

“一個國家”與政治權威之重建

周 偉*

一、前言

(一) 錢穆的觀點

在一個優良的政治共同體中，針對公共事務的談論是培育公民德性，凝聚社會共識的有效途徑。表面實質兼顧，種種意見的辯證才是通往真理的大門。當代中國最爲人們廣泛討論的議題是國家統一問題，爲甚麼兩岸四地屬於一個國家？就此問題湧出了種種意見，有巴不得全世界都是自己的，有基於經濟一體化的，有基於國家戰略、軍事安全的，也有訴諸同文同種的……這些現實的考量大多都有其合理性和必要性。但誠如孟子所告誡的“王何必曰利”呢？這都不是國家統一的純正理由，訴諸利害和現實的力是無法達致心服的。國家統一的“一”應該是成就“湯以七十里，文王以百里”而王的那個純而又純的“一”，此純“一”提供了一個意義世界。政治權威就是這個純“一”的落實和擴充，是純“一”與現實力的結合，是意義世界和現實世界的結合，它的歷史文化遺產構成了傳統。國家統一即是秉受政治權威的政治力量運用各種手段達致統一的歷史展開。

對於當代中國的理解，我們必須放寬歷史的眼界。百餘年的中國近現代史是一部國家四分五裂的政治動盪史，現代中國的出路何在，這是幾代中國人不斷求索的問題。錢穆先生以其史家的睿識論述過這個問題，一方面“中國社會自宋以下，就造成了一個平鋪的社會”，國家與個人之間缺乏必要的組織溝通，因此“平鋪了就不見有力量”。遇到大的危機，統治的政府腐朽掉了，社會不能進行全民動員來應對。另一方面近代種種屈辱使中國人對數千年來的文明喪失了信心，直到現在依然沒有完全恢復，而西式的替代又並不爲全體國人所接受。錢穆先生指出現實政治都需要有一個形上根基，“一個國家的政治，到底還脫

離不了權。而政治權之穩固，一定要依賴於一種爲社會大眾所共同遵守，共同信仰的精神上的權。”

錢穆先生認爲，現代中國國家建設的首要任務是統一國家，而其前提是有一個全中國人民共尊共信的政治權威。“無論如何，不得不先求國家之統一。要求統一，便要中央集權。但中央威信如何能建立，這就成爲辛亥以來政治上的一個大問題。我們若拿不出一個爲全國人民共尊共信的東西來，這工作自會感覺到困難。況且建立中央的同時，又須顧及地方，這不是更困難了嗎？”不管我們走不走西方資本主義的道路（國共兩黨都不願意走這條路），這個問題都是現代國家建設的核心。“我們的將來，要是不走上西方資本主義的路，那麼我們又如何來運用我們將來的新政，使社會再有一個新的共尊共信之點而向此中心再度凝結呢？這又是今天政治上極重要的一件事。”¹ 現代中國如何重建全中國人民共尊共信的政治權威，進而產生全社會向此中心點再度凝結的新政治？這是錢穆先生留給後人的功課。

(二) 革命建國的歷史展開

現代中國革命的邏輯正是圍繞着錢穆先生指出的這個問題展開的。國共兩黨作爲現代中國革命的領導者，他們的革命政權先後建立了新國家，實現了有效的社會動員。無論是國民黨還是共產黨執政時期，革命政黨組織體系的高效和強力都實現了國家版圖的大體統一，形式上樹立了中央政府的政治權威。只是一般認爲，國民黨創建高層，實現了上層的、城市的社會動員，而共產黨改組基層，實現了囊括低層的、農村的全社會動員。²

革命的目的不在推翻，而在建設。軍事上的勝利並不意味着革命的完成，甚至根本就沒有完成。現代中國革命作爲重大事件，根本在於中國政治、社會的

* 清華大學法學院博士研究生

重建，這就是孫中山先生政治遺囑“革命尚未成功，同志仍須努力”的要義所在。一方面，“馬上得天下，卻不能馬上治天下”，新國家建立尤其是新政權鞏固後，新政權得向建設時期轉型。戰爭時期的非常政治方略、動員方式和意識形態要轉型，調子要降下來，捨棄其中極端否定性的成分。另一方面，技術化的治理方式已成爲處理現代社會特有的複雜關係的必須。這一進程終於有了突破性進展，常態化政治運作、科層制架構、市場經濟、法治社會在大陸、台灣、港澳都基本搭建了起來。尤其是中國大陸，市場經濟日益成熟，政治運作常態化(2002年第一次實現平穩的權力交接)，法治話語成爲當前新的意識形態。³ 在傳統型權威崩落後，整個中國也已由卡理斯瑪(Chrismatic)型權威轉向法理型權威。這些都是當年中國的革命者們夢寐以求的。

但是革命建國的理想遠沒有完成，當代中國是一個奇異的混合：中國海峽兩岸依然處於內戰狀態(尚未形式統一)；主體地區政治運作期不長(中國共產黨執政才60年)，且經歷了改革開放(以中央計劃指令經濟向市場經濟轉軌爲核心)以及政黨—國家模式的轉型；香港、澳門回歸，帶來了政治共同體必須逐步吸納的異質因素……這就涉及到我們應該如何理解卡理斯瑪權威，如何解決卡理斯瑪權威和法理權威的連續性問題，甚麼是政治權威所依賴的那個一以貫之的“一”？

