



余英時

一九三〇年生，安徽潛山人

學歷：香港新亞書院第一屆畢業生，美國哈佛大學歷史學博士。

經歷：先後任哈佛大學教授、香港新亞書院校長兼中文大學副校長（一九七三～一九七五）、耶魯大學講座教授，普林斯頓大學講座教授，並曾兼任康乃爾大學第一任胡適講座訪問教授（一九九一～一九九二），二〇〇一年從普林斯頓大學退休。

所獲學術榮譽計有：中央研究院院士（一九七四）、香港中文大學榮譽法學博士（一九七七）、美國明德學院榮譽文學博士（一九八四）、香港大學榮譽文學博士（一九九二）等。

著作：中英文著作數十種，《漢代生死觀》（英文）、《漢代中外經濟交通》（英文）、《士與中國文化》、《中國近世宗教倫理與商人精神》、《方以智晚節考》、《論戴震與章學誠》等。

意識形態與中國近代思想史

余英時

廣義的思想史包括所謂「意識形態」(ideology)在內；但意識形態顯然不足以概括思想史的全部內涵。意識形態一詞自始即被賦予一種貶義，而且基本上是被視為每一時代統治階級對社會形態的一種主觀投射(詳後)。因此思想史家往往把意識形態當作社會形態的附庸。換句話說，意識形態本身並無歷史可言。這也許可以說明為什麼到現在為止還沒有人採用「意識形態史」為正式的書名，儘管有不少思想史專著，其實乃是關於意識形態的歷史研究。

本篇的主旨是想在原則上將我們通常所謂的「思想」(包括哲學、道德、宗教、社會等各方面的觀念ideas)和意識形態作一初步的概念上的劃分，我深知這種劃分工作包涵了許多困難。最顯著的是，在不少西方學者的筆下，宗教和社會理論(social theory)有時根本已和意識形態混為一談了。本篇自不可能對這個重大問題作深入的理論分疏，因為這是需要專書來討論的。我祇想從思想史的觀點對此問題略作

事實層面的陳述。主要是想說明，思想與意識形態之間儘管有著千絲萬縷的關聯，但二者仍各自有其相對獨立的領域。因此在概念上將這二者分開多少是有助於思想史的研究的，我將首先簡單地界定「思想」一詞所指涉的範圍。我的界定自然不免有武斷和主觀的地方，但由於我所根據的是一般的歷史事實而不是任何特殊的理論，我相信即使讀者不同意我的界定，仍然可以瞭解「思想」一詞在本篇中所指涉的究竟是歷史上那些具體的對象。其次我將扼要地說明「意識形態」的涵義，近幾十年來西方關於意識形態的討論可以說是家異其說，因此我祇能擇其較重要者略加評述，以期與本篇主旨相應。換句話說，本篇並不企圖對各家理論作客觀的鉤玄提要，而是希望將現代關於意識形態各方面的考察納入思想史研究的軌道。最後我將進一步說明意識形態與思想史（特別是中國思想史）的一般關係，這是西方學者迄今為止尚未深入發掘的一個方面，我個人的觀察自然僅是片面的和不成熟的。

首先，我想這樣來界定「思想」的指涉範圍，即對於一切「現象」或「實在」(reality)進行原則性、基本性、系統性的研究與思考所獲得的一切成果。在這一界定之下，我們清楚地看到：西方的古典哲學、中古基督教神學、現代科學和中國的先秦諸子學、漢代經學、魏晉玄學、隋唐佛學、宋明理學等都可以包括在「思想」的範圍之內。無論從現代學術分科的觀點看，這些思想傳統在性質上如何不同，它們顯然都是對於某些「實在」(最後實在、形而上實在、或超越實在)與現象(自然現象、社

會現象、或精神現象)的系統探究。從這一點說，中國現代人所常用的「學術思想」這個複詞也許比「思想」這個單詞更為適切。因為這些探究在歷史上不但形成了「思想」，同時也形成了「學統」。孔子所謂「學而不思則罔，思而不學則殆」確是一項顛撲不破的真理。概略地說，中西文化在學與思之間確有時輕時重的不同：西方人自始便走上思辨的道路，故邏輯與知識論特別發達，長於抽象而系統的思考。中國人則比較實際而具體，不甚重視人爲思想系統的建構，因此對於思維的工具——邏輯與知識論——沒有很高的興趣。金岳霖指出，與西方哲學相對照，中國哲學的特色之一是「邏輯知識論意識的不發達」(the underdevelopment of logico-epistemo-logical consciousness)，這確是一個無可爭辯的歷史事實。(見金氏英文論文 Chinese philosophy，刊於《中國社會科學》，一九八一年第一期。按：這是金先生一九四三年在昆明所寫的一篇舊作。)一般而言，中國人比較喜歡通過具體的歷史文化經驗來表達思想。孔子雖然學與思兼重，但是他卻堅決反對脫離了實際人事的「空想」或「玄想」。所以他又說：「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也。」這是一種「寓思於學」的方式。另一方面，西方人的「思想」也並不是和「學術」脫節的，不過他們所採取的是另一種方式，我們不妨稱之爲「以思馭學」。無論是「寓學於思」還是「以思馭學」，總之，思想與學術是不能完全分家的。

