《学术界》(月刊)
总第273期,2021.2
ACADEMICS
No.2 Feb. 2021

超凡主权、大一统与美国道统

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〕美国在其建国之际,就形成了具有其自身特点的道统,并在建国后逐渐得到完善。道统在美国体现为义理,也体现为仪式、符号和制度。宗教在美国政治生活中的作用至关重要,以基督新教为核心源泉的公民宗教在美国的建构,确立了"超凡主权"对人民主权的前提性和大一统的美国方式。"大熔炉"既是大一统的表现,它与"三权分立"一起,还是"中"道原则在美国道统中的反映。美国的道统构建相当程度上是对欧洲尤其是英国早期传统的承继,没有经历欧洲近代以来所发生的宗教与政治领域的"决定性的分裂"和对君主制的扬弃,超验主权者与现实主权者并存的双主权设置,是美国保持政治稳定性和崛起为强大国家的重要制度保障。但内生于美国政治制度中的民族国家政治义理,在助推美国成长的同时,也蕴藏了治统僭越道统和道统迷失的基因,这已体现在近些年来美国不断加深的政治撕裂现象上。

〔关键词〕公民宗教;神圣意志;双主权;中道;礼仪
DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2021.02.018

在《重申"道统":反思民族国家的限度》一文中,[1]笔者借用中国传统政治词汇"道统"和"治统",对当前一些西方国家出现的政治混乱现象进行了分析,认为一个关键成因,是这些国家迟自20世纪80年代的新一轮经济全球化、早自20世纪下半叶以来,随政治制度、政治思潮以及人口、经济、科技等方面的发展演变,出现了政治过度和政治不足现象,导致治统对道统的僭越和道统的迷失。[2]中国传统政治中的道统概念,表现为儒家符号体系、政治义理即超验观念、价值标准和思想方法,以及相关的制度安排。从义理来说,中国传统道统表现为"仁"的核心价值观、大一统的政治意志、"中"道原则与方法,以及"天命"观。"统"在中文中,有"传承""传统"之义,意味着政治在时间延展中的确定性或稳定性。道统迷失也就是政治确定性的丧失和政治稳定性的降低,这种现象是在最近几年显著化的,如果继续深入追溯其成因,还可以发现这是一种"现代性"之病,因此需要探源至17世纪以来现代政治相对传统政治所发生的两个重要变化:一是美国政治学者马克·里拉(Mark Lilla)所说的宗教与政治的"决定性的分裂",[3]主流

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政治学系主任、教授,研究方向为比较政治与国家能力、全球化与政治变迁、超大规模国家治理等。

意识形态和社会组织发生了从宗教向世俗的大转变。二是普遍抛弃君主,人民主权取代君主主权,马克斯·韦伯(Max Weber)指出这是一个政治祛魅的过程,也即是合法性转换的过程。在此过程中,这些国家又普遍经历了道统重建,但大都有过不少曲折,展开过不少新的探索,逐渐形成了新的道统体系。在以往欧洲的古典政治时代,宗教信仰和君主正统是道统的基本体现,它们建构和规范了道统的义理、制度、仪式和符号,也是很长一段时间里欧洲国家维持政治确定性的源泉。但以往欧洲国家道统体系中的一些制度和规则,受近代以来科学理性、人民主权思想等的冲击,渐渐不再能被广泛接受而遭到遗弃,在此过程中重建的道统,在扬弃传统的同时也部分承继了传统,它主要体现在"民族国家"的政治义理和制度中,这一道统在特定时域曾化解了不少政治难题,但它有其无法克服的内生限度,又在"当代"这个时代演绎出新的问题。

"民族国家"的义理今天已在实践上展现出越来越多的乖戾,对它进行反思的结果,是不少人又把视线转回到久远的过去,再次强调起宗教和君主的政治功能。哈佛大学教授塞缪尔·亨廷顿(Samuel Phillips Huntington)指出:"进入21世纪以后,看来又将是一个宗教的世纪……许多国家都出现了要求按照宗教界定国民特征的强大运动"。[4]英国剑桥大学国王学院荣休教授约翰·邓恩(John Dunn)在2019年1月的一次访谈中认为,他以往对君主制度在英国已无关紧要的看法是错误的,英国公投脱欧所导致的政治混乱使他更加清晰地认识到了国王的价值。[5]这些反思展现了那些经历了"现代性转变"的国家在当前时刻的尴尬。然而,并非所有国家都经历了这种转变。与欧洲国家近代以来由于宗教改革和王权变更而普遍发生了道统重建不同,美国是一个新生国家,在其国家创建时刻,就确立了其道统样态,尽管此后美国的政治制度也经历了一些变革,但总体来说,由于宪法在美国政治体系中的稳定性与权威性,自18世纪后期以来,美国没有经历过道统重建,其道统形成很大程度上依赖于欧洲尤其是英国已经消失的传统。早期由英国进入美洲的那些移民及其后代所构成的定居者社会,"没有原先那些复杂社会的变化动力,因而得以保持原社会的体制和变化"。[6]在《重申"道统":反思民族国家的限度》一文中,笔者对道统在美国的具体表现及其不足,初步作出了一些分析,本文再对美国政治道统中的超验价值形成及其维持,以及大一统的建构,作些补充说明,并沿用笔者对道统可具体化为义理、仪式(包括国家象征符号)和制度的梳理,及合理或理想的政治应该是道统与治统相得益彰的结论,对道统在美国的建构与流变深入作出评议。每个国家因其历史、民情、地缘等方面的不同,会在共享基本的道统内涵时,又会在道统的具体展现方式上有着分别,比如传统中国的道统义理,主要体现在儒家学说的道德规范和政治向往中,但在其他国家并非如此。美国的道统蕴藏在其宗教和建国文本尤其是《宪法》中,而又通过"治统"来体现,其政治制度在形式上直接表征了治统,而建构这些制度的政治思想则反映了其道统。

一、政教分离,但宗教仍在

美国的道统从其义理和象征符号来说,主要体现在其宗教中。在美国建国神话中,"上帝选民"(God's Chosen People)和"天定命运"(Manifest Destiny)是核心概念,它们都与美国在国家形成中对宗教的借用有关。宗教传统在美国一直十分深厚,美国学者R·G·哈切森(Richard G. Hutcheson)说,美国直到20世纪中叶还自认为是"一个基督教的民族",1954年还把"在上帝之下"这句话加进了效忠誓言。[7]美国的道统体现在其政治神学中,保罗·卡恩(Paul W. Kahn)把契约观念与政治神学对立,认为自由主义理论把契约放在政治共同体的起源处,而政治神学把牺牲放在起点,[8]其实,两者是相通的,只不过在近世才逐渐产生乖离,也即政治边界不断被突破、契约发生了形变。在"美国"产生的时刻,原

初的政治契约与政治神学是合体的,这鲜明地体现在美国建国之前的几个著名契约中,其共同之处主要体现在两个关键方面:一是订约者皆为新教徒,二是皆在上帝的名义下。以《五月花号公约》(*The Mayflower Compact*)(以下简称《公约》)为例,签订此份《公约》的41名成年男子皆是清教徒,而《公约》内容是:

In the name of God, Amen. We whose names are underwritten, the loyal subjects of our dread sovereign Lord, King James, by the grace of God, of Great Britain, France and Ireland king, defender of the faith, etc., having undertaken.

