

中外文明视域下政治合法性的伦理向度

姚新中

摘要 政治合法性在深层次上是一个伦理问题,是一个如何确立和理解政治核心价值、如何为多种价值排序的问题。政治合法性的论证就是论证特定政体、政制、政策的合理性、正当性或合价值性。政治合法性包含的伦理内涵可以从中外文明视角来梳理,指向两大价值群:一个是以人类福祉为核心的基础价值群,一个是以社会公正或正义为核心的目标价值群。其论证则可以沿着两条路径进行:一是为政治权力的来源、获得、维系、更新而进行的本源性论证,一是为建构政治权力结构、行使政治权力的方式方法辩护的后果性论证。历史和现实中这两类论证时常被割裂开来,从而使合法性论证或者走向独断论,或者趋于相对主义。要避免这两种倾向,我们就必须把本源性后果性论证结合起来,重构作为现代社会基本构成机制和人类文明核心价值与精神的政治合法性中民主与法治、富强与公正、平等与自由的统一。

关键词 政治文明;政治合法性;伦理重构;公平正义;核心价值

中图分类号 B82-05;D0-02 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2021)04-0023-11

基金项目 教育部人文社会科学重点研究基地重大项目(17JJD720007)

文明兴起的伦理标志之一是人开始为自己的行为、活动或组织寻找合法性,建构自我同一性,并将之贯彻到个体和群体的实践中,有意识地确立起区别于他人、区别于其他群体的心理和文化身份及边界。轴心文明时代以降,理性主义开始主导政治形态、统治结构、社会分层、群体治理,并对政体、政权、政制等方面进行系统的理性思考和伦理论证。这些思考论证表现为多种多样的形态,不同历史阶段中的不同政治体制、不同族群的相异治理结构既反映了其时其地的政治复杂性,也为政治合法性论证开拓出迥然不同的空间。他们或者从自然条件,或者从宗教超越,或者从社会结构,或者从人性组成,但更多的是从多种要素的结合来为自己掌握的政治权力的来源、获得、维系、更新等进行各种各样的辩护。这样的辩护随着现代性的广泛深入而日益精细和复杂,使得政治合法性论证与实践成为现代化不可或缺的内容之一。

政治合法性是人类社会最复杂的问题之一,可以而且必须从多重视域来审视。政治合法性在表面上看似是一个纯政治课题,但在深层次上,它所关注的不仅是合不合法的问题而且是正当不正当的问题,在这个意义上是一个伦理学的问题。政治是要把松散的个人、家庭、族群组成一个或多个具有共同意志、共同利益、共同规则、共同命运的政治共同体,从而进行政治治理,贯彻政治方针,实现特定政治理想。而合法性是组成政治共同体的一个基本要素,有合法性才能得到大众的信服,才能实现有效的政治统治;失去合法性就会使得政治结构分崩离析,政体存在的基础失去支撑。因此,合法性不仅要论证政体是如何组成的,而且要对为什么如此组成、政治权力由谁赋予、如何才能有效行使权力等一系列问题进行伦理的解释,建构起特殊的伦理话语体系和叙事风格。政治统治或治理的合法性无疑需要一定的强权,但现代国家仅仅靠强制的方式并不能保证其有效性、正当性,必须辅之于逻辑的伦理解释和

辩论。

一、政治合法性的问题

合法性是一个可以普遍使用的用语,因为人类社会的任何事情、过程都有一个是否符合特定法规、标准、原则和德性的问题。虽然合法性问题的提出与解决并不仅仅限于政治,但在政治领域特别突出、特别重要。因为没有合法性,特定政体的正当性就无法得到论证,由此就会导致不被认可的政治治理方式,引起社会秩序的动荡不安,政体存在的基准不明,治理方式的推行无效。

中外文明史上对于合法性问题早就进行了深入的探讨,并提出了各自不同的理论和论证。英文中的“合法性”(legitimate, legitimacy)均来自拉丁文“legitimus”,意指“符合法律或规则的”^[1](P811),包含着是否与既定规章、原则、标准相一致,是否符合逻辑等方面的意思。古希腊罗马时期的政治学、哲学、伦理学中已经开始广泛使用合法性的概念。柏拉图的《政治家》篇中已经提出可以按照“政治活动是否符合法律”把政体分为“依法治理的政体”和“不依法治理的政体”^[2](P159),亚里士多德强调法律的统治应该是一切良好政体的基本条件,适应于一切政体的公理是一邦之内愿意维持其政体的部分必须强于反对这一政体的部分;但同时也提出要注意,与最好的政制相比“它们所有的各种法律究竟是良法还是恶法”的问题^[3](P83)。

罗马时期著名的政治家、哲学家西塞罗在司法、政治领域广泛使用合法性的概念^①。在他那里,一件事情(如生育)、一个职位(如法官),都有合不合法的问题,而法不仅有实在法,还有自然法,后者是前者的根据和基础。一个完全公正的政体(the perfectly just regime)如何得到有效治理不仅取决于现有的法律条文,而且还要根据是否符合人性(human nature)和人的理性(reason)。他认为,法的最高形态来自神,因此是否合法取决于是否符合神的至高无上的心灵(the primal and ultimate mind of God)^[4](P170, 173)。由此,合法性不仅获得了司法中的“合乎现有法律条文”的意思,而且具有了伦理中“应当、正当”的含义以及宗教的“合乎神性”的指向。这些思想在后来欧洲中世纪时期被吸收进关于政治合法性的神学论证。

