

当代问题

张崑 | 作者张崑系中国历史学者，曾获法国社会科学高等研究院 (EHESS) 历史学博士学位

中国民主季刊

第2卷 第1期
2024年1月
CC-BY-NC-ND

自由、免费转载分发，但须注明
作者与出处，并不得修改及商用

民主的中国 化与中国的 民主化（上）

摘要：近代中国走出帝制，国号由帝到民，确立了人民主权原则。民主政治随之提上议事日程，成为所有中国人的共同目标。然而，西方民主一进入中国，就随着当时思想界风气化潮流而成为一种风气，在本地化中脱离了本来面目，在这条歧途上，从孙中山的“人民来做皇帝”开始，到中共以组织群众运动的方式“领导人民”、毛泽东以意识形态的方式“为人民服务”而化身人民，民主在中国化过程中被步步扭曲，直至走向严苛的专制。本文试图反思这一扭曲过程中的关键要素，为未来的矫正做出准备。

1. 问题的提出

1978年4月10日，毛泽东去世后的中国迎来了一个拐点。这一天的《人民日报》头版刊登了《一位老干部给青年的复信》，借通信双方的口，反思为什么青年们有着最崇高的理想，带着最美好的动机和全部热情投入实践，却总是换来最坏的结果？“青年”的疑问不是空穴来风，此前的2月26日，华国锋在政府工作报告称，到1976年，“整个国民经济几乎到了崩溃的边缘”。¹这封《复信》一度激怒了时任中央副主席汪东兴。而其作者，实际为当时掌控党国意识形态中枢的胡耀邦。可以说，最深层的冲突已经达到了党国最高层。到毛时代末期，全体中国人付出了最大的热情，但换来的结果是经济上“几乎到了崩溃的边缘”，政治上几亿人受到政治迫害或牵连的灾难性后果。如此极端的反差，到底是哪里出了问题？

党国最高层的反思，不是没有后果的。同样在4月10日，刚刚受胡耀邦委派到《光明日报》任主编的杨西光在一份大样上看到一篇署名胡福明的文章《实践是检验一切真理的标准》。²5个月前，胡耀邦在中共中央党校高级干部培训班上曾提出“两个标准”，一是“毛泽东思想”，二是“实践”。

胡福明的文章后来被改名为《实践是检验真理的唯一标准》，“毛泽东思想”不见了，显然唯有胡耀邦才能决定如此大的手笔。胡耀邦在意识形态上对党国的这一“松绑”，既为后来中共对内放开、对外开放去除了理论枷锁，又为中共以“改革”之名向民间抗争让步的同时不至于放弃自己的意识形态留出了余地，成为中国走向“改革开放”时代的内在转折点。

数十年的“改革开放”，带来了中国经济的长足增长，甚至在今天已经成为世界前两大经济体之一。然而，经济上的成功没有让中国更加民主，反而得以更有资本实施专政。至少在国际社会看来，恢复自信的中国离“民主”正越来越远。且不说早在2000多年前，孟子“民为贵”的思想就进入了政治领域，自一百多年前走出帝制以来，中国人无论朝野不可谓不热爱民主，从五四时期以来，“民主与科学”激励过一代又一代国人。何以一代代既珍惜传统“民为贵”、又热爱现代“德先生”（民主）的中国人最终只能受制于专制（专政）呢？

2. 近代中国“民主”意识的觉醒与古典中国“人”、“民”两分结构

1) 近代中国民主化进程的开启：从天命君权到人民主权

现代民主被以“德先生”的名义引入中国，是西方思潮进入中国人生活世界的过程，也是与中国人一起构建出中国社会现实的过程。

1911年，清帝国在一次偶然兵变中崩溃，中国由此告别帝国时代，进入民国时代。从“大清帝国”到“中华民国”，国玺上由“帝”到“民”的变化，暗示出政权正当性来源的微妙转变：从来自于“天命”转移到来自

于“民”。

这种具有根本意义的大转变，是否可以看作中国近代“民主”意识觉醒的一个标志？中华民国首任临时大总统孙中山认为，“中国人的民权思想都是由欧美传进来的”。对于推翻满清、建立民国的革命，孙中山同样阐释为民主思潮进入中国的结果：“……经过义和团之后，中国人的自信力便完全失去，崇拜外国的心理便一天高过一天。由于要崇拜外国、仿效外国，便得到了很多的外国思想；就是外国人只才想到、还没有做到的新思想，我们也想拿来实行。十三年前革命，仿效外国改革政治，成立民主政体……”。³