For the glory of God, and advancement of the Christian faith, and honor of our king and country, a voyage to plant the first colony in the Northern parts of Virginia, do by these presents solemnly and mutually in the presence of God, and one of another, covenant and combine ourselves together into a civil body politic, for our better ordering and preservation and furtherance of the ends aforesaid and by virtue hereof to enact constitute, and frame such just and equal laws, ordinances, acts, constitutions, and offices, from time to time, as shall be thought most meet and convenient for the general good of the colony, unto which we promise all due submission and obedience.

In witness whereof we have here under subscribed our names at Cape - Cod the 11th of November, in the year of the reign of our sovereign lord, King James, of England, France, and Ireland the eighteen, and of Scotland the fifty - fourth. Anno Domini 1620.

可以看出,"五月花"号上的41名成年男子,是以"上帝"的名义共同立约的,"for the Glory of God"作为《公约》主体内容的起始句,对这份《公约》来说,所起到的是《春秋公羊传》的首句"元年春王正月"一样的效果,创制了契约的正当性和合法性,而在《公约》中再次出现的"in the presence of God"表述,则是强化了《公约》的神圣性。并且,《公约》体现了笔者所作《匮乏、政治过度与文明危机》一文中所说的美国建国之初契约的三个方面。[9]

美国后来的国家形成,很大程度上就是这种契约的放大,是把移民间的信约带入了国家契约。也就是说,后来成为"美国人"的"人民",是在"上帝"面前缔约形成的,"人民"因"上帝"的存在而神圣,这一方面是因为美国的独立建国本身被神话,另一方面又在于,在美国独立建国的过程中,各种宗教组织与革命力量不是对立而是扶助的关系,"上帝"因此自然而然被代入到了"人民"叙事中。这与发生在欧洲以法国革命为代表的"革命"截然不同,后者普遍是在反对宗教、踢开"上帝"的过程中"启蒙"和闹"革命"的,在塑造神圣性政治话语上,近代欧洲显然远不如美国有意愿。从"现代性"的发生来说,美国革命与同期欧洲的"启蒙运动"有着相似的政治意识形态和政治目标,但达成目标的路径却迥然不同甚至背道而驰。

在美国尚未形成为国家,处于"民族主义原型"(proto - nationlism)[10]的阶段,宗教就已是构造公民契约和塑造北美社会的决定性力量,美国历史文献充斥着进入美洲探险是遵照神的旨意的说法,比如在最早期的一篇文献中,马萨诸塞海湾殖民地的第一任领导人约翰·温思罗普(John Winthrop)1630年在从欧洲到美洲的船上所做的布道词中,开篇即认为到美国探险,"这乃是神与人的约定",是神"立定了我们的使命"。[11]在《独立宣言》中,当谈到独立和平等的地位时,起草者们声称这是源自"自然法与自然的上帝的律法(the Laws of Nature and of Nature's God)";在谈到人人生而平等的不言而喻的真理时,又认为这"都因着造物主而禀有某些不可让渡的权利(they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights)"。《独立宣言》起草

人之一的托马斯·杰斐逊(Thomas Jefferson)将新国家创生的根本合法性,锚定在“更高的法律”这一概念之中,而它是以古典的自然法与基督教《圣经》教义为基础的。在《独立宣言》结尾处,则再次申明他们寻求独立的正当性和信心来自上苍,因此要“坚决信赖天意的庇佑(with a firm reliance on the Protection of Divine Providence)”。

虽然宗教是美国建国的关键性力量,而且时至今日,大多数美国人仍然信仰宗教,但人们在描述美国时,通常都会认为它是一个政教分离的国家,主要的原因,是在美国最重要的建国文本《宪法》和《宪法第一修正案》中均没有宗教的语言,而且美国《宪法第一修正案》还有禁止设立国教的条款,这与英国在近代以来的宗教改革中设立了国教相反。从《宪法》及宪法性文本来看,美国应该比英国更“世俗化”,但实际上,今天的英国不信教的人已经超过信教者,而在美国,新教福音派的影响无处不在。政教分离和禁立国教在美国并不是限制宗教和推崇世俗化,反倒是在保护宗教,“目的不是确立摆脱宗教的自由,而是为宗教确立自由”,[12]美国《宪法第一修正案》在禁立国教的同时,还禁止国会不得立法限制宗教自由,这实际上是以宪法的方式确认了宗教信仰自由。以看起来反对宗教的方式来保护宗教自由,美国宪法在宗教问题上的立法逻辑,需要追溯到那些17世纪从英国来到美洲的新教徒定居者,在其母国乃是作为英国国教的“抗议者”(Protestant)而存在,他们来到美洲是为了维护自身的信仰自由,“国教”在美国语境中因此意味着宗教压迫。

二、“天道”与“超凡主权”

美国《宪法第一修正案》对国教的禁立,并不意味着宗教在美国公共生活中不能发挥作用,一方面,美国宪法保护宗教自由,宗教组织可以介入公共事务,另一方面,在各种救赎性宗教之外,美国其实还存在着秩序性宗教,这被罗伯特·贝拉(Robert N. Bellah)称作为“公民宗教”(Civil Religion),或曰国民宗教,“在美国存在着一种与各种基督教教会并肩相随而又明显不同的、精心炮制的且充分建制化了的公民宗教”。[13]公民宗教的概念始于卢梭,他在1756年8月18日的《致伏尔泰书》中说,每个国家都应该有一部精神法典,或者说一篇公民信仰的宣言;在肯定方面它应该包括每个人都须承认的社会准则,在否定方面它应该包括每个人都须加以拒绝的不宽容的准则;这部法典在国家精神生活中具有唯一性。[14]对公民宗教与宗教的关系,罗纳德·贝纳(Ronald Beiner)提出,所谓公民宗教,是指“政治为了自己目的对宗教的擅用”,“公民宗教赋予宗教以权力,但它这样做不是为了宗教,而是为了强化公民的身份”[15]R·G·哈切森对公民宗教或国民宗教作了如下定义:1.它是一个为维持国民生活秩序而寻求共同基础的多信仰社会的特产;一座一体化的国民生活和信仰多样性之间的桥梁。2.它不是、也不去追求成为一种培养灵性这种含意上的宗教;它是一种维持秩序的宗教,而不是拯救灵魂的宗教。3.它所起的一体化作用的实效是依赖于救赎性宗教的,它们为它提供了道德支柱。[16]依R·G·哈切森所述,公民宗教类似于政治民族主义,但与后者特别注重现世基于权利的契约关系有所不同的是,前者仍然强调政治的神圣性。诚如贝拉所说,以公民宗教形式所提供的稳定的超验意志和价值义理,指导了美国人的现世政治生活。贝拉指出人民主权并不是至高无上的,“尽管表达在大多数选票中的人民意志被精心地体制化为政治权威的运作资源,但是它被剥夺掉了终极性的意义。人民的意志本身并不是是非的标准,而是有更高的标准,依据这一标准,人民的意志能够得到审判,而且人民的意志还可能是错的”。[17]蒋庆同样认为,“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”,[18]“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。”[19]

