

“变法”与“整合”

——读《中国香港：政治与文化的视野》与《旧邦新造：1911-1917》

田力*

内容摘要： 本文将对《中国香港》与《旧邦改造》进行比较阅读，试图从中两位作者共同的问题意识以及不同的分析进路，并拓展思考与讨论的空间。具体而言，《中国香港》可以看作将空间中的问题放置到时间维度中来考察，《旧邦新造》则是将时间中的问题放到特定的空间内来解释。本文将从两书中勾勒出“变法”与“整合”这两条难解难分的线索，反思这些未经批判便被接受的知识意义，从而将原初的宪政经验揭示出来。

近年来，国内学界关于中国宪政史的研究方兴未艾，《中国香港：政治与文化的视野》（以下简称《中国香港》）与《旧邦新造：1911-1917》（以下简称《旧邦新造》）堪称两份典范之作。强世功在《中国香港》中写道，他想追问的是“‘中国’究竟意味着什么”，¹该书不仅透过香港问题挑明了作为“中国中心问题”的古今中西之争，还勾勒出“一国两制”与中国古典政治哲学之间的连续关系。在《旧邦新造》中，章永乐思考的是中国这个古老国家在从旧邦到新国转换之际的历史连续性，以及后续宪政建设中出现的政治整合问题。这也许可以换句话讲，《中国香港》是透过边疆治理来考察作为“政道”的中国，而《旧邦新造》则是考察身处政治中心的民族精英对建构作为“政体”的中国的具体实践。²

它们最大的相似之处就在于，都是在“文化自觉”诉求下展开的“中国”叙述。³“文化自觉”观念自从费孝通提出以来就具有高度的复杂性，他既想借此重拾中华文明的特殊性质，又试图“表达当前思想界对经济全球化的一种反应”⁴，

* 清华大学法学院法理学专业硕士研究生，Email: tianli1991@gmail.com。田雷教授对本文的写作提出了非常宝贵的意见，在此谨致谢意。

¹ 强世功：《中国香港：政治与文化的视野》，生活·读书·新知三联书店 2010 年版，封底页。

² 关于“政体”与“政道”的划分问题及其理论意涵，参见王绍光：“政体与政道：中西政治分析的异同”，载王绍光主编：《理想政治秩序：中西古今的探求》，生活·读书·新知三联书店 2012 年版。

³ 参见贺桂梅：“‘文化自觉’与‘中国’叙述”，载《天涯》2012 年第 1 期。

⁴ 同上注。

这使之区别于历史中“全盘西化”与“固守传统”这对相互矛盾的论调，而古往今来中国人也正是在此之间无所适从。

本文不打算对这两本书的全部内容做一个总结，任何脱离语境的概括都无法传达亲身阅读的印象。我将以一以贯之的眼光从两本书中找出共同的问题与不同的视角，并拓展思考与讨论的空间。具体而言，《中国香港》可以看作将空间中的问题放置到时间维度中来考察，《旧邦新造》则是将时间中的问题放到特定的空间内来解释。我将从两书中勾勒出“变法”与“整合”——这两条难解难分的线索。“变法”是指一种叙事化形式，“整合”则是一种概念化表达，它们都是对某段特定历史的描述与解释，一般来说，宪政史研究正是围绕着它们才能得以展开。需要注意的是，任何叙事与概念都包含现成的修辞性因素，因为只有这种因素才能带来实在的历史氛围，但随之而来的将会是把某些现成的知识意义灌注到历史书写之中。无论如何，“变法”与“整合”的历史本身是先于其叙事与概念的，所以我们首先需要反思这些未经批判便被接受的知识意义，从而将原初的宪政经验揭示出来。

一、“变法”的浪漫剧

自晚清以来，中国民族精英所倡导的“变法”就并非仅是修律和变政。譬如康有为曾道：“又所谓变法者，须自制度法律先为改定，乃谓之变法。今所言变者是变事耳，非变法也。”⁵制度法律的改定只构成了这项统筹全局的事业的一部分。近代以来的这些“变法”话语只有与“祖宗之法不能变”⁶相比较才能得到理解，因为“变法”之“法”在这里指的既不是实证主义者眼中的制定法，也并非西方自然法传统中的道德律令，而是包含古代中国人的共同体生活中最基本的秩序安排，表现为一整套以儒家思想为核心的礼法。这也恰恰与西方最早的宪法观念不谋而合，宪法的本义就是通过对人们生活秩序的安排来完成一个共同体的构成，它脱离了任何现成概念的限制，比各种现代宪法观更加切近宪法的本来面目，

