

华夏治理秩序史

【第一卷】

天下

（上册）

姚中秋／著

华夏治理秩序史 天下

【第一卷】

(上册)

姚中秋/著

版权所有 不得翻印

图书在版编目(CIP)数据

华夏治理秩序史. 第一卷/姚中秋 著.

—海口: 海南出版社, 2012.2

ISBN 978 -7 -5443 -4066 -3

I. ①华… II. ①姚… III. ①法制史—中国

IV. ①D929

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 216740 号

华夏治理秩序史·第一卷

作 者: 姚中秋

责任编辑: 任建成 王景霞

装帧设计: 第三工作室·黎花莉

责任印制: 杨 程

印刷装订: 三河市祥达印装厂

读者服务: 杨秀美

海南出版社 出版发行

地址: 海口市金盘开发区建设三横路 2 号

邮编: 570216

电话: 0898 -66812776

E-mail: hnbook@263.net

经销: 全国新华书店经销

出版日期: 2012 年 2 月第 1 版 2012 年 2 月第 1 次印刷

开 本: 787mm ×1092mm 1/16

印 张: 43.5

字 数: 700 千

书 号: ISBN 978 -7 -5443 -4066 -3

定 价: 68.00 元(全二册)

本社常年法律顾问: 中国版权保护中心法律部

【版权所有 请勿翻印、转载, 违者必究】

如有缺页、破损、倒装等印装质量问题, 请寄回本社更换

目 录

总 论

作者告白 探寻中国治理之道 / 3

- 一、道与历史 (3)
- 二、道的断裂与重续 (8)
- 三、方法 (17)

导 论 一 治理秩序解 / 26

- 一、仁与群 (26)
- 二、治理与秩序 (35)
- 三、邦国治理架构与秩序 (42)
- 四、心、物之间：治理秩序变迁之机制 (53)

导 论 二 中国历史之分期 / 65

- 一、天下之构造 (65)
- 二、经典封建制 (70)
- 三、王权制 (74)
- 四、绝对主义皇权制 (76)
- 五、士大夫与皇权共治体制 (78)
- 六、现代国民国家 (83)

第一卷 天下

序 论 天下 / 89

第一章 帝尧：合和之道 / 99

- 一、前天下状态 (100)
- 二、合和万国 (110)
- 三、天道信仰 (126)
- 四、禅让制度 (139)

第二章 帝舜之道：共治 / 152

- 一、协和礼制 (152)
- 二、刑律之道 (168)
- 三、共治宪制 (184)

第三章 皋陶之道：规则之治 / 205

- 一、刑治之道 (205)
- 二、华夏治道 (216)
- 三、慎乃宪 (236)

第四章 益、夔之道：夷夏之辨与乐教 / 242

- 一、益：夷夏之辨 (242)
- 二、夔：乐治之道 (254)

第五章 禹夏之道与治乱循环 / 267

- 一、大禹之法 (267)
- 二、封建之制度自觉 (277)

三、君道的构造	(294)
四、治理之初次败坏	(309)
第六章 商政：革命与师保制 / 326	
一、革命论	(326)
二、师保制度	(341)
三、天道之颠覆	(361)
第七章 文王之道：联盟的技艺 / 385	
一、周人之精神气质	(385)
二、受命之典范	(399)
三、《周易》作为建国规划	(420)
第八章 武王之道：古典革命 / 430	
一、天道信仰之重建	(432)
二、联盟的技艺	(444)
三、革命的审慎	(453)
四、洪范九畴	(466)
第九章 周公制礼 / 497	
一、从亲亲到尊尊	(497)
二、制礼：以《康诰》为例	(508)
三、周文	(532)
四、立政	(542)
第十章 封建天下 / 556	
一、原“封建”	(556)
二、武王封建	(568)
三、周公封建	(579)

四、作新民之道	(590)
五、天下主义	(611)

第十一章 周公立教 / 624

一、兴亡意识与历史意识	(624)
二、敬与敬德	(637)
三、毋逸：敬于身	(649)
四、敬典：规则意识	(667)
五、理性精神	(680)

总 论

作者告白 探寻中国治理之道

这是一本求道之书。

本书将缕述尧舜以降之治理秩序演变的历史，并因史而求道，从演变着的治理秩序之中探寻华夏－中国治理之道。笔者无意于写作一部自命客观的、科学的历史著述，也不会纠缠于对历史细节的还原、描述，而将集中于考查华夏治理秩序史上几次立宪时期（constitutional moment）立宪者们的观念、行动，解析他们所构造的制度之渊源和内在机理，以把握彼时之治理架构及其所形成的秩序。由此，本书将展开一项“虽不能至，心向往之”的任务：寻找、揭明华夏－中国的治理之道。