從思想史的實際歷程來看，西方的哲學大致總是和宗教或科學結合在一起的。所

謂「以思馭學」即是以理性來開啓上帝或宇宙的奧秘。在希臘時代，哲學已經是一方面與宗教掛鉤，另一方面則與科學掛鉤。柏拉圖和亞里斯多德運用思辨理性所建立的上帝（God）的觀念，代表了在基督教出現以前關於這一問題的最高發展，真可以說是「孤明先發」。這顯然是由於他們浸潤於希臘宗教傳統既深且透的緣故。但柏、亞兩氏的思想又與當時希臘的科學成就分不開，柏拉圖的哲學與醫學和數學都有很深的淵源，亞里斯多德的著作更給古代科學的各方面發展作了總結。宗教與科學其實乃是一事的兩面，都是古代希臘人運用思辨理性來追求宇宙永恆而普遍的規律（自然）或法則（上帝）的結果。這是西方人「以思馭學」的最早而成功的範例。中古時代，哲學被稱為「神學的婢女」，思統依然在推動學統（或者更確切地說，「教統」）。聖奧古斯汀與聖多瑪分別用柏拉圖和亞里斯多德的哲學論證上帝的必然存在，可見希臘的思統已超越時代和社會條件的限制而自具獨立的生命了。十八世紀以後西方傳統的宗教衰落，思辨理性遂專與近代科學結成聯盟。康德不但是大哲學家，同時也是當時最淵博的科學家。離開了數學、牛頓的物理學、哥白尼的天文學，「純粹理性批判」是無法徹底瞭解的。康德關於宇宙起源的理論直到今天還是天文物理學家討論的重點之一。尤其值得讚揚的是康德一方面以思辨理性馳騁於必然的王國——科學的領域，另一方面又企圖以理性來建立自由的王國——宗教、道德的領域。就「以思馭學」所表現的創造性而言，康德在西方哲學史上可稱獨步今古。康德以來，學術分工日細，沒有任

何個人可以兼治各門科學了。但是，西方哲學要求與科學結盟的總趨勢依然未變。當代美國分析哲學家的領袖蒯因（W. V. Quine）便一直高唱「哲學與科學連成一體」（philosophy is continuous with science）的口號，現代歐洲大陸的哲學雖有顯著的反科學技術的傾向，但是它又轉而求與宗教及精神科學（Geisteswissenschaften）合流。而且無論是英、美分析哲學或歐陸哲學現在都同樣企圖立足在語言學的基礎上。西方「以思馭學」的特色始終是十分顯著的。

另一方面，中國「寓思於學」的傳統缺乏形式的系統，不但思想如此，學術也如此。因此知識並不嚴格依照性質的類別而組織成各自獨立的系統。（這種情況一部份是由於「邏輯知識論意識的不發達」所造成的。）在這個傳統中，宗教、科學、哲學這些類別並不具備形式的系統，雖則在實質上是存在的。在這種情形之下，思想自然無所謂與宗教或科學結合的問題。中國的學統是環繞著經典文獻而形成的，七略與四部（經、史、子、集），嚴格地說，都是書籍的分類，與西方式的學科分類截然不同。所以每一階段的思想發展都是與當時經典文獻的研究分不開的。舉其犖犖大者而言，先秦儒學源於詩書六藝，漢代思想主要依附於經學，魏晉清談植根於易、老、莊三玄，隋唐佛學建立在譯經與中土自造經典的基礎之上。中國佛教三宗之中，天臺宗依《妙法蓮華經》及《大涅槃經》立教，華嚴宗則本之《華嚴經》。其中惟有禪宗是以「不立文字」為號召，也可以說是因釋典過於繁複而產生的一種反動。但是慧能以

