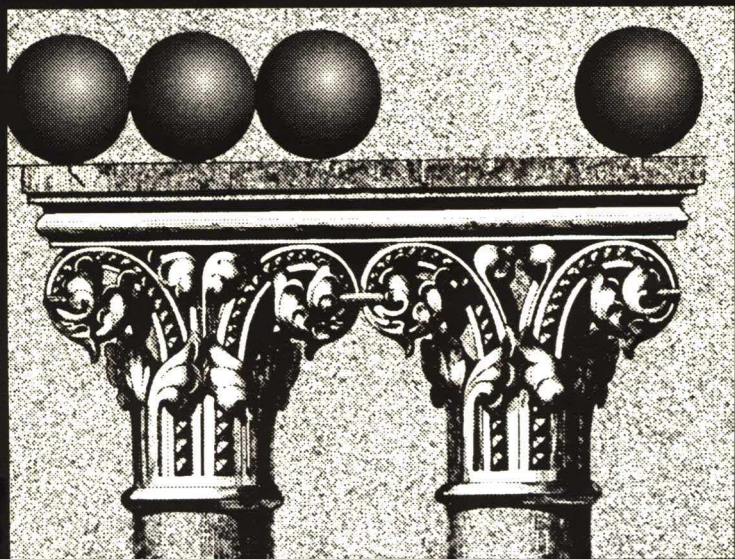


新馬克思主義新知譯叢

[沈起予]主編



文化霸權



波寇克 / 著◎田心喻 / 譯

文化霸權

波寇克 / 著◎田心喻 / 譯

新馬克思主義新知譯叢④

文化霸權

作 者 波寇克

譯 者 田心喻

主 編 沈起予

責任編輯 簡旭裕

發行人 王榮文

出版者 遠流出版事業股份有限公司

台北市 10714 汀州路三段 184 號 7 樓之 5

郵撥 0189456-1 電話 (02)365-3707

傳真號碼 365-7979

發行代理 信報股份有限公司

電話 (02)365-4747

排 版 正豐電腦排版有限公司

印 刷 優文印刷股份有限公司

〔 〕1991 年 10 月 16 日 初版一刷

行政院新聞局局版臺業字第 1295 號

售價 160 元(缺頁或破損的書，請寄回更換)

版權所有・翻印必究

ISBN 957-32-1419-9

主編總序

嚴謹的新馬克思主義研究在國內是一門新興的事業。隨著解嚴和開放的政策，現在已經有越來越多的讀者和學者對這門學科感到興趣。我們可以看到，不僅在學校課堂傳授這門學科的老師是日漸增多，把研究和學習的對象擺在這個方向上來的研究生，現在亦不在少數。而坊間出售的這類書籍目前更是普遍獲得讀者的喜愛，供不應求。這些發展亦說明我們的社會裡，還是有許許多多的人關心著思想、關心著社會。但是在這樣朝氣蓬勃的發展背後，目前卻仍然還存在著相當多的問題與難題。這些問題和難題是許許多多的讀者和研究者都有同感的，也是最迫切需要解決的。

首先問題最大的是：對於無法親炙這門學科或領域精彩內容的學生或讀者來說，這門學科或領域仍然是屬於少數人的讀書特權。他們或苦於沒有門徑進入這門領域，或是苦於進入這門領域後卻不知如何下手讀書。因此常令許許多多有心的讀者或學生對這門學問僅能「止於興趣」。對於比較想花精神深入這門學科的研究者而言，問題似乎也多。他們希望從事研究，希望這門學問能夠多少幫助他們從另一個角度來觀察世界、瞭解問題。可是經典的接觸、二手詮釋資料的蒐集、研究題材的選取等等，在在都是他們的困擾，使他們在這個領域無法海闊

天空的馳騁，挫折感很重。但是對教學的人員來說，感觸還更大。上課教學資料與教材欠缺，學生的參考資料付之闕如，常常使他們的教學效果大打折扣。許多人都感覺到教學困難，手脚被綁施展不出學問來，可是一時也沒有更好的解決辦法。

而這些問題多年來卻沒有人出來為他們設想，為他們解決這樣急迫的問題。我們的社會裡，對於人文科學或是社會思想比較熟稔的專家或學者，他們從事的工作多半只是負責研究。頂多做一些批評、介紹就已經了不起了。對於如何在各門領域「傳、幫、帶」以提昇社會的知識水平，好像熱心的程度還不是那麼的足夠。有鑒於此，我們不揣淺陋，願意貢獻一己之力，為一些有需求的讀者、學生、研究生和教學人員服務。

我們的做法是在這門學科上做了一些大的規劃，計劃分批、分類地出版六大類的叢書，設法分門別類為讀者、學生、研究生和教學人員分憂解勞，讓大家對這門學科和領域的要求與滿足俱無遺憾。我們要分批出版的這六大類叢書，分別是：《新馬克思主義經典譯叢》、《新馬克思主義新知譯叢》、《新馬克思主義入門叢書》、《新馬克思主義叢刊》、《馬克思學新知譯叢》和《馬克思學研究叢刊》。我們費盡心血網羅了海內外對於這門學問學有專長的學者和名家來為大家服務，希望好好地這六大叢書的工作做好，為大家略盡一點心意。

這六大類叢書的設計構想，主要是想讓每一位入門的讀者、學生、研究生或教學人員都能夠直接成套地、全盤地利用我們這批叢書進行讀書、研究和教學的工作，不假他求。我們的構想目標，是希望做到從入門的學徒到專業人士我們都能照顧，甚至希望最後做到從學徒到專家的養成也都能仰賴我們的地步。

這六大類叢書在《新馬克思主義經典譯叢》方面，我們首先打算出齊所有新馬克思主義者的經典作品。國內目前這方面的中譯書籍非常的欠缺，已經出版的成品也是做得零零散散，譯筆又不算緊嚴，在學術運用上不太能派上用場。我們打算把這些問題都做改進，使這樣的經典能夠成套成批地呈現在國人的眼前。因此原來市面上已有的譯本不行的，我們改譯；不錯的，我們參考補譯。在譯本方面，我們儘量以原有經典的出版文字為主；情況不允許的話，我們在校訂的時候儘也可能地參考原外文版來補正。所有的版本，除非必要，否則我們絕對不做增補刪節的工作。這樣能夠讓原著以新的中文版的面貌和讀者見面，也能夠讓讀者放心地閱讀和進行學術的徵引。經典內的譯名、術語、地名或書名，我們是從習慣用法統一。如果無習慣用法，我們從已經有的專著和研究裡頭的用法，不另創新譯名滋生讀者的困擾。我們的要求是做到各種譯名能夠從俗統一，不但這套叢書裡頭所有的各類經典的各種譯名能夠統一，就是我們以下的其他五大類叢書內的所有各套書籍的譯名也能夠配合一起統一起來。這套叢書是所有以後各類叢書的構想得以成立和各類叢書能夠讓讀者順利應用的基礎，自然所有的格式從學術的慣例，在體例方面我們就不另做說明。

其次，我們想把現有在期刊或其他場合發表但未被收錄編纂成書的經典作品，以相關主題或思想人物作為一輯，有系統地加以整理，編譯出版。這種編譯出版品，我們也是以原有經典原發表的文字為編譯參考版本著手翻譯。情況不允許時，我們參考別種譯本校正。所有的譯文註明出處來源，格式悉遵照學術慣例。

《新馬克思主義新知譯叢》是我們配合著經典的譯著要出版的第二類叢書。這類的叢書涵蓋的範圍主要有兩種，一種是有關新馬克思

主義的各種思想家或學派的思想概述，另一種是與新馬克思主義有關的各種重要思想範疇的專門研究。這類的叢書我們打算翻譯出版論述各家和各派思想的著作各五種至十種，談論專門思想範疇的著作各五種至十種，配合著各類的經典的出版。在這類的叢書裡，我們打算把國外現在比較重要而且談得比較具體的相關作品，依次分批有系統完整地翻譯出版。同時另一方面我們也想有系統地把主題相關但不易找到的各種期刊論文的資料，整理編譯成套出版。這類叢書的翻譯，主要作用是想以中文的方式提供資料，讓讀者比較容易瞭解前述的各種經典的重要內容、著述的時空背景，以及它們在一個思想家的思想裡或者整個社會科學界，佔著什麼樣的地位。當然我們知道僅僅是這些譯作的出版，還不足以讓讀者全面的理解現有國際出版界和學術界研究和出版的方向、概況與素質。不過有了這些作品的譯述，讀者在閱讀經典時，至少可以有個方向摸索。不用說，我們也不會認為只仰賴這些作品，讀者就足以掌握所有經典裡的思想了。我們以為這些作品只是我們所提供讓讀者可以比較容易進入經典領域的「工具」而已，其他的認識和突破要靠讀者自己的努力。自然我們同樣期望著將來也能夠有更多的人力和物力投入這類的譯著，出版更多成批成套齊全的作品，來幫助讀者，讓讀者能夠更加全面地掌握這類的資源。

第三類的《新馬克思主義入門叢書》是針對著入門和希望從事研究工作的讀者而設計的，但是我們也想讓這類叢書能夠成為研究工作者和教學工作人員的一本小手冊。這套叢書編輯的方向主要是從兩方面著手。一是編纂適合瞭解各種新馬克思主義思想家的介紹性書籍，另一是編纂適合於理解各類新馬克思主義思想範疇的介紹性書籍。這類叢書的編輯在材料來源上，我們不限是編譯或者是創作，我們主要

扣緊的東西，是要讓這類叢書的讀者能用最短的時間，掌握住每一個相關的思想人物或者思想範疇的內容和進一步研究的方向與資料。因此我們把這套叢書的主要格式都做了統一的設計，不管叢書內的各類書籍屬於那一種領域，都是這樣的格式。這套叢書內的每一種書籍，基本上都分為這五部份：思想家生平傳略(或思想範疇簡介)、思想重點研究、相關的書評、有關讀書入門建議和重要的參考書目等。我們在這套入門叢書裡，主要是想讓讀者對於一個新馬克思主義思想家或一個有關新馬克思主義的思想範疇有個大致的理解，知道思想的重點在那裡？以前是怎麼討論的？有那些東西可以研究？有那些題目可以進一步的研究？可以怎麼和其他的問題聯繫起來看？可以怎麼入門和可以怎麼研究？又有那些重要的原始經典需要看？有那些二手的詮釋可以參考？有了這套叢書，讀者大致可以掌握每一個新馬克思主義的思想人物或思想範疇的重要經典、思想重點、研究主題和方向、參考的資料等。有了這樣的一套叢書，至少讀者對於各種新馬克思主義思想人物或思想範疇不會陌生，對於要想進一步深入的領域該讀什麼書、有什麼書可看，也不會摸不到。當然按這套叢書提供的資訊，有心想研究的讀者一定很容易理解到，我們在前面的兩類叢書裡為讀者提供了什麼重要的經典或二手詮釋，剩下什麼東西是自己應該去補足的。不過我們稍覺遺憾的是，國內社會科學一直都是處在落後的狀況，我們無法為讀者再進一步的提供服務，指出那些地方可以找到那些資料，有那些先生或學者可以提供更多的資訊或研究的指導，不然這套叢書一定會更加完滿。我們只希望來日環境改善，有這個機會為讀者增加這一項服務。

在第四類的《新馬克思主義叢刊》裡，我們打算出版討論新馬克

思主義各家和各派思想的研究各五種到十種，討論新馬克思主義各種思想範疇的研究書籍各五種到十種。這套叢書和前述第二類叢書《新馬克思主義新知譯叢》不同的地方是：前面的第二類叢書，我們主要是以翻譯出版西方的研究成果為主。我們在這類叢書是主要以出版國人的研究為主。但是我們在這套叢書裡出版的各種研究成果，在內容方面基本的要求是不和第二類叢書重複。我們要求作品的水準是起碼能夠站在西方已有的研究成果這個基礎上，「推陳出新」地創作，同時要求作品的內容應能夠適合我們國家的現實要求與需要。導論和簡介的書籍因而不是我們這套叢書主要的出版對象。

我們出版這類的叢書，主要的理由有兩點。首先是，我們都知道一件很簡單的事實，那就是：不是所有西方出版的研究成果都能適合我們國人的需要與現實，而且也不是所有西方的研究都是毫無缺點不可超越。所以縱使我們在第二類的叢書裡推出了西方的相關研究成果，同時也精挑細選出了比較可觀的成果，可是我們不能也不敢拍胸脯保證說，這些研究成果所研究的課題無需再深入探索，進一步提昇。這也就是說，我們實在需要在中文世界再出版相關的各項足以提昇這些研究成果的作品，以廣國內讀者的認識和見識。就針對著這一點，我們事實上是應該在中文世界出版這樣一類的研究成果，以合乎事實的需要。另外出版這樣的研究成果也有其另一面的作用。我們認為，如果能夠出版在原有西方研究成果的基礎上推陳出新的作品，那麼就能夠在中文世界對有心研究這門學科的研究者起示範作用，知道問題也可以「這樣的看」。因此我們在構想上也是希望有這樣的叢書作為借鏡，刺激研究者利用我們前述提供的各類叢書的條件，再深入的探討其他的問題，帶動研究的空氣。

其次，西方至今所有出版過的這類叢書，對所有相關主題的探索我們不能說都完全照顧到了。儘管我們也精挑細選，希望我們能夠在前述的第二類叢書裡頭儘可能把所有的重點書，都挑出來編譯出版。但是所有我們能夠挑到的書，也不見得全部都把我們認為應該處理到的問題完全涵蓋在內討論，可能西方的出版界根本都沒有出版討論這類問題的書籍。因此在現實上我們就有必要請學者專家針對這些被遺漏掉的主題，再撰寫一些書籍出版。這也是為什麼我們要出版類似第二類叢書的一些書籍的根本原因。

在最後兩類的叢書《馬克思學新知譯叢》和《馬克思學研究叢刊》裡頭，我們打算把和理解新馬克思主義有關的各種馬克思主義研究書籍拿來編譯出版。其實我們想出版這兩類叢書的最大因素，是因為過去國內在這個領域無論是研究或出版都嫌不足，這種不足讓我們一般的讀書和研究工作者無法站在這個基礎上來深入新馬克思主義的問題。如果不出版這類其實算是基礎知識的各種參考書籍，那麼我們花在新馬克思主義上的所有心血也都是白費。在這兩類的叢書裡頭，我們打算把跟新馬克思主義的理解有關、屬於詮釋馬克思主義這個領域的各種思想範疇、各類學科和各門各派的見解，都放在「馬克思學」(Marxology)的這個項下來出版。在《馬克思學新知譯叢》裡面，我們希望就西方現有的各項相關研究在各項思想範疇、各類學科和各門各派的見解的這個範圍內，各挑五本到十本分批的編譯出版。而西方的各項研究沒能照顧到的，的確又屬於國人自己的創見或新的詮釋，我們放在《馬克思學研究叢刊》這套叢書裡來出版。出版的數量與範圍，和《馬克思學新知譯叢》一樣。

這六大類叢書的出版和編譯，我們不敢說我們是做得盡善盡美了，

但是我們絕對可以「毫無愧色」地向讀者坦然交待。我們的編譯和出版請讀者支持，我們的缺失和舛錯也請讀者給我們指正。我們更歡迎有心得亦有志於這門領域的研究和發展的讀者，投入他的心血加入我們的行列，讓我們這門領域的研究和出版能夠綻放出更加燦爛的花朵來。

沈起予

一九八九年六月

國立中央圖書館出版品預行編目資料

文化霸權／波寇克著；田心諭譯。--初版。--臺北市：

遠流，1991[民80]

面； 公分。--(新馬克思主義新知譯叢；4)

譯自：Hegemony

參考書目：面

含索引

ISBN 957-32-1419-9(平裝)

1. 葛蘭西(Gramsci, Antonio, 1891-1937)—學識

—哲學 2. 馬克斯主義

147.69

80003539

目次

主編總序	沈起予
譯序	田心喻
作者介紹	5
英文版編輯說明	7
原序	11
導論	13
第一章 文化霸權的概念	27
第一節 馬克思思想中潛在的文化霸權概念	29
第二節 列寧	33
第三節 葛蘭西思想中的三種模式	36
第四節 葛蘭西思想中的文化霸權	42
第二章 葛蘭西的問題設定	53
第一節 經濟主義	53
第二節 克羅齊和唯心主義	61
第三章 新的問題設定	73
第一節 哲學和社會學	73
第二節 馬克思思想中的哲學和社會理論	86
第三節 道德—政治哲學和文化霸權	92

第四章 社會變革	111
第一節 韋伯和葛蘭西	111
第二節 葛蘭西和韋伯思想中的宗教	123
第五章 文化霸權和晚近的社會理論	137
第一節 拉克勞和莫菲論文化霸權	138
第二節 反本質主義	149
結 論	159
參考書目	173
譯名索引	177

譯 序

「文化霸權」(hegemony)是義大利的馬克思主義者葛蘭西(Antonio Gramsci)發展出來的一種理論思想，這種思想在現今社會科學界和組織運動者的認識上已經日益顯得重要。近年來討論這一概念的人也很多。有人把這個概念當作是分析的概念，解析當代各種主義的影響方式。有人把這個概念看成是一種策略，研究取得政權的可能手段。也有人把這種概念用來研究國家的統治術，看看國家可以或者是怎麼進行統治。不管怎麼樣看文化霸權，這些研究和討論在在都表明，文化霸權是當前社會科學界重視的一個課題，也是組織運動者成關懷的一個重點。

「文化霸權」五一概念或理論確實重要，理由很簡單。研究這個問題不單能夠讓我們理解到一個政權可以怎麼統治，也可以讓我們知道政治是怎麼宰制社會的，因此攻、守或「安身立命」在所皆宜。從前的政治統治方式簡單，從前的社會組織方式亦異常的單純，統治或「為政」的內容相對的貧乏。現代的社會，特別是處在工業化的社會，問題大大的複雜起來。家庭、教會、社會、工會、學校和各種有形、無形的空間裡頭，國家的影子無所不在，一般人並不易察覺。「文化霸權」這個思想即告訴大家，現代的社會是如何的「構築」(formate)起

來的，國家在這裡美又如何居中扮演似乎中立的角色。這種概念或理論因此對於從事運動者或是希望明瞭「我們的社會」的人士，特別的重要。

本書是全世界第一本有系統地分析這一概念和思想的書籍，固然本書作者寫作的方向比上偏重於談論學術整合的問題，例如他在全書各處者一再地強調，社會理論要跟政治—道德哲學「進行有系統的聯繫」，而且以此來突顯，文化霸權」這一概念在社會理論上的意義，但是本書仍然不失為有組織地討論「文化霸權」這一概念的發展與長處的重要書籍。讀者可以從本書明白文勸霸權概念的來龍去脈，它在各家思想中是如何被提出來討論的，本書作者又是怎麼看這個問題的。尤其，在社會理論中研究「道德—政治哲學的領導」為什麼重要，本書作者也有新穎之見。本書的缺失是在於本書作者太過於偏重談論學術整合的問題，因而忠略了談「文化霸權」這一概念或理論在現實中如何操作或應用的問題。注重組織工作的人或許對於這點會非常失望。至於本書使者沒有談論到的部份，譯者希望在自己的另一本行將出版的小書《葛蘭西》裡，把它交待清楚。

譯者翻譯本書的動機是因應八〇年代初起台灣日益蓬勃的社會運動之需要，當初翻譯是採取分工制，前面的兩章半由當初參加工黨的林寶元先生負責，後面部份由譯者負責。後來由於寶元先生黨務工作繁忙，不克分身，只能由譯者獨自完成全部的翻譯工作。但是翻譯的過程中仍然得到寶元先生的幫忙，十分感謝。譯者翻譯本書歷時五載，其間數易其稿。現在的這本完成稿有譯者自己思想成長的印記、朋友的勉懷，也有無數我無法一一列舉名字的支持者，他（她）們閱讀草稿，給我提供意見，甚至以讀者的身份向我表明難以理解、翻譯比較

晦澀的段落，我實在非常地感激。自然本書的翻譯如果還有什麼缺失，那是譯者自己力有未迨，尚祈各界先進不吝指正。

本書譯自 Robert Bocoock, *Hegemony* (London: Tavistock Publications, 1986)。譯文有關段落涉及到引用馬克思、恩格斯和列寧原著者，皆引自各該全集或選集，但在註釋中並沒有標明出來。譯者這樣處理，主要是因為原作者引用這類的引文，絕大部份都是引用自英美名家的選編本。這些選編本在台灣生活的讀者比較容易接觸到，為照顧台灣的讀者只好做這樣的處理。

田心喻 謹識

一九九一年七月廿七日

台北木柵指南山麓



作者介紹

波寇克(Robert Bocock)是凱因斯(Milton Keynes)「空中大學」社會學系的高級講師，從一九七九年來，他就擔任這一職務。波寇克以前是倫敦布倫爾大學(Brunel University)社會學系的講師(一九六六年~一九七九年)，從一九六八年以來，又在倫敦李希蒙研究學院(The Richmond Fellowship College)兼職，主授社會學。他擁有社會學的博士學位和社會學與哲學的學士學位。

波寇克博士是幾篇發表於《英國社會學學刊》(*British Journal of Sociology*)雜誌上的文章的作者、《社會學導讀》(*An Introduction to Sociology*) (一九八〇年)的編者，跟湯普森(Kenneth Thompson)主編過《宗教與意識形態》(*Religion and Ideology*) (一九八五年)，他也是《工業社會中的儀式》(*Ritual in Industrial Society*) (一九七四年)、《弗洛伊德和現代社會》(*Freud and Modern Society*) (一九七六年)和《弗洛伊德》(*Sigmund Freud*) (一九八三年)這些著作的作者。他曾經在美國、加拿大和坦桑尼亞(Tanzania)等地做過研究，也教過書。

英文版編輯說明

辯論和爭論所環繞運轉的基本思想經常都是處於變動的狀態之中，沒有一個地方是比在社會科學中更明顯的了；而在這裡，使各學科充滿活力的概念與方法論的辯論，都跟大學真正和象徵的界線以外的社會世界的這些危機和變遷有密切關係：（雖然並非總是很明顯）。

這樣藉藉無名的義大利馬克思主義者葛蘭西所發展的一種概念，才會既變成代表現代社會思想知識多元化的發展，也會變成馬克思主義最嚴謹的概念問題之一。

基本上，文化霸權全部都是有關意識形態的問題。不過顯而易見的，它也是意識形態。文化霸權是關於無所不包、占主導地位的意識形態的一種思想，其範圍廣及一切社會的社會、文化和經濟層面。有些十九世紀末和廿世紀初的德國社會思想家也談過世界觀或 *weltanschauungen*——這是他們從藝術史和文學研究那裡取來描繪葛蘭西想披上真正馬克思主義形式的那些東西的一種術語。但文化霸權是馬克思主義者要用來描繪一種世界觀的概念，這種世界觀的作用在於把一個經濟階級對另一個經濟階級的宰制凝結成文化的優勢。

葛蘭西當然是他所診斷的社會情況原始典型的犧牲者。像許多社會科學家一樣，他對支撐他的社會的這些基礎的理解，是通過邊際化

的經驗形成的。他的經驗多彩多姿；在一九二〇年代中期墨索里尼（Benito Mussolini）上台後不久的混亂和鎮壓時期，他曾被關進監獄，直到過世前不久才被釋放出來。

葛蘭西的思想是從他入獄前的政治行動經驗形成的，在長期的監禁期間才具體化。因此他關於文化霸權的概念是這樣一種社會環境的產物，這種社會環境跟今天絕大部份歐洲和北美的社會環境完全不同。那麼它怎麼會變成當代文化和社會辯論的焦點呢？在把馬克思主義關於社會變革的問題設定（problematic）跟西方社會無產階級的革命從來就沒成功過的這種歷史觀察相互結合起來當中，波寇克突顯了葛蘭西的思想在今天發揮其如此重大影響的一些道理。

假如西方的無產階級已經失掉其進行基本的社會變革的慾念——甚至值一九三〇年代以來最惡劣的經濟蕭條時期——那麼是不是可以用意識形態或「文化」的因素來解釋呢？

葛蘭西在義大利面臨相同的問題：義大利的工人階級不能發動一場革命以反對法西斯主義的國家及其資產階級的支持者。他的結論重心放在經濟、政治和文化的領域是相互並存，以及享有基本的世界觀或「文化霸權」觀點的「精英份子」對這些領域進行宰制上面。

那些今日利用葛蘭西思想的社會思想家（包括範圍相當廣泛、有影響力的作家，從哈爾 Stuart Hall 到季登斯 Anthony Giddens 等這些人都屬之），對於可以認得出來是屬於葛蘭西的那些問題設定，均存有偏見。這是以一種社會體系方式出現的資本主義在西方世界所擁有的絕對宰制，儘管它（而且看來幾乎也是因為）無法解決政治、經濟和社會不平等這些根本的問題。

用葛蘭西的措辭來說，這種宰制是「文化霸權的」（hegemonic）這

句話，主要是起因於社會多數人的認知，他們認為社會體制目前的結構多少是正當的。一如波寇克博士所指出的，重要的是承認葛蘭西關於文化霸權的概念的用法一方面是截然不同於馬克思主義的意識形態概念，另一方面是截然不同於韋伯(Max Weber)所使用的正當性的概念。文化霸權可以發揮其完全的效力，使有關社會、經濟、政治和倫理問題的思考方式「自然」，完全是理所當然的事。這就使得文化霸權的理論比起用來說明現實的那些被扭曲的概念，或者說明在政治體系內引導人們同意和默從的方法的這一意識形態和正當性的有限概念，內容更為豐富，更具有涵蓋性。

一如波寇克在這篇對葛蘭西如何影響現代社會思想不可或缺的導論裡這麼有力的說明所講的一樣，文化霸權過程的研究的確激發了哲學與社會科學的科際整合。正是在這個範圍裡頭，葛蘭西思想的應用對於當代的社會理論才有了了不起的貢獻。現代社會學受到現有的各種相互競爭的理論觀點風潮所支配，對於它所致力解決的許多問題，曾經有意撇開哲學的研究途徑。但像這本書這麼發人深省地指出的一樣，文化霸權的概念卻既是瞭解當代資本主義世界觀的方式，也是把對它的批評轉向更基本的哲學問題的一個方式。

漢米爾敦(Peter Hamilton)



原 序

我對文化霸權思想的興趣是從上空中大學的課程「信仰與意識形態」和自己研究宗教社會學、研究弗洛伊德(Sigmund Freud)的社會理論時起就有了。過去十五年來我所做的研究和著述，涉及到現代英國的儀式活動。這些研究使我對政治、生活圈、美學和宗教環境裡的儀式活動採取精神分析的研究途徑產生了興趣。我的興趣也是從精神分析對道德社會學所具有的涵義裡發展出來的，這種興趣反過來又使我對較一般的宗教社會學發生興趣。由於有這樣的背景，我最近就回過頭來檢討文化霸權的概念。這是一種比較廣泛的關懷的一部份，這樣的關懷是要看看運用來支撐現代英國和其他西方社會政治、經濟、軍事事務跟性活動的那些道德價值的世界觀(如果有的話)，不管它是宗教的或政治的。

在工作的場合和工作之餘，有許多人曾經在幫忙我發展這本文化霸權著作的討論中起過作用。這些人包括空中大學「信仰與意識形態」課程班的學員，尤其是比契(Veronica Beechey)、唐納(James Donald)、哈爾、麥克雷南(Gregor McLennan)和湯普森。我也要感謝倫敦李希蒙研究學院的教職員和學生，在這本書還在撰述時，鼓舞我研究和著述。這系列的主編漢米爾敦，提供給我的幫助和鼓勵無與

倫比。有關這本書的主題，珍·波寇克(Jean Boccock)、波曼(Michael Bowman)，尤其是瓊·亨廷頓(June Huntington)和約翰·亨廷頓(John Huntington)，也給我提供不少寶貴的意見。但這本書裡的誤解與錯誤，一概與上述諸人無關——責任是在作者自己。

導 論

文化霸權的概念形成這種比較廣泛的問題設定的一個重要部份，它標出當代社會理論新的出發點，即使這個思想在一九二〇年代和一九三〇年代有其思想根源。簡單的說，在這個階段我們能夠說，文化霸權意謂著「道德和哲學的領導權」；這個領導權是透過社會主要團體積極的同意而取得的。

一如我們在後面幾章要討論到的，馬克思主義的經濟主義觀點強調經濟因素是變革的主要動力，文化霸權的概念則代表同這種觀點所做的一種決裂。那些各式各樣的決定論和機械論的馬克思主義把變革毫不置疑的看成是不以政治運動和人類意志為轉移的歷史規律所產生的，文化霸權的概念也標誌著它是同這些形式決裂。

像這樣的一些社會理論的新發展，並不是在政治的真空中產生的，它有特定社會特定時期的事件背景。在現代社會學發展的時期，例如在馬克思、韋伯和涂爾幹(Emile Durkheim)的作品裡，確實是這樣。在最近的一些著述裡，還是如此。以西歐社會學家對於文化霸權的概念又再產生興趣這種情況來說，我們能夠看出來，會有這樣的情形是因為主要的歐洲幾個國家變遷中的政治情勢。這些情勢在每一個特定的國家都採取不同的形式。雖是如此，但還是有若干共同的特性。譬

如：歐洲共同體(EEC)的不斷成長、西歐和東方共產政權之間的關係以及環繞著美國在西歐經濟、軍事和文化事務中的角色的這些問題等。

在英國，比較特別的是從一九七九年起到一九八六年本書撰述時止的「柴契爾主義」(Thatcherism)的這一發展，在影響該社會的政治日程表上極為重要。像柴契爾主義這種新型的右派政治經濟學，是跟在雷根(Ronald Reagan)統治下的美國、西德、日本，也和一九八六年大選以後的法國等國的右派政治經濟學可以相互匹擬的。「貨幣主義」(monetarism)這個術語，有時候也被用來指稱這些特殊類型的新意識形態和政治經濟學。有一個較普通的名詞亦包含這種現象非經濟層面的內容，像是賦予家庭和性道德的重要性等等，這個名詞就是「新右派」(New Right)這個術語。

這種政治現象對於社會學家、社會理論家以及政治學家的關懷產生過影響。例如在英國，從一九七九年起來，絕大多數的輿論對於接受國營工業和服務業的私有化和對於工會接受較多的法律控制，態度有明顯的轉變。其深度和性質已經引起人們嚴重的關切。他們看到輿論對於某種形式的公有制並不是普遍的都接受，他們也看到工會所扮演的角色。工會顯然是代表特殊職業團體狹隘的經濟利益，例如一九八四年～八五年煤礦罷工中的礦場主就是如此；工會並不領導政治運動來反對柴契爾主義所表現出來的經濟自由主義的新形式。

在這種輿論認知的發展中，大眾傳播在建構像是罷工的這些事件裡扮演著若干的角色。但這裡牽涉到比較廣泛的問題。最重要的，影響到人們認知的是到處散播的哲學和道德思想。這些奠基的思想和價值，來源自宗教團體、法律、教育機構、政治運動和黨派的比來源自報紙、收音機或電視新聞報導的還要多。後者是處理日常生活的事件，

而不是奠基的哲學和道德價值的形態。在宗教和政治團體的雜誌和報紙裡，有道德和哲學思想重要的來源。有關時事和宗教的電台和電視節目也有。但常常是組織裡的成員，包括工作組織，才會對人們去讀、聽和看這些大眾傳播有興趣。

就是這些社會裡比較廣泛的過程，才是文化霸權的概念和問題設定所要說明的。像這樣的一種概念過去曾被有些社會理論家認為是有用處，因為他們的目的是要揭示道德和哲學的領導權是怎麼在社會形式中產生的這些問題。這個概念也促使人們討論到在全部主要的西歐或甚至美國進步的、激進的團體裡頭，能夠建立起新的道德和哲學文化霸權的程度。這種聯盟的新形式能夠把目標放在網羅社會各民族中的體力勞動者、婦女運動、同性戀組織、和平運動、宗教團體、生態環境保護者以及除了傳統體力勞動者外的就業人口上面。這種新聯盟也能夠把像是工程師、護士、醫生、教師、新聞工作者和這些在廣播界工作的人，以及體力勞動者工會和政治團體網羅到裡頭來。類似這樣的聯盟會構成一種基礎，拿這個基礎就可以發展以激進的哲學和道德思想為其基礎的新文化霸權的看法。它的目標是想比左派大部份現有的政治團體在它網羅到的團體裡面更具有代表性。

可是，比過去新右派取得政權所發揮過影響的十年還要長的這一段時間裡，人們迫切渴望有新型的社會理論。爲了想瞭解十九世紀末或廿世紀上半葉資本主義裡頭起變化了的社會和政治景觀，一些社會理論家和社會學家也感覺有必要更換一下早期馬克思主義教條的、經濟主義的觀點。這篇導論要略加描繪圍繞著文化霸權概念，牽扯到新社會理論出現這個過程的若干主要的辯論，不過是以比較扼要的方式。若干這類的背景對於不曾緊跟著過去幾年來社會理論一切急速轉變來

走的那些讀者，是有必要的。

傳統的馬克思主義形式主張，先進資本主義社會，例如西歐那些社會，因為有產業工人階級的革命行動所以會有變革。在西歐先進的工業資本主義社會裡頭工人階級充當變革的主要動力，社會學家和社會理論家之間對於這一角色有重要的辯論。有人主張，工人階級仍然是主要潛在的變革動力，但是有人認為，最好把產業工人階級看成是不祇在數目上減少了，而且比以前還更被束縛在消費的資本主義上面。結果有人就主張，有必要在其他的其他地方找尋變革的動力，找尋社會變革本身的新概念。接著這就導致有關新型社會運動的政治重要性或其他重要性的一場辯論。這些新型的社會運動，譬如：婦女運動、同性戀運動、和平運動、綠色和其他生態環境保護運動，以及種族和民族運動。這些新型的運動在過去廿年來或是更長的一段時間裡，都是在傳統的政黨和壓力團體的政治系統外發展著。他們已經發展出一些通過例如婦女裡頭的自覺團體和男同性戀者裡頭的自助團體來達成的社會變革的新型式。

評估跟社會政治變革有關的在現代工業過程和大的公共服務部門孜孜不倦的新「中產階級」的角色，在大家對於文化霸權概念有興趣的這一發展中也有重要性。教條的馬克思主義立場認為，傳統的產業工人階級、向該階級的工會份子進行教育說明他們本身在政治上的重要性和潛在的能力，以及等待革命推翻資產階級和剷除他們對生產、分配和交換手段的占有這個日子到來，才是最重要的事情。除了別的以外，許多社會學家也懷疑這種現代資本主義社會模式的精確性和合理性，強調指出先進的工業資本主義內部有一些新型的占有出現了。產業工人階級推翻資本主義的可能性，在許多社會科學家和獻身想進

行現代資本主義根本變革的政治家的眼中看來，至少可以說變成似乎很有問題。正是這種政治背景，近年來才有人逐漸對文化霸權的概念產生興趣。因為大家希望，像這樣的一種概念以及屬於它裡頭重要組成成份的廣泛的政治立場，可以提供一些辦法供我們用來發展嶄新而且首尾一貫的激進的政治學。

這些辯論發生在這些事件發生之後的背景當中：法國一九六八年春天的事件不能締造法國體系的根本變革，較傳統的政治企圖又不能變更其他西歐社會裡頭的現代資本主義。這些敗績就使得那些想進行更長遠的變革的份子要重新思考他們的政治立場。在一九六八年之後，法國哲學家阿圖塞（Louis Althusser）的作品變成很有影響力。為什麼是如此呢？因為人道主義的、存在主義的看法無法永遠剷除「這個體系」，這些看法過去是許多那些參加一九六八年事件的人的占主導地位的哲學觀點。

法國和其他地方許多激進的社會理論觀點受到阿圖塞的馬克思主義之影響，大部份就是因為人道主義和批判的理論觀點在一九六〇年代的時候不能對該體系完成想要達成的變革。阿圖塞的問題設定，取代了沙特（Jean-Paul Sartre）存在主義和法蘭克福學派（Frankfurt School）晚期批判理論（如馬庫色 Herbert Marcuse 所發展的）的那種較人道主義和黑格爾化（Hegelian）的看法。這些比較不那麼機械的馬克思主義形式，曾經受到匈牙利社會哲學家盧卡奇（Georg Lukács）寫於一九一九年和一九二二年間在其著作《歷史與階級意識》（*History and Class Consciousness*）裡發表的早期作品所影響。阿圖塞就是想批判這一些走向黑格爾化或人道主義的馬克思主義的趨勢。

阿圖塞的著作主要的目的之一，是剷除馬克思主義裡頭的「人道主義」及結合在裡頭的黑格爾化的哲學概念。阿圖塞主張，馬克思已經生產了關於生產方式的科學，尤其是資本主義生產方式的科學。馬克思所做的發展，以阿圖塞的觀點來看，跟所有以前早期的哲學人道主義的形式，尤其是跟黑格爾的哲學，構成了一種認識論上的斷裂。對於馬克思主義「科學性」所做的強調，是直接跟阿圖塞介入之前我們在西方馬克思主義內部發現的較哲學的、存在主義的和批判的馬克思主義理論形式對立的。在這些馬克思主義的形式當中，把強調的重點都是放在馬克思早年著作裡的人道主義以及放在像是異化、外化、辯證理性和實踐等那些論點上面——以阿圖塞的觀點來看，所有這些黑格爾化的術語都是科學的馬克思主義要加以避免的。

最近阿圖塞思想本身受到了批評，不只在法國，而且在英國、西班牙和義大利也是如此。這些批評裡頭一些最重要的東西是取自文化霸權的概念。人們對文化霸權的概念重新恢復理論的興趣，尤其是對葛蘭西著作裡發闡明的文化霸權的概念，是在對阿圖塞介入馬克思主義的理論和哲學辯論這一背景中產生的。

可是，葛蘭西把文化霸權概念放在他自己從人道主義的立場來解讀馬克思和馬克思主義這裡頭。儘管這樣，許多最近對於阿圖塞思想所做的有影響力的批評還是都有阿圖塞「反人道主義」的觀點，甚至就在他們的看法是取自葛蘭西的作品時也是這樣。正如我們在這裡使用的這個術語一樣，反人道主義基本上意思是說，我們是把人的意識和主體性看成為由它本身之外的力量所建構的，我們不把它看成為能夠任意選擇，自由建構這個世界的。

阿圖塞的反人道主義在他發展來取代、克服的沙特的哲學裡有其

根源。例如，在沙特存在主義哲學裡頭占主導地位的論點是說，人的意識可以自由的選擇。就這點沙特的意思是說，在沒有一樣東西，譬如無意識的欲望或經濟的生產方式等，能夠說可以完全決定人的選擇的這個意義下，人是自由的。跟沙特相反，阿圖塞堅持主體性和人的意識的那種經過建構的本質^①。假如人的主體性是被建構出來的，而它並不建構其他東西，那麼可見它是牽扯到由外在的結構，例如語言、政治制度和經濟力量等來建構主體性的這個過程。這個過程必須以馬克思主義的社會科學來加以瞭解。這種結構主義的觀點就是要取代主張意識是自由的實體，能夠自由的選擇怎麼看並且建構自己的世界，不受外在或內在的力量所影響的那種存在主義立場。

阿圖塞的問題設定所進行的批判已經走到這樣的地步，它可以賦予馬克思主義的「科學家」某種特權來接近以跟其他人的「意識形態」有別的那種「科學」為根據的知識。像這種由阿圖塞所主張的看法，對於許多人來說顯然是過份的教條，很難用有條理的方式來說明，而且可能也是極權的觀點。只有那些把馬克思主義瞭解為科學的人，才能分析現代資本主義，大概也只有他們才能決定在一定的環境下政黨能夠做些什麼事。

阿圖塞的立場也是以所謂「國家的」那種權力概念為基礎的。這樣的觀點主張，國家和它種種的組合體是權力的所在，從軍隊和警察到學校和教會都是。阿圖塞把它們分別稱之為「鎮壓性的國家機器」和「意識形態的國家機器」。這種觀點(至少隱約的)在傅珂(Michel Foucault)的著作裡受到了批評。傅珂用概念把權力說成是密佈在整個社會裡，而不祇是在國家和國家的各種機器裡。對於傅珂來說，只要有「言說」(discourse)的地方，我們就看得到人在用權力。假如阿

