

中國特色國家主義

——「天朝主義」文獻評述與脈絡分析

• 桑 河

一 前言與綜述

進入二十一世紀後，中國國家主義思潮甚囂塵上，在舊有的民族主義基礎上更顯精緻化、理論化。甘陽、劉小楓、強世功、王紹光、章永樂等學者是其中的代表人物。甘陽自1980年代便藉創辦《文化：中國與世界》集刊和一系列叢書嶄露頭角，在1990年代「新左派—自由派」大辯論中與王紹光同為新左派代表人物。劉小楓早年以對基督教思想史的引介而聞名於學界，進入二十一世紀後則搖身一變為「二施」（施米特[Carl Schmitt]、施特勞斯[Leo Strauss]）的代言人。強世功則可謂國家主義在法學界的代表人物，並在一定程度上影響到章永樂等後起的年輕一代國家主義法學學人。

對於這一套國家主義論述，中文學術世界裏與之的對話乃至爭論絡繹不絕。但是，這些對話大多是針對國家主義下的各種具體理論、主張，專文梳理國家主義敘事的努力較為少見。許紀霖較為系統地總結了這種思潮的前世今生，並指出其中歷史主義與國家主義合流的趨勢^①。鄭姿妍通過階級分析將左派被國家主義招安的根源歸因於國家資本的崛起^②。高超群同樣指出，國家主義者是以國有壟斷企業為代表的利益集團與一部分官僚集團、特殊的高層政治集團的結合，並通過與批判市場化改革的左派結盟而贏得公眾輿論支持^③。陳純深入這套話語的內部理路，認為甘陽提出的「通三統」符合當代黨國所需要的新意識形態的標準：「為一黨專政辯護；與馬克思主義無縫接合；與市場化改革沒有衝突；具有悠久的歷史，存在多樣的詮釋空間；能夠給出一個導向中國共產黨掌權的近代史敘事；能夠指導中國未來的發展。」^④陳冠中則在對強世功《中國香港：政治與文化的視野》一書的評析中，辨識出

* 本文曾作為博資考論文呈交周保松老師，在此感謝；主題靈感得益於多年前舊友田力，遙表致意。

一套他稱之為「中國天朝主義」的意識形態：「一、中國不是現代（西方）意義的民族國家或帝國；二、當代中國黨國體制是『傳統中國政治遺產』的繼承者；三、大清帝國是傳統中國天朝式政治視野的極致表現，也是今後中國政治想像的一個模板。」這套意識形態特別強調中央集權、國家認同、「黨在法之上」與中華儒家文明教化^⑤。



陳冠中辨識出一套「中國天朝主義」意識形態。（資料圖片）

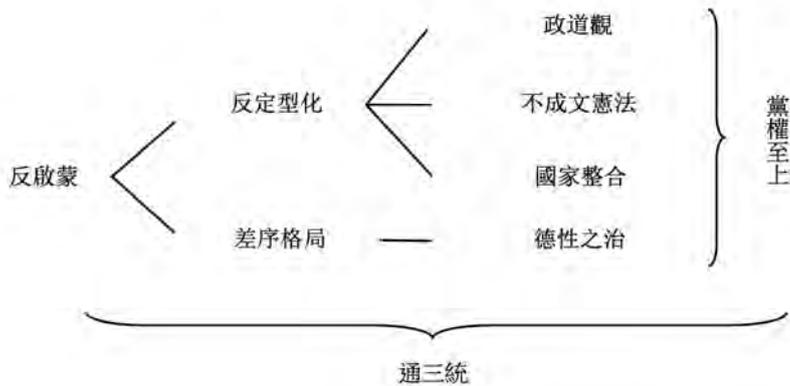
鑒於國家主義本身已是一個政治哲學的主流派別，用「國家主義」來指稱這一套話語不免無法凸顯其中「中國特色」的精髓；而廣泛沿用的「通三統」（旨在論證儒、毛、鄧三統的連續性）概念卻更多的是一種方法論，並不能鮮明地體現這套意識形態的價值取向（下文將提到，已有自由主義學者用「通三統」這種方法來重敘中國歷史以發掘其中的自由民主價值）。因此，筆者更青睞於陳冠中所提出的「天朝主義」概念。但不像陳僅僅在央地關係的維度上使用這一概念，本文將嘗試用「天朝主義」這個詞來指代這一整套中國國家主義意識形態，即在強調中央集權、黨國至上等國家主義核心主張的基礎

上，普遍使用古典資源詮釋當代中國政治體制以證成其合法性，並為其未來提供一種上升到「文明」高度的想像圖景的學說。

不過，由於探討「天朝主義」的相關學者人數眾多，著述繁雜，如何比較清晰地呈現他們為黨國體制辯護的論證理由和路徑？田雷所著的〈「差序格局」、反定型化與未完全理論化合意：中國憲政模式的一種敘述綱要〉對此提供了一份寶貴的啟發。在田文中，「差序格局」命題是通過借用費孝通的概念來「概括中國多元複雜的、具有差異性的政治空間」，而「反定型化」則是借用了諾齊克（Robert Nozick）的表述來指陳黨國體制在改革開放時期政治實踐中的「自發性、非計劃性、多中心性」^⑥。跳出這篇文章本身，綜覽「天朝主義」學者的其他文獻，可以發現這兩點事實上一直貫穿在他們構建「天朝主義」敘事的思路當中，並且其概念的內涵和外延都不單單局限於田文給予這兩個詞的定位。

因此，沿着田文所給出的理論「地圖」，我們可以嘗試大致勾勒出這樣一幅「天朝主義」話語的圖景：第一，「反定型化」進路：以政道觀消解「民主—威權」的政體區分，強調中共治理的靈活性，並配合不成文憲法命題和國家整合命題，抗衡政治權力需要受到正式制度限制的憲政訴求，拒絕為最高權力套上「緊箍咒」。第二，「差序格局」進路：通過施特勞斯學派（簡稱「施派」）的「德性」話語和古典學的研究路數接續政治儒學的「差序格局」，來證成在人民權利和央地關係這兩個維度上應當存在某種等級結構，進而證成中共領導地位和中央集權的合理性，以此反擊帶有普遍規範特徵的平等和民主訴求。這兩條進路都由重啟古今之爭的反啟蒙出發，最終都落腳於對一黨專政的證

圖1 「天朝主義」話語圖景



資料來源：筆者繪製。

成。至於「通三統」這個特徵，則是「天朝主義」學者普遍自覺地以方法論的形式將之貫穿在整條脈絡當中，來維繫這套宏大敘事（圖1）。

本文將具體分析這條敘事脈絡的每個環節，並嘗試將「天朝主義」學者從不同理論中借用的「概念武器」，放回其原理論體系中進行批判性的解析。

二 「反定型化」進路

（一）政道觀

政道觀這一理論的主要代表人物是王紹光。王紹光提出政道觀的緣由，與近年來海外當代中國研究學界所出現的一種新思潮密不可分。自2003年黎安友（Andrew J. Nathan）正式提出中國的「威權韌性」（Authoritarian Resilience）這一概念以來^⑦，學界對中國威權體制之所以能不斷續命的解釋重點都放在威權政權自身的制度化建設上。但是，隨着研究的深入，開始有一部分學者認為，解釋的重點更應放在工作方式或「作風」之上。這種研究思路認為，中國的「威權韌性」恰恰在於威權沒有被制度化，而是自毛澤東時代始便以一種馬基雅維利（Niccolò Machiavelli）式的政治實用主義，將游擊戰時期的工作方式帶入治理模式，以防被行政官僚體系俘獲，從而形成了一種因時、因地制宜的權變作風，其中包括政策試點的試驗主義、柔韌的學習機制和適應能力。這種施政手法被他們歸納為「游擊隊作風」（Guerrilla Policy Style），無論是毛澤東的「政治掛帥」論或是鄧小平的「貓論」、「摸論」都是這種治理思維的體現^⑧。

