

论基督教传统对西方宪政的影响

季金华 刘腾腾

内容提要 基督教传统在西方宪政的起源、酝酿和形成过程中都具有极其重要的影响。早期基督教教义中的“原罪”观、对上帝虔诚的信仰及平等、博爱等观念为西方宪政制度的萌发提供了思想基础。到了中世纪,基督教的影响进一步扩大,形成了具有自己独特体系的教会法学,其独特的二元政治观、内部权力架构等对西方宪政的分权理论有着重要影响。而后,基督教式微,在宗教改革中确立的宗教个人主义的思想意识,为近代西方宪政提供了个人主义的深厚理论基础,进而推动了资本主义发展和西方宪政制度的成型。

关键字 基督教 原罪 西方宪政

季金华,南京师范大学法学院教授 210097

刘腾腾,南京师范大学法学院研究生 210097

对于基督教与西方宪政的关系问题,学界历来存在不同观点。美国法学家伯尔曼认为基督教革命创造了法律体系、基督教的发展促成了西方法律传统的形成与延续,基督教传统在西方宪政起源、确立和发展中起着重要作用^[1]。德国社会学家韦伯认为,现代意义上民主植根于宗教理念中的某种独特伦理性格和文化价值观^[2]。美国法学家弗里德里希认为西方宪政有着它不可忽略的基督教传统的支撑,“它植根于西方基督教的信仰体系及其表述世俗秩序意义的政治思想中。”^[3]也有一些学者认为理性、人文、人道的近代宪政同那个束缚思想、压迫信仰和蔑视人权的中世纪宗教传统是毫无关系的。在我们看来,尽管基督教教会曾通过宗教裁判所等手段压迫异端者,从而对西方宪政某些方面确实产生过消极影响,

但是基督教神学理念蕴涵了超验正义观,培育了西方的宪政精神,形成了西方社会的民主文化机制,因而成为西方宪政的神学基因,在总体上促进了西方宪政的形成与发展。

一、早期基督教与宪政的起源

早期基督教对西方宪政的起源有着深刻的影响。基督教神学内涵的超验正义观为西方宪政提供神学基因,“原罪”观和幽暗意识为西方宪政的限权思想提供了人性基础,基督教的宽容精神,仁爱、平等思想为人权保障提供了理论基础。

首先,基督教继承和发展了希腊罗马文化中的超验正义概念,形成了基督教超验正义观,为西方宪政的起源提供了神学基因。在基督教产生之前,古希

希腊和古罗马就已经产生了丰富的正义理论。古希腊正义思想、混合政体理论和城邦公民参与政治生活的权利安排构成了对政治权力的最初限制机制。柏拉图最先提出了超验正义的概念。在柏拉图看来,正义应该被视为自身和家庭正当地享有自己的东西和做自己的事情,于是他的正义观就意味着社会的三个等级依据自身的等级特性各司其职所带来的和谐状态。另一方面,柏拉图将正义既视为具有个人的性质,又具有行为的和事物的性质,而个人、事物或行为之所以被判定为正义的,则由认识理念的智慧的人来主持,因为只有他才知道所有具体的人、行为或事物在多大程度上带有理念的特质。这样的哲人是唯一有统治能力的人,然而,正义作为理想国的最高原则与最终理念,它的极端超验的性质妨碍了它在宪政秩序中的实现^[4]。古罗马宪政理念直接来源于希腊文明,罗马法学家西塞罗高扬斯多葛学派的自然法思想,第一次提出自然法的本质是正确的理性,认为惟有上帝具有正确的理性,而真正的法律是同自然一致的正当理性,它约束着一切人类社会^[5],从而实现了神的睿智与世俗的理性之有机结合,进而为罗马政治提出了一个超越世俗的价值参照和正义标准,也为圣·奥古斯丁基督教宪政观奠定了基础。圣·奥古斯丁认为,真正的正义应是完全超验的合乎逻辑的宗教推断,但是,这种真正的正义只有虔诚的信徒借助于神的恩典才能达到,而永远不可能在世俗共同体中找到,甚至人间最好的法律也只是真正的正义的“残片”或“镜像”,所以这种正义只存在于上帝之城,世俗的政治秩序不会是正义的秩序,因而他对政治秩序和政府产生一种悲观的观念^[6]。通过确定世俗秩序中基督教的正义观念,价值判断得以形塑有关正当的政治秩序的观念,它可能导致这样的结论,即只有特定的西方意义上的宪政秩序才是适合于基督教社会的正当秩序。