这个说法意味着我有这样一个信念：存在着一个保持了显著连续性的华夏－中国“治理之道”——尽管这绝不意味着，中国的治理之道就一定是独特的、与他者根本对立的——事实上，既然这是大道，则必然是普遍的。本书的研究、论说，正立基于这样一个信念，并为之提供一个学理的证明。

一、道与历史

尧舜以前之华夏文明，茫昧不明，唯有存而不论。华夏治理之道，于华夏共同体凝聚之始，即见之于尧、舜二圣构造天下、治理天下的实践中。比如，他们的实践，清晰展示了天下意识，执中之道，协和之道，天道信仰，共治之道，以刑弼教

原则等等。凡此种种，作为一个整体，即大体上构成了华夏—中国的治理之道。

开端乃是历史的开端，而历史肯定不等于道，道无始无终。但开端毕竟最大限度地包孕了事物的本质，华夏共同体开端时代圣王之治理和思考，当最为直接地呈现了华夏治理之道。圣王之实践和理念既内涵了华夏治理之“元理想”，也指明了华夏治理之“元方法”。撇开神学，我们可以说，这就是哲学意义的华夏治理之道。

而圣王之行和言论也就是道之“文”。孔子“祖述尧舜，宪章文武”^①，编定《周易》《尚书》《礼》《诗》《乐》《春秋》。六经——因《乐经》无文而散失，故常称五经——就是华夏治理之大道之具文化。这些“文”将华夏治理之道以后人可理解的方式固定下来。尧、舜、禹、汤、文、武、周公的实践和思考既然记录于五经之中，“五经”就是道。^② 不明五经，则不能明华夏治理之道。

皋陶则对尧舜之伟大实践进行理论的反思，并发明各种概念，使这个大道成为可言说的，从而具有了实体的永恒性。皋陶之后，孔子、孟子、董仲舒、宋明儒等圣贤之思考、论说，则构成了华夏治理之道之学，也即“道学”。这个道学所反思的对象，正是始源于尧舜的华夏治理之大道。朱子在《中庸章句序》中称之为“道体”，他如此描述华夏道体之统与道学之统：

盖自上古，圣神继天立极，而道统之传，有自来矣。其见于经，则“允执厥中”者，尧之所以授舜也。“人心惟危，道

① 礼记·中庸。

② 因此，马一浮先生称国学即六艺之学，见先生著《泰和会语》（收入中国现代学术经典·马一浮卷，河北教育出版社，1996年）。

心惟微，唯精唯一，允执厥中”者，舜之所以授禹也。尧之一言，至矣尽矣。而舜复益之以三言者，则所以明夫尧之一言必如是，而后可庶几也……

夫尧、舜、禹，天下之大圣也。以天下相传，天下之大事也。以天下之大圣，行天下之大事，而其授受之际，丁宁告戒，不过如此。则天下之理，岂有以加于此哉？自是以来，圣圣相承：若成汤、文、武之为君，皋陶、伊、傅、周、召之为臣，既皆以此而接夫道统之传。

若吾夫子，则虽不得其位，而所以继往圣、开来学，其功反有贤于尧舜者。然当是时，见而知之者，惟颜氏、曾氏之传得其宗。及曾氏之再传，而复得夫子之孙子思……自是而又再传以得孟氏，为能推明是书，以承先圣之统。及其没，而遂失其传焉……然而，尚幸此书之不泯。故程夫子兄弟者出，得有所考，以续夫千载不传之绪。

或许可以补充的是，道体是圆满的一，道体之呈现则是多，而有此一道之统绪。道之有其统绪，实乃因为，道非虚玄，道在事中，道在史中。道之为道，因其能够自我实现，也即，道具有自我生成其现实形态的能力，能够为了呈现自己而在具体的时空中，创造出新的规则和制度。由此而形成“治理架构”，经由这些规则与制度，将形成特定的治理秩序。道所生成的规则和制度可以是多样、变化的。因为，构造规则和制度的是人，而人总是生存于特定时空中，对于道的体认必然是不同的。因此，他们虽然都面向道，但所构想出的规则和制度却是不同的，所得到的治理秩序也就是不同的。比如，在历史过程中，华夏治理之道生成了“封建”与“郡县”两大基本治理范式。

