

世界历史进程中多元文明互动与共生研究丛书

刘新成 主编



魏光奇
著

选择与重构： 近代中国精英的历史文化观

*Choice And Reconstruction:
Historico-cultural View of Modern Chinese Elites*

中国社会科学出版社

世界历史进程中多元文明互动与共生研究丛书

刘新成 主编



选择与重构： 近代中国精英的历史文化观

*Choice And Reconstruction:
Historico-cultural View of Modern Chinese Elites*

魏光奇 著



中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

选择与重构:近代中国精英的历史文化观/魏光奇著. —北京:
中国社会科学出版社, 2015. 4

ISBN 978 - 7 - 5161 - 5541 - 7

I. ①选… II. ①魏… III. ①历史观—研究—中国—近代
②文化思想—研究—中国—近代 IV. ①K092. 5

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2015) 第 032544 号

出 版 人 赵剑英
选题策划 郭沂纹
责任编辑 郭沂纹
特约编辑 段启增
责任校对 王 斐
责任印制 李寡寡

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 (邮编 100720)
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京市大兴区新魏印刷厂
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2015 年 4 月第 1 版
印 次 2015 年 4 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 22.5
插 页 2
字 数 378 千字
定 价 69.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社联系调换

电话: 010 - 84083683

版权所有 侵权必究

本书为教育部哲学社会科学重大课题攻关项目
“世界历史进程中多元文明互动与共生研究”
(项目批准号08JZD0037) 的成果之一

总 序

刘新成

当前，受全球化、“文明冲突”以及国际争端等诸多因素的影响，世界、文明和民族国家三者关系问题越来越受到关注。联合国将 2001 年定为“文明对话年”，联合国教科文组织则发布了“保护文化多样性宣言”。文明对话也好，保护文化多样性也好，其实都指向一个根本性的问题，即“异同关系”问题：世界同一，而文明和国家各异，因此必须处理好“异”和“同”的关系。

西方的“异同观”曾颇为“直白”：以异化同，亦即以西方文明同化世界，这与西方传统有关。西方自古典时代起就自视甚高，自称文明民族的同时，将毗邻的波斯人和日耳曼人等称为野蛮人。柏拉图设计的国家体制号称体现“普遍理想”，罗马法则以标志“人类共识”的“自然法”冠名。基督教取代犹太教也具有用普世宗教替代民族宗教的性质。中世纪教会宣称，世间全部生命毫无例外地服从上帝意志，（信仰）异端即属异类。宗教改革后，西方新兴阶级又恃其财富自称“上帝的选民”，睥睨所有“现世生活中的失败者”。1548 年西班牙人胡安·金斯·德·塞普尔维达写到，根据亚里士多德的学说，西方人的海外征服完全正义，因为在非正义君主统治下的印第安人并非完整意义上的人类，欧洲人是来解放他们的。在这些人看来，欧洲的海外扩张乃勉为其难的“白人负担”。启蒙运动后，宗教说教不再有市场，取而代之的是理性主义进步观和目的论，西方发展道路被说成人类发展必由之路，非西方文明与西方文明之间不再是类别之分，而是发展水平的差距，不仅西方对世界的同化理所当然，而且非西方文明的唯一出路就是向西方靠拢。总之，如某些西方学者所言，长期的唯我独尊加上近代以来视简化为美德的科学思维习惯，已经把西方导向“政治学摩尼教陷阱”，在他们眼中，世界永远是“我方”与“对方”

对峙的世界。时至今日,虽然许多西方人对“西方中心论”已经有所警觉,但传统思维方式仍然存在,仅从近年出版的中译西著《国富国穷》([美]戴维·S. 兰德斯,新华出版社2010年版)和《文明》([英]尼尔·弗格森,中信出版社2012年版)等书中,就可以看到这一点。

在非西方世界,尽管如中国等有古代文明传统的国家在历史上不乏“求同存异”“同无妨异”“异不害同”等思想,但这些思想一般仅就本族内部而言,与营造“世界秩序”没有多大关系。事实上他们也不可能以这样的态度“看世界”。他们与世界“碰撞”的历史很大程度上是与被西方侵略的屈辱史连在一起的,他们从一开始认识世界,就陷于承认劣势又不甘于劣势,反感西方又不得不学习西方的矛盾之中,“体用心态”并非中国专利。从中国的“师夷制夷”到日本的“西方技术加日本精神”,从阿拉伯半岛的瓦哈比教到俄罗斯的民粹派,从沙特君主“要现代化,不要西化”的主张到20世纪30年代以后兴起的伊斯兰原教旨主义,尽管语言不同,说法各异,所产生的社会影响或运动后果也不尽一致,但都表达了一种二元对立的“世界定式”:在这个定式的一边是本土,另一边是西方。本土一方最初可能是某种文明,但随着时代进展越来越多指向民族国家。

