

流沙狀態的當代中國

政治文化



經典的現代化理論認為，成功的經濟增長能夠為政治民主創造條件。儘管最新的數據顯示，中國的人均國內生產總值 (GDP per capita) 為 13,500 美元，成年人受教育時間平均為七年半，兩個數據都恰好處於政治轉型範圍的中值，但是就目前中國的政治走向看，並未出現從經濟增長向政治民主平穩過渡的明顯迹象；恰恰相反，一方面，執政當局反覆重申不走老路也不走邪路，要堅持道路自信、理論自信、制度自信以及文化自信；另一方面，近年來許多國際獨立調查機構的數據顯示，中國政府的民眾滿意度和支持度相當之高。面對此情此景，我們不禁要問，當代中國的政治文化到底有哪些特點？它們與自由民主制度是否存在所謂的「選擇的親和性」？莫非真的存在所謂的「中國例外論」？

在回答上述問題之前，我們需要追問一個前設性的根本問題：當代中國是否存在所謂的「政治文化」？按照阿爾蒙德 (Gabriel A. Almond) 與鮑威爾 (G. Bingham Powell, Jr.) 在《比較政治學：體系、過程和政策》(Comparative Politics: System, Process, and Policy) 一書中的定義，「政治文化」指的是「一個民族在特定時期流行的政治態度、信仰和感情」^①。這意味着當我們談論當代中國的政治文化時，首先預設了當代中國已經形成了大部分社會成員共同接受的、相對穩定的政治態度、信仰和感情，這顯然不是一個不言自明的事實，而是需要經過嚴肅考察和反思的命題。

一 共識已死

2016年10月14日，以「系統升級」為名停止更新兩周的「共識網」正式宣布關停，某種意義上，這個消息就像一個隱喻——中國從此再無共識可言。

「共識」(consensus) 不同於「共同理解」(common understanding)。滕尼斯 (Ferdinand Tönnies) 認為舊的共同體 (community) 與現代社會 (society) 的區別

在於，前者的所有成員都分享有共同理解而非共識，後者頂多只有共識而無共同理解。「共同理解」是共同體內部成員共享的信念、觀念、情感和態度，其核心特點是「不言自明」和「理所當然」，它是一種「相互的、聯結在一起的情感」，一旦共同理解變得不再自然，需要大聲爭辯甚至為此聲嘶力竭時，就會從「上下在手狀態」轉化成為「現成在手狀態」，成為詳細審查的對象^②。與此相對，「共識」指的是由思想見解迥異的人們經過艱難的談判、多次的爭吵乃至對抗之後達成的一致意見。簡而言之，共識並非在前的理所當然之物，而是必須通過爭取才可能贏得的事後結果。

辛亥革命之後，傳統中國的「共同理解」被徹底打破，此後一百年裏中國社會曾經先後凝聚過兩次共識，一次是1949年的革命共識，一次是1978年的改革共識。這兩次共識的獲得，代價不可謂不大；可是一旦贏得，就能賦予中國社會相當時間的穩定性和政治正當性。1978年凝聚起來的改革共識，為中國經濟的高速發展提供了必要的觀念平台，但是1992年之後，隨着權貴資本主義逐漸成型，政治上的強勢集團擁有了固化的經濟既得利益，政治改革未能同步進行的副作用開始放大，改革共識瀕臨破產的邊緣。從2010到2015年，人民論壇問卷調查中心連續開展了六年社會思潮調查評選，結果顯示新自由主義、民族主義、新儒家（文化保守主義）思潮連續六年入選最受關注的十大思潮，其中新自由主義始終位居前三甲；普世價值論、民粹主義五次入選；新左派、道德相對主義、歷史虛無主義等思潮四次入選。針對上述結果，人民論壇評論員的分析是：「每年入選思潮中，都有不少『老面孔』，正說明了思潮變動的相對穩定性。」^③可是換一個角度看，入選的思潮大多觀點迥異、立場相左，在缺乏有效的民主程序和政治參與手段的情況下，多元價值觀念無法實現「重疊共識」，反而可能在漫長的交鋒過程中不斷強化各自的立場，最後陷入僵局甚至死局。

