

反思民主主义

许振洲

内容提要 在对民主的反思中,应当明确它是在制度功效上不够令人满意,还是其原则出了问题。民主应被区分为以普选制为核心特征的制度,以及以人生而平等为原则的精神即民主主义。制度可以改善,但民主主义仍值得重申。人与人之间在智力、能力等诸多方面均有差别,但在生命、尊严、苦乐尤其在利益面前是平等的。成功主义不过是精英主义在新形势下的变种,无论在现实政治中还是在学理逻辑上都不应构成对民主主义的挑战。

关键词 国际政治理论 民主主义 精英主义 功利主义 利益 平等

—

20世纪末,若干世界知名媒体曾分别采访各行业的领袖人物,请他们谈自己心目中20世纪最重要的事。回答当然是见仁见智:从抗生素或空调的发明一直到电脑的家庭化。但在政治领域里,20世纪中最重要的事之一当属民主在世界主要国家和地区的推广普及:在短短100年间,它从少数几个欧美国家

* 许振洲:北京大学国际关系学院教授。(邮编:100871)

的实践成为绝大多数国家所宣称施行的制度,颇令人觉得阳光之下也还有些新鲜事。随着苏东集团的解体,这种亨廷顿笔下的民主化“第三波”终于被福山在 20 世纪 90 年代初宣布为终结了历史的大事件:^①历史终结于自由民主,因为它“尽善尽美”,解决了所有真正的大问题——无论是经济的发展,还是获得认可的心理需求。在制度层面特别是在意识形态层面,已不再有“进步”的空间。^②

并非所有人都赞同福山的分析。是否可以将一切“善”都简单归因于某一制度?人类是否存在有着确定目标与方向的普遍史?^③即使只是基于常识,人们通常也会对过于完美的事物、过于乐观的预测保持适当的审慎。尽管如此,有时潮流的变化之快还是令人感到出乎意料,“疑民主论”居然成了话题:30 年不到,河东河西便攻守易势;昨日还宾朋满座,今天就成了危楼?

对于民主的怀疑,似乎在我们这里开始得最早,并在社会中取得了相当的影响。一方面,20 世纪 90 年代中期以来,西方主要民主国家在政治、经济、社会领域中均遇到许多问题,无论是美国的经济危机,还是欧洲的欧债风波与难民潮,而欧美政府对这些问题的处理显然不甚得力。另一方面,中国在经济总量、发展速度、基础建设、公共工程等领域内取得了举世公认的成就,综合国力及居民的总体收入快速增长,在国际事务中的影响力也早就不可同日而语。这种反差很自然地推动人们去思考其理由。而对民主的批评,正是反思的结果。^④

有趣的是,这种怀疑竟在一定程度上得到了当年的“唯民主主义者”福山的呼应。他在其新著《政治秩序与政治衰败》中,将保证一个国家成功治理的三要素列为:国家即组织良好的政治权力、法治与民主。与其 20 多年前的论断相比,福山心目中的民主从唯一的或至少是主要的目的变成了实现一个更高目标的三个影响因素之一。更为关键的是,民主制并不能自动防止“政治衰败”这个他心目中的新“恶”:^⑤“现代自由民主国家面临的政治衰败,一点也不

① “我还认为自由民主制度也许是‘人类意识形态发展的终点’和‘人类最后一种统治形式’,并因此构成‘历史的终结’”。〔美〕弗朗西斯·福山:《历史的终结及最后之人》,黄胜强、许铭原译,北京:中国社会科学出版社 2003 年版,第 1 页。

② 同上书,第 2—12 页。

③ 托克维尔就曾以其一贯辛辣的风格写道:“拉法夷特先生在其《回忆录》的某处说过,过分强调一般原因的研究方法,会使二流政治家得到极大的慰藉。我补充一句:这也会使二流历史学家得到很好的慰藉。”〔法〕托克维尔:《论美国的民主》(下卷),董国良译,北京:商务印书馆 1993 年版,第 610 页。

④ 虽然中国实行人民民主制度,但有人倾向于将民主制理解为欧美国家的专利。

少于其他类型的政权。”^①福山认为,在民主化的进程中,可以看到两类国家,一类是先有了组织良好、运行有效的政治权力(典型例子是古代的中国及近代的普鲁士),而后引进了民主制度;另一类则是在建立现代官僚制之前就走向民主的国家。一般说来,第一类国家更容易走向成功。也就是说,在有些国家中,民主化不一定是政治发展中的第一优先。例如,“强烈的民族认同往往在威权统治条件下形成得最为成功。缺乏强烈民族认同的民主社会,在议定民族的宏大叙事时常会遇上严重分歧”。^②

正如福山后来多次强调的那样,他当然没有否定民主的意义与作用。但他的思想似乎也确有变化:更加重视国家、法治与民主之间的平衡;也基本放弃了构建人类普遍史的努力。不过在我们这里,福山的变化却可谓后知后觉。国人中的绝大多数大概从来没有过对民主的所谓迷信,从来没有将其放在先验的、价值观的、终极目标的位置上。民主首先是一种政治制度,而制度必须自证其有效性。实践是检验真理的唯一标准,更是检验一种工具性制度的唯一标准。我们中的一些人在20世纪初对民主有些敬畏,因为它的背后是坚船利炮。相当一部分人在20世纪末对民主有些迷恋,因为它象征着富裕的生活。如今突然发现,不依照洋郎中开出的药方,中国也能实现富国强兵的目标,也能够过上好日子,那么,民主如何证明它的合法性、可欲性?对民主的怀疑由此而生。如果可以预测,笔者甚至认为这种怀疑会持续下去并传播开来。

当然不止是怀疑。最有效的怀疑其实是挑战,是构建一种有竞争性的新观念,这是一个仍在进行中的工作。人们似乎还没有看到一个清晰的、系统的、得到公认的结果,但大的思路已呼之欲出:一种以知识、经验、能力为标准,以发展和效率为主要目标的领导。作为一个中国改革开放时代的忠实客观的外部观察者,笔者的导师、法国波尔多第四大学荣誉教授马特先生(Jean-Louis Martres)将其描述为精英主义(méritocratie),以区别于粗鄙无文的民主(démocratie)或蓄意搅局的否决政治(vétocratie)。这个新观念很可能拓展出国际性的发展空间,产生广泛的吸引力,甚至成为民主的竞争者。

