

## 试析德国唯心论对中国思想的接受及其批判

汉斯·菲格 ( 柏林自由大学 )

莱布尼茨读了到过中国的传教士所写的报告之后，非常兴奋地将中国人称为“另一个星球的人”：“他们的语言，性格，生活方式，艺术技能和手工制品，甚至他们的游戏都和我们的那样不同，仿佛他们是另一个星球上的人；极有可能的是，一个关于他们生活实践的简洁但详尽的描述将给予我们比许多学究所执着的有关希腊人和罗马人的礼仪与动机的知识更为显著和有用的启迪”。——在 100 年以后的德国唯心主义时代，中国的形象发生了极大的变化，我们可以看到很多偏见，其中有些甚至是骇人的。黑格尔在他的《哲学史讲演录》中写到，由于东方哲学中缺乏个性，现有的宗教概念都具有“普通想象的特征”。与西方相较，在东方哲学中我们将更为直接地想到哲学概念。“东方哲学”作为一种本质为“宗教性的哲学”与希腊哲学最大的区别在于，希腊哲学保持了其众神的个性。在黑格尔辩证发展理论的语言中这意味着：“神，自为自在之物，永恒，这些在东方更多地被理解为普通的性格，个体与之的关系，亦如是”。黑格尔总结道：“精神或许在东方产生，但是其关系并非主体作为个体，而是在客观实体中作为否定的及消沉的出现 ( ... ) 不存在良知、道德，所有的只是自然秩序 ( ... ) 这样的结果是，这里不可能出现哲学的认知。因此东方思想要被排除在哲学史之外。”于是在哲学方面，中国便处于“世界历史”之外。“如果哲学思辨没有继续发展，而只停留为这些 ( 中国式的 ) 表述，那么它还处于第一阶段”。以这种毁灭性的批判，黑格尔对“我们为什么不必对此 ( 这里指中国思想进程 ) 进行深入研究”作了解释。

如果与过去相比，这个强烈的批评是令人惊异的。在欧洲持续了 200 年之久、并象一个完全不同的世界激发了科学家及哲学家的想象的中国热，这种文化之间的对

话突然于 18 世纪初平息了下来。克里斯蒂安·沃尔夫的事件是这种在中国哲学接受中的矛盾现象很典型的例子。曾在哈勒大学任教的克里斯蒂安·沃尔夫是莱布尼茨哲学的传播者。在其 1721 年题为《关于中国人的实用哲学》的讲座里他赞扬了中国的自然哲学和神学。这个讲座很快在欧洲以“沃尔夫学案”著名，因为沃尔夫赞扬了一个异教的道德。他的一个同事向普鲁士国王告密。一场宗教辩论于是爆发，其结果是，沃尔夫被责令出境，否则将被处以死刑。当 1715 年教皇训谕中明文禁止基督徒进行中国的宗教仪式时，反对耶稣会及中国的运动达到了高潮。最晚至法国大革命后，不仅仅是对中国的宗教及礼仪、而是对中国思想总体的负面观点得到了普遍的认同。在法国大革命之前的莱布尼茨和耶稣会传教士时期对中国哲学的理解还比较忠实于原著，传教士们积极的报道对这种理解颇有影响，而到了 18 世纪末的时候，尽管商业往来不断增长，并出现了中国风格的艺术品，但对中国的印象是负面的。这种印象可能来自于反对耶稣会教士的游记，以及那些带有倾向性的翻译。在 19 世纪的进步思维中中国被看作是“现代”西方思想的一个落后的反例。

