

□国家建设与社会治理

化理念为制度 ——民本主义转化为社会公正的路径探索

闫小波

〔摘要〕与很多有着古老传统的民族一样,古代中国并不缺少美好的政治理念,诸如民本主义、大同思想、均富社会、贤人政治、仁政等,也有精深的个人修身与德性之学,凡此均有不朽的价值。但纵观中国数千年的王朝史,时间的恒久与社会的跃迁不成比例。美好的理念为何难以转化为社会现实,究其缘由,乃是在中国数千年的政治场域中形成了固化的理念与制度二分的裂口。理念与制度的二分也成为一种政治习性,这一习性与中国传统的思维特征有关。弥合理念与制度二分的裂口,化民本理念为民主制度,是美好理念转化为社会公正的有效路径。

〔关键词〕民本主义;社会公正;民主政治

〔基金项目〕南京大学“985”改革型项目(NJU985JD09)

〔收稿日期〕2012-11-08

〔作者简介〕闫小波,南京大学政府管理学院政治学系教授,历史学博士。(南京 210023)

要达至一种良善的政治生活、一个符合公正与正义原则的社会,美好的政治理念固不能缺,而将理念转化为可赖以运行的稳定有序的政治制度则更为关键。公正社会的实现,当以理念为目标,制度为工具。理念与制度的一致化程度,制约着社会公正的实现程度及社会进步的速率。判断社会公正,取决于人对公正的认知,而人的认知又有其民族性与时代性。社会公正是维系人类社会存续的要件之一,扩大社会公正成为任何一个社会恒久的追求目标。回望有着五千年历史的中华文明,历代先贤对大同时代、天下为公的社会,无不心向往之。从社会成长的角度看,自传统中国政治模式化(“秦汉之制”形成)以后,有关社会公正的知识在不断累积,但在现实社会中公正的增量有限。晚清自中国由“天朝”成为“万国”之一、由农业社会向工业社会转型后,随着国人认知的迅速倍增,对社会公正的诉求不仅越来越多,也越来越强,不公正感及普遍怨恨的积聚成了中国进入革命通道的重要诱因。当下中国,市场化程度与社会的复杂化程度相向发展,财富的快速增长与共享财富的难题并存,构建和谐社会,实现社会公正、分配正义等成为党和政府应然的核心价值,探讨传统中国公正理念及其实现程度对当下公正社会的构建不无启示。

一、民本与君本:传统话语中民本主义的双重面向

在博大精深、绵延不绝的中国传统文化中,其基本精神与文化取向当然是多向度的,但核心都是围绕人而展开。其中,天人合一、以民为本,当为中国文化核心价值之所在。张岱年先生认为,中国传统文化的精华与核心是关于人生的意义、人生的价值、人生的理想的基本观点,可以称为人本观点。所谓“人本”不是说人是世界之本,而是说人是社会生活之本。人本是相对于“神本”而言的。宗教大多宣扬以神为本,人要服从上帝安排。中国古代的儒家和道家不宣扬上帝创世论,而肯

定人在自然界中的位置。^[1] 中国传统文化的基本观念有四: 天人合一、以人为本、刚健自强、以和为贵。从王朝治理的角度看, 其核心价值当首推以人为本或民本主义, 以此来维系王朝的存续。

