

尚贤制抑或民主制？

——“贤能政治”论争述评

刘京希

摘要：新近一个时期，因应传统文化的全面复兴与文化“走出去”的现实需要，原本被束之高阁的以儒学为代表的传统思想文化资源，得益于意识形态触媒的接引，而与当下时代发生了化合反应，重又走向思想文化论争的前沿，接受时代的检视、省察和创造性转换。恰值此时，国际思想文化市场的风向也发生了逆变，英美民粹主义的意外涌起和政治自由主义的严重受挫，又为以儒学为代表的传统思想文化资源的开掘，提供了全球性文化环境和难得际遇。也因此，相关学术讨论一时风生水起。贤能政治与民主政治对话的异军突起，即得益于古今中西之思想资源在这一时代节点上的因缘际会。贝淡宁的贤能政治主张并非“在沙滩上起高楼”，而是有其历史与思想文化基础，它是西方社群主义、精英主义基因与东方儒家政治文化资源的奇妙杂糅。这一理论主张所存在的致命缺陷，是既不能周延地解决权力来源合法性也即政治（程序）合法性这一根本性问题，也不能自足自洽地解决权力的制度性监督与制约难题，更无力提供根本性制度安排，以保护“少数派”的权利甚至基本人权不受侵害。本质上隶于总体性权力架构的贤能政治，其未来命运究当如何，取决于儒家政治哲学、中国道路以及民主政治之间的互动及其前景。

关键词：贤能政治；儒学；道德精英主义；社群主义；自由主义；民主政治；贝淡宁

改革开放以来，以国家富强与民族复兴为目标的社会现代化实践进程，在逐步接近既定目标的同时，由于经济、政治、社会、文化等诸领域的结构性失衡，不期遭遇发展瓶颈。因此，国际社会对于“中国道路”的观察和判断，一时间毁誉不一。在此背景下，“中国道路”亟需本源性的文化资源理念支撑，以求得新的结构性平衡；同时，作为对“中国道路”的呼应，中国特色的“人类命运共同体”构想的提出和阐发，也依赖本土固有思想资源的价值支持，以为人类文明的共同繁荣作出我们独特的贡献。于是，基于社会发展“再平衡”的理念资源的发掘欲求与中国文化“走出去”的现实需要，原本被束之高阁的以儒学为代表的传统思想文化资源，得益于意识形态触媒的接引，而与当下时代发生了跨时空交接，在新的时代背景下，重又走向思想文化论争的前沿，进而与现代甚至是后现代理念发生激烈碰撞。也因此，相关学术讨论一时间风生水起。恰值此时，国际思想文化市场的风向也发生了一定程度的逆变，英美民粹主义的意外涌起和政治自由主义的严重受挫，又为以儒学为代表的传统思想文化资源的开掘，提供了全球性思想文化环境和难得际遇。甚而至于，传统儒学思想成为了映照国际思想文化市场的烛光。

只是，以儒学为代表的中华文化在走向世界的过程中，必须与在西方思想界占主流地位的自由主义展开全方位的深度对话，以检视其时代性成色。“儒学能否获得世界性地位，成为国际思想界的

作者简介：刘京希，山东大学《文史哲》编辑部教授，山东大学政党研究所研究员（山东济南 250100）。

基金项目：本文系国家社会科学基金规划重点项目“新中国成立以来中国共产党与社会关系变迁研究”（13AZZ002）的阶段性成果。

主流之一,看来只能取决于它与在西方占主流地位的自由主义深度对话的成效”^①。而贤能政治与民主政治的比较,已经渐成学术市场对话的焦点。这场对话的异军突起,即得益于古今中西的思想资源在这一时代节点上的因缘际会,实在是因时而生。

立足于此一思想文化背景,2017年季春时节,山东大学《文史哲》编辑部举办了“《文史哲》杂志人文高端论坛”之六——“贤能政治的可行性及其限度:儒学与自由主义的对话”学术研讨会,期冀为贤能政治与民主政治、儒学与自由主义的对话提供思想平台。会议的主要论题包括:一、中国贤能政治传统的历史生成与价值重估;二、贤能政治与民主政治的理论比较;三、贤能政治是否可以作为衡量现代政治的标准,其在现代社会的正当性和可行性;四、在现时代,可否构建起民主政治和贤能政治相结合的混合政治体制模式。此一论坛更加引人注目的地方,不仅在于论题本身强烈的时代性、聚焦性和视觉冲击力,更在于“贤能政治”理论主张的倡导者、加拿大著名政治学者贝淡宁先生躬自莅临,使得研讨与论争更加具有现场感和针对性。

本述评的展开,即以此次论坛的相关研讨为中心,但又不限于此,而是力图以之为切入点和立足点,放开视界,对学术市场近期发生的有关贤能政治与民主政治的对话进行力所能及的梳理、总括与评论,以为相关研究者提供一个有关贤能政治论争及其思想背景的全景式扫描。

一、贝淡宁:“贤能政治”的推崇者及其思想逻辑

改革开放以迄21世纪初期,中国经济与社会的高速发展,引发国际社会的极大关注与好奇,人们怀着浓厚的兴趣,试图一探其背后的根由,中国政治治理模式因之成为全球瞩目的焦点。与之相映成趣,缘于经济社会发展的失衡,欧美政治发展近期突发异动,民族主义与民粹主义大行其道,西方自由民主模式的正当性遭遇空前危机。

当此关节,加拿大政治学者贝淡宁所著《贤能政治——为什么尚贤制比选举民主制更适合中国》英文版于2015年出版,中文版也迅即于2016年面世。作者旗帜鲜明地指出,根据广泛认同的善治标准,选举民主不一定比政治尚贤制的表现更好;由传统政治文化而来的政治尚贤制比西方民主制更适合像中国这样的大国,它能够有效地规避西方的一人一票式民主选举制的缺陷。此论一出,在学界引起了极大争议。显然,贤能政治在传统中国两千余年的历史实践,已经给出了明确的结论。加之中国自改革开放伊始,着力于把国民经济从“濒临崩溃的边缘”^②拉回来,片面注目于生产力的发展和经济总量的膨胀,相对忽视了以公平正义为法则的社会与政治关系的调整,随后逐渐显露出的社会阶层差距的日益极化以及权力腐败的多发,无疑给中国政治治理模式蒙上了一层阴影。这也是贝淡宁的政治尚贤制主张遭遇大面积质疑的现实性因由。

那么,贝淡宁的贤能政治理论究竟包含哪些具体内容,潜含怎样的思想逻辑,以致引发如此大面积的关注和论争,并因此在沉寂已久的中国人文社科学界出现“贝淡宁现象”?