我们还是回到黑格尔。黑格尔对中国的理解并不是哲学史上孤立的和个别的现象，尽管这些理解明显是受到他的历史是理性进步的观念的限制。直到黑格尔之后的晚近的哲学家们对于中国哲学的存在依然持否定的态度——尽管并不是以那种生硬过激的方式。他们当中包括威廉·文德尔班、埃德蒙特·胡塞尔，卡尔·雅思博尔斯，汉斯·加达摩尔。即便在我们这个时代，奥特弗里德·赫费（图宾根）也说：“除了学院派哲学以外，人们还愿意谈到一种独特的亚洲或东方哲学。更恰当地说，一种东方的思想，更可称为东方学说或宗教。因为按照我们的概念，尽管它有某些相关的内容，但也只是有限的属于哲学。”人文科学中传统的中国印象给我们展示的是一个对于“实际能力”、“个体的道德教育”以及对狭义的“政治与道德实践”感兴趣的中国，而不是对于“无用的”理论探讨、概念化思维或者是对真理的方法论化感兴趣的中国。如果人们查阅那些较早

的语言哲学家的著作，从赫尔德和黑格尔开始，就常会看到这种评价，他们认为中文是一种“非哲学的”语言，因为它缺少严格的语法。黑格尔明确地针对莱布尼茨，认为“字母文字本身就（比其他文字）更加智慧。”而颇令莱布尼茨兴奋的那点，既中国文字本身就是思想分析，已经不再为人所提及。黑格尔在对莱布尼茨的批评中谈到，“中国的象形文字语言与中国精神发展的静像状态相适应。”与字母文字相比，象形文字的缺陷在于它将精神桎梏于“感性的有形体”，而只有字母文字才能将其注意力导向抽象和形式。洪堡也提出过大同小异的论证。现代的语言比较研究也得出结论，说中国文字的“图像痕迹”将思维保留在“此岸性”中；只有非图形的字母文字才能构建“先验”。中国文字的通过想象力将其对象展现在眼前的特有方式，必定产生另一种与使用字母时所产生的不同的智慧。——他一定更适合“与语意符号相关联”的思维，并会阻碍基于字母文字的形式思维。

与这种首先与德国唯心主义相关联的对于中国思想的观点的传统相比较，在现代哲学中形成了一种相反的潮流，这种潮流试图将传统的观点当作欧洲中心论或种族中心论而将之抛弃。尼采就说过德国人的历史思维中的“西方的偏见”。维特根斯坦强调说，现代哲学的任务“不是修建一个新的大厦或是构架一座新的桥梁，而应该是描述现今地理的真实状况。”从19世纪晚期的生活哲学到现代的跨文化哲学，欧洲哲学中出现了一种思路，它使得哲学立场相对化。这点在20世纪后期尤为显著。在政治意识形态的时期之后，现在应该由各种文化来决定世界秩序。在胡塞尔和梅洛-庞蒂的现象学中，哲学已经服从于“生活世界”的优先权，哲学产生于生活世界的历史变化之中。在世界和陌生文化中的定位只允许一种屈从于生活世界优先权的哲学。

20世纪下半叶后结构主义的观点最先试图通过将其直接翻转过来的方式来摆脱逃脱所谓的逻辑中心论。因此德里达从中国文字中看到了与“逻辑中心主义的种族中心式的形而上学”的相反极，因为这种文字从结构上来说是由“表义符号”，而不是由词语

决定的。哲学在这种文字里被看作是文学。福柯认为中国文字的独特意义在于它“自一直保留着还可认知的事物自身的图像。”“逻辑的帝国主义”（德里达）应该被打倒；“逻辑不再是无限的符号中的特殊情况：它是一个终结无限的符号；它是一个无所不包的话语，它确定了诗的、历时语法和共时语法的终点”（让·保里亚）。德洛兹和古阿塔里在他们的“什么是哲学？”（1991）一书中把新创造一种不陷于逻辑中心论的哲学视作哲学思考最大的难题，但同时也是最重要的挑战，即尝试一种不归结为辩证法的发展的哲学。它的接受者不是主体而是人。在为朋友德洛兹所写的讣告中德里达提到了这个倾向于多元化的、但却是非个体化的本体的新问题“我们完全没有把握说我们即是个体：一阵气流，一阵风，一天，一天的一个小时，一条河流，一个地方，一场战争和一种疾病都有非人体的个性。他们有自己的名字。我们称他们(他在这里使用了一个古老的经院哲学的表达)为‘事件’。（...）人们在通常意义上表达意义。人们说“我”，我是一个人，如同人们在说‘太阳升起’。（...）我们更具有事件的个性。”

