

“贤能政治”将走向何方？

——与贝淡宁教授商榷

黄玉顺

摘要：“精英主义”原是西方现代民主制度下的一种政治现象和政治倾向，贝淡宁却将它强加于古代儒家与当代中国，谓之“贤能政治”。贝淡宁所倡言的“贤能政治”是一种反民主的政治理论，且充满着逻辑矛盾：它时而是民主制的对立面，时而又成为民主制的补充物；时而坚决拒斥民主，时而又需要民主机制来保证其合法性。贝淡宁对民主政治的批评在理论上难以立足，对“贤能政治”的辩护也多似是而非。“贤能政治”的要害不仅在其关于民主的工具理性思维方式，从而否定人民主权，更在于它在本质上是一条回归前现代之路。

关键词：精英主义；贤能政治；尚贤制；民主制；极权主义

近年来，以贝淡宁(Daniel A. Bell)为代表的“贤能政治”(political meritocracy)论调，竟然在中国大陆颇为行销。不久前，贝淡宁又在中国大陆出版了其最新代表作 *Political Meritocracy and the Limits of Democracy* 的中文版《贤能政治——为什么尚贤制比选举民主制更适合中国》^①，而且颇有市场。鉴于所谓“贤能政治”(又译为“尚贤制”)本质上是一条通往前现代之路，对当代儒家、中国乃至世界的政治文明走向产生严重的思想与理论羁绊，有必要予以辨析与澄清。

一、“贤能政治”的混乱逻辑

(一)“贤能政治”的概念混乱

贝淡宁所使用的“meritocracy”、“political meritocracy”及其汉译“贤能政治”或“尚贤制”，有意无意地制造概念混乱，误导读者。

1. “精英主义”(meritocracy)的本义

众所周知，“meritocracy”一词出自英国社会学家迈克尔·杨(Michael Young)1958年的一部反乌托邦社会的讽刺作品《精英主义的兴起》(*The Rise of the Meritocracy*)^②。实际上，在此之前，阿兰·福克斯(Alan Fox)已经在《社会主义评论》杂志发表的一篇文章《阶级与平等》中讨论过“meritocracy”；不过，迈克尔·杨的作品是《牛津英语辞典》对这个词的最早引用^③。已经有人指出：

用“任人唯贤”来翻译 meritocracy，其实存在一定的争议，毕竟原文的 merit 指的更多是工

作者简介：黄玉顺，山东大学儒学高等研究院教授(山东济南 250100)。

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。以下凡引用该书，均于正文中括注页码，不再一一出注。

② Michael Young, *The Rise of the Meritocracy* 2nd revised edition (London: Transaction Books, 2004).

③ [英]乔·里特尔：《作为经济寡头统治的贤能政治——新自由主义制度下“平等”的市场化》，吴万伟译，《开放时代》2013年第3期(原载 *New Formations* no. 80 & 81 [Winter 2013], 52-72)。

具性的“优点、价值、功绩”，并没有中文里“贤”的道德意味。作为一种政治哲学，meritocracy 的理念虽然产生于17世纪启蒙运动的理性主义，作为一个词汇，却是英国社会学者和工党政治家迈克尔·杨在1958年生造出来的。在其讽刺寓言小说《能人统治之崛起》里，作者设想英国现行的世袭体制瓦解，基于智商的精英统治取而代之，学业优异的工人阶级成员加入了精英阶层，但是下层人士对他们的仇恨，却超过对旧有贵族阶级的不满。仇恨在2034年爆发为暴力革命，推翻了精英的统治。

杨在2001年于《卫报》撰文，批评当时的英国工党首相布莱尔，无知地把meritocracy当做时髦的政治理念来推销。杨说，传统的英国贵族统治精英因为自知靠血统上位，还晓得有所节制；凭借优异学业成绩爬上来的新贵却自以为是，迷信自身权位的道德正当性（全凭自己的努力和成绩），因而更加肆无忌惮地捞取好处，忘却并背叛了原有的出身，导致下层阶级失去民意代言人，逐渐在民主进程中失声，最终产生政治疏离感。^①

关于“精英主义”较为详尽深入的分析，笔者特向读者推荐乔·里特尔（Jo Littler）的文章《作为经济寡头统治的贤能政治——新自由主义制度下“平等”的市场化》^②。这里有几点是可以肯定的：所谓“meritocracy”，应当译为“精英主义”或“精英体制”，乃是纯粹的西方话语；但它并非民主制的对立面，而是民主制下的一种政治现象；它也并非民主制度的普遍本质特征，而只是民主国家在现阶段的一种政治现象。

这个词被用来表达民主社会目前的“精英主义”政治现实，与迈克尔·杨的作品一样具有讽刺意味：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”（merit[功绩]被理解为“智商+努力=功绩”[I+E=M]），机会面前人人平等；事实上，由于人们家庭出身、成长环境的不同，其成为“精英”的条件和机会也不同，实际结果是走向另一种形式的不平等的世袭制。例如美国这个民主国家就是“一个以精英体制为荣的国家”^③。所以，迈克尔·杨要“打倒精英主义”^④。

显然，“精英主义”乃是西方的现代性民主制概念，即并不是要反对民主制，而是对民主制发展的既有状态的一种反思，以期改进^⑤；不仅如此，“精英主义”甚至只不过是民主制下的不同党派竞争的一个争论场所。这种“精英体制”之所以是贬义词，是因为它是一种导致新的权力不平等和社会分层形式的意识形态或组织原则^⑥，这正好用来概括西方民主政治在现阶段所呈现的一些弊端，这些弊端加剧了社会阶层之间流动性的凝固化、贫富悬殊的扩大，导致目前美国及西方世界出现与之对抗的民粹主义思潮。因此，与这种“精英主义”相对的，并非民主主义，而是民粹主义。由此可知，根据该词的本义，“精英主义”既非古代的东西，也非与现代民主制相对立的东西，而是现代民主制的一种形式，即民主制发展到现阶段的一种有待改进的状态。

鉴于上述，本文所要讨论的并非迈克尔·杨的“精英主义”（meritocracy），而是贝淡宁自己“创造”的所谓“精英政治”（political meritocracy）及其汉译“贤能政治”或“尚贤制”。

2. 贝淡宁的“精英政治”（political meritocracy）概念

贝淡宁所谓的“贤能政治”即“精英政治”，并非上述作为西方现代性民主制的“精英主义”概念；他试图从中国古代儒家那里引出指向中国现实的、反民主的“尚贤制”，贴上“political meritocracy”的

① 叶鹏飞：《虽有粟而不得食》，《联合早报》网：<http://www.zaobao.com/forum/views/opinion/story20130804-236753>。

② [英]乔·里特尔：《作为经济寡头统治的贤能政治——新自由主义制度下“平等”的市场化》，《开放时代》2013年第3期。

③ [英]爱德华·卢斯：《美国精英体制的终结》，“环球视野”网：www.globalview.cn/html/global/info_10944.html（原载《金融时报》网站，《参考消息》编译）。

④ Michael Young, “Down with Meritocracy: The Man Who Coined the Word Four Decades Ago Wishes Tony Blair Would Stop Using It”, <http://www.theguardian.com/politics/2001/jun/29/comment>。

⑤ [英]乔·里特尔：《作为经济寡头统治的贤能政治——新自由主义制度下“平等”的市场化》，《开放时代》2013年第3期。

⑥ [英]乔·里特尔：《作为经济寡头统治的贤能政治——新自由主义制度下“平等”的市场化》，《开放时代》2013年第3期。

标签。这实际上是在制造概念混乱。为此,贝淡宁首先需要把作为贬义词的“meritocracy”加以“洗白”。他说:“在英语里,‘精英治国’(meritocracy)一词仍然带有相当的贬损意味,所以我才会用‘精英政治’(political meritocracy)这个名词,来强调我对这个词语的特殊用法。”^①

