

重申“道统”:反思民族国家的限度

程亚文

(上海外国语大学 国际关系与公共事务学院,上海 200083)

[摘要]西方国家近年来所出现的政治乱象,从西方政治学的角度看,是政治议程和制度设置突破了构建民族国家的伦理约定,导致政治过度与契约瓦解,而从中国传统政治经验看,则是“治统”僭越了“道统”,国家丧失了检验政治合理性的稳定机制。卡尔·施米特和保罗·卡恩的政治神学,则重申了神圣性在政治体系中的作用。以选举合法性为准则的当代政治已显现其乖戾,政治不仅需要合法,也需要正当有效。重申“道统”、回归“政治神学”,是建构适度政治的关键所在。

[关键词]政治乱象;契约;政治神学;道统;适度政治

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2019.03.005

美国和欧洲国家近些年来日益加剧的社会混乱和政治撕裂现象,正引起人们越来越多的关注。在剖析这些国家的政治乱象时,先要留意它们以往在政治上所取得的成就,乱象很可能就酝酿于成就中,原因很简单,如果成就是长久可靠的,那么乱象就不太可能发生,正是成就并不具有长久的确定性,才会使成就在另一时刻,会以败乱的面貌表现出来。21世纪是从20世纪孕育出来的,而在20世纪上半叶,世界在大多数时候仍是混乱世界,西方经历了两次世界大战,获得相对平静只是1945年第二次世界大战结束以后才发生的事情。因此,考察西方的政治成就,主要的时间点应是20世纪尤其是其下半叶。在此期间,其成就明显可见主要在于三个方面,即

民主普及、权利扩张和政治破“界”。民主价值的被接受和民主政治在全球的普及,从来没有像在20世纪那样成为主流叙事和实践;福利供给的有无和充裕程度,已是公民身份有无的标志,也是国家有无合法性的尺度。与此同时,自由主义成为20世纪下半叶以来主导性政治知识范式,多元文化主义思潮也应声而起,尤其是“人权”话语及其实践,共同构想并推进建设起一个可以容纳无数多样性、无限扩张的无“界”政治世界。政治想象对以往在国家、族群、肤色、性别、年龄、宗教、语言等各种界限上的突破,使“普世价值”在近半世纪逐渐成为流行政治语言,世界主义、世界公民成为向往对象,而国家主义、民族主义则成为旧时代的标志。^[1]

作者简介:程亚文,上海外国语大学国际关系与公共事务学院教授、比较政治系主任,主要研究领域:比较政治与国家能力、超大规模国家治理、人口与政治、东亚国际关系等。

然而,西方当前在国家治理上遇到的各种困难,却也揭示了上述这些“成就”可能也是陷阱,埋下了21世纪初叶到来时由盛而衰的伏笔,所谓成也萧何、败也萧何也。从西方国家以往的政治成就和当下的政治乱象的相互观照中,需要反思的问题是:民主政治是否应有其限度?可以在“人民主权”名义下,真的让所有重要决策由民众来投票做出吗?民粹主义真的与民主没有关系?权利是否应有其限度?一个国家可以无限制地满足民众对权利的要求吗?政治是否应有边界?或者说,政治共同体的扩展,是否要以一定的约束条件为前提,而且在一定时间内有其范围限定?本文试图对此做出解释和解答,所选取的是两种方法和角度:一种方法是“西医”,即从西方政治发展和政治话语体系的角度,追溯民族国家形成之初的契约伦理,在历史对照中观察政治过度如何发生及政治契约如何走向崩溃;另一种方法是“中医”,即从中国传统的政治伦理“道统”与“治统”的相成的角度,认为西方政治乱象的关键成因,是“治统”僭越了“道统”,和“道统”在政治变迁中逐渐迷失。

一、政治过度与契约瓦解

先用“西医”。在《匮乏、政治过度与文明危机》^[2]一文中,笔者提出,如果把现代民族国家说成是国家与公民的一种新的契约关系,那么,这个构建民族共同体的契约在早期能够有效发挥作用,主要在于三点,即公民美德与国家责任相匹配、精英治理与民众意愿相协调、契约的运用在其政治边界内。这三个条件实际上规定了近代以来以民族国家为主要诉求的意识形态在政治上的可能限度,其一是权利限度,公民对国家的要求是要有前提的,那就是要为国家付出,而且其付出不能少于国家所能提供,诚如卢梭所言:“唯有当人类劳动的收获超过了他们自身的需要时,政治状态才能够存在。”^[3]其二是民主限度,“人民当家作主的意愿”,即使对政治来说是“第一位”的,但依然存在“第二位”“第三位”的

政治需求,因此光有民主是不够的,还需要有共和,要在体现民众意愿的同时,也能实现精英治理,使之两相适应。其三是文化限度,民族共同体不仅是利益共同体,还是情感共同体,相同、相通而非相互隔绝的文化,是共同体赖以形成、政治秩序可以产生的重要前提,相互对立的文化体系共处一室而不能通融,必致共同体产生混乱甚至走向瓦解。

从长远来说,第三个方面即文化规定性,更是关键,对此如果一厢情愿、任其过界,所造成的混乱会更为巨大,想纠偏改正更为困难。号称20世纪最具争议的思想家卡尔·施米特(Carl Schmitt),在20世纪20年代论述议会制和民主制所面临的挑战时,曾指出当时欧洲正在经历由精英民主(议会民主)向大众民主的蜕变,而这可能使得欧洲各国“国家不国”。当时正是欧洲扩张“普选权”的阶段,其追求在于,“每个成年人应当在政治上同其他所有人平等”,^[4]然而,这在施米特看来,它“不是民主,而是某种类型的自由主义;它不是一种国家形态,毋宁说是一种个人主义、人道主义的道德观和世界观”^[5]。民主制是一种国家建构,但“现实中的民主都建立在这样的原则上:不但平等者平等,对不平等者也要平等相待。所以,民主首先要求同质性,其次要求——假如有必要的话——消灭或根除异质性”^[6],同质性是平等——也是民主的前提,在卢梭所设想的契约中,“公意”的形成是有条件的,“真正的国家只能存在于人民具有同质性,从而基本上存在着全体一致的地方”。^[7]然而,“民主制所必需的实质性平等和同质性问题,不可能通过人人普遍平等而得到解决”,“普选权”所带来的不加区分的形式平等,会使“实质性的不平等并没有从现实和国家中消失”,而它必然会给民主制添乱,“现代国家的危机源于这样一个事实:一种大众——所有人的民主制根本就不能成其为一种国家形式,遑论成其为一个民主制国家。”^[8]施米特还这样设问:“大英帝国的基础是赋予其全体居民普遍而平等的投票权?倘若如

此,它连一个星期也存活不了;由有色人种组成的可怕多数会统治白人,尽管如此,大英帝国仍是民主国家”,^[9]在他所处的时代,他看到原本与自由主义有诸多抵牾的民主制,正在大众民主的喧嚣中失去以往对同质性和实质平等原则的设定。一种不再有前提的民主也是一种没有了政治边界的民主,在自由主义民主兴起之时,施米特却认为随着政治界限在形式上的消失,也迎来了议会制和民主制的危机。

以上所述三个方面,决定了契约的扩展,必须在其适应范围内。不在适应范围内的契约拓展,会导致政治过度。^[10]而“政治过度”与西方政治的另一种面相即“政治不足”同时发生时,更加剧了西方政治的困境,后者指该进入政治议程的事务没有进入政治议程,甚至从政治议程中逸出,这导致国家汲取社会资源的能力下降,政治所赖以运行的支撑条件出现缺失。^[11]

20世纪下半叶以来,西方国家来自左翼的福利主义和权利诉求,演变到21世纪的结果,是权利预期超过了政治共同体的承载能力,导致政治过度、契约瓦解,而来自右翼的自由放任主义,又使得资本意志也肆意扩张,面对主权国家日益强势(比如国家纷纷对大资本减税),严重削弱了国家通过一定的政治安排来化解内部紧张的能力。今天在西方国家内部,已在左右两个方向同时摧毁政治共同体的契约伦理,这对近代以来以民族国家为主要安排的政治格局,杀伤力是巨大的,它所带来的治理危机,至少表现在以下三个重要方面:

一是消耗性国家。在“权利至上”口号影响下,西方国家的公民,普遍选择性地遗忘了公民对国家的义务,只谋消费或权利而不思生产即创造财富。这是近年来很多欧洲国家深陷债务危机的重要由来。

二是无规划政府。在越来越发达的民主机制下,执政者必须面对不断变幻的民众意愿经常调整政策,同时,由于频繁的政党轮换使政府欠缺稳定性,对国家发展做长远规划政府机制已

很难形成,国家处理长期性问题和挑战的能力严重下降。

三是选举型政客。在轮流执政的竞选性选举机制下,政治参与者的政治素养也会趋于平庸化,只问选举成效不问国家长远未来的政客,相比真正有德有能者更容易上位。选举机制难以选出真正能堪大用之人,近些年来欧洲进入“多事之秋”,而其走上台前、不断更替的政客却多对现实挑战应对无方,为政者的平庸化一览无余。

