

## 天道与神意:宪政主义的形而上起源比较

○ 盛 洪

(天则经济研究所,北京 100062)

[摘要]宪政原则起源于道德原则。后者有两个起源,一是形而下起源,一是形而上起源。形而下起源就是经验的起源;形而上起源则是宗教的或类宗教的文化传统起源。形而下起源为宪政主义提供了坚实的功利基础,而形而上起源则为宪政主义提供超越性和神圣性,使现实中的凡人敬畏宪政原则。西方宪政主义在形而上层面受益于基督教的资源,而中国的儒家传统,尤其是有关天道的学说,则是中国宪政主义的形而上源泉。现代社会,尤其在中国,人们往往关注宪政主义的世俗层面,而忽略甚至否定宪政主义的形而上起源,这不仅是对宪政主义的错误理解,而且也是导致宪政失败的重要原因。

[关键词]宪政主义;形而上;基督教;儒家

### 一、宪政主义的含义

所谓“宪政主义”,是指有关人类社会的最高原则,它认为任何个人都是理性有限的凡人,因而不可能达到完全理解和把握这组最高原则的境界。然而,由于在现实的政治秩序中,遵循这一组最高原则并加以实施的,以及在这一秩序中担任重要角色的,又是具体的个人。如何限制他们的缺陷、而扩展他们的美德,以达到政治生活的理想境界,就需要包含具有这一功能的宪政原则,以形成一种政治秩序,在这种秩序中,个人的缺陷受到他们或社会所有成员的互相制约,而他们的美德又能得到互相的激励。在这一外在秩序无法完全实现对凡人的制约

时,则依赖于宪政原则本身的超越性和神圣性在凡人的内心起作用。这是宪政主义的又一方面的内容。

所谓在政治秩序中的“个人的缺陷”,表现在几个方面。第一是由于理性有限,而不可能总是做出正确的公共决策;第二是由于具体的个人有其自身的感知角度,会夸张自己的成本和收益,而低估别人的成本和收益;第三,尤其是,当一个人获得了比常人更多的资源和更大的权力时会产生心理变异,即有可能认为自己在能力上和道德上超出常人,而更倾向于坚持自己的意见,压制不同意见,甚至利用手中权力打击持不同意见者。这种个人缺陷将会损害政治秩序,使之无法实现达致公正以促进社会繁荣的目的。

同时,有限理性的个人也会在一些时候,在一些事务上,有深入的洞察和正确的判断。然而,如何发现这些个人的洞察和判断,并选择为公共决策,又是一个政治秩序的难题。

宪政主义的出现,就是为了解决上面的问题。一方面,宪政主义通过各种人类精神的或思想的活动总结提炼出一组通行于全社会的最高原则,并在历史的试错中不断地改进这些原则,如尊重和保护生命权和产权的原则,在社会中遵循这些原则,就会使这个人类群体不致犯太大的错误。

另一方面,宪政原则还涉及一组有关政治秩序的最高原则,这组原则可以用来限制在政治秩序具体环节和职位的个人在其权力边界内活动,如他或他们不能不经正当程序剥夺别人的生命和财产,不能限制公民的信仰与表达自由;这组原则也可以用来发现和采纳对于社会整体来讲正确的判断和建议,如投票制度,以及保证思想自由和表达自由的原则。

宪政主义能够得到实施的关键问题,是社会中的个人接受这组宪政原则。这些原则之所以能够被人接受,不仅因为其内容的正确性,这表现为遵循这些原则,社会会因此而改善;而且因为其形式的超越性甚至神圣性。总之,宪政原则有一种高高在上的形象,使从事政治的凡人都会感到敬畏;这使得即使没有任何外在约束,宪政原则也能得到遵循。

## 二、宪政主义的形而下起源和形而上起源

宪政原则起源于道德原则,道德原则有两个起源,形而下起源和形而上起源。形而下起源就是经验的起源。这是经过人类社会漫长的试错过程,对各种制度的利弊得失和兴衰成败进行总结和提炼,得出的一般原则。一个比较经常看到的经验起源就是契约。在上古社会,契约有两种形式。一种是交易的契约,这与今天的契约是一样的;一种是经济—政治结构中联盟关系或上下关系的契约。如姚中秋提出,中国上古的封建制度实际上是一种君臣之间或政治联盟之间的契约关系。<sup>[1]</sup>这种关系在十世纪以后的西欧也能看到。如在英国,英国国王与领主之间,领主与封臣之间,封臣与土地保有农之间,都存在着这种契约关系。从历史经验中可以提炼出,好的政治结构取决于好的契约关系,而后者应具

有自愿、对等和信守的道德原则。

这种对契约的道德原则的总结又得到了来自交易的契约原则的补充。在封建制度下的契约关系中所包含的对等,即君臣间的对等交换关系,被平等,即个人或组织间的法律身份平等所取代。到后来,契约主义就是宪政原则的一个重要的基础。

道德原则的形而上起源,主要来自宗教或类宗教文化传统。不同于形而下的起源,宗教或文化传统起源于对上帝或天的敬畏和崇拜。这不依赖于经验,而依赖于中立和超脱的个人对天道或神意的顿悟。由于这种起源形式具有某种神秘色彩,以及它的传播要借助于神圣性,所以通常采取宗教的形式,或其它能够引起人们敬畏的形式。在其中,宗教或其它文化传统借用了人类远古产生的祭祀形式。

应该说,近代宪政主义的形成得益于这两种起源。宪政主义的形而下起源,为宪政原则提供了坚实的经验基础。它使人们相信,坚持宪政原则会给他们以至整个社会带来幸福和繁荣。而宪政主义的形而上起源,以其神圣性和超越性的特征,突显在全知全能至善的上帝面前,在高远深邃且善的天道面前,政治结构中人的有限性和世俗性,以强调用宪政原则约束他们的正当性和合理性。

对于宪政主义的形而下起源,在有关宪政的政治学 and 经济学著作中有充分的讨论。如在布坎南的“宪政经济学”中,由契约主义导出的“一致同意原则”是宪法的效率和公正的基础。但对于宪政主义的形而上起源,则讨论得相对较少,也没有引起人们的重视,以致不少知识分子,尤其是中国的知识分子并不知道这一起源,也就忽略了对这一起源的挖掘和运用。

本文的目的,不仅在于强调形而上起源对宪政主义的形成以至施行的重要作用,而且通过这一研究视角,挖掘出非西方的,尤其是中国的宪政主义的形而上起源,将之与西方的形而上起源进行比较,从而加深对这种中国宪政资源的理解,并将其用来作为今天中国宪政形成的一个重要精神资源。

