

中国近代“社会”观念的生成

社会
2015·2
CJS
第35卷

崔应令

摘要:西语“society”在近代中国经历了术语生成和观念再造的三次转变:以“会”或“民景”、“国中之民”等对译,强调社会组织和“民”、“民俗”、“民景”、“为民”的内容;以“群”为主的对译形成以“群”为基础、目的和根本的“群本”式现代化思想,倡导善群、合群和变革以强国;以“社会”为主的对译,在对理想社会和理想国家的诉求与探索中确立了近代中国“社会”观念普遍价值的基础。术语的生成与时代的变化同步,观念的再造体现了近代学人积极参与现实改造的紧迫感与责任感和直面人类终极前途的理想情怀。

关键词:社会 群 “society” 天下

DOI:10.15992/j.cnki.31-1123/c.2015.02.002

The Formation of Modern Chinese Notion of “Society”

CUI Yingling

Abstract: There had been three stages of concept reengineering and three times of changes after the concept of “society” entered China; At the first stage, foreigners in China used translational Chinese concept “hui” (“association”), emphasizing the characteristics of assembly and collection, Yan Yongjing, as a

* 作者:崔应令 武汉大学社会学系 (Author: CUI Yingling, Department of Sociology, Wuhan University) E-mail: ylcui2013@163.com

** 本研究获得国家社科基金青年项目“知青与民族社会互动关系的研究”(13CSH083)、教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“近代新名词与传统解构”(13JJD770021)和武汉大学珞珈青年学者专项资金“西方近代社会观念的中国化研究”(117-410100006)的资助。[This research was supported by the Youth Projects of the National Social Science Foundation of China “The Research of the Interactive Relationship between the Educated Youth and the Ethnic Society”(13CSH083), Major Projects of Humanities and Social Sciences of Key Research Base, Ministry of Education “The Modern New Word and Traditional Deconstruction”(13JJD770021), and Special Funds for Luojia Young Scholars of Wuhan University “The Research on Nativization of Modern Western Concept of Society”(117-410100006).]

本文是笔者在武汉大学中国传统文化研究中心进行历史学博士后研究时的成果,感谢合作导师冯天瑜先生的指导。《社会》匿名专家的提示和建议对本文的修改与完成有很大启发,在此表示感谢。文责自负。

representative of Chinese people, used “folk scene” and “people of State” to translate “society”, putting more emphasis on “people”, “folk”, “scene” and “for people”. In the second stage, the modern Chinese intellectuals preferred “qun”(“group”) as the corresponding Chinese translation of “society”, which represented a modern inclination to the idea of “group” rather than “individual”. It was composed of three aspects: Firstly, trying to balance individual rights and group rights, “qun” still put more emphasis on the rights of group; Secondly, it advocated to become a good group by using the strength of human nature, such as benevolence, love, and so on. And thirdly, it emphasized on achieving a rich and strong nation by various social change and means. The notion of “group” represented strong tension, responsibility and positive social participation of the intellectuals facing a national crisis. In the third stage, Chinese scholars mainly used “shehui” to translate “society”, which established the basis of common values of modern Chinese concept “society”. As the result of exploring ideal society and ideal government systems, the new concept of “society” replaced “group” eventually due to two reasons: one was the spread of new thoughts, especially the thoughts of “socialism” and “revolution”, and the other was the scholars pursuit of ideal society and state. From “association”, “group” to “society”, the shift profoundly embodied that the Chinese intellectuals finally have returned to their own traditions: actively involving in the responsibility of real social transformations and concerning about the ideal feelings of the Human ultimate future, namely the consciousness of “Tianxia”.

Keywords: association, group, society, Tianxia

一、问题意识

西方术语中的“society”是一个有古英语背景并借用外来语言产生的词。它的古英语背景单词是“social”，产生于14世纪，是中古的英语，来自拉丁语的“socialis”，从“socius companion”、“ally”、“associate”演变而来，有结盟、伙伴之意，与群体、关系等相关。“society”真正诞生在1531年，由法语的“société”而来，起源于拉丁语的“societat”。16世纪中期以后，“society”开始等同于“契约社会”或“市民社会”，专指西方市民群体组成的团体及其生活模式和交往规则，并用来强调

“individual”(威廉斯,2005:447—452)。

近代西语的“society”观念随着西方对中国的入侵而传入,对这一观念的翻译和接纳却不是简单的事情,而是经历了一个不断变化,又不断“中国化”的过程。学术界对这一过程的梳理已经有不少成果,一些文献通过对“社会”、“社会学”、“群”、“群学”等概念的介绍,对“society”及“sociology”的中文翻译和概念转换予以探讨(冯天瑜,2003;孙以芳,1984,1985;郑杭生、李迎生,2000)。

一些研究从社会学视角对严复、康有为、梁启超、谭嗣同等人倡导的“群学”进行了比较。诸多学者辨析了严复的“群学”与康有为、梁启超、谭嗣同的“群学”的不同,认为前者是真正的社会学,而后者是组织和教育群众、革新社会的政治言论(陈旭麓,1984;韩明谟,1996;陈树德,1988;刘洋、周慧,2013;应星等,2006)。比如,姚纯安(2003,2006)曾指出,康有为、梁启超等人倡导的“群学”实际上是来自传统典籍中“敬业乐群,会友辅仁”的思想,中心是政治,只是用刚传入中国的社会学作为理论支撑而已,以群学为名,实际上是倡导合群立会的学说。而严复的“群学”实为早期的社会学,是包括政治、法学、宗教、历史等在内的人文科学总称。当然,研究者也在不同源流的“群学”的差异中看到其间的联系或共同点,包括认为他们是社会学发展不同阶段的代表,他们的学说代表的都是资产阶级的立场,他们的思想都是具有变革性质的,等等(丁乙,1988;王宏斌,1985;刘少杰,2007;杨雅彬,2001;宋国恺,2011)。

另一些研究对“社会”取代“群”的原因有过论述,认为与近代日本术语、文化等对中国的影响相关。有研究指出,“社会”取代“群”的原因包括有现代汉语往双音节词发展的方向,即“社会”在语法学层面有通行的必然,以及甲午战争后学习日本的风潮和“群”作为一种实体意义的共同体已经无法准确地表述进入人类文明社会后的复杂面貌;“社会”的概念更抽象,而“群”更具体(吴建生,2012)。对这个问题的回答更为全面的是金观涛、刘青峰(2011),他们认为,“社会”取代“群”表示近代史上第一次出现公共空间,原因有二:一是社会组织蓝图的变化,即“戊戌变法”的失败导致对上下相通的努力失败,人们心目中理想的社会组织形态发生了巨变,于是,“社会”(主要用其“秘密结社”的含义)登上舞台,它们首先与“私会结党”相伴随,革命者压倒维新派,今文经学衰亡;二是绅士的公共空间的形成,即1900年以后,绅士在城里办商

会、学校,建立各种组织,绅士集团的结社非常普遍,形成绅士的公共空间。当然,在“戊戌变法”失败后,知识分子分成两派:提倡种族革命的海外激进者和国内温和派,后者希望宪政和民权不冲击到儒家纲常的基础,从而不得不将道德和家庭伦理与西方价值(政治变革)划分为两个互不相干的领域,这种“二元论”意识形态是推动“社会”取代“群”的另一个原因。“社会”方便概括各式各样的“会”,而绅士是这些“会”的主导者,“社会”的流行也就顺理成章了(金观涛、刘青峰,2010)。应该说,该文对“社会”取代“群”的原因的分析非常有建设性和启发意义。

以上这些研究成果为我们认识和了解近代中国“社会”观念如何生成,以及其内涵如何演变提供了较为翔实的资料基础。虽然目前的有些研究已经相当深入,但它们对“society”术语在中文语境中生成过程的梳理还不够详细,超越学科分野而从社会思想的一般性特征来概括不同学者“群学”相通性的研究尚少,同时,对“社会”取代“群”的原因的探讨也缺少从思想史视角的审视。

本研究是在上述研究基础上的延伸探索,主要关注中文对“society”在概念的翻译和使用上的分段与过程,重视与术语相伴随的近代学人对“社会”观念的中国化内涵的阐述,探索中国近代“社会”观念如何形成对古典中意及西意的超越和发展,同时也试图从思想史视角对“社会”取代“群”作出原因上的分析。

二、“会”、“民景”等概念的译释

近代早期中文中,“society”被译为“会”。¹19世纪,各英汉词典开始正式对应翻译和注解。1819年,马礼逊(Robert Morrison)编的《华英字典》(卷四)322页对中文“会”这样注解:“to unite; to assemble; to meet together; to collect; an association; a kind of benefit, s society; a