但到目前为止,这种怀疑恐怕在学理上还远未成熟,在实践中更缺乏针对性设计。对民主当然可以反思,正如对一切制度都应当不时反思。对民主当

① [美]弗朗西斯·福山:《政治秩序与政治衰败:从工业革命到民主全球化》,毛俊杰译,桂林:广西师范大学出版社2015年版,第23—24页。

② 同上书,第26页。

然无须迷信,正如一切迷信均不可取。但民主作为一种制度、一种学说,在当今世界中占有了如此地位,其成功恐怕也绝非悖致。迷思退去之后,它是否还剩下无法忽视的合理内核?特别是它真的已经面临合法性危机了吗?它的可能替代物真的已经触手可及、深孚众望了吗?对这些问题,我们需要做的是冷静、深入、联系实际的独立思考:考量它在理念上是否合理,在实践中是否需要,在操作上是否可行,而不是刻意地为了反对而标新,为了彰显自我而立异。至于西方学界的某些新动向,最好还是将其当作激发我们灵感的参照物而非我们思考的风向标。何况在那里怀疑某项政策,不等于怀疑某个政府。怀疑某个政府,不等于怀疑制度。即使彻底到连制度也一并怀疑了,也不一定等于怀疑制度的原则与精神。

二

上面泛泛而谈的“民主”,其实是一般的通俗说法。为了使讨论更加严谨,本文希望对民主的实践即民主制度与民主的理念即民主主义做一区分,并着重分析民主主义的理由及其在当下政治中的意义。

对现代民主制度的实质,密尔将其定义为一种代议制民主:“全体人民或一大部分人民通过由他们定期选出的代表行使最后的控制权……他们必须完全握有这个最后的权力。无论什么时候只要他们高兴,他们就是支配政府一切行动的主人。”^①即一方面国家的主权属于人民,另一方面人民通过自己选出的代表而非他们自己来行使这种主权。比较晚近的达尔则认为民主是:“1. 选举产生的官员。2. 自由、公正、定期的选举。3. 表达意见的自由。4. 多种信息来源。5. 社团的自治。6. 包含广泛的公民身份。”^②虽然学者们对民主制度的定义言人人殊,并经常加入越来越多的内容,但在基本点上还是有共识的,选举与普选权始终是这些定义中的核心部分,是民主实践中的关键环节与关键制度。

而民主的理念、精神即笔者所称的民主主义,则是这种制度的思想来源和理论依据。为何国家的最高权力应属于人民?为何执政者应当由人民选举产生并向人民负责?民主主义的回答是:因为人被假设为生而平等。他们应当

① [英]斯图亚特·密尔:《代议制政府》,汪瑄译,北京:商务印书馆1982年版,第68页。

② [美]罗伯特·达尔:《论民主》,李柏光等译,北京:商务印书馆1999年版,第93页。

有平等的法律地位、平等的身份、平等的权利,应当在政治中有平等的发言权与决策权。一如托克维尔的名言:“显示民主时代的特点的占有支配地位的独特事实,是身份平等。在民主时代鼓励人们前进的主要激情,是对这种平等的热爱。”^①按此思路,对民主的质疑便可分成两类:对民主制度的质疑,以及对民主的精神、原则即民主主义的质疑。对这些质疑,自然也可以分类回答。

对民主制的具体制度、实践特别是效果的分析不是本文的主题。笔者只想提出几点意见以供讨论。

首先,现代民主在各国的制度与实践未必全然相同,所以并无统一的标准。但如前所述,其关键程序、核心环节是普遍选举制。这也正是中国现在实行的制度。我国2004年修订的宪法总纲中规定:“中华人民共和国的一切权力属于人民。……全国人民代表大会和地方各级人民代表大会都由民主选举产生,对人民负责,受人民监督。”宪法第34条又规定:“中华人民共和国年满十八周岁的公民,不分民族、种族、性别、职业、家庭出身、宗教信仰、教育程度、财产状况、居住期限,都有选举权和被选举权。”所以,“一人一票”的普遍选举制早已成为中国的宪法原则。

其次,在现代政治中,民主解决的主要是合法性问题,是权力来源问题。没有哪个国家真的采用了民众直接治理的古代雅典模式。人民的权力在具体操作中被委托给了由他们选举产生并向他们负责的政府。无论哪个国家的政府都天然带有精英—专业色彩,因此现代民主制事实上早已成为古代思想家笔下的混合制政体,并不必然存在参与决策的人数过多、素质不够的危险——“否决政治”中搅局的主体也不是一般民众。

再次,民主制度当然有其不足之处,其中有些甚至是结构性的缺陷,但这些不足有无可能在实践中得到不断地匡正完善,而不以否定为前提?另外,换一种形式是否就一定更好?政治的运行经常受到各种条件的限制,经常是一个选择过程,未必真正存在某种至善最优的方案。

最后,如果说人类的政治史归根结底是精英与平民之间利益的博弈史,而平民在博弈中通常处于下风,那么,民主制的主要意义便在于赋予平民一个体制内的博弈手段,给弱者以更多的关照。

在实际运行中,民主的制度、实践、效果都不会自然而然地无可挑剔。所以一切改进、融合、复合的尝试都是成立的。但对于那些与民主的本意直接相

① [法]托克维尔:《论美国的民主》(下卷),第621页。

关的不足,便只能求仁得仁了。正如托克维尔所言:“你要求社会及其政府做些什么呢?对此,是需要加以说明的。你想使人的头脑达到一定的高度,让它以宽宏大量的眼光去观察这个世界上的各种事物吗?你想让人们物质财富产生一种鄙视感吗?你要养成和保持坚强的信念吗?你要使风俗高雅、举止文明和艺术大放异彩吗?你向往诗歌、音乐和荣誉吗?你试图组织一个民族对其他一切民族采取强力行动吗?你打算创办伟大的事业,而且不管成败,使其名留青史吗?假如你认为人生在世的主要目的就是如此,你就别要民主政府,民主政府肯定不会把你带到这个目的地。”^①高尚、勇敢、优美、精致、博学深思等优良品质,都未必是民主制度的必然产物,效率、速度、执行力更不一定是它的强项。

但是,从人类政体的历史来看,现代民主制恐怕仍然是漏洞最少、最为合理的形式。它是一种混合政体,最为符合中庸、中道的原则,并与梭伦的初衷相通:在精英与平民之间求得妥协平衡,同时向弱者即平民做适当的倾斜。它可能让所有人都不真正满意,但又是他们都能够接受的最大公约数。

相对于制度而言,对民主主义的质疑才是真正的质疑。因为如果人是平等的命题不成立,民主制度的合理性便不能得到解释。而对这种质疑做些归纳、分析、回答,才是本文的主旨所在。

论证民主主义,可从两个角度进行。第一,在政治实践中为什么要坚持民主主义;第二,民主主义在学理上是否成立。

对第一个问题可以暂时不做深入讨论,而只是简单地理出线索。首先,它最接近满足诸如和谐、均衡、一致等政治要求。在一个理想的政治体或共和国中,其成员有对共同体的认同感;有着参与公共事务治理的习惯、热情与渠道;各阶级、阶层的地位与政治影响力不畸轻畸重;决策能够照顾社会的共同利益。^② 这种状态,显然在人人平等的信念成为共识的社会中更易出现。其次,它是对人类的深层次追求及参与政治的重要目的——争取承认、争取尊严的