民本主义大致形成于西周初年, 先秦时期有许多为后世传诵的警句。如“民为邦本, 本固邦宁。”“大道之行也, 天下为公。”“天视自我民视, 天听自我民听。”“民为贵, 社稷次之, 君为轻。”自汉武帝以降, 儒学定于一尊, 先秦诸子为中国文化构建的核心价值——民本主义, 从此更具有正当性甚至排他性, 在后世得到历代大儒的续接与推崇, “天下非一人之天下, 天下人之天下”^{[2]6}。“立天子以为天下, 非立天下以为天子。”^{[3]25} 从贾谊的《新书》到黄宗羲的《明夷待访录》, 阐明民本的警句、格言蔚为大观并深入人心, 这一民本主义传统, 为华夏文明注入了强大的生命力。在中国传统社会, 民本主义不只是士大夫的高谈阔论, 也是君王对臣属为政的要求, 同时还是民对官的期盼, 可谓朝野的共识。但人们也不难发现, 在王朝体制下, 高调的政治口号向来是言说者多, 践行者寡。惟其如此, 历朝历代总会挑选一些践行民本主义的典型并加以包装, 以各种形式进行推介, 这从一个侧面印证了民本主义的实现程度其实并不高。由此也不难理解, 数千年来, 虽然历代王朝都秉持民本主义的执政理念, 但并未能推动中国政治的跃迁, 哪怕是点滴的突破, 自“秦政”至“清政”, 并无实质性的变化。唯其如此, 黑格尔认为中华帝国仅仅属于空间上的国家, 时间对中华帝国来说是停滞的。“中国很早就已经进展到了它今日的情状; 但是因为它客观的存在和主观运动之间仍然缺少一种对峙, 所以无从发生任何变化。”中国“可以称为仅仅属于空间的国家——成为非历史的历史”。^{[4]151} 清季以来, 国人对此也有共识。谭嗣同断言“二千年来之政, 秦政也”^{[5]337}。毛泽东亦称“百代皆行秦政法”^{[6]361}。民本主义之所以成为一种高调的政治口号, 是因为传统的民本主义还有其隐性的一面, 即以君为本。民本主义与君本主义看似矛盾甚至对立, 实是一个统一体, 其关系表现为: 民本主义是表, 君本主义是里; 民本主义是始, 君本主义是终; 民本主义是用, 君本主义是体。民本主义之“民”, 固然与“重民”、“爱民”、“利民”、“恤民”、“保民”、“惠民”、“济民”、“亲民”、“裕民”等行政伦理相联, 与“贱民”、“残民”、“害民”、“虐民”等暴政行为相悖, 但与“用民”、“使民”、“畜民”、“驭民”、“牧民”、“弱民”、“愚民”等治民之术并非不可调和。秦相李斯的老师荀子亦被后人视为富有惠民、爱民的民本思想。因为荀子在《王制篇》说“传曰‘君者舟也, 庶人者水也; 水则载舟, 水则覆舟。’”其实, 此处荀子纯粹是站在君王的立场上, 探讨的是如何“驭民”, “惠民”是为了“驭民”, 求的是“君子安位”。

民本之“民”, 更多的是从生命意义来界定的, 也是作为君的对立面。民对君来说, 有着不可替代的工具意义, 即水舟相依或“驭马”逻辑。自秦以降, 历朝均奉行愚民政策。“战国纵横, 直伪分争, 诸子之言, 纷然殽乱。至秦患之, 用燔灭文章, 以愚黔首。”^{[7]1} 民国时期中央大学吴世昌教授对民本主义有如下的洞见: “民本之‘本’, 亦即近人所谓‘政治资本’之‘本’, ‘主’动者仍为统治者, 而不是被当着资本的‘民’。……在历史事实上中国人民更从未梦见可以作主。杰出的政治家如子产之流, 因知尊重‘舆论’, 但不是他不能禁止, 而是他不愿禁止。人民不因骂政府而遭殃, 是运气, 不是权利。……人民有时以所谓民谣来暗示一种愿望, 正在兴起的野心家利用之, 以为顺天应人的谏语, 统治者则自古到今, 一律认为谣言惑众者应杀无赦。……让人民可以活下去的目的是培养税源, 而未必真有所爱于人民。这也可以说是民本思想的一部分。”^[8] 如果说民本主义是中国的政治理念, 那么君本主义、王权主义可视为中国的制度安排。以民为本、执政为民, 既是民意, 也是天意。当君王偏离这一理念, 走向暴政, 民皆可替天行道, 结果是循着“成者为王, 败者为寇”的逻辑, 产生新的君临天下的天子, 如此循环往复, 才有改朝换代, 但不换制度。“人之所以异于禽兽者”, 当超越于生命的意义; 民之为贵, 在于将民视为天生的政治动物。如此, 不仅要鼓民力、新民德, 更要开民智、扩民权, 而这主题到了 19 世纪末才由严复提出来, 梁启超大力鼓吹。这一主题的

提出,是国人从比较的视野中对传统的民本主义的缺陷有了一个突破性的认知。传统之民本,是残缺的,唯有赋民权,方能做到完全意义上的以民为本,并使政治过程与政治理念之间的裂口得到弥合,从而增进社会公正,实现社会正义。

