

國家發展研究

JOURNAL OF NATIONAL DEVELOPMENT STUDIES

江 山／文化與憲政之中國式品評·····	1
吳秀玲／論我國監察權的演變與未來發展方向·····	29
徐 江／金融中心城市的競爭與合作 ——兼論香港作為國際金融中心的地位·····	67
鄧志松／選舉的空間因素： 以三次總統選舉為例·····	89
Kuang Yang Kou／The Statistical Analysis of Highway Crashes in Taiwan·····	145
Yue Ma／Inter-regional Integration of Metropolitan Clusteramong Shanghai, Taipei, Hong Kong, and Macao·····	169

勘 誤 表	第五卷第二期
	頁一，吳玉山教授，誤植為吳「天」山教授，特此更正。

國家發展研究 第六卷第一期
2006 年 12 月 頁 1-28

文化與憲政之中國式品評

江 山^{*}

收稿日期：2007 年 1 月 2 日

接受日期：2007 年 4 月 19 日

^{*} 北京清華大學法學院副教授。

摘要

本文重新定義了文化的理念內涵，提出了有關東西文化的不同解說。進而，基於文化生成原因及條件的差異，說明東西文化體質形態和精神理念的差別。復次，竊以為，東西政治體制是各自文化演化的必然樣態。可以說，西方的憲政體制是其斷裂自然本根之後，滿足人域化、封閉化的自為政治文化，其典型形態可謂之為「主體構成性法律體系」，這個體系對人域的有效與價值的個體化，是其倫理責任收縮的必然結果；而東方或中國文化，則堅守自然本根倫理，因循而創化，終致人的本源化與整體化、政治化、倫理化，從而忽視個體之人的意義與價值，在政治的強勢作用下，政治體制表現了極強的負面性，但依本質言，中國政治自身並不具有合理性、合法性的根據，它得向母位的人域公共倫理及更母位的自然天道法則尋求支持，是以，其政治體制可視為「四維法則同構」的制度體系。

關鍵詞：文化、憲政、中西比較

一、文化或說

文化是什麼？

或說，文化是關於人和人事的說法、解析、演繹的知識體系或相關的知識現象。此說似乎有理，然，依某種哲學觀念之見，人其實不祇有人事，還有天事、神事。若此，文化的邊界就會十分寬泛，甚至於無限。因此，我們可能要倒過來說，文化是因人才有的智慧現象，它是有關人或與人相關或人所能想像的經驗知識、靈感知識或感覺知識、理智知識、性智知識的綜合知識現象。其中，人事佔據著文化的主體內涵。因為，人事是人的感覺知識和理智知識的主要授造對象，而天事、神事則更多地形成為性智或靈感知識。

有此一說，便知人事和文化關聯密切。很多時候，我們說文化時，即是有關人事的文化。

人事既為文化的主要喙頭，那麼，可否進而問一句，人事有核心嗎？我的回答是有：倫理。

現在又引出了一個新話題：倫理。

何為倫理？依字面理解，可為：同種類之間的親待關係及方式、規則。《說文》云：「倫，輩也。」「理，治玉也」。治玉得依紋理而為，故理引伸出條理、規則義。輩的意義有寬有窄，可為同一血緣關係的種群，亦可為有同根關聯的類。由於同類或同種間有親善性的前提，故倫理特用來指稱相互之間的善待關係和法則。這樣的善待可以是本能的，可以是感覺的，亦可是理智或性智的。

倫理以善待相關者為內質，這使它成為了責任的同義語。而責任是說，你必須在自身之外，為他者付出。這樣的付出，或為觀念的、精神的、感情的，或為器物的、行為的、財貨的。故它意味著人在自在中的

利他、克己，是以是一種簡單之人之上的、意義複雜且高尚的人的意義和價值境界。

倫理不產生於絕對個體的情形下，它是群體狀態中必然出現的關聯現象。人是一種祇能以群體方式生存的存在者，故知，倫理是人類無以逃奔的生存依賴；亦知，它是文化的主要解釋對象或文化形成的淵源。倫理以其形態言，是文化現象，故為人類所獨有，但其起源，卻可直追至存在世界的創生之初。若分子世界廣普化表現著的親其所親、恐其所恐的親恐性原則¹，可視為人類倫理現象的源頭。究之原因，乃在於存在世界先天地有兩大設計缺陷：a.各自為在；b.攝養以為在。

因為各自，所以在是自為的；因為攝養，所以在是殘酷的。世界因此設定了既要各自為政，故有自我、自在、自私；又要拼搏求存，故獵殺又逃避獵殺的兩種基礎性邏輯。接下來的下位邏輯即是，獵殺不應該無序，否則，存在世界將會因之崩潰。而有序即是說，一些存在者祇與一些存在者構成獵殺關係，即獵殺、捕獲是特定的，而此外的他存在者應該可以和平共處。是以便有了上言的存在世界中的親恐性原則。它是說，凡可和平共處、有利於自己為在的他者，當以親善相向，反之，則可恐惡相違。

大要言，人世間的倫理現象即是此親恐性原則的知識化和規則化。自然的親恐性早已在進化演繹中成為了人性的組成者，而人類文化不過是依此給出概念、範疇、條設及學理說明罷了。人類依倫理而存在，因倫理而有社群、社會，反之亦可說，人是倫理的動物或存在者。理由已如上述，人是文化的動物或存在者，而文化又以解說和規置倫理為本務。是以可知，人類的存在狀態，實是以它的倫理展呈狀態為標識的。看人類、看社會、看人群、看個體，考之倫理境界，即可明其是非大要。當然，此是概說，若要說及具體的地域、文化形態，則會發現，因時空

¹ 參見拙作：《法的自然精神導論》，85 頁，北京，中國政法大學出版社，2002 年。

環境的不同、演繹方式的不同、聰明睿智程度的不同、社群結構的不同、性智慧力的不同諸因素，定然會導使文化體系之於倫理現象的建構差異。可說文化的差異，即是倫理表達方式的差異。

