

作为正义的民主： 全过程人民民主的政治哲学境界

余根雄

(浙江大学马克思主义学院,浙江 杭州 310058)

摘 要:在西方政治哲学史上,民主与正义一直处于复杂的关系中。无论是柏拉图与亚里士多德对“最佳政体”的困惑,还是霍布斯与卢梭对“主权者”之公共性的争议,抑或罗尔斯的“产权民主”之实效性问题的,都已说明民主与正义的和解在原有的框架内已很难更进一步。建基于中国特色社会主义的全过程人民民主则可能为这一历史难题提供新解。全过程人民民主的正义内涵在于:国家一切权力属于人民,国家权力即人民权力。在全过程人民民主的正义结构中,人民作为“真正普遍的等级”是权利的阶级基础;“全过程”则实现了“人民的自我规定”,彰显了制度的实践效力;人民当家作主是良序社会的政治伦理标准,它坚守了“形式的原则就是物质的原则”。个体与共同体的统一、权利与善的统一、自由与平等的统一共同构成了全过程人民民主的正义价值。

关键词:政治哲学;全过程人民民主;中国式现代化;国家权力;良序社会;权利与善

中图分类号:D0;D621 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2023)06-0120-13

建立在特定的社会主义历史实践基础之上的全过程人民民主,不仅是一种社会体制机制的创新,更是一场思想理念层面的革新。因此,从哲学的深度阐释全过程人民民主的理论境界,是实现这场思想革新的必要前提。学界对此也进行了不少探索,主要从三个维度展开。一是历史观维度。根据历史唯物主义的基本原理,“人民群众是历史创造者理论阐明了人民群众在人类社会发展中的主体地位和决定性作用,这与全过程人民民主理论的人民民主原则具有本质上的一致性”^[1]。而且,在人类政治文明发展历程中,人民不仅是政治革新的主体,更是“政治本体”^[2]。二是方法论维度。首先,全过程人民民主体现了对传统民主观念的批判性发展,“克服了西式民主的种种弊端和不足,实现了对西式民主理论和实践的双重超越”^[3]。其次,全过程人民民主内部是各因素相互联系的统一体,其包含有共同富裕的经济民主、自由文明的文化民主、公正和谐的社会民主、绿水青山的生态民主等^[4]。再次,全过程人民民主作为一种话语体系,打破了西方自由主义的话语霸权,回归了民主的根源与本质^[5]。三是价值论维度。人民当家作主是全过程人民民主最集中的价值旨归,它实现了“从资本逻辑到民本逻辑、从以资为本到以民为本、从资本至上到人民至上的转变”^[6],此其一。其二,“发展全过程人民民主是民主自我认同的一次调适和升级”^[7],有利于国家治理体系和治理能力的现代化,同时也有益于提升民族的凝聚力和文化自

作者简介:余根雄,浙江大学马克思主义学院、浙江大学马克思主义理论创新与传播研究中心,讲师。

基金项目:浙江省习近平新时代中国特色社会主义思想研究中心常规课题“全过程人民民主的正义体系研究”(23CCG19),项目主持人:余根雄。

信。综上所述,全过程人民民主的哲学研究从不同视角阐释了深层次的思想内涵,为民主的社会主义实践提供了坚实的理论基础。但就目前的研究现状来说,还缺少在当代世界哲学发展语境下,对全过程人民民主的世界哲学意义的探索。特别是在政治哲学领域的理论对话,仍有待进一步深入。只有加强这一方面的研究,才能彰显全过程人民民主在人类政治文明发展史上的世界意义。

由此而言,全过程人民民主作为开启中国式现代化新征程的重要场域和开拓人类政治文明新形态的重大路向,对它的哲学释义除了上述视角的深入探究,还应从政治哲学的相关议题入手。而正义作为政治哲学的核心主题,是考察全过程人民民主之政治哲学境界的最佳视角。之所以如此,一方面,当正义升华为国家和社会建制的基本原则时,它必然要求一种与这一原则相匹配的民主形式来实现和维持社会正义;另一方面,任何一种民主理念和制度必然建基于有明确正义旨归的政治准则上,并以此规范和完善包括民主在内的一切国家形式。进而言之,正义与民主的关系是无论一种正义理论还是一套民主制度都无法逃避的问题。全过程人民民主的革新之处正在于,它为这一问题的解答开辟了新道路。当然,若要深入论证全过程人民民主的这一思想革新及其意义,则应从问题的历史缘起入手。

一、问题的缘起:民主与正义的历史纠葛

在思想史上,有关民主与正义之关系的实质性思考,最早可追溯至古希腊的柏拉图和亚里士多德。柏拉图是首位较系统地论述正义理念的哲人。他认为一个社会的最终目的是“铸造一个整体的幸福国家”^{[8]135}。“整体的幸福国家”意味着正义城邦的实现。在《理想国》中,柏拉图对正义城邦的标准有过明确的规定。总的来说,就是城邦中各等级“各司其职”,“每个人都作为一个人干他自己分内的事而不干涉别人分内的事”^{[8]157}。因此,在柏拉图那里,个人正义和城邦正义是统一的。城邦正义是个人正义的放大^{[8]159}。亚里士多德则继承了柏拉图的这一观念,并从个人正义出发着重考察了人的德性。他认为政治科学的目的就是追求“人自身的善”^[9]。公民个人的德性修养是创造一个优良政体的先决条件。所以,一个城邦政体的优劣就在于主权者的个人德性。这也是柏拉图所推崇的“哲学王”的理论依据,也是亚里士多德所构想的“理想城邦”的道德根由。在两者看来,一个正义的社会并不在于它实行怎样的政体形式,而在于人的“灵魂的大度”及其“完善的美德”^[10]。就民主制而言,如果每一个公民都为社会的公共利益着想,则它就是最优政体;相反,若每一位公民都为自身利益做事,就会把城邦引向危机。从古希腊晚期的城邦现实出发,柏拉图和亚里士多德都提出了介于君主制和民主制之间的“混合政体”学说。他们主张由城邦的部分精英来掌握社会权力,并制定一系列成文法来治理城邦。显然,为了挽回城邦的正义性,古希腊式的直接民主制在后苏格拉底时期已逐渐被人们所抛弃。“民主制是否能够带来一个正义的社会”开始成为思想界所关注的问题。当然,反观柏拉图和亚里士多德对这一问题的深度思考,虽然两者都对民主制提出了深刻的反思,但不能否认两位哲人已产生了某些关键的并延至后世的民主理念。例如,柏拉图就把自由看成是民主最大的优点^{[8]342};在亚里士多德那里,“一个城邦所需的主要配备为人民”^[11]。而由城邦共同体的内部合作形成的公共利益是无论何种政体都要守护的正义之基。由此可见,在思想史的开端处,正义与民主就表现出了一种微妙的关系:一方面,民主制并不必然产生一个正义的社会;另一方面,正义又内在的要求城邦的公民过上“至善的生活”。换言之,民主的社会并不一定是一个正义的社会,而正义的社会可能是一个君主(哲学王)专制的社会。这样一种紧张关系一直延续至现代国家理论中。

