

從精神現象學的觀點分析意識的文化

與政治認同問題

彭文林

政治大學哲學系

關鍵字：文化認同、政治認同、精神現象學、純粹意識、經驗意識、文化意識、國家意識、價值意識、意識型態

Keyword: cultural identification, political identification, The Phenomenology of Spirit, pure consciousness, empirical consciousness, cultural consciousness, national consciousness, consciousness of value, ideology.

壹、問題：文化認同與政治認同

在古代中國傳統的國家政治裡，諸國並立而維持一個統治上的整體似乎是一種常態，分合之間，主要的區別在於是否承認一個國家作為共主，這或許是古代統治權力無法抵達到四域的緣故。在唐堯的時代，天下號稱萬國，所以書經講：「協和萬邦，黎民於變時雍。¹」這種情況似乎一直持續到周朝，《周易·比象傳》講：「地上有水，比。先王以建萬國，親諸侯。²」自秦漢而後，國家數目減少，不過，在分合之間，「合」的意思係指承認一個共同的統治者。「分」係指兩或多個互相對立的國家都稱帝，藉以宣示其主權，變成為天下的宗主。因而在「天下合」時，政權之承認在於宗主，在「天下分」時，政權承認與否似乎存在於「合縱」和「連橫」之間。然而依據傳統的判準大概可分為兩個：

1 《十三經注疏·尚書》，第一冊，二十頁，藝文印書館印行。

2 《十三經注疏·周易》，第一冊，三十七頁。

一個是所謂的「夷夏」之別，另一個是所謂的「王霸」之分。前者是家族、種族（血緣關係上的）和文化的分別而形成的判準，依據這種判準，通常將一個不被承認的政權稱為「偽」（例如：在氏族上，王莽、武后稱帝為偽朝；在種族上，汪精衛和溥儀與日本合作的政權也稱為「偽」；在文化上，「微管仲，吾其被髮左衽矣。」），後者並不以種族作為區分的判準，而是以治「道」作為標準，用這樣的判準來說，一個國家是否可以成為宗主國，不在於國家的大小，而在於政事處理的方式。

在《政治學》（*Politica*）裡，亞里斯多德將人定義為「政治的動物」（ζῷον πολιτικόν）³，然而這並不意味著「人類一開始即存在於城邦或國家之中」，在亞里斯多德的眼光中，城邦（πολις/city state）作為一個最高的社會型態，已經是政治實體的最終發展，因為城邦已經是自滿自足的政治共同體。現代意義下的國家全然不同於古代，歐洲古代自滿自足的城邦，依據城牆作為生活的中心，而進行不同方式的統治，並不涉及相互認定的問題，因為不同統治型態的城邦的存在是不爭的事實。現代的國家之間存在著各種不同經濟與政治利益的妥協和衝突、不同的國際社群聯盟形成了各種不同形式的同盟和對立。在這樣的同盟和對立裡，擁有相同的國家地位的盟友或對立者通常會互相承認對方的國家地位和身分，因為同盟者基於對等的合作關係而相互之間為著共同的利益而相互承認對方，對立者雖然試圖彼此侵奪對方，但是在侵奪的過程中，如果尚未消滅對方而使對方成為藩屬，大都必須承認對方還是個主權獨立的國家。

在國際社會的相互承認關係中，中華民國或者台灣卻是一個非常奇怪的特例，因為它的存有既不被同盟的國家所承認，雖然它和所同盟的國家政治、經濟和其他許多方面的來往關係密切；另一方面，它的存有也不被敵對的國家所承認，因為一個認定台灣或中華民國是中國的一部分的中華人民共和國不允許中華民國或者台灣被承認為一政治實體，雖然自一九四九年以來，中華民國或者台灣實質上本已就是一個自主的政治實體。

近些年來，由於政治認同問題，引發了若干文化認同問題，有些人似乎將政治認同和文化認同混為一談，甚至為了政治認同而直接切斷文化根源，也有些意見認為，文化認同和政治認同應該分開來，文化認同是跨越時代，不受時、空和現實的政治實況所限制。在前一種主張裡，試圖與傳統文化進行一種斷裂

3 Aristoteles, *Politica*, A2, 1253a2-3.

的作為，希望藉此得以獲得應有的政治承認。在後一種主張中，文化的傳承是一個不爭的事實，不能因為政治認同的不可能而割斷文化的臍帶。如果只從實際的政治作為和主張看來，政治認同似乎已經直接決定了文化認同問題，但是實際上不然，文化似乎是一種「剪不斷、理還亂」的幽靈，如果不對於自己現有文化現象和其根源進行比較、考察與研究，那麼，那些沈寂在文化底層的東西和文化現象隱而不顯成為一個不爭的事實——對！「不爭」——因為這樣的問題可能根本還不被意識到。

