

懷德海哲學與後現代教育

俞懿嫻

摘要

當代歷程哲學的奠基者懷德海曾批判現代世界觀、反對科技理性、實體化主體概念、表象認識論以及傳統的上帝觀，但他力圖以思辨理性補救科學理性之失，以事物的整體相關性取代事物的孤立性與原子性，以「事實即價值」取代「價值中立」，以邏輯與感性兼備的語言功能取代抽象的科學語言。可以說懷德海不但洞悉了「現代」的弊端，且提出積極建設性的取代方案，其哲學被視為一建構的後現代主義。與之相較，解構的後現代哲學在批判反省現代科學世界觀與傳統哲學之餘，全盤否定且瓦解了建立世界觀與系統哲學必備的觀念、理想、價值、意義，使得他們的哲學陷入相對主義和虛無主義的泥沼。本文係一教育哲學的宏觀理論研究，透過哲學的分析，深入比較懷德海哲學中的後現代思維與當代「解構後現代哲學」的異同，進而評析二者對教育的「後現代狀況」可產生的影響以及貢獻。全文分作三部分：首先介紹「現代」與「後現代」思潮之間的對立；其次介紹懷德海哲學中的「反現代」思維；最後論陳「後現代教育」（即「教育處於後現代狀況」）的危機，以及懷德海哲學提供的教育新視野。

關鍵詞：後現代主義、後現代教育、教育哲學、懷德海哲學

俞懿嫻，東海大學哲學系教授
電子郵件：arche@thu.edu.tw
投稿日期：2006年1月13日；採用日期：2006年5月15日

Whitehead and the Postmodern Education

Yih-Hsien Yu

Abstract

By the end of the nineteenth century, Friedrich W. Nietzsche, the forerunner of contemporary deconstructive postmodernism, had prophesied the arrival of European Nihilism and it was indeed followed up by the torrents of anti-metaphysics of the twentieth century, wiping out all traditional ideals and value systems. These torrents of "postmodernism" were against the authority of traditional culture as well as against the modern society of high-tech and capitalism. Now we are in the early years of the twenty-first century, and the "postmodern way" unavoidably becomes a part of our life and deeply influences the theory and the practice of our school education. Yet modern education as the child of the Enlightenment believes in social progress and human emancipation from ignorance via public education and science/technology and it has made modernity as its presupposition. The very rationale of modern education is founded on the idea of an autonomous person who is endowed with the capacity of self-control and self-improvement, a rational agent with his own end. All this seems to be incompatible with the postmodern project which seeks to delegitimize reason and knowledge, to decenter the conscious subject, and to deconstruct language as well as culture. The postmodern project denies the concept of a rational, autonomous individual and embraces the decentering subject governed by unconsciousness, will to power, and insatiable desire. Alfred North Whitehead, being one of the most important metaphysicians of the twentieth century, had proposed a different program from that of the deconstructive postmodernists. He was in many respects agreed with those postmodern philosophers in their refut-

ations of modernity and of certain presuppositions of science and technology. Nonetheless, he never gave up the supremacy of reason and all the necessary factors of which a worldview is composed. In their rejection of the modern worldview, the deconstructive postmodernists dismissed the traditional ideas of ideals, value, meaning, selfhood, divinity, and God, which are indispensable for any human perspectives. It is undeniable that the deconstruct project can only lead us to relativism and nihilism with no way out. In the early stage of his philosophical development, Whitehead also unleashed a series of criticism of the modern worldview and its presuppositions, such as representational epistemology, the substantial concept of subject, and the Christian God. However, he also managed to make speculative reason a supplement to the modern scientific reason, the interrelatedness of events a replacement of the isolation of vacuous substances, and the union of facts and value a substitution for the value-free facts. And above all, Whitehead has explored both the aesthetic and logical functions of language and emphasized the limitation of scientific language. By this way Whitehead's philosophy seems to propose an alternative to the postmodern educators who are aware of the crisis caused by the modernity, and at the same time are reluctant to be trapped by the postmodernity.

Key words: Alfred North Whitehead, philosophy of education, postmodern education, postmodernism

Yih-Hsien Yu, Professor, Department of Philosophy, Tunghai University

E-mail: arche@thu.edu.tw

Manuscript received: Jan. 13, 2006; Accepted: May 15, 2006

虛無主義站在門前，這怪異的客人究竟來自何方？假如我們以為虛無主義來自「社會沮喪」（social distress）或者「生理衰弱」（physiological degeneration），更有甚者，說是來自腐化，那可就錯了。我們的時代是最正直的、最具悲憫情懷的時代。無論是靈魂的、肉體的，或者是理智上的困頓，都不會造成虛無主義。這些沮喪可以有許多不同的詮釋。但其中有一種特別的基督教的道德詮釋，是虛無主義的根源。

~Friedrich Nietzsche, *Will to Power* (1969: 7)

在一八八五年至一八八六年之間，解構後現代主義（Deconstructive Postmodernism）的先驅尼采（Friedrich W. Nietzsche, 1844-1900）宣告歐洲虛無主義（European Nihilism）的來臨，遂令二十世紀西方當代哲學發展出一股澎湃洶湧的浪潮，淹沒了傳統的觀念、理想、價值與意義（Nietzsche, 1967: 7）。這股浪潮既反對傳統權威與文化理想，也不滿於現代科學理性與科技資本主義的社會。時至今日，在廿一世紀初，「後現代」已不知不覺地成為我們生活的一部分。無論中西，所有經過「現代化」洗禮的社會，不可避免地陷入了「後現代的狀況」（the postmodern condition）（Lyotard, 1984）。¹「教育」作為後現代生活中不可或缺的一環，無論其理論與實踐均受到這「後現代氛圍」（postmodern milieu）的影響。對於許多西方當代教育思想家而言，「現代教育」正是最具現代精神的「啟蒙之子」（the child of the Enlightenment）。普及教育，傳授知識，使大多數人從無知愚昧中解放出來，其背後的預設便是「現代」（modern）。重視批判理性、推崇個人自由，強調科技進步帶給人類福祉，這些啟蒙運動的特質影響所及，使得現代教育家向以培育自動自發、自主自立的理性主體為要務。而「後現代」向以推翻「理性」、「系統知識」、「自我意識」和「主體」為己任，以尋求由潛意識、語言、權力和慾望所構成的「去中心的主體」（decentred

¹ 「後現代狀況」一詞借自當代法國哲學家 Jean-Francois Lyotard 《後現代狀況：知識報告》（*The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*）一書，意指二次戰後的發展成為高科技的資本主義社會，這樣的社會可稱之為「媒體社會」（media society）、「消費社會」（consumer society），或者「後工業社會」（postindustrial society）。以這高科技資本主義社會為知識的條件，即所謂知識的「後現代狀況」。

subject) 為其特色 (Usher & Edwards, 1994: 1-5)。如此一來,「後現代」可說本質上是「反教育」的思潮,又如何可能使之成為教育的助力?

