

南 華 大 學
哲 學 系
碩 士 論 文

莊 子 環 境 哲 學 之 研 究



研 究 生：林慶泉 撰述

指 導 教 授：謝君直 博士

中 華 民 國 九 十 五 年 十 二 月

南 華 大 學

哲學系

碩 士 學 位 論 文

莊子環境哲學之研究

研究生：林慶泉

經考試合格特此證明

口試委員：吳建明

陳政揚

謝君直

指導教授：謝君直

系主任(所長)：劉滄龍

口試日期：中華民國 95 年 11 月 30 日

論文摘要

《莊子環境哲學之研究》一文，其旨在於揭顯出莊子環境思想中之精微的內容和見解。一方面提供並充實當代環境思想之內涵，並對比出和西方環境思想之主要差異；另一方面則是面對當前環境危機之實然景況，指出問題之根源所在，進而尋求可行之解決方案以謀合人類和自然環境之可持續發展和整體和諧關係。論文的研究範圍主要分為三個部分，首先是以探索莊子古典文獻中所蘊含的環境思想為主，其中包含莊子的自然觀與心靈境界、環境哲學所蘊含之價值觀與實踐方法等；其次是基於當代環境議題，從歷史的視角考察西方環境思想的發展與理論思維，其中主要聚焦在抉發人類中心主義所蘊含之理論基礎和思維內涵；最後則是依研究的成果以回應當代「科技文明」與「可持續發展」，並藉此反省人類中心的宰制思維，以重新修復人與自然環境的和諧關係。

針對以上研究範圍，論文的整體架構進一步分成六個章節來討論。第一章、前言：提出論文之研究動機與目的、文獻回顧及研究方法與論文架構。第二章、人類中心主義思想的發展與超越：本章的研究乃是就歷史的視域，針對西方環境思想之「人類中心主義」乃至於「超越人類中心主義」所持有之世界觀、價值觀及倫理觀作一番釐析的工作。第三章、莊子環境哲學的理論基礎：以莊子的環境哲學展開討論，主要的問題意識是設定在莊子自然觀之內涵的探討，企圖在其自然觀的基調之下，說明人與自然環境能否成爲一個整體和諧的關係。第四章、莊子哲學所蘊含之環境價值觀與實踐方法：本章乃承接第三章，基於莊子環境哲學的主張，進一步提出其相應於自然環境及人文環境的價值觀和實踐之道。第五章、莊子環境哲學對人類中心主義的反省與建構：主要從莊子的角度，針對傳統之人類中心主義提出反省和批判，其要旨乃是藉由莊子環境哲學中強調以和諧爲基調之「自然機體論」的整全觀點，來說明人類和自然環境原是一種「並存、整體」而非一種「宰制、對立」的關係。第六章、結論：首先從「可持續發展」之環境議題爲切入點，探討莊子環境哲學的現代意義；其次是總結前五章的研究成果，並提出莊子環境思想的價值和限制。

總結研究的結果：莊子的環境哲學思想，事實上是植基於其自然觀的開展，其自然思想的形成雖然是針對特殊的歷史機緣而發；不過，其承接自老子「無為而無不為」之思維，並以「德性修養」為實踐進路所建立之「天人合一」的自然機體論，確實能夠調和內在心靈及外在環境之相互關係，並表現出一種「天人相通、萬物齊一」的環境視域。

關鍵字：環境哲學 自然觀 價值觀 倫理觀 世界觀 實踐之道 天人合一
科技文明 可持續發展 人文環境 自然機體論 人類中心主義

目 錄

第一章、前言	1
第一節、研究動機與目的	1
第二節、文獻回顧	7
第三節、研究方法與論文架構	20
第二章、人類中心主義思想的發展與超越	27
第一節、人類中心主義	28
第二節、人類中心主義之修正與超越	39
第三節、小結	54
第三章、莊子環境哲學的理論基礎	59
第一節、莊子的自然觀	59
第二節、莊子的心靈境界	77
第三節、小結	83
第四章、莊子哲學所蘊含之環境價值觀與實踐方法	86
第一節、莊子的環境價值觀	87
第二節、莊子環境哲學之實踐方法	98
第三節、小結	109
第五章、莊子環境哲學對人類中心主義的反省與建構	112
第一節、主客二元思維與自然整體意識	113
第二節、科技至上與技進於道	129
第三節、小結	147
第六章、結論	151
第一節、從可持續發展論莊子環境哲學的現代意義	151
第二節、論文回顧與展望	163
【參考文獻】	170

