

對於意識形態本性的反思

陳文團 著

台灣大學哲學系教授

賀瑞麟 譯

台灣大學哲學研究所博士候選人

前言

中國教育史一直都是意識形態教化 (ideological indoctrination) 之歷史。這個說法也許乍聽之下似嫌刺耳，然而卻是不爭的事實。直到廿世紀初由蔡元培所推動的教育改革之前，我們的教育仍然只不過是旨在建立官僚體系的意識形態訓練，訓練出一批技術專家政治主義者 (technocrat)，為統治者的種種利益辯護。儘管蔡先生提倡純粹的教育與科學，而我們今天的教育仍繼續走在這條傳統的道路上。教育是偽裝的意識形態教育，這畢竟是眾所周知之事。

。這個假面具在天安門大屠殺時（1989），或更早在所謂的文化大革命—中國的大屠殺一之時（1968）就被拆穿了。當學生們採取抗議的手段或試圖反抗，俾以拒絕同時由共產黨和國民黨所採用之緊密控制的教育系統。軍隊出現在校園中、必須長時間接受政治的洗腦、軍事主義和權威主義等課程之過重負擔，在在都顯示出：「自由教育」、「為知識而教育」（宏伯特 [Wilhelm von Humboldt] ）、「為民主而教育」（杜威 [John Dewey] ）等等乃是陌生的字眼或僅僅是修辭而已。本文的目的是要描繪出意識形態本性的圖像以及意識形態的力量。

首先第一個步驟是劃定道德教育和意識形態教育之間的界線，然後揭露出那暗含在威權統治者所採行的意識形態教育之中所隱而未顯、一觸即發的危險。

I. 尋找正確觀念

由法國百科全書派 (French Encyclopedists) 所率先使用的「意識形態」 (ideology) 一詞，一直都是個不幸、模糊且矛盾的字眼。而在百科全書派之前，「意識形態」一詞被培根 (Francis Bacon) 理解為既正面又負面的意義。雖然他以批判「虛妄偶像」 (false idola) 的方式、以論證的謬誤之方式來理解「意識形態」；但他對「種族偶像」 (idola tribus)、「市場偶像」 (idola fori) 和「劇場偶像」 (idola theatri) 的嚴厲抨擊正好有助於找出正確的觀念。法國百科全書派以如下的方式進一步發展培根的觀念：他們把「意識形態」等同於最正確的觀念系統——這個觀念系統是我們知識的基礎，也是我們行為的指針。這種對「意識形態」的理解一直到馬克思 (Karl Marx) 才受到爭論。在「意識形態」一詞中，馬克思看到的只是全然的反動力量——一個由統治者為了維護其利益而捏造的赤裸裸工具。而在意識形態中尋求滿足的，也正是受壓迫者階級的虛妄意識 (false consciousness)。馬克思對意識形態之猛烈抨擊並沒有解除它的神秘誘惑。諷刺地反而是，最激烈和最狂熱地信仰意識形態的人卻是馬克思的追隨者。在這些馬克思的信徒看來，意識形態以「馬列主義」

(Marxism-Leninism) 的名稱重新得到正面性。馬列主義指的是一套觀念系統，這套觀念系統宣稱能用來在人類社會，或更明確地說，是無產階級社會原則的終極科學。然而，歷史再一次的證明：這種意識形態只是人們所曾捏造過的最大神話。它是廿世紀的虛妄意識。事實上，共產主義既不能滿足人類的需要，也不能符合科學的判準。在其赤裸裸的本性中，我們發現其法西斯主義的靈魂。在其人道主義的外表下，隱藏著一個邪惡的根源。從真理的觀點來看，它似乎是更僵化、更殘酷的體系，為統治者的利益辯護。而這正是馬克思所要摧毁的一——一種虛妄的意識形態。

為了能對意識形態本性作理性的爭辯，那就必須先對意識形態的本性作徹底的反思。在這一節中，透過對意識形態的發生學發展、其效力和衰退來加以研究，本文欲辯護的論題是：意識形態在歷史上是，並且始終一貫地是，既正面又負面的。我們嘗試把曼海姆 (Karl Mannheim) 的「意識形態作為（或者特殊的或者整體性格的）社會結構」這個論點與呂格爾 (P.Ricoeur) 的「意識形態作為社會功能並作為文化想像」這個主張編整入人類認知發展之更具有系統的全體之中。因此，必須證明「我們無法逃離意識形態，而所能做的只是批判舊的意識形態而建立一個新的意識形態」這個論點，用以嘗試反對由馬克思和貝爾 (Daniel Bell) 所發展、但並未完全發揮的論點——即，意識形態的終結

。

1.1

「意識形態」這個名詞並不是法國百科全書派所最先創造的一一即使此詞和他們的著作有很強烈的關聯。實際上，他們追隨培根的作法，用建立在經驗和實驗之上的正確觀念來取代「虛妄偶像」。對培根而言，意識形態必須是含有防止「虛妄偶像」並且追求真正知識這雙重功能的正確觀念系統，或，至少是有關正確觀念的研究。而百科全書派更進一步地主張：正確觀念必須建基於人性之上，和培根一樣，他們懷有「對人性的誤解加以批判」以及「尋找真正的人性」等雙重任務。貢迪亞克 (Etienne Bonnet de Condillac) 認為：培根和洛克 (John Locke) 理論還不夠徹底，因為他們尚無法把觀念的起源安立在經驗和觀察中，而觀念的起源應該是人類的感覺 (sensation)。夏白尼 (Pierre Cabanis) 和德·特拉希 (Antoine Louis Claude Destutt de Tracy) 將貢迪亞克的感覺主義哲學系統化，而黑爾維修 (Claude Adrien Helvetius) 則將之應用在政治學上。對夏白尼而言，物理感性 (physical sensibility) 不僅在知識方面是基本因素，而且在人的智性和道德生活方面也是基本因素。德·特拉希更把意識形態視為動物學的一部分。對他來說，人類心理學，亦即「觀念的科學」，應該用生物學的詞項來研讀。一言以蔽之，人性只被等同於人的種種感覺，而人的心靈也以「心理的」（即身體

的）來理解。難怪他們會把宗教方面的人性概念解消為非科學的、非感性的。

在本文中我們並不旨在檢視他們的主張，也不是要修正他們對基督教的人性論的是非。但是應該注意的是：在他們不科學的沉思中以及在生理學、心理學、知識論的混淆中所見的意識形態充滿了歧義和矛盾。

實際上，對百科全書派而言，意識形態取代了柏拉圖的理念 (Idea)，具有了基督教上帝的權威，而要求擔任指導人類行為並增進人類知識的角色。這樣的主張能否得到證成 (justified)，必須靠科學和歷史來提出判決。拿破崙輕蔑地替百科全書派貼上「意識形態者」 (ideologue) 的標簽，指他們是空想家和作白日夢的人，這樣也不是沒有道理的。

1.2

事實上，近代的思想家們並沒有發明意識形態；只是將柏拉圖主義倒置，用身體而不是心靈來表達理念。真的、正確的觀念必須在人類的感官上後天地 (a posteriori) 建立。在他們的理論核心中，仍然採用了柏拉圖的洞察而強調其觀念的正確性是可以用來作為人類生活之基礎的。意識形態形態的效力無可置疑。這些思想家們認為「人類感官的實在性是真的」並且認為這個觀念必須表現人性的具體面；這顯然是柏拉圖哲學的反轉。雖然培根以其《新工具》 (Novum Organum) 來帶頭反對柏拉圖的主張，實際上他還是肯定了柏拉圖的邏

輯；他們一群人嘗試恢復早先被柏拉圖主義者所解消的經驗所扮演的角色，但仍然跟從著「應該有一個阿基米德點，而這個阿基米德點就是他們的觀念」這個邏輯。（我們可以理解當時科學界的興奮；）物理學和天文學方面實驗主義的成功證成了以下的信仰：經驗和實驗是新的正確觀念。因此，被理解為正確觀念系統的「意識形態」至今仍受歡迎。

1.3

我們要探討下面兩個問題：①此種觀念如何形成？②為什麼他們要把這個觀念絕對化為最基本的、獨一無二的概念？換言之，我們所質問的不只是意識形態的形成過程，也探討意識形態之所以變遷的理由。答案將對我們解釋意識形態的正面性與負面性有很大的關聯。第一個答案就是要處理觀念發現的過程，而第二個答案則是要處理教化的過程。

首先，我們不能幼稚地指出柏拉圖是作白日夢的人或不科學的空想者。平心而論，柏拉圖並不是單靠想像發現了關於觀念的理論（即「理型論」），而是對於當時他所能知道的有關宇宙的理論，加以長久地批判檢視才發現其有關觀念的理論。由於柏氏不滿意前賢的簡單解釋，更進一步發展出：必須有一個出發點，或，必須有一個（或某個）可作為宇宙基礎的東西存在。而此種東西不可以像是水、氣、數或諸如此類事物一樣的簡單表象。顯然地，這種處理哲學

