

全过程人民民主的传统思想渊源^{*}

刘 勇

内容提要:全过程人民民主既是现代中国政治理论的最新总结,也是对中华民族优秀传统文化的创造性转化和创新性发展。全过程人民民主的传统渊源,不在于具体的民主机制、过程等在古代政治思想或制度实践中有无直接体现,而在于全过程人民民主的独特的政治思维和观念在传统思想中有明确渊源。从“天下”政治观到“人民”政治观,从民本思想到人民民主,从贤能政治到党的领导,中国政治文明坚持以马克思主义为指导,继承传统政治文化的优秀基因,克服传统政治的内在困境,开创了以人民根本利益为最高权威来源的责任政治新形态,使由人民利益所界定的责任机制贯彻到国家公共事务治理的各领域、各层次、各环节之中,形成了全过程的人民民主。

关键词:全过程人民民主 天下 民本 责任政治 贤能政治

全过程人民民主是中国政治理论和实践的最新总结,同时也蕴含着我国丰富的优秀传统文化基因,体现了传统文化在当代中国的创新性发展。“全过程”的政治观与“人民民主”观既密切相关,又有所区别:前者强调政治生活的整体性、系统性,后者强调民主政治的价值根基与权威来源。但归根结底,民主的全过程只有在人民这一最高权威之下才能被贯通。因此,全过程民主必然是人民民主的内在要求和外在体现。换言之,只有人民民主才会表现出真正的全过程的特征,也只有以全过程的方式呈现才是人民民主的真正全貌。全过程民主固然要表现为一系列具体的制度或机制,但这些程序、环节之所以形成一个完整的过程,是需要某种内在依据的。全过程的政治观是对政治生活的全局性理解和整体性把握,包括全过程政治的价值内核、全过程政治的体制线索——将各环节串联起来的体制逻辑与制度安排,这是民主政治全部链条、环节和领域能够形成有机性的全过程的必要基础。而无论是整体的全过程政治观,还是全过程政治的价值内核、体制线索,都在中国传统政治思想中有着丰富的资源。比如,对于政治的全过程理解,传统思想中有“天下”观,将一切政治事务统摄为一个有机整体;关于全过程政治的价值内核,传统思想有“民本主义”;关于全过程政治的体制线索,传统思想和实践探索出一条“贤能政治”的模式。这些思想资源经过马克思主义的改造,克服了其与神权性、封建性、君主专制性等消极元素相掺杂和妥协的弊病,以“人民”“民主”“党的领导”等现代化政治概念的面貌,焕发出新的生机,为新时代中国的全过程人民民主提供了思想

* 本文为国家社会科学基金重大项目“推进中国特色社会主义政治制度自我完善和发展研究”(21ZDA124);国家社会科学基金项目“明清之际以来的两种‘公’的观念及其对近现代中国政治思潮的影响研究”(18CZZ013)的研究成果。

支持。因此,从更宏大的历史视角看,全过程人民民主处于中国政治理想与政治文明自古至今生生不息的发展脉络之中。

一、全过程政治观的迭代:从“天下”到“人民”

“全过程”意味着全部的政治领域、程序、事务等具有内在统一性,可以在共同的政治原则下连贯起来、融为一体;甚至不仅是政治领域,经济、社会、文化等国家公共事务的各个方面,也都遵循着相同的价值标准和相通的运行规范,从而可以被设想和处理为一个统一的、完整的国家公共事务运行过程。因此,“全过程”不是分散、异质的多元规则(比如市场中的资本规则、选举中的多数决规则、行政中的理性中立规则等)的简单拼接——这样的拼接无法融合为真正的“全过程”,而必须基于一个更深层次的、关于国家公共事务的统一性、整体性的理念,并作为这一理念在全部领域和事务中的贯通式呈现。在中国,这条一以贯之的脉络就是“人民”的理念。

这种国家公共事务的整体性、统一性观念,在中国传统政治思想中集中体现为“天下”的概念。传统思想对公共性政治权威的论证、对公共性社会秩序的想象、对公共性政务职事的概括、对公共性政权组织的设计,最终聚合为一个统一的思想标签——“天下”,正如现代中国政治统一的思想标签是“人民”。二者都蕴含着对政治的全过程式理解。

