

论『礼』的精神

刘惠恕 著



刘惠恕 著

论「礼」的精神

图书在版编目 (C I P) 数据

论“礼”的精神/刘惠恕著. —上海: 上海人民出版社, 2011

ISBN 978 - 7 - 208 - 09981 - 4

I. ①论… II. ①刘… III. ①礼仪—研究—中国
IV. ①K892.26

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 090470 号

责任编辑 顾兆敏 谌 嘉

封面设计 王小阳

论“礼”的精神

刘惠恕 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

常熟市新骅印刷有限公司印刷

开本 635 × 965 1/16 印张 17.5 插页 4 字数 239,000

2011 年 8 月第 1 版 2011 年 8 月第 1 次印刷

ISBN 978 - 7 - 208 - 09981 - 4/B · 872

定价 30.00 元

序 一

桂遵义

刘惠恕教授新著《论“礼”的精神》有积极的学术价值。因为要研究中国传统礼制的精神实质，所遇到的学术问题，是如何重新认识中国传统社会的性质。对此，史学界长期以来都本着列宁和斯大林对马克思研究西欧社会历史发展特点所得出的五阶段社会形态理论来解释中国传统社会的性质。但是，这一观点却并非是马克思本人的意见，并且遭受过马克思的反驳。事情经过为：19世纪70年代，俄国发生了关于资本主义在俄国发展的命运的争论，当时俄国民粹派思想家米海诺夫斯基(1842—1904)在《祖国纪事》杂志发表文章《卡尔·马克思在朱可夫斯基的审判之前》，曲解马克思在《资本论》中的观点，认为根据马克思的意见，资本主义生产方式对于一切国家和一切民族都是必然的。读了该文后，马克思回了一封愤怒的信，指出：“他一定要把我关于西欧资本主义起源的历史概述彻底变成一般发展道路的历史哲学理论，一切民族，不管他们所处的历史环境如何，都注定要走这条道路，——以便在最后达到保证社会劳动生产力极高度发展的同时，又保证人类最全面的发展的这样一种经济形态。但是我要请他原谅，他这样做，会给我过多的荣誉，同时也会给我过多的侮辱”。如果一切民族发展都必然要经过资本主义道路的话，那么古代罗马破产的自由民就应该成为雇佣工人，但是事实上“罗马的无产者没有变成雇佣工人，却变成了无所事事的游民。”（《给〈祖国纪事〉杂志编辑部的信》，载《马克思恩格斯全集》第19卷，第130—131页）。马克思本人对于古代东方社会性质的认识，可以用“亚细亚生产方式”相对于西欧社会历史发展的特殊性来加以概括，这是马克思基于研究古代印度农村公社历史所得出的结论，这见于他在1859年所发表的《〈政治经济学批判〉序言》。由此

可见，本书作者以“礼”的发展为线索，研究中国传统社会特点，起码是给读者提供了一个如何认识中国古代社会性质的新视角，这完全符合马克思有关古代东方社会性质特殊性的论断，也符合我党所倡导的“马克思主义中国化”的认识路线。

《论“礼”的精神》是作者另两部已出版著作《中国政治哲学发展史——从儒学到马克思主义》(上海社会科学出版社 2001 年 12 月第 1 版)、《中国共产党政治哲学思想发展史研究》(江西人民出版社 2009 年 11 月第 1 版)的续集，前二书偏重的是对于史的阐述，本书着重的则是对中国传统政治哲学哲理的探讨，其中颇多启人深思的研究成果：如对于“礼”的作用的认识，作者认为“礼”的精神实质是求同而不是立异，这与中华民族的历史能由古沿续至今、古代中国的统一局面能维持至近代有着密切关系，而提取“礼”的这一合理内涵，同样也有助于加强当代中华民族团结、维护国家统一。再如作者在比较评论中国传统“礼”文明与西方近代“法”文明过程中，提取出有益于中国当代礼制重建的文化元素，并依此提出了如何重构中国当代“礼”文明体系的具体建议。作者的论述尽管属一家之言，但对于中国当代社会主义精神文明建设事业却不失参考价值。我相信《论“礼”的精神》一书的出版，会对中国史学事业的繁荣作出贡献。

