

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

文化的衝突與對話：「普遍歷史」與「歷史終結」之合法性 基礎的探討

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC93-2411-H-004-016-

執行期間：93年08月01日至94年07月31日

執行單位：國立政治大學師資培育中心

計畫主持人：陳幼慧

報告類型：精簡報告

處理方式：本計畫涉及專利或其他智慧財產權，2年後可公開查詢

中 華 民 國 94 年 11 月 16 日

黑格爾歷史哲學與多元文化： 世界普遍歷史（universal history）與歷史終結（end of history）

陳幼慧 政治大學教育學院，副教授

前言

上個世紀末「後」冷戰時期，「歷史終結論」（The End of History）盛行一時，歷史的事實已證明：全球化的自由民主與資本主義生產制度獲得勝利，美國也因此展現獨霸全球的新局面。正值全球充滿著「分享和平的紅利」氣氛之際，不料後冷戰的太平盛世，已然在九一一事件的轟然巨響中宣告終結；被喻為資本主義大本營的紐約，象徵國力的世貿中心與五角大廈，所代表的意義皆受到空前挑戰，福山（Francis Fukuyama）「歷史終結論」也隨著世貿大樓的粉碎而受到質疑。有人甚至以「歷史已經度完假回來」，或者宣稱「這是歷史終結論的終結」來嘲諷福山「歷史終結論」的謬誤。全球各界掀起杭亭頓（Samul P. Huntington，1993/1997）「文明的衝突」的討論熱潮，並認為：

世界並不會演進為一個單一的全球化系統，而會深陷於「文明的衝突」之中，有六或七個大型的文化集團將繼續共存無法融合，並造成新的全球衝突火線。攻擊紐約這個全球資本主義中心的元凶，正是視西方文化如寇讎的伊斯蘭教極端份子。
（Fukuyama，2001）

筆者以為，雖然「歷史終結論」產生於「後」冷戰時期全球化資本主義大獲全勝的事實背景之上，但其精神卻是黑格爾（G. W. F. Hegel）《歷史哲學》（*philosophy of history*）（Hegel，1955）一書精神的延續。書中，黑格爾以「歷史之理性」（Die Vernunft in der Geschichte）來論述「普遍歷史」的合法性。其背後精神充分彰顯西方「理性傳統」的預設，即是以「理性」為人類「唯一」有價值的存在樣態，以「理性之光」為人類歷史是否進步的「唯一」判準。而不可否認，西方「理性」的傳統固然成就今日西方文明，並提供現代精神的合法性基礎，但九一一事件之後，全球所掀起對「歷史終結論」的質疑，透過本文，筆者希望再次檢視「理性」在「世界歷史」發展的意義，是否如黑格爾所言，「理性」成為「普遍歷史」線性發展的「唯一」動力？是推動世界歷史前進的「唯一」合法性基礎？並於近代自由民主與資本主義社會體制下，具體地完成「歷史終結論」的神聖使命，人類將從此終結不同「理念」、「意識型態」之爭辯，因為所有非西方的邊陲文

化圈，逐漸地奔向西方社會，而且最後也吸納了西方價值，實現「世界歷史」最後的階段。

1、九一一事件後福山「歷史終結論」的合法性

九一一事件引起全球各界對福山「歷史終結論」的批評，福山本人也在事件發生後一個月後發表此短文¹，為「歷史終結論」的合法性再次辯護。福山宣稱：即使無數九一一事件罹難者與美國軍人的犧牲，「這場史無前例的恐怖攻擊層次尚不足以列入歷史事件」，因為他「所謂的『歷史』其實另有所指，指的是人類長期以來邁向現代化的進程，其特徵就是自由民主與資本主義等體制的建立」。他堅定的認為：

歸根究底我仍然是正確的。現代化是一部強有力的貨物列車，不會因為近來發生的事件而出軌，無論這些事件是多麼痛苦或者無往例可循。民主與自由市場將來還會持續擴張，成為世界上大部份地區的主導原則。(Fukuyama, 2001)

文中，福山也再次說明「歷史的終結」之產生背景，乃是鑑於一九八九年共產主義垮台前夕全球政經社會的演變，這種演進的過程，似乎正帶領著愈來愈多的西方與非西方地區邁向現代化，「除了自由民主與市場經濟之外，我們看不出這種演進還會有其他的終極目標，因此這就意味歷史的終結。」(Fukuyama, 2001)這裡所謂歷史的終結之意義，誠如他在《歷史終結》(The End of History)(Fukuyama, 1989: 16)所論述：「我們可能正在見證歷史的終結，也就是人類意識型態進展及西方自由民主普及，為人類最後的政府形式的終點」(1989: 18)。「歷史終結」不是世界末日式千禧年人類恐慌，而是理念衝突的終結，人類歷史不會再出現大理念價值的衝突，威權主義和社會主義都已證明抵擋不住西方文化所代表的現代化價值，及其所衍生自由民主與資本主義社會的類型，現在「競爭者只留剩下一個人，即自由民主一個人自由和人民主權的學說」。(Fukuyama, 1989: 16)

