

内容摘要

为什么现代资本主义宪政制度和法治的模式诞生于西方？马克思·韦伯和昂格尔都不约而同的谈到了基督教是宪政制度和法治模式的文化土壤。基督教不是一种政治学说，而是一种救世说。政治问题只是作为信仰的边缘问题被提到。但是基督教却是一种全新的价值观念，它使西方人以全新的眼光看待个人和世俗国家。正是这种“天堂和尘世”的二元思维彻底改变了西方人的政治生活，孕育出资本主义宪政制度。本文从四个方面来论述基督教对自由宪政的贡献。

第一章从分析基督教传入欧洲成为主流宗教信仰前，古希腊、罗马的公民观念入手，探讨当时的民主政治观与基督教宪政观的区别。其本质区别就在于当时的政治共同体不存在“公域”与“私域”的严格区分。古希腊公民完全融入城邦。参与城邦政治和公共管理是最高的人生价值追求。当时的公民权利主要是一种参与政治生活的资格。罗马人首次在个人和国家之间划出界限。但当时的公民资格概念也是一种道德理念，反映人们对公共安全和公共事务的关怀。公民个人和帝国的安危相比算不上什么。在古希腊和罗马，宗教信仰和政治生活紧密相联。宗教不是个人的私事。古希腊和罗马的神也不是个人的神，而是家族、部落、国家的神。

第二章论述了基督教如何将个人从社会和国家的无限权力下解放出来。基督教提升人的尊严是通过把人“一分为二”来实现的。基督教信仰区分了人的灵魂与肉体，内在世界与外在世界，精神生活和世俗生活，天堂幸福与世俗幸福。通过把前者从后者中剥离出来与上帝建立直接联系，从而赋予人的精神生命以某种高于世俗秩序的神圣意义和独立价值。¹我们今天讲的宪法权利就是一种个人的权利，是个人对抗国家干预的权利。这种宪法权利带有强烈的超验色彩。

第三章论述了基督教的“幽暗意识”是有限政府理念的价值基础。《圣经》是基督教信仰的根基。这一部分从分析《圣经》中对“世俗权利”的记载及神学家的阐释入手，论证了基督教从根本上改变了西方人对国家的态度。基督教追求灵魂得救的超越主义价值观和对彼岸命运的信念，降低了国家和政治生活在人们价值体系中的地位。基督徒把世俗国家看成是朝圣旅途上的客栈，是黑暗、短暂、充

¹ 从日云《在上帝和恺撒之间——基督教二元政治观与近代自由主义》三联出版社 2003 年 第 39 页

满罪恶和痛苦的“世上之城”。国家不能带来灵魂得救，它只是弥补原罪，维护社会秩序的工具。

第四章分析了西方社会所特有的政教二元化社会结构的影响。世界上有宗教信仰的国家很多，但是有组织的教会和政教二元化权力体系却是西方社会所特有的。二元化权力结构，是西方政府不能流于专政，并使人们对政府行为有了进行道德评价和监督的制度保障。个人自由的观念和“法治”的观念的发展成熟都得益于西方社会这种独特的二元化权力体系。

关键词：基督教 宪政 个人自由

ABSTRACT

The article examines why the modern constitutionalism was born in west. Concerning this question, both Max Weber and Unger said there was a special relationship between constitutionalism and protestant culture. Christianity is not a political theory, but a salvation theory. However Christianity is an anxiety. Christianity changed the relationship between the people and the state. The article argues that Christianity contributes to the modern constitutionalism in two aspects. On the one side, it changed people's mind, upgraded people's dignity, unbinded individual from governmental power. On the other side, it formed a powerful church system which contended with the government. The struggle between them contributes the concept of "limited government".

The article has four parts. In Chapter One, the article argues that the citizenship in ancient Greece and Rome, before Christianity entered Europe and become arterial religion, differs absolutely from modern citizenship. The essential difference is there was no division between "the private domain" and "the public domain". In ancient Greece, the citizens dissolved in community completely. To the citizens at that time, participating in government and political affairs was the highest life pursuit. Citizenship then mainly was a qualification of taking part in political affairs. Roman first in history, limited "the private domain" and "the public domain". But the citizenship then also was a moral concept, reflecting people's solicitude for public safety and affairs. Individual's value was rather lower than community's interest. In ancient Greece and Rome, religion mixed with political affairs fully. Religion was not a personal affair. God was rather a community's God than an individual's God.

In Chapter Two, the article argues that Christianity brings individual's liberation from powerful social and governmental power. Christianity enhanced value and dignity of human by advocating dualistic character of human. We know now individual right which resisting state's invasion is the cornerstone of liberalism and constitutional right. And this kind of right is natural right which has transcending orientation.

韩之元 2006.5.9³

In Chapter Three, the article argues that Christian “gloom consciousness” is the value basis of “limited government”. Bible is the cornerstone of Christian religion. This part analyses story about “worldly power” in Bible and theologians’ theory about it. This part argues that Christianity changed western people’s idea about state basically. Transcending orientation of Christian value and belief in heaven lowered political life’s value in people’s heart. State is only a remedy of original sin and instrument of justice. Liberalism and constitutionalism inherit negative conception of state from Christian tradition: state as instrument.

In Chapter Four, the article analyses characteristic dualistic system of power in western world and its influence. Systematical and powerful ecclesiastical power was the most potent contender of imperial power. Controversy between ecclesiastical power and imperial power contributes to individual liberalism and the concept of “rule under law”.

Key words Christianity constitutionalism liberalism

王
王 2006.5.9.

原创性声明

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是本人在导师的指导下，独立进行研究所取得的成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的科研成果。对本文的研究作出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本声明的法律责任由本人承担。

论文作者签名：韩元元 日期：2006年5月9日

关于学位论文使用授权的声明

本人完全了解山东大学有关保留、使用学位论文的规定，同意学校保留或向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许论文被查阅和借阅；本人授权山东大学可以将本学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或其他复制手段保存论文和汇编本学位论文。

(保密论文在解密后应遵守此规定)

论文作者签名：韩元元 导师签名：_____ 日期：2006年5月9日

引 言

宪政作为一种制度是西方历史形成的东西。是什么因素使宪政制度和观念诞生于西方呢？这里面的因素很多，其中西方社会所特有的政教分离的二元化社会体系是一个很重要的因素。西方学者普遍认同西方式的宪政有着非常重要的宗教背景。美国著名政治学家卡尔·J·弗里德里希就明确指出，宪政的起源乃是根植于西方基督教的信仰体系及其表述世俗秩序意义上的政治思想中。¹现代宪政自始至终与“有限政府”相联系。宪政的实质就是两个方面的内容，一是严格限制政府的权利，二是严格保障公民的权利。本文就试图从基督教对“个人”和“国家”观念的革命性变革，及基督教社会独特的政教二元化权利体系及其影响这几个方面来论述基督教对自由宪政的贡献。

第一章 古希腊、罗马的公民观念

宪政论的渊源应当追溯到古典时代的希腊和罗马似乎已成为法学界的一种普遍观点。但是美国著名政治学家卡尔·J·弗里德里希在《超验正义——宪政的宗教之维》一书的开篇就对这一观点提出了置疑。“罗马宪政的基本功能与基督教传统中的宪政功能截然不同。”²同时作者也指出雅典政制与现代西方宪政的本质差异。如果要找出根本的差异，我们须从什么是“现代宪政观”入手。尽管中外法学家对“宪政”的理解和阐释不同，但基本的共识是，宪政问题在近代历史上提出原本是为了保障个人自由。宪政的前提当是公域与私域即国家和社会的分离。宪政的核心是限权，宪政的精神是建立负责任的有限政府。正如贺卫方所总结的那样，“严格限制政府的权力”和“严格保护人民的权利”是“宪政”这一枚“硬币”的两面。³因此个人是否作为个体享有权利并有足够的力量抵制国家对个人权利的侵犯是区分古代宪政与现代宪政的关键。我们知道到马基雅维利时才发明了“国家”一词，但在古希腊文中早有了“公民”一词。所以我们可以从对古希腊、罗马的公民观念入手来分析古希腊、罗马的政制与现代宪政的异同。

第一节 古希腊的公民观念

¹ 卡尔·J·弗里德里希《超验正义——宪政的宗教之维》周勇、王丽芝译 三联出版社 1997年 第1页

² 卡尔·J·弗里德里希《超验正义——宪政的宗教之维》周勇、王丽芝译 三联出版社 1997年 第8页

³ 贺卫方《宪政路上的绊脚石与推动力》北大法律信息网

希腊文的“公民”(Polites)一词由城邦(Polis)一词衍生而来,其原意为“属于城邦的人”或“组成城邦的人”。显然这是一个超越血缘关系又超越王权专制的带有普遍性的法律资格的概念。它不同于君主制下的臣民,因为君主制下的国家属于君王,所以臣民最终只是君主的臣仆。而古希腊的公民归属于公民共同体即“城邦”,公民不是任何个人的臣仆。¹可以说古希腊的公民概念已经含有近、现代政治和法治文明的基因了,但是与现代公民概念相比仍有以下几点区别。

首先表现为公民资格的有限性。古希腊的公民是“属于城邦的人”。但是公民在雅典的任何时代,都决不是指全体成年居民而言,一般是指父母都是本城邦的自由民,并且拥有财产的成年男性。公元前431年,雅典居民人数约40万,而享有公民权的只有4.2万,占人口总数的十分之一左右。在雅典,占人口总数三分之一以上的奴隶,不被当作人看。他们被看作奴隶主的财产和工具,可以自由买卖。也“并非所有被当作人看待的都可以成为雅典公民,外邦人和工商业者都不享有公民权。”²占人口一半以上的妇女,不分阶层,一律不享有公民权,更谈不上参加城邦的政治活动。在具有公民资格的人中,极为贫困者也行使不了公民权。这样占人口大多数的奴隶、外邦人、妇女、极为贫困者就被排除于公民团体之外。城邦的男性成员成年后经过庄重的仪式取得公民资格的,才能进入城邦公共生活领域,成为属于城邦的人。所以说古希腊公民身份是作为一种特权存在的,它以排斥他人甚至对他人的奴役为前提,这是它与现代公民观念的一个区别。³

其次表现为公民和城邦融为一体,缺乏公域与私域之间的区别和对抗。我们知道公域和私域之间的区别和对抗即国家和社会之间的对立是现代宪政制度的逻辑前提。因为无私域也就没有对个人权利的法律保障,也就没有对国家力量的限制和制约,宪政制度就无从谈起。在古希腊,公民和城邦完全融为一体。公民对城邦有强烈的归属感没有与城邦分离的意愿,城邦也不允许公民有“只顾私人事务的私心”。这可以从亚里士多德对公民和城邦的定义中得到反映。“(一)凡有权参加议事或审判职能的人,我们就可以说他是那一城邦的公民。(二)城邦的一般涵义就是为了要维持自给生活而有足够人数的一个公民的集团。”⁴亚里士多德断言:人是一切政治的动物,人完全是城邦的产物……公民不遗余力地献身于国家,战时献出鲜血,平时献出年华;他没有抛弃公务照

¹ 丛日云《古希腊的公民观念》政治文化研究网

² 李洪均《民主自由人权的历史与现实》辽宁大学出版社1991年第23页

³ 丛日云《古希腊的公民观念》政治文化研究网

⁴ 亚里士多德《政治学》吴寿彭译商务印书馆1996年第110页

管私务的自由……相反，他必须奋不顾身地为城邦的福祉而努力。”在那个时代，公民美德和个人美德也是一回事情，个人完全隶属于公共的善（common good）。¹亚里士多德把人定义为在本性上“趋向于城邦生活的动物”，他的意思是说，人必须过城邦生活，公民只有生活在公民群体即城邦中才具有意义，离开了城邦这个公民群体，公民也就不成为公民了。古希腊人之所以没有私域和公域的界分，是由以下几个原因造成的。

1. 城邦是具有共同祖先的原始家族和部落的联合，建筑于共同血统之上。虽然伴随着城邦的演进，血缘关系逐渐解体，不断有外邦人被吸收和同化于本部族。但是人们仍以血缘关系的观念来看待城邦共同体。这是公民对城邦产生归属感的一个重要原因。

2. 公民对政治自由的珍视。古希腊人实践的政体是直接民主，是一种真正的自治，公民群体是城邦政治和社会生活的主体。在实行民主政治的雅典，公民通过公民大会、五百人会议和人民法庭直接管理城邦。公民大会是城邦的最高权力机关，凡年满二十岁的男性公民均有权出席公民大会。它也是最高的立法机关，并对城邦的所有重大决策进行直接投票。五百人会议相当于城邦的常设政府机构，其成员从年满三十岁的男性公民中抽签选出，任期一年，不得连任。人民法庭是公民参与城邦管理的另一个重要机构。它有权对违反城邦利益的政治案件做出判决，其裁决方式由陪审团成员直接投票进行裁决。²在希腊人的观念中，城邦是“公民共同体”，是“平等者公社”，公共权威掌握在公民自己手里。伯里克利在赞扬雅典民主时说：“我们的政治生活是自由而公开的。”

“我们雅典人自己决定自己的政策。”³在希腊公民看来，他们通过公民集体决定自己的命运，服从公民集体，就是服从自己。这就是公民自由的要义。这种自由只能在自己的城邦里才能享受，城邦被征服，公民就丧失自治权。⁴

