莫近焉。”

试一窥潘先生社会学思想体系的全貌及其历史渊源，浮光掠影之失在所难免，但是其思想体系的锁钥之所在却能清晰地显现出来。正如潘先生自己所言，他的思想是“新人文思想”，他的社会学是“人化的社会学”，关键就在于一个“人”字。

从人化的社会学出发，潘先生对人类的文明走向和未来忧心忡忡，其根本的原因在于人类控制物力的力量与人类自我控制的力量之间的差距越来越大，以至于形成了“拖宕”。人类控制物力的力量在科学的助力下一往无前，但人类对自我的认识和控制力量却如童子婴孩。那些研究人类自身的学科，或者迂阔不切，或者支离破碎，而对此最应该有所发明的社会学被潘先生呼为“有名无实”，“只晓得在人身外围兜着圈子”，对于人如何自我认识和自我控制可谓茫如捕风（潘光旦，1946b/2000：10）。其中一个重要的原因，在于人们误将社会学当作了人类如何操控和驾驭社会的科学，而不去反思这个操控和驾驭的主体“配不配”进行驾驭和操控。所谓“配”，既不是指其能力之强，也不是指其操控之妙，而在于操控的主体“自己，必须是一个身心比较健全的人”。所以人类文明的未来，危险并不在“运用失当”或者操控失误，而在于“童子操刀”或“醉汉骑马”，是人和人本身会出大问题（潘光旦，1946b/2000：6-12）。

基于这种担忧，潘先生提出了“人化的社会学”的方向，使人类能够加深自我认识和自我控制的能力，即自明自强。具体而言，一是要“以人观人”，要用恕人体物的方式研究人，二是“事实上必须每一个人各自研究自己，方才清楚，各自控制自己，方才有效”，“所以真正的人的学术包括每一个人的自我认识与自我控制”（潘光旦，1946b：12-13）。所以，社会学的根本使命在于教育。

这种教育既非大众教育，亦非宣传鼓动，要真正起到教育的作用，使得人人着力于自我认识和自我控制，根本的要害又在于“人”，在于杰出的好人作为榜样。潘先生认为，近代所谓教育最大一个错误就在于侈谈各式各样的教学方法而不讲求好榜样和好楷模的授受。社会学的一大使命，就在于研究往圣先贤之嘉言善行、君亲师长之以身作则如何能够兴顽敦薄、入人之深，研究人人如何自安其所，自遂其生（潘光旦，1936/2000：131）。

《中庸》首章末句云：“中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”朱子集注云：“自戒惧而约之，以至于至静之中无少偏倚，而其守不失，则极其中而天地位矣。自谨独而精之，以至于应物之处无少差谬，而无適不然，则极其和而万物育矣。盖天地万物本吾一体，吾之心正，则天地之心亦正矣；吾之气顺，则天地之气亦顺矣。故其效验至于如此。”潘先生的“位育”论，其贯穿的精神是“致中和”，即天人之间、人伦之际无不协调平衡，而无偏狭失调之虞。而要实现中和位育，其要害端在存养省察，正己而物正，乃能尽己之性，尽人之性，尽万物之性，乃能赞天地之化育。

自明自强的社会学，关键在于榜样的力量，关键在于知行合一。潘先生不但倡导之，亦以身示范之。1999年，在潘先生100周年诞辰的座谈会上，年近90高龄的费孝通先生有一篇讲话，叫做《推己及人》。作为潘先生生前的弟子兼挚友，费先生向我们展示了潘先生社会学的自我生命实践：

潘先生这一代人的一个特点，是懂得孔子讲的一个字：己，推己及人的己。……他们首先是从己做起，要对得起自己。怎么才算对得起呢？不是去争一个好的名誉，不是去追求一个好看的面子，这是不难做到的。可是要真正对得起自己，不是对付别人，这一点很难做到。考虑一个事情，首先想的是怎么对得起自己，而不是做给别人看，这可以说从“己”里面推出来的一种做人的境界。……我还没有深入到这个“己”字，可潘先生已经做出来了。不管上下左右，朋友也好，保姆也好，都说他好，是个好人。为什么呢？因为他知道怎么对人，知道推己及人。他真正做到了