近代之前的中国虽然没有使用过合法性这一概念,但这绝不能解释为古代中国没有对政治合法性进行过思考和论证。相反,中国对政治合法性的探讨不仅在起源上早于西方,而且其丰富、复杂的程度也远远超出任何其他文明。在先秦文献中,“法”字具有法则、规矩、法度以及常理、合法的意思。如《尚书·盘庚上》记载,盘庚为获得民众对其迁都的支持,“教于民,由乃在位,以常旧服,正法度”;伪古文尚书《大禹谟》中告诫君主“儆戒无虞,罔失法度;罔游于逸,罔淫于乐”,以此作为天下太平、“四夷来王”的先决条件,而“失法度”就会导致王朝混乱及合法性的丧失。虽然这些用法还不完全具有现代合法性概念的意义,但这说明,中国在殷周之际就已经对如何论证政治合法性进行了系统思考,将其上升为政治、伦理的层次。正是基于这样的考虑,以周公为代表的西周政治家、思想家构建起了以德和天命为核心的政治合法性论证:“帝德广运,乃圣乃神,乃武乃文。皇天眷命,奄有四海,为天下君。”(《大禹谟》)在《尚书·昭诰》中明确地把夏商为商周取代说成是前者不敬德的结果:“我不敢知曰,有殷受天命,惟有历年;我不敢知曰,不其延,惟不敬厥德,乃早坠厥命。”这些以统治王朝的伦理德性来论证特定政体的正当性,是中国政治学、政治哲学、政治伦理学的基本特征,主导着后续几千年的历代政制、政体、政理的建构和对政治合法性的理解和论证。

如上所述,在政治合法性问题上,中西方很早就呈现出了明显的差别,如古希腊罗马从是否合乎法律、合乎理性、合乎神意的问题的探讨来论证、评价不同政体的优劣,而中国则从“以德配天”“天命有德”

^① 比如,在论及通过合乎法律的途径而获得的权利与法官之职时,西塞罗使用了 *legitimum imprium*(合法的权力)和 *potestas legitima*(合法的法官)等表达方式。

“天罚有罪”等来证明朝代更迭的合法性,以“天聪明自我民聪明;天明畏自我民明威”来论证政治治理的天民合一原则(《尚书·皋陶谟》)。但无论其论证的出发点有什么不同,中外政治合法性问题的提出和广泛使用说明政治合法性问题的重要性。获取权力或维持统治并非自明的,需要提出有力的论证才能为人们接受、认可或承认。不同时代的人们都会以不同的方式追问权力获得、政府组成、治理方式等的正当性、合理性,并以此建立起可接受性与可传承性的依据和基础。进而言之,提出合法性问题本身标志着对政治问题伦理思考的开始,因为伦理思考指向合法性的原则、依据和逻辑,同时也对合法性问题的合法性提出质疑,通过对某一论证进行强化与弱化、辩护与拒斥来加深人们对特定政体、政治合法性的认可和接受。

政治合法性可以进一步解析为以下几个方面的具体问题。第一方面涉及为什么人类需要政治权力,其问题包括为什么需要国家和政府,为什么要服从特定的国家权力和政府,为什么共同生活于社会的人们要有管理者与被管理者之分;第二方面关涉政治权力的来源与边界,其问题包括什么是政治权力的合法来源,什么是政治权力的合法边界,什么可以导致政治合法性的丧失;第三方面涉及政治权力的组织和运用,其问题包括一个政府应如何来组织,如何遴选适当的人做政治权力的持有者、执行者,如何使得权力的运用服务于更为有效的国家治理模式。这些方面的问题构成了政治合法性的三个重要问题域,也是任何政治伦理学都必须给以解释、回答或辨明的问题。

二、政治合法性的核心价值

政治合法性的追问是在有限框架之中进行的,其基本形式是一个逻辑判断:“一种政制或政体是合法的,当且仅当……”不同论证的区别在于对该充要条件的解释,而解释该条件本身是一个通过比较而确定并论证政治核心价值的过程。同时,提出政治合法性问题本身需要预设一些基本或核心价值来作为参照系或标准,使特定政体、政制不仅满足政治本身的需要,而且具有理性、道德或宗教的可论证性和可辩护性。政治核心价值贯穿政治合法性论证的始终,因为政治的合法性本身就是政治的合理性、合价值性,核心价值的不同设定必然导致对合法性问题的理解不同、论证的出发点不同以及所要达到的目的也不同。这些价值既是特定政体、政制得以建立的哲学基础,也是论证其合法性的政治和伦理原则。

在中外历史上,政治核心价值是一个逐渐得到丰富、更为理性化、从传统向现代过渡的过程,其表现形式和内涵不仅具有人类文明的共性,而且具有文化的特殊性,而后者的差异决定着论证政治合法性的路径、方法、依据和标准。如前所述,早在古希腊罗马时期一些哲学家、论辩家就开始了从法律的角度来论证政治合法性问题,并把合乎法律与合乎民意、合乎理性、合乎神性(自然法)结合起来;而中国西周的政治家、思想家则把德性视为政治合法性的基石和唯一衡量标准,把统治者的德性与民心向悖、天命归属相联系,来解释王朝的持续与更替,警告君主不要以为仅仅凭暴力、威权就可以维持自己的统治。近代以后,随着现代化在东西方的加速进程和现代性的广泛普及,一些基本价值逐渐上升为具有一定普遍性的政治理念、标准和尺度。这些价值分为多个层次,涉及政治的基础、目标和运作,是不同政治合法性论证所必须使用的基本概念。但由于历史发展阶段的差异以及经济基础、意识形态、传统文化的不同,人们对什么是核心价值、如何理解核心价值、如何为核心价值排序产生了争议和辩论。在一定意义上可以说,政治合法性之所以成为问题,首先或主要是因为对这些价值的理解、解释和使用产生过或正在产生着重大的分歧,而政治合法性论证的任务之一就是要重新理解和解决这些分歧,逐渐减少价值冲突,扩大价值共识。价值共识的形成需要我们在中外历史中对它们的基本规定、使用、引申进行必要的梳理,界定伦理视域下这些价值的必要可能边界和使用路径。

政治合法性价值种类繁多、样式各异,但大概可以归纳为以两个基本价值为核心的价值群,分别对应于政治的基础、根基和政治的目标、理想。前者可以说是政治合法性的基础价值,后者是其目标价值。政治在本质上起因于“每一个人都是不自足的存在”这样一个事实,在功能上是通过建立一种相对稳定

