

# 論憲法之中國性

憲法至關重要。邦國運用其全部的智慧制訂出優良、健全之憲法，並有效地實施，乃是其治理秩序趨於優良之關鍵。然而，何謂健全、優良？學界有各種看法。本文擬提出這樣一個命題：不論中國現有憲法漸進演進，或者未來制訂新憲法，其健全優良之首要前提是具有充分的「中國性」或「中華性」。具體而言，這個憲法須守護華夏—中國道統，須以得體之中國語言書寫，須體現中國人之核心價值，憲制架構設計中也須實現諸多傳統之「新生轉進」<sup>①</sup>。

不論中國現有憲法漸進演進，或者未來制訂新憲法，其健全優良之首要前提是具有充分的「中國性」或「中華性」。這個憲法須守護華夏—中國道統，須以得體之中國語言書寫，須體現中國人之核心價值，憲制架構設計中也須實現諸多傳統之「新生轉進」。

## 一 憲法須守護道統

邦國首先是作為一個精神共同體存在的，也即，人們願意共同生活於該共同體內，且經由共同體成員共享之關於人、關於神人關係、關於人際關係、關於社會治理之價值、理念、記憶、想像而連結為一體——不僅是平面的共享，而且是跨代的共享。此即董仲舒所說之「大綱、人倫、道理、政治、教化、習俗、文義」<sup>②</sup>。凡此種種作為一個整體，即是道。簡言之，道就是一個文明之為一個文明的根本規定性，道統則是承載道的人所構成之統緒。

然則，憲法及其所規定的憲制，與道統是何種關係？欲回答此一問題，首先需追問：何謂憲法？法律乃是生活之抽象表達，憲法是生活中較為重大之公共部分的抽象表達。簡言之，憲法旨在規劃邦國之公共生活形態；而生活、文明乃是由道所支配、由道統所塑造的。一個時代之人，尤其是精英，若無道統意識，則邦國文明必衰微，甚至出現野蠻化；道統斷，則文明亡。此不僅為中國先哲所具有，西洋保守主義之核心訴求，也正是「不偏離道統」。憲法若以接續和擴展文明為己任，就必須順乎道統、守護道統。這是憲法最深層次的根基<sup>③</sup>。

至少從堯舜時代起，華夏—中國之道就已確定，此後中國歷史就是這個道統之展開。周的禮樂崩壞，孔子刪定六經，「祖述堯舜，憲章文武」（《禮記·中庸》），開創儒家，從此，華夏—中國之道的承載者就是儒家<sup>④</sup>。如董仲舒所說，「道」是

恆常的，「制」則完全可以改變。然而，此一變革有一確定邊界：法律、憲制必須順乎大道，守護道統。憲制如果背離道統，則絕不能長久維繫，如秦制。

自國人具有構建現代國家之政治意志始，立憲者均具有明確的華夏—中國道統意識。張之洞、康有為最早具有立國意識，其口號就是「保國、保種、保教」。康有為在自己的立國規劃中，始終一貫堅持建立孔教。這種取向並不奇怪：他們本來就是儒家士大夫，以憲法守護儒家道統乃是他們的文化天職。

到梁啟超、孫中山這一代，文化政治格局則發生重大變化，其知識大多來自西方，致使其文化價值觀也有微妙變化。正是他們開始具有現代意識形態意義上的「保守主義」之文化與政治自覺——在所有國家，保守主義總是作為現代激進主義之反對者登場的，並因此反對和約束現代性使其不至於泛濫而衝毀秩序。守護儒家是康有為等人的本能，梁啟超卻是自覺的保守主義者。他之反對反滿激進革命，當然不是為了維護滿清王權，而是為避免中國道統受到嚴重衝擊。

孫中山則經歷過一次明顯的保守化轉向。他曾受洗為基督徒，其所領導之革命也具有激進色彩，因而與梁啟超所領導之保守主義者有所爭論。然而，民國建立之後，孫中山卻迅速實現文化上的保守化轉向，而自覺地接續華夏—中國道統<sup>⑤</sup>。

作為民國政治之總結的1946年《中華民國憲法》<sup>⑥</sup>，則是由張君勱於不經意間起草<sup>⑦</sup>。張君勱與梁啟超之關係在亦師亦友之間，並是新儒家開創性人物，其思想同時容納儒家、憲政主義、德國哲學和社會主義——當然是歐洲意義上的，而以儒家為本。

上述簡略歷史描述表明，二十世紀上半期之中國立憲者均具有明確而強烈之華夏—中國道統意識。《中華民國憲法》也確實體現了儒家價值，比如均富思想。這部憲法也將儒家所構造之制度，創造性地轉換為現代憲政制度，此即作為憲制結構之最高層次制度的「五院制」——這些制度之運轉或許並不完全成功，但此一憲制設計藍圖確實表達了立憲者承續華夏—中國道統之堅定政治決心。

從這個意義上說，《中華民國憲法》表面上的現代意識形態規範，也即《憲法》序言中所謂的「依據孫中山先生創立中華民國之遺教」，其實並不構成對道統之消解。因為該「遺教」之核心就是守護和擴展堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔之道統，「五院制」就是孫中山所堅持的。