所有這些都最終指向這個最根本的問題：重建包括內地和台港澳在內的全中國人民共尊共信的政治權威，這是根本，政治合法性問題、政黨—國家模式問題、中央和地方的分權以及民族區域制度等國家與法的理論問題都得以之爲前提。

(三) 國家與法的理論的根本問題

甚麼是政治“權威”的真義？權威既區別於依靠武力的壓服，又區別於運用論爭的說服。它是使人信從的力量和威望，是命令和服從的統一。在西語中，authority的拉丁詞根auctor，其義涵是創造者、作者，無論是初始的(如神創造世界)，還是使之增長、繁榮的創作者。在社會生活中，意指觀念、秩序、決策、判決等的製作者。在此(政治)權威不是自由的縮減而是自由的前提，現代語境中尤其如此。⁴ 在政治共同體中，權威依賴建國精神的活力，以擴張和增長開端是祖先們奠定的立國原則。它是國父們的在場，建國精神的在場，建國精神的薪火相傳和前後相繼(也即傳統)。⁵

這是憲政的基石、真正的憲法，革命建國所確立的原則，以及這種原則所激發的政治活力乃是維繫政治社會長治久安的根本所在。它提供了政治社會的統治所必須的“權威”以及維繫這種權威的所必須的“傳統”。

在此，政治權威勾連的是合法性問題。政治權威的來源由政治秩序的合法性提供，它秉承此純“一”賦予的意義、義理，它給予此純“一”以具像、現實。一般認爲，合法性關注一種政治秩序有效運行的基礎，所謂成員的忠誠問題，也即在任何一種長期具有命令—服從關係的統治形式中，包含的起碼自願服從成分。當代西方合法性理論分三類：第一，保守派和新保守派認爲，秩序與神意相連或映照永存於自然之中的目的，即認爲“合法性導源於人類行爲以外的某些東西”；第二，自由主義者承認現代生活的契約性，將合法性問題局限於調整公民與國家的契約，通過公民同意保證政府合法性；第三，激進派(例如哈貝馬斯)認爲，契約性滲入生活各個領域，合法性理論應該拓寬運用於所有生活方式。⁶ 問題是，現代中國合法性學說應該遵從哪一種方向？值得注意的是，這三個理論方向的歷史生發恰是時間上相繼的，而重視時空性恰是我們借鑒西方國家與法的理論的第一要義，因此我們應該忽略保守激進之類的標籤。這三個理論方向或許恰是整全合法性理論的組成部分，這應該成爲啓發我們思考中國問題的進路。

今日世界面臨後冷戰時代的全球化挑戰，全球化開闢了不以地區、民族國家來界定的社會圖景，開闢了所謂“超越民族國家的治理”、“沒有政府的治理”。民族國家體制受到嚴峻考驗，“全球化意味着非民族國家化。民族國家及其政府將失去行動力量和塑造力量。”“無論從何種意義上理解，全球化都包含着削弱國家主權和國家結構的含義。”⁷

可是，30年來，受制於全球化時代法律移植的政治意識形態以及法律共同體的職業意識形態，中國法學主流是一種“沒有國家的法律觀”，現代中國政治權威重建的這一具根本性的問題受到忽視。因此，當務之急是“要從‘法律人的法理學’中把‘國家’拯救出來，以‘國家’作爲法理學思考的核心”⁸，把中國的國家和法的理論問題從全球化的遮蔽中拯救出來，而不是聽從意識形態化的全球化宣稱。

(四) 論述脈絡

本文以台灣問題和香港政制發展問題爲切入點來展開論述。兩岸爲甚麼是“一個國家”，“一國兩制”

之“一國”如何包容“兩制”、包容異質性，也即“一個國家”的“一”何在？西方國家與法的理論不是解釋現代中國“一個國家”的最好進路。我們可以到自己的傳統中去尋求，儒家大一統法思想是中國文化特色的政治禮法原則，它不是維護帝制的意識形態，春秋公羊學大一統古典智慧的現代價值在於它為現代中國政治權威重建提供了一套處理義理和時勢的框架，一種方向的指引。

二、大陸與台灣：一個國家、兩個政權

（一）柔性的一個國家

台灣是個大問題。那麼，是甚麼問題呢？主要是民主問題嗎？⁹ 鄧小平認為，“這首先是個民族問題，民族的感情問題。凡是中華民族子孫，都希望中國能統一，分裂狀況是違背民族意志的。其次，只要台灣不同大陸統一，台灣作為中國領土的地位是沒有保障的，不知道哪一天又被別人拿去了。第三點理由是，我們採取‘一國兩制’的方式解決統一問題。……至於比較台灣和大陸的發展程度，這個問題要客觀地看。差距是暫時的。”¹⁰

