

## 以《莊子·齊物論》解析 Kuhn 的「典範理論」

謝青龍\*

南華大學通識教育中心助理教授

### 摘要

本文從《莊子·齊物論》的兩種解讀策略——「齊物 - 論」與「齊 - 物論」——重新對 Kuhn 的典範理論進行詮釋，並提出典範理論本身的反身性問題。從「齊物 - 論」的觀點，說明典範理論實為一個「大一統」理論，即 Kuhn 的「典範」乃為科學論述之終結理論；但若從「齊 - 物論」的觀點，則說明典範理論乃為一個統一各家理論之後設研究報告，其目的在找出各家科學理論的共同處。不過，這兩種對 Kuhn 典範理論的解讀策略卻都各有其盲點，致使典範理論淪為消極作為及相對主義的自我論證困境。因此，本文以為若能以〈齊物論〉之核心觀點——「吾喪我」為詮釋主軸，則應更能說明 Kuhn 之所以提出「典範」理論的根本精神：它既不在建立一個「大一統」的科學論述主張，也不是為各家科學理論找出共通點，而是在破除人類對科學活動的迷思，勘破科學活動中的「我執」，以「無我」之境看待自然的「物化」，才是「典範」才真正應具備的精神與帶來的啟示。

關鍵詞：莊子；齊物論；Kuhn；典範

---

\*聯絡方式：clshieh@mail.nhu.edu.tw

## 一、前言

Thomas S. Kuhn(1922-1996) 所著的《科學革命的結構》( The Structure of Scientific Revolutions, 1970 )<sup>1</sup>，使用「典範」( Paradigm ) 一詞來泛指科學理論中的基本定律、儀器使用、方法論、世界觀、形上原理 ( 林正弘, 2001 ) 甚至是審美觀 ( Kuhn, 1970 )，顛覆了傳統對科學研究內容及科學發展史的看法，為科學史及科學哲學學界掀起一場革命性的爭議。

這場革命的起源是 Kuhn 於 1947 年攻讀哈佛大學物理博士期間，曾為準備十七世紀力學的起源之講課，在研究中古世紀的力學理論時，而領悟到科學典範與科學史的重要關係。主要學說內容是提出科學發展模式：前典範科學→常態科學→異例出現→危機→科學革命→新典範→常態科學→…… ( Kuhn, 1970 ) 故而習慣上，學界以「典範」( paradigm ) 概稱 Kuhn 整個學說內容。

此一學說道出了科學活動的實際內涵，引起學界極大的回響與震撼，但也讓我們重新思考科學的本質與其發展特性，尤其是衝擊傳統科學史中長久以來所標榜的真理概念及各項科學理論的競爭原則。此中涉及一個根本性的問題：「為甚麼科學能這樣一直向前穩定地邁進，而藝術、政治理論、或哲學便不是這樣發展的？為甚麼幾乎只有我們叫做科學的活動才擁有進步這份殊榮？」<sup>2</sup>但我們仍不禁要問的是：「一個領域是因為它是一門科學才有進步，還是那個領域因為有進步才是一門科學？」<sup>3</sup>Kuhn 在此提出了科學進步的兩個面向：一是常態科學 ( Normal Science )，透過成熟的科學社群在典範中的解謎 ( puzzle-solving ) 而更加精鍊典範的進步，是一種累積式的進步，是一種增加科學廣度的進步；二是非常態科學 ( non-Normal Science )，透過革命所產生的新舊典範的格式塔轉換 ( Gestalt shift ) 的進步，是一種跳躍式的進步，是一種增加科學深度的進步 ( Kuhn, 1970 )。從此而看出 Kuhn 的「典範理論」企圖為科學活動的本質下註腳，更有甚者，以「典範」取代傳統科學的核心價值，建立另一套不同以往實證主義 ( Positivism ) 的科學精神。

對此，在《莊子》的〈齊物論〉篇中，有不少獨到的精闢見解，恰恰與 Kuhn 對整個學術發展過程的看法不謀而合。其中，不僅有各家學派對萬物變化的看法之消解，且兼具了 Kuhn 在典範理論中的「常態科學」與「科學革命」二方面的內容，尤有進者，莊子從根本處著手，說明萬物變化的根本道理不在求其不變之理，而在求自我的「物化」。清代學者章炳麟曾言：此篇先說喪我、終明物化、

---

<sup>1</sup> Kuhn, T. S., The Structure of Scientific Revolutions ( 簡稱 SSR ) , 2<sup>nd</sup> ed., enlarged, Chicago: The University of Chicago Press, 1970. 原書出版於 1962 年，其後 Kuhn 針對後續的發展，於 1969 年發表一篇「後記」( Postscript-1969 )，1970 年增訂於原書末之附錄，是為第二版。目前學界援引之 SSR 均指此一版本為主。

<sup>2</sup> Kuhn, SSR, p.217.

<sup>3</sup> Kuhn, SSR, p.219.

泯絕彼此、排遣是非，非專為統一異論而作（錢穆，民 74）。故錢穆認為：「孟子曰：『物之不齊，物之情也。』天下篇、彭蒙、田駢、慎到，齊物以為首。」（錢穆，民 74）就是直接點出了〈齊物論〉的重要性。

不過，〈齊物論〉篇的主旨雖肯定一切人與物的獨特意義內容及其價值，但在解讀上卻存在著許多不同的看法，其中最主要的兩種看法為：一是「齊 - 物論」，即人物之論平等觀；二是「齊物 - 論」，即申論萬物平等觀（陳鼓應，民 64）。本文正是從這兩種解讀策略，重新對 Kuhn 的典範理論進行詮釋。以下四節的內容，正是立基於此論述主軸而發展：第二節，我們將對 Kuhn 的「典範」理論，賦予新的詮釋，從「齊物 - 論」與「齊 - 物論」兩種視角，重新討論典範的內容，並提出說明典範理論的反身性（reflexive）問題；第三、四兩節，則集中於典範理論的反身性問題，從「齊物 - 論」與「齊 - 物論」兩個方向進行論述，前者說明「典範」理論為一個「大一統」理論，即 Kuhn 的「典範」乃為科學論述之終結理論；而後者則說明「典範」理論乃為一個統一各家理論之後設（meta）研究報告，其目的在找出各家科學理論的共同處；第五節，本文將進一步說明：上述兩種「齊物論」的解讀策略，用以分析 Kuhn 的「典範理論」，雖各有其發揮的空間，但卻未必完全符合《莊子·齊物論》的原意<sup>4</sup>。因此在這一節中，主要是以〈齊物論〉之核心精神「吾喪我」作基礎，為「典範理論」作進一步的闡發與推展，認為 Kuhn「典範理論」的真正貢獻既不在建立一個「大一統」的科學論述主張，也不是為各家科學理論找出共通點，而是在破除人類對科學活動的迷思，勘破科學活動中的「我執」。如此一來，「典範理論」不僅能回應反身性的問題，更能與莊子在〈齊物論〉的「無我」境界相呼應，成為「典範理論」真正應具備的精神與帶來的啟示。

## 二、兩種「典範」的新解：「齊物一論」與「齊物一論」

Kuhn 的理論發展可以分為三個時期（舒煒光、邱仁宗主編，民 79；陳瑞麟，2001）：早期的 Kuhn，以 1962 年出版的《科學革命的結構》（The Structure of Scientific Revolutions, 1962）為始，提出「典範」（paradigm）概念，以科學社群（scientific community）作為常態科學（normal science）內的研究對象。後續有一篇答辯文章：〈對批判的反思〉（Reflection on My Critics），收錄於 Lakatos 編《批判與知識的增長》（Criticism and The Growth of Knowledge, 1965）一書中（Lakatos & Musgrave, 1965），針對《結構》出版以後所受到質疑與討論，提出