當代歷程哲學 (process philosophy)² 的奠基者懷德海 (Alfred North Whitehead, 1861-1947) 可說是二十世紀西方最偉大的形上學家;當形上學成為眾矢之的之際,懷德海和極其少數的哲學家卻仍堅持形上學在哲學上的必要與價值,使他在當代哲學或「後現代哲學」中扮演了重要角色。當代哲學家們,如海德格 (Martin Heidegger)、維根斯坦 (Ludwig Wittgenstein)、新實用主義者 (neo-pragmatists)、物理主義者 (physicalists)、以及法國的後結構主義者 (post-structuralists),在批判反省現代科學世界觀與傳統哲學之餘,同時全盤否定且進而企圖瓦解建立世界觀與系統哲學必備的觀念、理想、價值、意義、目的、自我、神聖性與上帝等概念,使得他們的哲學陷入相對主義和虛無主義的泥沼,無以自拔。懷德海雖在其哲學發展之初,也曾以批判現代世界觀為其主要課題,反對科技理性、實體化的主體、表象認識論以及傳統的上帝觀,但他卻仍肯定哲學的形上思辨功能,認為哲學的任務在「批判抽象思想」(Whitehead, 1925)。同時懷德海衛護傳統理性價值,認為理性實為文明人類追求懿美人生的原動力;進而根據新科學提供的線索,推翻科學唯物論,跳脫傳統哲學的二元論,建立機體哲學。

《歷程與真際》(*Process and Reality*)一書的修訂者 David Ray Griffin (1993a) 認為當代哲學家,以懷德海為核心的五位哲學家:美國實用主義的先驅帕思 (Charles Sanders Peirce, 1839-1914) 與詹姆士 (William James, 1842-1910)、法國生機論者 (Vitalist) 柏格森 (Henri Bergson, 1859-1941)、歷程哲學創始人懷德海,其追隨者美國哲學家哈茲洵 (Charles Hartshorne),雖然均對「現代性」作過強烈的批判,但並未因此走向否定一切的「虛無主義」,當得起「建構或修正後現代哲學家」之名 (Griffin, 1993a)。³Griffin (1933) 曾明白指出懷德海的哲

² 「歷程哲學」一詞最早由 Bernard Loomer 所提出,是指強調「歷程」(process)或「變化生成」(becoming)概念的當代哲學思潮 (Browning, 1965)。

³ 實則根據 Griffin 所提的標準,當代哲學家謝勒 (Max Scheler)、雅斯培 (Karl Jaspers)、波藍尼 (Michael Polanyi) 等人,也得側身於建構後現代哲學家之列。其次帕思與詹姆士為實用主義的奠基者,與解構後現代主義者一致否定形上學,在真理論上採「實用說」(pragmatism),導致知識、價值的相對論與多元論,似乎不足以與柏格森、懷德海相提並論。

學是一種「建構的或修正的後現代主義」(constructive or revisionary postmodernism)。頗不同於「解構的後現代主義」偏狹地以文學藝術的形式取代傳統哲學的系統論證，以反世界觀來超越現代主義：

建構或修正的後現代主義其所以能超越現代世界觀，不在取消世界觀的可能性，而在借著修正現代世界觀的預設與傳統觀念，建構後現代世界觀。建構或修正的後現代主義統合了科學的、審美的以及宗教的直觀：不反對科學，只是反對科學主義，因為後者只容許科學提供建立世界觀的材料。(Griffin, 1993: viii)

如果 Griffin 所言不虛，那麼懷德海既為後現代哲學指引了新的途徑，也當為後現代教育開創新的契機。本文擬就三部分探討這個課題：首先將說明「後現代主義」的「反現代」(anti-modernity)——尤其是反現代理性、反「邏各斯中心」(logocentric)——與反傳統的基本特性；其次說明懷德海哲學，及其與後現代主義之異同；最後說後現代教育的危機，以及懷德海哲學為後現代教育提供的新視野。

壹、「反現代」的後現代主義

「後現代主義」是當代哲學中最受廣泛討論、且最不明確的概念。⁴首先「後現代」應與「現代」相對；然而自十七世紀笛卡兒(Rene Descartes, 1596-1650)開啟現代的紀元之後，直至今日吾人仍自許為現代人。至於從十九世紀浪漫運動(Romantic Movement)之後，歐美藝文界發展出打破傳統、對抗宗教、刻意叛逆、伸張個人意志、重視自覺的種種文學、繪畫、建築、音樂、舞蹈、戲劇以及

⁴ 本文涉及兩個「後現代」的概念，一是「後現代性」(postmodernity)，另一是「後現代主義」(postmodernism)。二者在當代社會學家看來，應該有嚴格的區分，前者是指社會經濟發展的條件到了某種階段，而後者是指「後現代性」的一種文化表述。本文則從哲學立場出發，探討二者背後預設的相同思想和文化理念。

各類平面的與立體的藝術，乃至社會批判、心理分析、意識型態詮釋種種思想活動，無一不可看作是現代主義（modernism）的表現。第二次世界大戰後，美國藝文界有感於「現代主義」運動的蕭條，才提出「後現代主義」一詞展示新意，以期追求現代主義的新高潮。於是六〇與七〇年代的建築、舞蹈、繪畫、文學、電影、音樂、廣告，乃至各種形式的社會批判運動，如女性主義、解放神學以及各種環境保護運動，均被廣泛地冠予「後現代主義」之名。從歐美大眾文化、藝文發展的角度來看，「後現代主義」並非與「現代主義」對立的概念，只是現代主義的延續發展、推陳出新而已（Kaplan, 1993）。

不過哲學上的「後現代」，卻是與「現代」對立的概念。「現代」以肯定個人理性、社會進步、重視科學知識、役用物質自然為特徵，而「後現代」則以批判質疑個人理性、對抗科技文明、否認系統知識、排斥傳統文化為主要訴求。「後現代主義」的發展淵遠流長，最早的先驅人物甚至可以溯及十八世紀的哲學家休謨（David Hume, 1711-1776）、盧梭（Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778）和康德（Immanuel Kant, 1724-1804）。休謨否定人有先天理性、反對天啟上帝、人格同一性（personal identity），以及外在世界的存在等非理性主義的主張，導致宗教與知識的懷疑論。盧梭反對啟蒙運動中以為科技帶來社會進步的觀念，主張「情感」而不是「理性」，才是人類的本質，激發了浪漫運動（the Romantic Movement）的開展。康德則否定傳統形上學賦予理性直觀事物本質的能力，批判並限制理性活動的範圍，既而以先驗主體（transcendental subjectivity）取代外在世界的客觀性。雖然他肯定實純粹踐理性的自律功能，但他對於純粹理論理性的批判，已為後現代反理性的思潮播下種子。馬克思以歷史唯物論解釋理智與精神的活動，以哲學思想不外乎受到個人社經背景和政治地位所決定的「意識型態」（ideology）。在尼采之前，他們都為「非理性主義」與「後現代主義」播下種籽，雖然他們的哲學不曾因此而倖免於當代後現代哲學家的抨擊。

然而當代西方的後現代主義是以尼采的超人哲學為濫觴，其後海德格的現象詮釋學（phenomenological hermeneutics）、維根斯坦的語言哲學、佛洛伊德（S. Freud）的精神分析，梅洛龐帝（Maurice Merleau-Ponty）的知覺現象學（phenomenology of perception）、哈伯馬斯（J. Habermas）的批判理論（critical the-

ory)，以及李維史脫（Claude Levi-Strauss）的結構主義（structuralism），都曾為稍後的「後現代哲學家」與「後結構主義者」（poststructuralists）如 Jacques Lacan、Roland Barthes、Michel Foucault、Jacques Derrida、Gilles Deleuze、Emmanuel Levinas 與 Jean-Francois Lyotard 等提供了理論基礎，其中以 Lacan、Foucault、Derrida 與 Lyotard 較具代表性。

Lacan 可說是一位精神分析學家，受到佛洛伊德和海德格的影響很深。他結合哲學與心理分析，提出「四種交談」（the four discourses）的理論。所謂「交談」是指「以言說（speech）為媒介表達人類相關性（human relatedness）的形態」，這也就是作為「社會紐帶」（social bond）的言說。Lacan 認為這樣的「交談」有四種：大師的交談（the discourse of the master）、學者的交談（the university discourse）、歇斯底里者的交談（discourse of the hysteric），以及精神分析師的交談（the discourse of the psychoanalyst）。哲學只是一種「大師的交談」，和「精神分析師的交談」正好相反；因為在哲學思維中，人的主體常被抽離，但精神分析過程中，所有的人必須直接接觸具體獨特的主體。Lacan 於是運用語言結構的分析，批評傳統形上學有關「存有」的討論僅及於有意識的思想，無法及於反映人原初的、特殊的經驗的語言言說（Bowie, 1979: 116-153; Richardson, 1988: 120-126）。

