

諸法皆空-質性研究與知識想像

南華大學應用社會學系助理教授 周平

一、語言、傳統、身心狀態的緣起和理解活動的未完成性

人類的生活世界是由無限紛雜且不斷衍生的意義網絡所交織構成，在其中，人們透過各種象徵和語言而互動往來，在互動往來的過程當中，人們的身心以各種不同的形式或程度參與意義的建構和再建構過程。透過各種象徵和語言的中介（mediation）而交往互動的人們之身心狀態，絕非一個個孤絕（disengaged）個體的生理身體（physical body）或去身體的（disembodied）心靈內省的獨白（introspective solitude）。象徵和語言以及我們的身心狀態在時間歷程中一直都在一個不斷的辯證過程當中相互構成彼此的存在條件。換言之，象徵和語言是構成我們身心狀態的基本條件，反之，身心的參與也是象徵和語言的構成要素。兩者相互建構的過程，隨著時間的展開和在具體空間中的鑲嵌而同時形成相互結構化與再結構化的歷程。象徵和語言的結構化歷程意味著特定歷史時空當中的傳統的形成與創發。承載傳統的象徵和語言使人們的身心狀態成為歷史和社群經驗的中介與構成部分。反之，承載歷史和社群傳統的人們之身心狀態也是傳統仍具備生鮮活潑的生命力必要條件。換言之，人們在互動交往過程當中透過象徵和語言而活現傳統，傳統的活現不是再現或複製，因此，每一回的活現傳統都有行動者的意義增添，行動者一層層的意義覆蓋也使得傳統成為一個一直都是未完成的生發過程。一方面，人們在傳統的滋養中孕育生命和生活經驗，另一方面，傳統也在人們的生命和生活經驗當中活現。總之，傳統是一個有意義的緣起過程，它和人們當下的實踐和處境環環相扣，傳統因而沒有固定不變的本質可被當作外在於人的對象來分析和把玩，也沒有一個不為傳統所涵蘊和包含的思維主體或身體存在。

由上可知，人由整體身心狀態所構成，而這身心狀態又是一種符號和語言的存在。因此，我們只有在符號語言之中才有所謂的自我。自我因而首先不可能僅是個理性的或思維的存在，也不可能僅是感性的或生理的存在，自我應是具有符號語言和身心狀態的綜合存在。另一方面，自我同時應是具有社群歷史傳統的存在，就社會學的角度而言，它是有意義的社會關係網絡中的過程性存在。因此，自我既不具有固定不變的本質自性，也不是完全空無的虛無。如果自我必須在有意義的符號語言和歷史傳統之中思想和體驗，則一切「理解」的可能性條件都必發生在符號語言和歷史傳統當中，也必發生在身體經驗的全面參與當中。換言之，一個融合符號語言、歷史傳統和身體的人在新的對話關係中進行特定的理解活動時，它不是從零開始的思維主體或如經驗主義者 Locke 所言知覺是像白板（blank table, 或 *tabula rasa*）般的感官受體，它的一切理解都已然或將要發生在語言和傳統之中。因此，語言和傳統也就構成了理解的前理解結構。亦即，理解活動是從前結構開始出發的，它也構成了理解之所以可能的「先見」（prejudice）。所以，完全沒有「前見」或偏見的

客觀理解起點是不可能的。我們或可以諷刺的說，不帶偏見的見解本身就是個偏見。¹實證主義若一口咬定我們能有一個客觀中立且免於任何語言、傳統和身體偏見的觀點來直接觀察外在於觀察者的事物自身，則實證主義本身就成了一個偏見。

開放的理解活動是個對話的關係和過程，它不但有著理解者的豐富的語言、傳統和身體經驗所構成的「先見」之全面參與，被理解者的語言、傳統和身體經驗也在對話過程當中參與了理解的活動。開放的理解活動既是對話兩造的全面參與，則理解就不可能只是純粹思想意識之間的認識活動或思想意識對生理的刺激—反應的單向認識活動。理解應是兩造的語言傳統和身體的對話融合過程，在其中，理解者和被理解者皆不是獨立於且先於語言傳統和身體的存在，理解活動也不是把語言傳統和身體當作思想的工具去描述世界，理解和思想活動體現在語言傳統和身體當中，語言傳統和身體則蘊含了各種意義和世界觀。因此，語言傳統和身體不是人的存在手段，它反而是構成人的存在的可能性條件，也是一切理解的基礎。

在語言對話當中的理解活動並不是兩個完全獨立的個體—我對立於你—的言詞交鋒或單一感官如視覺、聽覺、嗅覺、味覺、觸覺或知覺的分別作用，而是所有感官的交互綜合作用，也不僅僅是當下此刻的思維的獨立運作。兩個帶者歷史傳統和身體整體經驗的人的開放性對話，只有在整體我之中包含著具整體經驗的你說和在整體你之中所包含的具整體經驗的我說之不斷反身和融合才有可能擴大理解的深度和廣度。當然，人的理解活動不只發生在面對面的你說和我說之間，人在面對經典、文獻、歷史、影像、圖片、藝術品時，同樣的也必須是一個理解的對話過程，而非一主一客的認識活動。不但理解者具有豐富的整體經驗，舉凡經典、文獻、歷史、影像、聲音、圖片、藝術品等也都蘊含著層層交織的語言符號、歷史傳統和創作者的身心經驗。因此，理解不應化約為經典、文獻、歷史、影像、聲音、圖片、藝術品等對象物自身（如字面、圖面或聲響本身）單一形式的直接表意，也不是僅僅是回歸作者的原始或真實意圖或歸因於其所處的物質基礎，亦非理解者主觀任意的自說自話，它毋寧是諸多整體經驗或視域（horizon）的往返對話融合過程。任何回歸、尋找原點或確立事實的企圖其實都是人類經驗的窄化，也是理解活動的簡化和扭曲。

總之，理解不是一個「發現」最終事實或最初原因的認識活動，而是一個生命經驗的開展過程，它沒有固定不變的本質自性只存在於對話關係的往返過程當中。因此，理解是一個在辯證關係中未完成的生發過程，是一個通過語言、傳統和有意義的效果歷史的運動。理解活動不但沒有原始起點，也沒有終點，更沒有一個可被獨立出來的現在此刻。

理解活動中的提問—回答過程，並非刺激—反應的單向作用，而是不斷反身和融合的雙向運動。因此，若有任何對話的一方拘泥形式、堅持己見、強加權威或囂於權威時，則對話的雙向性便會受到破壞，而可能形成各說各話、雞同鴨講的不同調現象，理解的內涵也會因此而充滿扭曲甚至暴力。同理，如果一個學術研究者自命為認識真相的專家，並認為自身的科學客觀性具有解釋上的特權，則這種態度不免要落入執著己見並視他人為無聲靜默的客體的謬見當中。

¹ 參閱 Gadamer, Hans-Georg. (1975). *Truth and Method*, trans. W. Glen-Doepel. London: Sheed and Ward.

理解活動是不該拘泥於任何僵固形式的，用佛家語彙來理解，也就是不著相。亦即，理解者不應執著於自我、他人、語言、時間和空間的固定形式或本質，如此才有可能，在開放、平等和相互尊重的對話情境中，進行相互反身、滲透和視域融合的理解活動。自我對他人的開放對話，不但是使他人和自我彼此進入對方之中，同時也是自我對語言、歷史和傳統的開放。反之，語言、歷史和傳統本身也不是封閉的自足體系，或已然消逝的遺跡。如前所述，語言、歷史和傳統對人所持續產生的作用成為理解的可能性條件。換言之，人透過對語言、歷史和傳統的理解同時也是對他人甚至自我的理解。

對自我的理解絕非孤立個體的獨白或內省活動，也就是說，我們是透過與他人的對話來理解自我的。理解活動因此也必然是一個相互學習的歷程，透過對他人的理解，我們也開擴了自己的視野，這對個人的生命開啟和成長因是具有啟發性的。這種學習歷程不應是出於技術控制的知識擴張，而是理解者的修養實踐歷程。從事人文社會學術研究的研究者，除了在從事針對生活世界的理論建構和分析工作外，研究者本身也是生活實踐者，因此，研究所進行的對生活世界的理解，對研究者的生活實踐也必然是有意義的。如果研究者刻意漠視甚至切斷此種意義關連，則理解活動失去了開放對話、相互反身、相互學習和理解自我的契機。這基本上是一種研究者我相執著的後果。

二、邏輯實證論所描繪的圖像——「真相」--原來只是個夢幻泡影

如前所述，「人類的生活世界是由無限紛雜且不斷衍生的意義網絡所交織構成」，生活世界的人們是在不斷的對話關係和過程當中透過符號語言、歷史傳統和身心的全面參與而構成的。因此，生活世界是個意義不斷生發的關係和過程，它的構成沒有固定不變的本質和獨立自存的實體，它因此沒有本質自性，也就是說，它是空性的。這裡所謂的空性指的是「空無本質自性」，從積極的面相來看，空性就是開放性、關係性和過程性，換言之，就是諸多因緣條件的生、住、異、滅動態過程。構成生活世界的語言、歷史和傳統是各種條件的和合或離散過程。正因為生活世界本質是空性的，沒有本質自性的，它得以成為一個不斷衍生意義的關係和過程。因此，任何視生活世界具有永恆的獨立本質和實體的觀點都是不能被接受的。生活世界之中的理解活動本身既是由生活世界所構成又要反身來理解生活世界中的特定現象，則理解活動也應如生活世界本身一般是空無自性且不斷發展的未完成關係和過程。

關係性的和過程性的生活世界既然沒有本質自性，那麼，理解活動也不可能是一個已完成的完美認識。一個未完成的理解活動不可能結論式地、「正確」地認識生活世界中的客觀「既定事實」。換言之，若理解活動的構成條件是動態的，而理解活動本身是未完成的，生活世界本身又是動態的關係和過程，則無論是理性主義或經驗主義，主觀主義或客觀主義，觀念論或物質論，任何宣稱知識內容所指涉的世界實體確定為真的認識論企圖都是謬誤的，因為，他們雖然切入點不同，但都同樣切

斷了認識或理解活動之所以可能的那個動態的、空性的存在基礎。同理，在人文社會科學中以實證的態度對生活世界的現象作「正確性」的確證是謬誤的。實證主義為了確保知識上的正確性和客觀性，將理解活動的存在基礎中之語言、傳統和身心狀態刻意排除，並視之為認識清晰度的干擾因素或覆蓋事實「真相」的污染物，事實上，這樣的企圖是以認識論的方法切斷了本體論上流變（becoming）的世界和理解活動，試圖以停滯來掌握不變的「真相」，這種嘗試不但不能排除干擾和污染，反而是對世界之存在和其中之理解活動的干擾和污染。我們甚至可以說，實證主義的企圖是對世界的技術控制、侵犯或施暴，也是對在世界中存有之人之技術控制、侵犯或施暴。果如此，則其所「發現」的「真相」就成了夢幻泡影，如露亦如電。