因此,在基督教传统中世俗的法所凭借的“法”和“正义”不是俗世的人民或皇帝的意志,它们只有在神的神圣以及神在人间的对应物和创造物的尊严依照该法受到尊崇时,才能被认识和理解;然而,人类正义的本质必须通过神的正义方能显现,神的正义又非人的理性所能及,它只能由人靠着神的启示部分地得到。正是在正义的难以获知性和神秘性上,基督教的这种正义观是一种披上了宗教外衣的柏拉图思想^[7]。此外,立宪政府并非自然生长而成,需要催生和建构,这种创制只能由一个掌握实权的团体或

个人来完成,这个人应该自觉接受宪法和法律的限制,在宪政的框架内行使有限的权力。因此它要求掌握实权的人能放弃权力,而这在现实政治生活中是相当困难的,要做出这种超常之举,行为者必须有一种深刻的体认。对现代宪法秩序的探求只有在这种政体的奠基人愿意放弃他们的专断的权力并满足于代表人民来行使其宪法的权力的基础上才能够被理解和领会,而这种意愿是对个人自我的神圣性深刻体认的一种表现。这种体认经历了漫长的历史过程,这种历史过程是在基督教文化中展开的,“基于这种体认的正义,是对人及其制度的超越人类理解范围的神的正义的一种反映”,因而,超验正义就成为基督教文化传统的精髓,变成西方宪政的神学基因^[8]。

其次,基督教的“原罪”观和幽暗意识为西方宪政的限权思想提供了人性基础。亚当与夏娃在伊甸园中违逆上帝出于爱的命令偷吃禁果,想要脱离造物主而获得自己的智慧,从此与上帝的生命源头隔绝,致使罪恶缠身。后人皆为两人后裔,因而每个人生来就有罪。圣保罗把《旧约·创世记》中这一段本来平淡无奇的传说称作人的“原罪”,后人将此阐发为西方特有的罪感文化。基督教的罪感文化对于西方政治文化的最大贡献,就在于它的“原罪”说内涵着对人性中与生俱来的种种黑暗势力的正视和省悟,而这种幽暗意识经过基督教加尔文教派的继续发酵,发展成为人性自私与权力恶性的理念,并最终酝酿出西方宪政有关权力设防的制约逻辑。因为人有着与生俱来的堕落性,有权的人更容易走向腐败,所以人性不可靠。而人世的黑暗与人类的堕落性又导致人与人之间不能相互信任,尤其是对掌权者的不信任。这种人性观造成基督教传统重视法律规制的倾向。“大致而言,历史上解决权力问题的途径可分为两种,一种是希望执掌权力的人,透过内在道德的培养,由一个完美的人格去净化权力。另一种是追求制度上的防范。基督教从人性论出发,很难走上第一条途径,剩下来自然就只有第二条途径。”^[9]约翰·洛克也从人性不可靠的假设出发,认为防止专制暴政的最好方法就是把权力在制度中根本分开,避免政府中任何一个部门有过多的权力,这样就能使独裁的危险在制度中无形化解。而联邦党人的宪政思想更加清晰地说明美国宪政制度的建立受到了这种幽暗意识的影响。麦迪逊、汉密尔顿等人高度认同大卫·休谟政治学假设:在政治制度的设计中每个人都必须设想成为无赖,好的制度将不依赖于伟大的私

人美德的存在^[10]。在麦迪逊看来：“如果每个人都是天使，政府就没有存在的必要了。如果是天使统治人，就不需要对政府有任何外来的或内在的控制了。在组织一个人统治人的政府时，最大的困难在于必须首先使政府能管理被统治者，然后再使政府管理自身。”^[11]正是基于此考虑，权力的集中必然会导致暴政的出现，而阻止权力集中的最好办法就是体现分权制衡原则的民主宪政制度。史学家阿克顿系统地分析了幽暗意识与限权主义之间的关系。他认为：“一个基督徒由于他的信仰，不得不对人世的罪恶和黑暗敏感。这种敏感，他是无法避免的。基督教对人间罪恶的暴露可以说是空前的。我们因此才知道罪恶的根深蒂固，难以捉摸和到处潜伏……基督教的福音使罪恶意识牢记于人心……他看到别人看不见的罪恶……(这种)原罪的理论使得基督教对各种事情都在提防……随时准备发觉那无所不在的罪恶。”^[12]总而言之，自由主义思想中的分权制衡的原则就是基督教的幽暗意识的表现形式。