當代法國哲學家 Foucault 雖然否認自己是個結構主義者，但常被人歸屬於結構主義者。他的思想深受尼采的影響，兼採馬克思和佛洛伊德的學說。在《事物的秩序》（*The Order of Things*）一書中，Foucault（1970）一面宣稱康德先驗主體與人文主義（humanism）已到盡頭，一面又以「去中心」（decentring）的方式，為人類知識提出新的解釋計畫。他的知識系譜學（genealogy of knowledge）充分發揮了「權力即知識」的涵義，以「權力和慾望」解釋所有人類知識的發生、起源、關係與作用（Baynes, Bohman, & McCarthy, 1991: 95-98; O'Connor, 1988: 136-151; White, 1979: 81-115）。

Derrida 也是當代著名的法國哲學家，他的思想受到海德格的影響，也擅於運用後結構主義的方法研究語言。在他的主要哲學著作中，如《論文法學》（*Of Grammatology*）、《言說和現象》（*Speech and Phenomena*），以及《著作和差

異》（*Writing and Difference*）等書中，他企圖發展一解構西方形上學或者「理性中心論」（logocentrism）的學說，以顯示哲學概念與理論不能反映事物的本性，反而為保持其系統之穩固，不惜排除內在矛盾與壓抑悖論的做法。解構的工作便在解開這些矛盾與悖論，使人重視存有的現前（presence），而非空洞的意識本質。Derrida 並擬以一非先驗的、去中心、無目的的主體，取代啟蒙以來的理性主體（Culler, 1979: 154-179; Derrida, 1973, 1976, 1978, 1991）。

Lyotard 與上述哲學家類似，對於現代科學所提供的「大敘說」（grand narratives）提出批判。基於現代啟蒙精神，哲學家們曾提出精神辯證學（the dialectics of spirit）、意義的詮釋學，理性或工作主體的解放，以及財富創造種種理念。現代哲學以知識至上，足以引領人類走向美滿的生活。這一蘊涵哲學史的「後設敘說」（metanarrative），試圖為科學知識提供正當性。Lyotard（1984）對這樣的「後設敘說」提出質疑，並以「後現代」的概念與之抗衡。「後現代」質疑以康德為代表的、視「人即價值」的人文觀；李歐塔甚而指出將「野蠻兒童」與「文化成人」對立的教育是「非人性的」（inhuman），其中不免約束恐嚇。而在高科技社會壓制之下，不願被壓迫的人應保留不滿、批判和抗爭的異質性（Lyotard, 1991; 1984: 1-23）。總之，上述後現代哲學家們的學說紛出並陳，雖然各有千秋，但大致而言，不出以下共同特色（Baynes, Bohman, & McCarthy, 1991: 1-16; Silverman, 1988）：

一、對理性與終極原理的批判：後現代哲學家對現代科學理性和形上原理多抱持批判的態度。他們都否定有所謂的必然的、普遍的與絕對的知識與原理，也不相信有先驗知識和自明的給予（self-evident givenness）。他們對於形上學家追求事物終極基礎和整體性不以為然，更不相信人有理智直觀的能力，可以洞察事物必然的本質。因此無論是在知識論還是在價值論上，後現代哲學家的立場可以說是近乎相對主義的可誤論（fallibilism）和有限論（finitism）；他們總以因時因地制宜的規則和規準的偶然性（contingency）以及共約性（conventionality）、以不可共量（incommensurable）的語言遊戲、生活方式不可化約的多元性（plurality）以及所有真理、論證和有效性無法彌補的在地性（locality）——即特定時空性，取代普遍性與必然性。於是後現代哲學家經常抨擊知識與價值的先驗論、

永恆論、整體論和一元論；他們所津津樂道的是經驗的，可誤的（fallible）、因歷史文化而變異的（variant）、異質的（heterogeneous）、零碎的（fragmentary）、不確定的（indeterminate）、不可共量的，以及各種通用符號系統、言辭敘說（rhetorical narratives）和語言遊戲，他們也否定任何形式的終極基礎。

二、對自律理性主體的批判：後現代哲學家對於肯定人類為自律主體的啟蒙思想，多抱持質疑的態度。他們既反對將心靈視為感覺原子的集合，也否認人是理性自律的主體。原則上他們大多採取「有限本體論」（an ontology of finitude）的立場，或者以人是「有缺陷的造物」（a creature of deficiencies）的構想，不認為人在理論上是潛在的、理想的自我透明（self-transparent）的存有。⁵ 後現代哲學家受到佛洛伊德心理分析說的影響，肯定潛意識心理的作用甚於意識精神的作用，非理性的作用甚於理性。又受到尼采超人哲學的影響，後現代哲學家認為在客觀概念形成之前，人心往往已先受到主觀的前概念（preconception）的影響，而慾望和權力意志正是所謂「理性」的核心。原則上，意識結構內在的社會性格、思想範疇和行動原理的歷史和文化的變異性，乃至社會生活與生產方式變遷之間的相互影響，才是影響主體構成的因素。或者可說是社會經濟權力結構性的因素，決定了人的「意識形態」（ideology）。心靈既受到物質力量的決定，便不可與肉體對立，理論也不當與實踐對立，能知的主體具體而實際地參與了現世，思想的結果中有著我們的意圖和計畫、激情和興趣所留下不可磨滅的痕跡。於是後現代哲學家們指出，現代哲學往往站在「中心主義」（centrism）的立場，將所有現象都歸諸於單一的中心，要不是一個原理，一種意義，一種精神，一種世界觀，就是一種整體形貌。這「以理性為中心」（logos-centered）的構想，將具有異質性、差異（difference）和權力慾望的主體抹煞了。於是後現代哲學家轉而要求認識和道德的主體「去中心」，進而貶抑先驗理性和自律主體的構想。他們主張主體性和意向性是語言所揭露的世界的元素，不能先於多樣的生命形式和語言系統。換言之，主體性和意向性只是不同生命形式的功能，不是構成世界的基礎。

⁵ 此指透過自我的反省，取得清晰完全的自我知識而言。這是自 Socrates 提出「認識你自己」的格言以來，西方倫理學的基本信條。

三、對知識為表象 (representation) 的批判：現代哲學的表象論主張在認識主體之外，有一獨立客觀的世界，可以正確地被表象在我們的心中。但後現代哲學家則認為主客不能如此區分，沒有無須語言的「給予」(a linguistically naked "given")，相同的內容可能和不同的語言架構結合，使我們產生不同的認識 (Baynes, Bohman, & McCarthy, 1991: 5)。知識的對象 (the object of knowledge) 總是已先被詮釋 (pre-interpreted)，坐落於特定架構之中，是文本 (text) 的一部分。而認知的題材 (the subject of knowledge) 本身，則是認知者想要詮釋的這個世界的一部分。換言之，理論上由人心所形成無關利害的表象世界，正是以我們活在這個世界為條件。而人心所形成表象世界的種類，正是我們看待世界、與世界接觸的種類。質而言之，在邏輯命題和科學知識背後，有著我們對世界看不清晰、說不明白的領會。而我們本身是這世界中的行動者，一個有慾望和方向但從來不曾能自我控制的行動者。因此如果有人以為自己是能擺脫肉體和現世影響的能知主體，可說是不切實際。所有的知識都有其背景，而那背景是無法完全被客觀化的。因此無論是柏拉圖式的絕對真理，或者現代科學的表象論，都無法說明知識的社會與權力結構。

四、重視語言的修辭和美感層面：現代哲學家往往將語言視為表達普遍意義的符號系統，科學和哲學語言當限於有真假值的邏輯論證，其成分則為清晰的概念。後現代的語言哲學家則認為語言是揭露人的主體與世界真相的不二法門，哲學的語言應不僅限於邏輯論證，更當涉及神話 (mythos)、修辭詩學、虛擬故事和詮釋比喻的解構，以及對現代性「後設敘說」的批判。後現代哲學家對文學、語言和修辭的重視，與古希臘的辯士 (the sophists) 十分接近。他們都認為掌握真理是不可能的，當以對人群的說服 (persuasion) 取而代之。因之，對於知識與道德的取得，真與善價值的把握，後現代哲學家多放棄理性主義的充足理由律 (the principle of sufficient reason)，改以「理由不充足律」(the principle of insufficient reason) 取而代之。他們要求重視修辭所反映的人類處境，只能以虛擬的方式 (figurative ways) 表達，不是嚴格的邏輯論證所能奏功。而神話、比喻、敘說和詮釋，都是最佳的虛擬方式。又受到尼采和海德格的影響，後現代哲學家慣用「解構」(deconstruction) 的方法，破解語言形上統一的意義，進而尋求語言因主體的「此有」(Dasein) 所反映的人生差異 (Gadamer, 1989: 102-113)。