1. 在中文的古典含义中,“会”首先是会合、汇集之意,后多指“相聚而成的团体”,是一种组织形态,多具民间性,从而形成对政府的区别,有时还有政治对抗的含义。明清时期,各地方出现很多被政府定性为“奸民相聚”的团体,如“天地会”、“哥老会”、“终南会”、“双龙会”、“伏虎会”、“红旗会”、“百子会”等,不胜枚举。当然,在诸多情况下,“会”只是指各个行业和领域里的组织。比如,清代的“葬会”、“丧会”常常聚会活动,同时又为丧葬之家出钱出力。此外,还有慈善团体如“同善会”,佛教团体如“放生会”等,其他如“保婴会”、“墟集会”等也类别繁多,明清时期兴建的各种会馆也成为同乡聚集联络之所。近代在对译西语“society”时,多取以上这些意思。

club; the meeting or visiting of persons of equal rank; the communicating of information to such by writing”。这时已经用“会”对译“society”了。1847年,麦都思(Walter Henry Medhurst)在《英华字典》(卷二)第189页中把“society”译为“会”和“结社”,还举例:“a society for the maintenance of religious services”为“主会”,“the white lotus society”为“白莲社”或“白莲会”。1857年出版的《六合丛谈》第1卷第11号英文目录中有这样的内容:“Notice of New Books: Transactions of the Hong Kong Branch of the Asiatic Society, vol. 5, Translation of Heuen Tsang’s Travels in the West, by Mr. Julien, 正文部分的内容是:新出书籍,英京伦敦,设立公会,曰亚细亚会……”(沈国威等,2006:691—692)。

1872年,卢公明(Justus Doolittle)在《英华萃林韵府》(卷一)的第449页把“society”译为“答题会”,并举例:“of persons who write their names and subscribe money,相与聚集、会”。1879年,罗存德(William Lobscheid)的《英华词典》由日本人把标题改为《英华和译字典》后出版,在卷四第1093页把“society”也界定为“会”和“结社”,还举例说,“a public society”是“公会”,“to enter a society”是“入会”。1883年,日本人井上哲次郎增订他的《增订英华字典》时对“society”的释义相同。

在1885年江南制造局编译处出版的《佐治刍言》中,傅兰雅(John Fryer)多次将“society”翻译为“会”。在第一章“论家室之道”,他把“有夫妇和睦之家”作为“小会”的书写,又对“会”有解释:“凡有众人相聚成会,无论其会为大为小,必有公共之性情、公共之意见,则往来交接,彼此俱觉合宜。……是以会中人凡事皆须各让几分,以为往来准则,若能彼此交让,则大家俱可相安矣。”在第二章“论人生职分中应得应为之事”中又这样表述:“今有若干人聚成一会,或成一国,欲其兴利除弊,诸事完善,则必使人人俱能自主,人人俱能工作,方能十分富庶。……同会者亦当视为兄弟,竭吾力以助之”。“凡有若干人成会或成国,则其国内之律法章程,人人皆当恪守”。²在第六章“论驳辨争先之误”中有这样的表述:“自古至今,尝有人欲设立一种会,将众人所有资财并做工所得工资,均归会中管理,而各人本身需用可向会中支领。……故此会一

2. 这部分的英文原文是:“This idea of a perfect society supposes an assemblage of free citizens, each contributing his labours for the benefit of the whole, and receiving an (转下页)

兴,国内必有大乱”(傅兰雅,2002:4、6、7、17)。而梁台根(2006)指出,日本的福泽渝吉将西洋原著翻译为《西洋事情》,其中的“外编”(1868)与《佐治刍言》相同。作者对三本书的章节比较显示,《佐治刍言》把“Society a Competitive System”一章的标题翻译为“论国人做事宜有争先之意”,日文为“世人相厉及相竞之事”。也就是说,这里也有将“society”译为“国人”的意思。1887年,寓华西人在上海成立同文书会,后改为光学会,其英文名为“The Society for the Diffusion of Christian and General Knowledge among the Chinese”。

也有用“民景”对译“society”,或以“国中之民”、“百姓交往的”、“众人的”、“风俗”、“闾里”等对应“social”或“society”,将“sociology”翻译为“民景学”或“为民学”,代表人物是颜永京。1881年,颜永京将史本守(赫伯特·斯宾塞)的《教育论》(On Education)第一章《什么知识最有价值》(What Knowledge is of Most Worth)一文翻译成“肄业要览”,先发表在《格致汇编》上,1882年由上海美华书馆出版。以王彩芹(2011:99-100、102、106-107)对斯宾塞的英文原文和颜永京的翻译对照的考证为例,可以更清晰、更具体地看到颜永京的翻译用法:

对“sociology”的翻译:

1. Each man who is immediately or remotely implicated in any form of industry, (and few are not) has in some way to deal with the mathematical, physical, and chemical properties of things; perhaps, also, has a direct intel, est biology; and certainly has in sociology.

译文:其所习之业皆与算学、化学、力学相关,虽于动物学植物学或相关较少,然于民景学确大有关涉。

2. Equally at present and in the remotest future, must it be of incaculable importance for the regulation of their conduct, that men should understand the science of life, physical, mental, and social; and that they should understand all other science as a key to the science of life.

(接上页) appropriate remuneration, and each respecting those laws which have been ordained for the general benefit. In reality, no society is without feeble and sickly persons who, being unable to support themselves, have to beholden their neighbours for support.” “It appears equally reasonable to expect of every individual in society an observance of its leading moral rules and legal provisions.” William and Robert Chambers: Political Economy, Published by William and Robert Chambers, Edinburgh, 1852, p. 4/6(转引自王宪明,2009)。

译文：凡目前之人，或潜在以后，若欲行作有所准绳，终不得不参究生之诸学。曰骸体学，曰新兴学，曰为民学，更不得不读各项格致学，因格致是度生学之启步也。

与“social”相关的翻译对照如下：

1. This lies in the fact that, from the far past down even to the present, social needs have subordinated individual needs, and that the social need has been the control of individuals.

译文：往古时候，不论何国皆是蛮夷，而部领，人民彼此不投，后有才能者兴，将众人管束，始得彼此安居乐业，连成一国。所以一国所不可少者是有位有权之人能治理众民者也。

2. And this it is which determines the character of our education. Not what knowledge is of most real worth, is the consideration; but what will bring most applause, honour, respect——what will most conduce to social position and influence——what will be most imposing.

译文：人心如此，其心所拟肄业之法自必一致。故其设肄业之初心，只计读之者可致人称美，得人恭敬，邀人遵奉，能于众人中居高位，巍巍然以资观感于人，而竟不计其实益否也。

3. Only in propotion as men draw certain rude, empirical inferences respecting human nature, are they enabled to underatand even the simplest facts of social life.

译文：人欲明悉百姓彼此平常相交之梗概，必须知夫人性若何。

4. ... those activities which are involved in the maintenance of proper social and political relations.

译文：与闾里国家相关之举。

直接对“society”的翻译如下：

1. But because society considers them parts of a good education.

译文：乃因风俗谓为学士所不可少者。

2. Thus;—society is made up of individuals; all that is done in society is done by the combined actions of individuals; and therefore, in individual actions only can be found the solutions of social phenomena.

译文：国中之民原合众类以成，凡国民之所作，即其众类同心所作，

所以欲知国民作事之所以然,须知民众一一之心思举动。

在1894年以前,西方入华人士在编辑语汇或翻译时都直接将“society”翻译成“会”,而从其基本含义看,多数情况取“会”的中国古典意,即主要指各种组织团体,强调其结社的意义,重视的是社会的组织团体的内涵。而以颜永京为代表的中国人在翻译时则活泼很多,既有“国中之民”、“国人”,也有“众人”、“风俗”、“交际”等翻译,特别是他将“sociology”翻译为“民景学”或“为民学”,这一独特翻译强调民的视角和民的权利。结合其“风俗”和“国中之民”的翻译,可以看到颜永京等对传统意义上的百姓或民风习俗的强调,与中国古意中的“社”³倒是不谋而合了。

总的来说,这一时期中文对译“society”基本在中国古典的“会”和“社”间游走,从现有资料看,似乎来华的外国人更重视其集会、汇集的组织活动、组织形态的特征,而国人则更看重其与民相关的习俗、交往,或说民之权和民之主体——当然,这还是在古典意义上叙述,而不像后来从西方学说借来的民权思想。

三、“群”的使用

用“群”⁴对译“society”早在1865年就已经出现。在京师同文馆丁韪良翻译的《万国公法》的第二章《论邦国自治自主之权》中,界定国际公法的研究范围时说:“人成群立国,而邦国交际有事,此公法之所论也”(惠顿,2003:25)。此话在惠顿的原书中的表达是:“The subjects of international law are separate political societies of men living independently of each other, and especially those called sovereign states.”(Wheaton, 1836:62,转引自王宪明,2009)此处的“群”与“political societies”直接对应。可见,早在严复用“群”对译“society”以前,“会”与“群”就已经是西语“society”的中文对应词汇了(王宪明,2009),只是严复的“群”论将它的影响力扩大而已。

1895年,严复在《直报》上发表的文章已经开始用“群”翻译西语的

3. 古典中文的“社”最初是与土地神及其相关祭祀活动相关,也指古代与居住有关的组织单位或乡村基层地理单位,后来引申为兴趣相投或信仰一致的人结合起来的群体组织。

4. “群”在中国古语中泛指多数、众多、众人,或者聚集的团体,多指集体。

“society”了。比如,1895年2月,严复在《论世变之亟》一文中提出,中西社会的不同与其对待自由的不同是一致的,“自由既异,于是群异丛然以生”。同年3月,在《直报》发表的《原强》中,他介绍了达尔文的“物竞天择”观,“其始也,种与种争,及其成群成国,则群与群争,国与国争。而弱者当为强肉,愚者当为智役焉”,继续用“群”指代“社会”。在同年3月底的《原强修改稿》中,他继续阐释此概念:“盖群者人之积也,而人者官品之魁也。……且一群之成其体用功能,无异于生物之一体,小大虽异,官治相准。知吾身之所生,则知群之所以立矣”(严复,1986:3、5、17)。此时,他对“群”的应用直接和当时西方的“有机体社会说”内在一致了。斯宾塞在其 *The Study of Sociology* 一书中经常是“sociology”、“social science”、“science of sociology”、“the morphology and physiology of society”、“science of society”并用或混用。在《群学肄言》的翻译中,严复基本上全部将这些术语译为“群”和“群学”,其内涵包括政治、经济、历史等诸多方面。就“群学”本身显示的内涵来看,不仅是“用科学之律令,察民群之变端”,而更有他所谓的“学问之事,以群学为要归。唯群学明而后知治乱兴衰之故,而能有修齐治平之功。呜呼!此真大人之学也!”(严复,1986:18)也就是严格学问的追求和治乱兴衰的策论同时兼有。

