

· 学术探索 ·

〔中国传统贤能政治研究〕

中国传统贤能政治的民本价值与君主专制逻辑〔*〕

——兼论黄宗羲的君主论

○ 张师伟

(西北政法大学 政治与公共管理学院, 陕西 西安 710122)

〔摘要〕中国传统政治的整体形态及政治话语的主题,确实表现出了精英治国的普遍偏好,体现了贤能政治的理论逻辑。黄宗羲作为中国传统政治话语发展到高度成熟阶段的代表人物,取得了重大理论成就,被学术界看作是一个具有时代标志意义的杰出思想家。黄宗羲尽管对传统君主政治进行了经验层面的政治批判,但他仍然是一个典型的君主政治论者,而且他所主张的君主政治在整体形态上也仍然属于传统贤能政治的范畴。黄宗羲的君主政治论比较完整地呈现了传统贤能政治的轮廓结构与政治逻辑,在传统时代具有典型的代表性,黄宗羲的君主政治论在政治逻辑上展现了传统贤能政治的三个基本方面:一、中国传统贤能政治逻辑的起点是“受命于天”;二、中国传统贤能政治价值基础是民本,贤能政治的终极理想是“止于至善”;三、中国传统贤能政治实现其终极理想的最佳政体乃是君主专制。上述三方面在理论逻辑上相互联系,彼此连缀,勾勒出了中国传统贤能政治的理论框架、政治逻辑,呈现出了君主专制的政治本质。

〔关键词〕中国传统贤能政治;民本价值;君主专制;黄宗羲;君主政治论

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2017.07.001

中国传统的政治形态就其政治话语的阐述来看,不论是盛世政治,还是衰世甚至是乱世政治,在理论上都莫不热衷于贤能政治,这在先秦诸子那里就表现为对圣王的渴望,从而近乎集体性地呼唤着圣王救世。^{〔1〕}贤能政治的议题,既是传统政治话语讨论理想政治时的结论归宿,也是诸多政治批判者借以批判现实的

作者简介:张师伟(1973—),西北政法大学政治与公共管理学院教授,博士生导师,中华法系与法治文明研究院、文化与价值哲学研究院兼职研究员,主要研究政治学理论、中国政治思想。

〔*〕本文系2015年度国家社科基金项目“中国传统的国家治理思想及其现代化研究”(项目编号:15BZZ013)的阶段性研究成果。

标准尺度,更是现实的君主巩固政治合法化的瑰宝。黄宗羲对君主政治的经验批评就是依据三代圣王那样的贤能政治理想,批判君主贤能政治的现实。^[2]实际上,不论是先秦法家那样的国家本位论者,还是儒家那样的民本论者,都在建构着一个贤能政治的理想模式,其中的关键就是君主在政治中的贤能地位独一无二。虽然先秦诸子在贤与能的标准及贤与能关系上的看法迥然有别,但其贤能政治的理想模式却无一不是君主专制的。“先秦诸子在君主理论上尽管有不少分歧,但在君主独一、至尊、拥有一切、独操权柄和决事独断五个方面,没有大的原则区分。”^[3]自从西汉确立起儒家经学的权威理论形态后,中国传统政治理论的逻辑建构就基本由儒家来承担,而中国传统政治的理论也就随着儒家学术形态的发展而逐渐发展到了相当成熟的阶段。传统儒家政治理论形态的核心议题不仅始终聚焦在贤能政治上,而且直到清中叶也并无突破贤能政治理论框架而趋于民主政治的萌芽,民主政治等在中国的出现是在鸦片战争之后。^[4]

从传统政治理论达到相当成熟的话语体系来看,贤能政治一方面始终将政治上的贤能之人,分成受命于天的圣王与由圣王教育和选拔出的贤能之士两类,并且无一例外地将圣王作为一切人当中最善良、最有爱心、智力最大、能力最强的人。圣王不仅是芸芸众生通过政治达到纯粹至善的唯一依赖,而且也是政治所以能够产生和所以能够被依赖的前提条件。另一方面,贤能政治热衷于推崇高智商、高情商及高执行力的贤能,而拒绝赋予贤能之外的人以参政、议政及监督、决定等的机会,从而只是推崇贤能的权威而拒绝政治权利与政治自由等的合法存在。这就必然在理论上形成一个伴随着贤能逐级递减链条而来的以贤能治愚笨的专制链条,链条的一端是最贤能的天子,而链条的另一端就是贤能值近乎零而没有任何政治权利的庸俗众庶。天子对平庸众庶的支配关系如同天对万物的支配关系一样,都遵循着阴阳尊卑的关系范式。^[5]当政治关系表现以人与人之间贤能值的差异而形成的以贤能治愚笨的单向度链条时,天子就以贤能值最高而取得了独治天下的专制权能,“予一人”“以一人治天下”的君主专制政治逻辑,就顺乎自然地在理论上建立起来了,因为君主专制政治权能的基础是贤能,所以虽然君主强调要“以一人治天下”,但却奉行“不以天下奉一人”的民本价值。

