《学术界》(月刊)
总第290期,2022.7
ACADEMICS
No.7 Jul. 2022

“亚细亚生产方式”与“中国道路”问题的儒家正义论思考

黄玉顺

(山东大学　儒家文明省部共建协同创新中心,山东　济南　250100)

〔摘　要〕马克思“亚细亚生产方式”概念的本义是指人类社会普遍存在的第一种历史形态即原始社会。因此,“亚细亚生产方式”并不是一种特殊主义的叙事,而是普遍主义的叙事;不是一个共时性概念,而是一个历时性概念。就其普遍性而论,作为归纳诸多不同民族历史的一种抽象,“亚细亚生产方式”的基本特征是“公有制”与“专制”的结合,它与中国历史的实际情况不可能、也不应当简单对应,既不能简单对应于“周秦之变”以前的封建制度,也不能简单对应于“周秦之变”以后的帝制。就其历时性而论,“亚细亚生产方式”既然是人类社会的原始形态,就不应当、也不可能是人类社会的现代形态和未来形态。根据儒家正义论的原理,寻求现代化的“中国道路”不可能、也不应当是“亚细亚生产方式”的道路。

〔关键词〕亚细亚生产方式;普遍性;历时性;中国道路;儒家正义论

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2022.07.004

一、“亚细亚生产方式”概念的本义

关于“亚细亚生产方式”,国际国内政治思想界和学术界一直争议不断。对于我们这里的论题来说,首先应当回到马克思提出这个概念的本意。

马克思关于“亚细亚生产方式”的最经典的论述,见于《〈政治经济学批判〉序言》:

> 无论哪一个社会形态,在它所能容纳的全部生产力发挥出来以前,是决不会灭亡的;而新的更高的生产关系,在它的物质存在条件在旧社会的胎胞里成熟以前,是决不会出现的。所以人类始终只提出自己能够解决的任务,因为只要仔细考察就可以发现,任务本身,只有在解决它的物质条件已经存在或者至少是在生成过程中的时候,才会产生。大体说来,亚细亚的、古希腊罗马的、封建的和现代资产阶级的生产方式可以看做是经济的社会形态演进的几个时代。[1]

根据这段论述,我们可以确定“亚细亚生产方式”概念的两个基本特征:普遍性、历时性。已有学者指出:“亚细亚生产方式具有两个明显的

作者简介:黄玉顺,山东大学特聘教授、博士生导师。

特点:一是它的原始性,指的是人类历史上最初的一个社会经济形态,属于人类历史的发轫期;一是它的普遍性,即它是全人类历史发展的必经阶段,决不因有‘亚细亚’之名而局限于某一特定地域,诸如亚洲,或者东方,或者欧洲以外的地区。”[2]

(一)“亚细亚生产方式”概念的普遍性

首先应当确认:“亚细亚生产方式”不是一种特殊主义叙事,而是一种普遍主义叙事。马克思说亚细亚生产方式乃是“经济的社会形态演进的几个时代”之一,这里表述的“社会形态”显然并非特指欧洲以外的任何地方,而是遍指整个人类社会。正如已有学者指出的:“按马克思的原意,亚细亚生产方式,指的是一切文明民族的历史初期都曾有过的,而且又都是原始的形式。”[3]笔者同意这一派学者的观点:马克思“亚细亚生产方式”概念是指人类社会的一个普遍存在的阶段。[4]

这派观点可以追溯到20世纪前期:

> 郭沫若……1936年他在《社会发展阶段之再认识——关于论究所谓“亚细亚生产方式”》一文中,又对自己的观点稍作修改,认为亚细亚生产方式指的是“奴隶制以前的阶段的命名”。……接着,王宜昌在1936年发表文章,认为:“所谓‘亚细亚生产方法’或‘东洋的社会’便是指内部无交换发生的原始‘共同团体’或原始共产制度。”王亚南在1936年出版的《中国社会经济史纲》一书中,也认为“亚细亚生产方式”指的是原始社会。[5]

这些观点之间尽管存在着差异,但都倾向于“亚细亚生产方式”概念所指的并非东方或中国的特殊的社会形态,而是人类的一种普遍的社会形态。马克思本人曾谈道:

> 近来流传着一种可笑的偏见,认为原始的公社所有制是斯拉夫族特有的形式,甚至只是俄罗斯的形式。这种原始形式我们在罗马人、日耳曼人、赛尔特人那里都可以见到,直到现在我们还能在印度遇到这种形式的一整套图样,虽然其中一部分只留下残迹了。仔细研究一下亚细亚的、尤其是印度的公社所有制形式,就会得到证明,从原始的公社所有制的不同形式中,怎样产生出它的解体的各种形式。例如,罗马和日耳曼的私人所有制的各种原型,就可以从印度的公社所有制的各种形式中推出来。[6]

这段话表明,马克思认为,亚细亚的公社所有制同时也是其他民族共有的原始所有制形式。恩格斯也指出过这种普遍性:“其实,土地公社所有制这种制度,我们在从印度到爱尔兰的一切印欧族人民的低级发展阶段上,甚至在那些受印度影响而发展的马来人中间,例如在爪哇,都可以看见。”[7]因此,正如有学者所指出的:“这里的‘亚细亚’决不是什么地理名称,而是基于对世界历史深刻研究抽象出来的一个形容词,用以概括地指一切文明民族在其历史初期都曾经经历过的一个阶段。”[8]