有言道“读史使人明智”,但殊不知历史学本身也是时代的产物,受时代局限的史学有时非但不能使人明智,反而会制造认识误区。西方的世界史学就曾经起过误导作用。西方“现代历史科学”源于19世纪末的兰克学派。当时的欧洲民族主义盛行,唯心史观大行其道。黑格尔认为,人类历史就是一部理性发展史,但各民族理性发展不均衡,因而形成不同的民族精神,而理性发展到极致的民族精神(如日耳曼民族精神)则代表世界精神。按照这种历史观,只有理性民族才有历史可言(黑格尔认为东方民族尚未进入理性时代,所以没有历史),而世界历史就是理性民族史。黑格尔哲学中聚合不同民族精神而成的“想象世界”,在历史学演绎下成为以国家为本体的“历史世界”,这就意味着,西方历史学从一诞生就不承认“整体世界”的历史,而只承认“分割为不同民族和国家的国家的世界”的历史。民族国家成为历史叙述的基本单位,所有人物、事件都在民族国家的背景下展开,国家之间彼此隔绝、互无联系,整体世界更无从谈起。这种“化整为零”的世界历史观凸显欧洲国家的理性先行者地位,与西方人长期以来的优越感相契合,与当时欧洲盛行的民族主义相呼应,

是一种地道的西方产品，但是伴随西方的海外扩张和“文化殖民”，其影响遍及全球。今天，世界绝大多数国家的历史教育都采取本国史加外国史的模式，汤因比式的推崇民族文化纯洁性、视文化混杂为没落标志的“世界史”编纂方式在在留下痕迹，以至堆积国别、忽略整体成为世界历史叙述中的普遍现象，其结果是只见树木、不见森林，突出区别、淡化同一，呈现在人们眼前的多是一个分裂乃至对立和冲突的世界。

然而，20 世纪特别是 20 世纪下半叶世界形势的发展却与世界史学叙述的传统脉络背道而驰。国际交往空前频繁，人员、商品、资本空前流动，国际组织、跨国组织空前活跃，现代化过程固有的规律限制了文化孤立存在和自我维护的机会，而以互联网为标志的科技发展简化了文化互动过程，静态的文明差异逐渐淡化，全球化趋势有目共睹。人们正是在对当代特点的思考和对现实世界的解释中，产生了对传统世界历史观的怀疑。德国学者哈贝马斯提出交往理论。他认为，人们的交往能力如同生产能力一样，也是推动社会发展的动力，“在实践知识、交往行动和用共识调解行为冲突的领域中，也存在着学习过程。……而且，只有这些学习过程才可能使新的生产力得到使用”。我国学者费孝通不失时机提出的“各美其美、美人之美、美美与共、天下大同”的思想，使我国传统文化中的“和而不同”观念具有了不同凡响的现代内涵。在国际史学界，布罗代尔、巴勒克拉夫、麦克尼尔、斯塔夫里阿诺斯等人或呼吁或力行，以宏观视野审视世界史，将世界作为一个整体而不是各部之和加以考察，所谓“全球史观”一时蔚然成风。全球史观内容繁复，“互动说”是其核心理念之一。该学说认为，人类属于为了生存不得不相互依存的物种，而他们为获得地球有限的能量必然彼此竞争，因此各人类群体不得不认真体会竞争与合作的关系；对合作与竞争理解最深入者通常可以获得最大限度的生存繁衍机会，与他人、他者、他方共处与交流能力是导致人类整体成功生存与繁衍的力量；在有文字以来的大部分时间里，推动历史变化的车轮是陌生人之间的接触，因为这种接触引起双方重新思考，在某种情况下甚至令其改变原有的行为方式，最初正是这类接触和反应导致文明的产生，此后文明之间或国际势力之间的互动乃是促成世界历史从文明的原初状态向当今状态演变的动力和基础，因此可以说，“世界历史的发展主要应归功于各文明、文化之间的相互交流，相互作用”。“互动说”容有不周之处，但它提供了一个全新的视角，从这种视角来审视世界历史，或许会带来新