### 三、宪政主义的基督教起源

很早就有人注意西方世界宪政主义的基督教起源,如弗里德里希的《超验正义:宪政的宗教之维》。人们可以从奥古斯丁经阿奎那再到洛克和康德,梳理出基督教的信仰原则如何转变为宪政原则的。在基督教看来,世俗的政治制度以及政治领袖必然存在缺陷,人间正义的最高境界要到“上帝之城”去寻找。<sup>[2]</sup>

从基督教神学的角度,后来的宪政主义并非源自希腊和罗马的世俗国家的传统。西塞罗指出,“罗马宪政(Roman constitution)的基本功能与基督教传统中宪政的功能截然不同。……人类正义的本质透过神的正义方能得见(恰如透过一面镜子)。而后者乃是只能部分地启示给凡人的神秘之物。”<sup>[3]</sup>奥古斯丁则进一步说,“真正的正义只有虔诚的信徒借助于神的恩典才可能达到,而永远不可能在世俗共同体(commonwealth,无论该共同体是基督教的还是非基督教的)中

找到。……因为，甚至人间最好的法律也只是真正的正义的‘残片’或‘镜像’，这种正义只存在于上帝之城，它不属于此世。”<sup>[4]</sup>

这种强调上帝的秩序凡人不可企及的性质，明显地反衬了人世间的政治秩序的有限性和注定存在缺陷，使政治秩序中人自惭形秽，而不敢妄称自己是一贯正确的政治领导人，以及现实中的政治秩序是完美无缺的。而真正有意义的法律就是正义的法律，“不是正义的就不是法”。<sup>[5]</sup>这使得他们要永远地追求上帝的正义，而永远也不能妄称自己已经得到。正因如此，世俗的统治者的政治权威永远是有限的，从而他就不应该有绝对的权力。奥古斯丁承认，“当一个统治者下令行上帝禁止之事时，一个基督徒有义务采取消极不服从的态度。”<sup>[6]</sup>

而这种上帝的正义并非遥不可及，它通过自然的运转启示人们。托马斯·阿奎那指出，上帝的正义“通过显现于自然和有自由意志的事物之中的宇宙秩序呈现出来。”<sup>[7]</sup>他又说，自然法却可以透过上帝植入人类的理性为一切人所知。<sup>[8]</sup>因此，对上帝的正义的追求又可以转化为对自然法的探究。在这里，人也是自然，人的理性也是自然。上帝的正义因此可以为人所发现和理解。

既然人是自然，对自然法的追求就可以从对人性的理解得到；也能够从人的表达中获知。胡克说，“不容置疑的良善的最确定的标记就是所有的人都普遍认为应当如此”，因此，“人类普遍恒久的呼声如同是上帝自己的意思。”<sup>[9]</sup>这就很接近契约主义的“一致同意原则”了。

洛克则更进一步，“要表明我们有能力知晓，即肯定有一个上帝存在，以及我们怎么能够获得这种确定性，我认为我们不必在我们自身以及有关我们存在的确凿无疑的知识以外去寻求。”<sup>[10]</sup>也就是说，人的存在本身，就是上帝存在的证明。因而，也就可以通过对人性的理解去探究上帝的意志。

弗里德里希指出，尽管洛克有着批判宗教的声誉，但他其实是一个基督徒。在他那里，基督教的宗教原则转换为了具有理性色彩的宪政原则。洛克在《基督教的合理性》一书中指出，他所说的上帝就是基督教的上帝。而正是因为人的理性是上帝的作品，所以人们能够通过理性发现上帝的正义，一个途径就是发现自然法。广义地，它包括“正义，至高无上的自然法和结合全社会的契约。”<sup>[11]</sup>在这里，形而上的上帝意志与形而下的契约联结了起来。而这种自然法，也许就是一种理想的法，它代表了所有的人对上帝律令的一致理解，从而遵循这一上帝的法律又能保证所有人的最大的自由。洛克说，“哪里没有法，哪里就没有自由。”<sup>[12]</sup>

既然人是上帝的作品，人性就暗含着上帝的正义，因而人的生命及其权利，就是上帝正义所包含的内容。“没有人对于自己或者他人具有毁灭自己的生命或剥夺他人生命或财产的绝对专断的权力。”<sup>[13]</sup>弗里德里希指出，“为保护公民及其财产而对政府权力行使规范化的制约，是洛克超验的正义信念合乎逻辑的结果。”<sup>[14]</sup>在这里，从信奉上帝的宗教出发，洛克已经明确地得出宪政主义的精髓主张，限制政府。最后，从上帝意志，自然法，人性，人的表达，洛克落脚到了人

权。

康德有着更为理性主义的声誉,他试图用理性解释一切。他的著名的“绝对命令”是最高的道德原则。然而,他最终也不能否认道德的形而上起源。他坚持,“这些神的戒律也并不是一种‘异己意志’的专断命令,而是每一个自由意志自身的法则”,但他也承认,“它们仍然必须被视为一种至上存在的命令,因为只有来自于这样一种道德完美、圣洁、仁慈和全能的存在的意志,我们才能希望确保这种至善。道德律要求人们将至善作为其一切行为的目标。除非使其意志符合神圣且仁慈的造物主的意志,他就没有希望达到这一目标。”<sup>[15]</sup>

正因如此,康德将遵循“绝对命令”的人看成是“目的”,从而更强化了他们的权利的价值。“它对任何未能使所有的人参与决定法律的政府提出疑问,只有这种参与才能保证人们不被当成手段来使用。绝对命令以其忠告形式,通过把人的道德判断解释为实际上是普遍立法,提供了一种学说基础。”<sup>[16]</sup>这样,人的权利就更具不可侵犯的性质,且这种权利被解释为一种立法权,这是人权的最高形式和最基础的内容。

而在另一方面,基督教认为人是有原罪的,因而必是不完善的,有缺点的;加尔文主义则认为人一开始是完善的,但自己堕落了。人类自己无法依靠自己的能力完善自己,只能依赖于对基督耶稣的信仰才能做到这一点。而信仰耶稣就是信仰上帝的正义。既然所有的人都有原罪,都有缺点,组成政府的人也就一定是不完善的凡人。信奉加尔文主义的美国国父们因而认为“统治者也有罪性,因而不能赋予其绝对的权力”;<sup>[17]</sup>“人民根据上帝的旨意,仅给予了政府有限的权力,并且是有条件地给予——如果统治者违反了契约条款,人民保留与其解除契约的权利。”<sup>[18]</sup>

