

中國傳統政治哲學視野下的“一個中國”原則

楊寬情*

在論證中國國家統一的理論依據時，學者多追溯到先秦時代的“大一統”思想。的確，“大一統”對中華民族追求國家統一的堅定信念的形塑起到至關重要的作用，是中華民族向心力和凝聚力的不竭原動力。在一定意義上說，“大一統”更是一種政治學說，而這種政治學說還氤氳着體一、歸往等中國傳統哲學理念和政治倫理。當然，“大一統”還有其他重要意涵，如道統論以及由此形成的“獨尊儒術”，如正統論以及由此形成的“華夷之辨”等衍生意義，但本文關注的是其根本意義。以下通過探析“大一統”的意涵，指出“大一統”的本質所在，進而闡釋作為“一國兩制”核心的“一個中國”原則的必然性與正當性。

一、“大一統”

《春秋》開篇說：“隱公元年，春，王正月。”對此，《公羊傳》解釋道：“元年者何？君之始年也。春者何？歲之始也。王者孰謂？謂文王也。曷為先言王而後言正月？王正月也。何言乎王正月？大一統也。”“大一統”的概念始見於此。大，是中國古文常見的以動用法，以“一統”為大，即推崇、強調“一統”之意。就政治哲學層面而言，此處的“一統”不僅有着“一統江山”即“統一”的政治意義，還深刻地體現着中國先哲的體一宇宙觀及其所形塑的天下歸往的政治倫理，此兩者因循輾轉成就了中國的統一精神。

（一）“大一統”的意涵

1. 體一

眾所周知，中國哲學是以道推衍世界的。

前賢論道，至宏至深，已至備矣。概言之，道，又可稱之為“無”、“無極”，作為宇宙本體，乃肇起宇宙的本因，無象無形，無聲無臭，恍兮忽兮，玄之又玄，其特質之一在於混倫無間。道所蘊育產生的宇宙萬(有)像是“有”，所謂“有，名萬物之母。”¹有是無的具象，先哲將其定義為“一”：“道生一”。²對於“一”的具體所指，學者有着不同見解：有認為是“氣”，有認為是“水”等等。³然具體物質構成的研究對於本文而言並不重要，重要的是道的具象可以抽象概括為“一”（又可稱之為太一、大一、太極等）。在哲學層面上說，一是指宇宙的始基性。先哲認為，這種始基性是最能體證宇宙本源的，正如《史記·孝武本紀》中所云：“一者一統，天地萬物所系終也”。

故，道家以一體道，以一論道，並把宇宙萬有的物性與這個作為道之具象的一相合相應的狀態視之為德行。《文子·下德》中有言：“體太一者，明於天地之情，通於道德之倫。”相應地，符合一的政治就是德政，所謂“侯王得一以為天下正。”⁴如果我們再結合儒家對“一”的闡釋演繹則會發現，中國先哲在宇宙觀上是何其相近。《易經》卦序排列中，第一卦為“乾卦”，卦象上三爻均以“—”（陽爻）表示，繼而才是“坤卦”，卦象上三爻均以“--”（陰爻）表示。結合“大哉乾元，萬物資始，乃統天”（《易經·乾·彖傳》）分析，我們說：“一畫開天”⁵，乾為天，為陽、為統、為元。繼而，一分為二是為陰、為坤、為地。同樣地，合二為一為陽，為乾、為天、為統、為元。而作為尾卦的“未濟卦”（第六十四卦）之“上九”恰是落在一“陽爻”上。這的確是《易經》的主旨。這是說，作為一種陽動哲學，《易經》強調的是乾(天)道的始基性、混一性與完整性。當然，道家(以《老子》為代表)和儒家(以《易經》為代表)

* 澳門科技大學法學院博士研究生

的宇宙觀並不完全一致。僅就其一致性而言，就是體一(以一體道)。在《易經》思想的基礎上，儒家把體一概括為“以一貫之”、“一本”、“理一”等經典命題。

順着以上對於“一”的闡述思路，我們發現“大一統”是蘊含着中國先哲體一宇宙觀的。顯然，“元年”、“春”、“王”、“正月”等四個概念中都含有“一”的意思：元年，人君即位的第一年；春，一年中的第一個季節；王，天下第一人；正月，一年中的第一個月。這是說，“大一統”推崇一的始基性；統，本意是指絲的頭緒。《淮南子·泰族訓》中說：“繭之性為絲，然非得工女煮以熱湯而抽其統紀，則不能成絲。”由此，“統”的涵義延伸為事物之本源。《周易鄭康成註》中釋“統”曰：“統，本也。”孟子亦有言曰：“君子創業垂統，為可繼也”。⁶ 本是甚麼？結合前文分析可知，這個“本”正是“道”。可見，“大一統”還蘊含着推崇道的本根性。