貳、文化和國家意識誕生之分析

所謂「文化意識」是指一種意識，以文化做為其內容；同樣地，所謂的「國家意識」是指一種意識，以國家做為其內容。在這裡，我所謂的「意識」並不是「心有所憶之謂意」，也不是佛家所說的「意識」，而是德文「Bewußtsein」（或者像英文 *consciousness*）所指涉的內容。從文字的構造上來講，Bewußtsein 當然是一種 Sein，一種存有，這種存有以「已知」（Bewußt）（或者「所及之知」）為其內容。文化是一個非常廣泛的意義，這裡或許只用「人文化成」的內容作為指涉範圍。在某個意義下，「人文」和「自然」相對，只是特就其非自然所成的意義上來說，但是在另一種意義下，「人文」只是「自然」所延伸出來的結果，當我們說「國家」並非自然的時候，其所指為：國家不似自然世界那樣「自生自為」，而必須由「人為」方能建立國家，當我們說：國家是人類社會自然發展的結果，或者像亞里斯多德說的「因此，一切城邦是合於自然的（φύσει）正如最開始的社群，因為城邦是它們的目的，而自然是目的。」⁴

在這裡，我將文化視為一種「人文化成」的活動，而不用一種已經形成的特定內容的認定來看待。此外，我將國家視為一個「非質料性指涉」的意識內容，而將「文化意識」和「國家意識」都當成一種意識型態來理解。因而在本文裡，我試圖用一種精神現象學式的研究方式來分析「文化意識」和「國家意識」。我先從一個純粹而無經驗的意識出發，然後分析經驗意識內容如何逐步地受到肯定與否定，然後分析文化意識和國家意識之間的對立如何形成。最後，追問這樣的對立的和解如何可能？

4 Aristoteles, *Politica*, A1, 1252b31-33.

一、意識的原初狀態本無認同問題：純粹意識和經驗意識

所謂的「純粹意識」只是一個意識研究所設定的開始點，這樣的開始點，根本上無法真正認知，因為純粹意識並不包含任何意識內容，即使我們理論上可以將現存的意識活動的內容都抽離掉，我們也無法真正在實際上獲得純粹意識。純粹意識作為一個談論意識源起的開始點，僅僅是個開始點，並不能提供任何實際的意識內容。因此，純粹意識只是個等於 X 的設定，這個 X 並未被確定為擁有某個 a 或 b 或 c ... 的意識活動（即：具有特定內容的意識活動）。如果是這樣，那麼，特定的意識活動內容必然通過一定的過程而逐步地在意識活動中形成。我們應該先分析特定的意識內容和純粹意識之間的關係如何可能。

我們先跟從約翰·洛克（John Locke）的講法，在人類的心靈之中，既不存在所謂「與生俱來的原則」（innate principles）或最先的知性內容（some primary notions, κοινὰ ἐννοιαί），也不存在著任何「與生俱來的實踐原則」（innate practical principles），並且也沒有所謂的「與生俱來的觀念」（innate ideas）⁵。如果人的意識一開始像一張白布，而意識活動的內容是逐步形成的話，那麼，觀察嬰兒的成長過程，推想意識活動的開始，應該源於身體自身的需求、生理欲望的滿足（飢求食、渴求飲），在直接的喜怒哀樂之情裡，孩提表現出對於其欲求的滿足與不滿足，這種滿足與不滿足、舒適與不舒適的感受直接和外在世界所給予的內容連結起來。在這樣的活動裡，經感官的滿足所肯定的內容，成為一種正面的認知，這種認知正是此時的生命的內容，在這樣的生命的內容裡，自我的意識還沒誕生，因為事物只是做為事物地存在於這樣的意識活動裡，而不是作為在「我的意識」活動中的事物來理解。

本來無論正面的認知內容或負面的認知內容都藉由感官的作用，直接存在於這樣樸質的意識活動，而無正面或者負面的評價或確定性，這時候，無論滿足或不滿足、舒適和不舒適都只能被動的接受。只有在樸質的意識活動確定滿足和舒適的內容成為正面的意識內容時，意識活動逐步地將這種內容作為決定其欲求的對象時，排除了負面的不滿足和不舒適以及那些尚未被意識所認識到的內容。在純粹意識逐步發展成經驗意識的活動中，經驗內容必須在肯定經驗內容作為意識的正面或負面的價值之後，意識的認同問題才會誕生，因而純粹

5 J. Locke, An Essay concerning Human Understanding, Book I & II, pp.46-109.

意識和原初的經驗意識並無價值認同問題存在。

二、感覺內容一開始只是質料性的，並不直接引起意識的認同

感覺的內容只是藉由感官的能力，逐步地為樸質的意識所接受。在這樣的接受過程中，相應於感覺流入的內容，那些滿足或不滿足、舒適或不舒適並不是感覺對象的特質，那是感覺者對於感覺內容的反應。這樣的感受可以解釋成為一種生理的機制，這樣的生理機制反映出其對於感覺對象性質的評價，但是這樣的評價並不是一種生理上必然的機制，例如：對於同一種感覺對象的接受，往往無法一致地帶來相同評價的感受，卻造成相反的評價存在於一開始的感覺和後來的感覺之間。

