

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## 當代中國的國家目標——一種基督宗教兼非宗教角度的思考

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	He, Guanghu
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-25 15:09:09
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/164385">http://hdl.handle.net/20.500.12424/164385</a>

# 當代中國的國家目標

## ——一種基督宗教兼非宗教角度的思考

何光滬

中國人民大學哲學院教授

中國人民大學佛教與宗教學理論研究所研究員

### 一、導言

#### 1.

當代中國在歷史上看是很短的時間內，超過了德國和日本，已成為世界第二大經濟體，看來還會在更短的時間內超過美國，在經濟總量上成為世界第一；如果撇開俄國龐大的核武庫不論，則當代中國在軍事上也已經成了世界第二強國，並正在迅速地逼近美國；<sup>1</sup>在世界事務或外交上，它正在拋開鄧小平所謂「韜光養晦」的策略，日益活躍並發揮着越來越大的影響。<sup>2</sup>世界上越來越多的人正在睜大眼睛並且懷疑：中國的目標，是要取代美國、「稱霸」世界嗎？

在中國國內，十幾億人民及其政府正在面臨着各種各樣的難題：從經濟結構不平衡與增長模式不合理，到環境

---

1. 二〇一三年八月十四日俄羅斯《軍事信使》雜誌指出：把中國軍隊列為世界第三強是有問題的，而且在二十年後中國軍隊會成為世界第一強（見《參考消息》〔2013年8月14日〕，第14版）。

2. 北京大學中國金融政策研究中心常務副主任羅勇總結說：「中國未來十年的目標應當是……恢復到中國歷史上的地緣政治優勢。『中華民族的偉大復興』具體到國際關係層面，就是要復興歷史上中國對東亞秩序的主導權。」（見〈面向未來，應對美國新的亞洲戰略〉，載《戰略與管理》〔2013年特刊〕。類似觀點在該刊和其他媒體上相當常見。）

破壞、資源耗竭與水、空氣和土地嚴重污染；從貪腐猖獗與官商勾結、政令不暢和行政違法，到貧富鴻溝加深、官民對立激化、「群體事件」猛增；從城市房價漲成「天價」、無數青年變成「蟻族」，到鄉村社會結構破壞、老人兒童「留守」空巢。<sup>3</sup>中國有越來越多的人不得不為此憂心並且質疑：這就是我們中國追求的目標嗎？

## 2.

以上的對照，提出了人類歷史上最重大的「國家目標」問題——中國這個世界史上最龐大的人群組成的國家，應該追求甚麼樣的「國家目標」？

這個問題的答案，不但關係到全中國十幾億人的現在和未來，而且關係到全世界幾十億人的現在和未來。因此，對它的思考和討論，其重要性怎麼說也不為過。

## 3.

現在，除了在中國執政的中國共產黨的一些政策宣示和中國政府的一些具體做法，可以顯現其「國家目標」之外，中國社會中各種思潮的活躍分子或代表人物，在其言論中也或多或少地顯示出對此問題直接或間接的思考，也可以說，這個問題的答案，或隱或顯地構成他們重大意見的背景或基礎或結論。另一方面，他們的重大意見及其中隱含的對此問題的回答，也許會對某些級別的決策者或領導人產生某種程度的影響，至少是構成一定的輿論氛圍。

考慮到已經成了當代中國第二大宗教的基督宗教還在迅速發展，而且其信眾的組織程度和「入世」傾向遠勝於

---

3. 現在離鄉進城的農民已經達到二億六千萬，留守和流動兒童已經達到九千萬，留守老人則為五千萬。

表面位居第一的佛教，其社會政治觀念適應時代變化、影響世界歷史的程度也遠勝於佛教，數以千萬計的中國基督徒和數以億計的中國人，自然會對基督宗教的社會政治觀點，包括在這一重大問題上的基督宗教角度的思考發生興趣。另一方面，基督宗教同東西南北、古今中外的世俗國家和世俗政權打交道，已有了兩千年的經驗，其社會政治觀點以及從其角度對此問題的思考，也的確會對中國社會和中國政府具有重要的參考價值。

因此，從基督宗教角度對當代中國的「國家目標」進行思考，無疑具有重要的意義。

如果我們能夠看到，很多非宗教的思想或理論學說對此也提供了支持，得出了相近的結論，其意義就更加重要。

## 二、邦國：手段還是目的？

### 1.

「邦國」或「國家」，<sup>4</sup>在一九四九年以來的中國，也就是本文所謂「當代中國」，實際上一一直被視為目的。全國的資源，不論是物力、人力資源，社會、政治資源，還是文化、精神資源，都被作為手段，最大限度地服務於此一目的，甚至常常以人的生活為代價。

這一點，從一九四九年至一九七八年以「鞏固無產階級專政」、「紅色江山萬萬年」為目標的各種制度設計、政治運動、社會措施和文化教育，都可以看到；從一九七

---

4. 在此使用「邦國」一詞，是要對我的同事、奧地利學者雷立柏（Leopold Leeb）的重要建議表示支持——他建議，在中文中用「國度」或「邦國」取代「國家」一詞（見其校譯並注釋的白舍客著，《基督宗教倫理學》〔靜也、常宏譯，雷立柏注釋解說；上海：上海三聯書店，2002〕，以及其所有的中文著作），因為「國家」一詞混淆了公共和私人兩大領域。不過，由於「國家」一詞在中國十幾億人中的使用實在過於普遍，要「取代」幾乎已經不可能，我在以下行文中因此無奈，而不得不仍然使用「國家」一詞。

八年至今以「堅持黨的領導」和「維穩」為目標的舊制維繫、資源調度、社會控制和宣傳方針，也都可以看出。

## 2.

當然，說「實際上」被視為目的，意味着在表面上會有另一個或另一些說法。在當代中國，那些說法尤其令人眼花繚亂，因而需要冷靜分析，或者說，人們必須明白或澄清那些修辭或說辭後面隱藏的意圖和相關的事實。

一個正面的例子是，一九四九年十月一日毛澤東在「開國大典」上說的「中國人民從此站起來了」一語，被抽出來作了最大限度的宣傳；但是實際上，其含義也同作了最大限度宣傳的另一句話密不可分：「我宣佈，中華人民共和國中央人民政府成立」，因為其意圖在於為這個新國家（和新政府）的合理性作論證——有了這個國家，「中國人民」才能「站起來」。毛澤東在此講「中國人民」，是相對於「外國」來說的，意指中國人民擺脫了外國的統治或壓迫；他明明知道西方的外國早已廢除了「不平等條約」帶來的「治外法權」，而且在西方盟國的幫助下，那個東方的外國即日本早已經被擊敗，新中國成立之時，中國人民已經擺脫了外國統治，但他要用這句似乎目標在於「人民」的話，來為新國家提供合理性論證。這是這句話後面基本的事實和意圖。

另一個正面例子，是前面提到的「鞏固無產階級專政」這一持續多年的口號，也是實際的執政方針。這句話從二十世紀六十年代早期到七十年代末期在中國大地上幾乎所有能寫字的牆面上都能見到，在這二十年之前和之後，曾代之以「堅持人民民主專政」（主要區別是後者表示人民有「民主權利」，「被專政」者範圍小於前者），其中的

「專政」一詞甚至被寫入歷次《中華人民共和國憲法》之中。這裏隱含的邏輯是，要維護這個國家，就要鞏固或加強它的暴力機器，所以其意圖顯然在於加強國家機器，威懾那些反對這個國家的人士，儘管實際上這類人士因為不允許形成組織而不能構成實際的威脅。至於「紅色江山萬萬年」這一說法，是指要由特定意識形態所控制的國家永遠存在下去，這更是眾所周知的。<sup>5</sup>

