

論社區大學之「知識解放」如何可能？

一個知識論原則的分析

蔡宏政

南華大學應用社會學系助理教授

摘要

社區大學的基本理念是「解放知識，催生公民社會」，其最終目的是在推動台灣的改革運動。而其運動邏輯則是，第一、矯正傳統教育的知識傳承與運用方式，才能產生成熟公民社會所需的新文化與價值觀；第二、發展成熟的公民社會，而非倚賴各式（特別是政治）菁英們的領導，才能真正維繫台灣的改革力量。在同意這一論述的前提下，本文試圖釐清作為「催生公民社會」的知識解放如何可能。所謂「如何可能」是一個康德式的提問方式，意即「知識解放」已被假定為可能，分析的重點因此是提出一個「如何能夠」的說明。在第一節中，筆者先重構黃武雄教授對「知識解放」的論述邏輯，因為他對社區大學的知識性格的解釋，時至今日依舊構成了整個社區大學的哲學基礎。第二節則簡略地分析構成公民社會的主要特性有哪些，以便釐清用以「催生公民社會」的知識概念為何。在前二節的基礎上，第三節則檢討黃武雄教授所提出的「套裝知識」與「經驗知識」的區分，及其知識論上的意涵。第四節提出「默會知識」對此區分的修正意見。第五節根據我們的修正意見，說明社區大學的知識性格為運動面向的文化啟蒙。第六節則就社區大學目前所遭遇的實際問題，討論其定位為何。

關鍵詞：知識解放、公民社會、公共審議、默會致知

收稿日期：民國九四年九月十四日； 接受刊登日期：民國九四年十二月十四日

社區大學的基本理念是「解放知識，催生公民社會」，最終目的是在推動台灣的改革運動。這一理念的改革邏輯是，第一、矯正傳統教育的知識傳承與運用方式，才能產生成熟公民社會所需的新文化與價值觀；第二、發展成熟的公民社會，而非倚賴各式（特別是政治）菁英們的領導，才能真正維繫台灣的改革力量。在同意此一論述的前提下，本文試圖釐清：「催生公民社會」的知識解放如何可能。所謂「如何可能」是一個康德式的提問方式，意即「知識解放」已被假定為可能，分析的重點因此是提出一個「如何能夠」的說明。在第一節中，筆者先重構黃武雄教授對「知識解放」的論述邏輯，因為他對社區大學的知識性格的解釋，時至今日依舊構成了整個社區大學的哲學基礎。第二節則分析構成公民社會的主要特性有哪些，以釐清用以「催生公民社會」的知識概念為何。第三節則檢討黃武雄教授所提出的「套裝知識」與「經驗知識」的區分，並提出以博藍尼的默會致知來修正此一分別。第四節則結論社區大學所標舉的「解放知識」不是在知識的本質上創立一種有別於學院知識的「另類知識」，而是在知識的使用上具備了不同於經院知識的焦點意識，亦即它的公共關懷。

一、社區大學創設的緣起及其理念

台大數學系黃武雄教授在 1990 年兼任台北縣教育委員會委員時，就已提出設立社區大學的構想，後來在 1994 年的四一〇教改運動中則成為「廣設高中大學」之訴求的一部份；但此構想的具體落實還要等到 1998 年，時任台北市長的陳水扁動用第二預備金一千萬元，方得以研究計畫的名義開辦文山社區大學（黃武雄，2004b：14-15；顧忠華，2004：135-137）。或許因為改革的期待與力量在這段期間已蟄伏積聚，從 1998 年 9 月 28 日文山社區大學設立到目前為止，全台社區大學（含本部與分部）已經達到八十一所（許育典、紀筱儀，2005），平均約以每年十一所的速度急遽擴張，也因此逐漸成為台灣教育改革與社會改革的焦點所在。

「無庸置疑地，社區大學從籌備的階段開始，就已經明確地許身給了台灣的社會改革運動。做為台灣各種社會改革運動的一環，她既

吸納了長期以來各種運動的理念與理想性格，也嘗試著回應現階段社會改革的獨特需要。」(彭明輝，2004，102)。這段充滿道德熱忱的「愛情宣言」直接明白地宣示了社區大學的領導知識份子對創設社區大學的期待。在這段簡潔的陳述中有兩個重點：第一是社區大學被期待承載「長期以來各種運動的理念與理想性格」；第二是社區大學被要求能夠「嘗試著回應現階段社會改革的獨特需要」。那麼，為何堅持社會改革運動的理想要以社區大學的設立來回應現階段社會改革的獨特需要？社區大學的靈魂人物黃武雄教授對此問題的思考幾乎構成社區大學設立的整個哲學基礎。

黃武雄認為，解除戒嚴的確是台灣民主化進程上的重大成就，然而台灣社會在後戒嚴時代反而呈現向下沈淪的發展趨勢。主要原因在於社會力雖然於戒嚴解除之後甦醒，不斷衝撞保守的政治體制，但是由於台灣的改革略掉了「社會重建」這一重要階段，以致於一個新的、紮根於社會基層，經由人民的參與與認可，因而樂意共同維護的社會新秩序並沒有被建立起來。因此解嚴之後的改革重點莫過於經由一個成功的社會重建來引導台灣走向「公民社會」。而這樣一個成功的社會重建工程「必須搭配社會學習才能抓對方向不致荒腔走板，也才能深入問題」。這一社會學習的「種種具體辦法之一，便是普設社區大學」。黃武雄期待經由社區大學的教育過程，台灣的社會成員能藉由相互教育與相互啟蒙，更真實的認識自己與世界，從而深化社會內在反省，建構公民社會內部的連結網絡(民脈，civil connection)，由下往上形成台灣的新文化與新價值，構成台灣進一步民主化的堅實基礎。因此，「(社區大學)運動本身較深層的意義，一則是解放知識，另一則便是催生公民社會」(黃武雄，2004a：111，380-392)，社區大學是「在教育領域內推動社會改革，並使改革的影響力回來滲透教育體制，促進教改」。(黃武雄，2004b：26)

然而，思想的啟蒙、深化台灣社會的內在反省、透過知識自我反省以創造回應時代的新文化與新價值難道不是高等教育原本就應該進行的工作嗎？為何我們必須在現行高等教育體制之外，另行創立社區大學來進行這樣的教育過程呢？這就牽涉到黃武雄對知識的分類與台灣高等教育問題的基本看法。

黃武雄認為，台灣主要的教育問題在於教育的目的「純為加強孩子的競爭力，為他們為來的出路服務」(黃武雄，2004a：67)，以致於從小就注重競爭與規矩，根本地扭曲了學習者的價值觀。這種教育觀因此滋養了台灣社會的主流價值：「菁英主義」與「擴張主義」。「菁英主義」是指由競爭中獲勝的少數菁英來主導國家發展方向，民眾無法直接參與公共事務的討論與決策，最多只能以選票委任另一群菁英來繼續包辦政治。「擴張主義」則把人與人之間的競爭與支配直接擴散到對周遭環境的強力開發、支配、享用與消耗。黃武雄認為，以遵奉此一主流意識型態而言，當時兩大黨(國民黨與民進黨)的政治菁英們並無分軒輊。因此，改變此一主流價值唯有透過教育改革，深化台灣社會的內在反省，建立新時代的價值觀，才能夠有足夠成熟的力量去調整國家發展的大方向(黃武雄，2004a：385-392)。原本是政治與社會改革的議題因此轉變而為如何匡正台灣教育出錯的主要癥結。

黃武雄認為，這一癥結主要就在於「學校教育純粹傳授套裝知識，過份推崇套裝知識的地位」。使我們的學子忽略知識傳承中的價值範疇，而僅僅只是以工具化的態度來學習、運用知識。因此，公民社會的建立與教育改革至此又轉變成為對知識本質的哲學性探討。

「所謂知識，不單是書本或其他資訊所記載的文字與符號，而是人認識世界(包括人自己)的過程，與他所看到、所了解、所感悟的世界的樣態。」(黃武雄，2004a：112-113)人與世界的互動形成了知識，而教育改革與社會改革的焦點對黃武雄來說也都在於人與世界的互動過程，因此知識的獲得成為教育改革與社會改革的關鍵所在。然而，「傳統學校裡教的知識，是套裝知識。...把人所認識的世界的整體樣態，經大幅篩選，抽掉個人的特殊經驗，留下那些較被公認的基礎材料，在經分門化、客觀化、抽象化、系統化，甚至於標準化的細密處理，編制而成的知識體系，便是所謂的套裝知識。」(黃武雄，2004a：113)，強調部分為原文所有)套裝知識的主要功能在於讓學習者很快地了解到知識的全盤架構，並有利於抽象能力與專業技術的培養。知識份子異於一般常民就在於前者擅長以抽象的文字與符號系統性與工具性地處理人與世界的互動關係。

對黃武雄而言，這種知識份子的專業知識能力對自我反省與人我互動並不全然是優點，「套裝知識幫助人取得文憑，謀求出路，但無助於人的知性成熟。人的知性成熟，需要學習者融入前人文明創造活動的深度經驗中...」（黃武雄，2004a：117），這種經驗的重現被黃武雄稱為「經驗知識」：

相對於靜態的套裝知識，經驗知識是動態的。...譬如，人產生知識、創造知識的活動紀錄，或以問題為中心，讓學習者一步步去參與知識建構的探索歷程，這些都是經驗知識，它們往往最能引起學習者共鳴，最能激發學習者投入其間，而催化學習者的知性成熟。可是在套裝知識的提煉過程中，這些珍貴的經驗知識，卻因牽涉到知識創造者與學習者個人的特殊經驗，也因為特殊經驗的陳述無法簡化，而被摒除於知識主流之外（黃武雄，2004a：114，強調部分為原文所有）。

