

好像這樣一堵石頭牆就真正是某種藉口，好像它真正包含了可以妥協的字眼——僅僅因為它像二二得四一般真實！哦，荒謬之中的荒謬！把所有一切作一個通盤了解豈不更好：去了解所有的不可能性以及石頭牆；去認清如果與不可能性及石頭牆妥協使你感到厭惡，你就不要同它妥協。然而，奇怪的是：經由最最不可避免與最最邏輯的混合路線，卻能達到令人噁心的結論，即是，即使為這堵石頭牆你也要揹負某種罪責——雖然，很明顯的，你一點罪責也沒有。因之你在暗默的無能之中咬牙切齒，沉入奢侈的怠惰，感到連一個人讓你做仇恨的對象都沒有，你甚至永遠找不到一個人讓你發洩你的惡意。於是你了解它只是一個面具，是一個戲法，是一個牌戲的騙局，它只是一個謎團，既不知它是什麼東西，也不知它是什麼人。但姑且就這一騙不說，在你之內仍舊有一種疼痛，而你對它越是不能了解，你內心的疼痛就越是厲害。

杜斯妥也夫斯基，《地下室手記》¹



1 Feodor Dostoevski (杜斯妥也夫斯基)，孟祥森譯。地下室手記。2002。台北市：桂冠。頁：31。

第一章 緒論

第一節 前言

談到 Karl Mannheim (1893-1947) 的「知識社會學」，最為人知悉的著作莫過於《意識型態與烏托邦》(Ideology and Utopia) 論文集，其由 Mannheim 本人選編，於 1929 年以德文出版。由於他有明確界定何謂「知識社會學」的目的和方法的討論，主要集中在此一論文集，因此，往往容易造成欲瞭解他的知識社會學的研究者，直接以此論文集為主要文本。最常出現的討論方式就是集中在他關於「意識形態」²理論如何轉到知識社會學過程。關於意識形態概念的討論，往往傾向於它與「烏托邦」概念的區分和功能差異的討論³，或是比較 Marxism 的意識形態與 Mannheim 的差異及進一步對此概念的改造可能的提出⁴，當然，也不乏較有系統地整理和批判 Mannheim 知識社會學中，一些他自己提出但卻未能完善回答的問題⁵。但這些篇章都過於傾向關注在知識社會學的「政治」取向方面，也就是，關注在知識社會學作為一種「理論」企圖將理論轉化為「政治實踐」的指導或方針上。

但問題是，只能從這個方面來理解嗎？如果單就《意識形態與烏托邦》此論文集而言，多少可以符合這種 Mannheim 的知識社會學作為「政治產物」的想像，即，

2 David McLellan 指出，關於意識型態的研究有兩個不同的取徑，一是英國和法國哲學中，由 de Tracy 到 Durkheim，再到 20 世紀的經驗主義和結構主義，其持的是「理性主義」觀點，主張真理與現實相對應，社會科學的方法與自然科學方法並無不同等觀點來認識現實。另一條路則是源於德國，由 Hegel、Marx、Mannheim 再到 Habermas，強調真理的創造，實體是變化著的，不存在任何「客觀的」方法決定何謂真正的人，反對自然科學的方法能處理社會對象等觀點。David McLellan (大偉·麥克里蘭)，孔兆政、蔣龍翔譯。意識型態。2005。長春：吉林人民。頁：11-12。

3 參閱楊榮宗著。曼罕 (Karl Mannheim) 意識型態與烏托邦概念之評析。1988。東吳大學社會學研究所理論組碩士論文。周家祥著。卡爾·曼海姆意識型態概念之研究。1992。政治大學政治研究所碩士論文。

4 參閱郭仁孚著。曼漢與康樂勒在意識型態研究上的突破與貢獻。東吳政治學報。第 14。2002。頁：21-49。

5 參閱。黃瑞祺著。知識社會學的兩大面向－社識社會學與批判理論。收錄於：批判理論與現代社會學。黃瑞祺編。1990。台北市：巨流。頁：253-282。

－黃瑞祺著。曼海姆－從意識型態論到知識社會學詮釋學。2000。台北市：巨流。

Robert K. Merton (羅伯特 K. 默頓)，唐少杰譯。第十五章：卡爾·曼海姆與知識社會學。社會理論和社會結構。2006。南京：譯林。頁：731-761。

政治領域方面的「理性實踐」，應該界定為 Mannheim 知識社會學作為一種「工具」或「手段」的目的，因此，他所談的意識形態和烏托邦及知識分子的功能等，在這個「政治活動」的取向上才具有它的重要性。但如果以 Mannheim 自己指出的知識社會學除了作為一種探究業已存在的思想與社會存在的既有歷史－社會類型的研究方法外，它還有另一種意義，也就是研究思維與存在間關係的方法論和知識論的討論。而關於 Mannheim 的方法論和認識論的討論，在他的理論思想中，至少在流亡英國之前的時期內，是佔有核心地位的。

此外，Mannheim 的知識社會學是否就以本論文集為唯一代表，還是，他所謂的知識社會學所涉及的論述對象、範圍、概念、方法，甚至是企圖、目的等，都無法以本論文集所述內容為滿足？對於掌握 Mannheim 的知識社會學的內涵，應該要如他自己所言的，視野的擴大，也就是，在一個更為寬廣的範圍中來考察他的知識社會學。

在進一步界定本論文如何看待 Mannheim 的理論思想前，先簡單說明他的知識社會學產生的一個背景。Mannheim 為什麼要提出知識社會學？Susan J. Hekmann 指出，Mannheim 的知識社會學是德國「方法論論爭」的產物⁶。Mannheim 在 1933 年之前的匈牙利及德國時期，受到當時文化－社會科學界一股「反自然科學」及「反實證主義」潮流的影響，反對後者所高舉的「普遍性」大旗，進而試圖區分文化－社會科學的認識及研究方法與自然科學的根本差異，自然科學是「因果解釋」，人文社會科學更重要的是「意義理解」。這也深植在 Mannheim 的心中，成為他的理論建構的一個核心。因此，這促使他致力於關於文化－社會科學的研究對象的本體論、認識論及方法論上的重新界定，同時，也在受到「歷史主義」的影響下，結合前者進而對於歷史知識的認識提出自己的看法。從他的文章中不難發現處處都是將關注焦點放在那些處於理論建構之前的，無法用純粹邏輯來加以掌握的部份。這方面也多少突顯出他的一種關懷，對於人是如何認識他自己及自身處境的一種人道關懷心態，再加上早年受到現象學的影響⁷，使得他的文化社

6 轉引自楊榮宗著。曼罕 (Karl Mannheim) 意識型態與烏托邦概念之評析。1988。東吳大學社學研究所理論組碩士論文。頁：43。

7 這裡所說的人道關懷，與其他早期受現象學，尤其是 Max Scheler 的天主教式的現象學立場有關，一種對

會學及知識社會學是從這些「非理論性的知識」作為核心而開始的，是從一般生活中的認識過程及其結果來進行研究探討的。不從理論領域的純粹概念式地探討出發，反而從最不被注意的前理性層面、從經驗出發，而非停留在哲學論述的領域中。

事實上，Mannheim 一直未能很有體系地建構一門他自己的知識社會學系統，有時反而將它當作一種方法本身來看待，同時，在他的著作中不難看出，處處都是前人或同時期學者的影子，只是，再透過自己的方式來重組及使用這些觀點，連帶地，這也使著作中所使用的大部份概念字詞，不少是來自於他人的作品。有人或許會認為這很符合他自認為的知識的動態性特徵，對於唯一真理的否定的這樣一種實驗性態度，不過，說穿了也就是一種「中庸」之道，不偏不倚，這當然與他當時所身處的社會情境有關，但在知識社會學中，他又試圖提出一種呼籲，透過一套規範性知識來加以掌控當時的社會－政治情境及行動。這看起來有點態度及立場上的矛盾，就如同他常在論述中所提到的，將知識社會學或理論與行動及實踐的過程中，有更好的情境理解與目的取向的設立，雖然，未必然如 Hegel 那般導向一個最終的目標，但 Mannheim 在知識社會學中這種「理性地」關懷社會－行動－思想間關係的態度，也是他的特色之一。

本論文採取的概念考察研究方式，將回到文本中，從文本中找出作者對於概念的各種界定及使用方式，以及概念的轉折⁸和文本轉折的關係等面向進行討論。大致將 Mannheim 的著作文本以思想脈絡分為兩個部份，關於認識社會學的討論，以《論世界觀詮釋的理論》、《歷史主義》、《文化社會學知識的突出特點》和《關於文化及其可解釋性的社會學理論》為主；關於知識社會學部份，是以《知識社會學問題》、《意識型態和烏托邦》、《世代問題》和《競爭作為一種文化現象》作為主要討論文本。

於人的最終的存在及界定作為出發點，只是，Mannheim 在這現象學的基礎上加進歷史－社會學的探究方法。

8 概念的轉折尤其表現在從文化社會學中所使用的「Erkennen」一詞，到知識社會學轉而使用「Wissen」此概念。

第二節 思想史背景：客觀性和理性的制約

前面雖然簡單地說明 Mannheim 知識社會學產生的一些背景，但他的知識社會學，或說是整個理論關懷的問題和核心，事實上是圍繞著一個更重要的思想脈絡，即，關於「客觀性」和「理性」（尤其指理性化過程）高度制約人類精神問題。

Mannheim 的知識社會學作為一個特殊時代的產物，它所要面對的兩個時代大問題是：「客觀性」和「理性」所造成的人類「精神」和「心靈」，被那股「非人性化」的客觀歷史力量所支配，進而造成人們與「客觀性實在」背後的「真實的存在」不斷「疏離」的結果。

對於高度「客觀性」成為問題並對其提出一系列反省，表現在幾個層面上。首先，在社會—政治層面上，第一次世界大戰和德國戰敗所造成的關於德國該採取「共和制」或「君主制」的爭論，在這爭論中，德國歷史學界引入了兩個重要因素，一方面是 Friedrich Meinecke 的《國家理性的觀念》一書中提出，「道德建制」不再作為「國家」的功能，同時，他也認識到「權力」和「精神」間的悲劇性的分歧⁹。另一個因素則是由 Otto Hintze 的幾篇文章所表示出來的，對國家或資本主義的理解，不再能視其為一個具有先天內在邏輯構成的「個體」，而應視為是「文化」和「文明」兩因素「互動」的結果來理解¹⁰。從這兩因素來看，傳統認為德國自身就是作為「絕對理性」的實現的思想的合理性受到了質疑，Meinecke 表示的悲劇性的兩歧，正好符合了「政治權力」逐漸壓迫到「精神」的生存空間；這種起因於政治領域的衝突所導致的歷史—社會進程的巨變，同樣也就反應在 Hintze 將歷史事實視為文化和文明，也就是理性和非理性、直線進步觀和各種歷史可能性的思想差異上。

這種對於國家、歷史是否具有「絕對性」的懷疑，早在一次大戰前就已在德國展

9 參閱 Iggers, Georg G. (格奧爾格·G. 伊格爾斯)，彭剛、顧杭譯。第八章：德國歷史「觀念」的衰落。德國的歷史觀。2006。南京：譯林。頁：316-377。此處頁：319。

10 同上引書。頁：321-322。

開，只不過，戰爭和戰敗加速了這種設想。「政權合法性」危機所引起的懷疑思想，擴延至學術領域和思想界，在這方面就表現為對傳統「歷史主義」的反思和批判，尤其是關於歷史主義的一些「形上學」界定。傳統歷史主義在界定「歷史」或「歷史性」(Geschichtlichkeit)時，視為人並沒有本性，有的只是歷史而已；但它又不承認歷史有其自身的客觀存在，只將歷史視作人之不可分割的一個方面¹¹。這引起了一個問題，如果沒有「客觀存在」的歷史，那麼，到目前為止，所有的歷史認識又算什麼？人又如何可能認識歷史？面對這個問題，傳統歷史主義承認，對於歷史的認識只能基於觀察者自身的文化脈絡，而不同文化脈絡間的理解不一定能彼此達成關於「整體歷史」為何的共識；而人們之所以能夠理解歷史是因「主體」和「客體」、「人類」和「歷史實在」間具有一種「同一性」，同時，經由「直覺性的理解」(Verstehen)就能加以掌握歷史的意義。就此而言，傳統歷史主義的設想將導致一種「相對主義」的結果，即，如果沒有客觀存在的歷史實在，所有關於歷史的認識都只不過是「虛構」出來的東西；而所謂基於觀察者自身的文化脈絡來理解歷史，仍然會面臨「各說各話」的窘境；最後，所謂的同一起性也淪為一種「偶然性」的聯繫關係，根本不具有「本體論」¹²上的有效性。

這樣懷疑色彩充斥著當時的德國思想界，也就是，一方面表現出對於「理性的」或「客觀的」知識可能性愈來愈懷疑，另一方面伴隨而來的是對於各種價值的「相對性」和「歷史性」的意識漸增¹³。換言之，傳統唯心主義中的「絕對理性」的形上學假定，在這個充斥著各種思想衝突、對立的時代內，逐漸地為「相對主義」所取代。

除了「客觀性」困境外，另一個對人類精神性創造帶來威脅的也就是從啟蒙以來的「理性主義」高度支配人類思維的問題。一次大戰後，德國的歷史哲學有三個論調變得重要起來：第一，歷史並非作為一個客觀過程存在；二是並不存在什麼單一的人類歷史，而是只有各個單獨的、封閉的文化的歷史，一切價值都是相對

11 同上引書。頁：332。

12 Hintze 和 Lessing 都批評了傳統歷史主義這種「形上學」的同一性假定，是站不住腳的。參閱同上引書。頁：322；328。

13 同上引書。頁：328。

於特定文化而言的，並且因而對於其它文化的理解就永遠是有限的或是不可能的；第三是原本作為人類解放的重要因素的「理性」和「啓蒙」，在現念愈來愈成為對人文價值的威脅¹⁴。就前面兩個因素而言，它們無疑地助長了「相對主義」的發展；而就第三點關於理性反過來制約精神的反思，則是對長久以來一直處於支配地位的「理性主義」的批判，而人們在不斷追求「合理化」、「合法化」、「技術化」和「科學化」等的一系列表現世界和思維的「客觀化」的過程中，就造成不斷使精神邊緣化的結果，精神不再具有創造性的力量，當「理性化」過程與「客觀化」過程互為因果、互為證成的關係不斷得到增強，人們就愈難從自己打造出來的牢籠中脫離，也就愈遠離真正的歷史進程和存在。

14 同上引書。頁：328-330。

第三節 章節安排

相對主義所造成的最大的問題是：對於實在是否可能進行「客觀性」地研究？關於實在的知識是否具有「客觀性」？

Mannheim 的整個理論思想就在於思考如何解決相對主義的問題。他的知識社會學則是要試圖超越「自由主義」文明的危機，即，那種把文化產物和知識都「相對化」的看法¹⁵。本論文雖然目的在於理解 Mannheim 的知識社會學，但不單純從《意識形態與烏托邦》一書為起點，而是試圖從 Mannheim 早期關於文化社會學和歷史社會學的討論開始，為他之後的關於知識社會學的討論提供一個前景，並表示其思想的連貫性。

就此而言，透過提問：Mannheim 所謂的知識社會學在於探究思維與存在之間的「關係」，那麼，這是什麼樣的關係？藉由回答 Mannheim 所謂的「關係主義」，簡單而言，Mannheim 在處理這個問題最主要在於解決「思維」與「存在」的「二元對立」的問題，以便表達出知識的「能動性」和「被動性」兩面向，而 Mannheim 則是利用了「關係」這個概念和「置於關係中」的方法，解決這個問題。本論文將透過 Mannheim 從文化社會學的建構，到進一步的知識社會學的關懷這樣一個取徑，試圖有系統地連貫知識社會學產生的思想脈絡。本文試圖透過三個概念來加以重構 Mannheim 的知識社會學，從早期他所關注的文化社會學中，「世界觀」（Weltanschauung）作為一個核心概念，到知識社會學中，尤其是《意識形態和烏托邦》中關於「片面性」（particularity）及「集體無意識」（collective unconscious）的探究，試圖透過這三個概念的研究能夠更為貼切地理解及定位 Mannheim 的知識社會學發展。本論文希冀透過 Mannheim 從文化社會學關心「認識有效性」如何可能這個問題，中間經過歷史社會學回答「認識與知識間的轉換透過對歷史進程的理解和詮釋」來達成等問題，進而最後進到知識社會學，透過回答「思維與存在」間的何種辯證關係的過程及「知識有效性」如何可能等問題，從中展現 Mannheim 是如何透過一系列假定和具體作法來面對「客觀性」和「理性化」兩

15 參閱 Stehr, Nico (尼柯·史帖爾)等，蔡采秀譯。第二章：知識的竅門。曼海姆。1990。台北市：桂冠。頁：33-96。此處頁：77。

個辯證過程所造成的「精神衰落」的危機。

因此，本論文的軸線則是奠基於 Mannheim 如何從認識論和方法論下手，透過回答「有效性」和「真實性」等問題，進而提出解決「客觀性認識」有其可能的方法。

在進一步說明各章的安排前，這裡應先對一些相似概念進行區分。首先是「有效性」和「真實性」間的關係或差異。有效性與真實性之間不一定構成「統一性」或「同一性」，例如，對某一個情境的認識總是「有效性」的，即，能對此情境掌握住「有意義」的部份或面向，如果沒有這個可能性，「認識」就沒有對象，也就無法構成認識。但這個關於「對象」的「表象」的認識，不一定具有「真實性」，即，對此對象的「主觀掌握」不一定具有「普遍性」或「客觀性」，這種主觀認識可能只是自己的「偏見」下的產物。

另一個要區別的概念是「認識」和「知識」。認識的德文是「*erkennen*」，其名詞化就是「*Erkenntnis*」，即，認識的結果也就是「知識」。這裡出現了兩個知識概念，一是「*Erkenntnis*」，另一則是「*Wissen*」，兩者主要的差別在於，「*Erkenntnis*」意指所有「認識所得的東西」，不管這個認識結果是否具有普遍性或客觀性；而「*Wissen*」則偏向那些經過「理性化」、「科學化」處理後的東西，即，那些經過學術化、規範化和系統化的知識類型。

本論文的第二章和第三章主要在於回答：認識如何可能？認識有效性如何可能？「認識如何可能」與「認識有效性如何可能」此兩問題有其差異性，「認識如何可能」此問題主要目的在於回答，是什麼樣的條件構成了人們能夠對「世界」進行認識，這裡之所以特別指出是對世界的認識的原因在於，Mannheim 在其早期思考認識如何可能此問題時，他認為各種結構性的「世界觀」提供了人們觀看世界的框架，即，世界觀「引領」人們如何「正確地」觀看世界。而「認識有效性如何可能」此問題，則是要回答人們是透過什麼樣的方式或假定，而可以說我們「真的」認識到了世界或對象。Mannheim 對於這個問題的回答繼承了傳統唯心

主義中的主體與客體具有「同一性」，及歷史是一「有意義」的過程此兩假定。因此，在第二章〈文化社會學〉中，**Mannheim** 指出了在世界觀存在的前提下，主體是透過「直觀有效性」來確定對於客體的掌握有其有效性和可能性。而歷史作為一個有意義過程的假定，則界定了主體對於實在的認識不是實在的物理性或物質性本質，而是將其視為「意義化」的實在，而對這個意義化實在的認識的有效性則是以「重要意義的方式存在」的有效性。

但 **Mannheim** 也碰到一個問題：這樣的有意義的有效性的判準在哪裡？以及人們的認識的誘發點是什麼？在第三章的〈歷史社會學〉中，**Mannheim** 對這兩個問題的回答是，這樣的認識有效性的判準必須考慮到認識對象的「歷史背景」，沒有對這個背景進行瞭解，對此對象的認識很大程度上接近「假想」出來的。而對於什麼樣的對象足以引起人們的認識或應當認識，**Mannheim** 的設想則貼近於 **Marxism** 的設想，當面對自己或歷史的「下一步」應如何時，人們會站在自身所處的文化脈絡來「重新客觀化」和「重新理解」歷史進程中的認識對象，也就在這個「重新」的過程中，人們不止認識了歷史，同時，他們也認識了自己。「綜合」概念也在這個部份被提出。

第四章的〈知識社會學〉處理的則是：知識有效性如何可能？即，在「集體無意識」掩蓋和知識具「片面性」特徵的情況下，那些系統性和規範性的知識是否具有「客觀性」？同時，這些知識的「綜合」是否同樣能具有「客觀有效性」？**Mannheim** 在知識社會的討論中與文化社會學和歷史社會學那邊的一個差異在於，在文化社會學和歷史社會學時，較不關注到「真實性」這個問題，但他仍然以歷史為一有意義的過程及主體－客體「同一性」等假定，預示了有效性和真實性之間仍然具有某種統一性，只不過在這裡，尚未提出一些實際上可解決此有效性和真實性「二元」的方法。而在知識社會學中，他則試圖將「有效性」和「真實性」之間「統一」起來，他透過的方法就是「關係主義」和「綜合」等。

知識有效性如何可能此問題，主要在於回答兩個問題，首先是當知識具有「集體無意識」性質時，此些知識是否就不「真實」？**Mannheim** 透過中性化意識形態

和烏托邦兩概念，指出無論是意識形態作為一種「合理化」現有對世界的那套思想模式的功能，或是烏托邦作為提出歷史的另一種可能性的說法的功能，意識形態和烏托邦之間的對立都足以引起關於真正實在為何的反省；同時，由於意識形態和烏托邦都是產生於既有的歷史－社會情境，因此，就思維與存在間具有「辯證同一性」這點來說，無論是多麼掩蓋或歪曲現實的意識形態或烏托邦，產生它們的那些歷史－社會實在，皆內在地「滲透」進它們的思想體系中。因此，意識形態和烏托邦雖然具有負面性意義，即，「不真實」，但卻由於它們的「社會本體論」基礎，因而具有關於實在的，仍然是「片面性」的「真實」。有了這個假定，Mannheim 所謂的「片面性」的「綜合」才具有本體論上的有效性。

在回答了：即便是集體無意識，其知識仍然具有片面的真實性。也就是，雖然這樣的知識具有客觀性，但只是一種「片面的客觀性」，綜合的目的就在於透過對這些片面性知識和「視角」的綜合中，可以掌握到「整體」的歷史。因此，一方面在 Mannheim 對於思維與存在間的「辯證同一性」的假定，即，透過「關係主義」來化解思維與存在間「二元性」的問題，同時，也在關係主義的基礎上支持這個思維與存在間「動態同一性」的想法，另一方面在「片面性」與「整體性」間的辯證過程中，以及假定所有的片面性知識和視角都是對「同一個世界」的不同面向的掌握此假定，從這些方面來證成知識的「客觀有效性」是可能的，進而為解決相對主義提供了本體論基礎和經驗層次的具體方法¹⁶。

第五章中，Lukács 作為 Mannheim 的主要對話者，藉由將他們兩個進行比較和討論的過程中，從而知道他們共同面對的客觀性問題，他們採取的是什麼樣的進路和態度來解決客觀性制約所導致的一些問題。透過客觀性的形成和超越的討論，突顯他們共同面對的危機：思維與存在間辯證關係的削弱所造成的「疏離」關係的惡化，及理性主義所造成的「直觀」態度的超越。最後透過客觀性超越後的整合的討論，突顯他們兩人面對「客觀性」和「理性」彼此交相鞏固的關係中，仍然透露對於「理性化」在人類文明中的不可缺席的重要性，同時，透過對客觀性

16 Stehr 卻批評，Mannheim 這種「包羅萬象」的「綜合」視角的方法，反而使他「捲入一場知識力量和客體化的領域」，雖然，希望駕馭並引導此領域中的創造性力量，但也使他走進一個沒完沒了、無法控制的過程。同上引書。頁：34-36。

和理性的反思過程中，希冀提昇人們對自身處境及創造性的認識。

第二章 文化社會學：世界的客觀化

第一節 為何從「世界觀」出發？

Mannheim 對於「社會學」的想像，主要由他在「文化社會學」方面的探究及努力開始的。不同於同時代的其他社會學家，如，Max Weber、George Simmel，用 Mannheim 自己的話說，這二位社會學家將如何研究「社會」本身限縮在理論層次之內，透過「概括性」的化約方法，將社會簡化為一種可用簡單的「理論概念」加以掌握的對象，例如，Weber 的「行動」和 Simmel 的「形式／內容」。這兩者的一個共同點是將這種工具概念所能處理的事實等同於「普遍性狀態」，至於這種普遍性狀態到底有多普遍、其間的差異性程度及原因等，或許都不是主要考量的地方。

Mannheim 對於「社會」的想像表現出對於「社會－文化－歷史」層次間不同的相互「聯結關係」的注意，關注歷史－社會的「形成過程」及在特定時期所構的「穩定結構」。他質疑「普遍性概念」的效力，也批評這種普遍性概念容易流於簡單的「因果關係」的思考邏輯。他反倒要從「文化－歷史－社會過程」所呈顯出來的具體事實出發，利用歷史學的一些研究方法來面對真實的人類在不同階段的特徵和具有的連貫性的各種社會性「發展」過程。

在「文化社會學」中，Mannheim 是從「世界觀」的掌握開始的。在處理「世界觀」時並不是直接去分析某個世界觀「類型」，也不是把世界觀作為一個分析性概念試圖去掌握任何可以歸納於此概念之下的普遍性事實。相反於此，他是試圖界定「如何掌握某一時期的世界觀」的方法論、及在「掌握世界觀如何可能」的基礎上，來架構它的文化社會學理論中的「認識社會學」。

在方法論的層次上討論世界觀的觀察及掌握如何可能，他之所以這麼做是有原因的。在〈關於文化及其可解釋性的社會學理論〉文後的一篇名為〈文化社會學的社會學發生〉的附錄中，如此指出：

因此，關於文化和思想的社會學理論所關注的，就不是通過某些特定的觀念內容而對某些社會階層所具有的直接利益的研究，而是對這些社會階層間接介入屬於這些內容的整個世界觀的研究。就這種研究的結果所具有的社會學含意而言，這些結果雖然並不引人注目，但是卻具有比較大的重要意義。因為顯而易見的是，不僅在這個世界上的一個群體的利益與其他群體的利益有衝突，各個世界之間也彼此爭鬥，而且，具有總體性的文化過程就是這種從生存性的角度來看根深蒂固的衝突的結果。任何一個對某種理論所具有的活生生的含義進行徹底思考的人，任何一個參與社會鬥爭的人，或者甚至只是受到不同社會階層的壓力的人，都必定會得出下面這樣的結論，即社會衝突在各種倫理觀念、思想方式和流行時尚等方面也會產生一定的影響，而且，這些方面都是互相聯繫在一起的。他必定會認識到，各種生活方式和思想方式，都是人們由於經濟領域和政治領域那些一目了然的衝突而進行的鬥爭的前哨陣地。任何一位思想家、任何一個活生生的人都會感受到，某些思想隱含著人們對某些特定的——存在於這個世界之中並且針對這個世界的——意願的承諾。因此，如果文化社會學和意識型態研究的任務應當是，不僅研究那些直接利益在其中發揮作用的領域、而且也研究各種社會群體的間接介入，那麼毋庸置疑，它們的研究方法就必須得到改進。¹⁷

從這段引言或許還無法看出關於世界觀為何的各種條件及定義，但從整段話卻可看出 Mannheim 如何去定位世界觀的角色及重要性。這裡面所思考的一個問題是：思想和存在之間到底是一個什麼樣的關係？最直接點出的一個命題就是，思想與存在之間的「相互關係」，不是單純的利益導向，也不是一種簡單的「因果關係」就能說明的情況。就 Mannheim 而言，他在這裡所主要面對的批判對象應該是 Karl Marx，Mannheim 反對那種將思想與存在之間的關係僅僅「化約」為，經過各種「利益」的中介進而引起某種由思想導引的行動，而這種行動是作為以滿足此利益為目標而出現的。在 Marx 的「上／下層建築」概念中，雖然，上層的各种意識型態與下層的經濟結構彼此間仍存在一種相互影響的關係，但是，

17 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，劉繼同、左芙蓉譯。文化社會學的社會學發生。收錄於：文化社會學論要。2002。北京：中國城市。頁：406-434。此處頁：411-412。

Marx 將意識型態的主要形式決定權判給了經濟結構，這樣的一種思想模式的經濟歸因，對 Mannheim 而言，只是一種「片面性」的觀點而言。這種「利益」聯繫的想法，似乎也同樣出現在 Max Weber 的「行動」概念上，Mannheim 認為 Weber 的行動概念是一種「目的理性」的行動取向，在「手段—目的」之間的聯繫，無不存在著各種計算。同時，關於行動，Mannheim 似乎也提出了與 Weber 不同的觀點，Mannheim 很少直接談到和界定「行動」，其關心的或許不是行動本身，反倒以各種「思想」和「實踐」之間的關聯來說明思想與行動之間的關係¹⁸。

而與利益相關聯的就是各種「競爭」和「衝突」的情況，各種利益的背後總是有一群人由於歸屬於不同的社會階層、經濟階層，因而各自擁護共享的利益關係，在資源有限的情況下，不同利益群體之間的彼此競爭似乎是免不了的結果。只不過，面對這樣的衝突情況，難道只是簡單的社會及經濟階層的「歸因」就可完全解釋的嗎？如果真是如此，那麼當面對下面這個問題時，這樣的思考方式就可能面臨一個無法解釋的窘境。這個問題是：面對這種相互競爭、衝突的過程，為何它沒有發展成一個無限地膨脹的地步，進而變成一個無解的問題？此外，如果真實情況果真是由於不同的利益關係所引起的混亂，有無解決的方法呢？

這些問題，對於 Marx 而言，或許已在他的無產階級革命及資本主義的自我毀滅的命定式預言中，必然會得到解決。而對 Weber 來說，作為一位學者及學術與政治在價值和行動的二分中，諸如此類的規範性問題不是他所要去關心的，更不用說要試圖透過學術去解決政治衝突的問題了。但是，對於 Mannheim，這些問題都是在思考「文化社會學」及後來的「知識社會學」時的問題及關懷。本論文無意在這裡誇大或是將注意力完全集中在有關 Mannheim 的規範性及政治性方面的思想特徵，而是透過簡短的說明點出這些問題是如何促使他思索社會學，尤其是「思想—實踐—存在」之間的關係。

18 本論文在此並非刻意要去討論或是界定「行動」和「實踐」兩者之間的本質區別。在這裡所要做的只是一個簡單、未經過考證的區分。即，當站在 Mannheim 的立場上時，他寧願使用「實踐」此一概念而非「行動」，主要的可能原因有二：首先，「實踐」此一概念相較於「行動」更能擺脫「純粹心理學」的「動機因」（個體動機、有意識動機）的特質；二是，「實踐」比「行動」較能貼合和表達，行動的「集體性」和「無意識性」。同時，這兩個判別又主要是立基於「客觀性」此一核心概念的基礎上來思考的。而本章所討論的「世界觀」亦有此些結構性特徵。請參閱本論文第四章第三節。

第二節 世界觀的界定和作用

一 世界觀的兩個特徵：生活的共同基礎、整體性

對於「世界」的認識需要透過「世界觀」，換言之，對於世界的認識在某種更大的程度上，是對於世界觀所「形塑」出來的「那一個」世界的認識。

什麼是「世界觀」？為何要從「世界觀」的掌握開始？而「世界觀」又是如何掌握？世界觀概念的定義，最直接可見的是在〈文化社會學知識的突出特點〉一文中有個小節直接界定世界觀的特徵：

（一個時代、一個群體等所具有的）世界觀，是一組從結構上看聯繫在一起的經驗結構，它構成了許多個體向生活學習並投入生活的共同基礎。因此，世界觀既不是存在於一個時代之中的各種精神形成過程所具有的總體性，也不是當時存在的那些個體的總和，而是在結構上相互聯繫的經驗組所具有的總體性——我們無論從哪一方面出發，無論從精神的各種創造物出發，還是從那些社會群體的形成過程出發，都可以得出這樣的總體性。

19

就這段引文看來，「世界觀」似乎不是一個很好理解及掌握的概念，它並沒有如同「自然事物」一般的具體存在物質，但它卻具有結構；它不具備具體的形體，卻具有某種力量，能夠引導人們的生活過程，卻不等於個體的心理總合；它具有高於「個體心理」的「集體精神」特徵，但又不能簡單等同於那些精神形成過程的總和，卻又具有「總體性」。

這裡有兩個重點應該被注意到。首先，世界觀構成了個體可以向生活學習和投入的「生活的共同基礎」。關於主體與生活環境或情境之間的關係，除了社會學之外，在心理學領域的探究，往往被構想為某種刺激－反應或理性選擇的因果關

19 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，劉繼同、左芙蓉譯。文化社會學知識的突出特點。收錄於：文化社會學論要。2002。北京：中國城市。頁：1-175。此處頁：92。

係，這種單純從單個個體出發所作的解釋，無疑是將某種經過實驗安排下的預設主體，等同生存在各種「活生生」經驗流中的真實的「人」，這種鴻溝的跨越往往無法真正掌握住真實生活中的人，對於生活世界的各種理解、設想及面對世界的態度、方式等等。

人們對於生活世界的掌握真的如心理學所論斷的，從任何可取得的行為結果「回溯」就能直接關聯到個體的心理世界嗎？也就是說，被觀察到的行為結果可以完全反應出個體（雖然不是全部，但至少是主要的部份）的「心智結構」嗎？是不是除了個體本身的能力之外，還有其它可能不是立即地、輕易地可被觀察到的「隱而不顯」的力量（雖說是隱而不顯，但仍可從它作用後的結果來加以追溯及掌握），也決定著人們的思考及行為嗎？這個問題是肯定無疑的，事實上，這個部份也就是 Mannheim 稱為「前理論的」(pre-theoretical)，「非理性」地存在的世界觀，它對於人們如何掌握生活世界、經驗有著關鍵性作用，甚至，原本看似簡單的單純個人的「心智—行為」反應，也深受世界觀結構的制約，個人的反應可能不是表面上觀察到的個人內心理性抉擇產生的結果。這也是為何 Mannheim 要從「前理論領域」(pre-theoretical field) 去觀察及掌握世界觀的原因。

世界觀不只提供人們思考世界的一個前提、平台，當世界觀的某部份結構經過「內化」成了個人意識結構的「某部份」（還存在具個體獨特性的意識部份）時，個人與他所面對的外在世界的「意識距離」，霎時縮短了許多。的確，這可說是「社會化」下的結果，只是，這樣的社會化更是不易為當事者及旁觀者所察覺到，甚至，在大部份的內化過程中，它都以一種非特定目的的方式「結構化」進人們的心智體系，人們都要到了它們影響我們如何「判斷」世界時，才發覺到自身所採取的「立場」及「角度」。回到這個縮短距離的說法，世界觀提供一套我們「思考世界的模式」，個人在透過這個模式觀看世界的過程中，外在的經驗生活不會以一種無序的、混亂無章的混沌狀態呈現在眼前，我們已經內在地擁有一套早已被給定、已形成自身意識結構一部份的「觀點」在觀察著外在世界。世界不會變成我們無法理解或不知如何理解的對象，我們早已在無形中潛移默化地吸收了關於這個世界的觀念、形構了一套與他人共享的思考方式，這也是 Mannheim 為何

要視世界觀及外在世界為一種「準形式」(in-formed)的模式，它提供了人們對自身及世界的一種「前理解」(pre-understanding)的功能，一群人共同分享相同的前理解及理解架構，因此，不同的個人彼此間也有了「相互理解的基礎」。

第二個特徵在於「整體性」(Totalität)。所有「表達」此整體性之某部份的「具體事物」或「抽象事實」都是此整合的統一體的「部份」，兩者間的關係是「從整體理解部份，從部份理解整體」。這是一種哲學上、存有論上的預設，它無法被直接觀察到，卻也無從否認它的存有性及表現這種整體與部份的統一。表現世界觀的各種存在的結果就是那些具體的、活生生的「生活經驗」，而生活經驗的構成是由過去的社會、文化及歷史過程、以及各種世界觀框架等因素彼此間相互聯繫所形成的一種具有「結構性」的狀態，也就是一種「經驗結構」，這種結構的構成要素及過程複雜，也非由單一社會性結構或群體所能建構而成，更像是「有機」地整合下的結果。因此，Mannheim 才會表明如果單純將世界觀等同於某一時代的純粹的個體精神的總合，那麼，關於世界觀的研究不只無法觸及到「整體性」，也或許只能停留在哲學論述的層次，而無法進入到具體的歷史—社會科學研究領域中：

就各種個別的事件和作品而言，這裡有著某種梗概——這種梗概既不是以無限的因果鏈的形式、作為一種「惡的無限」面對我們，也同樣並不僅僅代表各種事件的不連貫的發生過程。與此相反，這種梗概代表著某種對於各種——適合於對人類的那些精神事物和精神事件的解釋性理解 (verstehendes Erfassen) 的——基本的理解範疇的應用，而且正是在這種理解過程中，人們開始使用「開始」與「結束」、「興起」與「衰落」這樣一些形式。如果人們認為這種——曾經在對各種個別學科的分期性探討之中反覆出現的——梗概已經是一種具有總體性的觀點，那麼，文化社會學的探究便在兩個發展方向上都是一種進行總體性概括的觀點。其中的一種梗概是我們剛才討論過的，它把處於某個文化領域或者「文化體系」內部的個別存在物，結合成一些具有時代特徵的單元；也就是說，它是一種根據某種對歷史的縱向分割得出的梗概。這種梗概雖然在社會學對文化的考

察過程中被保留下來，但是，人們卻是以某種對總體性的不同的考察、以某種只思考橫斷面的觀點來補償它。人們並不把在一個統一的時代出現的各種文化領域（諸如藝術領域，文學領域等等）看作是互相孤立地存在的，而是把它們當作某種統一的「生活感受」的種種釋放、當作某種「世界觀」的種種釋放來思考。這裡的第二種——通過把某種統一的整體當作出發點來理解各種文化領域的——梗概，補充了第一種梗概，後者總是只把存在於一個領域之中的存在物結合成為具有時代特徵的單元。²⁰

此引文表達兩個關懷：對歷史「分期」的重新界定，以及歸因於世界觀。這兩個觀點將在之後分別討論。但在這裡要指出的是，世界觀作為一個「整體」，它是所有文化生活及各種活動，如，宗教、道德、藝術，甚至哲學，都是作為這些活動的基礎而存在，而其中任何一個活動的綜合都無法等同於世界觀整體本身。就 Mannheim 而言，要掌握住世界觀，就必需從「文化客體」(cultural objectification) 出發，透過對文化客體或文化產物的研究，從中間接地掌握一個相對獨立於歷史——社會進程，具有內在思維邏輯一致性的世界觀。關於世界觀總體性的掌握方式：

當人們通過它與各種具體問題的關係來對它進行調查研究的時候，它就會變成一種理論的對象，而這種變化顯然包含著它脫離潛在的經驗基礎的過程。就這種脫離過程而言，它本身並沒有什麼特別之處。因為正如我在上面已經看到的那樣，人們只要借助於這種脫離過程，他們也可以從理論上理解文化所具有的客觀內容。當人們把「社會關係」的系統表述也是一種抽象，這種抽象只把握了這種關係的一部分成份。然而，使（作為一種彼此一致同意的經驗「體系」而存在的）世界觀突出出來的東西卻是，人們無論從最多種多樣的客觀化領域出發，還是從與這些領域相聯繫的問題出發，都可以對它進行理解。人們利用一個既定時代的藝術、宗教、民德、教育、政治、經濟結構等等，都可以理解這個時代所具有的那個世界觀；而且，它還向我們展示了一個不同的、取決於我們探討它的方向的方面。

20 同上引書。頁：152。

通過這種世界觀，我們就可以自然而然地「感受到」經驗基礎潛在的一致性。我們注意到，這些各不相同的文化具體化所表現的是同一種「精神」。但是，科學家不可能滿足於這種感受。他的任務是詳細說明這種同一性，以表明「同一種現象的不同方面」是如何同時存在的。²¹

世界觀不是單純經由理論或思維就能獲得的東西，想一開始或完全由理論思考出發來界定世界觀的此類「內在性思考」²²方式，是根本無法真正掌握住對象的。既然，世界觀本身的不同方面透過各種「客觀化」的對象表現出來，那麼，最直接地重構某個時期世界觀的方法，也就是從這些已客觀化的「客觀對象」著手，無論它是某種制度、藝術或宗教作品、風格等，這些都是作為世界觀的「部分表象」而表現出來的。在這裡，Mannheim 至少在方法論上預設了「世界觀」的整體性，不會由於「研究」過程而導致整體性的消解，另一方面，他也刻意強調了對於世界觀的研究，不會落入一個「理論」和「非理論」對立的情況，換言之，任何對於世界觀的研究所得之結果，都在「本體論」和「方法論」上保證其「客觀有效性」。

不同於從理論論述的取向出發，世界觀一直處在「前理論」領域中，前理論領域並非一個完全非理性的領域，所有尚未進入理論領域中的，也就是，尚末能夠被理論的抽象概念加以說明的那些看似混亂的經驗對象，仍然具有可被掌握或可被抽象的形式框架，即，一種「準形式」地存在，因此，看似混亂的經驗才能表現出某種可被觀察的邊界。

此外，Mannheim 提出的命題，同一種現象的不同方面是如何同時存在的？這個問題，多少也隱含 Mannheim 的「多元主義」觀點，也就是他所說的，同一個世界，卻只能掌握到不同的部份而已。這個問題，本論文也將在之後說明²³。

21 同上引書。頁：93-94。

22 所謂的「內在思考」也就是那些哲學地、理論地思考方式，是真正的「認識過程」及純粹地「概念」的操作。而不同於此的則是「非內在思考」，社會學的思考就是如此。但它不等於外在思考，也不等於「認識」及「思考」，應界定其為一種「廣義」的認識過程，它同樣是以「意識」，尤其是集體意識作為出發點。同上引書。頁：46。

23 參閱本論文第三章。

二 世界觀認識世界的方式：世界作為準形式地存在

在開始討論如何從「文化產物」來掌握世界觀前，先說明一下 Mannheim 所謂的「前理論」領域為何？另外，所謂的「文化客體」又是所指為何？最後，討論的則是 Mannheim 對「文化產物」的一種「理解社會學」式的討論。

Mannheim 所謂的世界觀整體處於「理論領域」之外，理論領域意指那些純粹局限於哲學和理論表達之中的領域，藉由完全地理論概念的操作及指稱，來面對已經過這些理論概念加以「重新建構」後的對象，反過來說，成為科學領域的研究對象，如果無法符合「科學邏輯結構」的標準，就無法成為一個可被觀察的對象。而這種科學語言系統過度介入經驗對象的情況，在科學的日益獨立及專門化的過程中，逐漸地加深這種矛盾現象，科學愈是專精，它就愈是遠離實際「經驗」對象的真實樣貌。這種情況是 Mannheim 盡力要去避免的。關於「前理論」的定位，Mannheim 如此界定：

人類生活和心靈的基本特性是人們同時生活於不同的世界之中。理論思想的一個吊詭的本性是企圖將一種邏輯的、理論的模式加於那些一如，美學或宗教一已構成的模式（already patterned）類型中。我們不能接受那種不僅僅只是準理論的極端的非理性主義的形式，而根本上無法進行任何理性分析。美學或宗教「經驗」並不是完全沒有「形式」，只是它們的形式是獨特的而且與理論的形式不同。對這些經驗加以「反思」它們的「準形式」的形式，在不破壞它們的個別性下，轉換成理論，或是，在任何比例上透過邏輯形式加以包含，而這是理論探究的目的，一個指回向每日經驗的「前理論的」最初階段；〔……〕「理論化」（theorizing）不是從科學開始的；前科學的每日經驗是經由一些理論而突出的。心靈的生存狀態是一個持續流動的、擺盪於理論的和準理論兩極之間，包含持續混合和重新安排很多不同起源的不同種類的事物。因此，理論有其自身適當位置，它自身的正當理由和意義，即使是在最直接、具體的經驗領域——在準理論的領域。²⁴

24 Mannheim, Karl: On The Interpretation Of Weltanschauung. In: Essays on the Sociology of Knowledge. London: Routledge & Kegan Paul 1972. pp.33-83. here pp.39-40.