堅持把夢幻泡影當作可被證實（verified）的客觀事實，是一種客觀主義。² 客觀主義其實是一種「素樸實在論」（naive realism），該論預設人類可透過其感官來正確感知獨立於認識者的外在世界。換言之，實證主義的知識基礎是建立在主客二元對立或斷裂上，並削弱認識者之綜合經驗的主觀性和歷史性，抬高感官經驗的可靠性和外在事實的獨立真實性。此種客觀主義雖然表面上像是降低認識主體的主動性，但其實仍然是一種主體在認識活動上的「我相」執著，同時當然也是對他人、世界和時間的「人相」、「眾生相」、「壽者相」和各種物相的執著。對世界諸相執著所從事的知識建構中，最貼切的例子就是 Wittgenstein 在《邏輯哲學論》中的世界觀。

在近代科學中，邏輯實證論將邏輯和經驗事實之間劃上等號，認為客觀的外在事實與語言邏輯的結構之間有著相應的一致性（correspondence）。影響邏輯實證論最重要的思想則是早期 Wittgenstein 的《邏輯哲學論》。在此書中，Wittgenstein 假定：世界有一個固定的邏輯結構（T1）³，在世界中發生的是一個個的事實。因此，世界是事實的總和，而每一個事實的基本單位都可以稱為一個「原子事實」（atomic fact），它和每一個原子事實都是獨立且與其它原子事實互不相屬存在，它們的組合構成了人們所觀察到的事實。（T2.061）Wittgenstein 相信世界的邏輯結構是對應於人的語言和思維而存在的，這種事物之間先驗邏輯聯繫使我們只要有邏輯的語言和思維能力就可以知曉世界中事物之間的邏輯聯繫了。

在下圖中，我們可以看到 Wittgenstein 如何建構世界與語言之間的關係：

² 參閱 Guba, E. G., & Lincoln, Y. S. (1994). Competing Paradigms in Qualitative Research. In N. K. Denzin and Y. S. Lincoln (eds.), *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage Publications. Pp. 105-177.

³ 參閱 Wittgenstein, L. (1922/1961). *Tractatus Logico-Philosophicus*, with an introduction by B. Russell. Trans. By D.F. Pears and B.F. McGuinness. London: Routledge & Kegan Paul. 中譯本請參考：張申府（譯）（1927, 1987）：《名理論（邏輯哲學論集）》。北京大學出版社。或：陳榮波（譯）（1974）〈邏輯哲學論叢〉。《哲學論集》，第 12 期，臺北：輔仁大學出版社，頁 1-70。



圖（一）《邏輯哲學論》中世界與語言之間的關係（摘自陳榮波，1982：70）⁴

由上圖我們可以看到語言和世界之間的圖像對應關係，在語言這一邊，基要命題是由名稱所組成，而每一個名稱都相應地指涉一個對象。邏輯分析被認為可以將「原子事實」分解到不能再分解的單元，這最小的單元 Wittgenstein 稱之為「簡單對象」(simple object)，它被認為是構成世界的最基本實體 (T2.021)，亦是「原子事實的構成成分」(T2.024)，它的性質是不會變異的。世界中所有一切事物的狀態，都是簡單對象不同組合方式的表現。(T2.01)

針對語言的作用，Wittgenstein 認為，它的功用就在於對事物作描述的工作。語言雖然是由符號所構成，但他相信它可以描繪世界的圖像 (picture)，圖像則可以反映「真相」本身，因為兩者具有相似的性質，也就是說，兩者皆具有同樣的邏輯結構。邏輯結構等於是預存在語言和世界的深處。語言做為描繪世界的圖像，其中的每一個命題都是描述一個事實的圖像。Wittgenstein 相信，圖像的每個組成部分都和外界現象的每一組成部分有一一對應的關係，他稱此種對應關係為「圖像關係」(pictorial relationship)。

Wittgenstein 的邏輯圖像關係圖中，對應於世界的語言是藉由命題來描述事實的，若「命題」與「事實」應有著圖像關係，則他認為兩者之間必須一一對應的關

⁴ 參閱 陳榮波 (1982) : 《哲學分析的天才：維根斯坦》。臺北：允晨文化公司。

係，亦即，兩者都要有同樣的邏輯結構。命題由一系列的語言單位所構成它對應於由一系列原子事實所組成的事實。這一系列的語言單位是構成命題的基本單位，Wittgenstein 稱之為「基要命題」(elementary proposition)。換言之，「基要命題是對原子事實的描述」(T4.023)。「命題描述原子事實的存在或不存在」(T4.1)，如果原子事實存在，則命題就是真的，因為他描繪了「正事實」。另外，Wittgenstein 指出，「在命題中，名稱代表對象」(T3.22)，「一個名稱代表一個對象。這個對象就是該名稱的意義」(T3.203)，它是構成一切命題的終極材料，也是語言的終極構成元素。

在 Wittgenstein 的邏輯圖像論之中，語言和世界的對應關係被確定了。在語言中有命題、基本命題和名稱對應的世界中的事實、原子事實和簡單對象。命題、基本命題和名稱因此是實在的模型，也是它的圖像，Wittgenstein 甚至用圖畫來形容此種關係：「一個名稱代表一個事物，另一個名稱代表另一個事物，它們像一幅栩栩如生的圖畫一樣，彼此結合成為整體，描繪了原子事實」(T4.0311)。

Wittgenstein 也將邏輯圖像的主張予以空間化，他指出，所有基要命題子不同邏輯函數關係組成的全部可能性，稱作「邏輯空間」(logical space)，它是由無數的空間點所組成，在邏輯空間中，一個命題決定一個位置「幾何和邏輯中的每一的位置，就是一個存在的可能性」(T3.411)。總之，對 Wittgenstein 而言：「邏輯空間中的事實便是世界。」(T1.17)

上述 Wittgenstein 的早期思想對維也納學圈所形成的邏輯實證論有著關鍵性的影響，事實上，Wittgenstein 的思想反應了也進一步強化了近代主要科學基本世界觀，那就是，客觀外存的經驗世界可由邏輯的語言符號來精確描述和呈現。對本文而言，這種主流的科學思想，將世界和語言視為邏輯的結構是一種對世界和語言的著相。如前所述，任何主客二元對立的認識論思想，無論是將知識的確定性寄託於外在客體或內在心靈或語言邏輯上，都是一種對本體論上動態不居的世界的扭曲，也是各種互賴關係和過程、因緣條件的聚合離散的斷裂。這不但不能臻於知識論上的確定性，反而，突顯出知識建構者的我相執著，同時也是對世界諸法相的執著。它無疑的是會增添人的愚痴和無名煩惱，更有可能會對世界做出暴力性的干預。此種著相的知識切斷了世界做為一種動態緣起的關係和過程的可能性，也忽略了語言做為生活世界存在的居所而非僅是工具的豐富意義。當然，後期的 Wittgenstein 對於日常語言的使用實踐和遊戲在生活世界中的活潑意義也已揭示出其知識論上的昨非今是。

然而，無論是邏輯的圖像化或空間化，世界能被抽象地再現為圖像甚至邏輯結構的想法卻是近代大部分科學發展的重要根底預設。如現代地理學的地圖、現代醫學的解剖圖以及微生物學、天體物理學、甚至量化的社會科學等，無不試圖抽象化、邏輯化並且圖像化它們個別學術領域所研究的世界。關於近代科學知識的圖像化和空間化，本文在稍後將有更詳細的論述。我們在此試圖強調另一個近代科學的重要知識論基礎，那就，是關於世界的知識之圖像化以及空間化所意謂的「觀看」(seeing) 之優位性。儘管一些事物可能過於渺小 (如原子、分子、病毒、細菌等) 或過於巨大 (如都市、地球、宇宙) 或過於抽象 (如弦、黑洞、心理、社會結構等)

而無法為我們的感官經驗所直接知覺到，但近代科學知識的知識結構總試圖以邏輯的思維方式將看不到的世界予以圖像化和空間化成為看得到的世界。換言之，各個領域的科學知識將其對世界特定現象的研究予以圖像化和空間化並相信它是真實世界的「如實」再現。從這裡我們可以看到，除了思維和語言邏輯之外，觀看也已成爲近代科學知識是否爲真的重要判準。無論是感官經驗的直接觀察或抽象思維的空間化、圖像化再現，近代科學大都預設了觀察對象或對象的再現形式爲客觀外存的獨立「事實」。

實證主義預設了客觀外存事實的「真實」存在，並認爲研究者能夠以感官經驗不帶任何價值判斷和概念預設的能力來直接掌握此一「真實」。這樣的觀點是建立在主客二元對立的割裂關係上的，它過度樂觀地相信科學知識可以正確的、精準的發現和定位事物的存在狀態，這樣的想法其實是笛卡兒式焦慮（Cartesian Anxiety）⁵的反向作用，此種焦慮對事物的不確定性和知識的不精準性抱著不安的態度，並認爲進步的科學就是要超越這種不精準性，並控制事物的不確定性，因此任何干擾精準性和確定性的主觀經驗或客觀現象都被認爲是進行科學研究時必須排除的干擾要素，如此才能在純然清楚而明晰（clear and distinct）的意識和語言中「如實」呈現確定不變的外在事實。這樣的知識想像似乎是有心理學上的安撫作用的，因爲如果我們一直生活在知識不精準、世界不確定的無常處境當中，則在心理層面上會帶來極大存在的焦慮感。爲了克服這種焦慮，尋求確定性、精準性便成爲一種出路，笛卡兒式的出路不但是爲了追求知識上的確定性，同時也在確保本體論上的安全感（ontological security）。

然而，這樣的看法是謬誤的，因爲，一方面，研究者的經驗絕非明晰透澈不帶任何價值預設的，另一方面，現象也非獨立存在、一成不變的，它是在關係脈絡的動態過程當中的相對存在。更何況在心理學層面上確定性意謂著可預期性、不可變性，這也不符合人類求新求變求驚喜的存在心理，儘管無常多變的現象世界有可能爲人類帶來存在的焦慮，但一成不變的規律化、邏輯化世界也不是人類所能忍受的，總之實證主義或客觀主義的知識企圖是行不通的迷思。如前所述，邏輯實證論或實證科學窄化了人類經驗的歷史傳統、身心狀態基礎，對邏輯語言的工具性和透明性看法也忽視了語言所涵蘊的豐富實踐意義和不透明的中介性作用。因此，妄想透過邏輯語言和圖像化再現能認識世界的真相，乃是研究者對夢幻泡影的著相，不能得見世界的真理。

三、知識想像與日常實踐：「觀看者」、「觀看」與「所觀看」皆空

近代科學知識之所以能夠不斷的累積並且產生去脈絡性（dis-embeddedness）的傳遞效果，其中一個關鍵就在於無論是具體對象或抽象對象，都能夠被邏輯的、幾何空間的方式予以抽象化和視覺化（visualized）的再現。對經驗觀察而言，具體事物（如地貌、動物、植物、礦物、人體等）因其過於巨大、微小或易於腐敗而無

⁵ 參閱 Berstein, Richard. (1983). *Beyond Objectivism and Relativism*. University of Philadelphia Press: Philadelphia.

