

把“天下”带回历史叙述：换个视角看五四^①

罗志田

〔摘要〕五四运动发生时，身在中国的现场观察人杜威看到“国家”的诞生，而当事人傅斯年则看见“社会”的出现。这样不同的即时认知既充分表现出五四蕴涵的丰富，也告诉我们“国家”与“社会”这两大外来名相尚在形成中。这些五四重要人物自己都不甚清楚的概念，又成为观察、认识、理解和诠释五四的概念工具，表现出“早熟”的意味，因而其诠释力也有限。实则国家与社会大体因“天下”的崩散转化而出，五四前后也曾出现一些非国家和超国家的思路。如果把天下带回历史叙述，从新的视角观察，或可增进我们对五四运动及其所在时代的理解和认识。

〔关键词〕五四运动；新文化运动；国家；天下；空间化

〔中图分类号〕K261.1 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1000-4769(2019)02-0001-13

五四学生运动时，正在中国的杜威（John Dewey）曾把运动描述为“一个民族/国家的诞生（the birth of a nation）”。^②而五四运动的当事人傅斯年看到的，则是此时“中国算有了‘社会’”。^③两位一是运动当事人，一是现场观察人。他们对五四的即时认知，显然是不同的。这样的歧异表述有着不可忽视的重要意义，一方面提示出五四的多样性从一开始就存在，另一方面也告诉我们，“国家”和“社会”这两大外来概念及其反映的实体，此时或许尚在形成中，所以出现这类见仁见智的表述。

这样看来，五四不仅如我们一般所知的是个时代分界点，它还见证和表述了“国家”和“社会”在中国的“诞生”。而尚在诞生中的国家和社会，又已成为观察和认识五四的媒介和描述时代变迁的诠释工具。不仅如此，五四时代其他重要名相，包括标志性的德先生和赛先生等，同样也是模棱的。时人据此进行的相互探讨和争辩，常常也是“无共识的共论”。^④

名相的模棱本身意味着它们的意义正在形成，尚未凝固；而其背后隐伏的，则是那个时代的脉动。中国的近代，用梁启超的话说，就是一个过渡时代。^⑤在这一较长的过渡时代中，五四又是一个过渡性的短时段，很能体现其所在时代的过渡特性：它常被视为界碑，似乎划分了时代；却又以其丰富而多面的实践，能动地连接了时代^⑥；更以其难以磨灭的遗产，展现了历史的延续。^⑦而五四时期“国家”和“社会”这类基本名相的模棱，又揭示出那个时代一个更具根本性的变化——天下的崩散。

十多年前，我在一篇小文中曾说，五四前后，特别是五四后，思想界对究竟是推进“社会”领域的改造还是“政治”层面的革命，曾有一场辩论。这些争论背后，是怎样认知、界定和因应“社会”与“国家”的问题，其核心则是“天下”含义的现代演化。^⑧换言之，五四前后国家与社会的紧张，很大程度上是天下的崩散所致。这是一个那时尚在发展之中的问题，相关现象不少

〔作者简介〕罗志田，四川大学历史文化学院教授，四川 成都 610064。

研究者也曾提及，窃以为还可以进一步提升到意识层面，以深化我们对五四的认识，也有助于理解那个时代的许多重要现象。本文侧重于“国家”，惟因新名相的相互关联，也会不时附及“社会”。

一、从名相模棱看国家概念的“早熟”

德里克（Arif Dirlik）早就注意到，对五四思想有决定性意义的“民主”概念，在（广义的）五四运动进程中，以及对运动中不同的社会派别，具有不同的含义。在学生运动前的《新青年》杂志中，民主更多意味着“思想民主”，有着疏离于政治的明显倾向。到1919年5月，学生运动带来的“政治化”使民主转而成为强调人民参与权的“政治民主”。而同年6月工人阶级加入后，民主的含义又出现向“经济民主”倾斜的新转化，推动了社会主义思潮的澎湃。而学生、工人和妇女这些运动的参与者，则分别从民主概念中找到了罢课、罢工和离开家庭的正当性。^①

换言之，民主概念不仅是抽象的，它更是可转化的，且在实际运动中已转化为多种社会概念，成为思想斗争的目标。民主也不仅是个具有普遍意义的概念，由于各种时空因素的作用，它在社会实践中被“在地化”^②为各种具体的内容。这些在社会实践中获得的引伸义，可能与它原本的涵义有所疏离。因此，除非从五四倡导者和追随者的互动中挖掘出民主这一可转化的概念“在运动的进程中所获得的多层意义，我们对此民主思想在运动中所起作用的理解是毫无意义的”。也只有掌握了这一术语在社会层面的多重具体意义，才能真正认识五四时代的“德先生”。

“德先生”如此，“赛先生”亦然。对五四前后的中国读书人以及后之研究者来说，科学同样有着多重的“在地化”含义，有的人看到了科学的精神，有的人注重所谓的“科学主义”^③，更多人关注的是表现在技术层面的物质力量。^④在陈独秀等人眼里，科学常常意味着更本质也更准确的社会理解^⑤；而在学人中影响更大的，可能是胡适所说的清儒治学方法。^⑥

正因“德先生”和“赛先生”各有其在社会实践中形成的多重意义，五四后对科学与民主分别有过一场较大的辩论，即1923年的科学与人生观（玄学）之争和北伐后关于“人权”的论争以及九一八之后的民主与独裁之争。^⑦这些争论的参与者多半是五四新文化运动的当事人，他们之间辩论的持续既表现出中国思想界对五四基本理念

的反思，也反映出此前名相模棱留下的时代痕迹颇具韧性，久久挥之不去。

名相模棱的形成，有时可能是随意的，有时却是有意。如西文的nationalism或nationalisme，国民党人译为民族主义，青年党人译为国家主义。对后者来说，这是郑重其事的有意选择。李璜明确指出，一般人把这个词译作“民族主义”是不妥当的，容易强化人和种族之意，而淡化“一定领土、相当主权的重要意义”，所以必须要译作“国家主义”。^⑧问题是两种译意的西文原词是同一的，马君武便从两者“自相冲突”中看到“不通可笑”的一面。^⑨然而事情没有那么轻松，在20世纪20年代，尊奉民族主义的国民党与尊奉国家主义的青年党已到水火不相容的程度，彼此都想致对方于死地而后快。^⑩这个现象可能比较极端一些，但也充分揭示出社会实践中的“在地化”可以发展到离题甚远的程度。

在前述国家主义和民族主义歧异的背后，有一个更基本的名相尚待厘清，那就是“国家”。国家和社会是我们今天习以为常的概念，当年却是外来的“新名词”，其含义尚在确立之中。^⑪而其定义的形成，不论是在抽象层面还是在社会实践层面，又是相互影响的，多少带有庄子所说的“非彼无我”特色，既相生又相克。^⑫因为近代中国一个宏阔的时代转变，就是“天下”的崩散及其多重演变——向外转化成了“世界”与“中国”，向内转化成了“国家”和“社会”。其间有着剪不断理还乱的关联，让人无所适从又不得不有所抉择。^⑬前述杜威和傅斯年的不同认知，就直接提示了这一对名相在当时的扑朔迷离。

用报人朱春驹的话说，“因为无所适从，便会人自为政”。^⑭对名相尤其新名词的理解和使用，就常因无所适从而人自为政。很多时候，特定名相的意义，可能形成于有意无意中，往往在使用者不知不觉、亦知亦觉的状态下逐渐“众志成城”，进而约定俗成，过程可能很长。五四前后的时人，大体就是在熟悉的进程中使用“国家”和“社会”来诠释他们的所见所闻。名相的使用也是其社会实践的一种方式，当其从抽象概念被“在地化”为各式各样的具体“社会概念”之后，其意义也可能产生一定程度的变化。

