

後現代思潮衝擊下的教育研究

周 琮 儀

摘 要

本研究旨在研究後現代思潮對教育研究的影響，內容分為三部分：

首先，敘述以理性為核心的現代性和現代化的發展過程，分析其在當前的時代所遭遇的困境以及後現代思潮興起的背景，繼而闡述現代與後現代之間的延續與斷裂。

其次，簡介五位重要的後現代思想的代表人物：Lyotard、Derrida、Rorty、Baudrillard、Foucault等人的思想，從中尋繹後現代思潮的特色。

第三、從形上學、認識論和方法論三個層面探討後現代思潮對教育研究的影響。

最後結論指出：後現代對教育研究的影響可說是破多於立，而後現代理論的希望，在於和當代各種理論與思潮，產生更深更頻仍的交流與對話，這也是教育研究者在運用後現代理論時必須注意的事項。

關鍵字： 1.現代性與現代化；
2.後現代理論；
3.教育研究。



前 言

以理性所構築出來的現代社會，正面臨一個空前的挑戰。Bell 宣告「後工業社會的來臨」，Baudrillard 建構「擬像」的後現代社會，Derrida 使現代論述的文本不斷解構和分延，Lyotard 發表質疑後設敘事的「後現代境況」。對於後現代的談論已經充斥著整個八十年代的西方文化與思想界。在我國雖然後現代的境況已然浮現在社會、政治、經濟、文化等層面，但是在思想界所著重的仍然是如何朝向現代化邁進，在教育的領域更是如此，很少關注和研究後現代的問題，這將會導致教育和社會變遷與文化發展的脫節。因此，本文以後現代為焦點，探討現代性遭遇到何種危機？它是否即將終結？後現代的思想家的論點為何？並探討教育研究在後現代的衝擊下將造成何種影響。

一、理性之夢：現代性與現代化的發展與困境

「後現代」必須與兩個相關詞彙一起理解：「現代性」與「現代化」。現代性指的是自啟蒙時代以來，以理性為本的世界觀；現代化則指歐美十九世紀以來，以啟蒙精神為基礎所發展出來的整套文明。因此，必須先瞭解現代性與現代化的發展與限制，才能瞭解於後現代思潮興起的原因。此外，在此也將探討現代與後現代的關係，分析二者之間究竟是綿延還是斷裂？是在時間流變中重寫？還是空間上進入一個截然不同的社會？

(一) 現代性

韋伯將理性主義視為現代世界的特色，它使人類由巫術、奇魅、或傳統的束縛中覺醒出來，解除了世界的魔咒（the disenchantment of the world）。然而，「理性」本身並非一個恆定的概念，它不斷地在歷史嬗遞中發展和改變。

早期形上學思想認為：世界是一種理性結構，而人具有認知這種結構的理性，因此，世界本質的理性和人的認知理性是合而為一的，Heracleitus 即以 logos 作為貫串宇宙、人類內在秩序以及外在世界的秩序，萬事萬物之進入存有均依同一個 logos，理性、語言、法律、宇宙均是同一 logos 之不同表現。然而，一般人常依本身的需要對 logos 有獨特的見解，當波西戰爭之後，

政治經濟發生空前巨變，價值觀念也呈現多元化的發展，任何政治決定因而難以兼顧所有人的公共利益，人類內在的理性秩序似乎和外在的實體界難以契合。因此，乃有辯士學派（sophists）的興起，反映出當時這種理性個別化的要求。辯士以感覺經驗為真理標準，以利害磋商和習俗規約來建立規範，使理性淪為「算計」的工具。面對此種理性危機，Socrates 起而批判辯士的感覺主義、相對主義，提出「知汝自己」來重建人類的理性秩序，Plato 更把這種理性秩序推極到超越的理念界。然而，這種意識哲學表面上似乎合乎理性秩序，事實上，個體的自我決定卻銷融在集體的宰制意識中。

啟蒙時期是近代理性發展上的重要時期，自啟蒙以來，十七世紀自然科學經驗方法的運用，以及十八世紀法律及道德理論以及憲法國家制度的形式主義所開展出來的新形式程序理性，已經開始質疑導向同一與整體的集體化思想。十九世紀歷史——詮釋科學的興起，開展了一種歷史意識，有限性的理性取代觀念論之高高在上、不涉情境意識的理性。十九世紀以來對溝通和生活形式的批判、對科學和客觀主義的反省，也促使哲學由意識哲學走向語言哲學的典範轉移，將理論與實踐的關係置諸生活世界的溝通與互動（楊深坑，民84）。

Weber處身於十九世紀末期至二十世紀初期，正是一個新舊交替、價值混亂的時代，他對近代西方歷史發展的具體研究，和對於古今不同社會與文化系統的比較詮釋，從而指出「合理性」（rationality）是西方文化的最大特徵。他將合理的行動區分為「工具合理性」和「價值合理性」，前者的合理性是根據手段能有效達成目的來衡量，後者的合理性是根據行動者的終極信仰和價值取向來衡量。

在「合理化」過程中，常常顯現出不同取向的價值理性的衝突，而且這種衝突往往已經不限於個人所懷持的價值信念之間，而擴及到全體所遵循的價值圈層（value-sphere）。此外，工具合理性和價值合理性常常處於衝突狀態中，近代西方的人文及社會發展，本質上是一個從「價值理性」轉變到「目的理性」，再由「目的理性」過渡為「工具理性」的辯證式演進過程。在這個過程中價值理性的失落，導致了「意義喪失」（loss of meaning）與「自由喪失」（loss of freedom），如果近代理性主義的興起，以及「目的理性」行為的導向，是為了增進人的幸福；如果人的幸福，寓於他本身所持的終極價值的完成，那麼在現代社會中，「合理化」、「官僚化」過程的自我擴張，卻傷害了這種幸福和價值達成的可能性（陳曉林，民 76，pp.25，pp.101-102）。

面對Weber所提出來的理性困境，Habermas認為傳統意義上的理性已顯出諸多弊病而遭毀棄，但徹底否定理性又是不可能。他從批判哲學的角度出發，瞭解現代性為何成為問題並遭遇危機？現代性是否已經終結？他認為現代化或Weber所說的「合理化」是一個世界歷史過程，一項未完成的工程，從啟蒙時代開始設計定向，但卻在具體實踐中一再出現偏差而走入歧途。問題的實質在於，未能按照科學、道德、藝術各自不同的典範去發展合理化的制度。Habermas的選擇是：不放棄啟蒙理想，而是反過來糾正原設計的錯誤和實踐的偏差，重新調整和完成理性的重建和修建，建立新理性圖式——溝通理性（王岳川，民82，p.161）。溝通理性係通過語言中介，為互動網路及生活形式的結構化提出可能性或限制的條件，基本上是一種程序理性，顯現在有責任的互動參與者相互主觀認定的有效性宣稱（楊深坑，民84）。然而，理想的溝通情境是否會變成無法實現的烏托邦？共識的達成是否就可以免除權力宰制，而不會壓迫他者(others)、少數(minority)、異質性和多元性？此外，在推翻了任何聲稱理性有其本身絕對依據、或絕對判準的「基礎論」主張(foundationalism)之後，理性的出發點，仍然是「非理性的選擇」。

綜上所述可知：理性的觀念，由「第一原理」、「終極原因」，遞演到啟蒙時代「真實清晰的超驗原理」，轉變到以概念和推理來認知事物、對目的和手段之間的關係做合理的權衡，乃至在日常生活世界中的溝通。然而，這一日漸寬鬆的「合理性」觀念，仍面臨了根源性的質疑與反詰。

正如Horkheimer所言：「這個世界所產生的哲學，本質上是理性主義的。但一次又一次，理性主義的哲學，循著它自己的原則，反對了自己，並且採取了懷疑主義的形式。……理性主義本身曾建立了清晰與明瞭的規準，而懷疑論與經驗論即以這些規準來反對理性主義。……懷疑論清除了大多數理性主義的內容，以至於今日理性觀念幾乎已一無所有。」理性在摧毀概念上的偶像過程中，最終，也摧毀了自己。（陳曉林，民76，pp.257-258）如今面對理性本身所暴露的內在曖昧與外在流弊，面對當代西方學界對「理性」的批判與質疑，我們是否已到了另一關鍵時刻，是否必須考慮「解除理性的魔咒」，不再固執於理性可以解決世界的一切問題？

