

当代中国
正在经历和平发展的重要历史阶段，参与全球化进程的中国如何克服狭隘的民族主义和民族虚无主义，如何在提升国家综合实力的同时建设和谐的公民社会，并与外部世界建立和谐的互动关系，养成健全的国民意识是一个迫切需要解决的重大理论和实践课题。国民意识养成的基础在教育，尤其是人文教育承担着主要的教化责任。鉴于此，华东师范大学第三期“211”工程将“全球化背景下的国民意识与人文教育”列为重点学科建设项目，经过三年的努力，推出了一套四本“全球

文化和教育视野中的国民意识

WENHUA HE JIAOYUSHIYE ZHONG DE GUOMINYISHI

化与国民意识研究论丛”。此套丛书通过考察现代意义上的国民意识同中国文化传统的联系和近代以来国民意识在中国现代化进程中的演变，探讨在中西文化融通背景下生成的国民意识的特征与理论意蕴，剖析中国国民意识的内在机理和历史表现；并从中国看世界和世界看中国两个维度考察世界历史进程中中国与国际社会的双向互动和相互认知；作为国民意识教育的载体——历史教科书的国际比较则从教育实践层面提供经验性案例和理论、方法的借鉴。

余伟民 主编
刘 昶

文化和教育视野中的国民意识

WENHUA HE JIAOYUSHIYE ZHONG DE GUOMINYISHI

——历史演进与国际比较

——LISHIYANJIN YU GUOJIBIJIAO

余伟民 刘 昶 主编

图书在版编目(CIP)数据

文化和教育视野中的国民意识：历史演进与国际比较/余伟民,刘昶主编.
—上海:上海辞书出版社,2012.10
(全球化与国民意识研究论丛)
ISBN 978-7-5326-3790-4

I. ①文… II. ①余… ②刘… III. ①民族性—研究—中国 IV. ①C955.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 224971 号

责任编辑 林益明
装帧设计 杨 阳

文化和教育视野中的国民意识 ——历史演进与国际比较

余伟民 刘 昶 主编

上海世纪出版股份有限公司 出版、发行
上海辞书出版社
(上海市陕西北路 457 号 邮政编码 200040)
电话: 021—62472088

www.ewen.cc www.cishu.com.cn

上海师范大学印刷厂印刷

开本 787 毫米×1092 毫米 1/16 印张 34.25 插页 1 字数 509 000

2012 年 10 月第 1 版 2012 年 10 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-5326-3790-4/D·115

定价: 80.00 元

如发生印刷、装订质量问题,读者可向工厂调换
联系电话: 021—64322465

目 录

上 编

近现代中国国民意识的构建与演进

近代思想中的国民意识与民族主义	许纪霖	3
中西文化交流与现代国民意识的建构	胡逢祥	46
现代中国国民意识与精英文化的纠结——以 20 世纪 30 年代《大公报·读者论坛》为中心的考察	唐小兵	81
历史的底色——清末民初教育变革与现代国家观念的 普及	瞿 骏	124
国民教育与公民意识：清末与民国时期小学的公民教育	刘 昶	162
清末民初新教育视域中的国民意识	杨向阳	230
“制造国民”：晚清民初教科书的政治诉求	李孝迁 王应宪	268
20 世纪中国学校历史教育中国民意识的发育与欠缺	赵亚夫	307

下 编

全球化背景下历史教科书的国际比较

历史观念与公民教育——2007 年版上海市高中历史教科书的

世界历史观	余伟民	325
英国中小学历史教科书与国民意识教育	金志霖	337
20 世纪 80 年代以来的美国历史教育与国民认同	陈 波	374
德国历史教科书中的国民意识教育(1991—2000)	孟钟捷	417
日本高中历史教科书中的国民意识培养问题——以山川 出版社的《新日本史》(2007 年)为例	郭海良	459
全球化世界中的国家教科书争议 [德] 苏珊·波普 孟钟捷 译		496
“世界史”教育中全球化认同的培养——日本《世界史》教科 书的目标	[日] 铃木正弘 郭海良 王丽燕 译	510
全球化时代的历史教育——访苏珊·波普教授与尤塔·舒曼 博士		529
后 记		541