<sup>4</sup> 通觀《莊子》全書，其基本精神在第一篇〈逍遙遊〉中早已表露不遺，即從道的本體入手以說明「萬物自化」的道理，其後〈齊物論〉以下內篇各篇章內容雖各有其著重之表述方式，但其思想核心則均係反覆述說這個中心論旨。一般人不察，常以為各篇章之內容各異而名之，是以〈齊物論〉常被誤植為莊子的「工夫論」、「方法論」或「知識論」，故而才衍生〈齊物論〉的各種解讀策略。

更精細的說明。

中期的 Kuhn 則以他在《結構》日文版後記 (Postscript-1969) 為代表, 收錄在該書英文第二版的附錄 (Kuhn, 1970)。在〈後記 - 1969〉一文中, Kuhn 試圖以「學科基體」(disciplinary matrix) 代替「典範」一詞, 內容分四部份: (1)符號概括 (symbolic generalizations); (2)模型或共同信念 (model or beliefs); (3)共同的價值 (shared values); (4)範例 (examples) (Kuhn, 1970)。但是「學科基體」的提出, 並沒有引起太大的回響, 多數的討論與批評仍集中在《結構》中對「典範」的「不可共量性」(incommensurable) 上 (陳瑞麟, 2001)。

因此, 後期的 Kuhn 於 1983 年發表〈可共量性、可比性、可溝通性〉(Commensurability, Comparability, Communicability, 簡稱 CCC) 文中, 提出一個新的「分類學」(taxonomy) 範疇體系來代替「學科基體」或「典範」, 內容呈獻了「局部的不可共量性」(local incommensurability) 和「詞彙結構」(lexical structure) 或「分類結構」(taxonomic structure) (Kuhn, 1983; 陳瑞麟, 2001)。1987 年發表〈什麼是科學革命?〉(What is Scientific Revolution?) 除延續「分類學」的結構外, 對象也由科學社群轉為個人的格式塔轉變 (Gestalt shift), 從「知識體系」的研究, 轉至「掌握知識體系的主體」的研究。(Kuhn, 1987)。

綜觀 Kuhn 三個時期的變化, 其理論的原創性仍是以最早的《科學革命的結構》為基礎, 雖其理論架構愈見嚴謹, 但已不復原先的吸引人 (舒煒光、邱仁宗主編, 民 79)。因此, 本文主要仍針對 Kuhn 早期的「典範」理論為探討主軸, 並嘗試透過重新解讀「典範」的內涵, 找尋其新的意涵與詮釋。

Kuhn 的「典範」理論主要在說明科學發展的二個重要過程: 一是常態科學 (normal science) 時期; 一是非常態科學 (non-normal science) 時期, 或稱之為科學革命 (scientific revolution) 時期。

常態科學時期的特徵在科學知識與內容的積累和繼承, Kuhn 用以表徵科學團體在典範 (paradigm) 的導引下不斷積累知識的過程。Kuhn 稱此常態科學的工作為「解謎」(puzzle-solving) 活動, 而其動力來源即來自對典範的信仰。Kuhn 認為當某一研究領域的科學家團體堅持不懈地在典範的指導下, 進行解謎的活動、調整經驗事實中的異例 (anomaly) 或證實典範的權威性, 而使得常態科學能持續地累積科學知識, 繼承已有的知識以發展出新知識。

但是典範的權威並非真理, 隨著常態科學的深入研究, 愈多的異例出現, 使典範開始受到質疑, 此為「危機」(crisis) 的開始。若當一切調整均屬無效時, 則需要新典範來代替舊典範, 這就是「科學革命」(scientific revolution)。Kuhn 透過科學史的探究, 顯示率先向舊典範提出挑戰的科學家通常是極少數, 因為他們必須感到危機, 並且找到適當的替代者 (新典範)<sup>5</sup>。由於危機的產生, 或科

<sup>5</sup> Kuhn 提出三個例子來說明科學革命的歷程: 一是哥白尼的地動說; 二是拉瓦錫的氧化論; 三

學革命的觸發是科學發現，但科學發現可能並非一時一地一人之單一事件，它可能是經由觀察、概念、事實、理論等各變項互影響的複雜結果。因此，Kuhn 反對傳統的「知識直線累積」的說法，因為它忽略了在此複雜過程中所形成的「科學發現」乃至「科學知識」中的一項重要因素：創新。因為創新才是科學增長的重要機制。因此，Kuhn 認為科學革命前後的新舊典範，應是經歷了一次完全的、徹底的科學知識創新，二者不僅非直線累積，而且是「不可共量」

(incommensurable)，其間的轉變可視為是「格式塔」(gestalt) 轉變。因此，大陸學者舒煒光等人就認為，Kuhn 對「科學知識增長」的看法應分二方面來說明：一是常態科學，經由解謎活動，增加科學知識的「數量」；二是科學革命，經由格式塔的轉變，改變科學知識的「本質」(舒煒光、邱仁宗主編，民 79)。

不過，Kuhn 在《結構》一書中，對「典範」概念的使用，其實並不明確，在 Margaret Masterman 的〈典範的本質〉(The Nature of Paradigm) 一文中，就曾指出 Kuhn 在典範概念的應用，至少就使用了二十一種用法 (Masterman, 1965)。根據 Masterman 的分類，Kuhn 的典範概念主要涵蓋三個主要的層次：一是「形而上學典範」(metaphysical paradigms) 或「後設典範」(metaparadigms)；二是「社會學典範」(sociological paradigms)；三是「人工典範」(artifact paradigms) 或「構造典範」(construct paradigms) (Masterman, 1965)。第一類是將典範視為「齊物之論」的概念，屬形而上學的層次，例如：「一個神話」<sup>6</sup>、「一種成功的形而上學思辨」<sup>7</sup>、「一個普遍的認識論觀點」<sup>8</sup>……等；第二類則是將典範看成「齊各式物論之論」的概念，屬社會學的層次，例如：「一本教科書，或經典著作」<sup>9</sup>、「一個普遍承認的科學成就」<sup>10</sup>、「一個習慣法上公認的方式」<sup>11</sup>、「一套政治制度」<sup>12</sup>……等；至於第三類則把典範等同於與一般「物之論」並無不同的概念，可謂屬於形而下層次，例如：「一個裝置或儀器操作型式」<sup>13</sup>……等。

針對上述三個不同層次的典範概念，除第三類是將「典範」理論視同與一般科學理論並無不同的另一種學說外，其餘兩個層次，均賦予「典範」一種較高的詮釋位階，但這也指向另一個重要的核心問題，那就是：典範理論若真能如其在形而上學或社會學層次所說的，提出一套科學的終極理論或統一各式不同科學觀點的理論，那麼典範本身在科學發展過程中的位階又是如此？換言之，即典範的反身性 (reflexive) 問題<sup>14</sup>。所謂反身性問題，本意是指為解釋某一問題而提出

---

是愛因斯坦的相對論。參見 Kuhn, SSR, pp.119-127。

<sup>6</sup> Kuhn, SSR, p.2.

<sup>7</sup> Kuhn, SSR, pp.17-18.

<sup>8</sup> Kuhn, SSR, p.120.

<sup>9</sup> Kuhn, SSR, p.10.

<sup>10</sup> Kuhn, SSR, p.X.

<sup>11</sup> Kuhn, SSR, p.23.

<sup>12</sup> Kuhn, SSR, p.92.

<sup>13</sup> Kuhn, SSR, pp.59-60.