那么，民国仿效西方，是否学到了真正的“民主”？孙中山解释说：“中国自革命以后，成立民权政体，凡事都是应该由人民作主的，所以现在的政治又可以叫做‘民主政治’。换句话说，在共和政体之下，就是用人民来做皇帝。”

民国建立以后，“民”的合法性很快成为共识。1915年时任民国总统袁世凯称“帝”，试图恢复帝制，引发举国讨伐，在很短的时间内失败，“民”的最高合法性愈发不容置疑。问题的焦点，就转变到“民”与“民”之间如何建立起稳定有效的民主政治上。

“个体”是“现代”的标志，但“个体”之间如何重新结合在一起形成“现代社会”，却是“现代”独有的难题。在欧洲18世纪启蒙运动，启蒙思想家们呼吁人们脱离不成熟的依附状态、独立于各种权威，成为真正的现代公民。与过去人们通过包括血亲关系等种种社会结构相互依附、组成等级社会

不同，现代社会没有谁是他人的附庸，那么，独立的个体之间如何结合，对任何一个刚刚触及“现代”的社会来说，均是全新的挑战。

2) 从傅斯年的“散沙社会”到毛泽东的“民众的大联合”

1919年2月1日，五四运动的学生领袖傅斯年，在《新潮》杂志上，以一篇题为《社会——群众》的文章，区分了“社会”和“群众”。傅斯年认为，“中国一般的社会，有社会实质的绝少；大多数的社会，不过是群众罢了”。在傅斯年眼中，“凡名称其实的社会——有能力的社会，有机体的社会——总要有个密细的组织，健全的活动力”。⁴也即是说，“社会”应该是有良好的组织、人们的需求相互衔得上，如有机体一般相互协调、有序运行的。但是“群众”却只是“散沙”，这些个体，既缺乏组织，又没有责任感。

其实，传统中国社会并非没有“组织”，只是，那些家族、宗族、乡绅所构成的社会组织，是通过依附权威形成的等级社会组织，正是欧洲启蒙所排斥的，自然不是傅斯年这些新潮青年们所希求的现代社会，正相反，是被他们看作阻碍了中国现代化、需要淘汰掉的旧社会。所以，尽管抱怨群众如“散沙”，其实傅斯年们所做的“现代化”努力，不管其本意如何，还是在将已有“社会”推向散沙般的“群众”。

这个问题既然是现代化过程中出现的问题，就不是只有中国才有的。皮埃尔·马南（Pierre Manent）在阐释托克维尔《论美国的民主》时指出，人们追求“身份平等”是如本能一般的“源发性事实”，在整个基督教欧洲的历史中从未间断，显示出事所必至、天意使然之势。⁵在这个历史进程

中，个体之间摆脱彼此之前的依附、相互疏离，是人们要求“身份平等”的结果，因此这种散沙化趋势，乃属必然。如傅斯年那样抱怨群众如“散沙”、或试图阻止散沙化趋势，都是徒劳的。真正的着力点，应该是如何把如“散沙”般严格平等的民众，在自由商议、自由同意的基础上建立新的关系，这是真正要追求的人与人相结合的艺术。

正如托克维尔在《论美国的民主》中所指出的：

在统治人类社会的法则中，有一条最明确清晰的法则：如果人们想保持其文明或希望变得文明的话，那么，他们必须提高并改善处理相结合的艺术，而这种提高和改善的速度必须和提高身份平等的速度相同。⁶

一边是人们如本能一般追求“身份平等”的历史进程，另一边是与人们“身份平等”发展状态相适应的“处理相结合的艺术”。

如果说，有着从“帝”到“民”的大转折的民国的出现，乃至其后的新文化运动，均大大推动了“身份平等”的历史进程的话，此时的中国，缺乏的正是在新形势下人们“处理相结合的艺术”。在这个意义上，我们不能不说，傅斯年的“散沙论”确实精准诊断了时代的问题，也因此，他一度站在了时代潮头。

1919年，不满26岁的毛泽东写道，⁷“国家坏到了极处，人类苦到了极处，社会黑暗到了极处”，在这样的时候，他认为，“民众的大联合”是补救和改造社会的根本方法。然而，说来容易做起来难，如何联合民众？当时，毛泽东写下的办法是“齐声一呼”、“大呼”或“起而一呼”，可想而

