

傳承與重構

——評析張千帆的「中華憲政觀」

● 吳元中

中華文明之所以沒有在歷史的長河中凋零，是因為一直充斥着一股精神——以儒家為代表的中華精神。正是這種千古相傳的精神構成了中華民族的根基，非此，中華民族就會成為一個無根的民族。自五四以來，國人追求了一百年民主憲政卻至今沒有取得實質性進展的現實，也證明了背離中華精神的尷尬。與大多憲政學者漠視傳統不同，張千帆教授注意從傳統精神中找出與現代憲政的契合點，由此提出了中華憲政觀，並集中體現在其〈公民憲政宣言〉（以下簡稱〈宣言〉）^①一文和《為了人的尊嚴——中國古典政治哲學批判與重構》（以下簡稱《尊嚴》，引用只註頁碼）^②一書中。

所謂「中華憲政觀」，是筆者對張千帆以儒家思想的精義作為憲政建設平台觀點的總結。儒家倫理觀雖然在傳統社會中有相對於普通法律的基本法意義，但由於儒家思想主要是對人們行為而不是對權力的規範，所以筆者認為不宜稱之為「憲政思想」，而且，從儒家理論中也開不出憲政思想，因此不宜用「儒家憲政觀」之語。以中華文明中的儒家因素作為中華憲

政文明的基點，正體現了中華文明的一脈相連。有鑒於此，筆者使用了「中華憲政觀」一詞。

一 文明尋源

儒家思想作為綿延不息的中華文明代表，有其不朽的價值，因此也就有必要對其挖掘並傳承光大。關於儒



張千帆：《為了人的尊嚴——中國古典政治哲學批判與重構》

家思想的精華，張千帆在〈宣言〉中認為：「在人類文明史上，中國對世界的最大貢獻在於孔子以降的儒家學說發現並肯定了人的內在價值和尊嚴。」他在《尊嚴》中指出，「中國思想幾乎從發源開始，就將人視作為一種道德存在」（頁56），又援引西方學者的研究成果指出，「雖然儒學和康德的理性主義哲學之間存在重要差異，但是它們之間仍然存在相互關聯，且在一些主要道德設定上是立場一致的」（頁54），都以人的尊嚴為根基。人的尊嚴和獨立人格是不可分的，前者必須建立在獨立人格上，「只是在作為道德獨立存在的意義上，個人才被認為是終極目的。」（頁70）

儒家思想從源頭上就表現出一種獨立風骨。孔子之言：「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也」，顯然是一種傲然挺立的獨立志向的流露。其他如「和而不流……中立而不倚」、「得志，與民由之；不得志，獨行其道」等等，都是鮮明的獨立人格的顯示。孟子的名言：「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」，更是不屈的獨立氣節的表現。至於後世「朝明則出仕，朝暗則歸野」之類的處世哲學，在明哲保身之餘，反映的仍然是儒家獨善其身、不隨波逐流的人格追求。當然，這些都是君子的信念，而儒家理念正是君子理念，正如張千帆所說：「儒家君子代表了道德獨立……的高尚人格。」

孔子自身就是獨立人格追求的典範。他認為，「天生德於予」，主張君子應當「通過自己的努力實現上天賦予的內在潛能，進而獲得完全的道德獨立」，「既以天道作為自己的追求，君子總是按自己的原則行事，不受權力、壓力和他人意見的影響。」（頁28）而

且，如余英時所言，「孔子也肯定修身、齊家具有自足的價值，不一定要直接參政。」^③這種以孔子為表率的道德獨立精神構成了儒家思想的基本精神，其在中華文明的塑造中是極為可貴的。正是對獨立人格的追求與堅守，才使中華民族不僅沒有被長期的專制所壓垮，反而一直保持着一種健康的自尊，才有了生生不息的中華文明。

與人格追求相伴的是進取精神。張千帆寫道：「經典儒家教義堅持人性善，相信每個人都有仁、義、禮、智的內在潛質。……人在禮的薰陶下經過自覺修身之後，就能將這些潛質發展為實際品質，並成長為道德成熟的『君子』。」如梁漱溟所說：「儒家蓋認為人生的意義價值，在不斷自覺地向上實踐他所看到的理」^④，張千帆相信「任何人都可以通過堅持不懈的道德學習與實踐，全面獲得上天賦予人類的內在德性」（頁29）。儒家既肯定成為君子的理想能夠實現，又指出這種實現需要通過不懈的努力。曾子之語：「士不可以不弘毅，任重而道遠」，一語道破了儒家的執著和進取精神。