但是,“political meritocracy”和“meritocracy”两者毕竟还是容易混淆的。为此,贝淡宁又特意区分了所谓“政治尚贤制”(political meritocracy)和“经济尚贤制”(economic meritocracy),并宣称他所要讨论的是前者。而后者即所谓“经济尚贤制”,“指分配经济资源的一种原则:它是根据能力和努力程度而非阶级和家庭出身分配财富的体制”(“前言”,第XXXII—XXXIII页)。在我们看来,经济尚贤制是对前现代的财富世袭制的否定,显然是一种社会进步。但贝淡宁反对这种社会进步,并引证了马克思对资本主义的批判和罗尔斯对这种“冷酷无情的尚贤社会”的批判(“前言”,第XXXIII页)。按照贝淡宁的立场,经济尚贤制之所以应当予以否定,是因为它“依据能力和努力程度而非阶级和家庭出身分配财富”。

姑且不去评价贝淡宁对经济尚贤制的批评是否成立,按照贝淡宁的主张,不应该“依据能力和努力程度分配财富”,却应当“依据能力和努力程度分配权力”。后者就是贝淡宁所主张的所谓“政治尚贤制”。我们不禁要问:为什么要采取双重标准?这是什么逻辑?而且,关键问题在于,如果依照贝淡宁的政治尚贤制的立场,即应当依据能力和努力程度来分配政治权力,那么,其结果必然是:能力越低的人,其社会地位越低,越不配享有政治权力。这显然是一种反民主的极端精英主义的立场,即是对人民大众的政治权力的剥夺,这不正是迈克尔·杨所讽刺的那种导致新的不平等的情景吗?

3. “political meritocracy”的汉译“贤能政治”或“尚贤制”

以上讨论表明,贝淡宁所谓“精英政治”并非中国的东西,既非古代中国的、儒家的东西,也非当代中国的东西,它是一种地地道道的西方现代政治现象。然而,贝淡宁却说:“我的书主要在讲中国,值得一提的是,中文里是用‘贤能政治’一词来表达‘精英政治’的意思的。这个词听来就很正面,起码比英语里的‘精英治国’要积极许多。”^②但在笔者看来,将“political meritocracy”汉译为“贤能政治”或“尚贤制”,这显然是有意无意地混淆视听,是用西方的玩意儿来“强奸”中国政治文化传统、尤其是儒家政治哲学传统^③。如果我们将该书的所有“贤能政治”或“尚贤制”的字样统统改为其正确的译法“政治精英主义”,那么,中国读者对这本书的印象必定大为不同。

关于西方的“meritocracy”与中国儒家的“贤能”、“尚贤”之间的本质区别,下文再论。这里先看看贝淡宁“贤能政治”主张的逻辑矛盾。

(二)关于“贤能政治”与民主政治之关系的自相矛盾

首先要明确,贝淡宁所主张的“贤能政治”,其本意并不包括民主制度下的精英体制,即与“meritocracy”的本义无涉,因为在他看来,“民主框架下的尚贤机构,如美国的最高法院、美联储和军队等或者英国的公务员体系不足以说明问题。这些机构只能在有限的领域内使用权力,它们最终要对民选政治领袖负责并从属于这些领袖。它们只是作为选举民主的补充而非替代”(第9页)。贝淡宁所追求的是“替代”,即用所谓的“尚贤制”来替代民主制。例如美国,贝淡宁引证道,“在美国民意调查中最具讽刺性的发现是,美国仍然是尚贤观念最强烈的地方”;然而这不过是一种“虚假的信念”(第

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

^③ 我们这里严格区分“儒学传统”和“传统儒学”。传统儒学(traditional Confucianisms)是指前现代的儒学诸形态,诸如原始儒学、汉唐儒学、宋明儒学等,它们的时代性质是截然不同的。而儒学传统(Confucian tradition)则是指儒学的一以贯之的原理。这套原理的现代性演绎,恰恰不是什么“贤能政治”,而是“国民政治”。参见黄玉顺:《论儒学的现代性》,《社会科学研究》2016年第6期;《国民政治儒学——儒家政治哲学的现代转型》,《东岳论丛》2015年第11期。

28、29页)。又如新加坡的模式,是在“民主选举制的基础上建立单一政党的尚贤制,这本身或许就是一个错误”(第24页)。

总之,贝淡宁所谓的“贤能政治”或“尚贤制”乃是指民主制的“替代性选择”或“替代选择”(“中文版序言”,第XII页;第45页),亦即民主制的对立物和替代物。该书汉译本的副标题也鲜明地表达了这种对立——“尚贤制比选举民主制更适合中国”。确实,通观全书,贝淡宁主张“贤能政治”,反对民主政治。

然而,极为吊诡的是,他又往往自相矛盾地明确表示赞成民主政治。当有人指出他的《贤能政治》“是对民主的攻击”的时候,他辩解道:“我并没有要贬低民主的意图。正好相反,我强烈支持实施选举民主的国家进行民主选举。我希望民主能够依靠吸收尚贤制的优点而得到改善,但这种改善需要以选举民主为基础,(因为)……民主的那些替代性选择几乎毫无例外地比选举民主更糟糕。”(“中文版序言”,第XII页)不仅在民主国家,而且在任何国家,民主都是必不可少的:“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:用法治制衡腐败和权力滥用,用言论自由和政治实验防止政治等级体制的固化。……政治尚贤制将发现很难或者根本不可能在没有给予民众政治参与权的情况下解决合法性问题。”(第136页)“如果没有任何形式的民主的话,很难相信当今现代政府在民众眼中的合法性。如今,我们都是民主主义者。”(第135页)贝淡宁这里所称的“我们”是否包括他本人?看起来似乎如此。但这样一来,他就陷入了自相矛盾而不自知。

显然,政治权力合法性问题是一个根本问题。然而该书第三章第三节讨论“合法性问题”(第118-131页),贝淡宁一方面拒绝“选举民主制”,主张“尚贤制”,另一方面却在该节的最后结论中说,“合法性问题只能通过民主改革的方式处理,包括某种明确的民众认可”,并提出了所谓“民主尚贤制”(第131页)。这就是说,“明确的民众认可”属于“民主”的范畴。试问:这种民众认可不就是民主制吗?

贝淡宁引证托马斯·杰斐逊(Thomas Jefferson)的话说:“在人群中有一些天然贵族,他们因德行和才能而优秀。……天然贵族是社会教化、信任和社会治理的宝贵人才……我们难道会认为那种能够让这些天然贵族担任政府管理职务的政府不是好政府?”(第54页)但贝淡宁没有意识到,杰斐逊这番话恰好是在讲“民主制和‘尚贤制’并非对立面”。杰斐逊作为美国开国元勋之一、《美国独立宣言》的主要起草人,正是一个自由民主共和主义者,他所主张的“好政府”绝不是贝淡宁所谓的“尚贤制”,而是民主制的一种形式,即如贝淡宁所描述:“自由民主的确赋予专家权力,让其履行行政和司法职责,但是这些专家必须对民选领袖负责,哪怕只是通过间接的方式。他们也不会在职务范围之外动用民选领导人给予他们的权力。”(第54页)

贝淡宁在论及“取消政党政治”时,提出的问题是“考虑到民主已经得到民众认可,问题在于如何设计出一种比政党体系更好的民主形式”(第45页),但他解决问题的方案根本不是民主制,而是与民主制对立的“尚贤制”。贝淡宁谈到了取消党派政治的一个“尚贤制”例证,就是香港的立法会“按照利益群体的功能界别来分配”席位。但他自己也承认,这种制度是从英国殖民地政府那里继承而来的,并且“缺乏合法性”,“大部分香港居民更愿意采用建立在多党竞争和一人一票方式基础上的直接选举取代这种制度”(第46-47页)。

