

论少数服从多数的合理性基础

中西之别及其成因

李 平^{*}

摘 要 “少数服从多数”广泛运用于立法、司法以及政治决策和日常生活中,其合理性看似“当然”,实则非也。该机制可溯源至古希腊,脱生于依赖神意的抽签与决斗,至古希腊晚期与人本化相伴生,是为人神之争过程中人之胜出的表征。殆至启蒙—大革命时代更是彻底摆脱神意,将合理性建立在“公意”之上。但其背后实为力能主义左右,故理性主义路径的合理性解释始终难以圆融,只得转而以效用反证其正当。中国传统文化不曾孕育出此机制,而始终认“独断”为常态,并辅之以参考“众意”和“众议”。这一则与中国古代强调“理一分殊”和圣王贤者较民更为明理有关;二则意在强化决策者与决策责任之间的关联。这较之西方民主理论更适合成“民主集中制”的合理性。

关键词 少数服从多数 合理性 力能 神 独断

一、少数服从多数“当然”合理吗？

少数服从多数被视为党的民主集中制中“表决机制的原则”；^{〔1〕}同时也为《宪法》和《选举法》《立法法》等法律所采用，^{〔2〕}成为关乎我国民主与法治运行的重要机制。并且还行用于司

^{*} 清华大学法学院讲师。

〔1〕 张维真、颜华东：“表决机制的逻辑分析”，《甘肃理论学刊》1991年第2期，第51页。

〔2〕 参见《宪法》第60条、第61条、第64条，《选举法》第九章，《立法法》第22条、第40条、第46条等。

法审判中,特别是合议庭正在试点的人民陪审员制度。^{〔3〕}而日常生活中运用少数服从多数来解决争议,达成共识,作出决议,无不被人视为理所当然之事。现代人的观念中,通过少数服从多数解决争议是一种再合理、合法不过的决策方式。是故少数服从多数颇有“百姓日用而不知”(《周易·系辞上》)的味道。

反是而观之,一种观念或现象越是常识化且为人们习用,便越是具有反思的价值;然而这种反思及其必要性又不免越少为人所自觉。恰是因为上至公权力机关,下到一般性组织体的选举、表决,以及司法审判中无不以之为获致最终结果合理且合法的机制,我们更有必要追问:为什么少数服从多数就“合理”呢?这种合理性是先天的、当然的,抑或是为其他原因所赋予的?理论层面的论证显然不能以其为“常识”,或以人们普遍接受作为理据。而绝大部分相关的理论论证都系到“民主”:^{〔4〕}因为民主合理正当,因此作为民主内涵之一的少数服从多数也随之具有正当性、合理性。^{〔5〕}可是如若再加追问:为何民主就合理呢?一般性的讨论应该到此就戛然而止了,因为但凡粗通政治、法律理论者都明白,民主正当性、合理性的问题太过复杂,绝非片言只语可得尽表。不过上述思路中至少有两点可为我们怀疑少数服从多数并非当然合理提供支撑:其一,“民主”是历史性、社会性“选择”的结果,它本身并不“当然”。人类文明历程中,只有极少数族群在极为有限的时段内实施民主制;也只有极其特定时段和语境下,民主才为思想家所褒扬。其二,少数服从多数并非专属于民主制。例外有如贵族制的古代斯巴达宪政体制和中世纪欧洲教廷与世俗封建政权同样在使用这个机制。按此,民主非但不能作为少数服从多数合理性的基础,相反,它自身有赖于这个机制方得运转。于是我们需要把眼光转向民主之外的地方去寻找答案。

更有甚者,倘若不拘泥于由西方文化主导和塑型而成的现代社会,少数服从多数机制“当然合理”的印象旋即便会瓦解。从表面上看,古往今来东西方学者对少数服从多数机制的合理性几乎从未进行过实质性和有深度的反思,更遑论批判,这似乎是个共相。但是背后却隐含着截然相反的成因。西方学者大凡不以少数服从多数机制的合理性为问题;而中国数千年来的传统政治社会和法律制度从未施用此机制,思想界自然也无从、无意去讨论之,更不必说认同与反思。有鉴于此,追问似乎可以转变为:为什么古代中国的传统观念从未认同、采信少数服从多数,而溯源至古希腊的现代西方文化则以之为“当然”?或者说中国的阙如与西方之奉行,如此这般的反差缘何而成?两相悖反的现象背后的机理、道理又安在?两大传统截然不同的选择又是否存在高下之分?

接下来文章将对“西方所以固守”与“中国所以阙如”分别做一考察,通过历史考察和义理阐释,试对上述问题加以回应。

〔3〕 关于少数服从多数在合议制中运用的理论阐释,参见张雪纯:《合议制裁判研究——基于决策理论的分析》,法律出版社2013年版,第5—40页。

〔4〕 当然,当代中国学界也不乏通过其他视角、方法来论证少数服从多数机制合理性者,特别是将之作为“群体决策”方法来研究。不过这其中的大部分只在效用层面或方法层面讨论,并没有真正触及少数服从多数机制本身,或其成立基础的合理性。具有代表性者如高鸿桢:“关于‘多数决法则’的再思考”,《厦门大学学报(社科版)》1989年第3期,第39—45页。

〔5〕 类似的论述,参见张维真等,见前注〔1〕,第51页。

二、反神与力能:少数服从多数的西方源流

(一)从卢梭的反思谈开

西方学者中,只有极少数人明确意识到了少数服从多数并非“当然”合理、正当,其中最为魁首者当推卢梭(Jean-Jacques Rousseau)。他曾在《社会契约论》中谈到:

假如根本就没有事先的约定的话,除非选举真是全体一致的,不然,少数人服从多数人的抉择这一义务又从何而来呢?同意某一个主人的一百个人,又何以有权为根本不同意这个主人的另外十个人进行投票呢?〔6〕

很明显,“义务从何而来”与“何以有权”两问直接触及了少数服从多数的正当性问题。不过他并未因此而作批判或质疑,反而旋即解释道:“多数表决的规则,其本身就是一种约定的确立,并且假定至少是有过一次全体一致的同意。”〔7〕是可知,卢梭极为敏锐地洞察到了少数服从多数机制非但不具有先天当然的合理性,相反似乎还“有问题”,而且这个“问题”直接关系到他所建构的政治社会理论最根本的正当性基础。但在他更深层的观念中早已预置了少数服从多数“本应”正当的判断,于是卢梭很自然地选择了去“证成”而非质疑和批判。他试图在逻辑上、理论上为少数服从多数机制提供合理性解释,方案是“想象”一个先于其他所有决议的最初的全体一致同意。但是用这个假定出的原初一致同意作为逻辑起点和正当性基础,既十分脆弱,也变相地表明着少数服从多数机制没有足以自明的正当性,或者缺乏自证的可能,所以须得依赖于那个虚幻的“曾经”一致同意方能正当、合理。如此一来卢梭就把少数服从多数机制本身的正当性问题置换为并不存在的一致同意的正当性问题。或许这在他看来是最理想化的论证,但不免事实上悬置,甚至否定了这个机制自身的正当与合理。因为事实并不印证卢梭的逻辑推演,就连被现代西方世界视为典范的雅典政制,特别是民主的雅典公民大会依照多数人公意作出的决断时常出错,甚至会违背公平、正义等等基本价值,产生“恶法”和暴政。〔8〕更典型且常见的反例是使用少数服从多数的陪审制,经验表明“陪审团制度中仍然充满着非理性。虽然现在陪审员必须基于证据裁判案件,但是他们的裁决和以前一样非理性。”〔9〕或许恰是熟谙这些不可避免“劣迹”,卢梭没有也不愿意赋予少数服从多数本身以自明的正当性。

这种“不自觉”的否定,表征于卢梭注意到的另一个问题,即少数服从多数机制与以平等、自由、合意为内质的“公意”内质不相契合。于是《社会契约论》第4卷第2章第8节中论及:

每个人在投票时都说出了自己对这个问题的意见,于是从票数的计算里就可以得出

〔6〕 (法)卢梭:《社会契约论》,何兆武译,商务印书馆1997年版,第21—22页。

〔7〕 同上注,第22页。

〔8〕 下节中还会详细论及相关情况。

〔9〕 (英)萨达卡特·卡德里:《审判的历史:从苏格拉底到辛普森》,杨雄译,当代中国出版社2009年版,第242页。

公意的宣告。因此,与我相反的意见若是占了上风,那并不证明别的,只是证明我错了,只是证明我所估计是公意的并不是公意。假如我的个别意见居然胜过了公意,那末我就是做了另一桩并非我原来所想要做的事;而在这时候,我就不是自由的了。^[10]