共產黨建政，重訂憲法，道統與憲制之間的關係則發生顛覆性變化：道統被忽視了。不管是1949年《中國人民政治協商會議共同綱領》（《共同綱領》）序言，還是1954年《憲法》序言，抑或1982年《憲法》序言，都通過意識形態論證統治權之正當性。而眾所周知的事實是，中共領袖毛澤東具有另建道統之雄心。

由此，政統與道統出現嚴重偏離、對立。政統對道統全面開戰，權力與生活處於戰爭狀態。政治權力掀起一輪又一輪摧毀傳統之社會、政治運動，此舉獲得城市知識份子等精英群體的全力協助。在二十世紀中期之中國大陸，儒學被壓制，家庭制度和觀念遭到嚴重衝擊，傳統信仰遭到抑制；鄉村精英遭到打壓，城市新興的專業人士和公共知識份子群體遭到壓制；私有財產制和市場機制被毀滅，私人工商業基本消失。

《中華民國憲法》表面上的現代意識形態規範，也即「依據孫中山先生創立中華民國之遺教」，其實並不構成對道統之消解。因為該「遺教」之核心就是守護和擴展堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔之道統，「五院制」就是孫中山所堅持的。

然而，政統反對道統的結果是社會之嚴重失序、乃至於無法運轉，價值、文化、經濟、社會、政治，無不陷入絕境。上個世紀中期至今，中國全部問題之總根源，似正在於政統與道統之對立。

不過，道統具有構造自我恢復之力量。這種力量在1950年代就已經發揮作用。彼時之政治鬥爭在很大程度上是傳統政治議題之現代轉換：有人主張從「馬上打天下」轉向「馬下治天下」，承認自發的風俗，承認私人產權；劉少奇還試圖把儒家修身理念引入黨員思想訓練中。另外一群人則堅持「馬上打天下、馬上治天下」的不斷革命理念，兩者激烈衝突。

雙方力量對比到1970年代末發生大逆轉，「馬下治天下」理念開始佔據上風。鄧小平思想之總體特徵是放棄另建道統之雄心。由此，華夏—中國道統得以自我重建。可以說，1980年代以來中國發生的全部良性變化之根源，就是道統之自我構建，也即傳統之復歸。人們一般用「改革開放」刻畫鄧時代三十年歷史，但從長遠歷史視野看，過去三十年中國社會之變化，其實是政治與文化和解之過程，是政統與道統對立略有化解之過程。

首先，從憲法角度看，鄧時代頒布之1982年《憲法》<sup>⑧</sup>，相比於《共同綱領》和1954年《憲法》，其文化政治敘事已發生巨大變化。後兩者序言完全由意識形態話語構成。如《共同綱領》序言云<sup>⑨</sup>：

中國人民解放戰爭和人民革命的偉大勝利，已使帝國主義、封建主義和官僚資本主義在中國的統治時代宣告結束。中國人民由被壓迫的地位變成為新社會新國家的主人，而以人民民主專政的共和國代替那封建買辦法西斯專政的國民黨反動統治，中國人民民主專政是中國工人階級、農民階級、小資產階級、民族資產階級及其他愛國民主份子的人民民主統一戰線的政權，而以工農聯盟為基礎，以工人階級為領導。

1982年《憲法》序言開篇則為：「中國是世界上歷史最悠久的國家之一。中國各族人民共同創造了光輝燦爛的文化，具有光榮的革命傳統」，此後才是意識形態話語。從序言文本次序看，中共已將自己置於中國文明延續之框架內，意識形態反在其次，儘管從序言結構上看，兩者份量不成比例。

其次，鄧小平於不自覺間奉行「黃老之術」，作為1980年代改革之基本方針的「放權讓利」也就是黃老之「與民休息」：權力放鬆對社會的控制。由此而有了傳統的私人財產制度、市場制度之復歸，正是它帶來局部的自由與奇迹般的經濟繁榮。

第三，持續大半個世紀的全盤反儒之文化與政治狂熱趨於緩和。傳統的社會組織，比如鄉村之宗族開始自然地回歸。中國固有之風俗得以伸展，社會得以重建自治機制，從2011年末至2012年初的烏坎抗爭中可以清楚看到這一點。而伴隨着中國在全球結構中經濟地位之快速上升，社會精英群體已開始放棄百年來的自卑心態，進而改變對儒家、對中國文明之態度，認同儒家之程度在過去十年來有大幅提升。

1980年代以來中國發生的全部良性變化之根源，就是道統之自我構建，也即傳統之復歸。人們一般用「改革開放」刻畫鄧時代三十年歷史，但過去三十年中國社會之變化，其實是政治與文化和解之過程，是政統與道統對立略有化解之過程。

第四，「道學」復興，不少人產生「儒生」之角色自我認知，並潛心於經學研究。在此基礎上，更廣泛的思想學術界，尤其是政治哲學界初步回歸儒學，儒家思想研究成為思想學術界的熱點。過去十年間，幾乎所有思想流派都在回歸儒家傳統，即便其價值訴求和政治立場並不相同。

在這些社會力量推動下，執政黨開始緩慢地回歸道統。較早的跡象出現在1990年代初，執政黨正面倡導「國學」。隨後，它把「中華民族復興」作為主要政治目標<sup>⑩</sup>。由此當然也就開始修正對儒家的態度。執政當局已承認，孔子為中國文明最偉大之象徵；中國官方在海外設立推廣漢語、文化教育的機構，被命名為「孔子學院」。在此過程中，儒家詞彙、理念逐步進入官方話語體系中。2006年中共十六屆六中全會中「和諧社會」綱領之提出，是中共對傳統治國理念進行的一次相當具有想像力的創造性轉化。