二、“无界”政治是否可能

与政治过度相对的自然就是政治适度,也即政治是在其契约可以承受的范围内运行。承认任何政治都有其限度,这会有悖于人们希望打破所有政治界限的美好愿景,然而,这种来源于既往的经验事实却不能不面对,那就是当本不属于既定政治范围的人群也卷入政治、当原先并不属于政治范畴的事务也被纳入政治议程时,适度政治就可能转化为政治过度。当然,这个限度是有一定弹性的,在不同的时空,限度可能会有伸缩,但无论怎样延展,界限都还是会存在。

在民族国家的契约形成之初,人们并不清楚政治共同体究竟拥有多大的弹性空间,此后契约一再被突破,也给人们营造了一种错觉,那就是以为现代性的制度空间,是可以无限拓展的。这也就为最终越出政治边界,导致政治过度、契约瓦解,提供了伏笔。

20世纪特别在其下半叶,很多国家在福利制度和民主政治建设上的巨大进展,一方面展示了人类所能达到的最新文明高度,但另一方面,当“民主”“权利”成为至高无上的新政治图腾时,很多国家不知不觉也在进入一种自我设置的陷阱,那就是要承担越来越多的公民的越来越多的权利需求,实际上是国家不可承受之重。更糟糕的是,在“政治过度”的过程中,社会必然出现的多元化趋势,又会使不同群体拥有不同的政治目标,这些目标都是“正当”的,但却往往是互相对立的,当它们同时出现于政治生活时,就会造

成严重的政治撕裂。

2016年的美国总统大选中特朗普对移民的不友好态度、2017年8月间美国发生的要求撤除南方邦联纪念物事件及由此引发的暴力冲突，就在说明这一问题。在弗吉尼亚州夏洛茨维尔发生撤除塑像的暴力事件后，曾为多位美国前总统担任过高级顾问的CNN节目主持人帕特·布坎南，一度惊呼美国正在经历第二次内战。美国关于南北战争纪念物的争议，是多元文化主义和“政治正确”引发内部冲突的最新一章，它所反映的事实，是既有政治体系对公民相互冲突的文化权利要求的难以适应。

美国和欧洲出现的政治混乱，恐怕也是一种世界性问题，20世纪下半叶以来成为强势话语的自由主义意识形态，塑造了一种抽象的无边界的政治想象，可是自古至今的人类政治，都没法做到毫无边界，这个边界在施米特那里，被悲观性地定义为了“敌”与“友”的范围。在政治体系具有强大的消化能力的时候，这个边界是不容易被感觉到的，会以为“合众而一”可以永久进行下去。然而，一旦政治边界被突破，必然就会反映到政治体系的消化能力的减弱，而它又会让人意识到政治边界的存在。无论中国传统的“天下”体系还是美国建国以来的“大熔炉”叙述，实际上都有一个前提，那就是要求“他者”进入既定的政治边界，而不是在边界外加入既存政治体系。“天下”体系的“包容”不太计较种族，但如果统治了汉族的外族，在文化上也将儒家文化符号系统撇到一边，汉族还真的能接受异族统治、与其同处一个政治体系吗？这也就是今天美国的问题：可以不计较肤色，但如果肤色不同的人，不再接受传统的美国文化符号了，那这个美国，还是美国吗？

三、中国经验：有“道”方有治

当用“中医”来给西方政治乱象号脉时，最有用的概念是“道统”与“治统”，这两个词语是中国传统对政治的正当性与合理性的经典解释。

从中国的“道统”观看，西方今天所出现的政治衰败迹象，原因不是别的，乃是在不断冒进的民主意愿、权利诉求和多元主义主张下，“治统”僭越了“道统”，导致政治运行的成本显著超过了政治能力，并使民族国家的初始契约难以为继。

（一）“道统”释义

何谓“道统”“治统”？道统之说可追溯到孟子，其云：“由尧舜至于汤，由汤至于文王，由文王至于孔子，各五百有余岁，由孔子而来至于今，百有余岁，去圣人之世，若此其未远也，近圣人之居，若此其甚也。”^[12]中唐之际，韩愈推崇孟子，在其名篇《原道》中，明确提出儒家有一个始终一贯且有异于佛老的“道”，“曰：斯道也，何道也？曰：斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公以是传之孔子，孔子以是传之孟轲，轲之死不得其传焉。”^[13]但最先使用“道统”一词的是宋朝的朱熹，他说：“盖自上古圣神继天立极，而道统之传有自来矣。”^[14]再至晚明遗民王夫之，对什么是“道统”“治统”，有了进一步的解释，“天下所极重而不可窃者二：天子之位也，是谓‘治统’；圣人之教也，是谓‘道统’”。^[15]今人费孝通则说：“用理论规范的社会威望来影响政治……这种被认为维持政治轨范的系列就是道统”，^[16]“实际执行的系统——政统——和知道应该这样统治天下的系列——道统——的分别是儒家政治理论的基础，也是中国传统政治结构中的一个重要事实。”^[17]费孝通这句话中的“政统”，是“治统”的同义词。

传统中国社会对“道统”的高度重视，可见于中国历史的诸多关键时刻，举例来说，1684年，清帝康熙拜谒曲阜孔庙，对孔子行三跪九叩之礼，开历代帝王之先河，此举竟顷刻间瓦解了汉族士大夫对异族统治的抗拒之心，自此之后满汉一炉，汉族士大夫视清皇帝为正统。

“道统”存继关乎群体的精神生命，从中国传统看，它首先表现为一套儒家符号体系，孔庙就是这套符号体系的集中代表，清朝皇室也奉此

符号为尊,使得汉族士大夫与清皇室有高度文化认同进而政治认同;相反,明朝虽然是汉人皇帝,但对此符号体系没有显示出很大尊重,引得有明一朝,士大夫阶层与明皇室龃龉不断。其次,“道统”体现为符号体系背后的义理也即超验观念、价值标准和思想方法。再次,“道统”还体现为一种制度安排,包括以四书五经为主要内容的科举考试制度、以儒家经典为主要教育内容的私塾书院教育制度、以“经筵讲学”为形式的朝廷儒家经典学习制度,以及被儒家价值规范的朝纲政制、皇室仪礼、乡规村约等,按照当代著名儒者蒋庆的说法,它们所体现的乃是政治儒学与心性儒学的合一。

中国传统的“道统”义理,又主要体现在四个方面:一是“为仁”。孔子、孟子皆强调“仁”,韩愈自诩承接孟子,他说:“博爱之谓仁,行而宜之之谓义,由是而之焉之谓道,足乎己无待于外之谓德。仁与义为定名,道与德为虚位……凡吾所谓道德云者,合仁与义言之也。”^[18]二是“大一统”。按蒋庆解释,“大”是动词,意为“推崇”“尊大”,“一”为始,“统”为元,“大一统”因此有形上形下两层含义,形上是指“政治社会必须自下而上地依止(系于)一个形上的本体,从而使这一政治社会获得一个超越的存在价值”^[19],无“本”则无“道”,“君子务本,本立而道生”^[20];形下的含义则是,“在具体的政治社会中,王是公共权力的代表,现实的政治秩序必须统于王才是合法的政治秩序,因为王者受命于天以统天下。”^[21]由是观之,“大一统”是在“王者无外”的同时,尽可能“多元一体”,在经济、政治和文化等方面建构起可以通约的规范和价值,这也体现在“夷夏之辨”之说中,“以夷变夏”不仅是统于王者之命,更是本体如一即归于“一体”。三是适“中”。陈赞认为,虽然清人崔述说“二帝以德治天下,三王以礼治天下,孔子以学治天下”^[22],但这不过是中国古典文明的三个不同阶段,“是同一理念的不同展开或体现,这一理念在中国文化的自我理解方面,后来被表述为‘道统’,此道统的内容便

是中道。”^[23]“人心惟危,道心惟微;惟精惟一,允执厥中”,^[24]这“十六字心传”一向被认为是儒门正法,所谓“允执厥中”,就是正心诚意恪守不偏不倚的中庸之道,朱熹云:“不偏之谓中;不易之谓庸。中者,天下之正道。庸者,天下之定理。”^[25]通俗点说,是要在现实世界的多样化愿景中求得折中,调适各种意愿于一炉,不放任任何一种要求走向极端。比如在强调“仁者爱人”时,如果一味求“仁”、纵容自私自利之心,也会导致政治体系无法承受。“中道”追求的是适度政治,现实治理不能剑走偏锋。四是“天命”观。奉天承命、执“上帝”之旨,此神圣意志,是政治哲学、政治伦理和政治实践赖以发生的原始缘由。《书·盘庚上》云:“先王有服,恪谨天命。”商汤在打败夏桀回国后,在接受各方诸侯来贺,向其申明推翻夏桀的道理时亦陈:“肆台小子,将天命明威,不敢赦”,又说:“罪当朕躬,弗敢自赦,惟简在上帝之心。”^[26]屈原在投江之际也以“天命”诉怀:“天命反侧,何罚何佑?”^[27]司马迁的追古之思乃是:“於是帝尧老,命舜摄行天子之政,以观天命。”^[28]董仲舒则提出“天人合一”,认为“道之大原出于天”^[29],自然、人事都受制于天命。

