

教育研究集刊

第四十八輯第三期 2002年9月 頁35-69

從「現象學反思」到「意識型態批判」——論Husserl與Apel的方法論對比及其在教育研究上的意義

王俊斌

摘要

本文係以方法論的反省為著眼，就Edmund Husserl的「現象學反思」(phenomenological reflection)與Kral-Otto Apel所主張的「意識型態批判」(ideological critics)做為對比的焦點。基於方法對立性的凸顯，本文企圖一方面試著聚焦於「現象學反思」與「意識型態批判」在知識論與方法學上比較；另一方面則為期待透過這樣的對照，進而探索其在教育研究方法論反思上所孕含的意義。

關鍵字：現象學反思、意識型態批判、教育學方法論

本文作者為國立政治大學教育研究所博士候選人

通訊之電子郵件為：yuhow.wang@msa.hinet.net

投稿日期：2002年4月30日；採用日期：2002年5月6日

Bulletin of Educational Research

June, 2002, Vol.48 No.3 pp.35-69

From Phenomenological Reflections to Ideological Critics — Methodological Comparison between Husserl and Apel and its Implications on Educational Research

Chun-Ping Wang

Abstract

Based on methodological reflection foundation, the researcher compares the methodological standpoints between Edmund Husserl's "phenomenological reflection" and Kral-Otto Apel's "ideological critics" in this paper. The main purposes of this article are as follows: to explore the significance of methodological comparison and inquire its educational research implications.

**Keywords: phenomenological reflection, ideological critics,
educational methodology**

Wang Chun-Ping is the Ph.D candidate at the Graduate Institute of
Education, National Chengchi University, Taipei, Taiwan, R.O.C..

E-mail address: yuhow.wang@msa.hinet.net

Manuscript received: Apr. 30, 2002; Accepted: May 6, 2002

壹、前言

對於科學進步史觀或唯科學論（Scientism）所衍生之人類文明危機，這可以說是二十世紀來學者共同關注的焦點。歷來有關科學危機與人類文明困境的相關文獻有如汗牛充棟，但本文係以方法論反思為著眼，就其中僅選擇Edmund Husserl的「現象學反思」（phenomenological reflection）與Karl-Otto Apel¹「先驗語用學」（transcendental pragmatic）所強調的「意識型態批判」（ideological critics）方法做為對比的焦點。基於對Apel思想的研究興趣，筆者伴隨著就其立場轉折過程的掌握——即由早期的詮釋繼承轉而以批判的角度重讀Martin Heidegger——進而論及其對Husserl理論內涵的分析。簡言之，Apel的思想發展其不但與Heidegger「詮釋現象學」（hermeneutical phenomenology）或後繼Hans-Georg Gadamer的「哲學詮釋學」（philosophical hermeneutics）等徹底拉開距離；同時，我們若能體會「詮釋學必須有現象學的預設；而現象學也必須透過詮釋的觀點才能夠被提出來」的深刻意涵，那麼在現象學與詮釋學的親緣性視野下，Apel為何會進一步回溯並批判Husserl，其間的關聯自是不言自明的。

有關人類文明危機的現象學式的解讀，Husserl之所以認為實證主義的科學是片面、而且是錯誤的，其原因即在於一種理性主義自我誤導與自我迷惑（王俊斌，2001：90）。亦即啓蒙哲學忽略了對科學的批判，所以科學危機即哲學危機，也就是說科學忽略了哲學的基礎，以致實證主義的過度發展（Stroker, 1987）。質言之，對於科學的哲學反思，Husserl係主張

註 1：Karl-Otto Apel（1922-）生於德國Düsseldorf，在1950年以*Dasein und Erkennen*。

Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie Martin Heideggers 一文取得波昂大學博士學位。該文係從認識人類學的角度來探討存有的問題，如果說Heidegger的“*In-der-Welt-Sein*”到了Apel則在語用學的觀點下轉化為“*In-der-Sprache-Sein*”，他的工作及貢獻是極具開創性的。

透過超驗現象學深入「先於科學」而給出具體意向的經驗世界，從而又回過頭來釐清科學的本質以確定地位。其認為這樣的任務只有在「生活世界」(Lebenswelt; life world) 中才可以推動和完成Donn Welton (1997: 736-8)。便清楚的指出：「古希臘科學觀」在古希臘時哲學和科學並未被分開來，其目的就是在這未顯題化的世界當中，發現logos並將之清楚的表達出來。近代的科學觀係呈現出由理念化轉變為數學化的基本典範移轉。換言之，近代的科學觀是先把世界視為一個涵蓋所有存在物的整體，然後再用一個無限的數學概念去描述它。世界和事物在其中就被理解為數學化的多樣性，也就是說，存在物被化約為一套可被測量與圖表化特點的綜合體，它們服從於靜態的描述和證明當中。這種方法的目的是在於以排除知覺背景 (the perceptual background)，以及建立一個可量化謂詞的理論範圍。並且把因果連結關係作為說明事物事實的唯一前後脈絡。

根據這種對生活世界的分析，生活世界的現象自然應在科學理論之先，可是又在其後——甚至，科學理論及其預設，就在生活世界「當中」。所以，Husserl在《歐洲科學危機與超驗現象學》(以下簡稱《危機》)中提到：伽利略對於自然的「數學化」使近代科學遺忘了自身的生活世界。而且自然科學遺忘了生活世界，也就遺忘了「一切意義的基礎」。因此，他說：

伽利略繼承純粹幾何學之直觀概念化的方法，但並沒有繼承幾何學在現實生活中的真實內涵，因為「在直觀中它已經把意義抽空了」(Husserl, 1970: 49)。

當現象學立場提出所謂「回到事物本身」(zu den Sachen selbst!)的觀點，此係Husserl針對當時流行新康德主義之「回到Kant去！」(zurück zu Kant!)的說法所提出來的口號。據此，「現象學」通過「回到事物本身」之原理，提出對於一切飄浮無據的虛構與偶發之見的反駁。(Heidegger, 1986: 27-8)而其所謂現象學的方法則為「還原」(Reduktion)即將某些

先入爲主的「成見」(Vorurteile)「放入括弧」(Einklammern)或「存而不論」(Epoche)，使對象能原原本本地爲經驗直觀所認知。如此在主體意識中所呈現之事物即爲「現象」，而「現象學」則是探求現象如何在一定的「意識方式」(Bewusstseinsweisen)下相應之「給予方式」被「建構」，即探求本屬「超越的」對象如何成爲「內在的」現象之學問。其中意識之「意向性」則成就了這種「建構現象學的」或所謂「超驗的」功能。但是，對於生活世界而言，依據Husserl自己的觀點，生活世界並不是被視爲一個客體對象，而是任何一個存有得以被標視爲一個客體對象的前條件。

但就現象學研究的層面來說，Merleau-Ponty的反省卻是十分值得慎思，即：最重要課題是還原教導我們完全還原的不可能性(Merleau-Ponty, 1962: XIV)。換言之，Merleau-Ponty一語道出「現象學反思」作爲一種方法的內在限制。對於現象學方法的批判，Apel因而認爲(1998)²：意識之先驗哲學在現象學的脈絡之下，Husserl並未關注語言(或各種語言)的先驗功能，他反而在巴黎講稿中(即在笛卡爾沈思的進路下)強調“ego cogito cogitatum”的「先驗意識」。正是這樣的方法進路，促使Apel將這種觀點批判爲一種「先驗的唯我論」(transcendental solipsism)。

與Apel等之批判理論立場相較，現象學式的反思的確隱含著過度唯心論的問題(Ricoeur, 1981: 102-114)，現象學方法似乎忽略了生活世界的延續性是需要一定物質條件，並非自給自足的。質言之，現象學者所描述的生活世界圖像是不切實際的：彷彿每個行動者都是獨立自主的，沒有任何外在性的約制；而文化也是獨立自主的，不涉及任何物質條件的指涉；最後在研究策略上，參與者的理解被設定爲唯一的方法，溝通被認爲具有十分透明性。然而這些觀點若轉換爲意識型態批判的立場，我們將發現現象學觀點的錯誤存在於「……因爲生活世界並不能窮盡所有的社會現實，在

註 2：此處所引述的觀點，係引自“My Intellectual Biography in the Context of Contemporary Philosophy”一文，該文爲Apel於1998年10月時，發表於香港新亞書院錢穆講座之講稿。本文中文譯稿，筆者已取得Apel教授的出版授權。

