

政治与德性：奥古斯丁与 董仲舒的政治思想比较

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

邵铁峰

SHAO Tiefeng

151

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

在现代自由主义政治中,面对价值多元论,国家处于一种守夜人状态而在各种“善”之间保持中立^[1]。它的所为只关“法律”,无关“德性”,若涉教化,即为越权。它对真实性的信奉采取了一种柔性相对主义的形式,这意味着对任何道德理想的有力辩护都无法进行。中立的自由主义将关于善的生活的讨论放逐到政治争论的边缘地带^[2]。当然,20世纪80年代中期之后,自由主义思想中,关于经济和分配的讨论基本上退出,几乎所有辩论都完全集中在所谓的道德文化问题上。自由主义辩称自己并不是不关心德性,并没有忽视道德生活^[3],但是,自由主义所声称的“美德”并不是批判者所要寻求的“美德”,在前者那里,德性只具有工具价值^[4]。

这与基督教和儒家的政治思想形成了巨大的反差。作为曾经与政权密切结合的思想—实践体系,儒家与基督教信仰对于政治与德性之间的关系也有着互不相同的看法。本文即试图以基督教

^[1] 对于中立性的讨论可参 Ludvig Beckman, *The Liberal State and the Politics of Virtue* (New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 2001), 119-123; 关启文:《公共空间中的宗教:自由主义对基督宗教的挑战》,载《基督教思想与21世纪》,罗秉祥、江丕盛编,北京:中国社会科学出版社,2001年,第295-296页。

^[2] 查尔斯·泰勒:《现代性的隐忧》,程炼译,北京:中央编译出版社,2001年,第19-20页。

^[3] 甘阳:《政治哲人施特劳斯:古典保守主义政治哲学的复兴》,载施特劳斯:《自然权利与历史》,彭刚译,北京:三联书店,2003年,第45-46页。

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

的奥古斯丁与儒家的董仲舒为对象，对二人政治思想中对“德性”的观点进行简单的比较。

奥古斯丁与董仲舒对自己所秉承的信仰体系之政治思想的成型都起了重要作用，且在各自的政治思想传统内部有着深远的影响。奥古斯丁是早期教会中为数不多的、在今天仍然能够被称为“当代”的思想家之一^[1]。他的政治思想对中世纪乃至自由主义都产生了巨大的影响。甚至有论者认为，正是奥古斯丁确立了现代政治思想的第一条标准，亦即，他将政治共同体的基础建立于“共识”之上^[2]。

欲论述董仲舒的政治思想，不得不先提及《春秋》。大概是由于现代海外新儒家的大力推介，人们一提“儒家”，即言《论语》、《孟子》等。实际上，在相当长的历史时期内，《春秋》有着更为显赫的地位。隋唐之前尊孔，《春秋》尤重于《论语》。西汉《春秋》列博士，《论语》则与《尔雅》、《孝经》并列，并不专设博士。直至宋，《论语》、《孟子》方算是经，始取得与《春秋》同等的地位。下及二程、朱子，《论语》地位才超越了《春秋》，但清季乾嘉之后，《春秋》又重于《论语》^[3]。《春秋》的传承，今天流传下来的只有《左传》、《谷梁传》与《公羊传》，其中，《左传》属古文经学，后二者则是今文经学。董仲舒所修即为公羊学。倘若

[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 X IX and Western Political Thought", in *The City of God: A Collection of Critical Essays*, 139.

[3] 钱穆：《两汉经学今古文平议》，北京：商务印书馆，2001年，第264-265页。刘师培则认为，西汉时，《乐经》失传，始以《孝经》、《论语》配“五经”，总称“七经”。刘师培：《经学教科书》，陈居渊注，上海古籍出版社，2006年，第5页。

说《论语》、《孟子》属内圣学，公羊学则属外王学。当然，这么说，并不意味着要将董仲舒的《春秋》学与《论语》、《孟子》截然分开。“先儒说经，于《春秋》特为矜慎。今谓《春秋》大义当求之《论语》。《论语》无一章显说《春秋》，而圣人作《春秋》之旨全在其中”^[1]。加之董氏本人受孟子思想影响极大^[2]，因此，所谓的内圣学与外王学显然是不可分的。但是，《春秋》、《公羊学》毕竟偏重孔子的政治理想，故而下文所论仍然以“政治儒学”为主，“心性儒学”为辅。