圖塞高估了國家的角色，尤其在從概念說明「意識形態的國家機器」的地方（這個概念至少可以說，比較不容易讓人看出異議怎麼能夠發展得起來），那麼可以說，傅珂在權力過度擴散的概念上是低估了國家。

這兩種立場都沒有把人的動力在變革過程中所起的作用，從概念上加以說明。阿圖塞及批評他的人，譬如傅珂，強調的只是被建構的主體性和建構的主體性這種連續體的一面。在這些理論裡面，主體被視為是由他們所不能控制的過程所建構出來的東西。不過這不是馬克思的立場，至少就葛蘭西而言是如此。葛蘭西既強調馬克思著作裡頭關於變革的人的動力那些被建構的層面，也強調關於變革的人的動力那些建構的層面。阿圖塞不考慮早年馬克思的理論和哲學，說它太過於人道主義，帶有黑格爾化的範疇例如意識、辯證法和異化等偏見，對於解讀《資本論》（*Das Kapital*）裡的晚年馬克思和《政治經濟學批判大綱》（*Grundrisse*）裡的中年馬克思會有嚴重的後果；後面我們會討論到這點^①。葛蘭西的馬克思主義包含這兩種看法：階級是由宰制的生產方式建構的，有別於階級的那些團體或許能夠變成可能的變革的動力，這是說，能把目標放在建構他們的經濟和政治世界上面。民族—人民運動是葛蘭西所給的關於這種不以階級為基礎的歷史和政治變革動力的特殊例子。

儘管如此，僅僅只回到馬克思、列寧（Vladimir I. Lenin）或甚至葛蘭西，不是沒有問題。因為不管世界資本主義持續的表現如何，馬克思、列寧和葛蘭西每一個人工作的環境都跟十九世紀以來這段時期的世界情勢大不相同。例如西方資本主義社會許多人生活富裕、核子武器的存在、歐洲帝國的消失、資本主義作為一種世界經濟體系至今還有能力避免大崩潰、現有的社會主義社會的那些負面現象（例如：

缺乏藝術創作、旅行、討論和組成社會運動的自由，加上對於古拉格的認識)，所有這些特質從葛蘭西那時以來都改變了幾百萬人對於這個世界的理解。認為不要再信仰「社會主義」的鬼話，更別提「共產主義」了，這意味著，對於許多人來說，西方世界還有許多值得追求的事情，而非有些東西不好玩，要加以避免，這是蠻合理的。右派的政治家們有時候說，西方，尤其是美國式的生活方式，才是許多人，尤其是西歐和東歐、澳大利亞、紐西蘭和部份拉丁美洲的人，想要模仿的。美國式的生活方式顯然提供更使人動心的承諾，也提供了人事和社會變遷、發展的可能性。比起蘇聯或中國大陸的社會主義來說，它作為更可行的社會體系吸引了許多人。這整個一連串的論證提示，西方的生活方式以積極同意這個意義來說，在全世界絕大多數的人民團體裡頭（包括許多生活在現有的社會主義制度下的人）取得了文化霸權。

可是「文化霸權」這一術語的這種使用法，還是有點不對。如果說對世界有偏坦的看法，諸如自由派、個人主義的享樂主義，還會是「文化霸權」的看法，這樣說就很奇怪了。文化霸權的概念不是實證主義的社會科學裡頭的一種價值中立的術語。在葛蘭西的著作裡面，文化霸權的概念毋寧是跟一套複雜的主張有關聯。這套複雜的主張談到什麼樣的想法才能是一套看待世界的有結合力的觀點。以這種角度觀之，只有一種有結合力的世界觀、圓融成熟的哲學和有關聯的道德，才能是文化霸權的世界觀、哲學和道德。這不是說，有一種普遍妥當的立場（妥當，這是說任何時候，任何地方都是這樣），而是說在任何一个特定的歷史發展階段，一種特定的哲學世界觀能夠提供這種主要的方式，讓我們掌握世界現實並且在裡頭過著創造性的生活。例如，

我們能夠說，在這樣的意義上面天主教和新教早期在一些特定的社會曾經是「文化霸權的」世界觀，即它們是重要的世界觀，作為社會行動的各種領域的觀點（包括政治、軍事、家庭、美學和經濟）在哲學上和道德上成熟和圓融的發展出來，為受它們若干觀點所影響的國家裡面的人民普遍地接受下來。

我們能夠說，過去自由主義也曾經是文化霸權的世界觀，尤其在英語世界。因為它產生了一種世界觀，一種有哲學上和認識論上基礎的政治經濟學理論、倫理學與政治價值，有好幾百萬人普遍接納它。一如我們早先提到過的，它也曾經是在「新右派」的標籤下在一九八〇年代初的美國、英國、西德和法國復活起來的東西。這種自由主義的經濟形式想使國家不能干預經濟市場（例如在投資、生產、消費、就業和通貨的變動方面）的運作，但它不會完全能夠免除現代國家和中央銀行的干預。這種不干涉主義的自由主義形式在英國也一直不能維持住文化霸權的領導，因為它一直不能達到理所當然地以「醒目地統治事物的方式」來統治的這種立場，即使在保守黨黨內也是如此。

可是在自由主義的政治形式方面，自由主義在西方許多人裡頭仍然有強烈的吸引力。自由主義的這一面強調，在普通市民的生活方面不受不必要的國家干預；言論、廣播、藝術和出版方面有表達的自由；自由的組織社會運動，可以公開地不同意政府的意見。在現有的社會主義國度生活被剝奪表達自由的某些人，就很渴慕政治上的自由主義。即使在西方的資本主義國度裡，包括英國，假如要維持這些自由派的政治自由，也還是要為這些自由派的政治自由進行戰鬥和鬥爭，而且並非馬上就達到目的。在許多受到世界資本主義影響的國家，譬如南非、馬可仕 (Ferdinand Marcos) 統治下的菲律賓和殖民國統治下的

阿根廷，這些自由派的自由對於大多數人民來說從來都不曾存在過。香港的居民在英國的管理下不能決定他們自己的政府，但是這個殖民地卻被有些新右派的人士提出來，當作是不受政府的苛捐雜稅和國家干預束縛的自由市場資本主義能夠發揮效能的一個範例。因此像海耶克 (Friedrich A. Hayek) 和像是弗利德曼 (Milton Friedman) 的其他人曾經說的一樣，自由市場的資本主義保證廣泛的文化和政治自由，假如我們看看這些例子，就會知道這並沒有什麼道理^②。另一方面，到今天為止也還沒有完全發展的社會主義經濟的例子，可以讓我們清楚的看出來，說它給所有的市民提供和保證了這些文化和政治的自由。

在這裡對於文化霸權概念所在的廣泛問題設定所做的研究，促使我們要在第三章檢討一下哲學和社會理論的關係。這兩門學科彼此在邏輯上密不可分，這點會影響到文化霸權的分析，我們要在本章討論這個看法。我會表明，哲學是關心認識論問題，關心要檢討能合理地討論政治和倫理價值的這個主張的^③。任何社會理論都必須提出若干認識論的假設，必須採取若干有關政治和倫理價值如何形成的看法。這對於實證主義的社會理論而言確實是如此，尤其像在許許多多的社會學，即事實上是那些社會理論，例如批判理論和現象學的研究（它們更是準備把它們跟哲學的關係看成爲密不可分）裡所能看到的一樣。我認爲，在討論文化霸權的時候，尤其在葛蘭西的著作裡，哲學和社會理論的關係是絕頂重要的^④。原因部份是因爲這個概念屬於哲學和社會理論（葛蘭西的馬克思主義），部份是因爲這個概念講到要成爲文化霸權或不成爲文化霸權的時候涉及到哲學或世界觀，而且這一概念也包含著要討論什麼才能算是哲學的這種內容。這種討論本身就是哲

學的討論，本身就是對於「哲學」這個術語的意義進行必要的概念分析的一部份。葛蘭西關於文化霸權的社會理論牽扯到我們要加以說明的那些認識論的哲學假設以及政治和倫理價值的假設^①。

可是，就如我們在葛蘭西的著作裡能夠看到的一樣，我要以概括文化霸權概念的方式來開始討論。該概念在馬克思和列寧著作中早先的思想根源我會討論到。有一些跟取得葛蘭西的立場真正是什麼的一種看法連在一起的問題，是有關於文化霸權。這個問題會在第一章說明。第二章要討論構成葛蘭西文化霸權概念基礎的基本問題設定。我會在那章表明，這個基本的問題設定包含社會理論面和道德政治哲學的組成成份。由文化霸權的概念構成中心焦點的這個問題設定所產生出來的問題，關係到道德政治哲學、社會理論和社會科學之間的關係，這個問題我要在第三章討論。不管韋伯和葛蘭西之間的政治分歧如何，我要在第四章討論我認為跟葛蘭西的事業有若干雷同的韋伯的作品。最近有關文化霸權、有關它在社會理論中的角色以及它在當代西歐作為一種政治行動指南的一些討論，第五章要分析。在結論裡，我要討論本書分析文化霸權對於最近時期所具有的一些政治含義。

①請參考 Ted Benton, "The Contradictions of Althusser," in *Ideas from France. The Legacy of French Theory*, edited by L. Appignanesi (London: ICA, 1985), p. 35.

②請見 David McLellan, *Marx's Grundrisse* (London: Macmillan Press, 1971).

-
- ③例如見 Friedrich A. Hayek, *The Road to Serfdom* (London: Routledge & Kegan Paul, 1944) 和 Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1960).
- ④見跟哈伯瑪斯(Jürgen Habermas)的訪問談話, Jürgen Habermas, "A Philosophico-Political Profile," in *New Left Review*, No. 151 (May-June 1985), pp. 75-105.
- ⑤亦請參閱 Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci and the State* (London: Lawrence & Wishart, 1980).
- ⑥關於哲學社會理論的關係, 見 Anthony Giddens, "Reason without Revolution?: Habermas' *Theorie Des Kommunikativen Handelns*," in *Praxis International*, Vol. 2, No. 3, (1982), pp. 318-338.



第 1 章

文化霸權的概念

義大利馬克思主義者葛蘭西的著作，在若干最近的馬克思主義者和那些自稱是「後馬克思主義者」所發展的社會理論中相當重要。文化霸權的概念在葛蘭西的社會理論和哲學中是核心和最具原創性的思想，因此追溯文化霸權的思想在葛蘭西著作裡頭的發展，並把它在葛蘭西之前和之後的馬克思主義裡頭的位置找出來是有幫助的，也很重要。這就要包含對這類問題的一種瞭解：就是要瞭解列寧和葛蘭西通常所處理的概念，以及在最近由像是「後馬克思主義者」拉克勞 (Ernesto Laclau) 和莫菲 (Chantal Mouffe) 所做的一些貢獻。

最近把馬克思主義／後馬克思主義裡的文化霸權概念重新拿出來談，在評估若干社會學家對馬克思主義所做的批評上也很重要。這些批評諸如：馬克思主義者把經濟基礎人為地從文化和政治中孤立出來；他們以不給政治和文化領域足夠自主性的方式，使「經濟基礎」成為在政治和其他社會制度中產生作用的制約因素^①。不過許多當代的馬克思主義者受到葛蘭西文化霸權概念的影響，現在不再主張經濟決定論的立場。因此不再有可能因為對於經濟決定論的看法有所差異，而把社會學和馬克思主義對立地擺出來。

從第二次世界大戰結束以來，葛蘭西的著作在所出現的新款的馬

克思主義理論裡，已經是衆所注目的焦點，尤其在義大利。從一九一六年起，葛蘭西即開始從事新聞工作；一九二一年當選新成立的義大利共產黨中央委員會的委員；一九二四年從莫斯科訪問歸來，又獲選為義共領袖。但是不久的兩年後，葛蘭西就被一九二二年在義大利掌權的墨索里尼逮捕入獄。往後葛蘭西都是在獄中度過餘生。最後雖曾獲准出獄，可是卻在醫院遽然辭世。他的獄中著作（以英文方式出版的該作品，書名是《獄中札記選》*Selections from the Prison Notebooks*, 1971），是寫於獄中檢查嚴苛的條件下^②。入獄前，他曾參與一九二〇年年底的工人佔領都靈工廠的活動。他這時期的著作（主要是新聞性的居多），對於我們要看出獄中的檢查官對葛蘭西的獄中作品所產生的影響還是有若干幫助。

都靈工人委員會的經驗有助於形成葛蘭西後來對於黨的領導以及黨與群眾的關係這些看法。這些看法跟那些強調黨的紀律和集中主義的人的看法大不相同。葛蘭西關心讓人民瞭解政治領袖想要執行的政策，同意他們的政策。這是跟那些主要關心黨員服從中央委員會的指令和命令的人截然相反的。他主張，在革命前建立領袖與群眾互惠的關係很重要，否則任何一種革命之後政府和人民的關係就會變成獨裁的關係。葛蘭西所闡明的文化霸權概念有部份意思是說，所有非剝削階級的人民因為經過教育和理解，而不是通過黨中精英的操縱和欺壓，都會同意實踐哲學（即葛蘭西所稱的馬克思主義）。

在葛蘭西之前，文化霸權的概念從來都不是馬克思主義社會理論的重要概念。它在馬克思的思想裡頭也從不是一種述說清楚的概念。不管怎樣，本章下一節要討論在馬克思的著作裡頭以概念來說明跟文化霸權的想法有關的這一國家，也要討論國家和市民社會的差別。

第一節 馬克思思想中潛在的文化霸權概念

馬克思在他早年擔任德國雜誌《萊茵報》(*Rheinische Zeitung*)的記者和編輯時，就經歷過普魯士國家檢查制度壓迫性的打擊；普魯士的檢查官下令查禁這本雜誌，最後迫使他在1843年移居巴黎。馬克思在《1844年經濟學哲學手稿》(*Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*)考察的異化論點包含這種想法：能把國家看作是跟宗教、勞動、貨幣和財產一樣，說它是異化的一種形式，一種人的自我異化的組成成份。馬克思曾經寫道：

「因此，私有財產的積極的揚棄，作為對人的生命的占有，是一切異化的積極的揚棄，從而是人從宗教、家庭、國家等等向自己的人的即社會的存在的復歸。」^③

這些手稿在1927年以俄文發行，1932年以其他語言出版，是時葛蘭西被關在監獄裡頭，幾乎可以確定是不知道這些東西^④。因此從阿圖塞派的馬克思主義者的觀點來看，葛蘭西文化霸權的問題設定是從未沾染到青年馬克思所生產的這些早期的、人文主義的、受黑格爾影響的非科學性文章的污點。

馬克思討論國家的思想，一直都沒有能充份地發揮出來（他曾在《資本論》的一卷裡計劃討論國家，但一直都沒有動筆），所留下來的這份未做成的東西業經證實是馬克思主義裡頭的一項嚴重的缺失^⑤。我們也要記住，在馬克思開始著述的十九世紀初，工人階級和婦女都不能參與投票，這些重要的團體也不能參加工會和政治活動。在馬克思在世時的西歐國家裡，國家並不是葛蘭西所認識的廿世紀初期的這

種現代國家。還有，西歐福利國家的發展，義大利、西德和法國在二次大戰後建立的新政府體制，以及殖民主義的結束，這一切事件都使得國家不僅跟馬克思和列寧而且也跟葛蘭西所認識的國家有重大的差距。

馬克思對國家所做的提示，都被大部份後來的馬克思主義者根據經濟基礎和意識形態上層建築機械的和經濟主義的區分以工具主義的方式加以瞭解。國家只被看成是階級統治的工具，而非自主的或相對自主的領域。一如法國作家布西—格魯克斯曼(Christine Buci-Glucksmann)所言：

「在反對所有以簡略的手法（國家是統治國家的階級主體手中公平的鎮壓工具）來說明國家的這一概念的時候，葛蘭西是以市民社會的生產關係來考察國家的角色和國家的出現……。」^⑥

以什麼方式來瞭解馬克思所領會的資本主義社會中的國家和國家的角色，取決於解讀者的理論和哲學立場。這件衆所周知的事在掌握廿世紀中（特別自一九三〇年代以來）歐洲的馬克思主義和占主流的西方社會學對於馬克思的理解如何地轉變非常重要。當實證主義的形式是占主導地位的哲學趨勢的時候，人們把馬克思解讀成一位科學主義者，認為他發展了一套理論的規律，能夠從經驗上預測資本主義的危機，並且推斷出革命來。當存在主義在戰後的歐洲占優勢時，人們則強調較「人道主義」的馬克思——即異化、實踐和人的本質向人本身復歸的「革命」的馬克思^⑦。在批判理論的影響下，大家又強調把馬克思主義看成是對資產階級的意識進行批判，看成是強調需要否定現狀的活動和思想的辯證哲學這一觀念。對於批判的理論家來說，例如像在馬庫色的著作裡，理性在歷史發展中的角色就變得重要了^⑧。

一九六〇年代和一九七〇年代發展出來的阿圖塞對於馬克思的解讀，批判存在主義和批判理論對馬克思所作的解釋，說他們的解釋是黑格爾化的因而是在科學產生以前那段時期的馬克思主義的觀點。阿圖塞強調馬克思的著作科學的這一面，即避開所有跟諸如異化、辯證法、理性和歷史那些概念的關係，把所有這一切看成是黑格爾化的因此是「馬克思主義產生以前的」概念^①。馬克思所建立的科學，只有在他跟黑格爾的哲學和亞當·斯密(Adam Smith)與其他經濟學家的政治經濟學進行認識論上的斷裂時才發展出來。不過成爲這裡關懷重點的社會理論形式，易言之，即圍繞著文化霸權思想的東西，跟阿圖塞如日中天時關懷成爲「科學」的這件事毫不相干。說得明確一點，這種馬克思主義的新形式特別獨鍾於西歐的政治問題。它關心要如何地來發展一種分析和理解當代資本主義形式的社會理論。在這裡面，判斷的標準跟哲學、道德領導權和政治的關聯比較起來，是比較不具有概念發展純「科學性」的那些標準。

假如有那麼一些特別的馬克思的作品，在葛蘭西的馬克思主義裡頭讓文化霸權的概念集中地發展起來，那麼這一定是曾經扮演重要角色的《路易·波拿巴的霧月十八日》(*The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*) (一八五二年，一八六九年第二版)和《法蘭西階級鬥爭》(*The Class Struggles in France*)。一位英國作家哈爾說道：

「(在這兩篇作品裡面) 尤其正好是那些開始出現的概念，才使我們能夠從經濟學裡頭掌握住階級鬥爭在政治層次上的這一『相對獨立性』的來源和機制。」^②

對馬克思來說，在這些討論法國的作品裡面，拿破侖(Napoleon)這位人物並不是在直接的意義上成爲體現資產階級的利益，而是體現

大多數保守的農民的那些利益。有人認為拿破侖超乎階級之上，代表「國家」的利益^①。可是，拿破侖在徵收小農賦稅的基礎上建立的國家官僚，終究是為法國成熟的資本主義關係的利益服務的。它有助於提供剩餘的人口就業機會、展開對大多數人民的強制鎮壓手腕以及建立沒有議會干涉的國家行政機關^②。因此，在馬克思所提供的分析裡頭，即使是間接的形式，也能把政治的領域看成是相對獨立的領域，但是這種政治仍然還是跟資本家的經濟利益有聯繫的。

以獨特的社會關係和行動場合這一面貌出現的「市民社會」，這種概念在阿圖塞及其門徒的作品裡都沒有出現。可是這個概念不是因為太過於黑格爾化而為馬克思所放棄的一種概念，即使市民社會的概念確實存在於黑格爾(George W. F. Hegel)的思想裡頭。說得明確一點，馬克思倒是為了自己能使用這個概念，才把在黑格爾那裡找到的這一概念改造過，正如在《路易·波拿巴的霧月十八日》裡一樣。譬如說，馬克思在這篇作品中就把國家和市民社會的概念區分開來：

「國家管制、控制、指揮、監視和監護著市民社會——從它那些最重大的生活表現起，直到最微小的生活表現止，從它的最一般的生存形式起，直到個人的生活止。」^③

在這段論斷裡，國家是以或許可說是為極權的方式對市民社會產生著作用。可是從概念上來說，在國家進行宰制前這兩者是被分開來的。阿圖塞的作品沒有市民社會的概念是一個問題。因為沒有這個概念，對文化霸權就不能從非國家的研究途徑來加以研究。沒有跟國家分開來的市民社會的這一概念，文化霸權的概念在作用上結果看起來就好像是極權式的——這不是葛蘭西的作品裡有的東西。

在進一步討論這些問題之前，我們有必要稍稍看一下列寧討論文

化霸權的著作，因為它影響到葛蘭西的著作，尤其當列寧的作品作為葛蘭西澄清其本身特殊思想的一種手段時是如此。

第二節 列寧

文化霸權的概念是一八八〇年代首度由俄國的馬克思主義者，尤其是由普列漢諾夫(George Plekhanov)在一八八三年～一八八四年所生產出來的。它曾經被當作是推翻沙皇制度的策略的一部份而發展起來。這個術語涉及到無產階級和其政治上的代表在聯合其他團體，包括：若干資產階級的批評家、農民和想推翻沙皇警察國家的知識份子時所應該給予的文化霸權的領導^①。正是在這種背景之下，列寧才提出他寫於《怎麼辦?》(What is to be Done?)裡的思想。列寧在這篇文章中討論到工人的政治教育問題。例如，他寫道：

「我們無論怎樣努力來解決『賦予經濟鬥爭本身以政治性質』的任務，也永遠不能在這個任務範圍內把工人的政治意識發展出來……。因為這個範圍本身就是很狹隘的。」^②

「社會民主黨人為了向工人灌輸政治知識，就應當到居民的一切階級中去……^③。(而這應當是以)理論家的身份，又以宣傳員的身份，又以鼓動員的身份，又以組織者的身份『到居民的一切階級中去』。」

●

從這些提示裡我們能夠看出來，列寧比以前討論文化霸權的思想有進一步發展的地方，是強調理論領導的重要。他也說：「……只有以先進理論為指南的黨，才能實現先進戰士的作用。」^④

在列寧的觀點裡認為，假如要使工會意識脫離資產階級的控制，

就要有理論①。列寧引用恩格斯在一八九四年所寫的一段文字說，德國的工人是歐洲最有理論修養的：

「如果不是先有德國哲學，特別是黑格爾哲學，那麼德國科學社會主義……就決不可能創立。如果工人沒有理論感，那麼這個科學社會主義就決不可能像現在這樣深入他們的血肉。這個優越之處無限重大，從以下的事實就可以看出：一方面，英國工人運動雖然單個行業有很好的組織，但是前進得非常緩慢，其主要原因之一就是對於一切理論的漠視；另一方面，法國人和比利時人由於原有形式的普魯東主義的傳播而發生混亂和動搖……。」②

列寧認為，國家是階級統治的工具。在一九一七年俄國大革命之後，他寫下了下面一段話：

「國家是階級矛盾不可調合的產物和表現。在階級矛盾客觀上不能調合的地方、時候和程度，便產生國家。」③

列寧希望國家最後會消亡，但他不希望俄國革命後國家馬上就消亡。他希望第一次世界大戰之後歐洲其他地方和德國會爆發革命。德國革命未嘗出現、納粹主義(Nazism)崛起、冷戰之前的第二次「偉大的愛國戰爭」，所有這一切的事件從葛蘭西和列寧起都有助於促使蘇聯維持一個強有力的國家面貌。

葛蘭西對一九一七年俄國大革命的分析，包括把俄國大革命看成是一個「運動戰」(war of manoeuvre; war of movement)；這是說，把俄國大革命看成是發生在一個社會裡的「運動戰」，而這個社會只有那種在西歐國家（特別是在英國和法國）的「市民社會」裡發現得到的制度和組織的低度發展水平。葛蘭西認為，俄國過去能用一種在西歐不可能使用的方式，對首都聖彼得堡(Saint Peterburg)採取

不斷正面攻堅的辦法攻佔下來。俄國幾乎沒有市民社會的存在，尤其在第一次大戰的時期。布爾什維克黨一旦攫取了國家的政權，他們就能靠著使用國家的強制力量對付那些在俄國國內外想推翻革命的貴族和資產階級份子，同時通過施行教育、工廠和報紙的變革的辦法，來維繫他們的地位。這第二種過程，就是在新體制內建立無產階級文化霸權的一種嘗試。

葛蘭西比列寧進步的地方，在於他根據他所做的（在一九一七年的俄國有可能採取的、以對國家採取正面攻堅為基礎的）「運動戰」和（可以在西歐應用的）「陣地戰」這之間的區分，發展出一套適用在西歐社會內部的策略。運動戰的目的是在共產黨未能奪取國家政權之前，想在市民社會取得無產階級的文化霸權。運動戰和陣地戰之間的區分，必須按照以下我們要討論的葛蘭西比較廣泛的理論概念來瞭解。一定要記住，葛蘭西是在義大利政治史上法西斯當政時期之前和那時，發展出陣地戰的策略的，假如脫離了這個時代背景就要誤解他的思想了。

葛蘭西使用文化霸權的概念來描述和分析過去以及目前的現代的資本主義社會是如何組成的，又怎麼組成的。資產階級在英國、在市民社會、國家和經濟上過去行使文化霸權的領導，進行得相當成功。葛蘭西認為，在一七八九年革命以後的法國，資產階級行使文化霸權的領導也一樣成功。相反的，在義大利北方的資產階級以皮得蒙(Piedmont)為基礎，就在義大利無法行使文化霸權。結果因為義大利國家不是以資產階級在市民社會或國家的文化霸權領導為基礎，所以就很容易遭到法西斯黨人的攻擊。

在這裡牽扯到的這些概念是有混淆不清之處，因為葛蘭西似乎是先把國家和市民社會區分開來，把國家說成是社會強制力量的來源，

而把市民社會則說成是文化霸權領導的地方。可是他還繼續地把這兩個概念結合起來講，把他所說的「完全的國家」(integral state)說成是披著甲冑的文化霸權的結合體。完全的國家是「政治社會+市民社會，換句話說，國家是披上了強制的甲冑的文化霸權。」^④完全的國家，一如葛蘭西從概念上說明的，是有兩種層面：強制的手段（警察和軍隊）以及在市民社會建立文化霸權領導的手段（教育、出版、廣播和電影）。西蒙(Roger Simon)指出，葛蘭西是想說明「市民社會的社會關係是權力的關係，正如（即使方式不同）市民社會的社會關係是國家的強制關係一樣。」^⑤

「完全的國家」這一概念和極權主義的概念有別，極權主義沒有完全國家有的自願同意的成份。在完全的國家裡頭，對於基本目標的同意是以一套在積極自由賦予的同意基礎上，由全民共享的共同的理想與價值、共同的哲學為基礎的。在完全的國家裡頭正如在極權主義裡頭一樣，同意不是由強制力的鎮攝來生產或操縱的，國家也不是跟市民社會的組織融合在一起的。一個完全的國家不會像法西斯主義政權監禁葛蘭西一樣，把反對它的反對者關到監獄裡頭。為了闡明「完全的國家」和市民社會的概念，在這個地方檢討一下安德森(Perry Anderson)討論葛蘭西《獄中札記》(*Prison Notebooks*)的重要作品很有助益。

第三節 葛蘭西思想中的三種模式

安德森在一九七七年所發表的有前瞻性的一篇文章中主張，葛蘭西的《獄中札記》有三種特殊的模式。他說，不管是從分析或政治的

觀點來看，都可以說這三種模式根本沒有一種是完全令人滿意的④。在葛蘭西的第一種模式中，以文化和道德領導的意義言，文化霸權被看成是在市民社會行使的東西；國家是以警察和軍隊形式出現的這一強制力量的所在；而經濟則是工作紀律、現金交易關係和貨幣控制的地方。安德森說，這個模式的問題是：文化霸權也是以議會民主的形式在西方資產階級民主的國家裡頭發揮很大的作用。絕大多數的工人階級相信，靠選舉時的投票他們確實可以選擇他們的統治者。這種同意在性質上是一種新的形式，跟以前社會有的不同。雖然葛蘭西認為「同意」很重要，但是很奇怪，他「在《獄中札記》裡，對於資產階級民主的歷史或結構從來都沒有做過任何透徹的說明。」⑤

在第二種模式裡，文化霸權被視為是行使在國家和市民社會裡的東西。葛蘭西認為，在行使文化霸權時教育和法律制度有絕對的重要性。在廿世紀初期的西歐社會，教育和維護治安是建立文化霸權的重要活動。可是，它們漸漸是國家的活動，不是市民社會的活動。義大利哲學家克羅齊(Benedetto Croce)所發展出來的道德和倫理的領導觀念，在這裡影響葛蘭西的思考。例如，葛蘭西寫說：

「在國家的最重要的作用之一是把廣大居民群眾提高到符合一定的文化和道德水平，即符合生產發展的需要從而符合宰制階級的利益這個水平或標準這個範圍而言，每個國家都是倫理的。起正面教育作用的學校和起負面的鎮壓性的教育作用的法庭，都是國家最重要的這類活動；可是實際上許多其他所謂的私人的主動的行動和活動，也有助於達成相同的目的，這就構成了統治階級政治和文化的文化霸權機器了。」⑥

以安德森的觀點來看，葛蘭西所發展的第二種模式的這一面至少

還算合理。但它卻跟一種使人混淆的附帶說明（易言之，就是說文化霸權也包括警察和監獄活動形式的肉體強制在內），跟把法律引進這一模式的作法牽扯在一起。安德森主張，這種模式就使得我們不能把文化霸權視為只限於道德和哲學的領導，也應該把它認為包含強制的成份。可是像我在下一章所要講的，關於真正是文化霸權和強制之間區分的這一混淆，對於葛蘭西整個事業來講才是重心所在④。

第三種模式整個不把國家和市民社會區分開來，因為葛蘭西有時候把國家說成是「政治社會」加「市民社會」，例如像下面引文所講的：

「所謂『國家』，除了理解為政府機器之外，還必須理解為『文化霸權』或市民社會的『私人的』機器。」

「文化霸權……屬於私人的力量，屬於市民社會——市民社會也是『國家』，即確實為國家本身。」⑤

安德森總結說，「國家與市民社會之間的區分被取消了。」⑥這點在阿圖塞（在他的著作中，他排斥「文化霸權」的概念）利用葛蘭西的方式上，造成了嚴重的後果。阿圖塞把太多的東西劃歸到國家的這兩個層面：「鎮壓性的國家機器」（思想來源自葛蘭西的國家的強制概念，也跟葛蘭西的這一概念有關聯）和「意識形態的國家機器」概念（失掉原來在葛蘭西的市民社會概念中有的自主性）。

安德森也說，有兩個原因使《獄中札記》不易理解。第一種原因是葛蘭西必須在以前思想家所提供的概念內來構思他的思想，就像馬克思以前必須做的那樣。以馬克思的情況來說，他利用過和批判過的主要思想家有：黑格爾、李嘉圖(David Ricardo)、亞當·斯密和普魯東(Pierre-Joseph Proudhon)。以葛蘭西的例子說，就是馬基亞維利(Niccolò Machiavelli)和克羅齊。或許也可以把列寧加上去，因為

列寧的思想對葛蘭西有很大的影響。雖是如此，葛蘭西在「陣地戰」的概念方面在理論和政治上還是超過列寧很多。首先不只是像其他大部份的原創性的思想家一樣，葛蘭西根據其他作家的概念來著述，而且在他的《獄中札記》裡還有第二種獨特的特質，使得這些著作比其他的作品還要難以精確地解釋。易言之，這些著作是寫來躲避獄中檢查制度的。這意謂著，《獄中札記》這本作品充滿了省略、暗示、混亂、重複、空白和矛盾，或者充滿了安德森所講的東西④。

這些要點在解讀葛蘭西的《獄中札記》時記在心裡很重要，但是即使可能的話，要重新建構任何一位作家原先的想法也非易事。後來幾代的人把一本作品變成對他們有用的東西，這是因為人們把他們自己的概念、希望、需要、價值和政治目的印記在這本作品上面。這本作品的意義被重新建構起來，但不完全是以客觀地解讀一本作品的一部份姿態把它給解讀出來。可是在一本作品裡面能被讀出來的意義，數目上不是無限的，特性上也不是獨斷的。解讀不是一件正確無誤的科學，也非例如解讀在星座或茶杯裡的茶葉所發現的意義那樣獨斷的東西。解讀葛蘭西的《獄中札記》確實特別的困難，因為有獄中的檢查，但是葛蘭西在入獄前也寫過其他的作品，獄中著作的意義跟那些在監獄外頭所寫的作品卻都能扣上關係。比方說，這就是布西一格魯克斯曼（一九八〇年）所完成的重要東西，因此安德森在一九七〇年代中所寫的作品就被限制在分析《獄中札記》上面⑤。

從後來研究葛蘭西的學問這個角度來看，可以看得出來，安德森所提的若干重要的主張有必要更正。安德森寫說：

「葛蘭西表現其思想的典型手法，是把政治社會學普通原理略加草擬的這一手法，外帶『輕描淡寫』的提示——有時候拐彎抹角地提

到階級、政權或時代，但同樣也常常不明不白的用幾個可能的例子。這種程序有異於其他的馬克思主義者，當然這是爲了解除檢查官的疑慮……。葛蘭西因此常常被迫做概括的工作，這種特質對他的思想就種下了嚴重的惡果；因爲它歸納出了這樣沒有經過詳細檢查的前題：在資產階級和無產階級各別的革命和他們連續建立的國家裡，資產階級和無產階級結構上的地位在歷史上是相等的。」¹²

可是，在獄中的情況下著述、想躲避檢查官、無法得到某些馬克思主義的書籍，跟安德森認爲葛蘭西在這種基本概念問題上有的「瑕疵」，這之間並沒有必然的關聯。安德森說，葛蘭西錯誤地認定無產階級的革命在結構上是跟資產階級相同的。葛蘭西寫於入獄前和入獄時的作品卻恰恰指出正好相反的結論。葛蘭西確實一方面是注意到了法國和義大利的資產階級取得政權的方式這兩者之間的差異，另一方面也注意到了像法國或英國這樣的一種成功的資產階級革命和以無產階級跟其他的團體聯盟爲基礎的一種革命這兩者之間的差異。

在以後（莎松 Anne Showstack Sassoon）對葛蘭西的作品（《獄中札記》和早期的政治著作）所做的註疏裡，有一致的說法提出來：這種說法是說，葛蘭西關心歷史上不同的資產階級革命（尤其是義大利的資產階級革命，它在文化霸權上並不是成功的一場革命，因此法西斯主義有可能接管這個國家）和由無產階級領導的西歐革命這之間的差異¹³。莎松說，從葛蘭西看來：

「無產階級不能在像資產階級所擁有的那樣的基礎上來建立國家……。首先，無產階級是要來建立一種以馬克思主義的意義說來要剷除一切剝削的國家，而資產階級則是要用另外一種剝削的形式來取代舊的一種剝削形式。從葛蘭西最早期的著作開始，他就主張工人階級

要把建立新型的國家當作是它的歷史任務。在這種任務裡面，當群眾介入和控制政治與經濟時，政治的這一概念就被改變了……。還有，葛蘭西的全部著作都認為，只有一個階級在它奪取國家政權之前享有文化霸權，才有可能建立完全的國家……。所有的這一切，意味著要有廣泛普遍的同意。」①

安德森怎麼會有這樣不同的讀法跑出來呢？這是因為他的無產階級革命的概念跟葛蘭西的不同，或者確實也跟一九八〇年代西歐許多葛蘭西派的馬克思主義者的無產階級革命概念不同。安德森說：

「馬克思主義理論的邏輯指出，以資產階級國家的性質來說，在任何最後的競爭中武力鎮壓的機器一定會取代議會代表的意識形態機器，在資產階級權力結構中重新佔領宰制的地位。這種強制的國家機器是工人革命最後的障礙，只能用先有的反強制力來破除。」②

過後安德森又說：

「大概是這種情形：在今日每一個主要的資本主義社會形態裡，被剝削人口中的絕大多數人都仍然還是在這一方面或那一方面從屬於改良主義或資本主義的意識形態。」③

就是在這裡，葛蘭西聯合戰線的問題設定今日在北美、日本和西歐才非常貼切。這些社會裡的群眾，「仍有待於贏取他們多元化社會裡的革命的社會主義」④。安德森以為，這場贏取工人階級信服的鬥爭，必須在有任何以強制的意義來談到奪取國家政權這種事之前戮力達成。

資本家在讀過這篇文章之後一定會睡得很安穩，因為工人階級的信服對資本家來說不是問題。一則因為古典十九世紀和廿世紀初期的工業無產階級在美國和西歐現代的資本主義社會數量銳減，二則因為

不管怎麼樣，人民的信服都不是資本家操縱的東西，或者是由他們放進群眾心理的。這些東西倒是從資本主義日常生活的迫切需要中流露出來的。工人和其他人在資本主義社會因為想苟延殘喘下去，獲得享受，他們就會支持這些價值和政治思想。這些活動都要金錢；因此金錢的關係還是社會、經濟和政治控制的主要手段。金錢關係所行使的控制是以意識形態的手段做為媒介的，因為人們一定會想要販賣出來的財貨。這樣的欲望既不是自然的也不是天生就有的，而且現代資本主義也不把這些欲望視為理所當然。這些消費各種產品的欲望，必定是由意識形態的機器建構出來的，尤其是靠大眾傳播——不僅由醒目的廣告來做，而且更透過在小說故事、影片、商品、照片和電視影像推崇生活的方式來達成。以此觀點來說，只要無產階級消費財貨和服務的欲望是用這些方式建構起來，那麼就看不到西方資本主義社會無產階級所領導的革命了。爲了要消費，就必須賺錢或從國家那裡拿到金錢。這些迫切的需要，就在資本主義的現代國家生產絕大多數市民的服從和順應。

另外，和平與避開核子大戰已經變成西方老百姓心目中的主要目標。在西方資本主義所在再來發動一場暴力革命建立社會主義或共產主義，在這些社會結果好像不受人歡迎，甚至於也是不可思議的事。

第四節 葛蘭西思想中的文化霸權

在社會形態中有三個指出分立但又互相有關聯的範圍的術語，這三個術語形成了用概念說明文化霸權的基礎線。這三個上面已經提到的術語就是經濟、國家和市民社會。正是葛蘭西強調了國家或政治的

國家和市民社會，才使他的作品跟其他重要的馬克思主義作家的作品有所不同。這種強調不排除經濟，但是卻有助於馬克思主義脫離經濟主義的形式——所謂的經濟主義就是這種看法：經濟基礎決定宗教、政治、藝術、法律或教育這些意識形態的上層建築。一言蔽之，這三個主要的術語能像下面所講的那樣來界定。

「經濟」是用來指稱特定時期在一種領域中占主導地位的生產方式的術語。經濟是由生產的技術手段和社會生產關係構成的，社會的生產關係則是以分化的各種手法來建構跟生產工具的占有有關的階級（他們不是實質上的所有者，就是在跟生產有關的組織裡工作的非所有者）。

「國家」則是由一定領域上的暴力手段（警察和軍隊），連同國家資助的（行政、法律、福利和教育制度設施的）官僚組成的。

「市民社會」這個術語意味著社會形式裡的一些其他的組織，這些組織既不是經濟物質生產過程的一部份，也非國家資助的組織的一部份，它毋寧是一些經年累月地支撐下來的制度設施，這些制度設施有其他兩個主要的領域之外的人民支持，而他們也在裡頭生活著。如此界定說明的市民社會的組成成份，則會是跟整個國家資助與國家控制的宗教組織有別的宗教制度設施和組織●。或許也可以把不是國家檢查制度或政治控制之下的溝通工具看作是市民社會的一部份，雖然它們的身份地位在報紙或許是資本家所有同時廣播系統或許也由國家津貼時（不管是直接或間接的，例如像英國國家廣播公司的情形）曖昧不明。有許多其他的組織是在國家的官僚制度之外組成的，由自願的捐助補貼的，尤其在英語世界和斯堪的納維亞半島(Scandinavia)。這些組織包括：從婦女研究中心到最近的婦女運動的婦女組織；青年