鄧小平這一柔性談話頗具古韻，他訴諸全民族共同的歷史文化，訴諸全民族共同的現代命運及其休戚與共的民族情感，訴諸政治民族的偉大意志。後蔣經國時代，台灣形勢急轉直下。李登輝時期“台獨”勢力坐大，兩岸之前對統一是有問題的¹¹，內戰雙方爭的是統一的方式。而且兩岸基於各自情況，本來也不急於解決這一問題的。¹² 陳水扁時期，台灣當局在政治、文化、教育等領域進行“台灣正名”、“去中國化”等“漸進式台獨”活動。但是，關鍵的“法理台獨”徹底失敗，從政治和法律層面上看，“一個中國”在兩岸依然具有合法性，連民進黨對此也是公開承認的。更重要的是，台灣地方政權始終無法樹立合法的政治權威，民主選舉也無濟於事。

這樣，中華民族的共同命運，歷史、語言、文化、傳統等的同質性，以及經濟的一體化，加上政治法律上“一個中國”的外殼，構成了柔性的“一個中國”，為兩岸統一提供了許多有利契機。

（二）理論的尷尬

兩岸為甚麼必須是一個國家，為甚麼要服從一個政治權威，對此我們必須有理論的自覺。只是我們的理論處境有些尷尬和無奈，兩岸都訴諸運用尤其是美

國話語進行論證，台獨勢力提學習美國獨立戰爭，大陸提學習林肯打美國內戰，《反分裂國家法》英譯就匠心獨運地與美國南北戰爭時的《反脫離聯邦法》一致。

但是西方國家與法的理論不是解釋現代中國“一個國家”的最好進路。如何解釋兩岸兩個政權的現狀呢？單純從實然的角度去描述，台灣除了有效的國際承認不足外，實具備一個國家應有的基本特徵。¹³ 但是我們不能僅將有效的國際承認作為一個政權之為一個國家的判斷標準，否則我們得荒謬地將新中國的起點算在1971年（聯合國承認中華人民共和國）。兩個政權是不是兩個國家？這不是實證化、講求價值中立的現代社會科學所能解決的。社會科學把國家作為一個當然存在，一個給定事實來處理。現代社會科學一般接受韋伯的定義：國家三要素是主權（壟斷使用暴力）、人民和領土。¹⁴ 它只對這三者進行實然的描述，它無力回答“為甚麼一個國家”這樣的應然問題。我們必須認識到，“西方的‘國家’在本質是一個政治的和法律的概念，而不是一個哲學的和倫理的概念；它是實證主義的和形式主義的，告知我們的是國家的形體，而不是國家的理性，是國家的存在，而不是國家的目的。”¹⁵

一般認為，現代“國家理性”（Ratio status）學說將政治權威立基於世俗的歷史具像之中，“國家的統治藝術，不應該在先驗的規則中尋求它的基礎，也不應該在宇宙論模式或哲學和道德的抽象理念中，尋求其正當性根據。國家理性的基礎本身，就在國家的特殊而具體的實踐之中，就在國家的實際運作中所總結的經驗之中。……其惟一目的，就是使國家得到維持、擴大和繁榮。”¹⁶ 但是，這一進路根本取消了政治權威合法性的應然層面，也忽視了西方國家理論的應然維度（宗教維度和道德維度），“體現着正義的國家理性才是真正的理性，……絕對的理性，只存在於上帝的手中”。¹⁷ 這一維度在現代西方國家的設計者們那裏還沒有遺忘，盧梭設計公民宗教的時候就說過，“人們進入政治社會之後，就要靠宗教來維持。沒有宗教，一個民族就不會、也不可能長久存在”。¹⁸ 盧梭清楚地知道，“現代政治的根本難題就是，上帝‘死了’，傳統秩序的終端斷開之後，人世間是否可能建立合法的秩序。……在盧梭的體系中，上帝並沒有死亡，而是隱在的，支配着他全部的主權思維。”¹⁹ 但是，盧梭用來確保社會契約與法律神聖性的公民宗教進一步加劇了超越性的失落，導致歷史主義及虛無主義。²⁰

“為甚麼一個國家？”社會科學的實然描述無力回應，宗教、道德維度的西方國家理論於此問題又是陌生的。

(三) 同一種命運

為甚麼一個國家有更純正深遠的理據。現代民族國家是兩種不同結構和原則的融合，一種是政治的和領土的，另一種是歷史的和文化的。²¹ 歷史是有意義的變化，一種展現於時間中的方向。決定一個國家尤其是大國邊界的，終究是它的歷史和文化傳統。現代中國依賴歷史文化的同質性，尤其是中國民族主義運動，以及作為世界現代史重大事件的中國革命²²，中國國家的主權形態、領土界域、人民構成也與此有很大關係。

中國歷史上“一個天下、幾個政權”的情況也並不少見(即使民國時期的廣州國民政府以及共產黨革命根據地政權也是如此)。傳統上這類問題是有解決方案的：首先是內戰各方爭奪正統、爭奪政治權威；其次是自居正統的強大一方解決(或武力或招安)偏安一隅的其他各方，天下重定於一。這個脈絡一直在延續，兩蔣時期台灣也是有意識地和大陸爭奪正統、爭奪政治權威。²³

