

政治與德性：奧古斯丁與 董仲舒的政治思想比較

Politics and Virtue: A Comparison between the Political
Thoughts of Augustine and Dong Zhongshu

邵鐵峰

SHAO Tiefeng

Abstract: This essay explores the relationship between politics and virtue through a comparative study between Augustine's political theology and Dong Zhongshu's political Confucianism. On the basis of his assumption that the politics is naturally good, Dong Zhongshu insists that the main purpose of politics is to cultivate human virtue. Augustine, on the contrary, assuming that politics is intrinsically fallen, questions the ability of politics to cultivate virtues by arguing that political society is the result of the Fall of the Angels. For Augustine, only the Church could serve as the vehicle for the pursuit of virtue. Their different interpretations of the relationship between politics and virtue show two different forms of historical consciousness, an other-worldliness with respect to religious history,

and a this-worldliness with respect to political history.

Keywords: politics; virtue; natural state; political state; historical consciousness

在現代自由主義政治中，面對價值多元論，國家處於一種守夜人狀態而在各種“善”之間保持中立^[1]。它的所為只關“法律”，無關“德性”，若涉教化，即為越權。它對真實性的信奉採取了一種柔性相對主義的形式，這意味著對任何道德理想的有力辯護都無法進行。中立的自由主義將關於善的生活的討論放逐到政治爭論的邊緣地帶^[2]。當然，20世紀80年代中期之後，自由主義思想中，關於經濟和分配的討論基本上退出，幾乎所有辯論都完全集中在所謂的道德文化問題上。自由主義辯稱自己並不是不關心德性，並沒有忽視道德生活^[3]，但是，自由主義所聲稱的“美德”並不是批判者所要尋求的“美德”，在前者那裏，德性只具有工具價值^[4]。

[1] 對於中立性的討論可參 Ludvig Beckman, *The Liberal State and the Politics of Virtue* (New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 2001), 119-123; 關啟文 [Guan, Qiwen]: 《公共空間中的宗教: 自由主義對基督宗教的挑戰》[“Religion in Public Space: the Challenge of Liberalism to Christianity”], 載《基督教思想與 21 世紀》[*Christian Thought and 21st Century*], 羅秉祥、江丕盛編 [eds. Ping-cheung Lo & Phee Seng Kang], 北京: 中國社會科學出版社 [Beijing: China Social Science Press], 2001, 第 295-296 頁。

[2] 查理斯·泰勒 [Charles Taylor]: 《現代性的隱憂》[*The Malaise of Modernity*], 程煉譯 [trans. Cheng, Lian], 北京: 中央編譯出版社 [Beijing: Central Compilation and Translation Press], 2001, 第 19-20 頁。

[3] 甘陽 [Gan, Yang]: 《政治哲人施特勞斯: 古典保守主義政治哲學的復興》[“Leo Strauss as the Political Philosopher: the Revival of the Classical Conservative Political Philosophy”], 載施特勞斯 [L. Strauss]: 《自然權利與歷史》[*Natural Right and History*], 彭剛譯 [trans. Peng, Gang], 北京: 三聯書店 [Beijing: SDX Joint Publishing Company], 2003, 第 45-46 頁。

[4] Ludvig Beckman, *The Liberal State and the Politics of Virtue*, 21-26.

這與基督教和儒家的政治思想形成了巨大的反差。作為曾經與政權密切結合的思想—實踐體系，儒家與基督教信仰對於政治與德性之間的關係也有著互不相同的看法。本文即試圖以基督教的奧古斯丁與儒家的董仲舒為對象，對二人政治思想中對“德性”的觀點進行簡單的比較。

奧古斯丁與董仲舒對自己所秉承的信仰體系之政治思想的成形都起了重要作用，且在各自的政治思想傳統內部有著深遠的影響。奧古斯丁是早期教會中為數不多的、在今天仍然能夠被稱為“當代”的思想家之一^[1]。他的政治思想對中世紀乃至自由主義都產生了巨大的影響。甚至有論者認為，正是奧古斯丁確立了現代政治思想的第一條標準，亦即，他將政治共同體的基礎建立於“共識”之上^[2]。

欲論述董仲舒的政治思想，不得不先提及《春秋》。大概是由於現代海外新儒家的大力推介，人們一提“儒家”，即言《論語》、《孟子》等。實際上，在相當長的歷史時期內，《春秋》有著更為顯赫的地位。隋唐之前尊孔，《春秋》尤重於《論語》。西漢《春秋》列博士，《論語》則與《爾雅》、《孝經》並列，並不專設博士。直至宋，《論語》、《孟子》方算是經，始取得與《春秋》同等的地位。下及二程、朱子，《論語》地位才超越了《春秋》，但清季乾嘉之後，《春秋》又重於《論語》^[3]。《春秋》的傳承，今天流傳

[1] P. R. L. Brown, "Saint Augustine and Political Society," in *The City of God: A Collection of Critical Essays*, ed., Dorothy F. Donnelly (New York: P. Lang, 1995), 17.

[2] Oliver O'Donovan, "Augustine's City of God XIX and Western Political Thought," in *The City of God: A Collection of Critical Essays*, 139.

