

第二章 後現代主義的哲學思維

後現代主義的產生是對現代主義的社會、文化、及學術界的一種反映，在教育理論上與教育實踐上也產生以後現代主義為基礎的反思與改革。後現代的教育理論除了回應西方的時代思潮，更呈現了教育體系與社會思潮的連結，表達了教育活動與社會生活的不可分割之意義，同時也強調了西方教育思想的實用性、及社會適應性。另一方面也提昇了學生對社會文化的關心、強化了學生的批判能力，進而發展學生的自我意識與自我的認同。這正是後現代教育理論的特點（郭實渝，2000）。

對教育而言，實際的後現代境況將成為教育變革的環境基礎與出發點，而後現代主義思想應當可以作為我們反思現代教育，展望今後教育發展取向之重要參考（張文軍，1998）。所以，有關後現代主義的哲學思維與理論之探討，將是台灣教育研究，必要而且重要的參照。

第一節 後現代主義的緣起

社會的變遷必然影響著教育的變革，社會變遷與教育的關係，一向是教育研究與比較教育學關心的重點問題。早在1960年代，社會學界提出「現代化」(modernization)理論，試圖對教育發展與社會進化的關係提出合理化的解釋。但是，隨著後工業社會的來臨，現代化理論秉持的穩定理性結構之觀點，面臨嚴肅的挑戰，一種替代性的典範「後現代主義(Post modernism)」開始出現並逐漸受到重視（楊思偉，1996c）。

二十世紀尾聲，全世界的政治、經濟、文化都產生急速的變化，台灣的社會亦從威權政治走向民主開放的過程，不論政府或民間團體，都廣泛興起教育改革的呼籲。行政院亦在民國83年9月正式成立「教育改革審議委員會」，從事教育改革的規劃，期能在社會的變遷中，呼應世界教育

思潮與價值觀之變革，期能滿足個人及現代社會的需求，協助個人成功的發展與社會永續的進步，並能提升國民素質、奠定立足世界的競爭優勢。這些教育改革的思潮與政策變革的思考，應有其相應的哲學立論與檢討。

學校是傳承、學習、創造知識的場域，教育的議題無法割離哲學的論述而存在，教育未來的發展趨勢也不可能獨立於社會未來的變革之外，所以後現代主義的理論與精神對於教育哲學觀點的思辯，將會關鍵影響著教育政策的決定與教育未來發展的取向。所以後現代主義的理論與精神應是首要探討的重點。

要了解後現代主義的教育，就應先了解後現代主義，後現代主義的起源，究竟從什麼時候開始？什麼是後現代主義？說法多元各有不同。依據 Best 與 Kellner 對後現代的考古，西元 1870 年英國的畫家查普曼 (Chapman) 首先以「後現代繪畫」(postmodern painting) 來指稱比法國印象派 (impressionist) 更現代與更前衛的畫法 (Best & Kellner, 1991)。在 1917 年畫家帕維茨 (Panwitz) 就把 1880 年代之繪畫藝術以「後印象派」(post impressionism) 名之，後現代主義的稱號於焉產生 (詹棟樑, 2002)。依據 Husen 所編《教育國際百科全書》(The International Encyclopedia of Education) 的說法，「後現代主義」一詞大約在 1930 與 1940 年代出現，最早主要是在藝術與建築有關之論述中 (楊思偉, 1996c)。

簡成熙認為，在理論上後現代主義代表著十九世紀末葉在精神分析學及哲學界對啟蒙運動以來理性知識的質疑的思索態度。最初，它最大的影響是在文學、藝術方面，繼而在社會及政治上也產生相當大的衝擊，最後在學術界逐漸獲得肯定，連科學界也遭受後現代主義學者的某些批評 (簡成熙, 2003)。

壹、後現代主義在 1960 年代隨後工業社會而興起

貝爾（Bell）在《後工業社會的來臨》（The Coming of Post Industry Society）中，以產業結構與知識型態的強調與使用為判準，提出前工業社會、工業社會與後工業社會的概念順序來描述人類社會文明的變遷。伯姆（Burm）等學者將此概念順序對應稱為前現代、現代與後現代，他們都認為後現代社會是一種社會的變遷、更是一種思想與態度的改變。他們並以工業社會的知識概念思索未來，他們分析人類社會將進入一個空前未有的新境界，一個嶄新的社會已然到來。這個社會在未來社會結構的特徵，有四個面向：服務業經濟、專業技術階級的興起、新知識技術的產生及理論性知識的首要性（高恬譯，1986）。這些思想文明的創造與轉化，催化了社會的改造、產業結構的變化、知識型態的轉變，全球產業皆從勞力密集、技術密集轉化為知識密集的型態。

美國學者詹明信（Jameson）認為要給後現代主義予以描述或下定義並不容易，其主要的困難是它與現代主義有難以切割的糾葛，因為這是「理論的意識形態」（the ideologies of theory），不過若從後現代主義的特徵去研究，後現代主義的到來應是在 1960 年代（詹棟樑，2002）。

詹明信認為後現代主義是一種新的無深度文化，是高尚文化與通俗文化、商業文化的雜匯，高尚與低俗的藝術疆界已不復存在。他看待後現代的文化革新是新舊交錯的演化，進步與毀滅同時兼備，正面與反面同時兼顧的錯綜與弔詭（吳美真譯，1998）。所以，後現代主義不是已達到終點的現代主義，而是與現代主義的共生狀態，且此狀態一直保持交錯的改變。

伽達瑪（Gadamer）與德希達（Derrida）認為後現代主義緣起於 1960 年代，是伴隨現象學、分析哲學、存在主義與結構主義等的逐漸式微，並以詮釋學和解構哲學的論述為指標，成為現代教育思潮的重要參照。

貝爾（Bell）認為後現代主義是在 1960 年代，隨著後工業社會的來臨而興起，是社會型態在文化領域中的反映（詹棟樑，2002）。

李歐塔（Lyotard）亦認為後現代社會的來臨是六 0 年代以來的事情，尤其是資訊社會的發展更加速後現代社會文化型態的轉變。後現代主義就是對現代主義的懷疑，是一種對於現代性的否定，是對於「啟蒙運動」標榜的進步主義、普遍理性與規律統一等信念的質疑。它是現代主義經久不變的初生狀態，也就是永遠保持創新精神的生命力，以作為一種發展的、開放的、無固定目標與無止境的自由追求，其主要精神就在努力跳脫現代性工具理性僵化固定形式的制約（Lyotard，1984）。李歐塔認為後現代主義是後現代知識的集中體現，其特徵是對原來已被敘述的事情感到懷疑與否定，所以，後現代主義的興起應是 1960 年代中期的事（詹棟樑，2002）。

貳、後現代主義在 1950 年代隨藝術美學與社會進化而興起

哈伯馬斯（Habermas）認為後現代主義緣起於 1945 年第二次世界大戰以後，形成的反現代性時代思潮（詹棟樑，2002）。布希亞（Baudrillard）認為後工業時代社會的最大特徵就是人們的消費不再只是物的自身，而是消費物之形而上的符號象徵。他認為後現代的重要特質就是從「生產型」的社會秩序轉向「再生產型」的社會，「擬像」（simulation）與符號（signs）構成世界的主體，符號已替代、超越了物的自身本質（吳美真譯，1998）。

後現代主義在理論上代表著十九世紀末葉在精神分析學及哲學界對啟蒙運動以來理性知識的質疑，在文學、藝術、社會及政治產生相當大的衝擊，並在學術、科學領域都獲得肯定，產生重要的影響（張文軍，1998）。

羅斯特（Rust）認為，後現代主義的觀念早在 1950 年代就已存在於社會科學、美學及文學的領域中。羅斯特認為在社會科學領域，後現代主義觀念的發展歷經兩個階段，一是 1950 年至 1960 年代「後工業主義」

(post-industrialism) 與「資訊社會」(information society) 的討論；二是 1980 年代，社會科學家再度興起後現代主義的論述熱潮 (Rust, 1991)。詹棟樑則認為 1914 年至 1922 年是「後工業」(post-industrial) 時代的萌芽期，到了六 0 年代因為科技與經濟的蓬勃發展，現代西方社會進入了「後工業社會階段」(the stage of postindustrial society)，一種彙集各種文化、哲學、文學、藝術等流派的龐大思潮形成了後現代主義 (詹棟樑, 2002)。

郭實渝認為後現代主義是二十世紀後半葉，全球社會漸從單元或二元轉變為多元型態而流行的一種思潮，是對現代西方文明社會的省思，是後現代社會的產物，它所代表一種前衛性、全民性的風潮，深深影響文學與藝術的發展，強化了女性主義、原住民文化及其他族群文化特色與價值之肯定，顛覆了多年來以西方優勢文化為唯一發展的追求 (郭實渝, 2000)。

參、後現代主義與現代主義同時並存交錯共生

多爾 (Doll) 認為後現代主義是現代主義的延續與超越 (Doll, 1993)。李歐塔認為現代主義原是以反對權威、否定前論為立論基礎，充滿著批判創新的精神，相當具有「後現代性」的神貌，所以後現代其實是現代的一部份 (Lyotard, 1984)。他認為後現代主義不是現代主義的終結，而是現代主義的初生狀態，而且這種狀態持續不斷，交錯共生 (斐元領, 1993)。

因為，當現代主義逐漸成為典範，形成思想霸權與正當性的唯一原則時，現代主義必將致力於自身理論的鞏固，陷溺於異己意見之排除，現代主義因而形成捍衛制度典範的新保守主義，不再倡言省思與反駁，漸漸缺乏批判與反省的動能，終而喪失了後現代性的精神，於是就會週而復始又再陷溺於典範權威的輪迴，再成為制度與論述的捍衛者，於是漸漸又喪失後現代主義的精神 (楊洲松, 2000)。於是，現代性與後現代性就如此不斷的重複、交替，演化著生生滅滅的循環。

現代性向後現代性的轉變並不是一項已經完成的工程，雖然，因為現代性產生的矛盾引起了社會激化的變革，但是，現代性並未消失。現代性和後現代性之間雖然存在著激烈的衝突，但是若沒有現代性的存在，後現代性不會產生，後現代性是現代性高度發展的結果（張文軍，1998）。

郭實渝認為後現代主義的思維原則概分兩種路線，一是重新定義、修正及擴展現代主義的觀點，另一種則是完全拒絕或反對現代性的原則。但在後現代主義的教育理論方面，學者多採重新定義或拓展觀點的方式，而非全然的否定與排斥現代主義（郭實渝，1994）。

王岳川指出二十世紀五〇年代末期，德希達（Derrida）提出解構理論，對主體中心的結構理論提出批判，倡議要消解本體、批駁形而上學的二元對立論，要對統一性、確定性進行思想解構，要重視差異性與不確定性的現狀。所以，解構哲學正是後現代主義的重要緣起（王岳川，1993）。

肆、小結

可見，後現代主義之緣起可謂言人人殊，莫衷一是。荷蘭學者柏登斯（Bertens）綜合各家論述，認為後現代主義有四個演化的階段：

- 一、觀念建立期：從 1934 年至 1964 年，後現代主義名詞開始被使用，後現代主義的不同意義開始多元呈現。
- 二、反叛出現期：從 1965 年至 1971 年，後現代主義呈現與現代主義決裂的精神，具反文化、反智性的特質，是理想與激情的年代。
- 三、思想整合期：從 1972 年至 1976 年，後現代主義與存在主義結合，形成存在主義的後現代主義精神，伴隨存在主義而流行。
- 四、綜合包容期：從 1977 年至現在，後現代主義概念更具綜合性與包容性，以多元的風格與面貌呈現。

（Bertens，1986，轉引自詹棟樑，2002）

第二節 後現代主義的內涵

西方哲學思想的變遷乃是源自經院學派的思想體系在整個西方社會失效之後，繼之啟蒙運動、理性主義、經驗主義等相繼在西歐各民族的語言和社會中產生，希望突破其文明的困境與危機，找尋另外的出路與生機。

從十七世紀笛卡兒(Descartes)的《沉思錄》(Meditations)與康德(Kant)先驗主體的思考方法建立了一個標準的架構，到十九世紀黑格爾(Hegel)的辯證法終結了古典哲學、尼采(Nietzsche)跳脫先驗主體的結構。到二十世紀初，存在主義興起，胡塞爾(Husserl)的現象學、沙特(Sartre)的《存在與虛無》(L'etre et le neant)、雅斯培(Jaspers)的文化與情境、馬克思(Marx)的《資本論》(Das Kapital)、海德格(Heidegger)的《存在與時間》(Being and Time)，皆以先驗主體做為方法論的應用，提供一個新視野的研究取向。在詮釋學的代表理論家伽達瑪(Gadamer)的詮釋學《真理與方法》(Truth and Method)，已可看見先驗主體理論發展的困境，所有的主題皆陷溺在：主體、客體；唯心、唯物；主觀、客觀；意義、現象；物化、我思；理性、經驗等二元對立的論述，其有限性暴露了其普世性的不足，正如德悉達(Derrida)在《書寫與差異》(Writing and Difference)中所言：「哲學只是西歐民族的意識形態」(歐崇敬，1998)。西方哲學的變遷就是其理論與實踐之間的相互檢視與交互作用而產生的現象。

後現代社會意味著一種「新的時代」(new age)、一個「超越的現代」(over modern)的到來。在1970至1980年介於思想反叛期與思想整合期之間，後現代主義思潮在整個西方思想、文化與哲學的領域中，進行了一場「革命的冒險」和「後現代的轉折」(詹棟樑，2002)。這種批判性的反思，源自藝術領域與文學領域，進而深化影響到哲學、科學、宗教、法學與教育學等領域(王岳川，1993)。

所以，後現代主義自 1960 年代興起之後，受到最大衝擊的就是現代主義，究竟，後現代主義是現代主義的否定？或是現代主義的餘波？或是現代主義的結果？這些問題，促發了許多後現代主義的論辯，促進了許多觀念的進步。

後現代主義的思想內涵可分為兩大領域，一是具象結構的領域，包含新技術的創新、大眾傳播與娛樂型態的進步與科學典範的轉向等，尤其電腦與網路、廣播與電視、衛星與通訊、物理與化學、生命科學與生物科技的進步，深深影響著後現代主義的思想。二是抽象結構的領域，包含文化論、認識論與變化論的主張（詹棟樑，2002）。

後現代主義是對現代主義的社會、文化、及學術界的一種反思，後現代的教育思潮除了回應西方的現代教育理論，更呈現了教育改革與社會變遷的連結，表達了教育活動與社會生活的不可分割之意義，同時也強調了西方教育思想具有的彈性、實用性、及社會適應性（郭實渝，2000）。所以，在教育理論上與教育實踐上也有以後現代主義為基礎的反省。

壹、後現代主義的文化論

對於西方社會傳統的文化論述，馬克思（Marx）以「辯證唯物論」（dialectical materialism）提供了典範性的歷史主義論述，他認為社會文化可分為「下層結構」（infrastructure）—經濟性的生產活動領域，它是文化的基礎。另一種則為「上層結構」（superstructure）—一般性的意識形態領域，包括宗教、藝術、政治、法律與所有的傳統心態（traditional attitudes）（詹棟樑，2002）。馬克思認為人們的思考方式是被上層結構的傳統意識形態所宰制的，馬克思歸結：「人類總是只處理那些他能解決的問題，只有當問題解決所需的物質條件已經存在或至少在形成中，問題本身才會出現。」（Marx，1859，轉引自詹棟樑，2002）。

哈伯瑪斯則認為西方文化的危機只是因為制度、科技、文化的「進程」產生了問題，人們只需改進文化結構，不需放棄對文化的追求（詹棟樑，2002）。李歐塔則重視社會文化中知識合法性的問題。他分析在後工業社會的文化中，知識的合法性要以不同的方式來印證，他斷言：「十九世紀的精神辯證法與人類的解放等大敘述（grand narrative）在後現代的文化中已失去了它的可靠性，只有小敘述（petitricit）才是科學話語的精準形式。」（Lyotard，1992）。

詹棟樑則認為後現代主義的文化是一種反文化，其目的是透過對人的感覺方式的革命，而對社會結構本身加以改革，對傳統文化而言，具有特殊的歷史蘊涵，它既是終結，又是開端。後現代主義的文化論，是將文化看成一種客觀的精神、一種自我意義的實現。人在進行精神文化的創造時，是透過一系列個人的感性、知覺、自由聯想、形象思維等心理活動來體現的（詹棟樑，2002）。