对此四点做出三点解释:

其一,道统观是政治哲学与政治神学的合一。前三点是政治哲学,既是求取善政^[30]的价值,也是政治展开的方法,“仁”更体现为价值和政治目标,“中”“大一统”更体现为方法。后一点是政治神学,从对“天”的理解中推导出人世的规则,对前三点的正当性给出神学理由。四点合在一起,按照今天的哲学话语,是世界观、价值观和方法论的集合。

其二,“道统”所要求的对象是所有人。“为仁由己”,“自天子以于庶人,一是以修身为本”,“修身”的目的是什么,明代中叶大儒王阳明所说的“致良知”即成仁也。“仁”不仅体现为“天子”、士大夫对“庶人”的恕道,也体现为“庶人”在群体中应有的道德涵养和应尽的义务担当,此即明儒所说的“人皆可以为尧舜”之义,“地位不

同,力量不同,德性则一。中国的圣人,着重在德性上,不着重在地位力量上。”^[31]也就是说,“天下”中的权利义务关系是普遍的、交互的而非单向的、给予的。各安其位、各奉其献,皆可“成尧舜”,也是成就一个可以长久存在的政治共同体的关键,在这个共同体中,每个人都是主体而非客体,是能动的而非被动的,是参与者而非接受者,都有着对共同体的责任,也享受在共同体中的权利和荣誉。

其三,“道统”昭示了政治可能达到的广度,也暗示了政治可能内生的限度。中国的传统政治理想,是“天下无外”,但“无外”是有前提条件的,限度主要体现在两处:一是文化限度,即由“夷夏之辨”所规范的内外关系。“圣人之教”的存与不存、接受与不接受,是“外”能不能向“内”转化的尺度,除此之外没有别的尺度,比如种族差别就可以不足为虑。二是权利限度。“天下”是共同维护的“天下”,政治共同体对民众的权利承诺不是无限的,不可能无休无止地满足民众不合理的要求。中国传统“道统”因此强调贤能之治,《礼运·大同》曰:“大道之行也,天下为公,选贤与能,讲信修睦。”有贤有能的“君子”要率先垂范和为共同体的运行付出更多心力,而民众也有义务从贤者之教、遵能者之领,士大夫与平民各守其分、各司其职,是前者获得尊重、后者获得爱护的前提,在一个共同体内,被尊重、被爱护及其程度,都是有条件的。

(二)“道统”与“治统”的相得

中国是一个数千年保持了文化连续性的文明体,而且除朝代之间的动荡外,构成中国历史主体的那些朝代,所持续的时间大都达到二百年以上,在大多数时间里,其内外治理都表现出了远高于其他国家的效用。没有相对成熟的政治体系,是不可以想象有这种景况的。传统中国的基本政治经验,也正是体现在“道统”与“治统”的相互依存,其主要特点有三个:

一是传承有序的道统。即如上文所说,代表“中国”的符号体系及所蕴含的价值体系是高度

稳定的,在不同时期又有发展,但其内核始终未变,而它尤其体现在中国思想的主要方面即儒家义理和仪礼上。赵汀阳认为,中国文化是“一个以汉字为主要载体,有核心基因而无边界的开放兼收的精神世界”^[32],这个“核心基因”虽然决定了“开放兼收”的限度,但只要承继了这种“核心基因”,那么,无论任何血缘、种族都可以构成“中国”,和是其“道统”体现。葛兆光批评南宋政权因为偏居一隅,而在后来走向了种族主义。^[33]赵汀阳对此评论说,“宋朝的政治叙事从天命的普遍性退缩为特殊性,把‘天下人的天下’的传统观念压缩为汉人的中国,这就已经背离了周朝开创的普遍关怀的天命传统,而把天命理解为族群的私产。”^[34]

二是因时而变的“治统”。王阳明在回答学生徐爱问孔子为什么要删削《三坟》这类书时,曾说:“纵有传者,亦于世变渐非所宜。风气益开,文采日胜。至于周末,虽欲变以夏、商之俗,已不可挽。况唐、虞乎?又况羲、黄之世乎?然其治不同,其道则一。孔子于尧舜则祖述之,于文武则宪章之。文武之法,即是尧舜之道。但因时致治,其设施政令,已自不同。”^[35]他指出要坚持“其道则一”的同时,又要“因时致治”,这实际上也是对中国历史事实的总结。清人崔述曾说“二帝以德治天下,三王以礼治天下,孔子以学治天下”,不仅二帝三王各有其“治”法,中国的各朝各代,在治理体系上共享了一些相同之处的同时,又都各有因时而变的特点,在很多方面表现了差异,就是同一个朝代,在不同时期,其制度设置和治理方法也会有明显分别。关于这一点,钱穆先生的《历代政治得失》一书中有很好的展现。^[36]儒家经典著作《春秋公羊传》中的“经权”思想,则为“治统”的因时而变,提供了学说支持。^[37]

三是“治统”从属于“道统”。“天下以道而治”,^[38]“总的来看,在中国传统文化中,道统与政统的关系是道统高于政统、涵摄政统,二者的关系不是平行的,而是体用本末的关系”,^[39]明末儒者吕坤曾以“理”与“势”、“圣人之权”与“帝

王之权”来对此予以说明,他说:“故天地间,惟理与势为最尊。虽然,理又尊之尊也……故势者,帝王之权也;理者,圣人之权也。帝王无圣人之理同,则其权有时而屈。”^[40]他所说的“理”即“道统”,而“势”即“治统”。康熙在《日讲四书解义序》中亦云:“万世道统之传,即万世治统之所系也。自尧舜禹汤文武之后而有孔子曾子子思孟子……盖有四子而后二帝三王之道传,有四子之书而后五经之道备。”^[41]康熙认为“道统”为“治统”之所系,他指出圣人有两类:一类为“行道之圣”,得位以绥猷(治世);另一为“明道之圣”,立言以垂宪,而“‘明道之圣’远胜‘行道之圣’,即因行道者勋业仅炳于一朝,明道者却教思周于百世”^[42]。中国自“禹汤罪己”代代相传的帝王下“罪己诏”自陈其过的传统,即是“道统”高于“治统”的鲜明体现,身居天子之位的皇帝,也并不能为所欲为,而要内修德行、外建功业,在天灾人祸面前更是需要检讨过失,“自我批评”。

当然,从实际历史过程论,究竟“治统”从属于“道统”,还是“治统”凌驾于“道统”,是有不同看法的。比如费孝通认为,“道统并不是实际政治的主流,而是由士大夫阶层所维护的政治规范的体系”,^[43]“道统不争政统,政统却可压迫甚至消灭道统”。^[44]从历史表现看,代表“治统”的皇权压倒了代表“道统”的士大夫的权势,让后者成为前者的幕僚和臣属,确是事实,费孝通认为中国的“士”,经历了由先秦封建制下的“大夫士”到秦以后的“士大夫”的过程,“大夫士”是贵族,与王侯共享政治权力,而“士大夫”即官僚,不过是皇帝雇用的一批助手,政权由皇帝独占,“朕即国家”。^[45]但费孝通混淆了一个概念,即皇权压倒士大夫之权,并不完全等同于“治统”压迫“道统”,原因在于,皇权有时候也会以“道统”的代表者、解释者自居,当皇权公开承认“道统”的符号体系、以之作为统治的价值来源时,士大夫阶层不过是同一种“道统”的不同代表者和竞争者,他们对“道统”的权威代表权并非不言而喻,当皇帝一边声称“朕即国家”,又一边申言

“奉天承运”的时候,实际上已经君师合一(治教合一),与士大夫阶层分享了“道统”的代表权和解释权。康熙当年晋谒孔庙并对孔子行三跪九叩之礼,皇权对象征“道统”的主要符号屈膝,表面来看是提升了“道统”的文化威仪,但其实却也是对以往“道统”代表者士大夫阶层的文化权威的打击,使得皇权也掌握了“道统”的话语权,可以“道统”代表者自居而号令士大夫。

皇权投士大夫所好,反而剥夺了士大夫的文化权威,使其甘心服从于皇权,相反,皇权如显示出对“道统”符号的不恭,“治统”僭越“道统”,作为政治权威的治权从长久来说必然受损。在明朝灭亡之际,明廷财政亏空,士大夫阶层却普遍护守私利、不愿捐出身家资财共济时难,就整体来说,明末士大夫阶层与皇权可谓离心离德,在民间社会享有极高文化权威的东林党人,其产生在很大程度上即是对皇权不尊重“道统”的抗议。有明一代,太祖朱元璋曾号令孔子不得通祀,而明世宗朱厚熜在位期间,甚至诏令孔庙改制、去孔子王号,乃至不仅曲阜孔门对于明朝封号深感屈辱,“庙中凡明朝封号,俱置不用,总以见其大也”^[46],而且引起整个士大夫阶层反感,严重损害了其对明朝皇权的政治认同,导致频繁发生士大夫阶层与皇权的抗争。皇权与“治统”可以压倒“道统”的代表者士人集团,但一旦皇权即“治统”没有显示出对“道统”的尊崇,其内部治理必然发生困难,而在国家危难之际,皇权集结社会资源的能力也必然受损。