（二）現代化

現代化是以啟蒙理性為核心的現代性的開展，Habermas就認為：現代化即合理性的開展。「現代化」一詞的概念，涉及一連串不斷累積與相互增強的過程：如，資本的形成、資源的流通與運用、生產力的發展、勞動生產力

的增加、中央集權式政治權力的建立、國家認同的形成、政治參與權、都市生活形式、學校教育的增殖與分化、價值與社會規範的受挑戰（Habermas, 1987）。

進一步分析現代化的意義，就狹義而言，現代化是指在西方啟蒙以來現代科技與工業主義衝擊下，傳統社會在邁向現代社會的轉化過程。在一九五〇年代，現代化即被視為科技的代名詞（Habermas, 1987）。

就廣義而言，現代化是一種巨型的社會變遷；任何一個社會，只要在整體性的社會結構面、科技知識面和人際互動與個人態度面，經由轉化過程而邁向另一個新紀元時，均可稱為現代化（蔡文輝，民81；陳秉璋 & 陳信木，民82）。一九六〇年代之後，對現代化的研究就涉及人與客體環境、人與社會結構變遷之關係。此類研究大都著重於國家現代化層次的探討，尤其針對科學啟蒙後，隨著工具之發明與利用，所帶動的生產增加、經濟成長與社會結構改變等論題（溫明麗，民83）。

就社會結構的層面而言，Levy 的研究發現現代社會具有下列特質：（蔡文輝，民 81） 1. 社會單位的特殊化；2. 社會單位的互賴性；3. 一種普遍的倫理觀念；4. 集權化與民主化之綜合。

就個人意識的層面而言，Inkeles 和 Smith 由心理學的觀點探討現代化社會結構中，傳統價值內化於個體之後所形成的特徵 1.願意接受新經驗；2.隨時接受社會變遷；3.意見的增長；4.資訊的蒐集；5.目前和未來導向；6.有效率的；7.可靠的；8.有計畫的；9.注重工藝技能的價值，願意以才能為分配酬償的準則；10.注重教育和職業；11.認清和尊重他人的尊嚴；12.瞭解生產過程。

金耀基認為現代化包括結構與意識的層面：1. 工業化；2. 都市化；3. 普遍參與；4. 世俗化；5. 高度的結構分殊性；6. 高度的「普遍成就取向」（金耀基，民 81）。

在上述的巨大社會變遷中，理性是推動現代化的核心信念。理性使我們選擇具有較高效率的手段或工具，以更快更容易地達到某些特定的目的。理性體現在經濟層面，是工業革命的產生和資本主義的興起；體現在國家和社會組織層面則是官僚體制的產生；體現於價值方面則是功績導向的形成。

然而，時至今日，現代化發展到高峰卻出現了許多危機，例如：對於理性根源的懷疑、意義和價值的失落、權力和宰制的橫行、生態環境的破壞、資本的壟斷與集中、科層體制的僵化、文化斷層的形成、犯罪率的升高……。這些危機暴露出，依啟蒙理性設計定向的現代社會工程已經無法滿足新的社

會需求，一個新的時代已然浮現——後現代。

現代的煙囪工業照顧的是大眾社會，後現代照顧的卻是多樣化分眾社會，從生活型態和產品，到科技和傳播媒體，都越來越多樣性。多樣性帶來更複雜的狀況，使得組織需要更大量、快速、新穎的資料，也更容易產生前所未有的偶發事件和危機，這都不是將任務平行分解再垂直聚合的僵化的科層體制所能解決的。因為科層體制面對新問題的因應策略是增設機關部門，而過度分工衍生出過多的疊床架屋的機關部門，組織因過度龐大而崩潰。因此，不從傳統中央集權的科層體制解脫出來，絕對無法應付眼前的競爭。而資本主義大量規則化生產的原則也必須改變，最重要的資本不再是土地、原料和人工，而是知識和創意。

知識本質和傳播方式也都面臨重大改變。新的社會型態突顯出知識與傳播工具背後均具有權力運作，不是價值中立的。媒體報導的所有「事實」，都是經過擁有權力的人提供被他們價值觀消化過的「事實」及假設（不管是故意或無意）。於是每件我們眼前的「事實」，都有它的權力背景，也當然會產生未來對權力重分配的影響。無論是捏造的謊言，真正的「事實」，科學定律，甚至宗教「真理」，都是當今權力遊戲的彈藥，也即是我們所謂的「知識」。

在知識的傳播方面，知識自由流通，多媒體資料庫的誕生產生了網狀的溝通管道，取代了傳統資料庫的樹狀管道，使用者即使在不確定的狀況下也能一路探詢下去。不但大幅增加知識的量，也增加知識的層次和用途（Toffler, 1991）。

知識控制了資金與武力，成為最高品質的權力。以電子、電腦、資訊、生化等為基礎，成為改變人類文明的「第三波」。超象徵型的經濟正在搖撼著資本主義，彈性的、網狀的組織衝擊中央集權的官僚體制。這種巨大的社會變遷，使得原本滿懷樂觀和進步思想的現代化支持者感到迷惘和困惑，而卻是後現代主義的溫床，一種新的思潮即將在新的時代嶄露頭角！

(二) 由現代到後現代：延續或斷裂

要解決當代現代性和現代化的困境，不是批判與修正理性的內涵，就是建構出一套擺脫現代理性的理論。批判理論採取了前者的做法，而後現代則採取後者的作法。由現代到後現代的轉折中，最令人困惑的是：二者之間究竟是延續的，或是斷裂的？

無疑的，標榜斷裂是後現代的一個特色。正因為斷裂的緣故，才可能產

生對立爭執的情形。然而，由於對立的形成不在於相互的矛盾，反而是因為彼此無關的緣故，於是，對這場爭論的解決，也不可能也什麼先驗綜合之道可尋（蔡錚雲，民84）。然而，斷裂不見得是激進的、絕對的。

Foucault認為：從一個歷史時期轉換到另一個歷史時期之間具有不連續性，「事物的認知、描述、表達、記述、分類、理解都會和以往的方式不同」。然而，並沒有一種從空無中湧出來、否定一切的那麼基進的斷裂。唯有在既存的運作規則之上，斷裂才有可能。因此，斷裂並不是絕對的變遷，而是「知識脈絡的重新區劃」、其成分的重新配置，雖然產生了論述型構的新規則、重新界定了知識與真理的界域和性質，然而與先前的知識脈絡也還有重要的連續性（朱元鴻，民83）。

Norris（1995）則以時間的向度消解現代後現代之間的對立，他認為在廿世紀的後半期裡，論述一直被一種「後來意識」所滲透瀰漫。後起的理論思想或文化現象，如「後」結構主義和「後」現代主義等，不再自立名目，反以「後來」的名義，附加／補足於已有的名目之「前」。後結構主義的出現，已經重寫了結構主義；正如後現代主義的出現，已經重寫了現代主義一樣。再沒有「本來的」結構主義或現代主義，只有後結構之後的結構主義，後現代主義之後的現代主義。

沈清松（民84）認為後現代對現代，在斷裂中有連續，在連續中有斷裂。由於後現代對現代性有所批判、質疑甚至否定，自有其斷裂之處；但由於其乃衝著現代之所以為現代的現代性來說，即便是在批判和否定之中，也總有某種連續性。甚至可以說，後現代是在現代性加深，甚至產生難以承受的弊病之後引起的否定運動。

連續預示了對話溝通的可能，而斷裂則是一種新理論形成的基礎。或許我們不必採取一個強烈的 either/or 的立場，就後現代的實際境況而言，不如說是藕斷絲連吧！

二、邏各斯中心的崩解：後現代的語言遊戲

社會變遷和學術思想理路的反省，使得植基於理性的現代性理論和現代化社會面臨極大的挑戰，貫串宇宙、人類內在秩序以及外在世界的秩序的 logos 分崩離析，一些新興的思想家紛紛從不同的角度構築新的人文社會景觀：Lyotard 提出後現代的知識境況，Derrida 的解構閱讀以遊戲消解了邏各斯中心主義，Rorty 倡導打破鏡式本質的後哲學文化，Baudrillard 建構虛擬的後

媒體社會，Foucault 以考古學和系譜學來研究論述、權力、知識和身體。上述景觀不再具有普遍的、客觀的、恆定的、一統的後設敘事，因此要瞭解他們的觀點，就必須進入他們的語言遊戲中。