按照贝淡宁先生的理解,贤能政治的基本理念是,每个人都应当在受教育和参与政治方面机会均等,但每一个受教育的人并不具备同样的能力来进行符合道义的政治决断。因此,政治的任务便是挖掘出那些能力超常的人并让他们为政治团体服务^③。故而,“贤能政治”的含义是设计一种政治制度,挑选能力超过社会全体民众的平均水平的政治领袖作道德上站得住脚的政治决断^④。也就是

① 王学典:《儒学复兴,必须与自由主义对话》,《中华读书报》2016年2月20日。

② “崩溃边缘说”最早见于1978年2月26日华国锋在第五届全国人大一次会议上所作的《政府工作报告》。《报告》说:“从一九七四年到一九七六年,由于‘四人帮’的干扰破坏,全国大约损失工业总产值一千亿元,钢产量二千八百万吨,财政收入四百亿元,整个国民经济几乎到了崩溃的边缘。”

③ [加]贝淡宁:《从“亚洲价值观”到“贤能政治”》,《文史哲》2013年第3期。

④ [加]贝淡宁:《贤能政治是个好东西》,《儒家邮报》第187期(2012年9月)。

说,贤能政治有两个关键因素:一是政治领袖有超过平均水平的才能和品德;二是设计用来选拔这种领袖的机制。接下来,贝淡宁先生所给定的贤能政治设计的具体制度机制或者模式是怎样的呢?(1)在选民层面上将民主与尚贤结合起来的模式;(2)在中央政府层面上将民主与尚贤结合起来的水平模式;(3)将中央政府层面上尚贤和地方层面上民主结合起来的垂直模式。

当然,对于贝淡宁先生的贤能政治主张而言,这三种尚贤模式并非共时性存在,而是一个经历了否定之否定的、前后相继的探索比较和确立过程。比较三种尚贤模式,在贝淡宁先生看来,第一种具备哲学优势,但政治上行不通;第二种虽然曾为其所坚定捍卫二十年,但这个模式与中国当前的政治现实相距过于遥远;比较而言,第三种模式更具现实可行性。而第三种模式的关键部分,不在于地方层面的民主,而在于中央政府层面的尚贤。选贤任能选拔出来的领袖需要作出考虑相关各方长远利益的决策,包括子孙后代和外国人的利益^①,关涉全局,因而这是贤能政治的根本所在。

为什么应该在下层实行民主,而中央政府层面尚贤?在贝淡宁看来,因为下层都是规模比较小的社群,比如一个村、一个街道等等,老百姓可以完全感知到一个领导的能力及其道德素养。但如果是高层领导人,老百姓就不会了解他们的能力和道德,所以需要考虑到用其他方式来选拔领导。问题主要是中间层应该怎么选举。中国那么大,在不同的地方会有不同的问题,所以也要考虑到用不同的方法,因此需要进行试验。通过试点,寻求适宜的方式方法,然后推广开来。

如此,就必然提出一个不可回避的尖锐问题:贤能政治与民主政治孰优孰劣?俞可平曾经写过一本书,认为“民主是个好东西”^②,它是实现善治与政治正义的出发点。贝淡宁则认为,比起存在“多数派暴政、少数派暴政、选民共同体暴政和竞争性个人主义者暴政”^③的选举民主,“贤能政治是个好东西”^④,它能够选拔出拥有高超能力和美德的政治领袖,并使其有权在影响政治共同体的广泛议题上作出决策。即是说,按照贝淡宁先生的思想逻辑,对于中国这样一个拥有独特政治文化的大国而言,在选举民主制之外还有道德上可取和政治上可行的其他选择,它能够帮助纠正选举民主制的重大缺陷。“民主和贤能政治不一定有冲突,唯一的冲突是,不可以用一人一票的制度来选拔高层领导。如果用一人一票的制度选择高层领导的话,可能会破坏贤能政治的优点。”^⑤在贝淡宁先生看来,以选举民主为标志的民主政治已经深陷“多数派暴政、少数派暴政、选民共同体暴政和竞争性个人主义者暴政”四大困境而不能自拔,因此,贤能政治主张的提出并非无的放矢,而是基于民主政治实践在西方的失败,和贤能政治实践在中国的久远的历史传统。贤能政治的“温和的”理论目标,是将一人一票形式的选举理想“拉下神坛”。因为,按照广泛认可的好政府的标准来衡量,选举民主不一定比政治尚贤制表现更好。

贤能政治主张不乏支持者和认同者。比如张维为早就对两种政治模式即“更强调选贤任能的模式”和“迷信选票的模式”作出了比较,认为在二者的竞争之中,中国选贤任能的模式可能胜出。因为,“中国通过政治制度上的创新,已经产生了一种制度安排,它在很大程度上实现了‘上上策’(选出久经考验的领导人)与保底的‘下下策’(保证应该离开领导岗位的人离开)的结合,这是超越西方那种只有‘下下策’的制度安排的”^⑥。再比如白彤东试图按照孟子的想法,讨论建构一个儒家理想政体的方案,以便更好地解决民主的问题。他将这个理想政体称为“孔氏中国”^⑦。

① [加]贝淡宁:《贤能政治——为什么尚贤制比选举民主制更适合中国》,吴万伟译,宋冰审校,北京:中信出版社,2016年,第154页。

② 俞可平:《民主是个好东西》,北京:社会科学文献出版社,2006年。

③ [加]贝淡宁:《贤能政治——为什么尚贤制比选举民主制更适合中国》,第9页。

④ [加]贝淡宁:《贤能政治——为什么尚贤制比选举民主制更适合中国》,第135页。

⑤ 贝淡宁在《文史哲》杂志第六次人文高端论坛“贤能政治的可行性及其限度:儒学与自由主义的对话”上的主旨发言。

⑥ 张维为:《选贤任能挑战西方民主》,《求是》2012年第23期。

⑦ 白彤东:《主权在民,治权在贤:儒家之混合政体及其优越性》,《文史哲》2013年第3期。

但是,如何解决这一制度设计一直以来所存在的一个重大理论与现实缺陷——它既不能自足自洽地解决权力来源合法性亦即政治(程序)合法性这一根本性问题,也不能自足自洽地解决权力的制度性监督与制约也即对于权力的限制这一根本性难题,对于贤能政治主张者来说,确乎是一个始终如影随形地存在的重大困扰。

总括起来,按照贝淡宁先生的思想逻辑或者理路,一方面,贤能政治作为有着久远的历史传统的政治文化与实践模式,经过时代性改良,赋予其时代性内涵,完全可以成为民主政治的反动,以规避民主制的弊端,为人类政治实践探寻出一条新路。另一方面,贤能政治自身所天生带有的一些制度性弊端,尤其是高层权力来源的合法性即政治(程序)合法性问题,依靠贤能政治理论自身,无法给出自洽而完满的解答。因此,需要借力于民主政治的“钥匙”。这本无可厚非,因为任何理论皆非纯而又纯,无不需要其他理论资源的支持。问题是,这对于一心一意要把民主政治“拉下神坛”的贝淡宁先生来说,似乎有些情非所愿,甚至自相矛盾。“为使‘贤能政治’体制更具民主的合法性,也许有必要就此展开一场全民公投。这样一来,对‘贤能政治’的批评声音会被民众而非政府所止息,而原本用于稳固这一系统的审查与武力压制,也会失去用武之地。”^①正如黄玉顺先生所尖锐指出的:贝淡宁居然异想天开地设计了一种“反对选举民主的公投”,试图一劳永逸地解决高层尚贤制的合法性问题,自以为“选票将为确保政治尚贤制的长久存在提供充足的民主合法性”^②。且不说这种全民公决是否会被接受,吊诡的是,贝淡宁所寻求的最终倚赖还是民主制,以此为“尚贤制”提供根本保障^③。

二、儒家理想和追求:贤能政治的历史基础

那么,贝淡宁贤能政治主张的思想资源或历史基础由何而来呢?显然,贝淡宁的《贤能政治》一书所给予我们强烈的思想冲击,主要并非来自其尚贤制的政治主张,而是该主张背后所充斥的浓郁的儒家思想和理想追求。

