

# 在“民主”与“共和”之间

## ——两个政治哲学关键词的比较分析

张 凤 阳

**摘要：**对当今世界的许多人来说，用“民主”一词冠名现代西方政治体系，已经成为某种日常言语习惯。但这种用法并不恰当。严格地讲，现代西方国家的治理结构，既混杂了若干“非民主”的成分，更安装了一些“防民主”甚至“反民主”的部件。因此，出具一个简单的“民主”标签，不仅会误读现代西方政制模式，而且会淤塞思考大国善治问题的理论通路。事实上，今天被一并归于“民主”名下的文明政治成就，有许多来自别的政治传统，譬如“共和”。所以，应正本清源，在逻辑意涵和实践效能两方面给“民主”减负，重申“民主—共和”的互补型关系，而不能听任政治言说变成“民主”的单声道。

**关键词：**国家治理；民主；共和；纯粹类型；复合形态

### 引言

如果为现代西方政制寻找一个简约的代称，那么，对绝大多数西方人来说，“民主”肯定是第一选项<sup>1</sup>。在某种意义上，用“民主政体”来命名自己的政治体系，已经成为现代西方人的一种惯性思维或集体无意识，而且，其势能作用之大，足以消解或湮灭任何形式的反对意见<sup>2</sup>。在这样的话语情境中，民主的至尊地位宛如“神抵”，仿佛除了供人赞誉和膜拜，已用不着也再不能对它发表什么质疑性评论<sup>3</sup>。大凡接受过民主先进性教育的公众，都对民主的效能怀有乐观的期待；就连达尔这样的学者型理论家，也不得不绞尽脑汁，设法凑齐了民主的十大好处，其中包括：避免独裁者的暴虐统治，使公民享有广泛的权利和自由，为个人发展提供广阔空间，养成道德人格，更好地维护社会成员的切身利益，造就政治平等和经济繁荣，等等<sup>4</sup>。

- 1 推而广之，很多中国人也是这样看问题的，尽管他们可能在“民主”之前附加“资本主义”或“西方”之类的限制词。
- 2 有学者指出，由于“资本主义”一词使人联想到一个“殖民”、“掠夺”、“剥削”、“压榨”的不公正世界，因此，从20世纪中叶开始，西方国家为了在国内外意识形态论战中争夺道德制高点，便在诸多因素的配合下实施了一项“去妖魔化”的政治文化建设工程。该工程的核心是一项重新命名工作，而以“全球化”置换“殖民化”、以“劳动密集”置换“血汗工厂”、以“中产阶级”置换“资产阶级”等等，即是这项工作取得的重大成果。当然，整个工程的标志性成果是以“民主国家”或“民主社会”置换“资本主义国家”或“资本主义社会”。经过这场置换，西方政府在意识形态论战中不仅洗刷了道德自卑心理，而且愈益变得自傲和趾高气扬起来了。（参见程巍：《中产阶级的孩子们——60年代与文化领导权》，三联书店2006年版，第460-471页）
- 3 参见萨托利：《民主新论》，东方出版社1997年版，第4页。
- 4 参见达尔：《论民主》，商务印书馆1999年版，第52-68页。

应该说，这些好处都值得追求。但问题是，民主本身能否带来这些好处，其实是大有疑问的。从古希腊的柏拉图、亚里士多德到晚近的麦迪逊和汉密尔顿，西方一些著名政治思想家都指责或担忧民主政治会酿成多数暴政；而当精英主义理论家断言“操纵一大群人要比操纵一小撮人容易”的时候，民主政治俨然又可能转化成个人独裁的帮凶了。苏格拉底之死告诉世人，大众民主不见得宽容异己；而卢梭为“公意”所作的辩护以及雅各宾专政的实践，则表明大众民主还会打着“道德”旗号对柔弱的个体生命施以严厉整肃。诉求平等或可说是民主的基本价值取向，但这种取向一经演化为民粹主义狂潮，究竟还能为独立的理性思考保留多大空间，固有疑问；而它所刺激的爆炸性公民参与更会酿成政治动荡，直至把经济列车的路轨拆得七零八落。所有这些，都不是什么理论的虚构，而是有案例佐证的历史与现实。

因此，即便采纳流行观点，用“民主”一词给现代西方政治体系集约冠名，进而通过某些先进典型的取证，认为它的确带来了达尔所说的诸多好处，那么，这其中的深层原因可能是：所有被人们判定合格的“民主政体”，实际上都不是“纯粹民主”，而是“复合民主”。换句话说，现代西方国家的治理结构，既混杂了若干“非民主”的成分，更安装了一些“防民主”甚至“反民主”的部件。就此而言，单一的“民主”标签不仅会导致对西方政制模式的简单化解读，还将不可避免地造成民主负荷的过度超载。问题的症结或许在于，当“民主”集各种美好价值于一身，并被人们想象成万能政治灵丹的时候，反省民主本身的缺失便化作一个伪问题，而思考大国善治的理论路径亦随之变得过分狭窄了。

鉴此，本文将通过“民主—共和”的张力关系，逻辑地勾勒一个关于现代西方政制模式的知识学解释框架。主要论点是：(1) 只有立足一个高于民主的基础平台，即从良政善治的开放性视域作观察，民主本身是什么以及能做什么，才能得到准确的刻画和恰当的评估；(2) 排除任何中间传送带的严格意义的公民自治，虽逻辑地切合民主的“原教旨”，但在文明社会条件下却难以实行，而且，作为一种制度安排和治理模式，这样的“纯粹民主”也存在一系列重大欠缺；(3) 若有效校正这些欠缺，必须采取“理想下移”的办法，使民主变得不那么“纯粹”，因此，一种组织和运作良好的民主，只能被恰当地理解为受到其他因素限制性保护的“复合型民主”；(4) 今天被一并归于民主名下的文明政治成就，事实上有许多来自别的政治传统，所以，应正本清源，在逻辑意涵和实践效能两方面给民主“减负”，重申“民主—共和”的互补型关系<sup>5</sup>。支撑本文的一个基本假设是：民主仅仅是促进良政善治的一个支援因素，而不是达成良政善治的充分条件。笔者以为，就上述问题进行逻辑辨析，不但可以帮助我们澄清某些理论误会，还可以启发我们对当代中国政治文明建设的路径进行更深入的思考。这是本文的立意所在。

## 公民自治及其约束条件

在今日世界，民主是一种强势政治话语。当各类不同的甚或相反的主张都纷纷贴上“民主”的标签，以宣示自己的合法性与正当性的时候，民主的霸权地位虽在意识形态之维被高

---

5 共和主义颇为复杂。本文着重讨论的是“共和”的一个现代分支——宪政共和主义。

度强化，但它作为一个分析性概念，却变得含混不清了。施密特把“民主”形象地称之为泛滥于政治市场的“贬值的通货”，看似戏言，实则切合现代政治生活的本相。<sup>6</sup>可是，如果一个关键词的滥用竟已达到令人眼花缭乱、莫辨真伪的地步，其借以开展理性讨论的知识学价值还能剩下多少呢？