法為觀察者所攜帶或保存，因此，如何將其所研究的具體事物的本質或屬性、結構或功能轉譯成抽象的語言、代號、名稱、命題，就成了科學知識能否成立、累積、傳遞和複製的重要條件。當然，知識的邏輯化、語言化再現仍然預設了一個空間化的想像，如 Wittgenstein 的圖像關係論所示。換言之，視覺化效果仍然為抽象化知識所預設。因此，在學術社群中的其他同業，即使沒有親臨現場看到具體的對象物，亦能在研究者對具體觀察所進行的符號化、邏輯化和圖像化轉譯中想像甚至觀看到具體事物的樣態。反之，對於抽象事物的知識建構，研究者無論如何使用其抽象思維或邏輯演繹，有時研究者仍有必要將其思維對象予以圖像化和空間化，使研究者本身或其同業社群能夠以視覺化的想像來確知此知識的確定性或真實性。⁶

哲學家 Berkeley 相信：「存在就是被知覺到」(to be is to be perceived)。如前所述，西方近代科學知識中的實證主義傾向非常強調觀看作為知識是否真實的判準，特別是視覺感官的優位性。的確，視覺化在近代科學研究活動中成為知識真確性的主要判準，它也成為學術社群溝通交流的主要憑藉。以經驗主義為主的實證科學大都非常強調其所研究對象的可觀看性和觀看活動的純粹性，換言之，現代實證科學大都堅信能被感官經驗所直接觀察到的客觀外存事物應該是真實存在的，而科學知識的基礎就在如何以科學語言或符號「準確地」再現所觀察的事實。而如前所述，邏輯實證論相信我們所使用的科學語言與外在客觀事實之間是有一致性的。

這裡我們要進行的是對研究活動中所牽涉到的觀看活動的解構，簡單的說，本文認為觀看者沒有獨立恆存的本質自性，其所觀看的對象也沒有獨立恆存的本質自性，當然銜接觀看者與所觀看的觀看自身也不能獨立存在。因此，科學活動中的觀看至少是此三者的綜合，當然這是從個別研究行動來看，在更宏觀的層面來說，個別研究行動的行動者也不能獨立存在，它是在特定的生活世界中之關係脈絡與象徵語言意義網絡中，和其他諸多主客觀條件相互影響的動態過程。換言之，觀看者的觀看是一個透過特定歷史時空脈絡中的認識結構 (episteme) 和身心經驗中介的理解活動，而非純粹的視覺認知活動。透過認識結構和身心經驗的中介，所觀看之對象早已無所謂獨立於觀看者的客觀存在了。

所謂「眼見為憑」(seeing is believing) 過度強調了觀看的可靠性，本文認為觀看者的感官經驗不是如經驗主義者 Locke 所主張的像白板 (blank table, 或 *tabula rosa*) 般，它不可能在毫無預存概念或甚至偏見的情況下如實的反應其所觀看到的外在世界，任何一個觀看者都有一個兼具多重感官經驗的身體，除了觀看以外，聽覺、嗅覺、味覺和思維皆會成為觀看者身體經驗的構成部分，而這個來自多重感官經驗的身體經驗也會構成觀看者在觀看時的預存條件。換言之，具備豐富身體經驗的人不可能有一個完全排除其他感官經驗和概念的純粹觀看能力。此外，一個人的

⁶ 關於科學知識的視覺化，請參看 M. Kemp, (1996) 'Temples of the Body and Temples of the Cosmos: Vision and Visualisation in the Vesalizin and Copernican Revolutions', in Brian S. Baigrie (ed.), *Picturing Knowledge: historical and philosophical problems concerning the use of art in science*, Toronto. pp. 40-85. 另外，Caroline A. Jones 和 Peter Galison (1998). 所編的 *Picturing science, producing art*. New York. 和 Peter Galison, (1997). *Image and Logic: A Material Culture of Micorphysics*. Chicago, The University of Chicago Press., 也值得參考。

身體經驗以其所身處的生活世界所涵蘊的歷史傳統和社群共通感之間浮現多重的往返辯證，也使得個人的感官經驗與特定的生活世界知識結構產生交互建構和結構化的關係。也就是說，個人的經驗除了是身體化的，它更是歷史的、傳統的和社群的。從詮釋學的觀點來看，人類的生命經驗所蘊含的歷史性、傳統性和社群性絕不像經驗主義所相信的感官經驗那麼狹隘和單純。⁷

總之，一個觀看者除了具備視覺的感官功能之外，他的耳、鼻、舌、身、意所構成的綜合身體經驗以及觀看者所身處的歷史傳統和社會文化脈絡所構成的知識結構都不可避免的參與觀看者的觀看活動。因此，觀看者並不獨立存在，同理，觀看者的觀看本身是獨立的本質自性的，它是諸多因緣條件和合而成的、有預設的、有預存結構的。同樣的，觀看活動所觀看的對象當然也已為這些預存結構所中介。換言之，我們的觀看並沒有直接觀看到對象本身，我們是在特定的預存概念或知識結構當中作有限度的、選擇性、暫時性的觀看。它受限於我們觀看時所處身心狀態和歷史社會條件的認知旨趣和知識結構。果如此，則我們如何可能宣稱我們能夠觀看到如其所如的對象本質並宣稱我們觀看所得的知識是真確的？

一個研究者在進行質性研究活動時，不論是進入田野作觀察或深度訪談或針對文本作詮釋或論述分析，我們的研究活動都是立基於預存的綜合經驗之上的。因此，研究活動其實是研究者在特定脈絡下眼、耳、鼻、舌、身、意的全面參與，研究活動絕非僅僅是個視覺的活動，研究者的聽覺、嗅覺、味覺和思維都必然隨著研究者的身體進入到田野或與文本詮釋的活動當中。同樣的，生活世界當中的研究者不僅僅是被動的觀察者，他們也有豐富的眼、耳、鼻、舌、身、意的身體實作經驗也具備其所身處的歷史傳統和社會脈絡所構成的共通經驗。換言之，一個帶著豐富身體和生命經驗的研究者在研究活動過程當中所從事的觀看和體驗與同樣帶著豐富身體和生命經驗的生活世界實作者之間是一個不斷相互反身和詮釋的過程，在這樣的條件下，除非研究者能夠開放自己的經驗敏感度並誠懇的觀看、傾聽以及體會實作者的豐富身體和生命經驗，否則我們不可能在研究過程當中掌握或體會生活世界的豐富意義。而這些所謂的豐富意義絕大多數是不能被觀看所觀察、測量和再現的，如此我們如何可能宣稱我們的學術研究活動是真實客觀的呢？

如果我們過度強調視覺的優位性而企圖排除掉其他感官經驗的介入，並認為如此才能擺脫研究者的身體經驗和社群生命經驗的干擾而從事真正客觀中立的研究，這樣的科學態度是天真的、不切實際的，相對於生活世界的實作者它有可能是傲慢的，甚至是粗暴的，因為單單仰賴觀看來觀察生活世界可測量和描述的現象，並以此建構科學知識必然是化約且扭曲的。對生活世界的實作者而言，一個化約及扭曲的科學研究很有可能會傷害他們的感情，更不用說如果這樣的科學知識成為政策實踐的依據，並成為改造生活世界的藍本所可能隱含的權力效果。除此之外，對研究者自身而言，為了妄想獲得觀看的客觀性而刻意漠視或否定自己豐富的身體經驗和

⁷ 對於兩種經驗概念 (*Erfahrung* 和 *Erlebnis*) 的討論，請參看 Hans-Georg Gadamer, (1993). *Truth and Method*, Second Revised Edition, trans by Joel Weinsheimer and Donald F. M.Narshall. New York: Continuum, pp. xiii-xiv.

歷史傳統所構成的生命經驗的影響，其實也是研究者自我經驗完整性的窄化和扭曲，一個深信科學中立的人自以為做到了理性的自我節制，但正因為這樣的自我節制，研究者否定了他的身體和生命經驗對研究活動的貢獻，這樣的科學禁欲主義似乎能夠滿足尋找確定性的知識旨趣，但他實際上是笛卡兒式存在焦慮的病態呈現。⁸ 笛卡兒認為傳統的經院哲學只能在各種權威論述當中作比較和取捨，根本就遠離了對真理的直接認識，因此，他企圖另闢蹊徑，尋找一條清楚和分明的認識途徑，已確保對真理的直接認識。他相信一切自然科學知識必須統一在數學邏輯之下，他指出：「在我們尋求真理的筆直道路上，我們首先應戮力排除掉那些不能登達如算術和幾何所揭示的確定性的對象」⁹。這個確定性的判準對笛卡兒而言是清明（clear and distinct）而真確的，他甚至認為這是理性之光。我們或許可以同情地瞭解這樣努力的心理基礎，但對於這樣的知識論取徑所帶來的科學理性或經驗的傲慢是應該予以批判的。從前面的討論我們可以說，笛卡兒對理性和數學邏輯的執著不但不是清明的理性之光，反而是無明的顛倒夢想。

四、地圖化的身心狀態是身心經驗的窄化

如前所述，“Seeing is believing”（眼見為憑）成了現代科學知識當中最重要判準。此外，對於視覺經驗的再現形式則牽涉到如何將空間中可觀察到的事物圖像化為既抽象又客觀的符號系統。換言之，視覺經驗是一種空間化的事實想像，而這空間化的事實的再現形式則必須以空間上可衡量的單位為基礎來抽象的表現具體空間的可觀察事實。一旦這個抽象形式具有了所謂的客觀可信度時，亦即它被認為能夠代表事實本身時，它便有可能以更為抽象的符號單位來圖像化原本具體的事實。最顯明的例子就是近代地理學的發展，近代地理學的地圖繪製受到是建立在實證主義基礎上的，以視覺的、可確證性為基礎，現代地理學朝著客觀化、量化、抽象化、符號化方向演進。現代地理學對於空間的測量發展出測量和地位的標準、定位及工具，使得地圖的呈現擺脫了具體的、在地的特殊性，而以一种普遍化的、去脈絡化的客觀標準轉譯所有的具體空間經驗。