2010 年 7 月 15 日

(桂遵义为华东师范大学历史系教授、
原华东师大中国史学研究所所长、
中国史学理论研究会副会长)

序 二

郭绪印

《论“礼”的精神》是刘惠恕教授研究中国传统文化的新著，书的主题强调“礼”作为一种政治制度或社会学说，在中国传统文化中居于核心地位。由此出发，通过对“礼”文化在中国产生、发展与衰落过程的研究，揭示“礼”的精神实质，并为中国现代“礼”制的重建，寻找可借鉴的资料或提供理论依据。全书共分七章来论述：

第一至三章把“礼”文化在中国的发展划分为三个阶段：(1)“五礼”体系时期(亦可称之为上古礼时期)，这一过程从“礼”起源于中国先民祭祀祖先的原始风俗习惯开始，逐渐发展为伏羲创“嘉礼”，神农创“吉礼”，黄帝创“军礼、宾礼、凶礼”，至尧舜时，“五礼”俱备，夏、商并承之；(2)“周礼”体系时期(亦可称之为中古礼时期)，这一过程从周公制礼开始，一直延续至春秋晚期“礼崩乐坏”，东周王朝开始走向灭亡；(3)“礼教”时期(亦可称之为古礼时期)，这一过程从孔子在春秋晚期创立儒学(后人尊称为“礼教”)开始，到汉代儒学取得官学地位，中国形成以君主专制为特征的大一统的中央集权国家政体，并一直延续至晚清政府被辛亥革命推翻之前。其中第四章着重分析中国古礼体系解体的原因，以及中国古礼体系失败之后所造成的正反两方面的历史影响。第五至七章则延续这一主题思想，试图对比说明中国传统“礼”文明与西方近代“法”文明的文化分野，并通过对这二者文化特点的比较批判，最终为中国当代“礼”文明的重建，寻找理论依据。

作者在全书中阐述的主要观点为：

(1)“礼”起源于大河流域的农业文明，其源头为先民怀念祖先的原始祭祀风俗习惯，逐渐发展成为以人文精神(认为人为天地的中心，可与天地为“叁”)为内涵的“礼”文化，渗入到社会的各个层面，并作

为世界文明古国的唯一例外，把人类的上古文明延续到了近代社会，并仍有可能对未来人类社会产生持续性的影响。因此，古代中国也可称之为“礼”的国家，此即“礼仪之邦”的本义所出。相比之下，起源于西方社会的先民原始风俗习惯，却逐渐转化对神学的崇拜并发展为宗教，这一现象一直持续到欧洲启蒙运动兴起，因受到由东方传入的儒家思想的影响，才逐步得以改变。因此，研究“礼”的起源，实为解开古代中、西方文明步入不同途径之谜的钥匙。

(2) 导致中国“古礼”体系解体的实质因素是：外来西方文化对中国本土文化征服的结果(“西学东渐”)；科举制度失败，导致以君主专制为特征的中央集权国家体制解体；中国传统社会政治历史发展的实践未能解决君主专制制度与中央集权政体之间的矛盾；儒学自我体系的缺陷，积重难返。中国“古礼”体系解体所导致的历史后果是：从正面来说，是随着儒家礼教的衰败和清政府的被推翻，自由、民主、平等的政治观念逐渐被国人所知晓并接受，随着中华民国的建立，在中国复辟帝制已成为不可能(袁世凯、张勋复辟帝制的迅速失败证明了这一点)。就反面而言，中国“古礼”体系瓦解，儒学失败，特别是自“五四”以来对儒学进行了八十余年不妥协的批判，当儒家人文主义的理性精神被彻底从中国社会的土壤中清除之后，也造成了五个方面的消极影响，即：宗教势力因失去抗衡力量而复活；社会伦理风尚颓败；“孝亲”观念失落而导致社会上老年人问题出现；“流氓”问题出现，社会治安秩序急剧恶化；文化领域中的“汉奸”现象、“崇洋媚外”思潮、“文痞”现象出现，传统的“卫道士”消失了。而这些现象的出现，均不利于当代中国社会主义精神文明事业的建设。

