

Series of International Study



国际问题论丛

走出晚清

涉外人物及 中国的世界观念之研究

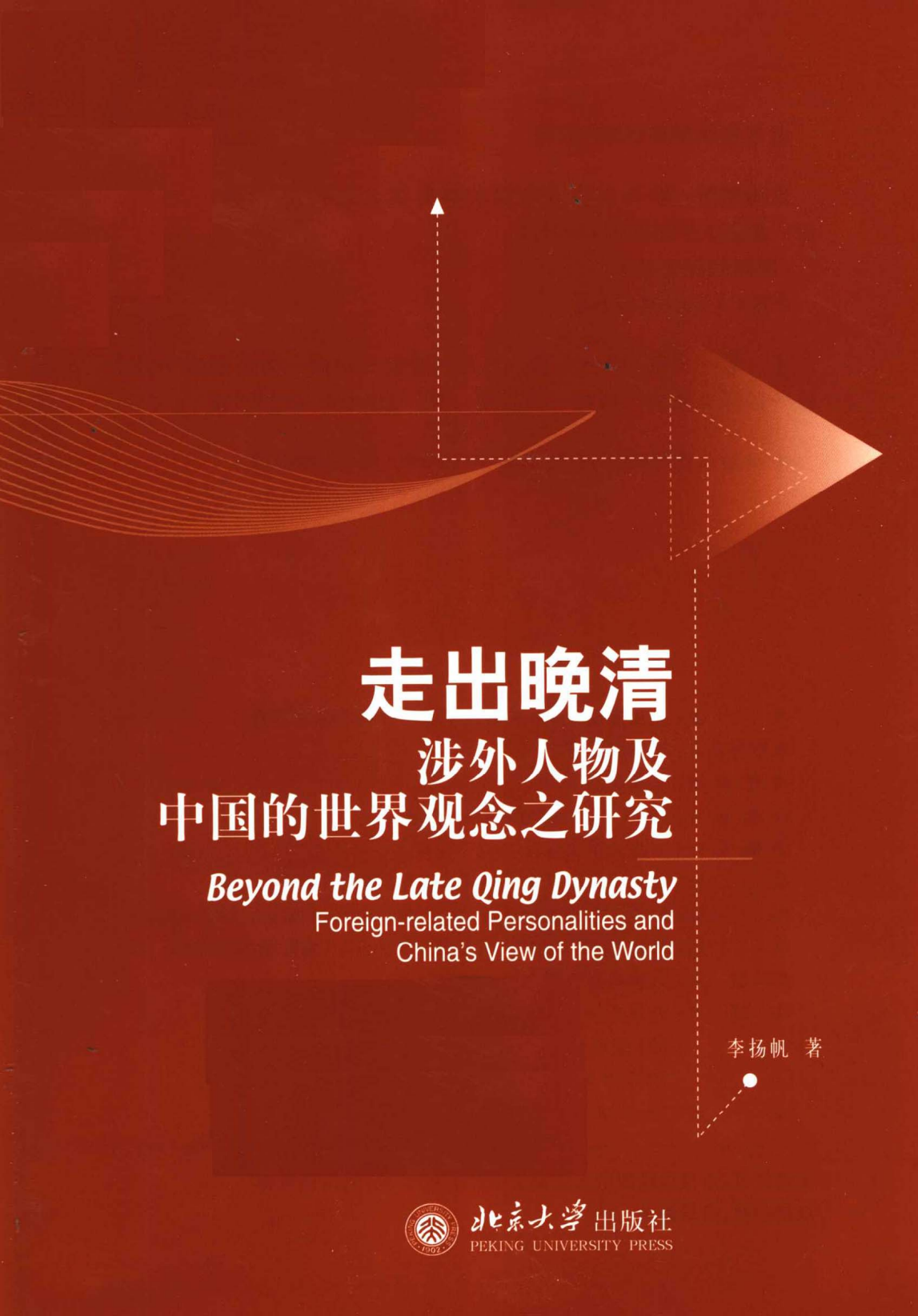
Beyond the Late Qing Dynasty

Foreign-related Personalities and
China's View of the World

李扬帆 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS



走出晚清

涉外人物及 中国的世界观念之研究

Beyond the Late Qing Dynasty

Foreign-related Personalities and
China's View of the World

李扬帆 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

走出晚清：涉外人物及中国的世界观念之研究/李扬帆著. —北京：北京大学出版社，2005. 2

(国际问题论丛)