團體；運動俱樂部；關心自然環境的團體；非國家資助也不是在政治上由國家直接控制的許多藝術和休閒組織。國家和市民社會的界線是經常變動的，必須加以協調、維護和經常地重新調整。儘管如此，這也還不至於影響到從分析上區分這兩個行動所在地的重要性。

由於常常有像剛剛概述過的東西一樣的種種分類，所以一定要記住：這些範疇都是分析性的，因而在經驗上任何一種特定組織的所在位置都會與時推移，不然就會附屬於分析上有區別的這些部門其中的兩項或者全部三項。究竟要把哪一個特定的組織放在哪一個位置上，都是可以合理爭議的。可是這些分析上的區分很重要，在社會理論裡頭一定要做。當這些區分包羅了所有社會行動的主要形式，例如：政治、法律活動、經濟行動、教育、一般的文化活動、宗教、家庭、性和性活動，以及大眾傳播等時，或許也就可以說它們是窮盡一切的一套區分了●。

不僅這三種分析上的成份之間的區分在社會學裡很要緊，指明它們相互之間的關係也很重要。要找到能夠表述這三種成份關係的任何一種令人滿意的方式，是非常的困難。爭論要如何表述的辯論，可以從可能性的光譜關於僵化的經濟決定論（把經濟基礎看成是決定著由國家和市民社會組成的意識形態上層建築）這一端，延伸到關於這三種成份是互不聯屬或彼此完全自主的概念光譜那一端●。想發展中間立場的嘗試，這就是說，認為經濟「歸根到底」起著決定的作用，但是另一方面國家和市民社會對經濟也維持著相當程度的相對獨立性，這種立場是不容易把持得住的。因為這樣的一種立場不是很容易倒向光譜的這一端，就是很容易倒向光譜的那一端。不是經濟成份以某種決定和特殊的方式運作影響到國家和市民社會組織的活動，就是國家

以及（或者）市民社會的組成內容在經濟範圍裡頭可以造成變革。

這些問題以前也被提出來過。德國的社會學家韋伯針對葛蘭西的問題，就經濟主義的馬克思主義這一對象提過類似但不是同樣的一些問題。葛蘭西和韋伯之間類似和不同的地方，第四章有更為詳盡的探討。在這裡重要的，就是要注意一下這些不同立場的存在。後面要進一步開展的論點就是：這些爭論由文化霸權的問題設定解決了。

葛蘭西文化霸權概念的原創性絕大部份來自他跟教條的馬克思主義研究途徑所做的決裂，教條的馬克思主義把馬克思主義看成只是有關經濟上規定的階級及其行動的一種理論而已。以葛蘭西的觀點來說，這種教條主義者企圖把馬克思主義轉變成一種機械主義的、決定論的和實證主義的科學架構，這種作法就易於過度強調經濟領域，易於過度強調按照「跟生產力的關係」來從經濟領域取得的階級分析。這種形式的馬克思主義認為，一但主要的經濟生產手段所有制、分配和交換的變革完成之後，在達到真正民主和自由的社會道路上就沒有障礙了。以葛蘭西的觀點看，這是不對的，因為它忽略了社會其他的重要領域。換言之，就是國家和市民社會的制度設施。

因為反對經濟主義，葛蘭西就想強調政治。但這不是排除經濟領域，也不是排除經濟階級，而是要把國家和市民社會容納進來，看作是運用權力和建立文化霸權的範圍。

在為文化霸權而鬥爭這個地帶，一個重要的概念就是民族——文化霸權意即在一個特定的民族—國家內，對一切階級的成員進行領導。這種領導以葛蘭西的觀點言，光靠國家體制內當權的那些人執行狹隘的經濟—團體行動絕對不會成功。為了強調向「民族」說教的這一創造、建構的層面，就必須像阿圖塞所說的「呼叫」那樣向「民族」說

教。可是這種強調不容許混淆「一個民族」最後藉以建構他們自己的那些過程，除非是被那些在這民族的外頭以同一個「民族」的成員身份出現的人來進行說教。

民族的認同部份是由宗教領袖建構起來的。這些人本身出身於這個團體，他們幫忙建立認為和感覺他們自己是跟同一塊國土上的其他團體有別的特定的民族——宗教團體。例如，摩門教徒(mormons)、塔法利人(Ras Tafarians)和猶太人^①。在這種認同的建構中，也有世俗的成份在內，這些常常表現和產生於民俗、舞蹈、歌曲、(口頭和著述的)文學、遊戲和運動裡頭。這些民族團體的界線跟現代國家的疆界或許相符或許不相符。

「民族國家」的觀念因為是兩種不同的概念的融合體，也因為導致對於自己建構的民族團體界線和國家領土界線的比對強調得不夠而備受疵議。「國家」和「民族」是兩個在分析上不同的概念，這兩個概念在世界政治裡頭常常也是不同的經驗實體。在葛蘭西的術語中，我們能夠說，「民族」和其他的民族的統一體都是在市民社會裡頭建構的；「民族」(people)部份是在教育體制內建構的，譬如像是在特殊語言、文學、地理學和「吾」國「吾」民的歷史的教化中建構的。國家作為強制的機器，在一定的領土內控制著法律，管理著「正義」；這樣的一套法律有助於建構從屬於該法律的「民族」。

國家和民族、民族團體這兩個組成成份或許互有衝突，就像過去和廿世紀下半葉西班牙、法國、英國、愛爾蘭和分裂中的德國已有的和繼續有的衝突一樣。國家的教育體制會想把集體的意識硬塞給現在的「民族」的成員，這種集體的意識卻跟一個小孩子在市民社會他們的民族團體文化裡獲得的民族認同觀念矛盾。

在國家建構國家的統一體和「民族」裡頭的民族統一體中，以廣義的意義來界定的包括醫生、教師、僧侶、法官、律師、作家、政客、藝術家、哲學家、新聞工作者和廣播人員等在內的知識份子，能夠扮演決定性的角色。也被葛蘭西涵蓋在「知識份子」範疇裡頭的技術人員、經理和事務官，在關乎國家和民族統一體建構與維持的這些事務中，典型上都扮演比較不那麼重要的角色④。可是葛蘭西以為，許多馬克思主義知識份子跟人民民族的情感卻割離了。他迫切地強調，這類知識份子實有必要體驗一下民族的情感，不要仍然停留在抽象的夸夸其談上面：

「人民的組成份子『感覺』，但是常常不知道，也不瞭解；知識份子的組成份子『知道』，但是經常不瞭解，尤其常常沒『感覺』……。知識份子的錯誤在於相信一個人不用瞭解就可以知道。甚至不用感覺，不必（不只是為了知識本身，而且也為了知識的對象）激起熱情，也可以知道。易言之，假如跟人民民族區分開來、割離開來，這就是說，不去感覺人民最根本的熱情，瞭解他們，因此在特定的歷史情勢中，向他們解釋，向他們證實，辯證地把他們跟歷史的規律，跟科學的、有條理的具體化了的高超的世界概念（即知識）聯繫起來，知識份子也可以是知識份子。一個人沒有這種熱情，沒有知識份子和人民—民族之間的這種情感的聯繫，就不能創造政治—歷史。缺乏這種關係，知識份子和人民—民族之間的關係就是（或者就被概括成）純粹官僚和形式體系的關係：知識份子變成一種階層，或者一種祭司……。」⑤

只有知識領導階層和人民—民族、統治者和被統治者的這種關係是一種「有機的聯繫，感覺——熱情變成瞭解，因此變成（不是機械的，而是活生生的）知識時，這時而且也只有這時，他們的關係才是

展現的關係。」^①

文化霸權的領導包含發展全國所有各主要團體的知識、道德和哲學的同意。它也包含一種情感的面向；在那裡面，想取得文化霸權領導的那些政治領袖，一定要說動民族—人民的情感，一定不能看起來像是脫離群眾的陌生人或是外人。這種文化霸權的概念對於比較富於理論的一些問題，特別是對於哲學和社會理論的關係這個問題，它們的含義我們在第二章和第三章會更進一步的探討。

① 沃斯里 (Peter Worsley) 曾經說過：我認為，大部份的馬克思主義者 (包括馬克思在內) 當作藉以表述他們理論體系本質的這一基本譬喻的基礎和上層建築模式，事實上是跟辯證的社會科學思想完全不相容的。因為它不只在概念上意味說，它是以叫人不能接受的方式把經濟孤立起來，而且還認定說，後者在各方面一定比其他東西更具有決定作用。見 Peter Worsley, *Marx and Marxism* (Chichester and London: Ellis Horwood and Tavistock Publications Limited, 1982), p. 113.

② Antonio Gramsci, *Quaderni del Carcere (1929-1935)*, six volumes, edited by V. Gerratana (Turin: Einaudi, 1948-51). 本書的引文來源自 Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, edited and translated by Q. Hoare & G. Nowell Smith (London: Lawrence & Whshart, 1971).

③ Karl. Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts* (1844); from Tom B. Bottomore & Maximilien Rubel, *Karl Marx. Selected Writings in*

Sociology and Social Philosophy (Harmiondsworth; Penguin, 1971), p. 250.

- ④ Istvan Meszaros, *Marx's Theory of Alienation* (London: Merlin Press, 1970), p. 11.
- ⑤ 見 David McLellen, *The Thought of Karl Marx* (London: MacMillan, 1971), Part Two, chapter 6.
- ⑥ Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci and the State* (London: Lawrence & Wishart, 1980), Preface to the English-language edition, p. x.
- ⑦ 例如 Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason* (London: New Left Books, 1976).
- ⑧ Herbert Marcuse, *Reason and Revolution* (Oxford: Oxford University Press, 1941); Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (London: Routedge & Kegan Paul, 1964); Herbert Marcuse, *Counter-Revolution and Revolt* (London: Allen Lane, The Penguin Press, 1968).
- ⑨ Louis Althusser, *For Marx* (London: Allen Lane, 1969); Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays* (London: Verso Press, 1977).
- ⑩ 見 Stuart Hall, "The 'Political' and the 'Economic' in Marx's Theory of Classes," in *Class and Class Structure*, edited by Alan Hunt (London: Lawrence & Wrence, 1978), pp. 19—54.重印於 Robert Bocoock et al., *An Introduction to Sociology* (London: Fontana, 1980), pp. 197—237.引文是引自後一書, p. 219.
- ⑪ Stuart Hall, *op. cit.*, pp. 225—227.
- ⑫ *Ibid.*, p. 227.

-
- ① Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (2nd edited, 1869);重印於 Karl Marx, *Surveys from Exile* (London: Harmondsworth, Penguin, 1973), p. 186.
 - ② 見 Perry Anderson, "The Antinomies of Antonio Gramsci," in *New Left Review*, No. 100 (November 1976—1977), p. 15.
 - ③ Vladimir I. Lenin, *What is to be Done?* (Moscow: Foreign Language Publishing House, 1961), p. 132.
 - ④ *Ibid.*, p. 133.
 - ⑤ *Ibid.*, p. 138.
 - ⑥ *Ibid.*, p. 41.
 - ⑦ *Ibid.*, p. 67.
 - ⑧ 列寧所引的恩格斯文章, 見 *ibid.*, pp. 42—43.
 - ⑨ Vladimir I. Lenin, *The State and Revolution*, (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1918). p. 12.
 - ⑩ Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, p. 263.
 - ⑪ Roger Simon, *Gramsci's Political Thought. An Introduction* (London: Lawrence & Wishart, 1982), p. 72.
 - ⑫ Perry Anderson, *op. cit.*, p. 15.
 - ⑬ *Ibid.*, p. 31.
 - ⑭ Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, p. 258.
 - ⑮ Perry Anderson, *op. cit.*, pp. 32—33.
 - ⑯ Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, p. 261.
 - ⑰ Perry Anderson, *op. cit.*
 - ⑱ *Ibid.*, p. 6.

-
- ① Christine Buci-Glucksmann, *op. cit.*
- ② Perry Anderson, *op. cit.*, p. 20.
- ③ Anne Showstack Sassoon (ed.), "Passive Revolution and the Politics of Reform," in *Approaches to Gramsci* (London: Writers and Readers, 1982), p. 141.
- ④ *Ibid.*, p. 141.
- ⑤ Perry Anderson, *op. cit.*
- ⑥ *Ibid.*, p. 78.
- ⑦ *Ibid.*, p. 78.
- ⑧ Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, p. 245. 論教會、國家和市民社會的部份。
- ⑨ 見 Perry Anderson 所寫上書討論到葛蘭西思想中獨特的市民社會和政治的問題。亦請見 Anne Showstack Sassoon 的回答：Anne Showstack Sassoon, *op. cit.*, p. 105.
- ⑩ 例如見 Louis Althusser, *For Marx*; and Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (London: Unwin University Books, 1971), p. 26. (導論)
- ⑪ 見 Milton Yinger, *The Scientific Study of Religion* (New York: MacMillan, 1970), Chapter 12, 14 and 15.
- ⑫ 見 Roger Simon, *op. cit.*, Chapter 12, "The Intellectuals".
- ⑬ Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, p. 418.
- ⑭ *Ibid.*, p. 418.



第 2 章

葛蘭西的問題設定

葛蘭西對於文化霸權所做的努力，在《獄中札記》裡一直未曾有系統地概括過。如第一章所討論，這表示在葛蘭西觀點裡所闡明的文化霸權問題，不管是在市民社會、經濟、國家，或是在這些範疇裡頭的若干結合體當中，本身就是值得爭論和解釋的問題。因為像這樣的解釋要有妥當的根據，最重要的就是要評估葛蘭西博大精深的理論架構或問題設定 (problematic)。這是葛蘭西爲了把文化霸權概念放在廣泛的理論架構或問題設定內而發展出來的。我在這裡使用到的術語「問題設定」，講的是公開或暗中跟有廣泛基礎的哲學觀點發生關聯的一種社會理論立場。把文化霸權的概念放在這個廣泛的脈絡上，就很容易看出葛蘭西想利用文化霸權完成什麼樣的工作。

第一節 經濟主義

葛蘭西所想要更正的馬克思主義內部重要的理論立場就是經濟主義。葛蘭西在這樣做的時候，有一些部份是追隨列寧的步履。如前章所述，列寧在廿世紀初的前兩三年曾批判過經濟主義和工會意識。他特別關心經濟主義在俄國推翻沙皇制度這一鬥爭的發展所起的實際作

用。列寧只描繪工會意識的限制。他在《怎麼辦？》寫說：

「各國的歷史都證明，工人階級單靠自己本身的力量，只能形成工會主義的意識，即必須結成工會、必須同廠主鬥爭、必須向政府爭取頒佈工人所必要的某些法律等等的信念。而社會主義學說則是由有產階級的有教養的人即知識份子創造的哲學、歷史和經濟的理論中成長起來的。」^①

列寧亦攻擊「經濟主義」貶低了工人思想中意識形態鬥爭的重要性，讓工人受到資產階級意識形態的影響^②。馬克思和恩格斯曾經做過這樣的批判，所以我們把列寧強調需要理論這點說成是馬克思思想前後一貫的發展，似乎能言之成理^③。

馬克思在十八世紀末也批判過工會。例如在《工資、價格與利潤》(Wages, Price and Profit) 的撰述裡，馬克思講過：

「工會作為抵抗資本進攻的中心，行動得頗有成效。它們遭到失敗，部份是由於不正確地使用自己的力量。然而一般說來，它們遭到失敗則是因為它們只限於進行游擊式的鬥爭以反對現存制度所產生的結果，而不同時力求改變這個制度，不運用自己有組織的力量作為槓桿來最終解放工人階級，也就是最終消滅雇傭勞動制度。」^④

這是假設說，只有在工會以變革工資體制的方式行動剷除從勞動剝削剩餘價值的體制，工會才能實現變革的潛在能力。可是馬克思沒有把他的政治思想詳細闡明，討論要怎麼做。假如像馬克思所言，工會因為自己發現到受形勢所逼只能照以前那樣來做，那麼如何可能從工會主義裡頭加以改變，恐怕一般人就不能很清楚了。假使要變革工會的意識，那麼就要有別處帶給它的若干新的影響才有可能。因此，列寧所發展的實際的政治思想，即組織團體要設法教育工會份子使他

們能夠走出有限的意識，這種發展看來就是馬克思所開始的那種分析所必然有的一種發展。

葛蘭西從列寧取得靈感，但是他把列寧的論點加以推展，使它變成一種嶄新的看法、一種新的社會理論和政治實踐，即新的問題設定。當葛蘭西解釋馬克思和列寧的著作時，他就把他們所開始的對於經濟主義所做的批判加以發展，並試圖把這種批判適用到一九二〇年代和一九三〇年代的西歐社會狀況。

所謂的「經濟主義」和葛蘭西力圖更正的東西到底是什麼立場呢？經濟主義主張，資本主義內部關於無產階級、資產階級或階級派系的物質、經濟利益存有一種矛盾。這種矛盾最後會使以抽取工業勞動階級剩餘價值和利潤為基礎的資本主義經濟體系完全崩潰。這種崩潰情況的產生是不以牽扯到的兩種主要階級的意向為轉移的。在早先的一種經濟主義的看法裡頭是這樣認為，無產階級會越來越貧困，而且要起來對抗其悲慘的環境。馬克思和恩格斯在《共產黨宣言》（*Communist Manifesto*）（一八四八年）裡提到有關資本主義統治下的無產階級生活越來越悲慘，會使該階級最後走向革命，這種論斷被採取經濟主義觀點的人理解成是一種關於工人階級在經濟上是越來越貧困的單純講法。這種經濟主義的解釋，跟對於政治和歷史的變遷採取機械主義和決定論的研究取向是有關聯的。無產階級所進行的革命被人看成是不可避免，也被人視為是資本主義危機必然的結果。同志們必須等待革命的形勢，當革命時機來臨時即馬上行動。在革命的時刻還未來臨時只有等待，無事可為。這種分析的一項重要後果，就是葛蘭西所說的會在政治和產業工會的事務上採取「宿命論」的研究途徑；重要的立場是等待革命發生。

還有，對馬克思所做的經濟主義解釋，曾經低估了馬克思著作比較哲學的那些層面。葛蘭西用來替代馬克思主義的術語，即實踐哲學，講得很清楚。它表明：哲學才是最有關係的東西。還有，不像阿圖塞，對葛蘭西來說，馬克思的哲學是一種人道主義。按照葛蘭西的觀點來說，馬克思曾經說過，在資本主義統治下生活的人貧困交加，部份因為嚴酷的分工，部份因為在剝削形勢長期勞動的條件下，與其他人不能發展出全面的關係，因而他們的發展受到限制。無產階級越來越貧困和越來越悲慘，就這種解釋而言，跟物質的貧困意義不同。「無產階級越來越悲慘」，包括物質的貧困，但它同時意味著人類發展和創造能力的貧困。甚至在相當富足的物質條件下，也會發生這些事情。

在法國馬克思主義哲學家阿圖塞認為是還未成為科學的《神聖家族》（*The Holy Family*）（一八四五年）這一作品裡，馬克思曾經寫道：

「如果社會主義的著作家們把這種具有世界歷史意義的作用歸之於無產階級，那麼這決不像批判的批判硬要我們相信的那樣是由於他們把無產者看作神的緣故。倒是相反。由於在已經形成的無產階級身上實際上已完全喪失了一切合乎人性的東西，甚至完全喪失了合乎人性的外觀，由於在無產階級的生活條件中現代社會的一切生活條件達到了違反人的頂點，由於在無產階級身上失去了自己，同時他不僅在理論意識到了這種損失，而且還……由於實際的必然性……的逼迫，不得不憤怒地反對這種違反人性的現象。」^⑤

同樣的論點，例如在《資本論》第三卷（一八六七年起開始動筆，首次發表於一八九三年～九四年）裡就同樣還在談。馬克思在裡面，提到建立現代工業說：

「這種條件是最無愧於和最適合於他們的人類本性的條件。但是不管怎樣，這個領域始終是一個必然王國。在這個必然王國的彼岸，作為目的本身的人類能力的發展，真正的自由王國，就開始了。但是，這個自由王國只有建立在必然王國的基礎上，才能繁榮起來。工作日的縮短是根本條件。」①

人類能力的這種概念和反過來的人的貧困化的這種概念，從馬克思的早期作品到晚期的作品都有。像阿圖塞所提議和堅持做的那樣剔除馬克思著作裡的人道主義，那麼馬克思分析資本主義背後的主要動機即消失掉了。

葛蘭西和列寧兩人腦袋還是老式的，因此足以使他們認為馬克思主義是一種哲學，是政治經濟學裡頭的一種社會理論。所謂「腦袋還是老式的」，是因為現代常有人以為哲學作為知識和理論獨立的基礎，以及作為政治經濟學的一個基礎，已經完成其任務了。這是一種錯誤的看法，正如我希望在下章說的。暫時我只把重點指出來一下；這就是說，對馬克思主義所做的經濟解釋是列寧和葛蘭西兩人批判的主要目標。就此而論有必要強調列寧，因為蘇聯的史大林主義者（Stalinists）認為他們是列寧主義者，而且事實上還是列寧的精神、思想和遺囑的守護人。可是，這些人卻不注意列寧所強調的，認為要得民心。他們的想法似乎是說，革命後的蘇聯不再需要民心，列寧在《怎麼辦？》裡的立場只能適用於革命以前。即使是如此，對於葛蘭西來說，西方仍然有必要在哲學上從事鬥爭。因為有史大林主義，列寧的非經濟主義的、非決定論的和哲學的這一層面在共產世界就被遺忘了。葛蘭西的努力使得有些人能夠從不同的一面來看列寧，能夠從「葛蘭西的」那一面來看列寧。

強調列寧和葛蘭西之間的連貫性，對於那些為法共而著述的人具有政治上的重要性。尤其在超越阿圖塞的這一階段，目的是要把葛蘭西合理化為重要的舵手和思想家時。阿圖塞提出了非歷史主義的、非黑格爾化的馬克思主義觀點，他也使用修正過的文化霸權概念^⑦。在義大利共產黨裡頭，從史大林主義那裡掉頭而去不是問題，因為葛蘭西是該黨建黨之父。在其他的西歐共黨裡頭，例如在西班牙，葛蘭西就比在法國容易闖入。在一九七〇年代末和一九八〇年代初，英國共產黨越來越有「葛蘭西的風味」，史大林主義的色彩則越來越淡。雖然在英共裡頭和在英國左派其他地方仍然堅持著經濟主義的立場。

在歐洲左派經濟主義的圈子內和在若干的學術裡，對於哲學和社會理論、政治經濟學和社會學之間固有的關係缺乏瞭解。例如《馬克思：社會學和社會哲學著作選》（*Karl Marx. Selected Writings on Sociology and Social Philosophy*）的編者巴托莫爾（Tom B. Bottomore）和呂貝爾（Maximilien Rubel），不管他們著作的名稱是什麼，他們在他們的導論裡是這樣說的：

「正如現代社會學不是馬克思的社會學一樣，現代社會學也不是涂爾幹、韋伯或赫伯浩斯（Hobhouse）的社會學。現代社會學是一門科學，它已經發展出若干途徑，使它本身解脫了它的出身所在而建立現代社會學的人卻仍然糾纏在那裡的種種哲學體系。」^⑧

現代社會學已經改進成為非哲學的科學，我相信這種想法對於社會學和哲學不僅是個潛在的大災劫，而且邏輯上也講不通。是個潛在的大災劫，因為它造成一種形勢，把社會學的爭論，例如像是現象學的社會學家和實證主義者、或韋伯派和馬克思主義者之間的那些爭論，弄成好像是社會學裡頭的爭論，而這些爭論卻是導因於哲學和認識論

上的差異。不能把社會學家當中與哲學言說裡頭的認識論和倫理學的差異找出來，經常就會造成知識上的混亂。

想在社會學和社會理論一方與哲學另一方之間維持一種僵硬的劃分，無論如何在邏輯上是行不通的。因為社會理論使用的基本概念都是要從哲學的立場取得的。不只在認識論上是如此（雖然這是絕頂重要的），而且跟這些概念，例如：人的行動、選擇、道德價值、語言和意義那些概念也有關係。因為哲學和社會學、社會理論的關係是這麼根本，所以預先把它們給分割開來是不對的。試著在這些學科中間維持一種精確的劃分，這是一種實證主義的錯誤。這些要點下一章會進一步發揮。

葛蘭西曾經主張過，不能把馬克思主義（「實踐哲學」）分割成：

「兩部份：『社會學』和系統哲學。把哲學從歷史理論和政治學劃分開來，哲學只有變成形而上學，相反的，現代思想史上最大的成就，由實踐哲學表現出來的，卻正是哲學的具體的歷史化，卻正是它同歷史的統一。」^①

現在讓我們回到葛蘭西批判經濟主義所引起的問題上來。不是只有工人階級才不能逃脫經濟一團體的立場，以自己完全直接的經濟利益來形成政治看法的基礎，進行政治和經濟的行動。任何的階級或階級的聯盟、階級的派系，也都會這樣做。義大利北方的資產階級活動也完全像一種經濟一團體的利益團體，因而根據葛蘭西的分析，他們在義大利的國家或市民社會裡就不能建立文化霸權的領導。法國和英國的資產階級對抗他們各別社會的封建貴族，革命成功後建立了比較成功的文化霸權的領導。北美的資產階級一旦在一七七六年把英國當作帝國強權成功地打倒之後，就不必再面對要克服的而且屹立不移的

貴族。東北方的工業資產階級終於在一八六〇年代初美國內戰之後，完成了對國家和經濟的宰制。

文化霸權的領導表明，必須不時地追求代表全民和國家利益而非狹隘的資產階級或其主要的一小撮利益的政策。義大利北方的資產階級，就是沒有做到這一點。爲了擊垮以一種理論立場這一姿態出現的經濟主義的狹隘看法，葛蘭西強調了這一點。可是，這不是說他沒有看到國家裡頭宰制集團的經濟利益。例如，他寫道：

「無可爭論的是：文化霸權的前提是……領導團體要做經濟一團體那種性質的犧牲。同樣無可爭論的是：這種犧牲和這種妥協不能觸動基礎，因爲如果文化霸權是倫理—政治的，那麼它也就不能不是經濟的，就不能不以領導團體在經濟活動的關鍵核心所發揮的決定性作用爲基礎。」●

雖然如此，我認爲，對葛蘭西來說文化霸權的領導基本上是包括生產一種社會其他從屬的和結盟的階級與團體都接受的世界觀、哲學和道德看法。例如，葛蘭西探索北美的文學，想找出美國的資產階級爲什麼能超越其經濟一團體的階段，在哲學的範圍扮演世界領導者的角色，他在《獄中札記》總結說：美國的占主導地位的階級……

「沒有真正的上層建築，沒有文化的自覺，沒有自我批評。（美國）還沒有在市民社會的架構內創造一種世界觀和領導人民的知識份子團體……。」●

美國人不能在文化霸權上領導（有人認爲，這種現象在一九八〇年代還持續著）的一個最主要的理由就是：美國沒有生產出超越實證主義和經驗主義的一種世界觀、一種哲學。甚至葛蘭西所渴慕的美國的實用主義，也不能突破美國反知識的、實證主義的同時又在比較一

般的水平上是素樸的宗教文化。以葛蘭西完整的世界觀和道德的這一意義來說，不能把哲學看成爲在美國行得通的一種知識活動，因此它就不能生產這樣的一種哲學，從「文化霸權」上來領導西方世界。對其他西歐人民同時也對其他世界上許多有教養的人來說，美國哲學完全是不存在的。儘管美國的哲學家對語言學做了若干有價值的貢獻，可是美國的整個文化在許多歐洲知識份子看來還是粗俗不堪。這種哲學或許可以吸引世界上沒有受過教育的人，但是一個國家如果不能領導有教養的文化團體，還是不能有文化霸權。沒有文化霸權的同意和領導，一個像美國這樣的國家，在第二次世界大戰之後只能使用軍事武力或經濟力量施加壓力，或企圖操縱形勢以符合其本身狹隘的經濟利益。而這樣做，只有進一步的削弱它在那些有教養的團體中的地位。但是這些團體是這樣的一種團體：如果說美國還想在世界資本主義裡頭達成完善的文化霸權，它們就是需要從道德上、哲學上和文化上加以領導的團體。

在我們以一般的方式考察有關哲學和社會理論的這些問題前，檢討一下葛蘭西對克羅齊的哲學所做的批判有其重要性。有這種必要是因為，譬如若干教條的馬克思主義者曾經主張，葛蘭西仍然陷在他從克羅齊那裡學到的哲學的唯心主義裡面，因此以他們的看法來說，就不能把葛蘭西算作是一名「馬克思主義者」^①。要評估這種主張，就要討論一下克羅齊。

第二節 克羅齊和唯心主義

義大利的哲學家克羅齊在廿世紀初宰制著義大利的知識生活。克

羅齊在變成一名比較黑格爾化的歷史哲學家之前，在一八九五年和一九〇〇年這些年之間曾是身受馬克思主義哲學家拉布里奧拉（Antonio Labriola）影響的馬克思主義者。拉布里奧拉使用葛蘭西後來重建的術語「實踐哲學」來描繪馬克思主義。可是葛蘭西更密切地注意拉布里奧拉的學生克羅齊。因為克羅齊對一九二〇年代初的義大利思想發揮過影響力，葛蘭西把克羅齊看成是廿世紀跟黑格爾等量齊觀的人。克羅齊曾經批判實證主義和科學主義，批得相當兇悍，尤其因為他認為這類型的觀點產生過反倫理的影響。

克羅齊不只有寫哲學，他也積極地參與政治。一九二〇年他在齊奧里蒂（Giovanni Giolitti）的政府擔任過教育部長。即使克羅齊不是一名法西斯主義者，但一九二二年墨索里尼上台時他起初還同情過墨索里尼政權。他希望緩和法西斯主義的影響力，把倫理的一面塞進義大利的政治裡頭。身為義大利和國外的知名人物，法西斯主義政府不能公開地攻擊他，也不能把他關到監獄裡頭。

對葛蘭西來說，克羅齊和黑格爾之間的相似處不只有（或者甚至於主要是）克羅齊是一名黑格爾派而已，而且也在於他們各別哲學的知識意義與影響力。克羅齊是他那時代占主導地位的哲學家，至少在義大利。一如葛蘭西所述，克羅齊一定也批判地探討過黑格爾，就如馬克思曾對他那時代占主導地位的哲學家展開批判一樣。克羅齊曾經被人認為是一名「唯心主義」的哲學家，葛蘭西或許有過這種看法，但他只是在仔細地考察過他的作品之後才這樣地看他。可是，如果把克羅齊的哲學看成是這樣單純的一種唯心主義，就不能適當的掌握住它了。要看為什麼是這樣，勢必首先要討論和界定「唯心主義」這個術語。做過這件事情之後，才能把克羅齊哲學立場的性質拿來同其他

唯心主義的形式相互比較。

就這點來說，所使用的「唯心主義」這個術語是意謂著一種立場。這種立場在瞭解和解釋主要的歷史變遷時強調思想和道德價值的角色。道德價值和思想被人認為是想達到比較好的世界，從歷史上推動人民行動的最重要因素。這種觀點跟唯物主義相對立。唯物主義主張，造成歷史重要變遷的行動都是由階級的物質經濟利益產生的。唯心主義者曾經被唯物主義的馬克思主義者批判，說他們在評估一定的形勢中有什麼才是真正可能得到的東西時，太過不現實了。以唯物主義的馬克思主義者觀點而言，譬如拿俄國哲學家普列漢諾夫的觀點來說，唯心主義是低估了在所有歷史形勢中發揮作用的那些物質、經濟決定因素的重要性。只有階級的物質利益才造成歷史的變遷。

葛蘭西拒絕唯心主義和唯物主義兩者的立場，而且他也認為馬克思拒絕這兩者的立場。馬克思所闡明的立場是一種「辯證唯物主義」的立場。這種立場試圖保存唯心主義的「能動面」（這是人的意識在思考變革自然和社會的方式時所起的作用），同時也想避免以非辯證唯物主義的方式使精神起著純粹消極的作用。馬克思在葛蘭西引用到的《關於費爾巴哈的提綱》（*Theses on Feuerbach*）這一文章裡表示：

「從前的一切唯物主義的主要缺點……是對事物、現實、感性，只是從客體的或直觀的形式去理解，而不是把它們當作人的感性活動，當作實踐去理解，不是從主觀方面去理解。所以，結果竟是這樣，和唯物主義相反，唯心主義卻發展了能動的方面，但是只是抽象地發展了，因為唯心主義當然是不知道真正現實的、感性的活動本身的。」¹⁰

馬克思和葛蘭西兩人的目的都是強調人類的物質、實踐的一面，不像黑格爾和黑格爾派（Hegelians）這類的唯心主義哲學家那樣，仍

然停留在以哲學來說明的一種非常抽象的水平，不想在現實的歷史環境裡頭達成他們的理想、計劃和道德價值。

馬克思繼續在《關於費爾巴哈的提綱》這樣說明：

「人的思維是否具有客觀的真理性，這不是一個理論的問題，而是一個實踐的問題。人應該在實踐中證明自己思維的真理性，即自己思維的現實性和力量，亦即自己思維的此岸性。關於離開實踐的思維是否具有現實性的爭論，是一個純粹經院哲學的問題。」^①

因此，對馬克思來說，實踐的活動是認識真理的唯一方式，尤其是在創造歷史或政治的領域。

回到克羅齊來說，在這裡指出這點很重要：克羅齊是站在一種認識論的立場上，這種立場認為，人類不能認識我們認知背後的外在世界，我們只知道我們精神、我們意識的內容。以克羅齊的看法來說，拿康德的「實體」的存在來支持我們確實體驗到的「現象」，邏輯上是不合理的。我們也不能夠知道還有一個上帝存在於那裡的另一個、形而上的世界。這種形而上的觀點和認為康德的實體存在的看法都是認為，我們可以知道不能為人所知的「先驗的」客體。一切可知的東西，都必須通過歷史的行動（在這裡，所謂的「歷史」是從廣義的意義來講的，即：自然和社會的這一變遷中的世界）。所以，克羅齊的政治活動是他的哲學基本的部份——因為只有以這種方式才能考驗哲學，證實哲學。這樣我們就不能毫無限制地把他的哲學簡單地稱之為「唯心主義」。克羅齊強調，歷史的變遷是人類行動和政治行動意志的結果，不是某些類似自然世界產生變遷的那些避免不了的過程的副產品。

在解決知識問題方面，克羅齊非常接近實用主義。實用主義把科技（包括實驗室測試的初步形式）看成是自然科學考驗和生產知識的

地方。同樣的，在歷史和政治的領域，正是改變歷史環境的行動才提供了社會科學的知識考驗。克羅齊把這種想法加以推展，他說，哲學也能在歷史中加以考驗，凡是能夠使人或團體完成歷史、政治環境變革的哲學，事實上都是好的，或者是合適的哲學。實用主義主張，假如經過預測的變革因為通過科技或是政治行動，把特定的理論架構應用到現象上，結果造成了這個世界，那麼我們就可以把理論架構當作真理接受下來。克羅齊似乎也持有類似的（如果不是相同的）看法。

可是作為一個令人滿意的認識論立場，實用主義的問題是：在必要條件的意義上，若干理論才「行得通」；這就是說，它們有結果或者它們的預期實現，但是它們似乎在其他方面很難叫人相信。例如，實證主義也許內部毫無條理，或者它們跟其他根基穩固、有條理的世界觀相互衝突。比方說，魔術就是如此。魔術的預測和結果也許比偶然所期盼的還要更精確。但是，在其他的基礎上，它自己對怎麼會這樣、如何會這樣的說明，仍然很難叫人相信。宇宙有善和惡的力量能任由魔術操縱，產生想要達到的結果，這種想法跟我們其他的由理性建立起來有關整個宇宙和世界的看法並不相容。後一種觀點對於從若干人透過像符咒、藥劑或護身符來操縱的這類額外的魔力而言，是沒有地位的。

不管是對於除了實用主義標準以外的東西來說，或是對於替代它們的東西來說，似乎都需要若干合理性的標準，例如像理論內在一致性的標準等。葛蘭西強調世界觀的知識完整性，我們能夠把它看作是承認，克羅齊變種的實用主義在判斷哲學方面本身是不夠的。比方說，成功的奪取政權這一點就不能夠拿來當作選擇不同政治哲學的一種合適的方法。葛蘭西是把哲學合理完整性程度的標準，拿來判斷世界觀，

判斷道德目標以及在一定的政治哲學裡頭用來達成這些道德目標的手段。從葛蘭西的立場能批判義大利的法西斯主義，但克羅齊就做不到這點了。因為克羅齊起初曾經是支持這種政治哲學形式的人。假如說，判斷政治哲學的唯一標準是看它能不能取得政權，從而能不能通過行動影響變革，那麼克羅齊這樣做立場就完全一致了。

克羅齊主張，哲學同人的意識有關，因為哲學是構成世界的意識。但自然和社會歷史的世界卻不是像經驗主義一樣簡簡單單地就刻劃到人的意識上的，我們對於它們必須積極地加以掌握。克羅齊認為，有兩種主要的、跟使人能夠掌握世界的哲學有關的活動類型：

第一種類型是知識活動，它有兩種形式：

- (1)直覺——跟美的概念有關；由美學來研究；
- (2)抽象——跟真理的概念有關；是通過克羅齊所謂的邏輯來研究；

其次的類型是實踐的活動，它也有兩種形式：

- (3)經濟活動——包含實用的概念；由經濟學來研究；
- (4)倫理活動——包括善的概念；是通過倫理學科來研究●。

以克羅齊的觀點來看，哲學只有通過歷史的判斷，才能實現它的真理。歷史跟生活、行動、實踐性有緊密的關聯，而且正是因為跟這些東西有關，才能考驗知識。克羅齊寫道：

「事實上，一切不管是什麼樣的具體知識都跟與生活有關聯，與行動有關聯的歷史的判斷地位相同。它譜出休止符，或者打出一種預示，都能發揮作用，剷除……擋住人們清楚看到明顯跑出來的那種形勢的任何障礙。」●

葛蘭西非常看重克羅齊所強調的關於人的意識的建構角色。但這

並不意味著說，不受以前已有的範疇的限制，人可以完全自由的認識這個世界。或者是說，外在的世界能以個人或者團體所選擇的任何方式加以建構。思想跟歷史、物質世界的關係，是不准讓克羅齊和葛蘭西兩人身上出現這樣完全唯心主義的解釋的。強調人的意識的建構角色是意味著，全體的人可以形成一些變革的計劃，可以行動，試著來達成這些計劃，不管是以科技的方式或者以政治行動的方式。一定的歷史情況連同它特殊的技術、經濟和政治環境都起著能夠做什麼的這一限制的作用。因此在其他的計劃表現了變革的真實可能性時，有些變革的計劃可能還是烏托邦、非現實的東西。在衡估想變革政治、歷史或文化環境的行動時，是需要社會理論幫助的。依葛蘭西的觀點來看，在評估那一種行動會成功，那一種又會失敗，以便達成一個團體在特定國家和特定環境的目標時，社會理論能夠引導這些團體。

最後，葛蘭西認為克羅齊是一名「思辨」的哲學家，他所主張的哲學和歷史的聯繫永遠不可能變成具體的形式●。它們仍然是抽象的東西，不會同任何具體的和有效的政治變革綱領扯上任何關聯。克羅齊的政治活動不能達成其哲學所要求的那種主要的變革（即道德上的變革，不通過政治運動或國家行使政治暴力或武力走向「倫理國家」，走向教育其國民免除暴力的使用來達成一個道德體系的國家。）法西斯主義業經證明是太過熱衷於使用武力和肉體的強制，因此克羅齊是不能夠以道德的指導影響它，來走向一個「倫理國家」的建設。

葛蘭西結果認為，只有一個以工業無產階級、知識份子、藝術家和農民為主的強有力的共產黨政黨，才能抵抗法西斯主義。葛蘭西總結說，哲學和道德必須變成集體的財產；個別的哲學家，像是克羅齊，在廿世紀的形勢下是發揮不了什麼作用的。在現代形勢下，「現代君王」