義大利傳教士利瑪竇（Matteo Ricci 1552-1610）於明代萬曆十年（西元 1582 年）來到中國，他在中國的二十八年期間曾經繪製許多世界地圖，如 1584 年的《山海輿地圖》，1600 年的《山海輿地全圖》，1602 年的《坤輿萬國全圖》和 1603 年的《兩儀玄覽圖》。其中《坤輿萬國全圖》有許多不同的版本，該圖運用了西方的投影技巧，和地理測量方法，並標有經緯度、顯示地圓說念、氣候地帶劃分、地表的陸海分佈和西方地理「大發現」的新成果，如世界五大洲以及各洲的名山大川湖泊等。利瑪竇所帶來的西方地理學知識，雖有少部分士大夫李之藻、徐光啟等希望學習並發揚光大，但大多數的知識份子都採取排拒的態度。因此，在利瑪竇過世後不久，他的

⁸ 笛卡兒從懷疑一切既有的傳統知識權威和外在事物的真實性出發，對任何可能來自幻覺和欺騙的經驗（甚至包括自己的身體經驗）都予以駁斥。這樣的作法使知識排除了傳統和身體經驗內涵，對於人文和社會科學而言，這樣的作法是遠離意義的理解的。

⁹ 參閱 *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, J.O. Rumson and Jonathan Ree, editors. (1991). London: Unman Hyman.

地圖知識就沒落了。中國知識份子似乎仍對傳統生活世界中的身體化空間觀念和地圖繪製所隱含的身心經驗較有信心。

但在西方，地理學的發展和地圖的繪製卻和文藝復興以降的透視法、幾何學、解剖學、乃至近代自然科學的發展亦步亦趨。逐漸地，西方地圖把世界繪入其中並經過無數的觀察、測量和探勘而越益朝抽象化、去鑲嵌化、符號化、客觀化、邏輯化、數學精準化等方向發展。現代依比例尺縮小的世界地圖或區域地圖被認為能夠準確地代表所指涉的具體地理空間。儘管地理學家歷經無數次的田野觀察、測繪和探勘，照理說，地理學者的親身投入，其具體的身心經驗和生活經驗應該會影響它的觀看和測量，但客觀化、實證化的地理學知識論旨趣，卻使地理學者在繪製地圖的過程中，刻意排除自己的身心和生活經驗的干擾，試圖繪出一個可以用邏輯和抽象符號轉譯視覺經驗的地圖。這種地圖的繪製不但試圖消除觀察者的介入，更將所觀察空間的具體性予以抽象化了。無論所指涉的是何處，我們看到的都是使用一樣的測量方式、刻度、經緯線所再現的空間。

以福爾摩沙的殖民地地圖為例，歷經荷據、十九世紀歐洲博物學家、日據時期的發展，福爾摩沙的地圖從模糊的海圖、到有海岸線的全島地圖、到包含部分以開發區域（如熱蘭遮城）的內陸圖、最後更愈益朝精準化至全面丈量後的全島地圖，福爾摩沙（後來的臺灣）地圖的客觀化發展，使在地知識（local knowledge）中的生活實作的空間觀念也一步步地被消解掉了。客觀化的福爾摩沙自此成為近代地理學普遍知識中的一個小註腳。福爾摩沙地圖雖經由無數的觀測者的田野經驗累積而成，但在研究者的知識結構中，每一個田野中的所謂具體觀看，都早已被預設的普遍超越性觀看點（universal-transcendental viewpoint）所框架。換言之，每一個具體觀看都預設了全景敞視的觀看位置。或者我們可以說，每一次殖民地理學家的田野觀看都預設了一個管理者的監視。地圖若能如圖像關係一般準確再現世界，則這對於殖民者對殖民地的規訓和控制而言，便是一個有利的工具。

近代地理學的地圖化空間預設了空間位置的準確性，但這卻是生活世界空間經驗的窄化和扭曲。人實際生存所在的空間是人類活動所呈顯的空間性和空間化歷程，它根本就是具有時間性、傳統性和人的身體性的，它是生活世界的意義、方向和功能的容器和中介，這比牛頓的絕對空間和現代地理學的客觀空間還要根本，它甚至是前者之所以能被再現的構成基礎。只不過現代科學的空間再現知識忘卻了這個構成基礎。因此我們可以說近代地理學的發展過程是建立在對傳統化、身體化和在地化特殊空間經驗的否定或轉譯上。這其實也是一種理性化的除魅

（disenchantment）過程，它把空間中的傳統、神話、感性等所謂非理性成份給消除了。儘管我們每一個人或每一個在地傳統都有一些不為外人所共享的特殊空間體驗，但科學化的地理學卻朝著以視覺經驗的抽象化和數學邏輯化來統一所有的空間經驗。

自此以後，世界地圖將所有的在地納入統一的標準，幾何學和算數成為視覺經驗的唯一表現形式。因此地理學者一方面相信觀看作為知識基礎的重要性，但一方面早已預設了一個更為後設的觀看，一個超然於所有空間之外的透視觀點，它能以

幾何或算術的方式看透眼前的空間。換言之，現代地理學相信我們可以直接從地圖本身再現真實的空間，因為地圖和真實空間被劃上了數學的等號。

這樣的發展不僅是地理學認識論上的一大轉變，它與現代科學知識的發展之間有著選擇性的親近性。它們共享一種認識論上的典範轉移，一種新的知識結構（episteme）成為許多自然科學甚至人文社會科學知識想像的根本預設。這種知識結構以如何達到正確觀看以及精確圖像化所觀看的事物做為知識真假的判準。例如：現代醫學的身體觀也朝著解剖學式的觀看和地理學式的身體症狀空間定位的方向發展，又如各種人文社會科學的量化研究，企圖把對生活世界的觀看量化成可被測量的變項，甚至以抽象的圖表化、空間化方式來準確定位所觀察社會現象在圖表上的落點。

現代科學醫療化的身體觀，可謂源始於文藝復興之後維薩留斯（Vesalius）的人體解剖學。四百年來，西方醫學愈益科學化，它的發展關鍵就在於身體的「視覺化」（visualization）和「數學化」（mathematization）。換言之，就是圖像化和邏輯化。從文藝復興時期開始一些兼具藝術家和解剖學家雙重身份者，如達文西，以及藝術家如米開朗基羅、拉斐爾等就試圖精確描繪疾病者或苦難者的身體，這可算是西方觀看身體內部結構和器官功能的先河。承襲自文藝復興時期的人體繪畫藝術，維薩留斯的解剖學以至後來的醫學發展開始經由直接觀看的方式累積知識，並同地理學的發展一般，以圖像化和數學化的方式再現身體的結構和功能。身體的數學化也受到伽利略的影響，經由一系列科技發展，如光學、刻度計量儀器、內視鏡、X光、超音波顯像和核磁共振顯像等，使身體的結構功能和症狀被地圖化定位了。在精神醫學或精神分析方面，人的精神狀態似乎也朝著地圖化定位的方向發展。現代精神醫學把瘋癲經驗予以疾病化分類和論述化命名，從此切斷了理性科學知識和「非理性」瘋癲經驗之間的可能對話，而成為沒有各種聲音的精神病症。它們只能被動被精神科醫生所觀看和分析定位，似乎抽象的精神狀態也能以邏輯分類的方式來標定自己的空間位置。此外，維多利亞時期的精神分析師和各種性論述生產者，則將身體甚至人的自我本質化為性問題的表現，這其實是以性論述來本質化身體或「人」的性質，這也可說是身體和「人」自我的地圖化定位，其中心則以「性」為本。以致於身體經驗的開放可能性和「人」的空性和緣起性也因此被窄化了。

本文所關切的不僅僅是知識正確性與否的問題，以地圖化的空間想像作為知識的判準來觀察人文現象，不但會窄化了生活世界或個體身心的豐富經驗，它更會對被觀看的生活世界產生監看的權力效果。傅柯在「規訓與懲罰」中所提到邊沁（Bentham）的「全景敞視」（Panopticon）提醒了我們空間化的知識建構預設了觀看與被觀看的權力關係以及這個知識本身的論述形成對身體經驗或廣泛的生活經驗的規訓效果。亦即，醫療論述的形成和臨床的觀看（clinical gaze）是具有實踐的權力效果的。這種權力效果主要是生產性的、誘發的和正向建構的，較不是否定、壓抑和負面的。因此，在醫療論述所生產的微觀身體經驗中，醫生和病患都只是此種權力的受體或媒介。醫生對病患的觀察、檢驗、評估、注視、分析和規戒，都是醫學知

識系統和實踐的構築結果 (Foucault, 1975)。¹⁰個人的獨特身體經驗在綿密的論述往復滲透下，不是被當事人消音就是被遺忘了。Foucault《診療的誕生》(The Birth of Clinic)一書中即曾指出，醫療的觀看賦予現代醫生觀察病人的獨特智慧和權力，他們自信可以穿透迷障而看到潛藏的真相或隱藏的真理。現代醫生對身體的持續觀看被認為超越了古代醫生多變的理論臆測，因此可以看到超越時空的不變「事實」，亦即，診療把真理和時間緊緊的捆繫在一起了。(pp.54-55)

換言之，醫療觀看和其隱含的認識結構與權力企圖取代現象學所謂的身體經驗或詮釋學所謂的生命經驗，使我們的身體經驗和生命經驗成為可被客觀的觀看和衡量的元素。地圖化的空間經驗不但能成為科學知識的判準，也可能成為國家治理政策或資本主義商品化計畫的依據，例如國土的規劃、資源分配、都市計畫的理性化功利主義計算都是地圖化空間權力效果。醫生以其科學化的醫學知識和各種檢驗儀器所觀看的身體和其特定位置中的症狀，也同樣的具有地圖化空間的權力效果，相較於此，病患的身體經驗是相對缺席的。