的方式是柏拉圖那個時代（或許連今天也一樣）大多數的科學家所接受的。對阿基米德點的執著一直都是科學家和意識形態者所標榜的。笛卡爾的「思維著的我」（*cogitans Ego*）、萊布尼茲的「單子」以及牛頓的機械主義等等都曾經被認為是新科學的阿基米德點。當然，這種思維已經被科學的驚人進步所證成，也已被精練的思維所證成。然而伴隨著其成功而來的，是停滯的危險和朝向負面意識形態發展的趨勢。「這種做學問的方式從我們今天的知識來看，絕不是完美的。」這個事實能從這種思維的意識形態本性中被看出。一個正確的觀念通常被誤解為永恆地有效和真實的。它的方法是保守地分析，而其結論則可以說是決定論式的。因此，我們可以主張：任何被認為是正確的事在歷史和社會的變遷過程中，結果可能會被證明是「不正確的」（*incorrect*）——如果不是「假」的（*false*）。之所以如此是因為①哲學家和科學家所觀察的對象，並沒有以其全幅的形式呈現出來，只是其局部現象的一部分。因此，任何只立基於我們對於現象觀察而得來的結論在某些面向可能是正確的，而在其它面向則可能是不正確的。②「觀察者在觀察對象、評斷其現象並為之分類的時候，通常會受其社會、歷史與文化等等環境的影響。」這個事實意指：對於事物的知識通常已被預先決定了，是具有偏見的。③溫思（Peter Winch）加上另一個嚴重的錯誤——範疇錯誤，也就是說，有關

知識的類比與綜合的錯誤。比較種種現象或比較許多不相關的事物，這是件很容易做的事，因此，我們易受到誘惑去做比較，但是，卻忽略了：所知道的東西和所不知道的東西並不具有同樣的特性。當康德(Immanuel Kant)強調物自身的不可知性時，應該是有他的道理的。我們的論點是，科學家和哲學家所尋找的那個起點並不能視為扮演著事物基本角色的究極之物或太一。這些錯誤會使得研究和觀察的過程成為謬誤的。因此，我們可以立基於上述的論證而得出一個結論，並將此結論應用到意識形態上；如果其發生的建構程序被不正確地理解或被錯誤地覺知，那麼，意識形態就可能是謬誤的。進一步可以說，這個意識形態的謬誤具有雙重面目：①由於不完全的觀察、帶有偏見的預先理解以及片面的判斷等緣故，意識形態建構程序的開端被科學家和哲學家錯誤地構想和分析。②即使我們對於現象的觀察看來是正確的、完全的，即使事物的表象看來符合我們的理論，要得到一個結論還是來得太早。成功的欲望常誘使我們忘記：沒有結論可以得到——只要我們還沒有能堅實掌握到事物的整個變化過程，只要這個結論還沒有被檢證過。更明確地說，宗教和政治的意識形態通常犯了此種錯誤——太快地得到結論而不理會資料的不完整性、邏輯的謬誤和範疇的錯誤等等。

其次，在找到阿基米德點之後，科學家將其理論應用在某些相關的領域上

。但其應用最初只能用來作為一個試驗。只有當其理論能經得起種種考驗之後，方能把這個理論概化(generalize)。意識形態者亦遵循如此的過程，所以同樣也應該可以稱得上是嚴格地科學。然而仔細研究之後，我們便會發現意識形態者和科學家有很大的不同：科學家嘗試把他的理論應用在相關的領域，而意識形態者則較喜歡概化其理論，並將之推展到其他的領域，尤其是實踐的領域。在此，意識形態者將意識形態看成政治、道德和宗教信仰的整體。此外，由於新的發現，或由於其理論已無效或不恰當，科學家常常會修改他的理論，不僅重新檢視其結論，也重新檢視其過程。反之，意識形態者對於新發現總是反應遲頓，而且對於其理論的無效性或不當是被動的；也許會責備其屬下執行官的過錯，但是堅持其理論的絕對正確性。

1.4

當我們說「意識形態的發生過程和科學非常地相像」這句話的時候，我們所要強調的是：意識形態在發展階段中並非全都是錯的，然而必須對意識形態的科學地位做一澄清。我們強調意識形態並非科學，尤其是嚴密科學(exact science)。雖然馬克思主義者主張他們的意識形態具有科學的地位，但在馬克思看來，是未被證成的。當然恩格思在其《自然辯證法》(Dialectics of Nature)中有傾向於「馬克思主義的科學」的這種說法，但這種主張與馬克思

對人文科學的理解互相矛盾：馬克思把人文科學理解為「得自於人類種種活動的人類知識」之一支；而人類的種種活動變化不定並且會不斷發展。「意識形態在某個階段或某個面向是正確的……而同樣地在其它階段或面向是不正確的。」這個事實確證了我們的論點：意識形態可以從其「發生過程」的觀點來了解和判斷。由於我們把焦點集中在過程而不是在結論，因此，我們確定：沒有絕對的意識形態；任何想把意識形態絕對化的努力會將它轉化為負面的意識形態。我們的主張立基如下的論證：意識形態並非偶然地、隨機地被捏造的，而是經驗地被建構起來的。易言之：意識形態受歷史和社會的限制。因此，以下的結論是合邏輯的：意識形態在其最初的发展階段和一些特殊的社會面向中似乎是正確的，但是由於人的改變（歷史的和社會的），意識形態終究變得不正確。如馬克思所指控的，當意識形態反抗新的人類活動、反抗新的世界觀，結果危害人類進步的時候，它就露出其負面的、醜陋的面目。

為了證明這個論點，我們將會對某些形式的意識形態（如文化、道德和美學）進行批判的檢視。在這些形式的意識形態之中，正確性與不正確性或正面與反面這兩個特性將一貫地以一種辯證的方式顯現出來。

1.5

文化幾乎是無法定義的，這不僅是因為文化的豐富和複雜所致，也是因為

其種種動態的特性所致。在其最初的階段中，文化是對人類的種種經驗加以綜合、評價再評價的過程。在第二個階段，文化或者以種種共通價值的形式（如語言、藝術）浮現，或者以一種隱藏的形式而在人類意識的更深層面被表現出來。在第三個階段，文化和時代精神（Zeitgeist）相等同（黑格爾[Hegel]），換言之，文化是歷史最共通（普遍）的表現。雖然我們不完全同意黑格爾所主張的文化普遍性，但是我們認定：文化至少表達人類努力建立種種共通價值的過程——這些共通的價值立基於他們「處理問題」、「滿足人類需要」並且「保護他們的利益」等等成功的經驗之上。因此，我們並不只是以語言（葛埃茨[Geertz]）、道德（儒家）、工技（文明）或藝術等等來了解文化，而是更明確地以人類共通性的全部形式——這些共通性具有上述的種種功能和特徵——來了解文化。克羅伯(Kroeber) 和齊爾宏(Khilcholn) 所做的文化分析提出了三百個定義和一百六十四個概念。實際上，這些定義和概念是從我們所意指的「人類的種種共通性形式」所得出的——這些共通性的形式表現在①處理人類問題，②滿足人類（基本的）需要，③保護人類的利益以及，④尋求更好的生活。我們處理的問題的種種方式，其效力(effectiveness)能夠保證文化的功能和有效性(validity)。這就是說，只要文化仍然能產生效力，它就仍然會被人類所接受。否則，它將只會被視為博物館的陳

列品而已。在此脈絡之下，我們可以說：文化和意識形態相當類似。它的發生過程植根於人類解決問題的方式，而其有效性則幾乎和其效力相等同。

可能有人會質疑這種詮釋的效力而反對我們以「解決問題」的觀點對文化所作的詮釋。大部份的傳統價值文化對於處理我們當前的問題都不再具有任有效力，我們是否能因為它們不具任何效力就認為它們是「非文化的」而加以排拒嗎？所有文化對於處理人類問題都必須具有效力嗎？

然而我們不難指出：此類論證只是一種形式的「乞題」（begging the question）。首先，提出該論題的論者似乎忽略了文化的一個重要特徵：文化從來不會像一般的事務完全消失；文化是被轉化、豐富而不是被淘汰。對我國傳統的文化做一個簡略的審視就可以證實我們對於文化的理解：今天的文化乃植根於舊的價值中，而為新的價值所豐富——這些新的價值得自於人類近來解決問題之努力——並且為任何可能的新價值開放。孝道就是一個例子：孝道並沒有被新的、現代的（外來的）觀念所掃除殆盡——如早期受到西方教育的中國學者（如五四運動的成員們）所堅定預測的那樣——它反倒殘存下來。但是，它當然已經不再是原來的樣子；它不再是家庭中的唯一結構。透過對新的家庭觀念、新的親子關係等等的吸收，它已被轉化成一種更不僵化、更少形式而更多彈性類型的孝道。今天，大多數中國

人仍然把孝道視為家庭結構的精髓，但是他們不再接受舊形式的孝道，亦不再將孝道視為現代家庭的核心。我們仍然視之為不可少的價值，但不再視之為獨一無二的價值。但是對於家庭問題之解決，孝道仍然具有若干效力。家人之間的衝突仍然藉由雙親的權威來解決，或者，仍然藉由對家法（諸如孝道等等）的承認來解決。再者，孝道能在教育上扮演一個特殊的角色，也能間接地解決一些社會問題。近來的教育危機大部份萌生自家庭教育的疏忽，也因此自這個疏忽而產生不少社會問題。孟子受教於孟母，這個範例仍為中國文化中具有效力的教育楷模和解決社會問題的楷模。華僑的成功更證明了家庭教育的效力。

