

传统文化价值与先秦墨家视域下的政治发展观

——文化比较语境中的批判性反思

刘清平^{*}

在“现代化即理性化”的大势所趋下,一百多年来,借鉴和运用西方学界的术语概念,分析和解释中国以及其他非西方国度的社会现象,建构和阐发有关的理论学说,已经成为“西学东渐”潮流的一种常态。近几十年来我国学界引入的“政治发展”概念,也是这种常态的具体表现,有助于我们从文化比较的视野出发,深入思考中国社会如何完成现代化这个有着重大现实意义的理论课题。不过,事情的另一面是,西方学界提出的政治发展概念在其特定的时空意蕴中,又包含了各种理论弊端,如果不加批判地照搬过来,就会造成不必要的扭曲误导。基于这一考虑,本文试图挖掘中华文明的优秀文化思想资源,以《墨子》和美国政治学家鲁恂·派伊的专题著作《政治发展面面观》作为主要文本材料,通过对墨家价值理念和西方政治发展概念的比较分析,着重揭示后者的缺失不足,论证人类社会的现代化政治发展,应该以实现先秦墨家主张的“义政”和“善政”的有机统一为终极目标。

一、政治发展概念的时空意蕴及其局限

就其起源来看,“政治发展”概念原本就有十分浓郁的比较政治学意蕴。第二次世界大战结束后,亚非拉地区的许多民族国家纷纷独立,逐步走上了世界

^{*} 刘清平,哲学博士,复旦大学社会科学高等研究院教授,专职研究人员。

政治舞台。到了 20 世纪 60 年代,这类现象引发了西方尤其美国一批学者的理论兴趣,开始从比较政治学的视角入手,以西方社会的政治模式作为参照系,集中考察非西方新兴国家在政治方面的动态结构和演变趋势,提出了一些颇有意义的观点见解。虽然不同学者在这方面的规范性立场各不相同,针对政治发展概念给出的具体解释也各不相同,彼此间还存在不少争议,但概括言之,有关政治发展的比较研究基本上贯穿着两条主线:一条是民主平等的主线,认为现代社会的政治发展意味着普通民众能够广泛平等地参与各种政治活动,与民主化的理念和进程内在相关;另一条是治理效率的主线,认为现代社会的政治发展意味着加强法律和行政体制管理公共事务的能力,通过提升政策制定的科学性、部门分工的合理性(理性化)等途径,有效地促进民族国家的经济发展和繁荣兴盛。^①

从这两条主线来看,在比较文化的语境里,政治发展概念其实包含着“时间维度上的现代化”和“空间维度上的西方化”两方面的意蕴,因而在提出时就带有深重的西方文化烙印。派伊就此指出,现代化是一个“深刻的社会变迁过程……这个过程还可以称之为西方化,或干脆叫作前进和进步”,其中就包括了“先进技术、科学精神、理性人性观、社会关系的世俗化、公共事务的正义感”等多方面的“文化扩散”;“政治发展是工业社会的典型或理想政治形态这一观点,与政治发展同义于政治现代化的观点是互相包容的”。^②具体分析如下。

首先,把政治发展看成现代化的一个必然特征,言下之意就等于,如果一个国家还没有进入现代化的历史阶段,就谈不上“政治发展”的问题,甚至可以说是“政治不发展”的,类似于经济领域的“发展中”状态。由于这一原因,“政治发展的诸多命题都指向现代化及发展问题,特别是指向‘政治不发展’状况……阿尔蒙德和科尔曼于 1960 年出版的《发展中地区的政治》一书,是代表政治发展问题研究兴起的著作。尽管该著并未使用政治发展概念,但全书指向非西方国家的政治系统及其结构的‘不发展’状态,这种状态正是构成政治发展概念的一

^① 参见[美]鲁恂·W.派伊:《政治发展面面观》,任晓、王元译,天津:天津人民出版社 2009 年版,第 28—38、49—65 页。

^② 同上书,第 22、52 页。

种语境”^①。

那么,什么是“现代化”氛围下“政治发展”的衡量标尺呢?在马克斯·韦伯“现代化即理性化”理念的影响下,派伊主要从“先进技术、科学精神、理性人性观、社会关系的世俗化、公共事务的正义感”的“文化扩散”角度出发,结合政治发展的两条主线讨论了这个问题。一方面,他指出了政策制定的科学性以及部门分工的合理性的意义,认为:“政治发展意味着压倒一切不合理的现象,如感情主义和疯狂的斗争努力,而提倡冷静有效的、明智的和有远见的对公共事务的治理。”^②另一方面,他又强调了政治发展与人人平等的民主化进程的内在关联:“政治发展的确意味着一定程度上的公民参与的扩大……政治发展的确包括大众对政治活动的普遍参与和介入。”^③进一步看,虽然有观点认为民主会损害行政管理的效率,派伊却反复强调:“强有力的控制和有效的行政管理不应被看作是民主发展的对立面……要想有民主的政府,就必须有一个政府和有秩序的权威。”^④其实,在西方学界看来,这两方面的因素都是与西方哲学中占主导地位的“理性”精神密不可分的:不仅“科学”被认为是理性思维的必然结晶,而且“民主”也往往被归结到“人人都是生来平等的理性动物”的前提那里。

诚然,从学理性角度看,这些见解是有缺陷的:第一,并非“合乎逻辑”的理性思维,而是“对非认知价值保持中立”(通常叫做“价值中立”)的认知态度,才是科学之为科学的本质;第二,从“人是理性动物”的实然性界定中,不可能直接推出“人人生来平等”的应然性理念,否则就会犯下英国哲学家摩尔所说的“自然主义谬误”。尽管如此,这些见解在西方文化和非西方文化的语境里,依然产生了广泛的影响,一方面推动了西方社会和非西方社会的现代化进程,另一方面又产生了某些负面效应。限于篇幅,仅举一例:在政治发展概念问世半个世纪前,中国新文化运动就打出了呼唤“赛先生”和“德先生”的口号,把二者看成能让三千年来一直沿着礼制主义道路绵延下来的古老“礼仪之邦”实现现代化

① 商红日:《政治发展话语的中国语境和语义重置》,载《中国社会科学评价》2020年第2期,第22页。

② [美]鲁恂·W.派伊:《政治发展面面观》,任晓、王元译,天津:天津人民出版社2009年版,第30页。

③ 同上书,第56、63页。

④ 同上书,第107页。

的决定性因素。对此我们当然不必惊异于新文化运动发起人的远见卓识;毋宁说,自从16世纪率先迈入现代化的门槛后,“知识就是力量”和“人人生来平等”早已成了西方社会的两大支撑理念,以致想从西方思想那里汲取现代化资源的非西方人,都会在不同程度上感受到这两个理念的强烈冲击力,并将它们当成自己的主打旗号,却很少进一步反思潜藏在“科学”和“民主”之后的某些深层次问题;一百年前如此,一百年后可能依然如此。

其次,由于这个原因,政治发展概念在空间维度上的“西方化”意蕴,也就是一件不言而喻的事情了。严格说来,这种意蕴不仅可以归结到西方社会在世界民族之林中先于其他民族开始了现代化进程的历史事实那里,而且还可以进一步追溯到西方文化的重要发源地——古希腊那里。尽管两千多年前爱琴海岸边这块狭小土地上的物质生活水平,离开今天说的“现代化”还有着几乎是遥不可及的巨大差距,但在精神价值理念的层面上,古希腊文化却已经以原生萌芽的方式,难以否认地潜含着今天说的“现代化”的几大要素了:第一,当时的哲学家通过提出“逻各斯”“努斯”“理式”等概念,确立了西方哲学传统绵延至今,而在其他哲学传统中难觅踪影的“理性”精神。第二,当时的科学家采取亚里士多德指出的“只是为了求知,没有任何实用目的”的态度^①,面对自然万物展开了严格意义上的科学探索,形成了人类历史上最早的科学体系。第三,当时的大多数城邦都认可了自由民相当广泛的基本权益,雅典等城邦更是认可了自由民平等参与政治生活的民主权益,甚至到了要求他们必须参加酒神节戏剧演出等公众活动的极端地步。^②

