

古今之辯：2000年以來 中國思想界的現代性之爭

◎ 魯明軍

引 論

興起於1990年代中後期的新左派與自由主義之爭無疑將整一的中國思想界導向了分化。以哈耶克（Friedrich August von Hayek）、弗里德曼（Milton Friedman）之自由市場和民主憲政理論為主張的自由主義認為中國的問題關鍵在於權力能否退出市場，腐敗能否解決。因此，其強調的是「消極自由」、「間接民主」和「程式正義」。與之對應，以西方馬克思（Karl Marx）主義、激進民主理論、依附理論、後現代理論、世界體系理論等為思想資源的新左派通過揭示市場經濟轉型以來中國所遭遇的不公正的國有資產掠奪、極端的社會貧富分化等問題，主張「國家干預」、「積極自由」和「直接民主」。爭論的結果是自由主義指責新左派太左，新左派批判自由主義太右。當然，爭論過程中也不乏超越左右兩極的「第三條道路」的主張，其以羅爾斯（John Rawls）、哈貝馬斯（Juergen Habermas）等為思想資源，在承認民主憲政的前提下，試圖以公民共和主義和商議性民主作為補充，在選舉民主之外，重視公民文化、公民參與和公共領域的公共討論¹。

時至今日，爭論早已平息，但左右之間的意識形態之爭卻始終主導著思想界的進深和新變。相對1980年代的集體啟蒙，這一爭論本身便意味著思想界已更加切近中國現實。且關鍵並不在於「消解分歧」，而是在於「如何提高爭論的水準」²。正是從這個意義上，我們發現2000年以來的思想之爭已沒有了90年代的「誅心之論」，也少了激烈對峙。不過，這並不說明分歧被消解或弱化了。事實證明，在思想界整體格局日益複雜的前提下，爭議非但沒有消解或弱化，反而具有更多趨強的可能。

一 古今之爭：反現代性與後現代政治的轉向

2000年以來，施特勞斯（Leo Strauss）學說的興起使得中國思想界的格局發生了另一重新變。其對於自由、民主的現代性價值之批判和棄絕，使得其「古今之爭」這一政治哲學已然成為一股對立於自由主義的新思潮。與之相應，主張「政治儒學」的蔣慶則以中國傳統儒家政治思想為依憑，同樣展開對現代民主政治的反思與質詢。且中西交疊形成了新保守主義這一新勢力³。與新左派一道，共同賦予現代政治及現代人以徹底的指責和背離。

（一）從古今到中西：新保守主義的興起

施特勞斯學說在國內思想界的始作俑者劉小楓、甘陽顯然並非僅僅抽象地訴諸於一種政治主張，其更多致力於按施特勞斯的路徑，深度解讀古典原典，基於對「歷史虛無主義」和「價值相對主義」的質疑，揭示文本的原意或施特勞斯所謂的「隱匿意義」，強調已然被現代政治所抹平和消解的政治傳統和倫理秩序。

施特勞斯的反現代性主張正是源自其對於柏拉圖（Plato）、色諾芬（Xenophon）、邁蒙尼德（Maimonides）、馬基雅維里（Machiavellian）、斯賓諾莎（Spinoza）、霍布斯（Thomas Hobbes）、洛克（John Locke）、盧梭（Jean-Jacques Rousseau）、柏克（Edmund Burke）、尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）等西方思想家原典的精微解讀。在這一解讀背後，蘊含著其對於現代性的檢省和質疑。在他看來，現代性前後有三次浪潮，第一次為馬基雅維里、霍布斯，第二次為盧梭、馬克思，第三次為尼采、海德格爾（Martin Heidegger）。如果說馬基雅維里是現代性起源的話，那麼盧梭、馬克思、尼采及海德格爾——包括之後的後現代——則是對現代性的反思和批判。但是，這一批判非但沒有對現代性形成制約，反而有效地推進了現代性及其虛無主義⁴。面對這一窘境，施特勞斯選擇回到古典政制這一政治哲學。他認為，只有這一政治哲學才能越過其「顯白」教導進入「隱匿」教導，才能真正走出柏拉圖所謂的「洞穴」而洞識一切。