的启发。

首都师范大学全球史研究中心成立于2004年。十余年来我们除译介全球史论著外,也尝试做些研究工作。2008年在前期研究基础上,该中心获得教育部资助,承担了“世界历史进程中多元文明互动与共生研究”重大攻关课题。本套丛书就是该课题的研究成果。在我们申请这个课题的时候,就有专家问我们:你们怎么解释世界历史上的冲突?强调“共生”是否掩盖了国际冲突?我们承认世界历史上冲突不断,并无掩盖之想。我们也不相信互联网理想主义者尼葛洛·庞蒂所说的,“互联网的普及将改变我们的国别概念,国家会像个樟脑丸从固体直接转为气体那样蒸发掉”,而对于当前国际上有关淡化民族利益的政治图谋,我们也保持足够的警惕。我们这些研究在重现历史上曾经发生却在世界历史学中被忽略的和平共处现象的同时,并不回避冲突,只是把冲突放在不同族群、不同文明之间的接触、相遇、碰撞、交往、交流、互动、共处、互容、相融等诸多方面中间来呈现,避免唯冲突论。

我们处在一个全球化时代,“全球公民”如何相处是一个越来越现实的问题。“文明冲突论”所引发的反响与争议事实上已远远超出作者亨廷顿原书涉及的内容。如何认识所谓“全球社会”才是关键所在,杜维明先生说,当前,“从政治上和伦理上说,世界民族大家庭需要作出艰苦的努力,才能超越出自我利益辞藻之上,重获世界相互依靠的精神”。我国作为负责任的世界大国,已提出建立“和谐世界”的美好愿景。本套丛书倘能使读者对世界的同一性和世界各部分之间的关联性增加一点儿认识,我们就很满足了。

目 录

序论	(1)
第一章 构建新的历史观	(6)
第一节 历史观是人的工具	(6)
一 人反观自身的镜子	(6)
二 行动指南与正义性依据	(8)
第二节 西方的“目的论历史观”	(10)
一 “神意”调节历史	(10)
二 上帝“拯救计划”的展开	(13)
三 奔向“自由王国”	(17)
四 “目的论历史观”的基本理念	(19)
第三节 中国传统的历史观	(20)
一 “道”与历史循环	(20)
二 “势”与历史变易	(23)
三 “人”与“道”	(27)
四 “民本”史观	(29)
五 早期道教的“太平”观念及实践	(33)
第四节 近代中国精英的历史观	(39)
一 公理、公例：“西法”的普世价值	(40)
二 历史“进步”：为变革提供理论依据	(43)
三 以“人为”对抗“天演”	(48)
四 大同理想与民生史观	(54)
五 在人间建立“天国”	(57)
六 “可大可久”：中国本位的历史进步	(61)

第二章 弘扬民族主义	(65)
第一节 中国传统的民族观念	(65)
一 文化的差异:“华夏”与“夷狄”	(65)
二 “华夏优越”观念的另一面	(68)
第二节 中华民族的凝聚力与生命力	(71)
一 “中华民族”的观念	(72)
二 地理、种族与文化:民族凝聚力的三维基础	(74)
三 优秀“国性”和“善美”精神	(80)
第三节 近代中国精英的民族主义	(84)
一 从“天下”到“国家”	(84)
二 民族独立与国内各族融合	(86)
三 民族复兴:文明比强大更重要	(91)
第四节 中华民族的光辉前景和世界责任	(94)
一 对中华民族的前景充满信心	(94)
二 中国可以为世界承担更大责任	(97)
三 中国文化可以引领世界	(100)
第三章 政治体制的设计	(105)
第一节 中国与西方政治理念的深刻矛盾	(105)
一 人民与公民	(105)
二 君权与民权	(107)
三 一统与分治	(110)
四 集权与分权	(114)
五 人治与法治	(115)
六 关于人民权利的理念	(117)
第二节 近代精英对“秦制”的批判	(120)
一 君主专制与国家专制	(120)
二 统治者摧残人民的积极精神	(123)
三 行政制度烦琐低效	(126)
四 国家的社会功能缺位	(128)
第三节 引入西式政体的疑虑	(130)