第一章、前言

人類面對自然的態度和信念有其歷史和背景，從「人類中心主義」、「生命中心主義」，然後擴至「環境整體主義或生態中心主義」，其演變自有其特殊的條件和地緣關係，當然近五十年來，已有眾多與此相關的討論和文獻，然而就其討論的內容來看，其思維的進路基本上可分為兩個方向：一為堅持現代性思索方式的環境科學系統發展的新科學世界觀，討論的重點為環境科學知識；另一則是企圖改變自啓蒙運動以來，人類對自然的思索方式，並在企圖在傳統的理念中找線索¹。

本論文的討論將循著後者的思維面向，站在中國哲學的角度，從傳統的莊子思想中找出其面對自然的相關理念，並藉此對比出和人類中心主義之間的差異所在，而最終目的乃是要論證莊子的自然整體主義不只符合生態的持續發展要求，更可為人類的精神文明提供合乎自然的生活原則。

第一節、研究動機與目的

二次世界大戰以後，環境問題已成爲全球所面臨之最重要的議題，之所以能成爲眾所矚目的焦點，實因爲環境的變遷已讓人類感受到生存的威脅，而此生存的危機應可歸結爲兩方面來思考。其一，主要是大地中自然環境遭受到的人爲破壞，此中包括空氣、土壤污染、水資源短缺、化學物質及放射性廢物……等等；其二，是由於對地球整體資源的超量使用及化學物質的危害，所引發之國際能源不足導致經濟危機及生命或生存本身之健康威脅等問題。其實從台灣近幾年的氣候變化難測、天災不斷、病毒對國民的健康危害等跡象來看，環境問題已經不能只是被視爲一個單純的自然現象，因爲從這些環境問題發生次數之頻繁及人們生存的經驗法則來看，造成這些環境問題的原因應該是有極大的因素是人爲的參與²。因此，

¹ 參考郭實瑜〈環境倫理與生態道德教育〉p.79，收入《教育資料集刊第二十五輯：道德教育專輯》，台北：國立教育資料館，2000年。

² 根據牟中原先生的研究，造成全球溫室效應之環境問題的主要原因，是來自於人類在工業革命之後產生過量的二氧化碳的結果。他指出：「科學家從南極取的上千年歷史的冰，從這些樣品分析，得知在工業革命以前的一萬年間，大氣中的二氧化碳含量一直維持在 280ppm；過去四十萬年中，最高沒超過 300ppm。但是 1800 年以後就直線上升，現在已到了 370ppm。這差別主要是

這些異常的現象觸動了人們開始回頭反省自己，我們究竟對於生命賴以生存的大地做了什麼，以至於以往人們視以為自然美麗的山川大地和人類之間有如此緊張的關係。事實上，在農業革命之前，人類對於自然的知識和經驗所知甚少，因此和環境之間的互動乃是一種敬畏、依賴、順從的關係，而處理環境的問題也大多被縮限在人們可控制的範圍。如《孟子·梁惠王上》第三章：

不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，魚鼈不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也；穀與魚鼈不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也；養生喪死無憾，王道之始也。