(3) 中国传统“礼”文化中具有可融入现代社会的元素，这主要是指通过对于历史上中国“礼”文明作用的研究可得出如下的结论：礼具有服从亲权，孝敬父母的亲和性特点，并将此原则上升为对于国家的态度——“忠”，而构成礼教，最终达到治国安民的政治目标——“道统”(即统治精神)。而对于一个经历了长久阶级对抗的动荡国家来说，

借鉴“礼”的这一特点，当有助于社会的安定。“礼”是建立于个人对于家族、家族对于社会的责任基础之上的，其本质是集体主义，并由此而反对利己主义。借鉴“礼”的这一特点，可用于当今的社会管理，安定社会秩序。借鉴“礼”的这一特点，可以使民众保持对于社会的义务心，增强爱国情感。“礼”具有提倡人与人之间相互尊重(礼让)的利他性特点(恕)。借鉴“礼”的这一特点，统一国民的行为标准，就可以防微杜渐，抑制社会犯罪现象发生，使社会风尚变得纯良。“礼”具有同化外来征服者、抵御宗教力量入侵、维护多民族国家政治统一的文化向心力，这也是当代中国社会得以保持多民族国家统一的历史文化前提条件。借鉴“礼”的这一特点，同样也有助于保持当代中国社会的统一，维护多民族国家的政治团结。“礼”具有易知和易行的可实践性特点，无“空话”、“套话”与“官腔”，有助于培养官员道德，提高政府办事的行政效率。借鉴“礼”的这一特点，同样也有助于培养当代官员的道德，提高政府办事的行政效率。礼具有法律、风俗、礼仪合一，寓政于教，礼法兼治的特点，符合中国的历史文化传统。借鉴“礼”的这一特点，同样也有助于当代中国社会的治理。既然中国传统“礼”文化中具有可融入现代社会的元素，那么借鉴其中的有价值成分重构中国当代“礼”文明体系也就有了现实意义。解决问题的关键不是要彻底推倒中国传统礼文明体系、毁灭礼教，而是要改造中国的传统礼教，使之现代化。

除上述基本观点之外，本书的重要内容之一是探讨了中国传统“礼”文明与西方近代“法”文明的文化分野过程，系统梳理了孟德斯鸠在《论法的精神》(发表于1748年)一书中对于中国传统“礼”文明的批判言论，指出：西方近代“法”文明的产生，源自于西方启蒙学者在反宗教过程中对儒学人文主义精神武器的借用，《论法的精神》发表的历史贡献是奠定了近代西方国家赖以立国的法学基础——“三权分立”。但是，孟德斯鸠在书中对中国传统“礼”文明的批判却并未能把握住本质，而是站在个人主义的立场上，全盘否定儒家学说的内

涵——集体主义。如讲受礼教熏陶的中国人虚伪、贪利，是世界上最会骗人的民族等等。孟德斯鸠对中国传统“礼”文明的全盘否定，标志着西方近代“法”之明与中国传统“礼”文明的文化分野，同时也标志着一度借用儒学人文主义精神武器开展反宗教神学运动的西方启蒙学者在抛弃儒学的同时，也抛弃了其所倡导的集体主义精神，而堕入了个人主义的泥潭；而个人主义思想的进一步发展，则演变成西方近代社会的利己主义与纵欲主义精神。因此，就根本而言，西方近代“法”文明所代表的人文精神是个人主义的和利己主义的，而中国传统“礼”文明所代表的人文精神是集体主义的。这二者之间的差别，是导致近代东西方文化对立的基本点。孟德斯鸠对中国传统“礼”文明批判失真的原因，在于依据当时西方传教士零星西译的儒学文献对当时中国社会性质进行了隔岸看花式的误判，尚有可予以谅解的历史局限性因素，但是，他的看法却影响了中国“五四”时期一整代崇拜西学、不求甚解的文人对中国历史文化传统的否定，其中的偏激学者更是指责中华民族“是一个三分像人七分像鬼”的民族，“事事不如人”；是“一盘散沙，一堆蠢物，人人怀着狭隘的个人主义”；他们发起了“打倒孔家店”运动，鼓吹中国走“全盘西化”的道路，甚至要求焚烧二十四史、毁灭汉语、中国人讲“世界语”等等。这些极端的思想主张误导了此后中国社会政治运动的发展。