有了這些變化，2011年中共十七屆六中全會公報中的一句話也就順理成章：「中國共產黨從成立之日起，就既是中華優秀傳統文化的忠實傳承者和弘揚者，又是中國先進文化的積極倡導者和發展者。」<sup>⑪</sup>這是一個具有重大現實意義、並指向未來的政治修辭。此語表明，執政當局主流希望化解文化與政治的衝突、政統與道統的對立。

當然，包括執政當局在內的整個精英群體歸宗道統的過程，還遠沒有完成，但這個過程是不可阻止的。當代中國的核心問題乃是現代國民國家 (nation-state) 秩序之構建，而道凝國民，道成憲法，道生秩序。作為主權者的人民是由文化界定的，作為人民寄身之所的國家則由道統賦予生命。惟有回歸道統，中國才是中國；惟有回歸道統，中國的現代秩序才有可能建立。憲法是道統在具體時代環境中展開國民之合理公共生活之工具，歸依道統也將令憲法秩序扎根於文明，從而堅不可摧。

當代中國歸宗道統的關鍵是，未來某日，通過某種方式，憲法明文接受道統，並以守護道統為己任。其具體形式為何？前引1982年《憲法》序言開篇已在憲法與中國文明之間建立起聯繫，這一點甚至好於《中華民國憲法》序言中的敘述。未來當在此基礎上更進一步，在文明之「歷史最悠久」的籠統描述之外，更為具體地明文提及堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔之道統。

當然，道統向來不是空洞的，而是有諸多具體呈現，如董仲舒所說的「大綱、人倫、道理、政治、教化、習俗、文義」，等等。下面討論的幾點，也就是中國憲法歸宗道統之具體條目。

國家由道統賦予生命。惟有回歸道統，中國才是中國；惟有回歸道統，中國的現代秩序才有可能建立。憲法是道統在具體時代環境中展開國民之合理公共生活之工具，歸依道統也將令憲法秩序扎根於文明，從而堅不可摧。

## 二 憲法語言之中國性

憲法之中國性首先呈現於其文本，也即文本形態和語言。

古典中國之典章，包括憲法性典章，均較為凝煉。《美國憲法》(*The United States Constitution*, 1789) 也十分精煉。1946年《中華民國憲法》共175條，已較為繁複，然字數僅9,000餘。1982年《中華人民共和國憲法》有138條，字數卻達

16,000餘。導致這種結果的一個原因是憲法結構鬆散，另一個原因是語言粗鄙、鬆懈。

至少自堯舜以降，中國的語言保持着高度的連續性，不過，私人日常語言、公共性語言、文學性語言之間，有着十分鮮明的類型界分，連續性程度差異很大。前者屬於俗語，後兩者屬於「雅言」<sup>⑩</sup>。私人日常語言，尤其是口語，旨在進行日常交流，因而具有通俗化的趨勢，歷代變化極大。文學家旨在抒發較為強烈的情感，而情感具有多樣性，因此，文學語言具有豐富的個性，歷代也有變化。但相對來說，公共性語言，包括法律語言，則保持了較高的穩定性。由此也就形成言、文適當分離之格局。

換言之，傳統中國的公共性語言始終具有較明顯之古典性，清代上諭之語言與漢代詔令相比，並無多大變化；清代大臣之奏疏與漢代大臣之對策相比，也並無多大差別。由此一古典性傳統決定了包括法律語言在內的公共性語言之總體風格是凝練、典雅。這樣的公共性語言顯得極為莊重，對於受眾，單是語言本身就散發出一定權威，這對於公共生活而言是極為可貴的。

新文化運動之重要內容是白話文運動，主張白話文在教育、文學等領域全面替代文言。不過，國民政府的公共性語言沒有屈從於這一天真的文化運動，而與傳統公共性語言保持了一定連續性，也即，它在使用現代語言之同時，也保留了不少古典字、句。比如「六法全書」適當地運用了一些古典語言，如《中華民國憲法》序言：

中華民國國民大會受全體國民之付託，依據孫中山先生創立中華民國之遺教，為鞏固國權，保障民權，奠定社會安寧，增進人民福利，制訂本憲法，頒行全國，永矢咸遵。

這裏沒有使用白話之「的」，而使用了古典的「之」，令整個序言較為莊重；「永矢咸遵」一詞更是十分典雅。

進入1950年代，中國大陸語言開始大幅度地粗鄙化，也即有一個相當徹底的「去古典性」運動。執政當局借助強制性權力推廣簡化字，有些御用語言學家甚至一度試圖以拼音文字代替漢字。同樣可怕的是，文化和教育之意識形態化把新文化運動所開啟的語言大眾化之弊端，推展到極端地步。在公共性語言中，它表現為兩大特徵：

第一，意識形態化。當代大陸幾乎所有人，從官員、學者到最普通民眾之言談、寫作，都被經濟決定論、歷史進步論、虛無主義、反智主義、反精英主義等意識形態所控制。人們大量使用意識形態詞彙而不自覺，而這類詞彙通常語義含混且布滿政治陷阱。

