

觀念的意義與功能辨析

• 羅多弼 (Torbjörn Lodén)

自由與決定的角力

觀念是思維和理解的工具。觀念一方面以知覺為條件，另一方面也制約着我們的知覺。沒有觀念，人們就不能獲得系統的關於他們自身和關於世界的知識，但觀念與「現實」之間依然存在着不可逾越的鴻溝，理性的覺醒就在於意識到觀念和現實之間的這種令人困惑的關係。從文明的黎明時分開始，人們就在與這種困惑作鬥爭。中國古代從孔子開始的關於「正名」的論述和歐洲古代從柏拉圖開始的關於「理式」的論述就是很好的例子。

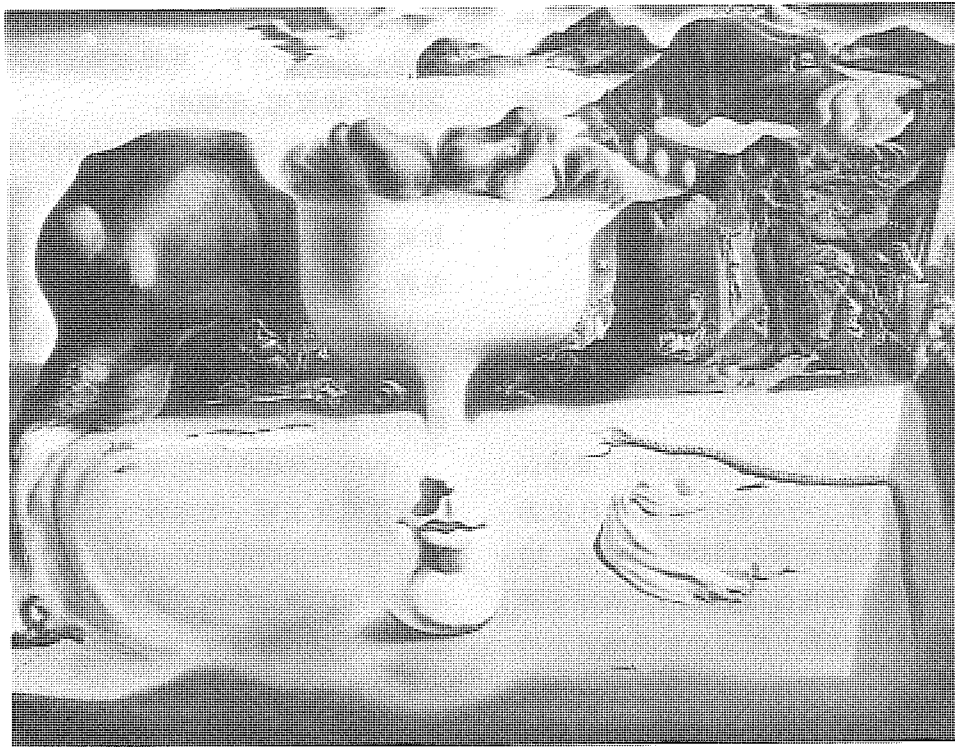
作為研究的工具和對象，觀念對各門學科都極為重要。不管是對物理學還是對哲學，也不管是對生物學還是對語言學，都是如此。但從事不同學科的人所關注的是觀念的不同方面：哲學家主要對觀念的意義感興趣，而思想史的研究者則在對觀念的意義感興趣的同時也對觀念的起源與功用感興趣。在本文中，我將探討一

些在研究中國思想史時所碰到的有關觀念的意義和功能的相互關係問題。

最初引起我興趣的是決定論和自由意志問題。一方面，我由於可以在很寬泛的範圍內進行選擇而感到自由，另一方面，似乎很難反駁這樣一個觀點，即任何事物的存在和變化都是由其他事物所引起的。如果任何事物背後都有一個原因，如果因果關係是自然規律得以起作用的方式，那麼法國天文學家和數學家拉普拉斯 (Pierre Simon de Laplace, 1749–1827) 的觀點可能就是正確的：假如我們完全瞭解所有物理的力和規律，也知道宇宙中所有粒子在特定時刻的位置，那麼，從原則上講，我們就能知道已發生的和預見將要發生的一切。