簡言之，從經驗知識提煉而成套裝知識是一個把知識抽象化、甚或工具化的過程。在這個過程中，套裝知識誠然因為概化（generalize）經驗而形成一套套邏輯嚴謹且應用廣泛的概念架構。但是它的優點同時也是它的缺點，因為脫離了經驗知識就使得後來的學習者無知於當初知識創造者的特殊經驗，略過這些知識建構的過程，從而窒息了學習者知性成熟的機會。由於生產知識的學術社群的成員總是傾向於使用抽象的學術黑話來互相溝通，學術專業的套裝知識並不能被一般常民連接上與之相關的具體生活經驗。這種套裝知識與經驗知識的斷裂一方面造成專業知識的工具化，另一方面則導致「未歷經現代專業學術嚴苛要求洗鍊過的社會（像華人社會）...知識水準評量尺度的混亂」（黃武雄，2004a：129），成為今日台灣社會向下沈淪的病根。

照黃武雄的看法，根本解決之道是要去復原從經驗知識提煉而成套裝知識的學習過程，以便使學習者從個人的生活經驗出發，去印證、批判與吸收不同時空下他人的經驗精華，進而重新組織適合於個別學習者所能運用的套裝知識。唯有如此，才有可能從根本改變台灣的「擴張主義」與「菁英主義」的世界觀，逐漸由下而上地形塑台灣的新文化與新價值。這種強調套裝知識與經驗知識的互相融合就是黃武雄所謂的知識解放，也是社區大學作為一高等教育機構與現行高等

教育體制的關鍵性差異處。

我們因此可以這麼說，黃武雄對社區大學所賦予的宏願乃是建立在三個主要論斷上。第一、台灣進一步的發展需要倚賴成熟的公民社會，而非各式（特別是政治）菁英們的領導。第二、培育成熟的公民社會，其關鍵在於改變傳統教育的知識傳承與運用方式，才能產生成熟公民社會所需的新文化與價值觀。第三、因此，社區大學的時代重要性在於「解放知識」，也就是試圖通過矯正傳統教育體制中知識學習與運用的缺失達到「催生公民社會」的目的。不管在多大的程度上同意或反對黃武雄的論斷，我們恐怕都很難否認他所提出來的這組命題的確探觸了台灣發展歷史中的幾個關鍵性面向：改革與公民社會、教改與新公民文化、社區大學轉化公民社會的功能。

然而，在這篇論文中，我試圖論證，要建立「解放知識」到「催生公民社會」之間的關係需要比黃武雄所提出的「套裝知識」與「經驗知識」更細密的分析。不過在進入這一知識論原則的討論之前，我們必須先分析構成公民社會的主要特徵性格為何，才能進一步地討論重建公民社會的「知識解放」。

二、公民社會自主性的各種來源

關於「公民社會何以能具備自我治理的自主性」此一問題，傳統上有兩種回答，第一是自主性來自社會中存在著獨立於國家監督之外自願性團體（voluntary associations）的集結，第二是自主性來自能自我調節（self-regulated）的市場運作。本節主要是在論證，即使在某些歷史發展脈絡下，這兩種力量曾經對公民社會自主性有所貢獻，但它們既不是公民社會自主性的充分條件，也不是它的必要條件。筆者提出公共審議作為第三種可能來源，其目的是公共審議可以針對前二者所產生的缺點進行批判性反省，從而保留前二者對公民社會自主性的貢獻，而盡可能避免其流弊。而批判性公共審議的知識性格為何？如何在台灣社會建立起來？則是社區大學可以著力之處，也構成了第三節以下的分析主軸。

(1) 自願性結社做為公民社會自主性之來源

公民社會自主性的第一種來源是，存在著獨立於國家監督之外的自願性團體的集結，這些社團能夠自我組織與管理，並對國家的政策決定進行有效的影響甚或抗拒行動。這一條思考脈絡起源於孟德斯鳩（Charles Louis Montesquieu），經由托克維爾（Alexis de Tocqueville）的提倡而廣為接受。換言之，一個民主自由的社會基礎，依賴於介乎國家與私人領域中間的自願性結社組織之廣泛與深入，以及由此中間團體的運作而在日常生活中所培養出來的公眾意見之民主地形成。

不同年紀，不同條件的所有美國人經常地團結起來。不僅是因為他們都參與了商業與工業上的社團，而且還是因為他們有成千的其他結社團體：宗教的、道德的、重大的、無關要旨的、非常普遍的與非常特殊的、規模廣大與狹小的。...美國人經由結社來處理如何將真相攤在陽光之下，或是發展出具有例證支持的觀點。在一項新事業的開始，所有你在法國會發現政府，在英國會發現君主的地方，你在美國會找到社團（Tocqueville, 2000: 489）。

正是在這個深厚的「社會土壤」中，美國的地區性城鎮自治才成功地限制中央政府的不當干預，並透過公民們彼此直接的互動來調和他們自身利益與共善之間的衝突，這就是美國民主的運作的穩固基石。

然而，這樣的說法忽略了自治性團體的自主性，其實可能對公民社會中的公共性格（publicity）之建立具有抵制、甚至於破壞性的作用。我們不能先驗地假定地方自治團體就沒有內部利益的衝突。因此，如果地方自治團體不具備一定的公共性格，那它們內部所達至的秩序與穩定並不必然是對公共利益的審慎思辯（deliberation）而來的，反而很可能是立基於比大社會更容易強加上去的順從性（imposed conformity）。有些研究顯示，在美國的城鎮會議（town-hall meetings）中，共識是透過某一群人對反對者的資訊管制、隱然嘲諷、甚至於公開威脅而達成的，而主導議會的這一群人通常就是該地區較富裕、受較高教育、擁有較好工作的當地精英（Mansbridge, 1983）。事實上，內聚力強大的社團有可能是對其他公民具有敵意的團體，或是追求團

體本身的利益高於公共利益。因此，自願性社團可以作為獨立於國家之外的社會自主性力量，但是它並不能證明自願性社團必然就是以追求共善的公民社會之有效基礎。

(2) 市場做為公民社會自主性之來源

公民社會自主性的另一種可能性是來自一個能自我調節的市場運作。這一傳統由洛克(John Locke)的社會契約論首開其端，它是藉由奇妙地揉合一個神學的預設以及人類的自利心而成的。洛克論證道，由於人類都同樣是神的受造物，被賦與同樣的能力，因此，人類所處的「自然狀態」(state of nature)是一種權利平等的狀態，彼此之間不存在著任何從屬關係。由於每個人對自己的人身享有所有權，而且每個人都需要食物、飲料等維生物資，因此，「他的身體所從事的勞動和他的雙手所進行的工作，我們可以說，是正當的屬於他的。所以只要他使任何東西脫離自然所提供的和那東西所處的狀態，他就已經摻進他的勞動，在這上面加入他自己已所有的某些東西，因而使它成為他的財產」(Locke, 1986: 18)。

每個人有權力保有其財產不受他人的損害與侵奪，這就意味著他可以合理地要求侵奪他人財產者受到制裁，這就是政治社會(在洛克的理論中，政治社會與公民社會是可以互換的)何以被組織的理由。公民社會的存在乃是為了最大可能地保障個人財產的獲得，因為個人財產是公民社會中區分人我的主要根據，這兩點通過亞當·史密斯(Adam Smith)一直到黑格爾的手中，終於成為現代公民社會的主要特徵之一。

公民社會作為自願性中介團體的集結，以及個人追求財富的活動場域，這二者在黑格爾的《法哲學原理》中被綜合起來，成為我們今日所熟知的公民社會模型。對黑格爾而言，公民社會「把個人從家庭的紐帶中撕開，使人從家庭成員的身份相互疏遠開來，而以能夠自我為生(self-subsistent)的個體互相被認知」(Seligman, 1992: 48)。這種自我意識的相互承認是以財產的交換為基礎。個人的特殊利益透過社團(corporation)而被組織成具普遍性的權利與義務關係。然而，由於個人或階級利益的異質性，以個人或階級利益為基礎的公民社會

也因此產生了道德上的離心力。此種離心力唯有經由倫理位階上更高一層的國家才能加以整合（Hegel，1952：105-223）。

馬克思一方面接受了黑格爾把市場定義為公民社會的核心要素，另一方面則對此公民社會提出不同於黑格爾的政治經濟學批判。對馬克斯來說，公民社會的核心是以追求自利的經濟活動而展開的，但這既不是史密斯式的互惠且自律的道德經濟共同體，也不是什麼絕對精神在某個歷史階段的自我展現。它的底蘊是資本主義的生產模式，一個真正推動歷史前進的主要力量。它所解放出來的生產力要求大量自由遷徙的勞力，由此瓦解了封建制度下穩定的階層關係，產生了一個民族國家內具有抽象而平等公民資格的現代公民。但是，另一方面，資本主義生產模式所形塑的生產關係，乃是經由生產工具壟斷而來的商品生產與交換。整個《資本論》正是在展示一個不平等的財富分配與社會階級如何經由公平的商品生產與交換與客觀的經濟運行規律而形成。其結果是，具有形式上平等公民資格的公民們被切割為少數支配的資產階級與多數被支配的無產階級。布爾喬亞的公民社會開啟了公民們在形式上的政治與社會參與，卻在實質上壓制了大部分公民的真正參與。這種公民資格的形式解放與實質壓制其實正反映了資本主義社會中生產力與生產關係的矛盾。

黑格爾相信，國家作為一個更具普遍性的倫理性存有可以克服市場中追尋自利所帶來的衝突。但是馬克思「客觀的」政治經濟學分析所要顯示是，

「法律關係以及各種國家形式既無法就其本身來理解，也不能以所謂的人類心靈的普遍開展來解釋。它們是根植於生活中的物質條件，這一生活中的物質條件以十八世紀的英國與法國作家流行的語詞被稱之為公民社會，而由黑格爾總其成，對公民社會的解剖學因此可見於政治經濟學之中」（轉引自 Zeitlin，1994：125，強調部分為原文所有）。