不错,对于这三大要素的因果关联和逻辑脉络,目前学界依然是众说纷纭;但撇开琐碎纷杂的细节问题不谈,有一个历史事实却是一目了然的:由于自然环境等多方面因素的影响,包括雅典在内的不少古希腊城邦是以工商贸易(而非农牧业)作为主要经济活动的,从而在人们的文化心理结构中潜移默化地形成了尊重交易对方平等权益的市场契约精神,结果既为这些城邦建立尚有浓重古代印迹的民主政治奠定了不可或缺的经济基础,同时又为当时理性精神和科学探索

① [古希腊]亚里士多德:《形而上学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆1959年版,第5页。

② 王邵励、张季云:《戏剧公演与雅典城邦政治》,载《世界历史》2007年第4期。

的兴起敞开了广泛的空间。一旦承认了这个简单的事实,两千年后以“科学”和“民主”作为标志性特征的西方社会的现代化进程,从一开始就与基于工商贸易的市场经济体制形成了难分难舍的紧密关联,也就不是一件偶然的事情了。

从这个角度看,西方学界赋予政治发展概念“现代化”和“西方化”的时空意蕴,应该说并不是完全外在的凭空强加,而是有着文化传统和价值理念等方面的复杂理据。所以,我们也没有理由采取把头埋进沙堆里拒绝面对现实的鸵鸟态度,予以全盘否定。相反,清醒地意识到政治发展概念的这些时空意蕴,借鉴汲取其中的合理因素,对于我们今天在中国社会里实现既符合现代化的历史节拍、又能造福于广大民众的政治发展,有着“他山之石,可以攻玉”的积极效应,尤其有助于我们摆脱闭关自守、夜郎自大的浅薄心态。

不过,在肯定西方政治发展概念的时空意蕴的正面意义的同时,我们也不可忽视它们的片面甚至偏颇之处:即便我们承认了政治发展包含着民主平等和治理效率两方面的主线,以及承认了率先进入现代化的西方社会在这两方面对于非西方社会的参照系身份,也不意味着“西方工业世界把它的行为标准、技术和价值强加给非西方世界”这种单一的模式^①就是完全正当、不容置疑的,更不等于在前现代的非西方社会里,就找不到有助于这些社会实现政治发展的文化资源和价值理念了。事实上,在与古希腊大致同时的中国先秦时期,墨家这个曾经蔚然“显学”的文化思潮,就以颇为质朴的萌芽方式,在中国文化的语境里论及了现代政治发展依然绕不过去的一些重要课题,提出了若干可以弥补政治发展概念的不足缺失的深刻理念,直到今天也很有启迪意义。这样说听起来有点自大,但如果了解了下面这个同样简单的历史事实,我们或许就不会感到奇怪了:在两千多年的中国历史进程中,作为当时工商业者思想代表的墨家,始终是一个独树一帜、与众不同的学说,曾经围绕逻辑思维和科技实验等问题,提出了许多当时很为罕见、后来更是乏人继承的深刻见解,因此可以说是中国古代最富于理性和科学因素的一种文化思潮了。^②毋庸讳言,与古希腊哲学相比,无论在自觉倡导理性精神方面,还是在从事科学探索的成就方面,或是在彰显民

① [美]鲁恂·W.派伊:《政治发展面面观》,任晓、王元译,天津:天津人民出版社2009年版,第23页。

② 参见詹剑峰:《墨子的哲学与科学》,北京:人民出版社1981年版,第81—152页。

主政治的意义方面,墨家都只能说是处在“发展中”的阶段。但它倡导的某些价值理念,尤其是它坚持的“贵义”理念,仍然呈现出弥足珍贵的闪光之处,对于纠正政治发展概念的错谬缺陷有着对症下药的效应,值得我们今天发扬光大。

二、政治发展与不可害人的正义底线

西方学界的政治发展概念有一个严重的片面性缺失,就是忽视了“正义”底线对于“政治”发展的决定性支撑作用,而主要围绕着“在何种条件下,稳定的、民主的政治发展才有可能出现”的核心问题展开讨论。^①以派伊为例,他虽然注意到了现代化的“文化扩散”包含着“公共事务的正义感”,在具体论述中却很少针对这一点展开深入分析,而把聚焦点放在了民众参政的民主平等上,仿佛只要建立了民主选举的程序,就等于实现了政治发展:“政治发展是或者应该是与民主制度和实践的建立同一的。的确,许多人的观点都是假设名副其实的政治发展其唯一方式就是民主政治的建立。”^②当然,这种注重民主平等、轻视正义底线的理论倾向,并非政治发展的概念所独有。由于西方社会的政治发展一直与民主化的进程密切相关,特别看重普通民众对于公共政治事务的平等参与,左翼自由主义以及社会民主主义思潮往往把“平等”视为“至上的德性”,努力占据所谓的“平等主义高地”。^③结果,西方主流学界尽管针对“政治”概念给出了五花八门的细致界定,却很少将它与“正义”的概念直接联系起来^④,没有看到政治生活与正义底线两位一体的内在关联,忽略了政治发展必须遵循正义底线的

① [美]罗伯特·戈定主编:《牛津比较政治学手册》(上),唐士其等译,北京:人民出版社2016年版,第25页。

② [美]鲁恂·W.派伊:《政治发展面面观》,任晓、王元译,天津:天津人民出版社2009年版,第57页。

③ 例如,加拿大政治哲学家威尔·金里卡就宣称:“自由主义的批评者与辩护者共享着一种观念:正当原则是对我们应当给予每个人的善以同等考虑这个要求的清晰阐发……德沃金已经论证,罗尔斯与批评者分享着同一块‘平等主义高地’;他们都同意‘社团成员的利益是重要的,并且同等重要’。”[加拿大]金里卡:《自由主义、社群与文化》,应奇、葛水林译,上海:上海译文出版社2005年版,第21页。

④ 参见[美]杰弗里·托马斯:《政治哲学导论》,顾肃、刘雪梅译,北京:中国人民大学出版社2006年版,第4—16页。

决定性意义,结果在很大程度上扭曲了它的本来面目。事实上,派伊自己在解释“政治”的含义时,也只是给出了下面这个宽泛笼统、不着边际的抽象说明:“一个社会是由不同的利益组成的,它们可以由政治调节和互相作用的艺术得到调整。”^①正是在这个关键点上,墨家的“贵义”理念尤其值得我们注意。^②

《墨子·贵义》篇的第一句话就是“万事莫贵于义”,明确赋予了“义”远远超出人类生活特别是政治领域中其他一切事情的最重要意义。同时,为了以理性的方式论证自己的这个核心理念,墨家还运用他们的逻辑思维能力,围绕若干关键的字词展开了质朴而又深刻的语义分析。

首先,结合《说文解字》对“正”的解释“是也,从一,一以止”来看,《墨子·天志下》说的“义者,正也”,明显指出了“义”作为评判“是非对错”的价值标准的基本功能:所谓“义”,就是为人们划出一道必须在其面前止步(“一以止”)的“正当”行为底线,不许违反或突破。

其次,在解释“义者,正也”的命题时,《墨子·天志下》又指出,“何以知义之为正也?天下有义则治,无义则乱,我以此知义之为正也”,将“义之为正”的本质与“治理天下”的活动直接联系起来了。此外,在一段审稽古之“治”为“政”,从而把“政”和“治”直接联系起来的论述中,《墨子·尚同下》也谈到了如何在“一人一义,十人十义,百人百义,千人千义”的复杂现实中实现“总天下之义,以尚同于天”的话题,同样将“正义”视为“政治”的核心要素。