施密特(Carl Schmitt)将卢梭的这段推论解释为:“公民的同意本来就没有具体内容,只是对从公意中产生的结果表示抽象的同意,公民参与投票,只为了能够让人计算投票以了解这种公意。”^[11]为了从理论上使所有人都“自由”的前提在少数服从多数机制中一以贯之,就不得不让投票和多数人优势的形式而非内容成为“公意”。这样一来“形式”正当性取代了“内容”正当性。但是这个勉为其难的论证恰好把自由与公意之间的矛盾以及理论解释上的困境直接彰显了出来:少数服从多数所产生的结果(即内容)是否正当无从保证,但由于其形式正当而又必须被服从。事实上之后无论康德、黑格尔还是现代自由主义学者都意识到了其中的问题,并尝试提供弥合的方案。但是几乎所有这些努力都建立在类似的前提之上:自由与公意,或者说公民个人的意志自由与基于少数服从多数机制获得的公意二者理应相契,而非相悖。也就是说,人们始终没有意识到,或者是有意回避了少数服从多数机制正当性难以自证的难题。形式正当性之论,表明卢梭的表述有意无意间让少数服从多数成为了民主“之下”的范畴,^[12]或者说把它“民主化”了。相比之前的论证,这产生了更为深远的影响。当然,卢梭并不是这个趋势的肇端者,但他至少可以被看作是一个阶段性的节点。至此以后,少数服从多数有可能存在的合理性困境被吸纳到了民主之合理性的话题中。所以总的来说,卢梭提供的所有理论解释方案,共性在于都绕开了少数服从多数机制本身的正当性,转而试图通过寻求一个外部支撑来为之解决问题。

此外,卢梭的解释中还有一层意思同样值得注意:基于少数服从多数的投票机制俨然成了一场关乎是非的宣判。经过宣判,持不同或相反意见的少数只能接受这个与自己意愿相左的判决。而事实上很难期许卢梭用来粉饰公意的反思会必然发生在少数派那里。大多数情况下,他们的角色更类似于输掉打赌或决斗的那一方,不得已而只能服从那个不情愿接受的结果。由此我们可以进一步明确两个层次的问题:一是投票与经由类似机制作出合意的司法裁判具有共性,而这个共性恰是少数服从多数机制运用于稽疑、裁判、决策(意志表达)三类事务中的原因,尽管施用的时代不尽相同,功能侧重也有所差异。二是基于这种机制获得需被认同的结果(裁决),并及结束之后的遵行过程中,始终双方(或多方)之间存在对抗和压服的紧张关系。少数服从多数机制并没有,不能够,同时也并不意在真正解决(或曰疏解)各派之间的紧张和对峙。它只是提供了一个形式上看似正当的愿赌服输的平台,并且为事后迫使作为输家的少数派服从多数人的意志提供了合法性前提。而几乎所有人都心知肚明,真正足以迫使少数派服从的并不是这个机制本身,而是机制背后的权力。于是,“多数的暴政”问题就出现了。然而绝大部分学者并没有加意追问造成这个暴政的少数服从多数机制是否合理,而大多把注意力集中在了

[10] 卢梭,见前注[6],第140页。

[11] (德)卡尔·施密特:《合法性与正当性》,冯克利等译,上海人民出版社2015年版,第31页。

[12] 我现在还不敢断定卢梭此举是有意而为之,还是他根本没有意识到这个耦合需要加以反思。

“多数”滥用权力和应对策略上,将这个机制与“每一项法律或公共政策,无论执行者是民主形成的多数派、少数寡头或者是仁慈的独裁者,注定要对一部分人造成损害”^[13]一样都看作理所当然且无法回避的前提。是可知,少数服从多数机制并不是为解决矛盾而设,它无助于舒缓歧见所带来的紧张和对峙,也无助于获得全体参与者均真正能够理解和认同的“公意”,而只能达成一个形式上“单一”且必须遵守的决断。

为什么卢梭业已明确意识到了少数服从多数机制的正当性并非当然,甚至存在问题,但无从提供根本性的解决方案?又为什么他无意怀疑,甚至否弃这种正当性存疑的机制而另立高明,反而几经曲折强为之解?不得不说,这种发自本心的认同,较之理智层面的疑虑更为强势地主导了卢梭的思考。相比较于卢梭,更多的西方学者甚至根本没有意识到其中存在的问题,而目之为当然而认同、行用之。欲对这类普遍而强大的认同感有所理解,须得重新认识少数服从多数机制在西方文化传统中何以生发、演化。

(二)溯源:神人之争下的抽签、决斗、少数服从多数

少数服从多数机制初现于古希腊社会,不过它非但不理所当然地自始存在,反而充满了人为“造作”的意味。它产生于漫长的人类自我觉醒和与神争斗的历程中,亦可视为此二者的表征。^[14]

追溯源头,人类文明初段的决策机制都有赖于神意,因为此时人受制且绝对听命于神。^[15] 仅就古希腊而论,除了直接到神庙中去求问神谕之外,获致决策的最常见方式莫过于抽签(即拈阄)。试看《伊利亚特》中海神波塞冬的一段话:

宙斯,我,还有三弟亥地斯,冥界的王者。宇宙一分为三,我们兄弟各得一份。当摇起阄拈,我抽得灰蓝色的海洋,作为永久的家居;亥地斯抽得幽浑、黑暗的冥府,而宙斯得获广阔的天穹、云朵和透亮的气空。(Hom. *IL*, 15.)

这说明公元前9世纪甚至更早的希腊人观念中,抽签本是神的决断方式。因此它当然是神圣、合理而正当的决策机制。尽管《荷马史诗》已经在宣示人神之争,不过这个时期占优势的仍是诸神,这意味着人的行为需要藉由神圣性获得正当性。所以在史诗中,人类几乎所有的重要决断都通过抽签这种源自于神又由神决定的方式进行。例如:

普里阿摩斯之子赫克托耳如卓越的俄底修斯已丈量出决斗的场地,抓起石阄,放入青铜的盔盖,来回摇动,以便决定谁个先投,掷出青铜的枪矛。……人群中可以听到阿开亚人或特洛伊人的通告:“父亲宙斯,从伊达山上督视着我们的大神,光荣的典范,伟大的象

[13] (美)罗伯特·达尔:《论民主》,林猛译,商务印书馆1999年版,第55页。

[14] 广泛存在于现代著述中的“原始氏族民主”既不合于历史,也曲解了那些依稀尚存的原住民的生活方式和观念。毋宁说,这是一种基于特定的“需求”而被现代西方学者“想象”出来的状态。按照这个思路对少数服从多数机制展开讨论者,可参见唐志君、覃小林:“多数决策原则在西方的缘起及内涵的嬗变”,《理论导刊》2008年第1期,第41—42页。

[15] 人类早期诸文明,大体都经历了三大阶段,即神的阶段、人神交争阶段和人类主导阶段。史诗文化,例如古希腊的《荷马史诗》,古巴比伦的《吉尔伽美什》等,都是人神交争阶段的产物。这个阶段也可称为“英雄时代”。中国古代的情况较为特殊,由于经历了颡项、周公、孔子等人的反复清整,神话和史诗已经在正统文化中消失,取而代之的是经过“人化”改造的三皇传说。

征！让那个——不管是谁——给我们带来这场灾难的人死在枪剑之下，滚入哀地斯的冥府！让我们大家共享誓约带来的友好和平和！”祷毕，……帕里斯的石闾蹦出盔面。（Hom. *IL*. 3. 314—325）

从中不难看出，时人当然地认同抓阄结果代表了神（宙斯）的意旨，并具有至高无上的正当性。这个观念在当时乃是共识，没有人违背，更没有人质疑，更遑论反思。再如：

所有这些勇士都愿拼战卓越的赫克托耳。其时，人群中再次响起了奈斯托耳的声音，格瑞尼亚的车战者：“让我们拈阄择取，一个接着一个，看看谁有这个运气。此人将使胫甲坚固的阿开亚人感到自豪，也将给自己带来荣誉，倘若他能生还回来，从可怕的冲杀和殊死的拼搏。”言罢，每人都在自己的石闾上刻下记号，扔入阿特桑斯之子阿伽门农的头盔。随后，他们举起双手，对神祈祷，有人会开口作诵，举目辽阔的天穹：“父亲宙斯，让埃阿斯赢得阄拈，或让狄俄墨得斯，图丢斯之子，或让王者本人，藏金丰足的慕凯奈的君主。”他们如此一番诵祷；奈斯托耳，格瑞尼亚的车战者，摇动头盔，一块阄石蹦跳出来，一块他们寄望最切的纹阄，刻着埃阿斯的手迹。（Hom. *IL*. 7. 161—174）

在这段记载中，拈阄与祈祷共同构成了决策过程。或者可以理解为，拈阄是决策机制，与之相伴的祈祷为了感通神意以赋予抽签神圣性。可见神意是整个决策机制的合理性基础，同时也就是决策的结果。在当时人们的观念中，这种以神意为依托的机制合理性、神圣性自然不容置疑。

若是换一个角度来看，人们所以需要决策乃是由于存在分歧和纷争，且无法凭借人力达成理所当然的共识。决策过程和结果无论从功能上还是目的上，都指向取舍性的决断，而非旨在消弭矛盾。因此决策只能由足以统御、决定人之命运的至上力量（神）作出，因为有所取舍便意味着介入纷争的一方（或多方）要无法实现自己的欲求，且被迫遵守一个与自己本意相违背的终局决定。

此外，根据崔丽娜的推断：“投票和选举起初可能是在解决争端的过程中出现的。根据目前的史料，希腊最古老的解决争端的办法多半不是投票，而是决斗。”^{〔16〕}如果仅就功能和性质而论，抽签（拈阄）与决斗并无二致，所差者在于基于神力还是人力，更在于前者因为神而合理，后者则仅仅系诸力能比拼。所以可说，角力与问神，主导了早期希腊的决策机制。