事實上，現代地理學式的地圖化空間想像不是人類經驗的唯一表現形式，從歷史上或各種不同文明的地圖我們可以得見，大多數的空間表現形式更接近身體化的地圖而非地圖化的身體。也就是說，地圖的呈現是地圖繪製者豐富的身心體驗的具體投射，因此繪製者的生命經驗或身體經驗甚至神話想像都有可能非常具象的呈現在地圖當中，例如我們可以在很多的傳統地圖當中看到神格化、人格化、有機整體身體觀，以現代地理學的標準來看，這類地圖或許是主觀的、充滿偏見的、不精確的，然而從詮釋學和現象學的角度來說，這種圖示形式更能體現出生活世界的豐富意義和生活實踐者的身心狀態和實作經驗。同理，西方科學醫療的身體觀也不是唯一的，身體的開放可能性和生活世界的在地知識都不是地圖化的身體觀所能化約的。生活世界中的行動者絕非僅是被動的被觀看客體，帶著學術認知旨趣的研究者若以對行動者而言屬於外在的、超驗的普遍知識和論述架構來觀察和分析他們，則這樣的知識建構勢必扭曲對生活世界的理解，其對生活世界的可能介入勢必產生以論述架構規訓和馴化身心經驗的權力效果。

五、從觀看—被觀看的二元對立到相互詮釋與相互反身的理解關係

如果研究者對生活世界的現象所做的理解是個詮釋學的活動，那麼這樣的知識活動就不可能立基於一個完全超然獨立於生活世界的客觀觀點或觀看位置，因為研究者所做的知識建構與日常生活的實踐邏輯之間是有交互影響的關係和過程，而非主客二元對立。研究者帶著某種質性研究的方法和知識想像預設進入到生活場域，參與並瞭解其中的意義網絡，這種進入就是研究者對生活世界的參與。這樣的參與絕非僅有視覺的觀看，它無寧更是研究者生活中生命經驗和身體多重感官和思維的全面投入。學術研究者本身的生命經驗和身心狀態使觀看成為可能，甚至有意義。

¹⁰ Michel Foucault, (1975). *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. Pp.107-123, New York: Vintage Books Edition.

因此，廣義來說，生活世界是研究者學術想像的構成基礎和可能性條件，它也可說是研究者學術想像的背景或默會知識。因此，Polanyi 就曾指出，無論學術知識如何宣稱具有超然客觀性和普遍性，它的構成條件卻必然有研究者「個人知識」(personal knowledge) 或身體經驗的參與。¹¹ 由此可知，學術研究不可能找到一個完全去參與的 (disengaged) 或去身體的 (disembodied) 超然客觀觀點。研究者默會知識不但不必然是研究活動的干擾因素，它更必然是研究活動得以運行的根基或生命養料。如果研究活動是焦點意識 (focal awareness) 的作用的話，生活世界的實踐經驗就是它的支援意識 (subsidiary awareness)。¹²

事實上，研究者除了在特定的學術世界中習得的各種方法和理論使其在從事特定主題的研究時有一個認識對象的參考架構，它有助於研究者得以特定的觀看方式來面對紛雜的經驗世界。學術研究是有焦點的，因此是選擇性的、有限的和不完全的。除此之外，研究者也是生活實踐中的行動者，他的知識研究旨趣和生活經驗之間是有重疊的。這樣的兼具生活實踐和學術理論的雙重身份，必然會使得研究者的知識想像和他的生活經驗產生有意義的融合。這樣的生活經驗對於一個從事人文社會研究的人而言是具有重要意義的，實不應以客觀主義的態度予以貶抑，並將之視為人文社會科學缺乏超然客觀性和價值中立的干擾變數。一個完全沒有生活經驗的人文社會學者是不可能理解其研究對象的生活經驗的。一個極端的經驗主義者把經驗事實窄化為可被感官經驗觀看描述的事物，其實就是對研究者自身生活經驗的否定，同時也是對被研究者生活經驗的豐富意義的漠視，這是不切實際的。同樣的，實證主義把研究對象的可觀察、可衡量、可精確計算的層面視為客觀外在的事實，其實也是對研究對象生活經驗的窄化，它同時也是對研究者本身的生活經驗的棄捨。本文所謂的「生活經驗」是歷史性的、社群性的和身體化的，它和特定歷史時空的傳統生活方式、個人獨特的社群經驗與內在身體經驗相關。因此，經驗是有時間性、空間性、身體性的，我們從事人文社會科學的質性研究不應該忽略生活經驗的豐富向度並把經驗化約為非時間、非空間和非身體的外在事實。

研究者在特定的知識領域當中培養學術素養時也是一種具有歷史性、社會性、內在化的經驗形成過程，一個具有學術素養的研究者的認知架構中必然會受其學術知識結構的影響，這樣的學術知識結構和研究者特定的生活經驗的綜合呈現是研究者接觸研究對象前的前置結構 (fore-structure) 或前瞭解架構 (pre-understanding framework)。帶著前瞭解架構的研究者在進入生活世界的場域中進行研究活動時，無論是用何種研究方法，他的經驗都不可能是從零開始的。所謂的詮釋活動絕不僅僅是研究者對被研究者的觀察分析，它更是研究者知識想像和生活經驗與被研究者生活經驗的對話過程，在這個過程當中，彼此的視域 (horizon) 不可避免的會產生接觸和交融的作用。這個接觸和交融的作用絕非發生在單向的觀看與被觀看關係中，而一種雙向的對話和相互理解活動。既是對話，則雙方的對對方的身體動態之

¹¹ Michael Polanyi, *Personal Knowledge—Towards a Post-Critical Philosophy*. The University of Chicago Press, 1958.

¹² 博藍尼 (Polanyi, M) 與浦洛施 (Prosch, H.) 意義，彭懷棟譯。臺北：聯經。

觀看、傾聽、感覺、判斷和共鳴都會反身到己方的身體展演或語言的表達。這不是簡單的單向觀看所能正確描述的。因此，我們無法接受經驗主義或實證主義對經驗的窄化。研究過程中的對話反身性和相互詮釋性是個沒有固定模式或本質的動態關係和過程。

質性研究者不應漠視與被研究者之間對話的過程，如果研究者一直維持先入為主的前見，而不能以開放的態度參與研究活動中所發生的經驗融合和相互反身現象，則研究者無疑是把研究活動當作是個封閉獨白的認知活動。在這種情況下，他很有可能把理論的邏輯 (theoretical logic) 強加在他所研究的生活世界中的實踐邏輯 (practical logic) 上。(Bourdieu, 1980:155)¹³ 或如 Bourdieu 所言：「這混淆了邏輯的事情和事情的邏輯」。果如此，則我們便會失去了研究者自身經驗世界的開展和反身性覺察的契機，也我們無法在對話的過程中理解被研究者的生活經驗。總之，質性研究活動不但是研究者對被研究者生活世界的詮釋過程，它也是研究者視域的開闊過程，它可說是一個學習之旅或自我修養的過程。¹⁴這樣的知識活動絕非觀察分析或技術控制所能含括的。基於知識上的研究旨趣，學術世界對生活世界進行研究時，會使用不同於實踐邏輯的推論意識和抽象理論來接觸所欲研究的生活世界。由於較之生活世界更具推論性和抽象性，學術世界傾向於使用更為概念化，它常以學術問題意識的參考架構來理解或解釋生活世界。這個對生活世界中行動者的理論化、抽象化、概念化知識建構，Schutz 稱之為「二度建構」(second-order-construct)，它是來自對生活世界行動者的有意義的實踐活動亦即「一度建構」

(first-order-construct) 的理解。這種一度建構的知識內涵也是歷史性、社群性和身體性的。它同時也在各種對話的關係中不斷發展和演變，其中一個影響生活世界行動者的知識建構的對話關係就是其與學術研究者的互動過程。也就是說，生活世界的行動者也在以他自己獨特的方式詮釋和瞭解研究者的研究活動，並在這個詮釋的過程當中反身性的調整或擴展自己的知識內涵和生活經驗。研究者的出現、研究者的研究成果都有可能影響被研究者的生活經驗和自我覺察。這就是本文所謂的研究者與被研究者的雙重詮釋關係，這種關係是種動態的過程。在這過程當中，經驗的交流或視域的融合是不斷在進行中的，無論是對研究者或被研究者而言這都是種學習的過程，由此我們可以看到研究活動絕非主體和客體截然二分的、超然客觀的、價值中立的知識建構工作。

總之，研究與被研究關係不是單向的認知活動，生活世界的行動者在生活實踐中也不斷在進行意義建構和理解活動。生活世界的實踐知識或許不像學術界的推論知識那麼地抽象化、系統化和客觀化，但它仍然具有相當高度的反身性。反身性覺察能力使行動者的日常實踐情境充滿權變性 (contingency) 和建構性。在這樣的情況下，任何研究方法都不能見到所謂的「事實」。

¹³ 參閱 P. Bourdieu, (1990.). *The Logic of Practice*, Cambridge: Polity Press.

¹⁴ 學術修養的討論請參閱 鄒川雄 (2000)《超越西方晚期現代性的困境：邁向一個「修養」的社會理論》發表於 第二屆社會科學理論與本土化學術研討會，南華大學。

六、研究情境的反身性及其問題

在研究情境當中，當被研究者知道或意識到研究者的知識研究企圖時，他們有可能會在反身性的覺察狀態中，考慮所言所行對研究者的意義和對被研究者本身生活實踐的意義。當這種考量成為行動的參考要件時，被研究者的所言所行便已不是原本的「自然態度」或在「視為當然」的默會知識中行動了。換言之，因為被研究者的反身性，使研究者研究企圖或問題意識以研究者所不能覺察的方式介入到被研究者的言行或生活實踐當中，使研究者的觀看或描述不可能達到所謂的「正確性」。此外，這種反身性會衍生如下幾個問題，我們將配合實例來探討。

1、回溯的謬誤（the fallacy of retrospection）

假使研究情境不是生活世界的當下現場，行動者必須以回溯的方式在自己的記憶中尋找過去時段或空間中的實踐場景或心理狀態，則研究者的提問方式經由被研究者的反身性覺察，有可能會介入被研究的所謂「記憶實景」而造成回溯的謬誤。特別是當被研究者被學術研究者的問題意識所引導時，則研究者的思維方式甚至隱含的價值判斷很有可能重新框架了被研究者對過去事物的認知和評價，而造成「錯誤記憶」（false memory）的現象。例如，不久前《紐約時報》曾經報導，在近兩百萬兒童對養父母控告性虐待的案子中，有百分之六十八是沒有證據的。儘管如此，不實的兒童虐待控告，卻傷害了很多養父母的心，甚至有些父母還因此惹來牢獄之災。一直到一九九零年代開始才有人覺醒到，人們的記憶經過心理治療師或諮商師的引導，有可能會反身性地用精神分析的論述來生產自己的記憶。以此為依據，人們透過治療過程「憶起」了兒童時期的受虐經驗。實際上，這是醫療過程所建構的症狀，也就是所謂的「偽記憶症候群」（false memory syndrome）。