众所周知,近代的理性启蒙为人们追溯国家的起源和根据开辟了新的道路,这条道路的第一位受益者无疑是霍布斯。在霍布斯的现代国家体系中,一个正义社会的标准是和平。这包含两个方面:一是“每一个人只要有获得和平的希望时,就应当力求和平”;二是“在不能得到平时,他就可以寻求并利用战争的一切有利条件和助力”^{[12]98}。然而,霍布斯认为,如果每一个人都各自为营,为己而战,则人类就会一直处于原始的“战争状态”,一个和平的正义社会就难以实现。为避免人与人之间的相互“毁灭”,人们必须“捐弃”自己的自然权利,即把“自我保全”的权利让渡给一个人或一个集体^{[12]131},这个“人”或“集体”就是国家的主权者。国家的人民既然把权利让渡给了国家的主权者,那么国家的人民就必须把自己的意志服从于主权者的意志^{[12]131}。可以看到,在这里,正义与民主之间的分歧是显而易见的。人民并不是实质上的主权者,人民没有维护正义的权利。与霍布斯相反,卢梭的政治哲学思想则强调主权在民。如果说霍布斯看到的是国家对于解决私人利益之间冲突的重要性,那么,卢梭则关注的是社会的公共利益与共同体之间的关系。他认为“正是这些个别利益的一致才使得社会的建立成为可能。正是这些不同利益的共同之点,才形成了社会的联系”^{[13]31}。当个别利益同时成为公共利益的时候,一种具有普遍性质的“公意”便产生了。在卢梭看来,“公意”即正义。主权只不过是“公意的运用”^{[13]31}。换言之,国家主权来源于“公意”,服从于“公意”。既然“公意”是不能转让的,所以主权也不能让渡给“一个人”或“一个集体”。这样一来,人们就实现了自己服从自己、自己统治自己的正义社会。但在谈到如何选择政体来达到这一理想目标时,卢梭就陷入了两难的境地。一方面,就国家是由“公意”结合成的共同体而言,“组成共同体的成员数目就等于大会中所有的票数”^{[13]21};另一方面,就政府作为“大型政治共同体的小型化”^{[13]76}而言,“真正的民主制从来就不曾有过,而且永远也不会有”^{[13]84}。由此可见,在关于现代国家的理论体系中就隐含了主权主体与政权形式之间的矛盾,这是正义与民主之关系的现代性表现。

如果说古代和近现代的政治哲学有意将民主与正义拉开一定距离,那么,当代政治哲学则力主调和民主和正义的关系,并试图通过民主找到正义之路。其中不得不提的人物是罗尔斯。他把正义社会的核心诉求从道德领域转向分配领域,从而把正义的价值导向从自由转归为公平。因此,如何达到分配公平是罗尔斯“正义论”的根本主旨。他的两个正义原则是构建一个良序社会合作体系之基本结构的立足点。根据正义原则的要求,一个秩序良好的民主政体是确保“背景正义”的前提。由此,罗尔斯提出了“财产所有的民主”理念。“财产所有的民主”力图“分散财富和资本的所有权,这样来防止社会的一小部分人控制整个经济,并从而间接地控制政治生活”^{[14]231}。此意在“每一时期开始的时候,使生产性资产和人力资本(即教育和经过培养的技巧)的所有权都分布得更为广泛”^{[14]231-232}。由此可见,为了避免资本主义生产方式下社会财产过于集中而造成的对正义之破坏,“财产所有的民主”要求在生产开始之前把生产资料的所有权普遍化,保持一种经济的前提性平等,以使得所有公民都属于“自己管理自己事务的位置”^{[14]232}。可以看到,当罗尔斯把正义诉求从政治转到经济时,他察觉到了资本主义私有制的弊端。但他的解决方式却仍囿于生产资料私人占有的范围内,这一点是显而易见的。然而,更直接的一点是,“财产所有的民主”看似一种广泛的、普遍的民主,实则也是一种传统式的形式民主,它只不过是把政治上的代议制民主形式运用到了经济上的财产民主上来罢了。因此,虽然罗尔斯为社会正义开辟了一条新的思想道路,而且这条道路的积极意义我们绝不能忽略,但就解决民主与正义之统一的问题而言,“财产所有的民主”的方案仍未触及问题的根本之点。其理由是充分的。马克思在谈到私有制的历史形态时就指出,只要仍存在私有制,人与人之间就离不开物质利益的关系,就会产

生利益的矛盾、冲突。这个时候,不但“财产所有的民主”本身会遭到破坏,而且“一旦资产阶级积累了钱,国家就不得不向他们求乞,最后则干脆被他们收买去了”^[15]。

二、全过程人民民主的正义内涵

民主与正义之关系的理论重塑亟待一场革命性的历史实践来开辟全新的政治文明形态,也只有在一种全新的政治文明形态中,民主与正义才能走出历史纠葛的阴霾。全过程人民民主正是中国特色社会主义民主政治实践的革命性成果,也是中国人民对正义社会求索的全新答案。全过程人民民主不仅就制度来说代表着一种新的政治文明,而且就其作为一种观念来说,完全革新了正义理念的内涵。全过程人民民主的正义内涵在于:国家一切权力属于人民,国家权力即人民权力。

