

許章潤

  
CIVITAS  
思想共和國

# 政體與文明

立國·立憲·立教·立人



CITYU HK  
PRESS



CIVITAS  思想共和國

---

朱國斌 主編

---

**政體與文明**  
**立國 · 立憲 · 立教 · 立人**  
Polity and Civilization

許章潤



CITY UNIVERSITY OF  
HONG KONG PRESS  
香港城市大學出版社

©2016 香港城市大學

本書版權受香港及國際知識版權法例保護。除獲香港城市大學書面允許外，不得在任何地區，以任何方式，任何媒介或網絡，任何文字翻印、仿製、數碼化或轉載、播送本書文字或圖表。

國際統一書號：978-962-937-286-6

出版

香港城市大學出版社

香港九龍達之路

香港城市大學

網址：[www.cityu.edu.hk/upress](http://www.cityu.edu.hk/upress)

電郵：[upress@cityu.edu.hk](mailto:upress@cityu.edu.hk)

©2016 City University of Hong Kong

**Polity and Civilization**

(in traditional Chinese characters)

ISBN: 978-962-937-286-6

Published by

City University of Hong Kong Press

Tat Chee Avenue

Kowloon, Hong Kong

Website: [www.cityu.edu.hk/upress](http://www.cityu.edu.hk/upress)

E-mail: [upress@cityu.edu.hk](mailto:upress@cityu.edu.hk)

Printed in Hong Kong

# 目錄

總序 xi

新版序 xv

原版序 xix

作者簡介 xxiii

## 甲篇 建設中國文明的政治秩序

一、「改革開放」的接力賽與近代史上的「樞紐期」 2

二、「立國時刻」與「立憲時刻」 34

三、日常政治與平庸政治 40

四、有效統治，抑或良治？ 51

五、「中華人民共和國」 64

## 乙篇 開啟第四波改革開放

一、雙元革命與現代秩序 80

二、三種合法性：績效、法治與政治認同 91

- 三、公共權力是一種信託關係 105
- 四、開放三大市場 115
- 五、民族國家建設 128
- 六、中國可能創造出一種新文明？ 137
- 七、人心與立教 159
- 八、科學、規範與人文 180

### 丙篇 國家理性與建國道路

- 一、「國家理由」與「國家理性」 194
- 二、優良政體 207
- 三、國家政治與國家間政治 210
- 四、愛國與愛祖國 217
- 五、立國與立憲 224
- 六、中國的政治建國 229
- 七、人民的和平登場 237

## 丁篇 中國語境下的「優良政體」

- 一、大部分政體距離「優良政體」都很遠 240
- 二、「衝擊—回應」：近代中國政治轉型的源起 250
- 三、中國轉型任務的序位之爭 255
- 四、「中國人的時代意識依然是新舊雜陳」 262
- 五、後強人時代：權威領袖能否引領國家轉型？ 264
- 六、中國需要啟動第四次改革開放 270
- 七、立憲民主並非西方所專有 275
- 八、「清算政治原罪」：釐清政治、思想是非，而非人身清算 283
- 九、大國崛起：回到現代早期的古典政治經濟學，重新出發 285

## 戊篇 從《舊制度與大革命》看優良政體的形成

- 一、社會革命與政治革命 292
- 二、國家理性與文人政治 299
- 三、革命與立憲：國家與社會的新舊重組 304

- 四、優良政體 308
- 五、切合現代秩序的政治理念 319

## 己篇 什麼是「人民」？

- 一、「人民」的類型論 326
- 二、天民及其天性 336
- 三、族民與族性 342
- 四、市民與市民理性 350
- 五、國民、國民性與稅負 359
- 六、公民、世界公民及其公共相關性 364
- 七、自由在於分享公共權力 381
- 八、政治的悲劇性及其悖論 386
- 九、平等與正義的境界 397
- 十、「段子」裏的中國 401



庚篇 這個世界會好嗎？——梁漱溟與中國的現代化

- 一、儒佛一體，一腔悲願 410
- 二、以解決「中國問題」為職志 417
- 三、中國文化的核心 422
- 四、新儒學的現代性轉圜 433
- 五、鄉村建設是從根子上的立國方式 440
- 六、新中國需要憲法政治 445
- 七、「我對社會是有責任的」 451
- 八、始終懷持一種悲願 456
- 九、思想史由此增添了幾許蒼茫 460

辛篇 在思潮博弈中認識中國

- 一、所謂思潮及其時代 471
- 二、我們這個時代 481
- 三、新左、敵人 497

- 四、民族主義或自由民族主義 514
- 五、尋求共識 523
- 六、回應與商榷 526

### 壬篇 有效的法律必定是以母語表述的規範

- 一、並非旨在接軌 548
- 二、中國近代法意走在新文化思潮前頭 555
- 三、問題意識、思想資源與當下法治的現實困境 561
- 四、把儒學落實到具體學科才有意義 566
- 五、翻譯腔無意中遺落了意義 570

### 癸篇 法學教育、大學精神與學術的人道意義

- 一、法學院應當培養法律理性 578
- 二、司法考試的負面衝擊應引起整個法學界的關注 590
- 三、讓大學成為大學 596
- 四、知識分子應有士志於道的擔道精神 605

## 總序

約自上世紀80年代起，「全球化」(globalization) 逐步成為公眾和學術討論中一個不可繞開的關鍵詞。從物質形態看，全球化首先是指資本、貨物與技術的跨境流動，基本上經歷了跨國化、局部國際化及全球化這三個發展階段。然而，全球化的影響穿越了資本等界域，進入到思想和學術空間。國與國之間政府和人民的頻繁交流，以及互聯網帶來的充分資訊流動，令到各地人們對世界認知的視野更為廣闊，程度更為深厚，甚至在傳統上被認為發展中或欠發達的偏遠落後地區，人們亦會觀察、思索、追尋社會發展的路徑，希冀能從慣性及舊有的制度和思維中掙脫開來。

全球化令世界當代思潮層出不窮湧現，百家爭鳴、交相輝映，中國情況亦然。世紀之交特別是進入新世紀之後，中國人文社科學術界和思想界出現了一批有重大學術和社會影響力的學者、思想家，他們出世人世，探討學術，砥礪思想，耕耘專業，發表了一批對學術和思想有突出貢獻、對社會有承擔的時代作品。

傳播知識和交換思想是出版人肩負的神聖使命。香港城市大學出版社決定出版一套全新的思想性與學術性叢書，旨在推動及實踐引領思潮、激發新思想、喚醒公民意識的使命。

本叢書遂命名為「Civitas / 思想共和國」。Civitas（拉丁文），據羅馬共和末期的哲學家、政治家、雄辯家西塞羅（Cicero）的定義，是指由法律統一起來、由公民（*cives* 或 *citizens*）組成的社會團體。法律規定公民責任，同時賦予他們權利。比照今天的話語，它描述的就是「公民社會」。「共和國」（*Republic*）亦源自拉丁語“*res publica*”，意思是「人民的公共事務」。今天，人們使用它來描述一種民主政體。古希臘偉大哲學家柏拉圖曾以《共和國》為題討論正義問題，並首先討論國家的正義和體制。

本叢書取中文名「思想共和國」，除表達現代社會是公民社會、每個公民皆具獨立思考和行動能力之意涵之外，也希望能夠匯納百家、交換傳播來自大中華乃至世界各地著名思想家和學者的新觀念、新思

維、新理論，一方面擴展讀者的思想維度、引領讀者在自由的思想空間漫遊，另一方面啟迪讀者的思想路徑、平等探究箇中的哲理。

在公民的參與意識和權利意識日漸形成並高漲的今日，不同的價值觀並存於同一個時空之下並不一定帶來矛盾和衝突；多元的社會需要成員之間的自由交流和各抒己見。矛盾與多元最能激發思維震盪，啟迪思考，與時俱進形成更多新思想。

時代在進步，進步得益於新思想。

做一個有思想的共和國公民。

是為序。

朱國斌

香港城市大學教授、法學博士  
2016年春夏之交，九龍塘



## 新版序

本書初版收錄對談八篇，由法律出版社刊行。礙於「意蒂牢結」，曾多刪削。作者編者，同感無奈。此番新刊，除恢復所刪內容，並增收兩則，合共十篇，仍依內在次第，天干排序。論其內涵，綜其主旨，則一如舊往，依然不外圍繞現代中國語境下，建構理想政治秩序，俾使億萬斯民和平共處，進求國民福祉與公民自由平等這一大是大非。畢竟，理想的政治秩序繫於優良政體，而政體，不論何種政體，總是文明的一部分，並為文明及其政治文明的結晶。文明意味着億萬人群的集體生存經驗，其為一種地方生活樣法，生聚作息，經久乃成，千年沿襲，則人民為何，人民何為，其脾性德性，其嚮往恐懼，其希望絕望，自應深予省思。優良政體砥礪於成，撐持人間，則恐懼絕望漸少，而嚮往希望稍多。否則，霸道橫行，率獸食人，人間豈非匪幫。千載斯文，萬古懸念，億萬斯民，我們這個叫做人類的物種，如果尚有優勝一籌者，則其性其境，端賴於此也。今日中國令人心懸意念者，或欣然，或黯然，其情其理，亦繫於此矣！

放眼望去，晚近一個半世紀，老中國奮力嬗蛻，向着新中國迅奔，一波三折，既形成一創巨痛深之大轉折時代，也造就出「現代中國」蓬勃浩然的創世紀，縱橫捭闔於一個三千年未有之「古今中西」時段。其間悲喜交加，死去活來，以數代人億萬性命之巨大犧牲，翻天覆地，改天換地，感天動地，席天幕地。而這一切均發生於晚近世界體系下，自地中海文明、大西洋文明而蜿蜒曲折於此時此刻之太平洋文明。凡此三大時段，纏聯接續，攪動小小寰球，則百年轉型奮鬥，印證的是中國文明自我更張與現代樞紐文明交相應這一浩瀚進程，映現的是中國思想對於這個世界與生命，特別是對於生命的有限性與人性卑污而又昂揚之反思與批判，而展現的則為堅信人類歷史之為一種永恆向善的不懈進程這一光明心態。「現代中國」不是別的，就是吾土吾民創造並團聚於特定政體之下的一種政經結構，更是經此政經結構而表述的文明共同體，恰為「家國天下」也。如此這般，則其驚濤駭浪中之強毅力行，吾人於時代漩渦中之所思所慮，不能不延展於文明思考及



其深度之人性省思，遂有政體與文明交互觀照中之輾轉問答，自人性冥暗處寄望於政體匡扶之遞相辯駁。

就此而言，野芹十篇，一己心思。心思源於心事，心事映照着世事與時勢，正為吾人起居其中，無以掙脫，而不得不面對之人生與人心。以我心通聯他心，則心心相映，終亦必心心相印。人生有盡，人心無限，如同生命有趣卻沉重，生活無趣而輕鬆，惟立梧桐影，看水流花落，空望斷天涯。

新版之得問世，先有《中國法律評論》執行主編袁方女士介紹，後復承蒙香港城市大學出版社朱教授國斌兄邀約，慨允付梓，致使經年心血，不曾淹沒。凡此心意，一線牽連，而銘感五內矣。

謹此為記，假尺紙寸思，為這方水土之安寧和平，仰天伏地，馨香禱祝。月明天地滿，且作江山觀，書生事業也哉，噫嘻。

許章潤

孔誕兩千五百六十七年歲次丙申，耶誕 2016 年 5 月，於故河道旁



## 原版序

訪談錄八篇，零思碎語，曾都刊行，尚未輯集。承蒙高山小友張羅，明群、峰云小友操作，合為一冊，遂得付梓，流佈人間。

一言以蔽之，八篇文字，立足近代中國語境，以政體為主題，而延展於文明興衰的內在脈絡。特別是在現代文明語境下，如何經由政制組織人群，建設政治，蔚為大端，而這也就是全書的問題意識所在。晚近以來，「雙元革命」引導世界，人間秩序奠立於「民族國家—文化立國」與「民主國家—政治立國」。前者為民族和文化單元，也是一種法律和政治格局，將人群作地緣歸類，使世界分割為列國體制；後者表徵其政治形態，也是它們可能有的較好組織方式，指向善制和善治，致力於全體公民政治上的和平共處。人生在世，無分個體抑或群體，自我保存第一，也就是和平第一，由此而有國家政治和國家間政治的必要及其分別。在此，雙元接續，分趨合力，紐結一體，既在轄制人世，提供安立之地；更在料理人生，汲汲於營建良善社會、正派人間，以認同機制和承認政治收束人心。它們自西徂東，鋪天蓋地，建構起一種人世生活，致使一切政治建國和文化立國的努力，無不輾轉起伏

於這一框架之中。此番更張，始自19世紀以還地中海文明，拓展至20世紀起始的大西洋文明，呼啦啦，轟隆隆，成就了一個現代世界。如今瀟瀟颯颯，山重水複，而山止川行，天成地平，乾坤運勢彷彿到了太平洋文明時段。清末以還，一個半世紀裏，華夏熙攘，起居於此，正為此政治建國和文化立國的漫漫進程，映射的是中國文明響應現代早期以還這一波現代文明的拍岸大潮，而貞下起元的曲折歷程。如此這般，其主題和主體，正不外乎政體與文明也。

此一主題，概為立國與立憲，核心在於建構優良政體，以現代政治涵養國族心智，期期於導引中華民族漸成現代政治共同體。其之極致，迄今而言，正不外乎「立憲民主，人民共和」。其間，通常理路是以國家理性武裝國族心智，而以公民理性救濟國家理性，以優良政體承載國家理性。缺乏公民理性的折衷，則國家理性難免囂張獨大，有可能將工具理性凌駕於價值理性；只有承載於優良政體的國家及其國家理性，才能獲秉偉大的道德尊嚴，也才可能導向良善生活。而行百

里者半九十，也正是在此，刻下中國有待臨門一腳，以最終完成政體轉型，恪盡已然延續一個半世紀的政治建國大業。

此一主體，接續連綿，時空浩瀚，表徵為中華民族和中國文明，其經史義理，其詩禮文教，其倫理綱常，其王道政治理想，其家國天下的情懷、氣度和格局，其生聚作息，其興衰消長。就晚近情形來看，一個半世紀以來，中國社會和中國文明一直處在「古今中西」的錯綜時空，一個大轉型的時代湍流之中，而孜孜於立教與立人的千年基業。換言之，如何在立國和立憲的同時，重建中國文明的意義本體，於天人、生死、禍福、義利、出處兩極，在身、家、國和天下諸端，恰予解說，統予轉圜，由此彰顯中國文明的內在道德張力，提撕中國人生的生存境界，最終形成現代中國及其現代秩序，道盡了此一主體的時代命運，也是衡估其成敗得失的基本語境和評判標準。如今，過盡冰霜，不爭春秀，而春華秋實，自然更替，不待人謀，繁華與貧困俱現，更加豁顯出建設中國文明的意義世界，特別是它的宇宙圖景、生死義理和國家哲學的緊迫性。

區區既以法政學思為業，則不避愚拙，舌敝唇枯，絀句繪章，積思積慮，無非此一主題；半生早已耽溺於無用功，則輾轉反側，夜靜更闌，心凝形釋，念茲在茲，不外此一主體。蓋生息其間，命運與共，無所逃遁，只能勉力前行，積勞積慧，致善於萬一，而可望保性命，求安生，增福祉，得自由。非止此生此世，一時一地，毋寧，當下與未來，小我共社群，子孫後代之和平共處，家國天下之安寧祥和。此為願景，終究有指望而無把握，才更需時時怵惕，處處用心。雖說人性邪惡，人心險惡，而人世醜惡，可畢竟，人生美好，人類終究善好，並可能永恆趨向於善好，則悲辛交集之下，所能指望而依託者，其實，唯有政體和文明兩項矣！

各篇初刊後，續有修訂，務期信達，力求雅致，在傳達筆者心意之際，體現漢語頓挫抑揚之美。訪談者屈高就下，先有訪談命題之設計，後有現場討論之費時費力，繼復慨允輯刊，難為他們，一併布謝！

2014年3月30日於故河道傍

許章潤謹志

## 作者簡介

許章潤，安徽廬江人。法學博士，清華大學法學院教授。主要著作有《說法活法立法》、《法學家的智慧》、《現代中國的國家理性》、《漢語法學論綱》、《國家理性與優良政體》、《政體與文明》，以及散文集《六事集》、《坐待天明》。

主治法律哲學與政治哲學，尤其關注「中國問題」意義上舶來理念與固有生活調適過程中的法政方面，而念念於中國人世生活與人間秩序的現代重構性闡釋，汲汲於儒家優良傳統的法學復活和中國之為一個大國的法政佈局與文明意義，追求法律理性與人文精神的統一，尋索學術的人道意義。





甲篇

建設中國文明的政治秩序

本篇的「法政學家」與「歷史學家」均為託名，全文由作者所寫，意在模仿霍布斯（Thomas Hobbes）之《哲學家與蘇格蘭法學家的對話》的對話體，以彰顯中國歷史背景下的法政思維。

## 一、「改革開放」的接力賽與近代史上的「樞紐期」

歷史學家：2009年10月前後，適逢建國60周年，加上頭年正好是「改革開放」30周年，清末立憲100周年，若干重要年份連綴，可謂時間焦點。空間因為時間而啟動了自我定義進程。一時間，萬眾矚目，舉國鍾情，輿情鼎沸，壓抑不住，好不熱鬧。

不過，細加觀察，僅就華文世界而言，雖然諸議紛紜，歧見盡出，然所論不外「60年」的得失與功過，總結和瞻望齊至，褒獎和批判俱來，而有「前30年」與「後30年」之分，以及「第一共和」與「第二共和」的歷史闡釋，更有「第三共和」的期許與憧憬。即就「後30年」而言，一種意見認為，細

加區辨，實有「第一次改革開放」（1978－1989年）與「第二次改革開放」（1992至今）兩個段落，或者說，「一場改革，兩個段落」。還有一種意見申論，這場改革已經死亡，需要重啟改革。拋開林林總總的表象，凡此議論意欲闡釋和接續的核心命題，在我看來，主要是關於政治正當性危機和政權的轉型問題，多所期盼於政治體制改革，籲求以中國民主化之完成為百年現代化進程收尾。

官方早有定見，開動一切輿論機器，自不待言。因為自說自話，不沾學術，暫擱一邊。至於學界袞袞，則公說公理，婆說婆理，莫衷一是，極相軒輊。法學界也有不少議論，諸如30年「法治建設成就」的著述，00年法制歷史的梳理，學理性的與資料性的，一家之見抑或東拉西扯的，甚至幫腔拉調的，或深或淺，有鹽無味，一時間頗有些文字問世。

當其時，閣下好像刊行過長文〈中國的法治主義：背景分析〉，並主編了「歷史法學」第二卷《中國：法制與法意》，以為迎應，但並未就此歷史時段發表過針對性分析和宏觀性評論。我想知道，作為一個法學家，你如何看待這00年呢？

法政學家：法學家不是法律家，本為知識階層的一分子，所論為書生之見，可能多帶法政哲學的視角而已。職業所繫，志業所在，他們可能更多關注制度建構及其正當性轉型與合法性論證諸題，汲汲於公義的制度供給和法權程序安排。指向和憧憬不外乎此，唯更多平面性形式主義思考，多落筆於結構性考量，此外無他。筆者當時寫作〈中國的法治主義〉一文，正是基此定位，期期於梳理既往而明示今後，也算是知不可而為之吧。

閣下談到「建國」，則茲事體大，非三言兩語所能打發，實牽扯到一個更為綿遠悠長之歷史意象。此處閣下所謂「建國」，自然特指「中華人民共和國」這一政體，實為「建立中華人民共和國」的簡稱。這一政體1949年奠立，國朝用語，定位「新中國」，在「從此站起來了」的豪邁背後，表明的是一種「結束」與「開始」疊合於某一起端的辯證法，既將正當性塑成金身，同時寄寓着開闢萬世太平的治道願景。實際上，1840年以還的亂世紛擾，至此歸結於一統天下，也還真是告一段落了。粗略分界，此一政體前後各30年，駸駸乎六十華誕。一甲子，華夏歷史時間中的一個頗含寓意的周期，冥冥中似乎皆有定數。因而，學界和媒體借機起議，希望於現實層面有所推動，更續新章，自屬常

情，未脫常理，也是一種常例。當年，郭沫若作《甲申三百年祭》，由頭說話，說自己想說的話，為別人說不好說出口的話，新做派循沿的實為老傳統。

不過，就此刻的話題而言，假若放寬歷史的視野，將心胸拓展，各自卸下歷史的包袱，如自中國近代轉型，由「朝代國家」向現代「民族國家」或者「國民國家」遞進立論，則中國是亞洲第一個民主共和國，起自清廷覆滅的1911年，迄今已然百誕。此前為「大清」，帝制，「老中國」；此後為「民國」，也就是共和國，「新中國」。「辛亥」之後，雖迭遭復辟、分裂之患，政制和政治一時間均不上軌道，社會反更跌宕，乃至於人心多所幻滅，詬議「民國不如大清」，乃至有袁氏復辟一齣，但是，今天遠距離遙觀，平心而論，畢竟，民國初立，一個新型中國從此出現，而為此後一切更張奠立形制，筭路藍縷，偉業既在，也是不爭的事實。這便是「1911」的開天闢地之處，無法抹煞，更無從取代。「1949」本心承接的正為這一正朔，打倒的只是「國民黨反動派」和「人民公敵蔣介石」，而似乎欲將共和建國於此收尾，以續道統之一脈綿延也。這一話題，我們在後面「立國時刻」和「立憲時刻」部分還將詳述，此處暫且不表，只須提一下當年立國號，毛澤東本人囑意於沿承舊稱，即可見一斑。試想，不論1927年

後的「民國」抑或更後的「人民共和國」，哪一個不是在此形制上輾轉騰挪，即便號稱另起爐灶，也依然脫胎於此，增減裝飾而已，偏左偏右罷了。因而，「新中國」之「新」，當自此刻起步，假若不待成見，諒能獲得各方認同。

而且，往遠處看，若從華夏作為一個世俗國家形態立論，則「中國」已然存續數千年，聳然於東亞，面朝浩瀚太平之洋，哪裏只是區區一甲子。四百來年前，西方近代轉型、民族國家成長的嚆矢之際，追求的便是世俗主權國家與文官體制，而凡此兩者，「老中國」早已俱備，沿承接續，蔚為形制，倍極成熟，自非同日而語。當年蕭公權先生作《中國政治思想史》，浩浩凡七十萬言，伸言歐洲近代列國體制發育生長先於吾國三數百年，而若以開國以早遲論，「則我老大而彼少壯」，既徵此意，復衍此義。<sup>1</sup>

因此，只就「60年」談「60年」，或許會因視域有限與現實的遮蔽而影響我們的判斷，這與囿於利益糾纏和「意蒂牢結」而不免於私心，雖然用意迥異，而結論難免偏頗，事理同一。基此，我願意將這「60年」放在一個更為長程的歷史時段下來考察，在更為宏大的歷史背景下來觀照，比如，不妨至少將視線投向1840年以還的170年之中。於此廣大場景，細觀波瀾，撫慰曲折，省視當

下；縱貫長程時段，歷數教訓，探究根由，瞻望將來。如此這般，也許更能看出事情的脈絡，在敘事中釐清故事，於理述中勾抉理論，將追尋真事實情的努力落實於究跡原情，而庶幾乎得其平準。

此一思路既清，則諸端不待人謀，迎刃而解，近代中華民族救國建國的脈絡自然一通百通。例如，小而言之，現代中國海軍的成長史和建軍年份的計算，至少當自北洋水師創立起算，方合歷史事實和一般情理。北洋之後，復有民國海軍，共軍水軍的最初裝備就是虜獲的民國水師，此後逐步積累，至今而有航母作為鎮國之寶，載述和見證了中華民族建立現代國家接力長征的筭路藍縷。倘若此事因為涉及「國體」，致有糾結，那麼，倘非如此，則其實一筆帶過，依史實講史事就是了。例如，北京大學和清華大學，其創立元年，當然分別啟自1898年設置的京師大學堂和1911年飭立的清華學堂，而非1953年的「院系調整」。今天兩校分別先後舉行百年校慶，官方應允而不詭，正說明心胸遼闊，尊重歷史，並不強作另解。比諸海軍，其理昭然。餘可類推，事實和心胸俱在其中矣！

否則，所謂「60年」，總有基於特定歷史敘事的「元年」之嫌，作為一種標立合法性的政治技藝，自無不妥，而於平心論史，公心論事，仁心論人，則多難免隱曲，無歷史性，反政治。阿倫特（Hannah Arendt）說，「自由理念與一個新開端的體驗當是一致的」，而「解放」與「自由」並非一回事，一如君憲之迥異乎共和。凡此辟論，對於有過慘痛歷史教訓，而正在努力建設一個成熟的國族心智的時代而言，足值鏡鑒。

說到這裏，不妨多說一句。意大利當代哲學家吉奧喬·阿甘本（Giorgio Agamben）在論及「時間與歷史」時說過的一句話，頗見心得。在他體認，每種歷史觀都必然伴隨着某種「時間經驗」，每種文化首先都是對於時間的特殊經驗，沒有對於這種經驗的改變就不會有文化的更新，不會產生出新的文化。因而，「一場真正革命的原始任務，從來就不是簡單地『改變世界』，而是——最重要的——改變『時間』」。換言之，歷史從來就不只是一種時間，是對於時間的經驗，由此而有歷史觀念，以及，通常所謂的文化。沒錯，改變世界常常是從改變時間開始的，並且以對時間的改變為結果。想一想今年是「2009」或者「2012」，就知道曾經發生的「革命」導致基督教西方世界對於傳統中國



文明世界的改變是何等深刻。那麼，「1911」或者「1949」，以及隨之而來的「建國80周年」還是其他什麼，不就一目了然了嗎！其他種種，不妨類推。

歷史學家：是呀，照你所敘，許多事情，包括「立國」「建國」等犖犖大端，真是均須囊括長程歷史省視，方能觀其大概、得其真相呢！就說從1840年的「鴉片戰爭」到今天吧，倏忽間也已經有170來年的歷史了，概乎得為一特定長程歷史時段吧。

法政學家：當然，這是一個特殊的歷史時段，三千年未有之大變局。先賢既已點明，早成天下共識。因而，討論「立國」或者「建國」這類話題，無論是從歷史視角還是法政哲學的意義上，均無法脫離這一晚近歷史語境。正是這一歷史生發出如此問題，進而引申開這般話題。

正是在此，就此170年的特殊歷史時段來看，中國實際上已然經歷了三次「改革開放」，而恰成「建設現代中國」的一場接力賽跑，構成一完整的歷史時段。它們前後接續，因應時艱，自局部調整而至整體性變革，起伏跌宕，波瀾壯闊，演繹出「歷史三峽」的艱難時世，展現出我華夏民族建設現代國家、提煉現代國家理性的宏闊畫卷。與此同時，世界經歷了與正在經歷着四次「全球

化」。凡此「三」與「四」，彼此互為背景，各以對方為解釋語境，將自己主體化的同時賦予各自以主題性，是我們此刻認識時代，追尋「中國問題」答案之際繞不過去的大背景。

歷史學家：「三次改革開放」？似乎未曾聽說，願聞其詳。

法政學家：是的，170年間，發生了三次「改革開放」，耗盡了將近八代中華兒女的心血。第一次「改革開放」始於1860年第二次鴉片戰爭之後，下迄1895年甲午海戰，前前後後，大約35年左右的時光。此番「改革開放」，同樣為官方主導，也限於官政，以洋務運動為骨幹，追求「自強」「新政」，並遞進於國家富強憧憬，開啟體制重構的局部嘗試。其興啟其端，其歇終其業，初步展現了「中國問題」的空前複雜程度及其人類歷史意義，在構成了解決這一問題的長程歷史的重要起點的同時，將更多未決沉重之題留給了後續歷史。

究其根由，此次「改革開放」，源於晚近中國遭受西洋列強打壓，危急存亡之秋，被迫師夷長技以治夷，因而，在器物層面上向現代西方敞開大門，於實用性、技術性制度層面亦且多所效法，也就是在向一種佔據世界文明主流的強勢文化靠攏。在引入西方的造船、軍械等技術的同時，西方的流程管理、工藝規

則等社會技術層面的規範，隨之流入。不寧唯是，當其時，經由「舌人」，中國並已開始關注西方主導下的國際公法和政治體制，於譯介中揣摩其事，度測其旨，而縈縈於自家安危，汲汲於世界大勢，後世之輩，恐怕不能僅僅以「遲鈍」「顛預」等語輕易打發之。而就自西徂東，裹挾近世人類，締造一種新型人間秩序的所謂「現代性」而言，第一次「改革開放」實為中國不自覺間將其擁抱入懷，開啟中國現代性進程的最早嘗試。如果說「法國大革命」的諸多思想和制度因子早在路易十四之世已然預留伏筆，那麼，後來以「辛亥」為「開端」，而將中國歷史截然劃分為兩大時段的革命，其實已於此刻開始醞釀自己的歷史前提和思想基礎了。

其情其景，正如論者總結曾文正公一生行宜時所作的評：

當曾國藩手創制器、練兵事業的時候，他並沒有想到，由此搬入中國的泰西之物竟是侵蝕二千年文物制度的物質力量和思想力量。制器之器為軍火工業提供了新的生產力，而後，軍火工業推動了民用工業，官辦企業誘發了商辦企業。傳統社會的內部出現了資本主義的生產過程和

生產關係。在同一個世間裏，西方傳入的科學知識使人見所未見，聞所未聞。眼界打開之後，自然觀急匆匆地轉化為社會觀。<sup>3</sup>

歷史學家：的確，對於晚清的「自強」「新政」，以及戮力其中的曾（國藩）、李（鴻章）、張（之洞）諸公，乃至於後來北洋時段的制度實踐諸項，其取捨，其得失，其功過，人亡政未息，事過而境遷，今天正需要我們平心靜氣地公平敘論，在還歷史清白的同時，為當下立是非，給將來以希望。可能，這也適用於一切「改革開放」吧！對了，那麼第二次「改革開放」呢？

法政學家：第二次「改革開放」以1901年清廷宣佈新政啟其端，至少於1927年國民政府實現南北統一，實行一黨專政為止，為時20多年。這一時段以「變法修律」，一言以蔽之，重要節點包括1905年啟動的籌備立憲。有人說此番「改革開放」的下限不妨延伸至1937年抗戰為止，也有道理，則時限再延十年，也正好35年左右。畢竟，在一種觀點看來，至少就經濟發展和國家建構而言，此間十年，蔚為「自由主義經濟的黃金十年」呢！又或，其前端應當延伸至「百日維新」。雖說旋遭鎮壓，但「改革的劊子手恰恰是改革政治遺產的繼承人」這一

歷史辯證法，還真的就在後來的變法修律、政制更張運動中原形畢露，活靈活現，所以才會有李合肥應答慈禧，直言自己和老佛爺其實都是「康黨」這樣的貌似聳人聽聞、而竭盡歷史詭譎之語。撇開這些技術考量，指謂第二次「改革開放」生發於「辛亥」前後，當不致以為河漢。

總體而言，值此時段，轉型壓力日迫，憂患日多，矛盾突顯，各方勢力逐鹿中原，而治絲愈紊，卻終究形制初奠，欣欣要上軌道的樣子，真是一個紛亂歧出而卓越非凡的歷史時刻。愈是拉開歷史距離，遠距離往後回視，枝蔓除法之後，骨幹突顯，脈絡展現，此種感覺好像愈加強烈。

簡言之，在此「改革開放」時段，中國進行了自秦漢以降最為宏大、整體而徹底的制度變革，在理念和體制兩面，於社會、政治和倫理諸端，予自家傳統以苛嚴、自訟式、翻個底朝天的全面批判之際，決絕性地全盤引植西方體制和倫理，乃至於意欲重造華夏審美情操，真是置諸死地而後生。自此，秦漢以還的中國歷史分成前後兩截，如果不說「斷裂」成兩段的話。其間，就國家建構和政治秩序的建設而言，堪具標誌性的事件是全面移植西方的法制，包括在紙面上引入憲政安排，終究形成「六法體制」，將國家奠立於法權基座之上，為民

族國家罩上了法權屋頂，使得這個剛剛告別朝代體制的文明共同體初步有了個現代民族國家的大致形制。與此同時，進行了關於政黨政治、議會民主、代議制度、現代政府體制以及地方自治等各方制度實踐和試驗，意欲實現現代政治意義上的內政的一體化建構。萬流歸宗，基本取向依然不外是向西方學習，在「救國」中「建國」，藉「建國」而「救國」。在近代中國的建國意象立論，將此百年歸結為中國的「現代化」進程的話，則此一時段指向最為明確而直截，措置最為大開大合，結局也最為輝煌而壯烈，堪當中國近代史的「樞紐期」。細加考察，如同所有歷史進步均源於並落在解決現實難題之需的明智應對之中，此刻中國為了避免遭受列強「瓜分」，進而追求「富強」，實現決絕性的一躍，同樣是在展現「中國問題」並以解決「中國問題」為歸宿的整體性應對進程之中。而「中國問題」牽連廣博，涉關「古今中西」，因而，只能以百年為程，於接力賽中前赴後繼，遞次解決。此後國共內戰，更有日寇入侵，現代進程被迫中止。雖說對日抗戰一役於促發國家意識，形成民族凝聚力，整合國族，不無裨益，從而，實為建設現代中國的酷烈一環，但是，畢竟，「大炮讓法律沉寂」，常態政治讓位於非常時刻，一切有關現代國家的安排，特別是憲

政民主和法治人權諸項，都只能暫時束諸高閣，俟諸將來。事實表明，這一「俟」，就是幾十年，而時間開始於未來。

至於第三次「改革開放」，發生於面前，為我們所熟知，從1978年12月18日標誌性的「三中全會」至今，也已超逾30年了。對此30來年的歷史，有人認為實際應當劃分為前後兩期，即將1989年至1992年的三年「徘徊」除外，而分為前後兩截。畢竟，1992年鄧公南巡，公示「重啟」改革開放，則個中寓意，不言自明。就此而言，斷論「一場改革，兩段時光」，或者，「兩場改革，一段進程」，也未嘗不可。就如百日維新過後，清廷重啟改革，正好印證了「改革的劊子手恰恰是改革遺產的繼承人」這一悖論，而於分段獨力中，總括完成了解決「中國問題」百年征程中的完整一役。儘管對此容有歧見，然而，歷經30年沉澱，時至今天，對此「第三波」改革開放有兩點漸成共識，似無疑義。一是凡此「改革開放」，不過是回歸「1911」，至少是回到「1949」。自此原點重新出發，再作圖謀。所謂歷史的「波浪式前進」與「螺旋式上升」云云，不過如此吧！它不僅標示了此前激進左翼路線的破產，更昭顯了中國的「現代化」路程原是全球現代性的重要方面這一基本事實，同樣只能以皈依世界主流

文明的既定路線為「成功」的歷史前提。因而，時至今日，積<sub>30</sub>來年之功所獲得的「中國模式」，至少在一部分人看來，其實就是「市場列寧主義」和「全球資本主義」的成功聯姻。在此，中國政體因為搭乘上了全球資本主義這趟列車，藉諸內政意義上的經濟發展的政治化，不僅獲得了延續，而且愈益強化。另一方面，以美國為主導的全球資本主義體系則因中國市場和權力資本的奉獻而愈益坐大，以致於形成了一些論者所謂的「國內權貴資本主義依附於全球資本主義；全球資本主義又寄生於國內權貴資本主義的跨國的『罪惡聯姻』」這一奇特景觀。<sup>4</sup> 所謂「恐怖平衡」未必在此，但中國的危機和契機均在於此，卻是肯定的。

二是基於上述原因，大家愈來愈清醒地體認到，如果不以最終形成「優良政體」為鵠的，光靠現有的「聯姻」，則終究不敷現實之用，難解時刻「維穩」窘境。換言之，既有體制的制度潛力已然發揮殆盡，「中國問題」的最終解決，需要啟動包括政體變革在內的全面「改革開放」，以「政道」和「治道」的優良位格，贏得「第三波」改革開放的完勝。



也正是在此，大家於感銘「建國」、紀念「前30年」之際，更多地憧憬於此刻以還的「後30年」。粗疏而言，如果說前30年着力於發展經濟，解決民生，那麼，後30年當重在完善政治，期於民權上多所作為，完成民主政治和憲政體制的中國式安排。如此這般，「政治上軌道」，現代性的中國文明的政制與政治在制度層面主體化，表明一百多年來沿承接續的改革開放最終水落石出，秦漢以還最為重大而劇烈的「轉型」基本完成，無論是在世界現代歷史還是中國近代歷史上，那才真正叫做「歷史的終結」呢！

歷史學家：中國屬於趕超型發展，搭乘全球資本主義體系這趟列車不奇怪，否則倒奇怪了。換言之，自古典「樞紐時代」諸神並立之後，新一輪文化、經濟和政治發展的長波段恰巧出現於近代歐美，由此而有所謂的「現代文明」，而有所謂的「全球資本主義體系」，決定了此間一切作為抑或不作為，均難超這一體系。中國一百多年來的發展和進步，不過為此全球性體系化建構的一環節一方面，概難超脫。就如最近30年的經濟發展，如同一位中國經濟學家所說，不是因為和「華盛頓共識」對着幹，相反，卻是照着幹，接招幹，始有其效，終結善果。

實際上，自15世紀末期以還，晚近世界經歷了自「地中海文明」到「大西洋文明」，再到此刻的「太平洋文明」的遞次演進過程，在重組世界文明版圖的進程中演繹着這一全球體系。而中國在未來幾十年裏現代轉型之必將水落石出，有望為此全球體系的建構進程劃上句號，標誌着這一進程的最終完結。可能，這才是「歷史的終結」吧，如果這一表述還有那麼一點真實含義，而非僅僅吸引眼球之舉。其來有自，事出有因，這便不能不說到你前面點出的「四次全球化」了。這是怎樣的「四次」全球化呢？

法政學家：

是的，與此三波「改革開放」基本對應，世界經歷了與經歷着四次全球化進程。

第一次全球化隨着大英帝國的崛起而風生水起，以亞當·斯密（Adam Smith）式的資本主義將世界裹挾進全球體系。從此，人類沿承文藝復興的思想成果，在制度建構的意義上迎來了「樞紐時代」之後最為重大的變革。而資本，正是資本，正是資本的貪婪與活力，開啟了某種意義上可謂「第二期樞紐文明」的進程，由此形成了今天我們後世之人無法迴避的全球資本主義經濟、社會、文化和政治景觀。前面你說可見未來中國轉型的完成必將「為此全球體系的建構進程劃上句號」，可能，在最好的意義上，這也同時意味着人類第二期樞紐文

明之善好收尾。啟動此番全球化並為其所依恃的一個核心概念，不是別的，就是「經濟理性」和「經濟人」預設，以人性層面的思想突破實現經濟生態的轉型，在讓全球成為一個超級統一市場的同時，改寫了世界政治和文明版圖，也改寫了人性。

此後，遞次降臨的世界大戰，不管熱戰抑或冷戰，鼓蕩着資本的貪婪，裹挾着國族的凶蠻，又將大家的飯桌打翻在地，喧囂熙攘中，一起迎來大屠殺，可謂善惡皆報，只管時候到了而已。因此，在最好的意義上，我們可以說第一次全球化傳播的是關於人類共同體的福音，啟動了人類第一次真正踏上富足之路的坦程，而在最壞的意義上，則「第一次全球化」及其背後的推導因素和理念預設不僅意味着人類向自己的邪惡之冠冕堂皇的徹底繳械，而且，實際上啟動的是一種不可持續的生產和生活方式，從而，在某種意義上，是將人類導向最終滅絕的進程。

就此而言，自「老馬」而至「新馬」、「西馬」和今天的「後馬」，乃至於包括伊曼紐·華勒斯坦（Immanuel Wallerstein）諸輩關於現代資本主義的批判，可謂有的放矢、片面深刻而飽含責任倫理。

第二次全球化始於「十月革命」，席捲大半個世界，組構出一個「蘇—中模式」的世界秩序，歷70年而未已。如今，歷經震盪，其殘餘尚可見於屈指可數的幾個國家。在20世紀漫長而又短暫的一百年中，東西兩界，曾經出現過兩種極權政制形態。一是右翼極權形態，以1978年以前蔣氏父子統治的台灣、1974年以前弗朗哥統治的西班牙、1975年以前帕潘德里歐統治的希臘和1980年代皮諾切特盤踞的智利為典型。此種右翼極權政制，力在提供一統秩序，志在壟斷政治，而對社會生活和信仰世界卻多所鬆綁，尚予市民生活以一定私性空間。換言之，只要你不染指政權，並不奢想公民的公共空間及其組織化生存一類物事，安心過一種「實腹弱智」的市民生活，那麼，多多少少，它還能夠容忍。甚至就連宗教信仰和精神世界的多元亦且包容，也能夠容忍甚至鼓勵你的卿卿我我的市民私性生活，或者，希望你滿足於美酒加咖啡。

置此情形下，市民個人的私性生活保有相對充分的空間，經濟亦有一定發展，某些時段人們甚至頗為愜意。一句話，只要你不過問政治，放棄公民位格追求，則彼此相安無事。與此同時，左翼極權政制主要見諸「蘇—中模式」國家。其政治疆域大致包括1990年代以前的蘇聯、東歐諸國和1978年前的中國

大陸，以及印支地區與此刻的古巴、北韓。此種左翼極權政制不僅在政治上——統天下，不容他人染指，崇奉鐵血「專政」，以一個政黨壓制、取消其他任何政治力量，並因此屏蔽掉任何組織化的反對者，從而獨享國家機器，徹底宣告政治自由的終結，而且，不容公民的信仰自由與心靈世界的多元，以特定的意識形態籠罩全民心智。就連市民的私性生活，亦且全盤剝奪，維持簡單勞動力再生產之外的一切，似乎都是多餘的。其情其景，誠如阿倫特所言，此種極權統治籠罩着生活的方方面面，而不僅僅是政治領域。極權主義社會鐵板一塊，所有公共事務、文化、藝術或者學術，以及所有組織、福利和社會服務，甚至體育和娛樂，都「通力合作」；沒有任何辦公室甚至任何職位仍然具有公共意義。事實上，從廣告公司到司法機構，從演藝界到體育記者，從小學、中學到原本無須要求千篇一律的大學和學術團體，均轄制於極權體系之中。<sup>6</sup>任何參與公共生活的人，不管他擁有黨員身份還是其他該政權精英階層的身份，都會不得不以某種方式裹挾進、牽連進這個作為統一體的政體的所作所為之中。之所以說這是一種全球化進程，就在於與全球資本主義一樣，它所崇奉的是一種整體性進路，着力提供一種普適的解決方案，蔚為現代性的不同理路。一百多

年來，世界和心靈因此兩種理路與方案而撕裂，「陣營」的生滅不過表明為此而戰的人類究竟付出了什麼，又得到了什麼。

第三次全球化與此「蘇—中」進程同時發生，以所謂「自由世界」對於「極權政體」的勝利而「終結」了歷史，完成於哈耶克式資本主義的全球凱歌高奏，創造出美式帝國的天下景觀。所謂「歷史終結」，即此之謂也。

第四次全球化，一種初露端倪、可能發生的進程，起端於21世紀初紐約雙子塔的轟然倒塌，由此刻世界性金融危機昭示出可能的前景及其急切性，似乎正在演繹為一種「去美國化」的全球化進程，一種體現為多極性的世界秩序重組努力。中國在此可能扮演何種角色，不僅決定了中國自身的命運，而且，極大程度上影響着「第二期樞紐文明」將會如何結束。

歷史學家：你講得非常透徹，也讓我對於這兩百來年的世界性變局有了一個大致的整體感覺。其間的教訓，可能大於對於人類的教益。置此背景下，話題回到「中國問題」，則中國的三波「改革開放」發生於此一歷史背景之中，原本就是世界歷史的重要方面。不僅是「中國走向世界」，同時，又何嘗不是「世界走向中國」，或者，中國因世界而自立為中國，世界因中國而成其為世界。否則，將

世界等同於西洋列強，以西洋文明代表世界或者世界歷史潮流、世界精神，未免太過妄自菲薄，也不合史實，悖離於情理，本身就是反歷史的。

事實上，自「中國之中國」，到「世界之中國」，再到「中國之世界」，彼此何曾分得開，又哪裏劃得清。交纏糾結，此消彼長，才是共同體的景象也。為此，今日反觀過往一、兩個世紀的中西交通歷史，彼此互為主題，恐怕得換個視角。在此，你前面曾經說過中國近代史上存在着一個「樞紐期」，就是辛亥前後這30年。究竟意所何指？可否說得詳細一些？

法政學家：

對於第二波「改革開放」，我個人有一個私見，認為這二三十年，即「清末—北洋—民國初年」時段，是近代中國100年歷史中可能並非最為「輝煌燦爛」，但卻最具大開大合的胸襟和格局的時段——真正是改天換地、開天闢地、席天幕地啊！如此說來，可能略嫌浪漫，須知，凡此行徑，不僅是自覺的，更是被迫的，不然誰會打破舊家園，重起爐灶過日子呢！的確，這是一個向二千年的舊帝制、舊文物告別，而引入一個新制度、新文物的時代。不僅終結帝制，更且意味着中華文明兩千年來最為急遽而全面的轉型，生發出一個「開端」。前後接續，東西溝通，一時間均輻輳而來，蔚為樞紐。借用雅斯貝斯（Karl

Jaspers)「文明的樞紐時代」這一命意，一定意義上可以說，這是中國170年近代史上的「樞紐期」。

細予端詳，當時朝野上下所同心思慮者，今天接續奮鬥而努力完成者，總括而言，不外「發展經濟、社會、建構民族國家、提煉優良政體、重造意義秩序」等四項，它們構成了通常所謂的「中國問題」的核心內容。自清末自強運動、戊戌維新和變法修律，到辛亥更張、北洋—民國新政，一波接一波，一浪高過一浪，其所思慮而致力者，不外乎此；其欲完成而竟其功者，專致在此；其不得不顛沛流離而撕心裂肺者，同樣概乎於此矣！凡此種種，均為此段時刻已然開啟而先行嘗試，此後百年接續努力，此時此刻，不都早已進入日程，而初步完成，或者，有待完成的嗎？

實際上，舉凡此前中西衝突中已然顯現的癥結，後來百年中國遭遇的主要問題，提出過的主要理念，嘗試過的主要進路，在此時段中，均已浮出並討論過，亦均已成為百年期間中國心智最為焦慮，而煎熬整個國族的「大是大非」。當時的討論和嘗試，所獲教訓和經驗，早已匯入近代轉型歷史，成為民族心智的一部分，後來不同路徑的實踐，不管承認與否，其實均立基於此，逶迤前行而已。



縱向上，它承前而接後，如前所述，將秦漢以還的中國歷史一分而為前後兩截，是西周和秦漢之後中國文明最為重大的轉型；橫向上，它自東復徂西，由此開啟了全球時代的中國敘事，在危難時勢中突出現代中國的世界性品格。一部中國近代史，此間最為關鍵，蔚為樞紐矣！而此番轉型一旦完成，三、五百年無虞矣！朋友，你說這不是中國近代史上的一個「樞紐時段」，哪裏才是呢？其情其景，誠如司馬相如《難蜀父老》所述，當其時，「崇論宏議，創業垂統，為萬世規。故馳騫乎兼容並包，而勤思乎參天貳地」。

此間有兩大關節，堪與美、法革命比觀，既提供了一個中國樣本，也突顯了它的世界性意義。一是從「國家政治」而言，如同法國革命，中國近代史「樞紐期」的轉型志在以新制取代舊制，完成現代性意義上內政的一體化建構，將朝代國家換而為民族國家。而且，無論是「君憲」還是「共和」，「郡縣」抑或「聯邦」，乃至於列寧主義理念轄制下的黨國一體形制，都表明「天下」變了，義理讓位於公理，朝箴為憲制所取替，一種關於正當性的新型普世論說戰勝了關於「天下」的合法性論證。在此，階級鬥爭意境下的「解放」和族群關係語義裏的「解放」交疊一體，指向的是一種集體意義上的自由，而以「共和」作

為時代的最強音。如果說法國革命是在追求「解放」的進程中締造了「共和」，並經由「共和」進而最終獲享「自由」的話，那麼，中國近代史「樞紐期」的一大特質同樣在於藉「共和」隱喻「解放」，同樣積極指向「解放」，而以個人自由和民族獨立混雜一體的志向性，鋪陳出一段關於「自由」的理路。因而，這一理路的自我實現注定將是一個漫長而曲折的艱難進程，直到後來，才梳理出一個「個體自由在於分享公共權力」這一頭緒來，進而認識到憲制不僅在於籠統內政，更在於鋪墊實現這一理論頭緒的制度結構。

由此，它牽連出這一「樞紐期」的第二大關節處，即在「國家間政治」的語境下，當此「天下」不僅為道術裂，更現實的在於為「列國體制」取替、朝貢關係換形為國際公法規制的時刻，不僅「立國」就在於「立憲」，而且，更主要的在於能否首先擺脫「亡國」的現實危險，於「民族獨立」的意義上實現「立國」。無此民族主義的體制化建構的完型，即無政治自由主義的內政肉身。正是在此，「解放」的意象不僅建立在階級鬥爭、族群關係的意義上，而且，同時是在「國家間政治」的背景下展開的，確切而言，是在現代性的全球進程中後發國族奮力反抗殖民統治，實現自我的主體化進程中展現的。這使得中國近

代史「樞紐期」以及一百多年解決「中國問題」的長程中國革命，在極大的程度上，類似於以尋求獨立為鵠的的「美國革命」，道出了不僅「立國」就在於「立憲」，而且，欲「立憲」必須首先避免「亡國」，從而才有望「立國」這一歷史邏輯。這是中、美革命的通約處，而為法國革命所未曾遭遇者，更是英國革命和俄國革命沒有想到的。

以上從「國家政治」和「國家間政治」兩端所作的一番鉤沉，只是簡略描摹出了這一「樞紐期」紛紜之一斑，說明為何這一時段恰為中國近代史上的一「樞紐」所在。一句話歸總，「中國問題」的複雜性正在於它置身於凡此四波全球化進程之中，並因應於此，在因應中措置自身，並求發展，而牽扯到晚近三百年間全球文明範式的轉型與國際權勢的轉移這一宏大進程。中國受這一進程的影響，同時也是這一進程的參與者，自被動而主動，由絕對「挨打」弱勢而逐步自立自強，並在可見的未來勢將成為世界性大國。這一進程啟於19世紀以還的地中海文明，發展為大西洋文明，而於刻下上演着太平洋文明的現實版本。離開了這一背景，包括上述「三」和「四」，就看不清「中國問題」，更無法解決「中國問題」。特別是眼下的第四波全球化，對應的是中國第三波「改

革開放」的收尾階段和中國重歸大國行列的崛起過程，不僅增添了這一進程的歷史意味和全球意義，而且，使得當下創造歷史的每一步，都牽扯到是否能夠迎接一個更為美好人世的急切追問，而不得不瞻前顧後，如履薄冰。

歷史學家：經你闡釋，我對這一「樞紐期」更多了一層理解，也更添了一份同情。「承前接後、媒介東西」，道盡了它的「樞紐」意義。的確，倘無清末至1930年代初年這30來年的「樞紐」時段，一切又可能另當別論。也正因為此，想了一下，就你剛才敘述所及，從歷史角度看，無論是否堪為「樞紐」，三次「改革開放」其實沿承接續，似乎是一場接力賽，所要致力和完成的不過是同一歷史進程。不管它們彼此如何看待對方，但是，今天事後回視，它們其實恰為歷史選定來「分工合作」，履行自己的歷史「使命」罷了。不知這樣理解是否貼切？

法政學家：是的，凡此三波「改革開放」，確實是中華民族百年更張的接力賽。當年唐德剛先生率先宣諭，而今人人耳熟能詳的「歷史三峽」，正為此之歷史意象也。而且，賽程尚未完畢，正處在最後衝刺時段，一個「開端的結尾」。事實上，在這一百多年裏，清末政府、北洋—民國政府和共產黨政府，分別擔當了第一跑手、第二跑手與第三跑手。可以說，一個時代，三個時段，均為歷史關口，

而以非常之時勢，誕生非常之人物，運用非常之手段，應對非常之難題，得出非常之結果，各自在此時代畫卷上烙下了自己鮮明的歷史印記。更不用說20世紀中期以還，海峽兩岸花開兩朵，各表一枝，為中國文明時空內華人社會探索現代政治所提供的一幅多元化圖景。

總之，它們各美其美又復共享文明傳承，各就各位而終究將會殊途同歸，在將這個文明共同體的接納胸襟和容納能力表露無遺之際，為結束近代以還一直上演於華夏的制度競爭收尾而烘雲托月般襯托出一種政治的登場，進行了一個世紀的清掃作業。

朋友，每念及此，能不泫然、憬然而昂然矣！

歷史學家：不過，雖說是接力賽，但似乎前兩棒都是半途而廢，一再耽擱中國的現代化進程。清末變法的成果尚未及實施，清廷已然傾覆；辛亥炮聲猶然在耳，則政體旋遭竊奪，成就的不過是一種黨國寡頭體制罷了。如此折騰，喪失歷史機遇不說，生民遭殃的同時，更主要的是打擊了國人關於中華文明建立新型優良政體的自信。到頭來革命佔了上風，以致於20世紀後期不得不一切從頭再來。

因此，瞻前顧後，第三跑手的前景又會如何呢？

法政學家：朋友此言差矣！既是接力賽，就只有階段性成功，因而，難言半途而廢。以中國之大，悠久文明之浩瀚，經由百多年轉型而混到今天這個地步，實屬不易，難能可貴。多少年來，我們不知為何總是習而不察地複述着「洋務運動失敗了」、「辛亥革命失敗了」等等諸如此類的歷史陳述，自陷和並沉湎於凡此歷史意象之中，而無視這場接力賽的歷史接續性，以及各自賽程的時段安排。看不見前兩棒跑手的筭路藍縷之功，開天闢地之勞，固非「歷史唯物主義」者也。半空中不可能立起座高樓，一如今日不過是昨日的未來，而未來正起步於此刻。缺少了「前前後後」，哪能看懂一個完整的句子。

當年中共位尊九五，毛澤東主席寫作人民英雄紀念碑的碑文，歷數自鴉片戰爭、辛亥革命而至開國元年的「前赴後繼」，緬懷「志士仁人」，即說明凡此接續賽力，在他心中，原為一體，真真切切。你在前面說過「事過而境遷」，但卻「人亡政未息」這樣的話，說明在你心目中，凡此接續努力，不管是否「改朝換代」，同樣是一個完整的歷史過程。實際上，想必你不會否認，假設「現代化」可以為此歷史進程作結，那麼，清末以還百年間的三次「改革開放」，都是中國現代化進程的有機組成部分，各以應對眼前危機而為長遠張本。其言

行或許遲疑，但絕不能說「耽擱」；其措置可能無力，可時勢比人強，一階段只能做一階段的事情，後人指手畫腳，離開了語境，還不是徒托空言。正是他們做的這些事情，艱難時勢中積累的物質和制度基礎，恰恰為後續行動奠立了前提，一如同時限制了後人的起點。

因此，「第一跑手」和「第二跑手」均已盡心盡力，各自於歷史所予的可能條件下完成了（甚至不妨說很好完成了）自己的職責。如若不帶偏見，可以看出，「第二跑手」起步於「第一跑手」的終點，如同「第三跑手」是在民國建制基礎上開始了自己的建國元年征程的。為了說明這一點，只需列舉一例，即第二和第三跑手均借用前代的立法為自家的立法，至少在起跑之初，有意如此，不得不然。其之一字不差，不足以為外人道也。「砸爛」滿清，民國的法律照搬清末變法的遺產，修改一下標題而已，此可見北洋初年擔綱立法的王寵惠先生的晚年回憶；「廢除六法全書」，可連解決進城初期蜂擁出現的幹部離婚潮，高層竟也明令援用「六法」裏的「婚姻法」呢！此亦可見多年位居高層、襄助立法的過來人的口述。<sup>6</sup> 直至今日，一旦立法議起，趕緊「采斟」各國立法例，海峽對岸一家親的立法還是首要「采斟」的對象呢！

是呀，朋友，曾幾何時，以第一和第二跑手均告失敗歸總歷史時段，實為一種宣諭政權合法性的手段，名為學理，實則政治，而影響及於心智，以致知識階層久經熏染，陳陳相因，竟也鸚鵡弄舌，實在於史無據，於古不公，於心不忍。可見，無清晰而健全的史觀，即無法廓清當下，古今原是一家。此刻關於三段跑手的褒貶，不過一例耳！當然，自文化心理學立論，也不排除此間蘊積了一種歷史、文化意義上的深厚而激烈的「遷責弑父情結」。即挨打受氣、幾陷危急存亡的後人，面對當下困境，比觀鄰人富足，不免心生怨懣，心中怪罪祖先為何無力蔭庇後代，口中遂將一切病症歸結為自家的歷史和文化，指認「傳統文化」有誤，貽害後人，以致如此，云云。自「五·四」以還，此種「反傳統」浪潮席卷神州幾近百年，觸目驚心。在下於《六事集》中曾有小文論略，可作芹獻。

話說回頭，真要說到「前景」，則眼前的第三跑手及其賽事，才真正令人揪心呢！畢竟，這是「接力賽跑」的收尾階段，「歷史三峽」的最後路程，太要命了！30年來，經濟的持續增長和一般民眾生活水準的普遍改善，伴隨着收入分配的不公，明顯的官民對立情緒，權貴資本的橫行通吃，反而導致大家感



覺世道不公不義，認為這個社會出了問題，甚至出現了某種程度的「社會冷戰」，進而，提出了如何解決這些問題、釋放公民政治熱情這一當下迫切的課題，以及有關政治正當性的深度思考。

毋庸諱言，當今中國，較諸各項經濟赤字，「尊嚴赤字」和「政治參與赤字」更為嚴重，也更具危險性。無論在「國家政治」的意義上，還是在「國家間政治」的語境下，這都是令人格外揪心之事！翻閱歷史可以看出，愈是經濟發展、社會進步，人們對此愈發敏感和在意，也特別容易導致矛盾和心結，而使得已然取得的各項經濟、社會成果極易流失，不僅不能彰顯其應有的政治效果，反倒突顯了政治的不能跟進和政制之缺乏誠意。無經濟——社會發展，合法性不彰；經濟——社會發展之後，民眾尊嚴政治突顯、政治參與感萌發，於此無所接應，結果不僅造成政制的合法性不足，反而甚至影響到政體的正當性了。大家不是埋怨缺衣少食，也不是無視經濟——社會進步，更非對於國族認同出現了迷茫，而是深感在此體制下依然沒有發言權，亟需發聲和出氣裝置。

因此，所謂尊嚴不僅在於倉稟實衣食足，而且在於自由和平等，而自由在於分享公共權力、進入政治進程，由此進而可能為平等締造一個政治法權基礎。

不是別的，正是「尊嚴赤字」和「政治參與赤字」，才是「問題」所在，也是希望與奮鬥所在。而建設政治和政治秩序，形成當下中國文明語境下的優良政治，才是出路所在。為此，需要將眼界放寬，這就不得不說到近代中國的「立國時刻」與「立憲時刻」，以及二者的艱難離合進程了。

洋務運動至辛亥迄今的百多年，需要放在世界三百年歷史中省視才能看出其意義。愈是置放於近代世界歷史背景之中，才愈發看出來，並且愈發展現出它是遺產具有世界歷史意義和全球影響的偉大長程革命。

不過，我們還是先來看看「立國時刻」與「立憲時刻」的問題吧！

## 二、「立國時刻」與「立憲時刻」

歷史學家：「立國時刻」與「立憲時刻」？究所何指，願聞其詳。

法政學家：長話短說，因為現代世界及其現代秩序奠立於「雙元革命」的基礎之上，而分別以「民族國家—文化立國」和「民主國家—政治立國」前後承接。就是說，

朝代國家、諸侯國家和帝國，以及原始社群，近代以來，都逐步瓦解，轉換為民族國家形式。既要建國，復需立憲以表徵國家，特別是彰顯其現代屬性，這便出現了所謂的「立國時刻」與「立憲時刻」的問題。就民族國家的出現而言，這是首先發軔於歐西，而後蔓延至全球的現代國家建構運動，隨着歐洲勢力坐大，而逐漸遍及全球的。大家都被裹挾進這一運動中去，沒辦法，只好以改換自家的地緣政治組織方式來因應，進求自保和發展。所以，「富強，民主和文明」成為追逐的對象，只有在此意義上，才能獲得深切理解。

民族國家形態的出現，使得凡是採行這一形態的國族，都遭遇到一個「立國時刻」的問題。就晚近中國來看，「1911」是一個時間節點，也可以說是「現代中國」的「立國時刻」。因為，此前有35年的洋務運動，自工商經濟及其在港口、沿江城市的佈局開其端，為資本化的組織生產方式和現代城市集聚的生活方式，預作試驗，先奠一磚。此後更有「戊戌變法」與清末十年的大規模變法修律運動，一波一波，向縱深推進，終於引導出個「辛亥」來，而迎來了以「共和」替換「君憲」之「現代中國」。如前所述，此前繫「老中國」「舊中國」，此後為「新中國」「新中華」。如此這般，則「1911」為「現代中國」的

「立國時刻」。此後的「1949」，是近代兩種現代性立國方案的內部較量，而以左翼勢力取而代之告終，上演的是一個打倒君憲或者帝制之後的建國連續劇。故爾，雖有更革，但不屬「立國時刻」。

就雙元革命中的「民主國家—政治立國」這一極來看，它是「民族國家—文化立國」的升級版。後者圈定了一塊地方，或大或小，叫做民族國家，以主權及其不可侵犯為組織綱領，而以共同的歷史文化為縱深。但是，主權的正當性何在？君權神授既已破產，則人民神出場，使得國家主權源自人民主權，所謂的主權在民，蔚為道統，成為一個現代安排。在此，民主和立憲是貫徹落實這一政治原理的最好方式，則所有民族國家成立之後，都有一個立憲的問題，特別是肯定難免立憲之後如何將紙面憲法轉圜為真正的憲制和憲政的問題。正是在此，一定意義上不妨說，立國易，而立憲難。於是，「立國時刻」之後，「立憲時刻」遲遲不見降臨，遂成常態。此非亞非國家情形，歐美亦然。君不見，德國要到1990年10月3號，柏林牆倒塌、兩德統一後，才算解決了「德國問題」，而迎來了自家的「立憲時刻」。

因此，中國雖說前有《欽定憲法大綱》，後有1912年的《臨時約法》和1947

年的《中華民國憲法》，以及其間的十數部憲法文件；「1949」後已有1954、1975、1978和1982等四個年份頒行的續紛《憲法》，但「立憲時刻」確乎有待時日，也是不爭的事實。也就因此，中國近代迄而至今的一切《憲法》，不妨說，都只是「過渡政體」下的「臨時憲法」而已！

歷史學家：此說有理，講清了兩者的區別。不過，就大中華來看，台島似乎憲政民主搞得有模有樣，又該如何解釋呢？

法政學家：你說得有理。但台島情形，亦須在整個中國近代史脈絡中，方始理順看清。蓋因「立憲時刻」牽扯到民主政制、民主政治和民主的政治文明，而凡此三端，經久歷練，方始成型，不可能一蹴而就。

立憲旨在樹立憲制，由此循行，可能導向憲政。在此，民主、憲政和法治均因應公共權力而生，並圍繞着公共權力打轉。具體來說，民主解決公共權力的來源問題，以「主權在民」、「權為民所賦」安放權力的正當性。憲政解決公共權力的配置問題，多半落諸「分權制衡」架構，而不論三權還是五權。法治旨在規範權力的獲取、分配和運作的程序，提供糾錯機制。它們三者各有分工，又牽連互嵌，一損俱損，一榮俱榮。

就晚近中國而言，立憲意味着對於公共權力的限制，可在一個急遽轉型的國家，一定時期內的權力集中現象，可能是可欲的，也是合理的。但是，轉型的指向正在於拋棄帝制一統、公權獨大，以限權和規範權力運作為指歸。由此，二者的緊張不免。另一方面，「權為民所賦」要求社會有相當的發育，人民亦須具有相當的政治能力。「1911」之後，中國迭遭戰亂，特別是日寇的入侵，使得整合的需求壓過分權制衡的需要。而社會的發育和人民的政治能力的養育，皆需時日。故爾民主理念早已流行，而民主不見落地，則藉由憲政以實現「對於權力的配置」，遂成空話。特別是民主的政治文明牽扯到生活方式、心理習慣和意義秩序，更非短時間內所能奏效。這一切加總，使得憲法文獻不少，而憲制無效，憲政不見落地。既無憲政，何來「立憲時刻」？

在此意義上，台島實際要到1996年第一次大選，才算民主登場，也才算走到了「立憲時刻」，而成大中華地區「先民主起來」的樣本，如同香港是大中華地區「先法治起來」的典範。

由此可見，當年梁漱溟先生喟言「中國問題要在政治上軌道」，確是有感而發，其意與義也。

問題出在政治，出路也在政治。政治與政治秩序未見成型，才是一切亂象的本源。換言之，因為中國此刻不存在真正意義上的政治，迄今也未形成有效、持續和合意的政治秩序，才使得經濟建設和社會發展反倒造成了持續的政治和社會緊張。因而，以政治接應政治，才是奠立政治正當性和挽救政制合法性的良方。須知，政治是文明的最高智慧，也是一個國族心智達臻高度成熟之際的文明果實，而「政治民族」和「政治社會」願景恰恰是中國轉型所要實現的當然目標。為了說明這一問題，這裏需要提示的是，我所說的政治，不是一「領導人」為了特定政治目的圍繞着公共權力或者社會運動、社會管理而從事的文宣活動或者管制行為，此謂日常政制，至多只能算是某種政治行為或者政治活動；更不是日常的行政管理活動或者官僚科層制下的等因奉此，這是一般常態社會都會有、也必有的治理行為。

當然，也不是日常口語中的政治，如升斗小民或者學院書蠹汲汲於私性生活，宣示「對於政治不感興趣」之政治。此時所謂政治，至多是街頭行動，多半為「單位裏的勾心鬥角」，哪裏是什麼政治。毋寧，我所說的政治是指一種公民行動，是公民作為平等的主體，為了自我利益（特別是自由）和共同體的共同

福祉，經由相互承認的法權安排與橫向聯合的組織方式，以政治權力、國家的公共權力為核心，圍繞着它的產生、分配和運作，以及它所追求的目標而展開的具有公共相關性的行動。

一句話，公民追求共同體合意秩序的權力意志及其行為，具有公共相關性，肩負公共擔當，方為政治。古人說，「論學便要明理，論治便須識體」，則所謂「政治」之理與體，均在於此。這是政治的精髓，更是現代政治的大綱。

### 三、日常政治與平庸政治

歷史學家：若謂此之為政治，則隱約可見阿倫特的理論脈絡，不知我的觀察準確否？不過，照此理論推展，依循你的定義，中國晚近歷史上的絕大多數時間裏豈非均不存在政治了嗎？而一個不存在政治的國族居然「改天換地」，以致規模若此，這是不可思議的。

畢竟，一個無政治頭腦、沒有政治思維的國族，是玩不出也玩不起這等活劇



的。當年德人對於英國的世界霸主地位既羨且恨，每每譏諷其為商業民族、海盜國家，殊不知，當年英人寓政治於商業，真正是政治的「大玩家」，玩的是  
一種深刻、機警、瞻前顧後、張馳有度的大政治呀！因而，從反面而言，就是  
說你上述有關「政治」的簡單論說恐未周未圓、不盡不善。

法政學家：

是的，區區於阿倫特多所服膺。對於其思其學，每多沉潛把玩，致意再三。蓋  
因其思多直面人性陰暗，而呼喚啟明，其學每反觀政治乖張，求接引常態，都  
觸到了在下心痛之處，遂多戚戚焉。不過，細加揣摩，她所深刻陳述者，亦為  
常識，並未超出現代政治經驗，而將歐洲的社會理論和美國的政治治理「混為  
一談」，切應時代困惑，自備一格。須知，阿倫特氏所謂政治，是在「日常政  
治」和「平庸政治」的意義上使用的。換言之，根據雅典共和傳統的理路，在  
民主政體的一般流程中，方始有此政治。這也是政治的一般意義。否則，換個  
語境和場景，置於非常政治舞台，指謂政治的特殊意義，則「洋務」是具有遠  
見、忍辱負重的大政治，「百日維新」是激進而壯烈的政治，「清末變法」演繹  
了一出哀婉而悲沉的政治，「清帝遜位詔書」展示的是華麗轉身的輝煌淒艷的  
政治，一如「改革開放」是大徹大悟的政治大手筆，「小崗村十八戶農民聚義」

和「鄧公南巡」則為悲壯而高超的政治（術）。中國何曾無政治，相反，百年神州是一個世界性的政治大舞台嘛！

不過，凡此均在非常政治意義上立論。可非常時刻畢竟只是非常時刻，歷史精神的絢爛顯示雖然可能會讓思想家心醉神迷，可億萬芸芸不能當飯吃，那是沒法子的事情。風暴之後，天藍藍，水清清，大家過日子需要的是日常政治，也就是共和傳統中具有公共相關性的權力意志的展現，和基於團結權的公民行動。因此，正是在平庸時代的日常民主政治意義上，可以說，此刻的中國，晚近半個多世紀的中國，多數時候不存在，的確不存在政治。大家所思所慮者，將國民變身為公民，而公民躬身其間得享福祉的，是且只能是此種政治。它重在公民基於橫向聯合形式，基於團結權，參與公共權力的獲取、組織和運行、分享進程。就此而言，此番第三波「改革開放」之前，從1949年到1978年，整整30年裏，幾乎天天都在搞「政治運動」，人人「鬥批改」，不斷掀起什麼運動的「新高潮」，而且是「一浪高過一浪」，可是，絕大多數時候，卻真的不見「政治」。或者，壓根兒就不存在什麼現代政治的蹤影。雖說全體國人，朝野上下，黨內黨外，幾乎日日夜夜都生活在「政治運動」中間，為政治運動所

蠱惑，甚至出現了諸如「政治掛帥」這樣的口號，然而，政治運動畢竟只是政治運動，而非政治本身，更非優良政治。即便明言「政治掛帥」，其實也不見真正的政治。所謂政治運動或者「群眾運動」，其實不過是規模浩大地「運動群眾」罷了。其與政治，可謂「這丫頭不是那鴨頭」。

不是別的，恰恰是威權政治操控下愚民性質的「政治運動」，以及某些時刻「胃的造反」，幾乎構成了日常生活的全部內容，取替了市民生活的一般生產與交換，阻遏和打碎了基於主體平等、相互承認、橫向聯合行動意義上的公民政治交往。因而，即便「政治運動」滿大街，凡事「政治掛帥」，那也不叫政治，不等於就存在一種叫做政治的東西。恰恰相反，那個時候，根本不存在政治，或者說，政治被取消了，被放逐了，所流行的不過是偽政治，或者，反政治，不折不扣的反政治。試想，國民之間沒有基於公民身份的平等地位，而是以階級關係劃定身份，以階級敘事取替公民敘事，你說，這樣的動作能算政治嗎？政治以公民身份為行動權能的前提，缺少了主體這一基本前提，怎麼能說存在真正的政治呢？政治的本義在於創建一種公共理性的匯聚和提煉過程，而以全體公民的廣泛普遍和平等參與為主軸，並導向公民理想，結果卻是只有一個主

義、一個領袖和一個政黨，你說這樣的政治動員和社會運動能算作政治嗎？而且，政治運動的結果是普遍的恐怖、高壓、對於個人自由的徹底剝奪和心靈空間的進一步壓縮，最後歸結為「天大地大，爹親娘親」，你能說這是政治或者現代政治嗎？當此之際，至多只能說存在政治行為、政治活動與政治事件而已，實在是不言自明之事。

政治，或者現代政治，是一種公民運動，其與政治運動、政治事件或者政治行為的一個重大區別在於，前者屬於主體平等的公民之間，基於橫向聯合的行動權能，為了參與到政治進程中間，甚至是為了直接運作公共權力而進行的具有公共相關性的活動。尤其是政治以解決政治的正當性為鵠的，而非將此懸置、遮蔽或者取消，甚至於故意反其道而行之。圍繞着正當性的取得、分配和展示而進行的權力意志活動，這才叫政治，而基此達成的圍繞權力而進行一般交往與行動的法權體制，就叫政治秩序。否則，只能是習常意義上，分列在「政治、經濟、文化、社會」等等排比之中的政治行為和政治活動而已，談不上什麼政治及其決斷。策劃「571綱要」或者發動「文革」，屬於政治行為或者政治運動，但難言政治，因而也就根本不存在什麼政治秩序。就像從上到下各個

「單位」裏的例常「政治學習」，只是一種權力馴化，甚至不過是例行公事式的「行政管理」，與政治根本八竿子打不上。再說一句，諸如「文革」這類政治運動不是政治，而恰恰是對政治的取消，或者，偽政治，反政治。

而且，但凡事件超出常態格局，訴諸暴力或者戰爭，則已全然逸出政治範圍，需要另當別論。此時此刻，你儘管可以用「戰爭是政治的繼續」或者「戰爭是政治的最高形態」來搪塞，但卻至少無法否認此非「常態政治」，而是「異常政治」了，倘若姑且承認戰爭與暴力行為也算是「政治」的話。因此，不難理解，為何古希臘城邦堅守「政治不出城牆」，或者，「城牆之外無政治」，後來身處兩洋環繞的美國人喃喃「政治止於水邊」。微言大義，其實源於生活方式，理固必然也。

是的，戰爭與「運動」常常意味着「異常」與「異動」，甚至於暴力，不僅讓法律歸於沉寂，而且，同樣讓政治走開。烽煙瀰漫、血流成河之處，走開的不僅僅是女人，而且，首先是那個叫做政治的公民之道。以為那就是政治，甘當炮灰，任其驅使，才真叫「很傻很天真」呢！

歷史學家：那麼，你又如何定義政治秩序呢？

法政學家：剛才說了，立基於正當性、公民之間圍繞着公共權力而進行一般交往與行動的法權體制，就叫政治秩序。常態之下，是否接受法權秩序的框架，是政治與反政治的區別所在。綜觀晚近世界主要國家的體制實踐和公民運動，四百年來從「地中海文明」到「大西洋文明」締造國家理性的進程，可以看出，一個國家一個時代，存在政治行為，不等於存在政治；存在政治，不等於就形成了政治秩序。行政易，政治難；政治易，政治秩序難；基於政治的政治秩序與締造政治秩序的政治，難乎其難。

簡單來說，政治秩序是一種有規則、上軌道的政治，關於公權力來源、分配、轉移與運作得比較成熟的程序之治，甚至是一定程度上為公民所同意和認可，也可能感覺到比較合意的政治狀態與人間秩序。其正當性源於公民的合意及其法權體制上的程序性表達，非常狀態下，不排除公民不服從式的表達。置此情形下，政治具有「公共相關性」，並且一定是具有公共相關性，我們才說一個國家存在政治秩序。當今世界，所謂「失敗國家」即為不存在政治與政治秩序，或者，政治失範與政治秩序解體的國度，其與極權國家一樣，為政治和政

治秩序標示了相反的例子。後者鐵板一塊，政治合法性根本被排除在正當性考問之列，無真正公民行動，無公共相關性，自無政治與政治秩序可言。如果說後者根本不存在政治，有（行政）秩序而無政治秩序的話，那麼，前者因為常常連秩序也無，因而所謂的政治運動，包括民主政治形式的演練，也根本難以達臻政治之境。看看多難的海地，其連基本公共產品都難以為繼，即便搬演大選這一重要民主形式，卻沒法說存在真正的政治與政治秩序。

因此，尚需指出，此刻所論，實為日常政治或者常態政治，而非異常政治或者非常政治。170年的中國近代史，可以說，一直處在非常時刻。大處來看，放在前兩千多年的帝制歷史與此後必將降臨的新型文明之間，整個170年實為一段不折不扣的過渡時段，非常時段，真正屬於唐德剛先生所說的「歷史三峽」也。但是，小處着眼，就此宏大「轉型時段」中，此刻第三波改革開放的區區30年時段而論，「三中全會」之際可謂非常時刻，而當下「時間」，則更多地屬於常態政治。而且，在此30年中，愈往晚近，愈益顯示出其常態性質來，而愈益歸於常態的發展，從而，催導着常態政治逐漸登場，平庸政治漸成政治的主色調。一言以蔽之，所謂的政治是在「立國」意義上對於內政的一種政

治法律安排，恰恰是以對於公共權力的理性安排與和平流轉為建構對象，旨在形成上述公民之間圍繞着公共權力而進行一般交往與行動的法權體制與行動格局，恰恰屬於平常時間的常態行為。

歷史學家：以你的定義來衡量，當今中國確實不存在真正意義上的政治和政治秩序。這未免讓我們感到氣餒，經過了170年的奮鬥，斷斷續續三波的「改革開放」，似乎仍然沒有合意、可欲的結果。

法政學家：撇開政治不言，僅就秩序這一公共產品的供給而言，恰恰相反，中國的轉型是成功的，對於西方殖民征服的應對也是成功的，至少是階段性成功的。晚近170年的轉型，特別是最近30年海峽兩岸的政經發展，在政治和經濟領域，各自對此交出了滿意的答卷。不過，話說回頭，170年的轉型，歷經頓挫，時至今日，可謂到了一個關鍵時刻，一個「結束的開始」的收束時段。換言之，經由第三次「改革開放」而實現中國社會文化轉型、建設「現代中國」的宏大事業，至此可謂到了「最後臨門一腳的時刻」，也就是建構中國文明的政治與政治秩序的攻堅時段。



以我的觀察，一旦權力不敢忽視民意甚至重視民意，標榜「不折騰」，不再公然敢於將民意貶斥為「一小撮別有用心的壞人，利用不明真相的群眾」云云，一旦這個口風改了以後，就意味着民主政治可能正在敲門，或者，正在用腳踢門、踹門。當今中國，經由晚近十年的歷練，「民意」漸漸抬頭，時刻敲打着政治合法性，迫使上層不得不正視它，以致於似乎形成了一種「民意政治」形態。雖說根子在於「維穩」，倒未必一定是真正在意「民意」如何，但既然「維穩」與「民意」之間彰顯出此種關聯，則政治正當性的來龍去脈也就昭然若揭了。因此，某種意義上可以說，當賽博空間（cyberspace）的議論所代表的強大民意，迫使當政者不再把它進行妖魔化處理的時候，也就是「民主政治」用腳踢門，真正的政治即將登場之際。

換個角度來看，之所以民意政治初具形態，實因十多年來強人政治一去不復返，所謂的「奇理斯瑪型」（Charismatic）魅力統治不再，而「平庸政治」悄然上台，逐漸成型。伸言「不折騰」，等於是平庸政治的開場白。可能，也正因为「平庸」，所以不得不從「民意政治」中提取合法性和正當性，因而反向民主政治靠攏了一步。或者，毋寧，所謂民主政治本來不過如此，而適為一種

不排除權威和秩序、基於民意的日常政治。日常政治，而非異常政治或者非常政治，需要的就是平庸政治，二者互為表裏、相互為用所構成的政治與政治秩序，可能是自此以還的常態之下，中國政治格局的基本形態。其實，所謂的主法治，不過就是這麼回事。不然，為何只有政客，而無政治家，更無引領人民的政治導師。

正是基於上述一些考慮，在下最近反復申說，中國已然步入「訓政初期」。重說一遍，此刻的中國，已然步入「訓政初期」。而這個「初期」，及其不可避免將會聯袂而出的「中期」與「後期」，可能短則費時十幾二十年，長則一兩代人，亦未可知。但是，萬流歸宗，總的方向和趨勢如此，正所謂浩浩蕩蕩，怕是想擋也擋不住的。明智的做法是，趕緊迎頭接應，再推爬坡的歷史一把，實現中國偉大轉型最後一役的完勝。當年，明道先生就曾喟言：「無古今，無治亂，如生民之理有窮，則聖王之法可改。」好像就是特地為今天而寫的，真可謂把話都講盡了，聾子也聽得見呀！

#### 四、有效統治，抑或良治？

歷史學家：可能有人不太同意你的看法，不僅因為此時此刻中國大地上出現了種種的失序與無序狀態，所謂的「群體性事件」層出不窮，而且，「轉型」這一特殊的歷史時段需要的恰恰是非常措置。

法政學家：作為法學家，職業所繫，本以規則之治為志業，當然注意到了這一社會景象，亦為此而不安。是的，種種失序甚至無序狀態，包括「官黑」勾結，出現於華夏大地，實在令人觸目驚心，可能既是引發諸多社會矛盾的原因，又是它們的結果，而交纏扭結，錯綜複雜，正說明「轉型」到了「攻堅時刻」，如吳敬璉先生所言，「改革正在過大關」。比如，作為中國社會的免疫系統，司法系統就出了毛病。上至最高法院副院長幾個月前落網，下到基層公安司法機構，腐敗層出不窮。倘若警察、法官和當事人、律師乃至於黑社會的勾兌，已然成為普遍現象，非如此便是「不動規矩」，那便「茲事體大」了。甚至於，「政令不出中南海」也已成爲街巷之議，堪爲心頭之痛，就更且耐人尋味了。據此，有人

說這個社會已然失控、失序、失範，而這種失控、失序與失範，並非源於並表現為良民百姓揭竿而起，而是大小烏紗各懷鬼胎，各是其是，不按一統指令行事，以致於「綱常紊亂」，伊于胡底。在此情形下，普遍的頹廢和「搞玩」便成時代風氣。其情其形，如美國社會學家伊曼紐爾·華勒斯坦教授所言，當主要的準則天天遭受違犯時，唯一可能產生的結果就是廣泛存在的玩世不恭。

不過，在下對此倒有不同解讀，並沒把問題看得太過嚴重。有些現象，談不上什麼「失」，不過是大一統行政管理撤退，經濟理性和社會自主空間有所拓展而已。不僅不是壞事，可能，恰恰相反，好得很。畢竟，這是一種秩序重整時刻的亂象，是各種社會利益激烈交鋒以達致相對平衡之前的不平衡，也是重組權力的垂直關係的過渡時刻，不僅區別於末世之亂，而且，勢必引發日常政治的介入，以落實並規制此種平衡。當然，可能有人會譏嘲這不過是學院冬烘的一廂情願而已。可是，但看刻下經濟社會持續發展的勢頭，就不致於厚污在下信口雌黃。而且，如果大家均有此番心願，以善心出之，那麼，危機也就多少獲得了一些化解吧！筆者何嘗不知，居安思危，對於一個轉型尚未完成的政治經濟體來說，盛世之下往往潛藏危機，固非聳聞也！也就因此，時代呼喚政治

「決斷」，大時代呼喚「重大的、歷史性的決斷」。政治的本質就在於決斷，當今中國，歷史提供了展示「決斷」的千載難逢的機遇，要求進行偉大的政治決斷。如果說「非常措置」，則「非常」在此，「措置」也在此，而恰恰為此時代所缺乏——光是「不折騰」，還不夠。

公允持論，現在是欣欣向榮的一個時代，是二〇年來中國發展最好的一個時代。在傳統的「太平盛世」意義上，無論從哪個角度來看，這個時代都當之無愧。那麼，置此輝煌盛世，為什麼會出現上述三「失」現象呢？撇開是否真的「失控」、「失序」與「失範」不論，僅就上述理路而言，不是別的，它們恰恰說明中國現代政治秩序沒有建構完成，尚未到位，所以才會出現凡此種種「失控」、「失序」與「失範」現象。要消除凡此三「失」，對策紛紜，而要在建立政治秩序，政治秩序的第一要義，便是要實現有效統治。

歷史學家：「有效統治」？坦率地說，「統治」這個詞很讓人反感。

法政學家：之所以反感，是因為誤解了「統治」的含義。同時，它也說明，絕對拒絕權威和精英的民粹主義，作為威權和高壓的反動，近年來愈演愈烈，消解和歪曲了真正的「政治」及其「統治」，其於中國，未必是件好事。此外，往昔「革命

敘事」對於「統治」一詞的負面宣教，烙於中國普通民眾心靈的印記，因為面對公共權力的當下腐敗和精英的寡頭化，作為集體記憶發酵，使得這一原本屬於中性的詞匯，在令人「反感」的同時，甚至成為一種壓迫的代名詞。借用「不提起倒也罷了，提起來泪水汪汪」這一影射「撐船竹竿」的謎面用語，可以說，在今日的中國，一說「統治」，真的是「不提起倒也罷了，提起來義憤填膺」。

可是，問題在於，「統治」是人世常態，也是人間秩序和一切政體的要義，為任何世態所不可免。所謂好的世道，不外乎是具有「優良統治」的人間。失控、失範與失序，意味着「統治無方」；吏治窳劣，腐敗橫行，世道黑暗，不公不義，也就是說「統治無道」。因而，追求「有道」又「有方」的統治，便是一切政治和政治秩序的至上之善。「有道」而又「有方」的統治，就是有效統治，也就是良治。其與建設一個強有力的民主國家，正為一體之兩面。在這方面，「老右派」亨廷頓（Samuel Huntington）體會甚深，出言甚狠。在《變化社會中的政治秩序》一書中，亨氏喟言，「首要的問題不是自由，而是建立一個合法的公共秩序。人當然可以有秩序而無自由，但不能有自由而無秩序。必須先存在權威，然後才談得上限制權威。」

尤有甚者，鑒於中國一直處在轉型時期，各種矛盾彙集，時空壓縮，實現「有效統治」依然是當務之急。除開「壞的統治」，「無效統治」或者阿倫特所說的「無統治」，均為政治的竊敗。它實際上指向的是一種無政治性的生存，而此種人世生活，一如無世界性一般，是對於政治和世界的雙重背叛。希羅多德（Herodotus）筆下雅典民主制的代言人說自己「既不想統治，也不想被統治」，但是，這一「自由狀態」注定不可能存在，毋寧，它道出了優良統治的理想境界而已。1949年以前的中國，「無效統治」的後果早已為我們所熟知；今日的中國，很難想像，「無政治」會造成何種結果。

因此，除開「有道」與「有方」，在另一意義上，「有效統治」這個詞實際上講的是施行有效管制，或者，有效管理與調控的意思，由此，上下各有其度，蔚然而為一個共同體。建設一個強有力的國家，不止於管制有效與調控有方，但有效的管制和調控仍然是必要條件。否則，諸如安全、秩序與公義等基本公共產品缺失，談何優良政治與美好人生。就像美利堅立國之際麥迪遜式的思慮所表達的那樣，「在組織一個人統治人的政府時，最大的困難在於必須首先使政

府能夠控制被統治者，然後還要迫使政府控制其自身。」兩個「控制」得當，張馳有度，才能蔚為良治。托克維爾（Alexis de Tocqueville）在論述美國民主時也說過類似的話，大意是：如果說政治和政治秩序的第一要義是使國家能夠獲得有效統治的話，那麼，其第二要義就是迫使統治者被統治。換言之，要使管制這個國家的集團和權力，受到被它管制的公民和社會反過來進行控制和統治。可能，愈往後來，社會生活愈益複雜，各種風險加劇，國家愈發龐雜，這迫使統治者之被統治的權重，雖愈顯迫切矣。

歷史學家：讓統治者被統治？

法政學家：是的，可以這樣說。一方面，形成有效統治；另一方面，對於有效統治進行有效控制，限制政府或者迫使政府控制自身，形成有效的統治與人民接受這一統治並控制這一統治的平衡，進而造成自由和「以自由立國」這一主題之間的良性互動。其實，有效統治本身即已含指對於統治的統治，使統治者被統治。這是一「先民主起來的國家」，一切既往成功政體的德性，也是今天中國面臨的重大難題。



事實上，170年來的中國，千頭萬緒，紛繁複雜，而其間端緒，如梁漱溟先生所論，一為「中國問題」，一為「人生問題」。若予細分，又可梳理為四端：發展經濟社會，建構民族國家，提煉優良政體，重造意義秩序。所謂形成有效統治，既有方，又有道，指的就是提煉「優良政體」的問題。中國今日面臨的最大挑戰，百年轉型最後需要解決的，正不外乎此端也。而它們就是政治，最高智慧的政治，一個國族走向成熟的標誌。

有人比較中、印兩國的發展，指謂各有所長，各有其短。兩國如同兩條超級高速公路，各自的前方均高懸着一個大大的問號。「印度高速」不少路段坑坑窪窪，人行道尚未完全鋪好，許多路燈不亮，路上各車道的分界線似乎也不明確。不過，雖然一切雜亂無章，卻還基本暢通。然而，別着急，就在遠處，隱約間，這條高速變成了一條完美的。車道超級高速，各種設施完美無缺。那麼，這條完美的印度高速究竟是海市蜃樓呢，抑或沙漠綠洲？印度會有將遠景變為現實的一天嗎？還是它老跟在遠景的後面，並且耍弄我們說，自己潛力巨大？相比而言，「中國高速」鋪設精良，設施完善，但是，遠處凸起了一個限速墩，名字叫「政治改革」。當十三億人以每小時120公里的時速飛速撞上限

速墩之際，可能發生兩種情況。一是車子飛到半空，咣當一聲摔下，司機和乘客趕緊轉身，彼此問道：「沒事吧？沒事吧？」如果所幸平安，大家長舒一口氣，車子繼續前行。還有一種可能性是，車子飛到半空，咣當一聲摔下，輪子全掉了……

講述者就是《世界是平的》這本書的作者，美國人托馬斯·弗里德曼（Thomas Friedman）。他有自己的理路，進退在口，褒貶由人，但在我們這些當事人看來，無論如何，不要發生撞上限速墩的事。在我觀察，此時此刻，好像離限速墩不遠了，能不憂心？可能，中國今日之發展和政體的關係中一個最為重大的問題，借用弗里德曼的說法，就是中國道路的「限速墩效應」。實際上，由於政體改革滯後，不僅導致許多問題難予深層次探討，而且，它本身已然並正在成為各種問題的緣由。重申一句，此時此刻，全體國人，趕緊正視中國道路的「限速墩效應」，否則後悔就遲了。

歷史學家：是的，公共權力的肆無忌憚是我們不得不面對的現實。中國當下的問題在於，公共權力在對這個社會進行管控的同時，社會對它失去了管控的權力。換言之，只有統治，而無對於統治的統治。

法政學家：因此，迫使政府控制自身，從而對有效的統治本身進行有效的控制，是我們今天希望建設的政治秩序的第二層含義。比諸政治的第一要義，這是更為艱難的博弈過程。而正是在此，今日中國身處最為關鍵、敏感與困難時段。千千萬萬普通人通過自身或者他們的代表，對於統治施行有效控制，實現權力的授予者和當政者之間真正有效的良性互動，是今天中國正要完成，尚未完成，但是必須完成的一個「轉型」過程。一日不完成，這個社會就一日無安全感；一日不完成，政權的合法性危機就一日不得紓解；一日不完成，就談不上中國文明給予世界人類以普世啟示。要不然，它天天提防着你，你也天天提防着它，似乎兩相覬覦，雙方都不得安生。徒以「維穩」打發了事，實為暫且維持，得過且過，而將必須今日完成之事往後推，推一天算一天，混一天算一天，終究不是個事。如此一來，大家都對前景沒把握，過不好日子，還奢言什麼「好日子」。正是在此，「決斷」這一政治的本質性特徵，急切呼喚其中國式的當下展現。順說一句，前面曾經說過「平庸政治」，此處所言「徒以『維穩』打發了事，實為暫且維持，得過且過」，混一天算一天，正為其「平庸」的不打自招，恰恰表明了「訓政」初期的膠着與焦灼，不奇怪。

歷史學家：的確，如何實現對統治的有效控制，是一個非常複雜的難題，需要啟動制度轉型。

法政學家：是的，「制度轉型」是一個宏大的意象，而要具體落實下來，找一個切入口，這就需要政治的制度化，建設制度化的政治，而達成政治秩序。亨廷頓曾經提出，形成政治共同體需要滿足三個條件，即道德和諧、互利互惠與相應的政治體制。在他看來，政治的制度化具備四個特徵，也是衡量政治的制度化程度的標準，即組織與程序的適應性、複雜性、自主性和內聚力。

拋開亨氏的學理，僅就制度構成着眼，我們知道，所謂「制度」意味着一種體系化的政治法權安排，不僅具有自己的規範系統，還包括操作系統，尤其是在規範系統和操作系統之外，尚需一種監督系統。而且，凡此監督系統，作為一種免疫與糾錯裝置，不僅行使日常督察之責，而且甚至有權撤銷規範系統，重組操作系統，如此方能於各司其責中形成彼此制衡之效。凡此三大系統的分工和協調，特別是監督系統切實有效，是制度得以制度化的「抓手」。

以此觀之，今天中國所面臨的政治制度匱乏，意味着凡此三種系統均有缺位或者錯位問題，尤其是監督系統缺位，導致權力的組織與程序缺乏有效督察與最

終糾錯裝置。由此，規範系統、操作系統和監督系統不僅無法恪盡各自職責，而且，可能會相互抵消。尤其是監督系統缺失，或者，軟弱無力，使得規範系統往往形同虛設，而操作系統獨大，以致於無法無天，反倒最終導致出現了三「失」現象。

歷史學家：從這個意義上來說，政治的制度化應該從哪一條路起步走呢？有人說強化黨內監督力量，有人說將監察制度和其他制度結合起來，也有人說發揮人民群眾來信來訪的作用。

法政學家：我覺得這些都有一定道理，也有一定效力，但均不外乎皮毛也。時至今日，實際情形早已表明，它們基本不着邊際，甚至不過是一種障眼法而已。在此，必須轉換思路，如同引進先進科技一樣，向一切人類政治文明的優良典範敞開心胸。

事實上，使政治獲得制度化，進而形成政治秩序的最為有效的手段，其不二法門，乃是引入「外人」來擔綱監督系統，於原有的體制化監督系統之外，再有一個表演者，再添一副手眼，而構成完整有效的監督體系。所謂借用「外人」來監督，最核心的一條，就是允許合法而忠誠的反對者存在。近代英國政治給世界晚近政治的一個最大啟示就是，一定要有一個「國王的忠誠反對者」，其

如牛虻，時時叮咬，反而保證了政治體的健康。反對者是公共權力的競爭者，忠誠於憲法和國家，但不必聽命於政府。相反，其基本使命在於積攢基於公意的合法性，從而為推翻政府，接掌政權預作準備。注意：基於公意的國家政權是天經地義、不可推翻的，是為統治本身，而政府只是政權的保管者和守門人，屬於統治的階段性實踐者，卻是可以隨時撤換的。

因此，其為公民基於相互承認法權而實現橫向聯合組織的最高形態，因其組織性，而具有戰鬥力，從而是最有力量的監督者，自是不言而喻。它不僅將政治博奕場上的運動員、裁判員與觀眾分開，而且因為深諳人性的陰暗面，以權力欲及其反動作為制衡的出發點，實在是無奈卻高明之舉。這是從技術層面來說的。

從價值層面來講，政治的制度化意味着政治的開放性。政治的開放性意味着政權本身以及由誰來掌握政權、運作政權，是向全社會開放的。其開放性的最低要求，可能也是起碼的「准入」實踐，用一個常用的憲法性表述就是，任何人——所有的中華人民共和國國民與公民，不分膚色、種族、性別、年齡、民族、貧富以及政治面貌，都有進入政治議程，分享政治權力的權利，而自由在於分享公共權力，公共權力正在於護衛自由，包括進入政治議程的自由。為

此，全體公民享有基於憲法的橫向聯合行動的自由，組織各種公民政治共同體的權能。政治不能為一黨一派所包辦，也不能基於特定政治身份，允許一部分公民進入政治議程，而將另一部分公民排除於政治議程之外。什麼是開放的政治與政治的開放性，即此之謂也，而為形成真正開放的政治秩序的前提和槓桿。

在此，公民經由橫向聯合形成政治共同體的努力，是實現政治開放的基本模式。就是說，公民基於憲法的結社自由和集會權利，以組織化的方式實現自我聯合、表達利益訴求、申說價值主張，乃至於參選參政，就是分享權力，進而掌管權力的入口，營造政治的合法性。此種組織化方式，不僅表現為公民運動，而且集中見諸「政黨」這一公民政治聯合的最高形態。無社團，即無公民；無公民的最高政治聯合形態，既無政治；無政治，當然談不上政治秩序。

歷史學家：由此，所謂政治的開放性，既包括權力的開放，也應該包括言論的開放、思想的自由，而與哈耶克（Friedrich August Hayek）式的開放社會多所重疊。

法政學家：當然，言論開放、思想自由是政治開放性的應有之義，或者，建立開放政治的前提。國民生活以良善生活為願景，良善生活仰仗於政治秩序，而政治秩序的建立在政治的開放為前提。這個「開放」包括：進入權力通道的開放，而不止

是「行政吸納政治」；言論的開放，思想的自由，容忍獨立思考。僅僅放開錢袋子，而捆住腦袋子，無法形成政治，更不可能造就政治秩序。

獨立思考作為一項人權的意義，是對於「實其腹，弱其智」的畸形格局的撥轉，而表達自由成為心智需要，說到底，講述的是一切表達自由都是利益訴求的機制這一真相。獨立思考和表達自由意味着在一切公共事務上運用理性，不僅構成了公共空間，也是公共空間得以維續的制度前提。而所謂的政治秩序，不外乎正在於形成公共理性，營建公共空間，或者，本身就是一種公共空間。缺乏公共空間的生活不可能是政治的生存方式，也不可能達臻理想的生活。