運用「記憶重現治療」（recovered memory therapy）的心理治療師和其所預設的論述被認為是偽記憶症候群的罪魁禍首。治療師根據當時的精神分析論述而相信，成人時期的所有痛苦或心理症狀都和兒童時期的受虐經驗有關。他們運用治療技巧如催眠技術並以言詞暗示（verbal suggestion）來引導和鼓勵病人「重現」其被壓抑的記憶。在對學術權威的信仰下，患者就生產出了學術論述所形塑的「事實」。自此，許多父親成了施虐者，許多子女開始痛恨父親，有關虐待的訴訟案因而層出不窮，許多無辜父親坐牢的冤案也因此造成。

我們在此無意宣稱所有的受虐記憶都是錯誤的，只是要從方法論的層次來反省論述形成和學者專家在互動情境中的問題意識產生重構被研究者或被治療者的身心經驗或記憶。在《性史》一書中，Foucault 就指出，佛洛伊德式的精神分析對性壓抑的論述重新生產了現代的身體經驗，性本質論將身體的各種症狀定位為性壓抑問題的表現。如前所述，這種身體論述乃是一種生產性的權力作用。

人對過去的記憶是一個不斷建構過程，有可能受到當下論述或互動情境中研究者的鼓勵、暗示、引導、團體壓力等的影響而產生謬誤。甚至研究者具有批判性的或結構性的觀點都有可能造成被研究者記憶回溯的謬誤或重新評價。從事學術研

究的研究者實有必要反省，如果研究者的論述預設已為被研究者所接收並信奉時，此時被研究者的記憶回溯是否會有謬誤的可能。研究者如何在研究情境的互動過程中，反身性的覺察此點並儘可能的避免它的發生，也是一個非常重要的學術素養。

2、霍桑效應 (Hawthorn Effect)

一群美國心理學家於一九二四年在之家科西屋電器公司的霍桑廠進行觀察和實驗，企圖研究光線照明度對員工生產效率的影響，研究分控制組和實驗組來進行，控制組照明條件不變，實驗組則改變照明條件，結果照明程度的不同並未帶來顯著的影響。研究者反而發現，實驗組無論如何改變照明條件工人的工作效率都會提高，這顯示研究者的觀看影響了工作者的工作實踐。工人對研究情境的反身性覺察、詮釋和觀看而改變自己原有的行動慣性。研究者的觀看因此不在僅僅是單向的研究活動而已，它也參與到被研究者的生活實踐當中，被研究者擔心研究者的觀看是一種管理者監視，怕表現不佳會影響自己未來的福祉，所以反身性的表演出一個「理想的」、「正常的」角色已符合他所想像的劇本期待。

在這個研究介入實踐的過程當中，研究者也是有反身性的，他不只是客觀地在觀看研究客體，在發現霍桑廠員工的反身性覺察的重要性後，研究者開始自我覺察他並沒有在一個客觀外在的位置正確地觀看事實的發生。當研究者反省到此點時，有必要改變態度，不應該以去參與化、去身體化的超然面對被研究者。當霍桑效應的研究報告提出後，該廠的主管開始瞭解到工人的反身性是影響工作效率重要關鍵，他們於是開始重視與工人的溝通、交流，希望藉著雙方的對話和相互瞭解來提高工人的忠誠度和工作動機。

就質性研究而言，類似霍桑效應的現象也常發生在許多參與觀察的現場或田野調查中，研究者或許會以為深入的參與觀察比量化研究或有限的訪談更能深入的瞭解被研究者的生活實相，例如，許多人類學的田野觀察和民族誌書寫。這種以民族誌來再現田野「原貌」的想法是謬誤的。姑且不說研究者在跨文化情境中正確瞭解異文化所隱含的迷思，在地住民對研究者反身性的覺察就有可能大大地改變了他們的實作內涵了，這是從事民族誌研究者應警惕的。

3、研究與被研究者的相互利用

在不對等權力關係中，研究者有可能會利用被研究者的受訪熱情或對研究者權威的敬畏來遂行學術的或政治上的目的。但被研究者的反身性覺察也可能會反過來使用研究者的存在來獲得其生活世界中的利益。例如日據時期日本人類學者伊能嘉矩和田野報導人 (informant)「噶瑪蘭三十六社總頭目」振金聲與之間的訪談和互動關係。¹⁵

伊能嘉矩是日據初期的官學，他為了要對噶瑪蘭的番情現況有所瞭解，他決定對此區域進行田野研究，由於他本人尚未能掌握土著的語言，所以在研究過程中只能透過書寫的漢語與被研究者溝通，他所接觸的被研究者是當時的三十六社總頭目

¹⁵ 這一段討論參考 伊能嘉矩，栗野傳之丞 (1900): 《台灣蕃人事情》，臺北

振金聲，他不但是當地的三十六社總頭目，也是清政府時期的秀才。事實上，伊能嘉矩所接觸的田野是透過振金聲的詮釋和翻譯中介的，我們可以說，伊能嘉矩這位日本的官學對噶瑪蘭土著社會的研究活動是一個翻譯的過程，伊能嘉矩的人類學知識建構是立基於振金聲的反身性知識建構。當然，伊能嘉矩的人類學知識所預設的知識旨趣和問題意識也不可避免的介入到殖民的知識建構過程當中，而這樣建構的建構過程是不同生活經驗或境遇的對話過程，然而我們不免要問，這樣的對話過程除了是個詮釋活動以外有沒有其他因素介入？殖民學者與在地土著之間的權力關係如何？被研究者利用研究活動生產自身權力和利益的過程是否存在？

做為殖民政府的官員和人類學者，伊能嘉矩一方面掌有殖民權力的優勢，一方面帶著有別於土著實踐經驗的普遍主義知識想像進入噶瑪蘭，這種研究和被研究的關係絕非科學中立超然客觀的。從殖民政府的角度來看，一個深入田野的人類學研究和知識建構與殖民的統治效力之間的關連不可避免的會超出純粹的知識活動，即使學者無意造成此種結果，但權力效果仍有可能因此發生。伊能嘉矩的知識建構甚至於系統化的分類架構的建立為人類學的知識社群增添一個田野例證外，他更會產生一種對生活世界行動者自我認同的介入。換言之，噶瑪蘭的土著也經由直接或間接的方式詮釋和吸收了伊能嘉矩和與其相關的理蕃政策所建立的分類架構和實質的族群想像，晚近的原住民權益運動都仍不免建立在當時的學術和行政體系所建立的族群分類和想像基礎上，儘管這樣的分類架構和族群想像含有許多扭曲和誤解。從這點我們可以看到，生活實踐當中的行動者是有反身性的，他不但被動的被研究者所觀察分析，他對研究者的出現和知識建構也會進行詮釋和吸收的工作，並從而修改或替換自己原有的自我認同架構。

此外，另一層反身性的表現則發生在被研究者對研究活動的利用，企圖藉此增加自己的權力或利益。例如，作為三十六社總頭目的振金聲在伊能嘉矩的人類學研究活動中並不單純只是個被動如實呈現事實的受訪者，他在呈現所謂的土著事實過程當中，一方面選擇性的強調有利於自身權威的訊息，同時在接待伊能嘉矩作田野觀察的過程當中，也利用這個大眾皆可目睹的機會向自己的同胞宣示他在該族群中所具有的權威，因為這有可能讓大家認為只有他能代表族人回答殖民官學的問題並與他們同進同出。換言之，被研究者振金聲在此一研究過程當中生產出研究活動的附加價值。對日本官學而言，他掌握了自己部落的詮釋權，對自己的同胞而言他利用這個機會確認自己做為頭目的正當性，所以這樣的訪談機會他絕不會拱手讓人，因為權力和利益的誘因在此種學術活動中扮演著關鍵性的角色。

這個歷史上的人類學研究關係雖然離我們已遠，但卻深具啟發性。許多當代的民族誌研究都必須進入一個利益糾葛已然複雜的田野中進行研究。研究者的學者身份和地位常為被研究者利用來強化自己的利益，或利用選擇性的單面強調來凸顯自己在社群中的存在正當性，甚至藉機詆毀或扭曲對立勢力的形象。這種被研究者的反身性利用常使得研究者不自覺的介入了生活世界的實踐，特別是其中的權力鬥爭或利益糾葛。研究者若不能謹慎的避免此種情事的發生，則研究活動不但不能適切的理解生活世界，反而干預了它的既有關係和過程。

4、不在場的系統化知識和在場的研究反身性互動

筆者在紐約求學的過程中曾參與過一個 The Pew Charitable Trusts 所贊助的大型的研究計畫，它的主題是「紐約地區的宗教和移民的整合」(Religion and Immigrant)。在研究的分工當中，筆者負責對紐約地區華人社群的宗教活動進行深度訪談和參與觀察的工作。筆者以三個月的時間接觸了許多華人教會和寺廟並從一連串的訪談當中逐漸的瞭解到華人新移民在紐約這個新環境中的生活經驗和默會的實踐邏輯。筆者將經由訪談所得的紀錄用英文予以分析與整理並以學術報告的方式向筆者的教授進行系統性的分析和報告。對該教授而言，筆者的報告只是 10 多位助理中的一份，換言之，這 10 多位助理分別負責不同族裔的訪談工作，他們分頭進行田野研究，分別接觸了不同族裔的新移民，並經由訪談和參與觀察的過程瞭解他們所接觸對象的生活經驗，他們和筆者一樣都必須把各族裔豐富生活經驗所形成的記錄用英文予以系統化、概念化的整理，並向教授作報告。教授從各助理所整理出來的報告中進行進一步地系統化分析和知識建構工作，而他所做的系統化知識建構只是該大型計畫的七大城市中的其中之一，也就是說這七大城市的研究成果最後仍必須作進一步地系統化知識建構工作。綜觀整個研究活動，做為研究助理的筆者有以下幾個體驗：

(1) 研究助理的生活經驗與知識想像。研究助理在生活經驗上與其所研究的族群有一定程度的重疊，這是研究助理的優勢或教授所需要，一個能操該族群語言並在生活世界上有高度重疊的助理或許較能深入地瞭解新移民的生活處境。然而，研究助理的學術訓練和非學術考量（薪水、論文的完成）都有可能介入甚至扭曲他的認知旨趣。