董氏释经学在中国经学史上有着显著地位。冯友兰指出：“《春秋》一经，以前儒者虽重视，然自经董仲舒之附会引申，而后儒所视为《春秋》之微言大义，乃始有系统之表现；盖董仲舒之书之于《春秋》犹《易传》之于《周易》也。”^[3]《史记·儒林列传》言：“汉兴至于五世之间，唯董仲舒名为名于《春秋》，其传公羊氏也。”^[4]刘歆虽不同意刘向对董仲舒的过高评价，但也承认：“仲舒遭汉承秦灭学之后，六经离析，下帷发愤，潜心大业，令后学者有所统一，为群儒首。”^[5]

^[1] 马一浮：《复性书院讲录》，南京：江苏教育出版社，2005年，第80页。

^[2] 韦政通：《董仲舒》，台北：东大图书股份有限公司，1986年，第34页，第172页。

^[3] 冯友兰：《三松堂全集》（第二卷），郑州：河南人民出版社，1985年，第14页。

^[4] 【汉】董仲舒：《董仲舒集》，袁长江等校注，北京：学苑出版社，2003年，第437-438页。

^[5] 同上，第442页。

一、政治中的德性

在《上帝之城》第4卷第4章中，奥古斯丁提出，国家没有正义，不过是一大群强盗^[1]。正义是政治社会的基石，在此，奥古斯丁与古希腊政治哲学是一致的。然而，“不仅是牲畜或地上的易腐之物，就是人间的正义，我们也不该认为是上帝需要的”，“上帝所要的燔祭，只是忧伤痛悔的忏悔之心”（10：5）。从来就没有共和，因为从来就没有真正的正义，后者只存在于基督建立和统治的那个共和，即上帝之城。无论在国家，还是在基督徒中，乃至在教会（它如同国家一样，同时包含着被拣选者与堕落者）中，真正的正义（true justice）都不可能在地上得到呈现。以基督教的善为标尺，则国家或城邦自然也就不再是道德共同体，它不再是柏拉图或亚里士多德意义上的政治生活的目的^[2]，如此一来，政治自然无法培育和促进德性。

但是，抛弃政治对于善的担当，这并不意味着奥古斯丁的政治思想中，政治与德性完全无关。奥古斯丁反对多纳图斯派（Donatist）的如下论点：即所有的皇帝都是基督教的敌人。他认为，许多皇帝已经证明是基督徒的朋友^[3]。不过，需要强调的是，当奥古斯丁力陈基督徒皇帝应利用其权力，不仅要保障人民的和平与财富，亦应该提升与培养人们中间的真正的宗教与虔诚时，

[1] 奥古斯丁：《上帝之城》（上），吴飞译，上海：三联书店，2007年，第137页。下文再引及《上帝之城》中的文字时，只随文注明卷数与章次，不再一一指明页码。

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

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

他是在提醒皇帝作为一个基督徒去寻求终极救赎的义务，而非讨论一个国家必须做什么，亦非建议统治者忽视政治与合法秩序的基本功能^[1]。在此，皇帝实际上实现了好人与好公民的合一，这在自由主义中恰恰分属私人领域与公共领域。当一个凑巧是统治者或者政府官员的人又凑巧是虔诚与正义的，这并不意味着国家即为正义的。如前所述，政治的目的在于维系和平，控制冲突，在此意义上，似乎可以说奥古斯丁持国家中立论。

然而，尽管奥氏不愿如同时代的大多数基督徒那样赋予罗马帝国过多的神学意义，却依然不会反对皇帝推行有利于基督教的政策法令。他赞颂康斯坦丁皇帝的不崇拜鬼怪，也称许西奥多皇帝摧毁异教神像（5:25-26）。他对国家中立性的承认，不过是对现世状况的无奈承认，而非对“应然状态”的期许。国家完全可以体现特定的价值取向，不一定非要逃避价值上的选择以消极地保持“世俗”的性质^[2]。