如果國家制度與法律只能就其物質條件的根源來分析，那麼，國家的司法力量只有被解釋為維持不平等分配的資本主義生產模式之工具，它是延緩布爾喬亞公民社會中形式解放與實質壓制的矛盾爆發之武力保證。這個資本主義下的國家與社會關係（state-society

relationship) 後來在葛蘭西 (Antonio Gramsci) 手中被重新拉回黑格爾式思考而得到創新性的發展。

作為一個被囚禁多年義大利共產黨員，葛蘭西要反省的是何以社會主義革命可以在俄羅斯成功，而歐洲的資本主義卻能夠歷經諸多衝擊而存活下來，以致於義大利共產運動會敗於法西斯政權之手？這其間的重大差異是，歐洲的資本主義體系不僅有國家的武力支持，更重要的是，它們在公民社會中發展出各式的社會規範與制度用以支撐一個偏好資本主義運作的意識型態。這個意識型態通過學校、公共媒體、宗教團體、酒吧或俱樂部中的公共論述、娛樂消費時尚來形塑公民社會中的「共識」，替何謂公共利益甚或私人德行不斷地進行界定。因此歐洲的資本主義體系不僅有國家的武力支持，還有意識型態所支撐的文化與道德領導權，這種軟刀子與硬刀子的巧妙結合構成了葛蘭西所謂的「霸權領導 (hegemonic leadership)」。

意識型態領導權的重要性在列寧所領導的社會主義革命中早已被強調過，這是先鋒黨 (vanguard party) 之所以為先鋒的意義所在。透過先鋒們的意識啟蒙，無產階級革命的歷史必然性才得以轉化為現實中巨大的革命能量。但是，葛蘭西的霸權領導含藏的意義更為複雜，霸權領導的合法性不單純來自於支配階級的宣傳與欺瞞，而是在於它能部分地整合被支配者的利益來進行說服，以便獲取被支配大眾自願相信的共識。這是歐洲資本主義霸權領導最具威力的地方，因為每當國家的壓制性統治力量遭到諸如經濟危機、罷工、分配不均等衝擊而搖搖欲墜時，公民社會的共識力量就會出現來加以支持。蘇俄的無產階級革命之所以能夠成功，其理由乃是在於它的國家機器與公民社會沒有建立起如同歐洲資本主義的霸權領導關係。國家的壓制性統治力量只是戰鬥中的前線，公民社會的共識力量才是成熟資本主義的核心陣地。無產階級革命的真正完成不僅僅在於對國家機器的前線攻擊 (frontal attack)，更重要的是公民社會裡陣地戰 (war of position) 的勝利。

帶著黑格爾的辯證思緒，葛蘭西的公民社會裡的陣地戰場因此既是資本主義霸權領導最具威力的地方，也是它結構上的弱點所在。因

為有利於支配階級的共識論述與行動必須部分地整合被支配者的利益，因此雖然就結構上雙方的力量對比是相當不對稱的，但共識的達成必須是在支配者與被支配者的不斷界定中被推移的。正如同資產階級經過漫長的戰鬥才能逐步克服中世紀以來的共識力量，無產階級革命者也必須準備經歷與資本主義漫長的陣地戰才有真正的勝利。

葛蘭西觀點的銳利之處在於，一個具有自主性的公民社會並不一定是對人類公共生活的解放性力量來源，因為這個自主性有可能是虛假的。在資本主義的霸權領導下，所謂自律的市場機制所造就的公民社會自主性，其實剛好成為公民們自我欺瞞的異化力量。

(3) 公共審議做為公民社會自主性之來源

在一個價值與利益多元分殊的社會中，不同個人（或個別團體）的利益之間存在著競爭與衝突，而社團或市場作為一種中介機制並不盡然可以轉化衝突，形成對共善的集體認定與行動。因此公民們除了對國家政治力的影響應有警醒之外，對社團的可能強加的從眾性，以及因為市場運作所造成公民資格的實質不平等，也需要付出同樣的反省。所以，要盡可能地成就全體公民們所認定的公共利益與道德目標，唯有依賴公民自身對重大公共議題不斷地進行具有公共性格的審慎議論。

公共審議這一概念在過去二十年來因為「審議式民主」（deliberative democracy）在政治理論的發展而日益受到重視。根據 Rawls 的定義，「審議式民主，就其寬泛的定義而言，指涉的是如下的理念：具正當性的法律制定乃是由公民們的公共審議而來。作為合法性的一種規範性解釋，審議式民主召喚著三個重要的理想：理性立法（rational legislation）、參與式民主（participatory democracy）和公民的自我治理（civic self-governance）。簡言之，它所希望體現的是一個以公民的實踐性論理（practical reasoning）為基礎的政治自主性之理想。這樣一個審議民主的理想根本上預設了公民們能夠有能力相互諮詢，並且在面對法律與政策爭議時會以公共福祉（commonwealth）為目的，也就是康德所謂的「理性的公共使用（the public use of reason）」（Rawls, 1997, ix）。但是 Rawls 緊接著也探問，這種理想

現實上是否可能 (feasible), 甚至於是否可欲(desirable)。說到底,「公共審議的精確意義到底是什麼?」(Rawls, 1997, ix)。

對筆者而言,這種公共審議基本上帶有三種性質。首先,不論是在價值的選擇,或是資源配置的優先性問題,公共審議的議題總是帶有具有爭議性的。在爭議的集體選擇中,過於強調個人利益容易造成社會團結紐帶的崩解,但是太專注於集體生活的共善理想則容易侵蝕自由社會中的多元價值。公共審議的必要性就是要面對這種自由社會中社會團結與多元價值之間必然存在的緊張關係。

其次,公共審議的手段是理性的論辯。要消解不斷地湧現的社會團結與多元價值的緊張關係,公共審議必須存在著一種平等、公開的理性論辯機制,讓爭議的各方為自己的主張作說明 (justification),從而加強對彼此論點的相互理解。

最後,雖然不一定總是能達成,但公共審議的願景是在公共利益/社會團結與個別利益/多元價值之間尋求一個暫時可以達至的平衡點。這個平衡點的達成是一個說服過程的結果,而非單純偏好的加總計算(如投票)。因為個人偏好的加總計算是毋須訴諸於公開的理性論辯與相互理解。

這個「理念型」的公共審議其實必須預設一種客觀的「理性知識」力量。公共審議的進行與共識的暫時形成不僅需要參與者擁有相當的知識論述能力,更重要的一點是,公共審議的參與者要在相信自己觀點客觀地反映著議題的真實性 (reality) 時,也能夠相信敵對觀點可能存在同樣的真實性,唯有這樣,真正的相互尊重與暫時性共識才有可能達成。所以,如果我們不是在講爭議下的妥協或讓步,而是肯定爭議中的矛盾存在著能夠經由理性的思辨而逐漸聚合而成的共識 (converging consensus),公共審議的進行就是在要求參與者懷抱一種真理的觀點,在肯定自己對爭議中的議題展示著一種正確的理解方式的同時,也相信事物的真實性具有一種未來的可能性,可以在將來以一種爭議雙方都沒有設想到的方式結合先前看似矛盾的觀點。這種做為公民社會中公共審議的客觀、理性思辨的知識力量如何可能呢?在此我們就必須回到社區大學關於「解放知識」的問題上去。

三、套裝知識與經驗知識的再思考

(1) 主要的問題

「知識的解放，並不是意味著對高深知識的揚棄。社區大學或許不是要成為生產新知識的研究型大學，但決不是要否認知識（包括高深知識）的重要。但如何將這些高深知識從少數專家學者中解放出來，則是一個高難度的問題」（林孝信，2004：100）。作為社區大學的直接操作者，林孝信直接點出了「知識解放」的最主要困難之處。產生知識的是研究型大學裡面的專業知識操作者，根據前述黃武雄的分析，他們生產出來的是套裝知識，是抽掉個人的特殊經驗的學術黑話，因此無法被一般常民連接上自己相關的具體生活經驗以形成經驗知識。那麼，社區大學的學習者應該如何將此套裝知識與他們的經驗知識相銜鑄呢？黃武雄認為關鍵在於學習者應該直接從問題出發，使自己與他人的經驗對話（經驗穿透），再回到根本問題的思考上來形塑自己的新價值觀，達到自我解放與知識解放的目的。例如：每個人自小幾乎都曾問過「人從哪裡來？」、「宇宙是不是無限」事實上便是學術上最重要的主題如「演化與遺傳」、「大霹靂」等理論（黃武雄，2004a：117-125）。

然而，這個解釋讓我們遇到一個關於知識解放的困難。如果學術主題原就是生活經驗內容與有效性的擴大與精鍊化，那麼套裝知識就是各種經驗知識經過「客觀」與「普遍有效」的概念結構所過濾與濃縮而成的，它並不必然會遺忘真實的經驗內容或被「工具化」、「技術化」。事實上，一般人的各種生活經驗（如石頭落下、物體碰撞、日出日落）反而經常被要求必須透過某種解釋範圍廣泛的套裝知識（牛頓運動定律）才能獲得「正確」的詮釋。如果套裝知識在「經驗客觀性」與「概念有效性」的標準上都優於個人特殊的經驗知識，那麼所謂「將這些高深知識從少數專家學者中解放出來」就只能是學術術語的普及化。而這種學術黑話變白話很明顯地正需要「少數專家學者」的學術指導以確保轉譯過程中的知識正確性。事實上，台灣社區大學的創設主要就是「理想型的大學知識精英，欲體現高等教育的教育理想」，而「由大學精英帶領從事社會啟蒙的工作」（沈宗瑞，2004：220，225）。