存在于古希腊的另一种决策机制是通过国王、长老们仲裁来解决，《伊利亚特》中那段集会仲裁的著名描述（Hom. *IL*. 13. 497—508）表明多人（长老们）共同参与裁决，这种仲裁便是后来到了赫西俄德（Hesiod）时已经制度化的普通司法审判的前身。^{〔17〕}可惜史诗中并没有记载他们最终以何种方式作出了获得“合意”。^{〔18〕}但是“到荷马时代的希腊，仲裁就已经在相当程

〔16〕 崔丽娜：《古典时期雅典的投票选举制度》，首都师范大学出版社2007年版，第16页。

〔17〕 赫西俄德在《工作与时日》中多次谈到了当时诉讼成风。

〔18〕 法史学界对这段记载的翻译、理解长期以来聚讼纷纭，相关争论和主要见解参见（美）邦纳、（美）史密斯：《从荷马到亚里士多德时代的司法裁判》，刘会军、邱洋译，中国法制出版社2015年版，第34—42页。不过似乎以往研究者对长老们采用何种方式获得判决并不太关注，也缺少讨论。

度上正式化了”，^{〔19〕}尽管这并不必需。^{〔20〕}而不过至少到了德拉古(Draco)时，“执政官不是作为一个整体来审理案件，而是由每一位执政官单独审理分配给他的案件。”^{〔21〕}这说明少数服从多数机制尚未完全成型，但已有了端绪。

除了司法审判外，少数服从多数机制与投票选举大抵也在同一时期出现，也与希腊政治社会进入“立法”(亦可谓“宪政”)时代步调一致。^{〔22〕}与德拉古立法时代相近，公元前7世纪吕库古(Lycurgus)为斯巴达立法的内容之一是设置元老院，普鲁塔克(Plutarchus)详细记录了选举制度，其中就可见到少数服从多数机制的雏形。^{〔23〕}

到了公元570年梭伦(Solon)立法以后，陪审法庭(Heliea of Thesmothetea)和秘密投票以作出判决的形式已然制度化了。按照亚里士多德的说法，“陪审官的任何投票都应当具有最高效力”。^{〔24〕}而据崔丽娜的研究：“梭伦是第一个以立法形式使投票和选举程序制度化的立法家。他制定的选官方法通常被称为Κλρωσι κ προκρωτων, Κλρωσι意为抽签选举，προκρωτων意为候选人，即先由各部落分别投票选出候选人，然后在候选人中抽签选举。在此以前，雅典并没有制度化的官员选举程序，官员的任免权操纵在贵族议会手中，有效保证了贵族对官职的垄断。”^{〔25〕}通过公元前395年审判国王波桑尼阿斯(Pausanias)，可以知道当时正是通过投票且按照少数服从多数得出判决结果。^{〔26〕}

恰与进入立法时代和少数服从多数机制法律化的进程相应，哲学在公元前6—5世纪兴起，并迅速蔓延至几乎整个希腊文化圈，而且在随后不久的公元前5—4世纪出现了智者学派(Sophists)。^{〔27〕}二者均可视为古希腊文化从人神交争时代迈向人本时代的标志。至此以后人开始自己为自己设置组织方式、行为规则，进而也波及价值标准、知识体系建构。藉此人们不再对神惟命是从，不复仰仗神命获得唯一的行为准则与方案。与之相应，投票可以视为人类自己决定自己的典型标志。因为通过投票获得的结果不再是神意，而是人之意志的表达。而投票当然要以少数服从多数机制为参与者所认同作为前提。

当然，这个机制成立还需要一个前提，即“理性”。人们不使用可能遭致两败俱伤的决斗而

〔19〕 邦纳等，见前注〔18〕，第32页。参考 Aristotle *Ath. Pol.* III. 5.

〔20〕 要注意，荷马时代要比《荷马史诗》所记载的特洛伊战争晚了二三百年的。在此期间人神之争仍在持续，并且人类表现得越发强势。

〔21〕 邦纳等，见前注〔18〕，第82—83页。

〔22〕 根据《伊利亚特》中的一段记载(Hom. *IL.* 18.479—508)，崔丽娜推论“荷马时代已经有了多数参与决定的风俗。在史诗中，欢呼作为民众表达意见的方式曾多次出现，可能每位长老陈述自己的意见后，民众以欢呼作出回应”。(崔丽娜，见前注〔16〕，第17页。)不过崔氏对《伊利亚特》中这段记载的解读颇有问题，所以结论也并不可靠，在此仅列出以备考。

〔23〕 参见(古希腊)普鲁塔克：《希腊罗马名人传》(上册)，黄宏照译，商务印书馆1990年版，第92—94页。

〔24〕 (古希腊)亚里士多德：《雅典政制》，日知、力野译，商务印书馆1959年版，第49页。

〔25〕 崔丽娜，见前注〔16〕，第27页。

〔26〕 参见祝宏俊：“斯巴达元老院研究”，《史学集刊》2007年第5期，第29页。

〔27〕 古希腊早期思想概况，参见(法)让-皮耶尔·韦尔南：《希腊思想的起源》，秦海鹰译，生活·读书·新知三联书店1996年版，第37—58页；James Luchte, *Early Greek Thought: Before the Dawn*, New York: Continuum International Publishing Group, 2011, pp.3—78.

诉诸讨论和投票,无疑是理性权衡起了决定性作用。^[28]所以,我们可以把投票理解为武力决斗的理性形态。而少数服从多数作为投票决策的核心内涵,又是决斗所贯注的“英雄”主义的变形。无论是少数服从多数的投票,还是武力决斗,力能都是关键。于是,少数服从多数机制预置的前提其实可以表述为:多数的力量大于少数,意味着多数派必将赢得那场假若退回到非理性的状态的“决斗”。由于人的理性化程度提升,所以采取了文明的方式来避免了武力决斗,而那力能较量其实只是形式转化了而已。

尽管从神定走向人化势不可挡,但是古希腊人始终需要为人的作为寻求合理性的依据,而这个依据必需以神认同为基点。^[29]这与启蒙时代以后任何理论、观念乃至作为都需要逻辑层面的合理性支撑貌离神合,其根源在于对人之有限性的自觉。但是古希腊时人对神尚且保有信仰与敬畏,也可以说是把世界上存在着绝对真理作为当然前提。所以立法时代以后,最常见的制度设计是少数服从多数与抽签并用。

柏拉图说:“平等和放纵总是在违反一种绝对完善的正义的统治。事实上,就是由于这个原因,我们必须使用某些抽签的平等来避免民众的不满,尽管当人们用这种办法处理最正义的事情时应当祈求神的保佑和好运的指点。”(Plato *Laws*. VI.757E)^[30]可见在古希腊后期的观念世界,抽签仍具有当然合理性。特别是与神相关的事务,所以“对祭司来说,我们必须让神按他自己的意愿行事,用抽签的方法决定祭司的人选。”(Plato *Laws*. 759C)^[31]此外,对于良好政体之一的迦太基政制与斯巴达的差异,亚里士多德说到:“另一些措施与此相反而符合于[当初立法者的]尚贤精神:他们的执政人员不支薪给,也不用抽签(拈阄)方法进行复选。”(Aristotle *Pol.* II. 11. 1273^a 15)^[32]按此,亚里士多德把不抽签(拈阄)而仅遵从少数服从多数的结果与“尚贤精神”联系起来,^[33]说明在当时人眼中,抽签更有神的时代的印记,而少数服从多数的选举则彰显了对自己的决定能力。不过在当时,无论投票还是抽签都仍被看作是具有当然合理性结果的产生方式,例如说“一个城邦的各部分应该各以相等的人数参加议事机构,各部分的代表产生则可凭借选举方法,也可采取抽签方法。”(Aristotle *Pol.* IV. 14. 1298^b 25)^[34]以“自由”为宗旨的平民政体在行政方面“有由全体公民从全体公民中选举职官的任用制度;又有全体挨次进行统治,也挨次被统治的安排;又有抽签参加政治机构的规定,至少是那些无需经验和专长的政治机构可以凭抽签轮番参加。”(Aristotle *Pol.* VI. 2. 1317^b 15)^[35]所

[28] 当然,政治权力干预在其中也起到了相当的作用。参见邦纳等,见前注[18],第49—56页。

[29] 哲学出现以后,古希腊思想者们一直试图在“神意—祖制”之外为理解建立新的合理性基础——自然。但至少在泛希腊化时代之前,这种理论创建并没有获得俗众的广泛理解和认同,对政治权力运行产生的影响也有限。参见(美)列奥·施特劳斯:《自然权利与历史》,彭刚译,读书·生活·新知三联书店2006年版,第91页。

[30] (古希腊)柏拉图:《法篇》,载《柏拉图全集》(第3册),王晓朝译,人民出版社2002年版,第514页。

[31] 同上注,第515页。

[32] (古希腊)亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,商务印书馆1965年版,第100页。

[33] 亚氏还强调说“就任用行政人员而论,拈阄(抽签)法素来被认为属于平民性质,选举法则属于寡头性质。”(Aristotle *Pol.* IV. 9. 1294^b 5)同上注,第201页。

