

论“王道”与“王制”

——从传统“王道”思维中走出来

刘泽华

摘要 “王道”是王权体系下的一种政治理想,对现实的王虽有某种批判意义,但又寄希望于王,其核心是王制:越是张扬王道,就越肯定王制;越是把王道作为一种理论追求,那么所谓的“道”就越依附于王,两者可谓相反相成。作为一种结构性存在,“王道”属于古代的一种政治思维,是一种历史的形态,与现代政治思维不在一个层面上。“王道”不仅是一种价值观念,也是一种很稳定的思维方式,影响至深。如何从传统“王道”的思维方式中走出来,是一个历史性的课题,这既要改变产生“王”、“道”互相论证的社会结构,又要有新的思维方式取代传统的思维方式。

关键词 王 道 “王道” 王制 “王道”思维

近几年,学界一些人大力倡导“王道”,还专门召开高层会议,一些文章提出了“王道思想的当代意义”、“世界意义”问题,认为“王道”是中华文化的精髓,具有直接的现实性、实践性。如果把“王道”作为一个万能的符号、标签,随便贴在什么地方,倒也无所谓。但作为一个历史概念,它的含义是有时代性的。“王道”观念由来已久,几近三千年。古人确曾把希望寄予实行“王道”,有所谓“王道乐土”的美好憧憬,然而历史总是落空。这就不能不进行再审视了。

在中国传统观念中,王与道是两个关乎社会思想文化全局的概念,两者组合在一起,更有特别的重要性。初一看,王无疑首先指权力,但实际远比权力要宽泛得多,它同时也是一种观念和思想文化。“道”的含义难以数计,但大致说来就是我们通常所说的真、善、美(历史性的)的总和,但在道的观念中

恰恰又把王置于核心位置。

许多人认为,“王”表现为权力系统,由王—官僚等把持;“道”则是社会性真理与价值的系统,主要由儒家来掌握。于是儒家成为道义的担当者、帝王的批判者和制约者。有很多人还用“制衡”这个概念来述说儒家道义的作用等。

在中国传统的思想观念中,道、王是互相论证的,既讲道高于君,又讲道出于王,而道又充斥王权主义精神。我这里只就王道的缘起、王道的核心是王制作些历史的论述。“王道”不仅是一种价值观念,也是一种很稳定的思维方式,影响至深,至今也还没有从中走出来,很值得再认识。

一、“王道”之“道”源于王

如果深究一下,王道之道究竟来自何处?或者

古代政治文明研究 119

说,王道是谁发明的?顾名思义,王道就是王之道,王之外的哲人固然对王的“应然”可以进行论说和设计,但其论说的本体仍然是王。

其一,道来自先王。“先王”这个词最早见于《尚书·盘庚》篇,它一出现就具有神圣和权威的意义。从西周以降,先王或先王之道已成为一个十分重要的、内容丰富的政治范畴。先王既是一个具体概念,又是一个抽象概念。所谓具体,是说在位之王称其先祖为先王。所谓抽象,是说“先王”成为一个抽象的泛称。

在春秋以前,“先王”这个概念已凝结了丰富的政治原则和政治哲理。到春秋时期这些政治原则和政治哲理被抽象为“先王之道”,最早见于《论语》。所谓先王和先王之道,就其内容而言,没有太大的区分。然细致考究,“先王”更多指主体及其行为,“先王之道”则指先王所创立的政治制度、政治原则和政治哲理。与“先王之道”相类的概念还有许多,诸如“先王之法”、“先王之训”、“先王之命”、“先王遗训”、“先王之教”、“先王之令”等。在历史的演进中,人们赋予“先王”和“先王之道”以无限的神圣性和权威性。

先王与上帝是对应、互通关系。有关上帝选立先王、先王配上帝的内容,记载多多,无须征引。还有另一类资料记载上帝是由先王创立的。《国语·周语上》载:“古者,先王既有天下,又崇立上帝,明神而敬之”,显然,先王的地位比上帝还要显赫。先王还有“成百物”的功能,如《国语·郑语》载:“先王以土与金木水火杂,以成百物”。先王与造物主同列,一切“文明”制度几乎都是先王创立的,诸如礼乐制度、祭祀制度、宫室制度、等级制度、设官分职、田制、度量衡、文字,等等。