它之外，仍舊有個領域是專屬於系統的運作」（何明修，1998：155）。如果說認定「現象學在運用上已經不具有真正的有效性」（Stewart & Mickunas, 1990: 141），但是Husserl卻從未宣稱超驗現象學是獲取人類經驗知識的唯一方式，相反的他卻強調透過系統化之具體性實現純粹科學的可能性，並且強調透過這種方式，其也才得以讓經驗科學與科學的事實性有真正達成的可能（Husserl, 1977: 72）。雖然Husserl提出了這樣的現象學宣稱，但批判者仍認為：當代絕大多數的現象學者，都已經放棄了Husserl的純粹現象學（Stewart & Mickunas, 1990: 118, 142）。基於此一方法對立性的凸顯，本文的目的即在於：一方面試著聚焦於「現象學反思」與「意識型態批判」在知識觀與方法論上對比；另一方面則為期待透過這樣的對照，進一步探索其在教育研究方法論反思上所提供的意義。以下將就Husserl現象學方法的基本內涵、Apel對於現象學反思的批判、以及不同方法論在教育研究上的啓示等分別加以討論。

貳、現象學方法的基本內涵

就所謂現象的存在而言，實證主義者一般對於自然、心靈、以及二者間的關聯性，大抵都採取一種素樸實在論的立場：即自然是獨立於心靈之外，且占據時空之物質性存有；而心靈則是以大腦作為物質性基礎，外在世界可以對於心靈發生種種刺激，而使得心靈產生種種反應。故而，心靈的作用是處於一種被動與接納性的地位，受到外在世界的約制。相較於實證論的立場，Husserl的現象學卻是對實證主義採取了一種批判的態度，他認為（1965：5-6）：現象學應該被界定為一種超驗的現象學，因為它必須強調主觀性、對經驗本質的發現、並且透過系統化與一定的方法論來掌握知識的這一套架構。換言之，Husserl認為客觀主義是一種力圖擺脫所有主觀性與偶然性的嘗試，其試著探索「理想化」世界自為存在的完善性。但是在Husserl看來，這種極力擺脫主觀性的理想化傾向，本身對於絕對客觀化的努力，這根本上仍是一種主觀的導向（倪梁康，1999：318）。

與此相較，Husserl在追求一門嚴格的哲學的要求下，他由外在世界退回到意識之中，將實證主義者所主張的所謂可以獨立於人類意識而存在的外在世界，轉化成現象學者所謂必須透過意識指向才足以被開顯的世界。

Husserl爲了能夠將現象學方法建立爲一門嚴格的哲學，他採用「存而不論」的方法，將不能在經驗中呈顯的對象，排拒於研究範圍之外，因此，在這樣的想法下，意識流之外的意識對象，以及做爲意識對象總體的「外在世界」全部都被置入括弧中，方法性的存而不論；由此，Husserl以意識作爲現象學研究的出發點。在承繼Brentano的主張下，Husserl提出了意識流的本質性特質就是在於其「意向性」（intentionality）之上，也就是意識必然能指向對象進而把握其可能的特性；並且必然是要以某種方式來意識對象，因此，Husserl在現象學中，也探討意識知覺對象時所運用的種種方法。質言之，現象學之意向性具備了其對於對象與外在世界發生主動架構與意義的主體性之存在。然而，Husserl以意向性作爲現象學毫無可疑的出發點，爲了要避免掉入Descartes獨我論的困境，於是Husserl在自我的意識作用中設法引出他我的存在。外在世界對於Husserl而言，不外是自我與他我藉由溝通而構築產生的呈現自我與他我不同觀看角度的一個世界。Husserl因而提出了自我與他我之間所存在的主體際世界是一個有層次的組織。然而自17世紀科學萌芽之後，歐洲文化中形成了一個獨特的文化世界，那就是「自然科學的世界」。Husserl到了晚年的時候，認爲歐洲危機的現狀係根植於歐洲人的將「世界」窄化單面向的「自然科學的世界」——即一個極端強調量化、客觀與真實的世界。Husserl認爲生活世界對於科學而言起著基礎的作用，亦即，如果生活世界是一切與世界相關科學的起源的話，「那麼每一種在起源上清楚的科學劃分必與回歸到這種經驗世界中去……，每一個特殊的世界領域必須被追溯到原初的經驗世界的領域中去。在這裡我們看到奠定一切可能的世界科學的劃分和分類的根本基礎的發源地。」（張慶雄，1997：126）簡言之，Husserl根本認定此種「自然科學的世界」其實是根植於一個具體的「生活世界」之中。

關於生活世界的論述主要出現在他的《危機》一書中，事實上，Husserl 提出的不是一個生活世界的概念，而是一組或一套生活世界的概念，根據學者的歸納，Husserl 這個詞有三種不同的用法（張慶雄，1997：125），可是就超驗現象學所提及的「生活世界」，它應該是孕含著何種意涵呢？針對此一問題，Husserl 所談的「世界」（Welt；world），其應該是植基於世界是所有界域的界域（the horizon of all horizons）之立場，故而 Welton（1997: 736）才會認為：對於「世界」的哲學分析都與其出發的立場有關，就Husserl而言，他是從對事物的日常經驗分析之中構築其「世界」的概念。質言之，每一個經驗對象是透過許多「所予的形式」（modes of givenness）而呈現給人。每一所予都是對象的一個側面（profile），我們知覺一個對象時，總是只知覺到對象的「正面」，至於對象的其他「側面」，則是以「射映」（Anschattungen）的方式給予我們。換言之，「其他面向」必定為目前焦點中的面向所預為顯示。這種預期是一種意義（Sinn）的預設。我們總是處於某特定界域中來知覺事物，界域自身不是一個陳顯，而是「前給予」（pregiven），界域係居於給予物和預期物的關係之中被引發的。

根據實在對象與觀念對象之間的關係，Husserl認為生活世界—感性直觀的世界—必須先於科學世界，並且同時作為科學世界的「明證性基礎」。生活世界與科學世界的關係不是斷裂的，而是連續的。至於這種連續該如何被建立呢？Husserl指出（Heelan, 1989）：當我們在生活中進行認識活動時，我們已經可以把握透過某些客觀性的知識，同時這種知識可以進一步作為科學知識的基礎。以我們對時空結構的認識為例，Husserl進行他的現象學分析：一個物體對我的呈現必須通過一定的時間順序，我無法在同一個時間當中觀看到同一物體的全部面向。在這些不同面向的展現之中，我可以發現一個貫穿這些面向而使其成為一個統一整體的不變法則。雖然每一個面向對觀察者而言都是不同的，但我們始終知道其必定為同一個物體。因此，從時間性的觀點來看，「連續性」的法則是我可以認識一

個物體的根本條件。另外，從我的身體在覺知活動中也扮演重要角色。因此隨著我的身體與物體之間的相對位置不同，物體也以不同的角度或面向展現給我。同時，我的身體（包含著各個感覺器官）的某些運動與物體的運動也有著一定的對應關係。在兩種方式之下我可看到物體以順時鐘的方向運動。其次，物體本身可以不動，而我的身體或眼睛相對於物體而言進行著逆時鐘的運動。所以我的身體運動與對象的運動之間存在著一種「可互補」的關係。這種關係也是一種不變的結構，它使我可以察覺到物體在我視覺環境中的空間分布狀況。Husserl認為在我的直觀世界當中雖然以某種主觀相對的方式對物體進行認識，但是在這種認識當中已經存在著一種不變或客觀的結構與條件。

因此，Husserl《危機》一書所描述的生活世界，它並非只是指出我們所生活的簡單世界，而且這種世界又係與精確（嚴謹）科學的世界相對。（Sokolowski, 1979: 92）正是這樣的觀點，Husserl也才會說（1970: 130）：「生活世界是孕育出『科學地真』之世界的土壤，並且同時在它自身普遍的具體性中圍繞著這個世界。」就「生活世界」與「嚴格科學的世界」之間的關聯，其實它正是《危機》一書論述的核心。例如，Husserl在分析伽利略物理學時，他挑戰或放棄原先將科學視為終極事實或知識形式的作法，轉而將科學視為一個問題。這種改變並不是說Husserl是反科學的，他所要強調的不是科學本身，而是對科學的詮釋。伽利略風格的基本想法即為：實在界是一種數學的結構，在這個預設下建立起科學的方法與程序，進而以這些方法與程序決定其風格中的科學解釋。故而，對於伽利略風格之科學預設的顯題化與檢證是必要的；但是，為何會將實在界認定為是一個「數學的」實在呢？其實在希臘時代，知識的模型和標準是屬於數學化的知識，即：