上 编

近现代中国国民意识的构建与演进

近代思想中的国民意识与民族主义

许纪霖

近代的国民意识是与近代的民族国家直接相关的观念,如果没有近代的民族国家,就没有近代的国民意识。要了解中国近代国民意识的产生,首先要从民族主义在中国的出现着手。

传统中国是一个以中华文明为核心的帝国,虽然在血统上以汉族为主流,但帝国的国家认同却是超越种族的文化中心主义:不管你是东夷、南蛮,还是西戎、北狄,只要承认中华文明的文化正统,承认以儒家价值为核心的天下秩序,就可以纳入到中华文明帝国的朝贡体系。甚至当蛮夷入侵中原,建立起异族统治政权,只要新的统治权力承认儒家的文化理想和政治理念,就获得了统治的正当性。古罗马帝国是以法律征服世界,为罗马帝国暴力所征服的各民族,只要接受以罗马法为基础的政治统治,就可以保持自己原有的风俗和文化。而传统的中华帝国并非以法,而是以文明为统治基础的帝国。在儒家的身一家一国一天下的认同系列之中,身(自我)、家(血缘宗法家族)和天下(以仁义为核心价值的道德秩序)是最重要的。梁漱溟指出:“中国人心目中所有者,近则身家,远则天下,此外便多半轻忽了。”^①所谓被轻忽者,就是国家(王朝)。王朝国家缺乏现代的主权,没有现代的疆域、国民意识,但有所谓的正溯和非正溯之分:区别是否正溯、是否正统的核心标准,并非是法律和政治的标准,乃是天下主义的文化理想。所谓“夷

^① 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》,第3卷,山东人民出版社,1990年,第163页。

狄而中国，则中国之；中国而夷狄，则夷狄之”。梁漱溟将之看作是一种“超国家主义”：“它不是国家至上，不是种族至上，而是文化至上。”在保国与保天下之间，保天下是最重要的，“每个人要负责卫护的，既不是国家，亦不是种族，却是一种文化”。^①

传统的天下共同体到晚清在西方的冲击下逐渐发生了瓦解。这一瓦解的过程最初是从政治层面的天下解体开始。自从魏源以后，中国士大夫对世界地理和国际格局有所了解，逐渐了解了以中国为中心的华夏中心主义的荒诞性。帝国的朝贡体系崩溃了，中国与世界的关系被迫纳入到新的等级性的现代国家主权体系之中。一种新的共同体意识诞生了，这就是以全球竞争为背景的现代民族国家共同体。

随着民族国家共同体观念的产生，近代的国民意识也随着诞生了。

一、近代中国民族主义的历史脉络

1. 民族国家的两种共同体

民族主义与自由主义一样，都是一个现代性的问题。现代性不仅体现为一整套价值观念，而且涉及到人类社会制度的组织方式：建构一个什么样的共同体，以什么作为共同体的公共认同和联系纽带等。在现代社会以前，欧洲中世纪建立的是以上帝为中心的基督教共同体，而在中国是以儒家文化为核心的华夏文化秩序的天下共同体。宗教共同体和天下共同体都是一种拥有终极价值和精神正当性的文化秩序，其现实政治秩序的合法性形式是各种各样的王朝共同体。除此之外，家庭、宗法、庄园、地域等次级结构的共同体形成了人类的社会生活。宗教（或文化）—王朝—封建庄园（或宗法家庭），这一从精神秩序到政治秩序再到社会秩序的共同体系列，将中世纪的人们有效地组织到公共生活之中。在这其中，最高形式的宗教（或文化）共同体是最重要的，因为它与超越性的神意或天意相通，提供了普世性的平等尺度以及各种次级共同体的合法性渊源。那是一个神圣的年代，无论这种神圣性是以外在超越的上帝，还是以内在超越的宇宙/人心一体的方

