

江南大学人文社科学术研究精品文库

社会主义人民主权 实现论

潘云华 著

Actualization Theory
of the Socialist People's
Sovereignty



高等教育出版社
HIGHER EDUCATION PRESS

江南大学人文社科学术研究精品文库

社会主义人民主权实现论

Shehuizhuyi Renmin Zhuquan Shixianlun

潘云华 著



高等教育出版社·北京
HIGHER EDUCATION PRESS BEIJING

图书在版编目(CIP)数据

社会主义人民主权实现论/潘云华著. —北京: 高等教育出版社, 2011. 3

ISBN 978-7-04-031297-3

I. ①社… II. ①潘… III. ①社会主义民主-研究
IV. ①D046.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 004035 号

策划编辑	杨亚鸿	责任编辑	杨亚鸿	封面设计	张志奇
版式设计	范晓红	责任校对	杨凤玲	责任印制	刘思涵

出版发行 高等教育出版社
社 址 北京市西城区德外大街 4 号
邮政编码 100120

购书热线 010-58581118
咨询电话 400-810-0598
网 址 <http://www.hep.edu.cn>
<http://www.hep.com.cn>

经 销 蓝色畅想图书发行有限公司
印 刷 北京人卫印刷厂

网上订购 <http://www.landracom.com>
<http://www.landracom.com.cn>
畅想教育 <http://www.widedu.com>

开 本 787×1092 1/16
印 张 11.5
字 数 280 000

版 次 2011 年 3 月第 1 版
印 次 2011 年 3 月第 1 次印刷
定 价 36.00 元

本书如有缺页、倒页、脱页等质量问题,请到所购图书销售部门联系调换。

版权所有 侵权必究

物料号 31297-00

序

在西方法律学说史上,人民主权思想可以上溯到古希腊和古罗马时期。古希腊思想家亚里士多德认为,在国家中必定存在最高权力这一事实,而且该权力可以由一人、多人或者多数人掌控。他指出:多数人的统治应该优于少数人的统治,哪怕这少数人是最优秀的人也不例外。古罗马法学家西塞罗在其著名的《土地法案》一文中表达了他的人民主权思想,他说:“一切权力、权威和职衔,全都来自全体人民,尤其是那些为人民的利益而筹划和制定的东西更是如此。”^①然而,到了中世纪,在神权高于一切的时空条件下,人民主权思想不可能成为主流的社会思潮,直到近代以来,人民主权思想才可能随着文艺复兴运动而获得奇迹般的复兴。

首次明确提出人民主权论思想的当属17世纪的英国近代思想家弥尔顿。他在上帝面前人人平等的旗下,主张君主是为人民而生存的,人民的地位在君主之上。君主的权力来自人民的授权。他认为,人民只是为了公共安全和自由才把权力赋予国王,当国王放弃这种职守的时候,人民便等于没有给他任何东西了。人民把统治权托付于国王,是让他为全体人民谋福利,而不是让他来蹂躏全体人民。况且人民并没有把所有权交给他,只是把使用权交给了他。他特别强调:“国王只有为了人民才能成为国王,人民则不必为了国王才成为人民。所以,我认为全体或大多数人民必然比国王具有更大的权力。”^②

在西方法律思想史上,第一个系统提出人民主权论的思想家是法国启蒙思想家卢梭。他以“自然状态”、“自然权利”、“自然法”为预设的理论前提,以社会契约论为理论的逻辑架构,系统地阐述了人民主权思想。卢梭指出:“正如自然赋予了每个人以支配自己各部分肢体的绝对权力一样,社会公约也赋予了政治体以支配它的各个成员之上的绝对权力。正是这种权力,当其受公意所指导时,如上所述,就获得了主权这个名称。”^③卢梭坚决主张国家主权应该属于人民而且永远属于人民,主权是一个整体的人民共同体,个人仅仅是一个成员。他认为,主权不可转让,主权不可分割,主权不可代表,主权至高无上,主权不可侵犯。卢梭的“人民主权论被认为是近代自然法理论的最高成就”^④,从此,“以‘自然权利’为基础发展而来的人民主权学说被推到了顶峰”^⑤。他的人民主权学说对后世的影响之大是他的同时代人所无法比拟的。从理论上说,这一学说,不仅影响了德国哲学法学派,影响了康德、黑格尔,也深深地影响了马克思;从实践上说,这一学说,不仅影响了包括法国、美国的宪法制度^⑥,而且也影响了苏联、东欧和中国社会主义政治制度的权力建构。

① 转引自[英]弥尔顿:《为英国人民声辩》,何宁译,商务印书馆1958年版,第165页。

② [英]弥尔顿:《为英国人民声辩》,何宁译,商务印书馆1958年版,第152页。

③ [法]卢梭:《社会契约论》,何兆武译,商务印书馆1980年版,第41页。

④ 徐爱国、李桂林、郭义贵著:《西方法律思想史》,北京大学出版社2002年版,第168页。

⑤ [美]小查尔斯·爱德华·梅里亚姆:《卢梭以来的主权学说史》,毕洪海译,法律出版社2006年版,第21页。

⑥ 实际上,美国革命的《独立宣言》、法国革命的《人权宣言》以及两国的宪法,在很大程度上都直接继承和体现了卢梭的理论精神和政治理想。

然而,我们如果悉心研究就不难发现,卢梭的理论在东西方国家的运用,却是沿着不同的轨迹运行着。在西方,绝大多数国家在卢梭人民主权理论的指引下,实行的是“三权分立”制度和法律制度;而在社会主义国家,则实行的是“议行合一”的政治制度和权力架构,而且在其运行实践中各具特色,且产生了这样那样的问题。就社会主义国家而言,我们实行过与高度集中的计划经济体制相适应的高度集权的政治体制,而且实践证明这种体制是一种不成功的体制。发轫于1978年的中国改革,就是要在坚持人民主权即人民当家做主的原则下,改革与生产力不相适应的经济体制以及与经济基础不相适应的政治体制。中国改革开放30多年来取得了令世人瞩目的巨大成就。然而随着改革的深入,政治体制与经济体制之间的诸多摩擦时而发生,政治体制改革与经济体制改革之间的不相协调的问题也日益显现。