民主无论是作为一种制度还是作为一种观念,它首要关注的就是国家权力的性质问题,这也是正义必须面对的问题。“一个社会体系的正义,本质上依赖于如何分配基本的权利和义务,依赖于在社会不同阶层中存在着的经济机会和社会条件。”因此,“一个完全正义的社会的性质和目标是正义理论的基本组成部分”^[16]。“社会的性质和目标”同时也规定着“各社会中基本的、有机的、统治的、最高主权的原则”^[17]。国家权力的性质作为“最高主权的原则”,有着不同的历史形态。在前资本主义时期,国家权力直接掌握于以君主为代表的土地贵族手中。在那时,国家权力即私人权力。根据马克思的社会形态理论,前资本主义社会是以人的依赖关系为基本形式的,“孤立的个人是完全不可能有土地财产的”^{[18]135}。每一个劳动者必须依附于拥有土地和生产资料的私人才能生存,这就导致了个人的生产生活必须服从于私人权力,换言之,劳动者因对土地和劳动的自然条件的依赖而受制于他人。私人权力随之转变为支配人的社会权力,即国家权力。私人权力是共同体中特殊个人意志的外化。当这种特殊个人意志经私人权力而上升为普遍意志之后,它便发展成了一种抽象的人的权力。这种抽象的人的权力形式可表现为君权、神权或其他一些假想的或虚构起来的共同体的权力。国家权力的第二种形式是资本权力或对象化的权力,主要产生和发展于资本主义社会。私人权力的主要目的是劳动和财富的集中,并被私人占有。这一过程的最终结果是劳动力与生产资料的分离,进而导致资本与劳动者的分离。又因劳动者的“一无所有”,致使其不得不受资本的支配。因此,资本权力本质上是对劳动的统治力和支配力。正如马克思所说:“资本只不过是把它找到的大量人手和大量工具结合起来……把它们聚集在自己的统治之下。”^{[18]161}在资本逻辑的主导下,资本权力上升为国家权力是历史的必然。在资本主义社会,人们生产生活的全过程就是不断用劳动来积累财富的过程,也是人的对象化和异化的过程。这种对象化和异化的结果是人的权力变为了物的权力,人同自己的对象世界对立了起来,并受对象的统治和支配。而对资本主义的扬弃就是对对象化和异化的扬弃,就是把人的东西复归为人自身,所以国家权力的第三种形式就是人民权力。对资本的扬弃并不是要取消或消除所有社会财富,也不是要否定或消灭拥有财富的人,而是要变革资本和财富背后的人的关系。因为资本“不是一种物,而是一种以物为中介的人和人之间的社会关系”^[19]。这种社会关系在资本权力的运作下表现为资本家对劳动者的剩余劳动的无偿占有。只有打破了这种社会关系,才能解除资本对人的统治,把对劳动的支配权归还给劳动者本人或由劳动者自发组成的共同体。只有这时,人民权力才能实现,并上升为国家权力。人民权力和国家权力的统一是社会主义民主的题中应有之义。在社会主义社会中,国家权力的性质与其社会性质是一致的。国家权力即人民权力在正义的本质规定上预示着,社会体系的基本建制,一方面,满足了人的自由全面发展的需

要;另一方面,使得这一需要的满足上升为国家的根本利益。在这里,与正义相关的一切概念——自由、平等、权利、义务等——不仅在形式上,而且在内容上直接关切到每一个人“在社会的不同阶层中存在着的经济机会和社会条件”^{[16]6}。

社会主义民主实现了国家权力与人民权力的统一,接下来的问题是这种统一何以是正义的。这个问题可以由两个层面展开,第一个层面是国家权力的辩证本质。马克思在谈到权力概念时就曾强调:“在我们面前有两种权力:一种是财产权力,也就是所有者的权力、另一种是政治权力,即国家的权力。”^[20]显然,在这里,国家权力是以政治形式表现出来的一种感性的物质力量。就国家作为政治统治的象征来说,它是一切政治形式的总和。政治形式包括国家的政治上层建筑(制度、法律等)以及构建这些政治上层建筑的主流意识形态(世界观、价值观等)。根据唯物史观的基本原理——经济基础决定上层建筑、社会存在决定社会意识——国家权力在社会的构成中并不是起决定作用的力量,而是一种被决定的力量。它取决于这个社会的财产权力,即经济权力。自国家政权诞生之时起,主导物质生产生活的社会力量就在根本上决定了这个社会的政治力量。在前资本主义社会,君主、地主和贵族拥有大量土地和生产资料,因此他们掌握了国家权力;而在资本主义社会,“资本是资产阶级社会的支配一切的经济权力”^[21]。所以,资本权力就是国家权力。但同时,国家权力又是一种感性的物质力量,它可以用具有强制力的社会规范和国家机器,把国家的意志实际地作用于社会的物质生产和人的物质生活。用马克思的话来说:“原来意义上的政治权力,是一个阶级用以压迫另一个阶级的有组织的暴力。”^[22]“有组织的暴力”意味着国家权力对物质生产生活的影响是直接的,而且是强大的,以至于任何个人必须承认并接受国家权力的这种主导力量,他才能在国家中从事一切活动。由此可见,国家权力是一个矛盾统一体。一方面,它受制于社会的物质生产生活条件,另一方面,它对现实的物质生产生活过程有着强大的控制力。国家权力的这一辩证本质,同时也决定了正义社会的标准:国家权力的作用是否符合它所基于的物质生产生活条件,并有利于其进一步发展。当国家权力不符合社会的物质生产生活条件,且阻碍了它的发展时,社会中的个人就会联合起来变革国家权力的性质。资产阶级国家权力的建立,就是因为君主、地主和贵族的私人权力已无力主导社会的物质生产生活,而被新的社会力量所代替。而资本权力也并非一劳永逸的,它毕竟和私人权力一样也是一种抽象的异化了的权力。国家权力只有回到人民手中,才能完成它的复归。人民权力实质上是“人民群众把国家政权重新收回,他们组成自己的力量去代替压迫他们的有组织的力量”,同时它把国家权力“从统治社会、压制社会的力量变成社会本身的生命力”^[23]。进而言之,“社会本身的生命力”不存在于占有土地和社会财富的君主、地主和贵族群体中,也不存在于占有劳动力和生产资料的资本中,而在于劳动者本身。劳动者既是物质生产生活条件的创造者,也是推动整个物质生产生活的最根本力量。在劳动者那里,经济权力与政治权力实现了最直接的统一。因此,国家权力只有回归人民才是正义的。

第二个层面是人民权力的辩证逻辑。这一辩证逻辑体现为人民权力对国家权力之虚假普遍性、抽象无限性、外在必然性的三重扬弃。首先人民权力是对国家权力之虚假普遍性的扬弃。国家和国家权力最初都是以普遍的形式和普遍的名义出现的,但在前资本主义社会和资本主义社会中,在这种普遍性的表象下却暗藏着各种特殊性之间的斗争。由这些互相矛盾着的特殊性结成的共同体“不过是一些虚幻的形式——普遍的东西一般来说是一种虚幻的共同体形式——,在这些形式下进行着各个不同阶级间的真正的斗争”^{[24]536}。这种斗争是各社会权力之间的此消彼长。而无论这场权力之争有多激烈和复杂,其结果最终只取决于占主导地位的经济权力。当