相较而言，董仲舒的《春秋》学以政治培育德性、以德性指导政治的诉求要强硬得多，也“理所当然”得多。董仲舒在《春秋繁露·玉杯》中明言：“春秋之法，以人随君，以君随天。”^[3]而“天数右阳而不右阴，务德而不务刑。刑之不可任以成世也，犹阴之不可任以成岁也。为政而任刑，谓之逆天，非王道也。”（《春秋繁露·阳尊阴卑》）由“阳贵阴卑”的阴阳论出发，董仲舒以“德”、“刑”对之于“阳”、“阴”，故王者欲应天行道，必须“任德不任

^[1] Herbert A. Deane, "Augustine and the State: The Return of Order upon Disorder", in *The City of God: A Collection of Critical Essays*, 63.

^[2] 夏洞奇：《尘世的权威：奥古斯丁的社会政治思想》，上海：三联书店，2007年，第275页。

^[3] 【清】苏舆：《春秋繁露义证》，钟哲点校，北京：中华书局，2007年，第31页。下文再引及《春秋繁露》时，只随文注明章节，不再一一注出页码。

刑”，从中亦可以看出董子对于法家“唯法主义”思想的批判。当然，这并不意味着董仲舒一味“任德”，他认为：“教，政之本也。狱，政之末也。其事异域，其用一也，不可不以相顺，故君子之重也。”（《春秋繁露·精华》）——与此相似的是，奥古斯丁亦主张对异端施以惩戒。只是“教”、“德”无疑位于政治价值的顶层，而“刑”、“狱”毕竟只是末流。对于儒家政治哲学而言，“凡人之知，能见已然，不能见将然。礼者，禁将然之前，而法者禁于已然之后。是故法之用易见，而礼之所为生难知也。”^[1]

政治的根本目的在于德治教化，“天生民性有善质，而未能善，于是为之立王以善之，此天意也。民受未能善之性于天，而退受成性之教于王。王承天意，以成民之性为任者也。”（《春秋繁露·深察名号》）苏舆注曰：“董生归教化之责于王，欲政教合一，而其化易行也。”^[2]如是，政治的最高位者（王）一方面受命于天而具有神圣性，另一方面，则必须担当天意而以化民为己任。这当中涉及到对于孟子“性善论”的重估：“性有善端，动之爱父母，善于禽兽则谓之善。此孟子之善。循三纲五纪，通八端之礼，忠信而博爱，敦厚而好礼，乃可谓善。此圣人之善也。……圣人以为无王之世，不教之民，莫能当善。善之难当如此，而谓万民之性皆能当之，过矣。质于禽兽之性，则万民之性善矣；质于人道之善，则民性弗及也。万民之性善于禽兽者许之，圣人所谓善者弗许。吾质之命性善者异孟子。孟子下质于禽兽之所为，故曰性已善；吾上质于圣人之所为，故谓性未善。”（《春秋繁露·深察名号》）董生并未否定孟子的“性善论”，苏舆注曰：“董与孟异者，

[1] 【清】王聘珍：《大戴礼记解诂》，王文锦点校，北京：中华书局，1983年，第22页。

[2] 苏舆：《春秋繁露义证》，第302页。

在解释善名，不在论性之异。”^[1]因此，在董仲舒的政治哲学中，不仅不可能引申出“中立”的国家论，也不可能如奥古斯丁那样对政治之教化功用与目的犹疑不定。

可以看出，较之于董仲舒的政治哲学中对于“德性”的看法，奥古斯丁的观点总是显得有些模糊。或者说，董仲舒认为，政治就是要用来培育德性的，而德性也可以用来指导政治；奥古斯丁则倾向于认为，“德性”可以用来指导政治，但是，对于“政治是否能够培育德性”这一问题，他却在“能”与“不能”之间回返往复不已。