<sup>14</sup>反身性問題是 1976 年 Bloor 在《知識與社會意象》(Knowledge and Social Imagery, 1976) 一書為研究科學知識所提出的四項「強綱領」(Strong Programme) 之一。這四項「強綱領」包括：

的科學論述模式，也必須要能運用該論述模式來解釋自身的定位問題（Bloor, 1976），換言之，Kuhn的「典範理論」本為解釋科學發展的模式而提出，但「典範」本身是否能解釋其自身在科學發展中的定位問題？

要解決這個問題，我們便不得不回歸至這兩類典範概念層次的核心，即：「齊物之論」的形而上學層次的典範，與「齊各式物論之論」的社會學層次的典範。與之相謀合的說法，便是莊子〈齊物論〉的兩種不同的解讀方式：「齊物 - 論」與「齊 - 物論」。前者將〈齊物論〉看成是一篇對宇宙自然之終極性論述；後者則將〈齊物論〉視為一篇欲將當時各式對自然不同的觀點加以統一的理論。本文以下，便是將針對這兩種不同的詮釋角度，重新對典範概念進行解讀。

### 三、典範的「齊物一論」

〈齊物論〉的內容詮釋，有一種說法是認為莊子在〈齊物論〉中所欲闡明的是一套可以解釋自然變化的根本道理（陳鼓應，民64）。例如，莊子言道：

天地一指也，萬物一馬也。

「指」、「馬」是當時辯者辯論的一個重要主題，尤以公孫龍的指物論和白馬論最著名。莊子只不過用「指」、「馬」的概念作喻說，原義乃在於提醒大家不必斤斤計較於彼此、人我的是非爭議，更不必執著於一己的觀點去判斷他人（陳鼓應，民64，頁67）。所謂的「一指」、「一馬」是用以代表天地萬物同質的共通概念。意指從相同的觀點來看，天地萬物都有它們的共同性（陳鼓應，民64，頁68）。正如莊子〈德充符〉所說的：「自其同者視之，萬物皆一也。」其實也是相同的意思。

用這個角度來看 Kuhn 的典範理論，則可以發現許多相似性，尤其是「常態科學」的階段。因為 Kuhn 注意到常態科學的解謎傳統有許多規則，而這些規則主要源自於對典範專一的信念（commitments）。其中包括：典範信念所形成的定律、或理論，這是最明顯也可能是最具約束力的一類<sup>15</sup>；由典範信念所形成的儀器或儀器的使用方法<sup>16</sup>；典範信念所形成的形上學和方法論，這是屬於較高層面的、準形上學的信念（quasi-metaphysical commitments）<sup>17</sup>；最後，還有另一組信

---

一、因果的（causal），即不能純粹描述知識的內容，而必須依據「因果」關係由其產生條件解釋；二、公平的（impartial），即對以今天眼光看來獲得勝利的科學陳述、理性、「真理」或者釋錯誤的理論都必須解釋；三、對稱的（symmetrical），即無論「正確」或「錯誤」的陳述都必須以同一類型的原因加以解釋。例如，不能以自然或邏輯來解釋「正確」，而已社會偏見來解釋「錯誤」；四、反身的（reflexive），即解釋模式必須要能運用到科學知識的社會學本身。

<sup>15</sup> Kuhn, SSR, pp.86-87.

<sup>16</sup> Kuhn, SSR, p.87.

<sup>17</sup> Kuhn, SSR, p.88.

念，它的層次更高，若沒有這種信念的話，就當不成科學家了，即科學家必需有強烈的慾望，想要了解這個世界，及擴展我們從森羅萬象中所建構出的秩序的精度與廣度<sup>18</sup>。由上述所談的各個層次的信念（觀念上的、理論上的、工具上的、方法論上的）共同形成了一個強固的網路，也就是這樣，我們才能夠把常態科學比作解謎活動。因為解謎和常態科學問題共同具有的特徵，便是它們都保證有解答<sup>19</sup>。對處於常態科學之中的科學社群而言，典範理論無疑保證了自然最終答案的存在。

雖然莊子在〈齊物論〉中認為天地萬物共同的特性，並非透過上述的各式方法論或工具（而是「心」的作用），與 Kuhn 乍看之下似乎稍有不同，但是若細加討究，我們也可發現，Kuhn 所提出的各項規則，其實仍屬於對典範的信念而生。以信念對照至「心」，二者之間還是有其共通性。就此，我們就必須說明莊子「道通為一」的概念：

惟達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣。因是已。已而不知其然，謂之道。

陳鼓應認為舊注多含混不明，以致現代許多學者多依宣穎、王先謙注解，宣釋「用」為「無用之用」；王解「寓諸庸」為「寓諸於尋常之理」，但是，莊子的原意應是指：從各物相同的功分上來看，都可通為一體。故以「功分」釋「庸」，較合原義（陳鼓應，民 64，頁 72）。這可以從徐復觀對上段引文的解釋而得知：

莊子不從物的分、成、毀的分別變化中來看物，而只從物之『用』的這一方面來看物，則物各有其用，亦即各得其性，而各物一律歸於平等，這便謂之『寓諸庸』。〈秋水篇〉：『以功觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有。因其所無而無之，則萬物莫不無。知東西之相反而不可以相無，則功分定矣。』按〈秋水篇〉之所謂『功』，即〈齊物論〉之所謂『庸』；『以功用觀之』，即『寓諸庸』。<sup>20</sup>

這也正是勞思光在《中國哲學史》中所說的：「『物』成為『如此如此之物』，並非客觀存在是如此，實是在認知活動中被心靈認知為如此。」<sup>21</sup>所以，此「道通為一」的「一」實是指「心」。這可以從〈齊物論〉中的一則「朝三暮四」的寓言看出：

勞神明為一而不知其同也，謂之朝三。何謂朝三？狙公賦芋，曰：「朝三而暮四。」眾狙皆怒。曰：「然則朝四而暮三。」眾狙皆悅。名實未虧而喜怒為用，亦因是也。是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。

<sup>18</sup> Kuhn, SSR, pp.88-89.

<sup>19</sup> Kuhn, SSR, p.83.

<sup>20</sup> 徐復觀（1969），《中國人性論史 先秦篇》，台北市：台灣商務印書館，頁 402。

<sup>21</sup> 勞思光（民 76），《中國哲學史》（一），第四章道家學說，台北市：三民書局，頁 272。

此處所謂「天鈞」，指的是自然均衡的道理（陳鼓應，民 64，頁 73）。所以馮友蘭說：「『天鈞』者，寓言篇亦言『天均』『天倪』。『天均，天倪』皆謂萬物自然之變化；『休乎天鈞』，即聽萬物之自然也。」<sup>22</sup>唯有如此，物與我才能各得其所，這也就是所謂的「兩行」。

以此與 Kuhn 在「典範」(paradigm) 理論中所提出的「常態科學」(normal science) 內涵比對：「道通為一」的心靈就像是科學社群對典範的信仰。因此，從「齊物一論」的觀點視之，所謂「齊物」，即萬物平等、萬物一體之義（韋政通，民 87），故「齊物論」即人物之論平等觀（陳鼓應，民 74），則 Kuhn 「典範理論」中的「常態科學」正足以反應出這種「大一統」的想法。只是，在〈齊物論〉中更將之歸結到「道通為一」的道理，說明各家各派所見，不是宇宙之全，不是物如之真，只是主觀給予外界的偏見（陳鼓應，民 64），正好補充了 Kuhn 欲闡明的典範轉移過程。

至於如何達到「道通為一」的境界，莊子接著提出「以明」的認識方法：

古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣盡矣，不可以加矣。其次，以為有物矣，而未始有封也。其次，以為有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也，道之所以虧，愛之所以成。果且有成與虧乎哉？果且無成與虧乎哉？有成與虧，故昭氏之鼓琴也；無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。昭文之鼓琴也，師曠之枝策也，惠子之據梧也，三子之知，幾乎皆其盛者也，故載之末年。惟其好之也，以異於彼；其好之也，欲以明之。彼非所明而明之，故以堅白之昧終。而其子又以文之綸終，終身無成。若是而可謂成乎？雖我無成，亦可謂成矣。若是而不可謂成乎？物與我無成也。是故滑疑之耀，聖人之所圖也。為是不用而寓諸庸；此之謂以明。