有学者进一步指出:“讨论‘亚细亚生产方式’的社会性质必须从分析《序言》的主旨入手”,即“《序言》所阐明的唯物史观基本原理是对整个人类社会而言的,所揭示的历史客观规律贯串人类历史发展的全过程,是历史的普遍规律”;因此,“‘亚细亚生产方式’的原始所有制形式并非亚洲所独有,而是也存在于‘欧洲各地’。这就表明:亚细亚的原始所有制以及由此构成的‘亚细亚生产方式’是东西方都曾经历过的人类社会的早期阶段,之所以用‘亚细亚’命名,只不过是为了说明它的原发性”。[9]

既然“亚细亚生产方式”并不是一个特殊性概念,而是一个普遍性概念,这就意味着决不能将这个概念引向“中国道路”问题,因为“中国道路”这个概念恰恰与之相反,并不是一个普遍性概念,而是一个特殊性概念,即是与“非中国道路”特别是“西方道路”相对而言的。简言之,作为普遍主义叙事的“亚细亚生产方式”与作为特殊主义叙事的“中国道路”之间不存在对应性。

（二）“亚细亚生产方式”概念的历时性

同样显而易见的是，在马克思的表述中，“亚细亚生产方式”并不是一个共时性（synchronic）概念，而是一个历时性（diachronic）概念；马克思并不是在横向地比较欧洲与非欧洲或西方与东方，更不是在比较西方与中国，而是在纵向地描述整个人类的“经济的社会形态演进的几个时代”。马克思明确地说，亚细亚的所有制形式是“土地所有制的第一种形式”[10]；而“［所有制的］第二种形式（古代的所有制形式——引者注）……不像在第一种情况（亚细亚生产方式——引者注）下那样”[11]。

马克思在这里所列举的几个历史阶段，与人们所熟知的斯大林表述的人类社会发展“五阶段论”之间，大致是这样一种对应关系：

亚细亚的→古希腊罗马的→封建的→现代资产阶级的

原始社会→奴隶社会→封建社会→资本主义社会[12]

当然，关于“亚细亚生产方式”究竟是原始社会还是奴隶社会，抑或是两者之间的过渡阶段，甚或是封建社会等问题，存在着争论。[13]有学者甚至说：“所谓‘亚细亚国家’就是这样一个与其说是事实判断、不如说是价值判断的概念”，因为“在当时实证资料有限的情况下，上述见解实际上是从那些学者对自由的价值追求中逻辑地推出的。……这种描述到了后来的‘五种社会形态’说中，就面临严重的解释困难。根据斯大林时代的理解，‘专制国家’和‘奴隶制’只是‘私有制’的产物。而‘无私有’的、或者一切皆为‘公社’的状态则被涂上了‘平等’的玫瑰色：或者是未来理想的‘共产主义’，或者是据说为人类本初状态的‘原始社会’，而后者除了物质贫乏、‘生产力很低’外，在道义上似乎很美好：那是个‘无阶级’、‘无剥削压迫’的‘原始民主’、‘原始共产主义’状态。而马克思的‘亚细亚’却把‘无私有’、‘共同体’、‘公社’和骇人的‘专制国家’、‘普遍奴隶制’挂了钩。这在‘五形态’中往哪儿摆呢？你说它是‘原始社会’吧，它又充满‘剥削压迫’，你说它是‘奴隶社会’吧，它又没有‘私有制’，而且马克思明明是把它摆在初始位置，而不是继‘原始社会’之后的‘第二阶段’”。[14]

无论如何，就马克思本人的表述来看，“明明是把它摆在初始位置”，即是指的“第一种形式”或“第一种情况”，亦即人类经济社会的第一种形态，这是显而易见、毫无疑问的。马克思本人也明确地说过：“我提出的欧洲各地的亚细亚的或印度的所有制形式都是原始形式。”[15]正因为如此，许多学者都确认“亚细亚生产方式”是指的原始社会形态；例如1949年以来，“认为亚细亚生产方式属于‘原始社会’的学者，有童书业、田昌五、吴泽、廖学盛、徐若木、畲树声、侯方岳、李永采、魏茂恒等”。[16]

既然“亚细亚生产方式”是一个历时性概念，所指的是人类社会的原始形态，那么，它与“中国道路”之间的关联就非常可疑了，因为“中国道路”概念所指的并不是历史上的原始社会形态，而是指向当下的尤其是未来的社会形态。这个问题，我们将在下文加以讨论。

二、“亚细亚生产方式”的普遍性与中国历史实际

就其普遍性而论，作为对人类原始社会形态的诸多不同形式之共性的一种归纳与抽象，“亚细亚生产方式”概念与中国历史实际之间不可能、也不应当简单对应。当然，这并不是说关于“亚细亚生产方式”的讨论对于“中国道路”的探索来说是没有意义的；恰恰相反，对“亚细亚生产方式”概念的分析，确有助于我们思考“中国道路”问题，否则中国思想界和学术界也不会长期围绕这个概念争论不休。为此，有必要将“亚细亚生产方式”的基本特征与中国社会的历史实际加以对照。

