

Institution Determines History: an Innovative Theory about the Basic Law of Human Society Development

Han Dongping

Abstract: Human activities can be viewed as the movements of history, and human's aims which are the bases of human activities and creations are the directions of history; thus, a good number of people pursue their own aims which vary from individual to individual. Then, in which direction will history develop? The typical view is "Resultant Forces", but the directions of "Resultant Forces" are not clear. This problem remains even though the productivity determinism of historical materialism is employed as a supplement.

In fact, the trend of human history or the result of numerous individual activities is institution-oriented. It is based on two points: on the one hand, in terms of human nature and psychology, people are rational self-interested men that pursue benefits but hate harms, and that enjoy rewards but fear punishments; on the other hand, institution has the most powerful social function of rewards and punishments. As a result, the vast majority of actors in society will choose their own behaviors according to the institutionalized social rewards and punishments.

Actually, the activities of countless people pursuing their own aims with different wills and directions have already been unified under the ways of activities stipulated by institution. The aims that they pursue by their own activities are just the aims of institution or the directions of the institutionalized social rewards and punishments. As an official rule, institution stipulated by organization has existed ever since the beginning of human society. As a result, human activities have been under the guide of institutionalized social rewards and punishments since ancient times, and the trend of human history is also determined by institution. In other words, although history is the result of human activities, the ways and directions of human activities which create history are determined by institution.

The basic law of history is that institution determines history, i.e., each institution has its unique human activities and historical trend; when institution changes, human activities and historical trend will also change. As institution is stipulated by institutional designers, the essence of institution determining history is that institutional designers determine history. Institutional designers can be all members of a society or great men. Therefore, sometimes history is created by the people; sometimes by the great men or "heroes".

Since people carry out all activities in society, human history is actually the history of human society. Thus, when we confirm that institution is the decisive factor of history, we also confirm that institution is the decisive factor of society. The exemplification that institution exerts a decisive impact on society is that superior institution promotes the development of society, but inferior institution leads to the decline of society. That is the basic law of human society development.

Keywords: history; self-interested human nature; preference for rewards over punishments; institutionalized social rewards and punishments; historical law

Author: Han Dongping worked as a researcher and director at the Research Institute of Philosophy, Hubei Academy of Social Sciences from 1982 to 2001, and now is professor and doctoral supervisor at the Department of Philosophy, Huazhong University of Science & Technology. He is mainly engaged in the studies of ethics, philosophy of value, philosophy of culture and philosophy of institution. His representative works include *Humanistic Ethics*; *Man Is the Meta Value: Philosophy of Humanistic Value*; *Market Economy and Life*; *Self-Fulfillment: Life Philosophy of Subjective Theory (co-author)*; *A Man Cloned with Transplanting Memory: A Consideration for Human Thinking*; *Puzzles and Forefront: Studies on Ethics of Science and Technology*.

制度決定歷史

——人類社會發展的基本規律新說

韓東屏



[摘要]如果說人的活動就是歷史的運動，人的活動目的就是歷史的運動方向，人就是根據自己的目的開展活動、創造歷史的，那麼，追求自己目的的人非常之多，目的往往又各不相同，這時歷史又會朝哪個方向發展呢？比較有代表性的觀點是“合力說”，但對合力的矢向語焉不詳；即使用歷史唯物主義的生產力決定論補充，這個問題仍然沒有解決。從人類歷史的發展進程來看，其走向抑或無數個人活動的結果是順着制度的導向來運動的。這基於兩個方面的事實：一方面，在人性或心理層面，人是好利惡害、懷賞畏罰的理性自利人；另一方面，制度具有最強的社會

賞罰功能。這就決定了社會中的絕大多數行為者會按照制度化的社會賞罰選擇自己的行為，無數意志不同、方向不一地追求着自己目的的人的活動其實已經被統一到制度所規定的活動方式上，而他們各自活動所追求的自己的目的不過就是制度的目的或制度化社會賞罰的導向所指而已。由於制度作為組織制定的正式規則在人類社會之初就已存在，所以人們從古至今一直都是在順着制度化社會賞罰的導向進行活動，人類歷史以往的走向也是被制度決定的。也就是說，歷史雖然是由人的活動造成的，但造成歷史的人的活動方式和方向是被制度決定的。歷史的基本規律就是：制度決定歷史，有什麼樣的制度就有什麼樣的人類活動和歷史走向；當制度發生改變時，人類活動和歷史走向也會隨之發生改變。由於制度是由制度安排者制定的，所以制度決定歷史的實質是制度安排者決定歷史。制度安排者可以是所有社會成員，也可以是傑出人物，因而歷史有時被人民創造，有時被傑出人物或“英雄”創造。由於人們是在社會中進行自己的所有活動的，說明人類歷史也是人類社會歷史。因此，在確認制度是歷史的決定因素之際，也就確認了制度是社會的決定因素。制度對社會的決定作用體現為：良制推進社會發展，劣制導致社會衰落。這當是人類社會發展的基本規律。

[關鍵詞]歷史 人性自利 懷賞畏罰 制度化社會賞罰 歷史規律

[作者簡介]韓東屏，1982—2001年在湖北省社會科學院哲學研究所工作，曾任所長、研究員，現為華南理工大學哲學系教授、博士生導師，主要從事倫理學、價值哲學、文化哲學、制度哲學研究，代表性著作有《人本倫理學》、《人是元價值——人本價值哲學》、《市場經濟與人生》、《自我實現——主體論人生哲學》（合著）、《克隆轉憶人——供人類思考的思考》、《疑難與前沿：科技倫理問題研究》等。