人類爲了求得生存必須從大自然中獲取不同的資源；但我們從上述的引文中，可以窺探出，中國古代哲人反省到，人們在謀求生存的同時，應該具備生態永續的意識形態，如此對自然資源的攫取也不至於會形成對自然環境不可逆的破壞。但隨著現代人類科技的進步及理性、抽象思維的提升，科技的發展的進程有了極大的變化；從農業革命、工業革命、資訊革命以至於生物科技，這一切的發展逐漸揭開了自然的神秘面紗，也滿足了人類知性的追求。其中，資訊革命更爲人類省去了精神的勞動，人們愈來愈活在自我建構的虛擬世界中，自然界所蘊藏的那種深具豐富美感的活潑生機逐漸隱退，機械化的力量逼迫著自然界不得不調整其存在的法則來面對人類，在科技文明的光環之下所造成的生態危機及精神意義的喪失，促使人類必須積極地回過頭來面對自己所造成的生態危機並處理之。

事實上，在工業革命之後，環境急劇惡化的問題並非沒有人提出警告及憂慮，主張大地倫理思想的李奧波（Aldo Leopold, 1887-1948）博士認爲：人類要和環境要永續共存，必須要從整體有機的角度來看待人和自然的倫理關係，也就是倫理思想必須向生態環境延伸。他並進一步提出：「當一個事物有助於保護生物共同體的和諧、穩定和美麗的時候，它就是正確的，

因爲人類使用煤、石油這些化石能源」。參見〈全球暖化現象〉p.36，收入《遠見雜誌》230期，2005年8月。

當他走向反面時就是錯誤的」³。另外，《寂靜的春天》一書之作者卡森女士 (Rachel Carson, 1907~1964) 自 1950 年代起，就把注意力集中到使用殺蟲劑導致人體健康受損的追蹤研究上，她特別提出 DDT 農藥的使用所帶來對於生態環境一系列的危害⁴，並進一步地用科學的分析和充足的事實向人們揭露使用化學藥劑所蘊含的危險性和已經造成的嚴重危害，她指出：「化學防治法的本質，就是自殺性的，因其設計與應用均未考慮到生物複雜的系統結構。人們在測試化學物質時，只針對少數幾個種類，卻未測試天然環境中族群的反應」⁵。然而面對環境的問題如果只是由一些有識之士提出呼籲，則不免淪為一種口號或者是概念的推導，對於具體的情境解決很難有實際的貢獻。因此，將環境所造成之全球性的問題提升到公共政策的制定且透過國際間的理性對話和討論，應該才是可行且落實的具體做法。然而，在這之前，應該還有相應的環境觀念的養成，如此才能確實地領導人們的行動。

1992 年，聯合國在里約熱內盧舉行「環境與發展會議」(地球高峰會)；1993 年，聯合國成立永續發展委員會 UNCSD；1994 年，在開羅舉行「國際人口與發展會議」；2002 年，南非約翰尼斯堡召開「聯合國永續發展世界高峰會議」重新檢視 1992 年之「21 世紀議程」，並發表了世界高峰會永續發展行動計畫 (World Summit on Sustainable Development – Plan of Implementation) 及約翰尼斯堡永續發展宣言 (The Johannesburg Declaration on Sustainable Development)；2005 年 2 月 16 日，世界各國於日本所簽訂的「京都議定書」，則是針對二氧化碳等溫室氣體的排放量要求與會各國立下簽署，以限制溫室氣體對於地球所造成的危害。種種的具體作為，正反映出人類對於環境的態度和信念的轉化。其中，在 2002 年「世界高峰會永續發展行動計畫」(WSSD 行動計畫) 之前言第五條提到：「我們承認永續發展

³ Aldo Leopold 著、侯文蕙譯《沙鄉年鑑》p.209-213，吉林：人民出版社，1997 年。

⁴ DDT (dichloro-diphenyl-trichloro-ethane 的縮寫) 最先是德國一個化學家於 1874 年合成的，但是直到 1939 年才有人發現其殺蟲的威力。結果一夜之間，DDT 馬上被推崇為消滅害蟲和昆蟲傳染性疾病的靈丹。參見 Rachel Carson 著、李文昭譯《寂靜的春天》p.33，臺中：晨星發行，1996 年。