2. 歸往

“大一統”除了具有上述哲學意蘊外，還展示着強烈的政治倫理色彩，即強調作為人道，政教宗旨亦應以一體道，進而“體元居正”(《新唐書·劉蕡傳》)，若此方能實現“人心歸往”。

“何言乎王正月？大一統也。”甚麼是“王”呢？古籍中主要有兩種解釋。一是聖王。《春秋繁露·王道三》中說：“古之造文者，三畫而連其中謂之王，三畫者，天地與人也，而連其中者，通其道也。取天地與人之中以為貫而參通之，非王者孰能當？”另一，則是天下歸往之意。說文把“王”解釋為：“天下所歸往也。”《谷梁傳·莊公三年》中說：“其曰王者，民之所往也。”對此，孔穎達於《禮記·王制》中具體釋說：“以其身有仁義也。眾所歸往謂之王。”荀子在論述統一時也屢屢強調“天下歸之謂王”(《王霸》、《正論》等)。漢時著作中在提及“王”時，同樣也是和“歸往”聯繫起來的，如《白虎通·號》中說：“王者，往也，天下所歸往。”“天下”指代天下之人。

於此，我們可以說，“王”所以和“大一統”聯繫起來，原因在於“王”具有天下統一的象徵意義。不止如此，與“王”同義的“帝”、“皇”、“皇帝”等概念均寓含着統一之意。《呂氏春秋·下賢》中有云：“帝也者，天下之適也，王也者，天下之往也。”“適”與“往”同義，“天下之適”即是“天下之往”。“皇”則與“往”是同源字，“皇為(上止下王)之孳乳字，二字均以王為聲符，故典籍中或以往(本

應作上止下王)與皇通用，或以皇與往聲訓。”⁷ “皇”、“王”與“往”均音近義通，這是古文中常見表示方式。如，“禮”與“履”、“德”與“得”等均是音同而互訓。秦一統天下後，嬴政着意擇取“皇帝”作為帝號，以示“兼有天下”，法令一統(《史記·秦始皇本紀》)。這實意味着，“皇帝”表徵着天下一統。

通過以上對“王”及相關概念的分析，“王”象徵着民心歸往，象徵着國家統一。在這個意義上，我們才能理解頗受訾議的“天無二日，民無二王”的真正指向所在。孟子認為，“天無二日，民無二王”這句話出自孔子之口。至於孔子是否確有如此言論，尚無定論。然，結合孔子關於天下“有道”、“無道”的定評，有理由認為，這是符合孔子思想的。《禮記》中的《曾子問》、《坊記》、《孔子閑居》諸篇也把類似語言作為孔子的思想，藉以強調統一的意識：即“天無二日，土無二王”。割據天下而“稱孤道寡”的人，其實不是王者。同樣地，這樣的天下是一種“無道”局面，因為“天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。”⁸

可見，“大一統”還寓含着“一個中央政府”的政治理念以及天下歸心的政治倫理，其所昭示的不僅是國家的形式統一，還包括人民對於國家的誠心認同。

(二) “大一統”的本質

“大一統”思想產生的時代背景是“春秋無義戰”的亂世局面。春秋亂世形成的主要原因是西周的“封建”制度。所謂封建，簡要地說就是“分土而治”或“裂土而治”。西周建國，將其所管轄或控制到的土地分封為各諸侯國，形成天子、公、侯、伯、子、男層層分封之勢。同樣地，各個諸侯國亦是如此層層分封下去。限於史料，西周的封建爵祿不得詳聞。無疑義的是，“封建”本身即具有分裂性。“西周分封，誠然有其巧妙之處，卻也有先天帶來的弊病，分封越多，宗周越弱；……於是西周晚期，厲王幽王兩代，即使中間夾了一代力求振作的宣王，終究因為天災人禍，內憂外患，紛至遫來，宗周滅亡，王綱解組，那一龐大的網絡，一旦崩散。”⁹ 對此，唐人《封建論》早有經典剖析，已成通識。史學界研究認為，西周封建轄境(諸侯國)之外，還存在着許多部族和一些部落聯盟。“在林立的諸侯國和部族之間，還不存在較大範圍的真正統一的國家。”¹⁰ 也就是說，西周時的中國，無論從內部還是從外部而言，均