一 难题:人民如何才能成为“主权者”	(130)
二 担忧:国情与宪政存在矛盾	(132)
三 争论:中央集权与地方分权	(137)
四 围绕“权力分立”问题的探索	(141)
五 革命问题上的两种观点	(143)
第四节 国家政治体制设计的原则	(145)
一 实现民权	(146)
二 照顾历史传统	(147)
三 维护国家统一	(149)
四 考虑社会与文化的制约	(151)
第五节 几种体制设计	(153)
一 孙中山的“直接民权”与“五权宪法”设想	(153)
二 国民党的“训政”体制	(157)
三 章太炎的“法治”主义	(158)
四 政府职能问题上的“保育”论	(163)
第四章 经济与社会发展模式的思考	(167)
第一节 中国传统的社会理想	(167)
一 均富、安定与幸福	(167)
二 保障民生是国家的责任	(170)
第二节 走追求公平的经济发​​展道路	(172)
一 深切同情劳动阶级的苦境	(172)
二 抨击私有制和资本主义经济制度	(173)
三 推崇中国特色的经济学	(176)
四 土地问题与国计民生	(181)
五 社会主义:人道、平均与“集产”	(184)
第三节 反思中国社会的弊病	(191)
一 “经济平均”与“社会平等”	(191)
二 传统社会:实况并不美好	(192)
三 外来文化与近代中国社会的紊乱	(195)
第四节 建设健康良好的新社会	(202)
一 社会重建:农村本位与文化复兴	(202)

二	“福”与“乐”:人民的合理追求	(208)
三	直面工业化、城市化过程中的社会问题	(213)
第五章	树立传统与现代结合的文化精神(上)	(224)
第一节	揭示“国民性”中的问题	(224)
一	士大夫精神卑下	(224)
二	“国民品格”存在缺陷	(228)
第二节	反思儒家思想	(232)
一	历史功绩与固有价值	(233)
二	与现代意识的相通	(237)
三	多层面的局限	(241)
第三节	批评道家和法家思想	(252)
一	道家:消极与自私	(252)
二	法家:专制的理论	(255)
第四节	体察佛教	(257)
一	近代精英人士对佛教的体证	(257)
二	佛教思想的价值	(259)
三	基于中国文化观念的批评	(264)
第五节	褒贬西方的宗教和价值观念	(266)
一	对基督教的肯定与非议	(266)
二	臧否西式价值观念	(270)
第六章	树立传统与现代结合的文化精神(下)	(275)
第一节	探讨树立全民的文化精神	(275)
一	国家和民族的无形精神	(275)
二	中国是否需要建立宗教	(278)
三	鬼神、因果报应与道德劝惩	(283)
第二节	儒家:追求与时俱进	(288)
一	建立新的形而上学	(288)
二	“仁”的新阐释	(291)
三	“乐”的观念	(295)
四	建立“孔教”	(297)

五 中国道德的深层观念基础	(302)
六 培养“士君子之行”	(305)
第三节 建设人间佛教	(308)
一 必要与可能:在中国提倡佛教	(309)
二 澄清对佛教的误解	(313)
三 调和佛教与儒家	(316)
四 对佛教进行改革	(318)
第四节 树立个体人格观念	(322)
一 推崇西式自由独立观念	(322)
二 发掘中国传统的尊个性观念	(325)
三 私德、权利、团结、进取	(328)
四 实用主义问题	(333)
结语	(336)
征引和参考文献	(344)

序 论

“文化”一语，学术界迄今无定解，据说在世界各种出版物中，对于它的定义多达 160 余种。依笔者之见，最好是将“文化”当作一个与“自然”相对的概念来理解，可以认为“文化”就是人类作为社会群体的一切创造活动及其成果。

这种定义意味着，“文化”是人类的存在方式，有了人类就有了文化，有了文化就有了人类。这样定义“文化”，也意味着将它与“文明”相区分。笔者认为，使用“文明”的概念要想做到严谨，最好将它局限于人类学、考古学的范围之内。作为人类学概念，“文明”是人类在脱离蒙昧、野蛮状态之后的一种生存状态；作为考古学概念，“文明”须具有文字、农业、城市和祭祀性建筑等文化要素。在这种基础上看待“文化”与“文明”的关系，则“文明”只是“文化”的一部分或一种表现形式，是作为人类存在方式的“文化”发展到一定阶段的产物或形态，我们将各种原始人类活动的遗存称为“文化”而不称为“文明”，就是基于这种理解。

