

# 從道家的無為思想論Feyerabend科學無政府主義 理論的困境與價值<sup>1</sup>

謝青龍<sup>2</sup>

南華大學通識教育中心副教授

## 摘要

鑑於目前的科學正處於「恒常性」與「無常性」的辯證（dialectic）關鍵時刻。本文依Feyerabend「科學無政府主義」理論（anarchistic theory of science）所面臨的三個問題，分別從中國道家哲學的角度加以探討：一是「怎麼樣都行（anything goes）？」，即科學的無常性問題；二是「自由化與多元化？」，即科學的恒常性問題；三是「循環論證（reasoning in a circle）即真理？」，即科學在恒常與無常的辯證問題。最後，本文將回歸至道家「無為」的精神，進行反身性的說明，為Feyerabend理論尋求定位與價值。

**關鍵字：**道家、無為、Feyerabend、科學無政府主義理論

---

<sup>1</sup> 本文曾於九十三年五月十五日發表於南華大學「第五屆比較哲學．學術研討會」，在此特別感謝與會諸位先進提供之修改意見。

<sup>2</sup> 聯絡方式：clshieh@mail.nhu.edu.tw

## 一、前言

隨著近代科學知識的考察與反省，哲學在科學中所佔的地位愈來愈重要。但科學既已深入遍布於現代各思想領域之中，所觸及的範圍又是如此交錯廣泛，以致於各派學說紛呈且爭論不休。正是如此，於是交織成二十世紀初以來巨大的科學哲學思潮。

從維也納學派的邏輯實證主義 (logical positivism)、Popper 的否證主義 (falsificationism) 到 Kuhn 的歷史主義 (historicism)，探討的議題也由科學的規範、方法與目的，一直轉戰綿延至科學的本質、信念與描述。但是稍加審視，我們將可發現：其實這些爭議，不外是環繞著一個主軸而進行，即：大自然究竟是恒常抑是無常？而科學又該抱持何種態度來研究自然界？

早期的邏輯經驗主義對自然是持「恒常性」的主張，認為自然是一個待發現的客觀實體，並且主張科學活動是建立在客觀的、不受任何外在因素影響的觀察之上，然後累積觀察的結果，經過歸納的程序以得出真實的自然法則或模型 (Carnap, 1985)。但是就如同英國學者 Checkland(1981)所說的：科學方法是無法解決這些被我們理解為「現實世界的問題」(real-world problems)。是以，當我們走出可控制變因的實驗室時，科學方法究竟還有多少能力來說明現實世界中日益增加的複雜性現象。

Popper (1959) 首先對邏輯經驗主義的「歸納證驗」(inductive corroboration) 原則提出質疑；緊接著是 Lakatos (1978)、Kuhn (1970) 等人從科學史的研究中，發現更多影響科學發展的外部因素<sup>3</sup>，如社會背景、文化差異、個人主觀、對立的意識型態等 (Lakatos, 1978)。但是，不論是否證主義或是歷史主義，其實仍未擺脫科學「恒常性」的精神，例如 Popper (1959) 提出「可否證性」(falsifiability) 作為判定科學的標準，並以此說明科學具有逼近真理 (verisimilitude) 的特性；Lakatos (1978) 則提出「科學研究綱領」(scientific research programme) 作為指導科學活動的原則，以保證科學的進步；Kuhn (1970) 雖不堅持科學具有真理、或線性累積等特性，但也提出「典範」(paradigm) 模式，以說明常態科學 (normal science) 的運作。

是以，雖然我們對自然的看法正經歷著一個根本性的轉變，即轉向多樣性 (Multiple)、暫時性 (Temporal) 和複雜性 (Complex) (Prigogine & Stengers, 1979)，但是目前卻仍有許多的科學家尚未能意識到：科學正處於「恒常性」與「無常性」的辯證關鍵時刻。所以，我們需要一種新的自然主義，一種新的綜合性的科學思想，這也是本文即將討論的 Feyerabend「科學無政府主義」理論 (anarchistic theory of science)。

眾所週知地，Feyerabend 可說是當代科學哲學中的最大異端 (舒煒光、邱仁宗，民 79)，他反對經驗主義、實證主義、工具主義和批判理性主義等，事實上他幾

<sup>3</sup> Lakatos(1978)認為科學史的發展是受到二個主要因素的影響，一是科學社群內部的規範，二是科學社群外部的社會背景，故而有所謂「科學內部史」與「科學外部史」之分。本文沿用Lakatos的定義，將這些非科學社群內部的影響因素統稱為外部因素。

乎反對任何科學方法論 (Newton-Smith, 1983)。Feyerabend (1978) 認為科學發現或科學研究並無所謂的規則，若硬要說有一個規則，那就是「怎麼做都行」(anything goes)。這樣的觀點並不易為人所接受，也因此 Feyerabend 常被冠上相對主義者、非理性主義者、反科學主義者等稱謂。更有甚者，他在提出「怎麼做都行」的口號之餘，又強調「自由化」與「多元化」的重要 (Feyerabend, 1979)。如此一來，其理論架構的內在一致性馬上遭到質疑，不少批評者指出他已落入邏輯上的「循環論證」(reasoning in a circle) 困境而不自知 (Newton-Smith, 1983)。

雖然 Feyerabend 在《自由社會中的科學》(Science in a Free Society, 1978) 一書中，也曾針對這些批評與質疑提出答辯：

我所碰到最常見的反對意見之一是，我的書中存在著「矛盾」或「不一致」。幾乎每一個人都作出了這種評論，但任何人都沒有解釋為什麼應該嚴肅地對待不一致。不一致有什麼錯？有一些邏輯體系，如黑格爾的邏輯體系，在其中，不一致性起著概念發展的原則的作用<sup>4</sup>。

但問題其實仍然存在著。無論 Feyerabend 是否意識到，其實真正的問題並非僅是矛盾或是不一致，而是在於：科學仍無法跳脫出恒常與無常的無窮論證循環。

面對無窮循環的論證過程，Feyerabend 顯然處理得不是很好。其實不獨 Feyerabend，西方哲學自 Hegel (1816) 以來，對這個必然與偶然、恒常與無常的辯證，一直就是一個難以解決的議題。對此，中國的道家思想，顯然很早就已經發展出一套相應的「無為」哲學，所謂「常無，欲觀其妙，常有，欲觀其徼。」(《老子 一章》)「有之以為利，無之以為用。」(《老子 十一章》)正是在說明「有」、「無」之間的互用之理，依此更進一步指出「為無為，事無事，味無味。」(《老子 六十三章》)的「無為」精神，以跳脫出「有」、「無」互用的循環。

為此，本文擬以中國道家的「無為」精神，說明 Feyerabend 「無政府主義」的主張，實乃是因應目前科學輾轉於「恒常性」與「無常性」的窘境，所必然產生的科學哲學理論。但另一方面，也將探討由於 Feyerabend 沒有完全掌握到「科學的恒常與無常」轉捩點的議題，故而出現了內在的矛盾與外在的質疑之雙重困境。

以下，本文即依 Feyerabend 「無政府主義」所面臨的三個問題，分別從中國道家哲學的角度加以探討：「怎麼樣都行？」，即科學的無常性問題；「自由化與多元化？」，即科學的恒常性問題；「循環論證即真理？」，即科學在恒常與無常的辯證問題。最後，本文將回歸至道家「無為」的精神，進行反身性 (reflective) 的說明，並以此為 Feyerabend 理論尋求新的定位與價值。

<sup>4</sup> Paul Feyerabend (1978), Science in a Free Society, Printed in Great Britain by Lowe & Brydone Ltd, Thetford, Norfolk. 結構群譯，《自由社會中的科學》，台北市：結構群文化事業有限公司，1990年10月初版，280頁。

## 二、「怎麼樣都行」？

科學界一直堅信「混沌中的秩序」，於無機的自然界中必定存在有其規律性。對此，科學哲學界雖已開始體認到科學研究的個人特質、社會因素、甚至是自然環境之重要性，而提出各種詮釋的機制。可是科學哲學家們卻仍無法放棄想要為這個無常的世界建立一套適用模式的嘗試。

正如莊子所說的：「以其至小求窮其至大之域，是故迷亂而不能自得也。由此觀之，又何以知毫末之足以定至細倪！又何以知天地之足以窮至大之域！」（《莊子 秋水》第十七），其意就是在告訴我們，用渺小的生命和智慧，去探究無限的空間，只會陷於迷亂而無所得（陳鼓應，1975），所以欲以有限的知識來涵蓋自然宇宙的奧妙，無疑是失之偏頗（郭慶藩，1989）。Feyerabend 正是洞悉這個道理，是以他批評以往的科學研究方法：

方法論規則說起「理論」、「觀察」和「實驗結果」來，就好像它們都是截然分明、完全確定的對象，它們的性質很容易加以評價，而且一切科學家都以同樣的方式理解它們。然而，一個科學家實際駕馭的材料、他的定律、他的實驗結果、他的數學技巧、他的認識論偏見、他對待自己接受的理論的荒謬推論的態度，在許多方面都是不確定的、含糊的，而且從未同歷史背景完全分離<sup>5</sup>。

Feyerabend（1975）認為理論可能因為各觀察相互衝突而被取消，而觀察則可能因為理論方面的理由而被取消，經驗與理論是緊密相連的，而不是在理論之前產生，一個離開理論的經驗恰如一個沒有經驗的理論一樣不可理解。正是如此，觀察的經驗和理論一樣地不可靠。是以，僅憑藉人類經驗所構築的理論系統，欲窮自然恒常不變之理，就像是莊子所言：「所常無窮，而一不可待。」（《莊子 天運》第十四）。