^① 梁漱溟：《中国文化要义》，《梁漱溟全集》，第3卷，山东人民出版社，1990年，第162页。

式表现,中世纪共同体的意义所指向的,并非是世俗的人的生活,而是具有超越性的神圣境界。正是对这样的神圣理想秩序的追求,构成了宗教(或天下)共同体的公共认同。

在欧洲,当以上帝为核心的神学宇宙观瓦解、基督教共同体被颠覆之后,现代化的世俗生活需要想象一个新的共同体,这就是现代的民族国家。现代性带来的最大变化就是马克斯·韦伯所说的祛除神魅。当传统的基督教共同体和儒家的天下共同体轰然解体之后,各种各样的王朝共同体和封建庄园或宗法家族共同体也失去了其合法性基础。哈贝马斯(Habermas)指出:

对上帝的信仰崩溃之后,出现了多元化的世界观,从而逐渐消除了政治统治的宗教基础。这种世俗化的国家必须为自己找到新的合法化源泉。……民族的自我理解形成了文化语境,过去的臣民在这个语境下会变成政治意义上的积极公民。民族归属感促使已往彼此生疏的人们团结一致。因此,民族国家的成就在于:它同时解决了这样两个问题:即在一个新的合法化形态的基础上,提供了一种更加抽象的新的社会一体化形式。^①

当人们告别神圣时代,进入祛魅的时代,他们需要一个新的共同体想象,世俗国家、世俗社会也需要新的合法性源泉,于是,民族主义诞生了,民族国家替代传统的宗教、天下、王朝共同体,成为现代世界最普遍、最有效的共同体架构。

民族主义并不是启蒙的对立面,其本身是启蒙的产物,启蒙思想的核心是通过肯定人的自主的理性能力,建立人的主体性。世界的主体从超越的上帝或天意,回到了人自身。这样,作为人类共同体的合法性也就不再来自外在的超越之物,而只能从人自身的理性历史和文化传统中寻找。民族国家的自主性则是个人的自主性原则在群体范围的扩大和应用。

现代的民族国家(nation-state)包含着两种共同体:民族共同体和政治

^① 哈贝马斯:《欧洲民族国家:关于主权和公民资格的过去与未来》,载哈贝马斯:《包容他者》,曹卫东译,上海人民出版社,2002年,第131—132页。

共同体,也就是在民族的范围内组织政治的国家。^① 这一政治国家,按照启蒙的个人自主性理想,不再是君主专制的王朝国家,而应该是以人民主权为核心的民主共和国。作为现代的民族国家共同体,民族提供了共同体的独特形式,而民主提供了共同体的政治内容。正如盖尔纳(Ernest Gellner)所指出的,民族国家是西方现代性的产物,是主权国家为适应工业社会的同质性和规范化的世俗文化而建构的,在西方现代性脉络中,民族主义是与自由民主同等的政治正当性原则。^②

民族国家认同回应的是两个不同的认同,一个是作为政治国家的普遍的国民资格,另一个是每个人所身处的特殊的族群和文化归属问题。人并不是一个抽象的概念,启蒙思想将人抽象为一个理性的主体,自由主义将人确认为权利的主体,这些虽然是必要和合理的抽象,但无法涵盖人性的全部。假如我们将启蒙理解为是理性主义的话,那么民族主义不仅是启蒙的产物,它又是反启蒙的,与浪漫主义传统有关。按照德国的浪漫主义的看法,人总是具体的、历史中活生生的人,而非理性的载体。历史和现实中的人不仅是理性的,也是有情感的,人的情感总是与一定的族群和历史文化背景相联系,他必须获得一种文化和族群的归属感,必须生活在某种文化的共同体之中,否则无以形成完整的自我观念。

