

《近代中国的知识分子与文明》

图书基本信息

书名：《近代中国的知识分子与文明》

13位ISBN编号：9787214049476

10位ISBN编号：7214049473

出版时间：1970-1

出版社：江苏人民出版社

作者：佐藤慎一

页数：292

译者：刘岳兵

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介以及在线试读，请支持正版图书。

更多资源请访问：www.tushu000.com

《近代中国的知识分子与文明》

前言

中国曾经遗忘过世界，但世界却并未因此而遗忘中国。令人嗟呀的是，20世纪60年代以后，就在中国越来越闭锁的同时，世界各国的中国研究却得到了越来越富于成果的发展。而到了中国门户重开的今天，这种发展就把国内学界逼到了如此的窘境：我们不仅必须放眼海外去认识世界，还必须放眼海外来重新认识中国；不仅必须向国内读者移译海外的西学，还必须向他们系统地介绍海外的中学。

这个系列不可避免地会加深我们150年以来一直怀有的危机感和失落感，因为单是它的学术水准也足以提醒我们，中国文明在现时代所面对的绝不再是某个粗蛮不文的、很快就将被自己同化的、马背上的战胜者，而是一个高度发展了的、必将对自己的根本价值取向大大触动的文明。可正因为这样，借别人的眼光去获得自知之明，又正是摆在我们面前的紧迫历史使命，因为只要不跳出自家的文化圈子去透过强烈的反差反观自身，中华文明就找不到进入其现代形态的入口。

《近代中国的知识分子与文明》

内容概要

《近代中国的知识分子与文明》以从19世纪后半期到20世纪初约半个多世纪的中国为主要舞台，以这一时期知识分子的思想轨迹和精神世界为主要课题。在这半个多世纪中，中国的对外关系由朝贡体制转换为条约体制，而且面临着被瓜分的威胁。同时，这一时期也是中国的政治体制从王朝体制到共和体制转换的时期。这一时期中国的政治变动和社会变动，其规模之深广是不难想象的。生活在这种激荡的旋涡中的中国知识分子，他们是如何认识所处环境的变化以及他们想使中国如何变化。是《近代中国的知识分子与文明》所要解决的主题。《近代中国的知识分子与文明》以凝练的笔法、独特的视角，分别从“万国公法观的变化”、“法国革命观的变化”、“体制选择”这些不同的角度，来分析近代中国知识分子对世界认识的转换过程，以及他们各具特色的心路历程。

《近代中国的知识分子与文明》

作者简介

佐藤慎一，1945年生于日本千叶县，1969年毕业于东京大学法学部，1972年任东北大学法学部副教授，曾任东京大学文学部学部长，现任东京大学人文社会系研究科教授。

书籍目录

译者的话

前言

序章 近代中国与知识分子

一位老学者

士大夫与中国的近代化

科举的废止与新知识分子的诞生

士大夫与知识阶层

小结

第一章 文明与万国公法

引言

一 不平等条约

《万国公法》与不平等条约

中华文明与不平等条约

二 《万国公法》的翻译

总理衙门首脑的反应

附会论与万国公法

三 外交官与万国公法

首任驻英公使郭嵩焘

中国的薛福成

欧洲的薛福成

四 变法运动与万国公法

甲午战争失败的冲击与万国公法

变法派的理论结构

孔子与格罗修斯

“三世进化”说与社会进化论

五 中国革命与万国公法

“文明之革命”与“文明之排外”

