

新保守主義與新自由主義的對話

——讀《中國的大轉型：從發展政治學看中國變革》

● 楊際開



蕭功秦：《中國的大轉型：從發展政治學看中國變革》（北京：新星出版社，2008）。

蕭功秦教授被認為是中國新權威主義現代化理論的主要代表學者，他喜歡已故美國政治學家亨廷頓 (Samuel P. Huntington) 的一句話：「現代化促使所殘存的君主比

歷史上任何時期更熱心於現代化事業，這些統治者欲實行改革和變遷的動力也許比那些傳統色彩不很明顯的民族主義領袖更大，他們必須藉良好的表現來鞏固自己的地位。」^①蕭氏認為，這些傳統統治者對改革的真誠來自於對保住權力的真誠。從這句引言可以知道，亨氏1968年出版的《轉變中社會的政治秩序》(*Political Order in Changing Societies*) 是蕭氏發展政治學的理論依據之一。基督教文明認為權力是必要的惡，蕭氏的新權威主義並非起源於儒家傳統，這與梁漱溟的保守主義不同，蕭氏自認他的思想來自嚴復，而嚴復對權力的思考則來自西方。在這裏，保守主義與自由主義是接通的。

筆者讀了蕭氏的處女作《儒家文化的困境——近代士大夫與中西文化碰撞》（桂林：廣西師範大學出版社，2006）——這部作為「走向未來叢書」的一冊，在1980年代發行十幾萬冊的小冊子（成都：四川人民出版社，1986〔該書的副標題為「中國近代士大夫與西方挑戰」〕），以

蕭功秦教授被認為是中國新權威主義現代化理論的主要代表學者，他的新權威主義並非起源於儒家傳統，他自認其思想來自嚴復，而嚴復對權力的思考則來自西方。在這裏，保守主義與自由主義是接通的。

及《危機中的變革——清末現代化進程中的激進與保守》（上海：上海三聯書店，1999），希望探索他的原始問題意識。在前書的附錄〈追求思想者的坦蕩之樂〉中有這樣一段話②：

我所主張的變革觀，正是在對近代政治激進主義的學理批判的基礎上逐漸形成的。我主張在尊重傳統秩序的歷史連續性的基礎上的、漸進現代化的思想理論或理念。它認為，變革過程必須保持歷史變遷的連續性，為此，必須在新舊制度、規範與秩序之間，尋找某種積極的中介與槓桿，並在這一意義上重新肯定傳統價值體系、意識形態與權威政治形態在現代化過程中的意義與作用；新保守主義主張在這一基礎上，漸進地推進中國的現代化。

這表明了蕭氏在2000年代的政治認同與新保守主義的問題意識。他所說的「新保守主義」只是把權威政治作為工具來推動改革，而傳統價值體系是他立言的根據，他說的在「新舊制度、規範與秩序之間，尋找某種積極的中介與槓桿」就是新權威主義。

在同書的〈後記〉中，蕭氏介紹了自己研究中國近代史時最初的問題意識③：

龔自珍在嘉慶二十年（1815）所揭示的清代士大夫在專制高壓下的思想消沉和麻木，將在多大程度上影響中國應付近代西方挑戰的反應能力？中國近代連續不斷的挫折、失敗和屈辱，在多大程度上與這種僵滯文化的反應遲鈍有關？這顯然是一個新的觀察歷史的角度。

通過對中國近代士大夫在回應西方衝擊過程中的心理分析，蕭氏開始關注政治與文化的關係，這是一個社會撲倒在權力之下的權利訴求的課題，蘊含着文化層面的革命要求。五四以來的傳統主義者梁漱溟，被視為是反近代主義的，他立言的前提並非近代國家，而蕭氏立言的前提已經是近代國家，本身又是現代化論者；他們對傳統價值體系的認同一脈相承，而對權威的認同則有目的與手段的區別。

蕭氏認為從文化傳播方式上看，日本文化乃是另一種具有特色的文化，大體上可以歸屬為「由外向內地選擇吸附型的文化傳播方式」。而由這種文化傳播方式所產生的文化心理，「對日本的『脫亞入歐』的近代化過程無疑具有積極的促進作用」④。在他看來，中國與日本也只是比較的對象，而非在東亞文明中兩個立場不同的政治主體的互動。因此，他的《危機中的變革》也只是為了尋求近代中國激進主義的源流，而非從東亞全局來看戊戌變法的成因。