3. 公民的命运和城邦的命运休戚相关。失去城邦，公民沦为奴隶或外邦人，甚至遭到集体屠杀。城邦强盛，得益的是公民。正如德谟克利特所说：“一个治理得很好的国家是可靠的庇护所，其中有着一切。如果它安全，就一切安全；而如果它被毁坏，就一切都毁坏了。”⁵所以在城邦和公民个人的关系方面，希腊公民具有一种特殊的心理，他们把城邦视为一个有机的整体，自己不过是其中一个组成部分，个人没有独立的价值，他的价值依赖于整体。他的生命、财产、家庭、利益、荣誉、希望及其他一切内容都属于城邦。

¹ 范进学《权利政治论——一种宪政民主理论的阐释》山东人民出版社 2003 年 第 126 页

² 沈莘 试论“市民社会”的历史渊源 中国世界古代史研究网

³ 修昔底德《伯罗奔尼撒战争史》商务印书馆 1960 年 第 130, 132 页

⁴ 丛日云《古希腊的公民观念》政治文化研究网

⁵ 北京大学哲学系编《古希腊罗马哲学》商务印书馆 1982 年 第 120 页

再次，与现代公民权利相比古希腊的公民资格概念侧重于强调公民有义务行使政治权利，缺乏现代意义上的个人基本权利和自由内核。现代意义上的公民权利在希腊法律中是不存在的。个人在城邦中只有政治地位，没有私法地位。“公民享有各种权利，但这些权利并非个人所私有；这些权利从属于他所任的职位。”¹实际上希腊人没有明确区分权利和义务。出席公民大会、参加陪审法庭，弃任官职，从军作战，既是权利又是义务。它们都是由公民身份而来的。享有某种权利，就要承担相应的义务。²

由以上分析我们可以看出希腊人的公民观念与近代公民观念有很大的不同。近代的公民权是受法律保障的个人权利，国家是平等独立的公民个人的集合。然而希腊的公民是“属于城邦的人”，他们就没有与城邦分离的意识和要求。在他们心目中，“公民资格不是拥有什么，而是分享什么，这很像一个家庭成员的地位。”³而古希腊的民主政治也不符合建立“有限政府”以维护“个人权利”的宪政精神。这种政制有沦为暴政的倾向，因为不以保护个体自由为基本前提的民主必然导致多数人的暴政。

第二节 古罗马的公民观念

古希腊的城邦制度，曾经创造了灿烂的古希腊文明，但最终走向衰微，因为城邦作为一种政治制度有其难以弥补的缺陷。首先，要保证城邦公民参与政治生活，城邦必须处于一种“小国寡民”的状态。这种分散、孤立、小规模的城市无力保证自身安全和内部的秩序。其次，要求公民以政治为生活方式，城邦就患上了“政治肥大症”，公民无暇顾及生产的发展，阻碍了经济的发展。在古希腊城邦走向衰微的时候，古罗马逐渐繁荣起来。罗马人接过了希腊人手中的文明火把，继承了柏拉图、亚里士多德等人的政治哲学思想。虽然罗马人在这方面没有更多的建树，但他们更注重实践，构造了比希腊人更为精致和稳定的政治体制。

古罗马的历史大致分为三个阶段：第一阶段是王政时期（公元前 753 年——公元前 510 年），实际上这是罗马的城邦时期，本质上属于古希腊那样的城邦政治，国王虽然是城邦的首领，但王的权力受公民大会和元老院的制约；第二阶段是共和时期（公元前 510 年——公元前 27 年），这一时期作为小城邦的罗马废除了国王建立了共和制，并通过对外扩张成为世界帝国；第三阶段是帝制时期，（公元前 27 年-476 年），从屋大维击败竟

¹ G. 萨拜因 《政治学说史》盛葵阳、崔妙因译 商务印书馆 1986 年 第 37 页

² 丛日云 《古希腊的公民观念》政治文化研究网

³ G. 萨拜因 《政治学说史》盛葵阳、崔妙因译 商务印书馆 1986 年 第 25 页

争者成为罗马唯一统治者开始，共和制度被以军队和官僚机构为代表的帝制取代。¹

尚武好战的罗马人，突破了城邦政治的局限，建立起以地中海为中心，地跨欧亚非三洲的世界性大帝国。帝国的统治模式为皇帝自上而下的任命官吏、行政长官，代替了传统上经选举产生的行政官员。政治上的统一带来了罗马长达3个世纪的和平。在和平有效的统治下，经济繁荣起来，城市四处崛起，四通八达的海陆交通将帝国各个部分结成一个紧密相连的整体，贸易活动频繁。全盛时期的罗马人口大约有7000万，面积达到了350万平方公里。

在世界帝国罗马，公民和国家之间产生了不同于古希腊的新型关系。古希腊的公民和城邦融为一体，参与城邦的政治生活是公民的最高价值追求。而在地域广大，人口众多的罗马帝国里，绝大多数公民已无法亲自参与政治，公民个人和国家之间拉开了距离。罗马人首次在国家和个人之间做出了区分，这是古希腊思想中所缺乏的。发达完善的罗马法已经提供了对个人平等和公民个人权利的保护，并将是否享有公民资格作为区别罗马居民和外国人的方法。对古希腊人而言，公民是参与城邦政治生活和公共管理的一种资格，公民权利主要是一种政治权利。而古罗马的公民权利已侧重于对公民个人和公民团体利益的保障，带有私人性。

但古罗马的公民观念与现代公民观念相比仍有以下几点不同。首先，公民资格在古罗马仍是和特定人群相联系的一种特殊权利。罗马法认可享有公民资格的，只限于成年男性自由人，妇女和奴隶不享有或只是部分享有公民资格。“自由人”也仅指出身不受奴役的父母的人。其次，虽然当时的公民资格内容已经不仅仅限于政治权利，开始向社会经济领域延伸，但仍未涉及人权。再次，当时的公民资格概念主要是一种道德理念，反映人们对公共安全和公共事务的关怀。罗马共和国及后来的罗马帝国关注的都不现代宪政最关注的公民权而是国家的稳定。“罗马法律全心旨在维护的是其政治的秩序，而非组成这一秩序的人们。”“罗马的‘宪政观’不是多元的，它是基于一种根据virtues(刚勇)做出的对人类生活的非基督教的评估。”²

§ 小结：无论是在雅典人还是在罗马人的政治生活中，都没有将个人看作是与国家相对峙的一极。公民的权利和义务也没有明确区分。在古希腊人的价值观念里，参与公共生活，履行各种政治义务，几乎是唯一具有崇高意义的人生选择。近现代的宪政主义是以公域与私域的界分为逻辑前提的，没有私域和公域之界分也就没有宪政。近代以来

¹ 刘守刚《西方立宪主义之古罗马渊源》 价值中国网

² 卡尔·J. 弗里德里希《超越正义—宪政的宗教之维》 周勇、王丽芝译 三联出版社 1997年 第6-7页

的民主政治，虽然可以在古希腊民主城邦中找到雏形，但是这两者的相似性更多地表现在形式层面，而非实质层面。维系城邦民主制的城邦主义决不是支撑现代民主政治的价值基础。个人主义在城邦主义中没有成长的空间。个人权利至上和由此引发的严格区分私域和公域等现代政治的首要原则，在城邦主义中难觅踪迹。显然要探寻宪政制度的古典渊源还需另辟蹊径。

第二章 天国的福音带来个人精神上的解放

第一节 宪法权利的超验之维

宪法权利，又可称为宪法上的权利，是宪法所确认和保护的权利。宪法的属性和宪法学原理决定了宪法权利是个人持有的抵制政府侵犯，限制与约束政府各机构的一种权利。广义上的宪法权利包括宪法文本中规定的所有“公民的基本权利”，这些权利大体上可分为三种类型：公民自由权、政治权利、社会权利。狭义的宪法权利有时也可称为自由权利，是近代宪法理论所确立的国家不应干预的主体权利，其范围包括宗教自由、言论自由、个人自由和财产自由。它是一种反对国家干预的自由，属于消极自由的范畴，是自由资本主义时期宪法的价值信奉，也是古典自由权利的内容。¹本文所主要讨论的自由权即狭义的宪法权利。

这种“宪法权利”具有先验性，在政治制度中接受个体价值的在先价值，是宪政主义一个根本原则。因此判断一个国家是否实施宪政的根据不在于这个国家有没有一部成文宪法，而是看个人权利是否在价值序列和制度安排上被视为对政治制度的一种最根本的，在先的约束。宪法权利的这种先验性起码体现在以下三个方面：首先，在个人和国家关系上，个人权利是前提，国家权利是结论；个人权利是因，国家权利是果；个人权利是初始的、先在的、自然的，国家权力是后发的、派生的、约定的；个人权利是目的，国家权力是工具，国家权力因个人权利而存在；个人权利限定了国家权力的范围，设定了国家权力的界限，在个人权利的范围之内，国家权力是无效的，总之个人权利是本源和终极目的。²其次，个人权利先于多数人意志而存在。因为这种狭义上的宪法权利“是一种个人权利，它保障个人权利甚至不受合法权威的侵害，甚至不受民选代表的侵害，而且在大多数场合，即使他们的行为出于善意和公共利益，也不得侵犯。”³这就是洛克的契约论所坚持的那个前提，即个人的生命和财产和自由是自然权利，是不能通过社会契约让渡出去的，它们必须保留在公民手中，保留在立法权之外。立法机关，尽管是最高的权力机关，不是也不可能是人民的生命和财产的绝对主宰。因为没有人可以将自己置于他人的专断权力之下。再次个人权利先于宪法而存在。英国宪法学鼻祖戴雪说，宪法

¹ 郑贤君 《试论宪法权利》 法律信息网

² 丛日云 《在上帝和恺撒之间——基督教二元政治观与近代自由主义》 三联出版社 2003年 第27页

³ 路易斯·亨金等著 《宪政与权利》 郑戈等译 三联出版社 1996年 第7页

性法律“不是个人权利的来源，而是其结果。”立宪主义者并不认为宪法本身就是至高无上的，不是宪法的具体内容，而是宪法所确认的一个政治共同体所接受的那些来自天赋人权的在先约束才是至高无上的。总之，在自由宪政主义者眼中，最高权力绝不是任何一种世俗的权力，人民和君王的意志一样都不是自然权利的来源，也不能在政治哲学上被摆到最高的位置。在政治上，最高的和最先的位置必须被虚置起来，留给一个不言而喻的背景。¹

近代宪法权利的理论原型是洛克的“自然权利”。洛克认为人在自然状态下，通过劳动而生活，并有将劳动变为自己财产的权利。但在自然状态下，自然权利缺乏安全保障，于是人们共同协议组成社会共同体，以便保全个人的身体、自由和财产。因此基于自然法而形成的人类权利，先于国家而存在，故国家不得侵犯。国家由人民组成，而国家权力来自国民的委托，只有为增进国家的根本目的，才能行使。如果权力行使者违反国民的信托，国民就有撤换政府的最高权力。²洛克对自然权利的经典表述为“生命、自由、财产权”。这些权利被表述为自然权利，不仅因为它们存在于自然状态，还因为它们是按人的本性所享有的，是与生俱来的。洛克以“自然权利”为起点，论述了国家权力的终极来源和依据。在他看来，这种“自然权利”是一种绝对合理的主观诉求，它不但不依赖于外在的法律、秩序和义务，而且是它们的渊源。洛克的“自然权利”观念为英、美的自由宪政观提供了最直接思想来源。

由洛克奠定这种以“自然权利”为起点的思维模式在18世纪末受到边沁等新一代自由主义者的置疑。在边沁看来，17—18世纪人们作为口头禅的“自然状态”不过是子虚乌有。“自然权利”说明了国家权力的来源，但“自然权利”本身却没有来源。人们所享有的实证权利是“法律之子”，是国家法律赋予的，但“自然权利”却是一个“无父之子”。边沁直接从个人利益、幸福、权利、自由等出发讨论权力，提出了“最大多数人的最大幸福”这一功利主义的标准来衡量国家的优劣。在他看来，社会利益是个人利益的总和，个人利益是唯一真实的利益，实现了个人的最大利益，整个社会才能实现利益的最大化。可见边沁放弃了洛克“自然权利”的理论形式，但却继承了他个人本位的理论内核。

宪法权利的实质在于它的个人主义。个人权利是宪政制度的终极价值。卡尔·J·弗里德里希指出“整个西方宪政史始终不变的一个观念是：人类的个体具有最高的价值，

¹ 王怡 宪政主义第三波 北大法律信息网

² 王德志 《宪法基本理论研究》 光明日报出版社 2004年 第226页

他应当免受其统治者的干预，无论这一统治者为君王，政党还是大多数公众。”¹到今天“个人拥有权利”“个人权利是对国家权力的边际约束”、“国家权力是否正当以个人权利为依归”这些命题，在无数自由宪政主义者的眼中都已是“不言而喻”的。没有人去解释为什么个人权利是国家权力的界限而不是反过来国家权力是个人权利的界限。个人权利是政治秩序和政治权力的原因，但它本身却没有原因，如果一定要为它找一个根据，就不能从此岸世界中寻找，而要彼岸世界中去发现，也就是在人与上帝的联系中去发现。²