感覺內容只是一種質料，這種質料提供了意識活動的內容，樸質的意識接受感覺內容時，只是如實地呈現出感覺對象的內容，在這時候，所有的感覺對象的內容似乎完全真地呈現在意識活動裡，但是正如黑格爾所講的：「這種確定性卻實際上，對自己而言，給出最抽象的和最貧乏的真理。」⁶由於感覺所確定的內容一開始只是直接而無媒介地存在於意識活動中，而意識只是單純的接受，一直到感覺內容被接受為正面或負面的為止，認同的問題才逐步地出現在意識活動中。因此，認同意識並不直接由感覺所引起，而是意識對於意識內容的價值設定。

三、認同關乎價值意識的誕生

從二、甲那裡，我已經提到意識對於感覺內容的評價問題，純粹意識接受感覺經驗之後，可能由於本性機能或者感覺領受⁷而逐步對於經驗內容採取接納或者拒抗的態度，因為感覺機制的運作裡，有些感覺內容帶來了感覺主體的安適和愉悅，因而逐漸地主體的意識活動產生對於這些感覺內容的需求與渴望，通過這樣的活動，那些尚未為感覺所察覺的內容（儘管感覺者對此並無認知）或者感覺所察覺為不安適和不愉悅的內容皆主觀地為此意識活動所排斥。

6 G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 82, in Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 603.

7 本性機能或者感覺領受作為決定意識活動的內容的關鍵和開始點——這是一個模糊的地帶，我們不知道到底是如何開始的。這一切是由人的感覺經驗內容所決定，或者是人的本性所決定，這是經驗主義和觀念論者的爭執點，或性善論者和性惡論者之間的爭執。在這裡，筆者無意討論這樣的問題，而只是把這兩者當作討論的開始點。

通過上述的階段，意識活動開始分辨其所欲求的對象和所排斥的對象，但是一開始，這樣的分辨只是存在於一種變動不居的狀態中，這時候癖好和習性（habitus）並未形成，因為相同的感覺和欲求的滿足之間依賴感覺者自己的各種生理或欲求條件的不同而不斷的改變，在自我意識和意志作用尚未出現在意識活動裡的時候，相同的感覺對象可以帶來相反的結果，例如：為健康的孩提帶來愉悅的食物，在他生病的時候，這樣的食物反而成為排斥的對象，因為其味覺的生理機制已經和平常不同。以下將分成三個步驟，來分析價值意識的內容與誕生。

（一）、尚未設定價值的意識與價值意識的誕生

在價值意識尚未確定下來之前，意識對於感覺內容的肯定或否定並無原則，而只是隨伴著感覺流入和意識活動的共同作用而決定。未確定的價值意識必須要直到習性或意識所渴望和厭惡的原則確立起來之後，才會明顯地轉變成為穩固的價值意識。未確定的價值如何在意識中穩固下來？在意識活動自身尚未意識到自我而形成自我意識之前，那些在意識活動裡確定為安適、滿足、愉快和不安適、不滿足、不愉快的感覺內容雖然已經可以為意識活動所分別，但是意識仍然處於一種可以選擇的狀態下，不同的正面和負面的感覺不斷地在意識活動中出現、消逝。在出現和消逝的意識活動裡，不同的正面和負面的感覺逐步地透過意識自身的選擇而確定下來，所謂「價值的確立」並不是感覺的事務而是在意識中形成對於感覺內容的選取，這種選取一開始只是受限於感覺的內容和感受的結果，然而感覺的內容或者非感覺的內容逐步地成為意識決定的根據或目標時，意識必須有一形式上的判斷機制作為其選擇的原則，這原則一方面將感覺的內容區分開來，而將意識所確定為正面的感覺內容盡其可能地實踐，以便於滿足其渴望和追求；另一方面，也將意識所確定為負面的感覺內容盡其可能地去除或逃避，以便於避免不必要的痛苦。然而決定意識的形式上的判斷機制並不完全是感性的，非感性的決定因素也參與了意識內容的決定。

非感覺的決定因素如何從意識活動中升起？這個問題不容易回答。這裡所謂「非感覺的決定因素」意指不從感覺的正面或負面的內容所決定的意識內容，例如：「這杯酒是甜美且令人愉悅的」⁸。若意識只就對感覺的正面內容來肯定

⁸ Platon, Theaetetus, 159c11 f.

這樣的生理機制和酒的味道之間的關係，那麼，有這樣感覺機制的人似乎必定要飲這杯酒，以便於獲得感覺慾望的滿足，然而一個並不如此受到感覺機制所決定的人必須有另外一些原因作為他不喝酒的原因，雖然他仍然覺得這杯酒既甜美又令人愉悅。一個人不喝這杯甜美且令人愉悅的酒有許多不同可能的原因，例如：不喝酒的父母告誡小孩：「貪杯誤事、酒能亂性」；或者一個人衡量他自己的處境不適合，因為他要開車；或者一個病人的理智告訴他，由於健康的因素，他無法喝這杯酒。因此，所謂「非感覺的決定因素」意指與感覺決定的原因相對立的原因，這樣的原因必不同於感覺所決定的原因。

