

宪政的中国语境

王人博*

内容提要:宪政在西方文化传统中有自己的原始涵义,中国近代先进思想家在接受宪政观念时作了新的理解,这就使得西方的宪政观念在中国发生了根本的变化。西方人追求的是宪政自身的价值,而在中国,宪政则变成了人们在追求国家富强时的一个工具。这种语境的置换消解了宪政本身的价值。

关键词:宪政 中国近代法制 法律思想史

近代中国的宪政思想与中国传统相涉不多,主要来自西方。从某种意义上说,它是西方宪政文化在异域的衍生。宪政在西方虽未形成一个可以统一接受的概念,但也有一般公认的特定语境和历史文化传统。西方的宪政不仅为中国的知识群体考量中国问题开辟了新的视角,而且也提供了术语、概念、范畴、观点和逻辑等认知工具。但宪政在中国并不被看作是一种纯粹的政治追求,中国的实践者和思想家从来也不单纯地探求宪政在西方所具有的那些价值,而首先是与国家的富强目标联系起来,把宪政看作是达到这一目标的重要工具。这就发生了语境的转换并带来了许多相关的问题。〔1〕

由于近代中国社会缺少接纳宪政的基本条件,因而中国知识分子在介绍和引进西方宪政思想和制度时不得不在价值上作相应的改变。在中国,宪政价值大体上被分为两个层面。在最高层,宪政被赋予了一种超凡魔力,它未被看作是一种制度性架构,而是一种拉动力,牵引着国家的强盛。在低一个层次上,宪政被设想为一种能够克服中国传统的专制主义的工具。中国知识分子由西方的成功经验所激发,力图通过模仿而创设一种参与性与防御性并存的制度结构,为国家富强提供制度上的保证。〔2〕而两者间在价值层面可能存在的冲突和矛盾皆因富

* 西南政法大学副教授。

〔1〕 语境一词在当下的适用多有歧义,本文主要是从语词所表达的不同的实在意义上加以适用的。“语境转换”是近代中国宪政问题的核心。它决定了中国人对宪政价值和目标的选择无法直接模仿西方。在西方的语境里,宪政价值和目标是宪政自身的问题,是西方人在历史和社会情境中选择的结果。由于语境的转换,近代中国无法直接选择同样的价值,它面临的是不得不重新“创造”宪政价值和目标。

〔2〕 戊戌时期,康有为在政治上主张的“行三足鼎立之制”,之后的立宪派所主张的“君主立宪”,革命派对共和的制度设计以及孙中山的“五权宪法”都反映了行西方之制的理念。

强目标的优先性在观念上被人们化解了。^{〔3〕}正因如此,近代中国知识分子对西方众多的制度价值诉求,包括宪政的价值,都没有也无法真正落实。

中国近世知识分子虽然都在不同程度上赞赏西方的民主、共和思想,也欢迎其宪政制度,但对这些概念之间的重要差异则是模糊的。而在西方那里,这些概念具有明显不同的价值指向。从重要的方面说,宪政主要被看作是通过设计某些制度以限制政治权力的行使。它包括以下几层意思:第一,即将成立的政府要受宪法的制约,而且政府只能根据宪法的条款进行统治并受其限制。第二,宪政规范下的政府在本质上是自由式国家的最小的政府。这一含义是与西方有关政府的这样一种假定联系在一起:自由民同意建立政府并同意受其统治,仅仅是为了保障其生命权、自由权、财产权和其他权利。个人为了保有这些权利,甚至可以据此对抗政府中的人民代表。^{〔4〕}第三,权利先于宪法、先于社会和政府而存在。政府的目的是为了保障人们在任何形式的政府形成之前就享有的权利。在同意达成一个社会的同时,个人同意放弃他的某些自由和财产,并将这些自由和财产授予其代表以便实行统治。但是人民又保有终极权力,使个人能够继续享有对抗人民代表的权利。第四,宪政是一套制度设计,政府受到实质性限制的必要条件是建立分散政府权力的合理结构,即立法权、行政权、司法权分立并有适当的制衡。综括起来讲,宪政意味着一种有限政府,即政府只享有人民同意授予它的权力并只为了人民同意的目的,而这一切又受制于法治。它意味着权力的分立以避免专制的危险;它还意指广泛私人领域的存在和每个个人权利的保留。宪政还要求一个独立机关行使司法权,以保证政府不偏离宪法规定,尤其是保证权力不会集中以及个人权利不受侵犯。^{〔5〕}

宪政不是一个孤立的事物,它与许多重要的概念紧密相联。首先是民主。在非严格意义上,西方的民主可以被理解为“建立在‘一人一票’原则基础上的简单的多数决定规则(majority rule)”。^{〔6〕}民主还可以用普选权的指标来表示:“通过常见的人民倡议进行的直接统治,也可以是不常见的就一个受怀疑的(甚至是受欢迎的)独裁者所举行的公民投票。普选权如果能够

〔3〕哈耶克在谈到自由这个概念时认为,当我们说一个民族欲求“摆脱”外国的枷锁并力图决定其自身命运的时候,这显然是我们将自由概念适用于集体而非适用于个人的一个结果,因为在这一境况中,我们仍是在作为一个整体的民族不受强制的意义上使用“自由”一术语的。尽管民族自由的概念类似于个人自由的概念,但它们却并不是相同的概念,因为对民族自由的追求并不总是能够增进个人自由。对民族自由的追求,有时会导致人们倾向于选择一个他们本族的专制君主,而不选择一个有外族多数构成的自由政府;而且它还常常能够为暴虐限制少数民族成员的个人自由提供借口。哈耶克在此谈的是自由概念,但也可以在不很严格的意义上适用于近代中国的宪政概念,特别在用于分解宪政与国家强盛的关系模式时较为确当。参见[美]哈耶克:《自由秩序原理》,邓正来译,三联书店1997年版。

〔4〕对这一点,古典宪政主义的看法与当时欧洲流行的思想及英国的宪政原则不尽相同。在卢梭的社会契约论中,个人集合起来构成民族(nation),因而主权在民族。由此而来的是,个人并不保有权利;个人自由和财产的保障,是通过该民族的“公意”(general will)来实现的,因为在该民族中,每个个人都得到了充分且平等的代表。与卢梭不同,洛克所提出的社会契约论主张个人保有权利,但是英国的宪法性文件以及英国的宪政实践一般都是称“人民”的权利,而非个人的权利。人民的权利基于议会与国王之间的契约,并通过法律而得到保障。卢梭的理论要比洛克的理论更倾向于认为,个体的英国公民必须从人民代表所颁布的法律中寻求保护。保守主义者如伯克(Burke)、改良主义者如边沁(Bentham),都不相信天赋人权,也不接受所谓可以对抗议会亦即人民代表的权利。参见[美]路易斯·亨金:《宪政·民主·对外事务》,三联书店1996年版,第10页【注】。

〔5〕同上书,第9页以下。

〔6〕参见[美]埃尔斯特·斯莱格斯特德编:《宪政与民主——理性与社会变迁研究》,三联书店1997年版,第2页。

反映或补充民主的实质,那么它便确立了一个可接受的民主标准。”“其主要的因素是对选举人真正有效的代表、是对他们做真正和有效的负责;甚至——在可能的情况下——公民的参与亦是某种标准。”〔7〕