在這裡，最容易引起誤解的或許是，將「前理論」完全等同於「非理性」，而非理性領域是無法也不值得去探究的。事實上，「前理論」領域不同於「非理性領域」，因此，文化科學的研究不能單純歸納為就是「非理性主義」。Mannheim 指出，Dilthey 批評那些認為只有自身才代表「理性」的「自然主義者」，Dilthey 批評他們所認為的，一個時期或者是某個經由「創造性個體」的行動所表現出來的世界觀，已經是整體地被包含在它們的哲學和理論表達中，因此，這個整體性只需透過收集和整理這些「理論表達」就可以掌握到世界觀。因此，Mannheim 指出，Dilthey 提出一種「反—理性主義者」(anti-rationalist) 的想法²⁵。

這裡出現一個矛盾，「前理論」如果不等於是無法進入的「非理性領域」，那麼，為何又要同時「反—理性」呢？產生這個看似矛盾的原因在於，真正要「反」的對象，應該是關於科學探究對象的「方法」，反對那些「理性主義者」所認為的，無需關心那些活生生的經驗對象在「本體論」上的真實狀況；而不是反對將一切的科學理性，包括方法、邏輯等都拋棄掉。

「前理論」的角色地位就如同一個「中介」的角色，它中介並聯繫起「理論」及它自身兩個領域。就如先前提過的，世界觀提供了我們「如何」進入經驗世界的途徑，因此，前理論領域仍然具備一些，不是如同科學理論一般的嚴謹形式，即，一種「準形式」的樣態，例如，當某個人面對某種情緒時，他可能無法以任何嚴謹的理論論述來思考這種特殊情緒的內容及形式，或者可能是，在相關的理論領域尚未構成對此類情緒的理論建構，但是，即使在沒有這些理論論述的幫助下，這個個體仍然能形成關於此情緒的初步「非理論性掌握」，如，這種情緒表達「苦中帶甜」的滋味。就 Mannheim 而言，前理論領域的經驗具有相當的豐富性，甚至單單一個經驗對象，就可能同時具有「多個」形式在其中，如此，即使人們觀察的是同一個「對象」，也會因掌握到對象的不同「形式」，而獲得關於此對象的不同角度下的內容。這正如他所表示的，「理論化」過程早已開始，一方面是在被認識的對象本身已具備多個不同的形式，就掌握對象而言，也就是掌握它那些「準形式」層次的面向，關於對象的掌握經過了這個「第一層次」的決定；另方

25 同上引書。p.38。

面，理論知識的「第二層次」也將決定人們認識對象的方式，及對象所呈現給我們的「理論形式」。由此，才能確保這樣的「方法論」建構，在「本體論」上有其有效性。

在尚未進入到「理論」思考前的「前理論」掌握，又是以什麼樣的方式進行？也就是問到，在進入到內在思考前，個體是如何「意識到」或者是「滲透」進客觀對象的？簡單說來，前理論就是在進入到理論思考前的思考，其是以「功能性」為取向的思考方式，也就是在這個階段，個體是以「功能性」取向來掌握對象。任何的客觀現象在一開始呈顯於個體眼前時，它們自身就以一種「系統化」的構成方式存在而被個體以一種社會性地「直觀」意識到，並以我們意識中已存在的「集體意識」框架，包括相關的經驗及概念，以及觀察者所依據的學科系統等，來加以「滲透」及「補充」此經驗表象。此階段，現象仍未進入到理論中被探究及思考，個體是以「體驗」(erleben)的方式，並以現象或對象所具有的「功能性」來加以掌握，而這種能夠以功能性來體驗現象的可能性在於，集體及個體的生活為之提供的「精神結構」基礎為必要條件：

但是，正像只要能夠持續存在的、進行內在思考的可能性並沒有在現象內部被給定，人們就不可能對文化進行哲學思考那樣，如果正在進行體驗的主體並不同時具有體驗所有這些形成過程的功能的能力，那麼，任何社會學的概念層次也都會成為不可能。任何一種單一的精神形成過程所具有的功能性，都有一種與之相適應的、既與個體生活有關又與集體生活有關的態度。這種對功能性的適應是一種前理論的態度，而不是一種理論的態度；正因為如此，進行社會認識的主體不只是理論的（或美學方面的）主體，而且也（像狄爾泰稱呼的）是「整個的人」，或者說（像我們以後將準確稱呼這個術語的那樣）是社會人。²⁶

根據上段引文，一種對經驗「形成過程」的功能性體驗，換言之，對於經驗形成過程的掌握，不是只能以純粹「理論」意義的方式來「理解」，其實早在「前理

26 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，劉繼同、左芙蓉譯。文化社會學知識的突出特點。收錄於：文化社會學論要。2002。北京：中國城市。頁：1-175。此處頁：48。

論」階段，經驗形成過程就己能作為一個「統一體」的方式被非理論的方式，即「直觀」地掌握。「體驗」此概念蘊含著一個特徵，針對同一個形成過程的功能性直觀，雖然可以獲得具有「社會性」的意義，也就是多數的主體所會作出的相同或相似的直觀掌握，但是「體驗」更深一層，它還可能包含了個體自身「獨特」的「意會」在裡頭。

Mannheim 所認為的在「前理論」階段，個體對認識對象的掌握是以一種「功能」取向的方式來進行，那麼，這個「功能性」取向又是所指為何？

三 最初經驗的掌握方式：直觀有效性

Mannheim 關於「功能性」的說明，主要集中在〈文化社會學知識的突出特點〉第九到第十一小節的討論中。在此，先就「功能性」此概念進行簡單的討論，針對此概念，或許可以如下方式說明，即，「功能性」的適應也就是透過「直觀有效性」來達成，這除了具體表明人們在一般生活中的「最初經驗」是如何開始或如何可能外，Mannheim 透過對社會科學的「普遍性」思維的批判，再次確認社會科學的方法和概念，必須遵循「方法論」在「本體論」上的「同一性」此準則，接著才能回答社會科學研究的範疇的「客觀有效性」的可能性判準。最後，再說明他所謂的從「前理論」前進到「理論」階段的過程。

首先是前理論的「直觀階段」。Mannheim 使用「功能性」取向的掌握主要是要區別於那種已進入到理論階段的「分析性」和「普遍性概念」的思維和掌握對象的方式。但在這裡，Mannheim 要批評的一點是，他指出社會學思考其研究對象時，的確是將此對象視為一個「客觀」存在的對象來觀察，但是，當研究者從這個「客觀對象」出發，視之為一種「如其所是」(something itself)²⁷的對象時，當研究者專注於分析此對象的內容、成分、信息等等時，卻忽略了一個問題，即，當這一切在「理論」領域內發生得如此自然而然的時，那麼，在「前理論」階段，個體在掌握某個對象時，他會像在「理論」階段的認識過程那樣，以同樣的方式

27 參閱 Mannheim, Karl: On The Interpretation Of Weltanschauung. In: Essays on the Sociology of Knowledge. London: Routledge & Kegan Paul 1972. pp.33-83. here p.43.

認識對象嗎？對 Mannheim 而言，在「前理論」階段的認識過程中，個體不會以理論般的方式來掌握對象，個體是以一種「非分析性的態度」來理解對象的，當然，這裡的非分析性主要是與理論層次的概念、結構分析相對立的。

既然不是以分析性的態度、方法來面對經驗對象，那麼，一個個體，或說是一位「整個的人」，在「廣義」的認識過程中²⁸，其在生活中「最初」地是如何掌握經驗對象的，也就是「最初經驗」是如何產生的？將這個問題以另一種方式來問，也就是關於這種「最初經驗」的「認識有效性」問題？在此，Mannheim 提出了一個問題：關於「將有效性括號起來」是如何可能的？事實上，Mannheim 在這裡也正是要批評一般的科學概念，作為一種高度抽象化、概括性的「形式概念」，往往忽略在理論概念形成的前理論階段的概念，其所構成的概念往往只是單純的「描述性概念」，是如何與對象形成聯繫關係的？這種「有效性的聯繫」在社會學的概念中很重要，只是，社會科學往往忽略這個問題。Mannheim 舉了一個例子來說明社會學的概念與其它科學領域的概念之間的差別。Mannheim 說明了 Max Weber 的社會學概念，「社會行動」與法律學概念，「法律秩序」的差異，後者並不考慮經驗事實在思考過程中「有效性」置於括號的問題；也不考慮觀察者的認識過程，即直觀性地「前理解」過程。法律學是規範性問題、概念，但社會學卻是對於「事實」(fact)，包括，主觀意義附於行動之上、預期的意義、動機、個體的多元性、經驗過程等問題「詮釋性地理解因果關係」的過程。因此，在 Weber 的意義下，「社會學（就這個語詞現在具有的、經常被人們含糊使用的意思而言）應當指：一門尋求從解釋的角度理解各種社會交易²⁹科學，因此，它是一門尋求從因果關係方面解釋這些交易的過程和結果的科學」³⁰。在這裡，Mannheim 主要是要強調，對於各種實在，把各種有效性的形成過程都放到括號裡的這樣一種過程，是如何可能的。這裡可以先區別一下「有效性括號」的兩個層次，一是法律學中的概念，它是一種經過高度抽象後的形式概念，它不僅不同於社會學的「社會事實」的過程的理解，法律學概念的構成是透過上面所提到的

28 這裡的「廣義的認識過程」主要是區別於理論階段的狹義的，或說是真正的「認識過程」。

29 這裡的「社會交易」應該就是指「社會行動」。交易：Handel：行動、交易。

30 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆) 原著，劉繼同、左芙蓉譯。文化社會學知識的突出特點。收錄於：文化社會學論要。2002。北京：中國城市。頁：1-175。此處頁：43。

包括一些假設，如，忽略或去除主觀意義附於行動之上、預期的意義、動機、個體的多元性、經驗形成過程等條件所達成的。而另一種「有效性括號」的層次則是在一個非高度抽象化和形式化的認識過程中，即，一般生活狀態中的關於認識對象有效性不被，或不輕易被懷疑的過程是如何可能的此問題上。在此要討論的是這第二個有效性類型。

既然「有效性」的思考是社會學需要去關心的問題，因此，接下來的一個問題也就是，在「最初經驗」中構成其有效性的條件是什麼？這裡的「有效性」是指構成聯結思維個體與經驗對象的「最初有效性」的條件，也就是「直觀」（Anschauung），Mannheim 也有使用「直覺」（intuition），但此兩概念對他而言應是所指相同。Mannheim 並未直接對「直觀」進行界定，但很明顯地，這個「直觀」概念來自於 Kant。在 Kant 那裡，「直觀」也就是在「感性」階段，透過時間及空間，經由直觀的方式來掌握外在對象，當然，真正能夠掌握到的是對象的「表象」。就 Mannheim 來說，他在使用「直觀」時，是在「本體論」的層次上來確定這個個體與對象的聯結及表象的掌握，那麼簡單來說，直觀也就是對經驗對象的一種「立即掌握」，沒有經過理論分析，而是一種以社會性或生活性「功能」出發的即刻掌握。此外，他也在僅僅將「直觀」視為是局限於個體的「個體性直觀」的想法，擴展到了「社會性直觀」或是「集體性直觀」，而後者保證了前者的可能性及直觀的可能性範圍。

另外要提的一點是，不僅僅只出現個體在與經驗對象的最初經驗中所具有的「直觀有效性」，保證了「主體－客體」之間的聯結關係及有效性，在剛才提到的「社會性直觀」和「集體性直觀」中也表明了，Mannheim 進一步去問這個「個體性直觀」是由什麼來保證的？這就是由「意識的社會結構」³¹來保證。社會性及集體性的直觀保證了共享的「經驗結構」的存在，而這經驗結構的某一些部份又內化到了個體的意識結構中，經由個體以「心理學」的方式及「個體意識」的方式表現出來，這也就是存在著「個體－集體」之間的相互聯繫、保證及滲透的關係，個體意識的結構反應了「部份」的「社會意識結構」。集體性的意識結構不只保

31 同上引書。頁：62-63。

證了個體意識的可能，個體思維過程所使用的一些思想模式、範疇、結構等等，也都受到了社會意識結構的保證及「延續」³²，這裡也就出現了 Mannheim 常常被人討論的關於「思想－存在」之間的關係，或許，他在思考這類關係時就是從這種在廣義認識過程中的直觀性的「主體－客體」關係，再加入「社會學」的成份，也就是「社會意識結構」保證下的「個體－集體」的聯結性關係。

四 世界觀的社會制約性

在我們說明了這種初步的「個體－集體」和「主體－客體」之間的聯繫關係後，接下來要說明的是之前已提過的「非內在思考」的過程。就 Mannheim 來說，社會學所使用的不只是單純的「理論性內在思考」，也不僅僅停留在「直觀」性地掌握層次，而是要進一步追問那些某個時期的「特定的思考模式」可歸因於什麼樣的社會性因素。

就之前提到的「有效性括號」問題，當然，對一個「對象」的初步掌握，是將此對象視為一個「無需懷疑」的對象來面對，但這個「無需懷疑」意味著什麼？在「直觀功能性」的掌握過程中，主體是以立即地掌握住對象在「當下」表現出來的東西，而對於對象所呈顯出來的表象，不需要，也不會去提出質疑。這一切都在「最初經驗」層次的直觀性掌握下形成。但是，這裡出現一些問題：對於對象的掌握是否停留在此層次即可？此外，這個「外在對象」，或是，之後會談到的「文化客觀物」(cultural objectification) 的「意義」理解，是否就如其現實表現般地那樣「自然」？那樣「全面」？

的確，「直觀性」掌握是有局限性的。直觀性掌握所面對的對象，是一個「客觀」的對象，所掌握的細節是此客觀對象的內在及功能性關係，從而得到的「客觀內容」。但是，很明顯地，站在社會學理解社會對象的層次上，這樣的「客觀內容」的獲得，並沒有進一步提供社會學任何「有意義」的內容，這裡的「有意義」的

32 這個「延續」的意義，主要在於之後會提到的，對歷史的認識過程中，「歷史的意識結構」保證了「過去」與「現在」的連貫性。但不一定是完美的「連續性」，至少就連續性此概念而言，隱含了「直線」發展的觀點。但就 Mannheim 而言，歷史的「演進」過程並不是這種平面式地、無矛盾的過程。

內容意指在「理論」層次上而言。從之前引的一段話中，Max Weber 也表明了社會學的目的是從「解釋」的角度「理解」各種社會行動的「因果關係」，就「因果關係」地認識所有的「客觀對象」而言，這種方式已經比單純的「直觀性掌握」要更進一步。

對 Mannheim 而言，如果只停留在單純的「直觀性掌握」階段，如果只滿足於這種「客觀對象」所提供給我們的「客觀內容」而已，那麼，我們將會遺忘這些「客觀對象」在最初形成過程³³中的「功能性」取向。但問題卻是，事實上，任何的「客觀對象」都具有這種使人「遺忘」的作用。在此，「因果關係」的探究已經從關於對象的「如是其是」的掌握，加入其它的「發生性」關係的思考，也就是將這些客觀對象視為是「更大領域」作用下的結果，無論是「心理學」、「經濟學」或是「社會學」上的「發生性」解釋。

那是不是可以說，Mannheim 在這裡「更進一步」的地方也就是接受了以「因果關係」的理解來代替或是進一步推進對於「客觀對象」的掌握？他在此接受了這種「因果關係」的說明。談到「因果關係」必然會與「發生學」的思考聯繫在一起，那麼，「發生學」思考是歸因於哪裡呢？在此，我們所談的是關於「世界觀」如何被掌握的問題，就 Mannheim 而言，任何一個「客體」，尤其是文化產物都可被視為是「個體」及「群體」的「創造性」的結果，但是，這並不表示我們在此要將任何一個客體或文化產物的「發生」純粹歸因於某個「個體」或「群體」。就 Mannheim 而言，如果只停留在這種個體或群體的「創造性」結果的歸因，將無法掌握關於對象更深一層的認識。這種「創造性」結果的歸因，掌握了某個個體或群體透過客體來表達他們的某種特殊想法，換句話說，這種歸因方式所掌握到的「意義」，是一種「內在的解釋」的掌握，也就是對關於此些文化創造物的內在概念和意義的掌握。

要提出的是，Mannheim 關於文化產物的理解社會學，是一個從「內在的解釋」

33 對 Mannheim 來說，我們無法直接觀察到的真正的「形成過程」，我們只能觀察到它的「結果」，也就是「部份」的遺留。這與之後會談到的對於歷史的認識方法相似。無法直接觀察到歷史的形成過程，但同樣可以「掌握」過去的那段特定歷史形成過程的結構性關係。

進一步進入到「社會－發生的解釋」的過程，因此，對於文化產物真正要掌握的，是它們的「意義」及意義背後的「經驗結構」。而這些發生性的解釋都「歸因」於世界觀透過「經驗世界」的各種活動表象出來：

但是，正是由於具有創造力的心靈能夠成功地將經驗內容轉變為某種作品，並且因此以某種可以為所有人理解的形式一勞永逸地保存了經驗的結構，因此，一旦理解的心理學家或者社會學家能夠從這種作品之中抽取出來的各種經驗結構和功能性，以各種觀念和意義的形式確定下來，這些結構和意義便會以某種可以進行考察的形式，和各種意義內容一起變成人們可以利用的東西。就任何一種文化的具體化而言，不可思議的地方在於，它雖然超越了經驗，但它同時也是經驗的——正是這一點使各種各樣的內在的探討和發生的探討成為可能。³⁴

在此要先提一點，這種對經驗結構「整體性」的掌握，不是只透過一個個體或文化產物就能加以掌握的。由於個體及文化產物都只表現了某部份的「經驗結構」和「世界觀」，因此，唯有透過一些方法才能加以掌握。而底下，我們將提出 Mannheim 是如何透過「意義」的詮釋和理解來掌握世界觀的。

34 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，劉繼同、左芙蓉譯。文化社會學知識的突出特點。收錄於：文化社會學論要。2002。北京：中國城市。頁：1-175。此處頁：80。

第三節 世界觀的意義掌握

一 世界觀的重新客觀化：文化產物的意義理解

在前兩節討論了 Mannheim 是如何界定「認識」的「本體論」有效性，和「科學認識」的有效性，及如何在認識過程中建立起來，並取得科學方法和範疇的有效性與真實認識過程的「聯繫有效性」。也因為有了這個假設，Mannheim 才能斷言，透過各種「文化產物」的詮釋和理解，即能夠掌握住某一歷史時期的世界觀特徵；也因此，才得以宣稱由「意義」的「再詮釋」所獲得的世界觀整體性概念，有其「客觀有效性」。

主體所掌握到的不是「世界觀」本身，這是因為，我們既然作為「世界觀」的表象主體，我們只能觀察到這些表象的「結果」。也不是要將這些結果「實體化」，而是要藉由這個表象所「傳達」的世界觀的某部份特徵，以「意義」的方式來掌握這些表象的一種趨近於整體性的「綜合」。這也同時表象了一個特徵，透過「意義」來試圖掌握世界觀，換句話說就是，對於那個作為認識對象的世界觀，它自己對於自己的一個「外在化」結果的認識，事實上，透過意義的「重新詮釋」和「重新建構」的那個世界觀整體，都是這個已外在化後的世界觀結構。在這過程中，作為「存在」的那個世界觀不僅認識到了作為外在化後的「自己」，但也就在這個不斷地重新詮釋和建構的過程中，詮釋者對於世界觀有「新的認識」，而不會只有單獨一種標準化的認識可能；同時，世界觀也在這個過程中，在盡可能維繫其核心本質的情況下，隨著歷史—社會時期的不同而稍微改變它的外表而得以持續存在下去和產生作用。

Mannheim 將文化產物「意義」的類型，或該說是彼此相聯繫卻又獨立的「意義層次」(stratum of meaning)³⁵，區別為三種，「客觀義」(objective meaning; den objektiven sinn)；「表達義／向外表達」，作為一種「文化產物」「整體性歷史」的外在表達，或是作為「個體」是一個更大的「集體」的表達。(expressive

35 參閱 Mannheim, Karl: On The Interpretation Of Weltanschauung. In: Essays on the Sociology of Knowledge. London: Routledge & Kegan Paul 1972. pp.33-83. here pp.44.

meaning ; den intendierten Ausdruckssin) ; 「文獻義」，作為理解世界觀最主要的意義類型，可分別作為文化－社會－歷史整體，或是此三領域的某種「綜合結構」的「文本」、「文獻」(documentary or evidential meaning ; den Dokumentsinn)。

Mannheim 舉了兩個例子來說明這三種「意義」：「一個人看見了他的朋友給了路邊的乞丐一些錢」³⁶；另一個例子是，「在一次射擊中，因為偏擊而射中了樹林裡的一個哨兵，他受了傷，疼得大聲喊叫」³⁷。在這兩個例子中，最先進入到認識者的「感覺」領域的兩個「動作」³⁸，「給乞丐錢」和「一聲喊叫」，在「功能性」掌握下並不需要經過特別的解釋及反思就能立即地被「理解」為「施捨」及「叫喊」，這個層次是「客觀義」。當這兩個初步的認識進一步地分別被「觀察者」理解為是「協助」和「受傷了」的時候，此時，就獲得了「表達義」，此意義被理解為與「表達」此「意義」的「行動者」相關聯，或者用 Mannheim 的話來說就是，「察覺」(awareness) 和「有意識地掌握意向性客體」³⁹ (consciously held intentional object)，這也就是試圖將對象視為一種「有意識地」或是「無意識地」傳達出、表意出某種藉由「行動」或「言語」等「符號」來傳達某種「意向」的思考，而「表達義」是根據「客觀義」的獲得而來的。最後，則是經由前面兩種意義而來，但卻又可以在某程度上跳脫前兩種意義的「文獻義」，在這兩個例子中，「文獻義」出現在當觀察者在他的「視覺範圍」⁴⁰中所獲得的對象，提出一

36 同上引書。p.45。

37 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，劉繼同、左芙蓉譯。文化社會學知識的突出特點。收錄於：文化社會學論要。2002。北京：中國城市。頁：1-175。此處頁：49。

38 Mannheim 舉了 Fiedler 的「理論意義」和「視覺意義」的差異。參閱 Mannheim, Karl: On The Interpretation Of Weltanschauung. In: Essays on the Sociology of Knowledge. London: Routledge & Kegan Paul 1972. pp.33-83. here p.51.

39 同上引書。p.53。

40 也就是「視域」。我們說相對而言，客觀義是最少受到文化差異的影響的 (relatively the least impaired by cultural remoteness)，但這卻也暗示了，並不假定有一些獨特的和普遍地有效的「視覺範圍」。而每一個被給定的客體的某部份、不同的外觀或是變動，都因為它們在不同的「視覺範圍」(visual universe) 中而構成不同的「視覺意義」(visual meaning)。同上引書。p.51。

此外，構成「視域」(Geschichtskreis) 有兩個特徵：一是在主體－客體間構成一種「新的聯繫」，兩者間形成一種「統一體」(Einheit)，在此聯繫上構成「新的認識對象」；另一則是，「Geschichtskreis」中的「Geschicht」和「kreis」就同時具有「歷史性」及「範圍性」、「結構性」和「聯結性」的特徵，因此，視域本身結構及其中的內容都是「動態」的。參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，劉繼同、左芙蓉譯。關於文化及其可解釋性的社會學理論。收錄於：文化社會學論要。2002。北京：中國城市。頁：177-405。此處頁：251-257。

種「理解的需要」，也就是進一步去提出問題：這個對象對他而言意謂著什麼？在這兩個例子中，「文獻義」的獲得在這個問題下就會變成是「偽善的」⁴¹（hypocritical）和「有人（可能／應該）受傷了」的「解讀」。

就剛才所舉的例子而言，出現在觀察者「視域」中的對象不是那些可見的「肢體動作」，而是這樣的一個動作所承載的意義為何，換言之，觀察者所真正掌握到的，或說是「社會性」地掌握的對象是那些透過「行動」（區別於「動作」）所傳達的「社會性意義」的理解，這尤其在第二個例子中特別明顯，觀察者實際上並未「看見」是誰發出了喊叫聲，他只是「聽見」了一聲喊叫，藉由他所處的「情境」（演習）作為提供可能的、相關的各種「意義類型」（如，有人被打傷、有人在開玩笑等等）的幫助下，會在他的「視域」中出現那些特定會出現的「畫面」，觀察者真正認識的是這個「畫面」、是那個「喊叫聲」，而不是藉由空氣的振動而能傳播的「聲波」，雖然，「喊叫」需要透過「空氣」和「聲波」才能傳散開來，或是，在藝術作品中的那些物質材料等的所謂「感官材料」都只能被視為是「意義」的承載體或是「物質媒介」（material medium）⁴²而已。「聲波」（或是單純的聲音）是「物理性」的，而「喊叫」及因為「喊叫」而引起的功能性理解卻是「社會性」的。

二 對有意義事件的理解

那麼，「世界觀」又是如何經由這三種意義而得以被掌握呢？Mannheim 會以「意義」的方式來掌握世界觀和經驗結構，最明顯的一個出發點就在於文化科學的客體不同於自然科學的客體。文化科學的客體是那些「文化產物」（cultural product）⁴³，Mannheim 視之為一種「意義的載體」（vehicle of meaning）⁴⁴，而自然科學的對象是那些可被「觀察」到的「事物」（thing）；自然科學的方式是一種「因果解

41 參閱 Mannheim, Karl: On The Interpretation Of Weltanschauung. In: Essays on the Sociology of Knowledge. London: Routledge & Kegan Paul 1972.pp.33-83. here p.47.

42 同上引書。p.50。

43 同上引書。p.43。

44 同上引書。p.44。

釋」(causal explanation)，而文化科學則採取「意義詮釋」(interpretation)。這與 Mannheim 所提出的一個問題有關：「世界觀」是否可被視為一個「客體」(object)？到目前為止，「世界觀」都不是可以被直接地視為一個如同客觀的「事物」一樣的存在，但同時，世界觀和經驗結構確實透過各種文化產物承載了其中的某些部份。不過，這並不表示某一歷史時期的「世界觀」的掌握等於將這些文化產物加總起來的合，就 Mannheim 而言，世界觀的一致性和總體性意謂著，它同時是超越理論和所有的文化產物的⁴⁵，而不是如簡單的「因果關係」處理下的「馬賽克拼圖」一般⁴⁶。如同之前已提過的，「世界觀」有其「整體性」，這樣的「整體性」在心理、意識層次上是作為一種直觀式的「格式塔」(Gestalt) 表象出來的，任何的個體意識在面對這個世界時，都能感覺到「世界」這種無法被物理性地、空間性地切割開來的「整體性」。

剛剛談到的例子是那些實際可被觀察到的「行動」，但是，「世界觀」的表現不完全是經由這些「行動」，它還同樣透過其它的「非行動」的各種「文化產物」來呈顯，如，文件、藝術作品、思想等等。明顯地，諸如某個歷史事件、藝術作品等的文化對象，其被掌握的方式與「行動」有所不同。這些歷史事件或藝術作品，雖然可能是某個個體的「創造物」，如，「英雄造時勢」、「甚具個人色彩的藝術創作」等，但事實上，無論它們多麼地「個體化」、「個性化」，它們總是具有一些「非個體性」的特徵，也就是，「世界觀」的「整體性」是無法純粹藉由這種全然的「個體性」展現出來，「整體性」存在於、超越於「個體性」之後，換言之，透過「集體性」反而更能接近這種「整體性」的表達。

因此，在「客觀義」及「表達義」兩層次內，它們在掌握關於「行動」的意義上並未顯出困難，但是，當對象是「思想」或是「藝術作品」時，它多少就有限制。Mannheim 指出，雖然「表達義」和「文獻義」兩者都要求超越對象的「客觀義」本身，但兩者還是有所不同，當所面對的是「行動」時，「表達義」是一種進行「個體」經驗流的「橫斷面」分析(cross-section of the individuals experiential

45 同上引書。p.41。

46 同上引書。p.69。

stream)，探究的是發生在某個特定時間、情境的「心理過程」，主要是一種「(社會)心理學」的層次，但是，在面對那些「非行動」的對象時，對象本身仍然能夠「表達」出某些意義。在同樣的情況下，「文獻義」一樣，藉由「客觀義」和「表達義」的幫忙，它要詮釋的對象不是這種在一個特定經驗成真的短暫性過程中的事物，真正要掌握的是那些在藝術的創造中藉由主體顯現自身的那個「精神特質」(ethos)⁴⁷，也就是透過「文獻義」找出屬於「文化特性」(culturally characteristic)的部份⁴⁸，是一種「文化社會學」的層次。表達義的獲得，理解者要站在一個「同情」和「關係緊密」(familiarity)的基礎上，所獲得的也主要是心理學層面的理解。但是，詮釋義則相反於此，是要在「文化意義」(cultural sense)的層面上來獲得對象的「性格」(personality)和「表徵」(outlook)的⁴⁹。

而「文獻義」的「詮釋」及「比較」，也只能經由其它的「文獻義」來進行。而不同的文獻之間也不存在「因果關係」的理解：

換句話說：不同的文獻之間沒有因果關係；我們不能解釋一個是另一個的因果產物，但是只能追溯兩者回到同一個整體一致性的世界觀，它們兩者都是這個整體的部份。〔……〕詮釋適用於更為深層的意義理解；因果解釋表現了一個給定的意義的實現和體現的條件。〔……〕意義它嚴格意義上的本質只能被理解或詮釋。理解是有適合掌握一項意向性的意義或者是一項建議的有效性（這個，包括客觀和表達義）；詮釋意謂著將抽象地區別開來的意義層次彼此關聯起來，尤其是與文獻層次的關聯。⁵⁰

理解、詮釋「行動」與「文化產物」是不太一樣的。探究一件藝術作品，如，一幅畫，從「客觀義」所呈現出來的包括線條、構圖、色料、紙材等等；在「表達義」中，作者透過整幅畫表達他對於某些對象的「反思」或是一種「靈感」；同一幅畫，當考慮的不是它的「質料」、不是作者的「反省」，而是將它當作一個「非

47 同上引書。p.55。

48 同上引書。p.57。

49 同上引書。p.56。

50 同上引書。p.81。

實體化」的對象，也就是將它當作一個「事件」(event)⁵¹而不同於「客體」(object)時，對 Mannheim 而言，「事件」只能用「詮釋」來加以理解。也就是將「文化產物」視為一個「有意義的事件」時，就可以藉由它來探究它的「社會－發生」，進而獲得關於某個「歷史時期」的「精神特質」，而在藝術領域中則可以用不同的「風格」概念來指稱此一精神特徵。也因此，幾乎所有可能存在的「文化產物」都能夠作為詮釋某時期「精神」特徵的材料、文獻了。

三 以重要意義的方式存在的有效性

這裡牽涉到關於「有效性」(Geltung)的問題⁵²。所謂的「有效性」，或許，在 Mannheim 的文本脈絡中同時指向一個一體兩面的「有效性」層次。在上一個段落中曾指出作為對象的「文化產物」是被視為一些「有意義」的事件和對象，而這種對象的「存在」方式，Mannheim 指出，也就是「文化社會學的有效性」，是一種以「重要意義的方式存在」⁵³ (in den Weise der Bedeutsamkeiten existieren) 的有效性，其不同於哲學的「普遍有效性」，認為有一絕對「真理」在邏輯上預先存在的假定，例如，畢達哥拉斯定理、數學公理等⁵⁴。這種以「重要意義的方式存在」的有效性所掌握到的外在世界是一連串彼此間相互關聯的具有各種作為「意義脈絡」(Bedeutsamkeitzusammenhang)、意謂、集體表象等特徵而存在，

51 同上引書。頁：45。

52 在 Mannheim 所使用的「Geltung」此概念，如對應到英文應為「validity」。可參閱 Mannheim, Karl: *The Problem Of A Sociology Of Knowledge*. In: *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul 1972. pp.134-190. here p.153.

53 區別於心理學的以「個體的心理過程」對心理對象所保證的有效性；也區別於自然科學以物理的「時空間」中的事物組成的世界的有效性。參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，劉繼同、左芙蓉譯。關於文化及其可解釋性的社會學理論。收錄於：文化社會學論要。2002。北京：中國城市。頁：177-405。此處頁：293-294。

54 同上引書。頁：296。

此外，Mannheim 也在〈知識社會學問題〉中指出，「形式有效性」(Geltungsform ; form of validity) 的哲學，當然，這裡指康德主義下的「形式先驗論」立場，此主義的立場建基在「形式」的自主和永恆，而「內容」則是完全由「存在」所決定，但因形式的永恆性，因此，內容的變與不變並不會與形式構成相對應的關係。換言之，關於世界或對象的認識的有效性，是這些先驗的「形式有效性」，而這樣的形式有效性是與那個能夠「相對地表象」既定歷史－社會結構的形式與內容關係的「有效性」(Geltung)，形成絕然的斷裂。此部份的討論請參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，徐杉譯。知識社會學問題。收錄於：卡爾·曼海姆精粹。2002。南京：南京大學。頁：1-64。此處頁：19-21。

而使用「Geltung」且去批判「Geltungsform」多少也反映了 Mannheim 對「本真」(Echtheit) 的強調，而非對「一般真理」(Wahrheit überhaupt) 的信仰。關於本真，請參閱本論文第五章第三節。

換句話說，世界是作為一個「意義網絡」而存在著。而這些被「命名」的對象，這個命名過程所指稱的對象並非是一般性的概念，也非限於哲學的內容及命題本身，而是對前科學領域中的對象所進行的指稱而已。

如果，詮釋者所真正掌握到的是這些具有重要性的「意義脈絡」，而這樣的意義脈絡透過各種文化產物表現出來，因此，這些文化產物就變成了意義脈絡表達的「文本」、「文獻」，我們藉由理解、詮釋文本進而得以「滲透」(penetrate)進這些作為某個「整體」之部份表達的脈絡中，不過，文化－歷史的詮釋不只要是在符合歷史的可見的證據上「正確」，它還要在滲透對象的深度上「適合」(adequate)⁵⁵。

每一個「意義對象」都是以一種「準形式」(in-formed)的方式而得以被掌握，而每一個對象可能都包含著多個不同的「形式」在其中⁵⁶ (several superimposed aspects of form)，透過不同的形式所掌握到的「內容」也有所不同。無論是這個對象本身所「表達」出來的「形式－內容」為何，理解者都不能利用自己想當然地，或是，「時空錯置」的方式，來理解對象，這些「形式－內容」都可能隨著歷史時期的變遷而不同，導致如此結果的某對象，其自身都「表達」出具有特定的歷史－文化時期的「氛圍」，它們變成一種獨特的「歷史事實」(historical fact)⁵⁷，要考慮到此些對象生成或所處的「歷史背景」⁵⁸ (historic background)：

表達義一樣是‘給予’的；如果對它的詮釋有特定的困難，那只是因為，不像客觀義（譬如說，一幅畫的構圖）是自我包含的而且因此只需針對圖畫本身進行確定即可，表達義在題材中所表達出來的美學要素，線的延伸或

55 由於 Mannheim 強調只能認識到對象的「片面性」，因此，適當地理解和詮釋要比「正確」地詮釋來得重要，或說是，沒有一個絕對「正確」的詮釋，而這些問題都關乎到「立場」決定知識的觀點。

56 參閱 Mannheim, Karl: *On The Interpretation Of Weltanschauung*. In: *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul 1972. pp.33-83. here p.48.

57 同上引書。p.46。

58 Mannheim 舉了幾個例子：如，中世紀時決定了圖畫所表達的內容要與聖經和神聖性有關，那麼，如果站在當下要來獲得這種內在地固有於當時情境的圖畫的「表達義」，就會顯得有些困難；或是，在中世紀的一些關於聖經的事件的畫作中只是為了表達宗教的欣善而已，但在現今看來卻有些許性愛的(erotic)表達義在；最後一個例子是，在中世紀時的戲劇中，只不過是一個瞎眼而又行動不便的喜劇人物，然而，到了近世代卻將唐吉訶德這個英雄視作為是一個喜劇人物。同上引書。p.49。

縮短，都不能不分析那個「歷史背景」，我們必需斷定的是，意向地表達義只能經由根據事實的歷史探究來加以發現，換言之，當我們在對它進行調查時，我們必需利用在任何歷史—事實探究所使用的方法。⁵⁹

事實上，那種視「形式—內容」二分的觀點是立基於靜態理性哲學，且缺乏普遍的適用性，它只相符於「單邊思考」(one-sidedly thinking)而導向於將客體操作成嚴格的「似物」(rigid thing-like objects)的思考方式。而相對於這種思想的是，形式與內容的關係是，「形式」和「內容」的改變是與「自我更新」(self-renewing)的「內容」一起變化的。就 Mannheim 而言，這種遠離「似物」的思考方式，愈能接近精神和智識實在的真實歷史性基礎 (the actual historical substratum of psychic and intellectual reality)⁶⁰。

關於「歷史背景」的概括及「滲透」，都涉及到「如何」有效地或可能進入歷史脈絡的問題，因此，底下將討論關於 Mannheim 對於「歷史」的一些觀點。

59 同上引書。p.54。

60 參閱 Mannheim, Karl: *Historicism*. In: *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul 1972. pp.84-133. here p.91.

