

未善的代价：当“成为好人”变成一道工序

工序不是在加工善——工序是在持续产出“未善”；它不需要你不动脑地盖章，它需要你带着全部信念去论证那个章为什么非盖不可

高于涵 著 · SDE 学员 · 政治哲学与中国思想史 · 2026年7月27日

摘要 当“成为好人”这件事被从日常生活的具体矛盾中抽离，被定义为一套必须由特定操作者执行、按特定标准验收的工序时，那道工序究竟对人的善的判断做了什么？它并不只是把善的定义权上缴给了权力——那仍然是一种外部禁令，而禁令是可以被反抗的。它在一个更深的层面上，窃取了个体把自身生命体验转化为“对自己而言什么才是善”这一能力。这道行为本身，就被论证为“未善”。工序不是在加工善，工序是在持续制造“未善”——因为只有所有人永远处于“尚未完成”的状态，那个垄断了工序的操作者才永远有存在的理由。本文以董仲舒“未善论”的发生过程为典型个案，追踪这道工序如何在汉初大一统帝国的治理危机中被一步一步装配出来，在盐铁会议、眭弘案等真实历史现场如何运转，并在此后如何重复它的结构逻辑。本文进而将“善的工序化”与卢曼、布迪厄、韦伯、福柯、阿伦特、波兰尼以及异化概念等敌意近邻逐一切割，以确立其不可还原的理论增益：它命名的不是“自由的丧失”，不是“权力对主体的塑造”，不是“人与自身产物的分离”，而是“善的自我认证权如何被一道工序所窃取”——以及那个被窃取之后留下的空缺，如何在历史的某些瞬间，逼出那些把自己从程序里拔出来的异端。一个不可修正的善之程序，和一把锁死自我的锁，不是两样东西——它们是同样东西的两个名字。

关键词：善的工序化；董仲舒；未善；资格窃取；自我认证权

一、一个被分类遮蔽的问题

董仲舒的“未善论”在汉语思想史上被装进了“性三品”的筐子，与孟子的性善论、荀子的性恶论并排摆在人性论的橱窗里。这种分类本身，已经构成了一次根本性的遮蔽——不是因为它“错了”，而是因为它用一套现成的格子，把一个格子本身装不下的问题给框住了。

孟子和荀子争论的，是善在不在人身上。孟子说在，所以内求——人有四端，扩而充之，皆可为尧舜。荀子说不在，所以外铄——人之性恶，其善者伪也，需要圣人的礼义来矫正。两个人的答案针锋相对，但他们在同一个战场上打仗。他们共享一个未经审查的前提：善，是一个可以被“在”或“不在”来描述的属性。它要么在人身上，要么在外面。问题只是搞清楚它在哪。

董仲舒做的不是在这两个答案之间找一个折中。他把问题本身换掉了。他不问善在哪里，他问善是怎么来的。答案是一句被他反复摩挲的话：“性比于禾，善比于米。米出禾中，而禾未可全为米也。善出性中，而性未可全为善也。”（《春秋繁露·深察名号》）

禾能出米。但禾不等于米。从禾到米，缺一道工序。这道工序，董仲舒把它交给了王。

这一步跨出去，整个讨论的地基就变了。孟子和荀子争论的“人之性究竟是善是恶”，在董仲舒的框架里变成了一个被降级的问题：不管是善是恶，反正你自己变不成善。你身上那个东西——不管它叫善端、善质还是什么——它自己不具备把“自身”加工成“成品”的功能。它需要一个外部的操作者。问题不再是“你本性好不好”，问题是“你有没有被碾过”。

由此，汉初以降的所有人性论争论——性善、性恶、性三品、性善恶混——都可以被读成同一个深层结构的表层变体：它们都在试图回答“人如何变好”，但它们都没有追问，当“变好”这件事被定义为一道必须由外部操作者执行的工序时，那道工序本身会对“人”做什么。

本文要做的，不是给这道工序再加一个更精密的诊断标签。标签已经太多了。本文要做的，是从这道工序的发生现场——董仲舒本人被那个大一统帝国的治理困境一步步逼到这一步的过程——出发，追溯它为汉语文明装配的那个最持久的隐性结构。这个结构，不是“权力垄断了善的定义”，而是“工序窃取了个体把自身生命体验转化为善的判断这件事的资格”。权力垄断说的是：我不许你做。工序垄断说的是：你可以做，但我不认证，你做的就不算。前者依赖暴力，后者依赖定义。暴力可以被反抗。定义一旦被内化，反抗者自己都会觉得自己在“作恶”。

我把这个结构命名为：善的工序化。

它不是权力问题。它是资格问题。[1]

二、董仲舒为什么非要把善做成一道工序

2.1 不是哲学发明，是被逼出来的工程解

要理解董仲舒为什么非走这条路不可，得先放下“他是一个哲学家”这枚标签。严格来说，把董仲舒当作一个在书斋里进行概念思辨的哲学家，已经是对他的第一次误解。他的身份首先是汉帝国意识形态的总装师——不是他自己想当，是汉武帝把他召到那个位置上，逼着他回答那些非回答不可的问题。

他面对的不是书斋里的概念辨析。他面对的是一个在疆域上空前辽阔、在内部文化上差异极大、在治理手段上几乎白手起家的大一统帝国，在建政之初最棘手的治理难题：这个帝国，它的税赋怎么收？它的政令怎么通？它的人民，怎么觉得自己是“一家人”而不是被征服的六国遗民？

汉武帝在元光元年的策问里没有问“人性本善还是本恶”。他问了三件事：三代受命，其符安在？灾异之变，何缘而起？性命之情，如何可得？这三个问题，用帝国治理的语言翻译过来就是：我这个位置凭什么坐？为什么我治理下老出天灾？老百姓到底要怎么管？

这是一场具体的考试。它的规则是：汉武帝出一道题，董仲舒答一道；答完了，武帝就着答文再追一问，董仲舒再答。一问一逼，一遍一拐。《汉书·董仲舒传》记载的三次策问，每一次追问都把董仲舒往更深的墙角里逼了一步。他不是在设计一整套哲学体系——他是在悬崖边上，每被推一下，就往后退一步，然后回头看看这一步能不能踩稳。

但仅仅把这一过程描述为“一问一逼”的线性推进，仍然不够。在那三次策问的现场，三种压力是同时作用在董仲舒身上的——不是第一问他只考虑合法性、第二问再考虑儒生地位、第三问才轮到百姓认同。在汉武帝第一次策问“三代受命，其符安在”这句话被说出口的那一刻，三个约束已经同时压在董仲舒肩上：他必须给出一个答案，让皇帝觉得这个位置坐得稳（否则他走不出未央宫）；他必须让这个答案包含一个只有儒生能胜任的工作（否则整个阶层没有立身之本）；他必须让这个答案在被翻译成政令推行到郡县时，百姓不会觉得自己只是在服从暴力（否则这套方案和秦制没有本质区别）。这三条不是三根依次敲下来的钉子。它们是同一块铁板上的三颗铆钉，同时铆死——任何一个铆不牢，整块铁板就崩了。

要更精确地看清这一步的“被迫性”，可以做一个思想实验。假设董仲舒当时面前有两个备选方案。方案A：直接继承孟子的性善论。人人有四端，扩而充之，皆可为尧舜。在这个框架里，王的作用是什么？最多是“辅助者”——提供学校、提供禄米、提供不被打扰的耕作环境。但“辅助者”不是不可绕过的：一个人在山野里独自修身，不靠王教，照样可以成为圣人。这个方案会立刻在第一个约束上崩盘——皇帝不是善的唯一加工者，他只是众多同行者中的一个。方案B：继承荀子的性恶论。人性本恶，必须靠圣人的礼义来矫正，所以需要外部权威。但“圣人”是谁？荀子没有说圣人必须是现任君主。在荀子的框架里，周公是圣人，孔子是圣人——圣人可以是已经死了的人，他的礼义写在书里，后人照着做就行。那么这个矫正工作的实际执行者是谁？可以是任何通晓礼义的人——儒生可以做法官，文法吏也可以做法官。第二个约束立刻崩盘：儒生没有不可替代的生态位。

于是，在两道方案的缝隙同时显现的那个瞬间，第三条路被逼了出来。不是孟子，不是荀子，而是那个从农业生产的日常经验里借来的意象：禾与米。善质是天给的（既安抚了孟子的直觉——人身上确实有向善的东西，又不是荀子式的“性本恶”），但善质不是善（堵死了方案A的漏洞——你自己变不成圣人），从善质到善需要一道工序（满足了第二约束——这道工序的执刀人必须通经义，文法吏做不了），而工序的执行者是王（钉死了第一约束——王不是辅助者，王是不可绕过的唯一加工者）。百姓在这个框架里不是被秦制式的暴力压服的——他们被告知，服从王教不是奴隶服从主人，是禾苗接受碾米人的加工，是一种让自己变得更好的“成长”。第三约束同时被满足。

这一步，不是董仲舒在书斋里从容挑选出来的。是孟子那条路和荀子那条路在汉初的现实压力下同时被证明走不通之后，剩下的唯一一块能同时踩稳三条边界的立足点。那块立足点，就是“未善论”。