[3] 錢穆[Qian, Mu]:《兩漢經學今古文平議》[*Lianghan Jinguwen Pingyi*]，北京：商務印書館[Beijing: Commerce Press]，2001，第264-265頁。劉師培則認為，西漢時，《樂經》失傳，始以《孝經》、《論語》配“五經”，總稱“七經”。

下來的只有《左傳》、《谷梁傳》與《公羊傳》，其中，《左傳》屬古文經學，後二者則是今文經學。董仲舒所修即為公羊學。倘若說《論語》、《孟子》屬內聖學，公羊學則屬外王學。當然，這麼說，並不意味著要將董仲舒的《春秋》學與《論語》、《孟子》截然分開。“先儒說經，於《春秋》特為矜慎。今謂《春秋》大義當求之《論語》。《論語》無一章顯說《春秋》，而聖人作《春秋》之旨全在其中”^[1]。加之董氏本人受孟子思想影響極大^[2]，因此，所謂的內聖學與外王學顯然是不可分的。但是，《春秋》、《公羊學》畢竟偏重孔子的政治理想，故而下文所論仍然以“政治儒學”為主，“心性儒學”為輔。

董氏釋經學在中國經學史上有著顯著地位。馮友蘭指出：“《春秋》一經，以前儒者雖重視，然自經董仲舒之附會引申，而後儒所視為《春秋》之微言大義，乃始有系統之表現；蓋董仲舒之書之於《春秋》猶《易傳》之於《周易》也。”^[3]《史記·儒林列傳》言：“漢興至於五世之間，唯董仲舒名為名於《春秋》，其傳公羊氏也。”^[4]劉歆雖不同意劉向對董仲舒的過高評價，但也承認：“仲

劉師培[Liu, Shipai]: 《經學教科書》[Jinxue Jiaokeshu], 陳居淵注[annot. Chen, Juyuan], 上海: 上海古籍出版社[Shanghai: Shanghai Guji Press], 2006, 第5頁。

[1] 馬一浮[Ma, Yifu]: 《複性書院講錄》[Fuxing Shuyuan Jianglu], 南京: 江蘇教育出版社[Nanjing: Jiangsu Education Press], 2005, 第80頁。

[2] 韋政通[Wei, Zhengtong]: 《董仲舒》[Dong Zhongshu], 臺北: 東大圖書股份有限公司[Taipei: Dong Da Book Company], 1986, 第34頁, 第172頁。

[3] 馮友蘭[Feng, Youlan]: 《三松堂全集》(第二卷)[Sansongtang QuANJI, vol. 2], 鄭州: 河南人民出版社[Zhengzhou: Henan People's Publishing House], 1985, 第14頁。

[4] 【漢】董仲舒[Dong, Zhongshu]: 《董仲舒集》[Complete Works of Dong Zhongshu], 袁長江等校注[annot. Yuan, Changjiang, et al.], 北京: 學苑出版社[Beijing: Academy Press], 2003, 第437-438頁。

舒遭漢承秦滅學之後，六經離析，下帷發憤，潛心大業，令後學者有所統一，為群儒首。」^[1]

一、政治中的德性

在《上帝之城》第4卷第4章中，奧古斯丁提出，國家沒有正義，不過是一大群強盜^[2]。正義是政治社會的基石，在此，奧古斯丁與古希臘政治哲學是一致的。然而，“不僅是牲畜或地上的易腐之物，就是人間的正義，我們也不該認為是上帝需要的”，“上帝所要的燔祭，只是憂傷痛悔的懺悔之心”（10：5）。從來就沒有共和，因為從來就沒有真正的正義，後者只存在於基督建立和統治的那個共和，即上帝之城。無論在國家，還是在基督徒中，乃至在教會（它如同國家一樣，同時包含著被揀選者與墮落者）中，真正的正義（true justice）都不可能在地上得到呈現。以基督教的善為尺規，則國家或城邦自然也就不再是道德共同體，它不再是柏拉圖或亞里斯多德意義上的政治生活的目的^[3]，如此一來，政治自然無法培育和促進德性。

但是，拋棄政治對於善的擔當，這並不意味著奧古斯丁的政治思想中，政治與德性完全無關。奧古斯丁反對多納圖斯派（Donatist）的如下論點：即所有的皇帝都是基督教的敵人。他認

^[1] 同上，第442頁。

^[2] 奧古斯丁[Augustine]：《上帝之城》（上）[The City of God, vol. 1]，吳飛譯[trans. Wu, Fei]，上海：三聯書店[Shanghai: Shanghai Joint Publishing Corporation]，2007，第137頁。下文再引及《上帝之城》中的文字時，只隨文注明卷數與章次，不再一一指明頁碼。

^[3] R.W. Dyson, *Natural Law and Political Realism in the History of Political Thought* (New York: P. Lang, 2005), 178-179.