先王之道既包括制度,更深藏着精神。其精神是什么,这要依各家各派的学说而定。大致说来,先王之道也就是各家自己所倡导的道或学说,正如韩非所指出的:“先王有郢书,而后世多燕说”^①。儒、墨等以先王为旗帜,事事以先王为法,把先王变成一种绝对的权威,并凌驾于现实的政治权威之上,树立了一个超越现实君王的历史权威和精神权威。

人们固然可以举起先王的旗帜对现实的君王进行某种程度的制约和批判,但终究又树立了王的权威。法家对先王的态度与儒、墨有所不同,有时也将

其当作旗帜,有时则视之为敝屣,提出“不法古”、“废先王之教”等思想;在与儒、墨争辩时,法家批评儒、墨借先王张扬自己,是拉大旗作虎皮。他们认为,先王不复生,死无对证,虚构而不实,“非愚则诬”。更为严厉的是,他们指斥儒、墨颂扬先王包含着险恶用心,“为人臣常誉先王之德厚而愿之,是诽谤其君者也”^②。在法家看来,先王只能为现实的君主所用,不能成为批评和制约现实君主的口实。

其二,道由圣王构建和神化。圣王是贯通客体、主体、认识、实践的枢纽;是一个超级的主体,主宰着一切;是真、善、美的化身;是权力最合理的握有者。圣王是一个大概念,在很大程度上型塑着中国文化的特点和特性。我们固然可以说它是对王的提高,但也可以说是王的一种属性。圣王之道成为绝对的真理,只能遵循、崇拜,不容置疑。

圣人、圣王通晓一切事物的道理和规律,并能把道理和规律与实践结合起来。《鶡冠子·能天》云:“圣人者,后天地而生而知天地之始;先天地而亡而知天地之终。”孔安国注《洪范》曰:“于事无不通谓之圣。”《白虎通义·圣人》载:“圣人者何?圣者,通也,道也,声也。道无所不通,明无所不照。闻声知情,与天地合德,日月合明,四时合序,神鬼合吉凶……万杰曰圣。”周敦颐说:“无思而无不通,为圣人。”^③“无所不通”可以说是认识的极致、终结。这又表现为如下四种情况:(1)把圣人视为道之源,《易·说卦》曰:“昔者圣人之作《易》也,将以顺性命之理。是以立天之道,曰阴与阳;立地之道,曰柔与刚;立人之道,曰仁与义。”《中庸》载:“大哉,圣人之道!洋洋乎发育万物,峻极于天。”天道、地道、人道、王道,等等,均源于圣人,无以复加矣!(2)圣人的功能是对道的体认和发现。诸如“中道”、“体道”、“达道”、“通道”、“得道”等概念所表达的大抵都是这种意思。《大戴记·哀公问五义》载:“所谓圣人者,知通乎大道,应变而不穷,能测万物之情性者也。大道者,所以变化而凝成万物者也。情性也者,所以理然。不然,取、舍者也。”圣人所立的道也包括神道,《易·彖传》载:“观天之神道,而四时不忒;圣人以神道设教,而天下

① 《韩非子·外储说左上》。

② 《韩非子·忠孝》。

③ 《周子全书》,《通书》第九册。

服矣。”^③道、圣分工协作成就万物和人类社会。其要义就是“天地生之，圣人成之”八个字，“生”与“成”是相继的过程，又是完善的过程；无“生”固无“成”，无“成”则“生”纯属自然而散漫。“死生因天地之形，天因人，圣人因天；人自生之，天地形之，圣人因而成之”^①。《易·彖传》载：“天地养万物，圣人养贤以及万民。”“天地之道，恒久而不已也……圣人久于其道，而天下化成。”《荀子·性恶》亦载：“礼义法度者，是圣人之所生也。”^④圣人一般就是王者，但在一些人的论述中，圣人与圣王多少还有些差别，而圣王更高级。正如荀子所说：“圣人者，尽伦者也；王也者，尽制者也。两者尽，足以为天下极矣。故学者以圣王为师，案以圣王之制为法。”^②以上分析只是为说明道与圣、圣王的组合形式，其实在诸子的理论中这几种关系并没有逻辑上的区分，常常是混同或混用的。圣人是道的体现者，道要靠圣人、圣王发明而显现。