① [法]托克维尔:《论美国的民主》(上卷),第280页。

② “国家是一个民族的财产。但是一个民族并不是随随便便一群人,不管以什么方式聚集起来的集合体,而是很多人依据一项关于正义的协议和一个为了共同利益的伙伴关系而联合起来的一个集合体。”[古罗马]西塞罗:《国家篇 法律篇》,沈叔平、苏力译,北京:商务印书馆1999年版,第34页。当然,亚里士多德对于国家乃利益共同体的论述更为人们熟知:“政治共同体最初的设立与维系也是为了利益。而且,这也是立法者所要实现的目标。”[古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译,北京:商务印书馆2003年版,第246页。以及:“凡照顾到公共利益的各种政体就都是正当或正宗的政体;而那些只照顾统治者们的利益的政体就都是错误的政体或正宗政体的变态。”[古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆1983年版,第132页。

最佳回应,特别是照顾了弱者、多数的人格尊严。^①同时,它也提供了一种近于完美的关于权力合法性的理论基础。所谓政治权力的合法性,主要是指被统治者对这个权力的认同或接受程度。民主主义之外的一切权力合法性叙述,无论多么合理、雄辩、诱人,都存在着一个根本的局限即统治者与被统治者的对立与疏离。^②而在民主主义的叙事逻辑中,统治者与被统治者成了同质物:没有人统治我们,是我们自己在统治自己。一切领导者都只是受我们委托、为我们服务的仆人。这岂止充分照顾到了在下位者的尊严,简直是终结了合法性理论,或干脆终结了政治。

对上述解释,人们不一定赞成,但未必不能理解。所以,民主主义真正需要回答的还是下面这些最简单的问题:人与人之间真的是平等的吗?如果在现实中平等并不存在,那么,提出此种要求的理由何在?

即使是最坚定的民主主义者也必须承认,在人类历史上从来没有出现过人的真正平等。事实上,人们在各方面的不平等哪怕只得到了些许控制,便可堪称治世了。许多自认为秉持现实主义精神的人会认为,人是平等的这个命题是彻头彻尾的意识形态,不符合我们观察到的任何事实,特别是不“科学”。^③因此,建立在一个完全出于想象的原则基础上的政体是不理性的。但对于民主主义来讲,这种遗憾并不致命,因为没有存在过的东西不等于不会出现,更不等于就不合理。所有理想都与现实有巨大反差,有些理想甚至很难想象有实现的可能。但它们仍代表了人类的良知与希望,是对悲惨或平庸的现实的呐喊反抗,是温暖人类特别是弱者命运的一星一缕的希望之光。反过来讲,现存的东西也不具有天然合法性,否则一切改良、变革乃至革命便失去了意义。^④

因此,根本的问题便是:人与人之间为什么应当是平等的,以及应当在什么意义上平等。实际上,这大致是古典政治学家经常讨论的“正义”问题,即谁应当得到什么,以及理由何在。时下人们容易忽略正义问题,因为它主观性过强,不好准确定义,更难以量化。所以对一个制度、一项政策,我们更多注意的

① “自由民主制度用一种获得平等认可的理性欲望取代了那种希望获得比别人更伟大的认可的非理性欲望。”〔美〕福山:《历史的终结及最后之人》,第11页。

② “一切政治思想产生的先决条件就是必须意识到个人与国家的对立。”〔英〕巴克:《希腊政治理论》,卢华萍译,长春:吉林人民出版社2003年版,第2页。

③ “德”“赛”二先生经常被人并提。但如认真考析,不会发现二者之间的巨大不同甚至截然对立吗?科学或曰我们理解的科学实际上经常会助长人类特别是成功者的肆无忌惮,会支持以不平等为核心内容的精英主义或成功主义。在西方,科学有宗教加以平衡。在传统社会,有传统、道德加以平衡。但在一个传统几乎被扫荡一空的世俗社会里,科学便没有任何制约了。

④ “从来如此,便对么?”见鲁迅的《狂人日记》。

是它的可行性与效率,而不是它是否符合正义原则——重利而轻义。然而,政治活动的本质和政治学的研究对象从来没有颠覆性的变化。按照伊斯顿的经典定义,政治学是“探讨人们如何为一个社会进行权威性价值分配的问题”。^①政治是价值的分配而不是价值的生产。但谈到分配,就自然而然地会面临分配的原则即公正、正义问题。一个不能在正义问题上自圆其说的制度或政策,既不可能有值得期待的效能,也不会有什么生命力。正所谓“言而无文,行之不远;义而无立,勤则无成。”^②亚里士多德在《政治学》中指出,各种政体走向衰亡的一般原因,便是城邦中失去了在正义问题上的共识。每个人都认为自己受到了不公正、不平等的待遇,因而对现行政体心生怨念。“内讧总是由要求‘平等’的愿望这一根苗生长起来的。”^③“有些人看到和他们相等的他人占着便宜,心中就充满了不平情绪,企图同样达到平等的境界。另一些人的确有所优越,看到那些不能和自己相比拟的人们却所得相等,甚至反而更多,也就心中激起了不平情绪,企图达到优越(不平等)的境界。……于是,较低的人们为了求得平等而成为革命家,同等的人们为了取得优越(不平等)也成为革命家。”^④这种观察,两千多年后仍显得如此生动逼真。谈政治者,可不慎乎!^⑤

三

正义问题既然在政治中如此关键,又是本文命题的基础,所以有必要在此将前人的正义观做一个简略的梳理。

首先,正义可以完全意味着不平等。柏拉图便明确指出了人与人之间在本质上的差别:神用不同的金属造出了不同的人,其中金子当然优于白银乃至废铜烂铁。^⑥城邦的正义便是分出级差,各司其职,各安其位。掌握了知识、真理的哲学王统治,有勇气的士兵保卫,愚昧的经济阶级从事生产。“当生意人、

① [美]戴维·伊斯顿:《政治体系》,马清槐译,北京:商务印书馆1993年版,第123页。

② (北周)庾信:《燕射歌辞·角调曲》。

③ [古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,第235页。

④ 同上书,第236页。

⑤ 笔者始终认为,一个真正值得期待的社会(套用福山的最新标准:丹麦)首先应当是一个众人心态平和、安居乐业的所在。这种状态的前提是大家的相互认可。但在我们身边,经常感受到的却是不平之气。大多数人不愿承认别人高于自己,但坚信自己在某些方面——如果不是所有方面——高于别人,并为别人不承认或没认识到此点而忿忿不已。如果只是强者、成功者如此“傲娇”还不难理解。奇怪的是连弱者、失败者也很少例外。