在這裡「解放知識，催生公民社會」有著一個內在的糾結必須被釐清。如前述之分析，社區大學的創立對台灣的改革運動有一種三段論式：解放知識是為了建立新價值觀，而新價值觀又是公民社會自主性真正的力量所在，最後，公民社會的自主性則是台灣改革運動的堅實基礎。因此「解放知識」的目的在於賦權（empower）公民社會，以增益其創造新價值觀的知識能力。然而如果知識的創造與詮釋都必須來自於精英學術社群，則所謂的公民社會新價值觀就難以跳脫出「少數專家學者」規劃設計，公民社會的自主性也因此被置諸於一個自我矛盾的境地。因此，要完成「解放知識」的工作，我們首先必須先回答一個問題，專業學術社群所產生的套裝知識在「經驗客觀性」與「概念有效性」的標準上是否都優於個人特殊的經驗知識？或者，更根本地說，知識的解放力量何在，為何它能催生公民社會的新價值觀？

很明顯地，黃武雄的套裝知識／經驗知識之分判有一個重要的目的，就是對專業知識優位性這個問題給出否定的答案，從而維持住一個公民社會知識自主的空間。但是我認為黃武雄所給出的答案必須再被精煉與修正。在這一節中，我嘗試重估學術社群的專業知識與一般公民的經驗知識各自適用的範圍，以及二者互相銜接的可能方式，由此找尋出公民社會中知識自主的可能性何在。其主要的辦法是，用一種與黃武雄不同的方式去重新修正關於知識的「經驗客觀性」與「概念有效性」之根據。我將在第三節與第四節試圖論證，通過這一修正，公民社會的知識賦權將會與台灣的改革運動有較好的理論接榫。為了明白此一修正，我們必須先從一種辯護專業知識的優位性最力，也是對當代知識客觀性影響最為深遠的學說，邏輯實證主義（Logical Positivism）開始。

（2）邏輯實證主義的回答

學院的套裝知識何以能夠宣稱它在經驗客觀性與概念的普遍有效性都優於個人特殊的經驗知識？一個幾乎人人朗朗上口的「標準答案」是：它們是比較「科學的」。在經驗客觀性與概念的普遍有效性上，科學知識幾乎就是完美知識的代表。因此我們要探問的套裝知識優位性問題，也就不妨從科學知識何以具有經驗客觀性與概念的普遍

有效性來回答。對這個問題首先進行知識論反省的就是 1920 年代開展的邏輯實證主義，它也是最為大家所熟悉的科學知識觀。

根據邏輯實證主義的主張，科學知識的客觀性主要是建立在邏輯與經驗之上。¹科學知識首先是由於科學家透過感覺器官來觀察經驗現象，這種感官經驗被認為是具有高度的客觀性。其次，我們可以對觀察到的經驗內容作純粹地、不帶個人偏見的描述，從而獲得客觀的「觀察語句」(observational sentences)。第三，有了觀察語句，我們就可以透過操作型定義 (operational definition) 對抽象概念賦予經驗意義，並運用邏輯規則來建立一套具有一致性的概念架構，也就是我們看到的科學理論了。由於邏輯規則是具有高度客觀性的推算工具，它可以把觀察結果的客觀性傳遞到科學理論上去，因此科學理論就具有高度的客觀性。抽象的科學知識因此既是經驗性質上客觀的，而且又是概念上普遍有效的。

在這種解釋下，科學哲學最重要的研究工作就集中在：(1) 何謂客觀經驗，也就是尋找認知意義的判準 (criteria of cognitive meaning)；(2) 客觀經驗如何可以與科學理論中的抽象概念建立起邏輯上明確的對應關係，如驗證理論 (confirmation theory)；(3) 科學理論如何說明過去事實與預測未來事實之邏輯結構，如涵蓋律模式 (covering law model) 之探討 (references here)。而從這個解釋中我們可以得出以下耳熟能詳的推論：(1) 科學知識是客觀經驗經過嚴密邏輯組織後的知識精粹。它的正確性不但可以，而且必須被經驗事實驗證 (confirm) 或否認 (falsify)。因此，科學知識的抽象性不但不代表它脫離經驗世界，反而是它成為一切知識表徵的理由：盡可能地參數化經驗世界，以揭露含藏在經驗世界中的客觀規律。(2) 因此，知識有一種上下階層的關係，越具有認知經驗意義與邏輯有效性的知識就越佔據知識位階的優位，自然科學知識因為其經驗意義的明確與邏輯的嚴密成為知識位階的最上層。社會科學則依其「實證」(通常也就是經驗數值化的同義語)的程度而具有不同的科學價值。至於人文領域所討論的價值議題(如倫理學上的善與正義)或形上學概念(如

¹ 由於經驗與邏輯是此學說的兩大支柱，所以邏輯實證主義實際上又被稱為邏輯經驗主義 (Logical Empiricism)。

存有、自由意志、靈魂) 因為缺乏認知意義, 所以它們所表達的不過是人們心中主觀的情緒偏好而已。(3) 知識的進步因此在於不斷的累積客觀有效的經驗知識, 以矯正一般人生活之中的傳統迷信、風俗偏見或形上學臆測, 以及由此構築而成的各種不合理的權威與支配。唯一合理的權威乃是科學理性, 而這便是人類理性的啟蒙與批判最重要的意義所在(蔡宏政, 1994)。

很明顯地, 依據這個解釋, 黃武雄對套裝知識與經驗知識的分判意義不但被解消, 而且經驗知識的優點(催化知性成熟) 也都將服從於套裝知識的普遍有效性之中。因為根據經驗客觀性與邏輯嚴密性的標準, 知識有明確的優劣之分。個人經驗的特殊性雖然是客觀實在的, 但是在最好的情況下, 它們只是龐雜無序的素材, 在最壞的情形下, 它們可以是經由錯誤的邏輯連結而形成無根據的風俗與迷信。它們非但無助於知性的成熟, 反而經常釀成歷史上斑斑可考的無知悲劇與迫害。真正的知性成熟唯有寄託於經過科學理性精鍊後的批判力量才得以可能, 套裝知識也因此維持著它對日常經驗知識的優越性。

(3) 孔恩的哥白尼式革命

對經驗的客觀性與邏輯的有效性在科學研究上的無比信心逐漸在 1960 年代就已遭到異議之聲, 其中最廣為學界引述、爭議的經典之作厥為孔恩(Thomas S. Kuhn)的《科學革命的結構》(The Structure of Scientific Revolutions)。在這本書的一開頭, 孔恩就語出驚人地提出與邏輯實證論的基本要義針鋒相對的命題。如前所述, 邏輯實證論主張, 科學知識的優越性乃是因為它是「經驗事實」加上「理論方法」得到的「客觀定律」之匯總。因此過去的理论如亞理斯多德的動力學、燃素化學或熱液說等等都只是前科學的形上學幻想, 是錯誤的迷信。然而孔恩卻指出, 從科學史的研究中表明, 「如果要把這些過時的信仰叫做神話, 則產生神話的方法與產生現有科學知識的方法並無種類上的差別, 而且相信神話的理由與相信某些科學知識的理由也沒有什麼差別」(Kuhn, 1969: 2-3)。

孔恩之所以敢做這樣「離經叛道」的宣稱, 主要的理由乃是因為他從科學史的研究中發現, 18 世紀以後科學知識的進展之所以突飛

猛進，主要的關鍵不在於科學家們對經驗事實或邏輯推理更重視，而是他們共同接受了某種「典範」作為研究的基礎。在這基礎上，科學家們不必每個人都從頭開始收集大量駁雜的經驗事實，進行各類嘗試性實驗，建構其解釋性理論，以致於真正重要的發展線索被淹沒在百家爭鳴的喧囂之中。例如：17 世紀以前，關於光的本質眾說紛紜。有人說光是物體放射出來的粒子，有人說光是物質與眼睛之間介質的異動，有人說光是眼睛放射出來的東西與介質互相作用的結果，也有綜合諸說而加以局部修正的。這種現象，照孔恩的解釋，一直到牛頓的光學典範出現後才完全改觀，光學研究的成果也才成為今天我們所謂的科學（Kuhn, 1969: 12-13）。

對孔恩來說，科學社群對典範的宗奉程度構成了科學知識有效性的範圍，也形成了科學知識發展史上的三部曲結構：典範期→危機期→革命期。在典範時期，典範不但會規定了什麼的科學問題是最重要或正當的，而且典範還會規定用來回答這些問題時應該使用什麼的實驗儀器，如何解讀實驗結果。因此，一個典範如果被科學社群所接受，它就在根本上就限定了科學家可能發問的「合格」的問題，以及可以預期得到的答案。在這個時期，科學家所從事的工作不在批判，而是接受一套既有的規範來解決典範所設定的謎題（puzzle），以增富這個典範的內容與可行性。換言之，在此時期的科學工作是在增加「套裝知識」的經驗客觀性與邏輯有效性，也就是邏輯實證論者所熟悉的科學活動。孔恩稱此時期的科學活動為「常態科學」（normal science）（Kuhn 1969: 38-42）。

帶著一些黑格爾辯證法的色彩，孔恩認為一個科學典範的危機也正是隱伏在常態科學的日常解謎活動中，因為典範的精鍊與擴展並不是可以一直做下去的。某些謎題甚至於經過本行中的傑出人才的努力還是無法得到解答。這些無法獲得解答的謎題就成為異例（anomaly），如果異例累積越來越多，或是原本只是一個小麻煩的問題，卻因為常態科學的進步而變成推翻典範的關鍵性異例，²甚或是