認同「游擊隊作風」理論的學者無論怎麼推崇這種治理方式，最多也只是將其放在施政理念的高度上進行實證研究，同時保留了對這種施政方式無視副作用、清洗反對者的批判^⑨。然而到了王紹光這裏，這種施政理念的獨特性就被上升到了「政道」的高度。從這種中西文明對比的高度向下返照俗世，

可以帶來兩點現實功利的效果：一方面證明中共領導人不受制度約束的合理性，另一方面為政策實質大相逕庭的「前三十年」和「後四十年」找到共同點，並以此接續到中國古典政治，從而打通一條一以貫之的「政統」。

在王紹光的許多論文中，他都將「民主—威權」這一區分以及作為其基礎的政體劃分論作為論敵進行反駁，例如在對中國農村醫療體制演變的研究中，他就嘗試用「游擊隊作風」理論的方法來消解「民主—威權」二分法，而以適應能力的高低來代替^⑩。但是，為了體現中共施政的獨特性及其道義上的正當性，他不能滿足於只在治理方式這種實用的角度上讚頌黨國，而需要進一步將這種「治道」上升到中西文明對比和「政道」的討論，才能獲得更多道義吸引力。

他的首要工作是批駁「專制政體」這一概念。他首先指出，在西方古典政體劃分中，並沒有「專制」這一獨立政體概念，而是到啟蒙時代孟德斯鳩(Charles de Montesquieu)才正式提出。接下來，他抓住孟德斯鳩著述中的種種事實謬誤以批駁其專制政體概念，並進一步深入到對政體思維本身的批判當中，總結出政體思維過份簡化現實、重形式輕實質、用靜止的眼光看變化(可若用變動的眼光看變化之物，至少在相同速度下是恰恰看不到變化的)三大缺陷。不破不立，他在完成對政體思維的批判後，藉亞里士多德(Aristotle)在政體分類標準中加入「統治者的執政目的」是謀取私利還是追求公益這一評判標準，認為亞氏關心的不再是政體或政治制度的形式問題，而是「政道」，從而順理成章地引入對「政道」的討論^⑪。

王紹光認為，中國思想家對理想政治秩序的切入點是「政道」而非「政體」。「政道」有三個層次的含義：(1)事物的本體及其規律；(2)道德、道義；(3)治理及其方法、技藝、途徑。三者是「本體論、價值論與方法論的關係」，「如果治國理政依據的是事物本體的規律，遵循的是道德、道義，使用的是正確的方式、方法」，則為「邦有道」^⑫。這樣，「政體—政道」的區別被描述成帶有中西文明比較性質的區別，在「政道」這一上位概念的統攝下，「政體」只不過是「政道」之下的一個方面，而「專制」命題更是被釜底抽薪地消解於無形。這無疑有利於實現對黨國體制的內部理據支持，並應對來自外部的「專制」指責。

張維為就曾用這一套政道觀來為2018年中國修憲辯護：「西方民主制度的日益僵化和退化……主要表現在民主被等同於『形式民主』(即僅關注『政體』和『程序正確』的民主)，與『實質民主』(即『政道』，關注政治所要服務的崇高目的)無關。……相比之下，中國從『政道』出發，不斷地探索『政體』如何與時俱進，如何適應『政道』的要求，包括修憲和黨政機構的大規模改革，以適應變化了的內外環境和具有新的歷史特點的偉大門爭。」^⑬在「政道」的視角之下，中國政治中那些「零票反對」所體現出來的無限權力，恰恰是為世界樹立了避免制度僵化陷阱的榜樣。

這種不預設特定目標的政道觀，看上去與哈耶克(Friedrich A. von Hayek)等自由至上主義的奧地利學派政治經濟學的「自生自發秩序」相似，但其三個層次中，第一和第二層至今少見王紹光專文探討，更多只是在呼應下文所述

的古典派學者的「德性之治」命題，因此這套政道觀實際上依然立基於「游擊隊作風」理論。「游擊隊作風」只是政治科學學者對中國實證研究後得出的一個並不一定全面的結論，並且將在以後的經驗研究中不斷被證實或證偽，但王卻將其政治哲學化，有混淆實然、應然之分的嫌疑。我們將看到，下一個為威權辯護的命題，也犯有這樣的毛病。

(二) 不成文憲法命題

2009年，強世功連續發表兩篇文章，在中國法學界推出一枚「重磅炸彈」，其「不成文憲法」理論企圖刷新人們對中國憲政的認知。強在〈中國憲法中的不成文憲法——理解中國憲法的新視角〉一文中，直接挑戰中國「有憲法而無憲政」這一個指出中國政治實踐與憲法文本背離的洞見，借助英國不成文憲法的理論資源，將憲政中制衡權力、保障公民權利的規範關懷祛除，從而復辟古典政治觀念中「政制—生活方式」這一實證性的「憲法」概念。在這種「不成文憲法」被他證成為「真正的憲法」後，運用這套經他改造的憲法觀審視中國實際政治運行，則不難像他一樣得出這樣的結論：中國存在着一些「看不見的憲法慣例」維繫着這六十年（1949-2009）來的政治運行，如黨政軍最高領導人三位一體制、央地「商量辦事」的「兩個積極性」原則，等等^⑭。

假如強世功止步於此，那麼這頂多是將一種社會科學的實證視角引入憲法學研究。儘管法學研究應當堅持一定的規範底色^⑮，這樣的學科對話也是有一定益處的。畢竟，強的論調很像是在重複上文提及的那種「制度化提供威權韌性」的解釋，即認為黨國體制內某種程度的制度化，無論是正式制度還是非正式制度，都使中國的威權政體更具韌性，如領導人任期限制^⑯、「七上八下」、退休制與流官制^⑰等。但是在接下去的行文中，他卻再一次將這種描述性的「憲政」概念調換成帶有價值傾向的「憲政」概念。他將憲法的規範價值斥為西方現代產物，並認為規範性的憲政觀是對人權、法治這些西方啟蒙價值的盲目接受。於是，「任何否定不成文憲法的意見無形中被『陷於不義』，面對道德上的一連串詰責……而成文憲法的肯定意義則被高度推崇，成為了反抗『西方文化——種族中心主義』霸權的英雄」^⑱。

將同一概念在不同語境下走馬燈似地來回切換，很容易會造成邏輯錯位，如李忠夏所言：「中國憲法在實踐中的失語，不單是憲法文本的內容出了問題，更多恐怕是一種憲法適用制度上的缺失，通過認定實證憲法的內容在中國不具實效性，得出要通過『隱蔽的憲法』取代成文憲法的做法，在推理邏輯上顯然存在問題。」^⑲說中國「有憲法而無憲政」，指的是正式的制度無法約束權力意志，無法依法加以限制。這並不等於說，現實生活中的權力能夠在任何事情上都做到隨心所欲、不受限制。強文卻將這種現實中的非正式政治的存在，當成是中國有憲政的證據。更何況，這樣一種制度化並不是一種真正的制度化，而更多的是因為對當權者有利才採取的措施^⑳。他們往往是在沒威脅到自己核心權力的情況下推行制度化，而且，某些制度化實踐（如任期制）

只是在派系博弈均衡的情況下才能實現的，也只有派系力量均衡的情況下，威權體制的政治精英才有遵循制度的動機²¹。

綜覽強文出爐後的學界反應，單是對這篇文章進行學理批駁和概念辨析的文獻便已經汗牛充棟，比如指出其混淆了憲法的文化類型和憲法淵源²²，對於規範與事實效力之間界限的模稜兩可等²³。翟志勇更將強世功借來的「不成文憲法」概念放回英國語境中考察其演變史，發現他拔高了這個僅僅具有形式特徵的概念在英國憲法學中的實際地位²⁴。但是，現有的辯駁基本上是在法學體系內部進行的，而事實上強在2009年發表的另一篇文章〈「不成文憲法」：英國憲法學傳統的啟示〉，表明了他不僅僅打算將憲法規範性的訴求以及對其的反擊描繪成超越法學內部學理的中西之爭，更試圖轉化成古今之爭，因而我們也需要從政治哲學的角度進行審視和批判。

