

## 試論當代中國意識形態建設

### ——兼與康曉光先生商榷

◎ 劉東超

正如一個國家經濟、政治、軍事等方面的建設需要認真研究和長期規劃一樣，意識形態方面的建設也需要理性的審視、系統的設計，這是當代民族國家有必要具備的清醒意識之一。對於當代中國來說，意識形態領域一直存在著時大時小、或隱或顯、若即若離的各種問題和危機。對此，早在上個世紀九十年代何新就曾指出：「我認為我國現有的政治意識形態，從其內容和形式上看，都確有與新時期相脫節，不能與改革開放和社會主義現代化的總路線相適應的問題」<sup>1</sup>。在新的世紀到來之後康曉光又有些極端地表述為：「明明是推行資本主義的權威主義政府，卻宣稱自己信奉的是馬克思主義和民主主義，而資本主義與馬克思主義不共戴天，民主主義要消滅權威主義，中國政府就是這樣天天宣揚要消滅自己所作所為的理論。」<sup>2</sup>最近，羅成琰又談到：市場經濟和全球化「使主流意識形態被衝擊、被淡化的傾向愈來愈突出。再加上一些主流意識形態的宣傳缺乏用馬克思主義基本原理研究當代現實、回答當代問題的勇氣和自覺性，也缺乏與當代各種思想學術體系對話、交流並論爭的熱情與魄力，不能真切地解讀民間的文化生存和生活訴求，空話、套話盛行，思想和表達顯得蒼白無力與枯燥乏味。這樣，也導致主流意識形態的凝聚力和影響力有所降低。」<sup>3</sup>從這三位立場觀點和思想資源差異甚大的論者的表述可以看出，當代中國意識形態領域矛盾重重、形勢嚴峻，亟須深入研究和根本變革。正是基於對此的清醒意識，在新世紀我國相對寬鬆的政治和言論環境中，一些學者對於當代中國意識形態建設提出了許多論述。坦率地說，有一些論述由於內容的陳舊、觀點的平庸而沒有太大的現實意義和理論價值，但也有些論述表現出某些新穎奇特之處，值得我們予以關注和思考。在此，我願意選擇康曉光先生近年的一些論述為例來進行一些討論，並在此討論的基礎上提出一種新的方案思路。

#### 一 意識形態的基本規定和前提條件

此處當然不必過多地闡述意識形態的概念，因為中外學界的考察已經相當詳細了<sup>4</sup>。我們基本上是在如下意義的中性色彩（不含褒貶）下使用：為一個國家政權進行合法性和正當性論證和辯護的思想學說，與此相聯繫，它當然也具備整合社會、凝聚人心、規範生活的作用。因此，它具有相當清晰的兩層功能，一層是支持政權，一層是條理社會。也正是由於這兩層功能的規定，這套思想學說必須在相當程度上為國家和社會接受。缺乏前者的接受，它最多只能是某種民間思想而不能成為國家意識形態；缺乏後者的接受，它對國家的支持功能就會大打折扣，並將最終被廢棄。

一套思想學說如果想為國家和社會接受成為意識形態，決定於各種偶然和必然條件。所謂偶然條件指的是它的時空環境與政治勢力之間的輻輳緣聚，由於其中包含了大量的、幾乎無法

測算的個人、群體及歷史、地理等細節因素，在一般情況下，我們在很大程度上只能將此歸結為歷史偶然性。所謂必然條件，在此我們能夠考察的主要是思想學說本身的邏輯性和解釋力以及它和國家社會之間的關聯度。也就是說，這種思想學說在邏輯上應該比較自洽和深密，能夠較好地解釋人們的生存感知，尤其是國家感知、國際感知及歷史感知，並在這種感知中得到對國家和社會的支持意願。當然，無論在理論上還是在現實中都相當清楚，偶然條件和必然條件不可能完全分開，而是相當緊密地混合在一起的。我們在此的區分僅僅是出於認識和論述的方便。而且，在不同時代和國家條件下，它們之間還存在著此消彼長的遊移現象。也可以說，它們之間的聯接地帶一般相當寬闊且多有變遷、模糊之處。