[34] 亚里士多德,见前注[32],第219页。

[35] 亚里士多德,见前注[32],第312—313页。

以选举还是抽签在合理性、合法性上都没有问题。

随着时间推移,世俗事务中起决定作用的事实上是少数服从多数机制,抽签逐渐成为了一种展示神圣性和公平的修饰。选举制中先确定候选人而后在人定的候选人中抽签获得最终结果,便是最好的例证。而基于少数服从多数的选举制广泛推行,也标志着人在与神争斗中获得了决定性的胜利。不过这场胜利保留下了作为终极合理性标志的神和作为英雄孑遗的力能主义,即少数服从多数。当然理性成了主导,却也不妨碍其间始终贯注着英雄的“精神”。

抽签与少数服从多数机制混用,至少说明神一人之间的关联依稀尚存。这一方面意味着人在某些时候仍旧受制于神,另一方面也表明人尚未完全自绝于绝对、真理。或者说,这个时期的绝大部分人并不认为可以单单基于自己的智识完全认识和把握真理,同时又认同确有绝对性的真理存在且为神所掌握。所以我们既可以看到智者们的穷极智能以彰显人的意义、价值与主导性,也不难理解苏格拉底、柏拉图何以倾慕“洞穴”之外的世界。

事实证明,完全排斥神和对绝对真理的敬畏,纯粹将决策寄望于人的意志与力能,最终难免会导向暴政式的变态民主制。德拉古立法之后渐渐制度化的陶片放逐法被滥用,便是古希腊少数服从多数机制及其精神内质的极致体现,也是多数人暴政的最真实写照。从公元前406年判处十将军死刑事件到公元前399年苏格拉底被判死刑,^[36]以及雅典民众事后表现出的追悔莫及,无不反映出完全依赖人的判断作出决策的机制在合理性和正当性上何其脆弱。也可因此看出,少数服从多数机制与民主制一样,在古希腊哲人眼中并不具有“当然”的合理性。

只有到了真理相对化,神一人关系完全转变为人类中心主义之后,少数服从多数机制方有可能在理论上获得单独成立的合理性论证。而这些,是千年之后启蒙与大革命的产物。

(三) 启蒙、大革命与“多数”合理化

了解了古希腊人神之争与少数服从多数兴起之间的关联后,还需要追问,作为人神之争胜出者的人类,在决定自己的事务时就必得以少数服从多数为标准吗?曾经广泛存在推选制的事实已经提供了否定的答案。将少数服从多数在人们观念中打上“必然”“当然”印记,为之建立起完全抛弃神圣的正当性基础,始自更加彻底的“人化”运动——启蒙,以及随之而来的大革命和“民主”化。

正如芬利(M. L. Finley)所言:

“民主”和“民主的”在20世纪已经变成了暗示对其所描述的社会或制度表示赞成的词汇。……“民主”一词被机械地用来“暗示对其所描述之社会或制度的赞成”,这在过去往往不是事实。在古代,“民主”也是同样具有暗示意义的一个词,很多作者用它来表示强烈的反对态度。后来这个词从流行词汇中消失了,直到18世纪它才作为一个贬义词,蹑手蹑脚地重新归来。“即使在大革命之前的法国哲学领域,也极少有人在任何实践中从积极的意义上使用‘民主’这个词”。……美国革命和法国大革命引发了19世纪关于民主制的大辩论。这场辩论最终以一方的彻底胜利而告终结。在20世纪30年代的美国,确实

[36] 苏格拉底受到审判的投票细节,参见(美)斯东:《苏格拉底的审判》,董乐山译,生活·读书·新知三联书店1998年版,第8—9页。

还有一些人宣称开国者从未打算实行民主制,而打算实行共和制,这些声音无论是在过去还是现在都影响甚微,无足轻重。^[37]

与这个过程相契合,少数服从多数机制成为获得决意的充要条件,或者说“多数”与公意、道德、价值的耦合,大体上由启蒙思想家肇端,而为大革命所成就。

自文艺复兴至启蒙运动,西方世界继古希腊智者时代之后又一次掀起了反神的热潮。这次被放逐的不仅仅是自然神和人格神、中世纪的神权、教会,更是包括了义理神和绝对真理。^[38]由此“超验性观念在神的审判与人的审判之间划出了一道不可逾越的鸿沟。人们对正义的需要与上帝对正义的安排从此不能再被相提并论,世人不可能再将二者相结合。”^[39]取而代之的是基于人类中心主义立场的人本主义和理性主义。人们开始宣称人生而自由,人是目的,人是主宰,人可以基于自己的认识为自己订立价值标准和法律,当这些命题被“常识化”之后,革命、民主化这些重塑权力模式与生活方式的诉求随之而来。少数服从多数正是随着这个潮流被塑造成了当然合理的决策机制。

诚然,我们不应忽视传统与习惯的影响。自古希腊以后,无论是古罗马还是中世纪的欧洲,少数服从多数从未间断。^[40]但是它没有被反思,因为这种源于习惯的辅助性决策机制在这一长段岁月中,从来不曾超越神和王权而起到决定性作用。它的存续,与力能主义深植于文化基因一样被西方文化习以为常。然而,当少数服从多数伴随着民主化走向前台,由辅助性转变为主导性机制的时候,合理性的问题就无法回避了。少数—多数之辩,其实就是民主制,甚至人类中心主义的合理性、正当性问题。

首节中谈到的卢梭的自问自答,就是在此背景下产生的。而就像卢梭一样,最初人们尝试用理性为基于少数服从多数产生的“公意”、民主建立正当性、合理性基础,但始终无法获致圆融自洽的论证。赋予“多数”以道德、价值内涵代表了主流解释方案。例如爱尔维修的看法可以总结为:“正义的行为是指对更多的人所做的有益行为。因此,也可以这么说,道德乃是由大多数人的利益组成。大多数人即体现着正义。”“为什么在很长时间里代表少数利益的极少数人——当然是不道德地——操纵了大多数人呢?那是因为无知和误导的影响。”^[41]

而从大革命时代开始,参与投票者的“全体”性偷换了一致同意而成为投票结果合理、合法的基础,即所谓人民主权。例如“英国的雅各宾党的领袖霍恩·托克(Home Tooke)1794年在法庭上坚持阐述自己的关于政体的观点:他们的目标是在公民普选的

[37] (英)M·L·芬利:《古代民主与现代民主》,郭小凌、郭子林译,商务印书馆2016年版,第9—10页。

[38] 关于自然神、人格神、义理神的分判,参见江山:《自然神论》,台湾世界宗教博物馆发展基金会附设出版社2013年版,第151—162、225—240、257—526页。

[39] (法)罗伯特·雅各布:《上天·审判——中国与欧洲司法观念历史的初步比较》,李滨译,上海交通大学出版社2013年版,第11页。

[40] 古罗马的库里亚会议、百人团大会、民众大会,中世纪日耳曼的Thing制度以及各种类型的法院都在运用少数服从多数机制。概括参见张雪纯:《合议制裁判研究——基于决策理论的分析》,法律出版社2013年版,第50—65页。

[41] (以)J. F. 塔尔蒙:《极权主义民主的起源》,孙传钊译,吉林人民出版社2004年版,第39页。

基础上,议会要排除政党,每年举行投票选举,来体现全体一致的政体的特征。”^{〔42〕}这个“全体”取代了“一致同意”成为了民主制的合理性基础的核心。^{〔43〕}全体不能一致同意,恰好体现了个体意志及其表达的“自由”;而造就“公意”的少数服从多数机制又以近似强制压服的方式消解了少数人的自由意志,这无疑是现代西方民主制无法解决的理论困局。而这种具有内在矛盾的体制之所以能够被观念接受为“合理”,实质上与西方文化传统根植于力能主义并对之保有最深层的认同有关。

然而此时思想界似乎是在有意回避其中力能至上的内质,因为这时人们仍旧相信理性足以通达真理。或者说人们仍对尽管已经被放逐于彼岸的真理的“理念”难以释怀。不过在实践中,大革命与政治民主化的成功源自多数人的力量其实已经无需通过学理证明,虽说多数人的暴政继雅典民主之后又一次成为了问题。通常认为托克维尔(Tocqueville)在1835年出版的《论美国的民主》上卷中第一次提出了政治学意义上的多数人暴政,当然在此之前亚当斯(John Adams)、麦迪逊(James Madison)等人已经看到了其中的问题。^{〔44〕}在托克维尔看来:“‘人民的多数在管理国家方面有权决定一切’这句格言,是渎神的和令人讨厌的;但我又相信,一切权力的根源却存在于多数的意志之中。”“一项通行的法律,在一个国家,要由人民的多数来制定和最后采纳;而在全世界,则要由全人类的多数来制定和最后采纳。这样的法律才是公道的法律。”他也意识到“公道就为每个国家的权利划定了界限。一个国家就像一个大陪审团,它受权代表整个社会和主持公道,而公道就是国家的法律。”^{〔45〕}托克维尔论说中的态度,代表了当时主流思想的倾向。