郭象說：「夫聲不可勝舉也。故吹管操絃，雖有繁手，遺聲多矣。而執籥鳴弦者，欲以彰聲也，彰聲而遺聲，不彰聲而聲全。故欲成而虧之者，昭文之鼓琴也；不成而無虧者，昭文之不鼓琴也。」<sup>23</sup>馮友蘭加以解釋：「郭象在這裡注說：……這就是說，無論多麼大的管弦樂團，總不能一下子就把所有的聲音全奏出來，總有些聲音被遺漏了。就奏出來的聲音說，這是有所成；就被遺漏的聲音說，這是有所虧。所以一鼓琴就有成有虧，不鼓琴就無成無虧。像郭象的說法，作樂是要實現聲音（「彰聲」），可是因為實現聲音，所以有些聲音被遺漏了，不實現聲音，聲音倒是能全。據說，陶潛在他的房子裡掛著一張無弦琴。他的意思大概就是像郭象所說的。」<sup>24</sup>

但是，這樣的無為思想常被認為過於消極。因為「一鼓琴就有成有虧，不鼓

<sup>22</sup>馮友蘭（民 33）《中國哲學史》，台北市：台灣商務印書館，頁 291。

<sup>23</sup>轉引自陳鼓應，民 64，頁 75。

<sup>24</sup>見《莊子哲學討論集》，一二四頁，轉引自陳鼓應，民 64，頁 75-76。



琴就無成無虧」，這不是在鼓勵人們一切都不再作為嗎？為了害怕犯錯與變化，就不再進行任何的作為與嘗試，這不是太過消極了嗎？顯然，這些批評並未真正體悟到道家思想的真義。因為道家的「無為」精神在某一程度上，其實已開始有超越現實經驗，或是超越了方法論的層次，而隱然有先驗的思想於其中，只因其先驗，故「無法說、不可說」，倒不是僅為了逃避犯錯而設的消極行為。

正所謂：「天長地久。天地所以能長久者，以其不自生，故能長久。是以聖人後其身而身先，外其身而身存。以其無私，故能成其私。」（《老子·七章》）。所以道家以為「道」之創造，並非出於意志，亦不含有目的，只是不知其然而然的創造，故用「無為」、「自然」的名詞來加強形容道的無意志、無目的（徐復觀，1969）。是以從「我無為，人自化；我好靜，人自正；我無事，人自富；我無欲，人自朴。」（《老子·五十七章》）中所顯示反而是「夫惟不爭，故天下莫能與之爭。」（《老子·二十二章》）「以其不爭，故天下莫與之爭。」（《老子·六十七章》）的積極性意味。

這與 Kuhn 在「典範理論」中所提到的消極意涵，倒有幾分相似之處。例如，Kuhn 在提到：科學家在試圖使理論吻合事實時，若查覺異常現象，他會有什麼反應嗎呢？通常科學家願意等著瞧，尤其是當常態科學中尚有許多未解決問題時<sup>25</sup>。這是否也意味著「典範理論」的消極內涵？對此，Kuhn 舉了二個科學史的實例來說明：第一個例子是牛頓初次計算月球近地點的預測值只有觀測值的一半，差距之大，甚至有人提議修改牛頓的萬有引力定律，但大多數的科學家都沒有接受，反而保持耐性地等待，直至六十年（1775 年）後，才由克萊勞（Clairaut）證明在應用牛頓理論時，是數學本身有缺陷而其理論。不過，在另一個例子中，卻呈現相反的結果：牛頓力學在解釋水星的近日點的進動現象時，無法與實際觀值相符，當時的科學也沒有因此就產生危機，只是承認它是一個反例，而又將之擱置以等待未來的研究，結果卻是在愛因斯坦的〈廣義相對論〉提出後，才發現牛頓力學的不適性。顯然，「等待」是一種積極或消極的作法？對許多科學家而言，似乎是消極的，但他們都忘了他們自己也常常在常態研究中耐性地等待。或許，他們也會認為：在等待中並非無所事事，而是在累積更多的資源與能力，所以「空等」才是消極，而「等待」則可以是積極。那麼，「典範理論」的提出到底是一種消極或積極的作為呢？恐怕 Kuhn 也無法給我們一個適當的解釋。

但是，若從道家思想來說，根本無所謂積極與消極之分，等待本就是自然發展的一部份。就像莊子在〈齊物論〉中所說的：

夫大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不嗛，大勇不忮。道昭而不道，言辯而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇忮而不成。……故知止其所不知，至矣。

<sup>25</sup> Kuhn, SSR, p.133.

「道」一旦講出來了，就不是「道」了；「言」若有了爭辯，就有所不及了；「仁」若常守滯一處，就不能周遍；「廉」若露了形跡，就不真實了；「勇」若懷害意，就不再是勇了。所以一個人若能止於所不知之境，那就已經是極致的境界了（陳鼓應，民 64）。所以「無為」所表現出來的並非消極地防弊而已，它更說明了「古之畜天下者，無欲而天下足，無為而萬物化，淵靜而百姓定。」（《莊子·天地》第十二）的道理。

因此，欲以《莊子·齊物論》的認識論或方法論層次來分析 Kuhn 的「典範理論」，固然有其方便性與可比較性，但兩者之間其實仍存在著層次上的差異<sup>26</sup>：前者由本體論下貫至工夫論；後者僅在認識論或方法論層次，這也說明了為何 Kuhn 的「典範理論」在反身性問題上無法自圓其說的困境。

#### 四、典範的「齊—物論」

〈齊物論〉的另一種解讀策略就是統一各種對自然描述的理論，或是指各種物論之平等觀，即「齊—物論」的詮釋。因為各種對自然萬物的理論，均有其限制與局限，甚至，因為各種理論之間的爭議，反而引發更多的問題。因此，惟有「以心息言」，即〈齊物論〉中所強調的「葆光」：

故知止其所不知，至矣。孰知不言之辯，不道之道？若有能知，此之謂天府。注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所由來，此之謂葆光。

「葆光」，即潛藏的光明（陳鼓應，民 64，頁 86）。根據勞思光的說法：「萬說紛紜，皆由有『言』而起，『言』又不能接觸真相，在其本身限制下，徒增煩擾。道家之理想，則為息言說以養虛靈之自覺，即所謂『葆光』是也。」<sup>27</sup>但是，面對各種物論紛立的現象，我們如何從這些紛雜的學派中找到「真心」，卻是一個大問題。因此，莊子針對各種物論紛立的現象加以探討，認為根本原因在於「成心」：

夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉。未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。是以無有為有。無有為有，雖有神禹，且不能知，吾獨且奈何哉！

夫言非吹也，言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未嘗有言邪？其以為異於殼音，亦有辯乎？其無辯乎？

<sup>26</sup> 這也正是本在第五節中所欲闡明的主軸，因為若僅以認識論或方法論的層次看待〈齊物論〉，而忽略了它在本體論上的意涵，實已部份曲解〈齊物論〉原意，故本節雖從「齊物—論」之說法分析 Kuhn 的「典範理論」，不過卻不能完全符合〈齊物論〉的本意，故而尚待第五節中再論述之。

<sup>27</sup> 勞思光（民 76），《中國哲學史》（一），第四章道家學說，台北市：三民書局，頁 274。

道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。

「成心」，即成見。「成心」在〈齊物論〉是個很重要的觀念，物論之所以自我中心，引發無數主觀是是非非的爭執，產生武斷的態度與排他的現象，歸根究底是由於「成心」作祟。所以，成玄英說：「域情滯著，執一家之偏見者，謂之『成心』。」<sup>28</sup>；林雲銘說：「『成心』，謂人心之所至，便有成見在胸中，牢不可破，無知愚皆然。」<sup>29</sup>；王闓運說：「成心，己是之見。」<sup>30</sup>均是指出「成心」實為各種物論之爭的肇端。所以，所謂「言非吹也」，指的就是言論和風吹不同，言論出於成見，風吹乃發於自然（陳鼓應，民 64，頁 57）。其中最大的不同就如同釋德清所說的：「謂世人之言，乃機心所發，非若風之吹竅也。」<sup>31</sup>