但現代性語境中回應“為甚麼一個國家”不能還是唱老調子，新調子何在呢？這正是 20 世紀中國革命的意義所在。1948 年的國共大決戰被稱為現代中國兩種命運的決戰，失敗一方帶着中國革命第一波辛亥革命的原則(諸如天下為公、三民主義)駐守台灣。今日回望歷史，20 世紀中國革命是有其同一性的，拉長歷史的視野，我們或許應該看到國共兩黨仍然是一種命運下的爭鬥，一種現代中國仍在奮鬥、還沒有終結的命運。

鄧小平改革開放是現代中國政治權威重建的新一輪嘗試，它的高明之處是再次把包括台港澳在內的全中國人民拉到一種命運中來。因此問題的根本依然是這個民族所開顯的文化生命是甚麼，現代中國革命建國所確立的原則(政治權威)是甚麼，以及這種原則所激發的政治活力所擴展的歷史成就到底應如何看待？

三、內地與港澳：“一個國家，兩種制度”

(一) 港澳政制發展

香港和澳門兩個特別行政區的政制發展問題日益成為焦點，爭議不斷，共識遠未達成。雖然有着很大

的差異，但港澳政制發展的癥結是一致的。某些力量試圖加劇港澳與內地的異質性，使港澳在其統治下生活方式的某些方面固定下來，凸顯港澳和內地兩種生活方式的異質性，影響中央與港澳關係，甚至最終影響中國。值得一提的是，這種政治民族之間的鬥爭已漸漸轉向中美之間。主導全球意識形態的美國始終在關注和介入香港政制發展。²⁴ 港澳到底是誰的邊疆？

這絕不僅僅是港澳地區的問題，這是現代中國政治權威重建進程中的大問題。一百餘年殖民管制留下的只是濟濟的專業技術人才，這些缺乏政治意識的精英們不大認同國家的政治權威，港澳特區的憲政地位是“法律上的高度獨立，政治上的有限自治”²⁵，對此，很多港澳精英們不是不明白就是不願意明白。“一個國家”所要解決的恰是港澳政制發展進程中最核心的、體現“一個國家”的政治權威問題。這是政制發展的前提，是方向性問題。

(二) “五十年不變”

港澳問題是現代中國命運的產物，記錄着民族的屈辱、抗爭和奮發。英、葡給港澳地區遺留下異質的殖民地政治、經濟和文化結構。“一國兩制”的思路率先在港澳落實，創造了一種新的國家結構形式。為了打破僵局，鄧小平作出“一國兩制，五十年不變”的決斷。這是中國政治家莊嚴的政治承諾，“不是一時的感情衝動，也不是玩弄手法，完全是從實際出發。”²⁶ 正是為了盡量照顧各方現實，為了實現中國形式上的統一，“一國兩制”中“一國”的“一”體現了最大的包容性，訴諸古老民族(老中國)的歷史文化傳統、訴諸現代民族(新中國)的共同命運這類柔性的“一國”。在此前提下，給予香港和澳門高度自治的地位，“‘一國兩制’的政治想像力，即它蘊含了一套‘反現代國家的國家理論’，是以一種反現代的方式來解決現代困境(具體而言就是冷戰困境)的一套中國古典的治國思路。”²⁷

50 年的限定給了我們更多想像空間，50 年實指還是虛指？為甚麼是 50 年？

梳理鄧小平的相關談話，首先，這個“五十年不變”服從的是中國的開放政策，50 年對應的正是鄧小平規劃的內地社會主義初級階段。50 年“這也是從中國的實際出發的。……中國要真正發達起來，接近而不是說超過發達國家，那還需要三十年到五十年的時間。”²⁸ 其次，鄧小平強調以後也要變、也要干預。1984 年接見香港各界國慶 35 週年觀禮團時，鄧小平談到“到了五十年以後，大陸發展起來了，那時還會

小裏小氣地處理這些問題嗎？……如果有甚麼要變，一定要變的更好，……不要拒絕變，拒絕變化就不能進步。”不僅要變，還要干預，“如果發生動亂，中央政府就要加以干預。由亂變治，這樣的干預應該歡迎還是應該拒絕？應該歡迎。”鄧小平指的不認可永遠不變，他寄望那時國家實力強大後有底氣大氣地處理這個問題，他強調“有的變是好事”。²⁹

三地長期異質的、甚至對立的生活方式是違背偉大政治民族意志的。港澳政制發展必須由一個共尊共信的政治權威來提供指引、賦予意義。

四、儒家大一統法思想的現代意義

(一) 普遍性與特殊性

政治權威所秉受的合法性來源(純“一”)勾連思想、義理的普遍性與特殊性的問題，這一問題在後發國家中顯得尤為突出。我們知道，普遍主義是歷史生成的，一個民族的歷史“首先是一部精神—思想自由展開的藝術史，……一個民族的歷史是否能夠在人類文明史進程中得以長時段地延伸而構成世界史的基本內容，在根本上取決於開闢這個民族歷史的哲學思想或宗教信仰是否深刻，是否包含着對世界本源與絕對原則的覺悟。”³⁰ 中華民族就是這樣一個本源性的民族，這是公認的。

普遍性與特殊性之間的關係是辯證的。人類價值的普遍性和特殊性不是割裂的，沒有特殊性，普遍性無法歷史地生成，“以普遍性為名無視具體、特殊的生活世界裏的鬥爭，我們就在最根本的意義上掏空了普遍性概念的歷史實質和政治內容。”沒有普遍性，特殊性了無意義，“普遍的東西是特殊的東西的一個理想化的自我形像和自我表現，是其政治表達和自我肯定的有機組成部分。”³¹

