

现代
The Modern
代

政治审慎与民主治理

陈华文◎著

Political
Prudence
and
Democratic
Governance

丛书主编 任剑涛

以「现代」理解现代



中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

现代
The Modern
代

丛书主编
任剑涛

以「现代」理解现代

本书为国家社会科学基金项目
(项目号13CZX074)的最终研究成果

政治审慎与民主治理

陈华文◎著



中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

图书在版编目 (CIP) 数据

政治审慎与民主治理 / 陈华文著. —北京: 中央编译出版社, 2017. 5
ISBN 978-7-5117-3022-0

- I. ①政…
- II. ①陈…
- III. ①政治理论—研究
- IV. ①D0

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2016) 第 118659 号

政治审慎与民主治理

出 版 人: 葛海彦

出版统筹: 贾宇琰

责任编辑: 侯天保

责任印制: 尹 珺

出版发行: 中央编译出版社

地 址: 北京西城区车公庄大街乙 5 号鸿儒大厦 B 座 (100044)

电 话: (010) 52612345 (总编室) (010) 52612339 (编辑室)
(010) 52612316 (发行部) (010) 52612317 (网络销售)
(010) 52612346 (馆配部) (010) 55626985 (读者服务部)

传 真: (010) 66515838

经 销: 全国新华书店

印 刷: 北京时捷印刷有限公司

开 本: 787 毫米 × 1092 毫米 1/16

字 数: 247 千字

印 张: 18.75

版 次: 2017 年 5 月第 1 版第 1 次印刷

定 价: 68.00 元

网 址: www.cctphome.com

邮 箱: cctp@cctphome.com

新浪微博: @中央编译出版社

微 信: 中央编译出版社 (ID: cctphome)

淘宝店铺: 中央编译出版社直销店 (<http://shop108367160.taobao.com>) (010) 55626985

凡有印装质量问题, 本社负责调换, 电话: (010) 55626985

总 序

以“现代”理解现代

任剑涛

“现代”不同于现代。

加不加引号，有一个实质性区别：前者是具有特定含义的一个概念，后者是一个并无特别含义的时间概念。就前者讲，它与自由、平等和博爱的现代理念紧密相连，与宪政、民主和法治的制度安排环环相扣，与宽容、多元和文明的生活风格内在嵌合。后者仅仅是一个表示处在当前而今眼目下这个时间段的概念。

“现代”进入中国为时不短。明清之际，“现代”就来到国人的面前。只不过因为“中西文化是两股道上跑的车”（梁漱溟语），“现代”并没有打动当时的中国人。轮到“现代”打动国人心弦的时候，已经到了晚清。250年倏忽而过。这不只是时间的流逝而已，更是历史机会的不断流失。晚清打动国人的“现代”，来得太硬朗，以至于国人不得不承受被人欺凌的耻辱，让人对“现代”欲迎还拒。“现代”的特性模糊了，现代概念常常冒充或替代“现代”了。历史就这么跟中国人开了一个巨大的玩笑：因为自己耽误了“现代”转变的工夫，现代变成了人们心中的负累；反过来又造成“现代”的反向思考，让现代淹没在种种非议或反对“现代”的泥淖之中。迄今为止，370余年的中国“现代”认知史，对“现代”的呈现而言，仍然是一笔糊涂账。

确实已经到了一个矫正这一历史误解的关键时刻了！

因为中国的“现代”转变已经又走到一个十字路口：理性前行，“现

代”在中国落地生根庶几可望；糊涂以对，“现代”又会离中国远去。

恰当时，让中国的“现代”变成一笔糊涂账的两种僵化的“现代”观，需要我们认真清理：一是以传统看待现代，二是以未来应对现代。

以传统看待“现代”，是古老中国面临“现代”转变自始至终的主流姿态。“传统与现代”的命题之深入国人脑海，以至于成为一种文化无意识——似乎缺少传统的参照，“现代”就无从得到认识。