二、理念与制度:比较视野中的民主与民本

数千年来,中国的民本主义何以只开花不结果?拓宽认知的视野,比较一下中西方的政治传统,也许能获得有益的启示。近世以来,人类文明的突进是“双轮革命”的结果,即产业革命与政治变革的推动。产业革命导致财富的剧增,政治变革旨在缓和财富剧增后带来的分配不公。政治变革的要旨是民主宪政。民主制度使得资源的配置由少数人主导转变为多数人主导,由此增进了社会的公正感与社会的稳定。与中国的民本主义不同,在西方,民主自始就是理念与制度的结合体,理念与制度的互动促成了民主制的成长。

(一) 民主

民主的理念、精神或许并非西方所独有,但民主制确是西方的首创。从近代欧洲政治制度的思想资源来看,古希腊具有“根”的意义,故西人常将希腊称之为欧洲人的精神家园,但希腊在人类文明史上并不是一个先行者。英国哲学家罗素说“在世界的所有文明体系中,希腊文明应该算是后来者。埃及和美索不达米亚文明就比希腊文明早了好几千年。……埃及人和巴比伦人都为后来的希腊人的进步提供了某些方面的知识。但他们谁也没有发展出哲学和科学。”^{[9]7-8}作为后来者的希腊文明,却是人类实践民主制度的先行者。希腊文明的独特之处,不仅在哲学与科学,更有政治学及民主思想与民主实践,唯其如此,它的魅力一直深深吸引着后世的政治思想家与政治行动者。肇始于古希腊的民主主义与中国的民本主义不同,它一直是最富有争议性的一个概念。古希腊的雅典民主不只是一种政治思想或理念,而是有整套实践了数百年的制度安排,是当时与君主制和贵族制并存的三种基本政体之一。与处于内陆的华夏世界相比,地中海沿岸的整个希腊世界既不同于春秋战国,也不同于秦汉帝国;而雅典更不同于帝国时期中国的一个郡或县。雅典只是古希腊150个左右“城邦国家”中的一个,其面积与人口还不及帝国时期中国的一个县,在先秦时期的中国人看来不过是一个小国寡民式的政治共同体。与中国古代的民本之“民”不同,雅典城邦的民主之“民”,并非泛指平民百姓,而是专指“公民”,即具有雅典人血统的自由成年男性,约是城邦人口的十分之一。追求民主,其核心就是追求完整的公民身份。雅典的民主制或平民政体又称之为“民治政府”(人民自己管理自己或多数人的统治),但这只是治与被治的一种特殊管理形式,并不能抹杀治与被治的二元结构。雅典之所以被称之为民主制,乃是因为城邦是由多数人管理的,这正如亚里士多德所指出的“由多数的意旨裁决一切政事而树立城邦的治权,就必然建成为平民政体”^{[10]190}。这里的“多数”其实只是相对于君主“一个人”和贵族政体的“少数人”而言,而在整个城邦仍是少数人。雅典民主制的存在,受益于雅典人智慧地将民主理念嵌入一整套严密的并不断完善的制度体系中。理念与制度在一个合理的张力下得以维持了数百年,直到实行这一制度的外部条件丧失后才终结了雅典的民主制。古典民主制度之所以能在近代复活,一方面是近代某些国家再次具备了实行民主制的外部条件;另一方面,政治家与思想家创造性地变通了古典的直接民主制,创制了议会主权的代议制。民主制在近代不断刷新、拓展的过程,也使民主由一个备受争议的名词变成了多数人的共识,从而确立了其牢固的地位。

(二) 民本与民主的比较

希腊人对民主精神的追求,导致了民主制的建立,为什么中国人对民本主义的追求,建立的却是君本制?人们在与“他者”交往或师法“他者”的过程中,难免要从自身寻找认同“他者”的资源。