強文將傳統上並舉的英、美普通法憲政對立起來，主張英國憲政傳統「一方面強調『貴族的自由』，另一方面強調傳統文明秩序中形成的自由，由此『自由』的倫理基礎乃是『高貴』(nobility)」²⁵，從而將英國不成文憲法傳統與所謂的古典政制掛鉤。這樣的詮釋深深誤讀了英國保守主義自由觀對傳統的強調。事實上，這種傳統曾被波考克(J. G. A. Pocock)概括為「普通法心智」，指稱至晚到十七世紀，英格蘭上層紳士中普遍存在的一種認為英格蘭具有從未間斷的、通過普通法保護公民個人自由權利的傳統²⁶。在「普通法心智」看來，普通法即英格蘭民族的共同習慣，源於人民的使用，並於法院宣示、闡釋和應用。普通法是不可追憶的，因此任何法律的內容都只不過是對起源久遠到不可追溯的習俗的宣告而已。

可見，在價值取向上，英國法律下的「自由」並沒有如強世功所說的那樣與「高貴」這個倫理基礎捆綁在一起，而是以時間之久遠作為證成理據。亨利二世(Henry II)在位時，「權利的古老程度已經與它的合法性有了某種當然的聯繫」²⁷；在中世紀英國法律年鑒的庭審實錄裏，時不時可以看見以某條法律「一直存在不變」(have always existed unchanged)作為抗辯理由的主張，維持「法律歷來都是」(the course of law has always been that ...)和「法律一直認為」(It has always been held for law that ...)此類的說法²⁸。在英國普通法史上，將「自由」與「高貴」這種等級觀念聯繫在一起的主張從未出現在主流視野裏。

再進一步追究，英國人之所以珍視時間久遠的事物而沒有將之定為成文憲法，並不是因為傳統本身的神聖至高，而是以其經驗主義為切實根基的。十四世紀的王室法官希拉里(J. Hillary)使用了「自古用法」(ancient usages)這樣的詞彙來描述普通法，指出普通法是精英法律人一代又一代在教學、研討、辯論中積澱的集體學識，普通法之久遠即意味着，在不斷試錯中，經驗給予法律以理性²⁹。十五世紀的王室法官福蒂斯丘爵士(Sir John Fortescue)在其著作中盛讚普通法是最好的習慣法，因為它是最古老的習慣，否則在長久的時間中必然已被廢棄³⁰。這樣一種論證思路在十七世紀著名的大法官柯克

(Sir Edward Coke) 那裏表達得最為明顯。柯克主張普通法起源久遠(例如他將議會追溯到亞瑟王[King Arthur]時期「神聖的習慣」^⑤)，提出長久的普通法早已深深滲透入英國憲制的骨髓之中，甚至英國憲制都是由普通法所塑造的，以此證成法律人職業共同體所掌握的司法至上的合法性^⑥。繼柯克之後，首席大法官黑爾爵士(Sir Matthew Hale)也認為：「法律……乃是長期的、不斷重複的經驗的產物。」^⑦正是這種看法或多或少地影響到了哈耶克的「普通法法治國」理論，如高全喜所指，因為「普通法其一個基本特徵便是自生自發地形成，並自生自發地型構着一個有序的社會，這一點是哈耶克自生秩序理論的要義所在」^⑧，而哈耶克對普通法的這種理解進路，也可見於一系列抱持「普通法憲政主義」和「普通法至上」觀點的學者中^⑨。

由此可見，英國憲政觀中的保守主義與那種敵視啟蒙價值的保守主義實際上有所扞格，恰如中國的民間慣習多有為綱常禮教所不容之處^⑩。這種自生自發秩序的觀念僅僅將傳統視為一套在長久的試錯中形成的有助益的社會工具，不可輕易毀棄，而需以一種謹慎改良的態度對待之，但是想創新的人依然可以另闢蹊徑，而不應像黑格爾(Georg W. F. Hegel)般將之神秘化為一種形而上的神聖實體^⑪。哈耶克對後者嗤之以鼻：「一個民族的性格很大程度上是由制度塑造的……你不能指望甚麼傳統的『英國國民性』來拯救英國人免於噩運。」^⑫

將「不成文憲法」理論放回它原來的憲政語境當中，我們就可以看出將其運用到中國現實政治當中並不匹配。首先，英國的不成文憲法傳統對於「自由」有着鮮明的價值規範認同，在主流的法學理論中從未給其加上等級或差序的限制，更沒有對權力政治的純實證背書；其次，英國的不成文憲法將慣例等視為其在長久實踐中不斷試錯、競爭後確為有用而被人民持續選擇的標誌，而不是像那種古典學路數將古典政治秩序本身視為一種不容置疑的價值載體。恰如論者所言，「英國人所以能『保守』，有可保守者是根本……保其不可保，求所不能求，無所聞而來，終必是必無所見而去的」^⑬。因此，在後來「天朝主義」學者的討論中，也已愈來愈撇開「不成文憲法」這一英國舶來品，而直接訴諸那個藉「不成文憲法」引出來的「古典憲法觀」中的價值內涵：對國家整合的無限抬高。

(三) 國家整合命題

劉小楓指出：「國家作為一個完整統一體的政治存在是憲政的前提，否則，無論有多少憲法都形同廢紙。」^⑭這是「天朝主義」學者一直對我們耳提面命的顯白教誨。這種「國家作為實現其他價值的前提需要集權」的整合命題從1990年代初王紹光、胡鞍鋼提出國家能力建設開始^⑮，就一直是一個為黨國體制辯護的重要理據。「天朝主義」在這方面相對於過去國家主義的發展，主要是引進或激活了更多思想資源，例如「二施」和康有為。

施米特對絕對憲法和相對憲法進行了區分，主張「不能將『憲法』一類的概念分解成規範或規範性……一個具有政治統一性的民族的具體存在優先於一切規範」^④。施特勞斯筆下的古典派也抱持這樣的觀點：「比起憲法是要管制政治權力而言，*politeia*〔憲法〕更其是對共同體內部權力的事實上的分配。」^④強世功較為系統地總結了這種古典的憲法觀和它的假想敵：「『憲法』(constitution)是一種政治共同體的組織方式，也是一種生活方式。……這種古典的憲政觀完全不同於現代自由主義的憲政觀，後者把憲政僅僅理解為一種法律，即『憲法』(constitutional law)。」^④

且不論這種所謂的古典憲法觀本身的正謬，古人是否全是這麼理解都很成問題。根據羅馬法專家徐國棟的研究，對於「憲法」(希臘文“*πολιτεία*”，即*politeia*)一詞，亞里士多德用它「指主權在多數人的憲法，有時指一種理想的憲法，有時指可以通過改進民主制度實現的憲法。一言以蔽之，他理解的憲法是主權在民的體制」，所以「在專制國家，即使是可稱之為士兵的成年男子，只被當作臣民而非公民，在這個意義上，這些國家是沒有憲法的」^⑤。在亞氏腦海中的「憲法」概念，其內涵已經將民主包括在內。所以，「憲法」的觀念是否像古典派所說那樣真的出現了一次古今之變，仍然值得商榷。

除了「二施」這樣的古典主義理論資源，「天朝主義」學者也將研究重點放到了晚清民初這一段時代變革當中，並試圖藉着對康有為憲法觀的重新詮釋，激活帶有威權主義傾向的「主權在國」理念。

章永樂的著作《舊邦新造：1911-1917》大概可作為這種研究的代表^⑥。而在〈「揖美追歐舊邦新造」：民初憲政歷程中的歐美模式與本土政治實踐〉中，他最基本的理論出發點即對政治整合的考量：「比『限權政府』更為原初的是政治共同體的整合與團結。」^⑥既然他將國家整合的考量放在第一位，那麼政權合法性就在於促進國家整合，因此他的行文當中明顯傾向民初康有為版本的「主權在國」憲法，以及袁世凱的中央集權，認為袁氏當國的失敗只是在於其總統集權通過不斷的政治排斥而產生，雖然具有強大的壓制性權力，卻不具有政治整合能力。於是，作者對列寧式黨國體制的褒揚呼之欲出。畢竟從國家建設的視角來看，「在新型革命政黨領導下，帝制終結後深重的國家整合危機終於得到克服。而中國的憲政建設，也因而具有了完全不同的起點——它得以從政治共同體建構的失敗陰影中走出，專注於對一個有強大執政能力的政府的權力運作規範」^⑥。

