

追寻中国社会的自性
—— 中国社会思想史论集

学科建设

XUEKE JIANSHE

试从社会学角度提出一个 中国社会思想史的教学纲领

● 张德胜

作为中国大学的学生，特别是主修社会学的，都需要修读中国社会思想史，理由如下：

第一，要了解中国社会与文化，必须掌握其价值泉源，而不管在任何社会，其价值泉源都寓于思想体系。换言之，研读中国社会思想，就是为了理解几千年来中国人的价值泉源，藉此明白他们行动之所从出。

第二，知识分子需要有历史的视野和触觉，藉以鉴往知来，通达古今，社会学这门学科尤为如此。缪尔思（C. Wright Mills）如是说：“任何社会科学均需要历史视野，并且充分使用历史资料。所有名副其实的社会学都是历史社会学，尝试把现在写成历史。”^①布劳岱（F. Braudel）也曾这样表示：“只有长线的研究，最深层的、整体的社会生活、历史暗流以及持续结构才会显露出来。”

社会学观点

要掌握中国社会思想，有个观点与角度的问题。长时期以来，中国社会思想的研究被历史学家和哲学家垄断，起码是支配。由有社会学背景的学者执笔者，屈指可数：在大陆的有王处辉（1989，

^① Quoted by Alvin So, 1990. *Social Change and Development*. Newbury Park: Sage Publications, p. 172

2002)、陈定闳 (1990)、吴根友 (1997), 台湾的则有杨孝濬 (1982)、杨懋春 (1986)、张承汉 (1992)^①。即使是社会学者执笔的, 大多数与传统上历史学家和哲学家的写法相去不远。

为什么特别要强调社会学的观点呢? 我想指出, 就是从社会学的视野去看中国社会思想, 它不单止是其中的一个角度, 而是不可或缺的角度。为什么这样说呢? 理由很简单, 因为中国的思想虽然杂然纷陈, 变化万千, 但自春秋战国时代以还, 基本上环绕着两个主题。大抵言之, 在鸦片战争以前的传统社会, 思想主题是社会秩序。儒家强调的固然是个人的品德修养, 无非也是想通过个人对社会规范的主动服膺而建立秩序。鸦片战争之后, 中国门户大开, 社会现实发生深刻变化, 反映社会现实的社会思想的主题也相应而有了基本的变化——由关注社会秩序一转而变为发动社会变迁。尽管思想主题出现 180 度的变化, 但万变不离其宗, 无论是社会秩序, 还是社会变迁, 都是社会学的课题。正如生物体最宜用生物学去研究一样, 社会思想也必须通过社会学的视野去探讨才能得其真谛。举个例子来说, 没有社会学的洞察力, 就不会明了仪式 (rituals or rites) 跟社会秩序的关系, 因此也很难领悟为什么孔子一方面不语怪力乱神, 另一方面却重视祭祀。

用社会学的角度去分析思想, 一言以概之, 就是处理思想与社会的关系。简单来说, 这种关系可以分为两方面来论述: 一方面是把社会看成是因 (或者是主变项) 而思想是果 (依变项), 即是说, 思想是社会的产物。这个论点, 马克思发挥得最为透彻, 他强调思想不会凭空而出, 总得有个存在基础 (existential basis)。后来柏林 (Issac Berlin) 也说过: “思想不像蝴蝶那样, 可以自行孵化。”^②

杨孝濬: 《中国社会思想史》, 五南图书出版公司 1982 年版; 杨懋春: 《中国社会思想史》, 幼狮文化事业出版社 1986 年版; 陈定闳: 《中国社会思想史》, 北京大学出版社 1990 年版; 张承汉: 《中国社会思想史》, 三民书局 1992 年版; 吴根友: 《中国社会思想史》, 武汉大学出版社 1997 年版; 王处辉: 《中国社会思想史》, 人民出版社 2002 年版

^② Quoted by Robert Nisbet, 1972. *The Sociological Tradition*. London: Heinemann, p. 9