身为政治学者的贝淡宁,并非是一位一以贯之的儒家学者。贝淡宁于1991年毕业于牛津大学哲学系,毕业论文以柏拉图风格的对话体写就,题为《社群主义及其批评者》。翌后,在新加坡国立大学任教期间,主要也是讲授社群主义。1996年,贝淡宁任香港大学哲学系副教授。即将回归中国的香港,无疑为其提供了观察与研究中国的机会,而且他也开始接触到儒家学说,并以文化比较为视角观察中西政治现象。而清华大学发出的任职邀请,给了贝淡宁深入中国内地,近距离研究儒学的大好时机^④。可以说,正是儒家思想给贝淡宁的贤能政治主张提供了历史资源。儒家思想所提倡的政治制度,在他的认知里是最为理想的政治制度。可遇不可求的是,中国现实政治实践恰好又为其提供了零距离观察贤能政治的绝好模板。当然,同时也为他揭橥与申明其贤能政治理想及相应的理论主张,提供了活生生的依据。

可以这样认为,在接触儒家学说之前,贝淡宁是一个带有社群主义取向的精英主义者。显然,其贤能政治的理论主张,已经为我们提供了作出此种推测所需要的足够的思想资源。比如,贝淡宁十分欣赏古希腊先哲柏拉图的“哲学王”式治国主张。“在柏拉图看来,‘多数’统治意味着头脑简单的公民很容易被蛊惑人心的煽动家动情的论述所左右,造成不公平的后果,比如他的老师苏格拉底的死亡判决。在《理想国》中,柏拉图为少数道德专家统治的观点进行了辩护。正如一艘大船应该由训练有素的能干的水手掌舵一样,政治共同体的领导人也应该是哲学上受过训练的人,他知道如何以

① [意]Marco Del Corona:《贝淡宁:在一个西方学者眼中,中国模式魅力何在?》,刘旭爽译,观察者网,http://www.guancha.cn/BeiDanNing/2015_07_21_327510.shtml。

② [加]贝淡宁:《贤能政治——为什么尚贤制比选举民主制更适合中国》,第156—159页。

③ 黄玉顺:《“贤能政治”将走向何方?——与贝淡宁教授商榷》,《文史哲》2017年第5期。

④ 《“第一个在中央党校开讲座的外国学者”贝淡宁:我不是“洋五毛”》,《中国新闻周刊》2017年2月28日。

公正的方式管理国家。……柏拉图的学生亚里士多德认为,因为大部分人追求的是功利而非善良,公民应该是指那些有美德和能力的人;因此,公民身份应该仅限于那些拥有足够自由时间来寻求良好生活的精英。”^①而贝淡宁带有社群主义取向的精英主义价值观,恰好又与儒家政治思想有着天然的内在耦合性,可谓同气相投。这为其迅速靠拢儒家思想,提供了必要的思想通道。正如李明辉先生所指出:“传统儒学在伦理学的基础与自我观方面与自由主义有可以接榫之处,而在个人与群体的关系及对传统的态度方面又与社群主义同调。……儒家‘内在超越’的思想特色为自由主义与社群主义之争论提出了一个可能的化解之道。”^②虽然,在贝淡宁看来,很多思考是立足于传统,“从中国历史文化中来的,而不是从西方来的”^③。

当然,即使是西方文化,也非自由主义一家独大。社群主义、精英主义,同样是西方文化的多元组成部分。只是,社群主义来源于对自由主义的批评或纠偏。社群主义者认为,理解人类行为的唯一正确方式是把个人放到其社会的、文化的和历史的背景中去考察。换言之,分析个人首先必须分析其所在的社群与社群关系。同时,社群主义者断言:作为公平的正义不可能对善具有优先性;反之,善应当具有绝对的优先性^④。需要予以明晰的是,此种把个人置于群体与集体之中、把善置于崇高地位的社群主义政治理念,皆是以民主自由为一般前提,强调社群利益,但并不因此湮没个体自由。所以它并非儒家思想的同道,而是带有苏格拉底和柏拉图“至善”思想的基因,不过它在某些方面,确实又与儒家思想“意外”会通。

与社群主义相比较,儒家思想及其政治实践从来不看重和强调个体的主体性地位,以及个体的权利及自由;相反,它总是以血缘伦理为纽带、以家庭和扩大化的家庭——家族为架构,进而把这种亲情伦理放大、延展至族群与国家,最终把整个“天下”捏合为一个扩展开的“大家庭”^⑤。在此大家庭之中,不同层级的共同体的意志统摄所有个体的意志与行为,因而具有至高无上的神圣地位。在共同体内部,“每一个人与他人的社会关系是根据他在共同体中的身份、地位和等级而被规定的,在共同体中所处的地位和身份,决定了每个人与他们的社会关系的性质。共同体把人固定在皇帝、达官、贵人、布衣、君子、小人等等级上,把人限制在父子、兄弟、君臣、夫妇等角色上,除了每一个人在共同体中需要扮演的‘角色’和‘身份’之外,他就没有其他的生活内容证明其‘存在’。……他在人身上依附他人,按照‘共同体’所要求的‘人伦’,根据自身在共同体中的身份地位来求得自己的生存,他既没有属于个人的天地,也没有属于个人的生活,个人作为主体的维度被禁锢,得不到自由的发展”^⑥。因此,在共同体意志面前,个体的自由意志和主体权利即被消弭于无形。

《礼记·礼运》曰:“大道之行也,天下为公,选贤与能,讲信修睦。”本质上说,儒家文化是一种崇尚等级统治的“官场教育学”,讲求修身正心以治天下国家,为政以德,德行互补。就传统政治儒学而言,它所倡导的,即是贤能政治。孔子所谓“民可使由之,不可使知之”(《论语·泰伯》),即是此种愚民政治文化的典型说教,其目的在于“治人”而不是“使人知”。此种政治文化,以精英主义为其内核,以等级控制为其架构,灌输的是“全员官本位”意识。因而,它在本质上相异于开启与发扬民智,尤其是以个体权利为本的现代民主政治。它不是千方百计地开发社会个体的自主自立之心,使其成为可谓之“人”者,而是通过“官本位”教育,刻意固化百姓的人身依附之心。久而久之,所营造出的是唯诺

① [加]贝淡宁:《贤能政治——为什么尚贤制比选举民主制更适合中国》,第10页。

② 李明辉:《儒家视野下的政治思想》,台北:台湾大学出版中心,2005年,第281页。

③ 宋晨希采写:《学者贝淡宁:“贤能政治”并不能为中国“辩护”》,搜狐文化,http://www.sohu.com/a/115329655_458191。

④ 俞可平:《社群主义》,北京:中国社会科学出版社,1998年,第21页。

⑤ 与之相反,古希腊文明在原始氏族公社时期以血缘伦理为纽带的社会维系与组织方式,在抢占海外市场的殖民活动中,遭受断裂,被人为建构的城邦政治与法治体系所取代,走出一条与东方社会完全不同的、“主权在民”的政治文明演进之路。参见陈炎:《文明与文化》,济南:山东大学出版社,2006年,第69—70页;邓晓芒:《中西文化心理模式分析》,《西北师范大学学报(社会科学版)》2010年第2期。