其三，王道比先王之道更为抽象，更具有普遍意义。在这个概念中，道仍然是依附于王的，是王之道。“王道”最早出现在《尚书·洪范》中。《洪范》作于何时，学界争论很大，在我看来，应不晚于春秋。王道规定，王既是绝对的权威，又是民之父母，臣民对君王的指令在行动上必须绝对遵从，“是训是行”；王道既是公正的体现，但又规定只有王能“作威作福”；在情感上臣民还要完全投入君王的怀抱，“以近天子之光”。君王对臣民的权力支配和情感支配结合在一起，这对中国传统社会生活的各个方面都有深刻的影响。王道是上承天，下理民的通则；既有超越具体王的一面，但王又可以“体道”，可以说王道是王与道的混合体。且看董仲舒在《春秋繁露·王道通三》中的一段极著名的话：

古之造文者，三画而连其中，谓之王。三画者，天地与人也，而连其中者，通其道也。取天地与人之中以为贯而参通之，非王者孰能当是？故王者唯天之施，施其时而成之，法其命而循之诸人，法其数而以起事，治其道而以出法，治其志而归之于仁。仁之美者在于天。天，仁也。

在董仲舒之前，有关“道”贯通天、地、人和“王”通天、地、人的论述虽然很多，但概括为“王道通三”仍不失为一个创造。以往虽然也讲天与王的功能是相通的，但董仲舒突出了王的功能，强调王与天“共持变

化之势”：“人主立于生杀者位，与天共持变化之势，物莫不应天化”，他把天地、人主一体化，即“天地人主一也”^③，天与王合二而一。

董仲舒对“王”是一种哲学释义。许慎的《说文解字》完全采用了董仲舒的说法，其后两千年没有人提出异议。把一种思想变为字书或辞书的释义，说明这种思想已成为社会的共识，甚至成为整个民族的体认标准。在董仲舒这里，王道不仅仅是通常所说的王之道，它几乎把整个“道”纳入了王道。王道内容的扩张，同时也标志着王的功能的进一步扩张。

王道作为一种观念，无疑同具体的王是有别的。人们不仅希望王实行王道，还常常用王道作为批判某些具体王的理论武器，宋代理学家甚至以王道为准则对三代以后的所有帝王持批判和否定的态度，乍看上去，确有大丈夫浩然之气和无所畏惧的批判精神。然稍留意，有两点颇耐人寻味，一是对三代君王歌颂备至；二是对宋朝的君主们寄予了殷切的希望和期盼，不只比隆尧舜，甚至抑尧舜而扬宋君。从理论上讲，他们把三代以下、宋朝以前的历史都否定、抛弃，唯独宋是继三代之后的“圣朝”，对此，他们并没有讲出任何道理；明明知道宋朝积历代之弊，还作如是说，显然违背他们的思想逻辑。理学家在张扬王道的同时，又以最精巧的理论、从更高的意义上肯定了君王制度。天理、王道、三纲一体化就是明证。因此在估价理学家们的所谓人格独立、制约王权等等之类的问题时，就应该有分寸，维护君主专制制度是大前提。

我们不能忽视王道论的某些批判意义，但同时也要看到，越是张扬王道，就越肯定王制；越是把王道作为一种理论追求，那么所谓的“道”就越依附于王，两者可谓相反相成。

先秦诸子把先王、圣王视为道之源，这在理论上为现实的王与道一体化，以及道源于现实的王铺平了道路。秦始皇是历史上第一位把自己视为与道同体、自己生道的君主。秦始皇宣布自己是“体道行德”，实现了王、道一体化。秦始皇不仅体道，又是圣王，他颁布的制度、命令是“圣制”、“圣意”、“圣志”，

① 《国语·越语下》。

② 《荀子·解蔽》。

③ 《春秋繁露·为人者天》。

永垂万世。先秦诸子创造的巍巍高尚的“道”一下子变成了秦始皇的囊中之物。秦朝虽然很快灭亡了，但秦始皇的思想却流传至后世。其后，贾谊提出：“君也者，道之所出也。”^①董仲舒在《春秋繁露·王道》中说：“道，王道也。王者，人之始也。”道、王道、王混为一体。宋、明理学家高扬道统的大旗，道统俨然独立于王之外。然而恰恰在把道统说得神乎其神的同时，却又把这个神圣的道敬献给帝王，这一点在谥号中表现得尤为突出，诸如“应道”、“法道”、“继道”、“合道”、“同道”、“循道”、“备道”、“建道”、“行道”、“章道”、“弘道”、“体道”、“崇道”、“立道”、“凝道”、“明道”、“达道”、“履道”、“隆道”、“契道”、“阐道”、“守道”等。在谥号中有两种具有规律性的现象，一是强调王与天的关系，二是突出王与道的关系。这都说明一个问题：帝王是道的体现者。