⁵ 同上註，p.272。

的倫理道德之重要性」⁶則反應了一個的事實，即環境的問題不能只是被縮限在純粹的自然環境來思考，更必須考慮到其背後的人文環境對於自然所持有之意識型態及價值判斷。對於上述的觀點，謝政瑜先生提出：「改變人的信念體系，才是解決環境問題的根本」⁷，而美國生態保育學者諾爾曼（Jim Nollman）在1990年出版的 *Spiritual Ecology* 一書中指出：「環境的危機起自我們每個人的內心，只要我們調整內心與自然的關係，即可改進此種危機」⁸。當然，環境問題應該不止於改變人類的價值與信念就可獲得解決，但是將人類對待環境的價值、信念、態度視為解決環境問題的重要因素，卻是一種本質性或根源式的思考。

西方環境哲學每從科學和技術的角度來面對環境並解決環境的問題⁹，而將東方在面對環境時的態度歸屬於理想化、抽象化、重視象徵意義，並且甚少注意到生態系統的實際運作¹⁰。就中國傳統的思想文化而言，確實是「重倫理」而「輕自然」¹¹；而所謂的「自然」，以西方環境哲學的角度而言，就是物理世界的自然。事實上，以面對環境問題所持有的觀點而言；東、西方所持有「自然觀」之思維在內容及概念上的確有所不同，而所形成的價值體系及依其價值觀念的指導而採取的倫理態度和行為的結果當然就殊異其趣。余謀昌先生認為，西方過去由於強調科學和倫理學的分離，因此在事實和價值之間，也就是在「是什麼」和「應該是什麼」之間產生了一條界線和鴻溝。相反地，東方在面對自然時，並無所謂自然和價值之間或者人和自然之間的界線¹²，所以，就中國哲學以價值決定存有的思想特

⁶ 參見行政院國家永續發展委員會全球資訊網，
<http://ivy2.epa.gov.tw/nsdn/ch/NADOCUMENTS/INDEX.HTM>

⁷ 參見〈道家思想與後現代社會環境倫理〉p.36，收入《東吳政治學報》，1993年。

⁸ 轉引自沈清松先生主編《簡樸思想與環保哲學》p.3，台北：立緒文化，1997年。

⁹ 歷史學家林·懷特（Lynn White）於1967年在《科學》（Science）上發表了論西方社會自然觀的〈我們的生態危機的歷史根源〉（The Historic Roots of Our Ecologic Crisis）。他在這篇要文中指出，西方社會看待自然界的態度源於其基督教的宗教信仰，而這種態度與西方科學工技發展關係密切。懷特說，西方人基本上認為人類和一切其他生物不同，而且是比其他生物都優越的。按西方式的想法，只有人類有能力推理思考、判斷是非、超越物質境界。這種觀點強化了人與自然界的根本二元性。參見史蒂芬·R·凱勒（Stephen R. Kellert）著、薛絢譯《生命的價值》p.149，台北：正中書局，1998年。

¹⁰ 同上註，p.159。

¹¹ 周林東《奴隸與伙伴：環境新倫理》p.102，武漢：湖北教育出版社，1999年。

¹² 余謀昌《生態倫理學－從理論走向實踐》p.5-6，北京：首都師範大學出版社，1999年。

色而言，應該可以為吾人在面對環境問題時提供不同層面的思維理路。

環境問題所涵蓋的範圍相當廣泛，而面對環境問題的觀點又會因不同的民族、地域及文化的特殊性而有所差異。本文認為，以中國傳統文化中在面對於天地萬物時所持有的「整全性思維」¹³，在今天強調以科學、技術面對生態危機為主要的解決方法時，更顯示出其思維方式的特殊性和根本性。陳德和先生對於「整體性存在思維」曾提出其總結性的看法：

