

王道与人民共和：中国宪政的传统资源

柯小刚

内容摘要：人民共和的最根本的问题是如何理解党和国的关系，革命和宪法的关系。对二者的关系古代礼法提供了重要的启发，它们不是抽象的、形式对立的，而有着内在的统一性。中国古代的礼法传统是一种“经学式的宪法”或“革命宪法”，是一种更高级的宪法。孔子删定六经既有革命意义又有立法意义，革命和立法是结合在一起的。革命和礼法不是对立的，而是在礼法范畴之内的，可以说礼法是包含革命的宪法。文章提出中国古代的时间观是与西方的线性时间观和循环时间观都不一样的往复时间观，正是在这种时间观念下礼法与革命是统一的，都是为了“道”“命”的通达顺畅。

六十年前的建国伟业和三十年的经济发展，为今日宪政建设提供了必要前提和坚实基础。但是，更前提的前提和更基础的基础，却是数千年中华法系的政治传统和法理传统。这个传统一度被认为是非法的：它要么干脆被视为没有宪法和法律的野蛮统治形态，要么被认为是建立现代宪政和法制的障碍。这种观点曾经是一种革命激情的产物和斗争宣传的需要。现在，革命斗争既已完成，建国大业既已成就和巩固，这种需要就成为历史。新的需要于是产生出来：就是如实的历史研究和取法借鉴，以便为新时期的新任务做准备。时贤所谓“进一步解放思想”，大概就包含这个意思吧？

时间、革命与宪法：孔子删定六经的革命意义和立法意义

法在古代中文语境中主要指刑法。但礼乐刑政是一个整体。¹ 阐明和规定这个整体的文本既可以说是具有宪法学意义的文本，也可以说是超出了宪法学意义的文本，或者说它是一种独特法系传统中的宪法样态，这种样态包含着对宪法的不同理解：它包含着对何谓“宪法”本身的立法。在中国古代，这类文本总是以学术的形态表现出来，但这里所谓“学术”却不是与政治无涉的独立部门，而是

¹ 《礼记·乐记》：“礼以道其志，乐以和其声，政以一其行，刑以防其奸。礼乐刑政，其极一也。”

作为国家重要组成部分的学术建制，也就是经学；同时，这里所谓“经学”也不是与“俗世”有距离的“宗教”意义上的经典和经典解释学，而是直接进入国家政治生活、司法实践、教育和选举体系的经书。这样的经书和经学是历史文献、学术研究，也是国家政治、社会伦常和精神信仰的渊藪。它们不但是一个国家的根本大法，也是整个社会，乃至整个民族历史的根本大法。如果一定要套用“宪法”这个并不合适的名称的话，那么，我们或许可以称之为“经学式宪法”。当然，即使那种以形式化和规范化的约法为基础概念的宪法形态也必然是一个民族的历史、信仰和习俗的理性表现，但是，在成文宪法中对这一点是否自觉以及对它们的自觉程度却是不同的。形式化的约法概念对此缺乏自觉或自觉不够，因此，那种宪法形态不能有效地纳入时间和变化，于是就与动态的革命概念形成了一种抽象的对立。由此导致的后果很广泛，譬如说在历史问题上形成了古今之争，在地域、文化和国家问题上形成了狭隘的现代民族建制（现代所谓民族的划分是古今历史割裂的后果之一），在社会经济政治生活上纠结为资本主义自由民主的“历史终结论”。所有这些表现形态的弊病，都是未能做到通三统和大一统（通三统和大一统关系密切）。相比之下，经学宪法不是一代人的约法，而是历代祖先、圣贤、历史、文化的积累。它是常经大道，“天不变道亦不变”，也是权变损益、与时俱进。它超越了革命与宪法的对立、这种宪法与那种宪法的对立、这种主义和那种主义的对立、这种制度和那种制度的对立、古与今的对立、民族与民族的对立、豪右与豪右的对立、党派与党派的对立。《洪范》（篇名的意思就是大宪法）所谓“无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平；无反无侧，王道正直”大概就是这个意思吧。《中庸》云：“道也者，不可须臾离也；可离，非道也”。经是不可逃离的大道，宪法是不可能违反的大法。一群人坐在桌子面前是约定不出宪法的，或者说约定的法本身也必定是有所遵循的。西方所谓自然法、神法也被认为是约法所遵循的法，但无论自然法还是神法都有一个致命的基本缺陷，那便是孔子所谓“质胜文则野”的问题。纯粹理性和精神信仰都是毫无依傍的东西，而神话和习俗却又太驳杂不纯，“文胜质则史”，所以在西方哲学和法哲学传统中就形成了自然和习俗的紧张、信仰和神话（迷信）的紧张。现代西方所谓宪法，无非是这种紧张关系的斗争结果和妥协结果。而这个问题，早在孔子削删六经的时候，就已经解决得很好了。中国人之所以一直没有现代西方所谓“宪法”，不是因为政治文化不发达，而是因为太发达了，以至于不需要。经学宪法或者说礼法是更高级的宪法，因为它是建立在“文质彬彬”基础上的法，是通三统而大一统的法，而不是那种不得已而与习俗和历史相妥协的自然法或神法，也不是那种建立在恐惧革命心态上的规范法。它是相对规范的礼，也是其命维新的道。

从大的方面讲，全部六经之所以成为经典，都是孔子削删的结果。在他的这个削删里，包含有如何损益三代以为后世制法的革命意图在内。所以，经过孔子

删削的先王经典，本身既是一个革命改制的成果，即通用三代礼法而来变革周文之蔽的革命成果，同时也是基于先王的法典为后世立法。这个关系非常要紧：由于孔子的经典革命，中国礼法传统既避免了婆罗门教、犹太教式的漫无节制的固守成法，也避免了佛教、智者运动、基督教、启蒙运动式的漫无节制的激进革命。前者文胜质则史，后者质胜文则野，而自尧舜禹汤以至于文武周孔的一贯之道则是文质彬彬的中庸之道。“道之不行也，我知之矣：知者过之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣：贤者过之，不肖者不及也”：在《中庸》里，孔子如此慨叹，再三慨叹，我们一定要去体会在这些慨叹里蕴含的历史意义，才能理解中国经典何以为中国经典，它们如何不同于印度和西方历史上出现过的种种旧典和新书，也才能理解为什么从汉代以来中国的“立宪”行动总是通过经学学术的方式进行。