仅从汉字言，“国家”（以及“社会”）都是很早就出现过的组合。但在近代，却又是名副其实的新名词。^⑮陈独秀就曾说，八国联军进来时他已二十多岁，“才知道有个国家，才知道国家乃是全国人的大家”，以前就不知道“国家”是什

么。²⁴而陈独秀大概还是敏于新事物的少数，别人到那时也未必有和他一样的认知。庚子后不久，我们就看到梁启超指责中国人“知有天下而不知有国家”。²⁵从这些先知先觉者的特别强调反观，那时很多国人确实没有国家观念或国家思想。

其实梁启超是举人，陈独秀是秀才，他们当然熟读科举考试最看重的“四书”。孟子已说“天下之本在国”（《孟子·离娄上》），《大学》中也有治国和平天下的区别与联系，故中国传统中本有关于国家的论述。他们对这些经典中的言说弃而不顾，而径取西方关于国家的定义，其取舍本身就揭示出“国家”名相的断裂²⁶，特别能展现思想领域的权势转移。下面所说的国家，也循“名从主人”之意，基本不出新定义的范围。

据此新的国家意旨，梁、陈两位都侧重“知”。这既是一种认识上的要求，也是一种认知上的需要。国家这个外来词，有多个层面的意思。若用英文说，至少有 country, nation 和 state，其中 country 和 state 两个层面又都有超出群体人的含义，特别需要有所分疏：当我们说世界与中国时，这个“国”可能近于 country 多一点，而不一定是 state；然而与“社会”相对的“国家”，却正是 state。五四常被称为“爱国运动”，而一般所谓爱国主义里的“国”，又介于两者之间。如果从所谓普遍抽象的意义言，这个“国”应是 country，但时人却常常是从 state 的角度来讨论“爱国”。

从清季开始，“爱国”就成为一个广泛讨论甚至引起争辩的议题。²⁷这些讨论其实就是怎样认识这新兴的“国家”（或反省国家概念）的进程。当张之洞说“保教必先保国”²⁸以及康有为、梁启超师弟在清季就此进行辩论时，他们说的国基本是 country。²⁹但陈独秀到 1914 年则说，“国家者，保障人民之权利，谋益人民之幸福者也”。故“保民之国家，爱之宜也；残民之国家，爱之也何居”？³⁰这里的国，显然已改为 state 了。几年后他更明言“要问我们应当不应当爱国，先要问国家是什么。原来国家不过是人民集合对外抵抗别人压迫的组织、对内调和人民纷争的机关”。³¹这个国仍是 state。

这些“先知先觉”者不能代表所有人，但可以看出从 country 到 state 的转移。需要注意的是，在国家还被一些人推崇时，已开始被另一些人质疑。傅斯年说他看到“社会”诞生时，已在打算放弃国家。他那时说过一句广被引用的话——“我只承认大的方面有人类，小的方面有‘我’。”

这中间包括国家在内的一切，“都是偶像”。³²对五四人来说，“偶像”是拿来“打破”的。³³我们甚至可以猜测，或许就因为傅斯年有放弃国家之想，他才求仁得仁地从五四运动看到了“社会”的诞生。

而傅斯年眼中特别看重的“社会”，在清季同样是个让人看不清楚的名相。傅斯年的同学田培林回忆说，他的小学老师（大致和陈独秀是一代人）在清末时使用的新教科书里有“社会”一词，学生“知道有‘人’有‘家’有‘国’，可是社会非国非家”，怎么也不懂。而老师显然也不知道“社会”那从外国引进的新意思，只能以过去演戏、救火一类的“会”和“社”来解释，反复讲了一礼拜，还是没讲通。³⁴可知在河南的新学堂里，“社会”这一新词给师生带来很大的困扰。

不仅如此，直到 1920 年，北大学生的一篇文章还说，“现在有些人看着什么上帝、国、教会、礼法一类的鬼玩艺失了效力了，又横抬出‘社会’两个字来哄吓人”。³⁵这是一个看出新旧更替的敏锐观察，而“社会”可以抬出来哄吓人，又很能体现五四后思想界的权势转移。注意这里“社会”取代的名相之一就是“国”，与前述看到“社会”的傅斯年准备放弃“国家”的思绪相近。可知五四时代的人言社会，多少存在一种与国家对应甚或对峙的倾向。那时傅斯年等人正在提倡“造社会”³⁶，并主张新文化运动的重心也应转向社会，一方面是对清季兴起的国进民退倾向的一种反应³⁷，另一方面也与傅斯年表出的那种从个人到人类的倾向有某种共性，即“非国家”。

当年的无政府主义杂志评论俄国革命说，“俄人做的，系世界的革命、社会的改革，国家思想，简直半点也没有”。就像观“西剧，若以旧剧的眼光批评，玩其唱工，味其嗓子，总觉格格不入，无有是处”。所以研究俄事，不能“以旧世界的眼光观察之”，而当“以新眼光观察之”。³⁸

这段话意蕴丰富，首先是“国家思想”已形同“旧剧的眼光”；而作为对应的，是“世界的革命”和“社会的改革”。两者的并列正凸显出时人心目中“社会”与“世界”的关联。的确，新文化运动时世界主义流行，上述与社会主义相关的那些主义，就都表现为相对虚悬的世界，带有不同程度的“超人超国”意味（世界可以是却不必要是万国组成的）。如周作人就谈，“五四时代我正梦想着世界主义”，试图“养成一种‘世界

民’ (Kosmopolites) 的态度”，他针对的正是“偏狭的国家主义”。^⑨而国家也是无政府主义攻击的目标，社会却是无政府主义努力的方向。^⑩

所有这些“非国家”取向的同时出现，当然与作为“爱国运动”的五四有关，特别能提示五四丰富蕴涵中的内在紧张。另一方面，从前引田培林所说清末小学生“知道有‘人’有‘家’有‘国’”却不能理解“非国非家”的社会，可知“国”虽有不少新含义，但毕竟与旧义相衔接，普通人尚易领会。而社会则意思全新，既与“人”“家”“国”之字义相关联，然又非国非家，确更复杂。同样需要注意的是，社会那取代国家又非国家的含义里所指的“国”，正是 state。

从陈独秀不知“国家”到杜威看到“国家”的诞生，从田培林不解“社会”到傅斯年看见“社会”的出现，也不过就是二十年左右，“国家”和“社会”就从五四重要人物自己都不甚清楚的概念转化成为观察、认识、理解和诠释五四的“概念工具”了。^⑪当事人大致仍同在，却像已处于不同的时代，颇有几分人还是，物已非的感觉。^⑫这样一种急剧的时代转变，是认识和理解五四必须注意的语境。从这些人的不同表述看，五四究竟见证、表述和区分了什么，还大有可探索的余地。

若借用梁漱溟对中国文化的一个界定，“国家”与“社会”可以说是一对“早熟”^⑬的概念，因为它们在其自身意义尚在形成之中时，就已成为描述时代变迁的诠释工具了。勒高夫 (Jacques Le Goff) 曾有“驾驶汽车的人仍使用骑马者词汇”的比喻^⑭，五四或许就是一个从骑马向驾驶汽车转移的时段。时人尚未完全脱离“骑马”的时代，却已开始“早熟”地使用“汽车”时代的词汇；而他们在“汽车”词汇时的思虑，却又留有骑马时代的色彩。^⑮而这些名相在运用中的各种“在地化”演变，又对其意义的形成起到了关键的作用。惟或也因其“早熟”的特色，它们的诠释力恐怕有限。