再次,《墨子·天志上》进一步把上面论述里呼之欲出的“正义”和“政治”的关联和盘托出,强调“义者,政也”,并且据此提出了“义政”的概念。因此,结合《说文解字》对“政”的解释“正也”来看,作为一条不可突破的行为底线,“正义”对于“政治”领域的决定性支撑作用,更加一目了然了。

最后,《墨子·天志中》还把“义”理解成“善政”：“义者,善政也。何以知义之为善政也?曰:天下有义则治,无义则乱,是以知义之为善政也。”这段话几乎是《墨子·天志下》有关“义者,正也”的解释的同义反复,但又在此基础上强调了重要的一点:只有符合正义底线的政治管理,才是严格意义上的“善政”或“善

① [美]鲁恂·W.派伊:《政治发展面面观》,任晓、王元译,天津:天津人民出版社2009年版,第45页。

② 刘清平:《论墨子“正义”理念的现代意义》,载《江苏行政学院学报》2016年第1期。

治”。事实上,我们的确能从这个角度理解近几十年在西方语境中兴起的“good governance”概念,因为违反了“正义”底线的政事治理,绝无可能在人伦关系中实现对人们来说是“值得意欲(可欲)”的社会“良序”。

值得指出的是,尽管当时还不可能有现代意思上的“元伦理学”与“规范伦理学”的区分,墨家的上述语义分析依然可以看成从元伦理学的视角出发,对于“正义”与“政治”之间实然性关联的精辟描述:在现实中,无论人们站在怎样的应然性立场上,赋予“正义”怎样的规范性内涵(不管是像乌托邦主义者那样把“正义”理解成大爱无疆的理想德性,还是像马基雅维里主义者那样把“正义”理解成维持政权的现实目的),他们都会将自己认同的“正义”看成“政治”生活中不可突破的底线原则,并且努力贯彻到底;因为如同《说文解字》对“正”字的语义分析“一以止”所表明的那样,任何违反了一个人认同的“正义”底线的事件,在这个人看来都属于政治领域内“不可接受、必须禁止”的范畴。所以,与两千年后派伊有关“政治调节和互相作用的艺术”的苍白解释相比,先秦墨家把“政治”解释成人们力图贯彻自己认同的“正义”底线的特定领域,明显更深刻地揭示了“政治”的本质及其对人们具有的重大意义:要是不关心或拒绝参与“政治”,人们就不得不在社会生活中忍受那些自己觉得是不可接受的“不义”行为。就此而言,要是连“政治”的概念都说不清楚,尤其是遗忘了它对“正义”的绝对依赖,我们是不可能深刻阐释“政治发展”的概念的。

此外,先秦墨家这样将“正义”与“政治”直接关联起来,还能帮助我们澄清西方学界的另一个流行误解,如其所是地揭示政治对于道德的依附从属。本来,对于中国和西方前现代哲学来说,这种依附从属几乎是一件不证自明的事情。像柏拉图和亚里士多德虽然首先把“正义”当成一种“德性”来强调,却不约而同地将城邦的政事治理与道德上的正义原则(“道义”)联系起来讨论,并在某种程度上承认了正义对于政治的底线意义。但奇怪的是,西方学界在把马基雅维里当成“现代政治学之父”的时候,却认为他的一大贡献是基于所谓“现实主义”的立场,把“政治”与“道德”分离开来了,让政治回归自身,结果遮蔽了政治生活作为道德领域(而非认知、实利、信仰、炫美领域)的一个组成部分对于正义底线的绝对依赖。西方学界谈到政治发展的时候,总倾向于把它与道德维度上的正义底线分离开来,单纯关注它与民主选举以及治理效率的关联,也可以说

是这种理论遮蔽的后果之一。例如,派伊在讨论政治发展面临的“合法性危机”时就声称:“在过去,合法性的概念与道德和规范理论的研究紧密相关,但是正如戴维·伊斯顿所言,合法性是一个心理概念,而非道德概念。”^①

其实,从《君主论》中可以看出,马基雅维里的核心理念只是主张,君主应该基于人性恶的现实,不惜采取背信弃义、不讲仁慈、悖乎人道、为非作歹等手段,以达成保住政权、维持统治的现实目的,却不要抱着前现代的“德性”幻念,希冀靠着高尚纯洁的道德品格赢得臣民和对手的信赖崇敬,相反,最多只能把德性当成达到实际政治目的的必要工具。^②就此而言,马基雅维里只是强调了“政治”不可单纯依赖“德性”,却并没有把“政治”与“道德”截然分开;相反,他不仅认为君主应该以维系统治权力作为规范性的正义底线,而且他对高尚德性的贬抑和对恶劣品格的认同,也足以表明他仍然是在道德语境中谈论政治的。换句话说,马基雅维里并没有主张政治是非道德、位于道德之外或无关于道德的,而是始终把维持统治的政治问题视为人伦关系中的一个道德问题,不仅彰显了“保住权力”这条古今中外几乎所有统治者都认同的规范性正义原则的底线效应,而且承认了德性和恶性两类不同道德品格在政治领域中的工具性作用。所以,我们可以指出他否定了高尚德性对于政治生活的决定性作用,甚至可以指责他的政治主张是“不道德”的,却不能说他把“政治”与“道德”分离开来了。^③从某种意义上说,“无关于道德的政治”不过是西方学界凭空构思的一个“纯虚拟概念”罢了,在现实生活中根本不存在,反倒还会导致这样那样的理论误导。

远比从实然性视角揭示了“正义”与“政治”之间关联更重要的,是先秦墨家在应然性维度上赋予“正义”底线的规范性内涵,集中表现在:墨家虽然敏锐地意识到了政治生活中“一人一义,十人十义,百人百义,千人千义”的复杂现实,却没有因此走向相对主义或多元主义,而是诉诸“尚同”的一元主义途径解决这类歧异纷争,旗帜鲜明地表达了以“不可亏人自利”亦即“不可害人”作为唯一底

① [美]鲁恂·W.派伊:《政治发展面面观》,任晓、王元译,天津:天津人民出版社2009年版,第234页。

② 参见[意]马基雅维里:《君主论》,潘汉典译,北京:商务印书馆1985年版,第84—85页。

③ 刘清平:《怎样界定“政治”概念——从“正义”到“政治”》,载《同济大学学报》2016年第5期。

线的规范性立场。许多现代论者严重曲解了墨家的“尚同”理念,将其污名化为鼓吹“专制”,并且归结到“小生产劳动者”的“狭隘眼界”那里。^①然而,这种望文生义的曲解不仅荒唐地把注重自由贸易的普通工商业者看成是专制统治的支持者,而且荒谬地把“法治”与“专制”也混为一谈了,没有看到下面这个关键点:墨家站在一元主义立场上主张“尚同”的规范性内容,只是“不可害人”的正义底线;所以,如果我们因为墨家主张“尚同”,就将它说成是“专制”的支持者,便会陷入把恪守“尊重人权”底线的“法治”也说成是“专制”的荒诞自败了。

先秦墨家坚持以“不可害人”作为规范性内容的一元主义正义底线,集中体现在《墨子·非攻上》的一段话里:

今有一人,入人园圃,窃其桃李,众闻则非之,上为政者得则罚之。此何也?以亏人自利也。至攘人犬豕鸡豚者,其不义又甚入人园圃窃桃李。是何故也?以亏人愈多,其不仁兹甚,罪益厚。至入人栏厩,取人马牛者,其不仁义又甚攘人犬豕鸡豚。此何故也?以其亏人愈多。苟亏人愈多,其不仁兹甚,罪益厚。至杀不辜人也,抛其衣裘,取戈剑者,其不义又甚入人栏厩取人马牛。此何故也?以其亏人愈多。苟亏人愈多,其不仁兹甚矣,罪益厚。当此,天下之君子皆知而非之,谓之不义……杀一人谓之不义。