本文以明末清初黄宗羲的著作作为依托,分析黄宗羲理想政治设计中的君主论观点,依托原始的思想材料及理论问题,完整准确呈现黄宗羲关于君主起源、君主职责、君主权限以及君主的价值目的和控制手段等的观点,在理论上梳理黄宗羲君主论所承载的中国传统贤能政治的价值基础与专制逻辑。所以选择黄宗羲的君主论作为分析的典型对象,一方面是因为国内外学术界有不少人仅仅依托黄宗羲《明夷待访录》资料,或者强调黄宗羲是一个早期民主主义启蒙思想家;^[6]或者强调黄宗羲已经开始了从民本到民主的行程;^[7]或者认为黄宗羲形成了传统民本思想的新民本思想,从而衔接了现代民主思想。^[8]如此等等的结论几乎都是仅仅依据《明夷待访录》的几则典型材料得出的,材料选择的偏狭制约了研究结论的可靠性,本文广泛地搜集了有关材料,以避免结论的偏狭性。另一方

面则是因为黄宗羲的君主论在传统贤能政治的价值基础与君主专制逻辑方面确实具有相当的代表性。他从人与政治的关系入手,将人性最先止于至善的圣人作为政治的起点,将一切人止于至善作为政治的终点,因为人性至于至善和止于至善是一个不能松懈更不能停止的灭人欲过程,因而政治也就伴随着一切人的所有时刻,人绝然达不到不需要政治的状态。站在黄宗羲的角度看,政治就是第一个达到纯粹至善的贤能之最者,将纯粹至善推广和普及、落实到每一个人身上的教养过程。圣王的教养在政治过程上就表现为以贤能治理愚笨的单向性,而在结果上则表现为达到一切人的内圣之仁与外王之礼的和谐统一。“人的本质只是纯粹至善;纯粹至善就是人心喜怒哀乐之中和;喜怒哀乐之中和表现为一系列社会角色的一系列行为和感情、态度规范;这些规范组合起来就是各种社会角色的行为规范。”^[9]仁和礼和谐统一的政治状态是一切人都止于至善的理想状态,这个状态不仅仍然在顺畅地贯彻着以圣人之君主来教养万民的专制逻辑,而且贤能导向的治理目标也始终与倡导平等、自由的政治价值与政治秩序相冲突。

一、“受命于天”:中国传统贤能政治的逻辑起点

不论是在中国,还是在古代希腊、罗马,政治来到人世间都是要面对集体生活的困境或难题,并力求有所为,在这个意义上,贤能是人类对政治的一种功能要求,政治之不贤能就如同货币无价值。如果政治不贤能则其大可不必要产生,而政治的关键问题也就不是人们是否要求政治贤能,而在于如何让政治的贤能值最大化并保持在高水平。在西方政治传统中,贤能的产生方式也有多种,民主选举只是一种方式,但自近代以来民主选举逐步成为西方政治体系获得贤能的主要方式,并且形成了自己的体系,在结果上很好地满足了西方国家工业化过程对复杂治理及正义供给的需要,并因而成为现代国家建构和国家治理体系与治理能力现代化的主要形式,分权与制衡的治理体系普遍流行于各个领域。^[10]中国传统政治自其孕育之初,就特别注重对统治者德和能的要求,而在悠久丰富的政治理论中也充斥着重视贤能的言论。从重视政治必备的贤能来说,中国传统与西方古典并无实质性差异,但中国传统对政治贤能如何产生的论述逻辑却颇不同于西方主流的观点。虽然西方的民主在古希腊及罗马时代还很朴素,但在那个时代,民主选举的路径仍然提供了一个贤能值很高的政治体系。伯利克里在演说中对民主政治的效率颇为自豪。^[11]即使在漫长的中世纪,民主选举的路径几乎被湮没了,但民主要素高的政治体系具有较高且可持续的政治贤能值,也仍然清晰可见,并对现代民主政治产生了奠基性作用。“近现代西方的民主政治不是起源于古代希腊和罗马的民主政治,而是起源于西欧中世纪的封建政治。宪政政治是从中世纪制约王权的法律发展而来,议会政治是从中世纪的等级会议演变而来,现代社会的选举制度也是起源于中世纪的有限议会选举制。因而,近现代西方的民主政治有很深厚的中世纪历史基础。”^[12]伴随着近代以来的工业化进程,民主选举的路径更是提供了一个廉洁度高且颇有绩效的高贤能政治体