1.6

我們甚至可以說：倫理亦不是先天的（*a priori*）法則，反而只是社會的人（*social beings*）為了處理發生的問題而後天地建構出的一組解決方法。倫理建構的過程或道德教化的過程和意識形態建構的過程相當類似。至少有兩種理解倫理的方式：第一，是人們把倫理看成一組由神秘的神祇們所強加的律法（如原始社會和早期希臘文明所顯現的情況），因而誠心誠意地去執行這些律法。此外，依照人類學家們、神學家們（如布特曼[Rudolf Bultmann]）和特別是深度心理學家們（如佛洛依德主義者）所研究出的神話學本性來看，這些先天的倫理律法是由涉身於社會衝突的成員們建構在一組（自願的或不自願的）

協議之上的。如果社群的當事雙方是在「權力、利益和自由決定等各方面都是平等的」這個基礎上達成協議，那麼，這個協議就是「自願的」，或「自律的」，或「有自覺的」。如果協議是透過暴力、外力等而得致的，因為這個協議並沒有反映被統治者的利益，那麼，這協議就是「不自願的」，或「意識形態的」，或「異化的」。第一類型的倫理為亞里斯多德所找尋和辯護，而第二類型的倫理則被馬克思批評為「階級道德」。然而，亞里斯多德所找尋的那種倫理，雖然看起來很有展望，但是無法產生預期的效果；而被馬克思批評為階級道德的倫理在人類歷史上卻擁有強大的據點。馬基維利(Nicolo Machiavelli)的《現實政治》(Realpolitik)就是建基於此種類型的倫理之上。亞里斯多德的倫理之不切實際和馬基維利的個人效益主義(individual utilitarianism)的效力將我們引領到倫理的後設基礎去：倫理就是一組處理人類問題的規則。像意識形態一樣，它們可以是有效力的，也可以是無效力的；這依賴於歷史環境，依賴於人們接受它們的意願，以及更重要的，依賴於這些規則能否解決人們之間的衝突。這是個事實：先天的倫理通常被拒絕，一部份是因為它們並未反映實相(reality)，而最重要的是，因為它們不能不靠強制、暴力、刑罰等等來解決人類問題。因此，我們傾向於第二種後天的倫理。後天的倫理並非強加在我們身上，而是被我們接受為一種形式

的「約定俗成的協議」。我們自由地接受此種倫理，因為它有助於解決我們的問題，或者，有助於阻止我們犯錯。它的發生過程始於人類解決某些謎團、某些異常的或奇怪的行為之努力。因此，就像科學發現的過程一樣，倫理「從」我們處理問題的方式中產生，也「在」我們處理問題的方式中產生。更具體一點，我們可以將倫理的發生過程表述如下：首先，當我們在生活中發生一些異常狀況時，會查察到某事做錯了，因而開始研究它和找出犯錯的原因，想到解決的方法，用它來解決我們的問題。如果這個解決方法非常有效，那麼下次問題再出現的時候，我們便會一再地採用它。如果這個方法顯得無效，那麼，就會尋找另一個解決方法；有效的解決方法能夠被接受為處理相同問題的典範或標準，因而對社群而言它就會形成解決問題的一種慣例。如果仍然能產生新的效力，那它就成了一種律法。儒家社會的孝道就是一個適當的例子。由於孩子們的成長、世界觀的改變、不同的興趣等等，親子之間會發生衝突，這是很「平常的」。但雙親可能會認為這衝突會危害他們本身利益而感到不安。為了避免此種衝突，他們發現了一種解決方法：教育孩子，使孩子順從、尊敬他們（父母）。這種解決方法似乎非常有效，因為孩子本身一旦受到了教化，就會相信他們應該這樣做。孩子們會遵從這種標準並不是僅僅因為他們受到教導而已，也因為他們發現自己也能從這樣的一種

解決方法當中得到好處。他們有權繼承雙親所遺留下來的財產，而且也發現用這個方法來處理他們自己的孩子，也是妥當的。因此，這個解決方法就被社群所接受了，不久，它成為一種規則或律法。在倫理方面，它是有所限制的。實際上 (*de facto*) 和法律上 (*de jure*) 它都是倫理律則。概括言之，道德教化的過程始於人類嘗試去找尋對於某個衝突的解決方法，而終於人類努力去制度化這個解決方法。孝道變成了規範孩子們行為的倫理律法，變成了親子關係的象徵，並且變成了家庭的基本原則。然而，由於其後天的特性，這種倫理如果不再能有效地或具有效力地解決我們長久出現的問題，那麼，它就容易受到爭論。實際上，這種倫理對於解決某些問題可能幾乎沒有用處，不再具有它所宣稱的絕對權力。問題來自受支配者，也就是孩子們，當發現孝道較負擔多、利益少，因而，他們便試著廢除或不睬它。由於父母親明白這樣一來會有喪失利益的危險，因而訴諸獎懲政策，甚至會訴諸制度來為孝道辯護。到了這個階段孝道就成了一種意識形態。

1.7

科學的誕生被視為是從宗教的、哲學的意識形態解放出來，因而，它受到歡呼（孔德 [A. Comte]）；新的科學時代被驕傲地命名為啟蒙的時代。然而，這個陶醉很快就被喚醒，而且人們甚至也開始懷疑科學自身（如霍克海默 [Horkheimer] 與阿多諾 [Adorno]）。理由

很簡單：科學只是從其過程——而非從其主張——來說，才是科學的。一旦把科學絕對化為最終的目標，扮演了上帝的角色，那麼，科學就會變成我們所說的科學主義，換言之，就是「主張有決定人類命運的絕對權力」這樣的理論。顯然地，科學主義也是一種意識形態。

在此，我們要探究何以作為「反對意識形態的力量」之科學會墮落為一種意識形態的形式之理由。同時我們要論證：即使科學也不能豁免於意識形態，而且正面的意識形態顯著地具有科學的特性。更明確地說，科學本身是一種正面的意識形態，而科學主義則是從科學墮落的一種負面的意識形態。要解釋從科學到科學主義、從正面的意識形態到負面的意識形態這種轉變，我們必須先討論科學的本性。我們傾向波柏 (Karl Popper) 的觀點：決定科學與否的，不是「科學的知識」，而是其檢證和證成的程序。正如他所斷然宣稱的：

人們可以總結說：一個理論是否具有科學地位，其判準是在於這個理論的可否證性，或，可拒絕性，或，可測試性。

不論波柏或是其他的觀念如何，我們要說明的是：只要科學是處於發現的過程之中，那麼，它就是正面的。雖然波柏所辯護的觀念也有意識形態的性質，但卻是一個正面的意識形態。此外，即使是在科學的世界裡，為了要實行科學大計，我們需要某種意識形態。我們需要某種協定的規則或某種後設語言。

科學的突破（如庫恩[Thomas Kuhn]所堅持的「革命」）並不是像費爾阿本(Paul Feyerabend) 所諷刺地暗示的：只有靠意外（偶然）才得以可能；毋寧是：只有對用在傳統科學中的後設語言、後設邏輯做永久的批判反思，科學的突破才得以可能。這意味著：要進行科學研究，就必須仰賴於我們先前的知識；但不能就中斷在這種後設語言之上。而為了更進一步地探究，我們必須採納波柏的觀點：科學處於恆久的革命之中。這意指著：我們須站在反對意識形態的立場。停留在某種知識——甚至是最確定的知識——之上，就是落入了負面意識形態的陷阱。我們贊成拉卡多斯 (Imre Lakatos) 的論證：

知性(intellect) 和感官的證明能力早在兩千年前就已受到懷疑論者們的質疑；然而，這些懷疑論者卻被牛頓物理學的榮光恫嚇得慌張失措。愛因斯坦的成績則再次扭轉乾坤，因而現在很少哲學家或科學家仍然認為科學知識是，或能夠是，已被證明的知識。可是很少哲學家明白：隨此而來的是，整個知性價值的古典結構已成陳跡從而必須取而代之，然而我們不能像邏輯經驗論者所做的那樣，只是把「已被證明的真理」的理想攬入為對「必然真理」的理想，或者，我們也不能像知識社會學家所做的那樣，把它攬入為由於（變化中的）

共識而得來的真理。

拉卡多斯的觀點和高達美 (Hans Georg Gadamer) 的論點非常相近。高達美的論點是：我們無法脫離傳統，這意謂：我們無法脫離意識形態。因此，我們的論證將會遵循以下的路線：不能盲目地視馬克思的觀點為理所當然從而拒絕任何種類的意識形態，我們所想做的是（如黑格爾可能已經做過的）批判意識形態、評論它並轉化它。