因而,基督教的神学资源经过数十代神学家和哲学家的努力,终于为近代西方的宪政主义奠定了基础。

#### 四、宪政主义的儒学起源

在中国,很早就有超越的最高原则的观念,即“天道”;也可以称之为“天”,“道”,或“天理”。这种观念的文字,最早可在《易经》中发现,继而在《尚书》中多有使用。《尚书》云,“形而上者谓之道,形而下者谓之器。”即在古典意义上,“道”就是超越的。

到了老子和孔子时代,“道”就是一个很成熟的概念。在老子的《道德经》中,“道”是篇名,也是开篇第一个字。在这里,“道”是宇宙万物之始,也是它们生成、演化和发展的内在原因,却看不见摸不着;人中之君子可以知道它的存在,竭力探寻和追求它,却只能获得大致的轮廓,得到一些片断。

所以,“德者,得也”,即“德”是人们尽其所能对“道”的窥见和感悟。正因为,道是浑然一体,混沌难辨,无声无色,高深莫测,理性有限的人类就不可能全部把握,他们的政治领袖也不可能。所以,这些“君”和“王”只能尽量探究道,追

隧道,按照他们理解的道去治理社会。而老子的这篇文章,其实就是在说,一个政治领导人怎样才能更接近道地去履行职责。

在《论语》中,道与人的分野更为清楚。在这里,孔子经常用“天”,“道”,“礼”,“仁”,“中”和“义”等来表示道,在其中,“天”可能是最为贴切的表达。天既是全知全能的存在,又是最高的正义;而人间社会的君或王,只是世俗的和有限的政治领导人。即使是最高的政治领导人,天子,也不过是人间社会中的一个公共职位(天子一爵)。他们要保住这个职位,就要把握天道,遵循天道去施行公共治理。

如果不能把握天道,甚至违背天道去滥用公共权力,就会失去这个爵位,谓之“失天命”。这个概念诞生得很早。《论语》中记载尧向舜交班时说的话:“咨!尔舜!天之历数在尔躬,允执其中。四海困穷,天禄永终。”意思是说,如果你不好好干,让老百姓穷困的话,上天就不再发你工资了。后来当商汤伐夏桀、周武伐商纣时,都涉及到天命的转换。其原因,就是失天道者失天命,得天道者得天命。天命就是统治或公共治理的合法性。

反过来讲,一个人或集团并不因获得了政权或政治领导人的世俗地位就有绝对的统治合法性。当他们的统治和治理符合天道时,他们才有统治合法性,当不符合天道时,就没有统治合法性。这被有些学者称为“君权有限合法性”。<sup>[19]</sup>这种观念,也贯穿在传统中国的政治实践中。当一个政治领导人行仁政,替百姓着想,甚至愿意用自己的生命去换民众的幸福,并能约束自己时,则被称为君或王;当昏庸无道时,就失去了君或王的资格。所以孟子评论武王伐纣时说,“闻诛一夫纣矣,未闻弑君也。”这是很清楚的政治合法性判断。

到了汉代,董仲舒将先秦的道家、墨家和儒家有关天道的思想提炼为“天”,并赋予天某种准人格神的性质,用来作为政治集团统治合法性的衡量标准。他说,“上奉天施,而下正人,然后可以为王也云尔!”君主的政治地位虽在一般臣民之上,但仍是天之下的一个凡人。所以“春秋之法:以人随君,以君随天。”与先秦天道主张的区别是,君主遵从天道,不仅要在法度道德上顺应,而且要用明确宏大的仪式显现出来,“故必徙居处,更称号,改正朔,易服色者”。如果君主遵循天道做出成绩,上天会降下祥瑞;如果做了违反天道的事情,上天则会降下灾异:“灾者,天之谴;异者,天之威。”因而,董仲舒的“天”是“为制约君王权力寻找形而上的、神圣的论据。”<sup>[20]</sup>

到了宋代,天道多被称为“天理”。宋儒探究天理,一个重要目的是为了挽救“宪纲危机”,这起源于“帝王存心之偏导致政治方向之误”。<sup>[21]</sup>解决的方法,按王雱的主张,就是“任理而不任情”。所谓“任理”,就是“一种政治宪纲或方针”,“也就是将天理解为无意志、无情感的自然法则,从自然万物的大化流行中寻绎出普遍原理,作为人事的准则。”<sup>[22]</sup>

不言而喻,这种看法把世俗政权中的君主看成是易犯错误的凡人。程颐在《代吕公著应诏上神宗皇帝书》中批评说,宪纲危机的根源在于皇帝“以天下徇

其私欲者也”。解决的方法,就是皇帝要遵循“大中之道”。<sup>[23]</sup> 这是指自尧舜禹开创的儒家道统,而后者就是儒士们追求天道的结果。因而,“大中之道”就是天道。也就是说,要用天道来衡量政治领导人的行为与举措,如果违背天道,皇帝就要自我反省,“格君心之非”。<sup>[24]</sup> 在宋代,对君主的批评不仅通过上书,甚至可以当面批评。据记载,朱熹在任宋宁宗赵扩经筵讲官时,曾当面要求皇帝要“正心诚意”,明确提出“防止君主独断与近习预权之法”,被评价为有限制君权的意义。<sup>[25]</sup>

到此可以很明确了,中国的天道传统一直包含了形而上的超越的天道与世俗政治领导人有限性的鲜明对应,并建立了由天道衡量政治合法性的宪政标准,从而形成了一种天道在上、政治在下的宪政结构,这种结构一直延续到近代。余英时指出,“知识分子代表道统的观念至少自公元前四世纪以来已渐渐取得了政统方面的承认。”<sup>[26]</sup>

在政治实践中,通过革命废除无道君主,只是天道显现力量,纠正世俗政权错误的最后手段。在大多数情况下,这种最后结果是迫使君主或其它形式的政治领导人遵从天道的有效威慑。迫于压力,任何政治领导人为了保住自己的政治合法性都力图了解天道、把握天道。然而,“天道”高远,如何知天道?《尚书》说,“天听自我民听,天视自我民视”。一个凡人或世俗政治领袖可以有一个简单办法,即通过民众的感受和表达去接近天道。

然而,民意还不完全等于天道;当下的民意表达也可能只关注民众当下的和局部的利益。所以《尚书》云,“民心无常,惟惠之怀。”对于更为一般化和持久的“民意”,即人性的探究就自然是一个重要补充。在这方面,儒家把人性作为天道在人间的完全体现。孟子曾说过,“尽其心者,知其性也。知其性则知天矣。”《中庸》又云,“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”都是说,人性就是自然,自然就是天道。人们可以通过对人性的了解去感悟天道。