具體到當代中國，一種具有成為意識形態抱負的思想學說毫無疑問也必須滿足上面的兩層條件。由於偶然條件不易（並非絕對不能）從思辯的角度予以把握，我們在此處的分析主要集中在必然條件上。首先，在數千年文明史的基礎上，又加上近現代以來對西學的大規模引入，使我國民眾和學界的思想能力達到了一個較為可觀的境界。在此，我們僅簡單地將其表現表述為兩點：一是理性能力有了較大提高，無論是同晚清（更不用說以前了）相比，還是同民國甚至改革開放以前相比，我國普通百姓和學界處理現實事物和理論課題的邏輯思維能力增強甚多<sup>5</sup>。只要比較一下那時的學術著作和今天同類學術著作就可以得出這一結論<sup>6</sup>（當然，並非沒有特例存在。在我看來，史學、佛學研究中在某些方面大約就有特例。）二是公正、自由、民主等普世觀念成為廣大人民的基本理念，成為他們分析問題、感知生活的基本出發點和測量尺規。這些理念的被接受自然有個漫長的過程，而這一過程中最為關鍵、最為深入的時段應該是改革開放以來的二十五年。在當代中國，具有意識形態抱負的思想學說必須接受民眾和學界思想能力和基本理念的檢驗，其理論品質和思想主旨必須符合民眾和學界的基本要求。這是意識形態建設中理論層面的必然條件。其次，當代中國社會在社會主義市場經濟的旗幟下，風起雲湧、波瀾壯闊地在華夏大地上鋪展了改革開放的歷史畫卷。對於這四分之一世紀的中國歷史人們有著各種各樣的判斷和評估，我則將之理解為「中國當代」這一最為晚近的歷史時段。之所以進行這一斷代劃分，是因為只有在這一時段上真正意義上的近現代化才在我們這片古老的土地上大規模、深層次地展開。此前中國近現代的一百餘年（鴉片戰爭以來）可以看作是這一階段的準備階段，此後相當一段時間（至中國進入發達國家行列或完成小康社會的全面建設）也可以看作這一時段的繼續。在考察意識形態問題時，這一階段最值得注意的三點是：市場經濟的步步推進、全球化進程的漸漸融入和對馬克思主義意識形態的堅持。毫無疑問的是，從這二十五年不長不短的歷史來看，這三點都有各自的歷史必要性和現實價值，而從可以預見的未來一段時間來看，它們都還在以各種方式展現和釋放著自己的力量。這就是意識形態建設時必須面對的現實因素，它們構成了社會現實層面的必然條件。也就是說，具有意識形態抱負的思想學說必須有效回應這三者的理論和現實挑戰，處理好與這三者的關係，才可能使其抱負得以實現。總結當代中國意識形態建設必然面對的理論和現實兩層必然條件，可以說對具有意識形態抱負的思想學說提出自身資質建設和處理現實問題能力兩個方面相當高的要求。如不能達到這一要求卻具備這一抱負，有可能成為歷史的鬧劇、丑角或短暫現象，而中西古今並不乏這樣的先例。當然，我們也應該充分估計到，歷史的偶然性既可能提高也可能降低甚至根本改變這樣的要求。

## 二 康曉光預想中的問題

最近一年，康曉光在《戰略與管理》發表兩篇重頭文章〈文化民族主義論綱〉和〈仁政：權威主義國家的合法性理論〉<sup>7</sup>。前者明確提出：「把儒學重塑為與現代社會生活相適應的、遍

及全球的現代宗教」，而且，「在國內，這個准宗教體系要與國家政權達成某種形式的妥協和合作，也就是說，要建立一種新型的『政教合一』體制。」即「國家要支持儒教，將儒教定為國教」<sup>8</sup>。後者也明確提出：「要建立中國的政治合法性理論，向外求索沒有出路，必須返回過去，從中國的歷史傳統中尋找出路。」「經過損益的儒家學說——現代仁政理論——有可能成為中國的權威主義政府的合法性理論」<sup>9</sup>。總結這兩者，康曉光又說：「要復興中國就要復興中華文化，復興中華文化的核心是復興儒家文化，復興儒家文化的捷徑莫過於把儒教確立為國教。在這個全球化時代，復興儒教不僅能夠為中國政治建立神聖合法性和文化合法性基礎，還能夠為建立一個超越民族國家的『文化中國』奠定基礎，甚至能夠為人類世界提供啟示。這是全球化時代中華民族的歷史使命。」<sup>10</sup>很清楚，康曉光預想把儒學或儒教建立為中國當代意識形態（本文將此簡稱為康曉光預想）。很自然，任何人讀到此處都要問的是，這可能嗎？

無論從歷史的長遠發展還是從思想邏輯的推演來看，康曉光預想並不是一點實現的可能性也沒有。但是另一方面，我們也有必要看到：這一預想無論在現實中還是在邏輯上都存在著一些甚大的障礙。如果這些障礙不消除，這一預想當然只能是夢幻泡影。因此，僅從學術操作的平台上觀看，可能性和不可能性都存在於這一預想之上，使之成為一個較為有趣、較具挑戰性的當代思想實例。由於可能性已經被康曉光相當充分（甚至有些過度）地討論了，我們在此討論的只能是其中不可能的方面。須說明的是，由於目前他的這一預想在現實層面還談不上多大進展，因此我們的討論主要集中在理論層面，對於現實層面僅做簡單涉及。