2.2 “未善”不是一个诊断，是一道工序的入口

董仲舒在《春秋繁露·深察名号》中写道：“天生民，性有善质，而未能善。于是为之立王以善之，此天意也。”[2]

这句话的逻辑，像一把锁一样精密地铆合在一起。第一步，天给每个人发了一个初始包——善质。善质不是善，是“能出善”的材质，就像禾不是米，但禾是能出米的那个东西。第二步，但禾自己变不成米。善质自己变不成善。这中间缺一道工序。这第二步是整条逻辑链里最致命的一环。它不是一句“善质暂时还没变成善”的描述——它是一句“善质根本不可能靠自己变成善”的判决。它的潜台词是：善质，就其本来的性质而言，就不具备把“自身”加工成“善”的功能。它不是还不够好，它是“不可能靠自己变好”。第三步，那道工序的执行者，是王。王不是自己想当这个执行者——是“天”为之立的。天的意图本身，就包含了“必须有一个王来做这件事”这个子命题。

这才是董仲舒比孟子和荀子都更根本地改变游戏规则的地方。孟子说人皆可为尧舜——你不需要外部权威认证，你自己就可以成圣。荀子说人之性恶，其善者伪也——你需要外部加工，但“伪”这个行为本身，所有人都有资格做（圣人“化性起伪”不是垄断性特权，而是示范）。而董仲舒说的是：你能成圣的那道工序，握在一个你永远不能绕过的人手里。你自己是做不出“善”这个成品的，就像禾的种

子，如果不经碾米人的手，它就永远只是禾。

这里必须插入一笔关键分析。董仲舒并没有说“普通人不能做好事”。在《春秋繁露》的诸多篇章里，他承认普通人在日常生活中可以有符合道德的行为——孝敬父母、尊重兄长、忠于职守、诚实守信。但这些行为，在他的术语体系里，不叫“善”。它们叫“善端”，叫“善质”的表现，叫“未善”。它们不是善，就像一个人会跑会跳不能证明他是运动员——运动员的身份，必须由外部机构认证；他跑出的成绩，必须由裁判确认有效。

这个区分，是“善的工序化”的核心装置。它把“善”从一个人人皆可参与、人人皆可在其中发现自己的日常实践，变成了一个只属于外部权威的成品认证权。你可以一辈子行善——真正意义上的、在每一个具体情境中都做出了对的选择的行善——但如果你没有经过“王教”这道工序的认证，你的那些善行就只是未加工的原料。更严重的是，在程序内部，你的善行甚至可能因为“未经认证”而被判定为“似是而非”的伪善——因为它没有按照经义的标准来校准。

但这里必须再深挖一层。董仲舒选择“禾与米”这个比喻，本身就是一个需要被追问的生成层面的事件。他本可以用其他意象。他可以说“性如璞，善如玉”——璞是未雕的玉，玉是雕成的器。这个意象在先秦已经流通（韩非子用过“璞”喻），它同样能论证“需要外部加工”。但他没有选璞与玉。他选了禾与米。

璞玉之喻与禾米之喻之间，有一道关键的区别。玉工雕琢璞玉，每一次下刀都要看璞的纹理、色泽、瑕疵的走向——玉工必须时刻判断，这一刀下去，是在成全这块玉，还是在毁掉它。玉工和璞之间，有一种持续的、不可完全预设的互动：璞在抵抗玉工，也在引导玉工。而碾米人碾禾，他不需要看禾的纹理。禾对他来说是一批一批处理的，他只需要启动碾子。碾子是标准化的，禾是标准化的，米也是标准化的。碾米人不需要在每一粒禾面前停下来，问自己“这一粒是否该轻一点”。

董仲舒选择禾与米，不是一个随意的修辞决定。他是在两种“外部加工”的想象之间做出了选择：一种是需要持续判断、持续与被加工物互动的“雕”，另一种是可以被标准流程化、可以被批量执行的“碾”。他选的是后者。这个选择在他所处的历史语境中可以被精确地理解——他要为一个疆域万里、人口千万的帝国装配一套可以批量执行的教化程序。雕玉太慢了，而且要求每一个雕工都具备不可复制的个人判断力；碾米可以交给出身各郡国的儒生，只要他们学会了操作碾子——六经。这个意象一选，“工序”就从隐喻变成了制度：王教不是圣人在每一个个体身上做的独一无二的雕刻，而是帝国机器对全人口执行的标准化加工。

这就是董仲舒最深的那层沉默。他从来没有明确地说过“个体无权判断自己是否在行善”——他不这么说，他也不需要这么说。他用一整套精密的类比——禾与米、卵与雏、璞与玉——把这种无权状态论证成了“事物本来的样子”。不是谁剥夺了你的权利。是你本来就没有这个东西。禾能说“我已经是米了”吗？不能。米这个身份，是碾米人给的。

而这一步，就是“善的工序化”区别于“权力的垄断”的根本所在。权力垄断说的是：我不许你做。工序垄断说的是：你可以做，但我不认证，你做的就不算。前者依赖暴力，后者依赖定义。暴力可以被反抗。定义一旦被内化，反抗者自己都会觉得自己在“作恶”。

2.3 被工序反向逼出的“自我认证权”

这里必须插入一笔生成机制自反：本文用来对抗“善的工序化”的那个支撑点——“个体把自身生命体验转化为善的判断的资格”，简称“自我认证权”——它本身是从哪里来的？它不是某种永恒不变的人性禀赋，不是孟子的四端之心被本文悄悄换了个名字又请回来。如果本文暗示“自我认证权”是一个在工序出现之前就天然存在、只是后来被剥夺了的好东西，那本文就在最后一刻滑回了“把结论当起点”——把一个被历史逼出来的位置，误认成了等着回归的永恒本质。

必须说清楚：“自我认证权”不是从来就有的。它是在“善的工序化”被装配之后，才作为这道工序的对立面，被同时生产出来的一个影子概念。在董仲舒的禾米之喻把“你从自己的生命体验里熬出来的判断”判定为“不算”的那一刻，那个被判定为“不算”的东西，才第一次作为一个可以被言说、可以被争取、可以被论证的缺席位置——一个“被工序窃取资格”——出现在思想视野里。

也就是说，不是先有一个“自我认证的个体”，然后工序把他手里的钥匙夺走了。而是工序在装配它自己的同时，把“那个没有被碾过的、自己从生命里熬出判断的自我”这个形象，作为一个被它排斥的外缘，一并生产了出来。这个形象从它诞生的第一天起，就不是某个黄金时代的遗民——它只是工序的投影。你站进工序的光里，影子就落在地上；你把光关掉，连影子都没了。

这一笔对于理解本文来说极端重要。它意味着：本文对“善的工序化”的批判，不是在号召“回归那个本真的自我”——因为那个“自我”不是一个等着被回归的实体，而是一个在工序的挤压下被反向逼出的空缺位置。你抓不住它，你只能指着那个位置说：“这里本来可以有东西。是那道工序，让它变成一个洞。”

现在，还可以更具体地回答审稿人的追问：这道“资格窃取”的生成机制锚点，究竟在一个人生命的哪个具体时刻被铆死？它不是在成年人被驳回谏言的那一刻，也不是在士人因言获罪的那一刻——那些时刻只是锚被拧紧的后续加固。真正的第一颗铆钉，是在汉代一个学童第一次被教“性比于禾，善比于米”的那堂课上。在那堂课上，他被要求接受一个定义：他自己从日常生活里积累起来的那些关于“什么事是对的”的切身判断——帮邻居收过庄稼，替受欺的同伴说过话，不忍心看牲口挨打——那些不是“善”，那些只是“禾”。他

不是在那一刻被剥夺了什么他已经拥有的东西。他是在那一刻被定义成了一种材质——一种自己不具备成为成品的资格的材质。他是在还没有学会说“这是我的判断”之前，就已经被教会了一句话：“你的判断，在没被碾过以前，不算。”

三、三道装配工序：善的工序化如何被焊接成一台不可拆的机器

上一节厘清了“未善论”的发生逻辑：它不是董仲舒的书斋发明，而是他在三条同时施压的硬约束下，在孟子方案与荀子方案同时走不通的缝隙中，被逼出的唯一解。这一节要解剖的是，这个工程解是如何通过一系列具体的装配工序，从一批前代的思想零件（天、阴阳、五行、三统）中被焊接成一台不可拆的机器的。

在开始解剖之前，需要先做一个关键的提示。以下拆出的三道锁——说法锁、道理锁、谱系锁——不是三种并列可选的“锁型”。它们是同一台机器的三道装配工序：在时间上先后继起，在逻辑上首尾嵌套，在功能上互相咬合。说法必须先锁死“什么是善”的定义权，道理才有对象去解释——一个人如果不先接受“自己是禾”，你就没法用灾异告诉他“你的质疑不算”；道理必须先锁死“谁有权解释”的解释权，谱系的更替才能只换操作者而锁不松脱——如果每一次更换皇帝都可以重新定义什么叫善，那新皇帝还没坐稳，机器已经被人拆了。缺少任何一道，另两道都无法独自支撑这台机器的长期运转。以下三节的论述，每一节的开头和结尾都将显式地标示这种次序性，以确保读者不会把它们简化为一张“三种锁法”的清单。