⁵ 康有为：“康南海先生自编年谱”，载蒋贵麟主编：《康南海先生遗著汇刊》，台北宏业书局 1976 年版，第 48 页。

⁶ 同上注，第 42 页。

因此能给中西思想制度之间开启交流的可能。广义的“变法”便是指从一种秩序安排转变为另一种秩序安排的过程，其中这种秩序是总体性的，转变过程既可激进亦可缓进。这也许能反映出为什么“变法”与“革命”会在思想与行动上有着如此错综复杂的关系。⁷

仅仅指明这点是不够的。“变法”的语义可以说是礼法的转变，而倘若忽视人们在“变法”的争论中所共有的背景知识，就无法理解它的实际含义。我们需要追问的是，在近代中国的历史语境中，“变法”的叙事被灌注了哪些知识意义？

“变法”到底包含了怎样的理论认识或者实践期待？

此未有之变局乃由于鸦片战后门户洞开，策应无方，明达之士，忧心忡忡，不知所措，唯有惊叹。然从历史背景看，此巨变之起，实由于中国突自帝国之世界进入列国之世界。按西洋列国的形成，自罗马帝国崩溃之后，经千余年逐渐蜕变而成，其势自然。但中华帝国经外力之压迫，猝然降为列国之一员，其势仓促，当之者其心情之惊慌失措，亦意料中事。⁸

汪荣祖在这段对晚清变法思想历史背景的论述中，将古代中国与罗马帝国各自“变法”的区别仅仅放在“其势仓促”还是“自然”之上。虽然这也许是他无意识地混同，但仍然体现出“变法”叙事所预设的知识背景：中国“变法”的目标在于适应从“帝国之世界”到“列国之世界”的转变。换言之，“变法”在历史语境中具体指认的就是中国自身从帝国转化为现代民族国家的过程，正如汪晖在《旧邦新造》的序言中所指出，“在历史研究领域，国家建设、民族主义、大众动员、公共领域，没有一个不是与民族国家这一范畴紧密相关的”。⁹

然而，我们仍需追问这样的知识预设是否真实，古代中国可以被称为帝国么？帝国与民族国家在多大程度上是相互对立的？而建设民族国家是否是现代中国的唯一命运？

人们对帝国的含义的认识往往是含混的。西方历史上以“帝国”为名的政治形态主要有古代帝国与现代帝国两种，它们分别以古罗马帝国与大英帝国为典型代表。在《中国香港》第九章中作者讲到，自汉代以来，中国已经将两种截然不

⁷ 参见元冰峰：《清末革命与君宪的论争》，台北中央研究院近代史研究所 1980 年版。笔者认为，如果运用韦伯理念型的方式将“变法”与革命分离开来，则未免过于牵强。归根到底，这些理论方法只对于理论本身有效，而无法解释这一思想混杂、语言混乱得以发生的条件。

⁸ 汪荣祖：“晚清变法思想析论”，载汪荣祖：《晚清变法思想论丛》，新星出版社 2008 年版，第 3 页。

⁹ 汪晖：“革命、妥协与连续性的创制（下篇）”，载《社会观察》2012 年第 1 期。

同的政治思路结合在一起，“形成内法外儒的儒法合流局面”。这两种思路分别是源于周礼且强调“周天子之下的差异性和多元性”的“封建制”，¹⁰以及现于秦始皇而强调“皇帝之下万民平等”的“郡县制”。前者类似于罗马共和国的政制，而后者类似于罗马帝国的政制，但中国将两者有效组合，以“封建制”治理边疆，以“郡县制”治理内陆，最终形成一种“‘一国多制’下的政制差序格局”。¹¹这种政治治理思路的混合特质，使得古代中国极大地区别于罗马帝国。但也不能把中国混同于十九世纪后出现的以“帝国”为名的现代民族国家的变种，它们应被更确切地称为“殖民贸易帝国”，¹²因为其往往与殖民主义和垄断式资本主义紧密勾连在一起，最典型的就是对其他民族进行经济掠夺、政治支配和文化殖民的大英帝国。¹³