在孔子的时代，一方面文化臻于高度繁荣发达以至于贵族生活糜烂，另一方面激进黜文的革命思想开始蜂起。可以说百家大半都是质家，都是要革周文的命。这时候就有儒家出来反对他们。但是这样一来，这个儒家就从整全的先王之道降低为诸子百家中的一个子了，成为单纯文家的代表，也就是当时被革命的对象。孔子对此深有忧虑，《礼记》的《儒行》篇对此有记载。所以，孔子告诫子夏说“汝为君子儒，勿为小人儒”，就是告诫当时所谓儒家不能简单地与各路质家对抗，以捍卫周文的一个子学姿态来自限其命，而是要请复其本，复归先王大道的整全，文质彬彬，通三统而救周文，实现周文自身的其命维新。这就要求把堕落到子学形态的儒家救回到先王之道的大路上来。于是孔子晚年自卫返鲁，就开始赞易、作春秋、正礼乐、修诗书，为后世开启通过经学而来日新礼法的路子创造条件。如此，通过经学，就可以把儒家从子学小儒的堕落形态中救回来，从而维系了中国自古以来就有的政学结合的传统。这个任务启辟于孔子，行成于汉代。先是西汉今文学首倡圣经，后来又有自汉至唐的古文经学来补今文学质胜文的偏差，又至于宋明以质救文，又至于清学以文救质，乃至近现代新学以质革文，无不是经学经世的遗意。所以，只要我们从根本上领会了孔子删削六经的大义，深味建立经学的革命意义和立法意义这双重看似矛盾的意义，那么，无论我们读六经中的哪一经哪一篇，都可以找到中国宪政的传统资源，为将来的宪政建设寻求深刻的启发。尤其是对于人民共和国这个处在“革命尚未成功，宪政先要建设”局面的新生政体来说，尤其有着特殊的指导意义。古人说复古开新、贞下启元。越是要创造前所未有的新事物，就越是要“往事越千年”，回到比通常印象中的古代还要古老的古代。现代人通常印象中的古代主要是明清两朝带来的图景。当年孔子“与于蜡宾，事毕，出游于观之上，喟然而叹”，想到了三代以前的“大道之行、天下为公”，远远越出了他自己时代的“古之道”，也就是周文礼乐的封建制度。孔子编《尚书》从尧舜开始，更有百家远承羲、农、黄帝之风，那就更

加远古了。每当古今交接的过渡时代，人们都要大大扩展对于古代的形象。可以说一个时代的人们对于古代想得有多远，对于未来就能想多远。共和国的前途是深远阔大的，也是远未确定的，这种处境跟春秋秦汉之际的百家先贤所面临的处境是类似的。中华民族在那个“轴心时代”不是像世界上其他某些民族那样一味提倡新思想，发展新学术，搞新制度革命，而是努力拓展历史的记忆力和想象力，百家都以复古开新为使命，以某位先王的传统为革新的依据。所以，从一开始，中国政治思想就表现出清明的历史理性精神。《经解》所谓“疏通知远，书教也”，就是这种历史理性指导政治思想和实践的表现。《庄子·天下篇》描述了这种疏通知远的百家之争。百家都是先王大道的组成部分，只不过因为礼崩乐坏，王官失守，每家继承了大道之一偏。无论百家之间如何是其所是，非其所非，它们之间的统一性都是先王大道。《易传》所谓“天下同归而殊涂，一致而百虑”，反映了那段时期的思想史状况。正因为百家皆以先王大道作为共同基础，所以，诸子之争并不是主义之争，因而也不是西方常见的古今之争、诸神之争、诗与哲学之争、哲学与神学之争、科学与宗教之争、神圣与世俗之争、意识形态之争、文化冲突等各种否隔不通的争论形式。华夏之所以越来越大，没有分裂、萎缩、消亡，实在有赖于这种通三统的历史理性精神。

人民共和国宪政建设面临的根本问题在于如何理解党和国的关系，而这个问题的根本则在于如何理解革命和宪法的关系。这是因为：共和国的创建者是一个革命党，而在国家已经建立而革命尚未完成的时候，必须建立一种过渡性的法治状态，这便是“初级阶段”和“中国特色”理论产生的历史背景。这样一来，中国特色的初级阶段宪法就必定不可能是终结革命的纯粹规范性秩序，这个党所要坚持的革命也不再是单纯破坏秩序的革命。于是，一种非常困难的任務就摆到了共和国的法理学面前：那便是如何动态地理解革命和宪法的关系，而不是把它们视为一对抽象的形式对立的東西。在这个问题上，中国古代礼法的传统提供了重要的启发和借鉴。为什么可以到古代去寻找启发和借鉴？这不是别出心裁、异想天开，而是因为：今天之所以成为今天这个样子，这决不是任何个人或组织或某种主义能在一百年的现代历史中所能造成的结果，而必定是全部中国历史传统和所有外来影响合力造成的结果。一个深刻地重塑了中国的思想和力量不可能只是外来的，它必定是激发了这个古老民族的磅礴而厚重的底气才有可能成就建国伟业。

根据现代西方的通常宪法观念，宪政状态是革命状态的反面：宪政是秩序状态，革命是秩序的破坏和重建；建立宪政是革命结束的要求，也是结束革命的要求。如何通过规范化的立宪技术和宪政体系的建立而一劳永逸地终结革命？这似乎是现代宪法学的核心任务之一。但在中国古代传统中，革命与礼法的关系却不是这样形式对立的。《礼记·礼器》说：

礼，时为大，顺次之，体次之，宜次之，称次之。尧授舜，舜授禹，汤放桀，武王伐纣，时也。诗云，“匪革其犹，聿追来孝”，天地之祭，宗庙之事，父子之道，君臣之义，伦也。社稷山川之事，鬼神之祭，体也。丧祭之用，宾客之交，义也。羔豚而祭，百官皆足，大牢而祭，不必有余，此之谓称也。诸侯以龟为宝，以圭为瑞，家不宝龟，不藏圭，不台门，言有称也。