在理論層面上，康曉光預想將面臨兩大必然障礙。第一重障礙在於儒學成為宗教的資質缺陷。我們知道，儒學是否宗教是一個眾說紛紜的話題。即使近百年來確實有人（如康有為、陳煥章）有此建構抱負，即使某些華人（如湯恩佳）真誠地有此信仰活動，但儒學仍然不能為多數人（包括極力贊同儒學的一些人）接受為宗教，其根本原因在於一個簡明的思想事實：儒學缺乏最為基準的宗教因素，即作為現世生活根源和歸宿的彼岸層面以及修煉或體驗的神秘層面。沒有這兩個層面自然也就使儒學喪失了成為當代宗教的基本規定。當然，也許有人認為儒學的彼岸和神秘層面就是「天」。我們說，在中國歷史上「天」的觀念確實發揮過彼岸和神秘層面的功能，但是，在今天國人的科學素質和思想能力觀照之下，能有多少人真誠地再相信已經被中國近代思想史解構掉的這一觀念呢？也可以問，誰真正具備重新建構一個宗教之「天」的理論信心呢？與此相聯繫，儒學成為宗教的一個基本要求便是樹立一個教主，孔子自然便「責無旁貸」地要承擔這一任務了。可是，同釋迦牟尼、耶穌基督、穆罕默德等教主比較起來，孔子身上幾乎沒有任何可供信奉的神秘因素，誰還能在今天相信他是一個教主而不是一個現世智者呢？坦率地說，我認為儒學這一彼岸和神秘層面是甚難建立起來的。因此，在今天大部分國人的思想之中，儒學不可能被認同為宗教，這應該是一個清楚明白的事實。這是儒學的本真資質和闡釋可能性同當代國人的思想能力相比而得到的必然結論。對此，康曉光並不是一點意識也沒有，他說：「與西方宗教相比，儒家確實缺乏一些基本要素。」<sup>11</sup>那麼，缺乏這些「基本要素」的儒學怎麼可能在基督教、伊斯蘭教、佛教、印度教的對比下在當代世界上被建構成宗教呢？即使硬被某些人建立起來，又有多少世人（包括建構者）真正信仰且使其具有長久的生命力呢？而如果儒學連宗教都成為不了，我們又如何想像它能成為國教呢？

康曉光預想的第二重理論障礙也和儒學本身的理論資質缺陷有關，即至少他論述的那些儒家思想不具備成為中國當代政權合法性基礎的理論力量。康曉光認為這一合法性基礎應該建立在儒家的性善論、賢人治國、父愛主義國家等觀念之上，下面我們分別予以討論。

所謂性善論，康曉光主要指的是孟子的「四端說」，即認為人人具有為善、成聖的潛能，而這一潛能可以成為仁政的基礎。我們知道，在關於人性善惡的問題上，和孟子性善論構成鮮明對比的當然是荀子的性惡論<sup>12</sup>，不過我在此處更願意引用的是馬克·利文在研究種族滅絕史後得出的結論：「暴力潛藏於我們所有人身上，其中包括我們大多數人都具有的實施極端殘忍暴力的潛能。」<sup>13</sup>這一結論及其經驗支持（比如美國士兵虐待伊拉克囚犯）無疑更為傾向人性惡的理解，從而在當代條件下構成對於性善論的某種挑戰。不過，我們在此處並不是想反駁性善論，而是想說明：性之善惡在經驗層面上都可找到其依據，但這些依據都不足以駁倒對方，而這種辯駁和各自的宣示也並不構成有價值的當代學術問題（更不用說學術結論）。實際上，當代人類對人自身的理解遠遠走過了人性善惡的論辯，而是在遠為廣闊的社會關係和遠為複雜的生理及心理結構的角度來理解人之本質及屬性。因此，在今天再拿僅具思想史意義的性善說來論證當代中國政權的合法性，不僅會被學界視為可憐和無力，而且在普通大眾眼裏也沒有多少道理。

