华南农业大学学报(社会科学版)
2015年第1期 JOURNAL OF SOUTH CHINA AGRICULTURAL UNIVERSITY
(第14卷) (SOCIAL SCIENCE EDITION)

从天下中心到世界一隅
——近代中华世界观地理坐标之变迁

曹瑞涛

(杭州师范大学 政治与社会学院,浙江 杭州 311121)

摘 要: 传统的中华世界观不仅认为中国在地理上处于中心地位,而且认为中华文明也是世界上最高等级的、普世性的文明。然而,随着近代以来中国与西方列强间对抗的屡屡受挫,国人为了救亡图存而不得不向西方学习,在这个过程中传统文明观念不断受到冲击,最终使得国人对于西方文明的认识、对于中华文明与西方文明间关系的理解发生了巨大的、颠覆性的转变。在不到一百年的时间段里,中华文明在国人心目中从中心迁于边沿,成为了居于世界一隅的地方性文明,这一转变过程既是痛苦的,又是复杂的。

关键词: 中华世界观; 附会论; 变法维新; 天下体系

中图分类号: G07 **文献标识码:** A **文章编号:** 1672-0202(2015)01-0142-07

一、陈年遗老的中华世界观

当时光已然进入民国17年(1928年)的4月,北平城里"东方文化事业委员会"的同仁们正为编纂《续修四库全书总目提要》忙碌着,在一次编辑会议上,委员会的委员长柯劭忞老先生"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?"[1]1-2

显然,这位年过古稀被公认为当时中国传统学术最高权威之一的老人丝毫没有受到周遭短短几十年来沧海桑田般大变动的冲击,他就像是一尊被保护得极好的文物,隔离于动荡时局之外。从外表上看,老先生仍旧一幅前清时的打扮,穿着长袍马褂,脑后留着条早被绝大多数国人剪去的发辫。而在柯老先生精神生活的内质里,他同样优哉游哉地居住在对绝大多数国人而言早已破碎瓦解的传统中华世界观之中,安然不动。

对于这种世界观,美国学者柯文解释说:"关键因素是毫不犹豫地坚信中国的中心性。在地理层面上,普遍认为地球是平面的,中国居于中央。这种地理中心感有与之相应的政治观,即在一个安排恰当的世界中,中国将是权威的终极源泉。最后,这一大厦建筑在这样一种信念的基础上,它相信中国的价值观念和文化规范(中国人将其统统归于'道'这一概念之下)是人类永久的合理性。中国的标准就是文明的标准;成为文明人就是成为中国人。"[2]

即便地球变成为圆形,列强剥夺了中国的政治权威,只要坚定地相信在精神世界里,中国的价值观念和文化规范依然处于天下中心的地位,那么中国与西方的关系就可以照旧按照孟子"夷夏之变"的模式来考察。于是,按照精神世界的地理坐标,作为蛮夷的西洋文化仍处于世界一隅,与居于天下中心的中华文明的关系只能是"用夏变夷"而非"变夏于夷",其原因正如孟子所云:"吾

收稿日期: 2014-11-03 **DOI:** 10.7671/j.issn.1672-0202.2015.01.015

基金项目: 国家社科基金重点项目(13&ZD061)

作者简介: 曹瑞涛(1973—),男,山西太原人,杭州师范大学政治与社会学院副教授,主要研究方向为政治哲学、近代东亚思想史。E-mail:suochaoluo@hotmail.com

闻‘出于幽谷,迁于乔木’者,未闻下乔木而入于幽谷者。”(《孟子·滕文公上》)

基于这种文化性的地理坐标,理论上讲蛮夷与华夏间就不应该存在近代以来现实世界中那条不可逾越的民族国家壁垒。居于中央的中华文明本身不仅是高级的,而且是普世的,因而传统中国思想家从来不是仅仅对着近代民族国家意义上的中国人说话,他们的话语面向全世界,四方的蛮夷(当然包括西方的蛮夷)完全可以通过学习、分享中华文明而由世界一隅进入天下中心,也就是孟子所谓的“出于幽谷,迁于乔木”。