（一）“亚细亚生产方式”的基本特征

关于“亚细亚生产方式”的特征，学界有种种归纳总结。例如，有学者将其归纳为以下几个

特征:不存在土地私有制,实行专制国家的土地国有制和公社的土地占有制;农村公社长期存在,农业和手工业相结合而成为社会生产和生活的基本组织;政治上实行专制主义政权体制;具备这种生产方式的国家还有管理公共灌溉大型工程等职能。[17]但是,世界历史告诉我们,农村公社的长期存在、农业和手工业的结合并非原始时代独有的生产方式;管理大型公共灌溉工程也非所谓"东方专制主义"独有的职能。

其实,马克思所描绘的"亚细亚生产方式"最突出的特征,乃是"公有制"与"专制"的结合。马克思最典型的论述如下:

> 在大多数亚细亚的基本形式中,凌驾于所有这一切小的共同体之上的总合的统一体表现为更高的所有者或唯一的所有者,因而实际的公社只不过表现为世袭的占有者。因为这种统一体是实际的所有者,并且是公共财产的实际前提,所以统一体本身能够表现为一种凌驾于这许多实际的单个共同体之上的特殊东西,而在这些单个的共同体中,各个个别的人事实上失去了财产,或者说,财产——即单个的人把劳动和再生产的自然条件看做属于他的条件,看做他的主体的以无机自然形式存在的客观躯体这样一种关系——对这个别的人来说是间接的财产,因为这种财产,是由作为这许多共同体之父的专制君主所体现的总的统一体,以这些特殊的公社为中介而赐予他的。[18]
>
> 公社的一部分剩余劳动属于最终作为一个个人而存在的更高的共同体,而这种剩余劳动既表现在贡赋等等的形式上,也表现在为了颂扬统一体——部分地是为了颂扬现实的专制君主,部分地为了颂扬想象的部落体即神——而共同完成的工程上。[19]

这里,一方面是公有制,即"凌驾于所有这一切小的共同体之上的总合的统一体表现为更高的所有者或唯一的所有者","这种统一体是实际的所有者,并且是公共财产的实际前提","公社的一部分剩余劳动属于最终作为一个个人而存在的更高的共同体";另一方面是"专制",即存在着作为"这许多共同体之父的专制君主"即"现实的专制君主"。此外,关于亚细亚生产方式的"公有制",马克思还谈道:"在亚细亚的(至少是占优势的)形式中,不存在个人所有,只有个人占有;公社是真正的实际所有者;所以,财产只是作为公共的土地财产而存在。"[20]

然而,恰恰是亚细亚生产方式的"公有制与专制的结合"这个基本特征,与中国社会形态的历史实际不能简单化地对应。

(二)"亚细亚生产方式"与中国古代社会形态的对照

中国社会的历史,其原始形态应该是殷周之前的氏族社会。但是,关于殷周之前或夏商周之前的中国"原始社会",实在是"文献不足征"(《论语·八佾》)。不仅如此,有学者提出:"实际上,马克思在晚年通过学习和吸收摩尔根等人的古代社会及人类学研究成果,发现在'亚细亚生产方式'之前还有更'原始'的生产方式,那就是'氏族公社'。氏族公社才是无阶级的真正意义上的'原始社会',而亚细亚的农村公社只是氏族公社解体后的形态而已。"[21]

按照这个观点,如果中国历史上存在过亚细亚生产方式,那也已经是氏族公社之后的社会形态,即殷周以来的社会形态。然而考察发现,亚细亚生产方式的"公有制与专制的结合"这个基本特征,既不能对应于"周秦之变"以前的、殷周时代的封建社会,也不能对应于"周秦之变"以后的帝制社会。何谓"周秦之变"?"即中国社会从宗族王权时代转变为家族皇权时代";[22]"'周秦之变'是中国社会的第一次大转型,即从宗族生活方式的王权社会转向家族生活方式的皇权社会";[23]"在'周秦之变'之前,在商代、西周的时候,那是典型的宗法体制""那个时候的天下结构是大宗套小宗,是一种父系血缘的层级结构关系""而'周秦之变'之后……天下结构不再是父系血缘层级结构"。[24]

这里涉及中国社会的历史分期问题。笔者曾多次表述如下看法：

①宗族王权封建社会——商周

（第一次社会大转型——春秋战国）

②家族皇权帝国社会——自秦至清

（第二次社会大转型——近现当代）

③现代社会[25]

总而言之，“我们经历了宗族社会的王权封建制度、家族社会的皇权专制制度，正在走向市民生活方式之下的公民民主制度”。[26]

1. 西周的封建制度。中国社会的西周时代是确切意义上的“封建社会”。至于殷商社会是否封建社会，存在争议。王国维说：“中国政治与文化之变革，莫剧于殷周之际”；“商人……自开国之初，已无封建之事”；“周人制度之大异于商者……由是而有封建子弟之制”。[27]据此，殷商社会就不是典型的封建社会，“殷周之变”以后的西周才是封建社会。