那么,这个终极的标准或超越的合法性是由谁来提供呢,美国第39任总统吉米·卡特1976年6月在普兰斯浸礼会堂对记者谈话时说,“我们有责任去尝试建立政府,使其能体现上帝的意旨”。[20]“上帝”是美国政治正当性和合法性的最终源头,它与美国传统的基督教特别是新教信仰密切相关,但又并不必然就是指向基督教,艾森豪威尔说过与卡特类似的话:“我们的政府除非是建立在感同身受的宗教信仰的基础之上的,否则它便是毫无意义的”,但他又说,“而我并不在乎这种宗教是什么”。[21]这反映了贝拉所说的美国公民宗教的特征:乃是一种泛宗教意义上的宗教和自然神论的象征体系,避免了任何宗派主义特征的暗示,它包括了新教、天主教、犹太教以及其他的非基督教的宗教,甚至还包括不可知论者。贝拉还注意到,美国公开的政令甚至倾向于避免使用“上帝”(God)字眼,代之以“天意”(Providence),这是“通过选择一种不冒犯任何人的中立的宗教语言避免了确立国教的任何可能”,“支撑新国家构想基础的圣经意象被完全一般化了,它完全去除了任何专属于新教的内容,因此天主教徒和犹太教徒都可以很容易地回应这个新国家的概念”,对美国特殊使命的表述:“一个被神拣选的属于未来的国度”,以及1954年在效忠誓言中加入的“在上帝之下”这句话,都是天主教式的。[22]卢梭也说,公民宗教作为由主权者规定的“纯属公民信仰的宣言”,“这些条款并非严格地作为宗教的教条,而只是作为社会性的感情,没有这种感情则一个人既不可能是良好的公民,也不可能是忠实的臣民”。[23]

“公民宗教把许多教派的信仰宗教的美国人转变为具有一个宗教灵魂的一个民族”。亨廷顿认为,美国公民宗教包括四个主要组成部分:第一,美国的政体建立在宗教的基础上,它以上帝的存在为前提;第二,相信美国人是上帝“挑选的”;第三,宗教言辞和象征遍布于美国公共言论和礼仪之中;第四,国家重大典礼和活动本身具有宗教气氛,并履行宗教功能。[24]以公民宗教为关键载体的美国道统,在义理上规范了美国政治的三个重要方面:一是确立了政治权力的正当性源头和正当性对合法性的统摄。世俗意义上的“人民主权”并非是美国政治生活中的最高意志,造物主的“超凡主权”作为美国政治体制的上层建筑和基础结构,优先于政治社会的主权和权利主张,这个原则在1785年曾由詹姆斯·麦迪逊(James Madison)提出,[25]又以“山巅之城”(City Upon a Hill)、“天定命运”等神圣性语言在美国代代流布,这决定了“决断”意志在美国的生成方式和民主意愿的限度。美国在一些非常时刻,会出现“帝王式总统”和“宪法专政”,[26]即总统掌握了几乎绝对性的权力,这种权力不仅来自民主选举的合法性,更来自总统承载的“超凡主权”的正当性。虽然成为总统的事实是人民主权的结果,但在就任时刻,美国总统是对着“人民”和“上帝”同时宣誓的,也就是说,总统的职责在某些关键时刻其实超越了宪法,不仅延展至人民,而且延展至“上帝”和“天意”,是在奉其旨意行使职责。总统就职宣誓实际上是重申了最高政治权威的宗教合法性,换句话说就是现代版的“君权神授”,“在美国的政治理论中,主权当然在民,但是,终极主权却隐晦地并且经常是公开地被归于上帝”,因此,人民的意志并不是构成是非的最终标准,而是还有更高的标准。在终极主权被归于“上帝”和“天意”的准则下,人民的意志因其可能是错的,也需要被时时审判,“总统的职责延伸至这一更高的标准”,“这就是‘我们信奉上帝’这一座右铭的意义,也是对国旗宣誓的誓言中‘在上帝之下’这句话的内涵”。[27]“超凡主权”的存在,还决定了公民权利的限度以及权利与责任需要达成平衡。美国的道统义理其中之一就是重视自由的价值观,但什么是“自由”?贝拉指出,自由与责任关联,而且自由并非是功利主义的,而是来源于神圣意志,“人的真正

自由,在于了解、听从和取悦他的创世主,做他所能做的最好的事,并与他周围的人一起享受他能享受的快乐”,也正因为此,自由并不是可以摆脱社会责任,不等于“一个人有机会做任何自己想做的事”。相反,自由是在个人与社会的双重强调中实现的,原子论的个人主义并不是“超凡主权”规范下的个人主义,体现“天意”的个人主义并不能脱离集体和只讲个人权利,“加尔文主义的‘个人主义’只有在集体的语境下才有意义”。[28]

二是规范了美国社会的核心价值观。1944年,冈纳·米切尔(Gunnar Myrdal)出版了《美国的抉择》(*An American Dilemma*)一书,提出了“美国信念”(American Creed)的概念,认为美国人在人种、民族属性、宗教、地域和经济等方面多种多样,但仍共有一种社会气质、一种政治信念。对于这种信念的内涵是什么,说法很多,不过一般认为包括了自由、平等、个人主义等。在杰斐逊起草的美国重要立国文本之一的《独立宣言》中,就曾宣称:“我们认为这些真理是不言而喻的:人人生而平等,造物者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。”美国《宪法》“序言”中也声称,制定这部《宪法》的目的,是为了“使吾辈及后世得享自由之幸(secure the blessings of liberty to ourselves and our posterit)”。对自由、平等、个人主义等为内涵的“美国信念”的强调,可常见于美国政治人物的言论和政策宣示中。这些价值观源于何处?亨廷顿认为,它们几乎全部来源于持异议的新教。比如,新教强调个人良知以及个人有直接从《圣经》中学习上帝的真理的责任,这就促使美国人笃信个人主义、平等以及宗教信仰自由和言论自由的权利;新教的教堂组织形式是教区教友齐聚一堂,这就促进了人们反对等级制,认为类似的民主形式应运用到政府之中。[29]需要看到的是,这些“信念”得到了美国人民的广泛同意和支持,在美国社会始终是相当稳定的,如李普塞特所说,“就国家价值观体系的主要成分而言,连续性大于变化”。[30]

三是规范了美国政治生活中的精神尺度或文化限度。美国的公民宗教可以在它的内容与形式中连接各种救赎性宗教,但它并非完全是一种新的宗教,而是脱胎于美国的立国宗教即基督新教,它也构成了公民宗教的核心内涵。艾森豪威尔所说的“并不在乎这种宗教是什么”只是指向公民宗教的外在形态,但不是说可以随意选定它的内涵。这也决定了共同塑造了美国的公民宗教的各种救赎性宗教,在塑造美国的国家身份或者说道统时,实际上是要权重差别的,基督新教是处于绝对优先位置的。贝拉指出:“在公民宗教后面处处都是圣经的范型,如‘出埃及’‘应许之地’‘新耶路撒冷’‘为救民牺牲’和‘复活’”。公民宗教的象征、信念和礼仪的最深源泉均在于《旧约全书》和《新约全书》,它在内容、见解和声调等方面完全是基督教式的。[31]这一权重如果被打破,将是道统在美国的沦陷和美国国家身份的迷失。“公民宗教是政治为了自己目的对宗教的擅用”,但这种擅用不是没有选择的,实际上有其文化限度。卢梭说每个国家都应该有一部精神法典,那么,这部法典是否可以包容一切宗教信仰呢?他又指出,“一切与法典相符的宗教都应当被允许,而一切与法典不符的宗教都应当被禁止”。[32]这实际上规范了公民宗教所能达到的宗教宽容广度及其限度,这种限度也是内在于一个政治共同体的文化限度,即在不违反法典精神的前提下,“天下无外”在范围上可以“无外”,但构成“天下”的不同成分间,在权重上还是有着分别的。