以施特勞斯學說為思想支撐的新保守主義的興起有效地針對著當代中國經濟轉型以來，社會所面臨的大眾化、平面化、去道德、反秩序等困境。只是這一針對並非體現在對現實事實的簡單指責，而是體現在對於古典傳統的重新解讀與意義揭示，以期形成「古今之爭」這一新的價值選擇與進路，從而試圖探得走出這一現代性困境的可能。

蔣慶主張的「政治儒學」及其對於現代性的批判恰切地回應了施特勞斯的學說。在他看來，當代中國面臨的問題不是如何實現自由民主政治，而是如何在中國本土資源中探得政治正當性。而儒教政治則無疑是中國政治之傳統根基所在。為此，蔣慶提出政治儒學即王道政治之三重合法性基礎，即：「天下歸往的為民思想——確立政治秩序合法性的民意基礎；法天而王的天人思想——確立政治秩序合法性的超越基礎；大一統的尊王思想——確立政治秩序合法性的文化基礎」⁵。這顯然亦同樣有效地對應著西方現代政制在當代中國可能遭遇的困境和陷阱。在他看來，「政治儒學的歷史使命是創造中國式的政治制度」⁶，走出這一現代性困境。因此，他真正意在追訴如何回到古典傳統政治模式及其倫理秩序。或許以中國古典傳統政制回應西方現代政制是否正當尚值得質疑，但肯定的是，其同樣意在回到「古今之爭」這一價值維度。

當諸多學者質疑政治儒學是否受「二施」——施特勞斯、施密特（Carl Schmitt）——的影響時，蔣慶坦言，在他思考撰寫時，並沒有觸及「二施」理論，反因這一質疑，才誘使其閱讀「二施」，結果發現的確不乏相近之處。但要說影響，其承認不少受邁斯特（Joseph De Maistre）和柏克的影響。值此，蔣慶不無感慨地說：「前幾年小楓對我言：『我理解你，你不理解我。』但現在我理解小楓了。『二施』學說與『政治儒學』之所以有相近之處，是因為『政治儒學』站在『孔子的政治』（公羊學理解的政治）批判當今世界的『政治現代性』，而『二施』學說也站在西方傳統的立場（傳統神學立場和古希臘哲學立場）批判當今世界的『政治現代性』，故中西面臨的問題相同，而人類之心有同焉。」⁷由是可見，從古今到中西，儘管是不同的理論資源和價值之爭，但在針對現代性及古今之爭這一價值意義上則是一致的，其共同構成了中國新保守主義。

（二）反現代性的現代性反思與批判

自90年代至今，汪暉對於中國現代性的反思與批判及其新左派立場是一以貫之的。以波蘭尼（Kar1 Polanyi）的國家干預的市場經濟、布羅代爾（Fernand Braudel）的反市場的資本主義、弗蘭克（Andre Gunder Frank）的依附理論、葛蘭西（Antonio Gramsci）的霸權理論及薩伊德（Edward W. Said）的後殖民理論等為資源和支撐，汪暉界定了中國90年代以來的「去政治化的政治」這一政治範式，揭示了其已然及可能導致的種種社會積弊。事實上，不管是波蘭尼，還是布羅代爾，抑或弗蘭克等，與其說是政治學家或經濟學家，毋寧說是歷史學家，其關於市場經濟或資本主義的立場是基於對於歷史的深刻認識和理解，正是在歷史演變及其經驗的揭示中，洞察到為政治學家、經濟學家之抽象主張所無法涵蓋的真相。而同樣信奉波蘭尼理論的王紹光更是明確指出：「歷史上從來就沒有過哈耶克所謂的自發秩序的市場經濟，市場本質上是一種雙向運動。」他認為，「中國改革開放三十年的成就，不能回避對於市場經濟的國家干預和反向運動」⁸。