因為現代性對人類理性發展的啟蒙性、時間性與進步性的假設，呈現了注重宰制自然的普遍化系統性的現代理性文化，現代主義一味尋求「效率」與「一致性」的準則，使得社會的運作不再以理性為導引，人類本性反而受制於道德、律法與政治的壓迫，使得自我不復存在或只能隱藏於團體、社會、國家中，使得人類是沈淪在「集體化」與「殊異化」的極端中。基於理性的有限性與主體邁向現代化自我意識與自我反省功能的覺醒，孕育了後現代主義者對現代性文化的批判（溫明麗，1995）。

所以，後現代主義文化是一種有關主體的解明與自我定位的討論，人類在精神文化的學習與創造的同時，要回到「人的存有」之觀點來省思文化的本質與進程，要反思先驗主體的預設、要檢視主客對立的思維、要透析「存有」（being）或「此有」（Dasein）的爭議、要解明意識形態與自我意義的區別，體現後現代文化的差異性、可變性、多元性與開放性。

貳、後現代主義的認識論

認識論是以研究知識為任務，後現代主義論者特別重視知識的問題，因此他們也附帶注意到教育的問題，在教育的過程中，知識的傳遞與學習佔有最重要的地位，因為只要是教育，沒有不在追求知識的。但是，隨著社會、文化進入後現代時代，知識狀況必然隨之發生改變。什麼可稱為知識？誰決定什麼是知識？什麼是科學？科學和非科學如何劃分？於是「知識合法性」(knowledge legitimacy) 的問題成為後現代的重要論辯。

為了闡釋知識的合法性問題，李歐塔特別研究了維根斯坦 (Wittgenstein) 的「語言遊戲」之概念。維根斯坦在《語用學》的研究，他把「表述」(Utterance) 的各種類型看作「語言遊戲」，進行各種不同話語表達方式的效果分析。維根斯坦概將表述分為三種類型：指示性表述 (denotative utterance)、規範性表述 (precriptive utterance)、行為性表述 (performative utterance)。維根斯坦指出表述必備的三個要項：放送者 (sender)、接收者 (addressee) 與所指物 (referent)。放送者即做出表述的人，也是認識者；接收者即接受表述的人，可以對表述表達同意或拒絕；所指物即表述所討論的對象，一個陳述必須正確的辨別和表達它的所指物 (詹棟樑，2002)。

李歐塔承接了維根斯坦的概念，致力於「知識合法性」的考察。什麼是合法化的知識？什麼是科學？科學和非科學如何劃分？李歐塔認為知識可以概分為「敘述知識」(narrative knowledge) 與「科學知識」(scientific knowledge) 兩種形式，其各自合法化的方式不同。李歐塔特別強調科學知識和非科學知識是處於同等的平行地位，因為各自的標準不同，因而不可能、也不可以用科學的知識為基礎，去判斷或評價敘述知識的正確性與有效性 (Lyotard, 1992)。

李歐塔在《後現代狀況：關於知識的報告》一書中，探討計算機對當代知識形態與性質的影響，分析了現代主義「後設敘述」(meta narratives) 型態的話語和認識論所面臨的危機。他指出，電腦網路的普及和尖端科技的發展嚴重衝擊著知識的本質，使知識的兩大功能—「知識研究的考察」與「傳播既定的知識」大受影響。對知識的研究而言，後現代社會的知識必須轉化為數位化資料型態，才能在資訊通路操作和運用，所以知識研究的取向將會轉向。「流通」成為後現代社會中知識的必要方式。李歐塔斷言：「知識的本質不改變，知識就無法存活與發展」(Lyotard, 1984)。後現代主義的知識觀於是對現代主義的知識論大力進行合法性的批判。

在後現代的社會中，知識要轉化成數位資訊才能傳播、知識亦將成為量化的商品(詹棟樑, 2002)。後現代社會是個資訊爆炸的時代，因為知識的傳播與流通管道多元便捷，任何人都可以隨時、隨處取捨所需要的知識，教師與學校不再是知識傳播的唯一主體。李歐塔分析：「那種靠心智訓練或個人訓練來獲得知識的舊式教育，已經時過境遷，且會日趨衰竭」。另一方面，伴隨著傳播的網絡化與知識的數位化，知識進入流通、交換、出售和消費的價值鍊，知識成為高價值的商品、知識成為生產力的核心、知識成為政治關係和權力鬥爭的要件。於是，「知識不再以知識本身為最高目的；知識已然失去了其傳統的價值」(Lyotard, 1984)。

現代主義認識論的謬誤在先驗認定：在所有的知識中，有一些知識比其他知識更為精確且更有價值，要以優先序位、並以強迫方式教給學習者；其次，它們都將知識看作是一種正確的、權威的、規律的、確定的認知客體，甚至將知識看成是絕對客觀而且中立不偏的認識對象(張文軍, 1998)。但是，李歐塔認為：知識含有傳播和教育的另一層面，知識到處受到傳播的操作與箝制、受到教育的標準與價值的操控(Lyotard, 1992)。

後現代社會因為科技與電腦的高度發展，使知識的本質、知識的功能、知識的形式、知識的獲得、知識的傳播與研究的方法等，都會有極大的變革。所以，後現代主義知識論質疑科學知識的絕對性，反對科學知識的優位性與知識重要性的分級與排序，後現代主義認為人類任何文明的發展與多元文化的知識，都有其同等的意義與價值。

參、後現代主義的變化論

有關「變化論」的分析，後現代主義的理論特別重視變化之研究。後現代學者認為從現代主義到後現代主義的演變，是一連串變化的過程（詹棟樑，2002）。就如，人類以理性形構實證主義是早期現代主義對社會文化之貢獻，其後，人類理性又針對實證主義忽略人類主體理性而加以反省。今日後現代主義者，即展現此種對早期現代理性之再反省。事實上，後現代主義者所反省、批判與要改變的，就是現代性發展後期，人類迷失自我、自我疏離所產生之物化現象（溫明麗，1995）。

詹明信在《後現代主義—晚期資本主義的文化邏輯》提到，「時間」是變化的主要因素，在理解後現代主義關於時間性和時間變化的觀點後，就可對後現代主義獲得一定程度的認識、作出一些正面的詮釋（吳美真譯，1998）。但是，李歐塔卻認為，人的「知識」與「能力」的變化，才是造成社會變化的主因。李歐塔說：「資訊庫將是明天的百科全書，教學不再只是信息的傳播，而是要教會學生如何運應資訊去解決當下的問題或研擬一種有效的策略，這些都是後現代人的本質」（Lyotard，1992）。

在「知識合法性」的論辯中，有關什麼可稱為知識之討論，涉及到怎麼判斷一個陳述是否合乎科學的判準，而在科學中，「合法性」是討論科學話語的「立法者」授權規定一些公開條件的過程，是因於內部的一致性和實驗的可證性而成立（Lyotard，1984）。但是當科學典範因為變化而轉向，知識的合法性必將產生論辯與紛擾。

至於誰來決定什麼是知識？李歐塔認為：這個問題涉及了「誰」知道「什麼」需要被決定，知識比以前任何時後都更需要從屬於權力，知識與權力成為同一問題的兩個面向，甚或是由「權力來決定知識」。什麼要教、什麼要學、什麼要考，都是權力的一種體現（Lyotard，1984）。

李歐塔認為後現代的社會必然是個變動的社會，有關科學的研究、資訊的傳播方式、論證的方法、科學能力、活動的組織等概念都將發生變化。尤其：知道怎麼做（行動方面的變化）、知道怎麼說（語言方面的變化）、知道怎麼聽（了解方面的變化）等三種關鍵能力的變化，將帶動整個社會全面的變革（詹棟樑，2002）。

因為權力變動的本質，知識的確定性、絕對真理與客觀知識的論述，都成為人們變動的暫時共識而已。後現代的工業社會必將成為變動不居的流動，知變、應變、能變將成為後現代人必備的生活能力。所以變動的知識觀、多元主義方法論成為後現代主義的重要主張。

肆、小結

綜合上述的分析，後現代主義的思想內涵是各種文化思想、知識理論、變化哲學的綜合思考。它從早期的認識論轉化成後來的變化哲學，將原有認識論的理性、邏輯與秩序等概念，再加入了時間、知識與能力等思維，使其思想的範圍更為宏觀與深化。後現代主義的內容亦從原有的美學與文學領域，開展涵蓋建築、文化、哲學、教育學與社會學等領域，成為各種學門領域的組合，形成各種思想的總匯。

後現代主義的思想是現代性的反思，它是後現代性在文化上的創新表現，是後現代境況的組成與結果，並從美學、文化、藝術、哲學與社會學等角度反映了後現代性。所以，有關科學的研究、資訊的傳播、論證的方法、知識的本質、活動的組織、社會的變遷等概念都將發生變化。因此，現今有關教育變革的研究，不可忽略後現代主義思潮的創造與轉化。

第三節 後現代主義的理論與觀點

在五〇年代末期，德希達（Derrida）提出解構理論，對具有主體中心的結構理論提出批判，倡議要消解中心和本體、批駁形而上學的二元對立論，要對統一性、確定性進行思想解構，要重視差異性與不確定性的現狀。所以，解構哲學正是後現代主義的底蘊和基調（王岳川，1993）。

壹、後現代主義具有解構主體尊重差異的多元文化思維

一、後現代主義與解構主義的形成

後現代主義在十九世紀西元 1870 年由英國的畫家查普曼（Chapman）首先提出後現代主義之名，再經 1917 年畫家帕維茨（Panwitz）的使用，後現代主義的理論慢慢的形成，到了八〇年代，這些理論獲得世人的共識，並在每一學術領域都產生對傳統觀念的挑戰。就以「後現代科學」而論，產生了對牛頓的古典物理與笛卡兒的二元論的否定，以及再生認識論的決裂，後現代科學服膺渾沌原則、不確定性與解釋學的論述（詹棟樑，2002）。後現代主義者的基本態度，就是批判性的質疑與反思。

在十九世紀末葉，因為存在主義、現象學、詮釋學、韋伯與馬克思的社會學等理論，出現知識論的封閉性、文化認同的有限性，理論與現況出現明顯的隔膜、生活空間與知識系統無法有效的平衡，其適用性與普世性嚴重不足，於是解構主義（後結構主義）與差異思想成為先驗主體封閉論域的取代、成為結構主義的解脫（歐崇敬，1998）。

二、多元文化思維的產生

二十世紀六〇年代，後現代主義對於西方因為現代化發展所形成的強勢文化多所質疑，對於西方單元單向的文化特質與西方文化對於社會少數族群文化的宰制多所反省。尤其，對於西方文明成為所有政治體系的單一價值判準及所有社會文明的唯一參照，後現代主義提出更多的批判。後現

代主義揚棄現代主義強調的統一性的文化觀、權威性的科學觀，而以多元文化的思維及反對獨尊科學的認識論為修正（Ozmon & Craver，1995）。

後現代主義向現代性提出質疑，後現代主義反對知識論的文本權威、質疑方法論的典範優位、解構制度規範的統一宰制。因為後現代社會對於多元、自主、差異的特別強調，對傳統的現代主義教育思維，孕育了哲學基礎的反思與教育目標的轉向（張文軍，1998）。

後現代主義因為知識經濟與資訊社會的變遷成為全球化的風潮，其思想涵蓋的範圍包括：社會、文化、文學、藝術、哲學、教育學等領域（詹棟樑，2002）。UNESCO 在 1987 年發表《從現在到 2000 年：教育內容發展的全球展望》中，特別分析以學科為主體、以經濟發展為目的現代主義教育，已產生許多嚴重的世界性問題，呼籲要以學習者為中心進行課程的變革（UNESCO，1987）。聯合國教科文組織和其他教育機構所作的建議和決策的取向，都可以用現代性向後現代性轉變的分析，做為教育選擇的可能性參考（張文軍，1998）。

三、後現代社會的觀念

社會學家丹尼貝爾（Bell）提出後工業化社會（Postindustrial Society）的觀念，他認為所有已開發（developed）國家都已步入「後現代化社會」。貝爾指出下列特質是後現代化社會有異於現代化社會的表徵：其一、在後現代化社會主要的經濟活動為服務業，包括商業、政府、交通、通訊、醫療及教育等。目前先進國家包括美國在內，大部分的工作者屬於服務業者。其二、後工業化社會以電腦為主要的工具。其三、後工業化社會的工人以白領階級及中產階級為主。其四、後工業化社會的許多問題有賴高科技來解決。其五、後工業化社會將由政府所壟斷。許多決策逐漸傾向於中心化，尤其社會服務及福利措施（高鈺等譯，1986）。

貳、後現代主義學者的重要觀點

後現代主義者以批判的精神檢視啟蒙運動以來的所有現代性理論，他們質疑工具理性追求整體性、同一性、主體性的傳統，而以一种斷裂性、非理性與反主體的話語，反對知識論的假設、駁斥方法論的約定、摒棄客觀知識的任何宣稱，進而推翻真理、反對方法（Rosenau，1992）。

後現代主義是對現代性所強調的整體性、同一性、工具理性、現代主義主張的一種否定與批駁；是對於單元文化與優勢文明的反思與批判；是以多元論述替代典範權威的追求；是對傳統、現代性、主流價值與霸權意識的質疑與解構（黃永和，2001）。因為對於現代性的反省，後現代主義於焉興起，致力追求：意識形態、權威論述、優位文化、結構知識、科層體制、集權決策、典範制約的思想解構。

羅斯特（Rust）亦有相同的觀點，他認為現代性知識論的後設敘述總是帶有集權主義的特質，對於真理與知識的觀察總是訴諸抽象的結構原則與系統理論的建構，而非直接的主觀經驗或客觀的觀察，尤有甚者，有些後設敘述更以自己的觀點與意識形態強加於其他敘述（Rust，1991）。

戴曉霞在《現代與後現代》的論文中亦指出：後現代主義的反思旨在凸顯其反結構、反理性、反中心性的立場，強調尊重差異、消解主體、多元化、零散化、權力鬆綁、多元價值的社會體現。所以當「以模擬取代實在、多元意義取代理性、零散化取代整體性、遊戲取代理論」的後現代社會（戴曉霞，1996）。

在後現代主義的研究中，有幾位重要學者：德希達（Derrida）、傅柯（Foucault）、李歐塔（Lyotard）、羅遜（Rorty）、季胡（Giroux）、多爾（Doll）、詹明信（Jameson）等後現代主義大師的論述，都成一家之言，值得深究。

一、傅柯的觀點

傅柯 (Foucault) 認為，後現代主義是對現代主義的批駁與反思，以對歷史的重新解釋、對文本 (text) 權威的解構、對意義結構之多元詮釋為重點，並對權利與知識的關係進行系譜的分析，後現代主義重視「他者」(otherness)、強調差異，逐漸形成現代主義的替代論述 (張文軍，1998)。

因為現代主義的知識分化與分科教學，主宰了教育的發展、制約了教育的進步 (張文軍，1998)。傅柯在《知識的考掘》(The archaeology of knowledge) 中，運用系譜學的方法對知識進行系統的探討、對現代教育制度的本質進行剖析、對知識的分類及重要性排序的合理性提出質疑、對將知識截然分為自然科學和人文科學做了嚴格的批判 (陳瑞麟譯，1998)。其立論整個動搖了現代主義的教育觀與認識論之基礎，催化了後現代教育的省思與現代主義的教育轉向。傅柯在《事物的秩序》(The order of things) 中分析「知識型」(episteme) 是一種必然的、無意識的、和無名的思想形式 (Foucault, 1971; 轉引自張文軍，1998)。傅柯預言：在近代知識將又面臨一次新的裂變，新的知識型態將會很快的產生。

二、李歐塔的觀點

李歐塔 (Lyotard) 認為後現代就是「正是現在之後」(after just now)，他在《後現代狀況》(Postmodern Condition) 中揭示：「什麼是後現代？它是現代的部分。所有已被接受的東西，即使是昨天的事情，都要接受質疑。所以，後現代主義不是意指達到終點的現代主義，而是初始狀態的現代主義」。李歐塔對後現代定義：「後現代就是對於『後設敘述』(metanarratives) 的懷疑，這種質疑來自科學理論的進步。未來的社會不太可能走入牛頓的人類學 (結構論或系統理論)，而是會走進語言粒子 (language particles) 的實用學 (pragmatics) 的領域中」(楊思偉，1996c)。

李歐塔在《後現代境況》中呼籲：「若要堅持整體性和統一性、盲信觀念的一致性，將要付出高昂的代價。我們要反思統整性，要觸發歧見與差異，為多元發展的可能而努力。」李歐塔認為教育過程必須透過激發歧見與差異的教學，讓學習者瞭解自己與別人的差異（張文軍，1998）。