一方面，这的确与奥古斯丁当时所处的整个政治和信仰环境有关。奥古斯丁对政治性质的思考产生于这样一个世界，那里并不存在对于价值与人类目的的终极问题的一致回答。虽然经过了大规模的基督教化，当时的罗马帝国仍然深深地渗透着古希腊-罗马遗产，社会结构与政治机制仍由地中海城市文明的漫长历史所决定。异教徒将罗马帝国的衰败视为是基督徒不崇拜罗马的神而导致的，因此，对基督徒横加指责；同时，同时代的大多数基督徒将罗马帝国视为上帝所选取的工具，因此，由于罗马帝国的衰落而产生了广泛的信仰危机。奥古斯丁的政治神学欲应对这两种挑战，即不得不同时在两条战线作战：面对异教徒，须为基督信仰辩护，申明基督教可以与政治相协调，甚至基督徒是更好的公民；面对基督徒，须破除他们所赋予的基督信仰与政治之间的紧密关系。这也决定了奥氏本人的政治思想是不可避免地具有两重性、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”

^[1]苏舆：《春秋繁露义证》，第305页。

这一问题上，董仲舒的坚决与奥古斯丁的犹疑是由他们对于“政治的性质”的不同判断所致的。

二、政治的性质

在奥古斯丁那里，政治状态是对自然状态的背离，是因罪而产生的，而自然状态则由于出自上帝的创造而是好的。在《上帝之城》中，奥古斯丁将天使团体分为两类：一类顺服于上帝，另一类则高傲自大。上帝之城与地上之城的起源，即分别在这两种对立的天使之中。（11：31-34）地上之城的公民是因罪而有过自然产生的；真正天上之城的公民则产生于恩典，脱离了罪，回归自然。“亲近上帝的与不亲近上帝的之间的区别，不在于自然，而在于罪过。而这罪过恰恰表明，自然是伟大而更值得赞美的。我们应该谴责罪过，但无疑要赞美自然。罪过是应该谴责的，因为它伤害了值得赞美的自然。”（12：13）原初，人的自然是好的，人与上帝、灵性与肉身处于一种和谐的关系，但是，由于坏的天使及初人的堕落，人脱离了“自然”状态，远离了上帝。较之于霍布斯式的自然状态，原子化的个体在奥古斯丁所理解的自然状态中是付之阙如的。对奥氏而言，“上帝只创造单独的一个，并不意味着人可以离开社会而独居，而是为了让社会更有效地发挥结合、约束、和谐的作用”（12：21）。在此意义上，自然状态实质上就是一种社会状态。人类尽管“自然地”就是社会的，却并非“自然地”就是政治的^[1]，自然状态遭到破坏而产生了恶，政治状态则是为了限制恶而产生的，这无疑与柏拉图-亚里士多德政治

^[1] P. R. L. Brown, "Saint Augustine and Political Society," 23.

哲学中的“人是政治的动物”的论断不同。他的根本出发点即在于：自然由于出自上帝的创造而是好的。这可谓是一种“神学自然主义”（theological naturalism）^[1]。

在奥古斯丁处，政治学要处理的就是堕落的人的问题。人的缺失指的乃是，人的存在不再亲近至高者上帝，而是走向了自爱，因此而按照肉身生活。就其现实性而言，堕落状态正是人类之所是。以人类事务“是什么”而非“可能是什么”作为政治思考的起点，在此，奥古斯丁与自由主义也是一致的^[2]。诸多学者热衷于探究自由主义的基督教渊源，甚至将自由主义直接归诸于基督教遗产，似乎也就不难理解了^[3]。

反观董仲舒，他并不特意探究“政治的起源”问题。对董氏（乃至整个儒家政治哲学）而言，并不存在西方式的“自然”、“政治”的二元区分。人间的社会（政治）秩序在义理上是对应于天的。《春秋繁露》言：“人之本于天，此人之所以上类天也。人之形体，化天数而成；人之血气，化天志而仁；人之德行，化天理而义。人之好恶，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受

^[1] Miikka Ruokanen, *Theology of Social Life in Augustine's De civitate Dei* (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), 33.

^[2] Peter S. Hawkins, “Divide and Conquer: Augustine in the Divine Comedy”, in *The City of God: A Collection of Critical Essays*, 228.