一 文明變遷的宏觀史觀

蕭氏的《中國的大轉型：從發展政治學看中國變革》（以下簡稱《中國的大轉型》，引用只註頁碼）共分四個部分。第一部分是「中國變革史三論」，闡述了他的變革觀的史學依據。在〈從千年史看百年史——從中西文明路徑比較看當代中國轉型的意義〉一文中，他認為中國改革開放的意義在於，在政治權威體制的推動下，啟動了社會內

蕭氏所說的「新保守主義」只是把權威政治作為工具來推動改革，而傳統價值體系是他立言的根據，他說的在「新舊制度、規範與秩序之間，尋找某種積極的中介與槓桿」就是新權威主義。

部的微觀個體、地方與企業的競爭機制，從而使小規模、多元性、自主性與流動性相結合而形成的競爭機制，在中華大地上得以形成。從千年史看百年史令人聯想起黃仁宇的「大歷史」觀，中國與歐洲比較的問題預設所沿襲的仍是「挑戰—回應」模式。

蕭氏認為：「我們必須從中國文明與日本文明作為兩個應對西方挑戰的文化主體這一視角，根據它們在應對西方挑戰過程中表現出來的應對能力，去尋找造成這種不同歷史結果的原因。」(頁21) 中國與日本回應西方挑戰的過程是東亞文明整體進程的兩個側面，從「不同的歷史結果」來尋找文化原因仍是一種以西方的近代文明為典範的接近法。蕭氏得出的結論是：「中國文明史實際上是一部通過壓抑個性與地方自主性，來實現宏觀穩定的原則的文明的盛衰史。」(頁45) 筆者不否認這個結論道出了「中國文明史」的路徑真相，然而，蕭氏可能從來都沒有想過，「中國文明」不等同於東亞文明，所謂的「中國文明」是不能從東亞文明整體中切割出來加以考察的。中國歷史上，郡縣與封建，孰是孰非的爭論持續了二千年，到二十世紀末葉，中國才通過「全球化」典範進入了本土化與全球普世價值認同的進程。從本土化的進程來看，蕭氏所說的個性與地方性的伸張與明末儒家思想家的價值認同是一致的，而這正是全球普世價值的參與、認同與創新的過程。這樣看來，蕭氏的見解也是可以成立的。

筆者並不贊成蕭氏把中國與東亞分割開來的史觀，但卻同意蕭氏

的結論。其實，日本自德川時代開始，已經進入了與中國相反方向的全球化進程，蕭氏所說的「中國將在這一改革歷史進程中，最終告別自己的千年結構」(頁50)的預言也要從東亞全局來看，才能發現東亞文明近代轉型的方向，這也是東亞道德統合的方向。

蕭氏〈百年中國的六次政治選擇——從清末新政到鄧小平新政〉一文提出了一個分析近代中國政治變遷的典範，並稱之為「政治選擇」，按照作者提出的這一典範，可以看到近代中國從清末到鄧小平上台經歷了六次政治選擇，每次選擇都有自己不同的指導思想，同時又保持了連續性。蕭氏認為，清末的開明專制過程，經歷了洋務運動、戊戌變法和清末新政。他說：「所謂的開明專制化，就是專制政體的『舊瓶裝新酒』，利用皇帝的權威和既定的官僚體制，作為政治槓桿來推行現代化的轉型。」(頁56) 在他看來，德國的威廉二世 (Wilhelm II) 改革與日本的明治維新，是通過開明專制推動現代化初步成功的實例。也就是說，開明專制中的皇權不再是目的，而是現代化的手段。他是從「開明專制」來詮釋新權威主義的內涵的。

蕭氏指出，當晚清的變法家認識到，「只有仿效西洋先進的技藝，才能增加自己的抵抗西方侵略的能力時，他們就在客觀上，不可避免地邁上了現代化的道路」(頁56)。這是對魏源「以夷制夷」思想的一個解釋。從這一思路，蕭氏進而指出：「在中國這樣一個長期用儒家意識形態教義來進行統治的國家，中國人中的世俗理性的最初覺醒，

在蕭氏看來，德國的威廉二世改革與日本的明治維新，是通過開明專制推動現代化初步成功的實例。也就是說，開明專制中的皇權不再是目的，而是現代化的手段。他是從「開明專制」來詮釋新權威主義的內涵的。