康有为1891年在广州长兴里万木草堂讲学时就已经使用“群”的概念。梁启超所记的长兴学社教学大纲分为学纲、学科、课外学科三类,学科又分为义理、考据、经世和文章四种,而在经世之学名目里,“群学”列在其中,与政治原理学、政治应用学等平齐。当然,也有研究认为,虽然“群学”被列入万木草堂的科目,但实际上,康有为当时讲述的还是传统典籍中的“敬业乐群,会友辅仁”主张,后来才发展为合群立会的政治思想(姚纯安,2006:33—34)。在《上海强学会·序》中,康有为(2007b:92)说:“天下之变,岌岌哉!夫挽世变在人才,成人才在学术,讲学术在合群,累合什百之群,不如累合千万之群,其成就尤速,转移尤巨也。”在《上海强学会·后序》中,康有为(2007b:97)进一步阐发了“合群”的意思,他说:“夫物单则弱,兼则强,至累重什百千万亿兆北京陔之,则益强。荀子言物不能群,人能群,象马牛驼不能群,故人得制焉。如使能群,则至微之蝗,群飞蔽天,天下畏焉,况莫大之象焉,而能群乎?故一人独学,不如群人共学,群人共学,不如合什百亿万兆人共学。学则

强，群则强，累万亿兆人智，人则强莫与京。吾中国地合欧洲民众倍之，可谓庞大魁巨矣。而吞割于日本。盖散而不群，愚而不学之过也。今者思自保之，在学、群之”。他在追述强学会成立的原因时也说，“中国风气，向来散漫，士大夫戒于明世社会之禁，不敢相聚讲求，故转移极难。思开风气，开知识，非合大群不可，且必合大群而力厚也。合群非开会不可”（康有为，1992：29）。可见，康有为的“群”是“众人”或组织众人一起的“会”的意思，“合群”也即汇集众人的智和力。1896年，《强学报》第一号刊载了康有为的《论会即荀子群学之义》，他将荀子的“人贵能群”的思想称为“群学”，认为“群学”的含义就是合群立会，政治变革含义非常明显（康有为，2007b）。

而谭嗣同也较早使用“群”和“群学”的概念，并常和“会”互通而用。在《仁学》自序中，谭嗣同（1998a：68、71）写道：“网络重重，与虚空而无极。初当冲决利禄之网罗，次冲决俗学若考据、词章之网罗，次冲决全球群学之网罗，次冲决君主之网罗，次冲决伦常之网罗，次冲决天之网罗，次冲决全球群教之网罗，次冲决佛法之网罗。”印永清在注释里注明：“群学——社会学的旧译”，但李培林等（2001：16）认为，谭嗣同在此所说的“群学”既非“孔德、斯宾塞意义上的社会学，也不是严复意译的群学，更不是我们今天所说的社会学，而是‘各门学科’或‘各种学术’的意思”。他在“仁学界说”里有“社会学”名目：“凡为仁学者，于佛书当通《华严》及心宗、相宗之书，于西书当通《新约》及算学、格致、社会学之书；于中国当通易、春秋公羊传、论语、礼记、孟子、庄子、墨子、史记及陶渊明、周茂叔、张横渠、陆子静、王阳明、王船山、黄黎洲之书”（谭嗣同，1998a：75）。后他又说，“格致即不精，而不可不知天文、地舆、全体、心灵四学，盖群学群教之门径在是矣”（谭嗣同，1998b：75）。李培林（2001：16）认为，这里的“社会学”是“各门学科或西方各门社会科学学科的意思，与严复阐述的群学相去甚远”；孙以芳（1984）则认为，当时康有为、梁启超和谭嗣同都没有以社会学专指社会科学。在《壮飞楼治事十篇·治事篇第九·群学》中，谭嗣同（1998a：444）将“群学”解释为各种合群入会之说，最后还以“大哉学会乎！”作结。1898年，在《群萌学会叙》中，他倡导“联群通力、发愤自强”，“万事万物，莫不以群而强，以孤而败，类有然也”（谭嗣同，1998b：430—431）。他在《群萌学会章程》中说：“本会以群萌为名，盖因群学可由此而萌也，他日合群既广，即

竞称为群学会”(谭嗣同,1998b:430—431)。这里的“群学”当然不是“社会学”之意,而是团结民众的学问。

梁启超将“群”分成很多类,大到国家,小到社团和各种行业团体。1896年,梁启超在《时务报》发表的《论学会》明确指出,“群心智者为上”,而西方人对此很擅长,他们的“国群曰议院,商群曰公司,士群曰学会。而议院公司,其识论业艺,罔不由学,故学会者,又二者之母也。学校振之于上,学会成之于下,欧洲之人,以心智雄于天下,自百年以来也”(梁启超,1999a:27)。而梁启超(1999a:93)在1897年发表在《时务报》的《〈说群〉序》中说:“抑吾闻之,有国群,有天下群。泰西之治,其以施之国群则至矣,其以施之天下群则犹未也。”在《说群一 群理一》中梁启超(1999a:94)又说:“欲灭人之家者,灭其家之群可矣。……欲灭人之国者,灭其国之群可矣。”可见,国家也不过是一个大的社团而已。梁启超(1999a:109)起草的《湖南时务学堂学约十章》规定:“七日乐群。荀子曰:人之所以异于禽兽者,以其能群也。易曰:君子以朋友讲习。曾子曰:君子以文会友,以友辅仁,直谅多闻,善相劝,过相规,友朋之意,视师长有加焉。他日合天下而讲之,是谓大群,今日合一堂而讲之,是谓小群。杜工部曰:小心事友生。但相爱,毋相妒,但相敬,毋相慢,集众思,广众益,学有缉熙于光明。”这里的群是“会”、“学会”的意思,其含义是古典意义上的“敬业乐群、会友辅仁”(姚纯安,2006:27)。在《论学术之势力左右世界》一文里,梁启超(1999b:559)列出的影响巨大的大思想家除了歌德、培根、孟德斯鸠、卢梭、富兰克林、斯密、伯伦知理和达尔文外,还有孔德和斯宾塞,并说他们都是群学和人群主义的倡导者。在思想观念上,梁启超的“群学说”和康有为的基本一致,都是“合群保种”、“合群立会”的意思。

可见,在概念的使用上,康有为、梁启超、谭嗣同较早就使用了“群”,但他们重在阐述其政治学说和主张时使用,和严复在阐述西方政治、经济、历史和社会学等学说的直接对译“society”所处的学术环境不完全相同。不过,他们的“群”都不仅包括“小群”,如各种行业协会,也包括“大群”,如“强国会”或其他全国性团体,还包括国群或国家,真正体现了严复所说的“群有数等”的理念。以“群”为主对应西语“society”一直持续到1903年左右,之后这一词逐渐被“社会”取代。

四、“社会”的生成

在“群”一词广泛对译“society”时，近代意义的“社会”一词也已经开始使用，很多学人不断交替使用“社会”和“群”，其含义也基本一样。金观涛、刘青峰(2010:205—206)认为，自1902年起，“社会”的使用次数开始增加，且与“群”混用明显；1903年，“社会”的使用次数开始比“群”多了；1904年，虽然“群”一词还在使用，却已经有被“社会”一词取代的趋势；在此之后，“社会”一词高度普及，“群”的使用逐渐淡化，甚至消失。

用“社会”一词对译“society”并产生新内涵和普及使用，有一个转引自日本的过程。最早用“社会”对译西语中“结社团体”的名词(如荷兰文“kloofsters”)始于日本江户时代兰学家青地林宗的译作《舆地志略》(1826年写本)，其含义与中国古典的“社会”近似。最早用“社会”对译“society”的人是日本的政论家福地櫻痴，在1875年1月他执笔的《东京日日新闻》的社说里有“受完全教育的高上社会”等语，其“社会”已接近现代的涵义。同年，西村茂树在《文明开化解》中交替使用“仲間”和“社会”，表述了今天的“社会”的含义。这种“社会”、“仲間”、“世间”并用的现象在日本持续了一段时间(冯天瑜，2003)。根据日本学者福武直(1982:228)的论述，日本最早介绍斯宾塞著作的人是外国教师芬诺洛萨(1853—1908)，1878年开始讲授，1881年以“世态学”为名成为正式课程。1886年，东京大学的课程确立“社会学”学科的名称。作者也介绍说，在明治初期，“society”一词曾被译为“同事”、“交际”、“公司”和“世态”等。