經驗中的倫理責任，通常是感覺甚或本能化的，它受制於某種特定的，或說自然而有的邊限，如血緣關係之類。故人類社會中最早出現的倫理形態為「群自我」倫理²。不過，經驗的邏輯亦規定，承載者必須與時俱進，與環境共存。故當自然或原始邊限不可以固守之時，倫理責任的範圍亦得擴大。此乃因為，任何經驗中的倫理樣態，都潛藏著利益或好處回報的動機。在原始邊限不可能單一維繫生存需求之時，原始邊限以外的環境的好、有利，便成為了人們必須要面對的現實，而善待原始邊限以外的環境、他者，即意味著倫理責任範圍的擴大。這樣的需求，導致了倫理形態的擴大化進程，如我已說過的，群自我倫理之後，人類先後創化出了熟人倫理、地域倫理、群域倫理、契約倫理、人域倫理，乃至人際倫理³。

如此的演繹過程，便鑄就了文化的體系樣態。尤其在地域相對單元化的情形下，社群的擴大，即意味著經驗中的倫理現象必致要文化。

文化源之於倫理現象的經驗積累與充塞，但，文化中不僅有經驗意義上的倫理。通常情形下，文化之高端常能見到思辨性的倫理和性智覺的倫理產品。這樣的倫理可能與經驗倫理有一定源流關係，但絕不等同於經驗倫理，它們是哲人們超常覺悟的靈感所得，並伴有強勢的學理設計和邏輯推演過程。一般都不會就事論事，而是追根溯源，常能直指世界的本根、本體、本原。於是，在性智或思辨性的倫理中，倫理具有了無限的親善性和無邊限的責任意義。這種倫理的大要可以如此描述：人是世界本原、本體、本根的載體，且是特定的意識自覺的載體，而這自

² 參見拙作：《中國法理念》（第四版），第四章，北京，中國政法大學出版社，2002年；《法的自然精神導論》，216～217頁，北京，中國政法大學出版社，2002年。

³ 參見拙作：《法的自然精神導論》，216～224頁，北京，中國政法大學出版社，2002年。

覺就自覺在它有倫理的親善覺悟和責任意識，因之，它一定要經由倫理的完整、圓善而返歸世界的本根、本原、本體。

這樣的倫理形態，因本根、本原、本體而呈顯，且其親善責任具有無限性，故可視為倫理現象中的高位倫理，或命為本根倫理。高位或本根倫理不可僅視為單一的智慧現象，如果碰巧與上言的經驗倫理並行不悖，很有可能因此成為地域文化中的支配者，經驗倫理要受其統領、節制。它會不斷地修正經驗倫理中的利益回報期待傾向，進而使文化出脫為一切均是為了存在世界完善的過程現象或智慧體系，人本身除了作為自覺的責任承擔者因而有意義之外，並不再有自身的獨立意義和價值，更不可成為目的。

然而，設若因為上述時空環境、演繹方式、睿智程度、社群結構、性智覺悟諸因素的差別，而致使本根倫理未得完整展顯，則經驗倫理形態的演繹，可能要別向他求了。

如上所言，即使是倫理責任這樣的利他付出，亦是有利益回報的潛在期待，比如良好的生存環境，他者對自己的善待，困厄時的被救濟，等等。祇是，付出越多，回報越多的邏輯並不能無限有效。在資源極為匱乏、生存環境惡劣、競爭激烈的環境中，付出的能力和嚮往均是受限制的，通常會出現倫理責任承擔不能的現象。如此之境，人們可能願意放棄責任而全力自保。這樣，倫理責任有限性的問題便發生了。

倫理責任的有限性，並不改變利他的倫理內質，它所改變的祇是付出責任的範圍、界域。即它不再崇尚利他的無限性，而是儘量縮小利他責任的邊界，直至自己有能力承擔為止。

那麼，如何才可以阻止利他責任的外洩，或說限制倫理責任的邊限呢？通常有效的作法是，通過人為設置界域，以此斷裂責任者與周遭環境的關聯關係。內中，關聯關係的疏遠、割裂或為自覺選擇，或為本能選擇。結果是，一個人或一個特別緊湊的生存群體（通常因最直接血緣關係而成立），除了必須要面對的利他責任之對象外，他者，他或他們

均可不依倫理的方式去面對。因為沒有倫理的關聯，沒有利他責任的壓力，他或他們便可肆意去獵殺、搶奪或至少可以無動於衷、無牽無掛。

這樣，人類本應承擔的利他責任被緊致地限制在了極小的界域之內，對外，行為的任意性成為了事實。利他責任的收縮，設若在一個地域不是個別現象，反是具有普遍性，則其疏遠和斷裂的不僅祇是同類、同種間的關聯關係，更意味著漸次之中，人類同它的本根、本原、本體關聯狀態的人為疏遠、斷裂。於是，本根倫理得以遠離人們的視野和智慧能力之外，人亦漂離本根、本原、本體而出，成為自為、自在、自我、自意的孤立存在現象，終致人與自然分離、分裂，人域專有化、專斷化。自然之母、之根、之原、之本的終極意義被放棄、忽視——在人類的眼光中——致使自然除了有它的物理意義和資源供給價值之外，不再被神聖、敬奉、追隨。

本根倫理的斷裂、丟失，開啟了難以回復的人域、人事分裂、解構、疏闊運動。先是群與群的分立自為、衝突相向；復有個人與社會、與群體的衝突、自為、自立景象；再往後，當個體成為自主的主體之後，個體自身亦難以守住自我的最後邊限，自我分裂、內外衝突亦成為了不可遏止的邏輯運動。文明平民化、人的動物性還原係成為不爭的事實，現代性終於爆發了。

由於文化的形成和解釋不是循由本根、本原、本體而有的自然知識的生長，反是必得追隨本能、欲望、衝動而強為的敘說，故其人為特徵特別鮮明。其要者，文化的主導乃救濟、拯救，而非對本根的追逐及人類自身的完善。這樣，精神的救濟或惡行的拯救是文化必須要承擔的主要責任，是以便有了宗教現象和信仰體系；倫理責任的變態、別出，亦是文化必得要建構的社會關係的替代產品。否則，無盡的疏遠、割裂，祇會驅使社會體系和區域文化的崩潰。