必須是一個政黨，而非個人。

在葛蘭西的早期著作裡有一種濃厚的道德成份，這是他在某種程度上從克羅齊那裡取得的。在那裡，葛蘭西把人看成是能夠創造自己的歷史；既不是神，也不是黑格爾的絕對，更不是客觀的歷史規律支配著歷史——人創造自己的歷史，而且有能力支配這個過程。因為這種看法，使葛蘭西不能不批判兩種歷史的宗教觀，尤其是羅馬天主教和各種形態的實證主義。實證主義採取的形態之一即社會達爾文主義，認為歷史是包含物種之間的戰爭、衝突的過程，認為（由於引伸和錯誤的推斷）歷史是包含一個民族或一個「種族」對抗另個民族或種族的戰爭、衝突的過程。實證主義也出現在馬克思主義本身裡面，譬如像是在普列漢諾夫和布哈林（Nikolai I. Bukharin）的著作中。在這種馬克思主義裡頭，曾經提出了資本主義必然崩潰和社會主義必然到來的歷史發展鐵律。一如後面要討論到的，葛蘭西反對這樣的觀點，他主張：人民能夠並且也應該站在一種哲學世界觀（實踐哲學）（具有跟該哲學能配合的新經濟和政治體系）的基礎上，通過能夠實現新型文化霸權文明的政治行動來控制歷史。

像這樣的一種立場，即不宜稱之為「唯心主義」，因為葛蘭西主張，具體的政治哲學是一定要試著達成思想上認為對於男人和女人發展他們的創造力有其可能和必要的那些變革。這種立場跟未能提出一種合適的政治立場的那種克羅齊的立場相反。即使我們在前面已經看到，克羅齊是主張哲學在歷史中才能加以考驗。葛蘭西也認為，在從事一些毫無成果的冒險（工人運動潰敗下來、工人和他們的領袖遭到槍殺或入獄以及社會主義的事業推遲了好幾年）之前，實有必要認識任何特定社會的經濟、政治和軍事形勢^⑤。為了完成這項任務，就要有社

會理論來替目標放在變革、想建立新文化霸權世界觀的政治運動所支持的哲學目標服務。

葛蘭西的原創性和力量在這裡：他主張馬克思主義需要有若干的倫理學組成成份；通過具體的政治行動來達成若干可能的改變，也有必要提出一些幻想。政治綱領的內容將視按照可能是最先進的——從實踐哲學得來的——哲學觀點來尋求變革的該團體的時間與地點的不同，而有所不同。一如最近一位作者費米亞（Joseph V. Femia）寫的：

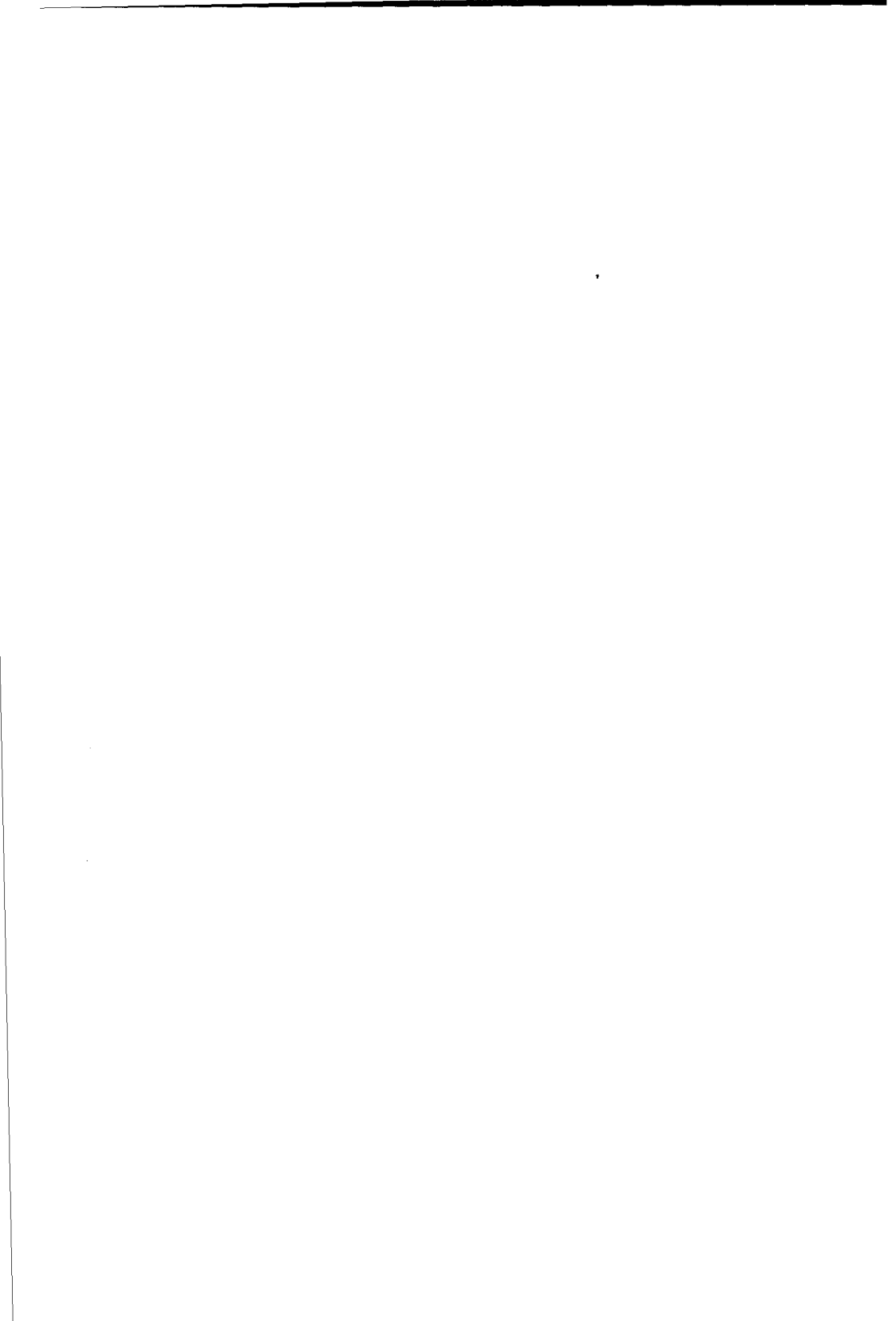
「假如像葛蘭西認為的，社會主義並不是寫在歷史的邏輯裡，那麼它必然是根據一種理想的目標，一種所謂『應然』的觀點。應然開放性和無限制的視角取代了決定論封閉的鎖鍊。只要人跟現實的關係不是消極的、科學的關係，『應然』的面向對於政治就很實際了。」●

但葛蘭西並沒有從這種觀點推論出說，馬克思主義是「比較關心所有人的才能的全面發展，而不注意經濟矛盾」●的學說。對葛蘭西來說，馬克思主義不只是一種分析的工具或者政治行動的南針而已，它還是一種嶄新的哲學，一種新的世界觀。是這樣，所以「不管是政治經濟學或者是社會學，都不能提供適當的理論基礎。」●葛蘭西認為，馬克思主義是一種新的道德哲學，而這種倫理學的面向部份是從葛蘭西批判地研究克羅齊裡產生出來的。葛蘭西不像克羅齊，葛蘭西認為假如新道德哲學要變成文化霸權，就需要集體的 political 組織。

因此，假如我們想抓住文化霸權這個社會理論概念的完整意義，在這點上哲學就變成絕對必要的術語。因為，它牽涉到在社會進行道德和哲學的領導的這個中心思想。所以在第三章我們要對哲學和社會理論之間的關係詳加探討。

- ① Vladimir I. Lenin, *What is to be done?* (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1961), pp. 50–51.
- ② 見 *Ibid.*, pp. 63–68.
- ③ 見 Christine Buci–Glucksmann, *Gramsci and the State* (London: Lawrence & Wishart, 1980)
- ④ Karl Marx, *Wages, Price and Profit*, (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1952), pp. 94–95.
- ⑤ Karl Marx, *The Holy Family*, (London: Lawrence and Wishart). 見下列書籍引文: Tom B. Bottomore & Maximilien Rubel, *Karl Marx on Sociology and Social Philosophy* (Harmondsworth: Penguin Press, 1971), p. 237.
- ⑥ Karl Marx, *Capital*, Vol. 3, (London: Lawrence & Wishart, 1977) . 引文見 Tom B. Bottomore & Maximilien Rubel, *op. cit.*, p. 286.
- ⑦ 見 Christine Buci–Glucksmann, *op. cit.*, p. 72.
- ⑧ Tom B. Bottomore & Maximilien Rubel, *op. cit.*, p. 63.
- ⑨ Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks* (London: Lawrence & Wishart Press, 1971), p. 436.
- ⑩ *Ibid.*, p. 161.
- ⑪ Antonio Gramsci, *Notebook 5*, p. 105. 引自 Christine Buci–Glucksmann, *op. cit.*, p. 319.
- ⑫ 見 Joseph V. Femia, *Gramsci's Political Thought. Hegemony, Con-*

- sciousness and Revolutionary Process* (Oxford: Clarendon Press, 1981), p. 62.
- ⑩ Karl Marx, *Theses on Feuerbach* (第一條論綱), 這條論綱可以在下書找到: Tom B. Bottomore & Maximilien Rubel, *op. cit.*, pp. 82-84.
- ⑪ *Ibid.*, p. 82. (*Theses on Feuerbach* 第二條論綱).
- ⑫ 見 Morton White, *The Age of Analysis* (New York: Mentor, 1955), p. 46.
- ⑬ Benedetto Croce, *History as the Story of Liberty* (London: Allen & Unwin, 1941), pp. 33-34. 首次以義大利文發行, 書名是: *La Storia come Pensiero e come Azione* (1938).
- ⑭ 見 Joseph V. Femia, *op. cit.*, p. 97.
- ⑮ *Ibid.*, chapter 3, pp. 87 & 121, 討論葛蘭西論羅莎·盧森堡 (Rosa Luxemburg) 部份。
- ⑯ Joseph V. Femia, *op. cit.*, pp. 121-122.
- ⑰ *Ibid.*, p. 122.
- ⑱ *Ibid.*, p. 122.



第 3 章

新的問題設定

圍繞在文化霸權概念上的新的問題設定，產生了兩個基本問題：第一，我們應該怎麼考察哲學和社會科學的一般關係？其次，我們應該怎麼考察道德、政治哲學和社會學的特殊關係？我們要在本章探討這些問題。在第一節檢討牽扯到的若干一般問題後，第二節要針對馬克思然後針對馬克思主義做較詳細的介紹，第三節則考察第二個問題。

第一節 哲學和社會學

在這裡爲了要討論哲學和社會科學之間的關係，我要提出作爲出發點的假設如下：在過去哲學和社會科學之間有用的、可行的關係，已經因爲在這兩個學科領域發展出來的形形色色的實證主義受到了妨礙。社會科學，尤其是在英語世界的社會科學，被許多研究社會科學的人說成是實證主義的科學。就是說，把它看成是避免價值判斷的言說，而且在這裡頭，理論命題被看成是從經驗上可以證明或不能證明的。社會科學要是有了這樣的一種自己的定義，那麼社會科學家就很難（假如不是不可能的話）賦予哲學的言說更多的意義。這樣的哲學言說，我們把它看成是具有一些命題的特色，這些命題從經驗上不能

夠證實，因此是沒有旨趣或意義的。哲學總是被社會科學家看成是跟價值判斷有關，因此不是價值中立的社會科學所關懷的東西。

可是，這種哲學的圖像並沒有精確地描繪到二十世紀中葉以來英國哲學家製造的許多哲學。這類型的哲學就像社會科學家一樣，也想避免價值判斷。語言哲學家毋寧是關懷分析關於道德言說的概念，在反對「維也納圈子」(Vienna Circle) 認為價值判斷嚴格說是無意義的這一早期的邏輯實證論觀點時，它強調道德判斷在邏輯上是可能的。可是除了像在洛斯(John Rawls)的著作中有的若干值得注意的例子外^①，後來的語言哲學家本身也避免做出詳細的價值判斷。把主要的工作看成是要涉及例如：「善」、「職責」、「正義」、「法權」、「自由」和「應然」這些基本的道德概念之分析，同時考察它們在通俗語言中如何產生作用。但是這種討論對於包含在任何一定時候的通俗語言中的價值判斷，卻疏於考察，不加批評。

洛斯的作品表明跟這類的研究手法決裂。他不僅想分析概念，而且也把目標放在確定應該涵蓋什麼樣的正義理論上面。為了幫助他自己進行這項工作，他利用康德的自主性概念。他說：

「道德哲學變成關於合適地說明理性決定這一成果和概念的研究。……我認為康德說過，當個人作為自由和平等的理性存在物，盡可能妥善地表現他的本質來選擇他的行動原則時，他就是自主地活動著。他遵循的這些原則沒有人接納，這是因為他的社會地位或天賦，或是因為他所生活的特定社會，或是他碰巧想要的一些特定事物。遵循這些原則，就不是以自主的方式活動著。」^②

洛斯按照純粹哲學的角度，也就是說，根據理性自主性的這一假設來闡明他的正義理論。洛斯有這種說明他工作的方式，他就沒有利

用社會學。他不想提供一項分析，說明在當代世界的一些特定社會中到底是什麼東西使人得不到正義、公平和自由。例如他說，不管是社會主義還是資本主義，或者是這兩種主義的某種混合品——

「我想，都不能夠預先決定正義的要件最完整的答案是什麼。對這個問題，大概也沒有一般的答案。因為它絕大部份取決於每一個國家的傳統、制度設施和社會力量以及每個國家特定的歷史環境。正義理論不談這些問題。」③

洛斯的作品作為道德、政治的哲學有其重要性。但是假如作為社會理論來考察它，它就抽象了，因為它不容易跟任何現有社會的社會實踐產生關聯。當然，洛斯並不以為應該這樣做。反過來說，葛蘭西就認為，哲學是應該跟不自主性和自主性有關聯，即跟人因為他們的經濟、政治和文化環境的關係在選擇上受到的一些限制有關聯。正如以下所要講的，對葛蘭西來說，社會學是不能跟道德或政治哲學脫離關係。

就這點來說，另外一位社會理論家和社會哲學家哈伯瑪斯 (Jürgen Habermas) 的作品有其重要性。哈伯瑪斯既想依賴德國哲學 (包括康德 Immanuel Kant 和黑格爾)，也想利用從語言哲學取來的思想。他又採用康德對於不自主性和自主性的區分，來做為他的社會理論的基礎。對哈伯瑪斯來說，理性自主性的潛在性是人類語言的使用者獨特的性質。另外，只要是因為哈伯瑪斯認為黑格爾創造了最後的哲學「體系」，那麼黑格爾就還是有重要的背景性影響。從黑格爾以降，就像青年黑格爾派 (Young Hegelians) ——除了最具關鍵性的人物馬克思外——所理解的，建立龐大的哲學體系已經變得不太可能。黑格爾曾創造過最後有系統的「唯心主義」哲學，在這一套哲學裡頭，

精神(Geist)或意識在本體論上是基礎的東西。在黑格爾之後，許多哲學家(例如包括費爾巴哈)，轉向了把生活的物質基礎認為是較重要的那些形形色色的唯物主義。馬克思認為，這種形式的唯物主義不妥當，因為它太死板，跟人的意識在經濟與政治變革中所扮演的角色無關。

自然科學的方法對現代哲學家的關懷發揮了強有力的影響，包括若干馬克思主義者。對以後的發展有決定性作用的是，恩格斯也受到以下要討論的這種趨勢所影響。對這些思想家來說，自然科學似乎具有取得真正知識的唯一值得信賴的方法。這種研究途徑自此產生了它自己的問題，這個問題社會科學的哲學到現在還在深思。

哈伯瑪斯想對這批問題連貫地研究下去。他提議把強調重點加以轉換。從馬克思主義建立的物質生產的典範轉換成溝通的典範，作為對生產的一種補充而非取代物質生產①。

哈伯瑪斯的溝通典範是一種這樣的典範，在這種典範裡頭，「理想的言談環境」(the ideal speech situation)的這一分析模式作為理解、證明和解釋的一種方式產生作用，也就是說，在關於一種環境的社會實踐裡製造一些變革，在這種環境裡，所有的參與者都可以自由的交談，能夠完全跟其他人溝通，不用害怕施加在他們身上、目的在扭曲他們所溝通的東西的這些肉體、經濟、社會或心理的壓力。這就使哈伯瑪斯能夠把像是關懷正義、平等和自由的這些道德哲學和政治哲學論點聯繫起來。例如他說過：

「根據我的想法，哲學家應該解釋道德的觀點，而且——盡可能——證明這種說明是具有普遍性的這一看法，指出它不只是反映普通人、男人、現代西方社會中產階級成員的道德直覺的理由。任何還超過這点的東西，都是參與者之間道德言說的事情。……易言之，道德

哲學家必須把超過價值懷疑論與價值相對論的這一基本批判的實質問題，留給道德言說裡頭的參與者……。」^⑤

哈伯瑪斯的觀點，就它想確立道德言說在邏輯上的可能性這點而言，有其重要性。但是正如接下來看會變得比較清楚的是，哈伯瑪斯在這裡所採取的觀點是有限制的。就以道德哲學家的身份而言，哈伯瑪斯不該迴避關於一些實質的道德問題的討論。

回頭來談本書的主要論證，在嘗試消弭社會科學(尤其是社會學)和道德、政治哲學之間現有的鴻溝中，我所關心的是要表明像文化霸權這樣的一種概念，假如它不是基本的概念，那麼它也是有用處的概念。葛蘭西在這種概念上所做的努力，構成了哲學和社會學之間一種重要的聯繫。通過葛蘭西對於同意這一問題付諸的關懷——人們在其社會的文化、經濟和政治事務上，應該自由、自主和理性的瞭解與參與——這兩個學科之間的聯繫銜接起來了。這種關於自由、理性、同意和參與的想法，在亞里士多德(Aristotle)的「城邦」(Polis)觀念裡有其根源，因此看到浮現在其他社會和政治哲學家作品上面的類似思想不足為奇。葛蘭西對於同意這個問題所付諸的關懷，跟哈伯瑪斯和洛斯後來的作品類似。實際上，我們跟隨葛蘭西的腳步走，是應該尋找社會哲學與社會理論之間的這類聯繫。不要像有些人所做的那樣，因為例如哈伯瑪斯是位折衷主義者，就輕視這樣的一位哲學家^⑥。

葛蘭西關於文化霸權的問題設定，關懷那一種哲學或世界觀在社會上是基本的，更尤其關懷到在資本主義社會形態統治下的工人階級裡頭可以找到的那一種哲學(假如有的話)。用葛蘭西的話來說，哲學既不是純粹學術上的學科，它跟馬克思主義傳統所謂的「意識形態」也不是相同的東西。葛蘭西在《獄中札記》重要的一段內文，表述他

的關懷如下：

「必須打破一種傳佈得很廣的成見：哲學是一種奇怪的、困難的東西，只因為它是一定範圍內的專家或專業和有條不紊的哲學家特殊的智力活動。爲了打破這種成見，必須先通過說明每個人特有的『自發的哲學』的範圍和性質這一方式，來證明所有的人都是『哲學家』。這種哲學包含在：

(1)語言本身裡面；語言本身不只是語法上毫無內容的一些詞語總和而已，它也是一定的概念和觀念的總和；(2)『常識』和『機智』裡面；(3)民間宗教裡面，因而也包含在全部歸在『民俗』這一名稱項下的整個信念、迷信、觀點、觀察事物和行動方式的體系裡面。」⁷

重要的是指出葛蘭西在這裡（如果不是明顯而是隱約的話）所講的：通俗的語言裡頭也包含不是有系統的組織起來但仍然產生影響認知和行動這一作用的哲學概念。注意到語言對哲學具有重要性這點，葛蘭西不只瞭解（無疑的，這是因為他在都靈大學 Turin University 研究了語言學、文學和哲學），按照某種類型的現代語言哲學的方式使用所謂「通俗的語言」來解決哲學問題所產生的限制，他也瞭解。從葛蘭西的立場來說，這種解決哲學問題的辦法是有障礙的。因為它認爲——按照我的看法來說是正確的——在哲學思想發展的任何特定階段在每種通俗的語言裡都包含哲學思想。如果是這樣，那麼通俗語言就不能用來作爲中立的、解決哲學爭端的上訴法庭，因爲在它內部所含有的一些解決辦法中包含著一種偏見。哲學思想存在於通俗語言中的這些例子，我們可以在例如究竟是什麼構成人格的概念、道德思想、關於法律責任的思想以及有關市民對國家的責任這些政治思想裡頭看得到。

宗教跟語言本身一樣，也是哲學的、倫理的和形而上的概念和關懷侵入普通人民生活裡面的重要例子。葛蘭西以為，黨重要的部份工作「必須投注在宗教或世界觀的問題上面」⑧。(第四章要更詳細討論這一問題)。對葛蘭西而言，共產黨必須是而且「也只能是知識與道德改革的宣揚者和組織者。這也表示，要創造使最高完整形式的現代文明實現的民族—人民全體意志隨後發展的領域。」⑨

雖然國家能夠影響這點，但是決定在社會或者在整個世界領域，例如「英語世界」，散佈那一種哲學（如果有的話），跟其他的組織也有關聯。在一個國家裡頭並不構成政府核心的政黨，或許也提供了這種哲學教育。大學、學院、專科和一般學校也牽扯到這個過程，雖然在歐洲社會它們大部份是由國家設立的，或者是由允許它們以繼承贊助人留給它們的財富這一方式來經營的國家設立的，不過對於課程和研究這些問題，它們確實或多或少不必受到國家的干涉。但是，國家能夠干涉和刪除它認為沒有優先性，或者是危害到國家的那些範圍的研究基金。國家也會嘗試影響學校、大學和學院的課程。

國家和市民社會中主要的社會制度設施，比如宗教組織，確實想影響在社會上是屬於文化霸權的哲學的那種哲學。另外，按照葛蘭西的觀點來看，產業組織也用生產一套是萌芽形式的世界觀的這些信仰、價值和實踐或甚至哲學的方式，以影響它們員工的生活⑩。

教會和宗教組織傳播有時候是在它們自己的教育機構內以高度知識抽象方式形成的哲學思想和道德價值。這種組織在市民社會活動要得到國家准許，形式或是如此規定，或者習慣和作法上是如此。不管宗教組織是籌款、利用捐贈基金、行使宗教儀式或者籌組它們自己的教育計劃，國家都能夠監管。但是國家一旦賦予這些自由，教會和宗

教運動則變成獨立的哲學和政治的批判重要的、有效的資源。教會和宗教運動過去在不同的複雜程度上提供哲學教育的主要資源，目前依然如此。葛蘭西認為，教會涉及到的教育過程特別有效，因為教會和儀式的活動有關聯。在學校利用過視聽器材、音樂、繪畫和其它藝術、觀眾的參與以及通過積極地參與學習的這些教育方法很久以前，幾世紀來教會就已經利用過這些方法了。教會爲了取得社會的文化霸權，以資助若干社會團體或階級的組織這一面貌出現，它過去所起的和目前還在起的作用，給葛蘭西自己認定共產黨在想建立文化霸權時所扮演的角色提供了一個模式。

有些社會科學家可以很有理由說，這是不足爲奇的——所以有時候我們說，像馬克思主義這樣的一種現代政治意識形態，在作用上跟宗教是一樣的●。意識形態的作用跟宗教的社會學和心理學作用是類似(如果不是等同的話)，有人把這點看成是一種價值中立的看法。但是這種看法是從不賦予宗教言說所提的命題任何一種「意義」的實證主義哲學形式那裡取得的。因為這些命題不是像自然科學部份的命題或數學的命題一樣，可以在經驗上證明或者否證。

這種邏輯實證論的原則，不管是它的驗證形式或者它的否證觀點，都是排除宗教和形而上學的命題、道德的判斷、政治的意識形態和普通定義的哲學，例如在這個問題裡用的：「你的生活哲學是什麼？」的定義，而不把它們看成爲有意義的言說範圍。披上種種偽裝形式的實證主義，長久來在人文與社會科學裡都是占著主導的認識論上的地位，儘管像是現象學、存在主義、結構主義和批判理論這樣的新立場有時也取得若干的成就。

社會科學裡頭的實證主義有時候（相當一致地）導致倫理和政治

的相對主義——因為如果在道德的命題裡嚴格地說沒有「意義」的話，那麼就不能以任何有意義的方式來說這個特定的價值體系比任何其他的好或壞。根據任何實證主義一貫的看法來說，政治和道德體系之間不能有任何理性的判斷，因為不能賦予判斷任何的意義。道德和政治的判斷或許被實證主義者看成是根據講話者的感覺對於一場行動所做的報告。例如，「拷打政治犯是不對的」這一說法，可以把它用另外的方式說成是：「我對於人們因為他們的政治信仰而遭到拷打感到厭惡。」但是，這種命題對於實證主義來說，不能把它看成是對於客觀的道德理性標準有任何主張。

維根斯坦 (Ludwig Wittgenstein) 提出了一種重要的、使人印象深刻的、論述嚴謹又有影響力的邏輯實證論觀點。他在《邏輯哲學論文集》(Tractatus Logico-Philosophicus) 裡面表示：

「六：四一 世界的意義一定是在世界的外頭。在這個世界裡面，萬事萬物確實是如此，碰巧是如此。世界裡頭沒有價值——假如有的話，也是沒有價值……。

六：四二 ……不能有倫理的命題……。

六：四二一 可以看得出來，不能把倫理學表達出來。

倫理學是先驗的。」●

實證主義的社會科學家沒有脫離開早期維根斯坦嚴謹表達的這種看法。可是後來維根斯坦自己放棄了這種觀點，通過不同的路線走到較相對主義的立場，就是說，走向把語言遊戲說成是解決哲學問題的辦法的這種立場。維根斯坦在其晚期作品《哲學研究》(Philosophical Investigations) 裡寫道：

「一二四 哲學決不能妨礙語言的實際使用。哲學只能在最後陳

述語言。

因為哲學也不能給語言任何基礎。

哲學只聽任萬事萬物自然發展……。」^①

第二種立場的主要問題就是：它正好聽任萬事萬物自然發展。通俗的語言不能用來作為解決哲學爭端或解決有關哲學爭端的最後上訴法庭，因為語言本身包涵了取自哲學的這些思想；語言不是某種不受哲學概念影響的中立地帶，假如晚期的維根斯坦的立場要成為解決哲學問題的一種令人滿意的答案，語言就要是受哲學概念影響的地帶。這是說，從早先世界觀取來的、進到通俗語言裡面的概念——例如「原罪」、「個人的責任」或「職責」——充滿在言說裡面。通俗語言已經被注入了過去的哲學術語和思想，這些東西在目前各種團體使用的語言裡面都有跡可尋。

維根斯坦叫哲學聽任語言自然發展的律令，下得太過遲了；語言已經受到干涉了。哲學可能想將通俗語言內部有的過去的哲學思想清掃乾淨，這樣可減少混亂與混淆，但是在通俗的語言不能在法律、政治、教育、家庭、宗教和工作環境裡用來進行某些重要的社會實踐時，混亂和混淆就產生了。

維根斯坦的哲學是由語言遊戲的陳述所組成的這一觀點，以及把語言遊戲說成是由規則支配的社會活動的說法，就讓所有的語言遊戲變成了正在發展中的社會實踐。假如哲學家不滿其中若干的語言遊戲，那麼就會產生進行這種批判要從什麼觀點來進行的這一問題，也會產生某些觀點是不是比另外的觀點還要可靠的這一問題。建立這樣一種觀點的基礎，因而就再度構成了哲學的重要活動。在這個意義下哲學即不會死亡。

由闡明文化霸權概念的概念來開始的問題設定就此而論就重要了。因為它提出了關於哲學觀點應否成爲社會——經濟、國家和市民社會——裡頭的文化霸權，或者領導和指導的觀點這個問題。前一項問題是哲學與政治內部的問題；第二項問題是所謂「哲學的社會學」的問題。它們彼此都有關係，因為用來回答第二項問題的社會學是從選擇來回答第一項問題的哲學那裡取得它的認識論基礎的。選擇一種哲學或者選擇哲學的方法本身都是政治和道德選擇的一部份。這種道德和政治的選擇就有知識的成份在裡面；這種選擇不祇是以情緒爲基礎，而且也是以理性爲基礎。

以文化霸權最完整的形式來說，在占統治的階級或階級與階級派系的聯盟所提供的知識、道德和哲學的領導成功地達成爲整個社會提供基本的看法的這個目標時，可以說就產生了文化霸權。統治的團體也有國家的強制機器供它使用，即警察和常備軍；從這個意義上來說，按照葛蘭西術語的意義，我們也可以說它們是「占主導地位」。它們作爲實質上的工業與商業財產的所有人在經濟領域也有力量；或者說，它們也許是沒有自己的這種大量財產的職業政客；不管那一種情況，假如（而且只要）他們追求的不是爲了資本家直接、狹隘的利益，而是能夠正當呈現出來成爲爲了全體人民、國家的利益的這些政策，那麼就可以說他們是進行著文化霸權的統治。正如布西—格魯克斯曼所說的：

「一個階級在現實上越有真正的文化霸權，它就讓對立的階級越有把自己組織進和收編入自主性的政治勢力裡頭的這種可能性。」^①

在現代資本主義的條件下，社會主義者在經濟領域裡的活動有被限制在工團主義上面的傾向，這是說，限制在由經濟—團體來捍衛工

人的物質利益裡頭。對葛蘭西來說，這跟建立文化霸權的領導並不相同。葛蘭西說，在這種情況下：

「一定要從研究屬於工人階級的理論、是工人階級的哲學、是工人階級的社會學開始。也就是要從研究歷史唯物主義，研究馬克思主義開始。」^⑩

這表示在群眾中要有「新的知識思想」，特別要有哲學活動來作為「群眾政治自主性的解放領域」^⑪。

以葛蘭西的情況說，這種哲學立場的選擇是以想創造跟義大利和整個世界的資本主義不一樣的政治和經濟體系的念頭為基礎的。這種想要改變的念頭，都是屬於道德因素——因為不做這種改變，群眾一定會繼續處在未開化的狀態，不能實現他們人的潛能，一定會還要忍受經濟危機和戰爭的痛苦。葛蘭西以為，假如要想避免歐洲列強之間的衝突，和平地生存下去，就一定要改變世界資本主義的結構。

乍看之下，很難看出如何能把這種選擇說成是有別於道德、政治選擇的東西。我們也不能把這種選擇解釋成是從單純承認這種情況中產生出來的，即什麼是從沒有陷入實證主義形式的馬克思主義這一「科學」生產出來的。這種實證主義認為，科學將提供物種需要的關於世界是怎麼組織與安排的這種南針。這種特殊形式的實證主義，我們可以稱之為「科學主義」。科學主義主張，除了科學的那些言說外，沒有有意義的言說形式。而且假如科學想產生社會遵循的政策，那麼就必須把社會科學包括進去。哲學被排除出去，被視為無意義的東西；政治哲學和道德都是非理性、無意義的言說。

在把「人」這個概念看作是存在於任何科學言說外部，而不能把它當成從理論上建構起來的科學「客體」這一意義下，科學主義導致

了理論的「反人道主義」。除非在建構一種有意義的言說時可以容許有若干其他形式的言說（這是科學主義一貫不容許的東西），例如道德哲學，不然這種哲學立場在邏輯上便要產生理論上的反人道主義形式。

哲學觀點的選擇在個人從把人類看成是有道德的能力這一立場，或者從把人類看成是受到制約而且像其他生物一樣並沒有潛在的或事實上的道德或理性自主性這一觀點出發時，就是一種道德的選擇。假如人不完全受到制約，在潛在中能夠理性的思考和自主的活動，那麼這就使道德哲學有可能成為知識的活動。這一來道德哲學就有為理性、自由、自主的決定與行動是有可能的這些主張，以及為反對相對主義、決定論和價值懷疑論這些主張提供證明的義務。總之，這些都是價值的主張，所以不像以上提到的哈伯瑪斯對這個問題所具有的看法那樣，看來道德哲學的這種活動是不易跟做實質的價值判斷這種活動區分開來●。

一旦確定道德哲學有其可能性，則有必要分析涉及不讓人能夠做道德選擇的那些過程。要做到這點，又有必要進入社會理論。在這裡，社會理論的意思就是一種這樣的理論，它能夠將特定歷史情況中阻撓人在潛在中有能力進行的那些道德、理性、自由和自主的選擇獲得實現的東西，從概念上加以說明。那麼，就必須把這些社會理論概念應用到具體的情況，就必須在特定的社會和在種種社會科學的特定研究裡應用。

文化霸權的問題設定不只是關於哲學在社會裡頭的社會地位的一種概念而已，它也想成為特殊的道德、政治哲學或者世界觀（即「實踐哲學」）的重要部份。文化霸權的概念，因此不只是社會理論的、分析的概念，它也還是道德哲學觀點的一部份。這種說法有何意義，本

章下一節要進一步的闡明。

第二節 馬克思思想中的哲學和社會理論

這章到這裡為止，我已經根據隱含在文化霸權問題設定裡頭對實証主義的認識論所進行的批評考察了哲學（特別是道德和政治哲學）跟社會科學的關係。在這章的最後一節要更進一步分析文化霸權之前，我想先在這一節把馬克思主義裡頭關於哲學與社會理論之間關係的這一發展、討論得更詳盡些。

馬克思從批判三種主要的作品，即德國的黑格爾哲學、亞當·斯密和李嘉圖的政治經濟學，跟普魯東著作中的政治思想來開展他的工作。從批判這些作家出發，馬克思闡明他自己的立場。我們能夠把這種立場看成是對歐洲哲學、社會理論、社會學和政治經濟學做出了貢獻。因而馬克思作品裡面有的兩個重要層面，即社會科學的和哲學的層面，促成了關於這兩個層面是不是表示馬克思有兩種不同的理論或祇有一種的一場辯論。

有兩個馬克思即青年馬克思和「成熟」的馬克思的這一觀點，有時候是按照青年時期的馬克思的作品是較偏重哲學，晚期馬克思討論政治經濟學和討論生產方式的社會理論作品是較偏重科學來提出來的。例如：阿圖塞強調像他所稱的早期非科學的馬克思著作和建立分析生產方式的新科學的晚期作品之間這一「認識論上的斷裂」(epistemological break)。至於兩種馬克思之間斷裂的正確場合和時間，阿圖塞在自己不同階段的作品裡說法都不同[●]。其他也主張按照馬克思思想中有兩種完全不同類型的作品來思考是 useful 的人也以為，哲學

出現在馬克思晚年著作中的某些地方，就像哲學也出現在早年作品裡一樣，不過他們認為，儘管如此，這兩種類型的作品（即哲學的作品和科學的作品）還是有價值。例如，義大利的馬克思主義者科萊蒂（Lucio Colletti）在一九七〇年代的撰述，就傾向於這種看法。

科萊蒂主張，任何能稱之為「科學」的言說都只能夠研究包含真正的對立、各種力量之間的衝突這些現實，不能夠研究辯證的矛盾：

「就馬克思而言，資本主義的矛盾是辯證的矛盾，不是真正的矛盾。」

●在科萊蒂看來，辯證的矛盾不能夠以科學的方式來研究，必須以哲學的方式來研究。所以可見馬克思對資本主義所做的分析是哲學的，不是科學的。可是，科萊蒂也表示：

「科學是理解現實、取得世界知識的唯一手段。而且，不能夠有兩種（性質完全不同的）形式的知識。認為自己的地位高於科學的哲學，是一種教化的哲學——就是徹頭徹尾的宗教。」●

科萊蒂總結說：

「馬克思（有）兩種不同的層面：科學家的層面和哲學家的層面。……這些社會科學還沒有建立自己真實的基礎。因而我不知道這兩個層面的存在是否是要命還是有好處。毫無疑問，我們目前的任務是要找出這兩個層面是不是能夠調和，它們又怎麼才能調和。」●

這種說法的根本問題在於，不能有性質完全不同的兩種知識形式（哲學和科學）的這一假設。假使有人認定，自然科學的方法不能夠應用到社會和人文科學上面，因為隨行為類型有別的人的行動我們無法完全掌握，它在潛在中還是自主與理性的，那麼我們就要否決科萊蒂的假設。哲學，尤其是道德和政治哲學，因為這些人文科學在邏輯上包含著我們關於道德和政治價值一定要提出來的假設，那麼我們就

能夠看到它侵犯了這些人文和社會科學，同時跟它們重疊了。

事實上有兩種性質不同的知識形式，即：自然科學的知識形式和通過哲學思考產生的知識形式；雖然這種假設也許對某些人來說有點混亂。有些發生在人類身上的事情，例如像在疾病領域發生的事情以及人體具有的若干物理學上的特徵，像是皮膚、頭髮和眼睛的顏色，我們都能把這些看成是由生理學、胚胎學、生物化學、神經學和其他生物學的因素所引起的或者決定的。但像發生這樣的這些事，我們就不能把這些事說成是「人的行動」，或把它們描繪成是被引發的事件或事件。重要的是要分別兩種類型的言說。人文或社會科學描繪並且也想說明人的行動和他們沒有想到會造成的後果。這些沒有想到會造成的後果不是自然過程造成發生在我們身上的事情，而是社會、歷史過程的結果。因此人文科學的各種言說跟道德和政治哲學重疊乃必然之事。這樣說法的含義我們在下面會再講得清楚些。首先在這節骨眼，我們必須先提馬克思作品的另一種看法。

有些人認為，確實只有一個馬克思，同樣的觀點或者一些觀點貫穿著他所有的作品，而且這是對被認為是社會科學和哲學混合品的社會理論所做的貢獻。例如，梅札洛斯(István Meszaros)仿倣盧卡奇和列寧早期作品的講法強調，異化、外化、物化和拜物教的概念都是馬克思一生作品經常關懷的一套相關的概念。譬如他說：

「像列寧天縱英明領悟到的那樣，馬克思體系的中心思想是他對資本主義社會生產關係的物化、勞動通過僱傭勞動、私有財產和交換物化的媒介造成的異化所進行的批判。」●

梅札洛斯把馬克思的思想看成是新類型的思想，它既不是黑格爾化的哲學，也不是實証主義的經濟科學，更不是一種自然的歷史科學。

後一種把馬克思的思想視為自然的歷史科學的看法，無論如何是自相矛盾。因為把不能看成是像自然的事件一樣由因果關係來決定的歷史事件，硬說成是「由因果關係決定的」，就忽略了人類在歷史中行動的能力了。梅札洛斯按照這種關於馬克思作品的觀點來看，馬克思是創造出了一種社會理論，它跟關於人類潛在能力的哲學嚴緊地結合起來了。

麥克雷南(David McLellan)採取類似的觀點，強調特別是在《一八四四年經濟學哲學手稿》中討論異化的這些早期著作以及在《資本論》裡的分析這之間由《政治經濟學批判大綱》所提供的重要聯繫。譬如，麥克雷南說：

「在《資本論》裡出現的次數比若干作者似乎想到的還多的『異化』這個術語，……是大部份《政治經濟學批判大綱》較為重要的章節的重點。」●

在許多馬克思主義的政治團體裡內可以發現也有另一種看法。這種看法認為，馬克思創造了一種銜接理論和實際同時剷除分割資產階級思想哲學、經濟學、歷史學、社會學和政治學各個學科的這一界線的新的工作方式。因此是不是把馬克思看成是哲學家或看成是科學家都無關宏旨，因為他把在人文和社會科學領域中各搞各的工作方式的哲學家 and 科學家都趕出了大門。馬克思跟學院、資產階級的各個學科決裂，著力點是他在關於費爾巴哈的提綱中那段最常為人所引述的第十一條論綱裡講過的話：

「哲學家們只是用不同的方式解釋世界，而問題在於改變世界。」

●

但是某些行動派份子所採取的這種看法，變成把方向擺在實際事

務上面，因而按照經驗主義和實用主義的這種形式，馬克思在歷史中實現他的哲學的目標和價值就沒指望了。

在許多捲入爭辯馬克思有何成就的辯論當中，主要的問題甚至就像由科萊蒂的立場所表明清楚的那樣，在於論爭裡頭所運用的對於哲學所下的實証主義的定義。把科學當作是比所有其他的思考方式還要好的一種思考方式，這種正面的評估確實排斥了其他的思考模式。這在某些層面上，似乎也糾纏著阿圖塞的作品。（可是，梅札洛斯和麥克雷南的確避開了這種實証主義的圈套。）實証主義者把哲學看成是不能夠取得關於社會或自然世界的「科學」的知識。他們把哲學看成是一門有問題的學科，甚至看成是一門無意義的學科，因為哲學不能產生有關自然或社會世界的科學知識。因而變成既很難承認馬克思是按照哲學的條理來寫東西，同時又很難維護馬克思以社會、歷史或生產方式的科學建立者這一姿態出現的身份。