在日本使用的近代意义的“社会”一词经由一些去日本考察、旅行的官员或学者的记录带入中国。当然，这些词一开始还是在中国古义的意义上使用。比如，1887年，黄遵宪(2001:393)在《日本国志》卷三十七中有“社会”一词的专门解说和记载：“社会者，合众人之才力，众人之名望，众人之记忆，众人之声气，以期遂其志也。其关于政治者曰自由会(作者按：自由者，不为人所拘束之意也，其意谓人各有身，身各自由为上者不能压抑之束缚之也。)，曰共和党，曰立宪党，曰改進黨(皆主改革政体为君民共主者)。……其大概也有开于学术者，曰天文会，曰地理会，曰斯文会(按：汉学家之会)。”这里的“社会”虽然和古义的“会”

有很多相近的意思,但已经加上了政党的内容。

1897年左右,康有为(2007c:335)在《日本书目志》里对“社会”有专门介绍。他在第五卷“政治门”的社会学类图书的按语中说:“大地上,一大会而已。会大群,谓之国;会小群,谓之公司,谓之社会。”又说:“天文、化、电、光、重、声、汽学,皆有会、制造、农业、商务、女工,皆有会。……日人之骤强也,亦由听民开社会讲求之故。”这里的社会,有时指公司,有时指社团,有时指国,但多指各种行业,与中国古义的“会”、“社”含义相同。他在《外衅危迫分割洵至急宜及时发愤 大誓臣工开制度新政局折》里倡导十二新政局,特别在“十一”里写了“社会局”。他对此解释称:“泰西政艺精新,不在于官,而在于会,以官人寡而会人多,官事多而会事暇也。故皆有学校会、农桑会、商学会、防病会、天文会、地舆会、大道会、大工会、医学会、各国文字会、律法会、剖解会、植物会、动物会、要术会、书画会、雕刻会、博览会、亲睦会、布施会,宜劝令人民立会讲求,将会例、人名报局考察。”(康有为,2007d:15)他在《日本变政考序》中说,日本由弱变强在于其变革,其中包括“开社会以合人才,立议院以尽舆论”(康有为,2007d:103)。“社会”一词,在这里是各种组织、团体之意。

严复在《群学肄言》的《译余赘语》中解释“社会”时说:“西学社会之界说曰:民聚而有所布勒(东学称组织),祈向者,曰社会。”他认为,这与中国古义的“社会”是一致的。他又辨析了“群”与“社会”：“群有数等，社会者，有法之群也。社会，商工政学莫不有之，而最重之义，极于成国。”(严复,1986:125)严复认为,它只是群的一种类型,而社会更强调组织和政治含义。

“社会”一词在甲午战争以后开始逐步被广泛使用,其含义也逐渐呈现多样化,不再等同于以往国人心目中“结社”、“团体”的含义。1897年,《时务报》刊登日本人古城贞吉的文章《论社会》,文中不仅仅频繁使用“社会”一词,还有专文论述:“野蛮之地,无社会者焉。及文明渐开,微笑露萌叶,久之遂成一社会。”(转引自方维规,1999)显然,这里的“社会”与文化相关,与人与人之间的联合相关。1898年,梁启超(1999a:168)在《〈清议报〉叙例》中写道:“挽近百余年间,世界社会,日进文明,有不可抑遏之势。”这里的“社会”已经是西语“society”的含义了。1902年,杨度也曾在文章里记述:“其言教育也亦然。以为人性皆善,其恶者必由丑恶之社会而来,教育者,所以防社会之丑恶,而发育其善

性,使之任放于自然也。”在针对日本高等师范学校校长嘉纳治五郎在中国曾说清朝北边教育如黑暗之地狱,南边尚有一线之光时,杨度说“呜呼,其黑暗也,其仅有一线光也,皆由社会之丑恶故也”和“是所服从者,必非法律而丑恶社会之习惯也”(张枏、王忍之,1960:250)。“社会之恶习”、“丑恶社会”等用法已与今天的“社会”含义相同。

采纳日本近代对译西语“society”转换后的含义后,“社会”不再是古典中语的内涵。近代意义上“社会”一词的广泛使用促使一些字典开始专门予以注解,比如,汪荣宝与叶澜(1903:63、65、68、71)编写的《新尔雅》中不断出现“群”与“社会”同义的情况,在“群”的后面常常用“亦谓之社会”。在《英华大字典》(卷三)中,颜惠庆(1908:932)对“society”这样注解:“1, the relationship of men to one another when associated in any way. 交际,交接,应酬; companionship, 周旋, 友伴; fellowship 往来, 通往来。2, a number of persons associated for mutual or joint usefulness, pleasure, or profit, 社, 互助会, 辅仁会, 同谋公益之公会, 公社, 谋求公益之会社; as a literary society: 文学会。3, the persons, collectively considered, who live in any region or any period, 社会; 居民; 邑民。4, Those who mutually give and receive formal entertainments, 互相应酬之绅士, 上流社会, 绅家……”。在同页,颜惠庆把“social”解释为“社会的、五伦的、社会上的”。1916年,《官话》把“society”注解为“社会,又人群、会、会社”。后来,《辞源》(增修)把“社会”的注释分为两种含义,一种是人际关系的结合体,另一种是中国古义中的社火、社民。⁵

需要特别注意的是,“社会”在表述过程中常常同“下等”、“劳动”等捆绑使用,或与“社会主义”、“平民”和“社会党”混用或互相指意。

比如,1903年,《游学译编》刊载根据日本高材世雄的言说编写的《民族主义之教育》一文,内有记叙:“必以下等社会为根据地,而以中国社会为运动场。是故下等社会者,革命事业之中坚也,中等社会者,革命事业之前列也。故今日言革命教育者,必在两等社会。此两等社会之教育事业,不在家庭教育,不在学校教育,而在社会教育。是故言革命教育者,惟有社会教育之可言也。”(张枏、王忍之,1960:408—409)作

5. 参见:《辞源·增修(“午”部)》,150页,台北:商务印书馆1979年版。

者在文中用了“秘密社会”、“劳动社会”、“军人社会”等词。1903年,《浙江潮》有专门的文章《新社会之理论》,其中不仅广泛使用近代意义的“社会”概念,还对新社会的内涵做了广泛说明。此文从原始的母系社会开始论述,讲到有农业组织的农业社会、有工业组织的工业社会和有商业组织的商业社会。文章还论说:“准乎是,则知社会者,本有共和政之性质,而决不含帝政、王政、贵族政之元素;准乎是,则知政治者,本可以社会机关之力溶解之,而置政治于社会问题之内。是故健全之国家,必无萎败之社会;而萎败之社会,决不能造健全之国家。此其大则也”(张枏、王忍之,1960:509),其含义是,社会本身就带有民主共和性质,与君主、贵族专制等不同,政治机关本身可以被社会机关消解。一个健全的国家,社会力量是很强大的,如果社会力量很弱,是无法造就健全的国家。这样的言论同我们今天理解的公民社会如出一辙。

“社会”一词常和“社会主义”混用,如梁启超曾在1901年《清议报》上论说:“美国之统领之被刺与南美之争乱也,由贫富两极太相悬绝,而社会党之人从而乘之也,此事将为二十世纪第一大事,而我中国人蒙其影响,将有甚重者”(张枏、王忍之,1960:51)。社会党,是指社会主义党。同年的《国民报》的《说国民》一文讲:“若者外国工人,有立会、演说、开报馆、倡社会之说者,我国有之乎?曰无有。”(张枏、王忍之,1960:75)在《中国灭亡论》一文里,作者倡导建立党派:“而欲如法之民主党、德之社会党、俄之虚无党,可以与政府相持不下者,已渺不可复得,其宗旨诚不不外标榜名称,表吾高尚之迹云耳。故曰我中国自开辟以来无党。”(张枏、王忍之,1960:83)这里指出的德国社会党和社会主义党极有可能是同一个。

“社会”一词也被作为“平民”的代表词。如1903年,庄游在《国民新灵魂》一文中阐述中国需要新灵魂出现才行,新灵魂包括五大原质:山海魂、军人魂、游侠魂、社会魂和魔鬼魂。作者对“社会魂”这样解释:“社会者何也?乃平民之代表词也。……我国个人经济主义太发达,故不能具有政治思想;而下等社会之困难于经济,类皆受伤、中等社会之压制,故共产均贫富之说,乃个人所欢欣崇拜,香花祝而神明奉者也。……社会党者,欧洲今日之神圣发团也,求平等博爱而未得,故以流血为在先”(张枏、王忍之,1960:574—575)。这里的“社会”有上等社会、中等社会、下等社会之说,也有社会主义之意,如社会党者。但作者却

在开篇指出“社会”也是“平民”的等同语。

马克思主义学者对“社会”的定义无疑是唯物史观下的界定。以李达1926年出版的《现代社会学》为例,他把“社会”定义为:“人类间立于社会关系上之结合,谓之社会”(李达,2007:17)。他又解释说社会的构造包括基础关系(即生产关系与生产力之间的关系)和上层建筑,这些都是深受唯物历史观影响。1950年,《新名词综合大词典》中对“社会”有专门定义:“Society 社会,简单地说,就是因为生产而互相结合起来的一群人的总体,这种体制是生产关系的综合,是历史上特定的生产关系体系”(龚敏等,1950:E一),词典又对“历史上各个不同社会的区别”做了专门说明,指出各种不同社会不是截然分开的,不同的生产关系可能同时存在于同一社会等,又对社会物质生活诸条件、社会现象、社会革命、社会规范等有专门解说。

“社会”的逐渐普及与社会主义的传播和革命思想的进入在一定程度上呈现为同一历史过程,其含义也在指涉西语的“society”和“socialism”等之间转换,显示了这一观念中国化过程中的特殊历史境遇。