「歷史的終結」所界定「歷史」的意義，不是指一般歷史意義上人類歷程的紀錄，不是史學家們說的人類自然史、社會史、經濟史，而是指黑格爾在《歷史哲學》中所論述歷史中的「理念」(Idee)與「普遍歷史」(universal

¹ 作者法蘭西斯·福山 (Francis Fukuyama)，曾著有《歷史的終結》一書，現為約翰霍普金斯大學國際政治經濟學教授。此段論述取自福山於 911 事件後的談話，原文登於華爾街日報，閻紀宇譯，轉載於 2001.10.12 《中國時報》。

history) 的概念。書中黑格爾依歷史之精神自我自覺的程度，將世界歷史區分為象徵歷史的「兒童期」的中國文化，和已經實現完滿的「老年期」階段—即是基督教精神所影響的「日耳曼國家」(die germanische Nationen)。黑格爾認為，推動普遍歷史前進的主要因素，乃是西方現代化的過程所肯定主體性、個體性的原則，並在「日耳曼國家」具體實現其理想，即是之後福山在「歷史的終結」中所指出自由民主與資本主義等體制的建立。福山繼承了黑格爾「普遍歷史」的論述，深信「現代化有其文化基礎……民主人權的普世主義 (universalism) 可以視之為俗世化的基督教普世主義。」(Fukuyama, 2001)

依據多元文化所重視的「差異」，不禁令人質疑：如果現代化是奠基於西方文明特定的價值，那麼現代化的機制是否也能在非西方世界中運作自如？這些價值在非西方文明的社會中，是否仍具有同樣的影響與吸引力？福山相信「的確有這種吸引力證據就是民主與自由市場在東亞、拉丁美洲、東正教歐洲以及南亞等地區的進展。此外，數以百萬計的第三世界移民也可以作證，他們年復一年地用腳投票，奔向西方社會，而且最後也吸納了西方價值。」(2001)

福山固然意識到文化間的差異問題，尤其表現在對現代化過程進路各有不同的情形上，有些國家如中國大陸與新加坡，「一心嚮往現代化的經濟與科技領域，但是卻不想連帶接納民主政治或西方的文化價值」(2001)；另一些非西方國家例如俄羅斯，則「願意推展經濟與政治的現代化，但卻不得其門而入。對他們而言，現代化的轉型過程雖然漫長而痛苦，但是並沒有不可跨越的文化壁壘阻擋他們的去路。」(2001) 福山也注意到這些非西方文化以伊斯蘭教，尤其至少是基本教義派的伊斯蘭教，「的確有某種特質，使得伊斯蘭教社會特別抗拒現代化」(2001)。因此，就所有當代的文化系統而言，伊斯蘭教世界中，民主國家的數目最少（只有土耳其算是民主政體），更別談論其是否能夠從第三世界轉型至第一世界。

現階段國際各界針對「九一一事件」的討論，著重反省此一事件可能蘊含「文明衝突」的意義，福山也認為的確存在著只有「一小撮」視西方文化如寇讎的伊斯蘭教極端份子，也確實存在「遠超過這一小撮」的伊斯蘭教徒，從埃及等國的中產階級到西方國家的移民，瀰漫著反美、反資本主義、反全球化的種種情結。他們可能對這些恐怖份子滿懷同情，對世貿大樓的坍塌幸災樂禍，對美國的罪有應得感到慶幸。然而，深究此種「反動」的情節的原因，福山認為：

這種廣泛的厭憎與仇恨代表的意義，並不只是反對美國支持以色列之類的政策，而是更為深沉，其中包含一種社會底層的仇恨。也許正如多位評論家的揣測，仇恨源出於對西方文明興盛而伊斯蘭教世界衰敗的憤懣不平。但是與其從心理層面來解讀伊斯蘭教世界，我們不如去探索：激進的伊斯蘭教派是否能成為西方自由民主體制之外的另一條可行之道？（2001）

九一一事件後，當人們強調杭亭頓「文明的衝突」的論述，並質疑福山「歷史終結論」的謬誤，福山再次以堅定的口吻宣稱：

我們至今仍處於歷史的終結，因為只有一種體系才能夠主導世界政治，也就是西方的自由民主。然而這並不意味著從此天下太平，或者文化不再是界定社會的特質。但我們所面臨的衝突，並非數個各具特色且分庭抗禮的文化彼此衝突，像十九世紀的歐洲強權一樣。這場衝突來自於一連串的困獸之鬥，是由一些傳統生存受到現代化威脅的社會所發動。不過，時間與資源都站在現代化這一方，而且我認為，今日的西方世界有充分決心獲得勝利。（2001）