系。

中国传统政治的贤能在根本上依赖于天生圣王,由圣王按照自设标准在民间遴选贤能作为圣王治理天下的手足爪牙。圣王为心腹,臣下为手足,以心腹使手足,以手足卫心腹,这样就需要一个规范化了的君臣关系,来确保圣王之贤能得以通过手足充分表现出来,这个规范化君臣关系的核心规范就是君为臣纲。^[13]不论是法家,还是儒家,不仅都颇为推崇贤能,而且也都特别强调民众对贤能的绝对服从,更强调贤能因智慧、德行、能力等的卓尔不群,而不受民众制约的单向度强制特征。贤能政治所推崇的贤能,追根溯源可以上溯到宇宙间的至上神,至上神的伦理化由来已久,但其在贤能政治逻辑中的地位和作用却在传统时代始终一贯。一方面,宇宙间的至上神,不论是殷商的上帝,还是西周以来的天,实际上都是一个伦理化了的至善存在,它是宇宙间万事万物拥有和保持伦理善性的终极监护者和责任担当者。所谓终极,就是指伦理化了的宇宙间至上神对天地万物的伦理善性,负不可推卸的根本责任,而至上神对根本责任的担当,则是既无同盟军,也无监督者,她以一己之力独自承担起让天地万物普遍实现并确保伦理至善的责任,并相应地行使着宰制万物的无上权力。^[14]另一方面,宇宙间的至上神特别钟爱具有伦理善性自觉的人类,她对待人类的方式也就迥然有别于她对待其他事物的顺其自然,强调发挥人类的主体能动性,依靠人类群体中卓尔不群的贤能之最者,在至上神与人群之间承上启下,承天命而治万民,确立了贤能之最者在人类群体中类似于至上神在宇宙万物中的治理角色。伦理善性上最接近至上神而成为人世间伦理至善者的贤能之最者也因至善者的特质而独自承担起治天下的责任,独揽治天下大权,至高无上,不受制约。^[15]

黄宗羲的政治逻辑始于他的世界观。在黄宗羲的世界观里,宇宙间存在着一个伦理化了的至上神,这个至上神同时也是宇宙间的最高主宰,她不仅决定了天地万物的伦理善性特质,也决定了万事万物止于至善的伦理目的。^[16]黄宗羲把宇宙间的最高主宰称为昊天上帝或天,昊天上帝或天的伦理善性不仅是最高的,而且还是不可怀疑的,昊天上帝单向度且不受制约地影响、控制、主宰、支配着宇宙万物。^[17]人作为宇宙万物之一类,自然也要在伦理上受恩,并受制约于昊天上帝或天。昊天上帝或天对人类的恩,首先是人所禀赋的气区别于物,昊天上帝或天,以精气生人,以粗气生物,其中人以获得精气而普遍具有了伦理善性及德行自觉;其次,昊天上帝或天对人类的恩,还表现在她授命于人间已然实现伦理至善者,委托其履行教养万民的重任,而重任的内容归结起来就是“兴公利”“除公害”的政治。^[18]昊天上帝或天将政治重任全权托之于人间的伦理至善者,实际上就是托之于人世间的贤能之最者,天依托贤能之最者完成政治诸多的教养功能,实现“兴公利”“除公害”的政治根本目的。赋予贤能之最者以不受人世间制约的伦理资质、智慧禀赋及能力条件,也就赋予了贤能之最者以不可分割、不受制约的神圣责任及至高权力,并由此确立了贤能之最者对天下单向度主宰、控制及支配、处分的全权。贤能之最者的全权不可分割,因为没有其他人能与他

同样贤能；贤能之最者的全权也不能和不需要监督和制约，因为一方面贤能政治的逻辑不能允许以不贤能来监督和制约贤能，否则将会在目的上消解政治的伦理至善属性，另一方面贤能政治的逻辑本身就设定了贤能之最者的能力最卓越，从而不会因为能力不够而犯错；德行最超群，不会因德行不足而有邪恶之行；爱心最广大，不会遗漏谁而需要被遗漏者反馈。^{〔19〕}

黄宗羲政治逻辑确定的人间政治起点就是天子的出现。作为政治起点的天子是如何出现的呢？黄宗羲从三个方面对天子的出现进行了论述：

（一）天子是宇宙间“一团生气聚于一人”的结果。^{〔20〕}黄宗羲认为宇宙气化流行生人生物，以精气生人，以粗气生物，但气化流行在结果上总是存在过或不及，从而既导致了自然界出现反常现象，也导致了人作为气化流行的结果上也出现了过或不及，出现精气构成的人绝大多数都因过或不及而沾染了粗气，从而导致纯粹至善的人性被粗气所生的人欲所遮蔽，但气化流行在人身上也会有中正状态，这就产生了黄宗羲所谓宇宙间一团生气的结果。他就是一个由纯粹的气之精者所构成的人，他没有沾染一丝一毫的气之粗者，成为唯一一个将自身的纯粹至善完整展现出来的圣贤。这个圣贤就是黄宗羲所期待的五百年一遇的王者。^{〔21〕}

（二）五百年一遇的王者，在黄宗羲另一种关于圣王的叙事中的对应角色，就是所谓“有人者出”的人者。^{〔22〕}在《明夷待访录》的《原君》中，黄宗羲展示了天子出现的另一种叙事内容，凸显了天子的出现与民意选择无关的理论设定。黄宗羲认为绝大多数人都是气化流行过或不及的产物，从而在其气禀中就会精气粗气兼备，既有纯粹至善的天理之功，也有人欲之私，且人欲遮蔽了天理，而普遍常见的人欲之私在实践中就表现为各得自私，各得自利，有公利莫或兴之，有公害莫或除之。^{〔23〕}这是黄宗羲在理论上设定的非政治状态，由此进入政治状态的转折点就是他所谓的“有人者出”为天下“兴公利”“除公害”，“兴公利”“除公害”换一种说法就是“存天理而灭人欲”。