⑥ [古希腊]柏拉图:《理想国》,郭斌和、张竹明译,北京:商务印书馆1994年版,第128—129页。

辅助者和护国者这三种人在国家里各做各的事而不相互干扰时,便有了正义,从而也就使国家成为正义的国家了。”^①要求人人平等的民主政体不符合正义的原则,因为它“不加区别地把一种平等给予一切人,不管他们是不是平等者”。^②我国先贤虽不在西方意义上使用“正义”这个概念,但与柏拉图的正义观有异曲同工之妙。儒家一向强调“上智、下愚”“君子、野人”之别,至治之境也不过是“选贤与能”。^③

正义也可以是一种几何式的平等。亚里士多德在这个角度上的分析最为经典。他区分了算数的平等和几何的平等,前者是简单地给予每个人同样的东西,后者则是依照每个人的能力、贡献等按比例地分配给他们“应得”的东西。公正或正义只存在于几何式的平等中,算数的平等反而是一种不平等。“两个人相互是怎样的比例,两份事物间就要有怎样的比例。……只有当平等的人占有或分得不平等的份额,或不平等的人占有或分得平等的份额时,才会发生争吵和抱怨。”^④“简而言之,正义包含两个因素——事物和应该接受事物的人;大家认为相等的人就该配给到相等的事物。”^⑤

亚里士多德很清楚,这种几何式平等的正义当然会带来社会成员间在事实上的不平等,会损害政治共同体的凝聚力。因此,他极富远见地提出了“友爱上的平等”的概念加以平衡:“友爱上的平等同公正上的平等不同。在公正上,平等的首义为比例的平等,数量的平等居其次;在友爱中,数量的平等则居首位,比例的平等居其次。”^⑥这个思路亦反映在薛宝钗协理大观园的政策上:以“联产承包责任制”为基础,以二次分配来平衡可能的多寡不均。^⑦

虽然我们已身处民主时代,虽然人生而平等已成为政治正确的原则,但亚里士多德的正义观仍远未失势。在许多地方许多问题上,它仍被认为是最为合理、天经地义的主流标准。大多数讨论,特别是大多数政策,仍以它为理论基础。无论是马克思批评的“资产阶级法权”,是各种选举选拔,是评优奖励,是按劳付酬,是绩效考核,还是所谓科学化专业化,其实在精神上都是几何式平等的代名词,未脱精英主义的窠臼。

① [古希腊]柏拉图:《理想国》,郭斌和、张竹明译,北京:商务印书馆1994年版,第156页。

② 同上书,第333页。

③ 《礼记·礼运》。

④ [古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,第134—135页。

⑤ [古希腊]亚里士多德:《政治学》,第148页。

⑥ [古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,第242页。

⑦ 可见《红楼梦》第56回:《敏探春兴利除宿弊 贤宝钗小惠全大体》。

第三种正义观,用罗尔斯《正义论》中的说法,是一种“作为公平的正义”(justice as fairness),强调的是广义上的分配的平等,结果的平等亦即笔者所谓的民主主义。在罗尔斯看来,“正义是社会制度的首要价值,正像真理是思想体系的首要价值一样。……某些法律和制度,不管它们如何有效率和有条理,只要它们不正义,就必须加以改造或废除。……在一个正义的社会里,平等的公民自由是确定不移的,由正义所保障的权利决不受制于政治的交易或社会利益的权衡。”^①罗尔斯认为,平等本身便是社会的重要目的,它主要体现为各种利益、价值的平等分配。正义理论应当超越那种过分强调效率或社会中价值总量的增长而忽视分配正义的功利主义原则(我们十分耳熟的“先将蛋糕做大”),尤其要反对“为了使某些人享受较大的利益就损害另一些人的生活前景”。^②也就是说,任何一次分配都不过是一种零和游戏,哪怕是多数人从中得到了较大利益也无法补偿强加于少数人的牺牲。因此,社会也就无权以总体利益的理由要求后者做出让步。一种符合正义原则的分配首先要求权利与义务的平等,其次要求给那些最少受惠的社会成员带来补偿利益。

当然,这种正义观需要得到证明。罗尔斯依照自己的逻辑对其做了论证。马克思主义通过更现实又更深刻的途径也做了论证。但令人多少感到无奈的是,在许多人看来,给予那些在出身、财富、天赋、智商、学识、努力、能力、“贡献”等方面都明显不平等的人以平等的重视、平等的份额、平等的权利,仍是一个显得荒谬怪诞、缺乏常识的海外奇谈。在多数情况下,时人对民主主义连认真的批评都懒得做,而只是满足于或明或暗地鼓吹其反面:人是不平等的;社会差异是人的差异(天赋或努力)的正常体现,政权无须更不应干涉。那些庸俗疏陋的犬儒型现实主义者更是鄙视一切理想、理念,认为自己没有见过的事情便不存在,自己有局限的意见便是唯一真理,不能“当饭吃”的东西便没有意义。因此,论证民主主义,离不开与弱者的同仇敌忾或至少是对他们的同情;开放的心灵即了解“奇谈怪论”及陌生实践的兴趣;以及一定的想象力。

① [美]约翰·罗尔斯:《正义论》,何怀宏、何包钢、廖申白译,北京:中国社会科学出版社1988年版,第1—2页。

② 同上书,第12页。

四

法国学者费里(Luc Ferry)在他的著作《生态新秩序:树木、动物与人》^①中向我们介绍了一场奇怪的诉讼。1587年,法国萨瓦省圣·于连村的村民们向教区的主教推事提起诉讼。诉讼对象是一群象虫(charançon)。这些讨厌的害虫侵入葡萄园,给他们造成了可观的损失。村民们要求自己的委托人以他们的名义起草一份诉状,提交给“尊敬的代理主教大人暨莫里阿纳大主教的裁判官”,请他开恩明示如何平息这上天的愤怒,如何或是通过革除教籍,或是通过其他惩罚方式,总之“合乎规矩地”将这些害虫彻底驱除出去。

其实早在1545年,当地已经有过一次针对象虫的同样诉讼。在象虫的律师的雄辩下,主教推事裁定,作为上帝的创造物,这些虫子拥有与人类同样的享用植物的权利。因此,他拒绝将它们革出教门,只是要求那些不幸的村民们反省自己的原罪,祈求上帝的怜悯。他督促他们趁这个机会尽早缴纳什一税,并“连续三天在葡萄园周围排成三队祈祷”。其他类似的弥撒与告解也应跟上。究竟是上帝发布了谕令,还是干脆因为诉讼拖得太长?反正这些象虫最后真的离开了。