哲學家關於決定論和自由意志的討論，進一步揭示了問題的複雜性。因果關係和自由意志之間並非必然是相互衝突的，許多邏輯實證主義的哲學家都認為因果性是自由意志的前提。從這裏，我們可以看到決定論和

作為研究的工具和對象，觀念對各門學科都極為重要。但從事不同學科的人所關注的是觀念的不同方面：哲學家主要對觀念的意義感興趣，而思想史的研究者則在對觀念的意義感興趣的同時也對觀念的起源與功用感興趣。



自由意志與決定論之間的齟齬，不僅只是哲學內部問題，更重要的是它左右我們面對歷史的態度。

宿命論的區別，信奉決定論意味着相信任何事物都有原因，而信奉宿命論則意味着承認人在事件的進程中無所作為。成者自成，與我們的行為無關^①。

然而，因果性並非像通常所認為的那樣是不言而喻的。著名的蘇格蘭哲學家大衛·休謨即已指出，事物的因是無法觀察到的。量子力學所發現的「測不準關係」似乎提供了物理世界中的非決定論的證據（至少在基本粒子的層次上是如此），而關於這一點，歐洲人自牛頓起就相信，物理世界是嚴格受自然法則制約的。

有關決定論和自由意志的討論，使我開始接觸到還原主義（reductionism）的概念，或者更具體地說是認為精神過程可以還原為生理或化學過程的觀點。還原主義把觀念理解為生理或化學過程所附帶產生的現象，如果觀念是附帶現象的話，那麼，對觀念的研究的一個重要方面就

將是研究它們的物質對應物，這種物質對應物，從某種意義上來說，就將比觀念本身更為真實。這似乎是把柏拉圖關於物質世界是「理式」的不完善反映的觀點顛倒了過來。

從廣義上說，決定論和自由意志問題與觀念和個人對歷史的推動力問題有關：歷史在多大程度上是由個人的觀念、態度和努力決定的，又在多大程度上是由非個人的歷史規律所決定的？我對歷史的興趣是從閱讀托爾斯泰的《戰爭與和平》和托馬斯·卡萊爾的《法國革命》（1837）這兩本書開始的。卡萊爾認為歷史並非因果關係的鍊條，人自己決定自己的命運，歷史是由英雄創造的。與此相反，托爾斯泰則認為，當政治家和將軍們相信他們能夠決定歷史進程的時候，恰恰是在犯着一個可怕的錯誤，在他看來，歷史為一張錯綜複雜的因果或「命運」之網所控制。托爾斯泰把拿破侖描繪成一個小丑，因為拿破侖相信與俄國

的戰爭是由他所發動的，而打勝仗是由於他個人的軍事天才；相反，托爾斯泰很讚賞庫圖佐夫元帥，因為庫圖佐夫意識到干涉事件的發展進程是一個錯誤。中國文化的研究者會認為，庫圖佐夫實踐了「無為」的思想。

觀念在歷史場景中的具體化

如前所述，我在開始研究漢學以前，就對一些有關決定論與自由意志，以及歷史動力的問題感興趣。這並非是由於我自己對這些問題持有某種特別的觀點，而是由於我確實意識到了這裏所涉及到的問題的複雜性。

在研究中國文化和歷史時，觀念的意義和功能問題繼續吸引我的注意，促使我進一步將此作為閱讀與論述有關中國文化問題時所關注的焦點。

當然，為了瞭解中國，我陸續閱讀了許多關於馬克思主義的著作，不管是從經典的還是從現代的馬克思主義著作中，我都發現了關於觀念的一些有趣的見解。我確實認為從社會集團利益的表現，即階級意識的視角來考察某種思想觀念，會獲得許多有益的研究成果。然而，把所有的觀念都歸結為階級意識，卻是荒謬的。在我看來，馬克思強調「生產方式制約着整個社會生活、政治生活、和精神生活的進程」^②的觀點似乎也是有道理的。

馬克思關於基礎和上層建築之間的辯證關係的見解，是研究觀念在歷史中的作用問題的一個很好的思路。我個人認為，如果把基礎看成彷彿是在提供某種外在限制，而人的意志和觀念可以在其中起動力式的作用的