(→) Lyotard：後現代知識境況

Lyotard 的「後現代境況」（1984）所研究的是在最高度發展社會的知識境況，以開放變動的語言遊戲原則去看待後現代文化。

1.電腦社會中的知識

Lyotard 的研究假設是：當社會進入後工業時期，文化進入後現代主義，知識的地位就產生了改變。

Lyotard 認為所謂的「科學知識」是一種論述（discourse）。現代最先進的科技都和語言有關，例如：語音學、語言學、傳播學、控制論、電腦語言、訊息傳播、數據儲存流通、電傳學、終端機等，科技的進步改變了傳統知識的本質和功能，影響了知識的研究和傳遞。

知識的本質隨著情境而改變，只有將其轉換成大量訊息，它才能適合新管道，變成可操作，不能如此轉變的知識將會被淘汰。研究結果必須轉成電腦語言，所以知識的生產者和使用者必須擁有將他們發明或學習的事物轉換成電腦語言的工具。

隨著電腦霸權而來的是某種嶄新的邏輯，某些決定陳述是否為知識性陳述的規範。對於知識者而言，知識徹底外在化（exteriorization）。以前獲得知識和心靈訓練、個人訓練之間具有不可分離的關係，現在這種原則已經過時了！知識的供應者和使用者之於知識的關係，已經被商品生產者和消費者之於商品的關係所取代，知識為販賣而生產，為穩定新知識產品的價格而消耗，其共同的目標是交換（exchange）。總之，知識失去了傳統價值，不再是自身內在的目的，純粹為知識而知識的觀點受到了質疑（p.4）。

在後現代社會中，知識以資訊商品的形式，成為不可代替的生產力，變成全球權力競爭的籌碼。將來國家之間將為資訊的控制權而戰，就如同過去為爭奪領土、原料和廉價勞力的控制權而戰。知識商品化使國家不再佔有生產和分配知識的特權，只有豐富而易於解碼（decode）的訊息流通不息，社會才能存在與進步。「透明易傳」（communcational "transparency"）的意識型態和知識商品化並行，在這個階段中國家變成了知識不透明和嘈雜的因素，經濟和國家權力的關係之間出現了新危機。經濟力量以跨國企業的名義和新型的資金流通，使投資決定超越國家控制，隨著電腦科技的發展，對國家穩

定性的危害日趨嚴重。因此，新的有關知識合法性的問題不斷產生：「誰有權瞭解？」、「誰有權接近資料、控制資料和傳播管道？」。誰能掌握這種新知識，誰就能掌握權力。

2.科學知識的合法化危機與語言遊戲

自從十九世紀以來，文化狀態已經改變了科學、文學和藝術的遊戲規則（*games rules*），Lyotard 將這些改變置於敘事危機的脈絡來探討。他認為所謂的「現代」指的是訴諸某些「巨型敘事」（*grand narrative*）（例如：精神辯證法、意義詮釋學、理性或主體的解放，創造財富等）的「後設論述」（*metadiscourse*），而使自身合法化的科學。例如：一句含有真理價值的陳述，必須要通過共識規則才可以被接受。然而，這種觀點以後設敘事將知識合法化，卻不會考慮到後設敘事本身是否也必須被合法化？

因此，Lyotard 將後現代定義為針對後設敘事的懷疑態度，這種懷疑是一種科學進步的結果。後設敘事合法性的荒廢反應了過去依附其上的形上學和普遍組織的危機，使得敘事的功能失去了原動力，崇高的英雄、災難、冒險和目標，都散入了敘事語言元素的迷霧中。每團迷霧都有其特殊種類的原子價，但不必將其連結而建立穩定的語言，因為這些所建立的特質之間不必然為可共量的（*commensurable*），不必以相同的標準來衡量。

然而，目前決策者所根據的卻是元素「可共量」和整體決定論的邏輯，以輸入／輸出模式來管制這些社會性的迷霧，以權力的增長來安置我們的生活，在社會正義和科學真理的名義之下，權力的合法化是根據系統實作的最大化——效率。將這種規準運用到語言遊戲中，必然導致某些恐懼——不是被操作（可共量），就是消失！

因此，Lyotard 預言未來的社會將會脫離牛頓式人類學的領域（例如：目前的結構主義或系統理論），進入語言元素的語用學，有多種不同的語言遊戲——異質的組成元素、碎片的綴補，形成了一種局部決定論。

3.科學知識和敘事知識的語用學分析

Lyotard 從語用學方面分析敘事和論述與社會文化型態的重要方法論原則。在任何談話中總存在三個要素，即講述者（*sender*）、聆聽者（*addressee*）、指涉物（*referent*），三者形成一種特定的話語模式（*modes of discourse*）。在每種不同性質的論述中，都可以用說明其特質和用法的遊戲規則去設定，但是，這些遊戲規則只是遊戲者之間的契約式產物，不能提供自身的合法性。規則是遊戲得以應用的關鍵，任何變化都將改變遊戲的本質；每種論述的發言都如同遊戲具有競爭的意味，具有不斷推陳出新的特徵。

當代知識的危機，正在於知識狀態改變了「遊戲規則」，使得三個論述模式的要素之間的契約破裂，造成講述者的絕對權威，導致論述本質的改變，以及科學知識和敘事知識同源並列的衝突。以科學的尺度去衡量敘事論述，多半淪為預言傳說。但科學並不只是提出一系列有用的公式去探求真理，還必須在其遊戲中使其所運用的規則合法化，這種合法化的論述（discourse），稱為哲學。亦即，輕蔑哲學的科學知識卻必須反過來以哲學將自身合法化。

科學知識並不代表知識的整體，它必須與敘事知識同時並存。敘事論述的功能是在所論及的文化裡，去確定大家應該談什麼和做什麼。這些敘事論述之所以是合法的，是因為只要在講述者、聆聽者和指涉物之間佔據敘事者的位置便能自獲權威。敘事知識的用法沒有固定的模式，而只能通過語言遊戲來設定各種論述的合法性地位。

科學知識存在於一種指示性陳述的語言遊戲中，並以能否重複驗證為尺度，去檢驗對象，做出真理性的陳述，使大家產生共識。科學敘事僅在專業階層的範疇中談論彼此的論述，而不形成社會制約；研究遊戲的能力只與講述者有關，聆聽者不必然成為「某種知識」認為他應該成為的那種人。科學敘事要提出新說，必須提出證據以推翻舊說，因此，它不斷否定過去，企圖以自己的標準統一所有的論述。

敘事知識將科學看做其家族中的一個變種，對其侵吞和否定採取寬容退讓的態度。而科學卻步步進逼，認為敘事知識永遠無法用證據來證明自身的合法性。然而，當科學否定敘事知識之後，因為其單一的論述僅涉及真實，所以無法完成文化意識的替代，也不具人文科學的價值關懷和社會功能。在損毀敘事知識的科學根基時，科學將自身置於一個共時性的平面上，導致包括自身在內的普遍知識的「非合法化狀態」。

4.解合法化與悖論的合法化

當傳統的合法化因時過境遷而失效，只有通過「解合法化」，走向後現代的論述遊戲的合法化。換言之，那種以單一的標準去裁定所有差異進而統一所有話語的後設敘事已被瓦解，「自由解放」和「追求真理」的兩大「合法性神話」，或兩套「巨型敘事」已消逝。操作性的規準是科技的，無關於真理及正義的判斷。如此一來，科學真理只不過是多種論述中的一種，與敘事論述一樣，都不是絕對真理。因此，把當代科學重新加以合法化，意味著應該尊重各種論述的差異，依照不同的遊戲訂出不同的規則。各種論述遊戲之間是平等的，不可互相侵吞。

總之，後現代知識不只是權威的工具，更重要的是它增強我們對差異的

敏感，增強我們容忍「不可共量性」。後現代原則不再是專家之間的一致性（homology），而是發明者的悖論（paralogy）。知識的合法性也不再限於經由討論而獲得的共識，因為共識會損害語言遊戲的異質性，而創造總是生於歧見之中。

（二）Derrida：解構閱讀的嬉戲

Derrida 是解構主義的代表人物。所謂解構，即是鬆解出文本表意活動中對立抗衡的力量。解構主義主要體現為一種閱讀方式，在對文本進行閱讀和解釋中體現出來（楊大春，民84）。