一個反面的例子，是整個毛澤東時代都在宣傳的一種說辭，即中國的對外政策以「無產階級國際主義」為指導，這種說法符合馬克思主義或共產主義理論的原則。但在實際上，當時中國的幾乎所有對外決策，還是以這個國家的維持和鞏固為目的。由於蘇聯對中國國家的威脅，所以中國對所有同蘇聯結盟的國家，對同為共產黨領導的東歐各國，甚至對朝鮮、古巴和越南，曾經都採取了疏遠的政策。這意味着，實際情況有時候甚至會同表面的說法完全相反。

這裏似乎還需要第二個更重要的澄清：在當代中國，公開的說法常常把「黨」置於「國」之上；國家是由黨領導的；「黨和國家領導人」是官方新聞的習慣稱呼；國家領導人的重要性排序，根據是其在黨內地位之高低。由此，一般人自然會認為，至少領導人似乎是以黨的領導權為目標，這似乎是連「黨和國家領導人」也不時承認的事實。但是，在此應該澄清兩點。第一，黨的這類說法都包含着、也常常明白宣示了這樣一個理由，即黨的領導的合理性或合法性在於，它是為這個國家服務的，只有它有能力使這個國家獨立富強，換言之，黨的領導權是以國家目標為論據的。第二，本文所說的「國家目標」(National End/National

---

5. 最近報道習仲勳一九九九年曾說，「江山就是人民」。這種解釋，實際上反思了國家與人民的關係，是以人民為國家的目的，確實比較少見（見二〇一三年十月中旬習仲勳誕辰一百周年紀念期間諸多媒體的報道）。

Goal），是指全國民眾基本認可或大致認可的最高目標，換言之，是指即令由他們並非全都是成員的那個政黨提出來，他們中的大多數人也會表示贊成的目標。同樣眾所周知的是，中國有許多知識分子，尤其是非黨員知識分子，至少在私下場合並不贊成黨的地位在國家之上，或以黨的領導權為目標，但是，他們之所以如此，恰恰是以國家才是目的、國家地位高於黨的地位為理據，因為他們贊成以國家為最高目標。一些對黨的地位或領導權看法不同的意見派別，在以國家為目的這一點上是一致的，所以有時也會採用黨的領導人常說的追求「國家富強」等說法。近二十年來，黨的領導人關於以「中華民族偉大復興」為目標的無數言論和宣言表明，他們對此有了越來越清楚的意識。一個有趣的例證，是幾十年來以維護「黨的領導」為其論說之最終論據和最大目標的「黨內老左」鄧力群，在世紀之交發表的言論，竟轉而以「國家安全」為論據為目標，儘管讀者能看出這個詞實際上指的是黨的權力。<sup>6</sup>

最後還需要作的一種澄清，屬於黨的理論中所謂「領袖與政黨」關係的範疇。同樣眾所周知的是，一些黨的領導人在決策或行動中，實際上是以個人掌握權力或鞏固權力為目標的，毛澤東（和斯大林）是最好的例證。對此，我們還可以沿用上一段的邏輯說，第一，這種領導人為自己的行為作出最終的辯護理由還是國家——他掌權是代表黨，是為了國家，而他的對手掌權對國家不利；第二，正如反對他掌權者的理由是他掌權有害於黨從而有害於國家，支持他的人也會以黨和國家為最終理由，至少雙方在

---

6. 參見鄧力群，《鄧力群自述——十二個春秋》（香港：大風出版社，2006），尤其是一九八九年之後流傳甚廣的不止一份據稱出於他手筆的「萬言書」。這類說法的效果是，很多中國人在說到黨及其領導人時，對其與人民的關係是清楚的，但在說到國家與人民的關係時，就容易糊塗了。

公開宣示立場和理由時是如此。總之，以權謀私不可能公開宣示，不可能成為公眾贊同的理由，不可能成為國家目標或最終目的。「以權謀私」不合理不合法，這一道理之簡單明白的程度，使我們在此對之進行分析批判已無必要。需要分析的，是「以國家為目的」這一許多人贊同的理念。不過事實上，掌權者以其個人權力為目的的做法，能夠在「為了國家」的託辭下實行，這種現象已經說明了「以國家為目的」的弊病所在。

如果我們能夠分辨表面說辭同實際意圖和基本事實的區別，能夠澄清或明白其實際所指是甚麼，那麼，我們就可以從下述文本，明白「以國家為目的」這一誤導的理念，直到最近仍然沒有得到普遍的反思，因此仍然沒有改變。這就是「人民論壇網」二〇一三年五月十七日發表的石毓智著〈中國夢區別於美國夢的七大特徵〉一文。<sup>7</sup>該文主張「中國夢」的特徵，就是追求「國家富強」和「民族振興」。文章把「中國夢」同「美國夢」的區別總結為七條，除了第三條是實現夢想的方式有別（中國夢「由中國人來實現」，美國夢利用「他國人才資源」實現！）、第五條是夢的感覺有別（中國夢有「歷史感」，美國夢只有「現實體驗」！）之外，五條「區別」都突出了「國家」才是目的：一、中國夢是國家的富強，美國夢是個人的富裕；二、中國夢的「目的」是「民族振興」，美國夢的目的是個人成功；三、中國夢是群體的和諧幸福，美國夢是個人的自由快樂；四、中國夢靠群策群力（必須統一大家的意識，明確一個目標，勁往一處使，「中國人可以辦大事，但首先要統一意識」），美國夢靠個性張揚；五、中國夢是「為了民族光榮」，美國夢是為了「個人榮耀」。姑且不論文

7. <http://theory.people.com.cn/n/2013/0523/c49150-21583458.html> (瀏覽於 2014 年 6 月 6 日)。

章對美國夢的描述是否準確，但它的確說了中國夢的「特徵」，就是以國家為目的。<sup>8</sup>

這種目的如同它的手段一樣，六十年來基本未變。

### 3.

基督宗教的《聖經》、傳統和基本政治理論，都不把國家本身視為目的，而是將其視為手段。消極地說，國家是維持人類生活基本條件的手段之一，積極地說，國家是實現人類成聖最終目的的手段之一。

國家不是目的，而只是為人的發展服務的手段，這種觀點得到了人類歷史上絕大多數政治思想家和政治哲學家的支持，其中既有從奧古斯丁到路德、加爾文等從基督宗教角度思考者，也有從孟子到霍布斯（Thomas Hobbes）再到馬克思等從非基督宗教、甚至非宗教角度思考者。

這一原則在人類思想中得到如此普遍的贊同，根本的原因在於，從本體論上看，任何事物存在的根據和目的都不在自身之中，而在自身之外，國家亦不例外。國家儘管具有任何其他人類組織不可取代的巨大價值，但的確只是作為工具或手段服務於人，即以人為目的。當然，從基督

---

8. 這就難怪一些網友忍不住發出這樣的跟貼評論：「屁夢，不要也罷，國富民窮有意思麼？」「我喜歡美國夢，喜歡個人的自由和解放，厭惡集體主義。」「我要美國夢，可以在中國做這個夢嗎？」「不是國富民窮，是官富民窮而已。」「白日做夢也要做美國夢！」當然，這些評論都不符合官方意識形態。這裏的反集體主義說法在中國聽來很刺耳，原因是這一概念的確同國權主義與民權主義的對立有關：正如人類學者閻雲翔在回顧中國農民二十世紀五十年代建立國家觀念的過程時所指出的那樣，「通過集體化與大躍進，國家試圖推動集體主義，從而使農民將其忠誠的對象從家庭轉移到集體，最終轉到國家那裏。因此，國家就必須摧毀舊的社會等級與家庭結構，將農民從家庭忠誠的成員變成原子化的公民」。（閻雲翔著，龔曉夏譯，《私人生活的變革：一個中國村莊裏的愛情、家庭與親密關係 1949-1999》〔上海：上海書店，2006〕，頁 257。）另一位研究中國社會史的學者則指出，「這意味着國家試圖將農民培養成國家意義上的農民，將他們的私人生活塑造成國家可以掌控在手的生活，並具有新型的社會政治意義」（常利兵，〈塑造婚姻與農民國家觀念的形成——以貫徹 1950 年《婚姻法》為考察對象〉，載《晉陽學刊》03〔2013〕，頁 92）。