哈贝马斯认为:民族国家是解决现代社会一体化的方案。公民国家需要民族国家作为其共同体的形式,如果自主的公民们缺乏民族的框架,共和政体就会缺少活力。民族使得国民们有了归属感,有了自己的历史文化共同体。^③ 这就是说,民主宪政只能解决政治共同体的制度问题,这种政治共同体(国家)若要从普遍主义转向特殊主义,就必须与特定的语言、历史、文

① 英语的 nationalism 相对应的是民族国家。张佛泉认为此词最难译,梁启超最早曾经用过国家主义、国民主义和民族主义三个译名,蒋廷黻曾翻译为族国主义,张佛泉曾经译为邦国主义。(参见张佛泉:《梁启超国家观念之形成》,《政治学报》(台湾),第1期,1971年9月)目前在台湾翻译为国族主义,这一翻译比较兼顾到民族主义所内涵的两种不同的认同:对民族的认同和对国家的认同。但在大陆普遍翻译为民族主义,本文按照大陆的约定俗成,但必须注意到民族主义内涵中除了民族的共同体之外,还包含着政治共同体的意味。

② 参见盖尔纳:《国族主义》,李金梅译,联经出版公司(台北),2000年版;盖尔纳:《民族与民族主义》,韩红译,中央编译出版社,2002年。

③ 参见哈贝马斯:《欧洲民族国家》,载《包容他者》,第131—134页。

化共同体(民族)相结合,成为具有一体化的、拥有明确归属感的现代民族国家。在人性深处,自古以来就有一种对根源感的追求,对特定的族群、文化或宗教的归属感。民主宪政作为一种形式化的法律体制,自身无法提供文化上的归属感,所以一定要借助民族的想象。哪怕像美国这样的没有民族传统的国家,也要创造一种公民宗教,将自己想象为一个政治民族。民族国家不仅是利益的共同体,而且是情感的共同体。这就不仅需要民主的国家制度,而且需要民族的文化形式。共同善不仅有普世化的共和政治内容,也有特殊化的民族文化内容。在法国大革命中,民族主义与民主主义结合,创建了一个公民共同体。在美国革命中,自由主义与共和社群结合,建立了新的政治民族社群。因此,在现代性的开始,民族主义与自由主义不仅不是矛盾的,而且是一致的。

2. 晚清的民族主义建构

了解了民族主义与自由主义的一般关系之后,现在回过头来讨论中国。传统中国是儒家的天下共同体,按照张灏的说法,传统的天下观有两个层面:第一个是哲学层面,支配中国人世界秩序观的,是天下大同的乌托邦理想;第二个是政治层面,中国人对世界的理解是以中国为地理中心的华夏中心主义。^① 天下共同体既是一个现实世界的有教化与蛮夷之分的等级共同体,又代表了儒家的天下归仁的道德理想之追求。它上通天意,下达人心,是中国人理解世界的核心所在。天下是一种普世化的文化秩序,没有族群、疆域和主权的明确界限。比天下次一级的共同体则是王朝共同体,正如列文森所说:天下代表了一种文化价值,而王朝代表着政治秩序。^② 但这不意味着在传统中国文化秩序与政治秩序像欧洲那样是二元或分离的,恰恰相反,王朝为私,天下为公,王朝的正当性来源于天下的道德理想。普世性的天下文化秩序高于一家一姓的王朝政治秩序。朝代可以更替,但国之根本——天下归仁的文化理想却不容颠覆。

^① 张灏:《梁启超与中国思想的过渡(1890—1907)》,崔志海、葛夫平译,江苏人民出版社,1993年,第112页。

^② 列文森:《儒教中国及其现代命运》,郑大华、任菁译,中国社会科学出版社,2000年,第84页。

传统的天下共同体到晚清在西方的冲击下逐渐发生了瓦解。这一瓦解的过程最初是从政治层面的天下解体开始的。自从魏源以后,中国士大夫对世界地理和国际格局有所了解,逐渐了解了以中国为中心的华夏中心主义的荒诞性。帝国的朝贡体系崩溃了,中国与世界的关系被迫纳入到新的等级性的现代国家主权体系之中。一种新的共同体意识诞生了,这就是以全球竞争为背景的现代民族国家共同体。

