

中华民族族群实践中的生活政治智慧

邹诗鹏 张米兰

【摘要】当代西方社会理论家吉登斯提出了生活政治学,我们则倡导源自中国传统的温和的生活政治智慧。生活政治智慧本身就是千百年来中华民族把握和处理多民族实践的内在资源。当今中国的民族实践,当有理由对生活政治智慧形成新的理论与实践自觉,即注重诸族群的日常生活及其感性交往,引入生活政治技艺,领会生活政治的生存论性质。相对于民族问题的“去政治化”主张,生活政治智慧更值得推崇。

【关键词】中华民族;族群实践;生活政治;实践智慧;生存论

【作者简介】邹诗鹏,复旦大学哲学学院教授、当代国外马克思主义研究中心研究员;张米兰,复旦大学哲学学院博士生。

【原文出处】《天津社会科学》,2020.3.35~43

构建中华民族命运共同体意识,已经成为当今时代实践及其理论的急务。这里的中华民族,同美利坚、法兰西、不列颠、德意志、俄罗斯一样,是国家民族意义上的概念,也标示着海内外中华儿女对祖国的认同。在世界现代化的进程中,不同国家对域内多样族群的集聚,形成也重新定义了国家民族。但由族群到国家民族的集聚,则有不同的实践样式,并蕴含着不同的哲学理路。大体说来,西式民族国家是通过诉诸强力以及资本扩张而不断形成和巩固的国家民族共同体意识,在这一过程中,支配性的政治思想资源是围绕启蒙而展开的对抗性的和解放的政治思想,为应对当代日益严峻的族群问题及其社会政治问题,晚近以来西方一些社会政治理论家如吉登斯、哈贝马斯等,提出了回复或重构生活政治概念。与西式民族国家之国家民族建构不同,基于生存论性质的中华传统,本身就存在着一种内生性的、温和的生活政治传统,并特别表现和保存于族群实践方面,在建构中华民族命运共同体意识的今天,须重视和用心体会这一温和的生活政治传统。本文借用了吉登斯等人的生活政治学思想,旨在揭示中华传统的生存论性质,挖掘中华民族及其族群实践中的生活政治智慧资源,同时揭示这一资源何以契合于马克思的生活实践观,以及马克思主义中国化何

以在族群实践方面激活了中华民族实践的生活政治智慧,进而有益于建构当今时代中华民族命运共同体意识。

—

提到生命政治智慧,笔者不得不对当代西方的一些参考性资源进行一定的引介、评判与甄别。其中,两位理论家的资源值得引起重视。一是吉登斯的“生活政治学”(life politics),这一概念的基本话语,应是“生活政治”(life politic),是西方理论界分析和应对族群及其民族国家问题的基本概念。二是哈贝马斯,哈贝马斯虽没有直接提出生活政治,但其有关交往行动理论、生活世界殖民化思想,以及后民族社会观,都包含着生活政治的内涵。无论吉登斯的生活政治学,还是哈贝马斯交往行动理论中蕴含的生活政治内涵,其背后的民族观都值得剖析与反思,并对其可能具有的中国资源意义作出界分。

吉登斯强调应从此前现代性时代的宏观、强制乃至暴力性的权力控制,转向晚期现代性时代强调个体、身体及其生理机制的微观调适,并提出了“生活政治学”。不同于当代欧洲特别是当代法国及意大利激进理论家如福柯、德勒兹、阿甘本、奈格里所讲的“生命政治”及其“生命政治学”(bio-politics),吉登斯所讲的生活政治学力求避免激进化、极端化,

属于一种温和的政治实践主张。吉登斯明确将生活政治与解放政治区别开来,强调生活政治的微观性质,强调其晚期现代性的属性。吉登斯认为:“生活政治是一种由反思调动起来的秩序,这就是晚期现代性的系统,它在个体和集体的层面上都已经极端地改变了社会生活的存在性参量。”^①“生活政治并不主要关涉为了使我们做出选择而使我们获得自由的那些条件;这只是一种选择的政治。解放政治是一种生活机遇的政治,而生活政治便是一种生活方式的政治。”^②因为生活政治学强调现代性社会系统的自我反思与调节功能,吉登斯亦称生活政治学是“自我实现的政治学”(the politics of self-actualisation)。