另一方面，我们也可以把思想看作是因（或者是主变项）而社会是果（依变项），换言之，思想主导社会形态。为什么有这种可能呢？因为社会也者，只不过是生活在某时某地的人的行动总和。人的行动有时出于冲动，有时囿于传统，但无论如何，直接或间接或多或少都受到社会价值所影响，而且这些价值的泉源，总是寓于某个思想体系（如基督教或儒家思想）。综合上述两段所言，思想与社会有着互为因果的关系。首先，诚如美国社会学者胡鲁旺（Dennis Wrong）说的，“社会理论也者，基本上是我们向社会现实提出问题所得到的一系列答案”^①。所以思想体系的出现、发展和形成，总是因应一定的社会现实背景。以孔子为例，如果他生在当今的非洲或者是香港，肯定不会提出他那套儒家思想，即使提出了，也不会引起社会大众的响应。思想体系形成之后，一旦成为社会的价值泉源，通过代代相传的社会教化，在相当程度上支配着社会里的人的行动取向，也间接塑造了社会的形态。

中国社会思想发展分期

从社会学的角度出发，可以将我国的社会思想发展分为传统和现代两个阶段。前者渊源久远，但为方便分析起见，姑且由孔子（我国第一位私人思想家）的出生年份（551B. C.）算起。至于现代阶段的起点，史学家意见纷纭，有两种最具代表性：一派认为应从明代中叶算起，另一派以鸦片战争为起点。大抵言之，前者强调中国现代化的动力源于自身；后者则认为中国主要是在外力催逼之下才走上现代化的道路。在我看来，我国现代化的自发力量虽然积聚已久，但是自觉地、大规模地踏上现代化的道路，则是鸦片战争以后的事，故以此作为传统与现代的分界线。

^① Dennis Wrong, 1961. *The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology*. *American Sociological Review*, Vol. 26, No. 2, p. 183

（一）第一次百家争鸣期

传统阶段大体上可以分为两个时期，而以秦始皇统一中国为分水岭。前期称为第一次百家争鸣期，是我国主要思想体系滥觞时期。在思想史上，这个时期的重要性是显而易见的，因为日后中国人的思想方式，就是这时奠定的，而两千多年来支配中国人行止的价值观念，均可溯源于此。

这个时期的思想发展状况，可以从挑战与响应的角度去了解。上文引述胡鲁旺的说话，社会理论（思想体系）是我们向社会现实提出问题所得到的答案。但人不会无缘无故向社会现实提出问题，作为时代发言人的思想家尤其如此。可以说，提问本身也是一种响应——对现实挑战所作出的响应。综合言之，社会思想是双重响应的结果：首先问题是对现实挑战的响应，而思想是对问题的响应。尼斯贝（Robert Nisbet）说：“特别是政治及社会思想，我们尤其需要经常看到，每个时代的思想，是对人文危机及社会秩序的巨大变迁所造成的挑战的响应。”^①

然则当时人所面对的是怎么样的挑战？所提出的又是什么问题呢？那时的社会，可以用一个乱字来概括：国与国彼此攻伐，人与人互相争夺，大家不按游戏规则出牌，是个典型的失范社会（anomic society）。从当时的思想状况去推断，他们所关注的是如何建立社会秩序这个问题。

梁娥（Susanne Langer）指出：“问题的提法引导和限制着答案，不管是错的还是对的。”^② 第一次百家争鸣期的思想家所提出的这个时代性的问题，有下列特点：一是关注人文社会，与希腊古哲探究大自然之志趣不同。二是从整体出发（holistic approach），焦点不在构成社会的个人，即使强调个人修养，无非向社会提供良好部件去建立秩序。三是为了解决当前问题，有很浓厚的应用取

^① Nisbet, op. cit., p. 9

^② Susanne Langer, 1980. *Philosophy in a New Key*, 3rd., Cambridge: Harvard University Press, p. 3

向，与希腊古哲纯理论的倾向迥异。

除了上述三点特色之外，我还想指出，当时中国哲人面对规范性的挑战，提出规范性的问题，而所得到的答案自然是规范性的。以孔子创设的儒家思想为例，基本上是规范性的知识体系。不懂中文的韦伯（Max Weber）也观察到，儒家思想压根儿只是一大堆政治格言和社会上有教养者的行为守则而已。