宪法权利具有超验性。1776年，当聚集费城的北美殖民地人民的代表向世人宣告他们权利的时候，他们并不认为需要去论证他们何以拥有这些权利。而直接宣称“我们认为这些权利是不言而喻的”。杰弗逊所说的不言而喻的背景，并不仅仅是洛克式的天赋人权的近代自然法，还有更为深厚的超验正义的思想，来自于西方近两千年的基督教信仰。《独立宣言》的以下句子，对这一超验性表达地更明确些。“人人生而平等，他们都从他们的造物主那里被赋予某些不可转让的权利，其中包括生命权、自由权和追求幸福的权利。为了保障这些权利，所以在人们中间成立政府。而政府的这些权利，则系被统治者的同意。当任何形式的政府对这些目标具有破坏作用时，人民就有权利来改变或废除它，以建立新的政府。”1948年《世界人权宣言》诞生，当年48个联合国成员国，其中一半以上是非基督教国家，投票赞成这个人权宣言，接受“人人生而自由”(all human beings are born free and equal)的在先的约束，这一表述和当年杰弗逊起草的独立宣言几乎是一致的。《世界人权宣言》没有一个国家投反对票。即使苏联等社会主义国家和伊斯兰原教旨的沙特阿拉伯也只投了弃权票。³这说明“宪法权利具有超验性”，即使不是在基督教超验正义的层面，也在洛克自然法的层面被世界各国所广泛接受。

在以上的论述中我们已涉及到“个人主义”是宪法权利的实质，是宪政制度的核心价值。个人在西方社会的成长是一个渐进过程。许多因素促进了个人的成长，其中包括基督教的信仰，斯多葛派关于人的精神独立于肉体而具有平等特质的理论，罗马法中对个人权利的阐释，日耳曼人热爱自由的民族性格，中世纪的契约关系，市场经济等因素。在以下的分析中，我们可以发现基督教无疑为近代个人主义的形成提供了最有力的思想和社会支撑。基督教政治哲学对近代个人主义的贡献可以体现在以下三个方面：透过对人的二元解析，使人的精神世界具有了独立的价值，并把人的尊严和价值提升到前所未

¹ 卡尔·J·弗里德里希《超验正义—宪政的宗教之维》周勇、王丽芝译 三联出版社 1997年 第15页

² 丛日云《在上帝和恺撒之间—基督教二元政治观与近代自由主义》三联出版社 2003年 第33页

³ 王怡《宪政的在先约束——基督教与天道》北大法律信息网

有的高度；通过把人的生活分为精神生活和世俗生活，延伸出国家有限和国家工具主义的价值观，政教分离的二元化权利体系为个人主义的成长提供了社会空间。

第二节 关于人的新观念

一 人及人的生活之二元解析

基督教将人解析为灵魂和肉体两部分。人的生活也被分为宗教生活与世俗生活，天堂与尘世，彼岸与此岸两个领域。在基督教之前，古典时代的西方人追求统一与和谐。基督教的二元主义世界观和思维方式在古希腊和罗马人的精神世界里是很难见的。城邦时代的希腊人将人视为一个整体，是精神和肉体，现世和来世的统一。在他们的观念里，有形的社会共同体和无形的另一世界是重合的。公民的肉体和灵魂，生与死，都属于城邦。城邦就是他们的信仰和精神寄托。城邦的政治生活就是宗教生活，而对古罗马人来说，宗教生活也不是个人的事情，宗教的虔诚与对部落国家和家庭的情感是融为一体的。

在西方世界第一次将灵魂与肉体，理性与情欲对立起来的是斯多葛派。斯多葛派将人的本质理解作为一种精神的存在，它是唯一宝贵的存在，而把躯体视为灵魂的重负，枷索和刑罚。只有克服情欲的搅扰，摆脱肉体的负累，人的灵魂才能获得自由。但斯多葛派对灵魂的拯救是依赖智者的思想活动和道德修为，由此导致的生活观念是消极遁世。

真正将人的肉体 and 灵魂的区别赋予重大意义的是基督教，据《圣经》记载，耶稣传道伊始，就警醒世人说：“天国近了，你们应当悔改。”¹他唤醒人们要“悔改”就是要遏止灵魂被肉体拖向深渊的趋向。在基督徒看来，肉体是属世的，是败坏的。灵魂认识神，可以和神沟通，得永生。耶稣救世的目的就是拯救这世上失丧的灵魂。得到拯救的是灵魂而不是肉体。“血肉之体，不能承受神的国，必然朽坏的，不能承受不朽坏的。”²耶稣直截了当的说“叫人活着的仍是灵。肉体是无益的。”³

因此在基督徒看来，人的希望不在此世，而在来生。他们把自己看作“客旅”，在世上过寄居的日子，天上“荣美的家乡”才是他们真正的归宿，灵魂得救才是他们真正追求的目标。他们的足站在这个世间，头却伸向了天空。他们已经将生活的重心由世俗转向天国，成为“不属于这个世界”的新的精神族类。虽然基督教有强大的来世倾向，

¹ 《圣经·马太福音》第4章17节

² 《圣经·哥林多前书》第15章50节

³ 《圣经·约翰福音》第2章63节

但它并没有完全否定世俗生活的价值。相反，与其它宗教相比，基督教的特点在于对世俗生活的深深卷入。基督徒并不逃避现世生活的痛苦与羞辱，而把它们看成达到最高精神目的的工具。

二 人的精神世界具有独立的至高无上的价值。

早期基督徒被其它罗马人视为卑贱，但他们却自视甚高，相信他们是属神的子民。基督徒们相信，通过受洗入教，他们变成蜕去旧的躯壳的“新人”，分享神的本质，是高贵的祭司，神圣的民族，上帝的子民。基督徒由于信仰基督而形成一个亲如一家整体。保罗说：“就如身子是一个，却有许多肢体，而肢体虽多，仍是一个身子。基督也是这样。我们不拘是犹太人、是希利尼人，是为奴的，是自主的，都从一位圣灵受洗，成了一个身体，饮于一位圣灵。”于是大家同根同体，息息相关，“若一个肢体受苦，所有的肢体一同受苦，若一个肢体得荣耀，所有的肢体就一同快乐。你们就是基督的身子，并各作肢体。”¹人人平等的思想在斯多葛派那里已经出现，基督教以信仰的形式继承了这一思想，并产生了更强有力的影响。在耶稣的教导中，首要的是爱上帝，服从上帝，其次是爱邻人，爱人如己。上帝是父亲而邻人是兄弟的思想在基督教信仰中深深扎下了根。靠着这个信念，基督教越出犹太民族的界限而在罗马帝国广泛传播。无差别地接纳各个民族和各种社会地位的人，使他们结合成一个普世的大公教会。基督教的这种使人得尊严，人人平等的信仰，很容易被下层人民接受。据记载早期教会主要由下层人民组成，斯多葛派的“灵魂宝贵”“人人平等”只是当时社会少数智者的微弱呼声，基督教却使之成为成千上万普通民众的信仰。4世纪末，基督教成为罗马帝国的国教，基督教教民的身份与帝国的臣民的身份合一。对大多数人来说，作为国家的成员在等级体系的网络上，难有什么尊严，但是他们还是基督徒，是上帝的特选子民，是天国的公民，这构成他们的人格尊严的基础。正如贡斯当所指出的，宗教“在我们朝生暮死的世界中构成了人类的尊严。”²

基督教提高人的尊严和地位是通过对人的二元解析来实现的，基督教信仰区分了人的灵魂和肉体，内在世界与外在世界，精神生活与世俗生活，天堂幸福与世俗幸福。通过把前者从后者中剥离出来与上帝建立直接的联系，从而赋予人的精神生命以某种高于世俗秩序的神圣意义和超脱世俗秩序的独立价值。³别尔嘉耶夫指出：“很久以前，基督教完成了一场伟大的精神革命，它从精神上把人从曾经在古代甚至扩散到宗教生活上来

¹ 《圣经·哥林多前书》第12章

² 邦雅曼·贡斯当《古代人的自由与现代人的自由》阎克文 刘满贵 商务印书馆1997年 第187页

³ 丛日云《在上帝和恺撒之间——基督教二元政治观与近代自由主义》三联出版社2003年 第39页

的社会和国家的无限权力下解放出来，它在人身上发现了不依赖于世界、不依赖于自然界和社会而依赖于上帝的精神因素。”¹

耶稣钉十字架的意义，就是使人摆脱罪的捆绑，得自由，得释放。耶稣就是众人罪的赎价。基督教的自由包括两个方面。一个是免除原罪。保罗说：“基督释放了我们，叫我们得以自由，所以要站立的稳，不要再被奴仆的轭挟制”²。另一方面是指人的内在精神不受外在秩序和世俗权威的控制。因为人的精神世界被划为上帝的领地，是任何外在奴役、世俗权威都不得进入的。保罗一方面劝诫仆人要敬畏肉身的主人，“你们作仆人的，要惧怕战兢，用诚实的心听从你们肉身的主人，好像听从基督一般”³另一方面又声称基督徒是重金赎回的，不要做人的奴仆。这说明，在保罗那里对外在命运的顺从和对人的尊严的强调是并行不悖的。外在命运和人的内在尊严的对立正是建立在灵与肉对立的基础上。早期基督徒因拒绝称恺撒为主，而受到严酷的迫害，有人劝他们：“你们说一句恺撒是主又何妨？”但对基督徒来说，说这句话就等于背叛上帝，所以他们宁愿被投喂狮子、钉十字架也不愿向世俗权威屈服。对彼岸世界的信仰，使基督徒有世人难以理解的勇气和坚强的意志，去捍卫他们内在世界的独立自由。可以比较斯多葛派，他们虽然注重内在世界的独立自由，但没有对彼岸世界信仰的支撑，其精神力度比基督教大为逊色，从历史上看，西方人的自由最早是由于基督教的影响才出现的，它的原始形式是人内在世界的自由，即人的精神生活的自由性和独立性，即人的良心自由。

城邦时代所谓的自由的核心是公民的自治，城邦时代公民是国家的主人，也是国家的奴隶。贡斯当有一个著名的论断：“在古代人那里，个人在公共事务中永远是主权者，但在所有私人关系中却是奴隶。”⁴在基督教刚刚传入欧洲时的罗马，个人与帝国的荣誉和稳定相比也不算什么。在宗教领域，希腊和罗马的神也不是个人的神。神是家庭、部落城邦的而不是个人的。法律史专家梅因从法学的角度指出，“古代法律”几乎全然不知“个人”它所关心的不是个人，而是家族，不是单独的人而是集团。⁵

基督教的信仰和以上的社会背景是格格不入的。基督教使信徒认识到，上帝不是家庭、部落、城邦或国家的神而是个人的神。基督教新约和旧约相比最大的不同在于强调个人的得救。旧约中的上帝只是犹太民族的神，上帝和整个犹太民族立约。通过基督的受难，上帝和人立了新约，这个约不是和犹太民族间的约，而是和普世的个人之间立的

¹ H. A. 别尔嘉耶夫《精神王国与恺撒王国》转引自丛日云《在上帝和恺撒之间——基督教二元政治观与近代自由主义》三联出版社 2003 年 第 53 页

² 《圣经·加拉太书》第 5 章 1 节

³ 《圣经·以弗所书》第 6 章 5 节

⁴ 邦雅曼·贡斯当《古代人的自由与现代人的自由》阎克文 刘满贵 商务印书馆 1997 年 第 27 页

⁵ 梅因《古代法》沈景一译 商务印书馆 1959 年 第 146 页

约。耶稣说：“日期满了，神的国近了，你们当悔改。”在这里，耶稣是向每个人发出的呼召去过一种全新的生活。在基督徒看来，信仰完全是个人的事。耶稣也强调彼岸命运与世俗的社会身份和社会联系之间毫无关系。在《圣经》里有这样的记载。耶稣对一个人说“跟从我来！”那人说：“主，容我先回去埋葬我的父亲。”耶稣说：“任凭死人埋葬他们的死人，你只管去传扬神国的道。”又有一人说：“主，我要跟随你，但容我先去辞别我家里的人。”耶稣说：“手扶着犁向后者，不配进神的国。”¹又有人对正在会堂讲道的耶稣说，你的母亲和兄弟在外面想要见你。耶稣回答：“谁是我的母亲？谁是我的兄弟？谁奉行天父的旨意，谁就是我的母亲、姐妹、兄弟。”耶稣说：“我来是叫人与父亲生疏，与母亲生疏，媳妇与婆婆生疏。”“人到我这里来，若不爱我胜过爱自己的父母、妻子、儿女、弟兄姐妹和自己的性命就不能做我的门徒。”²耶稣向个人发出召唤，使个人解脱了与现实世界的一切维系，甚至还解脱了道德伦常的维系。耶稣的布道使人从社会的各个部分中剥离出来，直指人的内心世界，在神和个人之间建立起一种人格化关系，黑格尔曾经说过：“东方从古至今只知道‘一个’是自由的，希腊罗马世界知道，‘有些’是自由的，日耳曼世界知道‘全体’是自由的，而从‘有些’到‘全体’的转变主要是基督教带来的。”³