他还谈到,“新加坡式的贤能政治基于这样一个假设,即政治领袖比普通民众能更好地把握共同体的长远利益”(第22页)。但是,如贝淡宁自己所说,这个假设正在被新加坡的现实推翻:“尚贤制在新加坡已经成为一个贬义词”;“为了让政府变得更愿意回应民众的诉求,对普通公民的需求保持敏感,还是有必要进一步民主化”(第23页)。这等于是说,新加坡的“贤能”政府并不是那么“愿意回应民众的诉求”,并不是那么愿意考虑“共同体的长远利益”,而是更愿意维护自己党派和政府的利益;究其原因,是因为没有充分“民主化”。在这里,贝淡宁竟然是在以民主为根据来批评“贤能政治”。

关于中国的政治制度,贝淡宁的看法同样自相矛盾。他的基本主张是中国应当实行“尚贤制”,

抵制民主制。显然,在他看来,“尚贤”与民主是对立的。不过,他在一篇演讲稿中却又表示,“民主和贤能政治本身并不矛盾,提倡贤能政治并非反对民主制,完全可以借助民主制以完善贤能政治”^①。

总之,贝淡宁不断地陷入逻辑矛盾:一方面主张“尚贤制”、反对民主制,另一方面却又将问题归结为“调和政治尚贤制与民主”(第131页)。他在谈到有学者“提倡把民主政治和贤能政治因素结合起来,即混合政治体制模式”时表示,“我也赞成混合体制,由贤能之人组成的议院被称为贤士院”^②。如此等等,足见其思维之混乱。

(三)一种荒唐的逻辑

在贝淡宁的心目中,或许还隐藏着另外一种逻辑:中国社会的传统曾经是怎样的,那么,中国社会的今天和未来仍旧应当是怎样的。他说:“贤能政治过去一直是,将来也仍会是中国政治文化的中心。”^③“既然中国逐步形成和实施了一套尚贤制来选拔任命拥有优秀的智识能力、社交技能和道德素质的政治领袖——尽管不算完美,任何的改进难道不应该以此为基础吗?”(“中文版序言”,第XIII—XIV页)贝淡宁全书都贯穿着这样的逻辑。

按照这样的逻辑,我们也可以说,既然中国古代就逐步形成和实施了君主专制,难道任何改进不应该以此为基础吗?既然人类曾经实行奴隶制度,难道任何改进不应该以此为基础吗?既然人类曾经都是猿猴,难道任何改进不应该以此为基础吗?我们注意到,不少人都死抱着这样的荒谬逻辑:中国的传统一向如此这般,所以中国的现在和将来也理当如此这般。这种逻辑正在成为学界的一种理所当然、“政治正确”的思维方式,实在值得警惕!

二、“贤能政治”主要观点的谬误

围绕所谓“贤能政治”,贝淡宁提出了一系列观点,我们就来分析一番。

(一)所谓“民主的四大缺陷”

在该书第一章,贝淡宁讨论了“民主的四大缺陷”,或曰民主的四大“暴政”。

1. 所谓“多数派暴政”

确实,约翰·穆勒所指出的“多数派暴政”,在古代和近代的民主政治中是存在过的;但是,贝淡宁自己也承认,这个问题已经由民主制本身加以纠正:“20世纪,自由民主巩固了对多数派统治的宪法限制,自由民主国家通常都会保护少数群体和不受欢迎的个人,使其权利免受多数人的侵犯”(第10页);“今天,正如你知道的,大部分民主国家都有保护少数派和个人的机制”;“民主政治的自由部分旨在通过各种宪法机制保护少数派的利益,防止多数派侵犯民众的基本权利”(“附录二”,第226页)。这说明贝淡宁已经承认,在当代民主政治现实中,多数派暴政已不复存在。于是,贝淡宁只好“另辟蹊径”来否定民主制。他说:尽管“事实上,实证性的证据显示,选民往往根据他们认为的国民共同利益而非自私利益进行投票”,但“(民主制所存在的)基本问题是……大部分选民缺乏作出知情的政治判断所需要的知识”(第11页)。这其实是偷换概念:将“多数派暴政”偷换成了“选民无知”。以“选民无知”、“人民素质低下”之类的理由来否定民主制,其实已经是一种老生常谈了,而且对此论也早已有了许多有力的驳斥。例如,既然承认“实践出真知”,那么,民众就只能通过民主政治的实践来获得民主政治的知识和能力。

贝淡宁的说法涉及两层问题:其一,选民缺乏作出“知情”的政治判断的知识。这里的要害在“知情”,然而这正是民主制度要求给予人民、反民主者却拒不给予人民的权利,即知情权。其二,选民缺

^① [加]贝淡宁:《中国的政治模式如何结合贤能政治与民主政治?》,凤凰网:http://culture.ifeng.com/a/20161108/50221724_0.shtml。

^② [加]贝淡宁:《贤能政治是个好东西》,《当代世界》2012年第8期。

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

乏“（政治）知识”。但这样的知识同样是所谓“贤能政治”或“尚贤制”无法给予人民的。况且，没有任何政治制度是建立在人人必须通晓政治知识的基础之上的，贝淡宁凭什么这样要求民主制？而且，事实上，民主制已经通过代议制等一系列制度安排来解决这个问题，那就是贝淡宁不以为然的、民主制度下的“尚贤制”，包括“民主框架下的尚贤机构，如美国的最高法院、美联储和军队等或者英国的公务员体系”，这些机构最终要对选民负责，“它们只是作为选举民主的补充而非替代”（第9页）。

2. 所谓“少数派暴政”

所谓“少数派暴政”，贝淡宁指的是资本操纵政治，亦即“富有的少数派暴政”（第30页）。无可否认，在民主国家，资本对政治具有相当的影响力。事实上，在任何制度中，政治权力与财富之间都存在着密切关联，只是存在两种不同的路数和制度模式：一种是通过拥有权力来攫取财富，非民主制度下的情况即属此种路数；一种是通过拥有财富来影响政治，民主制度下的情况即属此种路数。贝淡宁认为，造成这种“暴政”的根本原因是贫富悬殊、收入不平等。关于民主制下的情况，他说：“金钱对政治的影响是大部分现有民主国家的苦难根源，美国或许是最极端的例子。”（第26页）关于所谓“尚贤制”下的情况，他却承认：“在收入不平等方面，中国和新加坡并不比美国好多少，在过去二十多年里，实际情况在进一步恶化”；“‘少数派暴政’在中国和在或许是美国或许是类似的问题”（第32、34页）。这样一来，我们就不知道贝淡宁到底要说什么：造成收入不平等、“少数派暴政”的原因，究竟是民主制、还是“尚贤制”？实际上，贝淡宁自己说过：“许多选举民主制国家——比如我的祖国加拿大，就在限制金钱对政治的影响方面做得更好。”（“附录二”，第233页）

3. 所谓“选民共同体暴政”

所谓“选民共同体暴政”是指一个民族国家的政府之政策的内外有别，即“政治平等仅限于政治共同体的界线之内，界线之外的人则被忽略”（第34页）。此所谓“外”包括两种情况，一种是一国之内的非选民，另一种是一国之外的其他人，而其“界线”在于是否具有该国的有选举权的国民身份。贝淡宁说：“民主化往往会强化国民身份认同的政治显著性。”（第34页）但常识告诉我们，“强化国民身份认同的政治显著性”与“民主化”之间并无必然联系，非民主化的国家同样在强化国民身份认同的政治显著性，以“爱国主义”为旗号的极端民族主义现象比比皆是。