“地缘哲学”指的即是这种新型的、反对黑格尔式历史哲学形式的哲学类型——一种倾向于应该重新“与地球联结并以之作为媒体”的思想。它不再以主体和个体概念来论证，而是考量哲学思想的环境相关性。这种环境相关性或多或少是一种自由意见的偶然组合。——它不再是一个事件历史的问题，而是一个份额历史问题。法国社会历史学家费尔南·布劳德（1902—1985）在“地缘历史”的框架下将这种思想的诉求归结于自由商业贸易，并将黑格尔影响甚巨的地理从属于历史的分类法斥为陈腐过时。

我想就此结束对一种不再追随同一性、真理或者先验逻辑，而是将逻辑当作权威的、单一的、等级的、内在的、甚至是集权的和反多元的东西予以拒绝的思想的简略描述。和我这里所提到的相比，这种思想还要复杂得多。问题的重点是后结构主义理论如何另行定位一种——无论如何已经形成了的——中国“思想”。列奥塔与许多他的同道一样——在逻辑中心主义中看到一种力量，它出于思想的要求参与合理化过程。其他

任何的思维方式都被他批判、孤立并被拒斥为不合理而予以否定。难道这种理解不同于此的哲学的尝试，即把它当作思想的一种可能性的尝试，不是一种冒险行为，因为它所强调的归根结底正是人们要批判的东西吗？颠倒和否定自身必须依赖它们想颠倒和否定的东西的这种怀疑特别是在把中国思想作为一种“不同”的，即前哲学的观点方面表现的非常清楚。因为在这里，后现代理论哲学家们令人惊异的重新回到黑格尔的思路，按照这种思路，用黑格尔的话说，“精神的曙光和随之而来的世界历史在亚洲升起。”对德洛兹来说，哲学也是“希腊人的东西”，相反的，在中国“没有严格意义上的哲学，而是前哲学。”梅洛-庞蒂也为中国思想预定了“前哲学”这个概念：“东方的孩童的本质，”他这样写到，“可以教给我们一些东西，让我们理解我们成人思想的狭隘”。人们甚至期望这种前哲学的东西会比哲学本身更深地根植于哲学的中心。”这种前哲学式的思想更多的是给智者以（专业的）哲学家的地位。但当哲学将它的内在体系象“一个罩在混沌上的筛子”一样构筑在前哲学的思维之上时，它就将自己与智慧对立了起来。

这种观点的问题不在于把智慧与哲学区别了开来，而在于试图把智慧与哲学对立。因为如果是这样的话，那么人们本想要消除的对于陌生传统的偏见就转而成为了对自身传统的偏见。正如对于罗兰·巴尔特以及许多后结构主义者而言，苏格拉底式的启发是欧洲逻辑中心主义的一个典型例证，只适合用于“要将别人逼迫至最羞愧的地步：自己反驳自己。”这个批判与黑格尔对孔夫子的批判同样是盲目的。黑格尔虽然认为孔子在中国人中赢得了“最高哲学荣誉”，但其实不过是个蹩脚的西塞罗而已，因为他与其学生的谈话仅限于道德的教导与“毫无品味”的条令。

汉学家马塞尔·格拉耐和他的《中国思想》一书是关于在中国没有发展出哲学，而是——一直到现代——保持了一种智慧的思想这种观点的代表。智者相当于哲学的“牧师”，但不是——象在宗教中——它的先知。马克思·韦伯就曾说过，“连皇帝都要在他的庙