後，《壇經》與《傳燈錄》依然構成了禪宗的基本經典。宋、明理學不但消融了佛學，而且是與中唐以來的新經學運動同時成長起來。啖助、趙匡、陸淳三家擺脫的糾纏，直接回到《春秋》本經，是這一運動的始點。這便是韓愈所說的「春秋三傳束高閣，獨對遺經究始終。」北宋諸大家立說，無不各有其經典的憑藉，或本於《易》，或本於《春秋》，或本於《大學》、《中庸》，或本於《論語》、《孟子》，或本於《周禮》，尤多兼治數經者。後人多推崇朱子集理學之大成，其實朱子同時更集新經學的大成。現代研究朱子的人往往祇注重他的理學，有時甚至完全撇開了他的經學。這當然是受了現代西方學科分類的影響所致，自有一定的理據。其流弊所及則是學者在研究過程中可以完全不讀朱子解經的著作，祇從文集、語類中選取與理學問題直接有關的材料。（其最極端者竟至在論朱子的專書中不涉及《四書集注》。）這樣一來，朱子的經學與理學便打成了兩橛，朱子變成只有思想而無學術了。顧炎武所謂「古之理學，經學也」便正是針對明末這種流弊而發，這句話今天仍值得我們參考。明代經學最爲衰落，顧炎武說經學之廢始於永樂中官修四書五經大全，大致是可信的。明代史學尤非宋代可比，故以學術與思想分別而論，則明代學術空疏是一個無可爭辯的事實。黃宗羲謂明代理學爲前代所不及，這是就王陽明以後的情況而言的。陽明天資特高，又繼承了朱子所遺留下來的豐富精神遺產，因此可以說他是以朱子的學術憑藉爲憑藉，並非平地特起。他的思想雖與朱子相異，學術上則仍假道於朱子。但是全面地

說，明代除了王陽明的光輝之外，其思想規模終嫌狹隘，內容亦呈單薄，遠不足與宋代思想之多彩多姿相提並論。學術與思想互相影響，這是顯而易見的。清代則適為明代的反面。除了清初諸遺老在學術與思想兩方面都表現出特別的光彩之外，乾嘉以下的考證學則因思想的限制而走上支離瑣碎的途徑。這一點和清代異族專制政權有關是不可否認的。清初那一段學術思想史上的光彩是內在與外在兩方面的因素共同造成的：內在因素是明末儒學已由「尊德性」轉入「道問學」的階段，經史考證的博雅學風在十六世紀與十七世紀之交已形成了。外在因素則是明、清之際，由於政治危機嚴重，政府（包括明初政府）對學術思想界的直接壓力暫時放鬆了。在這一短暫的自由空隙中，思想遂因學術研究的創新而呈露出活潑的生機。章學誠譏刺當時的考據家為「學而不思」的俗儒，自是事實。但是其過在政治，不在學術。而且即使在重重限制之下，清代經史考證之學仍然為思想界提供了新的基礎。戴震的理學批判源於經典訓詁，章學誠的歷史文化理論源於史籍考訂。「以學寓思」的傳統並未中斷。

無論是西方的「以思馭學」或中國的「寓學於思」，都說明學術思想不但自有其相對獨立的領域和客觀的基礎，而且也形成一綿延不斷的傳統。思統與學統的密切關係基本上保證了思想的相對獨立性和客觀性。西方的自然科學、社會科學、哲學等都是具有嚴格紀律的知識系統，也都各自有其檢查知識真偽的客觀標準，不是能夠任人隨意擺佈的。外在的干擾——不管是出於政治動機、社會需要、或其他原因——雖然在短

期內可以影響某一學科的發展，終究是不能根本摧毀它的內在規律的。蘇聯一度盛行的李森柯生物學和史達林語言學現在早已成爲學術史上的笑料了。每一學科的改變——如所謂科學革命——主要必須來自它的內在邏輯。一切外在的因素都是次要的、邊緣性的。中國的經史研究雖取經與西方學術不同，其具有內在紀律與客觀標準則完全一致。字義的訓詁、文獻的真偽、考證的正誤最後總是可以取得共同的承認的。有些比較複雜的經典解釋問題也許長期得不到最後的解答，因此常有數說並立的情況。但是凡是備一說者也必然有其一定的理據，決不能容許「無知妄作」。偶有妄誕之人發爲「非常異義可經之論」，縱能聳動一世之聽聞，也必不能傳之久遠。思統既不能離開學統而單獨存在，它自然也具有一定程度的客觀性和獨立性。這就是說，每一個源遠流長的思統至少相對於它自己的文化系統而言，都含有某些禁得起時間考驗的真理和價值。所以思想雖然隨時代而變，並且在一定的限度之內反映時代，但同時又超越時代，不是時代所能完全決定的。而且從長遠的歷史觀點說，它超越時代的意義甚至比它反映時代的意義更爲重要、更爲基本。有些思想史家（如G. H. Palmer）說：「一個時代的趨向表現在次等作家的作品中遠比在偉大天才的作品中更爲清晰。後者所反映的不僅是它自己的時代，而且也包括過去與未來，換言之，它是屬於一切時代的。但是在那些敏感而創造力較弱的作家心中，時代的理想卻留下了清楚的痕跡。」（見

Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, 哈佛大學出版社一九五七年重印本，頁二

十所引。)思統有超越時代的一方面，這就使學術思想基本上有別於意識形態了。

我在上面曾表示過思統相對於文化系統而成立的意思，這句話必須略加解說。其實不但思統如此，學統亦然。世界上幾個主要文化系統中的學統與思統大體上都是在古代「哲學突破」的階段便已趨於定型（詳見〈道統與政統之間〉，現收入《史學與傳統》一書，臺北，時報出版公司，一九八二年）。所謂定型是指各文化對自然、人文、社會、宗教等都形成一套特殊的看法，並且都各用一套自己的語言、概念來描述這些「實在」。看法的不同往往是由於各民族文化在「突破」階段的重點不同。有的從自然宇宙方面突破（如古希臘），有的從宗教方面突破（如古以色列），有的從人文方面突破（如古中國）。學統與思統遂因突破點的不同而各呈不同的面貌。（至於何以各民族文化會有不同的突破點，則不易解釋，可以肯定的一點是，自然環境必然有很大的影響。）學統與思統的形成最初都寄託在少數「經典」上面。這些經典上所用的語言概念對此後的發展是起範疇作用的，後人不可避免地要繼續沿用這一套語言概念去描寫世界、解釋世界，以至改變世界的。古希臘人所用的 Idea、Logos 等名詞，中國古人所用「道」、「陰陽」等名詞都成為中、西學統與思統中不可或缺的概念。在有關道德、社會的思統方面，古代哲人最先提出的觀念也往往規定著後代的思維。例如孔子、孟子所提出的仁、義等觀念，蘇格拉底、柏拉圖所提出「公平」(justice)的觀念一直到今天還分別在中西思想中處於樞紐的地位。懷德海 (A. N. Whitehead)

說，一部西方哲學史祇是柏拉圖思想的註腳，其真義即在於此。這也是學統與思統具有獨立性與客觀性的另一根據。每一文化雖然都有其獨特的思統與學統，但是這並不表示這些個別的思統與學統不會改變。事實上，世界文化接觸的歷史早已證明不同系統的學術思想的交流必然引起程度不同的變化。以自然研究而言，西方的學統早已普遍化了，世界各國都已完全接受了西方自然科學的模式。但是人文學、社會科學、宗教、哲學各方面情況複雜得多，西方的模式尚未能成功地統一其他各文化的學統。雖然以學科分類而言，現在世界各國都已採用西方的辦法，如社會學、政治學、心理學、經濟學、倫理學、歷史學、哲學等都已是具有普遍性的學科。但這種統一到目前為止仍祇具有形式上的意義。若就實際內容而言，則不同文化對這些學科的理解仍頗有不同。試以哲學為例，西方分析哲學家很少人會承認中國的哲學含有他們所謂「哲學」的成份，而中國哲學家也多對西方的分析哲學、專技哲學投以鄙視的眼光。這決不祇是文化優越感或偏見的問題，也許把「哲學」這一西方名目強加諸中國思想傳統上面根本便是一個錯誤。即使我們可以找到一個雙方都能接受的共同科名——比如說「思想」，如果雙方的思路與內容依然各循舊貫，則它們終究是兩種不同的東西。實異而名同徒然導致思想的混亂而已。這種情況也許正好說明人文現象畢竟不能與自然現象等量齊觀。西方學術思想界近來已在熱烈地爭辯這「兩個文化」及其衝突的問題，看來一時尚無法取得一致的結論。對這個問題最清楚的解說是 Isaiah Berlin 的 The

Divorce between the Sciences and the Humanities (此文現收入他的 *Against the Current*, Penguin Books, 1982.) 因此以人文方面的學統與思統而言，我們的研究目前仍須以文化為基本單位。必須指出，我絕不是說世界各大文化之間在學術思想上毫無共同之處；事實上，共同處遠比相異處為多，否則文化溝通便將成為不可能之事了。但思統與學統到今天為止仍具有文化的相對性，則同樣是一個無可否認的事實。同一個觀念在不同文化系統中表現不同的意義，這是西方思想史上的常識。姑不論中西文化的差異之大，即以歐美而論，雖同屬西方文化系統，而大同之中仍不乏小異。宗教與科學的衝突便因宗教背景之不同，而在法國（天主教）、英國（國教）與美國（清教徒）表現出程度與方式之異。所以有關人文、社會、宗教、道德等各方面的問題，在不同文化的學統與思統之間必然會出現各異的觀點，這是不足為奇的。但是由於這一類不同的觀點在各文化系統之內具有普遍性與經久性，它們仍然屬於學術思想的範疇，因而是有別於意識形態的。

現在讓我們來進而檢討意識形態的問題。關於這一名詞，今天有許多不同的用法，有社會學的、有知識論的、有心理學的、有文化人類學的、最近更有解釋學的 (hermeneutic)，我們當然無法在此一一涉及。由於這一觀念是馬克思的使用才流行起來的，我們不妨以他的看法為始點。馬克思和恩格斯在他們合著的《德意志意識形態》(German Ideology，我們用的是C. J. Arthur所編訂的英文本，一九七〇年國際出版社