1.8

自尼采之後，藝術不再藉由「知識機能所建立的範疇」來被理解(康德)，而是藉由「人類無限的、不限定的構想機能(faculty of conceiving)」來被理解。李歐塔(François Lyotard) 追隨尼采和海德格的觀點：藝術的目標在於「壯美」(the sublime)；想把美感經驗綜合入一個決定「優美」(beauty)的統一體中，這種計劃是註定要失敗的。實際上，李歐塔將「構想」和「呈現」(presenting) 兩種機能的「二律背反」(antinomy) 戲劇化了，也將作為「壯美」的藝術和作為「優美」的藝術兩者之間的對立給戲劇化了。李氏沒有發現到「對壯美的發現」和「對優美的認識」這兩種機能間的內在關係。。讓我們藉著人類發現「壯美」的能力和人類表達或呈現「優美」的機能來說明李歐塔理論的不足。藝術感觸 (artistic feeling) 確實無法在我們語言中適當地呈現，也無法由我們已建立的範疇來判斷；表達不出的壯美清楚地顯示出語言

的限制和範疇的狹隘。然而，只是因為我們沒有適當的語言來呈現壯美的景觀就否定有對於壯美的共通感觸，這是錯誤的。李歐塔忽略了我們之所以沒有能力呈現壯美那是因為沒有經驗，當初次遭遇新的奇觀異景之時，我們總是「驚訝」、「愕然」而沒有適當的語言可以表達我們的感觸。可是，如果我們時常遭遇到同樣的奇觀異景，那麼，它就不再只是「奇觀異景」，慢慢地，也能發現適當的語言來表達或呈現它；也許，我們並不能完全地描述它，但至少能使它的主要特性呈現出來。這顯示出，我們可以做出一套「後設」語言來表達我們的感觸；後設語言是由我們的共通感觸所發展出來的。因此，連壯美的感觸都不是私有的或個人的，而是共通的。一旦我們發現所有人都具有壯美的感觸，那麼，接下來就是如何表達這個感觸的問題，也就是尋找共通語言的問題。因此，我們可以說，這些共通的經驗可以被認定為我們所說的「美感感觸」或「美感意識」，而共通語言就是我們對於這些共通的經驗施以綜合、判斷、編目以及範疇化等等行動之後的結果。「優美」就是壯美的第二個階段、更具體更明白的面貌。它不是李歐塔所宣稱的那個和壯美相對立的東西。誠然，美感意識和文化的大部份都是透過「恐懼」、「壓迫」和「暴力」等等所塑造而成的（正如同我們在統治者的世界中所見到的一樣）。然而，如果此種美感意識不為被統治者所接受，也就是說，不為

被統治者所感觸，那麼，一旦恐懼消失，此種美感經驗也會隨之而逝。但古典音樂、繪畫或建築的情況卻不是這樣……。即使不受操縱、壓迫或恐懼的時候，人們還是會喜愛古典作品……。對於古典藝術的喜愛實際上源自於人類的共通感觸。這意味著：優美不單是抽象範疇，也是對種種經驗之暴力的統一（violent unification of experiences）的產品，是壯美的第二個階段。構想和呈現這兩種機能並不處於互相對立之中，反而是處於藝術溝通的永恆辯證過程之中。然而從另一個觀點來看，李歐塔已相當正確地在「優美」之中看到了其意識形態的本性。例如，當人們對藝術作批判的時候，就已經採取一些優美的典範來規定藝術了，而所採取的這些典範卻是被建立在抽象的計算之上的。當然這種方法是錯的，並不是因為典範不正確——就它們本身來看，這些典範的確是正確的——而是因為這種方法在壯美和優美之間提出武斷的「區分」（differentiation）。從古典主義（classicism）——把優美視為其最終目的——主張基礎論（foundationalism）來看，它的意識形態本質是很明顯的。因為古典主義認為：古典的判準或典範必須是規定藝術的唯一正當基礎。李歐塔所反對的理由可能是正確的，因為在古典的範疇裡已經隱含宰制的力量，而且這些判準是武斷地建立起來的。這點我們完全同意李歐塔。但是另一方面，我們反對李歐塔和德希達（Jacques Derrida）

的「解除區分」(de-differentiation)這個計劃。因為這種解除區分是不可能的。回到壯美並且停留在那兒是一種烏托邦的和虛無主義式的作法。德希達和李歐塔徹底拒絕接受任何種類的意識形態（不管是正面的或負面的，不管是優美或是後設敘述的）；由此我們可以看出他們兩人的烏托邦心態和虛無主義。如何能構想藝術，如何了解藝術以及如何與別人溝通藝術？為回答這些問題首先我們必須承認壯美和優美之間的內在的、辯證的關係，某種隱含在「優美」之中的意識形態。所謂「優美的意識形態」簡要地表述如下：在初期階段，我們發現了表達不出和無法呈現的壯美。第二個階段則會開始對壯美進行反思，並且開始發現壯美的共通感觸。在第三個階段，人們努力對壯美的經驗加以化約、分類和範疇化。最後，優美就在這個過程中被建構起來了。優美並不是（像李歐塔所錯誤地指控的）隨機地或武斷地被建構的；優美所帶有的意識形態具有相當正面的，而非負面的性格。然而，在人類美感意識變化的過程中，優美的概念可能會變成負面的。換言之，一旦我們發現對於壯美有了新的共通感觸時，就必須為優美的事物再造出新的概念。不能發現並接受美感意識的歷史性，不能在壯美和優美的關係中看見某種辯證的關係，在在都陷入了負面意識形態的陷阱中。

1.9

從以上對於文化、倫理、科學和美

感意識的分析支持了我們的論點：在其發生的過程中，意識形態同時具有正面和負面兩個面向。再者，意識形態並非（如柏拉圖主義者所理解的）先天地建構起來的，而是由共通的人類經驗後天所建構起來的。它的有效性由其「解決人類問題」、「揭露宇宙謎團」、「處理我們的困難」等等方面的有效力來測試。我們堅持意識形態的後天性，拒絕任何形式之絕對的、永恆的、完美的意識形態；任何一種這樣的主張都是荒謬的，它會把正面的意識形態轉化成負面的意識形態。有人可能會指責我們對意識形態作這樣的理解，，認為我們又是另一種由休謨(David Hume)、洛克和特別是那些實證主義者所主張的意識形態。有人可能會用論證來支持「在語言遊戲中必須有某種形上學、後設語言和後設規則」並且問道：如果「完美的、絕對的和永恆的意識形態」這觀念不存在的話，那麼，我們如何能，並且為什麼能，想到這個觀念？誠如海德格所業已證明的，康德所提出的「知識之先驗性」在「清理後設基礎」這方面並不是相當成功的。康德可能很擅長把一般形上學(*metaphysica generalis*)處理為先驗哲學，但是他卻無法以其先驗的方法來公平對待特殊形上學(*metaphysica specialis*)。。因此，後設基礎的問題並非（如實證主義所說的）已經解決或已經消除。嚴格地說，我們的立場既不是實證主義也不是經驗主義。我們具有一個關於絕對的觀念——我們幾乎無法

用經驗來證明這個觀念。但是我們希望某些觀念論者能證明它的存在。當我們反思自己能力的限制時，因此就設想出一個絕對的觀念，但這種設想只是一個純粹的心理活動，因此無法超越我們的限制；意識形態並不是對絕對觀念的設想，意識形態並不先於人而存在，它是人類活動的結果。因此，我們可以斷然主張：意識形態本身不是絕對的。

欲討論意識形態如何由正面轉化為負面的過程之前，我們必須先瞭解：正面的正確觀念何以會變成負面的「意識形態的」觀念？在這裡馬克思對意識形態的批判可能有助於掌握對意識形態本性之更正確的理解。

II. 從正確觀念到不正確觀念

2.1 馬克思對意識形態的批判

幾乎所有的意識形態者都堅定地相信他們的理論是獨一的、絕對的。因為大家都受到「阿基米德點」和「後設基礎」——我們把它命名為形上學、後設哲學或後設科學——這兩個觀念的雙重影響。我們要尋求能在其上建立知識（知識論）、建構生活（社會理論）、規制行為（道德）的基礎。而問題就在，「是否有這種實踐方面的阿基米德點存在？」以及，「我們要如何發現或建構這個阿基米德點？」為回答這些問題，我們必須對基礎論的主張作一徹底的檢視。就第一個問題而言，似乎對大部份哲學家（包括經驗主義者在內）來說，後設敘述、後設語言或後設理論是可

能的。但在實踐方面，卻是一個有爭議的問題。柏拉圖主義者與康德……等人將其理論應用到具體世界時所遭致的失敗顯示出，理論與實踐之間存在著巨大分歧。意識形態上亦然。意識形態在理論上可能是對的，但是在實踐上未必是有效的。馬克思並不關心第一個有關基礎的問題，他關心的是「我們如何發現、建構並應用後設理論」的問題。對馬克思而言，意識形態絕對不是一件純粹知識的事情，而是為某個階級利益辯護的一種方式，這意味著，只有當發現、建構和應用意識形態的過程是合乎科學的時候，意識形態才是正確的、科學的。因此，並不是對於意識形態本身，而是對於「意識形態化」的過程提出批判才是重點。馬克思針對此點，因此要檢視①意識形態如何被建構，亦即，意識形態化的過程；②只要意識形態是合乎科學的，就是可接受的。馬克思對「是否在實踐方面有阿基米德點存在」的問題之分析包含了對於宗教、政治和經濟（亦即，資本主義所採取的意識形態之三種形態）的異化現象之批判；他雖然辛苦地建立一套能滿足無產階級需求的理論，但是卻因此而產生了一個新的意識形態，其追隨者驕傲地把馬克思主義神聖化。例如阿圖塞就企圖以各種方法來證明馬克思的意識形態在其發生過程中具有科學的特性。事實上，阿圖塞完全錯了，因為他把意識形態誤認為是科學。我們以馬克思的論證來揭示出：任何意識形態（包括馬克思自己的在內）