而人性的本质是善的,即孟子所谓人有“善端”,“恻隐之心,人皆有之;羞恶之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。”这是每个人与生俱来的,“人性之善也,犹水之就下也。”是本性自然的。但可能随着自我利害意识的加强而被遮蔽。有些人可能会一直保持着这个善端,有些人可能要通过学习而重新发现和确立。而一些人不遵循这个善端去作恶,是违反人性的。而这种善,就是“各正性命”,“万物并育而不相害”,使得社会中所有的人都能在不损害他人情况下获得自身幸福的天道规则。

人有善端,也有理性,因此可以自治。这在中国文化传统语言中,表达为要求统治者的无为,即如老子所言,“我无为,而民自化;我好静,而民自正;我无事,而民自富;我无欲,而民自朴。”而自治的范围,就是民权。所谓“权利”,就是受保护的利益的恰当范围。英文 rights,就是“恰当”之意;拉丁文 Jus,也有规范与正义之意。因此,对应于现代汉语“权利”的古文,一个字是“所”。如“因民之所利而利之”,其中“所利”即恰当利益之意。在《礼记·礼运》中的“使老有所

终，壮有所用，幼有所长，鳏寡孤独废疾者皆有所养，男有分，女有归”章句中，“所”和“有”都有“恰当”之意。

更直观地，是“经界”一词。孟子说，“夫仁政，必自经界始”，即指权利的边界。他接着说的话就更能证明，他是指权利边界的：“经界不正，井地不均，谷禄不平，是故暴君污吏必慢其经界。”（《孟子·滕文公上》）更一般地，“礼”是用来泛指包括权利边界在内的人与人之间的均衡，政府侵犯人们正当权利的行为就是“非礼”，如“初税亩，非礼也。谷出不过藉，以丰财也。”（《左传》）

就这样，既有善端，又有理性，还有权利的人们组成了社会和国家，就是后者的基础和目的。孟子说，“民惟邦本，本固邦宁。”正如夏勇所说，“本者，主体也”，“民惟邦本”就是“一个关于人民主体资格的判断，还是一个关于政治合法性的判断。”<sup>[27]</sup>也就是人民主权之含义。董仲舒说，“天之生民，非为王也；而天立王，以为民也。”很显然，民是目的。

就这样，从超越的天，到可窥探天道的民意，经过文化精英对一般的和持久的民意，即人性的探讨，得出有关人的善端、理性和权利的判断，并以此为基础和目的，建立社会的和政治的秩序。进而，超越自己利害、关心社会与历史的文化精英，通过对不同制度规则的得失成败的历史积累的观察，提出通行于人类社会的和政治领域的一般原则，就是弥补民意之缺陷，更为接近天道的努力。更进一步，天道的概念，作为文化精英和政治统治者追求和探究的最高正义，则是反衬人类理性之有限和世俗政权之粗陋的超越且神圣的价值，使得他们心怀畏惧，承认对他们的制度约束，成为传统中国的宪政主义的精神基础。

## 五、天道与神意传统影响世俗世界的形式及其比较

天道或上帝正义的神圣性并不是虚无缥缈的，仅靠抽象的理论和正义感、甚至是空洞的恐吓所能奏效的，而是这种形而上传统所内含的可信性和威慑性信息所致。这种信息是说，天道或上帝意志并非只是正确的道理，它们还包含了神的强制性。如果特定的政治领导人或世俗政权甚至整个人类社会不遵循天道或上帝旨意，就要遭到惩罚，如果遵循，就会得到回报。

如在儒家传统中，存在着“天人感应”说，这一学说起源于殷周时代，到汉代由董仲舒发扬光大。“天人感应”的含义是，上天“是一具有隐形人格的意志之天”，<sup>[28]</sup>它会对人类社会、尤其是统治者的行为，以自然灾害的形式作出反应。“该学说虽然以天人感应立论，但最终点则落在人事的是非善恶上。”<sup>[29]</sup>通过天人感应，告诉人类及其统治者，天道是什么，以及遵循或违背天道的后果是什么，以强化凡人对天道的自愿遵从。

据蒋庆，天人感应说在历史上确实起到了政治批判和约束统治者的作用。他说，“从汉代的政治史来看，帝王均能因灾异敬惧修省，宽刑赦罪而改善政治。”<sup>[30]</sup>在《公羊学引论》中，他列举了六个因自然灾害，如地震、日蚀、流星雨等，引起皇帝反省，下诏罪己，以改善政治和治理的例子。其中一例如下：



“五凤四年夏四月辛丑晦，日有蚀之，宣帝下诏罪己曰：

‘皇天见异，以戒朕躬，是朕之不逮，吏之不称也。以前使使者问民所疾苦，复遣丞相、御史掾二十四人循行天下，举冤狱，察擅为苛禁深刻不改者。’”<sup>[31]</sup>

即因日蚀，汉宣帝公开检讨自己公共治理的不足，决定派官员到各地察访，纠正冤案，罢黜对百姓严苛的官吏。

蒋庆总结道，“从历史记载来看，统治者见灾异罪己改过的作法并非是出于稳定政治取悦民心的权宜之计，而是出于宇宙和谐天人同类相应的生命信仰。公羊学用具有超越性与合理性的天来限制君权，其力量来自统治者内心的信念，故其对政治的批判才如此有力，在君主大权独揽的时代起到了限制君权的作用。”<sup>[32]</sup>很显然，通过具体的形式，形而上的天道实际上产生过宪政主义的作用。

再看基督教的传统，在将上帝的意志转变为人类社会治理和政治领域秩序的过程中，有着更为明确和有效的方法。我们知道，基督教的上帝是一个人格神，他就是耶和華。在早期，他是犹太族的神，有些犹太人的政治领袖曾亲身一睹圣容、聆听教诲。如亚伯拉罕、雅各、摩西等。他经常直接向犹太人发指示，如果不遵循他的指示，就会受到惩罚。比如，就是在一开始，亚当和夏娃没有听他的命令，偷吃了禁果，就被他逐出了伊甸园。

这种惩罚还是很温柔的。据《旧约》的记载，上帝因人类的不服从曾多次降灾于人类，比较著名的，有诺亚时代的大洪水，索多玛和蛾摩拉的毁灭，约瑟在埃及的七年饥荒，对埃及法老的十灾，亚述巴比伦灭以色列，等等，其中诺亚时代的大洪水是针对整个人类的。还有一个经典的故事，就是摩西到西奈山面见上帝，然后拿着刻有“十诫”的法版下山回到犹太人营地，发现犹太人供奉起了金牛犊，一怒之下摔了法版，又命令人将三千背叛耶和華的以色列人杀死，以代上帝行使惩罚。

