

自然法、契约论与内圣外王

——儒学社会学的观点

周剑铭

一、自然法与两种契约论

西方近代的启蒙以理性的光辉照亮了中世纪的黑暗，但这只是“复兴”了理性应占有的王国，那个时代杰出的思想家们仍然保留了对上帝的敬仰，在他们的著作中，以各种方式把理论前提贡献给了一个理性上帝，这个伟大的前提，就是以“自然法”名义出现的西方文化的本质——知识理性。自然法不是自然的法律，而是由大量的理论所论述的思想体系，用以解决人类从动物的自然状态过渡到人的社会状态，在这两种绝然不同的分割后面存在的一致性问题。所以，在自然法这个术语后面，是无数深刻的思想和缤纷的理论。

霍布斯认为，每个人从常识出发就可以理解和同意自然法，洛克直接说理性就是自然法。合乎人性和理性的制度就是合乎自然法的制度，这就是将自然法当作了不证自明的公理，但无论从学术思想还是从历史过程看，自然法是一个观念体系，这种情况表明，自然法本身具有理论前提起源上的困惑。从理论直觉上说，自然法可以较容易地引伸为自然权利、天然权利、被创造的权利等，但是“权利”同样是个难以解释的概念，实质上，贯穿自然法和权利这两个概念的是自然、神和人所共有的“西方理性”：自然状态是先验理性下的自然和谐，超验理性是绝对的神性，知识理性则是人的本质，这样，经过不同的诠释产生了种种不同的理论。古典和近代的学者，实际上都把自然法认定为自然与理性同质也就是认定人的本质是理性——这一“自然”前提，而这个本质在西方文化中最终超验地归于上帝而成为信仰，所以，自然法是理性上帝，因此，它又被称为理性法、永恒法、上帝法。

在现代人看来，大自然是人和所有生命共有的，而人区别于动物是人具有

心灵这样一种精神世界，人类以社会生活方式脱离于动物世界，但人类的精神世界与自然世界的本质性关系，却是一个非常复杂的问题。从科学的立场出发，人源于动物，这已成为常识，但科学只能观察、思考和解释客观性存在，有关人类与动物之间体质和生理上的同异，已有了很多的研究成果，但人类的精神世界却不在任何解剖刀和显微镜之下，因此，科学对神学的谦虚只是一种无奈；另一方面，自然法这样一个逻辑性的体系，与社会现实中最重要的事实——权利和权力结构之间难以吻合，自然法的抽象性与社会现实中法的实践性之间，仍缺少过渡环节，实际上，这个任务是由契约论承担的。

自然法既不是神学，也不是科学理论，而是一种法哲学，即超验的和先验的理性与人类人性化一致性原理，从而解释从动物的自然状态到人的社会状态的转变过程，在此基础上形成了近代社会的政治结构和机制的理论——契约论。基于西方文化传统，自然法实质上就是克服人性与神性的必然分裂、维持社会意识形态统一的理论，把激烈的变革精神实现在理性的政治行为之中，为剧烈的社会变革提供了平稳的意识形态过渡，即以意识形态革命代替了社会暴力革命。神学和科学对此都无能为力，自然法和契约论实际上以法哲学的性质，承担了这个伟大的任务。自然法并不是直接以法哲学的形式出现的，从儒学社会学的角度看，这种隐含的法哲学性质，成为了近代以来西方主流社会政治制度中基本法——宪法的前提。

自然法的理论根基是西方文化的本质——知识理性，而这是科学和神学能够共享的。我们可以从大量的对自然法阐述的理论中看到，动物状态（包括混乱和冲突）在自然理性的意义上是秩序，而社会状态在人的自觉理性上也是秩序，自然界的法与社会中的法是自然一致的，这种统一性就是关系和关系过渡中法哲学意义上的理性。

真正具有理论意义的论述，是从社会结构如何区别于丛林状态开始的。近代大多数大思想家在他们的著作中，对人的社会性起源都进行了认真的探索，主要集中在“个人”权利与社会权力这两个方面。对于理论家们，真正困难并不在于个人权利的起源——这是自然法理论的任务，而在于个人权利与社会权力的关系和这种关系在现实社会性中的构造：从现代法哲学的观点看，个人是社会的本质，而权利和权力就是现实的社会关系，但从理论上弄清楚并不容易，其