知，单凭呼喊，怎么可能建构民众之间稳定的社会关系？其时，呼喊的，不只是毛泽东，1922年，鲁迅将其五四时期的短篇小说结集出版，就取名为《呐喊》。可见，那时，不管是谁，要想联合民众，抑或改进散沙般的现实社会，主要还是靠“喊”，除此之外，尚无良方。

正是在这种困境之下，西方的各种冠以“主义”的现代思潮，作为“人与相互结合的艺术”，有了在中国发展的空间。

3) 传统中国“人”、“民”两分结构的演变：从“庶人不议”到“匹夫有责”

外来思潮要在中国生根成长，总需要本土做好接受准备。20世纪初，中国自身的“民主”思想，经历近三千年的发展，正以“天下兴亡、匹夫有责”的面貌激发着国人的热情。

传统中国，“人”、“民”本是两个不同的身份。正如针对《诗·大雅·假乐》中“宜民宜人”一句，毛亨传解释说“宜安民，宜官人也”。朱熹则注以“民，庶民也；人，在位者也”。也就是说，“民”指的是平民，相对的，“人”指的是统治者或贵族。朱熹所指出的“民”与“人”的分化，正是在遥远的《诗》时代就已经开始了。最初，“天生蒸民（《诗·蒸民》）”：所有的“民”都生在自然淳朴的状态之下。后来，“有命自天，命此文王（《诗·大明》）”，能获得自天而降的“天命”的，将从“民”中分化出来，承担起管理天下公共事务的责任。自此，获得“天命”的成为“人”。“人”处于已经获得教化的社会之中，而“民”由于没有获得“天命”，则始终滞留在大自然之中，如动物那样作为“类成员”⁸存在：任何一个“民”的生命没有意义，只有种群的延续有意义。正因此，所有体现“人”之生命贵重

的成语，诸如“人命关天”、“草菅人命”都是与“民”无缘的，“民”似乎天生就是生活“于水火”之中的草民、贱民，被排除在公共事务之外，对“民”来说，最大的事务是“民以食为天”，被限定在追求满足最基本的生物性需求。

然而，平民追求“身份平等”的历史进程却从未中断过，从先秦时代的“诸侯争霸”、“大夫收公利”、“陪臣执国命”，一个又一个低社会阶层拼死进入公共事务领域。陈胜、吴广起义更是以“王侯将相宁有种乎？”响彻时空。只是那时，陈胜、吴广还并不追求凭借平民的身份参与公共事务（如今天的“民主”那样），而是希望改变身份，成为“王侯将相”再去参与公共事务。到了汉代，没有贵族血缘的平民也得以通过官僚选举制度有限参与公共事务，成为“人”。结果，“天人合一”还是“天君合一”⁹的“人、君矛盾”一度成为困扰整个汉代挥之不去的统治集团魔咒。到了宋代，新儒家以“先天下之忧而忧、后天下之乐而乐”的方式，让作为“人”的士大夫集团与作为“君”的天子共担天下，从而调和了“人、君矛盾”这一千年困扰，“身份平等”的历史进程再次迈出一大步。自那以后，中国社会官民两分的结构就基本定型了。

明代王守仁认为良知即天理，此心纯乎天理，即可为圣人。以此类推，平民也可能成为圣人，这为后世平民承担天下责任进行了理论上的准备。最终，在17世纪，顾炎武提出：平民也有责任参与公共事务。这就是梁启超于1915年新文化运动前夜所总结的“天下兴亡，匹夫有责”。¹⁰顾炎武的提议回应了平民上千年来在“身份平等”历史进程中孜孜以求的目标，得到了广泛的认同，进而成为所有中国人的共识。

至此，儒家在平民参与公共事务问题上，走完了它的全程：从先秦“天下有道，庶人不议”把平民完全排除到公共事务之外，到“天下兴亡，匹夫有责”在公共空间将平民完全接纳。于是，“人”、“民”终于合二为一成为“人民”，即便在中国传统自身的历史进程中，也具有了参与公共事务的最高合法性。

3. 有权利的公民还是有责无权的匹夫？现代“民主”中国化的起点

西方现代民主制度的构建起于公民的“权利”，英、美、法等国无不由这一关键环节而建立起现代民主制度。1689年，在光荣革命之后登基的英王威廉三世签署《权利法案》（《国民权利与自由和王位继承宣言》）；1789年，法国大革命期间颁布《人权和公民权宣言》；1791年，《美国权利法案》正式生效。那么，这些“权利”指的是什么？