这意味着，革命和禅让、继承并没有本质区别，只不过是时势的不同而已。而且，更重要的是，或革命或禅让的这个“时”并不是“礼”之外的东西，更不是与“礼”相对立的东西，也不是说，和平的政权授受是礼或宪法秩序之内的事情，革命就不是礼或宪法秩序之内的事情。或许可以说：礼法是包含革命在内的超级宪法。顾亭林关于“亡国”和“亡天下”的思考，就是在这个“礼，时为大”的礼法框架中的思考。“礼，时为大”的意义在于：革命同样是礼法秩序之内的事情，而且是礼法秩序中最重要事情，甚至毋宁说制礼作乐的目的就是为了保持革命状态：苟日新，日日新，又日新，与时俱进，与道偕行。天道就是自强不息、自我革命的。人礼既然是法天的制作，就绝不仅仅是一套形式化的“伦”、“体”、“义”、“称”的规范，而是应该有着温润而和平的自我革新理想。“革命的宪法”：这在形式化的现代西方宪法学中是一个矛盾的概念，但在中国却有悠久的传统。这个传统要一直上溯到最初的先王伏羲和他制作的卦象。“易”或者“道”：这不只是“变化规律”一类的东西，而是中国人最终极的天理和人情，是相当于西方人所谓最高理性和信仰层次的东西，只不过在他们那里，理性和信仰是相互对立的東西。“一阴一阳之谓道”：道是阴性的贞定秩序，也是阳性的革命不息。《易》乾：“天行健，君子以自强不息”，坤：“地势坤，君子以厚德载物”。乾坤并建，然后有天地人道。《大学》所谓“在新民，在止于至善”，就是这个意思。《周礼》法天地四时运行，设三百六十官，也是这个意思。《礼运》在三代之英的大同历史之后退而求其次，认真设计小康社会的礼法，既充分尊重这套礼法，又保持一种礼运小康以至于大顺的理想，也是这个意思。这个意思表现在历史叙述上，譬如就是《汉书·律历志》对三皇五帝以至于三王、春秋、秦汉的一贯叙述上：在这个一气贯下的叙述中，我们惊讶地看到，无论是血统氏族起源的不同，还是禅让、继承、革命的差异，甚或政体和制度的嬗变，都不构成中国历史连续性乃至王道正统连续性的障碍。这对一个囿于各种形式主义的现代法理思想和政治哲学教条的读者来说，都是无法理解的，就好象他们也无法理解“人民共和国”、

“新民主主义”、“初级阶段”、“中国特色”等提法一样。有这样的传统作为底蕴，今天继续完成通三统的任务，把人民共和国的革命叙事和宪政建设与古代传统联系起来，又有什么困难呢？不过是一个中国人应该做的本份工作而已。而且具体做法，古人已经给出了明确的范例。现代人总是倾向于夸大现代与古代的差别，缩小古代不同时期之间的差别。实际上，三皇五帝与三代的差别、商周之别、周与秦汉之别，一点都不比“君主民主之别”小多少。

在中国古代历史中可以看到，所谓已经形成的礼法制度，无不是在革命改制、继承旧制和建立新制的复杂关系中形成的。《尚书》的大部分篇章都是在汤武革命带来的困境中完成的礼法创制，《春秋公羊传》和《春秋繁露》是在周礼崩坏、秦政无根的困境中通过回溯古礼而更新出来的礼法创制，《朱子家礼》和《明夷待访录》（虽然这个是成文而未付诸实行的）则是为了适应日益平民化的新型社会而尝试的古礼更新。实际上，在中文传统中，一切思想和制度的基础都是时间性的，因而在某种意义上也可以说是革命性的。黑格尔说中国相应于他哲学中的“存在”、中国历史停滞不前没有变化云云，刚好是说反了。一个东西你越了解得少，就越不能分辨它内部的细节。学习的过程往往就是学习分辨细节的过程，也就是一个文化的过程。对中国文化不了解的结果，就像看外国人，觉得谁跟谁长得都一样，没有区别，没有变化。就像美学界也有这样一种缺乏教养的见解流毒甚广，以为中国画千人一面，没有个性。这一类见解除了表明论者缺乏对所论事物的细分文化教养之外，不能对所论事物形成任何有意义的知识和判断。他们唯一应该做的事情就是去老老实实学习中国历史和文化，就像现今中国小学生背外语单词一样记住一些最基本的面貌和名字的关系：哪些是秦汉，哪些是唐宋，哪些是董巨，哪些是倪黄，不要继续用一种野蛮人的态度指着这些无限丰富的东西说：他们都是中国的东西，看呀，都是一些看不出相互区别的东西。这样一种面对中国历史和无教养态度，这样一种恬不知耻的指手画脚的指点，如果说在缺乏中国教养的十九世纪西方还是可以原谅的话，那么，在二十世纪以至今日的中国，竟然成为一种差不多是不言自明的对于中国历史和文化自我想象，就非常可悲了。西方殖民主义在政治和经济上的野蛮被中国军队赶走了，而他们在文化上的野蛮却一直持续到今天。人心上的殖民地，乃是最难拔除的野蛮。如今，任何一个中国中学生对于西方语言文化和历史的了解，已经远远超过一个欧美大学生对中国的了解。对于约翰和汤姆的长相差异，一个中国中学生的分辨能力，已经超过一个欧美大学生对张三和李四的辨别能力。在这种时候，如果西方仍然夜郎自大地陶醉在黑格尔的无知论断中的话，那么他们就是在把自己放在一个世界历史的极为危险的处境中；而如果中国的这些从小就学习西方语言的学生到死都只能蒙昧地从西方获得自我想象的话，那么，中国就处在一个更加危险的处境中。因此，在学习和教育问题上，我们处在一个必须革变的时机，一个必须通过

革变而来建立新型教育体制的时机：在这个已经“崛起”的国家，当务之急不再是盲目接轨，而是重新自我认识。这意味着，在继续学习外语、吸纳西方优秀文化的基础上，一定要开始用同样多乃至更多的时间和精力来学习自身历史和文化的优秀传统，开始用分辨约翰和汤姆的细致耐心来分辨张三和李四，开始认识中国人自身面貌的丰富性，解放思想，放弃成见，开始一个全面的自我认识过程。这便是我们今天来考察中国古代礼法和未来宪政建设的时代背景。