但是世人卻容易被各種物論局限的有效性迷惑而不自知，這就是莊子所謂的「小成」，指的是片面的成就或局部認識所得的成果（陳鼓應，民 64，頁 57）。對此，勞思光有一番頗精辟的說法：

一切理論之建立，皆必受一定之限制。無論思考中之解析，或知覺中之綜合，皆為永不完成者。故任何一項知識，皆可謂補充者，可修正者，亦無絕對性者。故每一理論皆表一有限之知識，亦為一未完成之知識。依此，每一理論既有所肯定，有所否定，而本身又為未完成者，則此種肯定及否定亦依此有限而未完成之知識而安立。此種知識既無絕對性，則依之而立之肯定與否定自亦無絕對性。故任何一理論成立時，所顯示之『是非』（肯定與否定）皆不能與『最後之真』相符。理論建立是一『小成』，而如此之『小成』，正足使心靈局限於此，而不能觀最後之真或全體之真。此即所謂『道隱於小成』。蓋有一理論固是一『成』，但由此生一局限；此局限即使『道』蔽隱不顯矣。」<sup>32</sup>

因此莊子言道：「言隱於榮華」，就是說言論易被浮華之詞所蔽。勞思光說：

所謂『言隱蔽於榮華』，意謂虛矯之言，因求粉飾而起；此點在理論上，似與『道隱於小成』並非同一層次之事。因『道隱於小成』可看作知識之不可免之問題。『言隱於榮華』則至多只是一部份言論之問題。而是非之事，與巧辯偽飾之關係，似亦只在特殊條件下成立。但莊子否定認知活動

<sup>28</sup>轉引自陳鼓應，民 64，頁 57。

<sup>29</sup>轉引自陳鼓應，民 64，頁 57。

<sup>30</sup>轉引自陳鼓應，民 64，頁 57。

<sup>31</sup>轉引自陳鼓應，民 64，頁 58。

<sup>32</sup>勞思光（民 76），《中國哲學史》（一），第四章道家學說，台北市：三民書局，頁 267。

之意義時，確對『辯』甚為重視。此當與莊子之時代有關，蓋莊子時，名家墨家之徒，皆喜用詭辯以炫其智。故莊子乃視『辯』為一大智障。<sup>33</sup>

因此莊子對當時儒墨之說亦提出批評：「有儒墨之是非，以是其所非而非其所是」，說的就是儒墨各家的是非爭論，他們各從自己的主觀成見出發，是對方的所非，非對方的所是<sup>34</sup>，莊子接著提出解決之道：「莫若以明」，即不如用明靜之心去觀照（陳鼓應，民 64，頁 60）。所以勞思光說：「莊子認為儒墨各囿於成見。而欲破除彼等之成見，則唯有以虛靜之心觀照。」<sup>35</sup>就是認為「以明」當是從「心」上下去障去蔽的工夫，指去除自我中心的封閉而排他的成見。用現代的語言，「以明」便是培養開放的心靈（陳鼓應，民 64，頁 60）。

本文從「齊 - 物論」觀點視之，所謂「物論」，即指討論萬物關係的各種理論，故「齊物論」即各種物論之平等觀（陳鼓應，民 74），則 Kuhn 典範（paradigm）理論中的「科學革命」（scientific revolution）正足以說明各項物論之間的跳躍。是以在〈齊物論〉中指出學派辯論、人物爭論，乃由「成心」作祟，因此產生種種主觀的是非爭執、意氣之見，因而提出「以明」的認識方法。並申論事物的相對性與流變性，以及價值判斷的相對性與流變性，因而提出「照之於天」的認識態度（陳鼓應，民 64）。正如王應麟所說的：「莊子齊物論，非欲齊物也，蓋謂物論之難齊也。」（錢穆，民 74）

Kuhn 從科學史的研究中對典範變遷所作的歷史研究，顯示科學演進史與政治制度演進史有相同的特徵。就與在不同的革命主張間做選擇一般，在相互競爭的不同典範間做選擇，也就等於在形式不同且不能相容的生活模式間做選擇<sup>36</sup>。典範是一個成熟的科學社群在某一段時間內所接納的研究方法、問題的領域、及標準答案的源頭活水。因此，接納新典範往往引起重新定義該科學的必要。有些老問題會移交給其他科學去研究，或者這些老問題會被認為是完全「不屬於科學」領域的問題。以前不存在的或被當作無足輕重的問題，隨著新典範的出現，可能會成為能導致重大的科學成就的基本問題。當問題改變後，分辨科學答案、玄學臆測、文字遊戲或數學遊戲的標準經常也會改變。科學革命之後的新的常態科學傳統，與先前的傳統不但在邏輯上互不相容，而且兩者經常在實際上不能以某一客觀尺度來衡量（incommensurable）<sup>37</sup>。

也因如此，Kuhn 更體悟到各種科學理論的發展，其實不過是人類歷史文明發展的一部份，而科學界長久以來所標榜的「真理」，更可能只是不斷變動的歷程而已。他說道：假如有人認為這種轉變總是從方法論上較低層次逐步昇高到較

<sup>33</sup>勞思光（民 76），《中國哲學史》（一），第四章道家學說，台北市：三民書局，頁 267。

<sup>34</sup>根據蔣錫昌的說法：「此處儒墨，乃統兼其他各派辯士言之；以二派勢力最大，可為各派之代表也。各派各有是非，以是其所非，而非其所是，故物論永不能齊焉。此句實為本篇所作之動機。」（轉引自陳鼓應，民 64，頁 59）

<sup>35</sup>勞思光（民 76），《中國哲學史》（一），第四章道家學說，台北市：三民書局，頁 268。

<sup>36</sup> Kuhn, SSR, pp.147.

<sup>37</sup> Kuhn, SSR, pp.157.

高的層次的話，那大談這種轉變對於本書的論旨就沒有什麼意義了。因為果真實情如此，那麼轉變的效果就會像是累積性的<sup>38</sup>。……真正發生了的，並不是標準降低了或提昇了，而僅僅是因採納新典範後，標準已變了<sup>39</sup>。這樣的說法，為 Kuhn 招來「相對主義者」的批評。

與此對應的是〈齊物論〉中的一段文字，向來亦被當作是相對主義的言論：

物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也，雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。

是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰莫若以明。

「方生方死，方死方生」，這本是惠施的哲學命題之一（見莊子〈天下篇〉），此處就相對主義的觀點說明事物的相對轉換（陳鼓應，民 64，頁 62）。不過，莊子更進一步闡明：「是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非」，是謂相對之雙方可以互易，此方可為彼方，彼方亦可為此方。彼方有所是非，此方亦有所是非<sup>40</sup>。這樣的看法常使人認為莊子是相對主義者，不僅泯除物我界限、泯除客觀世界與主觀世界的界限，更泯除了一切物象之間與人事之間的界限、泯除了是非界限（方克，1985）。不過，對此批評，傅佩榮認為是過於嚴苛了，因為人世間的各種界限原本就是人類自己加在萬物之上的，它們的存在及應用，原本即是相對有效的（傅佩榮，民 80）。以〈齊物論〉的觀點而言：

天下莫大於秋豪之末，而大山為小，莫壽乎殤子，而彭祖為夭。天地與我並生，而萬物與我為一，既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得无言乎？一與言為二，二與一為三。自此以往，巧曆不能得，而況其凡乎！故自無適有以至於三，而況自有適有乎！無適焉因是已。

「天下莫大於秋豪之末，而大山為小，莫壽乎殤子，而彭祖為夭」，天下沒有比秋天毫毛的末端更大的東西，而泰山卻是小的；沒有比夭折的嬰兒更長壽的，而彭祖卻是短命的。在莊子看來，大小長短是相對、比較而言的，不是絕對的。每一個東西都比它小的東西的大，也都比它大的東西小，所以每一個東西都是大，也都是小的。依此而得出這種詭論來（陳鼓應，民 64，頁 81）。在經驗世界中，一個常人認為極大的東西，若從更廣濶的空間上來衡量，卻顯得十分微小。相反的，一個常人認為極細微的東西，逼近了看，卻可發現其中含藏著無盡豐富的內容。莊子雖然有意忽略相對事物中的絕對性（即在特定的關係中，大和小的區分是絕對的；如在狗和螞蟻的特定關係中，狗為大而螞蟻為小是絕對的），然

<sup>38</sup> Kuhn, SSR, pp.162.