(一) 天下政治观中的人民性

在现代思想语境中,“天下”往往被看作一种世界视野或国际体系,与古代所谓的“华夷关系”“朝贡体系”相关。但实际上,古代“天下”概念的主流是国家建构、国家治理意义上的,关于世界秩序的意义只是支流。^① 安部健夫说,“这个‘天下’就是我所说的‘国家’,即一个强有力主权统治下领土和人民的全体。”^② 古人大多是在此种内敛的,同时又是在相对于现实政治具有某种价值超越性的意义上使用“天下”一词。这种价值超越性来自“天下”的人民性内涵。比如,《吕氏春秋·贵公》记载:“天下非一人之天下也,天下之天下也。”其中第三个“天下”即“万民”之意,与“一人”相对。^③ “天下”既是地理空间,也是政治共同体,归根结底是以全体生民为主体的整体性政治价值观。渡边信一郎指出,“天下”观的核心是“生民论”。这一为万千生民所共享的公共空间、为万千生民服务的公共性政治结构,被渡边信一郎称为“天下型国家”,^④ 在某种程度上可以与现代政治学所谓的“人民国家”相比拟。习近平总书记曾提出:“江山就是人民,人民就是江山。”^⑤

“天下”的人民性,集中体现在“天”与“民”的关系上。《诗经·烝民》记载:“天生烝民。”《尚书·泰誓》记载:“民之所欲,天必从之”;“天视自我民视,天听自我民听”。《皋陶谟》记载:“天聪明,自我民聪明。天明畏,自我民明威。”《孟子·万章上》将古圣王的禅让解释为既是“天

^① 韩国学者金翰奎统计了《史记》《汉书》《后汉书》三史中出现的“天下”总次数,为3375例,其中单指中国的有2801例,占比83%;而明确指包括中国和其他异族领地之整个世界的有64例,占比1.9%。转引自渡边信一郎:《中国古代的王权与天下秩序:从日中比较史的视角出发》,第13页,中华书局,2008年版。

^② 安部健夫:《中国人的天下观念——政治思想史试论》,载周伟洲主编:《西北民族论丛》(第十五辑),第204页,社会科学文献出版社,2017年版。

^③ 此句紧接着下一句是“阴阳之和,不长一类;甘露时雨,不私一物;万民之主,不阿一人。”

^④ 参见渡边信一郎:《中国古代的王权与天下秩序:从日中比较史的视角出发》,第27、77页。

^⑤ 习近平:《在党史学习教育动员大会上的讲话》,《求是》,2021年第7期。

与之”也是“人与之”，既是“天受之”也是“民受之”，也就是《荀子·正论》说的“天下归之”。总之，“天”与“民”在逻辑上是等价的，可以说是同一事物的不同形态和表达，同归于春秋之后总结的“天下”概念。古人相信，作为天命之源、政治之本的“民之所欲”，是可以被认知、概括和把握的，是可以被设置为国家政治准则的。这种从“民视”“民听”“民之所欲”所概括和把握到的公共价值，被整合、固化和提升为“天”的概念——借助“天”的神秘性、超越性而赋予凝结着民意的公共价值以先验性、权威性。

不过，“天下”毕竟不等于“人民”。虽然这里的“天”只是一种譬喻，其实质始终是指称人民公意；但是，既然“借天为说”^①，被借用的“天”就会产生观念上的影响。结果，由于“天”的超越性，拉来了“天”的大旗之后，“儒学虽然不是宗教，在客观上却有着宗教的作用。”^②即“天”的概念使“天下”总是带有某种程度的宗教性或神权性，并且由于缺少社会科学对人民公意的直接揭示，自西周春秋之后的两千几百年中，谈论以人民为内在依据的社会整体价值观时，始终无法摆脱对“天”的依赖。从荀子到王充，从柳宗元到王夫之，各种自然天论力图涤荡人民公共价值观头顶的宗教色彩，但终不能提出更好的替代方案。这说明，古代天下政治观对人民性的呈现有其固有的局限。

(二) 人民政治观的内在生成

从古典的“天下”概念到现代“人民”政治观的演变，一方面固然有着国际关系视野下民族国家边界意识逐渐明晰的意涵，但更重要的是政治共同体内部以“民”为准的公共价值观念内容更加具体明确这一现代化革新。