诚然，传统是“现代”得以生成的先决条件。而且，只有在传统与“现代”的相互写照中，“现代”才能够呈现其鲜明的特质。但将“现代”捆绑在传统战车上，任传统驰骋，将“现代”裁剪，结果是传统愈来愈厚重，“现代”越来越单薄，以至于变得面目全非，无以辨认了。这种思路，一是造成以过去衡量现代的僵固思路，理解“现代”，总是以传统作为解释资源，“现代”特质几乎荡然无存；二是造成过去完美主义思路，以为“现代”乃是脱离传统轨道的一场灾难，需要将之引向正确的传统轨道，于是致力于所谓复兴传统。很明显，将传统与“现代”捆绑起来，塑造出一种反“现代”的心理，让人们无法了解何谓“现代”，让“现代”淹没在传统之中。因此，有必要将“现代”从传统话语中拯救出来，使其自身面目呈现给世人。以“现代”理解现代，即以特定的“现代”概念范围无特定含义的现代，让国人得以了解近 400 年为之不懈努力的“现代”的真相，此其道理之一。

以未来应对“现代”，“现代”就更是成为绝对的批判对象。原因很简单，未来是一个可以无限展望，显得无限美好的时代。这是一种与单纯基于传统立场看待“现代”的同构理念。两者所表达的，都是对“现代”的不满。只不过前者借助的是历史既成工具，后者依托的是对未来的任意想象、无限憧憬。在中国不得不告别自己的古老传统，迎接“现代”转变之际，深沉执着传统，决绝拒斥“现代”，未免有些顽冥不化。因此，诉诸未来，足以呈现理想想象对残酷现实的绝对优势。这是近百年国人耽于理想化对待“现代”，试图超越令人严重不满的“现代”，直

抵理想彼岸的殷殷期望的精神动力所在。可惜，这不仅败坏了未来，更加败坏了“现代”。须知，没有踏实的“现代”努力，何来理想的“未来”？仅仅寄望于理想未来，不愿务实地处理“现代”事务，结果，不仅必然断送未来，更加无以进入“现代”。这比僵化地纠缠在传统中理解“现代”，消极影响还更大。

实在是到了以“现代”理解现代的时候了！

所谓以“现代”理解现代，当然不是绝对排斥传统和未来的向度，横空出世地面对“现代”。一者，这是一种在传统之谓传统、“现代”之谓“现代”的特定意义上，专注地清理“现代”的特质，俾使人们清楚“现代”之不容混淆的边际界限。二者，这是在未来是现代之“现代”演变的结果，因此，未来展望绝对不能抹掉当下“现代”的尝试或努力，从而让人明白，“现代”的扎实努力是通向光明未来的前提条件。

这自然是一种分析的进路。也就是说，以“现代”理解现代，不是一种在现实中将传统、现代与未来切割开来的做派，而是在理论上清理“现代”之谓“现代”的独特理由、理论问题和方法进路。据此，我们首先需要明确指出，今人在时间上所处的现代，是由“现代”提供其实质内涵的。以“现代”理解现代，乃是人们把握住现代的实质特征的必需。

确切地以“现代”理解现代，排除了以传统理解“现代”、以未来批判“现代”的精神障碍，但并不等于说就清除了准确理解现代的种种干扰。对国人来说，“现代”起源于“西方”，承诺以“现代”理解现代，似乎将理解现代的规范价值拱手送人，这颇有些伤人自尊。同时，中国在历史源流上对“现代”作出的重大贡献岂能抹杀？而且，从“现代”要素上讲，中国早在先秦就具备了其中一些因素，岂能将中国的“现代”划线在明清以后？这岂不是贬低自己而抬高别人吗？

诚然，这些说法都是很有道理的。一个简单的辨析就可以帮助人们冰释疑虑：起源于“西方”的现代并不专属于西方人，而是属于全人类的财富。不同民族都曾经对人类文明的发展作出过某些贡献，不能因为

“现代”是西方人作出的贡献，就拒绝承认，并愚蠢拒斥。中国确实对“现代”的兴起作出过历史贡献，但完整意义上的“现代”确实不是咱们民族的贡献，而且确确实实直到明清之际，中国的“现代”大门才逐渐被西方人推开，而非自己主动打开。

但我们并不想将以“现代”理解现代的主张解释成以西方人的“现代”理解现代。原因很简单，西方人发现了“现代”方案，但并没有穷尽“现代”可能。“现代”尚未成为固化的本体，而是活性的机制。只不过，西方人发现的“现代”，提供了关于“现代”的基本轮廓。任何民族，要想承接“现代”方案，都不得不承接其基本原则，在此基础上结合本民族的实际情况加以创造性发展，从而真正进入“现代”世界。以“现代”理解现代，不是强化西方人的“现代”特权，而是承诺各个民族创制不同“现代”风格的应有权利。在西方的原生“现代”，当然需要国人深入解读，致力清理，这对人们准确理解“现代”，具有决定性意义。但后发的“现代”，无论中外，也需要细致入微的描述，理性系统地分析。这样，“现代”的源流关系，才会完整呈现给世人。