上帝命令的有效性，还通过上帝与以色列人的约定而得到加强，这一约书放在按上帝指令建造的约柜中，以色列人会在不断的迁徙过程中带着约柜，并经常在约柜前向上帝请示。这种具体形式更强化了上帝在以色列人心中的存在。并且，凡是不遵从上帝旨意的以色列领导人都会受到上帝的惩罚。《旧约》中，我们经常能看到这样的记载，某某王“行耶和華眼中看为恶的事”，因此不久就遭到耶和華的废黜，具体形式包括敌国的进攻、臣属的谋杀、国民的起义、直接立别人为王，或干脆让他死亡等。例如：

“13:1 以色列人又行耶和華眼中看为恶的事，耶和華将他们交在非利士人手中四十年。”

“15:8 犹大王亚撒利雅三十八年，耶罗波安的儿子撒迦利雅在撒马利

亚作以色列王六个月。

15:9 他行耶和华眼中看为恶的事,效法他列祖所行的,不离开尼八的儿子耶罗波安使以色列人陷在罪里的那罪。

15:10 雅比的儿子沙龙背叛他,在百姓面前击杀他,篡了他的位。”

“38:7 犹大的长子珥在耶和华眼中看为恶,耶和华就叫他死了。”

这种记载在《旧约》中达 50 多次。

当基督教发展起来以后,耶和华被一般化为所有人的神。这种神与人之间的互动也经常存在。当罗马皇帝君士坦丁梦见十字架后,打了一个胜仗,从此就皈依了基督教。<sup>[33]</sup>在一个基督徒看来,上帝不仅是一个概念,而且很有功效。阅读《圣经》成长起来的基督徒,自然会相信违反上帝正义所要遭到的令人恐惧的惩罚,和遵循上帝正义所能得到恩典,从而潜移默化地倾向于在没有外部压力的情况下,自觉地接受源于上帝的宪政原则。

总体来看,无论是基督教,还是儒家传统,都有着将全能至善和高远深邃的形而上的正义转化为一种世俗世界的凡人能够理解的信息,并相信如果不遵循这一正义原则,就将受到惩罚,因而实现了凡人、尤其是处于政治高位的凡人在没有外力情况下对最高原则的遵从。这也许是解决市场失灵和民主失灵等个人主义失灵的重要制度。

然而,比较一下儒家传统和基督教传统的具体形式,就能发现,在让人们接受超验正义的形式和强度上,前者远不如后者。儒家传统中的天人感应,只是通过自然灾异间接地暗示帝王,他们的统治可能存在问题;而基督教传统中,耶和华则直接降灾于人们。自然灾异一般只带来局部损失,如地震,甚至并不带来直接损失,如日蚀;而耶和华所降之灾,往往是杀身灭族之祸。所以,一般而言,基督教传统所推行的上帝正义,可能会比儒家传统所推行的天道,更有力度地让统治者及人民接受。

即使儒家的天人感应已经远远弱于耶和华的降灾,但并不是儒家传统中的主流。其所实行的时代只是汉代的一段时间。在汉的前后,天人感应说并没有得到很好的实施。蒋庆指出,“从中国儒学的发展来看,宋以后天完全被义理化、心性化,使统治者缺乏一种来自超越界的神圣的限制,只存在内心的道德限制。但这种内心的道德限制往往很难起到限制的作用。宋以后中国礼法制度逐渐衰弊,缺乏源头活水,其中一个原因就是天完全义理化、心性化,使郊祭等大礼缺乏人格之天作为其基础,而流于形式。故公羊家天人感应说认为天是一具有隐形人格的意志之天正可以救宋学(心性儒学)之失,为中国今后的文制建设提供一超越神圣的基础。”<sup>[34]</sup>间接地,他对人格神的肯定也就等于对基督教人格神形式的肯定。

当然,在肯定人格神有着对统治者更强的内心约束功能时,也要看到人格神本身的问题。这就是,一旦神有了具体形象,就有可能与特定民族或地域联系在

一起,就缺少普适性;一旦神有了具体人格,对他的崇拜就缺少过渡地带或弹性,就会产生排他性;如基督教在相当长时期内对异教徒的残忍杀害。人们还会将具体的人格神与人性联系在一起,赋予他特定的性质和品格,以及他的父母亲属等,这样一来,就很难保证他的超越性和神秘性,反而会引起不同的人的不同理解,以致产生分歧。如基督教内因圣父圣子和圣灵是否三位一体而形成了不同的派别。

而儒家和道家早期的天道,以及后来宋儒发展出来的义理之天,恰是刻意隐去形象,让人无法直观,就是“大象无形,大音希声,道隐无名。”其特性并不威猛高大,而是谦卑柔下,如“水几于道”,“天下之至柔”。对“道”的“形而上”定性,就是“超乎形,而非离乎形”。<sup>[35]</sup> 邓小军进一步解释说,“道是形上的,表示道不是物、不是人格式的、不是有意志的。道不离形下,表示道体现或内在于万物与人。”<sup>[36]</sup> 这种无形象、无人格的天道恰又没有民族和地域的色彩,以及具体人个性的特征,因为具有普适性和与其它宗教或文化传统兼容的特点,因而如马克斯·韦伯所说,儒教“较之不宽容,起码较之加尔文清教的不宽容,有远为博大的宗教宽容”。<sup>[37]</sup>

也就是说,天道或上帝是否人格神,是各有利弊的。人格神有助于凡人的理解,和加强其报应的可信性,起到更有效的约束作用;而义理之天则因没有具象,更少排他性,更多兼容性;人格神更依赖于可置信的惩罚让人们信仰,而义理之天则更倾向于通过讲理让人们相信。这会因此产生不同传统的社会的不同制度结构。

## 六、谁知天道或神意

天道或神意既然是形而上的,就不可能直接显现出来。尽管无论基督教传统,还是儒家传统,都强调通过民意窥探天道或上帝正义,但究竟不认为,民意可以完全地反映天道或神意。在基督教看来,凡人都是有原罪的、不完善的人;而儒家则认为“民心无常,惟惠之怀。”事实上,他们都认为,除了了解民意外,还要直接去了解、探究、思考和领悟天道或神意。