不存在今天意義上國家統一。

這種潛在的分裂性註定了後來春秋戰國的亂局。透過春秋戰國四分五裂、亂象橫生的表象會發現，其深處湧動着一股不可遏抑的統一潛流。而“大一統”思想正是這股潛流的發端。所以，我們認為，與其說“克己復禮”是為了挽回昔日周公的禮樂之治，或者“恢復種族奴隸制”，不如說孔子是希望中國出現一個真正統一的政治局面和社會形態。如此，才可以理解“天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出”這句話的真正意涵。亦如此，孔子才不負後世對其“聖之時者”的評定。主張“恢復周禮”是因為在孔子看來，一是禮是人的行為準則；另一則是尚有“挽大廈之將傾”的可能性，至少在孔子看來。

在“大一統”思想提出之後，“統一”愈來愈為思想家所認同、主張，並被思想家作為具體制度設計的理論依憑。墨子主張：“選擇天下賢良、聖知、辨慧之人，立以為天子，使從事乎一同天下之義”¹¹；孟子在回答梁襄王“天下惡乎定”的問題時，直言不諱道“定於一”¹²；荀子認為：“今人主有能明其德，則天下歸之，若蟬之歸明火也”¹³；《中庸》則明確提出：“天下車同軌，書同文，行同倫”；最值得關注的則是所謂“九州”之說。據史載《尚書·禹貢》載，滄海橫流，大禹於規劃治水之時，“敷土，隨山刊木，奠高山大川”，並依據名山大川的分佈之勢，把中國劃定九個區域。這九個區域就是九州，即冀、兗、青、徐、揚、荊、豫、梁、雍。“九州之說”為後世多數學者所肯認。然“五四”之後，學者卻把這種觀點否定了，指出《禹貢》不是大禹所作，而是戰國後期的作品。¹⁴那麼，戰國時的學者為何託名大禹推出九州之說呢？結合“大一統”之說我們認為，九州設想出現在戰國後期不是偶然的。戰國後期，僅餘七國爭霸，統一已是大勢所趨。一些有遠見的學者紛紛致力於“國家統一”事業，並積極設計未來國家的結構模式。那麼，有理由說，九州之說是思想家對於國家統一形態求索的象徵，其對於後世“郡縣”制度的設置具有萌芽意義。《禹貢》問世以後，還出現了另外幾種九州方案，如《周禮·夏官·職方氏》、《爾雅·釋地》和《呂氏春秋·有始覽》中均有九州之說。雖然其中各州名稱及範圍不盡一致，但正如顧頡剛所說：“戰國七雄的疆域開闢得大了，故有一統觀念；交通便了，種族雜糅得多了，故無種族觀念，因此，九州之說得以成立，而秦始皇亦得成統一之功。”¹⁵

當這種統一的潛流翻騰而顯時，各諸侯國已經行

進在統一之路上了。數以千百的諸侯國合縱連橫以致相互兼併，到戰國後期主要只有所謂“戰國七雄”了。而這種小規模的兼併統一無疑是中國統一之路的前奏。那麼，可以進一步說，“春秋戰國並不是一個分裂的過程，相反，是一個由高度分裂發展到統一的過程。”¹⁶在這個意義上，“大一統”思想不是復古，不是希望回到西周封建時代，恰恰相反，它是向新，昭示着未來的政治形態與國家結構模式。或者說“大一統”是對“封建”歷史經驗的批判總結，更是對未來“統一”國家的預言。“六王畢，四海一。”於公元前221年，秦最終統一了中國。之後，以郡縣代封建，統一度量衡，其實均是“大一統”思想的繼續和落實。相應地，春秋以來近550年動盪的社會秩序得以短暫地平息，而更具歷史意義的是，“‘中國’屢亂而不散，實因秦代打下的基礎”。¹⁷的確，嗣後兩千多年的中國歷史是以“統一”為主綫貫穿起來的歷史，統一又伴隨着中華民族融合。這兩者因循輾轉，最終成就了中國的統一精神。