李歐塔把後現代主義的理論建立在文化、科學與知識理論等範疇。他認為後現代的社會中，文化是要經過變遷的醞釀，然後理論才能形成；科學的重點在於運用法則去探求真理，並要使運用的規則合法化；在知識理論方面，李歐塔特別重視「知識的合法性」，他反對在後設理論中用歷史哲學的方法將知識合法化，他認為所有經由知識認知所形成的控制社會與引導規範的典章制度，都必需經過合法性的檢視與闡釋（Lyotard，1992）。

三、羅遜的觀點

羅遜（Rorty）認為走入後現代，那些對於科學、道德和宗教所追求的永恆問題，或對認知進行仲裁的哲學都已經終結。當務之急是要摒棄西方將一切歸結為一，在科學、政治與哲學活動中，追求普遍秩序等工具理性的思維，要對一切規範的合法性加以質疑，進而走向歷史主義的文化思考，並逐漸達到「後哲學」（postphilosophy）的文化境界（王岳川，1993）。

羅遜認為「後哲學」就是打破傳統哲學的中心性與整體性之觀念，並以綜合性與主體性為替代的哲學，它是一種使形上學真正走向哲學的歷史進程。後哲學文化不再追求傳統形上學永恆不變的終極真理，進而接納重視歷史的、變化的、偶然的的文化因素。後哲學文化注重差異性的詮釋，放棄傳統哲學虛擬真理的判準，積極的促進人類哲學、宗教、科學、藝術與教育等領域，對等進行多面、多維、多元的文化對話（詹棟樑，2002）。

羅遜的「教化哲學」鼓勵用不符合常規的思維方式進行推理，是尋求對知識不同理解和創新的知識的一種方法（張文軍，1998）。

四、季胡的觀點

季胡 (Giroux) 分析，後現代主義經過二十多年的發展，探究的主題漸漸聚焦於第一：懷疑哲學之正統原則及神聖不可懷疑的觀點；第二：拒絕強權敘述 (master narratives) 的絕對；第三：質疑知識的確定性及學術領域的固定分界及對單一世界觀之懷疑；第四、否定有高低級文化的分際，認為大眾文化、通俗藝文及民間藝術都有其價值；第五：質疑啟蒙時期的歷史進步觀及現代主義對理性、科學、及自由的盲信，都招到深深的質疑；第六：倡言所有人文主義固定的、統一的、確定性的主題論述都要被多元化及不確定性之立論所取代；第七：拒絕接受西方文明是實現自由的唯一方法、反對歷史是直線進程的觀點等 (郭實渝，2000)。

季胡提出「後現代邊界教育學」(border pedagogy in the age of postmodernism) 的觀點，對現代主義：依賴形而上的主體概念、迷信科學技術和理性是進步的基礎、偏執歐洲文明就是歷史進化的種族中心主義、盲信工業化的西方國家可以控制和決定世界等觀念提出反省。季胡認為歷史、結構和意識形態的侷限性，限制了自我思考和行為發展的可能，後現代主義主要在提醒人們要跳出現代主義歷史進步觀的束縛、要理解和尊重群體社會中的個人經驗、要突破統一性的主體觀 (張文軍，1998)。

季胡的後現代主義的邊界教育學特別關注「他者」(other) 和「差異」(difference)，它專門研究如何把差異定位，強調如何將這些對差異的理解應用到現存權力關係的改造，重視如何將日常生活層面的邊緣性體驗內化為意識形態的自覺 (Giroux，1991)。季胡的邊界教育學是一種試圖將現代主義的解放觀念與後現代主義中的阻抗觀念結合起來的教育學理論。

五、德希達的觀點

德希達(Derrida)是公認的解構主義(Deconstruction)大師，他對傳統的文學研究提出了挑戰；他認為解構主義主要體現為一種閱讀方式，它在對文本(text)進行閱讀和解釋中體現出來。解構是對書籍和作品的一種「消費」或「享受」方式，它不是要透過閱讀中介以便通達理念和真理。他認為解構閱讀是不注重固定模式、固定結構、不制定一套規則讓每次閱讀都遵循它；解構閱讀的策略是：抓住文本的矛盾和歧義進行重寫，使得文本產生意義的播散，進而動搖原先的結構（楊洲松，2000）。

德希達的作品是將原文引來換個角度重新加以審視安排，視野因此而有不同；因此閱讀不是發現已經具有的意義，而是發現意義在不斷的增殖。德希達關於文本「分延」(Differance)的觀念實際上是「解構」方法的核心觀念。分延概念是源自於德希達對海德格(Heidegger)之「本體論差異」(Ontological Difference)的改造；「本體論差異」是海德格哲學最重要的一個觀念，它突出了「存在與存在者」之間(Being and Bings)的區別。差異不是源出的，德希達要揭示差異是如何展開的，而分延表達的正是差異的展示。德希達追尋概念偏差，利用緊緊抓住概念偏差或語詞歧義，讓它來瓦解傳統文本的一致性（楊大春，1995）。

德希達在 1967 年發表三部巨作，對當代世界哲學界和文學藝術界產生巨大衝擊，《聲音與現象》(Speech and Phenomenon)是他對胡塞爾(Husserl)的現象學符號理論的解構閱讀，《書寫與差異》(Wrting and Difference)的論文集，探討了黑格爾(Hegel)、佛洛伊德(Freud)、胡塞爾、盧梭(Rousseau)、李維斯陀(Levy-Strauss)、索緒爾(Saussure)等諸位大師的作品，其中涉及了書寫(Writing)、符號(Sign)、和結構(Structure)的問題（楊大春，1995）。

德希達對於結構主義的批判，導引了解構與差異思想的濫觴，在解構觀念的思潮中，學科的分界全然被打破，每位學者對於差異思想的探討，都是跨越許多學科而對問題加以深究。語言、文字與文化的關係，西歐傳統的固有文化都面對嚴肅的檢視。它不是任何具體的學科內涵，而是一系列的批判和一種考古於知識系統的方法與反思（歐崇敬，1998）。

德希達對於「理論」是持抗拒的態度，他闡明我們應當透過解構批評，也即是透過關注文本的邊緣性因素來發現文本的歧義性與可遊戲性，而不應當透過傳統批評（心理分析、結構分析、存在分析之類）來重現或重構文本的意義。他力圖在理論中說明應當以遊戲的態度取代理論的態度，這對傳統二元對立觀念，產生突破性的衝擊。德希達通過了一種自由主義立場實現了變革，由於主張「怎麼都行」，因此權威性的、主宰性的話語是不可能產生；解構理論因此廣泛的影響社會學科的各個領域，也成為後現代主義的重要思維（楊大春，1995）。

六、詹明信的觀點的觀點

詹明信（Jameson）被公認為美國重要的馬克思主義理論家，他以馬克思主義作為研究的理論基礎。詹明信的著作《後現代主義：晚期資本主義文化的邏輯》（Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism），書中用一貫的馬克思主義理論方法，對當代西方社會會文化的個個層面進行解析，建立後現代主義與當代資本主義發展的密切聯繫，透過後現代主義的種種文化表現，揭露當代西方社會的意識形態本質（朱剛，1995）。

詹明信認為馬克思主義不等於經濟決定論，也不是無休止的階級鬥爭，應當把馬克思主義看作是一種世界觀、一種方法論，用來指導具體的文學作品研究。馬克思主義提供了對「歷史」全面的認識，是一切文學理解的基礎，「後設評論」（meta commentary）就是其批評的核心理論。「整體性」（totality）是馬克思主義的基本思維模式（朱剛，1995）。

詹明信提出西方資本主義社會文化發展的三個階段：現實主義、現代主義與後現代主義。他認為後現代主義中的「後」(post)含有「最近的」、「最新的」資本主義的最新發展型態。詹明信認為當今的西方社會已發生了巨大的變化，不論是社會組織形式、人們的思維方式、經濟生產組織方式等，都進入一個新的歷史時期。在社會的管理形式上，以往依賴各級政府頒布政令來組織社會生活的管理方法已漸消失（吳美真譯，1998）。

詹明信認為歷史性的危機，是現在以新的方式決定了一種回歸，即回歸到後現代的力場中，回歸到一個越來越被時間所主宰的文化問題上，在後現代的世界裡，文化已經成為一種自主文化，成為跨國資本主義對全世界進行統治的依據，成為一種隱蔽或明顯的政治觀點。詹明信認為後現代世界是一個晚期資本主義的世界，是一種被扭曲、散亂的整體網絡，是一種只講求生產方式的世界。詹明信認為後現代世界有著潛在的大眾和民主的開端，它允許某些新的政治實際的加入，而這些政治實際正傾向於建立一種新馬克思主義的社會（詹棟樑，2002）。

詹明信認為市場和媒體之間密切合作是後現代的特徵，商品與廣告的結合使後現代社會發生變化，市場和媒體的結合導致資本主義對人的意識的影響。他認為晚期資本主義發展的必然結果是文化主導與宰制，因此，詹明信把後現代主義概念理解為「後現代意識」，即「在一個已經忘去如何進行歷史思考的年代，對當代進行歷史性地思考」（朱剛，1995）。

在文化上，後現代主義最直接的表現是消除了「精英」文化與「大眾」文化的界線。詹明信認為後現代主義的意識形態評斷必然暗示著一種對我們自己的判斷，我們無法藉著全體的道德判斷或心理學診斷來理解整個歷史時代。我們要在一般性的文化修正的作業假設內，發展一種系統的後期資本主義社會的重新架構，來評估新文化的生產（吳美真譯，1998）。

七、後現代主義的核心精神

後現代主義的核心精神，依照單文經與楊洲松的分析（單文經，2004；楊洲松，2000）：

- （一）後現代主義者反對任何理論與實際形成的二元對立、反對任何名實不符的宣稱。
- （二）後現代主義者反對運用科學與優位文化做為特權階級與統治勢力合法化之論述、反對假借公平正義之名而行袒護偏私之實的言論。
- （三）後現代主義者反對存在通則（anti-generalization）、否認普遍性知識（universal knowledge）的存在。
- （四）後現代主義者反對生活當中以經驗實徵為重的說法（anti-empirical）。
- （五）後現代主義者反對化約論（anti-reductionism）的立場，重視多元性、差異性、在地性、個別性、獨特性、相對性、複雜性與情境脈絡。
- （六）後現代主義者反對永恆不變實相（reality）的存在，主張知識應該建基於社群的論辯（discourse）。
- （七）後現代主義者呼應建構主義（constructivism）的說法，主張每人都可建構其對世界的理解。
- （八）後現代主義強調主流之外的邊緣論述。

依照詹棟樑的分析，後現代主義的核心精神如下（詹棟樑，2002）：

- （一）後現代主義具有強調「本體論」（ontology）的平等、尊重「差異」與「多元」的之「多元性」的精神。
- （二）後現代主義具有推崇「對等」與「對話」之「文化涵化」與「社會化」之多元文化的的精神。
- （三）後現代主義具有遵奉懷德海（Whitehead）「歷程哲學」（process philosophy），改變「機械論」（mechanism）的世界觀。
- （四）後現代主義具有強調關懷精神與生態主義的新空間觀。

叁、小結

羅狄（Rorty）指出，在走入後現代之後，那種作為對科學、道德、宗教和藝術所提出有關永恆問題或認知問題的仲裁者哲學已經終結。當務之急就是要走出將萬物歸結為一或找尋一種自然等級秩序的迷失，打破傳統形而上學追求中心性、整體性的觀念，提倡綜合性、多元性的「後哲學」。後哲學文化不再追求永恆不變的終極真理，也不貶斥歷史的、變化的、偶然的多元論述，也不把哲學看作是反映現實的一面鏡子。

羅狄認為後現代文化注重解釋學，並透過整體性的瓦解而走向差異性的強調，不再將形而上學的虛擬假說當作唯一的真理，而是積極的促進人類之哲學、宗教、科學、藝術、教育等多面多維的文化對話，啟迪人們的智慧。李歐塔亦強調真理不是先驗確定的，而是經過人們對事實不斷的理解與詮釋後才能得到的，所以後現代的理論是多元、多維、多面與多變的。

斐元領認為後現代主義不是現代主義的終結，而是現代主義的初生狀態，並且這種狀態是持續不斷，而且充滿高度不確定的可能性。所以現代與後現代並非極端的對立。多爾（Doll）亦認為後現代主義就是現代性的延續與超越，後現代主義具有四個特質：不確定性、自我組織、吊詭（paradox）及遊戲（play）。

綜合言之，後現代主義是對啟蒙以降之現代主義與現代西方優位文明的一種省思；是一種對於單元文化或強權優勢文化的反思與批判；是以多元思維來替代統一性思維權威的追求；是對與傳統、與現代之主流價值、焦點論述、與霸權意識的質疑與解構。後現代主義乃是檢視現代科學導致工具理性的極端發展，批判現代性執迷追求效率性、普遍性與統一性的盲目，及對本質論、經驗論、與實證論的反省，希望能夠成就一個具有自覺意識、批判能力及多元開放的社會。

第四節 後現代性對現代性的思辯

現代性不同於「現代主義」、「現代」和「現代化」，它代表著三者的總合（Rose，1991）。現代性是一種社會情狀，它源自於啟蒙的信念並相信理性與科學的優位，堅信技術能夠征服自然，並且相信應用科學的方法與技術進行社會改革，就能控制與改善人類的社會，促進社會的進步。以主體性取代神性是現代哲學最重要的特徵，因此現代主義的主體性觀念認為：主體性必須是或者能夠成為統一的、理性的、具有自主意識和自主性的個體，個人的主體性是自我知識的來源，個體對世界的看法是透過自主地、理性地去認知和理解來達成的（張文軍，1998）。

壹、現代性的反思

一、現代主義的緣起

現代主義源自於自然科學的發現與文藝復興的啟發，開啟了人類理性的啟蒙。現代主義的發展是經過多位大師對現代理性建構而成，最先由伽利略開展人類控制自然的張力；笛卡爾的「我思、故我在」，提供人類主體性的思考律則與自我主體確定性的形上基礎。黑格爾繼康德之後，找尋自我自由、自我決定之道德律則，經由辯證試圖將理性推到絕對精神的極致。繼之，馬克思質疑人類理性發展的扭曲源自錯誤的意識型態；米爾否認演繹邏輯的科學性，主張科學乃自經驗概化而來；詹姆士有極端實證主義與事件恆變觀與多元主義論；齊克果將生活分成審美、倫理、與宗教等層次，將人類的有限性與神的再生用理性來理解其弔詭。尼采繼之企圖重建真理、科學、與知識，試圖經由意志力量追尋自我超越的可能；胡塞爾建立世界與主體之多重面向關係，主張現象學主要任務在於抽離理念化的科學而回到前科學的人類生活世界；佛洛伊德發展自我心靈理論，結合物質的「性」與精神之「超驗我」、將人類理性根源於性的深層意識抽離。（溫明麗，1995）。

二、現代主義的影響與迷失

現代化的啟蒙性、時間性與進步性之動能，產生對傳統理念與權威的反動、對工業化與資本主義之批判及對人類理性的絕對信任，促成人類自由意志與主體理性的過度追求。但因現代性限溺於現代主義對於效率的唯一強調，人類意志反而受到一致性的規範與工具理性的制約，人類理性也受扭曲的物化。現代主義的工具理性衍生了異化的極端，盲從於系統性、普遍性、客觀性、與簡單性的結構，現代性偏離了理性啟蒙的方向，產生了自我迷失與自我疏離的物化現象（黃瑞祺，2000）。

現代性所強調的機械理性、實證主義、理性的普遍論、改變即進步的線性思維、知識的標準化、絕對真理、典範權威與理性的社會秩序等，現代主義講究理性、群性、標準化與生產線，對人性與個性產生物化與制約（戴曉霞，1996）。

二十世紀的經濟、政治、社會組織、與文化方面都受「現代性」影響至深，現代社會財富再生和資本積累的基礎是大規模的生產與發展，現代社會的經濟秩序的核心是經濟擴張，是開拓國際市場，但到了七〇年代，國際市場已趨飽和，各種投資的時間、人力投入都變得十分高昂，現代經濟的效率和生存受到了嚴重的威脅，現代性經濟開始走向衰頹之路，產生經濟危機，伴隨衍生了政府的財政危機（溫明麗，1996）。