从“时间”的主题来看，黑格尔那种意见的前提是进步论的线性时间观。这种时间观是对希腊宇宙论理性和基督教末世救赎信仰的一个综合。基督教的线性时间看起来与希腊人的环形宇宙模式很不相容，但是，在深层旨趣上，它们却分享着对时间的克服意图。无论 kosmos 的理性秩序还是末世救赎的信仰，首先都是把时间视为蠹虫：所有形式的腐朽、堕落、败坏、混乱、罪恶、善变的欲望和激情、不测的机运和偶然性、妇女、儿童、奴隶、物质、陌生人、历史和未来、疯狂和水，无不隐藏在时间的可怕阴影之中。出于对时间阴影的惧怕——犹如希腊城邦市民对城郊森林的惧怕或犹太人对异族的惧怕——希腊人把时间救平为一个环形的广场空间，基督教把时间照亮为一个一览无余的线性坐标，以为这样就可以纳入万民的历史和未来（黑格尔的历史哲学就是干的这个事情）。这样一来，时间就得到了彻底的“克服”，不再黑暗，不再可怕，但时间也就不再是时间性的，而是超时间或无时间性的。超时间本来是一种弱者的发明，却被视为一种强大无比的精神胜利，到处受人膜拜，实在是人类文化的悲哀。后来又有所谓循环时间观的重温。但是，所谓循环时间这种说法，只要它仍然是局限在西方语境内部的，那么，它就要么是回到希腊理性宇宙论的空间化时间观，要么就是对基督教线性进步论时间观的一种孩子气的反动：是对这个所谓俗世及其全部欲望的妥协和自甘沉沦，是对教化任务的无耻放弃，而这也就是所谓后现代主义。于是，西方在全面反思线性时间观之后，不但没有解决问题，反而陷入了更大的分裂困境，即所谓古典理性主义与后现代主义的对峙，反不如那种作为两希综合的黑格尔式现代理性主义那样能把西方整合为一个西方。二十世纪以来的西方精神世界日趋分裂，而中国却逐渐走上了重新通三统和大一统的强盛局面。

中国人的时间观，如果一定要来概括的话，大概既不是线性时间，也不是循环时间，而是也许可以叫做往复的时间观。与这种时间观相对应的历史观，也许可以叫做文质相复的历史观。这种时间观和历史观所反映的，不过是天地人生万物发生运化的实情，也就是道、诚、易、性这些字所说的东西，而不是形式、理念、绝对神、抽象主体一类虚构出来的静止不动、愚顽不化的东西。所以，如果说革命与宪法在西方思想语境中是一一对立范畴的话，那么，在中国传统中恰恰是一件事情的两面。譬如在《易传》里面讲革命是紧扣一个“时”字：“天地革而四时成。汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时大矣哉”（革卦彖传）；在《礼记》

里面讲礼法制作也是“时”字当头：“礼，时为大”（《礼器》）。所以，礼法要去效法的东西并不是不变的几何知识那样的公理原则一类的东西，而是与革命的根本精神一致，是去效法变化之道：一种礼法制度好，是因为它可以有效地疏导（疏导）；不好，是因为它否隔不通，不能疏导。同理，所谓革命，无非是在否隔不通的时候疏通，重新建立可以有效疏导的礼法制度。疏通的，就是达命的；否隔的，就是命穷的；命穷的就要革命，以便重新疏导。所以，无论求变的革命还是守成的宪法，重要的都是一个道、命的通达顺畅。这个道理在《易经》的每一个卦象里都在讲，在《尚书》、《周礼》和《春秋》里则落实到政治生活的每一个细节。譬如《礼记·礼运》篇讲了从尧舜到文武、从大同到小康的天命时革，然后又从小康礼法制度的完善达到礼运的大顺。在这里，我们看不到动变和静止的形式化区分，无论革命还是制礼都不过是礼运的要求。又如商书、周书的许多誓、训、诰，对汤武革命作了很多解释：革命何以正当、必要，如何巩固和发扬革命成果，革命之后如何在继承前代的基础上维新改制，如此等等。又如《尚书》中的《尧典》《禹贡》《洪范》《周官》四篇，虽然是既成的典章形态，但其背景无不是革命成果的消解释问题，也就是古今通变的问题。

从往复的时间思想出发来理解礼法和革命的关系，其政治哲学上的实质意义在于一种道学的合法性（legitimacy，正当性）概念。正当性问题是现代宪政建设中最敏感焦灼的问题，但又是最轻易地被打发掉的问题。似乎正当性问题被转化为代表性问题就得到了完满的解决，这是民主时代的典型幻象（这涉及“民主时代的王霸之辨”，后节详论）。从这种现代迷信出发，诞生了一些“政治正确”但是“失败”的“现代国家”。由于霸权国家的操纵，这种现象在当今世界还比较普遍。中国也有沦为这种“政治正确的失败国家”的危险。所以，在这种形势下重读古典，学习往圣先贤如何理解一种政治形式的正当性依据，是有现实教益的经学工作。

大体而言，基于经学传统的正当性思想主要运作在“道”、“德”、“命”三个要点之上。道没那么玄远，不过是顺天地四时五行之运而已，这一点在《周易》经传和《白虎通义》里面，从天道到人事都论述得非常清楚，展开得非常充分。但是，天命无言，² 道不可为典要，³ 所以，如何才是合乎天道的富于正当性的人间事物安排，这并不能简单粗暴地化约为某种机构的认证或某种固定规范的形式保证。天道是过程性的和系统性的，人法于天的制度设计也只能是过程性的和系统性的。这就是“德”的概念。德不只是一点主观的心性修养，而是全部可见可行的文教武功、人伦礼法。德就是合乎天道的全部人类生活过程。《学记》学以知道、化民成俗，《大学》修齐治平，《中庸》伐柯不远、修教率性以行道，乃

² 《论语·阳货》：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”

³ 《易·系辞传》：“《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”

至道家全德以体道，都是把可仰观可取法的天道落实为可履行可修为的人德，由德以行道。“德者，得也”（《乐记》），德是得之于天的人情事物。一种政治是否具备正当性，诚然是通过是否合乎天道来判定的；但天道并不是某种具体的人格神，也不是某种抽象的形式理性，所以，一种政治的正当性既不是某种机构认证（如教会加冕）所能授予的，也不是某种制度设计（如代表制）可以一劳永逸地保证的。通过德来体现出来的道的正当性，是一种行事演示的（performative）正当性，而不是一种形式演绎的（deductive）正当性。⁴ 道-德传统中的政治正当性是一种具体的论证、动态的论证、实践的论证、开放的论证、面向未来的论证，而不是一种抽象的、形式化的、静止的、理论的、封闭的、短时效的论证。这就是“命”的概念。命是道与德的相合。有命就是德合于道，失命就是失德而违道，革命就是革弊修德以复道。所以，从《诗》《书》的远古时代开始，先王反复告诫的就是天命靡常、敬德保命的教训。“君权神授”的思想与中国的王制传统是毫不相干的。夏桀和商纣自以为天命在身、不可移易的观点受到了反复的检讨。⁵ 公羊家说“天子一爵”，《白虎通》进而以德释命，通说天子、皇、帝、王、侯等名号的道-德含义（即所命之号该当何德），就以成文宪章的形式把这种德命的思想落实下来。道-德-命的政治思想结构，就是上面所谓时间、革命与宪法关系的经学基础。