“道统”与“治统”相得益彰,政治才有可能实现有效,国家与社会才有可能获得安宁。王夫之强调“治统”,但亦重“道统”,他说:“儒者之统,与帝王之统并行于天下,而互为兴替。其合也,天下以道而治,道以天子而明,及其衰,而帝王之统绝,儒者犹保其道以孤行而无所待,以人存道,而道不可亡。”^[47]“道统”是为政治共同体的存在证成,也规定了其内部的权利义务关系和政治的边界,上至最高领导者下至庶民,皆有其不可逾越的权力(权利)与责任界限。“中”即适

度、限度,《论语》特别强调:“过犹不及”^[48],狂与狷皆是失,中国传统追求的中道政治是抑制极端情况发生的政治,过度作为与不作为都是对“中”的背离。以此观察,20世纪下半叶以来的西方政治,已经演变为一种无界、失度的政治,什么都可能被解构和突破,这实际上也是一种“积极政治”,而中国的传统理想乃是为无为政治也即“消极政治”,如蒋庆所说:“不把政治看作是实现人类群体幸福的和最高社会德行的手段,只把政治看作迫不得已解决社会问题的方式。”^[49]

从中国传统“道统”的范畴看,近些年来西方政治对“普世价值”的追求,与中国传统观念“仁”有很大契合,但从“仁”所要求的主体的普遍性来看,“普世价值”更强调政治组织对公民的责任,而淡化了公民对政治组织的义务,它希望通过商谈建构的“主体间性”是不可靠的,已经转变成单向度的国家对公民的需求—满足关系,而不是双向往复的公民与共同政治生活的共建关系。在民主成为政治合法性的唯一来源,以及权利至上、多元主义等思潮与实践的影响下,中国传统“道统”所强调的“中道”“大一统”与政治的神圣性等义理,在西方政治中皆已迷失。

四、政治神学的反思

对民主的崇拜、对权利的景仰、对人性可以通过教育不断改进的信念,这些在“民族国家”的胚胎里不断发育演变的观念,晚近以来已经成为政治知识的新范式并直接落实到了政治实践,然而,对它们的怀疑却也一直存在。施米特早在希特勒上台之前,就曾在其1932年出版的著作《合法性与正当性》(Legalität und Legitimität)中,提出在自由主义思想影响下的魏玛共和国,有可能使得国家社会主义党人利用合法的渠道去攫取权力,而一旦他们获得权力,接着可能出现的乃是,“统治51%的,就能够以合法方式使剩下的49%成为非法的,能够以合法方式在自己身后关上他们进来时所经过的合法性大门,并且把在此之后也许用靴子踢已关上的党派政

治对手当作下流的罪犯。”^[50]施米特因此曾经主张时任魏玛共和国总统兴登堡援引《魏玛宪法》第48条,实行紧急状态的决断权,阻止反对魏玛共和国宪法的纳粹政党攫取政权。他通过重新解读让·博丹(Jean Bodin)和托马斯·霍布斯(Thomas Hobbes)的主权学说,认为“主权就是决定非常状态”^[51],而把主权集中在一个做出决断的单一主体那里,是来源于神圣立约而非社会契约,因为,“现代国家理论中的所有重要概念都是世俗化了的神学概念……比如,全能的上帝变成了全能的立法者。”^[52]他认为欧洲晚近以来以议会制度为载体对立法主权的强调,实际上不过是过往曾经有过的神圣意志的改头换面,然而,在多元主义兴起,19世纪的松散型政党转化为20世纪的组织化政党,以及“数人头”意义上的大众民主在20世纪出现于政治生活中后,马克斯·韦伯所说的“政治祛魅”时代来临,隐藏在议会制中的神圣特征已遭到进一步解构,议会因其异质化而难以再起到凝聚主权意志的作用,而这将导致政治的本质变得模糊,政治危机不可控制。

(一)“人民主权”与神圣意志

提出现代政治中的神学特征是施米特的一大理论创见,美国政治学家保罗·卡恩(Paul W. Kahn)在2001年“9·11”事件发生后,对施米特作于1922年的著作《政治的神学——主权学说四论》(Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität),重新置于美国语境中予以解读,所著述的《政治神学——新主权概念四论》(Political Theology: Four New Chapters on the Concept of Sovereignty, 2011)一书,在21世纪重申了“政治神学”概念。所谓“政治神学”,是指“把政治理解为一种基于神圣性的想象对于日常生活的组织”^[53],卡恩承接了施米特的谱系学研究,认为“把国家从教会中解放出来并没有消除政治中的神圣性”^[54],“政治神学的严肃主张并不是说世俗的应该服从于教会……而是国家并不是其所声称的那样是世俗化的安排”,^[55]也就是说,政治神学并不是神学,而在探究隐藏在世

俗政治中的神圣性。这显然与通常对“现代政治”的理解不同,哥伦比亚大学宗教与人文学教授马克·里拉(Mark Lilla)提出在进入“现代”之际,曾发生过世俗领域和神学领域的断裂或“伟大的分离”,而在卡恩看来,这个“伟大的分离”并没有发生过,美国依然存在着公民宗教,在神学和政治之间有连续,而不是中断。卡恩发掘了“人民主权”在美国的隐秘叙事,他所看到的是,“主权在表面上携带了其宗教的历史,‘主我们的神’是‘宇宙的主权者’。同时,它通过政治史折射出了这个意义之网,这个政治史把政治主权者放在与上帝的直接关系中。这个概念恢复了西方历史中神圣君主的神秘。它继续携带着一种关于神秘、统一、终极意义以及生死权力的意义。”^[56]他赞同施米特对“美国人民”这一称谓的看法,“事实上,有时仍然可以看到上帝观念的作用。在美国,这表现在一种合理的实用主义信念中,即人民的声音就是上帝的声音……”^[57]换句话说,“人民主权”是美国人的终极图腾,而这又是在当年居住在北美殖民地的那些人们,自发结为群体并作出决断脱离英国统治和建立新国家的过程中产生的,在迎接“美利坚合众国”诞生的“例外时刻”,“美国人民”甘愿为一种新的共同体献出生命。卡恩因此特别强调“牺牲”对“人民主权”的关键性,“自由主义理论把契约放在政治共同体的起源处;政治神学把牺牲放在起点。”^[58]

卡恩强调,“实存先于本质”。政治神学是要回到民族国家的初创时刻来看国家伦理,因为政治神学只可能在国家初创时刻产生,“政治神学的分析既不是从普遍的原则(理性的角度),也不是从主体对外在对象的欲望(利益的角度)开始,而是从对创造性行为的分析开始。”^[59]政治共同体的开创时刻决定了政治共同体的根本价值追求和约定伦理,这个来源于“实存”的“本质”,与中国传统的“道统”从功能上说是相似的,它同样体现为符号体系、义理和制度、仪式。

就义理来说,“自由”在美国政治话语中是

关键词,是美国社会的核心价值;而为创建及维护一个“自由国家”,政治神学尊崇“牺牲”的公民美德,建构了多数与少数共存的共和政治,并以宪法赋予总统、国会和最高法院的决断权力,设置了纠偏改正、使走偏的政治体系回正轨的机制和能力,它们共同体现的都是求“中”的政治智慧;与此同时,美国国徽的鹰嘴所叼着的黄色绶带上,用拉丁文写着“合众为一”(E Pluribus Unum),它所彰显的乃是美国式的“大一统”意志,规范的是政治共同体的范围和边界。而上述这一切能够实现,又在于“人民主权”与“天定命运”的神话性历史叙述。

作为对当代西方政治思想和实践的一种反思,政治神学所关注的问题是自由主义民主所可能造成的政治失序。卡恩通过政治神学回到政治共同体的初创时刻,重温的是美国作为一个政治共同体的“道统”,让人们认识到“人民主权”在美国并不简单是选票政治,而是体现在宪法中的一种神圣意志,美国总统、国会和最高法院均可能认为自己代表了这种神圣意志。就体现“道统”的制度安排来说,当代美国和欧洲已有很多方面有所不同。卡恩留意到欧洲宪法法院和美国最高法院在行使司法审查权时就存在着明显差异,前者的“法律推理方法是‘比例’审查,它只是对在某一个情境中受到威胁的各种利益(包括权利)进行平衡的另一个称谓而已”,而这“恰恰是立法机关所应该考虑的”,其“司法审查已经被有效地整合到欧洲国家的法律创建过程中了”,而“美国立法机关是在法院的管辖下统治,而不是和法院一起统治”。^[60]对于这一看法,“战后的美国宪法理论经常试图把法院和立法机构的差异描述成一方是基于原则或持久的价值的决断和另一方是基于利益或短期的偏好的决断之间的差异”,^[61]卡恩并不完全同意,他指出美国的立法、行政和司法机构均声称拥有决断权力。