规范知识大抵由应然命题组成，以指令（prescription）或断然的方式表达。既然可以作为行为守则，本身就具备永远正确、不容置疑的权威色彩，走到极端还会有宗教化倾向，因此不轻易改变。思想的发展，主要以诠释功夫为主。难怪韦伯说：“自（秦）统一以来，（中国）从未出现过完全独立的思想家。”^{①②}规范知识的内容着重道德修养，有泛道德色彩，求真和审美两大人类日常活动都会以伦理的眼光去判断而失掉了独立的生命。还有一点就是规范知识与科学的精神及表达方式相悖，这也许就是中国古代技术昌明却无法开出现代科学的主要原因。

儒、道、墨、法各家对“如何建立社会秩序”一问题有不同的响应：儒家提出的大抵是社会学所指的价值共识论（value consensus model），强调个人对规范的主动服膺，以君子为建立社会秩序的基础，故焦点放在个人的品德修养。法家提出的则是强制论（coercion model），可视之为现代行为主义（behaviorism）的先驱，其许多假定与当今流行的交换理论或理性选择论不谋而合。墨家的尚同论（conformity model），强调划一遵循，有浓厚的权威色彩。道家的无为而治论（laissez-faire model）力言秩序寓于自然，反对人为干预。

虽然“如何建立社会秩序”是此时期思想家的共同关注，但只有儒家以此为终极关怀。在失范的乱世，法家关注如何致胜的问题比关注建立秩序尤有过之，故发展出争霸之学。墨家则沉浸于如何

^{①②}Max Weber, 1964. *The Religion of China*. New York: The Free Press, p.

拯救黎民百姓于水深火热此一问题，成就了一套济世之学。至于道家最关注的问题，则是如何在乱世中自保全生、解除痛苦，其思想内容，基本上可以看作为一些自卫机制（self-defense mechanism）

（二）儒学主流期

传统阶段的后期称为儒学主流期，因为自从汉武帝从董仲舒议而罢黜百家、独尊儒术之后，两千年来儒家思想成为国家意识形态（state ideology）、中国人赖以决定行动取向的价值主流。

秦统一之后至儒术独尊之前，各家思想竞逐国家意识形态的地位。而作为国家意识形态，最重要是能够调和统治者和人民的利益，在两者之间取得妥协^①。从这个角度来看，法家和墨家最早出局，因为前者纯粹替君主利益着想，而后者则专注于为黎民百姓请命。所以汉初的思想界，基本上就是儒道相争的局面。但先秦道家所追求者，乃个人小己之自适^②，难以作为凝聚社会的黏合土，故最后由反映小农社会道德伦理且以建立社会秩序为终极关怀的儒家胜出。

成为国家意识形态之后的儒家思想已非本来面目，难怪 H. G. Creel 在儒学取得独尊地位后有这样的评论：它（儒学）已经胜出，代价是作出如此重大的改变，使人怀疑它是否还可以当儒学之名而无愧^③。汉代儒学之所以有此转化，主要是由一家学说变成治国工具。作为一个学说，可以就某一题旨任意发挥，但是成为国家意识形态之后，不得不顾及各方面的利益，并且力求妥协。此外，先秦各派学说，包括儒家在内，只是响应时代的挑战，环绕某一题旨发言，并非要提出全面的思想体系，藉此观照世界。国家意识形态则不同，一方面是统治者驾御人民的手段，同时亦是人民赖

① Nicholas Abercrombie, et al. . 1980. *The Dominant Ideology Thesis*. London: George Allen & Unwin, p. 12-13

② 萧公权：《中国政治思想史》上册，中国文化大学出版社 1980 年版，第 177 页

③ Herrlee, G. Creel, 1953. *Chinese Thought*. Chicago: University of Chicago Press, p. 181

以理解事物、指导行动的世界观。换言之，成为国家意识形态之后的儒学，需要由一个局部的学说演变为全方位的思想体系，这是从社会学角度去理解汉代儒学发展的主要线索。

汉代儒学的全方位化，主要从两方面体现出来：一是儒学法家化，除了把刑政与德礼相提并论，从而肯定刑法在维持社会秩序的作用之外，还引进了法家化君尊臣卑的论调^①。二是儒学阴阳五行化，既借天意以约制君权，亦提供一套自然哲学，填补先秦儒学只讲人事的片面性和不足。