的政治秩序以促进人类福祉的组织方式,促进个人自由、社群和谐、国家富强的必要体制。因此,以福祉(wellbeing)为核心的价值群就成为政治合法性的基础价值,包括人权、自由、富强、和谐以及保障其实现的民主和法治。1948年12月10日,第三届联合国大会通过了《联合国人权宣言》,从多重维度规定在尊严、权利、法律面前人人平等,确证对人的理性和良心并以兄弟关系精神相待的要求,反对在种族、肤色、性别、语言、宗教、政治、国籍、财产、出生或其他身份的不平等,要求保障生命、自由、财产和人身安全的基本权利(第一至三条)作为达到人的幸福、健康、教育、发展的必要组成部分。福祉既包括人的生命权和衣食住行权这些基本需求的满足,也包括言论自由、参与管理、个人发展、道德追求等这些更高需求的满足,更包括履行必要社会责任及参与社会管理的实现。如何满足这些权利则需要一定的经济发展水平、社会制度形式、伦理道德德性、法治精神与良好风俗习惯等的保障。因此,人类福祉只能建立在人的基本需求之上,而其正当性则表现在以通过合法、合伦理的方式来满足人民对美好生活向往的需求。

按照马斯洛的个人需求理论^①,人的需求分为多个层次,包括人的基本生理需求(如对食物、温暖、性的需求)和对保护、秩序、稳定的安全需求,对爱情、友谊、归属感的社会需求,受到尊重和肯定的需求以及发挥潜能、实现理想的自我实现需求,最后是以人的高峰体验、灵性成长的自我超越需求。这些不同层次的需求满足有一个先后次序,但也不否定在特定条件下,高层次需求可以越过低层次需求的满足而为人们所追求。由此可以看出,人类福祉实际上是一个内涵丰富的整合体,是一个以生存和发展为前提并不断协调社会结构以增进政治、经济、文化、环境福利的复杂过程,需要从不同方面来加以导引、促进、保障和满足。同时我们还必须意识到,权利从来不是自证的,而必须与责任相辅相成。离开权利谈责任会导致专制的政治,而抛开责任谈权利,权利不仅不会得到保障而且会受到滥用,导致政治上的无政府主义、生活中的利己主义、国际交往领域的霸权主义。作为文明社会中的人并非仅仅以个体的形态存在,其需求也必然与群体、社会相连接。个人权利只有与社会责任相结合才能促进政治合法性的核心价值。正如《联合国人权宣言》(第29条)所要求的那样,人人对社会负有义务,因为只有在社会中他的个性才可能得到自由和充分的发展,并且要保证对他人的权利和自由给予应有的承认和尊重并适应道德、公共秩序和普遍福利的正当需要。

在一定意义上,任何政治形态都是追求或实现特定目标的路径,因此,政体的合法性往往来自这些目标的合法性、合理性与正当性,论证政治合法性就必然涉及对政治目标价值的评判。政治目标在历史上表现形式多种多样,从实现超自然目的的神学目标、维护王朝统治的家天下目标、随独裁者臆想起舞的专制权威目标、实现某种理想社会的指向目标,直到以人民利益为根本的现实目标。但现代政治理论和实践逐渐集中在以公正或正义(justice)为核心的目标价值群^②,成为指导政治合法性论证的第二个基准。如何通过平等实现正义、自由与和谐的目的,如何论证平等与公正、自由与和谐的关系自然成为该价值群的重要内涵。平等与正义是文明本身包含的基本要素,是东西方共同追求的政治理想。无论是古希腊把正义规定为城邦与个人的最高德性,还是中国先秦时代对“义”的不懈追求,都表明公正与正义是政治文化的核心价值。但正义不仅是理想目标,而且是在历史发展、社会运动中各种政治力量的平衡、断裂、再平衡的动态过程。在所谓的前现代时期,即使提出平等、正义的政治理想,也只是停留在理念形式阶段,因为生产力水平的低下,物质材料、精神产品的极度匮乏和自然条件的限制,必然导致严格的等级制或种姓制的普遍实行,或如卢梭所说的“人是生而自由的,但却无往不在枷锁之中”^{[5](P4)}。中国先秦时代提出为保障社会和谐、仁义政治,就必须把人分为三六九等,无论是《论语》中对人与民的分

① 马斯洛于1954年出版了其人本心理学巨著《动机与人格》(Motivation and Personality),在书中他提出了著名的人类需求理论,把需求分为生理、安全、爱与归属、受尊重、自我实现等五个层次。

② 公正或正义也可以说是政治的基础,如亚里士多德所说,“城邦以正义为原则……正义恰正是树立社会秩序的基础”^{[3](P9-10)}。但作为政治目标的正义也同样可以成立,因为正义是一个有待在实践中得以确定的概念和实现的理想。政治领域的基础与目标本来就是具有同一性,这里只是为了叙事方便而加以分别。

别和对君臣父子角色的强调,《管子》中关于士农工商阶层的划分,还是《孟子》把人分为劳心者与劳力者,规定前者治人而后者只能治于人,都是这一现实的理论反映。作为先秦思想的集大成者,荀子特别强调“别”与“分”对于实现政治秩序、伦理秩序的重要性,在其全书中使用“别”与“分”达到35次和117次,提出“人道莫不有辨。辨莫大于分,分莫大于礼,礼莫大于圣王”(《荀子·非相》),并论证“义以分则和,和则一,一则多力,多力则强,强则胜物”王制的正当性(《荀子·王制》)。然而,社会分层严重固化会导致两极分化,平民上升渠道堵死,基本生活、生命得不到保障,人民对平等、公正理想的渴望只能通过一次又一次的革命和造反运动来实现。这可以说是造成中国几千年历史循环往复、朝代更替的主要动因之一。