第三章 歷史社會學：歷史的重新客觀化

如果第二章主要在試圖界定 Mannheim 對於「思維」的思考，是建立在「認識過程」的從直觀有效性的討論，進到科學認識的有效性的過程中。那麼，第三章的討論，多少可以框限在他對於「存在」的思考，即，透過對「歷史過程」的「動態」預設和「過程性」的強調，進而間接地確定了「存在的過程性」特徵。另一部份則在於「歷史知識」的獲得，透過對於歷史的「重新客觀化」的「再詮釋」和「再理解」的方法，一方面保證了對於「過去」歷史的認識的可能性和有效性，另一方面，「綜合」的觀點也在這裡有較為明顯的提出。

第一節 從歷史哲學到歷史社會學

無論是「世界觀」的研究，還是「歷史社會學」的建立，都表達出 Mannheim 對於「存在」、「實在」的一種「動態性」和「過程性」的思考模式。

Mannheim 在〈歷史主義〉一文開頭就界定，「歷史主義」作為一種「世界觀」，它作為一種「智識力量」(intellectual force) 不只滲透到「思想—生活」中，同時，它決定人們如何想像歷史。Mannheim 指出，歷史主義的對立面是「浪漫主義」(romanticism)，浪漫主義者缺乏一個當代的世界觀，其認為世界不過是一種「有機地」發展 (organically developed)、一種人為的 (artificial) 和「計劃的」(programme) 的過程。相對於此，歷史主義則認為世界、歷史處於「持續生成」(having evolved) 和「持續發展」(developing) 的過程，一種處於持續不斷地歷經「發展」和「綜合」的「動態」過程⁶¹。而造成這種一方面是，認為歷史有其作為「最終位置的靜態哲學的理性」(the ultimate position of a static philosophy of Reason)，與另一方的「動態生活的歷史哲學」(a dynamic historical philosophy of life) 的對立的邏輯，造成這種對於「實在」(reality) 的不同態度的原因在於「超越哲學的」(supra-philosophical) 和「前哲學的」(pre-philosophical) 的生活態度

61 同上引書。pp.84-85。

⁶²，而「歷史主義」在思考上就將目光投向這個領域，找出那些具支配性的社會—文化實在及力量。

歷史的存續是一個複雜的過程，而維持歷史存在及促使歷史變遷的力量同樣相當多元而複雜。先前提到的對於世界採取「意義」理解的方式，同樣，面對歷史也是如此，由於無法直接掌握到歷史本身，但可從「歷史—文獻」、「整體—個體」的「相互滲透」和「相互融合」中，來掌握彼此。

雖然，Mannheim 指出歷史主義的思想和生活模式，在於它展現有能力去經驗「精神—智識」(spiritual-intellectual) 世界如同一個「流動的」和「成長的」狀態，但是，如果無法在這持續變動、看似無秩序的過程中掌握到那最內在結構 (innermost structure) 的話，我們是無法掌握到「歷史」的。在一般的史學方式上，常使用歷史學的縱向分析 (historical vertical analysis) 和歷史學的橫斷面分析 (historical cross-section analysis) 來掌握某個歷史時期的結構或是全貌，但事實上，這種著重於「分析」(analysis) 的史學方法，很容易落入一種「原子化」(atomization) 及「因果關係」的思考模式，而「歷史編纂學」就是一種以因果關係說明的事件史，「歷史編纂學」的「歷史時間」是一種不可逆轉的系列；由於歷史學家完全沉浸在歷史時間的連續體中，也就是，歷史不存在任何跳躍 (in historia non datur saltus)，所以，「歷史編纂學」事實上根本無法獲得各種實際類型，而只能看到歷史上的那些個體，只能看到那些獨一無二的特殊性。

一 歷史哲學的單一動力觀

Mannheim 的歷史社會學主要站在緊密聯繫「經驗—事實」的基礎上，對於 Hegelian 的「辯證理性」邏輯的批判及重構。那麼，Mannheim 又是如何批判 Hegel 的「歷史哲學」(philosophy of history) ？

62 同上引書。p.93。

Mannheim 指出，Hegel 的「歷史哲學」的核心特徵就是「等級體系」⁶³，其與「歷史編纂學」的時間觀相似，將時間的「連續」當作決定歷史意義的要素來對待，在這種「連續時間觀」中，歷史階段的「之前—之後」是兩個不同的「世界」。「等級」此概念似乎隱含一種明顯的「前—後」、「進步—落後」的想像，歷史的「進程」(progress)有其目的和目標，而這些都在作為自身同時又作為自身動力的「理性」的推動下，歷史是可以不斷地「進步」而表現自身的差異。換言之，正是由於「理性」使得「歷史」在「理性」之中，一種「歷史」與「理性」互為主體與客體⁶⁴的想像，進而推斷出「歷史是理性的實現」此斷言。而 Mannheim 批評了「歷史哲學」的這種「理性」的「單一動力」觀：

在這裡，在關於過去的、比較古老的歷史哲學（黑格爾）為作為一個整體而存在的歷史發展假定單一動力的地方，我們看到了這種已經受到破壞的、動態的一元論，看到了某種對正在得到適當位置的歷史過程的多元性說明。舍勒⁶⁵近來發表的一篇文章也表現了同樣的傾向，它對三種認識過程進行了區分：宗教、形而上學和實證科學，其中的每一種認識過程都具有自己獨特的「歷史運動形式」。⁶⁶

二 歷史社會學的多元動力觀

除了上一段引文提到的 Scheler 外，Alfred Weber 將整體的歷史過程區分為三個不同過程所構成的結構關係：社會過程、文明過程、文化運動。這三種過程自身在任何一個時間點，都具有其獨特的構成要素及形式，這些要素和形式的全部或

63 這種視歷史為一種「階段性」過程，具有「不可逆」特徵的說法，Mannheim 指出在 Comte 的「三階段論」中就可看到這種一般性的歷史哲學的痕跡。參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，劉繼同、左芙蓉譯。文化社會學知識的突出特點。收錄於：文化社會學論要。2002。北京：中國城市。頁：1-175。此處頁：135-136。

64 不單單只是「互為主體」而無「互為客體」，原因在於，當「理性」面對「存在」如何可能此問題時，「理性」就面臨到一個經由歷史事實「實體化」的過程，而這樣的「實體化」過程想必使「理性」受到它自己所創造出來的結果，即，歷史事實和實在世界的影響，或是某種程度的決定。如果不是如此，「理性」自身或許可能面臨到一個無法存續的可能。

65 其指《實證主義者關於知識的歷史哲學和知識社會學的任務》一文。

66 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，劉繼同、左芙蓉譯。文化社會學知識的突出特點。收錄於：文化社會學論要。2002。北京：中國城市。頁：1-175。此處頁：160。

是部分會在時間的流轉下存留下來，的確，會有不一樣，但「過去」總是以某種方式存續到現今。每一個過程都可獲得一種針對它的屬於「概括性」或「典型性」的概念指稱，但這種「概括性」⁶⁷概念絕對不能用於描述其它過程及其結構。**Mannheim** 提到要以一種「動態類型學」⁶⁸ (*dynamische Typisierung*) 的概念類型取代「表面類型學」(*flächenhafte Typisierung*) 類型，前者在掌握一個歷史時期因不同的社會、精神、文化「形成過程」彼此間，不同的「聯繫關係」而造成不同的「結構」特徵，藉由動態「社會－發生學」的考察不同的「形成過程」彼此間所構成的，經過「綜合」所統一的「複合體」(例如，利用某種「風格」⁶⁹ 類型來指稱)，以區別於抽象的、超越時間的社會性對象⁷⁰。

而 **Mannheim** 也接受了這種歷史過程的「多元動力觀」。他否定預設整個實現過程是「和諧」和「直線式」的「單一動力觀」此立場，由於世界是由不同層次的「形成過程」所構成的「統一體」，因此，世界的進程不再是一個由「理性」主宰的結果。不過，這裡出現一個問題：如果「歷史」的持存不再由「理性」所推動，那麼，「歷史」的「動力」可能來自於哪裡？這樣的動力尤其是來自於之後會談到的歷史的「辯證動態」過程本身。

67 同上引書。頁：159。

68 同上引書。頁：151。

69 關於「風格」概念，**Mannheim** 如此界定：「無論人們什麼時候說，各種文化形成過程和從屬於它們的經驗結構都屬於某種風格，他們都是從社會發生的角度來理解它們、而不是從個體發生的角度來理解它們的。把一種形式的結構和相應的經驗結構當作「風格」來理解，相當於把藝術作品的各種相關方面和相應的經驗結構歸因於相應的群體經驗，而不是歸因於富有創造性的個體。「風格」是一種現象，它所表示的是某些意義層次可以在藝術作品之中被發揚光大。〔……〕任何一個藝術作品都決不可能與它的風格完全一致。它總是包含著某種必須由個體來加以說明的剩餘物。風格所能夠達到的深度，標誌著人們只有通過共同體驗存在於一個既定的時代之中的某些領域，才有可能形成的共同基礎。」參閱 **Mannheim, Karl** (卡爾·曼海姆)，劉繼同、左芙蓉譯。文化社會學知識的突出特點。收錄於：文化社會學論要。2002。北京：中國城市。頁：1-175。此處頁：86-87。

70 **Mannheim** 所認為的，當一個社會學研究要探討某個「對象」時，這個概念必需明確地、同時地表達出兩個因素的聯結：社會－發生因素，與歷史分期的聯結。如，在此段文字的描述中，「發達資本主義中的無產階級」為例，它所表明的歷史分期不是歷史編纂學中的縱向的「年代」劃分，而是，以在某個歷史分期中的特殊的「社會特徵」，例如，可能同時包括社會實在、經驗實在、精神實在三方面彼此間所組成的特殊的「經驗結構」，作為歷史時期劃分的標準。而這種概念的分法，就要比單純地進行抽象的、超越時間的概念，如，「被從反面賦予了特權的社會階層」來得好。換句話說，**Marxism** 的「階層」概念，或是 **Weber** 的「行動」概念和 **Simmel** 的「形式－內容」等，這些經過抽象而具有普遍性的概念，它們都未考慮到當時歷史－社會時期的「總體性」的世界觀的制約，是無法真正表達出那個「精神總體性」的。同上引書。頁：154。

在討論 Mannheim 的「辯證動態」概念前，先就 Mannheim 對於辯證的想像作一簡要說明。辯證「辯證」過程帶來一種「複雜性」，而這種想像明顯地是要區別於「簡化」的「和諧單一動力觀」。當不同「形成過程」在不斷地製造自己的獨特要素時，不同層次之間就會出現一些不可抗拒的「對立」或是「衝突」，而這樣的對立誓必在不同形成過程和層次之間的「差異性」不斷地「分層」和「分化」的過程中持續下去。但是，這樣的對立不完全只有負面的意義，在「辯證」關係中，任一方都是在「對立」的關係中看到對方，進而可以認識對方，更進一步，認識對方的過程提供了一個「認識自己」的最好切入點，也就是，對立和衝突有助於對自身和他者的認識，而這種因為「認識」所導致的，促使歷史持續流動的動力，是一種「自我認識」⁷¹下的動力，它明顯不同於絕對理性控制下的關於實在的認識，反而與「實踐」有密切關係。與實踐的密切相關尤其表現在之後會提到的，對於歷史的「客觀化對象」的認識方式上，無論是對這個歷史對象的「重新客觀化」和「再詮釋」的「意義」獲得，這個「再詮釋」的過程就意味著一種「重新創造」這個認識對象的過程，而「創造」本身就意味著某種取向的實踐過程。換言之，對於任何可作為歷史對象的「文獻義」的文化產物的理解，取決於認識者立基於何種立場來觀之，進而掌握到它的不同面向。

但是，「辯證」過程並不否認存在穩定的「結構」，只不過，這裡的「結構」並不是一般想像下的概念。事實上，在本論文到目前為止所討論的文本當中，Mannheim 似乎並未提到及回答這個問題，而本論文在此也沒有要為 Mannheim 回答之意，只是試圖提出本論文自身的一些簡單的思考，而不作複雜的論述。

簡單而言，這可從兩個面向來看，而它都與「結構」此概念的想像有關。不過，這裡要澄清的一點是，這裡並不是把「結構」等同於「動力」本身，的確，「結構」作為形成過程的基礎和局限，它的確產生某種「限制性」的力量，不致於使「形成過程」一團亂，但它又不是想像中的那樣「靜態」。在這裡，從兩個面向來看待此概念。

71 也就是一種試圖避免因為與歷史的「疏離」，進而造成「自我異化」而無法認識自己的問題。這方面的討論集中於「意識型態與烏托邦」中。

第一個面向是，首先，關於「世界」作為一種「結構」來看，「結構」本身並不是如「實證主義」意思下的那種靜態的結構，Mannheim 一直提到結構應是「動態」持續變化著的，之所以能說結構是動態的理由在於，一方面，從「社會－發生學」來看，「結構」本身就是作為一個具有「準－發生源」的開始，而這個「準－發生源」也仍然處於一個持續變遷的過程中，事實上，「經驗世界」的多變就促使了這個「發生」的可能；另一方面，這種「結構」在文化、歷史及社會的「形成過程」中，是作為一種「準－目的性」的「驅力」(drive force) 作用著，「力」的「方向性」有時很難以確認，即便看似沒有方向的作用力，在本體論的層次上它仍然是具有「準－方向性」，即使它仍然無法被明確指認出來，這是由於當「處於方向之中」時，所能觀察到的不是「方向本身」，而是方向的結果⁷²，換言之，人類是無法成為一位能夠精確預測未來的「預言家」。

第二個面向在於，「結構」本身從一開始就不一定要與「等級體系」相對應，無論如何，等級體系的想像，用 Mannheim 的話來說也就是，為了「認識論」上的需要所「構想」出來的、經過實體化的邏輯概念⁷³，而這又與構成此種哲學思維的那些「前－哲學態度」有關。換言之，「前理論」領域常常以一種無形地、潛移默化的過程在作用著，事實上，它往往不是那麼容易或甚至不被意識到有重要性，但它作為歷史過程的動力之一，仍然將以一種「無意識的動力」(非「理性」意識的力量) 發揮影響力。

上一段關於「結構」的討論，同樣適用在 Mannheim 所宣稱的「世界觀」的「結構」上，在那裡，Mannheim 並未說明世界觀作為一個「結構性」的構成，此「結構」之所以為「結構」除了是當時的歷史－社會經驗的「抽象綜合」的架構外、其之為「結構」除了作為人所思維世界的前台外，還具有什麼樣的功能或特徵。雖然，Mannheim 並未進一步加以說明此問題，但就這裡對「結構」的討論而言，所謂一個結構內部的「多層次性」斷言所帶來的重要意義在於，「世界」和「歷

72 這與 Mannheim 所言的，只能認識「文化形成」的「結果」一樣。

73 Mannheim 原意是指稱為配合「認識論」的需要所「構想」出來的「認識論主體」(epistemology subject)，以區別於實際經驗世界中的「認知主體」(cognitive subject)。參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，劉繼同、左芙蓉譯。關於文化及其可解釋性的社會學理論。收錄於：文化社會學論要。2002。北京：中國城市。頁：177-405。此處頁：307-308。

史」不再只是一個「認識論」上構想出來的「唯一的」世界和歷史。歷史過程不但是「可逆的」，同時，「不同的世界」以「不同的世界觀」同時存在所證明，的確，在「本體論」上只存在一個「共同的世界」，一種「獨特整體」(individual totality)⁷⁴的存在方式，但同樣地，在「本體論」上不同的世界觀和經驗結構的同時存在也是確定無疑的。這重申了對於「總體性」的不可否定性，當「總體性」消失，世界是否可被認識就成了問題；同時，世界的秩序就變得無法理解。而且，如果人們不是生活在「同一個世界」中，各種世界觀是不可能形成彼此「對立」，而用來消解各種對立或因此可能導致的嚴重衝突狀態的「溝通」，在這樣一個雜亂無章的世界中是無法進行有效溝通的。

74 參閱 Mannheim, Karl: *Historicism*. In: *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul 1972. pp.84-133. here p.99.

第二節 歷史的演進過程：辯證動態的過程

那麼，又是如何在理論上思考歷史的形成過程呢？雖然，Mannheim 認為歷史的形成過程絕不是「理性」為唯一動力，或可說是，辯證動態過程本身不能等同於理性和理性的實現。歷史形成過程有其複雜性。

事實上，Mannheim 表明從「演進」(evolution) 這個歷史主義世界觀中，最為突出的概念來認識何謂歷史主義世界觀甚為關鍵。⁷⁵而 Mannheim 也指出 Troeltsch 的〈歷史主義及其問題〉從兩個方面來討論歷史主義，即，歷史研究的「認識論問題」和「演進」的概念⁷⁶。「演進」概念作為現代社會思考歷史過程的重要取向，並沒有什麼樣的特殊性，尤其是從「歷史學」研究來看，如何「理解過去」和從中反省現在展望未來，這不都是「歷史學」的基本目的嗎？但請注意，這裡的「歷史學」是專指「經驗」研究方面而言，而非同時包含「歷史哲學」。相對於此，那 Mannheim 所提的歷史主義世界觀下的「演進」概念又有何特殊之處呢？

這可從兩個方面來看。一方面是，Mannheim 一直試圖「聯結」前理論和理論領域的努力，在這裡仍然存在，換言之，也就是試圖結合「歷史哲學」（作為一種史學理論）和「歷史學」（作為經驗研究或史料研究），從「重新」界定史學理論開始，再在理論的層次上理解歷史對象⁷⁷。第二方面則是關於對歷史的認識「如何可能」和知識「有效性」的問題上，也就是，關於「相對主義」如何被解決的問題。

關於第一個方面，歷史如何「演進」有二個不同的觀點。首先是源於「歷史學派」(historical school)，其認為歷史過程 (historical process) 的最終基礎 (ultimate substratum)，也就是決定歷史如何發展的要素是「生活」(life)⁷⁸。歷史學派的

75 同上引書。p.86。

76 同上引書。p.99。

77 「史學理論」和「史料研究」（文獻研究）的最大差異也就在於，前者必須在「哲學」層次上預設邏輯結構，以提供後者「理解」對象的取徑，如，「總體性」、「辯證過程」等等。這在某方面說也就是，「史學理論」提供了觀看文獻的一套「系統」。

78 參閱 Mannheim, Karl: *Historicism*. In: *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan

核心觀點在於掌握了前理論領域中那些「非理性」的部份，利用「直覺－組織的完形表象」⁷⁹ (intuitive-organic representation of the Gestalt) 來認識文化領域中的，如，宗教和藝術、精神 (ethos) 和性愛 (erotic) 等的「自然精神」(psychic in nature) 方面的對象⁸⁰，也就是在「心理學」層次上以「格式塔」(Gestalt) 的方式來掌握對象的整體性。而其思考歷史過程的轉換，是以不同的「精神－文化」領域內的不同「格式塔」之間的轉換 (transformation of these Gestalts) 來理解，不過，這樣的轉換過程並未預設有「前後接續」和「更進步」的想法⁸¹。

另一個則是「黑格爾派」(Hegelian) 的「辯證理性」(dialectical rational) 過程，歷史過程的最終基礎是「精神」(spirit ; Geist)，也就是歷史－文化領域是「理性過程」的產物，因而得以被理性地、以「邏輯－辯證建構」⁸² (logical-dialectical construction) 來認識歷史過程。歷史的演進是作為「普遍理性」下的「普遍歷史」。

Mannheim 批評這兩種方法都有所「偏頗」。而他所採取的方法則是將這兩者結合起來，也就是，在前理論領域中以「現象學」的方式掌握住文化－歷史領域的「格式塔」模式；在理論領域包留了辯證法的「結構式」想像，進而可以「分析」和「比較」不同的時期、領域的差異，也因為承認了歷史是一個辯證過程，因此，「過去」歷史的「有效」認識變得可能，同時，對於「未來」如何發展也變得有跡可循了，但他仍然否認辯證的單一動力觀，進而認為所有的「實在」都是「動態」，而構成了他所謂的「辯證動態」(dialectical dynamic) 過程。

Paul 1972. pp.84-133. here p.106.

79 同上引書。p.109。

80 同上引書。p.111。

81 同上引書。p.111。

82 同上引書。p.109。

第三節 歷史知識的獲得

一 主體與歷史：歷史—哲學地相關的主體

就上段提到的關於「歷史進程」如何演進的最初的兩種觀點（黑格爾派和歷史學派）而言，這兩者在面臨到「歷史的展現」，也就是「歷史的實體化」過程如何有效地掌握上，都遇到了困難。換言之：如何確知真正掌握到了歷史的「真理」？

「辯證理性」和「非理性」領域的探究，它們在關於「個體」如何「滲透」進歷史的結構和取得意義的問題時，似乎並無法提供一個合理的立場。簡單說來，「辯證理性」這種由「理性」自身的「實現」作為「歷史」的「實現」的觀點，單方面地過度強調「整體性」的必然「自我再製」的說法，忽略了「個體性」的存在，也就是，那些可能是「偶然性」、「創造性」和「可逆性」等等的事件或集體行動產生和存在的必要性；另一方面，在時間軸上，「過去」的確存在，「未來」可被預期，但「現在」卻處於一種模糊性之中，使得關於「現在」的態度趨於一種「平面化」和「無力化」的虛無。相對於此，「歷史學派」的過度專注於「精神—文化」領域的那些可能只是「短暫性」的對象，使得它們無法在「理論—概念」上好好處理整個的歷史過程，也就是缺乏「整體性」的想像，進而落入「過去—現在—未來」彼此之間在智識認識上的明顯斷裂，因而只可能掌握到那轉瞬即逝的部份。

那麼，Mannheim 的「辯證動態」又有什麼更前進一步的嗎？他是這樣界定的：

因此，歷史主義尋求歷史自身的「真理」(the truth in history itself)，藉由試著追溯事實和價值之間的關聯，而能對於歷史和思想社會學的問題有真正的興趣。而一個「非歷史的」思想者將真理視之為超越時間的絕對，對於所有過去的系統都放置在同一個水平上，並且以絕對真理這個系統為判準，來接受或拒絕這些過去的系統。⁸³

83 同上引書。p.99。

Mannheim 所關心的是「作為歷史的產物的個體」如何與歷史形成「聯繫」，既「在歷史中」，但卻又能保留「對歷史的創造」的能動性。換言之，也就是：作為社會人，當然，同時也內在包含了作為歷史人、文化人，如何避免被「歷史」所「疏離」？

引文中，Mannheim 指出，歷史自身有其「真理」，而此歷史真理的獲得必須經由「事實」和「價值」的關聯來達成。在我們之前對「意義」的說明當中，任何的「事件」都被當作「歷史事實」來看待，而任何的「歷史事實」可被當作「有價值」或「有意義」的事實來看待，的確是要經過抽象化和「世界觀」與「文化」的介入才得以從中取得它的「意義」。當歷史的「真理」只能在「價值」和「(社會性)意義」作為取徑的情況下才可能時，那麼，哲學「認識論」內的「一般真理」⁸⁴ (*Wahrheit überhaupt*) (或「普遍真理」) 必然存在的邏輯假設就會受到挑戰，進而否定「真理」具有「超越時間」的論斷。但在說明 Mannheim 的「歷史真理觀」前，在此先說明在這種「非一般真理」下的「主體」的界定如何。

「康德主義」(Kantianism) 所提的「認識論主體」，Mannheim 不僅多次地批評此種主體只不過是一種「認識論」自身邏輯建構的虛構而已，其嚴格地將「沉思」(contemplation) 或「理論」(theory) 與「實踐」(practice) 區別開來，也就是將「認識主體」(knowing subject) 與「整個人格」(total personality) 絕然區分開來的作法表達疑意⁸⁵。Mannheim 對於「主體」的想像，或他所謂的「社會人」的概念，主要是從 Dilthey 的「整體的人」(ganze Mensch) 而來。「整體的人」此概念本身已包含一種「整體—個體」之間的「聯結」(或互為主體—客體的關係)，也就是，無論是「整體的人」或「社會人」，他們不僅僅只是單純作為「經驗人」存在，他們同時也是生活在「歷史中」，而不能沒有「世界觀」作為認識世界的前提條件，只要是作為「認識主體」，他就必然同時「穿梭」在歷史的「整

84 使這種標準完全從自身出發產生出來，不對生存狀態進行任何參照。「只有當它最終努力消除本體論的各種前提、歸根結底試圖把這個世界從某種具有形式合理性的意識之中推導出來的時候，它才具有內在的一致性。」參閱參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，劉繼同、左芙蓉譯。關於文化及其可解釋性的社會學理論。收錄於：文化社會學論要。2002。北京：中國城市。頁：177-405。此處頁：371。

85 參閱 Mannheim, Karl: *Historicism*. In: *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul 1972. pp.84-133. here p.101.

體性」或是「必然性」、和經驗—生活世界的「個體性」或是「偶然性」之間，也能夠同時「滲透」於這種彼此聯繫和透過「結構—主體」間的相互作用進而產生變化的關係之中。

Mannheim 指出，Troeltsch 在哲學原則的假定上認為：主體是一直擁有歷史的知識（the subject having historical knowledge）⁸⁶；而 Mannheim 也指出 Hegel 表示過：科學的主體和客體在某種意義上說就是一致的⁸⁷。因此，真正的擁有歷史知識的「歷史主體」（historical subject），是一種處於「經驗的自我」（empirical ego）和「認識論」的純粹地超越—時間（purely supra-temporal）的主體之間的，也就是：「歷史—哲學地相關的主體」（historico-philosophically relevant subject）就是人類性格的核心，他們的存在和動力是與歷史的支配的行動力量（the dominant active forces of history）同體的⁸⁸。這樣的主體不單只是「單向地」受制約於歷史，他還能夠進行哲學思考和具有「創造性」行動，此類主體站在歷史的基礎上，還能夠有效地運用各種「精神—心靈能力」和「慾望」在「世界」中的實現。這樣的主體不僅只是能夠在「普遍性的歷史」或「普遍性精神」之中，他還同時能夠擁有、掌握自身的「個體性的歷史」或「個體性精神」⁸⁹。

這種「創造性」的「實現」，事實上，在「辯證」和「演進」兩概念中，多少也隱含了這種（不是「資本主義」下的「理性主義」的）「不斷直線地進步」的想

86 同上引書。p.101。

87 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，劉繼同、左芙蓉譯。文化社會學知識的突出特點。收錄於：文化社會學論要。2002。北京：中國城市。頁：1-175。此處頁：25。

88 參閱 Mannheim, Karl: *Historicism*. In: *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul 1972. pp.84-133. here p.102.

89 在 Hegel 那裡，他是使用「世界精神」(World-Spirit)。參閱 Hegel (黑格爾)，謝詒徵譯。歷史哲學。1997。台北市：水牛。此處頁：59。

但是，Mannheim 並不是使用同一個概念，而是使用「集體精神」(collective spirit)，而「集體」的確在所涉及的範圍上是不等同於「整體」，一個「統一的整體」之內可能包含了「多個」同時存在的「統一的集體」，而它所對應的主體是一種由客觀的文化概括而來的「文化主體」(cultural subject)，是經由掌握文化產品 (cultural product) 的「文獻」詮釋而來的，一種某種程度地局限於「共同體」範疇內的「集體主體」。而此相對立的則是經由人類學或社會學而來的，一種「經驗複數」的「經驗集體主體」(empirical collective subjects)，如，種族 (race)，由純粹地生物學的關係界定；和階級 (class)，是在生產的經濟過程中被定義的一個角色概念。而「集體精神」中的「文化主體」則同時能夠滲透於「普遍精神」和「個體精神」之間，並在這種「聯結」過程中形成一個不同於此兩者的，新的「客體」對象。參閱 Mannheim, Karl: *On The Interpretation Of Weltanschauung*. In: *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul 1972. pp.33-83. here p.60.

像。「辯證」的過程，換言之也就是「從矛盾中看變化，在變化中求超越」，一種「窮則變，變則通」的想法；而「演進」的過程多少也有些「目的性」和達成此目的所需的「手段」等思考。

有了關於主體與歷史間相互滲透和相互創造的關係界定後，Mannheim 也就是在這個立場上得以承認，主體對於歷史的認識是有其有效性和可能性的。對此，這時也就出現了兩個問題：首先是，我們對於歷史的認識，其「對象」到底為何？第二個問題則是，我們是如何認識歷史對象的？

二 重新客觀化的歷史對象

在「辯證動態」過程中，並不存在一個「絕對理性」，因而，關於歷史的認識對象就不是直接指向此「絕對理性」的證明。而在 Hegel 意義下的「辯證」，其「正—反—合」的過程中將產生新的、「更高層次」的對象；而「演進」則意謂著「新對象」的產生能夠被某程度地理性預期和控制。因此，對於歷史的認識是對於辯證過程中的「合」的認識，那這「合」又是什麼呢？很明顯地，這個「合」是經由「整體性歷史」和「個體性經驗」在認識主體作為中介的情況下，相互作用所產生的不同於這三者的「新的對象」，其內在結構都保留三者中的「部份」特徵，它不是「物」(thing)，但它確實存在，一種「客觀化」地存在，因此，對於歷史的認識「對象」就是對於這個「動態」地持續變化中的「客觀化」對象的認識。

在 Mannheim 那裡，這個「客觀化」的對象也就是「精神實在」或「精神客體」。而對歷史的「客觀化」對象的認識，也就是對於「自身」和「歷史」的認識：

各種精神實在 (*geistigen Realitäten*) 都不同於事物，這不僅因為下列事實，即對於任何一個既定的時代來說，都只有某些實在是存在的或可見的——簡而言之，它們在精神過程中都有其產生與衰亡過程，而且也因為下列事實，即它們只有在被體驗的過程中才能構成自身，因此，進行體驗的主體的態度就具體化於它們的內部結構中。這不僅適用於進行創造的主體—精

神內容首先產生於他們之中，而且也適用於進行接受的試圖理解這些在某個時候出現在這個世界上的創造的主體。這種理解可能受到各種態度的影響，而態度的顯著特點則會在理解的產物、在對被理解的東西的邏輯性系統表達出來。⁹⁰

Mannheim 指出，這個「客觀化」的對象並不是如 Hegel「辯證」意義下，一定是個「更高層次」的東西，也不一定要永遠遵循「三部曲」的律動和後者必定高於前者的法則⁹¹；此外，較早的詮釋的組織中心不一定會被「揚棄」(discarded; *Aufhebung*)，反倒是被「保留」(preserve)下來，過去不完整地被掌握的東西將在「新的組織中心」中被加以掌握：

當人們承認如此，那麼也會承認短暫性的歷史理解過程不是將一條知識細目加到另一個知識，而是在一個時期，在一個新的中心重新組織整個想像，且有肯定的認識價值—事實上，這種知識是唯一能使一個動態改變中的主體能擁有一個動態改變中的客體。⁹²

還有一點要提的是，無論這個「客觀化」形式抽象到什麼程度，也就是，在理論討論中它具有無限抽象的可能，在實際的生活世界中，這個客觀化的對象永遠都是詮釋者自身理解和詮釋後所得的，「重新建構」得到的對象。雖然，這些經由創造所獲得的客觀對象具有一定程度的「新意」在其中，但是，那些創造此些客觀文化產物的群體或個體，仍然受到當時各種世界觀和文化價值系統的制約，就此而言，這些文化創造物也可說是世界觀和文化價值的「間接」產物。因此，任

90 就筆者而言，這種主體自己的態度透過體驗而「具體化」於精神實在中，自己首次成爲了「對象」而可被觀察到，同時，決定自己具有如此態度的「視角」也可被展現於「對象」中。此外，Mannheim 在處理思想—存在及思想—實踐的關係在這裡也明白地表達出來了，兩種主體：進行創造的主體、進行接受和理解的主體，這表明了主體所具有的「能動性」。而這不同於 Lukács 所提出的四種接受性主體：樸素的感受者、評論者、美學家、歷史學家，Mannheim 認爲這都是爲了有意識地探討各種精神實在所構想出來的「構成性主體」，非真正的主體。關於 Mannheim 此部份的討論請參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，劉繼同、左芙蓉譯。文化社會學知識的突出特點。收錄於：文化社會學論要。2002。北京：中國城市。頁：1-175。此處頁：27-28。

91 參閱 Mannheim, Karl: *Historicism*. In: *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul 1972. pp. 84-133. here p.109.

92 Mannheim, Karl: *On The Interpretation Of Weltanschauung*. In: *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul 1972. pp. 33-83. here p.62.

何所謂的文化產物的認識也就間接地反映著當時歷史—社會時期所存在的各種價值體系，以及動機等等創造性條件；也才会有之後會提到的，詮釋者在認識對象的過程中，進而得以對自身進行闡明。

此外，由各種文化產物、價值體系和世界觀的存在所整合而成的「客觀文化」，其本身並不是純粹意指一種「物質性」的存在，反而，Mannheim 認為，由於「客觀文化」的一種「投射」性特徵，使其在客觀化之外仍然具有「能動性」特徵：

因此，為何不同的哲學系統總是在持續地蛻變（philosophical systems are always disintegrating），以及不同的世代在觀察那個基本基礎（basis substratum）（無論是‘生活’或‘經驗流’）都持續地在變化成不同的「形構」的唯一原因是：「客觀文化」（objective culture）如同是這些基礎的一種投射（projection），其自身永遠在不同的質料和形式層面上展現自身；也因為「反思」總是意謂著某種差異，因此在這個客觀文化「自身」（self）中找尋不同的材料。⁹³

「能動性」意謂著客觀文化會被以一種特殊的方式掌握，而非對其作純粹的科學性分析，也不是要對其進行結構上的「解構」和觀察而已。就如同上段引文所說明的，客觀文化是那些生活基礎的「投射」，這個投射意謂著客觀文化本身在歷史—社會過程的流變中，在長時間的過程下，形成一個「相對穩定」的文化「框架」，它制約著世界觀、價值體系和生活方式等。這個框架不僅意謂著它有改變的可能性，同時，承載著這個框架之部份的群體或個體，一方面以此框架作為認識對象可能產生的邊界，同時，認識對象也是由這個框架內的那些「質料」和「形式」所構成，所以，就這方面而言，創造性主體就與他的對象有了某種本質上的「親合性」。在另一方面，也因為只是作為一種框架的形式存在，所以，創造性主體可以藉由這些眼前的材料，進行文化產物的「再創造」和「再詮釋」，進而獲得「新的意義」。而這個「意義」的獲得同樣也就是掌握歷史的「客觀對象」的最主要方式。至於，對客觀對象的掌握方式，則是由下面要談的「現下綜合」的

93 同上引書。p.113。

方式來達成。

三 現下的綜合的動態立場和觀點

只有「動態的主體」才能掌握「動態的客體」，那麼，主體又是如何能夠掌握對象呢？Mannheim 批評「康德主義」將「沉思」與「實踐」視為兩個完全沒有對應關係的不同對象和過程。同時，Mannheim 對於「客觀化」對象的理解不是純粹的「沉思」：

認知不是純粹的沉思—它在一些特定的專業領域中接近這個限制—它沒有直接地接受，而是像所有組織的感覺形式，同一地且同時地創造和接受；它向前流動，在一個持續過程中持續創造和接受新的形式。⁹⁴

任何一個真正理解一首音樂、一幅繪畫或者一種理論和反思的經驗所具有的聯結性脈絡的人都知道，當人們僅僅認識到這些方面所具有的各種內容的時候，他們並沒有確切地理解這些方面，而只有當人們在接受它們的同時也在精神上重新把它們創造出來的時候，他們才能完全理解它們。那些具有接受本性的人，之所以能夠輕而易舉地根據一些具有特殊風格的思路提出思想或者進行藝術創造，是因為他們在理解過程中也把握住了有關形成的原則、把握了進行創造的核心。⁹⁵

認識主體不是單向地「接受」什麼是什麼而已，他還有自身的「詮釋」和「企圖」在其中作用，就如 Mannheim 表示的，現在要問的不是發生了什麼或為什麼發生的問題而已，而是要問「有什麼意義」(what does it mean?)⁹⁶？換言之，由「客觀表象」展現出來的那些既定的「歷史事實」，從這些歷史事實中經過特定的「選

94 同上引書。p.89。

95 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，劉繼同、左芙蓉譯。關於文化及其可解釋性的社會學理論。收錄於：文化社會學論要。2002。北京：中國城市。頁：177-405。此處頁：366。

96 參閱 Mannheim, Karl: *Historicism*. In: *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul 1972. pp.84-133. here p.88.

擇」和「重新詮釋」的過程，進而獲得一個「具有特殊關係」，即，只關聯於「創造者」的一個「重新客觀化」後的「新的事實」和它內在的「意義特殊性」，而這個「特殊的意義」就是「新的認識對象」。

認識主體又是如何進行「意義」的理解？除了在「文化產物」的意義理解中已提到的，透過各種「文獻」所表象的「某部份歷史事實」外，過去存在過的對象或事實，要如何「重新表象」出來呢？除了已提到的「辯證動態」過程會將過去的「事實」在「現下」(present)重新被掌握到外，另一個保證這種「過去的表象」的有效性的標準在於「意識的歷史結構」(historical structure of consciousness)：

意向性表達義並非是無法被查明的，因為過去的歷史與現今歷史的一種連貫性保證了那些時期和文化的某些範圍可以被人認識。「意識的歷史結構」保證了即使是距離時間很久前的作品也能被理解，理由是，一個時期所呈現的感情和經驗的範圍(range)絕對不是沒有限制的和任意的。這些經驗形式是在「社會」中生成和形塑的，而這些形式可能保留了當初的形式而存在或是在某程度上轉換成其它形式，而歷史學家可以加以觀察。⁹⁷

這樣的「意識結構」使得認識主體不是在一個毫無秩序、混亂的世界中摸索，過去的「歷史」以某種「結構」的方式被保留下來，而作為「歷史人」的認識主體，也不僅可以經由選擇那些「表象」某部份歷史結構的「事實」(fact)來理解、「滲透」進歷史，同時，還在一種以「歷史的實體化」，也就是，歷史的實現為目標的過程中，透過「實踐」對「歷史」進行「干預」，這種強調「創造性」的歷史詮釋方式，Troeltsch稱之為「現下的綜合」：

所有這些詮釋談到在很多面向上超越 Troeltsch 的論點，為了要澄清他的中心議題的整個意義是必要的：歷史知識只有從一個可確定的智識位置才是可能的，其預先假定一個主體擁有明確的關注未來的渴望，而且實際地努力達成它們。只有在興趣之外，主體的現下行動是有關於未來的模式

97 Mannheim, Karl: On The Interpretation Of Weltanschauung. In: Essays on the Sociology of Knowledge. London: Routledge & Kegan Paul 1972. pp. 33-83. here p.55.

的，那麼，觀察過去變成可能。歷史的選擇的趨勢，客觀的和重現的形式只有在現下行動的定向下才是可理解的。這就是 Troeltsch 表明的「文化的現下綜合」(cultural synthesis within the present ; gegenwärtige Kultursynthese) 的最終意義。〔……〕換句話說，「創造性」的整合這些現下出現的趨勢，其對於當下行動者而言同時地表現出是值得的及創造的。⁹⁸

這種認識方法的出發點，有很大部份受到「前理論」領域或是「非理性動機」的影響，也就是，對於歷史的「初步認識」是在「前理論」領域中發生的，而這種「前理論」的「歷史認識」不同於單純的「歷史學」分析，「歷史學」強調的是一個「客觀立場」的「科學」分析，而可能未考慮到這部份。這也並不表明「現下綜合」的認識方法是「不科學」的，它的特徵不過是，強調「前理論」對於歷史的理解和詮釋的重要性，「歷史學」的研究方法在歷史研究中仍具相當重要性。

「辯證動態」中的任何有意義的實在和認識主體所採取的「立場」都是動態的，因此，針對同一個歷史事實可能因為立場的不同而有不同的詮釋，如，不同的社會地位、不同的世代，或是不同的利益取向等因素皆會有影響，即使是同一個詮釋者，也會由於他自身的立場隨著歷史時期的流變而不同，這都會造成「詮釋的差異」，因此，歷史實在都應該在不同的時期、在新的組織中心中被「重新詮釋」(re-interpreted)⁹⁹。也因為只能從詮釋者所處的文化領域出發進行詮釋，而他是作為一位與其自身所處的歷史—社會時期的過程「驅力」共存的「歷史—哲學地相關的主體」，因此，詮釋者只能使用存在於此文化領域的「具體價值」來選擇和詮釋對象，才會有對「它者」的詮釋，此外，也在同一個認識過程，詮釋者有了對「自身」的「重新理解」的機會¹⁰⁰：

理解某個時期的‘精神’，我們必需依賴於我們自身的‘精神’—這只是理解

98 Mannheim, Karl: *Historicism*. In: *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul 1972. pp.84-133. here p.102.