現代性過於強調整體性與統一性，誇大了理性對人類行為的控制作用，過份強調道德和法制的功能，壓制了個人的慾望和需求，輕忽了人性的差異與非理性因素，衍生普遍的心理失衡與社會脫序現象。一方面，現代科層體制為人類提供了得以實現期望的機制，但亦同時以現代性的規範制約了人們的行為。個性在企業中被要求要能夠商品化、規格化與大眾化，因此，在現代性的社會裡，人們的安全感、成就感和個人地位的獲取，

從某種程度上，都要以犧牲個人為代價，尤其在科層體制類屬於下層的人們，大都無法在整個體制中獲得應有的尊重與自我實現的機會，因而缺乏群體的認同而衍生負面的疏離感（詹棟樑，2002）。

現代性的經濟是依據凱因斯的經濟理論建構而成，它強調政府的調控功能，由政府掌握公共服務機構。政府投資教育、醫藥和服務等部門，以提昇社會期望，杜防衍生不滿情緒，積極追求教育產能、培養有技術的勞動者，創造安定的社會投資環境，為生產力的發展服務。在個人方面，現代性介入了個人和個性的塑造，物化、異化了人性的覺識與發展。現代教育的過程基於人本主義的理想，預設了存在一種確定性的主體，這種主體能夠自我設計、自我誘導，能夠調控自己的理性主體（張文軍，1998）。

三、現代性的組織型態與僵化的科層體制

由於工具理性的主導作用，現代性出現了許多問題：缺乏遠見、決策僵化、結構狹隘、規劃單一、對公眾需要缺乏反應、為社會需要而犧牲人的情感。特納（Turner）認為：「現代化引起了意義的缺乏與多元價值觀的衝突及科層體制對人的制約，理性化雖使世界變得更加為合理化與秩序化，但它不能使世界變得更有意義。」（Turner，1990）。當人類的共同意識逐漸消失時，現代性的組織形式與其科層體制和管理結構迫切需要改革。

現代性組織對組織形式和社會結構也產起了化約的負面作用，現代性政府重視計畫，以增進效率和改善人類為目的，制定和實施各類計畫，對民眾進行約束、控制和干預，從而實現對他們的保護和監督。組織忽略了在科層體制處於較底層的人，它們無法在體制中獲得尊重、缺乏自我實現的機會而被組織邊緣化，以致無法產生對整個社會秩序的認同。現代性的這些內部矛盾隨著現代性的發展日益激化，二十世紀七〇年代，現代經濟、政治和組織形式所引起的危機已經十分明顯（張文軍，1998）。

泰勒（Taylor）指出：在工具理性的主導下，現代機構的組織形式規模龐大、分工細緻、紀律嚴明、管理程式化，但較少顧及個人的需要。隨著失業人數的增加和財政收入的減少，政府對教育投資、醫療保健和社會服務等工作無法有效推展。政府財政緊困、行政效能不高，原先現代性的干預性政策失去了其合法性、與適當性，政府頓成了失敗的侵犯性政府，鬆綁與權利下放成了最主要的現代性反省（Taylor，1989）。現代性的政治管控和經濟意識對各類社會組織開始出現負面的影響，70年代以後，這種現代性的危機與科層體制合法性的質疑終而引發了西方社會的改革。

四、現代性的教育體制及其缺失

現代教育體制始於工業革命，大工業對勞動力素質的要求使下層勞動階級有了普遍接受教育的機會，教育不再是貴族階級的特權，現代性的教育體制使教育組織發展成為龐大的全民教育機構。現代教育為人們提供了教育機制與擺脫蒙昧的啟蒙機會，開拓了人們的視野和生活的可能性，隨著現代性教育的發展，教育組織的規模越來越大，普及程度越來越高，專業分化越來越細，但也同時衍生了日益激化的矛盾，現代教育的問題日益突出（溫明麗，1995）。

由於現代性在經濟上講求效率，為著急速培養經濟所需的人才，現代教育就實行分軌制來滿足社會需要；隨著現代工業的門類日益增多，學校的專業分化現象也日益嚴重，學校科層體制的分工對教師、學生實行類似生產線的管制，採用標準化的課程、標準化的教學、標準化的考試、課程目標管理等方法，使現代教育體制越來越不能滿足個人自由發展需要（張文軍，1998）。

學校成為現代性的結構，大班的教學、全面品質的管理、制式的課程、教學目標、績效責任等，都成為教育行政的重要思考，儼然就是知識生產線的現代工廠。現代學校教育體制也是隨著工業與經濟對勞動力的需求而日益茁壯，學校的規模大、人數多、採用班級授課教學，但它忽略了人性自我覺識的需求（張文軍，1998）。

現代學校教育體制為替工業生產培養必要的勞動力，以類似於大工業生產線的全民教育體制來滿足現代經濟發展的需要，把兒童依照年齡送入學校，把他們編入各個班級，為他們開設統一的課程，採用灌輸式和啟發式等教學法產製經濟社會所需的知識，並用統一考試的手段來控制品管。一方面，全民教育在人民的爭取下，成為大多數文明國家的公民權利，它使人們獲得受教育和社會流動的機會。但另一方面，它又成為社會為現代性經濟與工業發展服務的工具，更有甚者，為維持社會秩序和社會控制，教育成為政府產製意識形態的工具（楊瑞明，2002）。

有些現代性的學校，以進步主義或浪漫主義為反省，試圖在教師之間、教師與家長之間形成緊密的合作夥伴，對教育目的達成採取一致的看法，並以滿足學生個人的興趣和發展需要為改革重點。這種方法有利於提高師生的積極性和責任感，調和學生與地方以及國家的需求。但是，在策略上無法應付不同的價值觀之間的衝突（簡成熙，2002）。

現代性的觀念對台灣的教育影響很大，早期為配合經濟發展的需求，後期中等教育採取計劃性的教育政策，學生在國中畢業後就被提早分流到學術與技職體系，高中與高職的比例達3:7，高職教育被社會價值形塑成終結教育與第二選擇（林騰蛟，1994），學生適性發展與機會均等的教育需求，被現代性所制約與忽略。

現代性的教育體制是現代性工程的重要組成部分，現代性的弊端，如：機構龐大、管理僵化、權力控制、輕視個人價值等等，在教育體制中到處可見。由於工具理性的制約，現代性對公眾需要缺乏反應、為社會結構而犧牲人本價值、人類自覺的主體意識消失等等。由於這些原因，現代性主義受到後現代性主義嚴格的批判，台灣技職教育的變革與綜合高中的學校體制，就在台灣的教育改革思惟中因應而生（楊瑞明，2002）。

貳、 後現代性對現代性的思辯

一、後現代是現代的延續

自近代以降，隨著現代性在近代世界中的興起，已經有著對於其中的理性、主體與表象的批判。第一次世界大戰可以說是歐洲人從現代性之夢中震驚的契機，隨著市民社會和以歐洲為中心的世界在第一次世界大戰中崩潰，這時即已能看到現代性的根本性破裂。由於在現代化的歷程中人性異化的加深，對現代性質疑與否定的聲音愈發宏亮，在七、八〇年代出現了後現代文化思潮(沈清松，2000)。

沈清松在《從現代到後現代》文中，將後現代定義為「對現代性的批判、質疑與否定」。他認為：後現代並不是現代的結束，而是現代的延續與加深，但在延續的歷程中，也含有某些的斷裂與反動。所謂的「延續」是指後現代有一些因素是現代精神本身的繼續，例如，尖銳的時間意識、批判與標新立異的精神。所謂的「斷裂」，是說後現代對於現代的本質、現代之所以為現代的「現代性」(modernity)，要提出批判、質疑和否定，並進而提出嶄新的生活方式與倫理原則(沈清松，1993)。

現代性的思維，主張統一性文化觀念的傳承與傳統的權威，科學知識的優勢取代了宗教哲學。到後現代主義，則放棄對統一思維的追求，而以多元思維及反對獨尊科學知識的思索為重點，全球各地的社會現象漸漸由一元或二元轉變為多元社會的型態，後現代主義對西方現代化的單向及單元價值式發展形成的優勢文化與西方文明提出批判，多元社會的形成與多元文化價值的追求，沛然成為社會思潮的主流與趨勢（郭實渝，2000）。

依泰勒(Taylor)分析，先進國家現代的教育問題有：缺乏遠見、決策僵化、目標狹隘、判準單一、對公眾需求反應遲鈍、為社會需要犧牲個人的發展。尤其僵化的科層體制，過分強調工具理性、由上而下的管理機制，嚴重宰制了教育主體性的發展。因為現代性講求效率，現代教育就採分流教育與生產線的管制，以標準化的課程、集中化的教學、統一化的考試、課程目標管理等方法來產製技術人力，使現代教育體制悖離個人自由發展的需求與社會自然進化的需要（張文軍，1998）。

特納（Turner）認為：「現代性引起了意義的缺乏與多元價值的衝突，科層體制嚴重宰制了主體性的發展。工具理性雖然使得世界變得更為合理、更有秩序，但它卻不能使世界變得更有意義，現代性的組織形式與科層體制的管理結構迫切需要改革。」（Turner，1990）。

因為對於現代性的反省，後現代主義於焉興起，致力追求：意識形態、權威論述、優位文化、結構知識、科層體制、集權決策、典範制約的思想解構。後現代主義是對啟蒙運動以來現代性所強調的整體性、同一性、工具理性、現代主義主張的一種否定與批駁；是對於單元文化與優勢文明的反思與批判；是以多元論述替代典範權威的追求；是對傳統、現代性、主流價值與霸權意識的質疑與解構（黃永和，2001）。

阿舍爾和愛德華(Usher & Edwards)分析：現代教育之目的觀是建立在一種確定的主體觀之基礎上，它們認為主體具有自我指導、自我控制的潛力，這種主體是能夠自如地行使個人的理性主體。而教育的任務就是幫助學生實現這種潛力，使學生成為具有徹底的自主性，能夠控制自我和意願的主體。這樣，現代主義就成了塑造學生個性的關鍵因素，而教育目的就是在使學生成為某種特定類型的主體（Usher & Edward，1994）。

季胡（Giroux）的後現代主體觀認為：現代主義認為主體性應該是自主的、統一的、理性的觀念，只是一種假設與感覺，它忽略了任何特殊性與道德的規範性。季胡認為主體性不再是在統一整體的自我中構築，而是複合的、多層面的和多元的。「自我」之所以存在，是「在差異中透過差異建立起來的」，自我不再是意識和創造性的儲藏室，而是衝突和鬥爭的場所。主體性並不是能夠輕易地朝教育目標所設定的方向發展的，它是處在被壓制、反抗和釋然的過程中。就主體性的本質而言，它決定自我和社會的能力，不能透過一種先驗性的圖景或形而上學的思想來決定。主體性與個性、意向和慾望密切相關，與社會力量和文化也密不可分。後現代是弘揚和允許多元化和差異的，它是「將主體性放在一個矛盾紛雜、極不固定的位置上」（張文軍，1998）。

後現代主義反對現代性的統一的、理性的、具有自主意識主體性觀念，認為它只是一種自主的、統一化的「感覺」，主體性不可能是統一的或固定的。後現代主義不像人本主義那樣認為存在著有意識的、認知的理性的主體，它認為主體性不是統一的，而是衝突的場所，在政治變革和維持現狀方面起著中心作用。我們在主體性構成之表明，雖然我們相信我們是作為「自主」的主體在控制意義，而事實上，是意義在很大程度上在「限制」和「決定」我們（Usher & Edward，1994）。

李歐塔直言：「後現代就是對現代的不信任，是一種對於現代性的否定」，更是對於「啟蒙運動」所標榜的進步主義、普遍理性與規律性等信念的質疑，而且這種質疑是隨時、隨處、對任何事件都存在的。李歐塔認為：現代主義初生之時，是以標新立異、反對權威、並以否定前論為自身的立論基礎；此時的現代主義充滿著積極蓬勃的創新精神，因而具有「後現代性」的神貌。然而，當現代主義成為一種典範，並開始形成思想霸權、與正當性原則的最高指導時，現代主義轉而致力於自身的鞏固與異己的反駁，形成捍衛現存制度典範的保守主義，不再倡言反對與否定，缺乏省思與反思的動能，終而喪失了後現代性的精神，於是就會產生「更新的現代主義」以「後現代性的精神」去加以對抗與批判，而後又再陷溺於典範的權威，喪失後現代精神，再成為制度與秩序的捍衛者（楊洲松，2000）。

二、後現代化社會異於現代化社會的表徵

社會學家貝爾（Bell）提出「後現代化社會」（Postindustrial Society）的觀念，有些社會學家亦認為所有已開發（developed）的國家都已步入「後現代化社會」。貝爾指出下列特質是後現代化社會異於現代化社會的重要表徵（高銛等譯，1986）：

- （一）在後現代化社會主要的經濟活動為服務業，包括商業、政府、交通、通訊、醫療及教育等。先進國家大部分的工作屬於服務業。
- （二）後工業化社會以電腦為主要的工具。
- （三）後工業化社會的工人以白領階級及中產階級為主。
- （四）後工業化社會的許多問題有賴高科技來解決。
- （五）後工業化社會將由政府所壟斷。許多決策逐漸傾向於中心化，尤其社會服務及福利措。

貝爾的分析是在 1960 年晚期及 1970 年早期提出。所以它的適切性亦有可質疑之處。例如：社會福利的趨勢是民營化及民間與政府之間加緊的密切合作。此外，許多後現代化社會的特質其實與現代化的特質並無很明顯的差異。一些社會現象，諸如：階級衝突、工人的疏離感、種族隔離、及貧窮等問題將由現代化社會繼續延續到後現代化社會（張文軍，1998）。

三、後現代主義是對現代性現象的省思

李歐塔認為後現代的來臨是六 0 年代以來的事，尤其是資訊社會的發達更加速後現代文化型態的轉變。後現代主義是現代主義經久不變的初生狀態，也就是永遠保持創新精神的那種生命力，以作為一種發展的、開放的、無固定目標與無止境的自由追求，其主要精神就在努力跳脫現代性工具理性僵化之固定形式的制約。李歐塔指出：後現代就是蘊含在現代性表現中隱含無法表現的部分，其推動了現代性文化的誕生，且是後現代文化的極力延續，並使之不固著於任一表現的形式。李歐塔認為：後現代其實是現代的一部份，後現代主義不是已達到終點的現代主義，而是現代主義的初生狀態，且此狀態一直保持不變（詹棟樑，2002）。

戴曉霞在《現代與後現代》的論文中指出：後現代主義的反思旨在凸顯其反結構、反理性、反中心性的立場，強調尊重差異、消解主體、多元化、零散化、權力鬆綁、多元價值的社會體現。所以當「以模擬取代實在、多元意義取代理性、零散化取代整體性、遊戲取代理論」的後現代社會，其教育的目的、內容與方法，都應有所檢討與改變。尤其，比較行政院教育改革審議委員會在 1995 年提出的第一期與第二期的教育改革諮議報告書，在教育目的，教育問題的診斷、教育改革的取向等方面，已顯現相當大的差異，分別反映了現代到後現代的轉向（戴曉霞，1996）。

所以，後現代主義是對啟蒙以降之現代主義與現代西方優位文明的一種省思；是一種對於單元文化或強權優勢文化的反思與批判；是以多元思維來替代統一性思維權威的追求；是對與傳統、與現代之主流價值、焦點論述、與霸權意識的質疑與解構。

後現代性乃是檢視現代科學啟蒙極端發展之工具理性，與批判現代化執迷追求效率、普遍性、簡單性、與機制化的盲目，及對本質論、經驗論、與實證論的反省，希望能夠成就一個具有自覺義識、與批判能力的自我及多元開放的社會。

四、後現代主義對現代性的破與立

後現代主義為了批判現代社會整體性、同一性、普遍性的宰制，採取許多反傳統的透視，採用許多否定的、反對的、批判的論述，後現代主義文化觀更主張與現代主義文化割離與歷史的傳統斷裂。但是後現代主義在強調主體性的消解與表象秩序的終結之同時，它亦有著自我概念的重塑與新哲學思潮的創造。積極的後現代仍有其價值立場，它並非落入徹底的虛無或者完全的相對（蘇永明，2004）。

後現代主義建設性的向度，其表徵是對多元思維與多元精神的提倡與鼓勵，依後現代主義哲學家的觀點，許多事物都有其多元多樣的意義，這種多元的觀念，是後現代哲學的最大成就。他們主張「本體論」(ontology)的「平等」，認為「存在」就是一種「真實」，要反對文化的概化與宰制，要摒棄任何的偏見與歧視，要接受一切的差異與尊重所有的存在。因為接納「差異」，尊重「多元」，所以後現代主義鼓勵「對等」與「對話」。對話的本質在尋求「共識」、而非「說服」，在建立「溝通」的過程、而非進行「權力」的規訓，在體現「多元文化」的關懷、在鼓勵「多元主義」的提倡（詹棟樑，2002）。