总之,西语中的“society”概念在中文世界的翻译经历了“会”和“民景”、“群”,再到“社会”的三个阶段。然而,其关涉的不仅是词语的使用,更重要的是包含了不同的“社会”理念和见解。接下来我们将专门探讨与术语生成相伴随的观念的再造。由于第一个阶段主要还是从中国古典意义上择取重点对译且以外国词典为多,我们因此对第一个阶段的“社会”观念不做专门阐述,而主要从近代严复、康有为、谭嗣同、梁启超的“群”论和“社会”主张去看其背后的思想,进而探讨近代中国“社会”观念如何在西语及古典原意的基础上进行再造。

五、群本主义的社会变革思想:“社会”观念的核心内容之一

近代中国“社会”观念的核心内容之一是群本主义的社会变革思想,这一思想系统体现在以下三个方面。

(一)民权与群权——辩证对待与偏重后者

首先,他们都强调民权的重要性,认为这是群权得以可能的基础,民权之说又发展成对个人权利的重视。严复(1986:33)在《辟韩》(1895)一文里说,孟子的“民为重,社稷次之,君为轻”是“古今之通义也”。在《群学肄言》的《译余赘语》中,他继续阐述需要重视个人的思

想,批判中国偏于国家而不顾个人权利的传统,认为正是个人构成了国家与社会的基础,社会的所有变化都基于个人的品质:“或谓箇人名义不经见。可知中国言治之偏於国家。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。即箇人也。……社会之变象无穷。而一一基於小己之品质。”(严复,1986:126)康有为(1981:237—238)在京师保国会第一次集会的演说(1898)中就倡导要赋权于民:“泰西以民为兵,吾则以兵为民,何以敌之!”他又说:“夫人主之为治,以为民耳。以民所乐举乐选者,使之议国政,治人民,其事至公,其理至顺。”(康有为,2007d:170)他倡导各种享乐,其中包括性爱的享乐和各种自由,如恋爱、婚姻等自由:“公法于父母不得责子女以孝,子女不得责父母以慈,人有自主之权焉。”(康有为,2007a:151)这些都是对人的权利的积极倡导。当然,他后来在《大同书》中对个人权利的强调更为全面清楚。谭嗣同(1986b:270)结合中国传统文化中的“民贵君轻”、“民本君末”的思想及西方的天赋人权论批判了“君为臣纲”说,强调兴民权与兴民智的理念:“盖方今急务在于兴民权,欲兴民权在开民智。”他旗帜鲜明地提倡“民本君末”。梁启超(1999a:309)在《论近世国民竞争之大势及中国前途》(1899)一文中说:“国民者,以国为人民公产之称也。国者积民而成,舍民之外,则无有国。”在《新民说》的“论自由”一节里,他明确提出四民平等,人有参政权、属地自治权、信仰自由权和民族建国权等自由。这些都是对民权重视和强调的表现。

但他们也都强调个人权利与群权(他人之权)的辩证关系和二者的平衡。严复认为,群体构成的社会是个人权利的边界,这也是他将穆勒的《论自由》翻译成《群己权界论》的原因:“自入群而后,我自由者人亦自由,使无限制约束,便如强权世界,而相冲突。故曰人得自由,而以他人之自由为界”(严复语,转引自穆勒,1981:7),即个人与个人之间应该互相尊重。在《群己权界论·译凡例》中,他特别指出,人一旦进入群体中,就会与他人相关,绝对的个人权利不复存在,这正是君子能平天下的最大道理:“自入群后,我自繇者人亦自繇,使无限制约束,便入强权世界,而相冲突。故曰人得自繇,而必以他人之自繇为界,此则《大学》絜矩之道,君子所恃以平天下者矣。”(严复语,转引自马勇,1993a:47—48)他也曾提出,要在动态的辩证中看待个人和群的关系:如果时

代很乱,受制于外辱,此时应该强调社会整体的利益;而如果时代本身安稳,则应该尊重个人权利。严复在翻译《天演论》时,曾将赫胥黎强调个体为整体的利益而工作改为“相养”,即互相提供生活条件,互相帮助之意,又将赫胥黎说“蜜蜂是没有任何权利的”改为“未尝争其权利之所应享”等(俞政,2003:27)。可见,严复是在动态的历史中看待社会与个人的关系,而不是将二者看成静止的、非此即彼的对立。孟德斯鸠(1981:219)在《论法的精神》中写道:“在一个有法律的社会里,自由仅仅是:一个人能够做他应该做的事情,而不被强迫去做他不应该做的事情”,或者说,“自由是做法律所许可的一切事情的权利”。严复把这段话译成文言文后,特加按语:“此章孟氏诠释国群自由之义最为精审……学者玩之,庶几于自由要义不至坠落野狐禅也。”(丁文江、赵丰田,1983:238)显然,这样的“自由”已经是向社会做出妥协后的有限的“自由”。

康有为在爱他人和爱自己之间不仅设置了边界,而且希望二者是同时达成,而非顾此失彼:“故圣人之仁以爱人类为主,孝子不匮,永锡尔类,锡及人类也。盖圣人之仁,虽极广博,而亦有界限也。界限者,义也,不得已而立者也”。“所以治人与我者,仁与义也。以仁安人,以义正我,故仁之为言人也,义之为言我也,言名以别矣。……仁之法,在爱人,不在爱我。义之法,在正我,不在正人。……仁谓往,义谓来。仁大远,义大近”(康有为,2007b:383,390)。这表明,他是在各种关系中来谈权利。他更多的是重视平等权,是共享的权利,而不是独专的霸权。谭嗣同(1998b:91)的“仁”观与之相似,认为没有彼此就没有世界:“人与人不相偶,尚安有世界?不相人偶,见我切也,不仁矣,亦以不人。”个人与社会是平等而无差等的,平等则生万化“平等者,致一之谓也。一则通矣,通则仁矣”(谭嗣同,1998b:74)。梁启超认为,利己心和爱他心是一而非二,个人之权与群之权不能分开。他认为,个人与群是共生的,无群则无个人,“凡人不能以一身而独立于世界也,于是乎有群;其处于一群之中,而与侪侣共营生存也,势不能独享利益,而不管侪侣之有害与否,苟或尔尔,则己之利未见而害先睹矣”(梁启超,1999a:431)。在谈及自由时,他专门指出,制裁与自由相伴存在。那些最自由的民族也常常是最富制裁性的民族,原因正是自由有边界。而其群的义理中最核心的观点却是以群为重的群本主义思想,或者说他们的叙述自觉不

自觉的走向了偏重群的价值上去了。

严复(186:1388—1389)在《天演论》中将赫胥黎嘲笑“损己利群”的句子删除,又将斯宾塞阐述的“animal-ethics”、“sub-human justice”和“human justice”糅合在一起,主张应该“己轻群重”、“损己益群”,甚至“舍己为群”。他指出,群道是一种集体主义的精神,这一观点与荀子说的“道存则国存,道亡则国亡”⁶一致。在《天演论·导言十七(善群)》的按语中,严复(186:1357)说:“其(斯宾塞)《群谊篇》立进种大例三:一曰民既成丁,功食相准;二曰民各有畔,不相侵欺;三曰两害相权,己轻群重。”在《天演论·论十五》的按语中,他重复了此段话后,进一步指出:“道在无扰而持公道。其为公之界说曰:‘各得自由,而以他人之自由为域。’其立保种三大例曰:一,民未成丁,功食为反比例率;二,民已成丁,功食为正比例率;三,群己并重,则舍己为群。用三例者群昌,反三例者群灭”。“个人必屈其所欲为,以为社会之公益,所谓舍己为群是也。”他在《天演论·导论十三 制私》中表达了私与公的对立,即群道与绝对的个人主义、自私自利的格格不入。他指出,群道就是让与爱,约束个人自由和不争:“自营甚者必侈于自由,自由侈则侵,侵则争,争则群涣,群涣则人道所恃以为存者去。故曰自营大行,群道息而人种灭也”。“天良者,保群之主,所以制自营之私,不使过用以败群者也。”他不仅在思想上倡导“己轻群重”、“舍己为群”的理念,甚至在“遗嘱”中也明确写道:“事与群己对待之时,须念己轻群重,更切勿造孽。”(严复,186:360、1279、1346—1347、1393)正如哈茨在给史华兹《寻求富强:严复与西方》一书的序言里所写:“严复站在尚未经历近代化变化的中国文化的立场上,一下子就发现并抓住了这些欧洲著作中阐述的‘集体的能力’这一主题。”(史华兹,2005:1)

康有为在对“义”和“仁”的强调中表达了他对群体而非个人的重视。他坚持认为,义比利重要,爱一切的“大仁”比爱局部的“小仁”重要:“夫人有义者,虽贫能自乐也。而大无义者,虽富莫能自存。”(康有为,2007b:392)谭嗣同的学说中最为核心的“仁”的理念也是类似的表达,他对平等的提倡超越了具体关系,涵盖到一切关系中,从而在事实上达成对群而非个人的强调。在个人有差等的时候,必然是要对个人有所