2012年3月，社會學家孫立平判斷改革共識正在重新凝聚，理由是「『不改不行』已成社會基本共識」^④。基於同樣的考慮，中共第十八次全國代表大會閉幕後不久，七十餘名中國學者於2012年底聯名發布〈改革共識倡議書〉，指出：「如果中國社會亟需的體制改革一再受挫、停滯不前，公權腐敗、社會不滿將積聚到危險的臨界點，中國將再次錯失和平改良的機會，陷入暴力革命的動盪和混亂之中。」^⑤然而事實證明，光有不改不行的共識，沒有怎麼改、改甚麼、誰來改的共識，只會造成社會更大的撕裂與對抗。從2013年《南方周末》元旦獻詞事件開始，中國公民社會屢戰屢敗，言論空間急劇收窄，法制建設不進反退，權力意志的顛覆霸道和任意妄為展露無遺。在此背景下，思想界與知識界「原教旨主義化」的趨勢也日益凸顯，具體表現為在理論上愈發傾向於原始經典的教條主義論述，在實踐上愈發具有排他性甚至戰鬥性的特點。以「共識網」關停為標誌，關於中國向何處去，朝野上下、左右之間已無共識可言，各方對於通過理性對話凝聚共識已經完全失去耐心和興趣，紛紛離席撤場，各自深耕基本盤，爭奪年輕人，或者用腳投票隔洋觀望，或者只重耕耘不問收穫，或者直接訴諸權力推行一己意志之實現。

從短線看風雲變幻的中國政治走勢，很難不產生悲觀情緒；如果把目光轉向靜水流深的政治文化層面，會不會發現一些相對積極的因素？

在《變革時代的道德中國》(*Moral China in the Age of Reform*)一書中，香港大學哲學系教授慈繼偉認為經過三十年多年大規模的經濟和社會轉型，中國社會在五個方面發生了引人矚目的變化：(1)放棄共產主義的崇高目標，轉而支持更為世俗的目標；(2)作為日常生活的主要行動者(agent)的個體開始出現；(3)全新的平等觀念的興起把人們視為主要是資產階級主體模式中的平等的個體行動者；(4)統治者與被統治者從整全性的領導關係(comprehensive leadership)深刻地轉變為工具理性的治理關係；(5)將人民同意(popular consent)作為國家權力合法性基礎的需求正在急速增加。有鑒於此，慈繼偉認為把以上要素疊加在一起所形成的生活形式描述為「自由民主」或者至少是「自由民主的雛形」(proto-liberal-democratic)並不為過^⑥。慈繼偉將自己的研究定位為道德心理學和政治哲學，雖然有些表述和概念有待澄清與深化，但是他概括的自由民主雛形五要素為我們進一步探討當代中國的政治文化提供了一個很好的平台和切入點。限於篇幅，我們無法對上述的五要素進行逐一分析；在接下來的文章中，筆者將分別探討當代中國人的自我想像、代際價值觀變遷與政治合法性這三個論題，以期對當代中國政治文化做一個初步的探究。

二 中國人的自我理解

1978年改革開放之後，國家權力開始從中國社會的毛細血管大規模地撤退，這一過程被人們形象地比喻成「鬆綁」，曾經被「成份制度」、「戶籍制度」、「農村的公社制度和城市的單位制度」以及「政治檔案制度」捆綁得無法動彈的中國人就此迎來了一個嶄新的個體化進程。慈繼偉在評價這一歷史進程的政治文化後果時，認為這些「各自追求職業、財產、消費、娛樂、生活方式以及個人的地位和幸福」的人雖然是一些「原子化和孤獨的個體」，但已經非常接近於「(潛在的)現代資產階級主體」^⑦。劉擎也指出，「市場經濟模式的擴張同時推動了勞動力的市場化、財產和生產資料的私有化，以及人際關係的契約化，個人成為契約關係中權利與責任承擔者。這些變化在很大程度上瓦解了原有社群認同與集體認同，形成了個體主義取向的自我理解」。由於「個人主義是自由主義思想的重要前提之一」，因此這種「自我理解的個體化」看上去構成了「中國自由主義的本土根基」^⑧。