所謂賢人治國，康曉光的說法是：「儒家反對『主權在民』，主張政治精英壟斷政治權力。」「它直截了當地宣告人與人是不平等的，政治是屬於精英的事業，精英實行統治，大眾接受統治。聖人的責任是確立『天道』。君子的責任是『替天行道』，即施行仁政。民眾的責任是聽從聖人和君子的教誨，循禮守法，安居樂業。」可為甚麼民眾這樣聽話地接受精英的「仁政」呢？「仁政要求被統治者服從的理由是：第一，作為執政者，我比你優秀。此謂之『選賢與能』或『賢人治國』。第二，我全心全意為你服務，而且我之所以要『為你服務』，不是出於自私的功利主義的算計，而是出於對你的無私的愛。仁政不依賴政績獲得被統治者的支持，而是通過表達自己的善良無私的動機來支持自己的權力要求。行為的動機不同於行為的效果，善良的動機能夠為政府提供合法性，而好的效果只能證明政府具備有效性。」<sup>14</sup>我不知道各位讀者讀到康曉光這些說法的感覺是甚麼，我最為直接的感覺是發自心底的懷疑和厭惡：「你這不是在公然騙我或和我開玩笑吧？」「你編造的說辭明明連小孩子都不會相信啊！」坦率地說，如果有人在大街上敢對我說康曉光這裏的話，我當時就會憤怒地抽他耳光，因為他在侮辱我作為一個當代正常人的智力水準。毫無疑問，今天中國任何一個心智健康的人聽到「人與人是不平等的」、「我比你優秀」、「我全心全意為你服務」是「出於對你的無私的愛」這類話，都會做出和我一樣的反應。這是因為從傳統宗法社會到文化大革命我們聽夠了這樣的話，看到的卻是統治者私心的極度膨脹、私欲的巨大釋放，得到的是民脂民膏被搜刮、民智民心被愚閉、民手民足被束縛。歷史的教訓歷歷在目、觸手可及，我們怎麼還能相信這些連「漂亮」都談不上的話呢？事實求是地說，康曉光的這些話還存在許多理論缺欠（比如動機決定論），可即使我們不談那些，僅靠它們給我們的這種理論感覺就足以導致當代國人思想上的拒斥了。在當代中國，相信人與人之間的平等、相信人民是國家的主人、相信現實政治的效果而不是可以隨口漫言的「動機」，這是歷史苦難給我們的教訓，也是學習別國得到的經驗，還是文明進步給我們的成果，我們怎麼可能再放棄這不是最好只是最低的基本理念呢？這是我們基本思想能力的體現呢？如果再放棄這一基本思想能力，我們還將回到被謊言和空話欺騙的狀態中去。

所謂父愛主義國家，康曉光指的就是「現代仁政」，他說：「『現代仁政』是一個『全心全意為人民服務的權威主義政府』」，它「必須把『富民』和『教民』視為自己最重要的職責。」「儘管儒家不承認主權在民原則，但它堅持民主主義原則，承認大眾的社會經濟權利」<sup>15</sup>。在此，也許有論者對康曉光所說的政府「要對經濟活動進行廣泛干預」、「政府必

須推行『教化』」<sup>16</sup>等提法不贊成，但這僅是學術派別不同造成的討論。在我看來，他在此處的問題之一是語言表述不太讓人接受，比如「父愛主義國家」的提法就讓當代國人理解不了，因為我們從國家中既看不到「父」、更感受不到「愛」。不僅今天的國家是如此，歷史上的國家也是如此；不僅中國如此，其他國家也好不到哪里去；不僅我們實際接觸到的國家是如此，理論中能夠設想出來的國家也不會發生本質變遷。實際上，即使我們不把國家理解成「階級剝削和階級壓迫的工具」、「階級矛盾不可調和的產物」，國家在我們的現實感知中也不過是一套相對來說較為中性的制度和設施，以「父愛」這樣富有人情色彩的用詞來規定國家與我們的經驗不符，也給人以「別有用心」的感覺。康曉光此處的問題之二是「父愛主義國家」的理論前提——民本主義思想已經遠遠過時。我們說，在幾千年前民本思想確實較為先進且具有約束暴君貪官的現實意義，可是在今天民主思想已經大行其道的世界上，再談「民水君舟」之類的民本思想既不具有理論上的意義，也不具有道義上的優勢。這是因為，人民絕對不再是統治者為鞏固統治、奪取政權需要依靠或「善待」的一種力量了，他們應該是國家和天下的主人。這在今天已經成為普世通識（雖然還有相當多的國家和地方不能真正實行），民本思想還有甚麼思想力量和現實力量來與之對比競爭呢？康曉光的辯解也許是「民主只是一種理想，從來就沒有真正實現過」。我們說，民主或主權在民僅是人類經過千百次試錯和付出巨大代價後獲得的**法理**共識，當然並不是在政治實踐中使每個人均勻地分有一份主權。在技術層面上後者的可能性和必要性都並不太大，但不應因此否認民主的法理意義和進步價值。相較之下，「民惟邦本，本固邦寧」<sup>17</sup>的民本原則遠遠不具備這種法理上的近代性、當代性，那麼，在當代中國它的被接受度和可能的消極影響都是不容樂觀估計的。因此，以民本思想為理論基礎的父愛主義國家的提法恐怕也不可能在今天成為政權的合法性理論基礎。

總結以上三條可以說，康曉光以儒學為當代政權提供合法性基礎的方案很難行得通。其根本的理論原因在於儒學從本質上來說是一種前近代的思想學說，其社會本質決定了它對近現代社會具有一種天然的否定力量，康曉光對它的改造也沒能消解掉這種力量。因此，對它寄予當代社會合法性基礎這樣的希望僅在理論上就可能成立不了。再結合上文對於儒教方案的批評性討論，可以說對儒學成為當代中國新的意識形態的預想是需要再斟酌的，其中的理論障礙是相當巨大且遠沒有表現出可以消除的跡象來。在我看來，康曉光預想的根本問題在於：意識形態設計上的高遠理想主義和現實政治操作上的公然保守主義之間的矛盾。我們需要警惕的是，漂亮言辭和專制行為的雜燴導致的只能是前者淪為虛偽和無效（自然也就不再「漂亮」），後者淪為強制和橫暴（自然也就表現為醜惡），歷史上大大小小的先例我們看到的還少嗎？