(二)有欠缺的“道统”

以追求自由为目标的“人民主权”的神圣性,使得美国也是有“道统”的,但主权分立的事

实,却又使“道统”的体现方式多元化,这则意味着“道统”在美国政治是不完全的或者说是未完成的“道统”,其“道统”义理的欠缺在于两处:

一是“大一统”只完成了形而上的建构,却没有完成形而下的建构。形而上的“大一统”决定了美国政治有其神圣源头即元叙事,但“大一统”的具体落实,却需要有统一的主权意志,这在纵向的权力关系上,美国建国以后通过最高法院的司法审查权逐渐建立,但在平行层面,美国总统即行政机构、国会和最高法院,“三个机构都宣称有以‘我们人民’的名义行动的某种程度上的终极权力”^[62],却意味着霍布斯当年所担心的那个英国问题,今天转移到了美国:如果三个都声称代表人民,行使主权的机构(人)都来捍卫自身的主权者身份,那势必会发生主权者之间的冲突。实际上,正如亨廷顿在《变化社会中的政治秩序》一书中所指出的那样,这种冲突以往出现在英国,而今天则出现在了美国,就政治体制来说,美国实际上是一个新国家,却是一个旧社会。

二是来源于不充分的“大一统”和主权分立制度,美国政治想做到“中”即适度是很难的。主权意志在某些时候会起到保障“中”的作用,比如最高法院或联邦政府会通过司法或行政裁决来肯定或否定某些立法。以最近为例,2016年11月,加利福尼亚州通过了“娱乐用大麻(recreational use of marijuana)合法化法案”,于2018年1月1日正式允许全州居民以消遣方式使用大麻。然而,仅仅三天后,联邦司法部长塞申斯(Jeff Sessions)签署备忘录,立即废除奥巴马时代联邦政府对大麻不作为的指导意见,即日起联邦警察也就是FBI将在全美范围内严打所有的大麻活动,包括种植、贩卖、运输以及吸食大麻,在联邦法律层面仍属于犯罪行为。这正是美国的联邦“大一统”意志对地方不当立法行为的纠正。但这种纠正是有限的,决断只出现在“例外”时刻,而不是在日常政治中,在相竞争的主权规范下,日常政治缺乏对政治议题即时进行审查的能力,而当一定的政治事实已经形成,再运用

决断机制纠正时,要付出的成本将会十分巨大。同样关键的是,最高法院或总统的决断,往往又与这些法官和总统的个人信仰有关,他们可能会对宪法作出符合自己口味的解释,而不遵从历史形成的习惯性价值观念和道德信条,比如2015年6月,美国最高法院就作了同性婚姻合法的裁决。

“道统”归“一”才能有效维护“道统”,它与主权多元的事实是冲突的,由此造成的失“中”,使得美国政治还是会出现“治统”僭越“道统”的情况,多元文化主义与身份政治的兴起、“政治正确”现象的不断强化即是表现。而在欧洲,大多数国家晚近以来逐渐收权于“议会至上”,主权不再如美国那样是分立的,而是归一,就“大一统”的形而下来说已经具备,但在形而上领域,“人民主权”在空泛的“普世价值”口号下,却已经退化为即时民意、成为了选举政治中的“选民”,而在法律基要主义兴起后,政治司法化更使欧盟追求起没有主权的法律。“道统”在欧洲蜕变为世俗意愿,事实上使欧洲国家已经没有了“道统”。

(三)“道统”与政治边界

模糊了“道统”的政治也是失去了边界的政治。施米特认为:“普遍而平等的选举权仅仅是在平等者圈子内的一种实质性平等的结果,不会超出这个范围,这是十分合理的”,^[63]他显然意识到了民族国家的政治限度。卡恩则说,“主权是对在牺牲行为的想象中构成的:愿意去杀人和被杀奠定了国家在时间和空间上的界限”,^[64]这句话的意思再明白不过:对共同体没有认同、不愿参与到牺牲行为中的人,也没有资格成为共同体的一员,所以,构成政治共同体的伦理基础首先是义务而不是权利,权利是因义务而生的,这种义务决定了共同体的政治边界。

但政治边界不是永恒边界,而是在“道统”规范下的边界,在新增的政治参与者和政治议程能够与既定“道统”相适应时,政治边界在理论上是可以无限扩展的,但在一定时空内,政治共同体的适应范围是有限的,受此限制,它又

不可以随意扩展。有“界”的政治是政治生活的常态,这个界限应该不断被突破;但无“界”的政治往往又会颠覆“道统”、破坏契约,使政治共同体难以为继,因此“界”能不能突破,突破到什么程度,又要看具体时空条件的限制。近些年来,民粹主义在西方国家普遍兴起,相形之下议会民主制日显其颓势,并导致诉诸直接民主的全民公投事件连连发生,就反映了政治体系对政治边界不断被突破后的难以适应。议会作为很多国家的基本政治制度和机构设置,所负担的功能是形成主权意志、开展国家治理,同时使这种国家治理体现民意也即民主。然而,议会既要体现民主又能开展国家治理的要求之间,却是有深刻矛盾的。追溯现代议会制在英国的发生特别是“议会主权”的确立,其首要功能是强化国家权力,其次才是民主。在18、19世纪,这种制度安排曾经较好地履行了国家治理与民主政治的双重需求,原因在于,当时的民主普及率还很低,议会民主实际上还是少数人的、精英的民主,从本质上来说不是民主,在议会中达成的乃是一种精英妥协。然而,进入20世纪后,民主逐渐普及、全民参与到政治游戏中,特别是多元主义和身份政治的兴起,政党间的分歧本质化,在导致议会的民主性大幅度提高的同时,其也不再是精英协商的理想场所。民主的扩展导致议会的效率降低,也即施米特所说的主权者的“决断”成为不可能,而一旦全体公民取代议会或总统的主权代表者角色,真正履行起主权者的实体功能时,所作出的决断必然是未经深思熟虑的,这在2016年的英国脱欧公投、2017年的西班牙加泰罗尼亚独立公投中一展无余。与此同时,这种决断机制容易被少数政客所利用,以“人民主权”名义僭取政治权力,实现个人政治欲望,而这往往会使政治陷入混乱。

施米特和卡恩的政治神学清晰地设定了政治的边界,中国的“道统”论实际上也在最小程度上还是对政治有着边界限定,“天下无外”的“天下”,并非真的就是没有了任何“界”的“天

下”。“夷夏之辨”便是一种区分,在“文化”与“化外”之间作了分别,“夷”可以化为“夏”,即韩愈所说,“夷而进于中国则中国之”^[65],但“夏”化为“夷”则是不可想像的,将使“中国”不再是“中国”。赵汀阳认为:“中国的概念始终是多族群多文化的互化与共同建构的结果……中原文化的基因始终起着主导作用”,^[66]“中国概念的内涵稳定不变,而其外延规模取决于天下逐鹿的旋涡效果”,^[67]那么,这个“稳定不变”的“中国”是什么呢?赵汀阳认为在于四个因素:汉字、思想系统、周朝创制的天下体系和政治神学,“如果需要对中国文化给出一个最具特征性的描述,也许可以说,那是个以汉字为主要载体,有核心基因而无边界的开放兼收的精神世界。”^[68]在保证“核心基因”即文化主体的情况下,想完全做到“无边界”,其实是很难的,“天下无外”,那是在以往无强大“自性”的文化前来挑战的情况下产生的,当同样有强大“自性”的文化相遇时,“天下无外”的“外”,就可能没法做到是不设防、以普遍性为主要特征的“无外”了,而已需要明确自己的边界,也即文化可以是多元的,就文化的多元构成来说“无界”,但就文化体系的内部权重来说,主体文化在整个文化体系中的地位是不可以撼动的,否则必然会损害政治共同体的同一性,造成政治认同的分裂。特别是在超大规模国家中,构成国家的任何较大的行政单元,都应避免出现某种非主体文化在该行政单元做大的局面。费孝通曾提出中国历史传统是“多元一体”,也即是“多元”与“一体”并重,只有“一体”没有“多元”,也就不会有中国文化几千年来所展现的恢宏气度和开放格局,而只有“多元”没有“一体”,“多”必然会分解“一”,导致“一”不能持久。也就是说,中国传统所说的“天下无外”,乃是范围上的“无外”,可以容纳无限的多样性、异质性,但并非权重上的“无外”,“多元”中“多”的权重,不能淹没了“一体”即与主体文化的相通相融。