ISBN 7-301-08675-X

I. 走… II. 李… III. ①人物研究—中国—清后期②中外关系—国际关系史—研究—清后期 IV. ①K820.52②D829

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2005) 第 009696 号

书 名：走出晚清：涉外人物及中国的世界观念之研究

著作责任者：李扬帆 著

责任编辑：张盈盈

标准书号：ISBN 7-301-08675-X/D·1097

出版发行：北京大学出版社

地 址：北京市海淀区中关村北京大学校内 100871

网 址：<http://cbs.pku.edu.cn> 电子信箱：pl@pup.pku.edu.cn

电 话：邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62757785

排版者：兴盛达打字服务社 82715400

印刷者：北京大学印刷厂

890 毫米×1240 毫米 A5 14.875 印张 428 千字

2005 年 2 月第 1 版 2005 年 2 月第 1 次印刷

定 价：28.00 元

未经许可，不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有，翻版必究

作者简介

李扬帆 男,北京大学国际关系学院讲师。1970 年生于湘西。1988 年考入北京大学国际政治系(现北京大学国际关系学院),1995 年获硕士学位后留校任教。1998—1999 年于日本大学做访问学者。2002 年攻读北京大学国际关系学院外交学方向的博士生。长期从事中国外交思想研究和教学工作。主要著作有:《邓小平外交》(合著,海南出版社 1996 年版)。在《国际政治研究》(北京大学国际关系学院院刊)、《国际关系研究》(日本大学)、《新周刊》、《东方早报》、《北大讲座》等报纸杂志上发表论文、评论数十篇。

自序

2004年初春，我专程拜访心仪已久的千年学府岳麓书院。在湘江边雾气笼罩的岳麓山下，我驻足在书院门口“惟楚有材，於斯为盛”的白底黑字对联前^①，心潮久久不能平复。嘉庆朝的后期，书院遽然挂出这样气势磅礴、几近自负的招牌，在后来的几十年上百年中，竟然得到历史的呼应（当然此前的历史，也足以让书院自豪地如此宣扬了），不能不称之为奇。

本书的半数传主和岳麓书院所代表的端正的学风、高尚的人格和坚定的抱负有着强烈的内在联系。这些人物在面对内忧外患的危机时，以积极而理性的人世心态和满腹经纶的学问挑起了重塑传统文化的世界性地位的重担。他们的言行，究其根源，仍然是传统文化长期熏陶的结果。“格物致知，修齐治平”的理学修养，塑造了他们的理想人格；“天下兴亡，匹夫有责”的民族危机意识和社会责任意识唤醒了他们的自律自强精神；“经世致用”的学风促使他们赶快行动。这样的风气和情景不单单是发生在湖湘子弟身上，其他如林则徐、徐继畲、李鸿章、恭亲王等等的言行，也体现了传统文化内在的生命力。晚清的变局是千古未有之变局，那是动了我们的文化之根的。应对这个变局的精神动力和学术基

^① 上联是清嘉庆十七至二十二年（1812 - 1817 年），袁名曜任岳麓书院山长时所出，下联是当时书院的贡生张中阶所对。“惟楚有材”出自《左传·襄公二十六年》：“虽楚有材，晋实用之。”“於斯为盛”出自《论语·泰伯》：“子曰：‘才难，不其然乎？唐虞之际，於斯为盛，有妇人焉，九人而已。’”

础，必然也来自传统文化的根基。打开晚清这部书，我们看到的决不仅仅是屈辱，我们应该批判地看到传统文化的自律、自觉和自强的精神。当然，这些人物的经历是旧的文化所作的奋力一搏，但绝对不是最后的抵抗。他们的言行反而成为一种新的历史积淀，因而也成为我们现在反观自身和迎接全球化冲击的新的根基。

涉足晚清对外关系的历史，立即使我们陷入三个至今仍然纠缠不清的认识陷阱：一个是混乱的自我观察意识；第二个是我所谓的“被激发的民族主义”或者混乱的观察世界的意识；第三个是泛道德主义。

中国晚清应对中西关系时所出现的一切问题的关键，可以从晚清社会的生活开始寻找。晚清社会就是一个巨大的拥有四亿多人口的村庄。村子里的人模模糊糊地拥有一个中国的概念，依稀记得祖上讲过皇帝拥有天下，但是却坚定地过着自己村子里与世无争的生活。^①这种图景使人产生误解，认为在西方人冲击中国大门之前，中国是“落后”了、落后了才挨打。这是晚清以来对中外