<sup>39</sup> Kuhn, SSR, pp.163.

<sup>40</sup> 陳天啟之說，轉引自陳鼓應，民 64，頁 64。

而莊子的目的，卻不在對現象作區別，乃在於擴展人的視野，以透破現象中的時空界線。若能將現象中時空的界線一一透破，心靈才能從鎖閉的境域中超拔出來（陳鼓應，民 64，頁 81）。

可見莊子所欲言明者，實乃用「以明」之心靈，跳脫相對主義與循環論證的局限。正如勞思光所說：

一切理論系統相依相映而生，又互為消長，永遠循環；如此，則理論系統之追求，永是『形與影競走』，自溺於概念之遊戲中。倘心靈超越此種執著、而一體平看，則一切理論系統皆為一概念下之封閉系統，彼此實無價值之分別。故曰：『是亦彼也，彼亦是也，彼亦一是非，此亦一是非。』前二語表一切封閉性理論系統無上下之別；後二語補釋之，謂其所以無上下之別者，因 A 概念下系統有一套系統內之肯定與否定；非 A 概念之系統亦復如是。<sup>41</sup>

所以「彼是莫得其偶，謂之道樞」，其中的「道樞」就是指世界的實況、事物的本然。全句意謂著「彼」<sub>レ</sub>「此」<sub>レ</sub>「可」<sub>レ</sub>「不可」的差別對立與紛爭，乃是人的主觀作用，並非客觀的實在（陳鼓應，民 64，頁 64）；而「樞始得環中，以應無窮」，就是說合乎道樞才像得入環的中心，可以順應無窮的流變（陳鼓應，民 64，頁 65）。這也正是勞思光所說的：「『環中』乃喻語，表心靈在一切流轉中，獨居中心不變之地，『以應無窮』則言心靈順應一切流轉之事象觀念。」<sup>42</sup>

依此而論，雖然 Kuhn 也被稱批評為相對主義者，但他在「典範理論」中所體悟到科學真理的相對性，是否真的能與〈齊物論〉中的「物化」具有相同的意涵？答案恐怕是否定的。因為在 Kuhn 的「典範理論」中，雖然也提出科學發展的流變性與相對性，但 Kuhn 卻仍為此變動的過程提供一套模式，而認為即使是科學革命也是有結構的創新（舒煒光、邱仁宗主編，民 79），亦即科學危機的產生的機制。就像他為科學危機所作的說明：科學危機的意義即在於：它指出改變工具的時機已經到了<sup>43</sup>。Kuhn 的看法似乎顯示：科學新理論提出的時機，比它本身的正確與否更為重要。但問題是：所謂的時機是在危機產生時出現，但危機的出現似乎也是有待其他思想、社會、或歷史因素，Kuhn 僅以危機來說明典範轉移的機制，似仍太空泛？若真有所謂的正確的理論（真理），是否就毋需待時機出現？此涉及知識論的形上討論；而且不同學科特質的領域，是否也適用於 Kuhn 的這一危機產生時機，進而促發新理論或新典範？顯然，Kuhn 在為科學發展提出結構的同時，也為「典範理論」的反身性問題投入一個不可解的難題。

<sup>41</sup>勞思光（民 76），《中國哲學史》（一），第四章道家學說，台北市：三民書局，頁 270。

<sup>42</sup>勞思光（民 76），《中國哲學史》（一），第四章道家學說，台北市：三民書局，頁 271。

<sup>43</sup> Kuhn, SSR, pp.128.

## 五、在「吾喪我」中找尋典範理論的核心精神

綜合上述兩節的探討，我們不難發現：Kuhn 的「典範理論」不論是從「齊物 - 論」或「齊 - 物論」的觀點進行解析，均無法脫離反身性問題所造成的困境。其根本關鍵係在於上述兩節對《莊子·齊物論》的解讀策略，其實僅在於從方法論或認識論的層次，對 Kuhn「典範理論」進行表面的解讀，而無法深入至本體論的層次，為「典範理論」提供一套完整的詮釋系統，致使「典範理論」落入消極作為及相對主義的自我論證困境。因此，本節將從莊子〈齊物論〉的核心精神——「吾喪我」，針對 Kuhn「典範理論」的不足與困境，提供一個可能的解決之道或思考方向。

值此，不論是從「齊物 - 論」的觀點，說明萬物變化的根本源頭其實是心靈而非外在的諸般成像；或是從「齊 - 物論」的觀點，說明各種對描述自然變化的科學理論，其實都是建立在各自的成心。兩者均指出「我」在典範理論中所扮演的重要角色，換言之，不論是在典範的常態科學時期的信念或是在新舊典範轉移時的競爭，均是來自人類的「我執」。至如何破除這層「我執」的限制？其實莊子在〈齊物論〉一開始就已經提出來了，即：「吾喪我」的境界。所謂「喪我」即去除成心、成見、揚棄我執、打破自我中心。首先，莊子藉由「隱机者」之喻而提出命題：

南郭子綦隱机而坐，仰天而噓，荅焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱机者，非昔之隱机者也。」

「今之隱机者，非昔之隱机者也」有二種講法：一說子綦的「隱机」和以前所見的別人不同，如郭象注：「子游嘗見隱机者，而未見若子綦者也。」另一說，子綦現在的「隱机」和從前大不相同，如成玄英疏：「子綦昔見坐忘，未盡玄妙；今逢隱机，實異曩時。」陳鼓應認為後者為是（陳鼓應，民 64，頁 39）。

接著，莊子開始闡明「吾喪我」的境界，引伸出自然音響的「三籟」變化層次：

子綦曰：「偃，不亦善乎，而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？汝聞人籟而未聞地籟；汝聞地籟而未聞天籟夫！」

「喪我」的「我」，指偏執的我。「吾」，指真我。由「喪我」而達忘我，臻於萬物一體的境界。與篇末「物化」相呼應（陳鼓應，民 64，頁 40）。

「人籟」是人吹簫發出的聲音，譬喻無主觀成見的言論。「地籟」是指風各種竅孔所發出的聲音，「天籟」是指各物因其各已的自然狀態而自鳴。可見三籟並無不同，它們都是天也間自然的音響（陳鼓應，民 64，頁 40）。釋德清說：「將要齊物論，而以三籟發端者，要人悟自己言之所出，乃天機所發。果能亡機，無

心之言，如風吹竅號，又何是非之有哉！」<sup>44</sup>莊子更透過南郭子綦以大樹為喻，說各類聲響的不同，咸皆自取而已：

子綦曰：「夫大塊噫氣，其名為風。是唯無作，作則萬竅怒呿。而獨不聞之蓼蓼乎？山林之畏佳，大木百圍之竅穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者；激者，謔者，叱者，吸者，叫者，譟者，突者，咬者，前者唱于而隨者唱喁。泠風則小和，飄風則大和，厲風濟則眾竅為虛。而獨不見之調調之刁刁乎？」

意謂著大樹孔竅不同，因風而作出各不同的聲響，一旦風止則「眾竅為虛」，正符合了 Kuhn 認為各種自然科學理論之提出，不過是因應外在自然現象而作的各種詮釋系統而已的看法。甚至，「調調刁刁」本意雖指草木搖動之餘，但若擴而言之，更以著風雖止而草木尚搖動不止，暗喻世人是非之言論，即便自然不語，而人人仍以己論各執為是非者。但這也僅是地籟而已，莊子更進一步提出「天籟」的層次，說明萬物變化均皆自取耳：