「後」九一一事件，福山仍然肯定「歷史終結論」（The End of History）原有的觀點，堅持認為「只有一種體系才能夠主導世界政治，也就是西方的自由民主」（2001）。福山的論點，一元的「西方式理性主義」（Occidental rationalism）與「現代化」的議題也是馬克斯·韋伯（Max. Weber）對「世界史」（universal history）的核心關懷，即：為什麼科學的、藝術的、政治的或經濟的發展沒有在歐洲之外也走向西方所特有的這條理性化道路？（Jürgen Habermas, 1988: 1）？筆者以為，無論是福山「歷史終結論」或是韋伯論「西方式理性主義」與「現代化」的密切關連之論述，其精神均是黑格爾《歷史哲學》一書精神的延續。下節筆者將扣緊黑格爾《歷史哲學》一書，對普遍歷史的意義以及其對東方精神而敘述。

2、東方文化與黑格爾的歷史哲學

西方強調理性的傳統，在黑格爾辯證法思想體系中佔了重要的地位，黑格爾（1988）在《精神現象學》一書中指出，精神的辯證過程乃是從簡單同一的「自在」階段，過渡到「自為」對立的階段。他視精神自覺所產生之分裂是生命的動力，唯有發展至分裂後的第二度和諧才是真實的和諧；差異中的同一，中介後的同一性才是真正的統一。在黑格爾的思想體系中，「自在的存在」（Ansichsein）被視為存有「尚未開展」（unterentwickelt）、尚未擁有具體內容規定之「不豐富」（unfruchtbar）的階段。在《精神現象學》一書中，黑格爾作了以下的說明：「這種自在的生活

是純粹的同一性，他並沒有嚴肅地對待它物和異化的問題，並嘗試克服它」（Hegel, 1988: 15）。黑格爾認為，精神的真實、具體存在：

只有當它在絕對的支離破碎中能保全其自身時，才贏得它的真實性。精神是這樣的力量，不是因為它作為肯定的東西對否定的東西根本不加理睬；相反，精神所以是這種力量，乃是因為它敢於面對面地正視否定的東西並停留在那裡。精神在否定的東西那裡停留，這就是一種魔力，這種魔力就把否定的東西轉化為存在。（Hegel, 1988: 26）

黑格爾的思想系統將西方邏各斯（logos）的傳統推到極點，視知性所產生之分裂是人類生命的動力，只有經由「知性中介」的分裂存有才贏得精神存在的真實性，只有經由「中介後的同一性」（Vermittelte Einheit），才是真正的同一性，中介後的同一性乃是「他者之他者」（das Andere des Anderen），是「第二度」的和諧，才是辯證發展的終極環節。

黑格爾哲學強調精神主體的自覺意識（self-consciousness）活動，蘊含著「三」的矛盾辯證：即是精神自我分裂的律動，律動是精神（spirit）力求自我實現之內在需求，是精神揚棄（aufheben）自我絕對同一性而過渡到「他者」（das Andere）的表現。雖然自我分裂是存有的律動時必然環節，但並非是終極環節，再度的和諧才是精神力求實現的理想。此「三」的律動結構：正→反→合／原初的同一→自我分裂→再度的和諧，代表著精神的自覺活動，主體藉由自覺活動而向前邁進的「進步主義」立場。

在《歷史哲學》一書，他更以此為世界歷史進步的唯一判準，並判定東方的表現精神，僅能當作存有「三」（或者是「四」的環節）的律動之「開始環節」，即是原初的同一，只停留在絕對自我簡單同一性。人類世界歷史的進程，如同太陽由東而西的前進，東方表現方式是世界歷史的起點，因為推動文明的「理性之光」在東方的精神尚未自我意識（Selbstbewusstsein），它只是「單純直接性」（einfache Unmittelbarkeit）和「原始的簡單性」（ursprüngliche Einfachheit），書中黑格爾論及：

世界歷史的旅程由東而西，歐洲是世界歷史的終點，亞洲是絕對起點……在東方（亞洲）那外在的、物理的太陽便在這裡升起，而沉沒在西方；但在西方這裏，那自我意識（Selbstbewusstsein）底內在太陽（innere Sonne）乃會散發出更高貴的光明²。（Hegel, 1955: 243）

² G.W.F., Hegel (1955). *Die Vernunft in der Geschichte*, “Die erste Gestalt des Geistes ist ... die orientalische. Dieser Welt liegt das unmittelbare Bewusstsein, die substantielle Geistigkeit zugrunde”. P. 244. Hamburg: Meiner.