顯然，無論是 Feyerabend 或是莊子，均已體悟到自然變化無常的道理。徐復觀（1969）就曾說道：「『變』是在某一狀況發展到高峰時的必然結果<sup>6</sup>。」，是以「莊子感到一切都在『變』，無時無刻在『變』，這即他所說的『無動而不變，無時而不移』（《莊子 秋水》），所以〈天下篇〉敘述到莊子的思想時，首先便說『芴漠無形，變化無常』兩句話<sup>7</sup>。」。所以，Feyerabend 與莊子之學，都可謂是「變之哲學」<sup>8</sup>。

Feyerabend 正是建基在這個「變之哲學」上，認為一切方法論，甚至最明白不

<sup>5</sup> Paul Feyerabend (1975), *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Verso Edition, London. 周昌忠譯，《反對方法：無政府主義知識論綱要》，上海譯文出版社，1992年1月第1版，42頁。

<sup>6</sup> 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，363頁。

<sup>7</sup> 同上註，364頁。

<sup>8</sup> 引自馮友蘭（1944）：《中國哲學史》（上）（下），台北市：台灣商務印書館，民1993年4月增訂台一版第一次印刷，283頁語：「然物之形體，非一成不變者，依莊學所見，天地萬物，無時不在變化中。〈齊物論〉作『天鈞』謂之鈞者，喻其運行王息也。上文謂惠施之哲學，可謂為變之哲學；莊學亦變之哲學也。」

過的方法論，都有其局限性（Feyerabend, 1975）。是以他說：

我頻頻使用諸如「進步」、「進展」、「改善」這類詞，可是這並不意味著我聲稱之有關於科學中孰善惡的專門知識，也不意味著我想把這知識強加於我的讀者。人人都可以按自己的方式讀這些術語。而我的命題是：無政府主義有助於達致人們願意選擇的任何意義上的進步<sup>9</sup>。

這種相近於文學上的「讀者反應論」觀點，說明了讀者才是賦予作品意義的主角。同樣地，每一個科學研究者亦都可以依個人主觀意識，決定其所使用的科學語言與方法。這也就是 Feyerabend（1975）一再強調的：既然任何方法論都有其局限性，那麼唯一可能的「法則」就是「怎麼都行」（anything goes）。

當然，這種說法是不易被接受的。最常見的批評就是：「『怎麼都行』這個口號背後的基本原理：如果你想得到持續有效的建議，無論是什麼建議，那麼，這個建議必定會像『怎麼都行』那樣空洞模糊<sup>10</sup>。」對此，Feyerabend（1978）則回答：

任何規則和標準的體系都不是永久安全的，進入到未知領域中的科學家可能違反任何這樣的體系，無論這種體系多麼「合理」。這就是「怎麼都行」這個短語的論戰意義<sup>11</sup>。

可見 Feyerabend 的目的不是要用一組一般的規則來取代另一組這樣的規則，相反，他只是要使讀者相信：一切方法論，甚至最顯而易見的方法論，都有自己的局限。

其實在「怎麼都行」這個方法論批判的背後，更蘊涵著一個本體論或存有論的問題是 Feyerabend 所沒有說明的，即面對自然的變化無常，人類無論運用何種方法，均不足以認識或說明其無常之根本。與之相較的是莊子所說的：

道無終始，物有死生，不待其成；一虛一滿，不位乎其形。年不可舉，時不可止；消息盈虛，終則有始。是所以語大義之方，論萬物之理也。物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移。何為乎，何不為乎？夫固將自化。（《莊子 秋水》第十七）

這是說明萬物的生滅，猶如快馬奔馳一般，沒有一個動作不在變化，也沒有一個時間不在移動。所以我們何必限制：應該做什麼？又應該不做什麼？因為萬物原就會自然變化的（陳鼓應，1975）。或者又如莊子在〈天下篇〉中所提到的：

芴漠無形，變化無常，死與生與，天地並與，神明往與！芒乎何之，忽乎何適，

<sup>9</sup> Paul Feyerabend (1975), *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Verso Edition, London. 周昌忠譯，《反對方法：無政府主義知識論綱要》，上海譯文出版社，1992年1月第1版，5頁。

<sup>10</sup> 參見 Paul Feyerabend (1978), *Science in a Free Society*, Printed in Great Britain by Lowe & Brydone Ltd, Thetford, Norfolk. 結構群譯，《自由社會中的科學》，台北市：結構群文化事業有限公司，1990年10月初版。書中〈答阿加西教授〉一文，175頁。

<sup>11</sup> 參見 Paul Feyerabend (1978), *Science in a Free Society*, Printed in Great Britain by Lowe & Brydone Ltd, Thetford, Norfolk. 結構群譯，《自由社會中的科學》，台北市：結構群文化事業有限公司，1990年10月初版，239頁。

萬物畢羅，莫足以歸，古之道術有在於是者。（《莊子 天下》第三十三）

這更直接道出自然的變化本就沒有常規，所謂生所謂死，其實都是與天地並存、與造化同往的，而我們又那裏能知道這樣的變化的終點會在何處。

Feyerabend 的理論是從方法學上著手的知識論主張，認為科學活動應「怎樣都行」，而莊子則從自然本體之根源處著手，認為自然運行本就沒有法則，故而人類對自然的任何認識，都只是表象的建構而已<sup>12</sup>。

值此，無論是中國道家思想或 Feyerabend，均直接或間接地主張：唯有在無任何限制的開放條件下 怎麼都行，或許才有可能經由多方位的研究途徑，逐漸形成人類對自然的粗略認識。

而此多方位的研究途徑，是不可能在科學方法的內部來完成的，所以 Feyerabend 認為：

我們需要一種外部的批判標準，我們需要一組可供選擇的假設，或者因為這些假設將非常一般，彷彿構成了完全是另一個世界，所以我們需要一個夢幻世界，以便發現我們以為我們居住在其中的真實世界的特點（而這個世界實際上也許只是又一個夢幻世界）<sup>13</sup>。

從科學的發展看來，證明的標準常常是禁止心理學的、社會-經濟-政治的和其他的「外部」條件所引起的運動，但是科學之所以發展至今，卻又是因為這些運動被容許通行（Feyerabend, 1975）。許多科學思想和理論，在初創時期常是顯得那麼荒唐無稽，而它們之所以成功地被保留到現在，正是因為他們不讓自己受制於當時所謂的「理性規律」、「合理性標準」或「不變的自然規律」等限制。

為此，Feyerabend 甚至直接說：「我們需要這些『非理性手段』來維護新思想，它們在找到輔助科學、事實和論據之前只是一種盲目的信仰，在那之後，才轉變成可靠的『知識』<sup>14</sup>。」說明任何單一的標準與價值，無論它是多麼完足，終究是會限制了人類對自然無常的體認。

但是，這樣的「非理性手段」顯然違反了科學家長久以來的信念：人類知識應該是透過有序的研究、理性的判斷和不斷的累積而成。是以阿加西教授諷刺

---

<sup>12</sup> 嚴格說來，這是二個不同層次的問題，前者是屬於認識論或知識論的層次，即人類的科學活動究竟是一種對自然的發現，或只是對自然的建構發明？後者則是為本體論或存有論的層次，即自然本身究竟是否有一個恆久不變的法則或本體，是為萬事萬物所遵循或根源？顯然，莊子是從對自然本體的無常性中，體悟到人類對待自然的態度或人生觀，而 Feyerabend 則欠缺了存有的體認，直接在方法學上提出看法。這也正是本文之所以欲用道家思想來彌補 Feyerabend 理論不足處的原因。不過，若依現象學的角度而言，則此二個層次又可合併為一，即依 Kant 的「物自身之不可知」論（Kant, 1781, 1783），自然本體本來就非人類的任何探知活動所觸及的根源，故人類僅能以理性意志來建構一套全體認同的知識（Kant, 1786）。所以所謂本體、存有、或知識，其實與表象、建構、或方法，可能並沒有什麼不同。

<sup>13</sup> Paul Feyerabend (1975), *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Verso Edition, London. 周昌忠譯，《反對方法：無政府主義知識論綱要》，上海譯文出版社，1992年1月第1版，10頁。

<sup>14</sup> 同上註，123頁。

Feyerabend 這樣的反智思想：「只有『無賴和傻瓜』才會建議把伏都教（Voodoo）和占星術引進『州立學院和大學』中<sup>15</sup>。」面對個諷刺，Feyerabend 倒是頗幽默地使用民主政治的說法來答覆：

「州立學院和大學」是由納稅人供給資金的。因此，如果加州的納稅人想要他們的大學講授伏都教、民間醫學、占星術、祈雨舞儀式，那麼這些大學就必須講授這些東西（答阿加西教授）<sup>16</sup>。

不過，Feyerabend 更認真地說明了他為何採取民主思想作為其回答的依據：

雖然我個人贊成思想、方法和生活方式的多元性，但我還沒有試圖通過論證來支持這一信念。相反，我的論證是一種否定性的論證，它們表明，理性的科學不能排除這種多元性。無論理性還是科學，都沒有強大到足以把限制強加給民主、阻止人們把自己最珍愛的傳統引進民主之中（答蓋爾納教授 E.Gellner）<sup>17</sup>。

但是這樣「民主式」的回答，並未真正探觸到問題的核心。這是因為 Feyerabend 本人也未意識到他「反對當代各種公認學說限制新理論之產生」的主張，其實已經是反智論的肇端<sup>18</sup>。