6. 参见:《荀子·君道篇》。

抑制。梁启超(1999a:26—27)在《变法通议》(1896)一文的“论学会”中说:“道莫善于群,莫不善于独。独故塞,塞故愚,愚故弱;群故通,通故智,智故强。星地相吸而成世界,质点相切而成形体。数人群而成家,千百人群而成族,亿万人群而成国,兆京陔穉壤人群而成天下。无群焉,曰鰥寡孤独,是谓无告之民。”在这里,他强调了群比独善和重要。梁启超(1999a:93)在《说群·序》(1896)中说:“以群术治群,群乃成;以独术治群,群乃败。……何谓独术?人人皆知有己,而不知有天下。……所常行之事,使其群合而不离,萃而不涣,夫是之谓群术。”在这里,他继续强调群比个人重要。梁启超虽然给予个人自由重要地位,指出自由与奴隶相对立,但也特别强调团体自由,认为团体(群体)自由才是文明时代的标志。他试图要找到公与私,也即社会与个人之间的平衡点,所以他说人人自主,各尽所能,各得所利,这可以算是最大的公,只有这样,天下才能安定。而私德与公德是并行不悖的,个人要为社会努力,社会也应该为个人尽责。但梁启超(1999b:660—662)又认为,社会之于个人及国家之于国民,其恩如同父母之于孩子,没有社会和国家,个人的性命财产就无所依托,智慧能力就无所依附,个人也就不可能立足于天地间。

据此,陈新华(2009)指出,梁启超“群学”思想的核心是“以群为本”和“以变为用”的群本主义,主干是以“合群”为原则的社会整合思想。李培林(2008:38—39)也曾撰文指出,严复、梁启超等人以“天演人变”为基础的“群学”思想,是“由‘群本’、‘保群’、‘合群’、‘善群’、‘群德’、‘群术’、‘群治’等一系列概念构成的体系”,认为其核心是群本主义的社会整合思想。

当然,正如上文指出的,他们的“群”思想或“群本”思想是建立在辩证对待民权及个人权利基础上的,包含更为丰富的近代化思想,绝非传统意义上的“治群”。

(二)人性之变和新民——如何才能善群?

既然“群道”如此重要,“合群”如此根本,那么,如何才能真正达成“群”利和个人之利的目的呢?近代学人几乎都从人性出发去寻找“善群”之道,倡导要新民。

在《天演论·导论十三·制私》的按语中,严复对赫胥黎认为群道是由人心善相感而立提出了不同的意见,认为二者因果颠倒了。正是

因为需要群道，所以必须提倡人心善相感以治私，而非人天性就善相感。他说：“赫胥黎保群之论，可谓辨矣。然其谓群道由人心善相感而立，则有倒果为因之病，又不可不知也。盖人之由散入群，原为安利，其始正与禽兽下生等耳，初非由感通而立也。夫既以群为安利，则天演之事，将使能群者存，不群者灭；善群者存，不善群者灭。善群者何？善相感通者是。”又讲：“班孟坚曰：不能爱则不能群，不能群则不胜物，不胜物则养不足。群而不足，争心将作。”（严复，1986：1347）他认为群道是良心、善和让。在《天演论·导言十五·最旨》中，他介绍第十三篇时说：“论群之吉德，感通为始，天良为终，人有天良，群道乃固。”（王栻，1986：1349）实际上，群道在此体现为善、慈、礼、让、爱，既是人与人的关系，也体现为个人与群体不一致时的妥协与退让。

康有为也强调要爱人、兼爱、仁和义。早在1886年的《康子内外篇》中，他就在“人我篇”中明确写道：“兼爱无弊，既爱我又爱人。”（康有为，2007e：107）当然，此时这一倡导还不是在谈如何成群的问题。康有为（2007b：383，390）在1893—1897年完成的《春秋董氏学》则明确表达了如何通过“仁爱”和“义”达成群的善行，他把“人类”解释为“故仁者，所以爱人类也”。在对“仁爱”的阐述中又用《易》来阐发：“然则天下何者为大仁？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。”他说的爱，是连着天地万物一起爱的大爱，认为通过“爱”和“义”，可以达成个人和群体的和谐共生。而谭嗣同“仁”的精神也是爱他人，只有破除一切“名”和“对待”，仁就可以达到。“仁一而已；凡对待之词，皆当破之：‘破对待，当参伍错综其对待。……参悟错综其对待，故迷而不知平等。……参伍错综对待，然后平等。无对待、然后平等。……无无，然后平等’”（谭嗣同，1998b：74）。如何能做到“破对待”？谭嗣同（1998b：460）认为，需要“心力”来解决，心力具有无穷的力量，必须改造心力，使人心变善才行：“心之力量，虽天地不能比拟，虽天地之大，可以由心成之、毁之、改造之，无不如意，即如射不能入石，此一定之理，理者何？即天也。……欲以心度一切苦恼众生。”心力高于一切，可以“以心挽动”。人心可以转化成“道心”，人的心灵境界可以提升，于是，宇宙即变成万物一体的浑然之全。个人的生命融化在整个宇宙中，最终化解

自我、超越自我、回归原始的和谐,这正是《仁学》追求的最高境界。

梁启超(1999a:431)也是强调爱他人以利群和己:“善能利己者,必先利其群,而后己之利亦从而进焉。……故真能爱己者,不得不推此心以爱家、爱国,不得不推此心以爱家人、爱国人,于是乎爱他之义生焉。凡所以爱他者,亦为我而已。”即,爱他人与爱自己不是矛盾的,而是一致的。“人人对于人而有应尽之责任,人人对于我而有当尽之责任。对人而不尽责任者,谓之间接以害群,对我而不尽责任者,谓之直接以害群。”(梁启超,1999b:671)真正合群,必须培养“群德”。中国不能合群有四个原因:一是公共观念缺乏;二是群的界限不明,大我小我区别难辨,内部不够团结;三是无规则,缺少法律规章;四是“忌嫉”,但核心还是缺少公德又无规则。所以,梁启超(1999b:694)倡导要培养利群的公德精神:“是故公德者,诸国之源也,有益于群者为善,无益于群者为恶(无益有害者为大恶,无害亦无益者为小恶),此理放诸四海而准,侯诸百世而不惑者也。”当然,对如何培养群德,他还有更细致的阐述,而其出发点是人性之爱。

(三) 社会变革——从合群保种、合群立会到新国家的建设

严复、康有为、梁启超和谭嗣同的“群论”体现的社会观念的一个重要方面就是他们的社会变革思想。这方面的研究已经很多,在此不再一一赘述。指向政治变革和新国家的建设可以说是他们的“群学”的共同点——虽然很多人区分了严复与康有为、梁启超、谭嗣同是多么的不同,事实上,他们是把“群”说与社会变革放在根本一致的层面上表述的。他们对“群”的阐述基本上是在“个人—群体—国家”的框架下展开,因此,国家之变与群之变是一致的。严复多篇论文和译著都强烈呼吁变革,他在对传统的“朕即国家”的观念进行批评时指出,国家应该具有公共性质,对全体人予以保护,而非只是个别家庭的专属之物,这些都是基本的政治变革的诉求。1895年严复的多篇文章都是对社会变革的呼唤,更不要说影响了整个时代的《天演论》所发出的“物竞天择、适者生存”的警钟了。康有为和梁启超更是明确将“群论”和变革联系起来,其政治变革的内涵显而易见。如同艾尔曼(Benjamin A. Elamn)(1998:211)所评价的那样,康有为继承发挥了秦瀛提出的“群”的概念,并纳入自己的政治主张,梁启超又把康有为的“群”的主张变成自己政治改革理论的核心内容,强调“政治一体性、政治参与、政治合法性、政

治团体范围等重要问题”，作者认为，这都是“东林遗产的崛起”。另外，谭嗣同要求废除君权，君民平等，倡导言论自由，以及他对“立会”的热衷和最终献身于革命，都是其社会观念的内容之一，充分显示近代中国学人的社会观有以“群”为基础的社会变革的政治内涵。

总之，各种意义的“群学”和“群论”形成了以“群”为基础、根本和目的的社会观念。其内涵包括：第一，建立在以民权为基础、在个人权利和群体权利有所平衡的“重群”思想或说“群本”思想，这一思想不同于西语“society”原意中对个人权利的优先和根本强调，当然也绝非古典意义上“治众”的群论，而是优先强调“群权”及集体或国家的发展，兼顾民权和个人权利的特殊的中国式现代化思想。第二，强调以人性的恕、爱、仁、善、心力等来达成对他人的关照和对新国民的改造，试图达成“合群”和强国的目的，将人性、个人、群体及国家联系在一起，它让“群”学囊括了从人性之改造到国家之建设的诸多内容；第三，无论是严复的科学的“群学”，还是康有为、梁启超和谭嗣同立会的政治意义的“群学”，都强调社会变革的内容，再加上那些非常具体的政治主张，让近代“群学”具有充分的政治内涵。最后，“以群为重”而兼及民权和个人权利的社会现代化思想并没有随着“群”和“群学”等语汇的逐渐消亡而消亡，而是一直占据着近代思想的核心位置，并延续到后来的思想体系之中。

六、理想国家的构想与诉求：“社会”的核心内容之二

既然近代学人的社会观念是以“群”为本的变革现实，从而得以实现国家富强的主张，为何他们不断使用“社会”的用法，而不是只用“群”表达其观念？“社会”又为何能后来居上并予以取代？“社会”的观念究竟在怎样的意义上超越了“群”的内涵？对这些问题的理解要从近代学人那些超越“合群保种”、“合群保国”的思想上找寻答案，这就是他们理想社会和理想国家的构想与诉求。