此次诉讼再起,法官为象虫指定了一位代表,辅之以一位律师。整个案件的审理严格依照司法程序进行。象虫的律师一开始便采用拖延战术,对诉讼在形式上的瑕疵百般挑剔。三个月后,村民们开始信心不足。他们感到象虫律师的巧妙陈情很可能会再次说服法官,所以选择了妥协。他们召开了村民大会,以便决定“是否应在圣·于连村的葡萄园外给这些虫子留下足够的觅食空间,使它们不必靠吃葡萄为生”。经过深思熟虑,村民们决定赠给象虫们一块相邻的荒地。这块地有40—50亩,其中“满是各种树木、草、多叶植物,可以提供足够的食料”。就是说,试图用自己的好意及新家园的实际价值来说服象虫。他们要求保留在这块荒地上的通行权、赭石矿的开采权及战争时的避难权,但保证这些活动不会给“象虫的食物”带来任何损害。为表示慷慨,还可以“签订永久性条约,确保该地块状态良好,且不会被征用”。法律档案的保存并不完整,人们没有看到法官的最后判决。我们只知道他真的任命了专家去考

^① [法]吕克·费里:《生态新秩序:树木、动物与人》,巴黎:格拉塞和法斯盖尔出版社1992年版(Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique, L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris: Editions Grasset & Fasquelle, 1992)。

察那块地的丰腴程度,案件到半年后仍未审结。^①

根据费里的研究,这类人与动物(经常是昆虫)之间的诉讼在中世纪的欧洲屡见不鲜。审判的程序及所依据的法律与人与人之间的诉讼一般无二。动物当然不可能到庭,但执达吏会到它们可能出没的地方将开庭通知大声宣读三遍。^② 它们的利益由法庭指定的代理人及律师代表。

这类诉讼——人类选择打官司的途径处理与动物之间的利害冲突、法庭居然受理、公正的程序与判决——在今天看来,似乎如此荒诞,反映了中世纪的愚昧与迷信。但在费里及其他生态主义者的视野中,它们自有其深刻意义。简而言之,人与动物在这里是平等的利益与法律主体,权责相当,不分高下。它是中世纪浪漫主义传统在利益问题上的自然反映,与启蒙时代的理性主义精神大相径庭;后者鼓吹的人道主义(humanisme)其实不过是人类中心主义的代名词。

费里认为,生态主义可以依人类本身所处的地位分为三个层级。第一种是要保护空气、水源、环境等,因为如果环境受到了破坏,人类的生活质量便会大大下降;人是环境保护的目的。第二种是要保护一些动物——首先是符合人类审美观,或有利于人类的动物,如东北虎、大熊猫或宠物等;人的中心色彩仍过于鲜明。第三种才是真正的生态主义(deep ecology),主张在这个世界上,人与一座山、一棵树、一条河流、一切生灵有着完全平等的权利,应当与它们和睦相处,直至签订一份“自然契约”——这正是塞尔(Michel Serres)《自然契约论》(*Contrat Naturel*)的标题。^③ 所谓自然契约论,套用的是卢梭《社会契约论》(*Contrat Social*)的思路。人与人之间生而平等的信念,是签订社会契约的前提;人与一切自然物生而平等的信念,则必然导致自然契约论的结论。作为一个真正的生态主义者即平等主义者,塞尔认为许多时髦人士经常谈论的“环境”(environnement),不过是人类狂妄的表现:人类被认为是中心——如同地心说一般愚蠢,万物环绕在人的周围;为启蒙学者津津乐道的自然法更纯属笑话,因为我们在其中只看到了人而没有自然。^④ 在这个意义上,他重新提出了卢梭的著名口号:“回到自然去!”将自然看作与我们平等的主体,而不是一个

① Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique, L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris: Editions Grasset & Fasquelle, 1992, pp. 9-12.

② 按当时的惯例,这样便可视被告已得到通知。

③ Michel Serres, *Le Contrat Naturel*, Paris: Flammarion, 1992.

④ Ibid., pp. 60-62, 考虑自然,才称得上是世界观。将一切人包括失败者的命运都考虑进去,才称得上是人生观。

等待我们“征服”“改造”的客体 and 对象。人类应当平等和谐地对待自然,与其签订一份自然契约。塞尔的著作简单生硬,但充满了激情与想象力。他指出,当卢梭在两个世纪前提出人人平等、社会契约的设想时,也曾被认为是奇谈怪论、异想天开。他坚信这次用不了200年,人们便会接受自然契约论的观念。

其实早在费里与塞尔之前,以美国的汤姆·雷根(Tom Regan)和澳大利亚的彼得·辛格(Peter Singer)为代表的一批学者,便在动物权利、动物福利的保护与人类义务问题上做了相当深入的研究。他们一反西方亚里士多德和笛卡尔以降的传统,一反启蒙运动的理性主义与现代科学的传统,重新审视了人与动物之间的关系。

在亚里士多德看来,灵魂高于身体并应支配身体。“人类所不同于其他动物的特性就在他对善恶和是否合乎正义以及其他类似观念的辨认”,^①因此,人与动物的关系便应是支配关系。“天生一切动物应该都可以供给人类的服用。”^②《圣经》中写道:“凡活着的动物,都可以做你们的食物,这一切我都赐给你们,如同菜蔬一样。”^③笛卡尔更是明确宣称:“人是一切其他动物的绝对主宰”,^④因为动物没有思想,没有理性,只是一种机器。

伏尔泰或达尔文等学者都不同意上述人类中心主义——人类沙文主义的强横,指出许多动物也有其感情、记忆乃至理性思维(随着人类对动物世界观察的深入,这些认识在不断得到证实)。康德从另一个角度提出,对动物残忍的人通常对他人也会残忍。我们善待动物、履行对动物的责任,其实是在间接履行对人的责任,是在证明人类的本性。^⑤

但这都不是声称人与动物之间的平等,以人为标准的色彩依然浓厚。

对于现代动物保护主义者,人与动物是平等的法律主体。作为生命,他们都拥有“固有价值”(inherent value)。固有价值与生俱来,无须也无法证明,恰如罗尔斯通过良知的直觉所体察的“最初原则”,^⑥或密尔(John Stuart Mill)所

① [古希腊]亚里士多德:《政治学》,第8页。

② 同上书,第23页。

③ 《创世记》9:1—3。

④ 语出笛卡尔《方法谈》,转引自[澳]彼得·辛格、[美]汤姆·雷根:《动物权利与人类义务》,曾建平、代峰译,北京大学出版社2010年版,第15页。

⑤ 语出康德《伦理学演讲录》,转引自[澳]彼得·辛格、[美]汤姆·雷根:《动物权利与人类义务》,第25页。如果可以稍做发挥,这意味着人可能不对动物负有直接的义务,但负有间接义务。我们通过善待或虐待动物来履行我们对自己、对他人甚至对上帝的直接义务。