## 五、「中華人民共和國」

歷史學家：那麼，如何通過政治秩序來達成理想的生活呢？

法政學家：什麼是我們的理想生活？這一梁漱溟「人生問題」意義上的發問，不僅在百多年前前國運飄搖之際砰然迸發，而且，其於經濟增長、國運上升的當下，再度盤



桓於國人腦際，甚至愈益「成為一個問題」，正說明其為人類的永恆苦惱，不隨境遇變遷而消隱，也不因文明的東西方差異而退避，真正是一個「屬人」的問題。衣食無着，固將問；米飯與肉糜皆足，還會問。邦無道，其將出焉；邦有道，亦將出焉。只不過，百年前提出這一問題，屬於國運衰頹、風雨飄搖之際的吶喊，旨在找尋求救之道，嚮往那個叫做「現代」的光景；而今再度追問，則為「現代」成長過程之中的苦惱，甚至，其於特定主體而言，已然多少夾雜着一絲什麼後現代的縹緲況味了。

我個人的考量是，不論是富足與愜意，還是文明與德性，抑或超越的意義追求與當下安全的考量，乃至於有關天意與命運、世界與世界性的冥想，它們都只是構成有意義的生活的某一方面的指標，僅有其中的某一方面，不足以成全美滿人生。比照東西，反觀新舊，往來於人鬼，徜徉於死生，說一千，道一萬，最為理想的生活，可能也是最為安全的存在，一種人的境況，恐怕還是一種良善的生活。在個體與社群兩頭，於族群和世界各方，為身與心着想，不是別的，正是一種「良善生活」，可能最為體貼人生，也可能最有裨於造福人世的。因此，如果在「政治秩序」與「良善生活」之間牽線搭橋的話，則良善生活必

為具有政治秩序的人間秩序，自屬無疑。所謂政治秩序，如前所述，除了政治制度化與政治開放之外，就經由政治秩序而建設良善生活的維度而言，還有兩個指標不可或缺。一是政治本身必須致力於公共福祉，二是讓政治承載道德承諾，或者，兌現道德承諾。政治致力於公共福祉，就是要建設公共財政，將財政支出的大部分向民生傾斜，同時，經由分配正義，使得財富分配有利於扶助社會弱勢階層，促成大致均富、基本和諧的社會狀態。政治承載道德承諾，意味着國家當須信守道義，主張正義，標領普世價值和倡導普世理念，培植國民美德和養育一種良善社會風尚。此之為「有道」也。

如此這般，方為一種政治秩序，甚至是一種優良的政治秩序，也才能接近一種良善生活。

歷史學家：現實是，中國財政收入的大部分用於政府開支，中國國民人均養活的公務員數量，在全世界名列前茅，而且，社會弱勢群體也沒有得到公共權力的更多服務。

法政學家：逐步提升民生開支比例，讓民生開支佔據政府預算的首要地位，也就是使政治與政治行為致力於公共福祉，而蔚為一種政治秩序。倘若公共權力諂媚於社會強勢集團，為後者提供更多服務，而忽視社會弱勢群體，以致於貧富分化太過

劇烈，不僅有違公共權力與公共財政的本義，更是與良善生活和政治秩序背道而馳，而天下危殆矣！明顯不公的社會生態，必陷「社會冷戰」，如何能夠長治久安？

在此，也許「技術」有助於社會，進而造福於政治。黃仁宇先生曾經以「數目字管理」為現代社會提綱挈領，暢論現代政制。接此話頭，不妨說，欲使社會管理有序，政制達臻政治，所謂的「統計清楚，職責分明」，以及馬克斯·韋伯（Max Weber）意義上的官僚科層制管理，均為基本質素，而刻下所能着手的，當從掐緊「錢袋子」起步，經由坐實憲法規定的人大預算、決算權力，建設公共財政，而非「吃飯財政」。坐實、強化全國人大及其常委會的預算、決算權力，一方面，它不是政治，毋寧政制；另一方面，它就是政治，而不僅僅是政制，或者，一種使得政制進境為政治的「技術」。連「技術」手段亦且難得運用，則公共權力自毀誠信，所謂的「凝聚人心」、「進一步改革開放」，云乎哉！

歷史學家：但是，它所造成的一個結果就是，以經營管理式的方法來打理公共生活。

法政學家：就現代官僚科層制管理而言，其實就是將公共生活作經營管理式打理。其利在於實現政制的「數目字化管理」，其弊在於可能遮蔽對於政制的政治追問，放逐了對於公共生活的批判性反思，消隱了對於「共善」和「良善生活」的自由主義政治追問，斬斷了有關政策、法律和國家的德性之維的自然法考察。從已有的先例來看，首先建立官僚科層制管理，這是現代政制的必經階段，也是現代政治的功課，但並非現代政制的全部，更非等同於現代政治。在將社會按此處理的同時，正是為了防範上述「死水一潭」，才會有對於它的道義性的不懈追問，尤其是要督察這個政權與政府是否向國族和人民提供道德理想。

以此觀之，比方說，「小康」這樣一個純粹物質性的指標，不能代表美好人間，更非良善生活。小康之外，田園情懷，美妙夢想，鄰里和睦，人際和諧，社會充盈互助，開放與寬容心胸，凡此種種，不容或缺。僅僅講井井有條、調度有序、GDP保八，不是良善生活，遠非理想人間。除此之外，其他的人性化因素同樣要考慮及，都是過好日子的好法子。這些人性化的因素，可能包容於此刻所講的道德承諾，或者，德性指標，質問的是政府的誠信，考驗的是政制的政治品性。公共權力必須兌現道德指標與道德承諾，否則，全體國民，看在眼裏，

記在心上，不免嘀咕：這個政府並沒真正致力於政治秩序的建設，亦未致力於良善生活的建設。如此這般，公民共同體云乎哉！

歷史學家：良善生活誠然是我們所期望的，但是建立政治秩序恐非易事。

法政學家：當然不是易事，也不可能一帆風順，但應成為我們始終不渝的追求目標，則屬無疑。結合政體與國體，刻下這方水土，中國，叫「中華人民共和國」。倘在政治建設、形成政治秩序以及通過政治秩序來建設良善生活的視角立論，對此一辭，不能不作更為豐富、細緻而周詳的重構性解釋。其實，這名稱裏已然包含了我們的追求目標。顧名思義，「中華人民共和國」包含三詞，各成關鍵：即「中華」、「人民」與「共和國」。它們各有其旨，分立三維，蔚為一體，蘊涵着極為豐富的闡釋空間。

歷史學家：「中華」意味着中國是一個多民族的國家。

法政學家：傳統而言，中國是一個「多民族國家」，因而構成了費孝通先生所說的多元一體的格局。晚近一百多年來的生聚和融合進程，使得不論在發生論和創世論意義上，還是在本體論與實踐論的意義上，「中國」這一時空的民族融合過程逐

漸造就了一個叫做「中華民族」的實體，而使得迄而至今的56個「民族」，毋寧是構成這一民族的56個「族群」，而有漢裔華人或者中國人，滿裔華人或者中國人，維裔華人或者中國人，藏裔華人或者中國人的群居雜處格局，一如英裔美國人、華裔美國人、德裔美國人或者非裔美國人、拉美裔美國人之構成「美利堅民族」。重申一句，中國只有一個民族，就是中華民族，這個民族由56個族群而非56民族所構成。

由此，「中華」不僅意味着中國是一個多族群的國家，而且意味着各族群於政治參與、社會成果分享、文化個性表達各個方面，需要進行全新的構造。在此，關於族性表達與分享的公共空間的關係，有關中華民族作為一個政治存在與各個族群之為一種文化存在的辨證，以及基於憲法愛國主義的政治忠誠和法律信仰的位移，等等，均須納入中國民族國家建構的敘事而來，於公共討論中，形成公共理性，建構分享的公共空間。

歷史學家：「人民」似乎是一個非常寬泛的詞匯，有時候，不免讓人覺得是一個泛政治化，因而空洞無物的範疇。

法政學家：是的，「人民」這個詞如果不曾獲得具體化，其實頗為空洞，就像是個抹桌布，可以用來擦擦東西，灑掃庭除，用後一扔了事。可能正是有鑒於此，政治法學力主「人民」的具體化，以切實、有效而兼具行動權能的對應身份，將「人民」坐實。

怎樣具體化？如何坐實呢？我們知道，「人民」是一個集合名詞，為形形色色的各個族群所表徵的億萬國民的集體。凡此國民，分享着一個共同的身份，而將他們集合在共和國旗幟之下。這一分享着的共同身份就是公民，其為男男女女的自然個體，既為具體社群的社民，更是飲食男女，活色生香的市民。一旦其行使投票權能，而將自己轉化為選民，就意味着成長為公民。換言之，真實行使選民權能，是國民蛻身為公民的樞機。

因此，不管是一國之國民，還是特定政治共同體的公民，抑或凡間塵世的市民與社民，一定要成為一個選民，行使選民職權，才算真正秉獲人格。而且，也只有當政治秩序使得國民能夠將自己扮作選民，從而，彼此作為公民而不是私人之際，才能成為真正的公民。所謂「人民」，從自然個體，到社民、市民、國民、公民和選民，不外凡此身份的綜疊，而雲蒸霞蔚，有以然哉。

歷史學家：那麼，「共和國」呢？

法政學家：共和國是基於共善（common good）理想的政體，共善是構成共和大廈的諸項原則中最為重要的基石。因此，在下此刻所說的共和國，更多地是具有古典政治經濟學意義上共和意味的政治——法律共同體，重在建設一種能夠涵容不同政體、民族、文化因素，而又一統於憲政的折中之道。其將族民、國民和公民納入自己的政治法律家園，統合人民民主、市場經濟、多元文化、政治德性、公民責任和社會公益各種元素，形成一種複合政體安排的意象。此一共同體及其共和願景，以共善為紐結，意在面對大是大非，促使國民拋棄黨派忠誠和個人利益，而信守公民美德；以公民忠誠與公民信仰，或者，以「公民宗教」，代替各以族群及其文化價值為本位的局狹民族主義。因此，相對於其他各種日益衰落的偉大理念，共和理想不失為激發政治熱情、調處自由與法制的一條可欲進路，而且，同時是一種鼓勵愛國主義與弘揚大同精神的分享着的政體平台。由此，中華人民共和國「是一種公共政治事業，國家治理恰為一種公共政治事務，應當訴諸公共理性，託付於公共空間。」



從歷史的角度來，我們今日的奮鬥不是獨創歷史，今天的轉型也不是重新開張，相反，不僅屬於歷史的一環節一部分，而且，更應該把人為截斷的歷史接續起來，回到常識，回到中華民族發展的主流意志中去。這個「主流意志」是什麼呢？不是別的，就是啟自清末變法修律，中經北洋—民國政體和「五四運動」所揭櫫的民族自強、社會進步、政治開放以及民主自由人權諸項。為此目標，中華民族已然奮鬥了170年，還在繼續奮鬥，而以共和願景籠統之。其中，不僅包括積累財富，發展經濟，而且力使社會進步，政治開放，建立民主，分享自由，達成法治，修繕倫理，營造祥和，建構文明的意義秩序，等等。此之為共善，而同樣是政治效力對象，政治秩序的德性之維。

歷史學家：有人說，我們應以大局為重，交出自己的自由意志；只要我們再熬30年，中國社會就會更加強大、繁榮，那個時候再去發展民主，享受自由。

法政學家：這話不陌生，連傳教士有關來世宣諭的技術含量都沒有。有意無意，傳教士們常常不僅以末日審判或者地獄之苦進行威脅訛詐，也以來世幸福作招徠，其於信眾或者潛在的信眾，真的是一手橄欖，一手刀劍，而兩手都要抓，兩手都很硬。可是，就此刻的議題而言，如果挪用此招，相信不會靈驗。畢竟，事關世

俗幸福，而非神聖幸福，每個此在男女，血肉之驅，俗世市民，守法國民，自覺的公民，不會聽憑哄騙的。畢竟，時代變了。

在此，我要問，誰有權作此宣諭，以未來的承諾剝奪眼下千千萬萬人的現實利益？為什麼我們要相信閣下如此宣諭的政治誠意？又如何能保證不讓竊賊假爾之名偷走我們的生命和自由？怎樣安頓千千萬萬國民要求民主的政治熱情？什麼人有權要求我們放棄，又憑什麼讓我們放棄？如何能夠保證30年之後，經濟更加發達，國家更為強大，民主就會自然降臨？

事實是，誰也無此把握，一如誰也無權作此假設與允諾。無人能夠為了那個完全沒有把握的未來，以犧牲這一代或者下一代為代價。恰恰相反，眼前的這一代人應當擔負起責任，接續前賢，以這一代人的煎熬、探索與奮鬥，為下一代人，為下一代人迎來更加美好的社會，一種良善生活。在此，的確要做出犧牲，而且，犧牲，甚至是重大的犧牲，可能在所不免。但是，問題在於，所謂犧牲不是說我們現在放棄民主訴求，僅僅發展經濟，而是指在發展經濟的同時，竭盡全力，積勞積慧，找出實現民主、實現中國政治現代化的契機、條件和制度，而後，讓下一代人能夠平穩進入這一社會。事實上，走到今天這一

步，一個顯明的事實是任何人也無法否認的，即民主法治缺位，經濟發展同樣沒有可持續性。再說，無論是國內還是國際，誰會等你30年呢？如果說什麼大局，這就是大局，天大的大局。

否則，我們等於是在推諉，以駝鳥身姿，不負責任，把這個任務推給下一代人去苦鬥。有鑒於此，如果說有一個「中國夢」的話，那麼，此刻我便有一個夢：30年後，中國不僅是一個富強繁榮的國家，而且是民主憲政的國家；我有一個夢，30年後，中國不僅是富強意義上的世界第一，而且是人權、民主、自由、博愛和文明的國度。而這一切，均需這一代即刻擔起責任，「不平等靠」，自當下起步。

歷史學家：所以，說到底，中國此刻最為重要的任務在於建立真正的政治，形成政治秩序。

法政學家：是的。前面曾經引用過吳敬璉先生「改革正在過大關」這句話。其為「關」者，在我詮釋，最為核心的，就是「政治」與「政治秩序」也。中華民族奮鬥到今天這一步，俯仰於天地，無愧於天地，仍覺不安、有待努力的，不外乎在此。如果說此番「改革開放」，頭30年主要在於解決溫飽，發展經濟社會，那麼，此後的30年，應為政治建設的周期，實現從「訓政」向「憲政」的和平

轉型。一句話，積攢中華民族的政治智慧，建設中國文明的政治秩序，關乎中國能否真正崛起，關乎中國能否巍然而為昭示普世性人間秩序的文明共同體。一個不能提供普世之思的文明，斷斷乎不配偉大二字。也正是基此，重申在常態政治之下踐履日常政治之際，把握「決斷」這一政治的本質，實現中華民族的政治成熟，既是當務之急，更是長遠之思。

2009年9月26日於清華無齋

2011年8月再改於京西故河道傍

## 註釋

\* 本文寫於2009年9月至2011年8月。

1 蕭公權：《中國政治思想史》（北京：新星出版社，2005），頁10。

2 【意】吉奧喬·阿甘本（Giorgio Agamben）：〈時間與歷史：瞬間與連續性的批判〉，收見氏著、尹星譯：《幼年與經驗：經驗的毀滅》（開封：河南大學出版社，2011），頁82。

3 楊國強：《義理與事功之間的徊徨：曾國藩、李鴻章及其時代》（北京：三聯書店，2008），頁13，以及187以下。

4 參詳岳健勇：〈中國模式的神話〉，載《領導者》2011年第6期，頁11-26，引文見頁25。

5 參詳【美】漢娜·阿倫特（Hannah Arendt）：〈獨裁統治下的個人責任〉，收見氏著、陳聯營譯：《責任與判斷》（上海：上海世紀出版集團，2011），頁27；並泛詳氏著、林驥華譯：《極權主義的起源》（北京：三聯書店，2008）。

6 1950年代初期，進城幹部離婚數量大增，如何處理相關財產分割、子女撫養等事宜，當時並無新法可依。時任北京市長的彭真遂指示「依照國民黨的婚姻法辦」。此為全國人大法工委原副主任顧昂然親口所述。當時顧任彭真的秘書，得以接悉事情原委。事見他接受鳳凰衛視採訪的錄像。並參詳顧昂然：《新中國立法概述》（北京：法律出版社，1995）。



乙篇

開啟第四波改革開放

中國改革開放超過30年，作者從世界文明談到中國政體轉型，與《南方周末》記者戴志勇細談中國正如何開啟第四波改革開放。

## 一、雙元革命與現代秩序

戴志勇：一個人往往需要重新審視自己的定位，一個國家也如此。中國改革開放30年，一場改革居然改了這麼久，且還遠未結束。如果把視野再拉長一些，該怎麼看我們目前所處的方位？

許章潤：以中國文明體量之浩瀚和內涵之豐贍，「中國問題」之千頭萬緒，討論此一話題，必得放在晚近三百年來的「中國和世界」大框架中審視，「從中國看世界，自世界看中國」，方能得其源流，從而有望講清道明，進而知所進退，酌情出處。首先不妨看看中國和世界範圍內三百多年來的總體文明走向，其政治、經濟和社會有哪些特徵，呈現出哪些趨勢。在此，不說別的，單就大格局和基本單元而言，就有以文明單元為據而分梳出伊斯蘭教文明、基督教文明和佛教—儒



教文明這樣三大文明圈；從政體轉型的歷史階段看，則有現代早期國家、第二波民主國家和第三波民主國家，等等；從地域和文明的世代更新的角度看，則地中海文明、大西洋文明和眼面前正在呈現的太平洋文明，承前接後，遞次推展，有以然哉。而一言以蔽之，這是一個所謂的「現代性」的生發與展開的歷史時段，而以「雙元革命」及其現代秩序為歸依，無論何國何族，也不管這主義那主義，都得過這一關，不可能繞開它。以此大格局和基本單元為觀察視角，則登高望遠，條分縷析，一目了然！而心志既定，操存亦固矣！

在此三百多年裏，「革命」和「戰爭」蔚為時代特徵。其間，最為重大的革命，構成了基本歷史線索而改變了人類政治、社會和文化生態的，計有七場。此即英國革命、法國革命、美國革命、俄國革命、德國革命、中國革命和伊斯蘭—阿拉伯世界的革命。你可能早已看出，而需要說明的是，此處的「革命」，指謂上述國族的社會政治文化轉型的長途歷史跋涉，而非只某個歷史時刻的標誌性事件，例如一場暴動或者一次起義。例如，「法國革命」非謂1789年7月14號那一天的巴黎市民暴動，毋寧，它是長逾150年，到第五共和為止，至少，到第三共和國為止的百年轉型長程。「德國革命」至少自1848年革命起，而於

1990年10月3日柏林牆倒塌止，整整一個半世紀的長程歷史轉型。

中國革命若從1840年起算，或者，至少以1860年洋務運動為起點，則已然超逾一個半世紀。其間，經歷了三次「改革開放」。洋務運動35年，是第一次。

1902年開始的清末變法修律與後續的北洋新政和民國政制，迄1937年抗戰爆發為止，也是35年，是第二次。1978年12月下迄於今，是第三次。因此，你所說的「這麼久」的晚近35年的「改革開放」，只是歷史的瞬間，對於必以至少兩個世紀來衡估的中國轉型來說，恰為其中一環節而已，還將繼之以另一個「35年」為期，可能，始望告成呢！心急還真不行，不急又不行，難為人哪。

就是說，即將召開的執政黨十八屆三中全會，如有實質內容，或許可以算做「第四次改革開放」，再接續個30來年，這一波歷史文化轉型就算基本完成了，而以憲政國家和憲法政治收束，大致歷史即告結束。循此大目標，再往後怎麼走，端看時代問題和眼前癥結所在，而定出處，知行止也！

戴志勇：  
如此說來，在你的理路中，都把這些革命看作是建立現代秩序過程中的一系列事件？

許章潤：

是的，正是此意。其間，不只是生產關係的變化，而是「雙元革命與現代秩序」，這才是關鍵和樞紐所在。一元，是從過去的朝代國家、封建國家與王朝政治，或者，帝國，轉變成民族國家。這三百年裏最為重大的事件是什麼？有人說科技革命、公共衛生醫療條件的改善，或者，產業革命。在我看來，這些都是次要的。毋寧，民族國家的誕生，才是最為重大的事件，而基礎性地決定了此後人世的根本格局。朋友，但凡人類此後的哪一件事，不是源於這一根本性格局，並為了這一根本性格局！影響所及，中國共產黨和國民黨，雖然意識形態對立，你死我活，但在建立民族國家這一點上，卻無差別，而以救國建國為己任。

第二元革命，是「民族國家」轉變成「民主國家」，由此形成立憲民主的現代秩序，屬於民族國家的升級版。「民族國家—文化中國」和「民主國家—政治中國」，雙元並立，奠立於「文明立國」與「自由立國」這雙軌之上，則中國蔚為「現代中國」，所謂現代秩序治下的中華民族的政治社會文化共同體也。總之，凡此二元，缺一不可，由此而形成現代秩序，而建構了奠立於此基礎之上的現代中國。

戴志勇：那麼，凡此二元革命賴何結構和動力而來？

許章潤：在此，國家、社會與政治，三大變量，交互作用，有以然哉。雙元革命在此三

大基本因素裏展開，並落實為凡此三大因素於交互作用中發生的各自蛻變。僅就立國之初而言，美國的情形是「新社會、舊國家、弱政治」；法國表現為「新社會、新國家、無政治」；英國率先進入現代，呈現為「新國家、舊社會、強政治」；中國情況比較特殊，是「新國家、新政治、無社會」，逮至今日，則「新國家、舊政治與半社會」，姑狀其形也。

戴志勇：它們講述的是古典政治向現代政治的轉型歷程，牽扯到方方面面，難以盡述。君主立憲是一種轉型方式，先法治後民主，英國的轉型具有典範意義嗎？

許章潤：君主立憲將君主制和民主制有機糅合，是一種轉圜、提供政治合法性的方式，

作為一種現代性方案，英國走通了，而且，走得別致而堂皇。荷蘭、比利時等國都是君主立憲制，也都走通了。近鄰日本，也走通了。那邊廂，老美則無此雅興，革命建國。中國當年曾經以此作為備選方案，無奈形勢比人強，內憂外患日甚一日，革命勢力一浪高過一浪，終於無法文火慢燉。

之所以通達現代秩序的路徑不同，蓋在於「國情有別」。為了說明這一問題，

先要說的是，在20世紀人類政治史上，存在兩種極權政制，一是右翼極權，一是左翼極權，同樣表徵了兩種現代性方案，最終均以、均須轉型至雙元革命軌道，才算蔚為正果。這三種立國方案，背後牽扯到三種立教方案，再次說明「立國、立憲、立教和立人」之四位一體，是此波大轉型的通則。

具體而言，美國立國之初的情形大致是「新社會、舊國家」。通說以為，英國人徵稅不商量，遂有殖民地子民的革命。但是，即便如此，在鬧分家過日子的立國之前，殖民地子民早有自由多多。但徵稅不商量，殖民地沒受過這個氣，便鬧掰了。這不僅是利益和理念之爭，還牽扯到民族的政治文化氣質。實際上，英國人地方自治的政治氣質和治理安排，為殖民地人民所吸收，所以，北美子民一開始要求的不是立國，而是自治。之所以投票投了569次，就是因為諸議紛紜，扯皮。所以，北美立國，看似激進，而實則一步步走出來的，勢所必致，就鬧成了。

德國革命費時將近150年，是英美和法國之外的特殊類型。過去一直為前述兩種轉型所遮蔽，其意其義不獲彰顯。究其實，德國問題和德國革命的特殊性表現在，首先，英法先發展起來，德國是中歐國家，過去為容克地主一統，瞠乎

其後，而頓時遭遇所謂的「東西文化衝突」。逐鹿中原，日爾曼蠻勁上來了，急起直追。當其時，一個歷史文化正當性問題是，誰才是正宗羅馬文明的繼承人？俄羅斯有所謂的「俄羅斯—第三羅馬」的自詡，德意志日爾曼不遑稍讓，也以羅馬文明的正宗以繼承人自居，而歷史文化正當性的爭奪背後，潛含的是當下政治主體性之不言而喻。

第二，基此「東西方文化衝突」，德人長期感受壓迫，不平則鳴，因而，民族主義慢慢滋長囂張。逮至19世紀，狂飆突進的浪漫主義催生了歷史主義和濃郁的民族主義，只有放在這一歷史背景下，才能理解，從而，有望獲得諒解。第三，德國革命還牽扯到先發達的大國和後成長起來的大國之間的關係問題，而將「權勢國家—權力政治」下的霸權均勢問題內政化了，從而造成了一種蠻武的日爾曼行事風格。

第四，英國文明具有親緣性，其殖民與擴張在行事風格上卑鄙無恥卻又落落大方。但德意志似乎不一樣，狂野而蠻武。所以，德意志的轉型和現代化過程比較慘烈。1848年歐洲革命，當時德國尚未立國，但卻由此在普魯士造成了一個貴族自由主義傳統。1871年，在卑斯麥（Otto von Bismarck）的強力推導和

艱難運籌下，德國終於成為一個統一國家。這個肉身有了，完成了雙元革命中「民族國家」這一元，卻還沒有民主建制，魏瑪共和曇花一現。1945年後兩德分治，聯邦德國完成了民主建設。「民主國家」這一元算是在德意志局部落地。直到1990年10月3號，東西德統一，宣告「德國問題」最終解決，德國的漫長革命至此結束，雙元革命終於完成，在歐洲大國中算是最遲的了。

至於說英國的轉型是否具有典範意義，自是不言而喻。典範意義不同於普世意義。英國革命完成的是君主制的憲政化，即以議會至上憲制君權，終至於虛君主立憲，而以較小的代價實現這一轉圜，玩轉內政的現代化，對於多數自「傳統向現代轉型」的國族，自有示範意義。其為「最為古老的現代國家」，示範性在此，但也僅此而已，難以放之四海而皆準籠統之。各過各的日子，而各家都有一本難念的經，哪可能放之四海而皆準呢！

戴志勇：

這樣宏觀地看，似乎向現代秩序轉型是必然。但俄國革命也在其中，中國在經濟、政治上深受蘇聯模式影響，告別的過程至今尚未完成。置此情境，中國的現代秩序會有什麼特點？

許章潤：

立基於此刻的中國現實，對於中國的轉型前景，可以「謹慎樂觀」一言以蔽之。很多因素不可控，除非堅信歷史決定論。但雙元革命所引導的「現代秩序」登場是大趨勢，卻是可以斷言的。實際上，鴉片戰爭以來這「40年的轉型進程，主流的中國歷史意識和政治意志，莫不以「民族國家」和「民主國家」這雙元為鵠的，為願景，展現的同樣是雙元革命的中國歷史進程。

所以，晚近展開的第三波改革開放進程，不論是誰在主導改革，都無法迴避三個「低頭致意」。一是向第一次、第二次改革開放所形成的中國近代歷史的主流意志低頭。洋務運動35年，清末變法、北洋新政加上國民黨1927年統一中國後的黃金10年，又一個35年，一共70年的兩次改革開放，其主流歷史意識和政治意志，不外乎就是「富強、民主和文明」，而以「民族國家—文化中國」和「民主國家—政治中國」來收束，內涵不外乎文明立國與自由立國。由此，世界坐實為國家，大同現形為民主。但凡脫離這一條就是逆流。1978年後，當局以經濟發展為綱，旨求富強和文明，意味着重歸這一歷史主流。在常常說這一波改革開放的實質是回歸「1911」，以向後退而求向前進，背景在此，有以然哉！



二是向中國傳統文化低頭致意。近代中國革命基於國恥連連暴露出的中國文明之積弱積貧，而翻轉求變求新求自強，因而，一個基本特點是反傳統，「弑父譴責」。國民革命也好，共產革命也罷，都以反傳統反文化激進著稱。只不過，國民黨右翼激進，共產黨左翼激進。逮至「文革」期間，春節都不讓過，謂之「封資修」，一律推翻打倒，真是將中國文明連鍋端了。現在中秋、端午、清明放假，教師節將要在孔子誕辰，說明政統向學統皈依。這不，又回來了。說到底，任何政治合法性若無文化合法性以為衣鉢，而得加冕，怎麼混都是混不下去的。不久前執政黨總書記親謁孔府，為中共執政以來之破天荒，實在有趣得很，而意味自在其中矣！

但裏面有個選擇過程，反映了選擇者價值上挑挑揀揀的心理活動。中國傳統文化中最為重要的一條是講天道天理，而具體落實為講道理。人獸之分，就在講不講理。講理就是人，不講理就不是人。違反天道天理，不僅等於違反自然法，而且，在倫理上亦且虧欠，根本站不住。而德位兩分，讀書人表彰德，官僚體系代表位，德必定高於位。德在天道天理，也在日用倫常，但衡准之祭司，不在官府，卻在讀書人的心中，也在億萬芸芸眾生灑掃應對的公共選擇

中。因此，若果繼續只講忠君愛國、黨國一體，而無視此間德位分趨之大是大非，則相比「民為重，社稷次之，君為輕」，意味着還強着呢，還沒真心「低頭」，更無誠意「致意」了，則合法性云乎哉？

三是向普遍的人性低頭致意。普遍人性非他，夫子所謂食色性也。由此自然個體之成長為道德主體，而發展出人的尊嚴概念，特別是免於恐懼、凍餒和愚昧的自由，免於無家可歸，以及自然權利、社會權利、法律權利和政治權利等系列公共產品。從自然個體而至道德主體，基於實踐理性，秉具追求自由和幸福權利，講述的是普遍人性，彰顯的是人權天賦，而神聖不可侵犯矣。試想一下，晚近30多年的改革開放，還不就是羞答答地承認此一價值體系，而以點滴推進的制度安排，逐漸向此靠攏嗎！實際上，從對於普遍人性的口誅筆伐，到逐步承認人性的普遍性，特別是人生俗世需求的普遍性與正當性，不僅彰顯了革命退潮、日常政治登場時分的人性蘇醒，而且，更主要的在於表達了一切體制安排必須切合人性，凡與普遍人性為敵的體制安排，終將潰敗的大是大非。若論擺脫蘇俄政治的影響，則循此三大路徑前行，就是在擺脫，也就是在提煉中國的現代秩序，而演繹其內涵，彰顯其外貌。蘇俄革命充盈暴力和血腥，是

自法國大革命一脈下來的路子，更兼具沙俄的蠻武勁頭。日爾曼式的歷史決定論混融其間，為實踐張本，實在是人類的一大教訓。

## 二、三種合法性：績效、法治與政治認同

戴志勇：

循此三大路徑前行，可否說包括人權和保護私有財產入憲，也是一個明證？

許章潤：

是的，「人權入憲」和「私產入憲」，都是在向普遍人性低頭致意，也是在向中國文明和中國近代歷史主流政治意志低頭致意。說到底，「自由」概念若無具體行動權能表徵，則太過抽象，也不足以具有政治動員功能。而說到行動權能，其以財產所有權為基礎，是至少自洛克（John Locke）以來的自由主義大白話。財產是保障個人基本物質性生存的條件，也是個體自由的基礎。自由從來不是抽象的，相反，總是具體的。所以，遠觀近看中國一七〇年來的近代歷史，這個大趨勢要認清楚。大勢在此，我相信沒人真想逆着來。

說到革命和轉型，概以歐美為樣本，但若論現代秩序，不若近取華人文化圈說事，更具說明力。新加坡社群結構以華人為主，將西方市場經濟和強人政治與中國傳統文化兩相調配，有機結合，就一段時期來看，其效能與示範意義，不能低估。除了台灣、香港，包括韓國、越南，其實都屬於大中華文明圈。某種意義上，香港實現了程序合法性，新加坡實現了績效合法性，台灣實現了政治合法性。

台灣的民主奮鬥歷經兩蔣時代的打壓，到後來壓抑不住而慢慢發展，終於開花結果，說明中國的傳統文明和近代二十年的奮鬥已經取得局部勝利。這種局部勝利，四兩撥千斤，是典範性的，切切不可低估。台灣地區的轉型，李登輝作用很大，他有點像李光耀。李光耀長袖善舞，把自家的政治才幹發揮到了極致，也在英語圈裏將華人世界的象徵性發揮到了極致。那麼小的地方，竟然產生世界性影響，了不得。

戴志勇：

民主既然已在台灣落地，可以說大事已畢，剩下的都是修修補補的作業，那麼，最近爆發的「馬王之爭」算制度問題還是其他什麼問題呢？

許章潤：

在下以為，所謂「馬王之爭」（指2013年台灣馬英九總統處理時任立法院院長王金平關說案的過程），不唯黨爭，不唯私人恩怨，也不唯德位，而事關「政治文化」。馬王之爭，藍綠之爭，南北的分歧，說到底是民主落地之後的利益和理念之爭，是在全民憲制和「國家之內無敵人」的政治共同體框架內，為着分權及其利益而展開的政治遊戲，和平運作，依據法制和政制進行，而一統於政治與憲政，也應當有利於建設政治、完善憲政。此為民主政制下的常態。君不見，那邊廂，美利堅眾參兩院議長和白宮主人奧巴馬也爭。政府預算上限沒達成協議，反對黨在制約執政黨，乃至於拿「國家利益」做賭注，可謂民主的代價。但是，話說回頭，美國和台島的民主體制下的權力、權利和利益之爭，有法可依，終歸和平落幕，不用擔心政權不穩，所涉只是政府的效能和德行，以及政客們的操守和智商。其間拉鋸進退，即便沒有具體條文，也可以通過法律解釋解決，而於默會中各守底線。這便牽扯到「政治文化」，頂頂重要。因而，綜觀世界民主國族，遊戲規則都是民主，但政治文化不一樣，因而，便五花八門了。

這說來有點懸乎，就跟所謂的「法律文化」一樣，看不見，摸不着，但確乎蔚為樞機，還真的不是故弄玄虛。比如，在意大利，彷彿一定的腐敗是政治運作的前提。迄至貝盧斯科尼這類鼠輩上台，簡直就是在拿國民開刷，也是在明目張膽地嘲弄民主，將金錢政治、私性政治乃至於流氓政治的民主負面，顯山顯水，暴露於光天化日。但是，老爺子還不照樣山呼海嘯，吃香喝辣，紙醉金迷。在法國，總統搞個拉鏈門，有兩個太太，國民未感驚詫，不覺得是個事。但是，如果此事發生在北美，清教傳統，好傢伙，不得了，了不得。還有，法國素來追求炫耀性政治和威望型國家，把事情搞大才有面子，所以法國人打仗雖說並非百戰百勝，但要穿世界上「最美麗的軍服」，而且，好像打不贏投降亦非不可想像。相比而言，曾幾何時，德、俄兩國崇尚的是「實力政治」，徑至於迷戀「蠻力政治」，不啻「歐洲蠻子」。投降一類的事情要是發生在近代中國，其人其事，將會背負千載罵名，不坐牢算是僥倖，好日子肯定是沒得過了。的確，相比而言，拉丁一系，意大利、希臘、葡萄牙和法國，都比較腐敗。尤其是意大利，民主政治玩到貝盧斯科尼這個份上，實在已經蛻變為私性政治、家族政治和看家護院式的流氓政治了，簡直成為福山（Francis Fukuyama）筆

下的「表親專政」了。它們說明，民主政體若無清潔機制和剎車裝置，很容易出現自我腐蝕傾向。印度是民主國家，有脆弱的法制，但整個科層體制腐敗得很。若以前述「國家、社會和政治」等變量衡估，則不妨說，印度是「舊社會、新國家與破敗的政治」。當年奈保爾往訪印度，觸目驚心，親見親歷，辦個事，要蓋80多個章，而層層刁難，直比我大唐，簡直要人命。

這些都是民主政體下的林林總總，說明雖然同為民主政體，但政治文化有別，發展程度不等，因而行事風格和價值取向亦且不同，而政治文化連通着那個叫做民族文化和民族精神的大骨幹，就更是讓人無法迴避，卻又愁腸百結了。當年理學家們指陳讀史之樞機，在窺見「聖賢所存治亂之機，賢人君子所以進退，便是格物」，以此觀之，民主、法治和憲政這些現代秩序的大經大法，吾人尚需好生格一格呢，而最好的格物之法，不外乎下場操練。如此這般，則開放政治市場，讓國民成長為公民，公民經由選舉兌現為選民，事關中華民族的政治成熟，實在是刻不容緩。

至此，就政治文化而言，尚可補充的一點是，雖說過往十來年，中國在基本體制上了無變化，似乎亦無變革的動力和勢頭，但是，政治文化卻悄然變遷，甚至於發生着根本性的變革。例如，舉其要者，概如下列：

首先，官媒及其背後的權力誠信全然破產，表明社會大眾在信息接受上的憤慨與成熟，更多地自覺於自我判斷和甄別，而這就是一種公民意識和公民精神。其次，不唯官學商精英，就是一般民眾，多半都將權力的民主授受當作天經地義，而喟言「咱國家差的就是大選，老百姓沒有選舉權，當然受欺負啊！」就官員一方來看，他們明裏不敢說，但心裏多半認同人民出場式的賦權儀式之不可少，或者，之不可免，而對公共權力的危機感與日俱增。

再次，多年的黨國一體格局培植了某種「君師一體」位格，但是，人們對此早已膩味，似乎於享有良好私德信譽的獨立人士，無論僧耶儒，更加信任，而這意味着某種獨立的公共道德權威的發育成長。

最後，無論是官方還是民間，都認識到並承認社會本有獨立位格，應當發揮更加重要的作用。凡此種種，是數十年來「啟蒙」的善果，接續的是19世紀末以來中國的文化轉型進程。它們作為政治文化，可以預期，一種最為深厚而蘊藉的民情與人心，必將於最近的將來與現實政制良性互動，而於中國政治變革發生重大影響。



戴志勇：

說得是。不過，改革向前走，最大的動力或許不是某種理想，而是各方利益的博弈。只有邁向現代秩序的改革能給改革者帶來最大利益時，改革才難以逆轉。問題是，能在多大程度上實現這種利益的一致性呢？

許章潤：

政治總是充滿着功利主義，雖不無理想，更不缺卑劣。湛藍天空中有朵烏雲不奇怪，關鍵是天空是湛藍的。這樣拽一拽，是想說明，刻下總體趨向雖說仍舊晦暗不明，但中國近代歷史的主流政治意志之不可阻遏，卻也是不言自明的。而這就是湛藍的天空，歷史的天空湛藍藍的，祖國的天空湛藍藍的。在此語境下，總體邏輯是在往世俗理性方向轉，自然不能和一己身家利益掛鉤。而最大的利益是安全與發展，包括身家性命和財產的安全，或者，首先是身家性命和財產的安全。就此而言，就有利益交集的空間，而引發出政治透明、法治嚴明、不能動不動就抓人關人等共同話題了。與烏托邦政治不同，此世的一切改革，均需獲得「人民認同」。這聽起來過於理想化，脫離了刻下中國的語境，特別是與政治的總體氛圍不太搭調，但究其實質，一點也不假。君不見，上述三個「低頭致意」，哪一項不是「人民認同」這一壓力下的產物！而且，在我觀察，這一進程依舊在持續，時緊時鬆，忽明忽暗，高高低低，則前景可期，不妨「謹慎樂觀」也。

其實，刻下的「生存與發展」脈絡，不脫三百年來世界歷史的政治主流，而以中國歷史匯入了世界歷史，展現的是晚近這一波樞紐文明收束時段的中國景象。其間重要一端，就是把人從道德主體還原為肉身的世俗理性，家長裏短過日子成為政治，而確保其安寧和接續，蔚為政治合法性。現在的問題，也是先發起來的西人的教訓所在，就是對肉身的照料和對德行的料理與自我料理，要並行不悖。否則，全面世俗化的世界難免集體墮落，汲汲耽溺於俗世欲望的結果是失去了滿足它們的積極條件，也是欲望本身疲弱。地中海文明以還的這一波文明勁道漸現疲態，原因複雜，此為一端而已。

某種意義上，配合風險社會這一概念，不妨說當下中國處在一個「不可控的時代」，或者，「不可控的時段」。現在看來，基本的思路是一方面繼續強化集權，可能意在令行禁止，徹底糾正「政令不出中南海」的尷尬；另一方面，一個空前的市場化方案出台，意味着放權，包括允許民營資本進入諸多「國計民生」領域。此外，伸言審判獨立、監察獨立，而這些原來本有，「八二一《憲法》」就有規定，問題是施行的誠意如何。沒有具體措置來落實，則一切宣示，口頭的或者書面的，依然只是宣示。

戴志勇：世俗理性是從哪裏起源的？

許章潤：

此事說來話長，牽連晚近三五百年的世界歷史，以及所謂的人性或者普遍人性。本來，人是俗物，吃喝拉撒，灑掃應對，就是人事，由此構成人世，而它們都是俗事俗務。但是，既需迎應「吃喝拉撒，灑掃應對」，就會有悲歡離合，產生了諸如「知足常樂」「樂天知命」這種人生觀，也造就了所謂「挑戰自我，追求卓越」這類信誓旦旦。這便不僅僅是俗物俗世之俗事俗務，而有神俗緊張和天人分殊在內了。由此，俗世的理路和心性與對於超越性的追求的理路和心性，構成了人生和人心的兩脈，分別為世俗理性和神聖理性。不妨說，世俗理性是人性 and 人心本來就有的老底子，而人之所以為人，還在於兼具超越性，希圖於此在俗世之上和之外，另辟一方天地，而這同樣源於人性和人心，構成了這普遍底子的又一重色調。

大約而言，西方自文藝復興開始，主流思想是回歸世俗理性，因為此前或因宗教太具壟斷性壓迫性了，所以人性的俗世一面似乎頗感壓抑。這一脈思路，秉持地中海文明的強力，推展至全球，遂形成了解構神聖意義的所謂世俗化浪潮。當然，何為神聖？世俗性在不同文明和國族如何展現自身？凡此種種，並

無普適標準，恰需映照於具體時空，有以然哉。這裏需要挑明的一點，也是頗為弔詭的一脈是，晚近三百年的近代史上，革命和戰爭是主題，它們無一不是世俗化大潮的產物，卻又秉持極度的烏托邦色彩和近乎神聖的理念。比如，蘇俄式的烏托邦，不僅自我神聖，而且，是對文藝復興以來主流的政治法律和經濟社會安排的一個反撥，意欲超越，彷彿希冀站在更高的位置行使武器的批判的職責。由此一路狂飆突進，造成小部分人窮奢極欲，大部分人忍饑挨餓，而所有人均戰戰兢兢、穀竦立世的恐懼時代，實為意料之外而情理之中矣！

所謂「改革開放」，說到底，就是拋棄此種思想路線和政治價值，而擁抱主流的現代文明。此於1860年以來的三波「改革開放」，並無不同，可謂同理同。但是，問題在於，既有的這種現代性方案，積弊甚深，沉痾甚重。其間，一個基本傾向是向物質主義全面低頭，實用主義、工具理性，世俗欲望的滿足，構成了現代政制獲取人民支持的合法性的主要支撐點，這便導致人性猖獗囂張，簡直無法贖足，許多問題遂聯袂而生。

戴志勇：

就是說，所謂「民生」其實並不止於我們通常所理解的內容，而可能牽扯到所謂的「民本」。傳統中國不是講民本嗎？某種意義上，「仁政」是不是就意味着民本呢？

許章潤：

凡此一來俱來，一損俱損。就刻下中國而言，現在的問題是，由於政治參與的口子捂着，供給不足，遂以民生來周濟和接應，導致政治合法性幾乎演變成了民生合法性，竟至於在特定情形下出現了「花錢買平安」這種政治市儈主義，而腐蝕了民眾和政制兩方面。一方面，維權政治被基於威權政治的維穩政制所銷蝕，而導致常態的民主政治無法發育，另一方面，維權卻以「花錢買平安」而告終，則一旦「維持會」心態不再，自不會再花錢了，毋寧，武力可能就要重新登台了。實際上，此種苗頭已然隱現，令人擔憂。

自民眾一面來看，擁護不擁護你，就看你能夠把經濟蛋糕做得有多大，福祉派發又有多少。雖說只是毛毛雨，但小口子不時放一口糧，對於普羅民眾，歷經馴化的老百姓，此種策略好像還挺見效的。由此導致整個社會全面的市儈化，政治短視成為一種「精明」，中國社會遂在民主尚未降臨之際，卻已患上了民主疲弱症，實堪驚心！

本來，就建設「現代中國」及其「現代秩序」這一整體性歷史文化轉型而言，需要解決的義項包括民生、民族與民權諸題，而不只是民生一端。概言之，「發展經濟—社會，建構民族國家，提煉優良政體，重締意義秩序」，凡此四項，

基本道盡了「中國問題」的犖犖大端，內核則是以富強、民主與文明為鵠的的「立國、立憲、立教與立人」之四位一體。晚近百多年來的生聚教訓，國共兩黨，一切的改良、革命與流血犧牲，所有的「改革開放」，無一不是圍繞於此而展開的。把它們悉數以「民生」籠統，是統不了的，也是兜不住的。

民生重在福祉，旨在提高生活質量和幸福指數，而以經濟、社會發展為條件，天經地義，也是一切政體首當盡心盡力的。但政體本身並不以解決民生為職志，毋寧，旨在提供政治秩序，讓秩序建制化、程序化，從而，實現全體國民和公民在政治上的和平共處。經濟和民生，由社會本身打理，政府行使治權，容忍經濟和社會的自我發育，從旁協力同行就可以了。換言之，國家和政府在此不行使統治權，毋寧，只是分配正義和矯正正義的裁判權而已。所謂市場的讓市場去打理，社會的由社會去協調，其意在此，其義亦在此。

蓋因特定政治秩序和社會經濟條件之下，民生問題是無底洞，永遠也解決不完。最好的解決也不過是相對的，或者，暫時的。解決溫飽之後還有貧富差別的問題，而這一問題是任何社會也解決不了的，遂有法律正義和政治正義上場來彌補。一個政府大包大攬要解決全部民生問題，這很危險。其危險不僅在於可能推導出人們對於全能政府的渴求，而且，暗含了極權政治的因子。

另一方面，長期把民生作為合法性基礎，會造成政治市儈主義，討好民眾、透支福利。美國長期這樣做，也可以做，是因為它在全球範圍內將成本分攤，印鈔票。可中國做不到，沒法子，何所由來哉。而且，將政治合法性奠立於民生，也很可能造成民粹主義，甚至連找對象找不到，都讓政府負責，這就有點走火入魔了。如同大革命之前的法國，高度的行政極權導致人們對於極權的高度依賴，凡事都求助於政府；反過來，若果遭遇不幸，則直接歸咎政府，甚至如托克維爾所述，連季節氣候異常也要怪到政府頭上。的確，一個集權的政府和政制，很容易造成「憤慨轉移」，認為什麼都是政府不好，什麼都應由政府來大包大攬——集權政制反而造成了國民的「政府依賴症」，也就是「公民懶惰症」，說來匪夷所思，卻是千真萬確的。

戴志勇：

先前提到新加坡的績效合法性，這種治理認同難道也沒個底嗎？

許章潤：

作為一個小型城邦國家，新加坡將華人的經世之道發揮到了極致，也是將英國式的治理和牟利心機學得最入心坎的。其於大國之間搞平衡，通吃，賺錢第一，道出的實為有錢才有安全的商貿立國的城邦小國的欣悅與辛酸。其以高等華人自居，骨子裏其實是盎格魯—撒克遜（Anglo-Saxon）式的勢利與精明。歷

經數十年家父式管制，城邦調理首在提升人民的生活質量，自然就有向心力。但是，即便如此，年輕一代之不滿於「民生福祉」，而要求政治發言權的勢頭，已然浮現。對於年輕一輩，凡此福祉等於「與生俱來」，自無前後比勘而油然而欣喜的可能與必要，他們要的是自家沒有但「別人家有」的東西。這個東西不是別的，就是政治參與權。兩年前大選換屆之際的街頭抗議，彷彿一夜間冒出來，出人意料，實則情理之中。而且，還將水漲船高，也是可以預言的。再者，既是「家父」式治理，則「家父」權威代際遞減是鐵律，胡可萬世一系耶！相比而言，刻下中國政制績效不錯，黨國一體總格局下的行政管制也還能夠對付。以有限、逐步的讓步放權為實質的改革，特別是看起來像是趨向於善治的行政改良，予市場以活力，給民眾以生機。也正因為此，雖有多重危機，但基本政權不倒，是眼前的事實。可見的最近將來，此種格局還將繼續維持，大致不差。對於一個歷經暴風驟雨般的長程革命，而時值轉型之中的國族來說，這樣的步態和調子，不是壞事。但是，問題在於，發展到一定階段之後，則平權與政治參與問題，必將浮現。就前者言，倏然顯豁、日漸拉大的貧富差距是對社會主義平等的最大諷刺，對此無策無方，則人心不服，根基不穩。就後者



言，如何應對日益高漲的政治參與要求，包括表達自由、結社自由以及公民社會的發育等等，已然刻不容緩，而關涉政治統治的正當性。

換言之，提供政治參與的程序管道，以程序合法性彰顯政治統治的正當性，實在是到時候了。說一千，到一萬，當下中國政治的最大問題，是尋找和強化正當性與合法性。而只靠經濟發展、保障民生，是無底洞。毋寧，啟動政治參與的法權程序，以紓解危機（如果確有危機的話）、彰顯正當性，才是不二法門。再者，就意識形態和國家哲學而言，也得講全世界都能聽得懂的話。在此，尊重普世價值與調動一切可以調動的中國傳統文化的話語體系，而「講好中國的故事」，同樣刻不容緩。

### 三、公共權力是一種信託關係

戴志勇：所言甚當。不過，說到這裏，我想說的是，35年來中國不是一直都在努力建設法治嗎？事實上，從「八二憲法」到《行政訴訟法》的頒行，國家制定了許

許章潤：

多法律，承認了一些最基本的權利。其間，包括「人權入憲」，「民告官」，私有財產不可侵犯等等，都是值得載述的。而這是否意味着法治逐漸落地呢？

法治落地，先要將已有的各種立法坐實，特別要將《憲法》坐實。畢竟，自由、平等與人權諸項首先是一種理念，必須落實在萬千細則中，經由制度，演化為政治文化和法律文化，見諸國家治理和行政運作的習慣風尚，才能成型見效。因此，一方面需將《憲法》做實，以各種配套立法，如出版法、新聞法和結社法來政治社會立法將它具體化、肉身化，另一方面，盡速填補法律體系的缺口。刻下尚無《民法典》，而民法是市民生活的百科全書，平權主體交往溝通的總綱領，就是一大缺口。僅此殘缺不全，就意味着距離法治還遠。換言之，基本的法律體系並沒有建成。伸言法律體系「基本建成」，而無視於此，實在是睜着眼睛說瞎話。

就具體立法而言，其間當須拿捏輕重緩急，而酌情先後。一方面，大經大法尚告闕如，另一方面，一些並非亟需的立法卻早已頒行了。比如不少省市人大旨在配合婦女兒童權益保護法的地方配套立法，而汲汲於立法規定何為「性騷擾」，此於在下看來，實為不急之務也。所謂「陌生男子朝陌生女子拋媚眼」

得為性騷擾，而當「酌情處罰」一類的規定，荒唐錯亂。其之浪費立法資源，恰說明省級立法機構形同虛設，沒事找事，而徒為表面文章的尷尬也！

可能，更為棘手而重大的問題在於「有法不依」。譬如，中國治污的環保法律不少，可惜基本沒用。所謂的排污費，等於允許你合法排污。更何況，在發展經濟、做大GDP的地方發展衝動和資本自利的雙重阻礙下，環保執法亦且困難重重。同時，因無有效制約，環保執法部門自身利用執法權力尋租，就更是將「有法不依」這一難題雪上加霜了。

此外，值此倫理文明向法律文明的轉型進程，立法的一大任務就是將價值落實為規範，以包括法律規範在內的規範體系網羅現實生活的方方面面。但是，此亦不可躁進，而落於「立法拜物教」。實際上，一說到改革立馬就想到立法，也是很成問題的。可能，不少時候，恰恰相反，立法是在改革完成之後。以立法來應對改革難題，有時候具有轉圜之效，但多數時候還得靠實際社會生活的自我轉型，然後立法跟進而已。而且，政體轉型和政治文化若不跟進，再多立法也沒用，只不過給「有法不依」多添一例新證而已。雖說自有規範和法律以來，「有法不依」即伴生而來，也算是個常態，多多少少而已，但大規模、長

時段、普遍性的「有法不依」，類如刻下中國這般，多半發生在轉型時段或者秩序形將崩解之際，非為福也！

戴志勇：

就是說，在你看來，落實立法不僅涉及到具體的法律技術和社會資源的配套問題，而且，其實是一個政治問題？

許章潤：

是的，可以這麼說。可能，在一些國家，社會問題例屬法律問題，需要循沿所謂的法制軌道來解決。而就此刻中國語境而言，法治問題是民主問題。就是說，表面上看來是法律問題，而實則癥結在政治和政治文化，準確地說，是民主的闕如致使法制如斯。沒有民主登場，法制走不下去，法治難以發育，這是明擺着的，也是業內的共識。因此，拖延民主，就是在戕害法制，從而耽擱法治。一句話，現在出現的這些法律問題或者法律困境，恰恰要靠民主才能解決。民主法治雙軌並行，慢慢拱衛出一個憲政機制，這政治才能上軌道，而國家有望成為一個現代秩序。本來，民主解決權源，彰顯政治的正當性；憲政在於安排權力的配置，形成國族治理的大框架；法治於此擔負權力運行的規範之責。現代治道，三者缺一不可。

譬如，如何紓解乃至根絕「有法不依」？怎樣杜絕司法腐敗？千頭萬緒，其中

關鍵是要司法獨立。無獨立之司法，則無公正可言。可司法公正不僅在於司法的廉潔嚴明本身，而且要靠民主制度撐腰，首先確保分權體制下的司法獨立。否則，「黨委說是鹿，法院不敢說是馬」，則司法公正雲乎哉。至於有些國家民主登場後出現了選舉亂象，則多半屬於政治文化的養育和民主的歷練問題，而需要立法和司法介入了，同時，還有一個叫做「時間」的因素暗含其中，操切不得。

戴志勇：

績效認同和法治認同之外，現代秩序的最大認同是人民主權。把「人民代表大會」真正落實為最高權力機關，能起到這種作用嗎？

許章潤：

此事說來話長，不妨稍稍從頭道來。人類的長處在於群居，短處亦隨之而來，此即共同體的生活總有利益衝突，由此導致分配正義和校正正義的困境，因而，如何求得政治上的和平共處遂成人世最大的問題，也是一切的人事和認識的首要任務，一切的政制和政治首要解決的根本難題。自先秦諸子和希臘先賢以還，所謂的修齊治平的政道與治道所要追索的，不外乎此，而孜孜矻矻，而念茲在茲，而顛沛流離。如前所述，民主解決的是權源問題，就是說，憑什麼你有權力？你的權力從何而來？根據什麼你在進行統治？諸如此類。歷經選

擇，晚近以還，大眾民主登場之後，基本的路向是，主權在民，人民通過投票選舉而賦權，漸成政治正當性所在。此為人世混到今天，所能發明的較不壞的解決方案。不是最好，卻避免了最壞。

就此而言，「人民代表大會制度」實為此種趨勢和路向之大背景下，所衍生的一種模擬的民主賦權制度，同樣旨在解決權源問題。關鍵是要坐實，奉行「一人一票，同票同價，公開，差額」等例行賦權原則辦理才行。照此辦理，名字叫做「人大」還是「議會」，或者其他什麼，都無所謂。不過就是一個名頭，實質才重要。否則，半截子，不着地，無根，就無效。若無此種安排，看不到基於選民個人主體意志的選票在起作用，則只能說是「模擬的」或者「虛擬的」（如果不說虛偽的）的賦權體制，而實質是根本就不存在什麼賦權機制。老說「打江山，坐江山」，進而，「吃江山」，等於將根本不存在民主賦權機制這一實質不打自招，夫復何言！

人事紛繁，人世煩擾，一切都希望政體大包大攬不現實，任何政體和政府都無法打理一切人事，也無力料理所有人世的煩擾。換言之，沒有全能政府，也不可能存在一種萬能的政制。就此而言，人民賦權之後必須現實地看到，你賦

權多少，它就辦多少事，繳多少銀兩的稅，它就辦多少銀兩的事情，其餘的還是要自家擔當。也就因此，任何政制和政府都意味着某種缺陷或者缺憾，從而，它們也很明智地把合法性建立在特定的賦權程序之上，經由賦權程序獲得合法性。之所以如此，其實就在於早就知道並預設了自己無法讓所有人滿意，因而，輪流值班是最好的政制，也就是最好的政治。起碼，它避免了因為大家不滿意而卻又不願意輪班，終至於「推翻」這一暴力前景，而將和平共處委諸「輪班」的程序安排。因此，政府做得好不好，悉均基於正當程序而來，有合法性。你要是不服，不滿意，同樣基於這一程序換「值班的」就是了。好歹，有個值班的，也就是頂過的，就是享有周期性的合法性的政府，讓人不至於將憤懣和怒火一下子都直接發泄到政權身上，豈非於授受雙方都留有餘地，而待轉圜也！人類的政治智慧，極而言之，混到今日，也就是如此而已。

在此，如果做得不好，政績破產，喪失的不是程序合法性，而是績效的合法性，也就是政府的周期性的合法性，但政權沒問題。政府的治權是周期性的，經由選舉賦權而獲授。政府之能周期性行使治權，是因為背後有一個政體存在，政體掌管着政權，聽從其主人的旨意，穩穩地立定在那裏。主人非他，一

個世俗卻又神格化的「人民」也。若果政府行使治權不當，導致下台，恰恰表明政體兼具正當性，是公正、中立的，從而，反而彰顯了政權的永久性的正當性。因為，若無此種永久性的正當性，哪會有政府因為政績破產或者績效不彰致令下台之舉呢！

現在中國缺的不是政府的合法性 (Legality)。政府是合法的，人大投票，循沿程序產生。所缺的是政權的正當性 (Legitimacy)。那麼，政權的正當性怎麼解決？換言之，如何賦予政權以正當性呢？傳統中國奉行「打天下，坐天下」的規則，而以家國一體、郡縣立國的帝制籠統，所謂「老子犧牲了兩千萬人頭打下的江山……」云云。但是，自從法國大革命之後，壓倒性地為世人所接受的政權正當性在於經由人民授權這一程序，無此程序，既無合法性，也無正當性。而所謂的「人民授權」，並非一次性買賣——絕非一次賣斷，而是一個不斷的、周期性的程序。換言之，政權需要過一段時間就讓人民出場一次，而於授權特定政治勢力組織政府的程序安排中，續行授權交易，從而，表徵其正當性。因而，弔詭的是，政權的正當性恰恰需要經由更迭政府的周期性的合法性這一賦權程序來彰顯，無此賦予合法性的程序，就無其背後的政權的正當性可



言；而政權之所以秉具正當性，就在於它建立了一個人民周期性出場來賦權組織政府的程序安排，以合法性的積累和不斷驗證，一次次的權力授受交易，來表徵和兌現政權的正當性。

重申一句，這裏說來說去，不過就是大眾民主的那一套而已。譏諷此間無新意，在下認同，但其最小化反公民政治上和平共處的危險，也是昭昭然也。既然如此，何不擇善而從？

戴志勇：

傳統上打天下講「天命」，或講逆取順守。孟子講人民有革命權，共產革命實行「打土豪，分田地」，講平等。這給政權輪迴找到了一個理論依據，也給這種輪迴籠上了一層道德緊箍咒，必須是仁政，是民生取向。

許章潤：

以國民人口數量計，這種「打天下」的理念現在恐怕早就不佔主流了。甚至就官僚集團內部的人口數量來看，亦且如此。此為前述政治文化變遷而悄然發生作用的結果。因而，至少在檯面上，一般不再這樣赤裸裸地嚷嚷了。毋寧，以更具現代的修辭來婉轉表達，看似氣壯如牛，實則心虛兮兮。實際上，晚近六、七年裏，執政黨領袖就曾多次重申，黨的執政合法性「不是一勞永逸的」，相反，卻需「不斷證明」，說明對此亦有洞察，以及表達了某種危機感和基此

而來的政制善意。如前所述，依靠績效合法性，終有靠不住的一天，因為發展是有極限的，而人心的貪婪則是無限的。如果啟動程序合法性，建立起政權的正當性，則可避免此間陷阱。就是說，將績效合法性的包袱甩給政府及其治權，而以訴諸程序合法性來為政權的正當性張本。背後的總機制，也是最為雄偉的力量，就是那個叫做「人民主權」的東東。人民主權靜默無聲，需要出場表達，方始將主權與主權者顯豁出來。

那麼，人民怎麼出場呢？在此，最佳的出場方式不是遊行示威，也不是動不動就躁進的「維穩事件」，更不是革命暴動。毋寧，千千萬萬的人民將自己還原為具有個體主體性的公民，公民個體把自己化身為選民，在一人一票、同票同價的民主博弈中，來展現自己，從而，多少實現自己。

晚近兩、三百年來，現代政治制度的精髓歸結到一句話，就是將人民還原為公民，公民變身成選民，而匯合成一種人民主權的程序性制度安排。此時此刻，政府行使治權，只獲授周期性的合法性，一種人民與他的政治代理人之間的信託關係，而讓政權立於不敗之地，秉具永久性的正當性——政府倒台就倒台吧，政權立在那兒，怕什麼！而這便是仁政，最大的仁政。

#### 四、開放三大市場

戴志勇：

由此我們的對話題似乎進入到常態政治層面了。的確，於日常政治中安置合法性，追討正當性，是政治的一般含義。實際上，即便如此，日常政治同樣需要所謂的「決斷」，甚至於所謂的關乎「敵我」的判斷與決定。在此，晚近以來，中國官方一直在講維護憲法法律權威，人民代表大會是中國的基本政治制度，等等。但是，眾所周知，進入操作層面後，實踐起來並不容易，甚至於南轅北轍。

你如何看待這一問題？曾經有個設計，技術性的，提出從差額選舉開始，比如總理人選由執政黨提名兩位黨內候選人，讓一定範圍內的選民作出選擇，由此逐漸過渡到民主軌道。

許章潤：

這個想法充滿善意，並不新穎，但也不妨做個選項，以資備考。本來，書生議政，而政治從來不排斥想像力。「人類失去聯想，世界將會怎樣」，轉用這句家喻戶曉的廣告語，不妨說，「政治充盈想像，人類才有今日」。

說來話長，打從帝制倒台，話語層面，「人民是國家的主人」，或者，「主權在民」、「一切權力屬於人民」之類的表述，就已成為冠冕堂皇的大詞。朝野都念念有詞，在朝者似乎更樂於如此這般念念叨叨。競相標榜，說明道統移易，人心流轉，再也無力回撥了，自然都把它當成了尚方寶劍。於是，雲蒸霞蔚，拱托出個「人民」這個世俗神來。就立法來看，從《臨時約法》到1947年《民國憲法》，再到1982年的《中華人民共和國憲法》，哪一個不把「人民主權」掛在嘴上。而實際情形又如何呢？歲月既逝，史實猶存，大家自有公論。這不是說立法者虛偽，僅以「虛偽」二字打發，太過輕飄，也太過簡單。毋寧，其所道出的是一個漫長轉型時段中「事實與規範」的錯位和糾結，一種現代早期以還後發轉型國族的掙扎與尷尬。

通常，值此轉型時段，理念開道，制度慢慢鋪排開，所謂建制立政，最後才有生活層面的實踐性坐實。而坐實需要時間，也需要德性和誠意，上下雙方的能力益且不可或缺。在此，不是事實決定理念，而是理念先行，經由漫長試煉，這才推導或者可能推導出事實來。但是，不論如何，至少在理念層面，哪怕是在極權政制登峰造極之際，也沒人敢公然挑釁「人民是國家的主人」這一

話語的正當性，卻是吾國百年事實，直讓人看花了眼。朋友，所謂理念，許多時候就是所謂的「想像力」嘛！理念的創生源自想像力，理念的流佈表徵着想像力，它們並肩合力，又可能催導出新的想像力。此次執政黨換屆召開「十八大」的報告也講了，要把執政黨的路線政策做實，其中包括落實「人民當家作主」的權力和權利，既是理念，也是操作，同樣不可或缺想像力。

問題是如何落實？怎樣做實？這才考驗執政黨的政治誠意和中國文明的實踐能力呢！

前面我們談到權源問題，曾說一切權力都是一種信託關係，立基於一種信託機制，關鍵同樣是在建立這一機制，坐實這一關係。是的，據此展開，則所謂的「選舉」，包括其之奉守公開、直接和差額原則等等，就是落實信託關係的最佳機制。它啟動「人民出場」，將賦權內涵和信託關係具象化、程序化，由此造成政權的永久性的正當性。就「差額」一項來看，上述設想好歹提供了一種選擇的可能性，如果施行，等於撕開了一個小口子，雖非實質性大變，但不積跬步無以致千里，這樣做總比不這樣做要好。現代國家奠立於現代秩序之上，而現代秩序所樹立的政治正當性意味着公開、多元的競爭局面，以容忍自己的

反對力量公平競爭為自家正當性的建構性因素。在此意義上，政府首腦差額選舉，哪怕只是自家人中間的二選一，找個做陪襯，也算是象徵性地飼服、調理一下民眾參與的政治胃口，多少緩解一點政治審美疲勞。坊間一個笑話，說美國大選，要當天晚上才能知道選舉結果；中國換屆，一年前大家就已知道答案；朝鮮換屆，幾十年前人人早已知悉誰要接班了。笑話歸笑話，如此下行，伊于胡底！

實際上，它提出的一個更具挑戰性、也是根本性的問題就是，刻下中國需要開放三大「市場」。三大「市場」齊頭並進，才能整體性地推進中國的現代轉型，從而，最終完成這一波已然超逾一個半世紀的歷史文化轉型。此即承認市場經濟的基礎性或者決定性作用，兌現公民的表達自由以形成思想市場，從而，開放權力以開啟政治市場。經濟市場、思想市場和政治市場，關涉財富、心靈和權力，幾乎等於將此人間籠統。此時此刻，凡此三大領域的全面開放，是養育充滿活力的現代中國的必要制度前提，更是超逾一個半世紀的中國轉型願景中的必有義項。

就市場經濟而言，刻下雖說以「決定性作用」修辭，但其實並未完全兌現。其間，要害處如土地所有權、私產的神聖不可侵犯性及其與國有資產的平等性，以及經營自由和平等准入權等等，就尚且懸而未決，或者，口惠而實不至。據說這兩年資本抽逃和富人移民成風，可能與欠缺安全感有關。而一個不能憑恃穩定的政體和具有可預見性的法治提供全體國民以安全感，首先是人身和財產安全之地，其繁榮與發展，只能是夢想，還真的只能是夢想。即便有所繁榮和發展，亦且脆弱，更難言以世紀為時間單元的可持續性。

說到思想市場，首先要拋棄將某種意識形態定於一尊的思維模式，而為民族精神的成長和德性倫理的發育，鬆綁精神，拓展心靈，兌現政治承諾，提供法權保障。知識精進、理論繁榮、思想活躍、審美雅致而多元、信仰莊敬而寬容、言談舉止溫馴從容卻又博大剛健，意味着從俗世倫理到信仰的靈性均有照應和照映，這是現代中國文明所當容涵之意義秩序，也是自16世紀中期以還，吾國文明於營建這一意義秩序進程中一直奮力追求的理想結果，而構成應然意義上的現代中國精神結構的必有內涵。為此，容忍異見的存在，尤為重要，也最能檢驗政治誠意和政治度量。以中國之大，轉型關口之千頭萬緒，當下世界之紛

繁複雜，現實生活之八面來風，妄求憑恃某種特定意識形態統轄紛繁人心，泯滅一切異見，可謂吹沙成塔，緣木求魚。畢竟，現代中國是一種現代秩序，而現代秩序的最大特徵就是多元性；精神世界的異彩紛呈，經驗告訴我們，才是精神自身成長的不二法門。而且，沒有一個「思想的帝國」，哪裏會有一個現實的帝國，而帝國就意味着一種開放的邊界，在中心與邊緣的格局中大開大合。在此，一種坊見認為，保持意識形態的一致性，換言之，官方大一統思想的絕對統轄性，是保持社會、政治穩定的基本條件，從而是中國「改革開放」的基本經驗；而可見未來的最大危險和挑戰，就在於「七嘴八舌」，打破此種局面，出現「思想混亂」。換言之，怎樣轉型、往哪裏轉，肉食者早已心中有數，而且，一步一步，正在踏實踐履，我們百姓跟着英明領袖邁步就是了。此種思慮，以訴諸大一統為中國人的心靈開藥方，實則販售的還是思想管制那一套，為尊者慮也。而且，其間透露的一個最為深層的預設就是，存在這樣一位洞察一切的英明領袖及其萬能的組織，其他芸芸眾生只要聽話出活就行了，而根本無視30多年來的「改革開放」，哪一步不是壓力機制的產物，哪一關口不是思想交鋒後慎思明辨的結果這一基本事實。



就政治市場來看，它意味着各種利益和多元力量的和平競爭，而且，是公開的競爭，一種圍繞着權力和權利來展開的法權程序主義公民活動，由此形成所謂的公共空間，進而，可能塑造出奠立於公共空間的公民自由。置身當下，一個徹底的世俗化時代，誰都明白，如同你我都明白，政制是一種世俗建制，旨在運作政治，而政治是政制在發力，不是別的，恰恰是一項世俗的事業，從而，是一種需要以模擬的市場機制運作方可獲得正當性的公民遊戲。就是說，政治是一項公共事業，生來就有公共相關性，一定是全體公民參與，秉具程序性，方能運行，也方能造福全體參與者，從而，造成守法者就是立法者的公民政治機制。它不是那種圍繞着英明領袖及其政黨的「獻計獻策」，總以「認真學習、深刻領會、全面落實」輸誠自保進而獲利，也不只是一花獨放格局中的「參政議政」，更非實腹弱智的奴隸式「聽話出活」。毋寧，它堅守並強調國家是一種公共空間，蔚為億萬國民分享的公共家園。既然是公共空間，國人歷來欣欣然於「公天下」，則全體受託人公民當然有權過問，也有義務直接下場博弈。在此意義上來看，允許複數的黨內候選人出場以形成差額選舉形態，以緩解大家對於民主的渴望，可能，短時有效，中期無效，長期來看絕對壞事。道理很

簡單，選來選去都是自己人，圈外人沒有發言權，公然違犯了政治的公共性品格，從而，等於從起點將政治放逐，還何談全體公民的和平共處。而和平共處是政治的基本含義，也是政制和政治的基本功能。

就此而言，逐步放開政治，恢復政治的公共性和開放性，不僅有助於緩解社會矛盾，於展現政治誠意中紓解政治緊張，而且，是建設中國文明的政治智慧，導向中國文明的現代秩序的必由之路。台島秉承「1911」理路，已然將此落地，中國大陸部分是承載中國文明的時空主體，正需讓它於神州大地全面開花結果呢！

刻下中國雖然時見族群關係問題，邊疆治理未見現代性整合，同時出現了貧富差距所彰顯的階級利益衝突和國民平等問題，但大的主權格局在，社會基本穩定，政治上也有動作的資本。總體而言，實話實說，老百姓基本滿意，雖說怨憤詬病不少，但例屬常態，也從反面說明政制和政治未曾跟進，有以然哉。畢竟，怨言詬病是常態，若無凡此「輿論」，哪裏有改進和調處的可能。對此保有一種應對開放性政制，使得它們不致於衝垮政治，此為現代政道和治道的最大優勝所在。西方尚未完全從經濟衰退中緩過勁來，無法對中國施壓，有助於

中國從容轉型。因此，換言之，用一句大家常說的話來講，「這是啟動改革的最佳時期」。在此，區區所謂「改革」，指鬆綁社會、解放精神和放開政治的一整套現代性政治立國方案，而非以「治安對付政治，用民生打發政治，用行政吸納政治」那一套。倘若失去這一改革窗口期，耽誤轉型，實在可惜。事實上，新班子上任，大家期望很高，要是再拖五年、十年的就難了。所以，中國亟需啟動「第四次改革開放」。再說一遍，此番改革開放，不只是針對經濟問題以及社會問題，凡此永遠解決不完，讓市場和社會自己發育自理，而應將重點放在政制和政治上，以坐實「立憲民主，人民共和」所展現的優良政體為將近兩個世紀的中國轉型收尾。

至於大家刻下掛在嘴上的「國家治理體系」和「國家治理能力」，兼含優良政體與國家理性兩方面內容，而多偏重後者。就一個健全的國族心智而言，兩者不可偏廢。而就刻下中國而言，在下以為，以公民理性救濟國家理性，以優良政體承載國家理性，更是當務之急。在此「珠聯璧合」的意義上，則「國家治理體系」和「國家治理能力」方始表明一種政治自覺和文化自覺，循沿的是文明立國與自由立國雙軌並立的現代政治建國道路。

說到這裏，不禁想起了梁漱溟先生。1949年，中華人民共和國成立，舉國歡呼，認為中國問題從此一了百了。但是，梁先生靜觀時變，告謂大家這次只是一種政治力量取代另一種政治力量，而非政治體制的根本轉換。換言之，即便共產黨比國民黨有辦法，清廉，得人心，中國政治依然沒有發生根本改變，則「政治不上軌道」，依舊是轉型中國的大問題，早晚逃不過。事情過去60多年了，的確，他看得透，也看得遠。

戴志勇：

他希望建立一個什麼樣的現代政治文明？在很長時段中，似乎梁先生均被視為一種政治保守勢力，至少，一個文化保守主義者，不是嗎？

許章潤：

當年，錢穆先生針對有關自己的「保守」還是「維新」，或者，「舊派」抑或「新派」的評價，曾說過這樣一句話，大意是：余之所論，每若守舊，而余之出發點，實唯求新。以此衡估，好像也適用梁先生。對於他們這樣兩位先生，好像「新—舊」與「保守—維新」的二元標準，都嫌簡單了。這是題外話，就此打住。

說到梁漱溟先生想建立一種什麼樣的政治文明，不能不先說說晚近兩百多年來的世界主流政治文明取向。一言以蔽之，自從法國大革命以後，大眾民主登

場，英國式的議會政治技藝漸顯生命力，導致全球範圍內，自西徂東，「立憲民主，人民共和」力壓其他選項，成為一種主流政治體制。但凡標榜現代國家，以現代文明為進路，皆非此不取也。

一百多年裏，在「雙元革命」和建國立政的語境下，無論是哪一種政治力量，對於建立民族國家，爭取國族的獨立、主權和富強，復興中華文明，均無異議。但在建立哪一種政治體制上，事關政體大局，則多齟齬。數下來，粗線條，見諸政制實踐的，大略有三種力量。

一是「君主立憲」。清末政制一度以此為取向，也有相當誠意，真要做成了的話，可能也是一個不錯的選擇。但時迫勢蹇，也時不我待，加上滿清權貴不肯割捨既得利益，終至於革命壓倒改良，呼兒嗨哟，大廈將傾而終傾。緊趕慢趕，逮至以「九年立憲」作承諾希望換取時間以延祚之際，已然沒有時間了。當其時，居然連地方諮議會都已登場，儼然英國的架勢，卻無英國的社會作底盤，終究成不了事。有心做事的，值此千萬萬小自耕農為主體的農耕文明，因無結社自由為靠山的社會力量，所謂「前面打一棍，後面無人撐」，辦不成事情，結果造成了無心做事卻有意攪局的混混兒們把持議事機構的最壞結果，則

民主尚未登場就已讓人倒了胃口，實在是情理之中，而心願之外者也。滬上楊國強教授對於清代中葉以還自強維新運動，包括新政諸項，多有爬梳分析，沉痛和反省自在其中，值資參考。

二是「1911」政體。民國政制取代王朝帝制，是謂翻天覆地、改天換地，開啟「新中國」。此前兩千年帝制一統、郡縣建政、儒教立國，是為「老中國」、「舊中國」；此後人民共和、立憲民主，此為「新中國」、「新社會」也。其為一種現代性方案，基本持取市場經濟，放開生活方式的選擇權，多少也有些信仰和表達自由。1927年後，國民黨統一中國，進一步右傾化，勵行軍政，唯有政權你不得過問，而奉行「資產階級寡頭統治」也。此種右翼極權政制，亦曾在希臘、西班牙、拉美地區施行，後來的台島亦且恃此運轉，最終都陸續轉型。

三是「1949」政體。一個政黨，一個領袖，對於經濟資源、社會資源和私生活領域，均實行全面壟斷。此處的一個政黨，例為列寧式政黨，以鋼鐵般的紀律統轄鞭策，服膺一切為了可欲的歷史目的皆可為工具這一政治歷史哲學，極具行動力，狂飆突進。

前面我們曾經談過，在20世紀的人類政治史上，存在過兩種極權政制，一是右翼極權，一是左翼極權。上面的理述說明，這兩種都曾在咱中國這台上輪番登場肆虐過，前後接續，難以一言以蔽之。

說來令人唏噓，清末既以「君主立憲」轉圜，奈何「改革窗口期」已過。當其時，遭逢千古未有之變，面對王國亡天下之危殆，各種政治方案登場，則「政治現實主義」蔚為時需，歷經半個多世紀內憂外患的摧折，清祚實在已無多少討價還價的本錢了。與此同時，中國尚不具備任何別的政治空間。但是，驟然革命後並無一大勢力足以統轄全域，遂有亂局，類於「1789」之後。袁世凱意圖收拾局面，走的是帝制的路子，多少有點超前，不免成為鬧劇，屬於一種後現代政治行為藝術也。梁漱溟先生說，要麼軍事和政治上有力量，絕對可以震住，要麼道義上佔據制高點，有力量，從而統攝人心。此為「勢」與「理」。兩方中有一方面得力，就好出牌。惜乎袁世凱兩手空空，不幸犯了一個時代錯誤。其實，此種情勢，一直延續到1920年代末期，以右翼政制佔據壓倒性優勢後方告結束。

迄而至今，經歷了這麼多「之」字路，我們可以說，上述三種現代性方案，不管其成其敗，最後都證明，必須向構成現代世界的主流政治意志低頭輸誠，經由雙元革命，方始得以建國立政，引導中國成為一個常態的現代國家，而成正果。此即經濟自由、政治民主、人民共和與社會多元等例行常項。不止於此，但凡此不可或缺也。

## 五、民族國家建設

戴志勇：說到雙元革命，即「民族國家」與「民主國家」在近代的前後登場，是不是可以說，迄而至今，中國作為一個民族國家的建構也只是大致完成？其間隙漏甚多，有待修補？

許章潤：可以說已然完成，甚至不妨說多有成就。畢竟，結束1840年以還的百年戰亂，而有如此浩瀚疆域及其基本穩定的法政建制，晚近「第三波改革開放」，胼手胝足，積勞積慧，並有經濟碩果，向世界完整展現出了中華民族的主權架構



和中國文明的政治建制，這是「1911」和「1949」聯袂接續成就的國家建構善果。其實，「1911」鼎力共和，搭架子，即已在「頂層設計」的意義上將中國之為一個民族國家的形制和盤托出。

當然，你也可以說是大致完成，就看在哪個基點上立論。香港、澳門和台灣，雖為中國法權和主權意象之中，卻依然流通三種貨幣，講述三種官方語言，彷彿自外於中國，而道出的實為現代中國尚未最終成型的成長故事。通常，一個主權體系，就是一個主體民族，一個最高立法權和統一的司法權，採行一種貨幣，並且，一種官方語言。而且，台島雖說不是“nation”或者“nation-state”，亦非“country”，但無疑是一個“state”，一個整全而成熟的政治架構和法權實體。你承認還是不承認是一回事，它就在那兒矗着，還鬧騰得有模有樣，是又一回事。對此視而不見，充耳不聞，總不是個事。毋寧，於正視中啟動政治和平，而重構國家政制。就此而言，中國的民族國家建構尚未徹底完工，有待於現代性整合和內在勾連曲通的細緻加工。至於是一統於中央集權的體系，還是以聯邦或者邦聯來收束，走着瞧吧！

戴志勇：

說到語言，當今中國，聚居於西藏和新疆的少數族群都有自己的語言，其為一種歷史產物，也是一種文明格局，是不會改變的。這給中國的民族國家建設提出了何種問題？或者，我們應該是在一個多民族國家的意義上來說「民族國家」嗎？

許章潤：

本來，擺脫了早期原教旨含義的「民族國家」，就意味着多族群形態。一個主體性族群及其語言，結合其他少數族群，共同組成一個國家，是現代國家建構的常態。而且，其間分分合合，乃至於打打鬧鬧，亦為常態。最為典型的例子是捷克與斯洛伐克的離合。烏克蘭由烏俄兩族構成，一東一西，操持兩種語言。德國境內有將近一千萬的土耳其族裔。至於英國，作為一個超級世界帝國的遺產，如今黑白黃褐，五色雜陳。放眼當今世界，單一民族構成的國家幾乎沒有，大多數國族都是多族群結構。我們的鄰邦日韓兩國，人種較為單一，算是突出的例子。即便如此，也還是你中有我，我中有你，只不過少數族群規模較小，一般常態之下隱而不彰而已。

而且，「族群」與「民族」是兩個概念，不能混淆。中美兩國，一為歷史演來，源遠流長，概為中華民族；一為近代殖民開拓的產物，例屬移民國家，三四百年風霜歷練，而漸成美利堅民族。在此大框架下，各擁數十個少數族群，蔚為

壯觀。說是「少數」，只是比較而言，就中國之回教國民和美國之黑裔國民而言，動輒兩、三千萬，若在歐洲，已屬中等之國。但是，不管人口規模大小，亦無論其源頭，其於中美兩國的主權框架之下，概為少數族群，則無疑義。在各自主權框架之下，它們分立同居，分別構成了中華民族和美利堅民族的有機組成部分，增大了凡此大型文明的多元性格和內在張力。

由此，區別「文化民族」與「政治民族」，同樣是國家建構進程中的必有作業。通常，民族是一個政治概念，多有政治建國的經驗和能力。中華民族和美利堅民族，例為政治民族。在此兩大民族之內，作為構成其多元位格的有機組成部分的各種族群，則屬文化民族，或者，一個人種、族群和文化的單元。其間，可能會有這種情形，即原本概為政治民族的單元，一旦位處另一主權政治之下，則成文化單元。例如，漢族中國人移居美國，頓成少數族群，而為美利堅民族中的華裔族群，一種文化單元。同理，在華俄羅斯人，也是一種文化和種族單元。就中國而言，西南漢族和少數族群歷來混居，多秉文化民族性格。滿蒙回藏四個較大族群中，滿族作為一個族群，早已融會入中華民族大體系，無論是在人種、語言等各方面，不再秉具政治性格，甚至不再具有文化單元的意

義。其餘三個族群，尤其是回藏兩族，雖多政治建制的衝動，但卻無妨其為中華民族大體系下得為一種文化單元的總體格局。筆者曾於〈立憲共和主義族群政治進路〉一文中縷敘於此，可供參考。說到底，文化通融和政治和解，必以政治分享為前提，而這取決於整個中國轉型的歷史進程，急不得，等不得。但是，不管如何，對於雙方而言，武力均非最終方案，更非最優方案。

至於各族擁有自家的語言，不是壞事。多語種的背後是多元文化的活力，而這就是一個大國綜合實力的源頭之一。恰如華裔在美同時操持漢語，得謂雙語人才，而為通達另一文明敞開一扇窗口。千門萬戶，過從往來，川流不息，這文明才有活力。只是語種紛雜，自有一種絕大多數人口通行之語言始為官方語言，才利交通。故爾，在美一百多種語言，唯有英語得為官方語言，用美國參眾兩院一致通過的一項法案來說，「唯一官方語言」。同理，漢語或者中文，是中國主權境內唯一官方語言。漢語和英語，在中美兩國，作為少數族群的母語，只能應用在私性領域，如家庭、教會、同胞聚會，等等。就此而言，中國各大學紛紛標榜能夠開設多少門英文課程，以為這樣就是「接軌」，並且「一流」，實在是不明所以；香港司法通行英語，還真的就是中國民族國家建構尚未最後完成的表徵呢！

再者，官方語言太多，恐怕一般國民負擔太重，也不具可行性。魁北克通行英法兩語，芬蘭講瑞典語和芬蘭語，比利時有所謂的法語區和弗拉芒語區。它們都是歷史的產物，利弊雜陳，一言難盡。

戴志勇：

是的，各國情形不同，源自各自的歷史。那麼，相較於歐美，中國在此有什麼特殊性呢？

許章潤：

就晚近中國歷史來看，滿人入主中原後，三百年裏，中華大地既是一個帝國架構，也是一個多族群的民族國家形態，不完全套用1648年《威斯特法倫公約》後的歐洲民族國家成長模式。蓋因中國國家形態早熟，早在秦漢之際即已完成了近世歐洲封建國家方始嚮往和着力的現代國家形態。也正因為中華民族存在着此一成熟的國家政制架構，通覽包辦，故爾，多半分合常有，而不致於發生散架子的事情。毋寧，分裂是異常，統一的帝國才是常態。也就因此，在此常態政制架構下，各族群分享政制一統，卻保有高度的文化自治，包括語言的獨特性。

當今世界，民族國家依舊是一種主導型國家形態，本身意味着族群、語言乃至於文化的多元性。再拿美國說事，美國不僅有講漢語的華裔美國人，而且，更

有數量眾多的講西班牙語的墨西哥人，包括合法移民與「黑下來的」。但是，不管他講什麼母語，也只是一種非官方、非正式的私性語言。在這一點上，決不能妥協！而且，只要政治法律版圖上，納入到一個統一的聯邦政制體系下，則就國家建制立政而言，就是完成了。

剛才說到香港，雖然大家調侃說它是當今中國最大的「國營單位」，但四兩撥千斤，可是了不得。這幾年，很多國民，包括不少官員，隨着國力提升和腰包鼓起來，頗為虛矯，覺得小香港，靠大陸生活，沒啥子。朋友，還真不能這麼看。在大中華範圍內，香港是一個文明單元，勵行法治市場經濟，表徵的是中國文明的一種現代性方案。它不僅和大陸左翼極權方案相對，而且，也與主流的現代性方案不同。100萬人民的生聚作息，集財富、政制和文明與一體，其典範性意義，怎麼正面評價都不過分。華人世界混到這個分上，朋友，有型有制，有頭有臉，真是不簡單。不妨說，它是中華民族、中華文明和現代中國這個大生物圈裏的經過馴化優育的外來物種，有競爭力。尤其是2017年普選，千萬不要小瞧。普選後，中央政府還是有影響力，但人民出場了。這有突破，有示範性。再說一遍，「四兩撥千斤」，不可低估。

港澳台自貿區一體化，整合海峽西部經濟帶，這是一個大規模的長遠的作業，必將深刻影響中國的經濟、政制生態。經濟上的一體化當然會滲透到政治上，則其衝擊之大，也是可以預估的。

戴志勇：

在晚近兩百年歷史中，這是一場革命的收束階段。若果放到3000年歷史來看，則為更深的文明轉型。

許章潤：

是啊，迄而至今，人類得力於兩次樞紐文明，伴隨着兩次樞紐文明的成長而成熟。雅斯貝斯所說的「樞紐時代」，可謂「古典樞紐時代」，即前2200年至3000年之間這樣一個時段，也就是中國的先秦諸子時代和歐洲的羅馬希臘時代，是謂人類文明的第一次樞紐時段。大概19世紀以還，現代早期到19世紀中期截止，這一個三百多年的時段，是「現代樞紐時代」。兩個樞紐時段，兩次人類文明大轉型，兩大人類文明高峰，兩波思想噴湧的精神盛產期，回應的是天人關係、生死義理、禍福擔當和個體的進退出處等等大是大非。的的確確，今日受用而不察，歷千年而未變的精神資源，今日世界見諸日用的體制安排和人人相諭共守的意義秩序，基本上都產自這兩波樞紐時段。實際上，此次啟自19世紀中葉的中國大轉型，不僅面向西方，特別是現代早期的西方，而

追溯到希臘羅馬，同時，面向中國古典，而深究至先秦諸子，都意味着向樞紐時代討要資源，追溯精神血脈，並創造着自家的現代樞紐時代。

自戰國到秦漢的轉型，費時800年。帝制一統，郡縣立國，王朝政治，凡此構成此後政制的基本形態，歷兩千年而不衰。換言之，中國古典樞紐文明所成就的政權和治權，其德性資源和制度效能，不僅切應人生和人心，而且滿足了社會和國家治理的需求，故爾一用兩千年，具有如此的生命力。就此也不妨說，恰如梁漱溟先生所言，中國這艘大船若無近世西洋文明的衝擊，可能就這麼走着下去了，再走個幾百年，亦未可知。是呀，只要沒到山窮水盡，本來是用不着換制度換文明的。

問題在於，放眼於世界範圍，在彭慕蘭所說的1800年東西「大分流」以後，實際上是早自17世紀以還，事情變了，世道變了，人心隨之流轉不息。就是說，歐洲現代文明發育發展起來了，標誌着現代樞紐文明降臨。迄至16世紀，大西洋文明接續地中海文明而來，代表着世界範圍內的主流文明，從西打到東，所向披靡。值此關口，今日回看，中國採取的是順應的路線。不順應怎麼會有所謂的改革開放呢？而且，是超逾一個半世紀的時段中一連三波跌宕接續



的改革開放呢！當然，這是一個漫長而痛苦的過程。但在大歷史立論，把心態放好，則文明的優勝劣汰是一種自我更新，蔚為常態。從這個角度講，什麼叫文化？就是過好日子也。人類歷史上，出現過一波又一波的文明浪潮，這一波文明取代前一波文明很正常，所謂長江後浪推前浪，前浪死在沙灘上。明瞭文明不過如此這般遞次發展的，一浪趕一浪，急起直追就是了。

## 六、中國可能創造出一種新文明？

戴志勇：

說到文化和文明，讓我想起了辜鴻銘先生。類如他這樣的人，那些文化保守主義者，似乎都分享着一種東方救世論。今天說中國可能找到了一條新路，一條適合中國發展的道路，與之相似？

許章潤：

倘若早已找到了自己的道路，所謂「一條適合中國國情的正確發展道路」，那麼，大政既定，天下歸心，只需修修補補就行了，調整調整就是了，為何還要喋喋不休什麼「深化改革」，甚至於嚷嚷着「壯士斷腕」、「破釜沉舟」，乃至於

天天驚惶、維穩不止呢？可見南轅北轍，將天下人當阿斗，一心圖謀的是如何維持住既得利益也。而飾垢掩疵，或能飾智以驚愚，卻無法撐持久遠。此間理路，與當年的文化保守主義之間，在文明論上或有溝通，甚至於心有戚戚焉，但二者根本不是一回事，也是可以斷言的。民國年間許多文化保守主義者的人格氣度，秉持儒生氣象，真正是所謂獨立精神、自由思想和批評的態度，為那些標榜自由主義的人士所不及呢！

「現代中國」的文明論、政制論、人生論和工具理性，集聚着現代中國思想的全部焦點，歧路紛披。但是，無論是哪一家，不管它指向何方，端出了什麼菜譜，其所憧憬的是「現代」和「現代中國」，均且一般無二。對於「現代中國」及其價值體系和法政安排的自由主義與民族主義這兩大脈絡，他們多半認同，不曾否認，於有所側重中酌予取捨。在此，文化保守主義者們信誓旦旦，東方文明在道義上就是勝過西方文明，並非毫無道理。就現代西方文明挾工商文明的貪婪與帝國主義殖民開拓的凶殘而無所不用其極而言，謂之德性虧空，無恥下流，並不為過。但是，問題在於，這只是問題的一方面。還有一方面在於，發端於地中海文明和鼎盛於大西洋文明的這一波現代文明，不僅另有一套道義

體系，而且，更以「功效」為鵠的。能不能滿足一般俗世人生提升生活水準的願望或肉身存在這種俗世需求，考驗着制度安排及其背後的價值理念的有效性。沒有力量，一打就敗，一切白搭。所以，文化保守主義者秉持文明理想，但難免流於文化烏托邦，雖神安氣集，卻神馳力困也。

當年梁漱溟先生區分三種文明：印度文明、中國文明和近代西方文明，以為不同文明進路及其不同發展階段的典範，自有一套解說。既有「發展階段」，卻又無高低優劣之分，毋寧，因應的是不同的人生之需，這是梁先生的孤鳴獨見，一掃中國文化不如人的晦暗心理，徹底鏟除華夏事事不如人的文明依據。晚年覺得指靠人是有指望而無把握的事，歸根結柢，還是要靠制度，尤其是要靠法治，雖疾呼立憲與法治的時不我待。在他眼中，中國是一個早熟的文明，卻不幸為新興的強悍西洋文明所欺侮，而其之強悍，全在於向外索取的人生態度和公司化的國家組織方式所集合的澎湃勢能。因此，理述古典中國文明，特別是儒家舊籍，是要於學習西洋文明的文明復興努力中為中國文明爭一口氣。問題是，他所理述的這個文明是它的古典形態，而歷經晚近變革，「禮崩樂壞」，中國社會早已不是他筆下那般美好了，有待貞下起元也。至於辜鴻銘先

生以一個茶壺配幾個杯子來譬喻一夫多妻的正當性，只能當作一種文化機智和人性狡黠的吉光片羽，說說玩兒吧，當不得真。百年回首，遙觀私揣，身處七嘴八舌的紛紜亂世，他也就是那麼一說吧！

戴志勇：

的確，文化保守主義其實激於激烈反傳統思潮，作為對於它的反動，應激而起。實際上，自此以還，在近代中國思想舞台上，它們一直都是歡喜冤家。今日看來，二者針鋒相對，卻又相反相成，共同為中國的文明把脈，而促進其轉型。說到「文化」和「文明」，它聽起來很虛，但從根子上影響着人的行為模式。

今日中國，顯然有些制度需要徹底變革，比如需要坐實人民主權；有些必須漸予大幅改進，比如立憲體制。這便牽扯到所謂的文化或者文明了。在此，文化與制度如何相互調適，是個特別困難的問題，你說呢？

許章潤：

制度是文化的肉身化，一如習俗是文化的實踐形式。某種意義上，打個不恰當的比喻，不妨說制度是文化的化石，活化石。反過來，制度和習俗承載文化，同時於自家的實踐進程中貫徹文化理念。制度的功用在將文化理念物質化，而見諸效能。因而，制度的有效性不僅在於落實政策導向，而且，從大視野來

看，更在於貫徹文化理念，而成為文化的一部分。它們合縱連橫，雲蒸霞蔚，成就的是一種文明格局和文明氣象。

撇開這些不說，就所謂的文化反傳統思潮來看，曾幾何時，它是一種世界性運動呢！文藝復興之際著名的「奧康剃刀」(Occam's Razor, Ockham's Razor)，可謂開其先河。這邊廂，中國近代史以新興列強打上門欺侮老大文明為開端，而以後續痛定思痛的自強維新和新文化運動反傳統鼓蕩搖曳。此間糾結，在下曾以「譴責弑父情結」統予概念化，道出的是大變革時代中土士子身處東西之間的倉惶悲憤，遭臨新舊變革之際的糾結彷徨，結果演繹出個「氣不打一處來」，拿自家文化及其文明始祖出氣。當其時，他們對於傳統文化，特別是儒教儒義，恨不得斬盡殺絕而後快，今天遙觀甚為詫異，而究跡原情，多半不難理解。是啊，長近百年的受辱挨打，於國民心理和民族情感多所傷害，自然不會隨着「站起來了」而一朝消隱，後人遂以「1840情結」作結，不無道理。如你所言，正是在西方文明步步進逼打壓和激進反傳統文化思潮驚濤拍岸之際，中國的文化保守主義思潮登場，一脈如縷，延續至今。近幾年活躍的「大陸新儒家」，更不用說此前的第三期新儒家了，都是這一思潮的組成部分。新

文化運動的猛烈抨擊和深刻批判，其實為文化保守主義的反觀自省開道，反成互為犄角之勢。實際上，中華文明之所以歷久彌新，就在於自漢以還，與周邊文明「互為邊疆」，在不斷遭受衝擊中汲取異質文明，增擴視野，滋養身心，有以然哉，有所然哉。

上個世紀初年，新文化運動和文化保守主義思潮同上登場。諸如辜鴻銘、熊十力、梁漱溟諸公，均為陣中高人，超九段高手，不世出。一干留學歸國人士，亦且分化，而有學衡派諸人的保守文化公議，於分星擘兩中分進合擊。就梁漱溟先生而言，自來被劃為文化保守主義陣營人物。但是，究其實，他和其他諸公一樣，不論分屬何種陣營，再造中國文明和復興中華文明的用意均且一般無二。對於列強殖民侵略的危害，特別是文化殖民的深遠影響，以及吾土不得不然的酸楚，心知肚明，而放眼未來，在大歷史立論，自長遠謀劃。指責他們以「文化中國」取代「現實中國」，似乎難以成立。蓋無「文化中國」，既無「現實中國」，更無「未來中國」。今天看來，較諸一般天真的西化主義，以美歐為天堂，想像加上崇拜，他們的文化批評其實更具洞見，而於時代的把握似乎亦乎更具現實感。美歐有美歐的問題，問題多着呢，哪家過日子都不容易！

戴志勇：歐洲的福利主義和世俗主義？美國的消費主義？還是別的問題？

許章潤：的確，現代化就是世俗化和理性化的進程。一個曾經為天意和神義籠統的人世

間，無論東西，程度不等，在此兩三百年間，慢慢地愈益出入凡俗，悉數圍繞着肉身專心打轉了。此於宗教曾經蔚為政統的歐洲，情勢尤然，可能，感受亦更強烈。故爾，就政制建設和政治立意來看，世俗化和理性化意味着徹底否定政治神學，將現代政治周身世俗化了，竟至於成為一種金錢主導下的市場化運作。