民主的核心要素是代表、责任和公民参与。代表说明民主通常是以代议制为其表现形式;责任是指代表必须对选民负责。伯克曾对此解释说,“一个代表对他的选民的义务是最好地去为他们最大的利益努力,而不是决定或听命于他们。”〔8〕民主理论既要求人民的代表对人民的需要做出反映,又要求关注他们的共同愿望;既要求对他们的福利负责,又要求对他们的信任负责。负有责任则既要求在选举期内受制于定期的民意测试,又要求与那些被代表的人经常和坦率地交流。公民参与主要是指公民在政治生活中的参与。它是民主制度的原动力和启动者,没有参与就没有民主。民主在很大程度上就是创设公民参与结构的一种制度。“民主的要点在于代议制是民治的反映,而且通过公民参与、彼此沟通和咨询可以使其更加丰富。”〔9〕民主还可以从三个方面进行解释:在意识形态上,人民被假定为政府一切权力的最终来源,是宪法和法律合法性的基础。正是在这一意义上,民主构成了宪政的基石。在制度层面上,民主就是投票制、代表制等。在价值层面上,民主被表述为对民负责。

与宪政相关的另一个概念是共和。从词源学上讲,共和的意思基本上相当于公共财富或公共利益(commonwealth or common weal),是指通过制度组织起来的公共事务领域,而非一种组织形式或政体。西方人往往从君主制的对立面使用共和制一词,它是世袭统治、贵族制和等级制的一种对立物。它意味着最高权力掌握在人民手中,人民构成权力的渊源,以及政府是人民建立的并且是向人民负责的。詹姆斯·麦迪逊曾这样解释共和这个用语:“我们会将共和定义为(或至少会将这一名称给予)一个直接或间接从人民大众中获致其所有权力的政府,而且是由那些在有限时期内品行良好的掌权人所管理的政府。最为关键的是,这个政府应从整个社会而不是从这个社会中它所认同的极小部分人中产生。否则,少数专制的贵族(通过其权力的代表来进行压迫),也会渴望共和者的地位并自誉其政府就是光荣的政府。对共和政府而言,管理它的人应由人民直接或间接任命,而且他们的任期应按明确规定的年限执行。”〔10〕共和的实质与“国家权威来自一个实体(人民)”的问题密切相关,并始终存在一些这样的因素:人民常常被看作是卤莽的;不在乎法律的程序和形式;缺乏对民众领袖的制约机制。所以,“民众领袖”摧毁共和国——这一威胁成了从孟德斯鸠到美国的建国者几乎所有宪政思想家思考的主要问题。

在西方复合式的政治结构中,宪政与共和、民主在目标上彼此是有冲突的。如果把民主理解为是建立在“一人一票”原则基础上的简单的多数决定规则(majority rule);那么,宪政就是对多数派决策(majority decision)的一些限制,具体地说,是在某种意义上自我施加的限制。〔12〕宪政的价值主要是防御性的:它通过限制民主共和制下的政府权力及其运作以保证个人自由的私人空间。其目标是通过防御性的制度设定来实现个人自由。宪政是来自这样一些假定:行动积极的政府不可能是自由的政府,因为个别的愿望千差万别,任何想要把这些愿望糅合成集体选择的努力,其结果都将是把某些人的选择强加给另一些人。民主的极端形式是专制,而专制的实质就是一系列的政府官员有权在实施特定计划时向特定个人发布命令。所有容许这

〔7〕〔8〕〔9〕 见前引〔4〕,亨金书,第19页。

〔10〕 同上书,第13页。

〔12〕 见前引〔6〕,埃尔斯特书,第2页。

类计划型重大事项发生的政权都是专制政权。由此,宪政便有了两大功能:“一是保护个人权利,一是为如果多数派当政便会实施的某些政治变革设置障碍。”^[13] 民主提供给我们的是人民构成政府权力的来源、人民在法律意义上主导权力这样一些价值。它的基础是多数人统治比少数人统治好这样的假定。由此可以进一步推论出:符合公正或正义的社会必须是由多数人统治。民主的最大功效是为大众提供参与的框架并有一套固定的程序作保证;民主追求的最高价值目标是政治的公正。共和与民主的价值追求也是不同的。共和所追求的是公民在理念上的平等,虽然事实上的不平等总是被共和国所默许。宪政与民主、共和在价值目标上的分野,也是宪政主义与民主主义、共和主义在政治理念上的差别。

西方的一些学者在承认目标差别的前提下,更关注宪政与民主、共和关系的正面意义。美国的学者倾向于把共和与联邦制,把民主与选举产生的国会,把宪政与最高法院联系起来。而在这一复合式的政治结构中的第三个部门是行政机关。国会体现了民众的参与,最高法院体现了宪法约束,行政部门则体现了行动的需要。事实上,任何一类民主政治都应有必要的限制性措施,否则,政治制度就不会保持稳定性和平衡性,而对政治制度的稳定和持久的期望本身就是宪政的重要价值,因为它使人们可以做出长远的规划。即是说,之所以对民主加以宪政约束,是因为没有这种约束民主本身将变得更加脆弱而非更加强大。宪政与民主可以是高度兼容的。“当宪法将一些问题从公共领域中排除出去时,这种排除之所以被证明为正当的,不是因为它是保护‘权利’的手段,而是因为它的目的是为了确民主过程的正常运作。”同样,“制造一个基本的制度结构并使之尽可能地不被修改这样一个决定可以促进民主而不是破坏民主。霍姆斯认为,这一策略——即自愿放弃一些选择——是解放人的而不是限制人的;创立一种制度安排并且使其不受变动,这样的决定将使未来的人们更加自由地处理别的问题。”^[14] 民主构成了宪政运作的依托;宪政为民主提供了限制性保护的制度框架;共和则为民主和宪政提供了一个平等的公民层面。即是说,西方的民主、共和、宪政,其价值目标都与国家物质力量的强弱无关,并不指涉国家的强盛问题,而是关乎政治生活的安排以及人于其中的处境与地位,指涉的是人本身。

西方宪政以及与之相关联的民主、共和除了具有上述特定的语境之外,还有它自身的历史文化传统。事实上,宪政、民主和共和并不是同时出现于西方历史中的。(城邦)民主形成于古希腊,是西方民主最古老的形式。这种民主是以“城邦至上”的意识形态为依托,以公民直接参与城邦的政治生活为目标的。城邦主义的民主无论形式还是价值基础都与近代西方的代议制民主相去甚远,它所崇尚的是城邦而不是公民个人的权利和自由。^[15] 从这个意义上讲,民主制的城邦也可以称为“城邦共和国”。真正冠以共和国这一名称的共和则出现于西方的中世纪,如佛罗伦萨共和国、威尼斯共和国等。这些被封建制度分割成的一个个城市共同体实际上是一些封闭的社会。正是这些封闭的社会缔造了能自我治理的人民,塑造了共和国的自

[13] 前引[6],埃尔斯特书,第4页。作者认为,后一种功能可以几种方式实现:宣布特定的政治变革违宪;使变革程序非常复杂以致几乎没有什么动议能扫清这些障碍;或者将某些任务不可撤回地委托给独立的机构。