暫且緩論宗教信仰體系的緣起和功能價值，僅就倫理責任可能的出脫言，它的變巧之功亦是令人觀止。一般說，區域性的生存競爭、利益

衝突事件頻仍，雖可能致使若干種群遭滅絕、淘汰之禍，可倖存者之間，通常會形成勢均力敵、旗鼓相當、勝負難分的局面，或說至少可在一定時空條件下形成此種局面。若此，則相互間的交往便不可避免。進一步言，同一群體內部，因為對外競爭，迫切需要強化聯合與權利收聚，而利他責任的收縮，又致使出現了群內的個體化傾向，特別是其中的強者，如家父之類。這意味著個體之間有了抗衡的需求和可能，除非以某種明智的方法去消解、化合這樣的內部抗衡和外部交往需要，不然，結果是兩敗俱傷。

在此，利他責任的變通起了至關重要的安頓、規置作用。這種安頓、規置的大意是，不以利他為達至善的目的和手段，而是利用相互間的物利需求，用以利益換利益、以惡制惡的特殊方式，實現利益的交換、交易，進而實現和平共處的社會目的。內中，交易的對等性、公平性成為了這種特殊之善的核心，俗稱正義。現在，利他的責任倫理，被置換為了以對等、公平為核心的正義法則，它也是一種責任，但卻不是單向利他，或強者付出義務，或性智覺悟而有的善，它是一種主觀設定條件相等或相近，由人力安排的制度化的善，在缺失資格條件對等的前提下，此善不存在。

至此，我們看到了文化分野建構的內質性原因，因生存需求不同而有不同的倫理需求和倫理理解，這種理解的體系化，便是文化形態的實然。要約言，人類文化的體系樣態，除卻較為古樸的類型外，大致可依上述描寫而有兩大種類型，其一是與本根倫理關聯密切的還原型文化體系，它以親善、超越為內質；其二是與本根倫理斷裂的疏遠型文化體系，它以功利、正義責任為內質。碰巧，我們現在所面對的東西方文化現象，可約略對號入座，還原型文化體系為東方類型，疏遠型文化體系為西方類型。

以下，我們需要略加描述。

廣義的東方文化，實還可分出兩個下位類型，這便是印度文化和中國文化。它們的共性是對本根、本原、本體的孜孜以求，通過性智覺悟和義理化建構實現人——人域、人事、人性、自我向本原、本體、本根的回歸與還原。是以均可視為還原型文化體系。但稍加辨察，其內涵和義理責任的建構還是差別明顯，必得分別敘述。

大要說，印度文化是還原型文化中的超越形態。依文化中所秉具的倫理意義言，它據有最高階的本根倫理，故說神我、大梵的絕對，人物無差、泛愛無限；同時，它亦存有幾乎近同於群自我倫理的血親倫理、鄉土倫理、熟人倫理。相反，中間層次的地域或群域倫理、人域倫理、存在倫理的義理建構卻不甚周到，其中本土化的政治倫理幾乎出缺。當然，雖有低階位的鄉土或熟人倫理常存不缺，可統帥者堅定不移的是本根倫理。

何以印度文化會有這樣的分化兩極現象呢？這應考之於其文化所以生成的初始條件⁴。要言之，這裏的自然物理條件對印度人不公，它嚴重乾濕兩極分化，使得生命、人生在這種物理條件面前渺小、渺茫、無助、艱辛、困苦，設若沒有外來強者，本地土著幾乎連打造一個統一大帝國的想法也不曾有過。所幸，場景中竟然鍛煉出了聖哲、先師，他們沒有在艱難中倒下、頹廢，相反覺悟非凡，靈智、感悟出了大梵、神我的本根、本原、本體，並以之義理出了一個超越人生、生命、存在的終極世界。形殘軀體、大千萬有乃神我的墮落與無奈，人之所以為人，祇有超越、放棄這形殘、業因、無明，方能了悟真際、真如，成為至善。

以此可知，印度文化的主導者，可視為還原型文化中的超越解脫類型，是以直奔終極為出脫的。

中國文化則與之有異。

⁴ 參見拙作：《制度文明》，36～38 頁，北京，中國政法大學出版社，2005 年。

中國文化中，宗親或血親倫理資源豐厚，農業文明中期以後，一種凌駕於眾宗族之上的大一統政治統治框架開始形成，進而演化出了以「德政」為中心的政治倫理。再往後，聖哲輩出，性智思辨迭興，終至出現了人域公共倫理和自然化的本根倫理。至宋代，統馭所有倫理層次和內涵的超級倫理體系宣告終結，中國文化達於頂峰。在這個駁雜深精的建構中，主流思路與印度文化差別甚大。他們在認可本根、本原、本體的終極性、絕對性的同時，從不放棄對當下、現實、人的關照，相反，他們極力發現人之所以為人的精質——性智覺悟，用人的積極、主動的自覺意識去完善自我、豐富存有，最終成就本根的終善，可謂為一成己、成人、成物、成天的文化體系⁵。該體系試圖以完善的人（個體與整體）為前提去實現本根的終善，而不若印度文化，以放棄當下、人為達於終善的條件。同時，它強調人的完善，主要偏於精神、道德的善，而非主要是肉體、感覺的好。是以獨樹一幟，在印度和西方文化之外，建立了一個經典類型。而且，這個類型幾乎完全以倫理本身為解說對象，將利他責任無限化，其體系之詳盡，可謂無與倫比。

中國文化的這種出脫，亦有前位的初始條件為之張目。這些條件包括地理環境之於單一農業文明的優厚性、人種構成的單一性、經濟方式的自足性之類。單一農業與自然環境的密切關係，且主要對其正面價值的積極利用，非常利於人與自然關係親善性的確立。後來，大一統政治實體的出現，復又強化了人們的整體性觀念。這樣，本源性與整體性的初級觀念形態，為這個文化的後續建構，奠定先天前提，它祇等待有智慧的哲人對此進行義理化處理和坯型的修正，即可光大其事。