希望世界列国赞成中国革命

政治犯与国际法

排外与国际法

六 不平等条约解除的历史

辛亥革命

从新文化运动到五四运动

国民革命与关税自主权的恢复

抗日战争与治外法权的撤销

中华人民共和国的诞生与新的不平等关系

向激进路线的转换

邓小平路线与香港问题

小结

第二章 法国革命与中国

引言

一 前史

最初的法国革命介绍

微不足道之国

法国史与法国革命

二 法国革命论的展开

康有为的《法国革命记》

梁启超之迷惑

革命派的法国革命论的出现

论争

调侃与恫吓

三 法国革命论的论争

论争一：进化与革命

论争二：专制与革命

论争三：民主与革命

论争四：革命与国际环境

四 从法国革命到俄国革命

陈独秀与法国革命再评价

社会革命论的谱系

自由与面包

从法国革命到法国文化

小结

第三章 近代中国的体制构想

一 体制构想的历史射程

最初的体制选择

第二次划时代的选择

语汇的变化

各种各样的体制构想

围绕专制的一致性认识

对专制的不同评价

二 世界史与中国的专制

君主之国·民主之国·君民共主之国

从君主之国到君主专制

从政体类型论到政体进化论

三 专制与自由

共和制与立宪君主制的论争

初期革命派的自由观

天赋的自由与强者的自由

文明的自由与野蛮的自由

直接的专制与间接的专制

自由精神与奴隶根性

再论革命派的自由观

小结

补论

1. 无政府主义者的专制论

2. 严复的《政治讲义》与专制论

参考文献

后记

译后记

序章 近代中国与知识分子 一位老学者 时值1928年4月。 在当时的北京，东方文化事业委员会（日本外务省以义和团赔偿金于1925年设立的中日共同参与的学术委员会）正致力于《续修四库全书总目提要》的编纂。《四库全书》是受乾隆帝敕命网罗中国古今重要书籍而编成的中国史上最大的丛书。收入《四库全书》的每一册图书都有提要，《四库全书总目提要》（200卷，1782年刊）即是此提要的集大成者。东方文化事业委员会所致力《续修四库全书总目提要》，乃是继《四库全书总目提要》之续，欲将《四库全书》编纂之后刊行的所有重要的书籍逐一解题并编纂结集。这是一项宏伟的计划。 编纂《续修四库全书总目提要》的中心人物是东方文化事业委员会委员长柯劭忞（1850--1933）。他1886年进士出身，任过湖南学政等职，民国之后从政界隐身，专致于学术活动。他的主要学术业绩，除了作为清史馆的馆长参与《清史稿》（536卷，1927年完成）的编纂之外，还补正正史《元史》的谬误与疏漏而著成《新元史》（257卷，1927年完成）。要而言之，他是当时中国传统学术的最高权威之一。 以清朝遗老自封的78岁的柯劭忞，依照清朝的风俗还留着发辫。他在一次编辑会议上郑重地提出了下面的提案：《四库全书》中只收录中国的书籍，据说西方各国近来学问也有很大的进步，这次的《续修四库全书总目提要》中也收录一些西方蛮夷的著作不好吗？ 贝塚茂树在京都帝国大学毕业后，由狩野直喜介绍访问北京并出席了这次会议。这是他在以《老北京人》（收入《古代的复活》，讲谈社，1971年）为题的一篇随笔中留下的一段插曲。这一年是1928年，即民国17年。这一年离清朝灭亡、亚洲最初的共和国诞生已经有16年的岁月了。在这一年前的夏天，国民革命过程中的国共合作分裂了；蒋介石率领的国民革命军进驻北京宣告中国再统一的完成，是在这一年的7月。在这样的年代，在北京，还有这样的人物存在。 对柯劭忞的言行，我们应该如何解释、如何评价呢？ 严复（1854-1921）的《天演论》是最初将西洋学术介绍到中国的著作，刊行于1898年，到1928年已经过去了30年。这30年间大量的西洋书籍被译介，知识分子的世界中西洋学术的影响力总的说来是随着时间的推移而不断增大。早在20世纪初，社会进化论十分流行，“优胜劣败”、“适者生存”等从日本传来的进化论用语渗透到日常用语的层面。另一方面，与西洋学术的影响力增大相反，传统学术的权威性和影响力则每况愈下。特别是在1910年代后半期以标榜“科学”与“民主”而展开的新文化运动中，以儒教为代表的传统学术被作为反“科学”与“民主”的对象而遭到全面的批判。到20年代后半期，知识分子所用的概念或方法已经深受西洋学术的影响，西洋学术的影响力无论在量上还是在质上都似乎遥遥凌驾在传统学术之上。 学术界的变化在柯劭忞得意的史学领域最为显著。这是因为在20世纪初梁启超提倡“史界革命”以来，寻求中国变革的人们，不仅仅要求变革中国的现状，而且也力图变更或修正对既往的中国历史的解释。到了20世纪20年代，接受西方史学方法的历史学者，实际上已经开始用新的立场或观点来研究中国通史或专门史。例如，1910年代留学于美国、回国后担任北京大学历史学教学工作的何炳松（1890--1946），在介绍罗宾逊的《新史学》的同时，提倡将自政治以至经济、文化、科学技术等领域的内容均纳入史学视野的作为科学的历史学，引起了极大的反响。1924年，他移籍最大的出版社商务印书馆，刊行了其亲自编纂的《中国史学丛书》。还比如，陶希圣（1899--1988）在1928年发表了《中国社会到底是什么社会》一文，这是以马克思的发展阶段论的架构分析中国历史的最初尝试，也是20世纪30年代展开的大规模的“中国社会史论争”的导火线之一。不是叙述个人或王朝的事迹，而是用新的方法回答中国社会是什么样的社会这一问题，成了许多历史学者所考虑的对象。 将柯劭忞置身于这样的学术潮流中，可见他的确是那种落后于时代的人物了。他对于西方学术的知识还不及同时代中学生的水平，毋宁说几近于无知。而且，他编纂的《清史稿》与《新元史》，都是承袭纪传体的断代史这一传统的史书编纂体例。这种以个人或王朝的事迹为中心的史书编纂体例，已经成为20世纪初提倡的“史界革命”以来一贯批判的对象，因而终究不能满足20年代“新史学”的学术水准的要求。如此说来，乍一看，给柯劭忞贴上“时代错误”或“顽迷固陋”之类的标签也是不得已而为之。 多数同时代的知识分子企图以西洋学术为武器来进行中国的变革。既有援用马克思主义理论或国民国家理论来进行政治变革的，也有信奉实用主义以教育改革为目标的，还有赞成无政府主义、主张通过“勤工俭学”来实现社会改造的。其立场与方法虽然各种各样，但是，以一种批判的眼光来看待中国的传统与现实，根据西方学术所提供的药方来进行中国的变革，这是他们的共同志向。与这种知识分子相比较，柯劭忞的立场显得与众不同。对他而言，无论是政治还是学术，不管从哪个角度都看不出变革的意向。生活在20世纪20年代后半期的北京，后脑勺上还按照清朝的旧俗留着发辫，这件事本身就已经表明其背离变革的生活态度。