同道家的無為觀不同，儒家倡導後天教化和努力。儒家強調：人是教而知之，不是生而知之。雖然「天生德於予」，但在張千帆看來，「一個沒有經過修身的人可能有同樣的潛能成為聖賢或成為罪犯，而究竟對他們採取甚麼態度則取決於人類自己。」（頁29）人的善端能否被挖掘出來以及能否成為君子，關鍵在於後天的努力。所謂「性相近，習相遠」，君子與小人之別並不在天性上，而是在於志向和努力上。正因為後天努力不同，才有了君子與小人的分別。

而且，張千帆強調，「儒家對人格尊嚴的信仰預設了每個人作為人所

具備的內在價值」(頁30)，這種內在價值並不以外在成就為轉移。正如孔子謂顏回「一簞食，一瓢飲，在陋巷。人不堪其憂，回也不改其樂」，君子根本就是內在人格的展現，君子實際上更加注重的是自我人格的實現。雖然治國、平天下是君子追求的最高目標，但那是極具偶然性、可遇不可求的，大多數人並沒有那樣的機遇。君子之所以為君子，就在於不會因為這種目標不能實現就放棄追求，而是無論如何都不影響其人格完善和努力。中華精神正體現在君子不為外物所困、堅忍不拔的偉大人格追求中。

張千帆在〈宣言〉中指出，之所以主張「『天生德於予』，『萬物皆備於我矣』，究其根本，儒家倫理旨在喚醒人的內在尊嚴，進而使人獲得道德自主和自律能力」。孟子謂「人之所以異於禽獸者幾希」，「儒家認為人類的內在德性使之成為『最為天下貴』者」(頁34)，德性是人之所以為人的根本，德性與人的「貴」和尊嚴不可分離。因此，「作為引領傳統中國社會的人格表率，君子有責任通過內省不斷審視自己的人格狀態」。「如果他的為人處世不符合仁義原則，貶損了自己或他人的內在尊嚴，或阻礙了其內在潛質的正常發育，那麼他會為自己感到羞愧。」「因為有恥感，君子必然有所不為。」

尊嚴與恥感使人做應該做的事、不做不該做的事，由此就使外在行為與內在尊嚴聯繫起來，儒家因此才份外注重德性，才主張通過修身來實現調整行為的目的。尊嚴既會使人為不義行為產生恥感，而且，「一旦『反身而誠』，用正義這面鏡子檢視和匡正自己，並超越任何道德愧疚和恥感，那麼君子就獲得了不可戰勝的道德勇

氣，不會為任何外力所折服，更不會恐懼任何人的權勢。」(頁29)以內在德性而不是外在事物為目標，就會凡事只取決於自己，不為外界左右。自尊意識因而會造就剛毅品格，形成浩然之氣。

顯然，自尊意識與獨立風骨、進取精神是緊密相連的。獨立風骨必然體現為不受制於人的自尊心，而自尊在使人有所不為的同時，必然因為對信念的堅信而奮發進取。所有這些都在人格尊嚴、在有尊嚴者身上獲得統一，都離不開尊嚴，是人的尊嚴孕育和培養了這些精神。因此，張千帆認為「『人格尊嚴』一詞最精準地把握了孔孟道德教義的主旨」(頁24-25)，「儒家的尊嚴觀預設了上天賦予每個人的內在德性及其不可替代的價值；正是因為內在的道德潛能，每個人都具備基本尊嚴並有資格獲得基本尊重。」(頁49)可見從人格尊嚴的角度出發，有助於領會儒家精神、把握中華文明的實質。

二 傳統之弊

事物有其利也往往有其弊，以儒家思想為代表的中華文明也難免有其內在缺陷。只有能夠對其克服和糾正，才不會受其制約與牽制。

弊一是賢愚二分思維。「君子周而不比，小人比而不周」、「君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠。」在《論語》中隨處可見君子與小人的比照，君子正是在小人的對照下得以彰顯的。儒家在追求君子人格的同時，也明顯輕視小人。他們憑一己之見把人們分成少數道德高尚的君子 and 大多數沒有素養的小人。