如果立言前提是東亞文明整體，就會發現東亞在回應西方挑戰過程中的內部互動。也就是說，東亞文明中權威的理性化進程是一個整體的過程，不能分割開來看待。

並不是人權與自由的啟蒙意識，而是這種為民族生存而激發的以務實地擺脫危機為目標的避害趨利意識。」(頁57) 這個結論出自蕭氏看問題的典範，也就是說，他是根據立言的典範來看歷史的。不同的分析典範就會有不同的歷史觀，與魏源同時代的龔自珍選擇的是一條通過權利訴求的文化重建的現代化路線。

蕭氏認為，晚清的開明專制化現代化路線的失敗是由於受到了日本的挑戰：

清王朝的洋務運動的命運，並不決定於中國人自己，而實際上不得不取決於日本是否比中國更快地、更有效地實現現代化起飛，正如歷史所告訴我們的那樣，日本人經過了二三十年的明治維新，取得了相當大的成功，並發起了對中國的挑戰。(頁59)

在他看來，現代化只是一個效率問題。事實上，日本的挑戰還體現在對清王朝權力的合法性上。朱學勤在〈人文系、技術系與政法系〉中指出：「甲午之敗對中國士紳的刺激超過鴉片戰爭，但在第一軸心〔哲學的突破〕時代的人文視野裏，中國士紳最深刻的悲鳴不外是『老師敗於學生』。」◎現代化不只是科學技術的突破，還包括社會與知識轉型這樣的上層建築的轉型，這是清末變法志士認識到的問題。如果立言前提是東亞文明整體，就會發現東亞在回應西方挑戰過程中的內部互動。也就是說，東亞文明中權威的理性化進程是一個整體的過程，不能分割開來看待。

清王朝遇到的合法性危機首先來自於天平天國的挑戰，其次來自於甲午戰爭。魏源在鴉片戰爭之後著《聖武記》，已經開始以文明安全的大義動員島國日本。德川幕府儒臣鹽谷宕陰為魏源的《海國圖志》作序說：「忠智之士，憂國著書，不為其君所用，而反被琛於他邦，吾不獨為默深〔魏源〕悲焉，而並為清主悲之。」◎日本對魏源提出的文明安全的課題作出了回應，在文明重建的意義上，埋下了清王朝合法性危機的種子。光緒初年《宕陰存稿》傳回中國，俞樾讀過此書。俞樾的門生，又是李鴻章門下的年輕智囊宋恕1892年向李鴻章上書變法，他已經把日本視為清末變法運動的內在壓力。也就是說，清末變法是在東亞文明安全的整體視野中展開的變法運動，清末變法志士後來在清末新政中利用君主立憲的話語，開始主張以省為單位的立憲制度是一個東亞文明整體的重建動向，未必就是以近代國家為指歸的。關鍵在於如何取法日本，宋恕視野中的清末變法是從「易西服」開始的文明轉型，這是對明清以來文化變遷的突破。

蕭氏指出：「當時的中國學日本可以說是東施效顰，從學習明治立憲政治而走向削弱中央政府權力的地方分權自治。」(頁66) 其實，地方分權的主張貫穿晚清變法思想史，問題出在領導戊戌變法的康有為和梁啟超要按照日本模式，把中國打造成一個近代國家，對於這點，梁漱溟看得很清楚。也就是說，康梁並沒有東亞文明整體的安全觀念。其實，民主、地方分權是出於文明安全的需要，並非要以建

立西方式的民族國家為歸趨的。這裏就遇到了皇權功能轉換的課題，清末變法的失敗是因為皇權無法從權原轉變成法原。用蕭氏的話說：「中國傳統政治文化惰性，傳統君主體制創新能力過於微弱，是清末變革失敗的主要原因。」(頁66)這確實是一個權威危機的課題。於是，辛亥革命登上了歷史舞台。