話，那麼，這種見解可能會是富有成果的。在此情況下，基礎就與亞里斯多德的「物質因」相類似。

在研究馬克思主義時，人們不難發現這一傳統中的一些巨大差異：諸如馬克思的不同作品之間所隱藏着的差異，馬克思與恩格斯之間的差異；更為重要的是，在社會主義和共產主義運動中，不同時代、不同國家的人對馬克思主義的不同解釋和運用。

我所見到的60年代末70年代初的中國馬克思主義—毛主義的一個重要特徵是極端強調觀念的作用。有了正確的思想武裝，中國人甚麼事情都能辦到。這是毛澤東在〈愚公移山〉這篇在文化革命中廣為傳播的文章中所宣揚的思想。在經濟和社會的發展中，觀念被認為比生產力更為重要。強調生產力的發展水平對經濟發展的限制被說成是受錯誤的唯生產力論的支配。

在當時的一些官方思想宣傳材料中，一個人從屬於哪一個階級，被說成主要不是由他在生產中的地位，而是由他擁護哪一種思想所決定。

這種毛主義起初對我確實很有吸引力，我想，對當時歐洲和美國的許多新左派也是如此。與由蘇聯人所發展的（也許實際上並非如此）更為機械的對歷史唯物主義的解釋相比，這種毛主義似乎是一種解放。然而，我逐漸認識到，這種對觀念和意識形態的強調的實質在於有利於共產黨和偉大舵手自己實行專制統治。觀念與生產力的不同之處就在於它能夠為統治者所控制。強調思想觀念的重要性，同時又強調黨具有責任和特權來規定甚麼是正確的思想觀念，就擴大了黨的權力，加強了黨的控制力。

我所見到的60年代末70年代初的

中國馬克思主義—毛主義的一個重要特徵是極端強調觀念的作用。有了正確的思想武裝，中國人甚麼事情都能辦到。這種毛主義起初對我確實很有吸引力，然而，我逐漸認識到，這種對觀念和意識形態的強調的實質在於有利於共產黨和偉大舵手自己實行專制統治。

中國馬克思主義的另一個特徵，是諸如「唯心主義」、「唯物主義」、「懷疑主義」等哲學概念或傾向的意識形態特性被抽象化而沒有能具體地考察其功用。這種思維方式在評法批儒運動中達到了登峰造極的地步，此時儒家觀念被確定為反動的，法家觀念被確定為進步的。

意識形態的背反

在研究儒家思想和馬克思主義的過程中，我逐漸確立了兩個相互緊密聯繫的觀點。第一，必須區分哲學觀念的意義與對它們的解釋和運用。第二，應該把儒家思想和馬克思主義的基本概念看成是在意識形態上是不確定的。

前不久，在《二十一世紀》雜誌上，何炳棣教授批評杜維明教授對「克己復禮」一語所作的「非歷史性」解釋^③。杜維明所持的觀點是，從根本上說，孔子是想要激發人的天性，並在立身處世時依從這種天性。何炳棣則反對這種觀點，認為「克己復禮」是號召人們反對當時的歷史潮流，意在恢復西周王朝的社會秩序。

這種爭論可被視為五四運動以後在對待儒家的態度上兩種主要傾向的反映。佔主流地位的激進的知識分子們提出打倒孔家店，認為這種思想與中國現代化的進程不相適應。這些人所說的儒家，基本上是儒家思想在後來的運用，用通俗的話說，這意味着儒家被等同於父母包辦婚姻、纏腳和專制政體。與這種佔主流地位的激進的知識分子群體相對立，一些新儒學的倡導者們認為現代工業和技術為儒家思想的核心價值的實現提供了條

件。對於這些新儒家學者來說，儒家作品中最深刻的意義尚未體現出來，這些意義只有通過細心地對儒家經典作品作哲學分析才能被發現。

必須認識到，除了後來人們對儒家觀念的解釋和應用以外，還存在着儒家觀念在經典作品中的意義。對於這種意義，我們不能通過儒家觀念在中國歷史上的實際運用，而只能通過對經典作品進行不僅是哲學的而且是文本的分析才能掌握。

如果我們不能區分意義和功用，如果我們把儒家觀念的意義歸結為後來對它們的解釋和運用，我們就只能看到其變化着的一面，而看不到其不變的一面。

儒家和馬克思主義在意識形態上的不確定性正是這種變化與不變的結合的體現。大量的例子說明，同樣一種學說可以被用於不同的意識形態中，而不同的學說也可被用於相似的意識形態中。