美国的建国文献《联邦党人文集》中，有着汉密尔顿1788年写下的这么一段话：

有人曾多次正确指明：人权法案就其来源而论，乃君主与臣属间的规定，用以削减君权、扩大臣属特权，保留不拟交付君主行使的权利。英国贵族在武力逼迫下获得英王约翰同意的“大宪章”就是如此，大宪章嗣后为历届英王所确认亦然。为英王查理一世即位之初所承认的“权利请愿书”亦然。同样，1688年上院与下院呈递奥兰治亲王的“权利宣言”，嗣后成为国会的一项立法，称为“人权法案”者亦然。¹¹

可见，无论英国、美国还是法国的权利宣言，其性质，都是主权者与公民

之间的法律契约。在西方中世纪初期，教父圣奥古斯丁引用《圣经·旧约·诗篇》中的话“神的律法就进入了他的心中”，建立了基督教传统中最初的“权利（droit）”观念：神的律法（loi）是人不可测知的，但是神的律法（loi）到了人的心中，就成为权利（droit），人们就可以学习、掌握和运用了。就像人们去法（droit）学院学的是权利（droit）而非律法（loi）。所以，“权利（droit）”就是人心中所理解的神圣律法（loi）。

弗朗西斯·夏图雷诺（Francis Chateauraynaud）曾将公共政治领域的交往行为分成三个类型：承诺、委托和契约。¹²“承诺”常见于传统等级社会，拥有权威的父亲或者君王有责任向他的附庸做出承诺，如果承诺不能兑现，毫无疑问将损害他的权威，但是并不能改变他们之间的等级关系。委托则是现代社会独有的，拥有权利的公民将部分权利委托给民意代表，建立代议制政府，后者是现代社会最稳定的政府形式之一。而契约则体现为最为理想的基于“从个别到一般”的“社会契约”的民主政治。在现实社会中，总是同时存在承诺、委托和契约三种类型。文明的进步往往体现在把某种承诺或委托类型发展转变为契约类型，但是由于人类社会的复杂性，这类转变从来都不是一蹴而就的事情。

自新文化运动以降，“民主与科学”就是最响亮与持久的口号之一。在追求“民主”的问题上，没有理由怀疑中国人的真诚。唯一的问题是，西方的现代民主，奠基于每个人的“权利”，而中国人开始进入现代、追求民主的时候，压倒性的觉醒意识，却是每个人的“责任”：匹夫有责。

我们甚至可以说，当代中国一切社会现实，都是基于个体责任，而非个人权利。这至少是中西追求现代民主之路的岔道口。

4. 从“匹夫有责”的思想到“群众运动”的现实

在中国传统中，平民终于通过“天下兴亡、匹夫有责”的共识，获得了参与公共事务的正当性、却又不知道该以什么方式去参与的时候，在太平天国和义和团运动这些平民运动以混乱告终以后、在从“民”倒退到“帝”已经绝不被国人容忍以后，在这一全体国民彷徨迷惑、新的民国政权还在混乱中摸索的紧要历史关头，1917年，俄国发生了十月革命，正如毛泽东所言“十月革命一声炮响，为我们送来了马克思主义”，¹³一套看似有着完整的从理论到方法的、关于平民如何参与公共事务的马克思主义学说，进入了这个真空地带，击中了历史的要害。

一方面，马克思主义的引进，使得平民承担公共责任有了双重正当性：来自中国传统的和来自马克思主义的。另一方面，从俄国革命引进的以“全世界无产者，联合起来”、“通过暴力革命取得政权”、“实行无产阶级专政直至实现共产主义”为主干的共产党纲领，简直如一本平民如何承担天下责任的指导手册。马克思主义与中国平民持续三千年要求参与公共事务的不懈追求一拍即可。

新文化运动时期本是一个百家争鸣的时代，各种新思潮争相斗艳，但唯有能呼应“天下兴亡、匹夫有责”这种有着数千年根基的历史诉求的新思潮，才具有与当时中国现实充分结合的潜力。

1919年毛泽东公开呼唤的“民众的大联合”，并没有呼之即来。尝试联合民众的也不止毛泽东一人。在共产国际的帮助下，中国共产党于1921年成立。那时，唯一翻译成中文的“理论著作”是《共产党宣言》，它教会了

中国共产党人用阶级的眼光看待社会问题，以暴力斗争解决问题。1922年6月，中共党员澎湃在家乡广东海丰展开农民运动，组建农民协会，暴力反抗地主和官厅，大开杀戒，最终同样被当局暴力镇压。