与费孝通的“多元一体”论相似,新儒家学

者牟宗三强调文化的特殊性和“自性”,即规范政治的文化系统,无论表现出多少普遍性,但其运用还是有特殊性的,也就是说是有“界”的。他说:“上帝当然是最普世的,并不是这个民族那个民族的上帝(犹太人独占上帝是其自私)。然表现上帝而为宗教生活则是最特殊的(上帝本身并不是宗教)。孔子讲‘仁’当然不只对中国人讲,仁道是最普遍的。然表现仁道而为孔子的‘仁教’则有其文化生命上的特殊性。因为无论宗教或仁教,皆是自内在的灵魂深处而发。各个人之宗教生活或仁教生活是最内在的,而一个民族之相信宗教或相信仁教亦是源于其最内在的灵魂。这里既有普遍性,亦有特殊性。其普遍性是具体的普遍性,其特殊性是浸润之普遍性的特殊性”,^[69]又说,“中西文化之相融相即而又不失其自性者,亦当就中西各自的‘道统’说。”^[70]文化“自性”是政治规范不可突破的文化边界,而在这边界范围内,“可以相融相即以各充实改进其自己”,^[71]也就是说,中国传统天下观中的“无外”,仍是一种有文化边界的“无外”,它既规范了一个政治共同体的文化包容限度,也限定了一个政治共同体所可能扩展的限度。特殊性可以对话、相融,但难以通约,这意味着只能如费孝通所说,“各美其美,美人之美”,而牟宗三对此也是知之若明:“吾人固不愿耶教化,同样亦不希望要西方耶教民族必放弃其所信而信仰孔教”,^[72]他不希望中国文化失去“自性”,而又对有“自性”的异域文化被转化为中国之教同样不抱期望,其中的文化边界意识一目了然。

20世纪下半叶以来西方兴起的多元文化主义,是在“多元”的诉求中,冲淡了对“一体”即文化主体的强调,只有了“多”没有了“一”,这给美国社会造成的撕裂显而易见,曾任肯尼迪政府白宫特别助理的历史学家小阿瑟·施莱辛格(Arthur Schlesinger, Jr),在1992年出版的著作《美国正在丧失统一》(*The Disuniting of America*)中,一再强调,以非洲中心论(Afrocentrism)、族性迷信(the cult of ethnicity)和制度化的双语教

学(institutionalized bilingualism)为核心的多元文化主义运动正在侵蚀美国人的立国之本:那镌刻在美国国徽上的合众而一(E Pluribus Unum)的理想。他说:“合众而一(E pluribus unum)曾是美国人的理想。我们现在是不是要抑一(unum)扬众(pluribus)呢?中心能否继续存在?或者是大熔炉要让给巴别塔?”^[73]小阿瑟·施莱辛格的问题在亨廷顿那里得到了积极回应,后者在其《文明的冲突与世界秩序的重建》(*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, 1997)和《我们是谁?——美国国家特征面临的挑战》(*Who Are We? The Challenges to America's National Identity*, 2004)两书中,对“普世价值”的浪漫主义予以了抨击,而重申了“合众而一”的美国政治传统。

回到民族国家的创建时刻,民主政治、权利普及、文化多样性等并不是国家伦理的至高无上追求,甚至在一定时期内,只能认为是一种国家治理的手段。突出表现就是在美国内战中,时任美国总统林肯为捍卫华盛顿、汉密尔顿等开国元勋的建国初心即“道统”,保卫“美国”作为一个政治神话的完整性、延续性,决断发布解放黑奴的宣言,赋予黑奴以“美国人”的平等公民权。林肯在当时的举措很大程度上为战争需要,是一种政治手段,以此瓦解南方的反叛力量,然而,在20世纪权利主义成为强势话语后,美国建国初期的契约伦理和政治神学所设定的政治边界被严重突破,导致政治过度和共同政治伦理的破产。在共和政体下,“道统”原本并不仅仅依赖于民主,但“人民主权”理论的进一步落实,使民主在20世纪以来已成为政治合法性的唯一依据,而合法性又成为政治正当性的新标识,这使得以往体现在政治神学和“道统”中对公民权利、民主政治和文化同一性的限定,皆已被突破。曾经作为治理手段的选举政治、平等措施、文化多样性主张,却在后来逐渐演化取代了以往“道统”所在的位置,由此造成的“治统”对“道统”的僭越,政治神学濒于瓦解,这不仅是美国,也是整

个西方世界所面临的新问题,而在世界的其他地方也同样有着不同形态的表现。

五、更新政治学知识范式

无论是中国传统的“道统”论,还是施米特与卡恩的政治神学,都强调政治秩序的基础离不开一个社会的具体地理、文化和历史基因,这种抽象化、整体化、有神圣感的“超稳定结构”^[74],是一个政治共同体的生命所在。相形之下,20世纪以来的“合法性”叙述,已经日益走向单薄、偏狭和技术性、短期性,其设计思维和理性主义倾向,不足为政治体系的长久运行提供充足的思想动能和制度保障。

(一)“民族国家”的天然限度

在“合法性”叙事下,西方政治所出现的诸多乱象,提醒人们要正视一个现实,那就是作为“现代性”承载体的“民族国家”,有其内生限度,在世俗性的“民族国家”的躯体上开拓普遍性的政治想象,可能会导致政治共同体的崩溃。

与19世纪以及之前的政治相比,进入20世纪后的世界各地的政治,普遍剔除了“神”在政治中的在场和君主主导政治的正当性,马克斯·韦伯所宣称的“价值中立”,成为近一个世纪以来新的政治时尚。如果把追求普遍民主、全面权利和理性化为特征的政治当作一场新的政治试验来看,那么,这场至少已持续百年的政治试验,今天正在遭遇到不同于以往神权和君主专制时代的新的巨大挑战:当一个政治体系不可能满足人类永无止境的多样化的权利需求和民主意愿时,这个政治体系还能不能长存?而当一个政治体系不能长存时,在这一体系中曾经实现的普遍民主和周全权利,会不会最终遭其自身反噬?

在欧洲国家、美国近年来戏剧般地成为世界的一种问题,而不再单纯如以往那样是世界的智慧来源时,人们也应该意识到,一种“祛魅”的政治是会迷失“道统”的,当神圣性在政治中消失隐遁时,民族国家的政治体系也将迎来难以承受之重。

与以往的“帝国”不同,“民族国家”脱胎于

离散化的封建体系,从其产生来说,天然就是追求“大一统”的,即统一的经济体系、统一的政治体系和统一的文化体系,由此形成的统一意志,是政治共同体赖以形成的条件。耶鲁大学法学院院长罗伯特·C.普斯特(Robert C. Post)指出:“民主宪政必须最终植根于共享的文化承诺之中”,又说,“某种意义上,国家也是一种集体代理。国家做出行为:它们做出决策,它们形成并努力实现政策,它们缔结条约、契约,它们进行立法,等等。从实践理性的角度来看,这也意味着,从那种讨论并做出决定实体的观点来看,国家和人一样,必须拥有一种‘代理的统一’。”^[75]阿历克西·德·托克维尔(Alexis - Charles - Henri Clérel de Tocqueville)在一个多世纪前认为,权力和司法的中央化是现代国家的要素,他说:“在英格兰,政府的中央化发展到了极致,国家的活力紧凑得犹如一人,它的意志可将广大群众推入行动,可将全部权力转向它愿意的任何地方。”^[76]当然,“大一统”并非就是排斥“多元”,托克维尔又指出,英格兰是中央化和去中央化的混合体:“尽管英格兰在最近50年做成了许多伟大的事情,却从未将其行政中央化”,^[77]英国学者艾伦·麦克法兰(Alan Macfarlane)对此进一步解释,“亦即利用当地力量施行统治,中央不直接干预,而将权力委托给当地‘领袖’去代理”,“这种既集中又下放(devolved)的混合权力体系已在英格兰运行了500年,16世纪以后又扩张到世界其他地区”。^[78]

民族国家的内部统一追求,符合中国“道统”观对“大一统”的强调,然而,现代民族国家普遍又是在喊着“人民主权”的口号中产生的,在含混不清的“人民主权”叙述中,作为价值追求的“自由”“平等”“博爱”或中国意义上的“仁”,被改造为了“把权力关进笼子里”,即民众对政府的监控是正当的,而民众是不是还应当接受精英领导,是不是对民族共同体有着义务,却不再不言而喻。^[79]“人民主权”的民主意志也不再设有边界,只要人民有意愿并且作用于政治,

都是“合法”的,更重要的是,随着对“人民”的释义的逐渐宽泛,“人民”的日益多元还需不需要以某种同一性作为节制,也不再需要反思,既然“人民”是多元的,而“人民”的意志为上,那么,如果“多元”中不能产生“一体”的意志,所应当服从的乃是“多元”而非“一体”。也就是说,民族国家从其初衷来说有着“大一统”的意愿,但其义理本身又含有很强的将会解构“大一统”的价值构成,这是民族国家意识形态的内在悖论,也是民族国家制度体系的限度所在。