但是，這裡所謂的「反智」，並非是反對所有知識、否定一切思想體系，更不是否定自然本體、或停止對自然的探索，而僅是 Feyerabend 在面對變化無常的大自然時所提出的一種方法，一種使各種言論、思想都有出現機會的方法。

是以，在哲學意識的現階段中，人類理性被賦予崇高地位的同時，Feyerabend 對於非理性的「反智」言論，或許正是使思想更自由化的重要關鍵，因為大自然既然無所不為地變化無常，相應於人類對自然的研究，當然也就「怎麼都行」。

就如徐復觀（1969）為莊子「變之哲學」所作的註腳：「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>19</sup>。」這裏所說的「物化」正是在人類在面對變化無常的大自然時，所求安身立命之所。這也是當我們面對「希言自然。飄風不終朝，驟雨不終日。孰為此？天地。天地尚不能久，而況於人？」（《老子 二十三章》）的窘境時，在方法上唯一可以做的，即 Feyerabend 所說的「怎麼都行」！

<sup>15</sup> 參見 Paul Feyerabend(1978), *Science in a Free Society*, Printed in Great Britain by Lowe & Brydone Ltd, Thetford, Norfolk. 結構群譯，《自由社會中的科學》，台北市：結構群文化事業有限公司，1990年10月初版。書中〈答阿加西教授〉一文，185頁。

<sup>16</sup> 同上註，186頁。

<sup>17</sup> 參見 Paul Feyerabend(1978), *Science in a Free Society*, Printed in Great Britain by Lowe & Brydone Ltd, Thetford, Norfolk. 結構群譯，《自由社會中的科學》，台北市：結構群文化事業有限公司，1990年10月初版。書中 答蓋爾納教授 一文，209-210頁。

<sup>18</sup> 其實對於「反智」觀點的討論，在道家思想中所在多有。本文將在第五節 從「無為」中找出路？中詳細論述。

<sup>19</sup> 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，392頁。

### 三、「自由化」與「多元化」？

Feyerabend 體認到自然的無常性，而在方法論上提出「怎樣都行」的口號。但是這對科學研究人員而言，卻無疑是一個重大的衝擊。因此，如何再為科學尋找一個適合的立足點，就成了一個非常迫切的議題了。因為若無立足的依據，那麼豈非宣示了一切科學理論都是空泛或無意義了。是故，從變動中找出一個常道來，始可與「變化無常」保持距離，為人生尋求一個立足點（徐復觀，1969）。就如老子所言：「多言無窮，不如守中。」（《老子 五章》）「不知常，忘作，凶。」（《老子 十六章》）就是告訴我們，在反對權威與思想箝制之後，亦須再建立一個新的依據以賴以生存或繼續批判。誠如《列子》所說的：

無所由而常生者，道也。由生而生，故雖終而不亡，常也。有所由而常死，亦道也。由死而死，故雖未終而自亡者，亦常也。由死而生，幸也。故無用而生謂之道，用道得終謂之常；有所用而死者亦謂之道，用道而得死者亦謂之常。（《列子 仲尼》第四）

這就是在說：雖然生或死的變化都沒有一定的規則可循，但生或死卻又是恆久不變的常道（周紹賢，1983）。這也正是本節將討論的重點：如何從無常性的體認中落實至恒常性的實踐！

對此，Feyerabend（1975）顯然是透過批判傳統科學中的「分析方法」（method of analysis），並融合現代的整體主義（holism），而欲得出一個作為「怎樣都行」的實踐原則。但是，要了解整體必須透過對各個部份的深入分析，而對每一部份進行了解時，卻又必須基於對整體背景的認識。顯然這是一個無解的循環問題。「要擺脫這循環，只有一條途徑，即應用一個外部的比較尺度，包括新的概念和知識相關聯的方式<sup>20</sup>。」

如同天文學、物理學、認識論 等這一切學科，在亞里斯多德哲學中曾共同地造成一個體系，它是一致的、合理的、同觀察結果相符合的（Feyerabend, 1975），但是這個體系卻限制中世紀以前的科學發展，且與現今的許多科學觀察是不相同的。所以，一個各方面都完全一致的體系，對它自身的發展卻反而是不利的。但是，這是否意味著現今的科學思想就比亞氏體系完備或正確？恐怕也未必，因為亞氏體系雖與目前科學界的認知不盡相符，但是卻可能是我們認識這個變化無常的自然時，眾多不同面向中的一個。所以「外部的比較尺度」便是建立在「由部份重疊、事實適當但相互不一致的理論組成的一整個集合<sup>21</sup>。」上。

因此，Feyerabend（1975）主張人本主義和反人本主義同屬一個整體的必要組成部份，「意見的多樣性是客觀知識所必需的。而且，一種鼓勵多樣性的方法也是唯一與人本主義觀點相容的方法<sup>22</sup>。」正是基於這樣整體論的理念，Feyerabend 更為

<sup>20</sup> Paul Feyerabend (1975), *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Verso Edition, London. 周昌忠譯，《反對方法：無政府主義知識論綱要》，上海譯文出版社，1992年1月第1版，52頁。

<sup>21</sup> 同上註，16頁。

<sup>22</sup> 同上註，22頁。



「怎麼都行」的呼籲，建立一個「外部的比較尺度」----「自由化」與「多元化」。這也是如老子所云：「道常無為而無不為。侯王若能守，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之朴。無名之朴，亦將不欲。不欲以靜，天下將自正。」（《老子 三十七章》）的道理，說明：萬物自成自化之理，若將這個道理（對自然本體的體認）轉化為學術上的方法論，則其重點，正是在於其自由與多元，任何的干涉與規範不僅多餘，甚至可能會造成自然演化的阻礙。

由此「自由化與多元化」的尺度出發，我們便不難理解 Feyerabend 何以會極力反對科學方法的權威性。他說道：

科學並不比任何的生活形式具有更大的權威。它們不該限制一個自由社會的成員的生活、思想和教育，在這個社會中，每個人都應有機會塑造他自己的心靈，按照他認為最合意的社會信仰生活<sup>23</sup>

Feyerabend 對自由心靈的追求，恰如莊子在〈逍遙遊〉中對精神自由的祈嚮一樣（徐復觀，1969），二者的中心信念亦全繫於此。是以，Feyerabend 非常推崇 Mill 的「自由主義」（liberalism）（Feyerabend, 1978）。但是 Mill 的自由主義並非完全沒有限制，因為它仍必須考慮到由決定追求共同目標的個人所組成的團體，而為個人設下最低限度地自由限制或干涉（Mill, 1895）。由是觀之，Mill 與 Kuhn 的「科學社群」（science community）觀點反而較接近，即在一個共同典範的前提下，個人可自由發揮。但是這並非 Feyerabend 的原意，因為 Feyerabend 所要求的自由是完全的自由，而且他根本上就反對典範的指導或限制<sup>24</sup>。

若依 Feyerabend 的自由主張，那麼科學與非科學的分離不僅是人為的，而且也不利於知識的進步（謝青龍，民 85）。如果我們想理解自然，如果我們想主宰我們的自然環境，那麼，我們必須利用一切思想、一切方法，而不是對它們作狹隘的挑選（Feyerabend, 1975）。但是不幸地，「科學家和一些所謂的『自由主義的』理性主義者已經給民主造成一種最不幸的困境<sup>25</sup>。」

Feyerabend 以他個人對中、西方醫學的深刻體驗為例，來說明他為何會對當前科學至上的權威性提出質疑：

半年以來，我的體重一直在減少，我患有雙重視覺、胃痙攣，接受三星期的各種檢查，X-射線、催吐劑、灌腸劑，結果從科學的觀點來看，我非常健康。但是我仍為這些病痛所苦。後來，當我讀了為針灸提供哲學基礎的《內經》時，我發現在中國這是有意識的：必須尊重人體，這意味著必須發現一些不損害它的尊嚴的診斷方法。我發現：存在著大量有價值的醫學知識，它們遭到了醫學界的不

<sup>23</sup> Paul Feyerabend (1975), *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Verso Edition, London. 周昌忠譯，《反對方法：無政府主義知識論綱要》，上海譯文出版社，1992年1月第1版，260頁。

<sup>24</sup> 主張「沒有絕對原則」，未必就等於主張「沒有任何原則」或「沒有原則可循」。這正是 Feyerabend 與 Kuhn 的最大不同處，Feyerabend 係主張「不要任何原則」或「沒有原則」，而 Kuhn 等人的看法是，在「沒有絕對原則」的前提下，仍要有一些「相對原則」以遵行（例如各種科學典範）。

<sup>25</sup> Paul Feyerabend (1978), *Science in a Free Society*, Printed in Great Britain by Lowe & Brydone Ltd, Thetford, Norfolk., 結構群譯，《自由社會中的科學》，台北市：結構群文化事業有限公司，1990年10月初版，187頁。

滿和蔑視<sup>26</sup>。

Feyerabend 要批判的正是這種大科學主義的心態作祟，使得其他不同於科學的各種文化受到壓抑與排斥。

如同人類學者 Malinowski(1948) 在〈巫術、科學與宗教〉( Magic, Science and Religion)一文中，為區分三者的差別與肯定其價值所說的：科學即如原始知識一樣，是立基於日常生活的正規的普遍經驗，而經驗乃得之於人對自然的生存鬥爭，以觀察為依據，由理性予以固定；宗教則是在建立人類所有的心理狀態，如對死亡、環境、傳統、生長等的價值體系，並透過崇拜和儀式的具體表現來維繫，而達成由心理至生理的轉變；巫術則是將人類本能的原始行為，憑藉著特殊的經驗與情緒狀態，建立起一套標準化的程序與模式，以增加其達成希望的信心。