§小结：今天“人权”“个人自由”的观念为什么备受关注？我们在追溯其思想渊源的时候，首先想到的是文艺复兴。而一提文艺复兴，又自然想到所复兴的对象，从古希腊、罗马直接跨入文艺复兴几乎成为我们解说自由主义源流的一般模式。而其间基督教传统统治下的中世纪则被描绘为“人权”受“神权”压制的漫长黑暗时代，岂不知当近代人痛感神权侮辱了人的尊严的时候，这种感受正是在基督教文化中孕育中形成的，起初正是基督教使人在神的庇佑下获得某种尊严、某种平等和自由。基督教使人第一次对个体内在的精神的世界有了明确的认知，信仰又给人莫大的勇气去捍卫内在精神世界的独立和自由。这种认知和勇气都是弥足珍贵的，可以说基督教为人权学说提供了最强有力的精神支持。正如基督徒所信仰的那样，在神的受造物中只有人是按神的形象创造的，因此每个人的天性中都有“神性”，这个神性赋予人作为受造物固有的自由、权利、尊严、幸福。人生而自由、平等，因为“人人均为上帝的造物，人只受上帝的奴役。”只受上帝的奴役就意味着不受任何世俗权威和多数人意志的奴役。伟大的“自然法”，杰出的《人权宣言》及一切宪政的经典蓝本都源于此“不言而喻”的背景。⁴

¹ 《圣经·路加福音》第9章57—67节

² 《圣经·路加福音》第14章26节

³ 丛日云《在上帝和恺撒之间——基督教二元政治观与近代自由主义》三联出版社 2003年 第65页

⁴ 包万超 《宪政与人性》 法律思想网

第三章 基督教与有限政府的理念

以上论证了宪政旨在保护自我的尊严和价值，根植于基督教信仰对自我的关注，最终导致了权利观念的出现，这种权利被认为是自然的、天赋的，不证自明的，因此宪政的作用和价值在于维护人权。这是宪政的价值层面。而人权要得以保障，就必须实现“有限政府”一个在某些领域永远无权做出决定的政府，一个像普通公民一样守法和负责任的政府，一个内部有分权和制衡机制的政府。这是宪政的制度层面。而有限政府的信念源于基督教对“人”和“世俗”权威的认识。

第一节 圣经中关于“王权”的记载及神学家的阐释

一 关于王权的起源

以色列人原没有国王，由先知直接按上帝的意旨统治。在先知统治的时期，犹太社会没有独立的世俗权力，政治权力溶解于教会权力中，没有分化出来。在先知撒母耳时期，以色列人看到别的民族有王的统治，也要求先知为他们立王，统辖他们，为他们征战。这件事情不为上帝所喜悦。《圣经》中记载，上帝对撒母耳说：“百姓向你所说的一切话，你只管依从，因为他们不是厌弃你，乃是厌弃我，不要我作他们的王。自从我领他们出埃及到如今，他们常常离弃我，侍奉别神。现在他们向你所行的，是照他们历来所行的。故此你要依从他们的话，只是当警戒他们，告诉他们将来那王怎么管辖他们。”¹就这样上帝答应了以色列人的要求。由先知膏抹扫罗为王。《圣经》里关于这段历史的记载说明以色列人立王不为上帝所喜悦，是犹太人偏离上帝道路的要求。就像以色列人拜假神一样是非常严重的罪。后来众民也向上帝忏悔：“我们要求立王的事正是罪上加罪了。”这样，犹太教在神授王权的形式下确认了王权合法性的同时，也赋予了它一个并不光彩的出身。国家从一出生便带着原罪的胎记。根据《新约》耶稣和使徒们也承袭《旧约》传统，承认王权神授。在保罗那里，圣经初步阐释了人类的始初无罪状态和堕落的思想。教父将这一思想与塞涅卡的思想相结合成为一种完整的国家起源的理论。在教父们看来，人类在初始状态是无罪的，上帝创造人是自由而平等的，不需要强制性权力。但是，人因违背神的命令而堕落了，被赶出伊甸园，由于人的罪，而需要权力和服从，需要政

¹ 《圣经·撒母耳记上》第8章

府的管制。政府制度是神为补救人的罪而做的安排。奥古斯丁在《上帝之城》中对国家的起源有以下论述，具有典型意义。人在本性上并非人的主上，人对人的统治不符合人的本性。上帝按他自己的形象创造了理性存在物，不是要他做同类的主人，而是要做非理性存在物的主人。初民时代的贤者（good man）是羊群的牧者，而不是人的君王。¹中世纪的神学家基本上重复教父们的理论，把国家视为人罪的结果，是补赎人罪的工具。不过，在中世纪的西欧，国家起源理论又掺了日耳曼人的传统。如将政府权力的来源追溯至人民或共同体。政府只是受人民或共同体的委托行使权力，或是合法的政府权力必须经过贵族或人民的同意，由教皇加冕。但是在中世纪的任何时代，上帝始终牢牢居于国家权力最终源泉的地位，日耳曼传统所承认的其它源头，都被降到直接来源的位置，也就是次要位置。

至此，我们看到西方政治哲学史上对国家态度的一个根本转变。在城邦时代的雅典人那里，城邦是希腊人生活的全部，亚里士多德认为人的本性只有在城邦里才能趋于完善，并把不参与城邦公共生活的人称为“不是神，就是兽”“不是超人，就是鄙夫”，把家庭里的妇女视为相当于折合成肢体残缺不全的男人。柏拉图鄙夷地称仅仅以满足物质需要为目的社会组织为“猪的城邦”。在他们看来“国家”是自然进化的结果，是人本性逐步完善的结果。到罗马帝国时代，帝国的荣誉和稳定仍是高于一切。而基督教完全把柏拉图和亚里士多德的逻辑反过来了，国家不是人性日趋完善的结果，而是罪和堕落的结果。国家不再被奉为至高，而只有补赎罪的消极工具价值。基督教教义，使国家主义受到致命的重创。罩在国家头上一切光环都被拿掉。国家不是救世主，而只有消极的工具主义价值。用路德的话来说，就是“不致使坏人更坏”。

二 关于王权的来源和国王。

虽然根据《圣经》记载，王权的产生带着原罪的胎记，犹太人立王，是“在耶和华面前犯了大罪。”可毕竟上帝为当时的犹太人立了扫罗为王，并由先知膏抹，立定了他在众人中的地位。犹太人也由先知直接按神命令统治的时代步入了王政时代。王也就取代先知成为政治舞台上的中心人物，在犹太人的观念中“王权神圣”、“君权神圣”是很自然的，王权一经命定，就被认为是神所命的，具有不可侵犯性。《旧约》中说：“他改变时候、日期，废王、立王。”“要将国赐给谁就赐给谁。”²王权神圣的观念在《新约》中，最明确有力的表述就是保罗那一段话，“在上有权柄的，人人当顺服他，因为没有

¹ 丛日云《在上帝和恺撒之间——基督教二元政治观与近代自由主义》三联出版社2003年第122页

² 《圣经·但以理书》第4章

权柄不是出于神，凡是掌权的，都是神所命的，所以抗拒掌权的，就是抗拒神的命。”他还称掌权的为“神的用人”、“神的差役”。这段话不断地被后期教父和神学家引用发挥。

早期教父和中世纪的思想家都一致承认王权的神圣性。教父安布洛斯说，国王在地上应作为“上帝的代理人”而受到尊敬。王位的神圣性不因统治者的任何渎职而失去。奥古斯丁进一步强调即使像尼禄那样迫害基督徒的最坏的皇帝也是由神意而获得权力的。西维尔的伊西多尔引用先知的的话为根据，“我因愤怒而给他们一个国王。”他由此得出结论：恶劣的统治者与好的统治者一样，都是上帝所命令的。有什么样的民族就有什么样的统治者。如果他们是善良的，上帝就给他们好的统治者，如果是邪恶的，上帝就会将一个同样邪恶的统治者置于他们之上。¹即使在中世纪，教权和王权激烈斗争的时候，教权派也没有放弃世俗权力和精神权力都一样来源于上帝，由上帝掌管的圣经原则。

虽然对神学家和一般基督徒来说，王权神圣是确凿无疑的真理，但是他们却拒绝神化国王。在基督徒心目中，皇帝不是神，对帝王崇拜是犯下渎神和偶像崇拜的罪。在基督教传入之前的罗马帝国是一个多神论的国家。皇帝集大司祭长和保民官的双重身份与一身。皇帝本身具有半神的性质。不仅皇帝的肖像被崇拜，被铸在钱币上，他们的塑像还被摆在民众家里的神龛和庙宇中像神一样被供奉。罗马皇帝多米提安给自己加上“主与神”的称号，并强迫人民在宣誓时说“凭我神皇帝”。基督徒不能接受这种僭号。前面我们也提到许多基督徒因拒绝称皇帝为主而遭到残酷迫害。后随着基督徒队伍的壮大，罗马执政者不得不向基督教妥协。君士坦丁发布宽容赦令，允许基督徒自由崇拜上帝。皇帝的妥协，换来的是对皇权神圣性的承认，但皇帝本身被赶下神坛，满足做一个俗人，基督教成为国教后，根据基督教的原罪说强调的是人人都犯了罪，无不例外。《圣经》上说：“世上没有一个义人，连一个也没有。”所以皇帝也不能例外，皇帝不仅不是神，也是有原罪的，而且其理性也是有限的，也有不符合神旨意的行为。

在基督教成为罗马帝国的国教后，基督教与帝国合一。皇帝虽然不再担任大祭司长的地位，但也身兼两职——国王和教士。但出于对基督教的信仰，皇帝在要求自己教士职责时仍是踌躇、克制的。在《旧约》中，关于王和祭司的职分是严格区分的，王是不能僭越祭司职份的。《旧约》上记载：“凡属耶和华的事，有大祭司……管理你们；凡属王的事，有……族长……管理你们。”²以色列人战前向上帝献祭是祭司的特权，是君王

¹ 丛日云《在上帝和恺撒之间——基督教二元政治观与近代自由主义》三联出版社 2003 年 第 129 页

² 《圣经·历代志下》第 19 章 11 节

不能僭越的。犹太人第一个世俗意义上的国王扫罗就是因为没有遵守这条戒命而被上帝所厌弃的。因此皇帝对教会的管辖，是从安全与统一出发。对教会进行外部控制。4世纪的主教荷西乌在给皇帝的信中明确告诫皇帝，“要记住你不过是一个俗人。”这是他对皇帝干预教会事务的主要依据。“不要干预教会的事务，也不要在这类事上向我们发号施令，而是向我们领受教训。”¹

至此我们看到，基督教虽然承认王权神圣，但对国王仍就是深深地不信任。国王是一个有罪的俗人。国王的权力也不是没有边界的。世俗权力只属于“属人”的外在世界，对信仰领域是不能插手的。这样国家权力的边界就被划定了。“恺撒的物当归恺撒，神的物当归给神。”

三 关于“王权”的行使。

耶和华的先知摩西在《申命记》中嘱咐以色列人：“你总要立耶和华你神所拣选的人为王，只是王不可以为自己加添马匹，也不可以为自己多积金银。他登了国位，就要将祭司利未人面前这律法书，为自己抄录一本，存在他那里；要平生诵读，好学习怎样敬畏耶和华他的神，谨守遵行这律法书上的一切言语和这些律例，免得他向兄弟心高气傲，偏左偏右，离了这戒命。这样，他和他的子孙，便可以在以色列中、在国位上年长日久。”²摩西是犹太民族历史上最著名的先知之一，他这段有关立王的话，说明当时王权的行使不能恣意妄为，必须谨守耶和华的律法，王在上帝和律法之下。王不是高高在上者，设立王权的目的在于为民谋福利。君主的职责不是“辖制百姓，好像吼叫的狮子，觅食的熊”，而是作为“牧养人”牧养、看顾百姓。

《新约》继承了犹太人这种对王权行使的约束和要求。在上文中提到的保罗的那段“服从在上权柄者”的话，不仅说明了没有什么权柄不是来自于神，也说明了神设立权柄管辖众人的目的。保罗说：“在上有权柄的，人人当顺服他；因为没有权柄不是出于神的，凡掌权的都是神所命的。所以抗拒掌权的，就是抗拒神的命；抗拒的必自取刑罚。做官的原不是叫行善的惧怕，乃是叫作恶的惧怕。你愿意不惧怕掌权的吗？你只是要行善，就可以得他的称赞，因为他是神的用人，是与你有益的。你若是作恶，却当惧怕，因为他不是空空地佩剑。他是神的用人，是伸冤的，刑罚那作恶的，所以你们必须顺服，不但是因为刑罚，也是因为良心。你们纳粮也是为这个缘故；因为他是神的差役，常常管这事。凡人所当得的，就给他；当得粮的，给他纳粮，当得税的，给他上税；当惧怕

¹ 转引自 丛日云《在上帝和恺撒之间——基督教二元政治观与近代自由主义》三联出版社 2003 年 138 页

² 《圣经·申命记》第 17 章 15—20 节

的，惧怕他；当恭敬的，恭敬他。”¹

掌权者为神所立。神为什么不使人各行其是，而是让他们分别服从大大小小的掌权者？保罗指出，神这样安排是为了“对你有益”。掌权者是神的仆役，神使他们管理众人，是因为人不可能在一个无政府的状态下生活，这样不仅不方便，而且不安全。所以，神为了保障人的利益，而设立了各项规则体系构成的秩序。为了使这些秩序正常维持下去，就必须要有有人维护和管理，并在某种程度上约束个人的行为，惩罚破坏秩序的人。在保罗看来世俗权力的目的在于止恶扬善，实现社会正义，因此基督徒对世俗权利有服从的义务。这也就为世俗权力的行使提出了道德标准——正义。世俗权力的行使必须符合正义的标准，如果违背了上帝的命令，其行为有悖于正义的准则，那么其行使的权力就不是上帝的旨意，而是恶魔的工具。