因此，在政治世界，大國總以普世性自居，這是大國的自尊和自信。一方面，大國確實是比自身範圍“大”。所謂大國本質上註定沒有國內和國際問題之分，比如今日中國的諸多事務都成了國際性事務。在群雄逐鹿的格局下，大國向來是追求卓越的(卓越就是超越自身的特殊和具體)，他們追求的是讓民族偉大的政策。韋伯當年對於一身市儈氣的德國的告誡正在於此，“如果德國的統一不是為了開始捲入世界政治，反倒是為了不再捲入世界政治，那麼當年花這麼大代價爭取這種統一也就是完全不值得的了。”³² 中國古人在另一種層次上也認為“王者無外”，實踐王道，

那麼天下就是你的了，天地人都打通了，內政外交還能不打通？在這種意義上，中國不能一味做別人的好學生，這將大大削弱國內的凝聚力和國際的感召力。而且這也是不可欲的。

另一方面，或許也是更重要的，大國是為理念而獻身的。大國的自覺就是超越自身的特殊性，賦予自身的歷史永恆的意義，這不正是人的本性，人的高貴之處嗎？只有具備這一政治意識的民族才夠得上是政治民族。當然，現代西方世界諸神之爭的麻煩在於各自大都宣稱自己是普世的(“各美其美”)，卻又不能“美人之美”，因為西方一神論信仰是無法美人之美的(“不可有別的神”)。

(二) 政治權威的淵源

特殊性秉受普遍性的歷史邏輯是吊詭的，東西方皆然。現實政治權威的建立，往往不是某個政治力量先秉有共尊共信的政治權威，而是在其勢力坐大的過程中接受某種合法性理論的馴化，進而逐漸獲取共尊共信的政治權威。他們甚至會遺忘支撐其政治秩序合法性的革命建國原則，遺忘該政權確立及維繫的根基和活力。因此，能動的是獲取、擴展政治權威的政治力量。

近世以來西方的普世性咄咄逼人，在於他們為人類生活做出了有意義的探索，他們認為利益化、權利化、法治化是現代社會的不得不然，借此他們造成了新的全球結構、新的世界大勢。這就是為甚麼今世各國政治權威都需要標榜自由和民主，思想、義理的普遍性已經不在自家了。

今日深遠改變世界格局的重大事件是中國崛起，和平崛起(隨後官方的用語變成了和平發展)³³也已成爲新世紀國家發展戰略。這是現代中國政治權威重建的重大契機。問題是中國崛起甚麼、復興甚麼？

1. 革命建國的新與舊

生活中總有新問題出現，而有些新問題會逐漸變成大問題。漸漸地，老調子也就唱完了。一種知識類型的興起是由於它有效的填補了舊有知識類型面對新型問題的失敗而留下的知識真空。“文藝復興以來的理性主義思想戰勝了基督教的啓示知識並導致人類知識圖景的徹底轉變，實際上是理性知識有效地填補了啓示知識在面對黑死病這樣新型問題的失敗所留下的知識真空。”³⁴ 這樣一種國家治理的技術思路造成了新的合法性類型。

在這個問題上，我們是服輸的，也是心服的。僅就自身歷史發展而言，中國近代的危機並不僅僅是由

於外來侵略，它更是明清以來危機的繼續。人口的劇增，社會的複雜，中國始終未能實現在此新形勢下的有效治理。現代中國革命建國的任務之一就是借鑒西方的技術化治理，也即黃仁宇所謂的數目字管理。

不僅如此，現代中國革命建國的原則和歷史文化傳統還有着隱秘的聯繫。傳統思想、義理資源中的天下為公、選賢任能、民本、自繇等觀念是中國人理解西方自由、民主、平等思想的把手，這些傳統思想自身又得以進一步揚棄。這得益於我們作為本源性民族文化生命、道德理想的時空適應性，得益於現代中國早期思想家們能夠以一種平等對話的姿態融滙中西，既別求新聲於異邦，又返本開新。他們這些頗具水準的努力奠基了現代中國思想，成為革命建國實踐的指導原則。因此，我們才說現代中國只是在新時勢下重建政治權威罷了。

2. 歷史文明再認識

我們不能在最重要的問題上放棄了自己的尺度，喪失主體性，這是現代中國政治權威重建的核心。比如人們常常說，儒家思想只是農業文明的產物，而希臘羅馬思想卻是商業文明的產物，因此儒家思想沒有在現代適用的價值。而鑒於西方大功利文明導致了人與自然的緊張以及人類價值的空置，現代新儒家認為心性儒學可解救之，沿此路徑進而實現儒學的復興。但是這些努力恰恰強化了這樣一個事實：在制度層面儒家思想沒有價值，政治儒學沒有意義³⁵，儒家思想只是西方國家與法的理論的一個補充，多元文化中的一種。