实际上，联合民众的第一步，是从身份建构开始的。当时，“农民”不是一种职业。传统中国是农业社会，那些尚未进入城市化、工业化与职业化等现代化进程的平民，自然而然就只能是“农民”。只是，与其说“农民”是一种尚未现代化的“身份”，不如说是一种从未有过身份建构的“非身份”。这种“非身份”状态意味着，针对这一群体的任何身份建构，都可以引起极大的响应。

1925年12月，在署名毛泽东的《中国社会各阶级的分析》一文中，作者第一句话就抛出问题：“谁是我们的敌人？谁是我们的朋友？”并强调这是“革命的首要问题”。为什么？不难理解，区分敌我，通过找到“敌人”来确立“我们”，是以否定的方式确立“我们”的身份，是身份建构的一种方式。没有相互间的身份认同，相互联合就缺乏共同基础。

在这篇文章中，毛根据他所学到的“共产主义理论”，将“我们”的领导力量定位为“工业无产阶级”，“我们”的朋友为“半无产阶级、小资产阶级”，中间动摇不定的是“中产阶级”，“我们的敌人”则是“一切勾结帝国主义的军阀、官僚、买办阶级、大地主阶级以及附属于他们的一部分反动知识界”。¹⁴

完成了身份建构，就界定了谁是“我们”。而后，要在“我们”之间实现联合。由于“我们”实为中下层平民。传统中国，社会中上层具有参与公

共事务的经验，掌握有一定的“相结合的艺术”。中下层平民恰恰是完全没有经验，只是因着“身份平等”的历史进程，刚刚有“匹夫有责”的观念，尚处于有意愿、无经验的状态，一旦进入公共空间，必然带来混乱、甚至暴虐。因此，在社会中下层平民之间找到联合的方法，有着历史的紧迫性。

1926年，为打倒军阀和帝国主义、统一中国，¹⁵中国国民党领导国民革命军发动“北伐战争”，以广东为基地，向北进攻。此时正处国共合作时期，中共借机发展农民协会，迅速扩张势力。国民革命军首先攻打的湖南，很快成为全国农民运动的中心。到1927年1月，湖南农会会员达到200万，能动员起来的群众超过1000万，这是中共历史上不曾有过的。

然而，动员起来的农民转眼就成了暴民，运动旋即就失控成为“痞子运动”，遭到全国上下舆论的一致谴责，包括中共高层也对湖南农民运动持极为负面的看法。在一片混乱中，毛泽东却从中看到了机会。

农民运动如果不过分、不暴虐，就制造不出敌人来。制造出敌人，是用否定的方式界定“我们”。以前中共尽管自称是工人阶级的代表，但工人阶级并不买账，用这种肯定的方式，总是建构不起“我们”。而今，毛泽东发现了暴力的妙用：“革命不是请客吃饭，不是做文章，不是绘画绣花，不能那样雅致，那样从容不迫，文质彬彬，那样温良恭俭让。革命是暴动，是一个阶级推翻一个阶级的暴烈的行动。”¹⁶

于是，在中国现代化进程中，第一次大规模成功构建起“我们”的身份认同时，暴力，就被建构于其中。当时，国民党为寻求统一，不惜以暴力方

式北伐；共产党为寻求组织起民众，也不惜诉诸暴力，但却无法控制，不被党内主流看好。而毛泽东看到的，是此时虽然无法控制暴民，但毕竟在组织民众上，向前走了一步。国民党以夺取政权为目标，不是一样使用暴力吗？如果共产党以组织民众为目标，使用暴力又有什么性质上的不同吗？在这个国共两党都不介意使用暴力的氛围下，我们不难理解为什么毛敢于理直气壮地赞扬暴力。

湖南农民运动之后，对毛泽东来说，能否控制住民众——那些动员起来并实现身份建构的民众——成了关键问题。终于，1933年，毛泽东在“查田运动”的动员中，首次品尝到可控的“民众联合”的威力。“查田运动”在中共建立了武装政权的“革命根据地”中进行，有了暴力武装的保障，群众斗争就变得可控。毛欢呼这是“伟大的胜利”，确实，这是他第一次成功组织起“群众运动”——他曾经梦想的“民众的大联合”——，为他后来风生水起的事业奠定了基础。