帝国与民族国家之间的二元对立也是值得怀疑的。汪晖通过对帝国与民族国家知识谱系的考察发现，“帝国/国家二元论”根植于欧洲近代思想中普遍主义的知识传统之中，这种知识建构在不同形式的民族运动和国家建设过程中影响重大。¹⁴它与亚洲/欧洲二元论（或东方/西方二元论）纠结在一起，遮挡了我们对当今中国的社会政治结构的理解。他还认为，在中国历史中帝国与民族国家之间相互渗透的现象极为普遍，因此现代中国的国家建设可以看成两个部分，帝国体制的自我维护与根据西方民族国家的政治原则而进行的自我创制，我们只有摆脱这种二元对立的分析框架来重新看待古代中国，才能对中国的政治逻辑有更为贴切的认识。¹⁵

盲目挪用这种二元对立不仅会带来学术思想上的混乱，也会造成至少自清代

¹⁰ 关于国内学界对中国古代“封建制”的观点及其批评，参见冯天瑜：《“封建”考论》，中国社会科学出版社 2010 年版。

¹¹ 参见强世功，《中国香港：政治与文化的视野》，同前注 1，第 220-224 页。这种“政制差序格局”仍然以类似的方式存在于当代中国政治实践中，参见田雷：“‘差序格局’、反定型化与未完全理论化合意”，载《中外法学》2012 年第 5 期。

¹² 参见姜守明：《从民族国家走向帝国之路：近代早期英国海外殖民扩张研究》，南京师范大学出版社 2000 年版。

¹³ 参见汪晖：《现代中国思想的兴起》（上卷第二部），生活·读书·新知三联书店 2008 年版，第 601 页。作者在此比较了 1800 年前后中国与英国的内外关系，并发现了显著的差别：“清朝在名义上或礼仪上维持着朝贡关系，但这一关系缺乏实质性的经济意义；而英国的外交关系、军事征服和贸易往来构成了一个严密的体系，它的内部经济极大地依赖于印度的‘贡品’”。

¹⁴ 参见汪晖：《现代中国思想的兴起》上卷第一部，生活·读书·新知三联书店 2008 年版，第 23-47 页。

¹⁵ 参见汪晖：“革命、妥协与连续性的创制（下篇）”，载《社会观察》2012 年第 1 期。与历史上中国在帝国与民族国家之间相互渗透的现象类似，美国也同样不是“帝国”或“共和国”的理想类型，而是同时具有两者的性质，参见叶蕤：“共和国还是帝国？——对‘道恩斯诉比得维尔’案的分析”，载《政治与法律评论》（第 2 辑），法律出版社 2013 年版。

以来的主权合法性难以得到证成，导致更为深刻而危险的问题。在《旧邦新造》中，作者强调的一个重要问题是从清朝到民国的主权连续性，这是因为一系列的历史研究都在自觉或不自觉的挑战这种连续性，例如海外新清史研究基于民族国家的预设试图消解清朝到民国的主权连续性。该书中反驳道，南北议和中表现出的“主权结构共识”为清朝与民国之间提供了连续性的根基，而且这是国际法意义上的连续性：与其它古老帝国的命运相比，发生在中国的共和革命并未导致领土与人民的极大改变。因此，连续性的历史奇迹从既存的主权结构共识（表现为南北政治集团之间的“大妥协”）中得到了解释。

倘若预设上述现代民族国家的单向建设过程，这种主权结构共识之所以产生便无从解释。在人民主权革命的时代，这显然无法单纯的从政治精英的行动中找到全部答案，只能感叹这就是“文明的力量”，但认为连续性来自“文明的力量”的说法却不能带来任何启发性的思考，反而会将“文明的力量”时刻置于被偶然性事实所证伪的危险中。既然帝国与民族国家二元划分并不可靠——中国自古以来存在着帝国与民族国家间相互渗透的现象，那么这种力量的渊源就在于，“大妥协”的发生是帝国体制自我维护的一部分，即是从帝国走向民族国家的逆向过程。那么，“揖美追欧”式的民族国家建设就并非现代中国的“单行道”，而只是文明—国家内部随机应变的一个方面，现成的“变法”叙事却并没有考虑到这种逆向过程，而仅以民族国家建设作为“变法”的全部意义，这样未免失之妥当，虽然在那时民族国家建设话语可能是历史行动者的唯一选择。