上述判斷肯定了中國人的自我理解從社群本位向個人本位轉向的整體趨勢，在規範的意義上謹慎預言了其對政治轉型可能具有的深遠意義。但是另一方面，由於對中國個體化進程的動力機制和歷史邏輯，特別是國家權力對於「中國人的自我理解」起到的塑造、扭曲和變形作用重視不夠，上述結論的基調稍嫌樂觀和積極。

要想了解國家在個體化進程中發揮的作用，有必要引入閻雲翔的一些分析。他以黑龍江省的下岬村為案例，發現「個性與個人主義的興起是集體化時代國家對本土道德世界予以社會主義改造以及非集體化之後商品生產與消費主義的衝擊所共同作用的結果」。這是一個充滿悖論的轉型過程：「第一，國家是一系列的家庭變化和個性發展的最終推動者。第二，非集體化後國家對地方社會之干預的減少卻引起了在私人生活發展的同時而使公共生活迅速衰落。第三，村民的個性和主體性的發展基本被限制在私人領域之內，從而導致自我中心主義的泛濫。最終，個人只強調自己的權利，無視對公眾或他人的義務與責任，從而變成無公德的個人。」^⑨

借助閻雲翔的分析，本文認為出於以下三點考慮，對中國個體化進程的政治文化後果不宜太過樂觀：

首先，國家權力的部分退場和自由市場的強力介入的確推動了中國個體化的進程，但是在根本的意義上，「個體化依然處於政黨—國家的掌控之下」^⑩。這裏的「掌控」突出地體現在1970年代後期所展開的改革開放——雖然接受了古典自由主義的經濟理論，也即追求市場效益的最大化，但一直拒絕古典自由主義的哲學基礎和制度安排，比如天賦人權和三權分立等原則。閻雲翔認為：「從邏輯上講，缺乏政治自由主義的情況下是不可能實踐新自由主義的，因為後者來源於前者，並以個人的自治和自然權利作為其理論推理的核心。然而，一個社會卻可能在缺乏政治自由主義和古典個人主義的情況下經歷個體化，這是因為社會關係的重構可以由其他社會機制來執行。」^⑪

其次，在國家權力和意識形態機器的強力扭曲與改寫下，目前在中國社會大量湧現的「個體」並不是真正的「個人主義者」和「自由主義者」，他們雖然被釋放出強烈的逐利欲望，卻沒有培養起權利—義務的對等觀念，缺少公平遊戲和互惠精神，更接近於「無公德的個人」（閻雲翔語）或者「精緻的利己主義者」（錢理群語）。也許假以時日，他們會在多重博弈和良善規則的引導下逐步學會尊重他人的權利，習得公平合作的精神，但是就目前來看，他們只具備了理解正義規則的能力——也就是在理性上了解基本的對錯是非，但卻未能培養和發展出尊重與實踐正義規則的能力。「鳳凰網」在2011年發起過一項「徵集中國人的信仰」的大調查，在多達63,707個有效樣本中，有57.3%的人認為自己一直堅持的生活信條是「正義」（這一數字僅比「真誠」〔59.4%〕略低）；當問及哪些信條和精神品質最讓你糾結以及很難做到，58%的人選擇了「正義」；與此同時有81.7%的人認為我們這個時代最缺乏的精神是「正義」^⑫。這三組看似矛盾的數據告訴我們一個淺顯的道理：在一個普遍不正義的時代裏，即使你是一個理解並且信奉正義原則的人，也很難真正做到遵守並且運用正義原則。