宇中叩头”的孔子像柏拉图一样是一个“施教的哲学家”，通过教育而产生影响，但他不是先知。“与先知不同的是他们没有有关当下的、富含情感的布道”。那么人们是不是可以因此说人们在中国发现了一种“智慧的思维”，这种“思维虽然只有通过脱离宗教而建立，但却并不会与宗教陷入冲突（象欧洲的理性），这是一种不把神学当作哲学的异类来看待的思想”？另外一种观点也是完全可以想象的，即这种智慧是自然宗教的一种形式——如莱布尼茨即这样设想——，这种自然宗教不需要思想的哲学化，因为它关切的不是真理，而是变化，即一种（非神学的）信仰的形式。不管人们在这里选择何种观点，欧洲人在这个问题的判断上总带着受他们的传统如神话与逻辑、信仰与知识，神学与哲学等对立概念所影响的判断力。孔子说过：“民可使由之，不可使知之”。他的老师老子甚至不知如何称谓那最高的智慧：“吾不知其名，字之曰道”。把这种智慧理解为一种思维形式和行为方式，并相信一切都将由命运安排，对于有信仰的人来说这是可能的，但对于习惯理性思维，亦即概念化逻辑思维的人来说却是一种苛求。孔子却很轻松地说“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”超越了矛盾的智者，他不再拒斥任何东西，并保持静默，表现了一种伟大的从容——但从18世纪启蒙理性的立场来看，这种从容是站不住脚的。来自东方的光芒——黑格尔称之为太阳的自然之光——却不是理性之光：“密涅瓦的猫头鹰只有在黄昏才展开翅膀。”

对这种前哲学状态的智慧的褒扬与贬低于是成为了一个视角问题，即这种初始状态到底应该被阐释为智慧的圆满还是匮乏，也就是说是否可以被看作精神的不同形式。“在这个关键点上中国思想与以批判式地区分主观自由与客观自然以及自由主体与自然客体为标志的近代西方精神分道扬镳。黑格尔即是这种西方精神的代表之一”。黑格尔把中国式思想诠释为自然的精神性，人们或可同意这一点。但在《哲学史演讲录》的框架中，这种观点即带有贬低的意义，因为他认为在这里精神并未超越自然。

(“没有提高的，自然的统一体是无精神的”；“人不应停留在自然性之中。自然本性是恶的。”(19, 1001) )

也许在思想的哲学化过程中这一矛盾可以获得解决。黑格尔即在他的《逻辑学》中把包含着先于所有质的规定性的存在的单一性与直接性作为出发点（这也是雅各布哲学的基本定义）。“因为单一的原则，所以这里还没有任何质量规定性。”它超出所有的理性规定，单一、直接和积极。海德格尔在分析这一原初经验作为形而上学的根源时也说：“逻辑的理念自身消解于一个更原初的追问的漩涡中。”但当逻辑将存在作为起点，并赋予它一个规定性，那么它就将存在重新估价，因为所有的规定性都是否定，使得存在具有纯粹的否定性。用技术化一点的语言来说就是：存在逻辑是反实证主义的，它在思维的发展过程中会逐渐否定原初状态时所显现的纯粹正相。如果我们把这个原初的存在从辩证发展出来的存在概念中剥离出来，按照黑格尔的说法，它是不可言说的。用中国的智者的语言来说，即当人们不明白它时就明白它了；当人们说不出它时，就说出了它。黑格尔也说，存在即包含着存在的规定性，也包含着虚无的规定性——即存在与虚无的统一。将这一统一体提升为意识，在欧洲的传统中即意味着它的认识论的规定性。

但是这个现象并非没有被注意到。与康德和费希特的思辨唯心论不同的雅各比的“并行哲学”已经很清楚的指出，一个基本的、对于人类实践起决定作用的经验没有被抽象的理性所认知，即“揭示并启示存在”。雅各比对德国唯心论的批判质疑，即“是人拥有理性还是理性拥有人？”从思辨唯心论的角度根本不可能进入视野。雅各比的理论要求一个直接性，它的前提是，抽象理性的内在视角所特有的有限感知应被转化为一种完全不同的“感知”——或借用谢林的术语称之为“无意识”。雅各比在他的“并行哲学”中发展出来的结构——这也是黑格尔想要以他的存在逻辑来克服的——的目的在于，这个结构将陷入一个尖锐的矛盾，而这一矛盾将无法用哲学的手段来解决。按照