在晚清思想界,在民族主义问题上,最有代表性的是孙中山、章太炎为代表的反满的族群民族主义和梁启超为代表的以国民为核心的国民—国家民族主义。这两种民族主义的主要区别在于所反对的对象不同:前者是作为内部统治者的满清皇朝;后者是作为大中华民族(包括了汉满民族)外部敌人的帝国主义列强。虽然二者有很多分歧和争论,但从共同体形态上而言,都是政治民族主义。也就是说,在晚清的民族国家建构当中,无论是革命党,还是立宪派,他们关注的问题中心,与其说是中国作为一个独特历史文化语言的民族,不如说是作为一个政治实体的国家。这样的政治民族主义与民国以后的民族主义多以文化民族主义的形态出现很不一样。为什么会如此呢?这与近代中国的两种危机有密切关系。在传统中国的天下共同体当中,有一套内在整合的精神心灵秩序和社会政治秩序,其核心是宋明儒家“内圣外王”。其中一个是与个人安身立命有关的信仰或意义问题,另一个是由个人修身(内圣)推导出来的社会秩序安排(外王)的问题。按照儒家道德理想主义的规划,当社会中的君子都以道德的自觉修身养性,并由己而外推,一步步将儒家的仁义原则扩大到家族乃至国家、天下,不仅个人获得了生命和宇宙的永恒意义,而且也将实现圣人所期望的礼治社会。然而,“内圣外王”到晚清民初发生了严重的危机。它表现为两个层面:道德和信仰层面的意义危机和社会政治层面的秩序危机。在1895年以后,首先发生的是政治秩序的危机,由王权为中枢的帝国专制秩序在一系列的国难冲击下日益腐朽,再也无法维持下去了。但文化认同危机暂时没有像五四以后那样严重,儒家的终极价值以及作为中国文化之体的地位还在。这样,当晚清的民族主义开始出现的时候,是以政治的形态表现出来,更确切地说,民族主义是与民主主义联系在一起的,是一个硬币的两面。无论是革命党还

是立宪派，他们所追求的都是一个有着民主政治内涵的民族国家共同体，就像在美国革命和法国革命中一样。他们对民主理解的区别，仅仅在于国体：是激进的全民共和还是温和的君主立宪？

虽然梁启超和孙中山的民族主义都有明确的政治取向，但分别代表了中国民族主义的两个路向：族群民族主义和国民—国家民族主义。这两种民族主义的基本脉络，在思想史和政治史上一直延续到民国。

在晚清思想家中，对民族主义做出最完整思考的是梁启超。梁启超面对的是竞争性的世界，他提倡的是政治民族主义，他所要解决的问题是：如何从天下转到国家？如何从奴隶转到国民？对他而言，中国的民族特性不言而喻，问题在于如何转向一个西方那样的普世化国家？晚清的梁启超不是要寻找民族的独特性和本原性，而是要使中国融入世界，让中国在全球竞争中成为一个普世性的国家。

晚清时期的梁启超，是民族主义思潮最重要的鼓吹者，他所代表的是另一种国民—国家民族主义。其思想主要来自日本的明治维新。据日本著名思想史家松本三之介的研究，明治精神之中含有强烈的国家主义精神。“所谓国家精神，就是强调个人与国家一体化的倾向”，“这种把国家的问题当作自己的事情，即自己与国家的一体化倾向，以及对于围绕着国家问题所表现出来的强烈的热情和关心，形成了明治人共同的、一般的精神态度”。^① 受到明治精神的影响，国民与国家，成为梁启超民族主义思想中两个互动的、甚至可以互相置换的核心概念。国民主义与国家主义，虽然都是梁启超民族主义思想中的组成部分，但在各个时期，他的着重点是不同的。简单地说，在《新民说》时期更侧重国民主义，后《新民说》时期转向了国家主义。本来，这二者虽然都是 nationalism 的题中之义，但由于各自的重心不同，具有内在紧张性。但在梁启超的意识中，不仅没有意识到二者的紧张，反而像经常混杂使用一样，它们也是相互纠缠在一起，未曾分化。这是晚清到五四的中国早期思想家所拥有的共同特征：西学对于他们而言是一个混沌的整