现在我们已经充分接受外来的国家概念，并习惯了以国家作为观察和思考历史事件的单位，从国家的角度来看问题。但在国家观念刚刚起来的时代，国家是不是有那么重要？或者说，我们是否可以假设五四时代的当事人都会从国家视角看问题，或在国家立场上想问题？而在有意无意间，他们是否会从天下的视角看问题，甚至在意识层面从非国家的视角看问题呢？如果昔人确实这样看了，我们是否因为自身眼光的惯性而忽视

了他们的思考呢？

毕竟五四前后的当事人本身面临着一个对国家的熟悉化进程，处在一个类似于英语语法中“现在进行时态”的过渡时段，在由生疏到熟悉的进程中要用尚未定型的名相来思考和诠释其所见所闻，必然不像后人那么驾轻就熟。他们在意识层面或许会努力趋向于产生中的名相，但在下意识层面，无意中恐怕仍延续着新名相产生前的意态。^⑯

后之研究者如果用名相大致定型后的标准和指谓来理解过渡中的言说，出现郢书燕说的后果是非常可能的。其实昔人自己对这些新兴名相也时有不适之感，并曾有突破的尝试，尽管是在有意无意之间。

二、后天下时代“国家”概念的困乏和昔人的因应

20 世纪的前二十年，大体被辛亥鼎革中分为两段。如前所述，在这二十年开头时，一些走在时代前面的人也不过刚刚知有“国家”，而很多人对什么是“社会”还如一头雾水。到这二十年差不多结束而杜威看到“国家”的诞生时，傅斯年却看到了“社会”的出现，并已在打算放弃国家。名相意义的转换，不必与政治变化同步，似也不能与政治脱节。在一个国家和社会有所对立的时代，出现一个可能兼具国家和社会的运动，既表现出“五四”蕴涵的丰富，也揭示出理解“中国”的困难。

过去外国人常把古代中国称为中华帝国，后来我们不少人也喜欢学着这么说。最近欧立德 (Mark C. Elliott) 教授好像又说以前的中国不是帝国^⑰，估计这个说法也会逐渐影响我们的学者。如果帝国就是帝制的中国，说古代中国是帝国也问题不大；如果像前些年西方所谓“帝国转向” (Imperial Turn) 所说的帝国^⑱，恐怕就有些牵强。这个问题当然不是这里可以讨论清楚的，但五四时的“国家”总要有出处。如若它们不是从“帝国”转化出来的，就要斟酌是从哪里转化出来的？

近代中国一个根本性的变化，就是康有为所说的从“独立一统之世”进入了“万国并立之时”。^⑲这不仅是现实世界的变化，而且有配套的学理。与新兴的“国家”伴随而来的，就有社会 (群)、民族等一系列 (群体性) 名相，它们既密切相关而又独立“自主”，有时甚至互不相容，呈现出一种“专门化”的意味，而国家就给人以

一个政治单位的感觉。更重要的是,在外来学理的影响下,国家成为历史的基本分析单位。过去的中国历史强调延续,以道正统,并以正闰的区隔来建构整体的历史。而转手于日本的西方观念虽也强调全面的通史,却以国家为分析单位。^⑤

作为历史分析单位的“国家”当然有其主体性,同理也适用于“社会”,以及渐显优劣之分的“文化”。这些名相对自身特性的捍卫割裂了彼此的关联,带来不“必要”的对立,导致见仁见智的不同认知。其实以前有一个耳熟能详的词,可涵盖这些有争议的名相,那就是梁启超指责中国人所知有的“天下”。

在没有国家、社会这类分歧概念之前,说“天下”人人都明白。因为天下的含义丰富,既可以是本朝普天之下的王土,也可以是“天之所覆、地之所在”的广阔空间,以及人类社会。只要放在上下文的脉络里,这些意思都无需进一步界定。只是在近代“天下”涣然崩解之后,由于迄今为止仍未出现一个可以完全取代“天下”的新词语,我们不得不去界定究竟是天下转化成了中国,还是转化成了世界,以及更内在的国家与社会。

对许多近代读书人来说,国家与社会等名相是此前思考不多的“新”问题,因此解释不一,最后导致一些同人的分道扬镳,甚至成为竞争对手。^⑥盖大一统的“天下”包罗万象,涵容了空间、人群、文化等各种范畴,也遮蔽了这些门类的差异。与天下似乎无所不容正相反,国家、社会和文化等似乎都自有其畛域。此前在适当的语境中,它们的意思常可以天下一言以蔽之。但在新的语脉中,就像梁漱溟所说,中国“是国家,非国家?有阶级,无阶级?是封建,非封建?是宗法,非宗法?民主不民主”?这些“在西洋皆易得辨认”的问题,在中国则任何一个都“累数十百万言而讨论不完”。^⑦因为这些众人想要厘清的名相,以前在中国都不是“问题”,大家基本不往那些方向想。^⑧

由于天下的隐退,在外来的新定义下,中国是不是一个国家忽然成了问题。从20世纪开始,不仅有中国无史说^⑨,而且也有人以为中国不是国。梁启超就一面不否认“我黄帝子孙,聚族而居,立于此地球之上者既数千年”为实有其国,一面自认“问其国之为何名,则无有也”。他更反复说及“吾人所最惭愧者,莫如我国无国名之一事”。从唐、虞到明、清,“皆朝名耳”。朝不是国,故朝名非国名。于是“我中国畴昔,岂尝

有国家哉,不过有朝廷耳”。既然“数千年来,不闻有国家”,说历史也只能勉强“用吾人口头所习惯者,称之曰中国史”。^⑩

梁启超意向中“立于地球之上”的国家,当然是“万国并立”时代的国家,更多是空间向度的;而那个“吾人口头所习惯”的国家,因不断改朝换代而显出时间向度。其新旧意思之间,似不无紧张。而后者更带有某种超越意味(“中国”之名显然超越于所有的“朝名”),其实已向天下倾斜。梁氏说他“万不得已”而使用“中国”的称谓,既表明国家这一新名相在当时已有一定气势,却也暗示着其诠释力并不充足。

因不符合新的国家定义,实际是中国的中国却“不是一个国家”。类似的说法在20世纪初年相当流行,那时认为中国不是一个国家的人不少。多数人是从中国还不够“进步”的意义上这样看的,所以也总有另一些国人特别想证明中国从来就是一个国家。但张东荪在1924年提出了一个不太有人注意却非常重要的见解,他说中国从晚清开始几十年的改革,所有的努力都是向着西方所谓“近世国家”的一个方向在走,其实可以考虑这是不是一个必须的方向。具体言,

(中国)近三十年来,无论是练新军,是兴学校,是办铁路,是谋立宪,是讲共和,要而言之是学外国,希望和外国一样。这种革新运动于有意识无意识之间行了数十年。其间虽波折无数,失败重迭,然却有一个一定的方向:就是向着近世国家而趋。详言之,即是努力于构成一个近世式的国家。^⑪

此所谓“近世国家”,就是近代从外国引进来的国家观念,以区别于古代国家(这样或可化解中国是不是一个国家的争议)。张东荪给近世国家起了“一个怪名词,就是‘民族战团’”。亦即以民族为单位结合起来,以侵略他种民族和抵御外族入侵为目的,以残苛的武力和狡诈的外交为手段,而“专想以经济收吸他种民族的汗血以养肥自己民族”。这样的结合“最初或许是偶然”,但随着相互的凌辱、侵略和抵御渐成常态,遂演成“民族间的生存竞争,而国家的组成便是对付这种生存竞争的唯一工具”,结果是“地球上各种民族不能不起而构成近世式的国家”。

从经济视角看,这种战团式国家由指挥者和作战者构成,“前者是资本阶级与治者阶级,后者是劳工阶级与被治阶级”。古代的治者与被治者是悬隔的,“治者阶级高悬于上,不能与社会打成一片”。近代的经济发达为民族国家的,“乃