私人权力和资本权力成为社会的主导经济权力时,它就会披上“普遍性”的外衣,成为统治的力量。但“社会结构和国家总是从一定的个人的生活过程中产生的”^{[24]524},也就是说,代表特殊个人利益的私人权力和资本权力并非具有真正的普遍性。它迟早会丧失“普遍性”的外表,代替它的必然是主导“一定的个人的生活过程”的社会权力,即人民权力。人民权力是对私人权力和资本权力的否定,它在根本上体现了人民意志。

其次,这种否定还体现在人民权力对国家权力之抽象无限性的扬弃中。众所周知,近代以来的现代国家理论通常以理性为其基本准则。在这一准则中,国家被看作是世俗世界的最高理性形式,国家理性是实现了的现实精神,它是人类社会的绝对真理,也是人的生产生活的绝对标准。因此,在黑格尔那里,国家是“自为的无限的”,它包含了一切“普通经验的规律”^{[25]250}。这种思辨思维为资本权力上升为国家权力提供了形而上学依据。在资本主义社会,资本已然成为一种“普照的光”和“特殊的以太”,“它掩盖了一切其他色彩,改变着它们的特点……它决定着它里面显露出来的一切存在的比重”^{[18]31}。在资本权力下,人们受到了“抽象统治”^{[18]59}。因此,对于资本权力的否定就是要将存在于国家理性中的抽象无限性还原到世俗世界里的感性现实性中来。感性现实性与抽象无限性的本质区别在于它把感性的人的对象化活动作为自己的唯一真理,同时把实践作为真理的绝对内容,并以此来理解和建构一切理性和精神的事物。所以,当国家权力也以此为奠基时,资本的抽象统治就会瓦解,取代它的是“普通经验本身的精神”^{[25]250},即人民理性或人民精神。

再次,人民权力的第三重辩证逻辑是它扬弃了国家权力的外在必然性。在前资本主义社会和资本主义社会中,国家权力的虚假普遍性和抽象无限性必然导致其沦为一种“违反事物内在本质的”“外在必然性”^{[25]248}。这种外在必然性表现为当家庭和社会的法规和利益同国家发生冲突时,家庭和社会必须服从国家,因为“国家的意志和法律对家庭和市民社会的‘意志’和‘法规’来说是一种必然性”^{[25]248}。马克思在分析家庭、市民社会和国家的关系时就指明了这种外在必然性的局限:它把条件变成了被制约的东西。换言之,国家权力的外在必然性想当然地把作为结果的国家及其衍生物(制度法律等)当成决定因素,而把作为国家之前提和基础的家庭和市民社会当成被决定因素。决定因素和被决定因素之关系的这一颠倒,必然导致现实中经济权力和政治权力的对立。“社会本身的生命力”失去了它的独立性,从事创造性劳动的人民被外在的理念夺去了内在的主体地位。而实际上,“家庭和市民社会是国家的前提,它们才是真正的活动者”^{[25]250-251}。人民权力对国家权力之外在必然性的扬弃从根本上解决了决定因素和被决定因素,经济权力和政治权力,家庭、市民社会和国家之关系的错乱和颠倒,把社会的主体地位归还给人民,在激发人民创造活力的同时,达到国家权力和人民权力的一致。

三、全过程人民民主的正义结构

全过程人民民主的正义内涵只是阐明了民主与正义在理念上和解的可能。若要进一步为两者的和解创造实际条件,则全过程人民民主必须关注它自身内在的正义结构,即正义社会的必要因素。总的来说,全过程人民民主的正义结构包含权利的阶级基础、制度的实践效力以及良序社会的政治伦理标准,且三者是辩证统一的关系:权利的阶级基础是从正义的理念层面说明全过程人民民主构建正义社会的根本前提;制度的实践效力则从正义的实现层面展开全过程人民民主构建正义社会的具体环节;而良序社会的政治伦理标准是从正义的理念与实现之发展层面描绘全过程人民民主的社会理想。

权利的阶级基础首要探讨的问题是权利的政治属性,即权利是否具有阶级性。这也是全过程人民民主之正义向度的前提性议题。在民主与正义的历史纷争中,正义总是被抽象为超阶级或无阶级的价值理想,所以当它与具有鲜明阶级特征的民主政体“打交道”时,就自然会出现紧张的局面。解决这一难题的关键在于把社会权利还原为阶级的政治诉求,换言之,一个社会的权利结构与权利的阶级归属息息相关。因此,我们会看到在不同的阶级社会中,人们所拥有的权利是完全不同的。马克思基于当时普鲁士政府的政权属性分析了各等级在出版自由问题上不同的阶级立场与权利诉求:诸侯等级要求“各民族的出版物成为表现他的观点的出版物”^{[25]49};贵族等级“在出版自由上他驳斥的是人的自由,在出版法方面他驳斥的是法”^{[25]51};城市等级则宣称“出版自由只要没有坏人参与就是美妙的东西”^{[25]81};而农民等级把普鲁士的书报检查令形容为北美极端严酷的监禁制度^{[25]93-94}。马克思认为,之所以会有不同的权利诉求,是因为存在有不同的特殊利益。每一个等级都是自己特殊利益的代表,而国家则应体现的是一种普遍利益,这种普遍利益并不是不同特殊利益的抽象形式,也不是某一特殊利益的“虚假外衣”,而是代表“真正普遍的等级”^{[25]307}的利益。全过程人民民主的阶级基础正在于这一“真正普遍的等级”。“真正普遍的等级”与那些“虚假的普遍等级”“空幻的普遍等级”^{[25]307}的区别在于,他们并不是把自己的私人利益上升为普遍利益,而是在“实际上”把特殊利益与普遍利益统一起来。马克思在批判代表私人利益的官僚政治时,就指明了:“只有普遍利益在实际上而不只是(像黑格尔所想像的那样)在思想上、在抽象概念中成为特殊利益,才能铲除官僚政治;而这又只有在特殊利益在实际上成为普遍利益时才有可能。”^{[25]303}

“真正普遍的等级”是“实际上”普遍利益的代表。这里的关键在于“实际上”,而非“观念上”“抽象上”。因此,接下来的问题便转移到:谁是“实际上”普遍利益的代表,即权利的物质前提是什么。显然,这一问题关涉到了现实的物质内容,而这一物质内容不应在国家的概念中寻找,而应在“国家的材料”中探寻。在这里,“国家的材料应理解为国家的事务、家庭和市民社会”^{[25]249-250}。因为“政治国家没有家庭的天然基础和市民社会的人为基础就不可能存在”^{[25]252}。“家庭的天然基础”指的是生产力或具体的人的劳动能力;“市民社会的人为基础”指的是由人的普遍交往而形成的生产关系和社会关系。由此而言,权利的物质前提是社会的生产方式。社会的生产方式不但是生产力与生产关系的总和,而且还是现实的人的现实生活过程。“现实的人”意味着他是生产生活的主体,是普遍交往的主体,是历史活动的主体。显然,这一主体就是人民。人民不是单个的、孤立的个体,也不是抽象的、寓言的“政治人”^{[25]443}。人民首先是感性的、直接存在的人,这意味着人民以从事满足自身需要的物质活动为其生存的前提;其次,人民是因普遍利益而团结起来的社会力量,这种社会力量要求把权利诉求复归到代表“真正普遍的等级”的普遍利益自身,进而把权利的分配与人的解放统一起来。

