

业民社会的兴起^{*}

——通过政治理解社会

刘建军 金美来

摘要 如何理解中国社会?这是中外政治分析的一个重要分水岭。中华文明的延续动力深藏于中国社会之中。条理-伦理-机理相贯通的结构呈现出难得一见的稳定性与延续性。这一结构在转型过程中不失其本根,却又爆发出强劲的生命力。本文提出通过政治理解社会的思路。中国独特的有机政治、人口政治、家国政治、生活政治为我们重新理解中国社会提供了重要的思想资源和思维坐标。以上四种取向的政治塑造出中国独具一格的业民社会。业民社会确立了个体在政治、经济、社会、家庭空间中的定位、责任、任务与使命。与“公民社会”相对照的“业民社会”是理解中国发展的一把钥匙。如果说“公民社会”在“天赋人权”的轨道上日益演化为一种政治竞技的话,那么“业民社会”则是在“天道酬勤”的轨道上不断释放着每一个人的生命能量和丰富社会资源总量的积极行动。通过政治理解社会,在知识层面提供了一条政治分析的路径,在价值层面提供了一种体认中国模式和中国道路的思想资源。正是从“业民社会”这一范式出发,我们看到了“人民城市”理念在中国的落地生根。城市不再是单纯的逐利场所,也不是骄傲的增长机器,而是展示社会主义精神和积极的人生价值的开放平台和共享空间。

关键词 业民社会;有机政治;人口政治;家国政治;生活政治

中图分类号 D0-05 文献标识码 A 文章编号 1001-8263(2021)02-0001-16

DOI: 10.15937/j.cnki.issn 1001-8263.2021.02.001

作者简介 刘建军,复旦大学国际关系与公共事务学院政治学系主任、教授、博导 上海 200433;金美来,复旦大学国际关系与公共事务学院博士生 上海 200433

任何社会都是脱离不了与政治的关联,尤其是国家诞生以后更是如此。政治是理解社会一个重要向度。因为政治是影响和塑造社会的重要力量。马克思主义认为社会决定政治,但并不排斥政治对社会的反作用。政治与社会是一枚硬币的两面,两者难以分割。英国思想家洛克(John Locke)指出“一个国家的成员是通过立法机关才联合并团结成为一个协调的有机体的。立法机关是给予国家以形态、生命和统一的灵魂;分散的成

员因此才彼此发生相互的影响、同情和联系。所以,当立法机关被破坏或解散的时候,随之而来的是解体和消亡。立法机关是人民意志的保管者。”^①孙中山先生提出“人民有权、政府有能”。^②邓小平提出四项基本原则是中国改革的尺度。中国必须要坚持社会主义制度,中国现代化的目标不是制造一个资产阶级,而是实现共同富裕。1993年9月16日,邓小平在与其弟弟邓肯的谈话中就已经说道“十二亿人口怎样实现富裕,富

* 本文是国家社科基金重大项目“资本—福利—信息时代西方政治制度的困境与历史局限研究”(13&ZD035)的阶段性成果。

裕起来怎样分配,这都是大问题。题目已经出来了,解决这个问题比解决发展问题起来的问题还困难。分配的问题大得很。我们讲要防止两极分化,实际上两极分化自然出现。要利用各种手段、各种方法、各种方案来解决这些问题。中国人能干,但是问题也会越来越多,越来越复杂,随时都会出现新问题。少部分人获得那么多财富,大多数人没有,这样发展下去总有一天要出问题。分配不公,会导致两极分化,到一定时间问题就会出来。这个问题要解决。过去我们讲先发展起来。现在看,发展起来以后的问题不比不发展时少。”^③邓小平1986年9月2日在接受美国哥伦比亚广播公司“六十分钟”节目迈克·华莱士(Mike Wallace)的采访时,曾经非常坚定地说:“我们的政策是不使社会导致两极分化,就是说,不会导致富的越富,贫的越贫。坦率地说,我们不会容许产生新的资产阶级。”^④此后,邓小平不啻一次强调“中国不能产生新资产阶级”这一重要命题。也就是说,中国的发展必须要依靠国家力量和政策工具抑制新资产阶级的产生与扩张,这是决定国家命运的大战略。马克思恩格斯认为“现代的国家政权不过是管理整个资产阶级的共同事务的委员会罢了。”^⑤也就是说,国家的性质是阶级性质决定的,但同时国家又是保卫阶级利益的重要工具。以上论断和命题都包含着一个重要的方法论:通过“政治”理解“社会”。具体而言,则包括通过政治保护社会、通过政治改造社会,通过政治重塑社会,通过政治提升社会等多重面向。那么,我们如何通过政治理解当代中国“社会”呢?这是政治学人要回答的重要问题。

一、问题的提出

当今世界一个最为耀眼的事实,那就是中国改革开放事业孕育出了任何一个国家在数量和规模上都无法比拟的中产阶级。中产阶级的兴起印证了邓小平提出的中国现代化模式——小康社会的胜利。与此同时,全球最庞大的中产阶级的兴起也见证了习近平提出的“人民城市”这一理念的强大生命力。

小康社会和人民城市,为我们走出惯常的

“公民社会”的判断,提供了广阔的理论视野,也为以中国为中心的普遍性理论的创新提供了历史性契机。当大多数人尤其是西方学者在不停追问:为什么中国城市中产阶级的崛起没有导致西方式公民社会的诞生?为什么城市中产阶级的崛起没有导致西方式民主化的启动?为什么在政治学界广为人知的“李普塞特命题(Lipset Hypothesis)”或“李普塞特假设”在中国失去了效力?^⑥到底中国城市社会包含着什么样的秘密呢?在回答以上问题之前,我们需要从理论上揭开西方公民社会的真相。

现代西方文明向全球扩张最锐利、最自豪的精神武器就是“公民社会”理论。公民社会来源于英文的“civil society”。在中文中,“civil society”有四种译法:一是文明社会,二是民间社会,三是市民社会,四是公民社会。目前学术界普遍使用的译法是“公民社会”。公民社会作为被人为创造出来的一个概念,它到底是指向何物?人们在创造这一概念的时候,对它赋予了怎样的价值内涵和政治目的?以上两个问题是理解公民社会的关键所在。要想回答以上两个问题,必须要追根求源,弄清楚“civil society”在西方世界中的产生与流变。

首先应当明确的是,“公民社会”在西方世界并没有一个统一的、固定的内涵。它既是一个历史的概念,又是一个文化的概念。也就是说,它在不同的历史时期、不同的国家、不同的个人、不同的文化背景下,其内涵是完全不同的,甚至是相互对立的。概括来讲,“civil society”至少有如下几种代表性内涵。

1. 与自然社会相对应的“文明社会”。亚里士多德^⑦和西塞罗(Marcus Tullius Cicero)^⑧就将“civil society”等同于“文明社会”,这显然是与人类文明初始时期的发展阶段相适应的,即对人类摆脱蒙昧状态进入文明状态的一种概括与说明。这一传统被后来的洛克、康德(Immanuel Kant)、卢梭(Jean-Jacques Rousseau)等人继承下来。例如,洛克就将“civil society”等同于“公民或政治社会”这一“公民或政治社会”是建立在私人财产基础之上的,他认为,处于奴隶状态、没有财产,难

被认为属于公民社会。^⑨因为公民社会的建立目的在于保护个人财产。康德将公民社会看做是宪政国家^⑩,卢梭也将公民社会视为国家。^⑪在这种传统中,我们非但丝毫看不到公民社会是与国家相对立的独立领域,反而看到公民社会就是政治社会,公民社会等于国家。在这里,公民社会本身就是城邦、国家的代名词,是指一个社会团体发展到一定程度并脱离野蛮状态的产物和结果,它是与自然状态相对立的一种文明形态。

2. 与政治国家相对应的“私人领域”。公民社会脱离国家而成为一个自主领域,这代表了一种新型传统的形成。亚当·弗格森(Adam Ferguson)是这一传统的始作俑者,他认为,公民社会是从国家分离出来的自主领域。公民社会的发展反映了人性的进步,即从简单的、以部落为江湖的军事主义社会发展成为复杂的商业社会。^⑫这一传统被后来的黑格尔(G. W. Friedrich Hegel)、马克思等人所继承。在19世纪,黑格尔在弗格森的基础上,明确将政治国家和公民社会区分开来。公民社会是代表私人利益的领域,国家是代表普遍利益的领域。^⑬马克思曾经在《论犹太人问题》中指出:“犹太精神随着市民社会的完成而达到自己的顶点,但是市民社会只有在基督教世界才能完成。基督教将一切民族的、自然的、伦理的、理论的东西变成对人来说是外在的东西,因此只有在基督教的统治下市民社会才能完全从国家生活中分离出来,扯断人的一切类联系,代之以利己主义和自私自利的需要,使人的世界分解为原子式的相互敌对的个人的世界。”^⑭原子式的个人要能够产生,并且构成市民社会,就必须使得一切血缘的、半血缘的,伦理的、半伦理的,宗法的、半宗法的关系彻底解体,只有到这时才能说产生原子式的个人,从而市民社会方得以成立。^⑮可见,黑格尔和马克思都推翻了以前对公民社会所赋予的政治内涵和道德内涵。尤其是,马克思干脆将“civil society”等同于“资产阶级社会”,它代表了一种按照自身法则运行而不受法律要求和政治团体伦理影响的经济秩序。这一传统被20世纪80年代的中国学者所继承,它迎合了当时市场经济发展初期的某些要求,即将“civil society”视为是从计划