古代早期的思想家认为，“民者，瞑也”（董仲舒《春秋繁露·深察名号》），盲目的、分散的民众欲望，不能自动地呈现出人民的整体利益或名为“天”的公共价值。因此，人民公意的具体内涵与结构是模糊的，只能就这个笼统的整体加以先验的揣测。揣测来的理论假说，就是各家各派不同版本的“天道”论说，其中以儒家的伦理名教为代表。儒家相信礼教本身就代表着全体生民的整体利益或公共价值。《荀子·礼论》记载：“礼者，养也。”韩愈将儒家礼教称为天下万民“相生相养之道”（《韩昌黎集·原道》）。宋明儒家将这一假说形而上学化为所谓的“天理”。

礼教秩序虽以全体民生福祉为名，但实际上偏向于士大夫代表的精英阶层利益，解释权也被他们所垄断。在面对君主专制的家产式剥夺时，礼教秩序尚能维系天下的整体性，使社会各阶层共同抵御暴君的侵夺。但是明清以来，随着人口的膨胀、生存竞争的愈发激烈，社会内部矛盾越来越尖锐，儒家以礼教为假说的天下政治观也逐渐与全体生民之公共利益相脱节，并趋于解体。这就需要从根源处，从庶民大众分散的欲望和利益诉求中直接出发，重新设想一种真正的、更清晰明确的社会整体价值观。

对经验性、社会性人欲的肯定，是这种新的公共价值观念生长的起点，它“包含了欲与欲间的社会相关性，在这一关系中的中正性取决于与他人的关系，是不能由个人的主观而统一的。”^③由此催生了“公”的观念革新，即真正的整体性价值规范应当是人们不同利益诉求调和并聚合的“公”。冯从吾曰：“货色原是人欲，公货公色，便是天理。”（《少墟集》卷一）顾炎武曰：“合天下之私，以成天下之公。”（《日知录》卷三）王夫之曰：“天下之公欲，即理也。”（《张子正蒙注》卷四）清代中期的戴震总结了这种新型“理”的内涵，认为是“以无私通天下之情，遂天下之欲者也”（《孟子字义疏证》卷下）。

^{①②} 参见杨泽波：《从以天论德看儒家道德的宗教作用》，《中国社会科学》，2006年第3期。

^③ 沟口雄三：《中国的公与私·公私》，第16—17页，生活·读书·新知三联书店，2011年版。

由此，“天理”逐渐为更世俗、更尊重普遍人情人欲的“公理”概念所取代。“公理”的内涵发展至近现代，越来越明确地被标定为平民大众的价值诉求。与此同时，“公理”更加经验、世俗的特性，决定了必须以更加科学实证的方法才能把握其内涵。清代主流的考据学及其标举的“实事求是”^①的治学理念或“儒家智识主义的兴起”^②，为向“公理”的转型提供了方法论基础，即“公理世界观的主要特点是利用科学及其实证主义方法揭示天、天道、天命、天理等自然主义范畴的虚构性质”，^③反映在人文社会领域，就是把社会公共价值从描述礼教的“天”或“天下”之理祛魅、改造为人民利益之公理。

中国思想史内生的“公理”观念，既要求体现大众的世俗利益性，又要求对这种普遍性进行科学的提炼和揭示。不言而喻，在西学东渐过程中，对各种社会主义思潮和科学社会主义的接受和信奉，就自然而然地成为了中国政治思想内在发展的方向和标的。于是，随着马克思主义科学理论的引入，代表社会整体利益的劳动大众的价值诉求，终于被明确而科学地解释和表述出来，并逐渐归结为“人民”的概念。^④“人民”概念的清晰具体性，在于它有鲜明的阶级性，代表着工农等传统上被侮辱与被损害的大众的价值观。从此，“人民”觉醒了。人民政治观意味着人民在政治上的主体地位，意味着占社会绝大多数的劳动大众的价值取向，被树立为国家公共事务各个领域、政治生活各个环节的不容挑战的权威。毛泽东说：“这个上帝不是别人，就是全中国的人民大众。”^⑤人民政治观是对古代天下政治观的继承发展，是以人为本的整体性政治观的现代化形态，为全过程民主的构建提供了基础。

二、全过程政治价值内核的发展：从“民本”到“民主”