为了积极回应全球化时代的民族国家问题,吉登斯提出了全球民族国家体系,这也是其生活政治学的重要动机。吉登斯有关民族国家与暴力的研究敞开了一个核心问题:即,受制于监控与军事的民族国家实际上构成了全球民族国家体系及人类社会持续存在的挑战,面对这一挑战,吉登斯提出了一种破解单一民族国家的全球民族国家体系的“无政府状态”。“民族—国家是一套治理的制度形式,它存在于民族—国家共同构成的复合结构中”^③。此复合结构的根本特征,即可以对暴力进行规范,因而也是限制民族国家的“无政府状态”。吉登斯认可一种协调和规范诸民族国家及其全球秩序的国际无政府状态,但他真正担心的是,若全球性的国际无政府状态一旦失控,就会产生完全失控的无政府状态。为此,吉登斯不仅关注马克思批判的资本主义生产的“无政府状态”,还特别关注武力威胁下民族国家关系失调而导致的“无政府状态”。在他看来:“目前已经出现了另一个‘无政府状态’,它威胁着这个星球的每一个人的生存:那就是各个单一民族国家之间的关系。在当前的世界民族国家体系中,遍布着前所未有的摧毁性潜在武力,然而却缺乏一套全局性政治机器来约束这种局面。”^④明明知道无政府状态于克服民族国家之问题无补,吉登斯还是要假定一种全球民族国家体系时代的无政府状态,这或许同吉登斯承认的英国政治理论的无政府主义传统有关。不

过,实质说来,吉登斯民族国家及其无政府状态的理论基础,还是其后传统背景下的生活政治观。“生活政治关涉的是来自于后传统背景下,在自我实现的过程中所引发的政治问题,在那里全球的影响深深地侵入到自我的反思性投射中,反过来自我实现的过程又会影响到全球化的策略。”^⑤基于生活政治学,吉登斯提出了后传统社会的普遍伦理。“在人际关系领域中,向对方敞开心胸是社会团结的条件;在更大的范围内,在全球性世界秩序中伸出‘友谊之手’从伦理角度看是不言而喻的”^⑥。后传统社会的普遍伦理也适合于分析后民族国家,吉登斯希望从那种由暴力支撑的现代性的民族国家样态,转向后传统社会及后民族国家的信任与社会团结样态,将生活政治落实于族群实践之中。支配吉登斯生活政治及其族群实践的核心理念,还是社会团结。在吉登斯看来,族群问题无论怎样复杂,都应纳入社会团结范畴,即从大家都能接受的生活形式入手进行分析和应对,积极稳妥地推动族群实践。

需要指出的是,吉登斯对“民族—国家”的权力机制及其运作方式的分析,难以引入生活政治话语。其“民族—国家”是与暴力关联在一起的。吉登斯明确指出,其暴力是取其“直截了当的含义”,即指“掌握着借运用暴力而能对人体实施伤害的能力”^⑦。虽然吉登斯一再声称其“民族—国家”就是社会,因而理应关涉族群问题,但在具体的讨论中,“民族—国家”却没有将族群纳入其中,这不能被解释为仅仅是出于“政治正确”方面的考量(事实上,吉登斯的相关讨论甚至涉及了种族问题),而是他那样一种充满紧张感的话语分析,难以置入温和的生活政治理论结构。在很大程度上,只限于国内公民政治生活讨论且趋向于调和缓靖方略的生活政治,本身就设定了民族国家的界域。而且,设定了传统国家以及绝对主义国家之“历史前提”的吉登斯的生活政治学,存在着本质的西方性,而无法现成性地拿来分析中华传统的生活政治智慧。其温和的生活政治学,与本文讨论的中华民族的温和的生活政治智慧,存在着不同的历史文化与政治传统。

哈贝马斯明确提出了超越民族国家的“后民族社会”。他肯定了“宪法爱国主义”，并批评施米特式容易蜕变为种族主义的单一民族国家观，其让民族主义从属于共和主义，由此建构“后民族社会”。“迈向后民族社会的一体化浪潮能否取得成功，关键不在于某个‘欧洲民族’的实质，而在于建立起欧洲政治公共领域的交往网络：它扎根在共同的政治文化当中”^⑧。在哈贝马斯那里，“共同的政治文化”即统一欧洲、欧洲公民社会、政党系统及其共同的欧洲价值文化，这是一种建基于后世俗社会及其后民族社会的“直观的共同感”。哈贝马斯并未直接针对在欧洲社会仍然敏感且遍布政治正确的族群方面展开讨论，但不难发现，其在生活方式殖民化批判基础上提出后世俗社会、后民族社会及其“直观的共同感”，就是要应对复杂而又敏感的欧洲族群问题。为了克服宗教与科学思维方式和生活方式对族群的过度侵入，哈贝马斯还特别重视“人民民族”概念(Volksnation)。“公民的人民民族必须扎根于人民的人种性当中。只有这样，人民才能联合成为一个自由和平等的法人政治共同体。”^⑨在这一意义上，甚至于“宪法爱国主义”本身也是一种“苍白的学院思想”，而“无法取代一种健康的民族意识”^⑩。哈贝马斯反对通过民族主义精英所确立起来的民族意识，“民族意识是由知识分子和学者宣扬起来的，并在有教养的城市市民阶层中逐渐普及开来，其核心是一种虚构的共同出身、共同的历史结构以及具有同一语法结构的书面语言等。有了这种民族意识，封建臣民才能转变成为有意识的政治公民，他们自觉地认同共和国的宪法，并接受宪法当中所制订的目标”。不过，在哈贝马斯看来，民族主义本身并非“民主进程的必要条件”^⑪，其重要性不会超过共和主义，“民族主义和共和主义的共生现象也只是暂时的”^⑫。