為，許多皇帝已經證明是基督徒的朋友^[1]。不過，需要強調的是，當奧古斯丁力陳基督徒皇帝應利用其權力，不僅要保障人民的和平與財富，亦應該提升與培養人們中間的真正的宗教與虔誠時，他是在提醒皇帝作為一個基督徒去尋求終極救贖的義務，而非討論一個國家必須做什麼，亦非建議統治者忽視政治與合法秩序的基本功能^[2]。在此，皇帝實際上實現了好人與好公民的合一，這在自由主義中恰恰分屬私人領域與公共領域。當一個湊巧是統治者或者政府官員的人又湊巧是虔誠與正義的，這並不意味著國家即為正義的。如前所述，政治的目的在於維繫和平，控制衝突，在此意義上，似乎可以說奧古斯丁持國家中立論。

然而，儘管奧氏不願如同時代的大多數基督徒那樣賦予羅馬帝國過多的神學意義，卻依然不會反對皇帝推行有利於基督教的政策法令。他讚頌康斯坦丁皇帝的不崇拜鬼怪，也稱許希歐多爾皇帝摧毀異教神像（5：25-26）。他對國家中立性的承認，不過是對現世狀況的無奈承認，而非對“應然狀態”的期許。國家完全可以體現特定的價值取向，不一定非要逃避價值上的選擇以消極地保持“世俗”的性質^[3]。

相較而言，董仲舒的《春秋》學以政治培育德性、以德性指導政治的訴求要強硬得多，也“理所當然”得多。董仲舒在《春秋繁露·玉杯》中明言：“春秋之法，以人隨君，以君隨天。”^[4]而“天

[1] Herbert A. Deane, “Augustine and the State: The Return of Order upon Disorder,” in *The City of God: A Collection of Critical Essays*, 60.

[2] *Ibid.*, 63.

[3] 夏洞奇[Xia, Dongqi]: 《塵世的權威：奧古斯丁的社會政治思想》[*Worldly Sovereignty: Augustine's Social Political Thoughts*]，上海：三聯書店[Shanghai: Shanghai Joint Publishing Corporation]，2007，第275頁。

[4] 【清】蘇輿[Su, Yu]: 《春秋繁露義證》[*Chunqiu Fanlu Yizheng*]，鐘哲點校[annot. Zhong, Zhe]，北京：中華書局[Beijing: Zhonghua Book Company]，

數右陽而不右陰，務德而不務刑。刑之不可任以成世也，猶陰之不可任以成歲也。為政而任刑，謂之逆天，非王道也。”（《春秋繁露·陽尊陰卑》）由“陽貴陰卑”的陰陽論出發，董仲舒以“德”、“刑”對之於“陽”、“陰”，故王者欲應天行道，必須“任德不任刑”，從中亦可以看出董子對於法家“唯法主義”思想的批判。當然，這並不意味著董仲舒一味“任德”，他認為：“教，政之本也。獄，政之末也。其事異域，其用一也，不可不以相順，故君子之重也。”（《春秋繁露·精華》）——與此相似的是，奧古斯丁亦主張對異端施以懲戒。只是“教”、“德”無疑位於政治價值的頂層，而“刑”、“獄”畢竟只是末流。對於儒家政治哲學而言，“凡人之知，能見已然，不能見將然。禮者，禁將然之前，而法者禁於已然之後。是故法之用易見，而禮之所為生難知也。”^[1]

政治的根本目的在於德治教化，“天生民性有善質，而未能善，於是為之立王以善之，此天意也。民受未能善之性於天，而退受成性之教於王。王承天意，以成民之性為任者也。”（《春秋繁露·深察名號》）蘇輿注曰：“董生歸教化之責於王，欲政教合一，而其化易行也。”^[2]如是，政治的最高位者（王）一方面受命於天而具有神聖性，另一方面，則必須擔當天意而以化民為己任。這當中涉及到對於孟子“性善論”的重估：“性有善端，動之愛父母，善於禽獸則謂之善。此孟子之善。循三綱五紀，通八端之禮，忠信而博愛，敦厚而好禮，乃可謂善。此聖人之善也。……聖人

2007，第 31 頁。下文再引及《春秋繁露》時，只隨文注明章節，不再一一注出頁碼。

[1] 【清】王聘珍[Wang, Pinzhen]:《大戴禮記解詁》[*Dadai Liji Jiegu*]，王文錦點校[annot. Wang, Wenjin]，北京：中華書局[Beijing: Zhonghua Book Company]，1983，第 22 頁。

[2] 蘇輿：《春秋繁露義證》，第 302 頁。

以為無王之世，不教之民，莫能當善。善之難當如此，而謂萬民之性皆能當之，過矣。質於禽獸之性，則萬民之性善矣；質於人道之善，則民性弗及也。萬民之性善於禽獸者許之，聖人之所謂善者弗許。吾質之命性善者異孟子。孟子下質於禽獸之所為，故曰性已善；吾上質於聖人之所為，故謂性未善。”（《春秋繁露·深察名號》）董生並未否定孟子的“性善論”，蘇輿注曰：“董與孟異者，在解釋善名，不在論性之異。”^[1]因此，在董仲舒的政治哲學中；不僅不可能引申出“中立”的國家論，也不可能如奧古斯丁那樣對政治之教化功用與目的猶疑不定。

可以看出，較之於董仲舒的政治哲學中對於“德性”的看法，奧古斯丁的觀點總是顯得有些模糊。或者說，董仲舒認為，政治就是要用來培育德性的，而德性也可以用來指導政治；奧古斯丁則傾向於認為，“德性”可以用來指導政治，但是，對於“政治是否能夠培育德性”這一問題，他卻在“能”與“不能”之間回返往復不已。