王道与人民共和，民主时代的王霸之辨

⁴ 关于行事演示与形式演绎的区别，参见笔者在南京大学的一个讲演稿“从《存在与时间》到《从 Ereignis 而来》”。由于此文尚未发表，特转贴一段话到此，以资说明：“形式演绎的体系结构是行动结束之后的阐释展开，是作为事后论证的纯粹理论形式，是已经看到全局，然后考虑从哪里开始，如何达到预期目的：黑格尔逻辑学所谓“必须以什么作为科学的开端”？赋格结构则是朝向不确定未来的行动发生，Vallega-Neu 因而称《从 Ereignis 而来》的表述和结构有所谓 performative 的特点（我们不妨把 performative 译为行事演示，因为这个词兼有做事、业绩、表演、示范等涵义。最近关于“中国模式”的讨论，有人谈到中国当前政治体制的合法性是 performative legitimacy 的合法性，不是诸如印度那样徒有其表的民主选举的形式合法性，可参）。中国古代经典都是典型的行事演示的赋格结构，如论语、庄子、乃至春秋、史记和通俗小说的演义。汉语根本上就是行事演示的赋格结构语言，不像屈折语，尤其德语的框架结构那样的系统形式结构。所以有人说中文没有印欧屈折语那样的 Gramatik（语法），但中文自有法度，它的法度很难形成形式系统的总结，而是具体体现在每一个独立汉字的行事演示中。中文诗歌表现得非常明显。桃红柳绿，枯藤老树昏鸦，一路独立而又相互关连地行事演示过去。德国人一直认为德语是最适合哲学的语言，现在从海德格尔的《从 Ereignis 而来》之后恐怕不好这么讲了。海德格尔是第一个最远地到达西方语言和思想的体系化框架边界的人。行事演示的赋格结构就是演义，典型如三国演义、西游记。有一个总体计划，但有个边走边看、走到哪算哪的意思在里面。与演义的赋格相对的，就是演绎的系统。演绎系统必须以一种瞬间完成的直观为形式系统之外的前提，只有这样才能保证形式系统是 teleios（完美、完成）的，而只有 teleios，在希腊人看来才是 kalon（美的）。演绎的体系最深的动力，来自这种完美的追求。这种追求不止有这种理性主义的形态，也有感情和信仰的形态，犹如行事演示（performance）不仅有 Ereignis（事变、道化）的演义赋格的形态，也有实用主义和工具理性的形态（如片面的 GDP 主义也被错误地当作一种 performative legitimacy，但真正的行事演示合法性的论证应该是社会的全面发展，具体说来就是落到实处的和谐社会和科学发展观）。”

⁵ 这种检讨一直持续到共产党的自我批评传统。新近的表述，如一方面强调说“中国共产党的领导地位，是在长期斗争的实践中逐步形成的，是历史的选择、人民的选择，也是明确载入宪法的”（2004年9月《胡锦涛在全国人大成立50周年纪念大会上的讲话》），同时，另一方面也强调说“党的执政地位不是与生俱来的，也不是一劳永逸的。我们必须居安思危，增强忧患意识，深刻汲取世界上一些执政党兴衰成败的经验教训，更加自觉地加强执政能力建设，始终为人民执好政、掌好权”（2004年9月《中共中央关于加强党的执政能力建设的决定》）。

上面立足于古代经史文献和政治思想传统，结合革命、时间和宪法的关系，谈了宪政建设问题上通古今之变的经学依据。下面就在这个依据指导下谈一个具体问题：王道与人民共和的贯通问题。因为受到西方的形式主义政治思想影响，“君主制和民主制”往往被视为古今差别的大端，所以，如何贯通王道和人民共和，可能是今日宪政建设中通古今之变的关键所在。

第一个要辨析的关键问题在于王道的概念。在这个问题上造成古今通变困难的主要障碍，可能在于对中国古典“王道”思想的过分狭隘的理解。“王”不一定意味着一个世袭的王族和王位。王道首先是《礼运》所谓“大道之行，天下为公”的意思。这个意思由来已久，大概是中国政治传统中最古老、最根深蒂固、最能激发中国人的政治想象和政治热情的本原传统了。《洪范》所谓“无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平；无反无侧，王道正直”就是这个传统的成文宪章表述。王道的第二个要义就是《春秋》公羊家说的，王道就是贯通天地人三才之道。第三个要义也是公羊家说的“王者，往也，天下所归往”（《白虎通》卷二）。根据这三个基本含义，“王道”并不是与“民主之道”相对立的“君王之道”，而是在一个时代，什么道能大公无私、贯通天人、得天下人往归，那个道就是王道。譬如在现代世界，如果民主共和能做到大公无私、贯通天人、天下往归，那么民主共和就是王道。“王”与“道”基本上是同义反复，其所贵者都是一个“通”字：上下贯通、古今贯通、中外贯通、知行贯通。共产党所谓“理论联系实际”、“从群众中来，到群众中去”，就是王道传统的现代延续。所以，千万不可把中国古典的高级概念“王道”与西方政体分类思想中的“君主制”这个形式化的初级概念混淆起来。近代革命者已经混淆过一次了。但历史的吊诡在于，历史总是将错就错，用“错误”的方式走“正确”的道路。君主制的推翻虽然造成很多便利条件的丧失（譬如民族边疆治理优势的丧失），但总的来说，是占据了时代话语的最高点，带来了更多的便利条件。可以说，现代中国革命推翻君主制，建立人民共和制，是为王道的重新开辟了道路。王道至大，无远弗届；周虽旧邦，其命维新：王道绝不会脆弱到只能依赖太监嫔妃群中的那个男人才能延续。大道之行，天下为公：民主革命绝不是王道的陨落，而是王道的自我革命、重新开端。既然在现代社会，只有人民共和才是大公无私的、贯通天人的、天下往归的，那么民主革命就不是革王道的命，而是王道的革命，也就是王道的更新赋形、改头换面、重新受命。

第二个要辨析的关键问题是王霸之辨。无论是在周文封建的天王制时代，还是在秦汉以后的皇帝制时代，王霸之辨是维护现行体制是否真正行王道的关键。如果“礼乐征伐自诸侯大夫出”、“陪臣执国命”，那么，王道就是徒有其名而无其实了。同样，在人民共和的新王道形式中，如果内政外交自权贵出、资本家族