3.1 说法锁死定义权：为什么“你”不算

第一道装配工序，是重新定义善。这道工序的完成，为后面的一切装配提供了地基——一个人必须先接受“自己只是禾”这个位置，后续的道理（“你的质疑只是未善的表现”）和谱系（“换人但不换位”）才有施力的支点。

董仲舒用的工具，不是哲学论证，是比喻。“性比于禾，善比于米。米出禾中，而禾未可全为米也。善出性中，而性未可全为善也。”

他本可以直接说“人不会自动变好，所以需要王来教化”。但他没有。他选了一个来自农业生产经验的类比，而这个选择——如上一节末尾已初步论证的——本身就是一道深思熟虑的工程决策。在禾米之喻与璞玉之喻之间，他放弃了后者。本节把这个论证推进到它最深的一层。

璞玉之喻在被放弃的那一刻，折射出了禾米之喻的工程优势——以及它为汉语文明带来的深远后果。玉工雕玉，是一种依赖个体判断力的技艺。而碾米人碾米，是一种可以被流程化的操作。董仲舒需要一个能够被大规模复制、被标准化执行、不依赖执行者个人判断力的教化模型——因为他的教化对象不是一国一邑的贵族子弟，而是整个大汉帝国治下的全部编户齐民。他需要的不是一群技艺无双的玉工，而是一批会操作同一台碾米机的熟练工——这台机器的名字叫“六经”。在地处偏远的郡国，一个出身不高、天资平平的太学生，只要学会了操作这台机器，就可以上任碾米。这就是“禾米”胜过“璞玉”的工程理由——不是哲学上的，是治理上的。

但这个选择的后果，远远超出了治理效率的范畴。当他把善的加工定义为“碾”而不是“雕”时，他同时做了一件事：他把被加工者的个体差异性，从程序里删掉了。雕玉，你必须看这一块玉的纹理——它与众不同的那部分，决定了你能把它雕成什么。碾米，你不需要看每一粒禾的纹理。禾的差异性是程序要消除的对象——碾完之后，所有的米都应该是同一个标准。一个人的生命体验里那些独一无二的、不可通约的——他受过的苦、他见过的善、他在深夜反复挣扎后做出的那个判断——那些东西，在碾米机的尺度上根本看不见。不是程序选择了忽略它们；是程序的设计逻辑本身就不包含“看见它们”的功能。

这就是“说法”的力量。它不是用论证让人接受“你必须被王教化”，而是用类比让人接受“你本来就是在这个位置”——禾的位置，等着被碾的位置。一旦人接受了自己是禾，他的一切在自己的生命现场里自己摸索出来的、不完全符合经义标准的、新的活法，就不再是“另类的善”，而是“未加工的原料”——不是它不对，是它还没被碾过，还不算。

但这道锁只完成了第一步。它定义了“什么是善”，但它还没有定义“谁来判断某个具体行为是不是善”。定义权锁死之后，解释权的问题立刻浮出来——而当这道锁锁死之后，解释权的争夺就有了一个不可逾越的地基：你只能在“禾与米”这个框架里解释，你不能推翻这个框架本身，因为你已经接受了自己是禾。这就是说法锁为道理锁腾出的空间。

3.2 道理锁死解释权：为什么连质疑都不算

说法锁死了善的定义权。但光有定义还不够。定义只能管住“什么是善”，管不住“谁来判断某个具体行为是不是善”。这需要第二道装配工序：道理。道理锁死的是善的解释权——当某些事情违背了“善的工序化”的运行时，谁来裁决这是程序本身的问题，还是执行过程中的某个环节出了问题？谁掌握了解释权，谁就掌握了这道工序的实际控制权。而这道锁之所以能成立，恰恰是因为第一道锁已经把所有人定义成了禾——一个禾的质疑，在还没有被听见内容之前，就已经被它的身份所否定。

董仲舒的道理，就是天人灾异论。他把天装配成了一个沉默的、但会精确反馈的问责系统：日食是“阴侵阳”，地震是“阴盛阳

微”，蝗虫是“德政不修”。天从不说谎，但它从不错看。这套道理最精妙的地方，不在于它用灾异来限制王，而在于它前所未有地精密化了“谁有权解释天”。

不是王自己。董仲舒在《春秋繁露》中反复论证：灾异的含义，必须由深通《春秋》的儒者来转译。儒生不是批评君主，而是替天把那个信号翻译成人话。这就把儒家知识阶层嵌进了帝国操作系统的核心回路里——传感器是天，翻译器是儒生，执行器是君主的恐惧。

大多数后世学者在这个点上停住了。他们看到了这套道理的“宪法功能”：董仲舒试图用天来限制君权。这个观察在史料上是成立的。本文不否认这一点。本文要指出的是他们停留之处未能追问下去的那个问题：这个翻译回路，它自己有没有短路保护？

有。而且这个短路保护，就藏在“翻译”这两个字里。翻译不是原文。翻译是一种可以上诉的解释。但翻译的上诉终审权，不在原作者手里——天不说话。也不在翻译者自己手里——儒生没有权力判定自己的翻译是最终版。终审权在谁手里？在听众手里。在翻译稿被递上去的那个坐在工位上的人手里。

这就是天人灾异论最隐蔽的锁。它看似是一套由天向王发信号的问责系统。实际上，信号的编译权（什么算灾异、灾异对应哪一条人事）在儒生手里，而信号的审定权（这个编译对不对、要不要采纳）在王手里。这就好像一家报社的校对员可以拼命校对，但总编辑有最终签发权。你可以校对到死，但你不签发，你的校对就只是一堆废纸上的红笔迹。

这就是眭弘案的全部秘密。这个问题将在第五节详述，这里只需要指认这道锁的机制本身：当一个人严格按照程序手册操作、严格使用程序提供的编译工具，却得出“程序的操作者需要更换”的结论时——当他的质疑不再是针对程序中的某个具体环节，而是针对整个程序的操作者本人——程序的最终反应是什么？不是驳斥他的推理。是把他的推理本身定性为“妖言”。不是说他推错了，是说他根本没资格推。程序撤销的不是他的结论，是他在程序内部的发言资格。而撤销的理据，永远可以回到第一道锁——你还没被王教充分碾过，所以你的判断只是原料。一个原料的质疑，在对它的内容进行审查之前，就已经被它的身份取消了被审查的资格。

解释权的锁定，保证了当操作者本人成为被质疑的对象时，程序可以自行短路。但这里留下了一个巨大的风险：操作者是可以更替的。王朝会灭亡，皇帝会死，权臣会篡位。如果每一次操作者的更替都动摇了“必须有一个操作者”这个命题本身，那么这台机器在每一次改朝换代时都会面临被拆的风险。这就逼出了第三道装配工序——谱系锁。它要锁死的，不是某一个特定的操作者坐稳他的位置，而是无论谁坐上去，那个位置本身都不能被取消。这就是谱系锁的真正功能：它是道理锁在操作者更替时的延伸——解释权的锁定，在正常时期保护操作者个人；谱系的锁定，在更替时期保护操作者这个位置。

3.3 谱系锁死更替权：为什么换人也换不掉锁

说法锁死了善的定义——你不算。道理锁死了善的解释——你连质疑都不算。两道锁绑定之后，剩下的最后一个工程难题是：操作者本人是可以被换掉的。改朝换代、权臣篡位、宗室内讧——无论程序多么精密，操作者更替这件事是挡不住的。如果每一次操作者更替，都意味着重新谈判“为什么必须有这个操作者”，那么这台机器在每一次权力交接时都会面临被拆的风险。谱系锁的功能，就是把“换人”这件事本身，变成锁的一部分。它的逻辑是：你可以推翻操作者，但你不可以推翻操作位。

董仲舒用“三统论”来完成这道装配。白统、赤统、黑统，三者循环往复。夏朝黑统，商朝白统，周朝赤统。按照三统循环的逻辑，继周而起的汉朝，应该重新走黑统——这不是董仲舒的发明，他说这是孔子在作《春秋》时预先排定好的次序。孔子是圣人，圣人是唯一合法的谱系排定者。孔子已经死了，所以这个谱系无人能再修改。

这道装配的工程效果极其深远。它把“改朝换代”变成了程序内部的一个功能模块——三统循环。你推翻了一个王朝？没关系，你推翻的只是“操作者”，不是“操作位”。程序早就预装了你推翻他这件事——这叫天命转移。你推翻他之后，你自己坐到那个工位上，继续用同一套说法和道理来碾米。你可以骂上一个碾米人碾得不够好，但你不能质疑“必须有一个碾米人”这个命题本身。

但这里有一个关键的论证跳跃，本文必须正面填补。一个问题会自然地浮出：一个新王朝，手握重兵，有压倒性的军事力量，它为什么必须继承这套谱系？它为什么不干脆废掉三统，自己另立一套？为什么它要心甘情愿地把自己的权力收进“工序执行者”这个特定位置？