意識雖然從感覺的內容開始，而且也以感覺內容作為意識之正面或負面決定的基礎，但是「非感覺的決定因素」卻逐步地成為決定意識活動的關鍵，因為依據感覺內容的意識決定其正面或負面的價值設定時，幾乎只是純粹出乎直覺的而並非由思想來決定；當「非感覺的決定因素」成為決定意識的關鍵時，人們開始可以真正自由地決定其價值意識的內容，因為這時候的意識開始脫離由經驗意識所帶來的限制和束縛，而自由地對於意識活動的內容進行評價。價值意識一旦脫離了簡單的經驗意識所肯定的內容，自我意識開始顯示出來，在意識和經驗內容全然合一而無任何經驗的因素參與時，孩提還尚未有自我意識，直到經驗意識和在意識中的非經驗因素同時作用時，自我意識逐步地在意識中發展出來。這時候，價值意識雖然比自我意識早出，但是價值意識成為一個可以決定習氣的養成內容，必須一直到自我意識形成時，價值意識才慢慢地成形於穩固的基礎，因為自我作為意識的價值判準，無疑地是認定一切價值的基礎，無論價值決定只由自我作為判斷的關鍵點或延伸到任何超越於自我之上者。

（二）、價值意識的設定

在取得一定的價值認定方式之後，意識不只是對於現行存在於周遭的內在或外在的情況進行評價，直接在其中分辨意識所對的內容的正面和負面的價值，同時，它也將這種價值的判準運用於非現行的、非關乎其自身的那些它所在意的內容中。這時候，價值的真正判準便逐步地在意識活動中形成。意識作為一個不斷流逝的存有，一開始並無法取得任何穩固的價值認定，由於意識不只是接受那些在消逝中感覺內容的肯定或否定來決定其價值原則，因而那些進入意識活動中而被意識活動所評價的內容，彼此之間如果只是相互的衝突、取

代和侵奪，那麼，意識似乎不擁有一致的原則來決定其價值判定（如果將這樣的衝突、取代和侵奪視為一種意識的常態，似乎也可已成為一種統一的原則，但是這種原則是空洞的，並且只是隨意的，並不是這裡所談論的，當然意識也可能用一種「這一切皆是無意義」的態度來對待這一切，像佛教那樣，但是這種意識必然是後起的，而非此處的意識）。然而後來的意識既然有著一致且確定的價值判定原則，這正表示意識克服了衝突、而且不再隨意地讓意識內容受到取代，因為一種價值的執或堅持逐步地決定意識的內容。我們可以想像，在開始的時候，意識應該先找到一個它認為不會輕易流逝的價值，用這樣的價值來決定它所欲求的內容，然而這樣的情況不會維持太久，因為不同的價值設定一方面盡其可能地納入到已確定的價值設定中，另一方面，將那些和這樣的價值設定相違背的內容排除在意識的選擇之外。然而在一開始受到排除的其他價值裡，仍然存在著若干有意義、有價值的內容——這仍然是意識在真確的認知之後所追求的目標，因而意識將不得不揚棄目前所設定的價值判準，藉以逐步地將那些與原有設定相違反的價值納入一種新的價值設定中，因而逐步地意識漸漸脫離了實質的價值設定而自我提升到普遍的價值設定。

不同的價值不同時或者同時地出現在意識活動中，逐步地產生不同地決定意識內容的效應時，不同時出現在意識活動中的不同價值或許不會直接讓意識感到設立價值之間所誕生的衝突。在不同的價值同時浮現在意識活動中時，意識一旦面臨價值的選項與抉擇的時候，價值的衝突問題也就伴隨地產生了。在這裡，我舉柏拉圖在《國家篇》（*Πολιτεία/The Republic*）裡的心靈三分論來說明⁹價值的設定之間的衝突。蘇格拉底將飢而食、渴而飲作為一種欲求，而這種欲求（*επιθυμία/Begierde*）和知識（*επιστήμη/Erkenntnis*）或論理的部分（*λογιστικόν/vernünftige*）相對立，並且將人的「熱切」（*θυμός/Eifer*）視為人的心靈的第三個部分，藉以決定非論理或知識、亦非欲求的行為之所以誕生的原因。一個人飢餓或口渴的時候，這種生理的滿足是不可或缺，否則無法生存，但是一個生理條件異於常人的人，並不可以用一般人的飲食方式來對待，例如：對一般的人而言，帶著甜味的果汁或者香味四溢的油炸物是美味的食品，可以滿足口腹之欲，而一個糖尿病患者並不能選擇這樣的食物，因為他知道：如果他在飲食上不夠謹慎，那麼，他可能因滿足口腹之欲而生病，甚至喪命。如果這樣的糖尿病患者發生空難或船難，他所能夠獲得的食物只有這樣的食物，雖然他知道

9 Platon, *Politeia*, 437d1-441c3.

這些食物會危害他的健康，他並不因為口腹之欲而飲食，相反地他必須鼓起勇氣而不帶著只是享用的心情來飲食¹⁰。

（三）、價值意識的形式與質料

如上所述，不同的價值意識同時出現於一個意識活動中時，意識將分別和選取不同的價值，並且試圖綜合統一這些價值。不同的價值之間的衝突在意識裡構成意識選擇的難題，這樣的難題的超克，通常以選擇某一個單一的價值作為排除價值衝突的手段，而這個價值是質料性的內容。在價值評量一步一步地離開質料性的價值之後，意識一開始會喪失其價值評量的根據而轉向對於形式的認知，而正面地承認若干形式作為價值判準。這樣的意識很明顯地出現在個人對於團體或社群的認同問題中，或者出現在非感覺內容的價值認同中。