把这一个民族国家，用经济为脉络而转为一体”。代议制度成立的一个重要理由，就是“把社会的意思直贯通到政府里去”，从而打通“治者与被治”者。简言之，“必定经济发达到这个地步，而近世国家方能应运而生”。这些简单勾勒的背后就是一般所谓全国性市场的形成以及交税就要有代言人的西方近代诉求，如张东荪所说，“这样干法是起于欧洲”的。

而中国的情形不同，在大一统时代，由于没有自卫兼以侵人的常规需要，故也不曾“把民族转为一体成一个战团”。自近代“屡次受外族的欺侮”，感觉到“生存竞争的必要”，于是“发生变法维新的问题”。但“中国所以未能构成近世国家，其根本原因即在经济没有发达到‘国民的’，不能以经济为脉络把全民族转为一个单位”。于是社会与政府截然成为没有沟通的两橛，“孤悬于上的政府自渐腐败，而散漫于下的社会日承其弊”。简言之，“中国的政治没有社会化”，仍是一个“古代式的国家”，故“这种国家其实不成为国家”。他“可断定中国不复能安于旧状，然却不见得必定能构成这个民族战团的近世国家”。

张东荪于是提出一个石破天惊的看法，即中国“强勉学外国而竟学不像，勉强造成近世式国家而竟造不成，这不见得就是中国的大不幸”。国人过去数十年对“民族生存竞争”感着“紧急万分的压迫，恨不得立刻解除”中国不是近世国家的问题。其实“国家是和俱乐部研究会一样的特立团体，这种团体尽管消灭了、改更了、重组了，而仍与人群无伤”。如能“静心平心地从容考量”，即使“中国组织不成近世式的装甲经济团体的‘国家’”，也不必悲愁。而当“昂首天外，认定人类在宇宙的本位，谋更合理的生活”。

他强调，“中国不必再执迷不悟要强勉去制造那种不自然的近世国家”，毕竟现在的“政治制度并没有生根”，“不妨因其飘摇不定”而尝试“建立一个更合理的制度”。即以权力下散的方式“使社会各职司得自由发展，在人群上谋进化”；让“社会促起自觉，由自觉而自动”，然后“重新联合”成一种新国家。简言之，就是“建设事业由社会上各部分自动”而“不专靠国家”，终“使社会各职司充分发达了而另成一个职司联合的新国家”。

除了“民族战团”这样的创新表述，张东荪基本使用的是国家与社会这些当时流行的名相（不过他所说的国家常游移于 country 和 state 之

间），希望从社会来改变政治，但当他谈中国这种古代式国家“其实不成为国家”并反省“超越政治”或“超越政府”时，似不难看出他思虑的背后有着天下的影子。重要的是他直接提出了可以考虑中国不向“近世国家”的方向发展，这就不仅点出了当时需要思考的问题，更提示了一个思考现状和历史变化的非国家思路（他那偏重社会而“不专靠国家”的“新国家”，与其说是国家，毋宁说更近于天下）。

这样的主张在当年和后来都不多见，似也很少受到研究者的注意。从他的言说中可以看出，张东荪也在委婉回应和化解中国是不是一个国家的时代问题。到北伐后，或受到对二十年内两次（尤其第二次）武装更迭政权的刺激，逐渐有一些人开始中立地看待中国是不是国家的问题，而不像以前那样视为一个不足。有些外国人对此的观察，也引起了国人的注意。

罗素（Bertrand Russell）曾于1920年访问中国，据说在上海演说时曾说“中国实为一文化体，而非国家”。这一“惊人之句”给陈嘉异留下深刻印象，他自称此后“泛观欧西学者论吾国文化之书，始知此语已有先罗素而道之者”。^⑤到1933年，美国社会学家派克（Robert E. Park）也说，“中国是不能用西洋人所谓帝国或政治的个体来称呼的，它是一种文明，和欧洲或印度一般，而不是一种政治的个体”。在他看来，“一个民族国家所不能缺少的特性”就是人民要“达到休戚相关的程度和成就集合动作的能力”。故把各色的人民“造成一个政治的个体，能集合地而且有效地动作”，仍是“中国最大的问题”。^⑥

由于没有需要证明本国算是“国家”的心理负担，外国人或更容易有不一样的观察。不过，派克那时曾在燕京大学教书，他说自己对中国的了解主要来自他的中国学生，则也不排除这样的看法是受到中国人的影响。几年后，雷海宗明言，中国历史上“组成了真正统一的完备国家”的只有战国七雄，“汉以下的中国不能算为一个完备的国家”。则“二千年来的中国，只能说是一个庞大的社会，一个具有松散政治形态的大文化区”。进入民国后进行的建国运动，是在尝试以“一个整个的文化区组成一个坚固的国家”。这是人类前所未有的事业，若能成功就是“人类史上的奇迹”。^⑦

又几年后，罗梦册把世界国家“科学地分类”为三大类，即“帝国”“族国（民族国家）”和“天下国”：

一个民族掌握着国家的主权，或可说通过国家机构而统治着其他之另一个或另一些民族的国家，就是一般人所熟知的“帝国”；一个民族掌握着国家的主权，或可说通过国家机构而单纯地管理着自己本民族的国家，就是一般人所熟知的“族国”或“民族国家”。一个民族领袖着其他的一些民族，共同掌握着国家的主权，或可说通过国家机构而治理着一个民族大家庭，或一个“公有天下”的国家，就是向为世人所忽略，到了今日才被我们发现的“天下国”。^④

这三种“不同类型不同范畴的政治组织、政治生活和国家形态”存在于“不同时空之中”，“帝国”产生于近中东世界和古欧洲世界，“族国”产生于西洋近代，而“天下国”就在中国。三者的“政治作风”不同，帝国走的是“帝国代帝国之路”，族国走的是“国家主义之路”；而天下国走的是“世界主义”或“天下主义”“王道主义”之路。中国“早已是一个国家”，而且是“超‘族国’、反‘帝国’的‘国家’”。由于既是“一个‘国家’，又是一个‘天下’”，可以称为“天下国”。^⑤

罗梦册的文字和论证实实在不能说很高明，重复的话一说再说。后梁漱溟帮他总结为“中国一面有其天下性，一面又有其国家性，所以是‘天下国’”。^⑥所谓既有国家性又有天下性，其实就是国的意思不那么纯粹，而更近于天下的意思。与前引外国人和留学生雷海宗不同，罗梦册延续了20世纪初年国人的心态，特别要强调中国一直就是个“国家”。尽管如此，他还是点出了一个认识中国的关键词——天下。

上述见解后来都被梁漱溟收入囊中，他并把这些见解概括为“从前中国人是以天下观念代替国家观念的。他念念只祝望‘天下太平’，从来不曾想什么‘国家富强’”。故“中国非一般国家类型中之一国家，而是超国家类型的”。^⑦

与张东荪相类，梁漱溟并不直接用“天下”的名相，而仍用“国家”与“社会”来说中国。在傅斯年主张造社会之时，梁漱溟曾强调“大家来组织国家，共谋往前过活”。^⑧但北伐前后的反思使他开始转变，认为中国从晚清“讲富强、办新政，以至于革命共和”，几十年都在“想要中国亦成功一个‘近代国家’”（这很像张东荪的意思）。但“试问什么是‘现代国家’？你如不是指苏俄、那便自然指英法美日”，其实都是西方的“国家”。这些国家的“政治背后，有他的经济；