贝淡宁的意思，显然是认为民主制造成了“选民共同体暴政”。言下之意，非民主制国家的政府政策并不是内外有别的，而是内外一视同仁的。这个判断是罔顾事实的。其实，贝淡宁是找错了病根。如果说存在着“选民共同体暴政”现象，那么，这其实是民族国家时代的一个普遍问题，除非人类社会走出了民族国家时代^①。

有趣的是，贝淡宁比较了中国香港和新加坡的外国劳工现象：“两地都依靠数十万外国劳工做本地人不愿意从事的肮脏、危险、有损身份的工作”，但是，外劳在香港拥有比在新加坡更好的权利和保护，“一个重要原因是中国香港的外劳（像其他居民一样）可以自由组织互助群体，也可以采用公开抗议的方式争取自己的利益”（第35页），其实也就是更加自由民主。这就是说，新加坡存在着“选民共同体暴政”；然而我们记得，在贝淡宁心目中，新加坡乃是“贤能政治”或“尚贤制”的一个典范。贝淡宁在这里恰恰是在为民主辩护，这恐怕是他自己始料未及的。

4. 所谓“竞争性的个人主义者暴政”

贝淡宁将民主制社会描绘为“竞争性的个人主义者组成的社会”，其中每个人都是自私自利的个人主义者，他们在民主选举中的恶性竞争导致社会和谐破坏（第42页）。这就是贝淡宁所谓的“竞争性的个人主义者暴政”。贝淡宁的基本思考方式，就是在对立的两极即“竞争”与“和谐”之间进行选择。姑且不论民主社会与非民主社会的实际情况如何，贝淡宁将“竞争”与“和谐”对立起来的思维方式本身就站不住脚。他没有意识到，自己已经否定了这种对立。他分析了两种层次的社会和谐：

^① 参见黄玉顺：《“以身为本”与“大同主义”——“家国天下”话语反思与“天下主义”观念批判》，《探索与争鸣》2016年第1期。

(1)“在最低层次上,和谐意味着和平的秩序(或不使用暴力)”；“应该用非暴力的方式建立一种和平秩序”(第 43 页)。那么,我们不禁要问:难道民主选举不就是一种非暴力的方式,不就是一种和平的秩序吗?反之,非民主制的社会在试图“建立一种和平秩序”时,难道不是通常采用暴力革命的手段吗?

(2)更高层次的和谐,贝淡宁认为是“儒家对和谐的理解”,也就是承认“多样性”(第 43 页,下同)。他没有意识到,他所主张的那种“大一统”的所谓“贤能政治”恰恰是拒绝多样性的,倒是他所反对的民主制才能容纳多样性。他谈到了儒家传统的一个比喻,即“一种调料如盐,就其本身来说味道可能是寡淡的,但若与其他调料混合起来,就会让汤的味道变好”。这其实就是儒家的“和而不同”的观念。这种观念在政治上的体现就是:“早期儒家强调统治者应该对不同政治观点持开放态度,这样问题才会暴露出来,人们才能改正错误。”但贝淡宁对儒家这种观念的理解是偏颇的,以为和谐意味着拒绝竞争,殊不知儒家并不拒绝竞争,只是反对无礼无序的竞争,主张有礼有序的竞争。如孔子说:“君子无所争,必也射乎!揖让而升,下而饮,其争也君子。”(《论语·八佾》)这就是说,君子的竞争犹如在射礼上的竞赛,即是在一种和平的程序下的竞争。民主选举难道不是一种和平的程序,而是一种暴力斗争吗?

(二)作为“贤能政治”前提的四个假设

贝淡宁承认,所谓“贤能政治”不过是建立在四个“假设”的基础之上的:(1)“一个政治共同体被高素质的统治者管理是好事”;(2)“中国的执政党政治体制将持续下去”;(3)“该体制的尚贤部分是合理的”;(4)“该体制还有改进空间”(“前言”,第 XXXV 页)。这里不去讨论后面三个假设,仅就贝淡宁的第一个假设“一个政治共同体被高素质的统治者管理是好事”予以分析。贝淡宁所谓“高素质”是指人的道德和能力两个方面。不过,历史告诫我们:统治者的道德是不靠谱的,好的制度会使统治者变好,坏的制度会使统治者变坏;统治者的能力更是不靠谱的,在坏的制度下,统治者的能力越强,所带来的危害越大。

(三)贝淡宁为“贤能政治”三大问题的辩护

贝淡宁承认,所谓“贤能政治”存在着“三大问题”：“(1)基于高超能力选拔出来的政治领袖可能滥用权力;(2)政治等级体系可能固化,破坏社会流动性;(3)很难向权力结构之外的人论证该制度的合法性。”(第 97 页)

1. 关于“贤能政治”的腐败问题,即“统治者可能滥用其权力”(“前言”,第 XXXVI 页)。贝淡宁的基本观点是:“选举民主不一定是遏制腐败的利器”;“真正能够控制腐败的是经济发展的程度”,“高人均国内生产总值仍然是反对腐败的最佳防波堤”(第 97、98 页)。这里的潜台词显然是:“贤能政治”能够发展经济,从而能够遏制腐败。且不说这是否符合事实,贝淡宁接下来分析导致腐败的原因,第一个就是缺乏民主制度:“腐败的最明显原因是缺乏对政府权力的独立制衡力量”;尽管现有的“尚贤制”采取了种种措施,但“基本问题并没有改变:没有独立的法律和政治机构拥有正式的权力制衡和调查集体领导层的权力”(第 99 页)。这里,我们再一次见识了贝淡宁的逻辑混乱。

贝淡宁开出的药方是:“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倚赖、提高官员的薪水、实行更加系统的儒家道德教育工程,所有这些都帮助消除腐败。”(第 108 页)但凡具有历史知识和现实经验的人都知道,这些都是痴人说梦。事实上,独立的政治权力制衡,恰恰是与“尚贤制”相反的民主制的特点;公私领域之间的相互倚赖,恰恰是公有制的一种经济特征;至于官员的薪水太低,这根本就不是产生腐败的原因,这个问题已有许多研究成果;而儒家道德教育也不能防止腐败,否则中国古代就不会有腐败现象了,事实上中国古代从来就没有真正解决腐败问题。贝淡宁曾向人提出这样一个问题:“为什么在政治制度‘尚贤化’的过程中,腐败还越来越严重呢?”(“附录二”,第 252 页)其实,他更应该做的是自问。有学者问得好:“说白了,一句话,贤能政治有何拿得出手的根本性制度安排,能够

像民主政治那样,从根子上解决‘把权力关进制度的笼子’的问题?”^①

2. 关于“贤能政治”的“政治等级体系可能固化,从而阻碍社会流动性”(“前言”,第 XXXVI 页)。古代社会的特点之一是社会等级的固化,现代社会的特点之一则是社会阶层的流动性。贝淡宁所指出的民主国家存在的某些固化现象,与古代社会的固化现象根本就不是同一性质的问题;不仅如此,民主制下的固化现象也远不能与贝淡宁所赞赏的“尚贤制”下的固化现象相比,较之于后者的“二代”现象(诸如“富二代”、“官二代”等)日益严重,前者实在是“相形见绌”。