无论是吉登斯的生活政治学，还是哈贝马斯的后民族社会及其后世俗社会思想，在很大程度上显示出一种应对西方族群实践及其问题的生活政治智慧，提供了可资参考的洞见及应对方案。但是，这样的资源显然不能现成地用以回应和分析中国的族群

实践。不仅是由于中国并不适合于他们的分析框架与愿景，还因他们在考量和设计生活政治及其相关理论构想时，已先行将非西方与中国排斥在外。应该说，吉登斯、哈贝马斯二人对于东方社会族群的认知，主要还是沿用传统国家或绝对主义国家，而不是民族国家或后民族国家概念。吉登斯的研究自觉服务于英国政治，其对族群的丰富性与复杂性本身就缺乏把握，更不用说理解非西方社会的族群。哈贝马斯则因为嵌入一种西方启蒙及其公民社会逻辑，实是将韦伯的欧洲中心主义再次推到极端，其本质上就排斥对中国族群实践进行生活政治的理解。因此，在展开本课题时，我们虽不得不从话语方面对上述资源作先行的分析评述，但实际上还是要求直面中华民族族群实践本身的生活政治智慧。

而且，对吉登斯、哈贝马斯二人有关族群实践的生活政治学及其相关理论努力之于当代西方的意义，也不能作过高评估。事实上，面对当前西方世界民族主义以及分离主义之甚嚣尘上、文明程度之每况愈下，面对民粹主义肆虐以及全球性矛盾的激化，面对美国的逆全球化、欧洲的分裂及衰落以及英国的脱欧运动，吉登斯不知所措，哈贝马斯则是怒不可遏，他们当年构想的生活政治智慧显得如此局促和勉强。正因为如此，就更不必将源于中国传统及其当代转化中的生活政治智慧，归之于吉登斯或哈贝马斯名下。

二

本文毋宁说是借用“生活政治”话语，来开启中国传统中本来就有的生活政治智慧，并以之为据诠释长期以来中华民族处理多民族关系的实践智慧。目前，已有学者专题性地探讨儒家的生活政治智慧^⑬，而道家、佛学、禅学等传统似乎也有理由作生活政治层面的阐释。实际上，生活意味浓郁的中国哲学传统，本身就为生活政治学提供了丰富的资源，生活智慧蕴含于中华民族及其诸种族群文化之中，并成为中华民族和谐团结的基础。相比西式民族国家语境下的生活政治，这种在中华民族及其诸族群域内得以延续的古老的生存智慧，或可称之为温和的

生活政治智慧。温和的生活政治智慧将生活政治看成是一种源自日常生活及其传统之流的基本生活方式,其要求在公共性及其程序规则上予以定位的政治意识还原到散朴多样的日常生活,并倡导一种有可能在日常生活层面进行聚集和动员的实践活动,进而理解并实现不同族群的交往实践。

中国传统所形成的温和的生活政治智慧,包含如下基本内涵:

首先,即是人类学或普遍人学性质的设定。温和的生活政治智慧蕴含着一种普遍化的人道主义及其生命关怀,所谓“人同此心、心同此理”,其设定了一种不同族群在原则上均可以沟通的价值。事实上,不同的文明传统得以传承,其背后均存在着一种普遍的人性设定,基于如此设定,一个群族应当在可能的交往活动中与任何其他族群沟通。温和的生活政治智慧也要求将普遍的人道主义具体化,亦即通过一定地域及其习俗从而建构起相应的共同体(如社会、国家或职业群体),并形成相应的认同。“老吾老,以及人之老;幼吾幼,以及人之幼。”(《孟子·梁惠王上》)同理,如此人伦关系也应当在同属于人类的不同族群间传递与生成。生活政治总是强调共同的生活经验及其交往方式,其背后存在着不同于作为整体的社会事实,即日常生活。人类不同文化传统都蕴含着人类学或普遍的人学内涵,但呈现方式却有所区别。吉登斯从人类学中引出生活政治,并与解放政治区分开来,且总是无法克服个体主义,也无法绕开人种学的思维——如此致思取向还在很大程度上延续着社会达尔文主义,其生活政治又强调个体的自反性,而摒弃他者意识。不过,中华民族从普遍的哲学人类学中引出生活政治智慧,却是直接从集体性的人伦及其性情中推导出来,进而亦不在人群及族群层面至察或细分,不会从自我中区分出他者来。无论什么个体及族群,首先强调基本的人伦教化,有教无类,亦不需要在一种启蒙性质的解放政治话语中激发族群的自我意识。吉登斯的分析方法还是典型西方式的。西方文化强调从部落、种族、族群再到民族之跃迁,容易使个体从集体中疏离开