但是，事情的弔詭之處在於，其間藕斷絲連，精神血脈不輟。「人民」和「民主權」是什麼？其實，是個神學概念，是個世俗肉身承載的神格。只不過，這是一個集合概念下的群體及其擬人化，而非一身託付天下安危。畢竟，即便是世俗人間，也還要有個最終的規範和意義，則凡此「人民」和「民主權」，因應大眾民主時代降臨的時運與世運，勉為其難了。說到底，現代的種種，包括天賦人權和正義的可欲性，都是一種政治神學，世俗化了的神學概念，藉此建立政治正當性，解決的還是那個叫做「全體公民政治上和平共處」這一群居生活的永恆難題。

回頭一看，對於啟蒙的反思隨着啟蒙登場就早已登場了。人性的覺醒是以對於人性的批判性體認為標識的，啟蒙不過是對於人性的再度體認，又一波批判性的體認而已。這個叫做「現代文明」的這一波文明，自現代早期地中海文明啟其端緒，接續連綿，自西徂東，已經有四百多歲了。其之鼎盛，最為強橫，時當19世紀到20世紀初葉。迄而至今，多少有些一鼓盛，二鼓衰，三鼓竭的味道了。西人推導出了這波文明浪潮，轉而踏浪前行，吃這波浪潮的紅利，還將吃些年，但愈來愈吃緊，是肯定的。

在此，中國有個時間差。就是說，其當鼎盛之際，中國開始模仿，維新自強，奮力從倫理文明向西式以陌生人社會為基礎的法律文明秩序過渡。逮至其已進入後現代，中國開始第三波改革開放，繼續以現代早期的這波文明為典範，急起直追，同時為共時性的彼岸所影響，而導致出現「時間的叢集」和「時代的交集」現象。此非晚近始然，實自起步已然。蓋在所謂的「西方」，不僅大明系統下各有分支，而且，盎格魯—撒克遜、弗蘭克、日爾曼和斯拉夫各分支之間，亦且存在時間差，而呈現你追我趕之勢。那時節，中國被打懵了，一心



自強，希望儘快結束任人宰割的險境，哪裏顧得了這麼多，凡事「人家西方」如何如何，只好見什麼好就學什麼唄。

現在的問題是，世俗化過分，肉身成為偶像，自己儼然就是上帝，乃至於將自身完全工具化，也是不妙的事情。就西方的情形來看，福利國家的出現導致真正的政治消隱，民生取代了政治、民生就是政治，竟至於「以民生打發政治」，從而，政黨政治以透支福利來換取選票，就不僅根本放逐了政治的德性之維，而且，把人民簡單還原為勢利市民，釜底抽薪般地銷蝕了民主代議政治的正當性神格，實在是晚近政治的衰頹和墮落，而終將導致無政治、非政治和反政治。最終，難免會讓這個叫做「人民」和「人民主權」的東西見鬼去。

而且，回到開頭談及的文明或者文化這一主題上來，一旦某種文明登場之後，歷經數百年使用，其各項機能是會衰減的。儒教文明是先秦諸子思緒起端，經秦漢試煉而後成，管用兩千年，終為這一波現代文明所取替，如今作為本土陳釀，彷彿起而爭奪道統。的確，這一波現代文明沿用至今，其內在的道德熱情，原本浩瀚的道義和政治理想，以及對於未來願景的想像力，似乎晚近於其老家呈現零落衰頹之勢。一旦制度化、肉身化，就消隱不彰，甚而可能反過

來成為壓迫性的道統，導致反動連連，實屬常態。因而，其之施予社會和人群的支撐，其潛能，相應也會衰減。近些年，隨着東亞的發展，歐洲大陸彷彿衰頹得厲害。其實，不是比較視野中的經濟衰退和政治衰頹，而是文明勁道的衰退，其道義熱情和政治理想的衰頹，才是讓人感懷之事。老歐洲享用了三數百年的現代文明的滋養，其勁道和勢能於今似乎日虧，以致出現了文明衰頹之象，恰應了「最高的已然下降」那句老話。換言之，承平既久，雖說構成既有生活形態的緊張未必減少，更不會消亡，但這一文明據以應對的道德張力和思想敏感，卻似乎遲鈍老舊矣！

戴志勇：

但是，為什麼說歐洲文明衰退了，歐盟還在創造新的可能性呢？事實上，至少，「歐盟」展現了一種新型的政治聯合的可能性。而這就是「開天闢地」。

許章潤：

歷史上，新文明取代舊文明，蔚為常態。二者間隔，短則幾百年，長則一兩千年。僅從技術形態來看，農耕之取替游牧，是為一大變。機械之超越手工，更是翻天覆地。現在是網絡技術革命取代了箭與火的文明。它們統屬於古典樞紐時代文明為文藝復興以還的現代樞紐文明所取代這一大時段中的斷續片斷，印證的是層累地形成的文明史這一歷史判斷。

為什麼會有這種現象呢？日子過不下去了嘛！所謂文化文明，總而言之，不過是過日子的法子。一旦日子過不下去，窮極思變，當然就要換一套法子了。就是說，必須要有新的文明形態來應對才行，而這不僅事在人為，更是一個自然的過程。英國人說，我們在無意中成了世界帝國，失去世界帝國和世界霸主地位也是心不在焉間發生的，可謂弔詭，卻又事出有因。此時此刻，這一波現代文明經歷了地中海文明和大西洋文明兩個時段，彷彿正處於太平洋文明時段，為其全球完勝做最後的收束，可能也是其絢爛至極而後終將歸於平淡的時段，猶如一抹晚霞炫耀天際，未幾日落霞墜，人世重又歸於一個蒙昧時期，有待下一波樞紐文明來啟明。就是說，再找一種過日子的好法子。

晚近一、兩百年間，對於不發達國家來說，看到別人領先了，就奮起直追，實為置換過日子的法子的事兒。其實，「資本主義」這個詞出現得很晚，是在資本主義的實踐和制度已經走了一百多年後，才有這個詞來加以概括的。

你提到歐盟，的確，歐盟是歐洲政治團結的法律形式，也是歐洲這一洲際聯邦基於文化同質性而發展出來的一種政治聯合形式。一定意義上不妨說，它並非顛覆了現代民族國家體系，毋寧，其將各自獨立的民族國家在洲際國家規模上

的政治團結潛能，以法律團結的方式發揮出來了，是另一種組織國家的超大規模形式，而以洲際規模為全球內政意義上的「永久和平」進行試驗。由此，「歐洲人民」終於變成了「歐盟公民」。其實，論其多元性和複雜性，也就是中華帝國的格局，老大中國對此並不陌生。

既然是一種洲際國家形態，那麼，迄而至今，這個超國家體是否能夠成為一個民主共同體，取決於「歐洲人民」在多大程度上變成「歐盟公民」。沒有具體的、個體主義的「公民」及其臨場性，則集合概念的「人民」無法登場，終究只是空洞無物的虛體。既無力量，則自身難保。正是在此，具體的、超國家體的法權程序主義體制安排，尚且有待時日。雖說聯邦制的民族國家形式依然是承載這一制憲成員自由聯合的政治形式之最佳法律形式，但是，只要「歐洲公民」與某個具體民族國家成員的公民身份同時存在，而不可避免存在着一個哈貝馬斯（Jürgen Habermas）所說的「雙重立憲主體」問題，則其間必有緊張。因而，諸如「主權」和「人民主權」這類啟蒙後的傳統雙元革命的觀念，還將是通向「歐洲國」這一目標的長征途中繞不過去的橋。

戴志勇：兩相比較，放在長時段裏看中國的轉型，你覺得這個國家現在走到哪裏了？

許章潤：在超逾一個半世紀的奮鬥後，中國轉型多有成就，而有待最後臨門一腳。但

是，此時此刻，中國文明似乎也出現了「疲憊」，一種疲憊感瀰漫於國中。有人說這是長時期的奮力改革所造成的「改革疲勞症」或者「改革審美厭煩」。不管是什麼，歷史感之羸弱，心智萎靡，未富先老，凡此文明的衰勢，的確似乎出現於國中，特別是它的精英階層。

吾友，但凡重大歷史時段過後，階段性歷史目標達成，或者尚在這一時段的收束階段，好不容易即將完成追求的歷史目標，人們往往會有這種感覺。比如抗戰之後，「國軍」疲憊不堪，再要去打內戰，哪裏有心有力。「文革」後期，人自危，七零八落，都被折騰得夠嗆，心生厭煩，還搞運動，不得人心。一百多年來，中國社會一直高度緊繃，整個民族都繃緊了神經，勉力前行，這才混到今天這一步。終於，有吃有穿，於是，疲憊感浮上心頭。現在不僅年輕人疲憊，生存壓力大，而且，似乎人人都感倦怠。究其實，它展現的是文明的疲憊，就是說，面臨轉型最後臨門一腳之際，內在張力和外在的衝勁好像都有些不足了。

本來，近代中國轉型指向國家的現代重建和中國文明的現代性復興，問題意識包括現代中國作為世界體系中的一員，其政法結構如何有利於建設國家政治、適應國家間政治的需要，而不再是天下格局中的帝國治理；中國文明在世界文明共同體中如何守衛獨特性，卻又分享普世文明，等等。前者表現為一種政治理性主義，後者訴諸文化歷史主義，而牽扯到國家理性與公民理性，政治現實主義與道德理想主義，等等。就國家政治的建設而言，曾經有三民主義與共產主義的理論和政治之戰，最後是口誅筆伐不算數，用槍桿子別勝負。此刻中國，歷經晚近35年的「撥亂反正」，歷史想像不外是向「發達西方國家」看齊，而最差的一種指向毛時代，將那個血雨腥風的歲月理想化，甚至塗抹上玫瑰般的光焰。這說明，一個國族缺乏歷史遠景和道義憧憬，將會猥瑣成何等模樣。

政治上的原因單說，思想上匱乏，開發不夠。現在講民主，缺乏想像力，比較現實主義。我們深受烏托邦主義所害，現在知識分子不願重蹈覆轍，對超越的理論很警惕，因為以前是全國人民替一個烏托邦買單，做實驗品。

中國今天走到哪一步了？端看在哪個坐標立論。我們知道，百年之中，至少有三種現代性建國方案的較量。若從自由民族主義共和法理衡估，用雙元革命語

境下的「立憲民主，人民共和」這把尺子來衡量，則中國「立憲，立國，立教和立人」之近代政治建國的四項指標中，「提煉優良政體」和「重締意義秩序」兩項，均尤需繼續努力，有待衝刺，可能，一、兩代人的奮力衝刺才行。幾年  
前在下曾以「中國已經步入訓政初期」和「中國需要趕緊步入訓政中期」為題，對此多所致意。若自「中國模式」論掃描，則制度自信和理論自信自在其中，剩下的只是反腐敗、養老金統籌這類技術性難題了。也許，順此理路，百年後發現，中國走的還真是比別人更為高妙的一條道路，也說不定呢。可現實卻是，權力的來源不清不楚，終究沒有安全感，而政治首先就是一個關於「憑什麼你來統治？」的問題，迴避不了，怎麼就那麼自信呢？

戴志勇：

但具體的制度形式也還是開放的，對未來，我們並沒有一個很清楚的藍圖。由此牽扯到怎麼看「中國模式」、「中國道路」這種說法？

許章潤：

就具體制度形式和歷史進程來看，中國當然有自家的模式，中國百多年來走過的當然就是中國道路。整體而言，難道中國套用的是別家的什麼模式或者道路嗎？當然不是。曾經全盤照搬過什麼「蘇維埃」，事實證明是死胡同。

但是，問題在於，從現代秩序之生發的雙元革命這一大格局審視，則現代中國及其長程革命，還真的就是這一波現代樞紐文明在中華文明時空內的展開，並未超出這一總體格局。中國以自家的轉型歷史加入並分享了這一波現代樞紐文明的世界性成長歷史。就此而言，「華盛頓模式」也好，「北京模式」也罷，在一個低層次、小時段、局部性而言，都能成立，都有道理，但自現代樞紐文明和雙元革命着眼，它們都是其間的地方性實踐，印證了「一條條大路通羅馬」這一總體歷史軌跡而已。「2008」開始，有關於此，漢語思想左右兩派爭個不亦樂乎，熱鬧，說明中國思想的內在緊張尚存，歷史還沒終結，而這就是希望所在。因此，你說對於未來我們並沒有一個很清楚的藍圖，在上述理述觀照下來，並不確切。

說到底，中國的轉型人在半途，面臨最後收束時刻，還沒到終點。百里路程，九十為半。關鍵一關沒過，涉及的是最為重大的困境。執政黨總書記喟嘆，容易做出的成績前面都做了，剩下的都是硬骨頭等着啃，不容易出成績了，說明對此亦有體驗，而不乏大歷史觀。癌症病人面對可能降臨的死亡定境與絕境得救的可能前景時，特別渴盼救世主的庇護，甚至會祈禱神世的真實性。因為，



倘若真的存在神世，則因信稱義、因信得救，好歹予人以盼頭，哪怕只是一絲一毫的盼頭。神跡、顯靈、奇跡，諸如此類的超世性，遂成逃離苦海的救命稻草。誰說苦難中人不該連根稻草都沒有呢？此時之所以堅信中醫偏方，相信連吃幾個月後腫瘤就會神奇消除等等，就在於此。而偏方們恰恰最為打動人心。曾見科學家，或者，類如在下這種經年遭受科學洗禮、相對理性的人，也都寧願相信偏方呢，不是什麼愚昧，更非迷信一詞所能打發。

鋪陳這麼多，是想說，如果具有歷史感，就知道現在中國人在途中，最根本的問題尚未解決。而不解決這個問題，則經濟自由、福利國家等等，終無着落。因而，才會出現上述文明疲憊現象，乃至於全民養生和娛樂致死成為舉國俗世主旋律。

戴志勇：

但經濟自由、基本社會福利保障在現代國家已是必備品。民主憲政作為最基本的制度框架，似乎也難以有新的超越。或者說，在你所說的「最根本的問題」尚未解決之際，孤立社會發育，自社會而政治，是否可欲與可能？

許章潤：

說到社會，則需區辨其不同形態和類型。此處所說「形態和類型」，非指歷史形態和文化類型，毋寧，是在已然、可能與可欲的維度，從政治社會學視角，

對於這一叫做「社會」的當下存在所作的審視。在此意義上，所謂的社會，大致而言，至少包括從倫理社會到經濟社會，再從市民社會到公民社會，一直到政治社會和正派社會等六大層次、六種形態。它們共時性地存在於社會這一框架內，對待於國家這一政治結構。理想的社會是六層次分明廓然，卻又共嵌於同一共同體，而構成億萬市民、族民、國民和公民分享的家園。「一個都不能少」，方始為福。

經濟社會以國民財富的創造、傳佈、分配和消費的最大化為宗旨，講效率，重功利。通常而言，任何社會的首要和基本特質，都在於「經濟」二字，以互惠和群居為紐帶，為生存而鬥爭。晚近市場經濟成型，更以市場化為導向，將此社會形態具象。此時此刻的中國，在我觀察，經濟社會基本成型，有待完善。切近當下，此為1992年後全民經商、全民下海式的市場化大潮衝擊使然；放眼遠觀，則為晚近地中海文明以還那個叫做「資本主義」的邏輯結構發力發飆的結果。

倫理社會以人人均為一種倫理存在為基礎。大家都是倫理的存在，不要做傷天害理的事，而建制立法之不能違背倫理不僅是在捍衛倫理，也是其合法性的

自我證明。長時期內，實際上自新文化運動以還，諸如「忠孝節義」「三綱五常」乃至於「仁愛理智信」均受非議，乃至於不假辨析地「徹底打倒」「無情拋棄」，這便從根上動搖了文明之本，可謂「遷責弑父情結」發作的惡果。

市民社會是市民私性生活的時空。除開極權政治時期，哪怕宋明帝制之下，中國歷來市民社會和市民生活發達。在結束高壓政治摧殘之後，今日中國市民社會初步成型，珠三角和泛長三角以及成渝兩地，市民生活相對發達。相比之下，北京例屬政治型城市。至於公民社會，有所萌發，但至今不見蹤影。一個沒有發達社會拱衛的國族，偏又政治獨大，則其轄制之下國民生活的窒息，可想而知。

在此之上，更上一層，是所謂的「政治社會」。作為一種建構性概念，政治社會表明一個國族的政治成熟情形。當今世界，只有少數國族臻達政治成熟之境。它們在建制立政上固然早已圓融無礙，參伍錯綜，流轉有常；於國家間政治更是周納老辣，指東打西，公私兩濟。

正派社會指謂人人得享尊嚴，擁有平等機會，公平正義具體可見，從而讓人感覺此身在此，就是溫煦家園，愜意人生。舉凡機會均等、尊嚴、不受無端

羞辱，以及有尊嚴的繁榮及其分享等等，皆為題中應有之義。正派社會鵠的高懸，就是英美，號稱發達，也還沒有做到。吾國尚處轉型，亦且欠帳多多。珠三角繁榮，但在我看來，並無多少尊嚴。很長時間裏，這一地區每年因工傷殘，導致四萬根「斷手指」，幾十個工人擁居一個房間，軍營式管制下，青年工友瀕極跳樓，這哪裏有什麼尊嚴！

戴志勇：

會不會跟第三代人權接近，達到某種結果的平等，但這很可能損害自由？

許章潤：

第三代人權更多關乎社會政策，一種公共治理問題。在雙元革命的總體格局

下，但凡基本政體坐實，則公共政策登場，剩下來的多半交由公共治理慢慢打理。但是，無論是在何種意義上，也不論身處哪一發展階段，背後還是一個尊嚴問題。平常所說的人格尊嚴，無分賢愚，不管貧富，將心比心，蔚為基本。一個不能給予國民以尊嚴和尊嚴感的社會，不堪人居。畢竟，社會是有差等的，平等只能是在自然正義、社會正義、法律正義和政治正義的綜合框架中演繹尋求，但尊嚴卻不該減等，尤其不能因着所謂社會身份而天定。所謂尊嚴，包括底線之一般民眾能夠體面生活，在溫飽的基礎上略有結餘，基本免於凍餒，當然免於恐懼。特別是將體制性羞辱（institutional humiliation）

降至最低。逮至進境於一定階段，則中產階層發育完型，過上一種體面生活，這個社會也就大致是個愜意的社會了。其實，放眼全球，人類過上這般日子，也就是晚近的事情，而且，迄而至今，也還是少部分國族的事。

有人將“decent society”翻譯成「體面社會」，我一般使用「正派社會」這一表述。兩種漢譯，各有韻致，但有時候覺得「體面社會」更好，因為置身漢語語境，它將正派和尊嚴付諸某種直觀理解，而將它的價值內涵陳放在生活經驗層面，更容易引發感性層面的同情共感。這個概念是一位以色列學者 Avishai Margalit 提出來的，自譯成英文 1996 年由哈佛大學出版社刊行以來，一紙風行。

戴志勇：

由此「體面社會」，是否可以引導向某種「更高的文明」？

許章潤：

這是兩個概念，分屬政治哲學和文明論。但是，既是「更高的文明」，換言之，更為人道、愜意，也更能應對人類的道德困境和生存危局的一種過日子的法子，自然不能在尊嚴和體面上做減法。

身處當下，我們只知道曾經有過的三種政治建國的現代性方案的較量，尚未終結，隨着時間的流逝，自會趨向一種主流認同。但是，可見的未來究竟呈現為何種形態，我們無法算命。但是，可以肯定的是，總體而言，想像的彼岸基本

上沒法超出既有的現代化方案大框架。要在十幾億人口中，在自由、秩序和發展上能協調，人類從沒碰到過。中國也許會走出一條高明的道路。洛克設想的民主法治的國度大概百把萬人，美國人口不到二億，但規模也很大，歐洲人嚇壞了。說到中國，這麼大的國家，這麼深厚的文明，晚近兩百年的奮鬥，如果僅僅重複這一波現代文明已然走過的政治、文化之路，實屬不可思議，但也未必一定並非可欲。咀嚼、消化幾種現代性方案後經由自家的實踐，吞吐之間，一定有自己的特色。可能，今天看起來的盲人摸象，再過30、50年，轉型完成，驀然回首，驚訝這個龐大的文明實體還真的不一樣。最後，也許會有新花樣，而為這一波已然延綿三四百年的現代文明收束。

當年美國在龐大規模和民主法治之間找到了出路，不僅實踐了聯邦制，通過立憲使「我們人民」抵達個體，而以公民權來表徵、分解人民主權的壓力。基本立國方案上講「我們人民」，具體操作上用憲政主義的程序操作，把它化解分散的個體權利，是對歐洲思想的大規模實踐。

但是，着力求新不等於刻意反啟蒙，更非以制度實踐上的自我標榜而置基本價值底線和文明共識而不顧。君不見一兩百年來，中國的政治建國和文明復興之

長途跋涉，其實是在追隨這一波濫觴自地中海文明的現代文明，超不出它的基  
本形制矣。

## 七、人心與立教

戴志勇：  
不管如何求新，總得保有個人的基本權利和自由。現在社群主義反思「個人」，  
提倡一種共同體善，使思維角度更複雜了一些。傳統中國有自己的原生小共同  
體，家庭和家族，一套儒家文明就建立於這個基礎之上。無論如何，一個成功  
的新文明，總得有一套自己的意義體系，得有一套圓融的世界觀、人生觀和價  
值觀吧！

許章潤：  
你說的是！但凡一種文明，特別是規模較大、發育成熟的文明體系，如果安頓  
人心，而足以打理人生，必能提供意義層面的轉圜，特別是兼具一種超越性，  
在天人之際拉伸。換言之，它們需對人生意義提出圓滿的解說，而非僅止於謀  
生手段的求索；它們一定對於大眾苦難和生命困頓作出肯定或否則、積極或者

消極的義理闡釋，如此照料其子民，秉具生息作育的力量，而非僅只耽溺於樂感的俗世。生死既不可免，苦樂又是人人必須在場的生命過程本身，則它們何以存在？對於人生具有何種意義？以及，人生本身是個什麼玩意兒？天人之間的生命過程難道終究只是一個空無？

凡此種種，既已生發，即需回應，由此形成一整套解說，徹裏徹外，極上極下，就是所謂的意義世界。長期以往，教婦初來，教兒嬰孩，一代又一代，頑廉懦立，蔚為「立教」。其間，宗教信仰必不可少，其理論思想形式和物質形式，與其他意義解說一起，構成了這個文明有關存在本身的價值體系，有關愛欲與文明的一整套意義體系。而這一切難能一蹴而就，例屬自發秩序，多為長時段歷史文化進程的產物，通常是一個自我養育的漫漫征程。

前文說百多年來的中國轉型，是一個「立國、立憲、立教和立人」四位一體的進程，就因為晚近的一百七十多年來，從鴉片戰爭以還，是一個如何將傳統中國轉換為現代中國的過程，展現為前述「建構民族國家，發展經濟社會，提煉優良政體，重締意義秩序」等四個方面，也是中國轉型所要恪盡的四重任務。其間，所謂「重締意義秩序」，不僅是指這個國族及其文明需要形成新的



價值體系，包括一整套關於生與死、生命何以是有意義的過程以及天人關係的解說，有關禍福與義利之辨，有關制度的意義的闡釋，也包括審美、情操和趣味。凡此綜合一體，就是所謂的意義秩序和意義世界，也就是所謂的立教問題。迄而至今，尚有待跋涉，所以坊間有所謂「道德危機」等等之感喟也！

個人主義是一種現代自由主義的價值體系，它將個體性闡揚至極，在讓人性飽滿僨張的同時，又似乎使得人心虛脫。借用人心與道心這一表述，則其為順應人心之道心，但終究順應人心有餘，而展現道心不足。終究而言，家庭、祖國和天地，它們多半具象為特定的組織體系和聯結方始，不僅是生發人性的場域，而且是構成人性的在場性和在境性的構成性要素。一種中道的平和與互相牽扯，有時候可能恰恰是最好的生存樣態。所以，社群主義、共和主義之「復興」，表明孤獨的個體實在孤獨，也只是局部真理。放眼人類整體和長遠，同樣無法捨卻社群與大我的滋養，並以後者為反哺的對象才行。

梁漱溟先生逝世前，有個台灣記者見他，說不見一下終身遺憾，問梁先生還有什麼要交代人世的？梁公略作沉吟，說了兩句話：「尊重傳統文化，順應世界潮流」。當年，弘一法師臨終一嘆，以「悲欣交集」框含人世，告別人事。據

說在此之前還有兩句話：多麼邪惡的人性，多少美好的人生。的確，人性靠不住，所謂人性唯危，人心唯微，但人世熙攘，活在其中，追求幸福和自由，哪怕就是充滿痛苦，事後回味亦盡化作人生豐贍綽約的形形色色。所以，人生實在美好。兩位先賢，微言大義，道生命隱微，寄不盡掛念，都是高人，說的還是人之為人的意義，或者，無意義吧！

戴志勇：

如果往回收，收到人的內心，可能看到人性有善的一面，也有惡的一面。但是最根本的，像孟子、陽明等，可能都還認為人性為善，人心向善？

許章潤：

中國古典的心性論闡幽發微，燭照冥冥，通達，而實多悲憫。無論是主張性善性惡，非善非惡，亦善亦惡，圍繞着的都不外乎是人為何物，落實於此在現世我們如何做人處世行事的苦心孤詣。綜理其緒，不管它是「內在超越」還是「外在超越」，可以說它們分享着這樣兩點體認。一是不迴避人性有缺陷、人間有苦痛；二是主張人要自家做主，將靈魂交給自己看管好了，個體也必須擔當起這份責任。譬如人多半要吃肉，食肉食草，這雜食性是人的生物本性，使得人類於萬物群爭中殊勝一籌。但縱便如此，你得知道那被食的也是個生命，起碼不能虐食。食肉是沒有辦法的事，無關善惡，但瘧食就是惡了。前者可謂

人性之惡，是天賦的，沒辦法；後者則為德性之惡，是後天的，必須擔責。

其實，在最高處和至極處觀察，中國文明理解的人性人心與基督教的理解並無二致。人性惡，怎麼辦？講悲憫！我如果出家了，忍不住葷腥，吃完以怎麼辦呢？不能因為悔恨而就此把自己幹掉吧？毋寧，時時自覺，痛加反省，如果再忍不住就再吃一點，終至於慢慢會有所自覺，多所自覺，終究自覺。如果性善，人為什麼會做壞事？如果性惡，為什麼會做好事？較諸西方的人性惡論，傳統中國的心性論似乎更加圓融通達，也更為空靈而充滿同情。為什麼？自己是自己的初始條件，能夠解釋它，沒辦法重構它。既要面對邪惡和人性不完善，又不能容忍它泛濫，必須導向好的人生，好的社會。

這也就是梁漱溟先生晚年講的，不僅講個體，講的是全人類。說到底，還是如他所言，活到今天，我們都是一個僥而倖而已，不僅是你我，就算人類活到今天，還不都是一個僥而倖哉。這是一種生命意識，但裏面有宇宙意識。所以梁先生晚年說想住到廟裏面去。他偏佛家，沒有界限，高人。

戴志勇：  
基督徒對人性還是很絕望，在他們看來，主動性在神那邊，人自身彷彿無能為力。你對此有何理解？

許章潤：

不管新教舊教，基本的路子是將人性的善惡衝突無限化，在窮究衝突中使勁掙扎，來彰顯人性的救贖性，以及拯救和拯救者的超拔特性。因而，自救才是他救，自主才會有天主。而這就是主動性，似乎不能說自主性全都在神那邊。相對而言，中國思想不是這個路子，毋寧，它將這種張力壓縮、和緩、紓解，乃至於相對消解。善惡同在，這是初始條件；太執着，便是執，是迷。相對平和看待，當有惡時，立馬有善，如果行善感到有壓力，你會想到有惡的情形，從而發奮起信。此亦非他，謙卑與悲憫而已，無分別心的謙卑與悲憫。因而，中國式的心性論多半於性惡性善置一詞後，便擱在那兒，而更多地用力於人心之向背，教化起信，以求化育。所以，人性唯危，人心唯微，要害在於由人心抉發道心，在涵養教化，而非單純征服討伐懲罰中，圓通人生。凡此最能概括所謂文化或者文明的效能和用心，似乎也是中國文明的核心特色所在。

基督教更多地講外在用力，但路德宗新教徒的自救，無需借助教會或教士同樣可以與上帝溝通，個人可以跟上帝直接對話，貫穿的是此種自作主張的救贖觀，將個人擺在一個重要的位置上。可能，未必一定每個禮拜上教堂，卻同樣心心相應，燈燈相映，人神會通。此與中國式的路子，雖不中，亦不遠矣。

戴志勇：

在此，日常生活中按照你的信仰去生活，聽從內心的召喚，就是啟發道德心。沒錯，這實際上是將外在的東西朝內在理路轉換的路徑。佛教剛進來時跟道家比較接近，但跟儒家儒義頗多衝突。衝突愈烈，韓愈甚至主張「人其人，火其廬」。後來宋明理學受到佛學刺激，也吸收了很多佛教的義理，成就了中國的形上意義世界。另一方面，佛學在中國的發展，也慢慢地世間化了。人間佛教，不即不離。看來，中西的各種信仰，或許不僅可以對話，甚至能夠相互融通呢！

許章潤：

佛教東來的故事，早多闡釋。當時人迎拒之間，或歡喜，或焦慮，彷彿都是一副火燒眉毛的樣子。今天追述，卻如一段佳話，津津樂道。這便是身家背景變了，心境隨之流轉，遙觀世相，懸想人情，猶如隔霧看花。在當事人，是問題和問題意識；在我們，是歷史和思想史。

的確，佛教佛學的漢化，是一個慢火燉湯的功夫。尤其是禪宗，把佛家詩化，於棒喝、頓悟中參禪，用偈語和公案示意，都是小故事。凡此種種，都是詩性的，要言不煩，端看你的悟性和心機了。否則，冷水泡石頭，有何相干？立足各種思想和信仰體系的頂端，可能，通而不隔；拘泥於各種細節，則隔而

不通。兄弟登山，各自用功，從不同側面爬坡，所見不同，所感有別。待到山頂，則景色彌同，心境彌通，蓋天地本為一體。在此，將信仰人文化，乃至於審美化，確乎是中國文明的一大特色，也是中國文明的人間性所在。可能，利弊皆在於此，難以一概而論也。

也就因此，中國文明的悲情時代該結束了。是否進入了一個泱泱乎豪邁的時代，鬱鬱乎文哉，另說。但是，鴉片戰爭之後，尤其是「甲午」之後瀰漫幾達一個世紀的悲情時代該結束了，卻是有道理的。不僅因為中國混成了世界老二，搞得老牌殖民者西洋人反過來硬說中國在殖民非洲，這地球上的事要想辦成缺了中國不行，而且，更主要的在於文化自覺和文化自信，隨着經濟社會成長而逐漸蔚為億萬國民，特別是青年一代的心智和心性，無需再糾聯於「亡國滅種」的1840年受害者角色裏不能自拔。當代中國的新儒家總以一種文化對抗和文化救亡的姿態面世，控訴西洋文化的強勢和侵略，同時申說中國文明的獨特性與普世性，要麼是時代錯位，要麼是文化撒嬌。當然，這樣說，一點也不意味着在下對於當今世界依然為西方所主導這一格局懵然無知，也不等於否認新儒家們文化自衛和文化申說的必要性。毋寧，只是想說，「與時俱進」，將

悲情轉換為文化精進的豪邁，對於其普世性的正大闡述。等到洋人以在中國學府拿一個學位回國為榮之際，才能說中國文明真的復興了。而這一天，看來還真不是一天兩天的事兒呢！也不妨說，還早着呢！

戴志勇：

從生存的政治法律秩序到個人的生活意義，近代中國受到全面衝擊，現在等於是要全面重新發育。

許章潤：

1860年第二次鴉片戰爭後，中國的敗象原形畢露，乃有清末的維新自強運動，造就出一個所謂的「中興」局面。剛開始講救亡圖強，救國建國，後來逐步往上提，始有體系化的「三民主義」。百年中國，大轉型，的的確確，所謂的「立國、立憲、立教和立人」，核心義理還真就不外乎一個「民族、民生和民權」的問題。繼「中學為體，西學為用」這一知行綱領之後，就數它抓住了問題的要害，就數它提綱挈領了。由此，文化反思進入到制度特別是政治領域，其間出現了另一種發源於西洋的現代性方案，或者，反現代性方案，共產主義。此一方案，經由意識形態化，幾近國教，在「蘇東波」後完全喪失了正當性。晚近幾十年，「發展是硬道理」，完全秉持實用主義和物質主義，並似乎取代了一切道義想像。總括來看，不算西馬，「中學為體，西學為用」、「民族，民生和

民權」，以及「發展是硬道理」，凡此可謂「三句教」，統轄了一百多年來的中國心智，也是舉國一致行動的實踐綱領。有意思的是，若從「三不朽」之立言而論，百多年間，就數這三句話最有分量了！

現在講「核心價值」，連篇累牘，其實是晚近提煉國家意識形態和國家哲學這努力的官方反映。同時，它說明，國家哲學虛空，實在是中國文明的軟肋。的確，在部分放棄共產主義意識形態，而民族主義又不堪全盤依託之際，如何統合人心，便是國家建設及其重締意義秩序進程所不可迴避的事。不久前公佈的「社會主義核心價值觀」，以「富強，民主，文明」打頭，較諸極端年代的「鬥爭」，所謂的「年年鬥，月月鬥，天天鬥」，早已翻天覆地，可能這就是所謂的進步吧，正反合意義上的合吧。但是，細加端詳，其通篇不見「仁愛」二字，便失了魂魄了。蓋中國文明的道統在仁愛信義和平，體現為天下為公的世界精神、民胞物與的超越理想和王道政治的庸常理性。無仁愛，世界不堪人居。由此可以看出，不僅是個人的生活意義，還是國家哲學，現在都需要「重締」。沒有夢想的國族及其文明，缺乏超越性。但是，光做夢不行；夢想千差萬別，隨個體而牽轉，則舉國圍繞着一個夢說夢話，更是不幸。



戴志勇：回到剛才討論過的宗教問題，則宗教在此可能發揮何種作用、具有何種地位

呢？需要一種國教嗎？

許章潤：

舊有的一種說話指認中國人耽溺於俗世生活，缺乏信仰。許多比較文明研究，或者，文化田野調查，都持這種看法。一些西人著述中的典型說法是以「一個沒有信仰的國度」來貶抑中國文明。當然，現在好像不再有這種說法了，或者，換了一種說法了。

就當下情形來看，宗教流行國中。有人信基督教，有人信佛教。據說這兩教的信徒有數億之眾。自高爵貴胄到販夫走卒，都紛紛加入信徒行列，敬歎盛哉，說明信仰是人的需要，至少，是部分靈性盎然者的心性需要，想堵是堵不住的。我們在前面說過，自技術、習慣、禮儀，到法律、道德和宗教，是規範體系的六大層次。宗教既是心靈世界的信仰，也就是規範世界的繩矩，而歸根結柢是一種靈性的皈依。要說宗教有什麼「作用」和「地位」，則其恰切所在，不過如此。

說到立教，如前所述，當然非指「宗教」一端。毋寧，是整套文明的意義體系的提煉、展現和綜合。具體就宗教而言，如何自發的信仰形式上升為一種體系

性解說，進而形成一套立基於人世生活的中國式的意義體系，是伴隨着這次大轉型而來的秩序重建進程的重要方面。如此這般，這才說明「立教」既畢，而意義存焉。

西方近代文明的產生，據說首先得力於英格蘭遠自12、13世紀的生活方式的逐漸延伸和輻射。換言之，它首先是個「民間事件」和「個別情形」，伴隨着現代早期的成長，歷經兩三百年的不斷闡釋，這才成長為此番生活方式、制度架構和意義體系。意義體系既成，意味着前人生活態度和人生意義的延續性存在，作為一種層累地形成的文明，對於誕生於此的又一代新近成長起來的人來說，則為「初始條件」。如何面對這一初始條件，百多年來如何回應這一西方文明，在前者是自然而然之事，在後者則為大轉型的起因。

戴志勇：  
現代人都講究個人權利，很多歐洲人不再信仰宗教，美國人信仰多一些，在職業倫理中也可以安頓生命意義，等等。如果不光看現代人的意義體系，看中世紀的，或者古代人的意義體系，我們今天又能有什麼不同？

許章潤：  
每個文明世代當然都有自己的意義體系，古今無例外。當然，不同文明的含量、力度和高低程度，是有差別的。中世紀的基督教有自家的一套體系，後經

宗教改革的理性化洗禮，有效地因應了意義轉換的時代之需。迄而至今，總體而言，人類依然生活於兩次樞紐文明所提供的意義體系之中，尚且無力沒法衝破地中海文明以還的這套意義體系。倘若衝破，則石破天驚，意味着文明的更新換代到了一個臨界點，而必發展至一個新階段。

對於刻下的中國來說，如何通過思想市場釋放精神的創造力，作育文明，蔚為時需。傳統的人生哲學有無生命力？如何理解？固有的人性解釋和意義闡釋，能否與今天的現實生活協調而出新？在此過程中，舶來意識形態、思想體系和各種宗教，怎樣咀嚼、消化？凡此種種，這頓飯，我們吃了一百多年，還沒到曲終人散的時候。以儒學復興為核心的各種傳統文化研究，致力於此，而盡力在彼，但離整合創新，推導出自足自恰的中國文明的意義體系，還有待努力。在政治法權層面，尤其是在法權層面，我們基本上全盤接受了西方現代主義的人生論和價值論。平權、個體獨立、追求幸福自由的天賦權利，這套現代政治自由主義的解釋，幾成全民共識。問題在於，凡此政治理念儘管幾成全民共識，也在法權層面有一定的落實，但制度實踐卻往往背道而馳，終難坐實，沒有兌現為政治層面的制度實踐。在政治層面，「家國天下」與「個人主義」怎

麼協調？平權的理想與科層制度如何協調？階層的固化是不是在無情地嘲弄着追求個人平權的理想？一個政治自由主義的神話，不是一兩天就能兌現的。

在人生意義層面，知足常樂也是儒家的人生觀。但人生又是一個奮鬥過程，要成就自我。過去中國傳統的解釋方法是以儒釋兩道緩解張馳。入則為儒，出則為佛。現在，這種進取的政治自由主義個人的價值觀，功利主義價值觀與傳統文化乃至基督教價值觀，怎麼解決？在此，不可能指靠某個人或者某種理論來制定整體方案以解決這些問題，來指點迷津，毋寧，基於公共選擇的大眾實踐，是最好的解決。

有些領域可能會有整體型解決，在意義世界，各美其美是最好的解決方案。有一個自然篩選過程，宗教信仰根本無法解決，只能信仰自由。這種公民實踐所提供的公共選擇和公民言說空間，才是最好的選擇方案。這才是政治自由，基本上也是傳統儒家所贊成的。

戴志勇：  
在公共領域有一套比較薄的共識，使大家有各美其美的可能？

許章潤：  
現在有人對各說各話不太習慣，總希望眾口一調。否則，便以思想混亂為評，視為大忌。更激烈的說法是眾口喧嘩將會撕裂社會、撕裂中國思想云云。在下

以為，如果國人各說其說，其說紛紜，卻還能維持全體公民在政治上的和平共處，這是好現象呀。

共識絕不是通過一個思想方案或者宣言就能解決的。「五四」以來，中國的宣言多得要命，儒家也有《為中國文化敬告世界人士宣言》。

國家哲學聽起來是國家主義，其實不是。國家政體需有自由的意義支撐，這是立教的重要方面。

戴志勇：

立國之精神。

許章潤：

立國之精神講的是文化，國家哲學講的是治道。你根據什麼一套義理結構進行制度實踐？基此治道也。治道的背後隱含着更為深層的意義，方為文化。至於左與右，是公共政策傾向問題，而一套治國義理屬於政治哲學。中國此刻違法避免前者，需要出台各種公共政策，但長遠看，更需要解決後者，以為前者的支撐。

戴志勇：

張祥龍先生有一個很有意思的投票方案。比如，中國人最大的特色是親子關係、家庭關係。投票時，如果一家三口取得一致，則三票乘以一個系數，藉此實踐人民主權，體現儒家的基本價值，並跟西方的個人主義區別開來。

許章潤：

首先要問的是，這樣安排是為了區分而刻意區分呢？還是更能體現主權在民、人民主權的權力授受關係呢？倘若如此安排更有利於體現和落實人民主權，自無疑問。但問題在於，三口之家或者四口之家，抑或更多的家口，倘若他們能夠達成一致，則各投各的票，並不影響其意義表達。如果無法達成一致，那麼，以此計票方式統計，會不會出現強勢家庭成員對於弱勢成員意思表達的脅迫和欺騙？而且，三口之家達成一致就乘以一個系數，其正當性何在？他們的意思表達要多於或者高於三個不同個體的分別表達，其法理和德性論據何在？如果說此舉有利於弘揚家庭的價值，則家庭的價值自有值得安放和弘揚的場域，並非一定要造成此種複雜情勢不可。民主選舉旨在將人民化身為公民，從而實現「人民出場」，以此方式授受公權，而坐實人民的主權者位格，在賦予政府以政權的程序種表彰政府的周期性合法性，坐實政權的永久性正當性。因而，每個公民真實表達自家的心願，而非每個家庭伸張其集體意願，就成為民主的基本建構性制度安排。捨此無法實現上述目的。當然，真實、平等和公開的意願表達，從而讓政治領導權的選擇更加公正和合意，是一切民主安排的基本追求，如果基此目標而合此要求，任何設計經由充分論證，都可以嘗試。

在基於現代性的個人主義設計而推展開來的政制安排中，家是退出政治領域的，而成為純粹的私性生活時空。其弊端，如個人主義使得家國天下的依偎情懷不復存在，而實際情形是家國天下情懷依舊是、必然是個人生存於這個世界的重要依託；個體成為現世、當下和純粹自利的存在，放逐了歷史感，而事實是除開歷史性就沒有什麼人性。即便如此，亦難以否認個體主義的人格設計，是我們可能得到的壞處最少的一種人類形象。

再說一遍。現代性的基本單位是個人。家是私域的概念，例屬倫理社會，不是公民社會的範疇。公民社會講個體，倫理社會講家庭。這要分開，不好把倫理社會、政治社會、公民社會混為一談。

順說一句，蔣慶兄的民主政制設計基於王道政治的三重合法性，此即天道之超越神聖合法性，地道之歷史文化合法性，人道之人心民意合法性。民主大概屬於人道合法性層面。基此三重合法性而來的是議會三院制，其中對應於地道歷史文化合法性的是一「通儒院」，以突顯儒家的道統地位。但是，其他家呢？凡此設計，包括上述祥龍兄的設計，總得回應才是。

戴志勇：張祥龍先生還有個設計，比如找一個小地方，認同就進來，不認同就退出，類似於一種自由結社生活。

許章潤：問題在於，我世代代住在這個小地方，我不認同你，你讓我搬走？這不是比基於強權政制的「野蠻強拆」更加野蠻嗎？

戴志勇：如果土地可以流轉，就可以購買。或找到一個荒地，類似於某種社會試驗。

許章潤：多大的荒地？無論如何，總得必須具備基本的生活條件吧。這個公社組織是作為一個城邦存在，還是作為一個共和國存在，抑或作為聯邦制下的一個自治體？如果是後者，意味着享有一定的立法和司法權。現有的政治體系下，任何一個國家都無法解決這樣的問題。為什麼？一群自由公民的結合，必須與這個共同體的其他公民意願不發生根本衝突才行，否則，自以為是，實為對於自決的盜用。再說，誰有權用他們作為試驗某種理想的猴子呢？

比方說，居美華人，不管已經入籍還是拿着暫住證，希望全部人移居大舊金山地區，然後宣佈獨立。此時此刻，姑且不論政府的態度，可能光有華人的自決不夠，還得全體美國人公決才行吧！

再說，現在的世界為民族國家體系所瓜分，它們籠天籠地，地球上已然沒有這樣的荒地了。你非要弄一個，弄不好，不啻是一種邪教。



戴志勇：但我們畢竟只能生活出一種中西相融的生活……

許章潤：實際上，今天中國一般國民的生活，包括海峽兩岸四地，早已「中西合璧」

了。此於都會地區尤然。但是，中國人並沒有變成美國人，或者，歐洲人，中國文化依舊是中國文化，具有自家的意義體系。此種經由一百多年而融合提煉的生活方式，於年輕一輩早無窒礙。表現在庸常世相，則既有婚姻家庭生活，非常中國化，也有個體獨立，何分彼此。

在國家哲學層面，長遠來看，一種以儒家治道為底蘊的自由民族主義共和模式，終將成為中國的政體的主幹。如此作結，實以台島的實踐為憑，也是對於刻下以中國大陸的政制走向為主體的中國政治的憧憬。至於生命意義層面，大的文化模式下，各美其美，概為正道。

戴志勇：跟宗教信仰很接近？

許章潤：宗教信仰不講真理，甚至於不看合理不合理，而悉以天理籠統之。而天理存在於各自的理解之中，不是分享的，卻是獨家的，因而有獨斷論與排他性。一神信仰的可怕，非經歷近代的理性化，真是不行。

比如，基督教裏有句話說，「我們都是亞伯拉罕的子孫」。在教外人士的立場，這聽起來好笑。我是炎黃子孫，龍的傳人，怎麼成了那個「亞伯拉罕」的後代呢？但中國的基督教徒都信，念念有詞，你不能說人家不對，因信稱義，如此而已。信仰就是信仰，全身心皈依，不是理性的領域，我們外人當不得真。最近有人跟我辯論，說《聖經》裏哪一章哪一章就說了，「我們都是亞伯拉罕的子孫」，怎麼不是真的呢？我說，《聖經》說的你信嗎？他說，當然！因為，你錯了，你講的是理性和科學，我講的是信仰。宗教要講信，人生意義要講合理不合理，訴諸道理和情理。兩股道，各有韻致。既然無知依然是人類的基本狀態，那麼，信仰和理性，都不過是對付無知的不同藥方，各人根據自己的體質，選擇服用就是了。

今天年輕朋友們吃飯，>>制很自然，大大方方，磊磊落落。可我們這代人，雖說「成長於改革開放的時代」，理念上毫無窒礙，可一到行動上，就是不太習慣，開不了口。儘管理念上都知道這是正確的，一種長久交往之道，何苦扭扭捏捏呢，可知行脫節，沒辦法。這是禮俗，見諸灑掃應對。日常生活，特別是熟人朋友圈子交往，不講法律，靠的是禮俗和習慣。它們是理念和文化的世

俗層面，所謂文化非要到習慣成自然的程度，彷彿是第二自然習性，才算是圓熟融通了。這個很重要，不要小看，是生活公式。我請客吃飯，你回頭請我，這是禮俗，互惠型的。另一方面，>>制絕對是西方的，現在已被中國人接受了，說明生活方式改變了，理念也改變了。

我有個體會，人們常講獨生子女出來有很多問題。但他們受父母照顧比較多，受教育很好，很多人從小就獨立生活，這代人自我負責的承擔恰恰比我們這代人強。過去多子女，孩子合群性很強？不一定。一旦出了家庭就可能不合群，現在的人必須合群，要不然就一個人。所以，從這個角度看，獨生子女有它的好處，雖然「計劃生育」在道德上確乎傷天害理。

這30年裏，個人主義、平權觀念在中國傳播極其廣泛，與集體想像和家國認同並行不悖，早已融為一體，實在是百年轉型的善果。

## 八、科學、規範與人文

戴志勇：

還有個大問題，關於近代科技的發生成長與中國科學傳統的討論。這是因為聽說在你的規範體系中，科技佔有一席之地？若從規範體系觀察法制和政制以及它們與生活方式的關聯，可能也需要另置視角，而另有心得？

許章潤：

談科學超出了我們的知識範圍，不能說，不敢說。此間分際，正如科技專家面臨社會難題與人心困惑，亦當審慎，小心翼翼，不知就是不知，別以為科技足以包打天下。是的，曾有一股風尚，以科學籠統人間知識，好像非如此不足以彰顯其客觀真實，從而無法分享其尊貴與權威，但實際上人文學科自有軌轍，實在不是什麼科學的問題，或者，首先不是一個科學範疇內的問題。即便是標榜最為接近科學的經濟學，如論者所調侃，不過是一種「現代巫術」。因此，曾幾何時，「法律科學」一語風靡，卻早已煙消雲散。法學就是法學，與科學沒有多大瓜葛，也不是科學所能包辦的。今日再無此類表述，是法學與科學的雙重進步。

在此，有一個感受不妨直言，也是今天所談主題的一個前置性話語。那就是每個文明各有自家的側重點，在漫長的發展歷程中不期然間逐漸形成，經由一代又一代的傳承接續，因應環境，安頓人生，歷經磨劫，遂成規模。它們姿彩紛呈，蔚為此種人文類型的特色。大致而言，小型文明多半持取一端，朝某一方向發展，而蔚為特色。荊楚重巫，吳越崇文，齊魯好大喜功，而嶺南耽溺肉欲，一如普魯士德意志思想偏好嚴謹體系，鋪開攤子，英人則秉持經驗理性與事功精神，就事論事，法人為光榮政治拼命。相形之下，大型文明則需「全面發展」，在器物、制度和意義等諸層次，於人生倫常、天人關係、堅船利炮各方面，均有因應，齊蘄蘄，方能餵養子民，也才能維持得住。像現代早期的英格蘭，居然以小博大，於「全面發展」中成就浩瀚帝國，實屬罕見。所以，對於歷來兼具世界性文明胸襟和普世價值性格的中國文明提出全方位要求，包括發育自家高度發達的科學技術，實乃基於中國文明例屬大型文明，規模浩瀚，而不得不然，所有然而然矣！實際上，過往兩千多年，包括晚近一個半世紀，中國文明一路走來，也就是如此這般生息的。否則，哪裏框含得住，還不早完蛋了。

然而，至晚17、18世紀以還，現代文明發育於地中海與大西洋，波濤洶湧，恍兮煌兮。由此形成的地中海文明與大西洋文明，承先啟後，領袖群倫，讓世界看花了眼。中國瞠乎其後，只有挨打與追趕的份兒。百多年裏，積弱積貧，造成民族文化心理上的自卑情結，凡事中西對比，而一番比較後總以自責告終。例如，這裏似乎就有個誤區，即現代西方科技突飛猛進，人們便忍不住要問為何現代科學不曾產生於中國，所謂的「李約瑟問題」，而引來諸論煌煌，好像中國要包辦天下，而必須包辦一般。其實，同理，大家為什麼不問問古希臘為何不曾發育出現代科學呢？又或，中世紀歐洲為何在許多方面落後於中國呢？因此，所謂的「李約瑟問題」，在他問來，順理成章，找的是中西文明路向之別，特別是晚近幾百年發展路向的差異，既在回味歐洲的成就，也在追索中國文明於此一波發展中滯後的原因。而國人以此自虐，不斷自訟式反躬自省，乃至於將中華文明鞭撻得體無完膚，不滿復加不屑，就不免荒唐了。文明的進展，猶如人之一生，是多重、多次博弈的長旅，一次失手，暫時的居後，用不着惶惶不可終日。是的，現代科學產生於歐洲，未曾孕育在中國，蓋因各種文明自有其發展路徑，而聞道有先後，術業有專攻，本不足為奇。正如此前

中國文明在若干方面領先，歐洲無需因此而太過自卑自責一樣。在此，與其追問中國為何不曾孕育出現代科學，不如認真體認以中國文明之浩瀚體量，所謂的大型文明，沒有現代科學技術武裝便沒法過好日子，甚至沒法過日子這一問題，才是正道，也恰應時需。若說反省，則科技無文化界限之別，自當有世界性同一標準衡估的可能，但晚近30多年，中國科技界一心一意追逐功利，耽溺俗世利益，科技倫理淪喪，弄虛作假，以致花錢海量，成就有限，才是一大怪病呢！

發軔於歐洲的現代科技，配合多種因素，漸次造成了現代世界，對中國的衝擊力不僅直觀體現為堅船利炮，「落後就要挨打」，而且，已然擴散深入到宇宙論、世界觀和人生觀層面。它們不僅影響及於中國，實則早成全球性現代文明的重要內涵。類似於上帝造人轉變為猴子變人，哪裏只是科學的問題，實則關涉到一般的人生意義了。中國在這一條路上早已匯通，接受起來並不困難，往後難的是翻新創造，以自家發見反哺世界，進至於提供一種新型現代性，或者，至少為現代性方案大幅度增添中國註釋。此就願力和願景而言，但事實是這一波現代文明啟自地中海文明，繁盛於大西洋文明，早讓西洋佔盡鰲頭，往

後的超越，非等又一波樞紐時代降臨不可，而這是單靠願力所無法恪盡的，亦非願景一詞所能含括，毋寧，天命也！

戴志勇：

那麼，說了這麼多，究竟與你的規範體系有何關聯呢？

許章潤：

是啊，將話題收攏到規範體系，大而化之，從法政哲學觀察，不妨說，人世生活需有三維支柱撐持，方得維續。它們如空氣、陽光與水，是維續和撐持這個世界的基本標量。此亦非他，就是「科技、規範與人文」。此前在下措辭「藝術」，而非「人文」，以為二者同義，但讀者往往感覺「藝術」只是吹拉彈唱，不足以恃。為免誤解，遂改「人文」，諒不致於以為河漢。人文可以涵蓋藝術，泛指一整套意義體系與審美形式。

在此，科技謀生，首在解決人事和人世的基本需求，創造財富，所謂生產力也。但是，財富的獲取過程和分配、消費之公平正義，有甚於其創造，否則，無法無天，巧取豪奪，有財富不如無財富，多財多利並不一定就勝於缺吃少穿。這便需要規範來打理，以規範的效力讓生計獲得生機，使人生不致於異化為人牲。規範因應人生而來，首先責在調節財富的獲取過程和分配正義，提供和平這一最為重要的公共產品，讓人事循序漸進，令人世得以存續。



但是，如果人世不過如此，只在獲取和消費生活資料和生產資料，則於個體言，此種人生不堪，於種群言，就不是人類了。所以，人文化成，賦予人生以意義，讓剛性的規範和只認真理的科技服務於多彩的人生，用藝術的溫情來中和規範理性的僵硬，防止體制的理性與規範的理性過度膨脹，以致目中無人，不通人情。畢竟，就人生和人心而言，通情達理是基本的要求，實在也是最高的境界，它們需要化育乃成，則人文及其藝術厥功至偉。

戴志勇：

那麼，在此格局中，規範體系是一種什麼樣的結構呢？

許章潤：

就規範而言，自下而上，由低到高，概略可分為六大層次，包括技術、習俗、禮儀、法律、道德和宗教。它們聯袂一體，明修棧道，暗度陳倉，構成繩矩人事、組織人世的完整的規範體系。

首先，最低層次是技術。技術基於科學原理，臨床運用，一旦成型，蔚為一種規範。舉凡技術流程、技術工藝、技術守則、技術程序，不僅見諸各項產業活動，而且，早已構成我們生活的基礎。比如，塑膠杯必須達到什麼標準方能作為飲水用具，盛水不能超過多少度；行車走路之左行還是右行、行人可在斑馬線上停留等待綠燈通行、車輛必須避讓；桶裝水和食品的添加成分與保質期；

房屋建設必須預留逃生通道和防火裝置。凡此種種，都是技術規範，也是生活規範。

其次，技術之外，生活賴以流轉的是習俗，其之歷千百年自然磨礪乃成，習焉不察，多呈地方性，其之軒輊，甚至恰相抵牾。實際上，雖說國法黨規多如牛毛，但日常生活的流轉不息，所賴習俗多矣。在某種意義是，甚至不妨說主要靠習俗。特別是就中國農村社群來看，直到今天，基本生活秩序實際上還是習俗說了算。也不妨說，習俗是更為深厚而雄偉的規範，依人生而來，切人心之需，因而，才有所謂的「觀俗立法」一說。換言之，立法不得強烈違忤習俗，尤其不得與絕大多數居民奉守無違的習俗對着幹，實乃不二法理！而法律不外人情，旨在肯認和維護善良風俗，也正是基此而來，有以然哉。

再後是禮儀，其創生不僅訴諸自然進程，承接傳統，例屬人文，更有人為設計，而載文載道。官民兩界迎來送往的禮節，諸如打拱作揖鞠躬還是擁抱接吻擊掌的溝通交往形式，集會聚眾的典範，慶典授勳、祭祀宴饗的儀式流程，畢業典禮如何進行，穿戴何種禮服、配飾何種裝飾等等，均為禮儀，而無不體現着制禮作樂者的用心。就其中的儀式而言，大略分為宗教儀式、典禮性儀式和

其他世俗儀式三大類。其間文野，一目了然，茲事體大呢！它們同樣是一種規範，成文或者不成文，滲透於公私生活的方方面面，而框含人生，節度人心。英國人掛在嘴上的 *manners makyth man*，堪具典範，也最能道盡其中曲奧。最近刊行的英國學人艾倫·麥克法蘭 (Ailun Maikefalan) 的著作《現代世界的誕生》，以英格蘭為樣本，追溯「現代秩序」的英國源頭，講到1953年的伊麗莎白二世加冕典禮所予國人的情感衝擊，引用了赫伊津哈的描述，足以說明「禮儀」的重要性：「在這個超豪華的盛況中，含有極大的宗教儀式的原始性和部落性。……這場加冕禮的舉世無雙也在於它將幻象與現實、歷史與當下、高妙的文字遊戲與莊嚴的憲法法案、基督徒的獻身與部落的犧牲、讚美詩與軍號混成了一氣。」而由此造成的是「英國」與「英國性」這一文明景象，特別是光榮、自豪、忠誠與國族團結等等暗示效果。

第四，禮儀之上是法律，更為嚴整和規範，更具體系性，也更具因果關聯和可預見性，背後潛含的則是更為濃郁的理性化與形式化。若說技術、習俗和禮儀之規範人世，其主題和主體可為公私兩界，普惠眾生，則法律的主體——立法者與執法者——只能是公共權力一方，而主題則是並且永遠都是公平正義這一

恆定內容，依恃強力和民眾的法律信仰推行。它們可能含蘊前述三者的內容，化合為具體行為人的權利義務，而以其增減及其立馬兌現為調節機制，在以公權力施行的制裁為後盾之際，委諸國家這一唯一暴力主體。

第五，法律之上是道德，其要求更為寬泛和高尚，也更加仰賴人心的自覺與德性的化育。如果說法律申明責任倫理的話，則道德更多地向普世眾生提出了德性倫理。通常，法律以道德倫理為精神依託，失卻道德庇護的法律是危殆的，如同沒有文化合法性加冕的政制終究欠缺正當性，而不成其為政治。因此，理想的情形是，在基本價值和精神理念上，法律和道德合轍無間，分工合作，守護人世，而服務人事。當然，如果說人世時常遭遇惡法乃為不可免，則人生總有鄉願，乃至於「禮教殺人」，同樣是道德的另一副面孔。此時此刻，秉持信仰，聽從內心的召喚，讓法度匡正法律，以德性修持道德，遂成文明含蘊的超越性之所在。

第六，道德之上是宗教信仰，其為一種直達人心的規範，以節制靈魂為己任，而且多有專一、排他性質，可謂周納、深嚴，實為人世最高也最嚴的規範形式。技術、習俗和禮儀、法律，多半以俗世人生為對象，圍繞着的是俗務與俗

物，唯獨道德和宗教，特別是宗教信仰，着意拔擢超越性，張揚人性的非世俗一面。無此超越性，則人世終究渾濁。

凡此六大層面，一級一級，逐級上達，從行為的自然層面臻至靈魂深處，將整個人事和人世包裹得嚴絲合縫，而合為規範體系。若無此一體系，不但人事無法作業，人世亦且不復存在，所謂的人生及其幸福、自我實現和成功卓越云云，云乎哉！

戴志勇：

把技術納入生活層面定位，蔚為一種規範，說得有理。但是，科技以求真為目的，其功用與境界似乎不止於此。它意味着對於世界、對於物的一種對象化認知。此種將世界物化、對象化來研究的認知和生存態度，與傳統中國文明追求天人合一、天人合德的旨趣，很不一樣。在此情形下，對於科學主義的反省是否也屬於反思啟蒙的範疇？

許章潤：

將世界對象化，意味着同時將自己對象化，而這恰恰是一種將自身主題化，也就是主體化的過程。此間輾轉，說來弔詭，但實際結果正是如此，說明其間一定並非筆直向前的通道，而有需要細加斟酌、辨證考察者也。在我體認，若無對於自身的對象化，哪來對於它們的認知，而一個朦朧無認知的「自身」，實

在不敢恭維。或者說，沒有對於「自身」的認知，何談對於它的尊敬和養護。此時此刻，既談不上德性之美，也難合清明澄澈的境界。但是，由此無所不用其極，幾乎將世界徹底對象化，也將「自身」全然工具化，導致了所謂的「異化」，確實已為兩百多年來科學主義凱歌高奏的工業化進程所證明。這是明擺着的事，只要不是睜眼說瞎話，就無可否認。

進而，科技在推倒宗教的一統天下而位尊正統之後，經由幾個世紀以來的建制化，特別是和民族國家聯姻之後，作為「第一生產力」，已然變成了一種新的威權和新的迷信，乃至於某種神話式的拯救。我不說「權威」，而是「威權」，其間差別，大家不妨品味。無論是法西斯納粹，還是20世紀出現的左右兩翼極權主義，特別是左翼極權政制，正是通過將個人和群體徹底「物化」而施行恐怖統治的。正是在此，如印度學者阿希斯·南迪（Ashis Nandy）所論，雖然科學文本本身秉具解放性，但「現代科學是結構性的隔離」，一旦獲得了建制化，便成極權主義的盟友。這解釋了為何中國大學裏的「工科」和「工科師傅們」天然擁護「計劃」統治下的國家主義科研體制，人格心理上天然傾向於集體主義，甚而成為極權政制的天然盟友。

其間原因之一，就在於還如南迪教授在「科學、威權主義與文化」一文中所言：「現代科學的文化是強加的世俗拯救的更普遍理論的一部分，它的另一個特例就是現代威權主義。」極權政制將人民幼稚化，弱化、取消個體，壓制社會，從而實行全面管制。如此這般後，人民真的蒙昧化了。科學作為一種新型世界觀，講述了一個經由運用理性和精心設計的程序，如何操控並且能夠操控那些「對象」的故事，對此蒙昧化進行了積極回應。實際上，認為存在着一個需要領導、關照和教導的大眾，他們對於自己的利益多半無知，從而，要有一個對这一切洞若觀火的領袖和政黨施行英明領導，「代表」一切，方能出奇制勝，不正是一切極權政制的典型邏輯嗎！

因此，問題遂轉換為在一切公共事務上公開地運用理性的連續不斷的啟蒙問題，一種人類理性的自我燭照努力，以及持續不斷的努力。啟蒙是永恆的事業。而這不僅是宇宙觀和世界觀，例屬天人關係，也是靈肉論題，而且關聯到現實政制與政治，大是大非，可能正需要我華族文明持敬發問，恭謹以對，精勤追索，於摸索如何過好自家日子的征程中，推陳出新，給出確切的答案呢！說「啟蒙是永恆的事業」，並非意味着對於「蒙昧」的趕盡殺絕式的「驅逐」。

毋寧，巫術、崇拜和迷信，在此俗世也當有它們的位置。正像科學其實已經為信仰預留了位置，啟蒙恰恰意味着對於「蒙昧」的尊重。如果啟蒙以對於蒙昧的絕不容忍，則等於極權，而極權才是最大的蒙昧，也是啟蒙的最大的敵人。無他，世界本混沌，人心多曲折，要求一切人等清一色的啟蒙，這是多麼可怖之事！

戴志勇：

這也印證了你在前面說的話，像中國文明這樣的大型普世性文明無法在智性、理性和德性、靈性方面讓人代勞，而必須建立全方位的知識學、價值論和審美體系。否則，沒法過好日子，甚至沒法過日子。而科學也好，文明也罷，不過就是過日子的法子，能把日子過下去，進而過好，才是最重要的。

註釋

\* 本文源自2013年11月，作者接受《南方周末》記者戴志勇的訪談內容。



丙篇

國家理性與建國道路

立國、立憲和立教，三位一體，構成了綿延超逾一個半世紀的「中國問題」的核心所在。作者與萬聖書園老闆劉蘇里從「國家理性」說起，一同梳理中國百年建國之路。

## 一、「國家理由」與「國家理性」

劉蘇里：

我知道你最近些年，在「國家理性」和立憲建國等方面，多有思考和創見。對談開始，我想請你先給讀者解釋一下，什麼叫「國家理性」？它是否就是「國家理由」？如果不是，那麼，它與「國家理由」是什麼關係？

許章潤：

「國家理性」是西洋的老話題，中國的新問題。因此，算是舊話新提。之所以不說舊話「重」提，易之以「新」，就在於置身中國當下這一特定場域理述這一命題，並非旨在汲汲於一個觀念史的梳理，亦非純然只為滿足學術史的興味。毋寧，它觸到了百年中國建國歷程和政體建設的痛處，而需要將背景拉開，使視野拓闊，從近代世界史的政治長程中來理解和應對「中國問題」。如

此這般，方始看清楚，有望想明白。

長話短說。近年來我於「國家理性」頗為關注，是因為立國、立憲和立教，三位一體，構成了綿延超逾一個半世紀的「中國問題」的核心所在。換言之，「民族國家」與「民主國家」之一體兩面，所謂的「雙元革命」，既是造就現代秩序的引擎，也是理想的現代中國的基本框架。而無論是哪一面，均需要所謂的「國家理性」提供理論和思想武裝，都繞不開國家理性的牽纏。面對近代列國體制，即「民族國家」這一初始條件，既躲不過，又繞不開，那麼，自然需要慎思明辨才行，如此有望過上安全的日子，像樣的生活。而無論是過日子還是討生活，離開「國家」，一種既定的、初始的場景，我們每個人都繞不過去，躲不開來的「先天自然」的政法架構，一切均不可想像。成熟的民族主義和自由主義在此其實分享了同樣的理念，而共存於同一政治框架。

說到國家，「現代國家」形態演自歐陸，逐漸取代朝代國家、封建國家和帝國，蔚為普遍的共同體治理形式，自有其品質和德性，即自有一套理據、路數和規範，於國家體制、國家情感、國家意志與國家目的等方面，做出了自己的交代。由此，它伸展開來，牽扯到國家倫理與國家德性，以及民族、民主與政

治秩序等多維考量。通俗而言，此即為「國家理性」。我們知道，「揭示」常常意味着一種「賦予」，即主體對於主題的自我理解和自我期盼，因而，「國家理性」不僅是對於民族國家實然狀態的描述，而且是對於其應然位格的期許，更是經由提出德性訴求對於這一人間「利維坦」的規約。從而，它要回答「為何要有國家」、「如何才有國家」以及「國家應當為何」等涉關國家的品質和德性的拷問，批吭搗虛，大是大非。經此路程，目的還是在於以優良政體來承載國家理性，藉公民理性救濟國家理性，從而，為理想而愜意的「現代中國」的最終呱呱墜地，預為理論演練。

也就因此，與現代早期馬基雅維利主義（Machiavellian）風行之際一味強調國家利益至上意義上的「國家理由」不同，此刻中文語境下的「國家理性」一詞，更多地是在內政建制化、一體化和民主化的意義上，回應「什麼樣的國家才是理想的國家」這一追問。它既是政治追問，也是道德質詢。就此而言，「國家理由」和「國家理性」，兩個語詞，都翻譯自西文“reason of state”，或者“raison d'état”，但「落實到中文世界，則表達的意蘊迥然有別，卻又極易混淆，於此不可不察。

劉蘇里：

如此說來，「國家理由」與「國家理性」之間確乎有着根本區別。這一區分，是從何時開始的？其背景為何？主要由哪些思想家、戰略家豐富和發展的？此外，強調國家理由，便是將國家的道德品格，撇在一邊了麼？

許章潤：

此種區分非唯始自今日，就歐西而言，也是隨着其進程而逐漸豐富並出現多元理解的。毀譽之間，常常導源於理解的不同，就是說，命名與賦意的差異。但因為我們今天是在中文語境下立論，因此，其間區際反更豁顯，可謂始料不及。實際上，近年來學界對此已然小有交鋒，各有理路，各逞其意，情勢喜人。如所周知，現代民族國家形態源自地中海文明，即16世紀末期以還至19世紀初葉這一所謂的「現代早期」，由馬基雅維利和博塔羅等人的運思，初成形制。自醞釀於學者心胸，而初試於現實政治，「國家理性」所追求的是「權勢國家——權力政治」，即主要解決建構現代國家這一「理據」問題，回應的是為何民族國家體系必然取代帝國體系、封建體系、王朝體系或者城邦體系的倫理共同體的疑問。多多少少，它有點要將「家天下」變成「王天下」的意思，使得權勢歸於政制，而非僅僅繫於權勢者，而這就是政治，現代政治。就此而言，此刻的「國家理性」還真的就是「國家理由」呢！其間，美國立國，法國革命，

普魯士德國浴血誕生，沙俄改制更張，上演的是實利政治、實力政治、威望政治，其極端者，如普魯士德國和沙俄，幾至於走向「蠻力政治」。

後來，自博丹和法國大革命以還，進入現代國家和政治建構的第二期，「憲政國家—憲法政治」提上了議事日程，似乎要進境於「公天下」的意思。換言之，光有一個現代民族國家的大架子還不行，這個大架子還得具有一定的關於政治正當性的內政安排和合乎理性的法權表達，什麼民主法治立憲等等這些現代政制的大項目，隨之上場。19世紀中後期以還，進入第三階段，即「文明國家—文化政治」階段，追求的是愜意政治法律架構下的理想人生問題，要求國家具備並彰顯自己的文化創造能力，必須着力於人類知識、文化和思想的建設。如此一來，四百年的世界舞台上，的的確確，偉大的國族無一不是挈領人類認識未知世界、發掘普世價值的引擎。

由此可以看出，當年始作俑者創用「國家理性」一詞，在於將「國家」和「理性」二者有機地聯繫起來了。不連不要緊，這一連，開闢了一種新境界，催生出「這是（以及應當是、如何才是）何種國家」與「這是（以及應當是、如何才是）何種理性」的問題，以及這一「理性」如何才能致臻此一「國家」之境

與這一「國家」如何才能無限接近這一「理性」的追問。那時節，理性成為無所不能之器，頗見氣象啊！平心而論，「現代國家」混到今天這一步，無論是財富的創造能力還是所予個人的解放程度，均為人類史上所僅見，則國家理性於役其間，自有一份功勞，正如它逃不脫為多少陰謀和紛爭所當擔待的責任。大致而言，上述三期，分別因應了富強、民主和文明等三大問題，一種「現代」誕生的政法維度，構成了晚近三百來年世界歷史的主旋律。由此可以看出，所謂的“*reason of state*”，是一個源自近代西方的政治哲學、歷史哲學與法律哲學命題，但卻早已獲秉普遍性，左右躲閃不得。我想，百年中國的奮鬥，不過為此世界歷史宏大活劇的分會場而已，何能逃脫其總體格局？1940年左右，似乎是在《新民主主義論》中，毛澤東也說過，「中國革命是世界革命的一部分」，說明其於另一角度，對此也有體認。

閣下售書萬萬冊，購書千千萬，而手不釋卷，博覽群書，想必同慨乎！梳理得很清晰。我想讀者跟我一樣，想知道，在推進國家品性躍升過程中，哪些思想家或戰略家，起到了關鍵作用。每一次躍升的歷史背景是什麼。

劉蘇里：

許章潤：

大約可分思想與事功兩面來看。就思想一條線索來看，除開上述馬基雅維理、博塔羅等人外，德國歷史學家梅尼克（Friedrich Meinecke）的《馬基雅維利主義》（Machiavellism）一書梳理清晰有致，資料宏富，逐個人頭數，大家不妨披覽，這裏無需重述。我和同事編纂的《國家理性與現代國家》一書，也有爬梳，各位有興趣可以去翻閱。就事功一面而言，則弗里德里希二世（Friedrich II），就是所謂的菲特烈大帝，黎塞留（Cardinal Richelieu）、卑斯麥諸公，光做不說，又做又說，打左燈往右轉，均為翹首。近世英人秉持實踐理性和事功精神，舉國挺進，在卑鄙無恥和斯文鼎盛的交相輝映中，於此多所昭示。晚近中國曾左康梁孫蔣毛鄧，於維新自強，救世立國，多有思考，不少也可以從國家理性的意義上加以概括的。

前面你問強調「國家理由」是否意味着將國家的德性撇在一邊，不管不問？一個初略的答案應當說「是」。因為，「國家理由」認定國家基於自認為正當的原因，基於工具理性追求赤裸裸的功利考量，有權做一切事情，哪怕這些事傷天害理，違逆人倫，干犯天條。直到今天，所謂「沒有永恆的朋友，只有永恆的利益」這種國際政治信條，以及間諜手段之無所不用其極，均為其影響所在。



國家利益，而非公民福祉，才是它的核心追求。對此，博丹、貢斯當等人之所以揭櫫憲政，以防範國家據此作惡的無限可能性，所慮在此。

換言之，到這一步，大家不再認同國家基於自認為正當的理由便能夠為所欲為。否則，真是太可怕了。由此，公民個體的自由和平等，法治和民主等項目，遂提上了議事日程。

這裏，美法大革命發揮了重要示範作用。美國革命將秩序與自由共存的大型共和國難題，以憲政條件下的個人自由、公民自由化解了、消弭了，提供了一個現代國家治理的新型範式。法國革命則將政治推向全民，也就說將一種前所未有的政治力量——人民群眾——推向歷史，讓「大眾」走上了政治舞台，從此，人類政治邁進了大眾民主時代。大眾民主意味着公共空間，孤立、分散的個人置身於此，成為一種公共存在，「我們人民」才有容身之地，發聲發力。其間，洛克式的「常識」理念、盧梭（Jean-Jacques Rousseau）的「民意」和孟德斯鳩（Montesquieu）的「三權分立」新式政治安排，均發揮了思想先知的的作用。凡此種種，構成了現代政治演進的基本背景。

這裏，還有一件事可以提出來，就是現代國家的誕生總是伴隨着征戰和血腥，並且即刻表現出對於共同體成員的壓迫這一「利維坦」嘴臉來，其警示，其教訓，同樣是促使「國家理性」範疇向公共理性、公民理性靠攏的一大背景，也是「權勢國家—權力政治」不得不轉向「憲政國家—憲法政治」的緣由。18、19世紀歐洲的連年征戰，20世紀的兩次世界大戰，以及東亞百年來的分合，晚近以來一波又一波的戰爭與革命，鬧騰加上折騰，都只有在此大背景下，才能看得清楚。

劉蘇里：

回到上面的問題。是否可以理解為，國家理性是從民族國家建構過程中，逐步生長出來的，每一個歷史階段的教訓，是它成長的沃土。而處在初級階段的民族—國家，還看不到它的曙光，一味強調所謂國家理由，即不由分說的國家利益，這給內政外交，都披上了一層「悍」的色調，讓人望而生畏。與主流民族國家的國家德性發展的不同步，使得它們無法與後者對話，雙方交往難得取得信任，極端者，甚至引起戰爭禍端。

許章潤：

說得好。的確，國家理性本來至少是一個中性詞匯，端看與之配套、體現其力道和方向的是何種政體。實際上，後來的立憲民主政體之所以成為一種主流的

治理形式，就在於它至少在內政的意義上對於「悍」起到了一定的制約作用，而使得「有力量的民主國家」，成為一種理想狀態。而政體的建構，較之於國家建構，既是其一部分，卻又相對獨立，似乎更為艱難。可能，較為理想的狀況是國家建構與優良政體的發育同步，但就「現代中國」這一後發國家而言，「救國建國」這一近代史大背景，使得國家利益恆佔上風，個人和私利，常常沒有容身之地，正如私利私欲常常逞凶橫行，肆意而無所顧忌。

在此情形下，如何使得邦國成為一個現代意義上的「正常國家」，特別是以優良政體來承載國家理性，就成為像中國這樣的國家的難題。你說兩類國家之間存在猜忌、懷疑甚至埋伏了戰爭禍端，當然原因複雜，畢竟，國際政治是一種無政府狀態下的自我防衛體系，但發展階段不同，選擇的立國路徑有別，致使彼此均「難於溝通」和「拙於對話」，可能同樣是一大原因。

不過，說來有意思，就「悍」而言，從世界近代史來看，最悍烈、凶悍而暴戾的，非歐西列強莫屬。趕殺黑人，鞭打黃人，滅絕褐人，可謂無惡不作。民族國家初始之際，其間多蓄「戰國」擴張的衝力，極欲一逞己意，為三C而不要命。三C者，黃金（Gold）、榮耀（Glory）和上帝（God）也。三位一體，

互通生氣，好像有理有利有節，把個強盜邏輯彷彿掩飾得嚴嚴實實。貪婪無度，互不相讓，終至於人類在百年之中兩度專心從事「世界大戰」，而這不過是昨天的事情，真是匪夷所思。日本帝國主義有樣學樣，後來居上，變本加厲，「為亞洲人爭了光」，終落得個雞飛蛋打。1916年泰戈爾訪日，1924年孫中山訪日，均告誡日本勿行霸道，毋寧，以王道自持，可後者正在勢頭上，哪裏聽得進去。二戰後期，日軍在緬甸、新加坡役使英國降兵修建橋梁工事，《帝國》的作者，英國經濟史家尼爾·弗格森（Niall Ferguson）走筆至此，不禁感喟「這是自從歐洲人近代擴張，橫掃全球以來，第一次白種人為有色人種服役使」，個中意味，頗堪玩味。其他亞非民族，後來起而抗爭，既有自家的套路，多半還是學歐西的樣子，以夷法制夷。此時此際，後者已然度過了「原始積累」階段，入廳堂，登廟堂，人模狗樣了，這邊廂，亞非兄弟們卻不摸門，因為自認有理，便張牙舞爪起來，不僅授人以柄，而且無助於事。同時，因為弱勢而無能為力，更不時耍蠻了，甚至要炸毀自家的文化遺產巴比揚大佛，糊塗、無奈而「野蠻」。

民族主義是一回事，它的表達方式，力度的拿捏，甚至於用語之修辭，又是一回事。迄今為止，在這方面，最為老到，最為成功的，還是民族主義老家的歐美諸邦，出將入相，游刃有餘，玩法邪乎呢！所謂「發展階段不同」，這是一個重要方面，同樣不可不察。

劉蘇里：

上面，老兄提出了一個很好的命題：民族國家的「國家理由」階段，所謂國家利益至上，其中包涵的國民的利益，微不足道也。但現代民族國家，沒有國民這張皮，國家這毛如何附焉？而我們看到從國家理由到國家理性的躍升，其間經歷多麼慘痛。當然，付出最大最多犧牲的，還是算不上完整意義上的國民。它們是「國家」外戰動員的主體，於內，則要忍受各種殘暴統治，理由無它，國家理由者也。所以，今天區分（談論）國家理性與理由（利益），正當其時。是的，之所以重提「國家理性」這一現代早期洋人的老話題，不僅在於中國的國家建構走到這一步，需要臻達政治上的成熟境界，因而，溫故是為了開新。而且，更為主要的寄託還是在於，由此促進優良政體的建設，以優良政體來落實現代價值，在回到常識的意義上，讓國民分享免於恐懼、凍餒的權利，特別是分享進入政治議程的可能性，使得國家政治是一種開放的活潑潑的公民場

景、有機的公共事業。因此，不妨說，國家利益是客觀存在的，特別是在國家間政治的意義上，的確存在國家利益的問題。任何人只要尚未天真到犯傻的地步，均不會否認這一點。看看今天的世界，有哪個「無償援助」不是基於利益的互動。

但是，在國家政治意義上，也是我們理述「國家理性」時最為揪心的寄託所在，最大的國家利益就是公民福祉，包括平等、自由和分享進入政治議程可能性的權利。無此安排，則「國家理性」豈非等同於「國家理由」。今天，發生論而言，國家理由早已歷經驗證，一個歷史學的作業，無需再信誓旦旦。政體論來看，則提煉優良政體的努力作為建構現代中國的核心部分，人在途中，有待接續努力中終成善果，因而，我們需要的是基於公民理性的國家理性，具備優良政體的家國天下。還有，在此不妨稍作提示的是，俗常社會生活中，大家有時候之所以反感「國家利益」，不是不愛這個國家，相反，是因為太愛這個國家，所以對於多少私心私利，假仁假義，假國家利益之名而行之，遂深惡而痛絕之。我想，你老兄對此一定感同身受！

## 二、優良政體

劉蘇里：

談到優良政體，這又是老兄的強項。照例，你先描述一下優良政體的特徵。我想，這「優良」兩字，將其反面襯托出來，以警醒一味強調國家理由（利益），或在此問題上犯糊塗者。這個問題很具現實意義，等會兒我們或許會談到。

許章潤：

這便給我一個難題了，不好歸納。不過，至少可以用排除法。例如，優良政體一定不是「邪惡政體」，不是「專制政體」，不是「流氓政體」，不是消費性的權力，也不是顛預無能、不負責任的政體，等等。「失敗國家」表明政體無效無能，而無效統治或者無能政制，連基本秩序都無法提供，標榜得再好，也是一種竄敗而非優良的政體。就此而言，是否「優良」，可能不少時候其評語是講方言的，因為政治講的就是一口方言。

正面來看，以前在下曾以「有德有方」來大致概括優良政體的基本秉性。大意是說，但凡優良政體，一定是「有德」的，就是說，對於權力的來源、走向和功用，均在主權在民的意義上，在權力的開放和分享的意義上，敢於並且能夠

接受公民的質問。其中，政權立基於「同意」，即公開、開放而競爭性的合法性授受，據此而有政治正當性，進而獲秉權威，最為重要。就此而言，「有德」所要標榜的是政體的德性倫理，解決的首要問題是政治權威從何而來與政權往何而去的「大是大非」。同時，「有德」還意味着權力必須應當遵循政治理性，恪守程序理性，等等。

「有方」意味着國家應當對內最大限度地提供秩序，保障自由，具有實現公義的國家能力，足以兌現上述「德」之承諾，包括真能落實各項憲法的政治承諾和法權安排，有力量護佑自己的公民不受恐懼與凍餒。同時，具有形成國家意志的能力，以及提煉、提純政治理性的能力。對外而言，足能有效維護國族利益，捍衛集體尊嚴，秉持文化自覺和政治尊嚴，別老搞得不償失冤大頭的「無償援助」，更不能將一千不相干的洋人巨幅畫像老放在大廣場上當作列祖列宗供奉着似的。

上述兩項合一，就是理想的政治秩序，也就是優良政體。完全做到這一步的邦國極少，多數是「多多少少」而已。往正面多些，就是「優良」了。這都容易理解，沒有多少歧義。這裏，需要多說兩句的是上面揭櫫的「有德」之政權來



源問題。不是因為它有什麼歧義，而是當下中國缺的就是它，因而要再多說兩句。你老兄知道，現代正道主張政權立基於「同意」，即公開而競爭性的合法性授受，因此而據有政治正當性，方能獲秉權威，這是立憲民主政治的基本機理。它講述的是這樣一種政治過程，一方面，政權開放使得政治成為一種公共空間，也是一種權力的模擬市場化篩選機制。各種政治力量於此博弈，展示理想和力量的同時，招募追隨者，本身就是一種甄別和遴選「優良」與否的過程。成熟的政治秩序的權能之一就在於構成了容納和參與的協和，使得成長中的新興政治力量得以獲得有效表達的制度空間。

另一方面，國民在此化身為積極公民，公民以選民身份履行公民責任，最終演繹的是「人民出場」或者「人民登場」的政治權威加冕典禮。否則，所謂公民，就是一句空話。我們都是市民，也都是國民，可是，我們未必一定就是公民，算不上一種政治存在，雖然我們天天說自己是公民什麼的，政府也要求你盡公民的義務云云。因為，未能分享權力，特別是未能獲享進入政治議程的權力，我們算什麼一種政治存在呢？就此而言，「有德」的政體必定是容忍自己的國民，經由「選民」這一身份轉圜，將自己變成公民的政治安排。說白

了，就是讓大家擔當起手上拿着選票，經由「票決」來甄選政府的權能。無此權能，公民就不存在，所謂的政治正當性云乎哉！再把「人民」掛在嘴上吹上天，雲蒸霞蔚，也是假的。這會兒了，大家聽在耳裏，看在眼裏，記在心裏，明白着呢，你哄誰呢！

回到主題，借用一個未必恰當的修辭，則有德大致相當於「內聖」，解決政體的德性倫理；有方約略等同於「外王」，主要着力在政體的責任倫理。倘若既無德，又無方，朋友，你說，這樣的政體何以堪當「優良」二字？

### 三、國家政治與國家間政治

劉蘇里：

無德無行，肯定不是優良。但借用「內聖外王」喻之，我多少還有質疑。比喻有限度，稍不慎，就可能滑向沼澤地帶。

你說，「國家利益是客觀存在的，特別是在國家間政治的意義上，的確存在國家利益的問題。」我們先撇開你這句話後面的申說，僅就這句話而言，我以

為，每一位自由主義者都應駐足思考，何謂國家利益。坊間盛傳自由主義者當下對此題的失語，我覺得很片面，但也包含某種事實。我們是否可以這樣說，拋開國民福祉的國家利益，完全是偽命題。換句話說，沒有國民福祉的國家利益，根本就不是自由主義者意義上的國家利益。自由主義者完全可以在新的基礎上，大講特講國家利益。究竟誰懂國家利益？不是那些將四個字整天掛嘴邊上的文士們。

許章潤：

說得在理。蘇里老兄或許已然看出，前面我用「國家間政治」和「國家政治」兩個限定語，就是要在這做出有效分梳。在前者，國家利益比較好理解，雖然未必容易兌現和護衛。從當年簽署《尼布楚條約》，到近年之釣魚島爭端，一切歷歷在目。一些教條主義的自由主義者在此目見有限，多以「世界和平」等大詞代替具體分析，面對當下難題顯得力不從心，甚至雲山霧罩，嚴重削弱了自由主義話語的解釋力。例如，在釣魚島問題上，茅于軾先生們倡言放棄主權之爭，先進行共同開發，以經濟促政治，可問題是人家「主權在我」，壓根兒不跟你「共同開發」，你怎麼辦？對此啞然，說明其理論力道有限，充其量是一種良善願望而已，還談不上什麼理論張力。

在後者，即在「國家政治」這一語境下，事情還要複雜得多，也難辦得多。通常，爭論和辯難也多半發生在這一領域。不妨說，在國家政治的意義上，不存在「單純的」國家利益，或者，壓根兒就沒有什麼國家利益。土地、政府和人民，經由制度組合，形成國家，一種社稷共同體。政府和人民共存於、棲息於同一方水土，各有其利，雖然政府是基於人民割讓自由後的產物，一種必要的惡。因此，它也最容易冒充國家利益，打着國家利益的招牌招搖撞騙。毋寧，在國家政治的場域，公共利益與個人利益兩兩相對，如同政府利益與公民福祉恰為一對矛盾體。無論是個人利益還是公共利益，都可能與政府利益發生衝突。此時此刻，分清利益衝突的各方究竟是何種利益，是裁斷是非、實現公義的前提。但是，決不容將政府利益等同於公共利益和國家利益，卻是毋庸置疑的。換言之，沒有什麼脫離了公民福祉的國家利益，公民福祉就是最高的國家利益。剖開來看，不看不知道，一看嚇一跳，其實，許多叫做國家利益的東西，原來不過是政府利益罷了，不管它是中央政府的利益還是地方政府的利益，而地方政府的利益有時候難保不是政府官員的利益。蛋糕就這麼大，如何切割，比例和刀法，展現的是操刀者的價值選擇，這時候，貓膩就來了。

在此，自由主義不應該失語。愈是大是大非，曲奧險峻，愈能展現理論的張力。本來，成熟的自由主義總是隱含着民族主義，或者說，民族主義恰恰是自由主義的一個內在的隱含命題。它們都寄身於、發生在現代民族國家這一大框架裏頭，以民族國家為依託，因着如何組織、理解和安排這一大框架而齟齬不休。褒貶臧否，其實誰都無法離開這一大框架而獨自生存。大致而言，民族主義提供國家理性和民族理想層面的資源多一些，自由主義更多展現的是公民理性和公民理想意義上的理論武裝。儘管如此，它們你中有我，我中有你，交纏錯結着呢！中國的自由主義之思若想獲得建制化的結果，發揮正面導向功能，需要克服重重障礙，至今是一個未完成時態。其間，如何將家國天下情懷擁抱入懷，實現二者的有機建制化結果，例屬題中應有之義。當中存在着相當的張力，也是它的迷人之處。我舉一個例子，以說明此間的張力，以及知識分子在此輾轉騰挪的功夫和工夫。當年，李慎之先生下筆如椽，以「風雨蒼黃五十年」風靡神州，萬眾捧讀，無不心有戚戚。與此同時，李先生還奮筆疾書，反駁塞繆爾·亨廷頓基於人種恐懼而驚呼之「文明衝突」。前文理述的是國家政治意義上的公民理想，後者抒發的則為國民立場的家國情懷，都以人類理性為

憑，訴諸人類公義。兩碼事，各有畛域，也各有理路，李先生措置裕如，何曾失聲。所謂一個邦國的健全而成熟的心智和心性，其實不僅多賴它的知識心靈提煉和養成，而且表現為它的讀書人面對世界時的理解和展示。中國需要千千万萬像李先生這樣的讀書人！

當下中國，教條主義的淺薄自由主義，如同囂張而不明所以的民族主義，都是大嘴巴嚷嚷，都是成事不足敗事有餘的，所以中道理想近年來愈來愈為大家所體認，「政治成熟」成為一種理論追求和思想境界，原因在此。

劉蘇里：

是啊，李先生是一個範例。說到這裏，有個故事。前幾天，一位年輕人找我，談到他的困境。是由「黃岩島危機」和「倫敦奧運會」引起的。他說，這兩件事，使他非常彷徨，認同出現危機。一面，對中國隊拿獎牌，應該高興，但高興不起來；對菲律賓「欺負」中國，憤慨有加，但又有說不出的另一層憤怒。我們從民族主義談到世界主義，從一個公民的身份認同談到民族—國家認同。他好像有所釋懷。這個案例給我很大啟發：並不是所有有所關懷的人，都能時時對一些大是大非問題，保持清醒頭腦。他是迷失在國家利益與現實感受的矛盾之中的典型。啟蒙話題，恐怕還要天天講。

許章潤：

是的，啟蒙是一個正在進行時，而非完結式。這不僅對於刻下中國而言，而是對於全體人類來說的。這樣說，可能有人會說這是一種自由主義的幼稚矯情，可是，如果我們還認同所謂啟蒙就是在一切公共事務上公開運用自己的理性這一康德式定義的話，那麼，它難道不是一個正在進行時嗎！無分前現代、現代與什麼後現代這些勞什子，人類恆居於自我教育和啟發的命定進程之中，總是自明之理。一旦此一進程終止，則人類作為一種地球物種之停息已至，還有什麼好談的。可那是另一回事，我想總不致於有人這樣來抬槓。

你所說的這位年輕人的苦惱，類似的苦惱，同樣的認同危機，恐怕不少人都。愈是好學深思之輩，認真對待生死，苦惱愈甚，人類是為自己的思想而煩惱的物種，何況身處轉型進行之中，一切尚未到達水落石出地步，因而，無比「糾結」的當下中國。多一些陷入此種苦惱的青年，可能，中國反多了一份希望。不過，不憤怒，無人生，總憤怒，無生活。既然苦惱，就得找尋解脫苦惱的法子，雖然我們知道，終極而言，苦惱是一種人類現象。否則，一直為苦惱所纏，而踟躕於行動，在竭需抉擇之際猶豫不決，也不是個事兒。

在此，你提出「公民認同」與「民族—國家認同」，是一個很好的分梳，將兩種不同的認同和情感，排放到不同的渠道，寄託於不同的安排，有助於舒緩認同緊張。這其實又提出了另一個問題，即公民認同主要指向的是政道與政體，多半情形下表達的是一種對於優良政體的政治讚賞、道德期許和法權認可。而政體之得稱「優良」，至少，一定是秉持道德理想、遵循公民理性的政治結構，以容忍「多樣性」為造就自身合法性的基礎。否則，大家怎麼能認同而同之呢，更不用說欣欣然之讚美、欣賞與投誠了。

在此，就依你所說的兩種認同來說，就有一個國民身份與公民身份的差別，而他們均關乎國家理性和現代立國基礎。就是說，我們生活於當下的每個人，至少同時具有市民、族民、國民和公民等多重身份。作為國民，血脈相連，山河入夢，我為自己祖國的每一點進步而自豪。本來，分享祖國的榮光，一如為祖國獻上一己的愛，就是共和主義的題中應有之義。但是，另一方面，我還是公民，一種啟蒙了的政治存在。自國民而進境於國民，是德性個體的實踐理性，更是我們這個時代造就愜意邦國所必不可少的人身資源。

但是，恰恰在此，認同危機來了。因為，雖然我愛我的祖國，但是，這個國家



的政道與政體，卻未必是我不能接受的，甚至是美學上不認同它，是因為它不「優」個公民，一種具有自己的道德我自己呢！為此，我可能幾乎公民，認真的人，苦惱愈甚意義上的緊張庶幾乎可以化解進而言之，能夠實現公民的來說，未必是一個理所當然的情啊！

#### 四、愛國與愛祖國

劉蘇里： 這個年輕人的故事，正好與也可以說，優良政體的基本

許章潤：

發展進程中，最引人矚目的案例，它們是怎樣通過實踐，予國民成長以信心和支持，反過來，國民願意為自己的城邦效力，在所不辭。

有關於此，可謂史不絕書。姑且不論「不食周粟」、「蘇武牧羊」等故事，先說現代社會中的人身個案，就以索爾仁尼琴（Aleksandr Solzhenitsyn）為例。他是絕對的愛國者，但他所愛的是「俄羅斯」，她的文明、歷史和山川，而非現實的「蘇維埃」；夢縈魂牽的是伏爾加船夫曲和「斯拉夫精神」，而不是集中營與克格勃。就是說，「祖國」和「國家」是不同的。二者如果分離，他選擇去國；二者若能合一，他回國定居。作為制度，不妨以德國為例。同為德國，一是「魏瑪德國」，一是「納粹德國」，而這是兩個截然不同的德國，雖然還叫德國。二戰時托馬斯·曼（Thomas Mann）流亡美國，雖然他愛德意志，無法適應不能使用母語進行創作的文化斷頓狀態，但他拒絕納粹政體，甘願流亡。戰後法西斯倒台，他迅疾回國，因為此時民主政體重回聯邦德國的政治生活中，哪怕此時彼土彼邦的生活較大洋對岸艱苦得多。板蕩之際，普通人受罪，思想者煎熬，結果是大家一起遭殃，但卻讓平時月朦朧鳥朦朧的事情豁顯出清晰輪廓來了，就是這麼回事。

這給我們一個啟示，就是現代政道，立憲民主之下，優良政體的政治機理必定在於「以自由立國」。無論是依法律治國，還是以道德立國，在此均為工具理性，最終還得服從於以自由立國的價值訴求與政體安排。因為，終極而言，自由在於以公民互助啟動相互承認的法權關係，而形成分享公共權力的政治秩序。不是別的，對於政治權力的分享、能夠進入政治議程，是公民的願景，也是兌現和坐實公民身份的必要條件。否則，你算什麼公民？算得上是公民嗎？沒有千千萬萬積極的、個體的、有機的公民，「人民」等於零。畢竟，「群眾」和「百姓」都是一個前政治的存在。倘若他們頭上有個父權式的政體，還算走運；要是碰上的是喜歡集中營和克格勃並且依恃它們才能存在的體制，結果可想而知。因此，為了自保，大家必須進境於「公民」之境。這是現代政治條件下沒法子的事情，躲都躲不了。進而，如若這一政體確實「以自由立國」，就是以憲政統合下的公民自由為最大的國家利益，我便擁護、認同這一政體，我才能愛你。

擴而言之，對於香港年輕一代的國家認同和政治認同，此刻大陸富人用腳投票等現象，據此省察，可能有助於多一份理解和同情，也可能多一份寬容與裕

如。當然，實際情形遠較我們所知所見錯綜複雜得多，難能一言以蔽之，尤其不能排除「沒心沒肺」、「狼心狗肺」等現象。畢竟，倉稟之內必有碩鼠，如同晴天過後總要下雨。

劉蘇里：

這樣的案例，在東歐國家，最典型的是偉大的經濟學家科爾奈（Janos Kornai）。東歐劇變後，許多人選擇出國，他卻按相反方向，收拾行李，決然離開美國回國效力。在他的學術傳記《思想的力量》中，科爾奈先生談到這個問題時說：我沒理由不回到匈牙利，它需要我的工作。

許章潤：

是的，這同樣是一個活生生的實例，一個感人而偉大的愛國者的故事，演繹的是一「公民愛國主義」的人身活劇。這裏牽扯到現代立國的兩大支柱的自由主義與民族主義的糾結。前面咱倆的對談中已經涉及到這方面的內容。這裏想說的是，現代立國，民族主義是一個基本原理，以支撐國家理性，當然，國家理性不只是民族主義這點內容。但是，沒有民族主義的洗禮和武裝不行。在此，民族主義甚至可以發揮制約權力、防阻濫用國家權力的作用。舉個例子，曾幾何時，天天玩「世界革命」，將自家國民辛辛苦苦的血汗銀子一會兒「無償支援」這兒鋪條鐵路，一會兒「慷慨解囊」讓那兒架設個「炮樓子」，