由此而产生了历史。道固然是永恒的，人所规划、构造、

实施的制度却必然是会变化的，也必然是要变化的。因为，人固然具有永恒的一面，但总是生活于特定的环境中，具有不可避免的局限性。人们构造治理架构的活动，终究不是一个纯粹理性的逻辑性活动，而是一种激情、意志、利益参与其中甚至发挥主导性作用的活动。因此，人所构造的制度总是存在缺陷的，我们甚至可以说，尧、舜、禹、周公等圣王所设计的具体制度，也是存在缺陷的，因为圣王不是神，而是人。因此，道没有历史，承载着道的人却有历史，且只能历史地生存于历史之中。制度的变迁过程就构成了人的历史。

当然，这样的历史，并不变易和取消华夏治理之道。如董仲舒所说，当治理权转移，王者“必徙居处、更称号、改正朔、易服色者，无他焉，不敢不顺天志而明白显也。若夫大纲、人伦、道理、政治、教化、习俗、文义，尽如故，亦何改哉？故王者有改制之名，无易道之实”。^①

历史也大体如此。尧舜时代被第一次清晰地呈现出来、并以特定的语词固定下来的华夏治理之道，支配着迄今为止的中国历史。至少可以确定，二十世纪之前的中国历史，除了短暂的异族征服时期，不论治理架构如何变化，大体都不出此一大道之范围，都是在以不同的形态实现大道。哪怕是早期现代中国人构造治理秩序的努力，毋宁是中国固有的治理之道在开放环境下的自我构建。与此前治理架构之构建的不同之处仅在于，这一次，建国者广泛地利用了来自西方的知识和技术。但是，这个时代所构想的现代国民国家，毋宁是共治体制的升级版。中国依然是中国，这个治理秩序依然是中国治理之道的自然展开。

因此，深入到中国历史中，乃是探寻华夏治理之道的便捷

^① 春秋繁露，卷第一，楚庄王第一。

法门。因为，历史在呈现道。历史上所发生的诸种治理秩序之盛衰、生死，都是这大道在自我构建其合理的实现形态之产物。而在此一持续不断的历史性创造过程中，华夏治理之道的潜能得以展开，并日益呈现出其固有的、但每每令人惊喜的丰富性。

从这个角度看，历史让人的存在形态变得更为丰富。不过，不应当用“进步”这个词汇来描述历史过程。道在寻找各种历史的形态，人创造着历史，也在这历史之中。时间会增加人的知识，包括治理的知识。这种知识会让人们在构造治理架构的时候，多一些选择，从而，人间的治理架构可能趋向于复杂，也有可能趋向于合理。但是，这始终只是一种可能性，而绝非必然性。因为，人的理性具有不可克服的局限性，知识也未必能够压倒激情。因而，后出的治理架构完全有可能比此前的治理架构更不合理，而给共同体成员带来巨大的痛苦。从古至今，这样的情形在历史上反复出现的。

在这种情况下，人的一种常见的反应是回到过去。我们未来将会论述，生活于郡县制也即皇权制下的儒者，比如汉儒、宋儒，把似乎已经死亡的、此前的封建制，视为治理的理想。事实也确实：相对于郡县制，封建制具有理想的治理架构的品质。它对于儒者们生活于其中的现实，确实能够发挥重大的矫正作用。历史不仅仅是镜鉴，过去竟然可以成为理想。事实上，汉儒所规划、构造的共治体制，就是在秦制中，注入封建的理想，而形成一系列新制度。同样，到明末，痛感于明的皇权专制之弊端，黄宗羲、顾炎武都有复封建之强烈愿望。

历史、现实、理想的这种关系，一点都不奇怪：人总是在历史进程中构造治理秩序的，他们是在既定的历史之中创造历史的。从逻辑上说，过去、尤其是遥远的过去，与道的关系，比之现在，也许更为直接而有力。而人的理想被注定了是要回

向道的。理想就是人的心灵面向道的一种意向。人一旦具有理想的自觉，就必然会追寻优良治理之道，为此，人通常会回向过去，尤其是回向遥远的过去，回到最初。最初虽然不是道本身，但它最接近于道。没有人能够知“道”，人们所能把握的乃是道之文，道之历史的实现形态，也即制度。如欲在人间寻找最接近于道的制度，那就一定是在最古老的年代。

因此，至少从周初圣贤明确提出“监”的理念开始^①，人们就是通过历史来理解华夏治理之道的。“监”表明了古典的历史意识，支撑此一意识的就是对于永恒的华夏治理之道的信，以及寻找这个道的理性的自觉。人们相信，从历史中，不仅可以探知治理之道，更可以知晓偏离大道的严重后果。过去似乎成为空气，思考当下所应具有优良治理秩序的人，可以在对于过去的观察、记录和反思中，接近于治理之道。