这一大段通过排比叠加强化了修辞效果的论述,想要彰显的基本宗旨其实很简单:不管是“窃其桃李”“攘人犬豕鸡豚”的小偷小摸,还是“取人马牛”“杀不辜人”的抢劫谋杀,都属于“亏人自利”亦即“坑人害人”的不义之举。所以,不仅普通民众会严厉谴责(“众闻则非之”),各级官员也必须遵循“尚同”的法治原则实施惩罚(“上为政者得则罚之”)。尤其有必要说明的是,如果我们从语义分析的角度出发,承认中文的“权益”和英语的“rights”都是试图为人际行为设定一条不许违反的道德底线,防止人们遭受实质性的人际伤害的话,那么,尽管当时还没有出现像“权益”或“人权”这样的概念,墨家谴责的那些“亏人自利”之举,恰恰构成了今天会被定性为“侵犯人权”的不义罪行:“窃其桃李”“攘人犬豕鸡豚”“取人马牛”的偷盗抢劫明显侵犯了他人的财产权,“杀不辜人”则明显剥夺了他人的生命权。

^① 参见李泽厚:《中国古代思想史论》,北京:人民出版社1986年版,第52—63页。

于是,英国哲学家洛克在 17 世纪列举出来的据说是“不可让渡”的三大权益中的两种,已经被公元前 5 世纪的先秦墨家以指认“不义”之举的方式清晰地彰显出来了,并且在内涵上还更为精确:虽然一个人可以自愿地主动“让渡”(放弃)自己的财产权甚至生命权(不然的话,慈善捐赠和舍己救人就会变成“自己侵犯自己权益”的荒唐之举了),但一个人拥有的所有符合正义底线的应得权益,包括那些看起来似乎没有财产权和生命权重要的隐私权、婚姻权、言论权等,在任何情况下都应当给予尊重,不可受到任何不义的“侵犯”。简言之,按照墨家思潮设定的“不可亏人自利”的正义底线,一个人的任何应得权益都是“可以让渡”的,但同时又是“不可侵犯”的;所以,假如我们用笼统模糊的“不可让渡”置换清晰确定的“不可侵犯”,就会严重弱化“权益”概念或“尊重人权”原则作为“不可突破”的正义底线的实质性意义。

表面上看,墨家思潮在两千年前就呈现出了尊重人的权益的道德意识,似乎超前得有点不可思议。然而,倘若考虑到它是当时工商业界的思想代表,包括墨子在内的许多成员原本就是自食其力的“小生产劳动者”等历史事实,这一点也不是那么出人意料、难以想象的。一般而言,与那些倾向于勾结“拥有文化成果的统治者”欺压民众的富商大贾不同,“赖其力者主,不赖其力者不主”的普通工商业者^①,大多会按照英国经济学家亚当·斯密指出的“请给我以我想要的东西吧,同时你也可以得到你想要的东西”的“交易通义”从事交易行为,因此要比生活在父权制家庭里、难以走出“熟人伦理圈”的小农经济从业者更容易在“陌生人社会”中形成自由、平等、公正、诚信、互利等品格,并对那些侵犯人们应得权益特别是私有财产权的不义行为充满义愤。^②换言之,“工商贸易为权益意识提供了现实基础”的命题,不仅适用于古希腊雅典城邦的自由民,而且也适用于先秦时期的普通工商业者及其思想代表墨家。《墨子·天志下》篇说“今有人于此,入人之场园,取人之桃李瓜姜者,上得且罚之,众闻则非之,是何也?曰不与其劳,获其实,已非其有所取之故”,正是从“小生产劳动者”的所谓“狭隘眼

① 《墨子·非乐上》。

② 参见[英]亚当·斯密:《国富论》(上卷),郭大力、王亚南译,北京:商务印书馆 2014 年版,第 12 页。另见刘清平:《市场经济的道德价值何以可能?——斯密悖论新解》,载《上海财经大学学报》2019 年第 2 期。

界”出发,指出偷盗抢劫在本质上是以不劳而获的方式,巧取豪夺其他人应得的劳动成果据为己有的不义罪行;至于接下来的论述“天下之诸侯,将犹皆侵凌攻伐兼并……与入人之场园,窃人之桃李瓜姜者,数千万矣”,更是以类比的方式,严厉斥责当时“拥有文化成果的统治者”穷兵黩武、四处征伐的不义罪行远比偷盗抢劫的举动严重千万倍。从这个角度看,那种把墨家“尚同”原则说成是“专制”的污名化见解,不仅忽视了权益意识得以产生的现实基础,而且也没有看到“不可害人”与“尊重人权”的内在相通及其对于社会良序的决定性作用:立足于这条一元主义的正义底线,通过“尚同”的途径严格约束全体社会成员的人际行为,强制性地惩罚一切坑人害人的不义罪行,根本不是什么“专制”,而恰恰是“法治”的头号职责;相反,否定了墨家的“尚同”,才会助长拥有文化成果的统治者坑害民众、草菅人命的邪恶专制。

综上所述,墨家首先在实然性维度上把“正义”视为“政治”生活的底线原则,然后又在应然性维度上赋予“正义”以“不可害人”的规范性内涵,要求通过“尚同”的途径在全社会范围内强制性地付诸实施,并且凭借这种素朴而强烈的正义感大力倡导“贵义”理念,对于我们今天弥补西方学界的政治发展概念相对忽视正义问题的片面性缺陷,有着振聋发聩的积极效应,能够通过当下亟须的“正义启蒙”^①,帮助我们清醒地意识到下面一点:无论对于发展中国家来说,还是对于发达国家来说,现代化的政治发展都必须坚持“不可害人,尊重人权”的正义底线,以此作为评判它们的政治生活是否达到“发展”程度的根本标准。所以,即便某个国家在其他方面充分实现了“现代化即理性化”的“发展”,但只要违反了这条规范性的正义底线,它的政治生活就注定了还是“不发展”的。简言之,西方学界的政治发展概念亟须补上的第一课就是:凡是符合“不可害人,尊重人权”的正义底线的政治都是“发展”的,反之则是“不发展”的。

三、政治发展与民主参与的平等权益

或许有人会辩解说,政治发展概念已经通过肯定所有民众平等参与政治生

^① 刘清平:《文字、理性和正义:三期启蒙辨析》,载《关东学刊》2020年第1期。

活的民主权益,把“不可害人,尊重人权”的正义底线涵盖在自身中了;因此,无需另行突出这条正义底线的决定性作用,也能确保政治发展。事实上,派伊在阐释政治发展的概念时,也提到了西方政界和学界比较流行的一些看法:“我们常常觉得我们这种民主是世界上最‘自然’的东西”,甚至相信“民主实践的自动发展”;“大众参与……被认为是当代世界精神的一项绝对权利”。^①不过,深入分析会发现,这类看法潜含着混淆“民主”与“正义”两个不同概念的逻辑谬误,会在理论上加剧“民主天然正义”的扭曲意向,在现实生活中甚至还可能产生某些坑人害人、侵犯人权的自败效应。在这一点上,先秦墨家的“贵义”理念同样有着不容忽视的启迪效应,可以引导我们深入反思“正义”与“民主”以及“法制”之间的复杂关系。

首先要说明的是,虽然墨家没有像突出“正义”对于“政治”的底线效应那样彰显“民主”对于“政治”的重要意义,却在先秦时期的历史背景下,不仅充分肯定了“不可坑害任何人”亦即“不可侵犯任何人的应得权益”这种直接基于正义底线的最重要“平等”,而且有力地捍卫了普通百姓参与政治生活的应得权益,明确主张通过“选”和“举”的途径,从民众中选拔推举贤能人士担任公共事务的各级职务乃至最高职务,打破当时受到“拥有文化成果”的儒家思潮极力推崇的“大人世及以为礼”的礼制主义等级架构。《墨子·尚贤上》说,“列德而尚贤,虽在农与工肆之人,有能则举之……官无常贵,而民无终贱”,就认为“农与工肆之人”(亦即某些论者瞧不起的“小生产劳动者”)只要守住了正义的底线,具备了贤能的品质,便完全有资格出任各种公职。后来倡导“礼莫大于圣王”的荀子,正是因为墨家“尚贤”理念包含的这种民主平等意向,才在《荀子·天论》和《荀子·非十二子》中攻击墨家“有见于齐,无见于畸”,会造成“侵差等,曾不足以容辨异,县君臣”等危害礼制主义等级架构的后果。