甚至於自家餓殍遍野之際，受援的「同志加兄弟」茅台老酒天天醉，兄弟，你說大家怎麼能不悲從中來，怎麼能不惡自心頭起、怒向膽邊生！當年，鐵血首相卑斯麥曾經喟言，「所謂大國，唯一穩健的基石是國家的利己主義，而不是浪漫主義。」在議會辯論中，這位德意志的盤古再次伸言：國家施行各種政策，應當秉持的是利益政治，而非強權政治。否則，便是懵懂。可是，「紅色革命」走的恰恰是浪漫主義一脈，為了「世界一片紅」，全然罔顧國家利益，也就是罔顧國民福祉。

另一方面，自由主義和共和理想同樣為立國之支柱，它們支撐起優良政體所需的基本理論與價值資源，回應的同樣是千千萬萬的分散個體如何組織成邦國、實現政治上的和平共處的大是大非。兩方面，兩種資源，在平衡的基礎上共存，這個邦國方始可能獲得政治成熟。一般情形下，民族主義主打國家間政治，自由主義和共和理想應對國家政治。也就因此，今天我們通常說優良政體多半是一種混合政體，就在於它要兼顧「尊尊」、「賢賢」和「親親」等諸多內涵，實現一種有機混合的共和生態。晚近一百多年間，「中國問題」的核心是國家建構，在建設「民族國家」之際建設「民主國家」。「民族國家」與「民主

國家」的統一，才是完整中華，一個家國天下的融融社稷。「現代中國」的內涵不止於此，但主要的法政結構必定以此為大綱大目。有人以「有力量的民主國家」為此作結，雖不中，亦不遠。因此，民族主義與自由主義均有一個在中國文明裏經由自我成熟而落地生根的問題，由此養育出中華民族的「成熟的民族主義」來，一如我們需要養育出中華民族的「成熟的自由主義」。這幾年在下倡說「自由民族主義共和法理」，就是想將它們打通融合，期為「現代中國」的立國原理。

這裏有一個問題。鑒於現代國家建構和優良政體建設所要完成的一大任務，便是完成「事實上的最高權力」與「法理上的最高權力」的統一，一方面最終以立法主權的日常運作來彰顯國家主權，真正落實人民主權，將政治的日常運作法權化，另一方面，實行定期性、儀式化的權威加冕典禮，以不斷階段性印證政治正當性，使政治保留其廣場本性，因此，有德有方之政體必得於此兩端恰予分梳，又連貫不悖。往昔王朝政體在此歷經千年磨礪，早已二維合一，君主共和之制下，運作兩千年都管用，實在不簡單。但是，面對現代轉型，二維分裂的窘境一直存在，到今天都未能解決。都知道「人大」是最高權力機關，可

事實上卻是「橡皮圖章」，大家於感受「言不由衷」、「掛羊頭賣狗肉」之際，覺得它缺乏政治誠意，因而，缺乏政治正當性。換言之，刻下中國政體字紙上承認人民主權等大項目，但因缺乏有效的代議機制和權力分享機制，「事實上的最高權力」另有所託，這便讓大家反感了。兩種最高權力並未實現統一，以至於不能不讓人感到其之「虛偽」也甚矣！天天嚷嚷人民這人民那的，可生活現實是另有主宰高高在上，怎麼能讓人信服！

其實，當年巴枯寧（Mikhail Bakunin）和馬克思（Karl Marx）爭辯，重要內容之一就是你所說的代表一旦成為代表後不代表你，你如之奈何？一百多年轉瞬即逝，事實早已做出了回答。這不僅是新興後發追趕型「極權國家」的問題，不論「左翼」還是「右翼」，也是老牌民主國家需要時刻提醒自己的難題。民主政體的腐化現象是晚近幾十年裏出現的令人心驚之事，不可不防。

## 五、立國與立憲

劉蘇里：

對，兩者「統一」至關重要。現實中，諸多人群糾纏於兩者的不統一。或許等會兒我們還會翻過來細談這個問題。談到優良政體，總脫離不開它的制度化基礎。我們知道，近代以來，其典型表現形式，是憲法。近代立憲史，超過200年。從一個民族國家，到超過200個民族國家，雖然其間有成色之不同，但立憲所遵循的原則大體是一致的。道路充滿艱辛。誰曾想，涓涓細流，匯成汪洋大海，確如孫文所說，世界潮流，浩浩湯湯，順之者昌，逆之者亡。今天回想起來，這是人類多麼驚心動魄的奇跡。

許章潤：

是的，現代國家理性發展到後來，如上所述，就是進展到「憲政國家—憲法政治」階段。率先邁進「現代」的是英國，她向世界貢獻了一個叫做現代政治的陌生事物，但如你所言，卻於兩百年間，流行於全球，說明其間一定具有普世性的價值和功用，因而才為不同民族國家所採行。今天，不妨說，這是組織現代國家的基本原理，無此理論上和體制上的自我武裝，就難以現代國家自相標



榜，而大家追求的偏偏就是這叫做「現代國家」的生活場景。在地球村的廣大場景下，什麼國家不國家的，說穿了，就是一個「居民小區」。希望它有德有方，還不是為了讓居民們都睡得踏實嘛！

我的觀感是，今天中國「救國」層面上的任務已然完成，「建國」層面上的核心要素亦且具備，唯獨憲法政治一項，尚有待努力。你說的「制度化基礎」，內容廣博，但就刻下中國而言，可能這是最為緊缺的物資。如果說當今中國論實力，論體制，有什麼腰板硬不起來的地方，為此為甚矣！也就因此，當下中國存在着深切的「政權危機」和「政權危機恐懼」，較諸立憲民主政體常常爆發的政府危機，這是政權的正當性危機，後者則為權力和行政的合法性危機。政府危機可以「換屆」解決，大不了「倒閣」「下台」就是了，換一個接着來。政權危機則牽扯到連根拔，需要換的是自理念、價值到制度、班底的全盤性因素。也就因此，面對轉型，為何會深懷恐懼，直至負隅頑抗，拒絕轉型，導致收不了場，崩盤了事。而這，一種全盤解體性轉型進路，未必是最佳路線，至多是一種沒辦法的次優選擇。對此，你老兄一定有自己的觀察，也一定有同感？什麼科學技術是第一生產力，制度與制度競爭才是第一推動力。

劉蘇里：

何止同感！就說一個最近的例子。我一直密切觀察越南和緬甸等周邊國家的政治進程，琢磨這些看起來永無希望的國家，如何突然啟動政治革新進程，並迅猛加速，令人矚目。我的結論是，憲政民主道路就是讓民族國家能挺起腰桿子的最重要力量，較諸所謂經濟能力、軍事能力等，不可同日而語。這可以被稱為一個民族國家的「軟實力」。這些國家覺悟到，掌握了軟實力就擁有與所有先進國家平起平坐的本錢、資格，其帶來的國家、國民榮耀，是非處此境者不能體會的。

許章潤：

是啊，就連周邊這些國家，「一窮二白」，亦且啟動民主化進程，真是令人感慨。它說明，現代轉型的一個重要向度就是民主法治登場，一日無此常規項目，就一日無法實現轉型的成功，而有可能深陷「過渡時期」，最終在國際政治制度的競爭中遭到淘汰。就人類既有的政治創造力而言，在可見的未來，好像一時還看不到任何能夠取代「民主」「法治」「憲政」等現代政治文明的更加優越的制度設計來。前面你說「優良政體，總脫離不開它的制度化基礎」，說得好。「憲政國家——憲法政治」就是根本的基礎，一種通則，也就是這些項目。雖然具體形態不妨多種多樣，講自己的方言，但有些基本條條框框還是必須具備的，否則，就不是「憲政國家——憲法政治」。例如，權力必須基於公開的授

受過程，以「同意」為基礎；黨、國必予分梳，一如神俗應當各有其位；權力自身分立和制衡之外，最根本的是公民手上捏着選票，能夠實行定期的權力授受，以實行真正的制約。中國今天所需要考慮而迫切需要坐實的，還不就是這些「常規項目」嗎？至於「選票」帶來的政治庸俗化和政客們的無恥追逐，那是另一個問題，無人否認，還得靠民主政體本身的力量來「超克」。由此而有制度的升級換代，好事嘛！

說來令人感慨，若以「文明」這一範疇為座標，則藍色文明的基督教世界，開啟現代，先行一步，基本完成了現代民主化進程，現在面臨的問題是發端於地中海文明的現代文明力道似乎漸次孱弱，以及民主的自我腐化，甚至是嚴重的腐化。綠色文明的伊斯蘭世界，頗多糾結，地區差異巨大，民主化的進展令人瞠目，但是，不管存在多少缺陷，總是起步邁進了。實際上，自印尼十來年前舉行大選，這一進程就已令人矚目。相較而言，面對去年以來的北非阿拉伯世界的民主化進程，吾國官媒陰陽怪氣，令人氣短。黃色文明的儒教和佛教世界，民主化進程亦且多所進步。台島的民主政治，經過幾番輪替，現代運轉見好，令人欣慰。此番緬甸和越南政治改革提速，新加坡換屆釋放諸多不同以往

的民情民意，甚至於北韓這個家天下小朝廷都有可能「改革開放」，真讓人坐不住了啊！

順說一句，環顧今日北非、中東以及東亞的局勢，特別是新加坡、緬甸、越南等國政治的最近發展，以及周邊國家「挾美自重」抱團深度介入中國崛起的態勢，可以看出，一條自摩洛哥至巴基斯坦的長弧形政治地帶之逐漸成型，並延展至東亞之勢，是早晚的事情。中國政制對此需要保持高度自覺，做出有效的政治回應。除開拋棄維穩策略，在國家政治意義上「以政治接應政治」以外，以「國家政治」迎應「國家間政治」，將「國家間政治」化轉為推動「國家政治」良性發展的契機，爭取主動，同樣時不我待。迄而至今，「新中國」歷清末、民國（包括北洋）和晚近62年，總體而言，雖然代價巨大，但轉型是成功的，所以才有今天這番局面，清末維新諸公、國共兩黨，都有苦勞和功勞。在百年轉型的意義上，現在差的就是政體轉型這一項。此項完成，轉型完勝，則當局諸公功莫大焉，彪炳青史有日。那時節，「歷史終結」了，或者，「歷史翻開了新的一頁」。在此，時機不等人，歷史給你機會，你嫌棄，非要等到雞飛蛋打之際才開竅，那就沒轍了。

## 六、中國的政治建國

劉蘇里：

回到中國「建國」問題上來。辛亥革命前後，孫文及時調整思路，將早期驅逐韃虜，恢復中華，改為「五族共和」，並且提出民族國家任務目標的意識形態基礎，即三民主義，同時，孫代表國民黨還提出了中國朝向憲政的清晰路線圖，即軍政、訓政、憲政。我們注意到，孫的意識形態表述，是與中國這新生的民族國家目標相一致。

正是在此意義上，我們大體可以說，國民政權，以及支撐它的政黨，是內生性的，有其明顯的國族性。但實踐中，我們先不找具體原因，它失敗了。幾十年後，卻在台灣得到實現。而大陸中國，至今還徘徊在意識形態敘述與民族國家目標相一致的矛盾中，「建國」道路，任重而道遠。

許章潤：

「1911」前後，是中國近代史的樞紐期，真正是大開大合、破舊立新、貞下起元。三民主義基本概括了「中國問題」的主要面相，此即發展經濟—社會（民生），建構民族國家（民族）、提煉優良政體（民權）與重構意義秩序。凡此四項，在下認為大致概括了「中國問題」的基本方面，是轉型之樞機所在。如

今，1978年啟動的30來年的「改革開放」，其實是回到「1911」，以重新起步，來兌現樞紐期的願景。因此，坦言「執政權不是一勞永逸的」，承認「權為民所賦」，都不過是在接續「1911」而已。但是，儘管如此，它沒有類似於「軍政、訓政和憲政」這樣的遠景承諾和「路線圖」，說明「接續」正在進行，而真正接上，還需時日。政體的政治理想一旦出現真空，說明其德性資源不足，一時間找不到合適的替代，左右彷徨，一切唯實利轉移，維持一天算一天，反倒表明可能真正的轉型就要來了。台島的民主試驗早已證明，中國文明沿此前行，是可行的，也是有能力做到的。如今人家把舶來的民主玩得漂漂亮亮的，就是最好的證明。

但凡一種政體，除開理論武裝外，必有政治理想和政治情操，方能高自標立，感召世人，獲秉自家的正當性。現代政體多賴一種叫做「政黨」的力量來運作，因此，政黨的政治理想和政治情操，影響並且反映着其所粘附的政體的理想與情操。國共兩黨，都是革命黨出身，都曾經懷揣高遠宏大的理想，引得無數中華兒女拋頭顱撒熱血，要死要活，演繹的是近世人類史上罕有的壯劇。台島經過「1987」、「1996」和「2000」，幾番輪替執政下來，基本理念形諸制度，

變而為一個純粹的執政黨，「理想和信念」一類的色彩逐漸淡化，為執政利益所裹挾，實為必然。那叫做「理想和信念」的東東，融匯入、收納進制

度裏去了，早已常規化了嘛！但是，儘管如此，其得標榜者在於，因為自家的「理想和信念」已經經由制度安排而肉身化了，剩下的當然就是獲得執政權，以確保肉身無虞，因此，不能說自己早無「理想和信念」。實際上，現實政治生活中，它不僅不會說自己已經此轉折，其實已經談不上多少「理想和信念」了，相反，卻會大談特談，雖然談不出多少所以然來。本來，的的確確，「轉型」一旦完成，政黨之間的差別不過是公共政策之別，談不上什麼「理想和信念」的根本性對立。政客們詐唬，而實際情形沒那麼邪乎。就此而言，中國大陸今天轉型尚未完成，而執政黨的「理想和信念」已然模糊不清，囫圇吞棗，則難免既讓人欣欣然於什麼「去政治化」，另一方面，又為其毫無政治遠景而擔憂。遠景就是願景，懷揣遠景和願景，才會談得上如何逐步兌現願景、走向遠景的「行動圖」，大家也好據此觀察與評判。無此座標，一切都沒法說了，遂為悶局一團。國人心裏焦躁，原來有以然哉！

劉蘇里：

我想，憲政民主道路，便是諸多民族國家「國家理性」發展歷程中，從血的教訓中總結出的國家健康成長的不二法則。沒誰能逃脫這幾乎是鐵律般的法則。

正如你所說，中國國家成長中，已大體解決了兩個難題，最後一個難題，就擺在我們全體國民眼前，是否選擇，如何選擇，考驗國民的心智和勇氣。現實說，哪兒是你認為的切入口？紙上談兵終無益。但在「終」之前，還有它不可替代的意義。

許章潤：

百年期間，國共兩黨，均以黨統政，形成「黨國」體制，希望以此翻轉局面，再造新局。後者貫徹列寧式思想路線和組織路線更加徹底，因而也更加有力。但是，此就前半程的比賽而言。就後半程而言，立憲民主法治等組織政體的項目上場，對岸兌現承諾在先，贏了。雖然是小規模的局部性成功，可示範意義不容低估。下一步，如何將此地區性試驗推展至全中國，是全體華夏兒女的重任，也是刻下讓人揪心之處。不過，既有的國家理性曾經發展的軌跡表明，經濟、社會和文化發展到相應階段，這一進程是無法避免的。我想，你我對此均懷持信念，而翹首以待矣。

如何切入？左右兩派似乎都有方案，好像都信誓旦旦。以「中國問題」之錯綜複雜，恐怕不存在一種整全性的包打天下的靈丹妙藥，一切「信誓旦旦」都不過是某種可能性。僅從國家理性的視角出發，我想還是需要回到「回應時代



呼求」這一基本問題意識上來。當今中國，「分權、分享和多元」的時代呼求最為強烈，覆蓋面最為廣泛，最能打動人心。分權意味着民主，分享指向共和，包括改革紅利的全民性普惠，而多元則以自由為皈依。當年夫子曰從政之道「因民之所利而利之」，而「利者，義之和也」，利之分享方能成就「義」，可謂自義利兩端審視共和主義的古典資源，並可引申出「王道政治」等意涵。就行動層面而言，最好的因應，不外乎就是啟動相應的政治運作進程，而首先是啟動民主化進程，讓國民作為公民，手上拿着選票，登上政治舞台。考諸歷史，「人民登場」無外乎採取兩種方式，一是革命，二是民主。很顯然，今日中國多數人不願意再看到革命，前幾年的「憤青」式政論，漸為更加理性的聲音所取代，表明中國社會的確正在走向成熟，說明開放言論是練就成熟的公民理性不二法門，因而，政治民主作為較佳的選擇，應該到時候了。

在此，可能所謂的「基層民主」和「頂層設計」需要相向而行，而最為給力的則是媒體的透明和公開，以及遍地開花的「維權政治」所造成的政治正當性壓力。代價較小，也可能比較容易為當局所接受的，是重啟已經停頓幾年的司法改革，首先實現有限度的司法獨立。也許，自一種規範主義法權立場觀察，適

時修憲，也是一個方子，雖然我們明白法律總是政治的晚禮服。有人對所謂的「黨內民主」抱有厚望，希望自內而外，推展開來，我則並不看好。此外，「最後但並非無關緊要」的是，作為一個大學教員，天天在校園裏討飯吃，在下希望早日給大學鬆綁，取消一切與學府無關的疊床架屋的機構和閒人，哪怕先選擇一些，做個試點也行呀！讓大學回歸現代大學之道，理順方有行政之平順，大家氣順而後事順，本不是什麼高深的大道理。

從另一面來看，「思想」、「行動」和「體制」，三種力量，是敲動刻下「悶局」的主要依靠。「思想」關乎啟蒙和理論準備，30年來，未曾稍息，左右兩派都有貢獻，中道思維尤見審慎，而審慎是真正的政治美德，一如強毅力行之決斷同為政治之美德。「行動」，阿倫特意義上的行動，馬克思和布列厄語境中的實踐，所謂「起而行之」之「行」，見諸方方面面，包括「散步」，包括讀書人和傳媒的努力，尤其形諸底層「公民維權」的風起雲湧，包括當年18戶農民的「聚義」，它們是促使上層進行有限度的政制調整的主要動力。近年維穩，以治安對付政治，甚至花錢買平安，基本的社會背景就是這一「風起雲湧」。說來令人感慨，社會的發育，自有規制，一味打壓，壓不住的。我們看看今天的

中國社會，再回頭遙望我們30年前上大學時的情形，就知道社會一旦變遷，使蠻力也拉不回來，除非玉石俱焚。就「體制」而言，最頭疼，最重要。但有一條可以告慰，就是刻下體制中人只有利益，並無信念，對於轉型的必然性，都心知肚明。而這就是契機，一種外打正着意義上的「心性資源」，正說明「思想」和「行動」先行，早已產生了交感運動效應。

我有一個基本判斷，說來供你老兄指正，那就是，中國晚近十年間逐步進入了「訓政初期」，類似於小蔣接班初期。刻下需要從「訓政初期」邁向「訓政中期」，進入小蔣接班的晚期狀態。在〈中國需要邁向訓政中期〉這篇文章中，在下曾經指出，一個明顯的事實是，當下中國，「人民」一方參與政治的渴望日益強烈，另一方面，「政制」對此就是不鬆手，由此導致死結，形成政治緊張，權力的合法性與政權的正當性危機由此生焉。朝野上下，雖然內心深處對於民主政治早晚登場的趨勢並非全然懵懂，毋寧，都有體認，都有預設和預期，到時候也都會接受——要不然為何許多「幹部」都將兒女和玉帛盡力往海外轉移，但是，對於權力的絕對壟斷的列寧主義式姿態，卻絲毫未見減弱，以致於十年來政制續有改良，而政治不進反退，早為世詬病，民間的不滿和焦

躁，甚至於包括體制中人的不滿和焦躁，日積月累。因而，此刻需要的，恐怕就是如何「破局」，打破「悶局」，往前邁步。為此，我在這篇文章中提出了「釋放政治善意，實現政治和解」、「兌現政治承諾，以政治接應政治」、「制訂時間表和行動圖」以及「開放政治市場，容忍並培育對話者」等設想，也算是「切入口」吧。

此時此刻，如你老兄所知，可能也如你老兄所盼，大家都在等待「換屆」，期待換屆後的新班子能夠在政體轉型上多所作為，尤其是在政治決斷方面強毅而力行。畢竟，在極權政制的轉型過程中，「權威代際遞減律」和「民權代際遞增律」終究會發揮作用的，逼着統治者尋找新型合法性來源。這不，「權為民所賦」算是向人民主權這一現代政治的「古老」通識低頭，一如端午和中秋成為國家假日，表明曾幾何時甚囂塵上的「破四舊，立四新」式的文化反傳統主義，終究以與中國文明的和解收場，政治羞答答地為自己披上了一件文化合法性外衣。當然，「換屆」之後，究竟如何，指東打西，都是瞎子算命，只好走一步看一步，等着瞧了！

## 七、人民的和平登場

劉蘇里：

老兄也算給出了一個紙上路線圖，有啟發。談到「人民登場」（我常用「人民出場」，而「登」更具象有動感。）這可是現今到未來某時最為緊迫的話題。年初以來，討論不絕於耳。我以為，革命不分計劃內計劃外，也不以誰人的意志為轉移。多數人不願意看到革命中的暴力，而「反對」革命。但人民的反抗權，表達權之一種，是天賦的，任誰也沒資格否定它的正當性。老兄給出了和平革命的路徑，即人民和平「登場」道路，民主。這恐怕是避免革命暴力最可選擇的路徑。

許章潤：

因為任何政治設計都難免紙上談兵，因此，經驗主義的一點一滴改良與理性主義的通盤設計，也同樣需要相向而行，結伴而行。前者是「摸着石頭過河」，後者則訴諸政治理想和政治理性，可能的話，什麼「頂層設計」，甚至什麼「頂層設計」。但是，畢竟，人算不如天算，人心向背，是無法左右的。當年托克維爾所說的「民情」，一到歷史關口，管用着呢！誰會想到，如今居然每年

有將近20萬宗的「群體性事件」呢？更不會想到，昔日的中東強人，如今不是命喪黃泉，就是在大牢裏。此外，也可以做減法，自法權安排入手，比如，廢止萬惡的勞動教養制度，如同廢止收容遣送制度，都是一種通向「分權、分享和多元」的法權道路。總之，我認為，基於經濟發展的社會的逐漸變革和人民價值觀念的變遷，包括官員的價值觀念的變遷，假以時日，總會發酵。而以全體公民政治上的和平共處為導向的法制／法治主義進路，可能是較為可欲而可行之路。

總之，全體國人，無分左右，沒人總想着天下大亂為樂，則和平漸進，小步子往前走，走個不停，總是可欲的。問題是，要走，而且要走個不停，一直走到轉型水落石出之境。老不動，大悶局，大家就不耐煩了。

## 註釋

\* 本文源自2012年8月16日，作者與劉蘇里的一次對談。

丁篇

中國語境下的「優良政體」

中國改革開放走到今天，建設「優良政體」的問題日益浮出水面。作者與共識網「共識在線」主持人袁訓會闡述何謂「優良政體」，細說全球化下中國政治轉型的方向。

## 一、大部分政體距離「優良政體」都很遠

袁訓會：「優良政體」這一話題比較偏於學術，其中包含政治哲學和法哲學的知識理論，所以先請許老師給我們對此做一個引題式的介紹。

許章潤：前年和翟志勇教授合作，一起編了個文集，標題就是《優良政體》。作為「歷史法學」系列出版物之一，這部文集旨在回顧中西政體學思，比較古今政體優劣，省思現代政體的民主內涵、立憲政制、共和承諾及其道德期許，闡發大眾政治嚮往、公民憧憬和邦國憂思之於優良政體的種種影響，特別是它們之於政治的選擇、判斷、責任和決斷的複雜關係，期為中國當下的政體轉型預為理念作業，念念於「以優良政體向時代交卷」。今天立足當下，之所以還要討



論這個話題，而且，可以想見，還將會有更多人的更多討論紛沓而出，至少，原因有三：

一是中國的「改革開放」走到今天，建設「優良政體」的問題日益浮出水面，愈來愈成為朝野上下，特別是學界、政界和商界共同關心的問題，可能，也是當下中國最為重大、核心和棘手的問題。畢竟，「發展經濟—社會，建構民族國家，提煉優良政體，重締意義秩序」，凡此四項，構成了綿延百年的「中國問題」的核心主旨，則時移世易，流變跌宕，而構成「現代中國」並且促其「政治上軌道」、實現國族的政治成熟之優良政體，蔚為時需，可謂百年轉型之最後一役也！

二是全體公民政治上的和平共處，是並且歷來都是邦國政治的頭等大事。古典中國的諸子學說和希臘以還的西方政治哲學所關注的核心命題，其基本問題意識，均不外乎此。在此，政治上的和平共處是以全體公民分享一個政治空間為前提的，而這個共享的政治空間及其公共性，則需要一個優良政體來組構、囊括和運作。就此而言，這一問題可謂非古非今、恆舊恆新，而當時時重溫，需要處處警愓。中國恰處轉型關鍵時刻，實際上，百年轉型到了一個即將收束的

時段，各種矛盾緊繃，大家發現諸多具體、現實的問題，其癥結，其解決，最後均需追問到政制和政治身上，則「分享」與「和平共處」，不僅是理論話題，更是緊迫的現實難題了。

三是當下中國，朝野上下，包括知識界和官方，對於政制腐敗和權力濫用之輿議憤然、全民討伐，對於權力之不作為、亂作為、越位和缺位現象之愈來愈難以忍受，向我們提出了一個嚴肅的考問：為何現有政制無法恪盡清廉之望？權力的自我制衡和權利對於權力的制衡，如何鋪展為具體的制度安排？從而，中國當下的政體究竟為何？其之德、勤、績、能何在？這一政體能否完成中國轉型最後一役之擔負？如果答案是否定的，又當如何？等等。而凡此論題，均不外最終指向優良政體這一問題也。

凡此三點，其實解決的就是「憑什麼你來統治？」或者「你的權力究竟從何而來？」這一核心追問。基於這三點原因，「優良政體」的討論顯得尤為必要。另外，如前所述，關於政體和優良政體的討論不僅是當下中國政治哲學、法律哲學的關鍵命題，自古以來，從希臘諸賢和中國諸子時期開始，它都是一個核心問題，蓋在於人類是一種政治動物，無法離開政制和政治來組織群居生活，則對於政體和優良政體的追問，勢將與人類相始終，而共存亡矣！

袁訓會：

既然有優良政體，它究竟應當大致包含哪些指標呢？那是不是也存在一個作為其對立面的拙劣政體呢？哪些類型的政體必無法歸屬於您所說的優良政體？

許章潤：

希臘古典哲學對此有較多討論，而從希臘時代到當代西方政治哲學，其政體論發達，都在試圖回答這個問題。雖然過去談論的共和政體、民主政體、貴族政體和君主政體各有利弊，但其所設定的「優良政體」的標準卻是必須而普適的。

概而言之，但凡得謂優良政體，則德性、效能和程序均不可少。從而，「有德有方」，蔚為綱領。所謂「有德」，標榜的是政體的德性倫理，解決的首要問題是政治權威從何而來與政權往何而去的「大是大非」。局中之人，進而據此展開政治統治的建制化努力，實施操作系統，鋪陳理論說明。因而，它關乎政治的正當性，說明的是政體之內在義理結構。所謂「有方」，關乎政制的合法性，特別表徵為對內最大限度地提供秩序，保障自由，實現公義的國家能力，對外有效維護國族利益，捍衛集體尊嚴，秉持文化自覺和政治尊嚴。一定意義上，所謂有方就是有效率，能夠提供包括公共秩序和公義在內的基本公共產品。換言之，任何一個政體都必須具有合意性，不僅在於其權力的獲取基於公開的

競爭性程序，而且，其政治決策必須獲得特定地緣政治共同體絕大多數成員的認可。合意性立基於合法性，兼具合法性的政制才是優良政體。

關於合法性，要考慮三個向度的問題。第一是程序合法性，權力必須通過公開、公正、公平的競爭性程序獲得，這是民主政治的交易性特徵，也是關於權力授受的普世價值，所謂「授受以公」也。

第二是績效合法性，即這一政體是否能夠提供基本的公共產品，能不能保障基本的民生、秩序、法制和公正。今日中國的經濟發展、社會穩定、民生保障所獲得的相當程度的合法性認同，就是一種績效合法性。

第三是意識形態合法性，即政體的價值理念和思想取向，蔚為「先進」，不僅不致忤逆普遍人性，而且，符合當下多數國民的認同，與公民理想契合無違。常常可以看到，某一政權力量強大，甚至能夠「集中力量辦大事」，在程序上也未嘗不合法，遵循合法的政黨政治的選舉程序。但是，其所信守的意識形態、核心價值和思想理念，卻與時代潮流大相違背，更與基於普遍人性而來的公民憧憬恰相刺謬，則即便程序合法、績效昭彰，也不一定會被多數人所接受，大家也不買帳。

當今世界，自由、民主、平等、人權、寬容、多元和公正，以及中國古人所推崇的信愛和平、仁義禮智，等等，既是普遍人性的人心之所向，而構成常說常新的普世價值，也是一種常識、常理和常情。前面曾說，良好的政體應該「有德、有方」。這裏或可增加一句，所謂「有德」，就是它秉持為全體公民謀福利的政治價值追求和道德理想主義，將天下歸諸天下人也；而「有方」，就是它能夠提供基本的公共產品，作為守夜人、看門狗，滿足多數人安寧和平生活的現實要求。無心無力於此，大話滿天飛，中飽私囊，則「先進性」云乎哉！

袁訓會：

那是不是也存在一個作為其對立面的拙劣政體呢？哪些類型的政體必無法歸屬於您所說的優良政體？

許章潤：

是的，古往今來，各種壞政體、竊取政體橫行霸道，甚難一言以蔽之。從理論上來說，可以說「無德」、「無方」的政體就是壞政體。具體而言，可能包括三種類型的政體：

一種是流氓政體，不僅權力的獲得與公開公平的競爭性程序無關，而且，其義理結構和施治行政缺乏政治美德，比如撒謊、封鎖信息、貪污腐敗，等等。其「命令」無度而乖張，一如索取無度，完全無視國家的公共性質，更無有關

統治正當性的道德省思，將家族利益和特定政治集團的利益等同於邦國利益，更且凌駕於全體國民的公共福祉之上，國家實際上淪為慘遭綁架的政治人質，如同國民在此不過是國民經濟學上的統計數值。看看近鄰金三胖一家那副德性，則一切一目了然矣！

另一種是霸道政體。這類政權依仗的是所謂「叢林規則」，也就是「槍桿子裏面出政權」。在改朝換代的帝制一統、王朝體制之下，它基於「打天下，坐天下」的原理，好像還是有說服力的。但是，置此民主政治和人民共和時代，依據叢林規則所締結的霸道政體，其之不具任何正當性，可謂人心所向，其理昭彰。再以此說辭而強辯，無異於自毀前程。所幸現在至少在桌面上，已然無此公開叫囂了。曾幾何時，此種特定政制將自己等同於政治體的最高利益和全體利益，以「歷史規律」的方式宣稱自己的正當性，或者以「國家核心利益」的名義定位自身，加冕自身。此種宣示、定位和自我加冕，基於歷史決定論，屬於典型的獨斷話語，其之劫持「歷史」和「國家」，盜用「人民」，可謂政體腐敗的頂峰。

最後一種政體是竊取政體。這種政體沒有力量，結局是難以整合社會，不能提供經濟發展所需要的基本秩序，更無論相應的法制環境，也無法滿足民生需求，捍衛集體尊嚴同樣是一句空話，甚至於連解決自身問題的能力都不夠。而且，其怯於道義責任與道義擔當萎縮，「歷史觀」闕如與內在義理結構逐漸侏儒化，以及不思進取、遲暮沉沉、沉湎於顛覆無效的官僚慣習，等等。比如巴基斯坦，它是一個民主國家，但其社會動亂，暗殺、爆炸頻發，社會秩序難以維持，這個政體不能算作一個好政體。雖然以民主的形式出現，卻沒能發展為一種成熟的形態。

任何一個政體，哪怕是優良政體，也都有政治腐敗的問題。另一方面，還存在着另類的政治腐敗或者腐化，比方說「人民的腐化」。因為，歸根結底，「人民」是一個集合概念，總得化約為具體的市民、國民、公民和選民，變成「可計數」的存在，方始有政治法律意義。但也正因如此，則人民成為可以收買的對象，事實上也屢屢發生過人民被收買的事情。所以，「人民的腐化」如同權力和政制的腐敗，並非聳人聽聞。毋寧，弄不好，勢成常態呢！看看今日拉丁一系民主的竊取，可見所言不虛。優良政體有腐敗的問題，其腐敗表現為政治

市儈主義和小市民式的政治近視，缺乏博大剛健的歷史觀和道義追求，也缺乏剛勁果斷的政治決斷，凡此均為政體腐敗的徵兆。因此，今日討論優良政體，首當辨別竊敗或者次劣的政體如何從外圍侵入到優良政體中來，辨析其發生過程和糾連線制，也是有意義的。

袁訓會：

剛才的解說條分縷析，但似乎更多地是從學理層面歸類，不知道您能否舉一些實例來加以說明？

許章潤：

例子很多。可以說，人類歷史上的大部分政體距離我們理想的優良政體都很遠。就當今世界而言，有一百二十左右的國家是民主政體，說明民主政體已經是普世的政治形態，兌現和坐實着現代早期啟自地中海文明的現代性內涵。

歷史而言，各種政體，包括專制政體和民主政體在內，均存在腐敗、腐朽或者敗壞的問題。在此，因着奠立於不同的基礎之上，又因着政體和政制的分梳，使得政體的腐敗呈現出不同的景象，需要分別論列。就基於「同意」的統治和被統治關係立論，政制和政體的腐敗，通常是從違背「同意」開始的，不論背約的是哪一方。情形常常是，只要「背約」啟自一方，剎車裝置失靈，必將早晚延展至雙方，經由惡性互動，終至集體淪陷。統治和被統治相互腐化的故事



一直循環上演，無論中西，史不絕書，說明人性脆弱晦黯，政治之不可靠。不過，此間歷史經驗表明，首先背約的一方多半是權力的受託者，而非授權者，因為現實政治關係中居於主導地位的總是受託者，授權者作為主權者，除非以「人民出場」的方式表達自己，否則，永遠是以選民或者公民這種個體形式面對組織化的權力，一種孤獨的個人與法權體制的平等關係，因而，總是一寡不敵眾」。就晚近歷史來看，曾經存在和依然存在的極權政制就屬於這類糟糕的政體。20世紀中晚期普遍開花、半個世紀後衰頹的集權主義政制包括兩種類型：一是左翼極權，一個右翼極權。曾經存在於蘇東和東亞世界，至今依然存在的左翼極權，都是些過渡型的政體。右翼集權則包括中國過去的兩蔣時代，弗朗哥統治時期的西班牙、皮諾切特統治的智利，等等。它們在提供短時間的經濟發展和社會穩定方面有一定力量，但從長遠來看，都缺乏可持續性，因為它不具有合意性。

政體的核心是權力政治，如果要使全體公民能夠在政治上和平相處，必然涉及到統治與被統治、命令與服從的問題，它的前提是民眾的政治同意，即具有合意性。優良政體就是通過合意性支配下的權力授受所形成的統治與被統治關

係，但凡不符合這個的都是流氓政體、霸王政體、竊取政體。總而言之，古代的竊取政體和當代的失敗國家，作為優良政體的對立面，它們都說明如何在合意性基礎上建立統治與被統治、命令與服從的關係，才是政體的核心問題所在。

## 二、「衝擊—回應」：近代中國政治轉型的源起

袁訓會：

今天訪談的主題是「中國語境下的『優良政體』」。網友對此的看法不一，有人認為「中國語境」的提法是一個偽命題；還有的網友認為這個提法很好，中國思想界確實要有中國話語，不能被西方理論所壟斷了。您對此有何回應？

許章潤：

可能，網友的兩種理解都失之偏頗。前一種理解不免於西方中心主義，後一種則把中國孤立於世界發展大勢和全球格局，刻意用中國的特殊性來對抗世界的普遍性。問題在於，此處所說的「中國語境」不是標榜中國式的什麼，也不是畫地為牢，毋寧，只是強調言說的在境性（*be situated*）而已。任何言說必有

其語境，否則，難言頭緒，則理解、溝通和分享云乎哉。

今天指陳「中國語境」，自宏觀至微觀，約有三層含義。第一層含義是，放眼大局，在晚近兩三百年來世界文明——尤其是政治文明——大轉型的背景下，中國作為進入世界歷史的後發國家，特別是作為一個與領先於這一波潮流的西方國家相對的東亞國家，它在這一歷史進程中處於什麼位置？在政治上、法律上、經濟上和社會多元環境上，中國面臨着哪些挑戰？百年轉型又取得了哪些成就？刻下中國走到了轉型的哪一步？是不是已然到達了轉型的收束時段了？凡此種種，構成了省察「中國問題」的宏大背景，想逃也逃脫不了。

第二層含義是，雖然現在進入全球一體化的時代，但不能否認，從諸子時代以來，人類文明的發展呈現出不同形態。基督教文明、伊斯蘭教文明、印度文明和儒教文明，這些都是不同的文明形態，也是互相頡頏的意識形態。如果看不到這種差別，而僅僅以全球化、普世性這類措辭來理解一切地方性的問題，甚至包辦代替，則不僅無視歷史、反歷史，亦且非現代、反現代。須知，價值總是普世性的，而問題卻恆具地方性，從而，任何解決和應對方案都是地方性的。第三層含義是，當下中國，思潮紛然湧蕩，各種政治力量明裏暗裏正在博弈。

對於這種激烈的政治變動，有人認為是三岔口時代，左右執政；還有人在關注各社會階層的分化，比如城鄉分立或者一國兩制；另一些人則把目光投注到今天中國的主流意識形態分歧，例如讀書界、知識界的焦慮和一般草根大眾的焦慮。林林總總，都是當下中國，也恰為中國，則這些內容構成了「中國語境」的第三方面內容，也是討論、解決中國問題，必須要摸清楚的初始條件、基本背景。綜括上述三層含義，可知「中國語境」恰恰是一個開放的概念，既強調要在世界歷史、政治、文化大轉型的背景下俯瞰中國，又以中國人百年奮鬥及其成績教訓來反觀世界大勢，而於多元互動中看清今日中國究當何往，如何作為，從而，這是一個將普世性與中國自己的奮鬥經驗結合起來的在境性思考框架。

袁訓會：

您曾在一篇文章中提及當今中國的政治體制是一種過渡政體，這一個判斷的依據是什麼？中國目前的政治體制距離「優良政體」又有多遠？

許章潤：

關於優良政體，一方面，確乎難言一個統一的普世的標準；另一方面，就特定歷史時段而言，這一概念卻承載着確定的憧憬和標準，而它們是可以溝通和分享的。我在一篇文章裏曾經寫過，當下中國的政體是一種「過渡型」的政體。對此，需要放寬歷史的視野，方才明曉。歷史而言，中國至少有過兩次大轉

型：一次是春秋戰國至秦漢之際，用七百來年的時間，自天下封建轉向郡縣立國，開啟了王朝政治和帝制一統。當其時，這種政體有力量囊括超大疆域的行政，管用，好用，一用就用了兩千多年；另一次轉型至少從1860年的洋務運動開始，經過「1898」、「1911」的政治變動，然後到1949年共產黨政權的建立，前後一百多年。晚近的這次轉型，面對西潮拍岸，實際上是對西方近代發展起來的物質文明和政治文明不得不做出的連續反應，而演繹出了一闕「古典中國」接納「現代秩序」的東西文化的故事。也就因此，轉型的彼岸在此種物質文明和政治文明所演繹的終點，而恰恰構成了此番轉型的彼岸，則當下時段得為過渡性時段，當下政體正為一種過渡性政體。

晚清以降，地中海文明和大西洋文明遞次培育出來的現代西方主流政體，即「立憲民主、人民共和」這一大框架，論形態，論功效，可說是既有的人類政治智慧和政治想像力所能得到的最佳政體。其所構建的以民族國家和民主國家二元並恃所拱立的現代秩序，成為諸子時代以還最為強勁有力的文明秩序，迫使其他文明紛紛效法，以求自保，再求發展。因而，除此之外，我們不能想像還有什麼比它更完美的政體。當然，也有人不服，力圖有所突破，「巴黎公

社」試煉過一把，後來席卷了大半個世界的共產主義革命同樣立志在此。實際上，它們都希望突破西方民主政體的既有軌道，而找尋一個更為愜意而理想的政治狀態。可惜，事實證明，「立憲民主、人民共和」這一政治大框架所包含的自由經濟、市場化的財富分配方式和社會、政治的多元化，仍然是最具普世性的政治安排。置此情形下，不管後發國家如何轉型，其前提和結局均旨在實現「立憲民主、人民共和」，以此作為歷史終結的彼岸，長程轉型奮鬥的鵠的。「烏托邦」也好，「異托邦」也罷，情勢如此，不得不然。以這一標準來衡量，中國在過去一百多年裏，進步多多，但距離理想願景的實現，還有一段路要走。有人說還有兩代人，有人說還有一代人，見仁見智。畢竟，當下政體，據我觀察，擁有維持自身制度安排的充足力量，但是面對未來的前瞻性有限，明白有待進境於彼。既然如此，當下的政體不就是一个通向理想願景的過渡性安排嗎？當然，這並不是說這個政體一無是處，至少，它提供了一種後極權時代的全能主義秩序。

所謂「歷史終結論」，不是指自然時間的消失或者停止，而是指一個文明時段內，人類的政治智慧所能構想出來的最佳的政治願景，一旦遍地開花，化成制

度肉身或制度實踐，就意味着「歷史終結」了。至少自黑格爾（Hegel）以降，西人對此曾有過多次重申，其間固然有基督教單元一線歷史觀的影子，但確乎說明面對未來，我們的既有政治想像力已然窮盡，難以超越這一波源自地中海文明的現代秩序，故爾，只好以「歷史終結」來打發。是的，在地球的某些地方，這一波現代文明引出來的政治願景已經落地生根，甚至充分實現了。可是對於刻下中國而言，歷史正行走在大地，沒有終結，相反，有待於接續的奮鬥。

### 三、中國轉型任務的序位之爭

袁訓會：至此，是不是可以將過渡政體理解為一種正在轉型而又尚未完成的政體？您曾在一篇文章中提到中國轉型面臨着四大任務：發展經濟——社會，建構民族國家，提煉優良政體，重締意義秩序。我想，將優良政體置於轉型這樣一個背景下來說，可能更切合時下。只是，就此四點來說，學術界在其完成程度以及進

展順序方面，都存在着不少爭議和分歧。比如說，有觀點認為，這四點應該是並行不悖，或者說是同時進行的？但也有人認為，這四點應該有一個先後順序。對此，您有何見解？

許章潤：

這個問題恐怕是要回到我們剛才所討論的「中國語境」的問題上，中國語境是一個開放性的概念。要說明四大任務的歷史順序和在當下的可操作性的前後關係，要把它放置在中國語境的背景下，最大的中國語境就是在近代世界文明大轉型的背景下存在一個「中國問題」，如同存在過的「英國問題」、「法國問題」或者「德國問題」，在這一文明轉型的背景下來思考。

晚近世界，在國家建構和民主國家的成長進程中，出現了七大問題，而有七大革命。一是「英國問題」，其關注的核心是大西洋邊陲的一個島國，怎樣從傳統的制度，不期然之間，率先發展出了議會民主、市場經濟，引領人類世界進入現代文明秩序。英國問題的解決涉及到從傳統君主制向君主立憲的轉型，即建國立憲的問題。從1640年到1685年的英國革命開始，英國內部動蕩了一個多世紀，直到北美分家過日子，美國的外交問題影響了英國的內政，才基本敲定了英國轉型的基礎；二是「美國問題」，盎格魯—撒克遜分家過日子，在北



美大陸實現秩序和自由的協調。它和中國問題有一點類似；三是「法國問題」，從路易十四到路易十六的帝制國家，怎樣通過大革命實現轉型，然後一直鬧騰到1958年第五共和國？法國革命和中國革命有很多相似之處。它們都是從朝代國家向現代共和國轉型，且都遭遇到狂風暴雨式的民眾運動和政治大變革，血流成河；四是「德國問題」，德國存在東西部文化衝突的問題。它怎樣從分裂走向統一，在其崛起之後又是如何處理和原有的世界強國的關係？從1848年革命到1871年德國統一，最後到1990年10月3日兩德統一，德國花了150年時間才把問題解決；五是「俄國問題」，同樣是一個幅員遼闊的帝國如何通過共產革命的狂風暴雨加以轉型；六是「俄國問題」，土耳其、伊朗的伊斯蘭革命轉型問題。

上述問題都是中國語境的外部環境，都構成了中國語境的社會歷史背景。大體可以分為三類，英美的漸進革命；法國的激進革命；德國的變革。包括中國在內，近代以來世界各個民族的不同事件所指向的核心問題都是「立國、立憲、立教、立人」。立國是要建立現代國家，主要是民主國家；立憲主要指通過立憲民主、人民共和來實現政體轉型；立教是如何以一套新的價值標準、意識形

態和倫理道德取代舊有的價值標準；立人是如何從過去的臣民變成現代公民，符合現實要求、具有開放心胸的又能夠成長起來的現代社會成員。立國、立憲、立教、立人是上述國家文明轉型都要實現的任務。

如前所述，「中國問題」及其解決包含四大方面，或者說，四大指標，此即「發展經濟社會、建構民族國家、提煉優良政體和重締意義秩序」。凡此敘述，就表明其間是有順序的。為什麼呢？因為人類社會首先是一個倫理存在，同時是一個經濟社會，沒有經濟的發展和國民財富的創造、傳播、分配和消費的最大化，就談不上人世生活的存續，在晚近民族國家的語境立論，也可以說就談不上國族的獨立自主。「失敗國家」之所以失敗，首先就失敗在此。這方面沒做好，遑論其餘。民主政體必須是強有力的，其原因就在於它必須要在經濟和社會的發展上起到一定作用。過去我們所講的國家是消極的國家，是守夜人、看門狗。今天世界發展到這一步，要求國家和政府發展經濟社會方面發揮作用，這是不可否認的。

北洋新政、民國政府在1927到1937年自由經濟的黃金十年、改革開放，都是在解決經濟和社會發展的問題。我最近在讀福山的《政治秩序的起源》時，想

到一個問題，他把國家建構、法制和負責任的政府作為政治秩序的三大支柱，但沒有講社會。為什麼？後來發現，對於構成一個政治秩序而言，國家提供基本的時空條件，法制是一個制度框架，負責任的政府是一個執行者、實踐者。三個因素共同奠基於社會之上。

換言之，無論是建設民主國家，還是建設優良政體，必須要有一個堅實的社會基礎。多元開放的具有現代組織化程度的社會的建設，它是任何一個轉型時代不得不完成的任務，所以第一要務就是發展經濟社會。這裏所指的經濟，既可以是計劃經濟、市場經濟，也可以指代小農經濟、工商經濟。社會的含義更豐富，所有的社會首先是倫理社會，大家都處於血緣關係中，並締結倫理關係以相互依存。有了倫理結構之後，人的基本生存還是以經濟社會的互惠實現的。經濟社會是以國民財富的創造、傳播、分配和消費的最大化為支柱。另外，還有消費的問題，吃喝拉撒、油米柴鹽，業餘活動，這就形成了市民社會。在這個基礎上，公共的情懷、公共空間逐漸產生，公民社會便成了不可或缺的。在此基礎之上，這個社會必須具有高度成熟的政治，能夠形成官與民、朝野上下、國家大佬以及內政外交等各方面的連環互動、協調有序。

除此之外，也許這個社會還不一定是適宜棲居、可以分享的家園，為什麼？可能民眾沒有尊嚴，也不能享受平等自由，因而讓居民感覺到它不是正派的社會。所以說社會的最高層次，也是一種願景，應當是在前述社會發展階段和社會環節之上使其變成政治社會。

以中國社會為例，經濟社會與倫理社會——特別是倫理社會——在五四以後屢受摧殘，但還沒有被顛覆。市民社會已經有些苗頭了，尤其在長三角比較發達。但公民社會卻仍未見雛形，政治社會更是不見蹤影。

與此同時，中國百年來的奮鬥歷程，包括第一次改革開放、第二次改革開放以及1978年的第二次改革開放，都是圍繞民族國家的建設，因為民族國家意味着文化主體性以及民族自己政治武裝的構建。中華民國是亞洲第一個共和國，從王朝國家鳳凰涅槃變成了現代民族國家。1949年以後，我們通常說它接續的是第一共和的民族國家框架。最典型的例子就是它取代前者成為聯合國常任理事國，這是民主國家在國際法上的主體資格的象徵。這個問題還沒有徹底完成，因為中國面臨進一步整合的問題，也面臨海峽兩岸的問題，同時還面臨一國之內有多種官方語言、貨幣和司法體系的問題。

提煉優良政體是上述四點指標的核心，也是今天訪談的主題，在民族國家的法律與政治時空框架之內，如何通過善治、良好的政府組織形態，為這個國家提供奠立於公民理性基礎之上的政治體制，這就是所謂「建設優良政體」的問題。政治轉型在建設民族國家方面可以成功，但很多國家在建設一個優良的政治體制方面卻失敗了或者裹步不前。當下中國人對民族國家的即有狀態並沒有多少不滿，儘管還存在貧富差別、地區差別，但總體的進步是不能否認的。那麼，為什麼今天仍然出現普遍的政治焦慮和政治擔憂？為什麼在今天的中國會出現一部分人享受改革紅利的同時，另一部分人會對生存在這一方政治空間有如此的深深的焦慮？那就是因為我們感覺到目前的政體距離理想中的優良政治體制還有距離。換言之，在中國，建設優良政體的任務還沒有完成，所以才會出現朝野上下的共同擔憂。

總而言之，中國問題解決的大概順序是經濟社會——國家建設——政治體制建設，最後水到渠成，它會為中國提供一個完整的、良性的、健康的，甚至是博大而有生命力的意義體系。中國人的信仰世界的構建，中國人的心靈如何安頓，生命意義如何安放、如何解說，這不是一天兩天，甚至不是百年就能解決的。因為意義世界的建構是長時段的。

#### 四、「中國人的時代意識依然是新舊雜陳」

袁訓會：

與轉型相關的一個問題是，受後現代思潮的影響，很多中國理論家都在強調中國發展的特殊性，在經濟發展中，也有所謂的後發優勢理論，我的問題是，像中國這樣的國家，政治轉型，到底是優勢多一點，還是劣勢多一點？而中國轉型所具有的兩種資源：傳統儒家文明和共產主義文明，它們是財富，還是負擔？

許章潤：

對於這個問題，從不同的角度看會有不同的看法。中國的特殊性表現在哪裏？其在於中國的轉型，它不是中國歷史發展到了一定程度之後自然而然的變化，而是因為近代受到西方列強的打壓，暴露出了中國社會和政治病人膏肓的沉重問題，使得中國人反過頭來分析問題，並尋找解決方案。因而，中國一開始的轉型，包括洋務運動在內，其實是被動的。主動實施的行為是基於被動的局面，也就是知不可為而為之，它是以兩千多年的帝制一統朝代國家的沉重報復、沉重背景，然後急轉身，來尋求現代帝國的立憲體制。

從另一個角度來看，中國的轉型，與剛才談到的六大問題和六次革命，具有共通性，它們都是世界文明轉型大背景下，不同國族應對轉型的不同方案，儘管有背景的特殊性，也有個別化的應對措施。但是，總體的應對策略還是跳不出世界發展的大勢。

在這種情況下，中國的發展有沒有後發優勢呢？很難講。前述西方國家的轉型是自然發生的，沒有明確的彼岸世界在等待它們。但是，中國從1860年之後的轉型是有一個彼岸世界在等待它的，即向西方看齊，以西方的今天作為我們的明天，它的優勢就在於前景很明確，彼岸世界的光輝足以引導我們前進。它的缺點是以他國之今天作為中國之明天，有一個詞匯「彼托邦」，它與烏托邦的詞相對應，就是形容這一現象的，我們常年以來都是在向「彼托邦」行進，立憲民主在其他國家已經實現了，這是我們過渡性政體指向的願景。而共產主義——各盡所能、按需分配的人人平等的美好社會——是一個烏托邦，這個烏托邦一旦在中國變成制度實踐後，同樣是個「彼托邦」。今天的中國不僅需要擺脫彼托邦，也要擺脫烏托邦，重新回到中國語境，在中國思考的大背景下調整自己的行進步伐。

中國制度在經濟社會發展上具備有效性，卻不具有合議性，如何揚長避短？這不是政治理論，這是政治智慧，需要制度實踐加以解決，理論是解決不了的。迄今為止，中國人的時代意識依然是新舊雜陳。所謂的「中國」是由多個「中國」的疊加組成的。中國的沿海地區、津京滬是第一世界，它是現代中國；中國的西北、西南是第三世界；所謂中國文化又講文化歷史觀。中國人在國內看中國，看到的是一個景象。在大洋彼岸看中國，又是另一番景象。所以我才有一個說法叫做「時間的重疊」，這一現象在今天的中國表現得很明顯。在這種情況下，怎樣站在時代的語境裏面理解中國優良政體的建設，這才是解決中國問題的可取視角。

## 五、後強人時代：權威領袖能否引領國家轉型？

袁訓會：

剛才的話題偏於宏觀，下面我們討論些更具體的問題，既然談的是建設優良政體，那麼也就存在一個建設主體的問題，當下中國，這個過程與以下幾股力量



息息相關，一是作為掌握絕大多數政治資源的政黨，二是影響執政方向的領袖（集團），三是民眾的參與和覺醒，我不知道，您是否贊同這個判斷？

許章潤：

我一聽就知道這是法學院培養出來的學生提出來的問題。法學院的規範主義訓育值得但凡談及制度，便需追究其主體、客體、主觀方面和客觀方面，等等。

當今中國孜孜於建設優良政體，的確，就存在一個建設主體的問題。你提到執政黨集團、領袖集團和民眾三股勢力的聯合，我覺得未嘗不可。近代中國的主流政治意志是要建設現代國家，其核心因素就是形成現代政治秩序和政治制度。現代政治秩序是建立在現代政治制度之上的，所有的政黨、官僚集團或者領袖集團，還有知識界、民眾，它們都在這個總體目標中，沒有哪一個為主、哪一個為次的問題。因為它是歷史總體進程中的不同組成部分。

當今中國更是一個大合唱，需要執政黨的奮發有為，也需要執政黨中間的建設性力量的自我更張與努力，當然還離不開民間維權，它像牛虻一樣對體制不斷地提出改善的要求。另外，知識界在思想建設方面、理論創新方面的貢獻也不可或缺。

在這種環境下，恐怕誰也不能以唯一的主體來自居。相反，毋寧說它是一場多元開放、合力作用的宏大政治運動和社會民主運動。而且，容忍「過往的忠誠的反對者」，恐怕更為重要。

袁訓會：

就我所知，權威人物或者是權威政治領袖在轉型過程中起的作用很大，比如像蔣經國和弗朗哥。其中，很多人比較關切或者說困惑的一個問題是，在後強人政治時代，權威遞減的政治領袖，到底能起到多大作用？

許章潤：

近年來，輿論界和知識界都有對權威人物上台的呼聲，反映了時代的焦慮和急蹙，幾許無奈，一縷相思。總體而言，時勢造英雄，英雄和時代之間是風助火勢，火借風威，風愈吹，火愈大。不可否認，傑出領袖人物在推動歷史轉型中能夠發揮超乎尋常的作用，這也是一到歷史關口，人們情不自禁就懷念「英雄」的原因所在。比如1978年，要不是有鄧小平，中國的轉型也許要晚一兩年。1992年，如果沒有鄧小平南巡，力挽狂瀾，也許中國的改革從此停頓若干年。你剛才講到小蔣晚年的作為，他是中國近代歷史上值得紀念的人物，也是少數的優秀政治家，且是以獨裁者的身份推動民主轉型，至可讚嘆。一些獨裁者晚年卻有閃光之處，耐人尋味。

然而，不能把領袖人物的作用看得過重。為什麼？因為弗朗哥、蔣經國或者鄧公，他們都是特定時代背景下的工具。台灣、西班牙或者中國都走到改革的關口，誰在這個歷史關口能夠振臂一呼，奮力前行，誰就擔起了歷史工具的作用。沒有蔣經國，也許有張經國，沒有鄧小平，也許有李小平，這是完全可能的。

但是，有了他們更好，因為這三個人是強人，秉具此種推轉的勢能，別人做不到嘛！可是，當下強人政治不再，現在是一個政治平庸的時代，也是一個逐步從非常政治過渡到常態政治的時代。在一個平權、平庸的時代去幻想英雄政治，這本身就是矛盾的。

另一方面，有一個政治哲學術語叫做「政治決斷」。當年鄧公轉型、蔣經國轉型，實際上是以一己之力來推動體制轉型，由此擔當起在歷史關口行使政治決斷的權力和義務。他們的身份身望、職位職能，以及他們個人所具有的犧牲和擔當精神，使得他們能夠在歷史關口負起政治決斷的責任。因此，我們今天也要呼喚有德、有行、有品、有方的領袖型人物，讓他們在中國轉型的關口擔負起政治決斷的責任。

但是，今天政治轉型所要求的「政治決斷」和強人時代是不一樣的。強人時代的決斷是一人拍板、強人拍板。今天的「政治決斷」更多地需要表現為一種憲政意義上的立法決斷，它是將個人的政治意志以合意性渠道傳達給社會，通過公開立法，以立法的方式來推動社會轉型。如此才具有公共性、可參與性和可接受性。如果僅僅以一個強人的政治決斷來推轉體制的話，那麼就很容易出現人在政在、人亡政息的情況。如果以立法決斷的方式加以推轉，則可持續性更強。

說到這裏，可能要提出一個話題：國家主權應當轉化為人民的立法主權，立法應當是一個公開、透明和參與的過程，其要求社會發育成不同的政治團體。換言之，公民社會應該提上議事日程，通過公民政治的參與來實現立法民主。公民社會的最高級階段是政黨政治，即公民通過政治上自我武裝形成政黨，從而實現政治參與。這就形成了「人民出場」。「人民出場」有三種方式：第一種是造反或者革命，這種方式不可取，沒有人希望人民像烏合之眾一樣走向街頭；第二種是人民通過自我組織化，尤其是通過自己的政黨來參與到政治競選和立法民主的過程中；第三種是人民通過自己的組織，以分散的公民、個人或組織化方式進行遊行示威、結會、結社、走上街頭。為了促成中國在轉型的關口能

夠實現政治決斷，人民的出場應該被提上議事日程。人民的出場不是動亂，也不是所謂群體性事件，恰恰相反，它是有序、有節、理性、合法的。如果這個關口有雅量能打開，就意味着中國的政治民主有希望登上舞台，同時意味着現今有德、有方、有品、有行的領袖型人物，其政治決斷與民間的主流呼聲能夠遙相呼應，何樂而不為呢？我覺得要有雅量，同時要有眼光，尤其是要有歷史的胸懷。我們期待着。

在〈中國步入訓政初期〉一文中，在下曾經有一感喟，現在願再重申：政治決斷不僅是政治的本質，更是政治的義務，踐履這一義務、恪盡這一本質是政治家的責任倫理，蔚為政治從業者的天職，也是使得行政有機會進境為政治的樞機。否則，便是偽政治、取消政治，或者，反政治。可以說，未曾感知決斷的政治從業者，從來就不是政治家，正像歷史沒有給予決斷機會的政治家，永遠只能曲居潛在政治家的行列，可能充其量不過一介行政幹才而已。然而，如果歷史展現了給予這一機會的善意，歷史進程中的當事人卻冥頑不靈，怯於或者拒絕兌現自己的責任倫理，那麼，這樣的政治從業者，當然不是政治家，毋寧，市儈、平庸甚至於不負責任的政客罷了。當下中國，轉型歷史正在爬坡，

需要的是助力「推一把」；民主政治正在敲門，缺的是「臨門一腳」。對於富於理想並且深諳政治本質的政治家來說，可謂千載難逢的歷史機遇。時代呼喚着自己的政治與政治家，要求他們經由政治決斷，將中國從訓政引領向憲政，最終完成中國文明的政治秩序的現代性轉型，徹底走出歷史三峽，實現中華民族的政治成熟。

## 六、中國需要啟動第四次改革開放

袁訓會：建設優良政體的難度何在？是捨不得放下的既得利益？還是理念因素或者意識形態的阻力更大一些？

許章潤：刻下中國的「過渡型政體」，若要進境於我們所渴盼的「立憲民主、人民共和」的醇熟狀態，蔚為合意型政體，似乎阻力頗眾、總括來看，約有四點。

第一是體制的利益。過去35年，中國的資本原始積累基本完成，利益格局已經固化，階層、階級的上升渠道日益狹小、逼窄，乃有窮的更窮、富的更富

的階級代際複製現象出現，實在令人心痛，怎麼也說不過去。1980年代末期旨在「解放生產力」的幾種方式——高考、農民工進城、公務員考試、放寬自由擇業的法律和政策口子，本來旨在促成多元化的利益渠道，在今天都逐漸失效了，因為代際之間的自我複製已然成為現實，權貴資本實際上接收了這個國家。在這種情況下，所謂的「既得利益」出現了。事實是，在今天的中國，一個龐大的既得利益集團已經出現，成為改革的阻力。比如中石油、中石化，它們能夠容忍多元化的改革嗎？中國移動、聯通能夠容忍民營資本、外資資本進入通訊行業嗎？而最大的既得利益，不是別的，就是這個體制本身。這個體制佔盡了資本和權力的雙重紅利，現在最懶得動了。

第二是理念的問題。2008年，中國成功舉辦奧運會之後，經濟發展延續，慢慢的，自信爆棚。與此同時，西方世界遭遇了嚴重的經濟危機，整個發達世界似乎均出現了頹敗之勢，一時間只有中國一枝獨秀。凡此暫時的成功，導致我們對於過去三百多年間的歷史發展脈絡及其前景的認知，恍兮煌兮，誤將眼前的較量等同於歷史終結式的完勝，可謂危乎殆哉！殊不知，此為過渡時段之過渡性、階段性成就也，距離轉型終點，尚有長距，豈可驕驕然耶！

第三是危機意識的淡化或者喪失。過去我們認為中國的改革開放要分幾步走，歷史的前景是實現「立憲民主、人民共和」。但是，最近幾年，理念出現了轉向，認為現行體制已經做到最好了。左派文人於此溜鬚，更是鼓噪得厲害。之所以出現這種理念轉向，在於喪失了危機意識。胡溫執政的最後幾年，一再強調共產黨的執政權「不是一勞永逸的」，毋寧，需要持續性的不斷的證明，包括程序上的證明、績效上的證明等等，它是有危機意識的。最近幾年，歐洲出現金融危機，美國出現衰退，東南亞經濟水平也不盡如人意，使得現有體制中的人信心滿滿，恰恰喪失了危機意識，所謂的小富即安，而以維穩之效為大安者也！而刻下最大問題，恰恰是後者有虞。重申一句，之所以喪失危機意識，在於他們沒有認識到當下政體的過渡性，誤以為現行制度萬世一系、永立不敗之地。殊不知，政府及其行政的強大，並不等於政權的永久正當性。不是政府的強大，而是政權的永久性的正當性，才是全部政治的核心所在。對於優良政體的考問和追求，恰恰盡心在此，而致功於此。

第四是惰性，人的惰性，體制的惰性。改革開放三十多年的經濟發展，中國人付出了慘重的代價，包括環境、資源和社會創傷，等等。兩億多農民工淪為二



等公民，普遍的不滿伴隨着經濟增長而蔓延於社會各個階層，均為其例。轉型尚在途中，而整個體制乏力，知識界、思想界和官員的進取意識疲軟，體制、思想均出現惰性，乃至於民間社會亦有惰性，且有進一步增強的態勢。最要命的是缺乏政治決斷的道德勇氣和政治雄心。通觀這一政體遭遇眼前深層問題而無所用力的窘迫，面對不得不迎應的伴隨「大國復興」而來的國家間政治的挑戰所牽連出來的內政問題之心志遲暮，以及因為缺乏深厚歷史感和博大道義擔當而暴露出來的政治短視和市儈主義，凡此種種，都說明刻下的政治體制、國家體制均有待進一步升級重構，於保持和強化制度效能之際真正建立起自己的正當性基礎。

既得利益的阻撓、理念上的偏差、危機意識的喪失以及思想和體制的惰性，它們不僅是在中國建設優良政體的阻力，也是整個中國改革開放遇到的危機的源頭。如所周知，一百多年來，中國曾經有過三波「改革開放」，各有35年，蔚為中國近代史的主線。1860年到1895年，清政府啟動了第一波改革開放；1902年到1937年，清末變法修律、北洋新政和國民政府的黃金經濟十年，共35年，大開大合，是第二次改革開放；1978年到現在，再一個35年，是第三

次改革開放。本輪改革開放於「發展經濟社會，建構民族國家」，多有成就，而「重締意義秩序」，則需慢慢推進，文火慢工，為一代、兩代人所能恪盡其功者也。唯獨於「提煉優良政體」一項，出現了上述阻礙，近年來踟躕不前，說明此為根本，真是到了「攻堅」時段了，急不得，也等不得。因此，這幾年，主要是2008年「奧運」之後的這幾年，「改革開放」其實基本中止，一些方面，比如言路，反倒出現了後退現象。因此，中國此刻亟需啟動「第四次改革開放」，要求以政治接應政治，而將促進政治轉型、實現優良政體作為主攻方向。

為此，中國需要開放和建設三大市場：第一是市場經濟。這一條基本在做，但這幾年出現了國進民退的反撲，加之民營資本抽逃加速，形勢不很樂觀；第二是思想市場，其為刻下中國所缺，最是要命。如何在開放、公平、公開的情況下，讓中國的思想力量擁有言論自由的保障，從而能夠健康成長，形成中國的思想力量，是建設「現代中國」的關鍵一步；第三是政治市場，旨在讓全體公民以選民的身份入場博弈，形成中國的政治力量。在「民族國家」和「民主國家」這一雙元革命的意義上，此為形成「民族國家—文化中國」和「民主國家—政治中國」的核心所在，不可不察。

經濟中國、思想中國、政治中國和文化中國，它們作為支撐「現代中國」這一  
家國天下的四維支柱，多元一體，昂揚奮發，這樣的中國才有希望。

## 七、立憲民主並非西方所專有

袁訓會：

優良政體指向的是現代民主政治。現在很多理論認為西方的憲政民主政治是有問題的，那麼，它究竟是不是一個好的範本？如果指向目標是錯的，我們今天聊的就是美國問題了。

許章潤：

將立憲民主歸結為西方專有專美的思想和制度，這本身就是誤解，如果不是惡意曲解的話。所謂「大分流」之後，晚近四五百年間，蔚為人類政治文明大轉型的時代。無論西方還是東方，悉數裹挾進了「大分流」後的洶湧歷史潮流之中。實際上，這是諸子時代以來人類文明最大一撥轉型。這一撥文明轉型，其成果，其狀態，歷九轉而後成，今天我們大致明瞭其來龍去脈，把它叫做「現

代文明」、「現代政治」或者「現代社會」，而以「現代秩序」一言以蔽之。可以說，「雙元革命與現代秩序」，道盡其貌，綱舉而目張也。

此種「現代秩序」包含諸多線索和指標，而蔚為一種多元的現代性。就源頭和發軔來看，則大部分為西方歷史主流所主宰，也是不爭的事實。

不是因為西方人比東方人聰明，而是因為種種偶然因素，連綴成必然，使得他們率先進入了這一現代文明時代。不同的國家、民族和文明在進入現代秩序、現代政治之際，原因各異，時間有先有後，但難言優劣之分。實際上，歷史上有一波又一波文明之新陳代替，佔盡先機，得為主宰，否則只好急起直追，追趕無力，只好淘汰，也是常有的事情。在此意義上，「立憲民主」歷經磨洗，晚近歷史已然證明其為現代世界一種較好的政治安排，西人摸索在先，其他文明模仿在後，各以其營建自家的日子，用得好用，並無異己感。換言之，並無東西方之別。打個比方，吃饅頭還是吃麩包，對口味，有益於身心就好。所謂「胃以喜為補」，何有東西方之別？愛吃什麼就吃什麼吧，身體好是硬道理！說得通俗點兒，俯環小小寰球，君不見，但凡實施立憲民主、人民共和的國度和文明，在政治的合意性、社會的和諧度與民生的富裕程度以及國家的集體尊

嚴方面，似乎均卓有成效，說明歷兩百多年試煉，這個體制是好的。那麼，拿來用就是了。也許，再經50年的奮鬥，中國所實施的政治體制既不是現在所說的立憲民主、人民共和，也不是現行體制的延續。毋寧，其能於這一撥現代文明的基礎之上，打造出一條新型的第三條道路，而超越源自地中海文明、大西洋文明的這一政治形態，進而引領人類走向太平洋文明時代，歷史終結而又新生，豈非更好，料全球將為之彈冠相慶者也！

但是，問題在於，不能以此為名，以勇創、打造第三條道路的名義，而將眼面前的十三萬萬人作為實驗品。過去為了實現共產主義烏托邦，把七億民眾當成實驗品，結果餓殍遍野，民不聊生。有鑒於此，穩妥的辦法還是沿着立憲民主、人民共和的體制先搞起來，先發展。如果搞着搞着，有一天發現了一條更好的第三條道路，那就轉向；如果沒有，則絕不能以一己、一家、一黨的願望而將我等云云眾生、升斗小民當作實驗品。沒有任何人有這樣的權力，哪怕他的名字叫上帝。

袁訓會：

眾所周知，當下中國社會思潮撕裂嚴重，同樣，在優良政體這個話題上，也存各自表述的問題。按價值指向，大抵可以分為以下這麼幾大類：一類是現政

體很完美，無需改，只需堅持（道路論、模式論）；二是回歸毛時代（所謂的原教旨共產主義）；三是歸依憲政民主。您怎樣看待這種分歧？在這個問題上，沒有足夠說服力的話，我們剛才討論的問題可能就是一個偽問題了。

許章潤：

私見以為，「社會撕裂」或者「中國社會思潮撕裂」這些提法不一定妥當，或者，略有誇大其詞之嫌。是的，今天的中國社會存在着諸多大相軒輊、針鋒相對的觀點、意見和思潮。比如對於當下中國政制的判斷、當下中國人是否幸福諸題，即見仁見智，公說公理，婆說婆理。有人說很幸福，有人說不幸福，有人說今天民眾的「不幸福」是吃飽了罵娘。凡此紛紜，實在是一種好現象，它在表明中國社會和中國思想的多元化之際，說明鐵板一塊肯定不是好事，一面倒的輿論也不是好事。再說一遍，當今中國，針對同一件事情出現了多元化的看法，恰恰是一件好事。問題在於，如何形成公共空間，通過有效的公共選擇，將多元化的看法凝練為公共理性，從而提供公共決策，這才是考驗中國社會和中國政治的大問題。

對於當下的中國政體，有完全滿意、歌功頌德的，也有不滿意的，甚至有人叫囂要退回到毛時代。我覺得，這個問題已經不是用多元化就能解釋得了的了。

除開溜鬚奉迎、睜眼瞎嚷之輩，不排除一些人歷史感闕如，進而欠缺危機意識，以致於認為中國體制無需再改，已臻完善云云。

2008年以後，整個世界進入經濟衰退期，而中國依恃「上項目」和巨額投資，幸免於衰退風潮，一時間遂出現了制度優越性的幻覺。可這只是在五年之內的小決高下，未來50年怎麼辦？另外，中國改革開放30多年的經濟績效，很大程度上是以全盤承認市場經濟的優越性、一定程度上寬忍立憲民主政體、人民共和的合意性為前提而進行的。雖說是以「建設社會主義民主和法制」於邊緣敲邊鼓，而虛與委蛇式地、隔山打牛式地做出有限回應，但總不致於對着蠻幹。遠的不說，單說1978年以後的第三次「改革開放」，實際是「低頭認輸」的結果。其間脈絡，具體可從三個角度釐清：

第一，第三次「改革開放」是向近代中國歷史的主流政治意志低頭認輸。換言之，是以退回到「1949」，甚至退回到「1911」為起點的，從極左路線回歸到常態政治。揆諸過往一個半世紀的歷史，中國近代歷史的主流政治理想，而蔚為中華民族的主流政治意志，不是別的，而是建設經濟社會、建設法制國家、建設民主政體、實現人民共和，重新締造中華文明的意義秩序。因此，所謂

「低頭認輸」，首先就是向中國近代歷史的主流政治意志低頭。這沒有什麼丟人的，反而說明當政者有一種痛改前非、破釜沉舟的政治氣魄。實際上，當其時，它是最為重大的政治決策，展現的是政治誠意和政治魅力。

第二，第三次「改革開放」意味着向中國文化低頭認輸。蘇俄列寧主義的政治路線源自於西方文明，在中國，它被極左化以後，變成了一種與中國文明作對的意識形態。不僅反孝道、反家庭關係，而且連端午、清明、中秋等傳統節日都要廢棄。「改革開放」實際就是向中國倫理低頭，重新回到中國倫理的主流軌道上，通過創造性的闡釋將西方現代文明和中國以儒家為主流的文明結合起來。同樣，這也是中國近代歷史的主流文化心態，而同樣蔚為中華民族的主流政治意志。最近這幾年，不僅把中秋、端午、清明納入到公共節假日，而且已經出現了以儒教優良因素彌補政治意識形態不足的態勢。好好做，這不是壞事。

第三，第三次「改革開放」其實是向普遍人性低頭認輸。什麼是人性？食色性也，就是我們對溫飽、安全、安寧有序生活以及常態的下理性生活方式的追求。搞政治運動，忽視經濟發展和社會安定，甚至於剝奪人們免于凍餒和恐懼的基本需求，這些都是跟人性相對。但凡跟人性作對，總長久不了。



在此想說的是，原教旨毛主義的出現，原因複雜，不可一概而論。其中一個重要原因是對於此刻中國的過渡性政體——其正處於青黃不接、前景不明狀態——的正當性焦慮所致，而與厲行專政的斯大林主義無關。一些草根階層成員秉持此種觀念，不一定就是頑固不化、冥頑不靈，更多是缺乏歷史願景，沒有看到人類文明現代秩序的大趨勢所致。歷史願景和道義精神的欠缺、理念的偏差使得受挫感強烈的這部分中國人回過頭來，似乎要在過去的某一輝煌時代找尋安慰失落的時代符號。可問題在於，那是輝煌時代嗎？但凡在那個時代生活過的人，比如我這個年齡的人，都知道那是一個荒唐而恐怖的歲月——飢寒交迫，人人覓食立世，怎麼個輝煌法，你說？

袁訓會：

目前輿論界關於「憲政」、「民主」話題的爭論非常激烈，對於這一論戰，您怎麼評價？

許章潤：

最近半年多，主流媒體對於「憲政」、「民主」有諸多批評的言論，這說明在過去30年裏，對於包括文革在內的前30年的沉痛教訓，中國人沒有進行認真的反思，無論是深廣度還是嚴肅勁兒，均遠遠不夠。今天我們指責日本人對於侵略責任沒有進行認真的反思，中國人對於文革、對於前30年極左路線的反思，

還不同樣遠遠不夠。正因為沒有在全民啟蒙意義上，對前30年的種種教訓進行認真的反思和審視，所以事過境遷，它們還能死灰復燃，不得不說這是個沉痛的教訓。今天的日本之所以有新的軍國主義粉絲、軍國主義思潮，同樣與反思不夠有關。

還有一個問題，即面對當前的現狀，中國人，尤其是當政者，需要在中國現有的政治體制如何能夠在現代世界文明的視角下，重新審視自己的歷史地位和歷史責任。如果僅僅把自己當作「第×代」領導人來看待，只是一家之思想。如果把自己看作13億人經過公共程序授予權力的、具有合意性的政治代言人，這便往前跨了一步。同時，如果把自己看作近代歷史大轉型背景下，擔負起為此刻中國轉型做出政治決斷的歷史工具，那就算盡到責任了。我們一方面是呼喚立法的政治決斷。另一方面呼喚政治人物在歷史關口擔負起決斷的政治責任。因為道德勇氣和道德責任在今天的中國依然不可缺少，甚至是必須的，而似乎罕見於政治場域。

## 八、「清算政治原罪」：釐清政治、思想是非，而非人身清算

袁訓會：

轉型，包括建設優良政體，其中很重要的一個問題就是「清算政治原罪」，任何一個政體的轉型都存在這個問題，這個原罪不僅包括當下的，還包括歷史的。您能否結合一些域外的經驗來聊一聊這個問題。

許章潤：

過去東歐轉型，中國感到很驚愕。蘇俄和一些東歐國家採取休克療法之後，經濟滑坡、社會動亂，一度被中國當作反面典型。然而，包括俄國在內，它們陸續走出轉型困境，恢復常態，而且經濟發展很快。雖然其經濟結構仍有問題，但從東歐來講，其轉型相對平穩，沒有流血犧牲，俄國也基本沒有多少流血犧牲，基本算是和平轉型。

一些中國人可能會有一種擔心，即一旦政權喪失就會面臨政治清算。可是我相信，以中國文明的謙忍和中國現有的政治成熟度，所謂清算應當是「政治清算」、「思想清算」。即凡事要分是非，講清對錯，但並不一定要進行「人身清算」。過去講「團結一致向前看」就是這個意思，分清是非、徹底否定「文革」並不是進行人身清算，把涉事的每個人都抓起來。

通過原始積累，中國有一批富裕起來的階層，這裏面有沒有原罪呢？肯定有。當年實行雙軌制，很多人通過制度漏洞獲取了巨額財富。這批人可能擔心，一旦政權喪失之後會遭受人身清算，我覺得這是多餘的。現有政治體制的改革和建設優良政體的努力，在這一點上要講清楚，要消除這種憂慮。否則，這些人會成為改革的阻力，所謂「既得利益」嘛！

我聽說過這麼一個講法，不知道是真是假。據說，當年有中國代表團到轉型以後的俄國考察，看看過去的「黨政軍警憲特」是不是都在勞改，是不是都流落街頭了。結果發現這些人只是把名頭換了一個，幹活的還是他們。這是個不錯的選擇。1979年以後，當時的法院推事都留用了，新政權培養出新的法官以後才取而代之，這不也是很好嗎？如果不再有「取而代之」，繼續讓「舊法官員」在法院發揮餘熱，不是更好的事情嗎？因此，這個問題需要講清楚，消除疑慮。甚至可以在改革的同時，用立法的方式預先做出一些原則性規定。

## 九、大國崛起：回到現代早期的古典政治經濟學，重新出發

袁訓會：

在國內，對待西方國家，尤其是美國，有這麼幾種態度：投奔擁抱型；亡我心不死型；等等。那麼，這些轉型已經成功的國家，對中國轉型又是一個什麼樣的態度？

許章潤：

這個問題特別有意思，它反映了身處現代世界，內政和外交之牽連互動而通盤一體化的特質。關於「內政」和「外交」，我偏向於使用另外一種表述，叫「國家政治」與「國家間政治」，經此語詞轉圜，似乎內涵和外延均要深廣得多，尤其彰顯了它們的政治意味。國家間政治常常轉化為國家政治問題，而國家政治一定會影響到國家間政治，本不足為奇。身為大國，更且難以避免。其間，牽連互動，既有大國崛起與既有國際秩序的關係，亦有國家利益與政治理想的互動，以及理想主義政治觀念與現實主義政治觀念在國際場域的縱橫捭闔，等等。

放眼四望，今天中國的朋友不多，甚至可以說沒什麼朋友。從周邊國家來看，具有相似意識形態的北朝鮮充其量只是一個狗肉朋友，而所謂的「上合組織」

其實只是個雞肋，棄之可惜，食之無味，關鍵時刻根本不管用。跟西方國家基本上只有利益關係、經濟往來，在意識形態、倫理形態上存在着深刻的隔閡。就此而言，中國的文化信念和文化價值與西方世界主流的意識形態、價值標準之積極互動，於互動中溝通、理解和分享，不是壞事，不憚其多，唯恐其少也。另外，中國是一個龐大的實體，國家利益是現實。即便是同一陣營的國家，比如英美，還互相掐得你死我活。歐洲國家分享着共同的倫理資源——基督教，還分享着歐洲地緣政治的蛋糕，但彼此間常常以鄰為壑。它說明在刻下這一民族國家的列國時代，國家利益是現實主義政治必須要考慮的問題。

世界一體化、全球化給中國帶來了發展的機遇和挑戰，為此，一方面，中國作為一個大國，作為一個東方國家，作為一個儒教文明的傳統國家，作為一個具有龐大實體的、對世界市場和消費具有深刻影響的國家，永遠不該做天真的世界大同夢；另一方面，中國人要秉懷道德理想，世界一體、大同理想同樣是中華民族、中國文明應有的道德內涵和倫理追求。

中國今天對於外部世界的某些看法，比如亡我之心不死、西化論等等，其實說明中國尚未成為常態國家，亦乏雍容大度心胸。但凡常態國家，對於這個問題

的看法可能多半會平實得多：因為，究其實，雖然我們是不同的國家，有不同的利益，但也可以有相同的利益和大同的理想。相反，我們之所以戰戰兢兢，是因為中國還沒有轉型成為常態國家、常態社會，尤其是尚未解決「政權的永久性正當性」，因而，置身當下世界，頗有異己感，而有以然哉！

袁訓會：

最後一個問題：全球化對我們的轉型到底是動力，還是阻力？對此，學術界也存在一些爭議，有學者認為今天中國遇到的一些負面問題主要是全球化帶來的。

許章潤：

無論全球化是中國轉型的阻力還是動力，不可否認的是，它是中國轉型的初始條件和基本歷史背景。承認這一點，在此認識前提下，才能看清全球化對中國發展的影響，看出它是好還是壞，進而才能談到諸如「揚長避短」、「化被動為主動」等類話題。「改革開放」以來，中國轉型的成就很大，比如經濟成長、社會多元化方面，均有長足進步。凡此進步，除開億萬同胞的努力奮鬥，搭上「全球化」這趟車，也有很大影響。其實，這30來年的時間裏，中國是全球資本主義體系的受益者，並以自家的奮鬥和犧牲為此體系多所貢獻，而共同構建和分享着這一體系。就內政意義而言，至少，全球經濟一體化迫使中國不能全然採取計劃經濟那套封閉、指令方式，迫使它不得不在互惠性的基礎上，

逐步採取大家公認的經濟運作模式、社會管理模式，乃至於政治組織方式。從這個角度說，全球化對中國轉型絕對有利。

另一方面，晚近這幾十年是西方資本主義的墮落性和貪婪性，表現得比較猖獗的時代。換言之，資本的專制在最近30年的西方世界可謂登峰造極。華爾街就是典型的資本專制，所謂金融創新，說穿了就是騙錢。這種資本主義在中國今天所謂的新自由主義經濟學和政治學裏，被認為是資本主義的正宗，可謂錯訛至極，它跟亞當·斯密的古典自由主義和古典政治經濟學其實存在着甚大差別。一些時候，我們其實是把晚近一些西方的糟粕當作正宗引進來了。此為錯訛，此為偏差，糾錯糾偏都需要。在下體認，比較穩妥的路徑是回到西方現代早期的古典政治經濟學，重新出發。

全球化和全球勞動力市場的流動，對中國亦是有利有弊。中國的勞務出口是好事，同時在中國的人才戰略裏面，很多人為跨國資本服務，反過來坑害自家，也是存在的。這樣說好像有點狹隘，違背了經理人才之不受畛域限制的自由僱傭本為自由資本主義的精髓所在，所謂構建財產關係和人身關係的自由也，請原諒。總體來講，不管是好，還是壞，當今世界格局就是這樣，無法迴避，你



只能把它作為初始條件和基本背景，在這個基礎上去應用它。

回到今天的主題，圍繞着優良政體這一話題，討論了這麼多問題，其實核心是要解決一個問題：「憑什麼你來統治？」「為什麼你獲秉執政權？」換言之，「你的權力是從哪兒來的？」「為什麼就你有權？」就轉型中國的百年語境而言，凡此種種，理論上似乎並無爭論，但一百多年來的政制實踐並沒有解決這個問題，竟至於發生了從人民主權退回到「老子憑槍桿子打來的」這一前現代政治的叢林規則的地步，亦可嘆哉！這便涉及到「權為民所賦」這一立憲民主的賦權機制和承認政治問題了。在此，有一句話叫做「授受以公，臨治以賢」。換言之，具體治理的時候要靠賢人政治、精英政治，但賢人和精英之獲秉治權，則源自一個主權者的同意，從而有一個授受關係。此種主權者不是別人，就是人民，也就是化約之後出場的億萬選民。經由大眾民主賦權，然後再由精英政治施治，至少理論上得謂完美。由此，實現「主權在民，治權在賢；政權為主，政府為客」這一政制樞機。所以，這幾年我一再申說，把「權為民所賦」這句話加上去，經由公開而競爭性的程序機制坐實這句話，有關優良政體的討論就算比較完備了。其實，海峽對岸已然率先踐履兌現之，可謂大中華地

區先民主起來的樣本也，可堪欣慰者也！

現代政制在此設一轉圜樞機，而牽扯到政權與政府、主權和治權兩端。就是說，以「政府的周期性的合法性」來表彰「政權的永久性的正當性」，是落實「主權在民，治權在賢；政權為主，政府為客；授受以公，臨治以賢」這一現代政治大框架的雙翼。政府怎樣具有周期性的合法性呢？選舉嘛，這叫「授受以公」。一旦如此，則政權獲享永久性的正當性；恰恰因為有階段性的選舉，奠定政府施治的階段性、周期性的合法性，才能表徵人民這一主權者的權能和勢能，從而表明政治權力的來源是正當的，進而，政權享有永久性的正當性，用不着時時刻刻為政權是否可能垮台而擔驚受怕了，而天天忙忙叨叨地煞費苦心地「維穩」了。

## 註釋

\* 本文源自2013年10月6日作者於共識網「共識在線」的訪談，主持人為袁訓會。

戊篇

從《舊制度與大革命》看優良政體的形成

法國歷史學家托克維爾的《舊制度與大革命》探究革命和政治轉型之間的關係，作者與《南方都市報》記者李響從古書談到今日的中國，深信現代中國有能力完成優良政體轉型之大業。

## 一、社會革命與政治革命

李響：《舊制度與大革命》出版135年後才有了中譯本。自從翻譯過來以後，就產生了巨大影響，與之相伴的是在中國研讀托克維爾的人愈來愈多。那麼，究竟這本書的主題是什麼？為什麼它攪動了漢語文明讀者的心弦，讓我們寢食難安？

許章潤：《舊制度與大革命》是托克維爾的最後一部著作，享譽世界。很長時間裏，我們一直將它看作是有關法國大革命史的專門性研究，未免過於狹窄，太過簡單化了。作者是在晚年失意歲月中撰著此書的，以此歸納，實在未能觸及此書的深刻主旨，特別是它痛定思痛的反省性格。作者於現實政治失意後沉潛故事，思考祖國政治轉型的曲折歷程，不難想見其下筆驚心，掩卷而長嘆。

實際上，本書是一部典型的政治哲學或者政治社會學著作，以法國大革命為典型個案，重在研究一個國家的政治轉型，由此檢索「大時代」中特定國度內文化 and 政治轉型的一般性原理。之所以攪動當下中國萬千讀者的心，讓一部談論異鄉政治的著作洛陽紙貴，就在於轉型政治的來龍去脈不僅載述了異邦的甘苦，而且，映照出了我們的當下困境，同時，引發出無數的聯想和憧憬。

托克維爾在這本書中提出的問題，牽連廣博，遠遠多於他提供的答案。具體到法國大革命的歷史背景，其中一個重要問題就是，在一個國家實力不斷增強、社會高度變動分化的時代，一旦打開封閉的政治匣子，而政制無力接應，會否「革命」就先跳了出來？萬一如此，會否造成人琴俱焚之勢？路易十六是一個「仁慈」的君主，似乎也是一個願意改革的君主，但卻最終走上了斷頭台，說明「革命」一旦發生，可能就收拾不住。豈止收拾不住，還會反過來吞噬自己的兒女呢！身處革命，也就是身處凶局，則吉凶難料，蓋在於革命本身既無現成模式，又缺乏審慎克制等常態政治因素，則指東打西、隔山打牛、陰差陽錯，並不全是革命者所能預料而掌控者也。所以，包括丹東、羅伯斯比爾在內，均為自己的理想所葬送，今天回視，雖說依然驚心動魄，扼腕拍欄，但卻見其間一脈婉轉，線索井然矣。

其中一脈線索就是「社會革命」與「政治革命」的區際。在此可得陳說的是，「政治革命」與「社會革命」是兩種不同的劇目，理路有別，終點迥異。現代意義上的政治革命旨在實現政體轉換，以憲制及其基礎之上的個體自由為終點，從而奠定政治基礎，並非絕然可怕。歷史來看，政體轉型可能訴諸暴力方式，也可能採取和平方式，但不論如何，其之為政治革命則一。相較而言，社會革命以社會平等為目標，通常表現為一個階級對於另一個階級的權勢和利益的暴力性剝奪，並由此訴諸大規模的騷亂、衝突、巨量的人員傷亡。以此為代價，革命者常常憧憬一個絕對平等的烏托邦境界。從而，解放與平等構成了革命的基本訴求。在20世紀對於「革命」做出了傑出研究的少數幾位學人中，漢娜·阿倫特的觀點尤其值得記取。在《論革命》一書中，阿倫特就曾指出，法國革命是「胃的造反」。造反者挨餓受凍，追求社會平等，所以說是一「胃的造反」。為什麼你能吃好的穿好的，而我不能，這便是導火索。基此導向，對於「平等」和「解放」的追求，成為革命的中心題旨。用英國歷史學家尼爾·弗格森的話來講，法國革命「把盧梭放在了洛克的前頭」。換言之，原本旨在追求政治目標的進程，一不小心，變成了「胃的造反」，社會問題沖淡乃至於

取消了政治本質。英美革命雖然也有流血，但其導向在個人自由，以全體公民政治上的和平共處為目標，而以議會民主或者共和體制來收束。換言之，先實現「洛克時刻」，將來再逐步兌現「盧梭願景」，所以較為穩妥，相對平和。

由此可以看出，時當轉型過程之中，所要避免的是社會革命，盡量以政治革命取而代之。要避免社會革命，就要探討什麼因素可能引發社會革命。避免社會革命的最好辦法當然就是消除造成社會革命的原因。人民不滿足於階層的固化，對於貧窮之自覺體認和不能忍受，希望於政治上獲享發言的機會，凡此皆可能引發革命。如果具有自己的政治理論，可能會導向自覺的政治革命，否則，自然指向就是社會革命，也就是「暴動」與「造反」。所謂「殺盡天下貪官」，「殺盡不平方太平」，所謂「殺進南京城，有吃有喝有女人」，不一而足，類皆如此。其間分際，是歷史在作祟，而歷史的當事人，作為一種建構性因素，多少也能發揮相當的作用，所謂「主觀能動性」也，就看是否擁有自覺的政治理論了。

一言以蔽之，《舊制度與大革命》這本書探究的是革命和政治轉型之間的關係，講述了一個國族的政治轉型的苦難與艱辛，特別是革命如何爆發並走向

如此結局的生聚教訓。托克維爾不是絕對死硬的保守派，對革命的態度是接受而非排斥，但他關注的不是革命本身，而是如何經由革命實現政治轉型，也就是以「政治革命」來避免「社會革命」，從而步向一個「民主化」的政治格局。其用心在此，其著述的價值也在於此。

李 響：

托克維爾在書中指出，舊制度準備好了一切革命條件，卻沒有能消除造成革命的原因，當國王決定進行全面改革的時候，迎來的卻是革命。這看起來是歷史的玩笑。那麼。到底是什麼造成了這種情況呢？

許章潤：

你提到的這一點，其實也是托克維爾衷心關注的問題，而念茲在茲。其間，所謂「政治時間差」，蔚為關鍵。誰搶在前面利用這些有利條件，誰就會佔據主動地位。毫無疑問，當時的法國君主和王室是落在後面的，反映遲鈍了。今日回看，他們實在是昧於世事和時世。

這裏有一個現象，需要我們注意。就是迄至路易十六時代，法國面臨的一個非常急迫的社會問題，乃是貴族和王室之中，數萬人成了體制的寄生蟲，在將自己的特權以及責任一並交由王室的同時，成了依靠王室而活的不勞而獲的特權者。既然他們必須要靠王室維持的特權來吃飯，而王權的統治也有賴於他們的



支持，則彼此利用，一統於上，反倒將社會掏空了，從而讓新興的第三等級獲得了發育成長的機會。但社會本身由此喪失了對抗王權的本錢，也是不爭的事實。至此，貴族和王權，不是心心相映，而是息息相關，所謂的「王權帝制」不過是一種「分肥機制」或者「分贓機制」罷了。另一方面，本來，凡此特權在路易十四時代已然多所削弱，可在路易十六時代，因為王室較為軟弱，出現了「貴族的反動」，要求恢復並且部分恢復了一度遭到削弱的特權。這就造成了成長中的第三等級，也就是所謂的資產階級的強烈不滿，波旁王朝的合法性因此搖撼不已。最後，國王沒有辦法解決這些問題，舊貴族尾大不掉，因為國王的政治基礎就是這些人。一方面他對這種狀況很不滿，另一方面又無能為力，終至舊體制不支倒地而後已。

對於當時存在的兩種貴族與兩種資產階級的具體分析，有助於理解這一判斷。當其時，「佩劍貴族」與「穿袍貴族」由對抗而團結，既對抗王權，又反對平民，阻撓試圖削平特權的王權改革，尤其是「穿袍貴族」使用高等法院和各級法庭作為陣地，終將舊制度搞垮。另一方面，來自工商界和法律界的資產階級，投資購買的官職的價格不斷貶值，使得他們深懷挫折和幽怨，也不滿。在

此，值得我們注意的是，這些政治秩序的參與者卻因秩序本身無力為自己買單以致於威脅到他們繼續作為秩序的參與者的安全感和收益預期，此時此刻，巨大的怨憤伴隨着挫折感而來，激發了他們重締秩序的衝動。無力買單，也就意味着君主的權威正在崩潰。事已至此，「勞作者、戰鬥者和祈禱者」，都滋生了普遍的挫折感，天啊，舊制度還有什麼好活的。凡此種種，都彙集成為大革命的動力。

一個國家的政治轉型，必須要有理念、智慧、機運和勇氣。矛盾愈積愈多，路易十六也發現必須有所變化，希望尋求新的政治支持。他的選擇是召開三級會議，而這恰恰是缺乏政治智慧的表現。一百五十多年都沒有開過的三級會議，現在突然要開會，國王準備好了嗎？一百多年前的第三等級和當時的第三等級能夠同日而語嗎？而且，到了如今這個時刻，有限的讓步和允諾，還能餵飽那個羽翼豐滿的階級的胃口嗎？所以，置此情形下，一開會就出現了政治失控。雖然似乎國王有些理念，也好像有些改革的勇氣，希望着手改革，法國當時的國際地位也比較高，有改革的機運，但是缺乏智慧，以致於終無所成。加上普法戰爭失利，政治統治的正當性早已搖搖欲墜了。當其時，歐洲諸邦不都是

「舊制度」嘛，偏偏路易十六上了斷頭台，不能僅以王室處置失當和法國啟蒙激進解說，這後一個因素，亦難辭其咎也！

你提問時用了「歷史的玩笑」這樣的措辭，這讓我想起雨果《九三年》裏頭的一段話。他說，1793年以後，「革命進入了一種奇特的日蝕狀態，本世紀彷彿忘記了結束它所開始的事情，一種大吃大喝的狂熱插了進來，佔據了最重要的位置，把可怕的《啟示錄》裏的景象推到後面去，把過度的幻象遮沒，而且在經歷過恐怖之後爆發了大笑；悲劇被醜化而消失了，地平線上升起了一股狂歡的煙，隱隱約約地把醜惡的美杜薩遮沒了。」其時距離事件剛過80來年，而「大革命」其實尚未完全結束，則雨果的感喟得為無的放矢乎！

## 二、國家理性與文人政治

李 響： 如果從歷史背景來看，當時的法國正處於輝煌時代，對外通過支持美國獨立，大大打擊了宿敵英國，內部經濟社會發展都是歐洲最快的，現代法國許多基本

框架也都是這個時候形成的。為什麼全國上下不能達成一致，抓住歷史機遇，反而走向分裂和瓦解呢？

許章潤：

從大背景講，這就必須提到國家理性層面，方才解釋得通了。當時法國確實是歷史上最輝煌的時期，也有機會擺脫與英國競爭世界主導權中的落後處境。對於國王而言，他的政治主權觀念是來自於國家間政治和國際法意義上的主權。基於前者，他希望開徵新稅，解決因幫助美國獨立以及與英國爭霸所造成的財政困難。但是，另一方面，內政意義上的主權是一個複合體，其所蘊涵的另一種含義就是內政的憲制化和民主化，也就是我們講的一般的人民主權。正是在此，不啻當時的王室，就是在托克維爾寫作《舊制度與大革命》之際，亦非人人相諭而共守者也。其實，此間牽扯到近世「現代秩序」問題，有一個逐漸普及人間的過程。比如中國，1840年之後，已經接觸到了前一種主權，但是直到清末變法的時候，才開始理解後一種主權。這不是說吾族顛覆，而是適逢整個世界治道和政道都在轉型，是「樞紐時代」以來的最為重大的轉型，有人聞道在先，有人在後，因而伴隨着時間差的便是所謂「先進」與「落後」之辨了，也就是誰率先進入「現代秩序」的問題。率先跨進一步，發達在先，有資