道出自王，或者说道依附于王，是整个传统思想文化的一个基本命题，几乎所有的思想家，甚至包括一些具有异端性质的士人，都没有从“王道”等大框框中走出来。只要还崇拜“王道”等，那么不仅在理论上为王制和王的观念所禁锢，而且所说道的主旨也是为王服务的。

二、王道的核心是王制

道有规范王的含义，但另一方面，道本身又充分肯定了王是一种特殊的存在，“王”、“王制”就在“道”中。这一点被我们的许多学者，特别是被新儒学所忽视。只要稍留意观察，这一事实应该说是昭然的。

其一，中国传统思想文化中的道无所不在，千姿百态，但影响最大、最具有普遍性的，要属有关宇宙结构、本体、规律方面的含义了。正是在这种形而上的意义中给予王以特殊的定位。宇宙结构说多种多样，但都遵循天人合一这一总体思路。《易·系辞上》载：“一阴一阳之谓道”，阴阳相交而生万物，而君臣尊卑之位便是宇宙结构和秩序的一环，“天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位矣”。天人合一的中心是天王合一，王也称天。中国古代的宇宙结构理论无疑有其历史认识意义，然而这个恢宏结构真正能把握的部分是其下层的社會结构。社会结构的主体就是贵贱等级制度，王则在等级之巅。在不同的语境中，道、天道、地道、人道、王道、天理、心性、礼

122 天津社会科学 2014年第5期

仪、刑法、道德等无疑是有区别的，但从更抽象的意义说又混为一体。无论是“体”或“用”，表现在社会关系上，其主旨都是为君主体制服务的。道所蕴涵的规律性思维方式及其所揭示的规律，在中国的思想文化中有说不尽的话题，然而其中最主要的、影响最大的、在社会生活中最实际的，应该说是社会等级制度以及以等级制度为基础的王权至上论。

其二，中国传统社会是一个宗法—王权社会，从有文献记载开始，有关伦理纲常的内容就十分突出。除庄学等外，伦理纲常向来与政治就是一体的。把伦理纲常形而上化很早就开始了。春秋以前是神化，随着道的兴起，又开始道化（依然保留着神性）。伦理纲常的细目很多，其中最核心的就是董仲舒所说的“三纲五常”，并将其形而上化（即既是现实的又被神化）。理学家们的思维具有极强的形而上性，内部分歧也多，不过其中有一点是高度统一的，那就是条条认识道路都通向三纲五常，都把三纲五常形而上化，并与最高范畴一体化，构成一而二、二而一的关系。张载说：“人伦，天理也。”^②程颐说：“天地人只一道也。才通其一，则余皆通。”“道之大本如何求？某告之以君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友，于此五者上行乐处便是。”^③朱熹说：“三纲五常，天理民彝之大节，而治道之本根也。”^④又说：“道之在天下，其实原于天命之性，而行于君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友之间。”^⑤陆九渊说：“吾儒之道乃天下之常道，岂是别有妙道？谓之典常，谓之彝伦，盖天下之所共由，斯民之所日用，此道一而已矣，不可改头换面。”^⑥在理学家那里，人伦与道可以说是同实异名。人伦法则也就是宇宙法则，而这个法则的首位是“君臣”关系。儒家所论的伦理纲常无疑比具体的君主更有普遍意义，甚至经常高举纲常的大旗批判某些君主，有时还走到“革命”的地步。然而，这丝毫不意味着对君主制度的否定。恰恰相反，儒家是从更高层次上肯定了君主专制制度，用形而上论证了君主制度是永恒的。我们不能忽视儒家的纲常对王的规