首先来看严复对社会发展的理解。严复是致力于“群学”的首要和最核心的人物，但他在翻译甄克思的《政治史》时，一改用“群”的习惯，而是译为《社会通论》。在此书中，针对甄克思提出的社会发展的三种类型：草莽社会（图腾）、酋长社会（宗法）和军事社会（现代政治社会），严复在按语中指出，中国是“宗法居其七，而军国者居其三”（甄克思，1931：18）。对社会发展三个阶段的强调正说明严复的社会理念在从现

实走向理想,他也认为国家是最尊大的社会。王宪明(2005)研究《社会通论》后指出,严复对未来中国政治体制的蓝图是英国式的准共和制度或美国式的共和制,实现三权分立和地方自治。可见,严复此时已经在对理想社会进行探讨了。

康有为一直有倡导爱国和改良政府的主张,并且走得更远。早在1893—1897年完成的《春秋董氏学》中,康有为(2007b:324)提出社会进化“三世说”,即,据乱世、升平世、太平世:“乱世者,文教未明也。升平者,渐有文教,小康也。太平者,大同之世,远近大小如一,文教全备也。”这表达了他对社会发展阶段的认识,而其理想当然不是乱世,也不是小康世界,而是太平世界。他后来在《礼运注》中对“大同世界”的理想有阐述:“大道者何?人理至公,太平世大同之道也。三代之英,升平世小康之道也。”他将孔子的“天下为公,选贤与能”解释为大同之道的君臣公理,即国家是所有人共同的公器,不是为某一人或某一家所私有,应该由大众选择任职者,而不是世袭。他将“讲信修睦”解释为国与国之间和人与人之间的平等自立和互不侵犯。他认为,有界便有自私,必须要天下皆公才行,“公者,人人如一之谓,无贵贱之分,无贫富之等,无人种之殊,无男女之异。……平等公道,此广大之道也。无所谓君,无所谓国,人人皆教养于公产,而不恃私产。……太平之道,太平之世行之。惟人人皆公,人人皆平,故能于人大同也”(康有为,2007e:554、555)。他在《大同书》中则明确描绘了他的“大同社会”的理想,包括去国界合大地、去级界平民族、去种界同人类、去形界保独立、去家界为天民、去产界公生业、去乱界治太平、去类界爱众生和去苦界至极乐(康有为,2007f)。康有为最终成为一个世界主义者,也可以说是一个天下主义者。他倡导一切界限都消失——人与人、君主与臣民、阶级之间、男女之间、国家与国家、种族与种族,乃至人类与其他物类之间的一切界限都消失。正是在亡命印度的一个小山村,风雪阻断补给线,一个儿子病死,在自己也近饿死之时,他完成了其《大同书》的书写,这不能不叫人感慨,理想曾怎样支撑他的心灵。

另一个明确表达此意的人是谭嗣同。在《仁学》一书中,他曾有“排满反清”的言论,但其核心是“地球混一”和人类平等。其重要概念是“仁”、“通”和“破对待”,实际是要超越种族、阶级和信仰等造成的隔阂,走向大同,建立一个全人类一体的共同社会。或者说,谭嗣同理想的国

家理念正是其“无国”理念：“同生地球上，本无所谓国，谁复能此疆外界，糜躯命以保国君之私产，而国遂以无权。国无权，权奚属？学也者，权之尾闾而归墟也。”（谭嗣同，1998a:212）“以言乎大一统之义，天地间不当有国也，更何有于保？”（谭嗣同，1998a:215）他认为，治国必须和齐家一致，先齐家后治国的封建社会，天下有大宗，诸侯、卿大夫等各为小宗，民田受制于上，天下如一家，这样的状态被秦以后的制度摧毁，从此家和国不再一致，以至于天下乱。而理想的国应该与家一致，消除一切界限。他指出，耶稣所立的天国将各国平等对待，其民也平等视之，国界便消失了。立法就应该无损于别国，而不能只考虑有利于本国；创教也不能只可行于本国，必须合乎万国的公理，惟此，“始可言仁，言恕，言诚，言絜矩，言参天地、赞化育”（谭嗣同，1998a:219）。“地球之治也，以有天下而无国也。……治者，有国之义一；在宥者，无国之义也。……人人能自由，是必无国之民。无国则畛域化，战争息，猜忌绝，权谋弃，彼我亡，平等出；且虽有天下，若无天下矣。君主废，则贵贱平；公理明，则贫富均。千里万里，一家一人。视其家，逆旅也；视其人，同胞也。父无所用其慈，子无所用其孝，兄弟忘其友恭，夫妇忘其倡随”（谭嗣同，1998a:235）。理想的国家就是无国之国，人人得以自由，天下一家，人人相同，家家一致，个人、家庭、社会及国家全部的利益和要求一致，以至于一切界限都消失，是一幅无人界、家界、国界、种界的世界主义景象。这和康有为的“大同社会”有很强的相似性。也正是这样一个怀抱理想蓝图、力图革命的人，在维新变法失败后本可逃走，但他选择了坚守，为救尚在为官的父亲性命而伪造父亲斥责他的家信后从容赴死。

梁启超在一些论述中也表达了相似的意思，他的理想社会是“最大多数最大幸福”的社会。他认为，社会发展逐渐趋于多数人的幸福是进化的必然道路。16—17世纪，人民与教会争权利，人民多而教会少；18—19世纪，平民与贵族争权利，平民多而贵族少；而今劳动者与资本家争权利，劳动者是多数，资本家是少数。社会发展到后来，总是要少数与多数相让而和谐相处才行。幸福范围越广泛，社会越进步，大同世界之中，则是人人幸福的（梁启超语，转引自马勇，1993b:12—13）。他也因此认为，成立国家的意义在于团结内部人而有利于全人类，“人类全体才是‘自我’的极量，……有个国家，才容易把这国家以内一群人的文化力聚拢起来，继续起来，增长起来，好加入人类全体助他发展。所以

建设国家是人类全体进化的一种手段,就像市府、乡村的自治结合,是国家成立的一种手段。就此来说,一个人不是把自己的国家弄到富强便了,却是要叫自己国家有功于人类全体,不然,那国家便算白设了”(梁启超语,转引自马勇,1993b:24)。实际上,这也是在普遍意义上思考国家之于世界的一般性意义。理解了梁启超的理想社会,便可明白在一战后游历欧洲归来,最积极倡导引进西学的他为何转向坚守中国传统文化“保守主义”——一种互相厮杀而破败的社会,那不是理想。

由此可见,对理想社会和理想国家的探讨和诉求不仅是这些人社会观念的核心内容,更是其一生积极追寻并努力践行的目标。也正是因为近代学人都在寻找理想社会的目标或理念,而仅仅指向当下、本国和在《荀子》学说中总和“君”纠缠的“群”的内涵显得不足以充分展现其全部思想,并与同样指向理想社会的“社会主义”学说的进入一致,“社会”才会彻底登场,并最终取代“群”。从“群”到“社会”的跨越不仅是一场咬文嚼字的游戏,还包含了思想观念本身微妙而重要的变化。其内涵如下:其一,“社会”的使用与“社会主义”思想的传播和对“平民”、底层力量的重视相关,有时其含义和这些词互相指用或转换。从这个意义上说,它具有不亚于“群”的政治意义。⁷其二,近代学人不断有对理想社会或理想国家的描述,使得他们的社会观超越了“合群保种”和富国强民的当下诉求,具有更广泛的内涵。无论是严复对“军事社会”及国家的希望,康有为建在“据乱世”、“升平世”到“太平世”发展上的“大同世界”,谭嗣同建立在“仁”的基础上的“大同世界”,还是梁启超对“最大多数人幸福”社会的期待,都不是就具体国家和具体人群的论述,而是超越时空,具有更普遍和一般价值的追求。这种建立在对理想社会和理想国家诉求的思想让他们的学说超越了时代,确立了近代中国社会观念普遍价值的基础,在一定程度上为近代中国政治奠定了思想上的根本。从以上两点可以看到,“社会”概念在思想史上取代“群”的原因有二:一方面是因为传自日本的术语及“社会主义”等学说思潮本身的传播与影响力扩大所致,另一方面则是因为在近代学人超越本群和本国的政治变革要求之上诉诸超越时空的理想社会的探索时,指向“我群”的群本主义已经不足以阐述他们的思想了。

7. 一些学者认为与革命思潮更相关。参见:金观涛、刘青峰(2009)。

七、结论

从“society”的中国之路来看,术语的生成和传播与观念本身的再造是同步的,观念的再造又是当时社会现实状况的一种体现。术语的生成与流行绝不仅仅只是一场语言学上的游戏,而是社会现实变化和观念变化的一种体现,也是近代中国知识分子积极参与社会 and 理想重建的一种表现。

“society”译名之路的三个变化阶段恰是近代中国社会发生重大变化的三个时期:西方文化逐渐进入和西方殖民入侵、甲午战争、大量留日学生归来后社会主义和革命思潮的传播。与之相伴随,观念的转变在甲午战争后体现得更加明显:救亡图存、团结一致、合群保国、现实变革。而这种急迫的社会危机感和紧张感在经历几年沉淀和新观念学说的冲击后,开始同传统知识分子的天下意识结盟,从而有“群”和“社会”的产生与推进。