经济国家体系中所释放出来的市场领域,它与国家是并行共存的两大领域。

3. 制约、监督国家权力的“独立领域”。在二战之后,尤其是在20世纪70-80年代以后,随着第三波民主化浪潮的兴起,西方学者开始创立关于公民社会的第三种传统。即将公民社会视为真实的、建立在非正式社会团结基础之上的一种社会形态。这一界定完全颠覆了黑格尔传统,赋予了公民社会以极强的政治内涵。在这里出现了公民社会的两种“亚形态”:公民社会I与公民社会II。公民社会I来源于以斯密(Adam Smith)为代表的苏格兰学派,即民主政体通过嵌入到由公民社团构成的紧密联系中得到有效的保护。公民社会II则认为自治的自我组织群体,能够产生替代性的公共领域,并以此限制国家权力。公民社会I滋生了以帕特南(Robert D. Putnam)提出的社会资本理论,公民社会II则滋生出了社会抗争理论、民主转型理论等各种具有颠覆性的理论范式。进入21世纪以后,中国学者逐渐摆脱黑格尔、马克思式的公民社会理论,对公民社会给予了浓重的政治青睐,赋予了其特殊的政治功能,就是以公民社会II作为经典蓝本的。西方学者将拉丁美洲和东欧公民社会的兴起视为其民主转型的直接动力。但历史证明,强大的公民社会或许会导致民众群体的碎片化,并使之形成许多敌对派别,从而增加了产生公共暴力的风险。西方国家在这一点上已吃过大亏的。普林斯顿大学教授伯尔曼(Sheri Berman)对于公民社会在魏玛共和国的作用进行了详细分析。她认为,在20世纪20-30年代德国的公民社会,社团生活非常活跃,几乎每个人都属于职业或文化组织,而这恰恰被认为是公民社会的支柱。但是,这些活跃的公民社团不但没有能够强化民主和自由价值,反而颠覆了民主和自由价值。主要原因是德国的政治制度十分薄弱,没能满足市民组织的要求,这使得市民将目光转移到民族主义甚至纳粹身上。最后恰恰是公民社会的密切网络促使了纳粹的成立。^⑯可见,西方人所颂扬的公民社会并不是天然的自由和民主的基础。

4. 作为与国家合作的“公民社会”和作为国

家控制手段的“公民社会”。如果说公民社会作为与自然社会相对应的“文明社会”、与政治国家相对应的“私人领域”、制约、监督国家权力的“独立领域”等三重界定,具有或多或少的修辞意味,在创造概念上做文章的话,那么作为与国家合作的“公民社会”和作为国家控制手段的“公民社会”可以说是在直面现实的基础上提出来的。事实上,制约、监督国家权力的“独立领域”往往是在作为西方国家输出民主的时候经常被使用。在其国内,资产阶级国家更加强调公民社会与国家的合作性以及作为国家控制机器之构成部件的公民社会。特别是国家依靠基金会体制、政教合作体制、舆论控制体制以及政府作为后台的社会组织体制,完成了对社会的无形控制。而以上要素恰恰就是公民社会的重要构成要素。公民社会不过是这一国家控制体系的代名词而已。如果公民社会的行动超出了国家控制体系的范围,垄断暴力的国家机器就迅速登场了。所以,就连西方学者也不得不承认,独立于国家不是公民社会的唯一标准。德国埃森-杜伊斯堡大学教授托马斯·海贝勒(Thomas Heberer)认为,独立于国家这一条件远远不能成为公民社会的唯一标准。为了实现共同的发展目标——比如中国的“四个现代化”或者“和谐社会”,国家和公民社会组织之间的共同合作、协调是绝对必要的。他还指出,民主化不等于公民社会,也不是在民主化后就会产生公民社会。它需要在此之前就形成有助于公民社会发展的结构。为此,公民社会的结构一定不能与国家结构相对立,双方可以相互补充,并以这种方式促进社会稳定。^①可见,公民社会绝不是具有单一的面孔,它作为一个历史的概念,在不同的历史时期具有不同的含义。在资产阶级统治得以确立的过程中,公民社会更多的是作为国家的合作者、作为国家控制体系的外围要素这一面目出现的。若将公民社会简单的界定为国家权力的制约者,显然有悖于历史事实。其实,公民社会更多的是作为人为的概念,在不同历史时期被赋予了不同的内涵。以至于许多西方学者不得不承认“公民社会”的内涵极其模糊,在诸多重大问题上都显得模棱两可、飘忽不定。在“唯一真”使命的驱

动下,输出西式民主——“政治市场化”的代名词——推动非西方国家的“民主转型”是西方资本主义国家的固有秉性。这一秉性在今天非但没有消失反而日渐强化。在推动苏联东欧、中东北非的“民主转型”中,公民社会就成为西方国家得以利用的最好的政治符号。反观历史,我们发现,只有当西方国家输出西式民主的时候,他们才会特别强调公民社会的独立性、监督性和制约性。而在其国内,公民社会往往被赋予更多的道德属性、合作责任和法律内涵。对外强调公民社会的政治性,对内强调公民社会的建设性,是西方国家巧妙处理“公民社会”这一概念的政治技巧。

所以,当西方人一直在追问中国经过四十多年的改革开放为什么没有孕育出西方式的“公民社会”的时候,我们不仅也要问,中国的社会建设为什么孕育出了不同于西方“公民社会”的另外一种形态?为什么中国的社会建设开辟出了一条不同于西方近代以来社会转型的道路和模式?这里面肯定涉及到社会基本单元的根本差异、社会观念的根本差异、个人与社会以及国家与社会关系的根本差异等多重因素。如果说西方的“公民社会”是其独特的政治传统、经济制度和文化观念孕育出来的,那么中国也在按照自身的逻辑孕育出了自身的社会形态。简单地追问为什么中国社会建设没有孕育出西方式的公民社会,就如同追问为什么西方在后现代轨道上的社会转型没有孕育出东方式的情感社会、伊斯兰世界的宗教社会一样,这都是带有独断主义、自我中心主义的追问。任何社会形态的合理性都取决于与其自身发展进程相适应的程度,而不是取决于模仿他者和追随他者的程度。本文提出的“业民社会”的范式,正是摆脱或者超越西方公民社会范式的重要尝试。这是见证了我们沿着“通过政治理解社会”的路径试图提出突破性、原创性和超越性理论判断和基本命题的努力。

二、研究方法

社会科学的研究方法绝不是彰显研究技巧的职业化生存策略,更不是宣扬知识霸权的傲慢行为,而是接近真理、颂扬人类和社会关怀的积极行

动。从这个角度来说,西方社会科学尤其是美国社会科学所推崇的“变量语言”(Variable language)乃是对完整的社会事实与文明世界的肢解与阉割。本文提出的“通过政治理解社会”的路径就是这一积极行动的展示。因此,通过政治理解中国社会,有其可以遵循的特定方法。我们认为,有三种方法尤为重要。

一是历史分析法。当代中国是历史中国的延续版。历史分析法是理解和研究当代中国政治体系的重要方法。尤其是理解当代中国政治体系的传统和源头,是历史分析法的关键。美国的许多村庄和城市是通过购买土地得以产生的。市场源头决定了它现在的治理模式。中国的村庄和城市不是市场中通过购买诞生出来的。很多村庄是家族迁徙和自然群居孕育出来的,诸多城市基于国家的安全治理和经济开发诞生出来的。可见,历史源头的差别直接导致了其治理模式的不同。忽视历史的源头,我们就无法理解当代政治体系之间的差异性。