① 辜鸿铭在为这种生活的精神进行辩护时说：“今天的中国人仍然过着孩童般的生活、心灵的生活。就此而言，中华民族这一古老的民族，在目前仍是一个带有幼稚之像的民族。但有一点诸位务必牢记，这个幼稚的民族，虽然过着一种心灵的生活，虽然在许多方面尚显幼稚，但他却有着一种思想和理性的力量，使得中国人成功地解决了社会生活、政府以及文明中许多复杂而困难的问题。我敢断言，无论是古代还是现代的欧洲民族，都未能取得像中国人这样辉煌的成绩，他们不仅将亚洲大陆上的大部分人口置于一个庞大帝国的统治之下，而且维持了它的和平”（黄兴涛等译：《中国人的精神》，《辜鸿铭文集》下册，海南出版社1996年版，第34页）。作为观察者的《纽约时报》的编辑，出于对“进步”、“现代”和“发展”等目的的尊崇，观察到一个令他们无法忍受的晚清：“我们从清国人那麻木的、呆板的面孔上看不到任何的想像力。他们的面容从未闪现出丝毫幻想的灵光。他们并非弱智，也不乏理性，但就是没有创造性。在人类智力发展的进程中，他们是最教条、最刻板的人。个人如此，整个民族更是如此：冷漠、很难脱出既有的条条框框、缺乏进取心、厌恶一切创新和改革，汉民族的这种特性就好像是与生俱来的、深入骨髓的。实在不应该是这样啊！”（《纽约时报》1876年2月20日述评：《“四书五经”维系着清国的灵魂》。参见：郑曦原编：《帝国的回忆——〈纽约时报〉晚清观察记》，三联书店2001年版，第101页。）以上截然相反的说法以及下面所引梁漱溟的说法，都表明一种深刻的情景：在西方的冲击下，对于中国文明的精神，在定性上面出现了严重分歧。

关系历史进行总结时出现的诸多浅显并且可能误导思维的说法之一。落后挨打的结论假定了力量决定一切,这种说法的背后,隐藏着文明落后与先进的命题^①,由此进一步推理,它会认为普世文明只能是普世权力的产物,因此西方文明由于拥有了普世权力,就当然拥有了普世性。因此,为了得到巨大的权力,必须抛弃价值、人性等 everything。这种泛力量主义的结论和我们希望得出的结论背道而驰。总体上而言,这种意识是在本民族文化受到冲击和打击后产生的混乱的自我观察意识的表现。晚清的对外交往直接导致我们反观自身时失去了评价的标准:一些人全盘否定传统文化,而另一些人拼命地为传统文化寻找现代的基因。经过一百年的价值体系的混乱发展,混乱本身又成为一个传统。最终的结果,就是现在中国知识界所展现的乱语现象,即在阐述某种观念的同时,通常对这种观念背后隐含的命题或前提缺乏理性的认识。这里面的玄机,在于我们还处于晚清以来的集体非理性状态的记忆中,对于挨打的历史有着痛楚的认识。如果不从思想上走出晚清带来的思维困境——要么是一系列的二元论观点和简单化的、僵化的语言符号,要么是胡言乱语的状态,我们就不具有现代性。走出晚清,是国民性实现现代化转化的必由之路。

传统文化在发展道路和发展阶段上与西方的不同,可能是导致中国在受到冲击后不得不回归到一些其实并没有很好解决的基本问题上去的原因。梁漱溟在论述中国文化“早熟”的时候说,“古希腊人、古中国人、古印度人在人生态度上之不同,实为其文化不同的根本。而此三种人生态度实应于人生三种问题而来。即:第一态度适应于第一问题,第二态度适应于第二问题,第三态度

^① 人们很容易把力量上的优劣作为唯一的评判标准,因为力量是最容易被观察和体验的层次。就中西文明对比而言,决不简单地是一个力量对比的问题。也不仅仅是一个先进和落后的问题。罗素(Bertrand Russell)在1922年(当中国还看不到希望的时候)写就《中国问题》一书,他不无恭敬地宣称:“我本想前往中国教学,但日子久了之后发现我可以教他们的一天比一天少,而他们可以教我的却越来越多……重视智慧或者美、或者重视人生的快乐的人,肯定会认为在这些方面中国比喧嚣的西方更富有,并视之为乐土。”参见〔英〕罗素:《中国问题》,学林出版社1996年版,第156页。