雅各比所理解的严格的哲学推理标准，关于无条件之物的问题是不能被提出的，因为在这里哲学已经超出了他的职能范围。如果有一个能使无条件之物进入思辨视野的过渡的话，那么它不在思维之中，而是只有彻底地放弃“逻辑的理智”来完成，也就是说，通过一个跳跃，从思维本身无法超越的各种关系中跳跃出来，并通过跳跃的完成而引向矛盾的解决。只有通过这个出于个体决定和行为的跳跃，哲学问题所建立起来的如障碍般的难题便解决了，现实的个体开始产生作用。

黑格尔正是想要通过思维的纯粹逻辑推演的连续性来代替这个嘲笑所有逻辑、非理性的跳跃，同时将抽象思维引向理性的无限之路。在雅各比那里，存在的显现不能概念化的描述，而只能通过“感觉的和谐”来重现，它的前提即是存在的真实。对于黑格尔来说，这种真实性却是最可质疑的一点。思想必须从这一与其目标遥不可及的地方出发，并通过对一起点的超越回归到其中。精神对自我的概念化把握的这一自我循环具有超越世界和开启世界的一面。它以为人熟知的三段论方式将现实在理念中扬弃。“扬弃”的概念具有三重意义：否定，保持以及在一个具有新的形式的合题中得以提高。当人们说某物被扬弃则意味着它在已有的形式里消失，从而在一个新的形式中回归，而这一新的形式总是一个更高层面上的关照和实质的思维进步。当黑格尔强调，某物只有在存在的自我扬弃过程中才得以存在时，这意味着，存在只是因此而失去它的独立性，即在一个新的、确定的存在概念中重新得到它的独立性。而这一新的概念并非从属于某个陌生的事物或者概念，它其实只是那原初存在本身的一个诠释而已。存在所基于的东西自身也必须是存在的一部分。如果不是这样的话，那么这种关系便是外在的和无价值的。

将这一过程描述为纯粹的实有哲学，如德洛兹所作的那样，把这一问题在很大程度上简略了，但总的目的是突破实有层面。但这一过程也并非一个线性的进步理论

(如哲学的历史化)。因为思维对自身的超越同时是一个向自身回归，所以这一(无限的)过程具有一个开放性的远景，而不是直线进步的方向。超越一个无限充实的自我循环可以伴随着非常矛盾的经验，他同时也包含了倒退，黑格尔的现代意义也是因为他揭示了现代进程的危机的实质意义。

如果人们要批评黑格尔的中介理论的话，那么就还应该质疑他的另一观点，即他的关于现实须在思辨中扬弃为理念的认定最终必然把有限的世界解释为表象。正是在这一点上我们可以看出，为什么黑格尔忽略中国哲学的实践性思维的辩证法。黑格尔将中国的“道”翻译为“理性法则”和“逻各斯”，而不是“道路”。中国思想的实践性核心——亦即一种实践的行为——被他忽略了。智慧是无历史的。但按照黑格尔的理解，哲学却不是这样，它总是有机会去分析已经发生的历史发展过程。但中国思想却认为，哲学作为教训与劝诫来的太晚了。

人们普遍认为，西方哲学基于人与自然、主体与客体的区分之上，而中国的哲学则追求中庸，追求天、地、人的和谐，并将“中庸”看作是智慧的根源。在对立面之间的相互依赖性中寻找“中点”，在矛盾无处不在、并在对立中相互显现，这在中国思辨中不是一个认知行为，而是进入虚空的训练与引导。而在从主体性特权(作为一种认识论原则)的西方哲学看来，这个“中庸”是一个神秘与非理性的现象，在康德那里我们可以看到一个明显的例证。在《所有事物的终结》这篇短文中，康德告诫要警惕与神秘主义为伍的“苦思冥想”的人。这种冥思的结果将是哲学的怪物，因为“理性不去理解自身以及它的目的，而是更多地耽于狂热，不愿因循在自身的极限之内。老子的体系就是这样的怪物，因为在他那里，至高的善存在于虚无之中。”为了达到这种至高的境界，中国的哲学家们将自己关在暗室里，紧闭双眼，尝试着去思索并感受空无。康德总结道：这种永恒宁静的感觉不是所有事物的终结，只是思维的终结。它是个体的完全丧失。