如果认为具有变革志向的知识分子是“进步的”的话，那么柯劭忞就是“反动的”。换言之，在承认西方社会的先进性、以西方社会为基准来评价中国的事情这一点上，如果将具有变革志向的知识分子的态度称为“西方中心主义”的话，那么柯劭忞就是“中国中心主义”。但是，“反动的”或“中国中心主义”这种评价，对柯劭忞的思想而言真的适当吗？20世纪20年代的中国的确有与“反动的”或“中国中心主义”的评价相称的知识分子。比如，在20年代前半期，以西洋文明与中国文明的优劣为主题而展开的“东西文化论争”和“科学与人生观论争”等激烈论争，就有许多知识分子不断卷入。对其中的一部分知识分子用“反动的”或“中国中心主义”加以评价很难说完全不当。因为他们的立场明确地具有对新文化运动急进的反传统主义的“反动”意向。1910年代后半期展开的新文化运动，全面否定以儒教为首的中国旧文化，主张构筑立足于“科学”与“民主”的新文化，强调文化改造的必要性。企图制止这种“过激”倾向的人们，一方面着眼于第一次世界大战的惨祸，强调以科学为中心的西洋“机械文明”的末路与界限；另一方面，强调在“精神文明”方面中国的优越性而展开对儒教的再评价。常常被称为“新儒家”的那些人，主张中国应该沿着不同于西洋的中国固有的道路前进。在这种意义上，他们的态度是“中国中心主义”的。新儒家与柯劭忞的态度虽然在表面上看十分类似，但是其根底上却存在着很大的差距。新儒家与柯劭忞在尊重中国文明这种态度上虽然是共同的，但是，在柯劭忞那里看不到像新儒家那样有意识地对抗西方文明的姿态。柯劭忞提出的“《续修四库全书总目提要》中也收录一些西方蛮夷的著作不好吗”这一提案，并不是有意识地要蔑视西洋学术。他的心底，不是对西洋学术的蔑视，而是对其不关心。部分新儒家学习西洋的观念论哲学，运用其范畴和观念对儒教进行再评价，在此基础上批判西洋文明。相对而言，柯劭忞只关心中国的学术。对处于他关心之外的西洋学术，既不有意识地表示共鸣，也不有意识地表示对抗。对一些不时进入他视野的西洋学术著作，如果它优秀，他便提议应该收入《续修四库全书总目提要》。这并不表示他傲慢，毋宁说表示他的理智的诚实性。再进一步，虽然新儒家与柯劭忞都与急进的变革背道而驰，但是，在柯劭忞那里看不出新儒家那样有意识地与急进的变革相对抗的姿态。恪守旧学的学问规范并留着发辫的柯劭志，并不是选择了对新文化有意识地批判的态度。存在于他的内心深处的，是与其周围进行的剧烈的政治方面和社会方面并无关系，却贯穿于他个人的学问世界与生活习惯中的意志。这不是对急进的变革的反抗，而是对它不关心。新儒家则是力图动员传统学术来抑制急进的变革。这与变革派以西方学术作为急进变革的武器有相为表里的关系。虽然政治立场正好相反，但是将学术动员进政治的世界视为当然，这一点他们是完全相通的。与之相对，柯劭忞是将学问的世界视为自我俱足的世界，不论是急进的变革还是对变革的抑制，他拒绝将学问的世界与政治的世界联系起来。如上所述，1920年代是西方学术的影响力不断增强的时代，也是如同国民革命那样政治性动荡不断持续的时代。在这一时代中，像柯劭忞这样既不关心西洋学术也不关心政治世界，这种双重的漠不关心，乃是一种极为奇异的态度，其本身就值得惊叹。问题是，他的这种漠不关心的态度是如何产生的？柯劭忞对西方学术不关心的背后是对中国传统学术价值的确信。中国传统学术具有超长期的历史和浩繁的文字记载的积蓄。对柯劭忞而言，作为学者应该学习的必要且足够的东西都已经包含在这种浩繁的积蓄中。如果正颜厉色地问：西洋学术难道毫无可学之处吗？柯劭忞的回答恐怕是否定的。在柯劭志那里，将中国学术与西方学术作有意的区分，这种意识本来就很淡漠。而且，自觉地以中国人的立场来研究学问的意识也很淡漠。也就是说，在其学问动机中民族主义的自觉很淡薄。在他的意识中，学问本来就是超越民族或地域的差别具有普遍性的东西。即使是西洋的书籍，只要可取，就应该收入《续修四库全书总目提要》之中。这种意识就是他这一提案的根据。反过来也就是说，在他看来，编纂《续修四库全书总目提要》的目的在于网罗具有学术性价值的著作，而不仅仅是为了网罗中国人的著作。即使中国人的著作占绝大多数，这种结果也纯粹是由于中国传统学术的积累之厚及水准之高所致。尽管如此，对柯劭忞而言，即使他承认西洋学术有某些可取之处，他自身应该不会觉得有学习它的必要。关于人或社会存在的真理，如果通过中国传统学术的积蓄能够把握的话，便没有特意去向西洋学术寻求的必要。即便倾其一生，一个人也不可能触及中国学术浩繁积蓄的全貌。既然如此，利用全部有限的时间去研究传统的学术，这才是他所认为的学者的使命。而且，对柯劭忞而言，中国的传统学术并不单是学习的对象。对后世学者，中国的传统学术不是一个封闭的完结体，而是一个开放的体系。例如，在经学领域，学者可以对经书进行再解释；在史学领域，学者或补正旧史书或撰写新史书。这样，进入传统学术庞大积蓄中的学者，如果发现其中有不完备或不充分之处，便力求以自己的力量弥其不备、补其不足，从而为进一步完善传统学术作出贡献。柯劭志发现了明代编纂的《元史》中有许多不足之处，因而感到有必要著一本《新元史》。一个王朝灭亡之后