古希腊罗马时代的政治只限于自由人而不包括奴隶,柏拉图《理想国》把自由人分为由哲人王担任的城邦统治者、辅助统治者进行统治并保卫城邦的战士阶层和为城邦提供物质供给的农民、匠人、商人。他认为这三个阶层具有不同的德性,分别拥有理性的智慧知识、激情的刚毅勇敢、服从统治节制欲望的德性;三个阶层各司其职、三种德性各自得到充分实现的社会就是正义的社会、最优良的政体,而个人也会通过理性主导激情与欲望并使之达到平衡而获得正义的美德。西方对何种政体和政制更能保障政治价值目标的实现很早就进行了积极的探索,荷马时代已经提出对正义(*dikē*)的追求和对习惯与法律(*themis*)的尊重是优良秩序的必要组成部分^[6](P7),而古希腊罗马时期在讨论如何保障政治目标的实现、论证特定政体的合法性时,比较民主制、君主制、元老制、寡头制、僭主制等的优劣经常为思想家所引用。苏格拉底、柏拉图明确反对把正义说成“更强者的利益”,提出“受理性支配的法律来安排与统治,用法律来塑造及改造共同体成员的生活方式”是保证对最佳政体模仿并实现政体目的的必要手段^[6](P138),为近代以来发展出法治、宪政做了理论的铺垫。

现代西方的政治正义观是在文艺复兴、宗教改革、启蒙运动、资本主义孕育中通过批判地继承前现代平等理念、公正理想得以成长起来,并逐渐形成以民主政体与法治政制为保障社会公正的必要路径和手段。科技革命、工业革命、城市化、职业化、跨国公司、全球化既推动了人类文明的进步,也催生了不同阶层,在新的条件下形成了贫富差距、城乡差距、地域差距、国与国差距。与之相适应,人们对平等的理解也得到深入发展,并将其与机会平等、过程平等、结果平等相联系,形成收入平等与分配公正、男女平等与性别正义、种族平等与国际正义等多维度、多层次的新正义观。这样的新正义观正在成为政治、经济、伦理的主要内容和政治合法性的主导价值。

上述以福祉为核心的基础价值与以正义为核心的目标价值构成了政治合法性的两大价值群,对理解政治的本质和功能无疑具有至关重要的意义,且对我们采取何种方式、如何进行政治合法性论证更是不可或缺的。因为只有在核心价值的基础上,我们才能为论证特定政制、政体、政策的正当性、合理性、合价值性或合目的性提供基本标准和参考框架。对政治合法性核心价值的深入理解必然导向对不同形式、不同类型政治合法性论证的分析和溯源,这就是我们以下两节所要做的工作。

三、政治合法性的本源论证

政治核心价值对于解决政治根本问题具有奠基和标向作用,主导着政治演进的路径和结果,但同样重要的,是通过历史事例、哲学思考、思想推理来论证特定政制、政体、政党之产生、存在与延续的合法性。在中外历史上,对政治合法性问题的论证种类繁多、形式多样,但归根结底无外乎两类:一是从政权的根源、权力的赋予、法理的形成等方面来论证特定政体的合法性、合目的性,二是从其已经产生或将要产生的后果、效果、影响等方面来证明特定政制、政策、机制的可欲性、正当性。前者被称为政治合法性的本源论证或起源论证,后者则被称为功利论证或后果论证^[7](P69-94)。虽然在历史和现实政治中这两类论证从来没有也不太可能截然分开,且是经常混合使用或交叉论证,但在理论叙述上我们还是可以对它们做出一定的区分。相比较而言,本源论证出现得更早,应用更广泛,影响力也更大。因此,在这一节我们先梳理本源论证的形式和内容,到下一节再来集中讨论后果论证。

作为政治合法性论证的主要形式,本源论证可以说源远流长,丰富多彩,多种多样。如果仅就权力来源或赋予来看,则可以分为这样四种:一是神学性论证,即通过把特定政权与神、神命、超越、自然法等超自然存在或力量相关联来论证该政权的合法性,如我们经常听到的“君权神授”“上帝护佑”“天命所归”“替天行道”“奉天承运”等等就是这种论证的理论或通俗表达;二是历史性论证,即把所谓历史叙事如“圣人之治”“先王设制”“祖宗积德”等等,通过诸如“祖述尧舜、宪章文武”“打天下坐天下”“老子英雄儿好汉”等精细或粗俗方式转换为价值肯定或断定来论证特定政制设立、政治领袖行使权力、政体结构延续的正当性;三是基于某种契约论的宪政性论证,即通过条约等形成一套最高律法来确定合法与不合法的政体,正当与不正当的政制,有效与无效的政治程序,从而为特定政治体制提供合法性、合理性、正当性的辩护;四是民主性论证,即通过民本、民意、民选等方面来肯定、接受、认可政权的转移、政府的形成和政策的制定。这四种本源性论证在所有人类文明传统中都有广泛呈现。相对而言,前两种在前现代化时期的应用更为普遍,似乎更容易被接受为具有无可争议的公信力,而后两种则是现代社会中政治合法性本源论证的主要形式,并普遍用来为政治权力奠定合法性的基础。

在本源论证方面,中华文明特别是儒学政治理论呈现出自己独特的丰富性,通过论证“天民合一”“天道合一”等多种形式为政治权力的来源、替代、行使提供超自然和历史性的论证。儒家早期典籍中用了大量的篇幅来论证“天命”是君权的唯一来源,也是朝代更新的决定性因素,比如《诗经·大雅》中把殷商对周朝的归顺说成是上帝的意旨:“上帝既命,侯于周服”,而周朝得以建立不仅是因为上天的眷顾,而且来自文王的卓越德行:“文王在上,于昭于天,周虽旧邦,其命维新”。《尚书》中把商汤征伐夏桀、废止夏朝、建立商朝说成是出于畏天命,不敢不去纠正夏朝的罪行:“夏氏有罪,予畏上帝,不敢不正”(《尚书·汤誓》),而把周朝的建立说成是上天对殷纣的惩罚,对文王德性政、勤政的奖励:“天乃大命文王,殪戎殷,诞受厥命”(《尚书·康诰》)。这样的天命论在春秋战国时期持续使用,在儒学思想尤其是思孟学派中得到了发扬光大,成为中国文化中“天人合一”核心理念的政治学形式。孟子引述《诗经》,把天命与民意合二为一,天子只是代理上天来管理天下;由于“天听自我民听,天视自我民视”,仁君自然会得到上天的庇佑;而在暴政之下百姓的抱怨上达天庭,天就会收回天命,导致其政治合法性的丧失,君主也不再是君主,而不过是人人可以诛之的暴君。在孟子与齐宣王的一段对话中,对此作了详细描述。对齐宣王所问“汤放桀,武王伐纣,有诸?”以及“臣弑其君可乎?”等问题,孟子这样来回答:“贼仁者谓之贼,贼义者谓之残;残贼之人,谓之一夫。闻诛一夫纣矣,未闻弑君也。”(《孟子·梁惠王下》)