二是国际比较法。比较是知识的发动机。国际比较法有助于保证研究者面对研究对象的理性与冷静,通过对对象之间的对比可以达到一种澄明与通透。需要注意的是,要用国际比较法不能采取听风就是雨的态度。譬如众多西方学者简单得出结论为有的国家民主转型会成功而有的国家民主转型会失败。他们理解的民主只有成功与失败的两种可能。这种解释带有强烈的意识形态色彩,难以做到客观中性。实际上,国际比较法要求的是将心比心的态度。国际比较法不是像西方学者说的那样简单。国际比较法要求我们带有同情去理解,进入一个国家的历史和现实之中,设身处地的理解一个国家治理模式赖以存在的理由和基础。

三是介入研究法。介入研究法就是要求我们要走进现实的治理过程之中。研究中国政治不能简单的依靠调查公司制造出来的数据。数据尽管是重要的,但不能将冰冷的数据处理替代真正的研究,换言之,能够量化的研究未必是科学的研究。尤其是一些调查公司制造的数据本身就是有问题的,如果我们再将这些有问题的数据作为研

究的前提,除了能够制造论文泡沫以外难以发现任何价值。以调查公司制造出来的数据为蓝本的研究,使学术研究成为蜕变为一种职业化生存策略,蜕变为一种所谓学术期刊论文的制造工作。霍克海默(Max Horkheimer)和阿道尔诺(Theodor W. Adorno)曾经提出“文化工业”的概念而批判文化产业化现象。^⑩作为学术人目前我们值得忧虑的是,对量化的执着会导致“学术产业化”。介入研究法要求我们走进丰富多彩的政治生活和经济生活之中,走进家庭和企业之中,去体味中国前所未有的历史变化。如果能够将数据处理和介入体验结合起来,那就是比较完美的研究了。这类类似于王国维先生开启的“二重证据法”。王国维先生认为“吾辈生于今日,幸于纸上之材料外,更得地下之材料。由此种材料,我辈固得以据以补正纸上之材料外,更得地下之材料。”^⑪王国维将考古发现的史料和古史书相结合以考证古史的研究方法,即是1925年王国维自己命名的“二重证据法”。试想一下,仅仅靠调查公司制造的一些数据库,将中国政治研究简单的概括为西方学术界关注的几个变量,就是所谓的科学研究吗?这乃是天方夜谭、异想天开之举。

通过政治理解中国社会有其独特的坐标。这一坐标就是由三个维度组合而成的:一是组织化,二是制度化,三是现代化。这三个维度延展而成的轴线组合成为我们通过政治理解中国社会的坐标。组织化的背后逻辑是治理能量的开发和聚合,制度化的背后逻辑是政治秩序的形成与巩固,现代化的背后逻辑是历史使命和价值目标的设定。当代中国依靠组织化结束了孙中山先生所说的“一盘散沙”的社会状态^⑫,且拥有了迈向未来的领导力量。依靠制度化形成了贯通上下左右的制度体系和程序线路。依靠现代化为中国的政治发展和社会发展注入了前所未有的历史使命和价值指向。

三、有机政治

当代中国政治体系不是单一要素塑造和孕育出来的。当代中国政治体系是在开放性、包容性的轨道上吸收了人类政治文明优秀成分的成果。

当代中国政治体系有三个来源,即传统因素、苏联因素与西方因素。首先,中国政治传统的孕育是最首要的。中国绵延已久的政治制度保持了中国的政治传统。大一统、中央集权、郡县国家^①,都已经创造性地转化为当代中国政治体系的有机构成要素。很多文明都表现出对大一统的渴望,然而,往往是客观形势不利或人力所不能及,自然导致大一统难以实现。如在吉本(Edward Gibbon)对罗马帝国衰亡的研究中,他提出的“衰亡”命题本身就是出于对文明不稳定的恐惧。^②欧洲人至今似乎还没有从罗马帝国衰亡的恐惧中解脱出来。印度建立在多样性基础之上的统一的政治体系,这得益于国家力量对种姓制度的保护。没有种姓制度,就没有印度。“印度国父”贾瓦哈拉尔·尼赫鲁(Jawaharlal Nehru)虽然领导改革印度教、从法律上取消种姓制度,但他一直认同以种姓为基础的印度文化的连续性。^③这同样是对文明连续性的一种无可奈何的捍卫与保护。可以说,种姓制度已近成为印度迈向现代化的巨大障碍。正如有学者所断言的:种姓在印度是废除不了的。废除种姓的尝试是过去政治上进行的最危险的行动之一。作为一种宗教组织,种姓将灭亡,作为一个社会组织,它将存在下去并获得发展。^④基于这样一种比较的视野,我们完全可以说,没有大一统,就没有中国。其次,当代中国政治与苏联有着密切的关联。来自苏联的革命经验和建国经验影响着当代中国政治体系的构建。这是一个极为重要的源头。其中,政治组织尤其是政党组织、民族区域自治制度等等,都已经巧妙地融合到了当代中国政治体系的构建之中。最后,来自西方的代议民主、人民民主等重要政治思想资源和制度资源,也被充分地吸收到了当代中国政治体系的构建和运行过程之中。可以说,纵观全球,未曾有某一种政治体系像当代中国政治体系这样,拥有如此的开放性和包容性。这既是当代中国政治体系的博大胸襟,也是当代中国政治体系的独特品格。它与基督教世界追求“唯一真”的“民主政体”和伊斯兰世界追求政教合一的神权政体是截然不同的。

古代中国有着灿烂的政治发明与政治创造。

文官制度、常备军制度、中央集权制度等,都是古代中国最为重要的政治发明与政治创造。当代中国政治体系也是如今全球最为重要的政治创造。创造主体便是中国共产党。中国共产党带领中国人民,充分发挥自身的政治智慧,创造出了一种与超长历史、超大型社会和超大型国家相匹配的政治体系^⑤。没有这一政治创造,就没有中国的现代化,更没有中国现代化伟业的成功。

当代中国政治体系不是板块式、机械式、反映不同利益集团政治诉求的三权分立,也不是神高国低的政教合一政权,而是一种有机政治。有机政治的背后实际上就是一种政治合成,一种政治创造,一种政治发明。首先,政治的有机性就体现在党的领导、人民当家作主和依法治国的统一之中。推而广之,有机政治作为一种原则也渗透到政党、国家、社会与市场中的相互结合和相互支持之中。用马克思的观点来说,这不是一种“社会结晶体”,而是一种“社会有机体”。正是有机政治才塑造出了弹性化的治理模式,而不是西方各种结构性边界异常清晰的刚性化治理模式。下文所说的基于关联主义的业民社会和基于理性主义的职业社会,也从中西不同的治理模式中孕生出来,呈现出中西泾渭分明的差异和对照。因此,我们可以说,有机性的捍卫与发扬则使当代中国政治文明充满活力。反之,有机性的破裂和遗忘则使当代中国政治文明陷入无序和危机。总之,有机政治为人民以及每一个个体确立了在整个政治体系的定位,与此同时,有机政治也为人民政治能量和个体人生价值的实现奠定了充足的空间。本文提出的“业民社会”就是在这一宏大的有机性的政治体系中孕育生长出来的。

四、人口政治

自从古希腊的思想家柏拉图和亚里斯多德最先指出人口计划的必要性以来^⑥,人口历来是政治问题。历史证明,人口的急剧变化掀起了政治社会的巨大转变。在14世纪欧洲,鼠疫夺走了当时三分之一的人口,突出了劳动力缺乏问题,农奴作为劳动力其发言权自然提高,结果促进了自耕农的兴起及庄园制的解体。在18世纪中国,随着

前所未闻的人口大膨胀而产生了缺粮、劳动力过多等问题,从此各种民变频繁发起,晚清的国力逐渐衰弱。人口变化与社会变革可以视为互为因果。有时候某种社会变化会导致人口的增或减,有时候某种社会现象之所以发生,是因为人口的增或减。无论何因何果,伴随着社会变化必然出现更新更多的需求。政治必须面对社会情境的变化而回应各种需求。政治稳定与政治动荡取决于国家对主要变化的政策回应能力。因而与人口增减直接相关的生育问题很难被认为完全属于私人领域,自古以来生育问题总是寓于国家的管理之中。不同国家的政府按照国情采取恰合时宜的人口对策。在1953年的韩国,为了增强国力以与北朝鲜竞争,实施严禁堕胎的政策。在1966年的罗马尼亚,在齐奥塞斯库(Nicolae Ceausescu)的指令下施行了同样的政策。在1982年的中国为了控制人口增长,中共十二大将计划生育定为国策。可见,人口数量和人口结构的复杂性是解读政治的“冷酷变量”。但是人口政治一直是被传统政治学所忽视的一个领域。主要是因为,人口变化的趋势根据各国情况均有所不同,从而人口变化本是长期进行的过程,难以把握人口学与政治学之间的对应关系。由此,关于人口结构变化而它对政治影响的研究到目前为止仍止步不前。^{②7}