儒家的整體性存在思維為：不論是道與器、理與器、神與人、群與己、物與我或身與心等，都不是絕然二分的，其形上形下、主觀客觀間乃十字交錯而暢通貫聯，質言之，天地人我的存在和關係原是渾然一體的，其為一有機性的整全乃均衡、和諧而不可分割者。¹⁴

據上，陳先生更進一步指出：「儒家的這種整全性存在思維道家亦不能反對，不過它凸顯的是萬物共生共榮的和諧性，所以老子《道德經·第六十章》說：『以道蒞天下，其鬼不神；非其鬼不神，其神不傷人；非其神不傷人，聖人亦不傷人。夫兩不相傷，故德交歸焉』」¹⁵。循上，筆者認為以道家強調之整體性、動態性、有機性的整體思維，其實是特別具有針對「人類中心主義及宰制思想」的反省性格。因此，對於當代因人類理性獨大的價值信念所造成的環境危機，道家思想確實有其值得探討的層面，因為從歷史的發生的特殊機緣而言，道家在面對「周文疲弊」雖以安頓人心為其首出，但其取法自然並視人為萬物之一的整全性存在思維，應可呼應當代的需求，並為目前環境問題提供其特殊的哲學思維及倫理原則，這也是筆者將論文定位在探討「莊子環境哲學思想之研究」的主要因素。

面對當代環境議題的討論，事實上已有不少的西方學者引用東方傳統的

¹³ 對於「整全」的意義，在《淮南子》中可以發現對它的形容，《淮南子·俶真訓》說：「道有經紀條貫，得一之道，連千枝萬葉」，又說：「夫天之所覆，地之所載，六合所包，陰陽所噓，此皆生一父母而闡一和也。」，《精神訓》也說：「夫天地運而相通，萬物總而為一。」由此可知，通貫是不可割裂，共生不必一致的意思。參見陳德和〈儒道互補論的環境思維〉p.12，《鵝湖月刊》第349期，2004年7月。

¹⁴ 同上註。

¹⁵ 同上註。

智慧，企圖為人與自然之間的和諧關係尋求理論的基礎，並積極地在人和自然之間已產生斷裂的鴻溝謀求復合之道。《湖濱散記》(Walden)一書的作者－亨利·大衛·梭羅(Henry David Thoreau)－把大自然看成是上帝賜予人的財富，反對通過人為改變物性，他還特別推崇中國古代先哲告子的思想，並在自己的著作中多次引用孔子、孟子、莊子等人的觀點，對東方智慧表現出欽敬之情¹⁶，而西元 2000 年的「全球永續建築會議」(Sustainable Building 2000)的結論中，更是引用《老子·道德經》第十五章所言：「孰能濁以靜之徐清？孰能安以久動之徐生？」(They can harmonize with troubled waters, and bring it to clearness little by little, They can move with stability, and make life little by little Sustainable)，來呼應永續健康建築的目標¹⁷。

本論文的研究動機基本上是順著以上思維脈絡而所興發，也就是說當面臨人類共同的環境問題並企圖尋求解決之道時，西方以其傳統的思想框架及精密的科學技術和能力，仍有必要藉助東方的傳統思維以為解決環境問題及重新建立價值內涵的根據。其次，乃是因為筆者目前為教育工作者，基於教育主管單位近幾年來亟力推動永續校園之政策，身為第一線的教師實有必要針對永續之真正意涵及理念作一哲學性的釐析和辯證，才能將永續的理念融入課程和教學當中。當然論文的主要問題意識乃是要探討莊子和西方哲人在面對實然的自然環境問題時，其根源性的看法為何？而莊子環境哲學的思想特色和西方環境哲學的主要差異為何？各自的限制性如何？二者有無互補的空間？論文的最終目的在論證莊子的環境哲學思想在面對實然環境問題時，以其強調「天人合一」之人文思維確實有其跨時代的意義。