实际上,在民族国家的早期阶段,民主的范围是有限的,国家对公民的义务也是有限的,但20世纪以来的政治知识及其实践,已经突破了契约所规范的边界,其“破”的表现,主要在于两个方面:一是权利的内涵不断扩大,当国家不仅要保障公民免于束缚的消极自由,还要创造机会、保障公民拥有实现其尊严和价值的能力时,压在国家身上的担子,是呈几何级数增长了;二是权利的适用人群不断扩大,逐渐突破既定的情感共同体界限。当所有人都开始有民主权利,而且普选制的“民主”意识形态,取代其他形式的正当性而成为政治“合法性”的来源时,民族国家已经严重变形。

将“仁”狭义化、不再强调“中”道,是20世纪以来西方政治的明显表现,所造成的乃是“大一统”的塌陷和政治共同体的混乱,这又与民族国家政治普遍是在与宗教政治的斗争中产生,经历了从显意识层面去神圣化的过程密切相关。政治哲学的背后是政治神学,后者为适度政治提供了信仰根源,而在这种信仰来源被掐断后,政治成为一个没有边界、可以被任意突破的领域,它也必然会在严重超载之中走向沉沦。虽然施米特和卡恩都认为并不存在马克·里拉所说的“伟大的分离”,然而,民族国家话语体系对“伟大的分离”的相信,却的确为政治话语进一步去除神圣性提供了便利,自由主义的理性主义倾向使政治生活彻底走向了无神论,也就彻底失去了对“中”的尊敬,从而不可避免导致政治过度。

所以,尽管民族国家在创建之初隐秘保留了与既往宗教和道德体系的关联,但它的显在语言已经没有“神”的位置,从中强有力地开发并维护一种稳定的“道统”论述也将变得困难。在此情况下所生产的政治,也必然会是无时间感的政治,也即在民主机制下,一代人只关注一代人的福利,只沉迷于当下时刻的“政治进步”,而不会还想到要去沟通历史与未来,因此会违反代际契约、政治议程只考虑当下不考虑未来,也会无视历史教训、对以往世代曾经有过的政治经历无感,从而也就失去了在漫长时段来掂量政治得失的尺度,对各种“政治进步”在未来演变中可能遇到的困难没有远虑。

(二)从“合法性”回归“道统”

西方政治中“治统”对“道统”的僭越及所导致的政治失序,提醒人们还要走出“合法性”迷思,修正和更新政治学知识范式。

“道统”不仅重视合法性,更重视从正当性、有效性来审议合法性。自韦伯提出“价值中立(价值无涉)”以来,在多元价值并存的情况下,传统政治中的正当性概念,已经蜕变为今天的合法性概念。或者说,20世纪以来的“政治进步”,是以损害正当性为代价。本来,正当性有两个维度,“第一,正当性要求一种客观要素:符合某种规范或客观标准,这可以说是西方古代自然法的核心诉求;第二,正当性要求一种主观要素:公众主观意志的表达(服从意愿的表达),这是西方近代社会契约论充分表达了正当性观念”,而“客观要素赋予了正当性以‘真理’的地位”,“主观要素诉诸‘多数同意’的解释正当性”。^[80]在多元主义的冲击下,正当性的前一种含义已经消失,而只剩下第二种即“多数同意”,也即由民主多数所决定,且符合程序性的法律规范(合乎法律)的正当性,这种正当性在中文世界如今更多是用“合法性”来称谓。

在“合法性政治”成为流行政治时尚时,所造成的政治偏狭主要在于两个方面:一是以合法性取代了正当性,降低了衡量政治体系善与不善

的标准。第二个是,将民主作为政治合法性的唯一条件,并且认定民主就是竞选性选举。这种观念来源于奥地利经济学家熊彼特,他在20世纪40年代提出,“民主方法就是那种为作出政治决定而实行的制度安排,在这种安排中,某些人通过争取人民选票取得作决定的权力。”^[81]而到20世纪50年代冷战时期,美国政治学家李普塞特进一步阐发了熊彼特的看法,宣称只有选举授权才有政府合法性。它所带来的改变是,民众表达政治意愿的渠道的确大大拓展了,但也带来两种风险:一个是,“选举民主”因其代议性质,又会受到直接民主意愿的指摘,而当体现直接民主的“全民公投”付诸实施时,政治秩序又很容易受到民众意愿不确定之害。另一个是,选举民主还会弱化从政者的政治道德,从而推高国家运行的成本。早在20世纪70年代,著名文化保守主义者徐复观在观察当时的欧洲政治时,曾写过大量评论,其中一篇《英国在向“吃光”主义迈进》就认为,在福利制度下,英国人不知不觉已走上了一条好吃懒做的道路,而英国政治家们为了争取选票,一味迎合选民心理,提出许多福利诺言,把对工人、对国民的贿赂涂上福利的美丽外衣,以作为争取胜利的手段,这终将使英国人有一天会吃光老本。在2008年金融危机发生后,类似的思考在欧洲国家及美国显著增多。德国《时代》周刊时事评论员约瑟夫·约费指出:福利国家和民主制度保证已使欧洲各国政府与民众形成“毒贩和瘾君子”那样的、但却完全合法的共同体,政客为了赢得选举发放福利“毒品”,民众上瘾后希望得到的越来越多。^[82]当“毒贩”无法满足“瘾君子”的福利要求时,“瘾君子”就会走上街头,诉诸民粹主义和直接民主,而“毒贩”也会利用民粹主义来为个人的政治欲望搭桥铺路。

合法性政治也是对主权意志的反动,“一个拒绝了主权概念的政治体将只有合法和非法的范畴”。^[83]用“合法”和“非法”就可以来界定政治的好与坏,主权及内在于主权的决断意志自然也就没有了存在的必要,然而,这也是四百年前

托马斯·霍布斯在面对英格兰内战时的困惑:如果法不能解决政治体内不同群体的不同意愿间的冲突,又将何为?霍布斯沿着博丹的思路,进一步强调了单一性的主权及其决断意志的重要。主权是因应内外危机所产生的一种政治解决方案,在危机不再经常打扰日常生活时,21世纪的欧洲又回到了其16世纪及之前的精神状态,“16世纪的英国作家干脆就否认主权的存在”,“占统治地位的是‘一切权威均来自于法这样一种典型的封建观念’”,^[84]甚至连国王也是法创造的产物。在17世纪以后,欧洲逐渐确立起来的观念,是“国王创制法律”,而不再是“法律创制国王”。

在21世纪又回到“法律创制国王”的时刻,以欧洲为更加明显体现的西方国家,所遇到的是新类型的政治衰朽,即政治过度带来的契约瓦解、政治体系不堪重负。政治过度是在政治边界被突破的情况下发生的,在于政治体系中丧失了决断机制和能力,而这在多数时候又要靠主权意志来保障。在“合法性”概念下,法律理性至高无上,主权意志无足轻重,在此观念下的政治体系也是无所谓“道统”的,或者说是对民族国家创建之初的“道统”的扬弃,它所关心的仅是公民的权利愿望和利益满足程度,而对政治共同体的长久维持和稳定存在了无牵挂。在“权利至上”口号下,“牺牲”作为民族国家创建时的美德已被遗忘,公民与国家之间双向的权利义务关系,已转化为国家对公民的单向义务,作为国家治理手段的“治统”僭越“道统”,也就在所难免。它所可能产生的严重政治后果是多样性的,其中一种乃是,“民主理论长期以来对民主政治可能产生非民主结果的复杂难题支吾其词”。^[85]霍布斯在近四百年前对此做出注脚:“人们很容易被自由的美名所欺骗,并由于缺乏判断力不能加以区别,以致把只属于公众的权利当成了个人的遗产和与生俱来的权利。当这种错误得到以这方面的著作闻名的人的权威肯定时,就无怪乎它会产生骚乱,并使政权更迭不已”,^[86]并说,“人们

由于读了这些希腊和拉丁著作家的书,所以从小就在自由的虚伪外衣下养成了一种习惯,赞成暴乱,赞成肆无忌惮地控制主权者的行为,然后又再控制这些控制者,结果弄得血流成河,所以我可以老实地说一句:任何东西所付出的代价都不像我们西方世界学习希腊和拉丁文著述所付出的代价那样大。”^[87]

简而言之,当前西方政治之困,在于越来越强调“政治合法性”,而且把它直接与民主挂钩,这对“道统”的完整性是严重撕裂,与“道统”所指向的长期性的历史积淀有很大背离。中国所说的“道统”,不完全等同于欧洲国家和美国所说的“合法性”,但包含了“合法性”的内涵,是政治合法性、政治有效性、文化正宗性和道德正当性的合一。“合法性”主要指政治权力在可见时刻从何而来、由谁赋权,而“道统”不仅指向权力从何而来,还指向政治在什么样的刻度下才是有效、正当的,诚如蒋庆所说,“贯通天地人的政治机构的合法性,不仅应来自当世人民的同意,而且应来自传统和天道”,^[88]“政治秩序不仅需要民意的合法性,还需要超越的合法性,因民意的合法性是一种世俗的合法性,不足以充分证成政治权力合法存在的理由,故需以神圣的合法性证成之,而超越的合法性正是神圣的合法性。”^[89]没有效率、不能解决问题、不能联接过去与未来的政治是不合理的,也是无“道”的。在“道统”的概念下谈论合法性,这个合法性是受到有效性、正当性牵扯的合法性,因此有可能是符合中道、有着意义边界的合法性,这样的合法性也才能更好地反映政治的实存和本质,进而防止政治过度和政治不足。