（三）黄宗羲在论述天子职权合理性的时候，将其源流溯之于天，不仅强调“人主受命于天”，^{〔24〕}而且也强调天将教养民的责任及权力等托之于君。这种形象的说法不仅强调了天子必须以天下人之心为心，殚精竭虑以为天下，而不能有一丝一毫以利己，而且也突出了天子对天下人的教养之责源于昊天上帝或天的授权，强调了天子不过是代天而为，在教民养民的内容上，天子不得行其私，而天在教民养民的权力运行上则赋予天子独断专行之权。“天工，人其代之”（《尚书·皋陶谟》），是君主专制政治逻辑的一个精当概括，而“人主受命于天”则显然就成了君主专制政治逻辑的起点，而君主专制政治在逻辑上形成的一个基本标志就是“天下归之”。^{〔25〕}

二、“教养斯民”：中国传统贤能政治的治理内容

人类为了解决共同生产生活面临的公共问题而建构了政治系统，从这个层

面上看,任何历史阶段的任何政治系统都不能不追求贤能。所谓贤能之贤,就是表示政治系统的运行要服务于人类社会某群体的公共目的,违背公共目的的任何能力在政治系统中都是不值得称道的;所谓贤能之能,就是指政治系统必须具有实现良善公共目的的必要能力,没有能力支撑的良善公共目的也没有任何政治价值。人类既然建构了服务于公共目的的政治系统,就不仅不能回避解决公共难题的良善动机和必要能力,而且还会想尽办法充分证明其行事目的的公共性和良善性,更会竭力提高政治系统解决公共难题的能力。贤与能对于政治系统的功能实现来说缺一不可。伯奈尔认为“对奥古斯丁而言,公民国家是实现正义的主要自然手段。”^[26]西方自古希腊以来就创造出了服务于实现良善公共目的的贤能政治,虽然民主的因素或强或弱、若明若暗,但无可置疑的事实是近现代的西方社会发展出了一种以民主方式形成政治所必要的贤能的机制。这个机制在近现代西方既体现了平等和权利的现代政治价值之贤,也展现出了专业分工和科层组织的理性原则,满足了近现代复杂工业社会对政治系统的能的要求,以现代化工业社会的发展结果显示了近现代西方民主政治在贤能上的优越性,行政学科在西方近现代的萌芽和兴起即是对这个时期政治贤能的理论反映。^[27]西方工业化社会的政治贤能在总体上决定于民主体系的健全及成熟程度。民主体系健全成熟程度高,就可以确保贤能的有效实现,而民主体系不够健全成熟,就可能会在贤能的实现上有明显偏颇,甚至会形成能而不贤的不良结果。

中国传统政治的贤能不仅在形成的机制上迥然不同于西方,而且在贤能的内容上也颇具农业宗法血缘社会的特殊内容。中国传统的贤能政治扎根于宗法血缘社会,具有悠久的历史传统,政治的贤能在形成机制上依赖于至高无上权威的选拔任用。中国传统贤能政治在一开始诉诸于至上神的授命,而贤能政治在人世间的展开则一刻也离不开至高无上君权的选贤用能,君权的选贤任能在结果上就是设立了作为“分身之君”的官,^[28]民众在贤能政治形成的任何一个环节都无法施加有效的决定性影响。^[29]因为中国传统贤能政治的社会基础及形成机制与西方不同,所以中国传统贤能政治在贤能内容的确定上也迥然不同于西方。西方贤能政治的内容从近现代工业社会的需求来看,主要就是确保个体权利、实现分配正义及司法正义。西方民主途径实现的政治贤能,贤与能是政治的两个并列特质,贤是能的条件,不贤的能不正当,不能的贤无效益,贤能并举才正当有效。中国传统贤能政治的内容则几乎与权利、分配正义及司法正义等毫不相关,贤能政治的内容在中国传统政治话语及主流政治理想国设计中主要就是教民和养民。从贤能之贤的含义来看,中国传统贤能政治的贤在内容要求上具有宗教性,这既是对贤能之最者的要求,这个要求强调政治上的贤要达到纯粹至善,不如此,传统的贤能政治即无从开始,也是对芸芸众生的要求,不达到止于至善的贤,贤能之最者即不能停止能的使用。^[30]中国传统贤能政治之能并非贤能之最者回应并满足社会需要,而是贤能之最者代天养民、教民,并使民至于至善、止于至善。中国传统政治中的贤与能也不是并列关系,而是偏正关系,其中的贤既是