蕭氏關心的並不是辛亥革命的指導思想，而是如何重建權威、重建秩序。從清末新政的立憲要求到辛亥革命後創建議會民主政體的設想一脈相承，打造近代國家的議題出現了。但是如何重建權威？這個問題孫中山沒有辦法解決，於是就出現了袁世凱的強人政治：「他從此成為中國歷史上第一個具有現代化導向的權威主義者。」(頁71)被作者稱為「新權威主義」的政治體制存在對權力缺乏有效監督的內在問題。袁世凱的現代化導向來自日本的壓力，這個問題不能忽視。晚清以來地方分權的傾向孕育了辛亥革命，但是如何重建一個中央權威關乎重建一個對有道無道、合法非法進行判斷的上層建築。本來辛亥革命是日本作為王道典範的上層建築革命，因日本的缺席，才有了模仿日本霸道的袁世凱的替代權威。我們可以把這一現象看作東亞現代化過程的連鎖反應。來自日本的有形與無形的壓力是左右中國近代進程的一隻手。

繼袁世凱之後出現了國民黨的國家主義的權威政治。蕭氏認為，蔣介石的第二期國家主義的現代化模式，具有比袁世凱權威主義更有力的組織基礎。然而不能忽視的是，雖然國民黨在組織原理上是

「類列寧主義政黨」的組織體制，但在意識形態上，國民黨打出了儒家的旗子，傳統仍是國民黨的法統。蕭氏指出，國民黨在統一以後實際上就走向腐敗，國家主義式的權威主義，可以說是一種現代化選擇，但在蔣介石那裏並沒有轉化為強大的現代化工具。芮瑪麗 (Mary C. Wright) 認為同治中興的失敗是因為儒家教義與近代國家不能兩立^⑦，國民黨也遇到了同樣的問題。蕭氏指出，毛澤東的全能主義革命模式成為中國現代化歷史上第五次政治選擇，這是中國歷史上前無古人後無來者的。從「強大的現代化工具」的角度來評價毛澤東的全能主義表現了蕭氏的工具理性。但如果從文化決定論的角度看，諸如文化大革命也可以看作是清代以來反理學思潮在政治層面展開的運動，仍是東亞文明近代轉型的一個局面。

最引人注目的還是蕭氏對鄧小平模式的看法：「鄧小平繼承了毛澤東時代的強大的執政黨資源和國家的行政力量資源，把這些繼承下來的資源用來鞏固穩定市場經濟秩序，而不是用來追求一個烏托邦的平均主義的理想。因此，我們說它是一種後全能主義型的新權威主義模式。」蕭氏用「路徑障礙，試錯反彈」來概括這一模式的演變過程(頁89)。明眼人一看就知道，這個模式遇到的困境是要靠一個政黨來承擔中國現代化進程的全部社會工程。關於「全能主義」，蕭氏認為，「極權主義」的譯名具有太多的冷戰色彩，因此選用了由美國華裔政治學家鄒讜教授提出的更具描述性的、更為中性的「全能主義」來替代「極權主義」的說法。關於新權威主

辛亥革命是日本作為王道典範的上層建築革命，因日本的缺席，才有了模仿日本霸道的袁世凱的替代權威。我們可以把這一現象看作東亞現代化過程的連鎖反應。來自日本的有形與無形的壓力是左右中國近代進程的一隻手。

沒有一種經過普世價值洗禮的傳統道德來制約權力是難以實現從權威政治向民主社會的過渡的。在這個意義上，由抗日戰爭獲得的權力的合法性本身成了權力合法性更新的終極障礙。

義如何從極權主義模式中蛻變出來，蕭氏專門在〈中國轉型體制演變過程的歷史詮釋〉一文進行說明。

蕭氏舉出了中國政治轉型的五個要素：一、文革以後決策的精英的世俗理性化；二、經濟、社會與文化領域的多元化；三、意識形態的去魅與轉型；四、政治上的脫兩極衝突化；五、錄用方式的技術專家化。這種「後全能型的權威政體」對社會經濟有如下三種影響：一、經濟優勢；二、延時效應；三、「類蘇丹化」。基於以上分析，蕭氏認為：「中國可能按以下良性發展的邏輯走出權威主義，即從現今的發展型的後全能主義的權威主義，走向更大程度的社會多元化，並經由權威主義向後權威主義過渡，從後權威主義向中國的民主體制過渡。」（頁109）這是一個頗為樂觀的看法，但筆者心裏總有一個疑問，就是顧準在改革開放的過程中發揮了怎樣的作用？他提出的「淡化權威」與亨廷頓有關權威的理性化的見解當是在同一層面上的課題。顧準的「淡化權威」與蕭氏的「新權威主義」有沒有內在的關聯？還有一個問題是「類蘇丹化」與新權威主義的關係。如果新權威主義不能解決「類蘇丹化」現象，新自由主義就會有立言的空間。胡溫體制認可的普世價值就是新權威主義的邏輯歸結。這意味着只有在作為共同善的人權價值上，新權威主義才能獲得合法性，這也是新權威主義與極權主義的分水嶺。