另外，在現實層面上，康曉光預想遠遠不能回應全球化浪潮對中國的裹脅和滲透，也遠遠不能解釋和指引當代中國強大的市場化運動，至少在目前也沒能找到較好的處理和馬克思主義意識形態關係的模式。從根本上說，這和傳統儒學較為狹隘的視野、較為粗糙的理論能力有關，也和近現代儒學沒能完成現代轉型有關，還和某些以儒自詡自期的論者宣稱過多、建構不足有關。從長遠的歷史發展來看，儒學成為意識形態的這些現實障礙並非不能有所消除，但這必須建立在儒學根本性的改造、變革和建構基礎之上。

### 三 中國文化方案

在當代中國，具有意識形態抱負的當然不止儒學，目前甚為明顯的還有自由主義和新左派。

不過，正如它們之間的相互批評所彰顯的，它們在實現自己抱負的道路上也存在著許多理論障礙和現實障礙。在此，本文想提出一個儘量避免上述諸派的障礙而吸收其優長之處且具有某種現實操作性和歷史深遠度的方案，來供各位論者討論和批評。我願意將此方案命名為

「中國文化」<sup>18</sup>。建構這一方案的基本思路是：在中國大規模、深層次地展開現代化過程的當代歷史時段，支援政權、規範社會的意識形態應該包含古今中外所有在這一場域中出現並發揮（現實和可能）功能的良性思想文化，並在這一場域的複雜思想博奕中將它們重新整合成一個新的有機整體，「中國文化」便是其最為有效的標識。

具體說來，這一意識形態包括的內容有如下幾個層面：1、中國傳統的儒、道、釋、墨、法、陰陽等諸派思想文化。其中，墨、法、陰陽等思潮由於時間的久遠、影響的微弱而可以較少考慮，儒、釋、道則作為中國傳統文化的主體來參與中國當代意識形態的建構。2、中國近現代和當代思想文化，即從鴉片戰爭到今天國人自己建構的思想文化。其中洋務思想、維新思想、三民主義、毛澤東思想、鄧小平理論、「三個代表」思想是依次作為社會主導思潮出現的意識形態。它們廣泛的歷史影響決定了當代意識形態建設必須認真對待它們，後三者由於與當代社會的切近性和正在展開的現實意義，尤其需要在相當高度上予以充分重視。3、近一個半世紀（當然會涉及到以前）從國外吸取的各種良性思想文化。對於當代中國來說，基督教、伊斯蘭教、自由主義、新馬克思主義、後現代主義等最具值得關注的思想價值和現實功能。很顯然，這三個層面代表了當代中國可能具備的思想財富的整體，將這一整體予以條理化並加深加密成為當代中國意識形態無疑是一個最為開闊、最有前途且較易為多方接受的方案。

但是我們也應該清醒地認識到，這一方案的整合工作將是一個極為艱巨、漫長的任務，因為這三層思想之中包含著大量悖反和衝突、差異和重疊，對於這一工作能否完成和有否必要人們也會存在各種懷疑、困惑甚至反對。在此，我們有必要對於這一整合方案的原則進行幾點說明：

1、馬克思主義的指導。在以上三個層面中沒有將馬克思主義作為一個單獨的思想派別列出，是因為想在此處把它作為整體的指導原則提出。在本文看來，在**中國當代可以預見到的歷史時段**中，堅持發展著的、和中國實踐相結合的馬克思主義作為意識形態中的主導思想是有必要的，堅持其基本的對於現實世界的理解、對於人類理想社會的追求、對於歷史正義和人類自由的探索是有必要的，這既和其本身具備的合理性和有效性內容相聯繫，也和當代中國社會的實踐需要相聯繫，自然也 and 中國歷史演進的慣性及避免這一慣性被打斷而造成社會動盪相聯繫。須說明的是，馬克思主義在半個多世紀中國化的過程中確曾遭遇過各種曲折和坎坷，從今天看馬克思主義一些經典作家的某些論述也確有過時之處，但這些都不足以消解掉馬克思主義在中國當代意識形態上的指導地位。這是因為，作為一個龐大的包含了多種方向和層面的思想學說<sup>19</sup>，我們完全可以從其基本原理出發建構出符合中國當代實際的嶄新理論形態，而且，江澤民「三個代表」重要思想的提出本身就表現出執政黨在新的時代的理論建構努力和成果。