按照帕茲（Octavio Paz）和韋伯（Max Weberr）的邏輯，現代性是「自我反對自我的傳統」這樣一個「理性化及其限制」的悖論。汪暉對於中國現代性的界定——反現代性的現代性——同樣置於這一悖謬的邏輯框架中⁹。這意味著，反現代性的現代性已然是一個歷史和現實事實，問題在於我們如何面對這一現代性範式所帶來的困境。正是因此，新左派在為反現代性的現代性探得歷史合法性的同時，尤其強調了反現代性這一批判立場本身。而這一反現代性之歷史合法性的探求本身無形中被賦予了「古今之爭」這一政治哲學意涵，即我們該如何回到歷史已然存在的反現代性的現代性這一價值邏輯中。

當學界習慣將甘陽劃歸新左派陣營時，他自己則認為自己更傾向於保守主義¹⁰。事實上，我們從他主張的施特勞斯之「古今之爭」及積極付諸實踐的以古希臘自由教育為價值範式的通識教育也不難得到印證。不論是「通三統」，還是「儒家社會主義」，其中皆不乏對於中國傳統儒家政治思想的認同和肯定，這自覺地賦予他保守主義的色彩。他認為，中國今天取得的成就應歸結於三個傳統——古代儒家文明傳統，毛澤東的社會主義傳統及鄧小平的改革開放之憲政傳統——的融合。其中，關於「中華人民共和國」之解釋，則對應於「共和國」的正是憲政之統，「人民」對應於「社會主義」，「中華」對應於「儒家」¹¹。按照丁耘的說法，這恰恰回應了蔣慶之王道政治之三重合法性：「天人思想」對應「中華」、「尊王思想」對應「共和國」、「為民思想」對應「人民」¹²。巧合的是，這似乎或明或暗地對應了江澤民關於「三個代表」的論述：「先進文化」對應「中華」或「儒家文明」，「先進生產力」對應「共和國」或「憲政之統」，「最廣大人民利益」對應「社會主義」或「人民」。而這無疑被賦予諸如色諾芬之「居魯士（Cyrus the great）的教育」、馬基雅維利之「君主論」、伊拉斯謨（Erasmus, D.）之「基督君主的教育」此類的「君王策」（或譯為「君王術」，*princely virtuosity*）色彩¹³。

比「通三統」更進一步，2007年6月，甘陽在《中國道路：三十年和六十年》一文中提出中國改革開放的諸多經濟社會制度事實上依賴於對於文革時期毛澤東傳統的延續和繼承，所以中國改革開放不能簡單地以前三十年和後三十年來劃分，而應該以共和國六十年整體地來看。他將其界定為「儒家社會主義」¹⁴。某種意義上，甘陽更為強調的實是儒家文明傳統和毛澤東的社會主義傳統——反現代性的傳統。而這無形中弱化了鄧小平之憲政之統及市場經濟（包括「一國兩制」）在中國的有效實踐。這背後隱含著的無疑是他反現代性這一主張和立

場。毋寧說，他與汪暉、王紹光等——儘管理論資源各異——並無二致，還是屬於新左派陣營。正如他所說的，「中國人對民主法制誤解很大，民主法制只不過是個相當低的、維持一個社會外在運轉的最基本方式」。在一個民主社會，如何「成為一個人」這一根本的問題，「民主法制卻並沒有解決」。因此，它「只不過是達到一個外在的條件，一個使你不受欺壓的理想一點的條件」¹⁵。