從晚清變法思想史的角度來看，宋恕的「陽儒陰法」論預設了東亞文明的上層建築革命，而蕭氏的新權威主義可以說是「陽法陰儒」，把政

府定位為權原來推行法制，另一方面，他主張恢復儒家倫理來限制政府這隻「看得見的手」。沒有一種經過普世價值洗禮的傳統道德來制約權力是難以實現從權威政治向民主社會的過渡的。在這個意義上，由抗日戰爭獲得的權力的合法性本身成了權力合法性更新的終極障礙。

二 中國現代化進程的 微觀視野

收入第二部分「中國模式，中國經驗與問題」的一組文章是對第一部分主題的論證與展開。其中關於意識形態轉型與蘇丹化現象（權力私產化、權力運作的無規則性、權力運用的非意識形態化，以及私人網絡統治）的分析是亮點。蘇丹化是近代中國軍閥時期的返祖現象，也是極權主義政治的副產品。省的行動原理與中央是同道德原點，兩者的合法性資源是同構的。也就是說，地方也是維護大一統的主體，在文明安全的意義上，「地方」與「中央」的利益是相同的，問題是地方地緣政治的作用與利益還有文明更新的訴求。

蕭氏指出：「在革命意識形態動員體制淡出以後，中國歷史中潛存的蘇丹化因素，會在某些局部地區不同程度被重新激活。」（頁184）而據筆者回國後在杭州高校的工作經驗，高校的「蘇丹化＝極權主義化」現象是在他所說的革命意識形態動員體制內部產生的。這種現象是從中國加入世界貿易組織（WTO）以後才明顯出現的。這裏就出現了一個問題：蘇丹化現象是不是新權

威主義體制向市場列寧主義轉變時的副產品？

蕭氏在〈轉型期社會各階層政治態勢與前景展望〉中，認為權力監督缺位的首要原因是：

1989年之後，出於政治穩定的需要，主政者為了防範激進自由派與政權反對者利用大眾傳媒與結社，來對現存政治秩序提出挑戰，不得不加強對傳媒的控制，以此作為對89年政治參與爆炸的反制性措施，此外還採取了一系列辦法來限制自下而上的政治參與對政治穩定形成的壓力。這在當時情況下無疑是必要的合理的。但另一方面，也使輿論與民間力量這些最具活力的因素，不能發揮有效的社會監督作用，這在客觀上使不受監督的官僚與分利集團更加有恃無恐。(頁149)

這就是朱學勤在總結三十年改革開放的歷史時所說的，以「左＝列寧主義」的方式推動市場化所造成的結果^⑧。對這一問題，新保守主義與新自由主義的立場是一致的。

在第三部分「中國變革的文化視角」中，蕭氏在與美國保守主義漢學家墨子刻(Thomas A. Metzger)教授以及中國自由主義學者朱學勤教授的對話中，進一步展開了自己的新權威主義立場。墨子刻認為：「中國人的『三代』觀念是如此根深蒂固，人們總是不自覺地以『三代』這個實際上並不存在的古代理想社會來對照現實世界的不完美。中國知識份子深受這種思想方法的影響。」(頁307)筆者覺得孔子創立的儒家學說是通過三代揭示王者的法原功能，而現實中的王者是權原，因此出現了林安梧所說的「道的錯置」的

政治困結^⑨。杜維明揭示的儒家自由主義是通過認可法原來反對權原，與現實政治發生了衝突^⑩。

蕭氏指出：「我研究了民國初年的民主政治失敗的歷史，對這段歷史的研究，是形成我的新權威主義思想的非常重要的學理資源。」(頁312)這是說，民初嚴復對袁世凱權威政治的認同。其實，戊戌變法志士認同光緒已經帶有工具理性的味道，嚴復繼承的就是這個清末變法的傳統，蕭氏發現了這個清末變法中的現代傳統的意義對當代中國的現代化事業是一個很大的貢獻，也是對中國政治思想根本困結的突破——政治最高權威既不是權原，也不是法原，而是一個必要的惡，這已經與西方的保守主義傳統接通了。毛澤東後來領導中國革命，發揚的也是這個傳統。然而，這一認識是在怎樣的背景下達成的？對此，任達(Douglas R. Reynolds)的《新改革與日本——中國，1898-1912》(*China, 1898-1912: The Xinzheng Revolution and Japan*)雖有所涉及^⑪，但還不夠深入，而蕭氏則完全缺乏這方面的考量。