2、古今並重。根據時間先後可以簡單地將上面三個層面的思想文化分為兩個大的部分：古代部分和現代部分，在整合它們成為當代意識形態時對於這兩個部分應該予以同樣程度的重視。在本文看來，作為多個傳統相衝突和會通而成的文化淵藪，作為源遠流長、縱橫交錯的文化河系，中國傳統包含著某種原始的完整性、豐富性和複雜性，其中有一部分內容遠遠在當代人類的生存感知和思想系統之外，它們無疑可以開拓我們的思想視野、豐富我們的生活

認知，甚至可能給予我們某種現代人不可企及的存在高度，因此，我們充分地予以尊敬和重視是有必要的。其基本的歷史原因在於，就一般情況而言，正如每個時代比自己前後的時代都存在著局限性一樣，每個時代也都比自己前後的時代有超越之處。應該承認，龐大、深邃的中國古代文化思想包含著大量今人所沒有體驗和思想到的超越性內容，僅從汗牛充棟的《大藏經》和《道藏》及儒家典籍我們就可以得出這一結論。與此同理，中國現當代實踐也提供了前人絕對體驗不到的生存感知和思想認識，它開拓了人類生理和心理過去一直緘閉著的層面和可能，擴大、增強、提升了人類社會和文明，因此，我們無疑也要尊敬和繼承這筆浩如煙海的財富。總結上面兩點，我們在建設當代意識形態時應該古今並重。

3、中外並重。根據國別還可以簡單地將上面三個層面的思想文化分為兩個大的部分：中國部分和外國部分，在整合它們成為當代意識形態時對於這兩個部分也應該予以同樣程度的重視。這裏的中國部分當然指古今中國思想文化，這裏的外國部分當然指其他所有國別的思想文化，但最主要的無疑指西方世界給我們提供的思想文化財富。之所以提出中外並重的原因在於兩個方面。一是就思想資質來說，中外思想文化各有優長和缺失之處。一般而言，前者重體悟和統合，後者重思辯和分析，前者神秘主義色彩比較濃烈，後者理性主義色彩比較濃烈。二是就整合二者的環境支持來說，全球化和中國現代化也要求中外並重。全球化為大量外國文化進入中國當代場域提供了巨大的可能性和必要性，中國現代化則為中國古今文化進入這一場域提供了物質手段和思想動力，對於這兩股攜帶幾乎不可思議勢能的滔天文化巨浪在這一場域中的碰撞和會通，我們根本無法先天地判斷誰優誰劣、誰強誰弱，因此我們不妨採用偷懶又方便的辦法——二者並重。

4、資本化和反資本化並重。當代中國意識形態建設需要處理的最大問題也許就是中國社會漸漸融入全球化的世界歷史進程，而我們這一「融入」的基本策略和說辭就是市場化，實際上就是進入全球資本主義的巨大旋渦、遵循資本運行的強勁邏輯，本文將此簡稱為資本化。在以上三個層面的思想文化中有相當一部分對於這一過程予以堅定的支持和辯護，西方的自由主義及中國改革開放的一系列說辭無疑是最為鮮明的代表；也有相當一部分對於這一過程予以激烈的否定和批判，各種宗教和馬克思主義中的某些傳統力量大多採用這一立場。在本文看來，當代中國意識形態建設一方面應該堅持馬克思主義對資本主義批判和超越的思路，以便為自己的社會甚至人類社會尋找新道路、開拓新境界奠定悠長的思想基礎；另一方面也應堅持市場化的戰略選擇，以便為發展自己的經濟、提升自己的國力確定較為長遠的體制基礎。在中國現代化的過程中，這兩手意識形態策略應該並重和長期堅持。

5、長期過程和短期成果並重。與過去一些意識形態說辭的確立不同，本文所說的中國文化方案並不僅是一套確定的理論學說。歷史證明，一套確定的說辭很容易被超越或被放棄。由於中國文化方案本身的寬泛性和長遠性，本文寧願將它理解為一個長期過程和短期成果的統一。所謂長期過程，指的是在中國當代時段它一直處於被建設之中，會不停地被修改和發展；所以短期成果，指的是在某一確定時期它具備某些確定的框架，某些穩定的原則。只有這樣，當代中國意識形態建設才能既保持一定的開放性，又保持某種穩定性；既有相當的理論活力和思想衝動，又有清楚的標準和明確的支點。

很顯然，這裏的五條整合原則主要是形式化原則，對於具體內容和架構安排涉及甚少。其中原因也十分明顯，這是一個需要多人、多方參與的宏大工程，從某種意義上說，它構成對於當代知識界的某種挑戰。本文遠遠無力規劃這一工程，在此僅僅是給出迎接這一挑戰的某個小小思路，作為學界進一步討論的基礎。