家庭作為存在的開始或基本的生存場所，對於家庭的認同與否無疑地是價值意識誕生的一個很重要的環節。在這個環節裡，意識初步獲得了認同的質料，這些認同質料上的差異先天地（非經驗地）決定了若干不可改變的內容作為基礎的價值，例如：血緣和隨伴著血緣而來的認同因素。然而隨伴的這些先天且不可改變的價值認同因素，意識可以隨意的選擇相干或者不相干的價值，作為其價值認同的內容，甚至在若干價值設定裡，意識確立了全然與那些不可改變的價值設定相異（甚至相反）的價值，作為決定其價值認定的選項，國家認同是個明顯的例子，在沒有身份證和護照的時代，這個問題似乎不存在，但是文化或者出生地的認同，似乎遠比國家認同要早得多。

意識隨著其自身的成長和變化，它由質料性的認定逐步地轉向形式的認同。在這樣的認同活動裡，意識自身先以自我要求的滿足做為其追求的出發點，這時候，自我滿足的要求只限定在自我之上，因而質料性的原則首先成為意識活動的價值設定目標。一旦，意識逐漸將大於自我的要求，質料性的原則就逐步地消退，取而代之的是某些形式，這些形式作為意識活動中的價值，質料性

10 這種例子很多，我們也可以在經書裡找到，例如：孟子曰：「魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。生，亦我所欲也；義，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也；死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚於生，則凡可以得生者，何不用也？使人之所惡莫甚於死者，則凡可以辟患者，何不為也？由是則生而有不為也，由是則可以辟患而有不為也。是故所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。」參見《孟子·告子章句上》第十章。

的價值認定便顯示出其飄盪的一面，例如：如果一個人對某個團體有歸屬感和認同感，而在一定的條件下，他會主動的參與這個團體的活動，而不惜放棄某些質料性的原則，如：不去工作而去遊行，以成全這個團體的訴求。

在意識發展的過程中，形式原則雖然是後起的，但是對於有理想性的意識而言，形式原則遠比質料性的原則重要，因為這種能夠排除質料性原則的形式在一個有理想性的意識中發生作用時，極可能全然地不以任何質料性的原則作為其決定意識的根據。在一般的、以質料性原則作為正常的意識裡，這樣的意識活動可稱之為：「瘋狂」，因為只以形式原則決定其價值的意識全然無任何質料性原則作為基礎，這是前者所難以理解到的。在意識最後將一切質料性的原則排除於其價值設定之外時，不同的形式原則或價值成為意識的追求目標，這些形式原則或價值彼此之間相互衝突時，意識的價值選擇不從任何質料性的原則出發，而在互相衝突的形式原則或價值中選擇而且堅持他所認定的形式，作為其他形式或質料性原則的基礎，這時候，如果一個意識選擇了這樣的形式，用以決定一切的價值，我們可以將這樣的形式稱為「意識型態」(Ideologie)。

四、文化意識與國家意識

文化意識和國家意識並不必然是兩個完全互相對立的意識，也就是說，這兩者並不一定成為意識型態上的對立。國家意識往往以文化意識為基礎，或者文化意識促成了國家意識的誕生和擴張。在同一個文化群族之中，不同的政治意識或歷史發展出不同的國家來；相反地，一個國家由於強調其存在有其獨特性或存在的價值，便試圖藉由某種方式營造其出其文化的特點，以便使其政治或國家的自主性得以彰顯為「與其本來的文化根源不同的文化實體」。

從文化意識和國家意識之間的相輔相成的關係看來，文化意識可以作為國家意識的基礎，因為一個國家或同一個文化意識的許多國家，排除了其在國家認同上的不同之外，其文化價值的認定仍然可以視同一個文化和同一個文化的變形，或者可以將在同一個文化傳統中的不同的國家意義下的文化表徵視為一個「母文化」底下的不同的「子文化」(或者次文化)，這並不表示一個這樣的文化沒有其自身的文化特性，也並不意味著這樣的文化體不可以擁有其獨立的政治意識或國家意識。另一方面，由一個國家的意識出發努力地尋求文化的差異性，試圖藉以完成其國家意識和文化意識同一者，往往只是一種盲目的努力，

因為在質料中所尋找出的文化意識內容並無清楚的界限劃定。當不能分辨媽祖或關公或其他民間信仰的分別或必須承認其源於同一種文化時，電子花車作為喪葬的一種文化，這樣的活動似乎成為某種文化的特徵，而且已經傳回去其文化的根源地。