如贝拉所说,公民宗教在美国不仅仅是一些信条,还已建制化。这种建制化也是道统在美国的建构化,它经常体现在美国的一些宗教性仪式上。美国是一个极其重视礼仪,甚至可以说无礼仪就无美国的国度。就以全国性节日为例,一年之中,全体美国人就有11个重要的日子需要特别对待,它们分别是:新年(1月1日)、马丁·路德·金纪念日(每年1月的第三个星期一)、华盛

顿诞辰纪念日(2 月 22 日)、母亲节(5 月的第二个星期天)、全国阵亡将士纪念日(5 月 30 日)、独立日(7 月 4 日)、劳动节(9 月的第一个星期一)、哥伦布纪念日(10 月 12 日)、退伍军人节(11 月 11 日)、感恩节(11 月的第四个星期四)、圣诞节(12 月 25 日)。这些节日,大多与美国建国历程密切相关,而且被美国法律所载明,每年美国上至政府下至民众,都会自发举行各种仪式,予以纪念。在平时生活中,各种仪式在美国也数不胜数。比如加入美国国籍,必须由法官主持,举行庄严入籍宣誓仪式;公立学校的年幼学生,每天必须面向国旗宣誓效忠;每当美国公民在国外遭遇不测,民众则自发组织起来在树上连起黄丝布以作哀思或祝福;总统就职典礼,也是美国政治生活中一项重大的庆典。

美国社会的礼仪,大多与宗教有关,政治仪式也不例外。为人们所熟知的是,在美国总统的就职典礼上,新总统面对大法官宣誓,总是要手按基督教《圣经》,在感受"上帝"的存在中许下诺言,而在就职演说中,照例一般都要提及"上帝保佑美国"。美国社会的那些节日,也多有宗教意味,圣帕特里克节是纪念一位伟大的爱尔兰传教士的,复活节是纪念耶稣复活,感恩节是感谢上帝赐给北美移民新大陆,圣诞节是为庆贺耶稣诞辰而设。美国人的一生,许多重要活动都同宗教有联系,无论出生、结婚还是死亡都要举行宗教仪式,每星期上教堂做一次礼拜,对大部分美国人来说天经地义。公民在参加宗教仪式时,都要保持态度严肃,衣着整齐,不能交头接耳,不能吃东西和随便出入。还有,许多美国人有在家中做祷告的习惯。美国社会一些带有宗教意味的政治仪式,甚至"从娃娃抓起"、从学校教育做起。比较有名的就是"效忠誓词"。美国的公立学校 5 岁至 11 岁的学生,每天都要在国旗下宣誓:"谨向美国国旗及它所代表的共和国宣誓效忠,(这个)在上帝之下的国家,与众生自由及正义不可分割。"有人说,所有美国人,上至总统下至贩夫走卒,全都是背诵着效忠誓词长大的,这句话并不为过,人们被效忠誓词激励、浸淫、陶冶,并把它作为终生信条。回首效忠誓词的诞生,最早它是由一位具有社会主义思想的浸信会牧师贝拉米为了纪念哥伦布"发现"新大陆四百周年而在 1892 年撰写的,全文共有 31 个英文单词,从那年起美国公立学校便要求学生背诵这段誓词。为避免新移民仍效忠自己的祖国,1924 年美国政府把"我的国旗"换成"美国国旗";1942 年美国国会又通过法案,将背诵誓词列为每日例会指定项目;及至 1954 年,当时由于美苏冷战,美国天主教组织"哥伦布骑士会"及其宗教领袖认为,美利坚国家应与无神论的共产主义者划清界限,他们因此游说国会议员,将效忠誓词中的"这个国家"改为"上帝之下的国家",结果获得了国会的同意,时任总统的艾森豪威尔也对此赞同有加,认为这个说法表明美国具有无往而不胜的力量。

各种有宗教感的礼仪在美国社会的日常存在,所起到的是中国传统私塾教育、乡规村约、祠堂文庙等制度和实存在形塑道统中的作用。就宗教仪式的有无来说,公民宗教和政治道统在美国和欧洲的呈现形态,已经十分不同。前者依靠宗教建国,仍保留了很多神圣仪式,有助于公民宗教的形成;后者虽然按照卡尔 · 施米特(Carl Schmitt)所说,在政治概念上仍不过是以往神圣语言在世俗政治中的转换,但由于神圣感往往需要有一定的仪式来作支撑,当这些仪式消失后,语言和概念上的神圣感也会慢慢丧失实感。道统体现为义理,也要以仪式来表达,"礼崩乐坏"则意味道统沉沦,而这正是当前欧洲国家的普遍写照。

三、大一统的美国版

在以公民宗教为重要载体的道统规范下,美国也是有"天命"观的,也形成了自己的大一统,其形而上部分,就在于世俗性的人民主权,并非来源于通常所说的"天赋人权"和公民之间的权利转让,而是具有统摄性的"超凡主权"对"人"

的赋权,也就是说,“人民主权”在世俗政治的层面上具有元性质,但在大一统中却是派生的、第二位的,1776 年的《独立宣言》提出,人权是“大自然的法与大自然的上帝之法所赋予人们的”。在“山巅之城”“天定命运”说法下,“超凡主权”对人民主权的赋权,为人民主权的产生与使用提供了正当性,从政治法学的角度说,“人”不能在没有任何法律依据的情况下自我赋权,必须寻找一些外在依据。这可能也决定了“天赋人权”概念在美国和欧洲国家的区别,比如在法国,受启蒙运动影响,法国启蒙哲学家们所说的“天赋人权”,其中的“天”是自然(Nature),是自然主义的、无神论或自然神论的,而在美国,“天”则是“天意”(Providence),是有神的。自然权利或“天赋人权”的内涵在美国和在法国的不同,源于美国革命和法国革命路径的不同,后者不仅反对君主专制,也反对天主教会的统治,是一场世俗领域对宗教领域的脱离运动,因此法国革命中的“天”即“天生”,是一种没有外在赋权的自然生成,相反,前者在反抗英国殖民统治的过程中,分散在十三块殖民地中的各个新教教会,为独立运动提供了强大的精神支持,发挥了重要的动员作用。美国可谓借助宗教走向独立和建国,因此“天”乃是“天意”,“天赋人权”是“天意”赋予人以权力和权利,美国总统、国会和最高法院等制度设置,也都是遵循“天意”的政治安排。