中关键在于个人的社会性如何从自然性中合理地导出，并将这种理论上的逻辑性吻合于社会现实中的体制结构，这就是契约论。

实际上，契约论是一个半科学的理论体系，它是从文化传统、社会现象、政治现实等多方面，进行提取、抽象和理论演绎完成的。自然法与契约论之间并没有严格的演绎关系，大体上是在概念内涵方面对“共识”的直接征用，再进行理论上的发挥。比如，霍布斯就是这样展开的：“著作家们一般称之为自然权利的，就是每一个人按照自己所愿意的方式，运用自己的力量，保全自己的天性——也就是保全自己的生命——的自由。因此，这种自由就是用他自己的判断和理性认为最适合的手段，去做任何事情的自由。”（霍布斯 利维坦第十四章论第一与第二自然律以及契约法）这样，就直接把自然天性的“自由”，经由“理性”这只上帝之手，点化为社会中的“权利”。他定义“权利的互相转让，就是人们所谓的契约”，但这种集合式的转让并不是合同（Contract or Bargain）意义的契约，合同契约基于个人所有权的转让（参见周剑铭：中国思想与法哲学——社会制度文化论）。在霍布斯的契约论中，上帝的理性由人的意志直接表现，人们由自己的意志自主而集合缔约，这实质上是盟约（协约或公约 Covenant），盟约基于精神意志。卢梭的论述与霍布斯大体相似，不同处在于，卢梭强调个人意志集合形成公意，即“主权在民”的权力，而霍布斯完全依靠自然权利转化为国家权力。实际上，这两种性质的国家是全社会的制度性组织，这种盟约性质的契约论导致了凌驾于整个社会之上的绝对权力，所以，霍布斯比喻为“利维坦”这样的国家机器。

洛克的契约概念与此不同，基于财产权利转让的契约是合同，这种契约论产生了功能政府的概念。权利首先直接表现为财产私有的权利，而权力是人与人之间直接的社会关系，契约基于对权利的让渡，权力关系在人与人的契约关系中形成，这种权力的产生是人的理性所赋予的功能，即从个人私有权利的让渡而组织成功能政府，这种功能政府产生的本质就是合同意义的契约论。

从现代法哲学的观点看，两种契约论在理论上隐含着意志权力的国家与功能政府在起源上的不同，在以往的各种自然法理论或学派中，由于借重于西方理性的“自然”一致性，两种契约论没有得到明确的划分，无法理解它们之间的分别，更没有去分析它们后面的一致性，以至于在后继的思想和理论中，形

成了难以理清的概念和论争，这甚至表现在现代国家产生的过程中，如美国宪政形成过程中艰难的谈判、争执，已经成为今天理论与实践不断援引的丰富文库。尽管契约论得到了普遍接受，成为西方社会的主流意识形态，但仍然难逃虚构性的责难。

对两种契约论的分析所揭示的国家与政府两者之间所隐含的起源上的本质不同，已经充分地体现在近代以来世界上各种不同的国家体制形形色色的差别上，实际上，功能政府所具有的合同契约性本质与权力国家之间的整合是由现代国家机制——宪政实现的。但迄今为止，还没有一种理论能够全面而清晰地反映这种整合机制。揭示现代国家和世界政治模式构成的法哲学背景，需要一种大文化的视域，有不少学者从文化、特别是从东西方文化的差异和冲突的观点，讨论现代世界的格局，但是这种文化视域，仍是从西方学术的传统框架出发的，在西方法学理论中，自然法学派对自然法的实质性分析都会归结到人性的分析，这种抽象性与科学的纯粹性并不相同，这样造成后来功利主义法学、实证法学、社会学法学、新自然法学等等分山头而立的情况。西方文化本质上的分裂性，无法提供文化本质整合性的理论根基，而儒学社会学能够以自身文化的境域，为现代法哲学提供这种全景式的视域。

二、两种文化中的秩序

从文化意义上，自然法和契约论的主要困难，就是从上帝创造的人合理地过渡到世俗的社会人。在西方文化中，由于没有“人是文化的存在”这个思想，因此，无法理解人与社会同一性这个本质。从儒学社会学的观点看，“人性并不是人的属性”，从动物到人的类化过程是人的文化化，人性是人的个性：“人的内涵只有在人与人的差异性上才是个性的，因此人的个性才是人性的本质”，“人性的丰富性来自全部人类文化，……没有个性中融入无限丰富的文化因素，就没有人的个性，也就不会存在人性。”（周剑铭：中国思想和美国精神——社会制度文化论）只有在这种文化视域中，才能理解从丛林动物到社会化人类这一类化过程。因此，相对于自然法和契约论的理性，“秩序”这个概念就具有现代法哲学的特殊意义。