这样的观察、记录和反思的活动就构成了史学。五经固然是道之文，制度的历史同样是道之文，史学则记录制度的历史。历史地存在的制度确实是不完美的，但是，制度的历史恰恰在强化人们对于华夏治理之道的连续性的意识。这道通过不断变化的制度，历史地呈现了它的丰富性。人固然总在偏离大道，但人、尤其是那些具有道德理想主义、追求优良治理之士，总是始终面向着大道的，他们也相信，华夏治理之道是连续的。古典史学则向人们证明了这一点，进而也就强化了治理之道的生生不已。

二、道的断裂与重续

不过，华夏治理之道及其连续性意识，在二十世纪二十年

^① 《尚书·召诰》：“我不可不监于有夏，亦不可不监于有殷。”此话有人认为是周公所说，有人认为是召公所说。但周公在其他诰命中，几乎无不谈论夏、殷之故事。

代之后出现了断裂。

中国这个文明与政治共同体始终生活于与他者共存的环境中，始终面临来自西北、尤其是北方的蛮夷的威胁。而在冷兵器时代，这些蛮夷也确实凭借着其军事力量，多次摧毁中国相对文明的治理秩序。最为显著者为蒙古和满清全面征服中国，秦之攻灭东方各国在某种意义上也属于野蛮人的征服。这些征服者建立了殖民性治理架构，中国人原来享有的平等被取消，社会结构也因此趋向畸形。但是，承载着中国治理之道的儒家具有强大的生命力，儒家顽强地主张自己，也就是主张中国文明、华夏治理之道的连续性。有些征服者比较明智，比如满清，接受儒家价值和中国固有之治理架构，较快地完成中国化。这样，在短暂的断裂后，中国治理之道复归。

晚近以来中国与西方的深度接触，令中国治理之道及治道意识的连续性，遭到了深刻的挑战。

随着现代国家构建主体的代际更替，即从接受儒家教育的儒家士绅，变为留学日本、欧美、处于社会结构之边缘的知识分子。掌握中国治理之学，部分地体现着中国治理之道的儒家，在现代国家构建过程中所扮演的作用日趋边缘化。于是，构建现代国家似乎就成为年青一代才有资格从事的事业，这个事业的性质也发生了变化：它不再是中国之“旧邦新命”，而是创造一个全新的世界。这一转变大约发生在新文化运动到国民革命之间。^①

之后，现代中国治理秩序形成的进程，日益成为一个在精神上自觉地“去中国化”的过程。至少在某些群体中，这样的自觉意识是非常强烈，尽管他们所援引的外部资源大相径

^① 关于这一点，参见拙文，新文化运动与立国进程之转向——以胡适为中心，刊中国政法大学学报，2009年第3期。

庭：有的来自欧美，有些来自日、俄。这一次，并没有发生野蛮人的征服，而是中国人为了构建一个新世界而自行抛弃传统，其中包括中国原有的治理之道。

导致这种认知的一个重要、也许是根本性的原因在于，人们没有意识到自己所面临的概念的陷阱。现代中国人思考中国现代国家构建，以及思考历史问题的时候，面临严重的“后发劣势”：人们熟悉的概念过于先进、时髦了。借助西学，和西方成熟的现代社会，人们掌握了很多关于现代价值和制度的概念，并视之为常识。但是，这样的概念太成熟了，它们的基本义可能已被遮蔽。

这样的基本义形成于那个概念、概念所指的那个事物出现之初。随后，历史的变迁，会在此基本义上，附加很多衍生物。它们会令概念更为丰富，但在很多时候，它们也可能遮蔽了其基本义。用这样的概念来分析事物的时候，需要特别小心。如果运用某些概念进行跨文明的分析，就更加需要小心。

或许可以说，人只有一种治理之道，形成于不同文明中的治理之道本身是共同的，起码是共通的。因为，人都是人，而治理之道就是人的好的存在的形式。但是，在不同的文明中，制度可能是不同的，因为，不同文明中的人的具体生存状态不同。一旦引入时间因素，问题就变得更加复杂。每个文明的具体的制度都会变化，而变化的节奏是大相径庭的。时、空两个维度的交织，让不同文明间的制度，在同一物理时间点上，必然呈现出明显的差异。概念虽然旨在描述道之面相，但通常只是在刻画历史性的制度和历史的生存的人的状态。因而，不同文明间的概念，也就会因为时空而呈现出巨大的差异。这样，跨文明地使用某些概念的时候，就需要意识到这种时间、空间的错位。

现代中国知识分子却没有意识到这一点。比如，谈到自