一 問題之緣起：歷史走向能否言說？

每一個存在者都有自己的歷史，每個存在者的歷史都是其在時空中的運動過程，因而在眾多關於人類歷史的說法中，歷史唯物主義創始人、德國思想家馬克思（K. H. Marx, 1818—1883）和恩格斯（F. V. Engels, 1820—1895）的一個說法比較簡明在理：“歷史不過是追求着自己目的的人的活動而已。”^①如是，人的活動就是歷史的運動，人的活動之目的就是歷史的運動方向，人就是根據自己的目的開展活動、創造歷史的。

但問題是，“追求着自己目的的人”非常之多，他們的目的往往又各不相同，這時歷史又會朝哪個方向發展呢？恩格斯用“合力說”來解答這個問題：

歷史是這樣創造的，最終的結果總是從許多單個的意志的互相衝突中產生出來的，而其中每一個意志，又是由於許多特殊的生活條件，纔成爲它所成爲的那樣。這樣就有無數相互交錯的力量，有無數個力的平行四邊形，由此就產生出一個合力，即歷史的結果；而這個結果又可以看作一個作爲整體的、不自覺的和不自主的起着作用的力量產物。因爲任何一個人的願望都會受到任何另一個人的妨礙，而最後出現的結果就是誰都沒有希望過的事物。所以到目前爲止的歷史總像是一種自然過程一樣地進行，而且實質上也是服從於同一運動規律的。^②但這並不意味着個人意志對歷史絲毫不起作用，恩格斯接着又說：

各個人的意志——其中的每一個都希望得到他的體質和外部的、歸根到底是經濟的情況（或是他個人的，或是一般社會性的）使他嚮往的東西——雖然都達不到自己的願望，而是融合爲一個總的平均數，一個總的合力，然而從這一事實中決不應作出結論說，這些意志等於零。相反地，每個意志都對合力有所貢獻，因而包括在這個合力裏面的。^③

也就是說，無數互不相同、相互作用、相互衝突的個人意志及其活動會形成一個總的合力，這個合力就是歷史的最終結果。儘管每個人的活動都對這個結果有所貢獻，但這個結果已不同於任何個人活動的意志和目的，所以人類歷史超出了任何個人的目的，是一個不以任何個人意志爲轉移的“自然過程”。恩格斯把歷史看作自然過程的說法也是馬克思的觀點：“我的觀點是把經濟的社會形態的發展理解爲一種自然史的過程。不管個人在主觀上怎樣超脫各種關係，他在社會意義上總是這些關係的產物。”^④

“合力說”用合力解釋了人對歷史的創造和歷史的結果，但沒有進一步解釋合力的矢向是什麼，即人所創造的歷史在合力中會走向何方？這似乎是不可預測和不可言說的。當然，結合歷史唯物主義的基本理論，即生產力是社會結構的決定因素和社會發展的最終動力的觀點來說，合力的矢向即歷史的走向應該就是生產力的走向。因爲合力說中所謂成就了“許多單個的意志”的“許多特殊的生活條件”，主要是指一定的社會物質生產方式以及由此劃分的社會人際關係（在階級社會，這些人際關係表現爲不同階級之間的關係和鬥爭），而一定的社會物質生產方式，亦即物質生產關係之總和，又是適應一定的社會生產力的產物。恩格斯明確指出：“用‘歷史唯物主義’這個名詞來表達一種關於歷史過程的觀點……這種觀點認爲一切重要歷史事件的終極原因和偉大動力是社會的經濟發展，是生產方式和交換方式的改變，是由此產生的社會之劃分爲不同的階級，是這些階級彼此之間的鬥爭。”^⑤因此，“許多單個的意志的相互衝突”或“無數相互交錯的力量”的結果，最終是由社會生產力決定的，生產力的發展方向就是人類社會歷史的發展方向。

① [德]馬克思、恩格斯：“神聖家族”，《馬克思恩格斯全集》（北京：人民出版社，1957），第2卷，第118—119頁。

②③ 《馬克思恩格斯選集》（北京：人民出版社，1995），第4卷，第697頁。

④ 《馬克思恩格斯文集》（北京：人民出版社，2009）第5卷，第384頁。

⑤ 《馬克思恩格斯選集》（北京：人民出版社，1995），第3卷，第704—705頁。

歷史唯物主義從人的活動出發解釋歷史，不像自然決定論那樣無視人的存在，同時也不同於那些把人的“精神”、“理念”、“理性”、“知識”、“自由意志”當作歷史最終動力的“唯心史觀”，而是“去研究隱藏在這些動力後面的是什麼，這些動力的動力是什麼”^①，並唯物地將“動力的動力”論證為具有客觀性和物質性的東西即生產力。這一具有革命性的研究方法和獨特理論問世以後，產生了巨大的社會影響，在各種歷史觀中可謂是最具競爭力的理論；同時，它還在後來的現實中，成為許多國家改造世界、發展社會的指導思想和理論武器。

然而，靜心思考卻又發現，這種關於歷史由生產力決定的解釋還是存在問題的。它所說的物質生產力有多種說法，卻始終缺少一個統一而嚴格的基本定義。

如果歷史唯物主義所說的生產力是指人們的物質生產實踐活動，如恩格斯所說，“根據唯物史觀，歷史過程中的決定性因素歸根到底是現實生活的生產和再生產。無論馬克思或我都從來沒有肯定過比這更多的東西”^②，那麼在歷史觀上就形成了一個解釋上的循環：無數具有單個意志的個人活動，最終是由他們自己的物質生產活動決定的。這等於說，人們的活動是由人們的活動決定的。或者，人們的所有活動是由其中的一種特殊活動決定的。這樣的解釋等於又回到原點，而且所謂生產活動決定其他活動也是說不通的。同樣都是人的活動，為什麼其中的物質生產活動能夠決定其他種類的活動？何況社會有分工，很多人如社會管理者、學者、記者、教師、醫生、軍人、神職人員等等，並不從事任何物質生產活動，可他們的活動為何會被別人的物質生產活動所決定？又能被別人的物質生產活動所決定呢？如果能的話，那又何須非物質生產者來從事這些工作？能決定其他一切非物質生產者之活動的物質生產者，又如何會在歷史上淪為被某些非物質生產者欺壓、剝削的被統治者？