执国命，那么人民共和的大公王道也就是徒有其名而无其实了。所以，无论对于君主制的旧王制，还是对于人民共和的新王道来说，王霸之辨都是一个涉及王道名实的重要论题。

在周礼中，霸（也就是伯）本来并不是与王对立的东西，恰恰相反，在周礼的制度设计中，伯原本是王制的重要组成部分，是维护王道的一个制度性保障。中国土广民众，治理成本很高，技术要求很高。出于这种国情特点，先王从《禹贡》的时代以来就创造了畿服制度，一直延续到清朝的朝贡体系，成为中国特有的天下体系的基本构架。《禹贡》九州五服皆出于地理。九州以山川泽海为界，夏商五服、周九服皆以道里远近为计。而当我们考虑到九州与二十八宿相配分野的时候，也可以说九州的地理意义是与天文意义紧密相关的。畿服的同心圆结构也是有天文学意义的。在九州畿服的地理之上，商周建立了诸侯封建制度，秦汉以来建立了郡县制度或郡县封国交相错杂的格局（后者参《汉书·地理志》）。无论封建还是郡县，首先都不是地理概念，⁶ 而是建立在天文地理之上的人事礼法安排。这是两种不同的礼法安排，也可以说一个主要是礼制的安排，一个主要是法制的安排，但两者有共同的地理基础。共同的地理基础给它们带来了共同的技术困难，那便是维护中央权威、建立治理秩序的困难。商设州伯，周立州牧，春秋尚霸，秦同文同轨，汉郡国错杂，都是为了解决同一个问题，即人事礼法与天文地理的矛盾问题，也就是大一统的问题。在这个背景之下，我们就能理解为什么何邵公解诂《春秋公羊传》开篇“大一统”的时候要从上法天时的王者讲到地上的草木昆虫了。⁷ 从春秋大一统的思路出发，从《禹贡》的畿服朝贡到《王制》（殷商）的州伯连帅，到《周礼》的州牧职方，到《春秋》实与而文不与的桓文霸业，到秦制的取消封建、建立郡县、加强集权，到汉的兼儒法、杂王霸而用之，虽然制度屡迁，但无不是一以贯之的问题意识。乃至片面贬损霸道的孟子，也不过是在霸道蜕变为争霸而丧失了尊王本义的情况下对王道的维护。当诸侯还是王制内部的一个有机组成部分的时候，崇伯自然就是尊王；当诸侯开始纷争而王道陵夷的时候，“上无天子，下无方伯，天下诸侯有相灭亡者，力能救之，则救之可也”（《公羊传》）；当诸侯分裂加剧，霸不过成为一种假号，有争霸之名而无尊王之实的时候，自然要像孟子那样进行王霸之辨了。孟子王霸之辨的深层含义，其实是反封建：当霸道不再能率领诸侯共尊京师，而是蜕变为毫无礼义可言的兼并战争，那么，超越霸道而直尊王道就成了正确选择。因此，孟子的王霸之辨其实要与同时代的法家思想一起看。二者的结合，一直要等到汉代。⁸ 从春秋大一统的思想来看，儒法之间、封建郡县之间并非否隔不通、势如水火，而是可以贯

⁶ 当然，侯国与郡县也成为地理的名称，如人们常说“齐鲁大地”，又譬如郡县意义上的较小概念“徐州”、“扬州”淆乱了《禹贡》的较大地理概念。

⁷ 何注“大一统”：“统者，始也，总系之辞。夫王者，始受命改制，布政施教于天下，自公侯至于庶人，自山川至于草木昆虫，莫不一一系于正月，故云政教之始。”

⁸ 参见拙著《道学导论（外篇）》第四章及其附录，华东师大出版社，2010年。

通的。秦以前，由于天子直辖在技术上只能限制在千里之内（《王制》：“天子之田千里”），所以千里之外必须分封诸侯以候民情（《白虎通》：“侯者候也，候逆顺也”）。诸侯就是诸侯，是天子治力不能直接达于地方时维护大一统的手段。而当这种手段不再能维护目的乃至毁坏目的，成为目的的障碍，那么，取消这种手段，采取另外的手段就是必要的了。然而，当秦采取了另外的手段之后，忽视了此前的手段之所以必要的技术前提（广土众民而交通、通信、文吏、语言、文书、货币等诸多限制），轻视了新手段所需的技术条件并未成熟，所以必然导致制度设计超前于技术条件的失败。汉的调整并不是简单复古，回到周的封建制，而是在现有条件下创造性地最大化中央权力的方式。汉初的黄老学风气，其实是对秦人过度进取的一种反动。经过黄老的缓冲，武帝以后的儒法兼用、王霸相杂就可以从容进行了。⁹ 要言之，王霸之辨的实质重心在行王道，而不在霸本身如何。霸本身无可无不可，王道才是目的。抓住这个要点，就可以避开霸道历史上的各种善恶面相的困扰，把王霸之辨的思想一以贯之地运用到现代民主宪政的建设中来。

民主的基础是民意，王制的标的是天意；然而，民意之难知之与天意之不定，几无程度差别。因此，二者对于制度设计来说可能只有信仰差别，并无功能差别。所以，行大一统的人民王制（王以前是君主，现在王是人民），还是议会党争的霸制（霸以前是尊王的封建贵族，现在是代表多数利益的政党），这个选择仍然是今天面临的问题。无论联邦党人，还是康子拟宪，都是大一统的公羊家，主张放弃春秋霸制。而这在中国，还不用等到汉代公羊家，实际从孔子述古删定的《洪范》、《禹贡》以来就是深入人心的主流传统。19世纪以来，列强分裂中国终未得逞，实有赖这一传统对于党国主义（无论国共）的暗中支撑。今日宪政建设，亦将有赖这一伟大传统。

今日宪法学，必须提高到制礼作乐的高度。康有为的宪政构想应该也是在这个高度来理解问题的。这是我们的宪政可能依赖的传统，而不是西方的约法传统。“王者功成作乐，治定制礼。”制礼作乐必须以建国大业为前提。“非天子不议礼，不制度，不考文。”制礼作乐需要权威来保证。而今天正好到了这个 *kairos*，有了这个 *fortuna*。希望当权者在明智地放弃了不切实际的政治激情之后，也学会尽快放弃毫无追求的实用主义。政治激情造就的建国伟业和实用主义带来的经济实力，如果都能顺利导向制礼作乐的方向，确立华夏宪政根基，则中国幸甚，人类幸甚矣。