他的政治与经济，出于他的人生态度”，都与中国“数千年赓续活命之根本精神”大异其趣。^⑨

梁漱溟因而提出，中国或许不一定要建立一个西式的“国家”，而可以通过改造文化建造一个新的“社会”。^⑩在得出与傅斯年和张东荪相近的认知后，梁漱溟也常申述中国是个“社会”，而非西方意义的“国家”。但他更得意并反复强调的，是中国二千年来“总介乎天下与国家之间”，实为“融国家于社会，以天下而兼国家”。^⑪

超国家其实也就是非国家。说中国是一个文明、一个文化体以及一个文化区等超越“国家”的思考，皆依稀可见“天下”的影子，揭示出从“天下”到“国家”的转化。这些或隐或显的“非国家”倾向，也是国人对“国家”的反省。正如天下不仅具有空间意义，国家也不仅是天下的空间压缩，还意味着不同的生活样法，后者恰是超越政治的。但国家的这个面相却常受到忽视，反因为与社会、文化等新范畴的“分工”，国家明显被空间化和政治化了。^⑫

梁漱溟网罗的那些表述出现稍晚，惟上述五四时与社会主义相关的那些主义，也都带有某种“超人超国”意味，多少都隐含一些天下的余韵。甚至民初对“世界”的向往也可从此视角看——那个带有未来风采的虚悬世界，常暗示着原本不必清楚界定的天下，迎合了一些人未必自觉的对已逝天下的怀念。因对“国家”的困惑而移情于“社会”，大致也是对后天下时代的不适应，而这种不适感延续了较长的时间。

从梁漱溟昔年再三强调“融国家于社会”到近年郑振满提出“国家内在于社会”^⑬，虽然各自的指谓不尽同，而且他们对“社会”本身的认知或也略异，但关注国家与社会关系的“中国特色”则一。不过梁漱溟根本认为中国是“以天下而兼国家”，而振满兄则并不强调作为“国家”的中国有多大的特别。这也就从一个侧面揭示出后天下时代的不适感已基本结束，西来的国家与社会观念大体在中国确立了。然若静心斟酌，它们诠释力不足的老问题似乎并未真正解决。

三、余论：把“天下”带回历史叙述

陈正国最近提出，天下的崩溃是心理的崩溃，这个崩乱的世界出现了很多思想的隙缝亟待填补。^⑭随着天下的崩散，中国人在实行帝制数千年后又尝试源自西方的共和体制，国家、政府和社会的关系其实并未在学理上厘清，其间的紧张曾困扰了五四时代很多中国读书人。后之研究者也

多是在并未厘清时人认知的基础上，径用这些在西方其实也处于发展中的理念来分析那个真正属于“过渡时代”的中国现象。

如果本就无法说清五四到底产生了社会还是产生了国家，尤其现在习用的国家和社会概念间又确实带有紧张冲突意味，或许可以考虑不从这样的视角来看五四，而引入天下的视角。其实当时的人也不一定都从国家视角看问题、想问题，反而可能从非国家的角度思考。上引张东荪和其他一些人的主张就表明他们确实这样做了，是我们这些后人因为自身眼光的惯性而忽视了他们的思考。

傅斯年有句名言“以不知为不有，是谈史学者极大的罪恶。”^⑦若以不看为不有，或许是更大的罪恶。今日一些治思想史者仍在重复梁启超那“知有朝廷而不知有国家”的指责，而治社会史或文化史者也每从乡村征税代理人那些基本不入流者身上看到了“国家”在地方的展现^⑧，可知我们思考的惯性实在不弱。既然是我们以不看为不有，则不仅当有意去看，也可以考虑借鉴他们的思路。

部分或因五四本有广义的新文化运动和狭义的学生运动两面，关于五四的研究，向来更注重思想文化，其次是政治。^⑨所以杨念群十年来反复强调应加强对社会面相的关注。^⑩但即使扩展到社会，研究者关注的，仍然更多是城镇的读书人（有时也包括工人）。而如章清所提示的，对五四不仅要看到“有”，还要注意“无”。^⑪我们不能把城镇读书人和边缘读书人的声音看作代表了“中国”，尽管他们可能确实是“中国”的代表。

同样，我们在斟酌什么是“全国的声音”时，也须进行审慎的推敲。例如在我们的史学言说中，“社会”似在清末就已成为一个流行的通用语了。实则大体是留日学生和受他们影响的人，会比较快地使用“社会”一词（意思也基本同于今天我们说的社会）。但前引田培林的回忆告诉我们，内地的情形恐怕很不一样。我们不能把清季民初日本留学生和受日本影响的声音视为“全国”的声音。恰相反，这种声音虽也算是傅柯（Michel Foucault）看重的 discourse^⑫，却又只是一个较小范围里的自述和自闻，不宜扩大到全国。

据傅斯年在1919年所写的《时代与曙光与危机》一文提示，社会用法的确定时间相当晚。在此文初稿中有两句是“近代的思想有两种趋向：一、个性的，二、群性的。前几个世纪是个性的发展，近几十年是群性发展”。而修改稿则为

“近代的思想有两种趋向：一、个性的，二、社会性的。前几个世纪是个性的发展，近几十年是社会性发展”。^⑬文中两个“群”都被改为“社会”了。“群”是西文 society 的早期对译，对北大学生傅斯年而言仍是更加耳熟能详的表述；但也就在五四前后，“社会”的对译已更流行，于是有了这样的修改。^⑭

基本上，城镇读书人更能“与国际接轨”，带进异域风情。我们过去看五四，或太受外国引进来的国家或社会这些概念的影响，从这样的视角看问题，我们可能不自觉地被带进某种框架或固定的思维模式，很难理解上述杜威和傅斯年不一致的观察。盖不论国家和社会是不是两个对立的范畴，以前的当事人显然更多看到它们紧张甚至对立的一面。如果两者更多处于一种对立的状态，从国家或社会的视角看五四就会给历史解释者带来很大的困扰。

然而如果五四可能是既不那么国家也不那么社会的运动，整个认识就可以不一样。以前我们基本上自然接受了五四就是在中国这个“国家”发生的故事。假如这个具有特别定义的国家（西方意义的“近世国家”）还处在形成过程中的话，那五四也可以是在一个非国家空间里的故事。五四本身及其带来的变化，或不一定要从国家的眼光看。同理，如果西方意义的“社会”尚待构建（制造），它与形成中的“国家”是一种什么样的关系，也可以重新思考。

国家与社会这类昔人曾感生疏的名相，今已渐成研究者的常情熟路，甚至在不知不觉中沦为后人下意识层面因循固守的模板，或许就到了可以尝试跳出窠臼的时候了。“早熟”的国家与社会之所以诠释力有限，一个重要原因就在于本文开始处提及的那个更具根本性的变化——天下的崩散。

既然国家或社会在认识和解释五四方面不那么有效，或许天下就是一个可以重新引进的视角。美国社会学家斯嘎琪哀（Theda Skocpol）曾以把国家带回社会分析（bringing the state back in）而著称^⑮，近年裴宜理（Elizabeth J. Perry）又提出把革命带回中国政治研究（bringing the revolution back in）的主张。^⑯如果我们也把天下带回中国史研究（bringing the Tianxia back in），转换视角看五四，既可以增进我们对运动本身的理解，也有助于认识运动所在的近代中国。

当然，伴随着形成中的国家和社会，那是一个正在崩散中的天下，一个回不去的旧梦，因为

散成碎片而失去了许多整体的意义，仅留下星星点点的文化基因，还常被新兴的名相所遮蔽。但对于认识五四来说，这仍是一个很重要的视角。与时人眼中被空间化和政治化了的国家不同，昔人心目中的天下是个时空兼具的开放人类社会。^④也因此，它所遗存的片段或也带有德里克所谓“在地化”的兼时空特性，尽管不必是人为的。