印行）一書中，把每一時代作為支配地位的觀念系統看成意識形態。照他們說，意識形態基本上代表著統治階級——也就是在經濟上居於統治地位的階級——的觀點。因此意識形態不能正確地反映一個時代的政治、社會的真實情況，相反地，它總是歪曲真實以維護本階級的利益，換句話說，意識形態祇是階級觀的曲折反映。不過一般地說，意識形態對真實的歪曲往往是出於不自覺的，而不是持有者個人有意地說謊。因此恩格斯特別稱它為「假意識」或「假觀念」，意謂持有意識形態的人自以為認識了社會的真實狀態，殊不知他所持的「意識」或「觀念」其實只是一種歪曲的假象而已。在今天看來，馬克思的貢獻首先在於明確地指出人的社會意識與社會結構（特別是階級結構）之間有一種深刻的內在關聯。這是以前研究思想史的人所不曾注意到的問題。但是他對意識形態的解釋也留下了很多難題。例如說：是不是所有的學統與思統（自然科學除外）都是意識形態呢？都沒有客觀基礎呢？是不是意識形態僅限於每一時代的統治階級所有呢？被統治階級有沒有意識形態呢？每一時代向正統理論挑戰的各種「異端」思想是不是也該算作意識形態呢？意識形態是不是純屬階級利益的化身呢？除了社會的根源以外，它的形成還有沒有其他的（如思想的）根源呢？像這一類的問題，馬克思當時都還來不及一一加以考慮。但大體上說，他確有把自然科學以外的一切學術思想都看作意識形態的傾向。這種看法不但失之粗糙，而且引起以後許多思想上的混亂。

馬克思關於意識形態的理論現已受到各種修正和補充，其中影響最大的當推曼罕（Karl Mannheim）《意識形態與烏托邦》（*Ideology and Utopia*）那本名著。曼罕不僅單純階級分析法，他的說法比馬克思複雜多了。大體上他分意識形態為「特殊」（particular）與「整體」（total）兩類：前者是個別的人關於政治社會問題所持的主張，故不免因本身利益而對真實有所掩飾與歪曲（包括有意的和無意的）；後者則指群體意識（不限於階級），它所反映的是一個時代的「世界觀」（Weltanschauung）。無論是「特殊」或「整體」的「意識形態」，曼罕認為都是社會環境的產物。（這是他要建立的知識社會學的基本根據。）曼罕仍接受馬克思的觀點，認為意識形態是保守的，其功用在維護與支持社會現狀。但他顯然已察覺馬克思和恩格斯的漏洞，即對於各時代那些要求打破現狀或改變現狀的「異端思潮」沒有明確的解說。因此他又特別提出「烏托邦」這一觀念來代表後者，曼罕從整個社會結構方面來分析意識形態的形成，對這個問題確有新貢獻，但是他還是沒有擺脫掉馬、恩兩人對意識形態所賦予的貶義。其實「烏托邦」也還是一種「意識形態」，不過取向適相反而已。今天在許多討論這一問題的文獻中，「意識形態」一詞已大致趨向中立化，可以用之於保守的右派，也可以用之於激烈的左派。

至於意識形態的範圍究當如何劃定，則曼罕也沒有能夠進一步澄清馬、恩所留下的問題。馬克思祇承認「科學」可以免於意識形態的干擾；而他心中的「科學」即是

自然科學。他在《德意志形態》一書中曾把康德的道德哲學（特別是關於「善意」[good will]的說法）解釋為德意志城市資產階級（即German burghers）的軟弱性的特殊表現。這似乎說明他把哲學和意識形態視為一體。但另一方面，他深信自己的理論（從辯證唯物論、歷史唯物論、資本論、到社會主義）已達到了「科學」的境地。他所掌握到的「社會發展的規律」是和牛頓所掌握的「自然規律」屬於同一層次的「真理」。馬克思的社會主義所自稱為「科學的」，其根據便在於此。這裡不必深究馬克思的全部或部分理論是否「科學」的問題。我祇想指出，由於馬克思、恩格斯自始即模糊了意識形態與學術思想的界線，今天在某些激進的思想圈子中，意識形態已氾濫成災。例如法國共產黨的理論家亞述瑟（Louis Althusser）便公開宣稱：除了馬克思的辯證唯物論和歷史唯物論以外，一切哲學都是意識形態。而且馬克思的思想也應分為前後兩期，以一八四五年《德意志的意識形態》一書為分水線。在這一「知識論的突破」（epistemological break）之前，馬克思的思想也仍然屬於意識形態的範疇。不但如此，意識形態並不因「知識論的突破」而自動消失，祇要有社會存在即有意識形態，所以社會主義或共產主義社會中也同樣有意識形態。不過由於這種意識形態所代表的是無產階級的利益，因而是「正」（just）的而已」（參看亞氏 *For Marx* 一書，B.R. Brewster 英譯本，一九七九年 Verso edition）。亞氏關於「意識形態」說法有兩點和本文的主旨有關：第一、意識形態一詞已取得中立的意義，不純為貶詞了。第二、