自从西方的民主观念与制度进入汉语界,中国人自然而然地启开现代性的寻根之旅。有“根”抑或无“根”的判断是围绕着民本主义与民主主义的关系而展开的。在“你有我也有,我比你更早拥有”的传统思维支配下,在19世纪那些较早开眼看世界的前贤眼中,眼前西方的民主制度就是由中国上古的民本主义发展而来的或符合民本主义的精神,结论是民主之“根”在中国!进入20世纪,民主主义的信徒对民主与民本的认知发生了严重的分歧。民主革命的先行者孙中山认为传统的民本主义与现代民主主义是相通的“两千多年前的孔子、孟子便主张民权。孔子说‘大道之行也,天下为公’,便是主张民权的大同世界。又‘言必称尧舜’,就是因为尧舜不是家天下。……孟子说:‘民为贵,社稷次之,君为轻。’……他在那个时代已经知道君主不必一定是要的。……由此可见,中国人对于民权的见解,二千多年以前已经早想到了。”^{[11]262}而“五四”新文化运动的精神领袖陈独秀的观点则与此相左“夫西洋之民主主义(Democracy)乃以人民为主体……所谓民视民听,民贵君轻,所谓民为邦本,皆以君主之社稷(即君主祖遗之家产)为本位。此等仁民爱民为民之民本主义……皆自根本上取消国民之人格,而与以人民为主体,由民主主义之民主政治,绝非一物。……以古时之民本主义为现代之民主主义,是所谓蒙马以虎皮耳,换汤不换药耳。”^[12]此种对立的判断一直延续到当代中国。如果仅从重视民的角度去寻找民本主义与民主主义的异同恐怕是皮相之见,深入到这两个知识体系的内部进行比对,其差别至少表现在以下几个方面:

1. “民”之别:民本主义之“民”是泛指与官对应的人,是那些无性别、年龄、身份之别的平民百姓,在政治操作层面是无法也无需加以精确计算的,“民”如载舟之“水”,不可也不必量化。民主主义之“民”从古希腊到现代向来都是特指的、有条件的、有范围的,在政治操作层面必须精确计算。一般说来,民本之“民”具有包容性,而民主之“民”则具有排他性。

2. “本”与“主”之别《尚书》中的“民惟邦本,本固邦宁”,意谓人民是国家的根本,根本巩固,国家才能安宁。民本主义言说的对象是君主,要求为君者将民视为邦之本。民主主义言说的对象主要是民,强调民拥有不可剥夺与让渡的权利。马克思说过“不是君主的主权,就是人民的主权——问题就在这里!”^{[13]279}民主思想强调人民是一切权力的唯一来源,具有排他性。

3. 从静态的官民关系来看,民主主义强调的民是国家的主人,国家权力必须受到民的监督。而民本主义从未将民的政治地位提升到国家主人的高度,也从未设想出能够让民众限制君主权力的制度。民本强调的是作为君主应高度重视民的存在。从统治者与被统治者的关系来看,民本主义认为,君主若无视民的利益与民的存在,将会失去统治的对象,君也就不复存在。民与君是相互依存的,但绝不是对等的,也不可以讨价还价。而民主主义则认为统治者与被统治者事实上存在一种契约关系,两者不仅相互依存,而且是平等的,统治者与被统治者的角色也是可以转换的。

4. 从动态的官民关系看,无论是民本主义还是民主主义皆可视为载舟之水,但运行的机理与过程则迥然不同。民本之民不仅是载舟之水而且还是覆舟之水。民主之民不仅是载舟之水同时还是推舟、护舟之水。民本之覆舟表现为揭竿而起、地动山摇,用暴力的方式完成改朝换代。民主之推舟或护舟则表现为民对政府的监督及用非暴力的方式完成对政府的定期改选,不伤及国本和民生。

5. 从学理的归属来看,雅典思想家以亚里士多德为代表,开始从伦理学中分离出来政治学,从比较政体的角度来讨论民主制与民主主义。而先秦及后来的中国思想家,始终是从伦理学或德性的角度谈论民本主义^①,不可能从比较政治制度的角度加以分析。孔子甚至将政法与伦理对立起

^① 林语堂认为中国的社会和政治哲学是“将道德和政治混为一谈,是一种道德和谐的哲学,不是一种力量的哲学”。林语堂《中国人》(吾民与吾土),郝志东等译,杭州:浙江人民出版社1988年版,第180页。