3. 关于“贤能政治”的合法性问题,即“这个体制的合法性很难令人信服”(“前言”,第 XXXVI 页)。贝淡宁承认,“合法性问题可能是尚贤制遭遇的最严峻挑战”(“前言”,第 XXXVII 页)。当他这样讲的时候,其实就意味着他已经不自觉地承认了政治权力合法性的现代性标准;但与此同时,他又否定这样的标准。贝淡宁提出了合法性的三个来源,即“民族主义、政绩合法性和政治尚贤制”(第 121 页)。我们首先可以排除贝淡宁所讲的第三个合法性来源,否则就成了“尚贤制的合法性来源是尚贤制”这样的荒谬逻辑。至于将“政绩”视为权力合法性的来源,这也是站不住脚的,因为古代暴君和现代威权主义或极权主义政权都可能取得良好甚至优异的“政绩”,但这并不能证明它们的权力具有合法性。正如贝淡宁自己所承认:“没有一位君主如此伟大,以至于他应该统治去政治化的民众,而且不需要被问责。如果没有任何形式的民主的话,很难相信当今现代政府在民众眼中的合法性。”(第 135 页)至于将“民族主义”视为合法性的来源,那就更加危险了,我们不妨想想两次世界大战与民族主义之间的关系,尤其是德国纳粹极权主义的民族主义。

(四)所谓“贤能政治”的三种模式

贝淡宁自相矛盾地宣称:“中国背景下政治尚贤制……不需要通过民主选举挑选国家最高领导人。……但是,合法性问题只能通过民主改革的方式处理,包括某种明确的民众认可。因此,问题是如何调和政治尚贤制与民主。”(第 131 页)于是,他专章讨论了所谓“民主尚贤制的三大模式”:(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)中央政府层面上尚贤和地方政府层面上民主结合起来的垂直模式。”

第一种模式其实是民主制,而不是贝淡宁所主张的与民主制对立的“尚贤制”,所以他认为这是“注定行不通的”;他过去长期坚持第二种模式,现在转而主张第三种模式(第 136 页)。我们就来看看后面两种模式:

1. 水平模式:上层民主尚贤。贝淡宁所说的在中央政府层面上将民主与尚贤集合起来的模式,他本人之所以放弃,原因其实很简单:两者的结合只有两种可能:要么是民主制下的尚贤,这在本质上其实就是民主制;要么是尚贤制下的民主,这在本质上就是尚贤制。而按贝淡宁的基本观点,尚贤制与民主制相对立,换言之,两者根本就不可能兼容:“鱼和熊掌可兼得吗?”(第 141 页)

贝淡宁谈到了孙中山的“五权宪法”政治理想:首先是“三权分立的政府——立法、行政和司法三权分开——类似于美国的宪法体制”(第 141 页),这其实就是以民主制为基本制度;然后增设独立的监察院和考试院,这算是“尚贤制”的部分。但贝淡宁自己也承认,这不论在实践上还是在理论上都是行不通的(第 142-143 页)。

他又谈到了哈耶克关于立法机构实行两院制的设想,一个是“选民代表组成的议会”,一个是“负责制定基本行为准则”的代表机构;但贝淡宁也承认,“哈耶克的建议从来没有实现过”,因为它是“反民主”的(第 144 页)。我们知道,现实中的民主国家的两院制并非什么“尚贤制与民主制的结合”,而是民主制的一种模式。

贝淡宁还谈到了他曾长期欣赏的蒋庆“三院制”(通儒院、国体院、庶民院)设想;但贝淡宁最终意识到,无论如何,“蒋庆的建议仍然是不现实的”(第 149 页)。有意思的是,在贝淡宁看来,蒋庆的方

^① 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。

案之所以不现实,并非因为它反对民主,而是因为“他的建议是过于民主了”(第149页)。这当然是贝淡宁一贯的反民主立场的必然表现,但也说明了将民主与“尚贤”结合起来的“水平模式”的破产。贝淡宁陈述了这种“水平模式”不可行的三个原因(第150页),然后便将目光转向了所谓“垂直模式”。

2. 垂直模式:基层民主,上层尚贤。这才是贝淡宁的真正反民主的“尚贤制”方案。

(1)关于基层民主。贝淡宁高度赞赏中国这些年来尝试的基层民主选举;同时承认这种基层民主存在问题,却语焉不详(第151页),而是迅速地把话题转向了高层尚贤的问题。

(2)关于上层尚贤。贝淡宁一方面认为,“‘现有’的尚贤制的优势是很明显的”;另一方面承认,“现有的尚贤制也存在缺陷”(第154、155页)。他从两个方面分析了这些缺陷:“一方面体现为中国各级政府没有充分发挥民主机制的作用,无法限制权力滥用,也没有为边缘化群体提供更多机会来表达其政治愿望。另一方面在于政治尚贤制没有在中国充分发展起来。”(第155页)前一方面原因的揭示,其实是与贝淡宁“尚贤制”的基本主张相矛盾的,因为那其实是民主制的要求;后一方面原因的揭示,则正是所谓“尚贤制”的命门所在,即这种制度无法真正做到“政治官员的选拔应该基于才能和品德而不是政治关系、财富和家庭背景”,尤其是它“还需要面对政治合法性的问题”,这使得“政治尚贤制将变得越来越难以维持下去”(第155页)。

那么,怎样解决高层尚贤制的合法性问题?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这个问题,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”(第156-159页)。“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。不难发现,贝淡宁一而再、再而三地用他所反对的民主来支撑他所主张的那种与民主制相对立的“贤能政治”。

(五)所谓“中国模式”

作为全书的结论,贝淡宁重新界定了“中国模式”：“这种模式——基层民主、中间实验、高层尚贤——是中国独有的,我们称之为‘中国模式’。这里中国模式指的是政治治理而非经济改革方式。”(第164页)他认为,“后毛泽东时代政治改革的指导原则一直是‘基层民主、中间实验和高层尚贤’”,这是“中国模式的三个支架”(“前言”,第XXXVII页)。简言之,他所谓“中国模式”特指中国政治治理方式改革的基本原则。这其实就是我们刚刚分析过的、实际上已经被贝淡宁自己否定了的所谓“垂直模式”:基层民主,上层尚贤。

贝淡宁认为,这种模式“既是现实也是理想,说它是现实因为它刻画了中国过去三十多年的政治改革的特征;说它是理想因为它可以被用作评价政治改革的标准,用来指明可能需要改进的地方”(第164页)。然而,我们来看贝淡宁的论述:关于“政治改革的现实”(第164-170页),这位“中国通”其实根本就不了解中国政治运作的“规则”与“潜规则”;关于“政治改革的理想”(第171-176页),贝淡宁实际上在相当程度上否定了涉及“现实”部分所肯定的东西。当然,在贝淡宁看来,理想与现实之间的差距只是表明现实的“尚贤制”还不够完善而有待改进。有趣的是,正如上文已经分析过的,这些改进措施往往是引入一些民主的成分,甚至从根本上需要民主机制来加以保障。

我们在上文已经分析过,贝淡宁的基本观点有一个矛盾:“尚贤制”是与民主制根本对立的;而两者又是可以结合起来的。事实上,所谓“结合”有两种可能:一种是“尚贤制”吸纳某些民主因素,例如所谓基层民主,但这里的“民主”其实已经不是真正意义的民主,而仍然是所谓“贤能政治”,因为“高层政治尚贤制是中国模式的基础”(第177页);一种是民主制吸纳某些“尚贤”(精英政治)因素,但这

^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?》,http://www.guancha.cn/BeiDanNing/2015_07_21_327510.shtml.