，必修其正史。他就是编纂《清史稿》的负责人。柯劭忞并不是把中国的传统学术视为走向死亡的过去的遗产，而是认为它依然具有生命活力，并且应该继承和发展。继承中国传统学术当然包括沿袭其形式。因为中国传统学术的特征之一就在于其高度的形式性。就像在古典诗文领域中所见的那种典型，中国传统学术将形式提升为规范，其规范由共有的人们所承担。中国的知识分子，就是不断地在规范的高度制约中表现其知性或感性，从而发挥自己的独创性。反过来说，只要能够遵守规范，就有担当传承中国学术传统的可能。这样的人，并没有将其限定为特定的时代或特定的民族的理由。正因为如此，中国的传统学术越过了中国的境域传播到东亚世界，为不同的世代或时代所传承。对柯劭忞而言，正确地继承学术的规范正是继承传统学术不可缺少的事情。可以说这是对中国知识分子这种社会角色的最低要求。因此，传统学术这样才有可能为下一代所继承。柯劭忞所著的《新元史》或《清史稿》是正史或准正史著作。正史，有《史记》、《汉书》以来的传统，有一贯继承的形式。纪传体的断代史这种编纂方法就是一贯沿袭而来的一种形式。不论这种形式在“史界革命”中遭到如何的非难以及持“新史学”立场的学者如何视之为时代错误，对柯劭忞来说，这依然是不能不遵守的形式。这中间本来就没有什么选择的余地。柯劭忞就生活在形式或规范一贯的中国传统学术的世界中。这一世界并没有随着清朝的灭亡或西方入侵的政治性动荡而在性质上发生根本的变化。中国在长期的历史中，本身就经历过无数的政治动荡，尽管如此，传统学术的世界却维持着高度的一贯性。政治动荡且另当别论，在能够一贯持续这一点上，传统学术至少自有其存在的意义。而这一点即使在20世纪依然适用。因此，柯劭忞可以无视其周围所发生的各种政治动荡而安心沉潜于中国传统学术的世界之中。他不关心政治世界的原因就在这里。这样说来，给柯劭忞贴上“反动的”或“中国中心主义”这种标签，笔者感到极为不当。甚至企图用“进步/反动”或“西洋/中国”这种尺度去衡量他，这种认识本身就存在问题。因为柯劭忞处在这种尺度无法测定的位置上。士大夫与中国的近代化