張千帆在〈宣言〉中指出，由於現實中，「儒家『君子』只是局限於人口中的極少數精英；絕大多數不識字的貧民至多只是受到禮樂鄉俗的薰陶，而未能培養獨立自主的人格。儒家據此認定，雖然人人都有成為君子的潛質，但是實際上多數人都不能成長為君子，而只能是道德不成熟的小人。君子勞心，小人勞力；『勞心者治人，勞力者治於人。』按照這套貌似順理成章的邏輯，儒家將社會截然分層為統治者和被統治者階級」，同時，《尊嚴》指出，「儒家有關『仁』的理論承認每個人都可以通過自我修身完善自己的道德境界，但是仁政理論卻假定普通百姓不能自我治理，因而只有政府強加在他們身上的統治才能維持他們的基本生計。」由此一來，「在中國歷史上，全能（或許也是仁慈）的政府通過為臣民提供福利而保持居高臨下的道德地位。」（頁100）原本一樣的人，卻讓儒家貼上了尊卑不同的標籤，並置於截然相反的社會地位。尤其是，儒家關於君子與小人之分和由此發展起來的仁政理論，對中國政治和文化傳統發生了極其深遠的影響，直到今天都難以擺脫。張千帆指出：

「三個代表」理論可以是仁政傳統的最新詮釋，因為它依然強調「民享」（for the people）而非「民治」（by the people）的政府，而並不令人驚訝的是，之所以缺乏民主自治，主要理由是人民在道德和政治上不夠成熟。迄今為止，人大代表的直選僅限於基層人大，因為普選的社會條件被認為「尚未成熟」，在「落後」的廣大農村尤其如此。（頁100）

這顯然是「治人」和「治於人」的理論。

弊二是政教合一體制。儒家把人的二分觀應用於政治，張千帆認為：「兩種關於『仁』的概念發生了不可調和的衝突」（頁100），以致產生了賢者為了愚者好從而能對其施加統治的怪論。但從傳統家國式的社會結構和相應的修身、齊家、治國、平天下的抱負看，這又是必然的。父母既然對子女有教化的責任，國家又是家庭圈的放大，統治者對人民也就不局限於治理，而是順理成章地肩負着教化的責任。正如孫隆基所說：「因此，在中國式的專制主義底下，政與教是合一的。」^⑤

其實，如梁漱溟所言，「照中國原來理想，君就是師，所以說『作之君，作之師』，『能為師然後能為長，能為長然後能為君。』」^⑥儒家在倡導「惟仁者宜在高位」理念的同時，把「君」與「師」的職責結合起來，肯定了統治者對被統治者師生一樣的教化職責。加上，「中國一切教育思想，又可一言蔽之，曰：『在教人如何做人』，即所謂做人的道理」^⑦，而這又與父母和統治者的職責一致。從而，儘管父母、統治者和師長角色各異，但都承擔着同一種職責，使整個社會都處於教化氛圍中。

統治與教化緊密結合，倫理道德逕直具有了法律的功能，權力也直接意味着正確，從而對權力的任何懷疑都是不敬的，政教合一自然帶來不允許挑戰權力和禁錮思想的後果。因此，張千帆在〈宣言〉中指出，「長期的政學合一產生了嚴重的思想和政治專制。雖然儒家倫理有助於規範統治行為並塑造相對獨立的『君子』人格，但是一旦成為唯一合法的統治哲學，必然淪為政治與道德雙重專制的幫兇。」儒家主張統治者應當具備超凡

的道德素養，以此達到權力理性行使之目的，「但事實上儒家的努力並無顯著的效果。這是因為儒家無法用制度來限制君權。皇帝並沒有變成聖人，卻獲得了『聖人』的美號」^⑧。政教合一既禁錮了思想又神化了統治。

弊三是臣民畸形心態。專制的特徵在於無條件的支配與服從，被統治者不過是服務於統治者的工具，沒有自身目的。雖然孟子主張仁政，但「當他訴諸君主本人的利益時，他只是試圖引導統治者按照被統治者的利益進行統治……然而，雖然統治者的利益在儒家道德框架下應該和被統治者的利益相統一，但是它們實際上是不一致乃至相互衝突的」（頁87）。統治與被統治的天然對立性不會因為儒學的調和而改變。