希臘新文明的興起造就了知識與真理的觀念在自然存在（*natural existence*）中所扮演的角色之轉變，即「客觀真理」的觀念成

為一切知識的基準。關於這點，「客觀真理」的觀念最終造成一種在其無限中含括一切可能知識的普遍科學觀念（Husserl, 1970: 121）。

對於伽利略的時代來說，知識是指歐幾里得的幾何學。由於伽利略延續了此一傳統，故而要澄清問題的原由，自然必須著手於對歐氏幾何內含的分析。嚴格來說，當我們在日常生活中遇到所謂「圓形」的事物，但實際上此一對象不可能成為幾何學中的「圓形」。換言之，當幾何學的原意係指一種測量的技術時，而測量則是必須透過度量工具來進行，而不同的工具的度量差異則又衍生測量的準確性問題，以及受測對象屬性的「理想界限」（ideal limit）問題等：例如，絕對光滑的平面、沒有寬度的直線、距離中心點等距的圓等等。這些純粹幾何學概念雖有其直觀的對應物，但其仍僅為一種純粹概念的存有。另外，為何真實的本質必定要排除所謂的不精確？其實並非所有的必然性或本質都要摒除不確定；假如當我們採取一種型態性的本質時，我們的直觀意向就是在於顯露其必然性，但是它未必會排除不精確或模糊性。與此相對的，它即在於顯示一些特別對象的不完美本質，我們可以透過直觀的必然性呈現出型態學的本質，例如知覺與記憶、房子與動物，或者運動與戰爭等，它們就無法被視為理想的形式。

為何真實的本質必須與我們對事物的經驗有所區隔？對於顯現的動機而言，它們為什麼不是對原初客觀的立即性描述？透過測量的方式讓它從事物之中被切離開來時，真實的本質才能夠被把握。直觀的必然性是包含於事物的本質之中，但是理想而正確的必然性，它則必須透過主體對客體的測量行動才得以被掌握。理性直觀係把事物視為是被理解的；且普遍而正確的本質則需要以測量的方式得之。理想的形式自身並不是成為一種測量的單位，它反倒是某物能否被測量的理想形式。如果我們能夠檢視測量的單位與真實本質的相關性，那我們才足以對真實本質有更好的理解。Sokolowski（1979: 101-6）便以空間的測量做為例證區分出以下四個空間測

量活動的層次：1.以手的長度或步伐的寬度來做為測量的起始單位；2.以木頭等堅硬的物體來取代原先的測量方式，藉以避免因每個人身體尺寸差異所造成的不確定性；3.這一個堅硬的物體被「公尺」或「碼」等概念取代：在此，所謂的測量必須包括三件事：被測量的對象、測量的單位以及測量的表示等等；以及4.我們不再使用外在的工具或單位來測量客體，而改客體內部的相關性來表示（如長是寬的兩倍）等等。Sokolowski認為當我們使用步伐、木尺等工具時（即a或b），它們仍存在於生活世界之中；相對的，當我們使用系統內部的各種關聯來測量時（如d），它們就不是屬於生活世界的層次，它們係屬於嚴謹形式的世界。而就c而言，它係處於a、b與d之間，它係為對客體理想化的正當性轉換：嚴謹的形式是透過“the” meter或其他理想單位測量而得。如果說此刻Husserl所謂的「危機」，其實正是源自於吾人以數學化了的自然世界掩蓋了純粹或直觀經驗得以存在的生活世界。換言之，嚴格的科學世界脫離其賴以植基的生活世界，自然科學世界成爲一種獨斷的主觀主義。面對這種被過度數學化自然科學觀，現象學方法正提供了凸顯將我們的生活世界化約爲僅以嚴謹科學的方式來呈現一種特別的操作方式：

Husserl批判近代數學化之自然科學，而主張向做為「意義基礎」（*sinneselement*）之「生活」回溯，他視主體為建構科學的「最終基礎」，但需要經過建構「生活世界」之階段……（汪文聖，1995：161）。

質言之，我們必然要透過現象學反思這一種特殊的操作方式，人們才有可以就其呈現自身加以省思，進而找出生活的簡單世界與精確科學的世界之間的關聯性：

客觀科學知識是奠基在生活世界的自明性之上的。後者之於科學工作者而言乃是前給予而作為基礎：然而，如他們增進客觀

科學的發展，在這個基礎上所建立起來的東西總是新的、不同的。如我們暫時脫離我們的科學思維的話，我們就會察覺到，我們科學家不過是個人，並且是生活世界中的一分子，而生活世界總是為我們存在，總是前給予；因此，所有科學家和我們一起都被捲入到這不過是主觀—相對的生活世界中（Husserl, 1970: 130-1）。

那麼，Husserl所採用之超驗現象學反思的方法，其更為真確的內涵與步驟又是如何呢？首先、Husserl認為他使用超驗的這個概念，他是與Kant所使用批判這個概念相當的：因為超驗也涉及了反對任何獨斷的可能形式（Landgrebe, 1977: 102）。同時，Husserl則又通過對純粹本質的直觀來把握先驗知識，因而他也認識到一種類似Kant無上命令的客體之自我給出性的直觀令式（Moustakas, 1994: 33）。如果說，我們試著把Husserl超驗現象學方法的可能程序加以整理，筆者認為其大概可以藉由圖一來呈現：

存而不論（*epoche*）→超驗現象學還原（*transcendental phenomenological-reduction*）→想像的變形（*the imaginative variation*）：想像一個不變的對象，而想像也是意向性的，而非任意性的→達到一種純粹的自我（*pure ego*）的本質性還原，透過個殊的對象或實例回溯本質（*eidos*）：例如以各種三角形的例證（如直角三角形、等腰三角、正三角形等等掌握「三角形」的“*eidos*”）

圖一 現象學方法的操作程序

依據上述操作程序，Husserl係把濾除研究對象中駁雜可疑成分的工作總名為現象學的存而不論的方法。可是，在這廣義的現象學存而不論的總目下，因所要剝除濾過的對象之不同，蔡美麗便會將其區分為兩個層次，三種截然不同之「存而不論」方法（1999: 45-55）：

(一)即對應於素樸實證論之自然主義態度而計設的狹義「現象學存而不

論」——由於自然科學家一般都不大關心認知的可能性與認為對象的性質等問題，現象學的立場則是完全與之相悖，就Husserl所謂狹義現象學的存而不論，意謂著把一切不能在意識流內自明的呈現的對象，逕予放入「括弧之中」存而不論，意即對意識所「了解」，意識到之事物的實有性問題，不談不論的態度。簡言之，Husserl所稱狹義現象學存而不論方法，實際上是現象學一種自我約控的方法，約束自己不任意地對自不能於意識之中事物下任何斷言。

(二)著眼於把現象學提升為一種本質性學問而構思出來的「本質性存而不論」(eidetic reduction)方法[sic]，就Husserl所謂的「本質性存而不論」而言，係指當現象學者通過狹義的存而不論，把研究的範圍限止在意識流所可能呈現出來的一切，而盡力忽略意識流中出現變幻不定的之個別事物，集合全力去把握在變化不定事物中顯現的不變，同一事物的本質。

(三)把現象學轉化為一種探究「超驗主體」(transcendental subjectivity)的「超驗性的存而論」等。運用「本質性的存而不論」方法，Husserl希望在狹義存而不論方法所保留下的，是具備了「絕無可疑」的現象學殘餘中索尋事物的「本質」。然而，在1912年的*Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*之中，逐漸顯露出其興趣與關注點的轉變。Husserl現象學的興趣係由透過事物在我們意識中呈現出來的表象去把握事物的本質，進而轉向追求事物之所以如此地被意識的主體性根源，現象學者一般稱此種現象學為一種研究一個作為現象之能如此被呈現之基礎的「超驗主體」。

質言之，上述所謂的存而不論，Moustakas (1994: 34)認為：它並非是把物自身直接放入括弧，而是把我們對物的描述或再現放入括弧，換言之，當吾人意識到成見的存在才能自由。放入括弧必須是現象學操作的第一步驟，而在放入括弧之後，下一個本質性把握程序則為先驗現象學還原。其之所以被稱為先驗，這是因為其係超越日常性而達到一種純粹自我，在

純粹自我之中任何事物都被視為就好像是第一次接觸的新鮮覺知。其之所以稱為「現象學的」，這是因為其將世界轉化為僅僅只是一種現象的存有。它之所以稱為「還原」這是因為其要將引導我們回到意義的來源與被經驗世界的存在。根據上述這樣現象學反思的操作程序，其目的正是為把握對象的真正「本質」（Wesen）。「本質」被視為一種特殊的對象。例如，Husserl在《純粹現象學和現象學哲學的觀念》第一卷中寫道：

「本質」是一種新穎的對象，正如個別的或經驗的直觀所與物是一個個別的對象，本質直觀的所與物是一種個別的對象，本質直觀的所與物是一種純粹的本質（Husserl, 1976/1994: 60-2）