基于上述认识出发，作者又具体比较了西方近代社会学说、政治主张与中国传统儒学的差异，指出：儒家主张用人性自我改造的手段在现实社会中建立起“礼”的王国，用孔子的话说是：“人能弘道，非道弘人”（《论语·卫灵公》），其社会理想在本质上追求的是和谐。近代西方政治学说主张用利润增值与纵欲的手段在现实社会建立起物质利益的王国，其社会理想在本质上是阶级对抗式的，这既是西方社会达尔文主义得以产生、两次世界大战得以爆发的思想文化因素，也是当代西方国家面临着严重道德危机，因道德观念与伊斯兰教的严重冲突而导致恐怖袭击的社会文化原因。而继西方启蒙学说而起的马克思主义主张用阶

序 二

级斗争与无产阶级专政的手段在未来社会建立起人类理性的王国，这一理论在一定意义上是对西方近代“法”文明的异化与纠枉(后人在实践过程中有“过正”现象)，但其最终社会理想却是与儒家的“大同精神”相一致的。由此亦可见中国传统“礼”文明所倡导的人文主义精神及其政治主张具有不可废之处。作者由此主张提取中国传统“礼”文明中可供社会现代化的文化元素，重建当代中国“礼”文明体系。

我认为这是个有价值的立论，可供当代中国社会主义精神文明建设事业借鉴之用，特作此序。

2010年7月14日

(郭绪印为上海师范大学历史系教授、
原上海党史学会副会长)

前 言

众所周知，“礼”作为一种政治制度或社会学说，在传统中国社会长期居于统治地位。唐虞时期，有所谓的“五礼”体系(伏羲创嘉礼，神农创吉礼，黄帝创军礼、宾礼、凶礼，至尧舜时，五礼俱备)；周代，有“周礼”体系；在此后的朝代，又有儒家所力主的“礼教”。因此，要研究“礼”的精神实质，所遇到的重要学术问题，是如何认识中国传统社会的政治性质。对此，中国史学界长期以来都本着列宁和斯大林对马克思研究西欧社会历史发展特点所得出的五阶段理论的引用，认定中国传统社会在春秋以前为奴隶社会，至战国以降直至清亡之前均为封建社会(其中鸦片战争之后的清代社会属半殖民地半封建社会)。但是，将马克思研究西欧社会历史发展特点所得出的五阶段理论用之于解释世界所有国家的社会历史发展特点，却并非是马克思本人的意见，并且遭受过马克思明确的反驳。事情经过为：

19世纪70年代，俄国发生了关于在俄国资本主义发展的争论，当时俄国的《祖国纪事》杂志的编辑之一、俄国民粹派思想家米海诺夫斯基(1842—1904)在该刊发表文章《卡尔·马克思在朱可夫斯基的审判之前》，文中米氏曲解马克思在《资本论》中的观点，认为根据马克思的意见，资本主义生产方式对于一切国家和一切民族都是必然的。^①

读了该文后，马克思回了一封愤怒的信，指出：“他一定要把我关于西欧资本主义起源的历史概述彻底变成一般发展道路的历史哲学理论，一切民族，不管他们所处的历史环境如何，都注定要走这条道路，——以便在最后达到保证社会劳动生产力极高度发展的同时，又保

^① 见俄国《祖国纪事》杂志1877年第10期。

证人类最全面的发展的这样一种经济形态。但是我要请他原谅，他这样做会给我过多的荣誉，同时也会给我过多的侮辱。”^①为了证明自己的观点，马克思又列举了古代罗马的例子，指出：如果一切民族都必然要经过资本主义道路的话，那么古代罗马破产的自由民就应该成为雇佣工人，但是事实上“罗马的无产者没有变成雇佣工人，却变成了无所事事的游戏民。”^②