如果歷史唯物主義所說的生產力是指由當代人所承襲的前人的物質生產活動所造就的一切成果，那麼生產力乃至人類社會歷史就不可能再出現任何實質性的變化和發展。既然當代人的所有活動最終都是被既有的生產力決定好了的，那他們的活動也就不可能超越既有的生產力，從而也就無法產生新的生產力、新的生產方式、新的社會關係和新的社會。儘管歷史唯物主義實際上認為，當代人的活動能夠超越既有的生產力，可它卻從未談過當代人可以憑什麼實現這種超越。也許一旦確認有這樣的東西存在，那生產力就不會是所謂最終的歷史動力了。

如果歷史唯物主義所說的生產力是指一種不以人的意志為轉移的可以自己獨立發展的物質力量，那麼它就與歷史觀上的有機決定論和結構決定論一樣，仍然屬於把人的歷史視為“自然的過程”或“自然史的過程”的自然決定論，同樣是把人貶低成了一種受外力擺佈的木偶。也就是說，雖然唯物史觀最初是從人出發解釋歷史，可到頭來還是落入那種否定人的歷史主體地位的自然決定論的窠臼；而這種自然決定論，其實也就是被歷史唯物主義創造者曾一再嚴厲批判並欲超越的機械唯物史觀。

事實上，人類歷史的走向抑或無數個人活動的結果是可以預測和言說的，即他們會順着制度的導向來運動。因為，絕大多數人會選擇按制度的導向來設置自己的活動目的，於是其活動也就被統一到了制度所給定的方向上來。這樣說是基於兩個方面的事實：一是人性方面的事實，二是制度方面的事實。而這兩個方面的事實一旦被聯繫起來加以思考，就能得出制度決定歷史的結論。

二 人是懷賞畏罰的理性自利人

從人性方面來說，人作為由一般動物進化而來的另類動物，首先有着與動物一樣的自然本性，即吃、喝、住、行、性等本能的肉體感官需要。由於不論對動物還是人來說，這些肉體感官需要的滿足都能帶來快樂，反之會引發痛苦，所以喜歡追求快樂而不願承受痛苦便成了動物和人

①② 《馬克思恩格斯選集》，第4卷，第248、695—696頁。

所共有的一種自然本性。

不過，人也是社會性動物，有着動物所沒有的社會本性，即有一些非肉體感官、非自然的社會性需求，如社會交往的需求和自我實現的需求。同時，人還有動物所沒有的非肉體感官的理性。人憑理性發現：從個人長時段的生存發展來看，有些感官快樂不見得對人有利，如無節制地恣情縱欲；有些感官痛苦也不見得對人有害，如刻苦學習、艱苦創業、求生體驗、憶苦思甜等等。於是，純屬於動物的“趨樂避苦”在人這裏就變成了西方哲人所說的“趨利避害”、中國哲人所說的“好利惡害”。“趨利避害”與“趨樂避苦”是有差異的，“趨利”不等於不經歷某些痛苦，“避害”不等於沒捨棄某些快樂，因而“趨利避害”就是喜歡追求對自己有利的事，即便追求中要經歷某些痛苦；同時厭惡並躲避對自己不利的事，即便要躲避之事還能給人帶來某種快樂。而喜歡追求對自己有利的事和厭避對自己不利的事，就是中國哲人所說的“好利惡害”。

人在社會中的生存發展是需要各種資源的，既需要能滿足其作為自然人的自然資源，也需要能滿足其作為社會人的社會資源；既需要能滿足其生理需要的物質資源，也需要能滿足其精神需求的精神資源。而“利益”就是滿足人生存發展之需求的各類資源的另一個說法。是故對個人來說，祇有增加自己的資源或利益纔會有利於自己的生存發展，反之則不利於自己的生存發展。所以，“好利惡害”也是樂意增加自己的利益和害怕減損自己的利益的意思。

人既然好利惡害，那麼在滿足人的生存發展需求的資源不是應有盡有的無限多並可以由個人自由獲取的時候，人必然也會“懷賞畏罰”，即希望獲得獎賞而害怕受到懲罰——獎賞意味着自己利益的增加，懲罰意味着自己利益的減少。由於能滿足個人各種需求的各種資源一般都不能任由個人自由獲取，而是被社會或他人掌控，而且除了陽光、空氣和人情、口碑等少數自然資源和社會資源之外，絕大多數的自然資源和社會資源不論是被掌握在誰的手中，從來都不是無窮盡或無限量供給的，所以，好利惡害的人也從來就是和永遠都會是懷賞畏罰的。

無論是好利惡害還是懷賞畏罰，都是人憑着理性作出的有利於自己的選擇，因而可以說，人是理性自利人。這個觀點也可與現代西方經濟學中的“經濟人假設”（即人是自利而理性的人，在追求個人利益時，會選擇自認為對自己利益最大的行爲）相互印證。不過，這裏所說的“人性自利”或“人是好利惡害、懷賞畏罰的理性自利人”中的“自利人”，已不是西方經濟學家說的“人性自利”的理論假設，而是就把它視為真實的人之本性，即在每個人那裏都普遍存在的天然屬性。