在〈一個美國保守主義者眼中的中國變革——與墨子刻教授的談話〉的「附記」中，蕭氏寫道：「在他〔譚嗣同〕看來，所謂的傳統，就是網羅，就是束縛人性的東西，要實現一個符合人性與道德的社會，就必須衝決這些網羅，用人的觀念中的完美主義世界，來代取現實。」(頁315)這是從康有為的思想延續的角度立言的，筆者在《清末變法與日本——以宋恕政治思想為中心》中論證了譚嗣同與宋恕的思想關聯，衝決網羅是對專制皇權意識形態的去魅，開創了近代中國現代化歷程

蕭氏發現了嚴復繼承的清末變法中的現代傳統的意義對當代中國的現代化事業是一個很大的貢獻，也是對中國政治思想根本困結的突破——政治最高權威既不是權原，也不是法原，而是一個必要的惡，這已經與西方的保守主義傳統接通了。

在東亞，民主不能外於傳統的政治倫理而自行，民主是權威的虛擬化過程，也是東亞文明倫理演進的終局。中國的民主化進程要通過東亞大和解，推進地緣政治來逐漸達成，而經濟危機帶來了和解的機遇。

中新權威主義的先河^②。可以說，譚嗣同的思想是儒家自由主義的一個近代典範，蘊含了人權訴求。

用蕭氏的話說，他和朱學勤爭論的焦點是：「一種好制度是普世性的，放之四海而皆準的，還是受制於各國具體文化社會條件，因而不具有普世性？」(頁317)而朱氏則認為：「現代化不是取決於當地的文化傳統，而是取決於制度選擇以及制度選擇當事者的人為因素。」(頁321)張朋園把近代國家視為現代化的一個指標^③，而亨廷頓則把民主視為近代國家的一個指標，似乎離開近代國家，現代化與民主都無從落實。其實，中國史上的大一統是文明安全的課題，與建設西方式近代國家南轅北轍，中國民主的困境來自於近代國家與文明安全這兩個不同課題的立言前提的置換，這裏包含了亨廷頓提出的「文明衝突論」的課題。

以上新權威主義與新自由主義的課題仍是朱熹與葉適爭論的現代版，這要放到東亞文明的整體進程中去思考，才會有對話的空間。民主進程是在全球化史與東亞史的交涉中推進的。費正清(John K. Fairbank)在《偉大的中國革命：1800-1985年》(*The Great Chinese Revolution, 1800-1985*)中指出：「中國不僅進行了政治、經濟和社會革命，而且實在說，進行了整個文化的轉變。」^④這一論斷也要放到東亞文明如何回應西方衝擊的大歷史視野中去才能理解。這樣，明治維新「王政復古」也就是東亞政治史上從專制皇權向現代化導向的新權威主義的轉型，然而，這一轉型還包含了重建全球化世界秩序的展望，可以說，東亞文明的現代化進程是一

個從天下體系到全球體系的創造性轉換過程。

第四部分「國際，兩岸與民族主義」中收入了〈新加坡的「選舉權威主義」及其啟示〉一文，蕭氏認為：「某種意義上，人們仍然可以把這種低度民主模式看作是從權威體制向更高度的民主化模式長期演進過程中的一個中間階段。就這一點而言，新加坡的『選舉權威主義』對於中國後全能型的權威主義向民主轉型，仍然可以提供某些有益的啟示。」(頁438)在蕭氏看來，新加坡模式是後殖民主義的模式，與中國三十年來的新權威主義有類同之處。非西方國家中最早變身為西方式近代國家的日本的權力結構也是一種極權主義的官僚政治。權威主義與官僚政治是一對孿生子，問題不是「效率」與「公正」的張力，而是以「公正」壓抑「能力」，也是一個在強調「效率」時被忽視的關乎地方文化權益的教育問題。

蕭氏認為中國與越南是同一個類型，但是越南的貧富分化並不像中國那樣劇烈。他也考察過台灣與日本，在他的考量中，中國的權威政治與東亞文明周邊的民主政治是怎樣定位的？天皇制民主為權威與自由的兩難困境找到了一個解決的辦法，這對中國的啟發應當不只是重建新權威主義政治。