將國家、文化或其他形式的價值絕對化而使之成為決定質料性原則的唯一價值根源時，這些絕對化的價值便成為一種意識型態。平時，絕對化的價值或者意識形態之間可能並不互相衝突，其原因為：只要它們不關乎任何質料性的原則之決定時，它們只是作為一種純形式的原則存於意識之中。然而一旦意識必須決定其質料性的原則時，若意識不就其質料性的原則內容作決定或者無法維持其自身的理性決定時，意識將絕對化的價值或者意識形態作為其價值判斷的標準，這時國家意識、文化意識或其他的絕對化的形式原則就變得互相對立、衝突、矛盾。國家意識作為意識形態而決定一切政治決定時，文化的內容和傳承便失去了原有的意義；它努力將原有的文化內容排除於意識活動之外，因而如何建立起一種新文化，以便找到其國家認同的基礎？——這變成這種國家意識的課題。相反地，文化意識作為意識形態而決定一切政治決定時，國家的界限和實際的國家處境便不是決定其國家認同的因素，它努力將原有的文化內容喚醒於意識之中，因而如何接續它所傳承的文化，以便使其國家認同奠基於文化認同之上？——這變成這種文化意識的課題。

(一)、國家意識作為個別自我意識在政治上之統一

在個別的自我意識裡，不同的價值認同隨伴著精神的成長而逐步地浮現在意識活動中。在這些不同的價值認同的影響下，個別的意識或許可以做出種種抉擇而發動行為，但是在這樣的抉擇和行動中，一個有知識意識的人或多或少地感受或察覺到不同的價值認同之間存在著矛盾性，例如：我認同某學術活動的參與是有意義的同時，我也認同某種政治活動，即使這兩者之間不真正存在著價值上的衝突，但是在實踐次序上，仍然存在著孰先孰後的問題，如果這兩種活動在同一個時間舉行，那麼，這樣的個別意識不得不選擇一個對它而言較有價值或較有意義的活動，作為其努力的目標去完成。

對於古代的政治思想和實況有所熟知的人大抵會認為：在古代，哲學家們討論的課題是國家政治制度的形式上的區分(亦即：「一人統治(獨裁與王權)、

少數統治（寡頭和貴族）、多數統治（民主）」以及這些制度自身的本質和其如何合乎正義的原則，黨派基本上違反的正義的原則，因為決定公共事務時，黨派只顧其自身的利益，而不顧及其他被統治者的利益（正義作為一個普遍的原則，用以決定一切合於城邦的利益）。在現在政治的思維活動中，國家、政黨、個人之間的關係形成一種新的政治常態，因而在接受多數統治的理念和制度下，個別的政治意識，除了面對其自己和其他個人之間共同關係之外，必須要藉由一種中介者來面對國家，這個中介者叫做「政黨」或「黨派」。政黨意識作為個別意識的內容的決定者，在大部分不自由的個別意識裡，這無非是一個明顯的事實。在這種與政黨意識相結合的個別意識中，即使理性仍然作用於其中，但是這樣的理性已經先行接受了政黨意識所先行決定的價值，這時候，理性的計算只是個奴婢（ancilla），只是為了它的主人妝點出美好的理由，以便合理地自我說服。

自我意識若以理性做為價值的根源，那麼，政黨意識中的價值設定不能作為主宰，因為只計算政黨和個人利益的理性無法將其自身設定的價值普遍化，而僅僅藉著成為特殊價值設定的合理化之工具。如果自我意識不以政黨意識作為決定其價值的主要根據，而其理性能逐步地脫離其個人和黨派利益的牽絆，則自我意識將以國家為其考量和決定的根據。這時候，這樣的自我意識不再只是自我意識，而成為為國家意識所決定的自我意識，或者成為由大我所決定的小我。

（二）、文化意識作為個別自我意識在生命意義上之統一

文化意識源於自我意識對於（其所生存或冀判生存的）群體的認同，而這群體所造出來的精神事業可稱之為文化。文化認同最先僅僅依附在群體的認同上，在自我意識對於生命的來源進行溯源的認定時，最先的文化認同出自於其家庭和家庭周遭的群體。家庭作為文化認同的開始點，但是文化認同並不一定完全由家庭和其周遭的社群所決定。意識如何決定其文化認同？若要仔細地回答這個問題，那麼，必須逐步地檢討意識如何對所肯定的文化內容進行否定，或者進一步對一開始已經否定的文化內容給以重新的肯定。現在，筆者僅僅從家庭和社群之間的發展關係，簡要地談論文化意識的形成。

家庭作為提供文化認同的開始點——這對於現代二十世紀末以來的都市居民

已經不再是全然確定的事情。許多文化的內容混雜著宣傳和媒體進入了開始從事文化認同的自我意識中，這些所謂的流行的文化價值和家庭的文化內容並不一定截然衝突，因而自我意識游離於家庭所認同的文化和流行的文化之間。在家庭中，成熟的文化意識和流行文化之間必然存在著若干文化衝突，這樣的衝突源於：成熟的文化意識對於流行的文化必然採取一種批判的態度，因為成熟的文化意識已經先行認定了比較高的和比較低的文化價值，而且以較高的文化價值認定作為其追求的目標而將流行的文化判定為比較低的價值。因而在這樣的過程裡，一個剛開始進行價值認定的意識必然一方面面對成熟的價值意識的決定，另一方面卻又可能不分青紅皂白地接受所謂的流行文化。這樣幼稚的意識活動往往只是作為接受者，一方面以自己的喜好和厭惡作為判斷文化價值的標準，這時候，成熟的價值意識所做的勸誡和建議，雖然是合乎理性的，但未必為幼稚的文化意識所認同，因為被認定為較高的文化價值的內容未必能為幼稚的文化意識帶來快樂和喜好。