可以想象，如果马克思真的同意一切人类社会或国家与民族的历史都必须经过从原始社会到奴隶社会到封建社会到资本主义社会再到共产主义社会五个阶段单线发展的理论的话，他是会同米海诺夫斯基的观点的，而决不会去写信加以反驳。而马克思对于米海诺夫斯基的反驳，说明这位马克思主义的创始人始终认为古代东方社会的发展有自己的特殊规律，需要专门去加以研究，而反对用机械的教条的方法把自己研究西方古代与近代社会发展所得出的“科学社会主义”结论去硬套古代东方社会的特点。

而马克思本人对于古代东方社会性质的认识，可以用“亚细亚生产方式”相对于西欧社会历史发展的特殊性来加以概括，这是马克思基于研究古代印度农村公社历史所得出的结论，这见于他在1859年所发表的《〈政治经济学批判〉序言》。马克思指出：“大体说来，亚细亚的、古代的、封建的和现代资产阶级的生产方式，可以看做是社会经济形态演进的几个时代。”^③在《政治经济学批判大纲》手稿(1857—1858)“资本主义以前的‘所有制’形态”一节中，马克思指出，亚细亚生产方式的具体特点在于：

(1) 土地公有或归全社会所有。即：“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

①② 《给〈祖国纪事〉杂志编辑部的信(1877年11月左右)》，见《马克思恩格斯全集》第19卷，人民出版社1972年版，第130—131页。

③ 《马克思恩格斯选集》第2卷上册，人民出版社1966年版，第195页。

有者或唯一的所有者。”^①“部落共同体，即天然的共同体，并不是共同占有(暂时的)和利用土地的结果，而是其前提。”^②

(2) 公社对土地仅有“世袭的占有”权，在其土地范围之内，实行手工业和农业相结合的自然经济。“因为这种统一体是实际的所有者，并且是公共财产的真正前提，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。”^③“这种部落的或公社的财产事实上是作为基础而存在的，这种财产大部分是在一个小公社范围内通过手工业或农业相结合而创造出来的，因此，这种公社完全能够独立存在，而且在自身中包含着再生产和扩大生产的一切条件。”^④

(3) 个人对土地仅有使用权，在公社分配给他的份地上与自己的家庭成员一起从事生产劳动。因为“每一个单个的人，只有作为这个共同体的一个肢体，作为这个共同体的成员，才能把自己看成所有者或占有者。”^⑤“而在这些单个的共同体中，每一个单个的人在事实上失去了财产，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，看做客观的条件，看做他在无机自然界发现他的主体的躯体)对这单个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统一体，通过这些单个的公社而赐予他的。因此，剩余产品(其实这在立法上被规定为通过劳动而实际占有成果)不言而喻地属于这个最高的统一体。”^⑥“而在公社内部，单个的人则同自己的家庭一起，独立地在分配给他的份地上从事劳动。”^⑦

(4) 政府的性质，体现为部落内部各公社之间的联合，它可能具有专制与民主的两种形式。因为“部落体内部共同性还可能这样表现出来：统一体或是由部落中一个家庭的首领来代表，或是由各个家长彼此间发生联系。与此相应，这种共同体的形式就或是较为专制的，或

①③④⑥ 《马克思恩格斯全集》第46卷上册，人民出版社1966年版，第473页。

②⑤ 同上书，第472页。

⑦ 同上书，第473—474页。

是较为民主的。”^①

(5) 政府是靠公社的贡赋来维持自己的存在的。“公社的一部分剩余劳动属于最终作为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。”^②

(6) 政府存在的基本职责，是为了维护公共事业的存在，特别是在于掌握水利和交通事业上。因为“在这种情况下，那些通过劳动而实际占有的公共条件，如在亚细亚各民族中起过非常重要作用的灌溉渠道，以及交通工具等等，就表现为更高的统一体，即高居于各小公社之上的专制政府的事业。”^③

(7) 城市首先不是内在经济因素的产物，因为“在这里与这些乡村并存，真正的城市只是在特别适宜于对外贸易的地方才形成起来，或者只是在国家首脑及其地方总督把自己的收入(剩余产品)同劳动相交换，把收入作为劳动基金来花费的地方才形成起来。”^④