如果基于人口结构形成的国情去理解中外政治,我们可以发现跨越价值判断、规范性的思路。例如,如果美国人口在现有基础上增加十亿,那么它的自由持枪制度可否持续?它一向标榜的小政府大社会能否维持?它所捍卫的第一原则或首位原则,即自由原则还有这么大的声势吗?在中国,有近94%的人口居住在40%的国土面积上,以黑河腾冲为界的“胡焕庸线”成为中国人口聚集的重要分界线。我们试想一下,将胡焕庸线以东的人口移动到胡焕庸线以西,中国的国家治理模式是否发生改变?拿城市来说,上海目前有近2500万人,大部分人口生活在市区,而法国巴黎市区只有200万人,整个巴黎地区也不过1200万人;美国纽约市(包括郊区)的人口也只有1800万人。而与中国北京上海最相似的亚洲超大型城市日本东京,其市区人口也不过1385万8725人(2019

年2月1日)。总之,将人口视为影响政治社会的主要因素——将人口当作引起政治变化与社会现象的主要议题,这就是传统政治学一向漠不关心的分支学科——人口政治学。即人口与粮食、居住、安全、生态、环保等关系的一门学问。人口的生老病死,人口的社会保障,人口与土地的关系,人口规模与治理成本的关系,都属于人口政治学的研究范畴。

从人口政治学的视角出发,世界上唯一能与中国有比较价值的国家就是印度。印度依靠于宗教、种姓、族群制度将13亿人口锁定在一个互相隔绝的刚性结构之中。因此,印度带给世界的印象就是“无管理的公共秩序”(public order without management)、历史上此起彼伏的“语言替代”(replacement of language)以及残酷的肤色分层、种姓分层等。基于刚性结构的社会制度是难以建立跨族群、跨地域交往的通用语言。可以说,中国在高度流动的社会中保持一种秩序,印度是在相对静止的社会中保持一种秩序。孰难孰易,不言而喻。

需要指出的是,人口政治是比人口治理更加宏观的概念。如上文已述的关于针对人口增减国家实施强制力的政治决策及措施属于人口治理,是指国家对人口的制度措施以及管理。福柯(Michel Foucault)在《安全、领土与人口》里提出的“生命—权力”(bio-power)可以理解为国家对人类/人口的治理机制。国家对整个人类——不是作为个体,而是作为经过出生、死亡、生育、疾病的种的存在——行使的权力指称“生命—权力”。福柯指出,在18世纪,国家以人口统计学的发明为起点,将人口当成被统治对象,通过人口政策的细致机制构建了国家权力(对人和家庭)介入点。^{②8}宽泛而言,人口治理可属于人口政治。但人口治理并不等于人口政治。本文所说的人口政治不同于福柯所说的人口治理。福柯的人口治理等同于国家对身体的控制权。我们所说的人口政治可以被理解为人口与社会资源总量的比例关系。如果像印度那样,把庞大的人口锁定在刚性的种姓制度之中,是不需要充足的社会资源总量作为支撑的。一旦把庞大的人口数量纳入到现代化的轨道上去,把庞大人口的能量充分释放出来,就需

要与人口规模、人口流动、人口就业相匹配的政策与制度。中国是迄今为止唯一一个把庞大人口纳入到现代化轨道上来的国家。基于此,通过人口政治理解中国社会的变迁,就成为不可忽视的一个向度。正是在现代化轨道上奔驰的中国人,依靠自身的勤奋、努力和肯干,在广阔的经济空间中推动了社会资源总量的增升。庞大的人口与丰富的社会资源总量形成了恰当的比例关系。以家业、事业、学业、志业为追求的中国人,在人口政治和个体发展的有机结合中,释放出了人生的能量。“人口政治”所缔造的人生内涵和人生价值在后将阐述的“生活政治”框架中获得了一种新的发展与新的阐释。在这里我们要明确的是,特殊的人口政治情境特征决定了中国实现现代化的政策选择。中国如果不奉行“人民中心主义”的导向,最终只能导致贫富分化以及大规模的结构对立、结构性对抗和结构性冲突。像印度那样依靠传统制度作为抵挡现代化冲击的残酷代价在中国定没有任何可行空间的,同样,完全把现代化动力诉诸于个人市场能力的道路选择也不符合中国的人口政治特征。人口政治的视角为我们提供了从政治理解制定何种政策、选择何种政策工具的通道。

五、家国政治

《大学》开篇就提出“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”。这一贯通古今的人生八条目。本来是一个由内到外、由心到形的人生线路。但是,越往后来,往往是“外”掩盖了“内”,“形”压倒了“心”。没有了“内”,丧失了“心”,国家治理和社会治理的原点和基点也就不存在了。习近平所强调的源头治理的效能就无法释放出来了。所以,八条目说明中国社会生成的机理是以个体修养为原点逐渐向外扩展的。这种机理孕育出了一种关联主义的身心结构、知行结构、群己结构与家国结构。这四重结构背后的灵魂与精神就是家国情怀。人不仅要处理行为与心智、个体与自然的关系,还要处理自我与小家、个体与社群的关系,更要处理个人与国家及其所在的群体的关系。这就要求我们每个人必须要拥有

与他人、与社群、与国家相处的“认知工具”。认知工具的使命就在于人际关系和社会关系的人文建构。这是一个社会迈向善治的原始基础。我们在本文提出的“业民社会”,实际上就是这一贯通古今的八条目与现代化要素有机结合的产物。修身是一个人的志业,齐家是一个人的家业,治国平天下是一个人追随我党所要成就的大业。受制于能力不同,一个人可以将其“业”推至不同的边界和范围。但无论是“大业”还是“小业”,它们都是服从于人生价值和生命价值的展开这一总体目标的。

Country、State 和 Nation 被翻译成“国家”,直接反应了中国人对国家的本土理解。《孟子·离娄章句上》曰“天下之本在国,国之本在家,家之本在身。”这一论断是中国对政治共同体的最佳诠释。从国到家和从家到国这两条线路,在中国是同时并存的。这显然不是私人领域与公共领域的二元划分。中国社会最为基本的单元不是个人,而是家庭。中国古人所颂扬的家国一体观念就成为新时代中国社会治理的起点与基础。在当代中国,家与国的关系虽然不是古代的机械同构,但也不是绝对的互相隔离。著名学者梁鹤年先生认为,有两组基因共同构建成西方文明的文化基因,一是“唯一”与“真”的组合,二是“人”与“个人”的组合。这两组基因是系于一体的。在较早登场的理性主义中,“人”是包括个人或人人,可称人的主义(Humanism)。而在稍晚出现的经验主义中,“人”的概念窄化为“个人主义”(Individualism),也就是仅仅指个人而已。西方文明追求唯我独尊、排他性的秩序。自从西方资本主义世界崛起之后,他们就企图为全世界的人定制普罗克鲁斯忒斯之床(Procrustean bed)。这与其文化基因中的“唯一真”不谋而合,也就是说,西方人的排他性和扩张性是由“唯一真”扩展出的结果。西方世界在唯一真的驱使下在全球范围内输出“西式民主”可以与历史上的十字军东征相提并论。至此,个人主义与“唯一真”开始产生关联。但以“分”为中心的文化逻辑也为人的性格分裂和西方文明危机埋下伏笔。关于这种以“分”为基本格调的轨迹,梁鹤年先生非常深刻地指出:理

性主义的笛卡尔以“我”为主体,以别于“世界”(客体),开启了现代西方主/我、客/他二元的世界观,创出个人的理念。这个二元世界有两个层面:我与外界、我的思想与我的身体。随后,经验主义的洛克将个人的意识建立在经验上:个人像块白板,通过经验和教育而成形。这定义出个人自由与权利、个人与个人之间的社会性契约关系,并开启盎格鲁-萨克逊式的个人主义——一种在道德、政治与社会层面上强调个人价值的意识形态。个人价值与个人自由将支配西方文明的轨迹。^{②9}成也萧何,败也萧何。正是因为围绕个人主义的文化内涵,西方文明在近代大放异彩,但同样,造成西方文明终将走向困境的根源也恰恰是因为个人主义。在个人意识无限膨胀的轨道上衍生出来的追求私利和自由竞争不仅创造出具有异化性的物质文明和资本主义世界,也使西方世界走上资本化和私利化的不归之路。西方社会治理中出现的许多问题是因为个人主义的泛滥,导致了社区共同体和生活共同体的终结。而帕特南描写的“独自打保龄球”十分应景的反映出西方社会基层共同体衰亡的现象。以至于有学者喊出了“太多的权利、太少的责任”(too many rights, too few responsibilities)这样的呼声。以极端个人主义为信仰的西方“使徒”将任何权威认定为潜在的“威权”,他们极力反对合法性、民主化的调控以及实质性的公共权威。^{③0}社区精神的衰落标志着西方个人主义社会的危机和困境。帕特南提出的社会资本理论试图填补由黏连资本(bonding capital)消失后留下的理论真空。基于志愿组织的关联资本(bridging capital)和基于横向连接的共同利益,可以超于在不同社区和网络之间形成的基于阶层、种族和其他异质性差别。此外,基于纵向关系而形成的联结资本可以使得个人从社会经济发展的正式制度中获取资源。^{③1}但是,从西方国家对一系列社会问题、社会危机的应对策略中,他们短期内还无法走出个人主义所缔造的碎片化陷阱。就像加拿大学者查尔斯·泰勒(Charles Taylor)对美国政治体系所作的批评那样:危险的东西并不是现实的专制控制,而是碎片化——人民越来越不能形成一个共同目标并落实它。碎片