他把意識形態和「哲學」、「理論」、「知識」、「科學」加以嚴格的區別，可見他已感覺到意識形態與我們上文所謂的學術思想不能混為一談。但是他只承認馬克思的一套說法才是真正的「哲學」、「理論」、「知識」、與「科學」，在我們看來是根本不能成立的。（近六、七十年世界各地共產社會的實際狀況早已宣布了馬克思「理論」的破產。亞氏對破了產的馬克思主義作種種辯解，徒見其心勞力絀而已。關於亞氏思想，可看 Edith Kurzweil, *The Age of Structuralism, Levi-Strauss to Foucault*, Columbia University Press, 1980，第二章，此章評估頗為公允。）照他這種偏狹的定義，則除了一八四五年以後馬克思的著作以外（當然還應加上從恩格斯、列寧、到亞氏本人等一些作品），古今所有哲學、社會科學的理論便很少不是「意識形態」了。亞氏的「泛意識形態論」在法國思想界頗有影響。一度是他的弟子但早已自成一家的傅柯（Michel Foucault）甚至認為自然科學也同樣不能免於意識形態的侵蝕（具體分析見他的《診療所的誕生》[*The Birth of the Clinic*]，一九七二年英譯本）。近代醫學與治療的發展不限於科技層次，因為這種發展依然受意識形態的制約。傅柯並不是馬克思主義者，他甚至把馬克思主義也同樣當作歷史上一種意識形態來處理。但顯而易見的，他的理論基調之中仍包括了馬克思主義的某些中心觀念，如「階級利益」與「假意識」之類。由於他對學術思想和意識形態作了最大限度的混同，因此一部西方思想史在他的筆下幾乎成了一部意識形態的新陳代謝史。思想史不復具有任何連續性，而是一個

「議論」的段落（他所謂 discourse 或 discursive formation）接著另一個段落，各段落之間並沒有真正的內在聯繫（這一觀點有系統地表現在他的《知識考古學》[*The Archaeology of Knowledge*]一書中，見 A. M. Sheridan Smith 英譯本，一九七二年。他用「知識考古學」這種名稱來代替「思想史」，即表示把每一時代的思想觀念當作已成陳跡的考古遺存來處理）。傅氏的理論近年來在西方思想史界也已開始援引其說。必須指出，傅氏的某些個別論點有啓發性；他研究西方近代思想常有出人意表的見解（如在 *The Order of Things* 一書中所論十七世紀以來人文科學 [*human sciences*] 的發展。英譯本在一九七〇年出版）。這主要是因為他的取徑完全脫出了傳統史學的軌道，注意力集中在文化的深層結構方面（他之所以被稱為結構主義者，其故即在此，雖然他本人並不喜歡這一稱號）。依我個人的看法，他的歷史觀正是意識形態氾濫而思想變動劇烈的時代產物。因此這種觀點較能解釋思想史上大起大落的變化階段，例如從兩漢經學到魏晉玄學和清談（清談時代恰可用他的 discourse 觀念）或近百年來的中國思想史。但若用之於長距程的歷史觀察，則不免處處窒礙難通了。思想的徹底意識形態化尤其是他的理論中的癥結所在。照這種觀點推展下去，最後必然否定人類具有認識「真理」的理性。知識根本沒有客觀性、中立性或純粹性；它和權力互相涵攝，成為同一過程的兩面。因此嚴格言之，知識無所謂「真」或「假」的問題，只有在一套特殊的權力關係中合法或不合法的問題。每一個社會都有它自己一套

真理標準；合乎這個特殊標準的便是「真理」，否則便是「錯誤」。知識份子、學者、科學家也不可能真正成為全社會的良心，因為他們根本無法跳出個人的社會利害之外（所謂 *disinterested*）。他們只有「特殊性」（*specific*），沒有「普遍性」（*universal*），每個人的論點都受「己」的知識與經驗所限（以上所論參看 Alan Sheridan 所著 *Michel Foucault, the Will to Truth* 一書，倫敦，一九八〇年出版）。我們不難看到傅氏所代表的是兩種現代精神的混合：即撕破一切的虛無主義和不作任何肯定或否定的相對主義。這當然和法國存在主義把一切都看成荒謬的傳統有關。虛無的相對主義否定了「理性」，不承認「真理」、「價值」等具有客觀性，把一切「知識」都看作與權力分不開的意識形態，其破壞力確不可輕視。但是摧毀一切的力量最後必陷於自我摧毀。徹底的虛無將找不到任何始點；徹底的相對觀點將使自身在相對化的過程中消失。我們最後不能不追問：這種徹底相對觀點的本身怎樣才能跳出相對主義的泥淖呢？它又怎樣才能保證自身不和它所批判的一切意識形態處於同一層次呢？（當代德國「批判理論」所強調的「意識形態的批判」[*critique of ideology*] 也同樣面臨此一理論困境。）西方正統的分析哲學儘管因自處甚狹，近來頗受各方面的攻擊，但它肯定人有認識真理、獲得知識的理性，這一點則是有極堅強的根據的。所有高級文明中的學術思想傳統都足以成為支持這一論斷的證據。因此對於分析哲學家之維護「真理」、「理性」的尊嚴及其堅持不可把一切學術思想都化為意識形態，我們仍然應該給予最