尽管有了这些转变，此时期的儒家思想还是承接第一次百家争鸣期的基调，以关注社会秩序为主题，所以崇尚和谐、治安、大同、太平等境界。孟德斯鸠在《法意》书中有这样的观察：支那圣贤人所最重之祔向，曰惟吾国安且治而已（据严复中译）。儒家所奉行的礼（认可的行动守则），亦是以此主题为究竟，譬如“礼之用，和为贵”强调人伦的和谐关系；“克己复礼”所主张的节情敛欲，也是为了建立秩序；“夫礼者，自卑以尊人”主要是提倡辞让精神，以免纷争而陷于乱；“礼尚往来”揭橥对等回报，此乃社会教化无效而官方的正式制裁手段鞭长莫及时，还有一道确保秩序的防线，那就是民间的非正式的制裁手段。

此外，儒学虽然成为价值主流，而且吸收了其他派系部分思想，但佛道两家还是得以独立之思想体系，与儒学并行发展，基本上做到了求同存异，不像西方宗教之互相排挤。如果说儒家是正统的话，佛道绝非异端。从社会学的观点来看，佛道两家能够长时间在中国并行不悖，显示了它们在传统中国发挥了儒家所无法发挥的重要功能，特别是在克服挫折、开解心灵郁结方面。换言之，这是补儒家思想之不足。然而在儒家的核心价值方面，也就是对社会秩序和个人修养的关注，佛道两家与儒家是声气相求的，譬如上面提到的以和为贵、节情敛欲、自卑尊人、对等回报等观点，都是佛道两家所强调的。自宋以还（其实唐代已开始），三教合流，彼此的

分际就更加难以辨别了。

（三）第二次百家争鸣期

从传统阶段到现代阶段，意味着中国社会思想发展已经进入一个新的时代。时代不同，主题亦异。自挑战与响应的视野观之，中国 19 世纪中叶以来面对崭新的挑战，非传统智能所能够解决，作为时代发言人的一些思想家于是就社会现实提出了新的问题，从而得到了新的答案，形成了新时代的思潮。

像传统阶段一样，现代阶段的思想发展也可以分为两个时期，以 1949 年中国共产党取得政权为分水岭。前期称为第二次百家争鸣期，后期叫做马列主义主导期。兹分别论述如下：

第二次争鸣期

第二次百家争鸣与第一次有所不同。第一次百家争鸣的思想都是土生土长的，而这一次则是舶来的。就如蒋梦麟为自传所取的书名一样：西潮——西方形形色色各门各派的思想如潮涌至。

何以会出现此一现象呢？就是上文提及的，中国人在这个新时期面临新的挑战——在现实层次来说，是受到西方列强的侵略；从理论层次上看，则是遇到工具理性的挑战。

什么是工具理性呢？简单言之，所谓理性，就是一种合理状态。工具包含手段、资源、程序，故工具理性就是把手段、资源和程序配置或安排到合理的状态。相对什么来说是合理呢？既然是工具理性，自必以达成某个目标的有效程度作为准绳。战场与商场是工具理性最能彰显的地方，因为目标确切，很容易便把手段、资源和程序安排到合理状态。科学是认识客观世界规律的知识，并不处理目标的合理性，但是一旦有了既定目标，就能提出达到目标的最佳手段，所以是纯粹属于工具理性或理论理性的思想体系。

工具理性的特色，就是在一切制胜处境或赛场（arena）拥有无可置辩的优越性。在这种处境，人没有选择自由，工具理性必然当道。法国社会学家伊鲁（Jacques Ellul）指出，在技术手段与非技术手段之间，是没有选择余地的。只要我们立志要达到某个目标，便没有其他手段可以与技术手段抗衡。人当然可以维护选择自

由，选择一些传统的、道德的，或者是一厢情愿的手段，但与别人竞争或对抗时就难逃被淘汰、被击溃的厄运。

中国自鸦片战争以来面对外敌入侵，屡战屡败，无非是工具理性不如人所致。中国的传统智能并非没有工具理性。在各家思想中，以法家的工具理性尤为浓厚。但与西方当时所达到的水平比较，还是瞠乎其后。工具理性另一特征是单元性，只此一家，别无分店。工具理性低的国家想在这方面追上工具理性高的国家，除了师从后者之外，别无他途。这可以解释，何以中国受到西方列强侵略，到头来还得效法他们。用魏源的话说就是“师夷之长技以制夷”。我国 19 世纪 60—90 年代的洋务运动，根源于此。