二、“一個中國”

“在中國思想史上，一種思想能夠滿足兩個條件才能稱為民族精神：一個是有廣泛影響、被許多人所接受，還有一個是它能夠促進社會的發展。”¹⁸那麼，中國的統一精神顯然是中國的民族精神。它首先成就了地域上的中國，使中國由原初的京師(王畿)逐步擴展為國家整個疆域，並在這個過程中實現了民族的融合，成就了中華民族。“中華民族是秦漢時形成的，在春秋戰國以前，處在黃河流域的我族統稱為華夏族，各族關係是鬆散的。”¹⁹秦漢以降，中華民族在歷史的“分合”之際中滙聚融合，而每一次“分”與“合”的過程亦為統一的多民族國家趨向成熟的進程。在此進程中，中華民族成就了“文景之治”、“貞觀之治”、“開元盛世”、“康乾盛世”等輝煌治世，並通過這些治世鑄造了璀璨的中國文明。古籍有云：“分久必合，合久必分”。此言僅是就中國歷史經驗立論的，然若就中國歷史精神立論則弗然。在歷史上的分裂時期，如三國兩晉南北朝、五代十國、遼宋夏金等，雖然這些政權表面上各自為政，但其意識深處基本上均是肯認華夏文明的，莫不以天下一統的太平盛世為嚮往。歷史恰恰證明，越是分裂時期，統一的精神越是飽滿激盪，而不是萎靡傾頹。這的確是中國歷史精神的特色。在大歷史視野看來，分裂僅

僅是向統一的過渡。

歷史的經驗告知，統一則國運昌盛，分裂則國運衰頹。身家性命，家國天下，相伴相依。故中國人對於統一有着高度的重視。統一是歷史大勢所趨，民族人心所向，是志士功業所在。大勢、人心、功業相互借力凝聚，成了貫穿於中國歷史深處不可遏抑的力量，成了中國的歷史正義。換言之，統一是事實，更是價值；是現實，更是信仰。傳統的“大一統”思想最重“體一”、“歸往”這一民族本根。在當今這個並不太平的世界政治秩序中，中華民族更應固本培元、繼往開來，不能偏離“國家統一”這個基本原則。

統一意味着“一個國家”，意味着世界上只能有一個中國。

“一國兩制”最主要的目的正是實現國家統一。鄧小平指出：“問題的核心是祖國統一”²⁰，“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。”²¹在現時代的中國，國家統一除了有着其歷史大義、民族大義的倫理法則之外，還存在着憲法和相關法律上的依據。《中國憲法》規定：“台灣是中華人民共和國的神聖領土的一部分。完成統一祖國的大業是包括台灣同胞在內的全中國人民的神聖職責。”《香港基本法》和《澳門基本法》第1、12條均明確規定，特別行政區是中華人民共和國不可分離的部分，是中華人民共和國的一個享有高度自治權的地方行政區域，直轄於中央人民政府。《反分裂國家法》第1條規定：“為了反對和遏制‘台獨’分裂勢力分裂國家，促進祖國和平統一，維護台灣海峽地區和平穩定，維護國家主權和領土完整，維護中華民族的根利益，根據憲法，制定本法。”第8條規定：“‘台獨’分裂勢力以任何名義、任何方式造成台灣從中國分裂出去的事實，或者發生將會導致台灣從中國分裂出去的重大事變，或者和平統一的可能性完全喪失，國家得採取非和平方式及其他必要措施，捍衛國家主權和領土完整。”

近代以來，主權成為國家區別於其他政治組織或實體的最顯著的標誌，是國之為國的本質屬性。“一國兩制”把國家統一和領土完整的歷史目標具體化為主權統一。“主權統一”是“一國兩制”的政治法律底綫，也是“一國兩制”得以踐行的前提。對此，鄧小平明確指出，“主權問題不是一個可以討論的問題”。²²《香港基本法》和《澳門基本法》均明確規定，中央分別於1997年7月1日和1999年12月20日對香港和澳門恢復行使主權。“恢復行使主權”與“恢復主權”區別在於，前者注重強調中國對港澳的