为搭建起码的共识性话语平台，照笔者的看法，一个最简单的策略，是径直回到古典语境，就民主的原初涵义进行反思式追问。常识告诉我们，只有亲自参与决策过程，才能获得扮演主人翁角色的高强度体验；反过来说，历经中介环节的过滤，当家作主的“感觉”就会被逐步稀释。因此，“理想类型”或“纯粹类型”的民主，应该是排除任何中间传送带的“直接民主”。<sup>7</sup>其暗含的逻辑是：原汁原味的民主离不开公民的政治参与；名副其实的政治参与需要公民的亲自“出场”和“在场”；公民在政治舞台的现身和表演不是被迫卷入而是自愿作为；积极介入政治过程意味着通过行使正当权利而在一种互动情境中做出关乎公共事务的集体决策。<sup>8</sup>事实上，这也就是古希腊“广场政治”所展示的民主“原生态”。

按照这样一种逻辑，“纯粹类型”的民主理当呈现为统治者与被统治者身份的重合，即，人民作为国家的主人，不经中介性的“代表”而亲自决定和管理国家的公共事务。这可以部分地解释，西方政治思想史上的激进民主主义者，为什么对公民自治表现出那样的偏爱。卢梭强调，任何形式的委托和代理，都必定要降低一个完美东西的圆融程度。因此，把属于人民的大权转交给“代表”来行使，轻则偏离人民的本真意愿，重则造成人民“主人”地位的实质性旁落。所以，“在一个真正自由的国家里，一切都由公民亲手来做”。<sup>9</sup>卢梭的这一直接民主理念，曾被推崇公民参与权利的美国政治家杰弗逊所继承，今天，又在各种参与式民主的理论和实践探索中产生了新时代的回响。<sup>10</sup>萨托利把这种诉求公民直接参与的民主，形象地称之为“民主原教旨主义”。<sup>11</sup>

用不着复杂的推论就能明白，“纯粹类型”的民主要转化为现实，想必只是在“微型”政治规模的条件下才有可能。萨托利断言：“可以得到的自治强度同所要求的自治广度成反比”。<sup>12</sup>若是个人决策，则自治强度最高，而广度为零；但当自治的空间范围推广到一个由众人组成的群体的时候，其自治强度就会相应地衰减，以致再不能按照原本意义来使用自治一词了。这意味着，纯粹的自治在政治生活中几乎是一件不可能的事情。即使在古希腊雅典城邦，公民大会也只是就宣战、媾和、缔约、选举等关涉全体成员重大利益的事项进行商讨和审议，至于一般性公共事务的处理，则是由某些常设的权力机构，如执政官、议事会等等来承担的。考虑到这些常设权力机构的民主化的组成和运作方式，以及公民大会作为最高权力机构的法定地位，或许可以将雅典城邦民主看作是公民自治的经典样板，但纵然如此，我们

6 参见施密特、卡尔：《民主是什么，不是什么？》，载刘军宁编：《民主与民主化》，商务印书馆1999年版，第20页。

7 参见萨托利：《民主新论》，东方出版社1997年版，第118-119页。

8 参见萨托利：《民主新论》，东方出版社1997年版，第118-119页。

9 参见卢梭：《社会契约论》，商务印书馆1982年版，第123-128页。

10 参见巴伯：《强势民主》，吉林人民出版社2006年版，第145-169页。

11 萨托利：《民主新论》，东方出版社1997年版，第249页。

12 萨托利：《民主新论》，东方出版社1997年版，第69页。

也不要忘记，雅典城邦仅仅是一个小国寡民的政治共同体，而在这个共同体中有资格参政议政、出任公职的公民，更是全体社会成员中的很少一部分。一位古希腊哲人曾经感慨，最佳的公民规模只能是在一个演说者的视听范围内可以集合起来的数目。在某些现代学者看来，这种说法形象地表达了维持直接民主良性运作的一个约束条件。<sup>13</sup>但是，随着政治共同体扩展为巨型规模的民族国家，还能指望实施这样一种公民自治的直接民主吗？

除了空间规模，时间持续性也是考察直接民主约束条件的一个重要方面。萨托利把这个变量表述为：“可能的自治强度同所要求的自治的持续性成反比”。<sup>14</sup>这就是说，最大强度的参与冲动，通常只能在很短的时间内密集释放；反过来，随着时间的持续绵延，炽热的参与激情就会逐步降温。<sup>15</sup>然而，很有些让今人感觉不可思议的是，古希腊的公民自治竟做到了高强度和长时间的相对平衡。探究这其中的原委，最紧要的，或许在于城邦社会的分层结构、分工方式，以及推崇公民美德的政治文化。那时候，繁重的体力劳作几乎全部转嫁给奴隶，而料理家务又是妇女的当然义务，这就使成年男性公民有足够的时间和精力花在广场上从事政治性的切磋、交流和论辩。但公民以政治为业，根本说来是因为公共领域的政治生活同私人领域的家庭生活相比，具有更高的价值位阶。在雅典，一个有公民身份的人，如果沉溺于私人事务而置公共事务于不顾，那就极其荒谬地颠覆了城邦的基本准则。<sup>16</sup>可是，随着“市场—交易”取代“政治—论辩”而成为现代生活的主旋律，还能指望公民连续不断地参与政治并保持高昂的热情吗？

对直接民主构成约束的第三个条件，可以称为公民群体的匀质性和政治共同体的内聚性。<sup>17</sup>一般说来，民主过程的要义在于通过争论、商讨而达成共识。但问题是，如果参与政治过程的公民的利益诉求相左而态度又十分偏执，那将不仅导致决策的低效率，甚或可能在纷争中把整个政治拱架彻底炸毁。这一点对于直接民主显得尤其紧要。古希腊的民主机器之所以能够良性运作，一个根本性的原因，在于城邦不是若干孤立个人的原子式集合，而是一个群体本位的生命归属系统。<sup>18</sup>在这个系统中，一方面，公共利益耸立于个人利益之上，并作为个体生命的终极依归，先在地为个人追求赋予意义和价值；另一方面，将“私”的要求带入公共领域，从而把商讨公共事务的政治生活场景变成表现私欲、争夺私利的论坛，也断不容许。这样，民主过程便不是表现为各种私利之间的公开博弈，而是持守休戚与共原则的公民聚集在一起诚心诚意地寻求促进公共利益的最佳方案。但是，随着内聚性的“共同体”转型为契约性的“社会”，在个人及群体利益高度分化的格局下，还能指望将古典民主模式直接移植到现代吗？

13 参见 Robert A. Dahl and Edward R. Tufte. *Size and Democracy* (Stanford University Press, 1973), p. 5.