到了19世纪中叶以后的西方很少有人再去质疑民主的前提,或者彻底否定它的合理性,而大多将目光转向问题本身以及解决方案。他们采取了同样的态度对待少数服从多数机制暴政化的可能。毕竟民主以及与之相伴的少数服从多数,是数百年来西方世界苦苦追寻而得成就的“人是目的”的战利品和象征。这是人与神权、君权乃至神本身这些外在决定者斗争的需要。斗争过后,当人类中心主义与之相伴的民主、自由并及少数服从多数机制常识化,曾经困扰思想界的正当性问题方始获得了解释的可能性。因为这时人们已经不再非得在绝对真理与世俗的价值、行为、制度之间寻求契合,甚至绝大多数人已经和放逐神一样抛弃了绝对真理。所有的价值问题都可以二元化,而最终的决定权完全在人那里。于是,力能至上自英雄时代以后又一次堂而皇之地登堂入室了。托克维尔已经开诚布公地说到“民主政府的本质,在于多数对政府的统治是绝对的,因为在民主制度下,谁也对抗不了多数。”^{〔46〕}而边沁(Jeremy Ben-

〔42〕 同上注,第51页。

〔43〕 当代对民主的讨论大多接受了普选作为必要基础这个前提,其实就是上述偷换结果的表征之一。学者们旋即陷入了对大多数人政治冷漠这个由于“全体”作为不恰当前提而必然引发的现象的反思,(例如(美)佩特曼:《参与和民主理论》,陈尧译,上海人民出版社2006年版,第1—3页。)而忽略了“全体”作为合理性基础的问题。当然,更多“主流”学者的兴趣早已不在乎理论本身是否自洽,而将注意力转到了发现经验世界的问题和提供应对方案上。

〔44〕 例见(美)亚历山大·汉密尔顿等:《联邦党人文集》,程逢如等译,商务印书馆1980年版,第44—51页。

〔45〕 (法)托克维尔:《论美国的民主》,董果良译,商务印书馆1988年版,第312—313页。

〔46〕 同上注,第282页。

tham)与密尔(John Stuart Mill)功利主义论调引起广泛响应甚至主流化。这一方面表明义理、道德、价值层面的理论解释难以自圆其说;另一方面也将始终隐藏在观念深层的力能主义推向了前台。几乎与此同时,合法性取代正当性、实证经验取代价值探讨的风气已经蔓延于整个西方思想界。分析实证主义和奥斯丁(John Austin)式法理学的自我划界便是典型例证。这种状态一直延续至今,让少数服从多数成为了人们观念中的“当然”。

(四)小结:反思与批判

通过以上诸节的论述可知,少数服从多数作为人类的决策机制,脱生于人神交争时代。从以往以神意为基础的抽签过渡到少数服从多数与抽签并用,甚至单独使用,实为人类逐渐摆脱神的控制,以理性、力能为基础建立起主导地位的表征。而少数服从多数作为决策机制背后的理据,一则是人之理性彰显,由此人们可以通过理智的方法寻求决断,而非一味问神,或者使用极有可能两败俱伤的决斗。二则是英雄一力能主义传统,这就使得具有潜在力能优势的“多数”主导决策被认同获得了可能。

启蒙一大革命时代,理性的“再度觉醒”表现出更强的主宰意愿,而将义理神和绝对真理一并放逐了。少数服从多数机制随着民主制一道被视为作为理性主体的人自我主宰、自我决定、自我实现的标志和保障。此时人们一度尝试基于理性、道德甚至自然来论证少数服从多数的合理性,但以卢梭为代表的这类理论创建大凡难以自足。不过由于这个机制本身业已经由大革命成为人神之争和理性人自立的胜利果实,并在制度层面合法化、常态化,学理讨论也逐渐从对其合理性建构的努力转而关注如何通过完善机制解决现实问题。与此同时,功利主义、实证主义和经验论的崛起,又使曾经被理性主义者“藏匿”起来的力能质素以功利计算的方式出现在了前台。至此而后,少数服从多数无论在理论上、事实中还是一般人的观念里,都渐次获得了“当然”的地位。

三、众意与独断:理解中国古代之阙如

(一)从钱穆之论和一般性误解说起

中国古代是否有类似西方的民主制、民主观念,以及是否施行过少数服从多数机制呢?毫无疑问这是一组近代以后方始出现的追问。尽管古语中也有“民主”一词,但内涵与清末译自西语democracy的“民主”迥异。例如《尚书·多方》中“天惟时求民主”“克以尔多方简代夏作民主”“诞作民主”等,^[47]均作“民之主”解,意指天子而言。也有诸如《左传》襄公二十二年“国卿,君之贰也,民之主也”^[48]的表述,是可知先秦以来人们惯于将“牧民”者,即政权掌握者和社会治理者视为“民主”。学界对东西方语义之差已有共识,且大抵只以西学语义为本进行研究。^[49]

[47] 孙星衍:《尚书今古文注疏》,中华书局2004年版,第396、462、463页。

[48] 洪亮吉:《春秋左传诂》,中华书局1987年版,第560页。

[49] 西语“民主”传入中国及被接受、理解的过程,参见方维规:“东西洋考‘自主之理’——19世纪‘议会’、‘民主’、‘共和’等西方概念之中译、嬗变与使用”,《中外法学》2000年第3期,第257—276页;孙大坤:“十九世纪中国对于‘民主’概念接受”,《河南理工大学学报(社会科学版)》2011年第4期,第398—402页。

像安乐哲(Roger T. Ames)这样的西方学者以近乎格义的方式作出“中国在许多方面更接近杜威的社群主义的民主理想”^[50]之类不经之论,尚且有情可原。毕竟他们坚守着自己的文化立场,对中国传统缺乏认同,更愿意带着一种优势心理和上位姿态来品评把玩。而自晚清民国以降,中国知识界同样表现出强烈的反思意愿,学者们为在传统中国文化中寻觅、发掘乃至想象出零星的西式民主质素而各显神通,大有不将中国文化带入西式现代化誓不罢休的态势。对于“国故”,无论是拿着西方学理、价值标准来度量、裁剪、拼接、否弃的激进派,还是重释传统以发掘、弘扬故旧中的现代萌芽者,看似有革命、改良立场之分,实则根质上都不乏对西方的倾慕与对传统的不自信。这种对传统文化的“反向格义”式曲解之所以出现,更近乎不愿“为长者折枝”而非不能“挟太山以超北海”(《孟子·梁惠王上》)。此中隐含的复杂心理、情感背景颇为令人唏嘘。暂且抛开对其目的的臧否,但就效果而言则确对后人多有误导。

近现代学者中,钱穆先生为今人目之为国学大师、史学家云云。相比较于同时代的知识分子和思想风尚,他无疑更加具有中学立场,而与崇洋、西化主张无涉。然而即便是这样一位以恢弘中国传统文化为己任的学者,也难免于在不经意间受到时代熏染而做出误判。这里我们不妨就从分析他的一段论说入手来重新审视中国古代少数服从多数之阙如及其背后的道理。

钱穆曾在其名作《中国历代政治得失》中误引栾武子之言而论曰:

中国政治上的传统观念,对一意见之从违抉择,往往并不取决于多数,如西方所谓之民主精神。而中国人传统,则常求取决于贤人。春秋时即有“贤均从众”之说(见《左传》)。哪一人贤,就采纳哪一人的意见,假若双方均贤,则再来取决于多数。贤属质,众属量,中国传统重质不重量。中国人认为只要其人是贤者,就能够代表多数。不贤而仅凭数量,是无足轻重的。^[51]

这段不长的文字涉及了很多层次的问题。其一,说到传统中国在一般情况下决策取决于贤人,不同于西方,诚是。其二,钱氏论述中已在不经意间把少数服从多数机制视为“民主精神”的表征。这表明他受到了19世纪中期以后西方关于民主的通识的影响。^[52]其三,以为“中国传统重质不重量”,也不无道理。但说“中国人认为只要其人是贤者,就能够代表多数”,则很明显是拿着西方“公意”即政权的现代“民主精神”来解释中国古代为何尚贤胜过从众。实际上,贤所以能主导决策,要在其较之一般俗众更加“明理”和“体善”。贤者之见根本无需通过“代表多数”来获合理性。其四,他将“善钧从众”之“善”误引作“贤”,则不免将对《左传》文本理解的层次拉低了。毕竟“善”可通于“体”,而“贤”只是“体善”的外化表征而已。还有其五,将“从众”解释为“假若双方均贤,则再来取决于多数”,更是完全误读了《左传》原文,更误解了传统中国之“众”在决策中的功能定位。

我们自然应该排除钱先生别有用心地故意错引文本的可能,那么除了对原文记忆出错这个表面上的原因之外,是否还有更深层次的诱因造成他误将“善”引作“贤”,且又把“贤均从众”

[50] (美)安乐哲:《先贤的民主:杜威、孔子与中国民主之希望》,何刚强译,江苏人民出版社2004年版,第94页。

[51] 钱穆:《中国历代政治得失》,生活·读书·新知三联书店2001年版,第39页。

[52] 这种影响有可能直接来自于西学论著,也可能来自于当时中国学者的引介,这一点对本文所论不甚重要。

视为少数服从多数机制呢？我想其中至少隐含了两重因素：一是传统文化中“贤”必以“善”为内质，因此两个词在内涵上颇有相通处；二是处于西方文化强势扩张的环境下，少数服从多数作为“从违抉择”的当然方式已经被知识界习以为常。所以人们不经意间就已把这种“当然”强行附着于对传统文化的理解中，进而造成了对近似表述的误读。而这后一点，乃是“以西释中”最为深层次的表现，就连钱穆这般被尊为国学大师的人物，亦难免置身其外，无疑是今人理解中国传统时极难又亟需规避者。