這樣的處理巧妙地圓通了兩個互相執拗的因素：對後期康有為保守思想的肯定和對民初以後激進革命的厚譽，因為這些「天朝主義」學者所肯定的「保守」，從來不是伯克(Edmund Burke)、哈耶克那種溫和改良意義上的「保守」，而是對啟蒙進步的反動、對國家至上的禮讚。只有憑藉這種「通三統」式的敘事技巧，才能在祛除激進革命中對啟蒙價值訴求的同時，給出當代黨國體制歷史來源的合法性。難怪他們需要提醒我們：「假如今天僅僅以康有為的保守主義來反對和否定20世紀的中國革命……實際上就是繼續以革命的態度來反

對革命。」⁴⁹這種康有為研究進路除了做到前述陳純所謂的「給出一個導向中國共產黨掌權的近代史敘事」外，也與強世功的「『多元一體』的一國多制」⁵⁰暗通款曲，最終實現「能夠指導中國未來的發展」的現實關懷：「現代中國既繼承了清王朝所留下的遼闊疆域和複雜的民族結構，也繼承了清王朝的『制度多元主義』……需要全面理解誕生於20世紀中國革命的現行政治整合機制的功能與意義，並在此基礎上進行改革。」⁵¹

對國家整合的關切，最終導向對集權的要求，正如劉海波對章永樂文章的點評：以先進性團體整合人民、領導國家是自然而然的邏輯結果。從國家主義這個角度來看，不僅「儒統」和「毛統」被打通，「毛統」與「鄧統」之間也不再存在鴻溝，因為中共「不管是革命黨的造反還是執政黨的統治，工作的本質是一樣的，都是中國人民的組織紐帶，至於說武裝鬥爭還是經濟建設，那是階段性的工作任務，不能代表你的性質」⁵²。

但是，以國家整合作為優先理由來抵制人權、限權等規範主張，就不免受到以下質疑：依據憲法是「政治存在」的理念，當需要維護根本政治決斷時，某些憲法律需要被懸置，以保證特殊時期國家擁有足夠強大的權力、動用足夠豐富的資源來捍衛絕對意義上的憲法所確立的政治共同體的生存方式。然而，即使是施米特說的「緊急狀態」也是指「戰爭和叛亂等危險時刻」。這就說明了國家整合優先於規範主張的理由，本身即是一種非常時期的權宜之計，同時在這非常時期之外預設了一種「常態政治」。假如脫離這種權變的考量而設想一種無限的「國家整合」狀態，就會陷入類似施特勞斯所指出的一種「將手段本身變為目的」的荒謬境況：人們並不為了危險的鬥爭而鬥爭，而是為了盡快終結危險的非常狀態、追求常態才進行戰鬥，但施米特「敵友劃分」的政治觀卻僅僅是在捍衛鬥爭本身而不問「為了甚麼而鬥爭」⁵³。在實踐當中，若是這種國家整合優先於規範憲政的狀態缺失了法律意義上比較明確的可辨識的終止時間，那麼就難以防止這種非常狀態被變相地固化為正常狀態。

換言之，只要還有一套權利話語存在，在中國憲政理論的想像中，就會存在着一套未完成的以規範價值為訴求的常態政治的存在；只要這套對常態政治的想像還存在，「政治共同體的整合」再怎麼有基礎地位，最終也是為走向一個「限權」與「保護個人權利」的常態政治而服務。所以，「天朝主義」學者如果試圖實現理論自治，就必須走向下一步，徹底否定權利話語和啟蒙敘事。而這無論是在王紹光對「政道」第一、二層的討論中，還是強世功與國家整合論者對「古典憲法觀」的回歸中，都埋下了伏筆。

三 「差序格局」進路

自從施特勞斯學說被引介到中國後，「德性」便成為最頻繁出現在「天朝主義」著述中的詞彙。如劉小楓指出：「如果要說有甚麼『普世價值』，本來只會是

這樣一個傳統常識：國家施行德政，人民不僅生活得幸福，而且有德性。……毛澤東帶領的共產黨群體能夠最終建立共和，首先在於這個擔綱者階層的德性品質。」^{⑤4}然而，身處黨國威權政體的語境之下，他們對「德性」的念茲在茲背後，又隱藏着一種怎樣的現實規劃？通過對相關文本的條分縷析，我們大概可以辨識一二。

依照「天朝主義」不破不立的套路，這些學者採取的「差序格局」進路首先需要破除某些假想敵。在「反定型化」進路那裏，這樣一個假想敵是「權力需要受到正式制度限制」的憲政理論。而在「差序格局」進路這裏，時隱時顯的假想敵就是民主、人權這些被自由派歸納為「普世價值」的啟蒙敘事。甘陽就說得很直白，反啟蒙「要破除的最大迷信可以說正是『啟蒙本身的迷信』……對宏大話語和普遍主義的迷信」^{⑤5}。從他與劉小楓的一系列著述來看，反啟蒙、反普遍性敘事都是一以貫之的主題^{⑤6}。恰如德魯里(Shadia B. Drury)對美國施派的批判一樣，他們「敵視一切普遍的東西，將道德與帝國主義、普遍道德規範與正常化、人權與均質化混為一談，在反全球化同質化中也拒絕了人類所共有的道德法則」^{⑤7}。

不過，假如「天朝主義」止步於此，那麼他們與新左派主張的另類現代化便並無二致，因為後者這種帶有歷史主義色彩的主張也是立基於中西之分來反擊普遍性敘事^{⑤8}。因此，「天朝主義」作為更加精緻的「2.0版國家主義」，必須在這方面有所進步。而他們所採取的策略，便是在反擊啟蒙普遍性敘事，以釜底抽薪的方式消解掉民主、人權等普世價值對黨國體制的辯難後，將問題轉化為古今之爭，藉此回歸他們所認為的古典政治秩序，在這個基礎上正面建立對黨國體制的正當性辯護和想像空間。

施派將「正義應當起源於自然，而真正的自然就是明智者與庸眾共存」作為基本的理論出發點^{⑤9}。因此，「從古典自然權利論的觀點來看，智慧優先於同意」。既然智慧在世間的分布並非平均的，那麼大多數的人民受少數有德智者的牧養，符合自然正當的政治秩序：「人性的完全實現……在於受到政治家、立法者或創建者的恰當指導的活動中。」甚至，在這種取消了民主的古典秩序中，自由也並非必需品，因為「正義與強制並非水火不容。究其實而論，把正義視為一種仁慈的強制，並非完全錯誤」^{⑥0}，畢竟「一個具有絕對權威的統治對於抑制生活中的惡的嚴峻性是必須的」^{⑥1}。而在這種秩序中，德治或者說人治優先於法治，是不證自明的題中之義：「正確的體制對於建立和確保有德者的統治而言是必不可少的，但是它與『教養』亦即品格的養成相比，只有第二位的重要性。」^{⑥2}

「天朝主義」學者也得以藉施派所得出的結論，反駁對於多黨競爭的訴求：「重要的並非在於一黨制好還是多黨制好，而是黨的政治德性的品質是否好。顯然，多黨制並不能解決政黨的德性程度問題。」^{⑥3}所以，在劉小楓等人看來，古今之變是啟蒙敘事對古典政治的一種叛變，是以馬基雅維利為代表的現代哲人，將被西方的古典作家通常視為「壞的」雜眾統治，顛倒為建立在「『雜眾』比作為個人的君王更有智慧和恆定品質」前提上的民主制^{⑥4}。