能的前提,也是能的目的,而能则不过是达到贤之目的的必要手段,能的全部手段的应用只是为了达到贤的目的。

黄宗羲贤能政治的内容,就其目的性的方面来看,就是人世间从一个人至于至善开始,到一切人止于至善结束,因为一切人止于至善并没有一个确切的结束时间,所以贤能政治的内容就其目的的实现来说,就不会有一个确切结束点,贤能政治也就由此而变成了一个永远的过程。黄宗羲的贤能政治在起点上要求一个殚精竭虑以为天下的圣贤,非如此,贤能政治就不能发生,因为在黄宗羲看来政治只能是一个纯粹至善从圣贤天子逐步扩展到芸芸众生的过程,如果天子没有圣贤的纯粹至善的质,君主政治就变成了谋求一家一姓之大私的祸害了。天子的纯粹至善一则表现为“不忍人之心”,^[31]二则表现为“不忍人之政”,^[32]两者合在一起将黄宗羲的贤能政治变成了一个成人之美的爱人的政治,其殚精竭虑地所做所为都不过是为了一个“人皆为尧舜”的理想结果。人只有“皆为尧舜”,才能算是人,尧舜一般的人就只表现天理之公,而无一丝一毫的人欲之私,贤能政治对于芸芸众生的必要性,正在于芸芸众生必须借助于圣贤的帮助,才能去尽自己人欲之私,而天理之公也只有去尽了人欲之私才能呈现其完整的形态。^[33]

黄宗羲认为人欲之私是天下之公害,天理之公是天下之公利,为天下兴公利就是为天下人存“天理之公”,为天下除公害,就是为天下人灭“人欲之私”。黄宗羲的贤能政治从这个意义上说就是在人各得自私、各得自利而莫或兴公利、莫或除公害情况下,有人者出来后,存天理之公和灭人欲之私的过程。这个过程的目的就是纯粹至善普遍及于每个人,在至于至善和止于至善的成人道路之上,芸芸众生在结果上必须是人皆为尧舜,一个都不能少,而贤能政治则刚好落实为在成人道路上“先知觉后知”和“先进携后进”的政治机制。先知对后知及先进对后进的教化之觉和帮扶之携,既是自觉自愿的,也是武断强制的。黄宗羲贤能政治赋予贤之最者以武断和强制的能之最,以实现人“皆为尧舜”的纯粹至善的贤之目的,实现了贤能在功能上的偏正搭配,因贤授能,因能成贤,呈现了黄宗羲贤能政治的基本理论逻辑。

黄宗羲贤能政治的核心目的是贤,而能不过是贤达到其伦理目的的必要条件。从贤能之能的角度看,黄宗羲的能就表现为一系列的养民和教民的制度设计及行为举措。天子作为贤能之最者在确定能的内容、形式、目的等方面,具有完全的决定权,因为他有天所赋予的教养全权,民作为能的作用对象,在君主政治之能的内容、形式及目的确定上却并无任何参与可能。因为民在远比自己贤的天子及分身之君面前完全没有贤上的对等性,从而只能作为君主政治之能的作用客体而绝无成为政治参与之主体的条件。这就意味着黄宗羲的君主政治只能是为民的民本政治,而不可能是民参与政治治理的民主政治,他的贤能政治之能的内容也不是回应和满足社会的需要,而只是作为贤之最者的天子施予斯民的无限爱意与深厚恩泽。^[34]这个深恩厚泽的起点就是贤能之最者对万民的满

满的爱,因为他对万民爱得如此深厚真诚,故而其所作所为莫不是为了天下万民,以万民之忧乐为心,并将爱民之仁心落实为仁政。所谓仁政,作为贤能政治的内容,主要就是从教民和养民的需要出发,建章立制,确立法度,其中最重要的就是为民众的生产、生活设立婚姻、井田、学校等,别男女,辨尊卑,一方面使民众获得土地等以事父母与畜妻子,另一方面则让民众普遍得以承受圣贤的教化,知是非,守礼仪,使他们的视听言动都合于礼。^[35]

黄宗羲在《明夷待访录》里描绘了一个比较完整的贤能之能的制度框架,这个框架虽然主要是经验主义性质的制度描述,但也清楚地展示了黄宗羲对于贤能之能的制度设计及其宗旨和基本思路。黄宗羲关于贤能之能的制度设计方案,首先肯定了公天下的根本宗旨,而能够真正以天下之心为心的公天下的标准样本就是三代圣王给出的一套治法。^[36]黄宗羲所谓治法的法并不是以法治国,^[37]而是三代圣王用以教民、养民的制度体系,如君臣、婚姻及井田、学校等制度。黄宗羲的治法虽然体系粗疏,内容简单,并不足以回应复杂社会的治理需求,但只因为贯彻了民本价值,就被看作是制度中的贤之最者。黄宗羲批评三代以后君主政治之能的价值异化,指责后世人君背离了三代圣王“为天下”的民本价值,但是他也并不奢望后世之君能达到三代圣王的贤能水平,从而他就只是希望后世之君能悉心学习三代圣王,以三代圣王为天下之法为法,废弃谋一家一姓之私的非法之法。天下之法不仅是民众得到天子教、养的先王之王法,先王之王法使民止于至善,各得其所,永为后世君王所遵照谨守,也是天子行使政治权力、驱动政治机器的“不忍人”的心法,两者相辅相成,且都载于六经,因此黄宗羲贤能政治之能未超出六经。尽管时代已经今非昔比,但“六经皆先王之法”,“不以三代之治为治者,皆苟焉而已”,^[38]后世君主师法六经,以不变应万变。在黄宗羲六经之法中,三代圣王之法的仁心尤为关键,没有不忍人之心的仁心,就不可能有不忍人之政的仁政,即使外观看上去像仁政的王道,也不过是似是而非的霸道。黄宗羲认为“王霸之分,不在事功而在心术,事功本之于心术者,所谓‘由仁义行’,王道也;只从迹上模仿,虽件件是王者之事,所谓‘行仁义者’,霸也。”^[39]