如果一个人已经生活在这天下的中心,那么他只要倾心关注中国的学术就足够了,因而柯老先生理所当然地可以“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。”[1]4

二、中华世界观出现裂纹

日本学者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,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。”[1]7然而,1840 年之前几乎所有中国人都生活在这一世界观之中,当这天下中心只剩下柯劭忞这位“最后传人”形单影只地困守其中时,时间跨度还不到一个世纪,这在人类精神的变迁史中不能不说是太快了些。

震动并彻底改变中华世界观的力量最先来自西洋人的坚船利炮。当新旧两个世界首次在军事上遭遇时,身处前沿的林则徐描述道:“彼之大炮,远及十里内外,若我炮不能及彼,彼炮先已及我,是器不良也。彼之放炮,如内地之放排枪,连声不断,我放一炮后,须辗转移时,是技不熟也……”[3]同时在外交方面,由于固守“剿”、“抚”的朝贡体系思路,死板应对西方国家提出的国家间形式平等的外交要求,不但没有缓解不利局势,反而搞得局面不可收拾。经过与西方世界的这次正面碰撞,林则徐提出“器良、技熟、胆壮、心齐”的挽救方案,然而这样一个技术性的挽救方案,却要等到二十年后第二次鸦片战争以更大的惨败告终时,才由洋务派官员捡起来实践,而外交方面真正现代意义上的转变,则要再多等四十年!

出现反应如此迟滞的情况,或可归咎于清廷承平已久,腐朽使然。但在此事件发生前,清廷并非没有与强悍的军事势力打过交道,在处理长久以来挑战中原权威的中亚关系方面,清廷不仅积极学习对手的先进战争技术,外交方面也表现出高度灵活性,当打则打,当和则和。例如在对俄罗斯关系上,为了让这个康熙三十三年(1694 年)曾遣使入贡的北方强邦来制衡不安分的蒙古势力,清廷甚至将朝贡关系的理念暂时悬置,在形势使之认为“与俄罗斯达成协议非常重要时(如他们要求沙皇在中国征讨准噶尔的战争中保持中立时),清廷的使节就愿意在莫斯科(1731)和圣彼得堡(1732)叩头”[4]。

可自鸦片战争起,新军事挑战来自于既非承认中华世界观的朝贡体系内,又非已经达到(哪怕是脆弱的)军事平衡,且在清廷看来早晚会承认中华世界观的蕃邦关系中,在西人自由贸易、平等民族国家关系这类咄咄逼人的表面要求下,明显显露出他们对中华世界观的抵制甚至颠覆意图。由于最根本精神层面上的互不理解和对立,致使清廷对这一全新对手颇感莫名其妙,在现实政治里打不像打、和不像和,变得无所适从。

问题最终还是在 1856 至 1860 年的枪炮声中有了个初步了断,随着一系列不平等条约的签定,西洋公使进驻北京,清廷则于礼部与理蕃院外另立一专门处理外交事务的新机构:总理衙门。关于这个实在是按西方逻辑出现的机构,为使受挫的中华世界观得以安慰,按恭亲王的点子,“‘一切规模,因陋就简,较之各衙门旧制,格外裁减,暗寓不得比于旧有衙门,以存轻重中外之意’。依照

这一意向,总理衙门最终选定的是一所矮小破旧的房子,坐落于皇城东面以前的铁钱局公所。但是掩人耳目似地装上了一扇新在大门,以使洋人相信这个衙门实际上扮演着重要职能。"[5]

小智小慧虽然可以挽回点面子,但在实质上中华世界观却被深深地撞出一道裂纹。当洋务渐渐变成大清朝第一要务,总理衙门也随之成为晚清权力体系中最为重要的机构之一,在与全然陌生的新世界的交际过程中,其功能更像是在不断地扩张这条裂纹,而非填补、弥合它。