诚然,单凭《墨子》文本在上述语境里运用的“选”和“举”二字,尚不足以让我们得出一个结论:先秦墨家在两千多年前就形成了主张每个社会成员都能通过投票方式选举官员的自觉民主理念。但与此同时,我们仍然有充分的理由承

^① [美]鲁恂·W.派伊:《政治发展面面观》,任晓、王元译,天津:天津人民出版社2009年版,第32、52页。

认,墨家的这些见解流露出了积极肯定普通百姓拥有参与政治活动的应得权益的鲜明意向。更重要的是,从政治哲学的角度看,即便在今天,承认民众拥有参与政治活动的应得权益的实质性民主,其意义也远远超出了单纯允许民众通过投票机制选举政府官员的程序性民主,因为前者才是民主政治不同于专制政治的本质区别,后者不过是民主政治的一种运作形式,某些情况下还有可能为“拥有文化成果”的专制政治所利用。就此而言,墨家主张“列德而尚贤,虽在农与工肆之人,有能则举之……官无常贵,而民无终贱”,已经以质朴的方式把民主政治最重要的实质性内容揭示出来了。

相比之下,由于忽视了政治与正义的本质性关联,西方学界往往在强调投票选举的积极意义的同时,倾向于赋予这种程序性民主超越实质性民主的意义,甚至依据西方的模式主张民主投票构成了评判政治发展的基本标准,强调“在西方的历史上,政治发展的这一方面是与选举权利的扩大和新的人口成分进入政治过程密切相关的”^①,结果产生了某些负面效应。也是在这个意思上说,墨家以“贵义”理念为基础肯定民众参与政治生活的应得权益,给我们正确处理“正义”与“民主”的互动关联,纠正西方学界的扭曲见解提供了很有意义的理论启迪。

《墨子·尚同下》在谈到“审稽古之‘治’为‘政’”的语境里指出:

古者天之始生民,未有正长也,百姓为人。若苟百姓为人,是一人一义,十人十义,百人百义,千人千义。逮至人之众,不可胜计也;则其所谓义者,亦不可胜计。此皆是其义,而非人之义,是以厚者有斗,而薄者有争。是故天下之欲同一天下之义也,是故选择贤者,立为天子……天子又总天下之义,以尚同于天。

从这段文本看,墨家显然已经清醒地意识到,普通民众(“百姓”)是不可能形成法国哲学家卢梭通过浪漫幻想构思出来,并且充满了自相矛盾的那种只以公共利益为依据,一贯正确,甚至还能经过“自由投票”得到全体人民“一致同意”的所谓“公意”的。^②毋宁说,现实生活中的人们(包括普通民众)总是持有规

^① [美]鲁恂·W.派伊:《政治发展面面观》,任晓、王元译,天津:天津人民出版社2009年版,第56页。

^② 参见[法]卢梭:《社会契约论》,何兆武译,北京:商务印书馆2003年版,第35—40、134—141页。

范性维度上各不相同的“正义”理念,甚至到了“千人千义……不可胜计”的地步,以致会由于“皆是其义,而非人之义”的严重分歧,造成彼此争斗、难以达成一致的混乱局面。也正是这种纷争混乱的种种恶果,促使人们产生了想要“同一天下之义”的“尚同”诉求,试图通过“选择贤者,立为天子”的途径,达到“总天下之义,以尚同于天”的最终目的。

假如我们以望文生义的方式解读这里的最后一句话,也很容易像某些论者那样得出一个结论:墨家“需要一个活灵活现的上帝人格神”,是为了诉诸“尚同”的一元化手段,给“天子”的“绝对专制”提供一个“落后多了”的宗教基础。^①然而,倘若我们从《墨子》文本的整体语境出发,理解“总天下之义,以尚同于天”的原初意思,就不难看出这个结论的荒唐了:墨家说的“尚同于天”,其实就是遵循“天意”“天志”的命令,要求人们“相爱相利”,禁止人们“相恶相贼”,亦即《墨子·法仪》说的“爱人利人者,天必福之;恶人贼人者,天必祸之”。一方面,无可否认的事实是,古今中外没有任何“拥有文化成果”的专制统治者会通过“尚同”的途径,要求人们“相爱相利”,禁止人们“相恶相贼”,把“不可害人,尊重人权”的正义底线付诸实施。另一方面,要是我们不愿站在一元主义的“尚同”立场上强制性地贯彻这条正义底线,不肯对“恶人贼人者”实施法律惩罚,而是站在多元主义的立场上一味鼓吹无原则的“和而不同”,就会纵容“恶人贼人”的不义现象大肆泛滥,既保护不了普通民众的应得权益,也无法维系具有正当性或合法性的“良序社会”。

更重要的是,这段文本还能从一个角度启迪我们,找出正义为什么高于民主的谜底。问题在于,如果说墨家指认的“一人一义,十人十义……皆是其义,而非人之义”构成了现实生活中无可否认的常见事实,我们就没有理由断言,单靠允许民众通过投票参与政治生活的程序性民主本身,就足以自生自发地确立不可害人的应然性正义底线。事情很明显,无论全体社会成员通过自由投票的民主程序试图认定的问题,是选举哪些人成为掌握公权力的官员,还是按照怎样的政策实施公共益品的人际分配,或是应不应当向某个敌国宣战,他们都必然会因为“一人一义,十人十义”的纷争,分裂成两个甚至更多的持有不同规范

① 参见李泽厚:《中国古代思想史论》,北京:人民出版社 1986 年版,第 61—63 页。

性理念的派别或阵营,并且彼此间还“皆是其义,而非人之义”。既然如此,我们怎么有理由在这种情况下,单凭投票结果的数量比例,就去评判哪个派别或阵营的价值理念符合不可害人的正义标准,主张全体社会成员包括对立的派别和阵营必须把它当成底线来服从呢?因此,如果说在两军对垒或两国交战的局面下,我们没有理由简单地凭借双方的人数多寡,就直接依据《孟子·公孙丑下》所谓“得道多助,失道寡助”的“数人头”原则来评判哪一方是正义的话,那么,在民主投票的局面下,我们同样没有理由简单地凭借双方的人数多寡来评判哪一方是正义的,因为数量上占了全体社会成员的 51% 甚至 90% 的民众,并不见得一定就代表了正义;而剩下来只占 49% 甚至 10% 的民众,也不见得一定就是不正义的。有鉴于此,我们怎么有理由声称,程序性民主投票的结果就是天然正义、不容置疑的,甚至构成了评判政治发展的基本标准呢?