¹⁶ 李培超《自然的倫理尊嚴》p.88，南昌：江西人民出版社，2001年。

¹⁷ 江哲銘《永續建築導論》p.198，台北：建築情報季刊雜誌社，2004年。

第二節、文獻回顧

人類的文明發展有其必然的歷史軌跡，當人們在天地之間爲了生存而必須和大自然產生互動、交流的同時，則必須思考環境對於人類的意義爲何，而不同的地域所產生之多元和豐富的文化，事實上皆是立基於人類共同的母親—地球；西方對於自然環境的關心可以追溯到先蘇時期，但是對於環境思想的研究之重視大約是在二十世紀中葉以後，因爲工業的發展造成自然環境的破壞並面臨生態的危機才逐漸引發人們的關注，尤以李奧波(Aldo Leopold, 1887-1948)博士的《大地倫理》及卡森女士(Rachel Carson 1907-1946)的《寂靜的春天》出版之後，相關的環境思想之研究和討論，遂成爲學術界關注的焦點。而中國傳統文化中，強調「天人合一」之「整全性思維」，更爲西方學者在面對環境問題時的重要哲學引導¹⁸，尤其道家一向把自然視一個整體、有機且相互聯繫的生命系統，萬物的存在皆有其「內在的價值」之思維方式及內涵，更爲西方環境整體主義者所重視。據此，目前已有不少以道家思想和環境議題相關的研究及文獻，不過以單篇論文的數量較多。綜觀這些文獻的內容，當代學者郭正宜先生認爲從道家的文化中，來論述生態或環境的學術論文，約略可分爲五個面向¹⁹。而本文則循著郭先生的看法，並依據論文研究範圍及所蒐集的文獻和探討的內容，將相關的研究所蘊含的理路，分別從兩個面向分別展開文獻回顧：第一、就東、西方環境思想的論述分別展開對話與交流，以豐富全球環境論述的實質內涵，並企圖從對話的過程中發現或開發出環境論述的可能詮解。第二、從道家的傳統思想中，發掘出與環境思想論述相關的義理內涵，並藉以透析現今環境危機的主要緣由，而相對地；依其所抉發的環境思想，提出一套解決

¹⁸ 西方學者道格(M.E.Tucker, 1993)認爲：道家思想強調自然具有自身的價值，而不是功利主義的利用目的。自然世界不是人類利用的資源，而是一個複雜的動態的生命過程，值得人類讚賞和尊敬。人類要和自然和諧相處而非控制自然，這是道家思想的終極目標。參見楊冠政〈邁向全球化的環境倫理〉p.23，收入《哲學雜誌》，第三十期，1999年。

¹⁹ 從道家文化來論述生態環境的五個面向爲：1.是東西方環境論述的交流，成爲全球化環境論述的一環。2.是自道教經典中或道教自身文化中開發出蘊含符合生態與環境的可能詮解。3.是自生態文化的觀點來討論，說明道家文化對於中國環境論述的特質。4.是從道家經典中，如老子、莊子等，開發出道家生態哲學的面向。5.是探討現代道家實踐者在生態環境議題的實踐面向。參見郭正宜〈生態道家何處尋—道家環境論述研究述評〉p.283，收入《成大宗教與文化學報》，2004年。