哲學可以有以跟認識論問題有關的一門學科這一面貌出現的合理地位；哲學能夠確定，除了「科學」的那些言說外，還有其他重要類型有合理根據的言說；特別是，關於道德和政治價值判斷的理性辯論是有可能的；這些看法都是受實証主義影響的許多人所瞧不起的見解。例如，科萊蒂就使用「一種教化的哲學」和「徹頭徹尾的宗教」這種措辭來描繪同時並諷刺這種立場[●]。他不容許具有理性根據的道德和政治言說；命題如果不是「科學的」命題，那一定就是「宗教的」命題（教化的哲學）。從把科學當作是社會和自然世界有意義的知識的唯一來源這層意義來說，這就是實証主義的立場。倫理學作為哲學的一支，變成無意義或者「只是宗教」。這種立場不承認恰是馬克思主義有所貢獻的言說的那個最重要的範圍——即跟關於資本主義運行、可

以如何變革或超越的一種社會理論聯繫起來，有理性根據的政治和道德哲學那個最重要的範圍②。

葛蘭西既以技術、學術的意義又以哲學這術語較日常的意義把馬克思主義看作是一種哲學。他以為，學術水平上的哲學要把認識論和倫理學當作兩項核心的組成成份包容進去，但哲學也是「一種世界觀」，也是一種比常識本身組織還嚴密的「世界觀」。

在蘇聯和其他地方，若干實証主義的共產黨領導人和作家想把馬克思主義改造成一門科學，使它跟哲學脫離關係。據稱，假如要把馬克思主義看成是對知識有真正的貢獻的話，它就必須是一種科學，因為只有科學才產生知識。另一方面，對許多西方的實証主義者而言，馬克思主義顯然不像其他科學，因為他們說，馬克思主義的若干命題是不能夠加以反駁的。例如，「至今所有一切社會的歷史都是階級鬥爭的歷史」這種主張，也許看來像是在經驗可以証明的命題。可是實際上，連共產黨人都拿不出證據來比照說明；它更像宗教的教條而比較不像非馬克思主義的實証主義者所講的科學命題那樣產生作用。

有必要跟實証主義的這兩種形式進行一場認識論上的斷裂，更嚴謹地對待政治、道德哲學。道德和政治哲學可以建構理性的言說，把目標放在澄清人的行動主體裡頭有關政治和道德的討論的那些基本概念。

葛蘭西曾經強調，把哲學的學術水平跟以一種組織嚴密的世界觀這一姿態出現的哲學「好的意義」的概念聯繫起來的，正是政治學③。葛蘭西所說的政治學範圍十分廣泛，大到包含一切社會生活的主要層面。對葛蘭西來說，政治學是一種哲學，不是一種科學，政治學在社會裡能變成文化霸權的哲學。科學是文化霸權的這一想法是無意義的

東西。文化霸權包含知識、道德和哲學的領導，這才是文化霸權部份的定義；我們不能把這種領導看成是科學的技術應用。

對葛蘭西的理論來說，這種哲學概念跟「意識形態」不一樣，因為「意識形態」這一術語不是帶有某些不真或虛假的內涵，就是帶有隱藏其他的、實際的利益在其中的內涵。哲學不是虛假或不真，它也不是其他實際利益的門面，它有自己理性和自主的言說領域。

也不可能把「科學」說成是文化霸權的科學，因為按照葛蘭西的看法，科學本身不提供道德和政治的判斷，沒有道德和政治的判斷，統治就不可能。不能夠把統治說成是由科學的應用所構成的一種活動。統治既包含強制力的行使，又包含對政策表示同意的這種文化霸權的生產。後者使人不能不在相互競爭的價值之間作出選擇——這些選擇例如，准許某些人多勞多得增加財富，或是強調平等，把它當作最高的價值；或是對一個國家裡頭已經知道的非義不公，允許或不允許表示不同的意見。統治是以作出道德和政治判斷為基礎的一種活動。

第三節 道德—政治哲學和文化霸權

這章到這裡為止我們已經看到，文化霸權的問題設定包含兩種組成成份：一種成份是道德—政治哲學，這種成份跟第二種、關於現代社會的社會理論是有關聯的。我們講過，假如要避免知識上的混淆，每一種組成成份都需有另種組成成份補充。沒有社會學和社會理論的倫理學是抽象的東西；社會理論不以明顯的道德和政治價值為基礎，即易生混淆，使人錯亂。

社會理論這個第二種組成成份就像我們在這裡要討論到的一樣，

主要是跟西歐資本主義社會有關。但是，葛蘭西在發展文化霸權的概念時，也對這些社會和一九一七年革命之後前廿年的蘇聯做了重要的比較。

道德—政治哲學是跟分析具有政治重要性的這些道德概念，例如正義、自由、解放、平等、民主、和平，以及它們的對立面，有關聯的哲學領域。正如前面提到的洛斯和哈伯瑪斯的努力所清楚說明，這些價值之間的關係和這些價值裡頭的優先地位，都是道德—政治哲學的重要關懷。道德—政治哲學內的這些問題，不能夠像若干教條的、經濟主義的馬克思主義者妄想做的那樣，用把它們草草打發，說它們是「烏托邦」、非「科學」的問題的方式輕易地躲閃掉。

儘管如此，假如把道德—政治哲學的哲學層面剔除掉，不把它跟社會理論做任何有系統的聯繫，道德—政治哲學看起來就像是烏托邦，這是說就跟具體的環境脫離關係。本章第一節已經說過，例如在把洛斯的努力從具體的社會理論割裂開來時，洛斯的努力看起來就像是烏托邦。就這點來說，「社會理論」的概念就涵蓋了社會學和政治經濟學的那些層面了。那些層面是用可以評估在特定社會情況中能變革什麼，以實現一種或多種道德—政治價值的這種方式，通過概念來說明具體情況的●。葛蘭西文化霸權的問題設定開始是闡明哲學和社會理論的兩種層面，即闡明從馬克思的著作取來的這兩種層面●。

我們可以把馬克思自己的作品看成是包含了道德—政治哲學立場，以及特別有關資本主義的社會理論。例如，在《哥達綱領批判》(*Critique of the Gotha Programme*) 裡，馬克思分析了某些價值(在這一場合是談公平分配的觀念)和當時資本主義生產方式的經濟環境把實現在社會產品分配裡的公平觀念硬扣上限制這之間的關聯。

馬克思表示，即使在革命後的生活方式裡，即在共產主義第一階段的時候，產品的消費也是按照消耗在勞動活動中的時間來決定的，不管人與人之間在同時間提供的勞動量有多大差別，也不管「一個人在體力或智力上勝過另一個人」，因而他們能夠勞動的時間長度有多麼不同^⑩。

馬克思繼續總結說：

「權利永遠不能超出社會的經濟結構以及由經濟結構所制約的社會的文化發展。」

在共產主義社會第二、較高的階段，在基本的需要得到滿足，「腦力勞動與體力勞動的對立也隨之消失後」，這時和僅僅在這時社會才能在「各盡所能，各取所需」的基礎上活動起來^⑪。

這篇跟在特殊的社會環境有什麼是可能的這一社會理論分析結合起來的作品，是跟道德—政治哲學的原則有關聯的，雖然有關這些原則的論斷在這一特定的背景中並沒有提出來講。可是，這篇文章確實說過，道德—政治哲學必須在討論「社會的經濟結構以及由經濟結構所制約的社會的文化發展」的這一社會理論背景裡頭加以處理。道德哲學在這種社會理論背景的外部加以處理，就要陷入純粹是烏托邦的危險境地。

在葛蘭西的作品裡，有相同的聯繫，這些聯繫跟我們在馬克思那裡找得到的一樣，是在關於具體的社會的社會理論跟道德政治哲學之間建立起來的。文化霸權的問題設定目的是要說明，共產主義所需要的若干道德和知識發展，假如得到人民積極的同意，那麼它在資本主義內部就能開始產生出來。這也是馬克思曾經努力的一個重點——在舊社會胚胎內，新社會開始孕育成長。自然馬克思的環境跟葛蘭西的

環境有重要的差別：葛蘭西能夠參考蘇聯「現有的社會主義」，從那裡取得經驗。確實正是俄國大革命所闡明的方式，才讓葛蘭西明白，對強制的國家機器有可能進行任何政擊之前，必須在群眾裡頭發展文化霸權的領導，特別是在西歐。假使不這樣做，即便是革命在初期能夠成功，革命也會變成被感覺到像是由少數精英份子硬扣在普通人民身上的東西。

關於這點，還要提到一個重要的地方。這就是，雖然葛蘭西在《獄中札記》利用並評論過馬基亞維利的作品，但以「馬基亞維利派」這個名詞在現代英語中使用的方式來說，他不是「馬基亞維利派」。把葛蘭西的研究說成是「馬基亞維利式的」，會完全扭曲想建立文化霸權的道德和知識領導這個意義。因為葛蘭西想為實踐哲學尋求群眾的積極同意，不能光靠國家政客們的任何陰謀製造出來，也不能通過革命政黨或團體對群眾進行操縱創造出來。

在「正統」的共產主義觀點裡頭，如上所述，把重點是放在馬克思主義的經濟理論而不是道德—政治哲學上面，過去馬克思主義的經濟理論若不是像一些有關世界史將發生什麼事的價值中立的命題，或甚至像陳述支配歷史的規律一樣，被人按照實証主義和歷史主義的意義看成是一種科學的理論，就是像在阿圖塞那裡的情形一樣，被人按照結構主義的意義看成是一種科學的理論。後一種情形，馬克思被講成像是發展出了這樣的一種新科學，它是跟從理論上建構出來的客體即「生產方式」（尤其是資本主義）有關聯，而確實不是跟在歷史上體現的人的可能性和潛在能力有關。阿圖塞在他解讀馬克思時，是想把這些人道主義的組成成份抹掉❶。

針對這點，考察一下恩格斯一八九二年的作品《社會主義從烏托

邦到科學的發展》(Socialism: Utopian and Scientific)會有用處⑧。恩格斯在這篇文章提出的許多問題在當前的形勢中還一直存在著，只不過形式稍有變化，正如在「科學的」馬克思主義者（不管是結構主義的或實証主義的馬克思主義者）和這些或可稱之為哲學的馬克思主義者之間爆發的爭論中我們可以看到的那般。乍看之下，似乎像恩格斯所講的那種傳統的馬克思主義會支持科學的形式，排斥比較哲學的馬克思主義觀點，把它看成是形形色色的烏托邦思想。

恩格斯說，馬克思創造了一種社會主義的科學，以早期烏托邦的社會主義還不能做到的方式說明了在資本主義統治下工人受到剝削是免不了的⑨。如果情況如此，那就簡直沒有半個論點是在說這樣的剝削從道德上來看是不對，因為這等於是說，死傷幾百人的一場地震從道德上來看是不對的。正如地震不是道德的承擔者一樣，按照這種觀點來看，生產方式也不是道德的承擔者。以此觀之，道德範疇是不能夠應用到這些實體上面的。

恩格斯認為，馬克思說明了由於社會所組成的生產方式和個體化的交換方式之間有本身內在的矛盾，所以在某些歷史情況下資本主義的出現是不可避免的，崩潰同樣也是不可避免的。因為生產過剩、賣不出去的貨品和造成的失業產生了危機。恩格斯寫道：

「經濟的衝突達到了頂點：生產方式起來反對交換方式。」⑩

馬克思根據資本主義從勞動者抽取「剩餘價值」的想法，也將現代資本主義的基本性質從概念上加以說明⑪。跟社會哲學家烏托邦的社會主義不同的科學的社會主義承認，指出资本主義的剝削是不道德和不公平，這是不夠的。有必要說明歷史條件影響下會發生什麼可能的事。恩格斯寫道：

「一切社會變遷和政治變革的終極原因，不應當在人們的頭腦中，在人們對永恆的真理和正義的日益增進的認識中去尋找，而應當在生產方式和交換方式的變更中去尋找；不應當在有關的時代的哲學中去尋找，而應當在有關的時代的經濟中去尋找。對現存社會制度的不合理和不公平、對理性化為無稽，幸福變成苦痛的日益清醒的認識，祇是一種徵象，表示在生產方式和交換方式中已經靜悄悄地發生了變化，適合於早先的經濟條件的社會制度，已經不再和這些變化相適應了。」

● 這段內文我們可以理解成這樣：它取得了哲學不再必要的這種結論。實際上，早在同樣的這本作品裡恩格斯就說過，除了像是形式邏輯和辯證法外，不再需要哲學。「其他一切都歸到關於自然和歷史的實証科學中去了。」●

可是，假若有人問起有關像是「哲學的終結」這種說法的這一標準的哲學問題時——換句話說，什麼樣的命題是關於哲學本身被認為是完結的這一命題？使哲學被人看成是科學的或者形式邏輯或者辯證法的一部份的，是不是這些說法？——問題就產生了。因為有關哲學的完結或哲學不具有可能性的這些命題，不是任何科學的一部份；它們看起來也不像是形式邏輯或辯證法裡頭的一些命題。因此，恩格斯自己的作品本身就很難置身於他接受下來認為是可能的這些思想範疇內。這本作品是哲學、認識論的主張和命題，以及關於資本主義社會變遷和性質的社會理論內若干命題的一種混合品。恩格斯的作品既包含關於科學的哲學提法，也包含道德—政治判斷的哲學提法，並且也有哲學是個累贅的主張。易言之，說法前後不一致。

下判斷的恩格斯改變了，而且在道德—政治哲學內部提出的論証

是受到他稱之為「烏托邦社會主義者」(傅立葉 Francois Charles Fourier、聖西門 Comte de Saint-Simon 和歐文 Robert Owen) 的這些人所刺激，死板板地從他對若干自然科學(例如達爾文 Charles Darwin 的生物學)的辯證理解裡取得的❶。但是，沒有必要要像恩格斯講的一定要做的樣子，要在科學和道德—政治哲學之間進行選擇。為不同目的，兩方面都有必要。不過從邏輯上來說，單獨偏愛一類的言說，或以這種偏好的類型(對實証主義者而言，即是自然科學的言說)來判斷所有其他的類型是不合理的。恩格斯不對的地方正在這裡——把自然科學當作是所有其他類型的言說的尺度。

恩格斯通過資本主義注定滅亡，將由社會主義來取代的這些推斷的論証想說服讀者。可是，究竟我們是不是能把社會主義或共產主義的到來看成是必然的而且會自動地到來，或者我們是不是要說服群眾起來，在有助於使社會主義或共產主義產生出來的這些地方行動，這些我們都清楚。後者似乎是恩格斯這本作品想要完成的工作。這本作品是用呼籲無產階級「完成普遍解放的行動」(即革命)做結尾的❷。不過要完成這一點，要有無產階級運動的理論這一面，向「被壓迫的無產階級」介紹「各種情況，以及它被要求完成的重要任務之意義的完整知識。」❸這本作品既想說明資本主義由於內部矛盾造成崩潰和社會主義的到來都是必然的，又想說明群眾應該起來，在有助於使社會主義或共產主義產生出來的這些地方行動。恩格斯寫道：

「社會力量像自然力一樣，在我們還沒有認識和考慮到它們的時候，起著盲目、強制的和破壞的作用。但是，一旦我們認識了它們，理解了它們的活動、方向和影響，那麼，要使它們愈來愈臣服於我們的意志，並利用它們來達到我們的目的，這就完全取決於我們了。」❹

葛蘭西說的比恩格斯還要明顯，要推動群眾以便努力取得比資本主義還要「好」或還要高級的社會主義或共產主義這一社會形態，是需要有理性、道德、哲學和流露感情的論證。資本主義會為社會主義所取代不是不可避免的；野蠻主義是馬克思曾經說過的另一種途徑，而這在某種程度上也為生前的葛蘭西所親眼目睹。

葛蘭西文化霸權的問題設定這一重要性在於，它跟把馬克思主義看成是這種實證主義科學的概念決裂，這種實證主義的科學是恩格斯全部的作品講得太過於草率的地方——我們是不是要把馬克思主義看成是一門以經濟必然律為基礎的科學，還是看成是一門以關於支配歷史的規律這一發現為基礎的科學，縱然馬克思曾經是歷史科學的達爾文。葛蘭西不這樣理解馬克思，葛蘭西認為把馬克思的作品說成是「實踐哲學」很有必要。他利用「實踐哲學」這個術語，不僅是作為偽裝以躲過監獄的檢查官，而且也希望對於把馬克思主義適當地理解為跟社會理論和政治實踐結合起來的政治哲學有重大的幫助。

雖然結構主義的科學概念在葛蘭西一生中並沒有出現過，但在他的作品裡強調的重點確實包含有對於結構主義的馬克思主義的觀點所做的批判。這種馬克思主義的觀點認為，要把馬克思看成基本上是一種科學，即脫離人道主義、脫離馬克思自己作品中的道德—政治哲學的一種科學。葛蘭西認為，把跟社會理論架構內人的動因、意志和道德哲學概念有關的各種問題提出來，既能夠解釋有些價值是文化霸權的價值其他的則不是的理由，也能夠引導知識和政治的實踐（這是從理論上說明清楚的政治實踐）。阿圖塞就排斥或者忽略葛蘭西思想中的這些人道主義和道德哲學層面，例如，即使阿圖塞認為葛蘭西在馬克思主義裡頭已經有了真正的提昇，特別是文化霸權和國家的強制力量

這些概念。

葛蘭西的理論不是建立在跟阿圖塞同樣的那種認識論立場的基礎上。阿圖塞強調科學是知識的基礎，把科學理解成已經從理論上把分析的對象思考過了，而不是理解成以沒有理論的經驗觀察為基礎的；不過，阿圖塞排斥任何跟道德哲學有關的東西，他把這些東西看成是「意識形態」而不是「科學」。另外他說，葛蘭西的哲學基礎——實踐哲學——是取自馬克思的。

對阿圖塞來說，「實踐」是太過於人道主義的一種概念。實踐涉及到處理從理論上來製造看法的這一人的行動。阿圖塞排斥人的行動的概念，因為它不是科學的概念。而且，對阿圖塞來說，把人的行動看成是實踐的這一觀念是太過於黑格爾化。在阿圖塞看來，實踐是唯心主義的概念，因它包含人的意識的主觀主義觀點。像「實踐」的這種人道主義概念，以阿圖塞派和後來的後結構主義者的觀點觀之，是沒有掌握到通過結構或通過言說所建構的主體。

不過在阿圖塞所闡明的批判當中，在他關於產生變革的動因這一談論合適的概念的理論裡，有一個重要的論點沒有談到。正是在這一背景下，回來談葛蘭西就有必要了●。葛蘭西強調動因、道德和知識領導的重要。這點是跟有關現代歐洲、資本主義的社會的新社會理論，以及完成這些社會變革的策略有關聯的，就如同我們在葛蘭西分析西歐社會的「陣地戰」裡所能夠看到一樣。這點我們在第一章討論過。按照跟葛蘭西的問題設定相容的這個方式我們能夠說，沒有社會理論，任何道德—政治哲學就變成完全是抽象的、在具體的政治、社會—文化和經濟結構中喪失實際或可能的影響力的東西。所以假如要避免發揮不了作用，道德哲學就要跟社會理論進行有系統的聯繫。

不過同樣的，按照跟葛蘭西的立場相容的這個方式我們可以說，社會、政治和經濟理論需要以道德—政治哲學為基礎，並且跟它有系統地聯繫起來，否則就要冒著替不民主的、錯誤地自稱是「科學」的意識形態打下基礎的危險。這些意識形態也許變成被人感覺到像是從外頭硬扣在群眾身上的東西，特別是會變成像被這些在政治實踐中使群眾俯首聽命的人做出來的東西。葛蘭西的文化霸權的領導概念在真正賦予群眾自由同意的意義上，要求幾百萬的普通人民接受占主導地位的統治集團所執行的政治、經濟和文化政策。這是說，建立在政治經濟的社會理論之上的政治綱領必須積極地跟人民所瞭解和掌握的道德價值結合起來。假使不這樣做，群眾會覺得是受到控制，不得不容忍統治集團所執行的特定政策，或者受到宰制和被統治的人會起來反抗，即造成國家使用暴力的強制手段這一形勢出來。

當成功地取得文化霸權時，文化霸權在日常的政治、文化和經濟生活中就不會被人注意到了。可是，假如有些既不在國家也不在經濟上占主導地位的團體想進行變革，那麼他們就需要從事文化霸權的鬥爭。按照葛蘭西的觀點來看，這樣的鬥爭是西歐資本主義裡的社會主義者的形勢。為文化霸權進行的這場鬥爭最初將在大眾傳播和教育中採取道德和哲學論證的形式，基本上不是採取直接行動的形式，也不是採取狹隘的經濟—團體那種行動。後面這些行動的類型總是變成一成不變、被領導集團說成是必須在西方民主中保護其和平抗議的權利的那些少數異端份子的活動。這些一成不變的活動簡直沒有取得體制變革的機會。另外，在占主導地位的團體處於微弱的文化霸權的形勢裡，可以把警察甚至軍隊用來對付違犯抗議行動和罷工罪行的人。除非已經變成革命的形勢，否則國家和（或）在經濟中占主導地位的團

體將贏得這些戰役。

因此，在葛蘭西的「陣地戰」裡，文化霸權的鬥爭必須對國家的強制結構進行任何直接的攻擊。在葛蘭西看來，西歐的形勢跟第一次世界大戰時期可以採取運動戰的沙俄完全不同。西歐的條件有必要採取一種不同的戰略。葛蘭西說：

「在俄國，國家是一切，市民社會還處於原始與膠著狀態；在西方，國家和市民社會之間維持固有的關係。國家動盪不安時，市民社會穩固的結構立即顯現出來。國家祇是城外的壕溝，壕溝後面佇立著城堡和防禦工事強有力的體系：不用說，數目多少，每個國家都多少不同——但這真正有必要對每一個國家進行精確的偵查。」①

不管葛蘭西的作品中全部關於軍事類比的說明是如何，他分析裡頭的為文化霸權進行的鬥爭都還是道德、知識和哲學的鬥爭。文化霸權的鬥爭的若干組成成份，會在被涵蓋於市民社會這一分析範疇的政黨內產生——除非黨是當權的、控制國家的強制體系。在為選票而組織和競爭時，政黨被視為市民社會的一部份。文化霸權的鬥爭也會在自動組成的組織、宗教組織、壓力團體、工會和教育體制內發生。在哲學和社會科學最高的知識層次必須要做一些工作。其他部份的工作方向則放在教育各年齡層的學生上面。正如我們在第一章所指出的，在一個民族較易訴諸情感的層次，政客和其他的政府官員也有必要跟普通人民進行溝通——這是葛蘭西所強調的一種特質。有部份是因為他看出，這種訴諸情感的方式既可以吸引具有天主教信仰的一些群眾，又可以吸引信仰義大利法西斯主義和右派民族主義政治意識形態的一些群眾②。

按照葛蘭西的看法，只有用這種方式才能創造出足以導致變革的

一種「歷史性集團」。這樣就可以使在市民社會占文化霸權領導的階級和在生產的經濟範圍領導的階級聯繫起來。在英國和法國資產階級已經完成這種聯繫，義大利卻沒有；要在西歐進行任何重大的變革，無產階級就需要形成這種歷史性集團。跟其他團體結盟的體系，例如農民和產業工人之間的結盟，也是葛蘭西戰略的一部份。一如我們上述所討論的，列寧在他早年的小冊子《怎麼辦？》就說過，在運動戰中對國家進行後來的攻擊之前，必須將想改造沙俄的一切團體結成聯盟，包括：小資產階級、教師、農村農民、都市居民和產業工人。葛蘭西在一九三〇年代針對西歐的形勢以及義大利共產黨從二次大戰結束以來都詳細說明過列寧實踐的這一層面。運動戰在非常先進的西歐並無施展的可能性；掌握國家，即使有其可能性，也不一定就會產生想在市民社會造成的變革。所以葛蘭西發展出一種不同的、會被有些人認為是「非馬克思主義的」戰略，因為它含有一些成份，看來是把恩格斯稱之為烏托邦、跟科學的社會主義有別的社會主義再重新拿出來講。

在葛蘭西的觀點裡，知識的工作在市民社會建立新文化霸權的團體有一種角色。例如，確立道德—政治哲學在認識上是行得通的這很重要。但這卻非葛蘭西自己所要做的事，例如，雖然他也對克羅齊、金第勒(Giovanni Gentile)和康德，提出若干批判的、哲學性的評論^⑩。不過，本章第一節指出過：哈伯瑪斯也曾在對抗形形色色的否認道德哲學在邏輯上是行得通的言說形式的相對主義、科學主義和實証主義時，想確定道德哲學是可能的。

如上所述，葛蘭西把馬克思主義稱之為「實踐哲學」。「實踐哲學」是結合社會理論的一種道德—政治哲學的形式。它主要是不把馬克思主義搞成像阿圖塞嘗試做的那樣，說它是關於經濟生產方式的科學理

論。爲了首先把實踐哲學在市民社會裡頭發展成文化霸權的哲學，有必要回到基本的認識論問題上面。葛蘭西使用的「實踐哲學」這一術語，蘊涵有他把馬克思主義當作是一種哲學來研究，這種哲學卻既非唯物主義、實証主義和決定論的粗陋形式，也非歷史主義的粗陋形式的這一個基本的層面。實踐哲學是：

「通過思辨哲學本身的努力，並熔合人道主義使之盡善盡美的一種『唯物主義』。」¹¹

以上引文內的每一種術語在這裡都有重要性。實踐哲學利用取自各歷史時代文化和知識生活中的黑格爾化的唯心主義或思辨哲學的概念說明，在它通過勞動用概念來說明物質生活的生產時，跟唯物主義結合起來了。這兩者之間的關係不能把它想成是這樣的關係：一個物質的、經濟的領域制約著其他的、文化和意識形態的領域。說得明確一點，葛蘭西是把物質、生產基礎和文化範圍之間的關係，看成是人在裡頭媒介的一種複雜的、互動的關係。因此，實踐哲學是人道主義。人類跟他們的經濟、政治和文化的狀況都是重要的關照點。按照這種說明來看，就如同對馬克思而言是一樣，對葛蘭西來說，它們都是實踐哲學基本上涉及到的東西。

「實踐」這一概念本身蘊涵著不完全是實踐，它也蘊涵著從理論上進行思考的種種實踐¹²。前者即像實用主義或歷史主義的粗陋看法那樣，以爲什麼是對的，或理論上可以站得住腳，都完全是根據有什麼東西能夠使行動中的計劃成果得到實現這一點來判斷的。實踐哲學站在人類存在物的這一現實主義的科學知識的基礎上，提供一種關於人類和人的需要、欲望與不可或缺的各種條件的哲學、看法，以及男人和女人在潛在中都具有創造力，在社會上都是相互合作的而不是相

互對立的這一哲學概念。這種跟社會理論結合在一起的道德哲學，能夠詳細說明，在一個特定的社會要按照有助於實現這些潛在能力的方向來改造社會，要做什麼事，又能夠做什麼事。

經濟跟包含主要的宗教體系在內的文化領域之間的關係，對葛蘭西而言不是一種決定論的關係。葛蘭西的作品在這一點上跟社會學家韋伯的作品有一些類似的方面。葛蘭西跟韋伯之間相似的地方和不同的地方，我們將在下章討論。

❶ 將事實和價值分割開來的這一「傳統」，總是被人看成是源自休謨(David Hume)。麥辛突雷(Alasdair MacIntyre)反對這種看法。見 Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics* (London: Routledge & Kegan Paul, 1967), Chapter 12. 在道德、政治哲學中具有影響力的作品，主要例子是羅斯。見 John Rawls, *A Theory of Justice* (Harvard: Oxford University Press, 1978)。

❷ John Rawls, *op. cit.*, pp. 251–252.

❸ *Ibid.*, p. 274.

❹ Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests* (London: Heinemann, 1972); Jürgen Habermas, *Theory and Practice* (London: Heinemann, 1974). And interview with Jürgen Habermas in *New Left Review*, No. 151 (May–June 1985), p. 96

❺ *New Left Review*, No. 151 (May–June 1985), p. 84.

❻ 請參考 Göran Therborn, "Jürgen Habermas: A New Eclecticism," in

New Left Review, No. 67 (May–June 1971), pp. 69–83.

- ⑦ Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks* (London: Lawrence & Wishart, 1971), p. 323.
- ⑧ *Ibid.*, p.132.
- ⑨ *Ibid.*, p. 133.
- ⑩ *Ibid.*, pp. 279–318.
- ⑪ 請參考 M. Yinger, *The Scientific Study of Religion* (New York: MacMillan Press, 1970), in “Religious Aspects of Marxism,” pp. 196–200.
- ⑫ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge & Kegan Paul, 1960).
- ⑬ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell Press, 1953). 溫奇 (Peter Winch) 在他的書中利用了維根斯坦晚年的立場。見 Peter Winch, *The Idea of a Social Science* (London: Routledge & Kegan Paul, 1958).
- ⑭ Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci and the State* (London; Lawrence and Wishart, 1980), p. 57.
- ⑮ Antonio Gramsci, *Political Writings, 1921–1926* (London: Lawrence and Wishart, 1978), p. 171.
- ⑯ Christine Buci-Glucksmann, *op. cit.*, p.336.
- ⑰ 請參考 Jürgen Habermas, in interview of *New Left Review*, No. 151 (May–June 1985), p. 84.
- ⑱ 請參考 Louis Althusser, *For Marx* (London: Allen & Unwin, 1969). Also Louis Althusser and Étienne Balibar, *Reading Capital* (London: New Left Books, 1970).

- 19 Lucio Colletti, "Marxism and the Dialectic," in *New Left Review*, No. 93, pp. 3-29. Translated by J. Mathews.
- 20 *Ibid.*, p.29.
- 21 *Ibid.*, p.29.
- 22 István Meszaros, *Marx's Theory of Alienation* (London: Merlin Press, 1971), p.96.
- 23 David McLellan, *Marx's Grundrisse* (London: MacMillan Press, 1971), p.13.
- 24 Karl Marx, *Theses on Feuerbach*, 1845. 這些論綱可以在下列書中看到: Tom B. Bottomre & Maximilien Rubel edited, *Karl Marx on Sociology and Social Philosophy* (Harmondsworth: Penguin Press, 1971).
- 25 Lucio Colletti, *op. cit.* p. 29.
- 26 科萊蒂不認為，想把「辯證唯物主義」確立為一特殊的理論是行得通的選擇。他把論證建立在形式邏輯裡頭邏輯上的相反（非矛盾的不可相容的對立的一種對立：A和B）與邏輯上的矛盾（以矛盾為基礎的一種對立：A和非A）之間是有分別的基礎上。辯證矛盾是邏輯矛盾，不是真正的相反。辯證唯物主義混淆這點，而且把現實中的相反看成矛盾、A和非A、辯證矛盾，而不是看成相反，看成A和B。科萊蒂利用多少受到葛蘭西批評的一些康德的思想。見 Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, p. 389.
- 27 *Ibid.*, p. 331; and p. 346.
- 28 見 Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences* (Glencoe, Illinois: Free Press, 1959), Chapter 1.
- 29 葛蘭西提到的馬克思的大部份著作，包括：《法蘭西內戰》（*Civil War in France*）、《路易·波拿巴的霧月十八》、《哲學的貧困》（*The Poverty of*

Philosophy)、《哥達綱領批判》、《政治經濟學批判序言》(*Preface to the Critique of Political Economy*)和《資本論》。但是，《一八四四年經濟學哲學手稿》到一九二七年葛蘭西入獄這年才有俄文本問世，一九三二年才有德文和法文版本。

- ⑩ Karl Marx, *Critique of the Gotha Programme* (Moscow: Foreign Languages Publishers House, 1938), p. 21.
- ⑪ *Ibid.*, p. 22.
- ⑫ Louis Althusser, *op. cit.*
- ⑬ Friedrich Engels, *Socialism: Utopian and Scientific* (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1959).
- ⑭ *Ibid.*, pp. 83–84.
- ⑮ *Ibid.*, p. 119.
- ⑯ *Ibid.*, p. 84.
- ⑰ *Ibid.*, p. 85.
- ⑱ *Ibid.*, p. 81.
- ⑲ *Ibid.*, p. 76.
- ⑳ *Ibid.*, p. 120.
- ㉑ *Ibid.*, p. 121.
- ㉒ *Ibid.*, pp. 109–110.
- ㉓ 請參考 Ernesto Laclau & Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (London: Verso Press, 1985).
- ㉔ Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, p. 238.
- ㉕ *Ibid.*, p. 418.

- ⑩ 例如，請見 *Ibid.*, Section III, "The Philosophy of Praxis."
- ⑪ *Ibid.*, p. 371.
- ⑫ 請參考 Georg Lukács, "Reification and the Consciousness of the Proletariat," in *History and Class Consciousness* (London: Merlin Press, 1971), p. 209: 「任何的改造都祇能作為無產階級—自由—行動的產物而出現。」



第 4 章

社會變革

文化霸權的問題設定不僅包含哲學和意識形態的新關係，還包含關於世界觀和它們在社會變革中相關的那些價值所起的作用這一套的社會理論。儘管葛蘭西和韋伯之間在政治上有分歧，可是這種強調的作法就構成一項重要的、跟在韋伯的作品裡面可以找到的東西有相似的地方。韋伯並沒有像葛蘭西那樣在政治上為社會主義或共產主義獻身，但是在他們的社會變革理論裡頭還是有若干相似處——這是其他評論家所爭執的一種看法。關於韋伯和葛蘭西理論相似和不同的地方，本章要加以考察，特別要提在歷史變革中對宗教角色的分析。

第一節 韋伯和葛蘭西

葛蘭西的作品主要的特質在於他的理論研究複雜晦澀，尤其在我們把它拿來跟粗陋的歷史唯物主義觀點的這一看法比較的時候。他批評歷史唯物主義在預測必然走向新生產方式的變革時太過於偏向決定論，好像歷史裡頭這場變革是規定的。葛蘭西認為，這種研究混淆了自然和歷史；歷史不是自然的一部份。歷史唯物主義的教條觀點認定，我們能夠發現的歷史規律是自動地揭示出來的，而且是不以人的意願

為轉移的。這種歷史的目的論觀點造成了葛蘭西所謂的不管歷史上發生什麼事，閉著眼睛就將它們接受下來的這一「宿命論」①。

葛蘭西對於批判決定論的歷史唯物主義所做的研究，是跟韋伯的研究有若干重要相似的一個地方。他們兩個人都強調賦予政治和文化層次一些自主性的重要性。韋伯和葛蘭西在分析廣袤的歷史變革時，都把經濟看成是基本的背景，只不過他們是用不同的方式從概念上加以說明。以韋伯的情形來說，他是從概念上把經濟說成是一種行動的方式，這一行動的方式產生了以經濟裡頭的主要的幾種形式——像土地、動物、水、貨幣、礦產、機械、工廠、分配架構——的所有制以及職業領域中其他階級的市場情況為基礎的階級。在現代資本主義裡頭，一個團體的市場情況從具有高度的市場技術，能夠贏取高所得和高保障，到具有不同程度能力賺取高工資，免於失業、「形式上是自由的」雇傭勞動，到缺乏技術，打零工，所得低又易被裁員的勞動者，都有不同。韋伯把使他感興趣的現代資本主義特殊類型，說成是理性和平地追求利潤的形式，這種形式把所有形形色色的資本主義突顯出來，變成跟冒險主義有別，而且這種形式是建立在「(形式上的)自由勞動的理性的資本主義組織」②這一獨特性質的基礎上的。這就是說，現代無產階級的成長成為資本主義現代各種形式的顯著特質；這種勞動使得現代資本主義跟奴隸所有制、農奴制和以農為主的經濟有了區別。

韋伯以為，在說明西方的理性主義時經濟因素有根本的重要性。韋伯的看法很清楚：

「……我們首要關心的，就是要從頭說清楚並說明西方理性主義和在這領域裡頭的現代西方形式的特別獨特處。每一種想說明的這種

想法都必須承認經濟因素的根本重要性，尤其是說明經濟條件。」^③

把這點講清楚後，然後韋伯說，他想釐清文化因素對於早期的現代資產階級從事資本主義企業活動的動機所發揮的影響：

「儘管經濟理性主義的發展部份取決於理性技術和法律，但是它同時也取決於人採用某種實際理性行爲的能力和傾向。在這些類型受到精神障礙阻攔時，理性經濟行爲的發展也會遭致嚴重的內在抗拒。巫術和宗教的力量以及以它們爲基礎的關於職責的倫理思想，在過去總是對行爲最具建構的影響力。」^④

在瞭解和說明東、西方經濟發展的差異時，韋伯是把他討論世界宗教社會學的作品跟文化因素（尤其是宗教和道德的世界觀）同化的整個目標聯繫起來的。韋伯對於理解和說明文化思想與價值在政治領域、在國家統治集團正當化的過程中所起的作用也有興趣。對韋伯來講，就像對葛蘭西來說一樣，政治領域是以物質因素，即在一定領土控制暴力的手段爲基礎的。韋伯寫道：

「說穿了，我們能按照國家獨有（正如每一個政治聯合體一樣）的特殊手段從社會學方面來說明現代國家。國家，易言之，即物質力量的行使。……托洛茨基（Leon Trotsky）在布列斯特和約（Brest-Litovsk）上說，『每個國家都是建立在武力上面的』。這句話確實一點都沒錯。」^⑤

韋伯認爲，國家是一個團體宰制另個團體的一種關係：「假如國家要存在，被宰制者就要服從當局所聲稱的權威……。但是，這種宰制仰賴什麼樣的內在證明和什麼樣的外在手段呢？」^⑥

韋伯推出他的三種著名的正當性分析類型來回答這個問題。我們也許會記得，這三種是：以古代習俗和「習慣遵循的方向」爲基礎的

傳統正當性類型、以特殊個人魅力的天賦和其他附加在領袖身上的氣質為基礎的克里斯瑪 (Charismatic) 正當性類型；以及最後，以理性創造出來必須服從否則即遭法律懲罰的法規為基礎的理性合法的正當性類型⑦。

葛蘭西討論文化霸權的著作同樣關懷文化、宗教、哲學和道德的因素，這些因素被放在廣泛的理論模式裡頭，它包括以基本的可是並非完全決定的這一姿態出現的經濟生產模式在內。在葛蘭西分析現代資本主義的模式裡，葛蘭西也把政治因素尤其是國家的強制力囊括進去。葛蘭西主張，以武力為基礎的國家的「宰制」跟以文化霸權的同意為基礎的「領導」之間是有分別的。葛蘭西表示：

「一個社會團體的至高無上，本身顯現在兩個方面：『宰制』和『知識與道德的領導』。一個社會團體宰制對立的團體，它傾向於通過武力來『清算』或讓對方歸順：它造成宗族和聯盟團體。」⑧

以武力為基礎的「宰制」跟以道德和知識領導（葛蘭西）或內在證明和外的手段（韋伯）為根據的「同意」、願意服從，這兩者之間相似的概念區分在兩種理論裡頭產生作用。葛蘭西和韋伯的一些重要的概念不謀而合，即使他們是從關於現代資本主義的相對穩定性和關於社會主義的優點，兩個不同的政治角度取得這些概念。韋伯不像葛蘭西，韋伯把社會主義看成是把理性行動拓展到經濟事務上面，而不是構成跟資本主義的一種重要的決裂，從而社會主義才為在完全的共產主義下成為可能的新型文明提供基礎。

那些評論葛蘭西的思想、希望強調葛蘭西跟韋伯的政治差異的評論者，不贊同葛蘭西和韋伯之間有理論和概念相似的地方的這一種看法，他們說：必須把以一名馬克思主義者身份出現的葛蘭西，看成是