来,也容易使诸族群陷入某种再建构的社会等级乃至位序,但中国传统本身却不容易做出如此区分。实际上,在中国话语系统里,并无种族、族群以及民族这类概念,亦无公民与国民之谓,而是一概称为“民”,所谓民胞物与及其生民观念,即包含了几乎前述所有概念。因此,在西方传统总是在种族、族群以及民族这类概念进行界分时,须知中国传统里本就不需要泾渭分明地界分这类概念,所谓“水至清则无鱼,人至察则无徒(朋)”,也适用于解释中华诸族群的共通性。此共通性,也不同于哈贝马斯经历高度的启蒙及其社会规制,并置于所谓后民族社会语境下的共通性,中华民族的共通性,寓于不断延展并且光大的中华传统及其诸族群的交往经验,并不断滋养中华民族命运共同体。

其次,温和的生活政治智慧重习俗,重感性及情感沟通,亦重艺术体验。温和的生活政治智慧相信,基于日常生活展开的交往与沟通活动,比通过种种显在的规则而确定的生存样式可靠可信且可行。温和的生活政治智慧是信任的政治或承认的政治,其并不受制于理性化与规制性的现代性生活样式,而是倾向于散漫与自恃(有时甚至有些执拗),有其散朴及其游牧性。温和的生活政治智慧所注重的并非反思性和对象性,而是反省性或内省性(即所谓“反躬内省”),由此不断强化一种道德生活样式,诸族群之间的交往,多是建基于此。比较而言,无论吉登斯的生活政治还是哈贝马斯的后民族社会思想,均有其局限性。吉登斯的生活政治学强调反思性,而其“后传统社会的普遍伦理”本身就是伦理性质的,吉登斯虽也强调承认的政治,但弃道德而取伦理,终归难以协调不同族群的道德形而上学(这本身就不是吉登斯所关涉的问题)。其实,若将反思性所包含的自检功能(类似于自我纠错功能)引入应对族群问题,本身就可能使族群问题“乱套”。吉登斯所讨论的“民族—国家”依然带有单一民族国家的样态,并不宜于引入族群实践。哈贝马斯的后民族社会或后世俗社会,则设定了一个高度理性化的现代性机制且定位于后世俗社会,从而给予传统的解释空间甚少,同样

也不适合于引入族群交往实践。哈贝马斯在哲学观上是反黑格尔的,但在欧洲中心主义方面则延续了黑格尔,西方之外的族群并不在其理性化的框架中。

中国长期的族群实践形成了温和的生活政治智慧。就中国民族的基本分布及其特征而言,汉民族与诸少数民族一直存在着中心/边缘(游牧)、积聚/分散、文化/散朴、理性/感性之二分。生活政治智慧常常是边缘族群与中原族群互动交往的基本样态,战争与对抗即不同民族生活政治实践的中断,而正是通过互市及交流,不同民族的生活政治方式得以发扬和保留;除剧烈的社会革命时代外,民族实践的基本理路与技艺,也就是温和的生活政治智慧。和亲、朝贡体系、羁縻或土司制度等各种传统的、行之有效的民族政策,均贯穿着生活政治智慧的基本逻辑。直至今日,成功的少数民族实践,也是贵在生活层面的沟通,鼓励民族交流,主张协商对话,求同存异,尊重各民族的多样性,尊重诸民族习俗与传统,实现文化传统间的相互欣赏,且反对带有大民族主义倾向的理性化及其过度国家主义路线,中华民族虽历经劫难但却绵延不绝,基于生活政治形成的日常交往传统乃是基本依托与表达形式。

一般说来,在一定空间中处于边缘的群体,多适应于生活政治智慧,而不是理性化的现代治理术,更不适应于动辄以“××主义”展开社会动员。通常,在诸族群间关系中,少数族群更愿意通过习俗与情感方式与中心性的族群沟通。尽管汉民族传统本身就包含着生活政治智慧,但是,在中华诸族群交往中,少数族群更倾向于表现生活政治重感性、情感沟通以及艺术表达的一面,并由此接近和理解汉族文化。对于中华诸族群而言尤其如此。约占国家总人口95%的汉民族形成的是一个集汉民族文化、语言及其交往习俗在内的强大的理性化系统,而朝贡体系、羁縻以及土司制度等似乎建构了一个少数族群认同中华民族的天下体系。少数族群的文化合理性似乎依附于汉民族文化传统及其空间,孔子所谓“夷狄入华夏则华夏之,华夏出夷狄则夷狄之”。不过,约占国家人口5%的55个少数民族并非以如此被动的方式融入华夏传统,因为在这个意义上诸少数族