以“现代”理解现代，就此成为一种正当的学术尝试。

这样的尝试具体体现为，在观念上承诺现代基本价值，在制度上承接现代基本体制，在生活上承认现代基本风格。在此三个方面，创造性阐释与创造性实践的空间仍然是极其巨大的。但无论中外，着眼于“现代”理念挣脱传统束缚的观念史清理，基于“现代”诸制度要素脱离传统机制的制度史梳理，站在“现代”立场上对社会生活方式疏离悠远历史模式的生活史重述，是人们在颇具复杂性的“现代”处境中可以辨认出的“现代”轮廓。这一轮廓是简单明晰的。在具体而微的历史事件中，呈现“现代”的兴起兴盛、起转承合、昂扬衰颓、发展趋势，既是理解“现代”本身的必须，又是以“现代”理解现代的必要。

对咱们中国人来讲，明确以“现代”理解现代，就是要弄清楚“现代”之何以进入中国？它怎样全面挑战中国的传统？又如何成为中国现

代的一部分？并最终将中国塑造成什么样的国度？如果说中国的现代是一把时间尺度，它丈量出来的只是中国的历史延续性的话，那么中国的“现代”便是一个空间坐标，它呈现的是中国社会诸方面的结构性变化。这不是什么价值立场可以无视的事实状态，也不是什么政治权力可以抹掉的社会变迁，更不是什么爱国如家或数典忘祖的自夸或咒骂可以掩盖的民族处境。因此，中国的“现代”对现代的规范和引导，实在是需要我们自己拿出一把锋利的解剖刀，认真予以剖析的。我们再没有理由在传统与现代的命题中遮蔽对“现代”的专门认知，再没有理由在中西的冲突中将“现代”视为外来之物予以排斥，再没有理由在国情的种种说辞中拒斥自己的艰难“现代”转型。尽管顽强努力进入“现代”的中国人，体会是如此复杂多样、悲喜是混杂交织、情理是交互冲突。然正是“现代”，在塑造近 400 年的中国风貌！

基于此，我们仅仅以“现代”标榜自己：这不仅是一种知识立场，也是一种文化态度。

“嚶其鸣矣，求其友声。”欢迎同道朋友们来共同托举中国的“现代”事业。

推荐序

路难岂止是长安

万俊人

唐代边塞派诗人岑参在其《送张秘书充刘相公通汴河判官便赴江外覲省》一诗中有句：“因送故人行，试歌行路难。何处路最难，最难在长安。”诗人吟送的故人显然是一位身处庙堂之上的官人，与诗人交谊匪浅，临别之时让诗人对其“仕途”多有挂怀与关切。作为帝都的长安为何“路最难”？诗人的解答很清楚：“长安多权贵，珂佩声珊珊。”却原来，长安之路乃最高阶“仕途”之所谓，“路难”者实乃为官之难之所谓者！而就为官之难来说，官居帝都长安这一高官云集、“珂佩”声漫的政治高地，自然而当然地称得上是难上加难、以致“最难”的“蜀道”无疑了。

追问其实，为官之难者说，古今中外概莫能外，只不过于斯为盛罢了！古之为官，臣属帝王，最多只能在皇帝膝前讨饭碗，虽有金银铜铁瓷什诸多级别之分，但绝少胆敢窥视神器者，除非天翻地覆，改朝换代。然则，如今之世，民主昌盛，政治权力被视作公共权力且被定义为“对所有人开放”的诸多机会之一种，于是乎难免有步步登高、一往无前的进爵不止直至巅峰的冲动，其间的路途和风险自然较之古代政治有过之而无不及了，至少从公共开放的权力逻辑结构来看当是如此。不过，这并非门徒陈华文及其新著《政治审慎与民主治理》所关注的主题。我了解，关于政治，华文君和我一样都只在乎其间的哲学之问，绝无问权干政之心。他经年累月所思考探究的政治哲学主题是作为政治美德的“政治审慎”（political prudence），以及政治审慎的美德在古代和现代民主政