制度的实践最能证明权利之阶级基础的正当性,也最能体现民主的正义效果。当然,制度本身的正义性也直接关系到民主的本质内涵,其核心问题在于政治或国家制度与人民的关系,即政治或国家制度是独立存在的纯粹领域还是与人民的现实利益紧密相关的社会生活。马克思在谈论君主制与民主制的差别时,就给出了明确的答案:“国家制度本身就是一个规定,即人民的自我规定。”^{[25]281}而且,这种“规定”不是纯概念的形式规定,而是不断地被引回到“自己的现实的基础、现实的人、现实的人民,并确定为人民自己的事情”^{[25]281}。因此,国家应是“客体化的人”,而不是“人变成主体化的国家”^{[25]281}。这里所说的“人的主体化”指的是把私人的特殊利益上升为国家意志,把国家看成私人的活动场所。君主政体是其典例。而“客体化的人”是把人的普遍利益对象

化为国家制度,把国家看成人民自己的活动对象。理想的民主制是其典范。由此可见,民主的实质是人民通过国家制度或政治活动指导、管理和服务社会。因此,国家制度所指向的并作为其根基的是人民的“特定内容”^{[25]282},即人的感性活动或对象性的活动。它是“人们从几千年前直到今天单是为了维持生活就必须每日每时从事的历史活动”^{[24]531}。这种“历史活动”之所以是人民的“特定内容”,是因为它是具体的物质活动,只要身为“现实的人”都必然参与其中的活动。它有别于历史上,特别是在君主制中专门从事思辨的、概念推理的“政治人”的活动。简言之,民主作为国家制度本身是实践的。

民主若是一种带有强实践性的国家制度,那么它也必定是“全过程”的。因为全过程人民民主是具体现实的民主^{[26]1}。这种具体现实性在于,它把“民主选举、民主协商、民主决策、民主管理、民主监督贯通起来”^{[26]23}。让人民充分表达自己的实际需求,充分参与政治活动,充分获得合理的利益保障。“全过程”的民主程序的贯通,使人民的政治权利切实地与自己的现实生活关联起来,而不仅仅停留于政治领域。另外,“全过程”不但体现在民主程序上,还深刻地融入现实生活的实体性内容中。它“涵盖经济、政治、文化、社会、生态文明等各个方面,关注国家发展大事、社会治理难事、百姓日常琐事”^{[26]23}。这些“大事”“难事”“琐事”不就是人民的“特定内容”的实现吗?正因为民主实际地贯穿于人民生产生活的方方面面,所以全过程人民民主才能体现出强大的实践效力。这种效力是可以被人民深切感受到的,并能从根本上解决问题的。实践效力是衡量民主之彻底性和全面性的科学标准。更进一步说,国家制度的正义与否需要实践的考察。实践效力是检验国家制度之正义性的唯一标准。这正是全过程人民民主超越西方传统民主思想的关键要点。从前文的论述中,我们可以看到,柏拉图与亚里士多德把国家制度的正义标准导回到了正义概念本身,从而导致了民主的理念与民主的现实的对立;霍布斯与卢梭把人民主权的正当性还原为抽象的自然权利,从而造成民主的特殊性与民主的普遍性的对立;罗尔斯则把制度的全部政治价值归结为由“原初状态”导出的正义原则,从而引致了民主的形式与民主的实质的对立。制度的实践标准打破了把自由、权利、平等这些关乎国家事务的内容概念化、抽象化、形式化的局限,并“把国家由一个高踞社会之上的机关变成完全服从这个社会的机关”^{[27]444},使国家制度的正义性回归到实践的人民性上来。

正义理念的最终实践目标在于构建一个良序社会,而良序社会则要求一个符合正义理念的政治伦理标准,民主是其中的根本条目。历史地看,民主作为良序社会的政治伦理标准是从纯粹的形式方面开始的,官僚政治是其集中表现。它遵循的是严格的“形式的原则”^{[25]282}。“形式的原则”指的是国家的政权组织规则。在黑格尔那里,这是“国家理性”或“国家精神”;在现实中,它展开为国家意志或国家权力。马克思认为古代的君主制和近代的共和制都是以这种“形式的原则”为建制之基的,它们一定程度上带有民主的形式却毫无民主的实质,它们以民主的名义建制,实则无民主的内容。因此,当以这样的“形式的原则”为良序社会的政治伦理标准时,它们是无法实现正义社会的。马克思认为,真正的民主制是对君主制和共和制的否定,即对纯粹的“形式的原则”的扬弃。他指出,“在民主制中,形式的原则同时也是物质的原则”^{[25]282}。“物质的原则”即社会的生产原则。它指的是“人民的特殊存在形式”^{[25]282}。这里所说的“人民的特殊存在形式”并不是强调个体之间私人利益的特殊差别,而意在突出人的存在的具体物质条件。它包括人民需要什么,人民生产什么及怎样生产的现实过程。因此,理想的民主制不是把国家与人民对立起来或把国家看作独立于人民之外的政治领域,而是在国家的形式中赋予人民的内容,或把国家的内容充实为人民的“活生生的、感性的、具体的活动”^{[24]218}。在这里,“形式的原则同时也是物质的原