格和能力欺負後來者，這是昨天的事實，也是眼前的事實，通常所謂的「興亡」二字無法道盡呀！

講到國家理性，不可割裂其內外兩個維度。一方面是「國家政治」，另一方面是「國家間政治」。從路易十四到路易十六，王室和政治層對此兩方面均有所顧慮，黎塞留一脈，更是念茲在茲。但是，如何使內外配合，做得不夠。前面說普法戰爭失利導致政治正當性羸弱，就是國家間政治失分導致國家政治逆轉的例證。特別是國家政治層面的內政民主化，基本未曾提上議事日程。而且，整個統治階層似乎對此缺乏應有的歷史感，或者說，未曾表現出應有的敏感性。一般而言，現代政治中，國家間政治的勝利能給國家政治加分，國家政治的危機往往可以通過國家間政治來轉移，但是轉移不好，國家政治的危機反會加劇。路易十六面臨國家政治危機，他也希望通過國家間政治來轉移危機。路易十六時代，一方面是貴族勢力尾大不掉，另一方面是貴族勢力內部分化，很多貴族已經是革命者了，比如拉法耶特。當年在貴族沙龍裏鼓吹革命，廢除貴族特權的很多人本身就是擁有特權的貴族階級。路易十六對貴族階級的分化和國王的統治基礎的危機認識不足，同時，對於第三等級的成長和躍躍欲試也估計不足。

而且，當時法國和英國不太一樣的地方還在於，英國思想界佔據主導地位的是經驗理性，其之思想者和統治集團之間交流的暢通程度是驚人的。雖說英國社會階級壁壘森嚴，但上流聚會，首相、大臣、貴族和思想者們一起唧唧喳喳，可是風景呢！路易十六時代法國的特點是分層，一個圈子一個圈子的，保守派一個沙龍，革命者一個沙龍，統治集團是固化的，流暢度還不及路易十四時代。英國這個傳統轉移到美國，就制度化為我們今天所看到的「旋轉門制度」，學者教授出學府奔政府，出將入相，換了政府再回學院去。相較於美國，法國沒有這樣的政治習慣，等於缺少了一個思潮和意見折衝樽俎的緩衝環節，結果就是各種意見極端化，沒有實踐理性，統治集團固步自封，思想者則拒絕除了自己著作以外的任何其他東西。

事實上，如何將國內政治和國家間政治兩相配合，達到一種政治成熟，提煉出一套現代國家理性，為國族招魂，妥帖安放其心靈，這需要各方的努力，既需要盧梭、孟德斯鳩這樣的思想家的理念構建，也需要黎塞留、路易十四這樣的政治家經驗理性，需要他們的實踐智慧。

李 響：

是的，托克維爾專門指出法國當時存在的「文學政治」，一批生活在書齋的思想家、文學家沉湎於自己的理想世界，但是卻主導了法國的公共生活。托克維爾對這種情況的厭惡溢於言表，怎麼看法國知識分子在法國轉型中的作用呢？

許章潤：

舉個例子，英國歷史家尼爾·弗格森曾經說過，盧梭及其《社會契約論》是西方貢獻給世界的最為危險的思想。你怎麼理解這樣的評價呢？《社會契約論》也是劃時代的革命性的偉大作品呀，也有其思想淵源呀。但是為什麼說「危險」，甚至於「最為危險」呢？就在於它以「公意」為最高權威，這裏的「公意」不是基於選票箱來昭示的人民主權，而是「公共意志」，這樣就容易造成一種挾公意而令天下的暴政態勢。一旦把公意賦予某些人，或者，這些人以天命所歸來自我標榜體會到並掌管了公意，而且欲行之於天下，老天爺，他或者她不就是上帝了嘛！那時節，生殺予奪，何容別人置喙耶！法蘭西革命時的一個重要口號之應運而生很能說明這一問題。當其時，「我們是歷史的創造者，要造就一代共和主義新人」，蔚為時尚，正為此種獨斷的歷史主義之狂妄無以復加的自我表白。

所以，從這個角度來講，我是這樣看的，法國的知識分子懷抱高蹈理想，對於人類理念的革命性變革有功，而對祖國的政治轉型之跌宕起伏有責。與英美知識分子相比，法國的知識分子類型不太一樣。橫空出世的知識分子，耽於理念創造，一般世俗的知識分子和具體的政治又無相應的結合點，至於宮廷知識分子則與社會脫離。此外，法國的知識分子是分成一圈一圈的，16世紀維也納或者巴黎式的學術中心之七嘴八舌，當其時，似乎尚未成氣候。而且，囿於「舊社會」的桎梏，英美知識分子與社會上下層之間的那種流動性，法國是沒有的。若欲真正發揮「知識分子」的作用，就要讓知識分子足以閃轉騰挪，能夠於社會的上下層之間勾連起來。

### 三、革命與立憲：國家與社會的新舊重組

李 響： 我們經常講大革命造成了法國歷史的脫軌，最典型的就是在隨後一百多年，法國不停在立憲，但是部部憲法都成了一紙空文。從立憲的角度看，為什麼會出現這種情況？



許章潤：

法國從大革命之後至第三共和時代，一百來年，一共制定了16部憲法性法律，後面一部否定前面一部，所有的都沒用，都是廢紙。以革命開道，而新憲法來為革命背書，是非常激進的舉動，以後並成為法國式大革命的典型做法。所謂「以憲法來肯定革命成果」云云，為其語詞例證。本來，在條件尚不具備的情況下操切立憲，結果往往是憲法紙面已立，而無法對應和因應社會事實，導致紙面不過就是紙面而已。法律的根本問題繫於事實與規範（*Physis and Nomos*）之間的互動，事實在先，規範隨後，由此形成所謂的「觀俗立法」，是法律自我成長的不二法門。首先通過事實上的變化和突破以立局面，然後再通過法律來認定，這法律才能有事實支撐，比較穩定，長享威信。而事實多半是慢慢生成，並非疾風暴雨的革命呼喚變幻就即刻閃現的。再說，即便革命登場，可能改變的是政制，而政治和社會事實未變，可憲法等規範世界恰恰奠基於政治與社會事實基礎之上，則基礎不存，紙面不就只能是紙面嗎！

三級會議之後，第三等級所制定的第一部憲法，看起來是一部比較反映法國政治事實的妥協性憲法，但是法國當時政治博弈的過程實際才剛剛開始，並沒有完結。這時候通過憲法來載述新政權的政治正當性，其實帶有解構之前的政治

正當性的內容之「言外之意」，實為不智。我們後來看到大革命之後，法國政權不斷更迭，每一個政治派別上台之後都制定自己的憲法，每一部都以解構前一部憲法來建立自家正當性的憲法，結果都是得不償失的導致一切立憲都是臨時性的法律，這就預示着新建立的政權是短命的，政府是短命的，國家的轉型遂一波三折，平添舛厄。

李 響：

如果將法英美轉型過程相對比，我們能有怎樣的啟示呢？

許章潤：

剛才說到立憲以政治和社會事實為基礎，意味着國家與社會的關係蔚為大綱的確，這裏有個「國家與社會」的變化、互動關係，不可不察。英國的轉型，伴隨着革命進程的是先締造了「新國家」，但是社會本身並無根本改變。實際上，直到現在，英國的社會等級的固化也還比較嚴重，上院貴族制雖說屢經調整，就沒有根本性變革。美國恰恰相反，革命之際已然存在一個「新社會」，是英人移民拓殖後歷經兩百年生聚始見成效、外打正着的產物。立國之後的國家形態實際是都鐸王制的翻版，奠立於此「新社會」之上。所以，社會文化學家吉爾茲（Clifford Geertz）總結英國是「舊社會，新國家」，美國是「新社會，舊國家」，實在是洞若觀火。

那麼，法國是什麼呢？在我看來，法國是「新國家，新社會」，但是這個「新」來得太慘烈了，以致於基礎全無，根基搖撼不已，動蕩百年方息。所以，其後逐次調整，直到第三共和，一路後撤，連宗教也從新教回歸舊教，方始安定。英國之所以穩妥，是因為社會沒有怎麼變，國家更新之後帶動社會漸變，於不斷的緩慢的政治改進之中，逐步形成了優良政體。美國早在獨立戰爭之前就已經逐漸發育出自家的新興社會基礎，通過「新社會」來促進舊制轉型，實現政治改進，而一總包容於一個新國家「美利堅」。此後，歷經慘烈內戰，到1898年美西戰爭，再到後來的民權運動，這個國家才算塵埃落定，確立了自己堅實的優良政體，也是一百多年呢！法國則是「新國家，新社會」，但麻煩在於，卻無「新政治」以為配套，實際上，「胃的造反」橫掃之下，新政治舊政治都沒有。三級會議既不能形成有權威的政治治理，也不能容納民主參與，最後直接導致國家崩盤。英美的經驗是，國家、社會、政治三樣中有一樣能穩定住，轉型過程就不至於崩盤。再重申一句，國家、社會和政治，總要有一樣發揮穩定作用，則轉型大致總能完成。就怕全面潰敗，一樣靠不住，事情就麻煩了！這是我們現在看《舊制度與大革命》所激發出來的一個重要啟示，即如何穩住

社會，實現有序轉型，形成優良政體。迄而至今，中國的國家當然是「新」的，社會也算是「新」的，或者，半新半舊的。百年來，從傳統王朝國家到民族國家，中國社會的的確確發生了天翻地覆的變化，歷遭摧殘，但老根子還在，還有基礎。中國獨有的問題就是雖則有新國家、新社會，但是用的是舊政治，我們的政治體制還是秦漢政體，並沒有徹底改變，以致於政體未能恪盡國家和社會之需。而要改造政治，就必須釐清政治和社會的關係，通過做大公民社會來帶動政治轉型。

#### 四、優良政體

李 響： 我們讀《舊制度與大革命》，很多時候都不由自主地聯想到中國。兩個國家，同樣經歷過大規模的社會革命和政治革命，同樣有着調整、轉型的艱難過程，那麼，在此，《舊制度與大革命》究竟能給我們帶來了那些啟示呢？

許章潤： 其實，這本書在刻下的中國居然有如此大的影響力，引發官學和媒介的陣陣熱

潮，就在於中、法兩國的近代轉型進程具有某種相似性。或者，想像的相似性。「法國問題」與「中國問題」，一個長程轉型進程中的兩宗個案，映照出現代性成長的曲折身影。事實上，早有中國學者借用《舊制度與大革命》式的研究理路來分析中國近代史。如同面對近代法國，研究「中國問題」而不研究「革命」，就無法理解現代政治的正當性問題，也根本無法知曉「中國問題」與「現代中國」是如何產生和有望解決的。畢竟，過往的「漫長的16世紀」和「短暫的20世紀」，都是革命和戰爭的歷史。

眾所周知，過去的一百多年，直到1978年，神州大地，「革命」是唯一的政治正當性，為了革命可以推翻一切，如同為了革命可以興建一切。但是，革命變成了民不聊生、普天之下皆戰慄，就不是革命者和億萬芸芸眾生的可欲選擇了。本來，革命是一種解放的敘事，以平等為鵠的，這是法國式的道路，可能導致專制。另一方面，若以自由為導向，而立基於尊重個人自由和履行公民義務的機制之上，凡此籠統於憲制，因此必須用基於憲法的個人自由來轉圜政治自由，這便形成了美國道路。若此進展順遂，丁一卯二，勢將進境於共和政治，而將這個國族的建構和基於個體自由的革命敘事有機統一起來。如果是說

個人自由的起點常常意味着財產自由，以對所有權的確定，對於私有財產的保護為平等和自由的基礎，以社會的緩慢進步逐步實現國家轉型，一種「新國家、舊社會」的路子，那麼，這就是英國走過的路子。

回頭來看中國革命。撇除「辛亥」這一段，僅就共產革命而言，第一階段是典型的以「解放」和「平等」為核心內容的革命，形成我們所知道的無產階級專政。1978年以還，放棄了所謂的「繼續革命」選項，漸次調整轉型方式，向英美式道路轉向，這就是所謂的「改革開放」。最近的三十多年，一般視作一個「改革開放」的轉型時代。沒錯，是一個「改革開放」的轉型時代。但是，事實上，如果將它放到大歷史來看，則其所作所為，不過是中國百年轉型進程中的又一階段而已，一個接續的轉型長跑，承載的是從清末戊戌變法開始的國家轉型和政治重建，實為第二波「改革開放」也。凡此構成所謂的「中國問題」，其主要任務和願景可以簡單總結為下述四項，此即「發展經濟社會，建設民族國家，提煉優良政體，重締意義秩序」，而將「立國、立憲、立教和立人」，四位一體，籠而統之。簡言之，核心之處在於，我們和法、英、美一樣，都需要建立自家的優良政體，而最終能否實現轉型，關鍵在於而且恰恰在於能否建立

優良政體。就中國今天而言，此可謂重中之重也！

既然身處轉型，中國同樣面臨着法國曾經碰到的問題。例如，大革命之前，法國的一大難題是貴族集團的特權問題，今天中國也有“crony capitalism”，即裙帶資本主義的問題。此種經由非科層制、非民主化、非市場化的方式，以權錢利益交易為紐帶而形成的統治階層，一旦固化以後就是“crony capitalism”。實際上，經過幾十年的資本原始積累和權力接班安排，權貴資本已然接管了中國，這是一個眼面前的事實，也是一種新興的「初始條件」，大家乾瞪眼沒轍。刻下轉型努力所要做做的就是破解之，多多少少破解之。為何政體轉型如此之難，難就難在格局既定，則利益固化，因而，打破利益格局就是拆解分贓機制，等於攤牌。此時此刻，老天爺，他能輕易放手嗎！不少「呼籲改革」甚至為「改革停滯」彷彿痛心疾首之士，其聲也嘯嘯，其言也呶呶，本身就是權貴資本鏈條中人。這或許從另一個側面解釋了為何重啟改革之聲響徹雲霄，而就是一只聽樓板響，不見人下樓」。

當年，托克維爾提到法國政治中上下互相猜忌，民眾對國家政治機構之仇視與了無信任諸題，我們今天也時常面對，或者，尤有甚之。比如司法機構本是社

會正義的最終評判者，民眾權利遭受侵犯，在社會調解機制失靈的情況下，通常都會尋找司法救濟。但是，恰恰在此，當下中國司法不公，真可謂竊敗而黑暗。沒奈何，添設一個信訪機構來糾正司法機構的判決，結果不僅未能善盡其事，相反，卻使得司法機構益發了無權威，而竊敗未見好轉也。其實，信訪制度是政治正當性的修補機制，是一種零零碎碎的修補機制。一方面，它不可能對於結構性問題有所作為，充其量只是個耳朵罷了；另一方面，姿態上的對於民粹主義的迎合，以某些行政妥協來效力於政治穩定，這種不講法律原則，更不講政治信用，只能對具體的一些人事充其量達成暫時性的安撫的做法，恰恰屬於馬克斯·韋伯所說的政治上的市儈和短視，不僅腐化了政治，也腐化了人民。迫於政治正當性壓力，掌權者既漠視結構性問題，又向民粹主義低頭，則代價不僅是失去政治美德，尤其是政體的政治美德，而且造成了整個民族政治進取意志之萎靡不振，導致民眾對政府及其權威性疑竇重重，或者，根本失去了信心。「小鬧小解決，大鬧大解決」，一方面固然體現了弱勢民眾將事件問題化的技巧，另一方面，又何嘗不是政制竊敗與人民腐化的鐵證呢！



凡此種種，是我們對照《舊制度與大革命》所能體會到的中國情境，也是我們於再次閱讀中油然而生的時代焦慮所在，想閣下亦且同慨矣！

李 響：

是的，我想每一個中國公民，此時此刻，都會感同身受。那麼，從各國經驗來看，政治轉型之形成「優良政體」，具體是怎樣的一種形式或者過程呢？

許章潤：

從歷史的長時段來看，所有的轉型國家都有一個長則幾百年，短則一百來年的轉型過程，這個過程旨在實現有效的、進而是有德行的政治秩序和政治統治，這種政治秩序和政治統治都要體現為一種人間政治生活結構，也就是制度結構，就是政權。形成強有力的有德行的政權，這是轉型的最後目的。政權從何而來，為什麼你有這個政權，涉及到它的政治正當性。於是，有立憲民主體制應運而生，提供神聖正當性解體後的政治空缺。共和也好，革命也好，最終都要形成政權，提供秩序，這人間才好過日子。窮盡人類目前的政治想像力和制度建構能力，哪一種政治形式會賦予政權以政治正當性，哪一種政治體制就會獲得廣泛採用，這就是科耶夫（Alexander Kojève）、福山者流在「歷史的終結」意義上，喟言立憲民主、代議政制與人民共和之被普遍接受的機運所在。

如果政治轉型到最後，倒逼出來的根本問題是時刻為政權的正當性擔憂，那就

說明政治制度的永久正當性還沒有建立起來，也就是說尚未完成也。現代政治的特點是政治代理機制，政權來自於人民主權，人民是第一立法者。理論上說，人民主權要轉化為國家主權，國家主權要進境、落實為人民的立法主權。如何體現人民的立法主權，則捨大選機制和代議機制以具體化人民的立法主權不可。另一方面，政府不是人民直接來運作的，由此，立憲政體的代議民主體制奉行的是「主權在民，治權在賢」的代理機制，實際是一種賢人政治，或者，模擬的賢人政治。在此情形下，形成一種政治代理機制，政府由政黨來組織，政黨是人民橫向聯合的自我政治組織化形式，使得政府就是人民主權所僱用的經理，實際是一種代理制。所以，政權立於立憲民主，享有一「永久性正當性」，政府享有的只是「周期性的合法性」，因為代理機制就不可能永久讓你代理，只是周期性的讓你代理，這是因為任何政制都有懈怠和腐化的時候，所以周期性的代理和開放的競爭，都是為了施加一種壓力，保證遴選出優秀的代理人。這種情況下，政權的永久正當性有了保證，再怎麼換政府，政黨再怎麼鬥爭，這個國家都不會亂。一旦出現了政治危機，可以用換政府的辦法消解國民的政治憤怒。政權之所以能擁有這種永久性正當性，就在於其本質上體現人民主權，「權為民所賦」。

問題只是在於，權如何為民所賦？有論者暗示，在歷史的某一時刻，人民已經一次性賦權，這顯然是不符合政治經驗的。人民過去選擇你，不代表會繼續選擇你。舊日所謂的「君權神授」或者「奉天承運」，顯然相悖於人民主權的基本內涵。現代政治既以人民主權為正當性，則人民主權必須通過人民周期性的出場來呈現。人民周期性的出場給政府賦權，表明自己作為主權者為政府奠基，從而表明了政權的正當性。所以政權的正當性是通過政府周期性的合法性證明來確立的。「人民的出場」有三種方式：革命、遊行示威和大選。目前來看，大選是最為安全、比較穩妥而較為低廉的方式。

李 響：

「主權在民，治權在賢」，這裏的賢人政治是否就是我們所謂的政黨政治？

許章潤：

與政黨政治有關，但無法作此通約。現代政治的通常情形，也是先進入「現代秩序」的典型國族政治生活所昭然於世的一條重要啟示就是，公民經由橫向聯合形成政治組織，實現組織化生存，體現為公民社會和政治社會。此種自我組織化政治生存的最高形式就是政黨政治，一種多元開放的利益調處格局。自高尚的標準來看，政黨是公民的自我組織方式和公民集體政治意志的凝聚的載體，從較低的層次來看，政黨政治是國民基於不同的利益追求而抱團的形式，

是以政治凝聚方式而形成的利益集合。與傳統的「黨爭」不同，政黨政治基於平等和獨立的個人人格基礎之上，尊重自由選擇，而以憲制為共同的守則，由此展開利益博弈和權力角逐，一種和平、理性而多元開放的政治議程。它們構成了政黨政治的核心，其間，出頭露面，甚至於經由角逐而接掌政治的，當然非政治精英莫屬，而形成所謂「治權在賢」的格局了。

在此格局中，一般來說，出現所謂的「世家政治」也是常有的情形。美國和日本，尤其是後者，此種情形不少。此處需要防範的是，政黨政治有自我腐化的傾向，比如意大利貝盧斯科尼式的政黨政治就是非常腐化的例子，著名學者、意大利政治哲學家博比奧（Bobbio）斥之為「私人化政黨」，是一種專為貝氏私利出力、只有立場而無是非的私性化的黨團勾當，跡近打手。政黨本來是一種公共存在，一種公共空間，不料想，居然成為老貝看家護院的私人用具，此時此刻，這種政黨的「私人化」就是一種典型的政治腐化，一旦坐大，必將導致國家政治的整體性腐化。西方民主政體於拉丁國族的表現似乎大不同於英語一系，也與日爾曼德意志有別，說明同一政治文明的區域性分佈和民族性表現，其繽紛，其歧異，有時實在是超出了我們的想像。

要解決這個問題，還政黨政治以本來面目，根本還是要依靠強大的公民社會，而形成政治階層的流動性。所謂的賢人階層、賢人政治，歷經博弈而後出，不是古典社會的德性君子，毋寧，是一幫幹才。理想而言，應當是具有理想、眼光、才情和德性的幹才。至少，僅就才情而言，根本就不存在演講脫稿還是不脫稿的問題嘛，一笑。解決這個問題，除開倫理層面對於德性的昂揚，也還是要依靠公民社會的發育，通過公民社會的發聲，實現公民的開放性聯合，在利益和意見的流動中，破除政黨政治造成的政治壁壘，阻止利益的高度一元化，防止統治階級的固化板結。

當然，後發國家轉型成功的不少，失敗的也不少，還在轉型過程之中的國家較多。建設一個現代國家，「主權在民，治權在賢」的機制，旨在樹立一種新型政治正當性，也功在通真的提供了這種政治正當性和政制合法性。有了這種政治正當性和合法性，以及它們的不斷再生，才能夠追求建立一種有德行的政治秩序，從而，才算是確立了優良政體。至此，方可以說是政體成功轉型了。從政治哲學和實際政制操作的角度來看，核心在於形成政治權力的穩定性、有效性和可持續性。穩定性旨在追求政權立基牢固，而「現代秩序」昭示我們，最

為牢固的，莫過於「主權在民」所彰顯的政治正當性。有效性解決的是政府的效能，以強有力的政制及其合法履職為鵠的。畢竟，任何國家治理無法想像缺乏政府的效能，則政制和政治的有效性，從來就不是民主的對立面。政治權力必須是一種力量的存在，將自己肉身化為程序主義的法權安排，以不損害公民權利為自己的邊界。可持續性講的是政府的權力合法性的自我複製機制是否健全，通過政府的周期性合法性授權儀式，使得權力的自我複製成為可能。

在現代政治眼中，就「權力」或者「統治」一詞而言，無論是在朝者還是在野者，命令者抑或服從者，所謂權力的「合法的反對者」意味着它從來都是權力的有機組成部分，是政治秩序的一體之兩面。以為在朝掌權才是權力的正統和有效建構性因素，而坐視權力的合法反對者缺席，不僅短視，昧於現代治道，而且，根本違忤了立憲民主基本原則。當下中國，雖說現代政治ABC早已普及，但是依然不得不申說的是，權力不是一元一面的，而是兩方面構成的；既然權力是基於承認和同意而來的，我承認，彼此相互承認，我授權，你才能代理權力，那麼，授權與統治，承認與命令，就是權力的內在關係，也是權力之能夠為權力的機理所在。從而，承認「合法的反對者」就等於是在承認自己。

具體對中國情境而言，要想順利轉型，必須更新政治理念和政治哲學，核心則是要將「主權在民」、「權為民所賦」的政治原則，具體落實為「政府的周期性合法性」的儀式性授受體制，以後者的合法性來彰顯和救濟前者的政治正當性。

## 五、切合現代秩序的政治理念

李 響：

回顧法國的轉型歷史，不可否認的就是觀念的變化起到了非常重要的作用，路易十六就曾感慨說伏爾泰（Voltaire）和盧梭消滅了法國，政治理念的變化深刻影響了實際政治。中國經過百餘年的社會變遷，國民的政治觀念實際已經發生了變化，甚至，根本的變化。那麼，除了一般的政治理念以外，我們還需要政治成熟，究竟我們現在需要的是一種怎樣的政治成熟和成熟的政治觀念呢？

許章潤：

理念是行動的先導，路易十六的觀察不錯。但是，若謂舊制度是「文人政治」的犧牲品，不免掩蓋了舊制度本身問題的嚴重性。沉痾既久，病人膏肓，舊制度風雨飄搖，沒有文人，也會有武人來動手的。因為，所謂制度，不過就是能

夠讓當下的日子過得下去的法子，既然大家都覺得這日子沒法過，則拿制度開刀而為試用新法子，從而為新日子開道，就是必然的選項。事後恍然，新法子說不定還不如舊法子呢，可事已至此，徒喚奈何，也是沒準的事。所以，才會向後倒退向前進的事。當然，辯證法的擁躉們或許會說，此乃辨證發展，波浪式前進，云云。不過，話說回頭，它提示我們，沒有基於冷峻政治哲學思考的國家理性一脈學思引導，文人政治製造熱情，喚引怨憤，進行廣泛而強烈的社會動員，假如機運不濟，用力錯位，適足以「壞事」，亦未可知也。今日的「公知」嘈嘈切切，競相修辭，一尺水翻作一丈波，於此不可不察矣！

所謂政治理念、政治觀念，既源自特定政治原理，基於現實政治困境而生發，也是促發、養育政治原理的活水源頭。體系化的政治原理，本不過就是生動新鮮的政治理念的沉靜化的結果。古希臘傳統意義上的政治哲學，先秦諸子的政治學說，因其直面現實政治困境以求解，求出路，遂有繁衍引申出來的種種政治原理。古往今來，但凡有效統治，實現基於「命令和服從」這一機理的政治，乃至於期期於「仁德」善治，均為特定政治理念的實踐，而構成了一切民族的政治行為和政治體制的頭號任務。所謂的政治，不外於此生發並圍繞着它



們打轉而已。在政治上有辦法，就是在有效統治並力爭善治方面走得通，走得  
好，而這是一個成熟民族和高級文明的最高智慧。

具體回到剛才你的提問，不妨說，政治理念引導着近代中國政制和政治的走  
向。民國政制與共產政制的差別，不在政制，而在政治，其中，首先和根本的  
又在於政治理念之南轅北轍。前世恩怨，今世姻緣，導致現實中國之天翻地  
覆，國共其實一家親也。它們體現為「中國向何處去」和「如何去」這一問題  
上兩種現代性方案的衝突，而演變和落實為現實政治的對抗，近似於在下於國  
家理性課題下一再申說的「如何才有國家」和「國家應對為何」的對應性政治  
解說。話題收回來，就今日中國現實層面而言，有關「現代秩序」的政治觀念  
在受教育階層乃至兩億五千萬農民工身上，就是所謂的流動人口層面，其啟蒙  
過程已經大致完成。經過百餘年的現代政治啟蒙，晚近30多年的城市化和市  
場化進程，特別是網絡流播和「網絡普法」之鋪天蓋地，一般老百姓對於權力  
分立、公權應受限制、人人平等，以及我的生命不能被浪費、國家的利益應有  
清晰邊界等等，凡此種種，大致形成了基本共識。從而，才有了星火燎原式的  
公民維權行動。問題在於，也是刻下中華民族建構自家政治秩序的最大難題在

於，如何將此政治原理和政治理念體制化，落實在具體法制和政制實踐。其之有待完成，一如其必須完成。正因為現實尚未到位，而政治觀念早已到位，故爾衝突難免，扞格不斷，而因應無誠意，遂至前者的權威性和正當性不斷遞減。通俗說，今天的「老百姓」唬不住了，也不是那麼好糊弄的。歐美問題多，但於此確乎引領在先，能走到今天，其實也不長，也不過兩百來年。這其中，有奮鬥，有機運，缺一不可，而歷史大勢如此，人算不如天算矣！

對於刻下中國而言，無法寄望於機運，更多的應該依賴於理念、智慧和勇氣，而它們均需要體現為行動，真真切切的行動，不管是什麼「群眾實踐」還是「頂層設計」，總得有行動才行。不難看出，中國近代百年國家轉型，晚近30多年的「改革開放」，知識精英的啟蒙固為其因，但是，一個很重要的原因是來自民眾的巨大政治壓力和排山倒海的社會壓力，一步步，倒逼着當政者改革。要不是這種種壓力，怎麼會有「改革開放」！如前所述，晚近170來年，自滿清以降，總共有三個各自延綿30來年的「改革開放」，沒有一樣不是逼出來的。「1978」啟動的這一波「改革開放」，近在咫尺，如今停滯不前，其實是第三波了，也是危機和壓力所以然也。因而，問題來了，走到今天這一步，

面對億萬人呼求政治改革的壓力，一旦撬動起政治改革，其壓力，其輻射，會否同時造成革命之風起雲湧？竟至於玩完兒？此種擔心不無道理，審慎的政治理性於此恰恰需要多所斟酌。但是，關鍵在於，如前所述，主動啟動「政治革命」以避免「社會革命」，才是根本的因應之策。未來總是展現出多種可能性，其中一些甚至十分誘人。但是，只有一種可能性將會成為現實性。與其討論哪種可能性將會變成現實性，不如選擇某種可能性，它是可欲的，也是可能的，然後努力創造條件，使這種可欲而可能的可能性，錙銖積累，逐漸變成一種現實性。就是說，需要行動，需要落實認知、實踐選擇、兌現承諾的行動！

回首歷史經驗，百年中國轉型與英美轉型道路多所不同，其實與法國的經歷也有很大差異。其間，最大的差別是初始條件不同，而涉及到所謂的「國族的天命」這一似乎屬於政治神學的問題了。是呀，中國的體量、噸位和時間的綿遠久長，都要求中國在治道和政道上有所貢獻於世界政治文明才能維持住一個大國的國格。正因為此，中國心智需要提出基於自身問題和切合自家初始條件的獨立見解。譬如，很多人認為，中國目前應該要一個小而弱的政府，在下就不敢苟同，這並非是區區對於強大政府的裹挾力和壓制性沒有感受，睜眼說胡

話，而是考慮到置此轉型階段，中國實在需要一個統一的政治力量。否則，不僅這個多族群的國家極易分崩離析，而且，轉型之推進亦將失去統宗會元之力量，結果不進則退，亦未可知。隨着社會的發育和成熟，強大的政府應當逐步退出相應的領域，將它們交由公民社會與市民社會自己打發，也是題中應有之義。此刻往後邁步，我們需要的是一個強有力的民主政府，一頭關進籠子裏的獅子，就是將此二者結合起來，以蔚為愜意政體也。

中國源遠流長的國家建構歷史積累了豐潤的政治智慧，它們不僅表見為深厚的古典政治理念，而且見諸浩瀚的政治經驗和政治技術。超逾一個半世紀的轉型歷史更是將「古今中西」變為眼前的現實，使得全球化政治內政化了。可能，較諸狂飆突進、理念先導的法蘭西，中國具有更為扎實的實踐理性智慧，而藉此技藝，秉持代議政治和立憲民主的理念，中國人應該有能力和信心建立優良政體，最終完成中國的現代轉型這一「三千年未有」之大業也。

## 註釋

\* 本文源自2012年12月與《南方都市報》記者李響的對談。

己篇

什麼是「人民」？

「人民」一詞在現代中國語境下經常出現，卻又意義何在？作者與共識網記者韋雯，從「人民」說到「市民」，再至「國民」、「公民」，解說「人民」之本義。

## 一、「人民」的類型論

韋雯：你近年對於「人民」一詞多所致意，在一種還原論和類型論的意義上細加闡釋，可否就此向大家作一介紹。

許章潤：承蒙過問，還真是不看不知道，一看嚇一跳。細加揣摩，的確，「人民」一詞，其意其義，馬虎不得。雖說人人琅琅上口，但熟知不等於真知，其內涵，其外延，需要細加辨析。總體而言，立足中國語境，根據類型學和還原論，對於我們習常使用的漢語「人民」或者「我們人民」一詞概予政治哲學和法律哲學梳理，不僅例屬理論操作，有助於豐富漢語法政表意內涵，而且，極具現實意義。朋友，身為「人民」的一分子，對於究竟何為「我們人民」不甚了了，不唯愧對自家，而且，可能連被賣了都還不知道是怎麼回事呢！

說到底，「人民」或者「我們人民」這個詞，是法國大革命以還，大眾民主登場後的新詞匯。此前帝制獨尊，勵行宮闈政治和秘密政治，哪有這叫做「人民」的勞什子什麼事兒。那邊廂，它是新大陸美國人經常掛在嘴上的一個詞匯，彼邦布魯斯·阿克曼（Bruce Ackerman）教授對於它的憲政史梳理和評議，隨着他的幾本著作中譯本流行國中，遂成漢語法政學界較為熟稔的一個學術史研究例子。

其實，在現代漢語中，辛亥以降一百來年的共和國歷史上，「人民」一直堪稱大詞。無分左翼右翼，這個主義還是那個主義，無不將這一詞匯掛在嘴上。連竊國大盜，也要以此裝點門面，正說明它的歷史合法性和政治正當性勢不可擋，有以然哉。這不，這一詞匯，也是高高在上的統治者們使用頻率最高的詞匯，雖然統治者依舊是統治者，而人民依舊不過是草民。它前面加上前綴，包括「我們人民」、「中國人民」、「革命人民」；它後面加上後綴，叫做「人民群眾」、「人民運動」、「人民革命」，「人民」這個……，曾幾何時，早已成為這個國度習見不察的流行語了，五彩繽紛呢！

韋 雯： 是的，所言不假。但在我個人，有一個感受，正像對於中國的政治語彙、法律語彙裏面的諸多詞匯一樣，這些使用頻率最高，治者和被治者雙方信以為真理，用以為不言而喻的某種預設的東西，恰恰是我們政治哲學和法律哲學從理論上較少重視、進行嚴格的梳理的詞匯。某種意義上，也不妨說，它們其實反而是難以坐實，甚至從來就不曾在現實生活中坐實過的詞匯。不知尊見以為如何？

何？

許章潤： 是啊，正因為「難以坐實」，或者，如你所言，「從來就不曾在現實生活中坐實

過」，所以，我們才要追問它「是什麼？」、「為什麼？」、「怎麼樣？」，從而，自類型學和還原論立場，對此概予梳理，而求得一個答案，一個我們感到放心踏實的基本的答案。如此，可能有助於「坐實」，進而，將它變身為制度肉身，兌現為現實本身。

韋 雯： 那麼，人民究竟在哪裏？又是一種什麼樣的存在呢？

許章潤： 從類型學和還原論的角度，自最為形而下出發，不妨對「人民」一詞作如下梳理。這也是我幾年來一直倡說的人民敘事。就是說，我們知道，所謂的人民，概為一個集合名詞。人民既非肉身，卻又委諸萬千肉身方得展現。人民並非有



形存在，卻又的確是一個集合人群的籠統意象。人民彷彿靜默無聲，可動輒翻江倒海、摧枯拉朽、山崩地裂。

它不是官民對舉意義上的「民」，但確乎有這層意思；它也不純然像「百姓」或者「群眾」們這般的被動與私性，被一個高高在上的眼睛所審視着，但同樣含有這類因素在內。

原來，人民是由無數個體所組成的，而有「天民、族民、市民、國民和公民」，以及「選民」等樣態，表現為凡此種種範疇下的具體存在。

韋 雯：  
民分五種，各就其位？有點意思，願聞其詳。

許章潤：  
所謂「天民」，這是我杜撰的一個詞，概指普天之下，一切人等，無論貴賤，

不分高低，也不論是男還是女、何種膚色和種族，他們首先是並且必然是所謂的自然之子。作為一個生不能自己作主，死同樣亦非自家說了算的個體，天生地養，我們是自然的造物，跌跌撞撞，懵懵懂懂，就被拋到了人世間，而不得不討生活，而不得不展開一個不可逆的生命之旅。就此而言，人類和這個星球上的其他動物，一般無二。我常常說，不要說「我們」與「動物」的差別，而應當說「我們」與「其他動物」的差別，原因在此。

也就因此，人類作為自然的造物，並不依賴於特定的政體而存在，實際上，在很大程度上，也無法選擇自己所屬的政體，被拋在哪裏就只好在哪裏，「哪裏」就構成了她或者他生息其間、直面迎應的初始條件。

此時此刻，其為自然個體，也是倫理和社會存在，每一個人，不是別的，天生地養，天造地設，天生天殺，天網恢恢，天理昭昭，其唯「天民」乎！

韋 雯：

民生於地，而秉於天，好像是這麼回事。那麼，市民呢？是不是說天民們基於生存本能，討生活，而於群居中對付柴米油鹽，打發似水流年，自然就成了市民？大致就是這個意思吧。我們生活於這個世界，首先是一種滿足「食色性也」的

許章潤：

生物學存在。這種生物性存在因着我們生活在共同體中，因此成為社會性存在。社會性存在着的每一個人，其所面對的首先是生存問題，進而有彼此之間的交往和溝通的問題，而有社會性組織的發育及其必要。但是，不論是求生存還是進行交往、溝通，日常生活層面最為顯明而無法擺脫的內容不外乎「柴米油鹽醬醋茶」，所謂開門七件事。因而，由此決定了我們生活在共同體與社會中間，最為主要的，也是一切人等不得不擔當的一個角色，就是「市民」。換言之，我們首先是、也都是、而不可能不是「小市民」也。

位尊侯爵，「部級幹部」，也都是小市民。其為人父，為人子，為人夫，為人妻，或者，作為什麼什麼的角色，要亦不外乎市民，是整個市民階層中的一員。但凡活在世上，肉身累贅，這個身份無法逃脫，無法避免。否則，只好離世、避世、棄世，如同弘一法師那般形神兩忘，浪跡天涯，空空如也。這是極少數人的功業，一般人哪裏做得到？

如今「198公社」的藝術家們，或者，過去圓明園藝術公社的畫家們，從業藝術，不少人有高蹈理想，可也還是一介市民——因為必得打理吃喝拉撒嘛！即便立誓煌煌，我要做一個純粹的人高尚的人，為藝術而獻身，要超脫什麼什麼，但是，超脫不了，或者，不妨礙你在力爭超脫之際依舊是市民階級的一員。青蓮根在污泥裏頭呢，怕什麼！至於眼睛盯着元寶的賣畫的，更不用說了，早已將市民身份進境為經濟理性人了，風光着呢。

也許，世故而市民地說，你可能比「上海灘上的市民」顯得不那麼市民一點。「外地人」羨慕忌妒恨，都管滬上的百姓叫「小市民」，彷彿這些人的人生大趣只在於「搞點小菜吃吃」。其實，我們這些芸芸眾生，畫家也好，具有形上追求的愛智者也好，朋友，多數人不都是如此這般嗎！你依然是市民階級中

的一員嘛，同時保有內在道德緊張，有啥子大不了的。尤其是現代社會日益世俗化，每一個人都逃脫不了市民身份。解放了，「八小時」之後，休閒裝，挽着另一半的手，徜徉於街巷，混跡於茶肆，做一個「普通的市民」，日子便打發了，瀟灑着呢，朋友，你說呢！

韋 雯：

雖說如此，刻下因為民族不同，或者，族群有別，而發育出不同的文明形態，好像市民生活景觀並不一樣。例如，伊斯蘭世界禁絕酒色，而現代基督教國族彷彿沉湎於酒色，致使二者均為市民社會，而情景不同。這就是你前面所說的族民的意味所在嗎？是不是市民的形態不僅取決於社會形態，而且，為族民的性格所決定呢？

許章潤：

是呀，當今世界，芸芸眾生，不僅作為自然個體而存在，我們同時無選擇地被打上了另外一個烙印。在我們出生之前，事實上，數代之前，這個烙印就已經自然天定了的。這個烙印不是別的，就是所謂的種族和民族，或許，它是一個老天爺為了世界豐富多彩而心血來潮的即興之作

在當前中國語境下，今天我們周遭的同事多為亞洲黃種，這是我們的種族，千萬年自然演化的結果，沒法改變。可能，他們中的多數是漢族，也可能有其他

的民族或者族群，我們對此同樣無選擇的可能性。男女相愛，激情繾綣，不管是出於深切的愛情，還是因着一夕雲雨之歡，總之，在某個時刻，天地與心靈相合，誕生了一個生命。這個生命是我，是你，是我們和你們。他們的民族身份，他們的社會性或者生物性，遺傳給了我們，我們由此成為某一個特定種族和民族的成員。我是漢族，你是維吾爾族，他是摩西族，以及其他繽紛族群，這是自然事實，天造地設。不論是否意識到，即便自己承認還是不承認，這樣的種族身份與民族身份都是先天的，是被標定了的。因此，我不能說，今天開始改做一個回民，立馬就是回民。大學校園裏多半設有回民食堂，伙食相對好一點，所以有的同學就說我是回民，辦一個回民證，或者，直接冒充回民，飽餐一頓。但是，這滿足了腸胃，卻並不意味着因此改變了民族身份。

當然，信仰改宗是另一回事。教徒改宗是大事，但也常見，可見種族是天定的，而信仰和宗教則是後天的事情，也是人為的事情。所謂文化，概莫如此也。

韋 雯：  
我明白了。時間，自然時間和歷史時間，在此扮演了重要角色。逮至國家這一政治共同體出現，則種族成員和民族成員橫向聯合組成國家，或者，隸屬於不同國度，因而有「國民」一說，是這樣吧！

許章潤：

是的，每個人除了是「族民」外，還是國民，也不得不是國民。因為，當今世界，所有的土地，地球上的每一寸，都被瓜分完畢了，而分屬於特定的國家。如此，每個人一生下來，天生就是某一國家的國民，無法逃脫。古人說「無所逃於天地之間」，如今可說是「無所逃於國家之間」。除了公海屬於全人類，沒法瓜分，或者說暫時無法瓜分，無論哪個洲，都不存在魯賓遜和禮拜五們的遁世之地了，都被這個叫做國家的巨無霸們霸佔了。是呀，利維坦的魔爪觸及全球，你能藏到哪兒去呢？

因此，你說我不願意做一個國民，而只願做一介純粹的自然之子，心願固然美好而超然，可在如今這個世界上，你能到哪裏去呢？你上月亮上不去，到公海上生活，沒這個條件，只能夠生活在某一塊陸地，不管它是海島還是大陸。可如前所述，每一塊陸地與海島都已被瓜分殆盡了。即便信誓旦旦，「用腳投票」，老子不做中國人了，我做美國人去，那好，你也不過就是從中國國民變成了美國國民而已。反過來，如果可能反過來的話，從美國國民變成了中國國民罷了。但不管怎樣，你依舊是國民，某個特定國家的國民，掙不脫這個身份，逃不脫這個場域，真正是「剪不斷，理還亂」呀，兄弟！

國民是一種法律身份，也僅僅是一種法律身份，而且，常常是一種天然獲得的法律身份。與此相對，有一種人民的還原論身份並非天然的，毋寧，實際上是一種政治身份，當然也是一種法權烙印。這種政治身份和法權烙印針對特定主體，符合一定條件以後，才能賦予他或者她。此種法權標記和政治身份是特定政治共同體招募成員的手段，也是共同體成員對於特定共同體的政治承諾。由此構成一整套基於相互承認的認同關係，進而構成了並強化着他們的特定身份。這一身份不是別的，就是所謂的「公民」。

朋友，生此塵世，你除了是一個自然之子，所謂的天民，你是特定民族的成員，也是一個市民，你還必然是一個國民以外，絕大部分人最終都不可避免地要獲得這樣一個政治、社會與法律身份，即公民。若無此一身份，譬如說被剝奪了公民資格，則意味着你從政治共同體遭到驅逐，而成為一種私性存在。你不再是一種公共存在，則你的存在不再具有任何公共相關性，所謂人而要做人，便大大打了折扣。

這是我對於「人民」這個概念，在類型學和還原論的意義上，先做這麼一個簡單的分梳。經此分梳，我們才可能對它進行意義解析。以下我建議我們不妨從

天民到公民，一一來進行解釋。雖說可能例屬老生常談，但問題在此，困境在此，談也得談，不談也得談。

## 二、天民及其天性

韋 雯：

回到剛才你一開始就提到的「天民」一詞，它與刻下自由主義話語中習常掛在嘴上的「道德個體」、「獨立個體」或者個體性之間，是什麼關係呢？雖說「天」之一字本身就讓人聯想到自由馳騁，但不也同時意味着某種束縛嗎？

許章潤：

說得好，道出了她與他的雙重性。是啊，「天民」自「食色性也」起步，基於基本的人性預設和人心預期，還真的就是一幀人類形象。它意味着自然並且獨立的個體，無論在政治哲學還是法律哲學意義上，一定是孤獨的個體，而且是具有動物本質的孤獨個體，求生存，求安全，求發展，以自我為中心，努力將私利最大化。開個玩笑，這種孤獨個體在現實社會生活中隨着我們被稱為文明人，穿上了衣服，其別號正不外乎「衣冠禽獸」。



一個具有動物本質的孤獨個體，其先天存在本身，就決定了倫理關係的組建是擺脫孤獨個體的道德安排。政治共同體與社會共同體對於成員資格的賦予與招募，不管叫做國民還是叫做公民，都是從社會政治角度對於這種孤獨狀態的進一步顛覆，從而不僅使你不再是一個孤獨的個體，而且，直接否定你作為個體的本真性。由此，雖然人生而為個體，其個體性的發現和發育卻是個後天的作業。人是一種成長的過程，所以你們歷史學家才說除了歷史性，人性別無所有，說得真好。

從形而上的角度來看，從政治哲學關於人的原初狀態的預設來看，人永遠都是孤獨的。此為宿命，擺脫不了。

其實，宇宙浩瀚，人生剎那間，死亡才是常態，連地球都孤獨着呢！

韋 雯：  
換言之，人是通過倫理關係，進而，通過政治和法權關係才擺脫孤獨的。正在此關係之中，人才獲得了獨立。獨立恰恰意味着其於倫理、政治和法權關係中的各就各位。有一位詩人詠嘆，「所有的混亂都源於各就各位」。藉此語式，不妨說，真正的獨立其實不過是各就各位。

許章潤：

說得在理，根子在於人生有趣。人的此在狀態，決定了一「人口眾多，人煙稀少」，是一種常態。通俗而言，即便身處熙攘長街，燈紅酒綠，而倍覺孤獨，不奇怪。過去批判資本主義國家人際關係冷漠，了無溫情，使得人民變成了赤裸裸的利用與被利用、獵獲與被獵獲的關係，文宣者更以「在美國，在西方，即便是在人來人往的鬧市也感到很孤獨」來證明他們的制度安排比我們社會主義制度差遠了，也還真是說準了，同時並牛頭不對馬嘴也。

其實，誰不是孤獨的！現代人的特徵就是孤獨。那麼，古代人難道不是這樣嗎？而且，人之為天民，他的本初狀態就是孤獨個體，所以才有倫理關係來解救他，才會有社會、法律和政治一攬子安排來顛覆這種孤獨狀態。一定意義上不妨說，人的解放意味着回歸孤獨狀態，讓他獨自面對世界而已。

自政治哲學角度觀之，「孤獨的個體」這一定位意味着天民是一個獨立個體，意味着他是一個利益主體，同時還必然是一個權利單元。除此之外，作為一個意思自治單位，天民肯定是純粹理性主體，也一定是道德實踐主體。

韋 雯：

可否說得再具體一點？

許章潤：

實際上，在今天這個時代，當我們說個體、個人這些概念的時候，至少是在三種意義上來講的。第一種意義，從早期康德（Immanuel Kant）的形而上學的目的論角度出發，這個概念指的是內在結構，意味着每一個人首先作為一個自主性的存在而呈現自身。第二種意義，從密爾（Mill）實踐理性主義的角度，自義務論的生活態度而言，這個概念講的是天民之作為個體性而存在。如果說前者旨在於是本體論立言，此時此刻講的則是關於天民的認識論問題。第三種意義，到了20世紀，美國的德沃金（Ronald Dworkin）教授說，我們每個人都應受到平等的關切與尊重，我們每個人都具有運用自己的理性進行判斷，而天然享有追求理想生活的權利。此一進路，實際上將上述兩種視角，即內、外在視角合而為一，而以追求理想人生為歸宿，同時實現了對於德性和功利的回歸，兼顧了規範倫理與德性倫理，等於是在重建政治自由主義與倫理自由主義的「統一規範場論」。

說到這裏，還想說的是，自由主義個體理論是一種強者的倫理學，將人還原為無所依傍的個人，要求以自家充分剛健的獨立位格來面對漫漫人生。在此個體位格的預設和預期中，「收拾精神，自作主張」，人真是孤獨得很。至於對於它

的品評和趨避，則又見仁見智了，所以有社群主義倫理學的登場。「家國天下」之所以是一種溫馨而博大開放的精神格局和政治結構，自個體而擴展至天下，對它們多有顧及，真是中華文明的偉大修辭。

章 雯：

是啊，這裏面一定有許多需要我們重新回味品評的曲奧。說到德沃金教授，他去年謝世了，一時間似乎在漢語學界亦頗多悼念文字。在我看來，他的去世意味着英語世界以法學家而在政治哲學領域做有力發聲的代表絕跡。至少，短時間內力度大不如前了。你怎麼看待他的這一論題？他的這一論說是「照着說」呢，還是「接着說」呢？

許章潤：

如我剛才所言，這實際上是將密爾義務論意義上的兼具個體性的存在，與康德道德形而上學的目的論意義上的自主性存在，兩相統一起來了。一個個體的而且是自主的存在，由此貫通。因此，他要重建政治自由主義和倫理自由主義的統一。追求理想的人生，概為我們每個人天然秉具的衝動，也是每個人天然秉有的權利，或者，一種義務，正意味着人而要做人的慢慢征程中人的成長和成熟。追求理想的人生，意味着排除種種社會歷史限制，乃至於法權限制，彰顯的是個體的自主品格，也就是獨自擔承的孤獨性。獨自承擔的孤獨性同時意味

着暫時性、有限性和個別性。因而，與此同時，其以社會歷史條件與法權條件的賦予為前提，由此構成的孤獨個體的存在，決定了其深刻的悲劇意識和悲劇狀態。此間纏連，在在都是悖論性的東西，牽扯到生命哲學，悠長而綿遠，暫且不去講它，跟我們此刻討論的「人民」沒有太大關係。

實際上，麥金太爾（Alasdair MacIntyre）也曾經說過，「人的美好人生，乃是用來追求人的美好人生的生命」。大概是這個意思。它實際上意味着暫時的、具體的狀態無法收攏人生的美好。毋寧，人生的美好和美好的人生存在於讓德性如何成為可能的不斷追尋的人生之旅，而這也就是「人，而要做人」這一儒家心性論的內在超越式的德性觀與古典中國式的修習次第的別樣表達。至少，二者具有暗合連通之機。

說來有意思，即便你主觀上言之鑿鑿，信誓旦旦，甚至於念經賭咒，可個人的價值認定恆具臨時性格。當然，此在理性主義與自由主義的脈絡下立論，並且，也只對懷持如此理論立場的讀者具有說服力。但是，人類除開理性，尚有信仰以及喜好。換言之，人性要求於短暫人生中享有確定性，並滿足情感的不確定性，而一切獨斷論，不論是科學、宗教還是啟蒙話語，均旨在迎合或者反

映了人類的這一特性。這使得一切有關人性、價值、個體必須為自己的選擇負責、以及其間的善惡高下之辨的理據闡釋，乃至於由此推展開來的普遍主義及其說服力，頓時縮減也。至於為何說科學竟然也是一種獨斷論，我們後面還可以再說。

因為，人性是一個複雜的存在，千頭萬緒紐結一團，先天和後天纏攪在一起。這不，單單其為「族民」這一項，就使得問題高度複雜化了。

### 三、族民與族性

韋 雯：

你提到「族民」，這確是一個繞不開的話題。在我看來，在此關於人、人性的預設之上，直接與「人民」相關的義項，就是族民、市民、國民和公民，以及他們於政治在場狀態下呈現的「選民」，具體、可計數的選民是人民在場性的最為直接而便捷的表示，等等。不過，以前沒聽說過「族民」一詞，願聞其詳。

許章潤：

如同「天民」，這也是我杜撰的一個詞。在下以為，「族民」一詞，源於我們人生來隸屬於某個特定種族和民族的這一先在性，從而，首先意味着我們具有族性。對，族性，基於種族和民族的確定性。可能，它是人人不可避免、先天烙上的某種天性。是的，所謂族性，包括種族特徵和民族特徵，含括生物、社會和心理諸項，或者一目了然，或者潛蘊深藏，想甩都甩不掉，想躲都躲不開。對此，你可能會說，假設將某一種族或者民族的兒童自幼養育於另一種族或者民族，則「橘在淮南則為枳」。是的，此時此刻，她或者他成了「枳」了，因而，便具有「枳」之為「枳」的一切內外特徵，姑且不論其生物性的種族特徵竟然會隨其變成「枳」而消隱不彰。換言之，後來的、置換過了的種族和民族生存環境，對他或者她來說，早成初始條件，也可能就是全部條件，因而，不足以證偽上述有關族性的命題。

說來好笑而悲哀。我們這輩人的孩提時代，國家尚未「改革開放」，在我生長的農村地區，看電影如同過節。可能看到的外國影片不是朝鮮的，就是阿爾巴尼亞的，還有蘇聯「變修」以前拍的。阿爾巴尼亞位處南歐，例屬歐洲人。南歐，相對落後，但那個時候在我們眼中自然都是洋人，分不清北洋、西洋還是

南洋、東洋。當時看見洋人，不像今天似的，總覺得洋人漂亮。男孩子覺得洋人女子前凸後突，女孩子覺得洋人男子高鼻凹目，<字形身材，抖肩膀抖得比華男好看遠了。據說現在每年中國有八十多萬華女，波濤洶湧，遠嫁海外，結縈洋人。還聽說現在情形變了，每年也有二萬多「華男」娶洋人太太回來。此種你濃我濃，柔情蜜意的背後，其實是冷酷的生存鬥爭，女人的婚嫁走向是此間力量對比的最為敏感的晴雨表。就像錢多的地方一定美女扎堆，女人往哪裏嫁，標誌着「人往高處走」的脈路。所以華男娶洋女多了，說明「情況開始起變化」。說了這麼多是想說，那個時候，你可能知道，我們農村說到洋人時，一些人總覺得他們長得稀奇古怪。此間觀感，與當年洋人大人憑藉堅船利炮剛打進中國時所予國人的印象，並無二致。

韋 雯：

是呀，閉鎖既久，則少見而多怪矣！在下齒序稍淺，對此，還真覺得有些匪夷所思呢！聽說當時不是年輕人都專門反覆只看蘇聯電影《列寧在十月》裏的那段芭蕾大腿舞，而幾達神魂顛倒之地步嗎？

許章潤：

朋友，種族特徵的隔膜和差別，導致一時間對方審美機制扞格不鑿，其實是兩相會合之際的常態嘛！當其時，中國關閉已久，對於此間種族特徵、族性特徵



不熟悉，「鄉下人少見多怪」，不認同。實際上，70年代末期、80年代初期，中國人出洋在外，也還有不少洋人像看稀罕似的看我們呢！共存於此星球，我們的種族特徵和族性特徵，首先表現為我們最容易感知到的外在身體特徵，將個「族民」活脫脫地展現出來。倘若牽涉到膚色差別，譬如黑白紅黃之間的鮮明對比反差，則視角和心理衝擊更加具象，也更加強烈。由此衍生出某些文化想像，乃至於形而下的聯想，也不能說就不正常。

與種族特徵相伴隨的是民族特徵，同樣是族性的組成部分。據說，在人種學上，我們和朝韓等國同屬於東亞的蒙古系後裔，但源流演變，一個叫朝鮮族，一個叫漢族。的確，在種族特徵、民族特徵上，除了外界的服飾、語言、飲食習慣等等，身體特徵、形貌上多所差別。諸位想一想，歐洲人，不論是盎格魯—撒克遜，還是拉丁、斯拉夫，愈是往大西洋那一帶，其臉型基本上像書的書脊，臉型趨於窄細。相反，愈往東亞走，走到朝鮮，走到韓國，走到蒙古，臉型愈發像書的封面，呈扁平狀態，鼻樑也漸趨平緩。這些都是千百萬年自然淘洗造成的種族特徵，也是一種民族的生物特徵。北歐斯堪迪納維亞半島

(Scandinavian Peninsula)上的人與南歐亞平寧半島 (Penisola appenninica)上

的居民，雖說一股腦兒都是「西方人」，可那差別也是昭昭然矣。相較於衣着、語言和飲食等更具文化屬性的差別，凡此生物性差異，雖說我們早已生活在同一個星球，分享着同一片藍天，可對於生活於彼此隔絕中的不同種族和民族來說，初會之下，卻可能更加「觸目驚心」。其實，人類的多元，才讓這個世界看上去美好。

至於大腿舞，多半繫於肉慾，將現實壓抑的苦悶移情於一時間的代償機制來釋放，是那個真誠復虛偽的清教時代逼出來的。人性如此，不分東西，無論種族和民族，說明後天的人為限制和洗腦，如同鉗口，不管多麼嚴苛，也不管用。

韋 雯：

你本人在此有什麼人身經歷可以分享的嗎，嘻嘻？

許章潤：

每個過來人，或多或少，都會有自己的故事。同樣說來好笑，現在很多超市都賣韓國泡菜，可我在口味上對泡菜真是不能接受。在鮮族覺得很好吃，可我不能接受，雖然我不反對他們吃。為什麼？生活習慣不一樣，口味好惡不一樣，無關其他。都說吃牛羊肉對身體好，乾淨，可我不愛吃羊肉，受不了那個膾味，同樣純屬個人口味，無關種族或者民族什麼的。有一次到新疆，發現那裏的羊肉一點膾味都沒有，大喜過望。據說，新疆水土潔淨，羊喝的水相當於天

然礦泉水，媲美於「太太口服液」，所以肉質較好，遂無膾味。

因此，作為族民，我們在具有種族特徵和民族特徵，以及凡此特徵所構成的族群身份的象徵意義的同時，對於民族和種族的文化、歷史認識和對於自己的族性的文化意識與認同，才是構成我們此刻所講的「我們人民」的法政內涵的真正要義所在。凡此種種，關乎我作為漢族人、維族人、蒙古族人或者其他的民族成員或者族群成員，關乎我作為黃種人、黑種人或者白種人，其身份認同與民族文化歷史意識。進而，它所表述的實際上是人類的永久和平追求大背景下，民族與種族之間的永恆緊張。不要避諱這一點，這是早已發生、依舊存在的生活事實，當然不一定是可欲的事實。毋寧，正視它，才有可能以常識、常理和常情含詠之，咀嚼之，進而，在常態、常規和常例的視角中，彼此以普天之下皆同胞的心情、氣度和格局，包容之，淡化之。

韋 雯：

所以，所謂族民，其實是一個給定的身份，無法改變。不像「教民」，可以通過改宗而另選皈依。不過，滿漢通融數百年，今日似乎早已混融，再無區別了，說明族民及其族性也是一個文化問題，而文化終究是一條變遷不羈、奔騰不息的長河大江。由此牽涉到的現實問題，就是如何在法政安排和文化政策上對待族民身份和族性問題了。

許章潤：

是的，其間牽涉廣泛，在可見的將來，都是一個問題。有時候甚至會成為突出的難題。這裏只拈出一點來說，就是對於種族和民族的族性的「私性表達」與「公共表達」的關係問題。以此為進路，或許有一解。

就是說，在一個多種族、多族群的國度，各個種族、民族和族群固然有表達自己族性的權利，但是，總以不妨礙、不傷害其他種族、民族和族群的族性表達為前提。如同每個人表達自己的權利必須以不妨礙他人的權利為前提，各個種族、民族和族群既然承認彼此平等，分享着此一國度內的法政體制和文化空間，則不以傷害對方文化感受為前提來表達自家的文化特性，總是最低限度。倘若兩種族性可得通融，自然好辦。否則，只能訴諸私性表達，在族群內部展示，以照顧其他種族、民族和族群的感受。譬如，穆斯林的日禱，多半集中於一個特定場所，總不至於在大家都在自習的教室裏奉禮如儀，就是這個道理。相對而言，則為他們提供這樣一個場所，遂成國家和社會的職責，除非你不承認宗教多元架構下他們的祈禱權利。

這些例子中的是非比較明顯，進退出處較易拿捏，好辦，難的是雙方各執一詞，富有爭議的事項。例如，據說非洲有些民族對女孩子在十三、四歲的時候

要行割禮，將陰蒂割去，這便太殘忍了，太不合理了。猶太教對男孩子都要行割禮。還有，在非穆斯林國家的公立學校，即所有不同種族、民族和族群的國民共同納稅支撐起來的國家公共教育機構，用公幣營建的教育場所，如法國，阿拉伯女生在公立學校是否具有戴面紗的權利，她是否有權利獨斷地享有對於自己民族族性的公開表達的權利，便是一樁聚訟紛紜的公案。可能，在穆斯林看來，面紗是伊斯蘭族性的物質外殼之一。而在其他種族、民族和族群眼中，實在是對他們的冒犯。聽說這「面紗問題」，當時曾在法國引發軒然大波，後來法國當局訴諸立法，經由立法禁止穆斯林女生在公立學校配飾面紗，也有它的道理。想一想，如果她們是在家中、社區和宗教學校，而非公立學校戴面紗，則屬於私性表法，公權力不會也無權干涉。當然，事情不會如此簡單。我後來去法國旅行，看到一些穆斯林女生似乎依然配飾面紗、雲山霧罩呢！再如，在美國的公立學校中，每週一早晨要舉行升國旗儀式，要求所有學生，不分種族、民族和宗教信仰，對着美國國旗宣誓，感謝在上帝的庇護下，美國和美國人民才能如何如何。一位穆斯林家長打官司，因為他的孩子作為伊斯蘭教徒，每週一必須宣誓「我們美國人在上帝的庇護下」，構成了對於他和他的

宗教信仰的侵犯。是呀，假如我是佛教徒，你要求我這麼說，我還真的感到是一種宗教冒犯和信仰專制呢！當然，佛教和佛教徒比較謙和，可能不致於當場鬧起來，但伊斯蘭似乎相對悍烈，可能情形便有所不同了。

換言之，在法政安排的意義上，基督徒藉由表達自己的宗教信仰來伸張自己的族性，以公共方式表達自己的族性的行為，是不是合法？在那個時候，我也許會說，阿彌陀佛，但這又不符合美國入籍的誓言，怎麼辦？這便又牽涉到「我們人民」的另一個身份，即「市民」與「公民」的分際問題了。

#### 四、市民與市民理性

韋 雯：說到這一分際，在你的語境中，市民總是意味着某種私性生活狀態，而與「公共」和「公共性」相對照。換言之，市民就是私人，一種典型的現代個體，也是這個紛擾世界中絕大多數人的生存狀態。不知我的理解是否正確？是不是可以這樣說？

許章潤：

市民是典型的私人，也是一種現代人。注意，「私人」這個概念頂頂重要，真是道盡了世俗狀態下我們的生存狀態。為了說明這一點，請允許我從頭道來。

首先，「市民」意味着此在芸芸，意味着我們這個社會中的絕大多數人「生活在當下」，以首先對自家肉身負責來向自己 and 他人做出交代。我們對眼前利益和當下的福利、一己的社會經濟與文化訴求，對於自己食色的滿足的渴求，遠遠超過了我們對於形而上的追求。我們對於一己利益的縈縈念念，總是高過於公共利益的關注。這是自然而然的，也是天經地義的。它在道出耽溺於現實生活的個體「生活於當下」這一特性的同時，也就表明了每個人天然享有的這種生存狀態的正當性。

其次，這一此在的、非公共性、非超越性的「市民」生存狀態，一種私人生命形態，與德性倫理所要求和培育的道德上的善好，所欲養成的公民美德，在關於個體與公共權力、人的私權與公權的二元結構中，構成了何種法權意義？這是必須討論的話題。如剛才所言，作為市民，對於經濟福利、社會福利、文化利益的追求，是天經地義的。但是，凡此市民階層的追求，如果經由國家行為的倡導變成普遍取向的時候，是否會使得這個民族喪失民族理想，喪失道德境

界，從此喪失了形而上的衝動，從而使得這個民族成為經濟動物，成為過於庸俗、短視而市儈的存在？這是一個真切的問題，同樣是必須討論的話題。

最近20多年來，中國一直努力推動建設市場經濟社會，而隨着市場化程度的深入，我們看到了令人欣喜又痛心的現象。曾幾何時，一再要求每個人都成為「無產階級革命」的什麼什麼的這類君臨一切的政治引導，經此市場化過程固然大大弱化，乃至於無形中被顛覆了，而消隱於無形，從而，把每一個人還原成「食色性也」的本真存在，由此解放人性、釋放人慾，讓每個人循沿現實物質利益衝動之路前行，某種意義上，也就是為追求理想的美好人生的個體實踐概予正當性加冕。這是一件好事，是這個作為時間和意義二元載體的所謂「現代」的勝利。但是，與此同時，僅僅以此追求作為全民的生存狀態的極致，卻無強有力的超越性意義以為反撥，提供警示，多所恍惕，亦無有意識的意義秩序層面的道德願景與倫理理想作為另外一極發揮制衡作用，那麼，值此情形下，整個中國社會高度世俗化，世俗化到今天這個地步，導致「全民娛樂致死」這一狀態，就不免令人擔憂了！而且，共和主義意義上的公民美德，亦非只是「大道理」。比方說，一群大學教授聚會，酒足飯飽後也以「卡拉OK」



下吧」作為消遣，你想想，該是多麼悲哀的事情！在此，聲明一句，作為市民，卡拉OK不是一種消遣方式，無所謂，但如果這個社會中的精神祭司們，其心志，其趣味，其審美，完全無意識地同化於此，則社會失去超拔引導力量，總非善哉！再說一句，在下並非以為卡拉OK怎麼的，毋寧，旨在說明心志、心智、趣味和審美存在高下之分，既以精神祭司為職，則不可掉以輕心，總是本分。否則，不幹這一行。清高，是必要的。

進而言之，當整個社會都在津津樂道於電視中的「評三國」、「講論語」式的文  
化，你會發現這個社會的美學趣味在走向低劣，這個社會的超越心智降低到了  
評書、大鼓書的層次。實際上，現代社會的降臨不僅顛覆了「中世紀的桎梏」、  
「舊時代的枷鎖」，而且，情形遠較此複雜。

這是市民社會及其世俗化、商業化的出現所帶來的後果，一來俱來，弔詭得很。  
所以，市民社會與公民社會其實不是一回事。在此，有很多學者主張市民社會  
建設，可能他們並未分清二者的差別。或者，在他們看來，以此為開端，消解  
一邊倒的專制勢力，而導向一個公民社會的政治狀態。在我的理解，中國向來就  
沒有市民社會，並且當下也沒有。值此情況下，你是如何看待市民社會建設的？

韋 雯：

許章潤：

市民社會與公民社會可能都源自英文 *civil society* 的中譯，可中文表達在此彷彿多所便利，將它們恰予分梳，反而傳達出層次分明的意指。二者當然不是一回事。前者圍繞着市民這一私人打轉，關注消費，着力於私性生活，弘揚市民理性和市民風範；後者秉持公共心腸，關注公共事務，反映公共理想，凝聚公共理性，弘揚公民美德。有關於此，後面我們還將談到公民和公民社會，再聊不遲。這裏想說的是，你說中國從來沒有市民社會，這個話可能也不完全對。如果市民社會僅僅指與公共權力、公共空間、公共領域相對應的市民生活及其市民理性所分享的生存狀態，則宋明清之際中國就有市民社會。一些歷史學家對此早已多所指陳。在他們的筆下，宋明之際，像開封、杭州，就是百萬人口的都市，「搓澡」、「搓腳」、「搓麻」也是常態，大家過着一種市民生活，汲汲於小康。從這個意義上來說，不妨說市民社會早已存在。陳寅恪先生慨言，「中國文明造極於趙宋」，其社會發達，得為一端。但是，如果你說市民社會僅指工商經濟登場，市場化社會形成以後，一種現代城市化的市民生活的享樂狀態這種生活方式的話，那就另當別論了。此間情形，尤其是在西方的意義上，主要指從《十日談》問世的13世紀後逐步形成的世俗化的、反超越意識的、安於

此在與當下的、而以家庭家政生活的私隱狀態為滿足的、追求利己和家庭幸福的私人生活情形。可即便如此，當今中國，不也正在呈現出這樣的市民生活景觀嗎！其情其景，一如宋明清的都市生活也。

說來令人感慨。20世紀50年代以還，世界上有兩類極權政制。一類是左翼極權政制，以蘇聯、東歐諸國、中國、古巴、北朝鮮等為代表，不僅將一切壟斷在公共權力的麾下，而且連私生活，包括婚姻、性的交往和宗教信仰，乃至於正義和真理，都壟斷於政府之手，而政府是黨國一體的，掌控於特定的政黨及其強人領袖手上。另一方面，像巴西、阿根廷、西班牙、葡萄牙，蔣經國時代的台灣，乃至於蔣介石晚期的台灣，凡此皆屬於右翼極權體制。在此體制下，壟斷的只是公共權力，但基本不管宗教信仰，信什麼，不信什麼，你自己掂量去吧，私生活和市民生活方式亦且放任，去跳舞還是看跑馬，所謂舞照跳，馬照跑，這些基本上都准允社會自行解決。在此政體下，私生活方面，比方說男女的交往，宗教的問題，市民生活的日常享樂，包括咖啡、酒吧、跳舞、唱歌，這些東西並不干涉，其所壟斷的只是公政權力。在前者，既無公民社會，也無市民社會。在後者，雖無公民社會，卻有市民社會。

韋 雯：  
據此分析，具體到今天的中國，你是怎麼看的？

許章潤：

中國的情形特殊，但其實並未超出上述政制兩分法的大框架。其特殊性在於，走到今天這個時段，中國的社會和政治顯然已經不是純粹的左翼極權政制這一政體所能概括得了的。一方面，經由30來年的掙扎和鬆綁，中國其實已經有很大的市民生活空間。以珠三角、長三角和成渝、荊楚一帶為典型，市民生活脆弱而堅韌，繁榮發達卻又隨時可能遭受泛政治化的公權力的打壓，乃至於滅頂之災。另一方面，中國此刻的市民生活及其與國家的關係，亦非完全等同於佛朗哥時代的西班牙、帕潘德里歐時代的希臘，也不是70、80年代的智利、阿根廷那種右翼政體下的社會狀況。職是之故，中國社會現在處於一個什麼樣的階段呢？這是需要做出判斷的，無法迴避。可能有人說這是「後全能時代」，所謂的轉型時段，既帶有一點左翼極權政制的遺蹟，同時似乎又在逐步向右翼極權晚期過渡。那麼，這是一個什麼東西呢？蕭功秦教授把它叫做「後全能時代的技術官僚統治」的什麼什麼，具體記不清了，有一定的解釋力。還有人作了一些其他的判斷，可能你也有所耳聞。

至於公民社會，下面我們還將談到。這裏先要說的是，今日中國確乎還真沒有

公民社會。至少，一種獨立而成形制的公民社會，連影子還沒有。至多，只有一點點兒公民社會的萌芽。你想想，連「公民社會」這個詞一度都成為敏感詞，成為挨批的對象，還談什麼公民社會。這不，公民社會意味着公民的獨立自我組織化生存，而潛台詞則是「雙向承認」、「人的聯合」以及更為深層的「人民主權」。但現在的NGO、NPO，既不讓你成立，又限制你的活動，防賊防寇似的。近兩年於登記註冊上略有鬆動，也只針對市民社會組織。比方說2008年的汶川大地震，志願者百萬雄師入川，我相信當局必定嚇一跳，「怎麼一下子憑空冒出這麼多志願者來了呢？」在某些人眼中，志願者的出現衝擊了國家全能主義的調度，打破了自己的既有安排，所以對志願者是愛不得，打不得，罵不得。最後怎麼辦？只好說是好事。然後怎麼辦呢？通過奧運會，把志願者這種本來自生自滅的公民行動轉化為政府行為。現在經過組織培訓的志願者，其實和真正志願者已然不完全是一回事了。Volunteer，這才叫志願者。現在報名合格之後，審批，然後培訓，先劃定許多條條框框，這叫什麼志願者呢？這叫共青團嘛。

就好比說，議會主要圍繞分配正義展開活動，討論的是權力分配問題，是關於公共資源的分配問題，而不是唱京戲，跳拉丁舞。既為代表和委員，卻不說話。特意點明發言，「報告首長，我不會發言，我給大家跳支舞吧」，就此了事，則大會堂豈不成了遊樂場了嗎？一些代表提議案，叫做「雷鋒精神要升級」，或者，「相聲要從娃娃抓起」，以及「腰圍超過兩尺七不能報考公務員」。諸如此類，雞零狗碎，雞毛蒜皮，讓人笑掉大牙。如此這般，人民大會堂豈止就是個遊樂場，簡直就是個愚樂園嘛！這才叫做丟人現眼呢！你想想美國的議會，要是哪個議員說「各位，我不會說話，我給各位同胞獻個舞吧」，那不讓人笑掉大牙嗎？他或者她還坐得住那個位置嗎！

說了這麼多，一句話歸總，是想說公民社會在中國確確實實還沒有呈現，但是公民社會的因子已然出現了。這麼多的NGO、NPO，你不給我登記我照樣做事就是了。

現在官方說全國的NGO組織大約30萬個左右，但實際上連他們自己也承認遠遠超出此數。所謂綠色和平組織也好，扶貧幫教的也好，在農村活動的各種宗教、慈善團體也好，實際上都屬於公民社會範疇。公民社會源自公民內心遏止

不住的對於公共事務的關心，以有組織的方式來表達愛心、責任和尊嚴。相比而言，市民社會源自當下此刻追求家政生活幸福感的自利主張，主要體現為一種個體方式，而在在耽溺於塵世生活也。

## 五、國民、國民性與稅負

韋 雯： 是的，所有的人首先都是族民和市民，而生活於特定的共同體。當今之世，最為顯豁而無法擺脫的共同體就是民族國家。換言之，我們都生活於也不得不生活於這個經濟、政治和法律框架內，由此決定了我們還不得不身負着另一個主要身份。它不是別的，就是「國民」。你我都是國民，無所逃脫。

許章潤： 是的，你說得對。國民身份雖說是後天人定的，可對於特定個體而言，也幾乎差不多成為先天的了。因為，每個人一生下來，其落腳之地必定屬於某個特定國家，決定了她或者他也是也只能是該國的國民。就此而言，置身當下民族國家體系語境，我們說國民身份是先天的，每個人一生下來就屬於某個國家的國民。

過去不少中國大陸的婦人懷孕，八九個月左右，特意前往香港旅遊，然後等在那邊把孩子生下來。尤有甚者，到港後打針、吃藥，讓孩子早產，以求在港產子。為什麼？因為香港是出生地主義，所以孩子一生下來就自動屬於香港公民，父母圖的是個香港居民身份。身份政治，好一個身份政治。還有的把孩子生在美國或者其他歐美國家，同樣基此原因。

這同時說明了國民身份的可選擇性與不可選擇性。一方面，父母一輩為此處心積慮，變更孩子的國民身份，而造成了國民身份的可選擇性；另一方面，對於下一代來講，則其國民身分並非基於自家的選擇，毋寧，「父母包辦」，因而，倒呈現出一種非選擇性了。想想也是，父母固然是為兒女好，可你怎麼知道肚子裏的孩子一定想生在香港作為香港公民呢？一定想生在美國作為美國公民呢？也許他將來是地下黨呢，他不願做美國公民，你又如何向他交代？

當然，說到國民身份的可選擇性，表現在作為成年人，可以通過「用腳投票」的方式來改變國民身分。我作為哪一個國家的國民，在現代社會來說，是我自己的私事，兩相情願才好。



也就是說，國民與自己國家先天就可能存在的締約狀態，通過國民的法律身份、法律行為而獲得了改變。因此，在解除國民與國家的契約的同時，實際上意味着國民對國家的法律承諾，和國家賦予國民、加諸國民的法鎖被這個行為所打破，所顛覆了。像集體尊嚴、集體安全、文化認同這樣一系列關係到國民與國家的關係，國民與政府的關係，政府與國家的關係，等等，等等，糾結於民族主義與自由主義，必然會引起「我們人民」的法權內涵的種種需要討論之處。

韋 雯：

如果說市民的私性存在屬性決定了他是一個消費主體，以打理柴米油鹽作為日常生活的基本內容，而以享樂為務，那麼，相比之下，國民的最為重要的特徵是什麼？

許章潤：

納稅的問題。當兵打仗、繳稅納糧，是國民的義務與負擔，由此牽扯到國民在國家中的定位，國民與國家的關係，以及國民的尊嚴和國家的德性諸端。在稅收問題上，國家徵稅與國民納稅，兩相交集，是一個關鍵點。國民納稅是向國家交保護費，換言之，通過納稅，我獲享作為國民應當分享的集體尊嚴、公共安全這些公共產品。同時，另一方面，所謂的特權，這是在中性意義上的詞，不是反腐敗、反特權意義所用的詞，是法律所明文規定的，根據你法律身

份而來的地位、待遇、權利，是國民之為國民的身份所內涵的，它們也會隨着集體尊嚴、公共安全的公共產品的變化而出現變化。

稅收是聯結國民與國家的最為重要的憲政紐帶，當然並不排除其他聯結方式，如文化忠誠和文化歸依這些關係。正因為國民納稅，而政府和國家是靠稅收支撐下來的，因此，連帶產生了一系列締結現代國家的種種基本關係。無論是「無代表，不納稅；不納稅，無代表」，還是「看門狗」、「守夜人」等理念，無不基此而來。所以，經由現代憲制和法制，特別是依法徵稅、預決算制度和公共財政制度等項安排，賦予繳稅者以「掐緊錢袋子」的可能與權利，實在是國之大端，而為嚷嚷治理體系和治理能力的當下中國之第一急務要務也！比民主法治，它更重要。或者說，它就是民主法治。有時候，可能是民主法治中最重要的內涵呢。

總而言之，天民、族民、市民和國民，構成了所謂人民的一種意象。但是。經此排比羅列，「人民」於此出現了分裂狀態。自由的個體，他的自由和平等，恰恰以國民身份、族民身份和市民身份、國民身份為前提的，而所有這些身份都意味着限制，層層疊疊的限制。同時，人民概念的豐富與法律內涵的獲得，

恰恰包括賦予其中不同的人以特權。因此，人民作為一個整體，與人民這個整體不可能不出現分裂狀態，倒是並行不悖的。

韋 雯：

說到這裏，我想起習常有所謂的「國民性」一說，似乎經常出現在比較文化理論和比較人類學論域。「國民性批判」更是一個吸引人的論題。在此，作為一個分析工具，它具有什麼應用空間嗎？與今天的討論，是不是有點不搭界？

許章潤：

如你所言，今天「國民性」一詞早已成為習常用語。但在清末民初，卻是石破天驚呢！考究起來，與彼時所謂的民族性比較有關，而引申出對於中國人之為一種族群的稟性、涵養、習慣等方面的觀照和反省，也是一種文化自覺。此在新文化運動和1980年代的文化熱兩大時段，都曾成為熱點，而重在反省和批判中國人的國民性，根子還是在延綿一個世紀的「我們為何不如人」這一總體追問下，尋求更張變法這一大焦慮、大哉問的產物。這兩波國民性追問，對於國人的總體評價多半是負面的，誕生了影響深遠的「國民劣根性」這一詞匯及其所包含的複雜意涵。包括梁啟超先生的《新民說》在內，基調悉皆如此。至於《醜陋的中國人》，更是憤激之致了。當然，也有正面的論說，如指出中國人重人倫，法自然，講中庸，求實際，尚情誼，崇德化，以及好面子、勤儉、保守、孝順，等等。

其實，「千古中國，萬種民性」，複雜得很，哪裏只是一面之詞所能概括的。其為一種類型化和概念化，刪繁就簡，博觀約取，畫影圖形，自有可取之處，但也當不得真。可能，人世間的許多事，影影綽綽，如夢似幻，皆可作如是觀吧！

## 六、公民、世界公民及其公共相關性

韋 雯：

由此說到公民，一種自天民遞次成長出來的人的公共存在狀態，似乎是人的身份中最具分量的義項。所謂人格與尊嚴，許多時候緊緊繫於此。否定一個人的公民身份，等於將他驅逐出共同體，甚至意味裏將他置於某種不受保護的野蠻狀態。你如何理解？

許章潤：

的確，「公民」首先意味着它是一種人的公共存在狀態，而首先和主要的是一種政治存在狀態。國民同樣是一種公共存在，但其法律位格使得他僅只於此，而非一種政治存在。只有當國民進境於公民之際，自法律位格提撕為政治位

格，此種公共存在方始成為一種政治存在。

在此，因為「公民」是一個典型的經由法律賦權而獲享的政治身份，其為一種政治存在，意味着國民對於特定的政治共同體做出了正式承諾，法律認同轉變為憲政愛國主義。由此，人民與自由的同一性，文明與政治的統一性，具象凝注於這個叫做公民的人身，而綿延貫穿其人生。與此同時，正像他的承諾是向政治共同體做出的、並且以政治共同體的要約和反過來承諾為前提一樣，國民對於政治共同體的承諾，與公民天然享有的不服從的權利，恰恰是構成公民的政治存在的兩個相反而相成的緊張關係。

有一個命題，即所謂「人的聯合與雙向承認法權」，這是構成公民政治存在的主要內核。我們這些普通人，我們這些教書的或是種地的，一生下來就是這個國家的國民，無選擇，但當我們有一天被告知說「你們是中國公民」，這個時候，我用什麼來應對、來喚醒我是「公民」、我是「中國公民」這樣一種身份？在今天的中國，多數情況下，沒有什麼辦法能夠印證或者喚醒我這樣一種身份意識。為什麼？因為公民一定意味着他是平等獨立的個體，享有根據自己的意願，通過公開的形式，就公共事務自由表達自己的看法，通過對於公共事

務的理性審視，而擺脫康德所說的自我招致的不成熟狀態，具有這樣一種行動權能，才能說是公民。話講白了，那意味着我一定具有結社的權利，我具有遊行示威這樣一些公共活動的權能。我進行這些活動是出於公共目的，並且經過了我的理性審視，因此是我主動、自願與其他和我一樣具有這種身份的人共同進行行動，匯入公共空間。這個時候，你才能說，我才能說，我是一個公共存在，這種公共存在的名字恰恰叫做「公民」。

比方說你一個人拎一個土製炸藥到天安門廣場，往人群裏面一扔，這不叫公民，這叫恐怖分子。所以，公民一定意味着能夠奉行人的聯合這樣一種行動權能，而且人的聯合所指向的法律後果和政治狀態，是構成一種雙向承認的法權關係。拎一個土製炸藥往人堆裏一扔，是單向、片面的關係，而非雙向承認的法權。這種雙向承認通常表現在個體與個體之間、個人與政府之間、共同體與共同體之間、民族與民族之間，而且最主要的是表現在所有個體的聯合行動所彰顯的公民共同體，與作為公民共同體另外一極存在的國家這種關係之間。國家是看不見的，要通過土地、人民和政府這種聯合才能表達出來。所以，這種關係主要表現在人民或者說公民共同體與政府的互動關係中間，以相互間的承

認來構成理想的狀態來表達。在這個意義上，人的聯合與雙向承認的政治法律關係，是我們每一個人成為公民的前提條件，也是公民能夠表達自己、把自己呈現出來的存在形式。由此而有公民團結和公民友愛，以及由此生發的種種現代政治倫理關係。

韋 雯：

如此解說「公民」這個概念，可謂順理成章。有這樣一件事，就是公民當中的一部分人參與公共權力的方式是去政府裏當官，當官的這部分公民，比如總理、總統在行使最高權力職務之時，還可以叫他或者她公民嗎？她或者他行使公共權力的行為還是公民行動嗎？如果這樣也可以的話，我們怎麼理解所謂保護公民的基本權利不受公共權力行使的侵害？

許章潤：

這的確是一個需予回答的問題，可能，涉及三層意思。第一層意思，打個不恰當的比喻，公民這個概念相當於貨幣這種一般等價物，它是人類社會發展到現代立憲民主政體下，一種關於所有人的身份的一般等價物。因為，正常情況下，只要你不曾被褫奪公民權利，則在主權國家範圍內，使得我們彼此之間具有互換性的唯一身份，不是別的，只能是公民身份。國民身份隸屬於特定國家，是沒法換的。而即便是在國家間政治意義上，因為不管你的民族、階級、

種族、地位、財富等等有多麼的不同，但我們都是公民，而公民一律平等，使得公民身份或者公民資格具有互換性，等價性。所以在這個意義上，總統總理當然是公民，就好比我、你、他都是公民之昭彰，之為一種確鑿之事實。你總不能說總統總理不是公民吧，正如你不能說罪犯不是人吧。這個比喻未必恰當，當也能說明問題。

第二層意思，既為公民，則真正彰顯此種身份和位格，而且是獲得昭彰之顯現，使得國民通過某種行動權能來喚醒為公民，對於大多數人來說，常常只能通過選舉與被選舉來激發，來兌現。日常政治條件下，因為我們平常做工種地教書，沒有時間參與太多的公共事務。可能在社區一級我們參與得會多一點，這也屬於公民身份的行動權能，甚至只是市民身份的例行常態。但在更為廣大的政治生活層面，我們不可能作為職業政治活動者去拳打腳踢，所以才需要代議者、代理人。那麼，國民身份如何才能顯現為公民身份呢？對於絕大多數人而言，可能，僅僅是當他在每隔幾年進行大選的那個時刻，他可能去投票，這個時候你發現，他也發現，原來我是個公民。國民通過選民的行動權能，彰顯了自己作為公民的政治存在。芸芸眾生，忙於市民的生計，大部分人只能通過這種方式來表達自己作為公民的政治位格。



第三層含義，還有少部分人，他不僅在這個時刻去投票兌現選舉與被選舉的權利，從而彰顯了他締造和分享公共權力的行動權能，而且他的日常職業、日常事務就是作公共權力的受託者或者享有者。因此，他作為職業政治人物，不管我們所說的政客，還是作為公務員系列的事務官，他的日常行動本身就表明他作為國民在履行着公民的職責，履行公民職責的方式是以分擔職責的方式來分享公共權力。在這種情形下，他可能更為昭彰地顯示了他的公民權能與公民身份。手上有權，已然不是在民主政治的意義上「參與」或者「審議」了，而是直接下場行動了。

韋 雯：

但是，的的確確，在此情形下，可能會牽涉到一個問題，就是你剛才所說的保護公民的權益和利用公民身份來抗衡公共權力之間的張力。它們之間究竟是一種什麼樣的關係呢？會不會出現某種悖逆或者悖論？換言之，一旦身為統治者，則如同「這丫頭不是那鴨頭」，此公民亦非彼公民也。

許章潤：

我覺得可能會存在這種現象。為什麼？比如，身為總理，一方面當然是公民；但是，另一方面，他是國家最高行政權力的掌有者。置此情形下，其公民身份要求他盡力、忠實地履行自己的政治承諾。與此同時，他對於政治承諾的履行

是以身份認同為前提的，與此同時我們還有政治認同、價值認同、信仰認同，可能我作為公共權力的受託者與掌有者，我的政治認同、價值認同、信仰認同可能會和託付者出現衝突。在這個時候，他作為職業的政治人物，和他作為公民的角色之間，可能會出現致命的衝突，在我們看來是致命的，但是在他看來未必是致命衝突，他可能覺得我這樣做就是在履行我的職責，不僅是行政職務的職責，同時是公民職責。

什麼情況下這種衝突會被他意識到，甚至會造成他的人格分裂？比方說，《孤星淚》裏的冉阿讓，好人，卻終生被警察當作一個賊，而那個警察局長一輩子追捕他，可最後道德信念突然為冉阿讓一輩子的善行所感動，在自己道德信念的感召下突然覺醒，終至精神崩潰。這個時候，他的行政職務要求他作為公民來履行抓捕冉阿讓的行動，被他作為公民的道德認同所喚醒的那一份良知所摧垮，他究竟是聽從良知還是聽從自己作為公民來掌管這一公共權力以行使這份權能呢？他無法選擇。最後怎麼辦？他只好選擇把自己消滅掉，自殺，往賽納河一跳了之，以肉身的毀滅來消解內在不可消解的衝突。其實，即便此刻，以道德律令來改轉行政指令，在我看來，亦未不當。

通常說軍人以執行命令為天職。身為軍長，奉命鎮壓學生民主運動，幾經猶豫，終於選擇不執行命令。作為職業軍人，其以一己肉身分享公民權利義項下的軍事權力。但是，另一方面，作為公民，則公民的良知良能促使他不服從鎮壓的軍令。換言之，兩種價值發生衝突之際，後者佔了上風，表明他選擇了上位價值，聽從了內心的道德召喚。許多時候，大部分人未必意識到這樣的衝突，而以服從其中的某一點而常常是行政權力或者其他權力的那個使命來掩蓋、泯滅了他作為公民的身份所託付給他的另外一個使命，然後以什麼東西來打發這一份不安呢？或者說自己不曾意識到，或者不願意承認這份不安，就說沒辦法，上級佈置的任務嘛，云云。當年納粹治下幫凶成千上萬，最後還不都是這樣打發自己的。對此，漢娜·阿倫特多有辟論，想閣下一定早有研讀。

此類實例甚多。1957年「反右」，上下抓人。當其時，很多人並不覺得這是好事，心裏很反感，也知道它是錯的。但是佈置下來，抓多少都照抓不誤。等到事過境遷，他們就感慨，那個時候我們怎麼就那麼糊塗呢？怎麼不能勇敢地站出來保護一些人呢？要不然，當時不幹不就完了嗎？這就是馬後炮，當然事後有比沒有好。如果一個人能夠認識到自己角色的衝突，尤其是他作為公共權力

的行使者、掌有者和他作為公民的良知之間發生了衝突的時候，我覺得就意味着這個人獲救了，或者，有望獲救了，也就意味着這個國家有救了。當然最好的情形是，他的公民身份所託付於他的公共權力，與同樣是公民身份所賦予他並要求他恪守的價值認同之間不要出現衝突。可是，人性和人心曲奧難解，世態紛紜，而事態錯綜，有時候衝突是不可避免的。這時候，「人，而要做人」這類修習次第，可能就會發揮作用了。許多時候，制度固然重要，可人心才是根本。

韋 雯：

剛才舉的例子是從「總統總理是公民嗎？」說起的。這便牽扯到一個問題，即公民實際上是經由公共生活而建構起相互承認的法權關係的。若無公共生活，不參與公共生活，就沒法形成公共空間，他或者她，營營於私性生活的圈圈，那就不能算是公民。在這個意義上，總統總理當然是公共生活的參與者，但也可能會利用手上的權力來有意識地限制、主宰或者操控公共生活，而走到公民身份的反面。

許章潤：

是的，一旦以公民位格而並置於官員身份的頂戴花翎之下，則想法想像，做法做派，都會發生變化，而切應了「屁股決定腦袋」這句調侃的俗諺。在此，你實際上發現了前述對談內含着一個矛盾。此即，一方面，其以分享和參與公共

權力來表達國民行動權能，藉此而彰顯公民身份，如此這般，其謂「公民」也。但是，另一方面，由於刻下中國並沒有多少公民政治參與的機會，也不存在公共權力的分享機制，故爾，公民「華麗轉身」後就不再是公民了，不再是公共政治意義上公民了。但是，在此情形下，總統總理也依然是公民，法權意義上的公民。

這就牽涉到剛才講的一個問題，在法權的理解上，在純粹法律規範的意義上，你不能否認我們是公民。我們具有公民身份。但是從社會歷史，尤其是從政治正當性角度來看，則既無兌現公民位格的權力分享和政治參與機制，則公民云乎哉？當然，即便如此，既然公民是一個建構的概念，不僅訴諸法權政治，而且要靠公民實踐來撐持兌現，則每個人不妨從當下做起，「從我做起」。

韋 雯：

距離遠一點，轉換一下視角，黑社會算不算NGO？

許章潤：

有意思。無論是NGO還是別的什麼社會組織，其正當性前提在於，它基於公共目的，旨在謀取公共利益，無自身私利，圍繞着特定社會目標和福祉展開公民行動，並且，以守法為底線，在現有法律框架內活動。黑社會恰恰以自利為軸心，一切旨在謀求私利，所作所為可能在法律的邊緣遊走，但更可能直接超

越既有法律規定，訴諸非法犯罪行徑。其次，NGO或者其他正式社會組織的活動都是公開的、透明的，接受社會大眾和輿論的監督。而黑社會則是「打槍的不要，悄悄地進去」，秘密活動，見不得陽光。從而，第三，就是國家「認證」，也就是形式合法性，構成了NGO或者其他正式社會組織的程序正當性。黑社會從來不曾得到認可，而且，也不可能得到認可。其之操縱與運作，即便假借合法門面而行，也不僅無法佐證其合法性，毋寧，恰恰為其非法性的明證。現在中國有許多NGO組織是沒有正式登記的，可謂「半合法」。雖則如此，其宗旨與活動卻是公開的。其於公共事務上秉持公開性，而與黑社會之暗中、秘密活動恰成反差。之所以沒有正式登記，不是說不想登記，而是沒地方登記，或者，不讓登記。但是，不管有沒有登記，它的活動及其宗旨都是公開的，基於公義公益。我到四川救災，我是公開地去救災，你承不承認那是你的事兒。當然，打着NGO的招牌，幹黑社會的勾當，就好比說，打着為人民服務的招牌，行使的卻是軍閥土豪般的權力，那就比較麻煩了。

說到這裏，我想起一件事。有一年，參加北京一家法學院的博士論文答辯會。論文以中國的黑社會為題，描述其潛規則，以及它們與黑社會的諸般特徵之間

的關係。為了說明什麼叫潛規則，作者舉例說，當着國民黨奪取政權，1911年尤其是1927年建立起民國政體以後，共產黨在蘇區以及延安鬧革命，「打土豪分田地」，直接對着幹，他說，那時節，此般「直接對着幹」及其結果不是一種普適的規則，相反，是蘇區的革命手段。在他看來，這就叫潛規則，某種意義上無異於準黑社會的做法。等到後來共產黨1949年奪了江山以後，將這一套公開施行於國中，這便意味着從潛規則變成了公開的民事規則，準黑社會的做法變成了國家的法律。此之謂潛規則與正式立法之轉化也。

你說他這個純然是胡說八道嗎？是的，是有點胡說八道。但是，另一方面，從非常時刻的非常政治來講，也不能說他毫無道理。回到剛才的問題，如果說黑社會也算一種ZOO的話，這就相當於說，如果說我們大家都是人的話，那我要問你一個接近於人的類人猿算不算人呢？你說不算人吧，也有人的特徵；你說是人吧，則大家都知道它絕然不是人類。

韋 雯：  
假如主權國家賦予黑社會以合法性，其合法性亦為大家所正式認可，而且，黑社會組織本身也答應按照自己所宣示的承諾來踐行的話，那麼，它還是黑社會嗎？比如，一個鏢局是黑社會，做大了，其他的小鏢局被它滅了，則這個大鏢

局因着肌肉發達而施行強盜式的壟斷性、排他性經營，此時此刻，它享有此種權利位格嗎？這就好比政制的正當性在於憲政轉型，而且，其轉型獲得了公眾認同，如此這個統治才是正當統治，不是嗎？

許章潤：

坦率而言，我對你剛才的問題及其理路，不是太清楚。可能我的理解力有限，而我們各自的知識背景和理論資源也不太一樣，有以然哉。在我理解，你剛才所講的這一套依然立足法律規範主義，在一種國家作為仲裁者和合法性來源的意義上立論。比如說，「國家認可」，強調的是一種法律規範主義立場。換個角度，如果以誰能夠提供公共產品，誰就具有合法性來衡估的話，那麼，則認可來自於大眾選擇。從這個角度來講的話，清末民初「禮崩樂壞」之際的地方軍閥，其於國家權力所不及之際，以地方武裝為憑提供基本的秩序和安全這些公共產品，至少在功能意義上，還真的就具有一定的正當性。說回到黑社會，比方說，聽說當下中國城鄉批發市場、農貿市場裏存在黑社會組織，或者，準黑社會組織。倘若這些組織提供國家工商機構無力提供、懶得提供的秩序，進而設租尋租，你能說這叫NGO嗎！如果這就是NGO，那好傢伙，NGO豈非自古有之，與現代始發育起來的公民社會無涉了。當然，你要說這個東西和



NGO在功能方面毫無交集的話，好像也講不過去。究竟它和NGO最後區別何在，依據上述我們談到這個問題時舉列的三項標準，也不只是歸依於法律規範主義的判斷標準。

韋 雯：

有關這一問題就談到這裏吧，可能，交給社會學家們去處理更合適，也更可行。這裏還有一個概念我覺得很有意思，與今天我們交談的主題相關，而且不能迴避，這就是所謂的「世界公民」。