总而言之，从帝国到现代民族国家的“变法”叙事多半是一幕历史的浪漫剧。¹⁶它还有着众多的衍生品，它们类似于救赎的历史神话：从黑暗专制的帝国中走出来，融入到浩浩荡荡的世界潮流中去。或许，“变法”能够被视为国家政权建设的同义词，但国家政权建设的概念首先需要经过“治疗”，它并不是欧洲思想传统中所谓帝国走向民族国家的历史的概念。在理解中国时，帝国与民族国家的二元划分所能遮蔽的东西比它所要阐明的多得多，我们毋宁把它作为一个分析性的概念，用以描述和解释一个不同于西方帝国形态的古老文明改变自身礼法的过程。就其在中国历史中的具体含义，既可以指多元一体的“政制差序格局”中主权逐渐单一化的转变，即欲应千年未有之变局的“旧邦新造”；也可以指进入现

¹⁶ 参见[美]海登·怀特：《元史学：19世纪欧洲的历史想象》，陈新译，译林出版社2004年版，第9-11页。

代之后，单一化的主权逐渐多元化，以应对边疆治理的难题。这两种截然相反的“变法”过程看似构成了一种紧张的关系，但恰恰显示出中国古典政治思维中古老的“变法”经验：“易与不易，皆易之大义”。¹⁷中国宪政史中类似矛盾的存在反衬出的恰恰是西方现代政治知识的僵化，因此我们有必要激活作为古代中国政治思维方式的“变法”，从中“逼问”出现代中国宪法学所需要的知识，并最终解决这一古老又维新的国家在全球化格局中所遇到的种种宪政知识上的困难。

二、“整合”的道路

除了“变法”之外，“整合”是两本书另一条共同的线索。但如果细致地阅读两书，会发现它们在“整合”的理解与运用方式上并非完全相同。

《旧邦新造》仅在目录部分的文字中就出现了六次“整合”。作者概括道，由于北洋集团并没有能力面对“大妥协”之后的整合危机，致使其与国民党的立宪合作破裂，此后袁世凯发起的 1914 年改革再次加深了这一整合危机。更何况北洋集团内部也存在整合问题，这导致了共和革命后重回君主立宪制的失败。可见，作者在此显然把“整合”视作宪政的核心问题，因为他还写道：“constitution 这个词的结构本身就包含了‘整合’的意思。该词源于拉丁文词语 *constitutio*，*con* 是‘在一起’的意思，*situere* 是‘设’、‘置’的意思。宪法原本就是将诸多要素整合成为一个政治共同体的技艺。”¹⁸

而在《中国香港》中，作者却在质询用“整合”来描述港英政府与香港人民之间的互动关系。在开篇就反思了金耀基把“行政吸纳政治”作为一个中性的社会整合问题并把 1967 年发生的反英抗议运动仅作为一次整合危机而一笔带过。作者认为“行政吸纳政治”准确的表述应是“港督（英国人）通过行政吸纳（中国人的）政治参与”，而 1967 年的抗议运动是一场针对政治主权的斗争，一场反对帝国主义和殖民主义的政治斗争，并不是大众与精英之间由于沟通的失败而发生的整合问题。¹⁹然而，作者在后文中却又采用了“整合”来描述中央政府与香

¹⁷ 参见[清]皮希瑞：《经学通论》，中华书局 1954 年版，第 1-2 页。

¹⁸ 章永乐：《旧邦新造：1911-1917》，北京大学出版社 2011 年版，第 14 页。

¹⁹ 参见强世功：《中国香港：政治与文化的视野》，同前注，第 1-20 页。

港的关系：“正是这种分化和对抗的力量迫使中央深深地卷入到香港政治中，并进一步强化‘爱国者治港’的思路，由此在经济和政治上进一步将香港整合进内地。”²⁰

由此产生了一个问题：如果不可以用“整合”来描述港英政府与香港人民的关系，那么，为什么就可以以此来描述中央政府与香港的关系？对比《旧邦新造》而言，为什么就可以以此来描述那个时期中国政治精英的行动呢？

人们常常理解的“整合”具有两个不同的维度，我将其分别概括为意识形态“整合”与实力政治“整合”。它们之间不可避免地存在着一种紧张的关系：意识形态“整合”以某种普适的知识体系和价值体系作为合法性依据，运用话语来进行整合，而实力政治“整合”主张当政者应以利益为行动最高的考量，而不应受到种种意识形态的约束，运用物质性的力量来进行整合。