從這裏我們就可以發現，「差序格局」的進路通過「德性之治」的命題，與政道觀乃至「反定型化」的進路實現了交匯。而引介施派理論，不僅可以通過施特勞斯學說本身來證成不平等的古典政治格局，還可以通過施特勞斯對古典學的重新發揚，暗度陳倉地迎回本來已在二十世紀被辛亥革命、五四運動等接連打擊的政治儒學，並依照政治儒學的權力安排藉黨國體制重新規劃新「天朝」。

在用儒家古典敘事為當代政治鋪路這方面，強世功走在前列。他主張黨國一以貫之地繼承了傳統中國的政治智慧與價值追求，並將這種對黨國歷史的理解，作為對中國未來政治秩序構想的藍圖：「中國共產黨在核心價值上作出了一場靜悄悄的革命，即用『中華民族的偉大復興』逐漸取代『共產主義』成為凝聚黨和人民的核心價值。……政黨法治國的建構意味着要在面對『通三統』的問題。……重新在黨法和國法的基礎上重構現代的中華法系。」^⑥

強世功借用美國法學家白軻 (Larry C. Backer，又譯巴克爾) 的觀點，提出了「天朝主義」政治框架中黨法關係的安排：國家可以被看作是理性化的權力運作機器，而中共代表最高機構的社會規範價值超越於憲法之上，其權威的基礎在於「學說/教義」，而這些學說本身是普遍的、超國家的^⑦。他認為，應當從古典的「皇帝」或「天子」來理解中共在中國憲政秩序中的功能。從憲政秩序建構看，中共一方面需要保留列寧主義先鋒隊政黨的理念，另一方面需要繼承古典的「天子」理念，秉持「天下為公」^⑧，他指出：「黨的權威……來源於黨自身所代表的政治理念、信仰追求、倫理道德訴求。」^⑨

這種制度安排確實很有中國古代法的味道。從韋伯提出的「形式—實質」與「理性—非理性」劃分來看中國古代法，它在大部分時間都是一種「實質理性」法：「實質」之處在於其裁決依照一套儒家道德倫理，而非法律；「理性」之處則在於這套規則雖然強調道德，卻比法律還要穩定以至僵硬。這就導致了案件的推理是實質主義的，但為了實現實質化的判決結果，其法律適用過程卻是高度穩定的^⑩。強世功所謂的黨提供政治規範價值，國家作為理性化機器的安排，用「實質理性」法這樣的概念工具來理解，就更容易看出其所謂的貫通古典之處。

至此，「差序格局」的思路已經基本清晰：「天朝主義」學者先通過反啟蒙重建古典政治秩序的合法性，並將這種秩序詮釋為精英主義的有德智者實行德政，進而將這種理論落實到中國政治現實中，最終證成先進性團體，亦即黨自上而下的統治/領導地位的合法性，並依據古典儒學來想像黨—法關係以至整個現實政治秩序。這裏面無處不體現着「差序」的思維，無處沒有不平等的等級分層。當這種「差序格局」從政治權利這一維度擴展到央地關係維度時，它就成了陳冠中所批判的那種「天朝主義」，即繼承西周封建制和清帝國邊疆政策兩大古典資源而產生的「『多元一體』的一國多制」格局。在這種格局下，「中國」概念溢出民族國家框架而成為一個可以依據文明教化的範圍、由中心無限向外蔓延的無所不包的概念，中心對邊緣實施以威權主義為基礎的強勢統攝，從而無視、淹沒內部地區的地方性自我認同^⑪。

而我們也可以就此對整個「差序格局」的規劃，進行全域性的評判。「天朝主義」學者所構想的「由黨作為先進性團體實行自上而下的領導並為政治生活提供規範價值」的圖景，對應於他們所建構出來的「由有德智者以儒家實質理性法實行牧民統治」這樣的「古典政治秩序」，這樣的規劃能否成功？又是否可欲？

讓我們重新回到古典的語境中。從史料來看，這樣的權力安排構想僅僅出於部分古典政治哲人的偏狹，並未完整描述古代政治思想和實踐的全貌。普羅泰戈拉(Protagoras)就區分了技藝與「德性」的分配方式：「如果只有少數人分享道德，就像分享技藝那樣，那麼城市就絕不能存在。」^①而在實踐中，民主政治的反智傾向明顯被誇大了。我們深入歷史細節就會發現，古典派經常舉出的例子，如阿里斯提德(Aristides)受逐、西門(Cimon)被流放等，其實皆與反智無關^②。民主政治的實踐基本上沒有引發系統的反智風潮，根本無需召來一個古典政治秩序的幽魂來對稻草人進行攻擊。

而儒家「實質理性」法的實踐也讓人看不出有何可嚮往之處。胡興東在比較中國古代判例法與普通法系判例法後，發現兩者都是實質化的法律，但後者價值開放、前者價值封閉：「英美國家近代以來的民主制度始終保證了判例法處在一種公開、開放、自由的商談之中，而中國古代判例法的運作由於司法者處在絕對權力之中，沒有任何可以對其構成制約的力量，導致司法運作中判例的適用成為單向度的行為、一種獨斷的恣意，最後導致判例成為權力者與運行者達到個人利益的手段和途徑。」在儒家三綱五常的語境下，「當價值體系成為一種教義的、一種至上的東西時，它同樣成為破壞人尊嚴的最強武器」^③。

如果說「天朝主義」學者建構的古典政治秩序不堪一擊，那麼他們對現實的想像又能成功嗎？與凱爾森(Hans Kelsen)、施米特同時代的德國法學家黑勒(Hermann Heller)同意法律秩序立基於倫理實踐之上，但這種基礎並不是固化而同質的，而是處在不斷的變化和演進中^④。因此，如韋伯所指出的一般，在已然祛魅的時代，確定性只能在法律提供給我們的一整套使共同生活成為可能的制度框架中尋找，但倫理規範卻是我們每個人內心所下的具體決斷，並要求我們為個人的決斷負道德責任，而這甚至因失去信仰的悲劇而被提升為最真誠、最具宗教性的自我要求^⑤，而主權機構所做的只是將倫理要求實證化，它無法對倫理要求作出終極判斷^⑥。

所以，黨不可能既是憲法所確立的主權者^⑦，又是社會的價值規範來源。「天朝主義」學者所建構的這一套黨國古典政治秩序，即使成功，最終產物也只能像電影《楚門的世界》(*The Truman Show*, 1998)所展示的一樣，通過為國民提供一套只在牆內生效的生命意義來解決確定性問題，不管這種內部意義被戳穿時會顯得多麼荒謬不堪。這不僅會被自由主義者所反對：「我們必需的而且也想得到的是政治的道德化而不是道德的政治化」^⑧，想必許多儒家提倡者也不會同意「天朝主義」學者這樣解讀自己：「中國政治上的聖人只是

要把自己轉化為一張白紙，以方便人民在上面畫圖案，而不是自己硬性地規定一種圖案，強制人民照着來畫。這種意思的後面是蘊藏着對人性之無限的尊重，對人性無限的信賴，而此種尊重與信賴，即所以顯露聖人無限的仁心。」^{①9}

四 作為方法的「通三統」

將「天朝主義」的兩條進路梳理下來，我們可以發現，「通三統」是貫穿於其中的一個明確的方法論自覺。這個概念借自公羊學，甘陽主張以這種方式「重新認識中國改革成功與毛澤東時代的聯繫和連續性，重新認識整個傳統中國歷史文明對現代中國的奠基性」，並提出「儒家社會主義」這一概念作為「中國的改革所追求的最終目標」，對此進行了一定的論證^{②0}。

這一概念出現後，「天朝主義」學者就開始不斷地在著述中應用這種方法，以各種方式論證儒、毛、鄧三統之間在政治上的一致性。如王紹光嘗試用相同的「治道」，即「游擊隊作風」治理，將大相逕庭的毛時代與改革開放貫通起來（這與甘陽將毛時代對中央計劃經濟的「創造式破壞」為改革開放經濟起飛奠定基礎作為例子有相似之處^{②1}），進而以政道觀的理念將中華人民共和國的經驗連接到更為悠久的帝制時期的道統。國家整合論者以「整合」為基點，祛除民初後革命對無論民主主義還是社會主義的啟蒙價值的訴求，將革命政黨詮釋成了國家整合黏合劑，從而與清帝國乃至更長久的「『多元一體』的一國多制」形成連續統。