若現象學真的能透過方法論的程序性操作，並且達到一種對現象的本質性把握，那麼，我們便可以歸結出超驗現象學的可能性功能（Farber, 1943: 568）：

1. 因為它從事物自身出發，故其為知識的第一方法，它最後可以獲致我們所知的一切。它之所以為一種邏輯取向，這是因為其嘗試區別前預設與「擱置」（put them out of play）的不同。
2. 它並不關心事的問題，而是尋找意義的決定。
3. 它同時處理真實的本質與「可能的」本質。
4. 它涉及了對事物本質的直接領悟，而這種對本質的把握係源於客體自我給出性（self-giveness of objects）與反省的描述。
5. 它保持思考與反省等價值，試著透過一種純粹主觀性的狀態來獲得知識。

如果Husserl的超驗現象學與反思的把握方法能夠達到上述的種種功能，那麼諸如「它涉及了對事物本質的直接領悟，而這種對本質的把握係源於客體自我給出性與反省的描述。」是否真的可以避免Apel的批判？

參、方法論的修正：意識型態批判的轉向

當現象學在面對「唯心」、「獨斷」的批判時，學者也認為在現象學中將係純粹自我的狀態做為其自身的一種假定。事實上，所謂「超驗主體」根本就是我們無法想像的。但是，當我們再次確認超驗現象學的內在限制時，我們發現其並非完全著重於經由排除自身的偏見而降低價值的影響；相反的，我們則應了解與接受現象學的「存而不論在所有研究與發現知識歷程中的重要性。」（Moustakas, 1994: 62）顯而易見的，這種超驗主體的預設雖然極力期待經由現象學反思的歷程，一併將主觀的偏見放入括弧，可是現象學反思到底能夠將主體理性自我檢查與自為修正的功能發揮到何種程度呢？針對此一質問，我們自然必須仔細地回到Husserl現象學自身加以檢視。就其現象內涵，我們大抵可以將其理論歸結出以下的兩個重點（汪文聖，1995：147-8）：(1)現象學固然重視直接之生活經驗，但是唯有依內在反省經驗才能證實預期是否為真或為假，現象的本質把握必須最後還原到檢驗建構事實之主體身上，亦即所謂的「超驗主體」（transzendente Subjektivität）自然成為「最終基礎」（Letztbegründung）；(2)經驗有屬於較高層次「主動的」與較低層次「被動的」行為之別。一般來說，主動與被動之區別在於行為是否有Kant所言之「超驗統覺」（transzendente Apperzeption）來相伴，超驗統覺也構成主體之「為了世界」（für die Welt）條件，超驗主體或純粹自我表示一個具有可能性條件得以被提出來，即主體除了有別於未行反省活動直接「存在於世」（in der Welt）之經驗性質外，它更在「為了世界」的前提下，促成主體的超驗性。姑且先不論第二部分所可能造成之主體性弔詭不談，至少正是前述「依內在反省經驗才能證實預期是否為真或為假」的看法，徹底地為那些將現象學貼上「先驗唯我論」的批判留下理據。就Apel而言，他顯然採取另一個理論進路來反駁所謂的超驗現象學。Apel學術思想發展係由早期的Heidegger研究，轉而以Kant的先驗哲學為其論述基礎，同時，他在整體理論發展的過程中，

後期他則受到Wittgenstein的日常語言分析以及Peirce的實用主義等概念的影響。在本研究中將僅就與現象學批判與生活世界危機的出路等相關的部分加以討論，並不論及Apel的整體思想內涵。

首先，Apel對於現象學的討論，我們應該可以說他是通過對早期Heidegger的探索進而涉略Husserl現象學領域的（Apel, 1998; Habermas, 1990; Marianna Papastephanou, 1998）。對於Heidegger的理解而言，若直接因其對存有的討論而將之視為「存在主義學者」，其實這是將「存在哲學」與「存在主義」混淆而產生的誤讀。與此相較，Apel對於Heidegger的興趣並非與存有學相關，反而是以所謂Kant-transformation問題來批判Heidegger。換言之，他對於Heidegger之“Dasein”的基礎概念，係為可以揭露「存有意義得被開顯」的條件，即作為一種轉化——並非如Nicolai Hartmann之存有學的再生——回歸形上學的前康德典型，它反倒是把理解存有的先驗條件之問題，視為唯一先驗的問題。

對於Heidegger的研究，從博士學位論文之後，他反倒越來越以批判的角度來看待Heidegger。最後，他認為掌握對Heidegger哲學整體發展以及其在當代哲學中的定位之批判理解的關鍵即在於：Heidegger就當下對Kant先驗哲學承續發展取向之自我理解，這可以說是完全走錯了方向，在此種意義下，就如我們透過其晚期哲學來把握其想法，即朝向一種「存有歷史」概念的思想轉向（kehre; turn）。但是，此一錯誤的理由並非在於，如Heidegger的建議一般，Kant的思想在一開始就被Heidegger的取向所推翻，而是只有透過此一「轉向」才能更清楚地被把握。其中，就「先驗」的問題來看，事實上此種問題的意義是極為含糊的。Apel認為我們必須回到前Heidegger對於Husserl「超驗現象學」的批判之上方能掌握其中的意義：

在Kant的「純粹理性批判」中之「經驗客觀性」的「構成」條件，以及科學知識之互為主體有效性的可能性條件等這兩種問題，彼此間有著緊密的連結。實際而言，Kant早已區分上述這兩種問題，因為他係經由「直觀」的「構成」功能與存在於「先驗

主體」或「意識」之理解作用，提出其針對第一個問題的回答，這樣，他不但解決第一個問題，同時他也一併解答了第二個問題。這樣的預設，我們一般將其稱為“Copernican turn”，我們構成的能力（即直觀與理解的能力）可以「規定」（prescribe）經驗世界的客觀性，以及客觀的擬律則性等形式；另外，根據Kant的觀點，這樣的形式可以促成互為主體有效性之科學知識的可能。（Apel, 1998）

Kant是否並未對所有非客觀或超科學之經驗感到興趣？即所謂準先驗的問題？為何他可從其先驗分析中抽繹出語言的功能，Apel主張其理由在於：假定了意識的功能與能力，其不但正足以構成客觀經驗之形式，並能進一步形成科學知識的「律則」（principles）或「先天綜合判斷」（synthetic a priori judgments）；換言之，這樣的意識功能可以被視為係從不同語言之語意結構所獨立出來的結果。與此相較，就Husserl所謂的「超驗現象學」言之，他雖然擴展了Kant先驗構成的計畫，但是其論及之客觀經驗的形式，卻遠遠超出Kant的原初意涵。Husserl探求將所有「所思」（noemata）之「先驗構成」與可能意識之「意向」相調和；另外，「所思」並非只是「先天綜合判斷」的結構，同時它也是意指所有不同語言之字詞意義的關聯性；而且，它們更是包含了所有人類「生活世界」的不同傾向，質言之，所謂的「前科學」或「超科學」的經驗也就被含括在內了。

根據Apel的分析，他認為在Heidegger對Husserl現象學的詮釋性轉化中，Heidegger顛覆了Husserl整個主體哲學的架構，特別是針對「意向性成果」的「先驗唯我論」而言的。在這樣一種早就存在於*Sein und Zeit*脈絡之內觀點，Heidegger即注意到在歷史形塑下的語言，其實已充滿對「生活世界」的前理解。在所謂的轉向之後，他與先前視語言為「存有的家」之觀點相去甚遠。其實語言是具備了左右我們思考的決定性力量，因為根據歷史的「存有之命運」（fate of being），語言方能明確地「澄清」存有的

意義。

質言之，伴隨著意義構成的問題，從Kant與Husserl再次透過主體的先驗作用，或者朝向藉由歷史與語言所預為決定之意識的新取向來看，Apel認為這可以經由Heidegger在回答此一問題的口氣轉變，察覺此一事實的最好把握。Heidegger原先認為：如果此在已經把握了在它之內的可能性——不僅把握了使自己看透自己存在的可能性，而且把握了追究了生存論狀態本身意義，亦即先行追究一般存在意義的可能性，如果在這樣的追問中已經放眼於此在本質的歷史性，那麼，就不可能不洞見到：對存在的追問其本身就是以歷史性為特徵的。（Heidegger, 1986: 20-1）與這種以此在為核心的分析觀點，他後來卻指出：

對於一個清楚意義世界的構成，實際總是決定了我們對生活世界的前理解，而此一明確意義世界的構成，其不但是「先驗主體」能力的展現，它似乎更是「存有命運」的明證。但是，就Kant先驗問題而言，又是如何：即互為主體可能性的條件，諸如科學真理，或道德規範的有效性？是否對於後一個問題的思考，它也應該圍繞著歷史來思考？（Apel, 1998）