与“亚细亚生产方式”概念相对照，中国西周社会的所有制正是马克思讲的公有制；然而其政治体制却不是专制。其大致情况是：“基本所有制：土地公有制。……这种‘公有’实质上是王室宗族内部的‘共有’；诸侯只有所封土地的使用权、管理权、经营权，而没有所有权，所以随时可被褫夺”；“治理方式：贵族共和。这种治理方式并非后来皇权‘乾纲独断’的‘专制’。所谓‘共和’并不仅是‘周召共和’那样的‘虚君共和’，常态的治理方式可谓‘实君共和’，即天子与诸侯、卿大夫之间的某种程度的分权制衡，类似柏拉图所谓‘共和国’（republic）（即汉译‘理想国’）”。[28]

（1）西周封建的公有制经济。马克思说，亚细亚生产方式的生产资料所有制，特别是土地所有制，是公有制，这个描绘符合西周封建制度，而不符合秦汉以后的帝国制度：西周封建制度的“总合的统一体”就是姬姓宗族大家庭；而“小的共同体”就是王权之下的分封的诸侯国家、更小的大夫采邑，乃至更小的乡社。这种土地公有制的最典型的表达就是：“溥天之下，莫非王土。”（《诗经·小雅·北山》）

笔者曾描述过西周封建时代：“其生活方式是基于农耕的宗族生活，其基本所有制是土地公有制（‘溥天之下，莫非王土’），其社会主体是宗族（clan family）（自天子至诸侯大夫等构成大宗小宗），其伦理是宗法伦理，其政治体制是王权政治（《春秋》‘尊王’乃源于此），其治理方式是贵族共和（并非‘专制’），其国家体制及世界秩序是王国及诸侯国构成的‘天下’秩序（基于宗法血缘）（《大学》‘家—国—天下’同构的‘修—齐—治—平’乃基于此），其政治主权者（sovereign owner）是王族及诸侯宗族。”[29]

（2）西周封建的非专制政治。笔者曾讲过：“王权制度并不具有皇权制度那样的‘专制’性质，而是一种具有‘共和’性质的制度安排，在这种制度下，王者并不拥有后来皇上那样‘乾纲独断’的政治权力。即便德高望重、代摄王权、极为强势的周公姬旦，也是如此，我们从《尚书》关于周公的故事中不难看出这点：在重大问题上，他并不能独断专行，而必须与召公等人商议决策，甚至‘谋及卿士，谋及庶人’”；“‘周召共和’的社会生活方式渊源是宗法社会，其社会主体是宗族，其具体代表就是公、侯、伯、子、男等贵族。所以，古代共和制是贵族共和，就是贵族分享政治权力。西方也是如此，例如古罗马共和制便是贵族共和。柏拉图的‘理想国’其实也是贵族共和”。[30]

2. 自秦至清的帝国制度。中国社会从秦朝到清朝乃是帝制社会。与“亚细亚生产方式”概念相对照，中国帝制社会的政治体制正是马克思讲的“专制”；然而其所有制却是私有制，而不是公有制。

（1）帝国时代的非公有制经济。帝国时代的“基本所有制：土地私有制。春秋战国时期，伴随着土地私有化的是地主阶级、农民阶级的出现”。[31]学界在这方面的研究成果极多，毋庸赘述。

(2)帝国时代的皇权专制政治。马克思说,亚细亚生产方式在政治上是君主“专制”,即“许多共同体之父的专制君主”。这个描绘符合秦汉以后的帝国制度,而不符合此前的西周封建制度。

笔者曾大致描述过秦汉以降的帝制社会:“其生活方式是基于农耕的家族生活(‘家族’概念并不同于‘宗族’概念),其基本所有制是土地私有制(春秋战国时期伴随着土地私有化和地主阶级的出现),其社会主体是家族(home family)(始于春秋战国时期大夫之‘家’的日渐强势)(帝国时代最重要的政治斗争其实并非所谓‘阶级斗争’,而是各大家族之间的斗争),其伦理是家族伦理(所谓‘父要子亡,子不得不亡’乃基于此)(政治伦理亦基于家族伦理,故《孝经》主题为‘移孝作忠’),其政治体制是皇权政治(所谓‘专制’),其治理方式是宰辅制度,其国家体制及世界秩序是帝国及藩属国的‘天下’秩序(并非基于宗法血缘),其主权者是皇族(帝国时代所封之‘王’没有主权而不同于诸侯)。”[32]

笔者曾说过:“欧洲中世纪的政治社会是‘feudalism’,在形式上颇类似于西周的诸侯列国,故将英语的‘feudalism’翻译为汉语的‘封建’大致不错;但用它来指称中国中世纪的政治社会,则完全是一个误会,因为中国中世纪的皇权帝国政治,恰恰是‘反封建’的,这是‘汉承秦制’以来的基本事实。在中国传统的政治社会中,‘封建’与‘专制’是对立的,前者是分权的列国,后者是集权的帝国;因此,所谓‘封建专制’这个词语本身就是自相矛盾的。”[33]