(2) 被研究的新移民。在接受訪談或觀察時除了願意配合研究者的知識旨趣外，也不免有非學術研究層面的反身性考量。例如，藉用訪談的機會增加自己的能見度，甚至選擇性的強調自己族群信仰的正當性和優越性。當然被研究者也有可能會選擇性的遮掩一些不利於其處境的現象，例如：非法居留的事實、非法打工...等。換言之，筆者所接觸的新移民，一方面會與筆者分享他在移入社會中的各種生活體驗，一方面也試圖使用這樣的研究活動來衍生一定程度的有利條件並遮蓋一些不足為外人道的經驗。

(3) 主持研究計畫的教授。在研究團隊當中，教授的工作是進行資料的彙整和知識的系統化建構，他不懂得各族裔的母語也不曾進行田野研究，亦即不曾直接與各族裔新移民的生活經驗進行對話，教授的知識建構基礎是建立在研究助理的知識建構和翻譯之上，他的抽象程度和系統化程度是遠超出各個研究助理的研究報告。換言之，他與各個族裔新移民的生活經驗的距離是遠遠大過研究助理的。生活世界生鮮活潑的實作經驗和田野接觸時的相互反身性都不是大教授所能體會的。如果質性研究的最終目標是知識普遍化、抽象化和系統化，那麼它是不是遠離了詮釋活動的豐富性以及不同生活經驗交流融合的機會，這樣的學術知識價值何在呢？

七、所謂方法即非方法是名方法：質性的性質是無本質自性

一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。〔卅二〕

所言一切法者，即非一切法，是故名「一切法」。〔十七〕

「知我說法，如筏喻者」。法尚應捨，何況非法。〔六〕

說法者，無法可說，是名『說法』。〔廿一〕

以上引句皆來自金剛經，雖然經文中所謂的「法」並不特指本文所要探討的質性研究方法，而是更廣義泛指世界上一切物質或非物質的現象。舉凡物質性的事物小自微塵、大至世界，非物質性的事物如眾人的身、心、意識、符號、語言、歷史、傳統，皆是「一切有為法」所涵蓋的對象。然而，本文認為，質性研究方法所牽涉到的問題意識、預設、語言、概念、工具和所研究的生活世界諸面相，皆不能外於「一切法」所指涉的範圍。因此，本文以金剛經對「一切法」的破執做為啟發性觀點來觀照人文社會科學學術想像中所預設的現象特質和研究現象所應用的方法性質。本文認為，生活世界的社會現象是空無獨立與永存的本質自性的，它只是諸多條件和原因聚合或離散動態關係和生滅過程，¹⁶它既「如夢幻泡影」，又「如露亦如電」，吾人對它的觀察自當無所執著，所使用的方法或理論概念當然也同樣的不該擁有自外於變化現象而恆存的本質，因為它也如現象一般歷經生滅變化過程。金剛經提示我們對於生滅變化的現象要保持「應無所住而生其心」的態度，同理，對於觀照生滅變化的社會現象和生活世界所使用的各種研究方法，我們也不應有所住著。一個任運自在的研究者，在從事質性研究時，無論是採用參與（或非參與）觀察、訪談、文本或論述分析，若能「無所住」，才有可能「不住於相」而避免在主客分離斷裂的架構下形成研究者的各種可能的主體中心主義執著，或對研究對象抱有能精確掌握其獨立外存的客觀主義謬誤。質性研究應該超越認識論的二元對立執著和實證主義的謬見，對研究活動與生活世界之間的動態對話和意義生成過程應保持開放態度，如此，以自在的開放心參與詮釋學所謂的瞭悟和循環過程，讓研究者的視域（horizon）和研究對象（生活世界的行動者或文本）的視域進行一個融合的過程。

金剛經的「所言一切法者，即非一切法，是故名一切法」，是要否定吾人對法相的執著，就本文的研究旨趣而言，此一「三句義」的句式所含有的啟發性是，對「方法主義」（methodism）執著的否定，亦即，對認定「方法是正確度量對象方位或性狀的尺度」的看法的一個拒絕。句首的「所言」當然也就不是一種對「一切法」的定義式執著或對所指涉對象（reference）的存在的本質性確證（confirmation）。句中的「即非」就是對「一切法」的執著和確證的否定，但這樣的否定不是虛無主義式的拒絕方法和放棄真理，而是直指「一切法」的空性，此種空觀不但是對「有」的執著的批判，同時也是對「無」的執著的解構，因此而有「是故名一切法」的再肯定，也就是對因緣起而有的現象安立一個假名，以此做為一個啟發性的建構以方便

¹⁶ 請參考 Chou, Ping 的論文 “*Emptiness, Dependent Co-arising and the Constitution of Society—Towards a Relational-Processual Sociology in the Light of Buddhist Middle Way Perspective*” (2002) 關於社會現象沒有本質自性的探討。

吾人瞭解生滅變化的現象。當然，這個肯定是蘊含著拒斥執著的姿態，換言之，指涉「一切法」的「名」並不指涉到一個本質上客觀存在的「實」。

本文從上述三句義所得到的啟發是，面對質性研究諸多方法的態度亦可陳述為「所謂方法，即非方法，是名方法」。也就是，方法只是個認識或瞭解生活世界的方便建構或途徑，有了方法我們方有可能有觀點、和進行詮釋活動時的前瞭解架構並以此做為瞭解生活世界的出發點。當然，方法和相關概念一方面是有助於於吾人對世界的認識和瞭解，但它也相對框限了認識或瞭解的可能性。換言之，我們對現象的認識和瞭解總是一個選擇性的、部分的、未完成的過程。從詮釋學的角度來看，一個選擇性、部分性和未完成的過程意謂著詮釋活動不是在問最終「事實」存在與否的問題，而是在不斷循環往覆的過程中，我們如何可能與他人對話，並在過程中開放自己的前瞭解架構或視域，並與他人的視域相逢和融合。從這個意義來看，質性研究的詮釋活動是誠懇的對話和相互理解的逐步提昇。因此，這這裡所謂的選擇性、部分性和未完成性不但不是研究活動的缺憾，反而是研究者有必要對研究對象保持謙卑、包容、開放和尊重的緣由，同時也是真理得以開展或生產的優勢。然而，從實證主義的角度來看，這個未完成的研究活動卻被認為是研究者不能以精準的方法「正確認識」事實的一大遺憾。本文認為，實證主義對「認識的確定性」(epistemic certainty)的執著，一方面反應了研究者做為認識主體的傲慢和將被研究者視為純粹獨立於研究者之外的客體的粗暴。另一方面，這種以主客對立方式切斷對話的可變性企圖彌補認識的選擇性、部分性和未完成性的缺憾想法，其實也透露出研究者在我執過強卻又擔心不確定性處境會威脅主體存在的「存在性焦慮」(existential anxiety)，Bernstein 稱此為「笛卡兒式的焦慮」(Cartesian Anxiety)。¹⁷

質性研究所使用的方法只是個方便法，它應該能幫助我們在進行質性研究時對研究對象的瞭解和詮釋，它既是方便法就不應該具有自己的獨立本質，如果我們執著於特定的研究方法並認為它是通達社會實相的唯一法門，則這個使用方法的態度就不適切了。因此，本文認為質性研究方法是空無自性本質的，善用方法作研究的人不該迷戀任何方法並受該方法的拘絆和扭曲。換言之，一個好的質性研究應該熟練方法同時忘卻方法的僵化形式和細節。因此，本文主張「所謂方法即非方法、是名方法」。也就是說，學術研究的方法不是具有獨立自存本質的東西，所以，它不只是方法本身，它毋寧是一種研究活動的技藝，一個熟能生巧、融會貫通的學者就像藝術家一般習得的方法融入自己的身心律動當中，以默會致知的方式巧妙運用方法來進行研究活動。如此，方法就已不再是外在於研究者自身的東西了，而是與它融為一體的學術技藝。方法因而身體化為研究者的身心律動了。具有此種技藝的研究者便不會再拘泥於方法的細節，對於其研究對象的生活實踐也較能進行深入意義網絡的對話和理解。這時，方法雖然即非本質化的「方法」但仍然具有啟發性，因此，本文認為，所謂方法「是名方法」。方法若只是個名，我們就不該執著於它的名相和

¹⁷參閱 Bernstein, Richard J. (1983). 所著 "Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis" University of Pennsylvania Press 中對 Descartes 認識論的批判。

明言 (explicit) 屬性，應瞭解其默會的活潑性。

諸法皆空所謂的「空」是佛學所謂的空性，它一方面是要從否定面拒斥任何本質論的見解，一方面相信唯有空性才能解釋現象的開放性、可變性、關係性和過程性。用空性來批判對方法的執著就是要拒斥僵化的方法主義，使方法成為一個生鮮活潑的學術技藝。換言之，諸法皆空不是一種虛無論的反方法態度，它不能接受對方法全面否定的主張，就像它不能對方法作全面肯定的主張一般。「空性」這個概念本身也不是獨立自存的，它只能在現象緣起的關係和過程中來把握。同理，方法的空性也不能是「沒有任何方法存在」的宣稱。因此，它不能理解為對方法的全面拒斥，而是徹底的超越對堅持方法或否定方法的僵化思維，並靈活善用方法並以此做為瞭解和詮釋生活世界中具有意義的現象緣起。

所謂「知我說法，如筏喻者。法尚應捨，何況非法。」就是要我們理解「法」只是為了說明現象的緣起生滅而說的，它因此只是個方便法，只是通曉真理過程中的承載者，不該成為執著崇拜的對象物。所以，我們應該捨棄對方法僵化的堅持，同樣的，對「反方法」的僵化堅持也同時應該要被捨棄。此所謂「法尚應捨，何況非法」。從「說法者，無法可說，是名『說法』」中我們可以得到的啟發是，質性研究方法所說的各種各樣的方法，並沒有一個是本質上不變並獨立於社會現象而存在的，因此而謂「無一法可說」。所以，所謂「說法」應從其做為啟發性的建構角度來理解。