^[3] 如尼布尔对奥古斯丁与霍布斯及现代“现实主义者”的比较，参 Reinhold Niebuhr, “Augustine's Political Realism”, in *The City of God: A Collection of Critical Essays*, 133; 卡尔·弗里德李希直接将洛克的自由主义思想置入基督教传统，参 Carl J. Friedrich, *An Introduction to Political Theory: Twelve Lectures at Harvard* (New York: Harper & Row, 1967), 6-19; 也有学者论证，社会契约论在三个层面上，即（1）自然状态的假定；（2）意志作为政治合法性的基础；（3）自由作为政治或国家的最高价值都源自基督教“无中生有”的创世意志这一超验背景。参林国基：《神义论语境中的社会契约论传统》，上海：三联书店，2005年，第112-116页。

命，化天之四时。”（《春秋繁露·玉杯》）又言：“传曰：天生之，地载之，圣人教之。君者，民之心也；民者，君之体也。”（《春秋繁露·为人者天》）“传”即《公羊传》。与自由主义或奥古斯丁的政治神学不同（这二者都认为自然状态并非政治状态，后者只是人的作品），儒家政治哲学更接近于柏拉图-亚里士多德传统的希腊人的政治哲学对于“政治的来源”的论断：人“自然地”就是政治的。

在奥古斯丁的神学中，政治状态如同所有的人类一样都浸染着罪，确切地说，政治既是对于人类的罪的惩罚，也是对于罪的补救。它虽然是必要的，却毕竟根源于坏的天使与人的堕落。由此，政治不再像古希腊政治哲学那样能够指导好的生活，也不再能够引导公民走向善，而只是为了控制冲突，保证被所有人需要的公共利益的安全。否定了政治社会自身走向善的可能性，也就拒绝了将政治权威作为人的自然状态的一部分，这代表了与古希腊政治哲学与希伯来思想的决裂^[1]。因此，在奥古斯丁那儿，政治状态最终仍然是“罪”的状态，它发挥的功能主要还是消极性的、防御性的。培育德性这一任务的担当者与其说是政治，毋宁说是教会。408年，在给异教徒内克塔里乌斯的一封信中，奥古斯丁提醒后者注意西塞罗《论共和国》一书中所赞颂的美德：俭朴、节制、忠诚、贞洁、正直等。他认为，当一个国家饱含诸如此类的美德时，它必然会隆盛。但是，这些美德却是通过教会而得到传播与学习的^[2]。如果说这些美德与社群主义所提倡的美德有相当的共通之处的话，那么，奥古斯丁的真正目的显然在于

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

^[2] Augustine, *Political Writings*, ed. Ernest Fortin and Douglas Kries (Indianapolis: Hackett, 1994), 204.

这句话：也正是通过教会，人们借由崇拜唯一上帝的虔诚才得以培养^[1]。在此，“虔诚”作为一种至高的美德，是通过教会这一中介而得到实现的。

相比之下，董仲舒的政治哲学中，人由“天”生，由“地”载，而由“圣人”教，这里体现出来的仍是一种鲜明的“哲王”思想（《诗经·大雅·下武》：下武维周，世有哲王）。政治状态并非罪性的存在，相反，它上承天意，乃是“民性”臻于“人道之善”的必需。其中，圣人或君主应当做的就是依据天道而以德治教化万民。因此，政治状态发挥的功能主要是积极性的。

饶有趣味的是，反倒是对政治持消极判断的奥古斯丁更强调对政治权力的服从。董仲舒认为：“受命之君，天意之所予也。”

（《春秋繁露·深察名号》）人之服从于政治权力，根本上是因为它的来源的神圣性。同样，奥古斯丁也同意：所有的政治权力均来自于上帝，无论统治者是好是坏^[2]。用来统治和管理地上之城的“世俗法”（temporal law）虽有其局限性，但也有其正义性，因此也必须服从。但是，二人对于权力的看法亦存在着显著的差异。董仲舒提出这样一个问题：神农氏与汤武俱为天子，何以“神农氏有所伐可，汤武有所伐不可？”答案是：“天之生民非为王也，而天立王，以为民也。故其德足以安乐民者，天予之；其足以贼民者，天夺之。”（《春秋繁露·尧舜不擅移、汤武不专杀》）此可谓“应天革命”说。对于董仲舒而言，他可能会接受奥古斯丁这样的看法：即使是尼禄这样残酷迫害基督徒的皇帝，其霸权依然来自于至高上帝的神意（5：19）——如，“春秋君不名恶，臣不

^[1] Augustine, *Political Writings*, ed. Ernest Fortin and Douglas Kries, 204.