（三）左右尼采主義：後現代政治的轉向

尼采作為現代性轉捩和後現代的起源已是知識界的共識了¹⁶。加拿大政治學者德魯里（Shadia B. Drury）認為，以科耶夫（Kojévè, A）為代表的特別是西方後現代思想家和左翼知識份子可以歸為左翼尼采主義，而美國新保守主義者施特勞斯學派則被歸為右翼尼采主義。在她看來，左右尼采主義及其共同的反現代性立場和主張構成了後現代政治¹⁷。而新保守主義在國內的興起及其與新左派的價值重疊，也證明了當代中國思想界之後現代政治轉向這一事實。這一點，尤其體現在甘陽的身上。儘管前述將他歸為新左派陣營，但實則我們已然很難區分或界定他到底屬於新保守主義還是新左派，到底屬於左翼尼采主義還是右翼尼采主義。毋庸置疑的是，其作為一個尼采主義者及其反現代性這一立場和對於「古今之爭」這一價值訴求的實踐本身。同樣，也讓蔣慶感到「不可思議的是，被自由主義者批評為極右的『政治儒學』居然與新左派相近」¹⁸。

當然，左右尼采主義之間也不乏分歧，尤其體現在二者對於民主的立場和態度，甚至是截然相反的——新保守主義者反對民主，而新左派強調民主。不過，二者對此卻心照不宣地予以了回避¹⁹。即便如此，亦誠如德魯里所言，新保守主義與新左派總歸都屬於「尼采主義家族」，特別是針對共同的敵人——現代性時，自覺地殊途同歸：一方面批判和指摘現實，另一方面又認同和擁抱著現實虛無主義。這也是當代中國新保守主義和新左派共同身處的境地²⁰。

二 古今會通：現代性及其正當性的重構

隨著新保守主義的興起及其與新左派重疊的趨勢，自由主義本身也在發生著變化。如果說，90年代的爭論中，普遍僅只以哈耶克為思想支撐的自由主義還處於教條主義層面的話，2000年以來的自由主義已然不是單維的自發秩序的市場經濟如此單薄，更多訴諸於法律、經濟、政治、文化等之間的綜合與平衡，亦更具理性與建設性價值。他們認為，新保守主義及新左派所謂的「現代性之政治敘事」「從實質上說是消解性的，是充滿毒素的罌粟花。它們沒有建設只有消解，沒有改良只有否定，其歷史的虛無主義和政治浪漫主義，只能使本來就步履艱難的中國現代政治走向更加危險的境地。因此，對於中國現代政治思想來說，關鍵的不是鸚鵡學舌地把西方的現代性思想理論搬運到中國，而是回到人家發育現代政治的優良傳統之中，學習英美建設現代政治的真智慧，而不是法德反現代政治的偽問題」²¹。正是基於對新保守主義和新左派——後現代政治——之「古今之爭」的這一價值斷裂指向的質疑，其選擇了「古今會通」這一生成性的價值訴求²²。

（一）自由憲政與現代政治底色

不同於90年代，2000年後的自由主義明確指出英美體系的自由主義源於三個傳統——英格蘭傳統（霍布斯、洛克）、蘇格蘭傳統（斯密[Adam Smith]、休謨[David Hume]）及普通法傳統（柯克[Edward Coke]、布萊克斯通[William Blackstone]）——之間的張力和平衡。儘管三個傳統之間不乏分歧，比如斯密和休謨就對於霍布斯、洛克和普通法傳統的去道德化予以了批判，而霍布斯與柯克之爭更是法律與政治之爭的歷史典範，但正是這種分歧和張力，賦予現代政治更多建設、反思和平衡意義。

事實上，三種不乏分歧的傳統所面對的問題——如道德、權利、法制等——恰恰對應了當代中國所面臨的窘境。中國自由主義內部也同樣面對著種種緊張與責難。高全喜強調國家主權，而秦暉則更傾向於有限政府；姚中秋強調自由憲政的基礎是對於普通法的積極吸納，而在高全喜看來「僅有普通法是不夠的」，還需輔以形而上學作為道德支撐。無形中這已導致了道德、權利、法制及主權之間的張力關係，但本質上，這一張力更富有互相吸納的積極色彩。因此，他們堅持「對於當今中國來說，面臨的首要任務不是破除現代政治，不是指稱現代性之病癩，不是像西方左右兩派的現代政治之現代性敘事的觀點那樣用滔滔不絕的言辭來質疑現代政治，而是老老實實地從頭開始，學習英美的現代政治之建設性道路」²³。