虽然作为传统政治思想,儒家不可能发展出现代的民主性论证,但他们从道德层面提出了一些民信、民本思想来为政治正当性进行伦理论证。孟子提出民贵君轻的观点:“民为贵,社稷次之,君为轻”(《孟子·尽心下》),并从天民合一的价值出发而得出天道与人心、天命与国运的关联:“桀、纣之失天下也,失其民也,失其民者,失其心也。得天下有道,得其民,斯得天下矣。得其民有道,得其心,斯得民矣。得其心有道:所欲与之聚之,所恶勿施尔也。”(《孟子·离娄上》)《荀子》提出先王恶其乱而治礼作乐,开创人类社会共同体的政治治理。《中庸》则把“得天下”归为祖先德行昭昭,“武王纘大王、王季、文王之绪。壹戎衣,而有天下。身不失天下之显名,尊为天子,富有四海之内,宗庙飨之,子孙保之”(《中庸》17章)。汉代董仲舒进一步发展“天道”的理念,强调“天不变道亦不变”,坚持“王者有改制之名,无易道之实”(《春秋繁露·楚庄王》),通过把“道”与“常”统一,得出近似于西方自然法的概念,提出“圣人副天之所行以为政”(《春秋繁露·四时之副》),“天执其道,为万物主,君执其常,为一国主”(《春秋繁露·天地之行》)等思想。他的本意虽然是以天道制约君道,但并没有因此而发展出法治政治,而是依然停留在君权天授和德政教化上:“天子受命于天,天下受命于天子,一国则受命于君”(《春秋繁露·为人者天》)。因此,“天地之数,不能独以寒暑成岁,必有春夏秋冬;圣人之道,不能独以威势成政,必有教化。”(《春秋繁露·为人者天》)

在西方,古希腊人普遍相信人类的存在和力量根源于奥林帕斯山众神,政治权力和统治可以受到宙斯、雅典娜等的保佑或侵害,甚至连苏格拉底、柏拉图、亚里士多德等哲学家在思考政治权力的合法来源

时也都包含了或多或少的神学论证因素。但严格意义上的人格神论证发源于犹太—基督教传统,光大于中世纪关于天国对人世的绝对超越。《圣经·旧约》中耶和华不仅是世界万物和人类的创造者,导引以色列人出埃及,制定律法十诫,而且也是以色列国家的创建者、王的任命者、政权的保证者:耶和华要扫罗“作我民以色列的君。他必救我民脱离非利士人的手,因我民的哀声上达于我,我就眷顾他们”,然而又说“我立扫罗为王,我后悔了,因为他转去不服从我,不遵守我的命令”;随后对撒母耳说“我差遣你往伯利恒人耶西那里去,因为我在他众子之内,预定一个做王的”,由此而成就了以色列国的大卫王(《撒母耳记上》9.16, 15.11, 16.1)。中世纪奥古斯丁以基督教原罪说解释人世间的黑暗以及人类分裂为两个城,并以上帝之城来否定尘世之城,以永恒的神学来界定现实政治的有限价值:只有爱上帝之城超过爱自己的国家,敬畏、热爱、服侍上帝的皇帝,幸福才会降临他们(《上帝之城》5.24)。

为了对抗中世纪以来上帝直接授政以权的政治神学,近代重新发展了古希腊罗马思想中的自然法观念,认为有一种超越于习惯法或成文法的自然法,永恒而绝对,可以为理性所发现并作为至高标准来评价成文法的优劣,从而成为政治合法性新的本源论证。无论是英国经验主义、欧洲理性主义还是法国启蒙运动,都设定人的自然状态和自然权利,以此作为基础来寻找政治权力的非神学根源。他们区分“以契约和相互同意为基础的”国家和“通过力量和自然力取得的”国家,认为前者是唯一合法的政治体制,并由此发展出社会契约论的政治合法性和宪政(君主宪政或共和宪政)的政治合法性。按照霍布斯的说法,政治合法性来源于理性之人为了制止相互侵害,安定生活,通过让渡自己的部分权利而形成的社会契约,由此建立起来的共同体或国家只是契约和授权的结果^[8](P40, 83)。对他来说,人生而自利,由于竞争而导致一切人反对一切人的战争;但人又是有理性的,会放弃一部分自然权利,让渡给君主、国家,以便更有效地保护自己的利益。因此,国家合法性来自个人与君主、国家之间签订的契约。契约论虽然在霍布斯、洛克、卢梭、康德等思想家那里的内涵与形式各不相同,但其基本原理直接影响了现代政治合法性论证的种种理论,如人的生命权、自由权和追求幸福权的人权理论,君主立宪或共和立宪的宪政理论,政治权力来自人民的民主理论以及作为现代国家奠基的法治理论^①。这些形成了现代政治合法性本源论证的主要形式。

四、政治合法性的后果论证

本源论证是从政治权力的起源来证明特定政体的合法性,但由于权力来源本身具有很大的不确定性和相对性,常常依附于政权本身,从而导致对合法性的理解或解释歧义,在文化多元和世俗社会中更难取得持久的公信力,需要不断更新、扩展以便得到额外的补充证明。有鉴于此,一些思想家、政治家另辟蹊径,从政权或政制所带来的社会、生活、思想、品格等各方面的变化、影响、后果上去评价之,从而成就了政治合法性的第二类论证,即后果性论证。