因此,对社会主义人民主权理论的系统反思,不仅需要研究马克思主义、列宁主义的人民主权理论,而且,必然涉及马克思人民主权理论的卢梭思想来源。正如学界所说:“总体来看,卢梭对人民主权的界定和论述是他的全部政治哲学理论中最有价值的思想遗产之一,马克思则是这一思想遗产的真正继承者和批判者。”^①马克思不仅在他的许多著述中高度评价卢梭的人民主权思想,而且对法国工人阶级的伟大创举——巴黎公社所创制的体现人民主权思想的“议行合一”的制度模式给予了高度的评价。马克思的这些观点,不能不影响到列宁,不能不影响到第一个社会主义国家苏联国家制度的建构。这种“议行合一”的政治体制,与西方国家以“权力分立”为特征的制度模式存在着巨大差异。而且,这种“议行合一”体制,在实际运行中,逐渐脱离了巴黎公社的直接民主制度而走向了高度集中的体制^②,造成了严重的官僚主义等传统社会主义的诸多弊端。因此,反思并改革传统社会主义高度集中的政治体制就成为社会主义民主建设的首要任务。

社会主义制度之所以成为人类一种新型的社会制度,社会主义制度要从应然和实然两个层面上真正超越资本主义制度,不仅要真正践行一切权力归人民的人民主权理论,而且要真正消解人民主权在社会主义中国的实践中存在的弊端。因此,潘云华博士论文的选题,无疑有着重要的理论价值和实践意义。

潘云华博士的论著——《社会主义人民主权实现论》,清晰地梳理了社会主义人民主权理论的渊源与发展——从卢梭到马克思的思想演进过程,对人民主权的利益基础和价值诉求做了透辟的逻辑分析,在此基础上,从实体合理性和形式合理性两个层面,对人民主权理论的合理性做了较为严密的理论证成,并从实践的历史经纬对从巴黎公社原则——社会主义人民主权制度的伟大尝试,到苏维埃“议行合一”制度的实践运行,做了资料翔实、观点鲜明的阐发。潘云华博士认为,社会主义人民主权的制度实践,从巴黎公社一路走来,经过了苏联和中国等传统社会主义

① 王东、王晓红:《从卢梭到马克思:政治哲学比较研究》,载《教学与研究》2007年第6期。

② 这主要是因为社会主义并没有在发达的西方资本主义国家取得胜利,而是在经济文化相对落后的东方国家首先取得胜利,列宁所领导的布尔什维克党也曾经在十月革命胜利后采取巴黎公社式的直接民主制,然而,在实践中证明这种直接民主制根本不适合俄国国情,后来演变为由执政党——共产党代表人民管理国家,这种间接民主制在实践中又引发了权力高度集中的“寡头政治”。从新经济政策时期开始,列宁又在寻求直接民主与间接民主相结合的国家权力制度,以克服高度集中的政治体制的各种弊端。然而由于列宁的早逝,这一探索没有坚持下去。后来,到了斯大林时期,苏联放弃了这种改革,而形成了所谓“斯大林模式”的社会主义国家权力制度和高度集权的政治体制。参见龚廷泰:《列宁法律思想研究》,南京师范大学出版社2000年版,第243~249页。

的曲折发展阶段,进入20世纪80年代以来中国全面改革开放的新阶段。中国政治体制的改革,在理论上是对人民主权的内容与形式的重新定位,从实践上是对人民主权的运行体制的改革探索,它使社会主义人民主权获得了新的发展机遇与勃勃生机。为了更好地发展我国的人民当家做主的制度,我们有必要深刻反思传统社会主义人民主权的实际运行,并着重讨论人民主权实体合理性与形式合理性相结合的理论,从间接民主与直接民主的人民主权运行的两个基本层面,来完善我国人民主权实践环节的制度、原则和具体路径。纵观全书,我认为,著作立论正确,观点明确,结构合理,逻辑严谨,论证充分,资料翔实,是一篇具有较高学术价值和现实意义的力作。

潘云华博士对社会主义人民主权理论的研究在诸多方面具有创新性。他指出,社会主义人民主权的基本特征是普遍性与特殊性的统一,是党领导下的、人民多层次地、以多种方式参与经济、政治、社会事务的讨论、决策、管理与监督,是实现国家与社会的普遍性利益与公民特殊利益和谐统一的适当途径,也是人民主权在稳定有序中扎实推进、不断发展的最好方式。而实体正义与程序正义的统一,乃是检视社会主义人民主权创制原则、制度规范和运行机制的价值合理性和形式合理性的理性尺度。潘云华博士认为,在传统社会主义模式下,“议行合一”体制不仅被理解为主权最终的人民归属上的不可分割,而且被理解为主权运行上的高度统一、合一,从而形成了权力高度集中的政治体制。这种体制往往使人民主权被异化或者被虚化。所以,他提出,社会主义“议行合一”体制的改革目标是:建立人民代表大会领导下的相互制约与相互协调的国家权力结构和运行机制,即“统”、“分”结合的“议行合一”新体制,它在本质上确立人民主权不可分和人民当家做主的根本制度,但在这种制度下,又必须通过权力分配、制约实现之。即:在主权的归属上,它强调新的“集权”——集权于全体人民,在主权的运行上,它采取受人民授权或委托的不同国家权力机关职权之间的明确分工与相互制约。我以为,上述观点,是颇有见地的。

最近,欣悉潘云华博士的这部著作获得了江南大学精品学术文库基金的资助,我对江南大学领导对高质量学术成果出版高度重视的明智之举表示崇高的敬意,也对我的学生潘云华博士表示衷心的学术祝贺。在该书即将付梓之际,特发表上述感言。同时,也殷切地希望潘云华博士以此为契机,继续努力,不断攀登学术高峰,不断取得新的更高水平的学术成就!