最后，基督教中体现的宽容精神、仁爱、平等思想为人权保障提供了理论基础。宽容精神、仁爱、平等思想的传播，促使人权保障成为宪政不可缺少的内容。基督教是从犹太教的反对派开始的，而它之所以能够从“犹太人的异教”形成为世界性宗教，原因在于基督教是“适应形势的宗教”。在历史的长河中，基督教从古典文化中汲取了丰富的营养。基督教神学之中渗入了古希腊时期所孕育的公民文化，斯多葛派的自由、平等思想，以及罗马法的一些基本观念。正如罗素所言：“天主教教会有三个来源：它的圣教历史是犹太的，它的神学是希腊的，它的政府和教会法，至少间接地是罗马的。”^[13]基督教一方面充当了传承古典文化不可或缺的载体，另一方面也孕育着近代人权理论的种子。基督教各教派把《圣经》作为信仰的基础，将教义作为教会法立法的权威性依据，相信上帝的法律应该是人类法律的基础。因为，如果承认在宇宙中存在着一个无所不能的上帝，那么，人们就会很自然地推论出人类社会的所有法律应该符合上帝所制定的法律。而由于超自然的神法原则是永恒不变的，世俗的法律的神圣基础就容易确立了。由此，在决定一个统治者何时和在何种程度上违反了法律并因此将受到抵制的问题上，教会成为了最高的仲裁者，因为一切权柄都来自上帝，世俗和教会都应该服从上帝的戒律，而教会又是上帝在人间的代表^[14]。基督教出于对上帝的戒律的信仰，不服从违

背良心的法律，为后世的“公民不服从”原则树立了典范^[15]。基督教以它这种特有的虔诚向我们传达了一种对于权力与罪恶的抵制，一种对信仰的虔诚与执着。通过确定世俗秩序中基督教的正义观念，可以对现有的政治秩序的正当性进行价值判断。

二、中世纪教会法统治与宪政的准备

如果说“原罪”论与幽暗意识、虔诚的信仰以及宽容、博爱、平等的精神等，都只是在精神层面无意识地暗含着西方现代宪政的理念的话，那么，在以后的发展过程中，教会统治走向顶峰，中世纪特殊的政教二元结构、教会内部的权力架构以及教会法的法律制度等都切实的在具体制度上孕育着西方现代宪政制度。同时，随着教会法统治地位的确立，基督教神学宪政思想也得到进一步的发展。

第一，中世纪基督教的二元政治观促进了教会与世俗国家的二元结构之出现，形成了对抗制的政治模式。在中世纪，“基督教会成为了文化舞台上的唯一提琴手”^[16]，它不但保持了生命力，还与罗马帝国覆亡后的新兴国家建立了新型的关系，不断在世俗政权的混乱与争斗中扩张。在美国法学家伯尔曼看来，11世纪末到13世纪末发生的“教皇革命”，是欧洲社会政教二元化权力体系形成的标志。从那时起，教会权力与世俗权力各自相互分立，二者相互制衡，最终形成了教权和王权的各自对立、相互平行、平衡和制约的二元权力架构格局^[17]。经过一系列的革命和嬗变，“中世纪政教二元化权力架构已经演化为近代自由民主政治，基督教二元政治观也已经蜕变为近代自由主义。”^[18]在中世纪封建制度下欧洲国家的等级议会中，教士的地位居于贵族和平民之首，勇于同国王争夺利益^[19]。基督教二元政治观之所以发挥了如此巨大的影响，主要是在“国家—教会”为基础的传统二元分离和以“国家—社会”为基础的现代二元分离之间构造了某种文化上的基因和惯性，“即个人与国家、公共领域与私人领域的二元论，来源于基督教的一系列二元观念。”^[20]基督教二元政治观的流行，极大地改变了西方宪政发展的方向，重新塑造了西方宪政文化的精神和性格。“二元政治观作为一种新的思维模式，设定了基督教政治哲学与古典时代完全不同的新的政治哲学主题、新的政治理论中轴以及一套新的政治学语汇。”^[21]正是在这个层面上，基督教会的兴起是“西欧历史上最革命的事件”^[22]，近代市场秩序的扩展、市民社会的出现以及民族国家的形成，