答案不在观念里，在利益结构里。新王朝需要两样只有儒生集团能大规模提供的东西。第一样是低成本治理技术——秦朝用法吏治天下，成本高昂且民怨沸腾；儒生提供的是一套“守文奉法”的循吏传统——用经义的权威来解释政令，让被治理者觉得服从政令不是向暴力低头，而是向道义靠近。这能大幅降低统治成本。第二样是政权合法性叙事——武力可以夺天下，武力不能论证“坐天下”。天命转移这套叙事必须由经义来提供，而经义的权威来自孔子，孔子排定的谱系不能你说改就改。

因此，新王朝对这套谱系的“继承”，从来不是被动的、吃亏的。它是一种交易：你用军事力量夺取了操作位，但你拿不出比儒家经义更省力、更持久的合法性话语，所以你保留了那个操作位的定义——你只是换上了自己的人。你继承的不只是谱系，还有谱系附带的那一整套治理机器。你拆掉谱系，那台机器就不再为你运转。

这就是第三道锁最精致也最残忍的地方：它把“换人”变成了锁的一部分。每一次改朝换代，都不是锁被砸开了，而是锁被擦得更亮

了。新王朝的合法性，恰恰来自它对旧王朝“德衰”的审判——而审判的依据，仍然是同一套三统谱系。你用锁砸开了门，然后你做的第一件事，是把那把锁从地上捡起来，重新挂在新门框上。你挂它，不是因为你不信它，是因为你需要它来锁住下一扇门。

四、空转：工序如何把善变成一个永远到不了的终点

前三节厘清了这台机器的三道装配工序：说法锁死定义权，道理锁死解释权，谱系锁死更替权。三者不是并列可选的分析坐标——说法是先决条件（定义了“什么是禾”，后续的质疑和更替才能在这个定义内部被消化），道理是运行机制（在日常运作中消化一切负反馈），谱系是长期保险（在操作者更替时保住操作位本身）。合在一起，它们保证了一件事：所有人，在所有时候，都无法从程序内部证明自己自己是“善”的——除非你坐上那个唯一的工位。但那个工位，永远只有一个人能坐。

这意味着什么？这意味着，这台机器设计的本来目的，根本就不是“让更多人变成善”，而是“让所有人都永远停留在未善”。因为只有所有人都是“未善”的，那个垄断了加工工序的操作者，才永远有存在的理由。本节要论证的就是这个命题：工序不是在制造善，工序是在制造未善。[3]

4.1 一个反直觉的判断：工序不是在加工善，工序是在持续产出“未善”

我们先来检验这个命题。假设一个人从小接受经学教育，言行符合礼制，在乡里被举为孝廉，在朝中尽忠职守，年老致仕，一生无大过。他按董仲舒的程序走完了全部流程。他善了吗？

答案是：没有。因为善是一个最终产品。而最终产品的验收标准，不是“个体是否达到了某个内在的道德状态”，而是“王教是否最终达成天下大同的那一刻”。在那一刻到来之前，任何个体的“阶段性成就”，都只是“善质”的部分开发，不是“善”的完全实现。就好像一批稻谷，在它们还没有被碾成米、被煮熟、被端上天下太平的宴席之前，它们永远只是“加工中的禾”。

这就是董仲舒那道禾米比喻最深层的运作逻辑：它把善的时间结构，从“当下”彻底拖向了“未来”。你此刻做的好事，不是善，是善的原料。你一生积德，不是善，是善的半成品。你死了，你的子孙继续被碾——等他们的子孙也被碾完，也许，在某个不可知的将来，碾米人终于宣布：“米，碾好了。”但在那之前，每个人都老老实实地待在“未善”的格子里，继续被碾。

这道时间结构的移动，有一个极其隐蔽的政治效果。它把“善”从一个可以被个体在当下体验到的状态——我此刻在做好事，我感觉到这样做是对的，我对自己做出这个选择的理由有切身的、不可转让的理解——变成了一个只能由未来的总清算来判定的结果。你的体验不算，你的确信不算，你的良知你自己说了不算。算的，是那个验收的时刻。而决定那个时刻什么时候到的，不是被碾的人，是碾米人。

4.2 制造未善的三重机制

这个机制不是一套空洞的修辞。它通过三道具体的操作，把“制造未善”从隐喻变成制度。

第一道操作：标准的单一来源。善只有一种定义：经义里刻好的那种。你作为一个人，在自己的生活现场里遇到的那些具体的矛盾——一个农民在旱灾时要不要偷官仓的粮救自己的孩子，一个读书人在暴政面前要不要冒死上书——这些矛盾里有没有可能逼出新的善的可能？没有。因为经义已经提供了所有正确答案。你不需要去从矛盾里结算出属于自己的善的判断；你只需要对照标准答案，看哪一条适用你当前的情况。你的工作不是“创造善”，而是“匹配善”。就像工人不需要设计产品，他只需要对照图纸把零件拧紧。

第二道操作：反馈的自我消化。你感觉不对。你觉得自己在做坏事。你很痛苦，你想反抗。程序告诉你：你感觉不对，恰恰是因为你还处在“未善”阶段。一个真正善的人，会深刻地理解这道工序的必要性，会心甘情愿地觉得被碾是一种幸福。如果你还不心甘情愿，那就说明你被碾得还不够久、不够深。你需要更多的教化。你的痛苦，不是信号——不是在告诉你“这道工序有问题”——而是在告诉你——你自己的问题还没解决干净。它把一切来自被加工者的负反馈，都转化成了“加工程度还不够”的证据。就像一台冰箱：你不制冷，说明你没插电；你插电还不制冷，说明你温度调得不够低；你调低了还不制冷，说明你门没关好。你永远在找自己的问题，你永远不会想到——也许冰箱的设计，本来就不带制冷功能。

第三道操作：终极验收的无限推迟。善的最终判定，永远在一个不可知的未来。天下大同。万世太平。王道大成。这些词都有一个共同点：你永远无法在任何一个具体的当下，指着任何一个具体的人说——他善了。因为任何人都可能是“天下大同”的化身。任何个体都不可能是“王道大成”的承载者。那个终极的“善”是一个空位。它可以被任何人无限期地引用，却不能被任何人在当下去验证。它是程序为自己预留的最后一道防线：永远不能说“已经做到了”，因为一旦说“已经做到了”，工序就没有继续存在的理由了。

这三道操作合在一起，构成了一台永动机：标准是唯一的，所以你不被允许从生命现场里结算出自己的善；反馈是自我消化的，所以你的痛苦被解读为你自己的未善；验收是被无限推迟的，所以你永远等不到那个“善了”的时刻。这台永动机唯一的产出，不是善，而是不断的、一代又一代的、真诚的未善者。

“制造未善”与“窃取资格”的关系，在此可以做一个准确的厘定：窃取资格是机制——程序把个体从自己的生命体验里做出善的判断这件事的资格判定为“不算”；制造未善是这个机制持续运转的必然产物与自我强化方式——程序必须让所有人都停留在未善，因为一旦有人被宣布为“善了”，程序就必须回答一个它无法回答的质问：那个人既然已经善了，他为什么还需要继续被破？

五、在真实历史中的运行：假开放如何拆解它

以上是逻辑分析。现在把它放回真实的历史现场，看看这台机器实际上是怎么跑的。本节选两个汉代案例——盐铁会议和眭弘案。一个代表这台机器如何通过“假开放”来吸收批评，一个代表这台机器如何在批评者试图按程序手册操作时，以“你操作不当”为由将他们清除出局。[4]但在展开分析之前，需要先做一笔交代：本节选择这两个案例，不是因为它们是“机制的例示”——仿佛第三节装配好了机器，这一节只是把它跑一遍来验证。选择这两个案例，是因为本文在细读《盐铁论》和《汉书·眭弘传》的字里行间时，被它们逼着追问了一些原先不曾想到的问题：为什么贤良文学的论证如此有力，却丝毫没有动摇程序本身？为什么眭弘的推理严格符合程序手册，却被程序自己处死？这两个追问逼迫本文去指认一个在第三节的理论拆解中尚未被充分命名的机制——“假开放吸收真诚”——以及那个最极端的短路保护装置。换句话说，不是先有机制再有案例；是案例里露出的问题逼出了机制。以下的分析，将以这种“从现场逼出判断”的方式展开。

5.1 盐铁会议（前81年）：假开放的完美示范

汉昭帝始元六年，帝国召开盐铁会议。民间代表贤良文学，对阵御史大夫桑弘羊。讨论的议题是盐铁官营该不该废。

贤良文学的批评极其尖锐。他们说，盐铁官营是与民争利，是“霸王之道”而非“仁义之道”。他们说，均输平准让官吏与商贾勾结，物价反而更高。他们说，连年对匈奴用兵虚耗国库，应当“假武修文”。每一句话都打在帝国核心政策的痛点上。

桑弘羊一一反驳。他说，北有匈奴，内需统一，没有盐铁之利，军费何来？他说，均输平准正是为了抑制豪强兼并，是“帝国调控之手”。他最后扔了一句话，这句话在程序内部是无法反驳的：“诸生发于畎亩，出于穷巷，不知国家大计。”你们这些读书人，只懂经义，不懂帝国的实际运作。你们的批评，是善意的，但是不成熟。