是为序。

龚廷泰

2010年4月30日于金陵

目 录

第一章 导论	1
第一节 人民主权实现之难	2
一、初识人民主权	2
二、民主之难	4
三、在理想的民主与“权宜”民主之间	8
第二节 社会主义人民主权实现的研究概况	12
一、海外研究状况	12
二、国内研究概况	15
第三节 社会主义人民主权实现的研究内容、方法和意义	18
一、研究内容	18
二、研究方法	19
三、研究意义	21
第二章 人民主权理论的直接来源与内容	24
第一节 卢梭人民主权的基本思想及其逻辑困惑	24
一、人民主权思想的人性预设	24
二、人民主权的基本规定	28
三、人民主权的运行	33
四、卢梭思想的困惑	38
第二节 马克思恩格斯对卢梭思想的扬弃	42
一、以唯物主义人性理论代替唯心主义人性论	42
二、以整体主义方法论代替个人主义方法论	45
三、以无产阶级人民主权代替资产阶级人民主权	47
第三节 人民主权与人民民主	51
一、人民主权的内涵	51
二、民主概念的厘定	58
三、人民主权、民主与社会主义民主	65
第三章 人民主权的价值逻辑	69
第一节 个人与社会的耦合	69
一、个人与社会：一个需要猜透的斯芬克斯之谜	69
二、不同的解释：个人主义与整体主义的两条平行线	70

三、相互借鉴:实现超越的公共理性	73
第二节 人民主权的利益基础	75
一、社会分工是利益分析的切入点	76
二、社会分工对利益结构的型塑	77
三、市场经济条件下平衡的利益结构	80
第三节 人民主权的价值追求	83
一、人民主权的价值统帅:人性尊严	83
二、人民主权的重要价值及其协调	88
第四章 人民主权的合理性	104
第一节 合理性的法哲学之维	104
一、理性与合理性	104
二、实体与形式	106
三、实体合理性与形式合理性	109
第二节 人民主权的实体合理性与形式合理性	114
一、人民主权的实体合理性	114
二、人民主权的形式合理性	121
第五章 人民主权的实践运行	125
第一节 从巴黎公社原则到社会主义人民主权运行模式	125
一、巴黎公社原则	125
二、苏维埃人民主权的运行模式	133
第二节 “议行合一”体制的梳理	136
一、“议行合一”体制的内涵	136
二、“议行合一”体制的传统弊端与成因	140
第三节 “议行合一”体制的完善	144
一、目标模式的选择	145
二、指导原则的确定	147
三、运行环节的完善	151
结语——人民主权与公民政治权利	164
参考文献	169
后记	173

第一章 导 论

社会主义人民主权的基本含义基本等同于人民民主的含义,因此,讨论社会主义人民主权就是讨论社会主义民主制度。当然,人类文明对民主一般问题的讨论,用“汗牛充栋”四个字来形容,一点都不为过。但是,民主之于人类的重要和民主过程的艰难——理论与实践并存的困难,是我毅然决然选择这个选题的两大理由。当然,笔者和读者都不要指望、也不应指望一篇博士论文就能够解决社会主义民主的实践的所有问题,无论是理论的问题抑或是实践上的问题。因为,从一般的角度看,民主的许多问题,多半不是一个理论逻辑的问题,而是一个实践理性的问题,它需要在实践中就不断出现的新情况而有不同的解决方案。可以说,民主的问题层出不穷,解决的办法也有众多的选择。但是,我们不能因为有关民主的讨论有着悠久的历史 and 浩如烟海的文献资料就可以说,“够了”——无需讨论了。理由很简单:中国改革开放纵然在经济上取得了巨大的成功,但政治体制的改革还只能说尚处于“破冰”阶段的初期。当前,政治体制与经济体制之间的诸多摩擦,只能说明一个道理:有关民主政治的讨论,犹如韩信点兵,多多益善。一如亚当·斯密所说:“最能促进公益精神的当首推政治研究——对国民政府的各个系统以及它们利弊的研究,对我们自己国家的宪法、国家对外国的地位、利益,国家的贸易、防务,国家面临的不利因素,国家有可能遇到的危险,以及如何消除不利因素,如何避免危险的发生这样一些方面的研究。因此,如果有关政治论文的研究是公正、合理和适用的话,那它们在所有的研究作品中就是富有实用价值的。甚至它们当中最不充分和最糟糕的那些产业并非毫无用处。它们至少有助于唤起人的社会热情,鼓励他们去寻求增进社会幸福的手段。”^①的确,政治思想的研究,就是力量,也就是公益精神,并且是高尚的德行。正如亚里士多德认为的那样:“世上一切学问(知识)和技术,其终极(目的)各有一善,政治学术本来是一切学术中最重要的学术,其终极(目的)正是为大家所最重视的善德,也就是人间的至善”。^②

因此,考量到人民主权理论在现代法学理论、政治学理论中的地位,人民主权理论的研究应该是至善中的至善。但是,就像数有正数与负数,力也有正方向的力与反方向的力,斯密强调了能够产生力量(力量在一般意义上都是肯定性的陈述)的知识应该具备的特征:公正、合理和适用。可是,这个标准也不好掌握。正如行政法学家所说,“正当的标准是什么?这是一个古老的问题,并且至今仍是争论激烈的问题”^③。还好,斯密的上述话语——有关政治、法律论文中那些“最不充分和最糟糕的那些产业并非毫无用处”,不无辩证地对智力愚钝者——像我之辈进行了适当的创作鼓励。请让我厚颜地告饶大家:斯密的这个鼓励,可以被看做是我请大家以民主的宽容精神宽恕这篇蹩脚的论文的一个理由。

① [英]亚当·斯密:《道德情操论》,余涌译,中国社会科学出版社2003年版,第205页。

② [古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,商务印书馆1965年版,第148页。

③ [英]卡洛尔·哈洛、理查德·罗林斯:《法律与行政》,杨伟东等译,商务印书馆2004年版,第30页。

第一节 人民主权实现之难

一、初识人民主权

人民主权就是人民当家做主,就是人民民主,或民主——真正的民主(有关人民主权、民主含义的系统分析请见下一章)。民主是一种手段,也是一种目的。作为手段,民主要实现的目的,是人之为人的各种价值,可以尊严或自由(在这种情况下自由与尊严是同一个意义)概括之;作为目的,民主的过程就是公民享受积极自由的过程,这叫参与着并享受着。对于皇帝,臣民山呼万岁是一种享受;对于公民,公共参与、共同决定,获得政治解放,岂不快哉?