戴震就是一個很好的例子。明、清時期的統治集團利用理學中的主觀因素，按照他們的利益來解釋「理」，戴震則試圖針砭時弊，指出「理」存在於客觀世界的「氣」之中^④；而泰州學派的思想家們，例如王艮與何心隱，也對統治集團把理學變成為他們的私利服務的工具進行批判。他們追隨陸象山和王陽明，認為「理」只存在於心中，他們發展了儒學體系中最具主觀色彩的一種學說，並以此作為對統治集團進行批判的武器^⑤。

在馬克思主義的傳統中，「本質」和「現象」這一對範疇也可以說明哲學的、思想的以及宗教的原理在意識形態上的不確定性。在黑格爾和馬克思思想的批判傳統中，這一對範疇被用於對付現實世界中所存在着的各種錯

在研究儒家思想和馬克思主義的過程中，我們應確立兩個相互緊密聯繫的觀點。第一，必須區分哲學觀念的意義與對它們的解釋和運用。第二，應該把儒家思想和馬克思主義的基本概念看成是在意識形態上是不確定的。

誤的言論和行動，所有錯誤言行都被說成是「現象」，與「本質」相對立。因此，確立這一對範疇，目的在於「超越」這些從屬於「現象」的東西^⑥。但是，在中國的共產主義意識形態中，這對範疇卻被賦予了另外一種意義：常人眼中的現實世界僅是現象，世界的真正「本質」只有通過毛主義意識形態的折光鏡才能顯現出來。

「三個世界」的啟示

通過研究中國的儒家思想和馬克思主義，我堅信必須把觀念本身與對這些觀念的解釋和運用區別開來，然而，要想賦予這信念以一種理論形式卻並不容易。因此，我轉而求助於理論，我以為卡爾·波普的三個世界的思想為我們解決問題提供了一個很好的理論框架^⑦。

在波普的三個世界中，「世界一」是指有形物體所組成的世界，「世界

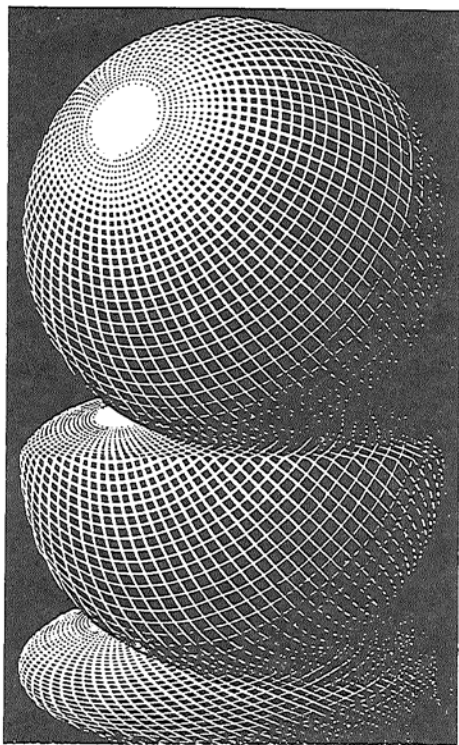
二」是指精神的或心理的狀態和過程，而「世界三」則是指人的心靈活動的產品，即非具體化的、抽象的內容。例如，一部文學作品就其內容而言從屬於世界三，我們在書店裏買到或在圖書館借到的這本書從屬於世界一，而我們對作品的理解和接受從屬於世界二。波普認為這三個世界中的物體就其具有引起某種結果的力量而言都是真實的。

觀念、理論和文學與藝術作品都是人的心靈的產物，接受這些作品當然是精神過程。然而，我們卻不能把它們僅僅歸結為精神過程，因為，如果這樣的話，人們又怎樣才能說明在變化着的接受與解釋背後的不變性呢？

波普沒有直接對社會進行討論，但我認為按照他的理論，社會既屬於世界一也屬於世界三。個別的和具體的、「有形的」社會機構屬於世界一；抽象的、非具體的社會內容則是世界三的一部分。