则”不仅意味着国家与人民的统一,而且意味着两者统一于人民。正如马克思所认为的,“不是国家制度创造人民,而是人民创造国家制度”^{[25]281}。

马克思的这一民主观深刻地体现在全过程人民民主的理论与实践之中。因为全过程人民民主的本质和核心就是人民当家作主,而人民当家作主的实质在于“要看人民有没有投票权,更要看人民有没有广泛参与权;要看人民在选举过程中得到了什么口头许诺,更要看选举后这些承诺实现了多少;要看制度和法律规定了什么样的政治程序和政治规则,更要看这些制度和法律是不是真正得到了执行;要看权力运行规则和程序是否民主,更要看权力是否真正受到人民监督和制约”^{[26]2-3}。其中“投票权”“口头承诺”“制度和法律的规定”“权力运行规则和程序”是民主的“形式的原则”;而“广泛参与权”“承诺的实现”“制度和法律的执行”“权力的监督和制约”则是民主的“物质的原则”。由此可见,人民当家作主真正做到了“形式的原则”与“物质的原则”的统一,同时把“形式的原则”归结为“物质的原则”。在更深层面上,人民当家作主的民主理念把正义社会的实质性内容聚焦到人本身,即人的自由而全面发展的社会条件上来。马克思在谈到自由与国家形式之间的关系时,就指出“各种国家形式比较自由或比较不自由,也取决于这些国家形式把‘国家的自由’限制到什么程度”^[28]。换言之,“国家的自由”并不是要构建一套作为国家统治机器的“合理”制度,而是通过制度改变人民不合理的生存状况。前者只是从形式的方面完善国家的形式,而后者是从物质方面改变国家的内容,进而改变“人民的特殊存在形式”。所以,只有全过程人民民主才是与正义社会的实质性内容相匹配的民主。

四、全过程人民民主的正义价值

全过程人民民主的正义内涵和正义结构共同诠释了构建一种新的“正义论”的方案。这一方案虽基于中国的特定国情和发展实情而带有鲜明的地域特点,但绝不妨碍这一新“正义论”为推动人类政治文明进程贡献出独有价值。历史地看,全过程人民民主为厘清上千年来民主与正义的复杂关系提供了一条明晰的统一思路;现实地看,全过程人民民主为解决一直困扰当代西方正义论者的形式正义与实质正义之对立问题,提供了符合实际的政治智慧。两者共同构成了全过程人民民主的正义价值。

全过程人民民主的正义价值首先体现于它实现了个体与共同体的统一。在西方的政治传统中,一直以来的一个观念偏见是把个人与国家看成两个相对独立的领域:个人是感性的、物质的、道德的领域;而国家是理性的、精神的、法的领域。因此,在柏拉图和亚里士多德的主张里,要么建立一个个人正义完全服从城邦正义的“最佳政体”;要么把特殊个人(如哲学家或君王)的正义直接上升为城邦正义的原则,否则个体和共同体都将受到破坏而无法实现正义社会。显然,个体与共同体的分离是造成这一观念偏见的原因,这就要求我们进一步探讨个体与共同体的本质规定。

个体就它是意识和精神的主体而言,当然具有原子式的独立性。每一个人的意识在形式上都是个性化和差异化的,但意识本身并不能独立存在,它可能带有独立的外观和表象,但绝没有独立的内容和历史。意识在任何时候都只能是被意识到了的存在,而人们的存在就是他们的现实生活过程^{[24]525}。换言之,个体的存在依据并不在于“思”,而在于“物”。因为“思想、观念、意识的生产最初是直接与人们的物质活动,与人们的物质交往,与现实生活的语言交织在一起的”^{[24]524}。“物质活动”和“物质交往”才是个体的根本特性。并且,更为关键的是,这里所说的“物质活动”和“物质交往”不是指一般的从人类的多种活动和交往中抽象出来的概念,而是指具体

的、历史的、处于“定在”中的“现实的人”的现实生活^{[24]525}。进而言之,个体的“物”的根本特性在于它的社会性。正如马克思所认为的,“人们的社会历史始终只是他们的个体发展的历史”^[29]。要注意的是,这句话并不是在说人的个体独立性,而是在强调整个人类史是“个体发展的历史”。既然“个体发展的历史”形成了“人们的社会历史”,那么人类社会作为共同体的存在形态就与生活在其中的个体的“物质活动”和“物质交往”关联起来了。这种关联首先体现为两者互为存在和发展的条件。个体只有在共同体中才能实现一切交往活动。共同体在本质意义上是指“个体之间的社会联系或共同的生活方式”^[30],而人的本质在其现实性上是“一切社会关系的总和”^{[24]501},因此,共同体为个体之间结成一定的社会关系创造条件。另外,共同体的建立也不是任意的,更不是脱离个体而先于个体的。共同体本身也是历史的产物,是个体的交往活动发展到一定阶段后,应个体的生产生活需要而生的“普遍物”^{[25]258},它是个体社会属性的对象化和整体化。

由此可见,就本质性内容而言,个体与共同体是统一的。民主制的根本任务是使这种统一充分体现在形式方面,并使形式促进内容的发展。这与全过程人民民主的主旨是一致的。全过程人民民主是“过程民主和成果民主、程序民主和实质民主、直接民主和间接民主、人民民主和国家意志的统一”^{[26]1-2}。人民既是社会中的个体,更是代表国家之主体的共同体。过程民主和成果民主的统一意味着在生产生活中的合理诉求上升为共同体的需要;程序民主和实质民主的统一意味着个体的共同参与实际推动了共同体需要的满足;直接民主和间接民主的统一意味着个体的物质内容提炼为共同体的基本组织原则;人民民主和国家意志的统一意味着个体的普遍利益成为共同体建制的根本依据。

全过程人民民主的正义价值还体现在权利与善的统一上。自近代以来,权利的分配机制已成为衡量一个社会是否正义的重要标准,也是一个国家实现善治的政治手段。这也直接关系到民主制的意义。霍布斯坚持君主制优于民主制的主要理由就在于:只有将个体的全部自然权利转让给共同体中的一个最高意志,才能保全每一个个体的自然权利,才能达到“和平”的善的结果。而卢梭则建议取消带有专制色彩的“利维坦”,构建一个“自由共同体”,以便从任何一个结合者那里,人们都可以获得自己本身所渡让给他的同样的权利^{[13]20}。显然,霍布斯与卢梭的权利分配方案之所以会造成正义与民主的紧张关系,是与他们的权利观念息息相关的。马克思早在《论犹太人问题》中就指出了近代以来的权利观念的致命缺陷:“任何一种所谓的人权都没有超出利己的人,没有超出作为市民社会成员的人,即没有超出封闭于自身,封闭于自己的私人利益和自己的私人任意行为,脱离共同体的个体。”^{[24]42}在这里,马克思对于近代权利观的批判有两层含义。第一,权利的本质属性在于它的社会性,不应把人的权利仅只看成一种抽象的自然权利。权利是建基于一定的政治共同体上的,只有把个人的权利上升为整个共同体的普遍利益,上升为一种公共权利,个人的权利才有意义。当然,公共权利也不是个人权利的简单加总,更不是某一特殊利益群体用来控制他人的政治借口,公共权利是“生产发展到能够满足所有人的需要的规模;结束牺牲一些人的利益来满足另一些人的需要的状况”的政治保障^{[24]689}。第二,既然权利具有社会属性,那么权利的分配必然取决于一定的历史条件,即它的物质基础。权利的分配是由社会的具体制度来维持的,而制度显然作为一种上层建筑由经济基础来决定。因此,“权利决不能超出社会的经济结构以及由经济结构制约的社会的文化发展”^{[27]435}。这说明,一个共同体内部的权利分配机制,不是由“神授”或“天赋”的自然权利为先决条件的,而是由维持共同体生存和发展的物质生产状况和维系共同体稳定的生产关系决定的。