但是,如何理解人民呢?人民是一个不断变化、发展并扩展的概念。西方国家在个人主义方法论的视野下,人民是由离散的、独立的公民个体组成的,人民没有被看成是铁板一块的整体,由此发展出的消极自由的概念和刻意为公民个人留足独立、自主的时空,使人民主权具有另外一种样式。传统社会主义,在整体主义方法论的理解之下,社会、从而国家被当做一个有机体——一个大脑和由多个零部件组成的身体,国家机构是它的大脑,公民只是这个运行着的机体的零件或这个虚拟有机体的“螺丝钉”。这是对马克思主义人民主权理论的一个误解。尽管马克思确实曾经把社会或国家看做是一个有机体,但他同样认识到个人之间的利益差异、认识到社会与国家之间的矛盾。例如,马克思在《哥达纲领批判》里指出:自由就在于把国家由一个高踞社会之上的机关变成完全服从这个社会的机关。易言之,社会主义国家,国家与社会是有矛盾的,解决社会主义的国家与社会之间的矛盾的方法是:把权力还给社会,由社会决定国家、牵制国家、规定国家,而不是相反。传统社会主义恰恰没有发展马克思的这个思想,而是在巩固国家政权上愈来愈远。

在整体主义的指引下,“公意”包装了人民主权的正当性、绝对性、至高无上性,“人民主权”被错落为国家主权或在国家层面上的主权概念,公民或部分人民的政治行动除非得到国家的许可,否则一概被排斥在人民主权之外。那么,只有全体人民一起或全体人民的代表——国家才能行使主权,就成为这种“人民主权”的天经地义的内容。因此,要挑战传统的人民主权理论,就必须挑战“‘公意’如何可能的问题”。其实,“公意”作为一个逻辑概念也许可以证成(黑格尔是不同意的),但在实践上是一定难以证成的——意志的形式一致性是难的、公共利益的民主实质也是难以发现的,即是说,我们可以想象一个集体的“公意”的存在,理论上也可能因人被各种思维的假象蒙蔽后自以为是地以为能够或已经证成,但在实践的操作中一定困难重重。所以,传统社会主义基本上只能把“公意”理解为最高领袖的意志。这就完全曲解了马克思的原汁原味的国家理论,民主成为遥远的背影。

回归民主的正道,我们应该在社会的意义上理解民主。在社会的意义上理解民主,就是要尊重人民内在的利益差别、意志区别。社会是差别化的社会,组成社会的人,不可能像柏拉图所想的那样都是同质人;而是相反。并且,我们反而要感谢自然,异质人组成的社会才有相互的吸引力、凝聚力和异工互补的效率。“差异”、“差别”是社会的重要特征,人性尊严、自由、平等等人的价值、进而民主的价值就一定会被打上个人的或私人的烙印。所以,人民所要求的同一、统一,必定是“私”的和平共处,是个人意志的求同存异。当然,历史与事实也无不表明:在利益与意志中

求同存异,无异于狐狸的火中取栗,失败的多,成功的少。由此可知,认识自己、认识人类,是多么重要的一个哲学命题,而认识本身又是多么的困难,我们可以毫无夸张地说,民主如果能够成功,就像马克思对商品交换成功的比喻那样:是个“惊险的跳跃”,跨过那道个人、团体等组织自我膨胀的门槛,民主获得新生;否则,民主可能徘徊复徘徊,彷徨复彷徨,踟蹰复踟蹰。

在社会的意义上理解民主,则可以说,主权存在于公民中。当然,这并不是说,单个公民能够行使主权。我们认为,人民的主权,不是资产阶级的、国家主义的主权概念^①,而是社会主权的概念;主权是一系列的国家的、社会的管理活动,所针对的事项也往往没有十分明确的范围(比如国家事务与社会事务的划分),主权的行使是一个公民之间复杂的政治互动过程,因此,主权有一定的层次^②,主权的主体就是公民的某种结合(不仅仅局限于全体结合)。

回归民主的正道,我们更应该在社会与国家的结合的意义上完整地理解民主。公民毫无顾忌地结合、主张,社会处于无政府主义状态,民主是一种倒退——退为无序、混乱、价值丧失的状态。“治大国,如烹小鲜。”^③民主需要秩序、需要国家、需要政府。可见,民主需要激情,但更需要理智;民主需要真实地表达意愿,但必须考虑“合宜”;民主需要互动,但更需要秩序。国家即使不是一个生命有机体,但终究也还是个统一体。

那么,什么是人民主权呢?我们的回答是:人民主权是一座山、一条河、一张网。人民主权是一座山,山顶、山体是国家权力机关,山基是基层人民自治。没有山基,人民主权就成为名副其实的国家主权,一个可以脱离人民当家做主而存在的主权国家。那么,我们可以进一步说,人民直接的民主,包括选举、监督、基层自治等所有对于政治的活动或对社会自我管理的活动,都是主权活动或主权活动的一部分,一个为宪法认可的、一定范围内的、同时又属于宪法所确认的、整个国家政治活动的一部分。山基蕴藏着巨大的能量,山顶与山体的任何重压都不会压垮山基,相反,如果能量没有释放的渠道,人民就会在沉默中爆发。人民主权是一条河,公民的政治行动是汇成河流的涓涓溪流,人民民主是民主的大江、大河。国家是一个集合,在分散的政治活动中保有国家的一个整体的秩序与权威。因而,人民主权从高度抽象的角度看,不可分,是我们的长江、黄河;但从具体运作的视角看,人民主权由不同的公民团体运作着、参与着,甚至在表象上看,这些运作着、参与着的主权活动,还相互反对、互相矛盾,不太协调。但这正是民主的原生态。人民主权是一张网,它网尽所有的社会公共事务与公益事业。中国有句古语:家事、国事、天下事,事事关心。如果把天下事理解为一国之内的社会之事,人民主权就可以从其针对的客体上被理解为管理社会事务、国事的权力,其管理的方式可以是直接的,也可以是间接的;其管理的范围可以是宏观的、中观的,也可以是微观的(针对私人之消极自由的立法);其管理的内容可以是社会公共事务,也可以是社会公益事业。如党的十七大报告指出:人民依法直接行使民主权利,管理基层公共事务和公益事业。可见,社会主义国家的“人民主权”,即人民当家做主,具有广泛的管理内容:国事、社会事。而且,中国古人讲的“家事”,在现代社会,也是民主管理的一部分,如家庭关