宗教的角度看，在人格和宇宙的層次上，上帝才是目的，人的終極目的是走向成聖，與上帝復和，蒙上帝稱義，成為上帝國的公民，但是，在國事和世事的層次上，人才是目的，而決不能成為手段。

基督宗教的基本教義之一，是人因悖逆神命而墮落。由於這種墮落及人由此而來的罪性，耶穌的傳道，乃以「天國近了，你們應該悔改」（太 4:17）為開端，這就指明了人的目標應是天國。他又宣稱「我的國不屬於這世界」（約 18:36），這一句話，已經把「這世界」所有的國家制度相對化了。換言之，國家絕對不是上帝的目的，也不是人的目的，因為人應該以同上帝復和、靈魂得救為目的，應該以天國為目的。至於世上的國家權威或王權，按照《聖經》的說法，乃是上帝應人在無奈處境中的要求而設立的。<sup>9</sup>而且上帝當時就說過百姓「乃是厭棄我，不要我作他們的王」（撒下 8:7），這就已經隱含着對世俗權力的否定意味。當然，後來的神學家有些也因此而提出君權神授說，但也有人指出，上帝是「不情願」或「生氣地給了他們一個國王」（托馬斯·阿奎那[Thomas Aquinas]語），<sup>10</sup>並已經指明了王權的弊病。無論如何，從立王是為了「治理」，而且立王的當天就規定了王的「權利和職責」並筆之於書來看，

9. 《舊約·撒母耳記上》八至十章記載，以色列本由宗教領袖「民長」治理，最後一任「民長」撒母耳的兒子繼任但不行正道，「收受賄賂，屈枉正直」。以色列人求立國王治理，耶和華同意了撒母耳的代求。撒母耳按主吩咐，警告百姓國王統治的種種壞處之後，百姓依然要求立王，遂讓他們抽籤選出掃羅，膏立他為王。關於王權產生的這段《聖經》經文中，有一點很值得注意，即：民眾剛開始歡呼「願王萬歲」時，撒母耳就「將國法對百姓說明，又記在書上，放在耶和華面前。」（撒下 10:25）（英文新標準修訂版[NRSV]: Samuel told the people the rights and duties of the kingship; and he wrote them in a book and laid it up before the Lord. 可譯作：撒母耳就「將王的權利和職責對百姓說明，又記在書上，放在上主面前。」）

10. 馬清槐譯，《阿奎那政治著作選》（北京：商務印書館，1982），頁 130。（參叢日雲主編，《西方政治思想史（卷二）》〔天津：天津人民，2005〕，頁 46。）

《聖經》的確把世俗權力或國家視為工具或手段，而不是目的或目標。

由此來看，保羅、約翰和後世教會以及諸多神學家強調基督徒應該服從世俗權力，向君王納糧上稅、恭敬服從，都是在這個層次上，即有利於這工具的使用或這手段的生效這個層次上說的。<sup>11</sup>這樣來理解，尤其是考慮到《啟示錄》稱耶穌為「萬主之主，萬王之王」（17:14），耶穌則稱「凱撒的當歸給凱撒，上帝的當歸給上帝」（太 22:21，可 12:17，路 20:25），從而把世俗權力限制在適當範圍內，我們就會知道，《聖經》的教導或理論在這方面是一貫的。

古代最重要的教父之一里昂的伊里奈烏（Irenaeus of Lyons）認為，之所以要有政府，是因為人的墮落造成了無序，而上帝使人服從政府的權威，是為了使他們有可能因此而遵從公平正義的準則。<sup>12</sup>奧古斯丁也認為，國家的起源是因為人的罪過，由於人的自私對人的社會性的污染，由於人的貪婪、虛榮、佔有慾和權力慾等等，所以不得不用理性設計的制度來加以緩和，抑制邪惡、伸張良善，滿足人較低的需要，達到有限的目標。因為人的社會生活需要安全和秩序，「地上的和平」有助於「天上的和平」，所以，世俗的國家不過是天主實現其拯救計劃的工具。因此，國家的意義是有限的，臨時性的，而不是永恆的。托馬斯·阿奎那的觀點儘管同奧古斯丁有所不同（他認為「人天然就是社會和政治的動物」），<sup>13</sup>但也認為國家並非至上目的，

---

11. 「作官的原不是叫行善的懼怕，乃是叫作惡的懼怕……他是上帝的傭人，是申冤的，刑罰那作惡的。所以你們必須順服……你們納糧，也為這個緣故。因為他們是神的差役」（羅 13:3-6），英文本更清楚地表明了這手段的目的：It is God's servant for your good.（新標準修訂版，羅 13:4），可譯作：掌權者作為上帝的差役，是為着你們的利益。

12. 參 R. W. Carlyle & A. J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, Vol. I, p. 117.（見叢日雲主編，《西方政治思想史（卷二）》，頁 63。）

13. 馬清槐譯，《阿奎那政治著作選》，頁 44。

因為人在國家中只是要實現作為塵世動物的目的和塵世的幸福。<sup>14</sup>人還有更高的目的，即靈魂之拯救和永恆的幸福。這一目的是靠教會實現，而國家只是實現此世的社會幸福的手段。

路德和加爾文雖然在神學上大大不同於托馬斯·阿奎那，而且彼此也有不同，但是在國家只是維護秩序的手段而非目的這一點上，卻都完全符合於基督宗教的經典和傳統。路德提出了「兩個國度」的理論，與奧古斯丁的「兩城」學說異曲同工。在精神的國度，基督徒人人平等，享有自由，其天良高於塵世的法律和權威；在世俗的國度，由於罪惡充斥，所以需要政府權威，因為若無「刀劍和法律，人類就將互相吞噬，無人能以保存妻室兒女，維持自己事奉上帝」。<sup>15</sup>因此，基督徒應該「服事政府，幫助政府」，擔任公職，但是如果統治者的法令違背了上帝的神法，就必須拒絕服從。加爾文也認為國家只是人得救的外在手段，他主張建立教會與國家的合作，旨在使「共同的宗教得以維持於信徒之間，並且使人道得以維持於人間」。<sup>16</sup>政府的職責是維持和平與公道，培養商業上的誠信，還要維護對上帝的崇拜，因為統治者乃是上帝的傭人，即上文所謂「差役」。

說到加爾文，人們可能會強調他很重視的服從權威的《聖經》根據：「在上有權柄的，人人當順服他」（羅 13:1）等等，這與從阿奎那到加爾文的基督宗教思想家同時主張

---

14. 不過我們應該注意，阿奎那說的幸福是與美德相連的，他說：「有理智的人所企求的是帶有普遍意義的美德，只有在具備這種美德並且此後不必再有任何需求時，他才算是真正享受到了幸福。」（馬清槐譯，《阿奎那政治著作選》，頁 66。）