推己及人。……他的人格不是一般的高。我们很难学到。造成他的人格和境界的根本,我认为就是儒家思想。儒家思想的核心,就是推己及人(费孝通,1999:474)。

#### 参考文献:

- 布鲁姆,1994,《走向封闭的美国精神》,北京:中国社会科学出版社。
- 费孝通,1983,《家庭结构变动中的老年赡养问题——再论中国家庭结构的变动》,《费孝通全集》(第十卷),呼和浩特:内蒙古人民出版社。
- ,1999,《推己及人》,《费孝通全集》(第十六卷),呼和浩特:内蒙古人民出版社。
- 海路,2012,《务本的教育——兼论潘光旦先生的乡土教育观》,《湖南师范大学教育科学学报》第6期。
- 杭苏红,2018a,《性爱、家庭与民族:潘光旦新家制的内在理路》,《社会学研究》第1期。
- ,2018b,《人的科学:潘光旦的科学观》,《学海》第5期。
- 贺麟,2011,《五伦观念的新检讨》,《文化与人生》,北京:商务印书馆。
- 胡寿文,2000,《潘光旦与新人文史观》,陈理、郭卫平、王庆仁主编《潘光旦先生百年诞辰纪念文集》,北京:中央民族大学出版社。
- 黄柏权,2000,《潘光旦先生与土家族研究》,《中南民族大学学报(人文社会科学版)》第1期。
- 金其斌,2006,《欲挽横流应有术——先从性理觅高深——论意识形态对潘光旦翻译〈性心理学〉的影响》,《北京第二外国语学院学报》(外语版)第2期。
- 金银,2012,《潘光旦教育社会学思想研究》,北京大学硕士学位论文。
- 蒋功成,2007,《潘光旦先生优生学研究述评》,《自然辩证法研究》第2期。
- 李崇高,1999,《潘光旦优生思想研究——纪念我国优生学家潘光旦诞辰100周年》,《中国优生与遗传杂志》第6期。
- 李玥,2004,《潘光旦的中国社会论——“位育范式”解析下的中国社会研究》,吉林大学硕士学位论文。
- 刘建洲,2003,《“位育论”:一条寂寞的社会学本土化路数》,《人文杂志》第2期。
- 刘易平、卢立昕,2015,《“童子操刀”:潘光旦关于青少年反社会行为的人文生物学分析》,《北京青年研究》第1期。
- 柳诒徵,1995,《明伦》,孙尚扬、郭兰芳编《国故新知论——学衡派文化论著辑要》,北京:中国广播电视出版社。
- 吕文浩,1998,《玩味“位育”》,《读书》第4期。
- ,1999,《潘光旦家庭问题研究述评》,《中国社会科学院近代史研究所青年学术论坛1999年卷》。
- ,2000,《再论潘光旦的自由思想》,《中国社会科学院近代史研究所青年学术论坛2000年卷》。
- ,2004,《潘光旦对霭理士性心理学的接受、传播与修正》,《中国社会科学院近代史研究所会议论文集》。
- ,2005,《潘光旦的“贞节”新解》,《天津师范大学学报》(社会科学版)第5期。
- ,2009,《中国现代思想史上的潘光旦》,福州:福建教育出版社。
- ,2015,《追索作为思想家的潘光旦》,《中华读书报》2015-05-20。
- ,2017a,《他克服了社会学“见社会不见人”的流弊》,《北京日报》2017-06-05。
- ,2017b,《以社会学方式回应“社会思潮”——以潘光旦中国之家庭问题为中心》,《家庭与性别评论》第7辑。
- 潘光旦,1924a/1993,《西化东渐及中国优生之问题》,《潘光旦文集》(第1卷),北京:北京大学出版社。
- ,1924b/1993,《优生概论》,《潘光旦文集》(第1卷),北京:北京大学出版社。
- ,1927/1993,《中国之家庭问题》,《潘光旦文集》(第1卷),北京:北京大学出版社。
- ,1928/1994,《平等驳议》,《潘光旦文集》(第2卷),北京:北京大学出版社。
- ,1929/1994,《优生与文化:与孙本文先生商榷的一篇文字》,《潘光旦文集》(第2卷),北京:北京大学出版社。
- ,1930/1994,《文化的生物学观》,《潘光旦文集》(第2卷),北京:北京大学出版社。
- ,1931/1994,《人文史观的“人治”“法治”的调和论》,《潘光旦文集》(第2卷),北京:北京大学出版社。
- ,1934/2000,《中国人文思想的骨干》,《潘光旦文集》(第6卷),北京:北京大学出版社。
- ,1936/2000,《再论教育的忏悔》,《潘光旦文集》(第6卷),北京:北京大学出版社。
- ,1937/1995,《明清两代嘉兴的望族》,《潘光旦文集》(第3卷),北京:北京大学出版社。
- ,1939a/1997,《演化论与当代的几个问题》,《潘光旦文集》(第5卷),北京:北京大学出版社。
- ,1939b/1997,《说“本”》,《潘光旦文集》(第5卷),北京:北京大学出版社。
- ,1939c/1997,《论“对民族行其大孝”》,《潘光旦文集》(第5卷),北京:北京大学出版社。
- ,1940a/1997,《明伦新说》,《潘光旦文集》(第5卷),北京:北京大学出版社。
- ,1940b/1997,《论品格教育》,《潘光旦文集》(第5卷),北京:北京大学出版社。