99 同上引書。p.90。

100 同上引書。p.104。

本質的本質(substance which comprehend substance)。對一個特定的年代而言，某個時期在本質上就較其它的時期更易接近，而這更為接近那個時期的詮釋者來說，它的詮釋相較於其它將更有優勢。在歷史的理解(historical understanding)中，主體的本性在本質上對知識的內容有影響，而且，客體的某些層面(some aspect of the object)更易被一些特定的心靈所詮釋——這個存在的理由無非是歷史的理解不是像數學或科學知識般地是無時間性的，而是歷史知識的形塑是在哲學自身反思的歷史過程中形成的。¹⁰¹

[……]一個時期的精神或是世界觀那種詮釋的主體沒有回到他自身的歷史‘本質’時無法掌握的，這也是為什麼過去時期的文獻詮釋的歷史它同時是詮釋主體他們自己的歷史。¹⁰²

Mannheim 也使用「預期意義」(gemeinten Sinn)和「對康德的理解超過了康德對他自己的理解」、「理解康德就意味著超越康德本人」這兩句話來表示在認識的過程中，甚至可能掌握到原本不在預想中或超過原本透過「文化產物」所能表達的內容¹⁰³，也就是，對於「表象」的理解是「多元的」，而非單一的，即使是同一個對象。

「歷史—哲學地相關的主體」所獲得的歷史知識，是一種「歷史—哲學的」(historico-philosophical)「立場局限」(positional determination; Standortgebundenheit)下所獲得的知識類型¹⁰⁴，也就是一種「立場知識」或是「視角知識」(perspective knowledge)。所謂的「視角」是用於「歷史—哲學客體」，

101 Mannheim 舉了一個年齡的例子，如，每個人在 10、20、30、40、50 歲時，對於「父母」的特性的理解都不相同，但這不代表沒有一個所謂的「父母的」本質特徵存在。而要最好地理解、掌握住關於父母在不同時期的特性的機會，就在於孩子也成到那個相同的年齡時。參閱 Mannheim, Karl: On The Interpretation Of Weltanschauung. In: Essays on the Sociology of Knowledge. London: Routledge & Kegan Paul 1972. pp.33-83. here p.62.

102 同上引書。p.63。

103 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，劉繼同、左芙蓉譯。關於文化及其可解釋性的社會學理論。收錄於：文化社會學論要。2002。北京：中國城市。頁：177-405。此處頁：346。

104 Mannheim 在文本中也將「歷史—哲學的」(historico-philosophical)等同於「社會學的」(sociological)。參閱 Mannheim, Karl: Historicism. In: Essays on the Sociology of Knowledge. London: Routledge & Kegan Paul 1972. pp.84-133. here p.103.

而非用於物理學的「物質性客體」(spatial object)上¹⁰⁵，同時，這裡的「立場」和「視角」並沒有什麼建基於利益鬥爭之上的「負面」特性，而是由於詮釋者每每從其所處的「精神—文化情境」出發，「情境」中會形成一種特殊力量，驅策詮釋者作出特定的理解，當然，也包括「情境」中的那些思考取向和特徵。的確會出現不同的詮釋，但這不會導致一個「無政府」的狀態，每一個詮釋的改變都與詮釋者的特定位置相一致，一方面，歷史的「整體性」仍然處於內在統一性中，同時，「意識的歷史結構」限制住了不同詮釋的「差異」範圍，因此，「差異」不會造成不同詮釋者彼此間無法理解或「無法溝通」。

不同的詮釋位置提供的是不同的認知價值，不同的認知價值造成的是對於「實在」的不同「面向」和「深度」的「滲透」：

具體客體的特徵我們只能從不同的「輪廓」來觀看它們，換句話說，從明確的當下位置和明確的視角—從這我們看起來，我們可以大膽提出，作為歷史—文化的本質的某一個部份的論題，它同樣也是一種「精神客體」(psychic object)，它只能在「心靈和精神輪廓」(mental and psychic profile)¹⁰⁶中被滲透，即，經由特定的橫向的和跨時的，在這之下的「自然」依賴於正在進行觀察的、詮釋的主體的心靈—精神視角之中。〔……〕歷史的主題(historical subject-matter)在其自身的具體細節和關鍵的合理性(critical authenticity)總是保持相同，因而，一個人只能期望更深層地和從不同角度的滲透。〔……〕歷史的主題(就是說，一個時期的歷史內容)維持自身同一的「如是其是」(remain identical 'in itself')，但它屬於這樣一個本質的條件，即它之所以能被認知，是由於它只能從持續變化的智識—歷史的視角(differing intellectual-historical standpoint)來掌握—或是，換句話說，我們只能觀看到它的不同「面向」(view only various 'aspects')。

107

105 同上引書。p.120。

106 Mannheim 這裡也用了 Husserl 的概念：Abschattungen。

107 Mannheim, Karl: *Historicism*. In: *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul 1972. pp.84-133. here p.105.

對於「實在」的掌握不是追求唯一完善的「正確」，由於各種立場和視角都是動態的，掌握到實在不同「面向」的理解都是「正確的」，但是，無論如何地正確，都無法掩飾它們只是「片面的」(particular)理解而已，透過「比較」不同的理解立場，可以從中確定哪一個精神位置允許對客觀對象有較為深切的滲透及詮釋¹⁰⁸，進而從這些較為「適切」的詮釋之間，透過「綜合」這些歷史詮釋內容，而得以更為準確地和更為貼近於特定時期「歷史整體性」的「精神特質」。

這樣的「綜合」不是一種「絕對綜合」，而是「相對綜合」，歷史過程的流變會造成立場和視角的相對改變，同時，「創造性」的理解也會隨之調整。即，以「持續移動的立場」來接近「持續變動中的實在」：

因此，各種綜合都既是可能的、也是必要的，它們都試圖達到那個對於——從歷史角度來看是有限的——人類意識來說的最高峰；從各種潛在的時代潮流內部出發去觀察歷史的主體本身。但是，各種綜合都是相對的，因為它們都不能超越生存所強加給它們的限制。¹⁰⁹

動態立場的「歷史主義」最初被指責的一點就是它落入到「相對主義」的思考局限中，而 Mannheim 指出，Troeltsch 已經明白表示，「相對主義」的斷定是根據一種「絕對真理」的立場，也就是，在「認識」和「真理」之間無法進行溝通、主體無法「滲透」進歷史實在，這造成一種結果，即，主體認識到的結果，只不過是「真理」的「複製」而已，如此，主體可說是並未「真正認識」，只是不斷地「重覆地表象」同一個、也是唯一的一個「本質」而已。

Mannheim 指出，這種忽略「時間性」、設想為永恆存在的、無限的過程和本質的「真理」，無法給予「實踐」有實際性的助益，這種「絕對性」的想法，Troeltsch 批評其為：這種標準所缺乏的只是它不承認絕對性的缺席¹¹⁰。

108 同上引書。p.122。

109 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，劉繼同、左芙蓉譯。關於文化及其可解釋性的社會學理論。收錄於：文化社會學論要。2002。北京：中國城市。頁：177-405。此處頁：238。

110 參閱 Mannheim, Karl: *Historicism*. In: *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul 1972. pp.84-133. here p.133.

事實上，如 Troeltsch 已經正確地看到，歷史主義引起相對主義只有在需求一個絕對地超越時間的標準下來判斷歷史實在此結果才是可能的。只有那些牽聯到「絕對」標準的行動才能真正認知到每一個的「價值－認識」都是「相對的」。〔……〕「客觀真理」的保證只有沿著材料證據時才能真正克服相對主義，而且，我們無法擁有那些指向實際的、歷史的、認知的行動，或是我們的行動具有肯定的內容，除非我們擁有這樣的確定性，即，我們用來判斷認知真理或道德內容建立在具體的實在如同此時此地的給予的這種標準。或是，用生活中的語言來說明：只有一種思想模式、哲學，即能夠對於「我們應如何做？」此問題給予具體答案的，才能進一步宣稱已克服相對主義。¹¹¹

相對主義的另一個問題是「超越性」的問題，當「相對主義」被等同於只是邏輯上的套套邏輯時，它就不具有「超越」邏輯架構、事實、形成過程的可能，它與實際的經驗世界疏離、不具備創造性、個體性無從表達，成爲一個畫地自限的困境。相對於此，在辯證動態過程中，文化、歷史和社會領域自身皆具有「相對性」，不是相對主義意義下的相對於絕對真理的相對性，而是表明一種「關係主義」下的相對性，無論存在相對於其它共存的領域或是自身，這樣的相對性所造成的各種「關係於存在」，包括具體情境和具體價值的不同聯結關係的對立，提供了一個「認識他者」和「認識自身」的途徑，因此，超越「自我」、超越「現下」和超越「對象」才有可能性。

111 同上引書。p.128。

第四節 對時間性的強調

經由對象和歷史再詮釋的過程來達到對「自身」、「現下」和「對象」的「超越」的想法，已多少明白地表露出「存在—思維」間不是因果決定論的關係，更積極的是，思想不僅得以掌握過去的歷史，同時，還能透過實踐創造未來。Mannheim 雖以「歷史—哲學相關的主體」和「意識的歷史結構」兩概念試圖在「本體論」上保證「主體」與「歷史進程」的相互滲透關係，使得對於歷史的「真正認識」得以可能。除了這兩概念，是否還有其它的可能性保證了這種認識的可能性和有效性？同時，也使得思想和實踐不會過份地「疏離」於「真正的存在」（歷史進程）？這方面的思考，或許與 Mannheim 對「時間性」（temporal）的強調有關，「辯證動態」下的各方面、各層次間的既「分層」又「重疊」的相互滲透關係，即，辯證過程不再是一個直線的過程，而是一個「可逆的」和「立體的」可相互關聯和滲透的關係，而這也保證了這種疏離的可控制性。這樣所謂疏離的可控制性意指，由於任何的思想或存在都可能滲透著任何一個層次的歷史—社會結構特徵和時代思維體系特徵，因此，這樣的滲透關係使得思維與存在間的疏離關係並不是絕然斷裂的狀態。同時，也由於主體或集體的思維結構同時滲透著不同歷史—社會時期的精神體系，而如果不同的精神體系又表象相對於它們的不同的關於歷史的真理，那麼，永恆的「客觀真理」就必須重新被界定。首先可以肯定的是「永恆」的想像是無法再有合理性了。¹¹²只是，Mannheim 也並未因此否認不存在任何的具有「客觀性」的真理。

在永恆的客觀真理中，它所面對的「客體」，或說是，能夠「表象」此永恆真理的那些「對象」，只不過是一種對於「真理」的「偏差」或「扭曲」，「存在」與「真理」間不是相互對應的關係，只有「內容」會變，「形式」永遠不會改變，在這種視角底下的「歷史」是一種「普遍歷史」或是「絕對歷史」。但是，在「辯證動態」的視角中，每個歷史時期都有其真理，只是，這樣的真理不是永恆客觀的真理，而是一種「辯證真理」（dialectical truth），一種對於過去的要素的持續

¹¹² 只是，Mannheim 也並未因此否認不存在任何的具有「客觀性」的真理，他所承認的是之後會談到的「本真」，而非絕對理性意義下的「絕對真理」。本真相對於絕對真理，它所強調的是相對於特定歷史—社會時期的實在意義下的「相對真理」。

不斷「系統地掌控」(systematically mastering)，而非單純地「保存」(preserving)或「再製」(reproducing)¹¹³。在「辯證真理」中，「時間性」特別被強調，那麼，Mannheim 的「時間性」又所指為何呢？對不同歷史時期的理解所依據的標準，他曾多次使用「表示時間的」(temporal)此概念以區別於「無時間的」和「永恆性的」。

Mannheim 在討論到文化產物作為「意義的載體」時曾如此表示，這樣的意義載體是以一個「整合地」(integrally)方式存在於「時—空間」世界¹¹⁴(spatio-temporal world)之中，而「意義」則是透過客觀存在的「時間性物理媒介」(temporal-psychic medium)「表達」出來。「媒介物—意義」的這一組關係不會永遠不變，同一個媒介物在不同的歷史時期可能表達出不同的意義，有時候，即使同一個媒介物在某個時期變得不再如同過去般完整，但是，藉由它所「表達」出來的意義仍然能夠「有效地」被掌握，只不過，在「文獻義」階段，則由於詮釋者從不同的「位置」出發，而得到不同的理解。也就是，「文獻」可能沒變，但「文獻義」卻處於一個「時間性過程」(temporal process)之中。文獻義仍然必須考量到所詮釋的文獻的「歷史背景」。同時，對於文獻的詮釋所使用的「思想體系」也與詮釋者身處的「情境」有關，文獻義可能隨著「顯性」要素，例如，階級利益、社會地位、興趣等因素的不同而改變；也可能隨著「隱性」因素改變，例如，集體無意識、世界觀、集體精神等。因此，文獻義也在一個動態的「時—空間」和「動態的心靈」中表達出不同的意義。

「時間性的時—空間世界」的想像，打破了「時間」和「空間」兩者都是「直線地」、「無可逆地」發展想像，也打破了「歷史編纂學」那種某個年代的空間存在著那個特定的事件，而過了這個時間點，那個事件的內容就不再存在的設想。就 Mannheim 而言，一個「時間」，或說是一個「歷史時期」，可以同時存在著在不同的時間點上發生過、存在過的「事實」，不是以「自然」或「物質」的形式存

113 參閱 Mannheim, Karl: *Historicism*. In: *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul 1972. pp.84-133. here p.118。

114 參閱 Mannheim, Karl: *On The Interpretation Of Weltanschauung*. In: *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul 1972. pp.33-83. here p.44.

續下來，而是以「意義」的方式，即使是以不同的形式存續下來，這也就是 Mannheim 所謂的「同時存在不同的世界觀」；同樣，在一個「空間」中也可能同時存在「多個不同的時間」，不是什麼真正的「刻度時間」同處於同一個空間中，在同一個空間中只能存在一個「刻度時間」，但卻可能同時存在多個「精神性時間」，每一個精神性時間都可作為一個「承載體」，其承載著某些過去曾發生過的事情、某個時間點上的情緒反應、某個關於其它事物的聯結關係等等，這些或是透過「回憶」、或是透過「反省」等方式，而在同一個「空間」中「自動地」表達出來，這種情況，例如，「似曾相識」就是一個例子。而 Mannheim 則是如此表示過：

雖然社會學運用歷史哲學所特有的時間概念特徵進行研究，並且因此而認為某種精神傾向是每一個時代——人們應當在這個時代的運動之中來勾劃辯證法的輪廓——的代表，不過，恰恰是由於作為社會學而存在，所以它必定會認識到，在同一個編年史所說的時期、甚至在一個單獨的歷史存在物內部，不只盛行一種世界觀。或者像人們常說的那樣，一個時期的人們並不是都生活在同一個時代之中。這種說法的言外之意，當然指的就是歷史哲學的時間。無論人們為了統一的動力而使最突出的精神層次及其世界觀作為整個時代和社會的代表的做法在何種意義上可以得到允許，我們必須用下列真知灼見抵消人們為了這種動力而有意進行的誇大，即任何一個時代都會同時存在幾種世界觀，而且這些世界觀都在幾個社會層次之間得到了分布。徹底的社會學動態研究本身，不會僅僅滿足於詢問由處於優勢地位的世界觀所經歷的發展與變革，它還會詢問那些已經與這種總體性運動的立場毫不相關、本身卻通過它們的持續存在而不斷轉化、並且依賴於這些已經改變的形式而存在的世界觀所具有的傾向。¹¹⁵

這種「時—空間」處於一個持續動態地、可各自獨立地和「非直線地」發展的過程，使得在不同的時—空間中發生、存在過的事實，可以藉由這種「心靈時—空間」的持續地分化、分層以及「可重疊性」，這些「事實」得以被保留下來，一

115 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，劉繼同、左芙蓉譯。文化社會學知識的突出特點。收錄於：文化社會學論要。2002。北京：中國城市。頁：1-175。此處頁：161。

種得以被主體「認識」的形式和過程保留下來，一種以「辯證動態」的過程持續地被「重新組織」和「重新認識」。

而這個「再詮釋」的過程，同樣，也存在於對歷史的認識中。在「表示時間的」這個概念下，對於歷史的理解不是對「普遍歷史」的「重申」，而是一種在表達「時間性的歷史理解過程」¹¹⁶（temporal process of historical understanding）中掌握歷史知識的，歷史的過程不是一個「平面」的「自我延續」、「自我再製」，而是一個「立體」的和不同層次的形成過程彼此之間共存和關聯的「重疊」，因此，無論是「歷史」或某一歷史時期的「哲學體系」都可能同時包含過去某時期的「內容」，雖然，現在以不同的「形式」存在於「新」的哲學系統中，換句話說，不只是在確定某些「歷史內容」應當歸屬於原本「產生」它的那個歷史時期，也就是作「社會－發生」的歸因，對於「哲學系統」的內容和結構，也可以進行這種「發生」的歸因，進而認識到那些當初構成此哲學「形式－內容」的社會性因素為何，如，歸因於資產階級和資本主義的興起等，透過這樣的「分層」(hierarchy)，原本一個「統一的」哲學系統內部，就可找出構成此哲學系統的那些「前哲學」領域的特徵和構成要素，這一過程就是對於「哲學領域」相對應於特定的「前哲學領域」，所作的歷史時期和社會學歸因的過程，稱之為「時間性的歷史－哲學的分層」¹¹⁷（historico-philosophical hierarchy of unique temporal level）。

此外，具有創造性的主體，他的「整套」思維方式，包括價值、邏輯、概念等等，都源自於他所處的「文化－社會」情境中，也就是思想受到「存在」的制約，當然，在「辯證動態」過程中，「思想」不會是固定不變的，其跟著歷史形成過程的變遷而隨著改變，換言之，個體的精神和「心靈」(mental)都「滲透」進歷史而與歷史「歷史地存在」，任何的「存在」也都「表象」了那個時期與之相對應的「心靈特徵」，這種「存在－心靈」兩者「相互表徵」的關係，同樣也需要進行「心靈內容的分層」和「社會－歷史時期」的歸因，即，一種「時間性內的

116 參閱 Mannheim, Karl: On The Interpretation Of Weltanschauung. In: Essays on the Sociology of Knowledge. London: Routledge & Kegan Paul 1972. pp.33-83. here p.61.

117 參閱 Mannheim, Karl: Historicism. In: Essays on the Sociology of Knowledge. London: Routledge & Kegan Paul 1972. pp.84-133. here p.118.

歷史—心靈」¹¹⁸ (historico-mental in its temporal dimension) 的界定。而這種「歷史時間」中的個體，其所處的「位置」(position) 不再是一個物理的位置，而是一種「歷史時—空間」的位置，而每一個個體都在這種「時間性框架」¹¹⁹ (temporal framework) 中界定自己的位置，從這個位置出發認識任何的「他者」和「自己」。

「辯證動態」所導致的「不對稱」的「時—空間」關係，使得對於歷史的「過去」的認識得以可能，同時，對於歷史的「未來」不會處於一個「瞎子摸象」的窘境，未來變成在某種程度上可以「預測」，但它與「辯證理性」的預測不同，後者的預測不如說是一種「重覆表象」下的完美預測，但就前者而言，則是一種「目的」和「實現」間的過程，是可被「理性地」控制的¹²⁰。另一方面，這也不等於消除了「整體性」的存在，而變成一種「相對主義」的狀態，而形成「各說各話」的世界，它依然存在，只是並沒有一個「普遍的」整體性，這種某個時期的統一的整體仍然受到「辯證動態」過程的決定，而透過不同的「形式—內容」表象出來。「歷史」仍然作為「歷史」自身而存在，但它的存在方式和能夠存在下去的動力，已經與「辯證理性」和「歷史學派」的視角不一樣了。換言之，也就是，歷史不為我所擁有，但是，歷史卻因我而為歷史：

從這些理論的考量，我們也許可以表明關於實際生活的問題的結論，而這並不要求永遠有效，但是最終，具體的絕對模式在不同時期皆不相同——而進一步，在不斷地滿足「每日需求」、在採取「下一步」，那也就在同時持續轉換原本「僅僅是暫時」的部份，自從每一個接續的階段其自身都包含有真理開始。〔……〕歷史是從我們的直覺性的渴求和預感中得到其自身的連接的，而且相對地，我們從歷史流變中觀察到的具體被認知到的價值的演進，不斷地被引導至我們提供我們的不明確的和未受啓迪的意願，使

118 參閱 Mannheim, Karl: On The Interpretation Of Weltanschauung. In: Essays on the Sociology of Knowledge. London: Routledge & Kegan Paul 1972. pp.33-83. here p.82.

119 參閱 Mannheim, Karl: Historicism. In: Essays on the Sociology of Knowledge. London: Routledge & Kegan Paul 1972. pp.84-133. here p.84.

120 Mannheim 以「觀念」(Idee) 烏托邦來表示「不追求在世界中實現、發展」的一類烏托邦；另一則是「理想」(Ideal) 烏托邦，其追求「利用觀念在世界中實現、實踐、發展」。參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，劉繼同、左芙蓉譯。關於文化及其可解釋性的社會學理論。收錄於：文化社會學論要。2002。北京：中國城市。頁：177-405。此處頁：358。

我們能夠在具體認知到的價值的協助下，使後者成為可控制的材料而能加以操作。〔……〕因此，我們由具體認知作為例示所得來的歷史價值標準——但是，我們能夠擁有它是因為我們已經直覺地掌握到它了，經由我們在歷史中參與到集體心靈。這個或許就是 Troeltsch 的要求的最終意義，一個人應該需要歷史的幫助來克服歷史，而且從歷史自身中獲得這種任務所需要的價值。¹²¹

121 Mannheim, Karl: *Historicism*. In: *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul 1972. pp.84-133. here p.131.

第四章 知識社會學：知識客觀性的重構

第一節 從世界觀到集體無意識：從認識有效性到知識有效性

第二章談論的關於「世界觀」在 Mannheim 的「文化社會學」中的重要性，可說是 Mannheim 在其早期處理哲學中的「認識論」問題，並且在這個從哲學進一步到文化社會學的過程中，對於「認識過程」的一個思考，一個企圖從哲學「認識論」的主體意識決定論到「認識社會學」的轉變過程。

無論是在哲學的「認識論」，還是「世界觀」的研究中，兩個概念共同關心的問題也就是：「認識的有效性」如何可能的問題。Mannheim 指出，在認識論的假定中，世界的有效性就幾乎等同於「主體有效性」本身，主體具備了各種「先天」的認識能力，一個不被懷疑的、抽象的主體保證了自身和對象的有效性。Mannheim 的世界觀研究，跳脫單純的主體決定論的思維，在主體之外同時存在著不同的、促使世界如此被思考和觀看的思維上的前提條件，它既在經驗中發揮作用，又因不同歷史經驗的回饋而有改變的可能。

這兩個關於「有效性」問題的說法，表面上看起來就是對於「主體—客體」之間的關係如何被聯繫起來的回答，在認識論的假設中，至少在「唯心主義」的想像中，主體是一個有意識能力的個體，而作為外在對象的客體是否是一個實在，在意識表象的認識中是無法確定的；相反地，在「經驗哲學」的思維中，客體是作為引起主體感覺的對象，客體是具有實存性的。無論是唯心主義或是經驗哲學，在主體和客體間的關係至少是「直接聯繫」起來的，換句話說，主體所獲得的關於對象的「表象」，是可以承認為具有「普遍有效性」的，即，表象「純粹地」再現了外在對象。

相對地，在世界觀的探究中，可以確定的是「主體」的實在性，或許該說，主體不再只是作為單純的意識主體而存在，在這裡，主體是作為一個「整體的人」、「活生生的人」生活於世界中，主體與世界對象的關係不再只是單純的「再現認識」

而已，它更是具有「實在性」的創造關係，即，這個關係一方面創造了「新的對象」，同時，它也同時創造了「新的主體思維」和「新的主體與對象的關係」，而它之所以具有實在性本質，原因就在於這三個新的創造物都是在主體與對象的相互滲透和取向於某種實踐目的的情況下產生的，換言之，它具有「客觀有效性」。

此外，當「世界觀」介入主體和對象之間時，除了使這種「純粹再現」的理想狀態受到了破壞，或說是，不再那麼純粹了之外，這種主體與對象之間的「相互創造性」關係，帶來了一個特殊的狀態，一種關於思維和對象之間的特殊生產關係。在哲學認識論的思維中，主體與客體的「距離」似乎是一個固定不變的距離；但當考慮到「文化—主體—客體」三者間的辯證關係時，主體與客體之間的距離也就不再是固定不變的，隨著辯證過程而使得距離變得或近或遠。而這樣的辯證過程就會表現在主體與對象的逐漸地疏遠的過程中。

這個思維和存在的逐漸地疏離的過程，首先表現在主體與客體間的疏離。當主體是作為社會人而存在時，世界中除了主體和客體存在外，同時也存在了其它對象，包括作為生活的共同基礎和維持群體的統一性的世界觀，也就是作為不同文化類型的思維模式和價值觀外，同樣有那些由這種主體和客體的相互作用過程中所不斷重新生產出來的東西，也就是在文化社會學中所提到的「文化產物」；同時，除了文化因素所生產的對象外，當社會性因素，如，經濟、政治和階級等因素也加入時，原本的文化產物將可能變得更為複雜。這種不斷升高的文化產物的「複雜性」，帶來了一個問題：文化產物愈趨獨立自主地存在以及與主體的逐漸「疏離」。文化產物的疏離狀態所導致的「客觀性危機」是德國哲學和社會學的一個不斷受到關注的問題，由於辯證過程使得不同辯證對象間的複雜性提高，使得主體對於文化產物的認識，不再像哲學認識論所設想的那般直接而有效，主體對於「客觀化」對象的認識和理解，愈來愈需要花費更多的心力，同時，這樣的認識也愈來愈有「片面性」(particularity)的特徵。因此，關於認識內容和形式的有效性也就成爲了一個被討論的問題。

除了因爲主體與其創造物之間的疏離所導致的「客觀性」問題外，這樣的客觀化

作用除了會作用於文化產物外，它同樣會反過來對於「世界觀」本身產生作用。之前已提到，世界觀提供了主體如何思考對象的一套思維模式，而存在於世界上的任何一位社會人，無論如何都只能掌握住其所處歷史時期的某一個或某些世界觀結構的部份，也就是，一個社會人只能掌握住與其所歸屬的那個群體相互關聯的那部份世界觀而已。所有的世界觀都是處於一個辯證動態的過程中，這個過程一方面指出世界觀的「結構」會隨著歷史—社會時期變遷外，另一方面也表明，在「世界觀—主體—文化產物」的辯證動態過程中，除了剛才已提過的文化產物與主體的疏離外，那個同樣具有獨立存在性、無法被主體完全掌握的世界觀，也同樣出現了這種不斷「複雜化」、「客觀化」過程所引起的世界觀與主體之間的疏離。

但是，特別的是，世界觀不像文化產物一樣具有「實在性」或是「物質性」，因此，世界觀對於主體的疏離更是表現在關於思考對象的「思維模式」上，包括思維形式和內容，以及「思維對象」本身的疏離上。當表現在思維模式上的疏離時，例如，當實在不斷地變遷，思維模式中的範疇卻可能跟不上實在變化的腳步；而思維對象的疏離，例如，尤其發生在學術領域中，Mannheim 所指的例子是現代「歷史學」的研究，其關注歷史的特殊性，試圖利用描述性的方法和概念來研究歷史¹²²，同時，也就在經由這樣的對歷史研究過程中「簡化」了被研究對象的複雜性，久而久之，「學術群體」也就在「無意識」中接受了這樣一套關於研究對象和探究方法的界定。這樣的情況不僅只是發生在歷史學而已，在其它的學術領域中也發生相同的情況，而這樣的情況在大多數的時期中是未被或很少被反省到。

除了世界觀在日常思維過程中所表現出來的疏離關係，從世界觀中慢慢地發展出來的那些「理論知識」，更是呈現出這種疏離的問題的複雜性。當存在對象愈來愈複雜，但認識卻愈來愈具有片面性，反而，這種片面的思維模式被視之為當然，群體的思維方式無不反應著這種經過簡化後的「系統性」知識，以這種符合系統視角的角度來選擇、理解和詮釋客觀化的對象。甚至在此時，都不免讓人提出疑問：這樣的系統整理過後的對象，到底與所謂真實的存在對象多符合？也就是，

122 參閱 Mannheim, Karl 原著，艾彥譯。烏托邦心態。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：228-318。此處頁：238。

它能表象到什麼樣的程度？這個問題在此先無法回答，同時，它也不是最爲重要的問題，不過，本論文仍然試圖透過之後的章節討論，看是否可以爲此提出一個適切的回答。

因此，當所有的一切都處於一個「辯證動態」的關係時，主體試圖掌握存在對象的企圖不會有所減少，只不過，當世界的複雜性程度遠遠高於知識所能掌握的程度時，主體對於世界的認識不免要被限縮於一個自身可接受的範圍內，因此，所有的對象，也就是，「理論」知識的建構也被局限於這樣一個範圍內，而只是一個在理論領域內不斷地「重構」的過程，這又進一步造成知識與實在之間的距離。就在這個存在對象和知識的「系統化」過程中，這樣的系統性知識又進一步地可能具有「規範性」性質。知識的規範性主要表現在「如何」思考世界的方式和範疇上，它或是規定、或是制約人們的思維，同時，它還具有不被懷疑，也就是具有最初的「直觀有效性」地位。儘管它爲人們認識世界提供了一條較爲方便的道路，但相對地，它也很有可能形成一種與現實不相符合的偏見：

那些陳舊過時和無法應用的規範、思維方式以及理論，都有可能蛻化作為意識型態，而後者的功能則是掩蓋，而不是揭示行為舉止的實際意義。¹²³

「規範性」知識類型之所以會產生與實在不相符合的情況，原因在於，任何對於實在的觀察和對變遷的察覺，都與所依據的知識系統的結構有關，當知識系統相對而言具有較高的彈性時，它就能幫助個體意識到實在的變化。但是，當實在的流變不明顯，或是此知識系統的結構具有高度凝聚力和支配力時，任何承載此知識系統部份的個體或群體，對於實在的變遷或可能引起實在變遷的因素的敏感度，就會相對地降低。換言之，敏感度的降低意謂著對於世界的「理性」地認識，以及對實在的一種「創造」或「改變」企圖的降低，或者可說是被限縮在一個有限的範圍內。而人們對於自身的這種「有限自由」的狀態卻往往不以爲意，或是無從意識到。因此，就某個面向來說，那些所謂的「有效性」本身，根本上很大程度地是建立在一個「集體無意識」的基礎上。這種情況對於 Mannheim 來說會

123 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。意識形態和烏托邦。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：65-129。此處頁：105。

帶來風險，或是構成危機，因此，如何「理性地」面對和處理這個問題，同時對於「客觀化」問題所帶來的疏離和異化困境的解決，就成爲了知識社會的主要目的：

但是，考察對象的過程卻不是一種孤立的活動；它是在某種受到價值觀和那些集體無意識衝動和行使意願衝動影響的脈絡中發生的。就社會科學而言，正是這種在集體活動基質中獲得取向的理智性旨趣，不僅提供了各種一般問題，而且提供了與研究有關的具體假設，提供了用來整理經驗的各種思維模型。只有當我們在使各種各樣的出發點和對事實——這些事實既在科學討論中流行，也在大眾討論中流行——的各種各樣探討，進入自覺和明確的觀察領域的過程獲得成功的時候，我們才能希望隨著時間的流逝，控制那些無意識的動機形成過程和預設形成過程，而歸根結底，正是這些過程導致了這些思維方式的形成。就社會科學而言，人們並不是通過排斥各種評價就可以獲得某種新的客觀性，而是只有通過對這些評價加以批判性覺察和控制，才能獲得這種客觀性。〔……〕知識社會學提出的根本性真知灼見之一便是，使各種集體無意識動機變成有意識的動機的過程，不可能在任何一個時期都發揮作用，而是只有在一種非常特殊的情境中才發揮作用。¹²⁴

總而言之，Mannheim 的文化社會學和歷史社會學所關注的是「認識有效性」的問題，而「知識社會學」則反過來試圖檢驗，那些所謂的「知識」（Wissen）的有效性問題。尤其是指向在「集體無意識」掩蓋和知識具「片面性」特徵的情況下，那些系統性和規範性的知識是否具有「客觀性」？同時，這些知識的「綜合」是否同樣能具有「客觀有效性」？

124 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。對問題的初步探討。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：1-64。此處頁：6。

第二節 集體無意識的發現

一 為何是集體無意識：對理性主義的反動

「集體無意識」(collective unconscious) 這個概念並不是 Mannheim 所創及唯一使用的，使用這個概念主要是 Carl Gustav Jung (1875~1961)，其試圖指出人類具有一個處於陽光無法直接照射到的，意識中那個「非自主性」的一面，而這一面對於人類具有深刻的作用性。而在簡要說明 Jung 的思維前，首先要提問的是，Mannheim 為何要使用這個概念？而這個問題與他所處的時期和所面對的問題密切相關。

Mannheim 的知識社會學的研究透露出一個具有「實踐性」意義或目的的期待，其希冀藉由思維與存在關係的研究，透過對於無意識的發現和控制，進而使人們更「理性」地看待現有的那些紛爭和對立，並不是無法加以解決。而這也多少表達了 Mannheim 就「理性」對於現有社會秩序的穩定和歷史演進的設定和控制有深刻的期待，即，一種對於「理性」的重要地位的呼籲。只是這個肯定不是單純從哲學思維中出發，反而是從歷史—社會「現狀」出發；主要目的不是對於哲學中「理性」定義的推翻，而是對於此時居支配地位的「理性主義」的一種反動。對於理性主義的反動主要的代表人物之一是 Henri Bergson (1859~1941)，他被稱之為是「直覺主義者」(intuitionist)，其最主要的貢獻在於透過直覺性地「內省」(instrospection) 才能「瞭解」那些「持續」的經驗，唯有專注於自己的「意識」才能體驗到那些「實際的」和「完滿的」人類經驗；另一方面，也唯有透過「理知上的同情」才能掌握住那些動態的「實在」(reality)，同時，獲得關於它的「流動性」的概念 (fluid concept)¹²⁵。雖然，Bergson 被批評為「擬科學」的術語和直覺根本不會增加什麼知識¹²⁶，但 Bergson 反駁他的「直覺」並不是作為一個「與理性的智力極端相反」的對立，不是要否定智力和「理智主義」的，而是強調直覺應是與智力並行的，同時，也在智力之前發揮著認識的重要工作，應而是一種

125 參閱 Hughes, Henry Stuart (斯圖亞特·修茲)，李豐斌譯。無意識作用之再發現。意識與社會：1890 至 1930 年間歐洲社會思想的新取向。1981。台北市：聯經。頁：107-164。此處頁：119-120。

126 同上引書。頁：122-123。

「超理智主義」(supra-intellectual)的想法¹²⁷。換言之，Bergson 對於理性主義的反省，主要是從純哲學思維的層次，回到對於「實際的人」的關注；從對於永恆的理性的追尋，轉而掌握藉由有意識的個體所理解的那個世界的「完整性」；同時，知識的獲得不能完全排除「非理性」的作用。

而這類思維也影響了 Sigmund Freud (1856~1939) 和 Jung。Freud 在這一個思潮中，他一方面表現出了他的思維的「決定論」(determinism) 特徵，但是，決不是「單一決定」的因果關係，而是，他認為人們思維的過程不是完全受「意識」的決定，反而在很大程度上受到「無意識」的決定，也就是，心理事件往往是被「過度決定」(over-determined) 了的¹²⁸。另一方面，其指出「文明」的過程是一個衝突和壓抑的結果，即，是自我／本我、現實原則／享樂原則和愛慾 (eros)／自我責罰等這些對立妥協下的結果，而文明的發展之所以不會走到一個相互毀滅的死胡同，原因就在於藉由這些「壓抑」過程所逐漸形成的「理性」，是它確保了人類的生存和歷史的發展得以可能¹²⁹。

無論是 Freud 還是 Jung 都假定了一個形上學原則，就 Freud 而言是一種「記憶之傳承」(the inheritance of memory)¹³⁰，而 Jung 則對於「集體無意識」的探究情有獨鍾。Jung 如此界定集體無意識：

集體無意識是心理 (Psyche) 的一部分，它與個人無意識截然不同，因為它的存在不像後者那樣可以歸結為個人的經驗，因此不能為個人所獲得。構成個人無意識的主要是一些我們曾經意識到，但以後由於遺忘或壓抑而從意識中消失了的內容；集體無意識的內容從來就沒有出現在意識之中，因此也就從未為個人所獲得過，它們的存在完全得自於遺傳。個人無意識主要是由各種情結構成的，集體無意識的內容則主要是「原型」¹³¹。原型

127 同上引書。頁：124。

128 同上引書。頁：136。

129 同上引書。頁：149-152。

130 同上引書。頁：134。

131 Jung 舉出其它與「原型」相似的其它概念，如，(a) 神話研究中的「母題」(motif) (b) Levy-Burhl 的原始人類心理學研究中的「集體表現」(c) Hubert 和 Mauss 的比較宗教學中的「原始範疇」(d)

概念對集體無意識視角是不可缺少的，它指出了精神中各種確定形式的存在，這些形式無論在何時何地都普遍地存在著。¹³²

從引文可知，Jung 不同於 Freud 的地方在於，一方面否定了是「性」驅力的壓抑而構成了無意識的領域；另一方面，他也不滿意 Freud 對於無意識的探究局限於「個體」的經驗層次而已，他將此視為只是「表層無意識」，另外還有一個「深層無意識」，也就是集體無意識。就這個概念而言，它是由「集體」和「無意識」所構成，在 Freud 那裡，無意識的集體性並沒有被特別關注；但對 Jung 來說，所謂的集體也就是一種「普遍性」，其普遍地存在於「所有人」的身上，其組成了一種「超個性」的心理基礎¹³³。集體無意識的存在類同於「本能」，是人類一出生就具有的，Jung 舉的例子是，就夢本身能夠表達出集體無意識的「象徵」而言，「要夢什麼」，或是「要不要作夢」都不是人自己可以決定的；另一個例子是，就那些「神經症」患者而言，他們卻能說出那些他們並未親眼見過或聽到過的一些「神話」內容，而這些內容卻是從原始人開始就已存在下來的東西。因而，集體無意識就成爲了一種特殊的知識類型的來源：

事實上無意識中的確容納著所有潛在意識下的知覺（Subliminal perception），其範圍之廣足以令人吃驚。〔……〕高度重視無意識心理，把它作為知識的源泉，絕不是由於西方理性主義喜歡推測而產生的一種幻覺。我們倒更傾向於假定一切知識最終都來自虛無。但今天我們卻清楚地知道，無意識中容納著許多東西，如果這些東西能夠成爲意識，就會導致知識的無限增長。〔……〕人的無意識同樣容納著所有從祖先遺傳下來的生活和行為模式，所以每一個嬰兒一生下來就潛在地具有一整套能夠適應環境的心理機制。這種本能的、無意識的心理機制始終存在和活躍於成人

Adolf Bastian 的「原素」或「原始思想」（elementary or primordial thought）。而就 Jung 最爲基本的界則是：原型就是本能的無意形像，也就是「本能行爲的模式」（Patterns of instinctual behaviour）。就此而言，原型仍是一個具有「結構性」和「客觀性」的本能的模式，其提供了一套具有普遍性的「思想」和「行爲」模式。參閱 Jung（榮格），鴻鈞譯。集體無意識的概念。收錄於：榮格分析心理學—集體無意識。1990。台北市：結構群。頁：75-89。此處頁：77。

132 同上引書。頁：75-76。

133 參閱 Jung（榮格），鴻鈞譯。集體無意識的原型。收錄於：榮格分析心理學—集體無意識。1990。台北市：結構群。頁：27-74。此處頁：28。

的意識生活中。一切自覺意識到的心理功能都能事先存在於無意識的心理活動中。¹³⁴

因此，對 Jung 來說，集體無意識或是「精神」¹³⁵等的心理實在、心理事件都具有「客觀實在性」¹³⁶，只不過在整個文明的發展過程中，這個精神的客觀性因為十九世紀的「物質的形上學」所取代¹³⁷，心理學也走向一個只關注動機、目的和意圖等的意識動機心理學，而被忽略和掩蓋了，也因此，造成現代精神醫學對於「神經症」的治療停留在 Freud 的個人早年經驗的遺忘和壓抑的探究上。Jung 提醒的是，不要忘了更有可能的是那個作為「歷史性」記憶「遺傳」下來的那些「集體性」無意識所造成的影響。