在經歷了一段漫長的時間後，Apel後來才了解早期Heidegger真的遺露了Kant先驗問題的這個面向。理解這個事實的理由在於Heidegger將他對長期關注議題之發現，運用了新的真理概念來加以介紹。在*Sein und Zeit*中，他明白「原初真理」（original truth）即為對“Dasein”的開顯（其可以促使某些對生活世界的發現成為可能），但這同時卻也是一種終結。在經歷過所謂的「轉向」之後；他指出吾人在企圖「澄清」存有時，同時也是對「存有的一種隱蔽」。因此，真理的概念益發地與其意義構成的結構相類似，而且在這樣類化的結果下，Heidegger則認為存有即真理這是與我們此有的處境相關聯，即與「存有歷史」的當下相關聯。

這種一方面批判Husserl，一面卻又倒向Heidegger的傾向，Apel坦承他

在1963年之“Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico”這篇教授升等論文中，他仍未注意到Heidegger也只是單面向地繼承Kant的先驗問題，以及其在真理的歷史主義—相對主義立場所造成的嚴重後果。在這種脈絡下，特別值得注意的是Heidegger自己也在1964年時，在其所謂轉變的前後，他係透過對原初真理本質的揭露而對存有能有所澄清，但是在Ernst Tugendhat (1996: 227-40)的批判下，他承認此一作法的錯誤。就如Heidegger當時的宣稱，對於存有意義的澄清或揭露，它「仍不是真理」，它僅僅只能視為正確或錯誤命題的可能性條件而已 (Heidegger, 1986: 212-30)。Apel覺得Heidegger這一項自我修正，並未被他的追隨者所正視，反倒是這樣的自我修正才是更接近事實的。雖然Apel在70年代初期早就對Heidegger與Gadamer提出批判，但是對於本世紀由Kant先驗問題所發展出來的兩種不同問題及其可能的答案，對於兩者之間的關係，那時Apel尚未能把握清楚的觀點：

簡而言之，一方面即為意義構成的這個面向，其即依賴於吾人對生活世界前理解之歷史處境的事實性之上；以及，另一方面則是真理互為主體有效性的這個層面，即與預設全體有理性的存者能具有達成共識之能力相關聯 (Apel, 1998)。

在後來的學術發展上，我們清楚地看到他為了同時處理Kant先驗問題之兩個面向所做的努力。Apel (1980: 48, 51)就企圖從認知人類學的觀點來討論科學理論的意義，他認為任何意義的構成均參照了一種表達某種觀點的特殊視野，亦即意義的構成包涵著來自認知意義主體積極介入。經驗與件的構成亦因而不只是決定著人類理性本身的綜合，也決定於對世界之參與式理解，亦即決定於構成意義之認知旨趣。

Apel在*Transformation der Philosophie*中便指出 (1973: 99-100; 1980: 48-9)：從認知人類學的角度來看，語言符號既不屬於認知的對象，也不屬於感覺器官或作為直接介入外部自然界之媒介的技術工具，而是因為符

號之作為任何意向性意義之可能性的前提，已經是認識對象得以被構成的前提。語言作為符號之媒介，不應被歸結為Kant的「先驗意識」所表現之知識的邏輯意識前提，毋寧說，正如物質技術干預也被包括於實驗自然科學知識的前提去一樣，語言也總是回過頭去涉及到傳統Descartes認識論所未曾考慮的，一種先驗的主體觀。Apel將其稱之為「身體的先驗性」（das Leibapriori; the bodily a priori）。在Apel看來，知識之身體的先驗性與意識的先驗性存在著一種互補的關係。換言之，作為知識之可能的這兩個先驗的條件在整體的意識中必定是彼此互為補充的。而在實際的知識生產中，無論是身體的先驗性或意識的先驗性往都占著主導的地位，Apel認為「通過反思獲得知識」與「通過介入而獲得知識」之間構成了兩種對立。比方說我們不能在獲知世界某一種有意義層面時，同時也反思我在如此的獲知中必定採取的觀點。所有經驗（這甚至適用於受理論指導的，自然科學中的實驗經驗），主要都是通過介入生活層面而獲得知識。所有理論的構成主要都是經由反思才得以獲得的知識。

質言之，依循著Apel對於Kant先驗問題的雙重詮釋——即以其所主張先驗語用學（Transzendentalpragmatik/transzendente Sprachpragmatik）的角度，他便是以語用學立場預設了「溝通共同體的先驗性」（Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft），以先驗的語用規則改造了Kant的理性哲學。換句話說，人們應該要從現實的生活世界出發，藉由「溝通或論辯行動」建立知識的普遍形式。質言之，如果說「邏輯意識」是人類認知的先驗條件，那麼社會也應該存著一種內在於人生活，並且藉著自我行動才能獲得知識的前提條件。就這樣兩個條件或前提而言，Apel認為存在著一種互斥互攝相反相成的互補關係。它們同樣是構成知識的先決條件，但是兩者又同樣是不可化約，在人類知識的形成過程中，兩者卻又是同樣重要。只是從實際生活出發的知識形式，它係為語言符號生活運用的展現，這是與意識反省形式不同。

在解決Apel對於現象學的批判及其自身的理論轉向後，本文接著即針

對Husserl在《危機》所做的探討，這樣的反思在Apel的先驗語用學架構下，他又會如何來看待科學與文化的危機？依循方法論論爭的角度，Apel明白地指出：

在19世紀，關於「自然科學」和「人文科學」之間科學的哲學反思，它最初是有心理學的傾向——正如J. S. Mill的實證主義是一樣的。它主張人文科學是將生活作為某種內在事物的表達來「理解」，而自然科學卻能「描述」無法解釋的「生活背景」，並根據由歸納引伸出來的法則來「說明」它。今天，在「統一科學」的實證主義計畫以語言分析公式（以便不至於表現為一種形而上學的還原論！）出現的地方，哲學「詮釋學」亦有足夠的根據承認這一個新的論證基礎。對它來說，它能夠而且毋庸置疑訴諸於一種精神（生活）的形而上學術語來反駁實證主義基於它自身語言分析前提基礎上提出的那種客觀的、分析的統一科學論點（Apel, 1973: 107-8; 1980: 74-5）³。

顯然，Apel係依循著上述觀點，進一步地指出這種被稱為「理解的運作」並不能提供一種可以在邏輯上與因果說明相區分的特殊科學方法：

即「理解」不過是邏輯推演中的一個成分，它表示一種因果假說的建立，然而，根據新實證主義的「科學邏輯」，這個富於啟發性的成分並未影響到說明在科學推演過程中的科學性，既然它本身不能得到邏輯上的確證，至多也只能得到心理學上的確證而已。從邏輯上來說，惟有可能正確的假說才能等於那種使理解得以導向行為原理之發現的證據在心理學上的涵義。只有從因果

註3：有關統一科學與精神科學的關聯，請進一步參見Apel（1967）：*Analytic Philosophy of Language and the 'Geisteswissenschaften'*一書，Dordrecht: D. Reidel Publish Company.

說明演繹出那些可以被驗證的觀察語句，才能確保一種「說明」的科學性。Abel所得出的結論是：儘管所謂Geisteswissenschaften的「理解」作為一種科學啓發的前導仍有其意義，但是與「科學邏輯」不相干的（Apel, 1973: 107-8; 1980: 52-3）。

雖然，Apel認為詮釋學與科學主義之間的對立或論爭是無意義，但是他卻一方面企圖以知識人類學的觀點來陳顯方法論的多元主義；另外，他則又嘗試以意識型態的批判，辯證性地消解因果解解與意義理解的對立，進而達成方法論的互補性。換言之，意識型態批判也以先驗性的奠基的方法，以後設批判的立場來看待相對主義—歷史主義的詮釋學：

理論必須在不斷的實踐中被體現著。Gadamer詮釋學原本可以在這中間扮演一個重要的角色，卻因為無法證立具普遍規範性的道德基礎而功虧一簣。他和Heidegger都是只進行到一個「準先驗」（quasi-transzendental）的地步，而不能進一步成為一種先驗的「規範性詮釋學」（normative），除非也以一套規範倫理學（normative Ethik）為其預設，除非我們所謂的傳統中介（Traditions-vermittlung）的傳介轉化過程中，也能夠親身積極擔負起「投入意識型態批判」的工作，這其實即Apel和Habermas在社會科學方法及其基礎反思上欲加完成的新任務（張鼎國，1999：63）。