- , 1941/1994,《中国伶人血缘之研究》,《潘光旦文集》(第2卷),北京:北京大学出版社。
- , 1943/1997,《散漫、放纵与自由》,《潘光旦文集》(第5卷),北京:北京大学出版社。
- , 1944a/1997,《个人、社会与民治》,《潘光旦文集》(第5卷),北京:北京大学出版社。
- , 1944b/1997,《民主政治与先秦思想》,《潘光旦文集》(第5卷),北京:北京大学出版社。
- , 1944c/1997,《自由、民主与教育》,《潘光旦文集》(第5卷),北京:北京大学出版社。
- , 1946a/2000,《派与汇——作为费孝通〈生育制度〉一书的序》,《潘光旦文集》(第6卷),北京:北京大学出版社。
- , 1946b/2000,《说童子操刀》,《潘光旦文集》(第6卷),北京:北京大学出版社。
- , 1947/2000,《家制与政体》,《潘光旦文集》(第10卷),北京:北京大学出版社。
- , 1948a/2000,《优生原理》,《潘光旦文集》(第6卷),北京:北京大学出版社。
- , 1948b/2000,《“伦”有二义——说“伦”之二》,《潘光旦文集》(第10卷),北京:北京大学出版社。
- , 1948c/2000,《梦魔的觉醒?》,《潘光旦文集》(第10卷),北京:北京大学出版社。
- 潘乃谷, 2000,《潘光旦释“位育”》,陈理、郭卫平、王庆仁编著《潘光旦先生百年诞辰纪念文集》,北京:中央民族大学出版社。
- 潘乃谷, 2012,《父亲潘光旦的土家族研究》,《湖北文史》第2期。
- 彭秀枢, 1984,《土家族族源新议——兼评潘光旦的〈湘西北“土家”与古代巴人〉》,《贵州民族研究》第4期。
- 钱穆, 2012,《双溪独语》,北京:九州出版社。
- 沈伟, 2009,《潘光旦的新人文思想》,《文化学刊》第1期。
- 孙希磊, 2002,《论潘光旦人文教育思想》,《北京建筑工程学院学报》第1期。
- 王中江, 2002,《进化主义原理、价值及世界秩序观——梁启超精神世界的基本观念》,《浙江学刊》第4期。
- , 2005,《进化主义与中国近代的保守、渐进与激进》,郑大华、邹小站编《西方思想在近代中国》,北京:社会科学文献出版社。
- 闻翔, 2016,《陈达、潘光旦与社会学的“清华学派”》,《学术交流》第7期。
- 谢立中, 2017,《论社会科学本土化的类型——以费孝通先生为例》,《江苏行政学院学报》第1期。
- 谢志浩, 2018,《清华校史钩沉(之八):潘光旦:中和位育》,《社会科学论坛》第6期。
- 徐磊, 2018,《〈中庸〉的位育思想及其诠释——兼论潘光旦的位育论》,《社会学评论》第1期。
- 余英时, 1995,《中国思想传统的现代诠释》,南京:江苏人民出版社。
- 翟学伟, 2016,《伦:中国人思想与社会的共同基础》,《社会》第5期。
- 张津梁, 2019,《从“中和位育”到“明伦”——潘光旦儒家自我主义的现代建构》,哈尔滨工程大学硕士学位论文。
- 张静, 2017,《燕京学派因何独特?——以费孝通〈江村经济〉为例》,《社会学研究》第1期。
- 张民国, 1996,《进化论在近代中国社会的传播过程、特点及其原因》,《科学技术与辩证法》第3期。
- 张曙光, 2018,《“天”之重释与“仁”之重光——纪念〈天演论〉与〈仁学〉发表120周年》,《学术界》第2期。
- 张笑川, 2006,《潘光旦的家谱学研究》,《苏州科技学院学报》(社会科学版)第2期。

## Ethics and “Adaption”:

### Pan Guangdan's Sociological Thoughts and Its Confucian Source

ZHOU Fei-zhou

**Abstract:** Professor Pan Guangdan was an important sociologist in the period of the Republic of China. By reviewing most of Pan's sociological papers and books, this paper points out that his sociological thoughts and some important concepts were founded on the basis of the Confucian thoughts system. Pan translated the keyword in the scientific theory of evolution, “adaption”, as “wei-yu”, an old term from the Confucian classic “the Doctrine of the Mean”. In the Confucian classics, the term means the state of equilibrium and harmony in which all things would be nourished and flourish. This were the basic theory and methodology of Pan's sociological thoughts. Following Professor Pan's efforts, Chinese sociologists might be able to find out a way of the localization of sociology in the future.

**Key words:** Pan Guangdan; Adaption; Confucius; Localization of Chinese Sociology

(责任编辑:谢桂华)