一方面，這的確與奧古斯丁當時所處的整個政治和信仰環境有關。奧古斯丁對政治性質的思考產生於這樣一個世界，那裏並不存在對於價值與人類目的的終極問題的一致回答。雖然經過了大規模的基督教化，當時的羅馬帝國仍然深深地滲透著古希臘-羅馬遺產，社會結構與政治機制仍由地中海城市文明的漫長歷史所決定。異教徒將羅馬帝國的衰敗視為是基督徒不崇拜羅馬的神而導致的，因此，對基督徒橫加指責；同時，同時代的大多數基督徒將羅馬帝國視為上帝所選取的工具，因此，由於羅馬帝國的衰落而產生了廣泛的信仰危機。奧古斯丁的政治神學欲應對這兩

^[1] 蘇輿：《春秋繁露義證》，第 305 頁。

種挑戰，即不得不同時在兩條戰線作戰：面對異教徒，須為基督信仰辯護，申明基督教可以與政治相協調，甚至基督徒是更好的公民；面對基督徒，須破除他們所賦予的基督信仰與政治之間的緊密關係。這也決定了奧氏本人的政治思想是不可避免地具有兩重性、含混性的。

但是，另一方面，也是最重要的，在“政治能否培育德性”這一問題上，董仲舒的堅決與奧古斯丁的猶疑是由他們對於“政治的性質”的不同判斷所致的。

二、政治的性質

在奧古斯丁那裏，政治狀態是對自然狀態的背離，是因罪而產生的，而自然狀態則由於出自上帝的創造而是好的。在《上帝之城》中，奧古斯丁將天使團體分為兩類：一類順服於上帝，另一類則高傲自大。上帝之城與地上之城的起源，即分別在這兩種對立的天使之中。（11：31-34）地上之城的公民是因罪而有過自然產生的；真正天上之城的公民則產生於恩典，脫離了罪，回歸自然。“親近上帝的與不親近上帝的之間的區別，不在於自然，而在於罪過。而這罪過恰恰表明，自然是偉大而更值得讚美的。我們應該譴責罪過，但無疑要讚美自然。罪過是應該譴責的，因為它傷害了值得讚美的自然。”（12：13）原初，人的自然是好的，人與上帝、靈性與肉身處於一種和諧的關係，但是，由於壞的天使及初人的墮落，人脫離了“自然”狀態，遠離了上帝。較之於霍布斯式的自然狀態，原子化的個體在奧古斯丁所理解的自然狀態中是付之闕如的。對奧氏而言，“上帝只創造單獨的一個，並不意味著人可以離開社會而獨居，而是為了讓社會更有效地發揮結

合、約束、和諧的作用”（12:21）。在此意義上，自然狀態實質上就是一種社會狀態。人類儘管“自然地”就是社會的，卻並非“自然地”就是政治的^[1]，自然狀態遭到破壞而產生了惡，政治狀態則是為了限制惡而產生的，這無疑與柏拉圖-亞里斯多德政治哲學中的“人是政治的動物”的論斷不同。他的根本出發點即在於：自然由於出自上帝的創造而是好的。這可謂是一種“神學自然主義”（theological naturalism）^[2]。

在奧古斯丁處，政治學要處理的就是墮落的人的問題。人的缺失指的乃是，人的存在不再親近至高者上帝，而是走向了自愛，因此而按照肉身生活。就其現實性而言，墮落狀態正是人類之所是。以人類事務“是什麼”而非“可能是什麼”作為政治思考的起點，在此，奧古斯丁與自由主義也是一致的^[3]。諸多學者熱衷於探究自由主義的基督教淵源，甚至將自由主義直接歸諸於基督教遺產，似乎也就不難理解了^[4]。

反觀董仲舒，他並不特意探究“政治的起源”問題。對董氏（乃

[1] P. R. L. Brown, “Saint Augustine and Political Society,” 23.

[2] Miikka Ruokanen, *Theology of Social Life in Augustine's De civitate Dei* (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), 33.

[3] Peter S. Hawkins, “Divide and Conquer: Augustine in the Divine Comedy,” in *The City of God: A Collection of Critical Essays*, 228.

[4] 如尼布林對奧古斯丁與霍布斯及現代“現實主義者”的比較，參 Reinhold Niebuhr, “Augustine's Political Realism”, in *The City of God: A Collection of Critical Essays*, 133; 卡爾·弗裏德李希直接將洛克的自由主義思想置入基督教傳統 參 Carl J. Friedrich, *An Introduction to Political Theory: Twelve Lectures at Harvard* (New York: Harper & Row, 1967), 6-19; 也有學者論證，社會契約論在三個層面上，即（1）自然狀態的假定；（2）意志作為政治合法性的基礎；（3）自由作為政治或國家的最高價值都源自基督教“無中生有”的創世意志這一超驗背景。參林國基[Lin, Guoji]: 《神義論語境中的社會契約論傳統》[*The Social Contract Tradition in the Context of Theodicy*], 上海：三聯書店 [Shanghai: Shanghai Joint Publishing Corporation], 2005, 第 112-116 頁。