Derrida 從拆除現存和顛覆秩序入手，瓦解形上學的基礎，打破西方哲學史和思想史對中心、本源和「現存」的追求，鬆解「邏各斯中心主義」所內在預設的二元對立優先序列的支配性宣稱。他深信，只要對這些基礎「輕輕一碰」，橫亘幾千年的傳統哲學就會傾刻間搖搖欲墜。

1. 拆除現存的形上學

Derrida 認為結構中心整體性是奠基於「現存（presence）的形上學」，這種形上學認為存在終極的、客觀的、不需媒介的「現實世界」，把它體現於自己身上產生了「人」的概念，體現在事物之上就產生了「現實」的概念。

雖然經驗總是破碎的，但是人最終可獲得關於這個世界的具體知識。「能指」和「所指」之間存在必然的聯繫，而且這些聯繫最終都禁錮在一個「有意義的」、完全不能分割的、生成現實世界的統一體中。

這種以目的論（teleological）或等級觀控制結構中各成分所形成的自足的整體（totality）就是結構，在這結構中各成分間的差異受同一性中心原則支配，並「共時態」地同時展現在一個平面上。結構的這種所謂封閉的自我調節和轉換體系，強調本源和中心的自我呈現的展開形式和同一和確定的向心指涉，從而切斷了與差異性連結的參照體系，成為一個不與外部發生任何聯繫的封閉自足體系。

Derrida 為了要消解設置先驗中心和永恆意義和結構的形上學，用「意義鏈」（a chain of signification）去取代結構，由於意義鏈是開放的（open-ended）、非目的論的，所以排除了系統中具有一個統治作用的整體的想法，又由於它既是空間的又是時間的，所以它本身就不會降到整體或對象的地位上去。

2. 消解邏各斯中心主義

邏各斯中心主義認為存在著固定不變的真理和超出語言之外的事實，它

們做為對象呈現給言說者，並在實際的語言交談中被把握。邏各斯中心主義從本質上認定某一認識真理的方法優於另外一些方法，這使得西方傳統的形上學思維方法建立在一正一反，二元對立的基礎之上。這種對立並非平等的，而是「某個語詞支配另一個語詞，並佔有決定的地位」。

Derrida (1974, pp3-5) 認為邏各斯中心主義是語音書寫（例如：拼音字母）的形上學，也是最根源、最有權力的種族中心主義（ethnocentrism），它將自身加諸世界，控制一統的秩序：

- (1) 在書寫的概念中語音化的書寫必須掩飾自身產生的歷史。
- (2) 在形上學的歷史中，無視於存在著許多差異，將真理的根源歸於 logos，貶抑書寫，將它壓制於完全的言說（full speech）之外。
- (3) 科學的概念取決於邏輯，而科學的實施卻不斷挑戰 logos 的帝國主義心態，喚醒非語音的書寫。

為了重新瞭解本源（origin）、符號的概念和言說與書寫的關係，探索數千年來控制這個領域的觀點的位置錯亂和自相矛盾，Derrida要建立一種書寫的科學——文字書寫學（Grammatology），去彰顯文字的自由，打破以語音代表「現存」的「語音中心主義」（phonocentrism）。他的名言是：「文本之外，別無他物」（il n'y a pas de hors-texte.）（Derrida, 1974, p.158），文字與文字之間構成一個流動的意義指涉過程，文字不需要指涉形上學的真實。任何一個文本只與文本相關，在無窮的意義鏈中，文本互相替代和反覆。意義不能封閉在符號裡，任何封閉體都有裂口。在 Derrida看來，作者並不創造意義，因為作品沒有所謂的原意，意義也不是作品現存的，必須無止境地在文本之外去尋求，每篇文本必須置於更多的文本之中才具有意義，此即 Derrida 所謂的「互為指涉」（intertextuality）。

3.解構策略

解構一篇文本就是找出假定論據、關鍵概念或前提等修辭手法，表明文本怎樣損害它所維護的哲學，或者動搖它所依持的等級對立次序。

為了避免使用傳統哲學話語中足以使自己身陷二元對立的詞彙，Derrida 使自己的核心術語模稜兩可和中性化，於是，Derrida 的解構策略：分延（difference）、散播（dissemination）、蹤跡（trace）、替補（supplement），就成為與「定義」之單一固定含義相對，具有雙重意義的不斷運動的模糊詞彙。

分延來自法語動詞「區分」（to differ）和「延擱」（to defer）。區分是指：在空間上，符號總是為其他符號所限定和區別，詞的意義不能最終決

定，只能在語境（context）關係的區別中決定。延擋是指：在時間上，符號總是延擋所指的事物的在場。

散播是一切文字固有的功能。正因為文字的分延所造成的區分和延擋，使意義的傳達不可能是直線傳遞的、由中心向四周散開的，而是像撒種子一樣，將不斷分延的意義這裡散播一點，那裡散播一點，不斷地向四面八方散佈，形成零亂和不完整，來反抗中心本源，藉以消解透過中心和階層，獲得明晰的意義，來把握真實的可能性。

蹤跡並不指涉存在一個根源，而只是暗示出在場之物和不在場的分延網之間的聯繫。因此，解讀文本只不過是順著文本給定的蹤跡暗示另一些蹤跡的過程，即從這一文本到另一些文本，然後再進入更大的文本群。

替補是由「補充」和「替代」雙重意義所構成，替補是存在的補充，也是對先前匱乏的空白的替代填補。文本的替代和補充顯示出透過語言只能獲得不確定的、局部的意義，而無法獲得終極的意義和永恆的知識（王岳川，民 82）。

（三）Rorty：後哲學文化

在「自然與哲學之鏡」的中譯本作者序中，Rorty 說：「我們不應該問科學家、政治家、詩人或哲學家是否高人一等。我們應該按照杜威實用主義精神不再去探討一個精神生活類型的等級系統，我們應該把科學看作適用於某些目的，把政治、詩歌和哲學都看作各有其目的。我們應該摒棄西方特有的那種將萬事萬物歸結為第一原理，或在人類活動中尋求一種自然等級的誘惑。」（李幼蒸譯，民79）因此，Rorty 站在新實用主義的立場，針對「心」、「知識」和「哲學」等問題，批判Decrate--Kant 以來的鏡式本質的觀點，提倡無鏡哲學和教化哲學，超越傳統非歷史性永恆型模，去建構新的文化前景——後哲學文化，悠遊其中的知識份子應該扮演一個自由諷喻者的角色，善盡自我創造與社會關懷。

1. 哲學鏡式本質的質疑

Rorty（1979）認為自十七世紀以來，心靈被認為是反應實體的鏡子，而知識則被看作是這種反應的精確化和系統化，哲學也因此成為對獲得知識方法所進行的研究、檢驗、修補和揩淨鏡子的活動。但 Rorty 認為西方哲學沒有必要接受這種迷信與誤導，他認為語言「自身」不再是內在表象的外在化，甚至連表象都不是，語句和語句相互連結引生，而不是「相應到」實體世界的真相。

2. 無鏡的哲學

Rorty 將哲學分為體系哲學和教化哲學（*edificational philosophy*），體系哲學處身於主流的哲學位置，它的特點是：抱持中心性、同一性原則，重視正常論述、建構和體系的設定，強調心靈的鏡式本質和哲學的認知性。教化哲學處身於邊緣的哲學位置，它抱持差異性、相對性、諷喻性、治療性、遊戲性的原則，重視解構，強調教化過程和人類對話的理解，重視哲學真理的追問。

教化哲學家雖然處於邊緣哲學的位置，但這代表了一種新的觀點和可能性。他不去定義哲學，而是躬行一種哲學，他沒有套用給定的意識型態話語，而是創造出另一套解釋學話語；他因為違反了正統哲學的後設規則（*metarule*），而永遠只能在「反常性」中放逐自己，在「對話性」重新解釋中不斷向中心權力話語挑戰。在這個意義上，教化哲學家永遠也不能使哲學終結，而是防止哲學走上僵化之路。哲學將與文學、美學、文化互相滲透，以新人文主義的型態重新出現（王岳川，民82；鄭祥福，民84；Rorty，1979）。

3. 後哲學文化

在破壞了哲學的鏡式本質之後，Rorty 提倡「後哲學」（*postphilosophy*），即那種打破傳統形上學中心性、整體性觀點，倡導綜合性、無主導性的哲學，稟有「美國後工業社會哲學精神」。後哲學文化是後現代哲學思想的重要內容，後哲學文化追求的是差異和不確定，哲學不斷進入文學、歷史、人類學、政治學各文化領域。後哲學研究變成一種「文化批評」，哲學家變成「文化批評者」。他們追求的不是具有先驗絕對的標準和一勞永逸的結論，而是在思維中使自己處身的時代得到理解。