^[2] 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.

名善，善皆归于君，恶皆归于臣”（《春秋繁露·阳尊阴卑》）。但是，他肯定不会接受奥氏这样的看法：之所以使不虔敬的人称王，是因为百姓的卑鄙（5：19）。奥氏的这番言论若置于儒家传统中，大概可算是惊世骇俗之谈，因为中国的政治理论根本不在主权问题上着眼，它关心的是：政治上的责任应该谁负的问题。依此说，社会上的一切不正，皆由行政者之不正所致，因此，这是一种君职论而非君权论^[1]。“夫政之不中，君子之过也。政之既中，令之不行，职事者之罪也。”^[2]干百姓何事？“凡灾异之本，尽生于国家之失，乃始萌芽，而天出灾害以谴告之。谴告之而不知变，乃见怪异而惊骇之。惊骇之尚不知畏恐，其殃咎乃至，以此见天意。”（《春秋繁露·必仁且智》）儒耶对权力的态度的不同，自然不得不涉及“性善论”与“原罪说”或者“民本论”与“神本论”的差异。

三、宗教史与政治史

如前所述，在奥古斯丁的神学中，培育德性的任务更多由教会而非政治社会来承担；董仲舒则将这一任务直接赋予了政治。这种差异表现在历史意识上，就是“宗教史”与“政治史”的差异。

在基督教的体系内，对于每一个社群来说，根本性的政治问题是：在涉及人类历史的整个过程中，我们站在哪里？而即便是世俗化了的衍生性政治学体系，无论是启蒙运动的观念认为，人类向着宪政政府这个最高成就进步，或是在国家社会主义的那些

^[1] 钱穆：《国史新论》，北京：三联书店，2005年，第71-72页。

^[2] 王聘珍：《大戴礼记解诂》，第3页。

有关第三王国的观念中，这个问题依然是西方的根本性问题^[1]。在奥古斯丁的历史神学中，该隐和亚伯分别代表了人间之城和上帝之城的始祖。最先问世的乃是世俗之城，其后才是上帝之城中的公民，后者只是此世的过客。最先的只是该谴责的，我们必须从他开始，但不必停留在他那里；后面的是正直的，我们必须朝那里前进，并最终停留在那里（15：12）^[2]。乐园（自然状态）、尘世和天国构成了三种性质迥异的时空，这三种时空又分别代表了三种不同的世界秩序，即创造、堕落和拯救的秩序^[3]。这种历史神学将历史视为上帝的神圣筹划，其中充斥着上帝之城与地上之城的紧张对立，但其最终指向始终是终极救赎的上帝之城。前文提及，基督徒对于政治权力的服从，但是，与其他公民不同，基督徒的服从并不是出自一种政治义务，而是出于一种宗教义务^[4]。

董仲舒的历史哲学则呈现出另一面貌。“春秋分十二世以为三等：有见、有闻、有传闻。有见三世，有闻四世，有传闻五世。故哀、定、昭，君子之所见也，襄、成、文、宣，君子之所闻也，僖、闵、庄、桓、隐，君子之所传闻也。所见六十一年，所闻八十五年，所传闻九十六年。于所见，微其辞，于所闻，痛其祸，于传闻，杀其恩，与情俱也。”（9-10页）所传闻世、所闻世、所见世分别对应于据乱世、升平世、太平世。为新王定制，最先视己国为“内”，诸国为“外”，即据乱世；以诸夏为内，夷狄为外，