至整個儒家政治哲學)而言,並不存在西方式的“自然”、“政治”的二元區分。人間的社會(政治)秩序在義理上是對應於天的。《春秋繁露》言:“人之本於天,此人之所以上類天也。人之形體,化天數而成;人之血氣,化天志而仁;人之德行,化天理而義。人之好惡,化天之暖清;人之喜怒,化天之寒暑;人之受命,化天之四時。”(《春秋繁露·玉杯》)又言:“傳曰:天生之,地載之,聖人教之。君者,民之心也;民者,君之體也。”(《春秋繁露·為人者天》)“傳”即《公羊傳》。與自由主義或奧古斯丁的政治神學不同(這二者都認為自然狀態並非政治狀態,後者只是人的作品),儒家政治哲學更接近於柏拉圖-亞里斯多德傳統的希臘人的政治哲學對於“政治的來源”的論斷:人“自然地”就是政治的。

在奧古斯丁的神學中,政治狀態如同所有的人類一樣都浸染著罪,確切地說,政治既是對於人類的罪的懲罰,也是對於罪的補救。它雖然是必要的,卻畢竟根源於壞的天使與人的墮落。由此,政治不再像古希臘政治哲學那樣能夠指導好的生活,也不再能夠引導公民走向善,而只是為了控制衝突,保證被所有人需要的公共利益的安全。否定了政治社會自身走向善的可能性,也就拒絕了將政治權威作為人的自然狀態的一部分,這代表了與古希臘政治哲學與希伯來思想的決裂^[1]。因此,在奧古斯丁那兒,政治狀態最終仍然是“罪”的狀態,它發揮的功能主要還是消極性的、防禦性的。培育德性這一任務的擔當者與其說是政治,毋寧說是教會。408年,在給異教徒內克塔里烏斯的一封信中,奧古斯丁提醒後者注意西塞羅《論共和國》一書中所讚頌的美德:儉樸、節制、忠誠、貞潔、正直等。他認為,當一個國家飽含諸

^[1] David Fergusson, *Church, State and Civil Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 31.

如此類的美德時，它必然會隆盛。但是，這些美德卻是通過教會而得到傳播與學習的^[1]。如果說這些美德與社群主義所提倡的美德有相當的共通之處的話，那麼，奧古斯丁的真正目的顯然在於這句話：也正是通過教會，人們借由崇拜唯一上帝的虔誠才得以培養^[2]。在此，“虔誠”作為一種至高的美德，是通過教會這一中介而得到實現的。

相比之下，董仲舒的政治哲學中，人由“天”生，由“地”載，而由“聖人”教，這裏體現出來的仍是一種鮮明的“哲王”思想（《詩經·大雅·下武》：下武維周，世有哲王）。政治狀態並非罪性的存在，相反，它上承天意，乃是“民性”臻於“人道之善”的必需。其中，聖人或君主應當做的就是依據天道而以德治教化萬民。因此，政治狀態發揮的功能主要是積極性的。

饒有趣味的是，反倒是對政治持消極判斷的奧古斯丁更強調對政治權力的服從。董仲舒認為：“受命之君，天意之所予也。”

（《春秋繁露·深察名號》）人之服從於政治權力，根本上是因為它的來源的神聖性。同樣，奧古斯丁也同意：所有的政治權力均來自於上帝，無論統治者是好是壞^[3]。用來統治和管理地上之城的“世俗法”（temporal law）雖有其局限性，但也有其正義性，因此也必須服從。但是，二人對於權力的看法亦存在著顯著的差異。董仲舒提出這樣一個問題：神農氏與湯武俱為天子，何以“神農氏有所伐可，湯武有所伐不可？”答案是：“天之生民非為王也，而天立王，以為民也。故其德足以安樂民者，天予之；其足以賊民

[1] Augustine, *Political Writings*, ed. Ernest Fortin and Douglas Kries (Indianapolis: Hackett, 1994), 204.

[2] Ibid.

[3] Augustine, *The Pilgrim City: Social and Political Ideas in the Writings of St. Augustine of Hippo*, ed. R.W. Dyson (Rochester N.Y.: Boydell Press, 2001), 58.

者，天奪之。”（《春秋繁露·堯舜不擅移、湯武不專殺》）此可謂“應天革命”說。對於董仲舒而言，他可能會接受奧古斯丁這樣的看法：即使是尼祿這樣殘酷迫害基督徒的皇帝，其霸權依然來自於至高上帝的神意（5：19）——如，“春秋君不名惡，臣不名善，善皆歸於君，惡皆歸於臣”（《春秋繁露·陽尊陰卑》）。但是，他肯定不會接受奧氏這樣的看法：之所以使不虔敬的人稱王，是因為百姓的卑鄙（5：19）。奧氏的這番言論若置於儒家傳統中，大概可算是驚世駭俗之談，因為中國的政治理論根本不在主權問題上著眼，它關心的是：政治上的責任應該誰負的問題。依此說，社會上的一切不正，皆由行政者之不正所致，因此，這是一種君職論而非君權論^[1]。“夫政之不中，君子之過也。政之既中，令之不行，職事者之罪也。”^[2]幹百姓何事？“凡災異之本，盡生於國家之失，乃始萌芽，而天出災害以譴告之。譴告之而不知變，乃見怪異而驚駭之。驚駭之尚不知畏恐，其殃咎乃至，以此見天意。”（《春秋繁露·必仁且智》）儒耶對權力的態度的不同，自然不得不涉及“性善論”與“原罪說”或者“民本論”與“神本論”的差異。

