

“公法”、“革命”与现代中国意识的形成

—评佐藤慎一《近代中国知识分子与文明》—

李 凯航¹

作为一部重新审视近代中国文明观的学术著作，佐藤慎一的《近代中国知识分子与文明》（刘岳兵译，江苏人民出版社，2011年。原著『近代中国の知識人と文明』、東京大学出版会、1996年）一度被认为是代表了日本战后中国思想史研究的新水准。在其论述中，著者的方法论与问题意识深受美国学者柯恩（Paul A. Cohen）提倡的“在中国发现历史”（Discovery History in China）的理论影响，因此他特别强调中国知识分子的能动性以及对近代化的志向。

比如，著者认为中国知识分子对近代文明接受的迟缓在于他们无法像日本一样坦然提出“文明开化”这样的口号。但是，著者并没有就此质疑中国知识分子的能力，而是同情他们的遭遇：“如果从中国文明数千年的历史、传统学术的深厚积蓄，以及到18世纪后半期中国在政治或经济能力方面还保持有高度的水准来考虑，中国知识分子对自身文明的优越性的确信，毋宁说是说当然的事（2页）。”著者认为在一个拥有被称作“中华思想”的独立文明体系中，中国知识分子要实现这样一种自我克服尤为困难。因此，著者反对那种“把中国文明观与西洋文明观加以区分研究的方法”，而是主张把西洋“文明观”看成是中国知识分子自身文明观变化的一部分。正因为如此，“他们（中国知识分子）没有，原本也不可能在‘文明开化’之名义下破除传统的文明观（2页）。”著者感叹到，“与在‘文明开化’的口号下大胆输入西方制度的明治日本的指导者相对照，中国士大夫们对西方长处的认可只有机械技术和自然科学，但是他们之所见均难以视为对文明本质性的构成因素（10页）”。

正是在这样的问题意识下，著者选取了“文明与万国公法”、“法国革命与中国”、“近代中国的体制构想”三个主题来展示中国知识分子近代文明观的转换过程。这三个主题虽然独立成章，但就寻找“（西洋）文明本质性的构成因素”而言，它们无疑击中了问题的核心。

在论文《文明与万国公法》中，著者强调他是从“文明观”，而不是“外交史”的角度探讨近代中国知识人对万国公法的理解（34页）。在1864年由美国传教士丁韪良（William Alexander Parsons Martin, 1827-1916）以《万国公法》为名翻译出版惠顿（Henry Wheaton, 1785-1848）的*Elements of International Law*（1836）以前，中国人对《万国公法》还知之甚少。即使有开明派的大臣有如薛福成（1838-1894）提醒清政府注意“虽至弱小之国，亦得籍公法以自存（37页）”（《论中国在公法外之害》）的谏言，但对于向来以天朝上国自居的清政府而言，这种声音无疑是多余的。

然而，在被视为不平等条约的《南京条约》谈判过程中，清政府的代表军机大臣穆彰阿（1782-1856）认为将领事裁判权转交给英国对于回避与英国人发生直接纠纷有利，因而给予高度评价（41页）；而后来与美国缔结条约时，当讨论起“片面最惠国待遇”的“一体均沾”问题时，两江总督耆英（1787-1858）则上奏称与各国相交，“与其谨守旧章，致多棘手，莫若因势导利，一视同仁（42页）。”在他看来，“一体均沾”的让步行为变成了“一视同仁”的天朝恩德。以上例子足以说明，他们对《万国公法》以及整个近代国际体系是多么无知。

事实上，要让士大夫阶层普遍地理解与接受《万国公法》并非易事。按照列文森（Joseph Richmond Levenson, 1920 -1969）的分析，中国人接收外来文化的前提在于，这些文化既要是“真的”（ture）又要是“自己的”（mine）（53页）。于是，“附会论”就出现了（49-50页）。就像要论证西方的“科学”起源于《墨子》才能使中国知识人接受一样，丁韪良把《万国公法》类比成春秋战国时代的“礼制”（54-55页）。然而，中国士大夫却认为“礼崩乐坏”的春秋战国时代是“力”而非儒家尊崇的“德”的结果，因而《万国公法》的世界观仍然被敌视（56页）。

然而，这一情况随着郭嵩焘（1818-1891）以及薛福成的海外出访渐渐有所改变。特别是薛福成逐渐感到“西人动辄谓中国为公法外之国，公法内应享之权利，阙然无予”对中国的危害甚大（64页）。在薛福成看来，西方并非蛮夷，而是和中国一样是一个文明国家。此外，恭亲王（1833-1898）也在此时期内，以《万国公法》为依据指责普鲁士海军在中国领海太沽冲内羁押丹麦商船的非法行为。普鲁士公使随后道歉赔偿使得恭亲王也开始重新审视《万国公法》（50页）。