都經不起歷史變遷的考驗，亦經不起人類發展的考驗。任何形式的意識形態都無法代表普遍的全人類，事實上只能代表某一個特殊的階級、某一段歷史而已。

2.2

馬克思堅持「無產階級意識形態」的觀點所犯的矛盾使他的意識形態批判變成虛偽的一一即使無產階級被理解為無階級的或普遍的階級，也是一樣。我們現在所要關切的並不是作為一種意識形態的馬克思主義，而是馬克思「反對任何形式的意識形態」的最初立場。

由於受到黑格爾的影響，馬克思在其早期著作中，拒絕他所認為是「假的」、「異化的」、或「對實相作一種形上學扭曲的」任何一種形式的意識形態。我們特別注意到馬克思一直到1844年仍然藉由宗教和政治這兩方面來理解意識形態，即使「意識形態」這個詞項在其早期著作中並沒有出現，但是，這個後來才出現的概念之實質要素在他對宗教的批判、對黑格爾國家概念的反對中已經可以看得到了。對馬氏而言，意識形態是對實相的倒轉、扭曲，最後，是對人的異化。例如，他在宗教中看出有一種對於真實世界之矛盾和苦難的表達，因此與費爾巴哈一樣，他主張宗教是異化的原因：

宗教是人類幻想的實現，因為人類沒有得到真正的實相。

同樣地，馬克思批評黑格爾的國家概念是實相的倒轉；黑格爾哲學中的政

治國家並不是幻覺的產物，而是對實相的錯誤建構，是對實相的倒轉。在其《黑格爾『法哲學』批判》中，馬克思提出：國家和社會產生宗教——「這宗教是一個倒轉了的世界意識，因為國家和社會本身就是個倒轉的世界。」

和費爾巴哈決裂之後，馬克思第一次使用「意識形態」這個詞來攻擊青年黑格爾學派，因為這些人與黑格爾並沒有太大的不同。他們只不過是將黑格爾的前提換成自己的前提，而忘記了：他們並沒有和真實的、現存的世界爭鬥。實際上，青年黑格爾學派仍然相信哲學的目標是在於意識，不是在於（如馬克思所主張的）真實的社會矛盾；意識形態是建立在虛妄基礎上的虛妄意識，因此它是負面的。

1858年之後，馬克思很少再使用「意識形態」一詞，雖然他已進一步發展並且用來分析資本主義世界的條件和本性。《導言》(Grundrisse) 和《資本論》(Kapital, 第一冊, 第六章) 的文句無誤地揭示出，意識形態是意指：對價值交換的條件和本性之扭曲；如物化(reification)、拜物主義(fetishism)等新形式的異化，是資本主義意識形態的邏輯結果。

2.3

總之，對馬克思而言，意識形態不僅是虛妄意識而已：「宗教的疏離(Religious estrangement)僅僅發生在意識的領域、人的內心生活，但經濟的疏離卻是發生在實際生活的領域……」

；意識形態同時也是階級意識。它不只是宗教、道德之類的觀念或表象的產物，也是我們真實生活之被扭曲的條件，不只是一個單單的幻想，同時也是對實相的抽象

2.4

藉著這些批判，馬克思清楚地在意識形態化的過程中看見決定意識形態本性的關鍵因素。統治階級的意識形態產生於①商品化或拜物化的過程中、②勞動的抽象過程中、③為統治者利益辯護的方式中以及④交換的形式中。

以上種種全都錯誤地把意識形態轉化為「扭曲並倒轉實相」、「壓抑人類自我發現」並且「物化人們」的負面力量。

2.5

馬克思對意識形態的批判包含兩個基本特性：第一，在思維過程中的第一個階段，就關於某個特殊的階級，或就處理某些特殊的過程，意識形態並不全然都是錯的。例如，宗教是種對「世界的殘酷」之慰藉力量、反動以及怨恨，或是種幫助人們逃避現實的鴉片，在在都顯得很合理。某種特定的政治可能對某個特殊的階級等等很有用處。馬克思提及宗教：

宗教的苦難在一方面是現實苦難的表現，而在另一方面則是對現實苦難的抗議。

再將宗教與政治、經濟連接起來：

於是對天堂的批判本身被轉變為對塵世的批判，對宗教的批判被

轉變為對法（或權利）的批判，對神學的批判被轉變為對政治的批判。

第二，同樣的意識形態（宗教、政治、經濟）如在以下情況中，亦會在人類歷史的進程中變成錯誤的：①主張所有人類活動的普遍性；②忽略了實相的改變（如社會變遷、知識的成長等等），而不再反映實相；③隨之而來的是，就好像黑格爾哲學的情況一樣，扭曲了真實的世界和真實的人性。馬克思似乎站在曖昧的、含糊的立場上，一方面承認意識形態的重要性，另一方面看出在意識形態中有扭曲、倒轉和宰制的危險。馬克思這樣的態度鼓舞了他的跟隨者以科學分析來建構出一套反映歷史、實相和人性的意識形態。

2.6

尋求正確的觀念是馬克思後期著作的主要重點。他對資本主義及其生產模式、資本主義藉著資本循環的過程對經濟實相的加以扭曲的模式（《資本論》第二冊）、資本主義整體過程的種種形式（同上，第三冊）等等所作的分析以及他對於資本主義歷史的重建（計劃於第四冊），在在都顯示出：他努力地從事一個科學的、正確的、知道社會情況的意識形態——即使他不喜歡這個詞。我們可以大膽地說：在解消其它形式的意識形態之後，馬克思並沒有滿足於他年輕時所作的純粹批判，更進一步地建構正確的觀念。當馬克思宣稱「宗教、家庭、國家、法律、道德、科學、藝術

等等都只是特殊的生產模式，因此，從屬於生產模式的普遍法則之下」這句話的時候，他是想要摧毀這些特殊的模式而建立一個當時他認定為「共產主義」的普遍觀念：

共產主義是對私有財產與人性自我異化之積極超越，因而，它藉著人而為了人而真實地擁有人的本質。因此，共產主義是人向「作為社會存有的他自己」的完全回歸——這種回歸變成自覺的，並且在先前發展的全部資產之內被達成。

馬克思的追隨者們認為馬克思的所有著作是千真萬確的，並且逐字地詮釋這些著作，此自不待言。他們的主要工作似乎自限於闡發馬克思觀念的科學性格（阿圖塞），或將之應用於具體世界（列寧）以及諷刺地，強迫人們去信仰它。跟著馬克思同時也背叛馬克思的意願，一種新的意識形態誕生了，這就是共產主義或廿世紀的意識形態。

2.7

馬克思並不是第一面對意識形態問題的人。事實上，幾乎所有偉大的思想家都會面對過。哲學史便是一篇述說著大思想家們對抗柏拉圖主義的故事。但是不幸地這些思想家都無法擺脫柏拉圖主義的束縛。他們能做的也只是向他們的哲學家同伴抱怨。尼采嘗試著要摧毀柏拉圖主義，卻仍然是一個柏拉圖主義者，馬克思、海德格甚至對波柏，也都是如此。人們執著自以為是「正確的觀

念」這個觀念。人們主要是利用批判「不正確觀念」的方式來嘗試發現正確的觀念。我們遵循此而找尋鑰匙來開啓「為什麼正確的觀念會變成不正確的，該如何判斷該觀念的正確性」這個扇門。我們將從實用的、理論的和進步的三個面向來處理問題。

III。邁向對意識形態的理解

在以它的三個面向——即實用的、理論的和進步的一來解釋意識形態之前，我們必須先提到馬克思對於意識形態的態度。無疑地，雖然馬克思只從負面的角度來處理意識形態，但是對於「更正確地理解意識形態」這方面，也已經做出了具決定性的貢獻。從德·特拉希以後，由於馬克思，人們首次見到了意識形態之危險、醜陋、負面的面目。然而，當馬克思宣稱共產主義是一種絕對的意識形態時，就已經犯了矛盾的謬誤。馬克思的錯誤可以很容易地從他的不一致中被檢測出來。為了社會發展的最後階段（共產主義的階段）這樣的一個教條，馬克思似乎放棄了對「人之動態的、進步的和解放的本性」這一主張的承諾。實際上，馬氏最初對德意志觀念論的批判就要求必須消滅任何形式的決定論，因此，就難有令人理解的理由來解釋為什麼他還要採取「共產主義」這個觀念。如果馬氏固守其人類發展的觀念，就應該放棄「無產階級是最終的意識形態」的說法。雖然我們接受馬克思的意識形態批判，但我們站在相反的