歷史業已證明，西方的左右兩翼，其都有一個基本的前提性共識，即以現代政治或自由主義作為基本的價值底色。抑或說，左右之爭總是屬於體制內的爭論²⁴。因此，二者的分歧再大，總歸萬變不離其宗，對於自由主義或現代政治的基本認同是不變的。在這一前提下，反現代性的現代性批判（甚至包括「古今之爭」）反而被賦予了積極的建設性意義。而這也是其區別於中國新左派與新保守主義的根本所在。

正是因為這一價值底色的闕如，自由主義者提出中國現代政治的建構應追溯到西方現代政制之根源。在此基礎上，還要「認真總結中國自身的新老兩個傳統。老傳統屬於王朝政治的傳統，它看上去雖然斷絕了多年，但歷史的餘緒不絕如縷。新傳統又分為兩個部分，一個是國民黨的政黨政治傳統，另一個是共產黨的政黨政治傳統，它們都以不同於王朝政治的現代政治形式在20世紀的中國歷史中扮演了積極性的角色，塑造了現代中國的政治底色」²⁵。可見，關於中國傳統的重新認識及對其價值的重新認同，自由主義與新保守主義、新左派不乏共識。確如上述所言，在此中國自身傳統反而具有成為爭論之價值底色和前提性共識的可能。問題是，這樣一個共識的建構對於中國現代政治之意義是積極的，還是消極的呢？如果說，僅只缺乏現代政治之價值底色還有可能建構的話，那麼，以中國政治傳統作為價值底色是否意味著去現代政治更加遙遠了呢？

（二）「軟共和主義」與現代政治建構

90年代，新左派崔之元在《「混合憲法」與對中國政治的三層分析》一文中，提出了屬於亞里斯多德和馬基雅維里之共和政體的「混合憲法」理論及其混合著的對於整體的「三層分析法」是西方政治思想的主流，並分析了歐美現代政制包括中國地方政治實踐對它的自覺與非自覺的吸納和改造²⁶。當然，就其本身而言，後雖經現代民主政治改造，但本質上還是屬於古典政制的範疇。

2000年前後，基於新左派與自由主義之爭，以「公共性」為中心的討論將問題引至超越左右之爭的「第三條道路」，即以哈貝馬斯、羅爾斯為代表的「軟共和主義」。而這不同於崔之元之「混合憲法」的「共和政體」的根本就在於，「軟共和主義」是建立在現代政制前提下

的反思與平衡，而崔之元的主張根本上意在回到古典共和政制。換句話說，「軟共和主義」的目的就在於如何通過政治平衡回到啟蒙。在哈貝馬斯看來，「現代性還遠未結束」²⁷。而之所以訴諸「溝通理性」和「公共交往」，是為了「調停理性和意志之紛爭」，以期在「自由主義進路與共和主義進路」之間尋找一種「審議政治」，「重新賦予憲政民主國家的政治原則和決策以正當性根據，最終重建正當性和真理（規範或者客觀性）之間的關係」²⁸。因此，即便其對自由主義不乏質詢，即便與之相應的羅爾斯也曾遭遇諾齊克（Robert Nozick）的指責，但本質上還都是自由主義者。