与西方知识理性相对应的是直觉理性，直觉理性是中国文化形态的一个本质特征，这个文化存在意义上的“理性”，在学术上被表达为“中国理性”（可参见周剑铭：算法理论和中国理性——现代儒学的科学发展观）。在中国文化思想中，自然、人性、理性是变易的一致性存在，最著名的表达就是中庸：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”。“天”、“性”、“道”、“教”，在西方学术理论中没有相等的概念，但作为文化范畴的直觉理性，与西方文化的知识理性（特定意义上的“工具理性”）是互补对等的。在中国传统文化中，作为文化范畴的“理性”具有文化化整合的自身一致性，既无需超验的神性，也无需先验的理性，这才是中国传统文化中既没有出现占主导地位的宗教，也没有出现实证性的科学思想的根本原因（只有基于了这一点，我们才可以回答“中国传统文化的两个难题”）。

在这种理解上，我们可以比较性地分析自然法和契约论在法哲学意义上的一致性：社会生活中普遍的个人财产契约关系，一方面形成政府管理功能（行政权力），另一方面成为了社会意识形态——共同的意志，国家就是这种意识形态的机器化(可参阅阿尔都塞 Louis Althusser 1918-1990 “意识形态国家机器”理论)，这才是国家权力的最终来源。国家的产生，表面上由暴力或个人、集团的意志形成，但实际上，暴力、战争、革命却往往与占有的权力直接相关，现代国家只不过是对于这个真正起源过程不同程度上的理性自觉，即把一个历史过程自觉化为一个宪政机制。因此，在西方文化的本质性上，历史过程可以阐释为理性的一致性：从生命存在的自然性到理性的“逻各斯”，从上帝意志、上帝理性，再到人的理性，从理性到权利，从权利到权力所实现的社会制度、公平、正义等等观念体系，就是自然理性、神启理性和人的世俗理性的统一。由前所述，自然法在法哲学的意义上，承担了这个任务。

契约论就是从不同的文化和社会形态中综合提出的理论模型，所以，契约论既是理论上的虚构，也是真实的存在。在思想理论上，自然法和契约论具有西方文化本质的特征，通过逻辑理性得到必然性，化解神性得到普遍性，以世俗性得到个人主义，以工具理性实现契约精神，成为近代以来表现人权、自由、平等、民主、法制等等，一系列具有实在和精神品质的西方文化形态。所以，自然法和契约论以理性结构表达了主流的西方社会形态，既是历史的，也是现实的，

在意识形态、法律体系、政治制度中，都是一种真实的存在。

本质于自然法和契约论中的“理性”和从中国学术视域中看到的它们的一致性，就是指“秩序”。但秩序这个概念，在西方学术理论中并没有成为一个重要的范畴，在西方文化中也未获得自身的特定意义，通常只是对秩序状态的描写，比如，现在广泛使用“经济秩序”一词，人们并没有一个经济秩序的直接定义，最著名的表达就是斯密（Adam Smith 1723-1790）的“看不见的手”，即使在经济学、社会学的交叉领域，如哈耶克（F.A.Hayek 1899-1992），他虽有基于自由秩序的经济政治理论，但也未深入专门研究秩序的本身意义，人们并不怀疑秩序的存在，自然法、上帝、契约、法律、制度、甚至资本都是自然秩序，但不追问秩序究竟是什么，这是一种文化自身的盲点。在中文语境中，秩序这个概念具有超越性、非表达的内在性和直觉性：“天何言哉！四时行焉，百物生焉；天何言哉？”（论语 阳货），这种秩序不是工具或方法意义上的事理或法理，而是在自然世界与人类世界的变易中内在地、继承性地存在，就如：“道之为物惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。”（老子 二十一章）“有物混成，先天地生。寂兮寥兮独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。……人法地，地法天，天法道，道法自然。”（老子 二十五章）当然，不能简单地在“道”与“秩序”之间直接划等号。相对于中国文化所具有的对秩序的直觉性，西方哲学中的“自然”、“纯粹性”、“法”等用法，就隐含地具有相当于中国文化中“秩序”这样的意义，比如，中文的“法”字有效法的意义，“法天”、“法地”的人法：“法其所以为法”（吕氏春秋 察今），这是现实中理性的自觉，是对秩序的自觉与要求，这种基于人性的内在继承性的品质，正是今天自然法学派等具有文化、人文特色的理论所信奉的秩序或结构的自然生成性的原理。