公元前 5 世纪雅典城邦实行的“陶片放逐法”的根本缺陷,可以说就在这里。乍一看,这是一种完全符合民主程序,有着良好目的的法律制度,允许自由民通过投票的途径,驱逐那些可能威胁到城邦民主体制的危险人物(特别是那些“僭主”)。事实上,有关的放逐提案不仅需要经过公民大会的表决加以认定,而且法律还规定投票的总数必须达到 6 000 人以上的法定限额才能生效;被放逐者虽然无权为自己辩护,但在放逐期间仍然可以保留自己的公民权和财产权,放逐期满后回到城邦就能自行恢复。^①尽管如此,它可能造成不义后果的原因也是显而易见的:难道得票数最多者(而不是得票数第二或第三者)就一定是罪有应得的危险人物吗?难道一个人是否会威胁到城邦民主制度,是否应当受到放逐的惩罚,直接取决于多数自由民的投票意愿,甚至直接取决于他们很可能是在演说家的激情煽动下当下生成的投票意愿吗?正是在这个意思上说,不管陶片放逐法在当时的历史条件下有着怎样不容否认的积极意义,发挥过怎样有助于维系城邦民主制度的重大作用,我们都很难断言它是天然正义的。

另一个涉及古希腊民主的著名案例,是哲学家苏格拉底被处死的事件;对此,学界到今天还往往倾向于从民主与法制冲突的视角来解释。^②但细究起来,

① 晏绍祥:《雅典陶片放逐法考辨》,载《世界历史》2017 年第 1 期。

② 周晶:《政治伦理视域下的苏格拉底之死》,载《通化师范学院学报》2020 年第 1 期。

这类解释并不符合它的本来面目,因为在这个实际案例中,不仅民主是按照法律程序展开的,而且法制也是按照民主程序实施的:审判苏格拉底的五百人议会,原本是一个通过民主选举产生,以全体公民的名义负责审理重大案件,类似于现代的法庭或大陪审团,却又几乎集立法权、行政权和司法权于一身,不受其他因素制约,拥有最高权威的机构,据说其决定如同公民大会的决定一样,是雅典城邦公民意志永远正确的体现。同时,苏格拉底接受审判的过程,也完全符合当时的法制规定,包括他在定罪前后都为自己做了申辩,议会先是以 280 票对 220 票的投票结果判决他有罪,然后再以 360 票对 140 票的投票结果判处他死刑,等等。从这里看,这个事件的根本问题既不在于是否符合民主,也不在于是否符合法制,而是首先在于它遵循的民主和法制程序都没有恪守“万事莫贵于义”的理念,结果自败地突破了“不可害人”的正义底线,将一个只是表达了某些新颖的见解,却没有侵害任何人应得权益的哲学家定了死罪。

于是,古希腊雅典城邦的这两个事例,就从一个侧面显示了大致同时代的先秦墨家的深刻洞察力:在“一人一义,十人十义……皆是其义,而非人之义”的现实背景中,我们虽然能够直接根据符合民主程序的投票结果,任命各级官员,决定在经济发展和环境保护的张力中采取什么样的政策等,却无法直接根据这样的结果,确认某个行为是不是正义的,或某个人是不是有罪,反倒应当按照“不可害人,尊重人权”的唯一底线,评判民主投票的结果本身是不是正义的。再拿苏格拉底之死的案例来说,我们显然没有任何理由断言,由于 280 票在数量上多于 220 票,判决苏格拉底有罪就是正义的;由于 360 票在更大的数量上多于 140 票,判处他死刑就是更加正义的。按照同样的道理,某个得到了 67%赞成票数的行政决策,也不可能单凭它的多数支持度就成为正义的,并让另一个只得到 33%赞成票数的相反决策沦为不正义的。即便在两项决策本身(如经济发展与环境保护)都大体符合正义底线、彼此间却存在抵触冲突的情况下,它们体现的不同派别或阵营的两种应得权益之间的权衡比较,也不能仅仅依靠多数压倒少数的简单方式定出优劣胜负。所以,通过民主投票程序体现出来的多数民众意志,并不足以构成评判正义与否的价值标准,因为就连“不可害人”这条可以在规范性维度上维护每个人应得权益的普遍性正义底线,也不是在涉及所有具体事例的情况下,都能得到大部分人的自觉认同,更不用说能像卢梭浪漫想象

的那样,成为所有公民一致同意的“公意”了。

正是基于对“一人一义,十人十义……皆是其义,而非人之义”这种复杂现实的清醒意识,墨家思潮并没有激情洋溢地宣称自己认同的“不可亏人自利”的正义底线就是所有人都会一致赞成的,而是试图一方面在当时的历史条件下诉诸被某些论者贬抑成“落后多了”的宗教人格神,借助“天意”“天志”的强制性约束力,要求所有人接受“万事莫贵于义”的理念,严格遵循正义的底线从事人际行为,另一方面诉诸被某些论者污名化为“绝对专制”的一元主义“尚同”原则,强调大家都应该声讨坑人害人的不义罪行,“为政者”更是必须依据法律严厉惩罚任何不义的罪行,防止坑人害人的事情再次降临到随便哪个人的头上。事实上,《墨子·兼爱中》在倡导“天下之人皆相爱”的理想时,曾特别强调“强不执弱,众不劫寡,富不侮贫,贵不傲贱,诈不欺愚”,就指出了正义底线包含着“多数不可压制或强迫少数”的平等因素,从而驳斥了那种把“人多势众”等同于“正义在手”,片面主张“得道多助,失道寡助”的流行成见。《墨子·天志上》还试图从这个角度区分正当的“义政”与不义的“力政”:

顺天意者,义政也。反天意者,力政也。然义政将奈何哉?……处大国不攻小国,处大家不篡小家,强者不劫弱,贵者不傲贱,多诈者不欺愚……力政者则与此异,言非此,行反此,犹幸驰也。处大国攻小国,处大家篡小家,强者劫弱,贵者傲贱,多诈欺愚。

这段论述指出,只有充分尊重少数或弱势一方的应得权益,不靠人多势众欺压少数或弱势一方,才是符合“天意”的“义政”;相反,以强凌弱、以多压少、以众劫寡,则是违背“天意”的“力政”即“恶政”。因此,这里同样清晰地呈现出墨家依据“不可害人”的唯一底线,评判政治领域内一切行为事件的正义与否,努力将“贵义”理念落到实处的鲜明意向。

当然,我们也不能仅仅因为民主政治在现实生活中时有出现的缺失弊端,就断然否定它的正面价值,乃至将它与专制政治相提并论。就其本质而言,民主制度在于维护普通民众参与政治活动的应得权益,因此构成了“不可坑害任何人”或“尊重所有人应得权益”的实质性正义的重要组成部分,从而与专制政治剥夺民众参与政治活动的应得权益的不义做法形成了天壤之别。也是在这个意思上说,否定专制政治、实行民主政治,是遵循“不可害人,尊重人权”的规

范性正义底线的具体体现,其积极意义不容抹煞。本文依据先秦墨家“贵义”理念做出的上述分析,只是试图在这个基础上指出下面的关键点:既然民主政治构成了实质性正义的一个组成部分,那它就应当像实质性正义的其他组成部分(如法律制度、行政管理等等)一样,严格遵循“不可害人,尊重人权”的正义底线,不可在任何情况下突破这条底线,以致反倒让自己落入了“坑人害人,侵犯人权”的不义状态。换言之,民主政治本身并不足以带来不可突破意思上的底线价值或“绝对权利”,因为它的正当性或合法性仅仅在于,作为政治生活中的一种有效程序,它能充分保障每个普通民众参与政事治理的应得权益,从而有助于在政治领域内贯彻“不可害人,尊重人权”的正义原则;否则,倘若违反了这条底线,民主政治就会背离自身作为维护正义底线的工具使命,在异化中陷入自败:原本是为了实现正义这个目的而运用的一种正当手段,现在却被当成了目的抽离出来,以致允许在投票中取得了多数优势的一方,可以打着“民主”的旗号,侵犯少数一方理当享有的应得权益。