² 例如，氣體化學研究技術的長足進步使得反應物之間的重量的比例關係變得越趨重要，結果是燃素典範因物體燃燒後重量增加而遭到關鍵性挑戰（Kuhn 1969: 133-137）。

一個理論上無甚要緊的異例，但卻因實用上的理由使得解決此一謎題變成一見十分急迫的事情時，³常態科學家們就不得不對典範作或大或小的修正來對這些矛盾取得妥協。然而對典範的個別詮釋越來越多，常態科學所賴以進行的共通規則也越趨模糊。在最嚴重的情形下，每一學派對於何者是該門學科的基本問題又陷於前典範時期的百家爭鳴。就如同哥白尼發表天體運行論之前的托勒密典範、拉瓦錫所質疑的燃素說以及馬克斯威爾、羅倫茲、費滋傑羅所面對的牛頓典範，曾經居於指導地位的典範陷入危機時期。這時候科學家們就必須從自己認為重要的問題或經驗證據開始，每一派都援引相關的形上學概念來加強自己的論點，都強調那些自己理論解釋起來最完美的現象是光學研究的基礎。結果是任何一位科學家都可以隨意選擇某些實驗與觀察結果來支持其理論，知識的有效性與客觀性成為科學家個人「經驗知識」的問題，典範的精鍊與擴張（即套裝知識的累積）被中斷，科學的常態研究因此陷於危機。如果常態科學最終解決引發危機的異例，舊典範就會獲得重生。但是典範的危機也可以結束於一個新典範的出現，新舊典範因為各種專業爭論，或是社會政治的影響，而在科學社群中形成激烈的交鋒，從而構成了歷史中的科學革命。（Kuhn 1969: 111-135）

因此科學革命之中的典範轉變不是什麼經驗事實累積所致，而是科學社群由信仰一個相互連結的觀念網絡跳躍到另一個連結關係全然不同的觀念網絡上去。信仰不同典範的科學家們正如同生活在不同世界中的觀察者，不只解釋的觀念架構迥異，他們彼此甚至於連觀察相同對象時，最基本的視覺內容都會大不相同。⁴因為典範會制約著科學家們關於什麼現象是可理解，什麼觀察結果是可預期的，而什麼經驗現象則是忽略不管的。由於信仰不同典範的科學社群連最基

³ 例如，托勒密天文體系在曆法上越來越大的預測誤差導致了嚴肅的政治與社會壓力（Kuhn 1969: 82）。

⁴ 例如，西方天文學家由於長久以來接受亞理斯多德的學說，認為天空的星象是永恆不變的，所以一直要等到哥白尼典範問世後的五十年才在過去認為永恆不變的星空中看到了變化。但是中國人的宇宙觀並沒有排除天象變化的可能，所以中國人很早就記錄下在天空中出現的許多新恆星。甚至於早在伽利略及其同時代人看到太陽黑子的幾個世紀之前，就已經有系統的紀錄它們出現的情形了（Kuhn 1969: 116）。

本的知覺內容都可能大不相同，孔恩便由此推論出一個極具爭議性的論點：不同典範下的差異是不可能藉由某種共同接受的客觀標準或中性語言來加以比較的，它們之間是「不可共量」的（incommensurable），科學家在不同典範的轉變唯有經由類似宗教的改宗（conversion）歷程才得以可能。這也就是說，對於信仰相對論的科學家們而言，水星的近日點攝動現象是否決牛頓典範的判決性實驗（critical experiment）但是對一個信仰牛頓典範的科學家而言，攝動現象只是一項異例而已，如果他終其一生堅決拒斥相對論，那麼他不一定是「不科學」或「反科學」，而只是不符合後來的學術氛圍，不為知識社群的多數成員接受罷了。

因此，以經驗的客觀性或邏輯的有效性為標準，知識可以被區分為「套裝知識」與「經驗知識」，孔恩在這一點上與邏輯實證論者是相同的。然而，知識典範觀與邏輯實證主義論截然相反的地方在於，孔恩對「套裝知識」與「經驗知識」二者之間的優劣處於一種相對主義的立場。如果說專業知識之有效性僅在於某一學術社群所宗奉典範內才能被保證有效，而且不同知識彼此之間的優劣並不存在普遍的比較基準，那麼，這個命題的另一種陳述方式其實是，只要有集體信仰的保護，任何一種知識都可以是有效的。因此，知識既無法依其實證程度劃分優劣，知識之進步也非來自實證知識之累積。知識的真確性（the truth of knowledge）是在歷史事件的複雜推移過程中，與學術社群的集體美學品味、利益計算、或是時代政治與社會事件互相影響下產生的結果。

對「解放知識，催生公民社會」的理想而言，知識典範觀的影響如同一把雙面刃。一方面，由於知識的真確性必須與它植根的社會集體觀念與行動相互影響，因此知識的形成與詮釋就不應該僅僅訴諸於學術精英們的想像。專業知識固然有其經驗客觀與概念普遍的優點，然而經驗的客觀性如何被認知，概念的普遍性如何被引用，這些問題都必須回到知識創建過程中的學術與社會歷史脈絡裡才能真正被領悟。另一方面，正是由於孔恩把知識的生產與詮釋還原到它形成的歷史進程中，知識的客觀性與普遍有效性就成了僅僅是歷史複雜事件中的偶然聚合（contingent consequence），知識因此並沒有超然於社會政

治事件的理性啟蒙地位，當然也就失去對理性對人類社會的批判力量。而這就是最令擁護科學理性者不安之處，也是為何後期巴柏主義者如 Imre Lakatos 試圖在科學史的研究上力圖維持某種程度的經驗客觀性與邏輯有效性判準的理由。⁵

在「解放知識，催生公民社會」這一改革理想中，知識的真理性格當然是被默會地肯定著，因為我們正是期待使用知識的正確性進行公共審議，並由此催生公民社會中的新價值觀。顯然，我們需要一種知識論原則，它一方面能讓我們肯定某些知識在公共事務的討論上會比另外一些知識更「普遍有效地正確」；另一方面，它又要避免專家在知識上的專擅，而能容納個人從他特殊的致知經驗出發，去解釋與印證某些知識的普遍有效性。我認為麥克 博藍尼 (Michael Polanyi) 的默會致知 (tacit knowing) 提供了此種思考進路一個良好的理論起點。

四、 默會致知與套裝知識的還原

(1) 致知的結構 (the structure of knowing)

博藍尼認為，一切知識都是個人的知識 (personal knowledge)。就傳統的認定而言，這是一個如同「方形的圓」一樣自我矛盾的詞。因為知識是必須具備客觀性的，而客觀就意味著非關乎個人的 (impersonal)。事實上，邏輯實證主義者或孔恩都一致地執守此一立場，他們之間的爭議重點正是，在多大的程度上科學真理如何可能與這些不客觀的個人層次相連結的。

「客觀的知識是非個人的知識」，博藍尼認為這正是近代理性力

⁵ Lakatos 回應孔恩的挑戰的方式是把一個重要科學理論視為一組 research programme，其中包含不可挑戰的核心要義 (hard core)，以及可以適當修改以便緩和經驗事實與核心要義不一致之處的保護帶假設 (protective belt)。Lakatos 認為，雖然短期而言，科學家可以經由修改保護帶假設來躲避實驗結果不一致得挑戰，然而就長期而言，一個「進步的」research programme 一定要能持續生產出可否證 (falsifiable) 的問題，並成功地回應其挑戰。限於篇幅，我們無法在此更細緻地處理這個部分，關於晚期巴柏主義者與孔恩之間的論戰，請參考 Lakatos and Musgrave 1970。

量沒落的智識根源。因為當「理想的」科學知識被等同於一種超脫的（detached）無關乎個人的創造與鑑賞能力的客觀邏輯體系時，各式當代的化約論（reductionism）與決定論（determinism）能夠以「理性」之名將個人智識上的道德關懷與責任排除在外。對博藍尼而言，右翼法西斯政權或是左翼共產黨運動都同樣以「理性客觀的歷史定律」來宣稱某些人（其實就是政治精英們）比起其他人更知道什麼是對大家都是最好的，因此這些少數精英就可以合理地要求人民棄絕個人的道德判斷，堅定地支持精英們的「較明智」決定。諷刺的是，一旦這種極權主義體制成形時，所有不符合官方認可的「理性客觀的歷史定律」之知識批判活動都因此以反動之名遭受暴力的清洗。理性啟蒙的力量由於宣稱發現了非個人的客觀定律，從而壓制了理性啟蒙的力量本身。要挽救這種智識上的自由，復原理性啟蒙的真正力量，博藍尼認為我們必須恢復個人致知活動（way of knowing）對客觀知識的重要性：對客觀知識之掌握與使用是無法完全被明言的（articulate），因為一切知識與人類的致知行動都包含著個人的默會層次（tacit dimension），一切知識都是默會知識（Polanyi 1975, 3-45）。

那麼，什麼是默會致知呢？博藍尼舉釘釘子為例。在用鐵鎚釘釘子時，我們都一直注意著鐵鎚與鐵釘，但是我們有不同的注意方式。在揮鎚之際，我們注意到的是鎚頭擊打釘子的效果，而不是槌柄撞擊到我們手掌的感覺，但是從另一方面來說，我們之所以能注意至打釘的效果，是依賴我們握鎚的手掌與手指對握鎚的警覺，這警覺引導我們有效地把握鐵鎚，進行擊打。因此我們可以說，關於手掌中的感覺並非本身就受到細察，我們之所以知道手掌中的感覺，主要是由於我們藉由這些感覺來注意打著釘子的鐵鎚。我們可以說，打著釘子的鐵鎚是我們注意力集中的焦點。而手掌中的感覺由於我要注意打釘的鐵鎚，所以才附帶地、輔助性地感到它們，我們憑藉它們去細察注意的焦點，即打釘的鐵鎚。因此，博藍尼稱呼前者為焦點意識（focal awareness），後者為支援意識（subsidiary awareness）⁶。我們可以說，