⑥ [美]约翰·罗尔斯:《正义论》,第30—37页。他又认为:“任何正义观无疑都要在某种程度上依赖直觉。”此书第38页。

强调的:“终极目的问题是无法在证明一词的日常意义上得到证明的。一切第一原理、我们知识的第一前提,以及我们行为的第一前提,都是无法得到推理性的证明的。”^①它来源于生命的尊严与权利,而与各自的权力、财富、智商、能力或总而言之的“优秀”无关。既然我们无法否认那些智障人士、极低龄婴儿乃至植物人的固有价值,那么为何可以宣称人类一定优越于动物?每一个人都是自己生命体验的主体,无论他对别人是否“有用”、是否“成功”。动物同样自己的生命体验主体,同样具有它们自己的固有价值。而“所有具有固有价值存在物都是平等的,不管他们是人还是动物”。^②

对于动物保护主义者及生态主义者以上观点的介绍并非旨在猎奇。一方面,这些看似怪诞的说法可以刺激我们的想象力,让思想突破俗见的牢笼,也使一切司空见惯的所谓定论都面对自证的义务。我们能否意识到,有时过于务实、稳健、“科学”“理性”的思维习惯会使我们自我剥夺了“自由之思想”的勇气与欲望?另一方面,也是对本文的论题更重要的,如果我们可以设想、宣称人与动物乃至山川、河流、树木是平等的法律主体、利益主体,那么,人与人之间的平等岂非不证自明?毕竟所有人类之间的差异总是小于人与物之间的不同。一些保守主义者也是出于此种考虑反对物种平等的。因为如果这种平等成立,那么妇女、有色人种、智障人士也就与“精英”们权利平等了。^③

五

重新回到民主主义的问题。在一个“科学昌明”、连人文都要科学化的时代,在一个重今生轻彼岸、唯可“量化”的物质实效而鄙薄形而上的氛围中,仅仅诉诸“固有价值”“最初原则”“第一前提”等是无法令人服膺民主主义的。既然我们能冷静清晰地观察到人与人之间在各方面的不平等,那么,他们为何应被当作平等的利益主体或法律主体?

罗尔斯试图用契约论的逻辑来抵制功利主义原则,认为作为平等的正义来源于处在原初状态(original position,即一般社会契约论者笔下的自然状态)的人们所通过的初始契约。契约的签订环境是一种所谓的“无知之幕”,即“没

① [英]约翰·穆勒:《功利主义》,徐大建译,北京:商务印书馆2014年版,第42页。

② [澳]彼得·辛格、[美]汤姆·雷根:《动物权利与人类义务》,第123页。

③ [法]吕克·费里:《生态新秩序:树木、动物与人》,第70页。

有一个人知道他在社会中的地位——无论是阶级地位还是社会出身,也没有人知道他在先天的资质、能力、智力、体力等方面的运气”。在这种条件下,人们自然会选择平等、正义作为契约的基本原则及社会的首要目标,因为“这可以保证任何人在原则的选择中都不会因自然的机遇或社会环境中的偶然因素得益或受害”。^① 可以假设,如果人们确信自己在各方面的优越性,那他们很可能倾向于要求亚里士多德的几何式正义,以使自己得到更大的分配份额。但由于无知之幕的存在,他们对自己相对于其他签约方是否具有优势无法确定(何况目前有优势未必等于终身具有,终身有优势未必等于后代具有),因此,要求平等便成为最为合乎理性的选择。这种原初契约及其精神高于以后的宪法与法律。所有不平等的制度安排与实践后果均属对原初契约的破坏,不具有任何合法性。

动物保护主义者的论据基本来源于功利主义。与罗尔斯将功利主义看作正义的主要障碍不同,他们从中发现了重要的平等因素:“功利主义的巨大吸引力来自于其坚定的平等主义。”^②他们当然不会认为人与动物在诸多具体指标上真的平等,正如人类之间也存在着巨大的差异。但绝大多数动物与人拥有同样的对痛苦也包括对快乐的感知能力,同样的逃避痛苦、追求快乐的欲望,因此,在这个意义上与我们是平等的。一个符合功利主义原则的行为给受其影响者带来的快乐应最大限度地超过给其带来的痛苦。对动物而言,最大的痛苦、最大的侵害不正是其生命的被剥夺吗?^③ 何况这种剥夺还经常伴随着许多完全没有必要的痛苦。^④ 人类为了自己的利益,夺取动物的快乐与生命,并使其在此过程中饱受痛苦,这个行为真禁得起认真思考,真的符合道德原则吗? 仅在20世纪70年代中期的美国,每年被宰杀的哺乳动物便有上亿头,家禽更达30亿只。这些动物在工业化条件下养殖,其生存环境出奇地恶劣:肉鸡从孵化到出栏不足两个月。为了让小鸡迅速长大,每2个小时便交替开关灯光一次,使它们尽快进食。它们没有足够的生存空间,加上情绪持续紧张,

① [美]约翰·罗尔斯:《正义论》,第10页。

② [澳]彼得·辛格、[美]汤姆·雷根:《动物权利与人类义务》,第119页。

③ “死亡是最根本的、不可逆转的伤害……它剥夺了实现任何满足的一切机会。……这与受害者是否理解自己的死亡无关,因此也与受害者是否具有让生命持续的欲望无关。”[美]汤姆·雷根:《动物权利研究》,李曦译,北京大学出版社2010年版,第100页。

④ 在一部向外国人介绍中国美食的宣传片中,可以看到厨师如何用娴熟的技艺做出一道松鼠鱼。菜上桌后,鱼的嘴仍不断开合。即使美食是合理的,这种做法也对人们的味觉毫无补益,唯见残忍而已。“君子远庖厨”,信哉斯言! 丰子恺先生的《护生画集》值得每个“文明人”不时翻看。

所以经常互相啄咬,为此要将它们的喙切断。蛋鸡被 10 只左右一组放到笼子里饲养,基本转不开身。为了能让鸡蛋自动滚到笼子最前端以便收集,铁丝网被设计成 5:1 的坡度,使得鸡很难站稳。^①小牛肉即那些还没有断奶、生命不过 15 周的小牛肉是西餐中的珍贵食材。为了人类的口腹之欲,它们在出生一两天后便被迫与母牛分开,关到黑屋子里,食用掺入维生素、矿物质的脱脂牛奶和催长药物。没有人在意小牛渴望吮吸乳头的天性,以至于它们经常吮吸厩棚中的木头。因为不能吃草,它们的肠道很少蠕动,胃溃疡竟成了常见病。小牛肉颜色越淡,便被认为越嫩,售价也就越高。为此,养殖户刻意控制饲料配方,让它们贫血,以使肉色变淡、肉质柔软。更没有人考虑到小牛失去母亲保护照料的恐惧无助与母牛失去牛犊的痛苦彷徨。

虽然有动物保护主义者的抗议与压力,但到目前为止,这一切令人不快的现象并没有得到根本改善。所有家禽家畜在农场甚至自然中自由散步觅食、互相交流照拂的画面全都是虚假广告(这些广告的无耻在于:生产厂商很明白这才应当是动物的正常生活环境)。