① 西方理论家有时在国家层面的统治权力上理解人民主权的含义,这在社会主义国家不可行。如美国制度经济学派代表人物康芒斯认为:“统治权是从私人交易中抽取的暴力部分,由一个我们称为国家的机构加以独占”,因此,在某种意义上说,“统治权(或主权)和财产是同一的。”参阅[美]康芒斯:《制度经济学》,于树生译,商务印书馆1962年版,第348~349页。

② 例如,美国的主权存在联邦主权与州主权的区别与层次。参阅[美]小查尔斯·爱德华·梅里亚姆:《卢梭以来的主权学说史》,毕洪海译,法律出版社2006年版,第143~147页。

③ 《老子·道德经》。

系;个人对自己的生命权利的消极使用(像自杀、吸毒、自虐)。从方式、方法看,讨论中的社会主义民主应该包括:普遍选举、全民公决、公民自治、舆论监督、公民参与等直接民主,通过选举自己的代表、政府机关(包括司法机关)或通过自己的代表选择政府机关治理国家、社会的方式等间接民主。

二、民主之难

苏格拉底曾经说过,美是难的,民主之美——和谐着并正义着的民主,也是难的。以我们的分析,民主有八难。

民主难题之一:“公意”之难寻。为在道德上证成人民主权的正当性,卢梭发明了伟大的“公意”概念,人民的一致同意是它的外在形式,而“公共利益”则是它正义的实体。卢梭知道,普遍与特殊毕竟不同,也注意到“众意”是私意的累积,但却自说自话地认为,人民的一致意见就是“公意”。绝对真理的研究泰斗黑格尔在《法哲学原理》中批评到:“意见一致”也还不具有普遍性,仍然属于私意性质。因为,卢梭的“个人”在签约时无须回避个人利益,相反应该真实地把自己的私意表达出来,如此的一致意见,在本质上难道不就是“众意”?至于“公共利益”,应该被理解是共同体在各种法律价值协调下的共同利益,同样不能理解为是众人的私利的简单的加总。但是,如此一来,解构“公意”的难题,就会一个接着一个地出现:民主的价值是什么?价值是多元的还是一元的呢?有没有统一的一个公式可以对“公共利益”进行求解?民主遇到严重的分歧怎么办?少数服从多数吗?卢梭知道意见达成一致的困难,所以,他只要求人民在签订社会契约时达成一致意见,但在制定法律时可以遵守多数决原则。但是,严重的问题凸现了:意见完全一致,尚且不能表达“公意”,多数人的意见如何被认定为“公意”?

民主难题之二:价值之难调。价值具有个人性、主体间性,且以个人主观性为基础。民主的价值是多样的,也是多元的,多样是植根于人的需要的多样性,多元扎根于民族国家文化的多样性。换言之,古代希腊为保持公民价值的统一性以“公民”概念的法律属性与强制特征排斥异类、建设小国寡民的民主与现代民族国家已经格格不入,现代民族国家特别是像中国这样多民族、地区差异较大、城乡差别明显、具有五千年文明与文化沉淀的国家,人民追求的价值要能完全一致,简直是天方夜谭。尽管我们可以在人性尊严统帅之下,可以列数民主的自由、平等、宽容、共和、效率、秩序等基本价值和一般价值,也可以把这些价值描述为一个有着内在秩序的价值金字塔。但是,在不同文化熏陶下的不同的社会阶层对民主各价值的理解,实存巨大差异,根本很难进行比较。仅就平等而言,自由民主论者可能只求形式平等,但平等民主论者却认为,没有实质平等,人民就不可能有处于同一起跑线的机会平等。这就是一个非常困难的题目:公民们只要在财富、地位、声望上存在差别,就必然影响人们对道德平等、意志自由的判断差异;而公民们要实现一个实质平等的经济基础和平衡了家庭出身、天然禀赋的社会基础,也无疑是给人类的理性计划规定了一个不可能完成的任务。这是平等的一个“悖论”。我们可以在承认两种平等的基础上适当地平衡两者的关系,但不能指望能够找到一劳永逸的解决办法。“到什么山上唱什么歌”也不失为是一个可行的办法,一如改革开放以来我国在处理公平与效率的关系上根据不同的情事在坚持了多年的“效率优先”,提出了“又好又快”的政策一样。

民主难题之三:形式之难全。民主以意见存在分歧为前提,整合民主意见以尽可能地实现民主的“公意”是关键。但是,对于这样一个关键问题,卢梭却回避了,他用孩子般的纯真天真地认

为,回归自然的道德人会自然地处理好个人利益与公共利益的冲突,或者说,个人在真实地追求个人利益的同时自然会不费吹灰之力地找到或发现公共利益之所在。事实上,公民利益之间的对立与矛盾,无论在市场经济的模式里还是在计划经济的公有制体制中,都是客观的社会存在。在这种矛盾着的利益中,寻找公共利益,首先必须找到确当的形式,以满足公民商议、协调、寻找公共利益的要求。所以,民主的形式就是民主的过程,就是公民商议、协调的过程。很明显,过程有完善与不完善之区分,不完善的民主过程,可能导致民主的混乱,或者导致民主过程成为完全“走过场”的性质,成为专制的披风,——为它“挡风避雨”,替专制张目。然而,完善的民主过程,可能在人类的智力之外,人类最多只能尽可能地、不断地追求民主的形式正义。例如,民主的过程需要平等的起点。但是,民主过程的平等正义的起点存在于何处呢?如果有这样的正义的平等,是可欲的、可行的吗?如果不能实现正义的平等,仅仅就平等的现实或现实的平等就姑且被当作平等的正义,那么,这样的民主过程,即包含了自然不平等、出身不平等、经济不平等的民主过程,是否还能算是完善的民主的过程?平等无疑是民主过程最重要的正义内核,但是,平等除了自然禀赋、后天条件的不平等对平等正义构成威胁以外,团体之间、阶级之间、人为划分的不平等,也对程序正义形成了较为严重的影响。起点的确定尚且如此困难,那么,民主过程的控制与放任、议题的确定与讨论等等重要的民主环节,都是一个一个的难题。