这就需要有专门的人去做这项工作。在中国,这种人叫作“士”或“君子”;在基督教世界,就是牧师或教士,以及世俗的学者。那么,他们为什么比别的人更接近天道或神意呢?最重要的原因是,他们不是一个个单独的个人,而是结成一种传统,形成了一种制度。并且,在一个社会中,往往同时并存着多个传统和多种制度,今天看来成功的传统,是在多种传统的竞争中幸存和发展起来的。

无论是基督教还是儒家,其最初的起源都无从考证,但在传统长河中的某一时点,会出现伟大的宗教英雄或文化英雄,他们或者是顿悟天道,或者是集往日文化资源之大成,创建经典,开启传统。在他们之后,经世代师生传承,延续数千年。在这一过程中,后来者又会重新思考和解释先圣的经典,改进和完善他们的学说,并在与其它传统的辩论和竞争中改进自己的学说。更有在传统内部,也会

出现多个亚传统，它们之间也会竞争与辩驳，使传统内部充满自我批判精神和活力。

因此，天道或神意虽是形而上的，但它们在人类社会的功用，还是通过有形的人和制度来实现。反过来说，儒士集团和教士集团在人类社会扮演着天道或神意的近似代表者的角色。孔子说，“士志于道”，又说，“君子学以致其道”，“君子谋道不谋食”，“君子忧道不忧贫”；孟子说，“天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道。”都是说，儒士们的职业就是学习、探究、遵循并捍卫天道。在儒士集团中，除了像周公孔子这样的开创者外，还有如子思、孟子、董仲舒、文中子、周敦颐、二程、朱熹、王阳明等出类拔萃的圣贤，他们对儒家传统趋向天道作出了重大贡献。

同样，基督在犹太教基础上开创了基督教以后，基督教的精英们前赴后继，将基督教的传统传承下来，发扬光大。如基督的门徒彼得、保罗等人到世界各地传播基督教的教义，后来又经历代基督教精英们的阐释与发挥，形成了一个博大精深的传统；继而又经奥古斯丁、阿奎那、路德、加尔文、洛克、康德等人的努力，继续将基督教传统与西方世界的世俗学术传统结合起来，成为人们所能看得到的“上帝的正义”。

儒家传统及儒士集团，和基督教传统及基督教精英集团在人间社会中代表天道或上帝正义的观念，后来逐渐被统治者及整个社会所接受。如前引余英时所述，“知识分子代表道统的观念至少自公元前四世纪以来已经渐渐取得政统方面的承认。”<sup>[38]</sup>在中国，自汉以后，历代统一中国并能长久执政的王朝，都要尊儒家传统为正统文化。尤其是从北边入主的少数民族政治集团，表现得更为虔诚。历史记载，元代皇帝和清代皇帝到曲阜拜谒孔子的次数显著地多于其它朝代。

在基督教化以后的西方世界，基督教精英集团及其组织，如罗马教廷，就被视为基督在世间的代表。如罗马教皇的头衔中，就有“基督在世代表”的称呼。自11世纪教皇格里高利以后，在中世纪的相当长的一段时间里，世俗国家的国主要经罗马教皇加冕才有合法性。近代以后，虽然新教国家或天主教的共和国的政治领袖不再从教皇那里获得合法性，但在他们的国家元首就职仪式上，仍有象征上帝正义的内容。如美国总统在宣誓就职时，要把手放在《圣经》上。

除了在象征意义上和仪式上，统治者要从儒士集团或教士集团及其组织那里获得合法性资源以外，他们还通过请儒士为师或友的方式获得天道的指点。自汉以后，由儒士给最高统治者讲课的“经筵讲席”制度一直延续到了清代。《康熙起居注》详细记载了给康熙皇帝上课的情形。更不用说，统治集团还有意识地让儒士给自己的子弟讲课，尤其是确定了皇位继承人后，还要正式聘任“太傅”。

通过“入仕”，儒家士大夫们直接进入到政治结构中担任公职，高至行政首脑（宰相或大学士），他们用自己理解的天道影响制度和政策的制定。科举制形

成以后,这种情况更为普遍。

而在基督教世界,基督教精英集团对政治集团的影响更为间接和隐蔽。在有些国家,如英国,威斯敏斯特大教堂的主教还直接参加议会的上院;而在美国,则明显地“政教分离”。然而应看到,基督教传统在很大程度上已经融入到世俗的宪政理论中,且不少政治家都是基督徒。自美国建国以来,几乎所有的总统都是基督徒。

因此,尽管我们称“上帝的旨意”和“天道”是宪政主义的形而上起源,但这在人类社会的制度结构中并不是虚无缥缈的,而是由专业探究这种超验正义的集团变为可阅读的知识和文化原则,呈现在人们面前;这个集团同时又承担着推行和捍卫这个超验正义的职责,制度化地弥补形而下的世俗制度所无法克服的弊端,即在所有外在约束机制都不能发生作用的地方发挥作用。

### 七、基督教和儒家形而上宪政主义起源的异同

对比前面第三节和第四节,我们发现起源于两个不同宗教或文化传统的宪政主义的基本内容有很相近的地方。对于这两者的更详细的对比,见于邓小平的著作《儒家思想与民主思想的逻辑结合》,只是他将西方宪政主义的源流看成是民主思想的脉络。他实际上均对基督教和儒家的形而上起源予以关注和讨论,并以此为起点,讨论和引申到了形而下世界的具体规则。只是在总结时,却丢掉了基督教的形而上起源。我在邓小平的基础上做了一些调整,如下面。

上帝的正义——自然法——天赋人性本善——天赋人性平等——天赋人权平等——政治权利平等——主权在民——民主

天道——自然——天赋人性本善——天赋人性平等——所、有、经、界、礼(权利)——民为邦本(主权在民)

东西方这两个形而上传统转化为世俗政治的宪政主义的相似性,说明人类社会的发展虽有地域及历史的不同,但借助于超验的神圣性和威慑性驾驭世俗政治的创见和可行性是相通的。这在今天仍是宪政主义的宝贵资源。

从两个传统的前期和逻辑链条的前半部分来看,它们有很多相似之处,都是从超验正义引申出自然及其法则,再从自然法引申出人性,再落脚到人权,都能得出主权在民的结论。只是在后面,基督教传统得出了民主的结论,而儒家传统并没有。这是两个传统的第一个重要区别。但这个区别已经不是宪政主义最重要的部分了。民主虽然可以加强宪政主义,如选举形式是宪政合法性的重要判别标准和法定程序,可以替代战争或其它暴力形式以更换政府,但也会削弱宪政主义,如用多数人的同意践踏基本人权和产权。