如果說，對「理性主義」的反省給 Mannheim 的影響在於：在科學原則的思維中，是不能不考慮「意識」和「非理性」的重要性。那麼，Jung 的「集體無意識」概念對於 Mannheim 的影響就在於：集體無意識作為思維的重要制約因素，除了承認它的存在和作用外，只有「理性地」面對它，才能有意識地擺脫它對我們的制約。如果說，Jung 的集體無意識是建立在一個「實體性精神」衰落所導致的「物質因」決定世界的思維中，來思考集體無意識的對人類「理性」的威脅，那麼，Mannheim 則只是在肯定集體無意識作為人們的「知識庫」及精神的「客觀性」這點上與 Jung 相同，而他與 Jung 不同的是，Mannheim 試圖表達因為集體無意識所造成的思維「片面性」問題，正逐漸地醞釀形成一個實際的對立和衝突的時代情境；更為深切的是，Mannheim 希望藉由這一思路來思考另一個困擾著他的問題，也是一個尚無解的問題，即「客觀性」的問題，而面對這個問題，Mannheim 提出一些方法，如，「溝通性知識」和「培養而成的文化」、「精神—實在」的辯證關係和「烏托邦」的張力恢復等方法來面對此問題。

134 Jung (榮格)，鴻鈞譯。分析心理學的基本假設。收錄於：榮格分析心理學—集體無意識。1990。台北市：結構群。頁：3-26。頁：15-16。

135 Jung 認為「精神」不等於「意識」，精神是一個自在自為、不依賴肉體而能獨立自足的具系統性的觀念；而意識則仍然主要停留在「個體自主」的意向性層次。同上引書。頁：10。

136 同上引書。頁：13-14。

137 同上引書。頁：4-5。

就在這個從「世界觀」轉變到「集體無意識」，以及簡要說明 Mannheim 為何使用集體無意識此一概念的可能思維出發點後，接著，將說明 Mannheim 對於兩類集體無意識：意識形態和烏托邦的界定和相關討論¹³⁸。

二 意識形態：思維規範和社會秩序的提供

Mannheim 指出，「知識社會學」是由「意識形態分析」的修訂而來，其中又以 Marx 的意識形態研究為知識社會學提供了有利的基礎。從意識形態分析過渡到知識社會學研究的過程中，Mannheim 將「意識形態」(Ideologies) 的類型區分成三組共六個類型。

首先，是意識形態的「特定義」(particular) 與「總體義」(total) 之間的區分，前者的出發點是「利益動機」對某些事實的掩蓋，後者則將範圍擴大到整個階級的「世界觀」都在「無意識」中掩蓋掉某些事實，也就是「階級意識形態」。兩者最主要的差別在於所謂「總體」意指著什麼？這可從兩個方面來說明，第一，「特定義」總是只涉及到某個「個體」，某個對立的個體指責對方在「說謊」，無論這個謊言是真或假都不影響到雙方對於「同一個對象」在觀察、判斷上的標準，也就是，雙方是用「同一套標準」在看同一個對象。但「總體義」批評，僅僅從「道德」上指責對方說謊的情況¹³⁹，仍然停留在「思維內容」的真假值判斷上，總體義將批判的範圍擴大到思維的「功能性」存在上，而這個結果來自於對「一般思維」的非理論性功能的「揭露」過程：

我們所說的就是所謂「精神的揭露性傾向」(unmasking turn of mind)。這種精神傾向並非刻意試圖駁斥、否定或懷疑某些思維，而是試圖瓦解 (disintegrate) 它們，在此瓦解中，一個社會階層的整體世界觀也同時解

138 Stehr, Nico 等也指出，由於 Mannheim 在「知識社會學」的研究過程中，將注意力轉到了關於動態實在的討論，一種「動力式的社會本體論」的觀點，因此，在「文化社會學」中對世界觀的研究，也就轉到了研究不同的政治意識形態和社會實在之間的關係。參閱 Stehr, Nico (尼柯·史帖爾) 等，蔡采秀譯。曼海姆。1990。台北市：桂冠。頁：33-96。此處頁：63-64。

139 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，徐杉譯。知識社會學問題。收錄於：卡爾·曼海姆精粹。2002。南京：南京大學。頁：1-64。此處頁：8。

體了。我們必須注意到對思維的「真理性的否定」和「確定其承擔的功能」之間的現象學區分。在對思維的真理進行否定時，我仍然將其預設為一個「論題」，並且我自身的理論（僅就理論而言）基礎與此思維是一致的。對「思維」進行懷疑時，我思考的框架仍與這種思維是一致的。但當我不再追問這一思維的論斷是否正確（或者至少我不再將此問題視為研究任務），而只是用它執行的理論外的功能（extra-theoretical function）來對其進行研究時，那麼在此時，也只有在此時，我就做到了「揭露」，這種揭露並未表現出理論的駁斥，而是表現出對於思維的實際效用的摧毀。¹⁴⁰

這裡的「功能性」意指，作為某個群體一分子的個體，其所表達出來的思維內容不完全是自身的獨立創造，它同時也隱含著所屬群體觀看世界的方式，所表達出來的觀念就成為其生存所必需的「工具」¹⁴¹和「生存所具有的功能」¹⁴²。那麼，這裡所謂的思維的「實際效用」又指什麼呢？其意指，現有的思維無法與「實踐」相配合：

受到輕蔑的之所以是對手的思維的有效性，是因為這種思維被認為是不切合實際的。但是，如果有人進一步問，這種思維就什麼事物而言不切合實際呢？那麼答案可能就是，它就實踐而言是不切合實際的，當人們把這種思維與政治鬥爭領域發生的那些事件相對照時，它就是不切合實際的。從那時起，所有被稱之為「意識形態」的思維在付諸實踐的時候，就被人們認為是無效的，人們應當在實踐活動中尋找唯一可靠的接近實在的途徑。當人們根據實踐性行為舉止的標準進行衡量的時候，實際情況就會證明，對某種既定情境的單純思考或者反思是微不足道的。這樣，意識形態這個術語所具有的這種新意義，如何表現那些創造它的人，也就是說，如何表現那些進行政治行動的人的立場和視角所具有的特徵，就變得一清二楚

140 同上引書。頁：7。

141 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。對問題的初步探討。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：1-64。此處頁：1。

142 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。意識形態和烏托邦。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：65-129。此處頁：67。

了。¹⁴³

第二，除了思維的「存在功能性」特徵外，另一個功能性特徵在於「整體性維持」的作用上。在「特定義」階段，由於關注的對象是個體及其表達的不真實內容，而在「總體義」階段，每個意識形態群體都面臨到如何「定位」自己的問題。就某方面而言，要定位自己的方法很多，但是，Mannheim 指出，不同意識形態群體定位自己的方式是透過對於「歷史總體性」的「意義理解」，也就是不同歷史時期中的各種意識形態會提出一套合乎自身利益的關於歷史—世界的思維，當歷史實在變遷時，關於歷史的整套意義說法也可能跟著改變。當這樣的一套思維被群體接納時，會逐漸形成一套「系統化」的穩定模型，同時，它也有助於共享這一意識形態的群體內部的穩定聯繫，也進一步穩定這個意識形態在面對不斷流動的「實在」時，依然能夠相對地穩定存在和成長，並且提供一個觀看此「動態實在」的，雖然是經過簡化的「視角」(perspective)。「意義—視角—秩序」之間也構成了一個辯證關係。換言之，意識形態在動態的歷史—社會「實在」外，建構了一套可被人們接受的「如何思考世界」及「世界進程為何」的「秩序」思想，進而也有助於社會的穩定：

有組織的群體和有機群體所受到的瓦解影響越大，它們就越容易喪失與有條理的，連貫的歷史觀有關的意識，就會變得對無法估量的和偶然發生的事情越敏感。當那些自發組織起來的煽動暴亂者群體變得越穩定的時候，它們也就變得比較願意接受各種長期的歷史觀，比較願意接受某種有條有理的社會觀了。¹⁴⁴

Mannheim 提出以「視角」的研究代替「意識形態」分析：

因此，在知識社會學的領域之中，只要有可能，我們就應當由於「意識形態」這個術語具有道德方面的涵義而避免使用它，應當以談論一位思維家

143 同上引書。頁：82。

144 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。科學政治學的前景：社會理論與政治實踐的關係。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：130-227。此處頁：162。

的「視角」代替這樣的用法。我們用「視角」這個術語所指的是，主體把各種事物當作由他的歷史環境和社會環境決定的東西來設想的整個方式。¹⁴⁵

也就從「特定義」轉變為「總體義」的過程中，馬克思主義中的「虛假意識」(falsches Bewusstsein) 的內涵也就變得不同了：

現在，「虛假意識」的危險並不在它無法把握某種絕對不變的實在，而毋寧說在於它阻礙人們理解一種作為——對構成我們的各種世界的——各種心理過程不斷進行重組的結果而存在的實在。〔……〕當「虛假意識」這個概念不再涉及各種先驗的宗教因素，而是把它對實在標準的尋求——以某種使人們想到實用主義的方式——轉移到實踐領域，尤其是轉移到政治實踐領域之中的時候，它就已經以它那最富有現代色彩的形式之一表現出來了。¹⁴⁶

「特定義」和「總體義」都被 Mannheim 歸類在意識形態的「特殊義」(specific) 中，也就是對立的雙方都只是指出「對方」的思維受到存在的制約。但從「特殊義」到「一般義」(general) 的過程，就是從利用社會學分析「對手」的思維結構，到包括「自身」的思維結構也是分析對象的轉變。在 Marx 那裡，一個時期中處於上升階段的階級，會指責處於政治—經濟支配地位的資產階級的思維具有意識形態，但 Marx 往往被人提出的質疑也就是，那其自身的思維或是馬克思主義是否也具有意識形態的特徵呢？這個問題肯定是毫無疑問的。意識形態一般義的出現，也就視所有的思維觀念可能都具有意識形態的特徵，這個斷言並不會為所有的思維都貼上「無效」的標籤，或是將世界帶入一種「虛無」的狀態，如果真是如此，反而掉入「相對主義」的陷阱，由於相對主義將永恆的「本質」視為是一個先天地，但卻無從清楚界定的狀態，因此，任何的差異和對立，都將只是

145 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。知識社會學。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：319-375。此處頁：321。

146 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。意識形態和烏托邦。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：65-129。此處頁：104。

本質的一種「偏誤」表象而已。「一般義」的出現反而為能夠理性地、科學地探究思維與實在之間的關係，其間透過「中性化」¹⁴⁷這些相互對立的意識形態，因其形式和內容是受到歷史—社會和特定動機所決定的，而得以從中理解由意識形態所表達出來的思維與實在間的關係。

「一般義」的出現更進一步地表明一種狀態：所有的思維知識都是「評價性」的，也就是意識形態的「評價義」(evaluative)。與評價義對立的是「非評價義」(non-evaluative)，其是一方面當在進行對手的觀念、思維研究時，會將自身的觀念和視角視為「絕對的」¹⁴⁸；另一方面，它要求在研究過程中，為求得有效性，或說是具有某種普遍的客觀性，就必須擺脫各種「價值判斷」¹⁴⁹。Mannheim 批評「非評價性」意識形態的研究論題，所得的只是一些不完全的知識，同時，它也無法掌握「意義結構」與「歷史實在結構」之間的相對關係。

「評價義」的「評價」不是指對某個對象進行「正確」的判斷，其所表明的一種「預判」，其預先假設一些關於觀念的實在以及意識結構上的判斷¹⁵⁰；而預判結構的構成則是從歷史角度和社會角度被決定的¹⁵¹。這樣的預判不是純粹個人式的判斷，它具有受群體共享的模式，同時，其產生於過去某個歷史—社會結構中，只不過它的結構無法保證它的永恆一致性。不同的意識形態透過對歷史「整體性」的意義理解為自己在歷史—社會中定位，強調歷史的某個部份，就在強調的過程中，歷史不再只是「單純的歷史」¹⁵²，而是有特別意義的歷史，反過來說，當對於歷史的意義強調轉變時，所涉及的是那些預判的結構改變，這種穩定的預判結構涉及到很多方面，包括對於歷史實在的「本體論判斷」¹⁵³：

147 關於「中性化」和「具體化」的討論，在下個章節中再行討論。

148 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。意識形態和烏托邦。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：65-129。此處頁：90。

149 同上引書。頁：91。

150 同上引書。頁：107。

151 同上引書。頁：104。

152 同上引書。頁：103。

153 同上引書。頁：104。

因此，我們可以看到，我們一直在使用那些我們從來未意識到的、形上學—本體論方面的價值判斷。〔……〕實際上，為進行真正的經驗研究，一個人對構成其思維過程之基礎的各種預設前提認識得越充分，他對下列情況就看得越清楚，即只有根據某些處於經驗之後的、本體論的，以及形而上學的判斷，根據來源於這些判斷的各種期望和假設，這種經驗研究程序才能堅持下去。¹⁵⁴

三 烏托邦：思維規範和社會秩序的超越

與「意識形態」相對立的「烏托邦」(Utopias)，這兩個用來表明某個歷史—社會時期的「社會秩序」和「精神特徵」的概念，彼此之間有相似點，也有差異點。共同點是對於「事實」的混淆或掩蓋；主要差異則在於「實踐」的態度，也就是，如果意識形態是處於支配地位的階級傾向於「維持」現有的秩序，相對地，承載烏托邦的上升階級就傾向於「破壞」現有的秩序，企圖透過實踐達到他們的理想或目標。不過，單純的破壞現存秩序不一定會成為烏托邦，關鍵在於「超越性」，超越現實和超越現存的生存狀態，或是 Mannheim 所謂的「超越情境」狀態¹⁵⁵：

我們認為，只有那些具有超越現實的取向的心態才是烏托邦意識，而當這些烏托邦心態貫徹到行為舉止的時候，它們就會或者部分，或者全部地破壞當時處於主導地位的事物的秩序。〔……〕人們可以使自扎取向那些與現實相反的，超越實際生存狀態的對象，不過，這些對象在實現和維護現存的事物秩序的觀察中，仍然會發揮有效的作用。就歷史進程而言，與其說人類常常全神貫注於其生存狀態所內在固有的對象，還不如說常常全神貫注於那些超越其生存狀態的對象；儘管如此，社會生活的各種具體的實際形式，卻是以這些與現實不一致的「意識型態」的心靈狀態為基礎建立起來的。只有當這樣一種不一致的取向此外還傾向於破壞現存秩序所具有

154 同上引書。頁：98。

155 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。烏托邦心態。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：228-318。此處頁：231。

的各種紐帶的時候，它才會變成烏托邦心態。¹⁵⁶

這裡出現一個問題：為何需要有「烏托邦」意識的存在？在這段引文中或許可看出些端倪，Mannheim 可以下這樣的斷言：生存的具體形式普遍具有意識形態的特徵。這樣的判斷在之前討論意識形態「一般義」時就已提出，但在這裡希望獲得更深層的意義，或許可先說明此斷言表明了什麼樣的思維與存在間的關係。如果將此斷言用另一個方式說可以轉換成：思維不能與現實完全相符。這個狀態來自於兩個可能性，首先是，就 Mannheim 的「歷史社會學」立場來說，一個時期的歷史—社會結構是由多個不相同的「層次」所組織成的一個結構關係，當然，它們以「格式塔」式直覺綜合表象於我們，但是，當歷史—社會結構具有這種不同層次間「變遷速度」的不一致，所導致的對歷史整體性認識的困難時，就不得不採取「簡化」的視角。在這裡，現實的結構不斷變遷，使得視角與現實間要完全相符變得不可能。同時，完全的相符也是不可想像的，如果真的完全相符，那就表示「社會結構」和「精神結構」的變遷完全停滯不前。因此，因為「簡化」所導致的視野「限制性」的視角，就成為無法與現實完全相符的第二個原因。

就思維與現實不符合此斷言，可進一步帶來什麼意義？事實上，它代表著：任何思維團體都必然受到對立方的批判，即，關於現存的「現實」到底是什麼的疑問的攻擊。這樣的攻擊會為思維團體帶來不確定性，他們在現有歷史—社會上「地位」的不確定性，這可能為整個思維團體的「整體性」、「統一性」帶來威脅，就這方面看來，「烏托邦」的出現也就是對於這兩個問題試圖解決的企圖。

雖然，烏托邦的目標之一是希望透過實踐活動達成實在的某些改變，但是，它更重要的目標可能是「地位不確定性」和「思維一致性」兩個困境的突破，這樣的突破或許並未在「實在」層面產生什麼樣的「唯物性」改變，更可能的是，它最主要的改變開始於「觀念」和「價值」上的調整，一種潛移默化、隱而不顯的緩慢改變，至少就群體的內在一致性而言，思維的改變總是先於「行動」的改變；同時，思維的轉變為群體帶來的影響，要遠大於單純行動的改變所帶來的影響。

156 同上引書。頁：228-229。

那麼，「烏托邦」是如何出現的？

只有當一個階級在看待歷史事件的同時還希望從其中得出某種東西的時候，這些歷史事件才會成為一個過程表現出來。只有這些期望才會一方面導致各種烏托邦，另一方面導致有關過程的種種概念。¹⁵⁷

任何一個思維群體總是只能看到他們所能看到的，烏托邦雖具有「超越現實」的角度，但任何一個烏托邦都與既定的「歷史—社會階級」和「社會階級」緊密聯繫在一起¹⁵⁸。這樣的緊密聯繫關係帶來兩個事實，首先是，烏托邦思維與那些特定的階級彼此間形成一種「整體性」的關係，這種關係就如同之前所提的，「烏托邦思維」的轉變是一種「功能性」的轉變，社會階級利用烏托邦思維的結構轉變來面對變遷中的實在。由於存在不同的階級，階級間的對立和衝突的形式，往往不是經由肢體暴力展現出來，烏托邦的出現使得階級對立和衝突轉變為以「烏托邦形式」的相互對立表現出來，也就是，轉變為「思維」上的對立。因此，某個時期的不同烏托邦形式間的關係結構，也就表現了那個時期的「階級」結構關係。

第二個事實在於，由於不同「烏托邦形式」的「相互對立」和「相互滲透」，使得對於當時歷史階段的「重新認識」得以可能。不同的烏托邦形式和內容的出現都表象了與其緊密聯繫在一起的階級關係，而階級間的對立又來自對「現實」的認識差異，因此，烏托邦的出現不僅使得群體得以「看見」自己原本無法看見的那部份實在，同時，它也引起群體對於現有視角及與實在之間關係的「反省」。這種「視域」範圍的擴大代表著，對於那個時期的實在的一種「綜合性」的認識。**Mannheim** 指出，烏托邦與現存秩序間是一種「辯證關係」，它使得過去存在過的不同「思維潮流」得以在現在和未來以特定的方式存在著，同時，經由辯證過程，這些思維潮流還能以更適合實在的形式存在下去¹⁵⁹。這樣的辯證關係指出了，烏

157 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。科學政治學的前景：社會理論與政治實踐的關係。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：130-227。此處頁：166。

158 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。烏托邦心態。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：228-318。此處頁：224。

159 同上引書。頁：236。

托邦的出現不單純只是「被動地反應」實在的改變和階級的對立；由於它產生在對特定「歷史事件」的「有意義」強調，因此，它更具有「主動地轉化歷史實在」的意義：

只有當個體所具有的烏托邦觀念把握了已經存在於社會之中的各種潮流，並且把它們表達出來的時候，只有當這樣的烏托邦觀念通過這種形式回到整個群體所具有的見解之中，並且由於這種見解而轉化成行動的時候，現存的秩序才可能受到這種對另一種生存秩序的追求的挑戰。的確，我們還可以進一步說，現代歷史所具有的一個非常基本的特徵就在於，在為了進行集體行動而逐漸組織起來的過程中，只有當各個社會階級所具有的抱負都在那些適合於不斷變化的情境的烏托邦之中體現出來的時候，這些階級才能在轉化歷史實在的過程中有效地發揮作用。¹⁶⁰

那麼，如何區分某個時期的「烏托邦」和「意識形態」呢？事實上，Mannheim 認為不太可能精確地將兩者區別開來，原因在於它們不是各自獨立開來毫無關係的，兩者仍時時處於相互滲透的狀態，甚至某個時期的「烏托邦」在下個階段可能就變成某種「現實」或是「意識形態」¹⁶¹，相反亦然。Mannheim 舉出幾個區分的方式：首先是以可實現或不可實現區分¹⁶²；第二是依運用它們在現實所達到程度和發展度決定¹⁶³；最後是依立場的不同來決定，也就是，處於支配地位的與現存秩序一致的群體，總是決定哪些是烏托邦的群體；而處於上升地位的與現存秩序相衝突的階級，總是決定哪些是意識形態的群體¹⁶⁴。

另一方面，我們總是只能就「過去」時期存在過的這兩者進行研究，而無法對於「當下」的兩者進行較為完整的區分，因為，現在總是處於一個「進行中」的狀態，而研究者就正好處於這個進行式狀態中，他也同時受到這個時期的「無意識動機」

160 同上引書。頁：246。

161 同上引書。頁：240。

162 同上引書。頁：232。

163 同上引書。頁：233。

164 同上引書。頁：241。

的影響。因此，就某方面而言，對於過去的無意識動機的研究可以較為完整地掌握那個時期的實在，相對地，對於過去的認識，也能讓自身意識到現下的處境，以及那些無意識地制約著我們的無意識動機。

四 自我超越性和自我統一性

Mannheim 將意識形態和烏托邦界定為具有集體無意識的特徵，從上面關於此兩概念的討論可發現，他不是片面地只強調無意識或意識形態的不真實性此一消極面，藉由烏托邦的作用，表達出了思維的能動性此一積極面向。此兩概念帶出 Mannheim 思維中的一個重要特性，一種「二元性」的思考模式。意識形態和烏托邦作為一組「對立」的概念，兩者都不具有「永恆本質」的存在，它們自身就是一個「動態性」的和經過「抽象的」事實所抽離下的概念，隨著歷史—社會時期的不同而產生變革。Mannheim 強調的不是對它們進行本質性的確認，反而關注的是它們兩者間的「關係」，而這個關係同樣不是固定不變的。意識形態和烏托邦的關係可分別被視為是「穩定性」和「超越性」的取向，意識形態取向於穩定，而烏托邦則期盼著改變。不僅就這兩概念表現出這種二元性的特徵，在接下來會討論到的「思維／存在」和「思維／實踐」的關係中，也同樣按著這種二元性的關係在思索著，例如，「規範性／創造性」和「對立性／一致性」等等。

事實上，Mannheim 在操作這種二元性概念的層次，並不是單純在「方法論」的層次上，他更是站在一個「本體論」的層次思考著這種二元性的「關係」，也就是，他在本體論的層次上假定所有具「客觀實在」的單元，無論是思維、存在或實踐，它們自身都不是一個完美的「統一體」，即，它自身就能保證其自身的完整性而不被破壞。也因為這種不完美的本質，使得任何一個不完整的統一體都可以是被「超越」的，而這種超越性在辯證動態的過程中尤為明顯地表現出來。相對地，有這種被超越的可能性，那就會有面對這個挑戰的因應，那就是「一致性」，但這個一致性並非指某個統一體內在的本質的一致性，而是指為了面對超越和被超越的威脅，此一統一體在形式和內容上構成了一個穩定的、和諧的及具一致性的「整體」。因此，這些對立的形成和化解、超越和統一的辯證過程，就不是在

方法論上的建構，而是一種本體論上的實在，換言之，任何處在「辯證關係」中的「統一體」其自身就必然遭遇到這種「自我超越」和「自我整合」的過程，無須外力的介入。

此外，這種本體論的思考多少也可認定 **Mannheim** 的另一個可能企圖，即，試圖整合「唯物」和「唯心」此二元性的對立。當無論是站在這兩種立場中的哪一個時，不免都會落入將對立方分別消解為「反應」和「無物」的片面性思考中，而 **Mannheim** 則試圖一方面確立各種統一體的客觀實在性，同時，藉由辯證動態關係的強調，突出它們自身的「持續變化」和「持續整合」的過程，也就在這個「靜／動」的辯證關係中，所有存在著的任一統一體都能存在下來，並隨著需要而加以調整。一方面，這樣的想法在 **Mannheim** 關於「歷史進程」和「意識的歷史結構」等概念中已經知道了；另一方面，**Mannheim** 用來思考思維和存在的「關係主義」框架和「精神／實在」的辯證關係等，也同樣表達了上述的假定和構想，藉由這種本體上的辯證過程，來面對由於這種二元性所導致的思維和存在的「疏離」，以及「客觀性制約」的問題。底下將進一步討論 **Mannheim** 所謂的「關係主義」和「思維－存在」間關係的界定。

第三節 思維與存在的關係

一 關係主義：置於意義體系中

Mannheim 的知識社會學很重要的一部份在於處理思維與存在間的關係，就本論文而言，這樣的關係是一種思維與存在兩者彼此處於「自我超越」和「自我整合」的關係中，亦即，無論是思維或存在，這種關係都表達出了思維與存在除了具有「被動的決定性」外，還具有「主動的創造性」，這種創造性在思維方面更是如此。使用「關係」此概念有一特徵，如果用的是「心理制約」，那就過於心理學化和突顯不出思維和存在間的「能動性」特性；如果用「相對」(relative)，那就又落入相對主義的框架中。使用關係這一界定，本身帶有明顯的「辯證動態」特徵，一方面是思維和存在保留它們既有的「客觀性」，另一方面，也保留 Marx 意義下的思維和存在的「歷史同一性」此關鍵特徵。

Mannheim 在〈知識社會學問題〉一文提到，Marx 的意識形態研究的貢獻已指出思維與存在間，也就是「知性」和「社會階級」間具有直接的「利益攸關」(interestedness) 關係¹⁶⁵。Mannheim 也同意這個視角，但他不同的是反對「利益動機」的發生學式的設想，他認為更適當的概念是思維與存在間的「制約性」(committedness) 關係：

當由於直接利益而堅持某種思維時，我們可稱之為「利益攸關」(interestedness)；而指稱主體與其他思維之間更間接的關係時，我們可以使用相應的術語「制約性」(committedness)。實際上，歷史最引人注目的一個特徵就是，特定的經濟體系總是植根於特定的知性世界之中，至少從其起源上看是如此，因此那些試圖尋求某種經濟秩序的人也在尋求與其有關的知性態度。當一個群體與某種經濟體系直接利益攸關時，它也間接「制約」其它與此經濟體系有關的知性、藝術和哲學等形式。因此，某種思維

165 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，徐杉譯。知識社會學問題。收錄於：卡爾·曼海姆精粹。2002。南京：南京大學。頁：1-64。此處頁：54。

形式的間接「受制約性」是思維的社會條件領域中最寬泛的範疇。¹⁶⁶

Mannheim 稱他的研究方法為「置於關係中」(In-Beziehung-Setzen)的方法¹⁶⁷，它不僅只是單純「方法論」的表達，更是在「本體論」上也具備這種思維與實在的「關係」聯繫。在討論他的「關係主義」(relationism)前，需要對他關於「思維—存在」間的關係到底是何種狀態作一說明。Mannheim 大致將思維區分為兩個生成的可能性，一種是「被存在束縛的思維」(Seinsgebundenes Denken)，與存在間是「存在聯繫」(Seinsgebundenheit)¹⁶⁸的關係；另一是「結合存在的思維」(Seinsverbundenes Denken)，與存在間的關係是「存在關聯」(Seinverbundenheit)¹⁶⁹的聯繫狀態。這兩者的差異在於，「存在聯繫」所表達的是思維與存在間構成一個穩定的「客觀聯繫」，這種客觀性表明思維與存在間具有決定性的「因果關係」；而「存在關聯」則是一種較為鬆散的、非直接的因果關係，它仍然承認主體的創造性和主觀性。

這兩者的區別也可從上一段引文中看出。就「特定的經濟體系總是植根於特定的知性世界之中」此斷言，在狹義層次來看，「經濟體系」成了現代社會決定生活整體性的一個核心領域，但就廣義層面來看，思維所面對的對象，或說是思維所面對的問題，主要還是來自於「存在」，當然，不一定是「物質」的對象，而是那些經過「客觀化」和對其進行「重新客觀化」的對象。因此，就某方面來說，如果沒有了「存在」，「思維」是否會有「對象」，同時，如果沒有不斷變動的存在，思維還會有作用和維持的可能嗎。相對而言，間接制約其它與此經濟體系有關的知性、藝術和哲學等形式」此斷言表明，不是所有的思維類型都是直接受到經濟體系的制約，這類思維類型的直接對象不是那個經濟體系，但它們卻仍然受到其它存在因素的制約，也因為這種思維不只有一個對象、思維與存在可以是間接的關係，這使得思維與存在間可以是某種「相互關係」，思維可以某種程度地擺脫「束縛」，進而可以「超越」任何一個既定的存在領域。也就是，透過知識

166 同上引書。頁：54。

167 同上引書。頁：53。

168 翻譯成英文應為：existential bondedness。

169 翻譯成英文應為：connectedness to existence。

社會學的方法，可以超越「存在聯繫」的局限性¹⁷⁰。

透過這兩類知識與存在關係類型的區別，除了可初步地知道存在與思維間的關係，同時，也可以為「關係主義」的思考路線提供一個立場。Mannheim 如此界定「關係主義」：

關係主義所指的只不過是，處於某個既定情境之中的所有各種意義成分都彼此有關，並且都從這種處於某種既定的思維框架內部的互補性相互關係之中，得出它們的重要意義。這樣一種意義體系只有就某種既定的歷史性生存類型而言才是可能的和有效的，它在一段時間內可以適當地表達這種生存類型。當社會情境發生變遷的時候，它以前所產生的規範體系就不再與它協調一致了。¹⁷¹

「關係主義」表達的是以某種穩定的、結構性的思維模式來掌握世界對象的過程，這一切不是心理學般地「刺激—反應」關係、也非直接的利益關係，反而與「系統化」和「規範化」的思考模式有關，即「意義的結構化」。經過系統化後的集體性的思維模式，面對的是那些「重要意義的對象」，也就是，只有當存在對象對群體來說是成「問題」的、是需要加以理解和詮釋的、也是重要的，這樣的對象就會以意義的形式被掌握到，因此，始終掌握住的對象是那些「意義」，而非「物自身」。Mannheim 指出，那些所謂的「客觀知識」，不同於自然科學的客觀，總是將那些存在於「社會事實」之中的成問題的及有意義的成份，當作是已經「確定的」和已經「慣例化」的社會生活成份來面對¹⁷²。

那些在不同歷史—社會時期出現的「集體無意識」，它們彼此間的對立和衝突就

170 關於「存在關聯」和「存在聯繫」的說明，請參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，李朝暉、牟建君譯。英文版導言。收錄於：保守主義。2002。南京：譯林。頁：1-32。此處頁：17-18。

另請參閱 Stehr, Nico (尼柯·史帖爾)等，蔡采秀譯。曼海姆。1990。台北市：桂冠。頁：33-96。此處頁：79。

171 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。意識形態和烏托邦。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：65-129。此處頁：96。

172 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。科學政治學的前景：社會理論與政治實踐的關係。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：130-227。此處頁：193。

來自於對歷史總體性意義的不同理解。就如已提到的，階級的對立都被轉化為烏托邦的對立，在此亦同，各種集體無意識的對立，即「歷史的意義化」¹⁷³，都可被理解為「核心意義」不相同的思維間的對立。之所以可以透過集體無意識的歷史性分析間接地認識「歷史實在」，不是對「編年史」歷史的認識，而是對於那個時期的群體而言「有意義」的那部份歷史實在的認識。Mannheim 認為科學的「政治社會學」的目標之一是，透過「綜合」這些由集體無意識群體所表達出來的那部份「意義實在」，進而掌握那個時期更為整體性的歷史¹⁷⁴。對於歷史實在的認識不再是關於某個歷史事件的「因果關係」的認識，而是以某種「既定意義體系」作為引導的「意義關係」的理解。在這裡，原本的「發生學」就不再適用，那種關於「事實的發生」(Faktizitätsgenesis) 的發生學，在這裡則被「意義的發生」(Sinngenesis) 的發生學所取代¹⁷⁵。

另一方面，關係主義的「關係」並不意謂著嚴格的「位置」關係，這並不表示 Mannheim 放棄可以以某種「形式」來理解某一歷史時期的思維與存在之間的關係，例如，以相對穩定地存在的「結構」形式來掌握。Mannheim 在〈知識社會學問題〉中提到，用來研究這種「相互關係」的「結構性表徵」的概念是「位系」(constellation)，其指出思維的發展和變遷受到那些「非理論性」因素的影響很大，透過「位系」探求各種事件和思維體系得以產生的那些社會潮流、趨勢，因此，利用「位系」這個概念所要關注的是那些影響不同群體的「意義體系」如此構成的那些世界觀和文化、精神體系¹⁷⁶。對「意義體系」的強調，要單純重要於對「位系」和「形態」的強調，事實上，Mannheim 在〈關於文化及其可解釋性的社會學理論〉有更為詳細的描述：

然而，有人必定會對此提出下列相反的意見，即這種由於每一個人的參與

173 這裡的「歷史的意義化」也就是 Mannheim 所稱的，「歷史是由一組可以理解的相互關係組成的」對象。同上引書。頁：155-156。

174 同上引書。頁：186。

175 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。知識社會學。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：319-375。此處頁：353。

176 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，徐杉譯。知識社會學問題。收錄於：卡爾·曼海姆精粹。2002。南京：南京大學。頁：1-64。此處頁：1-2。

過程而得到實現的框架，無疑會具有某種精神性的、帶有超越個體的客觀性的結構。儘管存在任何一個個體都不會像某位立法者為特定的框架形式（例如，像 polis 這樣的框架形式）設計某種規劃那樣設計規劃這樣的事實，儘管存在個體在大多數情況下都只是在精神上取向他自己的活動和發揮作用的圈子、幾乎沒有甚至根本沒有意識到這個具有總體性的規劃這樣的事實，但是，實際情況確實是如此。正是因為這種仍然存在的客觀的精神結構，所以，人們必定不會把這種框架形式僅僅看作是由這些關係組成的「星座」（Konstellation）¹⁷⁷或者「形態」（Konfiguration），而是完全把它看作是有意義的脈絡、有意義的形成過程。¹⁷⁸

「polis」在希臘語中意指「國家」，此概念內含指涉當時對於構成「國家」的相關意義體系，而它會與之後的文藝復興時期和現代社會所名稱的「國家」，如，「status」（Status）和「state」（Staat）所涵蓋的意義結構有意義上的差別，指稱的可能是不同的意義對象¹⁷⁹。原因在於，歷史實在處於一個持續流變的狀態，而任何一個既定的意義體系總是只能與它所處時期的那個實在相關聯；因此，任何一個時期的「位系」永遠都可能處於變動狀態中，而任何一個過去某時期的「位系」結構都不會「完整地過渡」到下一個時期，就如引文所言，不是一種具有「明確目標」的「計劃性」歷史實現過程。而「位系」的變遷，也就誓必引起意義體系結構的調整。因此，與「意義體系」相對應的不是那個「單純歷史」、也不是「非評價性的事件」和那些「絕對客觀的對象」，而是那些由共同體、群體所「集體表象」出來的「客觀精神」，但絕不是「絕對精神」。關於這個現象的「精神—實在」的辯證關係，將在下一小節再行討論。

177 Mannheim 將「位系」界定為：「人們也許很容易說，我們稱之為現存的 polis 的東西，只不過是由那些存在於一個群體之中的諸個體之間的特殊關係造成的、各種各樣關係的總和而已，而且，這些關係與其說是「彼岸神聖的」星座，還不如說是此岸的、表現群星在特定時刻之滙合的星座；而且，國家的形式無論在什麼時候都同樣只不過是個體關係所具有的脈絡，這些個體關係之中的每一種關係本身都可能是「彼岸神聖的」，但是，它們的總和卻只不過是各種發揮作用的個別關係所具有的脈絡而已。」參閱 Mannheim, Karl（卡爾·曼海姆），劉繼同、左芙蓉譯。關於文化及其可解釋性的社會學理論。收錄於：文化社會學論要。2002。北京：中國城市。頁：177-405。此處頁：316。

178 同上引書。頁：316。

179 同上引書。頁：313。

二 思維與存在的功能關係：存在與思維的統一性

在本論文第二章「Mannheim 的文化社會學」中已有提到「功能性」這個問題。在那裡，主要是表明存在和思維間的兩個「功能性掌握」特徵：首先是個體意識對於客觀對象的掌握，是以一種「直觀功能性」的方式，也就是，主體透過「直觀」這個功能就能直接地形成對象的理解，而這個「理解」是一種主體會將「有效性」的問題「括弧」起來的認識過程，之所以如此，在於主體已經擁有關於這個世界中的，包括事件、物體、行動等「社會性對象」的「有意義」的理解，而這部份的知識就來自於具有「文化普遍性」的「世界觀」中，世界觀如同作為一個認識世界的「知識庫」存在和作用著。因此，第一個特徵在於思維和存在間的「內在」直觀地聯結關係。另一個關於「功能性」的特徵在於，因為它是完全地「社會性」的，任何一個關於對象的理解和詮釋的「意義」皆來自於「社會」，包括來自於「心理學」、「經濟學」、「政治學」和「社會學」等領域的制約，因此，在直觀過程中所無法理解的關於對象和思維間的「意義關係」是如何被聯結起來的問題，此時就可透過「因果關係」式地理解過程，一種歸因到「社會」的「發生學」式的理解過程，進而得以從這種關係中，從關於對象的「意義理解」的形式和內容中，掌握這個理解背後的那個群體的「階級」和「經驗結構」。而這也就是功能性理解的「社會發生學」思維的「外在」聯結關係。

不同於文化社會學那裡討論的「功能性」的「內—外在」聯結關係，在這個小節中主要強調思維的變化和存在的變化所導致的，「觀念」和「實在」間的「功能聯繫」關係的轉變。「觀念」總是必須不斷地指涉到「存在」，這是前理論領域中持續不斷上演的戲碼，即使進入到「理論領域」的討論，關於「對象」的界定也仍然是個重要的問題。人的意識有個特性，意識無法不關聯到「非自身」的對象而存在，也就是，意識事實上無法「直接」認識到自身，它總是在藉由「透視」著存在，和由此所構成的「表象」中認識對象，進而意識得以「意識到」自身的存在和作用方向。就此而言，同樣，「整體的人」是無法在真空中界定自己，他總是要藉由，如前面提到的「集體無意識」的群體藉由對於歷史的總體性的「意義體系」來界定自己在歷史—社會過程中的「定位」和「地位」；或是，藉由對

實在的認識，進而間接認識自身一般。因此，無論是採取什麼方式，這都表明「思維」和「存在」間有著「相互作用」的關係，無論是思維改變在先，還是存在改變在先，誓必都將引起雙方聯繫狀態的改變。而有時，這很難明確界定到底是一個什麼樣的先後「因果關係」，更爲重要的是，這樣的「非單向」和「非直線式」地因果關係的相互轉變過程，是透過「意義體系」結構的轉變來達成的。因此，這種思維轉變的「動力」就來自於它與存在相聯繫的必然性，來自於意識對於自身及外界的「理解」和「界定」的渴望。這種思維，Mannheim 稱之爲是一種「與生存聯繫在一起的思維」（mit der Existenz verbundenen Denkens）：

〔……〕就它在這時能夠為我們所理解而言，它是一種顯然不是以有關事物的知識的形式、而是以有關有意義的生活的知識的形式存在的思維類型——這種生活並不存在於思維過程之外、與思維過程形成對照，而是與思維過程共同形成某種存在的統一體，總是處於一種生成狀態之中。如果人們打算正確地描述和評價這種思維，那麼，他們首先就必須放棄他們從某種——來源於另一種針對事物的、截然不同的態度的——思維類型出發建立的所有各種預設前提。最必不可少的是必須放棄有關真理的觀念——這種觀念把真理當作脫離了生存並且先於生存而存在的東西，置於超越生存的地位之上；對於這種觀念來說，真理來源於歷史的成份和有限的成份，即使人們從根本上說可以達到這種真理，他們也只有通過某種跳躍才能達到目的。¹⁸⁰

觀念或思維所發揮的最主要功能，就是能與實在相聯繫，當觀念需要調整時，那也就表示實在已經或正在發生轉變，因此，當世界觀的結構或群體的共享意義體系轉變時，對於對象的直觀性意義掌握就可能不再那樣直接、那樣不被懷疑，此時，關於這個對象的「有效性」知識的界定就會不再有效，至少是暫時地失效，而變成一個「問題」，進而需要在觀念上作出相對應的調整。但是，如果觀念的調整速度或程度無法跟上實在轉變的腳步，那就很容易形成「意識形態」¹⁸¹。

180 同上引書。頁：239。

181 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。烏托邦心態。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：228-318。此處頁：278。