由此可見，無論是巫術、科學或宗教，三者對人類文化的源起與進展，各有其存在的價值與特色，是不能截然劃分高下等級 ( Malinowski, 1948 )。對於西方白種人的科學壟斷人類知識與文化來源的情況，Feyerabend 同 Malinowski 一樣感到憤怒與不平。即使是近年所謂的「平等主義」( equalitarian) 也並非意味著各種傳統和成就的平等，而僅是在告訴這些長期受壓抑的各種民族與文化，現在有平等的機會可以接近西方白人社會中的地位了。是以，無論是黑人、印第安人或東方各民族都可以成為醫學專家、物理學家、政治家 等，但他卻不能實踐作為自己傳統組成部份的那些「科學的」學科 ( Feyerabend, 1978 )。

理性主義者一方面不能合理地把神話和古代的傳統從民主政體的基本結構中排斥出去。然而另一方面，他們卻用許多他們認為是論證的形式所表述的詭辯、強制手段和獨斷見解來排斥它們。Feyerabend (1978) 以為，對於這種偽推理，可以通過學究式的分析予以揭露，也可以當眾指出加以嘲笑。顯然在《反對方法》( Against Method ) 書中他採取了後一條道路。這有一部份原因當然是他有一些論文已作過論證了 ( Feyerabend, 1981 )，但更主要的原因可能他認為自己不能嚴肅地剖析這些自負浮誇的產生。

是以，蓋爾納教授對於 Feyerabend 在書中一再使用嘲笑和輕薄的話，而認為這樣的言語不應出現在學者的書中。Feyerabend 則回答：

首先，是哪個饒舌婦告訴蓋爾納教授說我的目的是寫一篇學者論文？我在獻辭中清楚地指出，我的書是以寫給拉卡托斯的信形式表述出來的，它的風格將是信的風格。（而且，我不是一個學者，也不希望成為一個學者。）其次，為什麼學者的書應該是枯燥的、不受個人感情影響的、沒有輕薄話的？十八世紀的偉大作家休謨 ( Hume ) 約翰遜博士 ( Dr. Johnson ) 伏爾泰 ( Voltaire ) 萊辛 ( Lessing ) 狄德羅 ( Diderot ) 引進了新的觀念、新的標準、新的表達思想和感情的方式，他們的寫作有著生動剛健的風格，他們直言不諱，。學術爭論十九世紀時還很生動，辱罵的數目有時可與註腳的數目相匹敵。後來，漸漸產生了一種更分寸的風氣，人們變

<sup>26</sup> Paul Feyerabend(1978), Science in a Free Society, Printed in Great Britain by Lowe & Brydone Ltd, Thetford,Norfolk. 結構群譯，《自由社會中的科學》，台北市：結構群文化事業有限公司，1990年10月初版，189-190頁。

得嚴肅，他們對輕浮的言行表示不滿，他們的個人言談舉止就像在一齣奇怪的、高度拘泥於形式的戲劇中表演角色一樣<sup>27</sup>

至此，Feyerabend 不僅試圖消解科學的方法論，甚至對科學所建立起來的學術規範也產生了質疑。

由以上所述，Feyerabend 顯然成功地說明了「結合知識與權力的科學是如何壟斷人類文明的發展」，並藉此凸顯出「自由化與多元化」的重要性。因此他一再強調：「一致性條件限制了多樣性，就此而言，它包括了一種神學的因素。當然，這是一種對『事實』的崇拜是幾乎一切經驗主義的主要特徵<sup>28</sup>。」以說明理論和形上學觀點的多元主義不僅對於方法論來說是重要的，而且也是一種人本主義觀點的一個基本部份（Feyerabend, 1975）。就像 Feyerabend 在回答蓋爾納教授（E.Gellner）對這種多元的相對主義所提出的質疑時所說的：

我沒有試圖表明「相對主義的極端形式是正當的」，我並沒有試圖為「每一種情緒、每一種不能解釋的怪想和每一個個人的自主性」進行辯護，我只是論證說，通向相對主義的道路還沒有被理性所封閉，所以理性主義者不能反對任何人加入相對主義（ 答蓋爾納教授 ）<sup>29</sup>

Feyerabend 所堅持的一直是在無常的自然中，若要找尋一個可資憑藉的立足點與實踐方式，那就是「由自與多元」。這與道家思想所主張萬物自有其生，自鳴其意，只是道的自然而然的演化，根本無是非美惡之可言的道理是一樣的（徐復觀，1969），是以，人類應把自己的精神提昇安頓在這種自然而然地「道」的演化之上，則各種是非成毀，只是執著演化過程中某一片段所形成的觀念上的紛歧，就通觀演化的全程而言，其實已沒有什麼是非成毀可爭論的了。

#### 四、「循環論證」即真理？

經由以上二節的討論，我們看到 Feyerabend 在方法論上體悟到科學學術發展的無常性，而有「怎樣都行」的主張，到實際研究時應有的恒常原則「自由化與多元化」。但是我們也發現 Feyerabend 在此面臨了一個理論上的危機，即「內在不一致性」（interal inconsistency）的問題。

此「內在不一致」的危機，顯然是從方法論的邏輯上所產生的。因為這個危機的根本來源，是 Feyerabend 並未在本體論或存有論的層次上闡發，而直接在方法論上作文章所致。值是，本節就先從邏輯學的方法論上，探討 Feyerabend 「內在不一

<sup>27</sup> Paul Feyerabend(1978), *Science in a Free Society*, Printed in Great Britain by Lowe & Brydone Ltd, Thetford, Norfolk. 結構群譯，《自由社會中的科學》，台北市：結構群文化事業有限公司，1990年10月初版，211頁。

<sup>28</sup> Paul Feyerabend (1975), *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Verso Edition, London. 周昌忠譯，《反對方法：無政府主義知識論綱要》，上海譯文出版社，1992年1月第1版，22頁。

<sup>29</sup> Paul Feyerabend(1978), *Science in a Free Society*, Printed in Great Britain by Lowe & Brydone Ltd, Thetford, Norfolk. 結構群譯，《自由社會中的科學》，台北市：結構群文化事業有限公司，民79年10月初版，203頁。

致」危機的來源，再以道家思想在本體論上的主張，嘗試為 Feyerabend 決解此一不一致的危機。

首先，若我們從這個「內在不一致」的源頭審視，我們將發現存在著更深層的議題，即無常與恆常的辯證。毋庸置疑地，我們所處的宇宙是一個多元的複雜世界，某些結構在某種情況下可能消失也可能出現，而它的消失與出現可能是突然的也可能是逐漸的，其中有些過程能夠用決定論的方程來描述（即使是使用概率的解釋，也還是某種程度的決定論），但另外有一些過程卻可能是毫無頭緒的複雜過程。

無常與恆常在自然運行中交錯糾纏、互為因果。那些在古典物理學中所認為的「決定論的和可逆的」過程，而把涉及隨機性和不可逆的過程認為是例外，於今日看來，顯然是太過天真與單純的想法。是以，Feyerabend 的「怎樣都行」的方法論背後，其實還隱含著一個存有論的理念：自然萬物的唯一的「恆常性」就在於其「無常性」<sup>30</sup>。換言之，自然萬物的存有，在於其表象的呈現，但其呈現的方式卻又變化不定，所以在我們對自然進行探究的同時，必須以更多元、自由的方法，來體驗自然恆常的存有就在於其表象呈現的無常變化。

這樣的理念乍看似乎又回到決定論（determinism）的老路，其實這中間充滿了無窮循環的論證過程：一方面，偶然性推翻了人們至今所理解的必然性，使必然性的原有觀念失效；另一方面，當偶然性消解必然性的同時，偶然性卻又成為世界唯一的必然性。就像 Engels(1935) 在《自然辯證法》(Dialectics of Nature) 中所說的：

把它（必然性）保留起來，就等於把人類任意作出的自相矛盾並且和現實相矛盾的規定當作規律強加於自然界，因而就等於否定有生命的自然界的一切內在必然性，等於一般地宣布偶然性的混沌王國是生命的自然界的唯一規律<sup>31</sup>

為此，Engels(1935) 更歸納 Hegel 的《邏輯學》，得出三個辯證法的規律：一是量轉化為質及質轉化為量的規律（出現在《邏輯學》第一部 存在論 中）；二是對立的相互滲透的規律（涵蓋於整個《邏輯學》第二部 本質論）；三是否定的否定規律（為整個《邏輯學》描述體系的基本規律）<sup>32</sup>。

若以道家思想而論，則 Hegel 的「正、反、合」歷史進化三階段，正表明了一事物發展至極點必變而為其反面，即由「正」而「反」，是為「禍，福之所倚；福，禍之所伏。孰知其極？」（《老子 五十八章》）「道之為物，唯恍唯忽。忽恍中有象，恍忽中有物。」（《老子 二十一章》）「大成若缺，其用不弊。大盈若沖，其用無窮。大直若屈，大巧若拙，大辯若訥。躁勝塞，靜勝熱，清靜以為天下正。」

<sup>30</sup> 這種說法似為詭辯，且落入分析哲學(analytical philosophy)中的「循環論證」(reasoning in a circle)的陷阱中。其實這個循環問題早在 Hegel(1813)在《邏輯學》第2編 本質論 第3部份第2章 現實 文中就已經討論過，其中更特別針對「偶然性」與「必然性」的關係加以論證：偶然的東西正因為是偶然的，所以有某種根據，而且偶然的東西正因為是偶然的，所以它也就沒有根據；偶然的東西是必然的，必然地自己規定自己為偶然性。是以，這種偶然性又寧可說是絕對的必然性。