⑥ 贺来:《“陌生人”的位置——对“利他精神”的哲学前提性反思》,《文史哲》2015年第3期。

阿谀有余、独立自由无存的社会心理结构,造成国民个体独立思考与决断能力的严重匮乏。站在今人的角度看,儒家政治文化所欲塑造的,乃“唯上是听”的仆从,而非拥有主体人格的公民。即使是孔子本人,作为一位“国师”,其入朝廷大门尚且惴惴然恐不当上意:“入公门,鞠躬如也,如不容。立不中门,行不履阈。过位,色勃如也,足躩如也,其言似不足者。摄齐升堂,鞠躬如也,屏气似不息者。出,降一等,逞颜色,怡怡如也。没阶,趋进,翼如也。复其位,蹶蹶如也。”(《论语·乡党》)国人惯常自夸“具有吃苦耐劳、坚韧不拔的民族精神”。每当听闻此种说法,窃常有汗颜之感、忧戚之心。我们当然可以把这种国民性格视作中华民族生生不息的精神源泉;反过来看,内中是否有逆来顺受、低眉顺眼、安分守己的奴性成分?如黄仁宇所形容,国人“懒惰而无气息”^①;更如鲁迅先生对国民性的猛烈批判:奴性、面子观念、看客心态、马虎作风、麻木、卑怯、自私、狭隘、保守、愚昧等等。梁漱溟先生认为此等“忍耐”之国民性,乃是国人从大家庭生活中学来。在笔者看来并不尽然,大家庭生活固为一源,以儒家思想为渊藪的政治制度对于人性的长久压制与戕害,恐怕是更为根本的制度性原由。此等祈求“明主”与威权的国民性格,历经数千年儒家等级思想之灌输,早已沉淀为国民的基因性深层心理结构,而这种普遍性国民心理结构,又恰好为专制统治提供了社会心理基础。所以说,近现代以来思想界对于传统专制体制的批判,首先是从解除儒家等级制思想桎梏、瓦解“群氓”式国民性土壤、塑造主体性公民人格开始的。

回过头来看,贝淡宁是一个深受儒家价值观影响的学者。2012年7月,他和儒家学者蒋庆联合在《纽约时报》发表《儒家宪政宣言》,引发广泛关注。在“儒家宪政宣言”中,贝、蒋二人提出,民主在实践当中也有缺陷。他们提出另外一种模式,即设立“通儒院(代表天)、国体院(代表地)和庶民院(代表人)”三院,共同施行“仁政”。虽然,后来在接受《南方周末》记者采访时,贝氏说自己已经部分改变了主张,但其贤能政治主张的儒家思想与文化基础,已然显露无疑。比如他认为,在社会政治生活中,更应该强调礼,尤其是等级关系。不管什么社会,都有不同的等级、不同的平等。问题是什么是合理的等级,什么是不合理的等级。这方面儒家愿意承认,自由主义者一般不愿意讨论这些问题^②。

其实,关于儒家资源与现代民主政治的结合,现当代新儒家有共同的趣尚。在现当代新儒家中,他们的政治思想的取向,有政治自由主义的,如张君勱、唐君毅、牟宗三、徐复观等;也有社会民主主义的,如熊十力、梁漱溟等^③。

确乎,贝淡宁的贤能政治主张并非“在沙滩上起高楼”,而是有其深厚的历史与文化基础。正如方朝晖的看法,一个民族的文化心理基础,在很大程度上依然深深地影响着我们今天人和人之间的关系、政治和人物之间的关系、权力和权威的运作,这是我们今天在讨论相关问题时必须予以充分考量的^④。只是,具体到贝淡宁的贤能政治主张而言,缘于个人的因缘际会,它成为集西方社群主义、精英主义基因与东方儒家文化资源于一身的奇妙杂糅。

对比儒家的贤能政治理想,贝淡宁的政治尚贤制,准确地说,可称之为“新贤能政治”。它试图探索一条将现代民主制与尚贤制结合起来的理论路径,因而并不完全等同于传统尚贤制。实则,贝淡宁的贤能政治之“新”,只是相比传统政治儒学而言;而与现当代新儒学比较,在理念上并无多少新意可言。大体说来,“在辛亥、五四以来的二十世纪的中国现实与学术土壤上,强调继承、发扬孔孟程朱陆王,以之为中国哲学或中国思想的根本精神,并以它为主体来吸收、接受和改造西方近现代思想(如“民主”“科学”)和西方哲学(如柏格森、罗素、康德、怀特海等人)以寻求当代中国社会、政治、文化等

① 黄仁宇:《中国大历史》,北京:生活·读书·新知三联书店,2007年,第285页。

② 鞠靖:《贝淡宁:“需要民主,也需要‘贤能政治’”》,《南方周末》2013年1月21日。

③ 郭齐勇:《论牟宗三的“三统并建”说》,《孔子研究》2016年第1期。

④ 方朝晖在《文史哲》杂志第六次人文高端论坛“贤能政治的可行性及其限度:儒学与自由主义的对话”上的发言。

方面的现实出路。这就是现代新儒家的基本特征”^①。只是,万变不离其宗,新旧两种尚贤制又有其共同的思想基因,那就是儒家思想“德治”为先的政治哲学,所谓举贤任能,贤德是基础,是前提。暂且抛开德治的弊端不说,新旧贤能政治这个“德”字,并非建立在众生平等的正义理念的基础之上,为众生所平等地“分有”,而是“德有差等”,所谓“君子喻于义,小人喻于利”(《论语·里仁》)、“君子小人之大辨,人禽之异,义、利而已矣”^②。这里,通过一个“德”字,在“君子”与“小人”即治者与被治者之间挖出一条无法逾越的等级制思想鸿沟,从而,通过“贤德”的差等化说教,在思想领域完成了德性对于等级式权力的正当性乔装。正如乔·里特尔所引称:“贤能政治是个既不准确又有危害性的描述,使用这个词宣称明显不实的说法,不过是为权力和特权的不平等辩护而已。”^③

如果说,儒学是立于小农经济基础之上、为政治统治服务的“官学”,那么,传统贤能政治就是确立在小农经济基础之上的“保育式政体”^④。而作为传统贤能政治之变种的新贤能政治主张,则罔顾现代多样态的异质性社会取同质性的小农社会而代之,公民的经济、社会、政治与精神欲求已呈多样化的社会事实,仍然固守以传统等级制治理形式为主干的政治运行方式,就离开时代精神太远了。

三、道德精英主义:贤能政治的本质

一般而言,精英主义是一种理解政治和历史的方法,其最极端的形式认为社会总是处于少数人(精英)的统治之下,是他们在社会中起决定性作用并把权力集中在自己的手中^⑤。若稍加细化即会发现,在不同的政治文化环境之中,精英主义又有不同的制度理念基础,因而便有不同的表现形态。集权下的精英主义,显然大不同于民主体制下的精英主义。在集权或贵族等级体制下,个体精英总体上是靠出身、血统、门第上位,是典型的世袭制。在民主体制下,应无精英主义赖以产生的适宜土壤。但现实的一种状况是,由于体制的某种异化,表面上,财富与权力的分配不是根据一个人世袭的家庭背景,而是根据他的“贤能”,机会面前人人平等;事实上,由于人们家庭出生、成长环境的不同,成为“精英”的条件和机会也不同,其实际结果是走向另一种形式的不平等的世袭制。

贤能政治的主张者,基于精英主义的观念立场,在理论上将对权力的占有及行使,与人的某种特殊品格与德行联系起来,因之更加倾向于把政治权力让渡于拥有优良品德和智识的人,也即所谓贤能之士。即是说,与民主政治将公民权作为公民践行政治权利的唯一门槛不同的是,贤能政治先验地划定一个有关贤能之才的等级式的精英主义圈子,将普罗大众区隔在外。不过,由于贤能政治的主张更加注重贤能之士的个人品德修养,贤能之间,以贤为先;更加注重君子小人之辨,“君子怀德,小人怀土”;因此,此种精英主义又带有鲜明的德性特征,可称之为道德精英主义^⑥。道德精英主义,实乃贝淡宁贤能政治主张的本质特征:“我主张庞大的、和平的、处于现代化进程中的尚贤制国家的高级政治领袖需要在智识能力、社交能力和美德方面都很出色。但是,请注意政治领袖不一定是任何维度上的最杰出者。……让政治领袖与众不同的地方是,他们应该在这三方面都处于平均水平之上。虽然这么说,这些品质并不是同等重要的。一定程度的美德必不可少;如果没有了为公众服务的意愿,政治领袖可能将其智识能力和社交技能用于灾难性的目的。”^⑦