西方文化又可作何樣理解呢？

西方文化被定義為疏遠型文化，是以本根倫理在文化中的佔有份額為說辭的。導致此種後果的初始原因，亦可究之於地理環境、人種構成、

⁵ 參見拙作：《人際同構的法哲學》，第三章，北京，中國政法大學出版社，2002年。

經濟或生存方式諸方面⁶。那裏，地理環境之於農業生產方式不甚理想，這對以農業為起勢的全新世文明言，不是一個好兆頭。廣袤的沙化和乾旱，沒有天然屏障的保護、隔離，土壤條件貧瘠，人種和種族構成異常複雜，生存產業的多樣化，獵狩產業方式向農業產業方式轉型的不成功，等等，終致本地域成為攝養方式異常活躍的地區，其生存者亦充分感覺著生存的壓力和艱難。至農業文明中期，原生態或邊緣生態中的獵狩者、遊牧者終於爆發出了對新興產業者的興趣，數量有限和發育並不普及的農耕者因此而成為了獵狩對象。從此，整個地域被捲進了因生存需求啟動，卻最終失控於人性的暴虐和兇殘的搏擊過程中，社會快速地強盜化了。

在生存養資源極為有限，財貨易得更易失、生命既顛沛流離，又毫無保障的場景中，人的利他責任能力被高度緊致，從自我處快速收縮，直至可能的邊限：血親群體。於是，在這樣的收縮中，本根、本原、本體的絕對意義消失了、放棄了，自然、他域的親善價值隱匿了，他群、他人亦對抗衝突了。視界高度萎縮，一切似乎漂離遠去。最終，人域從本根的綴繫中漂浮出來，成為自為、自我、自意的全部。且，幾乎在斷裂、疏遠的同時，人域的意義也自限為了本群域。從此，意義、價值、倫理、法則、道德、合理、正義均在自我化、當下化、具體化、功利化、物質化，抽象的、思辨的、性智覺的、精神的一層，則被完全剝離。

這樣的場景和行為於人類其實是十分危險和麻煩的，必得有所救濟、拯救、安頓，方能續出過程。然而，在失去了根養、根本的前提下，也祇好人為捏造建構了。聰明的摩西，真是功不可沒，他從原神體系中，創化出了宗教神，使人為的善意、利他責任神聖化、教條化，以此為精神權威和倫理法則，強迫人們通過信仰而限制人性中的惡性、獸性。精

⁶ 參見拙作：《制度文明》，第一章，北京，中國政法大學出版，2005年。

神的拯救和人性的框限，最終為世俗秩序的出世，提供了觀念基礎，剩下的事情當由制度文明去打理。

宗教神體系的人為性極不同於東方自然神論的本原性，後者是一種有根文化現象，而人為的宗教實是在失根或斷根的前提下不得不做出的一種智慧安排，它是智慧，也是倫理化的，但卻不是自然的。它是自為的關於救濟、拯救的信仰體系和知識體系。

僅有精神的救濟和安頓，並不至解決全部生存與生活問題，亦必得從人域內部生成若干制度和法則，及其學理模型。積年之後，西方文化中的主體構成性法律體系及其法治、憲政模式，即是這一補救和平衡方式的最高成果。

大面積農業環境的不優良，導致了全新世文明時代的營養資源匱乏，逼仄的生存壓迫感，迫使人們的物利、財貨欲望前移，先後排擠人域的利他責任、本根倫理觀念。當過分的排擠成為事實之後，自然在人們的視界中，祇剩下了它的物理意義和價值。因為物理的探求和理解，可以部分滿足人們的財富、物利欲望。這樣，自然的結構、功能、屬性、價值等引發了該地域中智者們的濃烈興趣，泰勒士榨油機的故事是此一觀念生成後的經典事例。於是，一種號稱自然哲學的知識體系生成了，它是物理，而非精神的，更不是本原、本根、本體或自然神的。其所引發的西方自然科學知識體系和技術體系，直至工業革命、現代科技革命等等，是這一古老邏輯的必然出脫。

物利欲望的另一部分，必須通過搶掠別人、別群來實現。利他責任的自限，非常有利於人們行為的強盜化。在沒有或缺失親善關係的場景中，不承擔利他責任有兩個後果，一是漠視他者的存在或生存狀態；二是以他者為狩獵對象而沒有心理壓力，可以放心大膽、肆意作為。結果是，或者直接參與搶劫、掠殺，並心暢意快；或者視之若無，沒有任何同情心和正義感。

當然，界域的意義還是非常重要的。祇是強盜社會場景中的界域邊限非常具體、狹窄，其早期一般不會超出血緣群本身。強盜社會的生境，必然會致使出現完全人力化的政治實體。這是因為，當需要以更強大的力量去抗衡他者的競爭壓力時，一些有直接血緣關係或間接血緣關係的家族群有可能人為組織起來，結成由規則設計的社會實體：城邦。於此之際，約制城邦的規則便成了一種亙古未有的新鮮物，它是自然世界中本來沒有過的東西，完全由人力設定。

這種制度的目的和動機，是原生態血緣群（群自我）迫于強烈的生存衝力，不得已之下，祇得與相關的他族群聯合起來，以形成足夠大實力的實體，去對抗生存競爭。但聯合不是無條件的，生存的倫理本能讓他們祇相信有關聯的他者，於是，進入資格便是首先要設定的門檻。這便是後世法律中主體，或法律資格者這一制度構件生成的直接原因。因為全部制度，及其內具的正義和倫理內質均取決於資格的有否，故此一制度本質上是以主體資格為支撐的，所以，我稱其為「主體構成性法律體系」。它通過人為的身份設定、限制，實現了用制度規則來保證特權、排斥非關聯者的目標。以此，倫理界域的自限和利他責任的斷裂、疏遠獲得了合法性的支援。一切功利、物利、好處亦均以權利的名義規置在了固定、特定的佔有者身上，餘者因為沒有資格，便順當地淪為了物，或等於物。