第二，粗鄙化。意識形態化語言具有強烈而明顯的反文化、反古典傾向，因而半個多世紀以來大陸語言之另一特徵是粗鄙化。執政當局主張文學之「人民性」、語言之「大眾性」，趙樹理等人被樹立為文學的典範，用以教育民眾。尤其重要的是，官員之群體特徵與此前完全不同，其精神是反古典、反文雅的。即

新文化運動之重要內容是白話文運動，主張白話文在教育、文學等領域全面替代文言。不過，國民政府的公共性語言並沒有屈從，而與傳統公共性語言保持了一定連續性，也即，它在使用現代語言之同時，也保留了不少古典字、句。

便接受過高等教育的官員，為表示政治效忠，也大量使用大眾化語言，也即農民的語言、城市底層大眾的語言——粗鄙的語言成為一種政治正確。語言粗鄙化在最高層政治領導人那裏表現得最為明顯，今日官員語言甚至引入眾多黑社會切口。

公共性語言如此粗鄙，在中國歷史上是前所未有的。可以推測，劉邦、朱元璋等「打天下」者之語言，必然較為粗俗。不過，立國後，他們都啟動了從「打天下」到「治天下」之轉換。叔孫通即為漢家製作禮儀，主要是儀禮，其中當然包括引入「雅言」以為公共性語言。所謂「言為心聲」，語言與心靈、語言與行為之間存在着複雜的共生關係，「雅言」之引入、運用，意味着政治從「力爭」到「文治」之轉換，理性的公共權威替代非理性的個人魅力和力量。因此，穩定的治理架構之建立必然伴隨着語言從「打天下」體系向「治天下」體系之轉換。然而，大陸執政當局卻沒有完成公共性語言的這一轉換，似乎也無此意圖。掌權者也沒有用「雅言」教育其子弟，「紅二代」之語言甚至放大了其父輩之粗鄙。

這種反古典的語言風格源於執政當局反道統之文化政治理念。在這種環境中，包括憲法在內之中國法律語言始終十分粗鄙<sup>⑬</sup>。

首先，憲法語言具有強烈意識形態性，大量而頻繁地使用意識形態語彙。《共同綱領》和各部憲法之序言及總綱，幾乎完全是由意識形態語言堆砌而成。

其次，憲法語言具有明確而堅定的反古典精神。如1982年《憲法》第五十七條：「中華人民共和國全國人民代表大會是最高國家權力機關。它的常設機關是全國人民代表大會常務委員會。」此處「它的」完全可用「其」，立法者卻拒絕之。憲法文本中大量使用「的」，而決不使用「之」；大量使用「在」，而絕不使用「於」。

第三，憲法語言囉嗦、鬆懈。比如，1982年《憲法》文本頻繁出現「中華人民共和國」字樣，尤其是第二章「公民的基本權利和義務」每一條於「公民」之前，必綴以「中華人民共和國」。這一前綴毫無必要，因為憲法內的「公民」只可能是本國公民，不可能是他國公民。也許，立法者試圖通過反覆使用這些語詞，塑造一種莊重感，其實給人的感覺是囉嗦。

此外，憲法之整體結構和語句結構也十分鬆懈。1982年《憲法》總綱中大多數條款存在這一問題；又如第一百零七條：

縣級以上地方各級人民政府依照法律規定的權限，管理本行政區域內的經濟、教育、科學、文化、衛生、體育事業、城鄉建設事業和財政、民政、公安、民族事務、司法行政、監察、計劃生育等行政工作，發布決定和命令，任免、培訓、考核和獎懲行政工作人員。

人們無法理解，憲法何以如此具體地列舉政府職能之領域，凡此種種「事業」與「行政工作」間，又有何區別。

當代大陸法律、憲法之上述語言特徵十分清晰地透露了立法者、也即統治者之心態：立法者沒有認真對待法律、憲法。這一點已由憲法的那些意識形態

憲法反覆被修改，並且是通過普通立法程序修改本身就表明，憲法在中國並不具有崇高權威，首先在立法者那裏就不具有崇高權威。也因此，立法者不願花費精力，對憲法之用詞、語句和整體文本結構進行仔細推敲。

性語言所暗示了；而憲法反覆被修改，並且是通過普通立法程序修改本身就表明，憲法在中國並不具有崇高權威，首先在立法者那裏就不具有崇高權威。也因此，立法者不願花費精力，對憲法之用詞、語句和整體文本結構進行仔細推敲。當然，反古典的意識形態也讓立法者缺乏鍛煉詞句之文化、政治意願，也找不到相關語言素材。語言貧乏的立法者只好借助毫無意義的重複營造莊重感，以囉嗦的表達彌補大眾化語言表意能力之貧乏。

這樣的憲法語言是缺乏中國性的。憲法的中國性當首先體現為形式上的中國性，主要是語言之中國性。好的中國憲法必須充分地利用源遠流長的中國式語言，也即憲法語言必須具有一定古典性，適當使用一些今人容易理解的古典字、詞和句式表達，比如「之」、「得」，比如「甚麼甚麼者」。通過這樣的古典語言元素，延續古典法律語言之基本特徵：凝練、典雅、謹嚴。