治中的政治伦理意味。他研究政治审慎，自然也应略谙政治哲学研究者的审慎美德，所以将其哲学思考的焦点汇聚于古希腊和现代民主政治之一般，仿佛在他看来（在我看来则未必），这样才是一种政治哲学研究的审慎美德。读过氏著，如三杯入怀，引发我自己对一些相关问题的“想象性”政治哲学思考甚或“杞人忧天”式的政治现实关切，其中最主要者问：为何政治审慎能够成为一种政治美德？为何仕途艰难？进而，作为政治美德的政治审慎是否仅仅是为官者的政治美德？易言之，公民或官僚之外的其他“政治人”（康德语义）为什么也需要具备政治审慎的美德呢？读之品之，问之思之，于是便有下面这些文字，或可答君之序命。

一、“政治智慧”抑或“政治智虑”

按照古希腊大哲亚里士多德的说法，人乃是天然的“政治动物”。在我们这个迄今为止被证实是唯一存在生灵且普遍都遵循着“万类霜天竞自由”之法则而生存发展的地球上，人类之所以本能羸弱却反而能够生长绵延、不绝于寰的根本原因，主要在于人类选择了以社会组织的方式集群而生、组织而动。生物进化史或者 CCTV 赵忠祥先生主持经年的电视节目《动物世界》告诉我们，在我们这个奇妙的地球上，生命存在的规律并非简单地强者生存，而是适者生存。就生命力量或本能来说，恐龙不可谓不强，可不知何时它却莫名其妙地从地球上消失得无影无踪，如今只剩下陈列于考古博物馆的化石标本，或者忝列于自然博物馆学的研究目录；与之相对，蚂蚁、蜜蜂、人类不可谓不弱小（想一想，牛崽马崽生下来几个小时便能奔跑，而我们人的奔跑却至少需要经过好几年的抚育培养之后才有可能！），可它们（恕我此处不使用“他”或者“她”以示人与动物之间的区别）却偏偏活了下来，且历经亿万年而生生不息。奥妙何在？很简单也很复杂：它们选择了以群集或社会的方式生存，而且其群集和社会的组织方式还能与时俱进，日趋复杂和高妙。

因社会化组织生活方式而产生国家政治之必需，作为“政治动物”的人由此获得自身仿佛天然然而却又是人为实然的政治身份。谓其“天然”，是因为群集而生、组织而动已然成为人类的一种社会本能；而谓其“人为”，则是因为无论如何社会组织都只能由人类社群自身独立创造、实施并成就，没有上帝也没有神仙赐予我们如何组织和管理“社会”、“国家”、“政府”……的天赋、能力、资源，一切都不是无中生有、自天而降的，只能是我们自己去创造、发明和成就。在此意义上说，所谓社会本能，实际是一种特殊社会才能，这就是人类的政治才干之所谓者。也正因为如此，人的社会才能或政治才干才会千差万别，一如人自身的先天（自然）禀赋和后天（社会）表现各不相同。当然，每一个人的全部能力都必须以其自然禀赋为自然基础，与生俱来的强壮与羸弱、聪慧与愚蠢或多或少预定了人类个体的社会（后天）发展潜能，但更为关键的，还是人的后天努力，尤其是学识、技艺、经验和智慧水平。而且，由于政治是人类诸种生活或行动中最为复杂也最为艰难、最为严肃也最为危险的一种，因而其对人的资质的要求也是最高且最为苛刻严厉的。人类社会历史的无数经验教训告诫我们，关于政治，仅有丰富深厚的学养是远远不够的，所谓“学而优则仕”只能被看作是传统儒家教育优先主张的一种文化意识形态宣传，或是一种想象性的文化+心理的自我理疗（心态镇静剂或人文强心针？），尽管汉唐至明清的“科举考试制度”及其实践很是充分地证实了这一点。作为一种超风险超严肃的社会游戏，政治起码还需要超强的意志力量（如，尼采之“上帝死后”的“超人”和“英雄”），最重要的是高超的政治智慧！

我喜欢用最简单的比喻或类似的修辞方式来定义概念，解释问题。在我看来，知识如水，智慧如酒，而技艺或技术则如同形形色色的饮料。水人人可饮且为人生日常所必需，水因其透明无味（仅仅相较于酒和饮料而言）而可普世日用，传之广远，甚至无远弗届；酒则不然，只能为酒徒所钟（通“盅”?!），为酒圣酒仙所懂所爱，常人则未必能知其“三