从这里看,西方学界的政治发展概念倾向于把是否符合民主程序视为政治领域的价值基准,认为既然民主反专制,因而就是天然正义的,就存在着忽视了“一人一义,十人十义……皆是其义,而非人之义”的事实,未能辨析正义与民主之间差异的理论缺失了。所以,倘若接受了两千年前先秦墨家的“贵义”理念,我们今天也就没有理由断言,只有民主政治才实现了政治发展,乃至把投票选举当成政治发展的核心因素了。相反,我们应当按照墨家的“贵义”理念主张,只有坚守“不可害人”的正义底线的政治,才是拥有正当性或合法性的政治发展;民主政治也只有在坚守了这条正义底线的前提下,才是拥有正当性或合法性的政治发展;否则的话,无论民主政治的制度程序如何完美无缺,只要违反了正义的底线,还只能是处在不发展的状态中。诚然,由于不同人们的应得权益之间也往往会出现抵触冲突,如何在复杂的现实生活中将“不可害人,尊重人权”的正义底线落到实处,就构成了一道人们不得不永远面对、经常要做出“艰难”选择、有时还会陷入悲剧境地的棘手难题。不过,现实政治的这种残酷一面,恰恰有助于我们放弃那种误以为只要实现了民主政治、历史就会终结的浪漫幻想,转而像两千年前的先秦墨家那样,脚踏实地地意识到,由于“一人一义,十人十义……皆是其义,而非人之义”的复杂现实,人类历史根本不可能终结于

民主程序的完美确立;毋宁说,只要人类还在,追求正义的道路就将不得不艰辛曲折地一直走下去。就此而言,所谓的“政治发展”并非某种相对静止的给定状态,而是一个永无尽头的动态过程。

四、政治发展与善政治理的效率

表面上看,如果说政治发展的民主平等主线总是充满了“价值负载”(特别是西方政治理念的价值负载)的话,治理效率的主线似乎就是“价值中立”的了,重在考察各种制度程序如何能够高效成功地达成预设的特定目的,却无需关心这些目的本身具有怎样的规范性内容。派伊谈到这个问题的时候曾指出,西方政界以及学界最初更关注在非西方国度建立法律和行政体制的理性化形式,以致“政治发展被认为是与行政发展重合的”,然后才逐步察觉到“真正民主的制度”这个“非形式的东西”的重大意义;但他自己虽然承认“发现民主与发展具有直接而显见的同一性”对于社会科学想要保持“价值中立”的雄心壮志构成了严峻的挑战,却也找不到合适的解决途径,只好言之无物地泛泛宣布:“正确的做法是指出社会科学分析所采用的范畴应该反映事实而非价值。”^①

造成这种现象的主要原因在于,韦伯自己在提出“价值中立”的理念时,也没有清晰地阐释它的核心语义,尤其没有从区分认知需要与非认知需要的角度看到,“价值中立”并非主张科学研究应当摆脱对真理知识的价值追求,而是仅仅要求:主体不管研究对象包含着怎样浓郁的非认知价值负载(道德、实利、信仰、炫美方面的价值负载),也不管自己对研究对象充满了怎样强烈的非认知偏好兴趣,都应该在研究过程中将这些非认知的偏好兴趣悬置起来,存而不论,单纯基于求知欲或好奇心方面的认知需要,如其所是地描述研究对象及其具有非认知价值负载的本来面目,亦即把研究对象具有的非认知价值当成“事实”来考察,说明它们的实然性真相。换言之,一方面,由于研究对象本身就包含着非认知价值负载,“社会科学分析所采用的范畴”是不可能不涉及像使用价值或交换

^① 参见[美]鲁恂·W.派伊:《政治发展面面观》,任晓、王元译,天津:天津人民出版社2009年版,第29—34、57—58页。

价值这样的价值的;另一方面,社会科学作为一门科学,只能像自然科学对待各种自然现象那样,单纯描述这些非认知价值作为事实的本来面目,不让主体的非认知偏好兴趣干扰了这些“对于非认知价值保持中立”的科学描述,却不可能拒绝研究各种非认知的价值。同时,在得出了这种严格意思上“价值中立”的科学知识后,主体又完全可以将自己或他人的非认知需要重新引进来,通过“非认知价值重载”的过程,将这些非认知需要与科学研究得出的“价值中立”见解结合起来,提出自己或他人如何在实践活动中满足非认知需要、达成非认知目的的建议、决策和方案。就此而言,科学研究的“价值中立”其实是位于“价值负载”与“价值重载”之间的一个必要环节,一方面要求主体摆脱非认知偏好兴趣的干扰,防止研究结论由于这类干扰而扭曲事实的真相,另一方面让主体在有关事实真相的正确知识指导下,制定出能够成功地付诸实施,实现各种非认知目的的有效建议、决策和方案。^①

这样校正了有关“价值中立”的误解后,我们会发现:第一,政治发展的两条主线其实都是充满着非认知价值负载的研究对象;第二,不管研究的是哪条主线,主体都能首先通过悬置自己的非认知需要,对它们展开价值中立的科学研究,然后再将自己的非认知需要引进来,让研究成果发挥出指导人们达成非认知目的的实践效应。举例来说,虽然西方学界对于民主平等主线的理论研究总是充满了西方政治理念的非认知价值负载,尤其流露出将符合投票程序的民主政治视为天然正义的偏好意向,以致免不了得出某些遮蔽了事实真相的结论,但这并不意味着人们就无法对这条主线展开价值中立的科学研究了。相反,不管人们对民主投票程序持有怎样的规范性立场,只要他们愿意,都完全能把自己不可避免地会负载的种种非认知需要悬置起来,仅仅从好奇心出发,考察这些民主投票程序在现实生活中对于持有不同应然性理念的民众或党派达成各自的非认知目的具有怎样的实然性效应,在什么情况下有助于哪些价值理念的付诸实施,在什么情况下有碍于哪些价值理念的成功实现等,从而揭示民主投票程序在政治领域发挥作用的本来面目。而在得出了这些价值中立的科学结

^① 参见刘清平:《价值负载、价值中立和价值重载——人文社会学科的构成和使命》,载《兰州学刊》2021年第1期。

论后,人们又可以把各种规范性正义理念引进来,评判和权衡这些民主投票程序作为自己实现正义目的的工具手段所发挥的复杂效应,并以这种“价值不中立”的方式,提出克服它们对自己具有的负面作用、发扬它们对自己具有的正面意义的方案建议。也只有在这种“价值负载—价值中立—价值重载”的过程中,人们才能首先让自己有关民主投票程序的理论研究成为一门严格意思上的科学,其次让这门科学的研究成果发挥出指导自己的政治实践顺利展开的积极效应。

对于政治发展的治理效率主线,也有理由如是说。首先,正像人们能够围绕不同国家的民主程序在达成各种非认知目的时具有的正负效率展开价值中立的科学研究那样,人们也完全能够通过悬置自己的规范性立场,围绕不同国家的政治制度尤其是行政体制在达成各种非认知目的时具有的正负效率展开价值中立的科学研究,并让研究成果构成政治科学的一门分支,而不至于像以往那样,由于主体自觉不自觉地将非认知的偏好兴趣引进来,导致研究成果在不同程度上变成了主体偏爱的理念证成、决策阐释、意欲抒发或激情宣泄。其次,正像有关民主程序的价值中立的科学研究经过了价值重载的转型后,能以价值不中立的方式发挥出指导人们民主实践的复杂效应那样,人们在得到了有关各个国家行政体制的正负效率的价值中立的科学成果后,也完全能够经过价值重载的转型过程,以价值不中立的方式运用它们指导自己的现实实践,克服那些不利于自己达成非认知目的的负面低效因素,发扬那些有利于自己达成非认知目的的正面高效因素。

无可否认,由于拥有注重科学、强调理性的文化传统,西方学界在有关政治发展的治理效率方面,取得了不少价值中立的研究成果,值得我们借鉴。但有必要指出的是,这些成果大多偏重于制度程序方面的形式性因素,不仅没有对“不可害人,尊重人权”的规范性正义底线给予足够的重视,而且也较少涉及与制度程序的执行运转密不可分的规范性主体品格,结果同样留下了一些片面性的理论缺陷。在这方面,先秦墨家的有关理念对于我们也有不可忽视的启迪作用,因为它虽然还不可能意识到非认知价值中立的重要意义,也不太看重制度程序的形式化效应,却特别强调了政治实践的主体品格问题,并且基于“万事莫贵于义”的应然性立场,以价值不中立的方式提出了某些提升政治领域内治理