大的同情。分析哲學家認為亞述瑟、傅柯等人的激烈相對主義的觀點在理論上無以自立，他們陷入了西方哲學史上極端懷疑論（scepticism）的舊陷阱。這一批評確是一針見血，無可辯駁的（可參看 Hilary Putnam，〈理性與歷史〉一文，刊於他的新著 *Reason, Truth and History* 中，劍橋大學出版社，一九八一年）。

以上我們高度概括地檢討了現代有關意識形態的一些重要的論點。通過這一檢討，我們才能更進一步地澄清意識形態的性質及其與學術思想之間的關係。我們可以這樣說：意識形態存在於每一個文化或社會之中，是直接關繫著文化或社會秩序的一種集體意識。從這一點說，我們不必把意識形態看作純負面的東西。統治階層與革命團體都各有其意識形態；所不同者，前者是要維持既存的秩序，後者則要打破舊秩序而代之以新的秩序。近幾十年來的研究使我們逐漸瞭解：意識形態並不像馬克思所說的僅僅反映統治階級的利益。相反地，它所反映的社會現實是非常複雜的，從整體社會結構、階級與社群利益，以至個人的特殊社會地位都可以是意識形態的現實來源。尤其是二十世紀以來，由於科技的空前發展和社會結構的日趨複雜，馬克思從經濟觀點所推衍出來的階級分析法，已因過於簡單而不足以處理今天的意識形態的問題。但今天資本主義社會中的階級結構已遠非十九世紀中葉的簡單情況可比，而且所謂社會主義社會中因前所未有的權力關係而出現的新的階級結構尤非馬克思、恩格斯當時所能夢見。至於現代從民族主義基礎上所發展起來的種種意識形態則根本不是階級分

析所能說明的（關於這一方面的討論，可參看 Paul Ricoeur 「Science and Ideology」一文，現收入他的 *Hermeneutics and the Human Sciences* 中。此書由 John B. Thompson 編譯而成，劍橋大學出版社印行，一九八一年）。

現代西方學者對於意識形態的研究基本上偏重在它的社會根源一方面。這種偏向是可以理解的，因為這與馬克思和恩格斯最初對於問題的提法有關。但是我在上文已一再強調意識形態與學術思想在實踐中雖不能截然劃分，在觀念上則絕不可混而為一。我在如此強調之際，已暗示意識形態除了社會根源之外，尚有學術思想方面的根源。意識形態的主要功能即在於對一般人（或某些社群）發揮說服力，以導向共同的社會行動。因此它不僅要符合這些人（或社群）的共同利益並激發他們的情緒，而且還要獲得他們的共同信仰。信仰的建立則必須訴諸人們奉為真理的知識與思想，這就和這個社會在當時所達到的最高學術水準分不開了。十八世紀以來，西方的自然科學一直居於學術思想界的權威地位，所以一般有影響力的意識形態無不以「科學」為根據。最顯著的例證是達爾文的生物進化論之被廣泛地用於社會發展的解釋方面。生物進化論本是一種科學之說，但社會達爾文主義（Social Darwinism）則顯然是近代最有說服力的意識形態之一。生物進化論與社會達爾文主義的關係最能夠說明學術思想是意識形態所必不可少的一種基礎。如果說意識形態中所反映的社會現實常不免有所歪曲，它所反映的學術思想也同樣和本來面目大有距離。近來研究意識形態的學者

已開始注意到它和學術思想之間的關係，但大體偏重在「科學」和「社會科學」中所包涵的意識形態的成份（如上引傅柯《知識考古學》第四部第六章〈科學與知識〉及 Paul Ricoeur 〈科學與意識形態〉一文）。至於近代科學出現以前的學術傳統，特別是人文學傳統，對各時代的意識形態發生過何種影響？以及這些學術傳統本身與意識形態之間的分合關係和交互作用究竟應如何來瞭解？則就我見聞所及，這些重大問題似乎還有待於系統的探討（必須說明，我在這一方面的知識是非常有限的，甚祈專家及讀者匡其不逮）。