“秩序的真正意义，不是指一个秩序现象本身，而是指这个秩序状态的生成和自我维持的动力学。比如，人群拥挤与排队等候，只是物理状态的区别，而真正的社会秩序的意义，是指当一个人发现还有其它人在场时，就会无意识地自动排队。人类的秩序就是永远处在这种无意识（自动）与意识（强迫或被迫）的变易之中。当然，这里面有无数的问题和课题，其中最重要的就是公共秩序与内心的道德秩序。前者就是西方文化中的倾向——社会契约，后者是中国文化的

倾向——道德秩序，社会契约(成文或不成文)只有内化在心中，才具有历史的动力性，同样内心的道德秩序表达为社会契约形式，才能强有力地驾驭复杂多元化的现实社会。”（周剑铭：互补的人类秩序：契约与道德——中西文化中的意识形态论）只有在这种儒学社会学的视域中，我们才可以探索基于自然法和契机论的西方主流社会形态的真正结构性起源。秩序是社会的内在本质，在特定的意义上，秩序可以看作是社会的内涵，如果说人与社会一致性的观点难以在西方文化中解析，那么对“秩序”这个概念内涵的研究，倒可以在中西学术界建立起沟通的平台。

三、个人主义、私有制与宪政

从历史上看，古希腊哲学思想禀赋的自然法（理性法）、中世纪神学阐释中的上帝法（永恒法、意志法）和近代人为法（实证法、实体法），并没有历史过程断然的划分。自然法的理想——自由(freedom)、神学与道德的绝对性——正义(just)和实证法的必然——正当(right)，在法哲学思想中交织变化，在琐碎的历史事实中常常有理论上难以解释的情况，甚至在学术领域中也远非脉络清晰。直到今天，对公平、正义、自由等基本概念真正内涵的阐释，仍然层出不穷，这正是人文领域与科学领域的不同。在自身的发展中，理论上的艰难探索和沉重的历史是逐渐清晰的，因此，我们总能看到，自然法与契约论的法哲学思想，通过艰难的历史过程，最终实现为现代西方主流社会的秩序。如果说，法哲学是在哲学的论域中讨论法，如黑格尔的“法哲学”，或者在法的论域中讨论哲学，如孟德斯鸠的“论法的精神”，那么，现代法哲学就是在文化的视域中，讨论人类社会中的法的本质和实现的机制。因此，一方面，我们需要自然法和契约论理论一致性的理解，另一方面，我们需要阐释这种理论上的一致性如何实现为社会现实中的秩序。

从儒学社会学的观点看，自然法的理性所贯穿的一致性，就是文化意义上的人类化历史过程，这种历史的一致性以理性的自觉“复兴”于近代西方，以个人主义精神成为历史的动力，在社会学的意义上，这种理性的自觉成为共同的意志——即盟约意义上的契约国家。霍布斯的“利维坦”，卢梭的“主权在

民”的权力国家，都具有这种性质，这种盟约性质是西方传统的理性与个人主义精神，突破中世纪宗教的桎梏，在近代的复兴，并且成为现代的“国家”意识。比如，美国宪法的序言就简洁地表达了人民立国的共同意志：“我们合众国人民，为了建立一个更完善的联邦，树立正义，确保内部安宁，提供共同防御，增进公共福利，并保证我们自身和子孙后代永享自由的幸福，特制定美利坚合众国宪法。”这是一种对“不可让渡的权利”自觉的意志，“所有人都是生来同样自由与独立的，并享有某些天赋权利，当他们组成一个社会时，他们不能凭任何契约剥夺其后裔的这些权利”（弗吉尼亚权利法案），“造物者创造了平等的个人，并赋予他们若干不可剥夺的权利，其中包括生命权、自由权和追求幸福的权利。为了保障这些权利，人们才在他们之间建立政府，而政府之正当权力则来自被统治者的同意”（独立宣言）。很明显，“天赋权利”的“平等的个人”缔结的，是人与人之间的意志关系，这在五月花号公约中表达更直白：“现约定将我们全体组成政治社会，以管理我们自己和致力于实现我们的目的”，这意味着“国家”本身就具有权力的起源本质。