在《政治经济学批判大纲》手稿的“古代的所有制形式”一节中，马克思又列举了以罗马为代表的西方“古代的所有制”的七个特点，来与“亚细亚生产方式”的特点相区别。这七个特点是：

(1) 以城市作为社会活动的基础，耕地仅为城市的领土；而亚细亚则反之，村庄仅为土地的附属物。

(2) 土地私有，劳动与战争的目的都是为了占有私有土地。

(3) 社会以私有制作为存在基础，城市是军事组织的基础。

(4) 公、私财产分明，个人日益变为土地私有者；而亚细亚个人财产为直接的公有财产，个人仅为公有财产的占有者。

(5) 社会为土地私有者的联合，而国家则为对土地私有权的政治认

①③④ 《马克思恩格斯全集》第46卷上册，人民出版社1966年版，第474页。

② 同上书，第473页。

可，社会存在的前提是保护农民在私有土地上的平等劳动权。

(6) 立法的目的是为了保护公民私有土地的世袭继承制度。

(7) 个人于社会的地位，是自给自足的、不断被再生产出来的劳动者，他们在生产的剩余时间则要尽到为社会服务——如服兵役的义务，个人与社会的关系是土地所有权与社会存在互为保证的关系，也即“土地所有权靠社会的存在来保证，而社会的存在则又以社会成员采取服兵役等等形式，用他们的剩余劳动来保证。社会成员不是在合作生产劳动的财富中，而是在为了维护社会对内对外的共同利益(不论是想象的利益或实在的利益)而进行的劳动合作中绵延下去的。”^①

马克思这里所指的“亚细亚所有制形式”包括当时的“墨西哥，特别是在秘鲁，在古代克尔特人、印度的某些部落。”^②此外，马克思在《资本论》第一卷、《剩余价值论》手稿，恩格斯在《反杜林论》，以及马克思和恩格斯的有关通信中，都曾提到过“亚细亚生产方式”。马、恩有关“亚细亚生产方式”的论述就总体而言，是建立在对印度农村土地制度和东方专制制度特点的分析基础之上的。马、恩曾用这一概念来解释土耳其、波斯、印度、阿拉伯地区、中国(鞑靼及亚洲高原地区)，以及被哥伦布发现以前的美洲的社会特点，^③并称沙皇俄国为“半亚细亚”性质。^④但是恩格斯在1884年(马克思去世后一年)发表的《家庭、私有制和国家的起源》一书中却回避了亚细亚生产方式问题，他仅依据所探讨的西方希腊人、罗马人和德意志人氏族制度解体的三个实例指出：在“共产制公社”之后，“奴隶制是古代世界所固有的第一个剥削形式，继之而来的是中世纪的农奴制和近代的雇佣劳动制。”^⑤这

① 《马克思恩格斯全集》第46卷上册，人民出版社1966年版，第474—477页，这段译文引用的是刘潇然译《政治经济学批判大纲(草稿)1857—1858年》第三分册，第95页，人民出版社1963年版，1977年12月第二次印刷。

② 同上书，第474页。

③ 见《马克思致恩格斯(1853年6月2日)》及《恩格斯致马克思(1853年6月6日)》，载《马克思恩格斯全集》第28卷，人民出版社1966年版，第256页，第260—263页。

④ 转引上海辞书出版社编《哲学大辞典·马克思主义哲学卷》，第277页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1976年版，第172页。