<sup>31</sup> Friedrich Engels(1935), Dialektik und Natur, tran. Dialectics of Nature(1954), 于光遠等譯編，《自然辯證法》，北京東光印刷廠，1987年10月第1版第2次印刷，95頁。

<sup>32</sup> Engels(1935)把這三個規律，當作是歷史發展的最一般規律，並結合自然科學的一些知識，成為所謂的「歷史唯物辯證法」(dialectic of materialistische)，最後再回頭批判 Hegel 為天真的唯心主義者(idealism)。其實 Engels 又何嘗不是一個天真的唯物主義者(materialism)！

(《老子 四十五章》)的道理。但此「大直若屈，大巧若拙」若只直則必變為屈，若只巧則必弄巧成拙。惟包含有屈之直，有拙之巧，是謂大直大巧，即「正」與「反」之「合」也(馮友蘭，民33)。

其實辯證法在中國道家思想運用相當多，例如在《列子》一書就曾提到一則「杞人憂天」的寓言，正是傳統辯證法的「正、反、合」模式：首先是「杞國有人憂天地崩墜，身亡所寄，廢寢食者。」引出問題「天果積氣，日月星宿，不當墜耶？奈地壞何？」，而由一名曉者說出「正命題」：

日月星宿，亦積氣中之有光耀者；只使墜，亦不能有所傷。地積塊耳，充塞四處，亡處亡塊。若躡步跣蹈，終日在地上行止，奈何憂其壞？(《列子 天瑞》第一)

但是當這個「正命題」被長盧子知道時，他則不以曉者之言為然，而提出「反命題」：

虹蜺也，雲霧也，風雨也，四時也，此積氣之成乎天者也。山岳也，河海也，金石也，火木也，此積形之成乎地者也。知積氣也，知積塊也，奚謂不壞？難終難窮，此固然矣；難測難識，此固然矣。憂其壞者，誠為遠大；言其不壞者，亦為未是。天地不得不壞，則會歸於壞。遇其壞時，奚為不憂？(《列子 天瑞》第一)

而這「正」、「反」二命題被子列子知道時，他笑了笑提出「合命題」：

言天地壞者亦謬言，言天地不壞者亦謬。壞與不壞，吾所不能知也。雖然，彼一也，此一也。故生不知死，死不知生；來不知去，去不知來。壞與不壞，吾何容心哉？(《列子 天瑞》第一)

這正是典型的由「正」、「反」而「合」的辯證模式。所以習慣上常有許多治道家(尤其是老子)思想的學者，喜以 Hegel 的辯證法，解釋道家常出現的「有」與「無」主旨。

不過，Hegel 的辯證邏輯雖已舉出「正、反、合」的循環論證過程，但他卻沒有自我的「反身性檢驗」(reflective test)，即辯證法本身是否也會落入這個無窮論證循環之中？很不幸地，答案似乎是肯定的。如此一來，辯證邏輯如何具有超驗的指導層次？顯然這是 Hegel 當初所沒有想到的<sup>33</sup>。

由此，正可說明 Feyerabend 所面對的困境，其實是與 Hegel 完全相同，即落入自我論證的循環中，且造成了二種層次的矛盾現象：

對於第一個層次的矛盾，係無政府主義中「怎樣都行」的自我矛盾。這是上述的論證循環陷阱，即「怎樣都行」成為科學無常性中的最高指導原則時，它卻並非

<sup>33</sup> 後來 Russell 與 Whitehead 的《數學原理》(Principia Mathematica) 雖曾使用了語意、邏輯二分的方式，企圖解消這個辯證上的循環矛盾 (Quine, 1980) 但是這對 Feyerabend 的「內在一不致性」危機而言，我們仍可以分二方面來說明：一是語意上的不一致，Feyerabend 「怎樣都行」的主張，就像是「世上唯一的規則竟是沒有規則」一樣，充滿著詭辯意味；二是邏輯上的不一致，既然「怎樣都行」，卻又為它定出二個原則----「自由化與多元化」。是以，Russell 與 Whitehead 的方法其實並不能使 Feyerabend 的困境從根本處獲得決解。

具有超驗（超越無常性）的立足點。主要的批評者是 Kulk、Tibbets 和 Hattiangadi，其攻擊的關鍵在於認為：Feyerabend 的「怎樣都行」是用膚淺的科學和深刻的理解力不能理解的神話，為方法論的多元主張作辯護（Feyerabend, 1978）。對此一層次的矛盾，Feyerabend 則表示：

「怎麼都行」沒有表達我的任何信念，它是我對理性主義者的尷尬處境所進行的詼諧概括。我說，如果你需要普遍的標準，如果沒有獨立於情況、獨立於世界的形式、獨立於研究的轉折點、獨立於多變的獨特性而成立的原則，你就不能生活，那麼我可以給你一個這樣的原則，它將是空洞的、無用的、相當可笑的----但它是一個「原則」。它就是「怎麼都行」的「原則」<sup>34</sup>

是以 Feyerabend 說明「怎樣都行」是一個不得已而行之的「原則」。藉此，他相當技巧地避過了這一層次的矛盾。

至於第二個層次的矛盾，則從「怎樣都行」到「自由化與多元化」的自我矛盾。由於 Feyerabend 本人也意識到上述第一層矛盾的論證循環，所以他提出「自由化」與「多元化」作為這個循環的二項重要指標，但他卻沒注意到，如此一來卻落入另一的自我矛盾中，即「怎樣都行」與「自由化、多元化」的相互衝突：若要「怎樣都行」則不需「自由化」與「多元化」；若需要「自由化」與「多元化」則如何稱得上是「怎樣都行」。主要是 Curthoys 和 Suchting 所提出的質疑，認為：Feyerabend 未能超出其試圖予以攻擊的意識形態，且沒能注意到其依賴於這種意識形態，而陷於經驗論的困境中，是以 Feyerabend 的理論「對於理解科學的本質似乎沒有或者根本沒有重要性，對倫理 / 政治理論，『甚至更沒有』重要性。但它作為當代經驗論和自由主義的危機的標誌，有著所謂的意義<sup>35</sup>」。對此，Feyerabend 答覆：

他們正確地指出，我「處於經驗的困境之中」，而在那種困境之中，只能在方法主義和懷疑論之間作出選擇。他們錯誤地認為我接受了這種困境和這種選擇，或我碰到了這種困境或選擇。恰恰相反，我利用它們是為了把抨擊方法主義的論證變成懷疑論的論證，因而變成對批判理性主義的歸謬論證<sup>36</sup>。

可見 Feyerabend 雖然極力反駁這樣的攻擊，但卻也使他開始意識到自己的處境，而試圖將這股阻力化為助力。

不過，我們可以很明顯地發現，對這二個層次的問題，Feyerabend 均採取四兩撥千斤的方法，而沒有直接對問題的核心回答，即僅用方法學上的技巧作表面式的解決，而忽略了更深層的存有論層次的問題，是以無法從根本上解決「無常與恒常的對立辯證」的關係！

反觀道家思想，不僅早已體認自然的無常變化，而且也對「無常與恒常」之間的緊張關係有深刻的認識，如莊子所言：「物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知

<sup>34</sup> Paul Feyerabend(1978), *Science in a Free Society*, Printed in Great Britain by Lowe & Brydone Ltd, Thetford, Norfolk. 結構群譯，《自由社會中的科學》，台北市：結構群文化事業有限公司，1990年10月初版，277頁。

<sup>35</sup> 同上註，219頁。

<sup>36</sup> 同上註，224-225頁。

則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。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？」（《莊子 齊物論》第二）說的就是：「是」的變化是無窮盡的，「非」的變化也是無窮盡的，「是與非」、「彼與此」是很難有所區分的，是以「樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。」（《莊子 齊物論》第二），只有合於道的中樞，才能順應「是」與「非」這無窮的流變，這正是說出了宇宙循環論證的道理。但是莊子顯然無意於打破這個循環，取而代之的是「無辯」的「坐忘境界」：

何謂和之以天倪？曰：是不是，然不然。是若果是也，則是之異乎不是也亦無辯；然若果然也，則然之異乎不然也亦無辯。化聲之相待，若其不相待。和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。（《莊子 齊物論》第二）

什麼叫做用「自然的份際」來調和一切是非？任何東西有「是」便有「非」、有「然」便有「不然」。因為「是」果真是「是」，就和「不是」有了區別，這樣就勿須辯論了；「然」果真是「然」，就和「不然」有所區別，那也不須再分辯了。所以，只有忘掉生死年歲、忘掉是非仁義，才能遨遊於無窮的境域，寄寓於無窮的境域（陳鼓應，民 64）。就像老子所說的：「大方無隅，大器晚成，大音希聲，大象無形。道隱無名。」（《老子 四十一章》）「道出言，淡無味，視不足見，聽不足聞，用不可既。」（《老子 三十五章》）說的正是道家的「無」的最高境界。是以道家並不會說出類似「自然的法則在其無常」的話，所以「吾國形而上之哲學，實自老子開之，亦可曰一元哲學，實自老子開之。不知老子之形而上學，徒就形而下之社會人生推究老子之學，無當也<sup>37</sup>。」

由此對自然本體之存有的認識，反映出道家的人生態度或方法學，即所謂「聖人終不為大，故能成其大。」（《老子 三十四章》）「夫無知，是以不我知。」（《老子 七十章》），這裡「不」與「無」的作用，就像莊子的「忘」一樣<sup>38</sup>，都是在告訴我們不執著與自我解放的重要。值此，對於西方長期以來的辯證邏輯難題，倘若執意要去解決則已陷落其中而不自知，反倒是放下執著而問題自解。對於這個「知止不殆」（《老子 三十二章》）的道理，徐復觀（1969）說明得相當徹底：