早期教父和中世纪的神学家关于王权的行使必须符合正义原则的著述很多。大格利高曾写信给挪威国王说，他的王权的真正职责是帮助被压迫者，保护寡妇，尽其所能捍卫正义。奥林斯的乔纳斯指出，国王的首要义务是以公平和正义统治上帝的子民，努力使他们得到和平与和谐，大臣必须明白，基督的子民在本性上是与他们平等的，他们必须正义地治理他们，而不是在他们头上作威作福，欺压他们，视他们为附属物和荣耀统治者的工具。这是暴君的观念，属于非正义的权力，不是正义的权力。²

由于基督教的出世信仰，基督徒不可能像古希腊人那样把国家视为“神圣之物”、“终极目的”。作为秩序意义上的国家仅仅是补赎原罪、维护正义的消极工具。在教父奥古斯丁那里世俗国家是可鄙之物。只有在“上帝之城”中才有绝对的公平与正义。

第二节 早期基督徒对国家的态度

据《圣经》记载，耶稣在罗马总督彼拉多执政时被钉死在十字架上。钉他的十字架上有一个小木牌，上面写着耶稣的罪名“犹太人的王”。因耶稣称自己为神的儿子，而遭受到犹太人和罗马人的掌权者的忌恨而受难。耶稣临死前被审讯时，彼拉多问耶稣：“你是犹太人的王吗？你做了有什么事呢？”耶稣平静地说：“我的国不属于这个世界，我的国若属于这个世界，我的臣仆必要战争，使我不致于被交给犹太人，只是我的国不属这世界。”耶稣的话将彼岸的命运和此岸世界对立起来，用彼岸的眼光审视世俗世界，

¹ 《圣经·罗马书》第13章

² 丛日云《在上帝和恺撒之间——基督教二元政治观与近代自由主义》三联出版社2003年第146页

从而表达了对世俗国家的一种新的态度，即冷漠与疏远。

城邦时代的公民，全身心地投入城邦生活。他们的全部忠诚都投入城邦的政治生活。公民道德使他们将城邦作为精神支柱和寄托，甚至，城邦就是公民的图腾和神。城邦解体，帝国时代到来使个人拉开了和国家的距离。斯多葛派开始跳出国家的界限，从整个人类的角度来审视人的地位和人的生活，从而降低国家在人生中的价值。

基督教则把人的眼光从尘世转向天国。“不要贪恋这个世界。”“不要体贴肉体的事情，体贴肉体的就是与神为仇。”¹耶稣传播的是天国即将来临的福音，由于天国即将来临，人们便应该对人生有新的态度，开始新的生活方式。“若有人在基督里，他就是新造的人，旧事已过，都变成新的了。”²耶稣教导人们不要盯着世界的权势、名利而要悔改，得永恒的生命。耶稣说：“凡自高的，必降为卑；自卑的，必升为高。”³“倚靠钱财的人进神的国是何等难啊！骆驼穿过针眼，比财主进神的国还容易呢！”⁴耶稣还教导人们说：“为神做工就是为自己做工，要积攒财宝在天上。”“不要为自己积攒财宝在地上，地上有虫子咬，能锈坏。也有贼挖窟窿来偷；只要积攒财宝在天上，天上没有虫咬，不能锈坏。也没有贼挖窟窿来偷，因为你的财宝在哪里，你的心也在哪里。”⁵耶稣还教导他的门徒不要为世俗的事忧虑。“你们看天上的飞鸟，也不种也不收，也不积蓄在仓里，你们的天父尚且养活它。你们不比飞鸟宝贵的多吗？你们哪一个能用思虑使寿数多加一刻呢？”⁶“凡劳苦担重担的人，可以到我这里来，我就使你们得安息。我心里柔和谦卑，你们当负我的轭，学我的样式，这样，你们心里就必得安息。因为我的轭是容易的，我的担子是轻省的。”⁷伴随着耶稣的使徒在罗马传播基督的福音，耶稣的这些话如同种子深深地扎根在罗马人的心里。他们不再与世俗的世界斤斤计较，他们忏悔、祈祷、行善，是为了得到上帝的宽恕，使其灵魂得进天国。灵魂得救才是他们真正追求的目标。

早期基督徒的观念具有强列的末世论的色彩，他们等待基督重返人间，等待末日审判和千等王国的到来。早期的教会就是一个期待的团体，他们把财产交给教会，虔诚地过宗教生活，互相勉励，等待末期的到来。保罗的话就反映了这种末日期待的心理。他说“时候越来越近……这世界的样子将要过去了。我愿你们无所挂虑。”基督徒就是以

¹ 《圣经·罗马书》第8章7节

² 《圣经·哥林多后书》第5章17节

³ 《圣经·马太福音》第23章12节

⁴ 《圣经·马可福音》第10章24—25节

⁵ 《圣经·马太福音》第6章19—21节

⁶ 《圣经·马太福音》第6章26—27节

⁷ 《圣经·马太福音》第11章28—30节

这种末期的心理看待国家的，虽然这种期待一再落空，但这种期待的心理却根深蒂固。奥古斯丁曾经说：“至于这个用不了多少时候就达到终点的凡俗的生命，由谁来管理又有什么关系呢？”¹

基督教这种追求灵魂得救的超越主义价值观和对彼岸命运的信念，大大降低了国家和政治生活在基督徒价值体系中的地位。它也使基督徒产生了“上帝的选民”与“这个世界”之间鲜明的二元性的强烈感觉。基督徒开始以一种冷漠陌生与疏远的心态看待国家。基督徒相信他们的精神生命不属于这个世界。他们把沉重的肉体交由世俗国家来管理。但外在行为的忍耐和顺从不等于内心的认同。基督徒在世俗国家里找不到归属感。在早期传教过程中所遭受的迫害给基督徒的集体记忆刻下难以磨灭的伤痕，他们从内心深处拒斥、反抗国家。他们不再有城邦公民那种对国家政治共同体的认同感。他们只给予国家有限度的承认，不会把全部身心奉献给国家。

根据基督教信仰、神化国家无异于崇拜偶像，权力崇拜乃是魔鬼崇拜。他们虽然可以参与政治生活，但绝不把政治生活视为实现自己价值和本性的主要途径。早期基督徒不愿担任公职，甚至拒绝对国家尽量重要的一项义务，即服兵役。那些修女、修士们干脆远离人群社会，到深远或沙漠过苦修的生活。他们以避世的修道生活来保持他们和世俗社会的距离。在生活在2世纪末3世纪初的德尔图良的著述里，对国家的疏离感和对参与政治生活的厌恶感表达的淋漓尽致，他说：“我对论坛、军营、元老院不负任何义务。我提醒自己不要去发挥公共职能。我不去挤占讲台，也不在乎任何行政职位。我不去投票站，也不再当律师。”“我不当官也不当兵，我已经从社会的世俗生活中脱离。”“在我们看来，国家的事务和我们无关。”²

在奥古斯丁的政治哲学中，人们看到“上帝之城”与“世上之城”的尖锐对立。“世上之城”被描写为黑暗、短暂、无望、充满痛苦和堕落的。通过此描写，人们可以强烈的感觉到他对世俗世界和世俗生活的悲观、疏离和厌恶的情绪。至此，我们可以看到西方人对国家态度的一个根本的转变。人们不再把世俗国家看作是为人类谋福利的最高组织，而是以冷漠、疏远、怀疑的眼光审视国家。个人和国家的疏远始于斯多葛派，但在奥古斯丁这里最初的裂痕已扩展为鸿沟。³

¹ 丛日云《在上帝和恺撒之间—基督教二元政治观与近代自由主义》三联出版社2003年第152页

² 丛日云《在上帝和恺撒之间—基督教二元政治观与近代自由主义》三联出版社2003年第151—152页

³ 丛日云《在上帝和恺撒之间—基督教二元政治观与近代自由主义》三联出版社2003年第156页

第三节 有限政府的理念与基督教信仰

人为什么需要政府？这是对于人性的反省，对政府存在的价值和合理性的追问。在基督徒看来，一切世俗权力来源于上帝。国家是弥补原罪，维护社会秩序，实现正义的工具。人类有更高的精神追求——灵魂得救，而这一至高目标不能在世俗国家中实现。相对于这一至高目标来说国家只有消极工具性价值。基督教对国家的消极工具性定位被自由宪政主义所继承。人类需要怎样的政府？自由宪政者给出的普遍性回答是有限政府。是通过制度来限制的政府，是内部有分权制衡，外部有监督的政府。中世纪的政权二元化权力体系为其提供了思路和社会基础。可见有限政府的理念同样根植于基督教的信仰体系其表述世俗秩序意义上的政治思想中。

一 对政府的不信任

宪政的核心价值就在于对人权的保障。要保障人权必须实现“有限政府”。美国宪政给我们留下世界最深远的思想遗产就是不承认没有限制的权力，无论这种权力是以多么高尚的名义行使的，更不承认不受控制，至高无上的政府权力。有限政府的原则是无论政府的哪一个部门都没有绝对的权力。这种理念直接来源于西方的怀疑主义、对政府的不信任。所以宪政一直是一种“设防”的学说。而对政府的不信任是来源于基督教信仰中对人性的不信任。

我们前面提到基督教观念中的人存在着灵魂与肉体的二元对立。灵魂认识神，具有“神性”，可以得救；而肉体是败坏的，和这世界一样是必朽坏的。所以人具有两面性，一方面按上帝的肖像所造的人具有天赋的不可让渡和剥夺的权利，并有着从神来的理性。但人不能变得像神那样完美。另一方面人都具有原罪，人的罪恶是不能根除的，其堕落的趋势是无限的、随时可能的。自从亚当和夏娃违背上帝的命令，偷吃了善恶树上的果子，被神逐出伊甸园后，罪和死亡就临到了这个世界，并世代遗传给人类。《圣经》一再强调人人都犯了罪。“世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀。”“在罪恶面前，人人平等。”这是人性中凄惨的一面，揭示了人类出路的幽暗意识。

既然“人性”是不可靠的，人世间没有完人，那么由一个个具有“神性”也具有罪恶和堕落意识的个人所组成的政府也是不可靠的，并且罪恶肇端是诱惑、人的贪婪和对自由的滥用。因此，权力在人手中，更容易“泛滥成灾”。因此对握有权力的政府必须要防范、约束、限制。

这种幽暗意识是英美自由宪政制度的价值基础。尽管人有理性和灵性，但人性世界中的黑暗和缺陷是与生俱来的，并伴随人的始终。这种幽暗意识不是从经验中来的，而又它超验的价值设定。本非经验的认为人人都是坏蛋，而是对人人都各能变为坏蛋的警惕和正视。有美国“宪法之父”称号的麦迪逊认为，结党营私是人类的通性，我们必须正视这种通性的存在。他曾经提出一个很有意义的问题：“政府之存在不就是人性最好的说明吗？如果每一个人都是天使，政府就没有存在的必要了。”¹杰弗逊在谈及权力时也说：另再说依赖任何人，还是用宪法的主张约束住吧。

英国十九世纪史学家阿克顿曾经说过：“一个基督徒由于他的信仰，不得不对人世的罪恶和黑暗敏感，这种敏感，他是无法避免的，基督教对人世间的罪恶的暴露可以说是空前的。我们因此才知道罪恶的根深蒂固，难以捉摸和到处潜伏。基督教的神示一方面是充满了慈爱和宽恕，另一方面也恶狠狠地晾出了人世的真相，基督教的福音使罪恶意识牢记于人心……他看到别人看不到的罪恶，随时准备发现那无所不在的罪恶。”基督教的幽暗意识使阿克顿对他人世间权力这个现象有特别深刻的认识。他认为，权力具有无法消解的毒素。地位越高的人，罪性也就越大。他由此得出一个著名的结论：“权力容易腐化，绝对的权力绝对地腐化。”²

哈耶克也曾引证一批著名自由主义者关于权力是大恶的论断：

①J. 弥尔顿：“长期持续拥有权力致使最真诚的亦将变得腐败。”

②孟德斯鸠：“一切有权力的人都容易滥用权力，这是万古不易的一条经验。”

③康德：“拥有权力，必定会贬损理性的自由判断。”

④伯克：“历史记载中的最大独裁者，都以最为公平的方式开始其统治的，但是事实的发展却是，这种非天赋的权力不仅腐败了他们的理解力，也腐败了他们的心灵。”

⑤约翰·亚当斯：“当权力不受限制和不受制约的时候，它永远会被滥用。”“绝对的权力将使各种人等都中毒并为之陶醉。”