14 萨托利：《民主新论》，东方出版社 1997 年版，第 70 页。

15 所以，革命岁月能够出现高强度民主实验的瞬间闪烁。典型的例子是 1871 年巴黎公社的自治民主实验。

16 阿伦特指出，城邦的兴起很可能是以挤压家庭这一私人领域为代价的。即便家庭的重要性在古希腊并未彻底消失，甚至，围绕每份财产而确立起来的界限还被赋予了某种神圣意味，但这并不是出于对我们所理解的私有财产的尊重，而是源自这样一个事实：“如果一个人没有自己的房子，那他就无法参与公共事务，因为他没有适合自己的立足之地”。（阿伦特：《人的条件》，上海人民出版社 1999 年版，第 23 页）

17 参见 Robert A. Dahl. *Democracy and Its Critics* (Yale University Press, 1989), pp. 18–19.

18 参见麦金泰尔：《德性之后》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 196 页。

## 代议制的“冠名权”之争

我们知道，现代西方政治体系的主体框架是所谓代议制。按照密尔的经典说法，代议制的基本特征，是“主人”与“主事”发生分离，统治者与被统治者的重合性身份被掰开，国家权力的“名义归属”与“实际行使”被分配给了“两只手”。<sup>19</sup>但也正是因为这个缘故，随着代议制在现代政治生活中扮演越来越重要的角色，它就成了激进民主主义者的一个新的攻击目标。卢梭指控说，代议制悬置了人民的主人地位，使人民当家作主的神圣意志再不像古希腊那样展现为直接议决公共事务的高亢的广场论辩，而仅仅降调成了选择代理人的“同意”之声。殊不知，人民在选择“代表”的时候仿佛是“自由”的，但“代表”一上任，他们就立刻沦为“奴隶”了。<sup>20</sup>这不是对民主理想的背叛又是什么呢？

耐人寻味的是，一如激进民主分子，麦迪逊所代表的宪政共和主义者也在“公民自治”的意义上使用“民主”概念。“在民主政体下，人民会集合在一起，亲自管理政府；在共和政体下，他们通过代表和代理人组织和管理政府”。<sup>21</sup>这是麦迪逊对“民主”与“共和”的制度差异所作的堪定。但是，随着代议制被公认为现代国家治理的不二选择，晚近的民主理论家却强行介入，坚持把代议制看成是一种间接的“民主”形式。达尔讲，“民主”（democracy）一词为希腊人所用，“共和”（republic）一词为罗马人发明，两者均指“民选政府”，压根就没什么实质性差别。可是，“这个问题的正确答案被麦迪逊 1787 年所撰写的一篇颇具影响的文章给弄胡涂了”。<sup>22</sup>这便是围绕代议制的“冠名权”之争。

毫无疑问，代议制的组织与运作必须持守人民主权原则，广泛包容民主选举、民主参与和民主监督等现代治国要素。就此而言，用“间接民主”指称代议制，应该说不无道理。<sup>23</sup>但是，在麦迪逊时代，作为一个古老政治词汇的“民主”，仍旧保持着“公民自治”的原初意涵，尚未扩张到尽收各种美好价值于囊中的地步。正因为这样，设想一种区别乃至超越“民主”的制度规划，在联邦党人看来不仅是可能的，而且是可取的和必须的。事实上，以“中介性”的代议机构取代“公民大会”之类的“广场政治”，其首要考虑，就是基于良好国家治理的总体要求，在制度框架中安装某种牵制与平衡极端民主的程序性部件。经由这个部件的功能作用，“民主”不仅变得“间接”，而且变得不那么“纯粹”了。从这个角度来看，麦迪逊把代议制称作“共和”，实乃准确和精当的定义。倒是日后“民主”对“共和”的话语兼并，将原本清晰可辨的问题搅成了一潭浑水。

一般认为，联邦党人出具代议制意义的“共和”政制方案，目的是要解决“大国善治”

19 参见密尔：《代议制政府》，商务印书馆 1982 年版，第 68-83 页。

20 参见卢梭：《社会契约论》，商务印书馆 1982 年版，第 125 页。

21 汉密尔顿等：《联邦党人文集》，商务印书馆 1989 年版，第 66 页。

22 参见达尔：《论民主》，商务印书馆 1999 年版，第 19-20 页。

23 麦迪逊为谋求良政善治的现代共和附加了两个重要条件：（1）政府的所有权力都直接或间接地派生于大部分人民；（2）那些自愿接受民众委托的政府官员，仅只在忠实履行职责的情况下对公共事务进行期限有限的行政管理。（参见汉密尔顿等：《联邦党人文集》，商务印书馆 1989 年版，第 193 页）在某种意义上，这两个条件就是按照民主精神设定的。

的难题。就是说，公民亲理国务的直接民主在技术上很难操作，即便可以实行，也只能适用于小国寡民的“微型”城邦，而不能推及地广人众的“巨型”国家。这是所谓政治规模的瓶颈约束。<sup>24</sup>历史发展到今天，由现代电子传媒所搭建的网络平台，仿佛使我们看到了突破这一瓶颈约束的乐观前景。但是，网络公共空间中已经出现并将出现的爆炸性“政治集结”，却使我们有理提出这样的质疑：假如妨碍直接民主的技术路障被拆除，是否就可以将它制度化呢？联邦党人若仍然在世，肯定会表示反对。麦迪逊一再强调，在现实生活中，人民并非无差别的利益同盟，更不是完美无缺的道德人格。因此，若诉求有别、立场各异的公民个人或公民团体纷纷涌入政治竞技场，不经中介环节的过滤而亲自行使政治决策权，那就很容易为偏执情绪左右，引发怨恨性政治动员和爆炸性政治参与。<sup>25</sup>麦迪逊的结论是：公民亲自议决公共事务的“纯粹民主”，非但不能制止派别争斗，反而会刺激派别争斗，直至造成严重的政治瘫痪。<sup>26</sup>

如此看来，良好的国家治理不仅要直面群体利益高度分化的社会现实，而且必须遵循公共性原则，设法寻找并确立一种用和平方式解决争端的长效利益协调机制。在这个问题上，古典共和传统关于“混合均衡”的政制构想，蕴涵着一些可以为现代国家治理所借用的建设性资源。主要体现在三个方面。首先是公共权力的“多元共享”。共和国本质上是一项属于全体公民的公共事业，因此，公共权力体系应向各代表性阶层、群体及区域全方位敞开，实行广泛社会—政治力量的联合执政，而不是一家一派大权独霸。其次是公共事务的“多元共治”。在政治过程中对关乎公民福利的诸多资源做出公道的权威性分配，离不开各相关群体的正当的利益表达。“混合政体理论的基础是这样一种确信，即必须让社会中的主要利益团体联合参与政府职能，以此来防止任何一个利益团体可能将自身的意志强加于其他利益团体”。<sup>27</sup>最后是公共生活的“多元共赢”。“共和”所推崇的国家治理，不仅正视公民个人或群体的多样化偏好，而且主张按照正义程序，用非暴力的和平的方式化解矛盾纠纷。在合规则的博弈中形成多赢或共赢的利益分配格局，进而实现全社会的和平共处与和谐稳定，便是“共和”之“和”。因此，“共和”格外尊奉“宽容”——不仅是少数人对多数人的宽容，而且是多数人对少数人的宽容。惟秉持谅解原则，倡导广泛意义的相互依赖与合众协商，一个政治共同体才可望把公共生活纳入健康有序的运行轨道。<sup>28</sup>