另一方面，正如在美国宪法条文和以后的修正案中所展示那样，国家的组织和过程却具有权利让渡的合同契约性质，这包括契约立宪——立法、对立法的限制——宪法的首要条款和实质的司法审查、以及契约功能行为——行政，三权分立就是实现严格限权的合同条款，通常人们理解的三权分立，强调的是已经形成的国家体系中权力的制衡，这与国家、特别指国家权力产生时的机制的视角略有不同，正是因为强调国家的组织过程的机理，把自然法的理性、人民的意志和个人的权利让渡的契约行为组织成有机的一体，才是真正的宪政。

当然，无论在理论上，还是在历史事实中，并不是这样清晰和两者吻合，相反，充满了纷乱和艰难。权利与权力的根本性质和它们之间的机制关系没有理清，就会导致基本性的误解，比如，卢梭就直接把贫困和奴役这种人与人之间的不平等归结于私有制的产生，“人生而自由，但却无时不在缙继之中”，卢梭认定人的不可剥夺的自由被私有制的缙继剥夺了，这样，以意志的盟约直接取代私有制就具有简单直接的合理性，使历史决定论实现为国家决定论。我们可以从近现代历史中看到两种契约论的不同政治色彩——民主：民主即可以是意志的“结盟”行动，民主也可以是“合同”的实体，前者具有社会爆发性，从而导

致社会分裂为对立的阶级而失序，后者却是国家的整合机制。但是应当认识到，这种区别不是决定论的，也不是截然可分的，这是一种文化的差异，即使是同为西方文化的法国和英美，这种文化的差异性也是明显的，在文化相对性差别性更大的中西文化之间，这种情况当然会更加显著，对这两种契约论在现代国家形成的过程中具有不同的文化整合性，我们需要大文化的视域和现代法哲学的论域。历史事实证明，由意志盟约产生的绝对权力的国家，只能导致贫穷的平等，法国大革命证明天国模式无法移植到世俗社会，而共产主义运动的失败相反地证明了“资本”是现代社会中的一种秩序。

把私有制看成是一种罪恶，并不是中国传统文化中的观念，因为中国自古就没有西方那种个人主义的私有制，甚至直到今天我们仍然没有真正地理解西方文化中的“私有制”概念，“溥天之下，莫非王土”，这是中国古代文化意义上的国家观念的根源，现代产生的公有制或国家所有制，恰恰是对西方个人主义和私有制的误解而不幸地引进的蛇果，今天，传统文化意义上的国家仍由农民承担着，这种时空错异造成的封建主义、反资本主义与资本主义相结合的政治特色，已经成为一种困境。文化的存在和文化的本质总是难以自觉的，对于因自己的传统文化而自豪或诋毁的中国人来说，至少过去的情况如此，最坏的情况是“邯郸学步”，最不幸的是，这已经成为了历史事实，我们实质上已经造成了文化与社会分裂，这种二元性分裂与西方社会的二元性完全不同，我们已付出了对自己的文化本质背叛的代价。

另一方面，我们可以从社会现实中看到，现代西方主流社会的秩序是由二元绝缘性实现的，一是心灵中的宗教—道德意识，二是世俗化的经济—政治制度形式，这两者之间关系却难于理解，一直是社会学、政治学和法哲学理论中最主要的困难。这里有一个最重要的事实，现代西方的法律体系排除了立法中的宗教地位和限制了立法的禁区：“国会不得制定关于下列事项的法律：确立国教或禁止信教自由，剥夺言论自由或出版自由；剥夺人民和平集会和向政府诉冤请愿的权利”（美国宪法修正案一），这样，实际上，宗教和个人的基本权利就具有“绝对”的自由，比如，如果把一种宗教立为国教，这个宗教就政治化了，这实际上就会产生所有的宗教在政治上的不自由。只有在这样的理解中，才能揭示“自由”这个西方意识形态的核心的真正本质：自由不是由法律保护的，

或者说法律无法保护真正的自由，真正的自由是由立法中立法对立法自己的禁止实现的。人的基本权利，如生命权、自由权、立约权等不可让渡的权利，被排除在立法之外，这种自由才是本质上的自由，如果把中国先智所在时代的国家作西方现代的国家来理解，我们就能真正读懂：“故圣人云：我无为，而民自化；我好静，而民自正；我无事，而民自富；我无欲，而民自朴。”（老子 五十七章）