由於儒家思想本質上是一種有關如何統治的學說，因而是站在統治者立場的，主張對被統治者有利只是為了更好地統治，被統治者終究是缺乏地位的。而且，儒家不僅不反對專制制度本身，其關於君子小人的二分還營造出了一種相互對立的專制結構，其本身就是一種專制形式。因而，「儒學觀念為維持社會等級結構和剝奪大眾政治參與提供了正當性。」（頁43）從而儒家思想客觀上加劇而不是減輕了專制意識，二分觀與政教合一制結合，更會使專制走向極端。因此，張千帆指出，「它讓極少數人成為桀驁不馴、貪得無厭的暴君，讓絕大多數人成為逆來順受、低三下四的哀民。」

教化思想中的被動性加上統治關係中的服從性，把廣大人民置於一種不知反思而視受統治為天然正當的境地，致使奴性成為中華民族難以克服的劣根性。確實如〈宣言〉所指，「既

然被統治者永遠是被沉默的大多數，永遠沒有質疑專制正當性的發言權，他們永遠不會產生捍衛尊嚴、反抗專制的思想意識」。不僅如此，在傳統制度下，除了普通百姓這一最大多數臣民外，任何官職和階層都沒有相對於最高統治者的獨立性，都一樣是最高統治者的臣民。這種制度「剝奪所有人的政治自由，並讓每個人都成為政治上的『小人』」，使整個民族都浸淫在畸形的臣民心態中不能自拔。

三 當今遺害

〈宣言〉指出，「武昌兵變推倒了搖搖欲墜的大清帝國，終結了數千年皇權統治，但是皇權的結束遠非真正意義的共和開始。」專制的陰霾仍然籠罩在中華大地上。

人是需要精神寄託的，中國既缺乏宗教信仰，儒家的道德理想就起了宗教的精神慰藉功能。「從長期的歷史觀點看，儒家的最大貢獻在為傳統的政治、社會秩序提供了一個穩定的精神基礎。」^⑨同時，長期的政教合一導致了儒家思想對人們的全面控制。然而，思想本質上是一種內在東西，是自由的；而權力是外在關係，是反自由的，二者不宜混為一談。思想一旦寄居於權力門下，就會喪失合理性而成為寄生蟲。從而，「『獨尊儒術』方針在確立儒家統治地位的同時，也注定了儒學在五四運動之後沒落的命運。」

政教合一既然使思想依賴於權力而不是通過與其他思想的公平競爭顯示其真理力量，結果必然是思想隨着政權的垮台而沒落。儘管儒家思想隨着傳統體制的終結遭到清洗，但為害

尤甚的政教合一制卻被潛意識地繼承下來。在人們只知痛批儒家思想的時候，政教合一制卻溜出了人們的反思視野，致使辛亥革命的成果只是教化內容的改變，不合理的政教合一體制本身並沒有被推翻。辛亥革命因此只是一場沒有觸及專制實質的淺層次革命。

張千帆在〈宣言〉中認為，「五四運動之後，……『三民主義』、共產主義先後替代儒家教義成為國家正統」。同傳統政教合一制一樣，「它〔新式政教合一制〕本能地嫉妒並壓制不合官方主流的任何學說和獨立於其控制之外的任何組織，從而有效扼殺取代它自己的所有政治和道德力量」。同時，「它禁止所有實質問題的自由與公開討論」，「而對官方意見的辯護卻成了唯一目標」^⑩。尤其是，「專制者在用自己炮製的『信仰』代替全體國民的信仰，而在不受質疑、養尊處優的正統信仰必然衰亡之後，仍然不允許國民自由信仰，致使全國上下不剩任何信仰。」教化最終導致了信仰真空。