全过程人民民主的统一性意味着政治民主在全部的程序之内，必然贯彻着某种根本性的价值原则，从而超越形式民主，达到实质民主。这种贯通全部政治生活的价值观念在中国传统文化中的渊源就是民本思想。“民本”一词出自对《尚书·五子之歌》“民为邦本，本固邦宁”及其他类似表达的概括。作为对古代政治思想的一种抽象说明，现代学术界从中提炼出的“民本”概念是相当贴切的，梁启超称之为“民本主义”。^⑥基于对中国古今政治传统连续性的肯定，杨光斌将现代中国的民主政治称为“民本主义民主”，区别于西方的自由主义民主。他认为，民主集中制（全过程人民民主的基本原则）“与中国历史悠久的民本主义思想相吻合”，“中国的共和制必然是‘以民为本’的民本主义思想为纲。反过来说也成立，也正是因为有了民本主义思想指导下的‘天下为公’的共和制，才会有更好的民主集中制政体。”^⑦不过，上述以传统民本观念阐释现代中国民主政治的做法，还需要更为充分的论证和辨析。

^① “实事求是”语出自《汉书·河间献王传》，至清代中期之后成为考据学方法论的标签，最终由毛泽东阐释为中国共产党人的基本世界观和方法论：“‘实事’就是客观存在着的一切事物；‘是’就是客观事物的内部联系，即规律性；‘求’就是我们去研究。”（《改造我们的学习》，《毛泽东选集》，第3卷，第801页，人民出版社，1991年版。）

^② 余英时：《论戴震与章学诚：清代中期学术思想史研究》，第44页，生活·读书·新知三联书店，2012年版。

^③ 汪晖：《现代中国思想的兴起》（上卷）第一部，第70页，生活·读书·新知三联书店，2015年版。

^④ 关于“人民”一词被从传统汉语中推选出来作为新政治观之标签的大体过程，参见王绍光：《人民至上：“人民”“为人民”“人民共和国”》，《中央社会主义学院学报》，2021年第2期。

^⑤ 《毛泽东选集》，第3卷，第1102页，人民出版社，1991年版。

^⑥ 参见梁启超：《先秦政治思想史》，第38—45页，商务印书馆，2014年版。

^⑦ 杨光斌、乔哲青：《论作为“中国模式”的民主集中制政体》，《政治学研究》，2015年第6期。

(一) 民本是民主的价值前提

学界常有声音批评传统民本思想只是一种工具性的统治策略，并不是独立的价值目标，因此无法与民主政治相连接。当下的民本论者对此往往缺乏有效回应。“民本”到底是统治者的工具，还是公共性的价值模式，仍然需要加以澄清。

概言之，古代民本思想是诸子百家共同的政治主张，同时也是价值论和工具论并存且融合的政治思想。如李存山指出：“中国古代的‘民本’思想，可从两个主要方面去理解：一是说人民的利益是国家和社会的价值主体，二是说君主的权力只有得到人民的拥护才能稳固。……就两方面意义的统一而言，前者是价值判断，后者只是一种事实判断。”^①或者说，一种是目的论的，即认为人民是政治运作的价值目标；一种是工具论的，即认为人民是兵马钱粮之所出，是政权建立和稳定运行之所本，而二者又是统一的。

单纯从工具理性的角度看，法家无疑是将这一工具运用到极致的民本论者，现代学者常常基于人本主义，批评其以人民为工具和代价而一味献策取媚于专制君主的私欲，且以人民及其财产当做国家富强的“资源”。儒家则推崇价值论的民本主义。“民为贵，社稷次之，君为轻”（《孟子·尽心下》）的命题是民本价值论的最佳代表。张岱年指出：“在古代，与现在所谓价值意义相当的是‘贵’。”^②荀子也说人“最为天下贵”（《荀子·王制》），因此“天之生民，非为君也；天之立君，以为民也。”（《荀子·大略》）“天”是目的，君是工具，就等于说“民”是政治的终极目的和最高价值。