精神的第一種形式 (die erste Gestalt des Geistes)「乃是東方的 (die orientalische)，這個世界奠基於直接意識 (das unmittelbare Bewusstsein) 實體性的精神世界 (substanzielle Geistigkeit) (Hegel, 1955: 244)，如同精神發展的第一環節—「純粹存有」，它是無具體內容的空洞性 (Leerheit)，尚未意識到自己作為「主體」的面向，是沒有分裂的原初和諧，是存有自我直接同一的和諧。東方的表現精神並未產生「主體」、「個體」的自覺意識，未能意識到自己與「對立面」的區別，東方的個人「是處於如兒童一般 (den Kindern gleich)，在沒有個人意志 (ohne eigenen Willen) 和判斷的情況下服從父母」(Hegel, 1955: 243-4)。黑格爾批評東方表現精神是兒童期的文化，在兒童時期的文化氛圍中，個體因為在團體中尚未具有自覺意識，所以他與團體的關係乃是「家長式的關係 (das patriarchalische Verhältnis)」，即「主體性」(Subjektivität)、「個體性」(Individuum) 的性格尚未發展出來。

黑格爾強調精神之存有必須有主體的「自覺意識」，這裡「主體」所指的乃是「自覺意識」(Selbstbewusstsein)、「自我」(Ich)、「思想」(Denken)、「精神」(Geist)、「個體性」(Individuum)、「人格性」(Persönlichkeit) 等概念。黑氏「主體性」的概念所要強調的是主體的自覺，在主體的自覺活動中，彰顯了知性主體的「區分」作用，而在「區分」的作用當中，蘊含著主體的過渡到「他者」的「能動性」、主客對立的「自主性」、自我與非我的「對立性」與個體在團體中的「不可取代性」。

黑格爾認為東方的表現精神，缺乏主體的自我覺醒，無法推進歷史向前，因此東方的歷史只停留在「無歷史的歷史」(ungeschichtliche Geschichte)，只是「王朝興衰之重複 (die Wiederholung desselben majestätischen Untergangs)」(Hegel, 1955: 245)。東方的王朝歷史發展軌跡，雖然具有興衰更迭的起伏變化，但卻因缺乏個體的自覺意識，只停留在「無力的、無自覺的、自然的意識，它是尚未成為自覺的人格性之光 (das Licht der sich wissenden Persönlichkeit)」³。東方的歷史缺乏促使歷史進步的主體性、個體性原則，在歷史進程中的個體，未能意識到自我不可取代性的「人格性之光」(Licht der Persönlichkeit)，因此，東方表現精神的國度，僅是「持續的國度 (Reich der Dauer)，它無法從自身產生改變」(Hegel, 1955: 244)。黑格爾對中國表現精神的批評乃是奠基於「歷史進化論」的判準，認為人

³ 同上揭書：“kraftloses, bewusstloses, natürliches [Bewusstsein], - als Licht, das aber noch nicht das Licht der sich wissenden Persönlichkeit ist.” P.245.

類歷史應是不斷向前進步的，而推進歷史進步的原動力，是理性主體的自覺意識。

3. 黑格爾批判的合法性基礎

黑格爾對於東方的批評，一直困擾著中國知識份子，在中國哲學界、文化界也不難發現有一些著作，試圖回答黑格爾所提出對中國哲學表現精神的質疑，有些是情緒上的反彈，批評黑格爾為「歐洲中心主義」的立場；有的則扣緊其對於儒家客觀精神表現不足的反省，尤其聚焦於儒家缺乏主體自由的自覺意識之論述。筆者以為，政治哲學誠然是黑格爾甚為關心的哲學問題，但其核心思考應屬「辯證法」；黑格爾的哲學體系儘管龐大，然而，他的「辯證法」(dialectic)，即「存有的律動」(Dynamik des Seins)之精神貫穿整體系統的思想脈絡，更是從辯證法所彰顯之存有律動，來討論中國哲學所表現的精神。因此，筆者以為，若無法揭示黑格爾辯證法的真諦，恐難以窺見黑格爾體系與其歷史、政治哲學的堂奧。揭開黑格爾辯證法的蘊涵，乃是回應黑格爾對中國哲學批評之必要條件。

黑格爾批評中國的表現精神，整體上主要為：中國文化是兒童期的文化，中國哲學的表現精神是單純直接性 (einfache Unmittelbarkeit) 和原始的簡單性 (ursprüngliche Einfachheit)，其缺乏個體的自覺意識，缺乏主客、自我與非我、中介 (Vermittlung) 等否定性的表現精神。透過精神主體的自我覺醒，意識到自己作為「主體」、「個體」的存在，並區分於自己的「非我」，進而過渡到自己的「非我」，即是過渡到自己的「他者」、自己的「對立面」，這是推進歷史進步的力量，理性主體也藉此取得內容，並豐富了自己。