在形而下部分,美国《宪法》及其他重要立国文本,与宗教一起确立了大一统的世俗样态,虽然它有所欠缺,并不够合理,[33]但总体来说,美国还是形成了带有自身特点的大一统形式,这主要体现在主权观念及其制度落实上。自国家创建以来,主权观念及相关制度安排在美国发生了双向演变:一是,双重(联邦、邦)主权到国家主权的转变。这主要是在 19 世纪南北战争前夕完成的,两位当时的政治家分别代表了主权理论的两极,曾任过陆军部长、副总统、参议员的约翰·卡尔霍恩(John Caldwell Calhoun)认为合众国是各主权州之间的条约关系,而马萨诸塞州参议员丹尼尔·韦伯斯特(Daniel Webster)则认为合众国是以个人之间的契约为依据的法律,和各州本身没有关系。因此在前者眼中,美国宪法其实不过是国际法,但在后者看来,它乃是国内法。[34]这两种主张曾在美国国会中引发一了场著名的大辩论,即韦伯斯特—海恩大辩论。当时南卡罗来纳州联邦议员罗伯特·海恩(Robert Hine)为反对保护性关税意图加强南部与西部联盟,韦伯斯特在与其辩论中,巧妙利用海恩为州权辩护并支持废止联邦法令的观点,详细阐述了宪法国家主义的观点,他指出美国独立从一开始就是一场整个民族的革命,而非个别殖民地的联合运动;国家主权存在于所有人民当中,联邦政府和州政府都在各自的范围内扮演着人民代理人的角色,如果单独一个州就可以废止国家政府的法令,那么这个联邦就是“一根绳子串起来的散沙”,[35]一个荒谬之物;州既不可以废止联邦法令,也不可以脱离联邦,废止联邦法令的直接后果就是内战。韦伯斯特—海恩辩论划清了州权与联邦权之间的界限,韦伯斯特在演讲中的这句话:“自由和联邦,从现在到永远,都是合而为一,不可分离的(Liberty and Union, now and forever, one and inseparable)”,[36]成了经典名句,后来被反复印在美国教科书中。

二是,经历了议会权力坐大向行政权力扩张,即议会主权向总统主权转变的过程。在独立战争时期,由于殖民地总督和英王乔治三世成为讨伐对象,行政权在美国曾名誉扫地,而立法权备受公众信赖,因此,设立一位强有力的行政首脑是不可想象的。然而,脱离英国获得独立后,最大的危险已不再是行政部门的过分优势,而是立法机关的侵权倾向。《联邦党人文集》清楚表明了这种担忧,即在共和政体中,对自由的最大危险来源于立法机关的权力不断扩大。[37]参加 1787 年制宪会议的那些美国有识之士,“他们都已十分正确地表示赞成行政首脑最必要的条件是强而有力,而且都认为为此最宜集权力于一人;他们还都同样正确地指出,集权于一人最有

利于明智审慎,最足以取信于人民,最足以保障人民的权益”,“一人行事,在决断、灵活、保密、及时等方面,无不较之多人行事优越得多;而人数越多,这些好处就越少”。[38] 进入 19 世纪以后,尤其是南北战争的发生,总统的权重不断增大,在美国政治体系中逐渐处于最为关键的位置。行政权力可以更直观地体现“人民主权”,这也是在非常时刻,林肯、罗斯福能够成为“帝王式总统”的理论正当性所在,即以“人民”名义号令整个国家。关于集权于一人与任期制问题,在 1787 年制宪会议之际宣传新宪法最出力,并成为美国首任财政部长的亚历山大 · 汉密尔顿(Alexander Hamilton)的说法,可能会让人惊诧,“总统每次当选任期四年;只要合众国人民认为他可信就可以多次连选连任”。[39] 对任期和任届的强调,是当代政治的执念,但实际上,美国一般情况下总统最多可任两届,但在欧洲国家,普遍情况是对任届和任期并没有限制,比如自 2005 年以来,默克尔已经连任四届德国总理,时间长达 16 年。这些国家的最高行政首脑,也并不是从直接选举中产生,而是来源于政党竞选,只要某个政党连续在选举中获胜,其党魁就可能一直担任最高行政首脑。

从双重(联邦、邦)主权到国家主权的转变以及行政权力的扩张,显著提升了主权决断能力,也使得美国在南北战争后真正成为一个国家,否则美国的再次分裂仍是可能的。华盛顿在总统告别演讲中说:“政府的统一,使大家结成一个民族,现在这种统一也为你们所珍视。这是理所当然的,因为你们真正的独立,仿佛一座大厦,而政府的统一,乃是这座大厦的主要柱石;它支持你们国内的安定,国外的和平;支持你们的安全,你们的繁荣,以及你们如此重视的真正自由”。[40] 这反映了华盛顿对建立一个有效政府的喜悦心情,有效政府即有决策和行动能力的政府,这在华盛顿担任总统的年代,其实还没有完全成为事实,直至 1860 年代,美国“政府的统一”还长期面对着州权主义的严重挑战。在这一威胁经由南北战争后的政治重建而化解后,卡尔霍恩当年所担忧的那个问题,“我们仍然面临着迫在眉睫的危险,多数选民实施暴政,像最不负责任的政府那样恶劣地压迫弱小的少数”,[41] 今天在不断拓展的民主政治和权利主张的作用下,正以另一种面貌在美国上演,那就是一方面发生了“政治过度”,另一方面也出现了“政治不足”,[42] 它们一起正在造成美国建国契约的瓦解、国家能力的下降和政治秩序的塌陷。美国立国之初的政治观念与相关制度,乃是一种“双关”设计,即把权力(专制王权)和民主(“多数者的暴政”)都关进了笼子里,不仅防专制,也防飘忽不定的民意左右政治。这种“双关”设计已随着 20 世纪以来的民主普及、权利扩张突破了其限度而渐告凋零,“中”即适度原则的丧失,使得当前美国政治中的治统已僭越道统,道统已被明显锈蚀,这与以往道统规范治统和以治统体现道统的局面已有很大不同。

四、道统护持中的挑战

归结起来,道统义理在美国体现在以下方面:其一,以公民宗教和各种救赎性宗教为表现的统摄性意志,塑造了“山巅之城”“天定命运”等神圣性政治话语,规范了美国社会的核心价值观,产生了“美国信念”,形成了“超凡主权”或形而上的大一统。其二,以《宪法》及其他建国文本为指导建立起来的政治制度,经过激烈的内部政治博弈,在相当程度上实现了主权的集中,大一统在政治操作层面也得到了落实。其三,“中”的原则和办法也表现在了政治思想和实践中,主要在于两点,一是公民宗教在以新教为内核的前提下,努力调和折中了多种救赎性宗教,由此逐渐生成了“合众为一”的“大熔炉”美国文化体系;二是政治制度中设置了平行运行、权位相当的不同权力主体,它们之间能够相互制衡。就后者来说,乃是人们所熟知的“三权分立”原则在政治制度中的应用,它使得任何权力主体的不当政治作为都会受到其他权力主体的牵制,从

而使得政治制度具备自我纠错,重新达成适度即“中”的可能。权力分立在亨廷顿等人看来,实际上是一种中世纪欧洲的政治安排,是传统政治和政治现代化推进不足的表现,霍布斯(Thomas Hobbes)曾担心它会造成不同权力主体间的相互斗争和势不两立,但从两百多年的实践经历看,这种亨廷顿等人眼中过时的制度,总体来说还是有效的。