在本研討會當中的有關各種方法的討論也應在「無一法可說」這個意義上來把握。無論是訪談法、參與或非參與觀察法、焦點團體法 (focus group discussion) 等資料蒐集把方法，和民族誌 (ethnography) 歷史研究法、紮根理論方法 (grounded theory) 敘事分析、行動研究、多元方法等，以及俗民方法學 (ethnomethodology) 符號互動論 (symbolic interactionism) 批判理論、現象學的社會學、詮釋學、論述分析、女性主義、後現代主義等理論取向的質性研究方法等，都是為了進行學術研究和詮釋而建構的方法或理論，一旦研究者在相當程度地具備這些方法或理論素養之後，他/她的知識形構 (episteme) 勢必已然形成一些看事情的預設視野或參考架構，以此進入生活世界進行資料蒐集或互動自當有一定的方向性和選擇性，再加上在研究過程中與生活世界相逢時的隨機應變，研究活動當然會是關係性和過程性的動態經驗交流，不可能有一個全知的觀點和不變的「事實」等著我們去發現。況且，質性研究方法和理論一方面或許構成研究活動的利器，但也同時透露了它的限制，一個有限制性的觀點面對無常多變的社會現象，使用特定方法的研究者自當保持謙卑和開放的態度，實在沒有理由執著任何方法或觀點，也不應該為發現「事實」而忽視現象的不確定性 (uncertainty) 未完成性 (incompleteness) 和研究活動的詮釋循環 (hermeneutical circle) 和相互詮釋 (mutually hermeneutic) 性質。

正是在這樣的覺察下，本文方法或理論如渡江之船，只為過渡而存在沒有自己的本質自性，過渡之後或不適用時就應該捨得它，不應該繼續扛著它成為而成為後續行動的負擔。反之，為了渡江我們確實需要渡船，沒有理由因為怕被船所縛放棄該船，堅持不要船的拒斥態度一旦成為執著則其代價和危險絕不下於對船的執著。

以此譬喻來理解我們對研究方法的態度，本文因此認為「所謂方法，即非方法，是名方法」。無論是量化研究或質性研究方法，皆應在這個意義上來理解。總之，對生活世界各種現象緣起我們使用特定的方法所做的學術研究都必然是只是一個深具啟發性的學習和意義開展歷程，如果研究者將學術活動化約為只是特定事實的結論式發現而排除掉研究活動的不斷啟發性學習和豐富的意義開展歷程，則這樣的研究不但不能找到所謂的「事實」更有可能產生研究與被研究之間的知識暴力關係。

八、結論

本文以諸法皆空和學術想像為題不是要否定質性研究方法中的任何一法，而是指出方法的本體論性質，亦即方法沒有本質自性，它只是個方便建構，是學術想像的啟發性建構，它的存在是為了幫助學術研究者對生活世界作更為適切的理解，如果他不能達到這個目的而我們仍然固守著它，則我們就有落入「方法主義」的危險。對方法的僵化執著，不但不能幫助我們更為適切的理解生活世界，反而有可能傷害生活世界的實踐，同時也阻礙了研究者對自身的理解契機。

本文主張，質性研究方法既是一個啟發性的方便建構，是理解生活世界的載具，則我們有必要首先理解生活世界中的人、符號、語言、歷史、傳統、身體、心靈等的本體論性質。本文認為，生活世界的人、符號、語言、歷史、傳統、身體、心靈的構成是動態的關係和過程，它因此是諸多條件的聚合離散過程，亦即緣起的過程，本性應是空的。理解因此必然是一個不斷往復對話的未完成過程。

若人必須在有意義的符號語言和歷史傳統之中思想和體驗，則一切「理解」的可能性條件都必發生在符號語言和歷史傳統當中，也必發生在身體經驗的全面參與當中。語言和傳統也就構成了理解的前理解結構。亦即，理解活動是從前結構開始出發的，它也構成了理解之所以可能的「前見」。所以，完全沒有「前見」或偏見的客觀理解起點是不可能的。

邏輯實證論或實證科學窄化了人類經驗的歷史傳統、身心狀態基礎，對邏輯語言的工具性和透明性看法也忽視了語言所涵蘊的豐富實踐意義和不透明的中介性作用。因此，妄想透過邏輯語言和圖像化再現能認識世界的真相，乃是研究者對夢幻泡影的著相，不能得見世界的真理。

質性研究的理解活動中之提問—回答過程，並非刺激—反應的單向作用，而是不斷反身和融合的雙向運動。因此，理解不應化約為經典、文獻、歷史、影像、聲音、圖片、藝術品等對象物自身（如字面、圖面或聲響本身）單一形式的直接表意，也不是僅僅是回歸作者的原始或真實意圖或歸因於其所處的物質基礎，亦非理解者主觀任意的自說自話，它毋寧是諸多整體經驗或視域（horizon）的往返對話融合過程。任何回歸、尋找原點或確立事實的企圖其實都是人類經驗的窄化，也是理解活動的簡化和扭曲。

質性研究的理解不但是對他人的理解，也是對自我的理解。對自我的理解絕非孤立個體的獨白或內省活動，也就是說，我們是透過與他人的對話來理解自我的。

理解活動因此也必然是一個相互學習的歷程，透過對他人的理解，我們也開擴了自己的視野，這對個人的生命開啟和成長因是具有啟發性的。

生活世界之中的理解活動本身既是由生活世界所構成又要反身來理解生活世界之中的特定現象，則理解活動也應如生活世界本身一般是空無自性且不斷發展的未完成關係和過程。構成理解之可能性條件的生活世界反過來要被理解活動所理解，此間的循環關係勢必使思維者的思維成為有限的、過程性的認識，認識論上的清晰透明因此是個夢幻泡影。同時，認識論上的客觀主義把世界視為客觀外存的事實亦忽略了理解者的存在條件的參與。生活世界中的實作經驗和身心狀態的全面參與，使從事質性研究的研究者絕非僅僅帶著思維的心和觀看的眼進入生活世界，研究者的眼、耳、鼻、舌、身、意不但在接觸著生活世界各種色、身、香、味、觸、法，同時也與被研究者的眼、耳、鼻、舌、身、意進行多向度且總是具有反身性和相互詮釋性的循環交流和融合過程。觀看因此不該具有獨立的本質自性。

研究者帶著某種質性研究的方法和知識想像預設進入到生活場域，參與並瞭解其中的意義網絡，這種進入就是研究者對生活世界的參與。這樣的參與絕非僅有視覺的觀看，它無寧更是研究者生活中生命經驗和身體多重感官和思維的全面投入。學術研究者本身的生命經驗和身心狀態使觀看成為可能，甚至有意義。

如果質性研究是一種對生活世界的理解活動，必發生在生活世界的對話情境當中。對話當中的雙方，皆有生活經驗和反身性覺察能力，不但研究者會觀看或理解被研究者，被研究者也會在研究情境中，理解和觀看研究者，其言行因此必是一個不斷反身的過程。所以，理解活動沒有一個固定的事實和確定的描述可言。實證科學的研究旨趣似乎對此仍跳不出執著。

在一個科學知識快速發展的現代社會，我們的學術研究是不是也落入了如 Polanyi 所擔憂的意義失落的世界？¹⁸學術研究者不願見到此種境況，則更應勤學方法並默會地善用它們，來參與生活世界的對話過程，為開啟其意義和存在價值而獻身。質性研究不是一種控制世界的工具，它應是參與生活世界意義生發的載體，在其中，研究的身心、語言、傳統亦涵蘊其中。對生活世界的理解既是一種參與，研究者自應負有責任倫理。當然，這個倫理它不同於一些科學方法所相信的方法論的禁欲主義，即把個人的身體慾望排除在理性研究之外。但它也不是相反的縱欲主義，把個人私欲縱情在研究活動當中。這種研究倫理毋寧是一種存在的美學，它不僵化方法和自我與生活世界的關係，而是善用方法把生活世界當作一個藝術品來修飾，在此同時，研究者也把自己的生活和存在當作藝術品來建構了。總之，學習方法是個美的歷程。

¹⁸Polanyi, Michael. & Prosch, H. (1975). *Meaning*, The University of Chicago Press.

參考書目

- 伊能嘉矩，栗野傳之丞 (1900): 《台灣蕃人事情》，臺北
- 張申府 (譯)(1927, 1987): 《名理論 (邏輯哲學論集)》。北京大學出版社。
- 陳榮華 (1998) 《葛達瑪詮釋學與中國哲學的詮釋》，台北明文書局
- 陳榮波 (譯)(1974) <邏輯哲學論叢>。《哲學論集》，第 12 期，臺北：輔仁大學出版社，頁 1-70。
- 陳榮波 (1982): 《哲學分析的天才：維根斯坦》。臺北：允晨文化公司。
- 彭懷棟(譯)(1985). 博藍尼 (Polanyi, M) 與浦洛施 (Prosch, H.) 意義，臺北：聯經。
- 鄒川雄 (2000) 《超越西方晚期現代性的困境：邁向一個「修養」的社會理論》發表於 第二屆社會科學理論與本土化學術研討會，南華大學。
- Berstein, Richard. (1983). *Beyond Objectivism and Relativism*. University of Philadelphia Press: Philadelphia.
- Bourdieu, P. (1990.). *The Logic of Practice*, Cambridge: Polity Press.
- Caroline A. Jones 和 Peter Galison (1998). 所編的 *Picturing science, producing art*. New York.
- Chou, Ping. (2002). “*Emptiness, Dependent Co-arising and the Constitution of Society—Towards a Relational-Processual Sociology in the Light of Buddhist Middle Way Perspective.*”
- Foucault, Michel. (1975). *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. Pp.107-123, New York: Vintage Books Edition.
- Gadamer, Hans-Georg. (1975). *Truth and Method*, trans. W. Glen-Doepel. London: Sheed and Ward.
- Gadamer, Hans-Georg. (1993). *Truth and Method, Second Revised Edition*, trans by Joel Weinsheimer and Donald F. M. Marshall. New York: Continuum, pp. xiii-xiv.
- Galison, Peter. (1997). *Image and Logic: A Material Culture of Micorphysics*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Guba, E. G. , & Lincoln, Y. S. (1994). Competing Paradigms in Qualitative Research. In N. K. Denzin and Y. S. Lincoln (eds.), *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage Publications. Pp. 105-177.
- Kemp, M. (1996) *Temples of the Body and Temples of the Cosmos: Vision and Visualisation in the Vesalizin and Copernican Revolutions*’, in Brian S. Baigrie (ed.), *Picturing Knowledge: historical and philosophical problems concerning the use of art in science*, Tonorto. pp. 40-85.
- Polanyi, Michael. (1958). *Personal Knowledge—Towards a Post-Critical Philosophy*.

- The University of Chicago Press, 1958.
- Polanyi, Michael. & Prosch, H. (1975). *Meaning*, The University of Chicago Press.
- Rumson, J.O. and Ree, Jonathan. editors. (1991). *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, London: Unman Hyman.
- Wittgenstein, L. (1922/1961). *Tractatus Logico-Philosophicus*, with an introduction by B. Russell. Trans. By D.F. Pears and B.F. McGuinnies. London: Routledge & Kegan Paul.