三、"附会论"的流行与瓶颈

1867 年洋务运动方兴未艾之际,总理衙门提出改革同文馆①的构想,其核心在于新设专攻天文学或数学等自然科学的天文算学馆。"在总理衙门这一构想的背后存在着这样的认识:西方的机械、技术都有自然科学作为其基础,为了有效地推进洋务,就有必要回溯到这一基础上来而学习其自然科学。"[1]50此观点无疑比林则徐"器良、技熟"的建议进了一大步,但在推行这项改革时却受到保守派的巨大非难。

以内阁大学士倭仁为首的大官僚坚决反对此项改革,倭仁认为:虽然数为六艺之一,并非歧途,但"教者诚教,学者诚学,所成就者不过术数之士",且"立国之道,尚礼义不尚权谋;根本之图,在人心不在技艺"。而总理衙门将入天文算学馆学生资格定为正途出身者,即进士或举人,这实是"举聪明隽秀、国家所培养而储以有用者变而从夷,正气为之不伸,邪气因而弥炽,数年以后,不尽驱中国之众咸归于夷不止!"[6]314-315倭仁带头一闹,朝野士大夫们跟着一片反对,虽然朝廷采取"疏入不报"的冷处理方式,但负面影响已造成,结果志愿者不满百,入选的 30 人中不到半年便有 20 人退学,同文馆经此事件,元气大伤。

检讨此事件,洋务派向西方学习之难并非其"术"艰不可攀,而在"人心"所信奉的中华世界观牢固难移。作为天下中心的中国既为文明中心,向周边蛮夷学习便多少有些荒谬! 为了消除这种荒谬性,洋务派一直以来都是通过"附会论"来应付的。"'附会'的逻辑是指将外来的事物与中国固有的事物联结起来,以此使输入外来事物正当化的逻辑。"[1]10当然,同样是在这种逻辑的指导下,"只要不能同时证明其既是'真的'(true)又是'自己的'(mine),就不能接受西方的东西。"[1]53

因此,对于虽是"真的"却非"自己的"东西,如西方许多奇技淫巧之术,纵有所成,或能媚人,还是入不了"文明"的大雅之堂,终为士绅阶层所不齿,恰如乾隆皇帝答复马戛尔尼时所言:"天朝抚有四海,惟励精图治、办理政务,奇珍异宝并无贵重。"[6]141可时过境迁,当昔日的繁荣不在,尤其第二次鸦片战争惨败后,随着西洋事物的大量涌入,并非自己的、真的奇珍异宝其炫目、重要程度已使举国上下不能不齿了。于是,变通之法就是附会的泛滥,皆令之变成"自己的",所谓"我们早就有了"是也。

附会之论纵然滥用到一切洋务上,但除去"真的"、"自己的"这两个条件外,要想让"夷术"登堂入室,为正途学子们接受,绝不能缺少了第三个重要条件,即:"等级性"。西方的自然科学和机械技术一开始是以《墨子》中相应篇章来附会,而《墨子》在中华的文明体系里却一直处于旁门左道的地位,中国人不以为然,以为西人拾去搞出了名堂,而这些东西学了也只能用作"制夷",与治国安邦的正道大相径庭。而倭仁将天文算学归为并非歧途的六艺中的"数",已算对它的非常抬举,不过仍属技艺之类,令正途学子专攻此术,实在是本末倒置。

因而,以墨家的器械之术附会西洋的工程技术,还有以法家的富国之策附会西洋的自由贸易,虽然提供了学习他们的合理性依据,可毕竟只和诸子偏颇之论搭上关系,如此附会很快遇到瓶颈。

---

① 同文馆隶属于总理衙门,于 1862 年在北京设立,是以培养具有进行外交交涉所必要的外语能力的人才为目的的外国语学校。

随着洋务派人士对夷之长技理解程度不断加深,考察技术背后的科学原理、贸易要求背后的制度因素已为必须,可对这些东西的学习已远远超出洋务派官僚门下幕僚与工匠的能力范围,而要使之成为正途学业之一,让王朝中更有学习能力的士生学子钻研此道,进而在更高层面上实践他们,早期、低层次的附会论已成强弩之末。要突破这一瓶颈,看来必须对附会论进行升级。