事實上，在英美國家，哲學的主要文化功能已經被文學批評和理論所替代。當哲學家遁入語言分析，對不能說的事物保持沈默之時，文學批評和理論已經接下了歷史的重擔：對人類精神走向進行描述，對人類痛苦和創造的本源加以反思。

4. 民主社會的自由諷喻者

當關注的焦點轉向社會事務時，Rorty 提出「自由諷喻者」（*liberal ironists*）作為知識份子在自由民主政治體制下的自我形象。在後哲學文化中，隨著民主國家中文化批評者大量出現和地位的提昇，哲學家中的自由諷喻者將越來越多。現代知識份子最好的處事態度乃是諷喻，但是知識份子要深切體認到這在私人範圍有效，如欲表現在社會關懷上，則必須藉著公共評論來提昇「自由主義的希望」（*liberal hope*）。

自由諷喻者具有下列狀況：

- (1)徹底並一貫地懷疑他自己經常使用的帶有價值規範的「終極語彙」(final vocabulary)，因為他對別人或書上所使用的終極語彙印象特別深刻。
- (2)他瞭解，他自己當下的語彙所組構成的論證無法壓低或解消上述的懷疑。
- (3)對自己的情境予以哲學化而言，他並不認為自己的語彙比別人更接近真實。諷喻者的人生態度是：不要把自己弄得太嚴肅，因為他們日常生活所使用的語言本身也在變動中，即使連終極語彙也含著偶然性與脆弱性，更不用說嘲諷者自身的有限存在也含著偶然性與脆弱性了。

Rorty 認為民主政治優先於哲學，我們不用依靠任何哲學立場，而要依靠「反省的平衡」(reflective equilibrium) 來制訂社會政策。在民主社會中保持遊戲的態度，反而有助於道德的提昇。（蔣年豐，民 84；Rorty, 1989, 1991）。

四 Baudrillard：虛擬的後媒體社會

Baudrillard 宣稱：我們正處於一個新的虛擬的時代，由重視生產工業資本主義社會，轉向以電腦化、資訊處理、媒體、攝控系統、擬像符碼與模型組成的後媒體社會。

1.後現代媒體

在後現代的歷史時空中，大眾與媒體網路之間已經不再存有空間的距離。傳統的媒體理論認為媒體與大眾是一種外在性(external)的連結，是發出訊息者與接受訊息者的關係。Baudrillard 的後現代媒體理論則認為大眾與媒體之間是內在性(internal)的關係，大眾不僅生活於媒體空間之中，而且與媒體處於同一種社會過程之中；媒體所散放的符號，在大眾空間中形成長久的歷史性沈澱，切入社會身體的內部，形成無法切割的象徵性網絡。這個歷史性的預設企圖點出現代與後現代存在條件的差異：現代的情境裡，大眾與媒體之間的空間距離，在時間軸邁向後現代的過程中，逐漸消失，或是產生了內爆(implosion)，原有的距離漸漸縮短，最後這兩種空間終於相互滲透，乃至於無法再被切割。這塊由大眾——媒體形塑而成的新歷史空間，遂成為後現代社會的中心。

2.表象與虛擬

Baudrillard 的後現代媒體批判「表象」(representation)，他認為符號

與真實之間的關係不是先驗性的理論問題，而是歷史過程中轉變的問題。符號的身分（status）及位置經歷過四個階段的改變：

- (1)符號是基本真實的反映。
- (2)符號遮蓋，開始脫離，並且扭曲基本真實。
- (3)符號遮掩了真實的缺席。
- (4)符號與基本真實沒有任何關係。

當社會發展到第四個階段即進入了虛擬的秩序（the order of simulation），清除了可以追蹤到（traceable）的指涉體，否認真理。虛擬透過架設許多模型來運作，而這些模型本身就具有一定的行動軌跡，當事實一旦流入模型，它就必須順著軌跡滑行，或是被分類後流入特定的軌道中；也就是說，虛擬在其操作中納入了各種可能的位置、視點及論述的方式。一旦移出表象的領土，進入虛擬的空間之後，「任何事物都已經死亡，或是事先已經發生了」，因為事件（被表象的）基本素材的符碼（codes）已經被置放在預先搭建起來的模型之中，只要符號被模型所譯碼化，它就會被模型視為真實的本身；因此，符號與真實就變成無法區分了。

當符號與真實混淆不清，虛擬運轉中所生產出的真實也就成了「超真實」（hyper-real），沒有起源、沒有真實的真實。簡言之，真實不過是符號的效果。這種失去真實，或是不理會真實的空間，是一種冷酷而沒氣氛的超空間（hyper-space）。

在大眾——媒體這塊超真實的空間裡，所展現的全面不確定性（radical indeterminacy），正是表象與虛擬兩個層面接觸的結果。表象，作為一種事後的效果（after effect），或真實的蹤跡，存在於意義作用（signification）及意義生產的層面中，它運作於根據真實或起源的（original）事物來判斷對錯的場域中。虛擬，作為一種起源與真實的缺席狀態，只是一種純然的操作（pure operation）：吸取統計資料，訊息符碼，與對錯真偽無關。在這兩種領域當中，各個領域中的基本資料不能被交換代替，因為它們內部所依據的符碼屬於不同的系統與場域（陳光興，民 81；Baudrillard, 1983）。

五 Foucault：考古學與系譜學

考古學（archaeology）與系譜學（genealogy）是 Foucault 在從事歷史文化現象的考察時，所引用的兩個詞彙，也大體代表了他治學過程的兩個階段。

1. 考古學

在 Foucault 早期的著作中，例如：「瘋狂與文明」、「診所的誕生」、「事物的秩序」、「知識考古學」等，他稱他的立場為考古學，考古學的目的是在揭露發生在有關歷史的知識領域中，一種自我衍生的轉變原則和結果。考古學不是在尋找某一時代具體而微的一統特徵，某幾個事件間邏輯連貫的關係；亦非刻劃一綿延不斷的道統，天下景從的思想；而是挖掘一統體系中的縫隙，暴露連貫事件間的漏洞，質疑道統中的矛盾（王德威，民 82）。

Foucault 認為考古學所要定義的是遵循某些規則而運作的論述（discourse），所謂的論述指的是社會團體根據某些成規以將其意義傳播確立於社會中，並為其他團體所認識、交會的過程。因此，政教文化、制度與機構，以及思維行動的準則，都可說是形形色色的「論述運作」（discursive practice）之表徵。這些「論述運作」也許並行不悖或互相衝突，但在其下總有一「論述形構」（discursive formation）可資依循。然而，「論述」的存在運行，決不是一平靜的過程。「論述」間的消長起落，「論述」內部的傾軋鬥爭，在在顯示了「權力」關係的介入。「論述形構」所包含的主要成員是「聲明」（statement），聲明具有以下的特色：

- (1) 嘴聲不能孤立的運作，它是在其他聲明、句子或命題等形成的關係網路中才得以顯現其意義。
- (2) 嘴聲的主體是一個「位置」，而不是特定的人物。因此，重要的不是作者，而是什麼關係運作使作者獲得了「嘴聲主體」的位置。
- (3) 實際媒介（符號、聲音、行動等）是構成嘴聲的必要部分。

為了反對傳統思想史學過度依賴「主體」、「本源」、「體系」的弊病，Foucault 構想了一龐大複雜的「知識型」（episteme）與之抗衡，他以為這一領域在「論述形構」縱橫交錯的運轉下，可以顯示出一自主自轄（autonomous）而又不涉任何名目（anonymous）的結構來。因此，過去史學所引用的「主體」、「客體」、「觀念」、「策略」、「主題」等都被化解為「論述運作」中的條件、位置或法則。如此一來「論述」的地位完全凌駕了個別形上或超越意識的優越性，而所謂的「真理」、「意義」因而不再重要（Foucault, 1972；王德威，民 82）。

2. 系譜學

Foucault 的後期作品，例如：「規訓與懲罰」、「性意識史」，不再著重描述具自主性法則架構，同時也發現研究者不能自外於研究範圍作純客觀的描述；轉而追溯某一社會現象的衍生過程、發展侷限與制度化的條件，分析「知識」、「權力」和「身體」三者相互為用的複雜關係，因而轉向系譜