五、重視語言與知識的政治社會結構：現代哲學將知識和科技視為推動社會進步和改善人類生活的動力，後現代哲學家對此則持保留的態度。他們多認為科技知識帶來宰制性權力，造成人類社會的不平等，缺乏宰制權力的階級受到壓迫與剝削，自然環境與生態受到浩劫，這知識政治權力的層面，必須加以正視。我們社會生活的方方面面，對於意義和價值的認定，乃至日常使用的語言本身，都擺脫不了權力和政治的因素。因此生活在後現代處境的人們，當知道「文本」（textuality，整體語言和交談）、書寫和反思（reflectivity）的重要。反思不只要對自己的偏見和觀點有自覺，且要透過語言、交談和文本來認識自身的偏見和觀點。因此對於後現代哲學家而言，了解人類如何構成語言，便和了解語言如何構成人類一樣重要（Usher & Edward, 1994: 15）。而其中的關鍵，便在重視語言的政治、社會與文化的層面。

總上所言，後現代主義無論是在知識或者價值上，可說是一種反理性的「非理性主義」，反同質的「多元主義」，反絕對的「相對主義」，反永恆的「現世主義」（secularism），反普遍的「差異主義」（philosophy of difference），反集體的「個人主義」，以及反傳統價值與意義的「虛無主義」；同時也是主張語言和權力重於真理與事物本質的「語言哲學」和「知識社會學」。「後現代主義」不僅否定了傳統，也顛覆了現代，對於重視知識與價值傳遞的教育而言，無疑是致命的傷害。

貳、懷德海哲學與反現代思潮

懷德海哲學原來是英國的數學家與數理邏輯學家，從一九一四年起到一九二四年之間，他開始致力於自然科學哲學的研究，探討自然科學知識的原理以及自然的概念。這些研究不僅本身具有高度的原創性，也說明他的早期思想是以認識論為主要的課題。這些早期有關自然科學哲學的著作包括《思想的組織》（*The Organization of Thought*, 1917）、《自然知識原理探究》（*An Enquiry concerning the Principles of Natural Knowledge*, 1919）、《自然的概念》（*The Concept of Na-*

ture, 1920)、《相對性原理》(*Principle of Relativity*, 1922)。懷德海根據二十世紀科學的新發現：相對論與量子物理學，一再批評十七世紀科學興起以來的自然概念，以及現代世界觀的基本預設——科學唯物主義 (scientific materialism)，這項主題一直持續發展到他出版《科學與現代世界》(*Science and the Modern World*) 這本名著。一九二五年在《自然知識原理探究》再版序裏，懷德海說希望在「不久的將來能將這些書(《自然知識原理探究》、《自然的概念》、《相對性原理》)中的觀點，具體呈現在一更為完整的形上學中」(Whitehead, 1925: Preface)。果然不久之後，懷德海的第一本形上學著作《科學與現代世界》就出版了。在序言裡，他強調哲學之為「批判宇宙論」(the critique of cosmologies)，其功能是「在協調、更新，以至於證明那些對於事物性質的不同直觀」。《科學與現代世界》代表懷德海機體哲學發展的第二個階段，是他的思想由自然科學哲學過渡到形上學和宇宙論一部最重要的著作。

《科學與現代世界》出版之後，懷德海接著出版《形成中的宗教》(*Religion in the Making*, 1926)、《象徵系統其意義與作用》(*Symbolism Its Meaning and Effect*, 1927)，分別探討理性宗教與知覺認識「象徵指涉」(symbolic reference)的功能。不久懷德海接著出版《歷程與真際：宇宙論論文》(*Process and Reality: An Essay in Cosmology*)一書，這可說是他形上學的灌頂之作 (magnum opus)，他的機體哲學在這本書中的發展，也到了最完整的階段 (Kraus, 1979: Preface)。整體而言，懷德海的形上學說極其抽象複雜，各種理論之間如蛛網關連，其艱深難以理解，學者咸認為足堪與康德的《純粹理性批判》(*Critique of Pure Reason*)、黑格爾 (W. F. Hegel) 的《邏輯》(*Logic*) 相匹配。在《歷程與真際》之後，懷德海還出版了《思想的形態》(*Modes of Thought*) 以及《觀念的歷險》(*The Adventure of Ideas*) 這兩本書，其重要性雖未超過《歷程與真際》，但對於語言、價值與文明等概念多所著墨，可說是懷氏文化哲學的重要依據。與前述後現代哲學相似，懷氏在本體論上採取了多元論，但他未曾陷於「有限論」。他批判了「科學理性」，但未否定人為「理性主體」。在知識論上，他駁斥了表象論，肯定認識主體與被認識客體的關係，但未曾因此否定知識的客觀實在性。對於語言文字，他也反對完美語言的概念 (如科學和數學語言)，但他

不曾因此陷入「語言遊戲」。以下將先就懷氏學說要旨作一簡介（俞懿嫻，2004），其後再說明其與後現代哲學間的關係：

一、現行單元（actual entities）與多元實在論（pluralistic realism）：懷德海一貫的哲學立場是與萊布尼茲「單子論」（monadology）十分接近的「多元實在論」，主張這個宇宙世界是由無數的真實事物所構成。這些基本的、最終的實有，萊布尼茲稱之為「單子」（monads），懷德海則稱之為「現行單元」（actual entities）或者「現行機緣」（actual occasions）。在《歷程與實際》一書中，懷德海（1929）形容「現行單元」是「不斷生成變化（或簡稱「變」）的實有」（being in becoming），是「經驗的點滴」（drops of experience），具體而不抽象，複雜而非簡單，彼此相關而非孤立的原子。這世界有無數的「現行單元」，其渺小如微塵，其崇高如上帝。⁶「現行單元」各具不同功能，各有不同的重要性，各屬不同的等級。⁷「現行單元」是具有立即經驗（immediate experience）的「攝持主體」（prehending subject），透過對「永象」（eternal objects）的「概念攝持」（conceptual prehension）以及對其他「現行單元」的「物理攝持」（physical prehension），不斷地變化生成。這「變」（變成為）的歷程也是「現行單元」自我創造的歷程；它能將先前的「現行單元」客體化（objectified），而與之相結合為「一體」，產生新的單元，也會因為「永象」的「契入」（ingression）而有所改變。⁸簡單言之，在懷氏形上學的體系中，這真實的主體是不

⁶ 根據F. B. Wallack（1980: 8-26）的分析，懷德海的「現行單元」所指甚廣，在「微塵」與「上帝」之間，一般常識所見的個別具體存在，都是「現行單元」。如飛禽走獸，花草植物、桌椅房屋之屬。此外，所有被知覺者、邏輯主辭（包括歐洲、羅馬、劍橋、社會、國家等集合名詞與地理名詞），以及「有生命者」（包括電子、原子、石頭等），均屬「現行單元」。

⁷ 根據懷德海（1929b: 177）的說法，「現行單元」主要有四種等級：最低等級的所謂的「虛空」（empty space），其次是無生命持久物（enduring non-living objects）生命歷史中的時刻，如電子或者其它原始機體，其三是有生命持久物（enduring living objects）生命歷史中的時刻，最高等級的是有意識知識持久物生命歷史中的時刻。這些等級不在區分心物，也沒有實在性的差別，只有複雜性的不同。等級越低，越不複雜。