由此，我们也就可以理解专制的本质，就是个人或团体权力对不可让渡的个人权利的侵犯，所谓圣旨、“朕即国家”、“最高指示”等等，这些具有相当于法的权力而没有立法限制或立法审查的个人或团体的意志、政策都具有专制性质。立法的法的契约性质就是立法对立法的限制，这才是宪政的实质内核，实际上，通义的“法”与立法的法与具体的法在理论上的自身缠绕性的解决是由一个漫长的历史（不成文的英国普通法）或艰难的冲突与协调过程（成文的美国宪法）实现的，没有这样一个历史或艰难的谈判、协调过程，就很难直接复制一个现成的国家体制。但承认现代国家的宪政本质，揭示现代国家和宪法具有契约性质，是西方学术理论的伟大贡献，对寻求人民意志真正实现的立法者而言，如果承认宪法是大法，表达这个机制的宪法就必须具有这个本质。

在现代法哲学的论域中，如果我们继续探讨自然法和契约论，就可以揭示，两种契约论所表达的社会结构最终由私有制和个人主义承担，即盟约契约论的个人主义精神与合同契约论的私有制基础，自然法的理性贯穿其中，这三个迭进的层次共同成为现代社会的秩序。现在，我们可以看到，西方社会秩序的二元绝缘性其实是层次的分隔，但西方学术理论体系不具有这种解析观点，但从中国文化的视域看，这种结构却简单而清晰，因此，我们不难理解个人主义和私有制这两者如何表现为社会现实中的人的动机和行为。实际上，现代西方社会秩序的二元绝缘性存在于整个社会之中，总体上看，这都是由这种宪政性质的体系保证或延伸的，比如，市场经济的法规制度与经济形态的自动调节——“看不见的手”，这两个方面的绝缘性构成了整个经济领域的运行秩序，自由市场的法制体系就是这样“保护”着“看不见的手”的绝对自由。作为结构性的体制与体制中的管理行为（工具理性）是不同层次的，“现代所有的文明成果离不开工具理性，但工具理性是以消蚀人的价值为代价的，……因此，人文价值只

能保卫而不能制造，人文价值也不是工具理性能实现的”（周剑铭：算法理论与中国理性——现代儒学的科学发展观）。所以，你无法用政策的“开放”去保护“看不见的手”，正是因为看不见，你才无法进行直接的保护操作，就是说，你无法用政策法规去制造市场经济的秩序，这对于非市场经济国家，具有特别重要的意义。对于政府行政功能而言，所谓政策的“开放”只是对政府习惯行为的部分限制，以此来保证经济自由的相对空间，比如，开放资本市场就是对妨碍资本流动性政策的禁止，历史地看，并不是一种功绩而只是一种后悔，这并不能真正地获得经济自己的生命，这种开放的功绩只是一种行政行为，是以巨大的人与自然的成本为代价而获得的。

四、内圣外王

自然法理论赋予近代西方启蒙以理性之光，对希腊理性传统的复兴成为了近代西方世界的骄傲，但西方社会存在的二元绝缘性，却并不是知识理性的骄傲，因为社会与人是同一的，社会结构性的分裂，也是人性的分裂，认识到这一点也是自然的，没有这种二元绝缘性，就没有西方社会中的秩序，如何将西方社会的两重分裂扭转成自身一致性的莫比乌斯带，是西方学术自身无法解决的问题。自然法和契约论作为资本主义的意识形态，无法为人类社会的人文本质提供同等质量的元素，“从文化的源头上看去，西方文化中个人主义，也只能是人或个人这个抽象观念的物质实现形式或方法，或换一种说法，西方文化中的人，就是努力地从自己的物质形式中寻找与失落的灵魂统一的人，正是在这一点上与中国传统文化中的文化存在形式显著不同。基于这种的文化起源，我们完全可以理解，西方文化中个人主义是一种基于物质表现的理性精神。”（周剑铭：个人主义文化论——中西文化中的文化观）自然法和契约论的体系，只有在西方文化理性的自身境域内才是理性的，超出这个范围，理性就成为兽性，在资本主义的产生和全球化过程中，物质化的欲望赤裸裸地表现为人性的堕落，比如，资本原始积累过程中的血腥罪恶、市场经济在全球化过程中发生过的奴隶贸易、贸易战争等等，这都是人所共知的事实。