味”（鲁迅语意），故而酒虽能日用却无法普及，不可人人胜饮，更少可以至达青莲居士“举杯邀明月，对饮成三人”的妙境；相比而言，饮料则不然而尽然地兼而有之：人人可饮当是尽然，可各人口味之不同、各有所爱、各有所取而使得人人之饮互不相同则是谓其所以不然者。世人多以常识之见将政治或治政归于饮料之饮，却也并不否认人间真的存在着政治智慧有如老窖陈酿，品之余味无穷，醉后如痴如狂。因之才有真正的所谓政治家，才有领袖群伦、改变甚或开创历史的政治贤能，如秦皇汉武、恺撒林肯者，虽并不多见，古今中外却也不乏其人。

按照著名哲学家康德的说法，政治智慧必是本于大理想（终极目的）、大原则（政治伦理意义上的至善）、大道义（天下为公的政治德行）的政治理念和政治壮举，而绝非权势之得失成败的算计谋求。前者是为“政治智慧”；后者顶多只能算是“政治智虑”。康德坚信，政治智慧必定是合道德目的性的政治德行，因而始终坚守“政治效忠于道德”的信念，既不相信“你们（政治家——引者注）要聪明如蛇”的劝诫，也不相信“〔你们〕还要老实如鸽”的警示，而是要始终如一地坚信并用实际行动承诺政治与道德相统一的根本原则，这才是作为“治理人的艺术”的政治智慧或“实践智慧”之根本大义。^①

可是，康德指引的政治之路并非平常“政治人”胆敢选择并能够承诺得了的“非常之道”。“蜀道”难，难在其直指“青天”，而绝大多数“政治人”的为政为官之难，却首先在其不得不置身俗地，不得不深入“人间烟火”接受熏烤。更何况，一心纠结于大理想、大原则、大道义，很容易——当然也不必然——落入柏拉图《理想国》的政治道德化、政治哲学（王）化的乌托邦境地，若那般如此，便极有可能造成只有理想想象没有柴米油盐的社会局面，甚或，因思想、灵魂和信念之争而导致“檣櫓烟飞烟灭”的人间悲剧！亲历“史无前例的无产阶级文化大革命”

^① 参见《永久和平论》一文的“附录”部分，参见〔德〕康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆1996年版。下同。

的现代中国人不难理解这一点。当然，这并非康德本意，而只是我的直观引申而已。康德的本意在于，真正的政治智慧必须本于理性的政治伦理，要遵守大义原则，初心不改，而不能攻心于权谋和权力！否则，就会落入政治心机权谋一类的“政治智虑”，后者不是一种“治理人的艺术”，而是一种治政的“技艺”，诸如，“*Fac et excusa* [干了再说]”；“*Si fecisti, nega* [如果干了，就否认]”；“*Divide et impera* [分而治之]”；等等政治权术准则即是如此。就此而论，政治伦理乃是最高的首要的政治智慧，而其他因素，譬如，政治的判断与裁夺、政治胸怀或抱负、政治意志果敢……，都只是基于政治伦理原则所实施和表现的政治美德或政治德行。这种见解与中国传统政治哲学之“道、术、势”三位一体说教中的“道”论颇为近似。历史上，确乎不乏追寻政治之“道”的仁人志士，但更多的是“道”之难存、志之难酬的政治悲剧。远的不说，就在晚清朝野，这样的情形比比皆是。然则，“沧海横流，方显出英雄本色。”人们可以赞叹曾文正公自律守道的政治大义，将之视为一种政治伦理的典范；也可以赞美左文襄公拓疆留柳的政治壮举，将之归为坚定维护“国家权利”（康德语）的政治伦理典范；亦不妨称赞李文忠公殚精竭虑的政治忠诚，将之看作是另一种有所不同却依旧合乎现实理性的政治伦理范例。比照三公的政治德行和成就（政治美德），老佛爷的所作所为就是十足的“政治智虑”了。

二、“道德的政治家”而非“经验的政治家”！

可是，政治家或几乎所有拥有权力把柄的“政治人”毕竟更谙政治之“术”（权术）而鲜为政治之“道”。个中原因甚是复杂，但最常见者至少有三：一则为“术”者来得直接、现实、管用，而为“道”者却过于遥远、空洞、不实；二则追求真正的政治之“道”实在太难、太险、太虚，远不如为“术”学得快，用得熟练、老辣，来得刺激；三则历史