三、“止于至善”:中国传统贤能政治的终极目标

在不同的社会条件下,贤能作为政治系统的必备要素,它所承载的目的诉求存在很大差异。一般来说,在近现代民主主义的政治系统中,在政治生态正常的情况下,贤能所追求的功能性目标总是有限的,它的存在也仅仅是为了解决社会存在和社会发展必须要解决的重大或基础性公共问题,其目标则在于实现社会存在的健康有序和社会发展的深度平稳。西方社会工业化、城市化、现代化的前提和结果在速度、效率及公平性等方面的优势,均与其现代民主主义的政治贤能不可分割。西方近现代社会的工业化、城市化及现代化,客观上呈现了相对独立于政治的社会自身的逻辑、动力及趋势,而政治之能只是在工业化、城市化、现代化遭遇自身不能克服的重大困难或难以解决的公共性问题,不得不依赖和借助

于政治系统的时候,才有针对性地施展有限地功能输出。不论是英国在工业化、城市化、现代化进程中的“最小政府”,还是德国在统一后四十多年里赶超性发展中的强力政府,在政治之能上,都只限于承担有限的世俗功能。^[40]所以如此的关键,就在于西方工业化、城市化、现代化中的政治系统,不仅多多少少都实现了政治国家与市民社会的相对二分,而且还确立了市民社会通过选举和代议制控制政治国家的民主体制,使得政治之能在内容范围及力度上受到了市民社会的制约。^[41]

即使在西方的社会环境及语境中,政治体系民主化的稳健及成熟程度也在根本上决定着政治之贤的程度,并通过政治之贤影响着政治之能的功能范围。英国及美国等的政治民主化比较稳健、成熟,其政治之能基本局限在满足工业化社会常规公共需求的层面上,客观上促进了工业化、城市化、现代化进程,实现了政治系统对社会及个人的积极功能。德、日、意等国则因为在政治民主化层面的似是而非,强政府的行政集权虽然快速推动了社会工业化、城市化、现代化,但终究因为政治系统缺乏基于稳健、成熟民主化体制的贤而在政治的能上越出了常规公共需求范围,走上了极权化的政治道路,并因此而将自身连同人类社会,一并带入了一种艰难困苦的战争绝境。德、日、意等国的法西斯政治都体现了极权政治不满足于政治的常规功能,试图在政治之能上超越工业化、城市化、现代化的常规公共需求,超越了常规性公共需求,谋求无所不能、无所不及的功能,就陷入了极权政治的泥淖。

中国传统的贤能政治并无民主的体制性约束,因而也不存在一个功能上的明确范围,在某种程度上说,中国传统政治在功能上并没有范围上的界限,不存在政治不能问津的禁区。自古希腊以来,西方政治不论贤能与否,除了个别极权政治之外,大都存在着功能上的禁区。在近现代西方政治的常态中,政治的功能禁区一方面表现在信仰及道德领域,这主要是受到政教分离体制及宗教宽容的根本制约;另一方面,政治的功能禁区还受到了公民政治、经济、文化、社会等方面的权利的根本制约,所谓“风能进,雨能进,国王不能进”,就是划出了政治之能的权利禁区。^[42]此外,还有国王在法之下的观念及体制也对政治之能进行了诸多内容限制,从而确立了政治之能不可在法之外的限制,政治不能在法律规范之外就给政治功能设定了界限,划定了禁区。但是西方近现代政治在政治功能上的诸多限制,在传统中国并不存在。中国传统的政治权力一向是无所不能、无所不管的。这首先因为中国传统时代不仅并无政教分离的传统,来限制政治概念,而且还在政治观念及体制上确立了君师合一、政教合一的传统,黄宗羲所谓教民和养民就是君师、政教合一的体制设计。在这个政治观念及体制中,贤能的贤体现为教,而贤能之能体现为政,教是政的目的,政是教的手段。两者的结合是体现教的理与体现政的权的合一,其理论上的逻辑关系就表现为有理者有权、理大者权大、理最大者权也最大,而在政治现实中的逻辑关系则表现为有权者有理、权大者理大、权最大者理也最大。