在“三权分立”的主权设置之外,还应看到,美国政治中还有着更为重要的一种隐形的政治安排,即存在着两种“主权者”——超验主权者与现实主权者的并存,“超凡主权”是抽象的、非正式制度化的,但可以在美国的政治规则中感受到它的存在;现实主权者则是有最高行政权的总统、有立法权的国会和有司法复审权的最高法院。现实主权者的主权职能来源于超验主权者或代表了超验主权者,是政治主权在美国的又一独特之处,这其实同样在很大程度上也是传统欧洲特点的异时异地流传。在中世纪欧洲,“是两个王国,每一个臣民都要服从两个统治主”,对“鹰的两个头”所带来的困扰,霍布斯在英国内战结束之际的反思是:“可以得出一个结论说……那么同一群臣民就必然具有两个国家,这就是本身分裂的王国,无法立足”,[43]霍布斯看到了“鹰的两个头”并置于一个政治体所产生的消极影响,他提出的解决方案是两个“头”要合并为一个“头”、主权应归于一处,教会要服从于国家,两百年后的卢梭也对此表示赞同,他说:“在所有的基督教作家之中,哲学家霍布斯是唯一能很好地看出了这种弊端及其补救方法的人,他竟敢于提议把鹰的两个头重新结合在一起,并完全重建政治的统一”。[44]霍布斯和卢梭是对的,宗教对国家的指使所带来的是无穷无尽的冲突,但两个“头”合并为一个“头”,并非就是不要宗教,而是杜绝让独立于国家之外的教会干预国家政治,但在国家政治的内部,政治仍然需要借助宗教来获得正当性,这也是后来英国建立国教的缘由所在。在宗教与政治的这种安排中,主权神授的方式发生了显著变化,以往天主教式的外在教权神授不再被接受,代之以新教式的依据基督教《圣经》“因信称义”的自我神授,从而将宗教与政治在同一个主权者身上有机关联。美国为何没有像英国一样以建立国教的方式来给政治赋权?如前所述,主要原因是“国教”在建国之际的美国人眼中是天主教的、压迫性的,同时,当年来到北美的新教徒,派别上多种多样,很难统一为一种救赎性的“国教”,而只能大致归依到一种秩序性的公民宗教下。就宗教与国家的关系来说,美国承继了中世纪欧洲的现实政治权力源于神启的传统,但在形式上又有不少改变:从宗教与国家的关系来说,不再允许独立于国家的教会随意干预政治,而是国家驾驭宗教,天主教的美国化即是表现;救赎性宗教与国家是政教分离的,但用以建构秩序的公民宗教却与国家是政教合一的。美国宪法只是禁立国教,并没有规定“政教分离”,也没有否定宗教,相反突出了要保护宗教信仰自由;宗教对政治的监督在美国仍是经常存在的,尤其是在重温或宣示主权的时刻,比如新总统就职时,按惯例要手按基督教《圣经》对着“上帝”宣誓,这象征了主权的来源,也是对“超凡主权”者的承诺,这种承诺是新教式的,但一旦承诺作出,就会受到国内主流宗教力量的监督,这也是美国当政者不能疏远国内主要宗教派别的原因。

美国保留了很多源于欧洲的古老特征,其政治制度就其基本面来说是旧的而非“现代”的,“美国是个新社会,但是个旧国家”。[45]以一种相对老旧的制度和思想,保障了一个世界性强国的崛起。这说明政治的成功与失败,并非完全依赖于其方式的“旧”或“新”,还有其能否与一定的社会土壤相契合等因素。与此同时,还要看到,“现代性”是对传统的扬弃,在做了增量补充的同时,又在相当程度上承继了以往的存量,传统政治中的很多内在精神或曰“原理”,仍然在今天的政治中发挥作用,只不过所借助的载体或形式,已经与传统政治发生了改变。这种“原理”,

在中国政治传统中的一个核心性归纳,乃是道统与治统的关系,实际上,对道统义理、制度和符号的需求,在任何有历史延续性的社会都会存在。

美国在建国之际即形成有了自身特点的道统,并在建国后又逐渐得到完善并落实于现实的国家治理,这是美国成为一个强大国家,以及在制度上具有良好自我修复能力的重要政治成因。但其问题在于,18 世纪晚期以来的美国,在承继欧洲旧统的同时,还是以民族国家的政治原则建国的,这使得它在自身肌体内,又蕴藏了有朝一日瓦解建国道统的基因。现代民族国家总体来说,政治导向是世俗化的、功利主义和权利主义的,它对超验意志的崇敬已大不如前,由此展开的公民权利扩张和民主普及,在推进一些国家取得更加瞩目的政治成就的同时,也导致近些年来一些国家出现"政治过度"和"政治不足"现象即背离适度政治,也就是使治统僭越道统、大一统发生裂解、"中"道精神堕落,国家丧失了对政治决策、制度安排合理与否的稳定度量。具体表现,在政治制度上,是民主与共和的均衡被打破,人民主权不再遵从"超凡主权",对政治合法性的强调已取代对政治正当性的坚持;在文化上,是公民宗教作为一种核心宗教与其他宗教共存的宗教生活安排,在多元文化主义的影响下已面目全非,尤其是核心宗教的地位被撼动。人民主权对"超凡主权"的僭越,在对总统的挑选上就体现得非常明显。长期以来,总统作为美国政治制度中最为关键的主权者,既代表了世俗意义的"人民主权",又是神圣意志的"超凡主权"的代理者,所连接的是"天道"与"人道",所以,总统的德性对维护美国的道统是至关重要的。当今美国政治中的一大问题,就在于总统的产生方式发生了变化,使得道德品性差强人意的候选人也可能当选,从而造成治统对道统的僭越。在建国之际及之后一段时间,美国总统无论从其产生还是履行职能,都处在"超凡主权"的授权和监督下,其主要体现是总统并非直接选举产生,而是由选举人推选,这实际上是一种精英选择,体现的是共和主义和中道精神,反映了对民主的不信任也即是对"多数人的暴政"的担忧,实际上,就是对人类理性的不够信任。那么,其精英选择和共和意愿的正当性来源是什么呢?即设置总统及对其赋权的依据是什么?考虑到当年美国的政治制度设置,是以英国为样板,美国总统的权力类似于权力未虚化前的英国国王,而英国国王不仅是实际掌权者,还扮演了英国国教的宗教领袖角色,所以,对美国总统的挑选,在相当大的程度上,就是对美国的宗教领袖的挑选,能够履行这个职位的人,不仅需要顺乎民意,也需要遵从"天道",是"上帝"意志在凡间的道德实现。R · G · 哈切森指出,总统是美国"公民宗教"的大祭司,理当成为正直诚实的典范,"总统作为全国统一的象征,将示范共同的基础性的对上帝的信仰,以团结一个多元化的社会",总统"作为一国元首,是全体美国人的总统。他确实也具有重要的宗教作用,即一种能把所有的美国人团结在一起的共同信仰的象征性作用,也是一种社会所依存的有效的价值观的象征性作用。"[46] 因此,美国开国者们对主权者的德性曾经高度看重,比如美国首任财政部长、1787 年费城制宪会议时新宪法的重要推动者亚历山大 · 汉密尔顿(Alexander Hamilton)就曾提出,"要使一个人成为合众国总统这样显要职务的当选人,至少也需要相当的才能和优点。这个职务十之八九会由德才都很杰出的人担当"。[47] 从 19 世纪进入政党政治时代,美国开国者们所设计的选举人团制发生了由各州议会选举到政治竞争直接选举的变化后,选举人团制的宗教意味逐渐淡化,人民主权的世俗意味逐渐强化。这使得总统在美国履职的义理,自建国以来虽然没有发生变化,即总统履行其职位,是以"超凡主权"的名义来行使人民主权的权力,这是一种正当性安排;但从总统的实际产生过程来看,总统挑选自 19 世纪以来逐步完成了由人民主权对"超凡主权"的替代,到今天已完全是世俗政治合法性安排的产物,即民主政治的发展使得挑选总统发生了由精英推