（二）从众与决疑

上节近乎唐突地指出了钱穆关于“贤均从众”解说有误，想必远不足以令人信服。下面试从钱氏所引文本入手，对中国古代的“从众”作一考辨。

钱引栾武子之言本自《左传》成公六年：

于是军帅之欲战者众。或谓栾武子曰：“圣人与众同欲，是以济事，子盍从众？子为大政，将酌于民者也。子之佐十一人，其不欲战者，三人而已。欲战者可谓众矣。《商书》曰：‘三人占，从二人。’众故也。”武子曰：“善钧从众。夫善，众之主也。三卿为主，可谓众矣。从之，不亦可乎？”^{〔53〕}

这段话大意是说，栾武子有辅臣十一人，其中三人不愿开战，另外八人则主战。于是当时有论者欲以“众”欲战为当战的理由。看起来这颇有少数服从多数的味道。而栾武子的答复则恰好相反，他认为“善”较之“众”更为重要，故为“主”。从字面上解释，“善钧从众”无非是说当诸人均善之时，则“从众”。看起来这与钱穆的解释差异并不太大。若是，则为何说钱氏理解有谬误呢？问题的关键出在钱穆将“众”意看做了从违抉择的决定性要素，而忽视了栾武子所扮演的角色。仅从所引的对话即可知悉，无论众意如何，战与不战最终都由作为主帅的栾武子决定。作为“独断”者的栾武子，乃是唯一的决策者。或者说，当时的决策机制应是“独断”，众意充其量只是独断者众多的参考因素中较为重要的一项。

向栾武子进言者引述了《商书》“三人占，从二人”，出自《洪范》篇，今本《尚书》收录于《周书》中。这个表述同样被不少现代学者看作少数服从多数机制在中国古已有之的证据，如刘起鈇云：“三人占卜的结果不一样，就其多数，听取其中二人的占卜结果”，^{〔54〕}这与钱穆之误相似，大抵缘于受到了近代以来少数服从多数当然化的影响。有鉴于这段表述本身颇具“迷惑性”，同时又对理解中国传统决策、决疑机制颇为重要，故在此有必要详加考论。

《尚书·洪范》“九畴”之七曰：

稽疑：择建立卜筮人，乃命卜筮。曰雨，曰霁，曰蒙，曰驿，曰克，曰贞，曰悔，凡七。卜五，占用二，衍忒。立时人作卜筮，三人占则从二人之言。汝则有大疑，谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮。汝则从，龟从，筮从，卿士从，庶民从，是之谓大同。身其康强，子孙其逢，汝则从，龟从，筮从，卿士逆，庶民逆吉。卿士从，龟从，筮从，汝则逆，庶民逆，吉。庶民从，龟从，筮从，汝则逆，卿士逆，吉。汝则从，龟从，筮逆，卿士逆，庶民逆，作内吉，作

〔53〕 洪亮吉，见前注〔48〕，第454页。

〔54〕 刘起鈇：《尚书校释译论》，中华书局2005年版，第1184页。

外凶。龟筮共违于人,用静吉,用作凶。〔55〕

以上诸句谈的是卜筮的技术方法,并与传至后代的龟重筮轻,以为“蓍短龟长”(《左传》僖公四年)的传统相一致。而“立时人作卜筮,三人占,则从二人之言”,与《金縢》篇中“乃卜三龟”和《仪礼·士丧礼》卜葬占者三人相同,故三人行占应该是自夏以后始终为成例。

文中“立时人作卜筮,三人占则从二人之言”,大意是说决疑之时用龟卜蓍草占法,用三人按照三种不同的方法占卜,取其中两人的占验结果为用。如孔颖达《疏》云“三人占之,若其所占不同,而其善钧者,则从二人之言。”〔56〕注意,这是在对决策没有疑义的前提下,用以为决策提供神圣性支撑的占卜,因此强调“善钧”,也就是三人占验都是吉兆的情况下取其中两人的占辞。郑玄注云“卜筮各三人,太卜掌三兆、三《易》。从其多者,蓍龟之道幽微难明”,〔57〕也是在这个“善钧”前提下立说。而有“大疑”时的决策则按照下文“谋及……”的复合机制产生。不过其确为制度性决疑机制中引入“众议”的最早记载,因为卿士、庶人两众的意见已入被考虑之列。于是可以获得一个决策表:

表格 1《洪范》决策表

	王	卿士	庶民	卜(龟)	筮(蓍)	决策结果
①	从	从	从	从	从	大同
②	从	逆	逆	从	从	吉
③	逆	从	逆	从	从	吉
④	逆	逆	从	从	从	吉
⑤	从	逆	逆	从	从	作内吉作外凶
⑥	从	从	从	逆	逆	用静吉用作凶

但须注意,无论是哪一种情况,都不存在“从众”,即按少数服从多数机制获得决意的情况。可见在决策机制中众议只是被参考项,而非用于决策的决定性因素。

(三)常态化的议、断两分制度

考诸史籍,传统中国从未出现无论是古典还是现代意义上的西方式的民主,也没有推行过少数服从多数机制。〔58〕而以《洪范》所示模式的理路为主导,夏商时代以降始终遵行众意辅成独断的决策机制,亦即议、断两分的制度。

在决策之前和过程中参考“众议”(或曰集议等)则源远流长。除了之前引述的《洪范》《左

〔55〕 孙星衍,见前注〔47〕,第 310 页。

〔56〕 孔颖达:《尚书正义》,上海古籍出版社 2007 年版,第 468 页。

〔57〕 孙星衍,见前注〔47〕,第 312 页。

〔58〕 仅有的例外出现在汉传佛教中,名曰“计筹”。即僧众发生争执(“诤”)时投票解决争端的机制。而此一机制源自印度佛教,并非传统中国文化所孕育。参见潘明权:“佛教传统的现代身影”,《中国宗教》2014 年第 2 期,第 70—71 页。

传》之例，也数见诸《周礼》，^{〔59〕}例如：

乡士掌国中，各掌其乡之民数而纠戒之，听其狱讼，察其辞，辨其狱讼，异其死刑之罪而要之。旬而取听于朝，司寇听之，断其狱，弊其讼于朝，群士司刑皆在，各丽其法，以议狱讼，狱讼成，士师受中。（《周礼·秋官·乡士》）^{〔60〕}

贾公彦《疏》云“此即朝众听之事。狱言‘断’，讼言‘弊’，弊亦断，异言耳。云‘群士司刑皆在’者，所谓《吕刑》云‘师听五辞’，一也。恐专有滥，故众狱官共听之。云‘各丽其法’者，罪状不同，附法有异，当如其罪状，各依其罪，不得滥出滥入，如此以议狱讼也。”汉儒所作的理想化追述，也印证了《周礼》中的说法：

凡听五刑之讼，必原父子之亲、立君臣之义以权之。意论轻重之序、慎测浅深之量以别之。悉其聪明、致其忠爱以尽之。疑狱，泛与众共之；众疑，赦之。必察小大之比以成之。成狱辞，史以狱成告于正，正听之。正以狱成告于大司寇，大司寇听之棘木之下。大司寇以狱之成告于王，王命三公参听之。三公以狱之成告于王，王三又，然后制刑。（《礼记·王制》）^{〔61〕}

据引文，众议成了为断狱的参考项，特别是在发生疑狱之时。但是最终得以判决和结案则系诸主审者，而非众议可得决定。是如李交发所言，“西周开始，中国古代就更加重视判决前的集议制度了，并且逐渐使之制度化和法律化”，^{〔62〕}且他将传统中国历史上相关制度类分为“先议后判制”“先判后议制”和“先议后判再议制”。^{〔63〕}类似的制度安排偏见于西周以后的历朝历代，不待穷举。帝制时代以后的典型者有秦汉时的献狱、廷议、杂治，唐代的都堂集议制（唐《狱官令》）、“徒以上刑名，长官同断案”（《唐律疏议》）的三司推事制、疑案异议制以及明清著名的三司会审等等，^{〔64〕}这些无不是有意识地通过制度设置形塑“众议”。

特别是自文王、周公以来，为了适应“以德配天”而证成天命在周，以“民本”为基础的德政逐步固化于意识形态、制度、法律层面。与之相应，庶众之议，即“民意”被当作政治权力运行良否的镜鉴，当然也成为了决策过程中重要的参考项。

然而，无论是众官僚之议论，还是平民庶众的“民意”，都只作为最终决策的辅成机制存在。其作用也仅仅止于作为参考依据而已。也可以说，无论是哪个层次的“众议”都不能成为决策的充要条件，甚至在很多情况下尚且不构成其必要条件。以众议比附民主者大有人在，例如将