面对工具理性的挑战，当时的知识分子向社会现实提出了怎样防夷、如何自强、如何救亡等与工具理性相关的问题，而所得到的一系列答案，自然摆脱不了工具理性的色彩。一言以概之，就是提倡改革与维新，亦即寻求社会的工具理性化。

顾名思义，维新就是要引进新事物。在这个过程中，必然面对种种或大或小的阻力。因为无论是个人层次的性格特征，还是从整个社会的运行着眼，都会产生种种拒变力量。另一位法国社会学家赖培雅（Richard La Pierre）甚至说：拒变是常态，纳新是异常。在现代化初期，尤其如此。

一般言之，纳新是否成功，取决于两个原则：一是相对优越原则（principle of relative advantage），指出新事物与所替代的旧事物比较，相对优越性愈高，获接纳的几率愈大。二是兼容原则（principle of compatibility），指新事物与社会现存的价值观念和生活方式愈是一致或兼容，则遇到的阻力愈小^①。但是新事物之所以为新，必然不会与旧事物完全兼容，故拒变力量必然存在，因而产生新旧角力现象，是永恒的拔河，也是理性化过程中一个主要的结构性的紧张（structural strain）。

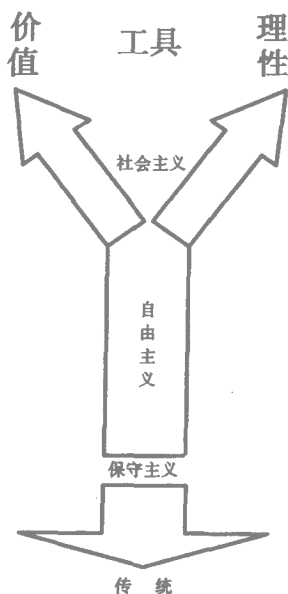
^① Everett M. Rogers, 1983. *Diffusion of Innovations*, 3rd. New York: The Free Press, p. 213—223

在理性化过程中，除了遇到拒变倾向的阻力外，理性不同方面的内部矛盾，也是造成理性化结构性紧张的另一根源。诚如韦伯指出，理性有两个方面，即工具理性和价值理性。前者涉及手段的合理性；后者界定目标或生活状态的合理性。韦伯虽然知觉到理性的多方面，但他所描绘的西方社会的理性化过程，基本上只限于工具理性。他认为价值理性是主观的、相对的，故有所谓“诸神交战”之论。果如是，价值理性就不存在有所提高的问题，因此在现代化过程中也没有价值理性化这回事。然而证诸过往历史，价值理性化是存在的，起码见之于普世性的民主化浪潮、反殖民化浪潮、妇女解放浪潮、种族平等浪潮和阶级平等浪潮。这些趋势有个共同点，就是反对专制强权，肯定自由平等，可以理解为人类解放志趣的伸张。

如果理性化不限于工具理性方面，还涉及价值理性的话，两者之间无可避免会产生冲突，因为韦伯早就看到两种理性的紧张关系，他甚至认为这就是现代文明的全部成就和问题的根源。按工具理性之合理，只是就达到目标，把手段、资源和程序安排得人尽其才、物尽其用、货畅其流而言。行动本身既然只是为了功利的目标所驱策，往往忽略人的感情和其他实质的精神价值，因此从实质价值理性的角度来看，工具形式理性不一定合理。另一方面，实质价值理性之所以合理，乃就某一价值准则而言。行动者为了符合此一准则，经常会不计后果。即是说，从工具形式理性的主张出发，实质价值理性是不合理的。

如附图所示，代表理性化主流的自由主义，由理性化自身矛盾所孕育的社会主义，连同理性化与反理性化的结构性紧张所激发的保守主义，便是现代社会三分鼎立的基本意识形态，其发展仿如一部《三国演义》。在中国，这种思想界的三国演义，首先在新文化运动时期出现，而后邓时代的中国大陆，基本上也是自由派、新左派和保守派在逐鹿中原。