正是在信仰真空中，新式專制得以興起。「中國儒家傳統維持了一套相當超越的道德學說，但是同時又在其特定社會環境下認可並維護一套極其頑固的國家主義專制理論。」在兩千多年的專制傳統中，中華民族無法想像其他制度形式，再加上「一個政治人格缺失的國家自然無法抵禦專制主義政治思想的變種入侵」，致使辛亥革命在推翻了傳統專制後，國人又本能地青睞起新式專制，「當一種更為徹底的專制學說主動親近中國的時候，那些在傳統專制文化薰陶下反傳統的文人們勢必隱約感覺出一種內在的親切……一切何其似曾相識」。

民國初年，由於孫中山認為國民素質低、不適合實行民主，因此他要設置一個「約法」或「訓政」。並且，為了強調訓政的必要性，孫中山一再說明國民程度的低劣性。他去世後，訓政思想進入實踐階段，國民黨實行「一個黨、一個主義、一個領袖」的黨化教育^⑪。國民黨被取代之後，思想控制和權力專制更加強化。雖然執政黨也着手進行法制建設，但在一黨執政下不可能實現法治，「因為在這種體制裏法律並不是居於最高權威的地位，甚至於只是其統治的工具和遮羞布，實際上居於最高權威的地位是執政黨的領袖，……這樣一來，在國家裏實際上仍然是個人說了算，他可以任意地改變集體已作出的決定。」^⑫

法治和憲政的限權本質決定了，只許自己執政而不許別人執政的專制本性與其是根本不容的，所謂的「法治」和「憲法」只能是欺人之談。連綿不斷的近代革命雖然從反對集權專制出發，「但是崇拜權力的政治人格不僅沒有絲毫改變，卻在道德人格滅失之後把一個比皇帝強大得多的獨裁者請進來」。本來是反對皇權專制的辛亥革命，最終卻帶來了更為嚴重的政黨專制，致使專制流毒在新時代下更加肆虐。

雖然儒家思想官方化後不可避免地帶來了思想專制，但作為中華文明的最重要締造者，卻畢竟有其人性基礎與合理性光輝。儒家思想本來就以君子追求和提升人們道德為己任，經過長期歷史檢驗也證明了有其不朽價值，並在兩千多年的發展中內化成了中華民族的精神。所以儘管有着種種缺陷，它卻是中華民族的精神根基，「一旦儒家傳統遭到全盤否定，國民的道德人格也將隨之發生根本變異」。

不幸，「二十世紀的不斷革命，犧牲了中國二三千年積累下來無數的精神資本。」^③五四後的政權實際只信奉槍桿子，所謂的「道德理想」只是權力的包裝而缺乏真實的內涵。在赤裸裸的權力之治下，「上級永遠是正確的代名詞……不存在獨立思維的呼吸空間。沒有獨立判斷，也就無所謂過錯和責任；所有人都在服從更上一級的命令，即便最傷天害理的行為也因為上級旨意而顯得情有可原。」純粹權力之治排斥道德，如哈耶克 (Friedrich A. von Hayek) 所言，「它們對於一切道德都是具有破壞性的，因為它們侵蝕了一個一切道德的基礎，即對真理的認識和尊重。」^④

誠如張千帆所指，在赤裸裸的權力統治下，「承載着幾千年文明的中國從來沒有像今天這樣沒有信仰、沒有是非、沒有道德勇氣、沒有自我反省和淨化的能力」。「在這樣一個人格集體墮落的社會，沒有人敢於站起來抵制政府的胡作非為。」「經過百年折騰和三十年『發展』之後，中華民族的道德境界已經退縮到人人為己的經濟動物狀態。」

四 克服與糾正

儒家思想本來是追求尊嚴的，但其與專制制度的結合卻產生了損害尊嚴的後果，故有必要對這種不合理的結合進行糾正。人的尊嚴只有在合理制度下才會得到保障，因此，筆者綜合張千帆的觀點，認為如下三方面的制度變革是必須的。

第一，以政教分離代替政教合一。在傳統制度中，政教合一制可以說是損害人們尊嚴和妨害制度進步的

罪魁禍首。長期的政教合一傳統在鞏固了專制統治的同時，也禁錮了思想，使社會失去對制度的反思能力^⑤，致使中華民族從沒意識到根除權力之害的方法是廢除專制本身，而只是寄希望於賢明者掌權、不濫用權力。因此，「……其重點放在每個人自己身上，成了一個人的道德問題。它不是借着兩個以上的力量，互相制裁，互相推動，以求得一平均效果。而恆視乎其人之好不好。……二千餘年我們卻多是在此等處努力。」^⑥