四、“附会论”的逐步升级

1862 年美国传教士丁韪良(William Martin)将惠顿的国际法名著 *Elements of International Law* 译为中文,1864 年在总理衙门的资助下此书以《万国公法》为名刊行,翌年丁韪良被任命为同文馆英文教习。对于总理衙门的大臣来说,在列强制定规则的舞台上与列强周旋,不得不学习些国际法知识,内心深处则并不认同以民族国家间形式平等为基础的“列国并立”的国际秩序体系,他们依旧钟情于以中国为中心的“一统垂裳”的天下体系。

丁韪良译书意图与这些大臣们的喜好正相反,诚如丁韪良在以后的著作中所云:古时中国周边的小国“悉隶中国藩属”,对中国“尊之如天帝,敬之若神明。以故中国居高临下,大莫与京。如古之罗马。然辄自称其一国为天下也。”而他的目标就是使中国知道“宇宙间因有平行相等如泰西各国者哉”[1]52。然而,1867 年设立天文算学馆的风波使丁韪良深感守旧势力之强大,所以 1869 年被升任为同文馆总教习后,他便开始尝试说服中国人的新方式。

要推行“列国并立”的新国际秩序观,按照附会逻辑就必须证明中国古代曾经有过此种状态,丁韪良把目光移向了春秋战国时代。在他看来,春秋战国时期列国事实上存在着并立关系,处理各国事务时也存在着超越纯粹力量对比之上的规范,这种规范生于“道”,而惠顿的国际法所依据的自然法基础也就是这个“道”。在那个时代“道”之具体表现就是“礼”,在现代则是“万国公法”。

丁韪良的一片苦心最终并没有打动国人,因为他所附会的“礼”在春秋时期正趋于崩摧的边缘,到了战国则彻底崩摧,“列国并立”的状态即使作为中国人“自己的”状态存在过,也是一段从周天子“一统垂裳”的盛世堕落为黑暗混乱不仁不义的时期。尽管如此,丁韪良的新式附会论妙处在于:他“试图与儒教经书进行附会。洋务运动推进者们所试图的是与《墨子》进行附会。儒教经书与子书《墨子》,其价值轻重对中国人而言全然不同”[1]55。

附会的升级尝试虽然开局不顺,但当人们意识到这里存在着一条可以走得更远的路时,对中华历史了然于胸的正途士绅们再行附会时自然老练了许多。薛福成在光绪十六年(1890 年)十二月初十日的日记中写道:“西洋各国经理学堂、医院、监狱、街道,无不法良意美,绰有三代以前遗风。至其所奉耶稣之教,亦颇能以畏天克己,济人利物为心,不甚背乎圣人之道。所设上下议院,亦合古之刑赏与众共之之意。”[7]99将西洋人的生活、信仰、政务与中国人理想的三代、上古及圣人之道拉上关系,尽管彼不如我醇正到位,但有了这最根本方面的相似,则对于当下“诚取西人器数之学”,则“尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔复生,未始不用事乎此”[7]90。

随着民族危机的加剧,改良呼声由学习西人器数之学转入更为深层的制度层面,如郑观应所言:“人第见其士马之强壮,船炮之坚利,器用之新奇,用以雄视宇内;不知其折冲御侮,合众志以成城,致治固有本也。”[8]22可就在介绍完西人致治之本的议院体系后,郑观应还不忘最后加上一段,即:“议院之设,原以示大公无我,上下一体也。西国以公议堂为政事之根本,既有议院,君不得虐民,而民自忠于奉上。猗欤休哉!此三代以上之遗风也。”[8]28将议院附会于尧、舜、禹的黄金时代,等于给此种改良言论加上了个大大的保险。

待甲午惨败之后,即便保守的改良派也开始急于推进更为西化的路线,张之洞尽管以“中体西用”来规范西化路线,但究其向西人所学,则不限于器数,而是广泛涉及文教、法律、制度等更深层面,为自圆其说,张之洞同样使用起升级版的附会论,在《劝学篇》中专辟《明纲》一章,大意是说西