可见，按照“共和”的多元均衡逻辑，“民主”仅仅是促进良政善治的一个支援因素，

24 政治规模的瓶颈约束实乃困惑西方政治思想家逾千年的一个古老难题。其大意是：小国易行民主，但国力弱，难以有效维护国家的独立和安全；大国力量强，能够有效维护国家的独立和安全，但为保持内部秩序，防范动荡，只能实行专制。谓之“小国民主论”和“大国专制论”。

25 除了指认“纯粹民主”的分裂性基因，联邦党人还从以下几个方面破除了“民主原教旨”的神话：（1）大众决策不可能有高效率。全体或大部分公民都直接参与公共事务的议决，至少要使集体共识的达成拖延一个漫长的时间周期，更何况还常常议而不决。（2）大众决策不可能有高质量。决策质量与决策人数并不同步递增。在决策集团非常小的情况下，人员的增加有利于提高决策水平，但是，当决策集团超过一定的规模，伴随着争吵、注意力分散及实际议程的无序化，众多臭皮匠或许凑不出半个好主意。（3）直接民主隐匿了责任主体。当全体或大部分公民参与并做出集体决策的时候，法不责众的作用机理，必定使政治责任无人担当，亦无法追究。这一点尤其重要。

26 参见汉密尔顿等：《联邦党人文集》，商务印书馆1989年版，第48—49页。

27 维尔：《宪政与分权》，三联书店1997年版，第31页。

28 参见 Iseult Honohan. *Civic Republicanism* (New York: Routledge, 2002), p. 11.

而不是达成良政善治的充分条件。一些古典共和主义者指出，在混合政制框架中，大众政治参与可以阻止“贵族的傲慢”，以免掌权的少数人胡作非为，肆意破坏自由、公道的政治秩序。<sup>29</sup>所以，“民主”具有积极的平衡功能。但是，倘对“民主”的价值过度吹胀，似乎多数人的意志可以压倒一切，那就要误入歧途了。严格说来，“共和”所高扬的“公共性”，是同任何群体的一己之私相对的，不管这类群体是公民成员的少数还是多数。直言之，一旦背离公共目标，个别人的利益要求为“私”，少数人利益要求为“私”，多数人的利益要求归根到底也是“私”。因此，坚守公共取向的共和国的治理之道，不仅要防范少数权贵仗势欺人，还要防范当家作主的多数民众飞扬跋扈。假设某些公民靠自己的智慧、才能和勤劳获得了较多的财富，难道别的公民能以多数意见为由去瓜分或剥夺他们的正当所得吗？

在美国制宪大讨论中，“民主派”与“共和派”的分歧曾被描述为“热爱人民的人同不信任人民的人”之间的较量。<sup>30</sup>杰弗逊一再强调，良政善治必须从社会的多数人那里寻找正义权力的源泉。<sup>31</sup>因此，即便代议制势在必行，也只能把人民控制政府的“民主”理念看成是这种制度安排的灵魂。可以说，“人民主权”之被奉为现代政治的第一公理，“民选政府”之被视作宪政体制的关键要素，“民主派”的努力功不可没。但是，一些激进民主人士引入“斗争哲学”，把“多数”与“少数”之间的分歧归结成为“勤劳者”与“怠惰者”之间的对垒，显然有些走极端。<sup>32</sup>不论联邦党人怎样受到激进民主派人士的指控，他们对少数人权利所作的辩护，以及在宪政框架下平衡多数与少数的主张，却展示了某种更为悠远的深层考虑。美国后革命的国家治理没有被拖入多数打压少数或少数对抗多数的冲突轨道，在很大程度上与联邦党人的出色努力分不开。这可以看作是“共和派”的历史功绩。

对联邦党人而言，代议制固有“民主”属性，但是，这种制度安排的优越，还突出地表现在能够在现代国家形成一种多元均衡的治理结构。麦迪逊指出，借由“主人”与“主事”的分离，代议制的运作一来可以防范“广场政治”的癫狂，使公民利益表达可能产生的怨愤情绪得到过滤和缓冲，便于形成某种平衡并整合多样化偏好的公共政策平台；二来也能够突破政治规模的瓶颈约束，大大拓展政府的治理范围，进而利用广土众民的复杂条件，降低某一党派全权操控政局的可能。<sup>33</sup>这便是联邦党人眼里的“共和”。乍看上去，联邦党人的多元均衡主张似乎不是一套方向一致的“完整教义”，而是一堆包含着内在紧张的“矛盾观念”，但是，“共和”思想的深邃，恰恰在于悟透了这一点：“一旦某种价值凌驾于另一种价值之上，冲突便立刻发生，不管是多数人治理和少数人权利、法律至高和主权在民、自由和平等，还是个人主义和民主，莫不如此”。<sup>34</sup>

29 参见马基雅维里：《论李维》，上海世纪出版集团 2005 年版，第 54-57 页。

30 参见霍夫斯塔特：《美国政治传统及其缔造者》，商务印书馆 1994 年版，第 33 页。

31 杰弗逊：《杰弗逊文选》，商务印书馆 1963 年版，第 54 页。

32 参见伍德：《美国革命的激进主义》，北京大学出版社 1997 年版，第 290 页。

33 参见汉密尔顿等：《联邦党人文集》，商务印书馆 1989 年版，第 50 页。

34 亨廷顿：《失衡的承诺》，东方出版社 2005 年版，第 18 页。

## 人民民主与宪政共和的分殊

按照某种已经固化的思维模式，拷问“共和”与“民主”的视域差异，非但正当性不足，甚或有误入歧途之嫌。这一点，在那些通过颠覆“帝制”而走向“共和”的现代国家，似乎表现得尤其充分。对很多人来说，倡导“天下为公”的共和国，本质上就是一个人民当家作主的民主国，因此，把“民主—共和”的固定搭配拆解开来，再在一种矛盾情境中加以比对，不仅缺乏理论依据，还会造成思想混乱。这种看法不无道理。阿伦特讲，公共领域是一个复数形式的公民一道“出场”，通过“言说”和“对话”而达成集体共识的“透明”空间。“共和”与“民主”都推崇这样的“阳光”政治。<sup>35</sup>佩迪特也强调，建立在公开性和程序化基础上的论辩与协商，实为“共和”与“民主”的共享平台。<sup>36</sup>因此，“民主”与“共和”之间存在着积极的共生关系。但是，健康的政治言说终究不能变成单声道。只要充分考虑大国善治的复杂性，下述设问便不能说是多此一举：“共和”与“民主”的相互支援是否有限度？假如用“民主”鲸吞“共和”，将会导出何种治国方略？倘若坚持“共和”相对于“民主”的某种形式的独立性或特殊性，又会走一条什么样的治国路线？