⁶ Subsidiary awareness 一詞照字面上翻譯應該是輔助意識或附帶意識，這種譯法倒也不失默會致知的原意。不過 Subsidiary awareness 作為默會致知結構裡的一環是與焦點意識無法分開的。焦點意識雖然是我們當下所知覺到的意識，但它之能被知覺到卻是由於輔助意識變形而來的。換言之，默會致知隱含一個假

我們對焦點意識的注意是由於我們參預了 (attending from) 作為輔助意識的掌中知覺而領悟了 (attending to) 焦點意識中的事物。這個地方有個轉而悟之的轉悟關係 (from-to relation)⁷，又由於我們注視的焦點乃是放在鐵鎚打釘上，因為對輔助意識，也就是鐵柄撞擊手掌的感覺只能是默會的 (tacit)。因此默會致知就是說人類的認知活動基本上就是由整合了輔助意識中的線索，經過轉悟結構而在焦點意識中獲得一個接合的意義 (jointed meaning)。

默會致知並不只是被動地接受刺激，事實上主動地轉化刺激成為焦點意識中有意義的圖像才是重點所在。試想另一個例子，使用探針來探測隱藏的腔穴，或者，一位盲人正在使用手杖來探路。初次使用它們，我們所知覺到的是探針或手杖在衝擊著手掌。經過一番努力之後，探針衝擊手掌肌肉的感覺逐漸轉換成針尖碰觸物體的感覺，這過程的發生是由我們先利用自己的身體去注意手掌上的衝擊，然後又利用探針或手杖去注意外在事物。也就是說，我們首先以自己的身體為支援意識而悟知手杖對肌肉衝擊的感覺，然後經過一番努力，將手杖或探針併入我們的支援意識中，延伸我們的身體而包括它們，從而使得我們注意的焦點意識往外延伸。博藍尼稱此情形叫做「內斂」(dwell in)，我們內斂於探針或手杖，以它們為支援意識來注意外在事物。所以我們也可以說，我們是內斂於槌柄撞擊手掌的感覺來注意到鐵鎚打釘的事實。

定，即一切的意識都是意識著某物，意識是一種具有「意向性」(intentionality) 的活動。默會致知即是主張一切的認知都是由 Subsidiary awareness 變形指向某個當下能清楚意識到的焦點意識，因此 Subsidiary awareness 具有一種逐漸變形以達於某種固定而能明言之焦點意識的功能，但它自己卻不能被直接當作目標而被知覺到。所以 Subsidiary awareness 具有一種支持焦點意識使之出現的性質。因為這種特性而把他譯為支援意識，其實也頗生動地表現默會致知的重要本質。

⁷ 在 The Tacit Dimension 第 10 頁中，Polanyi 的原文是 "...in an act of tacit knowing we attend from some thing for attending to something else ..." 這種從 (from) 參與某物而得知 (to) 另一物的過程，是一種有意向性、逐漸變形而往前達成某種能明言之焦點意識的過程。Polanyi 稱此轉變過程為 from-to relation，因此默會致知又稱為 from-to knowing。彭淮棟先生在 Meaning 及 The Tacit Dimensions 之中譯本以「轉」來譯 attending from 的 from，以「悟」來譯 attending to 的 to，於是 from-to knowing 就稱為轉悟致知。轉悟二字頗得默會致知中形變 (transform) 支援意識而成焦點意識之內涵，故本文中沿用其名。

(2) 默會致知的客觀有效性

當我們運用默會致知來進行認知這個世界的各種意義時，任何能夠被我們在支援意識與焦點意識中建立起轉悟關係的經驗事物或抽象概念，都可以被理解成一種真實存有（reality）。⁸這樣的真實存有雖然是由個人的默會致知行動而來，但它們並不是我們主觀任意為之的產物，而是具有客觀性的。這一客觀性可以從兩方面來說明：

第一、一項知識的達成乃是致知者個人由支援成分轉悟而來，因此根本上知識帶著個人判斷的性質。然而，當致知者宣稱他的陳述為真，個宣稱卻很可以被別人證明為假；反之，它即使得到別人的接受也並不保證它就是真理。在傳統知識論裡，這種知識並不是普遍的知識，也就是並非在任何時空、任何環境下都為真的知識，但是默會致知卻根本否認存在著這種知識的可能性。雖然默會致知不能建立普遍的知識，但是它卻堅持知識必須帶有「普遍的意旨」（universal intent）。宣稱一項知識為真是在斷言它應該被接受為真，這「應該」是一種評價。「應該」是致知者設下的標準，但是這個標準卻不是致知者任意為之，而是具有義務性格的。它表示只要其他人進行同樣的默會致知，那他就可看到同樣的實在事物。

例如：哥白尼主義者主張日心說並不僅僅是計算行星的較簡單方法，而是表示宇宙真實的圖像。證實這一主張的種種細緻理論還要等到一百四十年後的牛頓理論才能加以完成，但在一百四十年前哥白尼主義者斷言日心說為真時，他們就是在設下一種評價標準。依循著這種標準，致知者可以看到同樣客觀存在的事物，並進一步發展它邏輯上的意涵（implications）。博藍尼認為這就是我們能夠學習知識並肯定知識為真的原因。因此，由轉悟致知中而來的真實的存有不是個人主觀的想像，而是可以公開被其他人檢驗能否有理由相信的事物。當然，這種檢驗也必然是根據默會致知來進行的。

第二，肯定某事物為實在之物就是肯定它如實地存在。換言之，

⁸ reality 在博藍尼的用法裡，既指稱物理性的存有(physical being)，也包括形上的存有(metaphysical being)，以及知識論上的真理(truth)。彭淮棟先生翻譯為「實相」，比較趨近形上學意義。本文依據不同的語意脈絡，分別使用實存物、實相、真理來區分這三種意義，而以真實存有(real being)來綜括三者。

它有不依賴外在原因而持續存在的特質。因此，如果一項真實存有會以我們不能預知的方式表現其自身時，它的實在性就會因為進一步顯露新的接合意義而被加深。例如：我們肯定一塊巨石為實在之物，最初我們肯定的理由來自我們整合石頭的冰冷、堅硬與色澤等知覺從而轉悟致知石頭乃是實在之物，除此無它。但是假設有一天，由於雨水沖刷致使土壤流失，石頭往下滾動以致摧毀停在路邊的汽車，那麼石頭就以我們事先不曾預料的方式（粉碎汽車）表現了它的存在。換言之，稱呼石頭為實存物不止是先把石頭所呈現的一些事實當作支援線索而轉悟致知石頭之為實存之物，而且還是把石頭之後所呈現的另一些事實當作支援成分指歸到原先石頭作為實在物的概念之中。我們把新的事實合併到舊事實所呈現的實在物之中，從而加深了它的實在性（Polanyi 1958，第一章）。

如果真實存有的特徵即是在未來以出乎我們預料的方式表現自己，那我們可以說，一個真實存有如果能以更豐富的方式來表現自己，它作為真實存有的實在性就更豐富與深遠。假想我們正在學習如何下好一局棋，學習的方式是演練大師所佈下的棋譜。我們思索為何這顆棋子要擺在這兒、那顆棋子要擺在那兒？他是在戰術上採取守勢，但實際上卻在戰略上堅強挺進？還是要冒險一博，取得主動攻擊的先機？經過多次的推演，我們可能發現這樣的佈局使得所有的棋子首尾相顧、前後呼應，在進攻與防守之間妙著紛呈。我們越仔細地考量可能的棋路，我們就愈清楚地了解到這個佈局在各種不同的情況下表現它自己的特性。我們內斂於棋規而轉悟了棋譜的精巧佈局，甚至大師本人的心靈風格。就棋譜所可能展現的複雜推演而言，我們說棋譜不僅是真實存有，而且是比能被觸摸的石頭更真實。因為石頭表現自己的方式幾乎很少出乎我們的意料之外，但大師的棋譜則一再引起後學的驚嘆。

所以雖然在致知者宣稱所建立起的轉悟關係代表的是致知者個人的評價，但他所建立的意義關係卻應該能夠在未來得到機會，以出乎我們意料的方式來證實這種關係所暗藏的後續發展。這就是說，實存物不僅可以到他人的檢驗，而且還含蘊了許多必須可被檢驗的進一步關係，這兩點都不是個人主觀想像的產物，而是客觀的性質。

對博藍尼而言，默會致知不只存在於自我中心整合 (self-centered integration) 的認知活動與知識中，⁹它還包括了比喻、象徵等藝術與神話的活動，以及人類自我組知的社會與政治原則 (Polanyi 1975)。我們毋須完全同意默會致知可以如博藍尼所言這般，擴大到一個哲學人類學式的範圍上，然而默會知識的主要結構卻是清楚的：存在於「套裝知識」中的邏輯有效性與經驗客觀性之所以有效與客觀，乃是由致知者的默會行動創造出來的。它不只存在於經驗科學之中，對完全抽象與形式化的數學知識也同樣如此 (Polanyi 1958: 184-193)。