三、宗教史與政治史

如前所述，在奧古斯丁的神學中，培育德性的任務更多由教會而非政治社會來承擔；董仲舒則將這一任務直接賦予了政治。這種差異表現在歷史意識上，就是“宗教史”與“政治史”的差異。

在基督教的體系內，對於每一個社群來說，根本性的政治問

[1] 錢穆[Qian, Mu]:《國史新論》[*Guoshi Xinlun*]，北京：三聯書店[Beijing: SDX Joint Publishing Company]，2005，第71-72頁。

[2] 王聘珍：《大戴禮記解詁》，第3頁。

題是：在涉及人類歷史的整個過程中，我們站在哪里？而即便是世俗化了的衍生性政治學體系，無論是啟蒙運動的觀念認為，人類向著憲政政府這個最高成就進步，或是在國家社會主義的那些有關第三王國的觀念中，這個問題依然是西方的根本性問題^[1]。在奧古斯丁的歷史神學中，該隱和亞伯分別代表了人間之城和上帝之城的始祖。最先問世的乃是世俗之城，其後才是上帝之城中的公民，後者只是此世的過客。最先的只是該譴責的，我們必須從他開始，但不必停留在他那裏；後面的是正直的，我們必須朝那裏前進，並最終停留在那裏（15：12）^[2]。樂園（自然狀態）、塵世和天國構成了三種性質迥異的時空，這三種時空又分別代表了三種不同的世界秩序，即創造、墮落和拯救的秩序^[3]。這種歷史神學將歷史視為上帝的神聖籌畫，其中充斥著上帝之城與地上之城的緊張對立，但其最終指向始終是終極救贖的上帝之城。前文提及，基督徒對於政治權力的服從，但是，與其他公民不同，基督徒的服從並不是出自一種政治義務，而是出於一種宗教義務^[4]。

董仲舒的歷史哲學則呈現出另一面貌。“春秋分十二世以為三等：有見、有聞、有傳聞。有見三世，有聞四世，有傳聞五世。故哀、定、昭，君子之所見也，襄、成、文、宣，君子之所聞也，僖、閔、莊、桓、隱，君子之所傳聞也。所見六十一年，所聞八十五年，所傳聞九十六年。於所見，微其辭，於所聞，痛其禍，

[1] 沃格林[E. Voegelin]:《政治觀念史稿：希臘化、羅馬和早期基督教》[*History of Political Ideas Volume 1: Hellenism, Rome, and Early Christianity*]，謝華育譯[trans. Xie, Huayu]，上海：華東師範大學出版社[Shanghai: East China Normal University]，2007，第269頁。

[2] 奧古斯丁對希臘循環歷史觀的批判，參《上帝之城》第十二卷第十三章。

[3] 夏洞奇：《塵世的權威：奧古斯丁的社會政治思想》，第65-66頁。

[4] Augustine, *The Pilgrim City: Social and Political Ideas in the Writings of St. Augustine of Hippo*, 59-60.

於傳聞，殺其恩，與情俱也。”（9-10 頁）所傳聞世、所聞世、所見世分別對應於據亂世、升平世、太平世。為新王定制，最先視己國為“內”，諸國為“外”，即據亂世；以諸夏為內，夷狄為外，即升平世；最後諸夏、夷狄為一體，無內外，即太平世^[1]。在董仲舒看來，“春秋之道，奉天而法古”，“古今通達，故先賢傳其法於後世也。春秋之於世事也，善復古，譏易常，欲其法先王也。”（14-15 頁）此處“復古”之“古”，指的並不僅僅是周朝，因為“道之大原出於天，天不變，道亦不變，是以禹繼舜，舜繼堯，三聖相受而守一道，亡救敝之政也，故不言其所損益也。繇是觀之，繼治世者其道同，繼亂世者其道變。”^[2]即堯、舜、禹的時代為無弊之世，是“道”在歷史中的完美體現，舜承堯治，“有改制之名，無易道之實”^[3]；夏、商、周則皆有偏（“先王之道必有偏而不起之處，故政有眊而不行，舉其偏者以補其弊而已矣”），因此，只是“道”的某一個方面的發展，三王之道的整合才能形成整體、永恆之道^[4]，此即為“通三統”。易言之，董仲舒的歷史觀中，受命而王的君主須依“道”而行，否則，即可能遭到來自於天的災異警示譴告，若仍無收斂自省之心，則自有人來應天革命。因此，超驗的維度最終仍落實於此世的政治社會。

可以看出，奧古斯丁的歷史中，上帝之城與地上之城的對立並非社會學意義上的，而是神學意義上的，二者賴以辨分的標準不是“團體”（如教會與國家），而是源自內心真誠的信仰，因為人

[1] 錢穆：《兩漢經學今古文平議》，第 274 頁。

[2] 董仲舒：《董仲舒集》，第 27 頁。

[3] 同上，第 26 頁。

[4] 劉國民[Liu, Guomin]: 《董仲舒的經學詮釋與天的哲學》[*Dong Zhongshu's Annotations on Confucian Texts and the Philosophy of Heaven*], 北京: 中國社會科學出版社[Beijing: Social Science Academic Press], 2007, 第 361 頁。