在逻辑上，任何时代的政治体系都必须就国家权力的归属问题给出确定的回答。谓之主权的价值优先性。若取一个通俗的比喻，似可把主权视为终极意义的“国家所有权”。说这项权力“对内最高”，实际上也就等于排除了地位并列或权力共享的他者。因此，主权是完整的和不可分割的。在“君权神授”的传统证明格式中，完整的主权显示为一个完整的肉身，国家主权的不可分割意味着君主身体的不可侵犯；而一个单一性的生命所以能承受如此沉重的主权负载，根本说来，则是因为帝王的身份在“合乎福音”的意义上被神圣化了。其推理逻辑是：君主受命于天父，所以有资格在人间担当最高统治者角色；由于主权在君，因此，国家就是君主的“家天下”；百姓既是上帝的“子民”，便是君主的“臣民”，从而，政治服从也就成了他们的天然义务。<sup>37</sup>

现代文明的发展，逐步消解超验秩序，最终导致了政治合法性基础的世俗位移。这一点，近代西方契约论者大多有清醒的认识。<sup>38</sup>但是，在主权问题上，仅仅诉诸“理性协议”，充其量只能提供一个补充性的次级方案，因为，国家权力的最终归属，是不好经常被拿来讨价还价的。卢梭体悟到，对主权问题的解答，不但要立足世俗基础，更得散发出天然正当的神圣气息。由此敞开了—条融“公意—主权—人民”为一体的民主化思路。<sup>39</sup>顺着这条思路，主权一方面被解读为“公意”的外显，以昭示国家归属的公共性质；同时，“主权者”又被释义

35 参见阿伦特：《论人的条件》，上海人民出版社1999年版，第20-21页。

36 参见佩迪特：《共和主义——一种关于自由与政府的理论》，江苏人民出版社2006年版，第239-264页。

37 参见卡西尔：《国家的神话》，浙江人民出版社1988年版，第115页。

38 哈贝马斯评论说，既然超验的终极根据不再成立，从世俗的眼光来看，“理性协议本身的程序和假设前提就变成了原则”。（哈贝马斯：《交往与社会进化》，重庆出版社1989年版，第190页）

39 西方政治学界长期存在人民主权原则的发明权之争，迄今尚未定案。但是，如果撇开繁琐的细节而就逻辑的完备性作综合评估，那么，卢梭的证明显然是最充分的。

为“集体的生命”，以强调主权的完整和不可分割。<sup>40</sup>按照卢梭的逻辑，连传统时代被神圣化的帝王都不能担当主权重任，在现代条件下，世俗化的个体公民岂能将国家攫为己有？所以，“公意”绝不等于“个人意志”。但“公意”是否可以被理解成“众人意志”？在现实社会政治生活中，“众人意志”的程序化体现，是经过商议而达成的理性共识。可是，卢梭质疑说，这样的共识实乃多数人的偏好，而且，它只重眼前，不顾长远，还随情境的变化而不断更改，怎堪担当固国之本的主权者角色？在卢梭看来，要完成对“主权在君”的终极置换，负载主权的“公意”必须“永远以公共利益为依归”，具有正义、善良、仁爱等价值禀赋，并以“大我”的形式呈现为统一的而不是分裂的“道德人格”。<sup>41</sup>这就是经典民主话语中的“人民”。

与“民主”的诉求相近，“共和”的理念是“天下为公”。按照西塞罗的经典界定，一个政治体系若在“公法”和“公益”的基础上聚合民众，并把国家当作一项“人民的事业”来治理，便可称为共和国。<sup>42</sup>在古典时代，共和主义对“公天下”议题的索解衍生出两条互补的思路。一是“积极作为”，即，通过教化和培养，引领公民对维护和促进公共利益做出优先性的价值选择。二是“消极守护”，即，通过权力体系在各社会阶层之间的比例分割，防范公权蜕变为操控在个别人或个别集团手中的私器。前者为“德治”，后者乃“法治”。历史地看，倡导公民美德教育是共和主义的一贯传统，但是，在设计后革命国家治理方案的时候，以麦迪逊为代表的现代宪政共和主义者却给“德治”降温，而着力推进了古典共和主义的“法治”路线。其“脱胎换骨”的变化，依某些学者的评论，就是将建立在阶层划分和共同参与基础上“混合均衡”，发展成了建立在政府职能划分和权力机构掣肘基础上的“分权制衡”。<sup>43</sup>以此为着眼点，我们可以做出如下几个逻辑推导：

1、严格意义的人民民主支持高度集中的权力配置模式，“共和”则不然。

前文述及，在民主话语中，负载主权的“人民”是一个具有正义、至善等价值禀赋的“大我”。从道理上说，对一个完美的东西是不能加以分割和限制的，因为分割和限制一个完美的东西只能使它变得不完美。因此，倘把人民奉为彰显“公共意志”的道德化身，则人民便应该握有不可分割和不受限制的绝对权力。在这个意义上，分权制衡与“纯粹”的民主逻辑并不相容。<sup>44</sup>宪政共和主义则强调，人民主权只能被恰当地解释成一个具有抽象意味的政治合法性理据。它表明，政府不是自足的权力主体，而是一个受委托的权力代理者。但是，如果超越合法性理据的抽象层次，把人民主权视为操作性的制度设计方案并在行动上加以贯彻，那就有可能酿成披着人民民主外衣的专制独裁。“共和”传统历来强调，“天下为公”对应于各种形式的“天下为私”。引申开去，国家权力“属于人民”，在落实为具体的制度规划的时候，应重点防范国家权力“归于私人”。这是“共和”的制度设计要诀。

40 参见卢梭：《社会契约论》，商务印书馆1982年版，第35页。

41 参见卢梭：《社会契约论》，商务印书馆1982年版，第39-41页。

42 参见西塞罗：《论共和国论法律》，中国政法大学出版社1997年版，第39页。

43 参见天成：“论共和国——重申一个古老而伟大的传统”，载王炎编：《宪政主义与现代国家》，三联书店2003年版，第195页。

44 凯尔森推论说：“分权原则，无论从字面上所了解的或被解释为一种权力分配的原则，实际上不是民主的。相反地，符合民主观念的，却是权力应集中于人民”。（凯尔森：《法与国家的一般理论》，中国大百科全书出版社1995年版，第313页）