民主难题之四:形式与实体之难统。形式与实体之间始终存在一定的紧张关系:当只存在实体正义、而不存在形式正义的情况下,形式不能通达实体的正义;当既存在实体正义、又存在形式正义的情况下,完善的形式正义可能能够通往、也可能不能通往实体正义。民主过程的实体道德与形式、大众与精英、异质与同质之间,存在较为突出的矛盾。从实体道德与形式来看,民主过程的、包含效率在内的价值诉求,往往要求少数服从多数,但这有可能意味着多数对少数的侵犯和专政,这种对少数人人权的侵犯,实际上就是对实体道德的侵犯。

民主难题之五:权力集中与分散之难调。主权是统一的还是分散的抑或在分散中有统一、在统一中有分散,是一个值得研究的问题。在专制国家那里,国家的主权控制在君主或少数贵族手中,政权合法性往往以“君权神授”论证君主的意志,这样的意志是单一的、集中的、当然也是统一的。这样,主权的传统与以这种传统而发展出来的主权理论,便带有严重的“君权”色彩:主权的单一性、统一性、集中性、至上性、神圣性。当卢梭以“人民”置换“君主主权”里的主体“君主”后,卢梭完全被马基雅维利的主权概念框死了,他在主权的绝对性、最高性、统一性、不可分割性概念的统摄下,无视人民利益与意志的对立与协调的困难,以单一的“公意”和国家有机体概念完成人民权利与主权的统一性。当公民意志、利益与这种“统一”的意志和公共利益出现矛盾时,卢梭以强迫“自由”专政之、统一之。卢梭国家有机体概念与利益统一的概念,对马克思产生了影响。与卢梭一样,马克思同样认为政治社会(在社会主义的建国者们那里被表达为“国家”)是一个统一的有机体。国家既为一个统一的有机体,那么,国家应该有统一的意志、统一的指挥、统一的行动、统一的步伐。当然,在社会主义国家,作为统治阶级的无产阶级虽然有着最为先进的道德理念、有着最为科学的知识武装,但在统一的公有制基础上,也仍然存在利益与意志的多方面的分歧与冲突,社会主义国家面临“统一”的现实远比马克思当初因缺乏社会主义国家的实践所作的想象要复杂得多。事实上,传统社会主义人民主权的高度统一,业已极大杀伤了人的尊严、自由、平等等基本价值与基本人权。所以,为了人的尊严,人民主权为什么不可以一定条件下以分散的方式行使呢?但是,当人民以分散的方式行使主权之时,又如何保证国家的统一性

呢？要知道，即使是在自由主义国家，在自由主义理论的祖师爷——洛克那里，也认为，一个社会作为一个整体，必须以单一的方式运行。^①

民主难题之六：权力约束之艰难。民主需要产生权威，也需要权威。但是，人民又如何约束这个权威呢？康德在谈到政治国家时说过，“这个命题之所以困难，在于人是动物，人在人群中生活就需要一个主人，因为一个人和别人相处时必然会滥用他的自由，但他那种自私的动物本性，却又引导他尽量不受法律的约束。于是由一个主人来粉碎他自私的念头，迫使他服从对大家都有效的意志，这样一来，人人便可以自由。可是，在哪里去找这个主人呢？不可能在别的地方，只能在人类中去找。这个主人也是一个动物，他也要一个主人。开始很难看出他如何能够按照公共的正义来行使最高权力，而不把这个权力用来追求他个人或社会上某些特定的人的利益。最高权力本身必须是公正的，但它又是只由一个人来行使，这个问题就成为最困难的，而且无法得到完满的解决。”^②初看起来，康德非常幼稚，因为他的思想境界还停留在君主时代，停留在“一个人”统治的时代。卢梭的人民主权理论已经否定了一个人的统治，把权力还给了人民，为何还谈“一个人”的统治？然而，康德的问题是明智的。因为，民主制度有一个假设：全体一致同意。由于事实上的不可能，所以，在理论上，民主就只要求少数服从多数。这是东西方民主制的铁律。这种以多数意见取代全体同意的议事规则，极大地损害了民主的普遍性原理，从而损害了民主的正当性依据——“公意”。在少数服从多数的规则面前，多数派总是对的，少数派因而几乎无法保证自己的自由不被多数派所侵害。民主制度因而有两个主要危险：一是立法权完全屈从于选举团的意见，某个多数的选举团获胜、获立法权、甚至获组织政府的权力，多数暴政往往难以避免；二是立法权集中了政府的一切权力。卢梭认为，民主的稳定性极差，任何民主都有蜕化变质的可能。托克维尔则进一步认为，任何民主制度都可能导致中央集权，因而会导致某种专制制度，即使用三权分立来制止个人独裁，也无法制止多数人的暴政。而在现实中，民主的混乱还会使“少数服从多数”演变为多数服从少数、服从一个人的统治。因而，如何约束这集中起来的人民主权，是民主制的最为重要、也可能是最为困难的艰巨任务。

民主难题之七：驯服暴力之困难。军队、包括秘密警察在内的警察系统是国家必需的、主要的暴力系统。国家是利益的博弈场域，所以，军队与警察，必然被运用于民主政治，因为民主政治有时也需要暴力。暴力也必然介入民主政治，因为军队与警察也有着自己的政治追求与利益诉求。研究古代希腊的历史可以发现：当军事技术依靠战马与战车时，希腊的城邦就掌握在贵族手中，因为只有贵族才能备有战马与战车；当步兵、海军在战斗中起主要作用时，希腊可能实现民主制度，因为贫穷的公民可以担任一般的步兵和海军的划桨手。因此，一种把军事技术、由此决定的民众对军事的参与和民主制联系起来的观念得以产生。该种理论认为，民众参与军事的广泛程度与民主制度息息相关。^③显然，马克思已经关注到：古代希腊对控制军队的解决方案是公民组成民兵，公民选举军队的高级将领，高级将领离开了公民就只能成为“光杆司令”。这是古代希腊民主政治得以保持两百多年的一个“秘密”。因此，马克思所设想的社会主义国家的军队与民主政治之间也应该是这种关系：国民军代替常规军，公民既是军队的主要力量，又是民主政治