这一过程深切体现了近代知识分子的社会责任感和对终极价值的追求与关怀。如果说第一个阶段的“会”、“民景”、“国中之民”的翻译体现的是对中国传统文化的遵守(外国入华者)和坚守(中国知识分子),那么“群”的对译将古典用词赋予“合群保种”和“善群强国”的新内涵就已经是旧瓶新酒了,反映了知识分子面对国家危亡时的努力和呐喊,是对现实社会的一种应对和拯救,也是知识分子积极参与现实变革、承担社会责任的体现。在“群”的基础上,“社会”的对译又增加了对理想社会和理想国家的期盼和探索,其内涵既是传统士人所熟知的,又是一些新学具有的,从而彻底“俘获”了近代学人的心。

对理想社会的追求和对人类终极前途的关怀体现了近代学人所承袭的中国知识分子的传统。在《礼记·礼运》中,孔子说:“大道之行也,天下为公,选贤与能,讲信修睦。故人不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,壮有所用,幼有所长,矜寡孤独废疾者,皆有所养;男有分,女有归;货恶其弃于地也,不必藏于己;力恶其不出于身也,不必为己。是故谋闭而不兴,盗窃乱贼而不作,故户外而不闭,是谓大同”(杨天宇,2004:265),这指出,各为自己不是理想。“今大道既隐,天下为家,各亲其亲,各子其子,货力为己,大人世及以为礼,城郭沟池以为固,礼义以为纪,以正君臣,以笃父子,以睦兄弟,以和夫妇,以设制度,以立田里,

以贤勇知,以功为己,故谋用是作,而兵由此起”(杨天宇,2004:266),这是说,如果人人为己,国与国各自独立而不相通,就算用各种制度和法律努力达成各种关系的和睦相处,也不是真正的大道,最多只能算小康世界。从这个意义上说,西方近代建立在对个人权利和民族国家的认同与强调基础上的“society”确实并不是理想,而只是一个过渡。近代学人在引进新的学说的同时,最终还是指向中国传统思想中那些精髓,即天下之大道和人类之大同,完成了知识分子的精神传承。

参考文献(References)

- 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[M].赵刚,译.南京:江苏人民出版社.
- 陈宝良.1996.中国的社与会[M].杭州:浙江人民出版社.
- 陈树德.1988.“群学”译名考析[J].社会学研究(6):74—78.
- 陈新华.2009.留美生与中国社会学[M].天津:南开大学出版社.
- 陈旭麓.1984.戊戌时期维新派的社会观——群学[J].近代史研究(2):161—175.
- 丁文江、赵丰田.1983.梁启超年谱长编[M].上海人民出版社.
- 丁乙.1988.西方社会学初传中国考[J].社会学研究(6):79—90.
- 方维规.1999.论近现代中国“文明”、“文化”观的嬗变[J].史林(4):69—83.
- 方毅.1932.辞源续编(“午”部)[M].上海:商务印书馆.
- 方毅,等,编.1925.辞源(丁种“午”部)[M].上海:商务印书馆.
- 冯天瑜.2003.经济·社会·自由:近代汉字术语考释[J].江海学刊(1):22—26.
- 傅兰雅.2002.佐治刍言[M].上海书店出版社.
- 福武直.1982.世界各国社会学概况[M].虞祖尧、张禄贤,译.北京大学出版社.
- 龚敏,等,编.1950.新名词综合大辞典(增订本)[M].北京:大地书店.
- 冯卫东、牛大勇,主编.2009.中西融通:严复论集[M].北京:宗教文化出版社.
- 韩明谟.1996.中国社会学一百年[J].社会科学阵线(1):1—10.
- 黄遵宪.2001.日本国志[M].上海古籍出版社.
- 惠顿.2003.万国公法[M].丁韪良,译.北京:京师同文馆.
- 金观涛、刘青峰.2010.观念史研究:中国现代重要政治术语的形成[M].北京:法律出版社.
- 金观涛、刘青峰.2011.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[J].中央研究院近代史研究集刊(35).
- 康有为.1981.康有为政论集[M].汤志钧,编.北京:中华书局.
- 康有为.1992.康南海自编年谱.楼宇烈,整理.北京:中华书局.
- 康有为.2007a.康有为全集(第一集)[M].姜义华、张荣华,校.北京:中国人民大学出版社.
- 康有为.2007b.康有为全集(第二集)[M].姜义华、张荣华,校.北京:中国人民大学出版社.
- 康有为.2007c.康有为全集(第三集)[M].姜义华、张荣华,校.北京:中国人民大学出版社.
- 康有为.2007d.康有为全集(第四集)[M].姜义华、张荣华,校.北京:中国人民大学出版社.
- 康有为.2007e.康有为全集(第五集)[M].姜义华、张荣华,校.北京:中国人民大学出版社.
- 康有为.2007f.康有为全集(第七集)[M].姜义华、张荣华,校.北京:中国人民大学出版社.
- 李达.2007.现代社会学[M].武汉大学出版社.
- 李培林,等.2001.20世纪的中国:学术与社会·社会学卷[M].济南:山东人民出版社.
- 李强、马戎,主编.2008.社会学与中国社会[M].北京:社会科学文献出版社.
- 梁启超.1999a.梁启超全集(第一册)[M].北京出版社.

- 梁启超. 1999b. 梁启超全集(第二册)[M]. 北京: 出版社.
- 梁台根. 2006. 近代西方知识在东亚的传播及其共同文本之探索——以《佐治刍言》为例[J]. 汉学研究(2): 323—351.
- 刘少杰. 2007. 中国社会学的发端与扩张[M]. 北京: 中国人民大学出版社.
- 刘洋、周慧. 2013. 谭嗣同之“群学”、“社会学”辨析——兼论中国社会学一词的起点[J]. 社会研究(4): 229—241.
- 卢汉龙、彭希哲, 主编. 2005. 二十世纪中国社会科学·社会学卷[M]. 上海人民出版社.
- 马勇, 编. 1993a. 严复语萃[M]. 北京: 华夏出版社.
- 马勇, 编. 1993b. 梁启超语萃[M]. 北京: 华夏出版社.
- 穆勒, 约翰. 1981. 群己权界论[M]. 严复, 译. 北京: 商务印书馆.
- 沈国威, 编著. 2006. 六合丛谈[M]. 上海辞书出版社.
- 史华兹, 本杰明. 2005. 寻求富强: 严复与西方[M]. 叶凤美, 译. 南京: 江苏人民出版社.
- 斯宾塞. 1981. 群学肄言[M]. 严复, 译. 北京: 商务印书馆.
- 宋国恺. 2011. 中国变革: 社会学在近代中国兴起的视角[M]. 北京: 中国社会科学出版社.
- 孙以芳. 1984. 中国社会学发展胚胎期——社会学名词始用和学科介绍[J]. 社会 4(6): 57.
- 孙以芳. 1985. 中国社会学发展萌芽期的社会学译著和课程[J]. 社会 5(2): 60—61.
- 谭嗣同. 1998a. 仁学[M]. 印永清, 评注. 郑州: 中州古籍出版社.
- 谭嗣同. 1998b. 谭嗣同全集(增订本)[M]. 蔡尚思、方行, 编. 北京: 中华书局.
- 汪荣宝、叶澜. 1903. 新尔雅[M]. 上海文明书局.
- 汪荣祖. 2006. 康有为论[M]. 北京: 中华书局.
- 王彩芹. 2011. 斯宾塞中译本《肄业要览》译词考[J]. 或问(21号): 99—116.
- 王宏斌. 1985. 戊戌维新时期“群学”[J]. 近代史研究(2): 240—249.
- 王宪明. 2005. 语言、翻译与政治——严复译《社会通论》研究[M]. 北京大学出版社.
- 王宪明. 2009. 严复的“群学”: 内涵、传承、特点[G]// 中西融通: 严复论集. 郭卫东、牛大勇, 主编. 北京: 宗教文化出版社: 137.
- 王中江. 2010. 进化主义在中国的兴起——一个新的全能式世界观(增补版)[M]. 北京: 中国人民大学出版社.
- 威廉斯, 雷蒙. 2005. 关键词: 文化与社会的词汇[M]. 刘建基, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 吴建生. 2012. “社会”一词的演变及在晚清的传播[J]. 实事求是(3): 55—57.
- 严复. 1986. 严复集[M]. 王栻, 编. 北京: 中华书局.
- 颜惠庆. 1908. 英华大字典[M]. 上海: 商务印书馆.
- 阎明. 2004. 一门学科与一个时代: 社会学在中国[M]. 北京: 清华大学出版社.
- 杨家骆, 主编. 1964. 宋会要辑本[M]. 台北: 世界书局.
- 杨天宇. 2004. 礼记译注[M]. 上海古籍出版社.
- 杨雅彬. 2001. 近代中国社会学[M]. 北京: 中国社会科学出版社.
- 姚纯安. 2003. 清末群学辩证——以康有为、梁启超、严复为中心[J]. 历史研究(5): 15—24.
- 姚纯安. 2006. 社会学在近代中国的进程(1895—1919)[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 应星、吴飞、赵晓力、沈原. 2006. 重新认识中国社会学的思想传统[J]. 社会学研究(4): 186—200.
- 俞政. 2003. 严复著译研究[M]. 苏州大学出版社.
- 张枏、王忍之, 编. 1960. 辛亥革命前十年间时论选集[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 甄克思. 1931. 社会通论[M]. 严复, 译. 上海: 商务印书馆.
- 郑杭生、李迎生. 2000. 中国社会学史新编[M]. 北京: 高等教育出版社.

责任编辑: 张 军