^① 松本三之介：《国权与民权的变奏：日本明治精神结构》，李冬君译，东方出版社，2005年，第11—12页。

体,各种在西方语境中相互冲突的思潮,被引进中国之后被整合为一个和谐的意识形态。今天已经分化了的自由主义、共和主义、社群主义和国家主义,在梁启超的民族主义思想中内在地交织、渗透在一起,因而也成为民国以后各种民族主义思潮的共同思想源头。

由于受到德国思想家伯伦知理(B. J. Caspar)的国家有机体论强烈影响,梁启超将国民与国家看作互为表里的同一性对象,这样就有可能从其理论中得出两个完全相反的结论,一个是引入卢梭的人民主权论,从而强调国民的自主性;另一个是侧重国家的自在目的,从而成为黑格尔式的国家至上论。梁启超在《新民说》前期走的是第一条路,他将卢梭与伯伦知理结合起来,从国民的自主性出发铸造中国的民族主义。1903年梁启超访美以后思想发生了重大转变,其国民民族主义不再是卢梭式的民主共同体,而是德国式的以国民忠诚为前提的威权共同体。这样,原先以国民信仰为中心的民族国家共同体必须改变其认同方式,寻求国家权威背后的民族文化精神灵魂。1912年梁启超发表《国性篇》,提出著名的国性论,认为国有国性,就像人有人性一样。国性是抽象的,但可以通过国语(民族本土语言)、国教(民族道德宗教)和国俗(民族文化习俗)表现出来。^①这表明,梁启超从原来的国民民族主义开始转向文化民族主义,这一重要的转变从《国性篇》开始,到1918年访问欧洲撰写《欧游心影录》最后定型。^②

一生多变的梁启超不愧为中国民族主义的启蒙先驱,他跌宕起伏的思想变化也为民国以后中国民族主义思潮的分化提供了丰富的思想源头:《新民说》早期具有共和主义色彩的国民自主共同体,后来被张佛泉继承,发展为与民主主义内在结合的共和爱国主义;^③《新民说》后期具有权威主义倾向的国民忠诚共同体,民国成立以后被曾琦、李璜、左舜生为首的醒狮派

① 梁启超:《国性篇》,《梁启超全集》第五册,北京出版社,1999年,第2554—2556页。

② 关于梁启超的国民民族主义以及后来的文化民族主义转向,参见作者:《政治美德与国民共同体:梁启超自由民族主义思想研究》,《天津社会科学》2005年第1期。

③ 张佛泉在晚年曾经撰写过《梁启超国家观念之形成》,发表于《政治学报》(台湾),第1期(1971年9月),对梁启超的国家观念及其演变做了非常仔细和深入的研究,可以从一个侧面证明其民族主义思想与梁启超的渊源关系。

接过去,蜕变为鼓吹“民族国家至上”的右翼的国家主义;而从《国性篇》萌芽的强调中国固有文明因素的“国性论”,则被张君勱进一步发挥,形成了具有社群主义倾向的文化民族主义。