则是由这一时期的政教冲突所衍生出来的欧洲近代法制观念所导致产生的一些社会结果^[23]。世界上不少其他文明在历史上都出现过政教合一的局面,助长了垄断政治权力和思想意识形态权力的专制主义,而整个漫长的欧洲中世纪因国家和教会的权力博弈使两者都未能掌握绝对的专制权力,反而在世俗权力和教会权力的抗争、较量、此消彼长中孕育出了伟大的西方宪政制度。随着西方社会世俗化进程的不断深入,教会的影响力越来越弱化,而国家的职能却不断地得到扩张,中世纪二元均衡的政治结构被打破,代之以国家与市民社会这一新的二元结构。

第二,教会内部的权力架构体现了权力制衡的理念。教会内部的权力架构也是权力分立说的源泉之一。民主原则也在宗教团体中得以彰显,帕多瓦的马西利乌斯曾希望教皇权威服从于教会会议的权威,这一愿望在 15 世纪表现为教会会议至上主义,主张对重要问题做出议决是全体会议而非教皇的权力,由此在教会内部形成了某种意义上的权力制衡意识。在教会内部,教皇的权力并不是绝对的,受到很多方面的制约。就信仰问题和教会的整体情况来看,教会的议会在教会会议中作出的决议对教皇是有约束力的。教皇由教会高层选举产生,一些教会内部有代议式的管理制度,将“关乎大家的事情应得到大家的批准”作为召开教会会议和国家议会的原则。一些教会学者提出混合政体乃最佳政体的理论来反对教皇专制和强化教会会议的地位^[24]。虽然主张教皇权力应受到教会会议的制衡的运动在十五世纪中终告失败,但是这些做法或思想实质上就是不同权力之间的分立与制约,是三权分立结构的萌芽形态,其所体现制约与平衡精神更是现代宪政制度的灵魂所在,为日后的宪政国家参考、借鉴或吸纳。

第三,教会法的法律制度为宪政作了必要的准备。中世纪天主教会发展出来的法律制度和法律思想也对日后的宪政有深远的影响。1140 年意大利僧侣格雷丁(Gratian)首次编撰教会法的全书,其后教会法迅速发展,教皇格雷高里九世颁布《法令集》(Decretum),一直沿用至 1917 年^[25]。还有值得注意的是,1215 年自由《大宪章》的诞生也离不开教会的作用。教会法的内容并非是仅仅涵盖教会事务,它还包括了世俗法律中很多的内容。诸如刑法、婚姻法、继承法、财产法、契约法等。教会的法律和司法制度是中世纪西方文明的首个发达的和具有现代法制规模的法律和司法制度,成为后来各王国相继发展其法制

时参考和模仿的典范。此外,教会法财产制度方面的“占有权救济”制度,是现代财产权利保护制度的重要渊源。而现代宪政制度正是这样一种涵盖了权利保障和权力控制的民主制度,权力控制是为了保障权利实现,权利要获得保障就必须实施权力控制。

第四,中世纪神学正义观念对近代西方宪政制度产生了重大的影响。在托马斯·阿奎那看来,法是高于国家和国君的,国王须受到法律的约束,由上帝所立的神圣法和自然法高于统治者所立的实证法,世俗的秩序必须服从上天的秩序。因此,“一旦统治者因背叛教义而被开除教籍,他的臣民依据这一事实便可不受他的统治,并解除约束他们的效忠宣誓”^[26]。奥康姆同样坚持信仰高于理性的观点,他断定不可能存在与更高等级的法或与理性公然相悖的法,进而认为任何与神定法或与明显的理性相抵触的世俗法律都不是法。诚然,能够为中世纪宪政论所论述的政治秩序提供范例的,只是那些提出分权的立宪制度的超验正义观,而非所有的超验正义的思想。只有这样的观念才能通向现代宪政论,才能成为对宪政有贡献的有用因素,即神定法和自然法作为上帝统治世界的永恒法的具体体现,规定了真正的立宪政府,而这种立宪政府有赖于一种对人类的坚定不移的信念:人是理性的和向善的,因此,他能有效地参与到该政治制度之中,并通过选举那些为他们说话的人来参与制定法律。正义是一种上帝的力量在人身上的反映,而对正义的超验的信仰正是中世纪宪政论的源泉^[27]。正是在宗教超验层面的正义和世俗层面的正义的两分以及它们之间在历史上的互动关系中,中世纪宪政论和西方特有宪政模式才得以起源和发展起来。另一方面,基督教关于个人尊严的观念也有助于抵制任何专制与绝对主义统治。中世纪基督教思想向来强调良心自由的重要性。按照基督教的信仰,任何人皆要受到末日审判,而审判以个人行为作为判断基础,这种个人责任的传统使得个人容易从良心的角度对专断统治实施积极或消极的抵抗。显然,中世纪的宪政观念继承了古典宪政的限权理念,并将这种观念神圣化了。