来。“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”^{[14]12}历史上几乎所有关于民本主义的言说都是在提醒为官者应如何恤民、重民、教民、养民以及驭民、牧民等。其实，早在上个世纪的20年代，梁启超在分析先秦政治思想时就已对民本与民主的异同作了精当的分析：“各家所说，虽小有异同，但有一共通精神，他们都认为国家是由事实的要求才产生的，国家是在民众意识的基础之上才成立的。近代欧美人……向来不承认国家为一个君主或某种阶级的利益而存在。所以，他们认革命为一种正当权利。……但（中国）从没有想出个方法，叫民众自身执行政治”^[15]。正是从这一意义上讲，梁氏提醒国人：“民权之说，中国古无有也”。今天所要探讨的当是诸子百家对于“‘民众意识’其物，作何观察，作何批评，作何因应而已”^{[16]228}。

概而言之，民本是“内圣”之学，君临之术；民主是“共治”之学，平衡之术。

三、理念功效的呈现：民本→民主→公正的传导路径

与西方相比，自古以来中国人似乎更擅长于张扬理念，靠口号治国，而在理念的制度化、操作的技术化上过于柔性，有好理念而无好制度，甚至可以说“志不在此”。任何美好的理念若止步于口号式的倡导，必将致使政治理念与现实政治之间存在巨大的裂口，虽然主政者不遗余力地倡导某些理念，但最终将因残酷的现实而使执政权威流失殆尽，进而迎来周期性的改朝换代。近代以来关于中西文化的差异、中国为什么没有自动衍生出资本主义等，一直在挑战智者的智慧。中西思维与价值观的差异几乎成了共识。季羨林认为：中西方“两大文化体系的根本区别来源于思维模式之不同。……东方的思维模式是综合的，西方的思维模式是分析的。勉强打一个比方，我们可以说，西方是‘一分为二’，而东方则是‘合二而一’”^{[17]82}。“我并不是说西方一点综合没有，东方一点分析没有，都是有的，天底下没有绝对泾渭分明的事物，起码常识是这样告诉我们的。”^[18]林语堂则认为“中国民族之特征，在于执中，不在于偏倚，在于近人之常情，不在于玄虚理想。中国民族，颇似女性，脚踏实地，善谋自存，好讲情理，而恶极端理论，凡事只凭天机本能，糊涂了事。”^{[19]4-5}季、林在情感上虽然对中国人的思维模式有不同的偏好，但都道出了中国人思维模式共有的特征。

“分析”的取向是走向实证化，钟情于形式逻辑与纯粹知识，“综合”的取向是走向模糊化，推崇德性的修炼与个体的内在感悟。“一分为二”的分析思维，使西方的精神世界既有形而上的畅想，移情于超验的存在与终极关怀；也有形而下的求证，催生出科技进步。“合二而一”的综合思维，既无意于形而上的畅想，“敬鬼神而远之”，“子不语怪力乱神”；亦无心于形而下的证明，“奇技淫巧，典礼所禁”。有的则是“形而中”的“民为邦本”、“天人合一”之类折中式口号，倡导的是对这些口号的综合体验与心灵的顿悟。钱穆认为“中国思想，有与西方态度极相异处，乃在其不主离开人生界而向外觅理，而认真理即内在于人生界之本身，仅指其在人生界中之普遍共同者而言。此可谓之向内觅理。”^{[20]2}“西方人常把‘天命’与‘人生’划分为二，他们认为人生之外别有天命，显然是把‘天命’与‘人生’分作两个层次，两个场面来讲。如此乃是天命，如此乃是人生。‘天命’与‘人生’分别各有所归。”^[21]当下有些学者执著地从西方寻找证明儒学现代价值的思想资源。陈来认为，韦伯早已提出，现代文明的一切成果与问题都是来源于价值合理性与工具合理性的紧张。一方面形式的合理性产生了理性形态的科学，合理性的法律、行政体系以及合理性的资本主义劳动组织；另一方面，近代文明生活在本质上以工具理性为取向，强烈地受功利主义所支配，从而导致现代化发展的通病：形式的合理性与实质的非理性，或工具的合理性与价值的非理性。为此，作者倡导“以和为用，以仁为体”。^{[22]490-499}的确，价值理性与工具理性的张力，导致了现代资本主义文明的发生与成长，也带来了西方的“通病”。而中国人倡导的修身、体验、天人合一等，使中国在传统社会就克服了天与人的对立与紧张，但导致了中国社会的停滞，科技的不发达以及政治制度（秦汉之