群甚至有理由强调自身传统与华夏的区别。然而,千百年以来,诸少数民族与汉民族之间的会通与沟通,要远远多于经常被有意渲染的区分。中华民族的持存,要特别归之于不同族群间基于日常生活交换及其情感沟通习俗。通常说来,“夷狄”与华夏的交流方式多是感性的和艺术的。在中国传统中,与汉民族的发达而丰富的汉语表达相比,来自少数民族的民俗民间艺术、民族歌舞十分繁茂、多姿多彩,共同构成中华民族的巨幅文化画卷。少数族群通过这样一种直接表达生活政治的方式实现了他们同汉民族文化的沟通与会通,达到民族和睦、守望相助。汉民族与诸少数族群的沟通,显然更多是基于日常生活及其交往习俗层面的沟通。基于这样的传统,一般不宜将一种启蒙逻辑直接带入族群关系中。哈贝马斯将后世俗社会中诸族群的共同性确定为理性的持续启蒙,但是,在中华诸族群关系中,生活政治智慧对于启蒙及其教化话语总是要求保持一定的距离,不同族群之间不适宜使用启蒙以及教化话语,减少这类话语对族群关系的不当影响,显然需要还原诸族群在日常生活层面的相通性。

再次,生活政治智慧适合于处理复杂际遇的群体关系。在很大程度上,生活政治智慧意指一项政治技艺,即努力在不确定且错综复杂的境遇下,追求族群间社会关系的张力与平衡。生活政治智慧主张沟通交流,主张“和为贵”,求同存异,但不主张区分与区隔,更要求避免极端化,从而激化社会及其族群矛盾。生活政治智慧看起来不打算彻底解决问题,这并非出于懈怠,而是出于对现实问题本身的判定,尤其是族群问题,其复杂及其易变多变,常常超出理性的分析及预判,在这种情况下,一揽子解决现实问题的思路本身就不可能。在很大程度上说,解放政治即属于一揽子解决问题的思路,它是启蒙及其现代性逻辑的极端形式,而生活政治智慧则以自身的方式区别于解放政治,亦有别于启蒙及其现代性逻辑。吉登斯强调从解放政治转向生活政治,对于处理复杂的族群实践,应当说很有意义。但是,族群问题的复杂性及其不确定性还是远远超出了吉登斯的设想。得益于苏格兰启蒙传统以及19世纪以来英国

资本主义的快速崛起及其现代变革,族群问题一直不是英国的主要矛盾,而生活政治的考量也较为有效地呼应了上一世纪90年代英国国内左、右对峙的政治状况,而一旦深入涉及复杂的族群问题,生活政治的资源即显得十分勉强,对于晚近以来西方族群问题的复杂化及其对英国的影响,吉登斯的生活政治学已不再受到重视,面对冲突态势甚为显著的当今世界,亦面对有可能加剧或引发族群冲突的脱欧态势,吉登斯的生活政治学已成明日黄花,乏人问津。对于仍深陷现代性自我认同困境的民族问题而言,其后民族社会的构想已显得过于单纯。

中国的生活政治智慧,一直寓于中华民族传统及其价值系统中,且始终是一项活的资源。中国传统的生活政治智慧,特别表现在族群复杂性及其不确切性的分析应对,也表现在促进族群沟通与团结方面。相比西方多中心的资源分布而言,因域内诸资源(物力、人口以及文化等)向中原中心的汇集,中国诸族群间的激化或冲突似乎更为显著而频繁。然而,事实上,较西方而言,中国的族群实践主要还是和解的传统。究其原因,一是资源总体不足以及资源的中心化倒逼各族群的和平与团结,二是虽出现社会冲突的激进态势,但总能复原为基于日常生活的交往及交流传统,无论哪一原因,都使得生活政治智慧不断巩固,而持续巩固的生活政治智慧,本身又是诸族群交往互动的资源。显然,非现代国家(state)的天下认同模式、巨大的流动性以及文化多样性,使得诸族群既不必将自身完全与地域建构在一起,也不必建构某种与族群文化同一的宗教类型,族群文化的开放性反过来也成就了生活政治智慧。

中国的生活政治智慧本质上源于传统的实践智慧,而不只是体现为政治技艺。比如,其对现实的判定,即包含着一种丰富而彻底的人生哲学信念,生活政治智慧包含着对人与人关系的从容、豁达、敞亮的态度,体现出的乃是自然的生命意识与关怀。在生活政治智慧看来,实践本身赖以存在的基础,并非不断拓展的现代性,而是传统。在这一意义上,生活政治智慧根本没有必要打上“后现代”标签。而生活形式也并非以算计为特征的规则系统,而是默会性的

生命智慧,并通过不同群体持续的参与共建,从而成为生命之流(belonging)。生活政治智慧直指生命的形而上学,并由此通向信仰与终极价值。支撑生活政治的形上学,实是生存论,即生活世界的形而上学^⑤。中国的生活政治智慧的存在论基础,是生存论性质的,也正是生存论,使得生活政治智慧向不同族群及其生命意识开放,并促进不同族群对于共同生活的世界的认识,不断铸就中华民族命运共同体。