波普理論的一個關鍵之處在於他對三個世界相互作用的分析，世界二是世界一與世界三的中介。創造藝術作品或科學理論的行動是一個精神過程，這一過程是由幾個相互作用的因素決定的：創造者的腦髓的特點，創造者對觀念或事物狀態的瞭解程度等等。在此過程中，其他藝術作品或科學理論作為可引起結果的因素，常常起着重要的作用，但任何對這些作品或理論的接受都是單獨的、個別的現象。因此，屬於世界二的藝術作品和理論是變動不居的：有多少個讀者就有多少部《紅樓夢》，有多少個相對論的研究者就有多少種相對論。然而，這種變動着的對《紅樓夢》的接受卻源於一個不變的，存在於世界三之中的

波普的「三個世界」理論，有助我們認識觀念本身及對這些觀念的解釋、運用之間的差別。



《紅樓夢》：變動着的對相對論的接受也源於一個不變的，存在於世界三之中的相對論。

從原則上說，任何這三個世界中的事物都可能影響創造的過程。同樣，當對世界三中的事物作解釋時，這三個世界中的任何事物都可能影響解釋過程。

我感到這種三個世界的理論可以幫助我們區分孔子和馬克思的思想觀念本身與對這些觀念所作的解釋和運用。以這種理論框架來考察，孔子和馬克思的思想觀念在意識形態上的不確定性就絲毫不神秘莫測了。

作為人的心靈的創造物，儒家觀念屬於世界三。如果我們試圖研究這些觀念最初是怎樣在先秦時代產生出來，就會發現，它們是當時的時代課題與思維方式通過創造這些觀念的天才人物的過濾而表現出來的。當這些思想被後代所解釋和運用時，對解釋行為起作用的時代課題與思維方式已發生了變化，因而毫不奇怪，在歷史的發展過程中，同樣的觀念被賦予不同的解釋和運用。因此，儘管世界三中的儒家觀念確實在起着作用，我們卻仍然不能把頂着它的名字所作的一切罪孽都歸咎於它。

註釋

① 關於分析哲學對決定論和自由意志問題的討論，可參見悉尼·胡克(Sidney Hook)所編的*Determinism and Freedom in the Age of Modern Science* (New York, 1958)。

② 馬克思：〈《政治經濟學批判》序言〉，《馬克思恩格斯選集》(人民出版社，1973)，卷2上，頁82。

③ 參見何炳棣：〈「克己復禮」真

詮——當代新儒家杜維明治學方法的初步檢討〉(《二十一世紀》第8期)，杜維明：〈從既驚訝又榮幸到迷惑而費解——寫在敬答何炳棣教授之前〉(《二十一世紀》第8期)；劉述先：〈從方法論的角度論何炳棣教授對「克己復禮」的解釋〉(《二十一世紀》第9期)；何炳棣：〈答劉述先教授——再論「克己復禮」的詮釋〉(《二十一世紀》第10期)；劉述先：〈再談「克己復禮真詮」——答何炳棣教授〉(《二十一世紀》第11期)。

④ 參見拙作“Dai Zhen and the Social Dynamics of Confucian Thought”, *The Stockholm Journal of East Asian Studies*, 1 (1988), pp. 26–53.

⑤ 有關泰州學派，特別是王良的評述，請參見 Monika Übelhör: *Wang Gen (1483–1541) und seine Lehre, Eine kritische Position im späten Konfuzianismus* (Berlin, 1986)。

⑥ 參見 Herbert Marcuse: *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (New York, 1941)。

⑦ 參見 Karl Popper: “Three Worlds”, in Sterling M. McMurrin (ed.): *The Tanner Lectures on Human Values 1980* (Salt Lake City and Cambridge, 1980), and Karl Popper: *Unended Quest. An Intellectual Autobiography* (Fontana Paperbacks, 1976)。

我感到用波普三個世界的理論可以幫助我們區分孔子和馬克思的思想觀念本身與對這些觀念所作的解釋和運用，孔子和馬克思的思想觀念在意識形態上的不確定性就絲毫不神秘莫測了。

羅多弼 (Torbjörn Lodén) 1947年生，瑞典人，瑞典斯德哥爾摩大學漢學博士，中國語言和文化教授。1973–76年擔任瑞典駐華大使館文化專員，1987–93年任斯德哥爾摩大學東亞語言學院院長。研究興趣主要在中國思想史方面。專著有《1928–29年的普羅文學論戰》(瑞典文)及戴震《孟子字義疏證》英譯文，另曾發表學術論文多篇。