第五節 後現代主義的反思與再詮釋

法蘭克福的批判辯證學派在 1944 年於美國出版了《啟蒙的辯證》(The dialectic of enlightenment)，採用黑格爾的辯證法與馬克思的政治經濟學批判，延續批判資本主義現代社會中生產與交換的機制，他們特別關注「理性」對「人性」的扭曲與宰制。又因盧卡奇 (Lukacs) 與柯爾斯 (Korsch) 的對於「物化」的討論，法蘭克福學派於是展開對「理性化」的全面檢視 (曾慶豹，1999)。

後現代主義強調對知識確定性的質疑、與拒絕強權優勢的知識傳統、及對文本權威的揚棄。後現代主義強調多元性、差異性、斷簡性、不定性及對權威論述的不信任；重視邊際論述、多元文化、弱勢族群。後現代主義重視現實，而不重過去或未來，否認「絕對」的存在，對「形上敘述之文本」(Meta-narrative) 採取否定的態度，對社會及政治秩序論述中所出現的霸權不予認同 (張文軍，1998)。啟蒙的辯證認為批判並非是對理性的不信任或是對於實踐的放棄，而是強調要經由內在的自我反省與批判，避免啟蒙的自我權力化或保守化 (蘇永明，2004)。

沈清松在〈在批判、質疑與否定之後—後現代的正面價值與視野〉一文中認為，後現代除了對於現代性的質疑、批判與否定之外，也提出了正面的價值與視野，「後現代」不是一個消極的概念，卻是一個積極的思維，能夠提供後現代社會一種正面價值的倫理生活。其中，後現代強調走向他者、關懷他者及對他者無私的開放，將是今後倫理原則與生活價值的泉源 (沈清松，2000)。所以，在後現代對於現代性的批判、質疑與否定之後，後現代主義是否存在著意識形態的盲點？是否成為另一種新的宰制與霸權？後現代主義究竟帶來了什麼積極的意義？究竟標示著什麼不同於現代性的視野與願景？這些都是需要面對檢視與進一步再詮釋的重要課題。

壹、哈伯瑪斯對理性與實證主義的批判

一、對「理性」的探究

當代的啟蒙教育哲學大師皮特斯（Peters）確信「理性」是一切人性的中心，主張發展理性自主能力正是教育之根本目的，強調教育要讓個人擁有決定自己的信念與行動的「自由理性」，這種理性的自主性要能幫助個人自我理解並且免於社會的影響與文化的限制（Peters，1979）。

理性啟蒙觀之學者認為，個人是社會的產物，亦是社會的決定者，個人與社會存在辯證性的關係，彼此交互形構社會，社會生活的不同形式，受限於個人用以相互理解的言說與共同概念的網絡，個人的存在是先於社會而存在著。所以，人是社會動物，亦是理性動物，人類可以運用其理性力量來批判反省自己的理念，建構共同的社會生活方式（Peters，1979）。他們認為教育可以幫助人類去除非理性的思想，排除錯誤、迷信與偏執的信念與態度，教育可以增進自我理解、可以追求理性的自主、可以產生反省性的自我知識（溫明麗譯，1996）。

哈伯瑪斯對「理性」的分析，他認為理性並非只以傳達真理為目的，他批判「實證主義」的認知方法與理論都反映著「法則即強權」的謬思，形成為「現實」辯護的意識形態。他認為批判理論要強調的是「對象」本身，而且對象之間存在著相互關聯的「差異」，從「認識」到「事實」的中間，存在著「價值」的作用。他認為實證主義忽略了「價值判斷」進入「事實構成」的問題，並把「理性」直接錯看成「實體」。他認為實證主義所謂的「事實」，是一種概念的「擬像」，是一個想像獨立於理論之外的事實。哈伯瑪斯認為批判理論雖把「理性」視為一種「限制」，但卻又要與「無限的可能性」連結（曾慶豹，1999）。

哈伯瑪斯認為當人類「理性」被化約成「工具性理性」時，就會失去應有的批判能力，其「判斷」與「思辯」的功能，將被「數算」與「技術」所取代，結果導致反省性的思考將被嚴格的方法規則所限制。誠如米爾斯（Mills）所言：「我們的文化將被沒有理性的合理性所宰制」，哈伯瑪斯亦批判「科學主義」使人類迷信理性的科學形式可以無限擴展人類控制自然世界的力量，以為人定勝天，誤信人類可以像控制自然世界一樣的操控社會世界（溫明麗譯，1996）。

二、批判理論對照於實證主義

邏輯實證主義（logical positivism）採用「可證實性原則」（verifiability principle）做為一個陳述是否具有認識意義的判準，認為科學是價值中立的理論活動，科學方法是實在的、正確的知識之唯一源泉，哲學是運用邏輯和科學方法對意義的分析與證明。它在「價值論」（axiology）的觀點，認為價值不是絕對的，不是存在於世界上的對象，不能經由實驗檢視而發現。它認為價值是一種「陳述」，是一種非經驗的陳述，不能獨立於人類的情感與能例之外（段德智等譯，1999）。

教育則是價值判斷的活動，它關切人類價值與社會理念之陳述。實證主義在「事實」與「價值」、「知識」與「行動」、「理論」與「實踐」之間，嚴格區分為二元論，這些概念衍生一種奠基於專家意識形態之勞動力分工體制。實證主義教育科學家相信教育探究應是一種科學的研究，只要依據其理論之「理性」與「客觀性」，就可以排除非理性的教條或主觀的偏執意識，只要經由客觀的科學探就可以產生教育真知。但是最近二十年，這種實證主義哲學觀的基礎已經普遍受到質疑，而且被一種所謂的「科學的後實證主義哲學」所取代，傳統實證主義的二元論大多無法存在（溫明麗譯，1996）。

批判理論（Critical Theory）學者對於實證主義的質疑是：實證主義堅持在知識論層面同等對待自然世界與社會世界，沒有區分自然科學與社會科學。他們認為自然科學是處理經驗事實的問題，而社會科學則涉及到價值判斷，兩者不做區分就明顯表露實證主義者的獨斷，尤有甚者，實證主義更把社會世界的理論與探究變成一套純技術性的活動，在此技術活動的操控過程中，人類理性所產生的啟蒙行動無法受到重視，社會研究不再是反省式的思考方式，也不再以改進社會生活的行為與本質為目的，社會研究成為一種價值中立的科學，只是為教育該如何達成既定的實際目標等工具性問題提出解決方略而已（溫明麗譯，1996）。

哈伯瑪斯（Habermas）提出「批判性社會科學」的概念，主張教育要以強化個人理性為中心目標，要培養批判性的自省能力與主體性之意識，他認為只有個人能充分理解人類行為所受到的社會決定因素，才能跳脫意識形態的宰制。哈伯瑪斯認為實證主義只能依其理論所宣稱的理性與客觀性來辨識教育之不合理與主觀性之因素。哈伯瑪斯批判主體自主的「啟蒙理性」觀念，只為當代無法找到適切實踐之社會情況創造了合理化的情境而已。因為，當「理性」在形構人類目標或社會目標的同時，它已失去原有的角色藝意，並且成為達成目標的「工具」（Habermas，1970）。

哈伯瑪斯反對以哲學的知識論規準來檢證科學，亦反對以科學知識做為其他知識的唯一判準。他在《知識與人類興趣》書中，對宰制性的科學知識提出批判，他認為自然科學所提供的只是知識中的一種，不可做為評斷所有知識的規準。這種「科學理性」或「科學主義」的過分強調，嚴重扭曲了我們對科學與哲學關係之理解。現代的「科學理性」儼然成為新的霸權，制約了所有知識學門，宰制了社會生活的每一個面向。哈伯瑪斯認為「科學主義」破壞了我們對自然、人類與社會科學角色的理解，受到科學理性的規約，社會理論已自一個開放討論自然與社會生活行動的對話，

轉化為謹守價值中立的科學，講究的只是精密的方法論與專門的技術（Habermas, 1972）。哈伯瑪斯認為經由理性自省就可獲得「解放性知識」，並可產生「批判理性」與「實踐理性」，就可以超脫習慣、偏見與迷信的宰制，個人就可成為具有自主理性的主體（溫明麗譯，1996）。

哈伯瑪斯批判實證主義二元論的想法預設了「事實」與「價值」的分立，忽略了「選擇性自由」與「實踐的評價」的因素。哈伯瑪斯認為實證主義與經驗主義都犯了把「經驗」當作「客體」而非「對象」、將「理性」化約成「工具理性」的錯誤，他們忽略了社會科學的價值判斷與工具理性宰制的功能。哈伯瑪斯認為知識或理論的探究關連著實踐與價值的選擇，要特別反思意識形態的問題。他認為實證主義者的工具性思維只重視方法的有效性，忽略了目的本身所蘊含的價值與意義的問題（曾慶豹，1999）。

哈伯瑪斯認為阿多諾（Adorno）與霍克海默（Horkheimer）等批判理論大師，過度的拘泥於黑格爾的哲學中，缺乏對當代哲學的全面關注。為著避免批判理論流於獨斷與封閉，哈伯瑪斯積極反省「理論」與「實踐」之間的相互性地位，並從現實的情境去做辯證分析。他認為「社會」不是依賴其自我組織就能建立，其背後存在著更為深層的提問：這個社會的「身份」（identity）是誰賦予的？哈伯瑪斯認為現代的西方社會從公共領域到民主社會，其制度與行為就包含著許多的「自我詮釋」（self interpretation）（Habermas, 1989）。

三、小結

哈伯瑪斯認為「批判」是一種「反省」，「批判」不等同於「否定」；他堅信「批判」不是「決定」的工具，而是一種「可能性」的「選擇」。所以，哈伯瑪斯反對「理性化」就是「物化」的悲觀推論。

因此，哈伯瑪斯強調批判與反省的前提性與必要性，反對任何客觀主義的方法獨斷論和主觀主義的先驗唯心論，他認為社會科學家最主要的工作就是批判性的反省與揭露意識形態的宰制。哈伯瑪斯始終堅持從康德到馬克思的批判，致力於啟蒙理性的推廣與延續。哈伯瑪斯終其一生的努力就是在處理如何以理性主義的立場承繼發揚啟蒙精神的傳統。所以，哈伯瑪斯提出批判的詮釋學，它不是一種規則指導下的技術，而是一種批判反省式的決定，它帶給我們在社會互動過程中具體的語言體驗與溝通理解。所以哈伯瑪斯強調：「理解」不僅僅是要問「是什麼」的問題，而是更要問「為什麼」的思考。

貳、哈伯瑪斯對後現代主義的思辯

哈伯瑪斯認為，一切認知的、結構的、啟發的過程都有益處，它能宏觀我們的視野，幫助我們洞悉事物的本質。所以，美國的實用主義哲學，資本主義社會的法律、政治形式和資產階級的社會經驗都是不容否定的。

一、哈伯瑪斯對詮釋學的批判與現代性的詮釋

(一) 對詮釋學的批判

哈伯瑪斯認為伽達瑪將詮釋學只定位在「理解」的階段是不夠的，他認為詮釋的理解要以批判與反省為基礎，「傳統」雖是「理解」的依據，但不可用「傳統」做為「成見」的證明，只有批判的反省才能避免實踐的獨斷，才能導正意識形態對社會關係實際結構的扭曲（曾慶豹，1999）。

哈伯瑪斯反對以「一切理解都要透過語言發生」做為詮釋學普遍性的宣稱，他認為只有透過批判，詮釋學對於變化的經驗和行動模式的理解才是有效的，缺乏批判與反省，詮釋學的理解將導致政治的保守主義與歷史的相對主義。所以，詮釋學理論不僅僅是理解，更要轉化成意識形態的批判。因此，詮釋的理解就成為意識形態批判的方法（Habermas，1984）。

李歐塔在 1979 年出版了《後現代境況——一個知識的報導》(The postmodern condition: A report on knowledge)，書中他隱約批評了哈伯瑪斯「整體論」與「共識理論」的思想，認為他的理論是一種「後設言說」、是一種「巨型論述」，它是一種戲論與假科學，更是一種「知識的暴力」。李歐塔認為任何合法性理論的正當性宣稱，都很難通過維根斯坦的「語言遊戲」和庫恩「典範論」的檢證，他認為任何理論的建構與形構理解是一種以「統一性」對「差異性」的壓制，「多元」的精神沒有真正獲得應有的重視。李歐塔剖析了後現代的知識狀況，對於啟蒙以來的一元論、整體性與決定論提出強力的批判（鄭祥福，1995）。

後現代主義的學者認為：「知識依附著強權」，傅柯亦認為：「權力決定了知識」。哈伯瑪斯反對這種「知識論的無政府主義」，他認為它們不但不能提供解決問題的方法，尤有甚者，它使我們放棄了批判的理由，讓我們落入相對主義，結果反而助長了非理性的意識形態。哈伯瑪斯於是在 1980 年發表了《現代性——一個未完成的方案》（或稱《現代性 vs. 後現代性》），抨擊貝爾的「後工業社會」與李歐塔的「反現代主義」為一種「新的保守主義」（曾慶豹，1999）。哈伯瑪斯並於 1987 年出版了《現代性的哲學言說》(The philosophical discourse of modernity)，書中他對理性批判及對現代性的全面否定提出反駁，並與後現代主義思潮展開激烈的論辯。

（二）對現代性的辯證

哈伯瑪斯與後現代思想家的論辯重點就在：理論建構的必要性與哲學發展的系統性和普遍性等問題，它亦是現代性與後現代性的關鍵差異因素。哈伯瑪斯認為後現代主義對於現代性的批判，兼具了非理性主義和對科學知識的誹謗，現代性的發展雖然存在著偏差的事實，但此不能證明後現代主義就可當作現代性全面崩潰的標誌（詹棟樑，2002）。

哈伯瑪斯認為做為整體世界解釋的哲學，要居於事實性、也要居於系統性，哲學本身是一種運作在經驗所確證或經驗所反對的信念上。所以，我們不必揚棄普遍性哲學真理的主張，而是要揚棄它不容有錯的偏見。哈伯瑪斯對「現代性」(Modernity) 提出下列的觀點：現代化是個尚未完成的發展，現代化是理性啟蒙必要的歷程，是自我意識在時間脈動中對生活世界的理性辯證與發展的過程與結果。哈伯瑪斯認為「理論」即在「歷史」的進程中，現代性的概念不能先驗的發展，必需回到歷史唯物論的重建，所以，現代性是「一個尚未完成的方案」。他認為我們應該依循現代性的理想往前走，對現代化所造成的異化與扭曲應當給予批判與修正，而不是給予全面的否定(曾慶豹，1999)。

包曼(Bauman)同樣認為後現代與現代之結束無關，後現代要將現代視為一種批判性反省的客體，闡釋一種新的自我理解，使啟蒙的預設更為透明、更為開放的接受質疑與批判(Bauman, 1992)。

批判理論學者在《啟蒙的辯證》(The dialectic of enlightenment) 中分析，「啟蒙」源起於對「神話」的批判，但是當啟蒙取代了神話，啟蒙就背負著神話的原型，並以極權主義的野蠻方式指導人類的走向，於是神話就進入了啟蒙，啟蒙精神也以神話的樣態與審判者的姿態進入神話的領域。「啟蒙」的原意涉及到「進步」、「理性」與「解放」等意義，但是這種理性化的過程卻又產生辯證的色彩，亦即在歷史上脫離神話的啟蒙，自己卻又復歸於神話的弔詭，啟蒙精神所批判的神話本身，卻變成啟蒙精神自己的產物。所謂的「辯證」，應指事物的發生不是直接衍生，而是在對立中發生，所以啟蒙的辯證應是理性與神話相互轉化嫁接的過程，但是當理性與神話對立的同時，理性卻質變成神話與霸權。霍克海默與阿多諾認為，「理性」與「暴力」是互相抗衡的關係，但卻也是共犯結構，啟蒙的理性神話終將導致啟蒙的自我毀滅(曾慶豹，1999；蘇永明 2004)。

哈伯瑪斯的「溝通行動理論」與「批判性反省」，是他試圖拯救理性悲觀主義的努力。他認為建立「對話」機制來解決問題，經由「輿論」做為社會活動的過程基礎是絕對必要的，因此要以「溝通理性」做為一種調節，並且要從中導出社會演化的願景。他認為「民主」程序應是對現代合法性形成普遍性的必要安排，所以「溝通理性」即是「程序理性」與「實踐理性」，透過實踐理性的自省，個人就能免除習慣、偏見與迷信的宰制，成為具有自主理性的主體（楊深坑，1997）。