① 《新书·大政上》。

② 《张子语录下》。

③ 《二程集·河南程氏遗书》卷一八。

④ 《朱文公文集·戊申延和奏札》。

⑤ 《朱文公文集·徽州婺源县学藏书阁记》。

⑥ 《陆九渊集·与王顺伯》。

范和批判意义,同时也不宜忽视这种规范和批判的归结点是对王权制度的肯定。王道的思维方式和价值选择不仅没有离开王制,而且是以肯定王制为前提的。

中国古代政治文化是以这样一种方式来诠释君主的地位与权势的:大凡具有至尊、至上、至大、至神、至圣、至美、至善的字词或事物,都可以用于称谓、指代或譬喻帝王,诸如上帝、天、大、太、上、元、本、始、太上、大君、元气、皇极、太极、宗极、道、圣、中、和,甚至“神庙”、“神祖”等也用来喻君。还有诸多最高尚的道德概念也多半被帝王独占。上述种种概念是文化的枢纽与核心,把这些概念拿掉,传统文化就会散架。帝王在思想文化系统中占据最高点,也必然导致把各种相关的文化意义凝集到王制之中,并告诉人们:帝王享有一切权力。中国古代将神圣不可侵犯的社会政治权威归纳为“天地君亲师”。皇帝集天地君亲师的权威于一身,具有至上性、独占性、神圣性、绝对性,即使是神明也会自愧不如。

如果说皇帝称谓是君权至上观念的极致,那么皇帝制度就是君权至上观念的全面实现。非天子不制礼、不作乐,正如《周礼》所载:“惟王建国,辨方正位,体国经野,设官分职,以为民极”。社会的制度、法律、道德、文化、基本的生活方式等,都由帝王规定和规范。通过一系列名与器、礼与法的规定,维护皇帝的至尊地位。这一套典章制度是王道的核心,并为历代皇帝所沿用。

王道中还有诸多政策规范。关于皇帝的观念具有二律背反的效应。受天命就要从天命,为圣人就须守道德,做父母就应爱子女,是人师就要为师表。法天、体道、守德、仁爱等帝王的行为规范成为中国皇帝观念的有机构成之一。这些观念的宗旨不是否定帝王权威的垄断性,它们是帝王权威垄断性的引申,又以维护这种垄断性为目的;它们是为皇权所注入的自我调节因素,因而恰恰是稳固皇帝宝座的必要条件。

王道说来说去,要点在“君为政本”,这是中国古代政治学说的基础。在中国古代政治思想史上,无君论者寥若晨星,绝大多数学术流派和思想家都是君主制度的拥戴者。诸子百家从君主制度的起源、君主政治体制的建立、运作规范以及政治哲学等多方面、多层次论证一元化政体的合理性、神圣性,使

帝王权威上升为哲理,形成系统的理论。概言之,王道只是一种具体的关乎社会秩序的道,而道的含义比王道更广泛,道的理论体系一旦形成,它就会成为超越任何具体事物和个人的一种存在,即使是权力无限的君主也难于驾驭。这不仅表现为道、王相对二分,而且“道”对于王还具有某种超越性。

道、王二分在诸子之前已经有相当清晰的认识。诸子之兴,创造了新的思维方式和新的知识体系,在道、王二系问题上又增加了新的内容,把认识提高到一个新的阶段。由于各家各派理论体系不同,论述的方式和侧重点也有差异。儒、法、道、墨诸家的道有很大差别,但都认为道与王有别。由此引申出政治理性不是王的私有品,也不是王所能垄断的;它是一个社会价值问题。从认识意义上说,任何人都可以参与其中。先秦诸子“横议”政治,以及后世士人关切、评品政治,甚至平民、布衣上书议政,应该说都是以道、王有别为依据的。

基于上述理由,荀子提出了“道高于君”的思想。“道高于君”不为儒家所独有,各家各派都有类似的主张,也是时代的通识,连极力鼓吹君主专制主义的法家也主张,法一旦制定出来就成为超越君主的一般,高悬在君主的头上,君主也必须遵守。“道高于君”主要包含以下两方面的内容:一方面表现在“王道”、“君道”的抽象超越了具体的君王。社会角色的规范和抽象是人类自我完善、自我制约、自我提高必不可少的一环,也是人类理性发展的一个重要标志。王道、君道无疑肯定了君主,但又超越了具体的君主,成为君主的一般性规范。它具有神化君主的作用,同时又是一种政治理想。在这种一般和理想面前,一个个的君主都变成等而下之的具体存在。一般高于具体,这是人类创造的通则,是社会完善的自由之路。君道超越君主是政治理性发展的重要标志之一。