15. 路德著，見〈論世俗權力〉，載徐慶譽等譯，《路德選集》（香港：香港金陵神學院托事部，1954），上冊，頁 446。

16. 加爾文著，徐慶譽、謝秉德譯，章文新修正，《基督教要義》（香港：香港金陵神學院托事部，1954），第二部，卷六，頁 243。

人民有反抗之權似乎不相容。在這方面，作為新教政治理論代表之一的彌爾頓（John Milton）作出了明確的澄清。他指出，人民應順服的是法律和依法辦事的官員，「權柄」指的是合法的權柄，人民應服從的不是掌握權柄之人，而是權柄或權威本身。因為法律的準繩是人民的安全和利益，為了保障人民的自由、和平和安寧，人民既可以指派管理者，也可以廢黜管理者。<sup>17</sup>彌爾頓還指出，統治人民的權力只屬於上帝而不屬於人，而上帝在國王出現之前就已制定了法律。「根據神律本身來說，國王必須服從法律，而不應當高高在上與眾不同」，<sup>18</sup>不僅如此，「人民的權利從自然秩序上來說便是至高無上的」，<sup>19</sup>這實際上也是把君主所代表的國家，理解成為人民這一最高目的服務的手段。

在非基督宗教的思想家方面，我們已經提到孟子。當他明確主張「民為貴，社稷次之，君為輕」（《孟子·盡心下》）的時候，就不但把君王的地位，而且把國家的地位都降到了人民之下。他又說：「保民而王，莫之能禦也」（《孟子·梁惠王上》），這已經透露了某種國家或政治活動（「王」）的目的乃是保護人民的思想。人們常把這類儒家思想總結為「仁政」或「王道」，其實，孔子說「仁者愛人」，孟子說「以德行仁者王」，兩句話連起來看，說明仁政或王道應該以人為目的而非手段。「是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，

---

17. 約翰·彌爾頓著，何寧譯，《為英國人民聲辯》（北京：商務印書館，1958），頁15。  
《聖經》這句話的英譯比中譯更正確地指明了這層意思：Let every person be subject to the governing authorities（可譯為「人人都當服從統治的權威」），這等於說社會要有治理、權威、秩序；這同政治權力可以不受限制、人民應該無原則地向官員屈從，簡直風馬牛不相及。（白舍客也說：這不是說「統治者都是上主指定的；但政治權威本身是上主肯定的」；人民在選擇掌權者方面應有作用，因而也能罷免「不負責任或腐敗的權威」。見氏著，靜也、常宏譯，《基督宗教倫理學》，卷二，頁621-622。）

18. 約翰·彌爾頓著，何寧譯，《為英國人民聲辯》，頁35-37。

19. 同上，頁109。

凶歲免死亡」，使人「養生喪死無憾，王道之始也」。（《孟子·梁惠王上》）這些關於國家目的在於人民的思想，實際上在明末清初的王夫之、黃宗羲等真正的儒學大師那裏，得到了繼承和發展。

至於運用理性方法，而非從宗教角度來論述國家問題，因而被稱為「近代政治科學之父」的霍布斯，他把國家說成人所製造的「利維坦」，這個人造物仍然「是以保護自然人為其目的」。<sup>20</sup>霍布斯以「有利於個人的保存來構造國家的起源，並以之作為國家的職能與存在的依據」。<sup>21</sup>無論他是從基督宗教立場還是從無神論立場來論述其國家理論，<sup>22</sup>他的確是從人性自私的狀態（「一切人反對一切人的戰爭」）出發，得出了國家的出現旨在為人提供「和平與安全」這一結論。也就是說，國家本身不是目的，而是為人服務的工具或手段。

從他開始直到現在，也不論是從基督宗教立場還是從非基督宗教或非宗教立場出發的政治哲學，其主流都沒有否認這一點。僅就馬克思主義而言，姑不論恩格斯曾把國家說成調和不同集團利益的工具，而不僅僅是「階級壓迫的工具」（注意：還是「工具」，而且是應努力使之「消亡」的歷史現象），很有意思的是，馬克思曾批評鮑威爾（Bruno Bauer）「只是批判基督教國家，而沒有對國家本身進行批判」。<sup>23</sup>馬克思把中世紀基督教國家說成第一類即未完成的國家或「非國家」，把現代民主制國家說成第二類即完成了的國家。儘管他認為「政治民主制之所以是基

20. 霍布斯著，黎思復、黎廷弼譯，《利維坦》（北京：商務印書館，1985），引言，頁1。

21. 高建主編，《西方政治思想史（卷三）》（天津：天津人民出版社，2005），頁220。

22. 這一點在現代政治思想史研究中引起了巨大的爭論。

23. 馬克思，《論猶太人問題》，載《馬克思恩格斯全集》（北京：人民出版社，2002），卷三，頁167-168。

督教的，是因為在這裏，人，不僅一個人，而且每一個人，是享有主權的，是最高的存在物」，<sup>24</sup>他還是主張第三類國家，即「不復存在的國家」，因為在那裏，國家所體現的異化已經消失，人已經獲得了解放。看來，馬克思對國家的否定是非常明顯的。

總而言之，不論是為人服務的工具還是別的工具，國家都只是工具或手段，而不是最終的目的或目標。這是人類自基督宗教產生以來絕大多數政治理論的基本共識。<sup>25</sup>

### 三、目標：前者還是後者？

本節所說「目標」，即本文所謂「國家目標」，是指作為一個整體的國家，或作為國家決策中心的政府，以其所能夠集中或直接間接調動的全國各種資源為之服務的首要目標。

既然如上所言，國家不應以其自身為目的，當然也不應以其自身為「國家目標」，那麼，它應該以甚麼為「國家目標」？或者說，國家的種種決策和行動應該以甚麼為鵠的、為指歸，它所追求的最終結果應該是甚麼？

對於這個問題，現代歷史呈現了兩種不同的答案，就是說，在如下三對最為重要或最為根本的選項中，或者是前者優先，或者是後者優先：

---

24. 同上，頁 179。當然，馬克思接着表明，他認為這種人還是「由於我們整個社會組織而墮落了的人，喪失了自身的人，外化了的人，是受非人的關係和自然力控制的人，一句話，人還不是現實的類存在物」。

25. 現代政治理論大師施特勞斯（Leo Strauss）引巴克（Ernest Barker）的話說：「近代思想從個人權利出發，並將國家的存在視為保障個人發展的條件，而希臘思想則從國家的權力出發。」（列奧·施特勞斯著，申彤譯，《霍布斯的政治哲學》〔南京：譯林出版社，2001〕，頁 187。）

## 1. 是公民權利優先，還是國家權力優先？

從基督宗教角度來思考，答案應是前者。

首先，這符合《聖經》的教導。《申命記》十七章 16 節及以下清楚地表明，按上帝的要求，統治者不應為增加自己的權力而壓制人民的權利，<sup>26</sup>而且必須遵守法律；換言之，國家權力不是絕對至上，不是高於社會，而是應該「關進籠子」，應該受到制約，尤其是受到上帝律法的制約。後來的基督宗教思想家們以這種精神為指導，來研究國家制度和政治法律，遂提出了自中世紀以來十分著名的關於「永恆法」、「自然法」和「人定法」相互關係的理論，並通過長期而有力的論證，影響了現代的國家理論和政治哲學。這些理論和哲學雖然千差萬別，但基本上都以公民權利的保護，作為國家權力的依據或基礎。<sup>27</sup>當然，由此引出的公民權利優先的結論，也是上節關於人是目的而國家只是手段這一原則之必然推論。

其次，這也符合基督宗教自古至今的傳統，即讓國家權力相對化，並對之加以制約。基督宗教不僅因前述耶穌關於「我的國不屬於這世界」以及「凱撒的當歸給凱撒，上帝的當歸給上帝」等宣告，而在原則上使國家權力相對化，而且在歷史進程中也發揮了對國家權力進行制約的實際作用。在羅馬帝國迫害它的三百年間，它以非暴力的不服從，抵制了帝國對其治下各民族人民的絕對權力和暴虐統治；在狄奧多修皇帝（Theodosius I）宣佈它為國教之後不久，它就以安布羅修主教（Ambrosius）要求該皇帝為屠