（三）小結

哈伯瑪斯承認在現代性的文化中，「理性」確實可能同化成純然的統治「權力」，但他不能接受將「理性」等化為「宰制」的後現代論述，這種對於現代性的批判，他認為那是片面誤將「理性」化約成「工具理性」的武斷，是一種混淆「有效性宣稱」與「權力性宣稱」的錯誤，亦是一種以「否定的辯證」來質疑「肯定的辯證」的偏執，這種去異強同、不具辯證性的意識形態，自然缺乏有效性的批判基礎。

哈伯瑪斯認為霍克海默與阿多諾都侷限在「工具理性」的批判，忽略了韋伯（Weber）關於「理性化」的命題，所以有關韋伯價值領域之內在邏輯所導出的真理、正義的分化問題，都未有充份的討論。哈伯瑪斯認為不可過分偏執歷史哲學的討論而忽略了社會條件形式的經驗性與理論性之分析。哈伯瑪斯強調：雖然「理性」在現代文化中確實是以「權力」的同化替代了「是」與「非」、「有效」和「無效」的宣稱能力，但是，不能因此而否定依社會經驗邏輯與實踐理性發展的價值領域。

啟蒙的辯證有著「啟蒙必然走向神話」、「理性必將淪為宰制」的推論。但是，哈伯瑪斯卻認為：「理性不等於物化」、「批判不等於否定」。

依照哈伯瑪斯說法，所謂「工具理性」的本質，它是主體「用以行動」，而非告訴主體「如何行動」的理性。做為工具，當「理性」同化本身成為「權力」，也將因此喪失了它自我的批判能力。在現代性的社會中，我們可以說工具理性確實產生了問題造成了破壞，但不可因此就推斷破壞必然蘊含在工具理性的本質中。對於「工具理性」的批判，哈伯瑪斯認為應該以「功能理性」的批判為替代，所以，哈伯瑪斯主張：要以韋伯的「理性化」概念取代馬克思的「物化」觀念。

哈伯瑪斯提出「溝通理性」的概念，重視「語言」在生活世界的溝通與規範的功能，強調要以「語言結構」的批判典範取代「歷史哲學」的批判進路。因為意識哲學的批判，跳不出主體概念的論述，因為語言只有扭曲的問題而沒有物化的危機，所以批判要以語言哲學的思辯為替代。

二、哈伯瑪斯對後現代主義的批判

哈伯瑪斯對後現代主義的全面批判主要的對象是尼采及其弟子。哈伯瑪斯對尼采的批評是，他認為尼采開闢了二條「反啟蒙」的路線，一是形上學的反思，從海德格到德悉達他們都致力追求另一種主體哲學和獨特知識，藉此實現對形上學的批判；一是知識論的重構，從巴塔耶到傅柯，他們透過人類學、精神分析和歷史分析的方法，揭示權力意志與理性的共謀關係。哈伯瑪斯論斷，這是兩條行不通的路，他認為現代性的問題是主體哲學的問題，反對現代性即反對主體哲學的進路，是不會成功的。哈伯瑪斯認為尼采這種對理性主體中心的激進批判，已被過度泛化，結果導致現代性分化的三大知識體系，科學、道德和美學的領域界線的消解，現代社會生活的實踐也都被否定了（曾慶豹，1999）。

哈伯瑪斯批判將啟蒙與理性等同於「工具理性」的觀點，反對將知識論化約成科學式哲學的「科學主義」。

哈伯瑪斯認為科學主義已破壞我們對自己、對人類與社會科學的理解，因為科學主義宣稱任何知識都必需經過科學的檢證，所以社會理論已從一種開放的對話，限縮為價值中立的科學，成為一種需要精確方法論與專門技術的學問。哈伯瑪斯認為「啟蒙」應當被理解為世界觀的非中心化，要從傳統的形上學與神話的宗教世界轉化為理性世界，並分化為實體的客觀世界與規範的社會世界，並與每一個人所擁有主體經驗之內在世界相對應。理論與實踐、意義與真實都要以溝通理性為基礎（溫明麗譯，1996）。

哈伯瑪斯試圖將現代主義與十八世紀的啟蒙精神貫串聯接，企圖以「自由主義」（liberalism）的歷史觀嚐試追求普遍化的中產階級意識形態的烏托邦理想，追求平等、民主、人道主義、言論自由和開放式媒體等實踐能夠在資本主義社會的發展過程中得到最大的體現（Jameson，1990）。

因此，哈伯瑪斯對後現代主義學者多所批判，如他對阿多諾「否定辯證」的批評是：理性與神話的混淆；對德悉達「解構」的批評是：文學與哲學的混淆；對傅柯「權力的批判」之批評是：歷史與理論的混淆。哈伯瑪斯認為他們在分不清楚什麼是「情緒」、什麼是「態度」的情況下，混淆的以「動機」來化約他們對「啟蒙」的否定，導致他們對實踐哲學與社會批判等歷史動力的錯誤忽略（曾慶豹，1999）。

但李歐塔（Lyotard）卻認為啟蒙運動以來的進步史觀流於烏托邦主義，尤其是哈伯瑪斯期望藉由「相互主體性」（intersubjectivity）的「理解」（understanding），透過「共識」（consensus）原則的建立來達到「普遍理性」（universal reason）的要求，而不尊重「差異性」（differentiation），將會形成一種新的霸權主義而宰制了其他「論述」（discourse）合法的發言機會。是以他主張以多元歧異的「悖理邏輯」（paralogy）作為後現代社會中之合法化的基礎（Peters,1995；轉引自楊洲松，2000）。

（一）對德希達的批判

對於德希達（Derrida）的「解構理論」與「泛文本主義」，哈伯瑪斯有深度的分析與討論。德希達認為在哲學與科學的領域中，任何命題的預設都需由語言修辭形式來呈現內容，所有的理論都有賴隱喻修辭的方式來表述，因此，沒有語言上的突破，任何經由實踐證明的知識和科學發現都不可能產生。因此德希達否定任何確定性、總體性和一切具有因果性的關係模式，他強調「寓言」的功能性優於「象徵」、「轉喻」的優先性超過「隱喻」，德希達認為「文本的理解」就像「審美的經驗」，一切的意義端賴流動的語言，包括作品、作者及不確定性的語境來詮釋。於是，德希達放棄了科學的自我理解，貶低了所有內在世界的一切，主張唯有「文本」才是唯一可靠的事件。所以，依德希達文本主義的觀點，現實與虛構的區別、參照系統的比較都變得沒有必要（曾慶豹，1999）。

哈伯瑪斯批評德希達對於哲學的解構，反對他把哲學當作一種純語言的修辭，模糊了哲學與文學的界線，導致哲學忽略了真理的思辯，而流於文學的虛構，他反對德希達運用語言的方式弱化了哲學的主體性。哈伯瑪斯認為，由於解構將哲學文本變成文學文本、科學邏輯變成語言修辭，結果導致文化與日常生活的割裂、理論與實踐的割離，解構本身的批判因而喪失了它賴以批判對象與根基（Habermas，1992）。

哈伯瑪斯主張「經驗」是可塑的、「理論」是可以發展的，這種系統的發展並非一定要以形上學的方式或必然要以集權主義的態度為之，更不是對當代社會複雜性的一種輕視。哈伯瑪斯認為哲學對於解決問題的責任明顯的不同於文學批評，其嚴肅性與再生能力是文學批評所未有的，所以不可化約的去強調哲學的文學化。哈伯瑪斯認為德希達只是借用修辭的文本與文學的批評方式來替代哲學文本或理性批判的方式而已，所以，用文學批判替代哲學與科學的理性批判是不需要的（曾慶豹，1999）。

(二) 對傅柯的批判

有關傅柯 (Foucault) 對於知識和權力的關係及規訓制度的本質的觀點，哈伯瑪斯從人文科學的方法論問題和權力的概念方面提出質疑。在方法論方面，他批評傅柯的「系譜學」是一種化約主義，它退回到某種主體哲學的框架，成為一種隱含規範的現代性之相對主義 (Habermas, 1992)。

關於權力的概念，哈伯瑪斯批評傅柯為著權力理論的建構，把意義、有效性和價值全部都犧牲了。哈伯瑪斯批評傅柯缺乏文化批判的規範性標準，它發展出一堆無意義之結構使自己陷溺在「相對主義」的自相矛盾中。所謂的相對主義就是：一方面宣稱不可能有一致的認可與共識，但卻又要別人一致的認同自己的批判與論斷；一方面懷疑有效性的宣稱，但卻又要堅持自己論斷的有效性；一方面在反對任何鉅型理論體系，自己但卻又積極建構體系，又自以為可以免於批判與質疑。因為相對主義在自我指涉上是自我否定的，這種相對主義到處存在著矛盾與弔詭 (曾慶豹, 1999)。

依傅柯的分析，知識考古學的重點在建構言說的規則，實踐系譜學則在追溯言說形成的歷史條件與變化，在說明符號體系的發展與變遷，言說所形成的權力概念既是某種實踐的創造性權力，亦是某種經驗的專斷性權力。哈伯瑪斯認為傅柯把「權力」等同於「結構性的活動」，就像康德把先驗歸諸於主體、結構主義把它解釋為某種非中心的操作一樣，哈伯瑪斯斷言傅柯必然會落入康德先驗主義的超主體性結構中 (Habermas, 1992)。

哈伯瑪斯認為傅柯系譜學的各种有效性宣稱都受到其自我言說的限制，其意義只在於權力的自我維繫，至於其權力理論的基本假設更是一種自我指涉 (self-referential)，這種「操作性的矛盾」必然會導致「自我指涉的似是而非」，產生自我否定的弔詭 (曾慶豹, 1999)。

依照哈伯瑪斯的演化社會理論認為「歷史」與「理論」是對立的，社會理論與一般歷史可以做為批判與實踐的基礎，但只有理論才可以提供批判的實踐行動目標，所以只有重構語言的能力，理論才能建立對歷史實踐的批判有效性，這是歷史批判所無法做到的。哈伯瑪斯認為傅柯的「先驗—歷史」的權力概念不僅具有超驗的綜合，而且落入歷史事件的矛盾中。所以，哈伯瑪斯強調「重建理性的理論」是絕對必要的（Habermas, 1992）。

依照傅柯的觀點，主體可想像、可操作的客體世界有且僅有兩種關係，一為由真理判斷支配的認識關係、一為由成功行動支配的實踐關係。而「權力」就是主體在成功行為中據以支配客體的實在。在這種關係中，成功的行動應取決於進入行動計畫的真理判斷，所以，在成功的行動中，「權力」是要依靠「真理」的（蘇永明，2004）。

哈伯瑪斯認為「知識的力量」不是先天的必然，知識要能產生力量，其先決條件是「知識」必需滿足其「真理」的宣稱，只有這樣「權力」才可能運作，這就是「權力的真理依附性」。可是傅柯卻太強調權力的宰制與知識的負面缺陷，忽略了知識的正面效用。所以，哈伯瑪斯批判傅柯關於權力的理論是「非社會學」的，對於理性的批判態度是「反科學」的，傅柯假定了「權力」是唯一普遍性的東西，這些都是先驗主義的超主體性概念，這些有效性的宣稱，只有來自主體的假設，其立論是不足的。哈伯瑪斯批評傅柯的系譜學是一種化約主義與相對主義，有關意義、有效性與價值的概念都在傅科的權力理論中被犧牲掉了（曾慶豹，1999）。

傅柯把這種「權力的真理依附性」變成「真理的權力依附性」，提出「權力決定知識」的推論，哈伯瑪斯認為這種謬誤乃因傅柯的「權力概念」仍然深陷在「主體哲學」的窠臼，而且傅柯「權力理論」的基本假設是種相對主義的自我指涉（Habermas, 1992）。

叁、後現代主義的再詮釋

後現代主義學者對後現代主義有著許多不同的觀點，有的認為後現代是一種全新的文化型態與嶄新的社會實在，它有文化的斷裂性與獨特性；有的卻認為後現代與現代之結束無關，後現代視現代為一種批判性反省的客體，它闡釋一種新的自我理解，使啟蒙的預設更為透明，使理性的批判更為開放，後現代主義依附著現代性產生創造與轉化（溫明麗譯，1996）。

後現代主義概約有兩種發展的路線：一為重新定義、修正或擴展現代主義；一為批判、否定或全面拒絕所有現代性的原則（郭實渝，1994）。所以後現代主義的詮釋必須關連著現代性進行分析。

德希達（Derrida）在五〇年代提出「解構理論」，開始對具有中心結構的本體提出質疑，提倡要消解中心和主體、要顛覆形而上學的二元對立論，主張對統一性、確定性加以解構，要突顯差異性與不確定性的社會實在，而解構主義正是形構後現代精神的哲學基礎（王岳川，1993）。

但是，麥克肯（McCracken）卻認為「解構」不是全然的「否定」，它是在創造一種多元化的、多樣化的觀點世界，它是在追求「重建結構」的可能。依麥克肯的觀點分析，後現代主義代表著一種新典範轉移的勇敢面對，它應用人類經驗的不確定性來追求對過去歷史的重建與創造，他認為分裂與矛盾是並存於多元與開放的世界中（McCracken，1989）。

多爾（Doll）認為後現代主義是現代主義的延續及超越，因為它有著不確定性的特質，所以它也同時具備了自我組織的可能（Doll，1993）。同樣的，李歐塔（Lyotard）亦認為後現代主義不是現代主義的終結，反而是現代主義的初生狀態，並且這種狀態是持續不斷在發展著，而且這種初生狀態充滿著許多不確定的可能性（裴元領，1993）。

沈清松認為每個新時代的興起，都會重返過去尋求資源。就如近代初始，文藝復興以「人的再生」和「古典的再生」為主要提倡，為著強調人的尊嚴與價值，於是重新回去詮釋古希臘的人文精神。同樣，在現代的理性主義限溺於啟蒙運動之後，浪漫主義於焉興起，針對啟蒙運動的狹隘理性加以反動，於是就重新回去詮釋中世紀的浪漫主義。同樣的，後現代主義在精神上也溯源前現代，「後現代」繼承了「現代性」的標新立異、不可協調的精神，甚至表現出「反現代」，但是，事實上這種反動的精神早就存在於「現代」之中。所以，所謂的「後現代」並不是「現代」的結束，而是對於現代的困境和問題所作的質疑與批判（沈清松，2000）。

所以，我們對於後現代主義之研究，除了要研究其對於現代性的檢討與反思外，更要探討後現代性的正面價值，解析後現代的積極的思維與寬宏的願景，冀望在對現代性的困境提出質疑、批判和否定之同時，亦能同步解明後現代性的多元、開放與進步，這些都是後現代主義需要面對自我檢視與進一步再詮釋的重要課題。

一、卡爾的「解放性的教育價值觀」

依照卡爾（Carr）的分析，後現代主義的焦點，就在反省那些未經批判即已深蟄於當代社會之意識形態，就在批判一些教育研究者在知識上的缺失與在意識形態上的自以為是。卡爾認為傳統的理性啟蒙概念源自於康德，他的知識論主要在替理性判斷的普遍性原則提供一種哲學基礎，康德認為這種普遍性原則獨立於特定歷史與文化脈絡之外，具有著人類理性尋求客觀性與普遍性真理的能力，當理性取代了權威，一個公義的社會就會實現，個人也將成為自我理解的自主性主體，人類理性亦將成為一股進步的歷史力量（Carr，1995）。卡爾因此提出一種「解放性的教育價值觀」，他認為獨立於歷史與傳統之外的普遍理性規準並不存在，解放價值觀是我們對自己與對特殊歷史情境的理解。

卡爾認為這種價值與理解並非訴諸知識論的基礎就可以驗證，他主張「人性」是一種透過先前存在與實際活動建構出來的社會產物，具備人性的客觀律則才有可能保證實踐的成功。卡爾認為我們要放棄非歷史性的抽象啟蒙理念的普遍性假設，要將「理念」與「價值」不斷的依照實踐的認知進行調整。卡爾認為教育探究並非教育目的普效性的具體實現，而是人類在某一歷史情境下的社會行動，所以，理性自律的個人必須在一個具有理性準則的社會中才能實現，因而主張解放教育觀的人，必須努力促進民主社會的發展，讓社會落實體現理性原則，讓人人都有能執行自己理性思考的自由。所以哈伯瑪斯即秉持啟蒙精神，企圖透過「理想的言說情境」的建構，來重建「理性不被扭曲的溝通行動」，以確保民主社會的生活，確保啟蒙以來的現代性解放教育思想（楊洲松，2000）。