幼稚的意識逐步通過苦樂之情而將不同的文化內容肯定在意識活動中，不同的文化價值也漸漸在其成熟過程中相互衝突、激盪和沈澱。經歷這樣許許多多在意識活動中的文化價值衝突，成熟的文化意識將逐步地沉澱出若干文化內容，作為其生命意義的歸宿。文化意識作為個別自我意識在生命意義上之統一，這並不是一個不成熟的自我意識、只為自己的（egoistic）自我意識所能夠意識到的。在意識逐步能夠去除僅與自我相關的質料性的價值（例如：個人的財富或權利的追求）時，文化作為一個形式的原則進入意識活動中，作為其生命所追求的意義和目標。以文化意識為中心的生命將文化價值絕對化而成為其生命的本質，因而文化理想的追求成為這種意識的使命。

（三）、普遍意志和個別意志的衝突：尚未獲得實現的自我意識對抗「目前的」

國家意識

在某一個偏頗的意義下，依據不同的政治制度，可以分析出不同的普遍意志的內容，用以代表不同程度的普遍意志，例如：君主制以君主的賢明作為普遍意志，寡頭制以少數人的商議作為普遍意志，而民主制以大眾的決定作為普遍意志，同一種公共政策的決定（虛假的普遍意志？）可以同時為不同的政治制度所接受，因而這樣的意志所決定的內容並非其所以為普遍的理由；相反地，不同的、甚至相反的公共政策的決定也可以先後為同一個政治制度所接受，因

而這些公共政策正無法代表普遍意志。既然如此，那麼，作為一個為全體有理性者所接受的內容作為普遍意志只是一個純形式，因而這樣的普遍意志並不與質料性的內容相關，而作為一純形式的原則來決定公共事務。

若普遍意志只是一個純形式的原則，則任何其它由質料所決定的原則雖然自己宣稱其為普遍意志，但是這樣由質料所決定的原則並不配稱為「普遍意志」，除非它只是一種純粹的形式原則。在公共事務的決定上，每一個個別意志都可以通過某種政治機制的運作宣稱：「我的意志所宣示的內容是普遍的，我才是真正照顧全體的，我代表的是公意（即普遍意志）。」但是這樣的宣稱並不真正擁有普遍的效力，因為這種普遍性的宣稱只可能符合多數人的意志，而無法代表所有生活於一個國家之中的每一個別者，除非它能夠包容和自己相對立的主張——但這不可能，因為如果一個原則包含相反的主張，那麼，它作為一個高於這互相相反的主張的形式，例如：某人宣稱：甲案是符合全民利益的，另一個人卻相反地宣稱：甲案是危害全民利益的，第三種聲音可能主張：請你們摸摸良心，無論主張甲案的人或反對甲案的人都是為了自己的利益，而不顧全民的利益。在第三種主張裡，「請你們摸摸良心」——這是個道德的形式原則，這個原則要求每個人作出普遍的道德反省，但是它和甲案之實踐與否的實質考量與決定無內在的關聯，因為普遍意志作為純形式的原則，不能由任何質料內容所決定，而道德反省作為一個宣稱主張的形式原則，這個原則雖然用來規範普遍意志的誕生，但是並不直接成為普遍意志的決定內容。

在上述的意義之下，一個個別意志所追求的普遍性永遠和真正的普遍性相對立，而不斷地和其他的個別意志相合作或相抗衡。因此，那些尋找到帶有質料內容的形式原則之個別的自我意識，依據這些形式，以其生命作為實踐的動力，這些自我意識要求這樣的形式原則取得其實現的可能。在實踐上，個別的自我意識之間存在著兩種相互依存的樣態，前一種是：相互對立的個別的自我意識之間存在著一種緊張關係，因為兩者之間的實踐目標存在著內在的差異性，甚至是矛盾性；後一種是：相互合作的個別的自我意識之間存在著兩重關係，第一重關係是他們之間的合作和對抗異於自身的個別的自我意識，第二重關係是合作的個別之自我意識之間仍然存在著一種內在的對立或矛盾，這種對立或矛盾並不源於這種帶有質料性的形式原則，而起於意志作為理想的實踐者之間的次序關係或主從關係。

最後，由於個別意志所追求的普遍性永遠和真正的普遍性相對立，因而現有的國家所決定的內容將不斷遭受質疑和對抗，這樣的質疑與對抗源於其理想尚未獲得實現的自我意識，因為這樣的自我意識設定了其他的實踐目的作為其所認定的普遍意志。如果這樣的自我意識堅持其所設定的內容作為實踐目標而逐步地從事這個目標的實踐，那樣，這樣的對抗關係將持續至這種自我意識毀滅為止。