Mannheim 指出，思維的「功能變化」(change of function) 總是涉及到「意義變化」。而有兩種「功能變化」類型：一是「內在的」(immanent) 功能變化，是當一個概念從一個思維體系轉到另一個思維體系時所發生的變化，如，同一個概念在不同歷史時期所表達的意義差異；另一則是「社會學的」(sociological) 功能變化，是當生活在不同環境中的社會群體使用某個概念時，此概念所發生的意義變化，如，同一個概念在同一個歷史時期，由不同階級所表達出來的意義差異。Mannheim 指出，社會學的功能變化可能先於內在變化而發生，原因在於社會實在的變遷先於「理論體系」的變遷，或是作為後者的更為深層的變化原因¹⁸²。

雖然，任何思維的功能變化和實在的「分化」，都必然導致階級、群體的「視角分化」，都致使「片面性」知識的產生、對立、衝突¹⁸³。但是，無論如何，任何「新的功能變化」都代表著「新的實在」和「新的觀念」產生，這對於「歷史過程」的發展，在認識上和預期上都提供了某種「新的可能性」，有了這個可能性，思維與歷史過程和實在間的「距離」得以被有意識地掌握，同時，透過對片面性知識的「綜合」，得以改善思維和實在間的「疏離」關係。

三 思維與存在的情境關係：情境的結構化

思維與存在間的關係，除了受到「功能」轉變的影響外，另一個制約兩者間關係的是「情境」。Mannheim 指出，當意識形態研究從特殊義到一般義的過程中，對手不再只是就內容的真假來批駁對手，而是更深層地攻擊對手的整個「生活情境」，進而試圖削弱對手的社會地位，即，群體已從對手的「思維」總是與某些特定的「生存方式」聯繫在一起的發生學態度來觀看，思考為對手的思維和行動總是群體關於這個情境的理解和詮釋¹⁸⁴，也就是視對手的各種觀念都是「情境性決定的」¹⁸⁵。在文化社會學的討論中，如果要追溯某個思維或藝術風格的社會性

182 關於這兩種功能變化的討論，參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，徐杉譯。知識社會學問題。收錄於：卡爾·曼海姆精粹。2002。南京：南京大學。頁：1-64。此處頁：58-59。

183 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。對問題的初步探討。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：1-64。此處頁：33。

184 同上引書。頁：43。

185 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。意識形態和烏托邦。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。

根源，就必須考慮構成此風格的經驗結構，而這樣的經驗結構又是立基於特定的世界觀中產生的；而一個世界觀結構的構成又會受到使其得以構成的「歷史情境」和「社會情境」的制約，思考著這個情境中重要的對象和問題¹⁸⁶。因此，透過對於群體思維和行動的表徵，可以獲知那個時期的歷史—社會情境和實在：

我們現在必須強調的第一點是，從意向角度來說，知識社會學的探討並不是從單一個體及其思維過程開始，之後更以直接運用哲學家的方式繼續研究「思維本身」所具有的種種抽象高度為目的。毋寧說，知識社會學所試圖領會的，是處於某種歷史—社會情境的具體背景之中的思維，從個體角度分化的思維只不過是非常緩慢地從這種背景之中顯現出來的。因此，並不是那些一般說來進行思維的人，甚至不是那些進行這種思維的孤立個體，發展了某種特定的思維方式，而是那些針對表現其共同地位特徵的某些典型情境作出一系列無止境的反應的人，在如此作出反應的過程中發展了某種特定的思維方式。¹⁸⁷

「特定的典型情境」(certain typical situations) 意謂著什麼？也就是，不是所有的情境都會成為問題，甚至，不是所有的實在都能成為情境，情境的重要意義在於，它將原本只是單純地、中立地存在的那些「抽象現實」，經由「意義體系」的介入而都成了有意義地存在的「具體情境」。無論這個意義的形成透過什麼方式，它都為群體將一個事件「意義化」和「社會化」了¹⁸⁸。所有的事實不再只是單純的事實，就像歷史不再只是單純的歷史。所有關於事實的認識，都已經是由那些「學術脈絡」和「社會脈絡」所決定好的，同時，對於事實的認識也總是需要經由這個途徑來達成，那些對象的討論，總是由已存在的「概念體系」作為媒介來達成¹⁸⁹。原本的「同一個對象」，卻可能因為不同世界觀群體的差異，而形

北京：華夏。頁：65-129。此處頁：87。

186 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，劉繼同、左芙蓉譯。文化社會學知識的突出特點。收錄於：文化社會學論要。2002。北京：中國城市。頁：1-175。此處頁：94。

187 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。對問題的初步探討。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：1-64。此處頁：3。

188 同上引書。頁：24。

189 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。意識形態和烏托邦。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。

成多個不同意義核心的「群體情境」，因此，個體意識對於事實的「情境性理解」主要的依據和參考標準，除了他自身的「個性」外，就是他所歸屬的那個階級或群體。而情境也使得意識得以面對那不斷流動的實在。

典型情境也就是過去某個時期中在特定的歷史－社會情境中所產生的「情境的結構化」，「結構化」並不是單純將某個情境固定下來，而是在這個結構化的過程中，那些與此情境相對應的思維模式、思維框架，在那段時期最為關心的問題，就在這個過程中，情境不斷地被群體反覆地關注，甚至是就這個情境不斷地「重新」客觀化，就在同時，與情境相對應的那個思維和意義體系，也就在與這個情境的「重新關聯」的過程中，增加了對這個「再次客觀化」對象的認識，同時，也進一步穩定和「系統化」這個情境性「知識系統」。在這個過程中構成的群體對於特定實在問題的興趣，和其特殊的視角都會受到這個知識系統的制約。這樣的知識系統的結構不只能存在於生成它的那個歷史－社會時期，同時，它的結構也會穩定地存續下去，也因為如此，研究者才能從其中掌握到過去的那個歷史－社會實在。

而這個掌握過去構成的「情境性知識」的方法，Mannheim 稱之為是「對經驗的原始相互依賴狀態的理解」：

正是在這裡，我希望按照狄爾泰的說法，稱之為對經驗的原始相互依賴狀態的理解 [das verstehende Erfassen des ursprünglichen Lebenszusammenhanges] (對「原始的生命關聯」的理解性把握) 的那種研究方法，獲得了它所應有的地位。就這種研究方法而言，人們通過運用理解技術，馬上就可以使心理經驗和社會情境的功能性相互滲透過程變得可以理解了。我們在這裡遇到了一個實存的王國，在這個王國中，各種心理反應從內向外的突現必然會變得明顯可見，但是，如果我們只根據這種突現的出現頻率的或然性程度，把它當作某種外部的因果關係來理解，那

麼，它就是無法理解的。¹⁹⁰

在這裡，「實在」有了更為清楚的界定，實在是「心理經驗」和「社會情境」相互滲透後的結果。而存在本身也就成為了特定地位的人的一種「意義取向的存在狀態」(Sinnausgerichtetes Sein)，並且對這些個體是「有效的」¹⁹¹。

這種理解方法有其可能性，但也有其困難性。困難性莫過於「意識形態」對於「實在」的掩蓋，使得掌握過去的實在有了障礙。就 Mannheim 看來，那些「社會情境」總是被那些意識形態所使用的思維系統「翻譯」成，就某方面來說，只對他們產生意義或只對他們產生理解的概念系統¹⁹²；這樣的「概念」本身就帶有與其相對應的社會情境的特徵，也就是社會情境會滲透進所使用的各種範疇¹⁹³。雖然有了這種進入關係，但關於那個時期的實在和「總體性情境」到底為何，就會因為意識形態而無法被突顯，就如同 Mannheim 所言：有人曾經不無道理地堅持認為，人的心靈能夠用最模糊的概念作出最清晰的評論¹⁹⁴。而這唯有透過對片面性知識的綜合來進一步接近現實。這樣的綜合不只是一要將那些片面視角的「特殊性」加以吸收，它還渴望獲得一個「超越性視角」，超越這些個別視角的局限性。

雖然存在著這個障礙，但是，「情境」和「群體」的一些特徵仍然有助於克服這個困難。首先是不同的「群體情境」的「相互依賴」¹⁹⁵，這種相互依賴狀態一開始表現在任何一個群體和群體情境的產生都是因為「對立」，或該說是以一種「反

190 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。對問題的初步探討。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：1-64。此處頁：50。

191 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。知識社會學。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：319-375。此處頁：352。

192 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，劉繼同、左芙蓉譯。文化社會學知識的突出特點。收錄於：文化社會學論要。2002。北京：中國城市。頁：1-175。此處頁：97。

193 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。知識社會學。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：319-375。此處頁：365。

194 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。意識形態和烏托邦。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：65-129。此處頁：111。

195 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。對問題的初步探討。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：1-64。此處頁：31。

題」¹⁹⁶的形式出現，如，由於浪漫主義是作為啓蒙運動此一「正題」的「反題」而出現的集體無意識類型，所以，它從結構角度受到啓蒙運動的態度和方法的制約¹⁹⁷；正因為這種反題的存在關係，對方總是能察覺到另一方關於實在的「盲點」，同時也就在這種相互作用的關係中，任一方總是更能夠「理性地」反思關於實在、實踐的一切。

另一個特徵在於，無可否認的「個性」的存在，即便是在群體中的個體也仍然不是完全「拓印」整個群體的思維，事實上，也沒有所謂的一個「完善的」群體思維，個體不是作為「均質人」存在著，個體總是只承擔了其中一部份，而保有自己的創造性空間。而思維的對立就有助於這個創造性空間的產生。

最後，情境不是固定不變的，對於情境的重新界定總是意謂著群體自身的視角和地位的「再界定」；同時，藉由情境意義的調整，實在中的哪部份在此刻成為「重要的或不重要的、可能實現的或不可能實現的而區別開來，而這將決定一個群體的行動和實踐目標的設定和達成過程：

每一位在這種適合於我們目前的理智發展階段的意識層次上發揮作用的政治人物，都是——即使不是明確地，也是潛在地——根據各種結構性情境思考的。只有這種思維類型可以把意義和具體性賦予追求某種遠大目標的行動，儘管那些暫時的決策可能完全以暫時的取向為基礎。因此，他既沒有受到那些空洞的，具有圖式性質的一般性的影響，同時，又獲得了足夠的靈活性，所以，作為未來行動的某種不適當的模型而存在的過去的某種單一事件，是不會給他留下極其深刻的印象的。為了實現某種意圖而採取行動的人，永遠不會問處於過去的某種情境之中的某位令人崇敬的領導者如何進行行動，而毋寧說，他會問這位領導者在目前的情境之中將會如何為自己確定取向。這種針對不斷重新形成的因素格局重新為自己確定取向的能力，構成了不斷尋求行動取向的那種心靈所具有的、基本的實踐能

196 反題：antithesis。anti(反)+tithenai(一副)(希)。把相對立的命題或意識型態公開出來。

197 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，劉繼同、左芙蓉譯。關於文化及其可解釋性的社會學理論。收錄於：文化社會學論要。2002。北京：中國城市。頁：177-405。此處頁：211。

力。政治教育所特有的任務就是，激發這種能力，使它處於活躍狀態，使它在目前情況下有效地發揮作用。¹⁹⁸

198 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。科學政治學的前景：社會理論與政治實踐的關係。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：130-227。此處頁：200。

第四節 思維與實踐的關係

「功能性知識」和「情境性知識」的產生，已在上個部份作了說明，也就是關於「思維」與「意義性實在」之間相互制約的關係。但是問題是，思維的產生真的就是它和實在間的相互聯繫就可以嗎？也就是，如果單純就已提到的部份，當用在說明那些已成為研究題材的、過去已形成的思維對象時，可以清楚地分析和探究。但如果回到生活世界中，決定思維產生的還有什麼樣的條件？決定思維以何種方式和方向產生的又是哪些條件？這些問題，當將它放到「歷史過程」的思考中，就會獲得比較明顯的解答，也就是，對於歷史過程的理解本身，此一理解過程本身就隱含著「實踐」、「行動」的可能和取向。而在本小節中，將說明兩個思維和實踐間的動態聯結關係：「意願衝動」和「精神實在」。

一 意願衝動：客觀意志與群體意志的辯證

在討論「意願」(Wollen)的社會性作用前，應先界定此概念。意願明顯地包含著一種「動機」和「態度」的意涵，「意願動機」可經由個體的心靈展現出來，因而表現不同個體之間的動機差異；而當由個體組成的群體也擁有其特定的「群體動機」時，這個「集體性意願」就不等同於個體意願加總的表現。除了這種個體和集體的動機差異外，事實上，無論是個體或是集體，由他們表象出來的那些意願，都是已經存在的幾種「意願類型」的「重新表象」而已，只是或許加了一些新成份而使內容或形式上有所不同。何以這麼說，原因就在於意願的客觀的「精神實在」特徵。關於「精神實在」在下個部份討論。

Mannheim 指出，世界中同時存在著幾種不同的「客觀化」了的意願，如，「藝術意願」(Kunstwollen)、「經濟意願」和「社會意願」等，這些客觀化的意願類型只能透過群體和個體的動機表現出來，而無論是群體或是個體都只能掌握到此些意願類型的某部份，同時，在特定的歷史—社會時期就只能存在相對應的意願類型。客觀化的意願就某方面來說可以理解為是關於這個世界的和其中不同領域的思維「趨勢」或「潮流」，它們本身是在一段歷史形成過程中，即，特定的歷史

一社會情境結構中構成它的「系統化」和「結構化」特徵，也就是在這種意願的系統化和結構化的「思維趨勢」和「思維潮流」，承載著這些意願的群體和個體其在思維和行動上，就會受到這些意願的制約，如，系統化的意願會制約著意識在思考世界時的「世界意願」(Weltwollen)、對世界的「認識方案」(Welt-und-Erkenntniswollen)和「理智方案」(Denkenwollen)¹⁹⁹。而在一個時期中共同存在的客觀性意願就會形成這個時期的「總體性意願」(Gesamtwollen)，例如，可以說十九世紀是個「啓蒙時期」，當然，這樣一個時期不完全都是、或只具備啓蒙精神和相對應的資本主義和資產階級等的存在，在一個時期的「風格」中少數作為「支配趨勢」存在，而其它的則作為「潛在趨勢」。同時，任何一種意願趨勢並不是單純產生於單一個階級或群體²⁰⁰，趨勢的形式和內容也都是經由不同階級和群體之間的競爭和滲透過程中確立下來的，因而絕對不是某個階級的專屬產物。因此，並不存在所謂的「時代精神」，因為它總是被理解為一些同時存在的趨勢，而非某個客觀精神的全有或全無的狀態；而個體真正面對的也不是這個時代精神，而是那些分化的、對立的潮流，個體參與了其中的特定的潮流²⁰¹。而個體或群體也在不同趨勢間的「張力」過程中，確定自身的定位和地位。而一個時代也就由這些「社會性趨勢」和「精神性潮流」所組成。

這樣的「總體性意願」雖然會在其內部面臨到不斷地分化的過程，但意願的系統化則又避免過度的分化所導致的疏離危機，因而使得不同的意願間仍然具有共享的空間，世界不會因此而四分五裂，也使得綜合得以可能。

再看看 Mannheim 對於意願的一些討論：

表現知識社會學方法的特徵的第二個特點是，知識社會學並不把具體說來現存的各種思維方式，與我們最初用來在某種理智意義上發現這個世界的

199 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，劉繼同、左芙蓉譯。關於文化及其可解釋性的社會學理論。收錄於：文化社會學論要。2002。北京：中國城市。頁：177-405。此處頁：211。

200 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，徐杉譯。知識社會學問題。收錄於：卡爾·曼海姆精粹。2002。南京：南京大學。頁：1-64。此處頁：55。

201 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，徐杉譯。代問題。收錄於：卡爾·曼海姆精粹。2002。南京：南京大學。頁：65-117。此處頁：105。

集體行動的脈絡分離開來。那些生活在諸群體之中的人，實際上並不僅僅是作為不相關聯的個體而共同存在的。〔……〕這些被結合成為各種群體的個人，為了改變周圍的自然界和社會、或者為了使之保持某種既定狀態，根據他們所從屬的諸群體的特徵和地位而努力奮鬥。正是這種**追求**改變或者維持的意願所具有的發展方向，導致了與他們的問題、他們的觀念，以及他們的思維形式之出現有關的發揮指導作用的線索。人們總是傾向於根據他們參與的集體活動所具有的特定脈絡，從不同的角度來看待他們周圍的這個世界。〔……〕而且進一步說，下列情況也有可能出現，即正是這種因素決定了主體對那些成為思維的組成部分之一的現實成份的選擇。²⁰²

從這段引文可看出，意願本身所能達到的作用在於兩個方面，即「引導思維類型的構成」和對於「存在的滲透和介入」。在引導思維類型的構成方面，意願是透過關於事實的理解和詮釋而引導關於此事實的思維產生的，而這種思維的特徵在於，它同時受到既存的「客觀性意願」以及作為吸收了不同客觀性意願的部份綜合的「群體意願」，此兩者彼此間的相互滲透和制約產生的。一個時期同時存在的意願趨勢，由於它們所採取的不同思維模式和目的取向的差異，因此，這樣一種不同意願間的彼此拉扯和滲透的過程，即在意願的「競爭」和「選擇」過程中，就會對於思維的構成運動產生牽引作用²⁰³。也因此，「價值衝突」滲透進歷史進化過程的每一階段²⁰⁴。

而在對於存在的滲透和介入方面，由於關於事實的理解是在不同的意願張力中進行的，不同的群體關於世界的意願就在這種張力關係中，試圖取得支配性地位，同時，也利用各種方法來達到目標。**Mannheim** 指出，當烏托邦消失時，也就代

202 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。對問題的初步探討。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：1-64。此處頁：4-5。

203 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，徐杉譯。作為文化現象的競爭。收錄於：卡爾·曼海姆精粹。2002。南京：南京大學。頁：118-160。此處頁：140。

204 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，徐杉譯。知識社會學問題。收錄於：卡爾·曼海姆精粹。2002。南京：南京大學。頁：1-64。此處頁：56。

表著人的意願的衰落²⁰⁵。反過來說就是，因為有烏托邦的存在，所以意願得以存在和有作用。這個問題具有兩個意義，首先是意願使得關於歷史的認識，將歷史思考為是一個過程，一個不斷進行中的「生成過程」²⁰⁶，它使得過去得以被理解，同時，未來也處於某種可能性中。過去存在的那些「潛在趨勢」在現在或未來，由於獲得了能夠與其相對應的經濟、社會和經驗結構的支持，因此，那些潛流就可能獲得實現；至於哪些潛流能夠實現，則要由這個時期不同意願間的張力關係來決定，這種關係將決定潛流的哪些部份可以成為現實。烏托邦的目的就在於找出這些可被實現的部份。

另一個意義在於意願具有「無意識動機」特徵：

藝術意願指的是具有創造性的藝術家內心之中無意識地發揮作用的傾向，它驅使他沿著處於主導地位的藝術風格的發展方向發展，即使就他那些最具有自發性的表達方式和創造過程而言，情況也是如此。²⁰⁷

就這種烏托邦式心態而言，由一廂情願的表象和行動意願引導的集體無意識，在其中掩蓋了現實的某些方面。凡是有可能動搖它的信念或者抑制它那改變事物的欲望的東西，它都拒絕承認。²⁰⁸

意願具有「集體無意識動機」特徵的原因或許在於，意願的「客觀性」。這種情況在政治領域中尤為明顯，當不同的集體無意識動機彼此競爭、對立時，一方面，與它具有直接關係的群體意願動機就會成為思考對象的、最具支配性的參考標的；另一方面，如同已提過的，競爭關係中每一個新的立場的出現，都是作為另一個立場的反題產生的，因此，任何一個群體意願總是會選擇那些對自身最有利的

205 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。烏托邦心態。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：228-318。此處頁：302。

206 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，劉繼同、左芙蓉譯。關於文化及其可解釋性的社會學理論。收錄於：文化社會學論要。2002。北京：中國城市。頁：177-405。此處頁：356。

207 同上引書。頁：334。

208 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。對問題的初步探討。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：1-64。此處頁：45。

部份，而有意或無意地迴避、視而不見那些不利的部份。這種情況同樣會發生在「學術」領域，學術領域中存在著多個關於研究對象的視角，不同的視角可能代表著不同的趨勢、潮流，如，思維流派，因此，針對同一個對象會出現不同面向的詮釋和理解，甚至彼此競爭那個支配地位。

意願的客觀性會透過那些系統性知識表象出來和維持有效性，雖然，可能因此所謂的意願分化在很大程度上是一個相當局限性的程度，但這並不表示主體的「主動性」和「能動性」就無存在的空間，它仍然透過「精神實在化」和「實在精神化」的辯證過程來實踐、行動。意願的客觀化過程仍然有其它的益處，如，它使得意願的分化可以處於一個可能性的範圍內，一方面使得在評估實在因素和實踐目標的設置時，不會走向一個死胡同的境地；同時，也使得意願的分化過程不會形成四處發散、漫無目標的結果。另一個好處是，意願的生成和競爭過程有助於個體的「自我闡明」²⁰⁹，透過意願的競爭關係，得以有意識地面對和思考那些集體無意識動機，換言之，個體更能「理性地」認識自身。相對地，它也使得知識持續地片面化，也可能提高了實踐實現的難度和目標設定的不完備或不切實際。此外，它也為無意識的衝突和集體無意識的存在提供了空間。

二 精神實在化：精神與實在的辯證

如果，思維與實踐間是經由意願作為中介，進而決定面對「問題情境」採取何種實踐取向；而意願間的競爭和對立則反過來決定何種思維類型能夠在這個歷史—社會位系中構成。那麼，還有一個問題：思維透過實踐活動是如何改變實在的？意願所直接改變的是什麼樣的一個實在？

透過意願所達到的實在的改變，事實上，並不能被直接地思考為是某種心理動機所導致的結果，雖然，之前也承認意願的內涵必然會有純粹心理動機的部份，但在這裡，動機不應被理解為是利益取向的心理動機，而應被認為是「集體無意識動機」在主導著。在這裡應先說明，由實踐所導致的改變，並不是只有理性「行

209 同上引書。頁：54。

動—目標」的這種「合理性行動」而已。無意識動機就已表明還存在另一種行動的可能性，也就是，「不是那樣地理性取向」的無意識行動取向，如，生活和政治領域中，似乎都不太具備如此理性的思考取向。那麼，這種行動所面對的實在是什麼樣的實在？所有的實在對 Mannheim 而言，都絕不是純粹的實在本身，它總是經由「意識」和「意義」而以一种特殊的「存在方式」被人掌握，這種方式除了已提過的「以重要意義的方式存在」的有效性外，另一個說明存在特殊性的就是「精神實在化」和「實在精神化」的辯證過程：

在這裡，那些以前完全被人們認為是處於觀念發展道路之上的、邪惡障礙的「物質」條件，都得到了具體化，變成以某種——同唯物主義術語重新解釋過的——經濟決定論的形式存在的、各種世界事務的動力了。已經與這個世界的歷史—社會情境形成最緊密的關係的烏托邦，不僅通過越來越多地在歷史框架中定位它的目標來表現它的接近狀態，而且也通過提升人們可以直接理解的社會結構和精神結構，並且使之精神化，來表現它的接近狀態。²¹⁰

在前面提到的意願取向中，它所具有的那些特徵，實在的「精神化」也同樣具有如此的特徵。當某個歷史—社會時期的風格或潮流是由「整體性意願」表象出來時，這樣的意願的「綜合性」位系架構本身就具有「精神傾向」²¹¹。之所以要將之視為是精神傾向的目的在於，無論是社會結構、經濟結構等所謂的「結構化實在」，其結構本身就不具有恆久穩定的特性，它內在地同時包含著不同的「意願傾向」所綜合而成的一個「形式化」後的結果，但這個形式的名稱很容易就脫離了那個變動中的實在，而導致「形式—內容」間的疏離。事實上，所有與「文化」相對立的「自然」以及「物質實在」，都不受這種「形式—內容」間「不相應」狀態的困擾；自然反而是一個無法被精神滲透的對象，也就是，它並不受到「精神—歷史」發展過程的影響²¹²。實在因素和自然必然要經過一個精神化的過程才

210 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。烏托邦心態。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：228-318。此處頁：280。

211 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，劉繼同、左芙蓉譯。文化社會學知識的突出特點。收錄於：文化社會學論要。2002。北京：中國城市。頁：1-175。此處頁：152

212 同上引書。頁：18。

得以被掌握。

因此，將這些存在過的風格和結構視為是某種精神傾向的綜合，不只可避免掉對其「靜態」思考，同時，也能表達出它們本身在形成過程中的「無意識動機」特徵：

polis 是一種由共同體生活所具有的那些無意識的精神力量創造的精神實在。相形之下，polis 的概念則是關於由同一個共同體創造的精神實在的知識所具有的、從視角主義角度和聯結性角度確定下來的反思性知識。²¹³

「polis」的構成過程並不是一個純粹理性或理論的過程，也就是，一種「目的取向」的建構的結果。事實上，它只是在建構過程告一段落時，以某個名稱為之的「客觀實在」。當然，這也不是說「polis」的建構是一個「偶然」的結果，正確來說應該是，它是許多不同的群體，在此是指一群介入政治關係之中的競爭群體，彼此間對於應採取什麼樣的支配方式，不同意願相互對立下的綜合結果。因此，它仍然是某些「意願－實踐」綜合的結果，而對於那些「共同體」而言，就如引文，「polis」就是指明，一個可使他們能夠持續地、穩定地，及從共同體的「聯結性」而言，形成一個共同體的「共享」的精神性實在，而「polis」的這個形式概念則是一種指稱此風格的名稱。

如同剛才說言，「polis」之內仍然存在著那些「實存」的支配性和潛流性的關於「polis」應為何的意願傾向，因此，「polis」的內容對其中的任何一個意願趨勢而言，都因掌握到不同部份而表現出整體性意義上的差異；而這個差異就使得關於一個更為適當的「polis」應為如何的競爭，此時，烏托邦就有了作用的空間。而因為烏托邦，使得「精神張力」以烏托邦的形式出現，同時它們也是張力的根源²¹⁴；任何的「精神實在」和「精神產品」都是依據群體意願和烏托邦導向，而

213 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，劉繼同、左芙蓉譯。關於文化及其可解釋性的社會學理論。收錄於：文化社會學論要。2002。北京：中國城市。頁：177-405。此處頁：322。

214 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。烏托邦心態。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：228-318。此處頁：251。

進行的「功能性」意義理解和轉變²¹⁵。因此，任何一個精神實在都具有「超越」特定歷史空間的特徵²¹⁶。

那麼，如何認識精神實在？精神實在的掌握不同於「理論」方式的掌握，它更基本地，是從共同體現有的「聯結性知識」的視角出發所得的對象，因此，對於不同的視角而言總是具有特殊的意義²¹⁷。而所謂的精神實在的「反思性知識」，也不是理論層次上的意義，而是聯結性知識意義下的反思：

這種事實，這種存在於形成過程和人們對它們的理解之間的差別，也可以通過進行下列思考來加以說明，即具有反思性的理論認識過程，是在一個與人們對各種意義內容進行天真樸素的精神性適應的意識層次完全不同的意識層次之上出現的——即使就個體意識而言，情況也同樣是如此。在這個 polis 之中生活、在其中進行精神活動，並且在這種意義上實現它，雖然也是一種具有精神性的行為舉止方式（因此並不只是無所用心的生活），但是，這種存在於這個 polis 之中精神性生存卻與關於這個 polis 的反思性知識沒有任何關聯。把人們的生活建立在 polis 所具有的精神之上，與獲得對於這種精神的認識並不相同。²¹⁸

之所以不是「理論性反思」來認識精神實在，Mannheim 認為是因人具有「精神結構」(geistigen Struktur)：

由於人具有精神結構，他不僅按不同等級思考，而且也按不同等級進行體驗。也就是說，總是存在一種由內在世俗事物和外在世俗事物組成的、並不總是得到理智化的「系統」，借助這種系統，人們在自己的活動、生活和體驗過程中確定方向——這是既對世俗事物的一種安排，也是對彼岸事

215 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，劉繼同、左芙蓉譯。關於文化及其可解釋性的社會學理論。收錄於：文化社會學論要。2002。北京：中國城市。頁：177-405。此處頁：322。

216 同上引書。頁：345。

217 同上引書。頁：322。

218 同上引書。頁：345。

物一種安排——在這個過程中，事物一部分領域或全部領域被視為至上，並被特別強調。²¹⁹

精神結構，一種「非理智化」的「系統」，使得實在變成了對共同體有意義的「精神性脈絡」，而非只是單純的「格局」和「自然關係」²²⁰。精神實在總是以「體驗」的方式被掌握，同時，也在體驗的過程中構成自身²²¹，而體驗明顯地不同於理論思考的認識方式，而是受制約於情境性和功能性思考。實在的轉變，如，社會結構和經濟結構的轉變，此類結構本身的改變，總是內在地聯繫於一般生活中的，關於精神結構的功能性改變之後，也就是，先是關於生活中的「客觀精神」和「意義」的創造和改變，之後人們才能以某個名稱概念來稱呼它。同時，精神會「客觀化」，它不但成為制約思維的對象，也同時成為思維在面對動態實在時的主要對象。精神化過程使得「社會實在」和「意義」之間得以聯繫起來。

人們是將「客觀化的精神實在」視為一個生成中的「過程」來加以掌握：

我們將精神的宇宙想像為不僅是變化和流動的，而且以一個過程的形式而存在，在這個過程中，任何一種歷史現象都不能單獨存在，而毋寧說，每一個歷史現象都從在它以前和以後的歷史現象出發來確保其明確的地位。〔……〕顯然，對於這種轉變來說，這裡必須預先存在對某個人自己的精神環境的相對化：只有以某種方式拋棄了自己的絕對根源的人，才能把他的自我置之身後，並且從移情的角度轉向過去。²²²

「客觀精神」之所以會被視為一個仍在持續的「過程」，無非是希望能透過將它形式化的方式，能夠理性地、理論地對其進行分析和探究，雖然，在某種程度上

219 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，劉繼同、左芙蓉譯。文化社會學知識的突出特點。收錄於：文化社會學論要。2002。北京：中國城市。頁：1-175。此處頁：5。

220 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，劉繼同、左芙蓉譯。關於文化及其可解釋性的社會學理論。收錄於：文化社會學論要。2002。北京：中國城市。頁：177-405。此處頁：317。

221 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，劉繼同、左芙蓉譯。文化社會學知識的突出特點。收錄於：文化社會學論要。2002。北京：中國城市。頁：1-175。此處頁：27。

222 同上引書。頁：14。

並不會為「生活世界」的存續提供多大的幫助，甚至也不會因而阻止精神實在的「非理性」存在，但是，這種有系統地面對客觀精神仍是必要的。而在烏托邦的作用下，不只可以將那些社會性結構視為過程，在這個過程中，藉由「視角」和「意願」得以「重新安排」和「重新創造」這些精神性實在。人們是在將這些精神實在結合到自身的「生活空間」和「學習空間」的過程中²²³，進而在自身的「體驗空間和體驗脈絡」(Erlebnisraum – und – zusammenhang)中變成「我們自己的東西」時，才能「理解」和「利用」的。在這過程中，「現在」不僅與成為「過去」的歷史「有意義地」重新關聯起來，同時，這個過程也有助於人們自身的歷史定位，也更有利於烏托邦的實現。因而，從那些客觀精神制約下思維對精神實在進行的「重新理解」和「重新詮釋」的過程中，客觀精神不僅會更適合於此時的「生活世界」、「生活方式」，同時，經由這個過程，精神的「結構」也會產生改變。

此外，Mannheim 還對 Marx 的「上—下層結構」進行修改。Mannheim 指出，在經過實在精神化的辯證過程後，原本的「基礎結構」—經濟—就不再是一種「物質因素」，而是「精神因素」，上下層同樣轉變為「精神因素」，是「精神—精神」間的辯證關係；同時，在庸俗馬克思主義那裡將精神產品與特定階級的經濟和權力利益直接聯繫起來的說法²²⁴，這種「內驅力」動機取向的視角，也在這過程中被轉換為「歷史因素」的介入和結果。因此，原本的「基礎結構」中的精神除了涉及「生產狀況」外，它最主要的是涉及「所有相關的社會關係」，而 Mannheim 則稱此框架為「社會環境」(milieu)²²⁵。

223 即「經驗性空間」，德文版用字為「Erfahrungsraum」。參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，劉繼同、左芙蓉譯。關於文化及其可解釋性的社會學理論。收錄於：文化社會學論要。2002。北京：中國城市。頁：177-405。此處頁：350。

224 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，徐杉譯。知識社會學問題。收錄於：卡爾·曼海姆精粹。2002。南京：南京大學。頁：1-64。頁：54。

225 同上引書。頁：32。

第五節 片面性知識的綜合

建構成爲一個系統性的知識範疇，本身就註定了會逐步地造成主體和實在間的疏離，疏離情況就表現在人們無法適當地、正確地認識持續變動中的實在。一個知識系統中的範疇愈來愈獨立自足，進而脫離與動態實在的密切聯繫時，雖然，它們獲得了一種一般性的地位，但是，具有「規範」性質的系統性知識，會使得承載其部份知識的群體或個體不容易去懷疑這個知識系統。而彼此對立的那些知識系統，往往很容易以爲他們所面對的是不同的對象，而造成「各說各話」的困境，事實上，他們只是面對同一個對象的不同面向而已。因此，要擺脫這種困境的方法就是「綜合」，不僅在知識的形式和內容上進行綜合，更要在立場上獲得一個「超然性視角」。底下將說明 Mannheim 所提出來的的方法。

一 聯結性知識和溝通性知識

Mannheim 區分了分別對應兩種知識類型的共同體，「聯結性知識」(konjunktives Denken) 的「聯結性共同體」，和「溝通性知識」(kommunikatives Denken) 的「溝通性共同體」。

就「聯結性知識」而言，它所表象的共同體的「知識」，是那些「生存性關係」和「功能性關係」的知識，生存性的聯繫保證了此類知識的有效性，即，「生存性有效性」，任何共享此類知識的成員都算是，由此類聯結性知識所代表的「經驗結構」類型的「經驗共同體」，他們共同分享關於這個經驗世界的思維和行動模式。而這種有效性不是一種「靜態的客觀有效性」，相對而言不具有「普遍有效性」的特徵，因爲生存性關係不斷地在改變，共同體的經驗結構也會有所調整，因而這種有效性是一種「動態的聯結有效性」²²⁶。

因此，聯結性知識具有明顯的「視角主義」和「地位取向」特徵：

226 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，劉繼同、左芙蓉譯。關於文化及其可解釋性的社會學理論。收錄於：文化社會學論要。2002。北京：中國城市。頁：177-405。此處頁：260。

不僅與我們兩者相關、因而屬於共有知識範圍的知識內容，呈現出「只對於我們來說才有效」、「只能由我們來證實」的聯結性特徵，呈現出片面地求助於某種特殊的——當我們處於「互相為了對方而存在」的過程之中的時候——在我們中間形成的「經驗性空間」的做法所具有的視角主義特徵。而且，所有在外部世界之中得到共享的、與各種事物（各種風景、人、政治等等）有關的經驗，也都同樣被置於與這種共享的「經驗性空間」的關係之中，並且被賦予了某種針對這種地位的取向。〔……〕這些知識的可溝通性的範圍，僅僅局限於那些參與到這種總體性的生存性關係之中的人們，而這種知識則是在這種關係內部、從這種關係之中產生的。²²⁷

同時存在許多共享不同「經驗空間」的聯結性共同體，同樣地，他們面對的對象是那些對其而言有意義的客觀性精神實在，共同體會對共享的精神實在給予一些名稱，這種「命名」的過程不單純只是一種對「事物」的說明而已，它還是一種關於這個共同體「如何思考」此對象的「思維—存在」間關係的表達，因此，透過對命名的理解，得以認識某個共同體和當時的歷史—社會情境；此外，命名的過程也是一個「劃定界限」的過程，它一方面框架了對象的思維範疇和意義體系，另一方面，也劃定了共同體的界線，任何試圖理解某個共同體的「外來者」，就要同時作到對於不同共同體的「聯結性命名」的「歷史整體性」的掌握²²⁸，以及試著「進入」共同體來理解他們。

Mannheim 區分了「聯結性概念」和「一般性概念」，前者是依賴於特殊的歷史—社會的經驗空間而來的一種「命名性概念」(benennende Funktion Begriff)，嚴格說來它只是共同體對於某個精神實在的命名，以及它的社會發生基礎的聯繫，而非可進行一般概括的「一般概念」(Allgemeinbegriff)。這樣的區分，Mannheim 認為是相對應於「文化」和「文明」、「共同體」和「社會」的區分：

因此，從這裡可以得出下列合乎邏輯的結論，即我們雖然強調聯結性概念

227 同上引書。頁：261。

228 同上引書。頁：278。

所具有的形成共同體的力量，但是卻否認一般的概念具有這種力量和能力。存在於這兩種概念類型之間的區別，完全是與滕尼斯從社會學角度出發對共同體和社會的相似的區分相一致的。其中的第一種概念類型與共同體意識相一致，第二種觀念類型則與社會意識相一致。這種區別也與來源於同一種根源的、有關「文化」和「文明」之間的另一種區別相一致。自然科學所具有的一般概念都是文明方面的概念，而那些有關聯結性知識的概念則是對附屬於某種特定文化的意識的表達。²²⁹

這樣的區分過程，使得兩者間的差異突顯了 Mannheim 所要強調的「自然」與「人文社會」間的根本性差異，同時，兩個領域在各自知識的生產和維持方面，採用的是截然不同的策略。「聯結性概念」所涵括的那個對象，是對這個對象的一種共同體共享和共同制約下來的，對於事實的「刻板模式」²³⁰ (Stereotypisierung) 類型概念，雖然，它刪除了轉瞬即逝的成份和具有個人嗜好色彩的成份，也經過適度的抽象，但仍然不是一般性抽象概念，它保留了與特殊的經驗性空間密切聯繫在一起的視角主義特徵。既然是根植於視角和特殊的經驗空間，而視角又具有隨歷史變遷的過程，因此，此類概念會受到存在及特殊經驗性空間的變化而改變，而概念本身的歷史性變化就涉及到歷史思維，從中就可多少發現歷史實在的變遷狀態。就此而言，此類概念也表象了歷史—社會結構，而成了某種的「歷史概念」；同時，由於經過了抽象而使得它也可轉用於、被吸收到其它的經驗性空間，而當這種「抽象傳播」滲透到大多數共同體時，它就在某種可能性上可被轉譯為「一般性概念」，也就是「溝通性概念」²³¹。

聯結性概念還有另一個重要性，也就是透過它而對實在具有一種「功能性創造」的能力：

229 同上引書。頁：280。

230 同上引書。頁：275。

231 雖說不能直接地轉譯為「一般性概念」，但是，當在把某個從特殊經驗性空間中產生的概念，如，Polis (城邦)，要將它置於「國家」這個概念之下，不只是需要一段時間，同時也意謂著對特定視角的不予考慮、對某些具體的實質內容的忽視。而這可能透過一般概括來達成，但卻可能造成對正在考慮的主題的一種歪曲，而非標明。其它概念如：cant (行話)、flirt (調情者：源於盎格魯—撒克遜人，當時用來表示整個「有教養的世界」的這種普遍性表象；但如用來表示年輕人間的所有色情玩笑卻完全不恰當；或用於不同的群體意義也不相同)。同上引書。頁：277;279。

然而，文化共同體是我們迄今為止所知道的、對具體的聯結性經驗共同體的範圍最廣泛的擴展。〔……〕具有視角主義色彩的經驗模式就儲存在這些概念之中；人們是通過它們來創造新的生活的；新的生命都以它們的名義產生出來；新的到場者、新的幾代人被傳授了有關它們的知識；而且，對它們的理解同時也意味著參與一個經驗性共同體的生活結構。除非人們理解一個語詞的同時實現與這個語詞有關的生存性活動，否則，任何一個語詞都不會得到理解；除非生活過程所遵循的道路適合於存在於這個特定的共同體內部的各種過程，否則，任何一種生活過程都無法得到表達、無法變成可以理解的東西。²³²

聯結性共同體透過精神賦予對象「精神意義」和「文化意義」，而這些意義則由聯結性概念表達出來，共同體成員則透過概念來認識世界。就概念對於共同體成員具有「功能性創造」、「意義形成過程」而言，同樣，共同體成員不會將聯結性概念所指稱的對象視為一個固定不變的實在，透過概念的幫助而得以將共同體共享的經驗空間視為一個過程，透過「接受」既有的聯結性知識，以及藉由它而「重新理解」精神實在的過程，使得聯結性知識得以被繼續維繫下來。因而，透過聯結性知識和概念，「事實」和「事物」就滲透進知識和概念中，而得以被共同體所認識和掌握。但真正認識的始終不是「事物」本身，而是在這個認識的過程中，精神藉由對精神實在的認識，它發現的始終是「自身」²³³。