一方面，在武装政权暴力胁迫下的群众运动，给群众的压力稍有减轻，运动效果就必然迅速降低，因此需要长期保持高压状态；另一方面，能动员起来的主要还是流氓无产者，难以动员社会精英阶层。这两个难题，都呼唤意识形态的帮助，但当时中共的“马克思主义理论”，尚不能与这两个现实问题——所谓中国共产革命的实际情况——衔接上。要等到延安时期，毛泽东以“马克思主义本地化”的名义，发展出他自己的意识形态，中共才有了应对之策，并具有了动员精英阶层参与群众运动的能力。

同时，组织群众的艺术还没有发展成型，“一哄而集的群众会，不能讨论问题，不能使群众得到政治训练，又最便于知识分子或投机分子的操纵。”¹⁷

可见，此时，即便好不容易把群众召集起来，却往往被别的政治势力操纵，自己反而抢不到领导地位。毛口中的“知识分子或投机分子”，包括各种左右不同思潮的理论家或实践者。在这个意义上，中共后来压制不同思潮的杀手锏，正是毛在对抗“知识分子或投机分子的操纵”中发现的，这就是：控制住决定人们生死的“伙食”。

1930年代，中共在其武装斗争中，为了适应游击战的需要，发展出一种基于“伙食单位”的军事组织方式。在中共武装革命早期，军费匮乏，难以保证作战部队的需要。¹⁸在这种情况下，为了适应武装斗争的需要，中共渐渐摸索出以“伙食单位”为基本组织单位的供给制度；同时，这种控制伙食的供给制度的完善，又为后来的操纵群众，提供了可能。

1938年10月，在中共六届六中全会上，毛泽东首次提出“马克思主义中国化”。美国汉学家施拉姆（Stuart Reynolds Schram）注意到了毛当时的经典性论述：“教条主义必须休息，而代之以新鲜活泼的、为中国老百姓所喜闻乐见的中国作风和中国气派”。在施拉姆的英文著作中，“中国作风和中国气派”被翻译成“Chinese style and manner”；¹⁹与此类似，中国官方法语版的翻译是：“(Pour faire place) à un air et à un style chinois”。²⁰由于这种翻译的原因，“风”和“气”这两个有着特定历史和内涵的儒家术语在西方读者的眼中就此消失不见了。而“风”和“气”两个概念，又恰恰是“马克思主义中国化”的要害所在。

也是在这同一篇文章中，毛泽东强调：“从孔夫子到孙中山，我们应当给以总结，承继这一份珍贵的遗产”²¹。孔夫子的儒学，在与其他外来或本土的思想流派经过上千年竞争、冲突与融合之后，在清初由王夫之以“气

论”调和了儒释道三大精华。正是经由王夫之的“气论”，²²“气”这一古老的中国概念才具备了地域或民族特性，才可能有“中国气派”和“他国气派”的区分，毛泽东也才可能使用“中国气派”一词。承接“气论”之后，毛泽东在“风”（气的运动）上狠下功夫，发明了“党风”，并以“作风”、“学风”、“文风”等等诸多“风”，推动“整风”运动，以中国传统的“风气之论”消化了所谓的马列主义理论。实际上，这种“风气化”的中国化方法，绝非毛泽东的发明。

清末民初，几乎所有的西方思潮，都是作为一种“风气”进入中国的，连“民主”进入中国，也成了“民主风气”，而不再是“民主”本身。

1940年代初，毛泽东将中国传统的三世历史观与斯大林五阶段社会论比附之后，借助风气之论完成“马克思主义中国化”的毛主义，进一步，为了使之成为中共的官方意识形态，毛发起了延安整风运动。后者作为一种群众运动，正是以“伙食单位”为单位开展起来的。²³此后，群众运动得以通过伙食控制，逐步进入到中国人社会生活的方方面面。

在每一个群众运动的单位中，都有群众、干部、模范、先进、榜样、典型等角色，当然，还有超越单位的意识形态领袖。无论是政治、经济、社会目标的达成，都是以树立榜样、领袖号召、干部动员、组织群众向榜样学习等群众运动的方式推动。个体从远近亲疏有序的家族血缘等级关系中脱离出来，重新进入“单位”这种个体有责无权的等级结构中，得以在中共“为人民服务”的承诺下，以“拥护党的领导”的群众运动方式参与公共事务。同时，这种专为群众运动而生的单位，在中共夺取政权之后推广到全国，成为社会基本单元。到1950年代“统购统销”之后，任何人离开