贝塚茂树评价柯劭忞是“彻底坚持中华世界观而毫不动摇的旧学的最后传人”。的确，在大学等许多高等教育机构被设立、留学归国学者占据教坛、西方式的学问被制度化地再生产的1920年代的中国知识分子世界中，像柯劭忞这样的学者是属于孤立的少数派。尽管抱有继承和发展传统学术的愿望，他之所以被称为“最后的传人”，是因为贯彻“彻底坚持中华世界观”的态度本身在20年代的中国已经是不可能的了。“彻底坚持中华世界观”与中国民族主义意识的高扬且另当别论，稍有讽刺意味的是，在民族主义意识高扬的20年代的中国，“中华世界观”却不能得以维持了。然而，再往上追溯半个多世纪即在19世纪中期的中国，情况则完全不同。那时，柯劭忞那样的学者不是孤立的少数派，而是多数派。还不仅仅是多数派，而且占据了知识分子世界的压倒性的多数。加之他们不仅仅是学者，同时作为官僚还担任行政职务。这样，学者=官僚的知识分子，通常称为“士大夫”（或“士人”）。就像小岛祐马所论述的中国旧体制的特质为“知识分子支配”（《中国的革命思想》）那样，正是这些士大夫在政治与文化两方面构成了中国旧体制的支配层。在旧体制的中国，能够成为官僚的，原则上只限于修习学问者。而且大部分人修学的目的首先是为了成为官僚。学者=官僚的这个等号含有这样两层意思。科举是这一等号的制度性媒介。高等文官考试的科举，从以行政区划最末端的县为单位的县试开始，一直到在皇帝面前举行殿试，考试的各个阶段如果细分的话有十余层。参加县试的考生在全国有数十万人，经过各个阶段的淘汰，三年一度举行的殿试的合格者获得进士资格，任命为官僚的人数在19世纪后半期不过三百人左右。柯劭忞36岁成为进士，这大约是科举最终合格者的平均年龄。从小开始就致力于学问，通过突破科举各个阶段的狭窄门槛而使出类拔萃的能力得到客观的证实之后，成为官僚以辅佐皇帝的统治，这就是士大夫。科举与身份、家世、年龄、财产等无关，原则上对所有男子一律门户开放。科举所关注的最终是每位考生的能力。科举所要求考生的能力，最基本的有两项。第一项是固定的诗文的写作能力。以指定的题目与韵脚作诗这种形式的题目自不待言，就是科举考试答卷本身，在字数、篇章结构及韵律甚至典故等方面都有高度的体例性要求。如果答卷不符合这些要求，科举考试就不可能合格。另一项是关于儒教经书的知识。要求一字不差地背诵总数超过40万字的儒教经书“四书五经”，而且要以朱子的解释为基准记述其意义。在旧体制的中国，区分统治者和被统治者的标准是有无文化能力与道德能力。统治的本质，是一种由有德者进行民众教化的观念。辅佐皇帝进行民众教化的官僚，必须具备与之相应的文化能力与道德能力。科举所试的固定的诗文的写作能力是为了检查考生有无文化能力，所试的儒教经书的知识是为了检查考生有无道德能力。科举合格者，其杰出的文化担当资格和道德资格为社会所认可，具有很高的社会声誉。这些人被授予官职，定期派往全国各地负责地方的行政与司法，其地位决非世袭。对此，连伏尔泰也感叹中国的官僚政治体系。在这一官僚体系中，对官僚所要求的只是文化能力与道德能力