对于“文化”的外延，人们也可以做出不同的分类，其常见者如所谓“器物层次”、“制度层次”和“观念层次”云云。笔者认为，可以将文化分为观念、活动和客观性成果等三个部分。“文化”作为人类的创造活动，与动物的本能活动和对于外部环境的条件反射截然不同，它是一种在自觉意识支配下的自为活动。从发生学的角度看，人的文化活动必然要体现为这样一个过程：首先在头脑中生成某种目的性的观念，其次将这种观念化为改造客观世界的实践活动，最后以这种实践活动为中介将自己的主体能量对象化、凝固化，形成客观性的文化成果。例如，人们要画一棵竹子，必须先要“胸有成竹”，然后操笔作画，最后便形成作为脑力、体力同画布、颜料相结合的一幅画。不过，所谓“客观性的文化成果”并

非仅仅体现为物质性的器物，同时也包括各种“制度”，即人们在从事各种经济、社会、政治活动时必须遵守的规范。这种“制度”相对于人们的主体行为——因人因时而异的具体活动——来说，就像物质性的器物一样具有凝固性和客观性。本书的核心概念除了包括“文化”外，还包括“历史”。就本书的视角而言，“历史”作为人的活动也是“文化”，是在一个较长时段中呈现其动态的文化。因此，作为本书的重要概念，“文化”与“历史文化”，“文化观”与“历史文化观”大致可以等同，只是由于设立专章考察近代中国精英人士的历史观念，所以以“历史文化观”作为中心词。

英国人类学家泰勒（Edward Burnett Tylor）关于“文化”的著名定义说：“文化或文明，就其广泛的民族意义来说，乃是包括知识、信仰、艺术、道德、习俗和任何人作为一名社会成员而获得的能力和习惯在内的复杂整体。”^① 这里他除了强调“文化”的人工习得性和社会性特征，还强调了文化具有结构性、整体性，而不是若干孤立要素的机械堆砌。作为“文化”三个组成部分的观念、活动和客观性成果，是一个统一的整体，此中有彼，彼中有此。例如，“观念”不仅以独立的形态存在于人们的头脑之中，而且体现在人的实践活动和这种活动所产生的成果之中。此外，人作为理性动物不仅总是努力认识外部世界，而且具有对自己精神世界进行“反思”的能力。因此，“观念”不仅作为起点构成了文化活动赖以进行的前提，而且作为终点还要体现人们对于自身文化活动的反思。“文化”本来就是人的主体活动及其成果，而人还要不断地对它进行反思，所谓“反思”就是自己对自己的思考。当人们反思自己的文化时，本来属于自身活动及其成果的“文化”就被客体化，就成了思考的对象；而反思的结果就形成了人们的“文化观”，亦即本书所谓的“历史文化观”。这样看来，所谓“文化观”或“历史文化观”，就是人们对于世界历史上各种文化之内容与价值的理解。也可以更具体地说，“历史文化观”就是历史发展观与文化价值论的有机结合体。

“历史文化观”是人们将“文化”视为一种客体而发生的认识，因此具有理论性质，具有事实判断的一面。但从本质上说，它更是一种价值判断。作为一种价值判断，它首先具有主观性，即各人群因其“社会存在”

^① 庄锡昌等编：《多维视野中的文化理论》，浙江人民出版社1987年版，第99—100页。

不同而互有差别，无所谓真伪高下。此外，它 also 具有很强的实践性，是人们在社会政治活动中的“行动指南”，是人们为自己社会行动的正义性和政治统治的合法性进行辩护的工具。当世界历史上的“先知先觉”者以及民族、阶级、政党等群体发动各种社会运动，进而构建自己的政治、经济和伦理宗教体系时，其深层次的指导理念便正是这种“历史文化观”。