自己所属的“单位”，连一粒米都找不到，完全无法生存。

1956年“社会主义改造”完成之后，毛泽东又进一步强迫全党重开八大，通过中共八大二次会议，凌驾于全党之上，“人民来做皇帝”的“民主政治”终于蜕变成了“毛主席来做皇帝”。尽管对外界来说，毛随后发动的“文化大革命”体现了极端专制。但对通过意识形态化身“人民”的毛泽东来说，这未尝不是五四时期“民主”理想的实现，1975年四届人大一次会议更是将毛式群众运动中的“大鸣、大放、大辩论、大字报”列为“社会主义大民主”和“人民的民主权利”。甚至毛死后1978年的《中华人民共和国宪法》还在第四十五条再次确认了它们。即便在寡头共治取代一人集权的中共十一届三中全会后，元老们对毛的抱怨也仅仅是破坏了党内的“民主集中制”，让党内的民主风气荡然无存。可见，无论是毛还是他的政治对手，都自诩是民主的捍卫者的。

面对这令人唏嘘的现实，不免让我们想起1945年国民参政员黄炎培与毛泽东关于“民主”话题的著名的“窑洞对”。根据黄炎培《延安归来》一书记载，²⁴当时他对毛泽东说：

“我生六十多年，耳闻的不说，所亲眼见到的，真所谓‘其兴也溥焉，其亡也忽焉’，一人，一家，一团体，一地方，乃至一国，不少单位都没有能跳出这周期率的支配力。大凡初时聚精会神，没有一事不用心，没有一人不卖力，也许那时艰难困苦，只有从万死中觅取一生。既而环境渐渐好转了，精神也就渐渐放下了。有的因为历时长久，自然地惰性发作，由少数演为多数，到风气养成，虽有大力，无法扭转，并且无法补救。也有为了区域一步步扩大了，它的扩大，有

的出于自然发展，有的为功业欲所驱使，强求发展，到干部人才渐见竭蹶、艰于应付的时候，环境倒越加复杂起来了，控制力不免趋于薄弱了。一部历史，‘政怠宦成’的也有，‘人亡政息’的也有，‘求荣取辱’的也有。总之没有能跳出这周期率。”毛泽东回答说：“我们已经找到了新路，我们能跳出这周期率。这条新路，就是民主。只有让人民起来监督政府，政府才不敢松懈。只有人人起来负责，才不会人亡政息。”

我们看到，毛泽东的办法，“人人起来负责”，还是源自“匹夫有责”，由于没有考虑“权利”，实质是人人有责无权。基于此，就像前文回顾的从“匹夫有责”建构出“群众运动”那样，即便有建立“民主”的初心，也不可能建立起现代民主制度，因为首先就没有个人权利——这一现代民主制度的基本要素——可以委托出去实现代议民主形式。可以说，毛理解的民主，没有超出“家长制”的传统家庭结构：家庭成员对“家”负有无限责任，却因为彼此依附而没有平等权利可言，家长向成员们承诺幸福，成员们寄望家长履行诺言、维护（以“民望”衡量的）权威，即使家长不能履行承诺，家长仍然是家长，他失去的是威望、是“民望”，而不是家长身份，不会如代议制的代表那样因人们收回委托而下台。显然，如此这般建立的“民主”，与真正的民主相比，更接近家长独裁。然而，我们不得不承认这样“中国化”了的所谓“民主”，又确实是继承了孙中山“人民当家作主”或“人民来做皇帝”式的家、国、天下结构下的关于“民主”的理解。结果，正如后来毛泽东在文革中做的那样，一旦他能领导“人民起来监督政府”了，毛自己就成了人民的化身，毛“当家作主”就等同于“人民当家作主”。虽然毛泽东文革中动员“人民起来监督政府”的方式备受党组织诟病，但毛死后中共改变了的只是动员方式，而并没有改变

拘囿于传统家、国、天下结构的对“民主”的理解。至今，被如此这般扭曲了的“民主”，仍然在以“中国特色社会主义民主”、“全过程民主”等等名义继续。

小结

从“民主与科学”的理想开始，仅仅30多年后，中国就建成了如假包换的高度专制的政权，且自称“人民当家作主”。显然，经过这样“中国化”之后的“民主”，绝不会是中国人的初衷。