国也固有君臣、父子、夫妻之伦也,只是不及中国醇厚,“西人礼制虽略,而礼意未尝尽废。诚以天秩民彝,中外大同。”[9]

依照此类升级版附会论的思路,1901 年颁布新政改革上谕时所说的“盖不易者三纲五常。昭然如日星之照世”就不仅只照中华,西国也一样得其普照,只是略暗点而已。而可变的“令甲令乙”便包括了“朝章国政吏治民生学校科举军制财政”[10]。如此包罗万象的社会改良可谓将附会论发挥到极致,然而当附会论急速升级时,它并非没有副作用。

五、中西地理坐标之倒转

从传统中华世界观的角度看,文明只属于中国,四方蛮夷处于不开化状态,而他们文明起来的过程则是他们中国化的过程。未开化的蛮夷可能在器术上有所发展,但这不过是些奇技淫巧的玩意儿,至于他们的学问里、生活中与中华文明相似之处,只限于墨法之类偏门左道,根本性的圣人之道、三代之风则是没有的。然而,不断升级的附会论却有意将夷夏间这最根本区别模糊化,这种多为便利学习洋人器术、制度之长的变通之策,无形间却撼动了中华世界观的中心地位。

由于在“用”的方面,我们与洋人相比大有望尘莫及之感,在“体”的方面,差别也仅是清晰不清晰、醇正不醇正。于是,阿 Q 式的作法便是将西方归入“物质文明”,我们则坚守“精神文明”,都是文明,我们略高一筹。可继续严肃的思考,则会带来更具颠覆性的后果。如若承认有是体则有是用,那么从西人“用”之辉煌成就中或可反推出西人之“体”未必不如我们清晰、醇正,如此谁居中心,谁居四方就不好说了。若继续坚持体用不二之说,那么从中国之“用”与西人之“用”并不相同的事实中,可得出如下推断:西人之“体”不仅跻身文明之列,而且与中国之“体”并非一体。这样一来,中华文明将不再是文明与否的唯一标准,一元文明将被碎裂为多元文明。

对此,早在光绪二年(1876 年),郭嵩焘出使英国途中便不无感慨地写道:“西洋立国二千年,政教修明,具有本末。”[11]而在此之前,上海、香港等城市中就已出现了新型的“条约口岸知识分子”,他们或是科举不顺受雇于洋人而谋生的传统文人,或是从小在洋人开办的学校里学习,后来出国深造学成而归的新派人物,由于他们对西洋文明有着更深接触,眼界更加开阔,从而愈加不受传统中华世界观的束缚。1880 年代,王韬在《申报》上发表了一篇名为《救时刍议》的社论,其中颇有代表性地呼应了郭嵩焘当年的感慨,他指出:“夫六经载道,穷经所以行道。中国数千年精神悉具于六经。而西学者,缋六经之未具,又非中国诸子百家所能言。故浅而用之,西学皆日用寻常之事。扩而精之,西学即身心性命之原。”[12]

甲午战败后,普遍深切的危机感进一步促使激进改良派在要求采纳西洋制度外,也开始了对中华文明本身的怀疑与批判。康有为在《大同书》中叹息:“全世界皆忧患之世而已,普天下皆忧患之人而已,普天下之众生皆戕杀之众生而已。”[13]3但整个据乱不安的世界上,不同文明的处境还是有所区别,尽管欧美“其去公理远矣,其于求乐之道亦未至焉”,仍然“略近升平”,而印、中则深陷据乱之中[13]10。在康氏天马行空的的大同理想中,他“并不关注维护中国价值或移植西方思想,而是要为全人类界定一种生活方式,使人人心理上感到满足,在道德上感到正确”[14]。这种未来大同世界的新普世价值与中华世界观并不重合,毋宁说传统中华世界观已经被康氏排除在外了。