适应于第三问题。由于问题浅深之不等，其出现于人类文化上实应有先后之序。从而人类文化表现，依之应有三期次第不同。本来人类第一期文化至今还未得完成，而古中国人在文化上遽从第二问题第二态度以创造去，古印度人遽从第三问题第三态度以创造去，所以说它是早熟”。所谓“第一问题即人对物的问题；第一态度即向外用力的态度”，“第二问题即人对人的问题；第二态度即转而向内用力的态度”^①。所谓“人对人的问题”，其实就是道德问题。所以古人给我们创造了这样的基础，我们面临力量层次的巨大冲击时，便关注力量的问题，而容易偏离传统文化的血脉。

晚清的对外关系史激发了我们本来不存在的现代民族国家意识，从天下一统的意识中走出来，首先作出的反应就是对民族存续的关注。这是正常的反应。但是，屈辱感和被害者意识如果在一代又一代的国民中不断加强而不是变成理性的反思意识，那么，我们并没有真正汲取晚清及传统的教训。我们仍然为具体的忠臣奸臣问题、为具体的爱国卖国问题所纠缠。这的确是个大是大非问题，但是如果沉溺于这个问题的纠缠，而不去做理性的反思，这和清流党、顽固派的价值取向别无二致。普遍的民众意识甚至是相当一批“精英”仍然停留在“被激发的民族主义”层面，在1900年发生的中外关系事件和1999年发生的中美关系事件之间，我们的对外反应经历了整整一个世纪的变迁，但是遗憾的是，“被激发的民族主义”仍然没有多少与时俱进的因素产生。所谓“被激发的民族主义”，是指在中国传统上没有全民族的作为整体的爱国意识的背景下，因为突然受到全面的打击而产生出的一种发自本能的自我保护意识和行为。但是，它和托克维尔所说的“本能的爱国主义”又有区别：托克维尔所谓的“本

^① 梁漱溟：《中国文化要义》，学林出版社1987年版，第222页。

能的爱国主义”^①，是建立在忠君意识之上的。而中国近代以来所产生的一种爱国主义，更多的是从乡土意识和天下一统的意识中产生，他们可以不推崇君主，甚至推翻君主。它也和托克维尔所说的“理智的爱国主义”不同，因为它不是建立在“真正的理解”和“法律的帮助”之上的。这是一种中国本土的爱国主义形式。这种形式的特点有两个：一是，它有时是理性的，有时是极端排外的；二是，它有时是统一的，有时内部的持有者充满着非理性的互相攻击和漫骂。这就是一个伟大的文明从至尊地位上被拉下来后的自然反应，有时是手足无措的，有时又是极为统一和坚定的。最近十年以来，还加上了机会主义的、商业炒作的因素，使得近代带来的一种已经形成惯性的情绪和思维、一种本来是民族潜意识的情绪，经常迅速膨胀为几乎疯狂的呼喊和行动^②，然后，人们又突然带着后代悠然地坐在麦当劳里吃汉堡，或者捂紧口袋算计着如何等到2006年买降价的外国车，就像什么都没有发生一样。这种现象甚至比义和团时期更为不能被人理解：至少义和团以一种神秘主义和极端主义的行动表达了一种明确的政治主张和价值观，而当代的集体的对外情绪处于一种“乱语”状态，美其名曰多元主义甚至后现代主义，其实不过是没有明确

① 托克维尔认为有两种爱国主义：所谓“本能的爱国主义”，是指“有一种爱国心，主要来自那种把人心同其出生地联系起来的直觉的、无私的和难以界说的感情。这种本能的爱国心混杂着很多成分，其中既有对古老习惯的爱好，又有对祖先的尊敬和对过去的留恋。怀有这种情感的人，珍爱自己的国土就像心爱祖传的房产……这种爱国心本身就是一种宗教，它不做任何推理，只凭信仰和感情行事。有些这样的民族以某种方式把国家人格化，认为君主就是国家的化身。因此，他们把爱国主义中所包含的情感的一部分转化为忠君的热情，为君主的胜利而自豪，为君主的强大而骄傲……同所有的轻率的激情一样，这种爱国心虽能暂时地激起强大的干劲，但不能使干劲持久。”所谓“理智的爱国主义”，是指“另有一种爱国心比这种爱国心富有理智。它虽然可能不够豪爽和热情，但非常坚定和非常持久。它来自真正的理解，并在法律的帮助下成长。它随着权利的运用而发展，但在掺进私人利益之后便会消减”。这是一种“共和国的理智的爱国主义”。（见〔法〕托克维尔：《论美国的民主》上卷，商务印书馆1996年版，第268—269页。）