⁸ 所謂「永象」（「永恆對象」的簡稱）是指理智所能認知的事物的永恆特質，懷德海稱之為「純粹潛存」（pure potentials）。而「契入」是「永象」實現於「現行單元」時二者間的關係：「永象」進入「現行單元」，成為其特質、形態或者模式。

斷與外界相關 (related)、互攝 (prehending) 的機體 (organism)，既不是死寂的物質，也不是去中心的主體。而自然就整體而言，是一「創生進程」(creative advance)。

二、攝持 (prehension) 與泛主體論 (pan-subjectivism)：「攝持」是懷德海晚期形上學的另一個重要概念，首見於《科學與現代世界》一書。他為了強調在時空關聯中的經驗內容，有含攝其他事物的功能，特別鑄造了「攝持」這個名詞。這裡所謂「經驗」，不限於發生在有意識存有的身上，即使無意識的無機物也可以是「有經驗的」。懷德海特別引用了培根 (Francis Bacon) 「知覺」(perception) 的概念，指出任何兩個物體之間只要有相吸或相斥的作用，或者物體發生變化，在變化發生之前，都先有知覺的作用。物體的知覺要比感覺更為靈敏，是我們所覺察不到的 (Whitehead, 1925: 42)。「知覺」一詞在一般用語中，有強烈的認知理解 (cognitive apprehension) 的意義，「攝持」可說是「非認知的體會」(uncognitive apprehension) (Whitehead, 1925: 69)。此外，「攝持」還有巴克萊 (G. Berkeley) 「經驗」一詞的含意以及「心」的作用。懷德海發展「攝持」的概念，是針對所謂「簡單定位」(simple location) 的概念而發的。根據他的分析，科學唯物論所預設的「物質」概念，具有「簡單定位」的性質。對這類唯物論者而言，「物質」是赤裸裸的事實，這事實只佔據點塵空間與剎那時間。物質之質點彼此不相連屬 (discontinuous)，而只有外在關係。時空是抽象的、物理測量的架構，與物質之間也沒有本質性的關係。而「攝持」則具有統合作用，顯示時空連續交疊的事實 (Whitehead, 1925: 71)。簡單定位的物質是時空孤立的抽象觀念，而「攝持」是處於時空情境與其他事物整體相關的具體事實。以「攝持」取代「物質」，以「攝持統合」取代「簡單定位」，才能避免「具體性錯置的謬誤」(the Fallacy of Misplaced Concreteness)。總之，「攝持」、「知覺」或者「感受」，是「現行單元」與其所處環境交互作用的管道。「攝持」的關係使得實有成為互攝有機的整體，同時超越了心物二元的對立，打破了有機物與無機物的界限。這使得許多學者認為懷德海的「攝持論」是一種「泛經驗論」(pan-experientialism)、「泛心靈論」(panpsychism)，或者「泛主體論」(Hartshorne, 1950; Ford, 1984; Grif-

fin, 1993b)。⁹根據這「攝持」的理論，知覺不是心靈「表象」的結果，而是知覺主體與其他事物之間有機關聯。

三、永象論與價值論：「永象」與「現行機緣」、「攝持」一樣，都是懷德海晚期形上學的重要概念，首見於《科學與現代世界》一書。事實上，早在自然哲學時期，懷德海便已提出「對象」(object)的概念。「對象」是我們「認知」(to recognize)到「事件」永恆不變(permanence)的抽象性質，雖然「對象」必須存在於「事件」的時空關聯之中，必須「契入」(ingression)事件，但就其本質而言卻是超越時空的。如此一來，懷德海的「對象」和柏拉圖(Plato, 428-348 B.C.)的「理型」、「本質」一樣，都是超越時空，永恆不變的事物。¹⁰「永象」顯示事物不變的特徵，永恆的層面，終至形成事件本身與事件之間固定的「模式」。簡單的說，「模式」就是事件固定的內在結構與外在關係；雪花總是六角形的，音樂總有一定的旋律，桌子椅子、鳥飛魚躍、電子旋轉都有一定的樣式，這些都是「模式」。「模式」也是一種「永象」，它不僅關乎感覺與材，也關乎這些與材之間的固定型態。不論是「簡單模式」還是「複雜模式」，都是加諸「事件」的限制，換言之，決定「事件」有限形式的必要條件，也就是其「實現性」，正是事件價值之所繫(Whitehead, 1947: 109)。宇宙間沒有不相

⁹ Griffin (1993: 202) 認為懷德海以「現行機緣」為一自然事件、具體經驗，涵蓋認知經驗的各種形式，包括記憶、期待、想像和思想，可稱之為一「泛經驗論」：即主張自然是由具創造性的、經驗的事件所構成。Hartshorne (1950: 442-452, 1968: 165-177) 則稱之為「泛心靈論」，亦即所有存在均有其心理層面，擁有靈魂、主體，或為經驗的單元。另 Lewis S. Ford (1984) 認為懷德海的現行單元既為現行立即經驗，則必有主體，直指經驗擁有者自身，因而可稱作是「泛主體論」。

¹⁰ 柏拉圖的「理型」(eidos) 是超越時空的實體，是眾所周知的。George Santayana (1955: 67-98) 則肯定精神、物質和事物均有本質存在；「本質」(essence) 是直覺的對象，獨立自存，永恆無誤。本質自有特質，互古已存，不論是否有人能加以辨識。本質既有實現也有可能，含括所有我們可以提及與想到的對象，其數量無限。本質作為直覺的對象，其內容在不同直覺之中總是相同的，可說它是共相、普遍觀念或者抽象概念。但本質本身不是抽象的，在事物還沒有清晰地被知覺之前已經存在。每個本質有其真實完整性。對經驗而言，任何事物沒有比那精確完整在我們面前的表相，更為個別具體，而這便是「本質」。簡而言之，Santayana 肯定所有形式的存有(精神、物質、本質、事物的形式與性質)，尤其肯定事物的本質有永恆無限的實在性，這概念和懷德海的「對象」極為接近。

連屬的事實，也就沒有孤立的價值，所有事物的性質與價值均取決於它在整體之中的作用與功能。反之，整體的價值也受到個體的型塑，不斷地發生演化現象。懷德海於是將價值論與機體論相結合，肯定價值不僅涉及事物的特殊現前（specious present），事物的實現性，也涉及事物的過去與未來，事物的可能性（possibility）與潛存性（potentiality）；甚而涉及超越一切事物與時空的永恆性（eternality）。懷德海以「實現性」即價值的構想，將價值與事實結合，也將實現性與潛存性融於一爐，既超越了現代科學只重事實、否定價值的基本立場，也超越了後現代哲學將價值虛無化的做法。

四、語言文字與文化觀：懷德海對於語言文字的產生與作用，有獨到的看法。他認為語言文字不僅在表達思想，是經驗的象徵，還能激發思想以外的情感和行動。語言文字的產生使人有別於禽獸，得以記載累積過去的經驗，進而激發出新的人類經驗，再將之具體化為語言文字，踵事增華，使文明日益進步。語言文字之為文明系統性的表達，不僅是只有文明人才能以高級複雜的語言表達情思，也唯賴語言文字的教化，人才能成為文明人。懷德海顯然知道語言文字和人類經驗之間，有極其複雜的關係。他肯定語言必須精確，合乎邏輯，但他也提醒我們語言的作用在使人抽離具體的情境，抽象的語言無法涵蓋全面的經驗以及經驗所在的環境。宇宙中所有存在的事物都是彼此相關的，而語言所表達的經驗，也是人透過文明的相互溝通（civilized intercommunication）所共享的。透過語言，文明人能共享律法、道德信念、社會習慣、文學藝術、歷史興衰，以及科學知識（Whitehead, 1938: 70）。於是從事實是「整體相關」的觀點出發，懷氏一方面承認語言無法完全表達事物的真相，另一方面仍抱持樂觀的態度，肯定語言是表達經驗和溝通意義的重要方式。

由上述可見，懷德海的學說確實包含了反現代的後現代因子，但不同於一般流行的後現代主義，他對現代的批判不是徹底的「解構」與否定，而是積極地「建構」與取代。以下將就世界觀、表象論、科學理性，以及語言這四個面向，說明懷德海哲學與後現代主義之間的異同（俞懿嫻，2003）：