最後要說明的是，意識形態的中國文化方案不是憑空捏造出來的，它有自己的思想史淵源。僅就最近來說，它和上個世紀八、九十年代張岱年、方克立等人的綜合創新說具有一定繼承關係。對於這一文化建設理論，方克立先生的表述是：「必須拋棄中西對立、體用二元的僵固思維模式，排除盲目的華夏中心論和歐洲中心論的干擾，在馬克思主義普遍真理的指導下和社會主義原則的基礎上，以開放的胸襟、相容的態度，對古今中外的文化系統的組成要素和結構形式進行科學的分析和審慎的篩選，根據中國社會主義現代化建設的需要，發揚民族的主體意識，經過辯證的綜合，創造出一種既有民族特色又充分體現時代精神的高度發達的社會主義新中國文化。」<sup>20</sup> 實事求是地說，我們在此提出的中國文化方案與方先生的論述可能會存在著表述的差異及具體內容處理上或大或小的區別，但基本的精神原則是相連相通的。之所以會繼承綜合創新的基本精神，一是相避免上個世紀歷次文化討論中的意氣用事、情緒激動、派別成見，二是努力尋求一種合理、公允、盡可能為各方多接受一些的意識形態道路。在本文看來，在這兩種要求之下，綜合創新的思路可能是一種較寬敞、較廣泛、較務實的學術操作原則。在這一原則的對比下，康曉光預想顯然顯得過於狹窄和單薄，其在現實中的推行也勢必受到諸多思想力量的拒斥和反抗。相對來說，中國文化方案與其他思想力量的理論關聯度和現實適應性則要好一些。因此，它更可能成為一個既照顧傳統、面對現實、又著眼長遠，既有主導原則又包攬廣闊的意識形態建構方案。

#### 四 結語：意識形態偏見及其超越

在中外學術思想史，意識形態一詞具有貶義和褒義兩重色彩或者否定性和肯定性兩重屬性。出於避免一些表述麻煩的考慮，本文基本上在中性色彩下使用這一概念。但是，這並不意味著本文沒有注意到在現實生活中這一概念兩重屬性的存在和影響。在此，我們想指出的是：在當代中國思想界意識形態的否定性表現相當明顯和頻繁，那就是偏見、成見、臆見、淺見的流行。這充分體現在某些論者的思想態度中。比如人云亦云，即缺乏自己的突破力和創造力，只是跟著官方或某個學者後面鸚鵡學舌、邯鄲學步；再比如狹隘偏頗，即固守自己或別人的一得之見，缺乏開闊的視野和冷靜的態度；還比如黨同伐異，即對異於己見的堅決排斥、同於己見的肆意維護。有時這三者或者兩兩結合在一起，並進行某些「樹旗」、「砍旗」的活動。實事求是地說，這些不恰當的態度並非沒有原因和它自己的道理，有時在某些特定條件下也可能發揮出某些正面的作用，但從總體上，它們不利於學術民主和思想進步，不利於思想建設表現出活力和朝氣。而正是意識形態負面作用的現實展示。

在本文看來，當代中國知識份子應該打開視野，以充分的謙敬和民主心態去面對古今中外思想文化，並應以堅韌的耐力、辛勤的工作去整合它們，建構出具有中國特色的、盡可能避免各種偏見的社會主義意識形態。從理論上看，也只能是這種整合的思路才有可能最大限度地避免意識形態的負面作用，才可能為人類提供最為穩妥的思想方案。讓我們放眼世界民族之林中，大約沒有任何一個民族能比中華民族更有條件承擔所有人類思想文化資源的整合工作，因為我們的動力既來自對歷史苦難的體驗和反思，又來自對未來前途的信心和憧憬，既來自融入全球進程的外在壓力，又來自實現自我提升的內在衝動；我們的條件既來自祖先的功德和恩賜，又來自我們這些後輩的心胸和努力。而經過艱苦的工作和奮鬥，一旦我們在這方面取得成就，就不僅是服務於中華民族的偉大復興，而且還可能為人類探索出一條新的康莊大道。