化发生在人们越来越原子主义地看待自己之时,换句话说,人们越来越少地认为自己与其同胞结合在共同的事业和忠诚里。他们实际上可能感到与别人结合的共同事业中,但这些事业更多的时候小群体而不是整个社会:例如,一个局部共同体、一个少数族裔、某个宗教或意识形态的信徒们、某个特殊利益的促进者们。近几十年中,美国政治过程越来越多的精力转移到司法复议(judicial review)过程中。与司法复议掺杂在一起,美国人的精力被引进利益政治或鼓吹政治之中。人民将自己投入单议题的运动之中,狂热地为他们喜爱地事业而忙碌。^{③2}西方政治尤其时美国政治已经陷入这样一种泥潭:任何人、任何群体都在试图将“自身合理性”(如同性恋、吸毒等)的东西转化为“集体合法性”的东西。个人主义的无限泛滥、权利主义的狂飙突进,将西方政治拖入到了支离破碎的轨道之中。西方政治体系已经无法容纳这恣意妄为的社会了。这是西方政治困境的社会根源。

与之相反,中国的国家治理和社区治理并未脱离家国一体主义的文化基因。习近平对中国的“文化基因”有着非常深刻的理解。他提出“使中华民族最基本的文化基因与当代文化相适应、与现代社会相协调,以人们喜闻乐见、具有广泛参与性的方式推广开来”。^{③3}中国优秀的传统思想和文化体现了中国独特的世界观、人生观、价值观等,并在中国人民的生产和生活中世代相传,而其中的核心内容也已成为中华民族最基本的文化基因,中国人民在培养自身修齐治平、尊时守位、知常达变、开物成务、建功立业的过程中逐渐形成了与其他民族不同的独特标识。换句话说,尽管中国的国家治理体系和基层治理体系从未犹豫以开放的胸怀和态度吸收了诸多优秀的外部因素,但它本身是中国的“文化基因”酝酿出来的。如果说西方的社会治理和国家治理植根于两种文化基因——“唯一真”“泛人——个人”——得以在制度、文化、政策和法律中得以展现,那么中国社会治理和国家治理则是基于“合一——道”“家——国”这两个文化基因重新出现并继续进入文化、制度、政策和法律中。每个文明都有追求真理、大道的

倾向,但是通往真理的途径却不尽相同。

中国人到达真理彼岸的途径是“天下定于一”,“阴阳合于一”“天地合于一”“天下合于一”,西方追求抽象和排他的“唯一”,而中国追求包容和综合的“合一”。从这个起源出发,包含万物的同一性表现为一种“大道”,而各种利益的统一性表现为一种“群道”。王蒙提出了一个探求中国政治依据的关键概念,即“合道性”。我们认为这是与西方合法性完全不同的一个概念,它对于理解中国政治有着非常重要的价值。王蒙认为,古代中国,更多强调的是权力的“合道性”。什么叫合道性?就是说君王、朝廷、邦国有道,有章法、有理念、有是非、有秩序,百姓才能安居乐业,共享太平盛世。无道,则国无宁日,人心乖戾,民不聊生,大难临头。^④著名政治学者王绍光已经注意到了这一问题,他将政体与政道视为中西政治分析的重要差别。^⑤运用政体思维必然会将非西方世界的治理模式视为异端。因为政体思维天然地诉诸于“合法性”这一概念工具。一旦运用这一概念,就有挥之不去的困惑与不解。以研究中国问题见长的美国学者裴宜理(Elizabeth J. Perry)运用合法性这一概念解读中国政治模式时,对西方理论与中国发展之间的非对称性也一筹莫展。她在《中国问题》一书的开篇第一章“中国共产主义政权是合法的吗”最后一段煞费苦心地将这样写道:如果中国共产主义政权继续拥有一些历史合法性的残余,那么它将处于被目前治理实践所消耗殆尽的危险之中。但是,没有任何确证迹象表明这个威权主义政体会立刻丧失其合法性;唯一的确定性证据就在于它自身的毁灭。^⑥这样的居心叵测的诅咒无疑更加暴露了她内心的无奈、焦虑和挣扎。西方人将他们信奉的终极依据叫做“真”,中国人将自身信奉的终极依据叫做“道”。“合一—道”奉行的是包容差异性、即求同存异的秩序。而将自己的价值观强加于他人并管理秩序则是“唯一—真”的外在化。在求同存异的基础上展示“大道”与“群道”,这是“合一—道”的外在化。个人—泛人追求的是以个人为起源、以平等为逻辑命题,个人超越集体的机会主义的制度安排,家一国的关系追求的则是将小我与大

我合成一体的整体主义的制度安排。个人主义的治理传统强调个人领域和外部领域的并立,而家国理论则强调个人、群体、国家这一链条形成的多种要素和多重领域的关联与整合。不理解家国关系就无法理解中国政治,就像不理解政教关系就无从理解西方政治一样。家国同构与政教同构在中西文明演进史上都占有极为重要的位置。尽管现在严格意义上的家国同构和政教同构已不复存在,但家国同理、政教同理的传统还是延续下来了。有国才有家、家为国之本在中国社会结构中依然稳固。所以,我们说家国理论是理解当代中国政治的元理论,家国情怀是支撑当代中国超大型社会的精神纽带。

六、生活政治

我们只有将中国的社会转型置于近代以来的宏大叙事的构建之中,才能真切感受到中国社会发展的脉络和规律。叙事不是简单的讲故事。叙事的实质在于正当性的建构。近代以来,有五种叙事活跃在中国大地上。第一是“五四”运动开启的启蒙叙事。这是对自由主义最为重要的话语表达。在启蒙叙事看来,“五四”运动唤醒了人们的权利意识,将人从“吃人”的礼教中解放出来。这是人之诞生的纪元。第二是革命叙事。例如,中国共产党就创造了对“五四”运动的另外一种解释权。这就是通过革命叙事完成对“五四”运动的诠释——“五四”运动不是启蒙运动,而是爱国的革命行动。革命叙事的基础在于重新解读中国社会,创造人们的阶级意识。正是革命叙事为中国社会的大规模改造提供了重要的思想资源和知识资源。因为借助革命叙事,中国共产党完成了其他政治力量都没有完成的历史观重建这一重大使命。第三是现代化叙事。洋务运动可视为现代化叙事的早期表达。当代中国的改革开放就是现代化叙事的最为集中的体现。第四是文化保守主义叙事。该叙事分布于以保文化为使命的知识群体之中,它将所有的启蒙、革命都视为是对中国文化精神的反动。新儒家在很大程度上就是文化保守主义的政治宣言。在以上四种叙事之外,以改善人民生活为指向的改革开放,也在释放着另

外一种叙事,那就是第五种叙事:生活叙事。随着房权社会和物权社会的成型,生活叙事逐渐占据人们日常生活的中心位置。习近平说“在漫长的历史进程中,中国人民依靠自己的勤劳、勇敢、智慧,开创了各民族和睦共处的美好家园,培育了历久弥新的优秀文化。我们的人民热爱生活,期盼有更好的教育、更稳定的工作、更满意的收入、更可靠的社会保障、更高水平的医疗卫生服务、更舒适的居住条件、更优美的环境,期盼孩子们能成长得更好、工作得更好、生活得更好。人民对美好生活的向往,就是我们的奋斗目标。人世间的一切幸福都需要靠辛勤的劳动来创造。我们的责任,就是要团结带领全党全国各族人民,继续解放思想,坚持改革开放,不断解放和发展社会生产力,努力解决群众的生产生活困难,坚定不移走共同富裕的道路。”^⑦习近平的这段论述就是对生活叙事的一种政治阐释。其最终指向是人民,是人民中心主义的集中表达。