[14] 见前引[6],埃尔斯特书,第384页。

[15] 对古希腊的城邦民主的性质及运作方式、目标的解释可参阅顾准:《希腊城邦制度》,中国社会科学出版社1982年版。有关西方人这方面解释的中译本可参阅罗素:《西方哲学史》上卷,商务印书馆1982年版;乔治·霍兰·萨拜因等:《政治学说史》,商务印书馆1986年版。

由。^[16]但这种自由对整个社会来说是付出了个人自由的代价后才获得的。

宪政更为复杂一些,它在西欧大致有三个来源:一是古罗马法律传统所包含的“由法律而不是由专横的权力来提供私人纠纷解决方案”的类似于法治语境;^[17]二是英国中世纪由自由大宪章提供的宪政框架以及由法学家所表达的法治思想;^[18]三是在中世纪由基督教会和教会法提供的宪政架构。^[19]如果把历史看作一种不断前进的运动,那么西方政治结构中的那些要素正是代表了那些不同时期的不同的历史目标。在另一层意义上,也可以说,近代西方的民主宪政和共和民主这样的复合式政治结构是历史自发形成的,而非严格意义上的设计与建构。与此相联系,近代西方所要解决的问题不是如何建构三种体制,达到三种目标,而是把已有的三种目标整合于一种复合式的政治结构中。这是近代西方宪政不同于近代中国宪政理念的最关紧要处。

二

中国近代的宪政思想是从西方宪政文化中萌生的。中西所处的历史和各自所面对挑战的差异,决定了中国在接受西方宪政及其思想时便有了自己独特的考虑。这表现在对宪政的价值诉求和基本目标的设定上。在西方,宪政自身的价值及其目标与思想者所期望的东西是一致的。宪政就是通过防御性的制度设计来控制政府权力,以便为个人的自由和权利保有一个充分的空间。中国的知识分子则不同,他们把西方宪政本身所提供的那些价值放在一边,最感兴趣的是:“宪政能为国家的富强做些什么?”由此出发,他们一开始就把西方的复合式政治结构分拆成一个个独立的单元,并使之与中国的富强目标发生联系。

王韬、郑观应那代知识分子正是从这里入手去解读西方宪政民主并把它应用于中国的。王韬对西方议会的解释是:“朝廷有兵刑礼乐赏罚诸大政,必集众于上议院,君可而民否,不能行,民可而君否,亦不能行,必君民意见相同,而后可颁之上下议院。”他把这种制度称为“君民共主。”^[20]郑观应也有类似的想法,认为西方(英国)的议院分为上下两院,上院“以国之宗室勋戚及各部大臣任之,取其近于君也”,下议院由“绅耆士商才优望重者充之,取其近于民也。”“议院揽庶政之纲领”,“用人行政,皆恃上下议员经理”,“百僚升降,权归议院,期会之令,出自君主,选举之政,操之民间”,“凡军国大政,君秉其权,转饷度支,民肩其任,无论筹费若干,议院定之”;“遇有国事,先下令下院议定,达之上院,上院议定,奏闻国君,以决从速,如意见参差,则两院重议,务臻妥协,而后从之。”^[21]

这里,对他们的解说不可以归结为简单的误读,即便要用误读一词,那也是一个用意很深的误读。因为要把西方的议会制设想为解决中国问题的一把钥匙以打开通向富强之路的大

[16] 关于中世纪城市共和国的分析,请参阅 Gianfranco Poggi, *The Development of The Modern State: A Sociological Introduction*, Stanford University Press, 1978; 还可以参阅基佐:《欧洲文明史》,上海人民出版社 1997 年版。

[17] 见前引书:《自由秩序原理》,第 209 页。

[18] 1187 年格兰威尔(Glanvill)在《论英格兰王国的法律与习惯》一书中,以令状形式界定王室的司法管辖权并限制了这种管辖权,使“令状统治”富有法治的意思。参见伯尔曼:《法律与革命——西方法律传统的形成》,第 554 页,中国大百科全书出版社 1993 年版。70 年后布莱克顿在《论英格兰的法律与习惯》一书中提出了这样的宪政论点:国王有义务服从法律,因为国王处在上帝和法律之下。不是国王创制法律而是法律造就了国王。

[19] 见前引[18],伯尔曼书,第 259 页。

[20] 王韬:《弢园文录·重民下》。

[21] 郑观应:《盛世危言》“议院”“吏治上”。

门,就非做这样的解说不可,否则就无法在议会制与中国的富强目标之间找到落脚点。

要把议会制设定在能为中国国家富强服务这样一个层面上,对它的价值就须合乎逻辑地作如下——并不符合议会制本意——的解释或重构:“试观泰西各国,……类皆君民一心,无论政治大小,悉经议院妥酌,然后举行。……中国则不然,民之所欲,上未必知之而与之也;民之所恶,上未必察之而勿施之也。”^[22]泰西诸国,“因民之利而导之,顺民之志而通之”,其良政之美就在于“上下相通,民隐得以上达,君惠得以下逮”,“有君民上下互相联络之效”。^[23]西方这样的“议院之法”,便是“英美各邦所以强兵富国,纵横四海之根源也。”^[24]西方的议会制重心也许并不是为了消除王权与人民间的隔膜,相反,把王权置于人民(主权)之下这恰是议会制的重要特征。但议会制在客观上具有融通上下的功效这也是事实。于是,在西方各国中高居王权之上的议会到了中国,便自然而然地化为君主与人民之间的桥梁——“下传君意、上达民情”。

中国知识分子对西方议会制作如此认识的重要意义有两点:第一,在中国这样一个盛行普遍王权的国度里,“君民一体,上下一心”的价值设定,对统治者和人民双方是唯一都能接受的东西。第二,议会制的人民主权价值与国家富强的目标之间事实上并无直接关系,要建立直接关系就须对议会制价值首先进行重构。这便是这一代知识分子所做的重要事情。为此,他们设想了在中国推行议院的种种可能性。^[25]

这种转换西方宪政的语境和价值以解决中国问题的思路直接传给了后来的知识分子。与王韬、郑观应那一代知识分子不同的是,他们在西方议会制中发现并创造了一个适合于中国的概念——民权,从而使议会制在保持与富强目标关系的同时也具有不同的意义。康有为已注意到共和制、君主立宪制两个概念不同含义,他用“以平等之意,用人立法”来称道共和制,用“君民共主、威权有限”来概括君主立宪制。^[26]前者因离中国的文物制度相距太远而不为中国所取,后者则有为中国之用的可能性。为此,康有为进一步表达了由王韬、郑观应等人所提供的议院能增强“君民亲和力”的思想。^[27]梁启超认为,“三代以后,君权日益尊,民权日益衰,为中国致弱之根源。”^[28]谭嗣同也这样解释说:“中国所以不可为者,由上权太重,民权尽失。”在《仁学》一书中对这一思想他又作了进一步的发挥:“生民之初,本无所谓君臣,则皆民也。民不能相治,亦不暇治,于是共举一民为君。”由此而得出的结论是:“君也者,为民办事者也;臣也者,助办民事者也;”“君末也,民本也。”若君臣不为民办事,人民就可以“易其人”或者“共废之”。^[29]

很显然,民权是中国知识分子参照西方宪政文化,根据中国的历史情境和语境创造出的一个概念。虽然他们在理解和使用上不尽一致,一般说来,康、梁是在较保守的意义上使用它,而谭嗣同则赋予它一种较为激进的意义,但其基本语意还是可以解释的。梁启超曾对民权概念作过界说。他认为,民权不能与民主混为一谈。民权不是民主,兴民权无损于君权。^[30]民权