然而，中国士大夫普遍地开始重视《万国公法》的原因还在于甲午战败（71页）。按照康有为（1858-1927）的话来说，现在世界经历一种从“一统垂裳”到“列国并立”的转换过程（75页）。但是，在进化论的语境中，与康有为依赖于中国经典的再阐释不同（《孔子改制考》、《新学伪经考》等），梁启超（1873-1929）主张彻底告别“依附论”，直接求“新学”（98页）。其所著的《论中国宜讲究法律之学》（1902年）等就意味着对西方法律的直接认可与尊重。

与此同时，正在兴起的革命派则借助《万国公法》宣扬革命的正当性，他们借助的理论资源也不再是老旧的丁韪良之流，而是直接从日本进口的新鲜知识，他们包括高桥作卫

（1867-1920）、寺尾亨（1859-1925）、威斯特厉（John Westlake 1828-1913）、李斯德（Franz Eduard Ritter von Liszt, 1851-1919）等（112页）。International law 的专有名词也从“万国公法”转换成了“国际法”。他们讨论了《国际法》规定第三国必须对在革命交战的双方保持中立的态度（115页），保护政治犯等对自己有利的条款（113-114页）。而一旦革命成功以后，他们又借助《国际法》要求废除“不平等条约”（136-137页）。这一要求在第二次世界大战作为盟国的成员国而得以基本实现。只有香港，在战后被英国非法军事占领。这一课题也留到了新中国成立。其实质性解决是邓小平主政的1980年代。著者认为中英两国香港问题的解决既不是“尊重万国公法的精神，也不是尊重原有的条约，仅仅是出于不能杀掉这只生产金卵的鸡的这种共同关心的利益，成为了两国交涉的共同基础（149页）”。《万国公法》的时代已然过去了。然而有意思的是，随着香港的回归，90年代后中国政府接受大量华侨的财政援助，“展开了大规模的彰显孔子及儒教的学术运动（151页）”。这其中“儒家资本主义论”的兴起尤为值得关注。然而，著者认为，就近代的文明认识论谱系而言，这不过是“附会论的最新变奏曲（151页）”。

与“万国公法”一样，“革命”这一关键词在中国文明认识论谱系中也经历了从贬义到褒义的历史转换过程。这一点，与近代中国知识人对于“法国大革命”的评价有关。鸦片战争以来，中国人逐渐告别了笼统的“西方”观念，开始具体了解各国的差异。对法国的印象大致有三点：其一为，与“通商之国”英国相对，法国是典型的“传教之国”；其二，与美国秩序井然的共和制相对，法国是一个秩序混乱的“民主之国”（这里“民主”乃是贬义）；其三，由于1870年普法战争失败，法国被认为是一个“每况愈下的国家”（181-182页）。

在这种认识下，法国是无法吸引中国知识分子的关注的。然而，19世纪末这种状况得

以改变，“他们（革命派）关心法国，并非由于法国革命的原因。而是因为对革命的热情，他们才被法国革命所吸引（183页）”。尽管康有为撰写《法国革命记》以警告清朝皇室改良之必要性（190页）；而梁启超则宣称“彼法兰西，以革命求自由”最终不过是“暴民专制”变“帝政专制”（193页），但革命主义者仍然认为“革命者，天演之公例也！（196页）”。其机关报纸《民报》有“世界第一之民权主义大家卢梭”（第一期），“法兰西第一次革命之真景”（第二期），路易十六断头（第五期），攻陷巴士底监狱（第十期）等就说明了其态度之明确（197页）。革命派大体从“进化论”、“打破专制”、“民主”以及“国际环境”四点与改良派论战，并乐观地展望革命。

后来的辛亥革命尽管成功了，但袁世凯“盗窃”（在革命派看来如此）革命果实导致了其不彻底性。这样一来，对“革命”的追求不但没有停止，反而更加强烈。然而，正如罗家伦（1897-1969）在1919年1月写到的“以前的革命是法国式的革命，以后的革命是俄国式的革命”一样，不到十年，法兰西革命已经被视为是落后于时代了（213页）。尽管后来陈独秀（1879-1942）在新文化运动中极力赞扬法国革命时期的《人权宣言》，但他的目的是摧毁儒家的旧道德，并不是其政治构想（215页）。而其同志李大钊（1889-1927）则认为法兰西革命之目的在于“自由”，俄罗斯革命之目的在于“面包”。但是，“自由”是一种摆脱他国奴役的“爱国精神”，而“面包”是一种关爱弱者的“爱人精神”。前者是“战争之源泉”，后者则是“和平之曙光”（218页）。很显然，法国大革命已经不具有当年的正当性。它值得学习的唯一理由，仅仅在于“革命家们不怕死的精神”而已（222页）。