西方經濟學家之所以要把“人性自利”說成是“經濟人假設”或“自利人假設”，是因為他們認同或者無法反駁休謨（David Hume, 1711—1776）、斯密（A. Smith, 1723—1790）、盧梭（J-J. Rousseau, 1712—1778）等人關於人也有同情心、利他心的人性論觀點，也不能否認現實社會中存在經常可見的利他主義行爲和以此為據對自利人假設進行批判的論點，所以他們祇有把“人性自利”或“自利人”局限在經濟領域，說自利祇是“經濟人”的人性，而不是“道德人”甚至“政治人”的人性，並且不得不特別加以說明：“經濟人假設僅僅是假設，並不意味着人性祇有自利的一面，沒有利他的一面。”^①因而在西方經濟學的公共選擇理論創建之前，經濟和政治適用不同的人性假設，人在經濟領域被視為自利取向的自利人，在政治領域則是利他取向。可是，這種處理方式一遇到現實問題就不能自圓其說。例如，一個成功商人後來進入政界成為政治家，人們究竟應該把他視為追逐最大利益的經濟人，還是把他視為具有利他取向的政治人？如果是前者，那就不符合政治人是利他傾向的說法；如果是後者，這種人本性方面的前後不同的根本變化又何以可能？後來，由布坎南（J. M. Buchanan, 1919—2013）等人創建的公共選擇理論了結了這種尷尬。該理論證明，人在政治領域，同樣是追逐自身利益最大化的自利人，與

^① 馮興元：“大師仙逝，憲則永垂——悼念布坎南”，《讀書》2（2013）：17。

經濟人無異。於是，關於人性自利的假設便後退到祇有“道德人”纔不是自利人、纔有利他傾向的觀點。

然而事實上，不僅經濟人、政治人是自利的，而且道德人也是自利的。不過，這裏需要作出兩點說明：第一，這裏所說的自利人的“利”，包括一切有利於人生存發展的資源——既有經濟利益，也有休閒、娛樂、愛情、友誼、榮譽、權利、權力、尊嚴、信仰、心靈寧靜、社會地位和自我實現等非經濟利益。原因在於，每個人有着多種多樣的需求，也需要多種多樣的資源來滿足；但在實際追求過程中，難免會遇到孟子（前372—前289）所謂“魚與熊掌不可得兼”的情境，所以對某種利益（如金錢、財富、商機等）的放棄並不意味他不是自利人，祇意味他更喜歡其他利益。因而，用某些人視金錢如糞土的事例來否定人的自利性的說法並不成立。

第二，這裏說“人性自利”，不等於說“人性惡”。在人類思想史上，不少有影響的中外思想家，如荀子（前313—前238）、霍布斯（T. Hobbes, 1588—1679）、維柯（G. B. Vico, 1668—1744）、康德（I. Kant, 1724—1804）、黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770—1831）等，都有人性惡的觀點，根據在於人有自私的本性，從而有了貪圖財富、權力的欲望，並為之做出種種相互爭鬥、傾軋、殘殺的惡行。與之相反，由於中國內地思想界把自私與自利不加區分地視同“為了自己的利益可以不擇手段地損害他人利益乃至社會利益”的極端利己主義，所以長期反對人性自私或自利的說法；認為承認人性自利就等於承認人性惡，等於否認存在捨己為人和大公無私的人，也就意味着人類社會永遠不可能消滅損人利己的人壓迫人、人剝削人的現象，永遠進入不了沒有這些現象的美好社會。而這顯然是一個違背歷史唯物主義原理和願景的結論。歷史唯物主義在此問題上的觀點是：人所表現的自私自利並非人的本性，而是由私有制所導致的歷史現象；一旦剷除了私有制，人就不再會是自私自利的。以上兩種相互反對的邏輯看似都有道理，殊不知，說“人性自利”其實祇是在陳述一種人性方面的事實，而不是在主張一種人生原則或人生價值觀，也不是在為人性作出或善或惡的定性。“人性自利”作為事實陳述，無非是指人作為一個要在社會中生存發展的生命體，需要從自己出發，考慮和安排好與自己相關的一切事務，以維持自己的生存，推進自己的發展。一個從不管自己事情的人是無法生存的，而如果將自己的事情全部交由他人或社會來管，所體現的不是無私，恰恰是極端的自私。

人性自利作為一個事實，沒有善惡含義和價值傾向，是中性的，甚至“人的自利動機”也是如此。祇有當自利人在自己的生存發展中開始考慮“如何自利”並付諸行動時，纔會出現善與惡的價值傾向：選擇損人利己方式自利的屬於惡，選擇利己而不損人或利己也利人方式自利的屬於非惡或正當。而把前者作為人生原則來奉行的，是極端的利己主義；把後者作為人生原則來奉行的，是合理的利己主義。由於每個人在自利時都存在這兩種可能，所以，損人與不損人，惡與非惡，都不是人的自利本性使然，而是行為選擇的結果。

之所以會有兩種大不相同的選擇，在於人後天所受的教育和後天所面臨的外在約束條件有所不同。如果一個人所受教育是反對損人利己並且自己也信奉，那麼他祇會選擇以不損人的方式自利；如果一個人所處的社會環境排斥並及時有效地懲罰損人利己的行為，那麼他即便未接受反對損人利己的教育，也不會選擇損人利己方式自利；如果這兩種條件同時兼備，他就更不會選擇損人利己的自利行為。反之。如果一個人所受教育是祇要對自己有利怎麼做都行，那麼在損人利己可給自己帶來最大利益時，就會選擇以這種方式自利；如果他所處的社會環境不能及時有效地懲罰損人利己行為，即便該社會在說教上是反對損人利己的，祇要損人利己可給他帶來最大利益，他仍可能會選擇這種方式自利；如果這兩種條件對他來說同時出現，他必然會選擇損人利己的方式自利。