附图：理性化的内在紧张与现代思想阵营的对垒



以上所述，便是从社会学的角度出发去分析现代社会思想大势的理论框架。矛盾是事物发展的动力，现代社会思想发展的主脉，乃至由此而生出的千仪百态，基本上源于理性化过程的结构紧张。譬如社会主义兴起于 19 世纪的西方社会以及共产党取得政权后从事社会主义建设所遇到的两难处境，均可从这里得到解释。盖 19 世纪西方社会在经济领域所实行的资本主义，以追逐利润为首务，遂使工具理性当道，窒息了人的精神灵性，剥夺了人的自由，无视社会上的种种不平等状况。另一方面，作为价值体系的自由主义却反对强权，标榜人类生而平等自由。那时资本主义与自由主义的关系，便是马克思所说的下层建筑与上层建筑的关系。即是说，同一建筑物的上下两部分背道而驰，出现了严重的裂缝，或者说是结构性的紧张。此一情况，在美国催生了解放黑奴运动，于欧洲则孕育出社会主义。至于工具理性与价值理性在中国共产党的社会主义建设过程中所遇到的难题，留待下文再行交代。

为了方便分析起见，第二次百家争鸣期又可以进一步分为三个阶段：即器物改革阶段、制度改革阶段和思想改革阶段。这三个梁启超、殷海光和金耀基先后提及的阶段，呼应着现代化过程中社会拒变力量对不同新事物的不同反应。大抵言之，器物所引起的拒变力量最小，制度次之，价值最大。所以在去旧纳新的改革过程中，总是器物先行，跟着是制度，最后才轮到价值观念的思想层次。

器物改革阶段即历史学家所指的洋务运动时期（1861—1894），此时工具理性的挑战迫使改革方案出台，但纳新初期保守力量强大，少数倡言改革者落寞孤单。思想方面，儒家一枝独秀。无论是改革者或是保守者，都援引儒家经典为依据。

制度改革阶段约略由变法维新至辛亥革命（1894—1911），甲午之战促使工具理性化由器物层次转入制度层次，前期保守力量依然强大，儒家思想依然当道。改革者则重新诠释儒家经典，为改革张目。后期自由主义大量传入，影响力上升，挑战儒家的主宰地位。在自由主义影响之下，解放志趣渐趋浓厚，主要表现于民权伸张及妇女解放。

思想改革阶段大抵与新文化运动（1911—1921）相始终，当初因辛亥革命后纲纪陵夷，掀起尊孔的保守浪潮，加上两次帝制复辟，引致维新人士反感，改革由制度迈向思想观念。就个人层次言之，叫做国民性改造；从社会层次来看，则是文化革命。整个运动以五四运动为分水岭，前期自由主义如日当天，解放志趣高涨，儒家思想成众矢之的；后期自由主义盛极而衰，思想界出现社会主义转向现象。

据当时的张东荪指出，此次转向乃是浑朴的趋向，却是唯一的趋向。好像说我们非向东不可，虽则向东走去，走到尽头，看见一种特别境象，但是在定方向的时候却不能说出这种境象来。虽则不能详知以后到达的境地，然而方向却是一定而不可移的了^①。这段

《我们为什么要讲社会主义？》，参见司马骥编：《中共党史及文献选萃：马克思主义在中国的传播》，友谊出版社 1988 年版，第 226 页

说话，正好描绘出中国当时相当部分知识分子的心态。所谓浑朴，乃朦胧不清之意。换言之，尽管不能确知目的地是怎样的，但是逃离当时处境的意愿十分强烈，这就是典型的“出埃及”心态。

除此之外，此次转向还有两点特色：第一，在当时的思想界，并非一班知识分子取代另外一班知识分子，而是同一班人的政治信仰从自由主义转到社会主义。第二，即使是具有自由主义倾向的知识分子（如胡适），也肯定社会主义的价值，甚至自认为社会主义者。

马列主义主导期

中国思想界出现社会主义转向之后，宗奉马克思主义的中国共产党成立，代表广大受压迫的人民，具有强烈的解放志趣，在道德上属正义之师，故能招聚徒众，各方归顺，终于在 1949 年取得政权，从此天下定于一尊，并且按照自古以来的模式，在政令统一之后，思想也随之而统一起来。复由于中共师从苏联，故列宁版本的马克思主义在其统治范围内成为国家意识形态，因而是社会主义社会建设的行动指南。