① [英]安东尼·阿伯拉斯特：《民主》，孙荣飞、段保良等译，吉林出版社2005年版，第99页。

② 孔庆明：《法哲学新论》，吉林人民出版社2002年版，第168页。

③ [美]罗伯特·A.达尔：《民主及其批评者》，曹海军、佟德志译，吉林人民出版社2006年版，第340页。

的中坚,军队与民主政治合为一体,并行不悖。但是,由于社会主义面临的复杂的国际环境与内部本身的矛盾,社会主义国家实际上必须建立常规军。这就给社会主义民主政治带来一个马克思所没有预见的问题:如何控制军队、警察?或者说,在民主政治的建设中,如何防止军队、警察的反民主?这是民主政治的又一个难题,是社会主义在“西天取经”(马克思主义的发源地在西方)所遇到的第七个坎。更为不幸的是,从世界范围看,如果民主政治确实与军事技术有关的话,那么,军事技术趋向专业化、昂贵化的进程,加剧了公民大众对军事暴力控制的难度。号称世界上最民主的国家——美国也难逃集权制的厄运。因为,在美国常规军的建制一度很小,而且当步兵被普遍配备步枪与来复枪的时间里,公民都能非常容易地得到这些枪;但是,美国现在的军队武装是高度精密的、最昂贵的武器,这些武器“集中于一小部分人手中,这些武器为少数人根据自己的意志进行暴力强制提供了巨大资源,而且能够为政治的目的而使用这些资源。”^①

民主难题之八:主权行动确认之复杂。长期以来,西方理论坚持在国家最高权力上来理解主权、人民主权。例如,亚里士多德在《政治学》中认为,国家中的最高权力控制在平民手中为多数人统治,为民主制。稍后的罗马法学家以及中世纪的托马斯·阿奎那都将主权定义为国家之中的最高权力。首次系统地论述主权本质的布丹,也将主权定义为“国家绝对和永久的权力”,或“针对公民和臣民不受法律约束的最高权力”,具有绝对性、永恒性、不可分割性、独一无二性。^②近代的格老秀斯、霍布斯、洛克、卢梭的主权理论大都继承了布丹主权学说的主要观点。不过,何谓“最高”呢?是一国之中最为抽象、最为重大的公共事务还是指某个主体的地位最高呢?别人不谈,仅卢梭与洛克比较,他们的观点显然存在分歧。卢梭往往是从人民具有最高地位的角度把主权定义为无限制的立法活动,其他的都不是主权活动;但洛克不一样,他把主权分为“法律上的主权”与“政治上的主权”,认为,在立法机关后面存在另外一个组织——市民社会,是真正的主权者——政治上的主权者,一个潜在的主权者。一旦政府解散,潜在的主权者就成为能动的主权者;一旦政府剥夺公民权利,人民就可以“诉诸上天的自由”。这就产生了一个非常重大的问题:国家主权与人民主权的不一致、矛盾性。那么,难道人民主权还可以或必须停留在国家权力的层面上吗?洛克的结论是否定的,主权利只要“用于公益,它似乎几乎不受限制”。^③当然,洛克的思想仍然是含混不清的,其局限与资产阶级的立场,也不能赋予人民广泛的自我管理权力。

但是,洛克的思想又是明确的,政府与人民毕竟不同,两者也不可能完全一致。恰恰相反,卢梭的高度一致的思想与主权至高性理论倒不仅含混、而且极其有害。更为重要的是,马克思主义国家观反对把人民主权理解为国家主权,或者说,马克思主义的人民主权理论从来不是国家主义的,而是社会主义的,是人民自我管理、自我完善的权力。政治体权利以公民权利为基础。正如党的十七大报告指出的那样:人民依法直接行使民主权利,管理基层公共事务和公益事业,实行自我管理、自我服务、自我教育、自我监督,对干部实行民主监督,是人民当家做主最有效、最广泛的途径。言下之意,社会主义人民主权明确无误地突破了国家主权的概念,是国家最高层次与社会层次主权或民主的结合,为着人民自己的自由,人民必须同时兼顾这两个层次的权力,否则,

① [美]罗伯特·A. 达尔:《民主及其批评者》,曹海军、佟德志译,吉林人民出版社2006年版,第343页。

② 参见[美]小查尔斯·爱德华·梅里亚姆:《卢梭以来的主权学说史》,毕洪海译,法律出版社2006年版,第4~5页。

③ 参见[美]小查尔斯·爱德华·梅里亚姆:《卢梭以来的主权学说史》,毕洪海译,法律出版社2006年版,第18~20页。

“只要某一种自由成问题,那么,整个自由都成问题。只要自由的某一种形式受到排斥,也就是整个自由受到排斥——自由的存在注定要成泡影。”^①但是,到现在为止,我们只是在人民作为一个整体的意义上、人民对国家的规定上最为一般地指出人民主权的宽泛内容,我们还没有在人民分化、人民意见相左的层次上分析人民互相矛盾的主权内容,一旦进入人民内部(哪怕我们历史地进入巴黎公社内部),问题就不那么简单,多数的不一定是“公意”,少数的不一定错误,某项历史性的人权法律条文往往是一个由公民对政府的诉讼引起的。所以,萨托利要把人民理解为一个个人、少数人、一群人等等。如此,人民主权难道还仅仅就是全体人民的集合所运用的最高权力吗?当我们把“差异”与“压迫”、“专制”联系起来,把“少数”与“多数”联系起来,把主权的道德正当性理论理性与实践理性联系起来,行动中的人民主权或主权行动就变得复杂、模糊,原初清晰的理性不再自信,民主的“大词”无法与民主的实践一一对应起来……

但是,历史业已证明:民主的道路,是大国崛起的必由之路。所以,尽管民主之路并不平坦,却是我国人民必须选择的道路。

三、在理想的民主与“权宜”民主之间

一般而言,可行的理想应该建立在理性基础上。但是,人有完善的理性吗?《拉封丹寓言》中有一头著名的毛驴。这则故事出自14世纪法国经院哲学家布利丹之口。说,一次,布利丹在议论自由问题时讲:一头饥饿至极的毛驴站在两捆完全相同的草料中间,可是它却始终犹豫不决,不知道应该先吃哪一捆才好。可悲结果出现了——它被活活饿死了。这就是有名的“布利丹毛驴”。从表面上看,“布利丹毛驴”用来暗讽那些遇事患得患失、优柔寡断之人,鼓励人们当机立断、“该出手时就出手”、抓住稍纵即逝的良机。所谓机不可失,时不我待。其实不然。这则寓言本质是对人们寻找“最佳方案”和那些自以为寻得“最完善的真理”、“最正确的真理”的人们的嘲讽。因为,理性、尤其是完全理性,其本质总是想追求最好、最美、最善,但弄不好,最好、最美、最善的动机却招致最坏或较差的结果。