中国传统文化源远流长，有自己的历史文化观。事实上，所谓中国传统文化是有结构的，无论是精英文化与民间文化之间，还是不同的思想派别之间，在历史文化观方面全都存在差异，当然也存在一些同构性。人们建构自己的历史文化观，需要用其他的相关思想作为参照系。中国古代的思想家们表达自己的历史文化观，就经常通过评判他人的思想观点来进行，如荀子“非十二子”，司马谈“论六家指要”，以及人们对于前人著作所做的传、疏、注、解等，都属于这类文字。在选取、获得思想参照系方面，中国传统文化条件很不利。中国文明发源成长于欧亚大陆东部，与世界历史上思想文化比较发达的北非、欧洲和西亚之间，横亘着高原、大山、沙漠等地理障碍，与印度之间的交通也不便利。这种情况一方面使得中国文化得以长期保存自己的传统，另一方面也使得它难以与其他文化互相沟通、互相激扬、互相融合。直至 15 世纪地理大发现开辟东西海路之前（甚至直至 19 世纪中叶以前），除了印度佛教的传入流布外，其他思想文化均没有能够系统地、整体地传入中国。当时中国人对于外部世界的接触与交通，主要局限于周边地区文化比较落后的“夷狄”，因此自然就在历史文化观方面产生了优越感。19 世纪中叶的鸦片战争后，列强用武力打开了中国的大门，西方文化成规模地输入中国，即当时人所谓“数千年来一大变局”和“西学东渐”。这种历史变动使中国人第一次看到，世界上还存在文化上优越于自己的“夷狄”，还存在着在很多方面值得自己师法的文化，他们的传统历史文化观因此受到了很大冲击，开始构建新的历史文化观。

近代中国的文化精英和政治精英，几乎没有人主张对于西方文化应全盘肯定和接受，也几乎没有人主张对于中国的传统文化应全盘否定和摒弃，他们构建新历史文化观的基本路径，是努力在上述两种文化中发掘自己认为属于良性的因素，在此基础上对它们进行优化整合，形成一种新的思想系统，这就是本书所说的“选择与重构”。从 19 世纪中期到 20 世纪 40 年代，中国精英人士构建自己历史文化观时所关注的问题，大致集中

在历史观、民族主义、政治制度、经济社会发展模式和伦理宗教观念等五个领域，本书即尝试对此进行厘清和阐述。

上文已经述及，历史文化观是人们对于自身历史文化活动的一种反思，其构建既有理论性质也有实践性质；本书对于近代中国精英历史文化观的探讨，则是对于“反思”的“再反思”，它同样具有理论价值和实践价值。据笔者了解，系统厘清近代中国精英人士的各种历史文化观念，将之整合为一个统一体而加以阐释，迄今为止学术界尚没有人开展这一工作。有鉴于此，本书所做的探讨对于拓展和深化近代思想史的研究来说，有一定的意义。这种探讨，也可以为世界历史上各种文明互动与共生的实现方式，提供一种例证。笔者要强调的是，本书对于近代精英人士历史文化观的探讨，有很大的现实意义。19世纪中叶以来，中国显然已进入了一个社会“转型”期，至今尚未终结。至于这种“转型”的意义到底为何，所谓“转型”到底是从何处转向何处，这大概要等到它基本完成后才能看得清楚。因此，这种“转型”从来就不是由人们预先设计好之后付诸实行的，而是由中国人——尤其是精英人士——边走、边看、边思考、边设计。无论哪一种设计，都不可能完全成为现实，但所有的设计又全都具有“现实性和力量”（马克思语），都能够对这种“转型”产生影响力。今天，中国人仍然在围绕自己文化建设的出路问题上下求索，近代精英人士们曾经提出的相关意见和设想，可以为我们提供十分有益的借鉴。

最后谈一下“近代中国精英”这一概念。本书所谓的“近代中国精英”是指那些对于中国近代历史产生过重要影响的政治和文化人士，不论他们持何种政治和文化立场。具体言之，本书涉及的“精英人士”共25位，即龚自珍、魏源、康有为、梁启超、谭嗣同、严复、陈天华、邹容、孙中山、章太炎、蒋介石、杨度、夏曾佑、陈独秀、李大钊、鲁迅、吴虞、杨昌济、戴季陶、陈寅恪、熊十力、梁漱溟、钱穆、释太虚和释印光。他们的各种观点、主张被纳入本书叙述范围，其发表时间限于20世纪40年代（个别发表于20世纪50年代初，其内容也系针对此前时期的中国问题）。在以百年、千年为计量单位的历史长河中，这些精英人士完全可以被认为同属于一个历史时代，本书因此不将他们当作25位个人，而是当作一个群体。进而言之，本书所谓的“近代中国精英的历史文化观”，在逻辑上被建构为一个单一性事物，本书所阐释的，是这个单一性