[22] 王韬:《菉园文录外编·达民情》。

[23] 王韬:《菉园文录外编·上当路论时书》;《菉园文录外编·重民下》。

[24] 陈炽:《庸书·议院》。

[25] 参见陈炽:《庸书·乡官、议院》;何启、胡礼垣:《新政真论》二编;汤震:《危言·议院》;陈虬:《治平通议》“变法一”,“开议院”。

[26] 参见康有为:《实理公法全书》,《中国文化研究集刊》,第336页。

[27] 参见《康有为政论集》上册,第150页。

[28] 梁启超:《西学书目表后序》。

[29] 《谭嗣同全集》下册,中华书局1981年版,第56页。

[30] 梁启超:《爱国论》,《饮冰室合集》文集之三,第76页。下引“该文集”、“专集”都出自《饮冰室合集》。

与西方的人权也不相同,后者非专指政治,前者则为针对“专制政治”而提出的尚未确定的名词。^[31]民权与儒家传统中的“重民”思想不同。“以孔孟之圣贤,其仁政之说,不能禁暴君贼臣之鱼肉人民……何也?治人者有权,而治于人者无权。”^[32]这表明中国知识分子已从“君民亲和力”方面探求议院对国家富强的价值转向从人民是否有权利这个新的视角去求得富强之路。

民权是中国宪政思想的一个非常重要的概念,其意义大体介于中国的传统民本与西方的民主概念之间。民本所指涉的是君主与人民间的相互依存性,并在这种依存性中强调人民的重要性(但并不意味着君主不重要)。民本概念中所表述的“民贵君轻”并非是一种事实陈述,而是蕴含着中华帝国“要认真解决大众温饱问题”这样一种意识形态,它为皇权统治提供基本的合法性。^[33]民权概念承接了由民本所营造的君与民关系的基本结构,然后又从君的来源(共举一人为君)和职能(君为民服务)上修改了这一结构,使君与民之间的“轻重关系”改变为一种平衡关系。民权是受到西方(代议)民主制的深刻影响又不同于西方民主的一个概念,因为民主概念虽有人民构成政府来源以及政府对人民负责的含义,但其核心是君主(政府)受制于人民(人民主权),其语意空间并不是君民孰轻孰重这样的一种关系结构。就其语境而言,民权是一个既由民本资源所支持并超越了民本的语意,又有西方民主的因素,但存有不少距离的概念,它是中国知识分子把传统民本思想与西方激进的民主概念相调和而创造的中国人可以接受的一个新东西。或者说,它是西方民主转换为中国语境的产物,是把君民轻重关系改变为平衡关系的一种隐喻式表述。^[34]民权这个概念的创设,也必然导致对“君民亲和力”的议院与富强目标关系的重新审视。

民权概念也给康有为观察议院提供了一个新的视角:“人主之为治,以为民耳。以民所乐选者,使之议国政,治人民,其事至公,其理至顺。”^[35]在议院与君主的关系上,君犹如脑,而议院犹如心;“脑有所欲为必经心,心斟酌合度,然后复于脑,发令以四肢也。苟脑欲为一事,不经心决议,而率然行之,未有不失过也。”^[36]即是说,君主已是议会下的君主,议会则不是陛下的议会,议会比君主更重要。在此基础上,他还观察到西方的权力分立制度的运作机制:“立法属于议会,行政属内阁政府。议院不得权建政府,但政府不得夺议院之权……此宪法之主义也。”^[37]因此,他建议光绪帝“上师尧、舜、禹三代,外采东西强国,立行宪法,大开国会,以庶政与国民共之,行三权鼎立之制,则中国之治强,可计日而待也。”^[38]

由于民权概念的介入,议院已不再只是一个“通上下之情”的舆情工具,而是有内在价值追求的制度。它在目标上与国家富强息息相关,既是推动国家富强的器具,也是民权得以落实的一种制度。这表明,中国知识分子已从孟子式的反专制主义发展为对民权统治作为施政普遍原则的赞扬。按照这种新的观念,中国传统的专制政治之所以受到谴责,不但是由于它造成了

[31] 《新民丛报》第六号,第89页。

[32] 参见梁启超:《论政府与人民之权限》,文集之十,第5页。

[33] 参见王国斌:《转变的中国——历史变迁与欧洲经验的局限》,江苏人民出版社1998年版,第89页。

[34] 有关中国近代民权与传统的民本主义的关系问题的分析,还可参阅以下资料:俞荣根:《儒家法思想通论》第三章,广西人民出版社1992年版;[日]沟口雄三:《中国民权思想的特色》,[美]安德鲁·内森:《中国权利思想的渊源》,见夏勇编《公法》第一卷,法律出版社1999年版;王先明:《近代绅士——一个封建阶层的命运》,第九章第三节“‘绅权’与民权”,天津人民出版社1997年版。

[35] 康有为:《日本变政考》卷六按语。

[36][37] 同上书,卷一。

[38] 《康有为政论集》上册,第339页。

“君民相隔”而缺乏政治上的效率,而且更主要的是缺乏道德方面的合法性。这是“君民共主”的议院与“民权”的议院的根本区别。从最重要的方面说,由王韬、郑观应所提供的“君民共主”的新政治模式仍是以假定传统王权政治具有合法性为前提的,民权概念则破坏了这种合法性,而具有民权意味的议院则成了中国自救富强的新希望。

然而,这种新的理论从一开始就含有致命的缺陷:如果假定“君民共主”的议院有利于统治者与人民的合作,可以为国家的强盛提供政治方面的必要条件的話;那么,民权的议院又如何能与国家的富强目标联系起来呢?无论民权与民主有什么不同,它都隐含着分散君权的倾向而对君权构成了限制,这就使得民权议院很难像“君民共主”的议院那样在君民间形成亲和力,因而也就使其与富强目标之间缺少了必要的联系。这个理论无法找到一个在诉求民权价值的同时又把民权与富强目标联系起来的切点。

三

中国知识分子在观察先进的西方和落后的中国时有一个最基本的判断:西方的物质成就就是西方优越的制度和思想所致。这是他们热切欢迎西方的制度和思想,并以此为榜样从政治上寻求中国富强出路的最重要的心理动机。这种心理动机很容易把宪政、民主、共和这些实体看作是西方有意设计出来的达致国家富强的东西。他们在不太理解西方那些价值所代表的不同意义的情况下,根据自己的需要把西方的那些价值实体分拆成为中国国家富强服务的工具。这并不是说中国知识分子不关心宪政、民主、共和自身所具有的价值,而是说他们有意识的把这些价值放在了第二位。这便形成了两个理论层次:在高处,他们把宪政民主与国家富强看作是手段和目标的关系;在低处,他们又关切和诉求宪政民主自身的价值。这两个彼此并不和谐一致的“价值期待”在中国宪政思想史上一直纠缠在一起,使其所诉求的宪政民主与他们关爱的富强目标往往存在着深刻的冲突。这是一种压力,也是一种二难的选择,迫使中国知识分子无法把宪政民主自身的价值坚持到底,宪政民主的理想最后不得不屈服于富强目标。