甚麼是傳統？有論者認為應該重視的是仍存在於當下中國社會的“活的傳統”而不是書本上的傳統。實際上，否認書本上的傳統尤其是偉大舊書的傳統就是否認了傳統本身。“一旦想像的世界崩潰了，‘真實的世界’也就結束了，因為它本來就不存在。”³⁶我們不借助經典能夠認識自己的過去嗎？沒有一套為之言說的義理學說體系，當下中國百姓的習俗生活還是有意義的生活方式嗎？“百姓日用而不知”，先哲把自為上升到自覺，彰顯中國人日常生活中的儒學底蘊，提煉出一套學理體系。用外來的學理來收拾當下中國的實踐、收拾“百姓日用”，不去面對中國事物背後映照、支撐其事理的那一套學理，這公平嗎？正是因為找錯了對手，揀軟柿子捏，我們至今無法有效地統合當下的“本土資源”。

我們應該而且能夠更大氣的對待我們的傳統，這是我們文明的底氣，不然我們在重大問題上會失去判

斷力。中國崛起、中國復興就是要崛起這個、復興這個。

(三) 儒家大一統釋義

根據公羊學義理，儒家大一統的“一”就是證成“一個國家”的純“一”。解說儒家大一統，在此無意重述那些反反覆覆講了幾千年的古奧的義理訓詁。現代學人完全可以像費孝通先生那樣來講儒家，用社會學、人類學、經濟學的方法闡釋儒家思想的進路益處頗多，有助於現代人理解傳統，有助於學科對話，但應注意這種社會科學的進路易於忽略儒家思想背後的形上意義。本文論述儒家大一統所要突出的恰是它的形上意義。

現代學者一般認為大一統思想是維護帝制的意識形態，突出它服務現實政治的方面，認為中國古代的“大一統”觀念³⁷：第一，“大一統”理論把皇帝和臣民的關係、中央和地方的關係視爲樹幹和樹枝、本和末的關係，主張“強幹弱枝、大本小末”。第二，皇帝口含天憲，壟斷國家立法權，控制中央行政機關和司法機關。當然也有溫和的觀點，比如看到“大一統”積極的民族觀念，將差別歸於文化性，認可民族進步和融合；看到公羊家學說靠近法家，其設想的大一統不同於宗周一統。³⁸

但是公羊家認為，“大一統是孔子所改的‘春秋制’，而不是歷史上曾經有過的制度。”³⁹大一統說解決的是政治權威的來源問題，它是公羊家發展的一套政治秩序合法性學說。依公羊大師董仲舒所言，能夠上升爲王官學指導政治的只有儒家思想，而其他思想都是私家言，不可以用來指導政治。歷史上，儒家思想的包容性和整合力也是強大的。公羊學大一統思想決定性的影響了西漢政治禮法制度的構建，解決了漢承秦制帶來的種種流弊，尤其是解決了秦朝沒有解決的政治權威合法性問題，管用了兩千年。

大一統學說是公羊家對《春秋》首書“元年春王正月”六字所闡發的大義，“元年春”是說明政治秩序合法性的基礎必須在超越形上的價值本源上，“王正月”是說明超越形上的價值本源必須在歷史中的特定政治形態——王道政治——中表現出來。⁴⁰公羊大師何休總結，“大一統也。統者，始也，總系之辭。夫王者，始受命改制，布政施教於天下，自公侯至於庶人，自山川至於草木昆蟲，莫不一一系於正月，故云政教之始。”⁴¹公羊家認為，大一統就是推崇元始，“大一統之‘大’，非大小之‘大’，乃‘尊大’之義，用如動詞，即‘推崇’意，‘大一統’即‘推

崇一統’。”⁴² 大一統的“一”就是現實世界所依賴的意義世界，是政治社會的形上根基，是一個天下、一個國家的證成。中國政治權威從這裏秉受純正的意義，才能至純至剛。

此“一”即是“道”，此道貫通天地人三維，開顯出中國文明，照耀了人類歷史，“除了文明和文明的歷史以外不會有其他創作者；除了神聖的宇宙秩序和人生與人心的需要、追求與嚮往以外不會有其他淵源；除了引導、規範過人與自然秩序和人類本性的偉大法則相符合的生活以外不會有其他的內容。”⁴³ 大一統學說實際上是一種三重合法性學說——超越神聖的價值(天)，人心民意的價值(人)，歷史文化的價值(地)。⁴⁴ 這正是大一統學說現代意義之所在。

(四) 一種方向的指引

西方大功利的現代文明不過幾百年，人類就面臨着生態惡化導致的生存危機和欲望釋放帶來的價值危機。現代西方合法性理論受制於現代性本身的局限，現代西方國家理論設計者們念念不忘的宗教維度早已蕩然無存，韋伯在 20 世紀初證實，“我們這個時代的宿命，便是一切終極而崇高的價值，已自社會生活隱沒，或者遁入神秘生活的一個超越世界，或者流於個人之間直接關係上的一種博愛。”⁴⁵

不斷回到雅典與耶路撒冷，回到西方自身文化生命開顯的純“一”，這正是現代西方思想家們克服現代政治合法性危機的不二法門，“現代性不只是意味着用理性祛除‘巫魅’，更導致了理性的自我限定，並最終使‘工具理性’成爲導引人們社會行動的主要心智構成。要解決現代性的根本問題，現代人就需