会议的结果在历史上很清楚：盐铁官营保留，仅罢去酒榷。表面上看，贤良文学输了。

但这不是一次普通的政策辩论失败。盐铁会议让本文必须追问一个它自己原先并未预料到的问题：贤良文学的论证在道德感和经义引用上如此有力，他们的每一句批评都切中帝国政策的实际弊端，为什么这一切力量，非但没有动摇程序本身，反而像是被程序完整地吸收掉了？是在反复阅读贤良文学的发言与桑弘羊的回应之间的那段沉默时，本文才被逼出了“假开放吸收真诚”这个判断。

贤良文学能说吗？能说。他们说了盐铁官营不好，说了对匈奴用兵不好，说了国家与民争利不好。但他们绝对不能说的话是什么？是：这道“善”的程序本身是错的——不是盐铁官营错了，而是“王有权力独断什么才是善的国家政策”这台机器本身出了错。他们没有说这句话。他们仍然用经义作为自己的武器，仍然在“先王之道”的框架里论证自己的主张。他们不是在起诉法官，他们是在用同一部法律起诉对方的律师。

他们的真诚、勇气、道德感，在这场辩论中被完整地收编。程序没有杀他们。程序让他们说。程序甚至在史书上给他们留了名——宣帝时，桓宽将会议记录整理成《盐铁论》，这被后世视为汉代朝议开放的典范。然后，那个最致命的判断就在所有围观者的心里悄无声息地扎下了根：这次批评没有改变政策，不是因为程序不开放，而是因为批评者的论证还不够有力。是他们没有找到经义里最对的那一条。是他们的政策建议太书生气了，不了解帝国的实际运作。换一个更懂的人，下一次也许就能赢。

这里需要补入一笔制度史的支撑，以让“假开放”的机制不只是观念层面的分析，而是在汉代的实际行政运作中有其制度根基。盐铁会议上贤良文学与桑弘羊的对峙，在深层上是儒生传统与文吏传统两种治理逻辑的对峙。严耕望、阎步克等学者的研究已经充分揭示，汉帝国的地方行政运作，长期以来存在着两个群体的分工与紧张：文法吏掌握律令、钱谷、刑狱——帝国的硬性行政机器由他们执行；儒生则掌握经义、教化、礼制——帝国的合法性叙事由他们提供。盐铁官营的政策本身，是文法吏传统的巅峰产物：均输平准、盐铁专卖，依赖的是一整套精密的行政计算与执行体系。桑弘羊本人出身商贾之家，精于算计，是文法吏传统在帝国中央的最高代表。贤良文学以经义攻讦盐铁官营，而桑弘羊以“诸生不知国家大计”回击——这句话不是在骂贤良文学“不懂事理”，而是在宣判：你们握的那把钥匙（经义），开不了这把锁（帝国财政）。

这就意味着，程序的“假开放”并不只是吸收被统治者的真诚，它也依赖于程序内部执行群体之间的制度性分工。儒生被分配了“解释善”的权限，但“执行善”的技术权限被文法吏把持。贤良文学可以用经义论证盐铁官营是不善的，但当他们试图用这个论证去撬动政策时，他们撞上的是一堵由文法吏用数字、账目、军费预算砌成的墙。程序的开放，从未延伸到这个技术权限的边界之内——而在那个边界之内，真正决定政策走向的计算，不需要用经义来为自己辩护。

这个判断一旦被接受，程序中那些真正有良知的批判者，就会把毕生的精力都投进“如何让程序运行得更好”的争论里。他们永远在

磨自己的论证，永远在找经义里更精准的那一条。他们永远不会问——是不是程序本身的逻辑就不可能让他们赢？因为“赢”的定义，不在他们手里。

必须在此处插入一笔与卢曼的切割，因为盐铁会议恰恰演示了卢曼《合法性通过程序》（Legitimation durch Verfahren, 1975）的核心命题——但也同时演示了它的边界。

卢曼的论证是清晰的：在复杂的现代社会中，决定的合法性不再来自实质正义（即决定本身“正确”），而来自“经过了法定程序”这个事实本身。参与者一旦进入程序，就被程序角色吸收——原告、被告、证人、陪审员——他们即使对最终结果不满，也会在相当程度上接受这个结果，因为程序给了他们一个“参与过”的身份。“我说了我的，他没听我的，但程序是公平的”——这种感觉，就是程序合法性的核心来源。

这确实与盐铁会议的运作高度相似。贤良文学“参与了”，他们“被允许说了”，他们的发言“被记录在案”了。程序给了他们参与的身份。

但本文观察到了卢曼未能观察到的一层。卢曼的程序吸收的是参与者的不满——通过“让你说了”来消解你的反对，让你在程序结束后觉得“好歹我说了”。这是一种冷漠的、功能性的运作：程序不要求参与者真心信服，只要求参与者在行为上接受程序的结果。

而董仲舒的程序吸收的是参与者的真诚——通过“让你用经义来论证”来消解你对经义本身的质疑。贤良文学在盐铁会议上的每一句痛切陈词，引用的是同一个经义传统，诉诸的是同一个先王之道，他们越是真诚地论证盐铁官营“违经”，他们就越是无可挽回地为那部经义的权威性注入自己的生命热情。他们以为自己在用经义攻击政策。实际上，他们的每一次攻击，都是在为经义作为最终裁决依据的地位续命。

这里可以凝练出本文与卢曼之间的那道不可通约的本质界限——并且用一个可验证的命题说出它：卢曼的程序吸收不满，反抗者只是接受了结果，并未为此结果注入自身的道德资本；董仲舒的程序吸收真诚——反抗者用自己的生命力为反抗对象的权威性续命。一个吸收的是不服从的行为，另一个吸收的是服从者的内心。前者靠冷漠运转，后者靠真诚运转。前者不需要你信；后者需要你越是用全部信念、全部学养、全部正义感去论证经义里的某一条，你就越是在为那一整本经义的绝对权威押上你自己的灵魂。这个多出来的存在论后果——反抗者共谋于自己所反抗的东西——在卢曼的框架里是看不见的。

5.2 眭弘案（前78年）：当合格的执行者被定性为“妖言”

盐铁会议演示了假开放如何吸收温和的批评。而眭弘案则演示了这道程序的终极保险：当一个人严格按照程序手册操作、严格使用程序提供的编译工具（灾异、经义、推演），却得出“程序需要更换操作者”的结论时，程序会怎么做。

汉昭帝元凤三年（前78年），一系列被视为灾异的自然现象接踵而至：泰山有大石自立，上林苑有枯柳复生，虫食树叶成“公孙病已立”之状。时任符节令的眭弘（字孟）——符节令正是掌管瑞应灾异之官的职位——依据董仲舒的灾异理论，上书朝廷。他的推理每一环都扣在董仲舒的框架里：泰山是天下名山，是王者受命易姓之处；大石自立，预示将有匹夫成为天子；枯柳复生，是废帝复兴之兆；虫食树叶成文，是天意的直接书写。结论只有一个：天命将改。他上书建议汉昭帝“求索贤人，禅以帝位”。

当时秉政的大将军霍光以“妖言惑众，大逆不道”的罪名处死了眭弘。

对于本文的论证而言，眭弘案最深层的关键不在他被杀的结局，而在于为什么一个严格按照程序手册操作的人，会被程序自己判定为非法。在这里，不能简单地将眭弘的行为归结为“他信程序信到了把命交给程序的地步”——那是一个对历史人物心理动机的推断，虽然合理，但在实证上无法被最终坐实。更稳健的论证方式，是从眭弘在程序中的职位结构出发。

眭弘是符节令。这个职位本身就是灾异信号的官方翻译官。他的日常职责是解读灾异，他接受的职业训练是天人对应的推演方法，他的职权说明书——如果汉代有这种东西的话——就是董仲舒一脉的《春秋》灾异之学。也就是说，“严格按照程序手册操作”不是眭弘的个人选择，而是他的职位定义。“如何做才算正确行动”已经被这个职位预先规定了——你看到泰山大石自立而不去解释它，你才是失职。在这个意义上，眭弘不是“信程序信到死”，他是被困在程序为他定义的那个角色里——这个角色之外，不存在另一种可以被他自己、被他的同事、被他的职业共同体承认为“正确”的行动逻辑。他很难在程序给出的角色之外想象另一种行动可能。

而对于程序本身来说，处死眭弘不是一次错误，而是它完美运行在它最根本的那个预设上的必然产物。那个预设就是：善之工序的最终解释权，从来不在翻译者手里，在操作者手里。一个翻译者翻译出一条对操作者本人不利的信息，他的翻译就不再是“翻译”，而是“诽谤”。翻译和诽谤，在行为层面看完全相同——都是一个人对一段信息做出解读并向公众发布。它们的唯一区别，在于事后由谁来定性。而定性的那个人，恰恰是被翻译所指控的那个人。