与西方相比，同样基于“个体”，西方从作为“有限责任”的“逐利的个体”的市民开始，沿着从对利益的承认到保障财产权等诸权利，市民变成了公民，并通过委托部分个人权利而构建出代议制民主制度；而中国，个体是对“天下兴亡”具有无限责任的“匹夫”，是有责无权的“群众”。西方的“有限责任”思想进入经济领域，造就了现代经济的繁荣，同样，进入战略领域，也成为美国维持其主导的世界秩序的基石。

如同有限/无限的概念系于“群众”概念一样，在近代中国追求民主的过程中，“群众”是贯穿始终的关键要素，起于散沙般的群众，终于被“群众运动”组织起来的群众，他们没有个人权利可以委托，也无从通过委托权利建立起代议制民主这一民主的典范型制度。

如果不是把群众贬低为有责无权的个体，那么，中共也不会自认为实现了民主。要纠正从“群众”开始的一系列扭曲，终究要回到“群众”概念上，从这样一种个体观念上重建“权利”。

所幸，中国人在经历了毛时代的狂热之后，在被迫转向经济建设的过程中，“逐利的个体”出现了，随之带来了作为所有权利基础的“财产权”观念、有限责任的经济主体等，从根本上改变了“群众”的面貌，凭借这一进展，中国在后毛时代搭上了经济现代化的顺风车，那么，中国人有没有可能抓住这一机遇，未来搭上政治现代化的顺风车呢？

注释

- 1 华国锋：《政府工作报告》，1978年2月26日，五届人大一次会议，载《人民日报》，1978年3月7日第一版。
- 2 王强华：《杨西光与第一篇“真理标准”文章的发表》，《武汉文史资料》，2008年第8期。
- 3 孙中山：《三民主义》，上海：东方出版社，2014年版。
- 4 傅斯年：《社会——群众》，载于《新潮》，1919年2月1日。
- 5 皮埃尔·马南：《民主的本性：托克维尔的政治哲学》，崇明、倪玉珍（译），华夏出版社，2011，第57-58页。
- 6 Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique II*, Paris, Gallimard, 1961, p. 159.
- 7 毛泽东：《民众的大联合（一）》，载《湘江评论》第二期，1919年7月21日。
- 8 汉娜·阿伦特：《人的境况》，王寅丽译，上海人民出版社，2009，第83页。
- 9 萧公权：《中国政治思想史（全两册）》，北京：商务印书馆，2011年版，第293页。
- 10 梁启超：《痛定罪言》，载《饮冰室合集卷四》，北京：中华书局，1988年版。
- 11 Hamilton Alexander, Madison James et Jay John, *The Federalist Papers*, Mineola, New York, Dover Publications Inc., 2014, p. 419-420. 中文翻译出自商务版中译本。
- 12 Francis Chateauraynaud, *La contrainte argumentative. Les formes de l'argumentation entre cadres délibératifs et puissances d'expression politiques*, Revue européenne des sciences sociales, XLV-136 | 2007.
- 13 毛泽东：《论人民民主专政》，1949年6月30日。
- 14 毛泽东：《毛泽东选集第一卷》，北京：人民出版社，1991年版，第9页。
- 15 1926年7月，中国国民党在《国民革命军北伐宣言》中说：“统一政府不成立，则外祸益烈，内乱益甚，中国人民之困苦，亦将如水益深，如火益热，中国人民将无噍类矣。”
- 16 毛泽东：《毛泽东选集第一卷》，op. cit., 第17页。

- 17 *Ibid.*, 第 72 页。
- 18 *Ibid.*, 第 64- 65 页。
- 19 Stuart Reynolds Schram, *The thought of Mao Tse-Tung*, Londres, Cambridge University Press, coll. « Contemporary China Institute publications », 1989, p. 70.
- 20 Tse-Toung Mao, *Oeuvres choisies de Mao Tsé-Toung, tome II*, Pékin, Editions en langues étrangères, 1967, p. 226.
- 21 毛泽东: 《毛泽东选集 第二卷》, 北京, 人民出版社, 1991 年版, 第 534 页。
- 22 毛泽东与王夫之是湖南同乡。毛早年不仅是研究和传播王夫之学说的“船山学社”的会员, 甚至还利用船山学社旧址在 1921 年 9 月同何叔衡等人共同创办了“湖南自修大学”。
- 23 参见高华: 《红太阳是怎样升起的: 延安整风运动的来龙去脉》, 香港: 中文大学出版社, 2011 年版, 703 页。
- 24 黄炎培: 《延安归来》, 华中: 新华出版社, 民国三十四年 (1945), 第 34-35 页。