② 20世纪90年代由几个书商和意识上（或真或假）仍然认为中国处在晚清危机中的作者成功地利用“被激发的民族主义”，连续推出几本虚张声势的书，学着日本说不，赚了个钵满盆盈，导致外国人真以为一轮新的中国式的民族主义兴起。实际上，大家喧嚣一阵以后，发现根本是个商业炒作。

民族主义价值观的体现。如果说有,也更多的是在潜意识里存在这样的认识:你们西方(列强),还有日本,并所有曾经欺负了我们的国家,你们欠了我们的债,我记住你了!这种潜在的复仇意识是“被激发的民族主义”意识的基本出发点,它导致我们不能理智地观察世界和作出理性的决策。

在这样一种对晚清以来中外关系的虚假的、模糊的、有选择的记忆状态下,社会上普遍确立了一种判断和衡量当代国人对外态度的标准:如果你不推崇力量决定国家的前途,你就是太年轻了,不懂政治;如果你对历史上所谓“早有定论”的人物说几句实在的公道话,你就是在“翻案”(我认为20世纪90年代后期以来的大学生肯定不懂这个老掉牙的政治性词汇曾经具有的严肃、庄严甚至恐怖的含义);如果你指责一种不负责任的对外情绪的集体宣泄可能伤害中国自己,那么你就是十恶不赦的了。这些对外观念的产生就是近代以来中外关系史在我们身上的反映。这些“集体非理性”的观念在特定的历史时期还会成为明显的政治力量,至少也是一种话语的霸权。其危害在于一个浅显的道理:“君子误国,其害尤甚于小人。”如果假定只有自己是正确的,并且认定具有道义上的不容置辩性,那么可能带来的影响更不可收拾;如果只有一种声音,那么就会严重阻碍作为现代性重要基础的多元化的发展,且不说一种声音是对是错,这种形式本身就是问题。

混乱的观察自身和观察世界的意识一旦具有全民性,就成为一种“集体无意识”,它导致我们不能给自己的身份作一个准确的定义,因此直接导致我们不能对自己的目标作一个明确的界定。但是,有一种意识又是自晚清以来非常明确的,这就是无处不在的泛道德主义。

泛道德主义是现代化的陷阱。比如,我们至今仍然习惯于在个人、国家和世界这三个层次上倡导高尚的、高调的道德。问题的关键,不是不要倡导道德,而是我们经常不合时宜地推行道德,这是传统文化在受到西方冲击后的另一种过激反应。道家在评论儒家时说

“上德不德是以有德。下德不失德是以无德”^①。过于拘泥于道德，可能得不到道德的结果。道家的道德理想比儒家的道德理想更符合社会发展之“必然规律”。比如，经济领域倡导诚信没有错，但是企图借助道德来解决经济领域的问题，可能就走偏了。如果硬要从传统文化中找出解决这些问题的关键要素，恐怕道家思想比儒家思想更具有现代性。道家的顺其自然是最高道德，在经济领域，就是通过其充分的自然的发展产生出法则和自律。在经济领域出现的泛道德化倾向就如同传统政治讲“仁政”一样，哪个朝代真正实现过？资本的本质是利益最大化，要资本讲道德是不合时宜的。同样，在国际关系领域，如果无视权力斗争的本质，就陷入自我束缚的陷阱。倡导空泛的道德理想就失去了运用实际的政治规则处理国家间关系的正常基础，更有可能导致我们的被动。

比如，我们常说中日文明“同文同种”，因此要讲道德。但是，历史上日本给我们讲道德了吗？这种高调的道德主张，无视中日关系的本质，无视中日文明的差异，吃亏的是我们自己。早在一百多年前，日本著名的启蒙思想家福泽谕吉就坦言：日本“到了中古武人执政时代，逐渐打破了社会的结构，形成了至尊未必至强，至强未必至尊的情况，在人的心目中开始认识到至尊和至强的区别，恰如胸中容纳两种东西而任其自由活动一般。既然允许这两种东西自由活动，其中就不能不夹杂着另外一些道理。这样，尊崇神政的思想、武力压制思想和两者夹杂着另外一些道理，三种思想虽有强弱之分，但是任何一种思想都不能垄断，既然不能垄断，这事自然要产生一种自由的风气。这与中国人拥戴绝对的专制君主，深信君主为至尊至强的传统观念相比，是迥然不同。在这一点上，中国人的思想是贫困的，日本人的思想是丰富的，中国人是单纯的，日本人是复杂的”，“所以，中国是一个把专制神权政府传之于万世的国家，日本则是在神权政府的基础上配合以武力的国家。中国是一个因素，日本则包括两个因