关于中国帝制是否“专制”的问题,学界近年有些争论。但无论如何,只要我们将帝制与此前的西周封建相对照,就不难断定:至少较之西周封建制度,帝制是更专制的。其实,“与宗族生活方式相匹配的是宗族主义伦理和宗族主义政治——王权封建制度;与家族生活方式相匹配的是家族主义伦理和家族主义政治——皇权专制制度”。[34]所以,“从秦、汉开始,一直到明、清,中国不再是王权列国社会,而是皇权帝国社会,也就是君主专制社会。这个皇权帝国社会,基本的生活方式就不再是大宗套小宗的宗族架构,而是家族社会,是一种家族性的生活方式。刚才提到的‘三纲’,就是皇权专制制度的核心纲领。有一个很通俗的说法,叫作‘家天下’,就是说,整个天下是刘家的,或者是李家的,或者是赵家的,或者是某家的。”[35]这正如现代儒家梁漱溟所说:“中国人始终记念着要复辟,要帝制……是一个人拿主意,并要拿无制限的主意,大家伙都听他的话,并要绝对的听话……便是所谓独裁,所谓专制。”[36]共产党人李大钊说:“余之掊击孔子……非掊击孔子,乃掊击专制政治之灵魂也。”[37]这是将孔子儒学与皇权专制制度剥离开来,实乃儒家政治哲学的现代转化的正确方向。

三、“亚细亚生产方式”的历时性与“中国道路”问题

就其历时性而论,马克思“亚细亚生产方式”概念的本意既然是指人类社会的原始形态,那就不应当、也不可能是人类社会的现代形态和未来形态。

(一)关于“中国道路”的思维方式问题

思考“中国道路”,一个根本问题乃是思维方式。笔者曾说过:

> 这些年来出现了一些原教旨主义的、抗拒现代化的文化思潮。这股复古思潮,其特征是诉诸民族“文化”;其思想观念是文化多元论、文化决定论;其理论逻辑是一个民族国家的文化过去是怎样的,现在和将来也应当是怎样的;其主要观点是中国应当坚守自己的文化传统,对抗西方文化;而其实质则是以文化的中西之异来掩盖文化的古今之变,从而拒绝现代文明。[38]
>
> 中国社会的传统曾经是怎样的,那么,中国社会的今天和未来仍旧应当是怎样的。……按照这样的逻辑,我们也可以说,既然中国古代就逐步形成和实施了君主专制,难道任何改进不应该以此为基础吗?既然人类曾经实行

奴隶制度,难道任何改进不应该以此为基础吗?既然人类曾经都是猿猴,难道任何改进不应该以此为基础吗?我们注意到,不少人都死抱着这样的荒谬逻辑:中国的传统一向如此这般,所以中国的现在和将来也理当如此这般。这种逻辑正在成为学界的一种理所当然、“政治正确”的思维方式,实在值得警惕![39]

我们思考“亚细亚生产方式”与“中国道路”之间的关系,应当避免上述荒谬逻辑;否则就会陷入“公有制与专制的结合”,而忘记了这正是马克思所批判和否定的东西。

(二)关于“亚细亚生产方式”的批判分析

其实,很多学者使用“亚细亚生产方式”概念,都是将其“作为一种批判专制、倾向自由民主的思想资源”,[40]即是在批判与否定的意义上使用这个概念。在俄国,当年普列汉诺夫等马克思主义者就是用“亚细亚生产方式”来抨击沙皇的专制。在中国学界,赵俪生就是批判性、否定性地使用“亚细亚生产方式”概念的一个代表,他自述道:“我是从中国古代土地公有和集体所有解体的不利落,土地私有制中夹杂着公社残余和国家权力的干预,来展开研究的。一句话,就是从亚细亚生产方式的角度来研究问题。”[41]这里,他侧重否定的“公有和集体所有”与“国家权力的干预”,正对应着亚细亚生产方式的基本特征——公有制与专制的结合。

对亚细亚生产方式的这种批判与否定,符合马克思的本意,他指出:

亚细亚形式必然保持得最顽强也最长久。这取决于亚细亚形式的前提:单个人对公社来说不是独立的,生产的范围限于自给自足,农业和手工业结合在一起,等等。……在这里,无论个人还是社会,都不能想象会有自由而充分的发展,因为这样的发展是同原始关系相矛盾的。[42]

这段批判性论述是特别重要的,值得仔细分析琢磨:

1.“亚细亚形式的前提:单个人对公社来说不是独立的,生产的范围限于自给自足,农业和手工业结合在一起”。这里有两点是值得注意的:(1)亚细亚生产方式主要是农业经济、自然经济;而“中国道路”的生产方式当然不能是这样的自给自足的农业自然经济。(2)亚细亚生产方式中,没有独立的个体;而“中国道路”则应发展现代性的核心价值——个体性。[43]对此,马克思曾指出:“我们越往前追溯历史,个人,从而也是进行生产的个人,就越表现为不独立,从属于一个较大的整体;最初还是十分自然地在家庭和扩大成为氏族的家庭中;后来是在由氏族间的冲突和融合而产生的各种形式的公社中。”[44]这显然是对“个人”的肯定、对作为“整体”的亚细亚公社的否定。

2.“在这里,无论个人还是社会,都不能想象会有自由而充分的发展”。这一点与上一点所讲的独立个体问题是一致的,而特别强调了个体的“自由”。在马克思看来,一方面,“任何人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在”[45];而另一方面,“在古亚细亚的、古希腊罗马的等等生产方式下……这些古老的社会生产机体比资产阶级的社会生产机体简单明了得多,但它们或者以个人尚未成熟,尚未脱掉同其他人的自然血缘联系的脐带为基础,或者以直接的统治和服从的关系为基础”[46]。一言以蔽之,亚细亚生产方式因缺乏自由而难以发展。