Apel認為知識的保障基礎應該有其先驗條件：一個就是自Descartes以來知識論所強調的「先驗的」（a priori）條件——Apel認為知識得以確立的保障基礎，即所謂「終極奠基」（Letztbegründung）的任務。Apel主張人們藉著「反省」（reflection）而獲得知識，這個先驗的基礎它並非原初不動的第一原則，而是「最終」的定點。他認為這個基點的建立，係源於人類自身理性的作用，質言之，基礎必須透過理性的反思之途（Der refle

- xive Weg) 來達成，而非唯科學式的計量方法。但是，此處值得注意的是：此種「理性的反思」與Husserl的「現象學反思」之間，它們的本質性差異到底為何？事實上，意識型態批判與現象學反思的顯著差異，即在於Apel對另外一個互為主體有效性（即在於前述之知識身體的先驗性）的知識基礎的之上。Apel認為：

身體的先驗性不是作為工具性侵入自然界的前提，而是作為主體際意義表現對於可知覺的意義「表達」的依賴性，而被顯露於解釋的人文科學的根本性難局之中（Apel, 1973: 113-4; 1980: 60）。

根據上述關於身體先驗性與互為主體有效性的討論，這是否就能夠十分清楚地證成Apel將Husserl的超驗現象學評為「先驗唯我論」之論斷？事實上，一種理論的論爭它必定導致論述的相互糾結：

Kant也是一位科學哲學家，因為他企圖以其超驗哲學，在主體中尋找具一般與必然性之科學知識的基礎。但是Kant也侷限於長久以來對自然與科學的了解，所以他放棄了原先科學家為了科學之有效性問題，而以直接的態度所接受之屬真實自然的數學結構，進一步以主體以來建立而已。因此，當他處理「超驗感性」與「先驗邏輯」時，就未對徹底生活經驗作探索，這是Husserl批判Kant未注意「生活世界」之緣故（汪文聖，1997：66-7）。

就Husserl而言，他批判Kant忽略了「生活世界」的概念；可是若由Apel的意識型態批判來看，他則強調Kant先驗問題的第二面向（即互為主體有效性的這一個層次），是一直被Husserl與Heidegger所忽略的。對於傳統的歐陸哲學來說，許多語言學者認為語言概念的優位性，其正足以作為了解人之存有與世界關聯的重要關鍵。但是Husserl之所以提出「生活世界」之概念及其基礎，David Carr認為其目的在於：

語言哲學的問題諸如Gadamer的“Sprachlichkeit”與Foucault的“episteme”的觀點，他們雖有不同，但是他們之的共同之處即在於認定人之存有活動都是運用語言來進行理解。的確，對於語言的運用和理解是給予對文本的「寫」與「讀」留下極大的空間，而不只是「聽」與「說」的模型而已。為了反對這種看法，Husserl具體的提醒我們：的確有一個圍繞在我們四周之「前給予」的實在世界。而且，對於外在實在世界的知覺，它並非一個概念思考的弱化敘述，也不是一種盲目的因果歷程，它反倒是將其置於世界之上，而使意義結構加以具體化，而不只是通過思考所產生的臆測而已（David Carr, 1989: 301）。

因此，如果批判Husserl在邏輯研究之意義理論的現象學分析裡，他係採用「獨白」的方式來深入意識裡意義的本質結構，那麼他在晚期論及的「互為主體」與「生活世界」等概念之下，使得「自我」之意識活動處於具體的情境脈絡中，成為和完全所意相關的融入「生活世界」之活動。故而：

完全的所意在生活世界裡是與他人分享而共有的，而且這個生活經驗的共有性比諸可表達為語言的共有性，還更為先行被給出。換句話說，語言的可表達性論題所說的共有而可分享的特性，實源自於生活世界中先行給出的意向經驗所說的共有而可分享的特性。因此，既使在溝通行為中，意向經驗的共給出總在語言表達的共給出之先——我們一直說到，知覺活動比起表達活動有優先性，現在我們說，處於生活世界裡的先行經驗比起表達活動更有優先性（蔡瑞霖，1993：209）。

雖然Husserl對於「生活世界」與「互為主體有效性」的討論，它們是Husserl較晚期的論述，但是，Apel所批判的「唯我論」現象學，是針對

方法論的最根本的基礎或出發點而言，縱使現象學似乎能以「生活世界」與「互為主體有效性」等方法學內涵擺脫唯心與獨斷的可能，但是Apel在先驗語用學以辯證互補的方式同時把握反思的先驗性與身體的先驗性的前提下，而非如Husserl全然以個體主觀意識做為意義探究的出發。另外，上述主體的知覺活動與主體際的表意活動，它們之間不應該被理解為具有先後層次之優先性關聯，反而它們應如意識型態批判方法的理解：至少應同時互補地考量到「真理自身的本質」與「互為主體有效性」等這兩個層面。唯有透過這樣的把握，實際上才能有效地避免超驗現象學主觀與獨斷的可能困境。

肆、方法論的對比——以教育研究為例

19世紀末受到自然科學的影響，實徵主義主宰整個學術研究，自然科學的研究方法被類推到的運用到人文現象。教育研究也在這種思潮下，它可以說直接的承襲了17至18世紀啓蒙運動的機械化宇宙觀，將人置諸於置於機械化與唯物化的世界體系中加以處理。就所謂教育「事實」的界定與描述而言，在機械因果法則的限制下，人的任何行為自然變成是可以控制和預測的（楊深坑，1988：194；1999：I-2）。就教育學此種實證論發展的歷史脈絡而言，我們很難不把它和前述所謂科學危機聯想在一起：

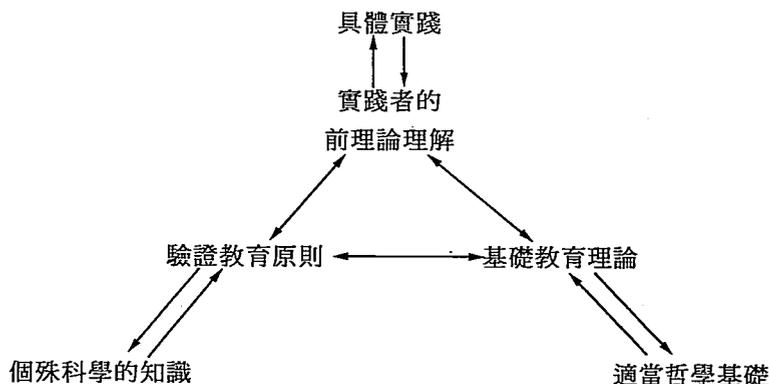
實證科學無法使我們獲得關於實在界的知識。對於Husserl來說，伽利略式科學所建構的理論至多僅為一種能作為一種工具——使我們更有效率地理解自然現象的技術（Heelan, 1989: 389）。

因此，現象學對於近代的自然科學方法的反省，即為批判它將數學的結構作為自然的真實性，批判它將數學取代了哲學，或至少是對哲學發表了「獨立宣言」的作為而言的（Gurwitsch, 1974: 37）。現象學在重拾了自然科學家曾為了尋找數學結構所揭發的面紗，而這是流動在我們面前的現象界。人與自然應重返其「親密的」關係，真正科學的「嚴密性」，其並

不是數學所代表的精確性，而正指這人與自然間的真實性，是在自然學家在對自然進行抽象之前的真實性（汪文聖，1997：64）。因而，若企圖直接觸及嚴格科學的基礎，我們將發覺此一基礎必須是建構在「生活世界」之上的：

現象學作為一種描述的哲學，它排除一切非從經驗內部所解釋的東西，此包括一些「假說」、所詮釋之結構與理論模型，因這些以外在於經驗之智性標準為據，譬如尚建立於假說、模型之因果律中的術語就不能用於描述裡面，此即因果律尚隱存於所描述的現象之後（汪文聖，1997：68）。

有關現象學式的教育研究一直是一個相較模糊的概念，但是若試以從純粹現象學方法的理論反思到實際教育問題的方法操作為例，Donald Vandenberg就會以「『存有』的諸般限制與可能性」（the limitations and possibilities of "being"）來掌握其對於教育理論的理解（Vandenberg, 1971）；另外，他也曾針對現象學方法在教育研究的運用及其對各國的影響進行過深入考察（Vandenberg, 1997: 13-19）。就所謂現象學式的教育研究，Vandenberg將其界定為（1974: 183）：「教育研究即對於教育實體（the reality of education）之事實、理論與規範的探究。」只不過主流典範對於“reality”的界定——即教育現象探究的化約論模式——卻使得教育現象變得隱匿與不可見。Vandenberg解釋道（ibid: 189）：就以心理學的角度來看，教育事實被化約為一種心理學的事實。然而心理學事實則係經由生活與教室中具體情境抽繹出來的，實際上它並不是以實際師生關係（the-pupil-in-relation-to-the-teacher）來把握教育事實。無怪乎他會進一步指出現象學化教育研究應從「基礎教育理論」、「實踐者對於該理論的理解」、以及實踐者「對教育原則的檢證」等三個層面來深化其對教育本質的體會（ibid: 191）：