第五,中世纪晚期教会法学家通过社会契约观念的语境阐释了基督教宪政思想。库萨的尼古拉在《论天主教的协和》一书中主张法律的制定应该由法律行将约束的所有人或其多数人来进行民主的立法^[28]。奥特芒指出:国王的地位只能因满足王国人民的需要这一目的而确立。贝扎在《君主的权利》一书中则

明确地指出：国家制度应该建立在政府和人民之间的契约基础上，在达成契约的过程中，公民不能完全放弃他们的自由，因为这样会使他们丧失对专横而邪恶统治的补救措施。理性要求人们必须保有判定业已确立的政治秩序是否体现公正的自由，并且拥有终止契约和起来反抗的权利。莫乃尔宣称，无可争议的事实就是政治社会赖以建立的基础是两种契约。第一种契约是上帝与包括国王在内的国家成员之间的契约。该类契约的目的在于保证人是属于上帝的人和上帝超然的父权得到人们的认可；第二种是君主与人民之间的契约。此种契约的主旨在于，保证人民服从君主，同时君主也有义务尊重人民的权利和习俗并为增进人民的福利而统治。人民在与君主签定契约的过程中，永久地享有反对以及在必要的情况下反抗君主的权利。他们都认为，代表人民的国会、下级官员要承担限制君主专制的责任，并由其履行判定何时以及怎样反对君主权威的职责。胡格诺派政治理论家由此也就提出了君主、代议机构以及下级官员共同分享政治权力的一种政体模式^[29]。塞利维亚的圣伊多西告诫统治者说，“只有他自己表现出对法律的尊重，他才能让法律约束所有的人。”^[30]统治者遵守自己制定的法律就是遵守他与人民签订的契约义务。因此，中世纪的宪政观念主要表现为这样一种共识：按照神意和自然法的要求，任何人包括君主和教皇在内都应该遵守法律，并且权力要受到法律的制约。

三、教会改革与宪政的确立

16世纪的基督新教改革对西方近现代宪政制度形成的影响不容忽略。中世纪晚期，封建制度式微，专制王权兴起，天主教会内部昏暗腐败，教皇的势力江河日下。正是在这样的历史背景下，教会改革势在必行。或许，基督教改革者们的初衷只是挽救日渐式微的教会，然而，宗教改革一个间接后果却是促使国家承认宗教信仰自由、良心和思想自由以至言论出版自由，为宗教个人主义向世俗个人主义的历史演进准备了思想条件。宗教改革者们在不经意间促进了西方近代宪政制度的确立与完善。

在谈到基督新教改革与西方近现代宪政制度形成之间的关系时，美国学者伯尔曼曾指出，基督新教尤其是加尔文主义深深地影响了近代西方法律的发展，尤其是在英国和美国，“清教徒们发展了路德关于个人良心的神圣不可侵犯性(sanctity)的概念以及

其在法律上作为反映在财产和契约权中的个人意志的神圣不可侵犯性的概念。”^[31]

马丁·路德在1517年对天主教会提出的挑战拉开了宗教改革的序幕。他在德国所掀起的轩然大波直至引起德国伟大的农民战争^[32]。路德宗教改革涉及到天主教会的教义、实践和组织架构，其主旨是“因信称义”，指在任何情况下只因对上帝的信仰，信徒就能得到神恩，成为义人。也就是说，个人只需对自己的良心负责，个人不需要通过天主教会而可自己直接与上帝建立关系，个人必须服从上帝而非任何人间权威。其中蕴含着人的个性自由、平等、尊重人的价值费等西方现代宪政理念。而其所提倡的节制消费这一主张，也促进了近代资本主义的崛起。