到「差序格局」進路這裏，「德性」成為連接儒、毛、鄧三統的關鍵詞。丁耘主張，階級意識在無產階級專政學說中佔據了「德性」在古典政治理論中的位置，因為只有這種「德性」才能使無產階級從自在的階級昇華為有主體意識的自為階級。而且，無產階級革命中的「德性」，是一種對「最後的哲學」（絕對知識/總體歷史科學）的掌握，更接近於柏拉圖（Plato）理想政體的「統治德性」，即一種來自哲學的智慧。到了列寧那裏，無產階級政黨本身相對於無產階級而言，已經代表了脫胎於階級的、純粹的「德性」原則，因為在「先鋒隊」理論中，工人階級本身甚至只能產生工聯主義而無法產生無產階級意識，無產階級意識是需要靠精英團體在工人群體當中培育的^{②2}。

在以「德性」彌合古典學說與共產主義理論後，丁耘接下來面臨的問題是如何彌合毛統與鄧統之間的裂隙。鄧統是對毛統的撥亂反正，這點最直接表現在文化大革命的終結，而依據毛澤東所提出的「無產階級專政下繼續革命」的理論，文革矛頭針對的核心即已經建成社會主義的國家中形成的官僚主義。對此，丁耘再次通過「德性」話語來證成共產主義國家中的官僚制，以調和因沒能解決這一問題而導致的毛統與鄧統之間的張力：「無產階級政黨統治的政體，既有自為的階級因素（來源於對國家與生產的管理權的壟斷），也有

德性因素。而其德性的因素，既有韋伯強調的所謂工具理性，也有被總體歷史觀所引導的明智。」⁶³ 官僚制就是這種「德性」因素中的工具理性的彰顯，但是這又不能等同於一般的官僚制，因為它得到的是科學社會主義唯物史觀的指引。最終，他得以通過古典政治理論實現「通三統」的目的：「從亞里士多德出發討論包含儒家因素的人民民主專政政體……所謂『通三統』之後恰恰就是階級與德性的兩個原則。儒家代表德性，平等代表窮人階級而自由代表富人階級。」⁶⁴

強世功對於這個問題的處理方式，則是借鑒了政治神學的方法，將「德性」化解為普遍歷史中的天命問題，即洛維特 (Karl Löwith) 所言的共產主義不過是救贖神學思想在世界歷史中的展開，從而接續古典政治秩序：「先有一個政道在，有『天命』在，有領悟到這種天命的先知或者導師，然後在精英群體中培養門徒，從而形成一個先鋒隊組織，這就是黨員組織，再去動員整個社會大眾。」結合丁耘的論述，「科學社會主義」這種達到理性最高形式的總體歷史觀在政治神學視野下上升為被神化的絕對知識，從而將共產主義運動及其面臨的困境，處理成一個在高度世俗化時代如何保持政治生活的精神維度的問題，進而巧妙地將與傳統決裂得最為決絕的共產主義，放回了古典敘事脈絡之中。那麼，理所當然導出的對當代政治秩序的詮釋就是，既然三權分立、多黨競爭這些制度是在一個將政治當作利益追求的世俗秩序中才顯得必要，中共作為承載道德信仰價值的政黨，只要在經濟民生之外依照「天朝主義」的想像堅持追求政道，就不需要施行權力制衡⁶⁵。在這裏，極端的科學與極端的神學竟實現了絕妙的結合，足以再次驗證波普爾 (Karl R. Popper) 的經典論斷——一種無法被證偽的科學理論，實質上已經喪失了科學的品質而蛻變為形而上學⁶⁶。

學術研究中的「通三統」，就其本身而言，只是一種詮釋歷史的方法。既然是一種方法，就說明它可以服務於不同的詮釋目的，而不局限於「天朝主義」學者手中。事實上，近年興起的契約立憲論就是這樣一個例子。這種言論以高全喜為代表，圍繞《清帝遜位詔書》論述民國的建國基礎，批判以往的革命建國論，認為建國正當性在於主權轉讓的契約，即認為詔書以王朝政治時代「天命流轉」的舊話語實現了古今之變⁶⁷。這套解釋進路背後所包含的價值取向，是試圖挖掘中國憲制史上的溫和因子，讓正當性訴諸於妥協與和平改良，以便與或激進或保守的近代史敘事兩相抗衡。

這種改良主義的敘事，顯然對於以武力革命起家的黨國體制不利。更危險的是，將辛亥革命轉化成一場民國法統通過協商後達成的契約承自清朝授權的光榮革命的做法，貶損了後來中共攫取政權的合法性。因此，「天朝主義」對於這種「通三統」，自然不會聽之任之。當自稱為「保守主義者」的甘陽卻說以「保守主義來反對和否定20世紀的中國革命，這未免太幼稚」之時⁶⁸，他大概就是劍指這種改良主義。凌斌專門撰文斥責這種「政治私約主義」，指責這是將國家公器私相授受的寡頭理念，主張回歸政治正當性奠基於革命建國的

傳統觀點^⑧，並再次將這種爭論轉化為古今之爭，認為那種看似尊重傳統的改良進路實則基於啟蒙帶來的契約合意理論，而革命建國反而是古老的「天下為公」的體現^⑨。「天朝主義」學者對改良主義版本「通三統」的貶斥，更說明了他們所主張的是特定版本的「通三統」，即拼合出一個前後一致的黨國政統，並將之接續到古典政治秩序當中，進而建構一個不存在斷裂的政治上的「中華文明」，以便與普遍性啟蒙話語或者西方文明抗衡。

五 「天朝主義」與官方意識形態的演變

2011年，許紀霖在分析中國的國家主義時指出其在當代與民粹主義和古典主義結成了某種微妙的戰略同盟^⑩。但是，這樣一個同盟勢必是脆弱的，其走向不是盟友間分道揚鑣，便是一方吞沒另一方的話語。從今天看來，這個被犧牲掉的一方應是民粹主義。隨着國家管控措施愈發收緊，時至今日，原本在容忍範圍內的民間左翼的行動主義已開始招致官方的打壓。而原來的左派學者，僅僅在批判蔣慶的「儒教憲政」是一種否定人人平等的精英主義構想、並在行文間流露出對毛時代激進民主的褒揚時^⑪，才體現出原有的反精英主義底色。除此之外，他們基本上未曾將矛頭指向持相同精英論調的「天朝主義」。事實上，無差別地打壓帶有各種意識形態色彩的公民社會，本身就是「天朝主義」學者主張的加強對國家與社會的集權所帶來的必然後果。三十多年來的經濟改革使得原來鐵板一塊的黨國體制漸漸分化成一個個利益團體，致使後來政治局常委「九龍治水，各管一攤」，第四代領導核心難以施政。這一切類似於施米特對魏瑪德國的觀察：當權者「一方面基於其派系的妥協拘束而過於脆弱、並且左支右絀，也因此無法獨立執政，另一方面又掌控許多權力機制與財產事業，而可以阻擋他人來執政」^⑫。面對這種局面，施米特開出的藥方是呼喚一個卡里斯瑪型領袖的到來，以非理性的方式將人民號召凝聚起來。近年有關「兩個不能否定」的說法——「不能用改革開放後的歷史時期否定改革開放前的歷史時期，也不能用改革開放前的歷史時期否定改革開放後的歷史時期」，便是「想用毛的藥方來治鄧的毛病，同時保留鄧的好處；或者說，是用鄧的肉體（物質基礎）來承載毛的靈魂（上層建築）」^⑬。