不過，鑒於功利、權利優先之類的原因，即便在一個社會實體內部，其倫理方式最終也不能堅守原生態，政治的壓力亦在變通倫理的形態。利他責任在被完全下放為個體構成的內涵之後，其條件的前件性要求便順理成章。它是說，任何利他，即便在最親近的關聯者之間，亦當是條件公開的、鮮明的，不可隱性、隱藏。於是，對等、平等、有償、合意原則成就了新的善的內容，它不再以無條件的，或隱性無條件的利他為表示，而是在條件對等、相當情形下，方有正義和善待。這樣的善好或正義原則，不僅支持了城邦中個人之間的私的交往關

係，亦支配了公的契約關係，結果，漸漫生成了後世稱為民主、法治、憲政的政治制度。

疏遠型文化的積極意義，是它最終亦可在斷裂後的人域場景中找到解決自身生存困境的精神方式和制度安頓。即使所有的文化構件都是人為的，對本根倫理和原始倫理予以改變、斷裂、變通，並以變通後的新樣態替代原有，但祇要它解決了人們的生存和生計問題，亦然是非常好的文化建構。祇是，問題可能遠不止就此罷手。疏遠、斷裂，致使利他責任的自限和倫理變態，積久不下，它亦會引發人們的自我意識和觀念的變形、膨脹，終至會形成合力，去解構、解析社會、人域、人事，甚至人。當這樣的傾向變成潮流大勢之時，一種解構的文化邏輯便不可逃避。即，一當人們有充分的物利滿足之後，自我意識會成為破壞性的力量，並通過崩潰人們的精神觀念，進而支解社會結構和道德規範，讓一切已有成就和建構分崩離析。這當是近幾百年來，人類爆發現代性危機的深層根源。

現代性的必然趨勢是人的非人化，不過，它要借助後現代的重新建構，非人的意義和文化形態方可定型。

依本人淺見，人類文化的三個主要樣態，其實是圍繞著倫理——人生在世，他必得要面對他人、他者，善待是倫理的正面，惡待是倫理的反面，據此可說，人的問題或人事，即是倫理問題——得失、正反所展開的三個側面，其中、西、印的文化質地，可依次表述為：親善有倫理、疏遠有正義、超越方終極。對人類整體言，它們正好同構互補，展示了其整體的壯觀和完善。

那麼，全新世以來的這一代文化景觀，有否一個過程中的了結呢？其實也不難從三大文化樣態中發現，這便是當下之人的終結。印度文化堅持對當下、此岸、人的超越，建構了非人的完善世界；中國文化認定先有人的自我完善，然後方有本根、本原的圓善，而其要，人的完善，實乃當下之人的終結，圓善之人正是非人；西方文化，因為斷裂、疏遠，

故得以完全主體化、個體化，不意之中，解構、解析、放棄漸成了主流，最後，個體、主體、人權、自我一併成了當下之人的殉葬品，人死了、解構了，未在之人、非人卻要從新出世了。

可知，人的終結，是此一代文化的使命和任務。無論我們自覺與否，追求與否，需要與否，本原、本根、本體的不容置疑性，讓我們及我們的一切均顯得無奈和蒼白。不過，這並非全部。自然而然，性智靈明。人若是自覺的參與者、顯現者，便絕不會自限於無奈和蒼白，反是積極順勢而為，成己、成人、成物、成天不止。後現代，正是這樣新態文化的開端。它將融合三大固有文化樣態而重新建構，放棄應該放棄的，覺悟理當靈悟的。

二、憲政的中國式品評

意如前端，現時代和現代性是西方文化邏輯使之然的結果。依現象觀：工業革命是這一結果之物理過程的開始，然其精神和文化因由當追於之混亂過渡期的時代。

混亂過渡期，是人域事務複雜化的開始。缺乏強有力農業基礎支持的文明帶西段，被迫進入了人域化的狩獵生存，最終演繹為了強盜社會。社會體質結構的強盜化，是人性正面培育和形成期的天敵。它意味著社會的分化、分裂、對抗、衝突的經常化。這樣的分化、分裂即使在受自然關係承載的血親群內部，亦會以功利和公平來變通善的本意，最終在理性的幫助下，才得以形成城邦式的契約社群；外部情形則無有這般幸運，分裂和生存重壓直接演化為了暴力和獵殺，對抗是以生命和鮮血來書寫的，祇是在非常晚近的世代，理性及宗教的善才得以消蝕這暴力和獵殺的殘酷生存遊戲，世界的概念方得以出世。

生存、功利、衝突的廣普化、地域化，必致顧盼的丟失、框限的掙脫。首先被斷裂或疏遠的是人與本根倫理的內質性關聯，人們無能也不

需要理解並承擔本根化的利他責任。對文明帶西段社會言，這樣的斷裂、疏遠所指，便是原始自然神，以及稍後的原神。原始自然神是經由放棄而斷裂的，其替代者是種族或部落神，它們是第一代塑造神，具有原始的位格權威、力量。其中，那些征服、掠殺特別成功的種族或部落，因為世俗的成功，得以使他們的神同步膨脹並擴大影響，這便是原神的由來。

原神是成功的強盜們成功的標記。它是力能主義主使的精神體系，本質即暴力而非道德倫理、利他善待。這種非親合性的精神統馭，必以自身內置性的不可回避的破壞方式而寢其終。混亂過渡期爆發的反神、祛魅運動是其必然顯示。這樣，文明帶西段地域，最終完成了它的人域斷裂、分割、自為的全過程，連原神這最後一根與自然有些許關聯的絆索亦掙脫了。

人域的斷裂，使人域中的衝突、對抗完全表面化、公開化、唯一化。經過反覆搏擊，紛雜無序中的衝突、對抗個體，率先被結構式的點—子樣式固定下來。每個點—子都成了人為設定的絕對資格者，在社會和政治生活中起決定和基設作用。然而，既為社會，絕不允許祇有平面化、散在、自由的點—子。點—子間博弈、較量的結果，是政治社會的二元化：治者和被治者。亦如前言，任何社會的政治結構若祇有二元對峙模式，必然無以為終。設若一個社會從沒有斷裂過人與自然、與本根倫理的內質關聯，且血親倫理的原生態保持不變，那麼，依還原嵌入的方式——即政治關係還原嵌入社群倫理關係，社群倫理關係還原嵌入人域公共倫理關係，人域公共倫理關係還原嵌入自然天道關係——可致緩減世俗政治關係二元結構的緊張狀態。不幸的是，這樣的還原嵌入減壓法式對文明帶西段地域言，已無路可通，他們必須另啟爐灶，人力鋪陳，否則難乎為繼。