马丁·路德首先强调信仰的自由。“基督徒是全然自由的万人之主，不受任何人管辖。”^[33]只要信靠耶稣基督，在属定的国度里，就可以做一个完全自由的人，想做什么就做什么，没有人有任何权力干预这种自由。“上帝不把人限制在固定的地方，不规定劳动形式，不用铁的必然法则来加以束缚，而给他以意志和行动的自自由。”^[34]在马丁·路德看来，信与不信在于每个人自己的良心，世俗权威无权干涉。世俗的权威应当管理自己的事务，允许人们自由的信仰，不予强制，即给予人们宗教信仰的自由。

此外，马丁·路德强调信徒之间的平等性。中世纪以教皇为首的教会人士维持其对各国人民统治的理论之一，就是“属灵等级”高于“世俗等级”。他们认为，凡被授予神职或出家修道者，包括教皇、主教、神甫、修士等，都属于“属灵等级”。而一般信徒，包括君主、贵族、工匠、农民则组成“世俗等级”。“属灵等级”由于是为上帝服务的，理当高于“世俗等级”，享有各种特权，并受教会法规保护，世俗权力不得干预他们。路德否定了教会特权阶层在个人得救中的中介作用，因为“我们在基督里面就是祭司”，只要信基督，人人都是祭司与君主，人人都是教士，都是君主，相信基督的都是如此；在上帝面前，只要信他，人人都是平等的，没有高低贵贱之分。祭司和信徒之间的区分在于职务和工作的不同，而不在于身份的不同。路德在宗教领域内提出人人都是祭司，渴望信仰上的平等，为后起的资产阶级要求平等提供了思想基础。路德否定教会特权阶层在得救方面的救赎作用的同时，无形中肯定了人在信仰中的决定性作用，个人信仰权威得到确立，人的价值、尊严得到肯定，从而为西方宪政理念提供了深厚的个人主义基础。

马丁·路德的“因信称义”立足点在于信徒和上帝之间的直接交流,抨击教会发行赎罪券的腐败行为,其倡导的“廉俭教会”,符合资产阶级资本原始积累时期的要求。正如德国思想家马克思·韦伯所言:“现代资本主义精神,以及全部现代文化的一个根本要素,即以天职思想为基础的合理行为,产生于基督教禁欲主义。”^[35]宗教改革后的基督教新教徒具有一种促进资本主义发展的资本主义精神,这种精神是理性经济行为的内在冲动力的源泉。换言之,新教伦理是资本主义的内在特质,是资本主义发展的精神动力。基督教禁欲主义以宗教的方式确证了正当追逐财富的合法性与合理性,为资本主义的发展提供了强大的心理动力。

在马丁·路德发起宗教改革 20 年后的 16 世纪 30 年代末,出生在法国的加尔文来到日内瓦,领导瑞士的宗教改革。加尔文的神学思想在强调《圣经》是基督教信仰的惟一根据和权威、主张因信称义等方面是与路德相同的。但加尔文显然比路德走的更远。他提出了“先定论”(或“预定论”)作为宗教信仰的核心。在尔文看来,一些人的成功与永生,另一些人的失败与灭亡,都是上帝预先决定的。因为从创世以来,上帝就把世人分为“选民”和“弃民”,前者注定得救,后者注定灭亡。因此,个人在现实生活中的成功与失败,只能服从上帝给他的安排,非人力所能左右。加尔文的这种宗教理论,就是要人们相信资产阶级的发财致富和穷人的受苦受难,都是上帝的旨意,掩盖了资产阶级剥削的实质。但先定论同时也否定了封建贵族的特权,承认了资产阶级剥削的合理性,这在当时是具有进步意义的。正如恩格斯所说:“加尔文的信条适合当时资产阶级中最勇敢的要求。”^[36]

此外,“加尔文认为,主权归于人民,而教阶制将教皇的权力凌驾于一切人之上,整个世界由一个长官治理,这种思想和制度是荒谬的。”^[37]他在自己的教会中采取神权共和政体,倡导教职人员之间以及教职人员与信众之间的平等。在日内瓦,由牧师和 12 名长老组成的议会行使职权,而在苏格兰和荷兰,则通过更广泛的代议制来管理教会。这与民主宪政原则不谋而合。正如恩格斯所说:“在路德失败的地方,加尔文却获得了胜利……加尔文的教会组织是完全民主的和共和的;而在上帝的王国已经共和化了的地方,人间的王国还能够仍然从属于君主、主教和领主吗?”^[38]