上述从梁启超思想中分化出来的三种民族主义思潮中,信奉“民族国家至上”的国家主义,将国家视为人格化的有机体,具有终极的、最高的认同价值。^①这种极端的国家本位论,排斥了自觉的国民意识和国民自主性,而胡适、张佛泉所代表的共和爱国主义和张君勱所代表的文化民族主义,对于国民意识与民族主义都有重要的探讨,在国民意识和民族主义关系,自梁启超之后形成了两条不同的思想路线,一个强调国民自主的政治性的共和爱国主义,另一个突出个人精神自由到文化民族主义。从梁启超到张佛泉、张君勱,是近代中国思想史中国民意识与民族主义关系的重要典范,标志着国民一民族主义从混沌到多元,从一统到分化,走过了一个清晰的演变过程,形成了独特的思想谱系和历史脉络。

二、梁启超：国民—国家的一体化

在近代中国,许多思想家对民族主义都有论述,但至今为止,没有一个在问题的敏感和思想的丰富上比得上梁启超。20世纪初,任公的一部《新民说》,以其“笔锋常带情感”的魔力,倾动神州南北,将民族主义的思想播种到无数青年知识分子的心灵。他不愧为中国民族主义思想家之第一人。梁启超一生多变,就民族主义思想而言更是如此。其民族主义思想,以《新民说》为轴心,大约分为四个阶段:前《新民说》时期、《新民说》时期、后《新民说》时期和民国时期。其中,最重要的是三个转变,第一个转变,是从天下主义转向民族主义,那是发生在《新民说》时期之前。第二个转变,是从国民主义转向国家主义,那是发生在后《新民说》时期;第三次转变,是从政治民族主义转向文化民族主义,那是发生在民国建立和五四时期。而在思想史上发生最大影响,最能体现梁启超自由民族主义思想精华的,乃是《新民说》中

^① 有关国家主义的思想史研究,目前成果相当有限。比较系统的研究,见孙承希:《醒狮派的国家主义思想之演变》,复旦大学历史系博士论文,2002年,未刊稿。

所代表的国民共同体论述。

1. 从天下到国家

列文森说：“近代中国思想史的大部分时期，是一个使‘天下’成为‘国家’的过程。”^①如前所述，中国的“天下”观有两个层面：一个是天下大同的乌托邦理想；另一个是以中国为地理中心的华夏中心主义。晚清以后，在西方列强的侵略打开中国人的世界视野之后，特别是1895年马关条约的签订，使得天下主义中的华夏主义世界地理观轰然倒塌，代之而起的是现代国际关系中的民族主义。但天下大同的乌托邦理想，作为儒家社会政治的终极价值，依然存在。在前《新民说》时期，大约在1896—1902年，梁启超开始萌生近代民族主义意识。但这个时候，他的民族主义思想还是康有为的公羊三世说的一部分。他以“群”这一概念来表述社会的各种共同体，“群”分为各种层次，有“国群”和“天下群”之分，^②前者指的是民族主义，后者指的是天下大同的儒家乌托邦世界。正如张灏所分析的，在梁启超那里，“群”不仅是一种民族国家的制度和观念，而且在其背后也有一套相应的宇宙论和社会观。“群者，天下之公理也。”合群不仅是人类社会的客观法则，也是天地万物的自然规律。^③显然，这种以“群”为客观法则的公理观，与传统中国以“仁”为道德原则的天理观是冲突的，前者视自然竞争为当然，而后者所追求的却是一个和谐、中庸的天下大同理想。不过，在《新民说》之前，这两种矛盾的世界观在梁启超思想中并列存在，它们之所以相安无事，乃是被分别置于公羊三世说的时间序列里，在据乱之世，需要富于竞争力的“国群”，到了太平之世，就会出现一个和睦大同的“天下群”。

1898年梁启超流亡日本之后，在日本广泛流传的社会达尔文主义的影响之下，他对天下大同理想的可行性渐渐产生了怀疑。次年，他在《清议报》发表《答客难》，说：

世界主义，属于理想；国家主义，属于事实。世界主义，属于未来；

① 列文森：《儒教中国及其现代命运》，中国社会科学出版社，第87页。

② 梁启超：《〈说群〉序》，《梁启超全集》第一册，北京出版社，1999年，第93页。

③ 同上书，第93—94页。