主權始終沒有因殖民行徑而失去。中央對港澳行使主權，主要表現為：負責特別行政區的外交、防務；在特別行政區派駐軍隊；任免特別行政區的行政長官、政府主要官員和檢察長；負責解釋和修改港澳基本法；有權發回特別行政區報備的立法案，使之失效；特別行政區的終審法院法官的任免及政府的財政預算決算案須報中央備案等。²³通常認為，理想的主權模式是“主權統一且治權統一”。就中國兩岸四地的歷史和現狀而言，這種理想模式現階段顯然難以施行。“一國兩制”則是主張通過“特殊授權”方式賦予港澳台地區以“高度自治權”，從而使得原本屬於國家的治權分離出一部分。這是把“主權統一而治權分離”的政治學原理運用於國家和平統一歷史進程中。“主權統一而治權分離”是共和制國家橫向權力分配的一項基本原理，用以論證代議制的合理性。其含義主要是指，國家主權屬於人民，人民通過選舉產生代表形成代議機關，並把治權交與代議機關行使。“一國兩制”則是把此橫向配置權力的原理運用於中央和地方縱向的權力配置之中，形成“主權統一而治權相對分離”的中央和地方權力構造模式。²⁴對於作為單一制的中國而言，“主權統一”當然是指國家主權必須統一於中央政府。相應地，高度自治是中央授權下的自治，自治權來源於中央授權。

對此，《香港基本法》和《澳門基本法》均明確規定，中華人民共和國全國人民代表大會授權香港特別行政區和澳門特別行政區依照本法的規定實行高度自治，享有行政管理權、立法權、獨立的司法權和終審權，香港特別行政區和澳門特別行政區是中華人民共和國的一個享有高度自治權的地方行政區域，直轄於中央人民政府。對於台灣而言，“高度自治”則具有更寬的意義，如台灣可以保留自己的軍隊；中央機關為台灣預留名額；對於台灣的財政可以適當照顧；在台灣與中央統一之前，可以就台灣當局的自治程度及程序進行協商、談判等。但是聯繫到《反對分裂國家法》第2條關於“一個中國”原則的規定可以看出，台灣的自治程度以及關於自治程度的協商，是在“台灣是中國的一部分”這一法律原則、政治倫理原則下進行的。脫離“一國”而談“高度自治”其實是一種分裂言論。進一步地，倘若不把“一個中國”與“一個中央政府”對應起來，那麼，表面是擁護“一國”，支持祖國統一，其本質仍是分裂國家。自治也就不是自治，而是“兩治”。“一國兩制”便被架空或偷樑換柱了。正如駱偉建所說，沒有“一國”已經有“兩制”了，為甚麼還要“一國”呢？“一

國”不就是可有可無，變得多餘了嗎？²⁵ 在這個意義上說，“自治”首先是“愛國者”的自治。因為依據《中國憲法》規定，“愛國者”首先是指“擁護祖國統一”者。

統一意味着反對分裂、愛國一家。

“港人治港”、“澳人治澳”不是，也不可能沒有任何界綫和標準。鄧小平指出：“港人治港有個界綫和標準，就是必須由以愛國者為主的港人來治理香港。未來香港特區政府的主要成分是愛國者，……甚麼叫愛國者？愛國者的標準是，尊重自己民族，誠心誠意擁護祖國恢復行使對香港的主權，不損害香港的繁榮和穩定。”“我們不要求他們都贊成中國的社會主義制度，只要求他們愛祖國、愛香港。”²⁶ 這一思想同樣也適用於“澳人治澳”及將來的“台人治台”。那麼，當非“愛國者”通過各種方式(如普選)而攫取到特別行政區的各種權力時，勢必對國家統一造成潛在威脅。那麼，相關法律就應本着中國的統一精神予以糾正。²⁷ 誠然，“一國兩制”是對傳統“大一統”的超越，主張以和平談判的方式解決歷史遺留問題。此誠善之善者也。然而，“和平是人類追求的目標之一，但不是國家安全的最高目標；和平是解決利益衝突的一種方法，但並非最有效方法。”²⁸ 較之民進黨時期的激進“台獨”路線所造成的台海乃至亞太地區的緊張態勢，目前兩岸關係正在朝向積極方向進展，但不容忽略的是，世界仍然存在很多很不安寧因素，正如 2013 年中國國防白皮書中所分析的那

樣，國際上霸權主義、強權政治和新干涉主義有所上升，“台獨”分裂勢力及其分裂活動仍然是國家和平統一進程中的最大威脅。對此，《反分裂國家法》授權國家得採取非和平方式維護國家主權和領土完整，反對和遏制“台獨”分裂勢力。這亦是中國的民族傳統和統一精神使然。