然而，自近代以來，政教分離觀念在西方日益深入人心。政府由此被認為是人們為了保護自由和財產而成立的，因此政府的職責是維護社會秩序和控制有害行為，而不是干預思想。人們同樣是政府主人就意味着，所有人都有同等的尊嚴，每個人都有權按自己的願望而不是別人的希望生活，誰都無權將其思想強加於人。

況且，思想同宗教一樣，「是人類最內在的思維活動，也是政府不得觸及的人格尊嚴的核心」，「沒有國家的插足之地」。而且，思想觀念主要是價值觀問題，「而價值是個人的、主觀的、內在的，不存在衡量『正確』或『錯誤』的標準，因而政府干預沒有任何正當性」，「且由於信仰是主觀與內在的，國家干預必然是無效的，並極可能導致任意和嚴酷的專制」^⑦。所以有必要防止政府對人們思想的干涉，以至在權力與思想之間建起一座「隔離之牆」，把政府隔離在思想領域之外。只有這樣，作為獨立人格體現的精神思想才不會受壓制，人們才能成為有尊嚴的人。

第二，以民主憲政代替集權專制。兩千多年的集權專制給中華民族蒙上了難以擺脫的陰影，致使以反專

制為己任的革命政權也以國民素質低為由實施專制。然而，如陳永森指出，「『開明專制』或『訓政』不是公民意識成長的土壤。民智未開，不能恃專制開之，只能恃民主開之。」「只有提供一個制度的平台，國民才有訓練當公民的機會；只有在實踐中學習，國民程度才能逐漸提高。……講國民程度低下又不讓他們有鍛煉的機會，中國將永遠沒有合格的公民。」^⑩

實際上，只要是專制，就必然產生專制之害，就會妨害民主。如羅素 (Bertrand Russell) 所說，「如果認為不負責任的權力只是因為被稱為社會主義或共產主義就能奇迹似地免除過去一切專制權力的不良性質，這不過是幼稚的小兒心理」^⑪。實現民主、消除專制之害的方法不是好人掌權的問題，而是必須消除專制本身。專制本身才是為害之源。相反，如梁漱溟所言，「權力一元化不變，其救治之道只有這多，沒有新鮮的」^⑫，就永遠逃不出專制的陰霾。因此，嚴存生指出，「中國法治之路走了一百多年還沒有進入法治社會，一個重要的經驗教訓是：改制而不改體，立法而不立治。」^⑬

要實現民主，消滅專制，就必須建立民主體制，消除一切專制方式和體制。張千帆在〈宣言〉中提出：

政府統治的合法性來自民選會議通過正當程序制訂的普適法律，任何沒有法律授權的政府行為一律越權無效。要保證法治，政府權力不能集中於任何一個機構，否則既無法防止這個機構制訂或實施惡法，也無法保證這個機構會遵守並實施良法；立法權、行政權、司法權必須由相互獨立的不同機構掌握，並最終僅對選民負責。

真正的民主憲政必須是人民自己掌握主動權，自己當家作主。

第三，以公民人格取代臣民品性。由於任何專制政權都需要一個大一統的意識形態來支撐自己的合法性，只有使人們成為沒有自己思想的木偶，專制制度才會不受懷疑而得以鞏固，從而對人們「洗腦」就成為專制的必須手段。為了禁錮思想，無論是「獨尊儒術」，還是「一個主義、一個黨」，都實屬必然；而「洗腦」和禁錮必然會摧殘人性，造成奴性。然而，如胡適所言，「一個強大的國家不是由一群奴隸所能造成的」^⑭，要建立現代國家，消滅專制，就必須實現從臣民品性向公民人格的轉變。

張千帆在〈宣言〉中指出，「中國道德人格的重建並非在一片歷史沙漠上展開，而完全可以借助傳統儒家的道德資源。維繫中華文明兩千餘年的儒家文化非但不是憲政的障礙，而且本身就是憲政的一種形式，只不過其中的政治專制主義和道德教條主義因素與現代憲政文明格格不入，因而有必要進行適當甄別和揚棄。」「在摒除政治集權和道德專制之後，儒家的尊嚴學說將為中國道德人格的重建奠定思想基礎。」儒家認為，「每個人都是目的而非僅僅是其快樂或需要的手段……每個人都有權獲得人所應得的一份尊重。」(頁105) 因此，「一旦定位於以人格尊嚴為核心的價值體系，儒家道德文明和現代公民精神是高度一致的」。