中华民族的生活政治智慧,在其现代的创造性转化及其生成中,充分吸纳了马克思主义资源。中华民族生活政治智慧的现代转化何以需要并吸纳马克思的生活政治思想?马克思主义的民族资源何以契合于中国传统生活政治智慧的现代转化?都需另文专题探讨。大体说来,马克思主义生活观与实践观的中国化过程,本身也是与中华民族生活政治智慧的现代转化有机统一在一起的。生活的观点、实践的观点是马克思主义哲学的首要的和基本的观点,“意识在任何时候都只是被意识到了的存在,而人们的存在就是他们的现实生活过程”^⑥。“不是意识决定生活,而是生活决定意识。”^⑦“社会生活在本质上是实践的。”^⑧由此可见,马克思的社会思想中已经蕴含着生活政治思想。在述及各民族的交往时,马克思也特别强调生活观和实践观在民族交往实践活动中的运用,强调世界市场以及世界历史意义上各族群的交往共同体,在马克思看来,自觉的生活政治的建构与追求,也应成为社会主义的基本目标。实际说来,无论无产阶级、工人还是人民,马克思都是自觉地将他们摆放于“族”这一本质性的生活意义上予以把握的(无产阶级是“无阶级的民族”,工人是“没有祖国的民族”)。但是,有别于吉登斯,马克思的生活政治是与其政治解放关联在一起的,是包含于其从政治解放到社会解放进而迈向人类解放的逻辑进路中的。马克思的生活政治不是现成地给予的,其本身是政治解放以及社会解放的结果,在那里,通过无产阶级的再民族化,东方社会诸多受压迫民族获得了一种整体性的世界民族主体地位,各民族不再只是受限于西式种族主义话语下的非世界历史意义上的族群,而就是地位平等的人民民族之一

员。依照这一理论,中华民族各族群的整体独立与解放,乃是诸族群成为现代族群的前提。正是基于上述思想,马克思主义成为20世纪以来中华民族复兴的引擎,而马克思主义中国化的进程,也直接体现为中华民族的现代复兴及其转化。也正是马克思主义中国化与中国文化传统之现代转化的内在一致性,使得民族实践中的生活政治智慧不仅延续下来,而且本身也经历了现代的转变及转化。

三

越来越多从政治理论方面探讨中国民族问题的人士都感到对此问题的展开牵绊甚多,荆棘丛生,甚至于找不到民族问题的合适的“谈法”。总体说来,仍在经历社会转型的当代中国,在马克思主义中国化的原则、方向及其道路上,尚需引入一定的启蒙及现代性资源,并与自身传统的现代转化有机统一。不过,因为历史与现实的原因,中国在族群实践方面引入启蒙及现代性资源又应当十分慎重。正是在这一意义上,生活政治智慧也许是民族实践问题探讨时值得分享和倡导的“谈法”。

历史与现实表明,讨论现代中国民族实践中的生活政治智慧,需要承诺解放政治。解放政治本身就是现代中国及其民族实践的基础。大体说来,摆脱帝国主义、封建主义及官僚资本主义三座大山,新中国的独立解放,特别表现为中华各民族的主体性的确立,民族独立与解放也特别从属于解放政治。新中国成立之后,应对一直持续的来自帝国主义的威胁与隔离,民族独立与解放的立场得以延续,并成为凝聚国家精神、促进中华民族团结的积极有效的资源。但是,解放政治本身也需要向生活政治作一定的转化。从很大程度上说,新中国的建立,意味着将在解放政治的基础上,并将解放政治积极地转化为生活政治,从而使得中华民族以及中国统一多民族国家,真正成为人类社会中的有机组成部分,赢得全世界人民的承认与尊重。生活政治智慧是新中国同世界上各个国家及其民族打交道的基本方略,由此观之,生活政治智慧既体现在争取占世界大多数的同处于被压迫、被剥削的第三世界国家民族的道义支持,也体现在同包括西方各族群人民在内的世

界各族群人民的交往实践。“事非经过不知难”,正是中国族群实践及其生活政治中的人民观,使得中国共产党在新中国成立之后极其严峻而复杂的国际形势中,明智而又策略性地将西方的民族国家与其人民区分开来,实际上是将作为政治国家的民族国家与作为生活政治的人民区分开来,这也意味着用人民逻辑破除西方民族国家逻辑,倒逼西方民族国家接受新中国,接受共产党领导的现代中国统一多民族国家。处于全球体系边缘地位的亚非拉地区各国及其民族,其支配性的交往理念即生活政治,而同处于全球体系边缘地位的中国,与亚非拉地区各国及其民族的交往,则完全体现了生活政治智慧,毛泽东的第三世界理论所蕴含的,正是一种生活政治智慧。生活政治智慧及其人民逻辑的成功运用,为新中国争取了世界人民的道义支持,也成就了国际社会的中国外交风范与传统。在第二次世界大战结束之后的二三十年,中美建交以及与欧洲诸多国家的建交或复交,以及改革开放之后中日关系以及中美关系的正常化,同时也将中华民族的生活政治智慧带入国际社会,与国际社会一道,使和平与发展成为人类社会的时代主题,从邓小平到江泽民、胡锦涛、习近平的历届中国领导人,均深谙生活政治智慧的国际意义。