当康有为建议光绪帝“上师尧、舜、禹三代,外采东西强国,立行宪法,大开国会,以庶政与国民共之,行三权鼎立之制”,并坚信“则中国之治强,可计日可待”时,如果不是他有意的误导中国皇帝,那么就是他并未意识到“开国会”与“立行宪法”、“行三权鼎立之制”之间存在的对立,在如何把这些彼此冲突的价值整合成为“中国之治强”目标服务的问题上,他并没有想到拿出一个什么方案。戊戌变法失败后的康有为基本上固守着他先前的思想,为我们提供的新东西并不多。与老师不同,流亡的梁启超对宪政民主制度及其思想的认识有不少的变化,对如何把这些东西与中国问题联系起来,他也进行了新的思考。根据他的判断,当下中国最急需的不是西方式的民主制议院,而是宪政制度。在宪政民主制度下,宪法非常重要,它既是宪政的旗帜和标志,也是国家权力和法度的合法来源。他给宪法下的定义是“一国之人,无论为君主为官吏为人民皆共守之者也。为国家一切法度之根源,此后无论出何令,更何法,万变而不许离其宗旨者也。”^[39] 这样的宪法肯定与民权有着不可分割的干系。^[40] 为此,梁启超提出了立宪的三大原则:一是民主。他认为无论何种宪法只要是人民同意的就应视为完全和有效。^[41] 二

[39] 梁启超:《立宪法议》,文集之五,第1页。

[40] 他说,“欲君权之有限也,不可不用民权;欲官权之有限也,更不可不用民权。宪法与民权,二者不可相离。”同上,第3页。

[41] 参见梁启超:《论立法权》,文集之九,第106页。

是限权政府。他认为立宪政府都是有限的政府,具体说就是,无论是君主的权力、官吏的权力还是人民的权力都是受限制的,只有专制政体才主张权力无限。^[42]三是人民主权。认为人民拥有主权可以防止君主和官吏滥用权力。反过来,制定得再好的宪法若没有人民的护卫和监督,也不过是一纸空文。梁启超在此着重强调了人民拥有主权的重要性。^[43]

在人民主权的期望中梁启超进一步看到了政府权限如何划分这个被西方古典宪政主义者着重凸显的问题。为此,他写了《论政府与人民之权限》一文,专门讨论这个问题。他在论及立宪中为什么要突出限制政府权力这一问题的重要性时说:“因人民之权无限以害及国家者,泰西近世,间或有之……虽然,此其事甚罕见,而纵观数千年之史乘,大率由政府滥用权限,侵越其民,以致衰致乱者,殆十而八九焉。若中国又其甚者也。故本论之宗旨,以政府对人民之权限为主眼,以人民对政府之权限为附庸。”^[44]换句话说,宪政的核心问题就是如何防止政府滥用权力的问题。为了表达清楚这个思想,他又进一步引述卢梭的民约论的观点,认为政府来自人民与政府之间的契约。所以政府的职责不外两端:“一曰助人民自营力所不逮,二曰防人民自由权之被侵而已。”如果政府的职责超出这两端,那么,“有政府如无政府,又其甚者,非惟不能助人民自营力而反窒之,非惟不能保民自由权而又自侵之,则有政府或不如无政府。”^[45]在宪政的理论架构里,梁启超看到了民之自由的重要性,他说,“中国数千年之腐败,其祸极于今日,推其大原,皆必自奴隶性而来,不除此性,中国万不能立于世界万国之间。而自由云者,正使人自知其本性,而不受箝制于他人。今日非施此药,万不能愈此病。”^[46]我们可以把梁启超的上述思想分为两个相关的部分:一是对宪政民主的解释;二是诉求民主宪政的理由。他在对民主宪政的解释上与西方宪政民主理论并无实质的区别。不同的是,西方的民主主义者与宪政主义者始终存有冲突:前者坚持民主(公意)至上而反对宪政(分权)制度;后者则对民主怀有根深蒂固的敌意,意在限制民主。梁启超试图在一个既无民主更无宪政传统的中国,同时诉求民主和宪政,并试图用立宪的名义把两者统一于一体。实际上,他既没有找到统一的理论前提,也没有进一步提供怎样在中国既实现民主又能实施宪政的可能性。

值得注意的是梁启超诉求民主宪政的理由。如前所述,西方的民主主义者之所以珍爱民主制,是因为他们坚信多数人统治总是比一人或少数人统治更符合政治的本性,而不是因为民主能为国家力量的强弱做些什么;同样,宪政主义者之所以凸显权力控制制度,是因为他们一直把个人的自由放在第一位。与他们不同,梁启超首先要考虑的是中国国家的强盛问题。也就是说,梁启超之所以欢迎分权制度,是因为他看到了政府滥用权力会使国家“致衰致乱”,而首先不是对个人自由的损害;梁启超之所以诉求自由,是因为他看到自由是消除导致中国腐朽腐败的病源——“奴性”的最佳药石,而不是自由本身具有什么神圣不可冒犯性。一言以蔽之,西方的宪政主义者与中国的梁启超都看重分权和自由,但两者提供的理由是完全不同的。

宪政民主在两个不同层面的诉求已预示了这样一种可能性:当民主宪政价值对富强目标构成障碍时,只能做出舍弃前者的选择。1903年以后,梁启超发现了他所羡慕的民主宪政价值与国家富强的目标越来越远,便提出了一种新看法:“我中国今日所最缺点而急需者,在有机关

[42] 参见梁启超:《立宪法议》,第2页。

[43] 同上书,第3页。

[44] 梁启超:《论政府与人民之权限》,文集之十,第1页。

[45] 同上书,第2页。

[46] 丁文江:《梁任公先生年谱长编初稿》第1册,第125页。

之统一与有力之秩序,而自由平等直其次耳。”^[47] 为了对这一看法增加理论上的分量,梁启超把卢梭当作标靶,对他猛烈开火。^[48] 在这种背景之下,自由这个曾为梁启超看好的东西,现在也已变味了。他说,“自由之者,团体之自由,非个人之自由也。野蛮时代,个人之自由胜而团体之自由亡;文明时代,团体之自由强而个人之自由减。”^[49] 团体自由并不是不存在,但通过减少个人自由的方式实现团体自由则肯定不是梁启超先前所诉求的宪政了。从热爱“有机的统一和秩序”到抛别个人自由,梁启超最终与宪政挥泪告别,^[50] 走向了“开明专制”。^[51]

这里,我们可以做这样一个结论:中国知识分子之所以是“中国的”,因为他们首先是一些民族主义者——钦慕西方的强大力量而非西方整个文明的中国人;然后他们才是“西方宪政民主的学生”。他们从一开始就不是也成不了西方意义上的宪政主义者或民主主义者,所以当面临非要在冲突的富强目标和宪政价值之间做出抉择的时候,他们便自觉地选择了“国家利益”而非西方意义的“个人利益”。