事實上，90年代的討論中也已經出現了「誰的公共性？何種現代性？」等諸如此類的詰難。而當時新左派汪暉便提出公共性的喪失與文化差異的抹煞是同一件事，它們都發生在現代社會運行的基本規則內部²⁹。這一問題在2000年後的自由主義者看來，「公共性」的前提就是自由憲政。哈貝馬斯明確指出，「17、18世紀歐洲的資本主義社會是因為有了市場才有了經濟性的市民社會，對於公共事務才有了要求，才催生出一個政治性的公共領域。」³⁰不同之處是新左派的公共性本質上是基於反現代性的考量，而自由主義的公共性則是意在重新回到現代性。按照羅崗的說法，這具有雙重意涵：「一是對於傳統專制體制的批判，二是中國必須走的現代化道路的設計」³¹。

同屬於「康得主義家族」的羅爾斯的「公共理性」這一「重疊共識」回應並補充了哈貝馬斯的公共性及公共領域論述³²。但是，在自由主義者看來，儘管哈貝馬斯、羅爾斯皆試圖在資本主義與社會主義之間尋找一種平衡，但是前提皆是自由主義及權利平等的優先性和自由主義本身作為目的。因此，對於新左派的「公共性」解釋，自由主義者尖銳地指出：沒有「平等原則」，何來「差異原則」呢？³³所以，其認為「軟共和主義」真正意在為重新回到現代政治創造一個實踐的可能性。

可見，新左派的共和政制真正屬於「古今之爭」這一價值維度上的「硬共和主義」，即阿倫特（Hannah Arendt）所主張的回到古典共和主義。而自由主義的共和政制本質上則屬於已經現代政治改造的「軟共和主義」。這顯然有別於「古今之爭」，毋寧說，其屬於「古今會通」這一政治哲學的範疇。

（三）古今會通：現代性及其正當性的重構

2000年以後的自由主義者顯然並非簡單地訴諸於市場或權利，而更多致力於古今政制思想的會通。無論是從英格蘭、蘇格蘭及普通法三種傳統之間的平衡，還是從「軟共和主義」所主張的古典共和政制與現代政治之間的互相吸納，無不證明了自由主義在建設性層面上於中國現代性及其正當性重構的努力。

在對潛在的「論敵」新保守主義和新左派同樣關涉的兩個問題上，自由主義者明確了自己不同的意見。一是關於「二施」學說的認識上，自由主義更為認同不同於新保守主義和新左派之既有的反現代性認識的另一種解釋。即，「施特勞斯並沒有反對自由政制，反而是一個自由主義的同盟者，他所伐撻的乃是虛無主義的現代政制，至於經驗主義的英國自由政制倒成為他欽佩的現代政制之典範」³⁴。同樣，在他們看來，施密特也並非是一個納粹極權政制的辯護者，其真正意在如何區分他所謂的政治之「例外」與「非例外」。顯然，納粹極權屬於政治之「例外」。而本質上，他是魏瑪共和憲政的辯護者。因此，他真正還是一個自由主義

者³⁵。另是關於公共性的解釋。自由主義者認為，公共性問題的真正目的意在重新回到啟蒙，回到現代政治，而並非是新左派所謂的反現代政治、反啟蒙。

這樣一種解讀已然不是施特勞斯所謂的「古今之爭」這一價值指向，而是在「古今會通」的意義上重構現代性及其正當性。

結語

2000年以來的新保守主義（包括新左派）與自由主義（古典保守主義）儘管不乏分歧，但是在古今之辯——「古今之爭vs.古今會通」——這一層面上卻已涵有基本共識，並賦予現代性之爭以積極的建設性意涵；而且在這一基本的共識前提下，生成了種種重疊性共識。不論是新保守主義者，還是自由主義者（古典保守主義者），二者都具有保守主義這一價值底色，普遍體現在民族國家及國家主權認同、道德倫理秩序訴求等價值層面。而且自由主義與新左派之間在資本主義與社會主義的問題上，也實已潛在地形成了一定的共識。崔之元的「小資產階級宣言」、王紹光的「社會市場」、甘陽的「通三統」等並不否定和排斥改革開放傳統中的資本主義因素。與之對應，自由主義者高全喜也吸納了中國王朝傳統和共產黨政黨政治傳統，秦暉源自密爾之「群己權界」這一思想更是意在於資本主義與社會主義之間尋得一種有效的平衡。