但其实，法家也有价值论层面的民本思想。《商君书·更法》记载：“法者所以爱民也。”《韩非子·心度》记载：“圣人之治民，度于本，不从其欲，期于利民而已。”同时，儒家思想也不乏民本主义的工具论。《荀子·王制》记载：“君者，舟也；庶人，水也。水则载舟，水则覆舟”，正是基于工具论民本主义的立论。徐幹的《中论·民数》以周知民数为治国之本、国富兵强之源，与法家的工具论别无二致。实际上，很多的关于民本思想的论述是兼具价值论与工具论而不加区分的，顺应民心与利用民力是一致的，以国利民与以民利国是统一的。

价值理性与工具理性有区分和对立，但可以统一。工具理性在运用中的规则化、抽象化会演变为价值理性，功利论的延长线必然通达义务论。比如，在功利主义与自由主义的关系中，功利主义的规则化和抽象化就是私人利益竞合结果的最优化规则，这一规则恰好就是自由主义所主张的自然权利。因此，在政治思想的具体主张（而非哲学论证）上，功利主义与自由主义实际上是一致的，都符合由个体主义出发设想自由权利的逻辑。中国传统民本思想内部也是类似的情形。工具论民本主张的常态化、规范化，以至于理念化、伦理化，就变成了价值论的民本主张。工具论意义的“开明专制”，特点在于君主的眼光远大，能超越一人一时的主观冲动而将某种合理的政治传统客观化，甚至制度化。每一任现世君主的克制和付出，只为让抽象的社稷宗庙延续，或为了未来的后继之君获利。这在实质上就不是为了任何现世君主的个人之利。因此，一种工具理性政治超越了任性的私人意志、超越了的私人利益，被观念化、理论化之后，就将无限趋近于纯粹基于价值论的政治。

这种统一性使得民本思想在理论上可以摆脱作为君主专制统治之工具的嫌疑，可以当之无愧地成为民主政治的价值前提。从君权天命的仪礼、选人用人的标准到治国施政的逻辑，传统政治的全过程无不贯穿着民本的精神。当代中国的政治文化也继承了民本主义的这种价值论与工

^① 李存山：《中国的民本与民主》，《孔子研究》，1997年第4期。

^② 张岱年：《中国古典哲学的价值观》，载《张岱年全集》，第6卷，第67页，河北人民出版社，1996年版。

具论统一的思维方式,比如,群众路线要求“一切为了群众,一切依靠群众”。

(二) 民主是民本的必然趋向

传统民本思想奠定了人民民主的价值基础,但这只是起点。将传统民本思想与孙中山的“三民主义”、毛泽东的“为人民服务”或群众路线思想、社会主义进行简单的联系和等同是不恰当的。这忽视了从传统民本到现代民主的演变和飞跃,也无法解释全过程民主是围绕何种价值内核而展开的。

传统“民本”的缺陷是缺少统一的政治力量或政治行动,“民”只是被动接受恩赐而不是主动的政治参与者。如果人民的意志和利益得到清晰呈现,并在政治生活中发挥着权威性作用,这种情况下的人民整体作为被动接受方和作为主动参与者,其实是一事之两面。因此,关键的问题是人民的意志和利益,或者卢梭所说的“公意”,是否能够全面、准确而清晰地呈现。人民意志或公意一旦呈现,其对于政治生活的权威力量就树立起来了。这是人民民主,而非自由民主的基本原理,是前者能够发展为全过程的形态,而后者不能的原因。

然而,传统“民本”的“民”所指称的对象范围是笼统的、混杂的,常常包含着内部成分之间的冲突和牵制,因此缺乏清晰具体的公共价值和统一明确的共同意志与行动。儒家民本论的一个典型观点是主张国家“不与民争利”,从原则上讲自然无可指摘,但是在具体政论中却另有乾坤。西汉盐铁论中,号称代表“民”的贤良文学反对“盐铁酒榷、均输,与民争利”(《盐铁论·本论》);代表官方的御史大夫则指出“放民于权利,罢盐铁以资暴强”(《盐铁论·禁耕》)的危险;而“笼天下盐铁诸利,以排富商大贾,买官赎罪,损有余,补不足,以齐黎民”(《管子·轻重》),反而是人民之利。虽然儒生们也揭露了盐铁政策难以达成上述理想,只会制造假公谋私、以权营利的权势豪强,但同样不可否认的是,在这里“不与民争利”的“民”主要是豪强富民,而未必代表全体人民尤其是下层平民。总之,传统“民本”话语的模糊性在实践中容易被利用,成为权势阶层保持优势地位的工具。结果,“民”不能形成一个整体性的政治权威,从而真正成为政治之本。