既然“人性自利”或“自利人”不屬於一種價值判斷或人生價值原則的表達，那麼說“道德人”即“有德之人”也是“自利人”並無不妥，因為道德高尚的人也得考慮自己的生存發展。反

過來，說“自利人”可以同時是“道德人”也無不妥，因為如果損人利己定會受到懲罰，那麼自利人就不會選擇這種自利方式；如果助人為樂能得到自己想要的某種特殊利益——受人讚揚、內心快樂或死後進天堂等，那麼他就還會是一個主動做有德之事的人。以上自利人的這兩種選擇表明，至少在行為層面上，他就是一個有道德的人甚至高尚的人。當然，也有一些人是從內心信奉道德而遵循道德，而不是出於個人實際利益得失的計算，所以他們不僅平時能做舉手之勞的助人為樂，而且在重大事情上和關鍵時刻也能專門利人、一心為公、無私奉獻乃至捨生取義。不過，這也不意味着這種境界的道德人就不是自利人，可以不管自己的生存發展。他們與一般人的不同僅在於，或是把為他人謀幸福，或是把奉獻人類社會，或是把對某種道義的追求，當作了最能體現自己人生價值的方式，亦即自己的最大利益所在，並在這種利益與個人的物質利益、生活水平乃至生命不可兼得之時依舊選擇了前者。因此，從這一意義上說，各種各樣的利他主義行為，其實仍然是自利人所選擇的利益最大化行為。也就是說，自利既可以以利己主義的形式來實現，也可以以利他主義的形式來實現。所以，馬克思所說的“無論是利己主義還是自我犧牲，都是一定條件下個人自我實現的一種必要形式”，是有道理的。^①

說人是自利人，也不等於否認人性中還有惻隱或同情。惻隱是同類相憐，不忍他人受苦之情。這種不忍之情是一種對受苦人的感同身受之情，故也謂“同情”。人性同時存在自利心和惻隱心並不矛盾，因為自利是用來對自己的，惻隱是用來對他人的，二者完全可以並行不悖。現實中也是這樣，每個自利人在遭遇可憐之人尤其是第一次遇到可憐之人時，內心都會有惻隱之情發作。不過，有惻隱之情發作不等於必有利他舉動做出，因而並不是每個惻隱之情發作的人都必定會去幫助他所遇到的可憐之人。並且，在實施幫助的人中，略加施捨的多，一幫到底的少。因為利他行動總要以犧牲自己的一定利益為代價，而自利人對這樣的代價又存在不同看法：有人覺得付出這樣的代價值得，有人覺得不值得，還有人覺得如果付出的代價太大就不值得。這就是說，惻隱之心與自利並不衝突，而有代價的利他之舉則與自利衝突，這時自利人纔會有不同的表現。其中，僅僅是惻隱之情發作而沒有任何利他舉動的，是以自我為中心的自利人；願以小的代價如舉手之勞或少量錢物來平復心中不忍之情的，是比較看重內心快樂的自利人；願付出大量精力、財物來幫助可憐之人徹底脫離困境苦海的，則是以助人或履行美德為幸福的自利人。

唯一能讓自利人超越自己的人性因素的是愛情，不過不是所有的愛情或一般的愛情，而是某些特殊的愛情。例如，父母對子女的愛使父母願意為子女做任何事情，熱戀中的男女也願意為對方做任何事情；在必要的時候，甚至願意為對方獻出自己的生命。但諸如此類的特殊愛情所體現的對自己的超越，並不是把自我排除在所愛對象之外，而是把自我擴大了，將愛的對象納為了自己的一部分，甚至是自己最為珍愛的一部分。因為，子女是“我的子女”，愛人是“我的愛人”，所以在這些愛中，愛對方也就是愛自己。並且，由於這些能超越自己的特殊的愛，通常不會擴張到其他對象身上，也進一步表明這種愛所具有的自我性或自利性。當然，也有人將願為對方做任何事情的特殊之愛擴大到了一個團體、國家或整個人類身上，但他不會也不可能為其中的每個人具體做任何事情，而祇會為他們的共同利益或整體利益做任何事情，而這樣的人其實也就是那些將為人類做貢獻視為最值得追求的自我實現的自利人。

綜上可知，人有自利性與人有惻隱心、有利他主義舉動、有對他人的愛並不矛盾，惻隱心、利他主義舉動、對他人的愛的存在都不意味自利不是人的本性。所以，任何人都是自利人，人性自利就是一個普遍的事實，而不是什麼假設。同樣，在人性或心理層面，說人是好利惡害、懷賞畏罰的理性自利人，也不是什麼假設。之所以要特別強調“在人性或心理層面”，是因為在行為層面，還是會有不懷賞畏罰的理性自利人，即不求獲賞而寧願冒受罰之險的人。不過從概率上

^① 《馬克思恩格斯全集》（北京：人民出版社，1960），第3卷，第275頁。

說，祇要賞罰是正常有效而非偏激或無效的，在行爲上懷賞畏罰的人還是要佔絕大多數。在行爲上不懷賞畏罰的大致僅出自兩種人：一是具有非凡的社會批判意識而引領時代的特立獨行者；二是嗜財如命的膽大妄爲之徒。但這兩種人在心理上同樣不願受社會懲罰，祇是爲了謀取一個更被自己看重的巨大利益，纔寧願去冒受罰之險。

三 制度具有最強的社會賞罰功能

將制度與規則等同，是目前中外學術界的主流觀點，然而在我看來，制度僅屬於規則中的正式規則，即由“組織”制定的規則，包括法律、法規、體制、建制、政策、政令、紀律、規章等具體形態；至於規則中的非正式規則，即由人們約定俗成的習俗、道德等，不屬於制度。^①