第三，根據社會學家貝克（Ulrich Beck）的個體化命題，個體化進程必須經歷「脫嵌」、「去傳統化」與「再嵌入」的過程^⑬。根據這一標準，當代中國個體化進程只完成了前兩個階段，也即「脫嵌」和「去傳統化」，卻沒有實現「再嵌入」，這是中國個體化進程面臨的最大危機。歷史學者朱特（Tony Judt）說^⑭：

資本主義不是一個政治制度；它是一種經濟生活方式，在實踐上可以和各種各樣的政體相結合，比如皮諾切特統治下的智利的右派獨裁，比如中國的左派獨裁，比如瑞典的社會民主主義君主制，以及美國的柏拉圖式共和國，等等。很顯然，在各種結合過程中，資本主義本身所具有的優點和缺點會得到不同程度地放大或縮小。

同理，個體化進程也不必然地導向自由民主制，而是可以與各種政體相結合，並且在各種結合過程中其優點和缺點會得到不同程度地放大或縮小。鑒於中國公民社會高度的不成熟，一個極有可能發生的情況是，原子化個體在「再嵌入」的過程中會被國家主義敘事所捕獲，而不是成長為自由民主制所需要的權利—義務對等的理想個體。

三 代際價值變遷與「小粉紅」的興起

美國政治文化理論研究學者英格爾哈特 (Ronald Inglehart) 認為隨着代際的更替，一個社會的價值觀也會隨之轉變，這個理論建基於兩個前提假設：第一，資源匱乏假設：「個人的優先價值反映的是社會經濟環境，即人們總是在主觀上最看重相對稀缺的事物」；第二，社會化假設：「社會經濟環境和優先價值觀之間的關係並非一種及時調整的關係，也就是說，它們之間會有一個較長的滯後，這是因為，在很大程度上個人的基本價值觀反映的是未成年階段的主流環境。」^⑮

按照以上假設，在一個正常的西方民主國家，隨着經濟水平的不斷發展和代際更替的進行，將會有序地經歷從傳統社會、現代社會再到後現代社會的變遷，其具體內容如下：

表1 傳統社會、現代社會與後現代社會

	傳統社會	現代社會	後現代社會
首要社會目標	在一個穩定的國家經濟中維持生存	實現經濟增長的最大化	實現個體幸福的最大化
個人價值觀	傳統的宗教價值或共同體規範	成就動機	後物質主義和後現代價值
權威系統	傳統權威	理性—法律權威	不強調法律權威和宗教權威

資料來源：Ronald Inglehart, *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997), 75-76.

現在的問題是：這套代際價值觀變遷理論是否適用於解釋當代中國政治文化？讓我們從社會化假設入手討論這個問題。社會化假設與心理學研究有着緊密的聯繫，英格爾哈特認為^⑯：

在文化中比較核心的和較早習得的部分是不容易改變的。原因之一就在於改變一個成年人的認知體系的核心部分是非常難的，而另一個原因在於放棄核心的信仰意味着產生不確定和焦慮，面對社會經濟情況的不斷轉變，即便是文化的核心部分也是可能被轉變的，但是轉變最可能的情況是通過代際人口更替，而不是通過外力改造已經社會化的成年人。

這個觀點提醒我們，當發生認知失調時，成年人最有可能出現的反應不是調整自己的觀點，而是要麼改變與現實的關係，要麼扭曲現實的圖像，前者的典型例子如微博、微信頻繁出現的「友盡」現象，後者的典型例子是酸葡萄心理。既然成年人的價值觀一旦確立就很難受到外部環境的影響和左右，那麼改變政治文化最有效的途徑就是爭奪年輕人。

按照英格爾哈特的概念框架，一個正常的社會應該出現傳統社會、現代社會和後現代社會涇渭分明、循序漸進的發展趨勢，但是當代中國卻鮮明地體現出三種社會同時交匯撞車的拼盤狀態。與此相應的是，代際之間的價值分野以及同代之間的價值區隔分別受到地理因素（東西差異、城鄉之別）、網絡因素以及言論審查與意識形態宣傳等多重因素的扭曲。比方說，西部偏遠山區的底層青年仍在為維持基本的生存打拼（傳統社會的首要社會目標），北上廣的白領青年則已經在為實現個體幸福的最大化而奮鬥（後現代社會的首要社會目標）。更奇妙的是，儘管一個在西部某小鎮的網吧衝浪，另一個在北京東方新天地的咖啡館裏上網，他們卻很有可能為了維護「傳統權威」聯合起來，共同出現在「帝吧出征」^⑦的網絡大軍裏。