举到民主选举的变化,这也让总统的德能越来越难以得到保证,一些道德品性和实际能力不佳的人,可能因为善于调动民意而当选。哈佛大学肯尼迪政府学院教授史蒂芬·M·沃尔特(Stephen M. Walt)说,在过去四分之一世纪里,负责任而又有能力的领导者早已消失于美国政治生活,前总统比尔·克林顿、乔治·沃克·布什、奥巴马,不是德行有亏,就是能力欠佳,至于刚卸任的总统特朗普,只擅长蒙骗他人和逃避责任,从处理新冠肺炎疫情的失职中就可以一览无余,"这是美国历史上绝无仅有的角色失败,即便在情况更为糟糕的时代也不会出现","一个严肃的国家,怎么可能选择一个明显不称职的且拥有长期失败与欺瞒记录的自我推销者作为国家领导人呢?"[48]

在"超凡主权"退隐的时候,也是民主战胜共和、大众主义战胜精英主义的时刻,以往通过"天意"观念所达成的均衡即"中道"精神,也已被民主主义和大众主义的单线条意志所损坏。权力制衡和共和主义是"中"的体现,它不希望看到政治权力和精英意志压制了民众愿望,也不愿意放任民众意愿完全左右了政治选择和藐视了精英团体的理性判断,无论对精英还是民众,"中道"精神所追求的都是自由与约束的平衡。人民主权观念及其实践在当代美国的胜出,也是自由主义的胜出,相当程度上也是拜霍布斯所赐。他主张国家权力来源于政治契约,看到了多个主权者并立和没有决断意志所带来的政治困境,他主张世俗君主以自然法为依归的绝对权力,这种权力并不是依靠"上帝"的在场提供正当性。在《利维坦》中所描述的主权者,是一种神圣的存在。霍布斯的思考是现代民族国家式的,他不再将君主权力、公民权利与"上帝"挂钩,其政治哲学又为通向自由主义打开了大门,自由主义政治在当代世界所导致的一种政治结果,乃是"民族国家"反对民族国家,即政治契约的瓦解。

五、延伸思考:英美道统比较

与近代以来欧洲国家普遍发生了由"古代""传统"向"现代"的转变不同,美国的创建及之后的历程,并没有发生与古代社会的"决定性的分裂",中古时期欧洲在政治领域的两个关键特征:宗教对现实生活的干预和君主制传统,在美国都仍然存在。稍有不同在于:在欧洲古代社会中,宗教对现实生活的干预是全面的,对政治有着统驭性,相比之下,美国近代以来所发生的宗教领域与世俗领域的"分离",只是在部分领域,即宗教已不能直接干预政治,但宗教并没有从美国社会中退出,也即美国没有经历"世俗化"进程。美国的政治道统,因此在相当程度上,仍然保持着以往欧洲国家的面貌,这也使得"人民主权"的政治神学,在美国和欧洲的具体展开是有显著分别的。由于美国的独立很大程度上借助了宗教,"人民主权"在美国被契入了"上帝"的神圣意志,它在观念形态上以"天意"为指导是明确的。相反,欧洲国家的近代革命普遍建立在解构宗教权威的基础上,即经历了马克斯·韦伯所说的政治祛魅或世俗化、理性化过程。也因此,施米特所说的"主权就是决定非常状态"[49]和主权者的决断意志,在美国仍是可能的,其动力来源就在于为政者(主权者)所体验的政治的超验神圣性,但这对欧洲国家来说已经有些困难,宗教被贬损和公民宗教的建构乏力,使欧洲国家已无法从"天意"中寻找政治的正当性,只能从"民意"中去归顺政治的合法性,而"民意"的不确定性又使主权者丧失了稳定性,从而又使政治决断成为难题。英国在2016年公投脱欧以来的党争不绝、法国近年来在推进福利改革时的艰难,都是其鲜明表现,曾经用来凝聚国家意志的民族国家及其义理演变到今天,已经异化为弱化国家能力的政治观念和实践作为,这种局面也提醒人们要去思考:在传统的超验神圣性作为精神资源退场的情况下,现实政治正在和还将遇到什么样的困难?

从英国和美国的情况来看,这两个国家的道统都表现为一定的符号体系、政治义理和制度安排,在英国是虚位君主、国教、习惯法等;在美国是国家公墓、公民宗教、效忠宣誓等。英美的道统形成及其样态,从义理上说也都有两个基本方面:一是在形而上意义上,都构建了基于宗教,而又为政治所用的超验价值体系,二是在形而下意义上,都推进了主权的集中化。不同在于,在大一统的形而上部分,美国构建的是政治神学即公民宗教,以宪法确认了政教分离原则,英国则是建立了国教和推进了政教合一,但不再是以往的宗教规制政治,而是政治统驭宗教。在大一统的形而下部分,两国的政治制度都体现了阿历克西·德·托克维尔对政治集权与行政集权[50]的区分,即对道统与治统的结合和以治统落实道统作出了制度安排,政治集权在于凝聚政治意志,由此才可能进行政治决断和政治审议,从主权的集中度来说,近代以来的英国已远远高于美国,后者在大一统上仍是不完全的,这也是其道统所失之处,也是其政治难以适"中"的成因所在,尽管其权力制衡机制也是对"中"即达成适度政治的一种制度安排。政治集权在正当性来源上的差异,又为政治秩序的稳定性带来了不同的结果,当代英国的主权意志的形成,已高度依赖于"民意",这使政治秩序容易因民意的多变性而发生摇摆,英国对此设置的纠错机制是虚位君主,此一政治设置的日常功用是道统的象征符号,而在非常时刻又可激活其传统政治功能,再次扮演起实位主权者角色,即临时性成为治理主体。当今,美国的主权意志形成同样高度依赖于"民意",但实位主权者又常常声称是代表"天意"在行使权力,这可能会让实位主权者出现权力滥用和现实治理颠覆道统的情况发生,因此,在美国政治中,如何挑选出合适的实位主权者,已变得至关重要,显然,单纯的民主选举机制是不可靠的,而为制约这种不可靠,最高法院、国会相对于总统的权力分置,是一种美国式的政治纠错机制,但它带来的问题也显而易见,那就是容易发生多个主权者之间的政治僵局,以往不时出现的美国政府的停摆,就是其表现。

还有值得注意的是,在体现道统的具体政治制度安排上,英国和美国都形成了实位主权者与虚位主权者同时存在的双重主权设置,英国是议会主权与虚位君主,美国是日常行使国家权力的实位总统与关键时刻偶尔发挥决断作用的最高法院。虚位君主的存在,实际上为维护政治秩序的稳定提供了双保险,所扮演的是实位君主制国家"储君"的角色,不同在于,实位君主制国家的"储君"未来转换为实位君主是可预期的,而虚位君主在某些非常时刻,临时性由虚转实则是不可预期的。这种政治机理以往不太为人关注,而在一个宗教权威日益式微的时代,这种双保障机制已倍显重要。

注释:

〔1〕〔33〕程亚文:《重申"道统":反思民族国家的限度》,《学术界》2019 年第 3 期。

〔2〕关于"政治过度"与"政治不足",参见程亚文:《匮乏、政治过度与文明危机》,《读书》2017 年第 2 期;程亚文:《从政治失度中反思"道统"》,《东方学刊》2019 年第 1 期。拙作《经济全球化、利益疏离与政治撕裂——当代世界经济政治的新转折》(载《外交评论》2019 年第 6 期)一文,则主要关注了在经济全球化进程中对资本的规制不足所导致的政治撕裂现象。

〔3〕〔美〕马克·里拉:《夭折的上帝:宗教、政治与现代西方》,萧易译,北京:新星出版社,2010 年,"绪论"第 3 页。

〔4〕〔6〕〔12〕〔24〕〔29〕〔美〕塞缪尔·亨廷顿:《谁是美国人?——美国国民特性面临的挑战》,程克雄译,北京:新华出版社,2010 年,第 12、33、64、77 - 78、50 - 51 页。

〔5〕"Queen 'shows worth in times of political tumult', says Professor John Dunn", *The Times*, January 8 2019.