祛除君子小人二分觀，在公民身份一元化的現代社會中，所有人都應當成為一樣有尊嚴的人，不再有「治人者」和「治於人者」之分。只有建立起公民人格，人們不再受別人統治而是自我統治，就能夠成為政府主人和獲

得做人的尊嚴。所以，「在從獨裁專制向憲政民主的轉變過程中，每個人首先必須從政治上被動消極的臣民轉變為積極主動的公民。」從專制向民主憲政的轉變，關鍵是人們的人格與身份的轉變。「天行健，君子以自強不息」，只要繼承儒家積極向上的奮發進取精神，中華民族定會完成這種轉變，人人都獲得做人的應有尊嚴。

五 結語

專制的本質在於踐踏人的尊嚴，使人不成其為人。人們在飽受專制之害後，終於以憲法約束住了權力，使之不再專橫，在此意義上憲法的作用就是保護人的尊嚴，是公民權利的守護神^②。成為有尊嚴的人，既是憲法的出發點，也是目的，因而成為憲政的軸心。張千帆正是從別人所不注意的「人的尊嚴」平台上，找到了中華文明與憲政的契合點，提出了以儒家尊嚴觀作為中國憲政基點的獨到見解。鑒於傳統的不可迴避性，就必須正視其潛移默化力量。只有承接有利因素，抑制住不利因素，處理好承繼與否棄的關係，才能在傳統基礎上實現制度進步，而不再像百年憲政那樣無從進展。這也是有必要對張千帆的觀點加以關注的原因。

註釋

① 張千帆：〈公民憲政宣言〉（2011年12月25日），曾載於法律博客「法海帆影」，後被刪除。以下引文如無特別註明，均出自此註，不再另註。另可參見此文的刪節版〈憲政轉型與人格再造的中國使命〉，《領導者》，2011年總第42期，頁66-83。

- ② 張千帆：《為了人的尊嚴——中國古典政治哲學批判與重構》（北京：中國民主法制出版社，2012）。
- ③⑬ 余英時：《現代儒學的回顧與展望》（北京：三聯書店，2004），頁260-61；74。
- ④⑥⑩⑳ 梁漱溟：《中國文化要義》（上海：上海人民出版社，2003），頁156-57；241；213-14；213。
- ⑤ 孫隆基：《中國文化的深層結構》（桂林：廣西師範大學出版社，2004），頁299。
- ⑦ 錢穆：《國史新論》（北京：三聯書店，2005），頁234。
- ⑧ 余英時：《文史傳統與文化重建》（北京：三聯書店，2004），頁147。
- ⑨ 余英時：《中國思想傳統及其現代變遷》（桂林：廣西師範大學出版社，2004），頁130。
- ⑩⑱ 哈耶克（Friedrich A. von Hayek）著，王明毅等譯：《通往奴役之路》（北京：中國社會科學出版社，1997），頁153；147。
- ⑪⑲ 陳永森：《告別臣民的嘗試——清末民初的公民意識與公民行為》（北京：中國人民大學出版社，2004），頁469-70、471、475；477、488。
- ⑫㉑ 嚴存生：〈中國的法治國建設與政治體制改革〉，載徐顯明、劉瀚主編：《法治社會之形成與發展》，下冊（濟南：山東人民出版社，2003），頁747-48；753。
- ⑮ 周永坤：〈中國古代類法治文化及其現代意義〉，載《法治社會之形成與發展》，下冊，頁623。
- ⑰ 張千帆：《憲法學講義》（北京：北京大學出版社，2011），頁568、567。
- ⑯ 羅素（Bertrand Russell）著，吳友三譯：《權力論——新社會分析》（北京：商務印書館，1991），頁209。
- ⑳ 引自余英時：《現代儒學的回顧與展望》，頁61。
- ㉒ 參見張千帆：《憲法學導論——原理與應用》（北京：法律出版社，2008），頁4。