所以，在後現代理念所論述的新文化情境下，教育行動需要開放的重新詮釋與修正。因此，做為一個強調「自我理解」的人，教育探究要獨立於虛幻知識之外，其判準係透過對解放性教育語言本身應採超越或隱藏之論辯所建構而成。因此，對於「啟蒙」，要使啟蒙的語言除了啟蒙以外，不再加諸我們任何的指引。後現代的教育探究，並非要放棄現代性的解放性價值，而是要拋棄啟蒙的任何先驗假設（溫明麗譯，1996）。

卡爾認為後現代與啟蒙理念的教育探究有不同的假設，後現代理念主張：沒有所謂獨立於歷史之外且價值中立的客觀知識，而且人類的主體是種開放的形式。所以，舊有的「確定性」概念都要拋棄，而且要去探究一些新的問題。在教育方面，卡爾認為啟蒙的傳統是開放的、是尚未確定的，所以主體要重新詮釋與建構，要尋求多元與開放，要延伸解放性的教育實踐活動（Carr，1995）。所以後現代主義的教育探究要將重點放在調協「解放性的教育價值」與「普遍性的教育政策」在實踐過程的對立與衝突。

卡爾結論：「現代性」乃指教育探究論與解放教育之啟蒙觀，其啟蒙價值係建立於「哲學」的基礎上。「後現代」係指容許以實際從事教育活動者偶發之經驗知識來建立解放性觀點，而非必需遵循外在權威或客觀知識。後現代的教育研究可以是「反哲學性」或是「後哲學性」，其探究的價值則建立於「批判」的基礎上。因此，在後現代德社會中，後現代的主要教育策略，是要鼓勵教育理論家與教育研究者積極的建構其解放教育的價值與理念，而非只是消極的批判或解構傳統的啟蒙教育。所以，教育機制需要重建，且要採用更為開放的方式尋求多元的發展，並要落實到解放性的教育實踐中（溫明麗譯，1996）。準此，後現代主義應該是未來實現批判性教育探究不可或缺的動力與助力。

二、後現代主義是對主體、表象與理性之解明

依照沈清松的觀點，有關「現代性」的問題，主要包含了：以「人」為主體的「主體哲學」(philosophy of subjectivity)、以「表象」(representation)為表現的一種文化、「理性化」的社會化歷程，「後現代」則是作為對於現代性的批判、質疑與否定，並且進一步的釐清與解明的歷程。

(一)「後現代」對現代性「主體」的分析

近代哲學之父笛卡爾(Descartes)的「我思故我在」，宣告「人是認知的主体」。經驗主義大師洛克(Locke)、休謨(Hume)等人，也都肯定人是認知的主体。自然法學派亦主張人是「權利」的主体，近代藝術家與道德學家也強調人是「價值」的主体。可見，「人作為認知、權利和價值的主体」的基本假定，是整個近代文化的根本精神所在。康德(Kant)也以人的主体性做為先驗哲學的依據，他的三大批判分別闡述了「人作為認知、道德與品味」的先驗主体性（沈清松，2000）。

黑格爾更把這一主體性擴充成為「精神」，認為精神可以在時間中開展，甚至最後可以成為「絕對精神」。可見，近代哲學思潮可以說是主體哲學的延伸、反省、擴展和回流（沈清松，2000）。

阿色爾（Usher）分析，現代主義認為個人的主體性是自我知識的來源，「主體性」必須是能夠成為統一的、理性的、具有自主意識的個體，個體對世界的看法是透過自主的、理性的認知和理解而產生。後現代主義反對這種現代主義的主體觀，認為它是種現代性統一化的「感覺」，現代性教育的人本主義只是一種「理想」，能夠自我設計、自我誘導的確定性主體只是一種「假設」，它漠視了人性的複雜與差異（Usher，1994）。

就「主體」而言言，「後現代」所要批判的是由主體的膨脹所發展成的「權力膨脹」，甚或是「主體的幻滅」。現代性主體的覺醒，源自笛卡爾「我思故我在」到康德賦予主體「先驗基礎」，到黑格爾的「絕對之知」，主體既是無所不知、又是無所不在，主體形成一切的最後判準，終而造成權力的絕對化（沈清松，2000）。

詹明信認為後現代主義的意識形態評斷必然暗示著一種對我們自己和所討論事務的判斷，許多看似文化性的作為最後都被證明是政治道德化的象徵，我們無法藉著全體的道德判斷來理解整個歷史時代，未來的種子早就已經存在於現在之內（吳美真譯，1998）。

更嚴重的是「主體的解消」，甚或是「主體的幻滅」。西方的當代哲學出現了「人是主體」觀念的解構。結構主義認為主體是被結構所決定，因此宣稱「主體已經死亡」。至於閱讀的主體，也是受到整個文本及其社會產出的影響。阿杜塞(Althusser)認為所謂的主體其實只是眾多表象形成的擬像，我們自認為主體的意見，其實只是媒體塑造的結果，在當代思潮裡，人已解構自己的主體地位（沈清松，2000）。

(二)「後現代」對現代性「表象」之批判

主體的過度膨脹發展成權力的膨脹或主體的幻滅。在近代世界中，人以自己為「主體」，以自然世界為「客體」，而主體則是藉由各種「表象」的建構來表現自我、呈現知識和控制客觀世界，此種「表象」兼具「代表」和「表演」之意。在認知的過程中，人藉由印象、概念、理論等表象來認識世界，於是表象成為主、客體之間的重要中介。近代世界所追求的，不論科學、藝術、社會組織或政治，都是以「表象」為表現的一種「表象文化」，「表象」文化可以說是「現代性」的重要因素。

其實在現代主義裡早已出現對表象的質疑，像立體主義、未來主義等，在後期印象派的藝術創造，其所表現的內涵早已超越表象世界的框限，由現代性轉向後現代，表象文化更變本加厲轉成擬像(simulation)文化(沈清松，2000)。詹明信分析，因為歷史感的消失，「念舊」(nostalgia)成為後現代文化的現象，但是念舊找不到原有的對象，於是就以書籍、作品或事件等擬像去紀念與追憶，後現代的消費與藝術幾乎都是擬像文化的型態與方式(Jameson，1990)。

「擬像」(simulation)的概念是布希亞(Baudrillard)在他的《符號的政治經濟學批判》(For a critique of the political economy of the sign)的書中首先提出，其後再於《象徵的交換與死亡》(Symbolic exchange and death)出現，其中有著大幅意涵的轉變。書名的「死亡」不是意指身體的、生物的死亡，而是指所有價值與實在的消失。換言之，死亡就是與實在脫離關係，且所有價值不必再指向實在，它是價值與實在的終結。依包瑞亞的推論，如果所有的價值都不必訴諸實在，於是價值就僅是符號與符號之間的交換關係，而符號與符號之間的交換與替代是依照語碼的規則來進行，因此符號只在內部有其意義(沈清松，2000)。

隨後受到結構主義的影響，意義變成要由符號結構決定。換言之，符號的意義在語法結構裡可以等值替換，成為只是符號與符號的交換。就語言學而言，「表象」仍有「所指」，但是在後現代世界中，所指已然消失，根本沒有實在，沒有所指（沈清松，2000）。所以，布希亞宣稱：「後現代的一大特徵就是人們不再只是消費自身，而是消費符號」，符號已替代、超越了物的自身，而且帶來更多的價值（吳美真譯，1998）。

整個後現代的文化型態基本上是一種擬像文化，舉凡電視節目、消費品、廣告、藝術、文學等之行銷與展示，都只提供擬像與符號，真正的實在只是永不滿足的慾望。文學作品、藝術品與媒體都不斷重複一個故事，就是慾望的故事（沈清松，2000）。特別是現代社會知識與資訊的發展，導致了「人工世界」（artificial world）的問題，世界不再是一個「實際」的世界，而是一個「虛擬」的社會，真實的人性漸被剝奪而湮滅（Rust, 1991）。由「表象」變成「擬像」，由「實際」變成「虛擬」，甚或幻滅，這是後現代社會令人憂心的大事。

（三）「後現代」對現代性「理性」之詮釋

韋伯（Weber）和哈柏瑪斯（Habermas）認為現代性就是一種「理性化」的歷程。韋伯認為現代化最重要的表徵就是理性化，哈柏瑪斯認為「理性化的歷程」就是走向律則的控制，它源始於一種專業分殊的過程，也就是科學、藝術和規範三者的分立，因為對於文化傳統的專業處理突顯了文化各種面向的內在結構，於是出現了認知工具、道德實踐與美感表現的理性結構，每一個面向都在專業人員的控制下各自發展它們的自主性與規則（Habermas, 1983）。後現代主義就代表著對現代性理性化歷程的反省，它代表著一種新的自我理解（self-understanding）與一種主體性的否定，一種意欲超越現代及現代化的理論與文化的努力（Best & Kellner, 1991）。

就「理性」而言，「後現代」所要批判的理性就是「工具理性」，所謂工具理性就是只以行為可否有效達到目的為判斷來決定其是否理性。現代社會中價值理性愈來愈萎縮，工具理性卻愈來愈膨脹，使得人類的的生活缺乏多元的理想，尤其科學和技術更助長了這種風氣，這就是「理性化」嚴重的問題所在。尤有甚者，理性化更以「整體化」與「正當化」為作用，賦予大敘述（master narratives）無限擴大解釋的有效性宣稱，因此理性也提供了全體化的大敘述，做為其他理性活動的正當性依據與整體化統攝。所以，有關藝術是「為藝術而藝術」或是「為人民而藝術」，有關科學是為了精神的辯證、為了客觀知識或是為了主體意義的開展等分析，都被理性的整體化作用籠統的化約了（沈清松，2000）。

依泰勒(Taylor)分析，現代社會的最大癥結在於過度強調工具理性作為評判和規劃的基礎，對組織形式和社會生產起制約的作用。由於工具理性的主導作用，現代性無可避免的出現了許多問題：缺乏遠見、決策僵化、結構狹隘、規劃單一、對公眾需要缺乏反應、為社會需要而犧牲個人情感、人性的意義逐漸消失等現象。對於個人方面，現代性過度強調理性對人類行為的控制、致力提倡道德和法制的的作用，現代性的組織壓制了個人的需求和慾望，壓抑了人性中的非理性因素，導致個人心理失衡、缺乏自我實現動能，導致集體認同的疏離與倫理社會的解構（張文軍，1998）。

所以，後現代主義採取反認識論、反本體論、反工具理性的立場，其思考的取向是反二元論、反體系性論的，它強調人的主體性，認為意義是存在個人理解的情境中，要由人自己去建構，因而人是意義的創造者，而非被動的接受者（楊思偉，1996）。因此，行為的有效性、價值的普遍性、知識的絕對性，絕非工具理性可以唯一判斷或同一決定的。現代主義強調理性的、客觀的、正確的唯一方法並不存在，價值、判斷、意見、解釋、情緒等主觀的性質，並非全然絕對的非理性，其意義不可被忽略。

因為啟蒙理性的不斷高漲，已經扭曲了人類本性，並將「生活世界」(life-world)統合為一個單向系統，看似人類更自由了，其實反過來是被制約了。因此，在唯理性主義的主導下，理性已被窄化為「工具理性」，人類心靈的自由解放也反過來被科技文明所宰制，因而產生「異化」與「物化」現象（楊洲松，2000）。

所以，後現代主義反對各種後設的大敘事，不談精神的辯證、主體的意義、客觀的知識等後設論述，也不接受任何統合的言說。這種「否定」包含著對「工具理性」的否定，也就是反對用是否達至目的之有效性來界定理性的判準。後現代主義對現代理性的二元邏輯提出批判，質疑「非真即假，非假即真」、「非善即惡，非惡即善」、「非美即醜，非醜即美」等二元推論之正當性。在後現代主義中往往採擇「兩者兼顧」(both/and) 兼容並陳的思維，許多「既真且假」、「既美且醜」、「真空萬有」的論述皆要和平對等、共存共榮。然而，要從「either/or」走向「both/and」則須經過一段否定，也就是「既非…且非…」(neither/nor)的否定。例如，不是門的門、不是窗的窗，頗有否定表象、隨說隨掃之慨（沈清松，2000）。

總之，後現代性的主要精神就是對現代性的批判、質疑和否定。首先，所謂的「批判」，是針對現代性的「主體」意識過分強調所產生「權力的膨脹」，尤其是在主體過度膨脹乃至幻滅的時候，其中涉及權力與意識型態的當道言說，都要接受批判。但是主體並非只為「權力」而已，主體仍有「意義」的取向，主體追求有意義的生活，並在其中形塑自己。

其次，所謂的「質疑」，是針對現代性的「表象」，尤其因為現代性的媒體與資訊變本加厲的過度作用，表象將被擬像替代、實體將被虛擬轉化，究其作用只在追求永無止境慾望的滿足，但其後果嚴重，可能導致人性的物化與異化，這些都要受到深度的質疑。

最後，所謂的「否定」，是針對現代性的「理性」的統合作用、工具理性與二元邏輯的否定。要明察理性在社會化歷程之宰制作用，要排除真假對立的思考，要宏觀向面對差異、尊重多元、消解邊界的後現代思維。

三、後現代主義是由「主體」的宰制走向「他者」的關懷

美國的教育研究者季胡（Giroux）提出「後現代邊界教育學」（border pedagogy in the age of postmodernism）的理念，希望透過反主流文本和反主流記憶這兩個概念的提倡，使自己的理論成為關注「他者」（the other）和尊重「差異」（difference）的教育學。它研究的重點是如何把差異定位，讓那些邊緣化的他者能夠積極地學習、進步的內化與面對挑戰。它亦關注如何將這些對差異的理解應用到現有權力結構的改造。它更關心如何將日常生活層面的邊緣性體驗內化成自我覺察的意識等問題。透過這些研究，邊界教育學試圖對統治敘事和霸權話語組成的主流課程提出質疑，期望能讓那些受到壓迫宰制的團體，能夠對等的表達它們的歷史、文本、記憶、經驗、和共同敘事，並能得到公平正義的重視（Giroux，1991）。

後現代主義最主要的貢獻是「他者」（the other）的提倡與發展，「他者」取代了現代性「主體」的概念，鼓勵人類應向他者開放並且關懷他者。近代性的「主體」概念源自於笛卡爾，而後現代主義論及的「他者」則是由雷味納斯（Levinas）、德勒茲（Deleuze）與德希達（Derrida）等人所提出。雷味納斯認為：倫理學是第一哲學，唯有承認他者，才有倫理可言，也唯有訴諸絕對的他者，倫理才有堅實的基礎。德勒茲指出：「他者」包含了所有其他的可能世界，包含他人的面容與言語。德希達也認為倫理的本質，在於對他者的慷慨與不求回報的「贈與」。呂格爾（Ricoeur）經由反省與分析、自性與認同、自性與他性的辯證，解析「確定自我」與「解構自我」的兩大傳統，重建了「自我詮釋學」，其要旨：「他性並非自外強加予自性，而是隸屬於自性的意義和存有學構成。」（沈清松，2000）。

哈伯瑪斯提倡藉由「相互主體性」(intersubjectivity)的「理解」(understanding),經由「共識」(consensus)的建立來達到「普遍理性」(universal reason)的要求。李歐塔強調「差異性」(differentiation)的尊重,提倡「論述」(discourse)的多元創發與對話,主張多元歧異的「悖理邏輯」(paralogy)的合法性。這些觀念都有尊重他者的深層意涵(楊洲松,2000)。

沈清松認為「他者」包含於「他人」、「自然」與「超越界」。就「他人」的層面而言,「他者」包含了他人的面容與人格,每一個人我們都應該倫理地對待與尊重;「他者」包含了他人的言語,我們都應該給予專注的傾聽。「他者」也包含了其他的可能世界,因為他者的面容和言語都向我們揭露了不同的可能世界。「他者」包含了他人的不可化約性、不可替代性,甚至存在著奧秘性、差異性、獨特性與多元性。他者獨一無二的特性,是社群倫理關係的基礎。為此可能必須打破一般的規範,突破固有的傳統,以獨一無二的方式相待,以無私的付出、不求回報的慷慨相待,這點與「互為主體」的尊重與交換有著更深層的意涵(沈清松,2000)。