因此,传统“民本”的理念与现实作用之间存在着落差,这意味着民本主义内在地要求其理念能够真正地实现。民本主义蕴含的价值指向,潜在地要求人民的集体意志和利益作为一个整体的、非人格化的政治力量(而非以个体分散参与的方式)发挥作用,为国家政治生活标定行为规范。这一追求的方向和成果就是现代中国的人民民主。科学社会主义通过阶级理论将“民”的内部结构与利益矛盾揭示出来,从而把握住了大多数人的利益诉求,认清了到底什么是社会的整体利益,由此建构出了“民”的统一性和自觉性的新形态——“人民”。“人民”被塑造的过程,也是其发挥现实影响的过程,即民主政治发展的过程。因此,借助科学理论,民本思想所设想的“民”从混沌走向清晰,从“蛰伏”走向行动。“民本”的理想孕育出“人民”,“人民”的塑造通向了民主。换言之,人民民主是“民本”的内在展开。

人民民主的理想状态是建立在同质性的人民意志与利益之上的,而民本主义恰恰建立在这一假设基础之上。可以说,理想的人民民主是民本主义内在向往的终极状态,只有在完全的人民民主之中,才会实现真正的民本主义。而在理想的人民民主完全实现之前,现实的人民民主必须始终高举“以人民为中心”的政治理念,不断将其贯彻到各领域、各部门、各环节的制度建设中,贯彻到民主运作的全过程之中,从而不断接近理想的人民民主政治。因此,无论是人民民主的理想,还是现实中人民民主开辟与建设的道路和方向,都是民本主义所标定的,也是民本主义内在展开的必然趋向。

三、全过程政治体制线索的演进：从“贤能政治”到“党的领导”

全过程民主运作的系统化、统一化，不仅要求存在一个以“人民”为主体的整体性价值观或民主原则，而且在此基础上还需要存在一种力量能够代表这一“人民”的整体价值观，并将其贯彻到国家公共事务的各领域、各部门、各环节之中，使之真正地成为全过程的民主原则。这种力量在现代中国就是中国共产党。全过程人民民主所包含的各个领域和环节的民主，比如民主决策、民主协商、民主监督、问责机制等的建设与发展，实际上大都是由中国共产党的领导所推动的。这是中国现代政治发展，包括民主政治建设的一个基本现状和历史经验。

而在传统政治中，民本价值也被期望贯彻到政治的各领域与环节之中，并由此催生了相应的制度安排。贝淡宁(Daniel A. Bell)提出的“贤能政治”是对这种制度设计的一个代表性概括，并认为传统中国与现代中国共享着类似的贤能政治模式。虽然尚贤原则可以贯通政治的全过程，但他将贤能政治与民主制对立起来，或者以尚贤回避民主，则仍囿于西方话语垄断民主模式的思维窠臼。^①对此，“责任政治”的概念可以从更具普遍性的角度，通过比较中西古今政治传统的异同，揭示中国政治文明的特性，辨识出党的领导下的全过程人民民主所蕴含的传统政治思想渊源。

(一) 贤能政治：责任政治的传统形态

一般认为，责任政治与代议制的“民主”密不可分，表现为选举制度中的“委托—代理”关系，即代理人(被选举人)要对委托人(选民)的意志负责，但这并不是责任政治的全部情形。张贤明认为，责任政治要区分责任主体和责任内容，后者尤其表现为对“共同事务”(commonwealth)的责任；而内容层面的责任又存在两个维度：“作为道德主张的责任”与“作为政治议题的责任”。^②由此，可以分辨出两种责任政治的形态，一是由责任主体决定责任内容，一是由责任内容决定责任主体。前者是由对人负责决定对事负责，即委托人的意志决定了所负责的是何事；后者是由对事负责决定对人负责，即预先确定的责任内容决定了具体承担者之间的关系。一般所说的责任政治与竞争式选举民主的耦合关系，实际上只反映了第一种情形；而中国的政治文明发展脉络，从民本主义影响下的传统政治到全过程人民民主的现代模式，实际上主要是第二种责任政治的呈现和进化过程，所谓的贤能政治应当置于这一框架中理解。