當然，這些共識和重疊性共識的形成並未使其回到集體啟蒙或集體信仰的時代，而是意在促使分歧與爭論本身更具有建設性。因此，歸根還在於二者的雙重分歧中。第一重分歧，新保守主義（包括新左派）訴諸於中西古典政制，即回到弗蘭克當所謂的古代自由（即政治參與的自由）或伯林所謂的積極自由；自由主義訴諸於西方現代政治（包括中國既有的現代政治經驗）與中西古典政制的會通，即試圖實現古代自由與現代自由（即私人生活的自由）或積極自由與消極自由之間的綜合與平衡。第二重分歧，「古今之爭」強調去現代性和反現代性；「古今會通」則強調了其中現代政治相對古典政制之優先性，即現代自由或消極自由對於古代自由或積極自由之優先性。

儘管如此，這也使我們不得不懷疑，對於古典政制資源的共同認同作為二者爭論的前提性共識能否成為一個真問題呢？對於新保守主義（包括新左派）而言，自由主義吸收古典政制因素是一種互相接納的潛在體現，但對於自由主義者而言，對方則選擇了對於——自己歸根強調的——現代政治之批判和棄絕，證明了與對方根本性共識的闕如。這一不可彌合的分歧、隔閡決定了當下現代性之爭的延續性和未知性。不過換一個角度看，設若現代政治作為基本共識時，又當如何呢？或許，此時已經沒有了爭論的必要，甚或又回到了集體主義的時代。因而可以肯定的是，「古今之爭vs.古今會通」之古今之辯實已暗地重構了中國現代性之爭的新的價值譜系。

註釋

- 1 許紀霖：〈總論〉，載許紀霖編：《啟蒙的自我瓦解——1990年代以來中國思想文化界重大論爭研究》（長春：吉林出版集團有限責任公司，2008），頁39。
- 2 赫希曼（Albert Hirschman）：《欲望與利益：資本主義走向勝利前的政治爭論》（上海：上海文藝出版社，2003），頁125。