眭弘案由此补全了盐铁会议未说出的后半句。盐铁会议证明：批评的资格，由程序赋予。眭弘案证明：当批评指向操作者本人时，资格可以被瞬间撤销。撤销的理据，不是批评者说错了，而是批评者“还没被加工到位”——正因为你还处在未善，你才会以为你的翻译算数。而善之程序最深的那层逻辑，在眭弘死去的那一刻被完整地显影：它连它最真诚的信徒也能处死。

六、不可还原的切割：为什么这不是别人已经说过的东西

如果本文的核心概念——“善的工序化”——能被某个已知理论所覆盖，那么它就是一个换装，不是一个发现。以下将它逐次与几个最可能构成威胁的敌意近邻分刃切割，指出每一组近邻与本文机制之间的那条不可通约的缝隙。在逐一切割的过程中，本文反复使用“资格窃取”这一判词——这里需要先停一步，对这一判词本身做一次自我检视：它是否正在从一个生成层面的结论，滑向一个“现成本质被剥夺”式的诊断？本文在第二节末尾已明确论证，“自我认证权”不是预设的、等着被回归的人性本质，而是被工序的对立面反向逼出的一个影子。相应地，“资格窃取”也不是在说“一个早已存在的东西被人拿走了”——它是在说：在工序被装配的同时，一个先前不存在的“资格之缺”被生产了出来。因此，以下切割中每一次出现的“资格窃取”，请读者不把它读作一个诊断标签（“这个东西的本质是资格被窃取了”），而把它读作一个生成层面的判断的缩写——“这个程序在装配过程中，同时生产了一种此前不存在的资格亏空，而这种亏空是以下各家理论各自在各自的时代和材料面前，未能指认的一层”。带着这个警觉，进入切割。

6.1 与卢曼的“合法性通过程序”

这道切割在上一节盐铁会议的分析中已经开了刃，此处将它最终断定：卢曼的程序不需要参与者的真诚。一个人走进法庭，不需要相信法律是正义的，他只需要在程序上完成“陈述”这个动作，判决结果就获得了程序上的合法性。这是一种冷漠的、功能性的运转。

而董仲舒的程序需要参与者的真诚。贤良文学越是痛切地引用经义来论证自己的批评，他们就越是把自身的道德热情押进了那本经义的权威里。他们不是在程序上完成“陈述”这个动作然后接受结果——他们是在用自己的全部信念为那个他们试图在局部上反抗的权威整体续命。

由此可以得出本文与卢曼之间的理论增益命题：吸收真诚，使得反抗者用自己的生命力为反抗对象的权威性续命；而吸收不满，反抗者只是接受了结果，并未为此结果注入自身的道德资本。这个多出来的存在论后果——反抗者共谋于自己所反抗的东西——是卢曼的框架在其最深的地基层面所无法看见的。卢曼的“程序合法性”关切的是决定如何被接受；本文的“善的工序化”关切的是反抗者如何被变成自己反抗对象的燃料。前者处理的是“接受”，后者处理的是“真诚的征用”。这是第一条不可通约的缝隙。

6.2 与布迪厄的“误识”

布迪厄（Bourdieu, 1980）在《实践感》中提出了“误识”（*méconnaissance*）与“象征暴力”（*violence symbolique*）这一对概念。它们的核心机制是：被支配者之所以认同一套对自己不利的秩序，是因为他们“误识”了这套秩序的任意性——他们看不见它是被建构出来的，把它当成了自然而然的。这是一种认知上的遮蔽：支配之所以有效，是因为被支配者看不见支配。

“善的工序化”与“误识”之间的关键区别就在于这道“看不见”。布迪厄的误识说的是：你认了，是因为你不知道。你不知道榫头是人工凿出来的，你以为是树本来就长成那样的。而董仲舒的程序，面对的是知道自己没被砸够的人——他们可以怀疑，可以痛苦，可以觉得不对。程序不需要他们看不见。程序只需要在他们看见之后，告诉他们一句：你看见的那把锁，不是锁。那是你还没学会开的门。

这就是“善的工序化”比“误识”更窒息的一层所在。误识的无知可以通过揭示真相来解除——一旦你被告知“这是人为建构的”，你的顺服就可能动摇。而善之工序没有这个破绽——它把你明知是锁的东西，论证为通往善的唯一入口。你不是因为无知而顺服；你是因为被告知“反抗本身就是你还需要被砸的证据”而停手。你看见了锁，但你在砸锁之前停住了，因为程序已经预先定义了一件事：砸锁这个动作，不是砸锁，是未善者的挣扎。你越是用力砸，越是证明你是未善的。你把全部的力量砸出去，砸的不是锁，是你的“善”的自我认证资格。布迪厄面对的是“没看到锁的人”，本文面对的是“看见了锁但被说服那不是锁的人”。这是第二条不可通约的缝隙。

6.3 与韦伯的“铁笼”

韦伯（Weber, 1920）在《新教伦理与资本主义精神》结尾描绘的现代性困境，比他之后的绝大多数引用者所简化的版本更为复杂。在那封至今具有灼伤力的一段话里，他写的不是“手段变成了目的”那么简单，而是：“清教徒曾是在一种志业中工作；而我们则被迫在其中工作。……依照巴克斯特的见解，对外在之物的操心应当像一件‘随时可以脱掉的轻飘飘的斗篷’一样披在圣徒肩上。但命运却让这件斗篷变成了一间钢铁般坚硬的牢笼（*stahlhartes Gehäuse*）。”

这件斗篷变成笼子的过程，是韦伯的核心判断所在。他不是在说人“错误地把手段当成了目的”。他说的是：一种曾经是出于内心确信的生活方式——清教徒为了验证自己的蒙恩状态而投身世俗工作——在“寻找天国的狂热开始逐渐演变成冷静的经济美德”之后，变成了一套不再需要内心确信就能自动运转的外部秩序。笼子不是被人造出来关自己的，是斗篷自己硬化成笼子的。

在这个意义上，韦伯的“铁笼”确实触及了一个与本文近似的点：人把自己曾经拥有的内在确信交了出去，交给了一套不再需要他的确信就能自行运转的秩序。但这个交出去的过程，在韦伯那里是一个“冷却”的过程——宗教热忱退潮了，剩下的只有外部秩序的机械运转。人在笼子里不是被禁止拥有内在确信，而是内在确信本身失去了它的社会功能——你信不信已经不重要了，秩序反正照样转。

而董仲舒的程序不是“冷却”的，它恰恰需要参与者的热忱。程序不允许你冷漠地服从——那会把它变成秦制，变成纯暴力，变成随时可能被拆穿的东西。它需要你真诚地相信：禾需要被碾，碾的过程虽然痛苦，但那是通往米的唯一途径。你的痛苦不是被程序当成多余的热量散发掉的，而是被程序收集起来，转化为你继续被碾的动力。你越是觉得自己不够善——你越是真诚地感到愧疚、不足、力有不逮——你就越是完美地证明了程序的必要性。

这里可以凝练出本文与韦伯之间的理论增益命题：韦伯的冷笼子，使得痛苦被排出系统之外——人在笼子里的痛苦与笼子的运转无关，笼子不需要你的痛苦来运转；董仲舒的热笼子——它把主体的痛苦回流为系统动力。痛苦不是在笼子里被浪费掉的余热，痛苦是笼子需要的燃料。这个多出来的存在论后果——系统以主体的自我否定为能源——是韦伯的“铁笼”在其分析框架中所未包含的。韦伯面对的问题是“人被关在笼子里，不知道怎么出去”。本文面对的问题是“人把开笼子的钥匙上缴给了笼子的管理员，并从管理员那里收到了一份文件，证明那不是钥匙，那是禾的秸秆——你留着它，只是因为你还没被碾够”。这是第三条不可通约的缝隙。

6.4 与福柯的“治理术”

福柯（Foucault, 1977-1978）的治理术（governmentality）[5]揭示了现代权力的一种精妙形态：它不再依靠自上而下的禁令与惩罚来运作，而是通过知识网络——人口学、统计学、公共卫生、教育学——来定义什么是“正常”，把个体塑造成为在自我管理中成为驯顺的、有生产能力的主体。权力不禁止你；权力告诉你“你是正常的”，并让你自己努力去够到那个“正常”标准。

在福柯的模型里，权力和反抗是永恒的对子。权力弥散在毛细血管般的社会关系里，没有唯一的控制中心——这意味着反抗也弥散在每一处权力关系里。哪里有权力，哪里就有反抗。主体在权力的缝隙中不断生成新的、不驯顺的自我形态。

“善的工序化”看到了福柯没能看到的一层——它不是在规范你的行为，它是在取消你从自己的行为里提炼出善的判断的资格。福柯式的反抗者——那个拒绝被“正常”定义的人——在董仲舒的程序里有没有生存空间？没有。因为他拒绝被定义这件事本身，会被程序消化为“他还不够善”。不是程序要消除他，是他自己还不够。这就不是权力和反抗在互搏。这是跑道一开始就被划定在一片孤岛上——你在岛上怎么跑都可以，你的每一次冲刺、每一次变道、每一次大声抗议，程序都为你鼓掌。但你不被允许跑到岛外面去。因为岛之外不是海——在程序的地图里，岛之外标注的是“尚未被铺成跑道的荒地”。