效率的深刻见解,有助于我们弥补西方学界在这方面的不足缺失。

其实,在将“不可害人”的正义原则看成人类生活的规范性底线时,先秦墨家已经赋予了一切政治活动某种值得意欲的良善目标,这就是“兼相爱交相利”,“兴天下之利,除天下之害”。如前所述,《墨子·天志中》在解释“义政”为什么是“善政”的时候就指出:“天下有义则治,无义则乱,是以知义之为善政也。”从这个角度看,与西方学界倾向于坚持后果论与道义论的二元对立架构不同,墨家思潮并不认为,实行义政就一定会导致“天塌下来”的严重后果,相反还主张,只有实行恪守底线的义政,才能达成确保“天下之治”的善政。正是在这种将义政与善政融为一体的语境里,墨家进一步考察了义政的实行者应当具有贤能品格、以求提升善政的治理效率问题。

例如,在指出了“官无常贵,而民无终贱;有能则举之,无能则下之”后,《墨子·尚贤上》紧接着就强调“举公义”,明确要求把普通民众按照“尚贤”原则拥有参与政治生活、担任社会公职的平等权益置于“不可害人”的公义底线上。《墨子·尚贤中》则试图从“天”那里寻找这种“任人唯贤”原则的终极依据:“以尚贤使能为政,而取法于天。虽天亦不辩贫富贵贱、远迩亲疏,贤者举而尚之,不肖者抑而废之。”换言之,按照至高无上的“天意”“天志”,无论财富多寡,还是远近亲疏,都是与政事治理不相干的因素,也不可以构成评判人们是否拥有“为政”资格的决定性标准;只有依据正义底线和贤能品格选拔和推举官员,才能打破出身、血缘、阶层、财富、地位等外在因素的固化效应,确保社会公职全面动态地向一切人开放,而不至于封闭在某些血亲团体或阶层集团的狭隘范围内。此外,《墨子·尚贤上》和《墨子·尚贤中》还依据“万事莫贵于义”的理念,强调“不义不亲,不义不近”,“尊尚贤而任使能,不党父兄”,严厉斥责了当时“大人世及以为礼”的礼制主义等级架构以及儒家鼓吹的以“骨肉之亲”作为提拔官员的标准,认为血亲因素与是否具有政治方面的治理才干没有直接的联系,不应当在任命官员的时候加以考虑。墨家如此在正义底线的基础上提倡“尚贤”,抨击同样主张“尚贤”的儒家大搞“任人唯亲”的自败做法,就是因为他们清醒地意识到,一个人仅仅具有优秀的行政才能甚至忠孝的伦理德性,并不足以保证他在担任公职后就一定能够实行“兴天下之利,除天下之害”的“善政”,因为他也许会凭借这些抽象的才能或德性,积极维护不义的专制统治,大肆腐败为自己和

家人谋取不正当的利益;只有在恪守正义底线的前提下,拥有高尚德性和优秀才能的官员才能实现“义政”即“善政”的直接统一,也就是《墨子·非乐上》主张的“仁之事者,必务求兴天下之利,除天下之害,将以为法乎天下”。事实上,这里的“必务求”三字,还把“兴天下之利,除天下之害”说成是具有贤能品格的“仁之事者”的“应尽义务”了。

西方学界在讨论政治发展的概念时,也很注重如何高效地“兴天下之利”的问题。不过,这种目标上的基本一致,并不足以掩盖他们与先秦墨家之间的深刻差异:由于忽视了正义底线的决定性支撑作用,他们往往倾向于按照效益主义(功利主义)的宗旨处理“兴天下之利”的问题。派伊就不仅指出,合法性的问题涉及“政府权威应在多大程度上推进经济发展”,而且还以“最大多数的最大福祉”的口吻强调:“政治作为一个过程,其中互相冲突的利益能够公开表达,并由此可以作出调整从而使各派利益都能得到最大程度的实现。”^①尽管国内某些学者常常依据墨家“喻于利”的扭曲性定位,将墨家与西方效益主义相提并论,认为二者都是以“利”为枢纽,墨家甚至还属于“极端功利主义”^②,但按照上面的讨论,这种生硬比附的解读也是站不住脚的,因为先秦墨家在强调“天下之利”的时候,始终坚持“不可害人”“众不劫寡”的正义底线,断然否定为了有效地成就“最大多数的最大福祉”,就不惜侵犯少数人应得权益的不正当做法,因此与西方效益主义只重视达成量上最大的善、却忽视了正当或正义底线的思路很为不同。至于以往流行的那种把先秦墨家污名化为只讲“利”、不讲“义”的褊狭之见,更是完全遮蔽了它将义政和善政融为一体的深刻理念:墨家思潮肯定的“利”,始终建立在“不可害人”的“公义”基础上,因而首先是“农与工肆之人”应得的正当利益,并非“君子”们在礼制特权架构中享有的不正当待遇。所以,这样以义政为前提实现“喻于利”的善政,没有任何可受指责之处,相反还应当给予充分的肯定,因为通过高效的行政管理以求增进社会成员的福祉利益,正是以正义为底线的政治发展的终极目的。

当然,在肯定先秦墨家的有关理念具有弥补西方政治发展概念的理论缺失

① [美]鲁恂·W.派伊:《政治发展面面观》,任晓、王元译,天津:天津人民出版社2009年版,第82、99页。

② 参见冯友兰:《中国哲学史》,北京:中华书局1961年版,第115—123页。

的积极意义的同时,我们也不可忽视它在探讨善政治理方面的某些片面性弊端,包括在很大程度上忽视了行政体制的理性化特点对于提高治理效率具有的重要作用。事实上,对于现代政治发展来说,制度架构和主体品格的因素是相辅相成、缺一不可的:一方面,失去了制度架构的强制性规范作用,单靠主体个人的自律性德性才能,随时都有可能让义政和善政的统一陷入人治的危机,甚至因为不受约束的权力腐蚀,让原本贤能的治理主体变成了贪得无厌的腐败分子。另一方面,再完美无缺的制度架构,也不可能单凭本身的形式化因素自行运转,而必须由拥有这样那样主体品格的人员(特别是官员)来执行,从而在运转过程中由于主体的不同德性才能,正当或不正当、高效或低效地发挥作用。也是在这个意思上说,在考察政治发展的治理效率问题时,我们既不可片面坚持“唯制度论”而否定主体品格的积极作用,也不可片面坚持“唯品格论”而否定制度建设的必要意义。更重要的是,我们在探讨制度架构和主体品格的互补统一时,还应当始终坚持墨家思潮的“贵义”理念,强调必须以“不可害人,尊重人权”的正义底线为基础展开制度建设、实施品格自律,一方面凭借完善的制度架构,防止贤能人士掌握权力后走向堕落腐败,另一方面通过主体的贤德才能让制度架构发挥出高效的治理功能,充分实现义政和善政的内在统一。

综上所述,现代西方学界依据西方文化传统和价值理念阐发的政治发展概念,虽然在帮助人们通过比较研究的途径,解释非西方新兴国度在政治维度上的变迁演化方面的确起到了不可抹煞的积极作用,至今也有借鉴汲取的正面价值,但同时又存在某些显而易见的理论缺陷,尤其忽视了“不可害人,尊重人权”的正义底线对于政治发展的决定性意义,所以我们有必要诉诸先秦墨家的深刻理念,对症下药地予以克服和弥补。在某种意义上我们甚至有理由说,墨家倡导的义政和善政的内在统一,不仅应当成为前现代国家向现代化转型的政治发展理应达成的终极目的,而且同样应当成为已经高度发达的现代化国家的政治发展理应达成的终极目的。换言之,不仅适用于非西方新兴国家,而且同样适用于西方发达国家的政治发展概念,最终应当归结为下面一点:在坚持“不可害人”的义政的基础上,努力实现“兴天下之利,除天下之害”的善政。