26. 《申命記》十七章 16 節，在古代，「馬匹、金銀和妃嬪」都是權力的組成部分和象徵；而人民「回埃及」則意味着奴役，即喪失權利。

27. 《申命記》十七章 16-20 節。有趣的是，和合本中的「免得他向弟兄心高氣傲」一句，新標準修訂版本作 *neither exalting himself above other members of the community*，意為不能使「王」高於其他的社會成員。

殺民眾而當眾懺悔並接受處罰為例，顯示出對民權的重視和對國權的制約；在中世紀，它對國家權力的制約典型地表現在一一二二年的沃爾姆斯契約（Concordat of Worms）和一二一五年的英國大憲章（Magna Carta）之中，尤其是後者不僅顯示出國權並不優先於教權，而且顯示出民權之不可侵犯性，儘管那時還沒有清晰的公民權利概念，因而其中若干條款只能說是公民權利概念的先聲。<sup>28</sup>宗教改革之後，新教政治理論中的「兩個王國」論、宗教寬容論、公民不服從論、反抗暴政權利論以及相關的實踐活動，也在不同的時期、不同的地方，以不同的但卻是越來越明顯的方式顯示出，基督宗教傳統支持的，是民權或公民權利優先，而不是國權或國家權力優先。

值得注意的是，從非宗教的角度思考，也能夠得出同樣的答案，就是說，這個答案完全符合理性邏輯和歷史需要。

就理性邏輯而言，如果選擇後者而非前者作為答案，即以國家權力作為優先的或首要的「國家目標」，那就依然是把國家自身當成了目的。但是，只有以國家自身以外的目的，即公民或人民在各個方面的權利為「國家目標」，才能符合「國家乃是為人服務的手段」這一命題之基本邏輯。<sup>29</sup>

就歷史需要而言，在現階段的歷史環境下，中國的國家權力或國家主權，早已不像在一個世紀之前那樣，似乎

---

28. 在歐洲延續許多世紀的教權與王權之爭，表面上看同民權無關，其實，其中包含的精神信仰不歸王權管轄的原則，同民權概念中的信仰自由和宗教自由權利直接相關。

29. 即使以主張國家權力絕對性而聞名的霍布斯理論，也因其國家源於保護自然人生命權的需要這一理論，而被視為同自由主義國家觀有共同基礎；又因為財產權常為生命權所必需，故有許多論者指出其甚至可同洛克（John Locke）的政治理論相銜接（參見高建生編，《西方政治思想史（卷三）》，頁 240-245）。其實，「既然個人的生命安全是與生俱來的自然權利，而且是自然律禁止個人自我放棄的，當個人把財產作為維持生命及其發展的最重要手段時，就不可能拒絕將財產權作為天賦權利的說法」，這一邏輯完全適用於作為天賦權利的自由，因為，自由常常也是生命保護之所必需（例如，要逃離威脅生命安全的處境，人必須要有身自由）。

處於危殆之中，而成為一個需要解決的真問題。<sup>30</sup>在今天，從國外關係來看，中國的主權不但是不可動搖，而且在某些運用國力的場合被視為過於強大；<sup>31</sup>從國內關係來看，中國的國家權力已達到了空前強大的地步，其相對於人民的各種權利之不對稱程度，可能已經超過了古今中外的任何國家和任何時代，而成了超級「利維坦」。一方面，中國民眾的各種權利常常受到各種侵害，因為從出生權到平等享受教育資源的權利，從居住權到公平享受醫療保健的權利，從工作權到勞動保護和老年保障的權利，從遊行示威、集會結社等自由的權利到羅斯福所謂「四大自由」的權利，都沒有切實可靠的司法保障；另一方面，中國的國家權力的確膨脹到了毫無限制的地步，從黨委自上而下任免各級官員，<sup>32</sup>到黨組織完全控制立法、司法和行政，從國有企業在經濟中、國有銀行在金融業的壟斷地位，到國家稅收和預算實質上無需民眾批准和監督，從軍隊和警察系統費用的長年巨額增長，到對書報、電視和網絡的審查和監視制度，從政府掌握土地和其他資源的使用權，到官員的行政行為常常隨心所欲而不受司法監管，凡此種種，已成為中國社會幾乎所有弊端和種種災禍的根源。有鑒於此，限制國家權力不僅是世界歷史發展的大勢所趨，而且是中國社會發展的迫切需要。

---

30. 即使在這是一個真問題的時代，即需要高唱民族主義的時代，孫中山也提出「民主主義」，並主張建立「民國」；康有為也提出「大同」之世所指的是「去國界」，主張「太平」之世所指的是「民主共和」。

31. 此即軍事和經濟方面都出現所謂「中國威脅論」的緣由之一。另一個重要因素也保證了中國主權之不可動搖，即中國人口之空前龐大和社會難題之空前複雜，使得任何外部力量都不可能萌生半點要「佔領中國」或「統治中國」的念頭，就如同任何何舉重選手都不可能萌生要舉起一千公斤炸藥桶的念頭一樣。

32. 由於黨六十多年不間斷執政、完全沒有輪換制度、有意識地建立健全黨政一體制度，所以在做實際分析時再把黨與國家分開論述，已經不大可能也沒有多少實際意義了。

由此看來，在思考「國家目標」時，以公民權利為優先，既符合於現代國家理論的常識，又符合於當今社會歷史的需要。

## 2. 是公平正義優先，還是富國強兵優先？

從基督宗教角度來看，答案又是前者。

首先，這又是《聖經》教導的必然推論——上帝是公義的，他要求他所創造的人類也應該公平正義。<sup>33</sup>一方面，《聖經》反覆地、嚴厲地譴責社會上、政治上和經濟上各種各樣的不公不義，尤其譴責那些針對貧窮人群、下層民眾和弱勢群體的不公不義，譴責富人和統治者的不義行為；另一方面，《聖經》不但表現出神聖者的公義，表現出對貧弱者的關切，而且要求國家和君王必須公平正義。基督宗教倡導的最高德行即愛，在處理社會政治關係時，必須轉化為公平正義。<sup>34</sup>凡此種種，使得公平正義在基督宗教社會政治思想或理論中，成了最基本的規範和原則，影響了西方社會和國際社會的歷史發展。直至現代，儘管從基督宗教角度立論的思想家與從非宗教角度立論的思想家，有着千差萬別的方法和理論——在前者中，有強調愛與正義之區分者（如尼布爾[Reinhold Niebuhr]的現實主義），有強調愛與正義之合一者（如蒂利希[Paul Tillich]的本體理論）；在後者中，有從自由人權切入公平正義者（如個人主義和自由主義），有從平等團結切入公平正義者（如

---

33. 《出埃及記》九章 27 節，《申命記》三十二章 4 節，《士師記》五章 11 節，《歷代志下》十二章 6 節，《詩篇》多處，《以賽亞書》多處等等；《馬太福音》二十三章 23 節，《路加福音》一章 75 節，《約翰福音》十七章 25 節，《羅馬書》三章 4 節，《哥林多前書》一章 30 節，《以弗所書》五章 9 節、六章 14 節，《啟示錄》十九章 2 節等等。

34. 「正義的義務是愛的最低要求，所以它們往往比由愛單獨附加的義務更加重大和緊迫。」（白舍客著，靜也、常宏譯，《基督宗教倫理學》，卷二，頁 269。）

社會主義和社群主義)——然而不論是否從基督宗教角度思考,公平正義都成了稍有現代頭腦的思想家乃至普通人普遍認可的基本社會原則(就其為社會生活所必需而言),以及不懈追求的最高社會目標(就其總是只能部分達至而言)。