因此,动物保护主义者的根本诉求是提倡素食,禁止宰杀;或至少大力改善家畜家禽的生活环境,减少它们的痛苦。这些要求都可以在功利主义道德原则的角度加以解释:人类无权剥夺动物的生命,无权将自己的快乐建立在动物的痛苦之上,因为动物与人在生命权上是平等的,在对痛苦和快乐的感知面前是平等的。

功利主义对于平等问题的论证值得认真对待。作为一种根本的行为标准和道德准则,它主张平等地尊重每一个人。他们的快乐和痛苦价值相等,并无尊卑贵贱之别。

功利主义认为,快乐与痛苦是人生的两大主宰。追求快乐、避免痛苦,是每个人生活与行动的主要动因,也是立法者应当考虑的首要目标。为最大多数人谋求最大幸福,也就成为评价一个政府或一项政策是否称职合格的标准。^②在这一原则下,一个行动、一项政策的好坏是可以量化的:如果它们带来

^① 在动物保护主义者的压力下,欧盟终于宣布在 2012 年前逐步淘汰层架式铁笼养鸡法。麦当劳也宣布,只从那些给每只蛋鸡提供 72 平方英寸以上空间的厂家采购鸡蛋。参见〔美〕戴维·德格拉齐亚:《动物权利》,杨通进译,北京:外语教学与研究出版社 2013 年版,第 133 页。

^② “所有利益有关的人的最大幸福,是人类行动的正确适当的目的,而且是唯一正确适当并普遍期望的目的,是所有情况下人类行动、特别是行使政府权力的官员施政执法的唯一正确适当的目的。”〔英〕边沁:《道德与立法原理导论》,时殷弘译,北京:商务印书馆 2006 年版,第 57 页脚注。

的好(增进人们的快乐)的后果的总和大于带来的坏(引起人们的痛苦)的后果的总和,那它们就是好的、道德的;反之便是坏的、不道德的。“把所有的快乐值加在一起,同时把所有的痛苦值加在一起。如果快乐的总值较大,则差额表示行动之有关个人利益的、好的总倾向;如果痛苦的总值较大,则差额表示其坏的总倾向。”^①罗尔斯应该就是在这个意义上批评功利主义,指责它会导致过分重视社会中价值总量的增加而忽视价值在社会中的平等分配。

但是,我们完全可以从相反的角度解读功利主义。它首先是一个建立在个人主义、个人利益基础之上的学说:“共同体的利益是什么呢?是组成共同体的若干成员的利益总和。不理解什么是个人利益,谈论共同体的利益便毫无意义。”^②重要的是每个人幸福总量的增长而未必是社会的幸福总量。幸福或痛苦都是相当个人化的感觉,有相当的不确定性,很难在人际间进行比较。所以,人们在幸福和痛苦面前实际是平等的:喜儿在春节前得到一根红头绳就是快乐,其价值丝毫不低于一个富家女从一件珍贵首饰中得到的快乐。一个最卑微失败的人在面对别离、孤独、疾病、死亡时感到的痛苦也不低于一个同样境地中成功者的痛苦。因此,“不论是在同一个人的感受中还是在不同的人的感受中,同等数量的幸福都具有同等的欲求价值”。^③这里表达的似乎并不是强者逻辑,而是平等的民主精神。对于一件事或一项政策,“如果他们的意见有分歧,那么唯有其中多数人的裁断,才是终审裁决”。^④我们当然知道,多数原则即民主原则的前提,便是假设每一个体在质量上的平等,因此数量才有了意义。精英主义者强调质的不平等,所以一定会力排众议、特立独行。

密尔进一步分析了功利主义与正义、公平的兼容性。他认为:“‘最大幸福原理’之所以含有合理的意义,全在于它认为,一个人的幸福,如果程度与别人相同(种类可恰当地容有不同),那么就与别人的幸福具有完全相同的价值。一旦这些条件得到了满足,边沁的名言‘每个人都只能算作一个,没有人可以算作一个以上’,便可写作功利原则的一个注释。”^⑤

① [英]边沁:《道德与立法原理导论》,时殷弘译,北京:商务印书馆2006年版,第88页。

② 同上书,第58页。

③ [英]约翰·穆勒:《功利主义》,第78页脚注。

④ 同上书,第13页。

⑤ 同上书,第78—79页。

六

笔者试图对民主主义的合理性做一些自己的分析。虽不敢期待贡献新意,但在梳理归纳前人意见的基础上,将讨论引入到对现实问题的政治学思考之中,亦不失为有益。

民主革命在世界范围内的胜利已使君主专制主义或“血统论”这些宣称人生而不平等的理论丧失了合法性。在今天,与民主主义即平等精神直接对立的学说是精英主义。它可以有不同的表达形式:尚贤使能、评估奖惩、英雄崇拜或政治上的精英主义(méritocratie),但实质均不脱亚里士多德的几何式正义观:给平等的人以平等的东西,而不是在本来不平等的人之间按平等原则进行分配。

虽然本人坚信社会主义原则,希望社会中有济老扶贫、包容互助之风,有求同存异、尊重异端的共识,或至少基尼系数不致过高,但并不想对精英主义在经济、社会方面的得失多做讨论。政治即权力才是本文关注的重点。

政治上的精英主义强调人在教育、学历、知识、能力、经验(可能还有或隐或现的财富)等方面的差异即不平等,然后主张将人们在上述某种禀赋上的不平等与应当掌握的权力多寡联系起来,将权力交由较为优秀的人行使,以保证决策的科学、执行的效率及后果的正确。^① 这种说法貌似合情合理,尤其可标榜为重视实际、不被“政治正确”所绑架,但未必无可辩驳。

首先,人是世上最复杂的东西,很难进行准确而有意义的比较,尤其很难只通过其在某一个或某几个领域内的表现,根据某一个或某几个标准来确定谁更加优秀。“闻道有先后,术业有专攻。”^②两院院士在他们的专业领域里一定出类拔萃,但在体力活上,在手艺活上却可能是彻底的无能。欧阳修《卖油翁》里讲的故事国人均耳熟能详,陈尧咨与卖油的老头孰优孰劣?同为知识分子、专业人员,设计飞机的人在考古发掘方面是否也同样内行?^③ 所以,“人从

① 强调人高于动物的笛卡尔学说,是人类中心主义或物种间歧视。强调一部分人高于另一部分人的精英思想,是部分人中心主义或物种内歧视。

② (唐)韩愈:《师说》。

③ 亚里士多德在批评此类偏见时曾说道:“寡头政体的建国观念则认为人们要是在某一方面不平等,就应该在任何方面都不平等;那些在财富方面充裕的人们便认为自己在一切方面都是绝对地优胜。”〔古希腊〕亚里士多德:《政治学》,第232页。