后果论证作为对特定政制、政体、政策的辩护也同样历史悠久,在中国至少可以追溯至先秦的儒家、墨家、法家等。虽然崇尚“以天为本”“天人合一”的本源论证,儒家在政治上也采取了多种多样道德主义的后果论证,强调“道德合一”“礼德合一”“道心合一”,论证合法的政体只能是依礼、据德、合民心来治国理政的政体。孔子教导他的学生要“志于道,据于德,依于仁,游于艺”(《论语·述而》),这虽然主要是针对个人修身而言,但也同样适用于他关于良好政治的评价。孔子比较了两种政制即以政令为基准、以刑罚为手段的法家政制和以礼仪为引导、以德性为感化的儒家政制带来的后果,认为前者虽然能做到强化秩序、避免犯罪,但人们之所以不作恶的原因是出于恐惧,其内心并没有羞耻感,因此不长久、不稳定;与前

^① 卢梭在《社会契约论》中提出了人在政治中的双重品格:“根据社会公约,每个人既是臣民,‘因为要服从国家法律’,又是公民,‘因为要参与最高统治权’”(P287)。黑格尔在其《法哲学原理》中说,“现实国家的权威性以及这种权威由以确立的基础”“都要从在这个国家内部行之有效的法的种种形式中取来”^[10](P383-384)。

者不同,后者使人们不仅不去做违法、违道德的事情而且是出于内在的自觉,培养起内心羞耻感而不去做恶:“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。”(《论语·为政》)严格地说,儒家的后果论证并不彻底,而且常常归结为本源论证或与本源论证交互使用。儒家强调以礼治国带来的良好效果源于礼所具有的形上学、传统与教育之本,提出礼的三本说:“天地者生之本也;先祖者类之本也;君师者治之本也。无天地,恶生?无先祖,恶出?无君师,恶治?三者偏亡,焉无安人。故礼,上事天下事地,尊先祖而隆君师”(《荀子·礼论》)。因此,以礼治国就是以德治国,无法脱离“人治”,因为要做到德与礼的合一,重要的是当权者必须为臣民立下道德榜样,以“君子之德”来引导、感化民众:“政者,正也,子帅以正,孰敢不正?”(《论语·颜渊》)对于儒家来说,“近者悦,远者来”既是良政的目标也是其必然后果,唯有这样的后果才能证实“有天下”的合法性与行“仁政”的正当性:“舜有天下,选于众,举皋陶,不仁者远矣;汤有天下,选于众,举伊尹,不仁者远矣。”(《论语·为政》)同理,即使拥有本身上正确的“道”,但如果不能为政以德,也无法带来所期望的后果:“尧、舜之道,不以仁政,不能平治天下”“三代之得天下也以仁,其失天下也以不仁。国之所以废兴存亡者亦然。天子不仁,不保四海;诸侯不仁,不保社稷;卿大夫不仁,不保完庙;士庶人不仁,不保四体”(《孟子·离娄上》)。“不保”是“不仁”的后果,也是对“不仁”的否定。与儒家的道德后果主义不同,墨子从功利后果视角来审视政治的合法性、正当性,认为治与乱论证了其政体的合法性与不正当性,对他来说,“天下兼相爱则治,交相恶则乱”(《墨子·兼爱上》)。为了避免“乱”之“果”就必须去除交相恶、交相非的“因”,由此论证兼相爱、交相利、“尚同”为“圣人之治”,因为这是达到“天下大治”唯一政体。法家则通过权衡现实功效来论证所谓以法治理的正当性:“法之为道,前苦而长利;仁之为道,偷乐而后穷。圣人权其轻重,出其大利,故用法之相忍,而弃仁人之相怜也。”(《韩非子·六反》)但总体而言,作为传统社会的政治合法性理论,儒、墨、法及其他学派的后果论证都不彻底,不过是其本源论证的一个补充而已。

苏格拉底、柏拉图主要是从“善的理念”来论证政体的合法性,而亚里士多德关于政治体制的论证,既根据一定的原则也根据特定政体产生的后果,“一方面有极强的规范性——参考绝对意义上的最佳政体,另一方面又带着很强的同情和现实性”^[6](P161),我们可以从其对斯巴达制度的批判清楚地看出来。亚里士多德指出,对奴隶的粗暴造成了斯巴达巨大的不安定,导致多次爆发起义,对女性的骄纵导致城邦财富分配不均,损害了城邦的幸福,以兵役制度和征税制度鼓励生育,却导致很多公民的贫穷;其独特的检察官制度导致政治的混乱,其教育制度专注于军事德性或勇敢的培养却导致军队的不稳,不可避免地使斯巴达走向衰落^[6](P161-162)。在近千年中世纪神学论证独占天下之后,从实效、现世生活出发的后果论证随着近代文艺复兴、启蒙运动、经验主义哲学的兴起而兴起,无论是如马基雅维利这样的现实主义政治思想家还是如弗朗西斯·培根这样的经验主义者,他们都从对现实政治、经济、社会后果的反思中提出对当时通行政治理念、理想和体制的批评、期盼与修正,但真正将后果论证作为思想体系而加以系统思考的是以边沁、密尔为代表的功利主义。功利主义在道德评价上追求“最大多数人的最大幸福”,落实在政治上,就是“任何一个政府,如果不能有利于改进社会的总体善,它就失去了存在的正当性”,因此,“按照总体上说最有利于整个共同体幸福的方式行事”是衡量、评价、证明任何政体合法性的唯一根据^[11](P360)。功利主义的论证虽然从具有趋利避害本能的个体出发,否定必要的本源论证,具有粗俗感性主义的特征,但在特定历史阶段所起的作用是巨大的。它摧毁了君权神授的法理基础,奠定了实践检验标准的权威,促使政体关注民生,加深了对什么是幸福、快乐的理解,从而把能否带来最大多数人的最大幸福作为评价政治体制、论证政治合法性的重要内容。