制定制度的“組織”，是廣義上的組織，既包括社會中的組織，即政府、軍隊、企業、醫院、學校、研究機構、社團、教會等種類不一和數量衆多的小於社會的“社會組織”，也包括“社會”這種唯一能將上述所有社會組織都囊括於自身的超大組織。因而，由“組織”制定的制度也有社會制度與社會組織制度之分。“組織”之所以會制定制度，在於要用制度來指令或統一其成員的行爲方式和行爲方向，以實現組織的目的或目標。

社會制度作爲通過統一人的行爲以實現社會目的的工具，不僅有要做什麼和不做什麼的行爲指令規定，而且還有與之配套的哪些行爲會受到懲罰、哪些行爲會受到獎勵的行爲賞罰規定。正是這樣的結構，使具有指令功能的社會制度同時具有了社會賞罰功能——既有強制性，也有誘導性，可以以強力實現對人的行爲的指令。

社會賞罰是社會力量就一些特定行爲對行爲者做出的獎賞或懲罰。它作爲一種對象性活動，從結構上說，一方面要有由各種社會力量構成的賞罰者，以實施社會賞罰的實際操作；另一方面要有由做出特定行爲的行爲者構成的賞罰對象，來承受社會賞罰。此外，還要有一定的賞罰手段和賞罰之物。^②制度有強制性即懲罰功能廣爲人知，制度有誘導性即獎勵功能則皆遭忽略，但制度確實是賞罰兼備的。

制度對行爲的賞罰有顯性賞罰和隱性賞罰兩種形式。

顯性賞罰是指制度中明確含有賞罰內容，從語言表述上能夠直接讀出。這些賞罰規定在制度設計上所貫徹的原則有兩條：一是懲罰所有違反制度的行爲。既包括制度規定不准做的事，也包括制度規定要做卻不做事。前者如官員違反了不准權力尋租的規定要受罰，後者如公民沒有依法納稅也要受罰。二是獎勵某些好而稀缺的行爲。例如，通過稅票刮獎的制度安排來鼓勵消費者向商家索要稅務票據；又如，中國古代的“舉孝廉”制度是對有孝順與廉潔這兩種德行人的獎賞。制度化社會賞罰的顯性賞罰形式包含法制性賞罰與行政性賞罰。前者是用法律法規構成的社會賞罰，特點是“罰多於賞”；後者是用具體政策、紀律、規章、條例等制度構成的社會賞罰，特點是賞罰平衡——若有罰的規定，往往同時也會有賞的規定。

制度的隱性賞罰存在於各類行爲主體可以自由選擇自己行爲的領域，即正當行爲域。制度規定要人做什麼和不准做什麼是它的四周邊界。制度在正當行爲域的隱性賞罰是由廣義利益制度構成的。廣義利益既指財富、金錢、福利等物質利益，也包括權力、權利、地位、自由、良機、資格、名聲、榮譽等在內的各類社會資源。廣義利益制度就是有關這些資源如何分配、如何獲取和如何交換的規定。這些規定在客觀上使正當行爲域中的各種自由選項在效果上出現了分化：有些行爲方式有利可圖，有些行爲方式無利可圖。關於前者，由於有的行爲方式成本低而獲利多，有的成本高而獲利少甚至虧本，於是又有獲利多、獲利少和虧本的行爲方式之分。相對而言，行爲主體選擇了回報大於成本的有利可圖的行爲就是得賞，選擇了回報低於成本的無利可圖的行爲

^① 韓東屏：“論制度的本質與開端”，《江漢論壇》9（2014）。

^② 韓東屏：“論社會賞罰及其道德功用”，《華中師範大學學報（人文社會科學版）》6（2011）。

和虧本行爲就是受罰。所以，廣義利益制度也有賞罰功能。儘管它沒有直接而明確地指令人們做什麼和不做什麼，但還是間接而隱晦地傳達出了這樣的信息。它對人的影響不僅體現在經濟體制方面，在文化體制、政治體制方面也是如此。這一道理在柏拉圖（前427—前347）那裏已有所悟：“有多少種不同類型的政治制度就有多少種不同類型的人們的性格。”^①

社會廣義利益制度主要是由存在於經濟、政治、軍事、文教、科技、醫衛、社保等公共事務領域內的體制或成套宏觀政策構成，所以社會制度的隱性賞罰也就是體制性社會賞罰。雖然制定體制的是政府，但實際的賞罰是由體制代其做出；加之體制從內容看祇有關於廣義利益如何分配、獲取和交換的表述，沒有對行爲賞罰的表述，因而體制性賞罰的顯著特點就是間接而隱晦。人們即使已經受到了它的賞罰導向，仍意識不到它的存在，不像法制性賞罰、行政性賞罰有着直接而明確的感受和認知。

綜上可知，制度化社會賞罰共有三種類型：法制性賞罰，行政性賞罰，體制性賞罰。前兩種屬於顯性賞罰，最後一種屬於隱性賞罰。在現實社會中，無論是顯性制度賞罰還是隱性制度賞罰，基本方式就是一個：讓服從制度導向的行爲人得到其渴望得到的利益，令不服從制度導向的行爲人失去其不願失去的利益。所以，制度的賞罰本質是對利益的給予與剝奪。