如果说,梁启超曾从国家富强的意义上看到了自由的重要性,那么,严复则是从自由本身而发现宪政价值的。严复赞赏并接受宪政民主更多的是基于他本人对西方思想的了解和参透。他通过认真钻研赫胥黎、斯宾塞、穆勒、孟德斯鸠等人的著作和思想,非常自信地认为自己找到了西方世界的奥秘:“自由为体,民主为用”。^[52] 这也许是19世纪末叶中国知识分子对西方宪政民主最为深刻的解释了。^[53] 关于自由,严复有着近乎于西方古典宪政主义者一样的理解:“夫自由云者,作事由我之谓也。”“唯天生民,各具赋畀,得自由者乃为全受,故人人各得自由,国国各得自由,第务令毋相侵损而已。侵人自由者,斯为逆天理,贼人道,其杀人伤人及盗蚀之财物,皆侵人自由之极致也。故侵人自由,虽国君不能,而其刑禁章务,要皆为此设

[47] 梁启超:《政治学大家伯伦知理之学说》,文集十四,第69页。

[48] 梁启超主要是从以下三点对卢梭进行批判:第一,卢梭认为,根据社会契约论,一个人可以自由加入或离开他的国家。而梁启超则认为,一个人即便可以自由组成一个公司,但决不能成立一个国家。第二,卢梭认为,根据契约论,加入国家的每一个成员都是平等的,否则便是违犯社会契约。而梁启超则批评说,根据各国的建国经验,国家的建立全依赖于领导集团和权威,平等之说是荒谬的。第三,卢梭认为,国家是根据每个人的赞同而成立。而梁启超则认为,这种“赞同”理论是站不住脚的,因为任何法律都不可征得每一个人的赞同。参见梁启超:《政治学大家伯伦知理之学说》,第67页。非常有趣的是,许多中国知识分子都有与梁启超相似的经历:先把卢梭当作宝贝,而后来又对他极为不满,不留情面地进行“揭批”,最典型的有严复、孙中山等。这从一个方面说明了中国知识分子对西方民主宪政理论的矛盾心境。

[49] 梁启超:《新民说》,文集之四,第44页。

[50] 梁启超曾用动情的话语表达了他那种非常矛盾的心境:“吾党之醉共和、梦共和、歌舞共和、尸祝共和,岂有他哉,为幸福耳,为自由耳。而孰意稽之历史,乃将不得幸福而得乱亡;征诸理论,乃不得自由而得专制。然则我于共和何求哉,何乐哉?吾乃自解曰:牺牲现在以利方来,社会进化之大经也……呜呼,共和共和,吾爱汝也,然不如其爱祖国!吾爱汝也,然不如爱自由!吾祖国吾自由而断送于汝之手也,则人也。呜呼,共和共和,吾不忍再污点汝之美名,使后之论政体者,复添一佐证焉以诅咒汝。吾与如长别矣!”见梁启超:《政治学大家伯伦知理之学说》,第86页。

[51] 参见梁启超:《开明专制论》,文集十七。

[52] 见《严复集》第1册,中华书局1986年版,第23页。

[53] 路易斯·哈茨曾这样评价严复:“外国评论家的本事在于能揭示出所研究国家的社会生活中蕴含着思想方面的东西。因为这些评论家往往通过母国文化提供的对照,使异国社会生活中蕴含着的思想显得清晰可见。阿累维之所以令英国人感兴趣,托克维尔之所以令美国人感兴趣,就是因为英国人和美国人通过这两位分别大吃一惊地发现了自己……西方思想的西方评论家告诉我们的较多的是我们已知的事情;而严复进一步告诉了我们一些我们所不知道的事情……严复的看法,在极大程度上,很可能最终会成为我们的看法。”参见本杰明·史华兹:《寻求富强:严复与西方·序言》,江苏人民出版社1995年版,第1、9、2页。

耳。”^[54]他还进一步把西方的自由概念与中国传统的“恕”、“絜矩”概念相区别,认为自由就是一种自我肯定,^[55]并经由民权^[56]的中介与立宪民主制度发生必然的联系:“今聚群民而成国家,以国家而有政府,由政府而一切所以治吾心之法令出焉,故曰政府与自由反对也。顾今使之作法,而此一切所以治吾身心者,即出于吾之所自立,抑其为此之权力,必由吾为之而后有。然则虽受治,而吾自由自若,此则政界中自治 Selfgovernment 之说也。”^[57]严复把这种自治制度誉为“政界之境诣”。这一“境诣”说明了自治与自由的深刻联系,如果没有自治制度所确保的个人领地,政治自由只是一句空话。可以这样说,严复是中国近世知识分子中对西方宪政意义上的自由概念做了最成功、最全面、最准确阐释的第一人。

由上可以看出,严复对自由概念的理解与西方古典宪政主义者没有多少分别,但偏好自由的理由却是大相径庭。严复处理自由问题与梁启超所处理议院、民权的方式差不多,所偏重的并非这些概念本身的价值,而是它们与富强目标的因果关系:“是故富强者,不外利民之政也,而必自民之能自利始;能自利自能自由始;能自由自能自治始,能自治者,必其能恕、能用絜矩之道者也。”^[58]在这里,自利、自由、自治都是被富强的红线紧紧地串联在一起。西方的富强是力充分释放的结果,而自利、自由、自治恰恰又是力得以充分释放的源泉。对中国而言,富强之道便是培养人民的自利、自治和自由的能力,因为个人的能力经过一定的环节便会转化为国家富强的活力和动力。为了培养这种能力,首先需要做最基础性的工作——“开民智”、“鼓民力”、“兴民德”。^[59]这是严复赞扬和接受自由的主要理由。正如史华兹教授在分析严复时敏锐地指出的,在严复的理论里,“自由意味着无约束地发挥人的全部才能,意味着创造一个解放和促进人的建设性能力,以便使人的能力得以充分发挥的环境。但中国圣人们所做的每件事都是在限制和禁锢个人的潜在能力,而近代西方则创造和培育了解放这些能力的制度和思想。调动这些能力的能力在于近代文明意义上的利己……严复从斯宾塞那里得到的牢固信念是:使西方社会有机体最终达到富强的能力是蕴藏于个人中的能力,这些能力可以说是通过驾驭文明的利己来加强的,自由、平等、民主创造了使文明的利己得以实现的环境,在这种环境中,人的体、智、德的潜在能力将得到充分的展现。”^[60]

严复与其他知识分子不同的是在把西方语境的宪政民主转换为中国的富强语境时,逻辑上更加精密,理论也更加成熟。康有为也曾认为西方民主制度具有“合四万万人心以为心”的效用,但他并未证说其中的道理。他断然认为,平民百姓生来就具有爱国心,只要平民百姓亲自参与政治,他们就会自发地团结起来,形成公心,为国家富强目标出力使劲。严复则不同,他认为民主制度(自治)导源于人的“自营”、“自私”的天性。问题在于:人的“自营”、“自私”的特

[54] 《严复集》第5册,第1300页;第1册,第3页。

[55] 严复说,“何则?中国恕与絜矩,专以待人及物而言,而西人自由,则于及物中,而实寓所以存我也。”见《严复集》第1册,第3页。

[56] 严复对民权概念有着不同于康梁的解释。他认为,民权作为民主的前提,其含义是“民有权而自为君者,”见《严译名著丛刊》孟德斯鸠:《法意》第96页,商务印书馆1981年版。“夫制之所以仁者,必其民自为之。使其民而不自为,徒坐待他人之仁我,不必斲之而不可得也。就令得之,顾其君则诚仁矣,而制犹未仁也……在我者,自由之民也;在彼者,所胜之民也。必在,我此之谓民权。”见《严复集》第4册,第972页。