有人會說，保持古典性之憲法語言不便於「人民群眾」閱讀、理解。這樣的理由完全不能成立。首先，它低估了民眾的理解力和語言鑒賞力。其次，即便民眾直接閱讀、理解存在一定難度，對於憲法來說也是必要的。法律為了精確，必須使用專業性語言，也必須使用一種專業性表述方式，比如典雅的語言。受過專門訓練的人可理解之，接受過一定教育的人可大體理解，受教育程度較低者則可透過專業人員的協助理解之。

歸根到底，憲政以人民對憲法的信仰為前提，因此，旨在追求憲政的憲法必須具有權威。這種權威當然首先來自於其制訂程序，也來自於其實體性內容，比如價值之可信賴與憲制設計之合理、可行；與此同等重要的是，憲法之形式也應具有權威，對國民具有情感、文化與政治的吸引力。這種吸引力來自於憲法的形式之美：憲法之文本結構必須緊湊，語句必須凝練、有力，用字、用詞必須典雅、莊重。這種語言品質只能來自古典法律語言在現代憲法中之適當運用。

### 三 憲法價值之中國性

憲法必有其核心價值，筆者稱之為「憲法價值」。憲法價值是憲法之魂，也為國民描繪了一個願景。正是它，把憲法之複雜條文連貫為一體，且通過訴諸國民之情感和精神，而賦予憲法文字以現實的文化和政治力量。憲法通常由兩部分構成：序言與憲制。序言之功能一般就是宣示憲法價值，而憲制安排從本質上說就是通過制度設計，維護憲法價值，構造實現憲法價值之制度性工具。

比如，《美國憲法》序言宣示了美國人之核心價值：「我們，合眾國人民，為構造一個更完美的聯盟，樹立正義，保障內部安寧，提供公共防衛，改進公眾福利，確保自由之福為我們自己和我們後代所安享，而為美利堅合眾國制訂和確立本憲法。」<sup>①</sup>作為憲法主體部分之憲制設計，就是圍繞這些價值展開的。

特別需要注意的是，此處之憲法價值不是來自費城會議立憲者之想像，而是北美殖民地人民普遍具有之信念，其淵源則在英格蘭的宗教、政治傳統。也

意識形態的根本特徵是人造性。由意識形態所構成的憲法價值不是自然的，與中國之文明、與國民之生活不相干，甚至與文明、生活為敵。如此憲法價值也就不大可能得到國民之由衷尊重，也就不足以構成凝聚國民團結、引導邦國向上提升的力量。

即，憲法價值縱向上具有歷史淵源，橫向上被人們普遍奉持。換句話說，憲法價值當在道統之中，也在生活之中。立憲者的首要工作就是探究深植於國民心靈之價值，以得體的語言表達於憲法中，並據此設計憲制，以維護憲法價值。

前引《中華民國憲法》序言也宣告了一組價值，這組價值足夠現代，但缺乏明確的中國性。《共同綱領》和1954年《憲法》之憲法價值則完全是意識形態性質的。如前文所說，1982年《憲法》在這方面有所改變，但仍以意識形態為主體。意識形態的根本特徵是人工性。由意識形態所構成的憲法價值不是自然的，與中國之文明、與國民之生活不相干，甚至與文明、生活為敵。如此憲法價值也就不大可能得到國民之由衷尊重，因而也就不足以構成凝聚國民團結、引導邦國向上提升的力量。

任何穩定的憲法之價值，必擇取自其道統，抽象道統之內在精神。中國的憲法價值須具有中國性，也就必須抽象華夏—中國道統，而被國民所普遍信奉。由此觸及一個非常繁難的問題：中國文明、中國治理之道之重新體認，更具體地說，是華夏—中國核心價值之再發現。

從二十世紀初，現代知識份子基於強烈的自卑感，走上全盤性反傳統之路，他們所構造的現代知識體系、教育體系、宣傳體系均無視道統，甚至以摧毀道統為目的，而以中國文明一片漆黑的判斷為基調；中國人遵行數千年之價值，被冠以「愚昧」、「落後」、「專制」的名號而遭到否定、批判。知識份子中意之憲法價值，皆為外來照搬，只不過隨着時代推移，照搬之對象有所變換而已。

當然，其中也有例外。有不少賢哲守護道統，闡明一以貫之中國價值。筆者正在撰寫、已出版兩卷之《華夏治理秩序史》，旨在延續這一事業。第一卷通過解讀堯、舜、禹、湯、文、武、周公創制立法之事迹，揭示天道信仰、共同治理、協和等華夏治理之道；第二卷通過還原封建圖景，揭示禮治下的自由與和平。這些價值通過儒家，滲透到人們心靈中。它們似乎就是華夏—中國之核心價值<sup>⑮</sup>。

值得一提的是，敬於法度、憲章，也是華夏—中國之核心價值。古聖先賢具有確定的憲法理念，《尚書·皋陶謨》所記載者是舜、禹禪讓之際，舜、禹、皋陶等聖賢基於堯舜之實踐而訂立憲法——或者更準確地說是根本法(fundamental law)——之事，皋陶之「天工，人其代之」表明了政體架構具有客觀性之理念；「天敍有典，敕我五典五惇哉！天秩有禮，自我五禮有庸哉！同寅協恭，和衷哉！天命有德，五服五章哉！天討有罪，五刑五用哉！政事懋哉！懋哉！」則闡述了法律規則之客觀性原則，而這是法治之基礎。據《尚書·益稷》載，這場立憲會議最後，皋陶以司法官身份誡命即將繼嗣王位的禹：「率作興事，慎乃憲，欽哉！屢省乃成，欽哉！」這清楚表達了君王必須服從法律之法治理念、憲政理念。