在跟韋伯不同的問題設定內部思考問題⑨。有人心目中認為的葛蘭西的馬克思主義跟韋伯的社會學之間的重大分野，是以兩個理論家之間的政治歧見為根據的。但是，在跟不同的政治觀點有關聯的不同的「問題設定」之間強調重大分野的重要性，會離題太遠。確實，葛蘭西的立場主要的著力點是想從跟他在政治上有歧異的作家的著作裡頭發現有用的成份，並且以這些成份為基礎建構自己的理論⑩。

其他的作家，例如像是哈伯瑪斯就說過，在知識、科學的討論跟那些主要是關於政治策略和目標的論爭之間做個邏輯上的區別有其重要性⑪。在哈伯瑪斯認為應該把社會理論看成是不以日常的政治策略為轉移時，這種立場是一致的而且也有用，同時它也是跟葛蘭西的立場相容的一種立場。

我們應該強調，韋伯和葛蘭西兩人在知識上共同推薦了一種類似的分析長期歷史變革的研究方式，這種研究方式強調世界觀在瞭解歷史變革上的重要性。對他們兩人來說，世界觀、宗教、道德價值和動機類型在瞭解歷史變革上很重要，即使他們兩個人沒有一個人既否認經濟物質利益的角色，又否認物質力量的角色。他們兩個人在他們自己的著作裡都反對教條的歷史唯物主義——確實我們能夠說，這是渠等主要著重處。

雖然如此，葛蘭西還是站在他對實踐哲學、對跟韋伯的新實證主義遠不相同的一種馬克思主義的辯證概念做理性奉獻的基礎上努力。韋伯想維持日益困難（假如不是不可能）做的一種價值判斷和價值關聯之間的區分。關於特殊的世界觀、哲學或道德價值體系這一真理價值的問題，韋伯從來都沒有令人滿意地談清楚過。他以為，在兩種世界觀之間進行抉擇並沒有合理的方式，這在他認為向一種世界觀獻身

是必要的，尤其對那些在政治上積極參與的人來講是這樣的時候，都是相對的或者甚至是根據經驗判斷的。可是韋伯也認為，我們無法賦予任何特定的獻身一種普遍妥當的理性基礎①。

葛蘭西小心翼翼地避開新實證主義和歷史唯物主義兩種粗陋的類型，以他看來，這兩種類型從概念上說明政治行動都不能令人滿意。在葛蘭西所批判的粗陋的各式各樣的歷史唯物主義裡，有人是用概念把政治行動說成是反映階級或階級派系所賦予的物質利益的行動（這些利益是按照階級或階級派系在經濟結構裡的地位找出來的）。葛蘭西指出，困難的是：

「在任何特定時間，在統計上（像瞬間顯影一樣）指明結構。其實政治在任何特定時間都是結構發展的各種趨勢的反映。可是不一定說這些趨勢一定會被表現出來。一個結構的階段只有在結構的階段歷經發展的全程之後，我們才能夠加以具體的研究和分析。在過程中就進行這項工作，並不可能，除非用假設。……從這能夠推斷，一項特定的政治行動或許即是宰制階級領導人的估算錯誤……。機械的歷史唯物主義不容許有犯錯的可能性，可是它假定：每一項政治行動都是直接由結構規定的，因此每一項政治行動（在完成了的意義上）都是以結構真實和永恆的修飾品這一面貌出現……。」②

韋伯同樣反對機械的歷史唯物主義，可是，批評但同情韋伯的帕金 (Frank Parkin) 曾經說過，假如跟稍為嚴謹的那種馬克思主義比較一下，韋伯的另一套現代社會的實際模式也不能令人滿意。

「既然實際上在說明階級的成份時放棄了資本和勞動的區分，韋伯就永遠提不出另一套模式。這是說，他提不出把宰制或剝削階級和從屬或被剝削階級之間這一觀念上的「界線」找出來的原則。他所推

崇的倒是每一個團體在市場無政府的狀態下為爭奪它自己一塊地盤所進行的一切人反對一切人的霍布斯式（Hobbesian）的戰爭。」^①

不過韋伯對有產階級有所界定：「因此，『有財』和『無產』是一切階級情況的基本範疇。」^②一如前面我們所見的，韋伯按照形式上的自由勞動，對工人階級也有所界定。這或許不是馬克思主義對階級的精確定義，可是對階級下了什麼定義，找遍馬克思提到有關階級的地方也很難發現（假如不是不可能的話）馬克思講過什麼。韋伯賦予的定義是單憑經驗來做的，是一個運用上方便使用的定義。

韋伯提到階層化的其他基礎，例如，有身份的團體——種族和種姓都是以不同數量的「身份榮譽」或尊貴為基礎建立起來的階層化形式的主要例子。韋伯除了談到賦予這些在經濟上擁有實際財產的人的這一權力外，也檢討政黨和國家官僚在社會權力和威權分配上的角色^③。階層化的這些另外的基礎也是葛蘭西關懷的課題^④。葛蘭西和韋伯一樣，知道政黨和國家的角色。他們兩個人都關懷建立以一種領域這一面貌出現的政治的自主性，這一領域的自主性不是我們能夠從團體或階級的經濟物質利益簡單地推斷出來的。他們兩人都強調，「理想」的利益同樣存在；這就是說，階級和有身份的團體都是能影響自己的行動和他們對自己的物質利益的看法的那些世界觀（按照韋伯的講法來說，就是解決關於意義這一問題的這些答案）的當事人。例如，葛蘭西按照下列的方式把他關於階層化（包括性的差別）如何影響宗教的信仰、價值和習俗的看法表述出來：

「每一種宗教，甚至天主教，……在現實中都是性質截然不同而且總是相互矛盾的宗教的多重組合：有農民的天主教，有婦女的天主教，有本身就錯綜複雜又不相關聯的知識份子的天主教。」^⑤

我們有理由把葛蘭西稱之為「馬克思主義的韋伯」，因為葛蘭西注意到社會、政治和文化因素，這些是分析社會和經濟變革必須引進到經濟主義的馬克思主義模式中的。有關實質的政治問題，因為不同的政治立場兩個理論家看法有分歧——葛蘭西態度樂觀，認為社會主義的人的、民主的和現代的形式有其可能；韋伯主張，不能把社會主義推崇為文明的新形式，只能把社會主義看成是把合理性擴展到生活中的一切領域，它最後會形成沒有任何神話、令人敬畏或神聖意義上的官僚國家和完全理性化了的社會。

儘管他們有政治的歧見，對於未來也懷有完全不同的期盼和畏懼，我們還是不能忽略或撇開他們兩個人之間相似的地方。假如我們想按照尋找理論之間的關聯的方式建構一套關於現代資本主義的社會理論，目的是要成立廣泛的知識聯盟，而不是把知識圈裡相互競爭的政治派系這些分別的壁壘再樹立起來，就特別要如此。韋伯和葛蘭西之間一些相似的地方，來源自他們把（用概念說明物質對象和生物有機體世界產生作用的這些力量的）自然科學跟人文科學（它跟牽涉到人行動的目的、目標和意義，以及跟這類行動沒想到的結果有關）區別開來的一種共同的知識、或哲學的關懷。葛蘭西靠著思考可以在韋伯那裡看到的那種自然科學和人文科學之間的區別，批判像是可以在布哈林身上看到的那種關於馬克思主義的決定論的說明。最近一位作家費米亞的判斷說得不錯：

「在反對布哈林的論點時，葛蘭西提出了自然科學領域和人活動的世界之間的分際。所以不能把前者的範疇應用到後者。一方面是我們在處理自然現象時可以用的那些說明的材料，另一方面是那些特別適用在人的活動領域裡的關於理解的方式，這兩者之間有不可混淆的差

異。」

費米亞也提到，我們不能按照純粹量化的方式理解或說明人的行動，因為人的活動包含「目的、動機、意志行為、思想、希望、害怕、欲望等等」^④。

在關於葛蘭西和韋伯關懷政治的自主性這方面，以及他們關懷關於經濟層次在瞭解社會和歷史變遷時具有重要性、文化角色（包括在世界宗教看得到的關於意義問題的各種解答）也具有重要性這方面，不僅他們之間有相似的地方，而且也有跟他們兩個人都有關係的一些相似的具體問題。官僚政治是跟兩個理論家都有關係的這種具體問題之一。兩個著作家都考慮到的第二種實質課題是苦行的角色，尤其是在跟性活動以及跟關於在現代資本主義裡頭的勞動的意識形態建構有關的這些價值方面。每一種實質問題我們在這裡都要簡略地討論一下。

就韋伯來說，在理性化不斷地在現代資本主義、社會主義和社會民主的這些社會發展的時期，生活上越來越多的範圍產生越來越官僚化的過程似乎不可避免。從十九世紀晚期和廿世紀初期開始，人們把官僚政治建立起來以便取得在新獲得解放的團體（包括工人階級和婦女）裡頭贏得廣泛支持的那些價值。例如普遍或近乎普遍的正義和法律面前的平等、健康保險制度、失業和老年保險、全民義務教育的這些價值——所有這些發展都促成了現代福利國家的興起。在工商業方面，越來越理性化的過程促成了壓倒家族式和傳統的雇傭募僚、財務和會計、計算未來生產、分配和市場經營那些方法的官僚政治的方法。我們按照韋伯的分析，可以在資本主義和社會主義社會看到數量越來越龐大的官僚化。

對韋伯來說，現代理性的資本主義和社會主義中間並沒有斷層。

說得明確一點，爲了取得那些提供給全民的平等、正義和福利的價值，社會主義變成是把官僚政治的合理性進一步擴展到生活越來越多的領域中了。

韋伯評估關於所有各類型的現代社會必然越來越官僚化的這一現象，使他對這種過程終究會給人類帶來什麼後果感到困惑。一方面，沒有一個有自由傾向的人，例如韋伯，會不歡迎把社會裡正義、合理的所得、健康保險、住宅和福利設施的這些價值推廣到一切人身上。這在資本主義社會的情況，即造成國家和私人範圍建立越來越多的官僚政治。另一方面，他看到他所謂的世界漸漸的「覺醒」(demagification)，即神聖領域和非理性的領域消失了(entzauberung der welt)●。韋伯以爲這一過程是不可避免的，至少在文化是由所有重要範圍內的合理性驅動的西方是如此。可是，這又使人失掉現有的非理性意識，失掉自發性、新鮮感和不可預期的觀念，這是韋伯所不願見到的。

韋伯沒看到的，同時也是將他那一代跟廿世紀後一代隔開的重要因素，就是德國納粹主義(Nazism)非理性政治的崛起。正是這個現象，將韋伯跟後來的現代社會學家和社會理論家隔開。納粹主義的成長使人懷疑韋伯對現有社會將不可避免越來越理性化所做的評估，也使人懷疑他認爲非理性將從現代工業社會消失的看法。我們可以把納粹主義連同納粹主義的整軍、象徵、崇尚戰爭和暴力，以及讓世界再走進神話世界的作法，看成爲部份跟現代世界的覺醒是相適應的。

在韋伯一完成他討論現代世界越來越覺醒的過程的這一著作後，第一次世界大戰就爆發了。不是魔咒而是史無前例的暴力，打斷了韋伯說成是在現代、平穩和理性的資本主義內部和平發展的現代世界越

來越理性化的過程。緊跟隨著的首先是在義大利然後是在德國的戰爭，非理性在法西斯主義意識形態的這一層次以反猶太主義（anti-semitism）的實踐並用另一場戰爭的方式，闖進國家和國際政治裡。

雖然葛蘭西在他著作裡沒有提到納粹主義本身，可是他直接體驗到義大利的法西斯主義。這種經驗使他的理論有我們在一九三〇年代和四〇年代前過世的一代人身上所巴望不到的深度④。葛蘭西甚至在義大利法西斯主義的監獄裡都一直很樂觀，這點跟韋伯對未來是有越來越多的官僚化存在於現代國家裡的悲觀看法截然相反。葛蘭西在《獄中札記》裡頭提到「官僚集中制」的問題，而且對於他看到在史大林（Joseph Stalin）統治下的蘇聯發展出來的這一現象想在哲學和實踐內部找尋解決的辦法⑤。「民主集中制」（democratic centralism）是葛蘭西提供的解決辦法。在「民主集中制」裡面會有能教育大量黨員的領導精英。對葛蘭西而言，重要的是領導人必須發展出傾聽群眾心聲、真正反映群眾需求的方法。假使在革命後要避免官僚集中制，革命前就要做好這件工作。他對黨的看法是：黨要組成爲新國家的雛形，黨不要完全是跑出來想贏得選舉的多餘的選舉政黨。在資本主義控制下黨發展出來的領導方法，在影響或決定社會主義的國家結構裡頭絕頂重要。民主集中制的作用是在避免革命前後一個團體或一個領導人的專政。有意思的地方是，葛蘭西在《獄中札記》裡從來都沒有用過「無產階級專政」這一術語⑥。

葛蘭西認爲官僚政治是現代社會的基本特質，韋伯也有這種看法。可是葛蘭西以爲，官僚政治能由民主加以控制。在這一點上，一九二〇年代初他在都靈（Turin）工場委員會的經驗對他後來的思想有若干影響，不過他把注意力轉向黨，而且不再把工廠當作他變革策略的基

本組織。葛蘭西在一九一九年曾說：在「工廠委員會裡，工人是因為他作為生產者的角色，即由於他的普遍性質，由於他在社會裡的作用和地位才參加的……。」^④一九二〇年都靈和米蘭（Milan）的工廠委員會失敗後，即當占領工廠的工人把工廠還給雇主再開始工作時，葛蘭西轉而考察黨的角色。按照列寧和馬克思的說法，黨應該成為教育的一個源頭。列寧和馬克思都不以為，工人能「自發地」從他們在工廠的經驗裡發展出社會主義。但葛蘭西卻不像列寧所以為的那樣，把黨的教育角色只看作負責政治鼓動和宣傳。他像費米亞所說的那樣，是「按照寬廣的倫理和文化的角度來思考答案的」^⑤。黨不祇要為工人調和理論與戰術，還要把倫理和文化價值灌輸到工人的腦海中。葛蘭西仍然信心十足，他認為這種工人教育是有可能的，而且在專權的團體把命令交給下層的人來執行的意義上，在不嚴重影響到效率的情況下也能夠避免黨過度的官僚化。

葛蘭西和韋伯在他們各別分析現代工業勞動越來越理性化，而且勞動也要求一定要有紀律這方面也有一些相似的地方。葛蘭西特別對他稱之為「福特主義」（Fordism）的東西興趣濃厚。這種主義是廿世紀初前數十年引進美國福特汽車公司工場內的方法和合作的紀律。葛蘭西把他關於勞動紀律的評估跟一九二二年通過的美國禁酒令的評論聯繫起來。他寫道：

「在美國，勞動的理性化和禁制毫無疑問是有關聯的。工業家對工人私生活的調查，某些企業為了檢查工人的『道德』而成立的檢查處，都是新的勞動方法的要求造成的。凡是譏笑這些創舉（即使垮了台的）的人，凡是認為這些創舉只是『清教徒的』偽善表現的人，就會使自己失掉理解美國現象的重要、意義和客觀作用的任何可能性，

而這種現象也是以空前的速度，通過歷史上無以匹敵的對目的的意識來創造新型的工人和人的最大的集體努力。」²⁶

(葛蘭西繼續表示：)「性的問題也是跟酗酒的問題相關聯的。酗酒之後，過濫和不正常的縱欲是神經機能最危險的敵人……。」

「凡是按照嚴格規定的勞動日去勞動以領取工資的人，既沒有工夫去尋找含酒精的飲料，也沒有工夫去玩耍作樂和規避法律。這種看法也適用於性活動。『追逐女人』需要很多時間……。感情的興奮是跟那種和最完善的自動化相關聯的控制時間的生產運動相抵觸的。」²⁷

這些提法跟韋伯在《新教倫理和資本主義的精神》(*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*)和《宗教社會學》(*Sociology of Religion*)這些論著裡的說辭相互輝映。例如，韋伯主張：

「理性苦行的警覺、自制和生活有條不紊的規劃，受到理性組織終究和唯一根本不能容忍的性行為這一特殊的非理性嚴重地威脅。」²⁸

由於進行或執行不同宗教運動的人具有不同的工作經驗，具有跟自然不同的關係，韋伯也關心留在特殊宗教神諭裡的印記。例如，這包括國家和宗教組織裡的農民、國家統治者、資本家、軍人階級與種姓、手工勞動者和知識階層等等的各種宗教需要。一如本章下一節以較通俗的方式考察葛蘭西討論宗教的著述時所將看到的，葛蘭西附和這種看法。

第二節 葛蘭西和韋伯思想中的宗教

混淆這三種基本概念，即表現在葛蘭西自己作品和若干晚近發展

(值得注意的是阿圖塞的著作)裡的經濟、國家和市民社會的那些概念之間的區分，已經使得這一代人對葛蘭西討論宗教在當代諸多社會扮演什麼角色這部份的社會理論不容易取得適切的認識。例如，我們能夠看出宗教在工業最先進的資本主義社會、在福音教派的基督徒和若干羅馬天主教徒在全國和地方政治積極活動的美國所產生的影響。他們形成壓力團體，想對從祈禱式和學校生物進化理論教學，到像墮胎和同性戀這類較廣泛的一連串問題，再取得道德與法律的控制權。在英國，我們已經看到類似的在政治上積極活動的宗教壓力團體在近二十年也出現了。像是想控制色情、施加壓力要求對男同性戀者頒佈更多政策、反對青年人施行避孕和反對墮胎²⁹。

第一章已經指出來，在葛蘭西的《獄中札記》我們能夠發現經濟、國家和市民社會之間的關係有三種性質不同的模式。安德森區分過並討論過這些問題³⁰。阿圖塞使用過這些模式裡頭其中的一個，他這個模式是把「市民社會」和「國家」的概念絞混在一起，把「經濟」保留作為另一個基本的概念³¹。阿圖塞通過「意識形態的國家機器」和「鎮壓性的國家機器」的概念說明來混淆市民社會和國家的觀念³²。另一方面，在許多葛蘭西的作品裡，以強制工具這一面貌出現的國家則被認為是跟關懷道德和哲學的那些市民社會的制度設施有所不同。葛蘭西承認，有些國家擔負了提高人民文明水準的任務，不過這是現代資本主義社會少見的類型。然而在把國家說成是僅以強制力為基礎，以及把國家說成例如涉及了教育的過程的這一種轉變，在這一點就有含混不清的地方了。國家和市民社會之間的區分含混不清，在瞭解文化霸權的概念和從中取得的政治策略的概念時就會造成問題。

在我以為是葛蘭西闡明的理論上最前後一貫的文化霸權分析模式

裡頭，是把文化霸權看成爲在經濟、工廠和辦公室、國家（特別是在法律、法律程序和國家教育機構）以及在市民社會、大眾傳播與藝術和宗教裡產生作用的。這種文化霸權的分析模式，包含能夠在三個領域進行知識和政治領導的階級或階級聯盟與階級派系的概念。在任何特定的歷史情勢裡，文化霸權只有作爲宰制階級或階級派系聯盟部份領導權的發揮，我們才可以看得到有文化霸權，而且是在若干領域而非在全部領域才無時無刻不一帆風順。假如不是這樣的話，就不能把文化霸權的分析模式從具體情況的分析裡頭把它給區別開來。易言之，由統治集團或聯盟成功地提供的這一文化霸權領導的程度，從一切階級和團體同意經濟、哲學和道德主要的文化霸權安排這一比較上完整整合的形勢這一端，到幾乎完全缺乏上流社會以外的統治集團提供的領導的形勢那一段，會多少有所不同。間或有一切階級和團體進行某種程度的整合這一情況發生，包括現代資本主義的工人階級，不過在這裡這種整合絕不是完整的。葛蘭西認爲，抗拒和異端也取得一些表達的方式，不過是以含混的方式，沒有知識的體系，例如在葛蘭西在世時義大利的許許多多的罷工場合●。

用阿圖塞「意識形態的國家機器」這一方式把市民社會跟國家的概念混淆在一起是沒有幫助的，因爲，這就把那些國家可以行使直接的財政監督、可以完全直接決定其活動的社會和文化制度設施，跟那些國家幾乎完全管不上的社會和文化制度設施在理論上和政治上有用的區別搞混了。在市民社會裡頭，後一類制度設施重要的例子是宗教，特別是在宗教領袖不是以像他們在英國聖公會「國教」內的那種任何直接的方式跟國家發生關聯的情況中是如此，而像宗教領袖在革命前俄國的希臘正教會裡的情形更是如此。

在許多現代資本主義的社會形態中，宗教組織和運動確實擁有相當程度的自主性，不受國家干預^④。在這裡重點是：保存這樣的概念是有用的，即有一些社會制度設施有相對獨立的可能性，不受國家干預，因此能夠在市民社會——一個被人以概念的方式說成是跟國家的性質迥異而且脫離國家的地帶——產生作用。而且，國家和市民社會兩者都被人以概念的方式說成是有可能——若非總是在實際具體的情況中的話——獨立於經濟的領域而存在。

就葛蘭西而言，宗教被人看成就是利用一套道德價值體系、一套相關的信仰體系和象徵儀式體系，以有普遍基礎的世界觀的方式來產生作用的。尤其，西方的基督教在教會、教派和教區有組織的基礎，並且在過去它自辦的學校裡常有一套明晰的教育課程。宗教在歷史上以文化霸權的方式產生作用，既提供例如部份歐洲和南、北美洲民衆主要的世界觀，又提供時常深深地刻劃在國家法律裡頭的主導的道德價值體系，成就歷歷可數。以葛蘭西之見，宗教是提供了被社會化到宗教裡頭的千百萬人民一套比較不脈絡一貫、可是仍然有影響力的世界觀。

葛蘭西說：

「宗教和常識並不構成一套知識的體系，因為它們即使在個人的意識裡，也不能變成統一的和脈絡一貫的東西，更不用說變成集體意識了。或者說得明確一點，它們不能這麼『自由地』變成——儘管通過『威權』的手段可以做到，過去的確也在一些範圍裡頭做到過。」^⑤

宗教專業人士，例如，主教、牧師、教士和福音傳播者，可以在特定的國家給統治集團提供支持。不然，他們就批評統治集團，批評統治集團的若干行動。假如以下面這種方式使用「意識形態」這個詞

語的話，我們可以把宗教說成是「意識形態」：

「(即以) 隱約地顯現在藝術、法律、經濟活動和一切個別與集體生活的表現裡的意識形態最深厚的世界觀意義。(任何世界觀都必須留意) 意識形態努力結合和齊集的整個社會集團的意識形態的統一體。」

●

葛蘭西提到羅馬天主教，把它當作是十九世紀中比馬克思主義把知識份子和群眾整合到一種比較統一的世界觀、道德體系和組織裡做得還要成功的一種宗教組織的例子。假如一種哲學運動不甘心只成爲知識份子的一種思想運動，結果在影響政治方面發揮不了作用，那麼它就必須設法把知識份子和群眾有機地結合在一起。

葛蘭西在這裡以非常廣義的意義來理解「政治」的概念。它包含社會生活的一切層面，從家庭、藝術、經濟活動、教育和著述到國家和法律。根據這一定義，「政治」是跟整個天主教道德神學所涵蓋的範圍相符的一個範圍。知識份子的思想就不應該只停留在純粹認知的水平，停留在文章的撰述上，而應該通過提供一種體驗過的道德基礎的方式，變成群眾裡頭的社會上和政治上的塑造因素。

正是政治才提供知識份子和專業哲學家（常常只是一名主要的個別哲學家）生產的哲學或世界觀跟普通人民「常識」的世界觀之間的這一聯繫。有一種關於那些組織的內在的政治學是跟宗教和哲學有關的。葛蘭西注意到宗教，特別是天主教想控制它們的知識份子因而使知識份子不會脫離群眾單純和教條的「信仰」水平太遠的這一威權的態度。在另一方面，關心教育群眾使群眾瞭解實踐哲學的黨組織，則應該能夠鼓勵知識份子既比較自由地研究思想，又跟群眾和他們的問題保持接觸，這樣知識份子才不會脫離日常生活的各種問題，而使他

們的哲學能扣緊這些問題。

「實踐哲學不是要把『普通人』遺棄在他們原始的常識哲學上，而是要領導他們走向較高的生活概念。假如實踐哲學肯定了知識份子和普通人接觸的需要，那麼實踐哲學就不是爲了要限制科學的活動，在群眾低落水平上保存統一，而是爲了真正地建構使群眾和不僅僅是一小撮知識團體的知識進步在政治上有其可能的知識—道德集團。」

●

雖然葛蘭西在他討論宗教的知識份子（韋伯稱之爲「宗教通」）和群眾（或韋伯的措詞：「人民」）之間關係的著作中沒提到韋伯，可是這兩位著作家的分析有相似的地方。韋伯並沒有像葛蘭西那樣，直接把他關於宗教中的專家和人民之間的這些關係的分析，跟他關於政治領袖和群眾的分析做個比較。不過，有一些相似的地方是存在的。在《宗教社會學》●裡面，韋伯關懷知識份子對世界宗教的發展所產生的影響和知識份子在政治上的角色。韋伯寫道：

「宗教的命運以內容最爲豐富的方式，受到知識思想和知識思想跟神職和政治當局的種種關係所影響。這些關係反過來又受到成爲持有特定知識思想的這一階級的起源所影響。」●

如上所述，韋伯同樣分析貧苦人、卑下的中產階級、農民、資產階級、貴族、軍人和國家統治者對於世界宗教的影響，但是他對於知識份子的角色和知識份子跟非知識階層的社會關係的特別注意，跟葛蘭西對宗教的和政治的知識份子與群眾的這些關係的興趣有相似的地方。事實上，葛蘭西確實很明顯地提到韋伯對喀爾文教（Calvinism）和理性資本主義的發展所做的研究，把它當作是這樣的一種宗教影響的例子，即提供了「使世界和現實生活理性化的一種特殊方式，爲現

實實際的活動準備了一般的架構」^⑩。正是按照這種脈絡，葛蘭西才在馬克思主義內部發展出對抗特別是我們在布哈林討論社會學的論著中可以發現到的那種機械決定論、「宿命論」的論點。（葛蘭西把「宿命論」看成是「低下」階層、「人民大眾」而非知識份子的典型觀念）。葛蘭西利用宗教社會學，目的是要提供類似的一些例子，即關於相信在馬克思主義內部發展出來的機械決定論、「宿命論」的那些知識份子和群眾類型。葛蘭西主要目的在指出，當一場運動潰敗下來的時候，宿命論的信仰就跑出來了^⑪。

葛蘭西關心這樣的看法：馬克思主義需要一種必須在哲學和政治經濟學方面有良好的教養，也能接觸群眾、體察民心而不祇是跟其他知識份子胡湊在一起的精英份子。這種「有機的知識份子」要能夠跟工人階級、農民和不滿占主導地位的政治意識形態（對葛蘭西大半生來說是法西斯主義）的中產階級裡頭的這些人結合在一起。這是葛蘭西闡明反對機械決定論，反對在一九二〇年代和一九三〇年代我們在共產黨徒中可以發現到的這一等待革命到來的消極宿命論的一種看法。

在知識、哲學領導的意義上，以葛蘭西之見，必須把文化霸權積極地生產出來，而且文化霸權並不取決於國家政權的取得。在某些情況中，即使不是在國家或經濟裡頭而是在市民社會裡頭，文化霸權也能夠建立起來。因此，如果正確的瞭解葛蘭西的政治立場的話，那麼重要的地方就在於記住文化霸權是以市民社會為基礎的觀念。

在葛蘭西分析關於知識份子和群眾組織在生產特定世界觀的文化霸權的角色中，義大利的天主教教義起了很大的作用。天主教教義被葛蘭西看成是部份被人熱心地模倣的一種模式，但是應該避免天主教

教義的錯誤。這些錯誤之一上面提到過，易言之，就是天主教會對它的知識份子所行使的威權的控制。這種控制採取制定索引的形式，它臚列出這些被判斷是不適合於天主教徒閱讀的書籍。教會也試圖不讓梵蒂岡 (Vatican) 所不支持的若干教徒出版他們所撰述的書籍。這裡值得注意一下，這種習慣在一九八〇年代還一直被梵蒂岡繼續保留著。

葛蘭西認為，天主教教義的訓諭和慣例一項根本的錯誤在於相信原罪產生於個人而不是在於社會結構。他說：

「從『哲學』觀點看，天主教教義最叫人不滿的是它不管一切，堅持把原罪放在個人身上，或易言之，它把人想像成是被限制和被壓抑的個體。」^④

我們在這裡注意一下葛蘭西省略掉的一點很重要，換句話說就是：羅馬天主教會已經將陳述在教皇的通諭，例如，從《新事通諭》(*Rerum Novarum*) 到《社會秩序》(*Quadragesimo Anno*) 和葛蘭西過世後的《大社會問題》(*Populorum Progressio*) 等裡面的一套社會教義闡明清楚了。這些通諭曾經批判自由派的資本主義，因它產生「國際貨幣的帝國主義」^⑤。可是，這些通諭並沒有闡明一套我們可以稱為「基督教的社會主義」的穩固立場，它們反倒是批判了「基督教的社會主義」。

在《社會秩序》的通諭裡，教皇庇護十一世 (Pope Pius XI) 說：「我們不認為有必要告誡正直堅貞的教會子民，來抗拒共產主義邪惡的性質。」^⑥

「宗教的社會主義、基督教的社會主義術語裡頭就隱含有矛盾的說法。沒有一個人能夠同時是虔誠的天主教徒，又可以正當地稱之為社會主義者。」^⑦

羅馬天主教會對社會主義的攻訐，從義大利法西斯主義崩潰後的這些年來已經軟化了。這也許是因為在天主教會失去影響力的義大利、法國、西班牙、葡萄牙和南美諸國大量都市的工人階級增長起來的緣故。近年來，社會主義也越來越少遭到他們的攻擊，資本主義更是如此，就像教皇保羅六世（Pope Paul VI）一九六七年的通諭所說的：

「不過如果確實有一類的資本主義曾經是極度痛苦、不公非義和同類相殘的來源的話，那麼把屬於伴隨著工業化悲慘體系的罪惡歸到工業化身上，這也就不對了。」^①

儘管如此，可是正如葛蘭西所說的，情形還是這樣：道德作為個人主義的行為規範還是廣泛地侵害著普通教會的子民。「原罪」被視為主要是大部份教會子民裡頭需要告解的個別行為，而不是（或甚至也是）維繫著產生非人生活的一些社會、經濟和政治結構的支柱^②。

葛蘭西藉用義大利天主教的例子作為他分析市民社會比較成功的宗教形式的文化霸權的一項基礎，在共產黨的手中取得國家強制力之前，或者例如國家能夠通過它對教育和法律的影響力取得文化霸權的同意之前，就能夠清晰地指明了他內心為馬克思主義想到的在市民社會進行知識和道德領導的類型了。葛蘭西把天主教的教義看成是大家嚴謹地看待的兩件東西，一件是仍然深深地支配許多義大利農民的道德和宗教的世界觀，另一件是義大利人民全心全意鬥爭的死敵。這兩件東西是法西斯主義在義大利橫行的時期（是時羅馬天主教會還批判著社會主義和共產主義），有能力反對法西斯主義的兩種最有效的資源。

本章說過，葛蘭西的文化霸權概念促成了他分析特別是跟資本主義經濟階級利益無涉的宗教角色，尤其在義大利社會。這表明某種程

度的知識進步，從按照為狹隘的經濟階級的利益服務這一意義，把宗教看成是意識形態的這些粗陋的形形色色的馬克思主義分析往前推展。葛蘭西的分析跟韋伯闡明的宗教社會學有一些顯著的相似之處，尤其是在葛蘭西的分析把注意力放在信仰、價值、儀式和象徵上面，把它們看成至少在某些情況中跟經濟階級利益、跟宗教和政治統治者之間的關係是無涉的地方。

葛蘭西關於文化霸權的問題系，最近有兩位名叫拉克勞和莫菲的著作家按照促成他們稱之為「後馬克思主義」(post-Marxism)的方向加以發展。這種發展一直隱約地而不是明顯地重複著韋伯的一些論點。這些論點包括：例如，道德價值的自主性(尤其有關經濟和政治行為的價值)，以及強調政治實踐不以狹隘思考的經濟階級利益為轉移等問題^①。我們在下章要討論拉克勞和莫菲的觀點。這是脫離正統的馬列主義立場很遠，往政治層面的多元論和民主激進思想發展的一種立場。

①請參考 Antonio Gramsci, "Critical Notes on an attempt at Popular Sociology," in *Selections from the Prison Notebooks*, by Antonio Gramsci (London: Lawrence & Wishart Press, 1971), pp. 419-472.

② Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (London: Allen & Unwin, 1971), p. 21.

③ *Ibid.*, p. 26.

④ *Ibid.*, p. 26-27.

- ⑤ Max Weber, "Politics as a Vocation," in *From Max Weber*, edited by H. H. Genth and C. Wright Mill (London: Roudledge & Kegan Paul, 1970), pp. 77-78. 我必須指出，這句引述如何地表明了韋伯是跟隨葛蘭西所推介的方法論研究來研究問題。易言之，韋伯是怎麼在其他人的研究裡頭試圖找出有所幫助的層面！
- ⑥ *Ibid.*, p. 78.
- ⑦ *Ibid.*, p. 79.
- ⑧ Antonio Gramsci, *op. cit.*, p. 58.
- ⑨ 請參考 Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci and the State* (London: Lawrence & Wishart, 1980), p. 57 and note 32, p. 409. 早先密里邦在《資本主義社會中的國家》(Ralph Miliband, *The State in Capitalist Society*, London: Weidenfeld & Nicolson Press, 1969.) 一書裡曾經主張，葛蘭西的文化霸權概念跟韋伯的正當性概念有幾個重要的相似的地方。但是布西一格魯克斯曼不表同意。
- ⑩ Antonio Gramsci, *op. cit.*, pp. 343-344. 「在歷史性關鍵問題的提法裡，把科學討論思考成法律的程序，有被告，也有檢察官，檢察官的職責是說明被告有罪，必須交付審判，這是不對的。在科學的討論裡，因為假定討論的目的在于追求真理，使科學進步，所以表示自己是「先進」的人，就是在自己構思中採用論敵也許認為有必要合併在一起的觀點(假如祇作為補充的話)的這種人。」
- ⑪ 請參考 Jürgen Habermas, *Towards a Rational Society* (London: Heinemann Press, 1971) .
- ⑫ 請參考 Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis* (London: Heinemann Press, 1976) , p. 97.
- ⑬ Antonio Gramsci, *op. cit.*, p. 408.

- ⑩請參考 Frank Parkin, *Max Weber* (London: Tavistock and Chichester, Ellis Horwood, 1982) , p. 94
- ⑪ Max Weber, *Economy and Society* (New York: Bedminster Press, 1968) , p. 927. Frank Parkin, *op. cit.*, p. 92.有討論。
- ⑫請參考 Max Weber, "Politics as a Vocation," pp. 77-78.
- ⑬帕金在其論著《韋伯》(*Max Weber*)裡的討論, 沒提到這點。見 Frank Parkin, *op. cit.*, p. 94.
- ⑭ Antonio Gramsci, *op. cit.*, p. 420.
- ⑮請參考 Joseph Femia, *Gramsci's Political Thought* (Oxford: Clarendon Press, 1981) , p. 75.
- ⑯ Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, p. 21.
- ⑰這是葛蘭西對希特勒 (Rudolf Hilter) 《我的奮鬥》(*Mein Kampf*) 所做的一項註解。請參考 Antonio Gramsci, *op. cit.*, p. 266.
- ⑱請參考 Joseph Femia, *op. cit.*, pp. 158-159.
- ⑲ *Ibid.*, p. 165.
- ⑳葛蘭西一九一九年在《新秩序》(*L'Ordine Nuovo*) 裡的文章。請參考 Joseph Femia, *op. cit.*, pp. 141-142.
- ㉑ Joseph Femia, *op. cit.*, p. 156.
- ㉒ Antonio Gramsci, *op. cit.*, p. 302.
- ㉓ *Ibid.*, pp. 304-305.
- ㉔ Max Weber, *The Sociology of Religion*, (London: Methuen Press, 1966), chapter XIV, "The Relationship of Religion to Politics, Economics, Sexuality, and Art," p.238.
- ㉕請參考 Jeffery Weeks, *Sex, Politics and Society* (London: Longman Press,

1981) , Chapter 14.

⑩請參考 Perry Anderson, "The Antimonies of Antonio Gramsci," in *New Left Review*, No. 100 (Nov. 1976–Jan. 1977), pp. 5–78.

⑪請參考 Christine Buci–Glucksmann, *op. cit.*, p. 57.

⑫ Louis Althusser, *Lenin and Philosophy* (London: New Left Books, 1971) .

⑬請參考 Joseph Femia, *op. cit.*, pp. 46–48.

⑭英國聖公會和現代英國境內的蘇格蘭聖公會的情況，兩個都是國教的教會，教主是君主，這是現代資本主義社會結構裡頭相當特殊的。

⑮ Antonio Gramsci, *op. cit.*, p. 326.

⑯ *Ibid.*, p. 328.

⑰ *Ibid.*, pp. 332–333.

⑱ Max Weber, *The Sociology of Religion*, (London: Methuen Press, 1965).Chapter VIH, "Intellectualism, Intellectuals, and the History of Religion"

⑲ *Ibid.*, p. 118.

⑳ Antonio Gramsci, *op. cit.*, pp. 337–338.論及喀爾文教：「至於喀爾文教派及其決定廣泛傳播進取精神（或者成爲這種運動的形式）的慈悲論和宿命論的鐵的教義，它的立場更爲明顯，更具特點。」

㉑請參考 Antonio Gramsci, *op. cit.*, p. 337.

㉒ *Ibid.*, p. 352.

㉓ Pope Paul VI, *Populorum Progressio*,英文版見 *The Great Social Problem* (London: Catholic Truth Society, 1967) , p. 15.

㉔ Pope Pius XI, *Quadragesimo Anno*, p. 44.英文版見 *The Social Order*

(London: Catholic Truth Society, 1960) , paragraph 112.

⑭ *Ibid.*, p. 48, paragraph 120.

⑮ Pope Paul VI, *Populorum Progressio* (*The Great Social Problem*)

(London: Catholic Truth Society, 1967) , p. 15.

⑯ 請參考 Pope Paul VI, *Humanae Vitae* (*On Human Life*) (London: Catholic Truth Society, 1968) .