許多治老子的人，喜以西方黑格爾的辯證法，解釋老子「有」「無」的思想，我原來也如此，但近來我對於這種看法，覺得很不受。辯證法以由矛盾而鬥爭、超克、發展，為其正、反、合的主要的內容。老子的「無」，可以說含有無限之「有」；但這在老子，並不認為是矛盾。老子常以「母」「子」喻「無」生「有」、「有」生「萬物」的情形。子在母腹中，說不上是矛盾。由無到有的創生，只是「自然」的創生，並非矛盾的破裂。創生的情形，只是「無為而無不為」，決不意味著什麼鬥爭。創生出來以後，又「又歸其根」，這只是向道自身的回歸，也決不同於向高一層的發展。由道而來的人生態度，也只是柔弱虛靜的人生，決不同於辯證法下帶有強烈戰鬥意味的人生<sup>39</sup>

<sup>37</sup> 引自柳詒徵（1948）：《中國文化史》（上）（中）（下），台北市：正中書局，1948年初版，296頁。

<sup>38</sup> 關於莊子的「忘」之哲學，在本文第五節「從「無為」中找出路？」中仍有詳述。

<sup>39</sup> 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

因為「故物或損之而益，或益之而損。」（《老子 四十三章》）無論是損或益、正或反，其實都是一體兩面的事，若太執著於區分，反而跳脫不開，況且，世事本無「正」、「反」，又何來辯證之「合」。若用莊子的寓言說明，則莫過於「莊周夢蝶」：

昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與？周與胡蝶，則必有分矣。此謂物化。（《莊子 齊物論》第二）

莊周和胡蝶，在萬物一齊的觀點下，都只是宇宙大生命的一個環節，就其為一個環節而言，「周與胡蝶，則必有分」，但生命是循環不息的，所以二者之雖分，而又是互相轉化的（韋政通，1986）。

其實自然萬物均在這個「無常與恒常循環論證」之中。值是，我們似乎得到一個結論：在不同的情境脈絡下，會有不同的規則與方法，即無常與恒常的起作用，亦會在某些時空環境時有所更替。

綜此，雖然有許多學者質疑 Feyerabend 的「內在不一致」，且 Feyerabend 也自稱作「非理性主義者」，但他仍為自己的主張進行了許多理性的辯護與說明。就像，Newton-Smith（1983）所說的：Feyerabend 雖不是嚴格的「科學理性」（rationality of science）者，但卻仍是一般的理性思考方式<sup>40</sup>。對此，本文可以由方法學上的兩個不同層次來說明：一是鉅觀層次，即整個科學社群的研究規範，Feyerabend 的「怎樣都行」便是為消解此規範而提出，而賦予個人的研究有更寬廣的空間與視野；二是微觀層次，即個人的科學研究方法，Feyerabend 的「怎樣都行」顯然非為此層次而提出，因為任何人均有其中心信念與方法論（若是沒有，則何以進行研究），即使是 Feyerabend 也有其信念（即「怎樣都行」）與方法論（即「辯證法」），不過每個人的信念與方法也非完全固定不變，只是很少有人能突破這層自身的局限。

但是，Feyerabend 卻沒有體悟到這兩個層次的方法學係建立在存有論或本體論的基礎上，即不同的層次、不同的方法，都只是在反映自然的不同變化面貌而已，欲強求「一以貫之」的道理，反而落入「實無名，名無實。名者，偽而已矣。」（《列子 楊朱》第七）的陷阱而已。故就像莊子所說的：「聖人愚芘，參萬歲而一成純。萬物盡然，而以是相蘊。」（《莊子 齊物論》第二），人類只有體認到「人與萬物是相依存」的道理，才是最好的相應之道，也才是科學研究的根本方法。

---

次印刷，336頁。

<sup>40</sup> Newton-Smith（1983）曾為「科學理性」制定出四項要求：（1）科學社群是藉由建立模型而確定目標；（2）新理論在證據與有效上，必須是相對地優於舊理論；（3）科學社群須認同此新理論優於舊理論；（4）社群成員並即放棄舊理論而支持新理論。詳見 W.H.Newton-Smith（1983），The Rationality of Science, Balliol College, Oxford, p.4。亦即 Newton-Smith（1983）認為此四項要求是科學理性的內在因素，其他理性的說明則僅能是外在因素。至於非理性因素，Newton-Smith（1983）則認為不可能存在所謂的非理性，因為任何學術活動甚至是人類活動均為理性的行為，只是不必然為科學理性耳！



## 五、從「無為」中找出路？

如上節所述，Feyerabend 的回答其實並未深入到論證循環的中心議題，而僅止於表面或避重就輕的說法，而當我們使用「脈絡化情境」(contextualization)，來說明這個長期困擾西方學者的「辯證法的反身性」困境時，似乎已獲得了成功，而且也符合 Feyerabend 多元化的主張。但是這只是在方法學的層次上暫時獲得解決，在本體存有的層次上，我們仍面臨著一個兩難問題：一元與多元之辯。換言之，一元的決定論早已被我們所摒棄，但多元的相對主義，卻又斷絕了人類追求絕對真理的希望，那麼我們應該重拾決定論的觀點，堅持對唯一真理的探索？抑或是否定絕對真理的存在，採取相對性觀點來看待萬事萬物？值是，本節乃嘗試用道家的「無為」思想，再次面對這個兩難的問題。

首先，就「絕對與相對」這兩個對立性的觀點而論，在中國道家思想中就時常交替地出現。例如：「夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。」(《莊子 大宗師》第六)說的正是自然存在著一個可長可久的「道」。是以道家思想中並不反對於宇宙事物之變中發現通則，凡通則皆可謂之為「常」，事物變化既有通則，則「知常曰明」(馮友蘭，1944)。另一方面，道家思想中也常出現一些相對性的觀念，例如：「朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，此小年也。楚之南冥靈者，以五百歲為春，五百歲為秋；上古有大椿者，以八千歲為春，八千歲為秋。」(《莊子 逍遙遊》第一)「人皆知有用之用，而莫知無用之用也。」(《莊子 人間世》第四)由大小之相對到有無之相對，說的也是一個「道」。

因此，我們可以看出中國道家思想其實並不存在「絕對與相對的困擾」，因為這二個觀點，在道家思想中是可以同時呈現而並行不悖，其中的關鍵便在於以「道」為主軸貫穿所有觀點。但什麼是「道」？馮友蘭(1944)認為：「謂道即是無，不過此『無』乃對於具體事物之『有』而言，非即是零。道乃天地萬物所生之總原理，豈可謂為等於零之『無』<sup>41</sup>。」是以從「絕對」到「相對」再到「無為」正是道家精神之所繫，而這樣的思想更到處可見於道家諸典籍中。例如在《莊子 應帝王》篇與《列子 黃帝》篇中，就同時記載了一則「鄭有神巫」的寓言，內容以「鄭有神巫曰季咸，知人之死生存亡，禍福壽夭，期以歲月旬日，若神。」開始，而列子的老師壺子請季咸來看相，由一相、二相、三相至四相，每次壺子均以不同之面相示之，最後使季咸驚慌而走。而壺子在這一相、二相、三相、以至四相的內容變化，正可為道之由相(「地文」、「天壤」)而化(「太沖莫勝」)至無(「未始出吾宗」)的代表<sup>42</sup>。是以道家精神的核心正是在於一個「無」字，所謂「為無為，事無事，味無

<sup>41</sup> 馮友蘭(1944):《中國哲學史》(上)(下),台北市:台灣商務印書館,1993年4月增訂台一版第一次印刷,221頁。

<sup>42</sup> 「鄭有神巫」的寓言,原文如下:

鄭有神巫曰季咸,知人之死生存亡,禍福壽夭,期以歲月旬日,若神。鄭人見之,皆棄而走。列子見之而心醉,歸,以告壺子,曰:「始吾以夫子之道為至矣,則又有至焉者矣。」

壺子曰:「吾與汝既其文,未既其實,而固得道與?眾雌而無雄,而又奚卵焉!而以道與世亢,必

味。」(《老子 六十三章》)是也。正是如此，老子有云：「為學日益，為道日損，損之又損之，以至於無為。」(《老子 四十八章》)就是說，從事於學問，是要使知識一天比一天增加，但是從事於道，則是使知識一天比一天減少，減少到最後就是無為了(朱謙之、任繼愈，1985)。

這樣的「無為」思想，其實係根植於道家對自然變化的觀察，而體悟到自然表象的無常性，然後再從這無常之中尋找人生的定位立足點(恆常性)——道。反映在人生觀上就是其「無為」的思想。故如莊子所言：「天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。聖人者，原天地之美而達萬物之理，是故至人無為，大聖不作，觀於天地之謂也。」(《莊子 知北遊》第二十二)，這與儒家所謂「四時行焉，百物生焉」(《論語 陽貨》)之類的天地運行法則相似(徐復觀，1969)。但是儒家的這種天道，是可由耳目加以仰觀俯察的，而道家之所謂道，卻更要超越這一層次：

故有生者，有生生者；有形者，有形形者；有聲者，有聲聲者；有色者，有色色者；有味者，有味味者。生之所生者死矣，而生生者未嘗終；形之所形者實矣，而形形者未嘗有；聲之所聲者聞矣，而聲聲者未嘗發；色之所色者彰矣，而色色者未嘗顯；味之所味者嘗矣，而味味者未嘗呈：皆無為之職也。(《列子 天瑞》第一)