2011年5月，筆者曾經寫過這樣一條微博：「希望有一天，中國憲法的序言這樣開頭：惟天地，萬物父母；惟人，萬物之靈。天佑下民，作之君，作之師。惟其克相上帝，寵綏四方。天矜於民，民之所欲，天必從之。」<sup>⑯</sup>這些話語

中國的憲法價值須具有中國性，也就必須抽象華夏—中國道統，而被國民所普遍信奉。由此觸及一個非常繁難的問題：中國文明、中國治理之道之重新體認。具體地說，是華夏—中國核心價值之再發現。



皆出自《尚書·泰誓》。這裏所闡發的天、君、民之間之關係理念，被後世儒家普遍信奉，皇帝一般也接受之，這也構成華夏—中國之核心價值。

上述以示例方式說明之種種價值，是十分古老的，但也是十分現代的，因而足以當得起永恆之評價。它們完全切合於具有中國性之憲法的憲法價值。隨着愈來愈多的人歸宗道統，將會有更多一以貫之之中國價值被發現、闡明、重新信奉。這將為憲法價值恢復中國性創造知識、文化與社會前提。

## 四 憲制架構之中國性

一般而言，憲法序言所揭櫫之憲法價值決定着作為憲法主體之憲制架構的設計，因此，一旦憲法價值恢復中國性，則憲制架構設計就必定具有中國性。

這一點，孫中山樹立了典範。從一開始，對於中國未來之共和憲制，孫中山就具有明確的中國主體性意識。張君勱同樣具有這種意識。因此，《中華民國憲法》有幾項頂層憲制，與歐美各國大不相同：首先是國民大會制度，其次是五權分立制度。這些憲制設計清楚表明了立憲者追求憲制之中國性的意圖。

當然，立憲之初，這樣的架構設計就遭到很多批評。例如張君勱對國民大會制度就多有批評，在起草《中華民國憲法》時，對孫中山的方案進行大幅度修正。現實中，「五院制」中的考試院和監察院也比較尷尬，司法院和最高法院似亦有疊牀架屋之感。

儘管如此，這樣的立憲思路卻是可取的。憲法不是學術論文。憲法序言所呈現之憲法價值是共同體之靈魂，作為憲法主體之憲制是共同體為自己的新生命所架設之骨架。它必須是合理的，也必須是合宜的，如此，它才是正確的。憲法之合宜性就是合乎民情之宜，就是與共同體傳統的公共生活形態保持某種連續性，由此，透過立憲所開創的新公共生活，對普通人民而言，不是難以理解、難以適應的。更重要的是，立憲作為自上而下地強加根本性公共制度之過程，不可與共同體各個層面、各個領域固有之治理習慣、架構陷入全面緊張、衝突之中，不可全盤顛覆社會固有之治理理念，這些同樣是道統之重要組成部分。

舉例而言，當設計鄉村治理架構時，就不可無視宗族在鄉村的廣泛存在和影響。憲法不可構建一個整全的鄉村治理新體系，而將傳統組織完全排斥出鄉村治理。憲法當然不必對此有任何規定，但憲法所設計的鄉村正式治理組織必須是高度有限的，從而讓宗族等鄉村固有社會組織可繼續發揮治理功能。由此，歷史性制度與強制性制度之間可展開一個競爭—合作與會通過程。作為一個整體的鄉村治理，也就呈現出鮮明的中國性。

中國憲法應當具有中國性，此為一立憲常識。美國雖為英人之殖民者，然其所立之憲與實際的英憲大不相同。法國、日本、德國之憲制，也都各有自己的國家性。

中國憲法當具有中國性，還有另一個特殊理由：中國異乎尋常的規模。中國地理規模是世界最大之一，人口規模更是空前的。相比於兩千萬人口或者一

中國憲法當具有中國性，還有一個特殊理由：中國地理規模是世界最大之一，人口規模更是空前的。中國憲制設計乃是人類有史以來最為複雜、繁雜的政治事務。僅此規模就要求中國憲法必須具有中國性，以應對治理之高度複雜性。

億人口之邦國，十三億人口之邦國規模所致之治理複雜性必定大幅度增加。完全可以說，中國憲制設計乃是人類有史以來最為複雜、繁難的政治事務。僅此規模就要求中國憲法必須具有中國性，以應對治理之高度複雜性。

為此，關心中國憲制的人們必須深入中國歷史，深入儒家治理理念體系及其治理實踐。至少我們可以看到，堯舜等華夏聖賢所治理之對象，從一開始就不是點狀、範圍清楚的城邦，而是廣闊的「天下」，這個天下沒有確定的地理邊界。這一意識被儒家所承接，儒家所思考的問題始終是「治國」、「平天下」。可以推測，由此所構造之華夏—中國傳統制度，必定具有治理超大規模共同體之特殊理念和制度。