社會賞罰除了有制度化社會賞罰之外，還有非制度化社會賞罰。非制度化社會賞罰是由非組織化的社會力量構成的，具體體現爲人情性賞罰、輿論性賞罰和神秘性賞罰三種形式。人情性賞罰是用人情態度構成的社會賞罰，表現爲知情人對行爲人的品行作出的或肯定或否定的態度反應，包括喜愛或憎惡、尊重或鄙夷、親近或疏遠、認同或排斥等。輿論性賞罰是由社會輿論構成的社會賞罰，表現爲公眾用言語對行爲者及其行爲進行褒貶揚抑，道德評價是其典型形式。神秘性賞罰是由宗教神話構成的社會賞罰，也是以神或神秘力量的名義對人進行的賞罰，主要體現爲宣稱尊神意者會獲得來世幸福，違神意者會在來世遭殃。

非制度化社會賞罰也能對人的行爲進行導向或調控，但在力度和能量上完全不能與制度化的社會賞罰匹敵。因爲，這些由態度、輿論和神話構成的社會賞罰，不僅所能利用的賞罰之物十分有限，而且其實施賞罰的賞罰者祇是分散化的個人，遠不如實施制度賞罰的賞罰者即社會和社會組織的力量強大。尤其是其中的社會或國家，可以合法地擁有暴力和使用暴力，以對付違反制度的人。因此，在現實社會中，當制度化的社會賞罰和非制度化的社會賞罰在對行爲的實際導向上出現不一致時，絕大多數人出於實際利益得失的考慮，會選擇按制度化社會賞罰的導向行事，而不是相反。

四 制度的賞罰導向就是歷史的走向

既然人是懷賞畏罰的自利人，而制度又有最強的賞罰導向功能，那麼，那些無數“意志不同”、方向不一地“追求着自己目的的的活動”，其實已經被統一到制度所規定的活動方式上，而他們各自活動所追求的所謂“自己目的”，不過就是制度的目的或制度化社會賞罰的導向所指而已。由於制度作爲組織制定的正式規則在人類社會之初就存在^②，所以人們從古至今一直都是在順着制度化社會賞罰的導向進行活動，人類歷史以往的走向也是被制度決定的。也就是說，歷史雖然是由人的活動造成的，但造成歷史的人的活動方式和方向是被制度決定的。而這，就是制度決定歷史的要義。

制度不僅可以用其賞罰規定來形塑人們的活動方式和規導人們的活動方向，也可以通過改變既有的賞罰規定來改變人們原有的活動方式和活動方向。一旦制度化賞罰對行爲的干預規定變

① [古希臘]柏拉圖：《理想國》（北京：商務印書館，1986），郭斌、張竹明譯，第313頁。

② 韓東屏：“制度的本質與開端”，《江漢論壇》9（2014）。

了，原有的各種行為方式於個人的意義也會隨之改變。具有最強賞罰功能的制度是調控所有行為主體之行為的最強手段，它可以隨時根據情況和需要來隨時改變人們的行為方式或行為取向，從而也改變歷史的走向。這又從另一個方面說明，歷史的走向是由制度決定的。

也許有人會對這個結論提出質疑，認為歷史和現實中經常有這種現象：雖然制度有規定和賞罰導向，但很多人實際上並沒有跟着制度的導向走，甚至是與制度的導向倒行逆施。對這一現象，可以作的解釋是：制度從實施效果上說，分為有效制度與無效制度；在有效制度中，又有效力高低之差別。祇有有效制度纔能正常發揮制度的賞罰導向功能，實現制度的預期目的。制度能實現制度的預期目的，意味着制度賞罰有效靈驗，反之則意味着無效失靈。無效失靈的制度化社會賞罰大致體現為四種情形：賞罰過度，賞罰倒錯，賞罰低能，賞罰錯亂。（1）賞罰過度，是指制度的獎賞或懲罰在程度上超過了應有的限度，導致物極必反，結果非但不能實現設立制度的預期目的，反而引發不良後果。（2）賞罰倒錯，是指制度賞罰非但不能獎其所獎，罰其所罰，反而在客觀上產生了相反的效果，使本該受罰的行為得到鼓勵，使本該獲賞的行為受到打壓。（3）賞罰低能，是指某種制度安排及其賞罰規定對其預期實現的目的，祇能起微小的作用或一時的作用。賞罰低能與賞罰倒錯有內在關聯。前者是從一個具體制度的實際效果說的，後者是從一組或一套制度的實際效果說的，而這組或這套有賞罰倒錯效果的制度就是由一個一個賞罰低能的制度構成的。（4）賞罰錯亂，是指在社會的制度體系內，不同種類或不同層次的制度賞罰規定出現了賞罰不一致，甚至相互衝突的情況——被某種制度禁止並懲罰的行為，卻被另一種制度允許甚至鼓勵。不論制度化的賞罰錯亂有哪些具體表現，其後果在實質上是一樣的：不僅會使受該賞罰機制管轄的人們或行為者不知所措，而且最終因必須有所選擇而不得不違反其中的一種制度。當然，被人們選擇違反的那一種制度，都祇會是“離”他們“較遠”而不能對他們實行“現管”，從而風險或代價也相對要小一些的上級制度或業外制度。

即使是無效的制度安排或失靈的制度賞罰，其實仍有賞罰導向功能，祇不過其導向已偏離或背離制度安排的初衷，成了反向導向或另類導向。在一個社會中，不論人們的普遍行為是怎樣的，其實都是制度賞罰導向的結果，有的是有效靈驗賞罰導向的結果，有的是無效失靈賞罰導向的結果。在制度化社會賞罰無效失靈時，雖然制度安排者的意圖不能得以實現，但制度對人們的行為方式還是有形塑作用，對人們的行為走向還是有導向作用的。所以，所謂制度賞罰的無效失靈，其實僅僅是相對於制度安排者說的，而制度賞罰本身，不論在什麼情況下，都是有效靈驗的，都有形塑大眾行為和為大眾行為導向的作用。因而，制度無論在制度安排者眼裏體現為有效靈驗還是無效失靈，人們的活動或歷史走向都是在被制度所左右。因此，倘若人類歷史確有某些規律可循，那其基本規律就是：制度決定歷史，有什麼樣的制度，就有什麼樣的人類活動和歷史走向；當制度發生改變時，人類活動和歷史走向也會隨之發生改變。由於這個歷史基本規律揭示的是制度與人類活動的關係，所以它同時也是“人們活動的基本規律”。