事实上,“理性只是指一种行为方式。它(甲)适合实现指定目标,(乙)而且在给定条件和约束的限度内”。^②理性因而具有约束条件、受客观与主观因素的限制。所以,理性越过了边界,就不再理性。由此,我们可以宽泛地得出:追求内部一致性不等于理性;自利不等于理性;^③仅仅追求结果的不是理性;光追求眼前利益,不是理性;为求一种价值而舍弃其他价值,不是理性;仅仅追求个人理性会导致集体的非理性。我们甚至可以设问:对自主性的关心或求形式平等,确实是理性的吗?^④想要理由是理性的吗?^⑤自然是理性的吗?等等。

简单地说,完全的理性是没有的。人类所能拥有的也只是有限理性,而有限理性要求我们根据环境与自身条件,相机抉择,寻求符合要求的或令人满意的方案,其标准或是最低的,也可以是

① 《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1956年版,第95页。

② [美]赫伯特·西蒙:《现代决策理论的基石——有限理性说》,杨砾、徐立译,北京经济学院出版社1989年版,第45页。

③ “把所有的人都自私看成是理性的要求”,这是非常愚蠢的。参阅[印度]阿马蒂亚·森:《伦理学与经济学》,王宇、王文玉译,商务印书馆2000年版,第18页。

④ 个人的决策在多大程度上,是取决于个人的意志呢还是由我们的环境决定的?环境因素可能是重要的。因为所谓“自主性是骗人的话”。参阅[美]希拉里·普特南:《事实与价值二分法的崩溃》,应奇译,东方出版社2006年版,第104页。

⑤ [美]希拉里·普特南著:《事实与价值二分法的崩溃》,应奇译,东方出版社2006年版,第105页。

适中的。^① 所以,理性就是追求合宜或“权宜”。“权宜”就是根据情势,尽量实现价值与事实的一致;尽可能地追求人与人之间的彼此谅解、认同;就是实现各种价值之间的协调与调和。这在道德上,必定体现为人的自利与利他的协调。^②

由此可见,脱离实际的理想,是由智者设计的、自欺欺人的太虚幻境。这就好比佛教史上的一个重要的偈语典故。云:禅宗五祖弘忍为付衣法,命弟子们各作一偈以呈,神秀作偈云:“身是菩提树,心如明镜台,时时勤拂拭,莫使惹尘埃。”这本是“此在”的写真,是人生真心情。弘忍却认为未见本性,故未付衣法于他。弘忍弟子惠能却讨巧地反驳说:“菩提本无树,明镜亦非台,本来无一物,何处惹尘埃。”惠能向佛祖描述了一个道德的“无”。本来,一个“惹”字,道出了自然纷争的由来,一个“拂拭”讲出了社会和谐的真谛,人类的认识与德行大概也只能到此为止了。其实,这就是真实世界里的辩证法,认识是有限的,但“勤”的德行是无限的,所谓“没有最好只有更好”。但是,有人偏要超越,脱离本真,提出有的“无”来,有人(包括佛宗弘忍)却还偏信之一。这其实是人类受“洞穴假象”的蒙蔽缘故,以为“到家”比“赶路”成功,“至善”比“更善”更具善的本质。培根认为,这是一种错误的论断。因为,一切感觉,不论是感官的知觉还是心灵的知觉,都是以有限的个人的尺度为根据的,而不是以宇宙的尺度为根据的。在宇宙中,我们永远在赶路,即使成为灰、成为“无”。正因为人类有此“大悲”,人类因而追求“远视”反致“短视”,追求理想反致悲剧。

不亲近真而信无(至美),可能是东西方共有的人性。惠能因提倡“彼在”这个“无”的境界却实现了他在“有”的世界里的梦想——成为中国佛教禅宗六祖。在中国,传统儒教云:“大学之道,在明明德,在新民,在止于至善。”“明德”是人的善良的天性,“至善”是极乐世界,是圆满、完满,好比是天,天理,是至高、至正、至权威的象征。而在西方,卢梭继承了他的祖宗——马基雅维利的主权绝对的思想,也提出了人民主权绝对化的命题,并以“公意”论证之、加固之。“公意”何在?卢梭提出了另外的命题:“公意”以人民道德的绝对性为基础。即自然的人民有“明德”,自由、平等是人的天性,只是社会教化让人变了性。卢梭同样认为,“明明德”在于学习,学习公民道德,在于科学教育即回归自然的教育。当然,为了巩固教育的效果,必须改变社会不良习气,尤其是它的大私有制的基础。农业社会、小手工业社会就是教化人民最好的社会,在那样的社会里,人民天良复归,在绝对道德的见证下,人民永远不会做对不起自己的事,人民永远不能为非。那个伟大的“结合”一定是和谐的、和平的以及不费事的,所以,卢梭根本用不着为人民的这样的一个“结合”在技术上大费周章——那是小菜一碟。卢梭解决自由与威权的矛盾的论证是怪异的,也是完全理想主义的。据说,卢梭是去探视坐牢的狄德罗的路上,突然灵光乍现想到这个办法的。他为此兴奋不已,坐地而泣,神态失常。高度自卑的卢梭,自以为解决了一切问题的卢梭,此时完全沉浸在他所发明的“太虚幻境”中。

可以想见,在卢梭的字典里,没有“权宜”,没有折中,没有妥协,他想要一劳永逸地解决这个矛盾,他有这个绝对的自信。他的办法是想当然的,即求诸自然的和谐的理念,让每个人回归自

① [美]郝伯特·西蒙:《管理行为》,杨砾、韩春立等译,北京经济学院出版社1988年版,中文译本代序,第3页。

② 广义的合理性行为被理解为:“经济人”不仅仅考虑自身的利益,他会关心交易伙伴的福利,当然,这并不是出于仁慈,而是认识到双方的互利是稳定文明秩序绝对必要的条件。参阅[美]布坎南:《自由市场和国家》,吴良健、桑伍等译,北京经济学院出版社1989年版,第35页。