其次,這也符合基督宗教的傳統。正如以賽亞先知說到上帝的要求時,反覆規勸國家及其人民要公平正義,同時要求他們「將刀打成犁頭,把槍打成鐮刀,這國不舉刀攻擊那國,也不再學習戰事」(賽 2:4)。《舊約聖經》儘管描述了血腥的戰事,但從整體而言,是以公義為神性或上帝要求的主旨,並希求和平;《新約聖經》則以愛為神性或上帝要求的主旨,並祝福「使人和睦的人」(peacemaker)即和平締造者。

同樣,即使從非宗教角度,只以理性思考和歷史事實作依據,也可以看出,所謂「富國強兵」之所以不應成為優先的國家目標,至少有三點重大理由:第一,正如前面所論證的,國家本身不是目的,因此它本身的「富」和它的暴力工具的「強」,也不應成為優先的國家目標,這兩點作為工具或手段,頂多可以成為次級的目標(而且永遠不能忘記其手段性質);第二,國的「富」和兵的「強」,事實上往往會同人民或國家其他職能機構爭奪資源,從而實際上以民相對的「窮」和國家其他職能機構相對的「弱」作為代價,而這不符合以人為目的的國家目標;<sup>35</sup>第三,國

35. 也許有人會以美國的國家富裕、軍力強大同人民富裕並存的現象,來反駁這一理由,但是應該注意:第一,這裏所謂富與窮、強與弱,是以一國內部「國」與「民」、軍事部門與其他部門佔有資源的相對比例來比較,而不是以一國與他國的同等部門來比較(例如韓國的軍力可能超過北朝鮮,但韓國軍隊佔有全國資源的比例大大低於朝鮮軍隊,假如其佔有比例較高,必使韓國民眾的富裕程度降低);美國同其他國家也一樣:軍費增加,其他開支則必減少;第二,美國從未以「富國強兵」作為「優先的國家目標」,否則我們不會看見美國各級政府捉襟見肘、瀕臨破產以及最近的政府關門、縮減軍費等現象,否則美國民眾的富裕程度也不會達到現今的實際水平;第三,與中國相比,美國不

的富和兵的強，事實上往往會使主政者在對外關係中更加自信、驕傲和強硬，所以在歷史上常常成為衝突或戰爭的重要原因，這又不符合以人為目的的國家目標。<sup>36</sup>

當然，從非宗教角度看，這一選擇也完全符合理性邏輯與歷史需要。因為第一，國家作為手段為人服務的基本內容，就是建立和維護人生需要的公平正義秩序，這種秩序不但是正常社會的生活之基礎所在，而且是具有人性的生命之意義所在；第二，國家的財富和力量，應該只是為前者服務的工具，不應成為壓倒前者的追求目標，因為任何手段如果變成了目標，就會導致目標的模糊和喪失；第三，當今的中國已經走到了這樣一個地步，即國家佔有財富和力量的比例過大，同時外國大舉入侵的原因和可能性都已趨於最小，武裝力量成為阻礙民權伸張的工具之可能性則大為增加。因此，不論是基督宗教角度的思考，還是理性的邏輯和歷史的發展，都要求我們應該以「公平正義」，而不是「富國強兵」作為優先的國家目標。

由於公民權利要求彼此之間的平等、平衡，又要求社會關係的合理、公正，所以也可以說，公平正義優先，乃是公民權利優先的直接要求。

### 3. 是世界太平優先，還是一族復興優先？

從基督宗教角度思考，答案又是前者。

---

但民眾富裕得多、社會強大得多，而且其他職能機構如立法、司法等機構也強得多，其國家與其他國家相比之富、其軍隊與其他國家相比之強，乃是它的民眾之富與社會之強（包括民間企業之富和其他部門之強）的自然結果。

36. 孟子說：「君不行仁政而富之，皆棄於孔子者也，況於為之強戰？爭地以戰，殺人盈野，爭城以戰，殺人盈城，此所謂率土地而食人肉，罪不容於死，故善戰者服上刑」（《孟子·離婁上》）。這說明儒家也主張公平正義，反對「富君」（在那時君代表國）和（爭奪土地的）戰爭，並且把人的生命放在第一位。

而且，這又是《聖經》教導的必然要求。首先，《舊約聖經》以及耶穌基督在《新約》中都要求「愛鄰人」，都要求公義、和睦與和平。<sup>37</sup>原文所謂「愛鄰人」，當然不是要區分近鄰、遠鄰，而是指一切具體的活生生的人，不僅包括各族、各國、各階級的人，而且包括「仇敵」、「歹人」、「不義的人」。其次，《聖經》又要求我們愛人如己、與人合一。《哥林多前書》說：「若一個肢體受苦，所有的肢體就一同受苦；若一個肢體得榮耀，所有的肢體就一同快樂」（林前 12:26），這形象生動地說明了人類生活的一體性。這種一體性在這個全球化的時代已經更加明顯，清楚地證明了民族主義的過時甚至荒謬，換言之，和平必須是對一切人或對全世界而言的。

全世界人民共臻和平、和睦、公義、互愛與喜樂的合一境界，當然正是中文所謂「世界太平」的意思。公羊「三世說」追求的「太平世」，是「天下遠近大小若一」的境界；儒家所謂「為萬世開太平」，「修身齊家治國平天下」的「平天下」，正是世界太平，而不是以強凌弱，或以一族一國居於優勢君臨天下。按《雅各書》的說法，「在何處有嫉妒、紛爭，就在何處有擾亂和各樣的壞事。唯獨從上頭來的智慧，先是清潔後是和平，溫良柔順，滿有憐憫，多結善果，沒有偏見，沒有假冒。並且使人和平的，是用和平所栽種的義果。」（3:16-18）與天下主義或世界主義相對立的民族主義之一族復興，必然會引致「嫉妒、紛爭」以及由之而來的戰亂、災禍；而遵循上述神聖智慧，以世界太平為優先目標，必然會逐步排除「偏見、假冒」，並結出世界太平的「善果」。《雅各書》的上述最後一句話，

---

37. 《馬太福音》五章 9、13-18 節，《羅馬書》十四章 17 節，《哥林多前書》十二章 13、26 節，《希伯來》十二章 14 節，《雅各書》三章 18 節等等。

還說明了一種歷史發展的機制：真正持久的和平不是靠戰爭取得的，而是依靠和平的方式，依靠正義的力量，才能取得。所以《希伯來書》還說：「你們要追求與眾人和睦，更要追求聖潔。」（12:14）這同時也說明了，「世界太平優先」也是基督徒在此世成聖與合一的必然要求。

同樣，從非宗教角度思考，以世界太平為優先，而不一族復興為優先，也完全符合理性邏輯和歷史需要。因為第一，如上所言，僅僅追求一己民族的強大，必然引起其他民族的反彈，而在同其他民族的持續紛爭之中，任何一個民族都不可能充分發展；第二，歷史已經進入全球一體的時代，在這個時代，更加符合一個民族和所有民族利益的，是全球主義而不是民族主義。

最後，由於如上所言，和睦、和平或太平，必須依靠公平、正義和聖潔才能獲得，所以也可以說，公平正義乃是世界太平的條件，世界太平則是公平正義的果實。

#### 四、舊制：病根還是藥方？

##### 1.

本文開頭提到的中國國內種種難題，也可以稱為當代中國的社會病症。這些病症的病根，從根本上看，恰恰在於一九四九年以來，作為手段的國家被當成了目的，在上述三對選擇中是後者而非前者被選作了國家目標。最重要的是，在這種目的或國家目標的指引下，建立了一整套國家權力壓倒公民權利的廣義制度。

這套制度，在「文化大革命」（1966-1976）期間表面上遭到了巨大的破壞，其實只不過是發生了一次畸變，甚至可以說，只不過是前十七年（1949-1966）病變的自然結果——因為它的核心機制即國權的無限膨脹和核心精神即