里的“尚贤”已经不是贝淡宁所说的“尚贤制”，而是民主政治，这是与“尚贤制”不相容的，“很难想象在民主政治体制中进行可能会限制公民平等的投票权的‘贤能化’选举”（第178页）。这就是说，既然“尚贤制”与民主制是两种对立的政治制度，那么，两者的结合就是不可能的，这一点其实已经为历史与现实所证明。

已有学者指出：所谓“贤能政治”的本质就是“反民主”，它“既与人类社会发大趋势——民主与法治相抵牾，也与中国特色社会主义所要实现的社会主义民主的要求不相吻合”^①。贝淡宁主观上是否自以为在“充当中国政府的‘辩护者’”（“中文版序言”，第XV页），我们不得而知；我们的印象倒是：贝淡宁将中国现行的政治制度判定为“贤能政治”或“尚贤制”，等于是将其判定为一种反民主的制度，这与党和政府的“民主”宣示是背道而驰的，因为“民主”已经被明确地列为“社会主义核心价值观”。

三、“贤能政治”的要害

尽管贝淡宁的观点充满着种种矛盾和混乱，但其基本主张无疑是反对民主政治而主张“贤能政治”。现在让我们来更进一步地剖析贝淡宁所谓“贤能政治”的本质。

（一）对“人民主权”的公然否定

所谓“贤能政治”，贝淡宁的界定是：“贤能政治的基本观点是，人人都有平等的机会接受教育并为社会和政治作贡献，但不是每个人都拥有同样的能力作出知情的道德和政治判断，成为出类拔萃的人才。因此，政治的任务就是辩认出具有超常能力的人，让他们为公众服务。”（第21页）这番话听起来似乎颇有道理，实则不然。简言之，“贤能政治”的根本原则是：政治权力来自政治能力。这里，“人人都有平等的为政治做贡献的机会”实际上被极少数“具有作出政治判断的超常能力的人”剥夺了。这其实是社会达尔文主义的“丛林法则”在政治上的表现，不妨称之为“政治达尔文主义”，乃是赤裸裸的对人民大众的政治权利的否定。已有学者指出：“贤能政治的实质，就是以个别精英人物为政治主体的人治主义。它的一个显著的体制性特点，就是领袖人物极为崇尚主观意志和主观能动性，崇尚脱离客观条件约制的主观性力量。因此，它在骨子里就是反对监督、反对制约、反对分权的，故而终归是反对民主，反对公民进行平等的政治参与的。”^②

这里，“反对公民进行平等的政治参与”是其关键所在。贝淡宁说：“我再次重申，本书旨在为政治上的尚贤制辩护，即政治权力应该根据能力和品德分配。”（“前言”，第XXXIV页）这就是说，政治权力的来源不是人民、全体公民，而是有所谓“能力和品德”的政治精英（上文已经指出，统治者的能力和品德是靠不住的）；换句话说，政治权力及其合法性尺度不在人民那里，而是在政治精英的手上。这显然是对人民主权的公然蔑视和否定。

（二）工具理性的思维方式

与上一点密切相关的另一个问题，是贝淡宁的思维方式。他认为：“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核心内容。”（“前言”，第XXX页）这就是说，不论民主的政治体制，还是“尚贤”的政治体制，目的都是选拔“贤能的”领袖。换句话说，政治制度只是一种工具，而非一种价值。这显然是一种工具理性的思维方式。

不幸的是，这不是贝淡宁个人的思维方式，也是一种普遍的错误认识。贝淡宁说，虽然“有些哲学家认为投票权和竞选政治职务对个人来说具有内在价值”，“但是这种论证一直遭到强有力的反驳，英美著名的哲学家，从约翰·斯图尔特·穆勒到约翰·罗尔斯和罗纳德·德沃金，都倾向于从功利的角度来为一人一票制进行辩护”（第6页）。这其实是对这些哲学家的思想观念的曲解，因为英

① 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。

② 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。

美现代政治哲学的主流观念从来不是贝淡宁式的“功利”论证,而是“天赋人权”(natural rights)的价值论证。

当有记者问他:“你所持的是一种实用主义观点:‘精英治国’比一人一票制更有效。难道‘内在价值’与绝对原则就不值得考虑吗?”贝淡宁的回答是:“我的意思是,最好将选举民主看成是一种程序,旨在产生好的治理方式,如果其他的程序更加行之有效,就该择其善者而从之。政治调查问卷的数据显示,这也是大多数中国人对选举的看法,或者说,对选举的评估。话虽如此,民主政治更深一层的价值,即给予民众平等的政治身份,是为当代大多数社会所认同的,中国也不能例外。但这种价值可以通过某些机制(比如说,所有公民都有参加考试以进入仕途的权利,而法律面前人人平等)来实现,不一定要假手于选票制民主政治。”^①就是说,民主的价值竟可以通过非民主、反民主的制度来实现。这岂不荒谬?!至于所谓“法律面前人人平等”、“所有公民都有参加考试以进入仕途的权利”,在前现代的皇权专制社会里也能做到,这又怎么能够保证实现“民主政治更深一层的价值”呢?

事实上,这种工具主义的思维方式是根本错误的。政治制度的目的并不是选择领袖,而是解决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。况且,历史事实已经充分证明了一条真理:如果没有民主制度,“贤能”的好人也会变成“不肖”的坏人。

(三)极权主义的危险图景

贝淡宁对政治权力合法性来源的讨论,暴露了他的极权主义倾向。贝淡宁认为,“贤能”的政治领袖应当具备这样三种关键品质:智识能力、社交技能和美德(第55页)。首要的是智识能力,这是政治领袖权力合法性的关键。为此,他引证马克斯·韦伯(Max Weber)提出的权力合法性的分类:传统权威(Traditional Authority,基于某种传统惯例的权力认同);魅力权威(Charisma Authority,基于领袖个人魅力的权力认同);法理权威(Legal-rational Authority,基于理性法律程序的权力认同)(第62-64页)^②。其中,贝淡宁对魅力型的政治领袖、即“克里斯玛权威”的描绘充满着赞赏的口吻:他具有“因超凡魅力而获得支配权的领袖的素质,人们会因领袖个人的‘超凡魅力’效忠于他”(第62页)。

贝淡宁所描绘的“贤能”政治领袖,乃是这样一种可怕的形象:“政治领袖对我们有支配权”(第135页);他领导下的“国家是这样一个人类团体,它在一定疆域之内(成功地)宣布了对正当使用暴力的垄断权”(第62页);“政治领袖为了实现良好的结果,必须准备好使用不那么道德的手段”,“有为了并不完美的政治决定不惜使用暴力手段的决心”(第63、64页)。这样的领袖形象的描绘,不禁让我们想起希特勒。于是,贝淡宁赶紧把自己所主张的“贤能”政治领袖与这种“魅力型”领袖区分开来:“韦伯对‘超凡魅力型’政治领袖的描述更适合用在战争时期或国内动乱之时”;而“在中国这样以集体领导为特征的现代化的、基本和平的社会中,领袖的优秀品质很可能不同,或许更接近于韦伯所说的‘公务员’的性格特征”(第64页)。但是,紧接着,贝淡宁自己否认了这种区别:“在皇权时代的中国,公务员和政治领袖之间是没有界线的”,“他们有权力就影响千百万人生活的问题形成决策(虽然在终极意义上,他们应该听命于皇上)。在当今中国,国家公务员考试是获得政治权力的垫脚石;政治官员和公务员之间并没有截然分开的晋升之路”(第64-65页)。这样一来,在贝淡宁的笔下,我们实在看不出超凡魅力型的权力、古代的专制主义和现代的极权主义之间究竟有何实质区别。

在政党问题上,贝淡宁也表现出极权主义倾向。现代政治文明的基本特征之一,是党派政治或政党政治。贝淡宁却明确主张:“选举民主的替代选择:取消党派政治。”(第45页)为论证其主张,在西方传统资源方面,贝淡宁引证了柏拉图(第53-54页)。众所周知,柏拉图是反对民主制的,他的