我将这些现象（笔者注：指国民党对北洋集团的斗争以及袁世凯的复辟）称为“大妥协后的不妥协”。最终的破裂，在我看来并不是单单一方的责任，可以说，双方都没有体现出妥协的精神。立宪的过程并不是简单的草拟法律条文，而同时也是政治精英之间进行协商谋取共识的过程，只有一个承载了政治精英共识，同时也反应政治精英之间利益和实力分配格局的宪法，才能够真正建立一个稳定的秩序。²¹

在《旧邦新造》中，作者对这两种“整合”都有意识。“枪杆子看似没有走上台面，却是政权交接的实质基础”，而且因为没有“坚实的精英共识”作为基础，在“总体的历史结构性条件制约”下，两个政府的融合徒具形式上的意义。²²因此，立宪的成功实现既需要作为意识形态“整合”的话语共识之达成，其背后还需要“枪杆子”的实力政治“整合”作为实质基础。

并且，“整合”作为一种权力行使的方式，必然与权力的合法性知识息息相关。所以强世功在《中国香港》中有这样的阐述：

政治的基础无疑是实力或者综合国力，且最终是军事实力，但这不足以使我们陷入马基雅维里主义的误区。政治之所以进入人类文明的范畴，从而区别于野蛮的举动或强力的运用，就在于这种实力需要通过话语上的正当性表现

²⁰ 同上注，第 299 页。

²¹ 章永乐：《旧邦新造：1911-1917》，同前注，第 78 页。

²² 同上注，第 13 页。

出来。²³

从这种意义上讲，“强力的运用”构成了实力政治“整合”的基础，而诉诸“话语上的正当性”则是意识形态“整合”的特征，正如《联邦党人文集》开门见山地发问：“人类社会是否真正能够通过深思熟虑和自由选择来建立一个良好的政府，还是他们永远注定要靠机遇和强力来决定他们的政治组织”。²⁴

这也指明了“整合”背后有着不同的合法性论证途径，而这两种途径分别来源于法国大革命唤起的启蒙精神与德意志民族主义对此的反动。前者是将合法性置于个人权利之上的人民民主革命的普遍性价值，而后者先是把国家伦理或者民族精神作为合法性的根本来源，后来则发展成现实主义的“铁血政治”，近乎取消了形而上学的政治合法性考量。²⁵直到二战结束时，现代启蒙的意识形态随着德国战败而大获全胜。正在这个背景中，我们才能理解二战后西方法哲学领域为何会兴起新一轮的法律实证主义与自然法之争，为何哈特急于向我们展示主权者的法律与手持武器的抢匪的命令有何不同。²⁶

其实，这两种“整合”知识之间的紧张关系，根源于现代自然法思想与集体暴力或其它物质性资源的正当性行使之间的冲突，这也是西方现代政治中最棘手的问题。西方现代以来的契约论思想就是为了解决这一问题的，为了一劳永逸地走出“一切人对一切人的战争”的自然状态，而将集体暴力的行使以所谓“社会契约”的方式加以正当化。这种思路不如说更是一套关于激进革命的理论。比如，洛克在《政府论》中提到，如果“立法机关有所改变”或“立法者在行动上违背了他们当初被任命的目的”，政府就归于解体状态，并从那时起人民便拥有推翻旧政府建立新政府的自然法上的权利，还不能够等成为奴隶之后再去争取自由。²⁷然而，这样既也没有给旧政府反解体的努力以任何可能的正当性支持，也没有为新政府成功建立之前所可能发生的政治整合留下任何空间。复杂的解体与反解体过程就化简为合法的政治社会与“没有权力根据的强力状态”之间的突变，代表政治社会的意识形态“整合”与代表战争状态的实力政治“整合”也由此在政

²³ 参见强世功：《中国香港：政治与文化的视野》，同前注，第135页。

²⁴ [美]汉密尔顿等著：《联邦党人文集》，程逢如等译，商务印书馆1995年版，第3页。

²⁵ 参见刘小枫：“施米特论政治的正当性——从《政治的概念》到《政治的神学》”，载舒炜主编：《施米特：政治的剩余价值》，上海人民出版社2002年版，第13-22页。