以上，不论是对“文明”还是“革命”评价的历史转换，除了“知识背景”的差异以外，还有一个重要的原因是“政治体制”的选择。正因为如此，“政治体制”也成为了“文明论”

的另一个要素。近代中国对传统政治体制的否定，往往是对“专制”制度的否定。但“专制”其实是一个日本进口的外来语，其传统术语为“郡县制”。由此可见，对传统政治体制的否定，其实是外来权威的胜利。这其中起着关键作用的，是梁启超与严复（1854-1921）。梁启超在翻译德国政治学者伯伦知理（Bluntchli Johann Caspar, 1808-1881）的《国家论》（《清议报》第11-31期）时全面采用了日本的外来语“专制”一词，由此它也成为滥觞的新名词之一（241页）。而中国正在经历的现实，在此加深了知识分子们对原本不存在的“专制”制度的新感受：甲午战败导致人们普遍感到此次失败并不是一种“偶发现象”，而应该从“历史性的、构造性”的方面进行反思；西太后慈禧（1835-1908）断然用义和团之名义向西方列国宣战的随意性，以及孟德斯鸠（Charles-Louis de Secondat, Baron de La Brède et de Montesquieu, 1689-175）《论法的精神》（严复翻译《法意》，1909）中把中国视为“君主专制”之典型（241-242页）。

尽管改良派大力普及了有关“专制”的历史知识，但是革命派很快反戈一击。他们认为异族满族人无法自发地转换成立宪君主制，且既然实行变革，理所应当是采用最先进的政体，即共和制（246页）。但梁启超认为革命派对“专制”的批判远不是这么简单的问题。他认为，中国的历史大异于欧洲。由于秦始皇（BC.259-BC.210）很早就扫平了贵族阶层，其统治能力有其物理性的界限所在。在中国，理论上，只要一个人纳税与不犯罪，他就可以拥有“无限之自由”。然而，这一自由并非有“权利”做保障基础，所以一旦“专制”发动，他即刻就会变成“无限之不自由”。中国人所拥有的这种自由，梁启超称之为“野蛮之自由”，与欧洲权利基础上的“文明之自由”相对。

总体而言，受“进化论”影响，梁启超并不认为“自由”是一种天然的权利，而是强者争取到的结果。在欧洲，由于贵族（包括皇权）

压迫导致了平民的“野蛮之自由”远不如中国人多，所以平民（有时候会联合贵族，比如英国）选择反抗皇权争取自由。也就是说，在梁启超看来，欧洲的“文明之自由”既不是“本来就有的”，也不是“进化发展而来的”，而是在于其与中国相比远不自由，远远落后而产生的（253页）。这是一种历史的悖论！在中国的体制下，与其反抗君主专制，不如加入君主统治一方对自己更为有利。这也就是之所以会产生所谓“奴隶根性”的原因（255-256页）。也正因为如此，才导致了长达两千多年的“专制”的存续（254页）。事实上，孙中山（1866-1925）后来也接受了梁启超的学说，面对“一团散沙”的中国人，他认为需要的不是“自由”，而是一种模糊的“开明专制”（259页）。这也就为后来的“军政”、“训政”以及“宪政”理论的展开埋下了伏笔。

综上所述，著者选择了“公法”、“革命”与“政治体制”三个舶来概念来剖析近代中国的转型过程，这无疑是非常敏锐的研究视角。通过著者的阐释，我们可以从中看到中国知识分子如何矛盾地解释了相同的问题，以至于后来的历史又走向了其吊诡之处。尽管著者对传统中国知识分子本身抱有很大的同情，尽量从“中华文明论”出发去解释中国知识分子面对现代性的困惑，但实际上除了权力（传统体制）本身对知识分子的压迫以外，知识分子主动的“自我压抑”成分被著者忽略了。（有关这一点，可参见秦晖，《传统十论：本土社会的制度、文化及其变革》，复旦大学出版社，2003年；王汎森，《权力的毛细管作用：清代的思想、学术与心态》，北京大学出版社，2015年等）然而，就“现代中国”的形成离不开“文明观”的转换：这种“文明观”并非是对所谓的“西洋文明”的直接接受，而是一种把西洋的“文明”纳入进自身文明体系的过程而言，著者的论述无疑是十分有说服力的。

【本文获 2019 年上海市哲学社会科学青年项目“黄祸论与明治日本的民族共同体想象研究”（2019ELS002）；教育部人文社科青年项目“近代日本琉球学的成立与展开研究”（19C10255006）及第 66 批中国博士后科学基金面上资助项目（2019M661394）资助。】

注释*

¹ 复旦大学历史系博士后；东华大学外语学院日语系讲师。