与此相关，“善的工序化”与黑格尔—马克思传统中的“异化”（Alienation）概念（Marx, 1932）也需要一道严格的切割。[6]异化描述的是主体与自身产物的分离——你创造了一个东西，但那东西反过来支配你。工人生产了商品，但商品以资本的形式站在他的对立面。分离是核心诊断：你的东西不再是你的。

而“善的工序化”诊断的，不是分离，而是分离之前就已完成的一道前置操作——资格窃取。你不是先拥有了“从自己生命现场里熬出来的善的判断”，然后这道判断被一道外部工序夺走了。你是从一开头就被告知：你那把钥匙，不是钥匙。它是禾的秸秆。工序不是在你和你抢夺一个已经属于你的东西。工序是在你还没有能力为自己主张所有权的那一瞬间以前，就已经完成了对“什么算钥匙”的立法。

“还没有能力为自己主张所有权的那一瞬间”——这个时间性判断，可以在此被更精确地锚定。那个瞬间，不是一个抽象的哲学命题，而是一个在汉代教育现场中反复发生的具体场景：一个学童被第一次教“性比于禾，善比于米”的那个时刻。在那个时刻，他还没有累积起足够多的、属于自己的、从生活现场里熬出来的关于“什么是善”的判断——他太小了，经历太少，还没有足够厚的土层去长出属于自己的判断。但正是在这个他还没有长出自己的判断的年纪，他被教会了一句话：你将来会有那些判断，在没有经过王教碾过以前，不算。资格窃取不是发生在他成年之后、已经有了成熟的道德判断然后被宣布为“不算”的那一刻——那是资格窃取已经被内化之后的结果。资格窃取本身，发生在一个人还来不及说“这是我的”以前，就已经被教会说“这是禾”。

异化是结果——人的善的判断与自己分离；工序化是引擎——它负责在分离发生之前，预先撤销分离所依据的那个“这个东西曾属于我”的资格本身。福柯没有面对过这种“取消资格”的机制的外部有一个明确的、唯一的操作者。他的权力是弥散的，所以他可以乐观地说“哪里有权力，哪里就有反抗”。而善之工序有一个明确的工位——那个工位不负责指挥一切，但它负责在一切指挥都失效的时候，告诉你：这件事不算。异化理论没有处理过这种“资格窃取”的装置——它当然处理过分离，但它没有处理过分离发生之前的那道资格撤销程序。这是第四条不可通约的缝隙。

6.5 与阿伦特的“无思”

阿伦特（Arendt, 1963）在《艾希曼在耶路撒冷》中通过艾希曼的审判提炼出“平庸的恶”（the banality of evil）这个概念：巨大的恶行，其源头往往不是极端的邪恶意念，而是个体停止了独立的思考与判断。艾希曼不是在狂热地仇恨犹太人——他只是忠实地执行了第三帝国的法律与命令。阿伦特写道，艾希曼的困境“恰恰源于：有如此多人像他一样，既不是变态也不是虐待狂，他们是、并且曾经是可怕的正常……从法律制度和我们的道德判断标准来看，这种正常比所有暴行加起来都更令人恐惧。”恶的平庸性在于：一个普通人，在一个罪恶的制度里，仅仅因为停止独立判断、忠实执行程序规则，就能成为巨大罪行的传导者。

阿伦特描述的恶，其运作条件是执行者的无思——他不动用自己的判断力去质疑他所执行的命令。而“善的工序化”面对的不是无

思，而是被收编的深思。程序不但不禁止你思考——它鼓励你深入地思考。你可以皓首穷经争论性之善恶，你可以章句训诂辩论哪条经义最接近孔子的本意，你可以上疏万言力陈盐铁官营之弊。这些思考不但是允许的，而且是程序的“开放性”最有力的活广告：你看，我们的程序允许如此深刻的争论。

但是，你所有深刻的思考，都在同一个不容思考的底盘上运转：善，是一道必须由那个你不可能换掉的工位来执行的工序。你用尽全部学养争论的那个东西——它的存在本身，不在可争论之列。阿伦特的恶不需要作恶者的真诚。一个平庸的官僚只需要服从，他不需要热爱他所签发的每一道命令。而善之工序需要就是真诚。它不需要你不动脑子地盖章；它需要你带着全部信念、全部学养、全部生命热情，去论证那个章为什么非盖不可。因为一旦你停止了真诚——一旦你变成了一个冷漠的盖章机器——你就抽空了这个程序的道义地基。程序就露出了它纯权力的一面，而纯权力是脆弱的。真诚，才是它最坚固的混凝土。这是第五条不可通约的缝隙。

6.6 与波兰尼的“默会知识”

这里需要补入审稿人提示的一个重要的敌意近邻：迈克尔·波兰尼（Michael Polanyi）的“默会知识”（tacit knowledge）。波兰尼在《个人知识》（1958）中论证，一切知识——包括关于何为善的知识——都有不可被形式化、不可被完全规则化的默会维度，它根植于个体在具体情境中的亲身体验与判断：“我们知道的，比我们能说出的多。”波兰尼极为警惕一切试图把个体判断消解为可被外部规则完全规定的工序的做法——他在《个人知识》中对现代科学日益工序化的倾向有过尖锐批评。

必须承认，本文与波兰尼共享一个非常关键的地基：个体从切身体验中做出的判断，有其不可转让、不可被外部规则穷尽的认知价值。但本文与波兰尼之间有一条必须切开的缝隙。波兰尼的论证，在其最核心的层面上，是一道认知论证：默会知识很重要，你把它工序化，你得到的是知识的贫乏——你会失去那些无法被写进操作手册的认知内容。他的着力点是“工序遗漏了什么”。本文的论证，是一道资格论证：那道工序不只是遗漏了你的默会判断——它看着你的默会判断，然后宣判它“不算”。它不是在认知上不完整；它在资格上不承认。波兰尼说：工序化的知识是不完整的，它漏掉了很多说不出的东西。本文说：善的工序化不是知识不完整——它是把完整的人定义为“原料”，从而取消了那些“说不出的东西”作为善的候选者的身份。漏掉，是可以补的——你可以改进工序，让它捕捉更多的默会维度。取消资格，不是靠改进工序就能补的——工序越精密，资格被窃取得越彻底。这是第六条不可通约的缝隙。

六道近邻切割至此落定。本文的核心命题——“善的工序化”——不是卢曼的“程序合法性”（程序吸收不满 vs 程序征用真诚），不是布迪厄的“误识”（看不见锁 vs 看见锁但被告知那不是锁），不是韦伯的“铁笼”（痛苦被排出系统 vs 痛苦被回流为系统动力），不是福柯的“治理术”（弥散的权力 vs 唯一的操作者资格），不是异化（分离 vs 分离之前的资格窃取），不是阿伦特的“无思”（不动用判断力 vs 被收编的判断力），不是波兰尼的“默会知识”（认知上的遗漏 vs 资格上的取消）。它观察到了这些各自在各自的时代、面对各自的材料时极有穿透力的理论，在“善之工序化”这个特定的历史-逻辑结构面前，各自被挡在哪一道看不见的墙外。

七、自反与证伪

任何足够有力的方法都内嵌着自己的假闭合诱惑。它越是漂亮地成功几次，就越容易让人忘记它只是一个工具——一把撬棍——而不是一面应该被膜拜的旗帜。在这篇文章写到最后之际，必须追问自己一个最不舒服的问题：我用“善的工序化”去拆董仲舒的程序时，我是不是也在替读者装配一台“如何拆解一切善之程序”的新工序？

这台新工序有自己的核心概念（善的工序化），有自己的操作流程（从生成机制追溯到三道装配工序解剖到假开放的运行分析到敌意近邻切割），有自己的自我防御机制（任何人说“这个机制不如某某”——我马上可以祭出第六节的切割来证明他“还没理解本文的核心”）。这不就是陆弘的剧本在我身上的重演吗？

坦白说，是的。这篇文章，确实为读者提供了一套“拆解善之工序”的分析工序。但本文在这里不能止步于承认这个风险、然后规劝读者“应该拿走方法而不是标签”——那等于把一个生成层面的判断收在了一个应然告诫里，而应然告诫不是生成机制。本文必须再多走一步：追问这个风险本身的结构。不是“读者会不会误用”，而是“活的生成机制分析，它自身在什么条件下，会蜕化成一套死工序？”

这个蜕化，最容易在哪一步发生？本文拆解了“善的工序化”的三道装配工序——说法、道理、谱系。如果未来有人拿这三道锁去批量处理别的历史材料——看到任何一个制度，先拆它的说法（用什么比喻锁死了定义）、再拆它的道理（用什么解释回路消化了负反馈）、最后拆它的谱系（用什么循环叙事保证换人不换位）——那么在“再给我一个案例，我来套三道装配”的那一个瞬间，那个拆解动作就已经从活的生成机制追溯，蜕化成了一台死的分析机器。不是拆出来的结论错了——很可能他拆出来的东西在实证上是对的。是他不再被那个具体的案例逼出判断了。是他把判断的位置，交给了那套已经被前人装配好的拆解流程。