⑰ Ernesto Laclau and Chantel Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*

(London: Verso Press, 1985) .在拉克勞和莫菲的著作裡，註解中提到韋伯的「世界的覺醒」，見頁九四。可是在一九八五年的版本裡韋伯的名字卻沒有在索引中出現。

第 5 章

文化霸權和晚近的社會理論

關於文化霸權的問題設定在過去廿年義大利以外的政治思想和實踐裡變得重要起來，尤其在法國、西班牙和英國。這種例子我們可以在拉克勞和莫菲共同著述的晚近作品裡看得到。受到葛蘭西的問題設定影響的這本作品，本章第一節要加以討論，而且要把注意力的焦點特別放在他們對本質主義 (essentialism) 所做的批判上面。尤其，拉克勞和莫菲非常在意於提出關於「本質主義」的思考形式的一項批判，並且對於從他們看來跟這種思考形式有關聯而在東歐和西歐的左派陣營可以找到的政治實踐，他們也提出批判。他們的批判是跟工人階級和更普遍地為許多左派份子所支持的經濟基礎這一本質主義的概念有關。他們說，階級不是像已經存在的東西那樣我們可以找得到，階級是必須通過政治活動才能生產得出來的。經濟階級的成員不僅要知道他們的物質利益，而且也必須形成關於這些物質利益的概念。他們是通過利用在他們那時的語言、世界觀和文化裡找到的思想和價值的方式來做這項工作的，至少是根據葛蘭西的觀點。對拉克勞和莫菲來說，經濟階級不是現代情況中唯一能夠進行變革的當事人。例如，現在也有人把其他的團體組織起來，希望能夠在社會、經濟和法律的形勢中完成婦女、同性戀、黑人和其他少數民族的變革。

在本章的第二個重要的章節，我們要把下面的問題提出來：構成拉克勞和莫菲的立場基礎的那種反本質主義的哲學立場，是否一定可以隱約地或明顯地在馬克思思想裡找得到，還有更為重要的，是否它是在現代西方社會建構一種文化霸權的道德和政治哲學的合適基礎。主要的看法是這樣：馬克思確實有關於人的本質的一種看法，這種看法我們不能像某些反本質主義者說的不要扭曲馬克思的哲學和政治立場那樣，輕易地把它給忽視或者丟棄。任何一種關於人的本質的概念，都曾經深受那些採用反本質主義立場的人批判和迴避過。可是有些著作家說過，合適的政治和道德哲學在邏輯上必須對它所根據的人的本質的觀點提出某些說明。除非關於人的本質的觀點是以哲學或世界觀的方式提出來，否則關於人的本質的觀點就要冒著滑入相對論的危險。這種世界觀不能通過以非強制的方式建立同意的過程來變成文化霸權，因為這種世界觀不具有任何脈絡一貫的論證可以用來說服人，使人相信假如人類要變成更加合作，更不會有侵略性以及對他們全球的生活更加滿意，就要進行一些變革的理由。

第一節 拉克勞和莫菲論文化霸權

在拉克勞和莫菲的作品裡，文化霸權成為新而激進的民主政治的基本概念^①。基本上，他們認為葛蘭西已經跟工人階級是唯一的或重要的革命的社會當事人這一觀念——一種在經濟主義的馬克思主義的觀點裡可以找得到的概念——完全決裂。不過他們承認，葛蘭西確實還有工人階級跟其他階級派系聯盟，形成歷史性集團的這一文化霸權概念。按照拉克勞和莫菲的看法，「歷史性集團」的概念使葛蘭西在資

本主義最後危機到來時，能夠超越經濟主義者把工人階級看成是達成了在這一歷史階段已經建構的目標這一觀點。葛蘭西開始是把政治以概念的方式說成爲「接合」(articulation)，即有機組成的知識份子建構政治主體的一種過程^②。關於通過「知識和道德的領導」(不僅僅是像在列寧思想裡面那樣通過「先鋒隊黨」提供的政治領導)來煉製「集體意志」的這一需要，在葛蘭西所闡明的新文化霸權的概念裡變成「結合一塊歷史石板的有機黏合劑」^③。

爲了把拉克勞和莫菲的貢獻放到有關文化霸權觀念更寬廣的辯論裡頭，我們有必要注意看看，關於階級的概念說明在晚近的討論裡是怎麼闡明的。曾經有一場由幾個新進的馬克思主義者促成的辯論，討論關於在馬克思作品裡可以看到的階級的定義和概念說明^④。取得固定的「階級」定義的主要問題是，這種定義都取決於社會分析者廣泛的理論問題設定。這種理論問題設定反過來又跟政治哲學、跟社會分析者的政治目標和價值有關聯。馬克思主義理論中的「工人階級」或無產階級，並不是以一種現成的、固定的實體這一方式存在著的。我們可以把無產階級的概念只用來指涉製造業或生產業雇傭勞動者的特殊形勢。這些人受到剝削，即剩餘價值由支付他們比他們在固定時間附加到原料上還少的價值從他們的勞動中抽取出來^⑤。在另一方面，爲了生活必須出賣他們的勞動力，以及擁有一點或沒有財產提供收入供他們維生的任何人，或許我們也可以把他們歸爲無產階級的成員。這一定義排除了小資產階級、工業和財政資產階級、地主階級和租借土地的領主。但它包括職業團體，例如工程師、許多政府部門的工作者、教師和按照站在工業生產中被抽取剩餘價值這一基礎上的無產階級這一定義要剔除掉的那些保健部門的工作者。

無論使用那一種「工人階級」的定義，決定用這種或那種定義，部份取決於所採行的關於剩餘價值的理論觀點。有些馬克思主義者現在排斥這種概念，認為它是不妥當的經濟理論，另外則有其他的馬克思主義者認為這種概念是馬克思主義科學基本的東西。決定剩餘價值的概念反過來又取決於究竟把「剝削」看成是在那裡發生的——把它看成只是在工業生產範圍發生的，或者是較普遍地在其他工作情況中發生，或者甚至是否也把消費看成是剝削產生的另個可能的範圍。可是把剝削和剩餘價值加以考察和分析，確實在接近廿世紀末我們很難說，在先進的資本主義國家裡的製造業工人有可能是革命的領導人。譬如，在危機的形勢中某些部門的產業工人階級或許就有政治反動的舉措，他們會被吸收到非理性、種族主義的意識形態裡。因為我們很難振振有詞地說，按照狹隘的方式被界定為參加製造和原料生產的產業工人的那些美國或若干歐洲社會的工人階級，會成為推翻資本主義這一革命運動的領導人；有些馬克思主義者已經朝向上述所提的關於工人階級的較廣義的定義。至少這種定義涵蓋了現代社會絕大多數的雇傭和賺取薪水的工人，而且雖然他們不見得非常革命，可是這種團體或者階級主體並不像它在產業無產階級的這一狹隘定義裡頭那樣，這麼受到限制。

拉克勞和莫菲在說到經濟領域外部有其他從屬的形式時，他們走得更遠，而且把眼光放到經濟上「被剝削」階級以外的團體上面。從屬可以是政治的、社會的或文化的，以及經濟的，尤其是在例如婦女、少數民族、同性戀和老弱者的這些團體裡頭。

葛蘭西的重要性在於：他強調爲了要在歷史上和政治上成爲一種可能的行動當事人，任何的「階級」都必須精心建構。關於一個階級

的這種社會建構過程，包含了有機的知識份子積極地幫助把階級生產出來作為變革的當事人。階級不是在生產關係內部已經以變革的當事人這一姿態成形而崛起的。按照葛蘭西的看法，工人在具體的勞動情況中通常是以經濟—團體的方式產生作用，目的是要保護他們的利益而不是要改造社會。這種看法本身跟本書第一章討論過的馬克思和列寧的看法並行不悖^⑥。

葛蘭西認為，其他的團體也可以在創造歷史的過程中產生作用，例如特別是圍繞著訴求民族自決而組織起來的政治運動。葛蘭西提到過的關於這點的具體例子是一九二〇年代末期和一九三〇年代的印度獨立運動。葛蘭西因此是馬克思主義裡頭首批把「人民—民族」以概念的方式說明，把以民族主義為基礎的運動當作是變革的當事人的重要人物之一。拉克勞和莫菲把這種原則加以引伸，以便包括關於其他在政治上產生作用的當事人或主體的這一社會建構——例如，包括種族團體、婦女、同性戀、反核份子和生態保護者。

可是，拉克勞和莫菲走得更遠，他們認為有必要跟任何把社會當作是具有一個文化霸權的中心的這一概念決裂（這種概念是葛蘭西從古典馬克思主義那裡取得的一種思想）。他們的立場以為，我們必須丟掉把社會看成是建構了一種結合在一起、「縫合」或編織在一起，因而形成了某種統一體的整體這一概念。這樣，就決不能按照例如阿圖塞想做的那種方式，從理論上說明歸根到底經濟起決定作用，因為除了接合的實踐，就不會有社會的內在聯繫。他們是這樣說的：

「為了把我們自己穩固地放進接合的領域裡，我們就必須從放棄把『社會』看成是它的部份過程的建構整體這一概念出發。因此，我們必須把社會的廣闊空間看成是現有的東西的構成基礎，或者『否定

的本質』，而且把種種不同的『社會體系』看成是不妥當的，因而最後不能使有差別的領域共冶於一爐。……『社會』並沒有特有的縫合空間，因為社會本身缺乏本質。」⁷

易言之，社會團體裡的任何結合，都必須建構、接合，並加以維繫。這些結合不會自動從生產方式裡出現，也不會自動從任何其他社會形態的組成成份裡產生出來。生產方式不是本來就存在著的，它是一種概念和社會的建構，例如取決於法權的私有財產權，而且在現實裡生產方式不能被認為是具有任何本體上的第一性。社會、經濟的「現實」是通過接合的實踐才有可能的一種建構。「接合的實踐」通過跟其他組成成份的關係建立各種組成成份的統一體。「……一切的統一體都是有關聯的……」⁸構成指符 (the signifier) 基礎的不是本質，也不是結構。社會的統一體是一種象徵的和有關聯的東西，不是一成不變的、不以任何接合為轉移的⁹。

象徵的領域對於拉克勞和莫菲所闡明的立場變得至為重要，因為正是在這裡主體才被建構出來的，就像在民族、種族團體、婦女和同性戀的這些例子裡一樣。在這裡是用「象徵」這個術語來代替「意識形態」，目的是要表明有意跟甚至是殘留在阿圖塞那裡的經濟基礎—意識形態上層建築的這一模式決裂。可是，我們一定不能把「象徵」這個術語瞭解成具有純粹語言學上的指涉，我們必須把它瞭解成包含物質的實踐、儀式和制度設施。「接合」包含有建構「波節點」(nodal points)，沒有「波節點」，意義和統一體就會不斷地偷偷溜掉。

「不能有歸根到底一成不變的意義，意味著必須有部份一成不變的地方——否則，就不可能有差別的這一湧現。甚至為了產生差別，為了破壞意義，還必須要有意義。」¹⁰

波節點提供了通過接合的實踐來建構意義部份一成不變的地方。

拉克勞和莫菲的立場構成了跟傳統的馬克思主義概念所做的一種重要的決裂。在傳統的馬克思主義概念那裡，是把生產方式和交換方式看成為物質基礎，這些方式在某種意義上是不以關於它們的任何概念說明為轉移。在古典的形形色色的馬克思主義那裡，是把資本主義的生產方式和交換方式以概念的方式說成是不以人的意志為轉移的一種現實。資本主義按照支配榨取剩餘價值、利潤和商品生產的規律產生作用，後面這些東西還是不以任何團體的關於它們的概念為轉移。古典關於這點說法，我們可以在恩格斯在《社會主義從烏托邦到科學的發展》裡的分析看得到，例如：

「(現代工業的) 新生產力已經使使用它們的資本主義生產方式無法容納。生產力和生產方式的這種衝突，不是像原罪與上帝的正義之間的衝突，是產生自人內心的衝突。事實上，它在我們身外客觀的存在，不以人的意志為轉移，甚至也不以使其產生的人的行動為轉移。」^①

在拉克勞和莫菲著作裡提出來的跟傳統馬克思主義概念所做的這一決裂是徹底完成了，在這裡指出這點來很重要。關於階級、物質基礎和意識形態上層建築的概念，關於剝削和剩餘價值、由於生產過剩資本主義危機不可避免、國家消亡、無產階級革命的概念，所有這一切概念和預測不是被明白地拒絕，不然就是甚至根本沒有加以討論。這大概是因為他們認為這些是老掉牙、多餘的概念。我們能夠說，拉克勞和莫菲走得比韋伯還要遠，例如，在偏離物質、經濟因素這方面。但他們祇強調歷史變革過程裡象徵的角色。

尤其有兩種在許多形式的馬克思主義裡(包括葛蘭西)是重要的、在韋伯的思想裡也有的物質實踐，但拉克勞和莫菲沒有加以分析。這

兩種物質實踐是貨幣、現金交易關係(原是卡萊爾 *Thomas Carlyle* 的一個句子) ⑫ 和國家強制的實踐。這些省略關聯到兩種重要的關於葛蘭西問題設定的分析成份, 換句話說, 就是國家和它的強制力, 以及既是生產方式也是交換方式的經濟。在國家、經濟和市民社會裡有歷史上現成的社會制度設施和實踐, 這些對於政治實踐和在具體的社會形態中變革的可能性都有重要的關係。

我們能夠把國家強制的實踐跟既是在生產也是在交換中通過經濟的現金交易關係建立起來的關係, 看成是把「社會」編織在一起, 形成了一個有聯繫的或有縫合的整體。但對不起了, 拉克勞和莫菲, 它是跟在別處編織在一起的其他社會性質不同的整體。形成現金交易關係的這些實踐——包含整個現代資本主義社會成員的金錢流動——提供了社會上人與人之間純粹外在的聯繫。倘若我們能夠把這種實踐看成是「接合的實踐」, 那麼拉克勞和莫菲的分析在這點上就沒有必然性的問題。可是, 我們很難用概念把現金交易關係說成像這種接合的實踐。說得明確一點, 現金交易關係看起來不像其中的一種另外的接合, 而是像現代情況下無所不在的實踐。貨幣以非人的方式產生作用, 我們可以振振有詞地說, 貨幣是一種「非接合的實踐」; 就是說, 貨幣使通過貨幣而不是通過語言、象徵和感受來交往的這些人際關係模糊和神祕化了。貨幣把伴隨著賣淫的形式的一切關係都變了樣子。

還有, 我們能夠通過找出可以使用特定貨幣的這一範圍的方式, 把社會的疆界劃出來。我們能夠把現金看成是把社會形態編織或縫合在一起的一種手段。在馬克思所進行的關於資本主義的分析裡, 貨幣、現金交易關係起著重要的作用, 因為貨幣可以讓生產榨取剩餘價值的實踐產生出來。貨幣也不會像在拉克勞和莫菲所做的分析裡的情形那

樣，不著痕跡地這麼輕易就消失掉。我們一點都不可以指望這些虛幻的想法，以為在支配著無所不在的貨幣角色、現金交易關係和最後是資本本身的資本主義內部，輕鬆自在地就會產生變革了。資本不會這麼容易地就失去踪影的。

在特定領域我們能夠說是把各種不同的團體聯繫起來或編織在一起的這第二種物質實踐是國家的強制力量，正如我們在維持治安的活動和這些活動背後的武裝力量所見的那樣。國家的警察和武裝力量是以社會規範當事人這一姿態產生作用的。法律和法律施行的過程形成一條結合的針線，把人民和國家聯繫在一起；法律和維持治安是接合的實踐，它超越警察局和法庭裡的口頭和儀式化的言說的實踐；法律和治安當在多數監獄以及在對某些不是捲入專門犯罪的行動的市民身上進行攻擊時，就轉進了肉體強制的領域了。從過去對警察暴力不熟悉的團體裡我們舉一些重要的例子來講，例如和平示威者（時常是婦女）、罷工的煤礦工人和一些黑人等的團體，所有這些團體在一九八〇年代初都曾經埋怨過警察干擾，埋怨有些警察人員使用不必要的暴力。跟現代國家中的法律和懲罰有關的接合的實踐，確實有物質的組成成份在裡頭，我們不能像拉克勞和莫菲的分析似乎隱約透露的那樣，輕易地把它們給忽略掉。

拉克勞和莫菲分析文化霸權的最重要的層面，就在他們有過想脫離共產主義的經濟主義的和政治壓迫的看法，朝激進的政治問題這一方方向走的想法。這種想法是需要以激進自由的政治哲學的方式重建社會主義的基本價值的面向，例如：正義、平等、自由、表達意見的自由、和平與生活的享受。這些價值原先都在馬克思的思想裡存在過，可是因為在若干結構主義的馬克思主義裡的反人道主義的理論發展，

以及因為蘇聯和東歐政治壓迫的發展，這些價值變成模糊不清了，以致於在大不列顛的英文裡「社會主義」這一詞語對許多人而言，開始有像在本世紀大部份時候美國的英語裡有的那種否定的意涵。重建的大工程需要把以政治經濟學形式這一姿態出現的社會主義，跟我們前面提過的似乎完全可能的正義、自由、和平、物質充裕和平等的價值聯繫起來。對許多人來說，「社會主義」跟自由、正義、解放，甚至平等這些術語幾乎都是對立的；「社會主義」這一詞語意思指的假如不是警察國家，那麼就是一種鎮壓性的國家體制，沒有個人自由，生活水準比西方資本主義國家低落。住在西方的許多人民把東歐的形勢看成是像這樣：「社會主義」似乎已經使人失去表達意見的自由，它帶來政治上和文化上壓迫的氣氛。

例如，科拉柯夫斯基（Leszek Kolakowski）論到亞洲和非洲時說：「『社會主義』的意思有時也不過表示一個國家受到專制獨裁的統治，不容許有政治的反對派。」●

拉克勞和莫菲力圖扳正這類見解。他們表示：左派的觀點要有重大的變革，特別在它的國家觀念方面。譬如，他們提到：

「（基本的障礙是）國家觀念——即國家角色的擴張就是解決一切問題的萬靈藥的想法；和經濟主義（尤其以它的技術官僚眼光來看）——即有成功的經濟策略，才必然有能清楚地講出的政治效果的連貫性的想法。」●

他們說，左派要理解多元論，要完全接受西方進行變革的許多新運動跟社會主義之間沒有必然關聯的想法。他們並且認為，工人並不構成能解放任何其他人的「普遍階級」●。近二、三十年在西方崛起的新社會運動，例如女性主義、同性戀運動、和平運動和跟生態問題有

關的那些運動，我們應該把它們看成為具有它們自己的特殊性。這些運動不必然把自己看成為跟社會主義有內在的關聯。確實，有人把社會主義或共產主義總是看成像資本主義一樣存有相當多的問題，而且在某些情況中還問題更多——例如：像是在跟環保問題、核武和同性戀有關的若干那些團體和社會運動的情況中。儘管如此，在跟想讓別人能瞭解社會主義對於促進社會和經濟事務的解放與合理性是必要的有關的這些問題上面，拉克勞和莫菲還是沒有掌握到深度。從一點上就可以看出來。

「當然，每一種激進民主的設想都意味著是一種社會主義的面向，因為它必然剷除是許許多多從屬關係的根源的這些資本主義的生產關係；可是，社會主義是激進民主設想許多組成成份當中的一種，非反之亦然。」●

但是，不是「當然」如此。有數百萬人沒有看到民主的參與跟社會主義之間的關聯，部份是因為國家觀念，部份是因為全世界現有的社會主義社會的壓迫。相反的，正是先進的資本主義才在現代社會捍衛政治和文化自由的這一觀念，在西方世界普遍流傳而且根深蒂固——假使東歐和蘇聯抗議運動的情勢是如此，這有很好的理由。

拉克勞和莫菲認為，社會主義不只意味著工人自治，因為工人自治有可能就排除掉那些跟其他問題有關的東西，例如關於生態和環境的考察。社會主義也意味著其他團體參與「社會生產的占有」●。這是跟許多人必須克服西方社會主義形式和東方共產主義形式裡的國家觀念這一個主要的關懷有關聯的重點。在更新社會主義的意義中，民主的參與是一個發展點。可是，如果西方社會許多人要談真正的問題，就很有必要停止使用「社會主義」這個詞語若干年，換過來談「激進

的民主」。

不管科拉柯夫斯基講過什麼，在第三世界裡面，「社會主義」的這些思想和價值對普通人來說還是帶有某些正面的東西，這是有可能的。這種社會主義正面的一些東西能夠跟西方若干團體互相交流，例如跟與援助資本主義富庶區域以外的世界貧病有關的私人組織和教會裡頭的那些團體。科拉柯夫斯基沒有提到拉丁美洲、非洲和亞洲部份地區的那些不具有社會主義性質的政權，那些政權總是凶狠殘暴，沒有意見表達的自由，而且也不能容忍政治反對派。在經濟未開發的環境中，我們也可以看到左派和右派政治上專制、獨裁的政權，在這種環境中，任何政治民主經驗的缺乏很容易（看來很常可以看到）就連帶地使軍方在這些社會形態中可以起作用。

但是，在西方有衆多的問題——失業、通貨膨脹、有時經理和工人收入有巨大差距、老年貧困、種族主義和第三世界的貧困與飢荒——從這些衆多問題就能開始使民主社會主義恢復生機。第三世界的領域也必須加以分析，因為在性質上經濟問題和關於社會正義的問題越來越是全球性的。例如，西方重要的人民團體在看到一九八〇年代中期非洲地區的人民死於飢餓這種並存的事實時，對於西方農業生產的糧食過剩都感到憤怒。他們對資本主義「暴殄天物」，特別是美國資本主義的財大氣粗和世界其他地方富甲天下的資本家深惡痛絕。這是我們在西歐甚至在美國許多團體裡都能夠發現到的一種不滿。我們在廣義地說可以稱為有宗教情操的那些人裡頭，都總是可以找得到這些團體。他們在大眾傳播工具上不是時常出現，他們在資本家的報紙也得不到足夠的空間來提出他們的看法和討論他們的觀點。可是他們確實還是存在著。

第二節 反本質主義

曾經是西方哲學主要基石的關於本質的概念，曾經遭到存在主義者批判，最近也被後結構主義者批判，這包括本章前節討論到的拉克勞和莫菲晚近的作品。本質的概念意味著這樣的看法：有一些性質——基本的性質——是某些例如社會的、經濟形態的客體所具有，或者是不以建構人的言說或理論為轉移的人類所具有。批評本質概念的批判則轉而主張，在任何言說外部不能建立這些本質。這是語言和跟語言有關聯的實踐才建構「本質」，因此最好通過避免任何提及內在本質，例如人的本質或甚至生產方式的基本性質的方式把這點說清楚。

我們可以看到，在一些後結構主義者的作品中關於本質概念的批判跟早先一代人例如沙特那些人的作品之間，有令人驚奇的相似之處——令人驚奇，因為結構主義本身被人看成是從第二次大戰結束至一九五〇年代晚期止曾經在法國文化生活中占主導地位的這一存在主義的一種反動。沙特一度把存在主義說成是以「存在先於本質」這一命題為基礎的哲學●。我們能把後結構主義者看成是部份恢復了這種關於本質主義的批判，這種批判是從例如沙特的這些存在主義者開始的，因為存在主義者也主張任何的「本質」都是一種社會—語言學的建構。

「本質」和「存在」這些術語，過去是從中古世紀以來的歐洲哲學基本的東西，但它們在不同的哲學架構中曾經被賦予不同的意義。從人的本質在天主教的哲學裡被看成為具有超自然的靈魂起，人的本質在笛卡兒（René Descartes）和休謨的著作裡，終於才被看成為解脫了教條和外在的威權的人的理性思考能力。在本質的概念變成跟政

治的反動觀點——在圍繞種族和民族本質的這些思想周圍建立起來的意識形態裡——結合在一起時，它在廿世紀初即步入了道德、政治的末路^⑩。

「本質」這一術語對沙特來說，包含著在存在的外部賦予的一種關於人的本質的概念。例如，幼兒生來就有它生物上已經形成的若干欲念這一看法，是被人拒絕和看成為一種「壞的信仰」形式。沙特主張，我們要為從個人選擇要做的基本設想裡取得的這些我們的欲念和選擇負起責任。按照這種看法，個人在被社會化溶合進一種人類文化之前，不會有關於世界和他人的欲與念態度。沙特在《存在與虛無》（*Being and Nothing*）裡想加以迎頭痛擊的，就是關於現成的人的本質這一本質主義的概念。

沙特認為，以為任何生來就有的東西能夠決定後來的選擇的這一幻想是「不切實際的」。切合實際的東西是承認，人是自由進行選擇的；完全自由地選擇要做或要成為任何東西。沙特所給的一個例子是同性戀。他說，一個同性戀者並不是通過他或她過去的任何決定或者遺傳的構造這一方式來決定成為同性的愛人的。搞同性戀的男人和搞女同性戀的女人在他們生活中的某些時候自由選擇一種基本的設想，以便發抒他們的欲念，都是不受任何在他們身上產生作用的決定所制約的。可是，這對許多搞同性戀的男人和女人本身來說，看來是一種錯誤的看法。有些人覺得，在他們的性偏好當中他們是受到比沙特的觀點所允許的還要多的限制。有些人希望能夠選擇，以便變為異性戀者，不過在他們自己的經驗裡他們發現，他們不是完全憑著想要做就可以這樣做，也不是憑著想通過精神治療的方式來改變就可以這樣改變。有些精神分析學家本身比較喜歡用弗洛伊德（Sigmund Freud）關於無

意識的兩性本質的概念來說明一切性的欲念，而比較不喜歡用沙特所闡明的關於無意識的存在主義的觀點。沙特的這一觀點，看來是忽略也否認了許多同性戀者的生活裡那種制約著他們的經驗。⑳

在沙特看來，人類爲了使世界有意義，並不是自由地選擇要避免做出某種基本的設想。世界並沒有能夠朗讀出的基本意義；世界、歷史、個人生活的意義，都是人類的建構。所以，任何形式的馬克思主義的經濟決定論都因爲像是在弗洛伊德的精神分析學裡被看到的那樣，屬於一些無意識起決定作用的觀念，而遭沙特拒絕。

在馬克思主義被解釋成歷史決定論的觀點時，馬克思主義對沙特來說就是「不切實際的」，因爲它不讓人有選擇的自由。正統、教條的馬克思主義不是把它對資本主義的分析建立在人的存在是包含著道德和政治的選擇這一令人滿足的觀點上，而是反過來想把一成不變的意義體系硬扣在歷史的頭上。沙特的存在主義的馬克思主義就想爲不會產生出史大林主義（Stalinism）的貧乏內容和教條主義的社會主義找出一個哲學基礎㉑。況且，對沙特的存在主義來說，就如沒有猶太人或同性戀的本質一樣，所以也沒有使一個人成爲「資本家」或「無產者」的本質。不過沙特還是承認，特定的個人的自由是受到其他人限制的。例如，在沙特著述期間甚囂塵上的反猶太主義的意識形態就是一種本質主義的思考形式，這一思考形式限制了被其他人認定爲猶太人的那些人的自由。那些受到影響的人完全憑藉著選擇，完全憑藉著以自由意識的行動這一面貌出現的選擇，來忽視那些拿來對付他們的行動，還是不能改變他們被其他人認定的這一方式。

結構主義是在一些馬克思主義者的團體和一些例如拉康（Jacques Lacan）的精神分析學家裡面的一種嘗試，它在保留存在主義

對本質主義的排斥的同時(至少似乎是如此),打算更正一些在沙特的存在主義裡頭大家所認定的缺陷。不過,結構的概念很快變成好像是一種關於本質的新形式,而且我們也能夠把結構主義看成為一種本質主義的新形式。雖然「結構」不是被看成為決定因素,但它還是被人從概念上說成是人的設想外部的東西,不是人的能力所能控制的。人被看成是通過結構——經濟、社會、文化和語言的結構——所建構的,而不是能夠改造這些形式的當事人。這種理論立場打算表明它脫離了我們可以在存在主義那裡找到的人道主義。在阿圖塞的著作裡,這種研究手法就產生了不受人類動因控制或指揮的結構起著作用的一種難以捉摸的決定論形式。

在從結構主義占主導地位以來的這段期間內,即在結果被稱為後結構主義(post-structuralism)的這段期間內,有人千方百計地想避開有關一般政治和特別有關性活動與性的這一本質主義的思考②。這並沒有讓大家整個掉頭回到沙特的存在主義的問題設定上面,但是相同的論點,即批判關於本質的概念、批判所起的作用跟關於本質的概念非常相似的那種關於結構的概念,有人提出來了。例如,拉克勞和莫菲寫道:

「社會關係的象徵——即多元決定——性質因此意味著,它們缺乏使其成為內在規律必然環節的一種最後的真實性質。沒有一方面是本質另一方面是現象的這兩面,因為不可能把一種最後正確的意義固定下來,要是固定最後正確的意義,象徵面會是意指從屬的和衍生的那一面。社會和社會的動因沒有任何的本質……。」●

在像拉克勞和莫菲的這種分析裡,決不可能斷定任何關於人的任何基本需要和欲念的東西是有意義的,因為這樣說無異假定我們擁有

說明這些東西是什麼的一種語言。沒有理論中立、不以任何言說為轉移的這種語言，因而得以說明這些需要，然後測試看它們能否在經驗上加以確定。因此，可見沒有任何關於人的本質的概念是可能的，因為這會把本質的概念再引入社會和政治理論裡頭。

一直到最近為止，大家都是這麼說：馬克思主義排除了一切關於人的需要和欲念的這一本質主義的概念的可能性。是這樣嗎？這種看法是說，它確實是以馬克思《關於費爾巴哈的提綱》的第六條論綱為基礎的：

「費爾巴哈把宗教的本質歸結於人的本質。但是，人的本質並不是單個人所固有的抽象物，實際上，它是一切社會關係的總和。

費爾巴哈不是對這種現實的本質進行批判，所以他不得不：

(1)撇開歷史的進程，孤立地觀察宗教感情，並假定出一種抽象的——孤立的——人類個體；

(2)所以，他只能把人的本質理解為『類』，理解為一種內在的、無聲的、把許多個人純粹自然地聯繫起來的共同性。」①

最近有一位作家杰拉斯（Norman Geras）這樣說過，沒有必要把這條論綱說成是意味著馬克思沒有關於人的性質（即關於人的「本質」）的概念。杰拉斯討論過關於上述所講的人的本質「是一切社會關係的總和」各種可能有的解釋。他總結說，我們能把馬克思說成是有這樣的意思：

「(1)實際上，人的性質受到社會關係總和的制約。」

或者：

「(2)實際上，人性或人的性質是顯現在社會關係的總和裡。」

不過不是說：

「實際上，人的性質是受到社會關係總和的制約，或人性是消溶在社會關係的總和裡。」²⁵

這一論證的關鍵既是在對第六條論綱的瞭解，又是在對馬克思其他著作的註疏。例如，根據《德意志意識形態》（*The German Ideology*）：

「可以根據意識、宗教或隨便別的什麼來區別人和動物。一當人們自己開始生產他們所必需的生活資料的時候（這一步是由他們的肉體組織所決定的），他們就開始把自己和動物區別開來。」²⁶

在《資本論》第一卷，馬克思提到「這些精神與肉體能力的總和，以肉體的形式，使人類活生生的個體生存下來。」²⁷在《哥達綱領批判》（*Critique of the Gotha Programme*）裡談論到「人的全面的發展」²⁸。在馬克思思想裡起作用的有一種關於人的構成的觀點，有一種關於需要食物、擋風避雨的居所、陽光、再創造，和造成人的社會關係生產活動的、也是全面實現人的潛力所需要的人的肉體性質的觀點。

這點之所以重要是因為：任何按照葛蘭西的意思把目標放在要成為文化霸權上面的這一妥當的道德和政治哲學，都必須把基礎擺在一些關於人的性質或人的需要的概念這裡。根據人的性質或人的需要的概念，對於特別的一些政治和經濟的安排所做的價值判斷，才能說有客觀性。這不全然是從道德方面加以說明的，因為這些價值跟社會關係有關聯，而且這也是一種「科學」分析，即這也是要在一種社會形態中實現相關的價值，一定要改變什麼的一種理性的社會理論立場。況且，男人、女人和小孩的需要都是從關於人的性質的生物學觀點——首先是他的肉體需求——其次，接下來是從關於使人能以創造性的人類這一方式發展的有關社會、經濟和政治安排的社會—心理觀點

推論而來的。道德和政治的立場都取決於關於人的一種科學看法，而非取決於思辨，更非取決於宗教的威權。在邏輯上，價值判斷跟有關人的肉體和生物的需要，跟有關超越單純的維生的人的創造發展潛力這類有經驗基礎的主張都有關係。

沒有既包含社會的又包含生物學的命題的一些關於人的本質的觀點，我們就可以說，道德和政治哲學的「科學」或合理地普遍和客觀的基礎就沒有存在的餘地。一種道德和政治的哲學需要有關於人的性質、人類的「本質」的觀點。在那裡，把本質的概念理解為有關一些人類的需要和潛力的東西，所以這就能夠為把目標放在通過採用經濟、社會和政治變革的辦法，盡可能實現人的潛力的這一政治和社會—經濟理論奠定基礎。要進行的這些變革，會使人類能夠以創造的、愛的、關懷的社會存在物這種面貌出現，實現他們的潛力^④。

這就使我們脫離阿圖塞關於理論反人道主義的立場，以及他所偏愛的馬克思晚年所謂的科學作品而非黑格爾化的人道主義著作很遠。可是，依我之見，有必要把道德哲學的、社會的和政治的理論跟實踐之間的關聯重新闡明，而且使這些東西跟馬克思的全部作品產生聯繫，而不要想把它們裡面的人道主義，或者業已改頭換面的黑格爾化的概念，或者本質主義的組成成份割捨掉。說得明確一點，如果民主的社會主義要在西方變成可以行得通的另外一種選擇，那麼就必須把這些東西重新納入到社會理論和道德哲學裡頭。這件工作是英國、西歐，更重要是美國左派內部，把文化霸權的設想思考成道德、知識和哲學領導的意義或者指揮的意義的一部份。

本章考察了屬於反本質主義但不因此是存在主義的拉克勞和莫菲的作品。本章第二節討論了沙特的作品，目的是要說明首先發生阿圖

塞的反人道主義的介入和出現後結構主義的這一背景。我們也提到杰拉斯討論關於馬克思的思想中有人的性質這一概念的想法。後一個觀點，我們也許可以看成是迴應了葛蘭西著作中的一些看法，就是說，我們必須把實踐哲學看成為包括了一種脈絡一貫的人道主義、一種關於人的潛力和基本需要的觀點。這種結論以相反的方向推出了阿圖塞反人道主義的結論，不過它是一種我們能看成為跟葛蘭西的整個立場而不是跟阿圖塞的立場較前後一致的結論。在馬克思的著作中，按照人的潛力這一意義來說，是含有關於人的性質、關於本質的理論，而且這是一種妥當的道德和政治哲學基本的組成成份，這種觀點也是脫離一些後馬克思主義者的觀點的見解。這不是說，就政治或理論意義來說它一定比較「正確」，或比較有用。只有時間才能決定我們所討論過的那一種發展——阿圖塞的反人道主義、拉克勞和莫菲的反本質主義的與「後馬克思主義的」觀點，或者跟葛蘭西的馬克思主義結盟的這一杰拉斯的人道主義和比較本質主義的觀點——對於把新的道德和哲學的文化霸權發展成為政治行動的基礎，以便促進西歐甚至美國的人的潛力的發展，會最有成果可言。

① Ernesto Laclau & Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (London: Verso Press, 1985).

② *Ibid.*, p.85.

③ *Ibid.*, p.67.

④ 請參考 Nicos Poulantzas, *Classes in Contemporary Capitalism* (London: New Left Books, 1975); Antony Cutler, B. Hindess, P. Hirst, & A.

Hussein, *Marx's Capital and Capitalism Today* (London: Routledge & Kegan Paul Press, 1977); Erik O. Wright, *Class, Crisis and the State* (London: New Left Books, 1978).

- ⑤ 請參考 Nicos Poulantzas, *op. cit.*
- ⑥ 請參考 Karl Marx, *Wages, Price, and Profit* (Moscow: Foreign Languages Publishing House 1898), pp. 94–95; and Vladimir I. Lenin, *What is to be Done?* (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1961).
- ⑦ Ernesto Laclau & Chantal Mouffe, *op. cit.*, pp. 95–96.
- ⑧ *Ibid.*, p. 113.
- ⑨ *Ibid.*, p. 113.
- ⑩ *Ibid.*, p. 112.
- ⑪ Friedrich Engels, *Socialism: Utopian and Scientific* (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1959), p. 87.
- ⑫ *Ibid.*, p. 55.
- ⑬ Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, Vol. 3, *The Break-down* (Oxford: Clarendon Press, 1978), p. 491.
- ⑭ Ernesto Laclau & Chantal Mouffe, *op. cit.*, p. 177.
- ⑮ *Ibid.*, p. 167.
- ⑯ *Ibid.*, p. 178.
- ⑰ *Ibid.*, p. 178.
- ⑱ Jean-Paul Sartre, *Existentialisme Est un Humanisme* (Paris: French & Europe, 1947).
- ⑲ 請參考 Herbert Marcuse, "On Essence," in *Negations: Essays in Critical*

Theory (Boston: Beacon Press, 1968), p. 44.

- ⑳請參考 Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness* (London: Methuen Press, 1957), Part Four, Chapter Two, section I, "Existential Psycho-analysis."
- ㉑請參考 Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason* (London: New Left Books, 1976) .
- ㉒請參考 Jeffery Weeks, *Sex, Politics and Society* (London: Longman Press, 1981), Chapter 1.
- ㉓Ernesto Laclau & Chantel Mouffe, *op. cit.*, p. 98.
- ㉔Karl Marx, *Theses on Feuerbach* 第六條論綱，也請見 Norman Geras, *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend* (London: Verso Press and New Left Books, 1983), p.29. 在每種場合，我都利用杰拉斯引用的馬克思原文當作他討論的基礎。像這種情形，這些譯文就跟別的譯法不同。例如，所列的第六條論綱，譯文即跟下一本翻譯的譯本不同：Tom Bottomore and Maximilien Rubel (eds.), *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy* (Harmondsworth: Pelican Books, 1971), pp. 83-84. 在杰拉斯使用「本質」(essence) 的地方，巴托莫爾和呂貝爾則使用「人的性質」(nature of man) 這一術語。
- ㉕Norman Geras, *op. cit.*, p. 46.
- ㉖Karl Marx, *German Ideology*, quoted by Norman Geras, *op. cit.*, pp. 66-67.
- ㉗Norman Geras, *op. cit.*, p. 82.
- ㉘*Ibid.*, p. 85.
- ㉙請參考 Herbert Marcuse, *op. cit.*, p. 44.