一、對現代世界觀之批判：懷德海的哲學與後現代主義一致，其出發點是對現代科學世界觀的批判。他根據二十世紀科學的新發現：相對論與量子物理學，

一再批評十七世紀科學興起以來的自然觀。自然或宇宙最終的事實，並不是科學唯物主義以為的存在於剎那定點的物質，而是處於連續不絕時空中的「機體」(organism)。在《自然的概念》與之後的《科學與現代世界》中，懷德海指出現代科學中三度進向的絕對空間觀與一度進向的絕對時間觀，以及孤立的質點觀，實為理智高度抽象作用的結果。絕對時空中的物質質點概念，既不符合常識經驗，也經不起新科學的挑戰。就這點而言，後現代哲學家或多或少也都受到科學新發現的影響，因而放棄了絕對時空觀，甚而放棄了絕對真理與知識。只是他們的不滿並沒有讓他們發展出新的替代理論來，唯有懷德海提出自然世界之為創生進程(creative advance)的學說，以不斷更新的創生世界取代唯物機械的死寂世界。

二、對知識表象論的批判：知識的表象論是科學唯物論的自然產物。懷德海指出根據科學唯物論，自然既由無數質點構成，則吾人透過感官知覺認識外在世界色、聲、香、味、觸種種的性質，不過是心理主觀的呈現(presentations or representations)。真正的物質世界無聲、無色、無嗅、無味，非感官所能及。而感官所及的世界雖然鳥語花香，卻不具真實性。於是知識的表象論造成「真實的世界不可知，可知的世界不真實」的後果，這便是所謂「自然的兩極的謬誤」(the fallacy of the bifurcation of nature)。懷德海對知識的表象論提出批判，可說和後現代哲學家是一致的。不過後現代哲學家因此而否定知識的系統性、合理性與一致性，懷德海則不然。懷德海肯定系統知識，認為變遷的事物之中仍有永恆的元素。認知是有機的活動，能知與所知必須處於時空相關的環境之中，彼此有機相關。「認知」不僅是認識主體的主動活動，也是被認識客體「契入」(ingression)主體的過程。主客交融，能所不離，不能以此廢彼，因此懷德海不曾像後現代哲學家一般，訴求「去中心的知識」。

三、對科學理性的批判：後現代主義的重要特徵是對現代理性的強烈批判與不信任。「反理性主義」(anti-rationalism)與「非理性主義」(irrationalism)充斥著後現代哲學家的著作中。他們似乎認為「現代」的特徵是「科學」，而「科學」的特徵是「理性」。因此反現代的後現代哲學家對於理性，也就是「科學理性」，總是不假辭色。就這點而言，懷德海有不同的觀察。他認為「科學理

性」本身也是反理性的；因為「科學理性」只追求事物發生的起源，而排斥「思辨理性」所追求事物的終極原因，且輕忽理性認識整體的功能。現代科學運用理性，不在取得對宇宙人生更為完整、終極的看法，而在提出精確的方法，考察局部的事實。而思辨理性的功能則不受制於「方法」，以深入探討事實背後的普遍理由的方式，超越一切的「方法」。事實上，科學的目的原是在尋求一套能完備地、精確地解釋經驗事實的理論，這樣的目的本身應當是「理性的」。只是科學家往往以為只要運用「科學方法」便可達到這樣的目的，懷德海認為這種想法卻是「不理性的」（Cobb, Jr., 1993; Whitehead, 1925: 8-9）。如果我們不能對宇宙有完整的、形而上的理解，便無法清晰明確地了解任何構成我們宇宙經驗的命題。然而「科學理性」的一大特徵便是在反對傳統形上學，也就是排斥尋求事物終極性的解釋，放棄對宇宙人生的整體認識。進而言之，懷德海認為「思辨理性」目的提出一套說明現階段宇宙普遍特質的「範疇系統」（categorical schemes），藉以解釋人的全面經驗。由此可見，懷德海（1929a: 4ff）的基本哲學信念與歸趨（philosophical commitment），和後現代哲學家大異其趣。他為傳統理性功能辯護，並強調理性是文明的與合乎邏輯的思惟，是人類漸次由生物求生層次、發展到追求懿美人生的真正動力。與此相較，「解構後現代哲學家」若不是將「理性」視為「科學理性」、「科技理性」、「工具理性」，甚或「溝通理性」，便是以理性為無稽之談、有待解構的對象。在他們看來，「非理性」（irrationality）才是主導人類活動的力量。

四、對「完美語言」的批判：因此現代哲學預設每個單字都有字典上的意義，每個語句可以抽離任何具體的環境，有完整的思想，無涉於任何其他事物。懷德海（1938: 39, 66）則認為這項預設是錯誤的，作者名之為「完美字典的謬誤」（the fallacy of perfect dictionary）。¹¹ 語言雖有邏輯的一面；人類心智高度

¹¹ 懷德海舉例說明語言往往指涉具體特別的情境。如一簡單片語「一個熱天」（a warm day），根據一本標準字典，這個片語有一普通意義指著地球自轉、太陽存在，以及科學的溫度理論。現在把字典放在一旁，在德州或者在英國北海邊大叫「一個熱天」的人所指的經驗不一樣，但意義卻是一樣的。換言之，懷德海主張我們理解語言傳遞相同意義是知識的基礎，但語言也預設了不同存在的獨特處境。

抽象的發展，預設了邏輯。邏輯語言清晰明確，對知識而言，十分重要。不過語言也有感性的層面，人的情緒、慾望、意圖、利害、想像、感受，均有賴於語言的表達。只考慮邏輯的層面，不及於人類心智的其他層面，則是一種高度的抽象作用。因此懷德海強調我們必須兼顧語言邏輯與感性這兩個層面，使之相互協調，才能有助於人類適應自然環境，創造高度文明。就這點而言，懷德海的立場顯然不同於採取「語言倒轉」（the linguistic turn）的後現代哲學家（Baynes, Bohman, & McCarthy, 1991: 6）；¹² 後者則致力於「解構語言」、「解構意義」和「解構文化」。

總結以上所說，懷德海與後現代哲學家一致，在其哲學思想發展之初，曾對現代科學世界觀、科學理性、知識表象論以及邏輯語言提出反省與批判。但與後現代哲學家不同的是：懷德海肯定哲學的形上思辨功能，進而根據科學新發現所提供的線索，建立形上學；為理性主義的傳統辯護，肯定理性是主導人類經驗與文明思維功能；重視語言的作用，肯定語言是人類相互溝通具體與抽象經驗的工具。是以雖然懷氏和後現代哲學家一致不滿於現代，但他並沒有因此否定建立世界觀必備的元素：理性、意義、價值和文化。

參、後現代教育危機與懷德海哲學

「後現代」畢竟是「現代」的產物，是現代化社會中的一種趨勢，也是現代教育無法擺脫的處境。所謂「現代化」是指經濟發展對社會結構產生的衝擊，其

¹² 根據《哲學之後》（*After Philosophy*）一書的緒論，所有的後現代哲學家都有所謂「語言的倒轉」。其中有的強調語言的使用，如 M. Dummett 的「力量論」強調自然語言嚴格的使用，Karl-Otto Apel 的「超驗語用學」（transcendental pragmatics）發展出語言溝通的普遍理論，Lyotard 的「語言不可知論」（agnostics of language）有時成為「語言遊戲」的普遍研究。有的發展各種的語言政治學，如 M. Foucault 的權力/知識的系譜學、J. Habermas 對植基於社會不義的意識型態批判。有的提出詮釋的懷疑，如 Paul Ricoeur，或者對西方形上學進行解構，如 J. Derrida 之所為，等等。無論他們各自學說有何不同，他們都一致主張語用學、語言的政治學、修辭學和詩學的盛行，可作為哲學終結標誌。