三、結語

與西方政治多中心主義不同，統一是中國文化的價值取向，是中國歷史的演進定律，是中國人的傳統與命脈。傳統不止是過去，亦通過傳承蘊含於當下。所以，在今天，國家統一依然是中國國運所繫，人心所依。中國國家統一首先意味着領土完整和主權統一。為此，針對具體歷史遺留問題，在實現程序和治理模式上可以進行適當變通。現時我們擇取“一國兩制”以實現之。“一國兩制”的目的是實現國家統一，保障國泰民安。所以，其非是對某地區一時地遷就，而是本於大歷史的考量，出於對中國歷史和國祚的責任與關照而得出的智慧選擇；中國國家統一還意味着中國的單一制國家結構模式。這同樣是中國歷史經驗的總結。具體到現實問題上，國家統一要求以審慎態度和合理程序早日解決兩岸歷史遺留問題，要求妥善處理“一個國家”與“高度自治”的關係，而“一個國家”則應和一個中央政府對應起來。

註釋：

¹ 見《老子·一章》。

² 見《老子·四十二章》。

³ 李存山：《莊子思想中的道、一、氣——比照郭店楚簡〈老子〉和〈太一生水〉》，載於《中國哲學史》，2001 年第 4 期，第 35 頁；黃立新：《老子的世界生成說淺識新解》，載於《大觀週刊》，2012 年第 49 期，第 5 頁。

⁴ 見《老子·三十九章》。

⁵ 相傳伏羲氏畫八卦，始於乾卦三爻之第一畫，乾為天，故謂“一畫開天”。(宋)陸游《讀易》詩云：“無端鑿破乾坤秘，禍始羲皇一畫時。”(清)王筠《說文釋例》卷一：“一之所以為數首者，非曰此字祇一畫，即可見一之意也……此即卦畫之單，乃一畫開天之意，故平置之。”

⁶ 見《孟子·梁惠王章句下》。

⁷ 于省吾：《釋“皇”》，載於《吉林大學學報》，1981 年第 2 期。轉引自洪成玉：《“天無二日，土無二王”——從“天”等文字看中華民族關於統一的文化心態》，載於陳秋祥等主編：《中國文化源》，上海：百家出版社，1991 年，第 291 頁。

⁸ 見《論語·季氏》。

- ⁹ 許倬雲：《我者與他者：中國歷史上的內外分際》，香港：中文大學出版社，2009年，第13頁。
- ¹⁰ 葛劍雄：《統一與分裂——中國歷史的啟示》，北京：三聯書店，1994年，第42頁。
- ¹¹ 見《墨子·尚同中》。
- ¹² 同註6。
- ¹³ 見《荀子·致士》。
- ¹⁴ 同註10，第10頁。
- ¹⁵ 劉俐娜：《顧頡剛學術思想評傳》，北京：北京圖書館出版社，1999年，第92頁。
- ¹⁶ 同註10，第96頁。
- ¹⁷ 同註9，第37頁。
- ¹⁸ 張岱年：《中華炎黃文化研究會會刊》(第1集)，北京：人民出版社，1991年，第22頁。
- ¹⁹ 任繼愈：《增強中華民族凝聚力首次學術討論會論文集》，西安：陝西出版社，2000年，第27頁。
- ²⁰ 見《鄧小平文選》第三卷，北京：人民出版社，1993年，第30頁。
- ²¹ 同上註，第59頁。
- ²² 同上註，第12頁。
- ²³ 王禹：《授權與自治》，澳門：濠江法律學社，2008年，第17頁。
- ²⁴ 周葉中：《論“一國兩制”理論的定位》，載於《“一國兩制”研究》，2013年第1期，第15-16頁。
- ²⁵ 駱偉建：《論“一國兩制”理論的基礎和邏輯》，載於《“一國兩制”研究》，2013年第1期，第38頁。
- ²⁶ 同註20，第61頁。
- ²⁷ 黎曉平：《“一國兩制”的倫理精神》，載於《“一國兩制”研究》，2012年第1期，第61頁。
- ²⁸ 閻學通：《和平的性質》，載於王輯思主編：《中國學者看世界》(第五卷)，北京：新世界出版社，2007年，第9頁。