學的階段。

系譜學的研究類似於家系（descent）分析，即藉由血緣、傳統、社會階級、種族、甚至是身體，尋找在個人身上細微的、單獨的、相似於個人化的標記（marks）或特質（traits），發現交錯其上的關係網絡。對於家系的追蹤並不會影響事物在歷史中原有的分布與展現的情況，因而保存事物原有的狀態。這種分析方法分析的焦點在於偶發的、瑣碎的事件間的關連，循線對考察對象做血統或歷史的追察，發現在某個特徵或概念之下，各種概念之所以形成、如何形成或相對於什麼而形成的歷史（黃雅嫻、蔡宛芬、林綠紅，1994）。

在系譜學的研究階段，Foucault（1979）認為權力的有效運作必然需要有關客體的知識；同時，某種形式的知識成為可能的條件和它們作為真理宣稱的合法性，都必須經由權力而產生。權力和知識是無法分離的，彼此內在於對方，互為對方存在可能性的條件，二者結合為「知識——權力」。

和「知識——權力」密切相關的是*discipline* 的概念。Foucault 巧妙地融合了 *discipline* 「學科」和「規訓」的兩種意義，他使用「規訓」一詞指社會控制系統有關的知識體（*a body of knowledge*），這種知識體使得學科（*discipline*）（知識）得以產生規訓（*discipline*）（控制），反之亦然。隨著知識發展，控制行為結果的實施也一起發展。現代的學科知識使用科學方法而使自身變成真理；學科知識不斷擴展其規則，將有關身體的知識實施的範圍（例如：性、懲罰）合法化。為了達成規訓的目的，首先須將個人視為組成一種活動的「主體」，形成這種主體是經由觀察、監督與人文科學的學科知識所提供的標準和方法。身體（body）是現代的規訓權力運作的目標和主要場所，當身體變得更服從時，規訓就更有用；反之亦然（Foucault, 1979）。

因此，在教育的領域，有關知識和道德的教育論述，將身體變成一個規訓的運作和懲罰的場所。「知識——權力」經由論述和實施的網路而運作，產生「溫順的身體」（*docile bodies*）和「服從的靈魂」（Usher & Edwards, 1994），而學校也變成一種「規訓化的社會」。

六 小結

教育研究的基礎是建立在啟蒙思想傳承下來的知識權威，然而，後現代思潮的衝擊卻使得這些長久以來被視為理所當然的權威和假設產生問題，Lyotard 的「後現代境況」描繪出資訊社會知識的本質和傳遞方式的改變，知識商品化使得知識失去傳統的權威和價值，對「後設敘事」的懷疑使專家與

理論的地位低落，語言遊戲的局部決定論使得研究焦點由「共識」，轉向「悖論」和差異。Derrida 的解構閱讀消解了傳統研究對於現存、中心、本源、整體、結構的預設，研究的結果變成一種分延、散播、替補、嫁接的文本，「邊緣」和「他人」得以穿越二元對立的結構界限，向中心散播。Rorty 質疑傳統哲學的鏡式本質，建立注重差異性和相對性的教化哲學和跨文化、跨科際的後哲學文化，教育研究者扮演具有偶然性與脆弱性特質的「自由諷喻者」的角色。Baudrillard 的虛擬的媒體社會中符號不再是表象，而是擬像，使得我們難以分辨真實和虛假，或者是真實和超真實。Foucault 的考古學和系譜學為人文科學的研究開啓了新的方向，揭露西方知識體系傳統中的曖昧、矛盾、斷裂和壓抑，呈現知識和權力相結合的本質。上述的思想家儘管從不同的角度建構後代理論，在眾聲喧囂中卻又有若干相同的焦點，他們對於實體、主體、知識、真理、理論、研究方法、研究者的角色都有新的見解，這些觀點對教育研究者有很大的啓示，值得我們深入探討。

三、後現代思潮衝擊下的教育研究：美麗新世界或不可承受之輕

教育理論和實踐係植基於現代的傳統。教育是啟蒙之子，它奠基於高度個人主義和人文主義假設的所發展出來的整體主義和理性主義，使啟蒙的理念（批判、理性、個人自由和向善的進步）得以實現。教育組織參照「主體中心理性」的論述，使其自身和其實施合法化，教育過程被視為理性主體內在的開展（bringing out）、天賦潛能的實現，以自我促進動機、自我指導，變成某種特定的主體（Usher&Edwards, 1994, p.24）。然而，後現代思潮卻顛覆了現代傳統與啟蒙思想，從根本上動搖了教育系統組織和運作的原理原則。教育研究在面對後現代的解構之際，是否正如 Derrida 所言，只要對這些基礎「輕輕一碰」，這個龐大綿密的體系傾刻間就會搖搖欲墜？而體系崩解之後，我們是邁進了一個自由、開放、多元、創造的新境界，還是陷入了聖經 Babel 塔故事中的混亂失序、無法溝通？以下將就形上學、知識論、方法論三個層面，探討後現代觀點對教育研究的影響。

(一) 形上學

歷來哲學總認為存在終極的、客觀的、不需媒介的「實體世界」——logos，logos 體現於人的自身就產生了具有理性的「主體」，體現在事物及

他者之上就產生了「客體」的概念。主體為了和客體之間產生溝通，就透過建構種種表象，來認知或是控制客觀世界，藉以瞭解其中所蘊含的終極原理。

後現代主義者拒絕任何實體的觀點，因為實體假定了個體心靈過程的獨立性或相互主體間的溝通（Rosenau, 1992）。後現代認為實體是建構而來的，語言與符碼並不是實體的表象，而是語言符碼製造了實體。語言是我們唯一認識的實體，實體是一種語言習慣（habit）、語言共識，並沒有一個獨立於語言論述外的實體存在。所有的知識主張都僅在它們自己的脈絡、典範或社群中，才可能被認識與被討論。因此，實體只是在一個特定脈絡中被常規所接受的社會過程的結果。甚至宣告沒有「實體」的世界，只有「擬像」（simulacrum）所構築的「人工世界」（artificial world）；擬像形成後，人類便失去了與真實實體接觸的機會，分不清何為真實、何為影像，因而被剝奪真正的人性。

否定實體後，後現代主義者隨之質疑一個統一的、一貫的主體存在的價值，他們提及「後——主體」（post-subject）或「反主體」（anti-subject）時，不是在要求客觀性，而是對於被視為文化與歷史的先前建構中心的主體——人——不去強調。他們認為主體是虛幻的，甚至是一種語言上的共識或是語言思考的結果，像Derrida 與Foucault 就認為，主體僅是語言中的一個位置，是論述的產物，是一連串以前言後語文本形式寫作出來的效應（Rosenau, 1992；Norris, 1985）。主體也顯現了權力的形式，Foucault 認為主體一詞有兩種意思：透過控制與依賴主從（subject to）於別人，和透過良知和自我認識束縛於自己的個性，兩種含意都意指一種使個體屈從並處於隸屬地位的權力形式（錢俊譯，民84）。對於實體和主體的否定，代表著一種「去中心化」、對「邊緣」或「他人」的關注、和對差異的肯定。「他人」在過去是受到壓迫與剝削的，在過去「理性」（reason）掛帥，特別是「歐洲中心」、「白人中心」或「男性中心」的時代中，這些「他人」常是被排擠於中心之外的「邊緣人」——如女人、有色人種、經濟劣勢的階級、兒童甚至囚犯，而受到不平等的待遇。後代理論認為在社會逐漸多元化與世界秩序中，一些過去獨大的權力已經不再可能強加意志於「他人」身上（方永泉，民84），取而代之的是多元的、微觀的權力競逐。

然而，在此也顯現出後理理論會使「他人」在理論上、政治上陷於無能。拒斥所有後設敘事、巨型敘事、所有對於像是男性宰制、種族主義、階級剝削的系統性結構的批判，都會因而損傷受壓迫團體的鬥爭，因為，這些人需要了解那些壓迫他們的系統性質，並合理化他們的反叛。對局部性的強

調，卻發現往往正是局部性的領域壓迫他者和邊緣，否定他們的權力。

此外，差異性可能會遭到物化而盲目崇拜，也可能造成各個團體之間、各個個人之間僵固的障礙，從而淪為只能夠複製出特定利益團體的政略。擁護異質性、差異性和碎裂性，也可能會使彼此的共同利益陷於模糊不清，以致到最後所支持的竟是白種男性和資本主義的宰制。況且，政略也可能被重新界定成不具殺傷力的個人認同和風格政略（politics of style），因而放任宰制關係保持原狀、不受挑戰（朱元鴻，民 83）。