基礎在於工業化、科技發展、現代國家、資本主義世界市場、都市化和其他公共建設等等表徵。伴隨著這些現代生活的發展，產生了世俗化（secularisation）的文化變遷。現代人重視自我，強調個人成長，而電子媒體和資訊科技對現代生活而言，也日趨重要。而所謂「後現代化」則與服務業的發展和後工業的社會形成有關。現代的生產中心，工廠和大規模製造業的重要性已被消費中心所取代，企業和金融服務，大型購物商場，娛樂中心，主題公園等等的發展，已不在拘泥於傳統製造生產的模式。因此以生產為導向的現代，轉而成為以消費為導向的後現代（Usher & Edward, 1994: 8）。另一方面，後現代對現代所標榜的科技進步，大感懷疑。因為現代化所帶來的慾壑難填、疾病飢荒、戰爭毀滅，以及為了經濟成長造成的生態破壞，都使得人們無法相信現代所保證的持續進步。因此後現代不再接受現代的合法性（legitimacy），轉而訴諸於去中心的知識和去中心的主體，訴諸於消費主義，訴諸於超現實的虛擬情境。換言之，在後現代，人們可以無限制地發展感性，不斷享樂，體會新經驗，滿足慾望，不受到先驗理性和階層價值的限制。如此後現代之重視慾望，正如現代之重視理性，而前者已嚴重地威脅了後者。為了滿足感性生活，後現代放棄了高層次的文化，而趨下流。追求「新」經驗，而不必是「好」經驗。於是後現代文化成為迎合大眾口味的庸俗文化，其膚淺、胡鬧、嬉樂，可以到達敗德喪行的地步（Usher & Edward, 1994: 12-13）。處於後現代氛圍中的教育，不免陷於下列危機：

一、現代教育理論與思想基於現代理性的要求，應有系統性、合理性和一致性（consistency），這與後現代反系統、反理論的主張不相容，造成後現代的教育理論混亂紛雜，莫衷一是。混亂的理論無法提供穩定合理的原則，更無法為教育的實施提供適當的指導與策略。

二、現代教育作為啟蒙之子，認為教育是實現啟蒙理想——培養個人的批判理性、實現個人自由、促成社會進步以及增進人類福祉——的不二法門。但這理想教育所預設的教育家和受教者，都必須是具有內在潛能且自動自發的理性主體。教育是一種由內而外的啟發，受教者的潛能一旦實現，便成為能自律的、有意向的行動者。後現代否定理性自律的主體，倡言對多元價值和差異的容忍，訴求「去中心」的主體，使得主體性的概念模糊不清。如此一來，施教者與受教

者、教師與學生的角色與目標也不免混淆不明。即如 Lar Lovlie 所說，後現代對理性主體的批判「像一把利刃插進了西方文化最珍愛的理想中，那便是以人格自律作為教育的目標」（Usher & Edwards, 1994: 8）。

三、現代教育肯定邏輯概念與科學知識，認為知識的傳授是教育主要工作之一。而後現代對於構成知識的既有概念、結構和層級的挑戰，強調知識的社會與政治涵義，往往使得教育陷於課程組織和教材教法的爭議。換言之，只要我們不從知識與邏輯的結構組織課程與教材，轉而側重知識的社會與政治意義，那麼家長、教師、課程與教材制訂者等相關人士，必會然因為彼此的政治與社會立場不同，而爭議不休。是以許多後現代主義一旦融入學校的實際活動，不但無法重構出穩定的課程，反而受到後現代文化的影響，時時改變，缺乏統整一致性。

四、現代教育最大的缺陷便是只重事實，不重價值。後現代主義在這方面，不但不能苴補疏漏，反而採取更極端的個人主義和虛無主義的立場，使得人類價值蕩然無存。而教育是價值導向的活動，在缺乏價值共識的情況之下侈言教育，簡直就是緣木求魚。

面對後現代的處境與危機，這新世紀的教育有尋求新出路的必要，而懷德海的哲學似乎提供的重要的線索。在此簡論如下：

一、提供後現代教育系統的、合理的、具有一致性的理論與思想。懷德海哲學歷經長期發展，從自然哲學發展成為一系統嚴密的形上學——歷程宇宙論。其學說一面提出對「現代」的批判，一面涵蓋形上學、本體論、認識論、價值論、美學、語言哲學與文化哲學，雖未必盡善，但已涉及所有與教育有關的重要層面。對於後現代教育家而言，懷德海的理論雖然艱深，但比起後現代哲學家捉摸不定的理論，當能使人有先難後獲之感。更何況前者容許系統理論，後者則不容許；懷德海的學說當有助於教育理論的釐清。

二、肯定思辨理性，補救科學理性，提供教育理性的基礎。教育的主體是人，否定人是理性自主的主體，等於是否定了教育的可能。懷德海雖然對科學理性不假辭色，但他並沒有因此全面否定理性，反而肯定理性的思辨功能。他承認非理性的作用，但並不認為理性與非理性是不相容的。懷德海相信人作為具有自我創造能力的「機體」，透過整全教育的引導，當能使人類心靈的理性與非理性

功能達到平衡。

三、肯定有組織的知識和複雜分歧的個別經驗，提供邏輯理性與感性經驗平衡的課程。懷德海哲學本質上是理智主義（intellectualism），但也特別重視人類宗教的和審美的經驗。因此在課程安排上如果採取懷氏的觀點，當重視知識的邏輯性、結構性與發展性，其內容則將力求德智兼修，情理協調，不致因此而廢彼。

四、提供教育以統合事實與價值的基礎，以及事實之間、價值之間相關的理念。教育是價值導向的活動，離開價值，便無教育可言。我們可以透過訓練、灌輸、洗腦，習得知識與技能，但這些都稱不上是教育。古希臘辯士 Protagoras 鼓勵人向他求教，他宣稱「凡從我學的，每天都會變得更好」（Plato, 1961: 318a），而這「變得更好」正是教育的本質。現代思維只重事實，不重價值。或稱價值中立，或稱根本沒有價值，對教育造成極大的斷傷。而後現代哲學家將價值虛無化的做法，只是雪上加霜。懷德海（1925）則不但肯定事實就是價值，且強調沒有孤立的事實與價值。事實與事實之間，價值與價值之間交相關聯，構成有機的整體。站在機體哲學的立場，教育與人類文明的其他面向：社會經濟、政治權力、宗教信仰、藝術創作、科學技術，無不緊密相關。教育的功能在透過提升價值的活動，使人類的經驗得到全面的發展；舉凡真、善、美、聖諸般價值的追求，都是教育活動的目標。如此懷德海的哲學不同於後現代哲學的以偏蓋全——以潛意識解釋意識，以權力慾望解釋理性，以社會政治結構解釋理智活動，以意識型態解釋思想，以語言解釋存在——足以提供後現代教育有機整體的價值觀。

肆、結語

自十七世紀科學興起以來，西方的現代化歷經宗教改革（the Reformation）、民族國家興起，十八世紀（史稱「理性時代」Age of Reason）的啟蒙運動（the Enlightenment）、美國獨立革命、法國大革命，以及十九世紀英國的工業革命（史稱「進步與工業化時代」Age of Progress and Industrialization）、資本

主義、帝國主義、殖民主義的興起，乃至二十世紀對資本主義的反動——共產主義革命，一波又一波驚天動地的變革，急遽影響人類的生活；西方的現代化成為其他非西方國家爭相效仿的對象。然而現代化帶給人類的不僅是科技進步、資本累積、民主自由，以及社會效能，同時也帶來兵連禍結、武器競賽、環境污染、生態破壞、人道式微種種惡果。尼采在二十世紀初預告虛無主義的來臨，毋寧獨具真知灼見。只是以尼采為代表的解構後現代哲學家，並沒有為人類文明在「現代」之外，尋求積極的、建設性的解決之途，反而自陷於「後現代情境」，無以自拔。解構的後現代哲學的本質是反理性、反人道、反價值的虛無主義，也就是「反教育」的思潮。無可否認的，當前「教育」同樣陷入了「後現代情境」，但這不是說「教育」應當順應這「後現代」的趨勢與思潮，往「反教育」的方向走去。嚴格的說，沒有所謂的「現後代教育」，只有陷落於「後現代狀況」的教育（Peters, 1995）。¹³「後現代教育」是一自相矛盾之詞；即對以「現代性」為本質的活動進行「反現代」的改革，因而不免淪為以「反教育」的思潮，作為「教育」的基礎。如此作法，豈不是緣木求魚？在這樣的情勢之下，懷德海的哲學不但洞悉了「現代」的弊端，且提出積極建設性的取代方案。他以思辨理性補救科學理性之失，以事物的整體相關性取代事物的孤立性與原子性，以「事實即價值」取代「價值中立」，以邏輯與感性兼備的語言功能取代抽象的科學語言，值得探索二十一世紀教育新契機的有志之士深思。