这种区别之所以产生,可能有很多原因,其中一个重要原因,是中华文明诞生和成长于黄河流域中下游的华北平原,有着稳定发展和大面积的农业,以及相

应的稳定的家庭组织,这一制度资源对以后更大规模的社会发展都有着重要的助益;而希腊人则因为土地狭小,有着更多的战争和海外冒险,家庭组织很不稳定,所以发展出了陌生人之间的组织制度,即民主制度。民主制度更侧重人们的互相制约,而在家庭制度走向其制度瓶颈时,儒家传统更侧重于挖掘家庭秩序中的一般性道德原则,用来补救家庭血脉淡化的问题。<sup>[39]</sup>

两个形而上传统的第二个重要区别,如前所述,是基督教传统更依赖于人格神的威慑,而儒家传统因缺少这种人格神的威慑,而更侧重于义理,用道德说教来弥补神圣性和威慑性不足的问题。因而,儒家传统虽然有形而上的资源,但表现得更为形而下经验和理性相融合;虽然在威慑和使人敬畏上有所失,却在让人“心服”上有所长。

因以上的不同,儒家宪政主义传统与基督教宪政主义传统,在所导致的宪政主义安排上也有所不同。所以,第三个区别是,天道传统强调凡人不可能透彻了解天道,避免违反天道一个最好的方法就是“无为”。孔子说,“天何言哉,四时行焉,百物生焉,天何言哉!”天不说话,自然照样演化;统治者不去有为,社会自会运转。当统治者不知天道时,有一个遵循天道最好的方法,就是什么都不做。几千年来,天道传统用“无为”,“不要扰民”,“因民之所利而利之”,和“不与民争利”等原则,劝说和约束统治者不要扩张政府和多用权力。这种主张作为一种宪政原则,是最基础性的原则;作为实际政治安排,则起到了对政府扩张釜底抽薪的作用。因为政府退出它不该进入的领域,就会从根本上防止政府的负面作用。

天道传统的第四个特点是,它更侧重于依赖文化精英集团去限制君权。自春秋战国以后,就形成了独立于政治集团的文化精英集团,他们与政治集团互动并合作,产生了余英时所说“道统指导政统”的结构;后来又经科举制的形成与发展,使代表天道的文化精英们制度化地进入到政治结构中来,行政、谏议,史官,监察,经筵讲席和太傅等职,都是由文化精英承担,因而是约束君权的有形安排。

天道传统的资源在今天仍是我们的宝贵精神资源。例如,上个世纪80年代开始的市场化改革,实际上就是回归到“无为”的宪政原则的改革,就是一场最深刻的宪政改革,它所导致的结果是举世瞩目的。同样,文化精英的力量仍然是今天中国宪政改革以及宪政结构中的重要因素。

## 八、宪政主义的形而上源泉的现代意义

近代以来,西方经历了一个世俗化过程。而中国知识分子,则在欢迎西方的希腊传统时几乎完全拒斥基督教传统,并以科学与民主为准则,打倒了儒家传统。于是,东西方都倾向于贬低形而上的超验的传统对人类社会的重要作用,而夸大形而下的世俗力量的作用。

宪政主义的形而上起源和形而下起源有什么区别呢?它们分别扮演了什么

样的角色?它们之间的均衡一旦被打破将会怎样?

实际上,当我们区分形而上和形而下时,我们发现,只有宪政主义的形而上起源,才真正能让人们看清宪政主义的更基本的性质。当从形而下的角度看待宪政主义时,就会过分强调契约主义的意义,强调其在公共选择领域中的形式——投票的作用。在这时,人们会认为,个别的人才是有缺陷的和有弱点的,一旦所有的人都有进入公共领域的权利,尤其是康德所说的立法权,就会纠正个人的缺陷,避免他的弱点带来的公共决策中的问题。

第一,从形而上的角度看,不仅所有个人都是有缺陷和有弱点的,而且他们加在一起也是有缺陷的和有弱点的;真正完善的是上帝或天道。而这又是凡人只可接近却永远无法达致的全知全能和尽善尽美。在这样一种完美与残缺的对比中,人类就不会过于狂妄,就会承认自己先定的内在的缺陷,小心翼翼、战战兢兢履行自己的公共职责,并接受制度结构中的其它部分、或社会中的其他人对自己的约束。这里的“人”,不仅是个人,而且指人的群体,以至整个社会的人。而这,才是宪政主义的真正含义。在这种宪政主义下,不仅独断的部门或个人要受到制约,而且民主形成的部门或个人也要受到制约,如选举产生的立法机关也要受到制约。如美国宪法第一修正案就是一个限制立法机构的规定。

第二,从形而下的世俗观点来看,对人的最有效的制约只能是外在的强制力,人们内在的自律只在一定程度上起作用,但不能起根本的作用。因而,若要实行宪政,归根结底要靠外在力量的制约,更根本的,是强制性的外在力量。然而,这种看法有一个最大的悖论,就是怎样制约这个外在强制力的问题。例如,人们假设由选举出来的立法机关建立的军队会自动遵循宪法和法律。

然而实际上,在任何具体的时空中,直接掌握军队的一定是特定的个人,他们在军队中有着更直接的支配能力。如果军队领导人不服从立法机构,甚至不遵循宪法,就会颠覆宪政。2013年7月在埃及发生的推翻民选政府的军事政变就说明了这一点。而美国历史上的一个小故事,也说明了军队领导人对立法机关的尊重甚至敬畏,是美国宪政所以奠立的非常重要的因素。1783年,美国大陆军的一群军官因不满议会一再拖延支付军饷,阴谋发动反对议会的叛乱,华盛顿知道后及时前去阻止。通过阻止这次叛乱的发生,华盛顿为美国奠定了一个原则,即军队应永远在民选政府控制之下。<sup>[40]</sup>这件事情说明,正是因为华盛顿内心有着对宪法和议会的尊重,才使军队不至于失控,而军队本身是没有任何机制能够约束它自己不去突破宪法原则。

第三,当我们从形而上的角度反观宪政主义时,就会对政治结构有一个更宽的视野。即,当我们认为神意或天道是尽善尽美但只能接近而不能达到时,我们就更清楚地意识到,所有的凡人都是有缺陷的,宪政主义的含义就是针对这种情况,一般地提出要有制约和限制凡人,尤其是身居政治高位的凡人的制度安排和其它方式。这不仅包括近代以来在西方世界普遍发展的民主制度,还包括在此之前的贵族对王室的制约,神权对君权的制约等等;也包括中国传统中的谏议制