由於存在許多對於精神實在的理解的趨勢，因此，又有利於烏托邦的出現。也就在這過程中，聯結性知識的生產就受到烏托邦競爭和對立的影響。而在這個烏托邦和概念的功能性作用過程中，會出現一個狀況，那就是，透過這兩者會使得原本緊密相聯的聯結性共同體，在其內部產生一種與實在的「疏離」狀態，進而產生一種與聯結性共同體的文化不同的「培養而成的文化」(Bildungskultur)，它是一種不像聯結性共同體的那種「初級文化」(ursprünglich Kultur)，一種與聯結性共同體相當緊密的文化，同時，它也相異於存在於共同體間的居支配性地位的「首

232 同上引書。頁：282。

233 同上引書。頁：329；341。

要文化」(primären Kultur)，一種相對鬆散的文化²³⁴，一種不被懷疑的具有典型性情境的文化。培養而成的文化的發展不是依靠生活共同體的基礎和力量，而是從這些烏托邦展現出來的「意願趨勢」的力量生存下來的²³⁵。它相對地獨立於共同體而存在，同時，它也反過來制約或影響共同體。它只是相對地「客觀化」了，但它的存續過程不能沒有聯結性知識作為基礎，它仍然與聯結性共同體有著相對鬆散的聯繫。而在這個客觀化的過程中，那些已存在較長時間的文化部份，則會較為遠離那些當初構成它的「生存性根基」，而逐漸地往溝通性的「文明」層次接近²³⁶。而培養而成的文化也就使得不同的意願間有了綜合的可能：

我們經常強調，無論歷史的敘述多麼具有實證主義色彩，它都必定會保留通過參照自己來解釋各種事件的模式，而這種做法也就是把所有各種使聯結性經驗所具有的視角性本身以表現出來的特徵都結合起來。但是，儘管某個首要的文化共同體所極力遵循的方向曾經只有一個，都只努力把一個發生這樣的動態性轉變的立場所具有的細節設想出來，但是，正像我們經過前面的討論已經闡明的那樣，各種培養而成的文化都包含著——與構成它們的基礎的那些社會階層相對應的——某種壓力方向的多元狀態、都包含著一些綜合性意願，而且，對於有關這種文化空間的反思性知識來說，在這裡的任何一個時刻都會因此而出現一些立場。人們早就應當把這種首要文化所具有的統一的立場，理解成一種動態的立場，而且，也應當把這些存在於一個文化共同體內部的多個立場之中的每一個立場，都看作是動態的立場。²³⁷

在「培養而成的文化」此基礎上，從不同的聯結性共同體針對同一個對象所提出的不同的理解和詮釋，藉由概念的中介而在這個文化領域中，使得彼此發現之間的差異。除了差異的發現外，不同的聯結性共同體也藉由這個文化領域而能彼此「相互滲透」，在這過程中，原本指稱同一個對象的「概念」就被不同的共同體

234 同上引書。頁：349。

235 同上引書。頁：395。

236 同上引書。頁：393。

237 同上引書。頁：401。

所吸收，並且持續地更爲「抽象」，直到它能脫離「特定共同體」的獨佔和生存性聯繫關係。到此爲止，這個概念就具有了一般性性質，無論是原本有無聯繫的共同體，都能透過這個「一般性概念」來進行溝通，能夠談論「同一件事」，而在這個建構過程中所得的知識類型就是「溝通性知識」。

Mannheim 舉了一個兒童與大人間關於「玩具」的經驗：某個「玩偶」對於兒童來說是作爲「經驗聯結」的「玩具」存在的，而這種聯結性經驗是大人所無法理解的。大人所理解的是另一種方式，即便兒童及大人使用同一個語詞：「玩具」、「布偶」。此時，當大人說，「把『玩具』給我」，這時，這個玩具就變爲一種單純的「物」；但「玩具」及「玩」這兩個「抽象概念」就具有了在兒童與大人間共享的共同的經驗聯繫²³⁸。「溝通性知識」在與生存性聯繫的疏離中，它也逐漸地取消了原本在聯結性知識中的那些對共同體有「重要意義」的意義關係，取消「聯結性」，而採取一種「內驅力」式的「因果關係」聯結²³⁹。這造成一種危機，就是對於對象的認識愈來愈依賴於這些「抽象性概念」，而直接地把這些「概念」當作對象來認識，雖然，這個過程有利於概念的普遍性概括，也有利於「可溝通性範圍」的擴大，卻也進一步帶來與生存情境的疏離。透過普遍概括的概念對生活世界的認識，它又會反過來制約個體，而造成一種「抽象性概念」等同於「具體精神實在」，以及「聯結性關係的重要意義」被「對象」本身單純的、抽象的「功能」所取代的問題：

引人注目的是，一旦溝通性抽象產生出來，人們便可以生活在它那與時間的各種延伸有關的空間之中，而且這裡存在某種趨勢——即使人們並沒有持續不斷地體驗各種精神性實在，只要這些精神性實在就溝通而言具有重要意義，人們也會把它們考慮在內。這就導致了下列引人注目的現象，即人們逐漸地完全陶醉於溝通性的抽象之中，而且，人們實際上所體驗的並不是玩具、而是它那作爲一種單純的功能的存在：只是人們能夠「玩耍」的一種「物體」。於是，這種最初的溝通層次本身就變成了人們體驗的對

238 同上引書。頁：381。

239 同上引書。頁：385。

象，而這樣一來，各種事物就只有在被納入這些概念意義之下的時候，才能得到人們的體驗，而從這種意義上說，人們又使這種概念意義回到生活之中去了。只要出現了這種情況，這個世界本身就會在具體的精神不存在的、相對獨立於具體的經驗性空間層次上出現。它通過溝通就會成為可以傳播的東西，而各種脫離了共同體的、經過積累的經驗就可以在其他共同體中得到推進。這就是文明領域的起源。²⁴⁰

而在這個領域中形成的是另一種共同體，稱為「溝通性共同體」，只不過這個共同體，相對而言不具有視角主義色彩。即便如此，它仍然具有某種綜合的能力，透過概念的「抽象」和「一般化」過程，逐漸地構成一種在不同的社會階層間可以進行交往的「語言」²⁴¹，透過語言形成一個「共同理解」的層次，並且透過共享的意義體系達成「共識」和形成「共同目標」，也就在這個過程中，原本相互對立的聯結性知識也就在這個層次中得以形成某種「相對的綜合」。

「溝通性知識」除了與「培養而成的文化」一樣具有「綜合」能力外，由於個體總是遊走於「聯結性知識」和「溝通性知識」間，他同時擁有這兩種知識和經驗²⁴²，利用兩種不同思維模式來面對這兩種不同的情境，個體的這種「雙重性理解」的過程，一方面可以持續維持與生存性基礎間的「聯結性關係」，同時又能利用「溝通性關係」的介入，避免個體被實在完全地「決定」，也就是，在「溝通性知識」和「聯結性知識」相互滲透的過程中，「溝通性知識」為個體和群體帶來了「超越」聯結性情境的能力。

這兩類知識的區別也反映在「人文社會科學」和「自然科學」間的對立上：

雖然一般說來，我們可以把與整個文明領域一起存在的溝通性思維轉用於所有各種共同體（只要它已經達到了這些共同體接受它所必需的成熟程度），但是，就聯結性思維的總體性而言，我們卻不能把它——即使它處於

240 同上引書。頁：381。

241 同上引書。頁：378。

242 同上引書。頁：398。

比較高的「培養而成的文化」的層次之上——轉用於其他方面。這種情況可以說明下列事實，即雖然所有各個民族都可以接受和發展那些精確的科學，但是，就各種人文科學而言，就歷史而言，尤其是就這種解釋性維度而言，我們卻面臨著由各種文化界限決定的禁忌；而且，沿著這些科學已經採取的任何一種發展方向發展這些科學，都會受到某種特殊的文化領域的限制。²⁴³

對自然科學而言，從理論與實踐的關係來看，傳統科學的「唯理智知識」與實踐的關係是分離的，它並不具有改善現存社會生活的力量，也不以此為目標。同時，也忽略了整體性。強調那些是「定量」且可被「分析」的對象才是值得人們去研究及認識和「認為為真」的東西，僅管分析的目的在將對象還原為某種永恆不變的東西，以及它所產生的結果，只有這種「必然性」的東西才是普遍有效的東西，而知識也只有在這個層次上才具有「溝通性」²⁴⁴。Mannheim 指出，這種「必然性」或所謂的「普遍真理」有時只是某個利益階級的片面視角而已，但在這種狀態中可發現，知識是否被承認為普遍真理或只是被認為某個特定階級的片面性視角，其背後所隱含的是「世界觀」和一整套相關的「權力」支配或「競爭」關係，而這種權力關係又是根植於它們背後的經濟—社會地位的結構性關係。因此，雖然「溝通性知識」有助於對聯結性知識的「超越」，但是，即便是所謂的溝通性知識也不能免除掉「集體無意識」的制約作用。

二 視角的綜合

知識會具有「片面性」特徵來自於知識總是與既有歷史—社會基礎相聯繫，並且是作為一種「系統化」的知識體系的部份，因此，任何觀看世界的方式總是具有特定的立場和視角特徵，同時，這些立場和視角保證了知識的「有效性」。

所有的視角都是動態的，「客觀實在」和「自身立場」都處於一個動態的狀態中。

243 同上引書。頁：398。

244 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。科學政治學的前景：社會理論與政治實踐的關係。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：130-227。此處頁：191。

事實上，任何的群體或個體都不會一個靜態的狀況下發現自己採取何種立場，都是只有在將歷史視為一個過程，企圖對歷史—社會有進一步界定和改變時，那些採取特定立場的「意願趨勢」才能發現自身觀看對象的「視角」²⁴⁵。所有的視角都具片面性，當然包括自身。單純地「意識到」自身的視角也具有片面性是不夠的，重要的是要能發現自身的視角具有什麼樣的片面性，要能察覺自身視角與其它視角的對立和互補關係。Mannheim 指出了有三個使自身能夠獲得「超然性視角」的方法，首先是個體「離開」現有的地位，如，一個人從鄉村到都市。第二，群體的存在性基礎與傳統規範和制度產生「轉變」，如，世代流轉或發生革命。第三，將不同的由社會性條件所制約的視角彼此「對立」起來，而 Mannheim 則認為「知識社會學」的方法主要是從這種方式獲得。

「對立」不同的視角來獲得一個超然性視角的過程具有幾個特性。透過對立可以「具體化」某個視角結構與產生它的特定歷史—社會結構，而這使得這個視角的局限和涉及範圍得以被意識到，進而可以提出「批判」。具體化過程使人意識到每個視角都具有「特殊性」，它都是在某種存在的功能性思考過程中構成的，而這個視角都是對那些對其而言是特殊的對象進行探索，而所獲得的思維形式和內容也與這個「有意義的」特殊問題、對象相關聯。經過這兩個過程後，原本那些可能被視為是某種內驅力或直接利益導向的視角，才能以之前談到意識形態「一般義」的態度，來面對這些不同視角間的差異，而它們的差異往往具有「集體無意識動機」作為動力來源，也就是，只有在獲得一個超然的視角，同時，將這些視角的片面性「中性化」後，才能將這些視角「並列」和「對立」起來，進而探究它的存在性關係。

不過，在這裡碰到了一個問題，這種綜合是否具有「客觀性」？Mannheim 認為是有的，藉由視角綜合所得的客觀性具有兩個可能的方向，一種是承認「情境決定」的普遍性，也就是，直接在那些視角性知識中取得最大的綜合性。另一種是不將情境決定視為絕對的，某種程度地脫離這種情境決定性，而走向一個「形式化」的結果。

245 同上引書。頁：212。

在第一種方向中，有兩個獲得客觀性的方法，首先是「異中求同」，將不同觀察的視角置於同一個系統中，即根據他們那些觀念體系和範疇體系的同一性，通過因此而形成的共同的領域，得出相似的結果，而排除相異的那些成份²⁴⁶。另一個方法是「翻譯」，把一種視角翻譯成另一種視角的術語而造成的，進而獲得那個具有最大的綜合性的視角，而此視角相對而言其所表現出來的視角最接近最正確²⁴⁷。

而在第二種方向中，則是藉由剛才提到的片面性「中性化」來達成的²⁴⁸。中性化雖可使主體同樣獲得一個更為廣泛的超然性視角，但在中性化過程中卻可能帶來一個問題，也就是，當在這個持續不斷的過程中，這個所獲得的超然性視角會逐漸地忽視那些原本作為不同視角的「存在性基礎」，換言之，獲得一個「更寬泛」的視角，不一定會因此而獲得對一個更廣泛的基礎結構的認識，反而走向此寬泛視角本身變得更為形式化，甚至與存在相疏離的情況。即便如此，這個問題並非會造成很大的困擾，首先是因為，寬泛的視角本身也是藉由綜合不同的視角而來，而原本分散的視角本身就已表象著與它相聯繫的社會情境，因此，這個形式化的寬泛視角本身，同樣也能表象經過綜合後的那個更寬泛的社會情境；另一方面則在於之前討論過的「溝通性知識」，它能使社會形成一個能夠相互交往、溝通的情境，雖然一個寬泛的視角具有剛才提到的問題，但不會只存在單一個寬泛視角，必然同時存在多個彼此相互滲透和對立的寬泛視角，而在溝通性知識作為工具和介入下，這些共存的寬泛視角又有更進一步地綜合的能力，而這個更深一層、更大範圍的綜合也不會因此而完全脫離存在關係和社會情境，仍然保有必要的聯繫性。

「競爭」過程本身也有助於綜合。Mannheim 指出，不同派別間競爭的目的在於爭奪「對現象的公共解釋」(public interpretation of reality) 的，具有正確的「社

246 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。知識社會學。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：319-375。此處頁：360。

247 同上引書。頁：361。

248 同上引書。頁：362-363。

會視角」此地位的支配權力²⁴⁹。他指出對於現實的公共解釋有四種產生的情況：一是在同質性社會階層或社會中所得到的「共意」(consensus of opinion)²⁵⁰；二是由特定群體「壟斷」，如，中世紀教會和中國的士²⁵¹；三是許多群體間的「原子式的競爭」(atomistic competition)²⁵²；最後則是面對原子式競爭所造成的「碎片化」問題的「集中化」過程²⁵³。

不同群體間視角的原子式競爭，會同時產生許多相互對立的趨勢，但在此時，這些趨勢仍然處於一種散漫分佈的狀態，而「集中化」過程的目的就在於將這些分佈過廣的趨勢，逐漸地形成「極化」(polarization)現象，也就是將散亂的不同視角逐漸地往少數幾個「極端立場」和「極化趨勢」靠攏。而原本那些原子式的思維模式和思潮，在極化過程中將那些具有「相似結構位置」的群體聯合起來²⁵⁴。這種「統一性」的作用，使得相似意願的思維類型間能夠綜合成一種或少數幾種突出的思維潮流、思維風格，如，自由主義、保守主義和社會主義等。這樣的集中化過程不單單只是在「主題」上的集合而已，它更是這些意願的分化和整合的過程²⁵⁵：

如同上文所述，立場的結合從來不是思維因素的簡單相加，而是基本意願動機、解釋模式和現實概念相交匯的結果。這些立場匯聚並非由思辨主體而實現的（如果將思辨主體和行動主體相區分是正確的話），而是由行動的、最終是政治的主體而實現的——如果旨在改變世界的活動最終是政治的話。〔……〕思維極化與社會政治領域的極化有著明顯的聯繫。²⁵⁶

249 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，徐杉譯。作為文化現象的競爭。收錄於：卡爾·曼海姆精粹。2002。南京：南京大學。頁：118-160。此處頁：123。

250 同上引書。頁：126。

251 同上引書。頁：128。

252 同上引書。頁：131。

253 同上引書。頁：135。

254 同上引書。頁：136-137。

255 同上引書。頁：139。

256 同上引書。頁：142；144。

在「競爭原則」和「選擇原則」兩原則的主導下，某些意願會整合成具支配性的、突出的思維潮流，而那些未能被整合的、被淘汰的則轉變成潛流存在，或是進一步分化。那些最適合既定世界秩序取向的思維範疇、類型和形式就會被保留下來，而那些處於此「核心意義」之外的群體，就會以此為標準來界定自身，或是吸收其範疇、形式、假定等，而這個接納的動作就有助於自身的持續存在和競爭力。同樣，這個綜合過程會使得思維逐漸地在一個「抽象層次」，即透過「形式化」和「溝通性知識」加以整合。而思維的整合程度，則由實在群體參與這個集中化過程的程度來決定²⁵⁷。

極化與綜合過程導因於同一個社會過程，而它們兩者間是「辯證」關係。而綜合所獲得的關於世界的解釋就會得到一個，相對於事先的「同質性共意」的「事後共意」：

簡言之：綜合意味著選擇。極化過程的每一步都伴隨著相反的綜合過程。我們已在派別的層次看到綱領也只有通過綜合才能產生，需要用綜合來將個別群體和派別團結進黨派的計劃中去，這種計劃將會產生足夠的吸引力來使一種寬泛的「潮流」得以產生；我們也看到除了這些黨派內部的綜合之外，還存在著對歷史—社會過程中產生的最尖銳的緊張的全面綜合。最後，我們發現儘管這種主要的綜合從未真正達到過，但朝向綜合的努力最後會導致共同的概念框架的選擇性積累，如同各個黨派間的事後的共意（*consensus ex post*）。²⁵⁸

最後一個問題是，誰最適合獲得這個超然性視角？Mannheim 認為「知識分子」是最適合的一群人。但在說明知識分子為何能夠具有這樣的優勢地位前，應先區分一下「知識分子」（即，知識界）和「知性分層」的不同。

之前已談到，一個時期的實在不會是「同質的」、「統一的」潮流，而是相反地經

257 同上引書。頁：142。

258 同上引書。頁：155

由綜合而成的；其中的每一個思維潮流都是代表一個，同樣可能已經經過某種綜合的意願趨勢，即，同一個意願潮流也可能是由其它意願潮流的部份整合而成，無論這個綜合後的意願潮流多麼「統一」，事實上，承載它的可能是由多個「社會階層」的成員所融合構成的。因此，不能將某一個思維潮流完全歸屬於某個社會階層；反過來說，一個社會階層也同樣是有多個不同的「思維潮流」滲透於其中。Mannheim 指出，要說明一個「社會分層」(social strata ; sozialen Schichten) 最好的表示，是「階級分層」(intellectual strata ; geistigen Schichten)，而這些階層所產生的部份動力的整合，就是社會前進的主要的整體動力²⁵⁹。換言之，Mannheim 對於「階級」的思考不完全從「下層結構」決定的立場出發，他反而認為，承載著意願趨勢的「知性階層」相對於經濟決定的「社會階層」，要來得更具有說服力，同時，知性階層所展現出來的意願趨向，更能表達知識的能動性以及思維和實在間的辯證關係。而知性階層是分享同一「世界意願」的一群人，他們還會共同制約，如經濟和藝術活動以及思維形式²⁶⁰。在這裡還要注意的一點是，知性分層這個概念，「知性的」一詞德文是使用「geistigen」，即「精神的」之意，因此，「知性階層」不能完全等同於學術領域的「知識分子」，而應只是單純地意指那個共享同一個「意願綜合」趨勢的群體，他們不在學術或理論領域內如此思考，而是在「精神世界」的層次內思考著對象的一切活動。因此，他們也受集體無意識的制約。

關於「知識分子」：

這樣一種有試驗性的，既對社會的動態本性，也對社會的整體性持續保持敏感的展望，是不可能由一個堅持某種中間立場的階級來發展的，它只能由一個相對而言不具有階級色彩的，並不是過於穩固地處於某種社會秩序之中的階層來發展。〔……〕用阿爾弗雷德·韋伯的術語來說，這種漂泊不定的，相對而言不具有階級色彩的階層，就是「從社會角度來看無所歸

259 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，徐杉譯。知識社會學問題。收錄於：卡爾·曼海姆精粹。2002。南京：南京大學。頁：1-64。此處頁：52。

260 同上引書。頁：57。

屬的知識界」(freischwebende Intelligenz)。²⁶¹

Mannheim 指出，這樣一個「不歸屬」於某一特定社會階級的知識分子，是現代社會特有的現象。他們也不會形成一個所謂的「階級意識」，他們之間共享的集體意識只是他們在這個地位所涉及的問題和機遇的意識²⁶²。這樣一個在任何社會中都會存在的社會群體，是一群為社會提供對世界的某類解釋的群體；而社會的動態變遷愈明顯、愈快速時，這個知識界就愈不容易穩定下來成爲一個有明確地位和等級的階層。相反地，有兩個因素會造成這個階級成爲一個壟斷——無論是教士的佈道、制度性教育及解釋世界的權力等——的階級，一是成爲「高度組織的集體」，如，經院哲學；二是「權力的集中」，使得思維和經驗愈趨一致。無論是哪個因素，都會產生一個負面效果，即，他們距離實際的社會衝突更遠，同時，其在思維上也會變得更不切實際²⁶³。儘管如此，現代社會的更爲激烈的政治衝突，使得這個知識階級不容易與現實秩序過於貼近。

政治領域內的各方都希望得到學術領域的支持，政治有了學術的介入在某方面而言是有利的，但是，當知識分子與各有盤算、各自利益不同的政治群體過於貼近時，知識分子很容易成爲某個利益集團的傳聲筒；相反地，知識分子也可以把學術上的資源和需要介入於實際的政治中。無論是這兩個與政治相聯繫形式的哪一個，知識分子總是處於一個特殊的地位，即，相互滲透於不同的群體但又不被其完全接納。知識分子也不是直接以集團利益爭奪的形式介入衝突，而是將各個利益集團的衝突轉化爲思維、觀念上的衝突²⁶⁴。而這樣的衝突和知識分子的特殊地位有助於綜合的構成：

我們應當把擁有現存的各種思維流派互相解釋和互相理解的可能性，歸根

261 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。科學政治學的前景：社會理論與政治實踐的關係。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：130-227。此處頁：176。

262 同上引書。頁：182。

263 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。對問題的初步探討。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：1-64。此處頁：11-12。

264 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。科學政治學的前景：社會理論與政治實踐的關係。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：130-227。此處頁：181-182。

於這樣一種相對而言無所歸屬的中間階層的存在；對於那些來自最多種多樣的社會群體和社會階級，可能具有各種視角的個體的持續不斷的投入來說，這個階層都保持開放狀態。只有在這樣一些條件下，我們一直在論述的、不斷更新和不斷擴展的綜合才會出現。²⁶⁵

265 同上引書。頁：183。

第五章 客觀性的超越和整合

Mannheim 從認識社會學到知識社會學的理论思想過程，除了試圖解決認識和知識的客觀有效性和真實性的問題外，相對而言，在這個「客觀性」的追求過程中，其背後隱含的是對於客觀性，尤其是當客觀性走向一個永恆性和脫離辯證關係時所造成的，也就是 Mannheim 和 Lukács 共同關心的思維與主體不再處於辯證過程中時，這就表現在集體無意識和虛假意識、直觀態度的不被懷疑和外在規律決定論等困境的世界中，而這正是他們兩位共同面臨的問題。因此，本論文試圖將 Mannheim 主要與 Lukács 對話的文本，即，1923 年出版的《歷史與階級意識》論文集當中的幾篇關鍵文章與 Mannheim 的理论思想一起討論，從中展現他們兩位是如何從彼此間相同及相異的觀點和方法出發面對此些問題。

第一節 客觀性的形成：集體無意識和虛假意識

Mannheim 思考客觀化此過程，是從「認識過程有效性」就已開始的，包括，世界觀造成的世界的「準形式化」、一般思維的「規範化」和知識範疇的「系統化」等一系列過程所導致的「客觀性」問題，他面對的最大問題也就是這一過程後的「集體無意識」狀態。相對地，Lukács 是從世界及人自身的「物化」過程開始思考，人與其存在間的「辯證關係」削弱或消失的問題，而這個問題導致了階級思維的「虛假意識」問題。他們兩者共同面臨的關鍵性危機就是思想與存在「疏離」的問題。

一 世界的準形式化、思維的規範化、知識的系統化

Mannheim 表達了一種狀況，即，由「精神體系」創造出來的，如，經濟、政治等「體系」，反過來制約各種思維和精神，使得各種精神成份衰落、淪為單純的內驅力，即利益取向的因果關係的情況²⁶⁶。這不僅只是一個現象，它還是

266 參閱 Karl Mannheim (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。烏托邦心態。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：228-318。此處頁：294。

Mannheim 擔心的一個危機：

在現代生活最近出現的各種發展趨勢之中，以及在那些存在於藝術領域之中，與這些最近出現的發展趨勢相對應的趨勢之中，也存在與這種對所有各種精神成份進行完全解構的過程相似的過程。我們難道不應當重視人道主義在藝術之中的消失，「事實性」(Sachlichkeit) 在性生活、藝術，以及建築之中的出現，以及體育對各種自然衝動的表達嗎？難道我們不應當把所有這些方面，都當作與意識形態成份和烏托邦成份——在那些即將支配目前情境的社會階層的心態中——越來越退化有關的徵兆來解釋嗎？難道我們不應當把人們逐漸把政治還原為經濟——這種趨勢至少目前已經清晰可辨了——的做法，把人們對過去，對歷史時間這個概念的自覺拒斥，把人們自覺地漠視所有各種「文化理想」的做法，也都當作所有各種烏托邦形式從政治領域之中的某種消失來解釋嗎？²⁶⁷

在這裡，要先進行一些區分和界定。Mannheim 稱這種現象為一種「事實性」(Sachlichkeit) 的情況，這個「事實性」的「事實」，德文用的是「Sach」而非「Ding」，「Ding」一詞應可被理解為「事物」，也就是那些存在於「自然」之中的，非由人的意願或動機所「製造」出來的對象，它很單純地是由「自然界」本身所製造出來的，而「有機地」、「物理地」製造過程，明顯地不同於「有意義地」創造的過程；它們被人們所能掌握的可能在於，必需將其「精神化」才得以被理解。相對地，「Sach」一詞並非指「自然之物」，它是放在「精神」層次來看，是作為「主／客觀文化」層次的文化—精神「創造物」來理解的，因此，它是精神—意願的產物，其同樣地「表象」了某歷史—社會時期的「精神特徵」，因此，它只能以「理解」和「詮釋」的過程與意願過程相關聯起來，同時，才能獲得「重要意義」的有效性。有了這樣的區分，「客觀性」之所以會成爲一種危機的原因就很明顯地，表達在這種由「前理論」、「非理性」的「客觀精神」所創造出來的產物，它在不斷地穩定化、系統化的過程中，逐漸地走向「客觀化」的道路而導致一種，以「非物質」的形式所存在的「客觀化實在」。

267 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。烏托邦心態。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：228-318。此處頁：295。

這個不斷客觀化的過程導致了「疏離」和「異化」的危機。當最初是從文化生活、精神生活中，因為「聯結性知識」和「功能性」取向而出現的那些對象，在不斷客觀化的過程中逐漸地變為獨立的、與生活的功能性需要相脫離的「客體」或「客觀化實在」時，就是這種情況表達了一種人們與其創造物不斷地疏遠的過程。在現實生活狀態中是如此，在學術領域中也碰到相同的問題。原本人們不去懷疑的那些研究對象，此時都成了有問題的、會被懷疑的對象，這種懷疑不是由於這個對象的「不真」或「不存在」，而是來自於，當一個學科探究的對象是一個早已遠離真實生活情境和實在的對象，如果，一個研究要將對此對象的探究結果「反推」回現實生活，它就面臨到與現實無法適切聯繫的困境。簡單而言，這是一個「科學」、即「理性領域」，與「生活世界」、即「非理性領域」相互對立而無法彼此滲透的世界，兩個領域會很堅決地、難以被打破地分別以聯結性知識和溝通性知識進行理解，在此時，歷史—社會的整體性發展過程中的兩個「文化」和「文明」過程，就會成為一個彼此完全獨立、相互疏離的過程。就 Mannheim 而言，那些現今的學術領域都具有這種傾向，它們「塑造」了那些他們所能認識的、經過化約和客觀化的「客觀對象」，他們以那些經過「系統化」組織的知識來掌握這些「系統化知識有效性」的對象。這樣的研究有助於普遍性概念和「普遍性對象」的「合理性」和「有效性」，它們透過不斷地進行概括和抽象地「形式化」而存在下來。這樣的過程也可能使得「人文社會科學」也慢慢地走向「自然科學化」、「實證主義化」的道路。也就在這個時候，Mannheim 所說的精神成份的「解構」，進而可能導致的意願的衰落就在不遠處了。而這種情況最差的狀況就是，「人」與「事物」將無從區別：

但是，從我們這個世界之中完全消除各種超越現實的成份，就會使我們面臨某種「事實性」，而這種事實性最終將意味著人類意願的衰落。這兩種超越現實的類型之間的最本質的區別就在於此：與意識形態的衰落代表了某種只有對於某些社會階層來說才存在的危機，而由對各種意識形態的揭露產生的客觀性對於作為一個整體而存在的社會來說卻總是以自我闡明的形式存在相反，烏托邦成份在人類思維和人類行動之中的完全消失意味著，人類的本性和發展將會呈現出某種全新的特徵。烏托邦的消失會導致

某種靜態的事態——就這種事態而言，人本身將會變得與事物沒有什麼不同。²⁶⁸

這個過程，根本上來自於一個「理性化」過程所引出的結果，即，無論就關於世界、對象的認識是基於「客觀化」或「系統化」過程，無論這個過程是「簡化」或「片面化」，人們關於世界和創造物的認識都避免不了這個結果，換言之，如果沒有這些「選擇」和「重新創造」的過程，人們是無法進行認識的，無法在與自身生活相關聯、有意義的有效性層次上進行認識。Mannheim 稱這種藉由理性化而能對非理性成份進行認識的過程是「辯證轉化」(dialectical transformation)的過程，而歷史上存在過的各種集體無意識，也都是在這個過程中使自身「暫時擺脫」辯證動態的過程，而能以形式化地、理性地理解對立者，同時也能進行「自我闡釋」。而理性化或「理論化」則有助於一個「意願階級」的穩定和凝聚，因此，也有助於階級烏托邦動機的確立和階級在歷史—社會過程中的定位，相對地，烏托邦的存在也有利於理性和不理性之間的辯證轉化，非理性領域可以理性地理解，而理性領域也不會完全地疏離於非理性領域：

這種辯證思維過程全都是通過把那些持歷史視角和保守視角的群體認為完全不合理性的東西理性化而開始的；然而，就它那不斷理性化的趨勢而言，它並沒有走得太遠，以至於提出一幅關於正處於生成過程之中的東西的、完全是靜態的描述。這種與不合理性的領域有關的成份通過辯證轉化這個概念體現了出來。在這裡，各種在政治領域中處於支配地位的趨勢並不是從數學角度被解釋為可以計算的各種勢力的聯合，而毋寧說被解釋為在某一點上，當它們被突然拋離它們當初的軌道的時候有可能突然發生的轉變。當然，這種轉化從來都不會受預見的影響，與此相反，它總是取決於無產階級的革命活動。[……] 馬克思主義思維似乎是使不合理性的領域理性化的一種嘗試。這種分析的正確性可以由下列事實來保證，即只要那些追隨馬克思的無產階級群體能夠對付權力，它們就可以擺脫它們的理論所具有的各種辯證成份，開始用與自由主義和民主政體有關的，發揮普

268 同上引書。頁：302。

遍概括作用的方法——這些方法可以使它們找尋求得一些普遍規律——來思考，而那些由於其階級立場仍然不得不訴諸革命的群體，則堅持這種辯證成份（列寧主義）。²⁶⁹

Mannheim 在這段引文中提出的命題：馬克思主義使不合理性領域能夠轉化為理性，是站在一個「科學方法論」的層次來談，但這個層次卻被 Lukács 所謂的「庸俗馬克思主義」簡化為，人類的歷史就只是一部資產階級和無產階級間的純經濟和純權力關係的鬥爭史，同時，他們也忽略了「正統馬克思主義」是從科學方法論此層次出發，進而試圖確立辯證關係的關鍵地位。而 Mannheim 所擔心的，「擺脫它們的理論所具有各種辯證成份」的情況，即，客觀性高度制約思維的問題，也使得庸俗馬克思主義和理性主義陷入了 Lukács 所說的「主—客辯證兩重性」關係的取消。

二 世界和人的自我客體化、主—客兩重性的取消

虛假意識的產生是一連串相互關聯和因果關係的過程。就馬克思主義而言，在整個科學發展歷史中，是承認歷史的真正「動力」來自於、獨立於人的個體和心理學意識的，而這個「外在」於個人心理的想法進一步促成將這股動力視為一個「永恆的」自然規律²⁷⁰。這個想法不僅影響自然科學，同樣也成為哲學的核心思想。當這樣的想法支配著「日常思維」和「科學知識」時，其造成兩個結果，首先是「自我客體化」的問題，當人們在思索著人與存在間的關係時，在「外在規律」支配著人們的世界中，人並不會真正關心所謂的存在，也就是構成某個特定時期的思想體系和行動模式等的那些結構性基礎，都被「規律」或「法則」等靜態觀念限制住了，那些動態的實在、實質性而非量化的實在都被忽略了。人們脫離與歷史—社會實在相聯繫的關係，換言之，思想與存在間存在著明顯的疏離狀態：

269 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。科學政治學的前景：社會理論與政治實踐的關係。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：130-227。此處頁：153。

270 參閱 Lukács, Georg (盧卡奇)，杜章智等譯。階級意識。收錄於：歷史與階級意識。2004。北京：商務。頁：100-140。此處頁：101。

意識一方面表現為某種來自社會的和歷史的狀況的主觀上被證明的東西，表現為可以理解的和必須理解的東西，因此表現為「正確的」意識，同時它又表現為某種客觀上無視社會發展的東西，表現為不符合社會發展的，沒有相應地表現這一發展的東西，因此表現為「虛假的」意識。另一方面，這同一個意識在相同的關係中表現為主觀上不能達到自己確立的目標，而同時又促進和實現對它來講是不了解的，不想要的社會發展的客觀目標。「虛假意識」這一雙重辯證規定使它的分析完全脫離了對人們在一定的歷史條件下，在一定的階級地位中，實際上所思想，所感覺，所希望的東西所作的單純的描述。與具體的總體及由此而產生的辯證規定的關係超越了這種單純的描述，並產生了客觀可能性的範疇。將意識與社會整體聯繫起來，就能認識人們在特定生活狀況中，可能具有的那些思想、感情等等；如果對這種狀況以及從中產生的各種利益能夠聯繫到它們對直接行動以及整個社會結構的影響予以完全把握，就能認識與客觀狀況相符的思想和感情等等。而在任何一個社會，這類生活狀況的數目都是有限的。²⁷¹

Lukács 在討論虛假意識此概念時，主要是站在一個「階級意識」，尤其是「無產階級意識」的形成的客觀困境此層次來談。Lukács 指出過，階級意識如果抽象地和形式地來看，它表現為人們對其自身明顯受歷史—社會的經濟地位制約的情況，對於這個情況的一種「無意識」(Unbewußtheit) 狀態²⁷²。這樣的無意識狀態有助於資產階級、資本主義和永恆規律觀念的存在，相對地，也就不利於無產階級意識的構成。無產階級在這樣一個歷史性地社會—經濟地位的狀態中，無法理解他們現有處境的歷史情境，他們無法看到這樣的結果可能只是歷史發展的一個「階段」而已，也就是可以被突破的，當他們無法看到這一點時，就提不出關於「歷史總體性」可能為何的目標，只能在「勞動商品化」的過程中，將自己的勞動視為一個可被交換的商品，也就是，將自己「客體化」為商品本身。

另一方面，即使是意識到這兩個對立階級的局限性的其它階級，如，小資產階級或

271 同上引書。頁：106-107。

272 同上引書。頁：108。

農民階級，當他們試圖透過行動來改變這個歷史進程時，他們仍然落入了將原本應該是不同階級間的「經濟利益」的鬥爭，轉為「意識形態」鬥爭的陷阱中，同樣地，也免不了步入與現實脫節的困境。換言之，Mannheim 眼中的同時存在各種不同的立場和意願傾向的情境，就 Lukács 而言都會由於意識形態的鬥爭，而流於脫離真正實在基礎的形式鬥爭而已：

但是作為「一個代表兩個階級的利益同時削弱的那個過渡階級」，它覺得它自己完全是「站在階級對抗之上」。因此它就要尋求道路，「不是為了消滅兩極——資本和雇佣勞動，而是為了緩和資本和雇佣勞動間的對抗並使之變得協調起來。」因此，它的行動總是不能決定社會的命運，它總是輪換著為階級鬥爭的雙方而鬥爭，但卻總是沒有意識到這一點。這時，只存在在它自己的意識之中的它自己的目標必然會變得越來越空洞，越來越脫離社會的行動，變成了純粹的「意識形態」的形式。只有當這些目標和資本主義現實的經濟的階級利益巧合的時候，例如法國大革命取消等級制時，小資產階級才能在歷史上發揮一種積極的作用。而一旦它的使命得到了實現，它的——形式上絕大部分仍保持不變的——言詞就變得越來越脫離現實的發展，變得越來越具有諷刺意味（如 1848—1851 年山岳派雅各賓主義）。²⁷³

當意識受到意識形態的制約時，又使思維與存在的聯繫進一步地被削弱，慢慢地，人們是透過意識形態所建構出來的「客觀世界對象」來認識的，而這個世界雖然具有一定的有效性，但它卻阻止了無產階級深入思考自身的歷史—社會處境。換言之，資產階級的知識系統或世界觀成為居統治地位的思想，他們努力地阻止無產階級意識的構成。而這個統治階級的知識體系或科學觀，造成了「主—客體二重性」的削弱的問題：

是的，最高程度的無意識，即極度的「虛假意識」，總是在對經濟現象的有意識表現得最充分的時候顯示出來的。從意識和全部社會現象的關係來

273 同上引書。頁：118-119。

看，這一矛盾表現為意識形態和經濟基礎的不可消除的對立。這種階級意識辯證法的基礎是(資本主義的)個體，即按照單個資本家的模式的個體，和「從自然規律來講」是必然的，也就是說原則是意識無法控制的發展之間不可消除的對立；這種階級意識的辯證法因此造成了理論和實踐相互之間不可克服的對立，這種對立採取的形式則是，不允許有穩定的二重性，而是不斷追求相互分離的原則的統一，是不斷地在「虛假的」聯繫和可怕地撕破這種聯繫之間來回擺動。²⁷⁴

就 Lukács 而言，意識與實在間應構成爲「同一性」的統一，但這個同一性是辯證後的結果，因此，無論是意識或是實在都無法單方面地決定另一方的形成，換言之，如果意識或實在的改變沒有對方的存在，將是無法達成的。但是，自然規律的想法卻使得這種二重性消失，換言之，即思維與存在的疏離，就 Lukács 而言表現爲思維與存在間「辯證關係」的削弱或消失。意識和實在間形成尖銳的對立，它們兩者形成「二元」對立的兩方，彼此間並不構成辯證關係，意識與實在、歷史發展及理論與實踐的相互脫離，在這種情況下，人們是無法真正地認識「自身處境」，也無法真正地「認識自身」的。這個能對自身有更爲適切認識的目標，即之後會談到的透過客觀性的超越和整合來達成，則成爲 Mannheim 和 Lukács 理論思想上的相同目的。

274 同上引書。頁：124-125。

第二節 客觀性的超越：置於關係中和放到總體中

那裡，要超越的對象是什麼？無疑問地，Mannheim 要超越的就是伴隨著集體無意識而來的知識和視角的「片面性」問題；而 Lukács 試圖對與虛假意識同時發生的辯證關係削弱所導致的「直接性」(immediacy) 困境的超越，這種直接性表現在人們只對那種可被計算的、偶然性的思維與存在的聯結關係，採取一種「直觀」的態度。而無論是 Mannheim 藉由「重新客觀化」，即「詮釋的循環」，或「意義化」等過程，還是 Lukács 回到「總體性」的方法，他們同樣都是企圖藉由這種過程避免掉「直觀」的態度。

一 置於關係中：詮釋的循環、過程化、意義化、情境化

不同於 Lukács 所認為的思維與存在間的辯證關係的消失，Mannheim 似乎並未明確表達出關於此問題的憂慮。就如本論文前面提過的，Mannheim 在本體論上已經假定了思維與存在彼此間的相互「自我超越」和「自我整合」的關係，也因為這個假定，思維和存在間的辯證關係才不至於有消失的可能；也因為如此，思維與存在的「同一性」，以及視角的「綜合性」才得以可能。另一方面，藉由「置於關係中」此方法，利用「關係」聯結思維與存在，進入相互滲透的關係，這多少也解決了思維與存在間「二元對立」的問題，即，打破唯心和唯物的對立。