制) 模式化与停滞状态。

国学家们向来有“为往圣继绝学,为万世开太平”的宏大抱负,且有着洞察“他者”之短,“自我”之长的敏锐目光与思维定势。其实,世上没有绝对完美的文明,文明的发展有赖于文明间的交流、取长补短。20世纪初,英国哲学家罗素在讨论中国问题的时候强调“我们要向他们学习的东西与他们要向我们学习的东西一样多”^{[23]146}。历史上,先秦时期诸子百家的对话促进了儒学的壮大与繁荣,宋明之际佛学的引入促进了儒学的第二期发展——理学的兴盛。晚清以来,西学的进入,为中华文明的更张提供了契机。近代以来,国人发出了诸多以西学救济中学的主张,也有中学挽救西学的设想。立足于当下中国,既要克服理念与制度二分的传统政治习性,又要防止西方价值理性与工具理性的失调;如果说前者是必须改变的已然状态,后者则是防患于未然情形的出现。

民本主义是中国根深蒂固的政治理念与价值取向,也是民族的集体记忆,这无法取舍。问题是如何使民本主义的合理性得到充分的彰显,使得价值与工具相得益彰,以求得民族性与时代性的统一。就时代性而言,虽然在民主的样式及其功效等方面存有分歧,但民主的取向已成为人类的潮流与共识。任何制度都不会导致绝对的社会公正,但民主与社会公正的正相关性已为历史与逻辑所证明。^[24]在中国,民本与民主的有机结合就是民族性与时代性的统一,也是价值与工具的统一。对当下中国来说,积极探索构建一个符合民本理念,体现人民主权的具有可操作、可验证的制度,进而有效地扩大社会公正,当是实现从民本到社会公正的有效路径。

从民本到民主,首先是认知系统的调适与转变。民本所处的认知系统是伦理学,是一个模糊的文明概念;民主的认知系统是政治学,是治国理念与治国技术的统一。罗素在20世纪初就智慧地觉察到中西国家形态的差异“中国与其说是一个政治实体,还不如说是一个文明实体——一个唯一幸存至今的文明。”^{[23]①}从共时的角度观之,东方的中国是一个悠久而孤独的文明实体,而西方则是诸多的政治实体共时并存;文明实体的形态是少变或固化的,政治实体的形态是多变或求变的;文明实体靠理念治国,而政治实体要靠制度治国。从历时的角度看,传统的文明实体是依存于农业社会之上的天朝,现代政治实体是建筑于工业社会之上的民族国家与民主国家的统一体。比较而言,农业社会之上的天朝是一个简约的结构,而工业社会之上的现代国家必定是一个复杂的结构。帕森斯笃信“社会越庞大越复杂,有效的政治组织就越重要,不仅指它的行政能力,还包括(不限于)它对普遍主义的法律秩序的支持……除民主社会外,任何组织都无法使个人或某个集团在行使权力方面和作出具体某个有约束性的政策决策时能取得共识。”^{[25]127}由此,若运用治理简约社会的理念来治理复杂社会,缺少了民主取向的法律秩序、治理结构,也就无法让全社会对美好的理念取得共识。经验表明,传统的农业社会与完成了现代化的国家,当今世界穷的国家与最富的国家,都是相对稳定的国家“而正在实现经济现代化的国家,由于经济增长本身推动新的期望与需求,所以在政治上最不安定”^{[25]199}。中国作为正在努力实现小康目标的国家,其坐标正处在这两类国家的中间地带,民众对社会公正有着前所未有的敏感与冲动,而要消解民众的不公正感,增进社会共识,仅靠美好的理念与口号不仅无效,而且会误国。由民本到民主,并非替代关系,而是经过调适,达到彼此兼容。民本思想由理念化到制度化的转变,即借鉴西方民主化的实践,在不同的层级、不同的领域,通过精细的可验证的制度安排,将民本理念落到实处,革除止步于口号式的政治习性,如此不仅会增加社会的公正感,且可破解“黄炎培周期律”,将可“覆舟”之水变为“护舟”之水。对当下中国来说,口号不能少,做实口号更重要,也更迫切。

① [英]罗素《中国问题》。[英]马丁·雅克认为:古典时期的中国是一个文明国家,到20世纪才走向民族国家。参见《当中国统治世界:中国的崛起和西方世界的衰落》张莉等译,北京:中信出版社2010年版,第11页。