圖二 教育本質的現象學把握

就圖二的三個層次的互動關係來看，僅依片面之理論架構來理解教育，因為一種理論架構的提出即帶有對真實教育現象的簡化傾向，故而其把握的並非教育「本質」而僅僅是間接而次級。現象學方法會建議我們回歸到生活世界之中，直接以被經驗的現象來理解教育。質言之，現象學式的教育理解，其不能奠基於單一、個殊的學科（如心理學、社會學），它應該被視為教育的人類學取向——即一個兒童如何經由教化（educating）而成為一個人——就本質把握獲致教育整全性觀點。

雖然現象學在教育研究具備上述的深刻意涵，但是現象學研究方法的實質內涵究竟為何？這一點似乎卻仍舊模糊一片。因此，為能使現象學方法更易於了解，Moustakas恰當地把超驗現象學的方法與步驟區分為（汪文聖，2001：12；Moustakas, 1994: 34, 35, 85, 91, 100）存而不論、現象學還原、想像變形與綜合等等劃分，便是十分重要的觀點。首先存而不論之意義簡單的說是避開一切預設（freedom from suppositions），「現象學的存而不論並不消除任何東西，並不否定任何東西之實在性，並不懷疑任何任何東西——只對當作真理與實在性基礎之自然態度、日常生活知識之成見而

懷疑。」其次、超驗現象學的還原之所稱為超驗，因為它「揭開任何東西因而獲得意義的自我」，之所以稱為是「現象學的」，正是因為「世界轉換為現象」，之所以稱為還原，這是因為它「導引我們回到所經驗世界之意義與存在的根源」；更具體的說，它是導出呈現意義與本質的文本脈絡之描述（textural description）的方法。接著想像的變形則在掌握經驗的結構性本質（the structural essences of experience）。最後，「意義與本質的綜合」是「將組織脈絡與結構描述統合為對現象的經驗本與做一統一的陳述」，而藉此「建立本質性的知識」。

奠基於此種認識觀點，如果說現象學在教育上的重要性在於：「對於人類心靈、意識的主要地位的重新確定」，而且依據上述關於現象的操作步驟而言，這樣的研究方法論似乎直接證實Apel將Husserl現象學視為一種「先驗唯我論」批判之當然性：

Husserl將溝通言說化約（還原）到獨白的狀態，也將實際的言說化約到構想的言說上，以便排除其具體的表明等作用而達到言說的本質。如此才能說明，意識之實在而歷時的活動，如何關聯到理想的意義上（Mohanty, 1976: xv-xviii）。

回歸由科學危機衍生而來的研究方法論反省此一論述主軸，Apel（1980: 60）認為：新實證主義希望能消除認知旨趣（interest）及以評價的問題，至少從科學邏輯思考的基本難題來說是這樣的。它指望在這些難題之中找到認知心理學或知識社會學相關關係的輔助問題，亦即那些本身可以由排除旨趣涉入，而將科學作為純粹事實問題來處理問題，以及作為在根本上服膺於同樣的方法論，即統一的「科學邏輯」的認知操作來處理問題。與此相較，對於人類經驗之意義對象構成的可能條件，Apel或Habermas卻是一致先行假定知識與旨趣之間的系統性關聯，此一關聯包含以下三個層面（Apel, 1977: 429）：即掌握客觀環境的旨趣、溝通理解的旨趣以及關於批判解放之自我反省的知識等。面對這三種認知旨趣的劃分，Apel顯

然試圖將「意識型態批判」(Ideologiekritik)和「經驗的方法」(empirische Methoden)和詮釋的溝通互動予以並列，期待藉以匡正實證主義或詮釋學流諸獨斷的危險。但是，縱使在認知與旨趣的三種範疇劃分下，意識型態批判仍然企圖將其重新凝聚成一個完整的統一體 (Apel, 1977: 434)：

- 1.如果在同一時間沒有一種預為假設的知識(即溝通理解的知識)，那麼科學家也就無法普遍化地解釋自然的規則性。就物理學家真實的認知—旨趣而言，它實際必須以詮釋性的方法為中介的。
- 2.事實上，從另一個角度來看，我們不可能藉由一種存在於主體—客體特殊層次下的客觀化知識，據以覺知溝通理解的可能性。因此，所有的溝通理解都也自然必須預為假設關於問題中客觀對象的知識。

質言之，Apel認為：如果只是為了追求客觀描述與解釋的方法，它不僅會破壞以理解作為較好掌握知識的方法，同時它也會破壞對知識進行客觀化描述與解釋的可能性。(ibid: 436)質言之，Apel在《詮釋學與意識型態批判》(*Hermeneutik und Ideologiekritik*)中也就認為：主張客觀解說的唯科學論和進行意義理解的詮釋學，兩者之間應該在意識型態批判中，透過辯證達成綜合性互補：「這個理解與說明之間的辯證性中介的專業術稱做意識型態批判。」(張鼎國，1999：64；Apel, 1971: 44)。意識型態批判一方面批評自然科學化之理論基礎所造成的獨占性；同時，它也隱約地指出潛在的詮釋不可迴避性問題。面對意識型態的辯證綜合地位，Apel以「語言遊戲」(language game)的角度說明上述實證與詮釋方法的相互關聯的形成(王俊斌，2002：46)：

- 1.第一種語言遊戲在於討論那些可直接觀察的(自然)事件，對於以成因、規則或通則來掌握這些事件，它們將沒有任何例外。這種語言遊戲可以大約被視為是新實證主義的或科學的模式。
- 2.另外一種語言遊戲而言，它對於人類行動的解釋，視為一種意義的意向、理性、目標或目的。

Apel認為其實就這兩種語言遊戲來看，若把它們視為一種我們對於世

界的前理解形式的話，那麼，上述的第一種語言遊戲即是一種解釋的形式；而這一種關於人類意向性行動的語言遊戲則係為一種「詮釋的」理解角度。因此，為了能同時關注存在的本質以及客觀構成所根據的認知旨趣等兩個層面，我們必須以互補性論旨的實踐來加以掌握，也就是說，我們一方面必須將兩種相對的知識—旨趣置諸於控制客觀化的歷程之下，另一方面則為即溝通理解。

為了顯示第三種認知—旨趣的作用——即批判解放的自我反省（critical-emancipatory self-reflection）——我們必須以互補性論題作為溝通理解與準自然式的解釋之辯證性中介（Apel, 1977: 437-8）。根據認知—旨趣的三種取向，Habermas則是一致地採取「勞動／互動」的基本區分，他不僅把人理解為製造工具的動物，同時也將之理解為使用語言、符號的動物：

技術的旨趣、實踐的旨趣以及解放的旨趣等，其皆植基於人類的自然歷史之中，但是它卻也標示出人們超出自然之外，採取一種勞動、權力與語言的氛圍；在自我反省之中，認知與旨趣兩者合為一個整體。認知與旨趣的統合體係在辯證的過程中，其指出在歷史中對於對話的壓抑以及對於所謂重建的禁錮（Ricoeur, 1981: 88）。

因此，當Wittgenstein（1945/1995）在 *Tractatus Logico-Philosophicus* 中表明：「在哲學中的正確方法應當只說出可以說出的事物——即只談自然科學的問題。只說和哲學無關的事情。」（T. 6.53）但他卻在 *Philosophical Investigation* 中提出：「任何一種語言遊戲皆對應著一種生活形式。」言下之意即無論在從事科學研究或日常中使用描述語言的使用、祈禱、命令等各種行動語言，都對應著不同的生活形式。換言之，語言不是自主的，而是對應於某種實際生活。亦即，作為語言發軔的主體就沒有所謂不能談而必須閉嘴的事。換言之，我們可以接受與邏輯實證論——強調原子事實與因果說明——相悖的社會科學的概念，即「理解的社會科學」。但是，就