## 註釋

- 1 何新《何新戰略思想庫·政治文化編·新戰略論》（四川人民出版社，1999年），114頁。
- 2 康曉光〈仁政：權威主義國家的合法性理論〉，載《戰略與管理》，2004年第2期。
- 3 羅成琰〈加強和改進主流意識形態建設的思考〉，載《學習時報》，2004年5月23日。
- 4 筆者在北圖隨手便翻到六、七種有關意識形態的著作，其中對意識形態概念的考察還是以俞吾金先生《意識形態論》（上海人民出版社，1993年）一書最為詳細和深入。
- 5 秦暉、蘇文二位先生的《田園詩與狂想曲》（中央編譯出版社，1996年）一書曾討論了農民的思維方式，指出：「理性的覺醒決不僅僅是一個思想進化過程，它與社會化商品經濟的發展、人的自由個性的發展是密不可分的。」「在一個農民國家中，理性的解放歸根結底是民主革命宏觀進程中的一部分。反過來說，民主也只有建立在理性的基礎上才有意義。因為，只有當我們能夠有自己的想法時，表述思維的權利才有價值；只有當內在的心理過程使我們可以確立自己的個性時，擺脫外在的權威才能持久。而這一切又必須以個人理智擺脫集體表像為前提，以抽象力和邏輯分析能力基礎上的主體個體化為前提。」（該書326-327頁）他們從歷史角度對於理性發展過程的把握可以為我們此處的討論提供很好的背景知識。
- 6 這當然是一個較難論證、在很大程度上取決於理論感覺的觀點，但也並不是不能進行一點證明：比如，我們將上個世紀八十年代思想界領軍人物李澤厚先生的著作同今天汪暉、秦暉、劉小楓、汪丁丁等人的著作比較一下，就會發現後者的中西古今知識在總體上要比前者深厚和廣博一些，在邏輯思維上也要細密和深邃一些。而這也是極為正常，符合學術和歷史發展的必然規律。當然，肯定會有許多人在各個角度不同意我的這一論斷。我在此只能交代我的思考出發點是，人類的純粹思維能力和知識能力可以構成衡量學術高低的一個尺規，學術領域和觀點的差異及使用這一尺度進行學術操作時的艱難不應該成為否認這一尺度存在的理由。在這一尺度上，近十年來的學術著作在總體上要高於上個世紀八十年代、近二十年的學術著作則在總體上要高於文革及其以前是相當清楚的，至於同民國和晚清時期的學術著作相比就更不用說了。
- 7 康曉光在其他文章（如〈論合作主義國家〉，載《戰略與管理》2003年第5期；〈中國特殊論〉，載《戰略與管理》2003年第4期）中也曾涉及這一預想，但論述不太充分。
- 8 康曉光〈文化民族主義論綱〉，載《戰略與管理》2003年第2期。
- 9 康曉光〈仁政：權威主義國家的合法性理論〉，載《戰略與管理》2004年第2期。
- 10 康曉光〈仁政：權威主義國家的合法性理論〉，載《戰略與管理》2004年第2期。
- 11 康曉光〈文化民族主義論綱〉，載《戰略與管理》2003年第2期。
- 12 荀子說：「今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。」（《荀子·性惡》）實事求是地說，荀子在此的論述在理論層次和解釋力度上既不低於也不高於孟子對性善論的論述。也正因此，這兩個相互對立也可互補的學說各自具備解釋經驗的缺陷和優長。
- 13 馬克·利文〈變相的大屠殺：殘殺、種族滅絕和後各族滅絕〉，載《國際社會科學》（中文版），2003年十一月，第20卷第4期。
- 14 康曉光〈仁政：權威主義國家的合法性理論〉，載《戰略與管理》，2004年第2期。
- 15 康曉光〈仁政：權威主義國家的合法性理論〉，載《戰略與管理》，2004年第2期。
- 16 康曉光〈仁政：權威主義國家的合法性理論〉，載《戰略與管理》，2004年第2期。
- 17 《尚書·夏書》
- 18 在此，我還曾設想過「中國當代文化」、「中國先進文化」、「中國先進思想」之類的名稱。但考慮到前後的歷史連續性，考慮到事實和表述的被接受度，考慮對國人的親和力和對世人的

高速度，還是覺得以「中國文化」為宜，雖然這一名稱具有模糊、寬泛等特徵。

- 19 汪暉在其引起廣泛關注的文章〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉（載氏著《死火重溫》，人民文學出版社，2000年）中就提出中國現當代思想史上的三種馬克思主義，這已經足以引起我們對馬克思主義本身豐富性和複雜性的注意。近年來，黃克劍《人韻》（東方出版社，1996年）、張一兵《回到馬克思》（江蘇人民出版社，1999年）等著作的出版及一批論文的發表無疑使我們對馬克思主義的理解展現出新的面貌、進入新的境界。毫無疑問的是，至少比我們整個八十年代及其以前的理解更接近本真的馬克思，而這個馬克思是向多個方向敞開的。張一兵說「回到馬克思」的提法「恰恰是要造就一個開放文本的新的期待視野」（《回到馬克思》序），應該就是這個意思。
- 20 方克立《現代新儒學與中國現代化》（天津人民出版社，1997年），484頁。

劉東超 1969年生，河北吳橋人。1991年在河北師範學院取得歷史學學士學位。1994年在陝西師範大學取得歷史學碩士學位。1997年在中國社會科學院研究生院（與清華大學聯合培養）取得哲學博士學位。現任北京工商大學人文社會科學部副教授。發表文章三十餘篇，出版專著《生命的層級——馮友蘭人生境界說研究》（巴蜀書社，2002年），並主編有《儒學與世界和平及社會和諧》（首都師範大學出版社，1999年）。目前研究方向為中國現當代思想文化。

---

《二十一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二十一世紀》網絡版第三十一期 2004年10月31日

© 香港中文大學

本文於《二十一世紀》網絡版第三十一期（2004年10月31日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。