立場，因為意識形態在其早期的階段是正確的，然而，在人類歷史的發展過程中，由於以下種種原因，意識形態會變成不正確的、變成負面的：①嶄新地萌生的人類活動、新的利益，因而，新的問題（實用的面向）；②新的知識與新的謎團，以及由此而來的，對於新的解決方法的要求（理論的面向）；加上③人類對於解放的渴望（進步的面向）。和馬克思不同，我們並非要發現新的理論或意識形態以取代舊的理論或意識形態。我們希望能藉著劃定正面和負面意識形態之間的界限來探討意識形態的本性，並且理解這種轉化或變形——我們承認這種轉化及變形是自然的而且不斷的一一的理由。

3.1

我們從意識形態的實用面向開始。意識形態並不是由純粹觀念所建構起來的。它生於人類尋求滿意解決方法的過程。在第一章對意識形態各種不同的面向（如文化、倫理和藝術）作了檢視之後，我們發現一個共通特性，這個共通特性能夠解釋意識形態，這個特性就是：解決問題的實用面向。所有的文化、道德和藝術等等都是解決問題的不同模式，這些模式曾經成功地解決問題。道德處理一些實踐問題，這些問題源自於實際利益之間的衝突；文化則處理社會和溝通問題，它嘗試建立一些我們能藉以避免衝突的型式和模式，而且在這些型式和模式之上，我們可以建構一些共通的規則。藝術是文化的一個特殊面向

，它通常被視為靈魂的醫藥，或被視為解放的力量。

從上述這個論點，我們認為：只要一個觀念具有效力，換言之，具有價值或可用，那麼，它就是正確的。也就是說，至少它能解決某個問題。如果連這個要求都不能滿足，那麼，它就不再具有價值或效力，它變成不正確的觀念。然而，在這川我們遇到一個相當知識論性的問題：我們如何知道，或判斷，我們的行動或一件事是正確的？就韋伯（Max Weber）而言，一個事物的正確性或有效性是由該事物達成預定目的的程度來衡量的。但是，如果連目的本身都處在一個永久變化狀態的時候，那會發生什麼事呢？古老的亞里斯多德式的和多瑪斯主義的真理公式——這公式建基於事物和知性判準之間的適當關係之上——會崩解。因此，我們不採取正確性的古典定義。我們以解決我們問題的有效性或效力來理解「正確性」。和波柏一樣，我們瞭解人類問題是不斷地萌生的，所以，人們的最終目標並不是只要把問題解決掉而已。（因為當人們改變了，或者，一旦問題消失了或者問題以其它種種形式再度出現的時候，我們的解決方法就顯得陳腐了。）我們接受波柏的這個觀點：所有的解決方法都必須透過不斷地測試來加以改良。因而，如果經得起考驗，有效性或效力的概念才可以被接受。那就是說，效力或有效性是不能被先天地規定或計算的，它產生於專責的（ad hoc）種種測試，而這些測

試又是一些專責的問題所必須的。因此，理論和實踐之間的不同可以表示如下：在理論中我們事先需要一些先驗圖式（我們後來會測試這些圖式）；而在實踐中，論點和解決方法則主要產生在一種專責的方式之中。就農夫而言，他的專責問題就在於如何生產必需的糧食與必需的物資，他並不太關心產品交換、盈餘、虧損等觀念。因此他將做的測試是糧食的足夠與否這方面的問題，他所要生產的額度並不視市場需要而定，反倒是視他和家庭的需要而定。如果能成功地滿足由他或家庭所設定需求或額度，那麼，其處理或經營農事與家務的方式就是健全的。如果達不到這個目標，那麼，他的方法（觀念）就被證明是錯了，因此必須重新修正他處理事務的方式、需要有新的觀念、甚至連他的需要也不完全都是先天地已知的或已決定的。他大部份的需要都是在意料之外出現的，這是因為有新的問題、新的發現的關係。對於耕作、收割等等工具的需要，是一種基本的需要，因為它是一個不可或缺的條件。而只有在該農夫想為了市場來大量生產其農作物的時候，他才會想到曳引機。總之，我們可以說：除了我們的生活（此指較廣的意義）的基本需要（利益）之外，大部份人類的需要、問題都是後天地以一種專責的方式萌生的。

3.2

基本需要的滿足通常是有問題的。人類的歷史是人類尋求解決基本利益和

需要的歷史。然而，為了要發現正確的解決方法，人們首先需要了解人類種種的基本利益並且了解所以會在這些利益中產生衝突的理由。同意馬克思的看法，我們亦可以說：種種實用的問題是經濟的和溝通的問題（哈伯瑪斯）。這意味著，尋求意識形態就是尋求對經濟活動和溝通活動等等的問題之最具有效力的解決方法。對馬克思而言，之所以有社會衝突、階級分工和物化，其主要的理由是對於財富的不平等、不合理的分配以及種種不自然的人為需要和人為利益增強。此種不平等受到統治階級的某種意識形態所證成。因而，馬克思要求完全消除資本主義的分配系統，以及更重要的，完全消除其意識形態。同時，他完成一個立基於最基本的人類力量之新的「合理的」、「正確的」觀念。所謂的「最基本的人類力量」也就是指「勞動」——藉著勞動，人們依照「各盡所能，各取所需」的原則來分配財富。哈伯瑪斯以一種更全面的說法更進一步地發展馬克思的觀點。對哈氏而言，經濟因素的重要性當然是不可否認的，但是把人類所有的活動都化約為「勞動人」（*homo labor*）這個單一的面向，這樣就是犯了化約主義和簡化主義的謬誤。人類活動的實踐面向並不只包含經濟的面向，也包含道德、政治和美學等面向。簡言之，人們是在尋求具有溝通特性的整體解決方法。我們所尋求的意識形態是一個語言模型。這種語言模型代表某種「準先驗」（*quasi-transcendental*

) 的意識形態。然而，哈伯瑪斯也承認這種語言模型必須被改善、補充，而在一些情況中，則必須被否定。這意味著，這種立基於人類溝通行動的模型可以用來作為正面的意識形態；但如果它沒有被「揚優棄劣」(aufgehoben)的話，它就會變成負面的，就好比任何語言模型一旦不再反映實相，就會變得陳腐。和馬克思的意識形態一樣，哈伯瑪斯的溝通理論包含①對於負面意識形態的批判，亦即，對陳腐的語言模型或語言遊戲及其被扭曲的條件——這些條件隱藏在平常的語言境況(speech-situation)中——的批判。這個批判不僅被應用在宗教和道德等上層結構的模型中，也被應用在經濟這種下層結構的模型中。批判的目的是要發現不真實的、被偏見所扭曲的條件，是要揭露意識形態的宰制力，是要挖掘出控制我們社會行為的隱藏力量，如佛洛依德的慾力(libido)、尼采的權力意志、馬克思的勞動等等。任何批判都具有雙重的功能：排除負面力量並重新發現正面的力量。②其溝通模型的第二步就是完成一個立基於權力、利益和需要等等共識之上的模型，而這個共識在語言中表現得最明顯。語言模型有一個好處，就是它能說明一個沒有負面意識形態的新模型：它既是先驗的，也是經驗的；它既是共識的，也是反思的，而就這個意義而言，它並不是僵化的。從另一個觀點來看，語言模型提供了相當自由而較不具壓制性的共識。為了開放，為了同意起始的條件(共識)

以及為了邁向一個新的共識，涉身於溝通之中的夥伴們必須真誠相對。總之，由馬克思和哈伯瑪斯對於經濟衝突和溝通衝突所提供的解決模型，在某些方面是值得討論的。這些種類的模型如果能產生效力，亦即，如果能夠解決我們的經濟問題和溝通問題，那麼，它就能被視為正面的意識形態。在過去，馬克思主義的意識形態就已顯示出一些展望。它有助於實現更平等和更自覺的社會，但是在提出人類經濟問題並因此給予一個確定的解答方面，它卻徹底地失敗了。哈伯瑪斯的溝通行動理論還不是一個意識形態，因為其效力還沒有受到測試。到目前為止，哈伯瑪斯所提供的解決方法還沒有通過任何測試。實際上，它若要成為一種意識形態，還須遭受一些磨練，理由是：①它的理論必須在知識論的層面上被證明；②它必須被實踐（但這很困難，因為它缺乏列寧或毛澤東那種政治力量）；以及③它必須普及並為大眾而簡化（但這點幾乎不可能，因為哈伯瑪斯的風格是隱晦的和難懂的。）

3.3

在理論的層面，在如下情況中，一個正確的觀念就可以說是正確的：①只要它符合實相；②當它如實地表達一個事物的時候；③當它能通過確定性和一致性的考驗的時候；④當它成為普遍地和必然地有效的時候。一言以蔽之，對大部份哲學家而言，一個正確的觀念或正確的命題必須是科學的觀念，亦必須