西方的古典政治学可以被界定为“政体政治学”,西方的现代政治学可以被界定为“国家政治学”。政体政治学尽管指向的是善的政治生活,但是这里的政治生活是带有古典政治属性的,是服从于人天生是政治动物或城邦动物这一命题要求的。故在古典政治学视野中的生活是未经过经济染指而纯粹透明的公共生活。现代政治学被锁定在现代国家的领地之内,将丰富多彩的市民生活留给了社会学和经济学。在马克思所断言的人类经过政治解放之后,在政治领域中实现平等的同时,则将不平等留在了市民社会之中。在这里,已经预设了政治与生活的分离。现代政治学之所以专注于国家权力,就是因为生活的非国家化、非政治化。但是,在我们对现代政治学所鄙视的生活场景中,我们发现了完全不同于国家政治但又与国家政治有着千丝万缕关系的生活政治领域。在这个特殊的生活政治领域中,尽管没有大规模的阶级对抗,但是一个简单的生活议题可能会被引爆为国家政治动荡的前奏。也就是说,专注于公共权力、阶级政治、大人物政治的国家政治学,实际上是处于弥散性的生活政治的包围之中的。

生活政治既是在生活场域中价值的协商性分

配,又是生活场域中生命价值和共同体价值的呈现,更是个体与国家相关联、将生命价值推至它所能达到的界线的积极行动。这与戴维·伊斯顿(David Easton)所说的政治就是“价值的权威性分配”^⑧是完全不同的。孟德斯鸠(Montesquieu)说过“掌握着最高权力的人民应该亲自做他们能做好的一切事情,自己做不好的事情,则应交由执行人去做。”^⑨这里已经暗含着共同体政治与恩格斯诉说的日益与大众相脱离的国家政治的区别了。当生活场域一旦被纳入到政治学的视野且被赋予特殊的政治内涵之后,生活政治学作为一门亚学科也就有应运而生的可能了。生活政治有三重规定性:(1)作为低政治的生活政治(politics of life as low politics);(2)作为弱政治的生活政治(politics of life as weak politics);(3)作为小政治的生活政治(politics of life as little politics)。尽管是低政治、弱政治、小政治,但生活政治的出场恰恰为美好生活的营造、基层协商民主的孕育提供了广厚的土壤。可见,生活政治学是一种回归真实世界的政治知识。在传统的政治知识中,几乎所有概念都是基于特殊的目的制造出来。但生活政治却是指向真实的生活场域的,指向一个个真实的生命。

政治学中一直盛行二元论的传统,这是以“一分为二”这一哲学工具为基础的。例如私人与国家、个人主义与集体主义、国家与社会、上层阶级与下层阶级、专制与民主等等。这样的二元划分都是人为的,为特定的政治目的服务,因而带有很强的建构性和目的性。我们在理解中国社会的构成时,不能陷入个人主义与集体主义的二分框架而被困住。关联主义的社会生成机理直接导致了中国社会注重从个体向外部的道德扩展。所以,这是一个有别于西方立体社会(即阶层社会或阶级社会)的水平社会。在这个水平社会中,个体身心的关联、个体知行的关联、个体与家庭的关联、家庭与社区的关联、社区与国家的关联,成为将不同要素串联在一起的联结机制。而我们所关注的生活政治学,则是直接指向人的真实的生活世界。例如,一个人是基于与什么样的人沟通而形成他的交往世界?一个人是基于什么样的权

利和责任而确立他在生活场景中的角色?是逍遥者还是参与者?是抗争者还是支持者?是消极破坏者还是积极行动者?我们试图通过介入研究法,将一个人真实的生活世界呈现出来,从而揭示生活世界中的政治密码。

美国著名思想家爱默生(R. W. Emerson)曾经讲过:以爱为基础的秩序是不牢靠的。^④这种信条深深地影响了几代美国人。资本主义法权社会成就了以法律为中心的秩序。然而,过于强调法律却导致了帕特南所说的“社会资本”不断流失的现象。因之可以说,爱默生犯了一个错误,缺乏以爱为基础的秩序才是不可靠的。当面对推崇家庭、社群、集体的中国社会的时候,我们发现依靠情感、互助、关系建构起来的秩序正处于成长和扩展的过程之中。难以否定的事实是,市场逻辑并未破坏中国固有的社群秩序。中国社区中关系资源、情感资源、互助资源和沟通资源的不断发展和巩固,为复杂的中国社会、流动社会、物权社会、网络社会和风险社会的治理奠定了深厚的基层根基,同时也促进改革开放40年来中国社会的快速发展和转型。我们可以用“有温度的社区”来解释其所有秘密。熟人社区、互助社区、关联社区、温情社区等概念均可成为揭示有温暖社区的不同维度。

市场化将不可避免地导致人与人之间关系的疏离。这种以商品为媒介,以货币为媒介的关系实际上将人与人之间的交流转化为交易。这是资本主义逻辑的必然后果。但是,市场化不能吞噬人类活动的所有空间。这也是资本主义社会生活困境的根源。社区的性质,无论是作为生活单位还是作为治理单位,都不能等同于市场规则。甚至我们可以说,基于自私自利的经济人(economic man)、私有物权和个人主义的所有经济原理都与生活政治是背道而驰的。因此,我们首先要摆脱私有物权—公共物权、私有财产—公共财产、个人主义—集体主义这一二元对立的框架。克服这一二分法之后,我们在社区中发现,公与私两极之间生长出的相邻物权、社会财产、关联主义等蕴含着社区温度的“公共空间”。这正是有温度的社区、温情化的生活政治得以成立和扩展的基础。从

“一分为二”到“一分为三”,这既是哲学观的革命,也是生命观的革新。有温度的社区,使人们放开事物的束缚,重新回归真正的关系状态。温情化的生活政治其本质在于关系资本、情感资本、黏连资本的培育和积累。人与人之间的关系构建、情感交流和内聚强化就是生活政治的真谛。

在中国,社区作为生活政治的典型场域,它不是简单扩大的个体,而是“扩大的家庭”。所以,作为国家治理体系之重要组成部件的社区治理,则不能脱离恢复社会关系、缔造社会联结、培育社会资本、提高精神密度、催升社区温度、展示社区风度这一底线。换言之,社区乃是一有温度、有温情、有温暖、有风度的善治空间。改革开放四十年来,中国的社区治理一直在坚守这道底线。这是中国经济发展、社会治理的秘密所在。我们为什么要坚守这道底线?一个极为重要的原因,就是基于我们对人之属性的认识。马克思在《关于费尔巴哈的提纲》一文中指出“人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上,它是一切社会关系的总和。”^⑤社会关系是由多重维度的关系组合而成的。现代人的行动空间和身份认同兼具私人性、社群性和国家性三种存在状态。人的社群性原理说明人不仅是自然人、家庭人、职业人、政治人,更是社区人。社区人是对人之社群性这一属性的外在表达。社区人恰好说明了人与其生活的社区的紧密关联。如果我们将这道关联开发出来,并且通过一系列的制度设计和资源供给将这道关联固化下来,那么我们中国社会治理的基石也就确立了。将家业、学业、产业等有形标识嵌入到事业、志业这一价值标识之中的业民就是在这一生活政治场域中成长起来的。

七、“业民社会”的兴起

经过改革开放四十多年,中国的社会建设非但没有掉入公民社会的陷阱,反而塑造出了一种有别于西方公民社会的另外一种形态,我们将它称之为“业民社会”。那么,如何理解中国的“业民社会”?我们觉得应该在中国的有机政治、人口政治、家国政治和生活政治的视野中来理解。与以上四重政治形态相适应,中国人对生命赋予

了独特的内涵。即生命的真谛不是关注外在的抽象命题,如自由、人格、权利、界限等排他性、区隔性的命题(尽管有很多人表达出对这些命题的迷恋,但其生活依然是按照中国文化的法则展开的),而是关注人的生命价值在人生历程中的展开,在社会空间、政治空间以及其他交往空间中的延伸。即如何通过自身的努力构建个体行动与家庭、社会、国家的关联。换言之,抽象政治学将人替换为概念或意识形态的奴隶,生命政治学将人视为有血有肉、在社会关联中确定自身定位的活生生的人。这就是我们理解业民社会的基础。中国人崇尚的家国情怀,就是业民社会赖以确立的价值根基。以往的政治学研究过于看重从人身上抽离出的如权利、自由、言论、民主等概念,以及由此建构的所谓民主化理论或者公民社会理论。结果,忽视人、家庭、社会、国家与世界的关系,尤其是忽视人从幼儿到老年这一生命过程的不同人生目标与追求,从而将我们这个社会压缩为一个脱离情感、脱离家庭、脱离共同体的公民社会、权利社会、职业社会。这是马克思所说的资本主义政治解放的成就,也是它自身难以克服的桎梏和危机。