《近代中国的知识分子与文明》

。近代官僚制中所必备的专门知识（如法律知识）的有无，与科举全然不相干。因为对官僚应有的形象的考虑，不是凭借区区的专门行政知识，而是凭着自己完美的文化能力与道德能力去教化和指导民众。在这种意义上，在旧体制的中国，官僚的理想形象不是行政的专家，相反，毋宁说非专家才是官僚的理想形象。行政的专门知识委托给幕僚（官僚所雇用的个人顾问）或胥吏（与科举无缘的下级衙役）就可以了。在遭受所谓“西洋的冲击”的19世纪后半期的中国，担任政治等各方面改革——且用“近代化”一词来概括——任务的乃是学者=官僚的士大夫。换言之，像柯劭忞这样的学者，作为官僚的立场担当了近代化的任务。因此，不论好坏，士大夫的精神构造在19世纪后半期中国的近代化过程中都留下了深刻的烙印。

《近代中国的知识分子与文明》

编辑推荐

本书是关于研究“近代中国的知识分子与文明”的专著，书中以凝练的笔法、独特的视角，分别从“万国公法观的变化”、“法国革命观的变化”、“体制选择”这些不同的角度，来分析近代中国知识分子对世界认识的转换过程，以及他们各具特色的心路历程。

《近代中国的知识分子与文明》

精彩短评

- 1、为什么最近读的东东都和这个西欧国际秩序与华夷朝贡体系的冲撞有关呢，奇了怪了。
- 2、我一直给我的学生说，懂你的人肯定是你的邻居。这句话用在日本人身上，简直是对极了。日本和我们有着相近的文化起源，而且近代以来我们一直把彼此当做彼此的朋友和对手，从朋友兼对手的方向看我们当然会把我们看的更透彻。所以，向各位朋友推荐这本难得的书。唯一的不足是，译者做了一些“必要的”删节。我不明白，为什么要删呢？难道学术研究都要阉割吗？
- 3、中国近代史研究，经常有新作出现，好书不断。这本确实不错，虽然话题并不新鲜，但还是能给人很多启发。尤其是第二章，关于法国的认识，折射了近代国人对西方、对近代文明的了解过程，很有参考价值。
- 4、还行
- 5、很少看一些外国人对中国的研究。国内对中国历史的研究大都做不到“出乎其外”，往往会落入两个极端：一是全面肯定，“一则曰老大帝国，再则曰老大帝国”，一是全面否定：腐朽黑暗的满清，不平等条约。
- 6、一针见血的指出中日在近代转型过程中的巨大不同：附会论与文明开化，朝贡体制转为条约体制，从这些角度看知识分子的心态，大观微妙，趣味横生。只是后两篇论文过分关注梁启超的观点，切口虽小，却过于片面。总体来说，第一篇可给五星，第二篇第三篇只有三星的水准...
- 7、以万国公法观念的嬗变证明中国知识分子或“读书人”文明观的转移可以，反之则太过牵强，即使本书以如此巨大的篇幅来论述。三篇文章都有明确现实考量，很有启发性，但是也有失之于简单的危险，做连线题一般，由此及彼。有删节，从史学角度看，后见预设明显。
- 8、从三个切入点把中国近代思想的演变做了分析，材料的解读和观点的阐述有许多新颖独到的地方，叙述非常有条理，语言风格比较客观近似毫无表情。在历史观和研究方法是很有价值的。
- 9、序章尤其好~~