當然，這些理念和制度究竟是甚麼？是有待於發現、闡明的。令人遺憾的是，一百年來，對於儒家治理理念及傳統治理架構、制度，學界幾乎沒有理性的研究；即便有人研究，也不得其法。在歷史主義思維支配下，研究傳統制度之學者普遍將其視為已死的制度，而沒有探究其可能具有之現實價值；事實上，學界主流將傳統制度一概以「專制」抹黑，棄之不顧。

今日學界需打破歷史主義幻覺，重建中國文明連續性之信念，以建立優良治理秩序之意圖，進入儒家及其所塑造的傳統政制世界，借助現代政治哲學、憲法科學等視野，重新發現、闡明合理、合宜之制度及其背後的原理。在此十分重要的是，當下之研究需要放寬視野，對於傳統社會之治理秩序進行全面研究，包括上層政體、地方制度、宗教制度、文化的政治架構等面相。也惟有如此探究、體悟，才有可能把握華夏—中國之治理之道，並因應現代社會之變化，予以再度展開。

經由如此體悟、思考、構想，具有中國性的憲制將會呈現出來，至少不必陷入全盤照搬的陷阱中，而因為條件不具備而自尋煩惱。今日諸多主張憲政的人士多提議，中國當實行聯邦制。理由是，全球大國皆行聯邦制。然而，張君勱在1916年即撰文指出，中國不宜實行聯邦制<sup>⑩</sup>。《中華民國憲法》也未採用聯邦制。箇中理由實際上非常簡單：中國之外的大國作為現代國家之建立，係小邦聯合而成，自然採用聯邦制。中國卻十分特別。從理論上說，戰國本可以聯邦方式重建天下之合，但由於種種機緣，秦以武力攻滅六國，而建立郡縣制。此後歷代皆行郡縣制，構成一個堅實的傳統，聯邦制理念對現代中國根本就是多餘的。

然而，不行聯邦制並不意味着拒絕小型共同體之自治。聯邦制旨在解決小型自主的共同體聯合成為一個大型邦國的問題，與憲政、自治與否並無直接關係。而事實上，兩千年來，在郡縣—省縣制下，中國基層社會之自我治理是高度發達的。其機制何在？這正是當下中國的憲法科學、政治哲學需要研究的重大議題。這些研究有助於解決憲制設計之重要問題：在郡縣制框架內，在中央政府、地方政府、基層政府之間，如何合理地配置立法、行政、司法諸種權力，從而形成穩定的地方、基層自治？這包括研究合適的基本自治單元應當是甚麼——是村？是鎮？是應當設立之縣轄市？還是傳統上最為穩定的縣？

今日學界需打破歷史主義幻覺，重建中國文明連續性之信念，以建立優良治理秩序之意圖，進入儒家及其所塑造的傳統政制世界，借助現代政治哲學、憲法科學等視野，重新發現、闡明合理、合宜之制度及其背後的原理。

## 五 結語

偉大的、負責任的立憲者不可能不追求自己所立之憲法之不朽。而立基於道，接續道統，從而扎根於共同體固有之文明、致力於維護和擴展文明，可令憲法具有不朽之根基，除此根基之外的憲法，皆是不穩固的，即便它一時十分強勢。因此，優良的、不朽的中國憲法，必須充實其中國性。

從目前的文化、政治角度看，憲法恢復中國性只是一個願景。由上面幾個方面可以看出，此願景之達成，任重而道遠。瓶頸不僅在於政治約束，還在於知識約束。

百年來，儒學除少數為中國文化託命之人所堅守外，政治哲學、憲法科學之主流範式皆為外來之物，而完全缺乏中國性。學界普遍無視儒家理念和中國文明史上的治理實踐。從這個意義上說，在中國，政治哲學、憲法科學還沒有誕生。

這一點是現代中國人文與社會科學之共同特徵，但政治哲學和憲法科學之非中國性所致之危害，最為深重。知識份子無視、踐踏道統，自甘於價值和理念之被殖民，乃是現代中國轉型挫折的根源之一。因為道統虛化，價值空虛，導致自我主體性意識消解，中國完全被外部風氣所左右，決定數億人命運的政體、法律也就難免變幻不定。

欲使憲法恢復中國性，政治哲學和憲法科學須先有文化之自覺，打破歷史主義神話，回向儒家，以「同情的理解」之心態，探究、思考中國這個超大規模共同體五千年的治理實踐。

其實，當今中國之政治哲學和憲法科學也享有一項巨大優勢：本為同一文化共同體，卻生活在四種憲制之下：大陸、台灣、香港、澳門各有其制度。四種憲制、生活之對比，當可大大有助於體認道統與憲法的關係，也即思考憲法之中國性的可能通路。

本文提出憲法之中國性命題，定有人聯想到「中國特色」、「中國模式」，以為筆者提出本命題，旨在對抗普適價值。對此誅心之論，筆者不擬辯解。筆者的研究表明，華夏治理之道從一開始就具有明確的普遍主義傾向——也即天下主義；而聖賢實踐所體現、儒家所闡發之價值、理念，就是普適價值，足以成為現代中國立憲之價值基礎。問題僅在於我們如何接近和體悟之。