的教训更值得记取：举凡痴心于“道”者，几人能从烈火狂飙中全身而退，功成名就？反倒是精心谋“术”者，多有斩获，常有得意，还存许多流连忘返的权能或权威的“高峰体验”（弗罗姆语）！如是乎，绝大多数“政治人”对权力、权术、权能、权威之类趋之若鹜，而躬身尽心于政治之“道”者日渐鲜矣！荡荡珂佩，多少取自金香玉；皇皇庙堂，几人能称政治家？

让我仍然借助康德的洞见进一步引而发之。康德在深刻辨析政治与道德之内在关联时，作出了“道德的政治家”与“政治的道德家”这一耐人寻味的区分：在他看来，前者是真正具有“政治智慧”和“政治德行”的政治家，因为他们坚守了政治效忠于道德的原则，持守并弘扬了大道义、大原则（与小准则相比）和大理想（终极至善的目的）的政治家美德精神；而后者则是为了眼前的政治权力而牺牲这些道义、原则和至善目的的权术者。后来，罗尔斯摹仿康德的样式将政治官人区分为“政治家”（the statesmen）和“政客”（the politicians），认为后者只关心选票，前者则关心下一代。我想，康德和罗尔斯的分别和判断虽然有理，但多少有些“道德的武断”或者“过度理想化”、道德化的政治危险，理由如前备述。实际上，在人类社会的政治生活世界，我们还可以且大多数时候发现，绝大多数的“政治人”和“当权者”既无法达到康德对“道德的政治家”的理想期待，却也未必都是康德批评的那种“道德的政治家”，多数时候多数情况下的多数政治权力者多属于我所谓的“经验的政治家”，或者具有一定政治谨慎美德的“技术官僚”，古今如此，于斯尤盛。

“经验的政治家”并不一定缺少某种政治抱负，比如，“为官一任，造福一方”的为官理想，虽然不一定够得上康德的大道义、大原则和大理想，却也不失为合理的为官之“道”。同时，他们有着即便是大政治家也未必具有的政治谨慎和政治德行，比如，能够在一定范围内审时度势，既有相当出色的政治谋略，也有极为老练的行政操作技术和丰富的治理经验，堪担大任重任，能闯难关雄关。历史上，贾谊的政论礼治；曾国

藩的齐家安朝；左宗棠的拓疆治郡；等等，都是杰出的“经验的政治家”典范，即使用康德的“道德的政治家”标准来衡量也庶几近之。我的意思是说，优秀的“经验的政治家”是可以知“术”达“道”、技进乎道并以“技”“术”谋“道”得“势”的。当然，也有一些“经验的政治家”难以如此这般，亦可能偏向于以“术”谋“权”谋“财”谋“色”，虽然精干老辣，却最终“得势”而“失道”，成为政治野心家、阴谋家和最终的失败者，诸如众所周知的和珅之类。

由此看来，“政治人”的成“家”立“业”并非易事，因之，能够成就“道德的政治家”之伟业大名的政治领袖更是罕见。其所以如此之难，我想这其中不仅关乎政治家的一般政治谨慎美德，还关乎其卓尔不群、超拔群贤的政治智慧。华文君是书集中讨论了作为政治家政治谨慎德行之主要因素的三重伦理，即：责任伦理、底线伦理和德性（“virtue”，我译为“美德”）伦理。这里的所谓责任伦理当然不是约纳斯意义上的一般责任伦理，而是特指政治家的职责伦理，亦即作为政治家承诺政治权力及其合法正当使用的政治伦理职责。政治家是作为“政治的动物”的我们这些普通“政治人”中的不普通者，他们有幸——既是一种道德幸运，也是一种政治幸运——被选择成为社会政治生活和国家政治权力的管理者、操弄者和维护者。政治权力是公共权力，绝不允许任何形式的私人资本化或私有化，否则即是政治腐败。同理，公民权利是公民的基本人权，同样也绝对不允许任何形式的公共政治干预或侵害，此所谓“公民权利神圣不可侵犯”的本义。

政治家所必须承诺的所谓底线伦理，也不是我们通常意义上的底线伦理或是罗尔斯意义上的“起码道德要求”（the minimal moral requirements），而是基于现代民主社会之基本政治制度特别是宪法制度规定所产生的，针对政治家们或公共权力拥有者、使用者们的制度化了的政治伦理要求。这也是为什么国家政府官员必须在就职时面对《宪法》宣誓的政治缘由之所在。在其位，谋其政。不在其位则不谋不问不扰其政。所