康德在这里所强调的超出知识范围的主体性的消失比起其他对中国式思想的强烈批评有着更深刻的背景。康德所谓的主体性并非是一个包含思维于其中的实体，而是一个通过反命题而获得的，不是出身于自身的能力，而是通过它的对立面，即非主体性而产生的认知主体。康德的观点是，先验的主体不能被理解为物质性实体，如心理学所说的灵魂，因为他是“纯粹的意识，伴随所有的概念”，它是一个“未知数，只有通过作为它的谓项的思想才可以被认知，如果将他抽离，那么我们就不能获得哪怕是最微小的概念；因此我们总是围绕着它旋转，如果想要对它有关的任何事情做出判断，那么我们已经运用了它。”如果主体应该作为“所有认知的条件”起作用的话，那么它只能被理解为纯粹的过程或行动。康德根据这个观点来区分纯粹形式的主体性和单一性的，个人化的个体。费希特和谢林在这点上继续发展了康德的思想。正因为人不仅仅是个体，同时也是主体，所以他才能对他的主体性进行反思与质疑。这一主体性摇摆于入世与弃世、对世界的信任与恐惧之间，从而赋予理性以理想化的色彩。

如果人们理解，一个认知的主体是所有认知的条件这一必要前提，而且这一主体与个体概念相区别，那么人们便一目了然，为什么即使是那些极力批判主体甚至是要完全告别主体的后现代理论家为主体的不可或缺提供了明证。谁对主体思想进行反思——即使是要极端的否认主体——他也就是在作为主体反思。每一种主体理论——就算是对先验主体性的解构理论——也以一个理论的主体为前提。不管是说“主体已死亡”（福柯）或是“主体的神话”（列奥塔）——主体依然是所有反思的基础。把这一逻辑起点当作“理性僵化的基本谬误”（尼采）之一或者认为它是“形而上学”的、“教条”或“等级”式思维的表现的思想在否认他们的反对者的理论基础的同时也否定了他们自己。所谓的主体非中心化，认可不同于西方理性主义的任何东西，即对事物可以采取任一不同的角度，这表现了一种颠覆性的非个性化的形式。

这种自相矛盾的背反——即人们将主体概念只当作自我的否定以及自我的拒绝的机构，但同时却依然与主体概念相关联——有着很大的影响，特别是在承认个体是负责行为的主体这类问题上。后现代对公正和道德法则的深切怀疑使得自由与道德取向对立起来，成为一种无价值取向的信念多元主义，同时助长了主体的非个体化，即用个性代替多元化，以无所谓来代替尊重。道德的立场——个体的尊严在这种对立结构中丢失了。

认为一个自律的主体有着形而上学的根源的质疑常常只不过是一种过激的立场。常被引用的康德伦理学的道德法则既是一个很鲜明的例子。绝对命令把个体的主观观念与一个具有普遍意义的非个体立场关联起来，因为一条道德法则在人类感性的条件下则可能是错误的。康德论及的是一个“作为我的人格看不见的自我”。为了不成为一个纯粹抽象的要求，道德的法则要顾及到两方面的关系，即它只可能从主观的立场来想象，但同时道德自律的想法却只能以非个体化的条件来建构。为了在现象世界中能够理性地行动并由己推人，这个道德学说描述了一个这样的立场，它既外在于个体的、经验的主体，但又使主体能够“在现象世界中作为个体来行为。”在这个意义上绝对命令要求一个从主体到个体的形式转换。把康德的道德哲学看作是一种非本体论的从形而上学体系推演出来的形式主义——例如当作纯粹道德性的行动——便误解了道德与反思的相互关系。