样，马克思和恩格斯关于“亚细亚生产方式”的实质性意见就成了不解之谜，并留给了后人无穷的争论。

早在19世纪六七十年代，俄国的民粹派曾把俄国“半亚细亚”的农村公社看做是社会主义的胚胎和基础，希望通过农村公社来阻止资本主义在俄国的发展并实现社会主义。^①这种意见曾受到过普列汉诺夫和列宁的批驳。列宁认为：“世界各国所有一切人类社会数千年来的发展，是这样向我们表明这种发展的一般规律性、常规性和次序的：起初是无阶级的社会——父权制原始社会，即没有贵族的原始社会；然后是以奴隶制为基础的社会，即奴隶占有制社会。整个现代文明的欧洲都经过这个阶段——奴隶制在两千年前占有完全统治的地位。世界上其余各洲的绝大多数民族也都经过这个阶段。在最落后的民族中，现在也还有奴隶制的遗迹，例如在非洲……在历史上继这种形式之后的是另一种形式，即农奴制。在绝大多数国家里，奴隶制发展成了农奴制。……后来，在农奴制社会内，随着商业的发展和世界市场的出现，……农奴制被资本主义所代替。……人类历史上的每一个大的时期(奴隶占有制时期、农奴制时期和资本主义时期)都长达几千年或几百年，包含许许多多的政治形式。”^②普列汉诺夫也坚持人类社会发展规划的一元性，这见于他的名著《论一元史观之发展》。但普列汉诺夫对“亚细亚生产方式”的理解与列宁有所不同。普列汉诺夫猜测：“马克思后来读到摩尔根《古代社会》的著作后，他大概对‘亚细亚的’和‘古代的’两种生产方法关系的意见曾有所改变。”普列汉诺夫又认为：“在自然地理环境影响之下”，“生产力在氏族组织怀中发展的结果”，在东、西方孕育出“两种模型彼此大不相同”的社会制度。^③

① 《哲学大辞典·马克思主义哲学卷》，上海辞书出版社，第277页。

② 《论国家（1919年7月11日在斯维尔德洛夫大学的讲演）》，载《列宁论马克思恩格斯及马克思主义》，人民出版社1973年版，第393—395页。

③ 普列汉诺夫：《马克思主义的基本问题》，人民出版社1957年版。

到 20 世纪二三十年代，苏联国内关于“亚细亚生产方式”的讨论又起，讨论的中心议题是环绕着 1926—1927 年中国大革命的性质展开，讨论波及共产国际、欧洲其他国家及日本。当时苏联国内的“马扎亚尔学派”提出了“亚细亚社会论”，即认为自氏族社会解体到帝国主义入侵前的东方社会即“亚细亚”社会，“水”是这一社会成立的基石。这一派的代表作有马扎亚尔(又译“马加尔”)的《中国农村经济研究》和威特福格(Wittfogel)的《中国社会和经济》。苏联学者约尔克又提出了与马扎亚尔相近似的二元“混合”论。约尔克认为：“亚细亚生产方式”所规定的社会，是奴隶制与家奴制的“混合”体，地租采取赋税的形式。约氏的观点见于他 1931 年所发表的《论亚细亚的生产方法》一文。此外，1932 年苏联学者戈德思等人又撰文批判马扎亚尔学派，指出：“亚细亚生产方式”只是马克思在未读到摩尔根《古代社会》前的“一个假设”，所谓的“亚细亚生产方法”即“封建主义”。戈德思派的中心论点认为：“亚细亚生产方式”即东方封建主义的特殊性。^①1938 年斯大林在《论辩证唯物主义和历史唯物主义》一书中指出，人类历史上只有“五种基本类型的生产关系”，即：“原始公社制的、奴隶占有制的、封建的、资本主义的、社会主义的。”^②此后，苏联国内有关“亚细亚生产方式”的讨论平息，但国际上对这一问题的讨论一直持续到上世纪 70 年代。此外，自 1956 年苏共二十大批判斯大林后，苏联国内又恢复了对“亚细亚生产方式”的讨论，以阿尔齐都塞为代表的“结构主义的马克思主义”主张历史分段的多元论，反对五种生产方式的“直线的决定论”。这一派的代表作有维特福格尔(Kari Wittfogel,

① 苏联二三十年代关于“亚细亚生产方式”的讨论，收在苏联国家社会经济出版社编《亚细亚生产方式讨论集》，1931 年版。介绍性文章可参吕振羽的《中国社会史诸问题》第二章，第一、第二节；另参苏联 M. 戈杰斯的《亚细亚生产方式问题讨论总结》，B. H. 尼基福罗夫《20 世纪 20 至 30 年代苏联历史学界对中国社会经济制度的讨论(1925—1931)》，载《外国学者论亚细亚生产方式》下册，第 28 页、第 58 页。中国社会科学出版社 1981 年版。

② 斯大林：《列宁主义问题》，人民出版社 1964 年版，第 649 页。