的方法論或在道家的形上學、價值觀、自然觀上，建立一套符合當代需求的環境思維、環境倫理原則等。以下即依序陳述。

- 一、從東、西方環境思想的論述分別展開對話與交流，以豐富全球環境論述的實質內涵，並企圖從對話的過程中發現或開發出環境論述的可能詮解：

莊慶信《中西環境哲學——一個整合的進路》²⁰：

本書除導論之外，總共分爲三篇，計十二章。首先論述中國傳統思想中道家、儒家、佛教及宋明儒家相關之環境思想。其次，討論了西方環境思想中的四個主要的派別，包含當代西方人類中心主義、生命中心主義、環境整體主義及當代西方整合論。最後，將中西的八大學派分爲四組，分別展開彼此間的對話，企圖通過二者之間的比較研究，呈顯出各自的環境思想特色，進而找出各組分別在環境思想中的理論基礎、倫理原則、倫理規範及實踐層面的環境素養等元素，而最終目的則是冀求爲本地尋找出環境哲學的新典範。就本書的論述範圍及討論的深度而言，實深具學人研究相關領域之參考價值；其論述範圍包含了中、西方有關之環境思想，並且以環境思想的遞進爲縱軸；一方面有系統地並清楚地展示出內部理路之發展脈絡，一方面針對思想形成之外部客觀條件有一整體的分析。另外，內容的研究是依章節的特性採用適切的方法：包括文獻分析法、詮釋學法、對話法、對比法（比較哲學法）、科際整合法五種方法，試圖從中抉發出不同學派的主要視域和要旨。而本書所論及道家的環境思想哲學基礎，則是從六個不同的進路加以釐析並證成其中所包含之環境哲學的形上原理，分別爲：存有學進路（道—終極實在原理）、宇宙論進路（「道通爲一」的相通原理）、知識論進路（「以道觀之的整全觀」原理）、價值論進路（「齊物」的平等原理）、美學進路（「原天地之美」的自然美原理）及修養論進路（「復歸於樸」的回歸自然原理）。莊先生進一步依道家環境哲學之基本原理，

²⁰ 台北：五南圖書出版社，2002年。

論述了「順物自然」的環境倫理原則、「樸素、自然」的環境規範及「修道、法道」之美的環境素養，據上所述，莊慶信先生除了肯定道家有其獨特的環境哲學思想，還兼具了實踐方面的環境規範及環境素養。本文獻以其論述之體系的完整性，也為筆者在本論文的討論及寫作上，提供了一套全面性的前理解。唯就面對當代環境問題的危機及迫切性而言，雖然莊先生有提出具體的實踐原則，包括：「不干擾及不傷物規範、淡泊樸素規範、合乎自然規範、及無為政策的規範」，但筆者以為，除了以上「環保心靈」的內在自我修養之外，面對當今強調科技導向所衍伸之全球性環境問題，如果依莊先生所提出之「無為政策的規範」所詮釋的積極性涵義而言²¹，似乎在面對實際問題的改善方面很難有具體成效。筆者以為道家所謂的「無為」的積極性涵意應該包含「無不為」一起理解，《道德經·第三十七章》：「道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定」。換言之，就政策面的積極性含意而言，似乎要有「為而不恃、不為而為」的具體作為，才更能符合並切中當代的環境問題，而不致流於個人獨善其身之修養工夫而已。

林芳珍《由環境倫理學的角度探討「莊子」人與自然環境的關係》碩士論文²²：

論文探討的主要目的乃是要論證莊子「天人合一」的環境哲學思想為一「有機、和諧的生態整體論」，而最終是希望從莊子的思想中建構二十一世紀的環境倫理學。論文首先從西方環境倫理學之發展的歷史角度分別陳述相關的倫理思想，並且進一步釐清人與自然環境的關係及對待自然的態度；其次，就莊子思想中分別探討「自然觀」和「人觀」。莊子所謂的「自然」是指「自然而然」、「順應天地變化、物物各盡其性」，此不同於西方的

²¹ 莊慶信先生針對「無為政策的規範」之涵義詮釋為：「執政者只要自己無為無事、愛好清靜、超越欲望，百姓自然而然就會轉化端正」，而對於老子揭櫫政治面、民風面、財經面、修持面而「無為」主軸的政治主張，也可以說是一種積極而與政策有關的環境倫理規範。同注 20，p.61-62。