再者,加尔文教派的教义和组织形式,符合激进

资产阶级在政治、经济等多方面的要求。在欧洲一些国家受到压迫的加尔文派信徒把加尔文的理论进一步发扬光大,主张个人良心的自由、个人可凭其良知拒绝服从国家的某些法律、君主的权力应受到限制,这便促进了自由主义和宪政主义的发展。十七世纪初,一些英格兰的加尔文派信徒亦即清教徒为了追求宗教自由而移民北美,其中 102 名清教徒于 1620 年前往美洲途中在船上仿照一些新兴教会的教约模式签订了《五月花公约》,作为他们在美洲将要建立的新社会的约章,《五月花公约》后来被誉为现代成文宪法的雏形和先驱^[39]。

除了路德教派和加尔文教派外,英王亨利八世建立的英国圣公会和在宗教改革运动中最激进的再洗礼派也是十六世纪宗教改革运动的主要力量。16 世纪,都铎王朝的第二位君主亨利八世发动了自上而下的宗教改革,创立了基督教新教圣公会,正式宣告英国教会脱离了罗马教皇的控制。亨利八世的宗教改革对英国的宪政发展有着深刻的影响。“在宗教制度和教会结构上,他们反对主教制,要求教会组织民主化,主张容忍政策和信仰自由……主张政治生活民主化,提倡节俭、勤奋、厌恶懒惰和邪恶,推崇禁欲主义和发财致富。”^[40]和其他新教教派不一样,再洗礼派从基督教信仰出发,主张宗教自由和政教分离,对后来洛克的宗教宽容论有重大影响。再洗礼派的思想家罗杰·威廉姆斯(Roger Williams)指出,统治者或国家的职能只限于属世的事务而不涵盖属灵的事务,国家不应以其强制力迫使人民信奉某宗教。威廉姆斯是美国宪法中政教分离原则的先行者,自由主义鼻祖洛克在 1689 年发表对后世影响巨大的《论宽容》(A Letter Concerning Toleration),其论点与再洗礼派关于宗教自由的思想十分接近。虽然再洗礼派的宗教自由思想在宗教改革的浪潮中只是非常微弱的力量,但是却助长了现代宪政所不可或缺的宗教自由和宽容。新教改革运动借用加尔文宗教改革的外衣,鼓动人民群众为资产阶级夺取政权,“改革的矛头由反对教皇转而反对王权,以民主共和思想反对王权”^[41]。近代宪政运动自此真正走上历史舞台。此后,美洲的基督教教徒在种族、选举权、就业等方面的平等权争取与维护方面,继续弘扬基督教的正义理念,推动了美国宪法的发展^[42]。

新教改革所倡导的自由和平等观念是近现代宪政的重要构成因素,也是宪政国家所尊崇和追求的人权的最高价值,它促使了西欧基督教意识形态成

功地从中世纪向近代过渡,促进了宗教个人主义向世俗个人主义的转变。因此,可以说宗教改革运动最终促成了现代宪政理念的形成、确立,并近乎完整地包含了现代宪政所包含的极其丰富的内容。

注释

[1]参见朱作鑫:《宗教革命创造法律体系——评伯尔曼〈法律与革命〉一书的宗教法律史观》,载〔南宁〕《广西政法管理干部学院学报》2004年第6期。

[2]参见姬金铎:《韦伯传》〔石家庄〕河北人民出版社1998年版,第63-64页。

[3][6][7][8][26][美]卡尔·J·弗里德里希:《超验正义——宪政的宗教之维》,周勇、王丽芝译〔北京〕三联书店1997年版,第1页,第9页,第8-9页,第16-17页,第20页。

[4][14][27]参见〔美〕卡尔·J·弗里德里希:《超验正义——宪政的宗教之维》,周勇、王丽芝译〔北京〕三联书店1997年版,第3-4页,第19页,第41页。

[5][古罗马]西塞罗:《国家篇法律篇》,沈叔平、苏力译〔北京〕商务印书馆1999年版,第180页。

[9]张灏:《幽暗意识与民主传统》《公众论丛》〔北京〕三联书店1995年版,第72页。

[10]参见〔美〕列奥·施特劳斯、约瑟夫·克罗波西:《政治哲学史》,李洪润等译〔北京〕法律出版社2009年版,553页。

[11][美]汉密尔顿、杰伊、麦迪逊:《联邦党人文集》,程逢如、在汉、舒逊译〔北京〕三联书店1997年版,第264页。

[12]Lord Acton:《Essays on Freedom and power》,The Beacon Press,1948:14-15.