^① 《道德经》第三十八章老子云：“上德为之而无以为。下德为之而有以为。上仁为之而无以为。上义为之而有以为。上礼为之而莫之应，则攘臂而扔之。故失道而后德。失德而后仁。失仁而后义。失义而后礼。”

素。如果从这个问题来讨论文明的先后,那么,中国如果不经一番变革就不可能达到日本这样的程度。在汲取西洋文明方面,可以说,日本是比中国容易的”^①。福泽谕吉因为主张日本“脱亚入欧”而在中国学术界也可算臭名昭著,但是,他冷僻的观察,不能不说是对我们如今还在坚持的一些不合时宜的高调所泼的满满一盆冷水。既然日本人自己认为和中国不一样,为什么我们要固执地坚持中日之间的道德联系呢?为什么不能从国家之间正常的权利—义务关系去思考呢?

泛道德主义在“五四”以来的两个诉求(“德先生”和“赛先生”)方面也表现出过度的倾向:追求民粹主义的极端民主和反对倡导奇计淫巧的“机巧之心”。在当代,还应该加上一条:对商业精神的错误认识。民粹主义主张一切从平民立场出发,反对精英的先进性和领导角色;对技术进行崇拜的同时又反对所谓“机巧之心”;倡导商业(市场)经济的同时又鼓吹不要只看到金钱。其实,精英的重要性、机巧之心和金钱的重要性都是现代社会的核心价值,是走向现代社会的必然基础。没有精英的领导,社会的前进会失去强大的动力和方向,如同不能辨认道路的盲人,即使他们人数众多,仍不可能靠自力趋入王城^②;没有机巧之心,就没有对技术精益求精的追求;而金钱的增值是资本的本质属性,资本就是追求利益的最大化。泛道德主义的倾向使得我们仍然从传统的意识上去看待这些现代性的价值,没有看到他们对现代社会的重要意义。没有精英主义、机巧之心以及资本的充分发展,就不会诞生出现代社会新的规则和价值体系。

泛道德主义的现象虽然是外在冲击后出现的反应,但是也是传统文化在现代的一种体现。从某种意义上而言,整个中国的历史就是一部道德说教的历史,对道德问题的关注是国民性的一部分。所以,当我们受到不公平待遇的时候,自然对道德问题更加敏感。这也是中国以道德主义为重要基础的当代外交的价值根源和历史根源。

不过,我们也不得不为上述现象进行辩护:对国家力量的敏感

① [日]福泽谕吉:《文明论概略》,商务印书馆1994年版,第17--18页。

② 《般若摄颂》云:“无量盲人无引导,不能见道入城廓。”

认识在国家处于积弱和挨打的时候最为真切和明确。晚清以来,人们或许多次批判过洋务运动只知道有军事而不知道有政治等等技术倾向,但是,站在晚清与外国直接冲突的一线的将士和官员,他们首先感知到的中外差别就是武器,就是力量,因此,对强大力量的畏惧和渴望就一直成为他们——继而是后代的必然的心理诉求。从“师夷长技以制夷”的命题到科技强国的梦想都是这种技术层面发生冲击以后的必然反应,这是最直接、最真实也是最有效的反应。所以,对力量的崇拜走向泛力量主义也是很自然的,因为我们一直面临压力。

我们必须认识到并且承认这样一个事实:晚清时期中国社会和国家从总体上而言一直处于一种危机状态,并且在很多时候处于一种战争状态。由于中国传统社会的乡村意识——一种建立在自给自足的经济基础上的狭隘的自我保护意识,使得中国在晚清时期一直没有产生全民族的忧患意识和抗争意识,随着危机的继续,全民族的生存意识逐渐觉醒,从而直接导致清王朝的崩溃和新的政治权力的产生。新的制度为整个社会确立了一个普遍接受的目标体系,并且建立了确保实现这个目标体系的压倒一切的政治权力。这个过程促使上文所述的泛力量主义、泛道德主义和“被激发的民族主义”不断加强并成为社会的主流意识。如此,则一个现代社会的建立所必需的自由主义和个人主义的基础就始终成为一种复杂的潜意识和支流意识。连哈耶克也承认:(虽然)自由社会绝不能从属于某个单一目的,(但是)这条规则的唯一例外就是战争和其他暂时性的灾难,“那时候差不多任何事情都得服从于眼前的迫切需要,这就是我们为了从长远起见维护我们的自由所应付出的代价……为了将来的自由更有保障而暂时牺牲自由,这是可以理解的;但是,要把这些措施作为一种永久性的制度安排提出来,那就是另外一回事了”^①。换言之,晚清以来的民族危机急务本身可以证明权力整合和集中的合理性,但是,由此导致开放性社会和自由价值的丧失,则是一种遗憾的悲