但另一方面我们也必须看到,道出自王、王体道和道高于君是中国传统政治理性的组合命题。道出自王,王应实行道,王与道互相论证,循环反复,而又归根于王。虽然在道高于王的大纛下演出了一幕又一幕政治多彩剧,即使发生革命,也总是以新王的出现为结局,不管如何张扬王道,历史没有走出这个怪圈,从某种意义上说,这是中国的历史悲剧。

“王道文化”既是精神的又是物质的。就文化是
古代政治文明研究 123

人类的创造物而言,它是一种观念形态。人类总是自觉或不自觉地实践着自己的文化观念。一种文化一旦获得社会群体的广泛认同,便成为具有普遍意义的社会生活方式和意识行为规范,进而物化为各种制度、规章及其他物质标识。这些制度和规范构成了一种社会存在,我们可以称之为“文化环境”。人类的主观意识创造了文化,客观的文化环境又反过来规范、制导社会,决定或影响着人类的精神生活和物质生活。在通常情况下,人们总是把养育自己的文化环境视为理所当然的、毋庸置疑的。这既启发了人们对特定文化价值的自觉,诸如赞美、论证、弘扬、追求等,又导致人们对这种文化价值的盲从,乃至恪守以王为主导的意识行为规范而浑然不知。

三、从“王道”思维方式中走出来

王与道循环论证、互为依据的文化模式和思维方式有极大的包容性、调节性、适应性,从而也有很强的稳定性。包容性主要是说它既肯定王制,又为批评王制留下了一定的空间。调节性是说王制在一定的范围内不断进行调整,既有在王制大前提下的局部制度调整,又有随时性的政策调整,甚至为改朝换代都提供了理论依据。适应性是说与那个时代是相适应的。在传统社会中,除了少数无君论者之外,人们大都没有走出王制体系。但这一理论范式又没有简单拒绝调整。稳定性是说人们始终在这个圈子里,走不出来。无君论是幻想,无法实践。明末思想家黄宗羲曾试图打破王制,但最终没有成功,他的理论直到清末才被人们重新发现。中国的王制体系之所以能延绵两千年,这一思想文化范式和思维方式起了很大的作用。

王、道互相论证和互为依据是那个时代的传统思想文化的一个重要特征。从理论上说,得道而得天下不是儒家的专论,大致说来是各派的共识。从这个论题出发,君主们能不拼命地设法占有道吗?既然宣称朕即国家,难道不说朕即道?为什么士人、儒生能以道自任,而王就不能以道自任?王能垄断权力并支配社会,怎么就不能对道说三道四?

比如儒家的“道”,尽管被诸多学人称颂,它确实对现实的王有很强的批评性,但这种“道”本身是以维护专制“王制”为框架的。从另一方面说,士人、儒

生的主要出路是“学而优则仕”,为能进入仕途,他们必须从“王”那里分羹,于是相当多的士人、儒生不能不对帝王阿谀奉承。中国历史文献中歌功颂德的文章不知有多少!其中有大量的把道奉送给帝王,这也是很值得研究的一种文化现象。

从历史角度说,王道尽管是那个时代的理想,但毕竟是前现代社会的东西,同现代社会的观念不在一个层面上。“王道”是一种结构的存在,是一种历史的形态,作为思想资源,尽可进行开发,但说它有现实性、实践性,就让人难以理解,那只能先请回一个“王”来,然后再说现实性和实践性。

王道尽管说得很动听,但如何实现王道?先哲们没有相应的制度设计,更没有对王的制衡制度,而且“道”是从属于“王”的,至少在王的支配之下。翻开中国古代历史,王道高唱了两千多年,王道的现实在哪里?“道”被虚化了,而“王”则实实在在地占据着独断地位和社会资源,任意而为,残暴荒淫的王何其多!现在要把“王道”请回来,真不知如何实施?