2、代议制形式下的“纯正民主”诉求立法权的绝对优先性，“共和”则不然。

卢梭辩称，一切自由的行为都来自两种原因的结合。“一种是精神的原因，亦即决定这种行动的意志；另一种是物理的原因，亦即执行这种行动的力量”<sup>45</sup>。前者为立法权，后者为行政权。据此，在接受“主人”与“主事”分离原则的情况下，“纯正”的民主逻辑所诉求的“理想”的代议制，应该将表达人民意志的立法权置于优先地位，而让行政和司法部门按照这一意志统一行动。也就是说，立法权直接派生于人民主权，是从最高权力引申出来的“次一等的权力”<sup>46</sup>。“这样，人民的至高无上，在现实政治生活中便最切近地体现为议会的至高无上。但“共和”并不认同这一论点。在它看来，议会的组织与运作所体现的“民主”原则固然重要，可是，除此之外，大国善治还需要“效率”和“公正”。将行政机构贬为立法机构的“听差”，就无法想象拥有自由裁量权并能针对环境变化及时做出回应性决策的强有力的“执行官”；把司法机构贬为立法机构的“仆从”，便无法想象站在超党派立场上独立断案的客观公正的“裁判官”。不仅如此。考虑到人民的要求在现实政治生活中也有可能过分偏执，“共和”还主张，应通过两院制来实现议会内部权力结构的平衡。

3、代议制形式下的“纯正民主”反对权力制衡，“共和”则不然。

坚持人民的国家主人地位，是民主政治纲领的“硬核”。因此，如果把代议制视为大国治理的一种可行的制度安排，那么，依据“纯正”的民主逻辑作推导，这一制度安排的合法性，归根到底只能用“受人民欢迎的程度”来测评。所以，在程序运作方面，民主政治必然要求所有政府部门都由大众选举产生并经常受到选民的批准。在民主选举的制度约束下，立法、行政和司法三大权力机关，都同等地仰赖人民授权，并同等地对人民负责，因而也就彼此独立，互不隶属。这意味着，民主逻辑认可人民主权之下的“纯粹”的权力分立<sup>47</sup>。然而，权力制衡却悖逆民主精神。道理在于，“政府各部门都直接从人民那里获得权威，它们不必互相畏惧，也不需要某些制约来防止一个部门对另一个部门的权力侵蚀”<sup>48</sup>。假如不同权力部门逆向掣肘，甚至恶意撕咬，那就会车裂人民的统一意志，最终使代议制政府蜕变成危害人民根本利益的异己力量。但是，“共和”以更加务实的治国态度对过分乐观的“民主”信念提出了挑战。在它看来，“公意”主宰的理想国可爱而不可行。比较而言，更具操作性的良好制度安排，倒应重点防范公共权力机构滥施淫威。但在这个问题上，民主选举的益处，远不意味着它的充分可靠。考虑到民选政府也可能蜕变为暴政工具，因此，用根本大法来保障公民权利、限制政府权力，进而在操作层面建立一套有效运作的宪政装置，就显得更为重要。可以说，“制衡”而非“普选”，才是“共和”坚守的基本治国原理。主要表现在两个方面。一是纵向上中央政府与地方政府之间的分权制衡；二横向上是各级政府内部立法、行政、司法诸部门之间的分权制衡。这便是所谓的“复合共和”。

4、“共和”的宪政规划对人民控制政府的能力不太信任，“民主”则不然。

表面看来，宪政共和主义者似乎像民主主义者一样，也主张“用人民控制政府”，但是，

45 参见卢梭：《社会契约论》，商务印书馆1982年版，第75页。

46 参见维尔：《宪政与分权》，三联书店1997年版，第135页。

47 参见维尔：《宪政与分权》，三联书店1997年版，第154-155页。

48 维尔：《宪政与分权》，三联书店1997年版，第175页。

当他们进行具体的制度设计的时候，真正仰仗的却是所谓“辅助的预防办法”，即“用野心来对抗野心”。换言之，“人民是他们自身的最佳卫士”这一乐观期望，在宪政规划中要转换成“人民是他们自己的最坏敌人”这一悲观假设。<sup>49</sup>按照佩迪特的说法，宪政共和主义者之所以采取如此消极的防御姿态，是因为他们意识到，政府的施政措施既应服务于公共目的，那就必须最大限度地避免它们被专断地和假公济私地使用。“没有哪个人或群体可以任意决定如何使用这些措施。没有人能够将它们置于自己的股掌之中，哪怕是极为仁慈的、充满公益心的人也不行，更不用说那些处于自己的私利而干涉其公民伙伴之生活的人了”。<sup>50</sup>麦迪逊关于“人不是天使”的至理名言更发出了这样的警示：现实生活中的“人民”，不论直接呈现为“大众”，还是间接呈现为“代表”，一旦大权独揽，不受限制，也是会“野心”发作的。因此，一种现实可行的良好的“民主”，只能被恰当地理解为在宪政架构下受到限制性保护的非纯粹形态。

## 复合型政制模式

在人类历史上，“共和”是一个悠久的传统；在现实生活中，“共和”是一种流行的国号。但是，随着“民主”成为现代政治的强势话语，“共和”除作为一种政体类型还被提及外，其丰富的价值蕴藏，即便没有从政治学研究的视野中完全消失，至少也在相当程度上被遮蔽了。人们习惯于把各种美好原则都聚集到“民主”麾下，而“共和”则被淡忘，抑或仅仅成了一个与“民主”连带使用的后置词。佩迪特提示说，良好的国家治理应谨防共和理想被激进民主“消弭于无形”。<sup>51</sup>这个论点十分精辟，值得深入思考。

“共和”的治国理念究竟应该怎样解读？从亚里士多德、西塞罗到马基雅维里和哈林顿，古典共和主义者虽提出过若干不同的政治主张，但他们在一个重要问题上却有着高度的共识，那就是：国家的治理千头万绪，纷纭复杂，因而需要在诸多原则，譬如智慧原则、权威原则和参与原则之间达成精妙的平衡。智慧原则要求立意高远，深思熟虑，恰当地权衡各种利害，以制定卓越的大政方针；权威原则要求统一政令，统一指挥，及时有效地应对环境变化带来的政治挑战；参与原则要求放松管制，使公民在自由的政治氛围中展开辩论与协商，并通过民主议政来强化其作为共同体成员的主人意识和责任意识。不妨把共和主义的上述主张称作“治道的多元共谋”。在古罗马共和时期，“治道的多元共谋”落实为制度安排，就是兼容执政官、元老院和平民大会诸因素的“混合均衡政体”。<sup>52</sup>随着历史的发展，“混合均衡”被“分权制衡”所取代，但是，用多元化而不是单一性原则治理国家的政治理念，在现代社会却被