如果對一個科學的理論發現、說明及檢證都只能在個人的默會致知中進行，那麼科學家如何能夠針對他們所明白的真實存有進行溝通？學生又如何能夠學習明白科學理論所揭露的真實存有呢？答案是，我們相信對方能夠跟我們有智能上的共同運作 (intelligent co-operation)¹⁰。學生必須重行老師轉悟到真實存有的過程。在實驗室與解剖室中的學生，他們之所以能認識理論所指的事物並不是熟讀課文，而是學習老師的技藝，以便訓練自己的眼、手及其他感覺去設法使理論對經驗發生意義。老師的轉悟行動是學生掌握真實存有的最佳指南，偉大的科學家通常是某些大師的學徒。因此學習的過程不是遵守什麼明言的方法論規則，而是接受老師的指示為權威，以老師的行動為範例，逐漸掌握科學界中所謂的真实存有究係為何。然而，一旦學生已成熟地掌握了真實存有為何，過去學生所信服的老師權威也由於學生和真實存有之間建立起直接的接觸而削減了它自己的功能。到了這個學生能獨立作業的階段時，學生已經蛻變成科學社群中的一員。他在其專業領域中要以自己的判斷為主，因為他在某種程度上已經成為一個權威了 (蔡宏政，1994)。對博藍尼而言，真正的知識創造不是由「心靈白板」「正確地」使用邏輯規則就可以自動產生

⁹ 自我中心整合的知識活動包括，感官線索融合成知覺、特意行動融成用意所在的表現、部分與整體關係的建立、幾個系列的整何以形成一個階層化、利用線索以確立一項發現的真實性、認識一個類別的一個成員、以及使用名字已指示對象。

¹⁰ The Tacit Dimensions, p5. Cooperation 一詞直譯為合作之意，但是 Polanyi 特別將它寫 co-operation，可見與此字之通常含意不同。共同運作是在表達致知者必須受指導者的指示來努力轉悟指導者所宣稱的焦點意義。因此致知者必須重行指導者的轉悟過程，也就是與指導者在智能上有著共同的運作過程。

的，而必須從依附於一個偉大的知識傳統中開始。另一方面，一個偉大的知識傳統之所以偉大，乃是因為它所展示的實在性承諾後來者可以用前輩大師所無法預料的方式被修正、甚至於推翻。正是這種修正或推翻構成了一種人類知識的實相之梯度（gradient of reality），使後來致知者得以將前輩所創造出來的實相導向一個更加深邃與複雜（因此也更具創造性）的未來。

五、社區大學的「知識解放」如何可能？

我認為，使用博藍尼的默會致知來修正黃武雄對套裝知識與經驗知識的分別，我們就可以更清楚地劃分學術社群的專業知識與社區大學的「解放知識」，從而更有力地保留黃武雄對改革運動的批判性力量。

如前所述，套裝知識與經驗知識的分別有一個主要關懷，就是要強調經驗知識才能真正「讓學習者一步步去參與知識建構的探索歷程，...它們往往最能引起學習者共鳴，最能激發學習者投入其間，而催化學習者的知性成熟。可是在套裝知識的提煉過程中，這些珍貴的經驗知識，卻因牽涉到知識創造者與學習者個人的特殊經驗，也因為特殊經驗的陳述無法簡化，而被摒除於知識主流之外」（黃武雄，2004a：114）。然而，在先前對知識的真理之討論中，我試圖論證這一知識的分判並無法回應邏輯實證主義對專業知識所賦予的優位性。因為按照邏輯實證主義的觀點，越抽象的知識其實才是經驗內容越豐富、推論過程越嚴謹的知識，也因此是越真確的知識。對邏輯實證主義觀點的強力反駁來自孔恩的科學史觀點。孔恩將知識真理建構中的個人認知與歷史社會條件帶入，從而在根本上反對邏輯實證主義對專業知識所賦予的優位性，而其代價則是把孩子跟髒水一起倒掉，知識的有效性視學術社群集體信奉的世界觀而定，而不同的世界觀之間非但彼此無法比較，甚至於還是無法溝通的。知識的真確性因此消融於歷史的無常變動之中。

默會致知的主要作用論證一切知識中都帶有一個無法明言的層

次，因此知識的瞭解與運用都必須經過個人的轉而悟之的過程。轉悟過程的不確定性使得知識的客觀性只能是致知活動者的一項「普遍意圖」，「普遍意圖」不只是該活動者相信他人能夠同樣地領略到自己所見到的真理樣貌，而且這一樣貌所潛藏的複雜內涵將可以在未來被進一步揭露。藉由鬆動傳統知識客觀性的定義，默會致知這個理論允許我們一方面將變遷中個人心理因素或是外在社會條件帶入致知活動中的支援意識層次中，另一方面又維持了焦點意識中知識的客觀有效性。

從默會致知的邏輯推論，套裝知識與經驗知識的分別不在於前者僅僅是抽掉個人的特殊經驗的抽象學術黑話，因為沒有任何知識是可以脫離致知者個人特殊的生活經驗的，一切知識應該都有套裝的抽象與具體的生活經驗兩個層次。套裝知識與經驗知識的分別意義因此應該是根據它們在焦點意識所處理的對象的不同而定。前者處理的是學術社群中的專業知識，精細化、抽象化與體系化是學術分工的自然結果。後者專注的則是，如何運用包括專業知識在內的一切可利用知識來探索社區大學所關注的議題與方向。¹¹儘管知識份子具有社會關懷是令人敬重的，但要求學術社群以社會關懷為知識生產的焦點意識則是忘卻了真理的追求才是知識份子被品評的主要標準。同樣的，我們也不應該因為社區大學希望經由「解放知識」來催生公民社會，就要求社區大學要生產各類經過匿名審查的學術論文，以知識生產來解放知識，因為這不是社區大學主要的工作焦點。

事實上，我認為這個對知識分類的修正才真正精煉化了黃武雄對社區大學「解放知識，催生公民社會」的期待。對黃武雄而言，「解放知識」是在還原經驗知識被製作成套裝知識的標準化過程。重演套裝知識何以做成的歷史脈絡才能使學習者將自己個別的經驗與抽象知識建構的過程相接合。學習者把因為標準化、抽象化、工具化而喪失的個人具體生活經驗喚回，與他人的經驗精華互相對話，從而創造適用於自己的知識運用方式。這種學習者的知性成熟將決定性地啟發

¹¹以黃武雄的為社區大學所設定的理想而言，就是「以社團活動課程打開並發展人的公共領域，以生活藝能課程改造私領域的內涵，而以學術課程作為重建世界觀的基礎，養成人思考根本問題的態度」(黃武雄，2004b，37)。

個人在價值問題上的反省，而這種價值反省就是台灣改革的根本所在，也是知識解放何以能夠催生公民社會的理由（黃武雄，2004a：110-166）。

默會致知的主要論點也就是在強調個人重演轉悟過程對知識學習的必要性。致知者唯有將成功地內斂於既有的知識架構，以它為支援意識來聚焦於他自身所關心的議題，才算是對既有的知識架構添加了與自身相關的意義深度。不能達成此一轉悟過程，則一切知識都是抽象、異化的套裝知識；相反地，一旦一個追索意義的轉悟過程被成功地作成，所有的知識類型都可以是對學習者富含意義的經驗知識。¹²因此，社區大學所標舉的「解放知識」並不是在知識的本質上創立一種有別於學院知識的「另類知識」，而是在知識的使用上具備了不同於經院知識的焦點意識，亦即它的公共關懷。我們甚至於可以說，為了更好的達成以知識力提升台灣社會的公共關懷，社區大學更應該善於支援性地利用經院知識及其人才，正是這一點使得社區大學與大型的長青學苑或才藝補習班在性質上有著決定性的分野。

以「演化與遺傳」、「生命與基因」兩個黃武雄所舉的例子而言，它牽涉到的範圍可以從生命傳承與變異的基本法則，到基因改造工程所引發的倫理、法律與商業利益糾葛。社區大學的任務（即使是學術課程）不在於訓練學員成為分子生物學家、醫學工作者、道德哲學家、律師或批判資本主義的社會學家，而是訓練學員如何組織這些各自分立的專業知識，成為他們能夠進行批判性公共審議的焦點，以及進一步思考的起點。社區大學的學術課程因此是帶有公共的與運動的性格，而非學術知識的單純白話化而已。

因此我們可以說，「解放知識」的目標在於透過知識力的提高對

¹²文山社區大學講師杜文仁就評論道：「現行主流制式教育下產生的學術課程講師，反而容易流於灌輸未經反芻過的套裝知識給學生。所以根本的問題在師資而不在於課程。好的老師什麼都可以教活，差的老師把什麼都弄死了」（吳仁鴻：2001，114）。我認為這個論斷正好說明了套裝知識與經驗知識之間並無性質上的差異。重點是「好的老師」可以帶領學生重演轉悟致知的過程（即師徒制，apprenticeship）。套裝知識本身不是問題，問題是「未經反芻過」的套裝知識。

公民們進行賦能 (empowerment)，而知識能力的提高則使得針對各種公共價值與政策所引起的爭議進行公共審議得以可能，如果具有知能的公共審議能夠制度化地不斷進行，則公民自我治理 (civic self-governance)，國家與社會的良性互動才可能逐漸形成，走出台灣因「選舉總路線」所深陷的民主化泥沼。在這一連串的進程中，社區大學的「知識解放，催生公民社會」無疑地是抓住了台灣改革的關鍵點，而這也說明了社區大學本質上應該是屬於公共事務的場域，或者用哈伯瑪斯的術語來說，是一個對台灣未來發展進行論理思辨的「公共領域」(public sphere)。它的學術性課程的主要任務是將專業知識轉化為公民們進行公共討論的知識準備，形成台灣社會默會理解的公共倫理精神。這一默會的公民意識傳統投射著一個對台灣未來社會的願景，要求後繼者對它的在批判 (甚至於是顛覆) 是以添加一個意義更加豐富的 Reality 為前提。