〔59〕《周礼》的成书时代虽存疑，但考虑它的内容多为周制之旧已有定论，而又为后世制度设置（如《唐六典》等）影响深远，故而具有相当强的代表性。《周礼》成书年代参见彭林：《〈周礼〉主体思想与成书年代研究》，中国社会科学出版社1991年版，第229—256页。《周礼》对后世制度设置的影响，例见王捷：“‘直诉’源流通说辨正”，《法学研究》2015年第6期，第174—190页。

〔60〕孙诒让：《周礼正义》，中华书局2013年版，第2795—2797页。

〔61〕孙希旦：《礼记集解》，中华书局1989年版，第371页。

〔62〕李交发：《中国诉讼法史》，湘潭大学出版社2016年版，第178页。

〔63〕同上注，第178—190页。

〔64〕与会审相关制度设置概况，可参见李交发，见前注〔62〕，第177—210页；张培田：《法的历程——中国司法审判制度的演进》，人民出版社2007年版，第10—40页。关于会审制度起源的诸种异说，参见谢冬慧：“中国古代会审制度考析”，《政法论坛》2010年第4期，第86—87页。

汉代廷议说成“皇权民主集中制”，^{〔65〕}这类看法既曲解了西方话语中的“民主”，亦误判了中国古代的众议、民意和决策机制。

至于最终的决策，整个传统中国仅有一种机制，即“独断”。《尚书·大禹谟》中舜的一段表白，直接地反映了独断性的决策机制与决策者的心态：

官占惟先蔽志，昆命于元龟。朕志先定，询谋佥同，鬼神其依，龟筮协从，卜不习吉。

舜的意思是先定“志”，也就是有了一个具有倾向性的判断，而后再询问众人，参考龟卜筮占的结果，最后做出决断。我曾在另一篇文章中谈到过传统中国司法审判中的“耦合机制”，与所引述的这段文字在形成决策的机制上颇有一致性。^{〔66〕}而《大禹谟》为后世上至天子，下至一般知识人所崇奉、认可；以及与之同质的“耦合机制”为官方所持守，都可表明这种“先蔽志”式独断机制在传统中国的有效性和生命力。

至少到了孔子及其身后的时代，决策权由当位者旁落而下滑至下属、臣僚乃至民众手中，势必为政制的变态且将罹受其害。

孔子曰：“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣执国命，三世希不失矣。天下有道，则政不在大夫。天下有道，则庶人不议。”（《论语·季氏》）^{〔67〕}

按此，立法权和决策权的归属，已然被看作关乎政权和统治合理性、正当性的关键因素。这也同样可作为民意不具决策合法性、正当性的一个表征。

天下所有不明、不确、存疑之事的最终决策者，无疑是天子。至此而下，在科层制的官僚体系中，每一层级、部门都奉行首长负责制，当然也同时意味着一切问题的最终决断权都属于该衙门的首席官长。这种机制从天子一直下落到基层权力机构。

众议辅成独断决策的机制自先秦一直施行至清代，最典型地表现便是司法审判。诚如谢冠生云：“中国古代司法组织，与其谓以行政官兼理司法，毋宁谓以司法官兼理行政之更切实际”，^{〔68〕}故可以清代县官之审判管窥其决策机制。清代县官为基层地方官，“治事时，必须受《大清律例》《大清会典事例》《六部处分则例》等拘束”，^{〔69〕}甚至到了“被行政法典所统治”^{〔70〕}的程度。因此法律对县官权责的规定既清晰明确又极近严苛。以此为背景，县官在审理案件时，无论过程中是否有幕僚参议，均以独断形式作出“堂断”，即当堂判决。例如堂断写作“本县念其贫，给银五两，着三奇等自行埋葬，其移尸之罪，姑以母死免究。至张忠始以齐麦生嫌，张信继以口角益衅，均未讲于睦邻之道也，薄责逐释”。^{〔71〕}

〔65〕 何兹全：《中国古代社会》，北京师范大学出版社2001年版，第278页。

〔66〕 参见李平：“传统中国审判机制的法理与道理——从刘锡彤断杨乃武小白菜案说起”，《法制与社会发展》2017年第4期，第135—151页。

〔67〕 刘宝楠：《论语正义》，中华书局1990年版，第651页。

〔68〕 谢冠生：“中国司法制度概述”，载《中国政治思想与制度史论集（二）》，转引自那思路：《清代州县衙门审判制度》，中国政法大学出版社2006年版，第13页。

〔69〕 那思路：《清代州县衙门审判制度》，中国政法大学出版社2006年版，第16页。

〔70〕 瞿同祖：《清代地方政府》，范忠信、晏锋译，法律出版社2003年版，第193页。

〔71〕 黄六鸿：《福惠全书》，北京出版社1998年版，第24页。

综上可见,传统中国无论是政治决策还是司法审判,都呈现众(多人)议(多次)与独断并用,且议、断两分状态。

(四)独断之“理”:一“理”与万“殊”

基于上两节所论,有必要进一步追问:为什么众议、众意在传统中国始终只能作为参考项,而无法获得决定权?又为什么“独断”机制始终被崇奉和遵行?这仅仅用通常人们最不假思索便可作出的“古代中国是集权国家”足以解释吗?而且,中国式的众议与独断,恰好与西方强调“公意”的少数服从多数式决断形成了鲜明对比。那么就需要探究,为何传统中国没有用公意作为合理性依据需求,也没有形成少数服从多数机制?这与以往常为学界关于传统中国为什么没有走向民主之问正可谓貌离实合。要解决上述一系列问题,首先自当从理解传统中国“众议”而“独断”机制的背后的“道理”入手。

在说解其中的道理之先,有必要强调:要重新认识中国传统,无论是少数服从多数的存否、原因,还是其他种种特异于西方文化之处,最重要者莫过于把握其之所以如此的道理,理解其自成一格的机理。无论是以“以西释中”还是“是今非古”的立场简单予以批判,都不足以达至真正的理解。

中国文化自自古以来同样经历了自神而人的过渡。然而检阅早期文献不难发现,较之西方典籍,中国只有古史传说而无真正意义上的神话,亦无与之相应的载体——史诗。另外,缺少人格神、英雄等等现象,早已为学者们所熟知。于是今人只看到从自然神经由知识精英过渡到政治社会的早期历程。古人眼中的“三皇”们就是典型的技术知识精英。其中包括了熟谙冶金、土之术的女媧,治草木土谷的神农,掌握用火的燧人、祝融,能运用土木以建筑的有巢氏等等。他们一面充当神人之间的中介,一面也掌管着人间的治权,所以被后世称为“皇”,有人王的味道。^{〔72〕} 技术知识与自然神之间的当然联系使得这些技术知识掌握者和他们的治权具有天然的神性。这便是“天人合一”的最早形态。^{〔73〕} 此时仅有一种决策机制,就是独断。只不过独断看似通过人作出,实则是基于神意。做出决断的那些技术知识掌握者只是在充当神一人之间的中介而已。无论是基于龟卜、筮占或其他技术方法,但凡经由治权掌握者发布的决议其实在人们的观念中本就与神意无二。但是这个过程中,力能始终没有扮演重要角色,像共工怒触不周山这般的事迹,^{〔74〕}非止是昙花一现,更被后来的正统文化目之为反动。^{〔75〕}

此后由谁来主导发生了变化,即实际的决策者由神(天命)转而变为人。这与黄帝开创政治社会的“人为”举措有关,且在五帝及其后的时代渐次强化。^{〔76〕}《尚书·尧典》中关于选立

〔72〕 女媧、神农、燧人等等名号,大抵可视为特定部族首领的称谓,同时这个首领位置又通常在一个家族内延续,因此也有神农氏、燧人氏之称。

〔73〕 关于三皇时代的自然神、技术知识与治权,参见李平:“作为中央集权化立法的《禹贡》”,《厦门大学法律评论》2017年第1期,第1—21页;李平:“中华法系的道统与术统之代兴”,《中国法治文化》2016年第2期,第22—25页。

〔74〕 据《列子·汤问》:“其后共工氏与颧顼争为帝,怒而触不周之山,折天柱,绝地维;故天倾西北,日月星辰就焉;地不满东南,故百川水潦归焉。”(杨伯峻:《列子集释》,中华书局1979年版,第150页。)

〔75〕 形成这一状态的原因非常复杂,篇幅所限,在此不复详细论述。

〔76〕 参见李平:“‘天下’缘起考”,载《先秦法思想史论》,光明日报出版社2013年版,第13—34页。

禅让对象的一长段记载,^[77]表明五帝时代末期众议辅成独断的决策机制大体成型。此后大体呈现出人神公断而以人为主的局面,人作出独断后通过祭祀告神的五帝、西周模式和人求神意合于心志再行独断的夏商模式,其实差异只在于对神意的看重程度不同。柳宗元《封建论》云“夫假物者必争,争而不已,必就其能断曲直者而听命焉。其智而明者,所伏必众,告之以直而不改,必痛之而后畏,由是君长刑政生焉。”^[78]其中强调“智而明”,一则表明不重力能,二则表征决策者所以能为决策,要在明理知道。