⑥麦迪逊：“人们所操握的所有权力都易于被滥用。”³

可以说，限制政治权力这一宪政的核心正是渊源于基督教对人原罪和堕落趋势的认识。

二 分权制衡的理论

¹ 汉密尔顿等著《联邦党人文集》转引自丛日云《在上帝和恺撒之间——基督教二元政治观与近代自由主义》三联出版社 2003 年 第 176 页

² 白钢《宪政的价值基础》中国法学网

³ 以上引文参见 哈耶克《自由秩序原理》转引自丛日云《在上帝和恺撒之间——基督教二元政治观与近代自由主义》三联出版社 2003 年 第 179 页

最早提出分权理论的思想家为约翰·洛克和孟德斯鸠。洛克从自然法的假定出发，从关心个体的立场出发演绎出国家的同意理论和反抗理论，进而提出立法权和行政权分离的主张。孟德斯鸠从经验出发归纳出每一个国家的三种权力：立法、行政、司法。他明确地宣告：当立法权和行政权集中在同一个人或同一个机关之手，自由便不复存在了，如果司法权不同立法分离，自由也就不存在了。¹孟德斯鸠的“分权制约”的思想成为美国立宪者设计的合众国宪政体制的重要思想来源。但孟德斯鸠并没有详细说明如何达到权利制衡的状态，那是美国宪政思想家的贡献。

分权——制约——平衡是汉弥尔顿等联邦党人分权理论的精髓。即立法、行政、司法三权横向分开，此谓分权。同时，三权又互相限制，互相渗透，此谓制约。三权中强弱势力不均需要削弱强者，加强弱者，此谓平衡。这样就构成了一套严密的分权制衡体系。在汉弥尔顿看来，分权制衡理论的重心在于分化、牵制、削弱以民选议会为代表的立法权。²在《联邦党人文集》中有限政府就明确的定义为立法权受限制的政府。

汉弥尔顿之所以选择“分权与平衡”的宪政体系是基于对人性中不可避免的罪恶、堕落一面认识。政府是不可信任的，作为民选代表的议会同样是不可信任的。正如一位当代学者所指出的“总统是靠不住的，人民同样是靠不住的。”在汉弥尔顿看来暴政有个人的，少数人的，也有多数人的暴政。古代的民主政体之所以会堕落，关键在于“多数人专横”。苏格拉底被雅典民主政权处决则为典型的例子。因此立法权受到限制是有限政府原则非常重要的一方面，如果不承认立法权力的有限性，那么即使法治国家也是一个权力无限的国家。因为立法机构可以制定法律支授权政府去做世界上的任何事，不论如何伟大或荒诞，仁慈或暴力。³汉弥尔顿等人有关以限制“立法权”为重心的分权制衡的理论大部分被联邦宪法所采纳。比如美国参议院不管各个州的大小和人数多少都是一州两票，所以可以作为少数对抗多数的一个机制。众议院是按选民人数选出却要受不是按选民人数选出的参议院的制衡。选总统的选举团则是众议院和参议院的折衷。⁴

汉弥尔顿的主张被激进民主主义者诅咒为反革命的。到如今，我们毕竟熟悉了事情的真相，那种在大众的欢呼声中把他们的子民投入到血海之中的革命，一旦群众的激情在破坏性的狂潮中消耗殆尽，拿破仑或斯大林式的人物就会来统治这群活力枯竭的同胞。如果这是革命的话，那么，美国宪法确实是反革命的，《联邦党人文集》对革命传

¹ 陈端洪 《宪政：通过制度限制政府》 公法天地网

² 黄基泉 《西方宪政思想史略》 山东人民出版社 2004 年 第 321 页

³ 张千帆 《认真对待宪法》 中国宪政网

⁴ 杨小凯 《基督教与宪政》 宪政文本网

统的援引也确实纯粹的宣传。¹汉弥尔顿等联邦党人在“宪政抗争”中能表现出如此高瞻远瞩的、成熟的宪政理性仍就是得益于基督教的传统。

另外政教分离制衡的历史开拓了人们的思维，当弱小的个人无法对抗强大的国家权力时，可以采用使权力分离的方法以对抗强力，保护个人。基督教的出现是分权理论最初的渊源，并为其提供了现实的物质承载——强大的教会组织。顾准就曾经注意到中世纪，世俗权威和宗教权威的并存。他说：“两种政治权威并存，对于欧洲政治之不能流为绝对专制主义，对于维护一定程度的学术自由，对于议会制度的逐渐发达，甚至对于革命运动中敢于砍国王的头，都是有影响的，因为两头政治下最底层的人也许确实捞不到什么好处，体面的人物却可靠这抵挡那，可以钻空子，不至于像中国那样获罪于君，无所逃也，只好引颈就戮。”²

三 国家工具主义

在希腊城邦时代，国家主义的国家观占主导地位，城邦是目的、是归宿。基督教传入欧洲后，天国的福音改变了人对自身和对世俗国家的看法。国家从精神世界中被逐出，降到俗物，贬谪于工具价值的领地。

基督教在讲国家是工具时，包含几层含义：第一，国家是神意的工具，既是罪的结果，也是扼制人的进一步堕落的工具。第二，国家是彼岸追求的工具。灵魂得救是最终的目的，一切世俗生活都是为了这最终的目的。第三，国家是满足人世俗生活需要的工具，是维护社会秩序，实现社会正义的工具。但由于人不可摆脱的罪性，理性的有限，这种正义不是终极意义上的绝对正义。这种绝对正义只有在“上帝之城”里才能实现。

基督教对国家工具主义的价值定位，被自由宪政主义所继承。在自由宪政主义这里，国家的工具主义没有变，但改变了基督教所赋予它的内容。个人的权利、自由取代灵魂得救成为国家的终极目的。教会对国家的外部监督转变为国家内部的分权制约、平衡。世俗国家存在的合法性基础由上帝的权威转变为以保护个人自由和权利为基础的民意的基础。

另外，在基督教看来，国家的产生是罪的结果，在起源上就带着原罪的胎记，国家只不过是弥补原罪的工具。而且国家权力是有限的，其本身就是个俗物，对信仰领域不得染指。因此国家只有“不致使坏人更坏”的消极价值。早期基督徒也以冷漠疏远的态度看待国家，只专注于信仰生活。自由宪政者对国家的态度也是至为消极的。在他们看

¹ 黄基泉 《西方宪政思想史略》 山东人民出版社 2004 年 第 321 页

² 顾准 《顾准文集》 转引自丛日云《在上帝和恺撒之间——基督教二元政治观与近代自由主义》 三联出版社 2003 年 第 21 页

来，由于自然状态的缺陷，国家的存在才成为必要。在霍布斯那里，国家的目的不是实现正义，仅是维护和平与秩序，国家只能使人脱离无政府的状态，不能带给人美好的理想。强大的“利维坦”只是警察，不是精神上的导师。在洛克看来，国家只是一个庸俗的人类造物，不具有任何意义。国家只能对个人和社会提供外在的保护和仲裁，不是社会的动力和源泉。美国政治哲学家诺瓦克在《民主资本主义精神》中写道，自由民主是针对专制这种最危险的恶设计的，在观念层面上自由主义至为消极。¹

基督教和自由宪政主义对国家的消极工具价值的认识是一脉相承的。政治生活是和人生的有限目的相关。在最好的情况下，它们不是“攀向天堂的金梯，而是抵御滑入地狱的屏障。”²《圣经》的末世论象征指明有限的头脑无法设想历史的完成。由于罪的根深蒂固，和人理性的局限性，我们只能避免误入所有可能世界上最坏的那一个，而永远不能把人间变为天堂。

§ 小结：人性中有“至尊”的一面，是理性和向善的，立宪政府才成为可能。人性中又有“迷误”的一面，有难以摆脱的堕落趋势，所以立宪政府才成为必要。有限政府的理念深植于对人性恶的一面的认识。人性是不可靠的，所以由有限的头脑组成的政府实体也是不可靠的，所以必须对政府权力进行限制，对政府权力限制的制度设计是分权制衡。然而分权制衡只是“以恶制恶”“以野心对抗野心”的手段。“以恶制恶”的可信度是有限的，正如别尔嘉耶夫所指出的：“权力不得不与各种恶的表现作斗争，这是它的功能。但权力自己又在播种恶，常常成为恶的由来。因此就需要有新的权力，以此设立界限，但随后，以恶的权力的统治设立了界限的那个权力本身又成为恶的。这一循环是没有出口的。”³所以必须坚持国家消极工具主义的价值定位。政治权力只和人生的有限目的相关，决不能实现人生的崇高价值，只能使社会不至于变得更坏。

¹ 丛日云《在上帝和恺撒之间—基督教二元政治观与近代自由主义》三联出版社 2003 年 第 190-192 页

² 丛日云《在上帝和恺撒之间—基督教二元政治观与近代自由主义》三联出版社 2003 年 第 192 页

³ 别尔嘉耶夫《精神王国与恺撒王国》转引自丛日云《在上帝和恺撒之间—基督教二元政治观与近代自由主义》三联出版社 2003 年 第 183 页

第四章 政教二元化权利体系及影响

第一节 基督教的二元政治观

基督教主要是一种救世说，而不是一种政治哲学。在《圣经》中，政治问题只是作为边缘问题被提到。但耶稣所宣扬的是一种全新的生活方式，由此也引发了一套全新的价值体系。欧洲人的政治观念从而也发生了根本性的变化。基督教把人解析为灵魂和肉体两部分，并给予其不同的价值判定和彼岸命运。以此为基础人的生活被分为精神生活与世俗生活。政治权威也被分为精神权力与世俗权力两部分，即教会与国家。基督教赋予两种权力，不同的职责，使两者保持紧张又富于弹性的平衡。它要求教会担当起“拯救灵魂”的职责，在信仰领域抵御国家的侵犯，并以社会道德权威的名义，对世俗国家进行监督；它使世俗权力退出精神领域，满足于世俗的政治角色，同时也抵御教会建立极端僧侣政治的欲望。

基督教的这种二元政治观源于耶稣一句著名的训诫：“恺撒的物当归给恺撒，上帝的物当归给上帝。”¹《圣经》记载了耶稣说这句话的背景。一些存在心想刁难耶稣的犹太人问他，该不该向恺撒纳税。这些人的意图是，如果耶稣说该纳税，就会触犯犹太人的民族情绪，引起他们的不满。如果说不该纳税，他们就有了告他教唆反叛的口实。而耶稣巧妙地避开了来自两面的陷阱。他让人拿过一枚钱币，指着上面恺撒的头像和名号说：“恺撒的物当归给恺撒，上帝的物当归给上帝。”耶稣的这句话表明了基督教对世俗权力、精神权力之间关系的根本态度，也是基督教的根本政治态度。在这时，耶稣首次在恺撒的物和上帝的物之间作了二元分割。他承认了王权的范围，但也以确认上帝的权力范围为前提。他为上帝的权力和王权留下了两块不同的地盘。

这种二元的政治思维，在基督教之前的西方社会是不存的。在希腊城邦时代，作为个人的终极目的体现，古代国家即是教会也是国家。在基督教之前的罗马帝国，皇帝既是保民管又是大祭司，甚至还像神一样被供奉。在这样的社会里，权力体系是一元化的。基督教带给西方人的不仅是一种全新的思维方式，价值观念而且还把一种新的社会组织，权力结构嵌入罗马及以后的日耳曼社会，从而造成了西欧社会的二元分化。基督教在罗马取得合法地位之前，就由一些信仰耶稣为救世主的人的自由聚会发展为有系统的

¹ 《圣经·马太福音》第22章21节

组织。他们以共同的信仰为基础，由特定的成员构成，遵守一定有约束力的内部规则，有自成体系的层次式的管理机构，有自己独特的信仰生活。也就是说形成了独立的教会，后来更进一步形成合法的，从外部监督和制约分割国家权力的有组织的力量。早期教会处于非法的地位，受到罗马当局的残酷迫害。这反而使教会形成了较强的组织和纪律，更激发了基督徒要求精神生活独立的强烈愿望。可以说从这时起宗教事务不受国家干预的信仰就深植于基督教传统中，为教会后来获得与国家抗衡的独立地位打下了基础。

君士坦丁革命后，教会获得了合法地位。随着罗马帝国的基督教化，它又成为帝国的国教。但这时的教权却面临被世俗权力吸收的危险。从君士坦丁时代到奥古斯丁时代，教会的思想家们关注的重心在于维护教会的独立，以及精神事务免受国家控制的自由。教父们形成一种意识，即认为政治秩序本身虽然是正义原则的一个表现，但同样的原则也存在于另一种秩序中，即教会中。教会是尘世间相对独立的秩序，它不存在于国家内部，而是与国家平行的。教会有自己的法律和原则，自己的行政权威，它们完全不依赖于国家。作为外在于和独立于国家的教会权威，教会与国家的关系是两个独立但又紧密联系的权力关系。所以，尽管君士坦丁使异教国家变成了基督教国家，但教会领袖一如既往，仍坚持拒绝承认任何世俗统治者在精神事务中的权力。据记载，君士坦丁在尼西亚会议（一次宗教会议）上非常清楚地确认了帝国权力在教会事务上的界限，他坦白承认自己在精神事务上对主教没有裁判权，而主教对全体基督徒却有裁判权。

在罗马帝国后期，教会虽然从总体上从属于皇权，但也并不是皇帝任意摆布的驯服工具。教会领袖和神学家仍不屈不挠的努力，争取教会在宗教事务上的独立和自治。在这方面最著名的是米兰主教和教父安布洛斯。他不仅在理论上把宗教事务和信仰问题划归主教管辖，而且在实践中践行这一原则。一次，他拒绝皇帝让交出一所教堂的命令，声称“凡属上帝的，却不属于皇帝。”“宫殿属于皇帝，教堂属于上帝。”另一次，由于皇帝屠杀民众的行为，安布洛斯拒绝为其举行圣餐礼，迫使皇帝当众忏悔，并受8个月苦行惩罚。还有一次，安布洛斯拒绝帝国法庭的传唤，树立了神职人员免于世俗司法权审判的先例。²