本源论证追求的是对特定政体的肯定或否定,容易走向独断性判断。与其不同,后果论证则多是政治改良派用来推动改革政制和治理的手段。当代西方自由主义对政治合法性的关注聚焦于日益广泛、扩大的经济不平等、性别不平等、种族不平等和社会不平等现象,进一步引发对不平等与民主制度之间关系的思考。包括罗尔斯在内的一大批当代学者如诺奇克、科恩、亚马提亚·森等提出了关于社会正义

及其内在价值的不同理论,其显性或隐性的目的是论证公正或正义如何通过政治改革得以实现,使社会不平等得以克服和限制。Alberto Martinelli教授认为,21世纪的两次重大危机(2008年的经济金融危机和2020年新冠病毒大流行)造成了日益尖锐的经济不平等,表现为收入不平等、消费不平等和基本需要满足的不平等,并在欧洲引起了广泛的社会抗议甚至是革命性的运动,也暴露了欧盟政治体制和治理机制的问题(如反应不及时、错误应对、体制缺陷及低效率等等)。他认为,这些虽然尚不足以在欧盟引起系统化的政治危机,但必然会促使欧盟及其成员国对其现行制度进行改良、限制不平等的扩大以更好地应对社会危机和抗议^[12]。

五、政治合法性的价值导向

政治的核心与基础是价值。社会主义核心价值观为正确理解和论证当代政治合法性提供了一个总体框架,因为其国家层面、社会层面和个人层面理念包含着马克思主义对政治基础和目标的价值期待,既具有中国文化、传统思想的特色,也改造性地汲取了来源于不同文化、不同时代但具有普遍性的政治准则,可以使我们从本源论证和后果论证的双重视角来看待政治合法性问题,更为我们以伦理重构政治正当性、有效性、合理性提供了坚实的价值基础、有效的目标导向和广阔的比较空间。

现代政治比传统政治更复杂,对合法性论证的要求更高,因此,必须统合本源论证和后果论证,才能完整地证明政体或政制的合理性、正当性。传统政治可以仅仅诉诸两种论证中的一种,而且经常把关注点放在政治权力的来源上,因此带有独断性,论证的形式也多集中在哲学、宗教或纯司法领域。把本源论证和后果论证分割开来的弊端在于,其论证的不充分不仅容易导致理论上的独断性、实现手段上的权威性,而且容易走入极端,或者以所谓来源神圣来否定现实需要,或者默许为达目的可以不择手段,这是造成历史和现实中政治合法性论证困难的重要原因之一。因此,我们强调政治合法性论证必须既包括对政权的来源、依据、原则、法理的价值评判,也包括对特定政体所产生的后果和效果之大小、高低、长短的衡量;在论证路径上必须更为宽广,既要保留哲学性、精神性的普遍判断,也要从经济、社会、文化变化实践中来检验;在论证方式上更要注重多元性,从政治伦理学和比较伦理学等多领域进行交叉评价和论证。

讨论政治合法性问题就是一个价值重新确定或重构的过程,为理解政治理念、为实现国家治理体系和治理能力现代化、为全面深化改革与发展释放出新的空间。因为如同亚里士多德所说,要研究什么是最优良政体,考察这种政体怎样才能产生,又怎样才能成立,我们“应该先论定人类最崇高的生活的性质”^[3](P177)。随着生产力的迅速提升,科技革命的加速进步,生产方式、生活方式、交往方式等的深刻变化,现代化、全球化已经形成了文化多样化、价值多元化、传统与现代和后现代并存共生的新时代。在这样的新时代,人们对政治必然会提出更高的要求,更合理的期待,从而使当代政治合法性在价值确定、价值排序、价值选择中面临多层次、多方位的挑战。这些挑战仅以传统政治学理论或哲学思考都无法单独化解,只能通过多学科的结合、交叉才能进行系统的思考、恰当的回答、解释与重构。伦理学对现实政治合法性挑战的回应集中体现在倡导实现以下三个价值统一上,即民主与法治的统一,富强与公正的统一,自由与平等的统一。

民主和法治是人类政治文明的重要成果,但对民主和法治的理解是一个从片面到全面、从形式到内容的过程,无论是古希腊思想家对民主政体的批评、对法治的赞扬,还是儒家对法家政治的批判、对民本和民意的高扬,虽然在形式上与当代的民主与法治具有一定的相似性,但都没有真正揭示出民主与法治的内在精神,往往是从两者对立或分割的立场出发来论证的。熊彼特区分了古典民主与现代民主,从多方位分析后者的内在价值,提出现代民主是为做出政治决定而实行的制度安排,是通过人民的选择而更新合法性的过程^[13](P395-396)。在中国,无论是《晏子春秋》中提到的“修法治”,还是《史记》记载的“以法治之”,都是把法作为治理的一个具体手段而不是作为一种政治制度,不但与德治、民本的价值相冲

突,而且在根本上是人治的管理机制,在历史上导致了“儒表法里”的虚伪政治体制。当代政治合法性中的民主与法治是相辅相成、相互依赖、相互促进的关系,它们缺一不可,因为无法治,民主很容易滑入所谓的“多数人暴政”,而无民主,法治也有可能发展为仅仅为治理大众服务的工具。因此,民主与法治的统一既是现代社会的基本构成机制,也是人类文明的核心价值和精神。

富强与公正的统一是从政治目标实现的视角来论证政治合法性。在历史上,不同的政体往往只强调前者的某些方面,如古代中国的秦朝把国家强大作为唯一目标,在完成兼并六国、巩固统治中实行极端暴力,为极权统治开了历史的先河;现代德国希特勒的法西斯主义也同样是打着“富强”的旗号,为其实行排他性极权统治作论证。在暴力统治的国家,和谐和富裕是被安排出来的、虚假的,因为它只是社会不平等、不公正的遮羞布,或更准确地说,是达到独裁者小集团利益和“富强”的手段。与之相反,民主与法治的国家则追求富强与公正相统一,并以此作为政治合法性论证的重要基础。富强的真正含义是民富国强,富裕是保障和谐社会存在和维系的必要物质基础,“贫穷不是社会主义”,“不患寡而患不均”更不应该是当代政治所追求的目标。与此同时,富强作为目标价值必须与公正相辅相成,因为公正既是人民安居乐业的前提,也是民富国强的逻辑结果,更是促进社会进步、政治发展、伦理提升的强大动力。