① 李泽厚:《中国现代思想史论》,北京:东方出版社,1987年,第265—266页。

② 王夫之:《读通鉴论》卷十八《宣帝》,北京:中华书局,1975年,第616页。

③ [英]乔·里特尔:《作为经济寡头统治的贤能政治》,《开放时代》2013年第3期。

④ 闻小波:《保育式政体——试论帝制中国的政体形态》,《文史哲》2017年第6期。

⑤ [英]戴维·米勒、韦农·波格丹诺编:《布莱克维尔政治学百科全书》,北京:中国政法大学出版社,1992年,第223页。

⑥ 所谓“道德精英主义”,有论者作如下界定:主张由道德高尚的少数人去治理国家,而且唯有他们才有资格治理国家,设计和安排社会秩序,最终建立理想社会。参见齐子萍、孙晓亮:《儒家道德精英主义评析》,《青岛农业大学学报(社会科学版)》2002年第1期。

⑦ [加]贝淡宁:《贤能政治——为什么尚贤制比选举民主制更适合中国》,第91页。

贤能政治对于公职人员的道德人格要求极为严格,有时甚至到了不近人情的严苛程度,好比是患了人格“洁癖症”;而且,要求当政者在人格上自我完善、自我修持。但以此苛刻的标准去搜罗“贤能”,只怕是大海捞针。况且,当下的社会环境已非古时,远为复杂多样。从政者所面对的,是充满各色诱惑的纷繁世界,这无疑对其人格修养提出了更高的主观要求。但由于以儒家思想为代表的传统文化在传承过程中的断裂,人们的自我人格塑造和修为,反而不及古时,此时所迫切需要加强的,无疑是制度性外部约束。在此背景下一味倡导以人格自我修持为内核的贤能政治,其道德基础何在?客观合理性何在?退一步讲,即使“德行”可以衡量,但通过现今流行的类科举制的考试,又如何能够考察出一个人的品德?正如论者所谓:科举选能不选贤。如果你要肯定科举,你最多也只能说它是“唯能政治”。“尤其是八股文,的确能挑出聪明人,傻瓜是作不了八股文的。至于八股文的知识有没有用我觉得是次要的,但是八股文作得好的人肯定是聪明人,至于是不是贤良,不知道。”^①科举或者考试,不过是考察候选者的技术性能力的一种单调的方式。至于德行,在封闭的考场里,由几个考官决定考生命运的考试方式是万万“考”不出来的。考试只能考察候选者可以外显的技能,出于功利性考量,考生对其真实的内心世界会选择隐而不露,甚或极力遮蔽。如此结果的出现,是人性的必然,不必因此大惊小怪。人性的“趋利避害”和自我保护的本能,决定了一个人断然不可能当众承认自己未被发现的致命弱点,这为人性所注定。

换个角度来看,当我们把民主视作一种考试形式的时候,会是何种场景和结果呢?比起科举考试和公务员考试的考录形式,它是不是更为开放呢?回答显然是肯定的。因为在“民主的考场”,考生所面对的,不再仅仅是处于封闭考试环境中的几个考官,而是千百万手握政治权利的公民考官;公民所重点考察的,也不仅仅是候选者的外显技能,更是其作为公众人物所应具备的贤德素养,而这是候选者有心却无力加以掩饰的。在漫长的公开考选过程中,候选人无所遁形,其过往的任何涉公污点,随时都有可能被无所不在、无所不能的选民和媒体扒出来,从而致使候选者面临出局的命运。如此看来,两种考试方式及其结果是可想而知的。

那么,贝淡宁新贤能政治主张的精英主义,究竟建基于何种制度基础之上呢?新贤能政治主张者总是试图把选贤任能与民主制的某些可取因素予以糅合——如基层政府实行民主选举——以期形成某种混合性的理想体制。但这一构想遭到了黄玉顺先生的尖锐诘问:贝淡宁所谓的贤能政治或精英政治,实质上是从中国古代儒家那里引出中国现实的尚贤制,这种政治精英往往与民粹主义搅在一起。究其缘由,民粹主义往往具有韦伯所说的“克里斯玛权威”情结,即对于作为精英的魅力领袖的崇拜。民粹主义其实根本不是任何主义,而是一种社会情绪,所以它可以和任何主义结合。当其与自由主义结合时,它会倾向于民主。当其与国家主义结合时,它会倾向于另外的东西。而贝淡宁所谓贤能政治显然属于后者,即与民粹主义结合的精英^②。

对于贤能政治的精英主义本质,秦晖先生有别出心裁的识见。他认为,贤能政治的本质其实就是“贵族政治”。“贤能政治”在西方最恰当的翻译就是“贵族政治”。亚里士多德讲的贵族政治,其实没有血缘的含义,真正的含义是“优秀的人的治理”。就此而言,“贤能政治”基本上是没有意义的概念,因为任何一种政治都声称他要找好人和聪明人来执政,从来没有一个人包括希特勒在内说他专挑坏人和蠢人来执政。从这个意义上讲,如果要把贤能政治当作一种目的来看的话,所有的政治都可声称它是贤能政治^③。

显然,贤能政治背后所隐匿的精英主义本质,不管是以何种思想与体制为基础,也不管它有着多么高尚的道德诉求,其最终的客观社会效果都是不佳的。以精英主义为底色的贤能政治,本质上是

① 秦晖在《文史哲》杂志第六次人文高端论坛“贤能政治的可行性及其限度:儒学与自由主义的对话”上的发言。

② 黄玉顺在《文史哲》杂志第六次人文高端论坛“贤能政治的可行性及其限度:儒学与自由主义的对话”上的发言。

③ 秦晖在《文史哲》杂志第六次人文高端论坛“贤能政治的可行性及其限度:儒学与自由主义的对话”上的发言。

一种将社会人群划分为“治者”与“被治者”的二元政治结构。在此治理结构之中,前者因其精英属性而居于崇高地位,因此,理应“天然地”占有最优质的社会资源,占有特殊的政治地位,享有普罗大众的膜拜。“而所有这些个从物质到精神的特殊待遇的获取,都有一个冠冕堂皇的至上理由——……为了更好地为国家和人民工作”^①。特权与偶像崇拜因此得以产生并披上了合法的外衣。

因此我们说,贤能政治的主张,潜含着偶像崇拜的文化或思想基因,而对于政治偶像的崇拜或神化,往往会低化整个社会的集体心理、智识水平和鉴别能力,形成对领导人人格崇拜的社会心理氛围。而这种社会心理氛围,恰恰是贤能政治滑向集权的政治文化基础!在这种集体无意识的社会氛围之中,“有意识人格的消失,无意识人格的得势,思想和感情因暗示和相互传染作用而转向一个共同的方向,以及立刻把暗示的观念转化为行动的倾向,是组成群体的个人所表现出来的主要特点。他不再是他自己,他变成了一个不再受自己意志支配的玩偶。……这种变化是如此之深刻,他可以让一个守财奴变得挥霍无度,把怀疑论者改造成信徒,把老实人变成罪犯。”^②