貝克 (Heinrich Beck) 依據本體人類學 (onto-anthropologische)⁴ 的意義指出黑格爾在其辯證法與之後歷史哲學所強調「區分」、「對立」、「差異」「異化」等否定性發展為「人性自我確定的活動」(Selbstvergewisserungsakt) 的「三的活動」(triplicitäre Akt)。「倘若自我越走出自我 (herausgehen)，即自我外在化 ... 就能同時更進入自我，並且轉入內心深處 ... 整體 (das ganz) 即是絕對理念之自在-自為存有 (An-und-für-sich-Sein) 之純粹運動」。(Beck, 1965: 95) 精神律動所呈現「圓圈律動」(kreisende Bewegung) 模式，即是依循 (1) 原始的在其自己之存有 (ursprünglichem In-sich-Sein) - 外在化和相互對立之存有 (Heraus- und Gegenüber-getreten-Sein) - 返回自身之存有 (In-sich-zurückgekehrt-Sein)。(Beck, 1965: 28)

⁴貝克在他教授取得教授資格論文中 (Habilitation)，即是處理存有律動的特徵之議題，相關論述請參閱：Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels, München 1965.

貝克 (Beck, 1995: 25-26) 認為東方的表現精神為：仍處於自然宇宙的感性圖像 (Sinnbildern) 和家庭的傳統習慣之意義中。他仍未能形成主、客關係 (Subjekt-Objekt-Beziehung) 的形式，即是：世界以概念式的形式呈現，自我面對他人以「我」(Ich) 的形式相對而的呈現，因為概念的理性思考 (begrifflich-rationales Denken) 與人格的自我意識 (在東方) 尚未形成。貝克原則上同意黑格爾在《歷史哲學》的基本論述，即是第一階段，兒童期的發展階段呈現純粹直覺的意識結構 (reine intuitive Bewusstseinsstruktur)，他是處於直接與具體同一 (in unmittelbarer Einheit mit der Wirklichkeit)，因而差異、區分尚未形成。第二階段，青少年時期的發展，顯現一個客觀化和區分化之分析與抽象作用的意識結構。(Beck, 1995: 27)

精神「三」的律動或歷史哲學所彰顯的「四」的辯證律動，均是從原初空洞以及幾乎毫無言說の同一 (nichtssagende Einheit)，歷經由區分 (Unterschieden) 所帶來的差異 (Differenzierung) 和對立 (Entgegensetzung)，然後回到豐富和充實的統一。(Beck, 1995: 2) 精神經由認知的活動的區分、對立方能豐富精神存有的內容，尤其表現在「主、客」對立的形式，事物被理解為「對象物」(Gegenstand)，乃是被認知主體意識為「客體」的樣態而存在，也只有當事物成為意識的「客體」時，才能被認知主體所掌握。精神的辯證活動，即是主體從主客原初和諧的簡單性中分離，過渡到主客對立的二元結構中，認知主體運用範疇進行理性的概念抽象思維活動，最後再藉由語言表詮認知主體抽象的結果。知識之所以可能的原因，是認知主體不沉迷於物我合一之「原初和諧」並過渡到自己的他者 (對立面)，而是認知主體自覺的意識到自己是對象物的「對立面」、「否定面」，即對思維、語言否定性的肯定。

黑格爾對東方精神批評的合法性，不是奠基於歷史事實的分析比較，而是依據貫穿他哲學體系的「辯證法」。精神辯證的意義，提供了歷史哲學論述的判準。辯證法的三段式模式，或者展現在歷史哲學「四」的環節，均是依循精神律動的辯證，即：「有」(Sein)→「無」(Nichts)→「變」(Werden)，正論 (Thesis) →反論 (Antithesis) →合論 (Synthesis) 的「三段式運動方式」。黑格爾希望揭示精神贏得內容所展開的律動模式，它不是如知性堅守正負、有無相互排斥的二元對立性，而是包含差異的統一哲學；作為結果的第三環節不再是無內容規定抽象的「空洞性」，而真實的同一應是「具體」的同一，它是包含自身對立面的同一，這種同一本身具有矛盾性，因為本身包含有差異的對立面的統一，才是真實的同一。

4、「普遍歷史」、「歷史終結論」與西方文化傳統

黑格爾經由「主體性」來詮釋世界歷史由東方到西方的辯證發展，「主體性」即是自我「主、客」關係的結構，也是精神主體透過自覺使「自己成為客體的關係」(Habermas, 1988: 16)，這也是黑格爾批評東方直覺性的精神樣態所缺乏的「主、客關係」(subjekt-objekt-relationship)。因此，探討黑格爾對東方的批判，必須回溯到西方理性的傳統以及其所影響的近代主體主義，尤其「主體性」(subjektivität)、「個體性」(individuum)的原則意義。尤其闡述其「辯證法」，理性主體如何展現其「存有的律動」(Rhythmus des Seins)，並討論中國哲學所表現的精神，以及何以僅是「辯證法」三個環節中之第一環節—「原初的和諧」。