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

^② 参见[德]马克斯·韦伯:《学术与政治:韦伯的两篇演说》,冯克利译,北京:三联书店,1998年。

政治主张是“哲学王”领导下的贵族统治,这绝不是现代政治文明的形态。贝淡宁说:“他(柏拉图)主张哲学家国王统治的论证是如此极端,以至于当今很少有人会阅读此书并从中寻找选拔政治领袖的灵感。”(第95页)贝淡宁还引证了黑格尔(第46-47页)。众所周知,黑格尔在政治上是一个国家主义者,他的政治哲学与后来德国纳粹的国家社会主义之间存在着深层的内在精神联系。而在中国传统资源方面,贝淡宁特别谈到了“皇权时代的中国对政治尚贤制的伟大贡献是实行科举制”(第53页)。但我们不应忘记,科举制是隶属于皇权制度、为皇权服务的工具,而皇权制度是一种专制制度;在现代政治中,最接近于这种专制制度、甚至有过之而无不及的就是极权制度。

值得提请注意的是这样一种吊诡的现象:政治精英主义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”(Charisma Authority)情结,即对作为精英的魅力领袖的权力崇拜。笔者多次指出:民粹主义其实不是什么“主义”,而是一种社会情绪,所以,它可以与任何“主义”结合,例如:当其与自由主义结合时,就会倾向民主主义;当其与国家主义结合时,就会倾向极权主义。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主义,故而可称之为“通往极权之路”。

最后归结为贝淡宁提出的一个问题,即“是否可能在不出差错的情况下实行政治尚贤制”?以上分析表明,回答是否定的;不仅如此,所谓“尚贤制”实在是一个坏东西。贝淡宁承认,“如果没有设计出强大的反制措施来防止统治者做坏事”,那么,拒绝民主制、实行“尚贤制”,“其风险似乎过大了”。这种“差错”、“风险”就是走向极权主义。反之,正如贝淡宁所承认的,“选举民主或许不能保证领导人有高超的能力,但是至少选民能够在发现他们作出错误的选择之后把这些领导人赶下台”(以上见第95页)。

四、“贤能政治”对于儒家传统的歪曲

本文开头论及,“精英主义”乃是西方的现代性民主制之下的概念。贝淡宁却说:“在中国,‘贤能政治’的传统源远流长——确切说来,在中国,关于统治者应当拥有何种能力与美德的辩论,以及科举取士、依政绩从基层逐步升迁的实践,都有相当久远的历史。中国过去三十年崛起之基础,正是这种现代化的‘贤能政治’。”^①这是在名词翻译上玩花样,以混淆视听。

贝淡宁“meritocracy”的汉译“尚贤”,使人想到中国古代的“尚贤”政治传统。不过,在古代中国,“尚贤”并不仅仅是儒家的思想,《墨子》一书就有《尚贤》三篇。但按贝淡宁的意思,他所谓“尚贤制”即“贤能政治”是儒家传统。贝淡宁本人便自诩为“儒家”。所以,收入该书的“附录二”,即一个官员与贝淡宁的对话,题为《共产主义者与儒家学者的对话》,贝淡宁在“前言”中对此表示了认可(“前言”,第XXXVIII页)。他还说:“我逐渐对政治尚贤制感兴趣是在接触儒家传统之后”;“我写的有关政治尚贤制的文章往往更多是受到儒家哲学而非现实政治的启发”(“前言”,第XXXIX页)。然而,在笔者看来,这位“洋儒”其实是伪儒,因为他所谓“尚贤制”或“贤能政治”是对儒家政治哲学原理的歪曲。

(一)《礼记》“选贤与能”的本义

说到“贤能”,自然使人想到儒家经典《礼记·礼运》所说的“选贤与能”(贝淡宁也谈到“《礼记》中描述的‘大同’理想”,见《贤能政治》“附录二”,第263页)。原文是借孔子之口陈述的:

大道之行也,与三代之英,丘未之逮也,而有志焉。

大道之行也,天下为公,选贤与能,讲信修睦。故人不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,壮有所用,幼有所长,矜寡孤独废疾者皆有所养;男有分,女有归;货恶其弃于地也,不必藏于己;

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

力恶其不出于身也,不必为己。是故谋闭而不兴,盗窃乱贼而不作,故外户而不闭。是谓大同。

今大道既隐,天下为家,各亲其亲,各子其子,货力为己;大人世及以为礼,城郭沟池以为固,礼义以为纪,以正君臣,以笃父子,以睦兄弟,以和夫妇,以设制度,以立田里,以贤勇知,以功为己。故谋用是作,而兵由此起。禹、汤、文、武、成王、周公,由此其选也。此六君子者,未有不懂于礼者也,以著其义,以考其信,著有功,刑仁讲让,示民有常。如有不由此者,在势者去,众以为殃。是谓小康。

这里涉及了三个时代:最初是“大道之行”的“大同”时代;然后是“三代之英”的“小康”时代;最后是孔子身处其中的“礼坏乐崩”时代,犹如康有为《大同书》所说的“据乱世”。这是一种“每况愈下”的描述。至于“选贤与能”的“大同”时代的情形究竟如何,无法考知,但我们可以根据其后的“小康”时代而推知:“小康”时代出现了“禹、汤、文、武、成王、周公”,是“礼义以为纪,以正君臣,以笃父子,以睦兄弟,以和夫妇,以设制度”的时代,即是产生了国家制度的时代;那么,此前的“大同”时代,其实就是原始社会(贝淡宁也谈到“‘大同’理想更像马克思所说的‘原始共产主义’阶段”,见《贤能政治》“附录二”,第263页)。《礼记》对“大同”时代的描述是有一定的历史事实根据的:那时还没有“仁”、“义”、“礼”等价值观念,其实就是人类进入文明社会之前的原始状况;所谓“天下为公”也并不是人们后来所讲的意思,而应当对应于氏族社会的原始公有制。

孔子之所以要描绘“大同”,却并不是这个意思,即并不是实证主义历史学家的陈述。这种“大同”时代,孔子说他自己“未之逮也,而有志焉”,其实是讲的一种指向未来的理想。不仅如此,而且孔子口中的“三代之英”的“小康”社会,其实也是一种指向未来的理想;如果依据过去的历史事实,那么,夏商西周乃是宗法社会,用《礼记》的话来讲,那是“天下为家,各亲其亲,各子其子,货力为己”的社会,即是父系血缘宗法社会。孔子对“小康”与“大同”的言说,其实是中国的一种传统的言说方式:托古。孔子意欲重建、更确切地说是建设“小康”乃至“大同”社会,然而我们知道,后世儒家迎来的却是家族社会、皇权社会、帝国时代的君主专制。这绝不是孔子的政治理想。

有意思的是,《礼记》中孔子讲“选贤与能”,并不是放在禹、汤、文、武、成王、周公的“小康”时代,而是放在未来的“大同”时代,这个时代绝非君主专制“乾纲独断”的社会。这显然并不是贝淡宁所谓古代的“贤能政治”。在中国传统社会中,不论迈克尔·杨所说的“精英主义”,还是贝淡宁所讲的“精英政治”、“尚贤制”或“贤能政治”,根本就是子虚乌有的东西。

(二) 贝淡宁对儒家思想的曲解

贝淡宁引证新加坡总理李显龙的话说:“在儒家丰富的思想中,有许多观点对我们仍有借鉴意义,其中之一就是君子治国。”(第21页)李显龙的这种说法,只能代表他个人的观点。将儒家的政治思想概括为“君子治国”,这是站不住脚的。然而贝淡宁竟然说:“柏拉图和孔子都赞同将大多数人排除在政治权力之外的某种政治尚贤制。”(第135页)说孔子主张“将大多数人排除在政治权力之外”,这实在是厚诬孔子。他大概是因为看到孔子这样说过:“天下有道,则庶人不议。”^①但他有几点不明白:第一,这里的“议”指“非议”,而非“议政”。何晏注:“孔曰:‘无所非议。’”邢昺疏:“‘天下有道,则庶人不议’者,‘议’谓谤讪,言天下有道,则上酌民言以为政教,所行皆是,则庶人无有非毁谤议也。”^②第二,孔子所说的“庶人不议”,其前提是“天下有道”。孔子的意思显然是说:如果统治者“有道”,庶人自然就不会“非议”;反之,如果统治者“无道”,则庶人当然就会“非议”。第三,既然“上酌民言以为政教”,就表明即便“有道”,也是允许“民言”、允许庶民“议政”的。第四,孔子所言乃是针对那个时代的政治,而不是在表述一个普遍的政治哲学原理。