而且,从意识形态角度看,精英主义以崇尚和树立政治权威或者政治威权为特征。在贤能政治体制下,政治权威与思想威权往往是一体之两面,二者不可分割,政治权威同时即是意识形态的至上权威。即是说,在贤能政治体制下,“权力中心天然是真理的中心”,正如福柯所谓:国王即为“正义之源”^③。

四、权力的正当性及其制约:“贤能政治”不可逾越之障碍

讨论贤能政治,一个不能回避的深层问题,就是如何把控人性及其与权力的关系。按照契约论者的主张,人性在本质上是自私和利己的,人的行为往往受到私性情感的支配,这是人性的不足。一个显明的事实是,当着权力遭遇了人性,其公共价值取向总是存在被私性情感干扰的可能与空间,在权力及附着其上的巨大利益面前,人性的弱点往往会被无限制放大。这一人性观虽有所偏颇,却也深刻地反映了现实政治实践的人性困局,这正是社会契约论赖以生成的人性基础。“爱情通常会被野心取代,而野心却几乎没有被爱情取代过。一旦人们心中充满了那种激情,他就容不下竞争者……。对惯常得到、甚至惯常希望得到公众钦佩的那些人来说,其他一切愉快的事情都会变得令人厌恶和失去魅力。”^④

对于权力与人性的二元冲突,贝淡宁先生当然也有着清醒的认知。故而,他认为贤能政治的合法性端赖于对于滥权者的限制。“所以,我觉得治理腐败是保证贤能政治在中国实施的合法性。现在解决腐败问题,是让官员对腐败心生畏惧,觉得腐败的代价太大。但是从长期来看,我觉得更需要儒家的方式,即‘慎独’。但是这个过程很慢,可能二十年以后才会看到结果。我对现在中国的问题不悲观,我觉得还是有进步的。用儒家思想引导官员也很重要,儒家有‘慎独’的思想,要让官员知道,即使没有人管我,我内心也会约束自己不应该腐败。所以,我们应该需要多种手段去督促官员,让他们不滥用权力。”^⑤在这里,类似“慎独”这种主观性自我教育手段,被视为更为根本、更具持久性的灵丹妙药。但令人不明就里的是,在兜了个“德治”大圈子之后,贝淡宁先生还是又回到了足令其厌弃的民主与法治:“我认为可持续的政治尚贤制也要求拥有民主社会的一些典型特征:用法治衡量腐败和权力滥用,用言论自由和政治实验防止政治等级体制的固化。”^⑥显然,在如何驯服桀骜不驯的

① 孙立平:《穆加贝是一个什么?》,孙立平社会观察,2017-11-22。

② [法]古斯塔夫·庞勒:《乌合之众——大众心理研究》,冯克利译,桂林:广西师范大学出版社,2015年,第71、72页。

③ [法]米歇尔·福柯:《规训与惩罚》,刘北成、杨远婴译,北京:生活·读书·新知三联书店,1999年,第89页。

④ [英]亚当·斯密:《道德情操论》,焦维娅译,合肥:安徽教育出版社,2008年,105-106页。

⑤ 宋晨希采写:《学者贝淡宁:“贤能政治”并不能为中国“辩护”》,搜狐文化,http://www.sohu.com/a/115329655_458191。

⑥ [加]贝淡宁:《贤能政治——为什么尚贤制比选举民主制更适合中国》,第136页。

政治权力这一根本问题上,贤能政治主张无疑陷入困顿与焦虑的境地。其实,又何止是权力制约问题,包括权力的来源、权力行使主体的认定,贤能政治无不面对许多严峻问题。

已如前述,在将公共权力赋予贤能之人去行使的看法上,民主政治与贤能政治是取得共识的。但是,贤能政治理论主张有四个关键问题,尚待严密的自足性论证和破解。否则,贤能政治主张就难以在理论和实践上站稳脚跟,令人服膺。

第一个关键,谁是选贤任能的合法性主体?其选择主体资格由谁赋予?

这是贤能政治最为人诟病的一个问题。如任剑涛所指,作为新贤能政治,选贤任能的选择主体究竟属谁?换言之,谁有资格来选你为贤,谁有资格来选你为能^①?亦如秦晖所谓,其道德评价的主体究竟属谁^②?不破解这一困局,其理论主张就不能自成体系。

正如有论者所尖锐指出,从主观性理想来说,没有任何政权不主张用贤能来治国。但在客观上,没有任何人和任何手段能保证识别和产生贤能,更不能保证贤能永远不变质,不滥权。从逻辑推导来看,关键的问题在于:贤能由谁来识别?如果贤能由其他贤能识别,这显然会犯循环论证的错误,作为识别者的贤能又是从何而来呢?如果贤能由某些权威来识别,相信贤能政治的主张者也不敢承认这些人具有识别贤能的公信力。如果贤能由大众来识别,那贤能政治与民主选举有何区别?至于客观上,没有任何手段能够保证识别和产生贤能。贤能如何产生?是任命还是选举?如果是任命,这同样陷入“贤能由谁来识别”的逻辑困境。如果是选举,那它与民主何异^③?总而言之,新贤能政治的逻辑起点何在?

显然,这是一个不可回避的终极性问题。新贤能政治如果仍然不能切实地、令人信服地回答这一终极性问题,也就会产生传统贤能政治所无解的治乱循环问题。

第二个关键,作为一种政体类型,新贤能政治需要回答的是,其权力来源的合法性何在?换言之,其程序正义何在?

我们知道,与贤能政治相比,民主政治在制度设计层面解决了有关权力来源的正当性与合法性问题,也即程序正义这一根本性问题。仅就程序正义而言,所谓民主,即公民同意基础上的权力授受关系,因而它是政治权力关系正当化的当然前提。为贝淡宁所诟病的“一人一票”制,不过是民主政治在直接民主环节的一种制度形式,远非民主政治的全部,此外还包括一系列针对权力运行的制度安排。

或曰,贤能政治并不存在政治正当性与合法性问题,因为它通过选贤任能,由杰出人士进行高效的社会治理,即以所取得的治理绩效自动获得了权力的正当性与合法性。但在这里,贤能之士的社会治理是否一定取得预期绩效,亦在两可之间。即便如此,这一答案也只是回答了权力行使的合法性问题——这一合法性须通过后续治理绩效来追认,而并未回答权力来源的合法性疑问。因为,它回避了权力来源的程序问题。质言之,贤能政治的最为致命的软肋,在于无力更无法从制度层面,解决权力的获取这一根本性问题^④。

第三个关键,新贤能政治中的贤能者是否需要制约?如果需要,新贤能政治能够提供怎样的制度化方案,一揽子解决之于政治权力的限制与监督这一难题?换言之,其实质正义何在?