「他者」包含著「自然」。自然是人的原初他者,現代性以人為主體,以為人定勝天,不懂尊重與關懷自然,並用科學與技術去控制自然、開發自然,造成環境的污染、自然生態的破壞。本世紀下半葉,環保運動興起,其宣示的不只是人類生存空間的保護,更重要的是人與自然倫理關係的重建。尤其「天人合一」、「敬天知命」等概念更引導人類嚴肅思考人在宇宙中的重新定位,強調要以自然為「他者」,不可將自然化約為人的「客體」,而且要以倫理的態度對待自然,要對自然負起責任(沈清松,2000)。

「他者」更包含著「超越界」。超越界意指理想和神明。所謂「理想」,是指生命意義的指向與價值,像真、善、美、和諧、正義等,其所以是超越的,乃因它們在世間總是只有局部的體現,始終沒有完全的實現。所謂「神明」,就是「絕對的他者」,像上帝、佛、阿拉等等(沈清松,2000)。

「意識型態」、「自我」與「主體」是近代哲學的重要論述，泰勒(Taylor)在《自我的泉源》(Sources of the Self)與《本真的倫理》(The Ethics of Authenticity)中指出，自我的探索就是追求自我的真實，它是對自我的一種重視，而其只有自我才能予以「明說」和「發現」。泰勒認為在明說的同時自我也在界定我自己，在體現自己的本真理想，這種「本真」的概念常被用以表達「自我完成」或「自我實現」的背景了解。不過，維護本真並不意味就必需脫離或反對他人，因此泰勒在《認知多元文化的策略》(The Politics of Recognition Multiculturalism)中指出「自我」是在「尊重差異」的基礎上，在與「他人」交談對話的過程中獲得實現 (Taylor, 1991)。

沈清松亦認為「主體」與「他者」互為因果，並有一種對比的張力，既有斷裂，又有連續，不可因此轉移而棄彼取此。唯有走向他者才能完成主體，也唯有主體成熟始會致力他者之善。兩者的對此張力是雙方趨向完成的基本動力。沒有朝向他者的開放與來自他者的慷慨，就沒有主體可言，人的「自我」或「主體」是種發展形成歷程，而人向「他者」無私的開放是此一形成過程中最重要的動力和要素 (沈清松, 2000)。

詹明信認為，意識型態有助於權力的形成與維繫，事實上文學作品與藝術也都有著意識型態。而意識型態之所以能夠凝聚人心，形成統治的力量，是因為它含有某些烏托邦的成份，因而形成某種「政治的潛意識」(political unconscious)，藉此維繫權力的繼續運作 (吳美真譯, 1998)。但是，意識型態在自我詮釋與自我實現的過程常會產生自我矇蔽的阻礙。

綜而言之，今天哲學的重點在於發展個體與社群、自主與分享、自覺與開放之間的對比張力，綜攝現代性的意識形態、自覺自主的「主體」與後現代性開放多元、慷慨無私、尊重分享的「他者」間的對比張力。個人應該不斷透過自覺與自省，創造自我與他者的動態和諧關係，要積極的由「主體」的宰制，走向「他者」的關懷。

四、後現代主義有一種「崇高之感」的興起

最早使用「崇高」語彙的是哲學家康德(Kant)，後來李歐塔(Lyotard)將其用在後現代繪畫的論述中。其意涵為「呈現無法顯示的東西」。李歐塔認為社會文化與時代精神的首要任務，就是「內在崇高」的提倡，文化的任務要能彰顯或暗喻內在精神無法具象顯呈的東西(詹棟樑，2002)。

後現代由表象轉成擬象，完全失去與實在之間的關係。即使「符號」也是隱喻的。價值法則不再是指涉性的，而是結構性的，它的形式已經不再是符號的形式而是語碼，符號的互換都是根據符碼規則，在結構裡相互交換，由於失去了與實在的聯繫，新的審美觀點於焉興起，強調崇高(sublime)之感，此為後現代的積極表徵。整個後現代的文學與藝術在崇高的美學中找到動力，前衛藝術也在其中找到基本論題(沈清松，2000)。

李歐塔說：「崇高的感受，同時也就是對於崇高之物的感受，是一種強烈而歧異的情感，它同時包含了快感和痛苦，在那裡，快感是從痛苦而來。在那裡，有些理念，沒有任何可能的表象可以呈現，其中理念的理解與表象的呈現，這兩種能力之間存有著衝突。我們可以把這些理念稱之為不可表象者。所謂的現代藝術是指那些致力於創新的技術，用以提呈那些不可表象之物，讓人們看見有某物是我們可理解但不能具像顯見，也不能外顯使人看見，這就是現代繪畫的要旨與創造」(Lyotard，1988)。

但是詹明信卻認為，後現代主義是一種新的無深度文化，是高尚文化與通俗文化、商業文化的雜匯，高尚與低俗的藝術疆界不復存在。他看待後現代的文化革新是新舊交錯的演化，進步與毀滅同時兼備，正面與反面同時兼顧的錯綜與弔詭(吳美真譯，1998)。這種崇高之感或是無深度文化的模糊，正是後現代社會中多元立論的對比與民主對話的特徵。

依照李歐塔的研究，後現代美學生生的「崇高之感」具有四項重要的特徵(沈清松，2000)：

(一) 抵抗性(resistence)

他認為「美感」沒有任何感性志趣，純屬超然，而「崇高」則是在抵抗感性志趣時興起的感受。李歐塔指出美讓我們無志趣地喜歡某物，喜愛自然本身，然而，崇高則讓我們有更高評價，籍以反省我們的志趣。在此，「抵抗性」與「差異性」有關，崇高標示出不同思想能力的異準性，因此，所謂絕對或無限並未在某一呈現中被給予，然卻一直在召喚人們去超越某一定在的思考方式。

(二) 否定的呈現 (presentation negative)

崇高既不是無所呈現，也不是呈現無。對於感性而言，雖是否定的，但仍是一種呈現。李歐塔說：「否定的呈現是呈現絕對的一種記號，且只在找不到呈現形式之時，才是記號或才顯示記號，絕對仍是不可呈現的，在其概念之下，沒有一項資料可以納入。然而，想像力仍可以指向其臨在。」

(三) 熱切之感(enthousiasme)

在面對崇高之物時將會產生熱切之感，人會釋放出一種能量，朝向無限，並持之不去、歷久不衰。它不同於「尊敬」的情感，因為「尊敬」是一種中性之情，它更不同於其他主觀之情緒，諸如：憤怒、悲戚、讚嘆、甚或無情，但這些情緒若獲得同樣指向無限的能量，亦可能出現崇高之感。

(四) 單純性(simplicity)

崇高是一種不經人工藝巧增飾的自然情感，單純而自然，它是一種最為單純的感受。無論是自然如海洋、星空或高山峻嶺，由於其單純、無限、浩瀚的偉大力量，使得人在臨在之時油然而生崇高之感，它是單純的、自發的興起，毫無其他情緒或動機之混淆。

五、後現代主義是由「對立」走向「對比」、「對等」與「對話」

西方近代的理性觀念，偏向二元對立的思維，例如主體與客體、心靈與物質、表象與實在、支持與反對、肯定與否定的二元對立，不一而足。在此二元的邏輯下，社會發展所強調的是現代與傳統的不連續性，把對傳統價值與行為模式的斷裂視為是步向現代的先決條件，傳統文化價值被視為是成長的阻礙，必須予以除去。這種以「傳統」與「現代」為二元對立的思維導致一種錯誤的假定，認為邁向現代只有一條道路，必須遵循同一種價值與同一種模式。二元邏輯導致採取宰制的策略：例如理論對於經驗的宰制、核心對邊陲的宰制、主流對非主流的宰制、自然科學對社會科學的宰制、先進國家對於落後國家的宰制等(沈清松，2000)。

後現代主義所反對的，是對現代主義試圖以主導地位自居的後設敘事及其自我標榜的絕對真理與霸權意識的典範型態，它並不認為後現代主義的出現必須以消滅現代主義為前提，以取代現代主義為目的，而是主張現代主義要以作為與其他各種話語平等對話的思想方式為修正，現代主義其思想中值得承繼的東西在後現代狀況中依然可以占有一席之地，供人們參考和批評(張文軍，1998)。

後現代主義對現代工具理性的質疑，主要是在二元對立思維模式的反動。但是，後現代主義擺脫了二元論，要如何避免陷入非理性主義或相對主義絕對化的困境？沈清松主張以「對比哲學」替代「二元對立」的思維，作為後現代的「講理」(reasonable)的依據。所謂的「對比」是指多元因素在差異與互補、連續與斷裂、採取距離與共同隸屬之間的互動關係與辯證前進。中國的太極就是對此典範的具體圖像。對比可概分「結構對比」與「動態對比」兩類(沈清松，2000)。

「結構對比」具有「共時性」，正如陰陽之關係，是由一些彼此差異且互補、對立且相關的多元因素之互動所構成，它們同時併現於我們知覺經驗之場，形成一個結構之整體，每一因素互有差異與對立，但亦互有相關而形成互補。「動態對比」具有「貫時性」，泛指在時間軸上具有歷史性的歷程，例如陰與陽在時間中的辨證演進，其前態和後態既連續又斷裂、既保有距離卻又共同隸屬。動態對比其前後時空皆在時間軸上相續無己，輪轉無窮，形成歷史的演續，其進程並非斷裂的發展，而是對比的相隨，有連續亦有斷裂的交錯演化。就其斷裂性而言，每一新的時空皆有其新穎性、原創性，並且不得化約為前態。就其連續性而言，每一新的時間環節仍保有前一環節的某些因素，作為經驗在時間中的沈澱。結構對比將互動中的諸因素整合於一個有機的整體，但唯有透過動態的對比，新興的可能性及其與過去的連續性才可能被適當地解明(沈清松，2000)。

對比哲學強調多元性、互補性與開放的整體性(open totality)，在學術研究與社會發展中，有見於整體，才能使個別理論成為可理解的經驗。但是整體既然是唯變所適、遷化不已，則不可能成為一封閉的整體，而應是一個開放的整體。這種結構對比與動態對比的詮釋，既可說明理論與經驗之互動，亦可說明傳統與現代、現代與後現代之間的關係(沈清松，2000)。

對立思維選擇宰制，對比哲學提倡協調。在科學層面，理論不是宰制經驗的概念架構，而是協調各種經驗差異的概念企劃。科學與技術不應是宰制自然和社會的工具，而是協調個人、社會與自然的知識和行為。在對比哲學中，二元思維雖有其局部的有效性，可做為一種概念的操作，但它不可衍申為對我們信念、知識的強制性(沈清松，2000)。所以，當笛卡兒(Descartes)選擇以「自我」為現代哲學的出發點，現代知識論就陷溺在主體與客體及心物二元論的糾葛，註定失敗與無解(梁永安譯，2000)。

後現代主義理論也強調「複雜性」，因此，後現代主義反對批判理論的「一致性」(Identity) 觀點，尤其是李歐塔反對哈伯瑪斯的「一致性」理論，反對批判理論對「整體性」(totality) 的追求，是把個別的事實都放置到一個整體性的體系中進行評斷與思考 (廖仁義譯，1986)。這種一致性與整體性的反對，解放了典範的宰制與規範的制約，有著複雜性的對比與差異性的對等之尊重，蘊含了多元與對話之可能。

奧國著名的知識論學家費若本 (Feyerabend) 就提出「理論多元化」(Theorienpluralismus) 的命題，它認為各種認識的本質與特徵，是因為認識的功能是在追求客觀性的知識，而且理論多元化可以防止認識的停滯與意識型態的盲點，加強經驗在認識過程中的批判功能。費若本的理論主張：人類發展的任何階段，知識的增長與科學的進步，在任何條件下，只有一個原理，那就是「怎樣都行」的「多元方法論」。他認為研究的理論和方法，在任何時期都是多元的，沒有一種方法可以解決所有的問題，任何一種方法都有它的功能、都是有用而且是對等的，因此怎樣都行，因此沒有所謂正確的方法論，沒有任何典範可言 (詹棟樑，2002)。

李歐塔在《後現代狀況》(The postmoderne condition) 中也認為研究方法和理論應該多元化，他認為後現代知識並非為管理者所服務的工具，它要能使各種的事物在人的知覺中產生更細微的感知，要使人能獲得更堅韌的承受力與更宏觀的覺察力，尤其要更能容忍異質與差異。後現代的知識法則不是專家權威式的「一致性」，而是「多元性」(Lyotard, 1992)。

後現代主義理論是「多元主義」的，它強調不僅要不斷的創新各種新的理論，而且要隨時反駁理論的絕對存在，尤其是科學知識的發展既不是新理論「包容」舊理論，也不是新理論「取代」舊理論，而是觀點的多元與對話 (詹棟樑，2002)。所以，對話的可能來自對等的前提，我們需要否定典範的強制性與唯一性，強調多元並且尊重差異。

六、後現代主義是一種「創造性」的「積極性否定」

依前文的分析，後現代主義除了對於現代性提出質疑、批判與否定之外，也提出了許多正向積極的否定觀點。其中，後現代主義否定自我主體的狹隘，否定工具理性對人性的物化，否定科技理性人定勝天的謬誤，強調積極的向他者開放、走向他者、尊重他者、對他者無私的關懷，這種創造性的積極性否定，將是今後倫理社會、環保生態、生命價值等領域的重要教育提倡(沈清松，2000)。

因為後現代由「表象文化」轉化成「擬像文化」，完全喪失與「實在」之關係，價值法則由「指涉性」轉化成「結構性」，人們消費的不再只是物自身，而是消費擬像或虛擬之符號。因為符號的隱喻性，因為符號與實在的割離，更因為擬像文化對表象的否定，後現代藝術中強調崇高之感的美學於焉興起，它將是現代美學的重要創造與轉化。其中崇高之感的抵抗性與拒斥性(resistence)，積極的否定了我們沒有任何感性志趣的美感，因為「差異」引起了相關的「抵抗」，因為對於感性志趣的抵抗因而創造了崇高之感(沈清松，2000)。所以，李歐塔認為否定的呈現亦是絕對的呈現的一種記號。它亦是一種創造性的積極性否定。

後現代主義為著走出二元對立的框限，為著避免掉入相對主義困境，它試圖運用對比哲學來進行對等的對話，作為解決相對主義，促進相互理解的作為。因為在對比的情境中，每一成員才能在自我認同中相互尊重，因為對等的對話，互為主體才有可能，才能達成自我創造，豐富自我。後現代主義不是只對現代理論的質疑與否定，它亦可被詮釋為對現代性理論與現代性文化的試圖超越，因此，後現代理論和實踐採取積極的反對現代性的介入。因為這種反對，許多後現代學者對於那些被視為壓迫性、宰制性的現代意識、現代風格與現代實踐進行公然的決裂(詹棟樑，2002)。

這種決裂可以看成是一種舊束縛的解放，可以看成是一種新事物的肯定與一種新思維的創造與轉化，亦可看成是一種新的對話、一種新的觀念及一種新的論述的啟發。作為一種反對基礎主義、絕對主義、本質主義的思潮，後現代主義不僅是後現代狀況的反映，更是人類對自己的發展歷程和生存狀態的深刻反省（詹棟樑，2002）。

這種後現代性的思維，有其積極性與創造性，而非只是一味質疑與批判，它在積極性的否定與建構性的解構過程中，創造了一個可以創新的境界，後現代不會是一片現代的荒原，而會是一個更充滿生機、更充滿意義的新時代。所以，後現代主義是一種創造性的積極性否定。這樣的現代性之於後現代，將是一種可以作為未來的過去。

七、後現代主義的文化觀是「文化相對主義」與「文化多元主義」

後現代主義的文化觀認為文化是變遷的，人是誕生活在現存的文化裡，而人的思想、感情與價值觀，都由它的生活文化所塑造。因此，文化的變遷關鍵影響著人的發展。後現代主義的文化觀主張「文化相對主義」（cultural relativism），所謂文化相對主義意指每一個社會文化，都有它自己的特色與價值，反對文化的概化或同一。文化相對主義強調沒有一種文化可以宣稱其優位性，沒有一種文化可以最為絕對性的判準，所以，要去發現人類社會生活方式的差異，並尊重其差異。它認為在文化上沒有優劣的問題，只有多元文化的交流、對話與互補（詹棟樑，2002）。

後現代主義批判「知覺主義」（perceptivist）主張人可以認知客觀實在的觀點，改以「建構主義」（constructivism）的分析，認為人類生活的「實在」是由「心靈」所建構的，而心靈所能構作的實在，絕對不只一個，所以，後現代主義支持文化多元主義的觀點，鼓勵多元文化的尊重與對話，重視個別文化的特性和其不同的表現（梁永安譯，2000）。