²⁶ 参见[英]H.L.A.哈特：《法律的概念》，许家馨、李冠宜译，法律出版社2006年版，第19-25页。

²⁷ [英]洛克：《政府论》（下篇），叶启芳、瞿菊农译，商务印书馆1964年版，第128-151页。

治思想内部对立起来。这种对立体体现在现代宪法学中，就是国家统一和分裂之间的突变，但它们只是代表着两种理想类型，而整合的过程永远都没有终点。

《中国香港》中的“整合”则不同于这两种“整合”之一，而是隐约包含了对这两种“整合”的批评与反思：

主权国家要不要信守“诺言”？主权国家要不要讲“信义”？在这个问题上，现代西方政治哲学与中国古典政治哲学之间存在根本的分歧。基于国家理性学说的马基雅维里主义和霍布斯“利维坦”的政治自由主义，现代西方政治强调政治权利的行使不受道德约束，权力（power）就是力量（force）的行使，只有权力能制约权力，野心才能对抗野心。这种政治理论导致在国际政治中赤裸裸的现实主义，国际秩序依赖于强权或力量均衡，而国际法的塑造与其说用来约束权力，不如说是为权力的形式提供合法性，因为支撑国际法的依然是权力。²⁸

从社会学意义上说，港英政府与香港人民之间的互动既有意识形态“整合”的成分，也有实力政治“整合”的成分，但我们必须先规范意义上质询这两种“整合”知识的合法性。其实，前述两种“整合”的对立关系在这已被彻底打破。西方现代政治已经向我们证明了意识形态同样是一种权力，政治社会也许已与西方思想家想像中的自然状态并无二致。意识形态这一术语起源于法国大革命前后，它的词源就说明了西方现代形而上学与心灵之间的权力关系。²⁹时至今日，意识形态“整合”已变成一种以无孔不入的口号来进行的赤裸裸的宣传，³⁰这样一来，合法性的问题便不再涉及对真正的德性的要求，而是如同福柯所揭示的那样，沦为一种治理被统治者心灵的技术。与之相反，伴随着共产主义在全球范围的落幕，牵涉实力政治“整合”的论说被彻底地贬低，逐渐销声匿迹于“文明世界”的话语体系之外。人们早已对经济基础决定上层建筑的说法嗤之以鼻，但却又对国际政治中赤裸裸的现实主义陷入失语。

即使中央对回归前后的香港也一直存在着前述两种“整合”的混杂实践，但由于现代中国继承与发扬了诸如“道义”、“信义”的高贵品质，在语境中运用“整合”来描述这种实践仍然具有说服力。古代中国政治思维中的“道义”、“信义”

²⁸ 参见强世功：《中国香港：政治与文化的视野》，同前注，第306页。

²⁹ 参见[澳]安德鲁·文森特：《现代政治意识形态》，袁久红等译，江苏人民出版社2008年版，第1-4页。

³⁰ 参见强世功：《中国香港：政治与文化的视野》，同前注，第296-297页。

是一个文明的高贵品质，强世功有意识地把它作为一种有别于西方的道德评价方式加以阐发，认为现代中国政治依然继承了建立在道义与信义基础上的“王道”政治传统。³¹另外，《旧邦新造》中频繁出现的“整合”并未超出意识形态与实力政治这两种“整合”的知识之外，用社会科学的眼光来看，这两种“整合”知识本身其实具有极强的分析力。1911—1917年间的政治大转型归根到底是为了使中国适应“列国之世界”的秩序，并且在这场转型中“整合”是由中华民族自己进行的。既然如此，书中“整合”的诸多实践就可以作为一个国家内部的问题来考虑，无需让它承担道德评价的功用，而是作为一个有效的分析框架。

三、结语

强世功在书中对诗人海子的忧伤与无奈也做出了颇具意味的解读。“没有了眼睛也没有嘴唇”，³²这是因为我们失去了用自己的眼睛来看的能力，与用自己的嘴巴来说的能力。可这句话放在今天似乎仍然适用，只不过今天的无力感恐怕已经不是来自马克思主义概念与理论的束缚。

传统的中国宪政史研究大致可分为两类，一是坚持形式主义的理解，认定中国一直以来虽有“宪法”但无“宪政”，于是中国宪政史就变成了一部中国宪法史；一是误解与误用形形色色的西方理论，认为中国虽有“宪政”但几乎完全失败，于是就把中国宪政史写成了“中国宪政失败史”。然而，在更多的情况下，两者都变成了在“去意识形态”的意识形态下重新编纂的“封神榜”与“点鬼簿”，它们所导出的推论是相同的：中国必须学习或模仿西方宪政史的书写方式，以及进一步学习或模仿西方宪政建设的模式。