现代中国的国内族群实践,一直延续着传统的生活政治智慧。孙中山并不主张将冲突与矛盾引入族群关系,其处理族群关系的基本理念是和谐。毛泽东、周恩来等中共第一代领导人,更是自觉地领会并运用生活政治智慧,从战争年代与少数民族的交往实践到少数民族地区的革命实践,从新中国初期的《共同纲领》到民族区域自治制度的制定、实施与完善,从民族地区经济社会的发展民族工作与统战工作的有机融合,诸多方面均体现了生活政治智慧。细心地观察可以发现,凡涉及到民族实践。中共领导人总是尽可能避开激进政治的思路与做法,即使是在“文革”动荡时期,民族工作领域依然是大体有序的(至少是受冲击最小的领域),这同中共最高领导人在民族实践方面运用生活政治智慧,而不是解放政治有着很大的、值得研究的关联。在评价

当代中国民族实践的理论资源时,学界一直在坚持一个看来并没有经过反思的观点,即认为直到今天中国民族理论的基础还是马克思的阶级斗争学说。这恐怕难以让人信服。在笔者看来,现代中国民族实践领域引入阶级斗争理论,其意义与边界在于民族平等,至于具体的民族实践即民族工作领域,还是自觉不自觉地受生活政治智慧的影响。在评价新时期的族群关系时,基于解放政治与基于生活政治,其表现是不一样的,前者会将族群关系确定为族群与族群的实体性关系,并使族群问题敏感化,后者则多将族群关系还原为经济社会发展问题,或直接就是民生问题。显然,后一种思路值得提倡。

生活政治智慧的主要表现面还是在国内诸族群关系的协调与团结。对于同处于中国的不同地域而言,不同族群的国家认同不言而喻,在这个意义上,承认国家民族(国族)对于诸族群认同的集聚理所当然。不过,从生活政治智慧的视域看,诸族群对于国家民族的认同,并非是理性化的,而是感性的和多样性的,或者,换句话说,是从传统之流的舒缓从容的生成。不同族群长期以来就依其所是地生活,因而生活便是彼此理解并相处的巨大“水库”。的确存在着不同族群的发展程度以及国族认同状况的差异,然而最根本的还是相信传统之现代转化的逻辑与现实,与其停留于国族与族群认同之区分甚至于矛盾,不如直面不同族群在生活世界的交往与融通,关注不同族群的多样性及其表现形式,进而把握不同族群的国家关怀;国族的集聚不外乎就是对国家的忠诚与热爱,既然已经形成了深入中华民族骨髓的爱国主义传统,或许就不必纠结于是否使用“国族”话语。

基于生活政治智慧,有益于活化民族实践话语。《中国国家地理》2014年第4期有一篇题为《对话维吾尔族:打破“新疆”符号》的文章,讲述两位维吾尔族歌手在北京发展的故事,二人致力于传播维吾尔族音乐,这篇文章选取了二人的对话。其中,对话的一方(洪启)鼓励另一位歌手艾尔肯要“成为像腾格尔那样的歌手”,并希望后者“摆脱新疆维吾尔族的

符号”,说那样“空间会更大”^⑧。可见,这位维吾尔族歌手虽然融入了中华文化,但与此同时还保持了维吾尔族的艺术表达风格。在这个意义上,套用有关文化传统的习用语,越是民族的,就越是国族的;文化新疆绝不与文化中国相悖,正如新疆的民族多样性一定是中华民族多样性的具体体现一样。

在某种意义上,学界习惯的族群分析话语也是值得反思的。学者的表达方式实是理性化的和中心性的,而且常常是替代性的主体表达。从表达方式上也有不同。同样的爱国主义,中心性的话语表述是论证和理性化的,听上去义不容辞,且常常是某种意识形态式的居高临下。然而,少数民族的表述方式却是感性抒发,靠音乐艺术,甚至是汪洋恣肆、酩酊大醉式的表达。在留意上面这个故事时,我们同时想起王洛宾那些流传经久、脍炙人口的民歌,这位祖籍江浙、出生于北京的西部民歌王把一个新疆谱写得出神入化,唱的是新疆,同样也是在传播实实在在的爱国主义。