政治面临的一个重大问题是如何协调平等与自由的关系,而当代西方自由主义与保守主义的价值冲突集中在两者何为优先。在理论上,平等与自由具有内在一致性,但在现实表现中却总是充满了张力。它们既是人类社会的起点,也是通过不断努力而不断提升的过程,更是人类文明追求的目标。历史上,对自由的压抑和禁锢反过来造成了特定时期把平等作为追求的最高目的,如托克维尔所说,人们“追求平等的激情可能达到狂热的地步……追求平等的激情完全控制了人心”^[14](P623),由此形成的“揭竿而起”的革命运动比比皆是,造成社会发展的断裂和既有政体的合法性丧失。社会不平等的长期、广泛存在和扩大,必然否定人的自由或大多数人的自由,形成等级森严的社会结构和扭曲人性的社会制度。因此,对平等的否定就是对自由的否定,而平等的改善也就是自由的获得。但过分强调平等对自由的优先性会消减人类社会发展的动力,压抑人性对自由的追求,形成僵化的政治体制。自由是衡量历史进步的标尺,用黑格尔的话说,“世界历史就是使未经管束的天然的意志服从普遍的原则,并且达到主观的自由训练”^①。但黑格尔说的自由仅仅是一种理念自由、抽象自由。与之不同,马克思主义强调,自由是在特定制度下实现的必然,内含平等的自由是人类文明发展的结果。因为马克思主义要实现“这样一个联合体,在那里,每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”^[16](P53),其中的自由是建立在社会平等基础上的自由,社会平等也是充分实现了个人自由的平等。因此,“自由必定是历史发展的产物。社会的每一个进步,文化的每一个进步,可以说都是迈向自由的一步”,实现人的真正自由、平等与社会的真正公正、和谐,归根结底是要通过生产力的高度发展,建立不再有个人生活资料忧虑的制度^[17](P461)。在经济发展、社会进步基础上所实现的自由与平等统一是政治的最高理想,是人类命运共同体的核心内容,也是政治合法性的最终证明。

参考文献

- [1] Tenth. *Concise Oxford Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- [2] 柏拉图全集:第3卷.王晓朝译.北京:人民出版社,2002.
- [3] 亚里士多德.政治学.吴寿彭译.北京:商务印书馆,2009.
- [4] Leo Strauss, Joseph Cropsey. *History of Political Philosophy*, 3rd. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- [5] 卢梭.社会契约论.何兆武译.北京:商务印书馆,2005.
- [6] 刘玮.西方政治哲学史:第1卷(从古希腊到宗教改革).北京:中国人民大学出版社,2017.

① 黑格尔进而把自由在时间上的演化史转换为空间上的差距,提出“东方从古到今知道只有‘一个’是自由的;希腊和罗马世界知道‘有些’是自由的;日耳曼世界知道‘全体’是自由的”^[15](P96)。

- [7] Baogang Guo. From Conflicts to Convergence: Modernity and the Changing Chinese Political Culture// Yang Zhong, Shuping Hua. *Political Civilization and Modernization in China: The Political Context of China's Transformation*. Singapore: World Scientific Publishing, 2006.
- [8] 韩东晖. 西方政治哲学史:第2卷(从霍布斯到黑格尔). 北京:中国人民大学出版社,2017.
- [9] 丹尼斯·丁斯曼. 法国哲学史. 冯俊、邓鸣译. 北京:商务印书馆,2015.
- [10] 黑格尔著作集:第7卷. 邓安庆译. 北京:人民出版社,2016.
- [11] 边沁. 道德与立法原理导论. 北京:商务印书馆,2000.
- [12] Alberto Martinelli. Europe and the Crisis: Democracy vs Inequality. ISPI(Italian Institute for International Political Studies), 2021-01-05.[2021-01-10]<https://www.ispionline.it/en/publication/europe-and-crisis-democracy-vs-inequality-28794>.
- [13] 约瑟夫·熊彼特. 资本主义、社会主义与民主. 吴良健译. 北京:商务印书馆,1999.
- [14] 托克维尔. 论美国的民主:下卷. 董果良译. 北京:商务印书馆,1988.
- [15] 黑格尔. 历史哲学. 王造时译. 上海:上海书店出版社,2006.
- [16] 马克思恩格斯全集:第2卷. 北京:人民出版社,2009.
- [17] 宋希仁. 马克思恩格斯道德哲学研究. 北京:中国社会科学出版社,2012.

An Ethical Study of Political Legitimacy from the Perspectives Of Chinese and Western Civilizations

Yao Xinzhong(Renmin University of China)

Abstract This article aims to examine the ethical implications of political legitimacy and to argue that political legitimacy is in essence an issue of ethical values, a question of how to establish, understand and rank the core values in politics. The argument of political legitimacy is to justify the rationality, reasonability and justifiability of a particular political regime, constitution or policy. The ethical implications of political legitimacy can be investigated in terms of two groups of core values from the perspectives of Chinese and western civilizations. One is the foundational value group that is based on human wellbeing, and the other is the teleological value group that is focused on justice. Justification of political legitimacy is usually to follow two routes: the original justification for the sourcing, obtaining, sustaining and renewing of the political power, and the consequential justification for the ways or manners to construct political structure and execute political power. These two routes are often consciously or unconsciously divided and separated both in history and in the contemporary world, leading to either extreme dogmatism or relativism. Therefore, it is concluded that these two routes of justification should be combined to provide the justifiable legitimacy for modern politics, and that democracy and rule of law, prosperity and justice, and equality and liberty must be united in order to establish the just political structure and mechanism as the core value and spirit of human civilization.

Key words political civilization; political legitimacy; ethical reconstruction equality and justice; core values

■ 收稿日期 2020-12-01

■ 作者简介 姚新中, 哲学博士, 中国人民大学伦理学与道德建设研究中心研究员; 北京 100872。

■ 责任编辑 涂文迁