有了這樣的預設，那麼，Mannheim 又是在方法上提出哪些超越客觀性的作法？在此，可以區分為在「思維」方面的超越方法，以及「實踐」方面的超越。

就思維的方法而言，Mannheim 是從思考歷史及歷史知識的獲得中掌握住可能性的，也就是「過程化」、「詮釋的循環」、「意義化」和「情境化」四個概念所組成的方法。首先，將歷史認知為持續處於變遷流動的「過程」中，歷史不再是固定不變的，「現有的一切」本身就具有改變的可能，同時，也具有了可以理解其生成過程的可能。這個試圖對現有的歷史情境進行理解的可能性，意謂著可以對歷史進行「重新理解」，而且不限於一次的機會而已，原因就在於，歷史仍然處

於持續流變的過程中，從中持續出現新的文化產物，也就在這個新的文化產物的持續出現，以及對於歷史進程的「重新詮釋」的需要來自於對自身的歷史—社會「地位」的重界定、階級目標的重界定等目的上，因此，就出現了不斷地、可能地「擺盪」於「歷史實在」和「下一步」之間的「詮釋循環」²⁷⁵的過程，即，對象的「重新客觀化」過程，也就在這個過程中避免了被歷史完全決定的思考模式。而「意義化」表現在對於實在思考為「有意義的存在」，這樣的存在就不再是「物」的存在，當世界被思考為是「意義體系」的構成，而非有機物的構成，意義體系本身就充滿了無限的可能性，即，關於描述世界的意義構成的無限可能性。與意義化過程相關的就是將歷史思索為某種「有意義的情境」，即，歷史—社會的「情境化」，這樣的情境性思考充滿許多非理性或非理論性成份，由於人們面對歷史—社會並不是直接地將其思索為它們的「本質」，不是對穩固恆定的那部份覺得有意義，而是它們與自身生活的持續發展和定位有幫助而覺得有意義，因此，求助於歷史進程本身就有助於對歷史本身的超越，而這也就是第三章未提到的「歷史不為我所擁有，但是，歷史卻因我而為歷史」此斷言的含義。

而在具體的「實踐」層面上，Mannheim 給予了「烏托邦」重要的地位，即，不同於在思維上的超越，烏托邦所代表的更是關於對「現有實在」的超越的行動取向。精神的客觀性所導致的系統化危機，都將使得意識形態和烏托邦有消失的可能。其中又以烏托邦的消失會帶來更嚴重的問題。烏托邦的強度減退有幾個原因。首先，當一個上升中的階級在逐漸實現其目標，也就是更接近實在時，或是取得支配性地位時，其就會慢慢放棄他們生活中的烏托邦成份。第二，階級的相互滲透有助於彼此的認識，這就減少對立和衝突的可能性。第三，從根本上，也就是將思維視作為歷史—社會決定的視角上來完全破壞對手的思維有效性，這種根本性的破壞也無助於群體的烏托邦意願的組織和確立取向。最後則是視角的變得寬泛，使得很容易忽略那些細節所具有的變革社會的力量²⁷⁶。烏托邦的退後使

275 黃瑞祺也使用「詮釋循環」一詞，但他的目的在於從詮釋學的「詮釋循環」及 Mannheim 的《心靈與文化》和《論世界觀詮釋的理論》中推導出「瞭解的循環」此一概念：「我們從部份來了解整體，從整體來了解部份」，「從文獻來了解一個時代的精神，從一個時代的精神來了解文獻。」參閱黃瑞祺著。《曼海姆—從意識型態論到知識社會學詮釋學》。2000。台北市：巨流。此處頁：172-173。但本論文這裡要強調的是主體對於自身的不確定性的擺脫方式，在於他能透過關心「下一步」如何可能此問題來解決。

276 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。烏托邦心態。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北

得由意願引導出來的「超現實」成份的消除，人們不再有具創造性的想像和相應的實踐，慢慢地，那些現有的客觀化對象和系統化知識，這兩者的聯繫很可能就構成人們關於這個「世界」的知識，並被賦予事實上與現實不相符的「靜態真理」的地位。而 Mannheim 指出，要恢復烏托邦的強度需要透過「張力」的恢復，如，恢復不同階級之間的對立及階級與現實秩序之間的對立；以及「知識分子」，他們並不認為自身與現存的情境是相一致的²⁷⁷。

二 放到歷史總體中：對直接性的超越、過程化

Lukács 對於「虛假意識」的超越，建基在對於作為虛假意識形成的動力，即「物化」(Verdinglichkeit) 的反思上。Lukács 的「物化」與 Mannheim 的「事實性」(Sachlichkeit) 概念的出發點不相同，就事實性此概念的特性，Mannheim 關心的是那些精神性實在不斷地客觀化所造成的與思維的疏離，及具有集體無意識特徵的知識系統有效性或正確性的懷疑等問題上，換言之，他關心的是知識系統所提供的有關實在的認識「可靠性」的問題，以及，這樣的認識是否足以使人們面對有意義的歷史進程的理解。就物化而言，Lukács 要指稱的是資本主義發展所帶來的一個結果，一種使一切的關係都轉變為「物與物」的關係的世界。這個「物」的概念不一定等同於「自然物」或「原本的屬性」，物化過程反而消滅了它們原來真正的「物性」²⁷⁸。物化起因於「商品化」和「商品拜物教」(Commodity Fetishism)，商品化使得人與人之間的關係獲得一種「物的性質」，也就是，商品化的過程構成了一個「第二自然」，一種新的「客觀性世界」作為對象，它具有自身特有的「自律性」(Eigengesetzlichkeit)²⁷⁹。它擴散及滲透到世界的絕大部份，成為世界的結構框架，同時，也支配人們的思維模式，使人自身跟著物化和客觀化。換言之，客觀性和客觀化的過程也成為物化的一個核心動力。這種同時對「世界」和「人自身」的物化轉化過程，就會構成前面提到的二重性辯證轉化

京：華夏。頁：228-318。此處頁：287-289。

277 同上引書。頁：297-298。

278 參閱 Lukács, Georg (盧卡奇)，杜章智等譯。物化和無產階級意識。收錄於：歷史與階級意識。2004。北京：商務。頁：146-310。此處頁：157-158。

279 同上引書。頁：147。

的消失：

從這一結構性的基本事實裡可以首先把握住，由於這一事實，人自己的活動，人自己的勞動，作為某種客觀的東西，某種不依賴於人的東西，某種通過異於人的自律性來控制人的東西，同人相對立。更確切地說，這種情況既發生在客觀方面，也發生在主觀方面。在客觀方面是產生出一個由現成的物以及物與物之間關係構成的世界（即商品及其在市場上的運動的世界），它的規律雖然逐漸被人們所認識，但是即使在這種情況下還是作為無法制服的、由自身發生作用的力量同人們相對立。因此，雖然個人能為自己的利益而利用對這種規律的認識，但他也不可能通過自己的活動改變現實過程自身。在主觀方面——在商品經濟充分發展的地方——，人的活動同人本身相對立地被客體化，變成一種商品，這種商品服從社會的自然規律的異於人的客觀性，它正如變為商品的任何消費品一樣，必然不依賴於人而進行自己的運動。馬克思說：「因此，資本主義時代的特點是，對工人本身來說，勞動力是歸他所有的一種商品形式〔……〕另一方面，正是從這時起，勞動產品的商品形式才普遍起來」。²⁸⁰

除此之外，商品拜物教不止持續地推動著物化過程，同時，它也進一步地影響科學領域的知識構成，即，歷史的「總體性」被消解了，剩下的是那些「孤立的事實」：

經濟形式的拜物教性質，人的一切關係的物化，不顧直接生產者的人的能力和可能性而對生產過程作抽象合理分解的分工的不斷擴大，這一切改變了社會的現象，同時也改變了理解這些現象的方式。於是出現了「孤立的」事實，「孤立的」事實群，單獨的專門學科（經濟學、法律等），它們的出現本身看來就為這樣一種科學研究大大地開闢了道路。因此發現事實本身中所包含的傾向，並把這一活動提高到科學地位，就顯得特別「科學」。²⁸¹

280 同上引書。頁：150-151。

281 參閱 Lukács, Georg (盧卡奇)，杜章智等譯。什麼是正統馬克思主義。收錄於：歷史與階級意識。2004。北京：商務。頁：47-76。此處頁：53。

孤立性相對於總體性，這不僅指科學領域內的情況，在一般的生活世界中也存在相同的問題。勞動的商品化就是一個最明顯的例子，當人自己將自身分解為可化約的各部份，而各部份又都可被計算時，那麼，原本作為一個「完整的人」的思維就消失了，相對地，原本應作為一個「完整的世界」，也跟著分化成那些破碎地、不同部份間只是「偶然性」地關聯在一起的集合體而已，在這種情況下，思維與存在的辯證關係都只不過是那些既定的、理性計算的和只是偶然的關係下的產物。

在物化的背後還有兩個重要的、彼此環環相扣的因素在推動著這個過程，即，「專門化」和「合理化」。專門化不僅表現在經濟結構上，那種追求最大利益化、技術化和高效率化的生產過程中，它同時也影響到科學領域，如同表現在學科高度分化、研究對象簡化和崇尚規律性等方面。而「合理化」一方面是人們追求「理性」下的結果，另一方面，合理化也會反過來為那些既有的專門化結果、物化結果等提供一個「合理的解釋」和「合理的地位」。Lukács 也注意到，因為這些過程而導致一種思維上的「直觀」態度：

因此，在這裡也清楚地表現出資本主義主體行為的直觀性質。因為合理計算的本質最終是——不依賴於個人的「任性」——以認識到和計算出一定事情的必然的——有規律的過程為基礎的。因此，人的行為僅限於對這種過程成功的可能性作出正確的計算（他發現這種過程的「規律」是現成的），僅限於通過使用保護裝置、採取預防措施等等（它們也以對相似「規律」的認識和運用為依據）來靈活地避免發生干擾性的「偶然事件」；人們經常甚至停留在這樣一些「規律」可能發生的作用的概率計算上面，而不企圖通過運用其他「規律」來干預過程本身（保險事業等等）。²⁸²

當這樣的「直觀」態度在科學領域內根深柢固時，科學知識的產生就會無法真正掌握到，所有的事實都必須在總體性和真實存在「相生」的基礎上來掌握經驗事實；當採取這種直觀態度時，科學的研究不會去懷疑眼前事實的真實性，進而錯

282 Lukács, Georg (盧卡奇), 杜章智等譯。物化和無產階級意識。收錄於：歷史與階級意識。2004。北京：商務。頁：146-310。此處頁：164。

誤地將抽象的普遍性概念等同於真實，造成「形式與內容」間的疏離。

那麼，要採取什麼樣的方法來超越「虛假意識」和「直接性」？Lukács 採取的是「放到總體中」(integration in the totality) 的方法²⁸³。所謂的總體也就是將所有的局部現象或環節，視作為是整體的因素²⁸⁴。之所以要回到總體，無非就是企圖回到從部份看整體，從整體看部份的出發點，換言之，只有以總體的獲得為目標時，這種整體與部份、思維與存在的二重性才能重新被確立下來，亦即辯證關係的回複。另一方面，任何所謂的現實也只能作為總體來把握，並且藉由「實踐」來加以衝破，而所謂的實踐，也就是「改變現實」²⁸⁵。而在這裡，Lukács 與 Mannheim 相同，以實踐作為「聯結」思想與存在、對歷史進程有意義的理解和掌握上的具體方法，也就是，企圖透過實踐一方面達成歷史進程的改變，另一方面，藉由實踐的作用引起人們對自身的理解、闡釋，還可以協助自身意識到自己與他者的差異與隔閡。只不過 Lukács 並未像 Mannheim 一般地如此強調藉由不同立場的對立反而「中性化」了所有的階級立場，進而有助於對世界及自身更為適當的認識；也沒有強調藉由這種對立中性化的過程，可以進行視角的綜合。換言之，Lukács 雖然擔心由於意識形態取代了資產階級和無產階級間實質性的社會—經濟地位之爭，掩蓋掉對此兩階級來說真正的存在基礎和框限，但 Lukács 卻未明確點出如何轉化掉這個困境，解決的方法又是什麼的想法。相對地，Mannheim 的「中性化」概念，藉由回到思想受到存在「制約」這個關鍵上，中性化了所有的思想模式，同時，也中性化了所有的意識形態類型，不會純然導向一個直接利益鬥爭的結果而已。

事實上，相較於 Mannheim，Lukács 關於「放到總體中」此方法，並未有更為具體地、在方法論和本體論上能夠相符合、相關的實踐方法等方面的討論。

同樣地，「過程化」的想法也深刻出現在 Lukács 的思想中，藉由將原本作為「直

283 同上引書。頁：236。

284 參閱 Lukács, Georg (盧卡奇)，杜章智等譯。作為馬克思主義者的羅莎·盧林堡。收錄於：歷史與階級意識。2004。北京：商務。頁：77-99。此處頁：78。

285 同上引書。頁：92。

接性地有效性」存在的事實，都思考為仍然是處於某種「傾向」的生成過程中，唯有如此，人們才能重新提問關於真實存在的狀況、自身的未來可能性等問題，也唯有在這個過程化的想法下，實踐才有著力點：

因為現實性問題的提出，首先使人們有可能真正具體地研究「事實」這一概念，即研究它的產生和存在的社會基礎。這樣一種研究必須尊循什麼樣的方向，我早已在別的論文中指出過了，當然在那篇論文中只談到了「事實」對具體的總體的關係，事實隸屬於總體，並在總體中才能變為「現實的」。但是，現在變得十分清楚的是，那種社會發展及其思想反映把（最初處於原始狀態的）沒有分割的既定現實變成了「事實」，從而使自然服從於人成為可能，然而同時它們又必須掩蓋這些事實的歷史的、社會的特點，即以人與人的關係為基礎的本質，以便就這樣制造「鬼怪般的，對他們來說是異己的力量」。這是因為在「事實」中，物化思想的僵化的和排斥過程的傾向比在支配事實的「規律」中表現得更為清楚。〔……〕這種方式就是把這種異化、這種僵化變為現實性和世界觀的最理所當然的、最不容置疑的基礎。〔……〕因此只有當「事實」的這種方法論上的優先性被打破了，當任何一種現象都具有過程的性質這一點被認識了，人們才能懂得，即使是人們習慣稱之為「事實」的東西也是由過程組成的。然後人們才能懂得，「事實」也只是整個過程的一部分，是分離出來的、人為地孤立的和僵化了的環節。這樣人們也就同時懂得了，為什麼當整個過程的過程式本質還是極其純淨，還沒有被物化所僵化、所污染的時候，和事實相比，這樣的整個的過程就代表著真正的更高級的現實性。²⁸⁶

286 Lukács, Georg (盧卡奇)，杜章智等譯。物化和無產階級意識。收錄於：歷史與階級意識。2004。北京：商務。頁：146-310。此處頁：276-278。

第三節 客觀性的整合：自我闡明和自我認識

無論是 Lukács 和 Mannheim 共同面對的思維與存在間「疏離」帶來的危險，或是在這種疏離狀態下所構成的「直觀」態度的超越，他們兩人都提出一些相類似的方法來面對這些問題。那麼，這個超越的最終目的又為何呢？那麼，「客觀性」被「超越」後所得的是什麼樣的一個，關於歷史—社會、世界的景象呢？事實上，他們兩人的目的具有某種一致性，也就是對「真理」和人的「自我認識」的更完整、更適當地理解，一種理性地「自我闡明」地不斷追求的文明歷程。就方法上，Mannheim 的視角「綜合」相對於 Lukács 的歷史「總體性」，不僅同樣能滿足對這種「整體」視野的需求，它還在「方法論」上，即，Lukács 只停留在「恢復」辯證法的層次上，而未進一步提出達成的方法或相關的預設，相對地，Mannheim 的整個思想某程度地跳脫馬克思主義的方法，進而提出了自己的解決方法。

一 片面性的綜合和本真

在面對客觀性這個問題上，Mannheim 一直是有系統地在提出一些方法來解決客觀性的危機。就前兩小節及本論文之前的相關討論可知，意識形態間的鬥爭和所引起的衝突、對立，在他的知識社會學探究中，最後可以被歸究為不同視角間的差異所引起的困境，但這只不過表面性的衝突而已，由於處在「同一個」世界中，因此，不同視角所承載的、關於世界為何的「片面性」知識和立場，就不會成爲一個關於「哪一個」才是「唯一」的爭論，同時，片面性的綜合所試圖獲得關於真正歷史—社會實在的認識，才有了「本體論」上的支撐。因而，那些超越的方法才能深刻地具有本體論上的有效性。

片面性的綜合多少也表達了 Mannheim 對於將歷史當作一個整體來認識的想法，而這個當然是藉由視角的綜合來獲得。「總體性」這個概念，在 Mannheim 的文本中並不是作爲一個突出的概念出現，但事實上，它的確深植在他的關懷中，只不過，Mannheim 更爲強調的反而是思維與存在間的「相互滲透」關係，而這個概念多少等同於馬克思主義和 Lukács 文本中的「同一性」概念，但 Mannheim

比他們更為突出的部份就在於，同一性只能表達出思維與存在間的「結果」，一種形式化後的概念指稱，相對地，相互滲透此概念著重於思維與存在間的「相互作用」關係，一種動態的、對於辯證過程的強調。²⁸⁷換言之，Mannheim 至少在這個方面補充了其他人的不足。除此之外，這種動態關係的強調，也成為了知識和視角片面性綜合何以具有「實質有效性」的可能，也就是，存在既然與視角具有相互滲透的可能，任何一個視角也同樣能滲透其它視角的存在，因此，任何一個視角也可以被其它的視角所滲透，再加上不同視角是對同一個世界的「不同面向」的認識，因此，綜合這些視角才具有真正的有效性和「真實性」。

另一方面，「總體性」的獲得，也使得 Mannheim 得以進一步地批評傳統的「唯一真理」觀，那種靜態的、永恆不變的真理觀念。

Mannheim 對於真理的普遍性、一般性的地位提出質疑。在「形式概括」的科學，如，自然科學、形式社會學等，它們的研究對象都是從某種具有「形式合理性」的框架中「推導」出來的，而這個框架「賦予」對象和關於對象的知識的有效性，這樣的想法似乎忽略掉任何的對象和知識間的「本體論」的差異及知識的本體論前提。這個本體論問題不只是 Mannheim 所要關心的，它也表示出其所真正關心的不是「真／假」的問題，而是「認識過程」如何可能和實際上如何運作的本體論問題。換言之，Mannheim 不是直接去回答「認識論」關於何謂「真理」的問題，而是使得認識過程得以如此的、那些具有「結構性」存在的「本真」(Echtheit) 因素，如何決定知識過程的問題：

與此相反，我們進行各種反思的目的在於表明，如果我們嚴格地堅持由我們在這個世界上實際進行的、真實的思維過程（這種思維過程是我們唯一能夠認識的思維過程，而且，它獨立於這種理想領而存在）所呈現的那些材料，如果我們把認識過程這樣一種現象當作一個活生生的存在所進行的活動來接受，那麼，這個關於認識過程的問題就會變得更容易理解。換句話說，知識社會學認為，無論就認識活動的存在性質而言，還是就它的意

287 換言之，在 Marxism 和 Lukács 意義下的存在與思維間的「同一性」，此同一性仍然帶有明顯的經濟「決定論」特徵。相對於此，Mannheim 的「辯證同一性」脫離了這類決定論觀點。

義性質，它都與它所追求的各种模型聯繫在一起——它既不是從某種純粹理論性和靜觀性的內驅力之中產生的、關於各種「永恆」真理的真知灼見，也不（像舍勒仍然認為的那樣）是對於這些真理的某種參與，而是可以被某種具有生命的存在某些生活條件下加以支配的，用於對付各種生活情境的工具。所有這三種因素，這種對付各種生活情境的過程所具有的結構和本性，主體自己（就其生物方面和歷史—社會方面而言）所具有的構造，以及各種生活條件的獨特性——所有這一切都對思維的結果產生影響。而且，它們也制約這個活生生的存在從這些思維結果出發所能夠構想的、關於真理的理想。²⁸⁸

Mannheim 除了批評那種數學模型取向的知識類型外，也批評「唯心主義」是基於「靜觀性的生活」的哲學認識論基礎上，其認為，只有當知識是「理論性知識」的時候，這樣的知識才是具有真理的，而且才是「純粹」的。但 Mannheim 指出，事實上，當所謂的知識，一種「廣義」的界定下，任何「認識過程」的「結果」都不會一開始就是理論性知識，而是「聯結性知識」；同樣，知識也不是純粹觀察的結果，生活中的知識更是與存在、活動密切關聯，如 Mannheim 所說的，從「邊思考邊活動」的過程中確定了「知識本身就是行動」，到知識具有「視角性」特徵等，這些都表明了「知識」不是那麼樣地純粹和作為真理的表象，反而知識更是表象了那些具有「存在有效性」的本真因素，在存在和思維間知識具有創造性和能動性的功能²⁸⁹。

因此，任何時期中存在過的關於真理為何的標準，它所依據的那個哲學視角本身也同樣受到那個時期的歷史—社會因素的制約。或者可以說，一個時期不會只存在單一個真理的標準，對於真理的界定可能同時存在不同意願間的競爭和對立，而在一個時期中總是會有那麼一個或少數幾個關於真理的意願取得支配地位，並且將這個「不完善的」、「未發展成熟」的真理概念，視之為具有一般性，而成為「一般真理」，甚至獲得了一種「先天」的地位。但無論如何，「歷史過程」仍然

288 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。知識社會學。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：319-375。此處頁：357-358。

289 同上引書。頁：360。

持續地變遷，因此，真理概念在不同時代會有不同的界定也就不足為奇了。就此而言，本真無論在「獲得」的方法上、涉及「範圍」的程度、上、「存在」的方式上，更重要的是在「本體論」的層次上，也就是作為知識的「有意義地發生」的發生學的有效性上，它都是與真理相當不同的：

本真是一種現象——只有就定性的知識而言，它才能作為一種發揮決定性作用的性質而出現，並且代表著某種比認識過程的單純的正確性更加高級的剩餘物。具有存在的事物可以是本真的，基於存在的認識過程也可以是本真的。它指的既是生存狀態的完整性，也是某種認識傾向的完整性。如果人們認為全部聯結性知識所具有的基本視角性是既定的，那麼，這種視角性就既包含著本真的生存狀態和非本真的生存狀態，也包含著人們對於已經學到的東西的本真的報告和非本真的報告。如果一種生存狀態可以根據其存在原理而存在，那麼，它就是本真的生存狀態；如果一個認識過程的視角性完全是由其定位所具有的視角性決定的、而不是由那些總是導致弄虛作假的異質性關注決定，那麼，這個認識過程就是本真的。²⁹⁰

「本真」並不是要完全取代「真理」，原因在於，就某個方面來說，凡是存在的並不一定是完全「合理」的，也就是不一定完全合乎「理性」；但凡是存在的必定是具有「道理」的，可以藉由「知識」進一步「合理化」，但這樣的合理化無論是就知識的「系統性」、生活世界的「不被懷疑性」以及存在與思維間的「功能性」而言，它都不是前者定義下的「絕對性」，而是具有「存在聯繫有效性」下的「合理性」。而本真也不會因此掉入「相對主義」的領域內。

而 Mannheim 也並未因此想以「知識社會學」取代「認識論」，原因在於這兩者所處理的問題並不相同。知識社會學處理的是「事實」的問題，而認識論則處理「正確與否」的問題²⁹¹。認識論提供所有的科學領域關於「真理」的判定，以及

290 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，劉繼同、左芙蓉譯。關於文化及其可解釋性的社會學理論。收錄於：文化社會學論要。2002。北京：中國城市。頁：177-405。此處頁：369。

291 Mannheim 之所以能界定知識社會學能夠掌握到所謂的真實「實在」，是因為從他的「認識社會學」到「知識社會學」的過程中，前者已為思維與存在間建基了一個相互滲透和辯證動態的本體論關係。而 Mannheim 之所以要在功能和目的上明確區別知識社會學和認識論，原因也就在於，認識雖然提供了一

特定的「思維模式」，如果沒有這些部份，事實上要「有系統地」認識世界將會遭遇到不小的困難²⁹²。而知識社會學對於認識論則具有「擴展」其基礎，並使其具有足夠的靈活性來面對不斷更新的「經驗材料」，對於各種新的知識形式具有更大的容納性。換言之，知識社會學具有克服認識論「片面性」的作用²⁹³：

在我們看來，認識論的下一個任務是，通過把存在與有效性（Sein und Geltung）之間的多種多樣的關係結合到自身之中而克服自己的片面性，並且注意一個充滿意義的，影響各種斷言之真值的發揮作用的那些知識類型。這樣一來，人們就不會以知識社會學取代認識論，而是要迎接一種新的，認真對待知識社會學所揭示的各種事實的認識論了。²⁹⁴

與 Lukács 相同，對於客觀性的超越的目的主要是對於真理的更確切地認識，但 Mannheim 不同於 Lukács 的是，他經過了一個從「唯一真理」轉到對於「本真」的追求上，而 Lukács 雖然批判了唯心主義和資本主義，將「思維中的再現與實際的現實相混淆」及落入「無時間性」的思想中²⁹⁵，但他卻並未進一步地提出關於「真理」的重界定的問題。

二 無產階級意識和歷史總體性的獲得

Lukács 相較於 Mannheim 而言，「總體性」概念一直是他的核心概念，雖然，總體性的追求在 Mannheim 那裡並不是特別突出，他也沒有清楚地表達過對於總體性的達到作為最主要目，但是，Mannheim 卻是以另一個方式來表達對於整體的要求，明顯地，Mannheim 將這樣的要求藉由視角的綜合，進而獲得關於實在的

個看似客觀的觀看對象的判準，但是，這樣的判準確往往被假定為具有「絕對客觀性」，猶如利用上帝的眼睛在觀看對象，因此，認識論可能造成關於對象的不夠貼近實在的認識。而 Mannheim 則認為認識社會學到知識社會學的過程，至少可以有效地避免這種問題。

292 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，徐杉譯。作為文化現象的競爭。收錄於：卡爾·曼海姆精粹。2002。南京：南京大學。頁：118-160。此處頁：156。

293 參閱 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。知識社會學。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：319-375。此處頁：347-348。

294 同上引書。頁：353。

295 參閱 Lukács, Georg (盧卡奇)，杜章智等譯。什麼是正統馬克思主義。收錄於：歷史與階級意識。2004。北京：商務。頁：47-76。此處頁：56-57。

更大的和更適當的認識，以及，藉由不斷地「重新綜合」的過程，一直持續地對於真正的實在為何進行提問和懷疑。Mannheim 始終一貫地保持在「知識有效性」的層次上，相對於此，Lukács 缺少了這個層次的堅持，他站在傳統馬克思主義的立場，將目標放到具體歷史進程的設定上，將這種理想的達成寄託在無產階級革命，而無產階級也就成為能夠達成歷史總體性的唯一主體，透過實踐的方法來達成目的。

要注意的是，Lukács 所謂的總體性的達到，雖然將這個最終預設為階級社會的消失，無論這個目標的達成是否真的可能，是否真的在世界中實現了，拋開這個現實與否的問題來看，這個總體性仍然是一個永遠必須持續地關注的目標，換言之，總體性的追求是作為一個方法上的設定，其設定的目的在於保持對於當下歷史處境的警覺性，始終對存在與思想疏離的危機性保持注意力。事實上，沒有最終的總體性在未來等著人們，始終有的只是現在²⁹⁶。人們也不應就此設想為進入一個可有可無的世界，人們始終面對的只是自身，那個與存在具有同一性的自身。因此，總體性就不能被理解為只是部份的集合，或只是一個具有普遍性的抽象概念而已。

就某方面來說，總體性的追求和反思成為一個永遠的目的，或許顯得有些悲觀，但就作為存在著的人而言，其自身既然是歷史和社會的產物，要說人們可以超越於他們的存在基礎或是自然，有其可能性，但卻具有更大的局限性。

相較於 Lukács，Mannheim 也多少陷入了同樣的憂慮中，而他的憂慮來自於人們的理性和非理性的辯證轉化過程，試圖將一切都理性化的企圖，將使得人們一直處在 Lukács 所謂的直觀態度中。人們總是不斷地陷入一個「兩難」困境中，一方面是追求理性化，另一方面是由於理性化地追求所導致的客觀性支配人們思維的問題。但這不是一個「零和」賽局的遊戲，理性化和非理性化的辯證過程本身就

296 這裡的「現在」意指，非絕對理性實現下的絕對歷史，而是回到歷史—社會本體論的層次，回歸到相對於特定歷史、社會、集體意識、個體意識下的，具辯證動態的「歷史」。因此，任何一個能夠藉由實踐和意義化介入的歷史時段，都是具有「現在意義」的，換言之，對於歷史為何的認識和開創唯有將這可能性視為「現在」才得以可能。就如同本論文之前所提，「歷史不為我所擁有，但是，歷史卻因我而為歷史」。

是一個逃避不了的過程，而人們所必需做的就是在這過程中，清楚地掌握住此過程的進程和結果，而這目的就如同對於「集體無意識」和「虛假意識」的超越，所能夠帶給人們的更高層次的，Lukács 所謂的「自我認識」：

只有歷史的辯證法才造成了一種全新的情況。這不僅是由於在歷史的辯證法中，界限本身就是相對的，或者說得更確切些，是在變動之中的；這不僅是由於所有那些存在的形式（它們的抽象的對應物是各種形式的絕對）都變成了過程，和被把握為具體的歷史的現象，以致於絕對不是被抽象地否定，而是被把握為具有具體的歷史的形態，被把握為過程本身的環節；而且更是由於歷史的過程是獨一無二的，是辯證地前進的，是辯證地後退的，因它就是不斷地爭取達到真理的更高階段，就是不斷地爭取達到人的（社會的）自我認識的更高階段。²⁹⁷

而 Mannheim 也提出了相似的「自我闡明」概念：

只有通過理解、解釋的方法，才能領會內在的相互依賴狀態，而這種理解世界的過程的每一個階段，都與個體自我闡明過程緊密聯繫在一起。這種結構——根據這種結構，自我闡明的過程就可以使我們擴展有關我們周圍這個世界的知識成為可能——不僅對於個體的自知之明來說得到了公認，而且就與群體自我闡明有關的標準而言也得到了公認。雖然我們在這裡也應當再次強調指出，只有各種個體才能進行自我闡明（諸如「民族精神」這樣的東西根本不存在，而且，那些作為整體而存在的群體都既無法進行思維活動，也同樣無法進行自我闡明）〔……〕。²⁹⁸

無論是「自我認識」或是「自我闡明」，都表達出了 Lukács 和 Mannheim 對於「人」的關懷，尤其是處在一種無意識和虛假意識狀態下，成為了一個被規律所宰制、

297 Lukács, Georg (盧卡奇)，杜章智等譯。物化和無產階級意識。收錄於：歷史與階級意識。2004。北京：商務。頁：146-310。此處頁：282-283。

298 Mannheim, Karl (卡爾·曼海姆)，艾彥譯。對問題的初步探討。收錄於：意識形態和烏托邦。2001。北京：華夏。頁：1-64。此處頁：55。關於「自我闡明」的討論，請同樣參閱同引書，此處頁：53-56。

思維不具創造性和歷史未來性虛無等情況中的人們，對這種情況所表達的一種憂慮和解決方法的提出。雖然，理性化過程成爲人類文明進步不得不的作法，但伴隨而來的「客觀性危機」也爲人們的「思想自由」及「自知之明」帶來了局限和傷害，但更可怕的是人們對這個困境的不自知和不作爲。雖然，Lukács 和 Mannheim 都透露出了這樣的「悲觀主義」氣氛，也同樣身處在這樣一個瀰漫悲觀氣息的時代中，但他們仍然沉著而冷靜地面對這個難題，進而「樂觀」地和「理性」地提出面對的心態和解決的對策。他們兩位在反思理性爲人類帶來的劣處時，也不忘它爲人類帶來的更大的益處。換言之，他們藉由一系列對於客觀性危機的反省，爲自己也爲人們提出了一個「新的理性主義」的可能性，用 Mannheim 的話就是，「理性」與「非理性」時時處於「相互滲透」的「辯證轉化」的過程中，而人們在此刻才能真正地達到思維與存在的「相互滲透」的「辯證同一性」。

第六章 結論

本論文在於釐清：Mannheim 是如何在認識論和方法論上，同時也延伸至本體論上來解決客觀性制約的問題？同時試圖釐清 Mannheim 是如何解決客觀性所帶來的認識和知識的不真實、不有效的問題？Mannheim 一開始並非將客觀性視為一個嚴重的問題，至少在他的文化社會學和歷史社會學的討論中，理性化過程所造成的客觀性制約人類精神的危機感，並未明顯表現出來。這問題的實際面對，即，如何轉化危機成為不具毀滅性和暴力性的、將負面資源轉為正面資源的方法等，則要到他的知識社會學的討論時才有明確的說明。

第一節 認識的局限性：客觀性和理性兩股力量的交相鞏固

Mannheim 試圖對客觀性問題進行批判和反思的過程，正好反應了人類思想歷程的一個矛盾：客觀性與理性化的相互鞏固的過程，換言之，人類試圖透過「理性地」看待一切、透過穩定的、靜態的「形式化」來脫離持續變動的「辯證」過程。雖然，辯證過程使人類不致於在時間中「凝固」，但相對地，過於形式化的結果，卻使人們對於時間的流動及從中產生的改變「無動於衷」；雖然，辯證過程使人們能夠有認識的可能，即，有一個客觀性對象外在於人類意識的假定，但是，客觀性卻容易帶來「簡化」的結果。而這一切確是源自於人類的「理性化」過程，而理性主義則將這個結果帶入一個高峰。

人類追求客觀性和理性化的過程使人們的思維容易落入「辯證之外」的一方，對 Mannheim 而言，這是對於正確理解世界和人類自身的一個偏誤取向。不應將世界與人類自身理解為是靜態的、是被永恆理性決定了的結果。Mannheim 所持的是一種「動態本體論」的觀點，世界、歷史—社會進程及人類自身都是一個動態的過程，並且是持續處於「辯證動態」的過程中。但這樣的辯證過程卻帶來一個問題：當所有的一切都是在動態中時，那麼，所有的一切也都將成為「相對的」？而 Mannheim 的理論思想就是一方面思索如何解決相對主義的問題，另一方面，藉由相對主義的解決進而肯定，人們是有可能在「辯證動態」的過程中進行「形式

化」的認識，同時又不被形式化反制約。換言之，Mannheim 試圖解決證明，在辯證過程的「置於其中」和「置於其外」的可能性中，不絕對地落入「永恆辯證」或「永恆理性」的「二元」極端中，而是能夠擺盪於這兩極之間。

在本論文的第二、三章，藉由 Mannheim 回答「認識有效性」的相關問題，進而建構解決上述問題的方法論和本體論方面的設想。Mannheim 認為，認識世界——這裡對世界的理解應同時含，在世界觀所提供的認識框架和模式中，與世界同樣作為「認識對象」的那些對象——的認識之所以可能，是因為有「世界觀」的存在，換言之，世界觀如同作為「前理解」而發生作用，也因此，對於所謂「世界」的認識，事實上是對於被建構出來的「客觀性」世界的認識。即便如此，Mannheim 仍然透露出對這種客觀性對象的認識的「直觀性」和「真實性」的懷疑。為了突破這種直觀的態度，Mannheim 提出了包括，例如，世界、歷史的「意義化」其使得世界不再成為一個「物」的存在，世界反而更像是「意義網絡」的構成。雖然，這種想像可能會被批評為世界和歷史不再有其「本體論」上的存在，不再有一個實際存在的世界和歷史，因此，所有關於它們的認識都將落入「相對主義」中。

但是，Mannheim 並未同意世界和歷史並不實質存在的說法，他仍然承認世界和歷史有其實質存在，否則的話，他的知識社會學中的「片面性」的綜合和綜合的「客觀有效性」都將變得不合理。事實上，Mannheim 在思索相對主義和傳統歷史主義問題的解決上，很大程度地決定了他如何界定認識的可能性和知識客觀有效性可能的問題，而這與他對於傳統歷史主義主張的反對和接受有關，他接受傳統歷史主義承認的個人身處的情境將決定對歷史的理解和詮釋此斷言，但他否定的則是歷史不具有其整體性的進程和意義，以及單憑直觀可達到客觀真理的主張。

這方面可透過他的一些假定看出來，例如，「世界觀的社會制約性」，即，世界觀不是憑空出現的，它仍然是某個歷史—社會時代的產物，因此，世界觀本身也可被「解構」為是特定歷史—社會因素的構成；「歷史進程的多層次性」，即，歷史

不再是一個「一維」的、直線式的過程，由於「整體的」歷史進程是由多個不同的文化和文明過程所構成的，因此，一個人可能在某一時間內「滲透」於不同的歷史時間和空間中，另一方面，這種「分層」和「分化」的持續不斷的相互滲透、對立、穩定等過程，也就成了歷史進程的重要「動力」來源；「現下綜合的觀點和重新客觀化的對象」，即，在思維與存在具有「辯證同一性」此特點下，思維與存在是以「意義化」的方式相互滲透，因此，思維不僅能有效地掌握住過去歷史的「重要意義」方面，同時，藉由「鑑古知今」的過程，主體也能進一步對自身被包圍的「情境」有重新認識和反省的可能。而無論 Mannheim 如此的假設和作法是否真的如他所預想的能達到對於「歷史意義」的「真理式」的掌握，問題不在於這個所謂的「真理」是「絕對真」還是「絕對假」，無論如何，它都至少不會落入相對主義領域內的「絕對真理」的「形上學」假定的牢籠中。

第二節 片面性的綜合：朝完整性和正確性的人及世界邁進

Mannheim 還試圖解決的另一個問題則是：高度客觀性可能造成人們與真實實在的「疏離」，而與真實實在的疏離隱含的則是人們與自身的疏離，這種狀態 Mannheim 稱之為「集體無意識」。就對集體無意識的批判而言，它一方面是表現對理性主義支配下的思想的反動，另一方面也表現了人類對於客觀性高度制約的一種無意識的表達。Mannheim 將人們兩個基本的思維模式區分為，「意識形態」，作為一種現有秩序合理化的思維模式，和「烏托邦」，作為對意識形態和既有秩序的超越的思維模式，這類思維類型決定了哪些知識形式和內容是有效的、是客觀真實的。但這樣的知識是否真的具有客觀的有效性和真實性？這也是第四章所討論的問題，在集體無意識掩蓋下的片面性知識，以及這種系統性和規範性的知識是否具有客觀性？此外，這些知識的綜合是否同樣能具有客觀有效性？

就這兩個問題的回答，Mannheim 都是肯定的。集體無意識掩蓋下的「片面性」知識仍然有其「片面的客觀有效性」，它既滲透著構成它的那個歷史—社會時期的「精神特徵」，同時，藉由「對立」不同的意識形態或烏托邦，進而從中間接地獲得它們各自所掌握到的那部份實在，進而透過視角的「綜合」而得以可能掌握到「更為完整」的實在。

在第四章中還說明了 Mannheim 另一個用來解決思維與存在的疏離問題如何可能被解決的方法，即，思維與存在、思維與實踐間的「關係」的說明。無論是他所表明的思維與存在是「功能關係」和「情境關係」，或是思維與實踐間是「意願衝動」和「精神實在化」的關係，它們都試圖表達「理論思想」和「前理論思想」間有相互轉化的可能性，換言之，所有的知識都不是純粹地理論性或非理論性的，所有的知識都應同時俱備這兩個特徵，同時，也經歷著這兩類的構成過程。有了這個設想，等於是又為視角和知識的綜合，提供了一個客觀有效的地位，此客觀有效性就表現在它同時「滲透」著理論性和非理論性兩邊，因此，知識的綜合的關於其所掌握的那個更寬泛世界的有效性和真實性，便有了合理的根據。但這裡出現了一個問題：當知識——廣義下的知識——的產生和確立很大程度地受到

非理性因素的制約，那麼，何必還要進行綜合呢？因為綜合下的結果仍然可能受到懷疑，懷疑它的真實性和有效性。就此而言，Mannheim 並未要找到一個「絕對的綜合」，絕對的綜合意謂著對「動態本體論」的否定，這是 Mannheim 無法接受的。他接受的是動態本體論基礎下的「相對綜合」。由於思維與存在一直處在變動的過程中，因此，任何關於實在的認識也必然隨著實在的改變而調整。就此而言，任何的綜合如果要能掌握到這層動態關係，它就誓必只能是對於某個特定歷史—社會時期的相對綜合所得的認識而已。於是，關於實在的認識成爲一個沒有終點的持續追求，對於實在和自身的更爲正確和完整的認識，也就成爲一個需要不斷理性地探詢和綜合的過程了。