49 参见维尔：《宪政与分权》，三联书店1997年版，第158页。

50 佩迪特：《共和主义——一种关于自由与政府的理论》，江苏人民出版社2006年版，第226页。

51 参见佩迪特：《共和主义——一种关于自由与政府的理论》，江苏人民出版社2006年版，第39页。

52 大体说来，古罗马共和政体所设执政官、元老院和公民大会，分别代表或体现了政制架构中的君主因素、贵族因素和平民因素。按照马基雅维里的看法，当这三种因素各得其所，形成均衡状态的时候，完美的共和国就诞生了。鼎盛时期古罗马共和国就是这样。“它在授权于贵族时，未全然放弃君主制的品质；在授权于平民时，亦未攫尽贵族的权力。在这一体制下，它创建了一个完美的共和国”。（马基雅维里：《论李维》，上海世纪出版集团2005年版，第52页）

保留下来，并以新的形式得到了发扬光大。换句话说，现代西方国家的政制安排，实际上是一种复合模式。

从人民控制政府的角度来考量，“选举”可谓充分体现了代议制中的“民主”因素。“共和”既不否认更不拒斥这一点。再进一步，如果基于“民主”坐标来确定“立法机构”的方位，大体上也能讲得通。历史经验表明，随着代议制成为大国治理的必然选择，那些主张“大众统治的人”就投入了一场旨在控制“主权的首要标志”即立法权的战斗<sup>53</sup>。在属性上，立法权是一项集体行使的权力。其委员制的组织模式，以及议事过程中颇显繁琐的论辩、合议、票决等等，无不体现了“民主”精神。但严格说来，即使被称作“民意机构”的立法机关，也并不完全吻合“纯粹”的民主逻辑。因为，从人民主权不可分割的民主理念出发，只能推论一院制的议会权力结构；而两院制的议会权力结构流行于西方国家，在更贴切的意义上得用“共和”的逻辑来解释。其要点有二。一是“制衡”。即是说，议会乃合议机关，若滥用职权，将难以追究责任，实比个人专制还要可怕。二是“混合”。即是说，公民成员有群体之分和利益之别，所以，采取两院制，能更好地平衡不同阶层的价值取向，有效控制立法过程中的强烈情绪冲动<sup>54</sup>。人们透过英国上院和美国参议院的制度设计而嗅出某种旨在牵制平民立法代表的浓度不一的贵族气味，显然不是一种单纯的恋古幻觉。

事实上，类似的推论还可以扩展到行政系统。有人把现代共和国的国家元首或政府首脑称作“驯服的君主”，虽属比喻，却也并非没有根据<sup>55</sup>。从法理基础来看，无论是美国式总统还是英国式首相，现代国家的“首席执行官”都要靠竞取人民选票上台施政，因而，其在职合法性归根到底依托于“民主”的资源供给。但是，总统可以否决人民代表机关通过的法案，内阁能够解散议会，仅仅用民主逻辑就能解释得清楚吗？行政权的首长制组织模式，以及自上而下的决策—执行模式，难道符合少数服从多数的民主游戏规则吗？答案不言而喻。问题的关键是，大国治理不仅需要民主，而且需要效率。汉密尔顿说：“软弱无力的行政部门必然造成软弱无力的行政管理，而软弱无力无非是管理不善的另一种说法而已；管理不善的政府，不论理论上有何说辞，在实践上就是一个坏政府”<sup>56</sup>。在古典共和那里，君主因素被视为混合均衡政制的一个重要构件。现代共和按民主要求将实权国王赶出了权力中心，但是，选举产生的执行官同时也获得了人民的授权，受法律约束的国家元首或政府首脑同时也获得了法律的充分支持。在他们身上，不是依稀可以瞥见某种形式的“君王”气象吗？

如果说，立法权行使的主导取向是“民主”，行政权行使的主导取向是“效率”，那么，司法权行使的基本原则便是“公正”。现代共和国的宪法通常规定，法官不由选举产生且实行终身制。但民主派经常质问：与人民委托立法和执行的政府官员相比，法官凭什么就该享有更加独立于人民控制的权力？在激进民主理论家看来，让区区几个“贵族味”十足的大法官审查立法机构通过的法律以及行政机构制定的政策是否合宪，简直就是对民主精神的褻

53 维尔：《宪政与分权》，三联书店1997年版，第31页。

54 佩迪特将“共和”的这一制度设计思路称之为“权力去中心化”。（参见佩迪特：《共和主义——一种关于自由与政府的理论》，江苏人民出版社2006年版，第234页）

55 参见曼斯菲尔德：《驯化君主》，译林出版社2005年版，第302-304页。

56 参见汉密尔顿等：《联邦党人文集》，商务印书馆1989年版，第356页。

读。但这些人忽略了一个直观的力量不平衡：司法机构既无财权又无军权，岂是强大的立法机构和行政机构的对手？“共和”在宪政设计中给司法权的定位是：“因司法部门的软弱必然招致其他两方的侵犯、威胁与影响，是故，除使司法人员任职固定以外，别无他法增强其坚定性与独立性”<sup>57</sup>。这意味着，司法独立构成了司法公正的必要条件。不仅如此。问题的要害，如同共和主义思想大师西塞罗指出的那样：公正的法律是正确理性发出的命令，乃天道自然，绝不依人的主体意志，不管是少数人还是多数人、穷人还是富人、有权势的人还是无权势的人的主体意志为转移。<sup>58</sup>宪政理论家考文提示说，宪法的至上性依托于一道“高级法”的支援背景，那便是作为永恒自然的自然法。<sup>59</sup>因此，倘把宪法视为自然法的“摹写”，则行使违宪审查权的大法官就好比守护永恒正义的“柏拉图卫士”。此乃他们得以抗衡人民代表和民选总统的终极理由。从这个角度作观察，大法官的终身任职和独立地位只是表象，相比之下，基于对自然法的虔敬信仰和深切体悟，在理性判断的基础上主持公道、伸张正义才是其神髓。惟其透过这一点，我们才能更恰切地理解，共和主义出具的德目表为什么会那样地凸显“高贵”、“睿智”、“优雅”及“卓越”。

从古到今，共和传统一直对大众民主进行某种形式的质疑或批评，这是一个不争的事实。但是，据此断定共和主义就等于贵族主义或精英主义，却是不恰当的。有学者认为，在现代政治体系中，那些负责处理国家内政外交事务的政治精英，即可称为“选举的贵族”或“民主的贵族”<sup>60</sup>。这种说法听来颇有韵味，其实是一种比附。在代议制问题上，共和主义者确实强调，以私人事务为活动重心的普通民众在政治生活中需要“代表”；但他们同样主张，政府精英必须经由“人民”授权并在政策制定和执行过程中真正代表“人民”。共和国既是“公天下”，岂能由少数精英独霸权力？在“共和”的视域中，实质性的优劣对比，不在单一性的大众民主模式与单一性的贵族精英模式之间，而在多元均衡的复合型模式与各种各样的单一性模式之间。依据后一个标准，不妨说，共和主义借以质疑“纯粹”民主化的理由，逻辑上也可以用来质疑“纯粹”的贵族化或精英化。反过来讲，“共和”所推崇的多元均衡，力求在公共性取向下吸纳与平衡包括大众和精英在内的各种因素。它要实现不同社会阶层的对话协商，也要实现不同政府部门的相互制约，还要实现不同治国原则的取长补短。在“共有”、“共享”的前提下实行“共治”，通过“共治”而达成全社会的“和平共处”与“互利共荣”，便是“共和”的治国之道。