後現代對於邏各斯中心主義的消解也無法避免以下問題：否定二元對立的前提仍是預設了二元對立的存在，站在傳統概念的基石上，拆解傳統形上學的大廈。而否定文本意義的本源性和真理的存在，將落入相對主義和虛無主義。書寫的文本如果可以隨意解釋，而且每一種解釋是同等的，那麼意義就必然是不確定的。而當「意義是不確定的」這一本義為人所理解，這一事實就否定了其理論自身，而證明意義的交流具有確定性。

對於教育研究者而言，實體和主體的失落使得現代性所主張的因果性、預測性、說明性變成無意義。世界上現象或事件是紛雜多變、渾沌不清且是相互關連的，無法獨立出來研究。因此，後現代用「互為指涉」來取代因果解釋，每個文本都是相關於其他文本，每件事的出現都是隨機的、無序的、無法加以說明的，想去連結所有環節以定義任何現象是不可能的（Rosenau, 1992）。

因此，後現代的研究結果變成一種不斷分延、散播、替補的文本，概念永遠在不確定性中流浪與漂泊。主體再也不能運用其權力對客體進行控制和預測，而只是在語言遊戲中不斷地向中心權力話語挑戰。這樣一來，固然能增進研究者對後設敘事和巨型敘事的洞見和批判，揭露在中心之外豐富的邊緣和他者，但是在去除結構時，解構也失去立足點，在體系哲學喪失時，教化哲學也失去挑戰和批判的對象。強調個人風格，而不去反省批判具有總體性的宰制關係，教育研究者要如何促進教育改革？這是後現代的研究者無法逃脫的困境。

（二）知識論

在實體和主體預設之下，知識的產生是主體為了表象實體（represent reality）。因此，知識必然是正確的、客觀的、不因人因時而改變的，而且可以被一套客觀的規準所驗證。所以知識也就等同於真理，並蘊含了秩序、規則、邏輯、理性等概念。

然而，後現代主義者認為真理是獨斷的，獨斷帶來權力，有權力就有優位，有優位會造成宰制。因此，真理主張會形成恐怖主義：挑戰真理者會被判為異端，真理是權力的合法性武器，任何知識的分析都不能忽視權力（power）與知識間的共生關係，而在一個中立的基礎上獲得。

另一些新實用主義者則認為：知識的目的不是要表象實體，而是幫助我們解決問題。知識不是絕對的權威，而只是工具，只是商品；知識失去了理想性和本身的價值，只有功能性的價值。

後現代主義者放棄了現代性科學所追求的系統的、不變的、統一的、具有優位的真理，他們認為主體對周遭環境的認識受到其所處的階級、族群、社會關係、及所使用的語言中所代表的觀點組合而成，而這些觀點也還不斷地在變動，每個人對於各種價值都可以有他的看法，而且不斷地在詮釋（蘇永明，民 85），沒有一定的詮釋觀點，任何詮釋都是平等的，沒有好壞、適當不適當。因此，後現代主義者則認為真理只是語言論述（discourse）的結果，無法獨立於語言而存在。理論是多元的、相等的、沒有任何一個理論可以宰制其他；理論不是系統的，而是混亂的、龐雜的、分裂破碎的；不是普遍客觀的，而是局部的、地方性的、限於某一社會文化情境的。

後現代主義者不想以現代性名詞建構一套新的理論。甚至，沒有理論。理論代表有目標、有計畫，但是這是啟蒙理性的產物。後現代懷疑理性、拒斥推論，沒有目標、哪來計畫？更何況理論，因此，後現代常用悖論（paralogy）代替理論一詞（Rosenau, 1992），以語言遊戲去創造新的意義，著重相異性、部分的、個殊的部分。

現代性科學觀認為在建構理論與追求真理必須是客觀普遍的，因此，價值不能影響研究，研究必須排除研究者的主觀意識；就算無法完全排除，仍需註明，讓讀者了解。後現代主義者則認為價值、情緒、感情都是人類悟性運用的產品，沒有任何一個價值系統是高於其他系統的，所有的價值都是相同的。倫理選擇無法被視為人類道德的選擇，其僅是一種語言範疇，一個建構。因此，他們反對現代主義的客觀主義，主張價值的相對主義（Rosenau, 1992）。

對於教育研究而言，後現代提醒研究者去反省視為理所當然的（take for granted）理論和真理，察覺理論和真理中權力的宰制，主張典範之間的不可共量性（incommensurability），提倡一種多元的理論觀和小巧敘述（petit narrative）；鼓勵重新詮釋和創新，具有包容尊重的研究倫理，關心多元、他者和差異，接納歧異和矛盾。

此外，現代理論以其普遍、客觀的宣稱，自以為可以放諸四海皆準，到處可以適用；再加上其「進步」的歷史觀所構成的實用心態，認為科學研究直接可用來改善現況（蘇永明，民85）；而後現代的觀點正可促進教育研究者去反省教育理論與研究工具和方法移植或借用的所產生問題，針對當地情境發展出切合實用的本土知識和方法。

總之，後現代思潮使得奠基于現代理論的教育的核心概念必須重新脈絡化和概念化（recontextualized and reconceptualized），概念和脈絡的轉型使教育研究具有較為流動、建構性、創造性的觀點。然而，如果採取過於激進的觀點，將一切視為混亂、破碎、差異、失序、變動的，那麼教育研究也就沒有理論可言了。

（二）方法論

後現代的研究方法最主要在破除知識被 logos 宰制的迷思，指出權力在知識中的運作，恢復知識自由紛呈的狀態。然而，後現代的社會的知識是實作導向的，隨著新科技新工具的發展，常常在自由發展競爭的名義下，使得知識和權力的結合更為理所當然。

從樂觀的一面來看，後現代批判現代對於真理和客觀性的假設，使方法變成社會科學的目的，甚至全部；而方法又常被窄化為唯一的科學方法。後現代主義的研究者並不一定排斥方法一詞，但他們較常用策略、競爭等詞彙代替方法。後現代主義者主張「反方法」，認為沒有真理、沒有中心、沒有唯一的方法，怎樣都行（anything goes !）。因為後現代社會是多樣的、變動的、斷裂的，所以方法也是多元的，沒有固定解答，任何答案都可以（Hollinger, 1994, p187-188）。

因此，後現代的方法論將更為折衷、有彈性，擺脫社會科學中心的主體。較少使用量化的技術（例如：資料分析），而更為依賴俗民誌、描述、敘事、詮釋、和文學。從另一種個人和團體的分析而言，解構、系譜學、考古學等方法更能增進特定的瞭解，鑑賞差異和多樣性，避免下判斷的結論。那些增進或限制人的可能性的過程和機制得以為人所知，更多的「他者」的聲音將會被聽見（Hollinger, 1994, p187-188）。

從另一個層面分析，教育研究生產和傳播有組織的知識累積體。後現代對於實際的運作（performativity）（簡稱實作）的要求，使得對於高科技工具媒體的需求大增，而新工具、新媒體的出現與應用，又改變了傳統研究的模式，甚至改變了整個知識狀態，並進而影響人的思考邏輯與架構，形成了實

作主義。

在後現代的實作社會中，學術知識轉換成電腦語言才能便利、快速、大量地傳播，傳統專家或教師的地位被電腦記憶庫所取代，學生在終端機前取用電腦資料庫，使用終端機的方法將會比研究和教學內容更為重要。資料庫是明日的百科全書，它們超越所有使用者的能力，成為後現代人的本質。研究者要能掌握電腦語言，具備精確發問的語言遊戲的能力——亦即如何在相關的記憶庫中找到所需的資料？如何形成問題才能避免誤解？因此，資訊學和電傳學的基本訓練將成為研究的基本能力（Lyotard, 1984, p.50）。

教育研究者不只要具備資訊傳遞、記憶資料或操作電腦的基本能力，最重要的是活用資料解決問題，組織資料成為有效策略的能力。後現代知識在於追求資訊的完整，其最大功績在於以新方法重組資訊，組成新步法，這需要將過去分散的事物連結，並清楚表達的「想像力」。在未來社會中，只要任何人想要，都可以獲得資料，沒有科學的秘密。每個人都有相同的能力，額外的功績在於想像力的分析，藉以創造新步法或改變遊戲規則（Lyotard, 1984, p.50）。