那么如何解释“业”?我们可以在梁漱溟先生所说的“士农工商、职业分途”中得到一定的启示。^②这一表述不仅包括不同于西方“公民社会”的影子,还蕴涵不同于神权政治中的“上帝子民社会”的映像。中国人理解的“业”不是涂尔干(Emile Durkheim)所说的基于社会分工而形成的现代意义的“职业”,也不是上帝赋予的“圣业”,而是事业。以职业主义为基础的社会很有可能走向自身难以克服的失范^③,以圣业为基础的社会必然走向集体癫狂。那么,什么叫事业呢?《易经·系辞》曰“举而措之天下之民,谓之事业。”可以说,中国人理解的“业”不单纯是获取收益的实用之业。而是与家庭、国家相关联的生命之业,包含着个体、家庭、社会多重维度的生活行动和事业行动。儒家学说崇尚的“修身齐家治国平天下”就是“业”价值的扩展线路和扩展范围。它可以是小业,也可以是大业。小业成于家,中业成于群,大业成于国。“业”又不是韦伯所吹嘘的“天

职”(Calling)^④,而是颇有主观能动性的因人而起的产物。“业”可以在佛教中找到其根由。达摩祖师在《悟性论》曰“人能造业,业不能造人;人若造业,业与人俱生;人若不造业,业与人俱灭。是知业由人造,人由业生。人若不造业,即业无由生人也。”其意是说,无论是善业还是恶业,造业靠于人之所为。“业”的精髓不是让人服膺于外在的权利,也不是皈依于外在的上帝,而是内在于人的生活和责任之中。

中国人置家业,干事业,创产业,购房业,求学业。中国的“业民”在不同的轨道上塑造着区别于西方“公民”的生活方式。如果说“公民社会”在“天赋人权”的轨道上日益演化为一种政治竞技的话,那么“业民社会”则是在“天道酬勤”的轨道上不断释放着每一个人的生命能量和丰富社会资源总量的积极行动。中国政治学者徐勇认为中国是“祖赋人权”,与西方“天赋人权”相对应。^⑤我们认为与西方“天赋人权”相对应的不是“祖赋人权”,而是“天道酬勤”。“天道酬勤”的“勤”与“天赋人权”的“权”如何不同?韩愈在《进学解》中提出“业精于勤荒于嬉,行成于思毁于随”。说明业系于勤。“勤”可以说是一个人为己“业”竭尽所能的努力。天赋人权的“权”是与生俱来的自然权(natural right),与人的后天的选择和努力毫无关系。“天赋人权”的“天”也有别于“天道酬勤”的“天”。虽然两者皆是意指超越性的存在,但却具有不同的含义。“天赋人权”的“天”是“赋”于人的,主持世界的绝对力量。这样的天可称之为“神”。“天道酬勤”的“天”是“酬”于人的,主宰世界的宏观伦理。这样的天可称之为“道”。

“天赋人权”是西方社会赖以立足的先验信条。这一信条既是与基督教决裂的产物,也是与基督教嫁接的结果。通过外在的理念世界和抽象法则来理解人间世界,是西方文明永恒的传统。这也是西方人以此来改造非西方世界的利器与资源。但是,“未知生焉知死”却是中国文明赖以立足的生命基础。中国人不是借助外部世界来理解生命,而是在生活之中理解生命。这直接导致了中国不是在“天赋人权”的轨道上而是在“天道酬

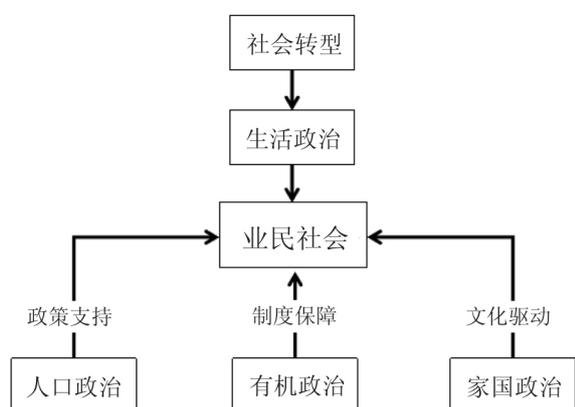
勤”的轨道上演绎着生命的精彩,勾画生命的灿烂与价值。在中国文化中,“无业游民(Lumpen)”不仅在家庭生活中没有位置,也为社会所不屑。由此,中国人历来不想做无业游民,更不想凭借权利获取公共资源的恩惠。中国社会和中国文化对无业游民有天然的排斥。依靠抽象的天赋权利获取公共资源的恩惠不符合中国人的生命哲学。西方人将“天赋人权”嫁接到个体生活中,甚至将中国文化所排斥的无业游民视为“有资格的穷人”。^④“资格”不过是对领取福利在修辞上的辩护和美化而已。

值得强调的是,当代中国塑造出来的“业民社会”摒弃了传统中国的“士农工商”的等级性。其实,与传统日本的“役”比较而言,可以洞悉中国的“业”本身所具有的开放性。在古代日本,“村”(むら)是“家(いえ)”的集体。什么是“家”?家是具备特定知识及技术的专业人员形成的私人团体。在古代日本,社会上的高层才能拥有特定的家务而代代世袭。日本的根深蒂固的家业文化起源于此。例如,万世一继的天皇家历来担任的是与上天沟通、祭祀的“家”。天皇家拥有的三种神器——八咫镜、八尺琼曲玉、草薙剑——就是执行家务的工具。从德川时代开始,普通老百姓也构成各有各的“家”。以“家”为单位分成“职(しき)”,基于“职”形成了在“士农工商”添加贱民的身份等级结构,每个“职”被国家赋予一定的“役(やく)”。可以说,“役”是以家为单位形成的各个“职”应该负责的社会义务(social duty)。在这样的背景下,难以谈起社会的流动性及开放性,各个社会阶层自然带有保守性及封闭性。各自尽忠职守、各负其责即是最大的美德,失职而给他人添麻烦便是最大的耻辱。^⑤在1868年随着明治维新推行,日本政府决定废掉封建身份制度。令人意外的是,对此抵抗最强烈的竟然是平民阶层。他们怕没了自己的“役”就失去自己的名誉而被同等于更下层的贱民。在日本,到目前为止仍然流行世袭政治,而且,极低的投票率证明,相当多的民众根本没将政治视为自己的事情。实际上,不仅对政治如此,日本人从来最忌讳“好管闲事”,习惯“各得其所、各安其分”。可以说,

这种习惯来自于以“役”为代表的日本人的内化规则。当代日本的个人主义、隐蔽青年问题可能就是这种传统的产物。在“役”观念的拘束下,难以提高与他人、社会、政治的关联度。与此相反,中国的“业”包含着人生价值的实现、生命意义的彰显、社会关联的巩固和情感纽带的缔结。并且,当代中国在社会主义的轨道上赋予了业民的平等性。这在中国20世纪50年代的社会主义改造中已经初现端倪。妇女的解放、追求平等的工资制度等等,都在塑造一种释放着平等精神的业民社会。在四十多年的改革开放历程中,业民社会沿着丰富多彩的演进路径,演绎着波澜壮阔的生命能量。每个人可以成为家业的奋斗者,事业的改革者,产业的创造者,房业的购买者,学业的追求者。这是中国业民社会最大魅力之所在。因为它使每一个人找到了发扬生命价值的渠道和空间。

八、结论

业民社会回答了一个重要的问题,即在中国从计划经济向市场经济的转型过程中,为什么没有导致社会向西方式公民社会的转型。用哲学化的语言来说,中国社会转型的成功为什么表现为向西方公民社会转型的不成功?这是很多人困惑不解的问题。我们的结论是中国不存在西方公民社会赖以存在的政治基因和文化基因,也没有与西方公民社会相匹配的制度设计。基于此,我们创造性地提出了“通过政治理解社会”的命题。生活政治是贯穿中国社会转型的轴线。生活政治赋予了中国人生命价值的投放空间。在生活政治场域中成长起来的业民社会是要依靠各种政治性要素支撑的。有机政治切断了利益分化的公民社会对政治的阉割,提供了强大的制度支撑,这是对“把差别保留在市民社会中”的排斥与拒绝。人口政治决定了政策制定和政策执行的社会主义制度安排。家国政治直接导致了对国家与社会结构性二元分化、二元对立的超越,国家与社会的关系表现为一种有机联结和相互渗透。本文的整个逻辑线路和逻辑体系可以通过如下图所示得以展示。