2016年11月特朗普（Donald Trump）當選美國總統之後，不少人在深刻反思背後的原因，其中的一個觀點認為，臉書（Facebook）的「過濾泡泡」（filter bubble）機制讓網民只看到他們想看到的內容，不斷強化用戶的預設觀念和自身立場，導致虛假信息泛濫成災。相比之下，中國的年輕網民生活在多重的「過濾泡泡」機制當中。首先，網絡生活只在微觀層面上實現了「自由人的自由聯合」，但是從宏觀角度實現的卻是「有限人的有限聯合」，一個看似四通八達、互相鏈接的網絡社會被細化、斷裂成有着不同審美趣味、政治取向、身份認同、話語習慣以及行為規範的小社群，在這些高牆林立的小社群中，人們追求的不是自由的表達或者表達的自由，而是趣味的投契以及幻覺的相互支持；其次，對於中國的青少年網民來說，他們不僅要面對私人生活部落化的高牆，還要面對公共生活中信息篩選機制的高牆。趙本山在春晚小品《昨天今天明天》（1999）中說的那句順口溜：「國外比較亂套，成天勾心鬥角，今兒個內閣下台，明兒個首相被炒，鬧完金融危機，又要彈劾領導，縱觀世界風雲，風景這邊獨好」，對於生長在大國崛起時代、從無民主經驗的年輕人來說，不是一個笑話，而是他們所理解的「現實」。

2016年10月26日，「手機鳳凰網」轉載《人民日報》文章〈「講服從」沒有任何例外——牢記共產黨員這個第一身份〉，點睛之筆為：「懂不懂規矩、守不守紀律、講不講服從，是黨性問題，更是方向問題。這裏的『方向』，意味

着道路如何走、旗幟怎麼扛，檢驗着一名黨員幹部的『核心意識』。」一位朋友在微信朋友圈上點評說：「這個時代最後的真相在這裏。」可是如果他有耐心讀完全文，就會發現同一頁面上緊隨其後的四個圖片新聞，標題分別是「王思聰新女友膚白貌美」、「利物浦嬌妻曬性感照」、「泰勒演唱會大秀美腿」以及「女子馬路上脫光衣服」。或許，只有把色厲內荏的政治宣言與娛樂至死的圖片新聞結合起來，才能拼貼出「這個時代最後的真相」——它既不是奧威爾（George Orwell）的「1984」，也不是赫胥黎（Aldous Huxley）的「美麗新世界」，而是二者的變態結合版「美麗的1984」。正如筆者在同名文章中描述的那樣^⑧：

除了奧威爾與赫胥黎，未來存在着第三種可能性：人們一邊被禁止閱讀書籍，一邊自發地不再閱讀書籍；一邊被剝奪獲取信息的權利，一邊又深陷垃圾信息的汪洋大海中；一邊真相被隱瞞，一邊真相被淹沒；一邊是被砍伐殆盡的文化荒漠，一邊又瘋狂生長着毫無價值的雜草和荊棘……面對左手是恐懼、右手是娛樂、兩手都很硬的政府，人們除了束手就擒，別無選擇。這樣的支配才是最徹底的支配，因為處於恐懼威脅下的娛樂會最瘋狂，而癡狂至死的娛樂反映出來的恐懼也最極致。假如這一天真的來臨，人類將同時被自己所憎恨的和所迷戀的東西所毀滅。