許章潤：

是的，在法政哲學意義上探討身份政治，無法迴避所謂的「世界公民」問題。這裏還是不妨從國民概念講起。「國民」概念首先在給特定成員以一種法律界定，進而附加一種文化約束，也是一種文明的武裝。此種法律界定常常意味着地緣界限，將原本普世人類進行「條塊分割」，所謂的文化成為重要標準，有時候甚至是唯一標準。因為「國民」這個概念本身就意味着，不管你是在中國還是在其他國家，也不管你是先在中國後到美國還是先在美國後到中國，一旦你承諾接受了特定國家的國民身份，就意味着你對於這個國家負有包括納稅在內的法律承諾以及文化認同，甚至於在某種意義上，你負有政治承諾的義務。愛祖國是國民義務，也是國民的情愫，包括對於它的文明的認同和歸依在內。

但是，世界公民概念恰恰旨在衝擊甚至顛覆這一法律界定、文化歸依和政治承諾。顧名思義，「世界公民」標榜全人類意象，只對人類負責，在全球立場思考具體問題，使得以此身份自負者能夠藉此武器，與自己的祖國或者國籍所在國作對。實際上，如果面臨祖國發動侵略戰爭或者極權政制等類情形，此時此刻，「公民」或者「國民」常常訴諸「世界公民」這一身份表達反抗，以此為盾來展現對於公民良知良能的決絕追求。通常而言，具有世界公民意識的國民，多半尊重不同文化價值，容忍和欣賞文化差異，明白全球人類的相互依存與休戚與共，以全體人類為同胞，為地球上的每一處生計而祈禱生機。

比如，2003年美國入侵伊拉克後，不少美國公民發起反戰遊行示威，據說其中一些人就以「世界公民」為憑，以公民身份和世界公民身份對抗國民身份。2001年，「9.11」發生的當天，北京有一批號稱自由主義知識分子的人士，立馬宣稱「今夜我是美國人」，有人諷刺說他們其實不過是在博客上過了一把移民癮，渴望拿到綠卡的欲求在潛移默化之間，經由如此意淫，義正詞嚴地放大、表達出來，而隱隱然實現了向「高等國籍」的轉化。當然，這是調侃，甚至屬於惡意的調侃，不乏文化民族主義的成份。在此，大家要注意到其中一些

人的宣示，即我作為中國公民也好，我作為世界公民也好，還是我作為美國公民也罷，我都不能容忍恐怖主義襲擊，因為它的核心特徵是反人類、反文明。但凡正常人類，沒人會贊同反人類、反文明的獸行。當然，至於刻下某些國度以反恐為由，行恐怖政治之實，又是另一回事了。

韋 雯：  
進而，據理而言，如果一旦爆發中美衝突或者日本再度侵佔台灣，在這種情況下，你怎麼辦？

許章潤：  
作為歷史學家，你怎麼辦？

在此，民族主義的回答大家都很清楚，無需多說。自由主義陣營的回答可能不  
完全一致，因為既然判斷責任和衡量標準悉數交由個體，則自主個體「收拾精神，自作主張」，所見不同，所感受不同，所得出結論不同。其中一脈，可能就以世界公民的身份作為理論圖景來展開，而落實為實際行動。說來可能有意思，2008年夏天在浙江莫干山召開「華人哈耶克學會」年會時，我和一位青年自由主義學人曾經有過一點口角。在他看來，假如台灣再度被日本侵佔，或者中國大陸被日本侵佔，或者美國佬攻打中國，只要侵佔以後，奉行自由、民主、憲政制度，那麼，很好。為什麼？他說情願做世界公民，也不願意生活在

獨裁專制的社會；寧為民主政體下的狗，也不願做專制政體下的人。

他有沒有道理？在一種自由主義立場，他是有道理的，至少，有一些道理。但現在的問題在於，正如民族主義是自由主義的隱蔽命題，民主政體以民族國家為依託，公民概念本身是否即意味着一種對於所在民族國家的責任在內？實際上，當全體民眾作為國民與作為族民的民族國家認同，與你作為少數精英知識分子這一世界公民的身份和認同發生尖銳衝突的時候，知識分子本身負有公共責任，在這種抉擇關頭，運用自己的理性，給出之所以如此選擇的理由。他的這一選擇雖然以世界公民身份為憑，但是不是在根本上恰恰違背了自己作為一個公民身份的政治承諾——公民本來是世界公民身份的前提，從而徹底使得自己作為世界公民的宣稱蒼白無力？一屋不掃，何以掃天下？公民承諾你尚且不能履行，卻以這樣空洞無物的世界公民身份來為自己逃避知識分子的公共責任尋找藉口，我相信即便美國人打來了也不相信他，相反，可能會說他「漢奸」，而暗中鄙視他得很呢！因此，自由，包括良心自由，實實在在，是一種重負。

## 七、自由在於分享公共權力

韋 雯： 是啊，不管是什麼「民」，不管你在「民譜」中處於哪個位置或者哪些位置，

自由都是一個不可迴避的問題。本來，自由與人這個概念具有同一性，正如奴役和枷鎖與人這個概念同樣具有同一性和統一性。

許章潤：

是的，關於天民、族民、市民和國民、公民的概念分梳，必然連接着推導出另外一個命題，一個關於他們共同生存狀態的狀態。此即自由，而自由不在別處，在於分享公共權力。這裏實際接續的是天民概念下的討論，而更作伸張也，你說呢？

這裏，為了說明自由這個概念，可能先要做一些概念分梳。這裏所說的是公民自由，不是別的什麼自由。例如，不是「天高皇帝遠，帝力於我何由哉」那個意義上的自由，也不是印度笑話中，乞丐以「洒家現在想幹嗎就幹嗎，何必先去讀書呢？」自相標榜那個意義上的自由。我在家裏頭想幹什麼就幹什麼，這不叫公民自由，因為此在私性空間，例屬市民的自我私性生活。如果那叫公民自由的話，兩千年前，打老婆就是一件想幹什麼就幹什麼的事情了，也就有自

由了。就好比今天在世界各地，無分民主還是專制，也不論東方還是西方，老婆和老公天天上演家庭暴力簡稱家暴一樣，這不叫公民自由，也壓根兒就不是什麼自由。

公民自由在於分享公共權力，是因為並意味着公共權力向每一個公民開放，能夠進入公共權力體系，分享這種公共權力，是公民這一身份的固有位格，是公民這一概念的必然義項。分享的形式不只是投票，還可能是間接代議方式，還可能是直接進入政府部門做事。當然，也可能採取如同吾輩這樣的方式，「君子動口不動手」也。但是，不論是哪一種形式，我一定能夠通過分享公共權力，而認定我作為聯合的個體進入雙向承認關係的建構之中，以此表徵我作為公民的這種行動的權能。在此情形下，才能說我有一個神聖而光大的名字叫公民。

記得1989年4月，耀邦先生撒手之前，在北京圖書館召開過一個修憲討論會。現在已經去世的北大法學院憲法學家龔祥瑞龔先生蒞臨，在會上作了一個較長的發言，談維辛斯基（Andrey Vyshinsky）的法學思想，徹底否定和批判「維辛斯基的法律思想」。我們都知道他在罵誰，但是他從來不敢把那個名字說出來。

來。據說龔先生回校後當晚就向學校黨委作了彙報，作了檢討，其情其景，如同他後來夫子自道，「容易激動而又膽小怕事」。其實，這是那個荒唐歲月鑄就的荒唐人格，不是龔先生一個人的事情。曹思源當時正忙於鼓噪《破產法》，得號「曹破產」。此君五短身材，口才好，能折騰，有人說他具有克里斯瑪人格氣象。記得當時一開場「曹破產」的一句話，讓當年26歲的我心頭一熱，心田裏泛起一圈激動的漣漪。他說：「公民們，我們今天聚集在此，討論憲法問題……」具體內容記不清了，大意如此。三個字，「公民們」，真讓我有點激動，則記得特別真切。我，畢竟還是「公民」啊！為什麼？我們從來沒有分享過這種權力，所以不知道我作為一個自然個體，被命運拋灑到這個小小環球上的一員，居然還有一種政治法律身份，它的名字叫公民，它賦予我通過集體行動，在公共事務上，公開地運用我的理性，通過理性審視，擺脫不成熟狀態的權能。你說，彼時彼刻，不該小小激動一下嗎！

韋 雯：

所以說，自由在於分享公共權力，也就是以公民身份參與政治，而不論如何參與，前提則是權力開放、政治開放、平等公開競爭等等，這使得「公民」是「我們人民」義項下最為重要的法權內涵。

許章潤：

是的，在此情形下，必然進一步推導出另外一個名詞，一個政治法律概念，我們日常都會接觸到這個法律概念，也是一個如何使得絕大多數的國民真正成為公民的過渡性概念、建構性概念。它是什麼呢？我們知道，生於此世，謀生於當下，我們做工、種地、教書，構成了我們絕大多數人的生計。真正進入政府或者司法機構、擔當公職的是我們中間的一小部分成員。就算中國今天官員和百姓的比例居世界最高之一，也還只是一小部分在做官。那麼，如何使得這絕大多數，90%以上的國民，能夠兌現自家的公民身份呢？既然我們平時種地、做工、教書，不可能天天關心政治，也無法分身從事政治，那麼，這些個市民和國民，怎樣才能將自己變身為公民呢？畢竟，僅有法律規定我們是公民，這公民是不會自動降臨我們頭上的。

原來，我們還有一個最重要的身份，這個身份可能四年五年才用一次，但是，要是真用上，就管用。它叫選民。

從天民到族民、到市民、到國民、到公民，最後要派生出一個概念來，這個概念極其重要，就是選民。不是上帝和上天選中了你的那個選民，而是手上拿着選票，自主決定誰來掌管、運作公權我才放心、我才適意的那個選民。不具有



選民身份，則公民如同老虎無牙，沒用，是假的。君不見，對於絕大多數的人來說，只有通過四年一次或者五年一次的授權才能彰顯自己作為一個政治存在。我平常天天打工，四年或者五年之後，看你辦事不行，滿嘴跑火車，說話跟放屁差不多，老子不投你的票。這個時候，他們不得不尊重選民，代議人和掌權者才不致太過分。

就此而言，不是別的，正是選民這一行動裏的政治身份，將公民概念變成了一種可兌現的政治權能。職是之故，將國民經由選民而變身為政治的公民，建構權力分享的公共空間，應當成為今後中國十幾二十年裏最為重大的事情，必須得辦，而這也就是憲政事件和憲政精神。

韋 雯：  
在你的「民譜」中，雖曾提及「選民」這一身份，但似乎並不屬於正式序列，毋寧，它是國民與公民的行動權能。所以，你說「派生出」一個身份，是這個意思嗎？

許章潤：  
是的。我們上面講的天民、族民、市民、國民和公民，以及作為國民向公民身份過渡，而使得國民真的成為公民的那個身份，就是選民。無此功能性建構的法權政治內涵，哪裏有什麼公民！它們聯袂一體，環環相扣，展示的是人民

的完整內涵。須知，我們是從自然人到經濟人，到倫理人，到法律人，到政治人，這樣迭層逐步提升的，遞次進境的，一步一步，往上升，而適成一種社會存在、歷史文化存在、法律存在和政治存在。其中，政治存在層次最高，也最難。如果說從何尋索「我們人民」的政治法權內涵的話，那麼，循此線索，逐層往回推導，在還原論和類型論上分梳出選民、公民、國民、族民、市民和天民，應該是一個可欲的路徑。至少，它讓一切希冀以「人民」或者「人民群眾」的大高帽子，將「我們」大而化之，實則取消了「我們」的政治位格的作法，立即暴露，無所逃遁。

## 八、政治的悲劇性及其悖論

韋 雯：這真是充滿了悖論。可能，政治本身不僅命定是悲劇性的，而且，也是充滿了悖論的；也正因為充滿了悖論，所以才悲劇性的吧！

許章潤：是啊，論說政制和政治，對此當有深切的體察才是。我們今天在「人民」這一

主題下還要談論「政治的悲劇性及其悖論」，就在於它是政治的天然稟性，談也得談，不談也得談，繞不過去。其間牽扯到規範倫理與德性倫理的衝突與統一，它們的分際與轉化，等等。上面我所講的，從天民到公民，從自然人到社會人、倫理人、法律人、政治人遞次推進的政治、法律、哲學的分疏，實際上講述了這樣一個事實：對於「我們人民」的政治法權內涵的追索和梳理，就是政治本身。至少，是政治的理論形式，而政治從來以理論為先導。幾年前的一個晚上，我和清華法理學專業的老同學們一起讀馬克思·韋伯的《學術與政治》，深感不管是從學術的進路來談學術與政治的關係，還是從道德與政治的關係來分析政治內涵，作者其實都是在回答這樣一個問題：德意志民族在經過七十年的高速發展之後，在第一次世界大戰一戰而敗的總體背景下，如何重整國族的政治與政治秩序，從而達到整個民族的政治心智的成熟，不僅是當務之急，更是涉關德意志生死存亡的關鍵。記得當時大家「懸想世事，遙體人情」，而反觀當下，均感慨繫之。思緒透過夜空，直追千古，將古今聯為一線，這便是思想的超越性。

其實，我們今天談論「我們人民」的政治法權內涵，基本問題意識也在於此，所念茲在茲的同樣不外就是中華民族的政治成熟問題，而一併以「政治」來收束。這個「政治」當然不是我們習常所說的「學習科學發展觀」這個語境下的政治，也不是學校的政治輔導員找你談話要你那個的政治，更不是單位裏頭星期二下午中止日常運作集體學習「一號文件」的那個政治。毋寧，這裏所講的「政治」是指政治共同體如何形成有效治理，並且是兼具德性的優良政體統治這一問題。說得更具體一點，這個國族如何處理上述從自然人到法律人、從天民到選民這些問題，展現道德智慧和政治智慧，建立起一種基於獨立個體在平等與自由的關係之下，為了尋求理想的生活，通過人的聯合和雙向承認的法權，所獲得的公共狀態、公共生活。一句話，形成一種全體公民政治上和平共處的政制安排。這才叫政治，真正的政治，大是大非的政治。所謂「城邦政治」，應當是並且必然是在這個意義上說的。

韋 雯：

我明白了你的意思。但是，具體到各種不同情境，可能，政治表現為不同的政治，而有「政治總是講方言的」這一說法，不是嗎？

許章潤：

是的，這便需要我們將一般政治情境化、具體化、落地化。在此，千頭萬緒，千門萬戶，僅從一端立論，如果我們把它進一步分解的話，則以下四種政治實為我們今天不可迴避的，也是這個命題必然要牽涉到的。

第一，我們講了這麼多，實際上談的是「身份政治」問題。是的，身份政治。黑格爾在《法哲學原理》裏面曾經說過，要成為一種人，並且尊重他人為人。在今天這樣一個紛亂的世界上，在西方強權和東亞的崛起，整個伊斯蘭世界與基督教世界劍拔弩張的情況下，全球經濟一體化與世界市場的建立，以及移民作為一種勞動力生產要素的重新組合的一種重要方式，並沒有消解「我們還是你們」之間的隔絕，無法拆毀「我與你」之間的藩籬。相反，使得我們對我們是誰，我是誰，你是誰，換言之，對於我們自己的定位和身份的重新認識，反而尤顯迫切。我在大學教書，深感同學諸君二十郎當，已然開始有些惶惶然的感覺。是啊，我在北大，我在清華，我是誰呀？我在幹什麼？學這麼多幹什麼？具體到不同年級的莘莘學子，這種感覺的顯隱、強弱和正負也不一樣。可能大一的時候，天之驕子，世界向我同時打開了一百扇大門；「太陽，你是我胯下金燦燦的鞏丸」，雄心萬丈。可是，隨着年齡漸長，大家都會有身份認同

的問題，而產生身份焦慮，其間夾雜着「我有什麼用」、「未來將會怎樣」的茫然，惶惶然，躁躁然。特別是在你面對異族文化之際，這種認同問題會愈發突顯。就像學生面對講台上我們這些中老年人時，自然而然，就會產生身份和認同的需要，而發現身份和身份認同之異。

說來說去，「我們人民」實際上牽涉到身份認同問題，不奇怪。換言之，一切政治首先可能都是一種「身份政治」，或者，源起於「身份政治」。此於這個所謂的全球化時代，更為突出，愈顯尖銳。民族身份的認同，政治身份的認同，文化身份的重新選擇，等等，等等，伴隨着「我們人民」意識的覺醒，一定會紛至沓來，甚至洶湧澎湃呢！你看冷戰結束後這個世界上發生的戰爭，不管是前南斯拉夫的解體還是阿富汗的重建，最近的克里米亞的脫烏入歐，中國西北邊境的囂囂嚷嚷，多半都與此有關。

其實，這也是一個古代政治的問題，不然怎麼會有「不食周粟」或者「蘇武牧羊」這類實例呢！至於「君子死，冠不免」，更是一種高貴的身份政治意識主導下的高貴做派也！

而它的悖論就在於，身份政治與平等這一至上追求恰相背離。因為既然有認同，那就會牽涉到你是公民我不是，你是這個國家的國民，可是我想成為該國國民卻不獲允，你是這個民族的，所以你享有特權，可我不是這個民族的，因而我就沒有這個特權，諸如此類，不一而足。就以吾國為例，「少數民族」一對夫婦可以生兩個以上孩子，漢族則只能生一個；少數民族考生高考時可以「加分」，漢族則無此優惠，儘管前者可能居住在城市，條件較為優渥，後者則居僻野，恰屬「老少邊窮」；你家兩代獨生子女，因此你可以多生一個孩子，我們家不是獨生子女，所以我們只能生一個。同樣，凡此種種，不一而足。所以身份政治本來是要通過對各自身份以及身份意識的喚醒和分疏，求得我們是同類以及平等的結果，但其實所造成的，或者說所接受的，恰恰是不平等，怪而不怪，不怪也怪。

韋 雯：

假如真的是「屁股決定腦袋」的話，那麼，「身份」不同，認同有別，這是否意味着隨着身份政治而來的必然是認同政治呢？

許章潤：

是的，你說得對，隨着身份政治而來的必然是認同政治。這也是我們今天所要談論的具體政治的第二種形式。認同政治除了剛才所說的身份認同之外，必然

伴隨而來的還有價值認同、宗教認同、文化認同、地域認同，諸如此類，不一而足。性別認同既是身份認同的一部分，可能同時牽扯到價值、宗教和文化諸端，牽一髮而動全身呢！由此造成的文化立場和政治選擇，可能大相徑庭。比如，我們比較認同中性的、審慎的、理性的、溫和的民族主義與自由主義，反對極端的、侵略性的民族主義和幼稚的、原教旨的自由主義，對於那種「即便日本人打來，佔領了我們的國家，只要他奉行自由民主體制，我也樂意」這類叫囂，只能以白痴進行歸類。此種天真幼稚的教條性自由主義引導下的簡單心智，如果真的落實為身體力行，適足以葬送自由主義。自由主義本身就是一種連自身安全也難以護衛的理念和理論，真要讓他們做如此簡陋處理，還不把它毀了呀！

另一方面，有的同胞可能一聽說外國異族男子娶了一個中國女子，就頓時怒火中燒，彷彿肥水外流似的痛心疾首。國人到了外國，過去不是有個流行的笑話嘛，說中國留學生在日本，花錢買春，一邊買春，一邊高喊「打倒日本帝國主義」，「為中國人民報仇雪恨」，諸如此類。可能是玩笑，荒誕不經，說過了，笑過了，別當回事，否則，沒意思，太過分。畢竟，簡單的商業行為，與中華



民族什麼的沒關係。就好比北大出了一個總理，別太矯情，這是他的個人成就；那邊廂，清華出了個總統，總統就是總統，與你清華其實也沒多大關係，同樣別矯情，別一天到晚掛在嘴上。但是，其間隱含着認同和身份的問題，卻是明顯的，也是需要釐清和重視的。

往深裏說，認同政治牽涉到一個問題，即人類天定的宿命性。對此，必須要有  
一定的體察。不管對於身份的認同、政治的認同、文化的認同、價值的認同、  
歷史的認同、民族的認同，本來認同政治是賦予我們得在社會歷史領域獲得解  
放的力量，然而，例外之中還有例外，這種解放恰恰是以認同為前提的。因  
此，就像身份政治與平等相悖，認同政治也與自由相悖。我去旅遊，如果我是  
美國人，全世界一百八十多個國家不需簽證，提包就走。即便是香港居民和台  
灣居民，據說免簽證也有百把十個呢。這叫自由，真正的自由，讓人羨慕，難  
怪國朝有錢有勢的都要弄兩外國護照揣兜裏，有事沒事樂和呢！但是，弄兩外  
國護照意味着你要入籍，而前提是你認同這個國家的法律，還要舉行宣誓儀  
式，然後才讓你獲得這種身份，還得每年在那裏住一段時間。換言之，受此羈  
絆，才能享受提包就走的自由。這叫身份政治與平等政治的悖論，認同政治也  
與自由相悖。

此刻我所講的認同政治與自由政治的悖論在於，我一旦認同了，我其實是我所認同的那個對象的人質，每一個時代我們都是這個時代的人質，我們被它所綁架。因此，我們也是根據我們的自由意志主動認同的認同物的人質，我們被它所綁架。說來說去，我想說的是，朋友，認同政治與自由相悖，所以我們無往不在枷鎖之中。

韋 雯：

由此，涉及到人的尊嚴問題。身份政治攪動尊嚴這池春水，導致認同政治的歧異和尊嚴政治的高漲。

許章潤：

身份與認同，自由與平等，最後牽動的最為敏感的神經還是尊嚴問題，由此而有所謂的尊嚴政治。這是我們今天所要談論的第三種具體政治形式。

在此，「我們人民」所講的從天民到公民以及公民的派生物選民這一系列分梳，其實，劍指尊嚴，不管是個體尊嚴還是集體尊嚴。國民與國家的關係，公民與自己政治共同體的關係，凡此均牽涉到個體尊嚴與集體尊嚴的參差互動。以公民政治為例，它所體現的是政治共同體給我們帶來的榮譽或尊嚴，與你加入這個政治共同體的身份認同和身份關係以換得這一份尊嚴，二者的互動關係。幾年前中國拼命舉辦奧運會，奧運火炬——我不願意把它叫做什麼「聖火」，因

為叫「聖火」不免有點言過其實，也太過不明所以。它不就是一個火炬嗎？點火就着了唄，三歲小孩都會點的——在海外傳遞的過程中，受到了當地一些人的抗議，為什麼普通中國人為此在情感上受到很大衝擊，甚至深感羞辱呢？這就牽涉到集體尊嚴。換言之，在中國的百姓眼中，這是中國為世界接納的加冕禮，也是中國富強的進行曲。家裏辦大喜事，「你TMD來搗亂」，當然覺得情感上遭到了傷害。將心比心，設身處地，這是集體尊嚴的問題，一般人實難超脫。

另一方面，楊振寧獲獎，彷彿全中國都歡呼，一個華人得了諾貝爾獎，大家都覺得與有榮焉。趙小蘭當了勞工部長，駱家輝當了商務部長，很多華人覺得光榮。姓趙的、姓駱的連忙擺活「我們老趙家出人」或者「我們老駱家祖墳有力」。這也是集體尊嚴，一種基於族民身份——民族和宗族——而來的集體尊嚴，同樣情不自禁，同樣不明所以。別忘了，他們是美國國民，也是美國公民，他們所宣誓、效忠、捍衛和效勞的是「我們美國人民」，一旦中美發生貿易衝突，乃至於軍事衝突，他們真正是知己知彼，到時候如果兌現自己的國民忠誠和公民忠誠，就會整你沒商量。他是美國人，他替美國說話，你光榮個什麼呀？

由此可以看出，如同身份政治與平等相悖、認同政治與自由構成了悖論，尊嚴政治與獨立亦且相悖呢！

韋 雯：

所以，人世間的許多事常常是不由自主的，這就是宿命吧，而不止於政治一端也。凡此三悖，不正說明政治的悲劇性嗎！這不，情之所動，即非理智或者理性所能掌控。及至觸及信仰，就更非尋常道理所能打發了。

許章潤：

說得對，還真的就有「信仰政治」一說，而構成了我們今天所要討論的第四種具體政治形式。信仰政治與理性相悖，因為「我們人民」的政治法權內涵所涉及到的這些關係，尤其是上面講到的身份認同、政治認同、尊嚴政治等等，都牽涉到信仰的問題，至少是世俗信仰的問題。「憲法信仰」作為一種世俗信仰，在北美構成了所謂的「公民宗教」，既是現代早期以還這一波憲政文明制度化的成就，也就預示着某種歷史的終結，而於其文明勁道衰頹不足之際，有可能反成開創未來的桎梏。今天，我似乎、彷彿、好像看到這種跡象，你不要見效。在此意義上，凡此種種，所謂的信仰政治，恰與理性相悖。

再總括一下，重複申說一遍，身份政治與平等相悖、認同政治與自由相悖、尊嚴政治與獨立相悖、信仰政治與理性相悖。

## 九、平等與正義的境界

韋 雯：

這真是前門拒狼，後門納虎呀！人間日子不好過，想過好日子不容易。好吧，拋開身份、認同、尊嚴和信仰，以及牽連所及的平等、自由、獨立與理性，不論如何，政治的要義在於提供全體公民政治上和平共處的制度安排，由此不可迴避公平正義這一核心關切。畢竟，上述各種義項，總不得違忤公平正義，相反，必須有助於促進公平正義吧！既然文明意味着對於人性的回應，而人性天然是要追求公平正義的，那麼，要是沒有基本的公平正義，這人間豈非匪幫？何以為繼？不管是何種政治形式，總得要講公正，否則要它幹嗎！當然，如果說人性是一團亂麻，談不上什麼公平正義，那就無話可說了，也就沒有討論的必要了。

許章潤：

說得沒錯。但是，倘若泛泛而談，則公平正義失卻語境，怕是談不清楚的。私見以為，下述四種關係堪當要津，也是討論公平正義的具體語境，不可不察，不可不說。

第一，自然正義、社會正義、法律正義與政治正義。四者均為公正的特定形式，從而也就是兌現公正的具體語境。它們之間的錯綜複雜關係，決定了能否以及在多大程度上有可能實現公正。

在此，自然正義源自天定，只能順應。有的人智商就是高，沒轍。還有的人獨於某一方面獲秉天賦，彈鋼琴幾乎不用學，同樣沒轍。一般而言，男子較女子更有體力，而女子可能則以溫婉柔媚征服「剛強男人」，讓個漢子匍匐於裙下，你有什麼辦法。還有的女子生來就是個女漢子，你也同樣沒轍。對於富二代，起點高，我同樣沒轍。

由此而有社會平等的問題。社會平等或者社會正義從來都是一種理想，難以完全實現。因為正如阿倫特所說，社會差等才是自然狀態。男女性別本身就決定了社會平等是不可能的，智商的高低決定了社會平等同樣是不可能的。

用什麼來彌補它？用政治平等。男女性別本身就決定了雙方在體力上具有區別，但是同工同酬是政治平等而不是社會平等。這種政治平等在很多情況下，也難以實現，怎麼辦？引入法律平等這個概念，因為政治平等就要男女同工同酬。但問題在於，如果是計件工的話，男人一天要搬一百塊磚，一塊磚一毛

錢，你能拿那麼多錢。可是女孩子身體稍微弱一點，只能搬九十塊磚。我說了同工同酬，你如果能搬那麼多，跟我拿的錢一樣多，但實際上做不到。怎麼辦？政治平等也難以實現，這時候用法律平等來抑制。法律平等一方面是用法律程序的平等來彌補社會平等與政治平等的不足；另外一方面，通過法律的種種補救性措施來加以彌補，至少在人民的心理中間，造成一種平等的幻象。法律援助就是因此而誕生的，不完全是表面工夫。刻下中國的律師行如果有這類差事，多半讓實習生去應付，忒不地道。

比方說，由於我們的身份不同，我們的財富多寡不同，我們的智力高低不同，因此雖然我們都享有控訴權，即訴諸法律的權利，可是實際上，我的權能的實現程度和一個強勢人物的實現程度肯定是不一樣的，但至少法律上你們同樣具有這種權利。換言之，你們同樣具有進入法律程序的主體資格。法律虛偽就虛偽在這個地方，但是如果連這樣虛偽的安排都沒有的話，政治正義難以兌現，就會有政治問題，不平等這一社會問題就會轉化為政治問題，而社會問題以及對於福利的不平等、貧富的差別所帶來的阿倫特所說的「胃」的造反，會顛覆政治秩序和法律秩序，則「茲事體大」矣！

韋 雯：

這我聽明白了，原來它們之間是一種遞進互補的機制，說明現代社會的治理真是個複雜的系統。那麼，第二種關係是什麼？

許章潤：

第二種關係講述的是人民主權、國家主權與立法主權三者之間的問題。近年來，漢語思想界就此有不少著述，譯著更多。讓我們簡單梳理一下，從政治哲學來說，國家主權源於人民主權。現代政治的正當性以「主權在民」預設張本，而期期於實現公民權益保障為預期。其間有兩股渠道，一是自政治哲學延伸出去，將人民主權具體坐實於代議民主體制，讓公民變成選民而獲得兌現；二是自法律哲學出發，使人民主權經由國家主權轉化為立法主權，以立法的公開化、民主化來實現分配正義。因此，如何經由民主程序將自己的代言人送入立法機構，遂成坐實人民主權的法權安排，也是使得我們這些天民、族民、市民、國民、公民真正變成人民的不二法門。

韋 雯：

第三種關係呢？

許章潤：

由此涉及到的第三種關係是立法平等、執法平等與守法平等三者之間的牽連互動，其間的樞機是「守法者同時應當是立法者」這一康德式機制，並關涉上述平等、尊嚴和自由、獨立之間的具體政治。



它進而要求第四種關係，即社會競爭與合作、和平共存與人類永久和平的關係。人民之作為統一體，多數時候實乃處於永恆的分裂狀態；經由法權安排，方才結束分裂狀態，二成為真正的統一體。由此，國家政治和國家間政治連綴一體，卻又森然有別；由此，在地球是我們的家園這樣一個時空維度裏，「我們人民」方始意味着全體人類的和平共處。

## 十、「段子」裏的中國

韋 雯：

今天我們談了這麼多，圍繞着「我們人民」的政治法權內涵展開，而分梳出自天民、市民、族民到國民、公民、選民的完整敘事，基本理清了法律哲學、政治哲學意義上關於現代人的基本政治法律位格及其構成要素，以及它們所內涵的相關倫理意義、政治意義、法權意義和文化意義，也算是一種答案。

與此同時，我略感遺憾的是，我們的對談未能揭示出幾種身份政治及其法政安排之間的張力，至少，沒能就此進一步展開，而這些內容對刻下漢語思想界的

思考和學術研究，對於關注政治哲學和法哲學的學子而言，特別是對於紓解政治自由主義的現代缺陷，可能更有啟發意義。

許章潤：

是的，所言甚當。一開始我就說過，我們是在還原論和類型化的意義上，對於「我們人民」的法政內涵進行解讀。其所落腳的是日常政治，是在日常政治狀態下關於「我們人民」的一種平實還原，旨在抵消只戴上個「人民」的高帽子，卻無具體身份政治形式來落實、坐實、兌現人民位格，從而，實際上是將人民大而化之，從而最終將它架空、取消的做法。這一做法，我們見得還少嗎？其所造成的痛楚，我們難道不也是受害人嗎？所以，首先從理論作業上指出這一做法的虛妄性，否定其理論合法性，才有望於政治實踐上進而逼迫特定政體一步一步兌現政治承諾，而為這個十三萬萬人的家國天下奠定永久性的政治正當性基礎。

但是，對於「我們人民」的解讀路徑不止於此。豈是不止於此，當然不止於此，而有更多的向度、層次和張力需予揭示。在建構論的、歷史性的語境下考究其生成、演變和發展，深究人民在現代秩序和大眾民主時代的悖論性，特別是在非常時期、特殊時刻的構成和存在狀態，包括「人民的腐化」這類課題，

均為我們的對談所忽略掉了。不是說這些內容不重要，而是暫時擱置，尚未談及而已。恰恰相反，這些內容太重要了，恰非我們今天的對談所能一時釐清的，也許有待於我們下一次再予進一步的討論。的的確確，在人類文明史上，無論是在文化認同和政治認同層面上，還是在生存政治和尊嚴政治的意義上，「我們人民」於時空兩維均非一種均衡展示。就拿中國近代歷史而言，「人民」從來都是一個變動不居的存在，無論是內涵還是外延，常常出現大幅波動。毋寧，其與「敵人」這一純然政治概念緊密相連。今日的「人民」可能成為明天的「敵人」，反之亦然。此為「人民」的實然歷史，也是非常時段的政治變通，而非非法政理論操作下的還原論與類型化。這是我對你的疑問的回應，也是我們必須釐清而說明的。

就「我們中國人民」而言，至少，其生成與展開，均與「現代中國」的立國進程相伴隨相始終。據此，有人引入三個「共和國」框架立論，進而在此非常時期的語境和邏輯中來解析「人民」的位格。所謂三個共和國，是指「第一共和國」，即作為「1911」政治建國產物的「中華民國」；「第二共和國」，是指「1949」所締造的「中華人民共和國」；「第三共和國」，是指未來海峽兩岸

四地完全一統之後所可能呈現的中華文明的政法形態。據此，則「我們中國人民」的文化認同、政治認同及其自身表現形態，當然會展現出不同形態，而附有特定歷史內涵。其間，政治立國與文明立國的緊張，國民身份和公民身份的認同齟齬，可能都會在所不免，而使得「人民」的內涵必然展現為一種歷史形態，需予歷史視野下的政治觀照。

如果說還原論和類型化是一種橫面，則對於人民的歷時性和歷史性解析等於為其再加上了一個縱面。縱橫交錯，「人民」和「我們中國人民」遂呈立體形態矣！置身現代中國及其現代秩序，俯瞰「我們中國人民」已然經歷、超逾一個半世紀的立國、立憲、立教和立人的奮鬥歷程，則於「人民」的解析將會更具現實感，也更具啟示性。

韋 雯：

的確，法政哲學總是特定政治共同體生存境況的產物，也是所在歷史進程的產物，而與時代困境、歷史難題緊密相連。在地中海文明以還的近代歷史這一大背景下，歐美各有路徑，「我們中國」同樣並非只在重複他人的歷史。毋寧，各自經歷了一個「人民」的建構歷史、文化認同和政治承認過程。

許章潤：

是啊，「人民」或者「我們人民」，不是別的，從來都是法政哲學中的核心概

念。其為理論存在，講述的卻是一個實實在在的主權體之廓然大觀。

說到這裏我想起了網上流行的一則「段子」。你先聽我說說，然後看看它是不是像個政治寓言。

話說，新聞聯播看多了會怎麼樣？小孩看 CCTV 新聞聯播太多，作文竟然寫成了這樣：六·一前夕，五年級一班學生劉小華因患感冒請假，班主任指示班幹部們自發組織到劉小華家裏慰問。第二天，班裏的黑板上登出了一篇本班新聞，全文如下：

本班訊昨天上午，陽光明媚，鮮花鬥豔，劉小華同學家裏歡聲笑語，人頭攢動——用清華大學校長顧秉林院士的話來說是「贊」動。五年級一班班長（趙光）、副班長（張苗苗）在體育委員歐陽某蘭、文體委員李美龍的陪同下，不遠千里，深入到患感冒發低燒的班級成員劉小華家中，為她帶去節日的問候和良好的祝願。趙班長與張副班長興致勃勃的參觀了劉小華的小房間，饒有興趣的玩了四盤魂鬥羅遊戲，與普通同學同樂。

接着，班級領導與劉小華同學的雙親親切的拉起了家常。趙班長很愉快的回憶起去年和劉小華一起作弊的往事。在座談中，趙班長多次關心的強調，小華，你病了就不要做作業了，好好休息，身體是學習的本錢。劉小華激動地說，感謝班幹部的關心，感謝班領導的關心，我一定要戰勝病魔，克服一切困難，早日回到溫暖的大集體中，回到親愛的老師和同學們中間。

接着，趙班長一行又在劉小華家門口興致勃勃的踢起了毽子。藍天如洗，鳥兒也受到了集體溫暖的感染，唧唧喳喳，歌唱美好的新生活。

中午，劉爸爸買來香噴噴好吃看得見的某某牌牛肉乾和清涼可口的橙汁宴請趙班長一行。期間，賓主就小學生連吃兩根冰棍是否會鬧肚子的問題進行了深入愉快的雙邊會談。

這個段子說明，一旦「我們人民」喪失作為政治存在、道德存在和法律存在的位格，一旦「我們人民」沒有通過分享公共權力的方式掌握自己命運的權利，

那時節，「我們人民」會淪落為一種什麼樣的存在？主奴關係中只配接受宰製的被動性對象，一個愚昧的動物性存在！  
難道不是嗎？

## 註釋

\* 本文源自2013年8月1日，與共識網記者韋雯的對話。





庚篇

這個世界會好嗎？  
梁漱溟與中國的現代化

談中國現代化，往往都得從辛亥革命說起，作者與艾愷教授從梁漱溟談到中國現代化，細述中國知識分子百年來的思路。

## 一、儒佛一體，一腔悲願

吳子桐：梁漱溟的思想經歷了幾次重大的轉變，他早年曾相信康梁的改良主義，後來又加入同盟會，投身辛亥革命；他曾信奉佛教，後來卻成為新儒家的重要代表。艾愷教授也在《這個世界會好嗎？》一書的序言中說，曾經不解「一個人如何可以既是佛家又是儒家？既認同馬列思想又讚許基督教？」二位如何評價梁漱溟思想發展中的這些重大轉變？我們應該如何去認識梁漱溟思想的複雜性和他思想的核心？

艾愷：依我看，後來我也想了想，是有一些像矛盾的樣子。我又想，中國知識分子這兩三千年來就是這樣子，他們的思想是包羅萬象的，什麼都可以放在裏面，他們覺得這個東西是真的，也是好的東西；這個東西經過他的衡量，覺得那個東

西也是真的，也是好的東西。所以直到現在，中國人的宇宙觀是認為全宇宙是一個整體，這裏面的成分都是互相依賴的，沒有陰就不會有陽，沒有陽也就不會有陰。所以這兩個東西看起來好像是矛盾的，事實上因為宇宙是一個整體，所有先秦的思想家都把它當作一個理所當然的事，甚至於他們也沒有仔細地說出來。可是，他們明顯地接受了。

一方面，可以說梁先生他本來尊敬基督教，他以前跟基督教也沒有接觸過，馬歇爾（George Catlett Marshall, 1880-1959）來的時候，他覺得這個人的為人是不錯的呀，他跟我解釋為什麼這個人是不錯的，因為他是很虔誠的基督教徒。所以他覺得基督教這個東西也是不錯的。甚至於比如道教，他說的道教也不是老子莊子的那種道教，是民間的那種半魔術性質的那種道教，宗教性質的道教。他覺得中國醫學方面的基礎還是它們打的，所以我覺得他的這些轉變並不是什麼轉變。我問他，你說你還要當和尚，這怎麼可能呢？你當年不是公開說你要放棄？實際上說放棄也沒有放棄，道理很簡單，我把它“compartment life”，佛家的“mode”和儒家的“mode”也沒有什麼衝突的。我覺得這是中國思想的一個特點，也是跟古代希臘、西方文化區別的最基本的一個特點，就是

二位一體。我們這個團體，你有資格，你就是裏面的，你不能參加別的團體，你就是我們的人；你沒有資格，你就是外邊的。這就是西方的組織法，古代的宗教組織。

許章潤：  
有點非白即黑。

艾愷：  
對，非白即黑，就是“binary logical”，就是兩位的邏輯思想。

許章潤：  
二元論，或者，二元邏輯。

艾愷：  
對，二元論。我的意思就是說，這跟中國古代的思想正好相反。比如你可以做孔子的學生，你也可以跑到別的地方去，去請教別的老師。這就是中國古代的宗教，我覺得多多少少，學者在中國的文化裏好像一直都有神職人員的身份。

許章潤：  
有點像印度文化裏的“guru”。

艾愷：  
哦，那我就知道了。我說得太多了，現在我洗耳恭聽。

許章潤：  
艾愷先生講得有道理。比諸艾愷教授，我們都是晚輩。20來年前，您的著作譯為中文，大家都讀過，頗多啟發。猶記得，您在一篇訪談中間問梁先生：您到底是儒家，還是佛家？梁先生說我內裏其實是個佛家。好像愈到晚年，老人家愈來愈強調自己是一個佛家，而非儒家，或者，二位一體。

艾愷：他沒有這麼說啊。

許章潤：我記得你的訪談錄裏寫了這一點，也許，我記錯了。

艾愷：他可能一兩次是這麼說的。不過他自己也看不出，我為什麼不能同時是儒家和佛家呢，他自己也說「最後的儒家」什麼的，他也可以接受啊。

許章潤：對，他似乎不止一次強調說，我其實是個佛家，皈依，你說我是個儒家，我也

接受，而且，我一生確是要替孔門說句公道話，但我其實皈依。佛者，一腔悲願也，所以梁先生感喟「此生有窮願無盡，心期填海力移山」。先生一聲茹素，似乎亦可於此找到緣由。退一萬步言，正是這一個悲願，早將儒佛聯為一體了，於梁先生來說，何須將它們分立而論呢！

不過，我覺得這裏有個問題。什麼問題呢？他在年輕時段確有許多轉向，比如最早贊成改良，後來擁護革命，再到認為通過立憲可以改造中國。當其十六、七歲之際，尚在中學讀書，就常到議會去旁聽辯論，多所迷戀。最後，他覺得，面對「救國建國」這一根本任務，經由上層入手式的改造無法建設新中國，相反，須從下層開始，走低端，壘基礎，通過鄉村建設、民眾教育來營造社會，同時並進而建構國家，於社會和國家兩端的同時並進中，將「老中

國」慢慢蛻變為「新中國」。而這一過程，必為長旅，數代人接力，急就不得。這便使得他與一切政治用心區別開來，而不得不分道揚鑣了。

儘管如此，其思其慮，千變萬轉，總有規律在，絕非心猿意馬的亂轉一氣，亦非僅僅個人意氣的無拘表現。1980年代末期，梁先生去世，費孝通先生曾經作文致哀，感喟梁先生這個人，用他自己的話來說，一輩子沒有受過正規的學院教育，亦非為學問所累，毋寧，全部心思都是圍繞着問題在打轉，中國有什麼問題，他就思考什麼問題，他覺得中國存在着什麼問題，就在什麼問題上用心思。實際上，梁先生也曾夫子自道，我的學問不是做出來的，而是圍繞着心中的問題、「誤打誤撞」出來的。所以，費孝通先生慨言：好一個「誤打誤撞！」是的，近代中國千頭萬緒，東西古今牽連一體，情況本身極為錯綜複雜，有的地方可能需要改良，有的地方需要民主立憲，而有的地方恰恰是憲治無法適用的，所以梁先生的思想也呈現出一個非常複雜的面相。時人視之為「保守」甚至「反動」，而在梁先生，自有其邏輯所在。因此，我常常想，不管梁先生的思想呈現出多少複雜的面相，他有一條始終沒有變，那就是：不管是什麼樣的思想資源，東方的也好，西方的也罷，古代的也好，現代的也罷，佛教的也

好，儒家的也好，還是耶穌的也罷，都要以有利於「中國問題」的解決來定取舍，而不自限於什麼門戶。本來，一個「中國問題」，一個「人生問題」，佔據了他一生的心思。因此，其以儒家自標，申明要出頭為儒家講話，與其說是皈依於儒，不如說是獨取儒者的凜然之氣，標立雖千萬人吾往矣！所以，青年以後他對西方的民主政治是排斥的，他說「我們政治上第一條不通的路，就是西方民主政治的路」。但是，迄至晚年，70年代中期，「四人幫」氣焰正熾還沒有倒台的時候，他倒說中國的民主法治一定會實現。大約是在1975年，那時毛澤東尚未去世，梁先生獨處陋室，撰文探索英國立憲政治之妙，感慨其妙在以民主限制「王權」。1976年，毛澤東去世之後，他至少兩度在日記裏寫道：毛澤東逝世了，或者毛去世一年了，「中國的民主法治必逐步展開無疑也。」縱貫一生，他的態度有很大的轉變，而他的轉變全是圍繞着「中國問題」的形勢來展開，則是確定不易的。其他種種，包括儒佛之辨，東西之爭，在他眼裏，均為枝節而已。

您剛才講到的一點體認很有道理，就是中國文化裏沒有那種你和我、物與神截然分歧、強烈對峙的格局，恰恰相反，其所開闢和營建的是一種「和合」局

面，萬物並育，物我同在，神俗一體，超越界和現象界，凜然有分，卻又不即不離。其優其病，可能均在於此。因此，在此語境和氛圍中，儒釋道三家可以混融一體，並行不悖，自由主義和民族主義恰是相互接應的知己。事實上，內儒外佛也好，內佛外儒也罷，在精神氣質的至深處和悲願關懷的最高端，這些大智大慧是息息相通、心心相應、燈燈相映的。梁先生的一生，之所以能將儒佛融為一爐，既是中國傳統文化精神在當世的代表，又體現了睜眼看世界的現代儒家的胸襟，緣由頗眾，而關鍵有一條，那就是在這些大智大慧的根本處，其精神氣息原本息息相通，所以根本「無礙」，而無礙即「通」，這一「通」給予也僅只布施於參通得道者。職是之故，梁先生的內心世界能夠做到包容諸端而和諧不悖，實在是他的高妙之處！可能，愈是一個高人，其思想和精神在頂端處的包容性與和合能力就愈強吧！臨終之際，梁先生以「尊重傳統文化，順應世界潮流」相囑，其來有自，原為一脈不息也！

讀梁先生的書，有一點我不知道艾愷先生您是否有此同樣的體會，那就是：儒家的用世救世抱負和佛家的慈悲為懷，以及「不做無益之事，何以遣有涯之生」式的空靈，在他心中原本和諧並存，彼此激勵。他用儒家的精神做事，用



佛家的精神來調處個人的心性，有一份力出一份力，如果做不到，那麼佛家的思想也給他多少提供了一個退避的路徑。所以有一點您說得很對，就是中國思想的這種包容、和合不悖的精神在他的學思裏得到了充分的展現，這就是儒釋一家，遠取西學，近譬當下，而一切以解決「中國問題」為歸依，可能就是梁先生思想的多面性和及其核心的一個突出特徵。我不知道艾愷先生是怎麼看的。

## 二、以解決「中國問題」為職志

艾愷：你剛才說得很好，你說的我也可以算是都接受，都同意。就是有一點，你剛才說梁先生無論是什麼教，無論是什麼 resources，他都是要以解決「中國問題」為歸依。事實上，他一輩子就是關心兩個問題，一個是「人生問題」，一個是「中國問題」。而他年紀愈大，愈關心的是「人生問題」，所以很自然的這是對佛教的一種親近。

許章潤：

所以他早年致力於鄉村建設運動，到了中晚年尤其晚年以後，轉向寫作《人生與人心》，探討中國文明的精神氣質如何於內在理路上與西方文明獲得一種相互理解，然後為中國提供一個意義世界，正對應了一個「中國問題」、一個「人生問題」這兩大心願。而且，愈至晚境，所獲的時代縱深愈為廣大，從而，屏蔽外驚，心思凝斂，致意於最深處，原屬必然。

吳子桐：

剛才聽了兩位教授的對話，很有啟發。梁先生思想的這些歷程，在我想，可能有兩個關鍵詞，可能和他那一輩知識分子的很多追求在某種意義上是契合的，我覺得借用李澤厚的話來概括，一個是救亡，另一個就是啟蒙，在救亡與啟蒙雙重變奏的時代大背景下來演繹他的人生。民族危機高漲的時候，當然是救亡壓倒一起；在外敵入侵一旦減緩的時候，又重新面向民族國家的建設、現代化的建設，他本人的志趣就更多地轉向啟蒙的方向。剛才許先生提到他用儒家的精神做事，我想起或許是朱光潛先生的一句話：用出世的精神做入世的事。

許章潤：

對。梁先生自己也講過類似這樣的話。你剛才講的一條很對，就是他所關心的「中國問題」包括「救國」與「建國」兩項。「救國」和「救亡」同意而同義，「建國」就是如何撥轉「老中國」蛻身而為「新中國」，換言之，如何使得中

國成為一個現代民族國家。此即通常所謂的「國家建構」問題，貫串的是近代中國的「國家理性」的體認和提煉問題，而主宰了百多年來的中國近代歷史。我覺得梁先生有一點比其他人看得遠，就是在中國的現代民族國家尚未建成之際，即已看到了建成之後可能會存在的問題，包括與此相配套的政體安排的種種可能弊端。所以他看得比較遠，看到了根本性的問題。同時，這也意味着，在中國，任何一種極端的、以某種意識形態來獨霸「中國問題」的做法，與中國文化的精神氣質都是根本對立的，可得勢於一時，而無法縱橫於永久。從歷史來看，從來一種外來的文化如若與此和合之氣質相悖，注定都是吃不開，而必然音消響歇的。

所以從這個意義上來講，如同辜鴻銘先生，梁先生看到的是西方20世紀中期，尤其是「二戰」以後人們開始逐漸看到的現代文明的一些弊病，可能就是什麼「現代後」或者「後現代」的問題吧。他只不過早先一步，把對西方文明的弊病與中國人不加分析地擁抱這一切、拿到中國來用的擔憂表達出來了。比如，他當年批判民主制度存有很多弊端，這是當時的很多人看不到的。所謂高端的民主與低端的民主，或者，民主本身的悖論，等等，梁先生看得清楚，而多所

慌惕，預為言聲而已。事實上，民主的很多弊端，包括民主制度可能造成的大多數人的專制，在20世紀逐漸暴露出來了，他當年說的這些話恐怕即便在西方也屬於很深刻的思想，卻早在二三十年代就已表達過了。

艾愷：

是啊，他就是在寫《中華民族最後自救的覺悟》那本書時，他已經在說我們不能再玩那些西方的把戲了。不過距此十年前，在「五四」的時候，他也主張、提倡吸收民主、科學。你說得對極了，就是有一點，我覺得後現代主義有一點跟梁漱溟正好天壤之別的地方，這個後現代主義就是在學術界玩來玩去的一個玩具，跟外界毫無關係，甚至他們愈玩，關係愈沒有。梁先生的思想正好相反，認為如果他的思想不能在外界實現，那就不算是思想。

許章潤：

我同意你的基本判斷，即梁先生對現代文明的弊端的感悟，當它在中國還沒有降臨之際，他就已經提上了日程了。西方是在二次大戰之後才感悟到的，但梁先生早就感悟到了。這恰恰是智者的悲憫，而通常為時人所竊笑者也。我同意你剛才說的一點，就是這些事情不是玩的，象牙之塔裏的文字遊戲，而是要嚴肅認真解決的，應對的是億萬萬的生活，應該有一種持守的態度。而後現代主義只是解構，它把一切東西都解構後，這個世界還存在嗎？梁先生恰恰反對這一條。所以他比後現代主義更莊重，更沉痛，也更深刻。

艾愷：

還有一點就是，鄉村建設和他的文化、哲學思想有密切關係。他已經有了這個思想，在他離開北大以前，他的思想已經成熟，而怎麼去實現這個思想，這對梁先生來說是最主要的。他絕對不會接受在學術界玩來玩去這種態度，他思考問題，就是為了在外界解決具體的問題。

許章潤：

所以，梁先生的人生有點像個聖人，聖人悲憫持世，進而止不住要救世，總想把自己的思想付諸行動，來改善這個社會。一般的讀書人安於書齋，只滿足於筆下風雲，多徘徊於硯中風韻。從這個意義來講，梁先生有些類似於甘地這樣的聖者，通過自己的不斷奔走感化大地，於改造人生與社會中踐履一己的感悟。實際上，梁先生自己就曾不止一次說過，儒家孔門之學，返躬修己之學也，而以天下為己任，故對「周遊列國，席不暇暖」的話頗多唏噓。

我同意艾愷先生所講的，梁先生搞鄉村建設，並不是他只關心農村，而是覺得中國本身就是一個大農村，光在城市裏搞是不行的，所以要營建農村，一切的出發點、落腳點都從農村開始。這一點和共產黨、國民黨的想法都不盡一樣。國民黨是要建設政權，發家於高端。共產黨是要奪取政權，以農村為跳板而已。用過就扔。他們要立即見效，可梁先生的路子是要50年、100年才能見效的，所以國共兩黨都不太喜歡他，也就怪而不怪了。

艾愷：對，兩黨怎麼會欣賞他呀！不過，他們兩黨的領袖還是尊敬他，社會上的一般人也很尊敬他，雖然也不一定喜歡他，因為他為人的關係，和普通學術界的人不一樣。比如熊十力以後的唐君毅、牟宗三，他們是一步都離不開他們的學堂的。所以有人說新儒學的創始者之一就是梁漱溟，我也可以同意，不過，它後來就變成一種只有在大學裏才有用的學問，一離開大學就沒有用了。

### 三、中國文化的核心

吳子桐：梁先生在《東西文化及其哲學》裏說過，「世界文化的未來就是中國文化的復興」。那麼，梁先生在這個語境下所指的中國文化的核心是什麼？為什麼梁先生認為它比西方文化要高明，是人類文明的一個理想歸宿？

艾愷：我自己覺得，梁先生早就覺得無論什麼價值判斷都是相對的。比如，人的文化不過是一種生活方式，也不能分什麼高級的和低級的。那為什麼不同的生活方式會存在呢？因為能解決問題。因為有三層路，最早、最原始、最基本的那條

路就是西方的文化，它的長處是很會利用理智，是第一個階段，用理智去征服自然。但是征服過了頭，也就沒有大自然了，當你走到頭，會遭遇一些別的你不知道的問題。事實是在逼着人類演變成一個中國式的社會，但不一定是用中國的儒家這個名號，不過事實會逼着人類的文化朝這個方向演變。也不是中國文化比西方文化高明的意思，什麼都是相對的，中國文化以後也會到了頭，最後人類的歸宿就是佛。這很接近於一位天主教的神父的說法，他在中國呆了十幾年，叫德日進，他的說法不一樣，他說人類的歸宿不是佛，是耶穌，邏輯卻和梁先生一樣。

許章潤：

光有物質與物質性力量，人間實在還不行，本不是什麼大道理。在此情形下，哪個文化能把生死的問題回答得更好，哪個文化就可能為人類所接受，就真的

是大道理了。畢竟，一切叫做文明的東西所需回應和所當回應的，終究而言，都不過是生死問題。梁先生在多部著作中闡說老中國的特點是「倫理本位，職業分途」，傳統中國社會呈現於世的是這樣一種結構。我在翻譯這句話時就參考了您的譯文，所謂“ethical-oriented and occupation-differentiated”。它引導出一個問題，即文化是一種生活方式，而生活首先要解決的是衣食住行，

就此而言，以近代的科學技術為代表的西方文化是最有效的。這個問題解決了以後，還有一個財富如何分配的問題，在這個問題上，中國古代和西方近代文明都有它們各自的優勝之處，就是通過不同的政治安排來實現不同情境下的正義。但是，人類最根本的還是生命意義的問題。大致而言，西方是神學文化，印度是鬼學文化，中國是人學文化，不能說哪個好哪個不好，它們分別對應了人類解決不同問題的不同階段，或者，同一問題的不同方面。梁先生不是中國中心主義者，也不是中國文明至上論者，並沒有一般性的表達過中國文化一定比西方文化高明一類的意思。

時代發展到今天，縱觀古今，直面當下，我也有一個感慨。雅斯貝斯說中國的諸子時代，希臘羅馬時代，這是樞紐文明，所謂的軸心時代。我想，此一樞紐時代，屬於人類的第一期樞紐文明。而從19世紀以後，晚近三百多年來，人類又開始了第二期的樞紐文明。希臘文化從地中海沿岸的意大利、西班牙諸地開始復興，然後到英國、法國，到美國，到東亞，包括到中國，而以中國文明的復興為晚近三百多年的第二期樞紐文明畫上一個句號？是不是有這種可能性？如果有這種可能性，那麼梁先生所預言的人類文明的未來，好像也就有那麼點



先知先覺的意味。這個先知先覺的意味不是在文化的優與劣這個意義上來展開的，它是在人類文明最終畢竟還是要解決生死的意義問題這個語境下來展開的。

艾愷：

我同意你的說法。不過，有一點，也差不多是17、18世紀才出現的，對全世界都非常重要的東西，叫做國家。以前哪裏有這個東西？最早真正的現代國家就是法國拿破崙時代，有一個統一的行政制度，還有民眾愛國的那種感情。逐漸地這個東西就流行全世界了。有人說，所謂現代化的定義，不過是西歐帝國主義侵略的地方反應而已，多半就是在這個意義上來說的。

許章潤：

是的，您以前不是就寫過一本書，談到所謂文化保守主義其實是對西方現代化進程的一種全球性反應。

吳子桐：

這是不是費正清先生所講的「衝擊—反應」模式？

許章潤：

我的理解是，費正清更多是地從制度和國家層面來講的，艾愷先生講的更多是從文化、心理的層面。後者在先，進而推導出前者，前者在自己的行進過程中又反過來塑造了後者。最近我也在思考一個問題，這在漢語學界也是一個新課堂，就是「國家理性」，所謂“reason of state”。「國家理性」作為一個問題，最早萌生於16世紀的意大利，而構成了第二期樞紐文明的原初課題之一。因為，

20世紀開始，西方熬過羅馬帝國解體後的漫長過渡期，而進入現代國家建構時代，國家理性於是成為一個時代課題，尚未獲致公共理性的層面。梁漱溟當然沒有引入國家理性這一概念，但是對於怎樣「救國」，怎樣「建國」，在理念、制度和器物層面都要考慮到，所以，其思其慮，其實給出的也許是一個最早的關於這個問題的儒家式回答。倘若將「國家理性」這個思想引入討論，我以為，對於現代中國的理解將別開境界，可能比過去的理解又更多一層，而為認識百多年來的現代中國的誕生史，新開一扇窗口。

艾愷：

是，是，我沒有想到這一層。當年，從嚴復以來，嚴復可能是最早的，後來「五四」全盤西化的時候這個認識更進一步，認為強國跟固有文化好像是有衝突，中國固有的生活方式不適合於建立一個現代國家。最近為什麼好多中國的知識分子對中國的文化傳統更認同，因為中國富強起來了，這個問題現在算是已經解決了，現在沒有這個衝突了。

許章潤：

的確，東方世界，包括中國和日本在內，當它們面對西方強勢打壓，積弱積貧之際，對於自己的傳統文化多持一種否定的態度，認為要全盤西化，甚至要改

良人種。迄至富強起來之後，民族自信心就上來了，對於傳統文化的熱情和認可逐漸獲得恢復和強化，乃至於會有某種虛矯，亦未可知。

晚近20多年來，中國經濟快速發展，似乎「富裕起來了」，因而，我覺得很有意思，出現了一個意料之外而情理之中的現象，即原來比較激進的人士可能轉向文化保守主義。在此政體背景下，法權安排對此亦且有所呼應。比如因應民間和學界重視清明和端午傳統的呼聲，中國立法規定兩節假期，從而賦予民族文化記憶以法權效力。這說明文化自信心上來了。但這裏面也還有一個東西需要警惕，我覺得，如果梁先生生活在今天的話，他也會提這一條，那就是：中國的國家建構迄今尚未最後完成，中國文化掙扎和努力到現在，還無法給世界提供普世性的借鑒。我們現在基本上還是在沿用晚近西方100年來的一些思想，中國現在還沒有提出更多新的東西。所以我覺得即便中國真的富強了，也還是要「謙虛謹慎」。古希臘認可的美德不就包括正義、勇敢、節制和謹慎嗎！

艾愷：  
但是，中國政府要把世界舞台上的文化中國的地位和影響擴大，這是很明顯的。就國際事務的調處而言，中國政府近年來因應時需，積極倡導文明對話，可為一種良性互動，可能，這就是一種國家理性的展現吧。實際上，愈往晚近，無

許章潤：  
一種良性互動，可能，這就是一種國家理性的展現吧。實際上，愈往晚近，無

論是官方還是學界，大家都愈來愈覺得中國的軟實力有待發掘和培育。也就因此，文化中國與政治中國，和作為倫理共同體的中國，是並行不悖的，並且要同時成長。從努力拚搏要做一個經濟強國，到後來發現要成為一個富強之國必須同時建設一個「政治中國」和「文化中國」，表述了當下的一縷心跡，可能也是歐美列強給予後來者的重要啟示。在此，我覺得「文化中國」倒是不用擔心，畢竟，中國有5000年的歷史，傳統比較深厚，問題在於如何把它發掘出來，給予現代性的表述。「經濟中國」基本實現了，我比較擔心的倒是「政治中國」。中國在優良政體的問題上，在如何獲致一個比較好的 polity 問題上，到現在尚無一致認可的解決。因此，連帶而來的是，此刻中國存在着政治正當性與國家認同問題，也就不奇怪了。

艾愷：

關於認同的問題也是有意思的。有一種知識分子認為，中國文化可以增強現在的政體。還有一種知識分子他覺得文化還是要緊的，和現在的政體還是有衝突的，當然這不是公開的衝突。

許章潤：

可能，絕對的衝突沒有，隱蔽的衝突還是有的。我覺得這裏面存在這樣一個問題，即在中國做一個激進主義者並不困難，做一個絕對的反動派也比較容易，

但是做一個像梁漱溟這樣的所謂的「文化保守主義者」可能反倒非常困難。注意，是「像梁漱溟這樣的」。他的困難在於既要和全盤西化的激進主義分子作戰，又要和作為政治代表的國共兩黨對話，因為他們在某種意義上既是全盤西化的，尤其是共產黨，它是中國全盤西化的極端論者，又是深染傳統政治帝王馭術負面色澤的，同時還都是民族主義者。所以梁先生是兩面作難，兩面應戰。

艾愷：  
梁先生也有他的代表性，知識分子兩千年來的思想是包容的。所以他最後的那本書看起來也像是個馬列主義者寫的，他自己也覺得他是馬克思主義者。

許章潤：  
你說的這個時候可能是文革期間。彼時彼刻，他的一些觀點可能也有一些修正，吸收了馬克思的學說，但在我的閱讀經驗來看，終其一生，其思想並無根本性改變。

比如，他一直反對說中國存在階級，在《我們今天如何評價孔子》這篇著名的演講裏面，他說中國本不存在階級，中國社會的分際是士農工商，「四民」流轉不息，構成了中國社會的活力。毛主席說「千萬不要忘記階級鬥爭」，恰恰說明階級鬥爭並不是天天都存在的，如果天天都存在，那就不需要提醒。恰恰相反，因為不存在，所以才需要提示，甚至不惜製造階級和階級意識，因為這

玩意兒觸及人心的陰暗面，「一抓就靈」。因此，用梁先生的原話來說，在此問題上，共產黨是無中生有，硬是把中國翻轉過來了。我覺得這應該說是個洞見。您在自己的書裏面也寫到了這一條。的確，中國的問題不是階級的問題，古典中國不存在階級，共產黨需要用馬列主義這一套東西來奪權，所以沒有階級它也要製造出階級。所以，後來土改就是製造出階級嘛，沒有地主怎麼辦？實在不行，你家有一口水井，就算是地主了。到了東北特別偏僻的地方，沒有富人，沒有富人也要找富人，就說他們家好傢伙的，有一件皮大衣，就算是地主了。

艾愷：

我訪問過500個鄉下的老年人，我的印象很清楚，階級觀念本來是沒有的，貧富的觀念當然歷史上都是有的。

許章潤：

對。相比而言，在傳統英國、法國，特別是在英國，階級的存在是毫無疑問的，階級之間壁壘森嚴，儼然是英國社會的一大特徵，雖「民主起來了」亦且不能免。大革命之前，法國也是三個等級，而有所謂的三級會議之謂。在社會意義上，除開長幼尊卑和男女尊卑意識，族內與族外之分，傳統中國只有民與官的對舉，只有相對貧窮與相對富裕，而這與階級不同，是有界線的。還有，

商人和一般普通民眾之間，也有一種團體意識。除了這個，階級意識好像並不存在，或者說，從來就不曾是一種穩定和普遍的社會意識。

艾愷：

這也是中國社會的一個獨特的現象，就是做官的晚年告老回家後，又成了社會的一個代表，下了台他就跟「國」成了對立的關係了。

許章潤：

對，告老還鄉的士紳成為社會的一部分了，也可以說，傳統士紳集團類似於所謂的“gentry”。

艾愷：

對，“gentry”是中國獨一無二的。當然，它並非從來就存在的，差不多應該是在隋唐和宋代科舉制度成熟以後才慢慢成長起來的。

許章潤：

是呀，從隋唐到清末，科舉體制為士紳集團的存續不僅昭示了前景，而多所鼓勵，而且，甚至提供了體制性力量。比如在徽州，明清兩朝，不少人做了官，經了商，然後告老還鄉，「衣錦還鄉」，又重新成為地方的一分子，甚至成為地方利益的代言人，因而，在此意義上，他就是「對抗官府」的人。這一現象好像西方沒有，西方的貴族，不論住在鄉間抑或都會，好像總是和老百姓處在對立的狀態。

艾愷：

對，他們在鄉下有自己的土地，才有可能做“gentry”。在中國是相反，你首先要科舉，才能拿到土地。這跟西方的情況正好相反。就是為了做一個地主，要先

讀書。全世界除了中國之外，包括韓國、日本在內，統治者都是“warrior”，世襲的貴族，中國沒有。中國的文化是上下溝通的，有一種交融。一個普通的農夫，他無形中還會引用孔子的話，這也是中國獨一無二的。

許章潤：

姜亮夫先生20年代初曾就學於清華國學研究院，後來是著名學者，一代宗師。據他晚年在回憶文章中憶敘，他是雲南人，十八九歲的時候來清華國學院讀研究生，沿山裏崎嶇棧道坐轎子，然後再乘車往北京趕。由滇入川，他就發現一件讓自己很驚訝的事情：山路崎嶇，轎夫一路辛苦，他們不是唱歌，而是不時吟誦唐詩宋詞來相互鼓勵，於樂生中謀生，打發苦難。例如，前面的轎夫隨口吟誦：「莫道前路無知己呀！」，後面的轎夫立刻應答：「西出陽關有古人哦！」青年姜亮夫不禁感嘆：中國的文化是在民間。以我個人的有限經歷來看，父祖輩們至少一般都讀過幾年私塾，他們不一定關心國家大事，也談不上飽讀詩書，更不會以經綸自許，但是隨口背誦幾十首甚至上百首的唐詩宋詞，好像屬於小菜一碟。兒時的記憶中，哪怕是在「文革」這般前所未有的酷烈時段，他們都是高興了張口就來，特別是在逗逗剛上學啟蒙的晚輩的時候。這一條，現在的中國反而做不到了，就是什麼讀書人，也做不到了，倒是趙本山式的市儈段子，瀰漫國中，夫復何言。



#### 四、新儒學的現代性轉圜

吳子桐：

面對西方文明衝擊的時候，近代中國知識分子發生了分化，有的走向全盤西化，有的像張之洞所說的，提倡中學為體、西學為用，有的純粹是固守國粹，像辜鴻銘那樣。二位教授認為，梁漱溟先生在這樣一種「體用之爭」中處於什麼樣的位置？如何評價以梁先生為代表的新儒家在重估中國文化的價值、反思現代化與現代性方面所做的貢獻？

艾愷：

我首先應該說明「中體西用」的問題。當然這是中國的一種說法，不過全世界有類似的情況，如西方的法國、英國，我有一本書就是說這個問題。中國的歷史最悠久，文化的連續性最強，所以這個危機在中國是比較嚴重的。不過在啟蒙運動的時候，已經有這個問題。如德國，他們也用法國的一些東西，同時也保存他們自己的「體」，法國的東西是「用」。每個國家都有類似的問題。說到梁先生，他並不是一個國粹派，雖然他不反對保存古代文學什麼的。「中學為體，西學為用」的說法最早是張之洞用的，他用這個詞兒，並成立了一個「存

古學堂」，保護中國古典文學的東西，因為他和一般人都覺得中國文化本身是在這裏面的。梁先生的看法不是這樣，他覺得失去這些東西不可避免地是一個遲早的問題，每個時代有每個時代自己的東西。他覺得最主要要保護的就是一個「倫」字，這是中國文化的核心，少了唐詩宋詞關係不大，丟了「倫」，關係就大了。

許章潤：

是的，我覺得艾愷先生這一點把握得很深刻。梁先生說中國要保存的是中國文化的真精神，比方說自強不息，比方說循時而變，比方說以人為中心，比方說民胞物與等等，而一些器物，甚至於唐詩宋詞之類，如果非丟不可，丟成為不可避免之事，那就只好順其自然。從這個意義上看，他既不是國粹派，也不是激進派，也不是中體西用，或西體中用。究極而言，雖說願心如一，但當年張之洞一輩提出「中學為體，西學為用」，與梁漱溟的出發點畢竟有所不同。張之洞做官，他要做事，須講當下實效，因而認為要做事情，得有個綱領、原則，才能決定取捨，進而知所進退，所以他盡量把事情簡化，於簡化中求進化。可是梁先生不這麼覺得，他是非體非用，即體即用，體用不二，因為他的考量既遠，思慮必深，原非僅只孜孜於當下實效。對於不同文化類型，或者說

生活的樣法，他於因應人類生活之需的意義上恰予區別對待，將其視為長時期文化互動的自然選擇，也是一種自我淘汰的過程，因而，對於「中學為體，西學為用」這一套東西他並不是很欣賞，正如他對表白什麼文化「本位」的發宣言一類事情不感興趣一樣。明瞭於此，才會理解為何有人說他是儒家裏面保守主義的英雄，梁先生卻說：不要給我戴這個帽子，我擔承不起。

艾愷：

你講的這些話也是我想講的，不過你的表達能力比我高，我完全同意。現在中國的劇烈變動，不是國學學科的問題，梁先生對這個也是沒有興趣的，他覺得國學也並不是代表了中國的真的文化。

許章潤：

梁先生少年時代就學於順天府中學，就是現在的北京四中，學的是數理化、英文這一套新式學堂的內容，雖在儒生官宦世家，卻並沒有經歷過傳統經典的正規啟蒙教育，所以他一輩子既背不了《論語》，晚年他還說過，自己一輩子雖然尊孔，然而對於孔孟聖賢的章句卻難以成誦這樣的話。我有時琢磨，梁先生奇妙的地方在於，正如有的學者也曾說過的，他把孔子生命化了，他的精神氣質、生命脈絡與孔子是一脈相承的。孔子其實是一個博大剛健之人，不是一個保守僵化、唯唯諾諾之輩。在體用之爭的問題上，梁先生反對中國和西方的截

然對立，他把印度文化引進來，這說明他是一個多元文化主義者，而且他也舉自己的例子說：我是一個蒙古人，但現在是一個儒家文化信徒，中國文化是開放的。他是吸收了各種東西，才成為他。有的研究者說他是保守主義的大旗，諸如此類，都離他的生命形態太遠。

另外，補充一句閒話。1995年，我和教委的一位女士，陪同兩位澳洲的中學老師參觀四中。步至校史室，於瞻仰四中畢業的各位高官後，止不住說了「梁漱溟也是四中的」這句話，結果當事者頗不屑，告謂四中人才輩出，因此無法全都介紹，只能挑選「達到一定級別的」，即位列一定官職的，或者，當選「院士」的。他其實並不知道梁某人究竟何許人也，只懂得既然不在其列，當然是因為「級別」不夠了。

艾愷：

是啊，我剛開始研究他的時候，國外一般的學者理都不理他，理他的就是用文化保守這個說法。我用的是「守成」這個詞，這個比較合適。

他一輩子一點都不像個保守主義者，一般人說他要保存、復興中國文化，不過他想復興的中國文化在那個時候根本就不存在。19世紀末年，康梁、嚴復、

譚嗣同等人已經開始批評中國文化，康梁說孔子要是在的話，一定要主張變法，嚴復說我們的問題很簡單，我們的聖人是錯的。梁先生說可以說是錯的，也可以說他們是有遠見的，還沒有解決第一條路的問題，就想到第二條路了。因而，他就進退維谷，放棄它和完全保存它都不行，所以他就要保存它的精華，它重要的部分，這不包括古代文學、國學，他當然不反對保存，但他不認為這是非常重要的。

許章潤：

所謂「守成」，就是說他以文化傳人自居，自感擔承一系文明命脈，與此同時，其心態持守的卻是一種開放的文化體系。某種意義上不妨說，他是以德抗位的中國自由傳統的傑出接續者。就我個人而言，自少年而至中年，最能打動我的心弦的，依然是他的特立獨行氣質與不屈抗爭精神。

艾愷：

為什麼要保存？因為它已經存在了這麼久，這就證明了它的價值，毛澤東講了幾次，也是這個道理，這個東西我們不能隨便放棄。

許章潤：

毛澤東在自己的早年和晚年頗有差別。早年他說要集成孔子和孫中山的優良傳統，就是新中國成立之際，也還說要總結繼承自孔夫子到孫中山的一切文化傳統。後來到了「文化大革命」，一個極為特殊的階段，就一切都變了。

艾愷：

對，我完全同意。中國知識分子早就想把國家不富強的責任推到孔子的身上了，只有中國有這個現象，也是獨一無二的現象。西方那些國家都是提倡要保存自己的東西，一直到現在都是如此。只有中國有「五四」運動，有全盤西化這些觀念，也很奇怪。

許章潤：

晚近中國，常常表現出兩條思想路線平行發展的複調景象。比如，從1910年開始，尤其從「五四」運動以後，出現了極端的全盤西化，要打倒中國文化；但是，與此同時，也出現了像錢穆、熊十力、梁漱溟這一派人物，強調對於中國文明的「温情與敬意」。在《國史大綱》的「序言」裏，錢穆先生就曾說過，倘把今天我們的這種軟弱、無能、昏暗所造成的國運衰敝，歸罪於我們的祖先、歸罪於歷史，可算是最沒出息的事情。我曾在一篇文章中試探討過這一現象，認為這和西方的一種思想很相像，就是「弑父情結」。從古希臘以來，在文明承續的意義上，西方有一種學生要殺死老師、兒子要殺死父親的「情結」。直至文藝復興時的「奧康剃刀」，更是登峰造極。我猜想，之所以要殺父親、殺祖先，一個原因就是父親或者祖先要麼太厲害，把我們壓住了，要麼就是太差勁了，使得後代繼續生活、前行受到了阻礙。中國式的文化「弑

父」，我覺得有一種隱蔽的轉嫁責任的傾向，把我們當下的挫折經由歸責於文化祖先，轉嫁到祖先頭上去，藉此「弑父遷責」，似乎多少獲得了一點紓解——受了氣，挨了打，回頭一想，原是父兄庇護無力，因而，心生怨恨，一頓亂罵，如此而已。

艾愷：

我補充一句。「文革」時的紅衛兵大部分都是十幾歲的孩子，他們為什麼這麼凶？打死老師、把無價之寶的東西砸爛。我還記得有一次去河南的西南部做實地研究，跑到一個非常遠的山區。這麼偏僻的地方，我們要去看看20世紀30年代的一個惡霸——或者地方自治的人士——所修建的一個水力發電廠，附近還有可以欣賞風景的房子。紅衛兵願意受這麼多的苦，專門跑到那個地方去把它破壞了，我不明白這個動力是哪裏來的。我想你講這個是對的，這是當時的人的一種很自然的衝動吧。

許章潤：

也可以說，面臨危機，文化生命的一種自戕情結。

## 五、鄉村建設是從根子上的立國方式

吳子桐：

梁漱溟先生說：「我不是學問家，而是實幹家。」他在河南、山東鄒平等地進行了一系列鄉村自治、鄉村建設的實踐，提倡平均地權、教育民眾、創造新文化。梁漱溟為什麼如此看重鄉村改革？其鄉村建設理論的特點是什麼？結合當今的語境，梁漱溟的鄉建理論和實踐對我們有怎樣的啟發？

艾愷：

我覺得在將來，鄉村建設是中國一定需要的。鄉下的問題還沒有解決，而且將來還會愈來愈嚴重，這怎麼辦？還有環境污染問題，我的一個朋友——廖曉義是搞環境保護的，她自己認為她是梁先生的徒弟，她認為她搞的是綠色的鄉村建設，她非常能幹。我秋天在芝加哥要舉行一個會議，不是專門關於梁漱溟的，是關於儒家的未來的，雖然她不是學術界的人，她和梁先生一樣是實幹家，我就請她來參加。中國的農村問題是很嚴峻的，因為生產愈來愈機械化，愈來愈不需要人力，但中國的人口還是那麼多，現在就有變相的失業者。

許章潤：

根據有關學者的研究，到去年為止，中國的城市化率是45%，而美國1900年就達到了這一水準。換言之，中國現在的城市化程度相當於二〇年前的美



國，這樣一對比，就有點觸目驚心了。還有一個數字，即1929年，美國人口一億，汽車產銷量即已突破500萬，而中國直到2009年，13億人口，汽車產銷量剛剛達到這一數字。在此背景下，對於你剛才講到的這一問題，我是這麼想的：黃仁宇教授曾經說過，中國的問題涉及到整個文化與體制的翻新，需予長時期中逐步加以改造，這包括高層——就是國家建構，也包括底層——就是中國社會、中國農村的重建。當這兩方面的重構與改造完成得差不多時，並且在此同時，就要加強民主法治建設，將上下勾連、銜接起來。

我覺得在這個問題上，梁先生的思慮基於兩個出發點。一是他認為中國文化的根不僅在廟堂之高，還在江湖之遠，所以農村是中國文化的根本所在，「倫理本位」這種社會形態主要就在中國的農村。我想梁先生可能正是基於這一點，才認為對於解決「中國問題」而言，農村比城市更重要。第二點是，梁先生不是一個政客，也不是一個書齋裏的學者，他是把自己當作聖人來要求的，要以自己的行動來感化、影響整個世界。所以急功近利的「中學為體、西學為用」這種方案他是不會完全贊成的，而像學者那樣，在書齋裏面拿出一種理論方案，他覺得也沒有意思，因為那些東西比較容易。梁先生說過，現在的讀書

人，以為社會像一團麪粉，「染蒼則蒼，着黃則黃」，這個書本上比較容易，而要在實踐層面讓中國社會真的能朝理論設想的方向演變，才是百年大計。梁先生看到了其間的重要和曲折，所以他才從中國的鄉村做起，而這恰是主流理論家和政客所不願意做的。

我個人覺得，如果不是抗戰爆發，假以時日，點滴推行，梁先生的實踐是能夠成功的，或者，總有成功的可能性。當然，中國共產黨執掌政權以後，同樣啟動了農村的改造，但二者判若蒼黃，無論是方案還是進路，似乎大相徑庭。梁先生的設想是，在保存中國傳統文化的前提下，逐步引入新型因素，包括西方的東西，讓社會自己慢慢發展；共產黨講的是五年、十年就要大變樣，以短時間內、疾風暴雨式的改造作為出發點。共產黨後來將重點放在了城市和工業，「三農」純粹成為一個原料供應地，工業品的簡單市場，加上廉價勞力的持續供應者而已，以迄於今，難有重大起色，說來實在令人心痛。從這一點來看，梁先生早年的思慮是非常有道理的，但是時代沒有給他機會。而國共兩黨一個注重高端，一個注重底層，都能夠及時見效，各有建樹，可從長遠來看，其於中國社會、中國文化、中國制度造成的負面影響，卻也是無庸諱言的，而

且，到現在還沒有消除。所以，中國今天強調通過發展經濟來建設社會，注重城鄉一體發展，從而最終把中國引向現代國家，其實着眼的還是長遠的打算。就此而言，不妨說，中國此刻在某種程度上實行的是沒有梁漱溟的梁漱溟方案。我完全同意。中國共產黨也是西方二元式的思路，而梁先生是真正以中國作為出發點的。

許章潤：

梁先生強調要「教育民眾」，這一方面反映出梁先生有士大夫階層的意識，認為中國的問題在於教育民眾，但他的教育和自上而下的官式訓導不一樣。他是通過興辦鄉學，舉行朝會，提倡傳統的、守望相助的道德，通過倡導某些倫理意識的復興來進行自我教育。這和後來的國民黨和共產黨搞教育的方法不同，國民黨的「新生活運動」，在梁先生看來就是一種破壞，共產黨後來搞的「人民公社」也更多地是一種破壞和摧殘，而梁先生強調的是自我教育，以人為助演生，於演生中求進步。

艾愷：

梁先生是看長期的、有遠見的，我也相信，如果抗戰沒有爆發，他的實踐會成功。梁先生的意思是，對中國的基層社會，不要用政治的鴻溝去破壞，因為如此作業，雖然動機很好，但結果不佳。所以他要將政治教育化。

許章潤：

是的，當年許多措置，今天回頭一看，與中國農村頗多扞格，反映了當政者急於求成、時不我待的心緒。國民黨推行的「地方自治」，要在農村進行選舉，但梁先生卻說這是不可能的，老百姓不喜歡，還不如用中國傳統的「選賢任能」，把鄉學作為政治和文化中心，也是一個生產和技術中心，然後在村莊裏逐步組織新的生活，提高生產率，提供基本治安。他的方案，可說是將政治藏於社會，社會蘊涵於教育，而以教育這樣一個軟性的機構和手段來涵養社會，落實政治。所以，對於地方自治，梁先生才會直言，「直截了當地說罷：現在要舉辦地方自治，就是莫大的苛政。」而究其源頭，就在於對於經由鄉村建設而解決「中國問題」，一般人等不及，只有梁先生等得及，梁先生說要通過若干代人的奮鬥，可是一般人說我們這一代人就要達到這個目的，這就不免與現實起了強烈的衝突。

## 六、新中國需要憲法政治

吳子桐：

在「傳統」向「現代」轉變的過程中，法治或者說憲政問題是一個社會轉型的重要標誌，梁漱溟是如何看待這一源自西方的法治傳統，及其與中國社會的結合呢？二位對梁漱溟在憲政問題上的觀點如何評價？

艾愷：

梁先生年輕時認為立憲是中國一定要做的，到了20世紀20年代，他寫《中華民族自救之最後覺悟》的時候，他覺得立憲可能是不切實際的，連抗戰的時候，他自己參與創辦的組織，每一個成員都主張立憲，只有他這個領袖不這樣主張，因為他覺得不切實際，看當時的情況覺得時候還沒有到。

梁先生很早，大概19歲以前，他也很積極地主張立憲主義，覺得這是非常重要的事情。他那時中學還沒有畢業，像康梁派一樣，覺得最合適的政體是君主立憲。他中學最後一年，就不耐心了，就參加了同盟會，參加了革命，他自己說是「玩了炸彈和手槍的把戲」，也是很積極的，無論什麼事情，他一旦決定是對的路，就會一直走下去。民國初期，那時雖然是民國政體，他還是覺得憲法是非常重要的，甚至於1916年，袁世凱還在的時候，因為他的親戚是司法

總長張耀曾，梁先生做他的秘書，管比較機密的文件，他也是積極地參加反袁運動，因為袁世凱那時不是要稱帝嗎。另外，他之所以積極做這個工作，因為他那時覺得憲法是非有不可的，而袁世凱對憲法一點都不在乎。

「五四」時期他在北大教書，他已經決定中國共有的文化還有它的價值，要予以保存，至少保存其核心，這是一方面，另一方面他也同意陳獨秀和李大釗他們提出的科學與民主，而民主的一部分就是憲政和法治的問題，他覺得這是屬於民主一方面的。1924年離開北大以後，他就開始發展鄉村建設運動，大概1930年，他看到鄉下的政治機構表面上是法治的，但事實上對鄉下不利，無論政府怎麼想幫老百姓，但西方式政府的本質，都不得不迫害鄉下老百姓，他用了這個比喻，說鄉下老百姓或鄉下社會就像一塊豆腐，而政府就像鐵鉤，無論怎麼想幫豆腐的忙，還是沒有辦法，因為鐵鉤的本質就是這樣。所以後來他就決定法治或憲法不怎麼重要，因為他認為每一個制度、文化本身沒有什麼價值，價值是要看那個時代的情況。就像他本來沒有批評西方文化，也沒有批評中國文化和印度文化，他只是說人類發展的第一個階段，西方文化是最合適的，因為要征服控制自然，因為要解決人類的基本問題，他接受科學與民主就

是這個意思。他後來覺得憲法不能解決問題，因為當時中國面臨的最嚴重的問題，是鄉下的貧窮、落後、無知。一方面是因為他知道雖然鄉下還保存一些中國文化的成分，他也還要保存這些成分，不過他一方面要復興中國文化，一方面要解決鄉下的問題，所以那時他覺得不要再玩西方把戲，就是憲法之類。到了抗戰時，主要的任務是抗日，所以那時他雖然組織了民主同盟，可是他自已並不專門主張憲法，當時很多人甚至國民黨官員都覺得需要憲法，可是他自已作為領袖，總覺得憲法不會解決當時面臨的問題，再說他覺得不適合於當時中國社會的國情。後來20世紀50年代到70年代，他根本不想這個問題。到了20世紀80年代，他曾表示非有憲法不可（許教授講到過），我看他是剛經過文革，所以覺得憲法是非常重要的事情。他去世以前的幾年，他也許回到原來的立場，覺得憲法是非有不可。他的思想是隨着中國實際而變化的，他覺得思想、哲學這些，除非是解決中國現在實際的問題，否則本身是沒有什麼價值的，思想哲學是非常相對的，這個立場我覺得是來源於佛家，因為對佛家來說，什麼都沒有真正的價值，不需要執着。

許章潤：

我很同意艾愷教授講的，梁先生在這個問題上的確沒有自己的私見，他是從「中國問題」出發看待這個問題的。有一個細節，我覺得很有意思，這在王世杰先生的日記裏有記載，梁先生的日記裏也寫了這件事。就是在重慶的時候，大概是抗戰末期，1945年前後，當時蔣介石安排見他們幾個人，見完以後梁先生坐王世杰先生的汽車走。王世杰先生主張中國需要即刻實行憲政，而梁先生卻認為此為不急之務，因為現在面臨的是打仗的問題，不是憲政的問題，希望以憲政來阻止打仗，這不可能，「中國問題」走到這一步，憲政幫不了中國。梁先生是民盟的創始人之一，在這種情況下他們作為第三方勢力，本身就出現了分歧。

梁先生一輩子從來沒有反對過憲政本身，他反對的是在烽火連天、民不聊生的年代裏搞憲法、憲政，他認為那不切實際，太天真了，或者，等於誑語。梁先生早年，十八九歲的時候，天天想着憲政，深受當時「立憲派」的影響，「以英國式政治為理想」，「夢想議會政治」，「渴望中國憲政之實現」，「亦以為只要憲政一上軌道，自不難步歐美日本之後塵，為一近代國家」。可是，隨着時勢流轉，後來他覺得不是說憲政不好，而是對於中國來說，彼時彼刻，實在無



現實的可行性，而且，好像也沒有必要。後來一度傾向社會主義，雖「所知甚少，卻十分熱心」。1920年春，梁先生年將而立，在經過將近10年的長期精神危機後，由佛歸儒，從此安身立命，「人生問題」遂有答案；1926年以後，對於中國政治與憲政等一系列問題的看法逐漸成熟，決心從事鄉村建設，而於「中國問題」找到途徑。迄至晚年，尤其是20世紀50年代以後，目睹公共權力的肆無忌憚，尤其是毛澤東的個人擅斷與群氓神化崇拜，梁先生思想發生了深刻的轉變，他認為中國不僅需要憲政，而且是亟需憲政，以憲政民主的制度建設來防範權力的蠻橫，自屬刻不容緩。所以，1976年毛澤東去世後不久，他就坐車去拜訪雷潔瓊先生，諮議時局，專門談「毛主席思想中的法律觀」。雷潔瓊先生是法學家，1960年代曾任北京政法學院的教務長，她的丈夫嚴景耀先生是北大社會學系的教授，犯罪學家，二位在1949年前都是左派教授，甚至身體力行，後來雷潔瓊更是榮任人大常委會的副委員長。當其時，雷先生怎麼談的我們不知道，但梁先生回家之後，作〈毛主席對法律作如是觀〉一文，喟言：毛主席逝世兩年後，法制與民主的呼聲漸起，其前途必逐步展開，無疑

也。實際上，早在毛澤東死前四個月的1976年5月3日，梁先生即作有〈英國憲政之妙〉一文，其於憲政的至深感觸和至深祈盼，在在彰顯無遺。

所以，我體認梁先生這裏有一個態度的轉變。這不是學術思想的轉變，他從來不甚看重所謂的「學術思想」，因為一切學術和思想都是圍繞着現實人生打轉的，否則沒意義。事實上，他是覺得「中國問題」走到今天這一步，相應的方案應該提上議事日程，如此而已。就「此時此刻」而言，憲政民主就是這樣的方案。這一條很有意思，而將他和天真的憲政派區分開來。實際上，他們也絕對不是一回事。

艾愷：

這同梁先生其他的思想是一致的，什麼東西都是相對的，要看時機。抗戰時他覺得時機未到。

另外，王世杰的孫女是我歷史系的同事，她是極端的左派，她連自由的名號都不承認。她覺得她的祖先都是老古董。

許章潤：

這很有趣，據說美國20世紀60年代的反戰一代，他們的父輩都是中產階級，父輩的日子過好了以後，後代都成了左派，轉而反抗帶給他們反抗資本的東西，可謂反諷。

另外補充一點，梁先生是政協委員，1978年前後，他在政協會議發言，連續七次就講同一個主題：中國需要民主法治。他有一句話，大意謂究極而言，人是不可信的，指望人去做好事，終究是有希望沒指望的事。此話出之一位儒者之口，而極言民主法制的「制度」的重要性，實在令人吃驚而感奮。通常說儒家之學致力於內在超越理路，注重心性涵養與道德涵育，而今梁先生極言「制度」比人強，說明儒家義理原是時代的情理。

## 七、「我對社會是有責任的」

吳子桐：

從參加發起「中國民主同盟」到參加重慶政治協商會議，從建國後批評當時的農民政策到「批林批孔」運動中「匹夫不可奪志」的發言，梁漱溟一生可謂知行合一，他直道而行、兼濟天下的動力何在？

艾愷：

我為什麼把他的傳記起名為《最後的儒家》，不是因為他的思想，而主要是根據他的為人。他的這些行為就是最好的例子，他不但是表裏合一，也保存了知

識分子的氣節。20世紀50年代的知識分子，不過是喊口號而已，只有他一個人（不隨波逐流），我覺得這是很不得了的一個地方，讓我非常佩服。他本來也是非常勇敢的一個人，像他抗戰時回山東去，差一點就讓日本人槍斃了，還有幾次也是一樣，他都不怕，我覺得這是他人格的很重要的特點，很有骨氣。

許章潤：

餘生也晚，知道梁漱溟先生更晚。1977年，華國鋒先生出版了《毛澤東選集》第五卷，我那時讀高中一年級，還是打倒「四人幫」後不久，比較「左」的時期。按照上頭的佈置，高中生每天下午須讀一到兩個小時《毛選》第五卷，讀完還要寫心得體會，日日檢查，否則「後果自負」——誰也負不起。五卷皇皇，其中有一篇文章叫〈批判梁漱溟的反動思想〉，就是毛主席1953年的講話。我那時已15歲，居然不知道中國有這個人，就像直到「批林批孔」才知道中國有個孔子，是吾國第一個民辦教師一樣。記得文下有一個腳註，大意是：梁漱溟，男，反動文人。讀完此文後，心馳八極，對於梁先生的生平和行宜，旋生興味，可惜，窮鄉僻壤，根本無從進一步索讀。在當時我的印象中，不要說和毛主席吵架，就是略有一點不尊重，都是要判刑的，而他居然當庭抗

爭，其人之強項與氣節可見。自此興趣不減，一直想多了解這個人，而愈是了解，愈是覺得，真正吸引我的不是他的學問，而是他的氣節。浩浩中華，乾坤旋轉，尚餘此等氣節者幾希，怎不令人心折。

曾有人評論，1949年以後，中國大陸的老一代知識分子都「投降」了，或者說，都「心悅誠服」了。馮友蘭改信馬列主義，重寫哲學史，此後更是歷經運動，備受羞辱。金岳霖放棄了自己已然成型的哲學體系，開始學習馬列。其他諸翁，大同小異。只有兩個人沒有放棄，一個人不說話，一個人還在說。不說話的是馬一浮，還在說的是梁漱溟，最後終於不讓他說。馬先生的行宜，我不很了解，但梁先生終於陷於沉默，但卻堅持默誦，正好映照了一個時代的特徵。綜觀其行止，可見他把儒家的「用世」之心、「莊敬」氣節和佛家的「救世」情懷三者合一了。事實上，他年輕時有一篇文章就是「吾曹不出如蒼生何」，頗以擔道救世為許。我覺得，他一輩子都是這種心態，而這是最可寶貴的中國傳統知識分子的節操。他把自己看作社會良心的承擔者，代表了社會的良知、理性和教養。論其源泉，並非承自西方知識分子傳統，毋寧中國儒家知

識分子一以貫之的傳統。同時，他還有一點佛家地藏王的情懷，「我不入地獄，誰入地獄？」入地獄是為了解救蒼生。

艾愷教授和我將梁漱溟先生作為研究對象，其思想和理論堪為代表固屬原因，但真正讓我們從內心感覺心心相通的恐怕還是這種氣節和節操。中國古人講知行合一，後來胡適先生講「知難，行亦不易」，這要在晚近中國的語境下才能夠明白它的切實含義，也才能知曉言說者的良苦用心。的確，行之難，超乎於知。

艾愷：

儒家的觀念是，我對社會是有責任的。梁先生也是王陽明的弟子，他一直比較重視實踐，我還記得他和我說，他的次子梁培恕是陶行知先生的弟子，他常常提醒兒子，你不要忘了你是陶行知的學生。陶行知的重點也是這樣的，他的名字本來是知行，他後來改名為行知，認為「行」比「知」更重要。梁先生也是這樣。

許章潤：

你剛才提到王陽明，我想，「王學」對梁先生的影響還有一點就是狂狷。我有一個感受，中國過去知識分子代表「德」，皇帝、官僚和政府代表「位」，「德位」之間的緊張一直存在。過去知識分子自信，我沒有軍隊，沒有金錢，但是

我擁有「德」，能夠「以德抗位」，這在梁先生身上表現得很突出。「王學」給予他這種「以德抗位」的使命感、這種狂狷精神，因此梁先生可以說是現代舞台上以一人之身表演的、體現傳統狂狷精神的最後一人。

艾愷：

我完全同意，同時這個使命感也是受到佛家的影響，像地藏菩薩，他不求自己成佛，而是要救世。梁先生可能自己也是不自覺的，但是在我看來，他多少是有這個心的。

許章潤：

現代中國知識分子中依然留存這一心態的傑出代表是陳寅恪先生。梁先生從山東經過敵佔區，差點被日本人抓起來。梁先生沒有死，後來有人就說你是大難不死，梁先生說，我當然不能死，我死了以後中國文化怎麼辦？他是以「神州陸沉繫一身」自況。陳寅恪先生也是這樣，他在香港給傅斯年先生寫信，讓傅先生給他寄薪水，好像傅先生略有煩言，大意謂你錦衣玉食，過不慣苦日子，國難當頭你還要講究嗎！陳先生回答，大意是說，我為中國文化託命之人，死不得。他們的知與行，有點類似古典知識分子在現代舞台上做最後的回身亮相，這道風景完了以後，從此就永不再有了。

## 八、始終懷持一種悲願

吳子桐：

梁漱溟青年時期經歷了慈父自殺的大不幸，而他卻稱說自己是一個「樂天派」，認為對人類的前途不必悲觀，認為「發展總是好的」，相信「世界是一天一天往好裏去的」。如何理解梁漱溟對社會的發展、人類文明的進步始終抱有的樂觀態度？

艾愷：

他在《東西文化及其哲學》先講儒家文化的特點，就是重視變，他就是喜歡活動力，喜歡變動，這也和他的儒家思想，尤其是王陽明的思想有關，他看了柏格森（Henri Bergson）以後更是如此。不過為什麼這麼樂觀，我覺得這也是和他的佛家思想有關，因為這些在他都是無所謂的，你打我殺我也沒有什麼關係。

一個因素是佛家，比如他十幾歲剛畢業參加革命以後，他有了一個精神危機，他自殺了兩次，他本來是報紙的記者，而後他就回家專心深入地研究佛學，他本來對佛學有一點興趣，但是到了危機的階段他才專門專心地研究佛學，同外



界沒有來往。經過危機以後，我覺得他已經到了超塵脫俗的境界，因為佛家本來將我們所看到的一切都看作錯覺，沒有我，也沒有什麼世界，從那個立場來看，當然什麼都是無所謂的，他不會有什麼着急、悲觀的情緒，因為他已經超脫過那個悲觀、樂觀的因素。

另一個因素是儒家，他的《東西文化及其哲學》裏講，儒家思想是非常喜歡「變」，把「生」當作非常重要的概念，這個儒家思想的觀念是中國文化的一部分，梁先生覺得儒家思想是中國文化的主流，梁先生雖然自己也信佛，也尊敬道教，但是這就是中國文化的宇宙觀，只要這兩個東西存在，它們就是宇宙的組成部分，宇宙是個互相依賴的整體，即使這兩個東西表面上是相對的，但實際上也是可以相互協調的。他很早就有這種三教合一的思想，實際上宋朝就有，到明朝就更加重要，朱元璋自己就主張三教合一，再說殊途同歸也是中國文化的基本概念。以我一個外國人來看，中國文化本身就有樂觀的方面，不得不樂觀。比如「天子」，天不是要選擇道德好的人當統治者嗎，天命就是這個意思，所以天是有它的道德標準，「天理」就是宇宙的最基本原則，也是和人類的、中國文化的原則是一致的，在西方尤其是到了18、19世紀以後，很多