六、社區大學的定位

儘管社區大學在過去六、七年間呈現量上的驚人成長，但是如果我們以制度化公共審議，從而內化公民意識，催生公民社會這點作為評判的標準，社區大學的發展其實一直面臨著一個主要的困難，那就是藝能性課程在課程比例或修習人數上相對偏高，而學術性課程因修習人數過少而開不成，這表示學員們修課的認知仍不脫個人生活上的需求。在尊重地方自主性與缺乏統合的行政管理下，究竟要堅持原先社大創設的公共參與理念，亦或是配合民眾需求為先，很大程度就取決於個別社大主任的理念。在一項針對台北市四所社區大學負責人的訪談中，我們可以發現，對這兩種發展理念的取捨，不同經營條件下的社大主任其實各有其論據。經費較充裕、師資較專業的文山社大比較能朝黃武雄原先所設想的理想上前進，相反的，萬華社區大學因為居民收入與學歷較低，其首要目標僅能是吸引更多的居民來參加，以藝能性課程 (電腦、語文) 來滿足學員的實際需求成為不得不然的選擇 (陳翠娥，1990)。然而，「以利益勾」的方便法門如果太過於方便，

社區大學的發展就不可避免地有市場化的隱憂。¹³

為了強化學員們修習學術性課程的誘因，授予學分與學位成為社大經營上一再被辯論的重要議題（黃武雄，2004c：290-327）。這個「社區大學法制化」所牽涉到的其實是社區大學發展上的定位問題：究竟社區大學是一項催生公民社會的運動，亦或是追求成為高等教育體制下的一環？就知識本身的分析而言，我在前面試圖論證，作為學術社群的專業知識與利用專業知識探索公共議題的社大課程本質上是具有不同的知識焦點。

就實際條件而言，社大追求成為高教體制內的一員，所要面對的挑戰恐怕比 1994 年教改發動時更為艱難。我認為其中主要的關鍵是不僅僅是如黃武雄已經提到的，終身學習法已經通過，社區大學已經被歸類為非正式教育，而是教育部在 1990 年代末期，回應「廣社高中大學」的教改訴求時，是以現有的專科轉技術學院、技術學院升格為大學的速成方式擴大而成。從 1994 年到 2002 年之間，公立大學由 32 所快速擴充為 50 所，私立大學更從 26 所暴增為 89 所（周祝英）。根據教育部統計，2001 年公私立大專院校（包含大學部、二專及五專後二年，不含空大與軍警校院）之在學比例（一年級學生數÷學齡人口數）已經高達 93.4%（教育部 2003，我國高等教育發展規劃研究專案報告）。在高教預算沒有成比例增加的情況下，私立大學尤其面臨著嚴重的招生壓力與經由評鑑而退場的威脅。各種碩士專班、學士進修、回流教育以擴大學生來源的競爭恐怕將愈形嚴重。成人獲得大學進修的機會大增，而各個大學的碩士、大學文憑價值則相對下

¹³ 沈宗瑞以比較理論性的方式表述了同一問題。「社區大學發展深化的具體問題主要有兩方面：（一）定位不明及經費不足之下，部分社區大學發展逐漸產生異質化（如補習班化）。...（二）經費與師資來源困難也持續造成課程開設與配置在理想與現實中搖擺。社區大學究竟應該以滿足民眾現實需求或以符合社區大學理念作為規劃原則？這一隱憂普遍存在於社區大學之中」（沈宗瑞，2004，208）。「台灣社區大學所揭櫫的知識解放與社會改造，將大學知識下放給一般民眾也可視作是屬於一種公民權的爭取...。然而台灣民眾目前雖已感需要，但一般還不將它當作是公民權爭取，而是由大學精英帶領從事社會啟蒙的工作，這自然與台灣社會階級意識與公民意識薄弱有關。未來大學精英如果未能引起民眾的理解或認同，或者社區大學推動者對自身的理念認識不清，則社區大學的發展自然將受制於市場法則而有其侷限性。」（沈宗瑞，2004，220）。

降，並形成它們之間的階層關係（著名的國立大學、其他國立大學、著名的私校、其他私校等等各種不同而爭議性頗大的排名）。在這種情形下，社區大學所頒發的學位或學分能夠提供的誘因恐怕十分有限。¹⁴一個根本的困難是，社區大學所頒發的學位如果要能夠提供誘因，必須是社區大學的學位在文憑價值階層上居於一定的地位才有可能，而這偏偏正是社區大學之所以為社區大學所無法達到的任務。

根據上述的分析，我認為社區大學的發展應該定位在社會運動導向（social movement oriented）。正如另一位社大參與者所說的：

我最期待的是：社區大學的工作者，各種社會運動團體，以及社會與政治改革者，可以把社區大學看做一個屬性上類似南方電子報一樣的開放性工作空間，大家都來參與籌辦、行政與授課的工作，一方面藉此擴散各個改革與運動團體的理念與經驗，一方面藉此培養所有改革與運動團體未來的生力軍（彭明輝，2004，108）。

就本文的分析而言，社大運動與其他各類的社會運動有一明顯的性格區別，那就是社大運動應該是一個長期的文化與知識啟蒙運動。它的目標在於透過知識力的提高對公民們進行賦能（empowerment），而知識能力的提高則使得針對各種公共價值與政策所引起的爭議進行公共審議得以可能，如果具有知能的公共審議能夠制度化地不斷進行，則公民自我治理（civic self-governance），國家與社會的良性互動才可能逐漸形成，走出台灣因「選舉總路線」所深陷的民主化泥沼。

¹⁴ 感謝筆者的同事，林本炫教授，就此點跟筆者進行的討論，不用說，本文中的論點當然完全由筆者負全部的責任。

參考書目：

- 沈宗瑞，2004，我國社區大學發展的政治社會學分析，頁 203-244，收錄於黃武雄等著，顧忠華主編，2004，《成人的夏山—社區大學文獻選輯》。台北：左岸。
- 吳仁鴻，2001，《社區大學的公民社會實踐：以文山社區大學為例》，國立清華大學社會學研究所碩士論文。
- 林孝信，2004，成人教育傳統中的知識解放，頁 93-101，收錄於黃武雄等著，顧忠華主編，2004，《成人的夏山—社區大學文獻選輯》。台北：左岸。
- 許育典、紀筱儀，2005，社區大學作為高等教育改革的反省，發表於「第十一屆台灣教育社會學論壇—教育市場化、高等教育擴張與教育社會學理論反省」研討會，2005 年 5 月 28 日至 5 月 29 日。嘉義：南華大學。
- 黃武雄，2004a，《學校在窗外》。台北：左岸。
- 黃武雄，2004b，我們要辦什麼樣的社區大學—地方政府設置社區大學計畫通案，頁 14-54，收錄於黃武雄等著，顧忠華主編，2004，《成人的夏山—社區大學文獻選輯》。台北：左岸。
- 彭明輝，2004，社區大學與現階段的社會改革，頁 102-113，收錄於黃武雄等著，顧忠華主編，2004，《成人的夏山—社區大學文獻選輯》。台北：左岸。
- 蔡宏政，1994，《默會致知與科學典範》。國立台灣大學哲學研究所碩士論文。
- 顧忠華，2004，台灣的社區大學與社會自治，頁 135-137，收錄於黃武雄等著，顧忠華主編，2004，《成人的夏山—社區大學文獻選輯》。台北：左岸。
- Hegel, G. W. F. 1952. *Hegel's Philosophy of Right*. Translated with notes by T. M. Knox. Oxford: Oxford University Press.
- Kuhn, Thomas S. 1969. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago. 中譯本，王道還編譯，《科學革命的結構》，台北：遠流。
- Locke, John. *Two Treatises of Government*. Edited by Peter Laslett.

Cambridge: Cambridge University Press. 中譯本，葉啟芳、瞿菊農譯，1986，《政府論次講》，台北：唐山。本文中引用之頁數乃根據中譯本之頁數。

Mansbridge, Jane. 1983. *Beyond Adversary Democracy*. Chicago: Chicago University Press.

Polanyi, M. 1958. *Personal Knowledge*. Chicago: University of Chicago.

Polanyi, M. 1975. *Meaning*. Chicago: University of Chicago. 中譯本，彭淮棟譯，1986，《意義》，台北：聯經。

Rawls, John. 1997. Introduction. In James Bohman and William Rehg eds. *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*. Cambridge: MIT Press.

Tocqueville, Alexis de. 2000. *Democracy in America*. Chicago: University of Chicago.

Zeitlin, Irving M. 1994. *Ideology and the Development of Sociological Theory*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

On the “Emancipation of Knowledge” of Community University: Searching for an Epistemological Explanation

Hung-Jeng Tsai

Assistant Professor, Department of Applied Sociology,
Nan-hwa University

Abstract

The basic idea of Taiwanese community universities is “emancipation of knowledge as the way toward civil society.” Its final concern is to promote everlasting reform in Taiwan. In the first section of this article, I rephrase the mainstream explanation of emancipation of knowledge, in which a principle of knowledge classification, “packaged knowledge” versus “living knowledge”, is lay out. The essential characteristic for the autonomy of a civil society is then discussed in the second section in order to clarify what kind of knowledge is necessary for an autonomous civil society. In the third section, I explore the difficulties within the distinction of “packaged knowledge” versus “living knowledge” in an epistemological context in terms of the objectivity and validity of scientific knowledge. The fourth section then turns to resolving these difficulties by applying the Polanyian concept of tacit knowing. I argue that this revision will avoid the peril of determinism of logical positivism and subjectivism of Kuhnian paradigm and thus provide a heuristic theoretical starting point to bridge the emancipation of knowledge and the establishment of civil society. The fifth section explains the proper knowledge for community universities is not to create the alternative knowledge different from academic knowledge, but making use of academic knowledge to accomplish their public concern. In the sixth section, I discuss this epistemological solution will help to define the orientation of Taiwanese community university and therefore throw light on some current debates for the operation of community university.

Keywords: knowledge emancipation, civil society, public deliberation, tacit knowing