^① [英]弗雷德里希·哈耶克:《通往奴役之路》,中国社会科学出版社1997年版,第196页。

剧。如果至今还认为国家处于晚清以来相当长时期的中外对局状态——即危机状态，那么必然会继续加强泛力量主义、泛道德主义和“被激发的民族主义”的集体意识，这是晚清带给我们的沉重的遗产：不是不要危机意识，而是要理性地看待危机和环境的变迁，才会发展出响应时代呼唤的现代意识。

晚清的对外交往是在全球化的大历史背景中发生的。全球化的影响如同硬币的两面，一面是趋同的性质，另一面则是相异的性质。晚清以来，国人感觉最深的不是“中外一家”的幻象，而是身份认同(identity)的危机。因为我们从来认为天下一家，所以“他们”到来的时候，国人逐渐感知到“我们”的存在。这是晚清带给我们最大的困惑。本书交待的这些重要人物，无一不处于这个困惑当中。因此，是否把中国放到这样的大历史背景中去思考，是一个衡量古人和今人认识水平的重要标准。中外的战争虽然已经结束，但是近代历史带来的全民族的焦虑感远远没有解除。这种情境直接导致我们在反观自身的时候出现了语境的困难。西方在国家间关系层面出现的新的动向和思维——全球化和反全球化、主权和反主权、现代和后现代，等等，以各种符号形式铺天盖地地继续冲击着我们。一方面，我们必须牢牢抓住主权至上这一西方世界不得不接受的话语，另一方面，我们又不得不让与和妥协。作为一种政策导向，我们可以选择国家主义的民族主义和“被激发的民族主义”。但是，从思维和意识上而言，如果不能主动地实现多元化，那么，国民的创造力就会逐渐枯竭，全民族在新一轮的中外对局中会越来越处于不利的境地。晚清的对外交往使我们对外部世界变得过度敏感，因此我们善于从自身的角度思忖外部的世界，也习惯于对外部世界进行断然的评判。这样，我们很容易陷入“自我验证的预言”(self-fulfilled prophecy)困境，在国际关系上直接表现为对对象国的僵化认识和高调主张。这也是本书第二部分要阐述的一个核心问题。

本书虽然无力对晚清历史带来的众多复杂的问题进行解答，但是还是在下篇中勾画出一些基本的理论假设。这本书的上篇仍然采用传统的历史叙述方式，无法深入地探讨——更不用说回答上述问题了。面对这些复杂的问题，我只能挑选一种最简单和最直接的方法。

式：尽量让重要的官僚士子贵族们自己说话吧。这些人的言行，构成本书的主体，主要在于以此说明中国内部隐含的自主性动力。在一定程度上反驳了所谓中国在晚清只能被动挨打的论调。本书的上篇以“走出晚清”为题，呼吁从这些人物的身上看到当时人们的奋力挣扎的精神状态和自强不息的精神魅力。下篇以“走向全球化”为题，集中了最近几年作者发表或未发表的文章和思绪，期待在走出晚清的历史进程中，我们能够多一些理性的思考和批判。走出晚清是走向全球化的思想基础，也是一种对时代变迁作出的回应和选择。走不出晚清，永远都不能实现现代化。

总之，晚清是中国历史上最具悲剧性的一个世纪。发生在此时期的中国对外关系是在以下两个背景中展开：一方面，19世纪中期，中国外部世界的发展已经营造了一个完全不同于东亚传统国际关系的政治文化，中外所处时代和地域的差异、列强的侵略政策，使中外关系以冲突为基本特征成为必然。另一方面，在中外关系发生剧烈冲突的同时，蒙羞受辱的中国人看待外部世界和反观自身传统的基本格调也在发生剧烈的嬗变，中国自此卷入了一场迄今仍在进行的大变局。从政治上来讲，古人留下的有关治国平天下的理论、有关权术的理论甚至各种政治词汇都受到了前所未有的挑战。从文化上而言，这场变局颠倒了儒家所谓自格物致知而修齐治平的逻辑：不得不从应付时局开始，走向政治革命，走向文化革命，最终走向人本身的革命。