Husserl的超驗現象學而言，我們看到不是將理解與解釋的互補並行，而是以現象學反思作為含括一切實證科學與人文科學研究方法的唯心化企圖。

就生活世界的多重現實來看，沒有一種知識形式可以在不同的意義脈絡下完全正確地被表達（McGuire, 1989），在這樣的前提或立場下，多重現實意味著多重觀點——即觀點的相對性，或稱為觀點的多元論（perspectival pluralism）。這樣的看法契合目前教育學方法的多元論發展走向（馮朝霖，2000: 21），但是，當Husserl的超驗現象學反思方法，當它以「本質」的把握為導向時，它便已與多元論的教育學發展有所悖離。相對的，就Apel期待以意識型態批判方法辯證性地消解解釋與理解的對立，進而達成對於知識論與方法論的互補時，回歸實務問題的解決，他係將意識型態批判用於面對道德與倫理的問題——例如他在「論全球化與普世倫理的需求」（"Globalization and the Need for Universal Ethics"）（Apel, 2000）。顯而易見，將其立場與現象學反思方法相較，意識型態批判的辯證式互補至少是更接近教育學方法論的多元化走向的。可是，縱使教育學研究應該朝向一種的多元方法論的發展方向，但是，在多元方法論的發展下，Apel（1992: 89）則以現代主義捍衛者的姿態批判道：Paul Feyerabend提出了「什麼都行」（anything goes）的荒誕怪招，這種走過頭的多元論基調，使得方法論淪為一種喪失科學知識客觀性的「無政府主義」。因此，雖然多元知識形式可能呈現出知識的局部化乃至於主觀化，但是如何將多元方法轉化為一種的互補觀照，並據以窺得知識結構中不變的「核心」？或許Apel的先驗語用學立場正足以提供把握此一反思契機。但是，這個不變的「核心」是不是又再度模糊其與現象學「本質」的差異呢？這一點又是十分值得玩味的。

參考書目

- 王俊斌(2001)。「合理化」概念的困境與教育研究者價值涉入的問題。師大教育研究所集刊，46，頁81-106。
- 王俊斌(2002)。論學校效能研究方法論的哲學反思——以Karl-Otto Apel知識人類學為例。學校行政雙月刊，18，頁38-51。
- 何明修(1998)。論哈伯瑪斯的系統與生活世界之區分：回到康德的批判理論。哲學雜誌，26，頁150-167。
- 汪文聖(1995)。現象學與當代科學哲學。哲學雜誌，12，頁146-63。
- 汪文聖(1997)。「描述」與「解釋」——胡塞爾現象學作為科學哲學之一探討。哲學雜誌，20，頁64-89。
- 汪文聖(1998)。「描述」與「建構」——建構實在論與胡塞爾現象學之一比較。哲學雜誌，22，頁70-89。
- 汪文聖(2000)。從胡塞爾之邏輯現象學來看卡納普之《世界的邏輯構造》。國立政治大學哲學學報，6，頁33-660。
- 汪文聖(2001)。現象學方法與理論之反思——一個質性方法之介紹。國立政治大學聲喧嘩：「質性研究法理論與實作對話」國際學術研討會論文。台北。
- 倪梁康(1999)。胡塞爾現象學概念通釋。北京：三聯書店。
- 張祥龍(1997)。胡塞爾的意義學說及其方法論含義。哲學雜誌，20，頁46-63。
- 張鼎國(1999)。「文化傳承與社會批判——回顧Apel, Habermas, Gadamer, Ricoeur間的詮釋學論爭」。國立政治大學哲學學報，5，頁57-76。
- 張慶雄(1997)。生活世界是人類主體間交流的基礎。哲學雜誌，20，頁116-135。
- 馮朝霖(2000)。教育哲學專論——主體、情性與創化。台北：元照。
- 楊深坑(1988)。理論、詮釋與實踐。台北：師大書苑。
- 楊深坑(1999)。世紀之交教育研究的回顧與前瞻。中正大學教育研究所教育學門研究生研究方法研討會論文。未出版。
- 蔡美麗(1999)。胡塞爾。台北：東大圖書。
- 蔡瑞霖(1993)。生活世界與言說行動：評介現象學「所意」爭論中的言說活動說。思與言，31(4)，頁205-236。

- 蔡錚雲 (1997)。胡塞爾意向性理論的新舊詮釋及其意涵。哲學雜誌，20，頁24-45。
- Apel, Karl-Otto, (1973). *Transformation der Philosophie (Bad 2)- Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt an Main: Suhrkamp.
- Apel, Karl-Otto (1977). Types of social science in the light of human interests of knowledge. *Social Research*, 44, 425-69.
- Apel, Karl-Otto, (1979). *Die 'Erklären: Verstehen'-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*. Frankfurt an Main: Suhrkamp.
- Apel, Karl-Otto, (1980). *Towards a transformation of philosophy*. London: Routledge.
- Apel, Karl-Otto, (1984). *Understanding and explanation : A transcendental-pragmatic perspective*. the Massachusetts Institution of Technology published.
- Apel, Karl-Otto, (1988). *Diskurs und verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt an Main: Suhrkamp.
- Apel, Karl-Otto, (1992). "Normatively grounding' critical theory' through recourse to the lifeworld? A transcendental-pragmatic attempt to think with Habermas against Habermas. In Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe, and Albrecht Wellmer (eds.). *Philosophical interventions in the unfinished project of enlightenment*. the MIT Press, 125-170.
- Apel, Karl-Otto (1998). *My intellectual biography in the context of contemporary philosophy*. 香港新亞書院錢穆講座講稿，未出版。
- Apel, Karl-Otto (2000). "Globalization and the need for universal ethics" . <http://www.sagepub.co.uk/journals/details/issue/abstract/ab012540.html>
- Carr, David (1989). The life-world revisited. In J. N. Mohanty and William R. Mckenna (eds.). *Husserl's phenomenology: A textbook*. Center for Advanced Research in Phenomenology. Washington, D.C. : University Press of America.
- Farber, M. (1943). *The foundation of phenomenology*. Albany: Suny Press.
- Heelan, Patrick A. (1989). Husserl's philosophy of science. In J. N. Mohanty and William R. Mckenna (eds.). *Husserl's phenomenology: A textbook*. Center for Advanced Research in Phenomenology. Washington, D.C.: University Press of America.

- Heidegger, Martin (1986/1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Husserl, Edmund (1965). *Phenoemnology and the crisis of philosophy*. New York: Harper & Row.
- Husserl, Edmund (1970). *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology: An introduction to phenomenological philosophy*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Husserl, Edmund (1976/1994). *Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*.
李幼蒸 (譯) 。純粹現象學通論。台北：桂冠。
- Husserl, Edmund (1977). *Cartesian meditations: An introduction to metaphysics*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Landgrebe, L. (1977). Phenomenology as transcendental theory of history. In F. Elliston & McCormick (eds.). *Husserl's expositions and appraisals*. Notre dame, IN: University of Notre dame Press.
- McGuire, W. J. (1989). A perspectivist approach to the strategic planning of programmatic scientific research. In B. Gholsen et al., (Eds.). *Psychology of science: Contributions to meta-science*, 214-45. New York: Cambridge University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1962). *Phenomenology of perception*. New York: Humanities Press.
- Mohanty, J. N. (1976). *Edmund Husserl's theory of meaning*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Moustakas, Clark (1994). *Phenomenological research methods*. Thousand Oaks / London / New Delhi: International Education and Professional Publisher.
- Reese-Schafer, Walter (1990). *Karl-Otto Apel zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Ricoeur, Paul (1981). *Hermeneutics and the human sciences: Essays on language, action, and interpretation*. New York: Cambridge University Press.
- Sokolowski, Robert (1979). Exact science and the world in which we live. In Elisabeth Stroker (ed.). *Lebenswelt und wissenschaft in der philosophie Edmund Husserls*. Frankfurt am Main: Klostermann.

- Stewart, David & Mickunas, Algis (1990). *Exploring phenomenology: A guide to the field and its literature*. Athens: Ohio University Press.
- Stroker, Elisabeth (1979). *Lebenswelt und wissenschaft in der philosophie Edmund Husserls*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Stroker, Elisabeth (1987). *The Husserlian foundations of science*. Center for Advanced Research in Phenomenology; Washington, D.C.: University Press of America.
- Tugendhat, Ernst (1996). Heidegger's idea of truth. In Christopher Macann (ed.). *Critical Heidegger*. London and New York: Routledge.
- Vandenberg, Donald (1971). *Being and education*. Englewood Cliffs NJ: Prentice-Hall.
- Vandenberg, Donald (1974). Phenomenology and educational research. In *Existentialism and phenomenology in education*. Columbia University Press.
- Vandenberg, Donald (1997). Phenomenological research in the study of education. In D. vandenberg (ed.). *Phenomenology & Educational discourse*. Johannesburg: Heinemann Higher & Further Education. (Pty). 3-37.
- Wittgenstein, Ludwig, (1945/1995). *Philosophical Investigations*.
尚志英 (譯) 。哲學研究。台北：桂冠。
- Wittgenstein, Ludwig (1972). *Tractatus logico-philosophicus*. London: Routledge.
- Wilton, Donn (1997). "World". In Lester Embree (ed.). *Encyclopedia of phenomenology*. Dordrecht/Boston/London/: Kluwer Academic Publishers.