改革开放以来,中国的民主先后从基层(村民自治)与中层(地方党委试行的党内民主)启动。前者已经制度化,后者尚在各个层级摸索。现行的有关民主的制度供给与绩效都不尽如人意。加快与扩大民主已成为全社会的共识,问题是民主进程的路径设计与速度的操控。

公正的社会秩序不是自发生成的。“理性选择在理论关于制度形成方面的一个重要维度,就是有意识的制度设计。”^[26]^[9]中共十七届四中全会提出的“坚持和健全民主集中制,积极发展党内民主”,“以党内民主带动人民民主”的民主建设路线图,表明中国共产党正以积极主动的姿态去探索中国特色的民主发展逻辑,开辟中国民主发展的路径。历史与经验表明,民主化的进程通常是从精英走向大众,“以党内民主带动人民民主”,可视为中国版的从精英民主到大众民主。要化图为实,尤其需要总结历史的启示,克服两大路径依赖:一是传统的民本主义的双重面向,二是理念与制度二分的政治习性。如此,推动中国民主的要津当是从中国共产党的顶层开始,需要顶层自主地创制并公开党内民主运行的操作规则与流程。制度与理念在顶层的统一,是制度良性运行、制度绩效回报递增不可或缺的权威资源。顶层的示范作用才可能真正成为中国民主化进程的第一推动力。

[参考文献]

- [1] 张岱年《中国文化优秀传统文化的生命力》,《中国文化研究》,1993年创刊号。
- [2] 吕不韦《吕氏春秋》,太原:山西古籍出版社,2001年。
- [3] 高流水、林恒森译注《慎子、尹文子、公孙龙子全译》,贵阳:贵州人民出版社,1996年。
- [4] 黑格尔《历史哲学》,王造时译,北京:商务印书馆,1963年。
- [5] 蔡尚思、方行编《谭嗣同全集》(增订本),北京:中华书局,1981年。
- [6] 《建国以来毛泽东文稿》第13册,北京:中央文献出版社,1998年。
- [7] 班固《汉书·艺文志》,北京:商务印书馆,1955年。
- [8] 吴世昌《从中国的历史看民主政治》,《观察》,1947年18期。
- [9] 罗素《西方的智慧》,崔人元译,北京:世界知识出版社,2007年。
- [10] 亚里士多德《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1996年。
- [11] 孙中山《三民主义·民权主义第一讲》,《孙中山全集》第9卷,北京:中华书局,2006年。
- [12] 陈独秀《再质问〈东方杂志〉记者》,《新青年》,1919年第6卷第2号。
- [13] 马克思、恩格斯《马克思恩格斯全集》第1卷,北京:人民出版社,1956年。
- [14] 杨伯峻译注《论语译注》,北京:中华书局,1980年。
- [15] 梁启超《先秦政治思想——在北京法政专门学校五四讲演》,《改造》,1922年8期。
- [16] 梁启超《先秦政治思想史》(1922年12月),北京:东方出版社,1996年。
- [17] 季羨林《“天人合一”新解》,季羨林、张光编选《东西文化议论集》上册,北京:经济日报出版社,1997年。
- [18] 季羨林《东方思维模式断想——〈赵元任全集〉序》,《辽宁大学学报》,2005年1期。
- [19] 林语堂《林语堂评说中国文化》第1集,北京:中共中央党校出版社,2001年。
- [20] 钱穆《中国思想史》,北京:九州出版社,2011年。
- [21] 钱穆《中国文化对人类未来可有的贡献》,《中国文化》,1991年1期。
- [22] 陈来《儒家思想与现代东亚世界》,季羨林、张光编选《东西文化议论集》下册,北京:经济日报出版社,1997年。
- [23] 罗素《中国问题》,秦悦译,上海:学林出版社,1996年。
- [24] 周光辉、殷冬水《民主:社会正义的生命与保障——关于民主对社会正义的价值的思考》,《文史哲》,2008年6期。
- [25] 福山《历史的终结及最后之人》,黄胜强等译,北京:中国社会科学出版社,2003年。
- [26] 何俊志等编译《新制度主义政治译文精选》,天津:天津人民出版社,2007年。

[责任编辑: 刘文山 高 玥]