[1] 沃格林：《政治观念史稿：希腊化、罗马和早期基督教》，谢华育译，上海：华东师范大学出版社，2007年，第269页。

[2] 奥古斯丁对希腊循环历史观的批判，参《上帝之城》第十二卷第十三章。

[3] 夏洞奇：《尘世的权威：奥古斯丁的社会政治思想》，第65-66页。

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

即升平世；最后诸夏、夷狄为一体，无内外，即太平世^[1]。在董仲舒看来，“春秋之道，奉天而法古”，“古今通达，故先贤传其法于后世也。春秋之于世事也，善复古，讥易常，欲其法先王也。”（14-15页）此处“复古”之“古”，指的并不仅仅是周朝，因为“道之大原出于天，天不变，道亦不变，是以禹继舜，舜继尧，三圣相受而守一道，亡救敝之政也，故不言其所损益也。繇是观之，继治世者其道同，继乱世者其道变。”^[2]即尧、舜、禹的时代为无弊之世，是“道”在历史中的完美体现，舜承尧治，“有改制之名，无易道之实”^[3]；夏、商、周则皆有偏（“先王之道必有偏而不起之处，故政有眊而不行，举其偏者以补其弊而已矣”），因此，只是“道”的某一个方面的发展，三王之道的整合才能形成整体、永恒之道^[4]，此即为“通三统”。易言之，董仲舒的历史观中，受命而王的君主须依“道”而行，否则，即可能遭到来自于天的灾异警示谴告，若仍无收敛自省之心，则自有人来应天革命。因此，超验的维度最终仍落实于此世的政治社会。

可以看出，奥古斯丁的历史中，上帝之城与地上之城的对立并非社会学意义上的，而是神学意义上的，二者赖以辨分的标准不是“团体”（如教会与国家），而是源自内心真诚的信仰，因为人的自然状态就是与上帝处于和谐之中的人。上帝之城的公民将“历史”看作是与“信仰”联系在一起的，它是一种“宗教”史，其本身并非自足的。相比之下，董仲舒的“历史”则为色彩鲜明

^[1] 钱穆：《两汉经学今古文平议》，第274页。

^[2] 董仲舒：《董仲舒集》，第27页。

^[3] 同上，第26页。

^[4] 刘国民：《董仲舒的经学诠释与天的哲学》，北京：中国社会科学出版社，2007年，第361页。

的“政治”史，因为人的自然状态就是政治状态。“宗教人”的重心在于彼世，“政治人”的重心则在于此世。

综上所述，董仲舒出于对政治性质的积极判断而力主政治对于“善”的担当，他认为，政治的主要目的就是要培育人的德性；奥古斯丁则出于对政治性质的罪性判断，而将培育德性的任务交托于教会，对政治能否担当得起这一任务心存疑虑。对于政治与德性问题的不同处理，表现为两种不同的历史意识，即以彼世为指向的宗教史与以此世为指向的政治史。

余 论

不论是宗教人，还是政治人，也不论政治能否培育德性，儒家（董仲舒）与基督教（奥古斯丁）的政治思想中都正视人的生存的精神深度。但是，现代性的自由主义政治哲学在根本上追随了马基雅维利的“现实主义”精神，将政治生活的标准自觉降低，不是把人类的完善目标而是把大多数人在大多数时间里所实际追求的目标作为政治生活的目标^[1]。通过对价值的稀释乃至排斥，人们实现了平等。这种“平等”的集中体现即为自由主义宪政的选票制：一人持有一张选票，各选票之间的价值是完全相等的。少数服从多数的原则使得个人选票的绝对价值或质上的值缩减为纯粹数量意义上的单位，每一个人仅仅是一个便于计算的原子，这种唯理智论在抽象平等的基础上促进了利己主义的增长^[2]。尽

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

^[2] 西美尔：《金钱、性别、现代生活风格》，顾明仁译，上海：学林出版社，2000年，第38-39页。

管霍布斯对人的贪欲及潜在冲突的悲观评价从未流行过，在自由主义内部，更多的时候被人性的乐观图景所补充。人们普遍接受的是，激情或贪欲为人的行动提供了驱动力^[1]，但是，自由主义的“个体”首先无疑是自利的、以欲望驱动的人，他人只是实现自己利益的手段，德性在此并无适宜的位置。因此，回归古典或转向传统来审视与校正现代的病理根源，并追求人的精神深度大概会是一个经久不衰的话题。儒耶作为中西深厚悠久的“古代”，正可以为“现代”提供可贵的精神资源。