天下的确是个不一样的视角——从天下的眼光看，五四本没有多少国家和社会的紧张，甚至没有个人和世界的冲突。因为天下就是人类的文化生活区，每一个人都在其中。当年梁启超指责中国人“知有天下而不知有国家”的对应语，就是“知有一己而不知有国家”。^⑤可知天下本就是一个又世界又个人、而不那么国家的范畴。

昔年流行的各种超人超国思路，除了摆脱西强中弱的尴尬，或也有几分思天下的潜在意味。这样一种持续的“去国家”取向，未必是多数人都尝试的，毋宁是一部分人更偏“去”，而另一部分人不怎么“去”；一些人又“去”又不“去”，另一些人不仅不“去”，还特别重视国家。更重要的是，国家怎样在试图“去”之后又返回，而且返回得有些不以人的意志为转移，地位日高。这方面的进程，还需要进一步的梳理。

五四人既面临着国家观念的强化，也感到国家对个人的压抑，因而强调“国家为人而设，非

人为国家而生”。^⑥至少也要“内图个性之发展，外图贡献于其群”。^⑦而如上所述，天下就是人人。在天下时代，个人远比国家重要，而且是顶天立地的“个人”，不仅是西方个人主义意义的“个人”。^⑧天下虽然崩散，那些残存碎片的无序再现，也不复能展现整体^⑨，但飘零散乱的落叶还是带有树的基因，即使“视之而弗见，听之而弗闻”，仍“洋洋乎如在其上，如在其左右”（《礼记·中庸》）。

借鉴五四人关于国家为人而设的说法，或者说五四运动也是为人而起的。不仅天下是人人，每个人也自有从个体看五四的视角。余英时师曾经说过，从个人的角度言，五四不必是一个笼统的“思想运动”，而是因人而异的“月映万川”。同是此“月”，映在不同的“川”上，便自有不同的面目。^⑩

在月亮从我们视野中的天空消失之后，映照过月亮的万川仍存留着月的痕迹。科学家或会认为每一条河里那个月亮不过是宇宙中月亮的倒影，然而每条大河小溪不一样，水中的那个月亮恐怕也就不一样了。五四本来是一个，但进入每一个心目中的五四，就不一定是那个五四。其实人人都有自己的五四——当事人也好，解读者也好，每个人都有自己认知的五四。或许那就是天下的五四。

① 本文的一些早期想法曾以“从天下视角看五四”为题在华东师范大学历史学系举办的“世界的五四与地方的五四”工作坊（2018年8月22日）上陈述，与会学人的评议给我不少启发。正式成稿后，承周月峰、李欣然和王波三位年轻人拨冗审阅，提出了非常有建设性的修改建议。特此致谢！

② “John Dewey from Peking,” June 1, 1919, in John Dewey and Alice C. Dewey, *Letters from China and Japan*, ed. by Evelyn Dewey, New York, 1920, p. 209.

③ 傅斯年《时代与曙光与危机》（约1919年），台北“中央”研究院史语所藏傅斯年档案。

④ 参见罗志田《思想史中名相的模棱》，《探索与争鸣》2018年第3期《无共识的共论：五四后关于东西与世界的文化辨析》，《清华大学学报》2017年第4期。

⑤ 梁启超《过渡时代论》（1901年），《饮冰室合集·文集之六》，北京：中华书局，1989年影印，第27-32页。

⑥ 五四运动的广狭两义便是一个显例，广义的五四正以狭义的五四为连接。

⑦ 白话文的使用，就是至少三千年以上的大转变，也是一个可持续的历史性转变。参见罗志田《体相和个性：以五四为标识的新文化运动再认识》，《近代史研究》2017年第3期。

⑧ 罗志田《士变：二十世纪上半叶中国读书人的革命情怀》，《新史学》第18卷第4期（2007年12月），收入《近代读书人的思想世界与治学取向》，北京：北京大学出版社，2009年，引文在第131-132页。

⑨ 本段与下段，Arif Dirlik, “Ideology and Organization in the May Fourth Movement: Some Problems in the Intellectual Historiography of the May Fourth Period,” *Republican China*, vol. 12, no. 1 (Nov. 1986), pp. 6-7. 此文有中译本，德利克《五四运动中的意识与组织：五四思想史新探》，王跃、高力克编《五四：文化的阐释与评价——西方学者论五四》，太原：山西人民出版社，1989年，引文参阅第52-54页。

⑩ 德里克明言，他所说的 local 不仅是地理意义的，更近于语言中所谓“方言”，大概兼具陈寅恪所说的观空与观时两

面。参见陈寅恪《俞曲园先生病中呓语跋》，《寒柳堂集》，北京：三联书店，2001年，第164页。并参见William H. Sewell, Jr., “Geertz, Cultural Systems, and History: From Synchrony to Transformation,” in Sherry B. Ortner, ed., *The Fate of Culture: Geertz and Beyond*, Berkeley: University of California Press, 1999, pp. 37–38.

- ⑪ 参见 D. W. Y. Kwok, *Scientism in Chinese Thought, 1900–1950*, New Haven: Yale University Press, 1965. 此书有中译本《中国现代思想中的唯科学主义(1900–1950)》，雷颐译，南京：江苏人民出版社，1989年。
- ⑫ 从康有为到梁漱溟，大体都倾向于此，详另文。
- ⑬ 在陈独秀心目中，科学的人生观就是唯物的人生观，而唯物史观的力量就在于“只有客观的物质原因可以变动社会，可以解释历史，可以支配人生观”。陈独秀《答适之》(1923年12月)、《〈科学与人生观〉序》(1923年11月)，《陈独秀著作选编》第3卷，任建树主编，上海：上海人民出版社，2009年，第166、146页。
- ⑭ 如刘咸焯便说他本“不信科学方法能包办人生”，却又“采用科学方法来教导学生”。这个“科学方法”，当然不是王星拱、任鸿隽等人心目中的科学方法，不过就是“考据辨证的高级而已”。参见刘咸焯《看云》(1925年)，《推十书·增补全本》(庚辛合辑)，上海：上海科学技术文献出版社，2009年，第240页；王星拱《什么是科学方法》，《新青年》第7卷第5期(1920年4月)；任鸿隽《科学方法讲义(在北京大学论理科讲演)》(1919年)，樊洪业等编《中国近代思想家文库·任鸿隽卷》，北京：中国人民大学出版社，2014年，第143–153页。
- ⑮ 关于前者，参见罗志田《从科学与人生观之争看五四时期对五四基本观念的反思》，《历史研究》1999年第3期。
- ⑯ 参见李璜《国民教育与国民道德》，收入李璜、余家菊《国家主义的教育》，台北：冬青出版社，1974年再版，第71页；李璜《国家主义正名》(1924年)，收入《国家主义论文集》(第一集)，台北：中国青年党党史会1983年影印，第25–28页。按从清季开始出现的“国民”就常是 nation 的中译，而国民党的英文表述也是 the Nationalist Party，则国民党人似乎对李璜所说也有所感知。不过张东荪也曾提出，“National 译为‘国民的’颇易误会，似应改译为‘民族国家’”。见张东荪《中国政制问题》，《东方杂志》第21卷第1期(1924年1月10日)，第13页。
- ⑰ 马君武《读书与救国——在上海大厦大学师生恳亲会演说》，《晨报副刊》1926年11月20日，第45页(合订本页)。
- ⑱ 要到20世纪30年代中期，国民党才逐渐走向与青年党的合作。
- ⑲ 甚至可以说，它们的意义，今天都还处于半定未定的转型过渡之中，时有赢缩。
- ⑳ 关于五四前后国家与社会的缠结，将另文探讨，下面只简略述及。不仅国家和社会，还有相当一些近代中国历史叙述中常见的关键词，如“个人”“人民”“民族”“世界”“文明”“文化”等等，其本身的意义及其相互关联的程度，也都还需要进一步的关注和认识。上面述及的几个名相，也不过点到为止。要对其普遍抽象的意义及其意义的“在地化”进程进行梳理，只能另文为之。
- ㉑ 天下的崩散不仅有这里所说的内外转化，还有不少未转未化的面相，却被国家、社会等新名词遮蔽而常使人视而不见，故其造成的困扰远更繁复。这个问题甚大，当专文探讨。
- ㉒ 按朱春驹原是讨论辛亥革命时的衣着。参见朱春驹《武昌起义杂忆》(1936年)，邱权政、杜春和选编《辛亥革命史料选辑(续编)》，长沙：湖南人民出版社，1983年，第176页。
- ㉓ 关于近代西方“国家”概念的引入，参见张佛泉《梁启超国家观念之形成》，《政治学报》(台北)第1卷第1期(1971年9月)；Yu Ying-shih, “Changing Conceptions of National History in Twentieth-Century China,” in Erik Lönnroth, Karl Molin & Ragnar Björk, eds., *Conceptions of National History* (Walter de Gruyter, 1994), pp. 155–174; 巴斯蒂《中国近代国家观念溯源——关于伯伦知理〈国家论〉的翻译》，《近代史研究》1997年4期。
- ㉔ 陈独秀《说国家》(1904年)，《陈独秀著作选编》第1卷，第44页。
- ㉕ 梁启超《新民说》(1902年)，《饮冰室合集·专集之四》，第21页。
- ㉖ 此承清华大学历史系李欣然博士提示，谨致谢忱！关于“国家”名相的断裂与传承，当另文探讨。
- ㉗ 梁启超在1915年说，“爱国二字，十年以来，朝野上下，共相习以为口头禅”。梁启超《痛定罪言》(1915年)，《饮冰室合集·文集之三十三》，第3页。
- ㉘ 张之洞《劝学篇·同心》，《张文襄公全集》第4册，北京：中国书店，1990年影印，第546–547页。
- ㉙ 仅黄遵宪感觉到其间的问题，故特地把多数人所说的教与国的关系落实到“政与教”之上。参见黄遵宪《致梁启超》(1902年)，《黄遵宪集》，吴振清等编校，天津：天津人民出版社，2003年，第486–488页。
- ㉚ 陈独秀《爱国心与自觉心》(1914年)，《陈独秀著作选编》第1卷，第150页。
- ㉛ 陈独秀《我们究竟应当不应当爱国?》(1919年)，《陈独秀著作选编》第2卷，第114–115页。