- 3、 12 這一新保守主義更接近美國式的新保守主義，而非傳統英國式的古典保守主義。丁耘：
〈共和國的君主教育——試論「心性儒學」的政治性〉，思與文網刊，<http://www.chinese-thought.org/sh11/005083.htm>。
- 4 施特勞斯：〈現代性的三次浪潮〉，載劉小楓編：《蘇格拉底問題與現代性——施特勞斯講演與論文集：卷二》（北京：華夏出版社，2008），頁43。
- 5、 6 蔣慶：《政治儒學》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2003），頁203-207；125。
- 7、 18 蔣慶：〈回應對「政治儒學」的批評：政治的孔子與孔子的政治〉，載陳來編：《孔子與當代中國——第三屆中國文化論壇論文集》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008）。
- 8 王紹光：〈大轉型：1980年代以來中國的雙向運動〉，中國文化論壇網，<http://www.foruml.cn/show.aspx?id=871&cid=160>。
- 9 汪暉：《去政治化的政治——短20世紀的終結與90年代》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008），頁368-371。
- 10 甘陽：〈前後左右之爭〉，《南方人物週刊》，2008年第20期，頁73。
- 11 與之相對，強世功也區分了三種傳統：禮法傳統（對應儒家文明傳統）、政法傳統（對應毛澤東傳統）、憲政傳統（對應鄧小平傳統）。參見強世功：〈中國法學思想100年——以北大法學院為例〉，載蘇力、陳春生主編：《中國人文社會科學三十年——第四屆文化論壇論文集》（待出版）；甘陽：《通三統》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007），頁3。
- 13 「君王策」意在宣示作者的政治智慧和能力，以期在一位強有力的君主的宮中，為自己謀得一份諮議或秘書之類的職務。伊拉斯謨：《論基督君主的教育》（上海：上海人民出版社，2003），頁18。
- 14 甘陽：〈中國道路：三十年和六十年〉，《讀書》，2007年第6期，頁1-6。
- 15 甘陽，〈通識教育是人的自我超越〉，中國文化論壇網，<http://www.foruml.cn/show.aspx?id=851&cid=226>。
- 16 哈貝馬斯：《現代性的哲學話語》（南京：譯林出版社，2004），頁96。
- 17 不僅德魯里，連其弟子羅森（Stanley Rosen）也將其歸為後現代主義者。參見德魯里：《亞歷山大·科耶夫：後現代政治的根源》（北京：新星出版社，2007），頁339-343；羅森：〈施特勞斯與古今之爭〉，載劉小楓主編：《施特勞斯與古典政治哲學》（上海：上海三聯書店，2002），頁378。
- 19 倒是新左派自始至終將這一矛頭指向自由主義。在他們看來，真正反民主的是自由主義。對此，自由主義也予以了回應：自由主義與民主從來就不是絕然背離的，而是一個不乏張力的平衡性整體，即如何在英國憲政與法國民主之間探得一種平衡。
- 20 與德魯里不同，齊澤克（Slavoj Žižek）將傳統主義的社群主義（泰勒[Charles Taylor]等）、現代主義的普遍主義（羅爾斯等）、後現代的分散主義（利奧塔[Jean-Francois Lyotard]等）皆歸結為對於尼采的不同解釋。在此，筆者更為認同德魯里和施特勞斯對於尼采的解讀。參見齊澤克：《敏感的主體：政治本體論的缺席中心》（南京：江蘇人民出版社，2006），頁196。
- 21、 23、25 高全喜：《何種政治？誰之現代性？——現代性政治敘事的左右版本及中國語境》（北京：新星出版社，2007），頁121；118；120。
- 22、 34 高全喜：〈法政思想與制度的歷史生成〉，載高全喜主編：《從古典思想到現代政制——關於哲學、政治與法律的講演》（北京：法律出版社，2008），頁8。
- 24 錢滿素：《美國自由主義的歷史變遷》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006），頁264-265。
- 26 崔之元：〈「混合憲法」與對中國政治的三層分析〉，載李世濤主編：《知識份子立場——自由主義之爭與中國思想界的分化》（長春：時代文藝出版社，2000），頁528-529。

- 27 哈貝馬斯：《公共領域的結構轉型》（上海：學林出版社，1999），頁120。
- 28 周濂：《現代政治的正當性基礎》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008），頁193。
- 29 汪暉：〈當代中國的思想狀況和現代性問題〉，載李世濤主編：《知識份子立場——自由主義之爭與中國思想界的分化》（長春：時代文藝出版社，2000），頁83-123。
- 30、31 許紀霖等：〈尋求「第三條道路」——關於自由主義與「新左翼」的對話〉，載李世濤主編：《知識份子立場——自由主義之爭與中國思想界的分化》（長春：時代文藝出版社，2000），頁313。
- 32 羅爾斯：《政治自由主義》（南京：譯林出版社，2004），頁142-183。
- 33 高全喜：〈我為什麼開設這門課程〉，載高全喜主編：《西方法政哲學演講錄》（北京：中國人民大學出版社，2007），頁8-9。
- 35 何包鋼：《民主理論：困境與出路》（北京：法律出版社，2008），頁29-30；卡爾·施密特：《憲法的守護者》（北京：商務印書館，2008），頁1-7。

魯明軍 四川大學歷史文化學院博士生

《二十一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二十一世紀》網絡版第八十期 2008年11月30日

© 香港中文大學

本文於《二十一世紀》網絡版第八十期（2008年11月30日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。