的自然狀態就是與上帝處於和諧之中的人。上帝之城的公民將“歷史”看作是與“信仰”聯繫在一起的，它是一種“宗教”史，其本身並非自足的。相比之下，董仲舒的“歷史”則為色彩鮮明的“政治”史，因為人的自然狀態就是政治狀態。“宗教人”的重心在於彼世，“政治人”的重心則在於此世。

綜上所述，董仲舒出於對政治性質的積極判斷而力主政治對於“善”的擔當，他認為，政治的主要目的就是要培育人的德性；奧古斯丁則出於對政治性質的罪性判斷，而將培育德性的任務交托於教會，對政治能否擔當得起這一任務心存疑慮。對於政治與德性問題的不同處理，表現為兩種不同的歷史意識，即以彼世為指向的宗教史與以此世為指向的政治史。

餘 論

不論是宗教人，還是政治人，也不論政治能否培育德性，儒家（董仲舒）與基督教（奧古斯丁）的政治思想中都正視人的生存的精神深度。但是，現代性的自由主義政治哲學在根本上追隨了馬基雅維利的“現實主義”精神，將政治生活的標準自覺降低，不是把人類的完善目標而是把大多數人在大多數時間裏所實際追求的目標作為政治生活的目標^[1]。通過對價值的稀釋乃至排斥，人們實現了平等。這種“平等”的集中體現即為自由主義憲政的選票制：一人持有一張選票，各選票之間的價值是完全相等的。少

[1] Catherine and Michael Zuckert, *The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy* (Chicago: University of Chicago Press, 2006), 60-61.

數服從多數的原則使得個人選票的絕對價值或質上的值縮減為純粹數量意義上的單位，每一個人僅僅是一個便於計算的原子，這種唯理智論在抽象平等的基礎上促進了利己主義的增長^[1]。儘管霍布斯對人的貪欲及潛在衝突的悲觀評價從未流行過，在自由主義內部，更多的時候被人性的樂觀圖景所補充。人們普遍接受的是，激情或貪欲為人的行動提供了驅動力^[2]，但是，自由主義的“個體”首先無疑是自利的、以欲望驅動的人，他人只是實現自己利益的手段，德性在此並無適宜的位置。因此，回歸古典或轉向傳統來審視與校正現代的病理根源，並追求人的精神深度大概會是一個經久不衰的話題。儒耶作為中西深厚悠久的“古代”，正可以為“現代”提供可貴的精神資源。

需要強調的是，奧古斯丁並沒有嚴格的政治理論^[3]。奧古斯丁的中心問題不在於政治本身，而在於如何將基督教的愛轉化到政治生活中去^[4]。事實上，的確不存在一種從本質上直接出自基督教觀念的政治倫理，教會之所以能夠廣泛地進入政治領域，不過是由於採納了自然法、亞里斯多德哲學和羅馬法^[5]。雖然人們

[1] 西美爾[G. Simmel]:《金錢、性別、現代生活風格》[*Money, Gender and Modern Life Style*], 顧明仁譯[trans. Gu, Mingren]上海: 學林出版社[Shanghai: Academia Press], 2000, 第38-39頁。

[2] 安東尼·阿巴拉斯特[Anthony Arblaster]:《西方自由主義的興衰》[*The Rise and Decline of Western Liberalism*], 曹海軍等譯[trans. Cao, Haijun], 長春: 吉林人民出版社[Changchun: Jilin People's Publishing House], 2004, 第39頁。

[3] Thomas W. Smith, "The Glory and Tragedy of Politics", in *Augustine and Politics*, eds. John Doody, Kevin L. Hughes and Kim Paffenroth (Lanham, Md.: Lexington Books, 2005), 202; Todd Breyfogle, "Toward a Contemporary Augustinian Understanding of Politics", in *Augustine and Politics*, 218.

[4] 夏洞奇:《塵世的權威: 奧古斯丁的社會政治思想》, 第275頁。

[5] 特洛爾奇[E. Troeltsch]:《基督教理論與現代》[*Christian Ethics and Modernity*], 朱雁冰等譯[transl. Zhu Yanbin], 香港: 漢語基督教文化研究所

以為基督教實際上對政治具有重大意義的看法並非臆想，但是，這種意義畢竟是間接的。作為基督教核心原則的愛上帝和愛鄰人絕非政治原則^[1]。

與此形成鮮明對照的是，自嚴復首次譯介自由主義至中國以來，儒家面臨的一個質疑就是：儒家傳統是否與民主相容？儒家為何在漫長的歷史中未能開出自由民主？這實際上就涉及到杜維明所提出的一個問題：“我們並不要求猶太教、基督教、伊斯蘭教、佛教、興都教和各種民間宗教開出現代科學民主，而且，也不因為它們沒有開出或轉出西方現代的特殊價值，比如理性、自由、平等、人權和法治而喪失其存在的理由。只有中國文化，特別是儒家傳統，就必須擔負這個使命，而且人民認為如果它不能擔負這個使命，便無法見容於天地間，為什麼？”^[2]答案即在於：基督教真正的核心價值不在於這個世界，而儒家則是經世致用的^[3]。

頗具意味的是，歷史上與現實政治中，基督教介入政治領域乃是不容否認的客觀事實。以美國為例，基督教右翼是一支極為重要的政治遊說團體，其影響力在最近——尤其是在小布希執政期間——又得到了發展。20世紀70年代前，美國保守主義基督福音派運動僅是子文化，與選舉政治保持距離，但在雷根統治期間，共和黨的策略學者鼓勵福音派的政治化，使之成為新右翼聯合主義的一部分，並使雷根在1985年再登總統之位^[4]。可以說，