中國立憲確實需要學習歐美於過去三百年間所嘗試、積累之憲政技術，這些技術已經被實踐證明是有效的。然而，優良治理秩序——具體地說，憲政秩序之建立和穩定，不是一個單純的技術問題，更不是簡單的憲政技術引進問題。單憑這些技術不足以塑造和維繫憲政秩序。道成秩序。立憲者、國民具有明確的道統歸宗和守護意識，由此將立定立憲之文明與政治主體性意識，在此意識支配下的立憲過程，將是「中體西學、資相循誘」之過程<sup>⑩</sup>，這是中國達致優良憲政秩序之正道。

當今中國之政治哲學和憲法科學也享有一項巨大優勢：本為同一文化共同體，卻生活在四種憲制之下：大陸、台灣、香港、澳門各有其制度。四種憲制、生活之對比，當可大大有助於體認道統與憲法的關係，也即思考憲法之中國性的可能通路。

## 註釋

- ① 此為徐復觀所用之詞，參見徐復觀著，蕭欣義編：《儒家政治思想與民主自由人權》，增訂版（台北：台灣學生書局，1988），頁98。
- ② 董仲舒在《春秋繁露·楚莊王》說：「〔王者〕必徙居處、更稱號、改正朔、易服色者，無他焉，不敢不順天志而明白顯也。若夫大綱、人倫、道理、政治、教化、習俗、文義盡如故，亦何改哉？故王者有改制之名，無易道之實。」
- ③ 美國學界關於司法審查制度之正當性的一種學說即為，憲法和最高法院當守護美國作為一個邦國的一些永久性價值：「政府不僅應當服務於我們當下認為屬於我們的眼前物質需求的那些東西，也應當服務於某些持久性的價值。從某種意義上說，這正是法律下的治理的含義所在。不過，這樣的價值並不是現成的。它們確實總是有自己的歷史，不過，它們也必須被不斷地衍生，被闡釋，並得到應用。因而，人們就會問，我們的政府中的哪個機構——如果特指具體一個機構的話——應當成為這些價值的宣示者和守護者。」（參見比克爾[Alexander M. Bickel]著，姚中秋譯：《最小危險部門——政治法庭上的最高法院》〔北京：北京大學出版社，2007〕，頁26。）這些永久性價值就是道，其闡釋之統緒就構成美國之道統。
- ④ 關於這一點，參見姚中秋：《華夏治理秩序史》，第一卷，〈天下〉，上冊（海口：海南出版社，2012），頁3-4。
- ⑤ 比如，戴季陶記載：有一個俄國的革命家去廣東問孫中山：「你的革命思想，基礎是甚麼？」孫答覆他說：「中國有一個正統的道德思想，自堯、舜、禹、湯、文、武、周公，至孔子而絕。我的思想，就是繼承這一個正統思想，來發揚光大的。」那人不明白，再又問孫，孫仍舊把這一句話來答覆。參見戴季陶：《孫文主義之哲學的基礎》（上海：民智書局，1925），頁36。
- ⑥ 參見中華民國總統府網站，[www.president.gov.tw/Default.aspx?tabid=64](http://www.president.gov.tw/Default.aspx?tabid=64)。下引不再另註。
- ⑦ 關於張君勱與中國制憲事業之關係的夫子自道，參見張君勱：《中華民國民主憲法十講》之〈自序〉，收入《張君勱先生九秩誕辰紀念冊》（中國民主社會黨中央總部，1976）。
- ⑧ 參見法律圖書館網站，[www.law-lib.com/law/law\\_view.asp?id=2530](http://www.law-lib.com/law/law_view.asp?id=2530)。下引不再另註。
- ⑨ 參見新華網，[http://news.xinhuanet.com/ziliao/2004-12/07/content\\_2304465.htm](http://news.xinhuanet.com/ziliao/2004-12/07/content_2304465.htm)。
- ⑩ 中共領導人較早提出這一點，約為江澤民在2001年的「七一講話」。參見人民網，[www.people.com.cn/GB/shizheng/16/20010702/501591.html](http://www.people.com.cn/GB/shizheng/16/20010702/501591.html)。
- ⑪ 參見新華網，[http://news.xinhuanet.com/politics/2011-10/18/c\\_1111105580.htm](http://news.xinhuanet.com/politics/2011-10/18/c_1111105580.htm)。
- ⑫ 《論語·述而》：「子所雅言，詩、書、執禮，皆雅言也。」
- ⑬ 比如劉紅嬰指出：現行的規範性法律文件中普遍存在着語言表述上的問題，這些問題較明顯地體現為語言的衝突、語言邏輯的錯誤、語言內部結構的不規範和語體風格的誤區。參見劉紅嬰：〈立法技術中的幾種語言表述問題〉，《語言文字應用》，2002年第3期，頁60-63。
- ⑭ 參見美國眾議院網站，[www.house.gov/house/Constitution/Constitution.html](http://www.house.gov/house/Constitution/Constitution.html)。
- ⑮ 參見姚中秋：《華夏治理秩序史》，第一卷，〈天下〉、第二卷，〈封建〉。
- ⑯ 參見新浪微博之「秋風論道」，<http://weibo.com/yaozhongqiu>，2011年5月13日。
- ⑰ 張君勱：〈聯邦十不可論〉，收入《開國前後言論集》（台北：中正書局，1971），頁155-73。
- ⑱ 關於這一命題之詳盡論述，參見姚中秋：〈論自由主義的保守化〉，載《原道》，第十五輯（北京：首都師範大學出版社，2008），頁89-141。