中国文化的特征是人性与社会性的同一。如果说，在西方文化中，个人与社

会的统一由个人主义精神和契约论体现，那么，在中国文化中，个人与社会的同一性则是历史自然性与人自为的伦理道德精神实现的，这种同一性的表达就是儒家的理念——“内圣外王”，这既是文化化的人性，也是儒家的社会政治理想。从儒学社会学的角度看，人性不是人的属性，而是人的文化，中国文化是一种个人文化性的文化，一方面，历史可以由传统和教化内化于人心中，成为理性的人性，文化、人性的统一性成为人的社会性本质，这是文化与历史的一致上古之世因圣而王，孔子也被尊为素王，在王阳明看来，人皆圣人，从人性本质上说，这是儒家文化的普世性，并可以成为现代“公民性”的一个根基，因此内圣与外王一致——内圣“即”外王。但是另一方面，现实中个人的社会化过程，远没有社会历史那样充裕的时间成本，作为个人心灵的最高状态内圣，只有在极个别圣人身上才成为个人的品质，一个统治者兼具圣人品质的几率微乎其微，即使部份地具有，也是一个伟大的君王了，内圣“而”外王或外王“而”内圣不具有决定性：“圣也者，尽伦者也；王也者，尽制者也；两尽者，足以为天下极矣。”(荀子 解蔽)因此“王”、“圣”、“内”、“外”具有整合上的复杂性，在法哲学的意义上，这正是相当于前述西方近代学术理论中意志盟约的“国家”与合同契约的“政府”的整合的困难，中国社会政治中的内外两重性与西方社会中的二元绝缘性具有重要的比较意义。

“内圣即外王”是文化的理想，“内圣而外王”或“外王而内圣”是社会现实中的诉求，我们现在可以理解，一方面，“王，天下所归往也”，“有天下曰王”，“修文德”、“来远人”，“以德行仁者王”这是中国文化中“天人合一”的天下王，另一方面，“六王毕，四海一”这样的政绩王，则是指封建制度的中央独裁统治者，一个文化大一统的国家与以地为王的治理模式并非重合，作为皇帝的独裁者与社稷朝庭也不是一回事，内圣与外王在现实中的统一性是历史非决定性的，实际情况往往是“儒表法里”。但最重要的是，以儒家文化为代表的中国理性具有内圣外王整合一致的强烈意识，内圣外王作为儒家的文化的理念，是中国封建社会中文化与政治整合统一的渴望和现实中的努力，这正是内圣外王的动力性所在，也是内圣外王这个理念一直在中国传统文化中长胜不衰的一个根本原因。

近代是以人类社会的时间频率加快为特征的，对于中国人来说，等待一个

伟大君王出现的时间成本早已不存在了，西方世界入侵中国，强迫中国人融入巨大的时代转变中，中国文化中的自然性与人的自为性的一致进入到一个全新的世界格局，从封建中国进入到现代中国的巨大转变过程中，中国面临的不仅是自身的时代进步，更必须面对文化的吸收和融合，所以，与西方文化扩张性的时间与空间一致性不同，中国面临传统文化与一个全球化社会现实重新整合的要求，这种格局在人类历史上从来没有过，因此，近代以来中国所经历的变革后面所包含的意义，远未为人们所认识，它所包含的复杂性远未暴露，任何一种自以为是的决定论都是可笑的，与此相反的对历史和传统的拒绝与自杀一样可悲。

从中国文化本质上说，“内圣外王”无法有“上帝的归于上帝，凯撒的归于凯撒”这样的两元分割，但是外王的政治诉求却有了西方送来的民主体制，在西方文化中，民主是把个人主义的精神实现为契约论的理想可操作的政治制度，对于中国社会政治来说，这可以成为把历史成本摊入社会成本的最有效方法，这是在全新的世界格局中内圣外王的再整合，从而，把一个天下所归而有天下的文化国家与一个权利契约的国家机制，融成天人合一、内圣外王的伟大现实。当然，在中国文化环境中，如何去建设民主的机制而不是把民主作为武器，避免上帝化的凯撒、甚至是撒旦化的凯撒出现，是中国社会现代化中的特殊问题这个问题已经出现过了，现代中国国家的宪政化就是一个理性化的宪政创制过程，这已经付出了巨大的代价而且仍然需要时间成本，这不是事先就可以肯定的，这里没有决定论，也没有犬儒主义，这种肯定性是中国文化的理性和信心。