作为康氏更具社会影响力的弟子,梁启超在变法前后都没有沉溺于他老师的乌托邦梦境,但在维新时期还是同康氏一样认为:中华文明已不再是人类关注的中心,它在现实中甚至已沦为不及欧美文明的二流地位。因此,梁启超在《变法通议》中一反附会传统,指出:“泰西治国之道,富强之原,非振古如兹也,盖自百年以来焉耳。”西人“新法”是“真的”,是“天下之公器”,但又绝非我们“自己的”东西,对于顽固派,梁启超反诘道:“议者犹曰彝也、彝也,而弃之,必举吾所固有之物,不自有之,而甘心以让诸人,又何取耶?”[15]6-7

对于这种“拿来主义”必须实行之原因,梁氏在 1896《论中国宜讲究法律之学》一文中十分直白地指出:“今吾中国聚四万万不明公理不讲权限之人,以与西国相处,即使高城深池,坚革多粟,亦不过如猛虎之遇猎人,犹无幸焉矣。乃以如此之国势,如此之政体,如此之人心风俗,犹嚣嚣然自居于中国而夷狄人,无怪乎西人以我为三等野番之国,谓天地间不容有此等人也。……以今日之中国视泰西,中国因为野人矣。”[15]93-94在此,精神世界的夷夏坐标完全倒转了过来,昔日的夷狄如今却居于世界文明的中心,而曾经处于天下中心的传统中华文明,反而在民族国家并立的新世界里被排斥到四方野蛮之地!

六、“吾人生聚世界之一隅”

1916 年 2 月 15 日的《青年杂志》第 1 卷第 6 号上发表了陈独秀《吾人最后之觉悟》一文,此文开篇没几行,便对中国之处境设问道:“吾人生聚世界之一隅,历数千年,至于今日,国力文明,果居何等?”[16]在当时读者看来,这句“吾人生聚世界之一隅”不过是大家耳熟能详的常识,大抵不太会留意就顺读到后边的问题上去。然而,这句话如果前溯 20 年,被顽固的保守派看到或许会勃然大怒,连声骂道:“新党! 新党!”如果再前溯 100 年,被那位秀才、举人看了,怕是多半要笑道:“荒唐! 荒唐!”

从荒唐到常识甚至还不到百年时间,在新文化运动的洪流中,“新知识分子声称,不但要引进西方的科学技术、法律和政治制度,对中国的哲学、伦理、自然科学、社会理论和制度也要彻底重新审查、模仿西方同类的东西。所提倡的不是半新半旧的改革或部分的革新,而是一个在规模的激烈的企图,要彻底推翻陈腐的旧传统,代之以全新的文化。”[17]到五四运动之后,“西方观念在中国的巨大威力使得所有传统思想家都产生了一些奇怪地转变。尽管他们厌恶西方事物,但他们似乎也在竭力试图用西方思想或西方的理论名词代替中国历史上那些他们希望抛弃的概念。”[18]

于是,我们便可以看到梁漱溟一边预言西方人即将走上中国文明的道路,一边却以为当下中国人对于德谟克拉西精神、科学精神,“只能无批评无条件的承认;即我所谓对西方化要‘全盘承受’。怎样引进这两种精神实在是当今所急的;否则,我们将永此不配谈人格,我们将永此不配谈学术。”[19]而强调“现代化可,欧化不可”的冯友兰,也不得不承认:“不意到了清末,中国人遇见了一个空前底变局。中国人本来是城里人,到此时忽然成为乡下人了。”[20]此处,传统的夷夏之别已换成时髦的城乡之别。

精神世界的地理坐标已经彻底倒转了,无论新儒家或其他文化保守主义者如何畅想未来,却也都无奈地承认:至少在目前,传统中华世界观破产了,曾经如太阳般居于天下中心向四方播散光明的中华文明,现在则寄身于民族国家之中处于世界之一隅,虽然在列国并立的圆形的地球上标不出哪里是中心,但在精神世界里,这个中心依然存在,只不过为西方人所占据。当中华文明努力从野蛮的不实指责中逃脱出来,她所能得到的最好位置,也不过是多元文明之一支,而且身处地方、乡下、世界之一隅。