[57] 《严复集》第5册,第1300页。

[58] 《严复集》第1册,第14页。

[59] 关于民智、民力和民德对于富强的重要性,可见《严复集》第1册。

[60] 前引[53],史华兹书,第55页。

性在民主制度下并不妨害国家、社会的利益,相反它通过立宪民主制度(自治)“合私为公”的功能必然对国家的富强有利。^[61]即是说,自由有利于力的释放,而民主有利于形成公心。“自由为体,民主为用”的西方强大富足的奥秘就是通过“合私为公”的民主制的整合功能把导源于自由的个人能量整合为一种国家富强的力量。

正是因为严复把自由问题纳入富强的逻辑框架,所以他对西方思想存在严重误读。严复在翻译密尔的《论自由》一书时,在不少地方将密尔对个人自由的强调纳入到他所理解的社会有机体说的框架,认为密尔对少数人的意见和个人自由的保护,同样是出于追求国家富强这一目标。他与密尔之间在观念和价值目标上都产生了距离,而这种距离恰是严复误读西方思想的根源。密尔在《论自由》中有一章的标题是:“论个性为人类幸福的因素之一”,而严复对此误译为:“释行己自繇明特操为民德之本”。密尔说:“只有通过对这些生动的和有能力的个人冲动的培养,社会才算既尽其义务又保其利益。”而严复的译文是“有国家者,必知扶植如是之秀民,而后为尽其天职,而其种之名贵,其国之盛强,视之,盖圣智豪杰,必出于此曹。”还有,密尔认为:“在不影响他人利益的事情上,只因为他不高兴而受到束缚,这便不能发展任何有价值的东西。”严复把这几句话译成“独至行己自繇之屈,非以有损他人之权利也,而以或触其人之忌讳,则于民德无所进也。”在脚注中,严复概述这几句所在段落的全部内容为“民少特操,其国必衰。”^[62]

既然密尔的保障少数人的自由已被严复误看作为新民德出力并最终为国家富强服务,那么当这少数人的自由与国家的利益发生矛盾和冲突时,个人自由就必须让位于国家利益,这是符合逻辑的结论。当严复意识到个人自由与国家目标并不一致甚至还存在威胁时,他便使用了与前不同的概念——“国群自由”与“小己自由”。他说,“国处冲散之地,随时有袭之忧,其政令安得不严密?外患如此,内忧亦然。闻阁纷争,奸宄窃发,欲去社会安稳,亦不能不减夺自由。”^[63]“小己自由,非今日之所急,而以合力图强,杜远敌人覬觐侵暴,为自存之至计”,“故所急者,国群自由,而非小己自由也。”^[64]“国群”与“小己”的两分,主要还不在于大小的不同,而是价值高低的区别。严复从自由出发,最终又复回到中国式的宪政语境。

不但康有为、梁启超、严复等思想家偏爱国家的富强价值,孙中山等革命党人对此也有更切、更深的体味。在孙中山的民权主义体系中,宪政民主在一定程度上是一个目的,对人民权利的保护、国家权力的划分与规制以及自治、联邦等问题,他都给以极大关注。然而,孙中山之所以如此珍视宪政民主更多的是由于它能与国家的强盛联系起来。孙中山注意到当时最强大的国家是民主共和制的美国。在他的宪政方案里,共和问题一直是关注的焦点。

在孙中山看来,共和制显然比君主立宪制更先进更文明,因而中国应采用共和制而不是君

[61] 参见《严复集》第1册,第31页。

[62] 转引自[53],史华兹书,第131页。

[63] 《严复集》第5册,第1298页。

[64] 《严复集》第4册,第985页。在这一观念驱动下,严复把国家奉为一种外在的抽象的“小己”效忠对象和权威力量:“邦国之为团体,吾人一属其中,终身不二,生死靡他,乃至紧要时会,此种团体其责求于我者,可以无穷,身命且为所有,何况财产。”见《严复集》第5册,1246页。国家化为政府,“今日之政府,因五族四万万人民政府也,此五族四万万人民,各有保存此国,维持此政府义务,而不得上辞。”见《严复集》第2册,344页。政府化为元首,“夫大总统者,抽象国家之代表,非具体个人之专称,一经民意所属,即为全国致身之点。斯乃纯粹国民之天职,不系私昵之感情,是故言效忠于元首,即无异效忠于国家。”见《严复语萃》,第151页。由元首经政府至国家,“国群自由”已膨胀为霍布斯笔下的利维坦,而“小己自由”则消弭不见了。

主立宪制。^[65] 其实,在孙中山和他的革命同志的思想里,推崇共和制更多的是出于一种反抗满清统治的需要。陈天华在回答为什么中国不能采用君主立宪制时说道,“今日满不去,则中国不能以复兴,以吾侪之所以不欲如日本之君主立宪,而必主张民主立宪者,实中国之势宜尔。”^[66] 在很多情形下,共和制则被看作推翻满清统治的副产品。黄兴说,“吾辈以排满为宗旨,今特党纲,请立宪,乃外君主奴隶尔。”^[67] 汪精卫则认为,“满洲人非中国之人民”,“各国革命有至君主立宪而止者,而我国今日为异族专制,亡国均也;纵令满洲下令组织国会,而自亡国之视之,亦与满洲政府同气类者耳。”^[68] 由于此,革命之谓,便是“去满洲为第一目的,以去暴政为第二目的。”而且,“大辱未雪,大欲未偿,亦复何心以商此事?”汉人“不可以与满洲人去此侪处,无论以立宪饵之边,即有共和极制,非与满洲为群无从得之者,亦有舍置之而已。”^[69] 正是基于这样的判断,孙中在 1911 年革命党人推翻了满清统治之后便断然地认为,“今满政府已去,共和政体已成,民族、民权之二大纲已达目的。今后吾人之所急宜进行者,即民生主义。”^[70] 毫无疑问,排满与共和之间有许多环节,也有一定距离,排满的成功并非必然是宪政共和政治。共和制的建立,在当下的中国除了革命一途而外,还需要其他许多条件。由于革命党人在感情和理智上无法容忍一个满人的皇帝,因而共和在很大程度上只是一面排满的旗帜,一种动员革命资源的意识形态。^[71] 这与西方共和主义者崇尚共和的理念是完全不同的。

在孙中山的宪政方案里,既有他真切希望给人民以直接民权以达宪政民主的构想,也有造一个“万能政府”使中国尽快强大起来的诉求。这难以兼得的理论方案相伴于孙中山整个晚年,而富强与宪政、民主的共同诉求,使他的理论充满了混乱与矛盾,其宪政方案同样是被置于国家富强的语境。^[72]