除却权力来源的正当性问题,贤能政治并未给出一个令人信服的答案,对于权力运行过程的有效监督与制约,贤能政治主张也无力提供一个自足性方案。“文革”结束之后,邓小平讲“要加强民主法制建设”,显然并非空穴来风,而是鉴于权力绝对化的沉痛教训所得出的科学结论。

① 任剑涛在《文史哲》杂志第六次人文高端论坛“贤能政治的可行性及其限度:儒学与自由主义的对话”上的发言。

② 高全喜在《文史哲》杂志第六次人文高端论坛“贤能政治的可行性及其限度:儒学与自由主义的对话”上的发言。

③ 这是邓曦泽在与笔者通信讨论“贤能政治”问题时提出的看法。另参见邓曦泽:《儒学现代价值新反思》,《四川大学学报(哲学社会科学版)》2017年第5期。

④ 刘京希:《构建现代政治生态必须祛魅贤能政治》,《探索与争鸣》2015年第8期。

亦如政学两界久已达成的共识,在既定的制度体系之中,传统贤能政治始终不能找到或者不愿找到制约权力的法门。“我们曾在二千年前就废除了封建制度,做到了大一统的国家,在这个大一统的国家里,我们曾建立了一种全世界最久的文官考试制度,使全国才智之士有参加政府的平等制度。但我们始终没有建立一个制度来限制君主的大权,世界只有安格罗撒克逊民族在七百年中逐渐发展出好几种民主政治的方式与制度,这些制度可以用在小国,也可以用在大国。”^①

那么,新贤能政治有何拿得出手的根本性制度安排,能够超越传统贤能政治,像民主政治那样,解决“把权力关进制度的笼子里”的问题?既往的政治实践告诉我们,寄望于“选拔任命拥有优秀的智识能力、社交能力和道德素质的政治领袖”^②的贤能政治,所选拔出的政治领袖,出现决策失误甚至错误的几率至少是50%。我们的问题是,通过何种恒定的、靠得住的方式,来预防和杜绝这50%的几率的发生?既往的贤能政治实践没有给出一个令人满意的答案。尤其是,政治领袖轻用为全社会所寄托的“权能”,进行盲目的政治与社会决策所造成的失误、错误的周期性出现,迟滞社会发展的正常进程,此时却不见“贤”字的踪迹。此一体制,也有可能试图“把权力关进制度的笼子”,但由于在本质上说,贤能政治之权力位阶远大于、远高于“制度的笼子”,所以,常见的政治景观和最终的结局,“制度的笼子”常常起不到应有的作用。更为常见的情形是,未加分置的、高度集中的政治权力和政治权威,并无内在意愿去建立限制自身权力的制度机制,任何机构或权力,天生都具有自我强化的本能和冲动,却是一个铁律。恰如魏特夫所指出的:“虽然行政效率递减法则决定了金字塔式的管理机构的下限,但是不受制约的权力加强的趋势却决定了其顶端的性质。”^③况且,既然贤能政治以“尚贤”相夸耀,那么,“美德”便是约束权力外溢的不二法门,也就自然没有必要再去设置制度性约束体系了。贤能政治主张者的回答,是拥权者的道德自戒,是“慎独”。其实,“人性”是否可靠,千百年来的政治实践已经一再给出答案。只有当着政治权威从人格化向着制度化变移,才意味着政治权力被最终驯服的开始。

第四个关键,新贤能政治能够通过何种制度安排,解决对于社会活动家的权利甚至基本人权的保护问题?

对于政治生活而言,一旦涉及政治理念和政治立场的不同,宽容与容忍的态度,甚至比自由更加重要。原因在于,“容忍就是自由的根源,没有容忍,就没有自由可说了。至少在现代,自由的保障全靠一种互相容忍的精神,无论是东风压了西风,还是西风压了东风,都是不容忍,都是摧残自由。多数人若不能容忍少数人的思想信仰,少数人当然不会有思想信仰的自由。反过来说,少数人也得容忍多数人的思想信仰,因为少数人要是时常怀着‘有朝一日权在手,杀尽异教方罢休’的心理,多数人也就不能不行‘斩草除根’的算计了”^④。

何谓宽容?《大英百科全书》如此定义:“宽容:容许别人有行动和判断的自由,对不同于自己或传统观点的见解的耐心公正的容忍。”^⑤但不同于日常生活,就政治生活而言,良好的政治生态,不在于参与政治生活的人们是否拥有一颗宽容之心,而在于是否拥有一套机制,保护对立双方的互相容忍的精神,尤其是保障少数人的权利。

贤能政治主张者也承认,贤能政治存在三大问题,即腐败问题、僵化问题与合法性问题。而对于政治生活中异己者的政治权利甚至基本人权保护这一为现代政治学所关注的重大问题,在贤能政治相关著述之中却遗憾地未见提及。

① 胡适:《自由主义》,葛懋春、李兴芝编:《胡适哲学思想资料选》(上),上海:华东师范大学出版社,1981年,第433页。

② [加]贝淡宁:《贤能政治——为什么尚贤制比选举民主制更适合中国》,中文版序言。

③ [美]卡尔·A·魏特夫:《东方专制主义——对于极权力量的比较研究》,徐式谷等译,北京:中国社会科学出版社,1989年,第15页。

④ 胡适:《自由主义》,葛懋春、李兴芝编:《胡适哲学思想资料选》(上),第434页。

⑤ 转引自[美]房龙:《宽容》,迺卫、靳翠微译,北京:生活·读书·新知三联书店,1985年,第13页。

我们知道,除却现代民主,其他人任何政治制度形式或政权组织形式,包括君主专制制、等级君主制、贵族君主制、贵族共和制、封建共和制等等,都没能够制度化地解决“少数人”的政治权利甚至基本人权保护这一重大问题,这就使得既往围绕权力的产生、运转和更替所进行的政治生活缺乏确定性和可预见性。

就我们对于贤能政治主张的了解,不妨就此问题的解决方案作出一番揣测,而这一方案显然与其遏制腐败的方案相近似。“对尚贤制政府来说,并不需要通过一人一票选举领导人就能遏制腐败的方法有很多:确立独立的政治权力制衡、减少公私领域之间的相互依赖、提高官员的薪水、实行更加系统的儒家道德教育工程。”^①其中,“实行更加系统的儒家道德教育工程”、“确立独立的政治权力制衡机制”两条,可资一用。但前者显然并非稳定性制度供给——既然是“工程”,便有其结束之“工期”,而且类似“工程”的效果已经为无数实践所否定;后者虽属于典型的制度安排,但在民主不充分的政治体制之下,政治运行无以形成完整的生态闭环系统,权力循环与制约体系存在自身无力弥补的缺口,在此状态下,试图“确立独立的政治权力制衡机制”,无疑需要一个长期的过程。

历史地看,贤能政治本质上属于总体性权力。而所谓总体性权力,就是政治权力在总体上全方位支配社会性资源,且内在地具有挣脱制度和法律约制的冲动。因此,特权、滥权所导致的权力腐败总是防不胜防。当然,我们不能否认,这种体制并非容忍权力腐败,它也同腐败行为作斗争,不过它的缺陷,使它无力做到对于腐败现象的制度性预防。

五、“贤能政治”:未来出路与走向

已如前述,贤能政治主张背后所蕴含的,是道德精英主义观念底色。从历时性角度来看,为其精英主义实质所命定,贤能政治无疑是非现在时、更非将来时概念。甚而至于,它只是一种超现实主义的设计。因为它在理论上对于执政者的精神和德行伦理的“洁癖”般要求,使得它天生不具备现实可操作性,因而,作为一种政治制度形式,它也不具备可推广性和普适性。而米塞斯先生早在20世纪40年代对于某种“以伦理代社会”的理念的批评,就像是对目下贤能政治主张者的有意言说:“有些爱用思想的人……不去寻求社会合作的一些法则,因为他们以为,人是可以随自己的意思来组织社会的。如果社会条件不符合改革者们的愿望,如果他们的理想国无法实行,那就归咎于人的道德不够。一些社会问题被当作伦理问题来考虑。他们认为,为着建造理想的社会,需要的是优秀的君主与善良的公民。有了善良的人,任何理想国都能实现。”^②

而且,正是基于精英主义考量,相对地,贤能政治主张就程度不同地存在轻视民众权利及相应的主体价值实现的偏颇。功利地看,比起民主政治,由于贤能政治对于权力的集中掌控和因此所获取的社会动员能力,对于经济、社会和政治领域某种目标的达成,可能更具无可比拟的优势。但是,这些目标的达成,往往是以社会成员自身权益的部分牺牲与社会资源的浪费为代价的。因此可以说,在以达成现实目标为己任的“直接效率”上,贤能政治可能是占优的;但如果把涉及社会各领域所付成本的“间接效率”考虑在内,恐另有答案。在这里,无疑就凸显出一个重大理论问题:人类社会政治文明发展演进的终极目的究竟是什么?