子游曰：「地籟則眾竅是已，人籟則比竹是已。敢問天籟。」

子綦曰：「夫天籟者，吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！」

「怒者其誰邪！」發動者還有誰呢？這話意指萬竅怒號乃是自取而然，並沒有其他的東西來發動它們（陳鼓應，民 64，頁 44）。馬永昶說：「萬竅怒號，非有怒之者，任其自然，即天籟也。」<sup>45</sup>就是這個意思。若用馮友蘭的說法，更能顯示出這段文字的深層意涵：

齊物論對於大風不同的聲音，作了很生動的描寫。它是用一種形象化的方式，說明自然界中有各種不同的現象。歸結它說：『夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪？』在這裡並不是提出這個問題尋求回答，而是要取消這個問題，認為無需回答。……『自己』和『自取』都表示不需要另外一個發動者。<sup>46</sup>

莊子藉「三籟」的層次變化，點出萬物變化的根本道理不需外求，而在於其「自取」，符合本文第三節中以「齊物 - 論」之意，討論 Kuhn 典範理論的核心精神，在於消解長期以來科學發展中以追求真理自居的不恰當性。因為若從科學史的角度觀之，任何科學理論（各種不同孔竅）也不過是人類歷史文明發展（大樹）的一部份，因對自然的觀察現象（風）而起各種不同的作用，但它們卻都不是真正的真理（天籟）。以此而論，莊子更直接點出各種學派間的爭論所造成眾人役役，迷失自我的現象：

<sup>44</sup>轉引自陳鼓應，民 64，頁 40。

<sup>45</sup>馬永昶著，《莊子故》，轉引自陳鼓應，民 64，頁 44。

<sup>46</sup>見《莊子哲學討論集》，一四八頁，轉引自陳鼓應，民 64，頁 44-45。



大知闐闐，小知閒閒；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬪。縵者，窖者，密者。小恐惴惴，大恐縵縵。其發若機括，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也；其殺若秋冬，以言其日消也；其溺之所為，不可使復之也；其厭也如緘，以言其老洩也；近死之心，莫使復陽也。喜怒哀樂，慮歎變熱，姚佚啟態；樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎，已乎！旦暮得此，其所由以生乎！

所以馮友蘭說：「上面講大風一段，是用形象化的語言描寫自然界中的事物的千變萬化；這一段是用形象化的語言寫心理現象的千變萬化。上一段講的是客觀世界；這一段講的是主觀世界。」<sup>47</sup>前段地籟「萬竅怒號」，雖映射本段「大知」、「小知」百家爭鳴，所不同的是，萬竅為空虛，所以風止則歸寂靜，而百家有「成心」，所以爭論不休（陳鼓應，民 64，頁 47）。憨山說：「地籟無心，而人言有心」點出前後兩段文字異義的關鍵所在。所謂「人言有心」，「有心」即後文所說的有「成心」；「成心」即成見，乃是引起物論的根源（陳鼓應，民 64，頁 47）。這也正是本文第四節中以「齊 - 物論」觀點，討論 Kuhn 典範理論的基本精神，在於說明各種科學理論的提出，皆因成心而作。

是以，莊子認為欲除我執、成心，則須「喪我」。唯有「喪我」才能去除「成心」而見「真心」：

非彼無我，非我無所取。是亦近矣，而不知其所為使。若有真宰，而特不得其朕。可行已信，而不見其形，有情而無形。

「真宰」，即真心（身的主宰）；亦即真我。各家解「真宰」為「造物」、「自然」或「道」，誤也。上文「非彼無我」，指由種種情態形成的「我」乃是假我；後文「終身役役」，即是假我的活動。因此「吾喪我」的「喪我」即是去除假我，而求真心、真我（「吾」）的存在（陳鼓應，民 64，頁 53）。這也本文從〈齊物論〉的解讀過程裡，嘗試在 Kuhn 的「典範理論」中，看到 Kuhn 所未曾提及但卻是其「典範理論」真正可能的貢獻與價值之所在：即從各種科學理論的變遷過程中，看到了真正導引人類進行自然研究的，並不是因各種成見而產生的各種科學理論，而是面對自然的變化時，所應去除的人類中心主義，以「無我」來面對「物化」。因此，徐復觀曾為整篇〈齊物論〉作註腳：「〈齊物論〉最後所說的『物化』的境界。物化，亦即司馬談在〈論六家要旨〉中所說的『隨物變化』。自己化成什麼，便安於是什麼，而不固執某一生活環境或某一目的，乃至現有的生命，這即所謂物化。」<sup>48</sup>其目的便是要從變動中找出一個常道來，始可與「變化無常」保持距離，作為人生尋求一個立足點。

<sup>47</sup>見馮友蘭著，〈三論莊子〉，收入《莊子討論集》，轉引自陳鼓應，民 64，頁 47。

<sup>48</sup>徐復觀（1969），《中國人性論史——先秦篇》，台北市：台灣商務印書館，392 頁。

莊子在此發揮他慣有的說故事能力，例舉三個寓言故事，引申前義。第一個故事「堯問舜」一段，寫自我中心之排他性與開放心靈之涵容性的不同（陳鼓應，民 64）。第二個故事「齧缺問乎王倪」一段，提出「萬物有沒有共同的標準？」申說價值標準不定於一處，並指出人群習於「人類自我中心」之非（陳鼓應，民 64）。第三個故事「瞿鵲子問乎長梧」一段，描述體道之士的死生一如觀及其精神境界（陳鼓應，民 64）。最後，再例舉二則寓言，以「罔兩問景」一段喻「無待」之旨（陳鼓應，民 64）；以「莊周夢胡蝶」一段寫「物化」之旨（陳鼓應，民 64）。

因此，莊子的〈齊物論〉並不是在說明「一切皆無」，正確說來應是「物我兩忘」。正如劉咸炘所說：「此篇初明萬物之自然，因明彼此之皆是，故曰齊物。後人多誤認為破是非。雙遣兩忘，乃佛家所主，一切主空，一切俱不要。道家主大，一切俱要。根本大異，豈可強同。」（錢穆，民 74）

以此對應於 Kuhn 對「科學知識增長」的看法可分二方面：一是常態科學，經由解謎活動，增加科學知識的「數量」；二是科學革命，經由格式塔的轉變，改變科學知識的「本質」。但是，如何調和這兩者的衝突？Kuhn 反倒沒有提出具體可行的策略或理論，只是說明此二者交替更迭的變化，是造成科學發展的主要過程。因此，〈齊物論〉中提示「吾喪我」的境界，以去除「成心」、揚棄我執、打破自我中心的想法，批評「百家爭鳴」的學派爭論。很明顯地，這就是可以用來消彌 Kuhn「典範理論」中的「常態科學」與「科學革命」更迭變化的核心精神，其主要的關鍵便在於「天地與我並生，而萬物與我為一」。

就像 Kuhn 在《結構》一書最後第十三章〈通過革命的進步〉中所提到的：

本書所描述的發展過程是一個從原始的出發點演化的過程——這過程中各個連續階段的特質，是對自尖的了解越來越細密、越來越深入。但是，這一演化過程並不朝向任何目標。不可避免地，這個看法一定會令讀者困惑不已。我們都已經深深地習慣於把科學看成是：一種不斷地朝向某一個由自然預先設定好的目標逼近的事業。<sup>49</sup>

雖然有些人會驚訝於 Kuhn 最後竟引用達爾文的演化理論，作為他論證「科學發展無目的、無方向」的說明，不過，若我們能細細體會 Kuhn「典範理論」的精神，我們就不難接受這樣的結果了。因為對於哲學家探討已成立的科學理論的測試、檢證（verification）或否證（falsification）等問題來說，這些問題的解答是史家唯一可以提供的協助。就一個從事常態研究的人而言，他的研究是解決疑難，而不是去測試典範本身<sup>50</sup>。因此，檢證就像天擇：它在一特定的歷史情境

<sup>49</sup> Kuhn, SSR, p.228.

<sup>50</sup> Kuhn, SSR, p.199.