“帝国是暴力竞争的产物”，^[43]中国传统政治权力之所以无所不能、无所不管，还因为中国传统政治系统中不存在与权力相对抗的权利，因为没有以权利制约权力的政治基因，从而不仅缺乏制衡君权的公民不服从传统，而且还有牢固的臣民意识。^[44]在中国传统的政治逻辑及政治体制中，君主作为权力的终极拥有者，同时也担当着救世主的角色，人世间一切让人成为人的东西莫不出自天子，凡人所有的一切皆为君主所恩赐，雷霆雨露莫非天恩，即使君主剥夺臣民的一切，臣民也并无抗争的资格，反而仍必须对君主的惩罚或剥夺感恩戴德，所谓“君叫臣死，臣不得不死，父让子亡，子不得不亡”，正好表达出了权利观念缺失的现实结果。中国传统政治权力的无所不能、无所不管，还由于政治权力没有受到法律的制约。不论是在中国的传统政治观念中，还是在历朝历代的政治制度中，法律在法理上都是由君主创造并为君主所用的，法律可以用来治民，也可以用来治吏，但君主却在法律之上，^[45]法不治君的结果就是法律也不能有效制约君主政治的功能范围，不能为君主政治设置功能禁区。

黄宗羲关于君主政治的设计并未在功能上超越传统儒家，他为君主政治所设定的功能仍然是无所不能、无所不管的。^[46]这当然首先表现为黄宗羲在君主政治法理缘起上仍主张“天子受命于天”，并认为天子具有代天行使“教养斯民”的全权。他一方面很清晰地点出了天子对斯民的权是无所不管的全权，它既包括着民之养生送死，也包含着民的言行举止、视听言动要“一循于礼”等；^[47]另一方面，这个论断还从天子全权的来源上，叙说了天子作为天在人间的全权代理而天然获得了代表天的资格，这个资格决定了天子的视听言动莫不代表着天，正如天是宇宙万物的总主宰一样，天子也是人世间的总主宰。既然是总主宰，天子在政治上的全权在法理上就是不可置疑的。

虽然天子在经验上并非不可怀疑，但在法理上却丝毫不可撼动，尽管黄宗羲对天子在经验层面进行了诸多激烈的批评，但在法理层面上，他所激烈呼吁并寄予厚望者仍然只能是代天教养斯民的圣天子，而他对圣天子的政教全权也未有折扣。圣天子的政治权力在功能上不受限制，就意味着黄宗羲赋予了政治以无限的功能范围，从而政治就不只是解决社会发展及民生所遭遇到并不得不借助于政治以解决的公共问题或公共难题，而是要主动干预、影响甚至是支配、控制社会过程及人的一切，从柴米油盐、衣食住行到举手投足、视听言动，从养生送死、婚姻礼俗到信仰舆论、是非善恶，君主政治都莫不主动地施展其主宰功能。黄宗羲在法理上所赋予天子的无限功能，并不是成全君主的权力欲望，而是要天子承担起使人成为人的根本职责。圣天子恰恰是因为要细致入微地观察、评估和帮助个人成为人，才获得了至高无上且无所不能、无所不管的绝对权力。绝对权力的作用就在于全面干预个人的一切，以便能清楚明白地分辨出个人身上的天理与人欲，并通过政治权力的作用，精确地在个人生活里“存天理而灭人欲”。在这个问题上，黄宗羲赋予了圣天子以绝对信任，并不相信圣天子会“滥用权力”，更不相信圣天子的绝对权力会导致绝对腐败，因为圣天子的纯粹至善已

经从根本上杜绝了腐败，人世间的恶只存在于还隐秘性地存有“人欲之私”的普通人那里。在黄宗羲的理想政治里，清除人世间普遍存在于芸芸众生中体现着人欲之私的道德上的恶，就必须假手于无所不能、无所不管、无所不善的绝对政治权力。

黄宗羲的理想政治状态就是人皆至于至善，止于至善，并且时刻处在为止于至善而与自身“人欲之私”的血战之中。从这个意义上说，人所以为人就在于人具备并呈现了“天理之公”，当“天理之公”被“人欲之私”遮蔽而未能呈现出来时，人就还不是真正的人，而只是具有人之可能性。当人实现了自身的“天理之公”时，他就处在了纯粹至善状态，而人的纯粹至善状态对于普通人而言呈现为三个面相的存在：

其一，人的纯粹至善意味着人的主体心理世界被道德良知充斥，社会共同体对个体的义务要求变成了社会个体的义务自觉，不仅无条件地舍弃个性小我的一切，而且还要随时自觉地以对社会共同体的义务内容来消灭自身个性，这个过程在个人德行修炼上就被概括为无我、无欲，人必“至于无欲，而后纯乎天理”。^[48]个人不过是以自己的一切自觉践行集体伦理的媒介。个人如果甘于作纯粹的媒介，没有任何个性化的内容进入德行自觉领域，他就体现了“天理之公”，而如果不甘于作个纯粹的媒介，试图在媒介中填充个人的独特需求，就会僭越礼对个人的约束，使个人沦落成了“人欲之私”的俘虏。^[49]