正是基于有机政治、人口政治、家国政治、生活政治这四重政治属性,我们提出了揭示中国人生命价值、人与社会、人与国家关联程度以及在政治—社会体系中定位的“业民社会”理论。我们试图通过“业民社会”这一重要范式,为世界理解中国社会提供一种启迪。业民社会不是从宏观上、整体上对中国社会性质的分析,而是针对人在社会生活和政治生活中的价值、意义、使命与归宿的分析。这不是福柯式的冷漠的、无情的“生命政治”,而是中国文化中富有积极意义的“生命政治”。正是从业民社会这一范式出发,我们看到了“人民城市”理念在中国的落地生根。城市不再是单纯的逐利场所,也不是骄傲的增长机器,而是展示社会主义精神和积极的人生价值的开放平台和共享空间。

注:

- ①【英】洛克《政府论》(下卷),叶启芳、瞿菊农译,商务印书馆1993年版,第129页。
- ②孙中山《孙中山选集》(下卷),人民出版社2011年版,第807—808页。
- ③《邓小平年谱》(下卷),中央文献出版社2004年版,第1364页。
- ④《邓小平文选》第3卷,人民出版社1993年版,第172页。
- ⑤《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第33页。
- ⑥“李普塞特命题”或“李普塞特假设”主要关注于经济发展与政治民主之间的关系。这一命题的基本观点是一个国家越富裕,它实现民主的可能性就越大。参见【美】李普塞特《政治人:政治的社会基础》张绍宗译,上海人民出版社1997年版。
- ⑦参见【古希腊】亚里斯多德《政治学》,吴寿彭译,商务印书馆2016年版,第1卷。
- ⑧参见【古罗马】西塞罗《论共和国》,李寅译,译林出版社2013年版,第1卷。

- ⑨参见【英】洛克《政府论》(下卷),叶启芳、瞿菊农译,商务印书馆1993年版,第7章。
- ⑩参见【德】康德《世界公民观点之下的普遍历史观念》,《历史理性批判文集》,何兆武译,商务印书馆2017年版。
- ⑪参见【法】卢梭《社会契约论》,崇明译,浙江大学出版社2018年版,第6章。
- ⑫【英】亚当·弗格森《文明社会史论》林本椿、王绍祥译,浙江大学出版社2010年版,第254页。
- ⑬参见【德】黑格尔《法哲学原理》,范扬、张企泰译,商务印书馆2011年版,导论。
- ⑭《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第54页。
- ⑮吴晓明《1978年之后中国出现了“市民社会”吗》,《中华读书报》2014年12月10日。
- ⑯Sheri Berman, Civil Society and the Collapse of the Weimar Republic, *World Politics*, 1997, 49. 3, pp. 401-429.
- ⑰吴志成《中国公民社会:现在与未来——与德国著名中国问题研究专家托马斯·海贝勒教授学术对话》,《马克思主义与现实》2006年第3期。
- ⑱参见【德】马克斯·霍克海默、西奥多·阿道尔诺《文化工业:作为大众欺骗的启蒙》,渠敬东、曹卫东译,上海人民出版社2003年版,第134页。
- ⑲王国维《古史新证》,湖南人民出版社2010年版,第2页。
- ⑳孙中山《孙中山选集》(上卷),人民出版社2011年版,第100页。
- ㉑参见曹锦清、刘炳辉《郡县国家:中国国家治理体系的传统及其当代挑战》,《东南学术》2016年第6期。
- ㉒参见【英】爱德华·吉本《罗马帝国衰亡史》(下册),黄宜思、黄雨石译,商务印书馆2011年版,第729页。
- ㉓参见【印】贾瓦哈拉尔·尼赫鲁《印度的发现》,向哲濬、朱彬元、杨寿林译,上海人民出版社2016年版,第3.4章。
- ㉔尚会鹏《种姓与因对教社会》(修订本),北京大学出版社2016年版,第241页。
- ㉕参见刘建军、邓理《国家治理现代化:新时代的治国方略》,上海人民出版社2020年版。
- ㉖参见【古希腊】柏拉图《法律篇》,张智仁、何勤华译,商务印书馆2016年版,第5卷【古希腊】亚里斯多德《政治学》,吴寿彭译,商务印书馆2016年版,第7卷。
- ㉗Weiner, Myron, and Michael S. Teitelbaum, *Political Demography, Demographic Engineering*, New York: Berghahn Book, 2001, pp. 10-22.
- ㉘参见【法】米歇尔·福柯《1978年1月11日》,《安全、领土与人口》,钱翰、陈晓径译,上海人民出版社2010年版。
- ㉙【加拿大】梁鹤年《西方文明的文化基因》,三联书店2014年版,第73页。
- ㉚Amitai Etzioni, *The Spirit of Community*, New York: Simon & Schuster, 1993, pp. 163-164.
- ㉛Mark Gottdiener, Leslle Budd and Panu Lehtovuori, *Key Concepts in Urban Studies*, Second Edition, London: Sage Publication Ltd, 2016, p. 21.
- ㉜【加拿大】查尔斯·泰勒《现代性地隐忧》,南京大学出版社2020年版,第162—164页。
- ㉝中共中央宣传部《习近平总书记系列重要讲话读本》,学习出版社、人民出版社2014年版,第104页。

- ⑭王蒙《中华传统文化博大精深“不可说”？不妨抓住“道通为一”来解读》，《上观新闻》2019年5月5日。
- ⑮参见王绍光主编《理想政治秩序：中西古今的探求》，三联书店2012年版。
- ⑯Elizabeth J. Perry, Is the chinese Communist Regime Legimate? The China Questions: Critical Insights into a Rising Power, in Edited by Jennifer Rudolph and Michael Szonyi, Cambridge and London: Harvard University Press, 2018, pp. 11 - 17.
- ⑰习近平《人民对美好生活的向往就是我们的奋斗目标》，《人民日报》(海外版)2012年11月16日。
- ⑱David Easton, The Political System, New York: Knopf, 1953, p. 129.
- ⑲【法】孟德斯鸠《论法的精神》(上卷),许明龙译,商务印书馆2008年版,第18页。
- ⑳Ralph Waldo Emerson, "Politics" in Emerson's Essays, New York: Harper Perennial, 1995, p. 402.
- ㉑《马克思恩格斯选集》第1卷 人民出版社2012年版 第133页。
- ㉒参见梁漱溟《中国文化要义》，上海人民出版社2018年版，第8章。
- ㉓参见【法】埃米尔·涂尔干《社会分工论》，三联书店2000年版。
- ㉔参见【德】马克斯·韦伯《路德的“天职”观——研究的任务》，《新教伦理与资本主义精神》，阎克文译，上海人民出版社2018年版。
- ㉕徐勇《祖赋人权：源于血缘理性的本体建构原则》，《中国社会科学》2018年第1期。
- ㉖【美】玛格丽特·鲍尔《特朗普、共和党和威斯特摩兰县》，《世界社会主义研究》2019年第4期。
- ㉗关于日本的羞耻文化，参见【美】鲁思·本尼迪克特《菊与刀》，叶宁译，江苏人民出版社2019年版，第5章。

(责任编辑:秦川)

The Rise of Career-holder Society: Understanding Society through Politics

Liu JianJun & Jin Meilai

Abstract: How to understand Chinese society? This is an important watershed in political analysis between home and abroad. The continuation of Chinese civilization is deeply hidden in the mechanism of Chinese society. The coherent structure of orderliness-ethics-mechanism presents rare stability and continuity, which does not lose its roots during the transformation process and bursts out strong vitality. This article puts forward the train of thought that understanding society through politics. China's unique organic politics, population politics, life politics, and family-state politics provide us with important ideological resources and thinking coordinates for re-understanding Chinese society. The above four orientations of politics have shaped China's unique career-holder society. The career-holder society identify individuals' position, responsibility, task and mission in the political, economic, social and family space. "Career-holder society", which contrasts with "civil society", is a key to understanding China's development. If "civil society" is increasingly becoming a kind of political competition on the track of "natural human rights", then "career-holder society" is active actions to constantly release everyone's life energy and society's abundant resources on the way of "Tiandao Chouqin" (God helps those who help themselves). Understanding society through politics provides a path of political analysis at the knowledge level and an ideological resource for understanding the Chinese model and road at the value level. The concept of the "People's City" in China is born from this paradigm of "Career-holder Society". The city is no longer a purely profit-seeking place, nor a proud growth machine, but an open platform and shared space that displays socialist spirit and positive life value.

Key words: career-holder society; organic politics; population politics; family-state politics; life politics