向宗教和超驗現實敞開自己的心靈。”⁴⁶ 西方自身有這麼一套超越性地抗拒、克服、消解現代性負面效果，達致理想社會生活的思想資源。

三重合法性的大一統學說凝結的正是在民族的歷史長河中開顯的文化生命，它能爲現代中國政治權威的重建提供資源。“大一統”的現代價值在於它提供了一套處理義理和時勢的框架，一種方向的指引，在這一框架中，具體時空處境中的設施可以全部打掉，但“一”是不變的，文化生命是永久且普世的。

對於我們這樣一個本源性民族來說，只有借助傳統，我們才能繪製出更新更美的圖畫。現代中國人應該參酌中西，“用人權、法治去彌補傳統的不足，用和諧觀念去推導新的人權理論和制度。”⁴⁷ 重建現代中國的大一統意義體系及其現代國家形態，重建意義世界和現實世界的聯繫，重建政治權威。

五、結語

在歷史長河中開顯的文化生命是現代中國的最大資源，“21 世紀的中國能開創多大的格局，很大程度上將取決於中國人是否能自覺地把中國的‘現代國家’置於中國源遠流長的‘歷史文明’之源頭活水之中。”⁴⁸

在現代中國政治權威重建中，兩岸爲甚麼是“一個國家”；“一國”如何包容“兩制”的異質性？儒家大一統法思想爲確立現代中國“一個國家”的“一”，爲重建全中國人民共尊共信的政治權威提供了一套處理義理和時勢的框架，一種方向的指引。

註釋：

¹ 錢穆：《中國歷代政治得失》，北京：三聯書店，2001 年，第 171、168、175-176 頁。

² 黃仁宇：《大歷史不會萎縮》，桂林：廣西師範大學出版社，2004 年，第 41-45 頁。

³ 梁治平：《法治：社會轉型時期的制度建構——對中國法律現代化運動的一個內在觀察》，載於梁治平：《在邊緣處思考》，北京：法律出版社，1999 年，第 119 頁。

⁴ Peters, R. S., P. G. Winch and A. E. Duncan-Jones (1958). Symposium: Authority. *Proceedings of the Aristotelian Society*. Vol. 32. 207-260.