从一开始，中国共产党便无法摆脱工具理性与价值理性冲突所造成的两难处境：一方面，取得政权后国家一穷二白，故要发展经济，以提高生产为急务。达到这目标，不得不讲求工具理性。另一方面，中国共产党信奉马克思主义，以建立公平的共产社会为建党立国的基础，这是价值理性的追求。可是在当时的历史背景下，提高生产力与追求公平这两个目标犹如鱼与熊掌，不可兼得。每次突出公平，总会妨碍生产；待得要整顿生产，发展经济时，追求社会公平的努力也不得不暂时松懈下来。

既然二者不可兼得，便产生优先性的问题。由于中国共产党领导人对于优先次序的判断不同，遂产生两个不同的社会主义模式。一

① 萧公权著，汪祖荣译：《康有为思想研究》，联经出版社 1988 年版，第 462—463 页；秦千里、易豪精：《中国共产党和中国现代化》，湖南出版社 1991 年版，第 6 页。

个是毛泽东的模式，以公平优先；另一个是由刘少奇、邓小平为代表的模式，强调要首先发展经济。

所以，此一时期又可细分为两个阶段：第一个阶段由 1949 年起至 1976 年止，称为毛式社会主义建设阶段。在这阶段，由于工具理性与价值理性冲突，追求公平和重视生产两股力量互相碰撞，以致发展路线摇摆不定。特别值得一提的是社会主义是反资本主义的思潮及社会运动，而资本主义是市场经济，也是自发力量的产物。自发力量有两大特征：一是无处不在，二是工具理性。故要对抗自发势力，非常吃力，所以实行无产阶级专政，不能放任自流，要强调“大海航行靠舵手”。问题的核心在于：社会主义社会要现代化，却不能走资本主义的路，而资本主义的生产方式，正是社会工具理性化的结果。

第二个阶段由 1976 年至今，称为邓式社会主义建设阶段，以经济发展为首务，实行改革开放，坚持四项基本原则。这个阶段也有种种矛盾，其中两种最为明显：第一种在经济领域，表现为改革者与坚持正统教条的保守派之间的冲突，官方称之为来自“左”的干扰。按社会主义经济的传统界定特征，一是计划经济，二是生产资料公有制。但在当时的历史条件下，两者均对解放生产力构成一定障碍。从思想史的角度来看，改革者所要做的，主要是闯意识形态的关。即是说，在思想上与计划经济和生产资料公有制这两个指导性的原则间周旋。第二种矛盾见之于政治领域，主要是当权者实施无产阶级专政与人民（特别是知识分子）要求自由民主的矛盾，官方称之为来自右的干扰，或者叫做资产阶级自由化，表现为党内或民间的抗争运动，包括 1979 年的北京之春、1981 年的伤痕文学、1983 年的人道主义和异化问题争论、1987 年的全国性学生运动以及 1989 年的政治风波。

在两个阶段之间，有个过渡性的转折，表现为坚持毛式社会主义的保守派（或称凡是派）与拥护邓式社会主义的改革派之争。就思想史言之，便是真理标准的辩论。严格来说，两派并未真正辩论。整个形势是改革派主攻，而凡是派处于守势。

结论

本文将中国社会思想两千多年来的发展，分为两个阶段四个时期。每一阶段均由百家争鸣的局面开始，跟着是一家独大，形成梅花间竹的格式。各期虽然按照历史顺序排列，但已摆脱以往以朝代和人物为讨论单位的做法，改以思想主题为划分标准。盖每一时代均有思想主题，时代不同，主题亦异。

自春秋战国至鸦片战争两千多年的传统阶段，中国社会思想发展的线索虽多，基本上还是沿着“社会秩序”此一主题而铺开；鸦片战争之后的现代阶段，思想主题转到与“社会变迁”有关的话语，如改革、革命、维新、运动等。无论是社会秩序还是社会变迁，都是社会学的课题，所以用社会学观点来分析中国思想发展是适当不过的。

（作者系香港中文大学社会学系教授，中国社会思想史专业委员会常务理事）