要把握百年外交，不仅要求理清中外交涉典型事件的来龙去脉，而且要尝试对历史进行反思。这一段中外关系史，不仅在中国的历史发展上具有重要意义，而且在世界文明发展史上，由于具有如此深厚久远文化传统的中国能在短短一个多世纪里基本实现了和世界异质文明的接轨，因而其意义也是富于启发性的。在这场惊人的巨变中，我们看到了中国人顽强的调适能力，看到了中国文化内在的巨大潜力。百年外交留下了多少屈辱的历史，又留下了多少可歌可泣的英雄故事，而穿着儒袍的中国第一代外交家们所开展的弱国外交，其详情则鲜为人知。百年外交，可谓跌宕多劫。

晚清是中国历史上中外冲突最激烈的一个时期。晚清对外关系

绝对不能单独作为一个与其他要素无关的课题进行研究，必须结合鲜活的历史人物和广阔的世界背景进行严肃的疏理。大而言之，晚清对外关系是整个传统的中国文明在全球化时代进行顽强抗争的历程的最尖锐体现。因此，晚清成为国人的一种割舍不掉的情结：这种情结使我们在当代的国际关系中尤其重视民族的尊严，对于国际关系的平等问题尤其敏感。这种情结也使我们善于从道义的高度定位我们的主张，因而更乐于从培养国家间的亲疏关系阐述我们对敌友关系的见解。这种情结还使我们处于一种几乎难以解脱的困境中：一方面，从没有民族国家意识到被敲打出民族国家意识的历史使我们对主权问题的认识非常的刚性，另一方面，全球化的性质又逼迫我们不得不接受国家主权正在被科技发展和跨国界交流等等侵蚀的事实。而我们可能还没有做好足够的准备。在新的一轮外在冲击到来的时候，如何从晚清的对外交往中吸取教训和经验？简单地把晚清对外交往的历史定义为屈辱的被侵略的历史，是不能回答这个问题的。我们必须从具体的、细微的、人物的历史中挖掘出主动性和理性。这些东西的价值远远大于高调的咒骂、宣扬和仇恨。

晚清的对外关系也是一种古老文明的适应能力的体现。这些鲜活的历史人物在面临如此巨大的民族危机之际，他们以自己独到的学识和个性勇敢地去应对西方的冲击，体现了这个传统文明的生存能力。这个传统的文明教给士大夫以经世致用的思想和危机的意识，激发了他们的自主性、自律性。我们看到：在处理本属国内事务（禁烟问题）的时候，林则徐如何理智地处理突然而至的外交事务；在数百年不遇的战争到来时，魏源如何用世界地图打开国人的视野；在举国上下一片蔑视洋人的氛围中，徐继畲如何热情洋溢地赞美异域的政治领袖；在成功地处理了内忧外患的困扰中，曾国藩如何用深厚的国学功底开发出具有中国特色的对外主张；在边疆全面危机的时刻，左宗棠如何勇敢地挑起维护领土完整的重任；在国人一片咒骂声中，郭嵩焘如何持节西行，不辱使命；在敏锐地观察到中国面临三千年未有之变局的时候，李鸿章如何把洋务运动变成中国先进的士大夫自主的变革，并实现中国国防战略向海上发展的历史性转变；在强大的俄罗斯帝国占领中国领土之时，曾纪泽如何运用国际法知识，

以三寸不烂之舌成功地索还伊犁；在大多数满清贵族张皇失措的时候，恭亲王奕訢如何勇担重任，倡议改革；在仇外和媚外的复杂情势和心理之间，慈禧太后如何作出最后的努力。

在教授“近代对外关系史”的课程中，我越来越认识到历史是由活生生的人物书写的。他们的知识准备、个人经历和个性特征，在很大程度上决定了晚清应对变局的性质和特点。他们的经历应该成为我们当代人的财富而不是包袱。他们留下的一个重要的遗产就是：应该主动、积极、理性地应对全球化的冲击。既然这一过程还在进行当中，既然中国的现代化任务还没有完成，我们更应该站在晚清人物的肩上充满信心地实现中国文化的复兴，而不是沉醉在对屈辱历史的集体悲情般的回忆中，醉心于因观点不同而互相攻讦。只有走出晚清遗留下来的情调，只有走出晚清遗留下来的对中外关系不健康的思维惯性，才能说我们在现代的历史中迈进了一大步。

2004年6月15日

于北大畅春园青年公寓