然而有意思的是,贝淡宁又认为古代儒家具有民主思想。他说:“基层民主根源于朱熹的理学思

① 《论语·季氏》,何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第2521页。

② 何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2521页。

想,这种思想建立在地方自愿性机构比如乡镇居民聚居地、乡镇粮仓和村办学校等基础上,它设想将本地化的自治社区网络作为社会秩序和政治稳定的基础,但社区组织需要由当地乡绅领导。”(第164页)且不论朱熹理学是否有现代民主思想,即便如此,贝淡宁岂不是自打耳光?因为按他的基本看法,古代儒家主张的并非民主,而是与之对立的“尚贤”。

(三)儒家政治哲学的基本原理

贝淡宁根本不懂得儒家的政治哲学,因为他不能分辨儒家针对某个特定历史时代的政治主张和儒家政治哲学的基本原理。儒家政治哲学的原理,乃是中国古典的制度伦理学,笔者称之为“中国正义论”^①。这套原理的核心理论结构是“仁→义→礼”,简述如下:

儒家所关注的基本问题是社会群体的秩序,即社会规范及其制度,这叫做“礼”。这种规范制度的实体存在,叫做“礼制”;其外在仪节上的表现形式,叫做“礼仪”;它背后的价值原则,叫做“礼义”,亦即正义原则,这就是儒家“义→礼”即“正义原则→社会制度”的理论结构,亦即孔子所讲“义以为质,礼以行之”^②。

在儒家看来,社会制度并非一成不变,此即孔子“礼有损益”的思想:一方面要求人们“立于礼”^③、“克己复礼”^④,即遵守社会规范和制度;另一方面又深刻指出,夏商周三代以至未来百代之“礼”,都是不同的,即社会规范和制度是可以“损益”^⑤、变革的。变革的指导原则,即孔子讲的“义以为上”^⑥,亦即正义原则。

儒家要求社会规范建构及其制度安排符合正义原则,实质上是符合仁爱精神的,因为在儒学的理论结构中,“义”是由“仁”决定的,否则就是“不仁不义”。此即儒家“仁→义→礼”的理论结构,亦即“仁爱精神→正义原则→社会制度”的结构。但儒家所谓“仁爱”绝不仅仅是通常所误解的“差等之爱”^⑦,即绝不仅仅是以亲疏远近关系为转移的所谓“血亲伦理”之类。儒家的仁爱固然有“差等之爱”的一面,但还有“一体之仁”^⑧亦即一视同仁的一面;在儒家的制度伦理思想中,后者才是正义原则的内涵,即孔子所讲的“己欲立而立人,己欲达而达人”^⑨、“己所不欲,勿施于人”^⑩。

儒家政治哲学的核心,乃是以下两条正义原则:

(1)正当性原则。“义”的首要含义是“正”,如孟子所说:“义,人之正路也。”^⑪因此,荀子直接称“义”为“正义”^⑫。制度变革的首要原则就是正当性原则,要求社会规范及其制度的建构或选择必须是出于仁爱的动机,即出于克服差等之爱、追求一体之仁(一视同仁)的动机。如果制度建构竟是基于亲疏远近关系的差等之爱,那么,这样的制度就是不正当的。但在不同社会时代的不同生活方式下,这条普遍原则的具体实现方式是不同的,故而要求(2)适宜性原则。汉语“义”的另一个基本涵义是“适宜”,即《中庸》所讲“义者,宜也”^⑬。共时地看,不同的民族有不同的生活方式,因而就有不同的

① 参见黄玉顺:《中国正义论的重建——儒家制度伦理学的当代阐释》,合肥:安徽人民出版社,2013年(英文版*Voice from the East: The Chinese Theory of Justice* [Reading: Paths International Ltd, 2016]);《中国正义论的形成——周孔孟荀的制度伦理学传统》,上海:东方出版社,2015年。

② 《论语·卫灵公》,何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2518页。

③ 《论语·泰伯》,何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2487页。

④ 《论语·颜渊》,何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2502页。

⑤ 《论语·为政》,何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2463页。

⑥ 《论语·阳货》,何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2526页。

⑦ 《孟子·滕文公上》,赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2707页。

⑧ 王守仁:《大学问》,吴光编校:《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1992年。

⑨ 《论语·雍也》,何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2479页。

⑩ 《论语·卫灵公》,何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2518页。

⑪ 《孟子·离娄上》,赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2721页。

⑫ 见《荀子》之《正名》、《儒效》、《臣道》等篇,王先谦:《荀子集解》,北京:中华书局,1988年(《新编诸子集成》本)。

⑬ 《礼记·中庸》,郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第1629页。

社会规范和社会制度，例如西方的君主制度与中国的君主制度就是有所不同的，欧洲的民主制度与美国的民主制度也是有所不同的；历时地看，不同时代的社会生活方式要求不同的社会规范和社会制度，诸如宗族生活方式下的王权制度、家族生活方式下的皇权制度和现代生活方式下的民主制度。

适宜性原则要求社会规范及其制度的建构或选择必须适应于一个共同体的基本的社会生活方式。宏观地讲，某种基本社会制度可能曾经是正当的，只是随着基本生活方式的转变而变得不合时宜，从而不再是正义的；微观地讲，一个社会共同体的经济、政治、社会、文化等方方面面的一系列具体制度，都可能变得不合时宜，从而不再是正义的。这就需要根据适宜性原则来进行制度变革。

因此，按照儒家政治哲学的原理，我们今天身处其中的现代性的生活方式，所要求的正是民主制，而不是与之对立的所谓“尚贤制”。

在《贤能政治》中文版序言中，贝淡宁专用了一节来讲如下观点：“一个世界，两种制度。”并且表示：“这是我对政治世界的希望。”（“中文版序言”，第 XXVI 页）这令人想起世界曾经被分为“两大阵营”的历史：一方是以美国为首的“资本主义阵营”，一方是以苏联为首的“社会主义阵营”。贝淡宁的观点是否受到了这一历史背景的影响，不得而知。当然，苏联解体之后，作为“中国通”的贝淡宁更加熟悉、并热衷于这样一种划分：中西对峙。其实，近代以来，中国各界甚至现代新儒家往往是“中西对峙”的思维方法。这种思维方法的实质，其实就是特殊主义——不论西方的价值观，还是中国的、儒家的价值观，都不过是某种区域性、地方性观念，并不具有普遍性意义。这种思维方式的要害，不仅在于使儒学从一种普遍性的原理降格为一种地方性的知识，更在于其拒绝承认人类文明发展的共性，以反抗“西方”的名义抗拒现代文明价值。

总括全文，贝淡宁所鼓吹的所谓“贤能政治”（“尚贤制”）是一个反民主的政治纲领。“精英主义”原是西方现代民主制度下的一种政治现象和政治倾向，贝淡宁却将它强加于古代儒家与当代中国，谓之“贤能政治”。“贤能政治”理论充满着逻辑矛盾：它时而是民主制的对立面，时而又成为民主制的补充物；时而坚决拒斥民主，时而又需要民主机制来最终保证其合法性。贝淡宁对民主政治的批评在理论上难以立足，对“贤能政治”的辩护也多似是而非。“贤能政治”的要害不仅在其关于民主的工具理性思维方式，从而否定人民主权，更在于它在本质上是一条回归前现代之路。

[责任编辑 刘京希]