如果我们的政治文明发展演进的终极目的是着眼于工具理性,追求的是眼前利益和功利价值的最大化,是效率优先和直接有用性,是“有用之用”,即如贤能政治主张者所谓:“政治体制的目的应该是选拔能力超群、品德高尚的人作为领袖,这个观点无论在中国还是西方的政治理论和实践中都是

① [加]贝淡宁:《贤能政治——为什么尚贤制比选举民主制更适合中国》,第108页。

② [美]路德维希·冯·米塞斯:《人的行为》,夏道平译,台北:远流出版公司,1991年,第40页。

核心内容”^①，那么，我们对于贤能政治的理论主张大可不必吹毛求疵，而应采取鼓与呼的合作态度。显然，贤能政治恰恰是着眼于精英主义的工具理性，追求的是经济、社会与政治治理效率的最大化，而相对轻视社会大众的情感和精神追求。

回过头来，让我们再观照一下与贤能政治相对应的现代民主，它是否也如贤能政治一般，只是一种谋求功利价值最大化的社会政治治理工具。果如是，那我们完全可以弃之如敝履，因为如果我们认同民主政治的功利价值，那它的功利价值在效率上根本无法企及于贤能政治。比起贤能政治，它的社会动员成本高昂，而且运行“效率”极为低下——只是就眼前的直接效率而不是长远的间接效率而言。

如果说，贤能政治部分具有前现代性特征，当代民主政治则是现代性政治实践，恰好构成对于贤能政治的时代性反动。只是，民主政治在当下社会实践中遭遇了挫折，因而一定程度上出现了信任危机，但此种危机并不能构成我们笼而统之地诟病民主政治的理由。问题的实质在于，民主政治作为一种现代性政治制度形式，存在诸多实践版本。宏观地说，有资本主义民主与社会主义民主之别。中观地看，在资本主义与社会主义各自的民主空间体系，又有多样性的探索，如英式君主立宪版本、美式两党制版本；中国道路、越南模式等等。所以，一种民主实践形式遭遇挫折，并不构成以带有前现代色彩的贤能政治否定现代民主政治一般性实践的充分条件。即使西式民主整体性地遭遇前所未有的危机，失去存在之根由，那么，取而代之的也应当是更具时代性的某种更新的政治生活组织形式。

退一步说，即使是从“有用性”的层次来看，现代政治理论及其实践已经反复证明，只有民主和以之为前提的政治与法律制度设计，才能够在制度层面解决权力的来源、权力的制约这两个关涉政权合法性和正当性的根本性问题^②。如果说，“人类历史最珍贵的是实现了把统治者关在笼子里”，那么，这一伟绩显然不能全由贤能政治实现，民主政治贡献。当然，事实求是地说，在民主社会，不排除权力腐败，但由于实现了社会政治资源的分域切割和对权力的制度化制约，使得权力腐败犹如“老鼠尾巴上害疖子，出脓也不多”。

如果说，最初的民主政治“以群众为统治者”，更多地注重公共治理的“人民公益”，以人民为主体的“有用之用”，“追求自足而且至善的生活”^③，那么，经过人类文明对于民主之政治内涵的不断探索、丰富和完善，民主已经脱胎换骨，升级改造，从单纯的政治治理方式和技术手段，升华为“文明社会的基本价值”，内化为人们心灵深处的政治价值观，上升至“无用之用”的价值意义。“政治制度的目的并不是选择领袖，而是权利与权力的主体是谁的问题；民主绝不仅仅是一种工具，而是一种价值，即是人民主权的保障”^④。“民主已不仅是一种国家制度的形态，而且成立一种社会形态和广大公众的生活方式”^⑤，成为现代社会之公民的公共生活形态。既然民主是一种基本价值，一种政治目标，那么，它就升格为一种人类文明的一般性目的，人之为人的内在社会政治质性。以至于，没有民主，人就不能从“物役”和相应的“人役”状态中摆脱出来，而走向自觉自为的状态，成为自我精神的主宰，人的社会属性就不能言称完整，而是与仅仅满足于物欲追求的经济动物无异。换句话说，在政治哲学意义上，民主不仅是实现社会正义与政治正义的制度安排，而且，它本身即是社会正义与政治正义的表现形式，因为，它制度化地赋予了每一个公民以政治主体资格及地位，使其可以自由地行使法定政治权利，从而成为“人的全面发展”的重要一环。就此公民主体地位与精神性权利而言，贤能政治显

① [加]贝淡宁：《贤能政治——为什么尚贤制比选举民主制更适合中国》，“前言”第XXX页。

② 公法的功能往往是对现实的反动，因为现实中的政治往往是尔虞我诈，因此，公法就规定了很多防范尔虞我诈的规则。参见刘连泰：《“公共利益”的解释困境及其突围》，《文史哲》2006年第2期。

③ [古希腊]亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1995年，第133、140页。

④ 黄玉顺：《“贤能政治”将走向何方？——与贝淡宁教授商榷》，《文史哲》2017年第5期。

⑤ 蔡定剑：《民主是一种现代生活》，北京：社会科学文献出版社，2010年，第1页。

然是无法全部予以满足的,它的出发点或者说理想目标,主要在于当下社会治理及其效率。

由此可见,抛开具体制度模式,就普遍意义而言,民主作为广大公众的生活方式和文明社会的基本价值,而成为人类社会的共同追求。或许,在一定国别的一定阶段,作为一种功利性治理手段,贤能政治在功效上具有超越民主政治的独特优势,但随着文明进程的推演,以及作为这一进程的重要内容的公民主体意识的普遍觉醒,这一“地方性知识”,终将显示出自己的局限性。

作为中国人的智慧性贡献,超越“地方性知识”的“人类命运共同体”这一构想和愿景的提出,无疑极富远见。既然是“命运共同体”,它就应该是基于人类价值诉求的有机整体,否则,就谈不上所谓“共同体”。此一命题隐含一个亟待破解的紧迫性问题,即人类价值的主要构成成分究竟是什么?这无疑需要我们从人类文明的基本价值理念入手,展开筛选与提炼。因此,如果我们不研究世界主要文明,尤其是世界主要政治文明形态的历史由来及其发展趋势,以及它们与中华文明及其实践之间的互动关系,进而通过比较鉴别,探讨二者之间的共同文明基础,而是如贤能政治主张那般,一味执拗于中国传统这一“地方性知识”,那么,“人类命运共同体”的构想将无法达到自己的目的。

显然,对于贤能政治及其未来走向,也应当置于人类文明演变与发展的总体格局之中予以研判,置于人类文明的历时性与共时性时空格局予以定位,如此才可得出更加准确的前瞻性结论。而这个历时性与共时性时空格局,并非我们所习见的自然性时空格局,而是一种标示人类社会发 展演进的制度性时空格局与文明性时空格局。从这个角度我们只能得出一种结论:贤能政治的未来命运,取决于儒家政治哲学、中国道路以及民主政治之间的互动及其前景。

【在本文写作提纲的拟定过程中,王学典先生提出了宝贵的意见和建议;李梅、邹晓东二位同事亦为本文的写作提供了必要的资料支持。在此一并深致谢忱!】

[责任编辑 邹晓东]