除了加強集權這一選項，一再強調「不走改旗易幟的邪路」的黨國，顯然很難在制度上採取其他的思路。結果就是，在少得可憐的能動空間裏，另一個策略就是更加強調「德性」，加強包括政治忠誠與道德規訓兩個方面在內的意識形態控制。在官方話語中，「德性」大致對應「黨性」。列寧認為廣大工人難以形成自覺的階級意識進行抗爭，所以需要黨作為先鋒隊擔起領導無產階級之責，由此確立對作為關鍵少數的黨員的精英主義要求。到了中共這裏，從劉少奇作〈論共產黨員的修養〉起，黨便開始有意識地吸收儒家的倫理觀念，以便在中國的語境中確立對政治精英的「德性」規訓。現在看來，「黨性」

話語已經逐漸脫離階級基礎，愈發演化成與儒家類似的個人品質。陳純通過對2016年七一大會講話稿的文本分析，發現這些話語所描繪的「黨性」已經失卻了明顯而具體的政治代表內涵，完全成為儒家式的「修身齊家治國平天下」問題^⑤。隨着黨模糊自己的階級基礎，連通毛統和鄧統之後再通上儒統，就成為一個現實選項。

然而，抽掉了階級內涵的「黨性」變得虛無縹緲，於是對黨性的考核就如同漢代察舉制對官吏德行的衡量，缺乏明晰可操作的標準。這種情況下不肯開啟政治改革走向權力制衡反而愈趨集權，「德性」往往就會被偷換成政治忠誠。因為傳統型權威已煙消雲散，法理型權威卻依舊付之闕如，深陷不安全感最高權力只能愈發仰賴親信，走向與「天朝主義」想像的任人唯賢的「德性之治」的反面。而這不就是「天朝主義」學者在對自由民主制的口誅筆伐中常常使用的那個詞——「僭政」——在古典原意中的真實寫照？

註釋

① 許紀霖：〈普世文明，還是中國價值？——近十年中國的歷史主義思潮〉，《開放時代》，2010年第5期，頁65-82；〈近十年來中國國家主義思潮之批判〉，《思想》，第18期（2011年11月），頁83-120。

② 鄭姿妍：〈中國左派的國家主義：從何而來，向何處去〉（2017年5月31日），烏有之鄉網，www.wyzxwk.com/Article/sichao/2017/05/379966.html。

③ 高超群：〈當代中國的政治思想版圖〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），2011年8月號，頁4-14。

④⑤ 陳純：〈從改良變革之爭看自由派的未來〉（2016年），https://fromendworld.github.io/article/ch_CN/#!pages/2016/%E4%BB%8E%E6%94%B9%E8%89%AF%E5%8F%98%E9%9D%A9%E4%B9%8B%E4%BA%89%E7%9C%8B%E8%87%AA%E7%94%B1%E6%B4%BE%E7%9A%84%E6%9C%AA%E6%9D%A5.md。

⑥⑥ 陳冠中：〈全球化時代主權國家的特區書寫——香港的例子〉，載《中國天朝主義與香港》（香港：牛津大學出版社，2012），頁68。

⑦ 田雷：〈「差序格局」、反定型化與未完全理論化合意：中國憲政模式的一種敘述綱要〉，《中外法學》，2012年第5期，頁930、938。

⑧ Andrew J. Nathan, "China's Changing of the Guard: Authoritarian Resilience", *Journal of Democracy* 14, no. 1 (2003): 6-17.

⑨ 參見韓博天 (Sebastian Heilmann)：〈中國經濟騰飛中的分級制政策試驗〉，《開放時代》，2008年第5期，頁31-51；〈通過試驗制定政策：中國獨具特色的經驗〉，《當代中國史研究》，2010年第3期，頁102-12；Sebastian Heilmann and Elizabeth J. Perry, "Embracing Uncertainty: Guerrilla Policy Style and Adaptive Governance in China", in *Mao's Invisible Hand: The Political Foundations of Adaptive Governance in China*, ed. Sebastian Heilmann and Elizabeth J. Perry (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011), 1-29。

⑩ Sebastian Heilmann and Elizabeth J. Perry, "Embracing Uncertainty", 1-29.

⑪ 王紹光：〈學習機制與適應能力：中國農村合作醫療體制變遷的啟示〉，《中國社會科學》，2008年第6期，頁111-15。

⑫ 王紹光：〈政體與政道：中西政治分析的異同〉，載王紹光主編：《理想政治秩序：中西古今的探求》（北京：三聯書店，2012），頁78-88。

⑬ 王紹光：〈序〉，載《理想政治秩序》，頁10-19。

- ⑬ 張維為：〈從修憲看中國制度和中國道路〉（2018年3月19日），觀察者網，www.guancha.cn/ZhangWeiWei/2018_03_19_450654_s.shtml。
- ⑭ 強世功：〈中國憲法中的不成文憲法——理解中國憲法的新視角〉，《開放時代》，2009年第12期，頁10-39。
- ⑮ 陳金釗：〈法律人思維中的規範隱退〉，《中國法學》，2012年第1期，頁5-18。
- ⑯⑰ Milan Svobik, "Incentives, Institutions, and the Challenges to Research on Authoritarian Politics", *APSA Comparative Democratization Newsletter* 11, no. 2 (2013): 7-11.
- ⑱ Pierre F. Landry, "The Political Management of Mayors in Post-Deng China", *The Copenhagen Journal of Asian Studies*, vol. 17 (March 2003): 31-58.
- ⑲ 屠振宇：〈中國不成文憲法的爭論與反思〉，《政治與法律》，2015年第6期，頁66。
- ⑳㉑ 李忠夏：〈中國憲法學方法論反思〉，《法學研究》，2011年第2期，頁164；66。
- ㉒ Bruce Gilley, "The Limits of Authoritarian Resilience", *Journal of Democracy* 14, no. 1 (2003): 18-26; Susan L. Shirk, "Will the Institutionalization of Party Leadership Survive the 2002-03 Succession?", *The China Journal*, no. 45 (January 2001): 139-42.
- ㉓ 參見周永坤：〈不成文憲法研究中的幾個問題〉，《法學》，2011年第3期，頁27；姚岳絨：〈中國憲法語境中不宜使用「不成文憲法」——評周永坤教授的相關論述〉，《法學》，2011年第6期，頁141-42；屠振宇：〈中國不成文憲法的爭論與反思〉，頁66-67等。
- ㉔ 翟志勇：〈英國不成文憲法的觀念流變——兼論不成文憲法概念在我國的誤用〉，《清華法學》，2013年第3期，頁86-97。
- ㉕ 強世功：〈「不成文憲法」：英國憲法學傳統的啟示〉，《讀書》，2009年第11期，頁63。
- ㉖ J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 30-35.
- ㉗ 李紅海：《普通法的歷史解讀——從梅特蘭開始》（北京：清華大學出版社，2003），頁219。
- ㉘㉙㉚ J. W. Tubbs, *The Common Law Mind: Medieval and Early Modern Conceptions* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2000), 29; 50-51; 55.
- ㉛ 陳敬剛：《普通法的中世紀淵源》（北京：知識產權出版社，2011），頁126-27。
- ㉜㉝ 斯托納（James R. Stoner）著，姚中秋譯：《普通法與自由主義理論：柯克、霍布斯及美國憲政主義之諸源頭》（北京：北京大學出版社，2005），頁36；203。
- ㉞ 高全喜：《思想的界碑——西方政治思想史講稿》（杭州：浙江大學出版社，2012），頁173。
- ㉟ 參見Michael J. Detmold, *The Australian Commonwealth: A Fundamental Analysis of Its Constitution* (Sidney: Law Book Company, 1985), 97; James R. Stoner, *Common Law and Liberal Theory: Coke, Hobbes, and the Origins of American Constitutionalism* (Lawrence, KS: University Press of Kansas, 1992); Rodney Brazier, *Constitutional Reform: Reshaping the British Political System* (New York: Oxford University Press, 1998), 155; 戴雪（Albert V. Dicey）著，雷賓

南譯：《英憲精義》（北京：中國法制出版社，2001），頁241；H. Patrick Glenn, *On Common Laws* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 1-43。中文學界可參見劉海波：《政體初論》（北京：北京大學出版社，2005），頁66-74，以及姚中秋關於「普通法憲政主義」的一系列著作。