對權力的崇拜，似乎是從以一個黨為國家的代表變成了以一個領袖為國家的代表。但是，所有過來人都記得，這個領袖的人為權威和個人權力在十七年中逐步上升、從未停步，所以在文革十年中登峰造極而睥睨一切、橫掃一切，是毫不奇怪的。這套制度的基本特徵，一直是傾向於使人成為手段，使公民權利服從於國家權力、公平正義服從於富國強兵、世界太平服從於一族復興。這種特徵從建政伊始便已鮮明地顯現出來。一九五四年，憲法剛剛制定，黨主席兼國家主席毛澤東就在中央會議上說：「我從來不相信法律……我們黨沒有憲法，無法無天，結果不是勝利了嗎？……建國後，考慮到洋人國家大都制定了憲法，以及知識分子還沒有完全成為黨的馴服工具的情況，為了改造和教育人民群眾，鞏固黨的領導，還是要制定憲法的嘛……當然啦，憲法制定是制定了，執行不執行，執行到甚麼程度，還要以黨的指示為準。只有傻瓜和反黨分子，才會脫離黨的領導，執行憲法。」<sup>38</sup>這裏鮮明地表示出，黨的「勝利」和黨對國家的領導才是目標，而人只不過被視為「工具」和手段，聲稱保護人民權利的憲法，則只是做做樣子的一紙空文。

人的權利，甚至連生命權都受到漠視的情況，更驚人地顯現在建國初期毛澤東的這些指示或命令，以及對它們不折不扣的執行之中——一九五一年一月十七日，毛澤東在給饒漱石、陳毅、鄧子恢、譚政、鄧小平、賀龍等各地領導人的電報中說：中南局轉來鎮壓反革命情況報告，「湘西二十一個縣中殺了匪首惡霸特務四千六百餘人，準備在今年由地方再殺一批，我以為這個處置是很必要的」（平均一個縣殺了

---

38. 參見網址 <http://huxingdou.blogchina.com/1298260.html>（瀏覽於2014年6月5日），關於此講話的出處版本等尚有爭論。

二百二十人，還要「再殺」！）；一月二十一日在給上海市委的電報中說：「在上海這樣的大城市，在今年一年內，恐怕需要處決一二千人，才能解決問題。在春季處決三五百人……在南京方面，請華東局指導該市市委……爭取在春季處決一二百個最重要的反動分子」（處死刑竟然毫無清晰的判定標準，而且事先定下極其粗略的人數！）；一月二十二日在給葉劍英、黃永勝等的電報中說：「廣東必須有計劃地處決幾千個重要反動分子……望妥慎佈置施行」（甚麼叫「反動分子」，概無說明，最後一句則強調必須照辦！）；三月十八日在轉發天津市鎮反補充計劃的批語中寫道：「天津準備於今年一年內殺一千五百人（已殺一百五十人），四月底以前先殺五百人……我希望上海、南京、青島、廣州、武漢及其他大城市、中等城市，都有一個幾個月至今年年底的切實的鎮反計劃……我希望各大城市、中等城市都能大殺幾批反革命」（結果僅舉幾例：上海曾一日內槍決二百八十五人，南京一日內判處三百七十六人死刑，北京一日內處決二百二十一人）；<sup>39</sup>四月三十日在轉發西南局給川北區黨委的指示中寫道：「在農村，殺反革命，一般不應超過人口比例千分之一，有特殊情況者，可以超過這個比例……在城市一般應少於千分之一。例如北京人口兩百萬，已捕及將捕人犯一萬，已殺七百，擬再殺七百左右，共殺一千四百左右就夠了」（計劃大規模殺人竟然如此隨意、口吻竟然如此輕鬆！）<sup>40</sup>據中國報刊公佈的省市資料，實際殺人數字與毛澤東事先擬定的要求基本相符。換言之，僅僅在那一次運動中，好幾十萬人的生命權被剝奪。而那次運動不過是國內和平時期發動的許許多多「政治運動」之一，從「土改」到「三反五反」，

39. 見一九五一年五月五日、八日、二十三日出版的《人民日報》。

40. 以上毛澤東指示和電文，均引自《建國以來毛澤東文稿》（北京：中央文獻出版社，1988），第二冊。

從「肅反」到「文化革命」，都有無數人的生命權，在毫無法律標準、毫無司法程序的情況下被剝奪。

當然，與「鎮反」運動同時進行的「抗美援朝」運動或朝鮮戰爭，也造成了在國內公平正義服從於富國強兵、國際上世界太平服從於一族復興的政治傾向。不過在那場戰爭中，我們也可以看到主導傾向中輕賤人命的特徵——一九五一年三月一日，毛澤東在給斯大林的電報中說：「在過去四個戰役中，中國志願軍戰鬥與非戰鬥的傷亡及減員已超過十萬人，正將補充老兵新兵十二萬人；今明兩年準備再有傷亡三十萬人，再補充三十萬人，以利輪番作戰。」<sup>41</sup>當時中方沒有制空權，武器裝備和機動能力與對方有巨大差距，傷亡慘重（毛澤東與總司令彭德懷的電報常提及每次戰役傷亡過半之事），以致戰後統計，中國的軍人傷亡多達九十萬人，大大多於韓國的三十萬和美國的十四萬，甚至大大多於朝鮮的五十二萬！

在這兩場「運動」進行的同時，毛澤東還親自發動了一場文化「批判」運動，即圍繞電影《武訓傳》的批判。他公開列舉了四十七個文化界名人，包括作家、編劇、導演、演員等等，要求各級黨組織「有計劃地」領導對該電影和這些人的批判，並在全國開展運動。正如後來的研究者所說，當時誰也沒有想到，「由此會引發以後幾十年一系列以文化批判為名、以政治鬥爭為實的運動；這場運動形成的批判方式也運用於以後的每場運動，只是後來手段愈加完備，鬥爭更加殘酷……挨整的人一批跟着一批……不少人還被摧殘了肉體和靈魂，危害極為深重。」<sup>42</sup>當然，在這些運動中，完全不可能有任何公平正義和法治的概念，更不可能有任何公

---

41. 同上。

42. 袁唏，《武訓傳批判紀事》（武漢：長江文藝出版社，2000），頁17。

民權利或自由的概念。由於這類運動在以後幾十年中接連不斷，其無視公平正義、漠視公民權利的主導傾向，也就成了當時中國的廣義制度即常規狀態的基本特徵。

總而言之，我們不能忘記，當代中國的政治、社會和文化制度，正是在那二十多年的政治氣候和政治運動中建立並成形的，<sup>43</sup>它們攜帶着的那個殘酷鬥爭的時代無視公民權利和公平正義的特徵，正是當代中國諸多病症的病根。

## 2.

從基督宗教角度來看，這種廣義制度或常規狀態產生的長期效應，會傾向於加重而非抑制人性腐化的趨勢，加重而非限制人所具有的罪性。在這樣的環境中，許多個人的人性會受到扭曲或腐蝕，而發生變異——各項「政治運動」和「文化革命」之中，全國無數的個人對待同學同事親友、甚至對待父母兒女夫妻的非人方式，毛時代人為饑荒中人吃人的現象，毛氏去世幾年內一個縣（陝西省通渭縣）三千多起婦女拋棄丈夫兒女而與有糧食的陌生男人同居的現象，<sup>44</sup>只不過是幾個說明這類人性變異的明顯例證。

當然，當今中國最為眾人詬病的現象，是各級官員腐敗犯罪的數量和規模空前巨大。這種現象說明，人性變異的個人會形成集團，靠搶奪社會資源和人民財富而生長，這同生物機體中的細胞變異、爭奪營養、成團瘋長的癌症病理十分類似。而這種社會癌症的病根，也是由舊制度的前述特徵造成的權力不受限制，包括司法程序在權力壓制下無法啟動的常態。