參、結論

本文從精神現象學的角度來研究文化認同與政治認同之間的差異與分合，主要的目的當然是對於現存的政治現況進行一種意識哲學的反省。精神現象學作為一個意識哲學，在我們這個世界裡，是一件不容易講清楚的事情，筆者也不打算對這個論題給予任何說明。在我的分析裡，我從純粹意識和經驗意識的誕生開始，分析出：在純粹意識逐步發展成經驗意識的活動中，經驗內容必須在肯定經驗內容作為意識的正面或負面的價值之後，意識的認同問題才會誕生；感覺的內容只是一種質料，這種質料提供了意識活動的內容，樸質的意識接受感覺內容時，只是如實地呈現出感覺對象的內容。然後，我說明了價值意識如何誕生，我認為：意識雖然從感覺的內容開始，而且也以感覺內容作為意識之正面或負面決定的基礎，而「非感覺的決定因素」卻逐步地成為決定意識活動的關鍵。

接下來，我分析了價值的設定與意識的偏好之間的關係，基本上，我認為：不同的價值不同時或者同時地出現在意識活動中，逐步地產生不同地決定意識內容的效應，意識一旦面臨價值的選項與抉擇的時候，價值的衝突問題也就伴隨地產生了，這時候，質料性的原則和形式原則本質上已經成為意識決定的衝突點。在意識將一切質料性的原則排除於其價值設定之外時，不同的形式原則或價值成為意識的追求目標。如果一個意識選擇了這樣的形式，用以決定一切的價值，我們可以將這樣的形式稱為「意識型態」(Ideologie)。然後，我分析了文化意識和國家意識之間的關係，我認為：文化意識和國家意識並不必然是兩個完全互相對立的意識，國家意識往往以文化意識為基礎，或者文化意識促成了國家意識的誕生和擴張。從文化意識和國家意識之間的相輔相成的關係看來，文化意識可以作為國家意識的基礎，因為一個國家或同一個文化意識的許

多國家，排除了其在國家認同上的不同之外，其文化價值的認定仍然可以視同一個文化和同一個文化的變形，或者可以將在同一個文化傳統中的不同的國家意義下的文化表徵。將國家、文化或其他形式的價值絕對化而使之成為決定質料性原則的唯一價值根源時，這些絕對化的價值便成為一種意識型態。

最後，在國家意識作為個別自我意識在政治上之統一和文化意識作為個別自我意識在生命意義上之統一這兩個段落，我分別討論了個別的自我意識如何在政治上和其生命意義上尋求其認同。在前者中，我認定：自我意識若以理性做為價值的根源，那麼，政黨意識中的價值設定不能作為主宰，因為只計算政黨和個人利益的理性無法將其自身設定的價值普遍化，而僅僅藉著成為特殊價值設定的合理化之工具。在後者中，在意識逐步能夠去除僅與自我相關的質料性的價值（例如：個人的財富或權利的追求）時，文化作為一個形式的原則進入意識活動中，作為其生命所追求的意義和目標。在本文第二部分的最後一小節，我討論了普遍意志和個別意志之間的衝突問題，我認為：若普遍意志只是一個純形式的原則，則任何其它由質料所決定的原則雖然自己宣稱其為普遍意志，但是這樣由質料所決定的原則並不配稱為「普遍意志」。雖然有其他原則（例如：道德要求）可宣稱是純形式的普遍原則，但是這樣的原則只是一種規範式的原則，作為形式條件，合於形式地來決定個別意志，卻不能是意志的形式決定之內容。

第六屆「中國近代文化的解構與重建」學術研討會論文集

—【中華文化與台灣文化：延續與斷裂】2005年5月6日

反思與認同——

1920-30 年代中國與台灣民間文學運動的異同

胡萬川

清華大學台灣文學研究所

壹、問題：文化認同與政治認同

壹

從 1920 年前後直到 1930 年代，在北洋政府時期的中國和日本統治下的台灣，分別興起了民間文學的采集、整理運動，當時的中國，正是五四運動前後，批判舊傳統，建立新文化的思潮風起雲湧，思想文化界的主流論述，是破除老舊僵化的舊傳統，迎接新思潮，建設新文化。然而民間文學的內涵，不論是歌謠或神話、傳說、民間故事，都不是什麼「新」的東西，不論怎麼講，都和當時知識份子心目中的「新文化」沒什麼關係。因為當時知識份子心目中代表新文化的新生事物的，主要是指來自歐美（有時也包括日本）的德先生（民主）及賽先生（科學）。然而就是在這樣的環境背景中，幾乎就在新文化運動的同一時期，民間文學運動在中國也如火如荼的展開，並且影響遍及大部分地區，而當初發起這一民間文學運動的代表人物，同時就是當時被認為也是新文化運動的重要人物。

由新文化運動的代表人物，發起采集「舊文化」的民間歌謠與傳說，聽起來似乎有點矛盾。然而這又是一個事實，因此無論如何，光憑這一點，20-30 年代的中國民間文學運動，就是一個很值得探討的問題。