黑格爾「普遍歷史」的概念即是以西方邏各斯(logos)的傳統為「後設」基礎，並以此作為推動世界歷史前進的唯一指標，進而分判歷史進程的階段。邏各斯重視理性之光的傳統，發展至啟蒙的現代性，凸顯主體性的重要意義，黑格爾更將此精神推至極點，重視認知主體經由自覺意識所產生之分裂是人類生命的動力。現代性強調主體自覺所導致「區分」(division)，在近代主體哲學早已萌芽，從「區分」到「分裂」(diremption/Entzweiung)、「對立」(antithesis)等現象，黑格爾視為現代性歷史命運的必然(Habermas, 1988)，尋求「分裂後的整體性的再度建立」即成了他辯證法的核心課題。

西方邏各斯重視理性之光的傳統，發展至啟蒙的現代性，突顯「主體性」的重要意義，黑格爾更將此精神推到極點，主張極端化觀念論(radikaler Idealismus)，重視認知主體經由自覺意識所產生之分裂是人類生命的動力。強調透過精神自我異化的「辯證」過程，才能取得具體的內容，即是主張「同一」(Einheit)必須經由部分的「雜多」(Vielheit)來把握(Beck, 1995: 30-31)這一思路意味著「以思維詮釋存有」的進路推至極致，肯定人類存在的真實性，只有透過知性活動的「中介」(Vermittlung)方得以展開，但也「忽略了『真實性』(Realität)是『觀念』(Idealität)的前提(Beck, 1965)。反之，東方的意識並不強調區分、對立的重要性，「而是在自我同一性中停留(verbleiben)並返回自身(kehren in sie zurück)；對比於雜多與區分的重要性，在東方關連的同一性(Einheit)更加被重視」。(Beck, 1995: 30-31)

在繼承西方理性傳統的前提下，黑格爾哲學體系也企圖克服現代西方因強調重視「知性」、「主體性」所導致的異化現象。例如因為強調知性主體的自覺，導致主客二元對立、自我異化以及抽象的同一等困境。再者，現代化所陷入「主體中心主義」(subject-centralism)的危機，也是黑格爾極

力想克服者，尤其表現於如何擺脫強調精神自覺卻同時陷入自我奴化的困境，即是：當主體從任何權威贏回自我的覺醒，僅服從於自我的絕對自由，個體可以不必盲目地服從權威，但是仍舊陷入屈服於自我的內在主人（inside lord）底下，成為「自己的奴隸」（own slave）。或者，認知主體對象化、客觀化的過程，呈現「主體」與「自然」（nature）關係的異化。以上諸多西方傳統因過份強調認知主體的困境，如貝克(Beck, 1995)所言，造成西方現代化的種種弊端，乃源自「人類自我限制的理性自我意識結構，人類透過科學與技術控制世界，並予以壓制；這種意識的形式在歐洲歷史上從古至今決定了人類的命運」。

面對近代西方因為強調主體性原則呈現諸多「異化」現象，成為黑格爾哲學體系的文化關懷，他也肯定「普遍性」的重要，並指出「只有在普遍法律之下，主體的意志方可獲得自律（autonomy）」（Habermas, 1988:18），但是他堅持現代啟蒙精神乃是建立在此種主體「自覺意識」（self-consciousness）的意義，這是「時代的需求」（need of the time），乃是人類歷史必經的辯證命運，也是成長所必付出的暫時性陣痛，因為「只有在意志中，即在主觀意志中，才能實現自由或達到自在的意志」（Hegel, 1952:267）。因此，如何保有精神的「自覺」精神，並肯定伴隨自覺所必然帶來的區分、差異與對立之必要性，但又積極尋求分裂後的整體性，再度建立和諧之可能性，實為黑格爾哲學體系主要關懷。樂觀的黑格爾認為，這只是世界歷史發展的過渡暫時性環節（moment），世界精神必定會突破主體自覺所衍生異化的現象，最終人類歷史將實現他完善的終結環節。

5. 後現代多元文化的意義：

綜上所述，筆者認為，福山與黑格爾對世界歷史發展之「應然終結」的判準，均奠基於西方邏各斯的知性傳統。邏各斯的傳統象徵著古希臘太陽神「阿波羅」（Apollo）的理性精神，表現在形上學，則為對於現象基礎之本體世界的追求，以及對知識普遍性、客觀性的肯定，並認為人類透過運用理性、透過概念的作用，可以掌握此客觀的真理。以理性為基礎，追求知識客觀性的邏各斯傳統，成就了西方古老的文明，也影響了西方現代科學追求客觀、普遍、實證與重視效率的精神，更提供了黑格爾的「普遍歷史」與福山的「歷史終結論」文化霸權的理論基礎，也就是李歐塔所謂「後設敘事」的蘊涵。理性之光的自覺，成了人類文明的唯一指標，形成了「一元中心主義」的後設理論。誠如馬爾（Ram Adhar Mall, 1989: 43）「歐洲中心主義」（Eurozentrismus）的批評：將特定的文化或所屬的宗教絕對化，以便將其他文化或其成就扁為較次級價值者（minder wertvoll）。