〔7〕〔16〕〔20〕〔46〕〔美〕R·G·哈切森:《白宫中的上帝》,段琦、晓镛译,北京:中国社会科学出版社,1992 年,第 16,40,6,5、8 页。

〔8〕〔美〕保罗·卡恩:《政治神学——新主权概念四论》,郑琪译,南京:译林出版社,2015 年,第 10 页。

〔9〕程亚文:《匮乏、政治过度与文明危机》,《读书》2017 年第 2 期。这三个方面是: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。

〔10〕所谓"民族主义原型",是指超越地域而形成的对某些群体或体制的情感认同,它能够通过大规模的政治动员而发展为民族主义。关于"民族主义原型"的含义,参见〔英〕埃里克·霍

布斯鲍姆:《民族与民族主义》,李金梅译,上海:上海人民出版社,2000 年,54 –55 页。

〔11〕〔22〕〔25〕〔28〕〔美〕罗伯特·贝拉:《背弃圣约:处于考验中的美国公民宗教》,郑莉译,北京:商务印书馆,2016 年,第 29,62、116,192 –193,32 –36 页。

〔13〕Robert Bellah,"Civil Religion in America", *American Civil Religion* ,edited by Russell E. Richey and Donald G. Jones, NewYork,Hagerstown,San Francisco,London:Harper &Row,1974, p.21. 中文翻译见〔美〕罗伯特·贝拉:《美国的公民宗教》,孙尚扬译,载《宗教社会学》第二辑,北京:社会科学文献出版社,2014 年。

〔14〕〔23〕〔32〕〔44〕〔法〕卢梭:《社会契约论》,何兆武译,北京:商务印书馆,2003 年,第 181、181、181、172 页。

〔15〕〔加〕罗纳德·贝纳:《公民宗教:政治哲学史的对话》,李育书译,北京:人民出版社,2018 年,第 1 –2 页。

〔17〕〔21〕〔27〕〔美〕罗伯特·贝拉:《美国的公民宗教》,孙尚扬译,载《宗教社会学》第二辑,北京:社会科学文献出版社,2014 年,第 6 –7、5、6 –7 页。

〔18〕蒋庆:《政治儒学》,福州:福建教育出版社,2014 年,"盛洪序"。

〔19〕蒋庆:《政治儒学》,福州:福建教育出版社,2014 年,第 156 页。

〔26〕关于"宪法专政",参见〔美〕罗斯托:《宪法专政——现代民主国家中的危机政府》,刘小枫译 ,北京:华夏出版社,2015 年。

〔30〕*Seymour Martin Lipset,The First New Nation:The United States in Historical and Comparative Perspective* ,New York:Norton, 1973,p. 103.

〔31〕Bella, *Varieties of Civil Religion* ,pp. 11 – 13;Cherry, "Two American Sacred Ceremonies",pp. 749 –50.

〔34〕参见〔美〕梅里亚姆:《美国政治学说史》,朱曾汶译,北京:商务印书馆,1988 年。第七章"关于合众国性质的政治学说"。卡尔霍恩提出,"我们的政府是一个政府系统,由联邦各州的政府组合而成……各州政府先于联邦政府,联邦政府经由各州政府创造而出",见〔美〕约翰·C. 卡尔霍恩:《卡尔霍恩文集》(上),林国荣译,桂林:广西师范大学出版社,2015 年,第 91 页。

〔35〕〔36〕〔美〕乔治·布朗·廷德尔、大卫·埃默里·施:《美国史》(第 2 卷),宫齐等译,广州:南方日报出版社,2012 年,第 339 页。

〔37〕〔美〕梅里亚姆:《美国政治学说史》,朱曾汶译,北京:商务印书馆,1988 年,第 58 页。

〔38〕〔39〕〔美〕汉密尔顿、杰伊、麦迪逊:《联邦党人文集》,程逢如等译,北京:商务印书馆,1980 年,第 357、350 页。

〔40〕王波主编:《美国重要历史文献导读(从殖民地时期到 19 世纪)》,北京:北京大学出版社,2002 年,第 61 页。

〔41〕参见〔美〕梅里亚姆:《美国政治学说史》,朱曾汶译,北京:商务印书馆,1988 年,第 141 页;〔美〕约翰·C·卡尔霍恩:《卡尔霍恩文集》(上),林国荣译,桂林:广西师范大学出版社,2015 年,"论政府",第 1 –90 页。

〔42〕关于"政治过度"与"政治不足",参见程亚文:《匮乏、政治过度与文明危机》,《读书》2017 年第 2 期;程亚文:《从政治失度中反思"道统"》,《东方学刊》2019 年第 1 期。

〔43〕〔英〕托马斯·霍布斯:《利维坦》,黎思复、黎延弼译,北京:商务印书馆,1985 年,第 256 页。

〔45〕〔美〕塞缪尔·亨廷顿:《变化社会中的政治秩序》,王冠华等译,北京:生活·读书·新知三联书店,1989 年,第 122 页。

〔47〕〔美〕亚历山大·汉密尔顿、约翰·杰伊、詹姆斯·麦迪逊:《联邦党人文集》,程逢如等译,北京:商务印书馆,1986 年,第 348 页。

〔48〕Stephen M. Walt,"The Death of American Competence", *Foreign Policy* ,March 23,2020.

〔49〕〔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 页。

〔50〕托克维尔指出,很多人以为美国和法国政治的差别在于美国实行分权,法国实行集权,实际上这是混淆了"政治集权(政治分权)"与"行政集权(行政分权)"的区别。在他看来,比较好的状况,应该是政治集权而行政分权。所谓政治集权,就是说要通过一定的制度安排,在全国范围内形成统一的意志,"有些事情,诸如全国性法律的制定和本国与外国的关系问题,是与全国各地都有利害关系的",与这些事务相关的权项,必须由中央政府掌握。"另一些事情,比如地方的建设事业,则是国内的某一地区所持有的",则应该行政分权,原因是,"一个中央政府,不管它如何精明强干,也不能明察秋毫,不能依靠自己去了解一个大国生活的一切细节。"美国和英国是政治集权而行政分权的代表,"在美国的任何一个州里,中央政府至今只管理少数值得它特别注意的事务,它不参与管理社会的次要事务",而"在现代,英国政府的权力也很大,政府集权(即政治集权——本文作者注)达到了它可能达到的最高点:国家就像一个单独的人在行动,它可以随意把广大的群众鼓动起来,将自己的全部权力集结和投放在它想指向的任何地方"。参见〔法〕托克维尔:《论美国的民主》(上),董果良译,北京:商务印书馆,1988 年,第 100、301、97 页。

〔责任编辑:刘　鎏〕