到 1928 年,保守或激进的知识分子都已十分自觉地以“地方性思路”来考虑各种层级的中国问题,唯有“彻底坚持中华世界观而毫不动摇的旧学的最后传人”柯劭忞老先生还以天下中心的视角审视着这个越来越奇怪的世界,他孤独地伫立在即将消逝的、精神的中央之国中,做着唐吉可德般徒劳的努力,有些可笑,有些可怜,又有些可敬。

参考文献:

[1]佐藤慎一. 近代中国的知识分子与文明[M]. 刘岳兵,译. 南京:江苏人民出版社,2006.

[2]柯　文. 在传统与现代性之间——王韬与晚清改革[M]. 雷　颐,罗检秋,译. 南京:江苏人民出版社,2003:16.

[3]茅海建. 天朝的崩溃——鸦片战争再研究[M]. 北京:三联书店,2005: 562.
[4]韩书瑞,罗友枝. 十八世纪中国社会[M]. 陈仲丹,译. 南京:江苏人民出版社,2009: 27-28.
[5]史景迁. 追寻现代中国——1600-1912年的中国历史[M]. 黄纯艳,译. 上海:上海远东出版社,2005:235.
[6]王之春. 清朝柔远记[M]. 北京:中华书局出版社,1989.
[7]徐素华,选注. 筹洋刍议:薛福成集[M]. 沈阳:辽宁人民出版社,1994.
[8]郑观应. 盛世危言[M]. 北京:华夏出版社,2002.
[9]张之洞. 劝学篇[M]. 北京:华夏出版社,2002: 36.
[10]任 达. 新政革命与日本:中国1898-1912[M]. 李仲贤,译. 南京:江苏人民出版社,2006: 199-200.
[11]陆玉林,选注. 使西纪程:郭嵩焘集[M]. 沈阳:辽宁人民出版社,1994: 23.
[12]王 韬. 弢园文新编[M]. 上海:中西书局,2012: 293.
[13]康有为. 大同书[M]. 邝柏林,选注. 沈阳:辽宁人民出版社,1991.
[14]萧公权. 近代中国与新世界:康有为变法与大同思想研究[M]. 汪祖荣,译. 南京:江苏人民出版社,2007: 329-300.
[15]梁启超. 饮冰室合集(第一册)[M]. 北京:中华书局出版社,1989.
[16]林文光,选编. 陈独秀文选[M]. 成都:四川文艺出版社,2008: 21.
[17]周策纵. 五四运动:现代中国的思想革命[M]. 周子平,等,译. 南京:江苏人民出版社,2005: 13.
[18]艾 恺. 最后的儒家:梁漱溟与中国现代化的两难[M]. 王宗昱,冀建中,译. 南京:江苏人民出版社,2011:67.
[19]梁漱溟. 东西文化及其哲学[M]. 北京:商务印书馆,2005: 209.
[20]冯友兰. 新事论:中国到自由之路[M]. 北京:三联书店,2007:31.

From the Center of the World to a Corner in the World ——The Transformation of Chinese Geographical Coordinate in Modern Times

CAO Rui-tao
(*School of Political Science and Sociology*, *Hangzhou Normal University*, *Hangzhou* 311121, *China*)

Abstract: Chinese traditional world outlook holds that China is located in the center of the world, and Chinese civilization is the most advanced and universal in the world. However, China suffered frequent frustration in the confrontation with western imperialist powers in modern times. To save the nation from doom and ensure its survival, Chinese people had to learn from the West. In the process of learning, traditional Chinese notions were continuously challenged and finally transformed. And Chinese people's understanding of the relationship between Chinese civilization and western civilization has also undergone a great and complete transformation. During the period of less than 100 years, Chinese civilization has moved by Chinese people from the center of the world to a corner of the world, and viewed as a local civilization. This transforming process is agonizing, and complicated as well.

Key Words: chinese world outlook; argument from false analogy; reform movements in the year of wuxu (1898); the world system under heaven