意思是說：無論是任何一種形體或顏色、味道、聲音，皆隨代謝遷革而變化無端，但只有「無」才是不變之源，而上述的這些變化，也都是從「無」所衍生出來的(周紹賢，1983)，所以也才有「無為而無不為」(《莊子 知北遊》第二十二)的說法。是以道家的「道」雖是創生天地的基本動力，但這種動力只能「意想」而「不可得聞見」(《韓非子 解老》)，所以莊子用「無為」來作為他所說的「道」的特性：「夫虛靜恬淡寂漠無為者，萬物之本也。」(《莊子 天道》第十三)

值此，道家的「無為」思想乃解消了一切對立的衝突，當然也就不存在著「絕對與相對」的困擾。不過這樣的「無為」思想，易使一般人產生二方面的誤解：一

---

信，夫故使人得而相汝。嘗試與來，以予示之。」

明日，列子與之見壺子。出而謂列子曰：「嘻！子之先生死矣！弗活矣！不以旬數矣！吾見怪焉，見濕灰焉。」

列子入，泣涕沾襟以告壺子。壺子曰：「鄉吾示之以地文，萌乎不震不正。是殆見吾杜德機也。嘗又與來。」

明日，又與之見壺子。出而謂列子曰：「幸矣子之先生遇我也！有瘳矣，全然有生矣！吾見其杜權矣。」

列子入，以告壺子。壺子曰：「鄉吾示之以天壤，名實不入，而機發於踵。是殆見吾善者機也。嘗又與來。」

明日，又與之見壺子。出而謂列子曰：「子先生不齊，吾無得而相焉。試齊，且復相之。」

列子入，以告壺子。壺子曰：「吾鄉示之以太沖莫勝。是殆見吾衡氣機也。鯢桓之審為淵，止水之審為淵，流水之審為淵。淵有九名，此處三焉。嘗又與來。」

明日，又與之見壺子。立未定，自失而走。壺子曰：「追之！」

列子追之不及。反，以報壺子曰：「已滅矣，已失矣，吾弗及已。」

壺子曰：「鄉吾示之以未始出吾宗。吾與之虛而委蛇，不知其誰何，因以為弟靡，因以為波流，故逃也。」

然後列子自以為未始學而歸，三年不出。為其妻爨，食豕如食人。於事無與親，彫琢復朴，塊然獨以其形立。紛而封哉，一以是終。(《莊子 應帝王》第七)(《列子 黃帝》第二)

是反智傾向；一是過於消極。

關於道家反智的傾向，一般人主要針對老子「大道廢，有人義。智惠出，有大偽。六親不和，有孝慈。國家昏亂，有忠臣。」(《老子 十八章》)\「絕聖棄智，民利百倍；絕民棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。」(《老子 十九章》)等主張，認為道家反智思想提供了執政者愚民政策的理論基礎。

其實老子所謂「愚民」，與後世所謂愚民之術是截然不同的。像秦始皇之焚書坑儒以愚民者，祇為了鞏固其子孫帝王之業，並非欲使天下之人，放棄其小智私欲，而同體現道之無為的本源(柳詒徵，1948)。正如莊子所言：

夫知者不言，言者不知，故聖人行不言之教。道不可致，德不可至。仁可為也，義可虧也，禮相偽也。故曰，『為道者日損，損之又損之以至於無為，無為而無不為也。』(《莊子 知北遊》第二十二)

意思是說：知道的人不說話，說話的人不知道，所以聖人施行不說話的教導。道是不可以招致的，德是不可以達到的，但仁卻是可以作為的，義也是可以虧損的，禮更是可以相互虛偽的。所以說，失去了道而後才有德，失去了德而後才有仁，失去了仁而後才有義，失去了義而後才出現禮，而禮只是道的虛華表面而已。故說求道，其實就是在減少約束，直至無為的境界，等到了無為後，那就能無所不為，也就是真自由了。

是故「老子之所謂愚民，則欲民愚於人世之小智私欲，而智於此真精之道，反本還原以至大順。故以後世愚民之術歸於老子者，固非，但知老子主張破壞一切，不知老子欲人人從根本上用功者，亦絕不知老子之學也<sup>43</sup>。」

例如《列子》提到：「然而生生死死，非物非我，皆命也。智之所無奈何。」(《列子 力命》第六)，是以對於這個「反智」觀點的質疑，若是用道家思想來回答將可更為深入。質言之，道家的「反智論」實是建立在「魚相忘乎江湖，人相忘乎道術。」(《莊子 大宗師》第六)的超我境界，並非一般人所認為的「愚民政策」。正如徐復觀(1969)所說：許多人認為道家是採愚民政策，是輕視人民、玩弄人民。其實道家以無知無欲為自身體道而獲得安全的工夫，也以無知無欲為人民體道而獲得安全的方法。

其次，「無為」思想被認為過於消極的原因。就如老子所言：「吾所以有大患，為我有身。及我無身，吾有何患！」(《老子 十三章》)\「為者敗之，執者失之。是以聖人無為，故無敗；無執，故無失。」(《老子 四十一章》)這些都似乎在說明「無為」僅是為了防止「患、敗、失」而設的消極作法而已。

本文就以 Newton-Smith 對 Feyerabend 的批評為例，來說明這種消極與積極的劃分其實是沒有根據的。

Newton-Smith(1983)認為 Feyerabend 在《反對方法》一書中所慣用的策略是：無論是任何一種(科學)方法，Feyerabend 都可以提出另一種與之對立衝突的方法

<sup>43</sup> 柳詒徵(1948):《中國文化史》(上)(中)(下),台北市:正中書局,1948年初版,297頁。

論來消解<sup>44</sup>，以顯示出「任何方法論均有其局限性」的主題。是以 Newton-Smith(1983) 批評 Feyerabend 解消所有方法論的同時，卻可能使研究人員無所適從，而事實上科學家並沒有這些困擾，故 Feyerabend 的理論似不成立。

但是如我們所知的，Feyerabend 在說明「任何方法論均有其局限性」之後所提出的「怎樣都行」，並非如 Newton-Smith 所說：是在消極地禁止所有的方法論。因為若從積極的角度而言，Feyerabend 的「怎樣都行」也可釋之為：任何方法均可使用！

或許有人會說 Feyerabend 的「怎樣都行」是從方法論上的無常性體會中，所衍伸出的積極意義，它是完全不同於道家「無為」的消極意義。

於此說法，就其對 Feyerabend 所持的肯定評價部份，本文完全同意，但若因此便說道家是消極的意義，則顯然尚未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「循環論證」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。就像莊子所說的：

夫大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不嗛，大勇不伎。道昭而不道，言辯而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇伎而不成。故知止其所不知，至矣。(《莊子 齊物論》第二)

「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。

行文至此，或許有人會認為：這已經超出任何學術規範的範疇了。因為一提及「道」，正如《老子》一開始就說的：「道，可道，非常道；名，可名，非常名。」(《老子 一章》)「玄之又玄，眾妙之門。」(《老子 一章》)，因此「道常無名。」(《老子 三十二章》)。因為任何的說明與闡述，勢不可避免地終將落入合理化與論證

---

<sup>44</sup> 其實這種策略常見於各種辯證性的文章中，最典型的代表人物就是Kant，他在其各項論著中，就常使用這種方法。

循環，而各種心智的活動，皆必然使人的精神為外物所範圍所束縛（韋政通，民 75）

果真依上述觀點來解讀道家的「無為」精神，那豈不是說：任何對道家思想的討論，都是無意義的，甚至人類所有的智性活動也無存在的必要了。因為「道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也。知形形之不形乎！道不當名。」（《莊子 知北遊》第二十二）。但是實際上卻非如此。關鍵在於道家的「無為」仍存在有一個形而下的爭議，即「如何實踐？」（但是作為形而上的「道」是沒有這層實踐上的爭議）為此莊子提出了一個實踐「無為」的方法——「獨」的工夫。

何謂「獨」？用莊子的話來說，就是「獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物。」（《莊子 天下》第三十三），即當個人精神能自由解放的同時，才可能與宇宙萬物同理。但是在現實生活中，無一不互相對立、互相牽連、互相困擾，這如何能「自我的完全解放」？於是莊子提出「忘」與「化」的觀念，以說明由虛靜之心所達到效驗；在「忘」與「化」的效驗之上，自然能獨，亦自然能得到絕對的自由（徐復觀，1969），這也就是莊子所說的：「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣！聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心之齋也。」（《莊子 人間世》第四）意思即：只要到達空明的心境，道理自然會與我們相合。至於視、聽、食、息等感官，若無用心，有時反而會阻礙或誤導我們的判斷。所以這個空明的境界（虛）就是「心齋」。

這個「獨」的工夫，落實於今日的學術活動，即「反求諸己」之學也。正所謂「夫道不欲雜，雜則多，多則擾，擾則憂，憂則不救。古之至人，先存諸己而後存諸人。所存於己者未定，何暇至於暴人之所行！」（《莊子 人間世》第四）。若說學術有任何存在的價值，那將必是「成己之學」，為研究者自身找尋一個安身立命之所，而非什麼「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」一類的目標。