只有理解這樣的時代背景，才有可能真正理解「小粉紅」這一代「青年國家主義者」（youthful nationalists）的心理邏輯：他們既有「1984」所不能容忍的物質主義、享樂主義的一面，又有「美麗新世界」所不能理解的戰天鬥地、愛我中華的一面，但在「美麗的1984」裏這些互相矛盾的元素卻得到了奇異的結合，這種小清新國家主義者「因為感到歲月靜好，更加感到美好生活來之不易，然後把批評的聲音視為噪音和雜音，認為公知是萬惡之源」^⑨。

在一個高度分化的斷裂社會裏，沒有誰能夠代表人民——「小粉紅」同樣也無法代表新一代中國青年的整體政治取向。但是通過以上分析可知，在中國語境中運用英格爾哈特的代際價值觀變遷理論，必須考慮更多的前提條件和變量，才有可能得出可信的結論。

四 政治合法性危機？

政治的主題是強制與服從。所謂「服從」，指的是「由權力引起的態度和行為」，或者更具體地說，是「依照他人的命令（直接的或間接的）所做出的不考慮自己利益的行動」^⑩。但是問題的關鍵在於，「即使最強者也不能總是強大得足以永遠作主人，除非他把權力轉化為權利以及把服從轉化為義務」^⑪。把權力轉化成權利、把服從轉化成義務的過程不是別的，就是政治合法化、正當化的過程。

建國六十七年以來，中共合法性敘事經歷了數次更替，「前三十年」基於「革命合法性」，改革開放後逐漸轉向所謂的「績效合法性」，自1999年以來「中華民族的偉大復興」成為另外一個重要備選方案。目前看來，所有這些合法性

敘事都無法完全承擔起其應有的功能，整合的工作仍在進行，如何進行有效的排列組合是擺在當局面前的棘手難題。2015年9月9日，王岐山引人矚目地提出了中共執政合法性的問題，他給出的回答是：「中國共產黨的合法性源自於歷史，是人心向背決定的，是人民的選擇。」²²對比前文慈繼偉所說的「將人民同意作為國家權力合法性基礎的需求正在急速增加」，人民的「選擇」與人民的「同意」，雖然只有一詞之別，但二者的實際差別卻不可以道里計，因為只要不存在真正意義的民主程序來定型「人民的選擇」，那就與自由民主制意義上的「人民的同意」沒有任何關係。

關於政治合法性，也許更為關鍵的問題在於哪怕現有的合法性敘事已經破產、意識形態長期處於空轉狀態，統治者和被統治者之間也可能合演一齣雙簧戲，在相當長的時間內保持「國泰民安」。

首先，就像普沃斯基 (Adam Przeworski) 所指出的，「對權威主義政權產生威脅的不是合法性的崩潰，而是反對支配欲控制的組織：為了另一個未來而展開的集體行動。只有當另一個集體選擇存在時，孤立的個人才有了政治選擇的可能。因而，權威主義政權憎恨獨立的組織，它們要麼把獨立的組織整合到集權控制之下，要麼對之實行暴力鎮壓」²³。換言之，不管合法性的危機有多深重，歸根結底，只要人民沒有其他的選擇，執政當局就能悍然宣布擁有「人民的選擇」。就民主轉型而言，結社自由的重要性甚至要超過言論自由，因為只有通過自由結社，個體才有可能跟龐大的、不可約束的政治權力進行某種意義上的抗衡。此外，在政治文化的意義上，結社自由還將帶來足夠的社會資本，形成強有力的社會紐帶。對於民主社會的鞏固來說，社會資本的負資產化絕對是一個壞消息，但是對於非民主社會的鞏固來說則是好消息，甚至是必要的條件。