西方文化中，這樣的人力功業由四條路徑合力解決完成。它們共同的成就和輝煌顯示了古典時代的榮耀。

首先是人為精神信仰體系的出現。它是摩西在原神體系中，人為別致所出。為功利用心而塑造神的絕對權威，為規置善待的可能而強化神聖信仰，於是，一種因為信仰而有的善出世了，上帝亦得因信仰方存有。存有的真假暫且不論，祇說因為信仰便有了善，而這個善竟可在強盜社會的生境中消磨人性中的惡意、動物性，實在可以說是好的精神拯救之法。

其次是政治生活和民事生活中法治、憲政體系的出現。二元社會結構導致的對抗的赤裸性，祇能是無序和崩潰，必須加入更加人為的元素，以平衡、緩衝衝突的直接性。此領域中，我們實在無法找出有如摩西那樣的精神信仰體系的明確締造者，可我們必須說，充滿政治、社會思想智慧的政治家們太值得後人去懷念他們，比如忒修斯、呂庫古、努馬、梭倫之流。他們的偉大在於，僅祇用法律或制度去實現治者對被治者的統治意志，太過稀鬆平常，不平常的是，在一般的治理規則之外，他們設計出了至少客觀上可以平衡、制約治者自身的憲法制度。憲政的出現，從根本上改觀了西方社會結構的赤裸性，它不僅使自己成為獨立的結構性元素，亦使法律擺脫了單一聽從治者的從屬地位，成為了獨立的政治元素。於是，西方法文化的四元結構形態得以成立。早期的憲政體制雖不若後世的憲政，幾乎就是治理治者的專門制度，然其剛性的意義卻特別重要。它包括政治主權者的絕對性、法律主權者的相對性、分權制衡方式等獨特屬性。這個制度形態以主體為核心，是一種主體構成性法律體系。在主體中心意志的作用下，四元要素形成為一個合理的有回路的循環系統，其循環者包括兩種主權者、治者、被治者、權威、責任、權利、權力等要素。通過回路循環，權利有分致，責任有分殊，權威有確立，從而實現了主體們的意志和利益。

四元結構回路循環系統，解決了社群二元狀態中衝突、對抗的非理性問題，使一切均得依制度、規則而為，沒有人可以凌駕於規則和制度之上、之外，因此，它能很好地實現封閉條件下的社群公平、正義、對

等等善意。故是一種封閉、己域化、主體化前提下的良好制度。由於封閉、己域、人力的侷限，所以此制度體系對參與者有很高的資格要求，即法律所說的行為能力。這種能力包括：自主嚮往和行為的欲求，理性地判斷和選擇利得，接受過失或故意而致的責任。

此種社會關係的結構樣態和回路循環的排解模型，及主體化的素質塑造，與西方社會歷史的平民化運動交互幫襯，最終製造了現時代和現代性條件下的法文化體系、文化形態。故以現時代、現代性為生活場景言，西方文化體系和制度文明是良好和強勢型的，它特別擅長滿足理性在支使個人意志和人權嚮往，並進而導致主體化社會的公平、正義志業的建構。

復次是自然的物理化理解和功利化利用。人域與他域，或人與自然本根倫理斷裂、疏遠以後，自然不再具有母位、淵源、本根的意義和價值，漸次演化為外在的客觀形態。從而，外部化、兩在、他者成了基設性的觀念。而在生存壓力特別地重負之下，這種外部性、兩在、他者很自然地變成了索取、奴役、征服的對象，自然因之被功利化了。進而，因為外在可能成為智力探索的對象，會是極少數智者們的樂意選擇；更因為自然能出產養資源，會使更多的人對它的結構、功能、屬性有興趣。於是，在功利和興趣的雙重作用下，自然被物理化了。從此，自然祇有物理意義而別無他義。此亦加劇了自然之本根、本原、本體意義的失落，也斷絕了自然神論義理化的前程。因故，在西方主流文化中，自然神的義理化成為了異物，祇有極少的人士在邊緣狀態中還稍存興致。

最後是相化本體論哲學體系的邏輯建構。人與自然的斷裂、本根倫理的疏遠，人為信仰體系的還原式建構、四元要素回路循環模式和主體構成性法律體系的確立，及自然的物理化、功利化，諸前件性文化事業的先行，強勢地顯現出了文化形態的邏輯和義理的缺失，而缺失義理解說和邏輯貫通的文化，必然是各自山頭、自說自賞的獨立物。柏拉圖體系的最高價值，即是試圖實現這樣的解說和貫通。無奈，它的前位也失

去了本根的綴繫和內質性支持。雖然柏氏受啟於奧爾弗斯學派式的東方神秘主義（自然神說），祇惜領了形式而不得質要，最終祇能以相代體，以相論體，建構起西方式的義理體系和邏輯體系。結果是，這樣的用心，非但沒能貫通起文化的領袖襟襟，反致出現了相體之間的對抗、衝突，從而加劇了西方文化的多元之爭。此乃因為，柏氏的所指之體，其實祇相當於東方體下之相。他執一相以為說，別相便不以為然，反對者可起而效尤，以相攻相。於是，二元說、多元說之爭成了西方哲學永遠揮之不去的陰影。

然而，此並非說柏氏的努力沒有意義，他的人為邏輯化建構，開闢了智慧和知識工具化的端緒。從此，哲學的邏輯化、工具化漸以興盛，最終致使了工具主義、實用主義、邏輯實證主義的盛行，很大程度上催化了西方文化的現代性爆發。