試想，在這變化無常的世界中，我們如何能找到一個恒常的立足點以作憑恃？而學術活動又真能為人類找到這個立足點？顯然這都頗值得商榷。但藉由「獨」的觀念，每一個人卻都可以找到一個屬於自己的立足點，若是在進入學術界，則將是結合研究者自身生命與思想的「成己之學」或「生命之學」。就如同 Feyerabend(1978) 所說：我從來就不是為學術而寫作！這也正是 Feyerabend 在其「科學無政府主義」的理論中從未曾言明，但卻又是這個理論最大的價值之所在。因為 Feyerabend 的「科學無政府主義」理論，雖然從方法學上否定了任何一種獨斷論，但是他卻在存有論的層次上肯定了每一個個體的存在與意義。換言之，唯有當每一個存有者發揮其自身的特質，並得到完全的自由時，整體的存有才可能多元而完整地進展。

## 六、結論

在此二十世紀末的今日，當我們重新省視人類社會的智性活動時，我們可以發現當代學術界正面臨二方面的危機：一是關於學術社群的外在壓力；一是關於學術社群的內在僵化。

從外在壓力而言。自古以來，學術界與知識份子便一直在接受著氣節與勇氣的考驗與挑戰，當面對來自政治、宗教、輿論、經濟等各種外在壓力時，如何挺立本身的原則堅持與持續求知的渴望，甚至如何克服自己的潛意識，使能免除在不自覺的情況下被外在因素所誘（Said, 1994）。Feyerabend 的「怎樣都行」便是為決解這個現象而提出。

另從內在僵化而論。當知識的活動變成僅僅是謀生的手段時，知識份子便局限在他從事的職業範圍內，而看不到自己所做的事及更廣闊的社會和歷史關係，最後在此僵化的規範下，只會造成對專家和權威的崇拜，而失卻了知識份子原有的批判與創新的精神（Said, 1994）。而這也是 Feyerabend 所以強調「自由與多元」的主要原因。

Feyerabend 的「科學無政府主義」在告訴我們：不論是外在壓力或內在僵化的危機，主要都是來自人類逐漸忘記了自然界的變化，大至宇宙的運行，小至電子的位置，處處都蘊涵著無窮的內涵與變化，並非經由簡單化約或一成不變的職業分析就可得知的。

就如同我們賦予自然「無常、變化、複雜」等形容詞一般，既名之為變化無常的複雜性，那又怎麼可能存在有終極的永恒不變的法則，否則我們也不會叫作「複雜的自然界」，索性就用「有序的、規律的、不變的」來形容自然現象也就是了。

值此，本文試圖從中國道家思想的角度，重新對 Feyerabend 的「科學無政府主義」進行探討，並藉此以說明從自然到科學均存在著「恒常 - 無常辯證」的複雜性關係。最終，本文嘗試從道家「無為」的思想中，為（科學）學術活動提出「成己之學」的建議，強調的是既不為名利、也無濟世之志者，只是藉學術研究之活動，找尋自身生命價值之所繫的立足點，建立起終身的思想體系，以作為安身立命之所。而在此自我定位的過程中，縱有理論之建立或技術之突破而顯揚於世者，亦當視為附加之價值，且哀矜而勿喜（莫不聞有不良副作用之可能）。

或許，這樣的結論與目前學術界所追求的絕對知識與真理之觀點相悖，但是相對於單一的價值體系所產生的可能後果：「厲風濟則眾竅為虛。」（《莊子 齊物論》第二），本文寧可見到的是：「道術將為天下裂。」（《莊子 天下》第三十三）的多元並立的學術研究。

## 參考文獻

- 朱謙之、任繼愈(1985),《老子釋譯 附馬王堆老子甲乙本與今本之對勘》,台北市:里仁書局,1985年3月。
- 周紹賢(1983),《列子要義》,台北市:台灣中華書局,1983年7月初版。
- 柳詒徵(1948),《中國文化史(上)(中)(下)》,台北市:正中書局,1948年初版。
- 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。
- 韋政通(1985),《中國思想史(上)(下)》,臺北市:水牛圖書公司,1993年7月11版4刷。
- 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,1989年8月初版。
- 陳鼓應(1975),《莊子今註今譯(上、下冊)》,台北市:臺灣商務印書館,1975年12月初版。
- 舒煒光、邱仁宗主編(1990),《當代西方科學哲學述評》,台北市:水牛出版社,1990年5月初版。
- 馮友蘭(1944),《中國哲學史(上)(下)》,台北市:台灣商務印書館,1993年4月增訂台一版第一次印刷。
- 謝青龍(1996), 通識教育的整體哲學觀,《通識教育季刊3(4)》,1966年12月,頁97-116。
- Carnap, R.(1985), The Logical Structure of The World, 蔡坤鴻譯《世界的邏輯結構》,台北市:桂冠圖書公司,1995年初版。
- Checkland, P.(1981), System Thinking, System Practice, 左曉斯, 史然合譯《系統論的思想與實踐》, 華夏出版社, 1990年8月第1版。
- Engels, F.(1935), Dialektik und Natur, tran. Dialectics of Nature(1954), 于光遠等譯編《自然辯證法》, 北京東光印刷廠, 1987年10月第1版第2次印刷。
- Feyerabend, P.(1975), Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge, Verso Edition, London. 周昌忠譯《反對方法:無政府主義知識論綱要》, 上海譯文出版社, 1992年1月第1版。
- Feyerabend, P.(1978), Science in a Free Society, Printed in Great Britain by Lowe & Brydone Ltd, Thetford, Norfolk. 結構群譯《自由社會中的科學》, 台北市:結構群文化事業有限公司, 1990年10月初版。
- Feyerabend, P.(1981), Realism, Rationalism and Scientific Method: Philosophical Papers, Volume 1, Cambridge University Press.
- Feyerabend, P.(1981), Problems of Empiricism: Philosophical Papers, Volume 2,

Cambridge University Press.

Hegel, G.(1816), *Wissenschaft Der Logik* , 楊一之根據萊比錫邊納出版社 1922 年版《黑格爾》全集第四、五卷譯《邏輯學》，商務印書館，1991 年 12 月第 1 版第 6 次印刷。

Hempel, C.(1965), *Aspects of Scientific Explanation And Other Essays in the Philosophy of Science*, A Division of Macmillan Publishing Co., Inc.

Kant, I.(1781) , 仰哲出版社譯《純粹理性批判》，台北市：仰哲出版社，1987 年 9 月。

Kant, I.(1786), *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Kants Werke, Akademie Textausgabe* , Walter de Gruyter & Berlin, 1968. 鄭曉芒譯《自然科學的形而上學基礎》，北京市：生活·讀書·新知三聯書店出版，1988 年 4 月 1 版 1 刷。

Kant, I.(1783), *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* .據卡勒斯英文本譯，據德文施密特版校核，龐景仁譯《任何一種能夠作為科學出現的未來形而上學導論》，北京市：商務印書館，1978 年 8 月 1 版，1997 年 4 月 4 刷。

Kuhn, T.(1977), *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago: University of Chicago Press.

Kuhn, T.(1970), *The Structure of Scientific Revolutions* , 2nd ed., enlarged, Chicago: The University of Chicago Press.

Kuhn, T.(1970), *The Structure of Scientific Revolutions* , 2nd ed., enlarged, Chicago: The University of Chicago.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，1991 年 11 月新版 3 刷。

Lakatos, I. & Musgrave, A.(1965), *Criticism and The Growth of Knowledge*, 周寄中譯《批判與知識的增長》，台北市：桂冠出版社，1993 年初版。

Lakatos, I. (1978), *The Methodology of Scientific Research Programmes*, Philosophical Paper Volume I, Cambridge University. 于秀英譯《科學研究綱領方法論》，台北市：結構群出版社，1990 年初版。

Malinowski, B.(1948), *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Doubleday & Company, INC. Garden City, New York.朱岑樓譯《巫術、科學與宗教》，台北市：協志工業叢書出版股份有限公司，1978 年 9 月初版。

Mill, J.(1895), *On Liberty*, London: George Routledge & Sons, Ltd; New York: E.P.Dutton & Co. 程崇華譯《論自由》，北京：商務印書館，1996 年 8 月第 1 版第 6 刷。

Newton-Smith, W.(1983), *The Rationality of Science*, Balliol College, Oxford.

Popper, K.(1959), *The Logic of Scientific Discovery*, Reprinted 1992 by Routledge.

Prigogine, I .& Stengers, I.(1979), *Order Out of Chaos*, 沈力譯《混沌中的秩序》，台北



市：結構群文化事業有限公司，1990年8月初版。

Quine, W.(1980), From a Logical Point of View, 陳中人譯《從邏輯的觀點看》，台北市：結構群文化事業有限公司，1990年2月初版。

Said, E.(1978), Orientalism. New York: Pantheon.

Said, E.(1985), Orientalism Reconsidered, Cultural Ceitique, 1, pp.89-107.

Said, E.(1994), Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures, Chinese translation copyright 1997 by Rye Field Publishing Company, 單德興譯《知識分子論》，台北市：麥田出版股份有限公司，1997年11月初版1刷。

# **Dilemma and value of Feyerabend's "Anarchistic theory of science" from Taoism's inaction thought**

**Ching-Long Shieh**

General Education Center, Nanhua University

## **Abstract**

For the being, the science is wandering the dialective situation between contingency and constancy. So, this research inquires three questions of Feyerabend's "anarchistic theory of science" from Chinese Taoism's inactive philosophy. Firstly, "anything goes ? " is the problem of contingency in science. Secondly, "liberalism and pluralism ? " is the problem of constancy in science. Thirdly, "truth is reasoning in circle ? " is the dialective problem of contingency and constancy in science. At last, this research returns to Taoism's inactive spirit to clarify reflectiveness itself, and searches for the value and position of Feyerabend's theory.

**Key word:** Taoism, inaction, Feyerabend, anarchistic theory of science