度、史官制度、科举制度、经筵讲席制度、太傅制度等等。

这样一来，宪政主义就成了最有包容性的政治制度的基本框架，它接纳各种有效限制权力和制约凡人的方式，而不用一种替代甚至排斥其它种方式。在这时，民主制度只是宪政主义的一种形式，当然是最重要的一种形式，但不是全部，也没有理由用民主方式替代或排斥其它方式。而反过来，如果认为民主制度是比宪政主义更基本的制度，就可能蜕变为没有宪政原则的民粹主义。在这种认识下，我们就可以解释，为什么有“好民主”，还有“坏民主”，后者就是用所谓“民意”推翻宪政原则的民主；就会知道，使民主真正成功的根基是宪政主义。

第四，有着这样的形而上宪政主义的视野，就可以打通中西、贯通古今。一般认为，宪政主义是在西方世界的近代才开始出现的。这一方面忽略了基督教很早就奠定的宪政主义形而上基础，以及以后的长达千余年的努力，也忽略了在西方政治实践中，基督教组织对世俗政权及其领导人的直接的或间接的制约。人们一般地谴责“君权神授”的仪式，认为是替君主专制提供了合法性；然而如果从形而上宪政主义的角度看，这种形式恰恰表明了君权低于神权，而神权后面是一组来自上帝的正义原则，因而这种形式就是对君主的某种程度的限制，就是一种宪政主义安排。

由“君权神授”可以想到董仲舒的“屈民以伸君，屈君以伸天”的说法，想到天人感应说，这是用天道限制君权的中国方式。用形而上宪政主义的视野，我们也能看到儒家和道家几千年来限制政治权力和弥补个人缺陷的努力。这些努力的具体形式虽然与西方世界或其近代形态有着很大不同，但如果从形而上宪政主义的角度来看，则都是以无限天道限制有限凡人的，因而有着共同性。由此，中国的知识分子也可以珍视宪政主义的中国资源，用来支持现在的宪政改革。

第五，形而上的宪政主义可以让我们更清晰地理解和分析历史，尤其是近代史的谜团，如一些重大错误和灾难的原因，以改进我们的认识，避免重犯类似的错误。例如，由于观念上有巨大的误解，以为宪政主义的形而上资源具有负面作用，在物质生产效率发展和社会世俗化的过程中，贬低甚至唾弃基督教传统或儒家传统中具有神圣超越的部分，在中国，甚至完全抛弃了儒家传统。而在另一方面，把本来制约权力的民主形式做了夸张的理解，甚至用其作为反映最高正义的唯一标准，用来替代宪政主义的形而上来源，反而使集合的凡人失去约束，却又不能对这种结果进行批判。

更进一步，由于缺少了神圣性带来的对宪政的敬畏，民主制度本身也遭到损失甚至颠覆，因为存在着监督费用，民主无法对自身难以监督和约束的部分发生效力，这时我们发现，民主并不能完全地解决约束权力和限制凡人的问题。反过来，挟着民主的形式甚至只是外表，同时又没有神圣性的威慑，暂时获得权力的政治人物逐渐会成为不受约束的怪兽，为害社会；后者又无可奈何。在这时，有关的政治人物也可能会发现神圣性的意义，但把自己打扮成超凡入圣的神，句句是真理，不会犯错误，结果更没有人或外在神圣之物可以制约他了。如此，这种



集政治权力和神权为一身的凡人就成为了古今中外最为不受制约的例子,制造了历史罕见的灾难。

因此,吸取历史教训,均衡地吸收宪政主义的形而上资源和形而下资源,才真正能够构建宪政主义的政治结构,以实现宪政的基本目的,即约束在政治结构中的凡人(们),使政治造福于人类社会,而不至于为恶。在这时,就应把来自天道和上帝正义的原则高高放在所有人的头上,让他们永远自惭形秽。不仅让君主们,而且让民选的立法机关成员们都心怀敬畏,让他们在理论上不可能实时监督的公共职位上,尽职尽责,不滥用权力,才能真正实现我们的政治理想。

本文初稿是向2013年8月在牛津大学召开的“中国神学论坛第六届研讨会”提交的论文。

### 注释:

[1]姚中秋:《华夏治理秩序史》第二卷《封建》,海南出版社,2012年,第12-71页。

[2][古罗马]奥古斯丁:《上帝之城》,王晓朝译,人民出版社,2006年。

[3][4][5][6][8][9][10][11][12][13][14][15][16][美]弗里德里希:《超验正义:宪政的宗教之维》,周勇、王丽芝译,生活·读书·新知三联书店,1997年,第8、9、12、19、32、49、68、72、72、73、76、83、84页。

[7][美]弗里德里希:《超验正义:宪政的宗教之维》,周勇、王丽芝译,生活·读书·新知三联书店,1997年,第29页。应指出,自阿奎那,理性主义者用自然秩序来证明上帝的存在,形成了一种自然神论传统。这一传统缓解了理性主义与基督教的对立。当它用理性主义解说上帝时,也将基督教的传统带入理性主义。这使希伯来—基督教传统与希腊传统贯通了起来。

[17][18][美]艾兹摩尔:《美国宪法的基督教背景》,李婉玲、牛玥、杨光译,中央编译出版社,2010年,第7、11页。

[19][35][36]邓小军:《儒家思想与民主思想的逻辑结合》,四川人民出版社,1995年,第286-292、217、217页。

[20]曾振宇:《天人衡中:〈春秋繁露〉与中国文化》,河南大学出版社,1998年,第90页。

[21][22][23][24]卢国龙:《宋儒微言》,华夏出版社,2001年,第314、181、313-314、325页。

[25]束景南:《朱子大传》,商务印书馆,2003年,第981页。

[26][38]余英时:《士与中国文化》,上海人民出版社,2003年,第93页。

[27]夏勇:《中国民权哲学》,生活·读书·新知三联书店,2004年,第8页。

[28][29][30][31][32][34]蒋庆:《公羊学引论——儒家的政治智慧与历史信仰》,辽宁教育出版社,1995年,第219、206、217、217、218、220-221页。

[33][英]爱德华·吉本:《罗马帝国衰亡史》,黄宜思、黄雨石译,商务印书馆,1997年,第444-450页。

[37][德]马克斯·韦伯:《儒教与道教》,王容芳译,商务印书馆,1999年,第295页。

[39]盛洪:《论家庭主义》,《新政治经济学评论》第四卷,第二期(总第九期),2008年,第18-92页。

[40]这一故事是笔者在美国国家历史博物馆中看到的。

[责任编辑:钟 和]