現代性的發生，有它的邏輯和歷史的合理性、必然性，我們觀察其負面的影響和差錯時，不可忘記其正面的意義和價值。

首先應該說，它完成了人類過程形態中，政治和社會領域中的權利實態的建構。即全新世文明以來，人類經過父權、王權之後，終於又有了人權的生存實境。父權是人類成為自為的生物種類以後，半依自然法則、半依人力強制所形成的權利形態。它是前古典時代的文化傑作。混亂過渡期開始，父權的擾動開始出現，最終被迫以兩種方式讓位於更強勢的王權：帝國制的皇權，城邦制的王權。在王權的旗幟下，主體構成性法律體系和四元要素回路循環模式得以構築，此是憲政發生的端源。然而，縱使在憲政的保證下，王權的絕對化仍是便宜之事，時勢很容易致使權力的失控。更深層的原因乃在於，宗教信仰本身包含了解構和反抗的內質性衝動，社會構成的點-子模式，促發了主體化的嚮往，人域化斷裂又必然強化人本主義的學理解說、理性普及和工業運動發展的兩翼抬舉，在在都催生著文化平民化和權利個體化的興盛，以及人性的動物

性還原，在這樣的潮流和背景之下，人權大旗應勢而起，敲響了王權的喪鐘。

人權的出現，實現了一種由自然本身預製的邊界的終結。這個邊界是皮內的個體世界，俗稱自我或己我。生物學、生理學可以解釋說，皮內的世界並非單一個體的世界，但經驗中的絕對個體卻祇能在皮內。在不能分解己我為更下位單元的經驗前提下，己我便成了最後的世界。權利不再有其他的載體，惟一即此。大要說，人權的合理便是這事實和經驗中的唯一。

若果真如此，人權真的比前位的父權、王權更具合理性、絕對性、可靠性，是人域世界中最真實、最可靠的權利。因為王權完全是人為的，幾乎看不到自然支持的依據；父權雖有自然的部分依憑，可其人為性亦可考察。比較之下，唯人權才是真正的天賦自秉而至之物，過去的失落，乃父權、王權強暴所致，如今恢復之，合情合理。西方文化，從古典時代開始，孜孜以求的正是此失落的人權。故亦可說，它是有關人權的文化體系。

論說至此，我們終於看到，除非東方社會結構中從來沒有出現過帝國式皇權及其他形式的專制、專斷體制，否則，東方文化和社會中的缺失是相當嚴重的。

現時代以來，西方文化的另一功效，是以強盜、功利的方式把它所固有的價值、觀念、邏輯推行到了地球各地。泥沙俱下之中，被東方文化培育和塑造的人性和人群，不祇是有了強烈的存在參照係，更被激發出了深埋重壓之下的物利欲望及個體意識。多數人的人生失落或缺憾感壓倒了文化壓迫感，於是，東方式的現代性終於得以爆發出來：因為反對專制而全盤否定中國文化者有之；因為崇尚自由、人權而完全西化者亦有之。近代以來的許多運動和革命現象均是此類壯舉的顯現。

問題是，行為者、革命者、倡導者們是否足夠理解西方，亦是否足夠理解中國。西方的民主、法治、憲政、人權並不是西方文化生成的原

因，而是一種歷史和文化運動的結果。這個運動是由社會結構的主體化、文化平民化、權利個體化、精神人本化、生存功利化、衝突理性化諸成份合力實現的。這意味著，中國設若未完成諸構成成份的建構，而祇追求民主、人權、法治、憲政的結果，當然是妄想。

進一步的問題是，西方為什麼會出現上言諸構成成份的事實？答案已在上文中給出，簡略之，可說：

地域化的初始條件失衡，決定了農業文明的非單一性；

不充分的農業供給最終致使了地域性的強盜化和人們的功利心性；

生存的嚴酷現實改變了人們的原始精神觀念和信仰體系，導致了人與自然的斷裂、疏遠，本根倫理失落；

自然精神理念和本根倫理的缺失，逼迫人們要人為製造精神信仰體系，致使人為宗教現象發生；

然而，宗教的功利動機復埋下了必然被解構的隱患；

人為精神體系的界域自限與物利的雙重擠壓，社會結構得以點-子化、主體化；

主體構成性法律體系一面滿足著域內的民主、法治欲求，一面又在製造域外的爭端、衝突；功利與資格因之成為動因，唆使著域外他者（平民、奴隸、外國人等）致力於衝撞特權文化和規則的體系形態；

宗教精神的理性價值在頻仍的衝突中功效卓著，因物利、資格而衝突，更賴功利方式去解決，這決定了功利理性的興盛：以利益換利益；

宗教信仰的體質性隱患（人為與功利動機）和點-子化結構模式及主體化、權利化的主張，最終裁決了以人為替換人為的結局：上帝是假定，自由意志乃絕對，此即人本的終極釋放。

這是一結構嚴密、邏輯規整、因果明確的文化構成鏈條。全過程中，人為性無所不在，自然性隱而不見。其遞進的方式因而也是以人為接人為，以人力否定人力。最終方有了現代意義的民主、法治、憲政、自由、人權形態的隆重出場。

瞭解了因緣所以、邏輯鏈環，我想我們應可判斷當今中國能做什麼、不能做什麼，應做什麼，不應做什麼，先做什麼，後做什麼。我們的確有困境和不可為之處，但並非說，中國文化、政治、社會、制度可以原封不動。中國社會的充分主體化、功利化，應是基設性的文化建構。祇有有了真實、完整的主體意識——它包括獨立自主的個體資格、真實的理性能力——我們方能知曉，所謂人權，是個體權利，是個人對他者（他個體、群體、社會、政府）的權利，是群域前提下才存在的權利，亦是理性主使和規則規置的權利，它對自然世界無效。於是，我們可能要修正西方的人本主義觀念，因為那是對神而非對人的觀念，或對神本而有的觀念。人是目的也是對神而非對人言的命題，祇是在人域權威中，它假借了神的名義而蔑視人，此命題才延伸出了附帶的衝擊力。有人因此解釋此命題為：個人是目的。這便使它的原意被置換，成了主體化觀念的另類表述。