1、对于中国而言，19世纪中叶到20世纪初期，是充满耻辱的时代，也是思想界大转型的时代。亡国灭种的危机意识促使近代中国的知识分子自觉地寻求变革与复兴之路，西学的东渐也使得他们在努力挖掘传统文化之优势的同时，越来越重视从西方文明中吸纳思想营养，并在思想和价值观念上产生了急剧的变化。《近代中国的知识分子与文明》正是从西方文明对近代中国知识分子的影响这一角度展开了思想史的研究。本书除了作为序章的“近代中国与知识分子”一文以外，主要由“文明与万国公法”“法国革命与中国”“近代中国的体制构想”三篇文章组成。与我们所习见的标签似的以进步/反动来划分阵营、以两条路线的斗争为主线的论述方式不同，《近代中国的知识分子与文明》无意于宏观的论述，却是以近代中国知识分子文明观的转换为中心，分别从“万国公法观的变化”“法国革命观的变化”“体制选择”这些不同的角度，在微观层面上近距离地分析了近代知识分子对西方文明的认识过程以及各自的思想轨迹。从“万国公法”到“国际法”就某种程度而言，思想史一直是在与历史现实的互动中向前推进的，佐藤慎一正是抓住这一点，密切地联系近代中国的历史状况，将思想衍变还原为基于现实的问题的提出与解决方案的设计的层累似的发展。这一特点表现最为突出的是占全书篇幅最大的“文明与万国公法”一文。作者指出，近代中国的“万国公法”观的变迁是与“文明”观的变迁相关联的。“万国公法”传入中国发生在第二次鸦片战争之后，正是中国的对外关系从朝贡体制向条约体制艰难转换之时。朝贡体制下的中国政府和士大夫阶层，基于当时的“华夷观”以中国文明为惟一文明的观念，始终否认平等的国家关系，并因此单方面地容许甚至强调不平等的国家关系(从这个角度来说，今天我们所谓的不平等条约在当时看来，可以说，要的就是这个“不平等”，割地赔银子固然心疼，但是继续保持中国在文明上的高姿态才最重要)。“华夷观”也使得清政府在引入“万国公法”之时，以其与中国体制不同为由，自认为是“公法外之国”，引入的目的也只是为了“遇有事件，可以参酌援引”，用来攻击外国，说到底，还是魏源“师夷说”的延伸。直到郭嵩焘、薛福成等中国外交官亲赴欧洲之后，中国的士大夫阶层才开始承认西方各国为文明之国，进一步认识到遵守“万国公法”的可能与意义。如果说到薛福成等人为止，“万国公法”观是基于“文明”观而变化的话，那么，到了甲午战争之后的变法运动中，“万国公法”观则深刻地影响了“文明”观的衍变。而其中的重要原因就在于作者所指出的，在19世纪后半期，“以‘万国公法’为首的这些书籍给读者的印象是，在国际社会中制约各个国家之间关系的法规体系，就如同自然秩序一样是既定的存在。”以康有为为首的变法派一方面承认中国的文明化落后于西方各国，另一方面，则将表示文明化的方向的基准归结于孔子的理论。变法派又将“万国遵之”的“万国公法”认为是孔子理念的具体体现，从而将全面体现孔子的理念的《春秋》奉为“万世之公法”，进而施行其“托古改制”的构想。事实上在这个时候，“万国公法”观被无限架高之后，反而在社会进化与变革模式的论争中消失了影响。而此后，“万国公法”这个名词则已被从日本带回的“国际法”一词所取代，并逐步恢复其本来的意义。一项对概念涵义演变的考察进入20世纪之后，知识分子越是认识到自身文明化的落后，就越是强调外来文明的借鉴意义，这个时候，无论是在革命派和改良派之间的论战中，还是在政权体制的构想上，西方的历史、制度都成为了知识分子们论战的论据库。然而，不同的认知基础导致观察同样事物的侧重点完全不同，至于像法国大革命这种在今天看来也是充满着矛盾的历史事件，在当时的知识分子看来就更是莫衷一是。在“法国革命与中国”、“近代中国的体制构想”两篇文章中，佐藤慎一如前文一样，并不追究孰对孰错，只对各个人的思想脉络作详细的分析，同时，逐个梳理论争中各个概念涵义的演变。而作者显然对概念的梳理有特别的关注，这一点，即使在作为序章的“近代中国与知识分子”一文中士大夫到知识分子的角色变化的分析就已经显示了出来。佐藤慎一的视角无疑是独特的，对于试图从外部世界寻找变革之途的近代中国知识分子而言，对外来概念的认识每推进一步都会带来深远的影响，因此抓住了核心概念，也就抓住了思想史发展的核心。但是，作者所选择的这三个角度，能在多大的程度上反映近代中国知识分子思想衍变的总体历程，恐怕还需要进一步探讨。此外，就“文明与万国公法”一文而言，将整个近代以来的政治思想史都纳入“万国公法”观的视角，也多少有牵强之嫌。发表于2006年6月30日《国际先驱导报》

《近代中国的知识分子与文明》

版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问：www.tushu000.com