是數學的觀念或命題。那就是說，一個正面的意識形態也必須在理論層面上站穩住腳。科學主義、實證主義，甚至連馬克思主義之所以被叫做「意識形態」是因為：他們宣稱這些主義具有科學、是科學、扮演救世主的角色（就如同啟蒙主義者自誇一樣）、能一勞永逸地解決問題。如此，隨著啟蒙運動，人們相信人類會變得更好。實證主義緊隨在後，主張：真理必須建立在確定性（一種邏輯的確定性）之上，只有能夠被證明的，才是真的，也才是實在的。顯然的，這些意識形態嚴格地遵守同語反覆（tautology）、確定性和一致性等範疇，成功地說明了它們本身具有普遍性和必然性這兩個科學特性。但它們忽略一點：是否具有普遍性和必然性，必須受到測試，但不是受到一致性、同語反覆等判準的測試，而是要受到其效力的測試。在批判此種意識形態之前，我們必須接受一件事實：如果該正確觀念是不受挑戰的，並且，如果它產生了令人滿意的結果，那麼，它就會變成一種意識形態而不理會人們的反應。我們將進一步發展的論題是：連理論的觀念都必須受測試，看看它具有多大程度的效力。第一，由於數學命題的確定性和同語反覆的性格，所以數學命題的真理通常被認為是千真萬確的。但如果它不產生任何效果，那麼此種命題是沒有意義的。原子彈所具有的毀滅性效果證明了量子物理學的計算是正確的。如果能幫助了解我們宇宙的神秘，那麼，中子、質子

或素粒子的發現就會受到賞識。如果能夠用來宰制世界，那它們的發現就會更受到賞識。當然，我們承認，純粹科學和實踐科學之間存在不同程度的效力。然而，我們的論點是，對於科學的測試決不只是純粹的計算而已。如果它無法改變世界，那它就不會被接受為萬能的力量。第二，普遍性和必然性也必須被接受。一個命題，例如，「法國國王是禿子」這種邏輯命題，即使是真的，對於一個中國農夫卻是無意義的，因而對於該農夫也沒有任何用處。對於該農夫而言，問題不在於真或假，而在有用性——這才是重要的。就是這種實踐性或可用性使得科學能普遍地和必然地被接受。完全沒有任何利益的純粹科學幾乎不被我們今天大部份的人所接受。對於德希達、福構(Michel Foucault)、巴岱以(Georges Bataille) 和李歐塔等後現代主義者而言，是不可能有純粹科學知識的，因為科學就是意味著要解決問題。亦意味著，純粹的意識形態是不可能的。這個「不可能」在我們當今的意識形態（科學主義）的無能和傲慢中顯然可見。我們可以確定地說：科學能幫助我們解決我們的問題，而科學主義則最擅長將我們帶回神話的世界。雖然我們比較強調科學的有用性或實踐性，但我們決不輕視科學，或否定科學的理論確定性。事實上，我們是要劃定「科學本身」和「作為意識形態的科學」（科學主義）這兩者之間的界線。決定科學和科學主義之間分歧的界線是在於有沒有主

張絕對的權力和真理，以及由之而來的，主張宰制。科學旨在解決我們的問題而科學主義則是要控制我們生活的每一個面向。科學主義宣佈，它就是現代的上帝。易言之，科學是為反對任何形式的決定論而設的，而科學主義卻以決定論為其靈魂。

3.4

宣佈啟蒙運動的時代一個進步、幸福和理性的時代。這個論調已被證明一部份是對的，但大部份是錯的。今日我們仍受到啟蒙運動的影響，但並不能斷言我們更快樂。甚至亦不能肯定：我們比先人更理性，雖然我們較以前更強烈地依賴理性。啟蒙主義者的幼稚想法見諸於：①他們把科學的進步化約為科學條件的進步，而忽略了主體所扮演的角色。②他們只從知識累積的觀點，而不是從解決問題的觀點來看進步。③他們誤把幸福等同於進步，又錯把進步等同於理性。而實際上，這三者是人類生活的三個雖不同、但相關的面向。然而，他們的最大錯誤在於忽略了決定論和進步二者之間的二律背反。認為科學是決定性的因素，而把人類的命運交付給科學冷酷的手中。相信科學是絕對的力量，這就是和人道主義分離而且也是拒絕人類的進步。接著，我們要說明：①人類的進步並不等同於科學的進步；②科學的進步也許有助於人類的進步，但不能決定它。第一，科學的進步可以衡量，因此，也可以預測。這在科學文明的產物中，如工業技術，是明顯的。一個

在身邊擁有最舒適物資的文明人和未受文明開化的原始人有很大的不同。他們的不同是從所使用的工具、環境和解決問題的方法等等來衡量。使用洗衣機可以說比用手洗衣更為文明。然而，人類進步並不能全藉由我們所使用的事物來衡量。擁有汽車、坐飛機旅行並不意味著人類或社會的進步。毫不了解科學在人類生活中所扮演的角色，就無法把科學的進步當成是人類的進步。我們不能擺脫不幸，這個事實顯示人類進步和科學進步間極大的差異。第二，技術與科學的進步並不能左右人類的幸福。技術和科學的進步也並沒有讓我們更快樂。相反地，兩次世界大戰或多或少是科學家們和政治家們的過份自信、濫用權力等態度的結果。因此，我們能說，進步的科學能促進人類的進步但也能摧毀人類的進步。一言以蔽之，如果意識形態能促進人類的進步，那麼，它就是有用的；而如果它阻礙或破壞人類的進步，那麼，它就變成負面的。任何形式的絕對意識形態（如科學主義），由於具有決定論，毫不留餘地給其它可能性，因此，會傾向變成負面的。它嘗試將人單向度化，將人拋回柏拉圖所說的洞穴中。。簡言之，所有形式的負面意識形態總是會具有決定論和保守的性格，這點哈伯瑪斯已出色地討論過了。

3.5

至此我們已討論人類生活的三個主要面向了；這三個面向可以用來作為評斷一個意識形態之正面性或負面性的暫

時判準。然而，還是尚顯不足。在以下各點中，我們想增加幾個判準，而這幾個判準都是從實用、理論和進步三個面向推演而來的。在筆者以前的著作中，我曾嘗試以康德的理性方式，也就是從科學的面向來描述意識形態，然而這種描述並不充分，因為它建基於真和假的二分之上，真和假的判準在處理人類實際問題時，卻派不上用場，顯然沒有辦法處理人類的解放活動和進步活動。這就是說，科學的語言遊戲不能完全地被應用在其他活動上，我們需要其他的語言遊戲來處理其他的實踐活動。因此，我們轉向馬克思的進步的判準，或說是生產的判準也許更適合。馬克思的方式在處理我們的具體生活時有許多優點，但是它卻不留餘地給解放的動態力量，反而阻礙我們促進生活。在此當去修正了馬克思的進路，並且對意識形態採納更更加均衡的態度。我們相信：必須從實用、理論和進步這三個面向全面來理解意識形態。人類生活的多元向度顯示出這三個面向對於新活動、新模型，或新語言遊戲的開放性。為了便於討論，我們暫時將它們分類為實用的、理論的和進步的。如果「真與假」屬於科學的、邏輯的語言遊戲，那麼，「對與錯」就屬於實用活動或實踐活動的語言。類似地，我們可以大膽地說：對於人類生活第三個面向的語言也是一樣的情況；這個語言可以是「開放性與封閉性」（波柏），「解放與保守」（哈伯瑪斯），「希望與失望」（布洛赫[Ernst Bloch]

]），「救贖與奴性」（猶太教、基督教傳統）等等。

現在清楚的是，意識形態必須從它的兩個功能來處理：正面的功能與負面的功能。正面的意識形態為觀念的正確性而奮鬥（科學的）、為常識和共通性的正確性而奮鬥（實踐的）以及為人類渴望的正確性而奮鬥（解放的）。負面的意義形態反抗任何改變，它想要維持現狀，它想把人類的全部活動全盤宰制，它將其力量概化，超出了自己的界限。承認正面的和負面的，負面的和正面的……之間的辯證關係，這是很重要的。我們可以從意識形態的決定論誘惑來研究意識形態，也可以從人們對這個誘惑的反抗來研究。簡言之，我們可以且必須從更總體的觀點，亦即，從人類生活的整體面向來研究意識形態。

3.6

以下是從人類活動的三個面向所推演出來的主要判準：

一一在實用（實踐）面向，「正確性-不正確」、「對-錯」、「有效力-沒有效力」、「有效性-無效性」等判準通常被用來劃定正面的意識形態和負面的意識形態之間的界線。

一一在理論的面向，「真-假」、「普遍-特殊」、「必然性-非必然性」、「一致性-不一致性」等判準被用來區別科學的（正面的）意識形態和不科學的

(負面的) 意識形態。

——在進步的面向，「開放性-封閉性」、「解放-保守」、「救贖-奴性」、「希望-失望（虛無主義）」、「發展-落後」都可用來作為評斷一個意識形態是正面或負面的判準。

3.7

我們也可以像馬克思和曼海姆那樣，採納權力、宰制、自由、民主等判準來研究意識形態。在我們已討論過馬克思的意識形態概念和建基於意識形態之上的曼海姆知識社會學之後，權力、宰制、自由等判準對於理解我們現在的意識形態具有不可否定的重要性。我們可以將意識形態表述為一個權力的系統，這個系統設法把所有力量集中起來，用以辯護共同體的利益，用以支持其成員，用以助長他們的成長。但如果尋求的是自我維持的力量（宰制）的時候，那麼，同樣的一個意識形態就會變成負面的。負面的意識形態並不是以共同體為目的，反而是以權力本身為目的。它企圖宰制共同體，因此，它否定個體的自由和發展。它把力量擴張到人類生活的其他領域並且動員所有的人類活動。其擴張主義的結果就是各種現代形式的意識形態，如帝國主義、殖民主義、共產主義等等。隨之而來的是，任何具有僵化性格的社會系統和社會結構，任何強制性的、操縱性的機構和方法（如灌輸教條的教育、法西斯主義、軍事主義等等），都會集合在負面意識形態的範疇中。