3.“亚细亚形式必然保持得最顽强也最长久”。这实际上是马克思提出的一种警戒:如果坚持“亚细亚形式的前提”,那么,其“道路”就只能是自给自足的农业自然经济、缺乏个体自由的“老路”。马克思曾指出,在这种道路上,政治难免改朝换代的动荡,而社会却长期停滞:“这些自给自足的公社不断地按照同一形式把自己再生产出来,当它们偶然遭到破坏时,会在同一地点以同一名称再建立起来,这种公社的简单的生产机体,为揭示下面这个秘密提供了一把钥匙:亚洲各国不断瓦解、不断重建和经常改朝换代,与

此截然相反,亚洲的社会却没有变化。这种社会的基本经济要素的结构,不为政治领域中的风暴所触动。”[47]这正如马克斯·韦伯所说,在这种社会中,“人口与物质生活虽有高度的成长,但中国人的精神生活却仍然保持完全静止的状态;经济领域虽存在极有利的条件,但就是不见有现代资本主义的发展”。[48]

综上,有人竟然“将‘亚细亚生产方式’解读为一种可以直接过渡到现代意义的社会主义的准社会主义形态或农业社会主义形态”,[49]这是一种非常危险的倾向。

四、“亚细亚生产方式”的儒家正义论思考

马克思对亚细亚生产方式的批判,与新文化运动对中国的前现代社会形态的批判是一致的;其实,即使在儒家内部,至迟可追溯到晚明,也开始了对传统中国社会特别是帝制中国的反思与批判。[50]其中众所周知,黄宗羲对皇权专制的反思与批判尤为深刻而典型。为什么会这样?这其实是由儒学自身的基本原理决定的。笔者曾反复强调:要严格区分儒学的基本原理和儒学的历史形态。[51]

(一)儒家正义论的原理

儒家正义论的原理是作为一种古典制度伦理学的“中国正义论”,[52]旨在解释古今中外的社会转型和制度变迁,其理论的核心结构即“仁→义→礼”的观念结构。

1.“仁”即仁爱的情感,乃是儒学的最初始、最核心的范畴。儒家用仁爱来阐明一切,这在古今中外的哲学与宗教中是独一无二的。但儒家的仁爱却有两个向度,即“差等之爱”和“一体之仁”。“差等之爱”是说仁爱的程度是有差别的,其根据是人际关系的亲疏远近,例如孟子所说的“亲亲而仁民,仁民而爱物”(《孟子·尽心上》);而“一体之仁”则是说仁爱的程度是无差别的,即今所谓“一视同仁”。但仁爱的这两个向度的适用范围却不同,如《礼记》讲的“门内之治恩掩义,门外之治义断恩”(《礼记·丧服四制》),即在私人领域是恩爱掩盖正义,而在公共领域则是正义断绝恩爱。

儒家仁爱观念与关乎公共领域的社会正义之间的关系是:差等之爱会引发利益冲突,而一体之仁能解决利益冲突问题。[53]解决问题的途径就是:根据正义原则(义),建构制度规范(礼);这就是孔子讲的“义以为质,礼以行之”(《论语·卫灵公》)。

2.“义”即正义原则,乃是赖以指导制度变革的价值原则。儒家之“义”具有两个基本含义,即两条正义原则:正当性原则是说制度规范的建构必须出于超越差等之爱而追求一体之仁的动机,即“义,人之正路也”(《孟子·离娄上》);适宜性原则是说制度规范的建构必须具有适宜于特定时代的基本生活方式的效果,即“义者,宜也”(《礼记·中庸》)。一体之仁的情感虽然是正当的,但它的具体实现方式必须是适宜的,此即韩愈所说的“博爱之谓仁,行而宜之之谓义”。[54]

3.“礼”即制度规范,即一个共同体的社会规范建构及其制度安排。在马克思看来,就是“生产关系”。儒家讲“发乎情,止乎礼义”(《毛诗正义·周南·关雎·序》),即其出发点是仁爱的情感,而其落脚点是正义的制度规范。但制度规范从来都不是一成不变的,即“礼”具有两个面相:一方面是礼的普遍性、永恒性,即任何群体生活都需要有制度规范,故孔子说“不学礼,无以立”(《论语·季氏》);而另一方面是礼的特殊性、暂时性,即任何制度规范都是历史的东西,关于孔子讲“礼”有“损益”(《论语·为政》)。这正是上述适宜性原则的要求,即随着社会生活方式的转变,制度规范也需转型,由此形成不同的社会形态,如西周的宗族王权封建社会形态、自秦至清的家族皇权专制社会形态和现代社会形态。

(二)“亚细亚生产方式”与“中国道路”的儒家正义论思考

根据上述儒家正义论的基本原理,追求现代化的“中国道路”,不可能、也不应当是“亚细亚

生产方式”的道路。上文谈到,马克思“亚细亚生产方式”概念涉及的主要是西周的宗族王权封建社会及秦汉以降的家族皇权专制社会。笔者曾说过:

> 中国社会有两次影响最深远的变革:一次是“周秦之变”,即中国社会的第一次大转型——从王权时代的宗族社会转变为皇权时代的家族社会,于是帝国制度才是正义的;一次是李鸿章所谓“数千年未有之变局”,即中国社会的第二次大转型——从皇权时代的家族社会转变为民权时代的市民社会,于是民主制度才是正义的。伴随着这种时代转变的,是儒家的伦理建构及其政治设计,由此才能理解作为儒家的20世纪的现代新儒家何以竟然有明确的自由与民主的伦理政治诉求。[55]

关于“中国道路”的方向,自康有为以来,人们常以儒家话语“大同”加以表述。所谓“大同”,出自《礼记》:

> 大道之行也,天下为公。选贤与能,讲信修睦,故人不独亲其亲,不独子其子……货恶其弃于地也,不必藏于己;力恶其不出于身也,不必为己。……是谓大同。
>
> 今大道既隐,天下为家,各亲其亲,各子其子,货力为己,大人世及以为礼,城郭沟池以为固,礼义以为纪,以正君臣,以笃父子,以睦兄弟,以和夫妇,以设制度,以立田里,以贤勇知,以功为己……是谓小康。(《礼记·礼运》)

这里所描绘的“大同”之世,确实类似于“原始社会”,它不是对未来的描述,而是对过去的一种想象。但笔者也曾指出:“孔子之所以要描绘‘大同’,却不是这个意思,他说自己‘未之逮也,而有志焉’,其实是讲的一种指向未来的理想,意欲重建、更确切地说是建设‘小康’乃至于‘大同’社会。然而后世儒家迎来的却是秦汉以来的家族社会、皇权社会、帝国时代的君主专制,这绝不是孔子的政治理想。”[56]

孔子的政治理想,当然不可能预见到现代性的及未来的社会形态。但是,按照孔子的思想,至少有两点是可以肯定的:第一,在西周的封建社会与秦汉以降的专制社会之间,他的选择是前者,即“吾从周”(《论语·八佾》);第二,按照他的正义论思想,[57]可以合乎逻辑地演绎出现代性的及未来的社会形态,即“其或继周者,虽百世可知也”(《论语·为政》),这种社会形态绝不会是“亚细亚生产方式”。所以,关于“中国道路”,笔者赞同这样的口号:“走出亚细亚。”[58]

注释:

〔1〕〔德〕马克思:《〈政治经济学批判〉序言》,《马克思恩格斯选集》第二卷,北京:人民出版社,2012年,第3页。

〔2〕〔8〕志纯、学盛:《怎样理解马克思说的“亚细亚生产方式”?》,《世界历史》1979年第2期。

〔3〕林志纯:《日知文集》第二卷,北京:高等教育出版社,2012年,第583页。

〔4〕参见童书业:《论“亚细亚生产方法”》,《文史哲》1951年第4期;田昌五:《马克思恩格斯论亚洲古代社会问题》,载田昌五:《古代社会形态研究》,天津:天津人民出版社,1980年;志纯、学盛:《怎样理解马克思说的“亚细亚生产方式”?》,《世界历史》1979年第2期;《世界上古史纲》编写组:《亚细亚生产方式——不成其为问题的问题》,《历史研究》1980年第2期。

〔5〕〔13〕〔16〕〔21〕王向远:《中国“理论东方学”与“亚细亚生产方式”七十年定位定性之争》,《东疆学刊》2019年第4期。

〔6〕《马克思恩格斯全集》第十三卷,北京:人民出版社,2016年,第22页。

〔7〕《马克思恩格斯全集》第十八卷,北京:人民出版社,2016年,第618页。

〔9〕卢钟锋:《“亚细亚生产方式”的社会性质与中国文明起源的路径问题》,《历史研究》2011年第2期。

〔10〕〔11〕〔18〕〔19〕〔20〕〔42〕〔德〕马克思:《〈政治经济学批判〉(1857-1858年手稿)摘选》,《马克思恩格斯选集》第二卷,北京:人民出版社,2012年,第725、728、726、727、734-735、738页。

〔12〕联共(布)中央特设委员会编:《联共(布)党史简明教程》,北京:人民出版社,1975年,第137页。原文:“历史上有五种基本类型的生产关系:原始公社制的、奴隶占有制的、封建制的、资本主义的、社会主义的。”

〔14〕〔40〕秦晖:《教泽与启迪:怀念先师赵俪生教授》,《南方周末》2007年12月20日。

〔15〕《马克思恩格斯全集》第三十二卷,北京:人民出版社,2016年,第43页。

〔17〕吴泽:《东方社会经济形态史论》,上海:上海人民出版社,1993 年,第 312 页。

〔22〕〔38〕黄玉顺:《"文化"新论——"文化儒学"商兑》,《探索与争鸣》2019 年第 9 期。

〔23〕黄玉顺:《儒学的现状、教训与经验——政治哲学层面的观察与思考》,《当代儒学》微信公众号(dangdairuxue)2017 年 6 月 27 日;收入作者文集《生活儒学与现代性问题》,成都:四川人民出版社,2019 年,第 255 页。

〔24〕黄玉顺:《关于儒家思想的几个问题》,《当代儒学》第 15 辑,成都:四川人民出版社,2019 年,第 82 页。

〔25〕关于中国社会历史分期,参见黄玉顺的多篇文章,尤其是《论儒学的现代性》,《社会科学研究》2016 年第 6 期;《回望"生活儒学"》,《孔学堂》2018 年第 1 期。