其二，人的纯粹至善状态还意味着人的全部现实生活，不仅要被用共同体伦理道德的标准进行权衡、评判和裁量，而且还意味着人们生活的一切领域都会被以伦理道德为目的而强制规范，生活的一切都被纳入伦理道德领域，即使学校、风俗、工商等也概莫能外。站在黄宗羲的角度看，学校并非知识传授及人才培养之所，而不过是道德性是非的生成及传递之所，而学校的道德性是非则完全合乎三代圣王的标准。^[50]虽然后世之君主由于资质限制而需要仰仗所谓大儒，但是如三代圣王那样的君主则必定站在学校之上，一旦如此，学校不过是圣王颁布并传播其伦理是非的场所；信仰佛、道者必须还俗，佛、道的场所改造为传播圣王是非的学校；学校所辖范围内，民不得有违三代圣王之是非的视听言动，否则追究学官责任，^[51]而学官为了免于责罚就只有奋力以学校来教化民众，使其视听言动合于圣王之是非。

其三，人皆至于至善、止于至善虽然是个纯粹道德化的存在，但并不只是依赖道德手段，虽然黄宗羲相当积极地提倡个体的道德努力，但他所信赖的可靠手段却是政治的，只有像三代圣王那样的后世君主才能完成普天之下“存天理灭人欲”的伟业。这一方面是因为只有如三代圣王那样的君主才具有在纯粹至善上的完全优势，从而具有教化天下人的德行、智慧及能力；另一方面也因为只有这样的君主才因为爱心无限而得以使用无限的权力手段，君主权力手段的总目的就是干预、评判、控制芸芸众生的一切生活，实现人皆至于至善、止于至善的普遍道德目的。

中国传统政治的贤能,推崇和追慕的是宗教性道德的贤,它在范围上无所不包,在标准上超凡脱俗;中国传统政治的能服务于宗教性道德的贤,在范围上无所不及,在手段上无不可用。黄宗羲的君主论理论表明,贤能政治的形态在中国传统时代,展现为一种君主专制的政治逻辑。

注释:

- [1][14][15]刘泽华:《中国政治思想史》(先秦卷),杭州:浙江人民出版社,1996年,第637—655、3、9—11页。
- [2][9][16][19][29][30][46][49]张师伟:《民本的极限——黄宗羲政治思想新论》,北京:中国人民大学出版社,2004年,第190—193、152—153、55—56、188—190、339—343、159—166、316—320、155页。
- [3]刘泽华:《战国百家争鸣与君主专制主义理论的发展》,《学术月刊》1986年第12期。
- [4]陈旭麓:《民主思想的长卷——为〈中国近代民主思想史〉作序》,陈旭麓:《陈旭麓文集:浮想偶存》(第四卷),上海:华东师范大学出版社,1997年,第209页。
- [5][13]张师伟:《中国传统政治哲学的逻辑演绎》,天津:天津人民出版社,2016年,第196—197、252—255页。
- [6]李锦全:《论黄宗羲民主启蒙思想的历史地位》,《求索》1987年第5期。
- [7]李春山:《从民本走向民主的开端——兼评所谓“民本的极限”》,《华东师范大学学报(哲学社会科学版)》2006年第6期。
- [8]冯天瑜:《文明近代进路的共通性与特异性——〈明夷待访录〉“新民本”诉求说开去》,《武汉大学学报(人文科学版)》2015年第1期。
- [10]徐国平:《试论权力的分工与制衡——西方民主国家与公司治理机制的同构性》,《芜湖联合大学学报》1998年第1期。
- [11][古希腊]修昔底德:《伯罗奔尼撒战争史》,谢德风译,北京:商务印书馆,1978年,第127—137页。
- [12]陈文滨:《西方近现代民主政治的中世纪基础》,《江西社会科学》2006年第5期。
- [17][18][20][21][22][23][24][25][28][31][32][34][35][36][38][47][50][51]沈善洪主编:《黄宗羲全集》(第一册),杭州:浙江古籍出版社,2005年,第194、2、90、165、2、2、45、90、8、92、92、2、6、6—7、87、41、13—14、13页。
- [26]吴飞:《奥古斯丁与尘世政治的价值——关于第三座城的争论》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2012年第2期。
- [27]丁煌:《威尔逊的行政学思想》,《政治学研究》1998年第3期。
- [33][39][48]沈善洪主编:《黄宗羲全集》(第十册),杭州:浙江古籍出版社,2005年,第153、51、153页。
- [37]俞荣根:《黄宗羲的“治法”思想再研究》,《重庆社会科学》2006年第4期。
- [40]王春英、庞明:《从守夜人到管理者——西方国家政府职能的演变》,《中国公务员》1996年第8期。
- [41]杨巧蓉:《西方市民社会理论模式论析——以政治国家与市民社会关系为主线》,《齐鲁学刊》2011年第2期。
- [42]刘巧红:《西方的公民权利制约国家权力论及其启示》,《理论探索》2004年第6期。
- [43]吴思:《血酬定律:中国历史中的生存游戏》,北京:中国工人出版社,2003年,第269页。
- [44]刘泽华:《中国臣民的罪感意识》,《经济社会史评论》2008年第1期。
- [45]萧公权:《中国政治思想史》,沈阳:辽宁教育出版社,1998年,第193页。〔责任编辑:马立钊〕