《利维坦》第十八章：“人们之所以看不到君主政体与民主政府的道理彼此相同，是由于某些人具有野心，他们偏爱自己可望参加的集体政府和对君主政体

⁹ 共和国后三十年的政治文化冷漠，未尝不是对前三十年过分进取的反动，而今日也未尝不是进入了一个儒法兼用、中西通融的大创造期。这个时期整合得如何，可能关系到未来数百年中国的命运。

感到灰心绝望的原故。”¹⁰人民代表（议员）并非人民本身，恰如天子并非天本身。无论一个人（君主）、少数人（贵族、寡头）还是多数人组成的会议来代表人民的人格（person），都难免其自然人（human）身份，因而都不是绝对的代表（《利维坦》十九章）。认为人民请愿的代表一定比“六百年王统继承人”更能天然地代表人民，这是民主时代的幻象，犹如认为天子一定比上访群众更懂天意是君主时代的幻象。这些幻象是秩序的保证，也是秩序的威胁。无论古今中外，无论君主民主，无论谁是统治者，谁是被统治者，王道就是被统治者相信这个保证而统治者知道这个威胁，霸道就是统治者利用这个保证而被统治者警惕这个威胁。

王道与人民民主，这如何讲得通？民主自然是无君。人民主权的前提就是推翻君主。但是，推翻君主的合法性基础，可能恰恰是为了行王道。王道有很多可能的载体，君主制只是其中之一。当君主制成为王道障碍的时候，为了实现天下大公的王道，人民尝试民主道路。君主当然是一个人。但王的本义只是通天地人三才之道，它的含义中本来没有一个人的意思。不过，确实，君主当王是自然的，合乎人类直观的（所以，长期以来形成了王的含义和君主这个指称的几乎同一不分）。¹¹但是他的非王性，也就是他的私人性，也非常直观。王的含义不必然对应君主这个指称，这是违背人类自然和历史的剥离，也正是现代政治的抽象之处。在这个抽象的剥离之后，在“人民主权”和“民主”中，公义或王道似乎显而易见，似乎民主就是天然公义的，合乎王道的，彻底摆脱了君主私人性的东西；但实际上更困难的问题出来了，那就是民主政治的私人性、非公义性或者说违背王道的东西不再直观了。民主的问题在于，似乎大多数个人私利的总和就是公义。人民与王，这个超越人类天性能力的抽象整合体到处充满裂缝。很多现代政治的猫腻，或者说僭政，就是从这个裂缝里滋生的。对于教化来说，尤其困难的是，如果说教化一个君主或者少数贵族曾经并非易事的话，那么，如今教化千千万万君主就几乎是不可能的事了。当然，现代政治的很多优点也是从这里出发的。这种古今之争的分析只是勾勒一下，并不是重点，因为君主当王还是人民当王不是能争论和选择的。人民既承王统，利维坦既成，当务之急就不是搞古今中西之争，而是辅佐利维坦，忠于人民，坚持王道大一统，防止利益集团的霸道。

《利维坦》1651年英文初版封面铜版画，写了一句 *non est potestas super terram quae comparetur ei*（世上没有什么权威可以与他相比），画了一个戴王冠的巨人，右手持剑，左手举主教令牌，君临大地之上。细看这个巨人，并不是一个人，而是千千万万小人组成。他没有独一无二不可分割的身体，却有独一无二不可分割的法权人格。他所拥有主权的独一无二不可分割性并不维系于其身体的可分性，而只维

¹⁰ 霍布斯：《利维坦》，黎思复，黎廷弼译，商务印书馆2008年版，第135页。

¹¹ 含义（meaning）与指称（reference）的区别，是分析哲学强调的。譬如“启明星”“长庚星”“太白金星”“vines”这些词语的含义是各不相同的，但它们的指称是一致的

系于其法权人格的独一无二不可分割性。这是一种高度抽象的游戏，使得现代民主政治语境中的王霸之辨更加难以看清了。

毫无疑问，君主制是实行王道的自然途径。不过，对于明智审慎的思考来说，惋惜、追悔、假设、抱怨都是没用的。一切考量都必须立足于具体情境，敬畏人事所处的天时，敬畏民心向背。现代民心向往民主，读书人一要清醒它的问题，二要敬畏这种趋势。康有为虽然痛恨袁世凯，但他拟的宪法还是打着学习法国议会制的名义，暗中学习德国君主立宪的样板，设计了一个近似君主的国家元首。¹² 缅怀历史没用，批判现代用处也不大。君主制对于中华彻底一去不复返了，我们要做的事情更多了，任务更艰巨了。今天要勇敢面对民主时代，教化利维坦这头巨兽。你已经没有别的选择，利维坦是现在唯一的谈话对象。

更何况君主制不一定行王道。在君主制下，读书人的任务是把君主制带入王道。导君主入王道工作的方便之处在于君主的身体和人格都是独一无二的，因而是具象的，使劲有个着力点。不过，不方便之处恰好也在这里，因为君主的个人情欲也紧密不可分地结合在这个不可分的身体和人格之中。导民主制于王道显然是困难得多的任务。在所有困难中，首先最困难的是，它还没有成为一个自觉的任务，因为王道这个词已经被历史上的君主完全征用了，占有了，耗尽了声誉和人类的想象力。

施密特《宪法学说》第八章“制宪权”讲到上帝、国王和人民分别作为可能的制宪权。其中讲到人民作为制宪权的时候说道：“一切依宪法而设立的权力和权限都是通过制宪权产生出来的，而制宪权本身则永远不能凭宪法来设立。人民（Volk），即民族（Nation）始终是一切政治事件的根源，是一切力量的源泉。这种力量以日新其德的形式表现出来，由自身生发出其命维新的形式和组织，其本身的政治存在则永远不会有一个最终的定形。”¹³把人民上升到神的高度，进行神道设教，是防止民主庸俗化、利益集团化（即封建化、霸道化）、行人民王道的唯一途径。但是，这种人民神道教必须有个限度，这个限度就是人民制定的宪法。一旦宪法既成，神还是供起来敬而远之的好。但是也不要忘了。什么时候把它忘了，什么时候它就会现身。和历史上有过的其它神一样，人民神现身的时候，也会降下火、雷电和洪水。这可能是最后的神。中国政治文化可能是最早供起这尊神的。当柏拉图们对民主制进行口诛笔伐的时候，中国圣人就已经在构建人民利维坦了。这个利维坦既不是比希莫特的陆地贵族争霸战，也不是海洋利维坦，而是天空利维坦（天与民的一体性）¹⁴，也就是王道天下。