需要强调的是，奥古斯丁并没有严格的政治理论^[2]。奥古斯丁的中心问题不在于政治本身，而在于如何将基督教的爱转化到政治生活中去^[3]。事实上，的确不存在一种从本质上直接出自基督教观念的政治伦理，教会之所以能够广泛地进入政治领域，不过是由于采纳了自然法、亚里士多德哲学和罗马法^[4]。虽然人们以为基督教实际上对政治具有重大意义的看法并非臆想，但是，这种意义毕竟是间接的。作为基督教核心原则的爱上帝和爱邻人绝非政治原则^[5]。

与此形成鲜明对照的是，自严复首次译介自由主义至中国以来，儒家面临的一个质疑就是：儒家传统是否与民主相容？儒家

^[1] 安东尼·阿巴拉斯特：《西方自由主义的兴衰》，曹海军等译，长春：吉林人民出版社，2004年，第39页。

^[2] 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.

^[3] 夏洞奇：《尘世的权威：奥古斯丁的社会政治思想》，第275页。

^[4] 特洛尔奇：《基督教理论与现代》，朱雁冰等译，香港：汉语基督教文化研究所，1998年，第367页。

^[5] 同上，第368-369页。

为何在漫长的历史中未能开出自由民主？这实际上就涉及到杜维明所提出的一个问题：“我们并不要求犹太教、基督教、伊斯兰教、佛教、兴都教和各种民间宗教开出现代科学民主，而且，也不因为它们没有开出或转出西方现代的特殊价值，比如理性、自由、平等、人权和法治而丧失其存在的理由。只有中国文化，特别是儒家传统，就必须担负这个使命，而且人民认为如果它不能担负这个使命，便无法见容于天地间，为什么？”^[1]答案即在于：基督教真正的核心价值不在于这个世界，而儒家则是经世致用的^[2]。

颇具意味的是，历史上与现实政治中，基督教介入政治领域乃是不容否认的客观事实。以美国为例，基督教右翼是一支极为重要的政治游说团体，其影响力在最近——尤其是在小布什执政期间——又得到了发展。20 世纪 70 年代前，美国保守主义基督福音派运动仅是子文化，与选举政治保持距离，但在里根统治期间，共和党的战略学者鼓励福音派的政治化，使之成为新右翼联合主义的一部分，并使里根在 1985 年再登总统之位^[3]。可以说，在现代政治中，基督教的影响是有目共睹的，反倒是本身具有强烈政治诉求的儒家成了现代社会中的“游魂”^[4]。这大概仍然是需要我们思考的问题。

^[1] 杜维明：《儒家传统与文明对话》，彭国翔编译，石家庄：河北人民出版社，2006 年，第 204 页。

^[2] 同上，第 231 页。

^[3] Jeffrey Haynes, “Christianity and Politics”, in *The Politics of Religion: A Survey*, ed. Jeffrey Haynes (New York: Routledge, 2006), 20-21.

^[4] “游魂说”是余英时对儒学在现代社会困境的一个基本判断，余英时：《现代儒学的回顾与展望》，北京：三联书店，2004 年，第 56 页。

参考文献

西文文献

- 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*. Ed. 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.

中文文献

- 奥古斯丁：《上帝之城》，吴飞译，上海：三联书店，2007。
- 【汉】董仲舒：《董仲舒集》，袁长江等校注，北京：学苑出版社，2003。
- 刘国民：《董仲舒的经学诠释与天的哲学》，北京：中国社会科学出版社，2007。
- 钱穆：《两汉经学今古文平议》，北京：商务印书馆，2001。
- 【清】苏舆：《春秋繁露义证》，钟哲点校，北京：中华书局，2007。

特洛尔奇：《基督教理论与现代》，朱雁冰等译，香港：汉语基督教文化研究所，1998。

杜维明：《儒家传统与文明对话》，彭国翔编译，石家庄：河北人民出版社，2006。

沃格林：《政治观念史稿：希腊化、罗马和早期基督教》，谢华育译，上海：华东师范大学出版社，2007。

【清】王聘珍：《大戴礼记解诂》，王文锦点校，北京：中华书局，1983。

韦政通：《董仲舒》，台北：东大图书股份有限公司，1986。

夏洞奇：《尘世的权威：奥古斯丁的社会政治思想》，上海：三联书店，2007。

作者简介：邵铁锋，北京大学。

Introduction to the author: SHAO Tiefeng, Peking University.

Email: akafeier81@163.com