来不平等”的说法其实很难成立:连比较的标准都无法确定,“优秀”与否又从何谈起?更为关键的是,试图评估一个人,本身便是异想天开:用最简单的思维、最有限的标准、最粗暴的方法去衡量最复杂、丰富、微妙的对象,是对人的尊严的公然蔑视。知其不可而为之,则徒显权力的狂妄——强行规定评估的领域与标准,并操弄其结果。

其次,即使某人真能被确定为“优秀”,为何他便应持有更多权力,而不是给他以相应的金钱或荣誉酬佣?一如戴维·伊斯顿(David Easton)所言,权力是价值在社会中的权威性分配。那么在某一方面优秀的人为何要独占或享有更多的分配权?这样的逻辑真的严谨、成立吗?^①

权力是对利益的分配,法律是对利益的保护(这可以被理解为法律唯一公认、可靠的功能)。政治当然是阶级斗争的角斗场,但在根本上还是不同阶级、阶层、集团在利益上的斗争或博弈。利益也自然应当成为政治学研究的核心对象。真理确实掌握在少数人手里——不是有时,而是经常。但正如法律保卫的不是真理而是利益一样,政治也是利益的博弈而非真理的确定、加冕,然后用权力来推行真理。民主考虑的是多数人的利益而非声称多数人掌握着真理。

人与人之间在原初状态下可能是平等的;他们在固有价值面前是平等的;在增加快乐、逃避痛苦的追求上是平等的;但在政治学的领域中,他们在利益面前是平等的——对这一点,功利主义者已经做了很好的铺垫:快乐或痛苦,在根本上都是一种利益,“一切正义的问题也都是利益的问题”。^②

因此,人与人之间的平等应首先被理解为在利益面前的平等,而不是基于素质的平等。我们可以承认人们在各方面的差异即不平等——大多数人都观察到了这些不平等并赋予其过多意义,但没有人能够证明自己的利益即欲望高于他人;你不能够因自己某一方面的“优秀”而声称应当享有更多的利益,或你的利益有更大价值。你也不可以为了争取自己更多的利益而要求更多的权力。边沁的“每人都是一个,没有人是更多”的命题真是深得民主主义之要。需要说明的是,这种人人平等的利益观,并不意味着社会利益与个人利益之间的对立。一个准确真实的社会利益,一定是多数平等的人的利益集合。如

① 舆论偶尔会抱怨大学、学者的官本位情结,学已优而非入仕不罢休,岂不知这正是政治上的精英主义思维的反映。

② [英]约翰·穆勒:《功利主义》,第80页。

前所述,多数原则便是民主原则,是认为个体的利益是等值的,所以多数的利益才有了更大价值。^①

如果人们在利益方面是平等的命题成立,那么就可以回到亚里士多德或密尔的经典论述:只有本人才知道自己的利益何在,才珍视自己的利益,才有动力保卫自己的利益。^② 精英主义在政治上因此有了漏洞:优秀的人未必会真正关心不优秀的人的利益,在维护自己利益方面倒是可能做得过分出色。^③ 而民主制度,无论是抓阄式的直接参与,还是代议制下的“一人一票”,就成为最合乎逻辑的选择。

需要重复的是,民主主义精神指导下的民主制度,不一定必然导致非专业化的效率低下、决策失误甚至民粹主义。^④ 现代的代议制民主^⑤实际上是一种古典学者心目中的混合制政体,是民主主义与精英主义的混合物。社会中的多数民众依照对自己利益的考量判断决策(经常受到政党、政治领袖的影响蛊惑而判断失误),决定做不做、做什么的问题;而精英负责筹划、执行,考虑更多的是行政的效率,是如何做、做得如何的问题。在理想状态下,这是民主的决策权与专业的执行权的结合。在决策层面上,经验、专业的要求是重要的,但更关键的是多数民众对自己利益的考量。他们可能真的不知道如何做最为理想,但也不至于愚蠢到不明白某件事是否应该做。专业化和效率的口号应当只在执行层面起作用,而不能越界成为利益判断与决策的原则——政治本就不应被简单化约为管理。

所以,对民主主义的坚持,一方面因为它是良知、怜悯、人道主义与和谐社会的思想基石;因为效验、实用不是一切,思想在一定程度上有其超验的价值;因为在相当意义上,人类的特点及尊严便在于他是一个有思想、有理想的动物。另一方面,如果承认人们在利益面前的平等,它便同时具有了坚实的逻辑

① 利益不完全等同于物质所得。它可以是人的欲望及其满足的手段与可能性,可以是痛苦与快乐,可以是尊严,也可以是对自己命运的设计与追求。

② “人们关怀着自己的所有,而忽视公共的事物。”〔古希腊〕亚里士多德:《政治学》,第43页。“对于一个人的福祉,本人是关切最深的人。除在一些私人联系很强的情事上外,任何他人对于他的福祉所怀有的关切,和他自己所怀有的关切比较起来,都是微薄而肤浅的。”〔英〕密尔:《论自由》,程崇华译,北京:商务印书馆1982年版,第82页。

③ 我们丝毫不怀疑去除了低级趣味,一心为民父母的志士仁人及高尚无私的壮举的存在:人生因而丰富多彩,世界因而不失希望。但现实主义者通常更重视一般情况、共性,尤其是这些行为的动力机制。

④ 世界上不是只有希腊,也有德国,乃至福山心目中的丹麦。

⑤ “各国实行的一切民主都是代议制民主。”〔法〕L. Jospin(若斯潘), *L'impasse* (困局), Paris: Flammarion, 2007, p. 48。

基础与现实的政治意义。

归根结底,无论在政治还是在思想领域,中道、温和、和谐、有度都是最高境界。过分民主化可能导致平庸、低俗甚至卑劣,更不用说混乱低效;过分精英化也会带来虚荣、自傲、狂妄,当然伴随着平民的挫败感及社会分裂。笔者之所以力主反思、重申民主主义,不仅是认为它确实代表了世界发展的趋势,“平等地逐渐向前发展既是人类历史的过去又是人类历史的未来”,^①更是出于对平衡国内时下风气的考虑。我们面临的问题,似乎并不是平民的势焰高涨或平等精神的民粹化;而恰恰是精英阶层在实际分配中的通吃全赢,尤其是仿佛缺少有效的平衡力量,精英主义在思想层面的正面出击,并大有同化社会观念、完成意识形态的再生产之势。在这种态势下,过分强调民主在制度上的缺乏效率,过分夸大民主在精神上的单纯幼稚,是否难免不接地气之诘?

因此,对一味追求物质、成功、发展、效率的成功者,对过分强调客观限制、放弃了质疑勇气与思想兴趣的失败者,反思与重申民主主义仍然有其价值与必要,无论是否得到西儒的背书。

^① [法]托克维尔:《论美国的民主》(上),绪论第8页。