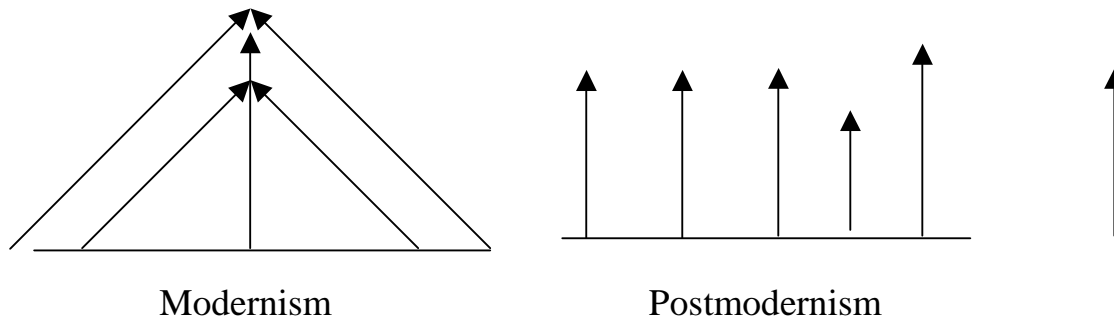
不同於黑格爾「普遍歷史」與福山「歷史終結論」文化一元論的觀點，後現代主義的特色不是求同，而是求異，在遊戲規則上打破所有後設理論所蘊含之中心主義，以更寬闊深遠的氣度去寬容不一致的標準，倡導異質標準，尊重創造者的謬誤推理或矛盾產生的可能性。這是後現代學者解除後設敘事合法性基礎後，重新確立的後現代合法化模式，後現代知識合法化的「新」基礎，乃是建立於對謬誤產生的可能性之肯定，承認錯誤、矛盾、異質、多元的存在。後現代學者極力想破除西方傳統對「後設敘事」的迷思，力倡「去中心化」(decentralization) (Lyotard, 1986) 的主張，即是擔心此「宏偉敘事」(grand narratives)、「後設敘事」隱藏著可能導致「理性中心主義」、「一元中心主義」的危機因子。

李歐塔質疑「共識的同一性」的追求，是一條「可望不可及的地平線」，這種對「共識」的迷思只會破壞各種語言遊戲規則之間的異質多樣性 (Habermas, 1988: xxiv)，更甚者將淪為追求權力的工具，因為當權者為維持系統權力的效能，簡化其複雜性，就成為了其必由之途徑 (Habermas, 1988: 61)。因此，揭穿普遍「共識」可能帶來的危機，標舉差異與個別，從根本上顛覆一切專制賴以存在的統一性、合理性根基，乃是後現代學者責無旁貸的使命。李歐塔更質疑共識的普遍性與可能性，因為在論及共識的前提，必定已經預設一個「整體」，「同一性」成為個體間的共同強調，而當權者極力肯定「共識」的必要性，以便達成對成員可操作性的運作，而使多元差異的呼聲常被漠視。

對於差異的尊重，即是肯定不同文化間的「自主性」、「不可通約性」，誠如不同的科學「典範」(paradigm)，各自有其合法性，其間不可任意轉換，不能用 A 典範來規範 B 典範的合法性，即所謂「典範的移轉」(paradigm shift) (Thomas Kuhn, 1962)。不同的文化各有其獨特性，不存在任何「一種普遍可交流的後設語言(universal metalanguage)」(Habermas, 1988: 41)。在多元文化的訴求下，企圖顛覆任何以後設論述為核心的普世價值，而建立一尊重差異、肯定「他者」(otherness)的多元價值。勒維納斯 (Emmanuel Levinas) 在「他者倫理學」論述中，一再強調「他者」之為他者，即是「他是我的不是」，當我們面對他人的「臉」(face) 蘊含著「你不會殺人」(Tu ne ruras point) 的命令，這是「禱告文的本質」在「宗教」上的意義，存在我們面前他人的「面貌」，通過他的「相異性」，他的特殊性本身說出了不知從何而來的命令，要我們不可以消滅他。(Emmanuel Levinas, 1999: 110-114) 當中心隱盾，在後現代多元的場景應是：具有特殊性的文化主體們，將是

彼此為「互為他者」，在平等的基礎上，尊重他者的「差異性」。

現代與後現代的思維進路，可以下列二圖說明之。



相較於後現代學者懷疑理性的普遍性，企圖解除「後設敘事」的合法性基礎，藉以說明尊重差異、多元、遊戲、局部的重要性。黑格爾的「普遍歷史」與福山的「歷史終結論」均是落入「一元中心」的絕對預設，這正是後現代學者極力想破除的迷思。對於任何企圖返回同一性，重新造神的努力加以否棄，樂於承認知識局部、斷裂、矛盾與不穩定性，希望形成多元價值標準的多元語言遊戲規則，建立局部決定論。