- ③② 傅斯年 《新潮之回顾与前瞻》(1919年9月,《新潮》第2卷第1号(1919年10月),上海:上海书店,1986年影印,第205页。
- ③③ 用罗家伦的话说,五四以后,“我们青年的人生观上发生一种大大的觉悟,就是把以前的偶像一律打破”。志希(罗家伦):《是青年自杀还是社会杀青年?》(1919年11月,《新潮》第2卷第2号(1919年12月),第347页。
- ③④ 郭廷以等 《从高小到北大的求学生涯:田培林先生访问记录》,《口述历史》第2期(1991年2月),第30页。
- ③⑤ 不署名 《女子独立怎么样》,《北京大学学生周刊》第5期(1920年2月1日),第3页。
- ③⑥ 关于五四前后的“造社会”取向,参见王汎森 《傅斯年早期的“造社会”论——从两份未刊残稿谈起》,《中国文化》1996年第2期。
- ③⑦ 一些初步的探讨,参见罗志田 《国进民退:清季兴起的一个持续倾向》,《四川大学学报》2012年第5期。
- ③⑧ 一纯 《俄国过激派施行之政略》,《劳动》第1卷第2号(1918年2月),转引自中共中央马恩列斯著作编译局研究室编 《五四时期期刊介绍》第2集上册,北京:三联书店,1959年,第171页。
- ③⑨ 周作人:《自己的园地·〈旧梦〉序》、《雨天的书·元旦试笔》,《周作人全集》第2册,台北:蓝灯文化公司,1992年,第84、345页。
- ④⑩ 关于中国的无政府主义,参见 Peter Zarrow, *Anarchism and Chinese Political Culture*, New York: Columbia University Press, 1990; Arif Dirlik, *Anarchism in the Chinese Revolution*, Berkeley: University of California Press, 1991. 此书有中译本,《中国革命中的无政府主义》,孙宜学译,桂林:广西师范大学出版社,2006年。其第5章对无政府主义与五四期间社会主义思潮的关联有细致的讨论。
- ④⑪ 关于“概念工具”,参见王汎森 《“思想资源”与“概念工具”——戊戌前后的几种日本因素》,《中国近代思想与学术的谱系》,台北:联经出版公司,2003年,第181-193页。
- ④⑫ 而“社会”本身的命运也相当坎坷,从它“诞生”起不过十多年,丁文江在1932年就看到了中国“社会的崩溃”。参见丁文江 《中国政治的出路》,《独立评论》第11号(1932年7月31日),第5页。
- ④⑬ 关于中国文化的早熟,参见梁漱溟 《东西文化及其哲学》,《梁漱溟全集》第1卷,济南:山东人民出版社,1989年,第525-529页。
- ④⑭ 勒戈夫(Jacques Le Goff):《心态:一种模糊史学》,勒戈夫和诺拉(Pierre Nora)编 《史学研究的新问题、新方法、新对象——法国新史学发展趋势》,郝名玮译,北京:社会科学文献出版社,1988年,第272页。
- ④⑮ 两个时代互渗之说,承华中师范大学周月峰老师提示,谨致谢忱!
- ④⑯ 据周月峰老师对《新青年》词汇的统计,“国家”一词出现了三千多次,“社会”达一万多次,而“天下”仅四百多次,很能看出名相的进退趋势。惟时人虽未必经常使用“天下”一词,在他们关于“国家”和“社会”的表述中,仍隐约透出“天下”的意态。谨此谢谢周老师提供他的统计!
- ④⑰ 欧立德 《传统中国是帝国吗》,《读书》2014年第1期 《当我们谈“帝国”时,我们谈些什么——话语、方法与概念考古》,《探索与争鸣》2018年第6期。
- ④⑱ 参见 Jane Burbank and Frederick Cooper, *Empires in World History: Power and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press, 2010.
- ④⑲ 康有为 《致袁世凯书》(约1898年),《康有为全集》第5卷,姜义华、张荣华编校,北京:中国人民大学出版社,2007年,第39页。
- ⑤⑩ 参见德里克(Arif Dirlik):《后革命时代的中国》,上海:上海人民出版社,2015年,第70-71页。并参阅饶宗颐:《中国史上之正统论》,北京:中华书局,2015年。
- ⑤⑪ 例如,少年中国学会的分裂,就是因为各成员对究竟学会应侧重学术研究、社会工作还是政治斗争不能达成共识。参见王波,“少年中国学会的成立及前期活动”,北京大学历史学系硕士论文,2008年5月。
- ⑤⑫ 梁漱溟 《中国文化要义》(1949年),《梁漱溟全集》第3卷,济南:山东人民出版社,1990年,288页。
- ⑤⑬ 说详罗志田 《文化表述的意义与解释系统的转换——梁漱溟对东方失语的认识》,《四川大学学报》2018年第1期。
- ⑤⑭ 参见马叙伦 《中国无史辨》,《新世界学报》壬寅第5期(1902年10月31日),史学栏第37-59页。
- ⑤⑮ 梁启超 《少年中国说》(1900年)、《中国积弱溯源论》(1901年),《饮冰室合集·文集之五》,第9-10、15页;《中国史叙论》(1901年),《饮冰室合集·文集之六》,第3页。
- ⑤⑯ 本段与下数段,张东荪 《中国政制问题》,《东方杂志》第21卷第1期,第12-19页。
- ⑤⑰ 陈嘉异 《与王鸿一梁漱溟两先生讨论中国文化暨党治乡治基本问题(续)》,《新晨报》(北平)1930年5月9日,