〔26〕黄玉顺:《回望"生活儒学"》,《孔学堂》2018 年第 1 期。

〔27〕王国维:《殷周制度论》,《观堂集林》(第二册)卷十"史林二",北京:中华书局,1959 年,第 451、465 - 466、453 页。

〔28〕〔31〕黄玉顺:《国民政治儒学——儒家政治哲学的现代转型》,《东岳论丛》2015 年第 11 期。

〔29〕〔32〕黄玉顺:《论儒学的现代性》,《社会科学研究》2016 年第 6 期。

〔30〕黄玉顺:《制度文明是社会稳定的保障——孔子的"诸夏无君"论》,《学术界》2014 年第 9 期。

〔33〕黄玉顺:《"国权"与"人权"之纽结——"五四运动"与"新文化运动"辨正》,《鹅湖》2020 年第 2 期。

〔34〕黄玉顺:《不辨古今,何以为家? ——家庭形态变迁的儒学解释》,《福建师范大学学报(哲学社会科学版)》2021 年第 3 期。

〔35〕黄玉顺:《儒学为生活变革而自我变革》,《衡水学院学报》2020 年第 6 期。

〔36〕梁漱溟:《东西文化及其哲学》,北京:商务印书馆,1999 年,第 42 页。

〔37〕李大钊:《自然的伦理观与孔子》,载 1917 年 2 月 4 日《甲寅》日刊,署名"守常";见《李大钊全集》第 1 卷,北京:人民出版社,2006 年,第 247 页。

〔39〕黄玉顺:《"贤能政治"将走向何方? ——与贝淡宁教授商榷》,《文史哲》2017 年第 5 期。

〔41〕赵俪生:《赵俪生文集》第五卷,兰州:兰州大学出版社,2002 年,第 362 页。

〔43〕参见黄玉顺:《儒学的"社会"观念——荀子"群学"的解读》,《中州学刊》2015 年第 11 期;《自由主义儒家何以可能》,《当代儒学》第 10 辑,桂林:广西师范大学出版社,2016 年,第 1 - 18 页;《论阳明心学与现代价值体系——关于儒家个体主义的一点思考》,《衡水学院学报》2017 年第 3 期。

〔44〕〔德〕马克思:《〈政治经济学批判〉导言》,《马克思恩格斯选集》第二卷,北京:人民出版社,1995 年,第 2 页。

〔45〕《马克思恩格斯全集》第三卷,北京:人民出版社,2016 年,第 23 页。

〔46〕〔47〕《马克思恩格斯全集》第二十三卷,北京:人民出版社,2016 年,第 96、396 - 397 页。

〔48〕〔德〕马克斯·韦伯:《中国宗教》,《新桥译丛》第 1 辑,台北:允晨文化实业股份有限公司,1989 年,第 118 页。

〔49〕《亚细亚生产方式:一种准社会主义形态?》,"乌有之乡"网刊,www. wyzxwk. com/Article/zhonghua/2011/08/243422. html。

〔50〕黄玉顺:《新文化运动百年祭:论儒学与人权——驳"反孔非儒"说》,《社会科学研究》2015 年第 4 期。

〔51〕参见黄玉顺:《儒学当代复兴的思想视域问题——"儒学三期"新论》,《周易研究》2008 年第 1 期;《反应·对应·回应——现代儒家对"西学东渐"之态度》,《上海师范大学学报(哲学社会科学版)》2009 年第 5 期。

〔52〕参见黄玉顺:《中国正义论的重建——儒家制度伦理学的当代阐释》,合肥:安徽人民出版社,2013 年;《中国正义论的形成——周孔孟荀的制度伦理学传统》,北京:东方出版社,2015 年。

〔53〕参见黄玉顺:《荀子的社会正义理论》,《社会科学研究》2012 年第 3 期。

〔54〕〔唐〕韩愈:《原道》,《韩昌黎文集校注》,上海:上海古籍出版社,1986 年,第 13 页。

〔55〕黄玉顺:《"直"与"法":情感与正义——与王庆节教授商榷"父子相隐"问题》,《社会科学研究》2017 年第 6 期。

〔56〕Huang Yushun, "A Critical Discussion of Daniel A. Bell's Political Meritocracy", *Journal of Chinese Humanities*, 2018, 4(1), pp. 6 - 28. (黄玉顺:《"贤能政治"批判——与贝淡宁教授商榷》,《文史哲》英文版 2018 年第 4 卷第 1 期,第 6 - 28 页。)

〔57〕参见黄玉顺:《孔子的正义论》,《中国社会科学院研究生院学报》2010 年第 2 期。

〔58〕盛邦和:《亚细亚生产方式理论与中国》,《中州学刊》2006 年第 2 期。该文主张"既要走出'亚细亚',同时又要回归'亚细亚'",其"回归"的理由是:"中国自古以来,历代文明百般变化,而其'底部'一概保存着'胚胎时期'业已产生的社会文化的基因潜质。即使今天,我们从事社会主义建设,这样的'基因潜质',依然根深蒂固,难以挥之即去。"这样的理由其实是不能成立的:不能因为一种落后的东西"依然根深蒂固,难以挥之即去",就选择"回归"它。

〔责任编辑:马立钊〕