長久以來國際間瀰漫部分反美、反全球化的聲浪，即是擔心在一元的普遍訴求下，差異將被忽視，其自我本土文化的特殊性將被犧牲。在批判主流文化霸權宰制的訴求下，解放任何權威意識之支配，容許他者的聲音存在，開創更多元的文化價值。全球化之訴求，絕不能建立在犧牲地方化特殊性的基礎上，更不能忽視文化價值絕對無法簡單的移植，也無法完全脫離當地歷史脈絡的外在環境影響；因此，全球地方化 (Glocalization) 與地方全球化 (Localbalization) 的議題，在一味追求「普遍歷史」與「歷史終結論」之「同一性」的部分，是不容忽視的核心問題，唯有尊重「地方化」的過程展現「多元」的面向，一元的全球化訴求方能在地方生根發展。當人們倡導中國或者其他非西方國家全面西化、現代化同時，也不可忽略「世界中國化」生根地方的重要。當然本土化也絕不是「鎖國政策」，亦非與國際世界劃清界線，而是自信開放，吸收不同文化的精華。職斯所故，如何在思想上有國際視野 (Think globally)？在行動上很在地化 (Act locally)？已然是本世紀所有「非西方」文化共同所要思考的議題。

文獻參考

- 李歐塔著，島子譯（1996）。*後現代狀況－關於知識的報告*。台北市：實驗藝術叢書。
- 杭亭頓著，黃裕美譯（1997）。*文明的衝突與世界秩序的重建*（The Clash of civilizations and the Remarking of world order）。台北：聯經。
- 福山著，閻紀宇譯（2001）The west has won: Radical Islam can't beat democracy and capitalism. We're still at the end of history (Electronic version). *The Wall Street Journal*, Thursday October 11, 2001. The Guardian. 轉載於《中國時報》：2001.10.12。
- Beck, Heinrich（1965）. Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels, München.
- Beck, Heinrich（1992）. Weltfriede als dynamische Einheit kultureller Gegensätze. Onto-hermeneutische Grundlagen zum Strukturverständnis der Kultur der Menschheit – als Perspektive eines "dialektisch-triadischen" Wirklichkeitsverständnisses. Frank./M. : Peter Lang.
- Beck, Heinrich（1995）. *Weltfriede als dynamische Einheit kultureller Gegensätze*. Onto-hermeneutische Grundlagen zum Strukturverständnis der Kultur der Menschheit – als Perspektive eines "dialektisch-triadischen" Wirklichkeitsverständnisses. Frank./M. : Peter Lang.
- Bubner, Rüdiger（1978）. *Die 'Sache selbst' in Hegels System*. In: Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels. Hrsg. u. eingel. von Rolf-Peter Horstmann, Frankf./M.: Felix Meiner.
- Chen, Yu-hui（1999）. *Absolutes Nichts und rhythmisches Sein*, Frankf./M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien: Peter Lang.
- Fukuyama, Francis (1989). *The End of History*. the National Interest, 16.
- Hegel, G.W.F.（1952）Hegel's Philosophie of Right. Hamburg : Felix Meiner.
- Hegel, G.W.F.（1955）. *Die Vernunft in der Geschichte*. Hrsg. v. Johannes Hoffmeister. Hamburg : Felix Meiner.
- Hegel, G.W.F.（1977）. *Wer denkt abstrakt? Jenaer Schriften 1801-1807*, Frank./M.: Felix.
- Hegel, G.W.F.（1976）. *Wissenschaft der Logik*. Erster Teil. Hrsg. v. Georg Lasson. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G.W.F.（1988）. *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. v. Hans-Friedrich Wessels u. Heinrich Clairmont. Hamburg: Felix Meiner.
- Horkheimer, Max u. Adorno, Theodor W. (2001), *Dialektik der Aufklärung*,

Frankf./M.:Fischer.

Jean-François Lyotard (1986) . *The Postmodern condition: A report an knowledge (2nd ed.)*.
Manchester: Manchester Univ..

Jürgen Habermas (1988) . *Der philosophische Diskurs der Moderne* . Frank./ M. : Suhrkamp.

Kant, Immanuel(2000). *Was ist Aufklärung? : Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*.
Stuttgart: Reclam.

Kuhn, Thomas (1962) . *The Structure of Scientific Revolution*. University of Chicago Press.

Levinas, Emmanuel (1999) . *Die Spur des Anderen*. (Übers., hrsg, u. eingeleitet von
Wolfgang Nikolaus Krewani.) . Freiburg-Muenchen: Alber.

Mall, Ram. A. und Heinz Hülman (1989) : *Die drei Geburtsorte der Philosophie:*
China, Indien, Europa, Bonn.