安布洛斯的言行在政教关系上确立了以下原则：第一，教会在宗教事务上具有独立的管辖权，不受世俗权力的干预。第二，他清楚的意识到，教会有自己的裁判权，所有的基督徒，无论其等级地位如何都必须服从。皇帝作为教会的儿子，也必须服从教会的

¹ 丛日云《在上帝和恺撒之间——基督教二元政治观与近代自由主义》三联出版社 2003 年 第 233 页

² 丛日云《在上帝和恺撒之间——基督教二元政治观与近代自由主义》三联出版社 2003 年 第 209 页

权威和纪律。第三，神职人员享有免受世俗司法权审判的特权。¹

对政教关系在理论上做出具体和清晰的界定的是5世纪末的教皇格拉修斯一世。他的理论影响巨大，有必要大段摘录。在494年写给皇帝的一封信中，格拉修斯写到：

皇帝陛下：这个世界首先由两种权力统治着：牧师神圣的权威和皇帝的权力。两者中牧师的职责更重些，因为在末日审判时，他们要就国王的命运向上帝做出交代。你知道，最仁慈的儿子，尽管你的尊严高踞全人类之上，不过在负责神圣事务的那些人面前，你需虔诚的低下头，并从他们那里寻求得救之道。你明白，根据宗教制度，在神圣事务的接受和正确管理问题上，你应该服从而非统治。在这些事务上您依赖他们的判断而不是使他们屈从于您的意志。因为，如果主教们视您握有的皇权为神所授，在世俗事务中服从您的法律，那么请问，您应该以怎样的热诚服从那些负有管理神圣事务之责的人们呢？²

在写于496年的另外一段话里，他写道：

在基督降临之间，有些人虽然从事世俗事务，却正当与合法地同时是王和祭司。圣史告诉我们，麦基洗德就是这样的人，魔鬼也在他和人民中仿照这个做法，因为他总是以暴君的精神要求得到像神一样被崇拜的权利，于是异教的皇帝都成为大祭司。但是，当基督这位真正的王和牧师莅临后，国王不再享有牧师的头衔，牧师也无权得到皇权的荣耀。因为基督了解人性的弱点，为了其臣民利益，以精妙绝伦的安排厘定了两者的关系。他根据它们自身适当的行为和不同的尊荣，将两种权位区分开来，以使他的臣民因健康的谦恭而得到拯救，而不至因为人类的骄傲而再次迷失。这样，基督教皇帝为了得到永生需要教士，牧师在世俗事务上依赖皇帝政府的管理，按这种安排，精神行为远离尘世的侵害，“上帝的战士”也不会卷入世俗事务，而那些从事世俗事务的人也不再掌管神圣事务。这样，两种秩序都保持着谦卑，它们都不会通过使另一方屈从于自己而得到提升，每一方都履行特别适合自己的职责。³

尽管后世对格拉修斯的话争议很大，在中世纪政教之争中，有的引用他的话来说明教皇优位，有的把他的话作为王权自主性的证明。但仅从字面意思来看，教皇在这里正式阐述了政教分工的原则。只有基督有资格同时是王和祭司，他明确否定罗马皇帝“牧师——国王”的身份。精神权力和世俗权力都是来源于上帝，每一个在自己的领域中都

¹ 《圣经·马太福音》第22章21节

² Brian Tierney, *The Crisis of Church & State* 转引自丛日云《在上帝和恺撒之间——基督教二元政治观与近代自由主义》第237页

³ Brian Tierney, *The Crisis of Church & State* 转引自丛日云《在上帝和恺撒之间——基督教二元政治观与近代自由主义》第237页

是最高的。格拉修斯也认识到，虽然世俗权力和精神权力都是独立的，但他们又互相依赖。每一个在自己的领域中最高的，在其它领域又是从属的。国王在精神事务上服从于主教，而主教在世俗事务上服从于国王。因此，虽然人们可以从格拉修斯的话中得出不同的结论，但它的基本倾向是二元主义的。

第二节 政教二元化权力体系

通过从上分析，我们可以看出基督教根本的政治态度是二元的。这种政治思维根植于基督教的信仰。由于对人和人生的理解是二元的，社会组织也就分化为两个，即教会和国家。与此相适应社会权力体系也分化为教权与王权，即精神权力与世俗权力。

由于对基督教的信仰，中世纪的人一般都承认教会和国家各有其独立的存在价值。教权与王权也都各有其独特的职责和权力范围。教会负责的是人们的精神生活领域，指导人们灵魂得救，使其得到天堂的永生幸福。国王负责的是物质生活领域，以及以强力来维护社会秩序，制止犯罪，使人得到世俗的幸福。这就是“上帝的物”和“恺撒的物”的区别。

不过宗教领域和世俗领域的区分仅仅是理论上的，两者在实际生活中互相缠结，互相渗透，难以厘清。所以教权和王权的关系在现实中非常复杂。比如信徒的婚姻问题，从道德伦理上看是宗教问题。但它又涉及遗产、爵位等继承权的问题。一个不合法的婚姻甚至可以直接导致王位的转移。所以婚姻问题也是个民事和政治问题。契约纠纷属于世俗事务，但契约往往以信仰为担保，因此它有可能适用教会法和接受教会法院的管辖。教会权力可以说渗入了信徒从生到死的生活的方方面面。所以教会事实上可以通过宗教权力干涉任何世俗事务。从国家方面说，教皇和主教职位的选任直接影响到王权的稳定。一场宗教教义的争论甚至可以导致国家的分裂和内战。所以任何宗教事务都可以被赋予政治意义，从而导致国家的干预。由于教权和王权的互相交差，所以两者的冲突和斗争是难免的。政教之争是中古西欧政治史上极为重要的内容。任何一种权力都有一种无限扩张的本性，教权和王权都不能例外。教会不仅坚持不懈的争取教会自由，而且把建立纯粹的神权政治作为自己的目标，即教皇作为最高的宗教领袖，掌握基督教世界的最高权力，把君王作为其附庸。而王权方面的目标是把教会作为自己的御用工具，服务于自己的政治统治。

教权方面要实现其目标凭借以下几个方面的优势：第一，它有强大的经济实力。中

世纪教会这个精神王国也最庞大、最富有王国。通过信徒捐献和征收什一税等手段，教会和修道院控制了大量的地产和巨大的财富。一个修道院可拥有几千处地产，教会是西欧最大的领主。第二，教会有智力上的优势，在中世纪的很长时间内僧侣是唯一掌握文化知识的阶层。教会成为教育的最重要的承担者，教士们控制了所有的学校和文化机构，承担着社会教化的功能，控制着社会舆论。第三，组织上的优势。教会从罗马帝国继承了统一集权的组织体系，建立了系统的教阶制和官僚机构，以及独立的法律和司法体系。面对四分五裂的国家，教会那统一的、超国家的组织显示了强大的效率和力量。‘教士阶层能够以整体的身份介入世俗政治。中世纪后期，各国的等级议会中，教士都作为第一等级成为议会中最有影响的一部分。中世纪，没有教会和教士的配合和介入，任何人都管理不了国家。著名法学家庞德曾指出：“社会控制的主要手段是道德、宗教和法律。”

“当罗马帝国崩溃时，教会在大约六个世纪内是社会控制的主要手段。而在中世纪后期，教会法庭和教会法律，同国家的法院同等地分掌对调整关系和安排行为的管辖权。”²最后，也就是最重要的一点，就是教会掌握着无可争议的精神权威。根据《圣经》记载，耶稣对他的门徒彼得说：“你是彼得，我要把我的教会建造在这磐石上，阴间的权柄不能胜过他。我要把天国的钥匙给你，凡你在地上所捆绑的，在天上也要被捆绑；凡你在地上所释放的，在天上也要被释放。”³耶稣的这段话后来成为教会精神权威的基本依据。教会被看作是天堂的“司钥者”，被看作上帝和信徒的中介。神父则被看作是信徒精神上的父亲。教会有按《圣经》教导的权柄和“牧养”世人的权柄。信徒把教会看作是灵魂得救的“挪亚方舟”。有的教会领袖说：“教会之外无拯救”。因此，这建立在“磐石”上的独立教会，彻底改变了世俗国家的命运。世俗国家对权力的垄断地位被阻断了，国王在面临来自信仰方面的压力时，也不敢有过激的行为。弗里德里希是中世纪最能干和最有权势的君主之一，曾与教皇进行殊死斗争，但他在教权方面也常表现的非常谦卑。面对教皇召集宗教会议处置他的威胁，弗里德里希写信给红衣主教们，称他们为“高山之巅的灯塔，照耀着各民族，统治上帝屋宇的枢机主教。”他表示要让教皇知道，他是他“可爱的儿子。”他坦言，教皇即使是个罪人，也享有在精神上对皇帝和所有基督徒的充分管辖权。他只是否认教皇有废黜皇帝的权力，但同时也明确地承认，不仅教皇，而且每位教士，都有权对他施与精神上的惩罚。⁴

¹ 丛日云《中世纪西欧政教二元化权利体系》政治文化研究网

² 罗·庞德《通过法律的社会控制》转引自丛日云《在上帝和恺撒之间—基督教二元政治观与近代自由主义》三联出版社2003年第229页

³ 《圣经·马太福音》第16章18-19节

⁴ Carlyle, A History of Medieval Political Theory 转引自丛日云《在上帝和恺撒之间—基督教二元政治观与

世俗的君主要想实现建立类似极权主义的政治体制的目标，依恃的是物质力量和强制性权力。由于教会深深卷入封建主义体系，主教和修道院长往往是某国的封建领主，国王便利用全国最高领主的身份来控制教会，14世纪以后，王权又利用了城市的力量和新萌发的民族主义情绪。¹

欧洲中世纪长期处于教会和国家，主权和神权的二元统治之下。476年，西罗马帝国解体，日耳曼国家纷纷建立。天主教会趁机在政治上和组织上脱离东方帝国，形成独立的权力体系。天主教会使西方各国“基督教”化并建立超国家和跨国家的教会组织，这一切都标志着西欧社会实现了国家和教会组织上的分化，政教二元化体系初步形成。而发生在11世纪末至13世纪末的“教皇革命”，则标志着政教的二元化权力体系的最终形成。哈罗德·J·伯尔曼指出这场以授职权之争表现出来的教皇革命中，教会方面的口号是：“教会自由”，即“使僧侣摆脱皇室、王室和封建的统治，并使他们统一在教皇的权威下。”²这次革命牢固确立了教皇对各国教会的最高权威。与此同时，国王也不再是教会的首脑，其宗教性完全被剔除，成为真正“世俗”的统治者。神圣王权的时代逐渐结束了。

当然在任何时代，西欧政教的二元化权力体系都不是定型的，一成不变的，而是在动态中保持平衡。中世纪西欧教权和王权的关系也不存在一个权威凌驾于另一个之上的永恒现象，客观实际是教权与王权两方在相互联合和斗争中因世事的变易而彼此消长。但是我们也应看到，虽然教权和王权的斗争是旷日持久的，但是双方之间的斗争却也是克制而有限度的。双方都是以精神权力和世俗权力的二元论为基础，教权一方承认，纯粹的世俗事务是王权的适当领域。即使在教廷的全盛时期，教会领袖们也并不曾企图废掉或吞并世俗政府，王权一方也自知没有资格承担教会所负责的精神事务。教会热衷于教会自由，根植于基督教信仰。世俗权力方面也要维护政治自由和政府自由。教权和王权相互独立，又相互限定，双方在斗争中此消彼长，但没有一方能一劳永逸的摆脱对方的限制，成为独一无二的主宰。

第三节 政教二元化权力体系与个人自由

基督教不是一种政治学说，但它却带来一种全新的价值观念。它彻底改变了人对自

¹ 丛日云《中世纪西欧政教二元化权利体系》政治文化研究网

² 哈罗德·J·伯尔曼《法律与革命——西方法律传统的形成》贺卫方等译 中国大百科全书出版社1993年第124页

身和世俗生活的认识，基督教通过把人解析为灵魂和肉体两部分，把人的内在精神划为上帝的领域，直接和上帝建立联系，提高了人的尊严和地位。同时也唤醒了个人对内在精神世界的认知和珍视的情感。灵魂得救是个人的事，每个人的灵魂直接面对上帝，向上帝负责，减弱了个人对世俗社会组织的依赖。基督教也带来了对世俗政治权威的新的政治情感。基督徒把自己看作是天国的公民，尘世的客旅，以冷漠和疏远的态度来看待国家。他们承认世俗权威是来自神的同时，也把国家看作是罪的结果，是弥补原罪，维护社会秩序的工具。同时国王与普通人一样，沾染原罪，理性有限，也有无限堕落趋势。所以基督教以小心提防、不信任的态度看待国家。基督教教义和它所带来的全新的价值观念，为近代自由主义提供了最有力的精神源泉。

在社会领域里，基督教造成了西方社会独特的结构分化。基督教信仰在“上帝的物”和“恺撒的物”之间作出了二元区分，也就是在神的权威和世俗权威之间作出区分。它在承认世俗权威的同时也限定了它的意义，使其职能具有纯世俗的性质。以此信仰和教义为基础，加上西方社会独特的历史发展条件，基督教在中世纪西欧形成了独特的教会组织，独特的教会和国家之间的关系。从而塑造了西方社会独特的政教二元化权利体系和社会结构。这为近代自由主义思想提供了社会基础。