历史与现实表明,少数民族与汉族在国家认同方面本质上是相通的,但表现方式却各有不同。按照自然地理的分布,越是人口聚集的中心地带,其面向国家的向心力与认同意识,越是会强于边缘地带,至少从理性化的角度看是这样。主体族群的认同方式多是基于宏观政治的理性化认同,而少数民族的认同方式则更多依赖生活政治的情感认同,从情感认同上看,边缘地带的人口同样甚至更加趋向于对中心的认同。这里的确存在着文化欣赏及其传播的因素。通常来看,少数民族对于在其看来的中心区域的欣赏乃至追求,并没有一定纳入其族群的自我认同,尤其是在现代性条件下,少数民族的文化意向,越来越多地不限于其族群特征,换句话说,少数民族越来越有理由将自身的族群文化,看成是其能够融入一个更加具有包容性的文化环境的前提,其正是在这样的开放环境中,巩固自身的情感与价值认同,因此,对于少数民族的中心认同,应当更多地从情感及其价值认同,而不是仅仅从理性化方面进行把握,因势利导,这样反而更有利于促进少数民族的国家认同。

生活政治当然也是一种政治,是与宏大政治区分开来的微观政治,民族实践需要尽可能走生活政治而不是宏大政治,但并非不要政治。这里本身就要求对中国传统的生活政治智慧予以恰当的政治生活的定位。西方政治学特别发源于古希腊的城邦政治,在那里,民主逐渐成为核心的政治概念,而城邦政治的分层、分化及分域,则使得对政治的探讨习惯于制度理性模式。与此有别,中华民族在其始源处所确认的恰恰是族群政治,因为族群存在的多样性及其在地域上的流动性(无论苏秉琦的“满天星斗”说,还是民族学界大都认可的“大杂居、小聚集”),使得诸族群间在生活政治层面要求并容易达成通融,并成为族群间沟通的常规方式。不同族群是以生活本身的逻辑去理解不同族群的公共生活的,这就是不同族群共享的“政治”。因此,民族问题的“去政治化”提法恐怕就有些不合适。民族问题显然要求体现为政治问题,因为其中依然存在着少数族群的权力与国家认同,而所有族群也均应建设并享有现代政治生活。在很大程度上,民族问题的“去政治化”尽管包含着一定的、可以理解的拒斥激进主义政治方案的考量,且有利于理解民族问题的独特性,但“去政治化”实不利于表达民族应有的政治诉求,且容易使民族问题本身简单化。相比之下,生活政治,则是民族实践值得推荐的政治话语。当然,问题并不在于一定要把诸多行之有效的民族实践确定为生活政治——正如生活政治本身无意于为民族实践打上标签,本质地说来,生活政治智慧源自隐藏于中华多民族长期以来的日常生活及其交往中的实践智慧。

正如作为社会特殊样式的族群本身并非所有的社会关系一样,族群实践的生活政治智慧也并非无所不在并且万能。实际上,民族实践的生活政治智慧,也要求自觉地纳入整个国家及其社会的现代化过程。而诸多推进族群发展的民生、法治、教育、交往沟通等等族群实践,也不能仅仅限于族群框架及其生活政治智慧,而是应当置于实现中华民族伟大复兴、新时代中国特色社会主义事业的

进一步发展以及推进国家治理体系与治理能力现代化这一实践目标中,得到更为全面而合理的理解与把握。

注释:

①安东尼·吉登斯:《现代性与自我认同》,赵旭东等译,生活·读书·新知三联书店1998年版,第25页。

②安东尼·吉登斯:《现代性与自我认同》,第251页。

③安东尼·吉登斯:《社会学:批判的导论》,郭忠华译,上海译文出版社2013年版,第127页。

④安东尼·吉登斯:《社会学:批判的导论》,第127页。

⑤安东尼·吉登斯:《现代性与自我认同》,第252页。

⑥贝克、吉登斯、拉什:《自反性现代化》,赵文书译,商务印书馆2004年版,第134页。

⑦安东尼·吉登斯:《民族—国家与暴力》,胡宗泽等译,生活·读书·新知三联书店1998年版,第40页。

⑧尤尔根·哈贝马斯:《包容他者》,曹卫东译,上海人民出版社2002年版,第176页。

⑨尤尔根·哈贝马斯:《后民族结构》,曹卫东译,上海人民出版社2002年版,第165页。

⑩尤尔根·哈贝马斯:《包容他者》,第152~153页。

⑪尤尔根·哈贝马斯:《包容他者》,第153页。

⑫尤尔根·哈贝马斯:《包容他者》,第152页。

⑬参见贝淡宁《儒家政治哲学:政治、城市和日常生活》,香港城市大学出版社2019年版;朱承《礼乐文明与生活政治》,人民出版社2019年版。

⑭邹诗鹏:《生存论研究》,上海人民出版社2005年版,第506~515页。

⑮《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第72页。

⑯《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第73页。

⑰《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第60页。

⑱之后采访者还留下了这样一段发人深省的采访后记:“听他的谈话,我脑海里出现的是那些研究民族问题的教授和学者。想来想去,觉得很有意思。其实洪启说的不就是‘第二代民族政策’的核心思想吗?不就是胡鞍钢强调的‘去标签化,淡化56个民族的意识,强调国族和现代国家的公民身份’吗?”《中国国家地理》2014年第4期。