其次，一個不再被人們相信的意識形態仍舊可以繼續發揮政治和社會價值分配的功能，哪怕它看上去漏洞百出、苟延殘喘，但只要每個人都可以通過它獲得自己想要的東西，那麼它就仍然功能健全、運轉良好，這才是意識形態的本來面目。齊澤克 (Slavoj Žižek) 曾經說過一個關於意識形態的故事：「在歐洲，我們有長着長鬍子的聖誕老人。如果你問一個孩子，你相信聖誕老人嗎？孩子會說，不，我沒那麼愚蠢，我只是假裝相信以從他那獲得禮物。如果你問父母，他們會說，當然不信，我們假裝相信是為了讓孩子得到禮物。事實是，沒有人相信聖誕老人，但是他卻發揮作用。」「現在大家都在說我不再相信意識形態了，但是我的觀點的〔是〕，即使你不相信意識形態，意識形態還是在起作用。而且意識形態正是在人們不相信它的情況下，它才起作用。」²⁴在某種意義上，這種理論上破產但在現實中仍舊有效運轉的意識形態所造成的後果更可怕，因為它不再是少數人處心積慮地說謊，而是所有人心照不宣、裝模作樣地共同維護那個公開的謊言。

回到政治合法性的「同意理論」，歸根結底，它的理論根基在於人權。雖然當代中國人的權利意識正在艱難地覺醒，但是基於民權主義的合法性敘事能否在民粹主義和民族主義的雙重夾擊下脫穎而出，並最終贏得制度性的落實和安排，目前仍需觀望。

五 結語

「宗教不寬容和種族歧視是不正義的」——這是美國憲政民主制度經過兩百多年的鬥爭才贏得的道德「共識」，如果拿去這個「暫時的確定之點」^②，美國社會的公共論辯和道德推理將會陷入徹底無根和無序的狀態。某種意義上，這是美國政治文化的活水源頭和定海神針。回到當代中國，究竟有哪些命題可以作為公共論辯和道德推理的「暫時的確定之點」？這是值得深思的問題。且不論慈繼偉的自由民主雛形五要素，單從中共十八大推出的社會主義核心價值觀來看，自由、民主、平等、法治、公正等這些典型的自由民主制度價值都赫然在列，這一方面說明哪怕中國再「例外」，也不能完全自外於現代性進程，就像地殼運動影響江河走勢，這些目前看來形式意義遠大於實質內容的政治取向，對於塑造當代中國政治文化也許具有不可忽視的形式指引作用。但另一方面我們也不能對於當代中國政治文化的發展過於樂觀，因為這些價值在本質上都是充滿爭議的「超級」概念，不同的意識形態和政治制度都可以對其進行解釋和徵用，存在太多扭曲性的因素和力量，使它們成為似是而非、形似而神不似的概念。

毫不誇張地說，當代中國政治文化仍處於流沙狀態，就公共領域而言，我們不僅存在羅爾斯 (John Rawls) 所說的合情理的分歧 (reasonable disagreement)，更存在刻意為之的、非理性的分歧，加上政治權力和意識形態長久以來的假面化，使得普通人已經學會用多套話語資源來為自己支離破碎的生活提供廉價辯護，認知失調 (cognitive dissonance)，適應性偏好 (adaptive preference)，證實偏見 (confirmation bias)，無處不在。未來中國的政治文化將以何種形態呈現，必定是歷史合力的結果。借用當代大儒牟宗三先生的話：「當今我們最須要的是要有客觀的正解，有正解而後有正行。」^③

註釋

① 阿爾蒙德 (Gabriel A. Almond)、鮑威爾 (G. Bingham Powell, Jr.) 著，曹沛霖等譯：《比較政治學：體系、過程和政策》(上海：上海譯文出版社，1987)，頁29。

② 參見鮑曼 (Zygmunt Bauman) 著，歐陽景根譯：《共同體》(南京：江蘇人民出版社，2003)，頁5-7。

③ 周素麗、潘麗莉、高驍：〈2010-2014社會思潮動向調查分析報告〉，《人民論壇》，2015年1月1日，人民網，http://paper.people.com.cn/rmlt/html/2015-01/01/content_1520967.htm；〈2015值得關注的十大思潮調查報告〉(2016年1月20日)，新華網，http://news.xinhuanet.com/politics/2016-01/20/c_128648145.htm。