在中国的传统中有没有一个为道德行为提供根据的纯粹的主体呢？引人注意的是，在欧洲传统中，道德理论的内容是从属于道德主体及其行为能力的。在中国传统中这些内容显然不是知识的对象，而是模仿的对象。在中国传统中智者的影响有很重要的意义。在“中庸”这部书里，这种为西方思想很难理解的智者影响力不是简单地被归结为训导：智者在这里是“不动而敬”，“不言而信”，而且“君子不赏而民劝，不怒而民威。”行为者在这里不是被当作（自发意义上的）动作发起者来考虑，他只是一个行为的改

造者。从内在原则到外在的行为效果之间的过渡里显然是流动不居的——并不固定在一个理性的决断上。也许正是因此，人们才将学习与教化的价值看得高于批判的思想。对于西方的思想而言，这种行为的决定模式不是一个自律的行为，从而也不能被当作人作为理性生物的自由证据。这里试举一例：在《论语》卫灵公一章中——查理·威廉将其译为“实践命令”——孔子回答“有一言而可以终身行之者乎”的问题时说：“其‘恕’乎？己所不欲，勿施于人。”这话听起来很像是康德的绝对命令，但是实质上却与康德毫不关联。康德的绝对命令不是一个行为准则，来教导人们在相互交往中如何采取合理的行为方式。相反，它是一个对“意志原则”的测试，即人在选择行为标准时对自身的反问。在康德那里，重要的是对行为方式的抉择，而不是行为的内容。一个行为的效果取决于这种选择。在中国传统中更重要的是（有利的）情境，即决定一个行为是否成功的环境。它的“间接的效应将主体消解以适应过程的发展。”这里便出现了很多矛盾，以至于人们会得到这样的印象，即一个基于选择而形成的行为方式，当它介入事物发展时，必然是干扰式甚至是毁灭式地在发生作用。如《易经》中并不提及一个目标，而只谈论情境；只提及并非强制而发生的结果，即一种越不引人注目、但却越强烈的效果。它也只论及对立面之间的协调，以及对变化的接受。这里我们还可以举更多的例子，但我就此打住，准备结束我的报告。

在欧洲传统中，行为总是叙事文学的素材，从古代的史诗到现代的小说。中国传统中没有这样的长篇叙事史诗和神话传说。决定性的影响更多地来自于形式的转换，而非选择。这些选择是不可见的，所以也没有成为戏剧的素材。后现代宣称了自由与启蒙的“宏大叙事”的终结。但宣称一个历史的结束同时也意味着不可避免地追随他们所拒绝的逻辑。特别是列奥塔，他将启蒙运动、唯心哲学和历史主义的科学功用称为“叙事框架”，并将后现代称为终结这些宏大叙事的时代。它不提供新的历史叙事。它更多地是强调，历史可以具有叙事的形式。这些都使得后现代成为一种反抗的文化，试图从

旧文化的没落中崛起，但它并不与旧文化进行对话。后现代不去讨论唯心哲学的现代性。因此，它也不可能成为认同另一种思路的开路者，因为它提倡一种（普遍的）相对主义，而这种相对主义跳过了开辟新路的可能。

如果人们把唯心主义当作一种教条或形而上学来放弃，那么人们也就犯了这样的错误，即同时也放弃了自身思维的有限性和历史性。这样的话，人们只不过成就了另外一种形式的教条主义。对于某种完全不同的、全新的现代理性的追求也会成为教条式的。人们今天如果追问唯心论的现代意义，那么它只能通过重新考量其先验的理论出发点来获知它的意义，而且要抵抗所谓的唯心论式的或科学式的“超越”。现代的理论主义理论并不能忽视康德的有关我们的思维有限的观点。现代哲学也无法抛开先验，即自律观念，以及我们作为行动的和负有责任的生物的观点。同样它也无法忽视黑格尔的功绩，即精神或理性的历史性须逻辑地思考。这些和多元化的现代文化生活方式完全是可以统一的。