然而，中国宪政史本身就是一个十分复杂的概念，这个词的构成就已说明，它必然涉及到对中国的认识、对宪政的思考以及对历史的理解。首先，中国绝对不是一个地理上的名词而已，也不是以法律拟制的公民身份为基础的民族国家，而是一个以血缘关系等自然情感的纽带联合起来的文明，在文化历史中形成的

³¹ 参见强世功：《中国香港：政治与文化的视野》，同前注，第304-312页。

³² 参见强世功：《中国香港：政治与文化的视野》，同前注，第117-120页。

“命运共同体”。³³我们为不得不把中华文明的历史剪裁为宪政史而惋惜，但这也正是“文化自觉”观念的价值来源，把它延伸到学术研究中，便成就了“学术自觉”的要求。

因此，理解中国的宪政不能采取文本决定论的方式，也不能被西方的宪政理论所遮蔽。如果说我们从来没有宪政，那该如何解释我们身处的这个初步现代化的国家的持续正常运转？如果说我们的宪政百无一失，那么眼前的成就将变得无从解释，最近关于“中国做对了什么”的火热讨论也会是空穴来风。要知道，宪政不同于宪法。我们仍然可以用海子的诗句来说明这一道理：“远在远方的风比远方更远”。³⁴宪政如同“远方的风”，是历史中的人所能具体感受到的政治生活中的基本现象，有且仅有一小部分能够用诸如“远方”这样抽象的语言来描述和解释，所以也只是一小部分可以配合规范的思维将其诉诸文字成为成文宪法。

我们真正需要做的，是对不可说的事物保持沉默，然后重新认识盘踞脑中的那些的理论假设，以祛魅后的眼光来理解与言说我们自身的传统，因为在富有实践智慧的政法家那里，并不存在一些知识分子特有的偏狭与僵化。否则，就会如同本文所揭示的那样，要么由于缺乏对帝国与民族国家知识谱系的反思，以致无法理解中国历史中形形色色“变法”的真正含义，或被其中灌注的不可靠的知识意义所蒙蔽，更不用说激发出新的宪法知识；要么以西方的历史经验来掩盖自身的传统，以陷入困境的合法性理论来取代自己的判断，使得极具宪法学意味的“整合”问题，要么被中国宪法学者所忽视，要么被引向僵化的绝境。

“大妥协”前后被“亢奋”的革命理论所遮蔽的连续性问题和具体的“变法”努力，以及香港回归后与大陆如何完成进一步“整合”的问题，都包含着对中国真正的宪政问题的关怀。并且，此类关怀必然是在“文化自觉”的诉求下展开的，它看似势必要挑战所谓“价值中立”原则。可以说，世上本无可将事实与价值分开的剪刀，况且将这把剪刀运用到历史的书写中，也只是西方十九世纪以来实证主义兴起之后的故事。我们不妨首先区分开两种历史：真实的历史和书写的历史。前者是过去曾经发生过的事件与活动，后者则是指我们对前者的认识、理解以及记载。我们应该对前者保持严肃而审慎的态度，因为其存在虽然是客观的，但人

³³ 参见强世功：《中国香港：政治与文化的视野》，同前注，第191-202页。

³⁴ 海子：“九月”，载西川主编：《海子诗全集》，作家出版社2009年版，第1986页。

永远无法复原或者看到它的原貌。对于后者，历史书写者所怀有的关怀与责任，正体现在他自己所信奉的“历史哲学”之中。因此，真正的“价值中立”原则只能要求我们对真实的历史保持客观性的认识，而并无法规定我们对政治问题必须采取“去政治化”的理解方式。

所以，我们既需要开阔的视野和学养从而以文明的方式理解中国，以及现代学者的知识能力以解决现代中国所面临的宪法难题；又要出于格物致知、平治天下的心怀，将我们对“变法”与“整合”的叙述融入到眼下这场正在发生的历史过程中去。正在从这种意义上，无论是控制而冷静的《旧邦新造》，还是自信又忧虑的《中国香港》，都开创了一个批判性的视野，启发我们发现自身崭新但又原初的经验，从而真正学会“看”与“说”中国宪政史的本领。