對此，可能還會有人質疑：你說不論人們怎樣行動，都是被制度化社會賞罰決定的，並且還不論制度賞罰是有效還是無效，這豈不是怎樣都能說得通的詭辯嗎？換句學術性話語，你演繹的歷史規律豈不是缺乏一個正確道理所應有的可證偽性？對這種質疑的回答是：首先，被有效制度決定的大眾行為，在方式和方向上，與被無效制度決定的大眾行為是完全不一樣的；其次，當制度從有效變無效，或從無效變有效時，大眾的行為方式和行為方向也會發生不同的改變。所以，這裏並沒有什麼詭辯。這裏提出的歷史規律也有可證偽性，並且其可證偽性明顯而簡單：有沒有發現一例有效制度與無效制度所決定的大眾行為在方式或方向上是一樣的事情，有沒有發現一例人們的活動方式和活動方向居然在制度賞罰改變之後未變的情況。目前來看，這樣的反例是找不到的。因為，它祇能出現在人性不再自利而懷賞畏罰之時。但人性會有這樣的改變嗎？

實際上，制度作為組織制定的規則，不是由組織這種無人身的次生主體直接制定的，而是

由組織中有制度安排權的人這一原生主體代為制定的。由於在同樣的條件下，對同一個制度安排者來說，永遠都不是祇能制定一種制度，而是會有多種可能的制度安排，因而制度不僅不是大自然的產物，也不是社會的自然而然的產物，而祇能是人為制定的產物；而由制度決定的人類活動史，也就注定不是什麼“自然史的過程”，祇能是人為選擇史的過程，即制度安排者選擇制定什麼樣的制度，大眾選擇按這種制度的導向行動的過程。

儘管制度安排者由於智商有高有低，設計出來的制度或有效或無效、或效率高或效率低，但鑒於無論是有效制度還是無效制度都能對大眾行為形成賞罰導向的事實，就還可以在“制度決定歷史走向”的觀點上進一步說，是制度安排者對制度的設計、抉擇決定着歷史的走向。因此，不管智慧高低，誰祇要掌握了社會制度安排權，誰就能夠創造歷史，決定歷史的發展方向。這也應該算是一條歷史規律。差別僅在於，能制定有效制度的高明制度安排者，總能按自己的願望來創造歷史，讓歷史的走向符合自己的預期和目的；而制定不出有效制度的愚蠢制度安排者，非但不能按自己的願望創造歷史，讓歷史的走向符合自己的預期和目的，反而會使歷史的走向於自己不利。而人類歷史中的所謂“偉大人物”或“英雄”，正是那些能讓歷史按自己的意志運動並實現自己目的的高明制度安排者。

既然制度不是自生的，而是由制度安排者制定的，那麼就可以說，這裏所說的制度決定論的實質其實是制度安排者決定論，即制度安排者制定的制度決定無數個人的活動方式和活動方向，從而決定歷史的走向。

從人類歷史經驗和現實可能性看，在一個社會中，決定歷史走向的制度安排者，可以是某個個人，如君王、教皇、元首之類的大人物，也可以是所有社會成員或其代表。如果制度安排者是大人物，即社會制度是按大人物的意志建構的，那麼不管人們願意還是不願意都得承認，歷史是被大人物創造的，而不是被所有社會成員或人民創造的。祇有當制度安排者是後者即所有社會成員或真正代表他們的代理人時，纔可以說歷史是被人民創造的。所以，以往的歷史哲學中，無論是英雄創造歷史的“英雄史觀”也好，還是人民創造歷史的“人民史觀”也罷，都是有偏頗的。全面的觀點應當是：歷史有時被人民創造，有時被英雄創造。歷史被人民創造時，制度安排權由人民所握，人民通過為自己定制立法而決定自己的活動和歷史的走向；歷史被英雄創造時，制度安排權由英雄所握，英雄通過為所有人定制立法而決定他們的活動和歷史的走向。

人們是在社會中進行自己的所有活動的，這說明人類歷史實際上也是人類社會歷史。因此，在確認制度是歷史的決定因素之際，也等於同時確認了制度是社會的決定因素。制度對社會的決定性作用體現為：有效的制度安排將人們的活動誘逼到與社會目的相一致的方向，推動社會按既定目的平穩而持續地發展，日益興盛；失靈的制度安排則將人們的活動誘逼到背離社會目的的方向，不僅不能推動社會按既定目的發展，反而致使社會陷入混亂與離散，逐漸走向衰敗。所以，決定“國之所以廢興存亡者”，並不是孟子所說的“仁”與“不仁”^①或更大範圍的道德與不道德，也不是制度之外的任何其他東西，而就是制度本身。套用一句“成也蕭何，敗也蕭何”的成語：國之命運，成也制度，敗也制度。有效的制度可謂良制，失靈的制度可謂劣制。良制推進社會發展，國家興盛；劣制導致社會衰落，國家破敗。這當是人類社會發展的基本規律。

〔編者註：該文屬於中國教育部2014年度人文社會科學一般項目“制度性後發優勢研究”（14YJA72002）的階段性成果。〕

^① 《孟子·離婁上》（北京：中華書局，2012）。