所谓对事负责的体制，是指整个政治体系的最终权威来自某些先定的“共同事务”的要求。在中国古代政治文化中，这种“共同事务”主要包括礼教、仁政(如井田/均田、学校、养老、赈济等)等内容，实际上是先于任何责任主体的前置性责任目标。《淮南子·主术训》记载：“百官述职，务致其公迹也。主精明于上，官劝力于下，奸邪灭迹，庶功日进。”具体的政治制度、行政程序，包括君主与官僚制的成立及其权力关系，除了固有的专制统治原理，在一定程度上也是由这一责任内容决定的。这是传统的、中国式的责任政治观。

古代的贤能政治就是这种责任政治的具体表现，即判断贤能的标准与选拔任用贤能的方式，取决于能否承担上述既定的责任内容。官僚的权威来自君主授权，君主的权威来自“天命”，“天命”系于民生要求的既定责任内容。为此，对君主的教育培养、对士大夫官僚的选贤任能，是古代政治思想和实践的普遍议题。从汉代的察举制到魏晋之后的九品中正制，再到隋唐之后的科

① 参见贝淡宁：《贤能政治：为什么尚贤制比选举民主制更适合中国》，中信出版集团，2016年版。

② 张贤明、张力伟：《论责任政治》，《政治学研究》，2018年第2期。

举制，“中国的选举制度也由此开始了一种稳固的连续性，尤其在科举时代，逐渐发展到了一种虽皇帝本人凭个人意志也无法改变，到一定时间就必须举行，遇战争、大灾等不测事件也须补行或者易地举行的事情。”^①

不过，张贤明认为，“责任观念的提出与内化要以道德主张为主”，^②其所谓的责任政治与中国古代的贤能政治或西方古典共和主义中的公民德行政治，本质上都是个体道德驱动的责任机制。甚至在主张去道德化、由选举式“委托—代理”关系构成责任机制的西方自由民主理论中，也兼有类似的个体道德责任期待。萨托利(Giovanni Sartori)指出，“代表不但要对人负责，还要对事负责。”^③前者自然是选举民主原则的体现，后者则要求具有美德的政治精英们不要一味屈从于选票，不要沉迷于迎合与讨好世人，而应保持独立负责的精神，将对事负责机制的依据建立在政治行动个体的道德觉悟之上，即营造所谓的贤能政治。基于此，传统贤能政治极力强调君主与士大夫道德修养的重要性。于是，追慕圣贤、明德修身、礼教德治成为传统政治思想中最重要的主题。但由于道德的主体是个人——程颢的名言“天理二字却是自家体贴出来”(《程氏外书》第十二)成为宋明理学的指导思想，分散的、各行其是的责任主体难以形成统一的组织和行动，对政治责任的贯彻能力也受到很大限制。君主被认定为唯一直接承载公共价值或“天下”理念的政治主体，但君主个体生命的能力边界不足以负此重责。经由各种选举制度而产生的士大夫群体即便贤能，却无法像君主一样直接代表“天下”、履行责任。仅靠血缘、地缘、师生等私人关系联系起来的士大夫也始终无法形成统一、坚强的行动主体。明清的士大夫确曾通过构建和经营宗族、乡约等形式，逐渐广泛而独立地参与到社会治理之中，但这更多的是个人行为，贤能之士的集体行动仍然停留在设想中。历史上鼓吹士大夫以群体的方式直接承担天下责任的时代，往往又是发生恶性竞争的时期，比如汉末魏晋、北宋后期和晚明。晚清革命党人借鉴民间会社组织起来的办法也被证明效果不佳。新的更有效地贯彻民本价值、贯穿政治全过程的体制线索，是现代中国政治发展的要求。

(二)党的领导：责任政治的进化形态

为了把现代中国纳入贤能政治的框架，贝淡宁将政治上层的尚贤制与基层的民主制拼接起来，并称之为“中国的垂直民主尚贤制”，这“意味着在较低层级的政府中拥有更多的民主，而政治体系随着政府层级的升高则变得越来越尚贤”。^④但这种将政治上下层割裂的做法显然不能提供全过程的、一以贯之的解释。