由此可见,权利与善的统一实则是经济基础与上层建筑的统一,是社会的生产与社会的制度

的统一。一个社会的善的标准也不仅仅是伦理道德的考量,而是物质精神的协调共进、和谐共存。民主制度有利于这种善的实现才是正义的,全过程人民民主符合这种善的标准。因为它是“全链条、全方位、全覆盖的民主”^{[26]2}。其内容不仅只关注人的自然权利,更切实涉及每一个人的社会权利,并把生存权和发展权作为民主致力于保障的基本人权。也只有把生存权和发展权作为其他一切权利的根本点,才能避免公共权利“滑落”为个人的“私利”而损害善的现实性。

自由和平等的统一是全过程人民民主的另一重要正义价值。自由和平等谁优先的问题是政治哲学的当代焦点,也是民主与正义之关系的争议点。罗尔斯认为,正义的“一个可行目标就是为民主制度提供一种可接受的哲学和道德基础,从而能够回答这个问题,即对自由的要求和平等的要求应该如何加以理解”^{[14]9}。前文已述,罗尔斯通过提高平等的地位试图把民主的理念贯彻到财产权的分配中,这无疑触犯了当代自由至上主义者的“红线”。哈耶克就认为平等不应侵犯自由,“一般性法律规则和一般性行为规则的平等,乃是有助于自由的唯一一种平等”^{[31]102}。诺奇克甚至指出:“个人拥有权利,而且有一些事情是任何人或任何群体都不能对他们做的。”^[32]可见,自由与平等的紧张关系直接影响了正义的理论与实践。而民主对这一紧张关系的和解首先应突破传统的自由观念和平等观念的局限。近代以来,自由观念经过长期发展,如今可总结为:它是“对一种人的状态(condition)的探究;在此状态中,一些人对另一些人所施以的强制(coercion),在社会中被减至最小可能之限度”^{[31]3}。这是西方传统自由观的经典表述,它代表着自西方启蒙运动以来的主流价值,即个性自由。个性自由意在激发人性当中的欲望、激情、灵感和创意,并无阻碍地释放自然赋予的一切潜能。不可否认,这种自由观为资本主义工业时代的发展带来了无穷生机。但正如马克思所言,这种“繁荣”背后“进行的完全是不同的另一些过程,在这些过程中个人之间表面上的平等和自由就消失了”^[33]。在资本主义的生产方式下,人的自由是分裂的:对单个人来讲,因为他的物质生活和精神生活是乖离的——在生产中他受“物的依赖性”的支配,而在意识中他又试图摆脱这种支配去寻求彼岸的解脱,所以在表面的自由状态背后,实则是人的异化的恶境;对人与人的关系来讲,就连这种表面的自由都是对立的,因为在资本逻辑控制下的社会关系中,资本与劳动的天然对立必定导致人与人之间的分隔,自由也只能在这种分隔中沦为一方统治另一方的工具。其最终的结果是,“个人自由只是对那些在统治阶级范围内发展的个人来说是存在的”^{[24]571}。

若要超越这种虚假的自由则必须把自由导回到人自身的发展上来。马克思在论述人的历史发展阶段时就指出:“建立在个人全面发展和他们共同的、社会的生产能力成为从属于他们的社会财富这一基础上的自由个性,是第三个阶段。”^{[18]52}显然,在这里,马克思把自由理解为“个人全面发展”和“他们共同的、社会的生产能力”。自由是人的生产能力的全面发展。这里所说的“全面发展”一方面体现为,个人的劳动能力在技术和观念层面的全面提升;另一方面体现为,这些个人所集合成的共同体对主观与客观世界的改造能力本身,成为共同体得以持续的财富。毋庸置疑,马克思把自由提到了人类解放的高度。而且,马克思对自由观念的这一质的改造,同时使得平等的观念也从“虚假”的牢笼中释放出来。平等在资本主义社会中的虚假性在于,它试图用法的平等解决一切不平等,结果却只是掩盖了不平等,并加剧了不平等的程度。平等的问题实质并不只是用什么样的规则来防范不平等,而是如何从主体方面解决不平等。换言之,平等应关注的是共同体是否提供了每一个个体发展自身劳动能力的条件,即人的发展需要是否得到了充分满足。“充分满足”并不是要把共同体当中的全部利益平均分配给个体,也不是不计后果地满足人的所有欲望,而是为人的“自由个性”创造一切合理条件。可以看到,在这里,自由与平等统一了

起来,两者讲的其实是同一回事。全过程人民民主的价值就在于它为达成这种统一开辟了道路。“中国特色社会主义自由与平等的形式和实质具有根本一致性,并且具有坚实的制度保障。”^[34]这种制度保障的最可靠方式就是全过程人民民主。因为全过程人民民主是“最广泛、最真实、最管用的社会主义民主”^{[26]2}。在“最广泛”的层面上,全过程人民民主覆盖到了“个人全面发展”过程中的每一个环节;在“最真实”的层面上,全过程人民民主深入到了人们提高“社会的生产能力”的细微之处;在“最管用”的层面上,全过程人民民主关涉到了满足人民发展需求的实际效果。所以,在民主的实践中,全过程人民民主直接面对并改变着人的发展的社会条件,并致力于“自由个性”的实现。

五、结 语

正义内涵、正义结构、正义价值共同构成了全过程人民民主的正义体系,三者有着紧密且连贯的逻辑关系。全过程人民民主所蕴含的人民权力思想,从理念层面重新审视已成为当代政治哲学之显学的“正义论”的核心议题,即何为正义,正义社会的实质是什么。显然,全过程人民民主并不要求从一种空幻的“假设”或抽象的“还原”出发去思考这一问题,而是把问题聚焦于现实的人的感性活动,即人民的物质内容,从中阐明有关正义的一切内涵。全过程人民民主的正义结构是对其正义内涵在具体的正义社会建构中的要素分析。在当代社会秩序的建制中,权利的分配、制度的原则、良序社会的稳定性依据是主要考察的因素。全过程人民民主从权利的阶级基础——人民、制度的实践效力——全过程、良序社会的政治伦理标准——人民当家作主三个层面实现了正义社会从理念到现实的衔接。从正义内涵和正义结构中可以看到,全过程人民民主的意义不仅在于为人类探索理想的民主形式提供了全新方案,而且从人的解放视角,为人类自古以来所探寻的个体与共同体、权利与善、自由与平等诸矛盾的和解带来了全新思路。这正是全过程人民民主的正义价值。在当今西式民主逐渐沦为一种失效的“代主”^[35]的语境下,全过程人民民主不仅为民主制本身带来了具有世界意义的“正义方案”^[36],而且开拓了一条通往新型人类政治文明的科学道路^[37]。