以，为政而不作为或者越位为政都是不应该不允许的，不在位而干政扰政就更糟糕了，如果说为政不作为和越位为政违背了基本的政治伦理原则的话，那么，不在位而干政扰政就不只是一个违背政治伦理的问题，而是一个违法乱政的行政法律问题了。由此可见，现代民主政治的实施必须基于健全的政治制度、特别是宪法原则，政治家的为政施政都必须在基本政治制度约定的范围之内，不可越雷池一步！所谓“把权力〔使用〕关在制度的笼子里”大概就是这个意思吧？！

至于政治家的德性伦理问题，谈起来还要更复杂一些。“德性”或者“美德”在中国道德文化语境中主要指人的“品德”或“品质”，在西方道德文化语境中则指与人或物的角色、身份、职业、特性相称的“卓越成就”，比如，在古希腊人那里，武士的美德在其勇敢；智者的美德在其智慧；教师的美德当在其教书育人的卓越成就或功德；甚至，剑的美德在其无与伦比的剑锋和比如说削铁如泥的功能；如此等等。所以，罗尔斯才说，社会制度的首要美德在其公平正义的秩序或制度安排，一如思想的美德在其把握到了真理。

由是推之，政治家的政治美德或政治德行，当在其卓越优异的为政施政成就。可是，何谓为官为政的卓越优秀？这显然是一个极为复杂的价值评价问题，既关乎政治评价标准，也关乎政治实践情景（条件、环境、甚至具体政治事件，等等），还关乎评价主体（谁来评价？）。政治昌明、为政公正、施政高效等等当然是政治评价的一般标准，可这些一般性的标准还必须置于具体的政治实践情景之中才有客观、公平、真实的意义。我们显然不能、也绝不应该按照 GDP 来评价主政极度贫瘠艰苦的兰考县的焦裕禄书记的政绩，而应该根据其所面临的条件资源、所尽心尽力的工作实际来评价、认可和赞美作为县委书记好榜样的焦裕禄。当然，情景或环境条件等因素的差异并，并不意味着对为官者的政治评价就没有普遍有效的价值标准。懂得权由民所授并能真正做到做好权为民所用、利为民所谋，在任何时候、任何地方、任何情况下都应是政治伦理

评价的根本标准。易言之，政治美德伦理应该以是否民主、是否利民为其基本标准。

可见，政治家的美德伦理不得不放在两极张力之间来评判认知：一方面，政治家的美德伦理要求政治家的为政施政不能仅仅局限于“按既定方针办”，甚至也不能仅仅在“制度的笼子”里跳舞，借用如今经济社会的流行语来说，政治治理也需要创新。事实上，历代历朝的为官治政都是有所守成、有所突破、有所创新的。仅仅是“照章办事”大概不需要多少政治智慧，恰恰是当朝当权者必须开创自己的“新政”，才需要他们“在承袭中开新”，这既是所谓“旧邦新命”的必要，也是与时俱进的必然。职是之故，政治智慧才显得珍贵。诚然，在现代民主政治条件下，无论何时何地何人，政治智慧及其运用虽然可以且需要突破一些既定的“不合时宜的”制度规约，譬如，某些阶段性的制度安排，但也必须恪守民主制度的基本原则，比如，《宪法》原则。就此而论，政治家的美德伦理与其责任伦理、底线伦理一样必要和重要，虽有价值（目的）取向之不同，也有道义（责任）承诺之一致。也正因为如此，政治审慎对于政治家、尤其是对政治领袖的作用或意义便格外凸显：是否拥有足够的政治审慎美德，将会直接影响到政治家们能否具备足够的政治智慧？如何运用其政治智慧？特别是，当国家民族处在某种重大的甚至是生死攸关的“社会紧急时刻”（social emergence）之非常时刻时，政治审慎便同政治智慧一样显得格外珍贵、关键、艰难。

三、“积极的公民”及其政治审慎美德

然而，欲昌明和改善国家政治，仅仅靠政治家或政治领袖具有政治审慎的美德是远远不够的，即便加上健全的民主制度也还是不够。现代民主政治对政治伦理的基本要求是，“明君”、“廉政”、“善治”（政治家之审慎美德）、“社会的良序”（制度之正义美德）、“公民的美德”（社会