[Hong Kong: Institute of Sino-Christian Studies Ltd.], 1998, 第367頁。

[1] 同上，第368-369頁。

[2] 杜維明[Tu, Weiming]:《儒家傳統與文明對話》[*Confucian Tradition and Civilization Dialogues*]，彭國翔編譯[trans. Peng, Guoxiang]，石家莊：河北人民出版社[Shijiazhuang: Hebei People's Publishing House]，2006，第204頁。

[3] 同上，第231頁。

[4] Jeffrey Haynes, “Christianity and Politics”, in *The Politics of Religion: A Survey*, ed. Jeffrey Haynes (New York: Routledge, 2006), 20-21.

在現代政治中，基督教的影響是有目共睹的，反倒是本身具有強烈政治訴求的儒家成了現代社會中的“遊魂”^[1]。這大概仍然是需要我們思考的問題。

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

Augustine, Saint. *The Pilgrim City: Social and Political Ideas in the Writings of St. Augustine of Hippo*. Ed. R.W. Dyson. Rochester, NY: Boydell Press, 2001.

_____. *Political Writings*. Edited by Ernest L. Fortin and Douglas Kries. Indianapolis: Hackett, 1994.

Donnelly, Dorothy. *The City of God: A Collection of Critical Essays*. New York: P. Lang, 1995.

Doody, John, Kevin L. Hughes and Kim Paffenroth, eds. *Augustine and Politics*. Lanham, Md.: Lexington Books, 2005.

Fergusson, David. *Church, State and Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Ruokanen, Miikka. *Theology of Social Life in Augustine's De Civitate Dei*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprech, 1993.

[1] “遊魂說”是余英時對儒學在現代社會困境的一個基本判斷，余英時[Yu, Ying-shih]:《現代儒學的回顧與展望》[*Reflection and Prospect of Modern Confucianism*], 北京: 三聯書店[Beijing: SDX Joint Publishing Company], 2004, 第 56 頁。

中文文獻 [Works in Chinese]

奧古斯丁:《上帝之城》,吳飛譯,上海:三聯書店,2007。[Augustine.

The City of God. Trans. Wu Fei. Shanghai: Shanghai Joint Publishing Corporation, 2007.]

【漢】董仲舒:《董仲舒集》,袁長江等校注,北京:學苑出版社,2003。[Dong, Zhongshu. *Collected Works of Dong Zhongshu*. Annot. Yuan Changjiang, et al. Beijing: Academy Press, 2003.]

劉國民:《董仲舒的經學詮釋與天的哲學》,北京:中國社會科學出版社,2007。[Liu, Guomin. *Dong Zhongshu's Annotations on Confucian Texts and the Philosophy of Heaven*. Beijing: Social Sciences Academic Press, 2007.]

錢穆:《兩漢經學今古文平議》,北京:商務印書館,2001。[Qian, Mu. *Lianghan Jingxue Jinguwen Pingyi*. Beijing: Commercial Press, 2001.]

【清】蘇輿:《春秋繁露義證》,鐘哲點校,北京:中華書局,2007。[Su, Yu. *Chunqiu Fanlu Yizheng*. Annot. Zhong, Zhe. Beijing: Zhonghua Book Company, 2007.]

特洛爾奇:《基督教理論與現代》,朱雁冰等譯,香港:漢語基督教文化研究所,1998。[Troeltsch, Ernst. *Christian Ethics and Modernity*. Trans. Zhu, Yanbin, et al. Hong Kong: Institute of Sino-Christian Studies Ltd., 1998.]

杜維明:《儒家傳統與文明對話》,彭國翔編譯,石家莊:河北人民出版社,2006。[Tu, Wei-ming. *Confucian Tradition and Civilization Dialogues*. Trans. Peng, Guoxiang. Shijiazhuang: Hebei People's Press, 2006.]

沃格林:《政治觀念史稿:希臘化、羅馬和早期基督教》,謝華育

譯，上海：華東師範大學出版社，2007。[Voegelin, E. *History of Political Ideas Volume 1: Hellenism, Rome, and Early Christianity*. Trans. Xie, Huayu. Shanghai: East China Normal University Press, 2007.]

【清】王聘珍：《大戴禮記解詁》，王文錦點校，北京：中華書局，1983。[Wang, Pinzhen. *Dazhai Liji Jiegu*. Annot. Wang, Wenjin. Beijing: Zhonghua Book Company, 1983.]

韋政通：《董仲舒》，臺北：東大圖書股份有限公司，1986。[Wei, Zhengtong. *Dong Zhonshu*. Taipei: Dong Da Book Company, 1986.]

夏洞奇：《塵世的權威：奧古斯丁的社會政治思想》，上海：三聯書店，2007。[Xia, Dongqi. *Worldly Sovereignty: Augustine's Social Political Thoughts*. Shanghai: Shanghai Joint Publishing Corporation, 2007.]

作者簡介：邵鐵鋒，北京大學。

Introduction to the author: SHAO Tiefeng, Peking University.

Email: akafeier81@163.com