四

在中国近代学术思想史上,宪政思潮与富强理念的合奏,汇成了一支并不怎么和谐的曲子。虽然中国的思想家和实践者在不同程度上诉求宪政自身的那些价值,但它始终被摆在富

[65] 参见《孙中山全集》第 1 卷,第 287 页、第 283 页。

[66] 《民报》第 1 号。

[67] 转引自侯宜杰:《革命派反对在中国实行君主立宪制理论之评议》,载《走向近代世界的中国》,成都出版社 1992 年版,第 186 页。

[68] 《民报》第 12 期;第 4 期。

[69] 蛰伸:《论满洲虽欲立宪而不能》,《民报》第 1 期。

[70] 《孙中山全集》第 2 卷,第 338 页。

[71] 当时许多参加过革命的人都持有类似的看法。参加过革命的李书城后来回忆说:“同盟会会员对孙中山先生所提‘建立民国,平均地权’的意义不大明白,以为是革命成功以后的事,现在不必推求……因此,同盟会会员在国内宣传革命,运动革命时,只强调‘驱除鞑虏,恢复中华’这两句话……辛亥武昌起义以及各地顺应起义所用的口号,只是排满革命。”戴季陶也持有同样说法:“当时三民主义旗下的人,大都是一民主义——不完全的一民主义——这时候革命党所用的量尺,仅是以排满复仇主义作材料制造出来的。用这一把量尺,来量全国的人,合格的便是革命党,不合格的便是非革命党;换句话说,就是以排满复仇为民族主义全意义,是革命党的必修课,民权主义是随意科,民生主义,仅仅是科外表演。”见《中国革命与中国国民党》第 13 页,中国文化服务社 1941 年版。作为见证人的柳亚子在回忆中也表达了这一看法,“同盟会是提倡三民主义的。但实际上不消说,大家对三民主义都是莫名其妙,连民权主义也不过装装幌子而已。一般半新不旧的书生们,挟着赵宋、朱明的夙恨,和满清好象不共戴天,所以最卖力的还是狭义的民族主义。”柳亚子:《自传》,《时人自述与人物评传》第 233 页。

[72] 对孙中山思想体系中的富强与民主、共和、宪政两个层次的划分及阐释可参阅上引书:《宪政文化与近代中国》,第八章《探索中的方案》。

强目标之下成为第二位的東西,这是导致民主、共和和宪政在中国语境里出现价值混乱的主要根源。出现这种情形的原因是复杂的。中国作为一个文化大国,在深层上对西方文化是排斥的,而中国在近代所遇到的问题又不是传统文化能够解决的,这就出现了“中体西用”这样的“非牛非马”(严复语)的学理定式。中国知识分子和激进的实践者在其中所能选择的是:站在中国国家的立场,以不牺牲自己的文化传统为前提,向“敌手”(西方)求寻摆脱国家困境的方法和途径。而这样的选择又得之于儒家“经世致用”传统的支持。近世知识分子从一开始就没有打算用西方的宪政彻底取代中国的政治传统,而只是想用它来主要解决中国的生存困境问题,宪政的自身价值便成为附带性的了。这样做的后果是消解了宪政本身的价值。

这种在富强目标之下的宪政追求一直支配着中国的宪政理论和实践。五四时期的陈独秀以鼓吹西方的民主和宪政而闻名,但他最终也没有摆脱惟民主义、社会主义与民主宪政之间的缠绕^[73];胡适虽然赞赏和接受了宪政价值并坚持个人主义的立场,但为了民族主义的目标,他又为个人加上了难以承受的负担。^[74]由于中国落后于西方并因此存在着生存威胁,所以中国不可能把民主宪政置于像西方那样的位置,宪政很长一个时期也只是作为现代化目标的伴随物而被诉求,中国因此走了一条“富强为体,民主宪政为用”的道路。而事实上,国家富强与民主宪政在很多情形下是两种不同的价值体系,冲突大于一致。在这种情形下,追求前者而有意识地消解后者就是一种必然的结果。

更为重要的是,如今我们大多数人都承认这样一个事实:是自由理想激起了现代西方文明的发展。它是“经由不断试错、日益积累而艰难获致的结果,或者说它是经验的总和……文明于偶然之中获致的种种成就,实乃是人的行动的非意图的结果,而非一般人所想象的条理井然的智识或设计的产物。”^[75]即使“被人们认为极有作用的种种实在制度,乃是某些显而易见的原则经由自生自发且不可抗拒的发展而形成的结果——并且表明,即使那些最为复杂、表面上看似出于人为设计的政策规划,亦几乎不是人为设计或政治智慧的结果。”^[76]宪政制度在西方的生成、宪政理念在西方的实现,最终与所处其中的人与社会不可分割。中国知识分子们在引入、理解、接受并传播宪政的时候,他们所做的努力,仅仅限于“语境”内部的继受与变异,将宪政制度、理论从其生长的历史传统、心态观念和社会土壤这一“物境”中剥离出来,目的在于寻求各种替代现行社会秩序的方案,忽略和遗忘了西方宪政文明赖以生存的基本原则和构建方式。这往往是脆弱的,而对自身文化、传统积淀非常深厚的中国来讲更是如此。

[73] 正是对民族问题的最高关切,使陈独秀超出了上一代知识分子的眼界,把目光从社会制度转向了更深层的文化和国民性问题。国民在陈独秀的思想体系里是一个与文化有着同等重要价值的范畴。他有时使用人民,有时使用民众指谓他所关注的对象。无论是人民还是国民,陈独秀都是从“群”的意义上理解或体悟其在民主宪政中的地位和价值以及与中国国家富强目标的关系。

[74] 格里德博士在评价胡适时说,尽管胡适“对民族主义的情感有着深刻的不信任感,但他本人与他为其思想偏见和政治战略感到悲哀的那些人一样是个民族主义者,只是表现形式不同罢了。”见格里德:《胡适与中国的文艺复兴》第310页,江苏人民出版社1995年版。针对胡适要求一个“好人政府”的问题,格里德评价说,胡适“对待政治的态度,与他对待更重大社会改革问题的态度,在本质上都是强调智力活动的。他给作为变革力量的思想赋予了超乎寻常的重要性,他把一副沉重的责任负担放在了有知识的少数人的肩上——他们的职责必须是表达出改革时所依靠的那种‘战斗的和决定性的舆论’。”同前引格里德书,第213页。对自由与“好人政府”(强力政府)的共同诉求反映出胡适面对中国社会现状既要求宪政民主,有要求一个强力政府这样一种期待。这是作为中国自由主义者的胡适在目标上追求民族复兴与在价值层面上的宪政主义信仰之间存在的始终无法克服的矛盾。

[75] 参见 Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Routledge & Kegan Paul, 1967, P96.

[76] 前引[3],哈耶克书,第65页。

但在另一个方面,中国的“宪政—富强”的文化范式或许也说明了这样一个问题:作为后发外生型现代国家,近代中国对宪政的功利性考虑也是一种不得已的选择。从国家、民族的立场思考宪政问题,也许是寻求现代化之路的后发现代化国家的普遍模式。换言之,宪政只有作为现代化过程的一种伴生物才会为这些国家的人民所接受。当代的新兴宪政国家基本上走了这样一条道路。稍有不同的是,中国在接受宪政时,受到来自传统文化和西方列强的双重压力更大一些而已。因而,也许只有“宪政—富强”的文化范式才能为中国的宪政提供发育生长的土壤,舍此别无他途。基于这种认识,对中国现代化过程中的宪政建设,我是乐观有信心的。同时,我也乐于见到宪政的研究者在这些问题上有所思索、有所探求并有自己的智虑心得。

Abstract: The Chinese thinkers in the early modern time had accepted the concept of constitutionalism according to their own understanding which is fundamentally different from the original meaning in the western cultural tradition. Westerners seek the intrinsic value of constitutionalism, whereas in China, it is understood as an instrument for seeking a prosperous and powerful state. Therefore, the intrinsic value of constitutionalism is curtailed.