现代中国政治固然保留了传统贤能政治的若干特征，但更多的是责任政治进化出的新形态，因此远非贤能政治的概念所能概括。现代中国政治的突出特点是，继承了传统政治基于“民本”的责任内容，但是落实责任的国家能力，包括从最高层到最基层一体化的组织力和政策贯彻效率等则空前提高。有学者将党的领导所蕴含的强大国家能力比喻为“政治势能”，其在政治生活全方位、全领域的贯彻起效则是“政治动能”。^⑤“政治势能”转化为“政治动能”的过程就是责任政治展开的过程，是责任政治原则贯穿于公共政策的制订、执行、评估的全过程。这种国家能力或“政治势能”不是个别政治人物的贤能所能造就的，其实际所依靠的是中国共产党的领导。当其

^① 何怀宏：《选举社会：秦汉至晚清社会形态研究》，第80—81页，北京大学出版社，2017年版。

^② 张贤明、张力伟：《论责任政治》，《政治学研究》，2018年第2期。

^③ 乔万尼·萨托利：《民主新论》，第270页，上海人民出版社，2015年版。

^④ 贝淡宁、由迪：《中国的垂直民主尚贤制及其启示》，《探索与争鸣》，2020年第6期。

^⑤ 参见贺东航、孔繁斌：《中国公共政策执行中的政治势能——基于近20年农村林改政策的分析》，《中国社会科学》，2019年第4期。

中的责任原则以人民的利益和福祉为内容时,责任政治就呈现为中国共产党领导下的全过程人民民主——责任政治的进化形态。

传统贤能政治中的君主名义上掌握着专制之权,看似有着强大的“政治势能”,但并不总是能顺利地转化为全过程的“政治动能”。一方面,道德教养并不能有效地消除君主不受节制的私人意志和欲望;另一方面,君权与官僚士大夫、基层精英的行动统一性也常常受到挑战。比如,一般来说,明清是古代君主专制集权体制发展的高峰,但孔飞力(Philip A. Kuhn)通过乾隆朝的“叫魂”案发现,皇帝对于官僚的支配远非如臂使指;^①同时,明清时期也是宗族、乡族等地方组织独立于国家统一行政体系的倾向逐渐增强的时代。^②不够统一的政治体系在面对严重的社会危机时,无法承担起关于人民共同事务的责任,这产生了责任政治形态进化的内在要求。

一方面,公共责任的依据要从个体性的道德觉悟进化到关于共同事务的科学理论和对社会客观规律的遵从;另一方面,责任主体要从松散的身份性群体变成严密的使命型政党,形成统一的、有效的组织,以降低私人意志的干扰,打通上下隔阂,增强贯彻公共责任的能力。于是,受十月革命影响,中国在马克思主义的指导下,找到了传统贤能政治理想的新出路或责任政治现代化的新模式。在现代化的责任政治中,马克思主义理论是责任产生与落实的最终依据,马克思主义政党的领导是责任政治的核心机制,全过程人民民主是责任政治的主要表现。中国共产党的组织取代了传统贤能政治中的君臣关系,中国共产党的纪律取代了传统君臣与士大夫的伦理义务,最终形成了更强的“政治势能”和更合格的责任政治,进而逐渐生成全过程人民民主,归根到底这是因为马克思主义科学理论揭示的客观责任及其内生权威贯彻到了政治的全过程。习近平总书记提出:“中国共产党为什么能,中国特色社会主义为什么好,归根到底是因为马克思主义行!”^③

作者:刘九勇,中国社会科学院大学政府管理学院、中国社会科学院政治学研究所(北京市,100732)

(责任编辑:孟令梅)

① 参见孔飞力:《叫魂:1768年中国妖术大恐慌》,生活·读书·新知三联书店,2012年版。

② 关于这一历史趋势,历史学和人类社会学交叉的“华南学派”进行了最具代表性的研究。参见郑振满:《明清福建家族组织与社会变迁(增订版)》,北京师范大学出版社,2020年版;科大卫:《明清社会和礼仪》,北京师范大学出版社,2016年版;刘志伟:《在国家与社会之间:明清广东地区里甲赋役制度与乡村社会(增订版)》,北京师范大学出版社,2021年版。

③ 习近平:《在庆祝中国共产党成立100周年大会上的讲话》,《人民日报》,2021年7月2日。