中，在現有的許多途徑之中挑出一個最適合的<sup>51</sup>。但是假如還有一些其他的途徑也存在，那麼是否那選擇仍然是最好的？假如現有的資料都是另外一種又如何呢？顯然，Kuhn 雖然體會出科學發展就像天擇一般地無目的性，但他仍未能真正直指至這個「無目的性」的核心，其實就是〈齊物論〉的「物化」，而惟有「吾喪我」中，才能真正進入大化流形的宇宙觀。

## 參考文獻

- 方克 (1985), 中國辯證法思想史：先秦, 北京：人民。
- 方萬王 (2001), 翻譯、詮釋與不可共量性, 收錄於朱元鴻、傅大為主編 (2001), 孔恩：評論集, 台北市：巨流圖書公司, 2001 年 4 月初版一刷, 頁 19-48。
- 朱元鴻 (2001), 告別式已結束：我們活在不同的世界嗎？——紀念孔恩, 朱元鴻、傅大為主編 (2001), 孔恩：評論集, 台北市：巨流圖書公司, 2001 年 4 月初版一刷, 頁 49-113。
- 朱元鴻、傅大為主編 (2001), 孔恩：評論集, 台北市：巨流圖書公司, 2001 年 4 月初版一刷。
- 林正弘 (民 77), 伽利略、波柏、科學說明, 台北市：東大圖書公司, 民 77。
- 林正弘 (2001), 論孔恩的典範概念, 朱元鴻、傅大為主編 (2001), 孔恩：評論集, 台北市：巨流圖書公司, 2001 年 4 月初版一刷, 頁 115-134。
- 林崇熙 (2001), 常態科學的政治經濟性格, 朱元鴻、傅大為主編 (2001), 孔恩：評論集, 台北市：巨流圖書公司, 2001 年 4 月初版一刷, 頁 135-162。
- 苑舉正 (2001), 典範社會學的限制, 朱元鴻、傅大為主編 (2001), 孔恩：評論集, 台北市：巨流圖書公司, 2001 年 4 月初版一刷, 頁 163-197。
- 徐復觀 (1969), 中國人性論史——先秦篇, 台北市：台灣商務印書館, 1994 年 4 月初版第 11 次印刷。
- 徐光台 (2001), 皮亞傑對孔恩《結構》之影響, 朱元鴻、傅大為主編 (2001), 孔恩：評論集, 台北市：巨流圖書公司, 2001 年 4 月初版一刷, 頁 199-255。
- 韋政通 (民 75), 中國思想史 (上) (下), 臺北市：水牛圖書公司, 民 82 年 7 月 11 版 4 刷。
- 高涌泉 (2001), 孔恩 VS. 費曼, 朱元鴻、傅大為主編 (2001), 孔恩：評論集, 台北市：巨流圖書公司, 2001 年 4 月初版一刷, 頁 258-277。
- 陳鼓應 (民 64), 莊子今註今譯 (上、下), 台北市：臺灣商務印書館, 民 64 年 12 月初版。
- 陳瑞麟 (2001), 《科學革命的結構》之後, 朱元鴻、傅大為主編 (2001), 孔恩：評論集, 台北市：巨流圖書公司, 2001 年 4 月初版一刷, 頁 279-309。
- 郭慶藩輯 (清), 莊子集釋——附馬夷初莊子天下篇述義及莊子年表, 台北市：華正書局, 民 78 年 8 月初版。

<sup>51</sup> Kuhn, SSR, p.201.

- 勞思光 (民 76), 新編中國哲學史(一), 台北市: 三民書局, 民 76 年十月增訂三版。
- 傅大為 (2001), H<sub>2</sub>O 的一個不可共量史—重論「不可共量性」及其與意義理論之爭, 朱元鴻、傅大為主編 (2001), 孔恩: 評論集, 台北市: 巨流圖書公司, 2001 年 4 月初版一刷, 頁 311-344。
- 傅大為 (2001), 「孔恩一生」的歷史與社會脈絡—評吳以義著《庫恩》一書, 朱元鴻、傅大為主編 (2001), 孔恩: 評論集, 台北市: 巨流圖書公司, 2001 年 4 月初版一刷, 頁 377-395。
- 傅佩榮 (民 80), 道家的邏輯與認識方法, 臺大哲學論評, 14 期, 民 80 年 1 月, 頁 99-111。
- 馮友蘭 (民 33), 中國哲學史(上)(下), 台北市: 台灣商務印書館, 民 82 年 4 月增訂台一版第一次印刷。
- 舒煒光、邱仁宗主編 (民 79), 當代西方科學哲學述評, 台北市: 水牛出版社, 民 79 年 5 月初版。
- 錢穆 (民 74), 莊子纂箋, 台北市: 東大圖書。民 74 年 11 月重印初版。
- 顧忠華 (2001), 孔恩、韋伯與社會科學的典範問題—從經濟學史的「方法論戰」談起, 朱元鴻、傅大為主編 (2001), 孔恩: 評論集, 台北市: 巨流圖書公司, 2001 年 4 月初版一刷, 頁 345-376。
- Bloor, David(1976), Knowledge and Social Imagery, London: Routledge & Kegan Paul.
- Gutting, Gary ed. (1980), Paradigms and Revolutions, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980.
- Hacking, Ian ed. (1981), Scientific Revolutions, Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Kuhn, S. Thomas (1965), Reflection on My Critics, in Lakatos & Musgrave eds. (1965), Criticism and The Growth of Knowledge, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Kuhn, S. Thomas (1970), The Structure of Scientific Revolutions, 2nd ed., enlarged, Chicago: The University of Chicago.
- Kuhn, S. Thomas (1970) 原著, 程樹德、傅大為、王道還、錢永祥合譯, 科學革命的結構, 臺北市: 遠流出版事業股份有限公司, 民 80 年 11 月新版 3 刷。
- Kuhn, S. Thomas (1977), The Essential Tension, Chicago: The University of Chicago.
- Kuhn, S. Thomas (1983), Commensurability, Comparability, Communicability, in Peter D. Asquith and Thomas Nickles (eds.), PSA 1982, Vol.2, Proceedings of the 1982 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association, East Lansing: Philosophy of Science Association, pp.669-688.
- Kuhn, S. Thomas (1987), What Scientific Revolution?, in Lorenz Kruger, and Loraine J. Daston, and Michael Heidelberger eds., The Probabilistic Revolution,

Vol. 1: Ideas in History, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press..

Lakatos, Imre & Musgrave, Alan eds. (1965), Criticism and The Growth of Knowledge, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Lakatos, Imre & Musgrave, Alan (1965) 主編，周寄中譯，批判與知識的增長，台北市：桂冠出版社，民 82 年初版。

Masterman, Margaret (1965), The Nature of a Paradigm, in Lakatos & Musgrave eds. (1965), Criticism and The Growth of Knowledge, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

# A Interpretation about Kuhn's Paradigm Theory from “莊子 . 齊物論”

**Ching-Long Shieh**

Assistant Professor, General Education Center,  
Nanhua University

## **Abstract**

This research tries to interpret Kuhn's paradigm theory from two tactics of “莊子 . 齊物論”: ‘齊物-論’ and ‘齊-物論’. And bring up a reflexive question about Kuhn's paradigm theory. On the one hand explains paradigm is a great unify theory form ‘齊物-論’ view, and on the other hand explains paradigm is a meta research report form ‘齊-物論’ view. The former show Kuhn's paradigm theory is a final theory about all scientific discussions, the latter show the purpose of Kuhn's paradigm theory is look for the common of all scientific discussions. But there are defects from the two tactics for Kuhn's paradigm theory. They bring about a predicament which is self-proof of passive act and relativism. Therefore we have an idea that interprets Kuhn's paradigm theory from the core of ‘齊物論’: ‘吾喪我’. This interprets the real spirit of Kuhn's paradigm theory is to eliminate misconception of scientific act. And this brings about an edification which is look upon the nature change from without me.

**Keywords:** 莊子; 齊物論; Kuhn; paradigm