前引《洪范》“稽疑”一畴,恰好是反映了过渡期的状态:一则人从神意。虽然在稽疑时有五项要考虑,但实际上五者的重要程度并不相等。并且,“以龟筮为重”“人一从而龟筮不违者亦吉”“只要是龟和筮都是吉的,那就不论君主、卿士、庶民的动向如何,总之都是吉。只要是龟和筮都是不吉的,那就不论君主、卿士、庶民动向如何,总之也是不吉”。这与后世疑则卜,不疑则不卜的宗周文化传统迥异。顺守神意是持阴本立场的技术传统长久以来奉持的行事方式。二则庶民的意见成为政权决策的一环。以往(如在《尚书·虞夏书》各篇中)只考虑民生问题,而至此开始计率民意。不过夏商两代的重要决策过程中,神意仍旧具有极为重要的作用,这从殷墟数以十万计的卜骨和刻辞中反映出商王近乎每事问卜的状况可见一斑。

到了商周之际,周人翦商获致成功终须赖武力来毕其功于一役,但无论谋始的太王、王季,还是作成的文王、武王,以及主导战后意识形态和制度建构的周公,都在有意识地弱化力能在革命过程中的功能和意义,而强调商周之际的天命流转的关键在于周人能够“以德配天”。周人说此“德”时包含了两层意思:一是强调人为,即人通过主动地作为去参合天命。这与商人“我生不有命在天”(《尚书·西伯戡黎》)^[79]的观念恰好相反。并且,德政与天命、德政与民心之间的关联,源自周人的“解释”而非神的启示。这也表明人为逐渐占据了主导地位。二是民与天命之间自颡顓“绝地天通”之后再次建立起了直接关联。^[80]民不再仅仅是“政”的对象,同时也是“天命”和“德政”的表征与参验。与之相伴,到了西周以后,民意变得更为重要。但为政权所看重的并非其背后的“力量”,而在于民意与天命之间的关联。要将“以德配天”树立为正统,就必得建立“天视自我民视,天听自我民听”(《尚书·泰誓中》)^[81]的观念。

然而民意虽可反映天意、表征天命,但却并不因此就意味着众议具有决断能力和正当性。因为民从来就不被看作是能过认识真理并自觉体行者。孔子说“民可使由之不可使知之”(《论语·泰伯篇》)^[82]便基于此。传统中国思想界一直在以各种各样的方式强调“天人合一”和“理一分殊”。认识真理(“道”)的能力和体行道的状态(“德”),而非数量优势始终是决策的必要条件。在这个意义上,前引钱穆“贤均从众”和“重质不重量”的论断均可成立。也正是因此,所以民意、众议始终没有转化成“公意”,合法性也从未曾取代与天命、天理相贯通的“道理”。

[77] 参见孔颖达:《尚书正义》,上海古籍出版社2003年版,第52—58页。

[78] 柳宗元:“封建论”,载《唐宋八大家文》,岳麓书社1995年版,第191页。

[79] 孔颖达,见前注[77],第384页。

[80] 颡顓“绝地天通”的故事见诸《尚书·吕刑》《国语·楚语下》等早期文献。质言之此举乃是以此重整神人关系以图塑造政权合法性的意识形态立法行为。对此学界已有共识,无需赘述。

[81] 孔颖达,见前注[77],第412页。

[82] 刘宝楠,见前注[67],第299页。

到了东周以降,孔子和之后的儒生们把秉承宗周官方的“天命—王政—民心”关系构架和德政,且恩德之德改造为伦理之德,由此推演出内圣外王,心、身、家、国、天下一以贯之的政治理论。与此同时,无论是老学、黄老道家还是墨家、法家,都将天下一“理”和天人相贯作为当然的理论前提,而将讨论重点落在何以通过人域的作为,特别是政治作为去实现与此“道理”和合的状态。此期间,通过解释与人为,寻求人文化成而致天下合道,亦为诸子之论所共。

此间,政权、天子的角色也发生了变化。其中之一是它的正当性基础由原本仅仅对神负责,充当代天巡狩之职转变为上承天命,下牧民生的复合角色。所以凌驾在万民之上的统治者一方面是天的代理人,即天子。并且,基于天下一“理”的观念前提,作为天命代言人的天子自然也是天意的掌管者,这无疑意味着他是人间最明理之人。后来儒生又为之叠加上了伦理要求,使之同时还为道德表率。作为最明理、最有德,同时掌管最高政治权力的天子,相较于无论知、德、位都在其下的官僚、庶众,何者作出的决策更为正当、合理,是可一目了然了。

另一方面天子又是人世间一切行为、事务的主导者和责任人。因而就可见到“予一人至天之罚”(《尚书·汤誓》)^[83]的独断权力和“其尔万方有罪,在予一人;予一人有罪,无以尔万方”(《尚书·汤诰》)^[84]的最终责任承担者二者合而为一的天子角色。表征在天子身上的位、德、知、责合一,同样也可向下推展到整个政治体制和官僚体系中。由此,无论在哪个层次的决策中,始终都以首长负责制为常态。同时“天人合一”的观念前提意味着人与神之间的关联从未完全断绝,甚至“天”自始至终都是名义上的最终决策者。这种对天—人关系的理解也就解释了为何需要,而且必须是“独断”作为最后的决策机制。此中含有两层意蕴:其一是天人一致作为终极合理。其二是决策权力等于政治责任。于是天子之为予一人,百官之为父母官,意味着他们是指导者、明理者、独断决策者,更是天下(治下)一切政治、社会责任的最终承担者。

四、结 语

至此我们已可明了,少数服从多数机制所以成立且为人们日用而不知,自有其合理性。然而它的合理性并不“当然”,而是植根于西方文化传统,可说是由之形塑出来的“理”所支撑。这个“理”浸透着自古以来崇尚力能的英雄式情怀与只重人为的现代人本主义立场,而以世间再无一以贯之的天理、道理为前提。由此,隐含着力能主义的“公意”(民意)成为了真理相对化世界中唯一可得的正当决策产生方式。民主制的合理化,同样基于这个前提。

相形之下,传统中国自古以来从未产生完全意义上的人神两分格局。尽管人为同样占据主导,但始终不以人之自我成就为目的,相反强调人与天地万物一理分殊,共循一道。政治社会被看作是参与宇宙秩序并使之有序和谐的基本方式,故此政治权力的掌握者一面须是较之俗众更为“明理”者,一面又是一切政治行为,乃至其治下社会责任的承担者。只有“独断”式决策,方才能够与之相匹配。而由于早已建立起的“天听自我民听”式天—民关联模式,因此,“众议”又成为决策中必需考虑的因素。是故整个中国古代政治社会大体上遵循众议辅成

[83] 孔颖达,见前注[77],第285页。

[84] 孔颖达,见前注[77],第299页。

独断的决策机制。

理解东西方决策机制,及其背后的文化传统差异最应坚守的立场在于,应理解到二者但有殊理而无高下之分。以理解东西方决策机制的不同状态,以及背后的机理为基础,再来审视当下中国立法、司法中的决策,特别是具有中国特色的“民主集中制”,似乎会产生与以往单纯基于西学背景完全不同的理解。过去人们一直尝试以西方的民主理论来为中国式的民主集中制提供解释和支撑,但遭遇到的困境与时至今日国人归于西式民主的理解和认同状况堪忧恰好两相呼应。形成上述现象的原因大致有二:一是学者们大凡将现代西方式的民主目之为“普适”原则,而忽略了它本就是基于特定历史文化传统形成,甚至在某种程度上具有偶然性的状态。以此为基础展开讨论,便极易视少数服从多数机制为当然。二是以往人们对传统文化既缺乏自信,也很少循着它自身的脉理去深入理解。最常见的做法是拿着舶自西方的学理、价值加以品评和批判。而在政治实践中,诸如民主集中制,还有如信访、户籍制度设置,以及权力运行机制,确与传统文化具有紧密的传承关系。两者之间存在的隔阂,造成了当下法律、政治理论批判多且易,建构少而难的尴尬局面。

这篇文章以比较的方式呈现西方少数服从多数机制“当然”化进程中的义理内涵,以及传统中国与之迥异的众议定位和独断机制背后的机理,期许对日后针对中国现实的法理学、政治学的研讨,以及相关理论的“中国化”提供些许思路和方法上的助益。

Abstract: “The minority is subordinate to the majority” is widely used in legislative, judicial, political decisions and daily life. Its rationality seems unquestionable. But this “consensus” is doubtful. The mechanism of “the minority is subordinate to the majority” can be traced back to ancient Greece. It was born in the activities of lottery and duel and concomitant with the humanistic in late Ancient Greece, which could be labeled as a flag of human’s victory in the process of its struggle with god. To the age of Enlightenment and European Revolution, it completely rose out of god, and its rationality appeared to be founded on “public will”. However, the true basis was actually on “force”. Therefore, the explanation of rationalism is not self-consistent and have to base its rationality on effects. On the other hand, chinese traditional culture never raises the “the minority is subordinate to the majority”, but recognizes “dictatorship” as the norm. While “dictatorship” is supplemented with “the majority opinion” and “the majority comment”. On one side, the chinese mechanism is related to the emphasis on “Li Yi Fen Shu” and Sage—King; and on the other side, it is based on the stress of decision-makers’ responsibility. The chinese understanding is more appropriate to approve the rationality of “the minority is subordinate to the majority” than western democratic theory.

Key Words: The Minority is Subordinate to the Majority; Rationality; Force; God; Dictatorship

(责任编辑:章永乐)