所谓人民王道就是宪政民主，依法治国，不能凡事付诸人民的偶然意志。这

¹² 参见康有为《拟中国民国宪法》及海裔在“康有为《拟中华民国宪法草案》评注”文中的解读。
<http://jus.pku.edu.cn/phpcms/2010/0622/717.php>，最后访问日期 2011 年 3 月 1 日。

¹³ 卡尔·施密特：《宪法学说》，刘锋译，上海人民出版社 2005 年版，第 89 页。

¹⁴ 参见拙著《道学导论（外篇）》第四章，华东师大出版社，2010 年。

是由人民这个新王的身体特性决定的。人民没有一个独一无二不可分割的身体，却要以一个独一无二不可分割的人格来当王。那么，保证人民王道、防止人民鼓动家或利益集团窃人民王权而行诸侯霸道的唯一方法就只能是宪政法治。犹如在君主制的时候，要么不奉君主为王，要么必行王制礼法一样，在民主制时代，要么不奉人民为王，要么必行宪政民主。

《易》曰：“初筮告，再三渎，渎则不告”（《蒙》卦辞）。人民这个多头的王，它的意志和欲望可能比一头的君主和寡头的贵族更暴烈，更贪婪，更喜怒无常。而当它被崇高的目的激动起来，在极罕见的机运（往往是民族生存危机）中被凝聚成一个人格或至少是一个代表会议的时候，它几乎就是神意和正义的化身，超过历史上任何伟大的帝王和贵族元老。这样的机运犹如“初筮告”一样极为罕见，也极为宝贵。在这样的初筮告之后，理性的宪法作为初筮告的结果将代替再三渎而不告的人民意志，行驶统治的权能。只不过，这个初筮告的人民意志始终藏在宪法的字里行间，犹如獬豸一般时刻警惕着利益集团对法的窃用，并且会在意想不到的时候突然现身，放下雷电和洪水，重新颁布它的敕令。

亚里士多德《政治学》第四卷第四章曾经这样讲“再三渎，渎则不告”：

又一种平民政体同上述这一种类似，凡属公民都可受职，但其政事的最后裁断不是决定于法律而是决定于群众，在这种政体中，依公众决议所宣布的“命令”就可以代替“法律”。城邦政治上发生这种情况都是德谟咯葛（平民领袖）造成的。以法律为依归的平民政体，主持公议的人物都是较高尚的公民，这就不会有“德谟咯葛”。德谟咯葛只产生在不以法律为最高权威的城邦中。这里，民众成为一位集体的君主；原来只是一个个的普通公民，现在合并为一个团体而掌握了政权，称尊于全邦。荷马的诗说“岂善政而出于多门（众主）”，他所谓“多”是指多数的民众集体地发号施令或指若干执政各自为主，我们这里不能确定。可是，这样的平民，他们为政既不以“法律”为依归，就包含着专制君主的性质。这就会渐趋于专制，佞臣一定取得君主的宠幸而成为一时的权要。[多数制中的]这种平民政体类似一长制（君主政体）中的僭主政体。两者的情调是一样的，他们都对国内较高尚的公民横施专暴，平民群众的“命令”有如僭主的“诏敕”，平民领袖（德谟咯葛）

就等于、至少类似僭主的佞臣；在这种平民政体中，好像在僭主政体中一样，政权实际上落在宠幸的手里。“平民领袖”们把一切事情招揽到公民大会，于是用群众的决议发布命令以代替法律的权威。一旦群众代表了治权，他们就代表了群众的意志；群众既被他们所摆布，他们就站上了左右国政的地位。还有那些批评和指控执政的人们也是同造成这种政体有关系的。他们要求“由人民来作判断”；于是人民立即接受那些要求，执政人员的威信从此扫地而尽。这样的平民政体实在不能不受到指摘，实际上它不能算是一个政体。凡不能维持法律权威的城邦都不能说它已经建立了任何政体。法律应在任何方面受到尊重而保持无上的权威，执政人员和公民团体只应在法律（通则）所不及的“个别”事例上有所抉择，两者都不该侵犯法律。平民政体原来是各种政体中的一个类型，但这种万事以命令为依据的“特殊”制度显然就不像一个政体，按照平民政体这个名词的任何实义说，这种政体都是同它不相称的。命令永不能成为通则（“普遍”）[而任何真实的政体必须以通则即法律为基础]。¹⁵

如何防范民主霸道，维护民主王道？《政治学》这里的建议是“法律”：不能凡事付诸平民领袖的鼓动和人民的偶然意志。而只要是“法律”就意味着，民主必然含有贵族制的因素，因为任何代表会议、立法会议和法庭都必然是少数，既不是一，也不是多，虽然在理论上它可以代表多。在宪政民主中，代表会议是这样一种中介性的东西，也只能是这样一种中介性的东西：作为“少”，它一方面是（is）“一”（以一个会议的形式行使不可分割的独一无二主权），另一方面代表（represent）“多”（全体人民）。在存在论（ontology）上讲，它是通过“代表”而成就的“是”，因而是经过中介的“是”，并非直接的“是”。这个中介空间就是贵族的生存空间。中介机制从来就是贵族和霸道的产生机制，无论周礼的封建诸侯、秦汉以后的郡县委吏，还是今天的议员政客，无不是如此。甚至经济领域里资本贵族的产生，也根本上依赖货币和金融这个中介机制的发明。以物易物的原始市场不可能产生资本家。因此，“民主时代的王霸之辨”不应期望彻底去除

¹⁵ 亚里士多德：《政治学》1292a。吴寿彭译，商务印书馆，1965年。

任何贵族制因素，它的目标只是把贵族制因素控制在为人民王道服务的范围之内；正如战国秦汉之际儒法两家共同促成的帝制王道的伟大创制中，反封建斗争不是彻底消灭贵族，而只是驯服贵族。无论古今，一个社会不可能没有豪右家族和利益集团，关键在于如何发挥他们有益王道的积极作用，防止他们上操国柄、下欺愚民、中互倾轧。王霸之辨的意义不在于一味攘除豪右集团，而在于教化豪右，限制贵族，让他们成为遵行王道的州伯连帅。而这首先便是要让他们知道，恰恰是大一统的王道，而不是他们的集团私利，才是贵族利益的最大庇护伞。诚能如此，则共和国前三十年与后三十年的矛盾可解，现代与古代的传统也可以通达了。