思想家就懷疑，根本沒有什麼客觀的道德或者價值判斷的標準，即使存在，我們也沒有辦法知道是什麼。這是認識論方面的，變成很大的問題。中國剛好相反，他們總是覺得我們會知道天理是什麼，天理客觀存在是理所當然的，我們通過學習等辦法還是會知道。但西方到了20世紀，尼采以前，還有好多人覺得這恐怕是不可能的。中國本來有這種態度，是樂觀的，和其他文化不一樣。尤其是唐朝或者唐以後，孟子這種比較理想化的儒家思想成為儒家思想的主流，他不是說「人性善」，這本身也是非常樂觀的。另外，中國知識分子認為善良將戰勝邪惡，正義將取得勝利，這在其他文明中是不多見的。所以儒家思想也是梁先生樂觀的來源。

最後一個因素，我覺得他生性就是這樣，他經歷了精神危機以後，他的本質就是這樣，他不是一個患得患失的人，這樣的個性是比較容易樂天的。我記得他對我說，他對生活的要求是很低的，他都不喝茶，只喝白開水。梁先生也受到柏格森的影響，柏格森本身也是一個樂天派，他認為人類就是因為有生命力，總是向前、向上發展，梁先生看到柏格森的書，他說他這輩子最高興的一天就是看柏格森書的那天，他是有一種共鳴的。

許章潤：

是的，梁先生的佛家情懷使他能夠超脫於世。在我觀察，他從青少年直到晚年，一生始終懷持一種悲願。這種悲願既是佛家的，又是儒家的，但這個「悲」不是「悲傷」的「悲」，「悲慘」的「悲」，而是把世界和人生看得很超脫的，是「慈悲」的「悲」，或者，「悲憫」的「悲」。置此情形下，生命在他的心目中是一個奮鬥化育的過程，指向的不是功名利祿，而是如何使生命盡現其價值的不懈提撕的進展，所以這個化育過程不存在得失，毋寧是將一己彙集於大我這樣一個生命的自我呈現和實現。你剛才提到柏格森，梁先生對柏格森頗多欣賞的，柏格森在某種意義上，也有一點看穿後的通透，強調生命意志。正是佛家超脫生死的悲憫，賦予他的生命哲學以道德勇氣，而落實為儒者的踐履。

此種心境，多有印證。譬如，他在20世紀50年代初與毛發生衝突之際，直白：你毛澤東不是不讓我說嗎，我非要說，我為什麼要說呢，因為我要考驗一下共產黨和毛澤東有沒有這個雅量。結果毛澤東說我沒有這個雅量，在氣節上便輸了，佔了下風。梁先生雖說歷遭辱罵，此後20多年間更是身心俱傷，乃至於文革「年間」遭受抄家毒打，70多歲的老人居然責掃公廁，但在道德上卻

戰勝了他，從來不曾屈服。毛澤東一生既要為君，又要為師，欲將道德典範、思想領袖、人間帝王合為一身，可恰恰在梁漱溟這裏碰了壁。毛澤東去世後，梁先生接受香港記者採訪，說毛澤東是個很偉大的人，他對中國有貢獻。好多人覺得梁先生老糊塗了，我讀了以後的感受是，他是俯視着看毛澤東的，他站得比他高，具有道德的優越性，等於就寬宏大量地說原諒這個人吧，他已經不容易了，如此而已。

## 九、思想史由此增添了幾許蒼茫

吳子桐：

兩位教授注重從思想史、法學史等角度對梁漱溟進行研究，請問二位近期在梁漱溟研究和相關領域中關注的重點是什麼？關於梁漱溟的思想與當今中國乃至當今世界，您們還有什麼願意和讀者分享的觀察和思考？

艾愷：

我認為梁先生的獨一無二之處是，在中國知識分子之中，只有他把思考、思想和實踐、形式合而為一。其他有名的知識分子，比如胡適，他研究的是紅樓

夢，他的關注並不是在外界，當然他當過駐美大使，但還是不同。只有梁先生是這樣的，他也不把自己的思想作為很寶貴的東西，這和一般的知識分子不同。我第一次見費孝通是1973年，那時他是民族所的所長，我問他，您對中國鄉村社會的分析方法和梁先生的有很多共同的地方，我這句話還沒說完，他就先下手為強說，不同！就是說我的思想還是我的，和別人完全不一樣，梁先生完全無所謂，主要的是我能用我的思想來解決問題。

長期來看，梁先生的歷史意義有幾層。第一我覺得他是20世紀最好的儒家的代表，到了21世紀，因為科技繼續不斷的發展和其他方面的變動，我們現在所面臨的問題就和20世紀不一樣了，梁先生那時的思想是針對20世紀中國，也可以說是人類的問題，到了21世紀，起碼有兩個非常重要的挑戰，威脅人類的基本存在。第一個是，世界大部分文明的道德標準、價值判斷的標準都和宗教有關，依靠超自然的賞罰力量，只有中國的儒家不同，到了21世紀，世界的一大部分宗教已經衰退了，遠不如從前，結果每一個社會的道德標準也跟着衰退了，還有世界的一部分，宗教的力量還非常強，但像恐怖分子還是非常虔誠的教徒，他們殺了那麼多無罪的人，也自認為是很有道德的行為。因為

科技發展到這個程度，核武器、生化武器也都不難獲得，如果道德標準這麼不一樣，很有可能他們不止一口氣殺了幾百個人，而是一口氣殺了幾百萬的人，我們人類一定要找到一個最低限度的、大家都可以接受的、共同的道德標準，這是非常急的一個問題。

梁先生總說未來的世界文化是中國文化的一種，它不一定帶中國或儒家的名字，但核心就是中國文化和儒家的核心。梁先生自己說儒家或中國文化最寶貴的成就，就是發現人之所以為人，所以說儒家思想是像宗教而非宗教的，我覺得將來為了解決人類面臨的這麼嚴重的問題，梁先生的思想可以說是20世紀最好的中國文化的代表，還是可以對世界有很大的貢獻。

還有一層，21世紀威脅人類的就是自然環境的衰退，原來梁先生的儒家思想也有天地合一的思想，人類發展的終極目標就是環保思想的最基本的基礎，比如中國最有名的非政府環保人士就是廖曉義，她在北京有個「地球村」，也是非政府環保組織，她自己覺得她是梁先生的徒弟，她現在所做的環保工作，尤其是鄉下，她覺得是繼續梁先生的鄉村建設，也是把天地人合一這種最基本的儒家思想當作她工作的理論基礎，她說她現在搞的是綠色的鄉村建設，也是在

梁先生的啟發之下，梁先生當時不是針對這個問題，因為當時的環境不是現在的環境，他總是要針對當代要解決的問題。

許章潤：

梁先生是特立獨行的人，同還是不同對費先生可能有意義，對梁先生沒意義。

我後來看美國漢學家費正清先生的回憶錄，他1972年到北京來，喬冠華請他們吃飯，把錢端升、費孝通都叫去了。一握手，他發現費孝通手上全是老繭，剛從農村勞動回來，費孝通一句話不說，錢端升和費正清講了一句話，說中國未來五千年都將實行社會主義，費正清一聽就明白了，世界上哪有五千年不變的制度。

艾愷：

費正清回來以後，他和我說，一同錢端升見面，就知道情況不妙，也許他不敢說什麼，但費正清看出他過着很苦的日子。他當然和別的知識分子一樣，說文革真是不錯，因為當時的學界都是左派的，沒有右派的。就是談到錢端升這些老朋友時，說他們吃了苦。

許章潤：

從法學史的角度，今天我們回看梁漱溟先生及其所闡發和表徵的一脈學思，基於一個基本的思想史背景，就是近代中國這170年，至少自從1895年以來的一百多年間，「中國問題」的一個重要方面就是國家建構，於建設新的制度，

包括政治制度、經濟制度、社會制度和法律制度的努力中提煉國家理性，造就現代中國的國家理性，而最終引導出「現代中國」來。其間，思緒紛呈，各美其美，所謂的新儒家是重要方面，梁先生的思考蔚為源泉。但很遺憾，到現在為止，在中國大陸和台灣，有關新儒家對於法律問題的思考，研究者似乎着墨甚微，愈往晚近，愈乏關心。而在我看來，此之於漢語法學，非唯遺憾，實為缺陷。因為以梁先生為代表的新儒家一脈對於法律的諸多闡論，無論是今天的中國，抑或將來的中國，均無法迴避，迴避了它們，就是迴避了中國的歷史，或者，至少是難以全民允當地了解這一段歷史。在此一百多年間的苦鬥中，建設「文化中國」和「政治中國」，或者說，建設「思想中國」和「制度中國」，新儒家提供了諸多學思，怎麼能忽略不計呢？

還有一條今天亦當重申，就是梁先生這一代人的思想有一個特點，即他雖然沒有放洋留學，更不認同天真的「全盤西化」，但在他心目中，其實並無一般刻板印象中所指認的「中國」和「外國」的截然對立。相反，有些人即便在西方讀過書，卻可能反而懷持強烈的 *sense of xenophobia*（懼外心理）。中國人如此，洋人同樣如此。然而，梁先生沒有，坦蕩蕩，豁豁然。我揣摩，梁先生心



中藏着兩個概念，第一是蒼生，所有蒼生都是平等的。第二是天下，天下無遠弗界，以大同為旨歸。「中國問題」和「人生問題」為它們具體的個案。因此，他一方面強調「中國問題」的實質就是「救國建國」，另一方面他又超越於國家，滿眼皆天下蒼生的悲。去世前不久，記者詢問想對後人留什麼話，他講了兩句，即「注重傳統文化，順應世界潮流」，真是哲人睿語，依然滿含悲願。因為我們是中國人，文化主體性堪為其位格，自然不能拋棄文化傳統；而世界一家，事事都與我們息息相關，逆歷史潮流而動等於自取滅亡。我覺得，這是極為重要的思想遺產。

另外，梁先生是1988年去世的，如果他多活一年，活到1989年6月，他會如何想，又將如何行呢？我當時寫過一篇文章，一直沒有發表，帶有小說性質，是講梁漱溟對1919年「五四」運動和1989年「六四」的不同態度。他似乎並不欣賞「五四」，尤其不贊成學生訴諸放火打人之舉。但是，究其實質，他反對的是無法無天，他並不反對學生運動本身，而反對放火打人，主張該法辦的還當法辦，法辦之後再放出來都行。我想，梁先生如果活到那一年，以他的性格和為人，他一定會說，「吾曹不出如蒼生何」。

那一年，似乎不問世事的錢鍾書先生賦詩一首，「閱世遷流兩鬢摧，快然孤唱發群哀。星星未息焚餘火，寸寸難燃溺後灰。」此間情懷，用錢先生的詩句，真所謂「人事易遷心事在，依然一寸結千思」呀！

艾愷：

梁先生的生平經歷是很豐富的，他小的時候經歷義和團的事情他自己都還記得，從那個時候開始，他的生活和中國無論哪一方面的大事情都有關係。

許章潤：

有人把「1989年」看作中國晚近一個時段的分水嶺。的確，雖然1989至1992年，有三年的停滯，但中國的改革開放，或者，更大規模和力度的改革開放其實是從1992年以後開始的，就像慈禧太后鎮壓「戊戌變法」之後反而開始了改革，而恰恰印證了「改革的劊子手同時可能是改革遺產的繼承人」這句名言。

艾愷：

這個和慈禧太后也差不多了，慈禧太后後來還是實行了康梁的那一套，而且還更激烈。

許章潤：

實際上，1992年後的市場化進程更為劇烈，也更為深入，而且，一發不可收拾，再也不可能回頭了。說來有意思，晚近這一百年間中國思想的流變發展，有一個重要因素是不能忽視的，即中國思想的發生和流變，常常觸動於或者引發自異域的思潮。馬列主義之傳入中國，並且深刻而廣泛地影響了數代中國人的人世生活，影響甚至左右着中國的社會政治進程，固為顯例，其他種種，亦

且不可遺漏。比如當年胡適先生看中國問題，明顯有杜威的影子，後來梁漱溟談中國問題，居然也要援引柏格森，就像我們今天談論梁漱溟先生，就要援引艾愷教授的著述。不寧唯是，中國本土的知識分子思考中國，必須要引用中國之外的研究，方始覺得妥帖和踏實，實在是什麼「翻譯理論」難以盡述的，而恰成晚近中西思想交通史上的一個重大現象。君不見，當年中國人的科玄之爭，用的就是西方思想。這邊援引柏格森、倭肯，那邊口口聲聲杜威或者盧梭，或者，用盎格魯—撒克遜思想同日耳曼思想進行戰鬥。這是近代中國思想舞台上的重要現象，回看梁先生的思旅，這是一個基本的思想史背景。

晚近30年間，美國的漢學研究對於中國人於本土考察中國，就曾具有相當影響。這裏有一個很有意思的現象，我在過去的一篇文章中曾經探討過這件事情，即在20世紀20年代，中國的學者深受19世紀中期以來西方傳教士對於中國問題看法的影響，但因為是經由中國的學者之口所述，因而又被更年輕一代的西方知識分子當作是中國的思想，他們回到自己祖國之後，中國學者到他們那兒去學習，回來後又把這個當作是西方的思想。比如關於帝制時代中國法的儒家化，瞿同祖先生的闡發在西方世界最具影響力。但是，究極而言，早在世紀初年，梁啟超先生即已有論述，此後逐漸流佈，奉為信說。而在此之前，

來華傳教士們對此亦且信誓旦旦。這裏會不會有這樣一個理論旅行的「惡性循環」：中國的法學界認為這是帝制時代傳統中國法的特點，後來這個想法又被西方學者所知曉和接受，於是他們也這樣講，然後更年輕一代的中國知識分子認為這是西方人的想法，認為很正確，再予流轉。換言之，中國文明中以漢語作為表意工具的寫作者於不知不覺之間，完成了這一轉換過程。我在上述那篇論文中談過，這是一個觸目驚心的知識史，也是一樁近世東西方互為闡釋對象的公案，其間闡釋對象和闡釋主體的換位，文本以及意義的扭曲，糾纏百結，而最終塑造的是強勢文明的話語權。

艾愷：

費正清一直非常重視傳教士在中國的作用，但一般人都知道了，一般人看待傳教士，都認為是間諜，是來進行文化侵略的。

許章潤：

是呀，可能這又是一個問題了，而涉及到文化流佈的政治進程。也正是文化與政治的糾結，剪不斷理還亂，思想史由此增添了幾許蒼茫，復加幾許興嘆吧！

註釋

\* 本文源自2010年4月6日與艾愷教授（Guy Alitto）的對談，由吳子桐設計論題並主持。

辛篇

在思潮博弈中認識中國

不同的思潮、不同的主張和流派，互相碰撞博弈，最終會對社會產生什麼影響？作者與政論家馬立誠細談當下社會思潮，於思潮博弈中認識中國，主持人為張彥武。

張彥武：

今天是端午節跟父親節撞在一起，一個是中國的傳統節日，一個是西方舶來的節日。我們講「舶來」，其實涉及民族主義視角，而講「中國節日」，其實是從傳統文化角度切入。視角不同，跟今天討論的主題有關。就是，對於公共事務有不同的看法、不同的主張，可能就構成了我們生活的這個社會生態裏面的思潮。這不同的思潮、不同的主張和流派，互相碰撞博弈，最終會對這個社會產生不同的影響。

首先請馬老師簡要地介紹一下《最近四十年中國社會思潮》。本書已經出了兩版。第一版出來大概兩年多，就賣了六萬多冊，是一個很好的市場成績。可能，像您們那一輩，包括當年您跟凌志軍老師合作的那些作品，都敢碰觸一些特別大的話題，像「三次解放歷程」，包括這本書裏所說的當下社會思潮，等等。你們那一代評論家、政論家是不是都有這樣一個比較集體的特徵，就是願意並且能夠觸碰一些特別重大的時代命題。不像今天，似乎我們就特別瑣屑化，特別專門化。

## 一、所謂思潮及其時代

馬立誠：

小張，這個問題可以分兩個層次回答。一個就是說，其實大的話題，大家都普遍還是關心的。但是左顧右看，現在這個話語空間一收窄，所以針對像社會思潮，或者過去我們曾經出版過的《交鋒》那樣的書來發言非常困難，出版社有的也不太敢出。這是一個。第二個就是說，在政治評論，也甚至再往上走一步就是包括政治學，這個領域裏邊的不斷的專業化，這也是中國的進步。

今天許章潤教授肯出席，他在昌平住，而且今天是過節。我感到非常榮幸，謝章潤兄。不但是今天，剛才他談到這本書，三年前在社科文獻出版社出版的時候，是另外一個名字，就是《當代中國八種社會思潮》。出版的時候也是蒙章潤兄看重，寫了一篇評論。因為章潤兄文字好，幽默，所以書評的題目很值得一提，叫《思潮好比情人》，不是老婆，是情人。這篇文章發表在廣東的《開放時代》雜誌上。

許教授這個《思潮好比情人》還真是道出了思潮的一個特徵。老婆就是要伴你一生，情人有時有晌，有起有落，正好是思潮的一個特點。我們今天不管這個

書叫《八種社會思潮》，或者這個新的書叫《最近四十年中國社會思潮》，談的都是思潮。思潮它是有時間性的，有的思潮存在的時間會比較短，這一點上它跟學術，跟理論是有區別的。比如說在文化大革命剛結束的那些時候，1976年、1977年粉碎「四人幫」，揭批「四人幫」的時候，很少有人會想到要求「再來一次文革」這種老左派思潮，或者有的朋友乾脆把它叫做毛左思潮，這種思潮會再度起來。但今天我們看到，起來了。我剛從天津回來，今天上午在天津，還有在北京的朋友都是有一個感覺，你看看網上，提鄧小平好像不太行了，在中國，要提毛澤東，才是政治上最正確的，才是大家最嚮往的。所以，你看這個思潮，也是我這本書裏頭介紹的其中一種思潮。這個書裏把這種思潮的名字命名為「老左派思潮」。老左派思潮今天這樣一個狀態是文化大革命剛結束，我們揭批「四人幫」的時候絕對沒想到的，所以這個思潮它是有時間性的。當然，有的思潮存在得比較長，像過去1917年的時候，十月革命，咱們北邊一個鄰居——俄羅斯，它後來改叫蘇聯了，當時中國勞工要掌權，把它叫赤潮。中國社會當時把這個十月革命以後的蘇聯發生的變化叫赤潮。現在看看，存在了70年左右。蘇維埃，它基本上現在在國際環境，在全球基本消失



了，它的生命力就是在這個70年裏。我們不知道老左派思潮或者毛左思潮今天重新擁護文革，要求再來文革，反對鄧小平，把現在的貧富分化和現在的腐敗，把這些問題都加在鄧小平頭上，這樣一個思潮還能持續多久？這是我從許教授對我這個書的評論當中，說許教授這個〈思潮好比情人〉，道出了思潮的特點。

思潮還有什麼特點呢？這個是預先要介紹一下的。它跟理論和學術是不一樣的，思潮它應該是以理論觀點、學術作為它的底蘊，或者說作為它的核心裏邊的一個核心。但是它要結合當下的社會心理，當下的群體心理。所以思潮它是和學術，和理論不相同的。理論、學術相對的具有一點恆久性，另外，理論和學術基本是在少數人那裏。北大教授賀麟講，理論是在少數人手裏，思潮就是許多許多人。社會上許多人服膺，或者波及到許多人。

從這兒看思潮就是一種以理論觀點，以學術觀點作為它的底蘊的，以社會心理、群眾心理作為基礎的一種思想潮流。這種思想潮流它是有以下特徵的：一個就是它有群體性，就是波及很多人。第二個，它有針對性。就是思潮它必須是因為社會問題而產生的，產生這個思潮的背景是這個問題。這個思潮的策動

者他或許有一個目標，就是說他認為他要解決這個問題。另外還有就是思潮它還是有一定時代性。也就是群體性、針對性、時代性這些東西是思潮的特點，它是一個思想的潮流，是某一種意識形態的潮流，它裹挾住很多人。我們許教授說，有時候它是千軍萬馬，有時候又無影無蹤了，它這個變化是蠻有意思的。當它千軍萬馬的時候，你看剛才我說那個赤潮，對中國的影響真是不得了的大，以至於我們今天……我不說了。但是它有時候又無影無蹤，結果現在消失得無影無蹤。

但是思潮也有大有小，比如說局限到文學裏邊，或者說美術。美術還有個八五新潮，就是以80年代的美術的新的創作，比較傾向現代，這樣傾向的一種現象叫八五新潮。八五新潮，當然它要和政治的、社會的思潮比起來，它作用的領域比較稍微小一點。像文學上的一種寫實主義，也是一種思潮。所以我覺得我現在給在座的朋友們大致介紹一下，就是思潮。當然我這個書是想研究一下當前中國的這個思潮。雖然命題八種，其實中國不止八種。比如基督教思潮也有，中國基督教徒蠻多的。但是，我這個書所寫的是能夠在中國的話語平台上公開博弈、公開討論的思潮。其中有的不能公開討論的就不在這本書範圍裏頭了，但是並不能說它不存在。

八種思潮當然我就指的是這裏邊有主導地位的，它們的地位並不相同，主導地位的是鄧小平思想。今天我們主流上面還是在鄧小平思想的引導下。還有老左派思潮、新左派思潮、民主社會主義思潮、自由主義思潮，也包括民粹主義思潮、民族主義思潮，還有新儒家思潮。大體上，這本書是介紹了這八種。這個新的書《最近四十年中國社會思潮》和這八種思潮有什麼區別呢？就是這個三年後再版，《新京報》說這是一個升級版。這裏邊加寫了重慶的薄熙來所推動的「唱紅打黑」，以及我們認識的一個朋友張木生先生，他提出回到新民主主義，對這兩個又作了一些補充。

張彥武：

許教授關於這個書的評論，我記得最開始是博源基金會的一個討論，然後後來有所修訂。因為那個評論很有意思，許老師一貫的文風也特別好讀，大概有一萬多字。我後來又重新讀了一下，在廣州的《開放時代》刊發的。其實我覺得我們說八種主要的社會思潮，除了不太能在公共平台太多討論，像基督教，因為可能在溫州，在成都，還有好些像雲南這些地方。我覺得有一些藝術家、攝影家，像李巒他們都拍過好多反映它的發展壯大的一些攝影的圖片。包括在陳冠中的小說《盛世》裏面其實也有它的這種見證。這八種裏面我自己是覺得

除了作為主流意識形態的鄧小平思想，這個大家可能更熟悉。除了這之外，我們可以先從比方說像自由主義，像新左派，像民粹主義或者新儒家這幾種，我覺得大家可能更關心的三四種可以具體展開，比方說可以先講講自由主義這一脈。因為我記得許教授的評論裏面也講到自由主義這一派的學人。其實也有一個變化，前些年他們是有一點勢頭不行，覺得他們被西學的介紹，包括好多東西，甚至還不如那些理論左派，那些文化左派。從這些年自由主義派裏面年輕的三四十歲左右的學人又有很大的進步，所以馬老師您先介紹介紹國內的自由主義這一派的脈絡。

馬立誠：

當然這八種思潮是一種分類，分類可以不同的，不一定我這個就是非得金科玉律了。其中像上海的葛兆光教授他跟我討論這個事情的時候，他提出新儒家也可以歸入到文化保守主義的思潮裏邊。大概每個人都有每個人的分類方法，這是供大家參考的一個。其中他談到今天，我在天津的時候，昨天在天津演講也是同一個話題。他們就覺得怎麼叫新左派呢？可能一般社會上對這個不是這樣叫，我先從這說起也可以。西方國家也有左派，實際上在這本書裏使用的「左」、「右」，這樣的分類是中國的話語，不是國際上的話語，這也要說一

下。比如在美國，奧巴馬當然他們都是「左」的。美國有三千萬人沒有醫療保險，七個人以下小公司，老闆因為錢太少，他不用給員工交企業應該付出的醫療保險。奧巴馬要改革，使這三千萬人要有一個醫療保險。這當然是社會主義，這是社會主義者才這麼做，弱勢群體。奧巴馬就是左，改革。比較保守的像共和黨人，美國的最核心的價值觀念，他們維護着擁有槍支、反對墮胎，政府最小，不能隨便傷害富人、傷害企業家，對移民不是太歡迎，他這是一種右。在咱們中國看來有點相反，因為中國被稱為右的人往往是力主改革的，力主向經濟更加自由，政治更加民主的方向發展，這被稱為右。實際上中國的改革的人就被稱為右，和國際上通用的那個左是溝通的。而國際上那個左它指的一種保守，倒不完全適合中國這個左。因為中國這個左主要指的是什麼呢？中國這個左主要指的是維護專制。所以我這本書裏頭所使用的左右的觀念是在這。當然有朋友認為現在左右觀念已經沒有分類的價值了。現在我們不要老誰左誰右，誰右誰左，都是利益。不光是意識形態問題了，利益問題更重要。所以，當然這個說法也存在。實際上早就有這種想法，其實薩特（Jean-Paul Sartre）時候他們就提出來左右的分類問題，合理性，不合理性。但是今天我

們看看，朴槿惠上台以後，她是一個右。然後北歐一些國家上台一些人，包括意大利那個新的總理，習慣上還是把她叫做左，當然這是國際上的分類。

所以左右這個分類一時恐怕也難以取消，我在這兒解釋一下，新左是怎麼回事呢？過去西方國家也都有共產黨，英國共產黨、意大利共產黨、西班牙共產黨、葡萄牙共產黨等等，法國共產黨，力量還挺大的。在1956年以前，這些英國共產黨人的任務就是支持蘇聯，上街的活動是舉着紅旗上街，擁護蘇聯。我看過英國共產黨總書記高蘭寫的一本書叫《英國共產黨三十年》，1951年寫的。他說你看蘇聯多麼好，通過計劃經濟已經營造了人間天堂。蘇聯沒有任何醜惡的現象，蘇聯沒有窮人，蘇聯所有人都是有權力的。當然這是一個夢，蘇聯實際上不是那樣，要不然它不至於垮了。但是當時的英共，1951年的時候它就是那麼認識的。他就說我們英國共產黨的任務就是一定要支持第一個社會主義國家——蘇聯，要反對資本主義國家對蘇聯的圍剿，它的政治活動是這樣。另外從思想意識形態上，它是接受斯大林，接受蘇聯共產黨中央、蘇聯社會科學院、蘇聯科學院對馬克思主義的解釋的。但是後來，1956年，蘇聯人自己要反省自己，就是總書記赫魯曉夫作了一個報告，揭露斯大林是一個罪

犯，他就講殺害了很多蘇共黨員、蘇聯幹部還有蘇聯民眾。這個報告一出來，在西方的影響就太大了。意大利共產黨、英國共產黨就說，那我們不是受騙了嗎？我們過去舉着紅旗擁護你，你怎麼這樣？我們不能再繼續傻下去。所以我們也不接受蘇聯官方科學院對馬克思主義教材拿來就做學習了，我們要重新研究馬克思主義，好在馬克思也是西方人，我們重新解釋馬克思主義。所以英共、意共、西共等放棄了上街去支持蘇聯，支持蘇維埃的這種政治活動，轉入書齋。後來的西方左派就變成書齋了，於是誕生了結構主義的馬克思主義、人道主義的馬克思主義，還有環境的馬克思主義等等等等，就是變成了新馬克思主義。1956年以後，這樣一種走向書齋，創新性地研究馬克思主義，不再擁護蘇聯的叫做新左派。以前那個上街擁護蘇聯的叫做老左派，這是就西方說的。西方由於大學裏邊左派比較多，在高校裏邊佔了很大的一個陣地。既然是左派，既然是研究馬克思主義，它還當然是反對資本主義的，反對資本，反對市場，反對跨國公司。其中哥倫比亞大學社會學系教授，美國南部社會學家學會主席布勞德夫人，七十多歲。我認識這樣一個在哥大讀社會學的博士研究生小李，給她作業，她說，你們中國學生怎麼還老稱讚市場呢？這市場是最壞的一

個東西了，你怎麼老稱讚它呢？不過她還是美國教授，她說你這個文章寫得倒是邏輯上能自圓其說，所以給一個良。咱們中國這個學生就問她，你說市場不好的話，我們中國這個市場正大行其道。你說什麼好？你們中國不是有一個人民公社嗎？人民公社多好，以色列現在還有一個，類似人民公社那樣的一個。你加入去，九口人，三家人也好，照相機都變成公有財產的了。這就是左派。她不是特別了解中國的情況，而且這只能在美國發生。她帶頭在南部社會學家學會的會議上高呼「打倒美國」，問她為什麼，她說美國剝削發展中國家，就應該把美國的GDP的10%拿出來無償地給第三世界國家。她是這麼一個觀點，所以她對市場，對資本，對資本主義，對跨國公司是很仇恨的。咱們可能一些中國留學生也可能投奔到這樣的老師門下，也比較服膺這種精神，回到中國來也是批判資本、批判資本主義，結果演變成核心反西方的。另外，人家美國新左派和英國新左派也好，你這還有英國新左派寫的書呢，安德森（Perry Anderson）他們寫的。他在那兒是在批判自己的國家的，知識分子總是很敏銳在看着自己國家有弊病。咱們中國的新左派一來，他是批判資本主義，批判西方，但是他對咱們國家弊病不怎麼批評，也許是不知道怎麼想法。



新左派的稱呼是從西方來，當然，老左派的文章我們知道都是扣帽子，上來就是你是漢奸，再踏上一萬隻腳，這大家一看就覺得很可笑。新左派文章不是這樣的，不管喬姆斯基（Noam Chomsky）也好什麼也好，引述得條條是道，高深莫測。我們有時候年輕的同學覺得真是太有學問了，所以容易服膺。所以我們章潤老師也指出來在高校裏邊還是有一定市場的，還是能夠有一定的說服力的，學問當然也是比老左派要好很多。它是有着這樣一個西方的背景的，其中有很多人是留學生，本土當然也有，主要是留學生。一種新的西方的左翼觀念傳導到中國來，又加以變異而造成的，我就說到這兒。

## 二、我們這個時代

張彥武：我覺得許老師在清華教書，而清華的名教授裏可能持不同立場和流派的，其實也特別多，我們當然不一定具體點誰的名字，但我覺得您可以就您所了解的做

一些介紹。就是新左派或者自由主義這一脈的，他們的一些基本的主張，他們的一些代表性的人物。

許章潤：

我在法學院教書，雖說所思所慮，由規範世界而不免伸展於意義世界，但對於有關社會思潮和意識形態的論題，至多只是一介票友，旁觀圍觀，本無資格來談。但馬先生大作再版，海內同慶，作為粉絲來趕場，也是衷心所願。

各位，我是這樣想的：如老馬您剛才所言，也如您在書中所寫，所有的思潮之興滅起伏，都是因為時代出了問題。時代有問題，大家便心中有苦痛，眼下尋出路，左衝右突，苦思冥想，於是乎各找皈依。積思致慮，依據生活經驗，遍尋理論根據，遂於大眾人群，尤其是知識階層，針對一種感極慟深的社會問題，而形成響應蜂從的意見潮流，一時間，尺水丈波，我們謂之「思潮」。比如本書寫了八種，馬先生也說了不止八種。無論多少種，我看每一種均與當下中國的深刻社會矛盾，我們這個時代的痛感神經，密切相關，而情見乎辭矣。各位，我們這個時代有哪些問題，有哪些事情觸痛了我們的神經，令我們坐臥不安呢？所謂一己的人生頓挫與大眾的社會苦難，以及永恆的生死之間的希望與幻滅，固然撥動我們每個人的心弦，但也正如馬先生所言，思潮多半

源於此在即刻的問題，則當下的利益分配及其賴以出發的理據，其所引發的大眾人群的憤懣不滿，我想，才是觸動神經、引發思潮的根本原因。比方說，時至今日，中國的經濟總量愈來愈大，但是分配不公益增，也日益引發人們的不滿。不說別的，但就高幹醫療一項，與大眾就醫難形成強烈反差，實在令人驚詫。如果把我和馬雲馬化騰幾個人的收入一平均，然後說三人年均收入20億，朋友，這對我豈止是惡搞，簡直是羞辱也。同樣，將我的收入與小區保安一平均，他們的人均收入也水漲船高，可對他們有意義嗎？難道同樣不是一種羞辱嗎？

各位，凡此計量幾經伎倆，掩蓋了經濟發展繁榮面貌之下的分配不公這一社會苦痛，其之偷梁換柱，一種通過統計數據來掩飾社會問題的化妝術，不僅是社會問題，更是政治惡行。反面而言，對於平等的呼喚乃至於民粹主義思潮之興發，毛式平均主義之於草根階層之如地火奔突，實在有以然哉，其因在此。故而，置此情形下，本書講到民粹主義思潮興起，絕非偶然，可謂點到痛處。為什麼會有民粹主義思潮？實在是因為當下中國分配不公，包括我們的稅收制度，包括經營的自由准入，包括所有權體制的改革，包括國營和民營企業

的差別待遇，包括城鄉戶口體制造成的國民種姓體制，包括數萬優秀青年留在北京為戶口而苦惱，那邊廂，搗騰戶口牟利的特權階級卻坐收漁利，這不引發社會強烈不滿才怪呢。囂囂然之民粹主義思潮勃然興發，原因不止於此，但此為重要一端，固不待言。我想，同情地理解其來龍去脈，其原因結果，其心理病理，不過如此。

由此，當下中國走到這一步，必將引發出另一個問題，一個尚未解決的大是大非。不是別的，就是如今的政治統治，你的權力的源泉何在這一政治的根本。

換言之，為什麼你這一群人掌有政治權力？是的，你在行使統治權，但我們要問，誰給了你這一權力？你為什麼是統治者？哪一年，哪一月，哪一天，哪一時，我曾經以何種方式表示我把自家的自由割讓一部分讓你來行使，因此你代表億萬民眾成為這個國家的統治者？有嗎？各位在座的公民，老少爺們，沒有，沒有嘛！因此它觸痛的是當今中國我們這些被稱為「人民」的億萬個體，對於自己在這個國家本應享有的主體地位的擔憂、疑慮和苦悶。進而，引發了關於中國當下的政治體制是一種什麼樣的體制，它究竟在多大程度上代表了這個時代關於全體公民在政治上和平共處的最大意願的可能性這一根本質問。因

此，自由主義也好，新左派也好，儒家憲政主張也罷，凡此種種，圍繞於此展開了討論，既說明問題多多，也表明大家心沒死，而七嘴八舌嘖嘖喳喳者也。馬先生書中對此多所介紹，各位自可品味。

由此伸展開來，今天的中國隨着經濟總量迅速增大，國家綜合國力全面成長，雖說「政治止於水邊」，但利益邊界擴展，也無法不延展，則國家間政治意義上，齟齬難免。在周圍示強，多少也是被迫無奈。能歇火就歇火，實在不行，逼到牆角，只好抄傢伙。兩年來，中國在東海、南海，以及與美日的關係上，尤其是前一年多，全面示強，以至於四面烽火、八方不睦，在一般輿情上，好像局面挺緊張，而勾連起國家政治與國家間政治這一對老搭檔。以中國之體量，既要與大國打交道，也要與小國打交道。情形彷彿是，對於前者，幾十年來我們多所用心，而關於後者，卻多少有些猝不及防，乃至於有理講不清。老美為了確保自家的全球霸權地位，在此使勁攪和，背後使招，火上澆油，更且加劇了問題的複雜性。在此情況下，我們要問，大國成長的博弈進程中，中國如何定位？我們與所謂的西方，歐洲北美，特別是與近鄰東亞東南亞，是一種什麼樣的關係？中日之間的歷史賬單何時是個了結？也正是情形錯綜，所以，

民族主義思潮與基於所謂全球化的世界主義，時不時洶湧一回，劍拔弩張，從而，逼迫出一百多年來我們身處「古今中西」時代，如何調用古典資源與時代意識，為解決這個當下時代的問題服務，這樣一些迫切課題。

就拿「儒家憲政主義」來說吧，其之如何促使傳統資源為當下服務的種種提問、答案與設想，應運而生，本極正常。畢竟，以儒家義理作為中心的古典中國文明，百多年來，一直處於被抨擊、被踐踏的處境，但也激發了古典中國文明，包括儒學在內之自我反省，在接應傳統的同時，努力應對現代課題，而且，多所建樹。此刻縱便有些「囂張」，自當同情理解。不過，我們看到，有些人號稱儒家，張口「我是一個儒家」，閉口「從我們儒家看來」，高言讜論，其實雲山霧罩，純粹吃儒教飯的罷了。同樣，我們也看到，有些人張口自由主義，閉口公平正義，可一遇到現實困境，特別是體制性難題，也包括民生問題，輒以「你們不要氣量太小，買不起房子就怪我們」來搪塞。各位，這怎麼說服大家呢？以此作答，這是典型的權貴資本階級在當下中國把持了政經資源和話語權，對億萬普通勞動者的羞辱與強姦。因此，它也代表了一種思潮。什麼思潮呢？

剛才馬先生說，30年改革開放基本走到了終點。下一步改革還沒起步，資本原始積累已經完成，「階級」的這種代際複製和傳承卻正在成為現實。此時此刻，傲慢、偏見和任性，成為這個階級的共同惡劣氣質。有一位名女人說，要給全國範圍內，給所有的國民，每個人，都建一個「道德檔案」，告誡我們要「知恥」。可是，我們都聽說，現在也基本坐實了，你首先要把你們家的底子查清呀！你爸知恥不知恥，你知恥不知恥，你的海外離岸公司是怎麼回事。還是這位名女士人，喟言「能力之外，其他一切資源等於零」。我相信，今天在座的各位，百分之九十九，我們的能力不比你差，怎麼我就不能從科長、處長、局長一直幹到你現在的這個長呢？怎麼偏偏就有這個能力呢？各位，這樣愚蠢加任性，這樣振振有詞的叢林規則，其之蠻橫無禮，正在侵蝕着中國人曾經分享的改革共識，毒化着這個社會的道義底線，使得今天的中國再度處在一個我們下一步要向何處去這一追問漩渦之中。君不見，毛式階級鬥爭和專政理念，囂囂然矣！新左的那一套理念，也正在中國蔓延。有人公開說要搞文革，再搞一次文革。今年二月，社科院的那一位督頭，說要對高校教師進行教育、清理、整頓，該拔釘子的拔釘子，云云。各位，我教書30年，深深地為自己這

個叫做知識分子的分子卻是工人階級的一部分而自豪，在此理路面前，突然之間又變成了外人，這一份失落，或者，恐慌恐懼，你們能理解嗎？我先就講這麼多。

馬立誠：

我完全贊同許教授的觀點，並且繼續加以深說一下。就是說思潮如今紛起，它其實是針對了現實中國的問題。要打個比方說，八種思潮實際上是八個藥方，各路的醫生都號中國的脈，號出些毛病來了。這個毛病剛才許教授已經指出很多，我就不再一一重複。號出這個脈又覺得現在這個意識形態動員力、說服力、感召力都很不足了，很難解決現在當下這些問題。於是就各出高招，發揮各自的智慧，挖掘各自的資源，古代的、國際的，彙集成為一種主張，並且加以傳播形成思潮。這就是八個思潮它的來歷，它的產生的原因就是解決中國的問題。改革開放當然也取得了很多的成就，但是現在產生了很大的問題。這些問題，照我看來就是由於經濟體制改革和政治體制改革沒有配套，沒有綜合加以進行的原因。現在就這八個思潮來看，它的藥方是不是對，是不是準，也包括新儒家開出的藥方，它覺得現在是禮崩樂壞。有一位新儒家康先生說現在的中國比杜甫的時候，安史之亂之後，「路有凍死骨」，比那時候還差，比那



時候還凶，比那時候還不堪。這位新儒家的學者說，這樣的國家怎麼能叫人愛呢？他比較激憤，但是他是從禮崩樂壞，要抬出儒教所興信的修養來解決中國的問題。這個在座的諸位自然可以做出自己獨立的判斷。但是我覺得這麼多思潮出現，還不止這八種，其實對中國是一個好事。我們今天中國人，包括學歷史的時候，念茲在茲的就是一個是春秋時候的百家爭鳴，一個是五四的時候思想解放。這是我們民族的歷史上非常光輝的時候。現在我們即將可能要碰到這樣一個時候，我們害怕它幹什麼呢？我們躲避它幹什麼呢？用行政的力量抑制某一種思想的發生，這個是不利於中國的發展，同時也是跟現在所提倡的「大眾創業，萬眾創新」完全背道而馳的。創新當然包含着思想的創新，要允許胡思亂想，要允許失敗，這才能夠創新。所以我覺得這個書的出版，實際上是支援了現在的創新，是希望不要用行政力量來取締現在思想的爭鳴。誰對誰不對，相信坐在這兒的諸君有自己的頭腦，可以進行一個分析。

張彥武：

我其實來之前有一個疑惑，我看許教授的《開放時代》的那個評論，說是根據發言的一個初稿然後修改過來。我會覺得很好奇，我說，你看這個教授講話真的就是出口成章，文采斐然。我今天在現場是得到了驗證，許教授真的是出口

成章。我開始還覺得誰是根據一個發言稿，一個一萬多字的書評，那就是汪洋恣肆，這個文采，今天是現場驗證了。我們說除了鄧小平思想，就是這種有中國特色的社會主義，這種最主流的主流意識形態之外，可能所謂的左和右，自由派跟新左派的這種論爭，還是一個值得一說的。我這幾天在微信上也注意到，有一個年輕人肖武，以前湖南大學法學院的朋友，他大概是前幾年在《天涯雜誌》發了一個文章。就現實的說法講他作為一個年輕人，大概在90年代曾經就是像馬老師說的很服膺自由主義的這些主張，後來怎麼慢慢轉變，畢業前後，就為什麼從右向左轉變。我覺得這其實也是一個很突出的現象。大概像我可能2000年前後上大學，我們這個年紀的年輕人。那個時候可能賀雄飛他們做「黑馬文叢」，我記得朱學勤教授，包括秦輝教授，他們的書好像都在那一套裏面。後來包括余杰、孔慶東、摩羅，但後來就是大家的分化，可能像摩羅，像孔慶東，我們會覺得有的不是太了解，類型會覺得好像很吃驚。然後這個變化分化也很厲害。所以我就覺得自由主義這一派在我們的話語平台上為什麼能有比較大的話語權優勢，比方說它的哪些主張跟官方的提法它的東西能夠有契合，就是怎麼被接受這個過程，可以請馬老師、許老師介紹給大家。

馬立誠：

你談的是一個稍微小眾一點兒的問題，你這個問題我也可以回答，就是說自由主義它是怎麼和官方在中國的語境和國情下，另外自由主義又是怎麼有點失落，這些人怎麼轉，這個放第二位。但是第一個大問題，現在最應該重視的問題還不是這個問題。我自己的經歷，薄熙來被捕以後我到重慶演講，批評薄熙來，立刻三位婦女說，馬老師你講的別的都同意，但是薄熙來是好書記，我們要讓他回來。我說怎麼好？她們說你抬頭看窗外，我一看窗外，那兒有一個城軌。她說以前我們落後成都很多，薄書記來了以後我們錢就很多，我們修的城軌，重慶多山，走路不方便，修城軌，是成都的四倍。你到過我們的仁和小區，就是全國最大的廉租房，我去看了一下，還有我們退休的工人發錢多了，所以薄書記是好書記，我們要他回來。我說那個殺人的事情，殺了個英國人呢？她說那個是中共中央造謠。我說這個公開場合，重慶怎麼這麼思想解放，她說你想想，像薄熙來那樣地位的人，他要殺一個人不是一眨眼就有一百個人替他殺嗎，還用他去殺。我說這個情況什麼都有，什麼樣的殺人情況都有，也不是說千篇一律都是你這種。後來，我說我不是報復，我就問問咱們三位是做什麼，她說園林局退休工人，就是重慶草根方面的。

坐在後面的三位男士說，馬老師，你不要跟她們什麼了，我們請你吃重慶火鍋。到那裏他們三人都說把薄熙來和王立軍抓起來太好了。後來我問第一位你是哪裏，他說我是重慶市公安局辦公室的。第二位重慶大學，重大的。第三位龍湖地產，很大的。這是重慶的精英集團，政治、文化、經濟知識精英。我說為什麼把他抓了好？王立軍就過來跟市局說派出所要取消，你跟公安部請示過嗎？我們薄書記比當初的公安部長孟建柱官大很多，他不是政治局委（當初不是現在是）為什麼要跟他報告呢？這樣取消了。然後後來又說警服要改，配戴的臂章我要重新設計一下。特別女警的警服要讓它掐腰，這你都跟公安部商量了嗎？沒有。王立軍就覺得這個市局是一個障礙了，因為市局了解政策多一點。他就告訴市局的人，你們跟距離重慶市區最遠的，北京比如延慶（重慶有四個北京大，八個上海大，很遠的），你跟那裏的警察對調，市局的人跟延慶的市局對調。我們怎麼上班呢？那是你自己的事兒。結果他就被迫辭職了。所以現在把他抓起來太好了。第二個就是重慶大學的，沒日沒休地讓我們「唱紅」，花兩千多萬比賽，又發獎金、補貼、佈景、衣服。這幹什麼？耽誤學術，耽誤教學。第三個龍湖地產的，把我們很多私營企業家朋友抓進去，三百

個專案組都打私營企業家，你掏出一個億到十個億才能放你，廢話少說。重慶的精英層面都是反薄熙來的。

我跟他們三個人打出租車，路上我在出租車上就說這個薄熙來不對頭，出租車司機一下把車停在路邊：「滾下去，薄書記是好書記」。後來我今天，2015年9月我還問重慶人是不是這樣，重慶還是這樣的。說我們就不允許說他壞話，就這麼一個情況。我上深圳演講，我說講完了，一個小夥子站起來：「馬老師，你知道我們在深圳我們買不起房子嗎？」我一看，農民工朋友，我說對，非常理解。「你知道我們在深圳看不起病嗎？」我說非常理解，「所以，毛主席萬歲！」來這麼一下。第一排老者說，你在那個時代生活過嗎？你就萬歲什麼的。你要是那個時代你還不在你的湖北田埂上，撞鐘下地，困死在人民公社。然後兩人離開席打起來了。我就請服務員把他倆分開，君子動口不動手。我留下這小夥子，我說演講完了咱們倆討論討論。「我媽說那個時候一般老百姓工資20多塊、30多塊，幹部就40多塊」就這一條。他說你看現在的富人。我說那個時候情況你可能不了解，跟你說這個話就太長了，那時候不但是立櫃要票，床要票，而且自行車要票，布要票，糧食要票，買一個花生要票，買一個

糖果要票，買個豆腐要票，買一根粉絲也要票……這個老先生說得對，你根本就不了解。我跟你傳達一下毛主席有兩句話你聽聽。1954年討論憲法的時候，毛澤東說：「鄉下人就是鄉下人，不要進城。」他聽到這個不太高興了。那個時候不是像你想象的那樣，那時候窮死，全國哪一個人的衣服沒有補丁？海邊的人才半年吃一條魚，到這個情況。你自己加了好多玫瑰色想像給那個時候。

當然，剛才許教授講得非常好。我在福州演講，講完了以後有人特生氣，然後他說，你知道我們福州的科長退休了多少錢，你知道我們福州普通人退休多少錢，差三倍。這還真是事實。所以分配方面的巨大問題使得我們處在低收入階段的，尤其是草根朋友比較多了，結果就打起毛的旗幟來了。所以現在這個事非常的厲害，幾乎要形成潮流了，銳不可當。畢福劍就是一個例子，除了畢福劍還有好多人，像茅于軾。你試一下，馬上你就必須在人間失蹤，這個很大的威力。這個一起來，薄熙來的「唱紅」當然就是助長了毛澤東熱。包括唱了〈大海航行靠舵手〉，樣板戲都唱出來了，〈大海航行靠舵手〉裏唱的是「幹革命靠毛澤東思想」。因為現在我們幹革命應該靠的是鄧小平思想，這不是革命，是改革開放。改革開放我們有中國特色社會主義，你怎麼靠毛澤東思想？中共

中央決議指出，毛澤東晚年犯的錯誤是全域性的錯誤，文化大革命不是任何意義上的革命或者進步。你這怎麼都不提了？現在看來這個決議都約束不住了。中國社會的思潮的互相作用和博弈以及詭異的變化，要突破所有這些框框，向着一個我們所不知道的方向走去。這是我跟許教授平常偶爾有時候聊天也感到很憂慮的地方。

所以今天我們所討論的這個問題，還是有一定的現實意義。至於你說這個自由主義，就是鄧小平執政、復出，第一次思想解放，打破禁錮，提倡人的價值。因為「四人幫」這樣一個狀態，所以1977、1978、1979年，不就是猛烈地突破這個禁錮，這個時候自由主義重視人的價值，重視私人權利，這個它就有一個暗合，所以出現了一個蜜月。另外，當然1989年的時候自由主義就被打下來。第二次，1992年小平南巡，再一次的要發展市場經濟，再度的跟自由主義又合在一起。當然自由主義贊成市場，贊成私人部門，再度合。但是1998年到2002年國企改革，從28萬個國企砍掉一半，剩14萬個國企。工人下崗的人數其說不一，有說2,500萬，有說3,500萬的，國資委說是2,500萬。這個過程自由主義還是比較支持的，因為國企是什麼呢？我個人

的理解，國企就是腐敗、低效、浪費、內部人控制、跑官買官。搞不好國企不是說我們中國人智慧不夠，全世界都搞不好國企。美國郵政局，美國唯一的一個國企。我去買郵票，應該找我三塊七毛九，那僱員坐那兒算三分鐘算不出來。國企就養着人，它知道工資高低反正都是一樣的。國企搞不好是個全世界的通病。日本國企鐵路出售一部分以後，日本鐵路的晚點，什麼叫晚點？五秒鐘。你到鐵軌的某一起點上晚六秒鐘你就晚點了，這個就是私營企業能達到。所以，自由主義支持減少國企，但是由於很多草根的朋友可能受的教育不是很足，另外在市場競爭裏的本領欠缺一點，所以對當時這樣一個力度特別大的改革有意見。當然還包括黑箱作業，廠黨委書記自己零分錢購買了企業，但是他也負債一個億，你還得去還這個債。所以在民眾的，特別是在我們勞動者那兒，自由主義的主張跌落了一下。所以自由主義在中國的最近二〇幾年，它的命運是起伏的。但是我們中國政府，包括我們憲法部分也吸取了自由主義。比如我國憲法最後還是保護人權，私人財產入憲了，雖然腦袋上沒有一「神聖的」三個字，這個也是吸收了自由主義的。我們很多部長現在在電視裏講「小政



府，大社會」，他也許知道他這個來源是從哪兒來的。所以在中國的改革開放以來還是可以把自由主義和很多正能量為之吸取。我先說到這兒。

### 三、新左、敵人

張彥武：

我知道許教授還有一個身份是清華大學法制與人權研究中心的主任，因為馬老師剛才講到很多很有意思的信息，在各地的巡迴演講，他所引起的不同反響，聽眾當中的這種撕裂、分裂。因為我們今天來的人多，我估計到最後提問，大家可能也有各種不同的意見，不過我們可以比較心平氣和地討論，就不用很激烈。我接下來是想請教許教授，剛才馬老師可能傳遞給我的意思，我領會是覺得不同的這種政治主張，這種理念，這種流派，它要基於一個對社會現狀的判斷。比方說這個社會的公平正義程度，它的腐敗的治理的效果，它的貪腐到了一個什麼樣的程度，有沒有一個量化的可能性，就是說我們只有基於對社會現狀有一個比較健康的、比較全面的、完整的認識，才可能有深入交流，有博弈

的可能性。如果對事實本身都不能有統一的認識，虛證和道理是怎麼死的？討論完全沒法進行。您覺得我們關於社會現狀的判斷，有沒有一個相對客觀的可能性？

許章潤：

剛才老馬所言，我都有同感，也基本同意。比方說，從馬先生講的這個事情來入手，馬先生說新生代毛左把文革以及1969到改革開放之前，看成是一個玫瑰色的時代。我也曾經遇到這一現象，碰到過這樣說話的仁兄仁弟。比方說，說起現在的大學生找工作難，而當年是分配工作，則不勝嚮往。但是，如果我們身歷當年事，知道所謂分配工作的實際情形，你還會那樣心馳神往嗎？不會的，絕對不會。比如，輔導員說不準談戀愛，制止你，可你不停，依然你儂我儂，那好，臨到畢業，把你們倆一個分配到黑龍江漠河，另一個指派到海南島，閣下，你要是不去，就叫對抗組織，你會怎樣想，你又能怎樣？

馬立誠：

我插一句。那個時候，1964年中國考進大學的學生為7.5萬人，今年大概考進大學是720萬人，所以毛的時候不太重視教育，甚至於他還提出減少大學，那麼點兒大學還要減少。

許章潤：

所以，將人身自由和表達自由悉數交出，而換得的那一點肉身層面的福利，其實是典型的極權暴政統治之下人民之無可奈何，連「實其腹，弱其智」都談不上。那個年代，誰不曾長期餓過肚子，飢寒交迫。及至「三年自然災害」時段，更是餓殍遍野嘛，而這不就是昨天的事嗎，怎麼說就忘了呢！

馬先生講的這件事，引發了在下的一個思考，那就是，最近這30多年裏，雖然中國思潮洶湧，時不時甚或引發街頭行動，但是對於「文革」，對於1966年後的這一場空前政治運動的深入反思和理性批判，實在是是不夠。不是不夠，而是根本就沒有多少反思。實際上，反思剛剛開始，就遭停止，噤聲鉗口的結果，是如今「新左」思潮鼓噪下的「毛左」之駸駸乎死灰復燃。「文革」「反右」，包括1959年到1961年這一「自然災害」時段，數千萬同胞葬身溝壑，這一和平時期人類史上最大規模的人道災難，至今為止，依然遮蔽掩蓋，而不允進入歷史討論和現實反思，這還有良心嗎！實際上，掩蓋歷史事實，為的是遮蔽當下人們認識此刻社會的時間縱深。而一旦失去了這一時間縱深，各位，則想像的歷史、玫瑰色的回憶等等，便不僅是在歪曲歷史，曲飾時代，而且，為當下這一背後看不見的手之操作思潮，預留伏筆。

職是之故，我不免聯想起這樣一件事情來，就是中國現有的這種時隱時現的思潮，在朝在野的這一種不管大小強弱的博弈，表明中國這幾十年來，雖然權貴資本、權錢結合的寡頭統治格局雖無變化，但是，初露雛形的思想市場也已然浮現。而中國的今天正需要這一多方思潮、各種理論公開博弈，用康德的話來說，在每一宗公共事務上公開地運用自己的理性這種啟蒙，正需要這一思想市場的發育和成熟。所以，我們講所謂的道義精神，我們講所謂的思想的力度，都來源於這一思想市場的博弈，而思想市場的博弈要求法律層面允許表達自由，包括放鬆言論控制，包括我們所說的解除報禁，解除辦刊辦雜誌的限制，譬如，讓它從審批制變成備案制等等這樣一系列的法律安排。

講到這裏，我略感悲哀。悲哀在什麼地方呢？為何悲哀呢？就是中國現在這一新生代左派，不僅出現在草根集團，比方說馬先生所說的「打工仔們」，也出現在知識精英中間。鄙校也好，對面的那所大學也好，千里之外的幾所上海名校也罷，三四十歲，甚至二三十歲這一批新生代學人，其左翼思潮，彷彿振振有詞，實則昧於史事與人事，令人擔憂。之所以擔憂，就在於其對當今中國社會的體認，用馬先生的話來說，抓什麼藥，開什麼方，在下以為，有重大誤

區。比方講，今日中國貧富差別懸殊，城鄉矛盾尖銳，有6,000多萬的殘障同胞，6,500萬的留守兒童，兩個億的退休老人以及他們的養老問題，還有一億人住在棚戶區，此外，還有將近三個億的農民工輾轉於城鄉。在這種情況下，凡此種種問題和苦痛，究竟是通過市場化的發展，政治上的進一步開放，在一個通常所言的「改革開放」與「民主法治」這一總體思路中來解決，還是回到毛時代，經由政府一家強力，以行政命令來統一解決？如果能行，真的能解決，皆大歡喜，可事實早已證明，行不通。如果行得通，怎會有今天這樣的局面，而且，要是行得通，連今天這股左翼思潮都無由產生，還輪得着你們，這一切不是不言自明嗎！

還有，剛才老馬提到一件事，實在也是頗堪玩味。是的，我們看到，有些留學歸來的學者，在海外的經歷中不免多少有一點「受刺激」之處。證諸己身，在所難免，說明的確存在普遍的人性污點。誰在「發達國家」不曾有過遭受歧視與羞辱的事，除非你視而不見！除此之外，由於所學專業和場所及其氛圍，比方說在巴黎的某個學院，或者在美國的西部某所大學的人文學院，「受刺激」的同時，其身心還必然烙有其時其地之深深印記，他們和它們的理論傾向、致

思方法和問題意識，必然對於求學者多所影響。今日所謂歐美，自由主義政治多半已然體制化、肉身化為當下生活流程，當此之際，西方的學院左派以道義批判應對不公不正，指陳法律世界對於生活世界的過度殖民化，反思政客們在民主話語掩飾下玩弄權術的民主弊端，特別是晚期民主的種種文明腐敗現象，一種後現代的人性虛脫與政治衰敗，就此發起攻擊，代表了西方世界的牛虻精神，那樣一種勇敢直面社會病痛、不懈陳辭的知識分子良知良能。凡此問題，來源於人家的苦痛，表現為人家的思潮，一旦回國用之於當下中國，可能彈無虛發，也可能南轅而北轍，所謂差之毫釐則失之千里。蓋因今日「中國問題」不是自由主義已然體制化了，整個的法制民主建立起來了，而是法制民主尚有待最終落地，基本的現代體制還需要進一步肉身化。《詩·衛風》詠「善戲謔兮，不為虐兮」，在此尚有無數同胞連飽飯一頓都是奢侈的國度，玩弄這點西學雜技，實為虐也。

在此情形下，以西方左派之矛來刺中國社會問題之盾，時髦則時髦矣，學問則學問矣，一呼百應而青年學子山呼萬歲則萬歲矣，但是，其與中國社會現實究竟有何關聯？更有甚者，搗鼓後殖民主義妓女紋身之地圖解讀，或者關

於國旗圖案比較美學之品味，甚至將聖經與毛選連在一起課堂上排比鑒賞，凡此「後」什麼一類文章與心思，可以說，於一己心智、心性的賞心悅目或許有關，於成名成家或許有關，但與中國當下，實在無關，或者說，雞零狗碎，無關緊要。而東拉西扯，適足誤人子弟。在這方面，如果說面對此情此景，自由主義者自有主義陣營應當引以為鑒，而需有所反省的話，則反思之一，就在於他們對於當下問題的回應太過籠統，不少時候，多半重複的是市場經濟、大眾民主、人民主權、立憲共和這樣一些人人皆知、響遏行雲的大口號，而於實際苦痛、具體政制和社會病情的實證分析等等，細緻研究不足。恰恰在此，左派抓住了社會矛盾中的某些焦點問題，比方說城鄉差別，比方說分配不公，比方說腐敗等等，利用它們來發力、發功。當年重慶節度使正是利用了這一民眾對於社會苦痛的不滿和憤懣，以殺貪官、殺豪強、殺富人等「老炮兒」手法，來紓解和利用民怨，特別是利用了民眾憤懣無助這一社會流行病，而贏得草根大眾的歡呼。其實，他的所作所為，是典型的寡頭極權與草根民粹遙相呼應、彼此利用所合成的一曲前現代重慶的後現代的荒謬浪漫曲，事實證明，它玩不了幾年，最終一拍兩散。他的問題不在於短時間內不給民眾一點福利，而是在於

他能給多久，而且，最為嚴峻的事實是，他無法在解除普遍恐懼，而予人人安全感意義上，在營造幸福家園這種政治和解的意義上提供任何新意，相反，卻造成了普遍的恐懼。

其實，那時期的重慶，人人自危，除了一無所有的無產者或者草根大眾。可是一無所有的無產者什麼時候恐懼過？穿鞋的怕赤腳，赤腳的就沒有什麼可怕的了。

張彥武：

我就覺得許教授口語的表達都是那麼有文采。我有些時候可能跟朋友討論會有疑惑，比方我去採訪，遇到一些海外華裔的這種華人的政治學的學者，當年非常有名，他們可能對中國大陸有比較樂觀的判斷，比方說我們關於溫飽的問題解決了，然後怎麼樣怎麼樣。我可能有些時候會本能地懷疑，他可能會安慰我，就覺得你缺少一個大歷史觀，就是從一個長整的幾百年的歷史的時段裏面來判斷。我可能最後懷疑，我可能沒有辦法在學理上去反駁、駁斥，我只是一個日常的經驗來反對他。我說至少我覺得我跟你沒有辦法在公開的場合去討論你的專著或者你的研究論文所討論的，比方說台灣的民主轉型或者中國大陸的什麼問題也好。我就憑這一點我就會有保留，有懷疑。你說得那麼好，但這些議題我沒有辦法，我不能在我的報紙上去寫，去討論，這可能就是我一個人本能



的懷疑。有些時候我們會覺得，我還會擔心對社會的狀況，可能要有一個大體比較客觀的判斷，才可能再進一步地討論。難道新左派他們真的是那麼一無是處，或者說他會不會帶著強大的側重開藥方的時候，側重點會不太一樣？因為我聽下來可能許教授對新左的批評比較嚴厲。如果我們反過來講，就是除了它的局限，它對社會現狀開的這些藥方裏面，馬老師，你覺得新左有哪些主張的合理性值得我們注意？

馬立誠：

你這個眼光裏老是新左的發言，這個就窄了。其實中國現在實際上最大的威脅目前在於毛左，它在人數上，力量的比例上比新左要大一百倍不止。而且這樣一種在桌面下現在很洶湧的。我在天津，我在北京都聽到人們跟我說，這種東西非常囂張的。這種東西似乎要決定着中國的未來。當然了毛左這方面它是一種專制，一種民粹，一種暴力。我們看到中國很多暴力，包括體現在語言上的，也包括對畢福劍先生這個，你批評他可以，但是槍斃他，活埋他，把他殺三次……這個一看就完全不是一個講理的東西。

今年4月9號，清明節的時候，江青她那個墓地，用李雲鶴的名字了，她埋葬在福田公墓。今年第一次有一些人給江青的墓獻花，並且在江青墓前發表演說

〈偉大的無產階級革命家〉。這樣就和周圍的人發生一些齟齬，後來肢體衝突起來了。我自己接到一位先生，他過去是一個中流雜誌的一個副主編，他寫來一個七萬字的文章，就是《論為江青平反》。這個事情是這樣的，今天中國復辟資本主義了，江青在1975年就講話說：「老幹部就是民主派，民主派就是走資派。」講錯了嗎？一點沒有講錯。今天實踐不就是這樣嗎？我們再看到河南老袁他們，給我們發來很多視頻，從開封到洛陽再到鄭州，就是「毛澤東思想萬歲」。他說是100個城市了，他給我發來50個城市了。也是包括北京的景山公園，這個禮拜日上午。這個不得了，當然我一看還是草根方面居多的。就是大家對中國社會的各種腐敗，簡直已經忍受不下去了，就要爆發，而尋找的武器是一個過去的武器，不是一個現代的武器，就是文革、大字報。你按程序走三年都審不了他，你在他省委副書記門口貼個大字報不馬上就解決問題了嗎？剃光頭或者遊街什麼的，馬上解決問題。我說你要是資料不實、誹謗怎麼辦？那不管，還是四大最痛快。

當然，他們為什麼要舉起毛的旗幟呢？這裏有策略上的考慮。就是說如果你舉起一個西方國家旗幟，可能很容易遭到整肅。昂山素姬她在緬甸講話，她不能

夠張口哈耶克，閉口弗里德曼，她一定要講佛教、寬容什麼的，是昂山素姬她的高明。中國的情境下一樣的，所以他舉毛的旗幟，本國的資源，而且是偉大的人物，你也不能把我怎麼樣。所以現在就是利用這個旗幟出來說事兒，說事兒幹嘛？實際上推翻今天，推翻今天什麼呢？不是推翻今天符合毛澤東的願望的部分，而是推翻鄧小平這個部分，推翻改革開放這部分。所以我今天非常憂慮的心情在哪裏呢？就是我看到了這個改革開放現在有點維持不下去。因為這個東西此消而彼長也。這個東西上來，就是聲討畢福劍的東西上來了以後，很多很多方面，保護國企，反對美日。我們中國人怕過誰？就來了。它不是一個方面，它牽扯到很多方面，就裹挾着中國整個往那邊走，而取得一個政治正確。你要是率先起頭，你要不同意他的話，你看看你的下場吧。所以今天我們還可以在這兒說，我覺得這股勢力如果走紅，如果起來的話，那就不得了了。所以我最大的憂慮是在於這種結合着民粹、專制和暴力的這種思潮，如果在中國喧囂起來的話，那是中國最大的。我甚至於可以這麼說，今天中國的主要落後面在哪兒？我們不是認識中國嗎？我們不是要評估中國嗎？我們中國的落後面在哪兒？毛左。中國的最大落後面在這兒，我們認清了這個，我們就知道怎

麼辦了。怎麼辦？就是開藥方，很多辦法的。所以你要是在這裏頭沉迷而不悟，甚至覺得他說的有點正確，結果就會造成很大的一個事情。當然這是我對中國當下的理解。不要說憲政，就是堅持鄧小平那套現在都困難了。這是中國一個比較頑固的向後倒退的一個歷史包袱過重，某些傳統過重導致的一個結果。所以關於新左也可以討論，但是我們現在要着眼整個中國的走向和中國最應該警惕的落後面在哪裏。首先第一步，我們要堅持鄧小平這個，其次再往下發展。比如說政治體制改革，剛才許教授也提到這個事情。比如說可以不可以堅持黨的領導的前提下，堅持共產黨一定要領導前提，這個要作為前提。我們可以不可以把人大代表的十分之一拿來做普選，產生這個，不要完全官員來擔任人大代表。第二，我們可以不可以就真正發揮政協，跟我們共產黨叫做肝膽相照，你的腐敗我也可以調查，真正肝膽相照起來。中國四萬個鄉長也可以選舉，朱鎔基說鄉長選舉愈快愈好。還有就是剛才許教授提到的，對於言論的管制不應該過緊。過緊了以後暫時的可以，但是當中國正在進入現代國家行列，正要向發達國家邁進的時候，這個做法會窒息中國的生機，促使更多人逃離中國。還有包括我們黨員代表大會，五年一次是不是可以改成一年一次，而把

黨員代表大會確認為全黨最高領導機構。選出中央紀律委員會和中央委員會平  
行，這都是可以討論的。我在這兒發這個言我也就是說，比如說這些建議，這  
樣一些想法，就不是毛左的他們的治國思路。我是希望通過在這兒稍微呼籲一  
下大家警惕這個東西。

張彥武：

剛才馬老師有一些實質性的建議，而且他批評也對，可能我過多地糾纏在自由  
派和新左的論爭。其實我是因為有一個顧慮，因為我覺得可能在實際的場面，  
毛左這樣的一個脈絡，它的聲勢很大。但其實我們可能，至少在我接觸的媒體  
裏面，就是這種傳統的紙質媒體，這方面的呈現其實還是比較有限的，肯定是  
有一些別的因素。

馬立誠：

你應該多聽一聽中央黨校教授韓鋼在2013年4月在東城區圖書館做演講，他  
介紹抓捕四人幫的一些新史料。結果台下都是街坊，就是交道口，那個地方叫  
北新橋，老街老房子，因為他不是星期日講，是平常。大家大怒，說底下喊起  
來，當時調查了春橋、江青、洪文、（文元），人家四個人是沒有私人財產的！  
這一句就擊中要害似的，說你們把他們抓起來都是違背程序，還提出這個觀點  
來了。比如把王洪文踹一跟頭，然後他就被反擒雙手，他的政權交接、過渡是

這樣完成的。當時報紙還登這些，全世界我們展示這個，其實不一定好。這個交接過程，他就提出這個來。結果就衝上台去，奪過麥克風，老街坊們開始講起來了：當然堅決擁護王洪文同志，這種毛主席的遺願。他們還說毛主席說，過七八年要是再來一次，我死後右派將會翻天掌權。結果我問韓鋼教授，那怎麼辦？他說我一個人拿着講稿在一邊站着，我一看沒戲我就下台回家去了。

2013年4月份。這樣的事情現在在全國非常的多，像去年在韶山守夜。你看多做評論，還是多關注一下這個社會的現實。沒關係，這是愚兄的一點小建議。我覺得這個建議特別好，因為我以前可能覺得毛左這一脈絡，這個派系的聲音可能更多在網站上，比方說微博上，可能有些時候會見到得比較多一些，紙質媒體其實可能因為管制的因素，它呈現的要少一些。接下來我覺得民族主義的思潮也是當下中國特別重要的一個思潮，所以有請馬老師也介紹一下這個思潮

在最近三四十年它的一些標誌性的事件或者人物，最後請許教授評述一下。因為我知道許教授對民族主義還是有比較理性的一些同情，就是它的合理性。

馬立誠：  
我是覺得許教授的一個觀點，自由主義的民族主義就是民族主義在現代國家的建構過程中它是有一個積極的作用。我同意這個。我們東亞國家這個部分，不

久以前有的還是殖民地呢，你很難說是一個現代國家。比起歐洲這個現代國家建構過程來說，國家理性形成過程來說，我們東亞就落後太多。在這個過程中，民族主義也不光是中國，東亞你看看，柬埔寨跟泰國為了一個廟，邊境上廟底下幾公里的地方就互相開炮殺了28個人，後來跑到聯合國下面國際法庭裁決才解決。還有韓國總統李明博，因為他的哥哥即將要遭到腐敗調查，這時候本來跟日本很要好的李明博突然心生一計，登上一個叫竹島的地方，那是一個礁，海水一來它就沒有了，你說一個總統登竹島幹什麼呢？他登上去了，顯示我是愛國的總統，這個地方是韓國的，立刻就獲得了韓國的選民的支持，他哥哥腐敗的事不調查了。所以政治精英他們在使用民族主義或者企圖調動民族主義的時候，往往心裏有好多想法不見得都告訴你。或者說有的時候是為了獲取國內的統治資源，獲取統治的正當性。我當前就是回答他這個問題，我一民族主義我就當選。

還有的時候是為了在外部豎立一個敵人，把國內的青年朋友們的注意力，比如關於憲政什麼的，就可以引到這個外部敵人上去。自己以愛國的政府面目出現，所以最能夠得到人民的支持。這種基本算計已經是很老的技藝了，這個在

東亞各國頻繁不已地上演。印度和巴基斯坦之間，我們看太多這些事兒。中國的民族主義也燃燒着，確實包括在抗日戰爭中，在一〇〇多年前的時候，這個民族主義在中國起來，那就是正面的、凝聚的、抵禦外辱的，形成現代國家的作用是有的。現在在當前的包括國際戰略的抉擇方面，你到底怎麼認識美國和日本。是不是一提美國和日本，大家都會捲袖子立刻衝上戰場，打到消滅這兩個國家去？還是要堅持鄧小平確定下來的外交戰略，就是我們和美國一定要搞好關係，中美關係最終要好起來才行。我說的不是那個打仗，是打嘴仗都不要打。跟着美國走，都富裕了。鄧小平說不要跟俄羅斯人擁抱，鄧小平跟美國人擁抱了。鄧小平訪問日本，過去的事已經過去了，今後一切積極向前看，要把中日兩國的關係放到21世紀友好，22世紀，23世紀……世代友好下去。

這件事情超過了中日兩國之間所存在一切問題的重要性。我們現在不是要高舉中國特色社會主義旗幟嗎？在國際上當然我們應該走一個鄧小平的路線，而不是相反。俄羅斯拿走我們多少平方公里土地？150萬平方公里土地。所以鄧小平會見戈爾巴喬夫的時候第一句話就是：你蘇聯拿走了我們150萬平方公里的土地。其實我們跟俄羅斯打交道從來沒佔過便宜，都是吃它的虧。這樣一個



情況下，所以我們跟俄羅斯的關係應該重新考慮一下。而在世界的戰略選擇方面，我們應該怎麼做呢？毛澤東時期跟很多很窮的國團結到一塊兒，「打倒美帝國主義」這個是什麼路線？我們固然窮過，我們互相往來，但是這個國際性外交不是這樣子。你也要變成一個發達國家了，做事情要像發達國家的樣子，要講道理，國內國外要講法治。就是到聯合國法院去解決領土爭議，也不是不可以的事情。在國際上不能橫豎不吃。這樣的話我們怎麼豎立自己的形象？怎麼會有軟實力呢？怎麼會有魅力呢？說到基本點上，鄧小平確定的這個外交戰略還是應該實行的，而在這個問題上背離了鄧小平路線，不恰當地使用民族主義，提起美日就打倒，年輕人就血脈憤張。今天好一些了，我覺得不是那樣了。我寫了一篇〈對日關係新思維〉，那是2002年的事情，遭到很多的討伐和咒罵。當然許教授還一直支持我，那是〈對日關係新思維〉的時候，現在好多了。

一個民族主義，一個是在國家理性建構的作用，還有一個就是在政治家精英集團使用民族主義的時候，以及我們今天結合我們現在中國確定的這個外交戰略和東亞戰略是不是穩妥，是不是真正堅持鄧小平的這個時候，我不深說了。你

使用民族主義往往會成一個負面的作用。比如2012年85個城市反日遊行，那樣地放火，那樣地打人，就是打漢奸，這樣在中國人之間展開這樣惡劣的事情，就好像義和團一樣，大師兄、二師兄沒有死在外國人槍口下的，他們殺了七萬多中國人，殺了三百個外國人。你這不是自己整中國人嗎？完全是以仇外的旗號，結果外國一來，還是清朝軍隊，死了很多總兵、衙將。清朝官軍他還是那個的，大師兄、二師兄全跑得無影無蹤了，跟外國人那兒沒有死一個大師兄、二師兄。所以你搞這套幹什麼呀？尤其在全球化的這個情況之下。我先說到這兒。

#### 四、民族主義或自由民族主義

張彥武：因為我們一般講民族主義會打個比方，好像常見的說是一個雙刃劍什麼的。我記得許教授在民族主義這個問題上，對它的功過跟馬老師是有一些不一樣的，您可以展開講講怎麼理解當下中國的民族主義思潮。

許章潤：

民族主義是一種迴避不了的思潮，其為一種理論和情感，其實，說起來也就是兩三百來年的事兒。大家想一想，過去的人世是朝代，一種王朝政制。而無論朝代還是王朝，抑或帝國，都不是「我的」，而是打江山坐江山的那些人的，是那些家族的，姓秦、姓李、姓朱或者姓愛新覺羅。江山而非國家，是他們家的，是他們的家產。所以，黃宗羲有感而發，指謂此乃逆天而行。本來，天下為天下人之天下也。置此情形下，老百姓通常覺得天下既然是你們的，我們過日子，交糧納稅，其得失興亡，跟我有何關係。所以，沒辦法說這是我的國家，我愛它，願意為它獻身，乃至於有崇高的烈士般的獻身情感，不會有的。異族入侵，百姓起而抗戰，與其說衛國，不如說保家。家者，家庭家人家鄉也。說到帝國，其於時間上無始無終，空間上無遠弗屆，是這樣一種政治單元，同樣，不可能有基於地緣和文化認同的情感繫念。

各位，揆諸史事，這樣一種基於地緣，基於共同的歷史記憶、共同的語言和分享着的生活方式與倫理價值而來的，我們是一家人，我們是共同體的成員，因此，我們為了這個共同體，這個共同體叫做國家，必須團結起來愛這個共同體。這種體認、情感與政治，其實是最近兩三百年的事，兩百多年的事兒，過

去沒有，將來有沒有，也不一定。也就是說，從歐洲1453年東羅馬解體，變成若干個地緣性的政治單位之後，到法國大革命，這便有了現代意義上的國家，才培養出了這麼一種感情，是一種國民認同、國民情感。

現在這個世界上，大大小小，至大至微，有192個政治單元，外加所謂的「地區」，合共203個。這192個或者說203個國家與地區，主要都叫做「民族國家」，或者，「國民國家」。比方說此刻的中國，以56個族群所構成的中華民族，作為這一方水土及其文明的共同體所有者，分享着一個共同體政治屋頂。

因此，對它有認同，對它有感情，也是天經地義的。所以從孫中山開始，到後來的共產革命，雖然講的是世界革命和無產階級革命，其實兩個共和國，即1911到1949，1949到現在，都是強烈的民族主義共和國。之所以如此，就是因為1840年到1911年，一直到1949年，「現代中國」是在現代民族國家體系共同體這一世界體系的產物，是在此時段產生的。西方列強侵略中國造成傷痕累累，反倒迫使並且示範了「老中國」必得建設「新中國」的緊迫性、可能性與具體操作程序，在一般的描述中，叫做「獨立自主的共和國」。

我覺得這一條我認為也沒什麼不妥當，但是問題就在於如同剛才主持人所言，任

何的思潮，包括民族主義，包括上帝耶穌在內，都是雙刃劍。君不見，過去說，以禮殺人；君不見，宗教一旦成為絕對的一神信仰而排它的時候，其所引發的宗教糾紛，讓這個世界流了多少血，人頭滾滾。所以，在這個意義上來講的話，民族主義一旦成為一種民間的、關於我們自己人的這種擴張性的、種族性的、侵略性的思潮的時候，可能會引發排外，可能會導致這種狹隘的我族中心。

因此，在這個意義上來說，20世紀是一個戰爭與革命的年代。20世紀的戰爭多半是民族主義所引發的，也多半是基於民族主義作為深層理念，而以這種跨國資本彼此之間爭奪市場與資源所引發的。就此而言，說民族主義是惡棍的庇護所，一點不假。我個人感覺，在中國當今八種思潮中，可能兩種思潮門坎最低。你要講自由主義，你多少知道一點，不然你講不起。你要講儒家憲政，不說讀過孔子、孟子、朱子、二程，好歹也要讀了一點蔣慶你才敢發話。唯獨民族主義和毛左不需要任何門坎，只要有樸素的情感。門坎一低，則泥沙俱下，各種人等，無所適從的、無家可歸的、失戀跳樓的、上訪告訴無門的、對當下政治體制有意見的，都可以彙集在民族主義的旗幟下表達各自的訴求。所以前幾年中國幾十個城市遊行，這種「反日」，在我看來，其中鬧得最歡的是沒有

任何民族主義意識的街頭遊民。置身今日中國社會中，這群人其實是最為孤苦無依，最下層的草根。與其說「反日」，倒不如說是利用這個機會發泄，在泄憤，在表達對於現有體制下貧富不均、求告無門的憤懣。貧富不均客觀存在，可能，恆古恆今，永遠存在，因而憤懣也將伴隨人世始終。但是，怎麼來表達？你要衝擊政府嗎？那好，抓你。你要說我反對改革開放或者某某主義，他還沒到這個意識層面。你要說我要毛主席回來，他也講不出來，抑或，並非一定要他老人家回來。此時此刻，憤懣借助什麼話語來表達呢？彷彿，「打倒日本帝國主義！」就好比說今天美國，包括特朗普，大家知道，那個跟陳光標一樣的美國大亨，你看沒有，他的競選演說中就直言不諱，「我們要打敗日本人，要殺掉墨西哥人，要趕走中國人，因為我們的工作都被他們搶去了，我們的財富被他們搶去了」，等等，不着調。其中有句話，聽來搞笑：「我們美國人重建了中國，可是他們恩將仇報，把我們工作都搶完了。」朋友，怎麼是美國人重建了我們中國呢？中國死了將近一個億的人口，從1840年以來每天死幾萬人，以億萬人的流血奮鬥，以十代人的犧牲，才換得了今天這樣一個大致而言，我跟馬先生還能在這兒，儘管遮遮掩掩，但也還算是能夠暢所欲言的這種

局面，怎麼能說是美國人重建了中國呢？所以，從這個意義上來講，特朗普是典型的美國民粹主義渣滓，一種典型的晚期民主的病理特徵。

說來有趣，西哲蘇格拉底似乎很清楚「專制政治必產生於民主政治」，通曉其間的曲折。其實他老人家講的是民主政制爛熟之後，必將走向衰敗。就是說，民主政治穩定而持續，時間愈長，自然民主程度愈高。這時，人人分享自由平等，權威及其敬畏不再，多元文化與性自由蔚為天然生活方式；男女平等，代際平等，本地人與移民平等，人與動物平等，乃至於「教師必畏懼學子，而有諂媚之行為。學子則藐視教師，不聽其教訓」。由此，而造就一種「五彩霓裳」式的城邦或者國家。可是，隨着精英階層權威漸弱，再無精英與民眾及其價值觀的分野，換言之，社會不再有精英價值觀的引領，多元性泛濫，乃至於為所欲為，導致互不理解甚或誤解，則此種民主政制必將搖搖欲墜，意味着民主政治已然行年晚期，號稱代表民意的投機者，就有可能乘機冒頭，而以民主行專制之實。美國到了這一步嗎？也許，未必，但可以肯定的是，叫囂着民粹而上台的，都不是好兆頭。

人間的悲劇都是不一樣的，而所有的喜劇幾乎都是一樣的。所以，中國的民粹主義者、民族主義者和美國的特朗普，法國的勒龐，英國的尼克·格里芬，這些都一模一樣。其共同特點是什麼？就是把自己的矛盾、本國的問題轉嫁給外國和外國人。這也就是為什麼很多中國民族主義者和民粹主義者開口閉口，我們中國現在的問題就在於日本搞我們、美國搞我們、西方搞我們。忘戰必亡，但以「敵人」意象來行掩飾、轉嫁或者恐嚇之實，也是不鮮見，更是現代集權政治的老套路。其實，說來說去，最要命的是，搞我們的都是我們的兄弟姊妹，是他們和她們在搞我們，是他們和她們搞我們搞得最凶，別人想搞還沒路子呢。值此情形，在我看來，作為現代立國最為重要的兩大思想理論資源，民族主義與自由主義需要多所溝通，相互理解，達成妥協。本來，民族主義是自由主義的一個隱蔽主題，原有親緣性。怎麼來妥協？以自由主義所弘揚的這樣一種開放，這樣一種關於獨立自主的個體為自身負責，以每個平等獨立的個人，在大致公平的條件下追求幸福的自由這樣一種法權安排，為中國締造一個共和家園。與此同時，在處理族群與族群、民族與民族、國家與國家關係中間，倡揚文化主體意識，真的要有民族主體意識，沒有這一條也是不行的。但是，各



自不要走極端。從而，自由主義的民族主義，柏林式的思路，是一種妥協的進路。今天的中國，大家想一想，一方面，從胡溫新政開始，自由主義的經濟措置一直在推進。包括最近兩年，這樣一個自由主義的經濟改革方案是空前的。大家想一想，現在民資進入很多過去不能進入的領域；大家想一想，現在各大城市，如在上海等地所推動的自貿區，在過去是不敢想像的。但是，另一方面，政治上的集權化現象正在加強。所以，「小組治國」，這種關於領袖的新權威主義思潮，又重新開始出現了。各位想一想，一方面，最近幾年，法制成為大張旗鼓的官方宣傳的統一口徑，也的確正在制定法律，包括《民法典》。對此，你不能不說表面工夫是做到了的。但是，另一方面，大張旗鼓的反腐本身就是一種變相的，我認為他並不想這樣，但實際造成的後果就是讓官員人人自危的這樣一種準恐怖政策。因此，無視法制的「雙規」和強調法制的國策之間的緊張，及其所導致的種種乖張，也是當下中國的一個基本國情。

置此情勢，如果放眼無限長遠，人類和地球是一個偶然性，哪一天完蛋誰也不知道。立足當下，則不確定性增加，各種可能性都會出現。放眼一個可見的未來，我倒是覺得不是太悲觀。為什麼呢？因為今天之所以毛左猖狂、新左猖

獾，自由主義也出現一些狗急跳牆現象，而民間的民粹等等各種東西都在浮現，說明了一個問題，就是中國1840年以來的大轉型到了最後收束的關口了。這一關能過得去，前面風平浪靜，歷史終結。這一關過不去，有可能是拉美現象，有可能回到毛時代，有可能就此終結於這種權貴資本與民粹主義遙相呼應的二元結構之中。所以，正是適值這一關口，才有如此全民焦慮，而致各種思潮紛紛亮相，集中反映了我們這個社會的政治焦慮。究其實，可能是民間自由主義的民主渴望症與官方的民主恐懼症交織一體，有以然哉。一句話歸總，中國今天其實到了一個關口，這個關口如同一百多年前一樣，中國想豁出去。說一千，道一萬，每到關口必有問題浮現，思緒萬千，思潮洶湧；一旦熬過關口，則風平浪靜。所以，各位，放眼可見未來，不用太擔心，立足當下，確實心懷忐忑，面臨多種可能性。

說到這裏，不禁想發點小感慨。我們身處的這個時代有意思嘛：有點希望，難免絕望；多所安心，復懷忐忑；有點兒惴惴不安，又有一點而信心滿懷。所以，悲喜交加，喜悅與悲觀交織而來，希望與絕望齊湧心頭。對於一般民眾，或許不是一個美好的時代，但是對於知識分子，面對關隘，恰恰思緒萬千，思

潮洶湧，其間多才多情之士，甚至下筆如有神，是這樣的一個時代呀，朋友！今天來的多半是知識分子，諸位，珍惜這個時代。幾十年之後，轉型完成了，平庸時代降臨，學問多瑣碎，政客們登場舞蹁躑，就沒什麼好看的了。

## 五、尋求共識

張彥武：

聽許教授的演講大家會有同感，就是能領略到所謂漢語法學的魅力。最後我就請兩位簡短地回應一個問題，然後就交給大家提問。就是我看，比方說像周志興他們做共識網，比方說他們聲稱是要在大變革時代尋求共識。2013年包括今年，當時秦輝夫婦跟金雁，還有呂新雨教授他們都跑到牛津大學，還弄了一個牛津共識。好像我記得是一個溫州的基督徒商人贊助，他把自己的房子都賣了。就是這種共識的可能性，兩位覺得在當下不同的這種思潮主張流派，這種共識的可能性存在嗎？有多大？然後我們再請大家提問。

馬立誠：

我覺得，共識，就大多數人來說會形成一個共識。兩方面吧，一個就是經濟方面的，希望日子愈過愈好。去年人均收入是 $\sim$ 800美元，而發達國家的最低限度是1.27萬美元。現在我們中國夢的第二步是1.27萬美元，2021年日子過得好，經濟發展，這是一個共識。第二個共識，當然也是無可迴避的，就是希望我們的國家在人權，在法制，在民主，在自由方面能夠取得更多的進步。最終，建設成為一個依憲治國的國家。不管什麼思潮，我覺得大部分人在這兩點上是有共識的，是這樣的一個追求目標。

許章潤：

共識不等於一律，不等於說統一口徑，統一思想，統一理念。共識可能恰恰意味著眾口數辭，萬眾喧嘩。但是，需要遵守一些基本的底線。比方講，戰爭時期可以無所不用其極，《孫子兵法》所謂兵不厭詐，但是不得傷害非交戰平民，卻是規則。這是一個關於現代戰爭法的基本共識，違犯當究。所以，當今中國各種思潮紛紛出籠，各有解說，各有市場，我認為是一件好事，不是一件壞事。現在還爭鳴得不夠，為什麼爭鳴得不夠？因為一旦爭鳴開展下去的話，包括「文革」，包括「反右」，包括幾十年來的中國社會發展，哪些人是既得利益者，哪些人是被剝奪者等等，都會撕開畫皮，呈露於陽光之下。因此，從

鄧時代就講「不爭論」，實際上是不敢爭論。在一個急遽轉型時代，一段時期內，如果強人政治出現，它的基本理念恰恰又相對正確，「不爭論」的結果可能確有利於集中精力，實現轉型。但是，一旦強人政治不再，而強人政治的效率發揮遞減，隨着代際轉移逐步消失的時候，則爭論是必須的，如果不爭論的話，可以說找不到出路。要麼，蠻幹，瞎幹。

今天談共識，剛才老馬講得好，可能講的是最低限度的行動底線。比方說，不管中國朝哪個方向走，盡量不要打仗，我是說不要發生內戰，盡力避免外部戰爭。中國和周邊國家，包括東亞，包括東北亞，包括東南亞國家和其他大國，總以講信修睦為先，不要彼此示強好戰；比方說，不管中國朝哪個方向走，不要搞運動。一搞運動，或者變相的運動，萬事皆休；比方說，不管中國朝哪個方向走，一心一意發展經濟，放開社會，把蛋糕做大，每個人腰包進一步鼓起來，於此同時講求信義和平，提撕文明，總是王道；比方說，不管中國朝哪個方向走，中國一定是一個多族群的、多民族的和諧的家國天下。破壞這一條，就是在摧毀底線。凡此種種，我想總可以達成共識，也必須達成共識。可能追求共識本身是一個各自闡述立場與分享價值的過程。最終的終點是誰也說服不

了誰。但是，正因為有這樣一個分享價值、闡述各自理念的過程，才讓我們平穩度過這個轉型期，而一旦度過，則大事底定。所以現在馬先生寫書，以20萬言狀述當代中國思潮，念茲在茲，嘔心瀝血，老當益壯，所求為何？還不是一顆赤子之心，追求共識嘛。在下今天驅車50公里前來，又是所求何為？同樣還不是和馬先生追求共識來的嘛。

時候不早，大家恐怕疲憊，在下就此住口了。

## 六、回應與商榷

張彥武：

許教授跟馬老師都講得特別出彩，因為八種社會思潮，像民主社會主義跟新儒家我們沒太講，但接下來可能提問會有人問到，他們在書裏也都可以繼續了解。提問請大家簡短一點，大概20分鐘左右。

讀者一：

請問兩位先生，您覺得在當下中國還需不需要宗教？或者說宗教對中國當代有沒有意義？在您看來有沒有意義？我知道您可能原來的履歷裏邊不是寫共產主

義，要不然寫着無神論者，我估計放下這個官方說法，你們認為對宗教問題在當下有沒有一些需要的可能性，謝謝。

許章潤：

可能閣下記憶有誤，或者，所傳履歷不準。我履歷裏從沒寫過自己是無神論者或者非什麼主義者。是的，我沒這樣寫過。

其實，你這個問題自身已有答案。為什麼這樣說呢？因為但凡一種大型文明，成長到一定程度，必然會有自家的信仰形式，一種成熟的宗教應運而生。至於說這個宗教以何種形式表達，是另外一回事。為什麼這樣講呢？我們知道，人之為人，除開此在當下俗世人生的吃喝拉撒、養兒育女，每個人，終其一生，一定會對生命中間的種種奇跡抱有好奇。對於我們人生中間或欣喜或悲苦的這種經歷，感到悲欣交集。究竟我的肉身常陷苦惱，是源於靈魂的煎熬，還是因為我們人類本身人性卑污？在此岸與彼岸兩頭，這漫漫的苦旅如何度過？義利之爭，進退出處，煎熬了普天之下、古往今來億萬生靈，還是冥冥之中竟然真有誰在主宰着歷史進程？我相信，但凡是人，不一定要有多高文化，都會有這些問題和苦惱。我少時生活於中國鄉村，發現許多農村居民，並沒有念過書，或者，識字不多，但觀日月起落，聽窗外風雨，也常常不免感慨：「人活一輩

子，自家做生活，老天爺做主。」各位，這就是宗教情懷，是對於自家的尊重，對於天意的敬重。可能，這一分別與心思，任何人都有。比方說，今天我在學校裏受到黨委書記的欺負，怎麼辦？本來，大學是學者的共和國，不應該有一個人叫黨委書記，吃閒飯的，可是就有，怎麼辦？這種情況下，你可能說：「媽的，跟他幹！」另一種可能性是：「這不合理，要改。」還有一種可能性，像我這一種，就說：唉……多少王侯將相，笑談之中，都走進歷史垃圾堆了，何況一個什麼黨委書記？他和它，他們和我們，都是要走入歷史中的，或許，他進的是「歷史垃圾堆」，如同萬物。這樣一想，看他表演，看他逞凶，看他狐假虎威，起高樓，宴賓客，到頭來，樓不還是要塌的嗎？是的，在時間面前，總有一天會塌的。自忖，這不是消極，毋寧，一種宗教情懷，以大仁大義面對魑魅魍魎。什麼是宗教情懷？天地之大，天行有常，則家國天下，自有主宰一切的力量，你小樣兒，究竟能蹦躑到什麼時候？所以，宗教為一常態社會和文明邦國所必須，當然要有。至於到什麼程度，則看具體情形。

再說一句，如果中國充分兌現憲法的信仰自由，則基督教有信仰自由，佛教有信仰自由，李洪志能蹦躑到今天這個地步嗎？那些教派早就把他掐死了。你看



到沒有，缺乏或者沒有信仰自由，李洪志反而成了法輪大法的教主了。說句笑話，當今中國，如果各位想出名，做學問太苦，發財沒有門路，當官上面沒人，怎麼辦？你搞個邪教，可能，還有希望。

讀者二：

馬先生能不能回應兩句，關於中國在當下需不需要宗教，在您看來。

馬立誠：

我是贊成許教授的意見。我覺得需要宗教是基於人性最基本的一個理由。就是人生存在這個世界上，他是需要精神的慰藉的。就是很堅強的人，他人生的整個過程中也有很多的跌落，很多的悲劇。生病、親人去世，都是蠻傷神的，很黯然的一個時刻。這個時候人的精神存在，它是需要一種寄託，需要一種慰藉。所以宗教除了這個精神寄託需要慰藉以外，第二個就是人面對的事情太多的不可索解，按照邏輯你推導不出來。有的時候就會發現，這事怎麼這麼巧？人去策劃，五個高手策劃都策劃不了這麼巧，它就實現了。有的時候就是怎麼這麼悲呢？所以人生有太多的不可知，也有太多的苦痛，都是宗教所猶疑、產生，並且人們需要它的一個最基本的東西是在這裏。我只說這一點吧，因為許教授剛才講得很好，我也贊成。

讀者三：我想問馬老師一個問題，如何不混淆民主和民粹？這是第一個問題。然後第二

個現實問題就是前兩天香港的政改被否決，是否意味着民粹挾持了民主？

馬立誠：當然，民族主義、民粹主義，它互相之間有很深的結合的因素，也有各自相

獨立的定義。民族主義當然就是說以一種比較血緣的這種文化的、地域的存在作為它的主義了。民粹主義它是這樣的，民粹主義首先它是反精英的，用毛澤東的話說就是「卑賤者最聰明，高貴者最愚蠢」，這個話放到一個個案上也許可能成立，但是它在整個社會面上是完全不能成立的。就是反精英的這樣一個絕對的平民主義，鄧小平這個「一部分人先富起來，一部分地區先富起來」就是一個精英主義。鄧小平這個精英主義治國他財富就湧流出來了，毛澤東他就是一個民粹。還有就是民粹主義它有各種要求，經濟上比如他說要求結果平等的，你也是一個人，我也是一個人，怎麼你這麼有錢，我這麼沒有錢？他不會問自己的問題，就是我為什麼沒有發明微軟視窗？我要發明微軟視窗不是也有錢了嗎？所以這個是一個處在市場競爭中的弱勢群體他的一種訴求，也就是說民粹主義是反市場的。當然也還有民粹主義它比較崇尚暴力，崇尚大翻個兒，它來不及等待那些緩慢的改革。民粹主義它特別崇拜魅力型的領袖。請

看，台灣最窮的人，然後讀台灣最好的大學，台大，然後畢業出來為台灣老百姓打官司，他就是陳水扁，台灣之子。你讓一個律師、教授去競選總統他覺得不過癮，覺得你沒有那麼多傳奇，好像不是東方紅那個大救星那樣一個人。所以民粹主義跟民族主義這兩個定義還是很不同的。（讀者：民主主義，不是民族。民主跟民粹，它是這樣，從這一點來說，民粹主義它是主張一種，你比如現在的代議制。當然咱們這兒說是人民代表大會，還有別的國家的國民議會，它是一種代議制。就是你個人選出一個議員來，人口那麼多你不能直接參與各種事情的決定。當然這是對於比較大的國家而言是這樣的。但是民粹它是主張一種直接的民主，一種大的民主，它比較反對這種代議制的、主要形式的存在方式的這種民主。另外，就民主來看，民粹的這種民主，它雖然主張什麼大民主，但是它是多數人的暴政，它是要迫害少數人。在民粹主義的內部是沒有自由，也消滅個人的一種意見的。所以俄國的民粹派就是說，誰反對我們的主張，誰就是我們的敵人。所以民粹在本質上它是一種集體的一種暴政，是一種專制，本質上是一種專制。它雖然往往用民主的旗號來向外界進行一些包裝，或者說作為自己站在道德至高點的一種表明。但實際上民粹它跟民主是有

些背道而馳的。當然現代的民主也比較複雜。其實就本質上來說，你說它是制度，它是一種多數決定的。但是關於保護少數，關於民主和共和的關係，是同力量共治。現在民主發展比較複雜，而民粹表面喊的那個民主，它直接要求的貼大字報的民主和大民主，這個是和現代民主是不符合的，這是第一個。