中國的抗日戰爭是一個政治權威再造的過程，與王朝更替不同的是，打造權原的目的在於建設現代國家，而戰後出現的天皇制民主的意義，已經超出了西方式的民族國家。東亞世界在共產主義與反共產主義的鬥爭背後是權原與法原的對峙，權原中有法原的功能，法原催生了民主，民主成了權力的合法性判准。

東亞文明的民主化也是一個整體進程。天皇制民主是顧準提出「淡化權威」的先聲，在東亞，民主不能外於傳統的政治倫理而自行，民主是權威的虛擬化過程，也是東亞文明倫理演進的終局。筆者認為，中國的民主化進程要通過東亞大和解，推進地緣政治來逐漸達成，而經濟危機帶來了和解的機遇，這是文明內部不同文化觀念的和解，這樣的和解是東亞文明整體再生的前提。

「人權」是一個普世概念，但也包含了特定文化權利的側面，而人的能力是在特定文化認同中得到涵養的。朱學勤把上海看作是與俄國彼得堡類似的中國的海上首都，在近代中國，推動東亞文化交流的主體是上海以及周邊的江蘇、浙江兩省。地方才是東亞文明的堡壘，東亞文明中的地方認同愈強烈，愈需要文明整體的安全，同時東亞文明的沿海地帶通過輸入西方文化，不斷更新文明自身的面貌。東亞世界在西方衝擊下經歷了發自內部的向權威主義與官僚政治挑戰的合法性革命，新保守主義與新自由主義是延續至今的這場東亞內部的革命中兩種不同的立場。蕭氏以嚴復的政治思想為根據的新保守主義可以說是保守的自由主義，以保守的態度吸納西方自由主義的衝擊；而宋恕是自由的保守主義者，以自由的態度伸張傳統的價值，綜合了新保守主義與新自由主義的立場。

註釋

① 亨廷頓 (Samuel P. Huntington) 著，江炳倫、張世賢、陳鴻瑜譯：《轉變中社會的政治秩序》（台北：黎明文化事業公司，1983），頁158。

② 參見蕭功秦：〈追求思想者的坦蕩之樂〉，載《儒家文化的困境——近代士大夫與中西文化碰撞》（桂林：廣西師範大學出版社，2006），頁164。

③ 蕭功秦：〈後記〉，載《儒家文化的困境》，頁167。

④ 蕭功秦：《危機中的變革——清末現代化進程中的激進與保守》（上海：上海三聯書店，1999），頁13。

⑤ 朱學勤：〈人文系、技術系與政法系〉，《南方人物周刊》，2005年8月4日。

⑥ 鹽谷世宏：《宕陰存稿》，卷四（東京：谷氏刻本，1870），頁13。

⑦ 芮瑪麗 (Mary C. Wright) 著，房德鄰等譯：《同治中興：中國保守主義的最後抵抗 (1862-1874)》（北京：中國社會科學出版社，2002）。

⑧ 朱學勤：〈改革開放三十年的經驗總結〉，嶺南大講壇，2007年12月18日。參見愛思想網，www.aisixiang.com/data/detail.php?id=17045。

⑨ 林安悟：《道的錯置：中國政治思想的根本困結》（台北：台灣學生書局，2003）。

⑩ 杜維明著，錢文忠、盛勤譯：《道·學·政：論儒家知識份子》（上海：上海人民出版社，2000）。

⑪ 任達 (Douglas R. Reynolds) 著，李仲賢譯：《新改革與日本——中國，1898-1912》（南京：江蘇人民出版社，1998）。

⑫ 楊際開：《清末變法與日本——以宋恕政治思想為中心》（上海：上海古籍出版社，2010），第一章第五節。

⑬ 張朋園：《知識份子與近代中國的現代化》（南昌：百花洲文藝出版社，2002），頁111。

⑭ 費正清 (John K. Fairbank) 著，劉尊棋譯：《偉大的中國革命：1800-1985年》（北京：世界知識出版社，2000），頁28。

蕭氏以嚴復的政治思想為根據的新保守主義可以說是保守的自由主義，以保守的態度吸納西方自由主義的衝擊；而宋恕是自由的保守主義者，以自由的態度伸張傳統的價值，綜合了新保守主義與新自由主義的立場。