有“道统”的政治才会最大可能是适度政治。现代西方政治对于权力的典型认识范式,是要约束权力,而又指以政府强制力为特征的权力。这是对的,但并不完全,从福柯的名言“话语即权力”角度,社会思潮同样构成一种不同于政府权力的权力,无论怎样一种“专制”的社会,都不可能长期无视这种权力,当这种权力今天以

“民粹主义”——实际上是民主的方式表现出来时,在最近几年来已经引发多少恐慌!不受约束的民意也应当受到制约,这不仅是中国“道统”所彰,也是法国大革命之前的欧洲人所识,在18世纪以前,“民主”还曾是一个负面词语,意味着混乱无序。“道统”与“政治合法性”不同,不仅指向统治者,也指向被统治者,是群体的共同约定。在传统中国社会,统治者的“仁”,与被统治者的“忠”,是相互支撑、彼此证成的关系,一起构成一种权利义务共享共担的“礼”治社会,这与民族国家的初始契约是类似的。在“道统”规范下,权力当然应当“放到笼子里”,而不受控制的民意即民主也不能置于“笼子”之外。

最后需要说明的是,本文所析对象是西方政治当前乱象,但实际上,这些乱象在任何国家都有可能发生,因此,从西方乱象中所反思的政治得失,对任何国家都有警示意义。

(此文为“道统重建与当代政治”系列研究的首篇。感谢范勇鹏、李波、谢茂松、邹羽等学友近三年来围绕此话题持续不断共同参与推进的对话交流,他们的精彩见解也启发了本文的撰写。)

注释:

[1]对西方政治文明在20世纪成就的概括,来源于[美]特伦斯·鲍尔、[美]理查德·贝拉米编:《剑桥二十世纪政治思想史》(任军锋、徐卫翔译,北京:商务印书馆,2016年)一书的总结。

[2]程亚文:《匮乏、政治过度与文明危机》,《读书》2017年第2期。

[3][法]卢梭:《社会契约论》,北京:商务印书馆,2003年,第100页。

[4][5][6][7][8][9][50][63][64][德]卡尔·施米特:《合法性与正当性》,冯克利、李秋零、朱雁冰译,上海:上海人民出版社,2015年,第16、18-19、15、19、22、16、121、16、135页。

[10]关于“政治过度”,拙作《匮乏、政治过度与文明危机》中有详细解释。

[11]关于“政治不足”,参见拙作《从政治失度中反思“道统”》,《东方学刊》2019年春季号。

[12]孟子:《孟子·尽心下》。

[13][18][65]韩愈:《原道》。

[14]朱熹:《四书集注·中庸章句序》。

[15]王夫之:《读通鉴论》(卷一三),北京:中华书局,1975

年,第408页。

[16][17][43][44][45]费孝通、吴晗等:《皇权与绅权》,长沙:岳麓书社,2012年,第23、25、23、30、2页。

[19][21][49][89]蒋庆:《政治儒学:当代儒学的转向、特质与发展》,福州:福建教育出版社,2014年,第246、236、276、156页。

[20]《论语·学而》。

[22]崔述:《崔东壁遗书》,上海:上海古籍出版社,1983年,第261页。

[23]陈赞:《朱熹与中国思想的道统论问题》,《齐鲁学刊》2012年第2期。

[24]《古文尚书·大禹谟》。

[25]朱熹:《四书章句集注》。

[26]《尚书·汤诰》。

[27]《楚辞·天问》。

[28]《史记·五帝本纪》。

[29]董仲舒:《举贤良对策》。

[30]百度(www.baidu.com)“善政”词条,此词在中国语境中有多种含义,包括:1.妥善的法则。《左传·宣公十二年》:“见可而进,知难而退,军之善政也。”2.清明的政治;良好的政令。《书·大禹谟》:“德惟善政,政在养民。”《后汉书·臧宫传》:“今国无善政,灾变不息。”《南史·垣护之传》:“木连理,上有光如烛,咸以善政所致。”《明》唐顺之《廷试策》:“要之,官得其人,则善政行而天下蒙其福。”范文澜、蔡美彪等著《中国通史》第三编第二章第二节:“唐顺宗即位,下令豁免民间对官府的各种旧欠……这些,在当时都是善政。”3.良好的政绩。《新五代史·杂传·史圭》:“(史圭)为宁晋、乐寿县令,有善政,县人立碑以颂之。”《明》宋濂《碧崖亭记》:“(先生)学问富而德行脩,践扬中外,其善政盖章章云。”欧阳予倩《桃花扇》第三幕第一场:“他们说,自从马老爷入阁拜相,善政流传,真是民之父母。”4.泛指良好的管理。《红楼梦》第六八回:“(尤二姐)又见周瑞家等媳妇在旁边称扬凤姐素日许多善政。”

[31]钱穆:《人生十论》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第76页。

[32][34][66][67][68]赵汀阳:《惠此中国》,北京:中信出版社,2016年,第124、76、86、70、48-49、124页。

[33]参见葛兆光:《宅兹中国:重建有关“中国”的历史论述》,北京:中华书局,2011年。

[35]王阳明:《传习录》,广州:广州出版社,2001年,第22页。

[36]钱穆:《中国历代政治得失》,北京:生活·读书·新知三联书店,2012年。

[37]关于《春秋公羊传》主张既守经志道、又根据具体情况变通行权的“经权”学说,参见蒋庆:《公羊学引论——儒家的政治智慧与历史信仰》,福州:福建教育出版社,2014年,第192-205页。

[38][47]王夫之:《读通鉴论》(卷十五),文帝十三,北京:中华书局,2013年。

[39]韩星:《重建中国式的道统与政统关系》,《人民论坛·学术前沿》2013年第14期。

[40]吕坤:《呻吟语》(卷一之四),台北:汉京文化事业公司,1981年,第11-12页。

[41]康熙:《御制文集第一集》(卷一九),台北:台湾学生书局,1966年,第3-4页。

[42]黄进兴:《优入圣域:权力、信仰与正当性》,北京:中华书局,2010年,第90页。

[46]张岱:《陶庵梦忆》,上海:上海古籍出版社,1982年,第10页。

[48]《论语·先进》原文:“子贡问:‘师与商也孰贤?’子曰:‘师也过,商也不及。’曰:‘然则师愈与?’子曰:‘过犹不及。’”

[51][52][57][德]卡尔·施米特:《政治的神学》,刘宗坤、吴增定等译,上海:上海人民出版社,2015年,第24、49、60页。

[53][54][55][56][58][59][60][61][62][83][85][美]保罗·卡恩:《政治神学——新主权概念四论》,南京:译林出版社,2015年,第23、21、19、92、10、112、15、15、16、31、48页。

[69][70][71][72]牟宗三:《略论道统、学统、政统》,(台北)《人生》1957年6月刊。此文收录于牟宗三:《生命的学问》,台北:三民书局,1970年。

[73][美]威廉·亨利:《为精英主义辩护》,南京:江苏人民出版社,2000年,第57页。

[74]此词引于金观涛、刘青峰:《兴盛与危机:论中国社会超稳定结构》,北京:法律出版社,2011年。

[75][美]罗伯特·C·普斯特著、吴展译:《民主宪政与文化异质性》,《交大法学》2013年第4期。

[76][77]转引自[英]艾伦·麦克法兰:《现代世界的诞生》,上海:上海人民出版社,2013年,第183、183页。

[78][英]艾伦·麦克法兰:《现代世界的诞生》,上海:上海人民出版社,2013年,第187页。

[79]在宗教改革运动中,由于新教反对罗马教会,限制政府权力成为作为新教一支的加尔文教派的天然主张,这种思想后来深刻影响了主权学说和民主政治理论,它主张一切权力来自人民,未经人民同意,一切权力都是违法的。

[80]刘杨:《正当性与合法性概念辨析》,《法制与社会发展》2008年第3期。

[81][美]约瑟夫·熊彼特:《资本主义、社会主义与民主》,北京:商务印书馆,1999年,第396页。

[82]《约费说美欧债务危机背后隐藏民主福利国家制度危机》,《参考资料》2011年8月17日,原载德国《商报》2011年8月11日。

[84][美]塞缪尔·P·亨廷顿:《变化社会中的政治秩序》,北京:生活·读书·新知三联书店,1989年,第93页。

[86][87][英]霍布斯:《利维坦》,北京:商务印书馆,1985年,第167、168页。

[88]蒋庆:《政治儒学:当代儒学的转向、特质与发展》,福州:福建教育出版社,2014年,盛洪序。

[责任编辑:刘姝媛]