57 参见汉密尔顿等：《联邦党人文集》，商务印书馆1989年版，第392页。

58 参见西塞罗：《论共和国法律》，中国政法大学出版社1997年版，第120页。

59 考文指出，基于自然法的正义论宣称：“某些有关权利和正义的特定原则，它们凭着自身内在的优越性而值得普遍遵行，全然不用顾及那些支配共同体物质资源的人们的态度。这些原则并不是由人制定的；实际上，如果说它们不是先于神而存在的话，那么它们仍然表达了神的本性并以此来约束和控制神。它们存在于所有意志之外，但与理性本身却互相浸透融通。它们是永恒不变的。相对于这些原则而言，当人法除某些不相关的情况而有资格受到普遍遵行时，它只不过是这些原则的记录或摹本，而且制定这些人法不是体现意志和权力的行为，而是发现和宣布这些原则的行为”。（考文：《美国宪法的“高级法”背景》，三联书店1996年版，第II-V页）

60 参见天成：“论共和国——重申一个古老而伟大的传统”，载王炎编：《宪政主义与现代国家》，三联书店2003年版，第204-205页。

## 余论

自推翻帝制以来，“共和”在中国即进入主流政治话语，其正当身份从未被质疑过。可是，缔造“共和国”的两场革命以“旧民主主义”和“新民主主义”命名，却表征了“共和”对“民主”的某种从属性地位。这不难理解。因为，革命既要颠覆旧制序、砸烂旧世界，就绝不能像请客吃饭、绘画绣花、读书作文那样，表现得文质彬彬、温良恭谦。革命是一场毫不妥协的战斗，而“民主”则能为这场战斗发出动员民众的最强音。对它来说，“人民”为一方，代表进步和正义；“敌人”为一方，代表反动和邪恶。双方阵线分明，势同水火。反动和邪恶的“敌人”长期压迫“人民”，因此，“人民”代表进步和正义对“敌人”实施革命，就必须除恶务尽，痛打落水狗。在如此紧张的革命力场中，“共和”关于“天下为公”的价值诉求，可以与“人民当家作主”的“民主”理念对接，通过“翻身解放”的庄重承诺而融入群众动员；但相形之下，其兼容多元社会力量、平衡多元利益要求的治国主张，却难以在革命的价值谱系里占得一个首级位置。充其量，“妥协”只是在敌我力量对比悬殊的情况下暂时采取的隐忍策略，而“混合”也只能在结成广泛统一战线的意义上被理解为革命的致胜法宝。倘若使之游离于革命的大目标之外，那就沦落成彻头彻尾的投降主义了。

在当代中国，作为制度安排和治理方式的“民主”，被附加了“社会主义”、“中国特色”等若干约束条件。这很重要。但是，从广义的政治文化生态来看，“民主”本身的正当性不仅被确认，而且还逐步演化成了借以合法表达各种价值理念及利益诉求的最具开放性的政治言路。在某种意义上，说“民主”在当代中国已经取得了文化霸权地位，并不为过。于是我们就看到，一方面，“民主”本身跃出政治范围，开始向经济、社会、文化以及日常生活等广泛领域全面渗透，遂有“经济民主”、“社会民主”、“文化民主”、“作风民主”之类的五花八门的“民主变体”；另一方面，不管是来自政府系统的领导、决策、管理及各种形式的改革举措，还是来自民间社会的建议、质询、批评及各种形式的利益表达，都纷纷向“民主”靠拢，仿佛只要与“民主”打成一片，就能具备正当性或使自己的正当性得到更充分的证明。只要揣摩一下“群体性事件”这一概念，便不难体会，那些被认为没有正当性或正当性不足的行为，如何被小心而巧妙地拉开了与“民主”的距离。

似可做出这样的判断：在当代中国，一种“惟民主是举”的舆论力场不仅形成，而且其势能作用之大，几乎是无坚不摧的。对很多人来说，“民主”本身究竟是什么已变得不再重要，重要的是不管什么都得设法被呼作“民主”。与此同时，“民主”本身究竟能做什么也成为多余的一个设问，因为，其本质上的优越性已经成了确定无疑的标准答案。透过“进一步完善民主”之类的诉求，我们固然可以发现不同取向之间的落差，但是，为捍卫“民主纲领”的“硬核”而设法将批评矛头引向可以调整或舍弃的“保护带”，却被相关各方一并当成了最稳妥的论辩策略。在这种策略的制导下，假如把研究重心放在指认“限制民主优越性充分发挥”的特定的体制模式或外部条件，进而探索种种可能和可行的改进办法，应该说不无理论意义与实践价值；但是，倘若超越这类特定的体制模式或外部条件，就所谓最完美的民主典范进行追问，并明确或含蓄地认为，惟其在公共权力完全回归社会的公民自治意义上才可以指望

民主优越性的充分发挥，那就不但堕入乌托邦之境，而且在现实政治生活中也很难与民粹主义和无政府主义作区隔了。

伴随着市场化进程，阶层分化日趋复杂和利益矛盾急剧凸显，已成为当今中国社会的一个客观现实。在这样的背景下，和谐社会的构建既面临严峻挑战，更肩负神圣使命。实际上，构建和谐社会之为良好的治国方略，根本说来就是要探寻一种容纳并支援合作型博弈的制度框架，设法以和平方式化解纠纷、平抑争端，而不是刺激社会成员的悲情和怨怒，更不是诉诸公开的阶级斗争和暴力对抗。但遗憾的是，在当代中国，具有暴力色彩的革命文化不仅依旧保持着惯性影响，而且，这种惯性影响还不断遭遇现代化进程中衍生的一系列新型社会矛盾，其引发或可能引发的复杂效应，使我们有理由为“怨恨心理”与“和谐社会”的落差感到担忧。近年来，中国知识界围绕协商式民主问题展开了持续讨论。除开学术旨趣，为和谐立言的社会责任意识，显然是促成并推进这场大讨论的深层动因。只不过，建设协商型的和谐政治文化，不但要弘扬民主精神，还应该发掘共和遗产。许多迹象表明，民主诉求的单兵突进不仅会造成民主的超负荷运转，还有可能诱发一种亢奋与怨恨交织的民粹主义情绪。从这个意义上说，开辟并拓展“共和”的话语空间，以缓解“民主”的压力、弥补“民主”的不足，在今天已是当务之急。