¹³ 對於解構的後現代哲學家而言，具有現代精神的教育仍需受到後現代狀況的解構，使孩子們終能擺脫父母師長、哲學家 and 行政人員的掌握，真正得到童年的自由。但這種說法只能說是後現代哲學家一廂情願的空話，因為果真孩子們接受了他們的想法，孩子們的童年又不免受到他們的「擺佈」。

參考文獻

中文部分

- 俞懿嫻 (2003)。懷德海與後現代世界觀。《東海大學文學院學報》，44，240-269。
- 俞懿嫻 (2004)。懷德海形上學研究。《東海大學文學院學報》，45，375-425。

西文部分

- Baynes, K., Bohman, J., & McCarthy, T. (Eds.). (1991). *After philosophy end or transformation?* Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Bowie, M. (1979). Jacques Lacan. In J. Sturrock (Eds.), *Structuralism and since from Levi-Strauss to Derrida* (pp. 116-153). Oxford: Oxford University Press.
- Browning, D. (Ed.). (1965). *Philosophers of process*. New York: Random House.
- Cobb, Jr., J. (1993). Alfred North Whitehead. In D. R. Griffin, J. B. Cobb, Jr., M. P. Ford, P. A. Y. Gunter & P. Ochs (Eds.), *Founders of constructive postmodern philosophy: Peirce, James, Bergson, Whitehead, and Hartshorne* (pp. 165-195). Albany: SUNY.
- Culler, J. (1979). Jacques Derrida. In J. Sturrock (Eds.), *Structuralism and since from Levi-Strauss to Derrida* (pp. 154-179). Oxford: Oxford University Press.
- Derrida, J. (1973). *Speech and phenomena, and other essays on Husserl's theory of signs* (D. B. Allison, Trans.). Evanston: Northwestern University Press.
- Derrida, J. (1976). *Of grammatology* (G. Spivak, Trans.). Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Derrida, J. (1978). *Writing and difference* (A. Bass, Trans.). Chicago: University of Chicago.
- Derrida, J. (1991). The ends of man. In K. Baynes, J. Bohman & T. McCarthy (Eds.), *After philosophy end or transformation?* (pp. 123-158). Cambridge, Massachusetts:

The MIT Press.

- Ford, L. S. (1984). *The emergence of Whitehead's metaphysics*. Albany: State University of New York Press.
- Gadamer, H. G. (1989). Destruction and deconstruction. In D. P. Michelfelder & R. E. Palmer (Eds.), *Dialogue and deconstruction: The Gadamer-Derrida encounter* (pp.102-113) (R. Palmer & D. Michelfelder, Trans.). Albany: SUNY.
- Griffin, D. R. (1993a). Series introduction. In D. R. Griffin, J. B. Cobb, Jr., M. P. Ford, P. A. Y. Gunter & P. Ochs (Eds.), *Founders of constructive postmodern philosophy: Peirce, James, Bergson, Whitehead, and Hartshorne* (pp. vii-x). Albany: SUNY.
- Griffin, D. R. (1993b). Charles Hartshorne. In D. R. Griffin, J. B. Cobb, Jr., M. P. Ford, P. A. Y. Gunter & P. Ochs (Eds.), *Founders of constructive postmodern philosophy: Peirce, James, Bergson, Whitehead, and Hartshorne* (pp. 197-231). Albany: SUNY.
- Hartshorne, C. (1950). Panpsychism. In V. Ferm (Ed.), *A history of philosophical systems* (pp. 442-452). New York: The Philosophical Library.
- Hartshorne, C. (1968). *Beyond humanism: Essays in the philosophy of nature*. Nebraska: University of Nebraska Press.
- Kaplan, E. A. (1993). Introduction. In E. A. Kaplan (Ed.), *Postmodernism and its discontents theories, practices* (pp. 1-9). New York: Verso.
- Kraus, E. M. (1979). *The metaphysics of experience: A companion to Whitehead's process and reality*. New York: Fordham University Press.
- Lacan, J. (1968). *The language of the self: The function of language in psychoanalysis*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Lacan, J. (1973). *The four fundamental concepts of psychoanalysis* (A. Sheridan, Trans.). New York: Norton.
- Liotard, J. F. (1984). *The postmodern condition: A report on knowledge* (G. Bennington & B. Massumi, Trans., F. Jameson, Foreword). Minneapolis: University of Minne-

- sota Press.
- Liotard, J. F. (1991). *The inhuman reflections on time* (G. Bennington & R. Bowlby, Trans.). Stanford: Stanford University Press.
- Nietzsche, F. (1967). *The will to power* (W. Kaufmann & R. J. Hollingdale Trans., W. Kaufmann, Edit). New York: Random House.
- O'Connor, T. (1988). Foucault and the transgression of limits. In J. Hugh & M. Peters (Eds.)(1995), *Education and the postmodern condition* (pp. 136-151). Westport, Connecticut: Bergin & Garvey.
- Peters, Michael. (1995). Introduction: Lyotard, education, and the postmodern Condition. In Peters, Michael (ed.) *Education and the postmodern condition*. Westport, Connecticut: Bergin & Garvey.
- Plato (1961). Protagoras (W. K. C. Guthrie, Trans.). In E. Hamilton & H. Cairns (Eds.), *The collected dialogues of Plato including letters* (pp. 308-353). New York: Pantheon Books.
- Santayana, G. (1955). *Scepticism and animal faith: Introduction to a system of philosophy*. New York: Dover.
- Silverman, H. J. (ed.). (1988). *Philosophy and non-philosophy since merlau-ponty*. London: Routledge.
- Richardson, W. J. (1988). Lacan and non-philosophy. In H. J. Silverman (Ed.), *Philosophy and non-philosophy since merlau-ponty* (pp. 120-135). London: Routledge.
- Usher, R., & Edwards, R. (1994). *Postmodernism and education*. London: Routledge.
- Wallack, F. B. (1980). *The epochal nature of process in Whitehead's metaphysics*. Albany: State University of New York Press.
- White, H. (1979). Michel Foucault. In J. Sturrock (Ed.), *Structuralism and since from Levi-Strauss to Derrida* (pp. 81-115). Oxford: Oxford University Press.
- Whitehead, A. N. (1917). *The organisation of thought educational and scientific*. London: Williams and Norgate.
- Whitehead, A. N. (1919). *An enquiry concerning the principles of natural knowledge*.

Cambridge: Cambridge University Press.

Whitehead, A. N. (1920). *The concept of nature*. Cambridge: Cambridge University Press.

Whitehead, A. N. (1925). *Science and the modern world*. New York: Macmillan.

Whitehead, A. N. (1926). *Religion in the making*. New York: Macmillan.

Whitehead, A. N. (1927). *Symbolism: Its meaning and effect*. New York: Macmillan.

Whitehead, A. N. (1929a). *The function of reason*. Princeton: Princeton University Press.

Whitehead, A. N. (1929b). *Process and reality*. New York: Macmillan.

Whitehead, A. N. (1933). *Adventures of ideas*. New York: Macmillan.

Whitehead, A. N. (1938). *Modes of thought*. New York: Macmillan.

Whitehead, A. N. (1947). *Essays in science and philosophy*. New York: Philosophical Library.