3.8

我們可以從意識形態的辯證本性來判斷意識形態。意識形態的辯證法隱含在人類的歷史中：人類發展史以及思想成長史。如果我們的觀念是藉著「揚優棄劣」——即，對於我們具體經驗之廢除（否定）、保存和提升的過程（黑格爾，《精神現象學》[Phenomenology of Spirit] 1807, 波柏，《猜想與反駁》，〈什麼是辯證法？〉["What is Dialectic?"] 1951）——而豐富的話，那麼，在思想的發展中，我們是透過錯誤而學習的（波柏）。歷史的辯證運動對我們的經驗首先要求一個肯定，然後一個否定，最後則是新的綜合。每個環節都由某個觀念所表現，而每一個歷史環節則由某個意識形態所表現。這意味著，每一個意識形態都同時是正面的和負面的。在肯定（正）的環節，它是正面的，而在第二個否定運動（反），則是負面的。在第一個環節，因為它代表了歷史階段的共通性（黑格爾），因為它代表了一個歷史的階級（馬克思），所以它是正確的。而在第二個階段，它之所以變成不正確，是因為實相的改變以及由此而來的歷史改變。它墮落為一種虛妄意識（馬克思）和反動的力量（列寧）。

結論

這個對意識形態的簡短而概略的描述當然在很多面向是很不足的，因為：第一，意識形態也在變化中。意識形態

的發生過程和觀念的誕生，或更複雜更豐富的，和思想的誕生很相似。和觀念相同，它所表現的並不只是對個體、對階級的看法，它表現的也同時是一個世界觀、歷史觀和人類命運觀（如尼采的「對命運的愛」[amor fati]，或救世主義所顯示的。）然而，和觀念不同的是，只當它被一個社會、一個階級或至少一個強有力的個人（領袖）所接受時，意識形態才會顯現它的權力。因此，權力的問題、其顯現的形式、獲得權力的方式、權力與社會結構之間的關係，這些都必須被探究。曼海姆在其《意識形態與烏托邦》(Ideology and Utopia)中已經做了很傑出的工作，我們不需要再重覆。第二，意識形態的進步面向還沒有被探究。布洛赫和呂格爾的著作已作了一些闡發，但是像佛洛依德的慾力這一個面向應該給予更重要的地位。烏托邦不僅僅是一個夢、一個不必要而且有毒的鴉片，它反倒是表達人類渴求正面意識形態的一種方式，它可以是人類進步背後的動力。

因此，我們和馬克思是不相同的。我們並未主張：必須拒絕所有形式的意識形態，或是必須建立一個絕對的意識形態，如馬克思自己所夢想的共產主義那種形式的意識形態。這種意識形態很容易受到布拉格侵略（1968）、布達佩斯悲劇（1956）和最近天安門大屠殺等事件所粉碎。我們的論點是，如果能反映實相、如果它能辯護公眾的利益、如果它能促進人類的進步，那麼意識形態

就完成了它的使命。一言以蔽之，如果它具有效力（有價值的），那麼，它就是正面的。否則，它就註定要被拒絕而被新的意識形態所取代。因此，我們承認正面意識形態的存在性，雖然我們知道：大部份的意識形態都會落入第二個範疇（也就是否定範疇）之中。然而，我們並沒有暗示要將所有意識形態全部加以拋棄。如五四運動或文化大革命那樣摧毀儒家或其他學說而將之丟棄，這太幼稚而且不負責任。我們力勸當局要修正或改良（以辯證的方式）我們當前的意識形態，而不是力勸當局拋棄它。任何意識形態都是歷史環節的表現——這個歷史環節對於我們當前的條件仍有影響。不論就一般地——關於我們的文化而言，或是就特殊地——關於我們的倫理而言，這是千真萬確的。

後記

本文改寫自六年來以「意識形態」為題所發表的演講。為數不少的朋友和同僚的挑戰和批評要求：這些講辭必須修改或完全重寫。最有價值且具有啟發性的批判得自於巴黎大學社會研究中心的主任杜蘭教授（Prof. Alain Touraine）和希伯萊大學的埃森斯達特教授（Prof. Noah Eisenstadt）。在漢城奧運期間所舉行的國際學術會議中，他們在答覆我論文的時候指出：對馬克思的意識形態批判有所不足，同時也指出：我們不能只是綜合康德和馬克思的觀念，而應以理性進路處理該問題，且不能與真

實世界脫離，否則，意識形態就不可能被瞭解。從那個時候起，我逐漸改變馬克思主義的進路而改採一個更均衡更客觀的觀點。

本文原以英文在亞洲哲學雜誌（1990）出版，中文版由賀瑞麟講師翻譯整理，再由本人修訂，在此特別感謝賀瑞麟先生與亞洲哲學雜誌同意讓這篇文章以中文發表。

註釋

1. 溫思，《一個社會科學的觀念及其對哲學的關係》（*The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, 1958）。
2. 克羅伯與齊爾宏，《文化：對於種種概念和定義之批判的評論》(*Culture : A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, 1952)。
3. 波柏，《猜想與反駁》(*Conjectures and Refutations*, 1951, 頁36)。
4. (同上，頁37。)
5. 庫恩，《科學革命的結構》(*The Structure of Scientific Revolution*, 1961)。
6. 費爾阿本，《反對方法》(*Against Method*, 1970, 1973)。
7. 拉卡多斯，《科學研究計畫的否證與方法論》(*Falsification and Methodology of Scientific Research Programmes*, 1968, 1973,
8. 於《真理與方法》(*Truth and Method*, 1961)。
9. 尼采，《道德系譜學》(*Genealogy of Morals*)、《悲劇的誕生》(*The Birth of Tragedy*)
10. 李歐塔，《後現代的條件：知識的報告》(*La Condition postmoderne : rapport sur le savoir*, Paris, 1979; *The Postmodern Condition : A Report on Knowledge*, 1984, 頁77-9)。
11. 盧卡契(Georg Lukács)，《小說的理論》(*A Theory of Novel*, 1914)。
12. 班澤明(Walter Benjamin), <歷史哲學的論題>("Theses of Philosophy of History" 與哈伯瑪斯(J. Habermas), 《現代性的哲學論文》(*Philosophical Discourse of Modernity*, 1985))。
13. 海德格，《康德與形上學問題》(*Kant und das Problem der Metaphysik*, 1982)。
14. 同上，頁3；康德，《實踐理性批判》(*Critique of Pure Reason*, 1929, [Norman Kemp Smith], 頁662)。
15. 阿圖塞，《贊成馬克思》(*Pour Marx*, 1965, 1969; *For Marx*, Harmondsworth, 1969)；《讀資本論》(*Lire Capital*, 1970, 與巴利巴爾[Etienne Balibar]合著)。

16. 馬克思與恩格斯，《德意志意識形態》(The German Ideology, New York, 頁131, 137)。
17. 馬克思，《黑格爾『法哲學』批判》(Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie)，〈導論〉。
18. 《德意志意識形態》第一冊，1845。
19. 《手稿》(Manuscript, 1844)，頁136。
20. 馬克思與恩格思，《馬恩全集》(Karl Marx- Friedrich Engels Werke)第三冊，頁46。
21. 《馬恩全集》第三冊，頁26以下；第廿一冊，頁179。
22. 馬克思，《政治經濟學批判》(Zur Kritik der Politischen Aekonomie, 1859, <前言>)；《馬恩全集》第十三冊，頁9。
23. 同上，頁632。
24. 《導言》，1857-8，頁81以下。
25. 馬克思，《資本論》(Capital, New York, 1967)；《馬恩全集》第廿三冊，頁87。
26. 《黑格爾『法哲學』批判》，〈導論〉；《馬恩全集》第一冊，頁378。
27. 《馬恩全集》第一冊，頁378以下。
28. 《手稿》，1844，頁135。
29. 《讀資本論》，〈導論〉。
30. 《共產主義宣言》(The Communist Manifesto)。
31. 李歐塔，《後現代的條件：知識的報告》。
32. <現代性對後現代性>, "Modernity

versus Postmodernity", 與《現代性的哲學的論文》，1985/1987)。

33. 陳文團，<意識形態教育與道德教育> ("Ideological Education and Moral Education" 於《中國道德教育與性格發展》(Chinese Moral Education and Character Development, Washington, D.C.1991)，中文版由溫明麗翻譯，見《哲學與文化》168, 169，民國77年5、6月；陳文團，<意識形態教育或自欺的教育>，於《民主與教育》(Democracy and Education, London, 1990)。以及陳文團，<意識形態、志趣與道德>("Ideology, interests, and Morality) 發表於「道德教育的哲學基礎」國際學術討論會，臺北，1985；中文版由黃郁彬翻譯，見《哲學與文化》132，民國75年5月。