第二個你說香港這個事情，這個是出現了一個悲劇。這個問題就比較複雜了。就國內情況、大陸的情況、內地的情況來看，我只能表明以下這麼幾點：第一個就是說，希望不再要用「以階級鬥爭為綱」的觀點觀察香港。就是把港人看作是潛在的敵人，就是一種階級異己力量。我覺得這種把港人，把香港這個地方看作是什麼基地，這種想法是錯的。如果在這樣一個思想指導下，就是「以階級鬥爭為綱」，把它看成是一個資產階級，甚至是國際資產階級妄圖顛覆誰的一個基地的話，這個香港工作是搞不好的。這是第一點。那麼是不是我們的現實生活中存在着把港人看作是潛在的敵人的狀態呢？有的。我自己在香港工作過，我做鳳凰衛視的時候，2003年到2004年，體察過這樣一種，就是把港人看作這個。這種看法應該是過去的時候「以階級鬥爭為綱」那個理念在今天形勢下的一個殘餘、延伸和潛在，還在發揮着作用。這是第一點。

第二點我覺得就是香港的民主發展，是不是可以早大陸一步呢？我個人是贊成的。如果說到我們內地，我們極具善意地說，我們反對動亂，我們漸進，我們民主的訴求可以分階段進行，我們不要引起一個亂子來，可以緩一點，慢一點。另外就東亞政治來說，都是選擇先經濟改革，後政治改革。比如台灣地區和韓國，都可以理解。但是香港這個地方，它條件比較具備了，人均收入37,000美元，法制比較完備。在香港做一個實驗，就是讓香港的民主先發展一步。這個時間點我也不好確定。我覺得我贊成這樣一個想法。香港可以先發展一步看看有什麼經驗教訓，今後我們大陸都可以從裏面吸取、獲得。所以，我只能說昨天發生的這個事情是釀成了一個悲劇，現在僵持在那兒了，現在不好辦了，是一個遺憾。我不贊成在這樣一個情況下痛罵香港人，大帽子都掄上去了，這個我個人覺得不是這樣，我覺得是一個遺憾，是一個悲劇。在這種情況下，怎麼樣尋找新的出路呢？當然我剛才給出的是我反對「以階級鬥爭為綱」觀察香港的社會，觀察香港的人。同時我也贊成，香港的民主應該先走一步。我只能說到這個地步上。

讀者四：

將近十年前我在三味書屋聽過您講過一次八種思潮，現在問一個今天沒有提到的新儒家相關的問題：您怎麼看待兩年或者三年以來對傳統文化，特別是儒家學說的各個層面的關注。

馬立誠：

我過去曾經跟一個老師學習，他叫周振甫。他出版過非常多的著作，就是國學方面的，中國古典文學方面的。像《詩詞例話》、《中國古代散文例話》、《中國古代小說》等。他80歲的時候有這麼一個事情，我在他家裏，他當時是住三里屯。他住在二樓上，年輕人查水錶，「當當當，周爺爺。」查水錶來了。查完水錶，小夥子蹦蹦跳跳下去了。可是這位被稱為周爺爺的（當時80多）站在邊上，他朝這個年輕人行一個禮。你們知道周先生是《明史》的標點者，就是二十四史（《明史》中華書局）很大的學問。錢鍾書的所有著作也都是他編輯的，他發現的，包括《管錐編》。所以這樣有學問的一個人，他對年輕人這樣子做。我為什麼從這兒講起呢？我覺得中國文化有很多好的地方，就是禮。對於這些東西，我們好長時間來用階級鬥爭都給它衝破了。「打倒孔家店」孔老是祖傳地主，剝削、迫害曲阜人民。我家現在有書，四本，說一定要砸爛那個孔廟，這不對的。中國文化裏邊有很多積極的因素，我指的剛才「禮」其

中的因素。但是我卻反對另外一個，比如《禮記》的第四節裏頭這麼寫，就是你登上一個小山坡的時候，假如我們小張不幸是跟我登上小山，我年歲大了。你年輕人必須要雙眼看着老人所看的方向，不許自己亂看。你看那邊是不行的。另外，說話的時候，老人讓你說你才能說，沒讓你說一定要閉嘴。老人讓你說的時候你一定要簡潔地回答老人的問題，不要旁生斜枝。還有吃飯的時候要看老人的臉色，拿筷子要看老人臉色。如果80歲人在，當然80歲人不能先動筷子。這個就對自由限制太多，這個也不是太好。我覺得要分析，對中國這個文化。明朝的時候比較重視黑色、藍色，到清朝以後是紅色起來了。我個人比較喜歡青色、藍色。要說起來審美方面，要說起倫理方面，比如更加尊重自己的親人，這裏的文化有很多很多還是很好。我覺得對中國文化的認知、認識，不要搞那種毛澤東式的決絕的。但是目前就是說，用儒教中國來代替現代中國，要中國指定一個憲法，就是把六經，《詩》、《書》、《易》、《禮》、《樂》、《春秋》，寫到憲法裏頭，指出如果不以六經作為新的憲法的指導思想，它就是一個非法政權。什麼馬克思、牛克思，都是外國的事，跟咱們中國沒關係。這個我覺得不行。張岱年生前講過一句話，就是說他認為儒家的政治思想，我

們沒有說它的其他方面的，政治思想從整體上是有一點落後，它畢竟產生在那個時候，特別是跟我們許教授所從事的偉大事業不同的是，孔子是堅決反對法律和法制的，最理想的狀態當然是全國沒有一個小偷，怎麼做到這個？道德教育，「吾日三省吾身」。絕不能靠法律，你公佈出法律來，孔子反對子產那個事情，那就是使心眼壞的人看到法律裏頭有漏洞，然後根據法律沒有規定到的地方，他就做壞事去了。法律只有壞處，沒有好處，這是孔子的基本觀點。所以這樣一種說法，我個人也是不同意的，所以我們對中國文化還是要分析。

讀者五：

剛才您提到兩個說法，一個就是思潮的門坎，還一個就是各個思潮之間達成共識這個問題。我想問一下，如果思潮之間有這個門坎，進入的門坎還相差得這麼大，如何去形成共識？這種共識怎麼去達成？特別是當一種思潮想用一種思想去感化大家，變成大家的一種影響力的話。而另一種思潮卻是埋頭苦幹，就用行動，咄咄逼人，去開始行動的時候，這種情況下又怎麼去達成思潮之間的共識呢？謝謝。

許章潤：

思潮不是學理，也不是系統的思想。學理有一套概念，一整套知識鋪墊，因此要進入一種學理，必經系統專業訓練。思潮也不是思想，至少，不是系統性的



思想。思想意味着對於它所要回應的問題做出理論性陳述，這也不是一般普通人需要琢磨和研究的。思潮不是別的，講的是對於某個或者某些社會問題，表達一種意見、立場和觀感，乃至於某種集體情緒性發作。

比方說，對於貧富不均，可能會有學理解釋，多半會有思想回應，但是，一般社會大眾更多的是一種思潮層面的反應，覺得不公、憤懣、呼喚平權、希求均貧富。至於怎麼均貧富，其實並沒多想。而怎麼均貧富，或者，更準確地說，建設一個均富平等的正派社會，牽扯到學理和思想，非思潮所能回應得了。因此，思潮更多的是一種大眾性的，一時一地一時代，流行於某一國度、社會或者人群之中的集體性反應。例如，1980年代初中期，存在主義傳入中國，成為學院派小眾們的一種思潮，言必談薩特。其實，不少人可能也沒認真讀薩特，薩特也不好讀，結果，傳播主義之際，最後就剩下幾句話，談性最濃的還是薩特和波伏娃（Simone de Beauvoir）的非婚非姻的愛戀關係。又比方講，當其時，弗洛伊德（Sigmund Freud）的精神分析也曾作為一種思潮傳入中國，彷彿大紅大紫，而且，論其影響，較諸薩特，相對還要大一點，一般市井也會談，主要還是談肛門期及性欲問題，真正弗洛伊德的學說精華，其為思想，其為學

理或者科玄之間的東西，細若游絲，則非一般人所能言說。然而，縱便如此，存在主義和弗洛伊德學說也還是小眾，門坎多少還有一點。相較而言，民粹主義和民族主義，相信「卑賤者最聰明」，宣揚我族最高，其他非我族類則其心必異等等，門坎較低，較易一呼百應，相應風從，蔚為一時間之思潮。所以在這種情況下，你所擔心的是有的門坎高，有的門坎低，它們怎麼能夠達成共識。各位，共識的達成需要條件，至少，一定要讓各種思潮都能盡情表達，在思想市場和社會運動的進程中，遵循公共選擇路徑，而不能以某一權威或者一黨一派意見為意見，更不能動用公共行政權力來裁定是非。比方講，復旦大學的教授用非常粗鄙的語言在微博上罵孔子的先人，我看了便很不舒服。因此，我認為，從斯文、禮儀，一個知識分子、讀書人的起碼言談教養上，從這些方面，講道理，來教育他，來教正他。但是，如果說有一群教授，比方說儒家，要聯合簽名，請教育部出面，請復旦大學行政當局出面，對他進行申斥，或者開除公職，這就不妥了。為什麼？因為，這是把一個禮儀問題，一個人的修養問題，一個教育者的職業道德倫理問題，化約為借助公共權力來裁斷是非的政治獨斷論。正是在這一點上，彼此彷彿就無共識可言了。

就此而言，任何一種思潮之湧現與另外一種思潮對它的反對反駁，哪怕再針鋒相對，也只能走思想市場和公共選擇之途，讓高的人去就高，低的人去就低，於高低各就各位中，求得自家的解答。高低左右，各有交鋒，才能明白對方在說什麼，而明白對方，恰有助於自我啟明，從而，有助於分享理念，促進最低限度共識的達成。幾年前，各位可能都還記得，西安反日遊行時火燒同胞日系轎車的那位示威者，我相信，今天這個場合他就不會來。為什麼？因為他既聽不懂，可能也沒這個興趣，甚至也不知道有這件事兒。誰要想跟他去談，到大街上去談，自有政客和蠱惑家來接應。讓那些對於人類思想的深邃充滿了好奇和追求的，如今天各位在座者，來到時尚廊參加這個對話，這是高端論壇，則自有另一番共識存在。所以社會是分層的，思想是分派的，而思潮也是分流的。則各層、各派、各流，各得其所，各安其所，偶爾交鋒，不至於翻船鬧事，則家國太平，生民安康，何愁門坎高低？

我大概是這麼個意思，你看怎麼樣？

讀者六：

這麼多思潮，您是否認為這些思潮會把中國給撕裂開來？或者說我有一個問題是，比如您談到的法國大革命是不是一種撕裂狀態？比方說您談到現在的貧富

差距問題，可以觀察到，北京很奇怪，東邊牛街就是別墅區和棚戶區它是緊挨着，但是它並沒有產生什麼衝突。就是我們的這個民族它文化上是不是有一種非常強的延展性。

許章潤：

共識不等於一律，更非意味着時時處處「步調一致，服從命令聽指揮」。思潮的紛紜意味着多元分歧，倒也未必一定指向社會和政治的撕裂，關鍵是要能「兜得住底」。換言之，尋找能夠兜底的關於自由的憲政底線，一種法政律令或者經由法政程序的憲法正義。前面所說的戰爭中不得傷害無辜平民的戰爭法規，即為底線。不管你們怎麼打，這一條不能突破，否則就構成觸犯戰爭法的犯罪。

說到這裏，我想說的是，中國近代史上，思潮湧動的結果是社會政治撕裂，導致了多重悲劇性結局，也是國共內戰的原因所在。就國共兩黨來看，它們都是近代新文化思潮乃至「五四」所下的蛋，激於「中國問題」，但是，各擁主義，各懷主意，從而，選擇了不同路向。在如何建設一個現代國家問題上，在如何解決「中國問題」這一大是大非面前，彼此講不通。一個自奉三民主義，一個接納共產主義。講不通，最後拳腳相加，終於刀兵相見，而導致中國社會和政治撕裂。我不知道馬先生怎麼看的，在我看來，今日中國思潮多元紛呈，卻還

尚未達到將中國撕裂的程度。相反，如果壓制思潮之各自陳述與盡情交鋒，導致各自一味單向獨立發展，彼此了無對話，好像也不願對話，倒是有可能把中國引向撕裂。有交鋒才會「鬥而不破」。否則，無話講，不再講話，則勢必於隔離中自我隔絕，而終究走向對立和撕裂。

聊舉一例，台灣有「台獨」，但「台獨」究竟是在什麼意義上的「獨」？是種族意義上的「獨」，還是政體意義上的獨，抑或國家建構意義上的「獨」，又或文化意義上的「獨」？對此，均需一一仔細檢視，查看其源流，其理念，其傾向，其路向。它們各有理念與勢力，如果沒有與大陸方面、與建制派和統派的積極對話，各說各話，自顧自說，倒恰恰真有可能撕裂社會，撕裂族群，撕裂國家。相反，有對話，有交鋒，意味着存在一個公共選擇過程和公共理性的展現凝聚機制，既表明不同和差異，又多所滲透，彼此影響，你中有我，我中有你，可能反倒不易撕裂。

除此之外，如前所述，我覺得尚有一個東西，為此社會和政治「兜底」，能夠把這個底兜住，能夠兜住底的話，則在這個底線所建構的舞台之上，儘管思潮紛呈，但各自表演吧。這個底是什麼呢？不外還是「勢」與「理」二字。一

硬一軟，雙管齊下。以古典中國而言，則「理」之一面叫做「中華文教」。在這個意義上講，倫理綱常、古典的共和主義、家國天下的情懷與格局，諸如此類，構成了文教的基本內涵。當然，經史義理為本，這些都屬於文教的內涵，它能夠把這個社會兜底。此為從「理」之一面來看。

當今中國，就「勢」之一面而言，主要靠什麼來兜底呢？一個當然是現在這種大一統的政治權力依舊，不至於讓各方勢力走得太遠。另一方面，我想，不可以提供一些這樣的思考？比方講，大家在如何過好日子，在讓我們這十四萬萬業主在「中國」這個共同的物業裏面能夠過上平安、幸福乃至於繁榮的生活，這樣一個分享的價值，以及在一個更高的層次上，比方說我們對於「立憲民主、人民共和」的共同憧憬，成為這個社會和政治兜底的基本因素。如此這般，則維護國族主權完整的憲法底線，是觸碰不得的。換言之，一種憲政體制，既是制度框架，又表達為公民宗教，構成了底線，將國族、社會甚至倫理，兜住了。有了這些，通過公共選擇和自由市場陳述，我相信不至於撕裂。縱貫古今，社會中存在着各種派別，再正常不過，就好比說這個社會有住別墅的，有住貧民窟的，各位，這是我們不願意看到的現象，但卻是一個沒有辦法的現象，因而，社會差等不合理，正如政治平等與法權平等之為天經地義，卻

是常態，為我們這個令人心碎而又欣慰的人間世，講述了幾多悲辛交集。在當今這個世界上，我們看到，許多國家的大都會都有個共同特點，就是別墅區、高檔住宅區旁邊，緊鄰的可能就是貧民窟。二者甚至構成了一種共生關係。「君不見，眼前事」，別墅區扔出的桌椅板凳、半新半舊家什，貧民區立馬撿過去就用，而且叫保姆也比較容易，所以保姆也找到工作。

此事說來殘酷，事實上並不合理，但卻道出了這個社會的真相。所以阿倫特說，平等不是指社會意義上的無差別，毋寧，恰恰可能意味着承認「社會差等」，否則人們沒有奮鬥的激情和動力。而且，更為恐怖的在於，經由強力實現的平等，可能早就的是極權的窒息狀態，最終亦必導致更大的不平等。但是，另一方面，人格的平等、法律的平權與政治身份上的一律平等，固為其中應有之意，是要堅決要捍衛和追求的人類理想。以此為憑，或許，才能盡量縮小社會差等。

說到這裏，我不禁想發一點感慨。與馬先生相比，我是晚輩，和你相比我又是長輩。我想盡長輩之責說出人性是很卑污的，人間終究是一場苦旅。因為人性卑污，所以要掙脫黑暗，才有了種種關於平等、自由、博愛的追求；因為人生是一場苦旅，所以才苦中作樂，以理想的光芒照亮黑暗的長程，生命因此是一個歡愉

的經驗。讓生命之光照亮你的平等追求，而在未必撕裂的這樣一個當今中國的思想市場中發揮你的光和熱，苦樂皆在其中，就看你今天啟程如何表現了。

馬立誠：

我再補充許教授兩點。第一點，年輕人你可能也是不太習慣多元思想的出現，所以就感到很吃驚，或者有一些擔憂，或者有一些害怕。實際上你的思想也是被洗腦後的一種結果。中國歷史上多於這八種的（思潮），從春秋以來就非常的多，其實是一個健康的現象，舉凡今天的美國，甚至於包括台灣地區，主張太多了，而且吵得不亦樂乎，但是不好說美國就是撕裂了。所以還是要逐步地把爭鳴這種現象要習慣，要認為正常，沒有這個反倒是不好。這是第一點，第二個，你剛才談到貧民區和別墅區挨着，也沒有見什麼動靜，好像這個就是沒有血性了，或者說他應該革命去，應該去攻入那個別墅區什麼的。或者說拿這個判斷就是他安於現狀什麼的，我不是特別同意你這種，因為這個想法還是毛式的革命，就是把中國農村的精英和農村的企業家叫地主，打翻在地再踏上一隻腳，把他的財產分了，這全部都是破壞中國的生產力。他住這兒，他住那兒，但是相安無事的，是中國的一個進步。為什麼呢？就是說對於富人，對於財富的擁有者比毛澤東時期要容忍多了，要習慣。這並不是說，你馬先生是不是認為每一個富人的財富都是完全正當的，是經得起推敲的，然後每一個窮人



都應該永遠這樣？這個倒不是這樣，剛才許先生講了，有法制的途徑，有爭取政治平等的途徑，那個是另外一番話語。你就說在別墅旁邊是貧民區，然後也沒發生把別墅區放火燒掉這種情況，這個顯示中國人有點兒不太行，我不是特別贊成。跟你互相討論，謝謝你。

許章潤：

我再接着補充一句。我覺得此話必須要講，實因時下權貴傲慢與民粹囂張，它們並駕齊驅，彼此情緒都很重，再相互擠兌下去，非把這個社會弄得散架不可。我想說的是，有人住別墅、坐小車，有人住貧民區、坐大車，這不是一個正派社會的正當現象。雖然此為合法之事，但不一定意味着絕對正當，更不等於善。可是，因為人性本身有缺陷，世界本身不完美，我們身處其間，無可奈何，只能承認它，並在正視其為不合理現實的基礎上，盡力改善。而這就意味着絕非即刻抹平差等，瞬息實現無差等的平等。為什麼呢？因為古往今來，所有的這種人類奮鬥已經表明，如果強制一律，帶來的後果會更嚴重。巴黎公社做過，歷代農民起義做過，共產革命更做過，結果如何？更糟糕。洪秀全南京建都之後，驕奢淫逸，較諸歷代帝王，不遑稍讓，猶有過之。實際上，反而壞得多。這就如1949年後進駐中南海的人群，比過去老蔣過得還驕奢。

所以，在這種情況下，我想補充說明的是，這個社會是我們存身其間的家園，認識到它的差別差等和種種的不合理，認識到人性的幽冥晦暗，人生的欠缺，知道這是一個社會的瘡疤。因此，不在於掩飾它、迴避它、即刻取消它，而在於給每一個人提供平等的機會，即一種德沃金式的追求平等的社會政治公正起點。我今天住貧民區，但是這個社會給我機會，為我鋪墊了平等的起點，架設起追求平等的社會政治法律條件，循此以往，「努力奮鬥」，我可能明天也能擠進別墅區。進而，大家都還住得不賴，雖說依然還有差別。相反，如果你這個人為富不仁，違法亂紀，可能會破產，最後從別墅裏面落荒而逃。

諸位，想想馬恩時代的勞資雙方，特別是工人階級的悲慘狀況，再看看今日歐美藍領階層的生活狀況，則一切了然也。

說到底，這是一個面對有缺陷的人性的同樣有缺陷的機制，但卻是因應於此具有現實可欲性的機制，可能，也就是比較公平的機制。所以說機會平等，尤其是起點平等，是一個正常健康社會應對社會差等的政治法律正義所在，就目前而言，可能也是我們所能想得到的較好的辦法，儘管它同樣千瘡百孔。

## 註釋

\* 本文源自2015年6月20日於北京世貿天階·時尚廊書店，與馬立誠的對話內容。

壬篇

有效的法律必定是以母語表述的規範

晚近30年來，「法政」與「政法」，風雨如晦。作者從《漢語法學論綱》說起，認為現代法治和政治，需要一流的法意以為支撐。

## 一、並非旨在接軌

吳亞順：今年一月30日，「2014年十大法治圖書」評選出爐，《漢語法學論綱》位列榜首。對於這本書，獲獎圖書評委會認為，「漢語法學」是邁往「法學世界杯」的第一步，並寫道：作者「在深入挖掘中國古代傳統法律文明背後的價值思想脈絡，並尋找其與現代法學的轉軌對接途徑……」，等等。請問你是怎樣看待這一問題的？

許章潤：作品一經刊佈，進入閱讀世界，受制於理論旅行與流通規則，則大千紛呈，見仁見智。各有視角，各有答案，再正常不過，非作者所能掌控，亦無需掌控。可能，解讀多元，表明作品本身含量既大，早為打開思緒，激發歧異，預置了多元可能性。拙著微末，論域狹小，篇幅有限，無此能量，但既引發多元

申論，說明漢語世界的法意法理經久積聚，已然到了一個勃然待發的前夜，大家都有話要說，也都能說出一套，還真就彷彿說出了一套。其情其景，施施然也，欣欣然也，巍巍然也。

不過，具體對我而言，接應你的提問，首先一個問題就是：「跟哪個現代法學接軌啊？」究其本心本願，拙著實無所謂「接軌」一念。置身時代大潮，但想心中事，下筆寫我心，圖個什麼軌呢？軌又在哪裏呢？非要有這個軌不可嗎？還有，這是哪家的軌嗎？

但是，若說沒有預想的論敵或者對話者，則不誠實了。實際上，不管是否意識到，也不論是否承認，那個多少年來大寫的「西方法學」，也不知道是哪裏的西方，西方的哪個具體區位，總是懸諸前方，警策左右，讓我華夏學人寢食不寧。既催人見賢思齊，也要人反觀自省。此間此際，要在立定當下，對過往懷持敬意，對異域法意保有溫情，對未來充盈想像，但無需自暴自棄，不能自作孽，總是底線。

因而，雖在下無此用意，但卻不得不置身晚近「古今中西」的時代語境立論，並為此所鼓蕩，而於字裏行間，留下了深深的時代印記。作者運思行文，雖則

字斟句酌，但心思天然，情見乎辭，不打自招，想遮擋都遮擋不住。說到底，漢語法學本身就是現代法學，是現代中國法律文明的知識體系、理論形態和思想理念，不存在跟誰接軌的問題，但卻在此時代起居，為此時代作證，並受制於此時代矣。

「轉軌」、「對接」和「迎頭趕上」這一類說法，是典型的現代化論，反映出長期盤踞中國法學界的西方中心視角。當然，此不惟法學，一切近代中國學術，幾乎皆然，也是時勢使然。此亦不惟中國，亞非拉諸邦，無論大小，「東西南北，不恨年華」，面對近代西洋強勢霸道文明，幾乎悉數如此。與此相對，在下興念動筆，而有《漢語法學論綱》一冊刊行，倡言漢語法學，正在於超脫西方中心，自根上鋪展中國法意法理。終究而言，無此法意法理的支撐，現代中國的法制體系文質脫節，體用隔膜，總是弱不禁風。就此而言，論者以「法學的本土化」揭題，也算恰切。其實，在當天發表獲獎感言時，在下即已指陳此書並非「應對西方挑戰的激烈之作」。所謂「秉持中國身份和中國文明立場」，立足當下，「發掘理述中國文明的法律智慧」，開宗明義，微言大義，天經地義。

吳亞順：

聽說當時似乎有人提出一個有意思的說法，叫「法學世界杯」。

許章潤：

好像是有這麼個說法，形象得很。雖說以「世界杯」一類塵世囂攘和商家攢錢遊戲比擬，終究不倫不類，但從某個角度來看，說得也有道理。

是的，在世界法學格局中立論，自文明的成長和借由法制鋪排人間秩序起興，敍其情懷，述其志趣，道盡其旨。放眼望去，除開漢語法學，晚近以還，世界法學家族中的主要成員有英語法學、德語法學、法語法學、西語法學和阿語法學。其中，尤以前三者領銜昭彰，而又以英語法學最為突顯，瀰漫四散，幾至普世。以俄羅斯為時空中心的斯拉夫系統，原來自成體系，例屬羅馬成文法一脈，雖無巨匠浩思，但因附着俄語文明，便在俄語系統鋪展開來。其後分崩離析，經年積攢的法意法理，除了在俄羅斯自家，似乎於全世界均音消響歇，了無遺痕。甚至此前的所謂加盟共和國，原本硬擰在一起，一旦分家過日子，城頭換幟，也都紛紛回歸舊制，採用英美法系或者大陸法系了。蘇俄法制及其理念，曾經深切影響過吾邦吾土，什麼維幸斯基，什麼帕舒卡尼斯，風雲過後，一地雞毛，撫今追昔，夫復何言！

是啊，身處當世，放眼世界法律文明大格局，究竟我們十三萬萬中國人的生活世界應當享有何種法律規範體系，其意義世界應當重締何種法律精神體系，

怎樣以自家為主題而突顯其主體性，凡此種種，百多年來，身罹古今中西大時代，長程接續，跌宕起伏，此刻確實到了應當水落石出之際了。就此而言，「法學世界杯」作為一個形象的說法，提供了其生聚教訓的場域性意象，更具有生存論的意涵，也富含文明論的包容性。

不過，在下確乎不太喜歡這個詞，為什麼？各有源頭，各秉旨趣，以一套說法和立法，服務自家的活法，安頓生計，談不上競爭或較量，也無需競爭或者較量。共存而非較量，包容而非征服，彷彿是華夏文明的古來秉性，閣下以為然哉？

吳亞順：  
雖則如此，但這個詞也從側面表達了一個事實：「漢語法學」給人的印象是處於弱勢。

許章潤：  
在一個小視角看來，若於一邊倒的文明輸入、西方文明近世獨大和中華文明貞下起元的百年視角立論，「弱勢」是實情，至今猶然。否則，何須「一擱一掌血，一棒一條痕」呢。實際上，一百多年來，我們一直在模仿西法，引介西學法意，迄而至今，已然多所消化，只待落地生根。花開花落，日永如年愁難度，悲欣交集。僅就紙面規範而言，差不多了，但要落地生根，適應此方水土，並且推陳出新，卻還有待時日。但這似乎不是單純的法律問題，毋寧，一



種政治文化及其文明論的轉型，更具決定性。尤其是在意義世界，尚無多少自家法意法理以為支撐。沒有自己的超越性理念，內裏虛空，終究撐不下去的。聽說有歐美法學家謙論，你們的法學不過是我們的一個分店而已，聽起來刺耳，但在相當長時期內，也未必不是事實。

剛才說在一個小視角看來，意味着還有一個大視角。是的，萬年滄桑只一瞬，所有的人文體系均為人類求生求存求榮的活法，活法多端，造福人生，管他是哪一家的，不都是好事嗎！怕就怕大家都沒法子了，那就糟了。

吳亞順：

按照「法學世界杯」的說法，在你看來，漢語法學「入場」了嗎？

許章潤：

早已入場，用自己的球員，但是，相當時段內，彷彿穿着別人的球衣。其間曲折，概為一個移植型法律文明的遭遇，不外引進消化與落地生根諸項，說起來簡單，做起來就是數代人的艱難跋涉了。

其實，早在上世紀30年代，蔡樞衡先生就曾喟言，中國尚無自家的現代法學，所謂「中國法學」，其實只是移植而寄身中國的西方法學，並為此唏噓不已。與此同時，從1920年代起，中國法學家即已着手探索華夏法意的時代意義。其間，楊鴻烈、陳顧遠、瞿同祖諸賢，經由理述中華法系，推陳抉發，旁搜遠

紹，其人其著，均足傳世。諸賢均已意識到，置身當下，漢語世界必有自家的法理法意，只是未曾以「漢語法學」冠名而已。時至今日，吾儕一輩，對此概予明確表述，接續的是先賢的心思，實在水到渠成——用自己的球員，穿自己的球衣，上場唄，噫嘻！

過去穿着別人的球衣，實在沒轍。長期以往，彷彿不穿倒不習慣了。更有為此而沾沾自喜的，也是沒轍。反映在教科書上，比如講到「法律行為」，例常套路是英美法系如何，大陸法系怎樣，俄國日本又是什麼光景，乃至於「台灣學者」云云，最後才說「我的看法」，其實了無看法，同樣是沒轍。為什麼總說「沒轍」呢？朋友，沒別的，就因為弱勢嘛！晚近的一百多年，是華夏文明接引移植西法西學的時代，位處唐德剛先生所說的大轉型「歷史三峽」，起點是學習、消化別人的東西，哪裏會有自己的什麼理論，談什麼主體性。萬事求人，當然只好「沒轍」「沒轍」，還是「沒轍」了。若說國情，這便是很長時期內的國情了，頂頂突出的國情了。

這樣說並不丟人。蓋因法律文明如同其他文明因素一樣，一旦國勢鼎盛，「走在時代的前列」，便有一個地域性或者全球性傳播的幸運。水往低處流，登高

自卑，順其自然，接應風水好了。過去中華法系傳播到日本、朝鮮半島和東南亞諸國，變成了這些國家自家法律文明的組成部分，嘉惠多多。風水輪流轉，晚近一兩百年裏，西方勢力崛起，英美法系、大陸法系豁然，風助火勢，火借風威，傳播到北美，傳播到東亞，傳播到全球。因此，從源頭上來看，這是別人的，但如扎下根來，還不就是我們自家的。經由移植而擴大、增益自家的文明含量與意義深度，這是包括法律文明發展在內的一般常態，沒啥稀奇。

這也就是文明的普世分享意義，根子則在基本而普遍的人性。至於如何將它們與華夏億兆的日常生活勾連起來，進而，血脈相連，那就得費一番功夫了，若干代人的工夫和功夫了。哈，漢語法學的功夫。

## 二、中國近代法意走在新文化思潮前頭

吳亞順：

聽說你在近日上海復旦大學紀念新文化運動百年學術研討會上說，當年中國法學界走在新文化運動的前頭，究所何指？

許章潤：

本來，一種新制成型，多半先有理念開導，繼之造成社會風氣，進而幾番起落，才有望落地生根，具體化為體制的。無論民主法治這些大關節，還是陪審制度反壟斷立法這些小局部，哪個不是歷經波瀾，要死要活，方才修成正果的。近世這一波現代文明，就是先有文藝復興、思想啟蒙，其間夾雜着所謂的羅馬法復興運動，而後造成社會風氣，進而提煉體現為一整套政經體制，再完型為法典化運動造就的體系性安排，最終這才成為切實的生活方式。如此連動遞進，丁一卯二，不期然間，弄出個叫做「現代」的形制來。現代一旦降生，乖乖隆地東，四處亂竄，滄海橫流，隨着帝國擴展和種族殖民，來到我大唐，逼着此方水土不得不經歷迄今尚未完工的大轉型。

在此大轉型時段中，新文化運動是一大事件。新文化運動肇始於1915年，至今百誕，就是因應於此而來。返身回看，其之摧枯拉朽，過猶不及，不得不然，有所然而然。不過，此前12年，滿清政府於1902年啟動變法修律運動，移植西法，等於是徑直跳過思想啟蒙階段，將歷經兩三百年積攢成型的西方法制成果，經由橫向嫁接，直接拿來作為中國法制。此舉不惟志在法制，實在也就是政治轉型的起點。考其規範與內涵，舉凡個體獨立、意志自由、契約神聖

和人權保障諸項，這些個兒歐洲文藝復興和思想啟蒙的核心理念與價值，也就是所謂的現代性的主要內核，早已於彼土彼水熔鑄為法典，載述於條文，如今漂洋過海嫁接來我大唐，堂而皇之，一轉身成為國朝立法。而立法不以為忤，橫移引為先進，津津樂道，競相標榜，奇妙就奇妙在此，無奈也無奈於此。就此而言，至少，從紙面來看，不妨說，法學走在了新文化運動的前頭，法學家們超前於新文化運動諸賢也。

當然，事實證明，沒有舉國全民的思想啟蒙，而造就匹配的精神狀態和社會生活，即便嫁接制度，亦得不到落實，終究還是一紙具文。

朋友，那時節，無論英美還是歐陸，均早已經歷了文藝復興、思想啟蒙和現代政制的諸道關隘，趕殺黑人黃人，掠佔東土西土，流汗流淚復流血。工夫沒有白費，16世紀大規模的法典化運動，積勞積慧，將前此思想成果轉化為具體制度安排，並落諸法權程序主義的實踐操作，這才有了津津標榜的法治看家本領嘛。凡此輻輳，造就了當日國人眼中的現代西方景象，特別是它的憲政與法治。因而，沈家本們、伍廷芳們，這些媒介中西、牽連古今的漢子，直接將這些法制橫移過來，等於全盤承繼其思想價值內涵，硬生生在老中國的敞廈上

安置了一個現代法政屋頂。以此打頭，揪着這個千年老店的頸項往前奔，着令其邁步大轉型。走了一段，思想和肉身不甚協調，制度脫節於社會，這才又有「新文化運動」、「鄉建運動」乃至於「武裝割據」等等，分門別路，各有主題，醫頭醫腳，一陣忙亂也。新文化運動下了許多蛋，有的孵出了小雞，有的繁育了小鴨，還有的突變出恐龍，誰想到呢！

轉瞬白頭，這一波中國社會歷史大轉型，駸駸乎一個半世紀，已到收尾階段。某種意義上，不妨說，啟蒙進行得差不多了，華夏億兆的主流價值觀念早已發生根本變化，實際社會生活亦且翻轉，時至今日，到了將它們形諸法政體制、賦予其制度肉身的時候了。朋友，不僅是為這一波需時兩百年的中國大轉型收尾，某種意義上，也可能就是在為這一波起自現代地中海文明的三百年多年的世界文明大轉型收尾也！「歷史終結」云云，在此語境鋪陳，放寬縱深，可能，略得三昧。

吳亞順：

可能，正是在此語境下，才有了「漢語法學」一說。在其他一些媒體對你的採訪中，你好像對此流露出一種捨我其誰的心態？

許章潤：

若說「責無旁貸」，則端這個飯碗，就得做事，何能推搪。做一天和尚撞一天鐘，準時準點地撞鐘，盡心盡責地撞鐘，沒什麼說的。至於「捨我其誰」，則未必了。中國這麼大，人多的是，沒有張三，還有李四，隔壁那廂就有個王二麻子，時候到了，總會冒頭，壓都壓不住。天行有常，不是離了誰就不能活。你看看如今的中國，但就法學一科而言，前有耄耋，老當益壯；後有才俊，風華正茂。我們這一撥，人到中年，汲汲皇皇，雖說比不上，幹不過下，但都得做事，認真做事，認真刻苦老老實實地做事，做到幹不動那一天為止，則一般無二，無有先後也。吾校所謂「為祖國健康工作五十年」，放言豪邁，略嫌虛驕，但道理沒錯。

另一方面，此為「時代使命」，法學家不能迴避，自當挺身而出。自負這一使命，則需置身當代，秉持中國立場和中華文明身份，而放眼全球格局，落實為一個字一個字地爬格子。為此，了解英美歐陸一系法學，為的是進而反觀華夏法意，一如體認祖先的活法和古聖先賢的心意，求的是認清當下處境，找準自家的活法。看看世界範圍內人家是怎麼借由法制與法意而鋪排自家生計的，想想古來法意載述地方生活經驗的顯隱曲折，特別是百多年來接引西法西學的生

聚教訓，則遠山近嶽，廓然大觀，得失自在寸心，而漢語法學出，華夏法意興。我不是最佳人選，但有一份力，使一分勁，如此而已。升斗小民，以此為生，借此謀生，不算什麼大不了的事。但吾儕所學關天意，倒也不用自卑。

時至今日，大家都愈來愈意識到，晚近接引的法制若要達臻法治，必得經由一番整合，其他因素配合，方能落地生根。與此同時，一種基於中國文明立場和當下之需的華夏法理，亦得登場，以為意義支撐。如此兩相配合，才能將這個百年移植的體制於此方水土坐實，而料理人事，服務人生。實際上，這幾年裏，法學家們的理論主體意識逐漸覺醒，於法理層面概予闡釋和總結，一點一滴，如涓流潺潺，終亦必匯成長河大江。什麼「捨我其誰」，什麼「時代使命」，原是眾人拾柴火焰高也。

吳亞順：  
就是說，大轉型至此，需要做一個收束，漢語法學就是在法意法理方面的一個收束性作業，是不是可以這樣理解？

許章潤：  
中國社會歷史文化轉型到了今天這個地步，已臨「收束時刻」，需要將超逾一個半世紀「古今中西」大轉型時段的中國式生存經驗，概予理論闡釋和文明解說。為此，漢語學術必須秉持中國文明的主體性，對此千迴百轉、貞下起元



的歷史時段，於大歷史視野做出全面總結和解釋，以突顯其文明意義與典範價值。如此這般，既是為了認清自身，從而，繼續邁步，也是在為一種生存論和文明論申訴，而造福普天之下的億萬生民。

所謂「世界歷史的中國時刻」，正為在此語境立論。拙作「漢語學思的體系化作業」，同為有感於此而發。

此不惟法學，毋寧，各個領域，各個學科，均需做一個總結性陳述，一種階段性的總結陳述。「漢語法學」者，當此收束時刻法意法理之總結陳述也。

### 三、問題意識、思想資源與當下法治的現實困境

吳亞順：具體而言，是什麼因素促使你撰述《漢語法學論綱》，面對何種時代環境？

許章潤：提筆發聲，勞心費神，總是有話要說，不吐不快。否則，做他個勞什子幹什

麼。雖說人生一世，終究是個空，因而不做無益之事，何以遣有涯之生，但也正因為此，才需要莊敬以對，好自為之，才不枉活一世。冥冥造物，大化流行，你我微塵，朋友。

職是之故，為何要說，說什麼，攢動其間的，原是個叫做「問題意識」的心智煎熬。

除開上節已然陳述的種種，促使漢語法學一念滋生的問題意識，乃是這樣一種時代語境：如前所述，1902年，滿清末年中國開始變法，希望於制度層面引入西式規則，但是，旋遭義理層面的緊張，而折衝融合，則有待時日。移植而來的法律，脫離了原來的社會生活和價值場域，頓成「無祖國的法律」。給它們一個祖國，變新家為老宅，助老宅為新邦，這立法才真的就是規範。

實際上，此不惟清末，其間跌宕，從未停止過，迄今尚難言完全成功。其間，有兩脈線索。一脈是所謂「禮教派」，主張用中國的義理來應對西來規則，但是，不少時候，中國的法意與西來規則，礙難融合，則捨規則而就義理，力爭於義理層面圓融才是。另一脈是所謂「新派」或者「法理派」，多少主張全盤接納，於樹立新規則的進程中涵養新型法理，將個老中國的底子通盤換為新中國的面子。心願真誠而急切，急急邁步，惟一幹就要兩百來年，估計當時誰都不曾料到。新文化運動始自1915年，但就法制而言，其實中國法學的中西融合工作，早於1902年就已開始。後來的發展，「新派」似乎略佔上風。

當然，「新派」也分兩脈。一脈是1949年以前以歐美為模仿對象，一脈是1949年以後以蘇俄為追步的前賢。1978年以來，風水輪流轉，歐美法治重又成為仿效的圭臬了。

百年的發展，應對的是火燒眉毛的急務，救國建國嘛，保種保教嘛，來不及字斟句酌，各種方案競爭，利弊雜陳，皆在其中。如今稍得寬裕，回頭看來，技術層面而言，主要弊端之一，在於喪失了用自家語言表達中國問題的敏感性。一旦這種敏感性喪失，也就喪失了對於問題的真切的感受和把握能力。置此情形下，倡導漢語法學，實質上是要從語詞層面滲入到規範的義理層面。因為任何規範，總是要通過詞句來表達，而語言是存在的家園，也就是規範的實在形式。從1902年起步變法修律，迄而至今，一百多年過去了，歷經戰爭與革命，改革和建設，不妨說，大規模移植西法的階段基本過去了，餘下的是一提煉優良政體，重締意義秩序」意義上的「過大關」了。大關不易過，也不是三天兩頭就能過的，因而，還是要從點滴做起。現在的問題是，如何經由制度建設和實踐積累，在中國社會和中國文明的框架中，將規範與法理、制度和實踐，這百多年來好不容易積攢下來的制度遺產和法理學思，概予通盤整合。為此，語詞梳理及其背後的法理闡揚，實不過一磚一瓦。

正是在此語境下，所謂「漢語法學」，是以中國歷史和中國社會為背景，以中國一百多年來的法制建設為基本素材，求將這一「古今中西」時代所激蕩產生的法制與法意，善予梳理，概予整合，如此涓滴匯流，造就出基於中國文明脈絡的法制與法意。

吳亞順：

具體接下來怎麼做呢？

許章潤：

兄弟登山，各自用功。就我而言，既以「中國文明的法律智慧」相標榜，則講述其理路，抉發其精義，鋪展為文，便算是書生事業了。書齋裏舞文弄墨，只能做到這一點，別給自己太大壓力，沒必要。

綜理古典中國和現代中國，概而言之，其間的法意法理，犖犖大觀，洋溢着充沛的歷史主義與家國天下的政治意識、世界情懷和文明憧憬，更以識惡求善的悲憫的心性論、「天理人情國法」三位一體的運思方式和解釋框架、通情達理的法律理性、「三維四理」的心性配置，以及寓俗常與超越於一體的價值伸論方式，為基本骨幹。至於漢語思維及其風格美學，自不待言。凡此種種，均為華夏法意之精華。尤其是一「奉天敬德，崇古法聖」的超越性運思方式，立基於批判現實主義的道德理想主義，其政治判斷與價值標準，實在是吾國法意之精華，浩瀚而優美。

新文化運動以降，凡此華夏法意，基本湮沒不彰，悉為西洋法意所取替，甚或當作文化糟粕而大加撻伐。乃至於一說到「傳統文化」四字，彷彿就等同於僵化保守、落後守舊，悉以「封建主義」一言以蔽之，實在是始料未及。少數一二子，特立獨行，於茲用功，亦為冷門。

今天於此用功，知識場域與時代背景已多所不同。因而，不僅在於繼絕世，更在於開未來，立基於並引導入知識理論層面的創發性作業。所謂西方法學，歷經生聚，終於19世紀集成，而有歷史法學派、自然法學派與社會法學派之分合。迄而至今，華夏法意接引西學，承續諸子以還的古典家底子，必有積澱，需要梳理出來。進而，反轉過來，指向規則層面，審視百年中國的立法和司法，特別是在塑育當今中國的立法和司法進程中，其利弊，其得失。

拙著《漢語法學論綱》，志在梳理，並希望為有志於後者的讀者賢達提供批判的武器。有鑒於中國今天位處大轉型時段，特別考慮到生活之樹長青，而規範總是灰色的，因而，此間功業非一本書所能恪盡，也不是一兩代人就能完成的。

但是，好像正是後者，即立法和司法實踐，才是人們最為關切的問題呢！

吳亞順：

許章潤：

是啊，此即問題所在，也是問題意識之淵藪，而為促使華夏法意法理於追求解釋力的努力中，而日漸成型的現實推動力。譬如，大家關心的是，為什麼有法不依？為何中國憲政遲遲不見落地？現實中的司法腐敗究竟病在何處，怎麼解決？等等。正是對於這些現實問題的追問，反饋回法理層面，要求法律人做出深度解釋，具有說服力的回應。為此，「兄弟登山，各自用功」，想法找轍，拓展思路，而思路之一，就是「漢語法學」，以此為思想理論資源，回應當下法治的現實困境。

當然，理論梳理是一回事，制度建構又是一回事，現實批判可能則為另一回事，等不得，急不得，一點一滴，慢慢來。

#### 四、把儒學落實到具體學科才有意義

吳亞順：

在這種情況下，讓我想到了最近以來沸沸揚揚的儒學復興運動。是啊，在此作業中，如何處理中國的傳統思想資源，比如儒學？

許章潤：

晚近百年，對於儒學儒義的審視和批判，可謂無情，可謂徹底，「遷責弑父」清潔懲惡下，幾乎到了勢必「趕盡殺絕」的地步。狂飆突進，奧康剃刀喇喇，豈是恨愛二字所能道盡。與此同時，文化保守主義挺身而出，竭陳儒義儒學的坦蕩正大。正反交融，不意之間，使得儒家渙然洗禮，迄而至今，彷彿一陽來復，要迎來一波復興浪潮。本來，設若中國這般規模的國族，沒有自家的意義秩序是不可思議的。而自家意義世界的基本底色竟然不是某種華夏文明的價值體系、文化體系和思想理論體系，同樣是不可思議的。折中損益，可以想見，儒學儒義，源遠流長，是一個重要選項。

至於今天有人說自己是新儒家，閉口儒家如何，閉口儒家怎樣，予智予雄，其實是一「吃儒教」的，未必真能代表儒家，不用太把他們當回事。

在下於儒學儒義，特別是它的一整套心性修養之學，沅芷澧蘭，高山仰止。而於公羊一脈的政治儒學，總覺得，其反思、批判與闡發，必要落實到包括法學在內的各個具體學科作業之中，才有意義。特別是要正面接應法治民主的時代呼求，與自由主義、共和主義等理路展開有成效的對話。否則，凌空蹈虛，說教，有時候，訴諸「只有儒學才能救中國」這種獨斷論，則徒然令人反感。比

如，經濟學理論中怎麼講義利之辨與經濟理性人，或者，立基於人性本惡與權力制衡式的法治理論，怎樣與「合作共事，玉汝于成」式的為人處世之道兩相對接，防止以民粹取代民主，凡此種種，均為適例，從大中華文化圈的晚近政治實踐來看，還真需要認真對待。那些依然存活於億萬普通中國人身心裏頭的「傳統觀念」和習俗，總是迴避不了的。一句話，在下以為，光在一般層面闡揚儒學儒義，還不夠，必要落實到當今中國的具體學科中去，分門別類地臨床作業，才能真正融匯消化儒家精義，變傳統為活水源頭。

吳亞順：

許章潤：

就法學領域來說，儒學中的某些內容，比如人情、倫理，會否成為法治的障礙？人情和倫理，均源於人之為人這一基本事實，從來不是法治的阻礙。君不見，是就會有人情，是人間就要講倫理，它們如同法制和法治一般，都是圍繞着人之為人、是人都想過好日子這一主軸打轉。起意同一，目標同一，手段有別，如此而已，怎麼會是法治的負面因素呢！若無人情和倫理，這人、人間和人世生活，才真正可怕呢！

關鍵是，怎麼解釋人情與倫理。比如此刻所說的「人情」，講的不是私情，不是拉關係走後門、授受請託那一套鄉願，毋寧，所指人類的基本情感——尊



重、愛、對於生命的敬畏、眾生平等、生民有命、基於倫理關係而來的情義往還，等等。例如，儒家講父子得相為隱，夫妻得相為隱，這就是人情。假若夫妻一方犯罪，免於另一方告發的法律義務，特別是免於當庭指證對方為罪的法律義務，便是呵護人情，尊重倫理。假若夫妻之間都相互告發，而且國法規定有義務相互告發的話，那這人世間就真了無安全感可言，豈非成了匪幫。有鑒於此，除開極權政體，古往今來，幾乎所有國家都規定，夫妻雙方得免於當庭指證對方犯罪的義務。

置此倫理關係中，你不揭發，不能說你是犯罪，這就是人情，一種基於倫理關係而轉圜為法制安排的公共情懷。如同矜恤年邁罪犯，如今叫刑罰人道主義，也就是人情，是同一個道理。因此，「天理國法人情」意義上的人情，與平常所講的拉關係走後門之類的人情，不是一回事。

在《漢語法學論綱》中，筆者曾以萬言篇幅詮釋「天理人情國法」，感喟百年之間，中國學界對於這一古典法理智慧，多所撻伐，說得一無是處，實為矯枉過正。蓋因西式法理影響所及，情急之際，救亡圖存，而無所不用其極矣。

## 五、翻譯腔無意中遺落了意義

吳亞順：

在闡述漢語法學的時候，很多時候得借助西方話語。其利弊得失，可能，還真不好說。

許章潤：

毫無疑問！不過，時至今日，近代早期以還的整個西方話語，經由一個半世紀的引介，付諸語言實踐，多半已然內化為漢語言說，乃至成為耳熟能詳的日常表達，構成了我們中國人以母語言說之際無意識的本土表述，無法排斥，無需排斥。今天的日常生活或者工作場域，究竟哪些是外來詞語，哪些是固有本土表述，你分得清嗎？有必要分得那麼清嗎？實際上，它們豐富和擴展了古老漢語應對現代世界的言說能力，為此現代中國建構起一整套話語體系，正說明中國文明及其語意體系具有吞吐吸納的能力和胸襟。之所以說每一種語言都是一扇窗口，通向另一個文明，因而，打開窗口，便是在開啟一種可能性，其因在此。

另一方面，即便如此，在此基礎之上，假以時日，日用磨礪，努力使西方話語本土化，變成一種地道的中文表達，同樣是一代又一代的中國學人應當努力的方向。在此過程中，心無芥蒂，不要想着這是西方的我不能用。實際上，敞開胸懷，用得愈多，用得愈是天衣無縫，說明其之吸納外來語的能力愈強，語彙愈來愈豐富，則意義含量也就愈發豐沛，而現實生活不等人，正需要充沛的意義支撐呢。

你想想，不說古代漢語，但就現代漢語來看，裏面有多少外來詞啊！它們來源紛呈，有來自英文、德文和法文的，也有來自俄文、日文甚至拉丁文的。啊，太多了，真是太多了。若非一百多年的開放、吸納，古老漢語何以具有今天這般現代表達能力！說得誇張一點，怕是如拉丁文一般，成為早已完蛋的死文字了吧！今天我們談「民主法治」、「憲政憲法」、「權利義務」、「公法私法」，以及「專利專政」，這些詞匯都來自西方，源於百多年來的苦難生聚，但你覺得它們是西方的詞語嗎？

一旦譯定，經久含詠，落於日常，為我所用，用得順心順手，用得天衣無縫，朋友，就是我的嘛！

吳亞順：

雖則如此，但在學術層面，借助西方話語，可能會落入另一個問題，就是學者自我西方化，主體意識於無意識中喪失。

許章潤：

學界是有這個現象，非惟法學一家，亦非惟中國一方。可能，漢語世界的法學研究未必是最為糟糕的領域，我看中國經濟學界的情形，可能較法學尤甚。你的提問及其所述現象的存在，說明中國接引西學的歷史尚未完結，更表明在西學經年佔據主導性的當今世界學術圖譜上，漢語學術依舊「積貧積弱」，有待於生活世界的成長，於營造自家的規範世界的接續努力中，建設自己的意義世界。晚近幾十年，國人對於西學法意的體認，多所長進，情形已然改善，但大格局之成型與轉型，非一日之功。舉例而言，即將設立於中國的「亞開行」，料定工作語言還將是英文，對此作了再好不過的說明。牛什麼牛呢，設立在北京、掏銀子辦的票號，到頭來不得不用一種異己的語言來營業，正說明中國文明復興有望，而成功尚早。

沒轍！作為一種過渡形態，走一步看一步，一步一步往下走吧。

有些學人半生不熟，「翻譯腔」，說明其之吸納西學有意，而消化整合稍欠。此於這波「改革開放」之初，表現更為明顯，後來接觸增多，多半轉化為理念

價值和理論運思方面西學之影影綽綽，有形抑或無形，明眼人一看就明白。而就抽譯學理、講述道理、歸納法理而言，非要消化整合，融匯己思，而訴諸雅致精準母語，不足以言其功。另一方面，近些年來，我們看到，許多學人，執着勤奮，學品好，功夫硬，不管什麼學術背景與具體專業，運思說理，遣詞行文，於中西多所融匯，對古今皆有體貼，足堪標舉「地道的」漢語學術。當然，瞻望前賢，像陳寅恪、錢鍾書兩位先生，高自標格，蔚為典範，則可遇而不可求，可學而不可及矣。

據說刻下中國經濟學的表達更為西化一點，一些經濟學人標榜英文寫作，哪怕是在國內學術會議上，也以英語文稿出示，開口凱恩斯 (John Keynes)，閉口哈耶克，彷彿其品質和境界由此遂上層樓，相信不是刻意為之，毋寧，是中國和世界的學術評價標準逼迫出來的。有能力雙語運思，是本事和本錢。無此能力，迫於刻下評價體系，硬是苦出來的，雖說未必值得，但也值得我們尊重。有時候，於公於私，甚至是必須。只是不要真以為這樣就是學術的最高境界，或者，「接軌了」云云，就行了。至於天天心想鈔票，學術不過是幌子，混混兒，則又另當別論。

總體來看，以「經管」為幟的一群，多半沒什麼學術含量，更無思想內蘊，毋寧，一個技術性工種。刻下中國大學中的「傳媒」和「公管」，情形類似。中國經濟總量巨大，晚近幾十年發展迅速，必有其脈絡，但卻尚無與此相稱的經濟學家，不是經濟學人不努力，更不是他們聰穎不夠，實際上，他們是刻下中國大學體制中最為聰明的群體。你們媒體界的朋友，看他們在媒介上的名頭，喜歡動不動以大師贈人，多所慰勉，但大師在哪裏，沒看到。

說來有趣，據說有人喟言，如果一個詞匯、一種表述，找不到對應的英文，就說明此話不通，或者，應予捨棄。這實在是無我的虛脫，了無見識，幼稚得可愛，已非「洋奴」一類的貶詞所能盡述。不用輕易使用這類貶詞，以免落入意識形態的陣營之爭。本來，各種文明之間，尤其是大型樞紐文明之間，歧異多有，找不出對應表述的事情多着呢，有什麼奇怪的。你說「金字塔」有什麼對應的漢語或者英文表述，結果還不都演繹成詞，沿用無礙。它充分說明，基於普遍人性的大千人世生活本身孕育了無限的可能性。應對具體時空的生活實踐本身創造了生活，也創造了表述「這一」生活的語意體系。為此，不僅要讚美造物的無所不能與普世恩惠，更要為我們人類自身的無限可能性而高昂放歌。

再說一句，閣下所述，作為一種普遍現象，非惟近世中西之間，而多半發生於弱勢一方承受強勢文明之際。要不然，怎麼會有同化、歸化之類的事情呢。此於小型族群和文明，尤為顯著。舉例而言，滿人入關，融匯於華夏，則為華夏所吸納，早成一家，何有軒輊。因此，總結一句話，敞開胸懷，放寬眼界，一切以過好日子為原則，以不被忽悠為底線，見賢思齊，用不着疑神疑鬼。

吳亞順：

法學領域也是如此吧？

許章潤：

自1902年清末變法修律，到20世紀中葉，中國引介移植了成套的西式法制，初步建設了現代中國的法學教育體系。但1957年後法學教育名存實亡，後來更是徹底取消，直到1977年方始恢復招生。晚近30來年裏，「法政」與「政法」，風雨如晦，而雞鳴不已，「異地老姐」隨時如達摩克里斯之劍。

如此這般，迄今法學界難言大師級人物。較諸經濟學，好像法學更敏感，所受擠壓愈甚，甚至就在前幾年還差點遭受再度取消之厄，則大師云乎哉！

中華世界需要大師級心智，中國鋪展現代法治和政治，同樣需要一流法意以為支撐。漢語法學為此用功，如此而已。

## 註釋

\* 本文源自2015年3月17日，作者接受《新京報》記者吳亞順的訪談。



癸篇

法學教育、大學精神與學術的人道意義

中國百年的法制變革和法治建設，正形成法律形態。作者詳述為何中國當下的法學教育必須圍繞現代法制這一特點來展開。

## 一、法學院應當培養法律理性

大學周刊：目前中國正從倫理社會向法治社會過渡，在此過渡時期，法學教育如何切近自己的時代？

許章潤：晚近以來，自西向東，全球文明經歷了從宗教文明秩序、倫理文明秩序向法律文明秩序的轉型。法律文明秩序立基於工商社會的世俗理性，以利益最大化的理性個體，即千千萬萬陌生人所構成的社會生活為基本預設。法律作為調節陌生人個體之間世俗利益的社會控制手段，關於公、私權益互動的社會行為範型，表現為規範形態的人間價值形態，取代了宗教與倫理，廣泛運用於公共生活，乃至滲透入私人生活空間。由此，法律不僅是一種規則體系，同時還是一種意義體系。在西方社會，此種安排一定程度上甚至造成了所謂的「法律對於生活

世界的過度殖民化」，弊從利來，過猶不及。中國百年的法制變革和法治建設，總體而言，正為形成這一法律形態，並已初見成效，因而，當下的法學教育必當緊緊圍繞現代法制的這一特點來展開。

法律理性是現代法的內在精神品質，也是現代社會所謂規則之治的一個精神向度要求。特別是程序理性，更是賦予並檢驗世俗政治合法性的法制要件。因此，法學院要着力培養學生的法律理性，使受教育者將法律理性內化為自己的職業心性，養成一種經由程序而講理，藉由講理而釐清是非，憑藉是非而行公道的心智與心性；另一方面，法律理性不僅不排斥，而且為對於人的關懷預留空間，圍繞着人的需要打轉，就此而言，不妨說法律即人生，法律旨在捍衛人生的溫情與敬意。因此，在法學教育中，對於法律理性的培養和對於洋溢在法律之中的人文關懷的弘揚，猶車之雙輪，鳥之雙翼，並行不悖，相得益彰。進而言之，理性為信仰預留空間，不妨說法律信仰是法律理性的內核之一，展現了法律的人文關懷，而共同構成了現代法的精神品格。由此，發掘和展示法學所秉具的啟發人類實踐的人道意義，使受教育者將法律理性和法律信仰冶於一身心，造成受教育者的職業精神和志業擔當，便是法學教育最基本的，也是最主要的職責。

大學周刊：要達到這兩個基本要求，課程設置以及教學手段上需要實行怎樣的變革呢？

許章潤：在當下中國，我從自己身役教員的角度考量，認為法學教育應着力解決這樣幾個問題。

第一，要解決法學教育中過於強調法律的技術性操作，而弱於發掘與弘揚法律理性與人文精神這一弊端。總體而言，技術性操作與法律理性和人文關懷並不矛盾，它們常常是體現和落實後者的具體制度、程序與技藝。但是，就法學院的施教過程而言，汲汲於工匠式的「技術培訓」，而忽略基本學理的研習，對於基本法理及其學思的系統化訓育，甚至將法學教育等同於「會辦案子」，姑不細究何為「會辦案子」，就不免遺漏、遮蔽了犖犖大端。

面對紛紜世像，浩瀚法網，曲密人心，新陳代謝如江水漫漫的人世生活，如此培育的人才，必將舉一隅而不能三反之，捉襟見肘，難當大任。以所謂會不會「辦案子」來衡估法學院畢業生質量，是牛頭不對馬嘴的外行話，短視而市儈。倘若法學院窮四年之功，不過培養了一批略具操作能力，卻缺乏法律理性的「會打官司」的人；只會津津於技術性細節，而不懂得法律之道即生存之道，缺乏將法制放置於構建理想而愜意的人間秩序這一整體圖景中通盤致思的

現代社會建設者，人文價值的關懷者和具有社會關懷的法律人，那麼，不能謂之成功的法學教育。

畢竟，法學院的教育不只是教人寫「狀子」。「赤腳律師」沒讀過一天法學院，照樣會寫「狀子」。即便就「狀子」而言，要寫好「狀子」，精準有據，辭通意順，甚至優雅的「狀子」，則非接受超出技術性培訓的法學院教育不可，也是明擺着的事，而為過來人的經歷所再三佐證者。嚷嚷「會打官司」者，昧於此情此理，不僅表明其知識論上的短視，更暴露了他們道德立場的市儈性格。

第二，晚近以來，在現代大學的學術建制中，法學院患有課程知識含量不足，學術水準欠缺，思想內涵蒼白的通病。此非中國獨有，世界各國皆然。法學院作為一種職業養成之所，雖然生源洶湧，甚至位置顯赫，但在大學體系中學學位階不高，也是不爭的事實。大陸法系的法學教育相對強調學理性，但總體狀況可能也不甚樂觀，所以才會常常發生自馬克思、巴爾扎克以還，無數超拔心智轉習形上學理的「跳槽」現象。因此，20世紀60年代以還，尤其從70年代開始，美國的法學院開設了諸如法律與文學，法律與經濟，法律與社會等課程，矛頭所向，正是法學院這種思維僵化、視野狹隘、學術含量不足的弊端。

近一年來，哈佛大學法學院更從一年級開始即開設比較法學、國際法學等類科目，彰顯的不外是「視野」的重要性。以實用理性著稱的哈佛法學院有此改革，反映了原理性、學理性學習的基礎意義。有鑒於此，中國的法學院應當開設一些與人文、社會科學相關的通識課程，鼓勵學生選修或輔修人文、社科和科學院系的課程，以解決法學院學生知識結構單一、學術視野狹窄的問題。

第三，法律是一種規則體系，同時並為一種意義體系，二者共存於規範世界，而塑造了人間秩序。在此情形下，關於法律理性和人文精神的養育，主要解決的是法律作為意義體系對於它的制定者、執行者提出的職業心性要求。而法律作為規則體系則另有所求，例如，它要求法科學生兼具高於一般法律技術的形式理性，特別是程序正義意識，一種職業心智。所以，法學院一方面要強化法學的學術品質與思想含量，另一方面要讓學生獲得操作能力，但首先和主要的，在法學教育作為高等教育及其與法律職業的勞動分工的意義上，是以法律理性與人文關懷為核心的法學學術與思想的培育，以法律的基本原理、學理的研習為核心。至於「操作能力」，或者說「辦案子」的流程、業務和事務性知識與技巧，可以在「實習」中歷練，而畢業後「以法律為業」，更是不學要學，

不會也要會，自能於實踐中逐漸砥礪成熟。倘若混了三、五年，連這一套都不會，要麼是真笨，要麼是不適合此類工作，在此情形下，全世界怕也沒有一所法學院能夠教會他們如何「辦案子」的。

第四，也是最重要的一條，是要養成法律人的人格。內涵此種人格者，以法作為最高準則，將法律視為獨立於其他力量，特別是不屈服於威權並不受主導性政治意識形態操控的一種獨立價值和獨立規範，堅信法律是達致公平正義的天下公器，同時，恪守法律之為人世生活的常態、常規與常例這一專業立場，抱持法意之為人間秩序的常識、常理與常情這一社會情懷。換言之，法學院的學生應當兼具法律信仰。否則，一切都談不上。

大學周刊：您認為目前中國法學教育主要存在哪些問題？

許章潤：

中國目前的法學教育，總體而言還沒有達到我們所嚮往的理想境界，可能也不太符合社會的要求。事實上，不僅難以提供高端法律人才，即就社會通常一般要求的法學理論水準和操作能力這兩個層面而言，既有的法學院訓育體制亦且欠缺多多。漢語法學尚未發育成熟，整個中國的現代轉型尚在進行之中，出現此種現象，當是意料中事。當此「歷史三峽」時段，舉國上下，哪一種專業，

哪一個行當，能拿出響噹噹的人才來？誰又敢保證自己的學思才是濟世經國的不二良方？

從我個人將近30年起居於法學院的經歷和對於晚近中國法學教育的觀察所見，具體而言，法學院存在的問題主要有以下四端：

第一，法學教育體制錯亂。現在是三種體系並行。不僅有傳統的法學本科教育體系，而且，「法律碩士」與「法學碩士」體系並列。中國的法學本科教育體系，即高中畢業後直接進入大學深造法學本科課程，與英國、澳洲等國體制類似。法學碩士生源可能來自這一部分人群，也可能出自其他科系的本科畢業生，而各選法學的具體子科深造，學制兩到三年不等。此種本、碩體制，施行近30年，是中國現行法學教育的主流。據說，法律碩士教育體系意在仿效美國法學教育，因而其英文名稱也相應地叫做J.M.，以為J.D.之中國版也。但是，問題在於，其課程設置與一般的法學本科教育並無不同，甚至有所弱化，則如何保證質量，實現此種體系的初衷，其實是一個並未解決的問題。特別是中國的大學人文教育薄弱，致使原本需要在本科階段實現的人文教育目標落空，而無此教育背景的考生直接進入原本功利性就極強的法科，則情形可知。



現實情形是，對於多數法學院來說，法律碩士已經成為「創收」項目了。常聽法學院系的主任院長們感慨：「法碩」項目爭取（不）下來，日子就（不）好過了。「創收」並沒錯，但錯在整體性體制設置錯亂，質量不保，難恪初衷，已然影響到這一體制的社會聲譽了，恐非設計者初所料及。

第二，中國法學教育輕忽博雅教育，導致法學院的學生僅次於工、商學科學生，普遍比較急功近利，將「以法律為業」徑直等同於依恃法律作為謀生手段，「吃法律」者也。一些學生最高的理想就是打官司掙錢。掙錢天經地義，沒錢無法過日子，所謂君子愛財，取之有道，人活世間更一日不可無謀生之具。但是，如果法學院教育的結果使得「打官司賺錢」成為受教育者普遍憧憬的美好未來，此外無他，則情形可怖。好比入教之後，始覺上帝虛幻，天下罪惡皆假爾之名以行，唯剩「吃教」，則教堂可怖，不言自明。由此可見「會辦案子」式的法學教育理念之危害深重。朋友，缺乏高遠志向和人文關懷，於個人言，或未為福也。這不，擺脫了形上糾纏，沉湎於世俗浮沉，可能的的確確要多一份幸福呢！於社會國族言，則絕對為禍。老天爺，接受過高等教育的國民，居然毫無社會情懷和遠大視野，汲汲於眼前與一己，甚至連「精氣神」也

無，豈非社會的災難。而此情此景，於具有浩瀚人文傳承、時空廣大的國族言，則為滅頂之災。所以，當下的課程設置應當強化法學院的博雅教育、人文教育性質，以博雅教育和人文關懷來克服法律的世俗性、法學教育的功利化所滋生的各種負面因素。

第三，中國的法學教育機構膨脹過速，且師資水準差別過大。近十年間，中國的法學院系突然膨脹到六百多所，蔚成世界最大規模法學教育，其成長速率，頗類19、20世紀交接時段的美利堅。不過，細加推究，其實一多半不具備資質。各院系法學教育水準參差不齊，導致劣幣效應，法學院的學生就業難。中國在1977年恢復高考前法科停辦20年，此後法學教育逐漸復辦，但畢竟劫後負重，體能有限。因此，1980年代初期前後那幾年受教於法科，而後擔任教職者，其中相當數量，無論知識結構還是理論視野，其實均已無法適應如今的教學需要了。說句不客氣話，不少優秀學生讀的書比他們還多。這是殘酷的現實，但卻是不可否認的事實。至於原來教「黨史」一類課程而「改行」的，基本不合格，已然有目共睹，無需贅言。

第四，這幾年中國法學院的「教材建設」出現了多元化格局，不少院系自編教

材，也有由出版社牽頭組織編寫的，還有影印出版的外國著名法學院的教材。或獨著，或合編，均有長足進步，這是不可否認的事實。但是，問題在於，就已經刊行的教材來看，一方面對於世界主要國家的法學研究現狀多有隔膜，另一方面對於中國當下的法制現實亦未能作出充沛反思；不僅教材內容和編纂體系有待更新，而且需要以中國法制作為基本事實，拓展知識視域，強化理論解說力，提升學術水準。總之，教材水準與教師素質的提升，課程體系的優化，均為當務之急。

大學周刊：您認為哪種法學教育體系適合中國國情？

許章潤：

法學本科教育利在有助於養成受教育者公平正義的理想情操，而公平正義是法律的靈魂。衡量一國法學教育成功與否，要看大多數受教者是否內涵此種情操。否則，滿街訟棍遊走，觸目黑心法曹，就像今日中國官場多為貪瀆之官，即便溫總理天天晚上睡不着覺，整天淚流滿面，事情也難辦。一般而言，大學時代，青春洋溢，對未來滿懷憧憬，對於社會大眾的生存苦難和一己的生命困境，極度敏感，心懷同情，並可能由此推己及人，憂懷天下。當此年代，如果引導得法，學生較易受到法律理想的感召，比較傾向於認同公平正義、誠實信用等等永恆普世價值，而心嚮往之，甚至學而時習之。

但是，另一方面，法律是關於社會組織、政治安排和糾紛解決的規則與技術，與家長裏短、柴米油鹽息息相關，涉及是非曲直、黑白榮辱、卑鄙與光榮。學生年齡太小，對這些事沒有切身感受或者深切體悟，雖然於字紙層面研讀了一系列公平正義的基本理念，但畢竟隔一層。不僅具體操作時可能一籌莫展，而且，紙上得來終覺淺，即就理解而言，也不可能有多深體悟，因而一遇現實，即刻張皇，也是可以想像的。特別是就我的比較與體認而言，東亞各國青少年的自立年齡，似乎較歐美同齡人普遍晚一些，而能否自立，即是否與能否親身向社會討食，直接關係到對於作為社會現象的法律的理解。凡此種種，加劇了本科法學教育的難度，使得法學本科教育在先享其利的同時，復蒙其弊。

話說回頭，可惜，現在的教育體制，特別是校園黨團活動，使得不少高中生進入大學不久，即迅速自少年進入「成年」，將本應充滿理想情操的激揚年月壓縮為零，一筆勾銷，個個「實用」得很，也不得不實用得很。20來歲的青年，其做派與心態，均成斫輪老手，真是教育的悲哀。清朗校園裏，這些預備黨棍們叫囂於東西，隳突乎南北，猶花下濯足，夫復何言。

碩士生階段接受法學教育的好處是，經過四年本科學習，年齡稍長，對於人間冷暖初有體會，對於過日子的難處和法律的操作性，對於法律在世俗社會中的作用及其有限性，相對而言，均有所了解，可能也有些切身的體會。其中一些同學可能已然工作過幾年甚至相當長時期，不僅對於校園生活與「社會」的差別感喟良深，而且對於社會生活的炎涼冷暖，亦且坦然。但是，另一方面，對於可能曾經洋溢胸中的美好理想，關於公平正義的種種憧憬，似乎已經不再感動了。尤其是一「法律碩士」，交付高額學費讀書，需要償還的甚多，不僅學歷參差懸殊，而且功利指向更加迫切，這時候再講公平正義，作用可能就不大了。我有時想像，未來人世上行走的「法棍」中必有曾經受教於我的學生，心裏就不是個滋味。但形勢比人強，一傳眾咻，他們還不是被社會慢慢教會的，我一介教書匠，吹鬚子瞪眼，不管用。

在這種情況下，我建議在中國實行六年制法學教育。其基本思路是，高中畢業入讀法學院，接受連續六年的法學訓育，畢業時直接頒發碩士學位。課程安排上，前兩年學習主要為外語、人文、社科與經濟課程，即博雅教育。從第三年到第五年，用三年時間接受系統法學培訓，第六年用於論文寫作與法律實踐能

力的培養。在具體安排上，當然准允學生適時轉系，為懷持法學興趣的其他科系學生開啟進修之門。我想這是比較切合中國實際的體系，既保留了從高中畢業人讀法科尚具理想主義追求的優點，同時又能通過較長時間的訓練，養成一個職業法律人所必須具備的心性與心智。

如果這一方案行不通，那麼，乾脆廢止法學本科體系，全部採行法碩培養模式，既能廣拓生源，保證考生質量，又能集中精力，確保教育質量，復收「創收」之效，皆大歡喜，好不熱鬧，乖乖隆的咚。

## 二、司法考試的負面衝擊應引起整個法學界的關注

大學周刊：您如何看待法學教育與司法考試之間的關係？

許章潤：司法考試已經成為法學教育的無形指揮棒，使得法學教育，尤其是學生本身圍

繞着司法考試打轉。此種情形缺陷甚大，令人擔憂。

首先，司法考試題目的設計本身是否真能測定學生的實際知識與理論水準，頗

值懷疑。據我所知，在歷年司法考試中，許多習法不久的原本非法律專業的學生一考即過，反倒是那些學了三、四年甚至六、七年，接受了完整法學教育的學生考不上。如果這是個案，尚可以例外論之，但如果屢見不鮮，我相信這裏面一定有問題。

其次，司法考試是對於法學的一種應用性測試，一種職業入門的標準與門檻。它並不能體現法學教育需要養成的人文關懷和法律理性等項要求，而這兩條對於未來的法律人來說，恰恰才是最主要的指標。

司法考試的內容只是最基本的實用性知識，法條本位的記誦性知識佔據主流，而此種知識對於法律理性和人文關懷來講，是低層次的，屬於必要條件，但遠遠不是充分必要條件。而且，由於是一種應用性的知識，這種知識在學院裏面不一定能夠獲得，這就使得學生從本科三年級開始，甚至在一、二年級的時候，已然放棄了對於基本學理的學習，而將精力定位於應付司法考試上。最後即便通過了，我們做老師的心裏明白，他其實並沒學到多少東西。就我此刻供職的大學情形來看，本、碩兩層次的學生，在學最後一年，為了應付司考和求職，多數根本無心學習，學士、碩士論文質量急遽下降，多數慘不忍睹。慘到什麼

程度？東拼西湊，寫不出完整句子也！而他們本來應該也能夠至少寫出通順句子的。而在考試通過率、就業率等等各種壓力之下，老師能不讓他們通過畢業嗎？說實在話，與其這樣彼此糊弄，不如取消學位論文寫作算了。

在此，我願重申一句，法條本位的記誦性知識，小道也，皮毛也；對於法律的原理性、學理性知識和理論的研習，才是法科學生的看家本領。這是你們比諸「赤腳律師」的優勝之處。望受教者三思。

基於上述理由，司法考試作為法律職業的門票，對於中國現階段法學教育帶來的負面衝擊，應該引起整個法學界的重視。它實際上已經嚴重衝擊了正常的教學。而且，司法考試是一個通行證，類如黨證或者公務員考試及格證，如果要求學生在畢業前一定通過，這不公平，會淘汰掉一大批優秀人才。

大學周刊：如何解決這些問題呢？

許章潤：不妨看看其他國家相對成熟的做法。以英語國家為例，比如英國與澳洲，當然也有這種考試，但一般是在學業完成以後，即在本科教育完成以後，有一到兩年的時間作 clerkship（見習生），通過這個階段的見習以後再考試，沒有讓學生在寶貴的本科及研究生學習階段來應付這些。



大學周刊：您剛才也提到了法學院學生的實際就業率較低。您認為除了上面說的這些原因之外，還有沒有其他的一些原因呢？

許章潤：

近年法科畢業生就業率低，甚至低到倒數第一，原因甚眾，情形複雜，事涉中國社會現階段整體發展狀況，而非法學教育本身出了什麼嚴重問題，更非法學院或者大學之責。

概括起來，我認為主要有這樣一些原因：

第一，法律專業是一種高端專業。它是工商社會，也就是說現代都市生活才需要的服務行業，主要以陌生人之間的權利義務關係作為服務對象，為國與國之間的政經互動提供規則之維。就前者而言，在廣大的中國農村並不存在，或者說並不充分存在。所以，在中國目前城市化程度較低，八億人口生活在農村的情形下，一廂情願於法學院的畢業生具有寬廣的就業門路，既不可能，也不現實。想一想，如果中國每年有一萬名電影導演專業的畢業生，那麼，大多數恐怕只能去開的士了吧！不是中國不需要電影導演，而是中國沒有也不可能有所納如此之眾的電影生產與消費市場。

第二，一個國家只有當經濟比較繁榮，人們的經濟利益往來比較活躍，生產與交易充沛之際，才會帶動所需要的相應配套的法律服務。如果這個社會並無如此繁複的經濟事項和充沛的權利義務交往關係，也就不需要相應配套的法律服務，那麼，如何可能消納這種人才呢？大家看到，在中國的沿海和東南部發達地區，所要求的法律服務比較多，法科畢業生就業相對充分，而在中西部就相對較少。即就北京而言，據說朝陽、海澱法院訟案紛沓，而宣武、豐台相對「輕閒」，也是這個道理。當然，如果你以「廣東、江浙富甲天下，卻無法學院稱雄天下？」相詰，好比說中國文明五千年，如今卻以「不要隨地吐痰」作為公民道德，都是無唯一正解的問題，我還真的一時語塞呢！

第三，法科學生是寬口徑人才，他們不僅可以從事立法與司法工作，而且，舉凡國家治理、社會工作、經濟管理等等，也都是法律人的用武之地。也就是說，法律人才的就業不能僅限於司法機構和律師事務所，其就業空間可以說是全方位的。據說美國的國會議員百分之七十以上是法科畢業生，而公司和政府裏面更且需要大量的法務人員，這是因為現代政治即法律政治，現代經濟即法律經濟，現代社會即法治社會，法律人才不可或缺，於是才有了寬廣的就業渠

道。中國目前缺乏「政治市場」，因此法律人能夠發揮國家治理作用的就業場所，還沒有真正發掘出來。至於諸如美國式的「律師泛濫」成災，以至於美國人將律師從車廂窗口扔出去就如古巴人隨手丟掉一枝雪茄，則又另當別論。

第四，法學院自身的問題。剛才也提到過，最近十年，隨着經濟的發展，法學院從原來的二、三百所，一下子膨脹到六百多所，當此「繁榮」之際，人才的供給超過了市場的需求，原本就困難的學生就業，自然雪上加霜。

第五，我想強調的是，本來中國的司法機關受過正規培訓人員的比例並不是很高，但奇怪的是，真正受過法律教育的正規院校的畢業生要到這些機關找工作還不容易，說編制都滿了。這些編制都去哪兒了？

這麼多的法院有多少受過正規法學教育的學生？法官和大夫一樣，是掌握着人的性命的，不受過正規培訓怎麼能動刀動槍呢？所以，司法機關等國家機構的招聘錄用標準是什麼？又是根據何種程序？恐怕應該充分公開化、透明化。否則，對於這些受過正規教育的人來說是不公平的。畢竟，現代國家和現代法制需要的是受過良好教育的勞動者。

### 三、讓大學成為大學

大學周刊：剛才我們談的是法學教育。下面可否請您從整體上談一談大學應該怎樣培養學生？

許章潤：茲事體大，非三言兩語所能打發。這裏需要注意的一點是，晚近以來，現代大學教育確實經歷了一個從博雅教育到職業教育的轉變過程。傳統的大學，施行的是養成人格、傳承文明的博雅教育，但是後來實用主義與功利主義瀰漫整個社會，生計的追求超過了求知的指向，大學教育僅僅成了職業培訓，大學淪為職業教育的場所。不過，即便如此，此種“professional education”並非等同於通常所謂職業學院的「職教」，更非「學電腦，到新華」之類的技術培訓，而是高端專業人才的訓育，亦為常識。技術發明與應用，大學能做，企業研發中心同樣能作，甚至做得更好。但涉關整個社會建制、人文生態與文明傳承的博雅教育，則非大學不可。而且，並非所有大學均以成為職業養成之所自相擔當。相反，只要是大學，均應是，而且首先是博雅教育與科學探索的殿堂。特

別是一流大學，更且如此。而一個國家，特別是具有悠久而宏闊歷史文化傳統的國家，必須要有若干所這樣的一流大學。

還有，大學作為知識公民安身立命的居所，其重要職能之一就是養成現代公民。現代公民的培養是大學的一個重要任務，也是一個重要目標。作為現代公民，一個健全的社會成員，應當具有責任感，秉持獨立精神、自由思想與批判態度，特別是要心懷深切的道德關懷，對於人性懷持同情的自我意識。凡此均為現代公民的心性與心智所在，大學教育怎能不念茲在茲呢！為此目的，教授治校與學生自治，即落實教師在學校管理中和學生在大學教育中的主體地位，乃是必由之路。

1952年，愛因斯坦在發表於《紐約時報》上的一篇文章中寫道：

（僅僅）用專業知識教育人是不夠的。通過專業教育，他可以成為一種有用的機器，但是不能成為一個和諧發展的人。要使學生對價值有所理解並且產生熱烈的感情，那是最基本的。他必須獲得對美和道德上的善有鮮明的辨別力。否則，他連同他的專業知識就更像一隻受過很好訓練的狗，而不像一個和諧發展的人。

「狗」，即便是一隻受過「很好訓練」的狗，它與「人」之間，當然不是一回事。老人的話，真是空谷足音！

大學周刊：您認為目前我國高等教育存在的主要問題是什麼？

許章潤：

除開經費匱乏、管理落後、教師整體水準有待提高等等問題，至少，目前中國大學還遭遇到三重困境：高度行政化的管理體制、市場經濟鼓動的拜金主義衝擊和畢業生就業難。在此三重困境衝擊下，中國高等教育的首要問題不在於經費投入，甚至也不在於「培養方式」和「就業率」等等「技巧性」問題。因為經費再多，而所用不當，抵不住龐大行政官僚系統的開支需求，類於當年國企的「一年拼命幹，掙了三十萬；買個烏龜殼，坐個王八蛋」，也是枉然。可能有的官員對於在下此言不悅，牙癢癢。看官，只要審計一下決算，看看每年大學經費中行政官僚系統的開支，包括吃喝玩樂費用的比例，則一切了然，何須多費口舌。

一言以蔽之，中國高等教育最主要的問題是，如何「讓大學成為大學」，即如何依循高等教育之道，讓大學作為獨立自尊的存在，獲得自主發展的條件。否則，一切免談。需要特別指出的是，最近20年，中國的高等教育「有發展，

無改革」，已有的所謂改革，大多是行政旨意下的瞎動，「不為新民，而為擾民」。其結果是，大學外延逐漸擴大，而內涵方面，與世界主要國家的優秀大學的差距不是縮小了，相反卻擴大了。這應該引起我們的深刻警愴。

目前，我國在大學理念、課程設置、招生計劃、人才培養的總體模式等方方面面，實行高度的行政性壟斷。它使得大學成為等因奉此的行政體制中的一個下級機構，一個毫無獨立自尊品格的「巨型國營單位」。大學的行政首長產生於自上而下的權力運作，因而，他無需對大學負責，而是對任命他的上級負責，大學對他也沒有多少約束力。即便眾目睽睽，而「目不識丁」，讓大學蒙羞，不也官照做嗎？在此情形下，教授們成為一整套「管理」體系下的教書匠。所謂的「改革」，搬演的不過是數字化、定量化，硬性責成大學教授使用「肥胖」、申報項目、考核普通話、上課不許坐着講、「推門課」等等鬧劇，全部是依據行政權力「如何便於管理」而策定的框框，它們在反倒湮沒了純粹求知的衝動與探索真理的主體意志的同時，適時地提醒教授的卑微地位，羞辱着教育主體的人格。正如楊東平教授所言，它使教授們陷入條文、表格、檢查、評估的災難之中，恰如昔日的政治運動。教育行政主管部門，你們什麼時候能夠不

再擾民呢？特別是大學載負着額外的「意識形態期待」，導致基於動輒得咎的恐懼或顧忌而來的心靈窒礙，致使原本應當生氣勃勃地探索未知世界的熱情蒼白，創發能力低下。

大學的產品是學生，而學生畢業後能否擔當得起現代公民的職責，不是三、五年即可顯現出來的，通常要經過相當長的時間，甚至一、兩代人才表現出來。高等教育的這種遲效性，使得現在的教育主管部門還沒有意識到問題的嚴重性，甚至還為「我們在辦世界上最大的教育」而沾沾自喜。特別需要指出的是，隨着中國經濟實力的提升，國際交往程度愈發頻密，擔負的國際責任和遭遇的國際衝擊機率的增加，中國在思想創發、倫理智慧、道德理想、社會資本，以及關於營建理想而愜意的全球人間秩序的創造性構想，關於人類實踐的人道意義的闡發等等軟實力方面的短缺，將會進一步顯現出來。而軟實力的提升，要靠作為知識、學術和思想的發動機的大學來促成——教育是國家戰略，其意在此，其義亦在此。我想，這是一個急迫而嚴重的問題，必須引起整個學術思想界和全社會的高度重視。

大學周刊：請您具體談談軟實力的差距。



許章潤：

如果用當下流行的大學排行榜來衡估我國高等教育的話，也許還可以聊以自慰。畢竟，以僅僅2%左右GDP的微量投入，而在世界大學排名中躋入二百之列，已屬不易。事實上，這十餘年間中國高校在國際性雜誌上的發文數量日漸提升，教育規模空前擴大，「海歸」日增，美麗與醜陋的大樓接連拔地而起。我很看重大學有無莊重美麗的大樓與小樓，沒有大樓與小樓，就沒有大師與小師。這恰恰是一些動不動就批評北大清華，瞎嚷嚷的「憤青」「憤中」們不明所以之處。凡此均為高校同仁，發願起力，勵精圖治的結果。但是，即便如此，所有這一切也都屬於外延方面。至於近十年間遍地開花的大學城，視大學如盛裝學生的倉庫，使校園若經濟開發區，佈局、設計與建築，多無可取之處，不少粗鄙不堪，勢利透頂，則又另當別論了。

我前面所說的「差距擴大」，是指在高等教育的理念和體制方面，在大學作為自由精神的堡壘、價值世界的看護者，作為具有自尊與獨立個性的思想源泉等等定位和作用方面，不是在提升，相反，卻日漸式微。在行政化與市場化、國家功利主義與就業功利主義的多重夾擊之下，其逐漸式微，實在也是背乎期望，卻不出意料的了。

率先邁入現代社會的國族給予我們的一個重要啟示就是，大學不僅是知識創發的中心，而且一定要承擔起作為具有自尊的獨立單元的精神示範作用。作為自由精神的堡壘，大學是與世俗社會相對的價值世界的守護者。而恰恰是在這些構成大學品質的最主要精神領域與體制安排上，我們的大學是在式微，而不是在改善。而且，即便當我們說諸如發文數量上升的時候，大家可能都注意到，這些論文主要是理工學科的，人文社會科學這些涉關國家軟實力的領域，恰恰疲軟而蒼白。即便是理工科論文，也多為應用性成果，真正探索未知世界的原創性成果，微乎其微。當然，這並非是以所謂「國際性」雜誌的發文數量來要求中國的人文社會科學研究，包括法學研究。人文與法學多半具有特定文明的問題意識和場域性進路，概難通約，豈能以這種單一標準衡之？更何況，為了在「國際性」雜誌上發文便放棄漢語言說，其本身即屬自我背反了。畢竟，當今之世，所謂「國際性」，其實是西方性，多數時候就是英語性和美國性。這裏有個頗有意思的現象，僅就法學界情形來看，類如什麼社科項目之類名目下的出品，絕大多數屬於三流、不入流之作，近年一些同仁以外文在海外期

刊發文，其實多半屬於通俗介紹性質，內行一看便知，兀自矜誇，只會令人嘖飯。不信，譯為中文，讓大家看看。

大學周刊：高等教育如何突破這三重困境？

許章潤：

不妨參引中國經濟改革的成功經驗，讓大學的所有權與經營權多元化，以此多元化引燃社會的教育熱情，解放社會的教育能力。換言之，在國家投入嚴重不足，而社會需要旺盛的今天，應該允許、扶植和引導私立大學發展。現在的「民辦大學」無文憑頒授權，「妾身未明」，跡近殘疾，尷尬異常。而所謂的「二級學院」，缺乏主體資格，前景不明，後期投入不足，發展乏力。凡此體制桎梏，均不利於激發社會的投入熱情，阻遏了社會教育資源的湧發。

以中國人口之眾，受教育人口之多，國家一方面要壟斷高等教育，另一方面又能提供充沛而有效的高等教育體系，實在是勉為其難，或者乾脆就是不可能。在目前的體制下，不少高校承受着高額貸款造成的財政危機等等壓力，單靠大學自身很難克服。一部分高校連貸款也沒門，只能硬挺。而高校之所以高額舉債，實為應對擴招的不得已。國家要求擴招，卻無相應經費投入，作為公立大學，當然只能靠銀行吃飯了。在此情形下，允許私營資本進入高等教育，替國

家分憂解難，滿足社會的教育需求，應該說是一種可欲的方法。中國現代大學體制發軔之際，私立大學曾有良好表現，創造了像老復旦這樣的典範。今日復興「私學」，以為國民教育的有機組成部分，於國於民於學全利而無害，何樂而不為呢？

另外，要允許外資進入高等教育，通過獨資或者合資的方式，「內引外聯」，在中國主權範圍內和統一教育體系轄制下，形成新的高教空間，促進國內大學的發展。已經運行的中歐商學院和即將「投產」的中歐法學院，為此提供了一種可選擇的模式。對於公立大學，國家要有選擇的保留若干所最具實力的加大扶持，而將小型的地方性院校，經由改制，轉換成私立大學。否則，在中國這樣一個尚未臻達發達之境的國家，政府獨力支撐「100多所大學，實在是力所不逮，最後的結果只能是胖子拖瘦，瘦子拖死，大家一起喪失創發能力，剩幾個集裝箱專家和教「毛概」的在那兒忙活吧。

#### 四、知識分子應有士志於道的擔道精神

大學周刊：您認為在當前中國，知識分子應怎樣做？

許章潤：

除去「文革」這種極其罕見的例外，中國一脈相承的教義是將老師的職責定位於「傳道授業解惑」。現在對此定位似乎已然有所修正。例如，過去評價某某，輒謂「經師」「人師」，意謂「教書」的同時還「育人」。而現在呢，大家更願意把自己看作是「經師」，而非「人師」，即在所謂的「教書育人」上淡化後者。然而，就教育的本質而言，「育人」恰恰是最重要的，比傳授知識重要得多，也困難得多。大學教授不願「育人」，不是源於自我定位錯亂，實在是對於將教育者置於卑微屈從地位的行政化體制心存牴觸，也不得不然。作為一個需要時刻接受「管理」甚至「教育」，或者時刻擔心遭受「整理」與「修理」的人，教育者的主體性不再，他怎麼可能面對學子，凜然秉具「教士」般擔當呢？在這方面，需要三思的更多的不是「知識分子」，而是有權有勢、高高在上的黨政管理者們。

我過去常常說，法學家是法律的良心，就像知識分子是社會的良心。我想，不管教授在大學體制的總體配置中實際位居何處，今天都還應該秉承這個擔當，不能因為「行政化」與世俗社會的種種衝擊而放棄這一最後的職守。一句話，莊敬自強，士志於道，其實不是大道理，而是勞動分工使然。「在哪座山就要唱哪個調」，否則要我們混什麼？

大學周刊：知識分子如何保有一種獨立的精神呢？

許章潤：歷史表明，在任何情況下，包括在西方發達國家，知識分子和知識分子共同體的獨立地位的獲得，不僅靠外在的自覺承認，同時還要靠自己的積極抗爭。

上個世紀50年代前後，美國曾經發生過多宗干涉大學學術自由的案件，如1952年的Adler案，1954年的Sweezy案，1962年的Keyishian案。最高法院有關於此的判例，今天讀來，恍如身在中世紀。其間，知識分子依法恃理的自我抗爭，整個社會的理解與同情，至關重要。所以，一方面是社會的承認，另一方面自身亦須奮力抗爭。

隨着中國經濟的發展，中華文明在21世紀的沛然復興，要求中國在經濟改革和社會變遷之際同時啟動精神文明政治文明建設，包括改革教育，尤其是高等

教育。實際上，到目前為止，高校是唯一未受根本性觸動的「巨型國營單位」。在此情形下，高度行政化的高校建制本身，就是對於諸如教授治校、學術獨立、思想自由和學生自治這類大學主體性理念的根本性否定。由於中國目前高度的行政化體制安排，使得中國高等教育的參與者，包括一些大學教授，普遍出現一種鴛鴦心態：以不參與、消極退避來求得一己之安。其所釋放出來的一個信號就是，以消極作為反抗。「不跟你玩了」，洒家吃喝玩樂去，隨你瞎弄吧，其實也是一種抗爭。以鴛鴦心態對待困境，最終必將徹底顛覆大學作為知識公民安身立命的家園這一傳統。如此這般，大學失卻了向心力、凝聚力，大家失去了為了更加美好的共同精神家園而奮鬥的意願，豈不一起「玩完兒」。

大學周刊：您怎麼看學術腐敗？

許章潤：一個基本看法是，學術腐敗可能未必如媒體報道的那般洶湧澎湃，但也不像文過飾非者遮掩的那麼少，不同學術機構的涉事程度恐亦多所不同。而就危害程度來說，我相信首先不是教授造假或者學生抄襲。他本事再大，能蹦達到哪裏去。畢竟，腐敗以權力為前提，無權無勢的，不過小偷小摸而已。但是，行政僭篡學術、政治凌駕思想這一整體性和根本性腐敗，可就禍莫大焉。例如，大

而言之，憑藉權力獨握真理標準而扭曲學術良知的錯亂評價體系，逼良為娼式的「本科教學評估」，行政部門對於科研經費和學術榮譽制頒權的壟斷，等等；小而言之，官員「撈取」學位與教職，在論著上「掛名」，利用權力獲取項目，而後交給打工的教授炮製，等等。待到東窗事發，所有權人入稟法院，混帳法庭卻又受命瞎判，顛倒黑白，無異於為三隻手張目，其害則及於天下矣！這些，才是令人傷神而致命的。

想一想吧。大學校園裏降臨了一個官爺，年紀輕輕的小官爺，則全校「局高天，踏厚地」，鳥驚魚駭，氣消膽奪，一派肅殺。保安和便衣橫道而立，阻攔往來師生，大聲喝曰：「今天有首長來視察」。「首長」一時興來，體恤下情，往訪學生食堂，「為了維護秩序」，立刻封鎖大門，師生只好乾等挨餓，一直等到他們表演完畢，方始能夠「以食為天」。其所昭示的尊卑體系，其所演繹的榮辱觀念，再愚鈍之人，也心知肚明。當此情境，你說我們這些教書匠怎麼教育孩子們，又如何說服我們自己。曾幾何時，老友一度出長某校科研處，後來不幹了，告謂「太受刺激」。其例如某次來了「上面」分管科研立項的年輕處長，學校出面陪同的三位教授，年齡總和150歲，是他的五倍，卻只能小心翼翼



翼，生怕這小處長崽子不高興。大學教授卑微，一至若此，體制的造化也。不從根本上變革這一切，聽憑大盜橫行，只抓幾個文章小偷，並由此對整個知識界進行道德撻伐，除了轉移視線，管俵用。

大學周刊：現在學生論文造假現象也很嚴重。

許章潤：

這又牽扯到中國大學體制的一個問題。現在是嚴進寬出，而就培養人才來說，毋寧寬進嚴出。所謂「嚴出」，不是動輒不許畢業，而是嚴格考核，並給你多次機會，但要求你誠實對待。

舉個例子，大學規定如果四門課不及格，即便補考及格，也拿不到學位。這就不是與人為善了，好像也不是在辦教育，恰恰相反，它違忤了教育的本意。而一門課不及格給你一次補考機會，倘若再不及格，然後就沒有機會了，就更是大錯特錯了。某位同學第一年不及格，第二年第三年連考四次、五次，最後通過了，大家應該祝賀他。這相當於一名馬拉松選手，雖然比賽時摔傷了，卻堅持一瘸一拐地跑到最後，我們不是還給他鼓掌嗎？教育也應該這樣：給人機會，導人向上，而不只是功利性的鼓勵競爭與淘汰。現在學生兩次不過就讓他休學，這是趕盡殺絕政策，將教育當成了商業性的體育競技，逼得學生造假，

老師不忍，只好持守鴛鴦姿態，手下放水嘩啦啦。當然，造假的倒多半未必是這樣逼出來的。

大學周刊：針對這些現象，我們的社會應如何做？

許章潤：

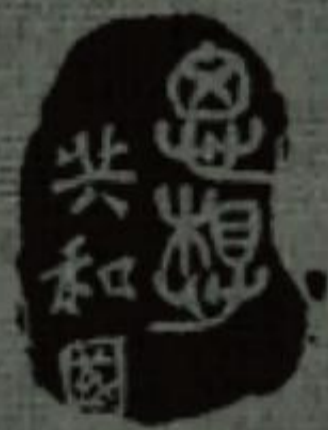
每個國族都需要有自己的大腦與心靈。它們的存續，不僅在於梳理文明記憶，審視當下生存境況，而且在於燭照前路，未雨綢繆，以憂患之心擔當興亡之責。通常所謂的「知識分子」，即供役於此，而蔚為民族的大腦與心靈。就今日中國而言，欲恪此任，知識界必須具備自尊人格與受尊氛圍，而這非唯提高經濟收入即可一蹴而就，萬事大吉的。最低限度而言，整個社會對於知識與知識者的獨立品格、思想自由的尊重，知識界本身以莊敬自強立身，特別是政治權力恪守自己的邊界，信守不干涉承諾，將大學還給大學，均為必備條件。特別是後者，事關大學完整性和學術的位格。而恰恰在此，我們彼此都欠缺得很。大學作為自治的獨立單元，一種相對於世俗社會和政治力量的知識中心，一種嚴守自家典範的精神堡壘，其主體性的喪失，其人格與精神的侏儒化，其創造熱情的蒼白疲弱，必然導致規範廢弛，品性低俗，學術腐敗屢禁不止。在今天的中國，如何隨着知識分子生活待遇的提高，而建設一種尊重、承認並且維護

大學的獨立品性，形成秉持知識分子良心發言的社會機制與氛圍，同樣是當務之急。

一個民族如果失去了自己的大腦與心靈，即喪失了與政治國家和世俗社會三足鼎立並存的知識分子集團，將是不健全的，可能也是可怕的。

## 註釋

\* 本文源自《科學時報·大學周刊》書面訪談，原載該刊2007年4月17日第2版。



ISBN 978-962-937-286-6



9 789629 372866

CITY UNIVERSITY OF  
HONG KONG PRESS  
香港城市大學出版社

Published and Printed in Hong Kong