有组织的和超国家的教会是中世纪西欧最引人注目的特征之一。正如当代著名社会学家帕森斯指出的：“原始社会和西方之外的其它许多文明社会在社会组织的宗教方面和世俗方面是没有显著差别的，在那些社会里，没有‘教会’这种分化的组织实体。根据这种观点，教会与国家的分化基本上是从西方基督教开始。”¹这种有组织的，超国家的教会再加上信仰的力量完全改变了世俗国家的命运。世俗国家对权力的垄断被打破，其职能被分割，臣民对国家的忠诚也被分享。教会成为国家强有力的竞争对手，并从外部监督国家的行为。这个竞争者把国家贬为价值序列上较低的一等，要求国家服从它的道德权威。教会成为无限膨胀的国家权力的最有效的解毒剂。阿克顿曾经指出：“在基督教之前，不曾存在过有限政府，不曾存在权力范围受到限制的国家，哲学家已经为政府设置了一道形而上的权威，但是它们并不懂得如何把它变成真实的屏障。”²

自由宪政的核心价值就是个人自由，是在个人和国家之间划出界限，将个人生活的一部分划为神圣的领地，不容国家权力的干预，这个范围就是“个人权利”。在西方社

¹ T. 帕森斯《现代社会的结构与过程》转引自 丛日云《在上帝和恺撒之间——基督教二元政治观与近代自由主义》三联出版社 2003 年 第 249 页

² 阿克顿《自由与权力》转引自丛日云《在上帝和恺撒之间——基督教二元政治观与近代自由主义》三联出版社 2003 年 第 197 页

会之所以会形成个人生活范围的观念，正是西方基督教世界二元化权力体系悠久传统的产物。

在历史上，教权和俗权的关系有三种模式。一种是世俗国家吞并了教权，根本没有形成有组织的和俗权相竞争的教权。如古代的中国、东正教的拜占庭，希腊和罗马的城邦。在这种情况下，国家代替教会承担道德教化的功能，个人完全受世俗权威的控制。第二种是教会吞没了国家，世俗权力没有从精神权力中剥离出来。如古代犹太人由先知统治的国家和穆罕默德创立的伊斯兰教国家。在这种情况下，个人生活的方方面面都受到世俗权威的控制。这两种情况的共同点是社会的权力结构是一元的，个人生活是一个完整的整体。也正因为如此，个人在面对强大的国家权力或精神权力时就表现的软弱无力。个人受到一个无所不在的权威的控制。凡是权力都有无限膨胀的本性。这个无限膨胀的权力，没有被其它权力的分解制衡，没有有组织的强有力的竞争者。所以个人在遇到这样权力的侵犯时就无处遁逃。正如阿克顿所说：“古典时代的国家，其邪恶之处就在于它是政教合一的国家。道德与宗教不分，政治与道德不分；在宗教、道德、政治诸方面，只有一个立法者和权威。”¹

第三种模式就是中世纪西欧基督教社会形成的政教二元分化的权力结构。在这种模式下，教会掌管精神权力，负责指导人的灵魂得救。国家掌管世俗权力，其职责是维护社会秩序，惩罚犯罪，使人获得世俗的幸福。但是在价值序列里，世俗权力属于较低的层面。由于宗教事务和世俗事务在现实生活中不能像理论上那样可以被简单的划分，所以两者的权力互相交差、互相渗透。政教双方为维护和扩张自己的管辖领域进行了长期的斗争，但每一方的要求都遇到来自对方强有力的抵制。每一方都是双方权力欲望无法逾越的障碍。这种持续上千年的独特的政教关系在西方人的深层心理积淀为一种根深蒂固的认识：即国家权力是有限的。国家权力不是绝对的，更不是万能的，只和个人生活中价值较低的那部分相联系。个人所更为珍视的那一部分国家却不能干预。

诚然，中世纪的人们还没有享受到近代人的自由，不能被国家干预的那部分被教会牢牢地控制。教会没有给个人自由，但却成功地防止了国家的干预。16世纪宗教改革否定了教会在个人和上帝之间的中介作用，个人完全从教会的控制中解放出来。信仰自由交回到个人的手中。随着教权的衰落是世俗权威的膨胀。当世俗国家企图对个人的信仰和私生活全面控制的时候，遭遇到基督徒的强烈反抗，因为这是没有历史根基的。信仰

¹ 阿克顿《自由与权力》转引自丛日云《在上帝和恺撒之间——基督教二元政治观与近代自由主义》三联出版社2003年第196页

自由是个人所有的一切自由的先导。仔细分析近代人所得承认的私人领域其核心部分正是中世纪教会所控制的部分。经过上千年的嬗变，基督教关于精神权力与世俗权力的二元观念转变为个人权利与政府权力二元化的观念；基督教不许世俗权力染指的精神领域和宗教生活以及具有宗教意义的私人生活领域转变为不许国家侵犯的个人权利；基督教对政府权的限制转变为个人权利与公民社会对政府权利的限制。¹

第四节 政教二元化权力体系与法治理念

中世纪教权和王权在大部分间都没有形成可以压倒对方的绝对优势，因此两者的斗争往往以妥协而告终。当然他们并不会妥协于一方的意志，而是妥协于一个他们公认的公正规则，而这个规则只能来源于法律。于是自古希腊、罗马时期就确立的法治传统就得以存续下来。正如昂格尔所说独立于世俗国家的教会的存在使西方出现了多元利益集团的局面，这是法治产生的前提条件之一。教会通过对教皇教会、教令的系统整理，确立了以《圣经》为最高准则的庞大教会法律体系，并建立起自己独立的教会司法系统，随之而起的是各种学院中法学科目的设置和法学专业人员的出现。世俗国家为了同教会争夺权力，则效仿教会的系统化和经院的论证方式以罗马法为基础建立起和教会法律体系相对抗的世俗法律体系，以及和教会司法系统相对抗的世俗司法系统。²中世纪晚期的教会法乃是西方最早的现代法律制度。最先让西方人懂得现代法律制度是怎么回事，正是教会。³所以说现代法律制度的诞生是政教之争的副产品。

伯尔曼认为，正是教会权力和世俗权力的历史斗争，奠定了“法律统治的国家或‘法治国’的观念和实现”他写道：“首先，这意味着每一个教会团体和世俗团体各自的首脑都应采用和维护他们自己的法律体系，即，应当经常制定法律，建立司法制度，组织政府部门，并实行普遍的依法而治（rule by law）。其次，它意味着每一个教会团体和世俗团体各自的首脑都应当受到他们自己制定的法律的约束；虽然他们可以合法地改变法律，但在法律改变之前他们必须服从法律——他们必须在法律之下统治。（rule under law）。（这蕴含于君主的立法权从属于他的法权之中。）第三，每一种管辖权就其他管辖权的法律也是合法而言，也都要受到其它管辖权的法律的约束；每一个国家都存在于一个多种管辖权的体系之中。这最后一点的意思强化了其它两点的含义。如果教会应当具

¹ 丛日云《在上帝和恺撒之间——基督教二元政治观与近代自由主义》三联出版社 2003 年 第 296 页

² 空中幽兰《论西方宪政道路的文化根基》宪政文本网

³ 哈罗德·J. 伯尔曼《法律与宗教》中国政法大学出版社 第 51-52 页

有各种不可侵犯的法律权利，那么国家就必须把这些权利作为对它自己的最高权力的一种合法限制来接受。同样，国家的各种权力也构成了对教会最高权力的一种合法限制。两种权力只有通过法治(rule of law)的共同承认，承认法律高于它们两者，才能和平共存。”¹

因此伯尔曼在分析西方法治传统形成时，得出这样的结论：法治的概念既得到盛行的宗教意识形态的支持，又得到统治者流行的政治经济缺陷以及多元的权威和管辖权的支持。²

§ 小结：现代政治的精髓在与“个体精神中发展出来的新概念”“现代欧洲人作为个体最关心是灵魂得救。他们往往认为国家的作用‘只是保障和平’，使他们能推行自己的计划。”“现代民主政治与专制政治的区别在于是否承认公共领域与个人生活的界限。”³而这个界限是基督教所带来的。基督教之前的古代西方社会和其他古代社会都不存在公域和私域的明显区分。在观念层面上，基督教从精神上使个人从不所不在的国家权力下解放出来。在社会层面上，基督教造就了和国家分庭抗礼的教会组织。这个有组织的、超国家的、掌握强大精神力量的教会组织成为无限膨胀的国家权力的解毒剂。教会始终不渝的为自己的独立和自由而斗争，在攫取个人信仰自由的同时，也成功地抵御了国家的侵犯。上千年来的政教之争，在西方人的深层心理中形成了“国家有限”的信念。基督教也使诞生于古希腊、罗马的法治观念得以传承和发展。西方独特的政教二元化权利体系，使人们对政府的行为有了进行道德评价和监督的制度保障。基督教的人性二元观和社会二元观与古代的法治思想相结合，终于实现了古代社会无法实现的理想——政府在法律的框架下进行统治，并接受社会得到的指导。⁴

¹ 哈罗德·J. 伯尔曼《法律与革命——西方法律传统的形成》贺卫方等译 中国大百科全书出版社 1993 年第 356 页

² 同上 第 357 页

³ 米诺格《政治学》转引自刘军宁《古代政治与现代政治的分野》中国学术论坛网

⁴ 马德普《上帝与永恒法——论基督教神学中的普遍主义》政治文化研究网

结 束 语

基督教对西方自由主义最大的贡献，就在于从精神上把个人从无所不在的社会和国家的权力下解放出来。在希腊城邦时代完全不知个人。在古罗马，个人和共同体的安危相比也不算什么。公域和私域的严格划分主要是基督教带来的。可以说基督教使西方自由主义的心灵之根。基督教之前的西方社会也不存在真正意义上的有限政府。在西方政府之所以不能流为绝对的专制，主要是因为有着强大的教会力量的牵制。在西方社会独特的政教二元化权利结构中，“国王在上帝和法律之下”的法治观念才得以发展、成熟。所以说“宪政的起源乃是根植于西方基督教的信仰体系及其表述世俗秩序意义上的政治思想中。”至此，我们可以得出结论：宪政既有其制度形态又有其不可分割的文化形态。戊戌变法以来的百年宪政移植为什么颇多挫折？其中一个重要的原因在于我们对“宪政”这个舶来品的认识始终停留在“器物”层面的认识。文化认同先于制度认同，自由宪政的确立终不是遵循“经济决定论”和政治斗争的逻辑。¹

¹ 包万超 《儒教与新教：百年宪政建设的本土情节与文化抵抗》 法律思想网

参考文献

(一) 著作类

- G. F. 穆尔著 《基督教简史》商务印书馆 福建师大外语系编译室译 1981 年
- 克里斯托弗·道森著 《宗教与西方文化的兴起》长川某译 四川人民出版社 1989 年
- 哈罗德·J. 伯尔曼著 《法律与革命——西方法律传统的形成》贺卫方等译 中国大百科全书出版社 1993 年
- 卡尔·J. 弗里德里希著《超验正义——宪政的宗教之维》周勇、王丽芝译 三联出版社 1997 年
- 哈罗德·J. 伯尔曼著 《法律与宗教》梁治平译 中国政法大学出版社 2003 年
- 雅曼·贡斯邦著 《古代人的自由与现代人的自由》当阎克文 刘满贵 商务印书馆 1997
- 丛日云著 《在上帝和恺撒之间——基督教二元政治观与近代自由主义》三联出版社 2003 年
- 顾忠华著 《〈新教伦理与资本主义精神〉导读》广西师范大学出版社 2005 年
- 范进学著 《权利政治论——一种宪政民主政治的阐释》山东人民出版社 2003 年
- 黄基泉著 《西方宪政思想史略》山东人民出版社 2004 年
- 王德志著 《宪法基本理论研究》光明日报出版社 2004 年

(一) 论文类

- 马德普 《上帝与永恒法——论基督教神学中的普遍主义》 政治文化研究网
- 丛日云 《中世纪西欧政教二元化权利体系》 政治文化研究网
- 丛日云 《古希腊的公民观念》 政治文化研究网
- 丛日云 《西方政治法律传统与近代人权学说》 政治文化研究网
- 贺卫方 《宪政路上的绊脚石与推动力》北大法律信息网
- 杨小凯 《基督教与宪政》 宪政文本网
- 张千帆 《认真对待宪法》 中国宪政网
- 空中幽兰 《论西方宪政道路的文化根基》 宪政文本网
- 刘军宁 《古代政治与现代政治的分野》中国学术论坛网
- 白钢 《宪政的价值基础》 中国法学网
- 陈端洪 《宪政：通过制度限制政府》 公法天地网

- 包万超 《宪政与人性》 法律思想网
- 包万超 《儒教与新教：百年宪政建设的本土情节与文化抵抗》 法律思想网
- 王怡 《宪政的在先约束——基督教与天道》 北大法律信息网
- 沈莘 《试论“市民社会”的历史渊源》 中国世界古代史研究网
- 郑贤君 《试论宪法权利》 法律信息网

致 谢

非常感谢我的导师林明教授，他严谨细致、一丝不苟的工作作风是我学习的榜样，他循循善诱的教导和不拘一格的思路给予我无尽的启迪。

韩元元

2006年2月20日