功利化的法律稱名是權利。它包括權利意識、權利事實、權利規則、權利交易、權利公平等內涵。法律是人為的制度體系，它必須要有操作性，權利的功能即在於把與養資源、名分、地位相關之物利，予以量的規置，以使規則可依計量方式裁決公平、正義。很顯然，通過權利，我們可真切地理解公平、正義之善的本意，它不同於利他的責任倫理善。它祇能裁決當事人之間的權利狀態的合理、公平，不涉及他者，甚至也不問權利本身是否為善。為此，它使用的是西方文化實用的方式：切割。把當事人與他者、權利與非權利切割開來，然後祇對當下、當此、當為進行合理、公平的裁判。這種制度模式的好處是乾淨、俐落、明快；其不利是，本身不以善為意。

中國社會是人的群體，人有動物性、功利性和社會性的秉賦，有利益、欲望、權利的期求；而且，西方科技商業所引出的明鮮物利好處，亦深得國人欣喜；此外，現代教育模式讓知識普及，個人意識亦得興盛，等等。於此之際，公平、正義、合理的生活、生存亦是中國社會之最需。

回觀中外古今，這樣的善，為中國文化所缺失或發育不充分，而西方文化則特別擅長。因此故，要實現當下中國的公平、正義、合理的生活，可能必得要學會西方文化中的相關涵意，認真而又具體地建構出主體化、功利化及理性、人權的社會。所謂具體，意涵兩個領域：觀念與素質的塑造；憲政法治制度的移植。

社會構成主體化、權利個體化、人權事實化、政治憲政化、社會法治化、利得理性化，應是當下中國可以作為的事業。人權作為農業文明以來的第三種主要權利形態，有時勢的合理性，它是針對王權的變態、異化而有的權利現象。故，祇要有王權及其變態樣態存在，就有人權高揚的必然性。

西方文化不僅有必然出現現代性的邏輯業因，有強勢的推廣其文化價值和文明形態的力量，亦有導出現代之後人類歷史和文化形態的衝力，雖然，這最後一種衝力並非它們主動追求，而實乃被使之然。

首先，西方文化中的主體構成性法律體系的張力和人權、平等、公平諸觀念的塑造力，終得以打破古來的政治單元邊限的禁錮，其中，亦包括強盜欲所致的西方力量橫行世界這一業因。奴役他人、他群，造成他人、他群的反抗、鬥爭，最終祇得妥協、放棄而致使主體性法律邊界的破除，更大的法律邊界產生。所有這些從正面、反面告訴我們一個事實：人類正在公共化。公共事件、公共事務的頻仍發生，漸慢地改變著人們的觀念：人類是一個整體，而不祇是群體。域界在消解，狹隘在破除，民族國家在相對化，與之相適應，同類意識、人性共識、公共倫理亦在緩慢地生長、發育。人的公共化表明，公共性乃人的本質秉性之一，它是超越在固有之動物性、功利性、倫理性、社會性、政治性、理性諸人性之上的人性，雖為新有，但實固然，祇是過去的情勢未張，不得展開而已。

其次，自然的物理化和功利化，強化了人類對自然結構、屬性、功能、形態的理解，最終客觀上生成了人類的人與自然關係的同構、互助、

和諧觀念。西方文化以自然為物理，以自然求功利，肆行征服、奴役、虐待之能事。殊未料，強化大功利科技的後果，是人的自然化，而非人對自然的征服。人的自然化，首先意味著人更多地依賴自然而為在；跟進的是人之自然性本質的揭示。自然性，人之最高位、最內質的秉性，它的重新顯示，將修復斷裂、疏遠的人與自然關係——人與自然的本根、本原、本體關係，而非物理關係，或靈異關係。

這樣，人類歷史和文化又被推到了一個新門檻：後現代——現時代之後的歷史過程和時代。它以人性之公共性、自然性之顯露為標誌，並成就其因緣志業。

參考文獻

- [漢]司馬遷，《史記》，北京：中華書局，1982。
- [漢]班固，《漢書》，北京：中華書局，1962。
- 錢穆，〈農業與中國文化〉，《中華文化復興論叢》，1969。
- 錢穆，〈中國文化的特質〉，《中國文化與中國哲學》（1987年），北京：三聯書店，1988。
- 江山，《法的自然精神導論》，北京：中國法政大學出版社，2002年。
- 江山，《中國法理念》（第四版），北京：中國法政大學出版社，2002年。
- 江山，《制度文明》，北京：中國法政大學出版社，2005年。
- 江山，《人際共構的法哲學》，北京：中國法政大學出版社，2002年。
- 奧·斯賓格勒，《西方的沒落》，哈爾濱：黑龍江教育出版社，1988年。
- 馬克思·韋伯，《新教倫理與資本主義精神》，北京：三聯書店，1987年。
- 李約瑟，《中國科學技術史·總論》第一卷，北京：科學出版社、上海古籍出版社，1990年。
- 李約瑟，《中國科學技術·科學思想史》第二卷，北京：科學出版社、上海古籍出版社，1990年。
- L.S. Stavrianos,《全球通史—1500年以前的世界》，上海：上海社會科學院出版社，1988年。
- 希羅多德，《歷史—希臘波斯戰爭史》（上、下），北京：商務印書館，1959年6月。
- 修希底德，《伯羅奔尼撒戰爭史》，北京：商務印書館，1960年4月。

The Chinese appreciation of Culture and Constitutionalism

Jiang Shan

Abstract

The author redefines the ideological meaning of culture, and presents the different explanation about the Eastern and Western culture each. Furthermore, according to the difference based on the original causation and condition of culture, the author gives comparison between the two kinds of culture on the character formation and ideas. The Eastern and Western political system base on their own culture background. The western political system bases on the division between human and nature. It serves the ethic of human limits and closeness of the Western culture. It could be referred to as a kind of legal system constructed by subject. This system contracts the scope of ethic to the human limits, and causes the individualization of value. The Eastern culture, take Chinese for example, holds and develops the ethic based on nature. Finally, human become the original, entire, political and

ethical concept. It ignores the meaning and value of individuals. Under the strong effect of politics, political system performs to be a very bad role. Frankly speaking, Chinese politics never gains the foundation of rationality and legality from itself, and must look after supportability from the matrix, which is supposed to be the common ethic of human limits and the principle of nature. This system could be referred to as a kind of institution system constructed by Four-Dimensional isomorphism of rules.

Keywords: culture, constitutionalism, comparison between Eastern and Western culture