参考文献:

- [1] 曹典顺. 全过程人民民主的唯物史观本质[J]. 广西大学学报(哲学社会科学版), 2022(3): 1-9.
- [2] 包大为. 全过程人民民主的政治哲学意义[J]. 思想理论教育导刊, 2022(4): 94-101.
- [3] 董树彬, 付金辉. 论全过程人民民主的比较优势[J]. 理论探索, 2022(3): 43-48.
- [4] 王炳权. 全过程人民民主的“三重逻辑”: 全过程原则、人民精神与民主能力[J]. 马克思主义研究, 2022(10): 112-121.
- [5] 李锋. 全过程人民民主话语体系的构建[J]. 当代世界与社会主义, 2022(2): 29-36.
- [6] 董树彬. 人民当家作主: 全过程人民民主的价值旨归[J]. 河北学刊, 2023(2): 9-17.
- [7] 孔繁斌. 发展全过程人民民主: 民主认同的新取向[J]. 探索与争鸣, 2022(4): 12-15.
- [8] 柏拉图. 理想国[M]. 郭斌和, 张竹明, 译. 北京: 商务印书馆, 1986.
- [9] 亚里士多德. 尼各马科伦理学[M]. 苗力田, 译. 北京: 中国人民大学出版社, 2003: 2.
- [10] 列奥·斯特劳斯, 约瑟夫·克罗波西. 政治哲学史: 上册[M]. 李洪润, 等译. 北京: 法律出版社, 2020: 145-146.
- [11] 亚里士多德. 政治学[M]. 吴寿彭, 译. 北京: 商务印书馆, 1965: 352.
- [12] 霍布斯. 利维坦[M]. 黎思复, 黎廷弼, 译. 北京: 商务印书馆, 1985.
- [13] 卢梭. 社会契约论[M]. 何兆武, 译. 北京: 商务印书馆, 1980.
- [14] 罗尔斯. 作为公平的正义: 正义新论[M]. 姚大志, 译. 上海: 上海三联书店, 2002.
- [15] 马克思恩格斯全集: 第3卷[M]. 北京: 人民出版社, 1960: 418.
- [16] 罗尔斯. 正义论[M]. 何怀宏, 等译. 北京: 中国社会科学出版社, 2009: 6-7.

- [17] 马克思恩格斯全集;第18卷[M]. 北京:人民出版社,1964:307.
- [18] 马克思恩格斯文集;第8卷[M]. 北京:人民出版社,2009.
- [19] 马克思恩格斯文集;第5卷[M]. 北京:人民出版社,2009:877-878.
- [20] 马克思恩格斯全集;第4卷[M]. 北京:人民出版社,1958:330.
- [21] 马克思恩格斯全集;第12卷[M]. 北京:人民出版社,1962:758.
- [22] 马克思恩格斯文集;第2卷[M]. 北京:人民出版社,2009:53.
- [23] 马克思恩格斯全集;第17卷[M]. 北京:人民出版社,1963:588.
- [24] 马克思恩格斯文集;第1卷[M]. 北京:人民出版社,2009.
- [25] 马克思恩格斯全集;第1卷[M]. 北京:人民出版社,1956.
- [26] 中华人民共和国国务院新闻办公室. 中国的民主[M]. 北京:人民出版社,2021.
- [27] 马克思恩格斯文集;第3卷[M]. 北京:人民出版社,2009.
- [28] 马克思恩格斯全集;第19卷[M]. 北京:人民出版社,1963:30.
- [29] 马克思恩格斯文集;第10卷[M]. 北京:人民出版社,2009:43.
- [30] 汪信砚,孔婷. 个体与共同体:马克思阐释社会历史发展的一对基本范畴[J]. 马克思主义理论学科研究,2021(2):15-24.
- [31] 哈耶克. 自由秩序原理[M]. 邓正来,译. 北京:生活·读书·新知三联书店,1997.
- [32] 罗伯特·诺奇克. 无政府、国家和乌托邦[M]. 姚大志,译. 北京:中国社会科学出版社,2008:1.
- [33] 马克思恩格斯全集;第46卷[M]. 北京:人民出版社,1979:200.
- [34] 王岩,陈绍辉. 政治正义的中国境界[J]. 中国社会科学,2019(3):4-20.
- [35] 赵汀阳. 一种可能的智慧民主[J]. 中国社会科学,2021(4):4-23.
- [36] 王岩. 全过程人民民主视阈下正义的实现逻辑[J]. 道德与文明,2023(1):5-14.
- [37] 蒯正明. 全过程人民民主对人类政治文明的新贡献[J]. 马克思主义研究,2021(9):71-78.

Democracy as Justice: Political and Philosophical Realm of Whole-Process People's Democracy

YU Genxiong

(School of Marxism, Zhejiang University, Hangzhou 310058, China)

Abstract: In the history of western political philosophy, democracy and justice have been in a complex relationship. Despite Plato and Aristotle's confusion over the "best regime" and Hobbes and Rousseau's dispute over the publicity of the "sovereign", or Rawls's issue of the effectiveness of "property-owning democracy", it has been shown that the reconciliation between democracy and justice is difficult to go further within the original framework. Developing whole-process people's democracy based on socialism with Chinese characteristics may provide a new solution to this historical problem. The connotation of whole-process people's democracy lies in the principles that all state power belongs to the people, and state power is people's power. In the structure of whole-process people's democracy, people, as a "truly universal hierarchy", are the class basis of rights; The "whole process" realizes the "people's self-regulation" and demonstrates the practical effectiveness of the system; the people being the masters of the country is the political and ethical standard of a well-ordered society, which adheres to the idea that "the principle of form is the principle of material". The unity of individual and community, the unity of rights and good, and the unity of freedom and equality together constitute the value of whole-process people's democracy.

Key words: political philosophy; whole-process people's democracy; Chinese modernization; state power; well-ordered society; rights and goodness

责任编辑 高阿蕊

网 址: <http://xbjbs.swu.edu.cn>