⁵ [美]漢娜·阿倫特著，陳周旺譯：《論革命》，南京：譯林出版社，2007 年，第 186 頁。

⁶ [英]大衛·米勒、韋農·波格丹諾主編，鄧正來等譯：《布萊克維爾政治學百科全書》，北京：中國政法大學出版社，2002 年，第 409 頁。

⁷ [德]哈貝馬斯：《全球化與政治》，北京：中央編譯出版社，2000 年，第 14、44 頁。

- ⁸ 強世功：《邁向立法者的法理學——法律移植背景下對當代法理學的反思性考察》，載於《中國社會科學》，第1期，2005年。
- ⁹ 這是很具有代表性的一種說法，1996年3月至5月底台海危機最緊張時，旅美歷史學者余英時連續發表長文指責北京煽動盲目的民族主義壓制台灣民主，是“轉向希特勒式的納粹強權”。詳見余英時：《民主與民族主義之間》，載於婆羅洲島的文學世界網站：<http://www.hornbill.cdc.net.my/e-class/culture/democ01.htm>，2009年9月8日訪問。這也是當前台灣當局使用的一套說辭，2008年5月20日馬英九在他的《總統就職演說》中極自豪地提到世人讚譽“台灣是亞洲和世界民主的燈塔”，以及“中華民國是受國際社會尊敬的民主國家”。
- ¹⁰ 鄧小平：《答美國記者邁克·華萊士問(1986年9月2日)》，載於《鄧小平文選》第三卷，北京：人民出版社，1993年，第172頁。
- ¹¹ 蔣氏父子時期自不用說，即使李登輝時期也在1991年2月制定了“國家統一綱領”，台灣現行有效的憲法依然是“一個中國”的《中華民國憲法》(1946年通過)。
- ¹² 尤其是大陸這邊並不急切，一直在嘗試溫和的統一路線。毛澤東說過，台灣問題會得到解決的，也許“一百年”，也許“幾百年”。見《布希初見毛澤東》，載於吳一夫、趙括主編：《外國名人政要評說中國》，北京：中國經濟出版社，1998年，第42頁；鄧小平也表達過同樣看法，“實現國家統一是民族的願望，一百年不統一，一千年也要統一的。”見鄧小平：《一個國家，兩種制度》，載於《鄧小平文選》第三卷，北京：人民出版社，1993年，第59頁。
- ¹³ 顏厥安教授認為，“台灣已百分之百是一個國家。只不過一個未獲國際法客觀架構承認其法權主體之‘政治體’。”見顏厥安：《失去國家理性 法律變成手段》，載於《新新聞週報》，第576期，見網址：<http://www.new7.com.tw/journal/weekly/old/576/576-088.html>，2009年9月8日訪問。
- ¹⁴ [德]馬克斯·韋伯著，林榮遠譯：《經濟與社會》，北京：商務印書館，1997年，第719-720頁。
- ¹⁵ 黎曉平：《一個國家的正當理由》，載於《行政》，第15卷，第3期(總第57期)，2002年，第751-752頁。
- ¹⁶ 轉引自高宣揚：《論福柯對國家理性的批判》，載於《求是學刊》，第34卷，第6期，2007年11月。
- ¹⁷ 轉引自高全喜：《國家理性的正當性何在？——〈立憲的國家理性〉閱讀札記》，載於高全喜：《我的軛——在政治與法律之間》，北京：中國法制出版社，2007年，第10頁。
- ¹⁸ [法]盧梭著，何兆武譯：《社會契約論》，北京：商務印書館，2001年，第166頁。
- ¹⁹ 陳端洪：《人民主權的觀念結構——重讀盧梭〈社會契約論〉》，載於《中外法學》，第3期，2007年。
- ²⁰ [德]列奧·施特勞斯：《現代性的三次浪潮》，載於劉小楓編：《蘇格拉底問題與現代性》，北京：華夏出版社，2008年，第32-46頁。
- ²¹ 同註6，第490頁。
- ²² 汪暉：《去政治化的政治、霸權的多重構成與60年代的消逝》，載於汪暉：《去政治化的政治——短20世紀的終結與90年代》，北京：三聯書店，2008年，第1-57頁。
- ²³ 例如1966年，為了反制大陸“文化大革命”，蔣介石發表《告全國同胞書》，啟動“中華文化復興運動”，認為自己才是中華五千年文明的繼承者。另外眾所周知的是國共雙方長期互斥對方為“匪”。而在當前，有“中華民國”情懷的馬英九強調台灣是“中華文化土壤中惟一的民主範例”。
- ²⁴ 沈本秋、倪世雄：《美國介入香港“一國兩制”的現狀與趨勢》，載於《現代國際關係》，第11期，2008年。
- ²⁵ 張千帆：《論國家統一與地方自治——從港澳基本法看兩岸和平統一的憲法機制》，載於《華東政法大學學報》，第4期，2007年。
- ²⁶ 鄧小平：《一個國家，兩種制度》，載於《鄧小平文選》第三卷，北京：人民出版社，1993年，第60頁。
- ²⁷ 強世功：《“一國”之謎：Country vs. State——香江邊上的思考之八》，載於《讀書》，第7期，2008年，第37頁。
- ²⁸ 鄧小平：《中國是信守諾言的》，載於《鄧小平文選》第三卷，北京：人民出版社，1993年，第102-103頁。
- ²⁹ 鄧小平：《保持香港的繁榮和穩定》，載於《鄧小平文選》第三卷，北京：人民出版社，1993年，第72-76頁。
- ³⁰ 黃裕生：《甚麼是哲學與為甚麼要研究哲學史？——兼論中國哲學的合法性》，載於《中國哲學史》，第3期，2004年。
- ³¹ 張旭東：《全球化時代的文化認同——西方普遍主義話語的歷史批判》，北京：北京大學出版社，2006年，第7、24頁。
- ³² [德]馬克斯·韋伯著，甘陽譯：《民族國家與經濟政策》，北京：三聯書店，1997年，第106頁。

- 33 閻學通教授反對用“和平發展”取代“和平崛起”。參見閻學通：《“和平崛起”的分歧，意義及策略》，載於《中國社會科學》，2004年，第5期。
- 34 強世功：《技術政治與公民政治——“非典”時期讀〈伯羅奔尼薩斯戰爭史〉》，載於許紀霖主編：《共和、社群與公民》，南京：江蘇人民出版社，2004年，第316頁。
- 35 蔣慶認為：“當代新儒學面臨的最大危機是未能開出新外王”，見蔣慶：《政治儒學：當代儒學的轉向、特質與發展》，北京：三聯書店，2003年，第12-14頁。
- 36 同註31，第63頁。
- 37 郝鐵川：《中華法系研究》，上海：復旦大學出版社，1997年，第197-199頁。
- 38 楊向奎：《大一統與儒家思想》，北京：中國友誼出版公司，1989年，第1、105頁。
- 39 蔣慶：《公羊學引論》，瀋陽：遼寧教育出版社，1995年，第274頁。
- 40 同註39，第277頁。
- 41 《春秋公羊傳注疏》，載於李學勤主編：《十三經注疏(標點本)》(八)，北京：北京大學出版社，1999年，第10頁。
- 42 同註39，第352頁。
- 43 黎曉平：《中國治道之求索》，載於《清華法治論衡》第三輯，北京：清華大學出版社，2002年，第42頁。
- 44 《王道政治的特質、歷史與展望——蔣慶先生談王道政治三重合法性問題》，載於“學術中華”網站：<http://www.xschina.org/show.php?id=1123>，2004年6月29日。
- 45 [德]馬克斯·韋伯著，錢永祥等譯：《學術與政治》，桂林：廣西師範大學出版社，2005年，第190頁。
- 46 轉引自鄭戈：《世俗時代的諸神對話——評查理斯·泰勒的〈一個世俗時代〉》，載於《中國社會科學輯刊》(夏季卷)，2009年6月。
- 47 夏勇：《人權概念起源——權利的歷史哲學》，北京：中國政法大學出版社，2001年，第199頁。
- 48 甘陽：《從“民族—國家”走向“文明—國家”》，北京：政法大學出版社，2001年，第199頁。