[13][英]罗素:《西方哲学史(上卷)》,何兆武等译〔北京〕商务印书馆1963年版,第19页。

[15]参见〔美〕伯尔曼:《法律与宗教》,梁治平译〔北京〕中国政法大学出版社2003年版,第43页。

[16]赵林:《基督教思想文化的演进》〔北京〕人民出版社2007年版,第87页。

[17]伯尔曼科学地揭示了中世纪法治概念的两个特点:“其一,虽然在较早的时期里权力的‘制衡’主要是由同一地域内各种并存的政治体所提供,而不是由同一政治体的各个并存的部门所提供,但权力得到了划分。其二,法律来自于和植根于某种超越现行政治权力结构的现实。”〔美〕哈罗德·J·伯尔曼:《法律与革命——西方法律传统的形成》,贺卫方等译〔北京〕中国大百科全书出版社1993年版,第359页。

[18]丛日云:《基督教二元政治观与近代自由主义》〔北京〕三联书店2003年版,第105页。

[19]参见陈弘毅:《基督教传统与西方现代宪政的起源》,载〔北京〕《太平洋学报》2007年第5期。

[20]陈德顺、普春梅:《宪政民主与基督教文化关系探微》,载〔昆明〕《云南民族大学学报》2009年第3期。

[21][英]昆廷·斯金纳:《现代政治思想的基础》,段胜武等译〔北京〕商务印书馆1989年版,第629页。

[22][美]乔治·萨拜因:《政治学说史》(下),盛葵阳、崔妙因译〔北京〕商务印书馆1986年版,第222页。

[23]参见〔美〕伯尔曼:《法律与革命》,贺卫方等译〔北京〕中国大百科全书出版社1993年版,第50页。

[24][25]陈弘毅:《基督教传统与西方现代宪政的起源》,载〔北京〕《太平洋学报》2007年第5期。

[28]参见〔爱尔兰〕J.M.凯利:《西方法律思想简史》,王笑红译〔北京〕法律出版社2002年版,第164页。

[29]参见〔美〕斯科特·戈登:《控制国家——西方宪政的历史》,应奇等译,第122-128页。

[30][爱尔兰]J.M.凯利:《西方法律思想简史》,王笑红译,〔北京〕法律出版社2002年版,第94页。

[31][美]伯尔曼:《法律与革命》,贺卫方等译〔北京〕中国大百科全书出版社1993年版,第30页。

[32]参见顾肃:《自由主义基本理念》〔北京〕中央编译出版社2003年版,第206页。

[33][德]马丁·路德:《基督徒的自由》,和士谦、陈建勋译,〔台湾〕道声出版社1932年版,第8页。

[34][意]布克哈特:《意大利文艺复兴时期的文化》〔北京〕商务印书馆1979年版,第351页。

[35][德]马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,彭强、黄晓京译〔西安〕陕西师范大学出版社2002年版,第174页。

[36]《马克思恩格斯选集》(第2卷)〔北京〕人民出版社1958年版,第205页。

[37]顾肃:《自由主义基本理念》〔北京〕中央编译出版社2003年版,第211页。

[38]《马克思恩格斯选集》(第3卷)〔北京〕人民出版社1972年版,第391页。

[39]参见王世杰、钱端升:《比较宪法》〔北京〕中国政法大学出版社1997年版,第17页。

[40]董小川:《儒家文化与美国基督新教文化》〔北京〕商务印书馆2002年版,第40-41页。

[41]郭振铎:《宗教改革史纲》〔开封〕河南大学出版社1989年版,第351-352页。

[42]林达指出:“从美国200年的进步历史可以看到,美国人民‘人人生而平等’的理念并没有动摇,对人类向善的信心并没有降低,对自然法的敬畏,对有一个高于人类的欲念的上帝的敬畏,从来没有消失”。见林达:《我也有一个梦想》〔北京〕生活·读书·新知三联书店2006年版,第428页。

〔责任编辑 钱继秋〕