第1张第3版。

- ⑤⑧ 费孝通译 《社会学家派克教授论中国》(1933年),《费孝通全集》第1卷,呼和浩特:内蒙古人民出版社,2009年,第134页。
- ⑤⑨ 雷海宗 《中国的家族制度》,《社会科学》第2卷第4期(1937年7月),第660-661页。后以《中国的家族》为题收入《中国文化与中国的兵》(1940年),北京:商务印书馆,2001年,第73-74页。
- ⑥⑩ ⑥⑪ 罗梦册 《中国论》,重庆:商务印书馆,1943年,第23-24、11-16页。
- ⑥⑫ 本段与下段,梁漱溟 《中国文化要义》(1949年),《梁漱溟全集》第3卷,第26-28页。
- ⑥⑬ 先是陈嘉异在批评梁漱溟时引了罗素的话,梁漱溟并不欣赏陈嘉异的批评,但在回应时把引罗素说法的那一段列入“文中亦有为我们很同意处”,梁漱溟 《敬答陈嘉异先生》(1930年5月17日),《村治》第1卷第1期(1930年6月),第5页(通讯栏页)。后来更友善地表述为“友人陈嘉异先生在民十九年写给我的信”。派克的意思本是从不足的一面看中国的,但在梁漱溟眼里,这似乎是一个带有赞扬意味的肯定。雷海宗明显带有不满的表述也被梁漱溟做了中性的处理。
- ⑥⑭ 梁漱溟 《东西文化及其哲学》,《梁漱溟全集》第1卷,第367页。
- ⑥⑮ 梁漱溟 《中国民族自救运动之最后觉悟》(1930年)、《主编本刊之自白》(1930年),《梁漱溟全集》第5卷,济南:山东人民出版社,1992年,第106-108、23页。
- ⑥⑯ 梁漱溟后来明言“建国这件事呢,在今天便是改造文化。本来数千年的老中国何待再建?说建国,其意乃在建造一新中国社会。”梁漱溟 《中国建国之路》(1950年),《梁漱溟全集》第3卷,第370-371页。
- ⑥⑰ 梁漱溟 《中国文化要义》(1949年),《梁漱溟全集》第3卷,第200、204、211-212页 《试论中国社会的历史发展属于马克思所谓亚洲社会生产方式》(1974年),《梁漱溟全集》第7卷,济南:山东人民出版社,1990年,第251页。
- ⑥⑱ 空间化是所谓“近世国家”(以及雷海宗所说的战国七雄)的典型特色,在与天下相关联的“古代式国家”那里,便不那么显著。
- ⑥⑲ 郑振满论“国家内在于社会”说“国家与社会的关系,不仅仅表现为国家机器的直接人身监控,精英文化对地方文化、民间文化的抽换,国家对象征资源的垄断和独享等等,以至于两者在根本上具有某种必然的张力;而是表现为两者的相互糅合、相互妥协,是一种我中有你、你中有我的状态,它是经过长时期的、复杂的‘意义协商’的结果。……在社会生活的最基本层面上,人们可以想象‘国家’、膜拜各种权威、获得‘正统性’和‘文化霸权’,并以此为基础建构基层社会的权力体系和社会秩序。在这个意义上,我们可以把‘内在化’看成是国家与社会的一种‘双赢’或‘互惠’关系。”郑振满 《明清福建家族组织与社会变迁》,北京:中国人民大学出版社,2009年,第251-252页。
- ⑦⑰ 这是陈正国兄在2016年12月清华大学“晚清思想中的中西新旧之争”研讨会的发言,收入《重估晚清思想:书写中国现代思想史的另一可能》,《思想》第34期(2017年12月),第295页。
- ⑦⑱ 傅斯年 《战国子家叙论》,《傅斯年全集》第2册,台北:联经出版公司,1980年,第435页。
- ⑦⑲ 像梁漱溟那样走向下层致力于“社会”建设的人,便已逐渐将中国不是国家视为一个可以依赖凭借的正面特点,详另文。
- ⑦⑳ Joseph T. Chen, *The May Fourth Movement in Shanghai: the Making of A Social Movement in Modern China*, Brill, 1971, p. 1. Arif Dirlik, “Ideology and Organization in the May Fourth Movement: Some Problems in the Intellectual Historiography of the May Fourth Period,” *Republican China*, vol. 12, no. 1 (Nov. 1986), pp. 3-19. 有中译本,德利克 《五四运动中的意识与组织:五四思想史新探》,《五四:文化的阐释与评价——西方学者论五四》,第48-68页。
- ⑦㉑ 杨念群 《“社会”是一个关键词——“五四解释学”反思》,《开放时代》2009年第4期 《“五四”九十周年祭——一个问题史的回溯与反思》,北京:世界图书出版公司,2009年 《“无政府”构想——“五四”前后“社会”观念形成与传播的媒介》,《开放时代》2019年第1期。
- ⑦㉒ 章清 《五四思想界:中心与边缘——〈新青年〉及新文化运动的阅读个案》,《近代史研究》2010年第3期。
- ⑦㉓ 说详 Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York: Pantheon Books, 1977.
- ⑦㉔ 傅斯年 《时代与曙光与危机》(约1919年),史语所傅斯年档案的整理者特别说明了初稿和修改稿的不同。
- ⑦㉕ 参见陈旭麓 《戊戌时期维新派的社会观——群学》,《近代史研究》1984年第3期;金观涛、刘青峰 《从“群”到“社会”、“社会主义”——中国近代公共领域变迁的思想史研究》,《观念史研究:中国现代重要政治术语的形成》,

北京：法律出版社，2009年，第180-225页。

- ⑦ 参见 Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer & Theda Skocpol, eds., *Bringing the State Back In*, Cambridge, England: Cambridge University Press, 1985. 按斯嘎琪哀似乎不会中文，然而她曾依据二手研究提出，传统中国可分为乡村“社会”和帝制“国家”两个关联互渗的“世界”（Theda Skocpol, *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*, Cambridge, England: Cambridge University Press, 1979, p. 68.），可见其眼光的敏锐。
- ⑧ Elizabeth J. Perry, “Studying Chinese Politics: Farewell to Revolution?” *China Journal* (Canberra), no. 57 (Jan. 2007), pp. 1-22.
- ⑨ 1906年在巴黎组成的无政府主义团体名为“新世界社”，而他们在1907年开始出版的刊物却名为《新世纪》，两者共同表现出一种时空俱“新”的追求，与天下的意味隐合。
- ⑩ 梁启超《新民说》（1902年），《饮冰室合集·专集之四》，第21页。
- ⑪ 高一涵《国家非人生之归宿论》（1915年），郭双林、高波编《中国近代思想家文库·高一涵卷》，北京：中国人民大学出版社，2015年，第45-46页。
- ⑫ 陈独秀《新青年》（1916年），《陈独秀著作选编》第1卷，第208页。
- ⑬ 在《大学》八目中，涉及个人的凡五，而国仅居其一。这方面的内容当另文探讨。
- ⑭ Alasdair C. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2nd ed., 1984, pp. 1-3. 此书有中译本《德性之后》，龚群、戴扬毅等译，北京：中国社会科学出版社，1995年，参见第3-4页。
- ⑮ 余英时《我所承受的“五四”遗产》，《现代危机与思想人物》，北京：三联书店，2005年，第71-74页。

（责任编辑：许丽梅）