④ 孫立平：〈也談改革共識〉，《經濟觀察報》，2012年3月9日。

⑤ 該宣言最早發表在北京大學法學院張千帆教授的騰訊博客，隨後立刻遭到封殺，詳細內容可參見〈改革共識倡議書(新版)〉(2013年4月25日)，博訊博客，http://blog.boxun.com/hero/201311/zhangqianfan/459_1.shtml。

- ⑥⑦ Jiwei Ci, *Moral China in the Age of Reform* (New York: Cambridge University Press, 2014), 166 ; 160.
- ⑧ 劉擎：〈中國語境下的自由主義：潛力與困境〉，《開放時代》，2013年第4期，頁111、110。
- ⑨ 閻雲翔著，龔小夏譯：《私人生活的變革：一個中國村莊裏的愛情、家庭與親密關係，1949-1999》（上海：上海書店出版社，2006），頁261。
- ⑩⑪⑫ 參見閻雲翔著，陸洋等譯：《中國社會的個體化》（上海：上海譯文出版社，2012），頁358；375；356。
- ⑬ 參見〈中國人的信仰世界〉（2011年5月2日），360doc個人圖書館網，www.360doc.com/content/11/0502/17/2904722_113759157.shtml。
- ⑭ 朱特(Tony Judt)著，杜先菊譯：《沉屍遍地》（北京：新星出版社，2012），頁105。
- ⑮⑯ 轉引自王天楠：〈英格爾哈特代際價值觀轉變理論及其現實意義探究〉，《武漢科技大學學報》，2014年第1期，頁60；61。
- ⑰ 「帝吧出征」最初源自「百度網」中「李毅貼吧」網友的自發行為，因為中國足球運動員李毅的綽號為「大帝」，因此得名「帝吧」，「帝吧出征」後來泛指中國大陸普通網民自發集結，翻越防火牆，通過表情包、留言等方式在臉書(Facebook)等網站進行觀點表達的行為。2016年以來，最著名的案例包括：1月，中國網民湧入台灣當選總統蔡英文的Facebook頁面留下大量負面評論和圖片；6月，因為法國化妝品品牌蘭蔻(Lancôme)邀請被認為是支持港獨的香港歌手何韻詩合辦音樂會而呼籲抵制蘭蔻；8月，因為澳大利亞游泳運動員霍頓(Mack Horton)在巴西里約奧運會上批評中國運動員孫楊，再次引發大量網友翻牆攻擊霍頓的Facebook。英國《經濟學人》(*The Economist*)雜誌為此專門在2016年8月13日以“Youthful Nationalist: The East is Pink”為題對上述事件做了報導和評論。
- ⑱ 周濂：〈美麗的1984〉，載《正義的可能》（北京：中國文史出版社，2015），頁22。
- ⑲ 王曉漁：〈小粉紅為甚麼比小紅多了一個「粉」字〉（2016年7月25日），搜狐文化網，<http://cul.sohu.com/s2016/wangxiaoyu/>。
- ⑳ Roderick Martin, *The Sociology of Power* (London: Routledge & Kegan Paul, 1977), 41.
- ㉑ 盧梭(Jean-Jacques Rousseau)著，何兆武譯：《社會契約論》（北京：商務印書館，2001），頁12-13。
- ㉒ 參見〈王岐山稱中共合法性源於歷史引發討論〉（2015年9月11日），BBC中文網，www.bbc.com/zhongwen/simp/china/2015/09/150911_china_communist_party_regime。
- ㉓ 普沃斯基(Adam Przeworski)著，包雅鈞、劉忠瑞、胡元梓譯：《民主與市場——東歐與拉丁美洲的政治經濟改革》（北京：北京大學出版社，2005），頁36。
- ㉔ 2010年5月，齊澤克訪問上海大學當代文化研究中心，並做了〈生活在時代的盡頭〉為題的演講，全文參見豆瓣網，www.douban.com/note/77480813/。
- ㉕ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1999), 18.
- ㉖ 牟宗三：〈當代新儒家——答問錄〉，《聯合報》，1990年12月28日。