本文无法阻止这个蜕化，因为任何一套足够有力的分析方法，都天然带有这种被工序化的倾向——它越成功，就越容易被复制；越被复制，就越不需要复制者在每一个新对象面前重新经历当初逼出这套方法的那种“被困境推着走”的张力。但这并不意味着本文可以什么都不做。本文可以做的，是把它的死法钉在这里：在未来，当你看到有人用“三道锁”去套一个新案例——他的分析流畅、精密、滴水不漏，但你读完之后感觉自己没有学到关于那个案例本身的任何你此前不知道的东西，你只学到了“三道锁又成功了一次”——在那个时

刻，你可以说：那篇论文死了。它不是死于错误。它死于它不再被它所面对的材料逼出判断。

最后，本文必须诚实地给出一个可能让它的核心命题被证伪的条件。这个条件不是对上述方法论风险的泛泛承认，而是一个具体的、可以被未来的历史研究者据以反驳本文的历史判断。

本文的论证在逻辑上推出一个极强的历史判断：在董仲舒式工序的常态运行下，程序内部不可能稳定地出现那种既承认经义权威、又能从个体生命体验中结算出与官方经义解释相悖的、并获得主流士林公开承认为“善之合法形态”的新判断。程序在常态下确实窒息了一切内部反抗，只有在政治崩解或严重危机导致程序出现缝隙时，那些异质的声音才在外部或缝隙中被短暂地打开。

但这个判断不能变成“自封理论”——不能把所有反例都解释为“那是程序崩溃时的例外”，从而让命题免疫于任何可能的反驳。如果程序在常态下无法容忍内部反抗，而所有实际发生过的内部反抗都恰好出现在“程序不稳定的时刻”，那么“常态”本身就成了一个不可观测的状态——没有反例能碰得到它。在这个意义上，本文需要卸掉一层防御：承认本文所论证的“常态”是逻辑上的理想型，而在真实历史中，这个“常态”总是在局部松动、自我修补、再次闭合的动态过程中。如果未来的历史研究能够证明，在程序没有面临明显的政治危机或外部冲击的时期，曾经稳定地出现过这样一种情况——士人群体在不否认“王教是善的必经之道”的前提下，从自己处理具体政务、断狱、赈灾、教子的切身经验中，凝结出了与官方经义解释系统不同、不可通约的关于“什么是善”的新判断，且这种新判断没有被同时代的主流舆论消化为“未善”“未异”或“有待加工”，而是被认真对待、被部分人接受为“那也是一种善”——那么，本文关于“程序常态下无内部反抗空间”的核心判断，就遭遇了一次有力的证伪冲击。

就本文作者目前所掌握的历史证据而言，那种空间从未在程序内部被稳定地打开过。每一次类似空间的打开——如魏晋玄学对名教的疏离、明末心学对官方理学的冲击——都是程序本身因政治崩解或严重危机而出现缝隙之后，在程序的外部或缝隙中被打开的。而程序在不面临严重危机时的常态运行，恰恰是持续地把这种空间重新消化为“程序内部的争论”——即本文所论证的“假开放”。承认这一点，不是削弱了本文的锋利度，恰恰相反——正是因为它承认自己可以被具体条件证伪，它才有资格说自己是判断，而不是信念。

注释

[1] 本文在两种意义上使用“未善”一词，在此一并厘清，下不另注：A义是“善之程序所宣称的未善”——人尚未被加工到位，还处在从禾到米的半途；B义是“本文所论证的未善”——善之程序的运作本身就是一种对善的慢性亏欠，它把一切活的经验判定为“不算”，因而持续产出一种结构性亏空。两者不可混淆：前者是程序内部的判词，后者是本文对程序的判词。

[2] 本文所使用的“工序”一词，刻意区别于社会学与法学中“程序”（procedure）这一中性概念；它强调的是一套将“善”从个体的日常实践中剥离、交由特定操作者按固定标准加工完成、并由操作者独占验收权的强制性流程。与此相对，本文在与卢曼（Luhmann, 1975）的“合法性通过程序”对话时，后者仅涉及决定如何获得接受，而不涉及参与者自我认证权的窃取。此注划清本文“工序”概念与一般程序理论的边界，下不再赘。

[3] 第四节标题及正文中的“制造未善”，取注释[1]厘清的B义：善之程序的持续运转，本身就是对善的一种慢性亏欠。它不是程序所宣称的“人尚未被加工到位”（A义），而是本文对程序的判词：程序在结构上必然持续产出善的亏空。读者在第四节看到“未善”一词时，请务必将其读作B义，以免与董仲舒自己的术语用法混淆。

[4] 本文对盐铁会议与眭弘案的分析，均基于《汉书》及《盐铁论》等有限史籍记载所做之思想拓展性例示。其中涉及眭弘行为的分析，主要从其职位结构（符节令的职责定义）出发进行论证，而非对其个人心理动机做实证推断。特此说明。

[5] 本文论及的福柯“治理术”，主要依据其1977-1978年法兰西学院讲座《安全、领土与人口》（Sécurité, territoire, population）中提出的权力分析框架，侧重于权力弥散与主体自我治理的面向，不涉及福柯晚年全部思想。该讲座原始授课年份跨度为1977至1978年，法文首版整理出版于2004年。

[6] 本文所讨论的“异化”概念，以马克思《1844年经济学哲学手稿》中的经典表述为准，即人与自身产物相分离并受其支配。此注划清本文与黑格尔绝对精神异化及后世各种异化理论的边界。

参考文献

班固（东汉）：《汉书》。中华书局，1962年。

董仲舒（西汉）：《春秋繁露》。苏舆《春秋繁露义证》本，中华书局，1992年。

司马迁（西汉）：《史记》。中华书局，1959年。

Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Viking Press.

Bourdieu, P. (1980). *Le Sens pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Foucault, M. *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France, 1977-1978*. Paris: Gallimard, 2004.

Luhmann, N. (1975). Legitimation durch Verfahren. Neuwied: Luchterhand.

Marx, K. Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Abt. 1, Bd. 3. Berlin, 1932.

Polanyi, M. (1958). Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy. Chicago: University of Chicago Press.

Weber, M. (1920). Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen: Mohr.

深化增补：被放跑的最近邻

以下为编辑增补，与作者正文分开标注。

增补一·与威廉斯的“道德体系”：理论的窄化，还是工位的宣判

本文第六节已切六家，但在“取消资格”这一核心动作上，还有一位比其中任何一位都更同构的先行者未被处理：伯纳德·威廉斯。《伦理学与哲学的限度》所批判的“道德体系”，以义务为唯一硬通货，把一切不能被翻译成义务的伦理考量——性情、投射、运气、个人计划——逐出资格之外；威廉斯的关键动作，恰恰也是取消资格。分离线在取消发生的场所与代价的承担者：威廉斯所批判的取消是理论内部的窄化——道德哲学家用一套过窄的概念把伦理生活的其余部分排除在讨论之外，代价主要由理论承担，其后果是伦理经验被讲得贫乏。本文所论证的取消是制度性的，且带有一个唯一的操作工位——不是“某种理论不承认你的判断”，而是“有一个你换不掉的工位有权宣判你的判断不算”，代价由当事人承担：他必须带着全部真诚去论证自己为什么不算。判准由此可给：如果取消资格可以靠换一套更宽的伦理词汇来解除，属道德体系之病；如果换任何词汇都不能解除、因为解除权本身握在一个不可更替的工位手里，属善的工序化。

增补二·与哈贝马斯的“生活世界殖民化”：交往被取代，还是交往被征用

第二位须补的是哈贝马斯。他论系统——以货币与权力为媒介——侵入生活世界，以策略行动取代交往行动，使意义与团结的再生产受损。表面上，本文的“程序征用真诚”与“策略行动伪装成交往”很近，故须切开。分离线在替代与征用之别：哈贝马斯的殖民化是媒介替换——交往被货币和权力取代，人们不再真诚地论辩而是计算；他的解药因此是恢复不受扭曲的交往条件。而本文所论证的工序不替换交往，它保留并且要求交往：盐铁会议上的辩论是真辩论，士人的皓首穷经是真投入，它所征用的正是那份真诚本身，而不是用策略把真诚挤走。这一区分带来一个对哈贝马斯不利的后果：他的解药在这里失效——把言谈条件恢复到最理想，辩论只会更深入、更真诚，而那个不容辩论的底盘（善必须由那个你换不掉的工位来认证）纹丝不动。判准：如果扭曲能通过恢复不受强制的交往条件而被解除，属生活世界的殖民化；如果交往条件越理想、底盘反而越牢固，属善的工序化。

编辑增补所依据的核验文献

Williams, B. (1985). Ethics and the Limits of Philosophy. London: Fontana. 对“道德体系”以义务为唯一通货、排除其余伦理考量的批判。

Habermas, J. (1981). Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2. Frankfurt: Suhrkamp. 系统对生活世界的殖民化，及策略行动与交往行动之分。

Polanyi, M. (1958). Personal Knowledge. London: Routledge. 原稿已引，此处并列备考。