---

43. 甚至連持續至今的中國基督教基本制度，也是以當年建立的「中國基督教抗美援朝三自愛國運動委員會」為核心的。

44. 傅上倫、胡國華、馮東書、戴國強，《告別饑餓——一部塵封十八年的書稿》（北京：人民出版社，1999），頁24。

的確，社會、政治、經濟等各方面的廣義制度或常態，對人性的反作用是巨大的。其實，愈演愈烈的假冒偽劣商品、有毒有害食品蔓延等現象，其核心要素即「撒謊」和「偷竊」，早在「文革」及其以前的時代已大量地隱性地存在（例如涉及政治表態時為身家平安而說違心之言，<sup>45</sup>涉及公產損害時因產權模糊而無愧疚之心）。當然，從另一方面來看，這類現象的惡性膨脹，又是國家權力不受限制的另一極端，即行政機構和司法機構該作為時不作為，也可以不受追究這一現象的結果。

這方面的案例，的確層出不窮。僅就最近披露涉及重要國企中鐵公司的事件而言，二〇一三年四月二十七日就有河南省盧氏縣河南村二十餘名村民被其三百多名職工毆打；之前的四月十四日河南省潢川縣村民為賠償不到位而阻擋施工，中鐵十三局竟派出三十輛車載三百餘人，統一着裝，手持一米長棍棒前往，見人就打，搶砸三十多部手機相機；二月十三日雲南省富寧縣岩村因一起交通糾紛，遭上百名中鐵員工持械衝入，打、砸、搶、燒，全村五十六戶男女老幼被迫躲進深山之中……當記者向中鐵詢問這些事件時，得到的回答是：你該去中鐵建（另一家大型國企），「他們的事情才多！」的確，這兩家各在世界上幾十個國家設立了幾十個分公司的大型國企，僅僅在最近七年，就同至少八個省的農民、居民、工人甚至警察發生多起衝突，其中暴力衝突三十九起。<sup>46</sup>這些事件多為討薪、民居補償，甚至瑣碎小事而起

---

45. 據中國新聞學院教授、新華社高級記者楊克現的回憶，「每次政治運動，都有一批農村記者因為替農民講了真話，無端受到批評鬥爭，甚至開除黨籍、撤職。」他自己曾參加陝西長安縣「四清」運動，寫內參向上級反映鬥爭殘酷致使五百多名幹部自殺，遂被批判、凌辱、抄家。曾任國家新聞出版總署署長的杜導正，一九五八年高浮誇虛假的報道，被提為新華社廣東分社社長，後來寫廣東省饑荒情況，被撤銷黨內外一切職務。（參見同上，「後記」。）

46. 僅二〇一三年上半年就有七起，還有更多的未曾曝光，參見《21世紀經濟報道》（2013年5月27日）。

（公司方面也有難處——資金欠缺，但同時鐵道部長劉志軍卻在為鐵道局長們大量買房！）。結果常常是頂多追究執行者，而組織者或管理者（包括一些黨委書記）卻未受處分，理由是這屬於維穩或政治需要，只能進行「冷處理」！這類明顯觸犯刑法的事件之所以「沒話可說」（這是中鐵宣傳部五月二十日在記者追問一個多月之後的答覆），恰恰是因為在這種廣義制度下，司法過程根本無法啟動——正如網友的評論所言：「告他」（起訴他們）？（在）「中國」（可能嗎）？「只能百姓認」（只能讓受害者認命），「這就是中國的國情」！<sup>47</sup>確實，一些大型國企（有不少是所謂「兵改企」者）從行業壟斷到組織暴力等行為幾乎不受司法制裁，這正是「國家權力優先」於公民權利這種理念和制度的一個結果。正因為司法缺位，另一個荒謬的結果就更加普遍了，那就是公權力濫用和行政違法（實質上是犯罪）日益蔓延——從湖南邵陽市計生委公然搶奪和販賣嬰兒，到雲南大理市環保局要求全市餐飲店購買其指定商家的設備而獲利，再到湖北武漢市交通管理部門要求所有出租車安裝其指定商家有問題的制動器，而置千千萬萬司機和乘客的生命安全於不顧……觸目驚心的事例太多，無法一一列舉！

### 3.

現在，一些對包括上述種種在內的社會病症感到憂心的人士，主張採用毛澤東時代或半個世紀前建立的制度，作為治療當代中國甚至當代世界病症的「藥方」。上面的描述與分析，雖然只是對這種制度之建立背景和基本特徵的一點初步揭示，但卻已經表明：那種舊制度乃是錯誤理解國家性質（把手段當成了目的）、錯誤確立國家目標（在

---

47. 見上述報道所出自的新浪網的評論。

三對選擇中選擇了後者)的結果。因此,它非但不是「藥方」,恰恰正是「病根」。

那種制度在當今中國的經濟領域之外,基本上一仍其舊、未受觸動,而且越來越顯示出它對經濟改革的巨大妨礙、在經濟領域的巨大危害。<sup>48</sup>因此,中國領導人能否對之進行循序漸進但卻系統徹底的改革,消除那種舊制度對社會各方面的毒害,將決定中國的前途,也將決定世界的前途。

在此,也許還是狄更斯(Charles Dickens)的這段話,可以最確切地描述當代中國在這改革十字路口的處境:「這是最好的時光,也是最壞的時光,這是智慧的時期,也是愚蠢的時期,這是相信的時代,也是不信的時代,這是光明的季節,也是黑暗的季節,這是希望的春天,也是失望的冬天,我們前途無量,我們又希望渺茫,我們一齊奔向天堂,我們又都走向另一個方向。」<sup>49</sup>

**關鍵詞：**當代中國 國家目標 基督教政治原則  
非宗教的政治學

作者電郵地址: hegh@ruc.edu.cn

---

48. 著名經濟學家吳敬璠指出:「改革的兩種前途嚴峻地擺在我們面前,一條是政治文明下法治的市場經濟道路,一條是權貴資本主義道路。在這兩條道路的交戰中,後者的來勢咄咄逼人。……經濟和政治改革的遲滯造成了兩方面的嚴重後果:第一,中國經濟繼續沿着依靠資本和其他資源投入驅動的粗放增長方式一路狂奔,引發了一系列社會和經濟問題;第二,設租和尋租活動,以及隨之而來的貪污腐敗、貧富差距擴大和社會失範愈演愈烈。」(轉引自吳曉波,《激蕩三十年——中國企業 1978-2008 (下)》[北京:中信;杭州:浙江人民出版社,2008],頁 320-321。)其實,本節所謂「舊制」,正是「設租和尋租」活動的根源,它不但對中國經濟、中國社會和中國文化,反過來也對中國政治本身,造成了腐化性的致命惡果。

49. Charles Dickens, *A Tale of Two Cities*, Book i, Chapter 1. (筆者自譯)

# The National Goal of Contemporary China: A Reflection from Christian and Non-Religious Perspectives

HE Guanghu

Professor, School of Philosophy

Renmin University of China

Research Fellow

Institute for the Study of Buddhism and Religious Theory

Renmin University of China

## *Abstract*

The national goal of contemporary China is vitally important to the whole world as well as to the Chinese people. Therefore, a reflection on it is necessary, especially from the perspective of Christianity, which is becoming the most influential religion in China. In the past 60 years, China has misunderstood the state itself as the end, but the Christian (and most non-religious) political principle has understood the state as only means for people's happiness. Accordingly, the political preference about national end should be civil rights to state's sovereignty, fairness and justice to wealth and strength, the world peace to one nation's rise. The misunderstanding of the state's nature and the wrong preference about national goal

during Mao's reign were the foundations of the present institutions in China. Therefore, whether the Chinese leadership would make reformation will decide the future of the world as well as of China.

**Keywords:** Contemporary China; National Goal;  
Christian Political Principle;  
Non-religious Political Principle;  
Political Preference