- ⑤⑥ 李衛東：《民初民法中的民事習慣與習慣法：觀念、文本和實踐》（北京：中國社會科學出版社，2005），頁150。
- ⑤⑦ 參見霍布豪斯(Leonard T. Hobhouse)著，汪淑鈞譯：《形而上學的國家論》（北京：商務印書館，1997），頁135-48。
- ⑤⑧ Thomas W. Hazlett, "The Road from Serfdom: An Interview with F. A. Hayek" (July 1992), <https://reason.com/1992/07/01/the-road-from-serfdom-2>.
- ⑤⑨ 繆哲：〈譯者引言〉，載柏克(Edmund Burke)著，繆哲選譯：《美洲三書》（北京：商務印書館，2003），頁19，註釋1。
- ⑤⑩⑤⑪ 劉小楓：〈如何認識百年共和的歷史含義〉，《開放時代》，2013年第5期，頁189；185、192。
- ⑤⑫ 王紹光、胡鞍鋼：《中國國家能力報告》（瀋陽：遼寧人民出版社，1993）。
- ⑤⑬ 施米特(Carl Schmitt)著，劉鋒譯：《憲法學說》（上海：上海人民出版社，2005），頁121。
- ⑤⑭⑯⑰ 施特勞斯(Leo Strauss)著，彭剛譯：《自然權利與歷史》（北京：三聯書店，2003），頁137-38；134-43；197。
- ⑤⑱ 強世功：〈國家主權與公民倫理〉，《讀書》，2007年第1期，頁102。
- ⑤⑲ 徐國棟：〈憲法一詞的西文起源及其演進考〉，《法學家》，2011年第4期，頁32-33。
- ⑤⑳ 章永樂：《舊邦新造：1911-1917》（北京：北京大學出版社，2011）。
- ⑤㉑⑤㉒⑤㉓ 章永樂：〈「揖美追歐舊邦新造」：民初憲政歷程中的歐美模式與本土政治實踐〉，載《理想政治秩序》，頁290；270-90；290。
- ⑤㉔⑤㉕ 甘陽等：〈康有為與制度化儒學〉，《開放時代》，2014年第5期，頁13。
- ⑤㉖ 劉海波對章永樂文章的評論，參見《理想政治秩序》，頁296。
- ⑤㉗ 杜頓(Brett Dutton)著，蔣鵬譯：〈《城邦與人》對施米特《政治的概念》的回應〉，載劉小楓選編：《施特勞斯與古今之爭》（上海：華東師範大學出版社，2010），頁212-48。
- ⑤㉘ 甘陽：〈「反啟蒙」在中國的缺席〉，《21世紀經濟報導》，2011年12月5日，第28版。
- ⑤㉙ 參見甘陽：〈政治哲人施特勞斯：古典保守主義政治哲學的復興〉，載施特勞斯：《自然權利與歷史》，頁1-82；〈施特勞斯與美國保守主義——《政治哲人施特勞斯》後記〉，《書城》，2003年第9期，頁51-57；〈從「民族—國家」走向「文明—國家」〉，《書城》，2004年第2期，頁35-40；〈「反啟蒙」在中國的缺席〉，第28版；劉小楓：〈斯威夫特與古今之爭——為新文化運動100周年而作〉，《江漢論壇》，2015年第5期，頁70-76；〈古今學問之戰的歷史僵局〉，《貴州社會科學》，2015年第4期，頁4-10；〈「歷史的終結」與智慧的終結——福山、科耶夫、尼采論「歷史終結」〉，《貴州社會科學》，2016年第1期，頁4-10，等等。
- ⑤㉚ 德魯里(Shadia B. Drury)著，劉華譯：《列奧·施特勞斯與美國右派》（上海：華東師範大學出版社，2006），頁109。
- ⑤㉛ 參見汪暉：〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉，《文藝爭鳴》，1998年第6期，頁7-22；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，2005），頁60-69。
- ⑤㉜ 王煒：〈從布魯姆對羅爾斯的誤解看施特勞斯學派政治哲學及其中國變體〉，《天府新論》，2017年第6期，頁57。
- ⑤㉝ 劉小楓：〈刺猬的溫順〉，載徐戩選編：《古今之爭與文明自覺：中國語境中的施特勞斯》（上海：華東師範大學出版社，2010），頁69。

- ③⑤ 〈從「黨一國」到「國一黨」？中國現代政治體制的演變〉，載《理想政治秩序》，頁330；315-16。
- ③④ 劉小楓：〈施特勞斯與中國：古典心性的相逢〉，《思想戰線》，2009年第2期，頁64。
- ③⑤ 強世功：〈從行政法治國到政黨法治國——黨法和國法關係的法理學思考〉，《中國法律評論》，2016年第3期，頁40。
- ③⑥ 強世功：〈中國憲政模式？巴克爾對中國「單一政黨憲政國」體制的研究〉，《中外法學》，2012年第5期，頁952-72。
- ③⑦ 強世功：〈如何探索中國的憲政道路？——對白軻教授的回應〉，《開放時代》，2014年第2期，頁64-65。
- ③⑧ 強世功：〈黨章與憲法：多元一體法治共和國的建構〉，《文化縱橫》，2015年第4期，頁25。
- ③⑨⑦③ 胡興東：《中國古代判例法運作機制研究：以元朝和清朝為比較的考察》（北京：北京大學出版社，2010），頁17-18；359-60。
- ⑦④ 陳冠中：〈中國天朝主義與香港〉，載《中國天朝主義與香港》，頁123、110。
- ⑦④⑦② 晏紹祥：《古典民主與共和傳統》，上冊（北京：北京大學出版社，2013），頁89；193。
- ⑦④⑦⑥ 戴岑豪斯(David Dyzenhaus)著，劉毅譯：《合法性與正當性：魏瑪時代的施米特、凱爾森與海勒》（北京：商務印書館，2013），頁195；234。
- ⑦⑤ 馬丁：〈馬克思、韋伯、施米特論人與社會的關係〉，載劉小楓編：《施米特與政治法學》（上海：上海三聯書店，2002），頁112。
- ⑦⑦ 陳端洪：《制憲權與根本法》（北京：中國法制出版社，2010），頁24。
- ⑦③③③ 波普爾(Karl R. Popper)著，陸衡等譯：《開放社會及其敵人》（北京：中國社會科學文獻出版社，1999），頁216；328-88。
- ⑦⑧ 徐復觀：〈中國的治道〉，載《學術與政治之間》（上海：華東師範大學出版社，2009），頁49。
- ⑧⑩ 甘陽：〈新時代的「通三統」——三種傳統的融會與中華文明的復興〉，《書城》，2005年第7期，頁37-39；〈中國道路：三十年與六十年〉，《讀書》，2007年第6期，頁5、13。
- ⑧① 甘陽：《通三統》（北京：三聯書店，2007），頁26。
- ⑧②③④ 丁耘：〈德性、階級與政體——從亞里士多德的政體學說出發〉，載《理想政治秩序》，頁53-59；53；59。
- ⑧⑦ 高全喜：《立憲時刻：論〈清帝遜位詔書〉》（桂林：廣西師範大學出版社，2011），頁143-54。
- ⑧⑨ 凌斌：〈政治私約主義的正當性困境：政治憲法學批判——以〈清帝遜位詔書〉的法學解讀為中心〉，《清華法學》，2012年第6期，頁119-34。
- ⑧⑩ 凌斌：〈從〈清帝遜位詔書〉解讀看國家建立的規範基礎〉，《法學家》，2013年第4期，頁159-73。
- ⑧① 許紀霖：〈近十年來中國國家主義思潮之批判〉，頁118。
- ⑧② 王紹光：〈「王道政治」是個好東西？——評「儒家憲政」〉，《開放時代》，2010年第9期，頁136-50。
- ⑧③ 施米特著，李君韜、蘇慧婕譯：《憲法的守護者》（北京：商務印書館，2008），頁117。
- ⑧④ 吳國光：〈習近平反腐與中國政治不確定性的增加：一個分析框架及相關討論〉，《當代中國研究》，2017年第2期，頁98-99、110。