王、道互相论证与合二为一的传统影响至深。在极端的个人崇拜时期,可以说是“王道”的再现。“句句是真理”,“一句顶一万句”,几乎成为口头禅。显然,这种思维方式、价值取向与“道出于王”、“王是道的化身”是没有什么区别的。如果“王道”弄成现代版,“王”指现代的政治领袖,“道”是道理、真理等,那么它的理论应是一种新的结构体系,不可能是原有的“王道”,也没有必要用“王道”这个概念来表达了。

如果喜欢这个“概念”,那么在专制体制下与民主体制下的“王”与“道”的关系是大不相同的。在专制“王制”体制下,王所认定的“道”是被独尊的,并被固定化和偶像化,其社会基础是臣民社会。在民主体制下,情况大有差别:其一,道从独尊、固定化和偶像化变为社会公共化。道不再面对王制,而是面对社会公共化问题。道的公共化是以公民社会和公民文化为基础的。其二,道是多元性的,虽然当权者也在倡导什么,但不能独尊,更不能对异己的“道”动辄实行专政,思想自由是不可侵犯的共识。其三,由于首脑是任期制,首脑倡导的“道”随首脑的变更而变化,继任者未必全承继前任的“道”。其四,具有普世性的“道”不是一家之言,一般也不是权力机构的认定,而是多元思想观念的“最大公约数”,是社会诸种

观念和社会不同利益阶层博弈而取得的共识。

如何从传统的“王道”思维方式中走出来,是一个历史性的课题,这既要改变产生“王”、“道”互相论证的社会结构,又要有新的思维方式取代传统的思维方式。

“道”怎样才能从“王”的支配和独断中变成社会的公器,或者说“道”如何才能公共化,这取决于公民社会的发展程度与相应的公民文化的发展程度。大致说来,只有逐步实现了宪政民主、法制社会,“道”才有可能成为“公器”。公民社会、公民文化与宪政民主当然不是一蹴而就的,但有一点大概是其必由之路,这就是要在社会利益多元、观念多元的合理存在与互相博弈中获得“平衡点”,并不断地发展和完善,而公共化的“道”也只能在这个过程中逐渐形成

和完善。公共化的“道”不可能由某个人垄断和独断,只能是社会利益多元、观念多元的博弈中逐渐学会和求得的“最大公约数”。博弈最好都是“和平的”,而能否和平,无疑是由多种因素决定的,不过我认为不能过多地要求弱势群体和被侵害的一方如何如何。这些年来有一股很强的学术思潮,就是谴责历史上的农民反抗对社会的破坏,对引起受害者起而抗争的根由却一笔带过,这是很不公正的。至于在世界范围内把国家政策区分为王道和霸道的对立,更是匪夷所思。

(本文作者:刘泽华 南开大学社会史研究中心教授)

责任编辑:王 贞

《天津社会科学》简介

《天津社会科学》是天津社会科学院主办的哲学社会科学综合性学术刊物。1981年创刊,创刊三十多年来,《天津社会科学》坚持正确的办刊宗旨,倡导“提出新问题,发表新观点,传播新信息”,坚持探索,勇于创新,密切关注现实,致力于探讨改革开放中的重大理论问题,活跃于理论前沿,并以一个个选题、重点栏目形成了刊物独具的特色风格。创刊三十多年来,《天津社会科学》社会效益显著,以其较高的文化品位和文化涵量为理论界和社科期刊界所关注,并产生了广泛的影响。特别是进入20世纪90年代以来,《天津社会科学》相继荣获多项国家级大奖:1995年荣获国家新闻出版总署“首届全国优秀社科学术理论期刊提名奖”;1999年荣获新闻出版总署“第二届全国百种重点社科期刊奖”;2003年荣获新闻出版总署“第二届全国百种重点期刊”;2005年荣获新闻出版总署“第三届全国期刊奖提名奖”。本刊还相继入选“中国人文社会科学核心期刊”(中国社会科学院文献信息中心)、“全国中文核心期刊”(北京大学图书馆)、“中文社会科学引文索引(CSSCI)来源期刊”(南京大学中国社会科学研究评价中心)、“中国学术期刊综合评价数据库”(清华大学·中国知识基础设施工程)。2012年入选“国家社科基金资助期刊”。

《天津社会科学》近年来相继开设了二十多个栏目:马克思哲学当代阐释、政治哲学研究、学术评论、社会科学评论、现代性问题研究、全球化问题研究、生态哲学与生态文明研究、政治发展与政治文明研究、社会建设与社会和谐研究、社会学理论与方法研究、转型经济学研究、公共政策研究、百年中国文艺研究、当代中国文艺研究、文化研究、中国思想史研究、中国社会史研究、史学理论与史学史研究,等等。