貝爾（Daniel Bell）曾指出「意識形態是把思想轉化為社會動力」（見 *The End of Ideology*，紐約，一九六〇年，頁二七〇）。這種說法似乎已暗示學術思想是「體」，是「第一義」的，而意識形態則是「用」，是「第二義」的。如果用西方概念來表示二者之間的關係，我們也不妨說：學術傳統是「上層文化」（high culture）或「高級思想」（higher level of thought），而意識形態則是「下層文化」（low culture）或「通俗思想」（popular thought）。不少人類學家與思想史家都認為後者是從前者滲透下來的，因此後者往往表現為前者的庸俗化與歪曲（關於此點可看 H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society*，紐約，一九五八年，第一章）。從傳統中國的經驗看，這個「滲透」（seeping down）說尤其切合。以儒學為例，先秦儒家經典（特別是孔、孟、荀的著述）自然屬於「上層文化」或「高級思想」的範疇，漢代以「三綱五常」

爲中心的官方意識形態則顯然是「下層文化」或「通俗思想」了。「三綱五常」（或《白虎通》所說的「三綱六紀」）自然是從先秦儒學中滲透下來的，但其中顯然已有庸俗化與歪曲的成份。我們決不能在先秦儒學與三綱五常中間畫等號。先秦儒學一方面雖然爲漢代官方的意識形態提供了思想資料，但另一方面也同樣爲非官方的、批判性的意識形態提供了理論的根據。公羊學派「貶天子、退諸侯」的春秋大義、董仲舒的「湯武革命」說，以及「禪讓」論也都是從先秦儒學中滲透下來的。同樣的情況也再現於宋明理學。明、清的官方意識形態著重地宣揚「天理人欲」說與「餓死事小，失節事大」說，其來源毫無疑問是宋代以來的理學傳統。但是這些維繫名教綱常的觀念已與它們在理學系統中的原有位置頗有輕重之異了。理學也涵有政治社會批判的成份，這些成份構成一種批判性的意識形態與官方的意識形態針鋒相對。陸梭山（九龍）、象山（九淵）兄弟深賞孟子「民爲貴，社稷次之，君爲輕」之論，以武王革命爲「行王道以得天位」（見《象山先生全集》卷三四〈語錄〉象山與嚴松年的問答），這正是明太祖最恨孟子的地方。清代官方理學對此種議論尤不能容，故全祖望編《宋元學案》時甚至不得不刪改原文以避清廷的疑忌（見胄懷辛《讀書札記三則》之三，《中國哲學》第二輯，一九八〇年三月出版，頁一至二一四）。明代呂坤發展了一種「理尊於勢」的意識形態，其本源仍當逆溯至理學傳統的本身。朱子批判漢、唐爲「利欲」、爲「霸道」，其實正是針對宋朝而發的。宋代頗不乏嚮往漢、唐盛世之人，

王安石入對，神宗便問：「唐太宗如何？」陳亮推尊漢、唐也反映了一般人的見解，而理學家用三代的理想來貶斥漢、唐的現實在當時反是少數派。朱子說「建立國家、傳世久遠」並不必要，然即「得天理之正」，正是以「理」為判別「勢」的最後標準。這一判斷既適用於漢、唐，當然更適用於不及漢、唐的宋朝了，不過朱子不便對本朝公開指斥而已。清代戴震有「以理殺人」之論；其攻擊的對象也是官方的意識形態，而不是整個理學傳統。事實上，戴氏哲學中的主要論點，如「理存乎欲」、「自然之極則是謂理」、「德性資於學問」之類，無不出於理學（特別是朱子的）傳統。朱子主張說「道問學」的途徑來完成「尊德性」，他強調通過「窮事物之理」以尋求「理」的客觀「準則」（此意最清楚地表現在《朱文公文集》卷二十〈答張欽夫〉書中）。這些觀點都在戴氏手中獲得了進一步的發揮。後世專以「存天理、滅人欲」一點深責程、朱，這也是戴氏所持的基本立場。但按之實際，天理人欲之說在理學傳統中並不如此簡單。胡宏的〈知言〉謂「天理人欲同體而異用」，陸象山更說「天理人欲之言亦自不是至論」（《象山先生全集》卷三十四〈語錄〉）不但胡、陸如此說，朱子也嘗言「人欲中自有天理」（《朱子語類》卷十三〈學〉七）。可見天理人欲之絕對化乃是官方意識形態對理學加以歪曲與庸俗化的結果，故戴氏之例最可以使我們瞭解在中國文化傳統中，不但學術思想與意識形態之間雖然有界線可畫，而且同一學術傳統往往可以滲透到不同的（甚至互相衝突的）意識形態之中。這兩個範疇之間的歷史關係誠

然是極為複雜的，甚至有時是不易完全分辨得清楚的，但是在理論上我們必須確立這一基本分野，才能解開中國思想史上許多重大的糾結。中國近代思想史的某些方面尤其需要借助於此一分野來加以闡釋。