結 論

構成本書基礎的主要假設是：關於文化霸權的問題設定能夠使社會理論和社會學脫離所有想使道德和政治哲學跟「社會科學」分開的形形色色的實證主義。強調動因、同意和政治意志，目的既是想瞭解也是想完成變革，這種強調就使這種研究跟看來是把人類動因在社會和政治變革中的角色拋棄的這一結構主義和後結構主義的理論「反人道主義」有別了。這一種把重心放在文化霸權的問題設定上面的社會理論和相關聯的社會學，能夠（至少可能）給關於現代資本主義和現有的社會主義的分析提供基礎。

可是，爲什麼這一種社會理論、社會學不能完全把葛蘭西當作老師（儘管他在闡明這種新研究方式上做了基礎的工作），原因之一就是他那時只有以現有的社會主義一種形式這一面貌出現的蘇聯，可以提供他做根據來闡明他的分析。不過，我們能夠把他所闡明的思想應用來分析從他的時代以來已經出現的晚近的這些先進的「共黨主義」政權。除蘇聯外，全世界現在有許多現有的社會主義國家。西方許多人認定這些社會主義、共產主義的社會形態還不能夠提供在裡頭生活的絕大多數人想過的一種生活方式。這種斷言，通過西方社會學家認爲很滿意的問卷和訪問還是得不到證實的這一事實，有助於證明本書的

主張。在占主導地位的意識形態不是文化霸權（這是說，得到理性地理解和多數人賦予的積極同意）的社會形態中沒有意見表達的自由，在革命時期過了很久以後就造成了懷疑，造成了人與人之間缺乏開放性和信賴，也產生對付反對當局的人的暴力。在通過積極的同意過程而不是（例如在所有的東歐國家）因為使用武力而成爲「占主導地位」的這些道德和哲學的範圍，或者比較一般性的知識和文化生活裡，我們是幾乎不能把共產主義說成爲「文化霸權」。雖然如此，我們還是不應忘記，在二次大戰期間蘇聯的軍隊跟西方盟軍並肩作戰對抗納粹德國，而且蘇聯軍隊也被許多因爲德國的入侵而受苦受難的歐洲國家人民多少視爲使他們脫離納粹宰制的解放者。

在世界的其他國家當中，例如古巴和中國，我們完全沒有足夠的知識可以拿來妥當地判斷，說明「共產主義」在這些社會得到文化霸權的同意到什麼程度。可是這兩個國家的革命在發展（這種發展能夠一直持續到今天）初期，看來都擁有廣大人民群眾起先給予的相當程度的支持。身在資本主義西方的我們，對有別於「宰制」的這些社會形態裡的文化霸權領導的性質，就目前情況來說知道得並不深刻。

我們不完全整個採用葛蘭西作爲社會理論和社會學的基礎，另外一個理由跟二次大戰後資本主義發生的變遷有關。現代的資本主義在許多社會形態比起它在葛蘭西自己在世時（是時法西斯主義在義大利、德國和歐洲其他地方橫行），還具有強有力的政治和經濟地位。儘管現代資本主義最近有高度的失業率問題（至少到目前止，失業率還沒有像一九二〇年代和三〇年代這麼高），可是這種力量還存在著。不管怎樣，在世界許多地方，包括北美、西歐、日本、紐西蘭和澳大利亞，現代資本主義的意識形態力量依然雄厚。這種意識形態的同意，部份

是從資本主義給西方絕大多數人提供的物質財貨取得的，部份是從資本主義結合比起社會主義、共產主義現有的形式來說比較高度的那種文化和政治開放性、容忍與多元主義而取得的。

不過，葛蘭西討論文化霸權的作品確實給社會理論提供了一個有用（實則必要）的出發點（社會理論則反過來給比較具體地分析，例如現代英國社會，提供基礎）。一般說來，一種激進的社會理論，尤其是一種激進社會學，會從馬克思的作品和它在後來的著作家（其中葛蘭西最為重要）的作品裡的引伸出發。不過，正如我們在第四章所討論過的，韋伯的作品也是在批判馬克思主義經濟主義的、決定論的形式這一背景中得到發展的，因而確實跟葛蘭西有一些共同的想法。韋伯的宗教社會學以及現代世界因為官僚化和科技越來越理性化的論點，對現代社會理論還是有用，也還是重要的出發點。韋伯的社會學和社會理論的面向證明，宗教的關鍵角色和宗教價值對於現代社會的社會、經濟、政治、法律和文化行動的意涵，我們沒有忽略或忽視。

可是韋伯和許多英美的社會學避開了哲學——把脈絡一貫的世界觀看成是指導社會學的一種基礎這一意義下的哲學——就使得社會學跟社會理論和關於文化霸權的問題設定區別開來了。以實證主義的方式來說明社會科學，尤其是社會學，在社會科學聲稱是以這樣的方法論，即在價值中立以及非政治的意義下是「科學的」為基礎，可是對於社會行動又無法不提出說明性的一些主張時，在邏輯上就變成前後不一致了。關於社會行動的這些主張，免不了要牽扯到隱含在用來提供解釋行動的社會科學家語言裡的價值。這種關於社會行動的一些說明性的主張，在解釋者所使用的一些以理論方式來說明的語言內部一定要提出來。決定要使用一種理論架構而不要使用另外一種理論架構

來當作解釋的基礎決定，這種決定牽扯到價值。例如，有一種這樣重要的價值跟這種方式有關：把人的行動本身以概念的方式說成是完全受外力制約，或者是說成能夠是理性的，不受制約。

在這方面使用統計或量化語言的人在對行動進行質的說明時，避不開同類型的問題，因為，在通常形成資料圖表的這些範疇構造裡面，爲了要將社會行動或言談行爲量化，價值判斷即牽扯到要使用那一種理論的這一決定。沒有任何一種關於人類行動的理論語言，包括那些構成基礎，使得用在量化資料圖表上的分析範疇得以闡明的理論語言，可以完全除掉倫理和政治的價值。統計和數學的「語言」也避不開用來（更不用說）說明人類行動的任何語言的這種重要特質。量化或許可以替把研究者的價值隱藏起來的這個目的服務，這是說，隱藏置身在他們選擇某種理論架構背後的價值。不過假如他們從觀察轉移到爲他們的資料圖表構築範疇時，量化也不能夠讓他們不必做這些選擇。

人的行動因爲既是「人的」（跟屬於純粹肉體或生物的現象性質不同）又是「行動」（跟由因果關係決定的而非語言的有機體行爲模式或運動性質不同），在邏輯上就牽扯到種種價值。人行動的這些特質不能通過量化涮洗掉，或者通過量化讓它們神秘地失蹤。把不妥當的量化應用到人的行動上面，會使那些被研究的人和研究的人所持有的這些價值神秘化●。

假如社會學要讓讀者「瞭解」，那麼就要使任何社會學都跟道德和政治價值產生關聯。不這樣產生關聯，社會學對許多人來說就顯得漫無目標，而且總是看起來像是一門無意義的課程。關於把可以說是從外頭引進到社會科學裡頭來的這些價值，問題是這些價值看起來都是作者武斷的、一時的興緻，它們會很容易被不同意這些特定價值的某

人拒絕。要扳正這種看法，就要把關於價值和政治的哲學的、理性的討論，重新引進社會理論和社會科學裡頭。這是要把這種言說深深地埋進社會理論，而不是把它遺棄在外頭。從這個觀點來看，關於文化霸權的這一問題設定，好處是有助於使我們把注意力放在社會中哪一種哲學是文化霸權這上面，也有助於使我們把注意力放在牽扯到在社會中產生變革的這些政治和文化過程上面。最重要的是，它也使人明確地注意到指導著分析的那種哲學或者世界觀，以及相關的道德和政治價值。

可是應該切記：有些社會可能不具有我們能夠稱之為文化霸權的那種脈絡一貫的哲學。在統治集團持有多數國民所沒有的世界觀的地方，或者統治集團內部或許多團體內部本身對於被視為基本哲學的任何一種哲學缺乏一致看法的地方，這種情況會出現。第一種統治集團打算把其他人不同意的一種世界觀硬扣在其他人的頭上的情況，我們總把它說成是「極權的」。第二種到處混亂的情況，我們不宜把它稱之為「多元主義的」，因為多元主義會是相當脈絡一貫的世界觀，不過我們可以把它稱作是「相對性的」的情況。在這種社會情況中，人民，包括統治集團、知識份子、記者、藝術家和教師，亂成一團，不能產生一套知識上脈絡一貫的、理性的和道德的觀點或哲學，而且認為每一種世界觀都一樣好，無從選擇。跟這些情況相反，有文化霸權世界觀的一種社會是統治集團和組成該社會的全部重要團體共同享有一種相當脈絡一貫的哲學的這種社會。

我說過，關於文化霸權的問題設定是把注意力特別放在社會形態的這些道德和哲學面向上面。這種理論思考角度不認為主要的變革——例如在西歐與北美社會——一定會在經濟範圍內部出現，就像經

濟主義、工團主義和以階級為基礎的政治學的這種經濟組合觀點內在裡所以為的那樣。不是經濟現象的一個例子，我們可以在葛蘭西稱之為「人民—民族」的範圍看得到。例如，在英國，這主要是跟環繞著皇家的政治儀式和價值有關。宗教、大眾傳播和藝術、種族和宗族、科學和科技、性和性的活動，所有這些範圍都是現代社會形態中穩定或可能變革的幾個重要地帶，這是需要加以分析，並把它納入到廣泛的政治和社會理論中的。這種研究並不取代經濟面向，反而是補充經濟面向。可是，這種研究確實是向經濟決定論挑戰。就這一意義我們說，我們可以把葛蘭西稱作是馬克思主義的韋伯。

然而對葛蘭西來說，有必要把使文化霸權的概念成為重點的一種社會理論放在激進的政治哲學的立場上。在進行社會學分析時，這就把跟韋伯關於價值中立的立場的差別指明出來了，不過韋伯確實認為，我們必須按照「價值關聯性」的這一基礎（這是說，從支撐一切社會科學分析的一些政治的和道德的思考角度）來處理社會學。（韋伯自己的價值立場是廿世紀初期德國「自由派」的立場。）

激進的政治哲學是以作為威權、思想和表達意見自由、正義和平等基礎的合理性這些重要價值為基礎的。按照這種意義來說，激進主義跟保守派從哲學上強調威權、忠誠和傳統是大相逕庭的②。這類保守主義因為主張服從威權和傳統這些至高無上的價值，會對任何現有的不平等和不公平置若罔聞。

不能通過武力，使用強制的國家機器把激進的政治哲學硬扣在別人的頭上，因為要成為激進，意思是說在社會、經濟、政治和文化事務上要理性。也不能通過武力或傳統的宗教威權把合理性硬扣在人們頭上。從定義來說，按照理性的標準這一基礎來指導社會、經濟和政

治事務(這是執行激進政治的政策所需要的東西),只能通過取得人民的同意的方式來做,不能靠迫使他們取得自由的手段。因為一種激進的哲學或世界觀要想成為「文化霸權」,意思是說,它必須把目標放在通過理性的瞭解,結合廣大以及各種人民團體的情感和道德的同意來贏得;因而不能用武力強制。跟這點類似的看法,在第五章提到拉克勞和莫菲晚近的作品時我們討論過。不過,他們的立場強調社會形態不同的各層面——經濟、貨幣、法律、政治、教育和宗教——之間缺乏聯繫,是超過我在那章或在這裡所談的看法。

像我在上面所使用的「理性的」這種術語,並不具有狹義的或教條意義下的科學這個意思。科學主義已經陰魂不散地纏住西方實證主義的社會科學和馬克思主義,尤其是以它作為蘇聯和東歐國家意識形態的一些官樣形式。馬克思主義有時候被說成是真正的歷史科學,這是說,被說成已經發現了支配資本主義發展和必然崩潰的科學規律。這種立場過去被用來證明官僚政治的中央集權制。這種發展把馬列主義變成一種意識形態,給統治者的新精英份子需要的時候利用許多普通老百姓的願望為烘托來進行統治。那些知道歷史科學這些秘密的人認為,因此他們不必取得社會一些重要團體的同意也有權利統治。

談到現代英國的情況,按照在分析社會或社會形態時把文化霸權的概念當作重點的社會理論來看看一些最近的社會和政治發展是有意義的。要記住的要點是,被人看成為政治和道德哲學的馬克思主義,在過去英國的左派政黨裡頭力量並不強大。絕大多數的社會民主黨和民主社會主義政客都聲稱,他們所擁護的價值不是從宗教的傳統取得的(例如拿基督教社會主義來說),就是從有廣泛基礎的議會民主價值取得的,或者兩者兼有。英國的社會民主和民主社會主義是從基督教

發展而來。這些政治運動產生了二次大戰之後的福利國家，即根據教育和醫療保健的條文從教會接管東西的國家。低的失業比例不祇在英國，而且在整個資本主義先進的工業國家，都一直維持到一九七〇年代末期止。可是，在一九八〇年代前五年當中，英國的失業率達到一九二〇年代和三〇年代以來所未見的水平。英國失業率比起其他相同的西方工業社會來說比率是相當高^③。但這種情況並沒讓工黨在一九八三年大選中贏得勝利。儘管有高的失業率，保守黨在一九八三年還是贏得第二次組閣的機會——工黨內部和以經濟主義的假設來行動的工會運動內部的許多人，一度以為完全不可能發生這種事。這些團體是沒有理解到廣泛的道德哲學運動的重要性。

不過，英國政治生活缺乏理性接合的激進哲學觀點，也許可以說，在絕大多數眾院議員支持一九八二年的福克蘭戰爭（Falklands/Malvinas War）的這最近期間達於頂點。在辯論調派特遣部隊到福克蘭群島以驅逐阿根廷軍民時，許多發言的人以為，這場戰爭十分類似一九三九年對德的戰爭。除了支持戰爭外，保守派、多數工黨政客、自由派和社會民主黨沒有人對阿根廷入侵福克蘭群島有任何反應。這場戰爭卻造成兩百五十六名英國戰士、三名福克蘭島居民和至少一千八百名阿根廷人傷亡。戰爭中被殺的人比住在該群島的總人口還多^④。少數政客在是時表示他們對戰爭保留態度，要求聯合國介入，可是他們的聲音被湮沒在這場插曲所產生的英國愛國主義的瘋狂浪潮中。

英國在福克蘭戰爭「獲勝」，有些人認為是有助於保守黨在一九八三年大選取勝。這點毫無疑問，可是我們也要記住，雷根總統是在一九八五年再度當選為美國總統；一九八六年右派在西德、法國和日本同樣贏得選舉。在所有主要的工業國家，包括英國，資本主義普受歡迎

迎，這就足夠讓或許以貨幣主義的右派的意義我們可以稱之為「新右派」的份子在一九八〇年代初期和中期贏得選舉。

面臨英國的這些特殊的問題，我們必須按照國際資本主義的廣泛背景加以瞭解，尤其是美國和西歐的背景。英國和美國有共同的語言，在音樂、電影和電視方面有相關聯的大眾文化，而且她的政治哲學和法律體系也同樣來源自霍布斯（Thomas Hobbes）、洛克（John Locke）和密爾斯（C. Wright Mills）的著作^⑤。英國在軍事上也跟華盛頓有密切的關係，核武系統越來越依賴美國。

在工業和商業方面，英國跟西歐的關係越來越密切，一九八〇年代英國最大的貿易伙伴是西德。可是，英國跟歐洲經濟共同體整合不是一段輕鬆愉快的過程，而且不管是英國的那一個政黨執政，都還是有緊張性和看法上的分歧。在工黨和保守黨統治下，英國在成為會員（一九七四年加入）的前十年依舊是一個國外的伙伴。英國的政客們以英國的郵政規定郵票上必須有皇家的頭像在上面為理由，堅決反對歐洲使用共同的郵票，而且儘量避免歐洲發展歐洲共同的貨幣。英國大部份的政客被躡手躡腳逼近的歐洲聯邦制嚇壞了。

所以英國仍卡在西歐和美國這兩個世界中間。到現在為止，這兩個經濟和政治的大單位都沒有一邊能夠說，他們對英國有絕對的政治、經濟、軍事、文化、道德和哲學的文化霸權的領導權。不過，同樣的，英國也不能像過去一樣，能夠說她對世界舞台有她自己的文化霸權的道德和政治領導權。拿西歐國家來比較，特別是西德和法國，也拿日本來比較一下，可以說，部份原因是出在一九五〇年代以來的這數十年英國失掉了經濟的力量。總之，第一次世界大戰後美國有效地從英國手中接收了占主導地位的世界經濟和財政力量的角色^⑥。

英國在那些曾在英國統治或影響下的世界地區喪失經濟、道德和政治領域的文化霸權的領導，在社會本身內部開始產生重要的內在影響。英國沒有殖民地，看起來就是一個相當小的國家，不再是大帝國的中心。在一九六〇年代終成定局的這一變遷過的局勢當中，現代的英國沒有一個政黨或政黨聯盟能夠進行文化霸權的領導。在失掉殖民地的這段期間，所有主要的政黨都同意這個過程在道德和政治上是順天應人。自從霸業結束後，外交方面就沒有可茲比擬的道德和政治工作可以將各個政黨團結起來。因為這樣，英國對歐洲共同體是又愛又恨，心情矛盾萬分，以致於沒有辦法讓她從事曾經有過的重大國際冒險。不過，加強跟歐洲的經濟、政治和文化整合，仍然是英國未來僅有的現實的選擇。祇是英國政客們對掌握其通盤的含意和領導人民往這邊發展的這方面，奇怪都沒做好。跟國內經濟有關的事務方面，在跟其他先進的工業國家比較時，按照人民的物質生活水平來說，我們還找不到能遏阻英國相對沒落的有效政策。沒有一樣政治經濟哲學能說是成功的；所以，就沒有一樣經濟的政策能獲得全部社會和經濟團體的支持。

跟英國的情況相反，美國的雷根總統在一九八五年和一九八六年第二任總統任期內成為全國性的人物。雖然雷根是重要而又有行政績效的領袖人物，不過不是雷根總統個人就能發揮文化霸權的領導。說得明確一點是這樣：把資本主義的商業價值，例如包括醫生在內的私人利潤掛帥的取向，應用到一切生活的領域，被美國老百姓裡頭的許多重要團體認為是正當的取向。在另一方面，在英國多數重要團體的眼中，尤其在包括醫藥、社會工作和教育在內的某些領域，非商業性的價值確實支撐著若干的正當性。這部份反映出英國的封建傳承和美

國沒有這樣一種封建的歷史，不過這也反映出除了資本主義企業和經理階級外，大多數英國重要的團體一般都接受福利國家。有這種情況我們就不能說，英國的資本主義是美國方式的那種文化霸權的資本主義。

一九八〇年代當中同一段時期，當雷根總統獲得絕大多數人支持時，柴契爾夫人 (Margaret Thatcher) 的地位在大選期間顯得岌岌可危。但更重要的是，從文化霸權的問題設定這一背景觀之，她失掉了道德和哲學方面領導的能力——即使假定「柴契爾主義」畢竟真正是獨霸一切。英國也沒有其他的政黨、領袖或團體想過要建立文化霸權的領導。重申一遍，這跟贏得選舉不是同一件事。因為從文化霸權方面發揮道德和知識的領導，比取得過半數的選票或議席所牽涉到的過程還要廣泛、還要深入。按照這個意義來說，曾組織唱流行歌曲的歌星和運動明星，在一九八五年和一九八六年為解救非洲飢荒、援助非洲而募款的流行歌曲歌星戈多夫 (Bob Geldof)，就比政治領袖和政黨還要有資格被人認為他是表達和結合了英國與工業世界其他地方數百萬各年齡層的團體所支持的道德觀點的一位道德領袖⑦。

不過，我們不能說這些運動表現了一種形式的知識或哲學的領導。因為像他們這樣把注意力集中在流行音樂或運動上面，這些運動即表現了現代各式各樣的資本主義所鼓勵的反智主義，尤其在大眾傳播方面。不向反智和非哲學的大眾文化挑戰(而非補充)，就產生不了新的文化霸權的哲學。雖然如此，但這些運動還是一種最重要的道德和政治事件。

在道德方面，數百萬人裡頭的「樂隊救援」(Band Aid)、「現場救援」(Live Aid) 和「運動救援」是稍為觸及到了一條重要的理路。

但是在知識方面，按照政治哲學的角度來說，這些運動連表皮都沒刮傷。有些教師和牧師利用這些事件，把這些事件當作教育有關國際經濟和財貿，有關歐洲、美國、非洲、拉丁美洲和共產體制內的農業組織的一種方向。主流派的政客們都跟這些事件的組織或是跟教師要求追查到底的教育過程沒有關係。儘管如此，「樂隊救援」、「現場救援」和「運動救援」還是在市民社會發揮出來的關於道德、文化霸權領導的一種有限形式的重要例子。

使文化霸權概念成爲它的重點的這一問題設定，不僅對於現代社會的經驗分析還是相當重要，對於更新以理性、激進、道德和政治哲學爲基礎的這一脈絡一貫的和相關的政治和社會理論，也還是相當的重要。我們不能按照形形色色的實證主義者和相對主義者盤算的方式，讓道德和政治哲學從政治學、社會學、經濟學或歷史學這些學科中消失蹤影。葛蘭西關於文化霸權概念提醒我們的就是要這樣做，而且它也給社會理論的更新奠定了基礎。

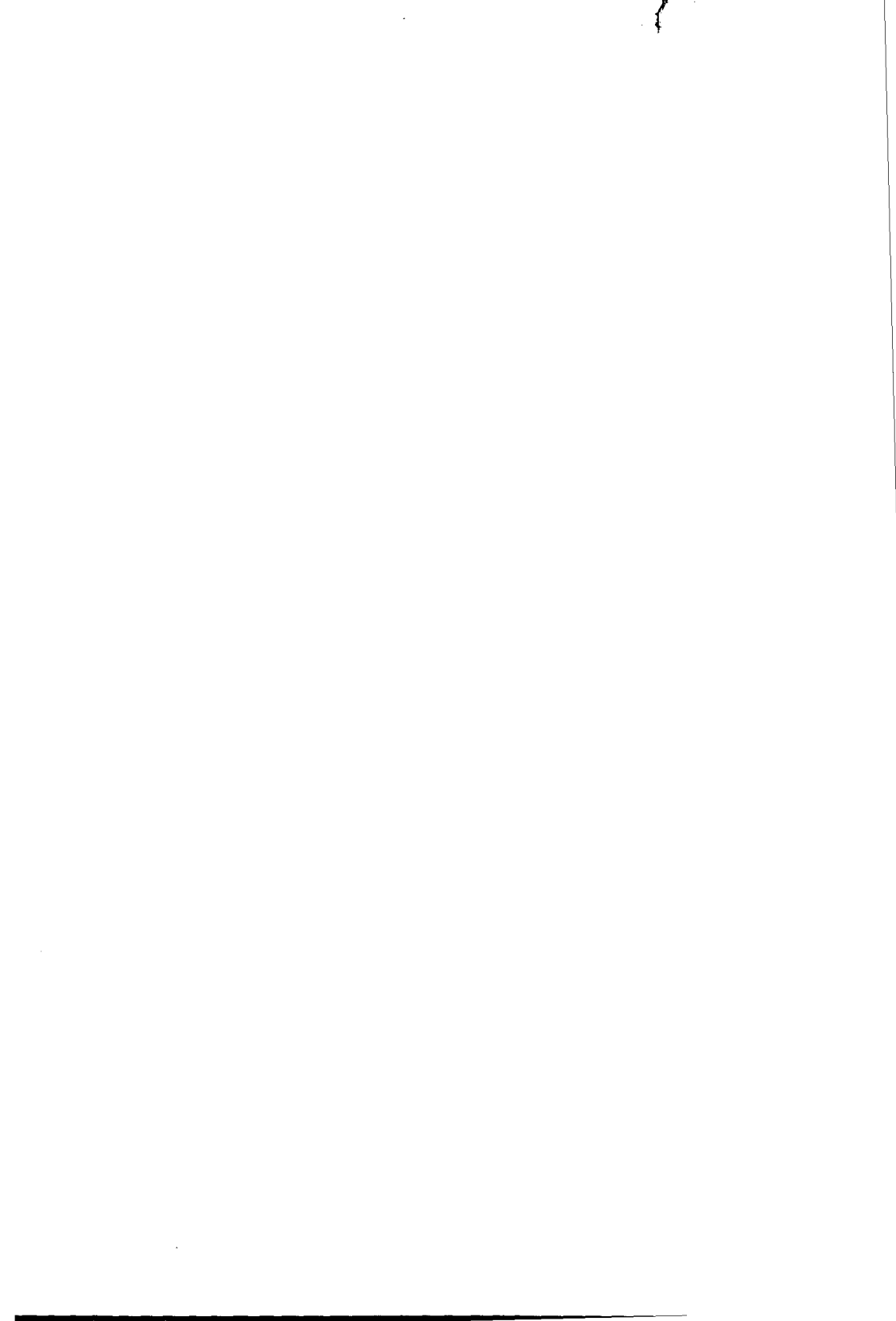
① 葛蘭西寫到關於跟統計學有關的構成政治和倫理問題基礎的論點，有下列段落：

「事實不宜強調，僅僅只要大多數人基本上仍然（或至少被認爲仍然）消極，在政治藝術和科學就能採用統計規則……。確實，在政治學裡頭，統計規則乃必然運行的基本法則這種假設，不祇是一項科學的錯誤，而且也還是行動上的一種實際的錯誤。」請參考 Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks* (London: Lawrence & Wishart Press, 1971), p. 428.

② 請參考 Roger Scruton, *The Meaning of Conservatism* (Harmondsworth:

Penguin, 1980).

- ③在一九八四年英國有百分之十一·九的失業率，比法國（百分之十·二）和西德（百分之八·四）還高。義大利和英國一樣（百分之十一·九）。荷蘭和比利時失業率（百分之十四·四）同樣高。西班牙有百分之二〇·六，是歐洲失業率最高的國家。葡萄牙（百分之十·七）比英國的失業率低。資料來源：EEC and OECD.
- ④請參考 Anthony Barnett, *Iron Britannia: Why Parliament Waged its Falklands War* (London: Allison & Busby, 1982), pp. 15 and 21.
- ⑤請參考美國這位政治哲學家的大作：John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1972 and 1978).
- ⑥例子請見：Ralf Dahrendorf, *On Britain* (London: British Broadcasting Corporation, 1982).請特別參考 Chapters 2, 3, 4, 5, 17, 18, 19, 20, 21, 22, and 23.這些章節全部都相當短！
- ⑦請參考 Stuart Hall & M. Jacques, “People Aid: A New Politics Sweeps the Land,” in *Marxism Today* (July 1986), pp. 10–14.



參考書目

這些導讀的建議包括：第一，跟關於文化霸權的概念發展相關的一些重要作品；其次，建立這些關於文化霸權概念的基礎的作品；最後，最近批評地討論或闡述關於文化霸權的概念的一些作品。

一 跟關於文化霸權的概念相關的一些早期作品

在馬克思的作品裡沒有直接提到文化霸權的觀念。馬克思主要的作品特別跟文化霸權思想後來的發展有關的是這些：

Karl Marx, *The Class Struggle in France* (1848-50), 一八五〇年初版，一八九五年再版；恩格斯補了一篇序言。請參考 David Fernbach edited and introduced, *Surveys from Exile: Political Writings*, Vol. 2 (Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1973).

Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, 一八五二年初版。請參考 *Surveys from Exile*, Vol. 2.

Karl Marx, *The Civil War in France*, 一八七一年以英文版的方式發行初版。

Karl Marx, *Critique of the Gotha Programme*, 一八七五年初版。

Vladimir I. Lenin, *What is to be Done?*² (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1961).

Vladimir I. Lenin, *The State and Revolution* (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1969).

還有相關的是：

Benedetto Croce, *History as the Story of Liberty* (London: Allen & Unwin, 1941), pp. 33–34; 用義大利文發行初版，名稱是 *La Storia come Pensiero e come Azione* (一九三八年)。

二 葛蘭西的介入

最近關於文化霸權的討論起因於人們對葛蘭西的作品重新恢復興趣。葛蘭西主要的作品英譯本可見的有：

Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci* (London: Lawrence & Wishart Press, 1971). 這是下列原義大利文版本的選集：Antonio Gramsci, *Quaderni del Carcere* (1928–1935), six volumes, edited by V. Gerratana (Turin: Einaudi, 1948–51).

Antonio Gramsci, *Selections from Political Writings, 1910–1920* (London: Lawrence & Wishart, 1977).

Antonio Gramsci, *Selections from Political Writings, 1921–1926* (London: Lawrence & Wishart, 1978).

三 關於文化霸權的概念晚近的發展

主要的不是明顯地關於葛蘭西的文化霸權所做的討論，就是較隱

約地跟這些討論有關；跟本書討論有關的，包括下面的作品：

Louis Althusser, *For Marx* (London: Allen Lane, 1969).

Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays* (London: Verso Press, 1977).

Perry Anderson, "The Antinomies of Antonio Gramsci," in *New Left Review*, No. 100 (Nov. 1976–Jan. 1977), pp. 5–78.

Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci and the State* (London: Lawrence & Wishart, 1980).

Joseph Femia, *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness and Revolutionary Process* (Oxford: Clarendon Press, 1981).

Norman Geras, *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend* (London: Verso Press, 1983).

Stuart Hall, "The 'Political' and the 'Economic' in Marx's Theory of Classes," in Hunt (ed.), *Class and Class Structure* (London: Lawrence & Wishart, 1978), pp. 19–35. Reprinted in Robert Boccock *et al.*, *An Introduction to Sociology* (London: Fontana, 1980), pp. 197–237.

Ernesto Laclau & Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (London: Verso Press, 1985).

Herbert Marcuse, *Negations: Essays in Critical Theory* (Boston: Beacon Press, 1968). 請參考 Chapter 2, "The Concept

of Essence.”

Ann Showstack Sasson (ed), *Approaches to Gramsci* (London: Writers and Readers, 1982), “Passive Revolution and the Politics of Reform.”

Roger Simon, *Gramsci's Political Thought: An Introduction* (London: Lawrence & Wishart, 1982).

Peter Worsley, *Marx and Marxism* (Chishester and London: Ellis Horwood and Tavistock Publications Limited, 1982).

譯名索引

A

- | | |
|-----------------------|--|
| action | 行動 66,87-8,100,118 |
| Africa | 非洲 22,146-8,169 |
| alcohol | 酒精 122 |
| alienation | 異化 18,20,29,30,88 |
| Althusser, Louis | 阿圖塞 17-20,31-2,49,56-8,86,90,95,99,
103,124-5,141,155 |
| Anderson, Perry | 安德森 36-41,51,124 |
| Argentina | 阿根廷 23,166 |
| Aristotle | 亞里士多德 77 |
| articulatory practice | 接合的實踐 141-2 |
| artists | 藝術家 163 |
| arts | 藝術 47,125,164 |
| Asia | 亞洲 146 |
| Australia | 澳大利亞 21,160 |
| autonomy, relative | 相對獨立性 44,74-5,112 |

B

- Bottomore, Tom B. 巴托莫爾 58
Karl Marx. Selected Writings of Sociology and Social Philosophy 《馬克思：社會學和社會哲學著作選》 58
- Britain 英國 14,21,34,40,46,58-9,137,146,155, 164-9
- British Broadcasting Corporation 英國國家廣播公司 43
- Buci-Glucksmann, Christine 布西—格魯克斯曼 30,39,51,133
- Bukharin, Nikolai I. 布哈林 68,118,129
- bureaucracy 官僚政治 118-21

C

- Capitalism 資本主義 41-2,75,83,96,99,112,118-20, 124,143,160
- catholicism 天主教 22,68,102,117,124,127,129-31, 149
- change, social—historical 社會政治的變革 20,111-2,115,119
- China 中國 160
- civilization 文明 79,118
- civil society 市民社會 32,34-8,43-4,79,102-4,124-6, 129,131,144
- class 階級 33,116-7,137-8,168
- bourgeoisie/capitalists 資產階級/資本家 16,59,113

middle caisses	中產階級 16
peasants	農民 32,33,112,117,123,128
working classes	工人階級 16,34,41,67,84,112,123, 131,138-40
Colletti, Lucio	科萊蒂 87,90,107
communism	共產主義 21,57-8,94-5,145-7,159-60
communist party	共產黨 28,58,67-8,79-80,122
consent	同意 36,41,77,95,101,114,125
conservative party	保守黨 22,166
conservatism	保守主義 164
Croce, Benedetto	克羅齊 37,61-9,71,103
Cuba	古巴 160
culture	文化 27,100,120,167

D

Darwin, Charles	達爾文 98,99
Darwinism, Social	社會達爾文主義 68
democracy	民主 37,101
Descartes, René	笛卡兒 149
determinism	決定論 104,111,129
dialectics/dialectical	辯證法/辯證 18-20,48,63,87,97-8, 107,115
domination	宰制 113-4,160
Durkheim, Emile	涂爾幹 13,58

E

- economism 經濟主義 13,45,53-61,117,145,163
- economic-corporate 經濟—團體 59-60,83,101,164
- economic determinism 經濟決定論 27
- education 教育 43-4,79,102,122,131
- Engels, Friedrich 恩格斯 34,95-9,143
- Socialism: Utopian and Scientific* 《社會主義從烏托邦到科學的發展》
95-8,143
- environment/ecology 環境／生態 16,146
- epistemology 認識論 58,64,83,90
- epistemological break 認識論上的斷裂 31,86
- essentialism/anti-essentialism 本質主義／反本質主義 137,149-56
- ethics and morality 倫理和道德 22,59,66,68-9,76,83-4,
90,100,122
- ethical state 倫理國家 37,67
- ethnic identity 民族的認同 46,137,140-2,
- Europe 歐洲 20,41,61,160
- European Economic Community 歐洲經濟共同體 14,167-8
- existentialism 存在主義 17-8,29-31,80,149-51
- exploitation 剝削 139

F

- fascism 法西斯主義 35,62,67,121
- fatalism 宿命論 112,129

Femia, Joseph	費米亞 69,118,122
Feuerbach, Ludwig	費爾巴哈 63,76,153
Fordism	福特主義 122
Foucault, Michel	傅珂 19
France	法國 17,22,30,31,34,40,46,131,137
Friedman, Milton	弗利德曼 23

G

gay movement	同性戀運動 15-6,142,146
Geras, Norman	杰拉斯 153-8
Germany	德國 14,30,34,46,160
Giddens, Anthony	季登斯 25
Gramsci, Antonio., <i>references occur throughout the text</i>	葛蘭西 (全書都可參考)
<i>Prison Notebooks, Selections</i>	《獄中札記》 28,36,38-9,60,78-
<i>from the</i>	9,95,121,124

H

Habermas, Jurgen	哈伯瑪斯 25,75-6,85,93,103,115
Hall, Stuart	哈爾 31,49,171
Hayek, Friedrich A.	海耶克 23,25
Hegel, George. W. F.	黑格爾 32-4,62-3,68,75
Hegelism	黑格爾主義 17,29,31,86,100
hegemony, definitions	文化霸權的定義 13,32,36-48,77,83,91- 2,111,138

-
- | | |
|---------------------------|----------------------------------|
| in Gramsci | 葛蘭西的定義 42-8,92-4 |
| historical/historic bloc | 歷史的/歷史性集團 103-4,138 |
| homosexuality/homosexuals | 同性戀/同性戀的 124,137,140-1,
150-1 |
| humanism | 人道主義 17,57,95,99,104,155 |
| anti-humanism | 反人道主義 18,85,146,155,159 |
| Hume, David | 休謨 105,149 |
| I | |
| idealism | 唯心主義 61-9,76,100 |
| ideal speech situation | 理想的言談環境 76 |
| ideology | 意識形態 18,80,92,119,129,142 |
| India | 印度 141 |
| individualism | 個人主義 21,82,130-1 |
| intellectuals | 知識份子 47,54,60,67,127-30,139,163 |
| Ireland | 愛爾蘭 46 |
| Italy | 義大利 27,30,35,40,58-9,102,131,137 |
| J | |
| Japan | 日本 14,41,160,166 |
| justice | 正義 74,145 |
| K | |
| Kant, Immanuel | 康德 75,103 |
| Kantian | 康德的 64,75 |

Kolakowski, Leszek

科拉柯夫斯基 146-8,157

L

labour party

工黨 166-7

Labriola, Antonio

拉布里奧拉 62

Lacan, Jacques

拉康 151

Laclau, Ernesto

拉克勞 27,132,136,137-48

language

語言 46,78,82,144,161

language games

語言的遊戲 82

law

法律 43,113,123-5,131

Lenin, Vladimir

列寧 20,24,33-6,38,53-8,88,103,122,
139,141*What is to be Done?*

《怎麼辦?》 33,54,103

legitimation

正當性 113,133

liberalism

自由主義 14,21-2,145

Lukács, Georg

盧卡奇 17,88,108

History and Class Conscious-
ness

《歷史與階級意識》 17

M

Machiavelli, Niccolò

馬基亞維利 38,95

The Modern Prince

現代君王 67

Marcuse, Herbert

馬庫色 17,30

Marx, Karl

馬克思 13,17,20,23,28,30,54-8,63-4,75,
86-96,141,153-4

- | | |
|---|----------------------------------|
| <i>Capital</i> | 《資本論》 56,89,154 |
| <i>Class Struggles in France</i> | 《法蘭西階級鬥爭》 31 |
| <i>Communist Manifesto</i> | 《共產黨宣言》 55 |
| <i>Critique of the Gotha Programme</i> | 《哥達綱領批判》 93,154 |
| <i>Economic and Philosophic Manuscripts of 1844</i> | 《一八四四經濟學哲學手稿》 29 |
| <i>Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte</i> | 《路易·波拿巴的霧月十八日》 31, 32 |
| <i>The German Ideology</i> | 《德意志意識形態》 154 |
| <i>Grundrisse</i> | 《政治經濟學批判大綱》 20,89 |
| <i>The Holy Family</i> | 《神聖家族》 56 |
| <i>Theses on Feuerbach</i> | 《關於費爾巴哈的提綱》 63-4,153 |
| <i>Wages, Price and Profit</i> | 《工資、價格和利潤》 54 |
| Marxism | 馬克思主義 18,27,56-9,68,80,84, 91,95 |
| post-marxism | 後馬克思主義 27,132 |
| materialism | 唯物主義 63,76,84,104,111,116 |
| McLellan, David | 麥克雷南 89-90,106 |
| Meszaros, István | 梅札洛斯 88-9,106 |
| mode of production | 生產方式 93 |
| money | 貨幣 144 |
| moral philosophy | 道德哲學 21,69,92-105 |
| Mouffe, Chantel | 莫菲 27 |

N

- nation 民族 32,45-8,68,83,102
 nationalism 民族主義 102,141
 national-popular 民族—人民 20,141,164
 Nazism 納粹 34,120-1,
 New Right 新右派 14,15,22,167

O

- organic intellectuals 有機的知識份子 129,139,141
 over-determinism 多元決定論 111,152

P

- Parkin, Frank 帕金 116-7
 peace movement 和平運動 15,146
 philosophy 哲學 14,21,23,56,57-60,67-9,73-105,
 155-6,170
 philosophy of praxis 實踐哲學 28,56,59,62,68,85,99,
 103,115,127-8
 Plekhanov, George 普列漢諾夫 63,68
 police 警察 19,43,124,145
 politics 政治 27,33,42,91,113,116,127,138
 positivism 實證主義 21,30,59,73,80,84,95
 neo-positivism in Weber 韋伯思想中的新實證主義 115-6
 pragmatism 實用主義 64

problematic, definition of	問題設定的定義 53,73
production	生產 43
protestantism	新教思想 22,123
Proudhon, Pierre-Joseph	普魯東 34,38,86
psychoanalysis	精神分析 150-1
psychotherapy	精神治療 150-1

Q

<i>Quadragesimo Anno</i>	《社會秩序》 130
--------------------------	------------

R

radicalism	激進主義 164-6,170
rationality	合理性 65,74,91,119,122,164
rationalism	理性主義 112
Rawls, John	洛斯 74-7,93,105
relative autonomy	相對獨立性 31-2,111
relativism	相對論 81
religion	宗教 29,46,78-80,111-5,117-9,123-32, 135
revolution	革命 34-5,40,94,95,98,160
ritual	儀式 79,142,164
Rubel, Maximilien	呂貝爾 58
Russia	俄國 34-5,53,102,125

S

- Sartre, Jean-Paul
 Being and Nothingness
 Sassoon, Anne Showstack
 scandinavia
 science
 scientific
 scientism
 sexuality
 Simon, Roger
 socialism

 social movements
 social theory
 sociology

 sociologists
 Soviet Union
 Spain
 state

 integral state
 ethical state
 structuralism
- 沙特 17-8,149-51,158
 《存在與虛無》 150
 莎松 40-1
 斯堪的納維亞 43
 科學 58,87,91-2,96-7
 科學的 31,96
 科學主義 84,103
 性活動 44,119,123,150
 西蒙 36,51
 社會主義 21,68-9,75,83,96-9,119,130,
 144-7,165
 社會運動 15-6,44,145-6
 社會理論 23,85-92,
 社會學 13,23,27,30,58-9,69,73-86,113,
 161-2
 社會學家 16
 蘇聯 57,91,95,121,147,159
 西班牙 18,46,131,137
 國家 28-9,32,34-40,42,46,79,102,113,
 128,143
 完全的國家 36
 倫理的國家 37,67
 結構主義 19,95,99,151,159

post-structuralism 後結構主義 149,159
subjectivity 主體性 19
subordination 從屬 140

T

television 電視 14
Thatcherism 柴契爾主義 14,169
third world 第三世界 148
totalitarianism 極權主義 19,36,163
trade unions 工會 14,33,54,83,102
Trotsky, Leon 托洛茨基 113

U

United States 美國 14,21,41,60-1,122,140,148,155,
166-70
utopian socialism 烏托邦社會主義 95-8

V

value judgements 價值判斷 74
value-neutrality 價值中立 74,116-8

W

war of movement 運動戰 34
war of position 陣地戰 35,100-2

-
- | | |
|---|---|
| Weber, Max | 韋伯 13,24,45,111-23,128,132,134,136,
143 |
| <i>Protestant Ethic and the Spirit
 of Capitalism, The</i> | 《新教倫理與資本主義的精神》
123 |
| <i>Sociology of Religion</i> | 《宗教社會學》 123,128 |
| Western Europe | 西歐 13,16,21,41,95,100,103,140,155,
167-8 |
| Wittgenstein, Ludwig | 維根斯坦 81-2 |
| <i>Philosophical Investigations</i> | 《哲學研究》 81 |
| <i>Tractatus Logico-Philosophicus</i> | 《邏輯哲學論文集》 81 |
| women | 婦女 43,117,140-5 |
| women's movement/Femi-
nism | 婦女運動/女性主義 15-6,43,146 |
| workers councils (Turin) | 工廠委員會(都靈) 28,121 |
| Worsley, Peter | 沃斯里 27,48 |

關心組織和成員建構的讀者，對於文化霸權的這一課題應該不會陌生。不過到今天為止却沒有任何一本書像這本書這樣，提供了這麼完整的說明。本書從頭到尾把文化霸權這一概念的來龍去脈，給讀者提供了清楚的分析。想要理解組織問題的研究者和讀者，不應該把這本書忽略了。

ISBN 957-32-1419-9 (147)



00160



9 789573 214199

L7104

NT\$160