教育知識的傳達受到實作規準的影響，教育研究機構提出的問題不再是：「這是真理嗎？」，而是：「它銷路好嗎？」（由知識商品化的脈絡而言），「它有效能嗎？」（由權力增長的脈絡而言）。由其他規準所鑑定的能力（真／假）、（正義／不義），由於實際運作的效能低，所以不再有能力了。因此，知識不再以自身為目的，不再重視理想的實現與人類的解放，知識變成一種商品。知識的傳播將不再是專屬於專家學者和學生的責任，每個人都可以在網路上自由地接近所有資料，研究機構和專業團體喪失了原有的特權。

Rorty 的新實用主義的規準是「效用」（utility），事物的效用必須靠論述來建構，而不是不言自明的。因此，擁有較多論述資源的社會群體自然享有較大的權力來建構什麼叫做有用，因此也比較容易實現自身的利益與意願（何春蕤，民 83）。

因此，正如 Bell 所言，在當代的後工業社會中，知識與資訊取代了原有的工商業生產，而成為社會組織的軸心原則（axial principle），這種「以知識為軸心」的社會現況固然讓人們成為自我指導（self-directed）與自主的創造者，但另方面卻也造成知識的宰制，掌握知識來源者就有力量，反而加深了階級間的不平等，成為資本主義的壓迫工具。

科際整合是後現代的研究方法的另一個特色。現代主義把知識視為種種分化綿密、壁壘分明的學科之和，而後現代則重視所有能增加聯繫和跨越各

種知識領域的能力。Hollinger (1994, pp.186-187) 認為由於科學主義被視為現代性的殘骸，而被棄置在一旁，加上對文學的內省和邊際聲音的讚揚，將更可能出現科際整合的作品。例如：在 Rorty 的後哲學文化中，哲學不斷進入文學、歷史、人類學、政治學各文化領域；在 Derrida 的解構閱讀中，不管是哲學或文學都只是一種文本，不具支配性的地位；Lyotard 的知識觀認為科學知識與敘事知識同等重要，這都是一種科際整合的契機。

對於教育研究者而言，從事教育研究將不再是單一學科的研究，而是具有多元的觀點和方法，這將獲得許多前所未有的研究結果，有助於了解教育問題的全貌。然而，我們也必須注意：教育學迄今仍是一門發展未臻成熟的學科，若貿然將後現代的方法照單全收，而不去建立本身獨特的學術造型和研究方法，將很容易陷入各學門混沌模糊的迷障中，未必是教育之福。

結語

社會變遷、歷史嬗遞和人類思想理路的發展，揭開了後現代的序幕。置身於這個時空之下的教育研究者無法避免後現代主義的衝擊。正如 Rosenau 的分析，後現代主義者的觀點有的激進、有的溫和。整體而言，對於教育研究的助益可說是破多於立：對於現代理論的核心概念——實體、主體、規範、價值、真理、理論提出批判與質疑，使得教育研究的目的、內容、方法、工具、邏輯、策略丕然劇變，包括多元彈性的方法論、能夠反映出他者和邊際聲音的研究方法、局部有效的小型理論架構、教育理論移植或借用問題的反省、電腦科技媒體的運用與其對知識本質的影響、功績主義的盛行、尊重包容的研究倫理、在解合法化之下呈現的新型的科際整合。

然而，那些傾向於極端形式的後現代理論，本身往往淪為恰恰就是它對於現代理論的責難：片面、化約、本質化、過度禁錮以及在政治上無能，以至於無法應對具體的政治問題（朱元鴻，民83）。道德、規範、價值和意義的消解，使得人漂浮在虛無主義之中；而研究解釋偏向當下經驗的平面模式，使得研究視野侷限於表面可見的現象，深度詮釋行動意義的可能性喪失。無政府式的研究方法造成教育領域的割裂與破碎，落入各說各話的情境。知識的商品化、專家和理論地位的式微，則使得教育專業化的可能性降低，權力的解構無助於社會公平正義的提昇，反而陷入另一種權力的支配。這樣一來，教育研究者表面上似乎獲得更多的自由和自主，事實上卻陷入難以自拔的迷

悶泥沼，一種多麼無法承受之輕！

後現代理論的洞視，促進教育研究的反省，它提出了許多的問題，卻往往無力去解決和回答。後現代理論的希望與未來，在於和當代各種理論與思潮（詮釋學、女性主義、馬克斯主義、批判理論等等）之間，產生更深更頻仍的交流與對話，以一種創造性的方式將其政治化，使它對於傳統理論產生有益的挑戰，為當前時代開創新政略，並掙脫虛無和失敗主義（defeatism）的死胡同和陷阱。身為教育研究者，既然無法置身於後現代的潮流之外，那麼就勇敢地面對它、瞭解它、重寫它吧！

歷史在期待我們！

參考書目

- 王岳川（民82）。後現代主義文化研究。台北：淑馨。
- 王德威（民82）。知識的考掘。台北：麥田。
- 方永泉（民84）。現代與後現代——後現代主義對於比較教育研究的挑戰與啓示。載於中華民國比較教育學會主編：**教育：傳統、現代化與後現代化**。頁145-164。台北：師大書苑。
- 朱元鴻（民84）。後現代理論——批判的質疑。台北：巨流。
- 何春蕤（民83）。以希望代替知識：記羅逖的五場演講。當代，94期，頁22-31。
- 金耀基（民81）（三版）。從傳統到現代。台北：時報。
- 理查·羅蒂（李幼蒸譯）（民79）。哲學和自然之鏡。台北：桂冠。
- 沈清松（民84）為後現代探尋出路。載於蔡錚雲著：**從現象學到後現代**，頁ix-xiii。台北：唐山。
- 黃雅嫻、蔡宛芬、林綠紅（1994）。考古學、系譜學與權力關係。傅科研討會論文。83.12.17。
- 陳光興（民81）布西亞。載於葉啓政編：**當代社會思想巨擘**，頁188-209。台北：正中。
- 陳秉璋 和 陳信木（民82）。邁向現代化。台北：桂冠。
- 陳曉林（民76）。學術巨人與理性困境。台北：時報。
- 溫明麗（民83）。自主性自律、傳統文化與現代化。載於文化傳統與教育的現代化，頁95-146。台北：師大書苑。

- 楊大春（民84）。德希達。台北：生智。
- 楊深坑（民84）哈伯瑪斯的溝通理性、民主理論及其在公民教育上的意義。
載於張福建與蘇文流編：**民主理論：古典與現代**，頁199-224。台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。
- 蔣年豐（民84）羅蒂的民主思想：輕鬆一下嘛！載於張福建與蘇文流編：**民主理論：古典與現代**，頁171-198。台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。
- 蔡文輝（民81）。社會變遷。台北：三民。
- 鄭祥福（民84）。羅邀。台北：生智。
- 德雷福斯、拉比諾（錢俊譯）（民84）。**傅科——超越結構主義與詮釋學**。
台北：桂冠。
- 蘇永明（民85）。後現代的多元主義：中型（或局部）理論的建構。教育改革——從傳統到後現代研討會論文。85.5.18-19.。
- Baudrillard, J. (1983). *Simulation*. New York : Semiotext.
- Derrida, J. (1974). *Of Grammatology*. London: The Johns Hopkins University.
- Foucault, M. (1979). *Discipline and punish: The birth of the prison*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Foucault, M. (1972). *The Archaeology of Knowledge*. London: Pantheon.
- Habermas, J. (1987). *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge Polity.
- Hollinger, R. (1994). *Postmodernism and the Social Science: A thematic approach*. California: Sage.
- Lyotard, J. F. (1984). *Postmodern Condition : A report on knowledge*, Minneapolis : University of Minnesota University.
- Norris, C. (1995). *Deconstruction: Theory and Practice*. (劉自奎 譯)台北：駱駝。
(original work published 1982)
- Rorty, R. (1991). *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror*. Princeton : Princeton University Press.
- Rosenau, P. M. (1992). *Post-modernism and the Social Sciences*. New Jersey :

Princeton.

Toffler, A. (1991). *Powershift* (吳迎春譯)。台北：時報 (original work published 1990).

Usher, R. & Edwards, R. (1994). *Postmodernism and Education*. London: Routledge.