²² 國立中央大學哲學研究所，2003 年。

外在自然環境，而「人觀」的部份可分為兩個方面來看，一個是從存有論的角度，另一個則是從修養論的方面來提出對於人的看法和定位，而最後發現莊子的思想中人和自然萬物的關係為一種「天人合一」的整體觀點。第四章為本文獻最重要的部份；也就是從莊子「天人合一的整體論」回應西方「環境整體論」之主要理論問題－「強調整體論的結果會不會成為只以整體的利益為考量，而忽視了個體的利益，進而成為反人文、反人本」；對於莊子而言，整體和個體之間並非存有一條不可跨越的鴻溝而產生二者之間之牴觸和矛盾；相反地，個體和整體之間是一種密不可分的關係，物物在天地之間各展其性、各適其所，每一個萬物的存在都有其內在的價值。換言之，正是因為物物皆能盡其性並順應自然而無為，所以才能夠以個體為基礎，進一步透過修養的工夫將個體的精神超越並轉化為整體的精神，而臻於「忘」與「化」的自由精神境界。所以對莊子而言，天地萬物之間並無存在所謂整體和個體之利益和衝突等問題。事實上，就萬物存在的具體性而言，物物之間的確存有差異性和矛盾，否則就無所謂生態學之生物多樣性存在的現象，而從道的總體性去把握萬物之存在的角度來看的話，萬物之間反而存有一種相因相是的存在原理，而這正足以形成天地萬物充滿活潑生機及多元多樣之整體生態現象，《莊子·齊物論》所謂：「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。」、「彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮」，正足以說明個體和整體之間之相依相存之整體性原理。整體而言，本論文由西方環境倫理學的角度切入探討莊子思想中「人和自然」的關係，並藉莊子「天人合一」之整體論思維，回應西方「環境整體論」之整體和個體之矛盾和衝突問題，雖然西方整體論者對此問題也有提出相關的辯解，但莊子植基於「齊物、平等的自然觀」，實可以為吾人在探討相關議題上之理論依據和實踐規範。

王從恕《環境倫理思想研究》博士論文²³：

本論文的研究動機和目的就是要詮釋歷史上重要的環境倫理思想及內

²³ 國立臺灣師範大學科學教育研究所，2000年。

容，並對於不同的環境思想進行比較和評析，同時希望透過人和大自然之間的道德關係的全面性和系統性的討論，以獲得有關環境思想方面的基本瞭解，進而培養正向的環境態度並落實於日常的環保實踐中。

就文獻的內容而言，王先生認為自工業革命之後，經濟和人口快速成長所形成的「發展的意識形態」衍伸了許多的環境問題，其中 1972 年 Donells Meadows 在《成長的極限》(The Limits to Growth) 一書中，即針對成長的概念提出限制性的看法；亦即，如果「有機體的成長」及「數量的成長」都是有極限的話，則經濟和人口的成長將會導致環境的過度負荷，進而引發全面性的環境危機。就事實的層面而言，1984 年世界資源局在召開了以「全球資源發展和新世紀的可能性」為主的國際性會議之後，即針對目前的環境問題歸納出十大項目：包括農田和牧場的消失、熱帶雨林的消失、物種的滅絕、人口的暴增、淡水資源的匱乏、漁業資源的消失、人類的健康受損、氣候的改變、酸雨的破壞及能源的匱乏。就以上這十大環境問題項目的範圍特性來看，其實是屬於跨越國際性的全球問題。因此，針對這些問題的反省，王先生認為最大的原因就是「沒有正確的態度和觀念」及外在的政策和法律的支援和配合。

依王先生的看法，環境危機實根源於人類在面對大自然時，持錯誤的觀念和態度所造成。質言之，這種錯誤的價值體系是來自於傳統的人類中心思維模式，將人類視為獨立於自然之外、之上的存在，自然的價值與否端視是否符合人類的利益而定，人類不止超越自然萬物並且是大自然的主人，這代表著凡是環境的問題或危機都可由人類來加以解決，尤其以科技之發展代表人類文明之進步的意識形態，更是將科技視為解決所有問題的萬靈丹，但是環境的問題並非如此單純，在環境議題中所包括的有機體之間或有機體和週遭的環境互動，並非只是一種簡單的線性關係。亦即，如果以一種化約主義或機械決定論的態度來對待大自然的話，則不只忽視了大自然存在的事實狀態，更是掉入了科學客觀性的神話之中。因此，就環境議題的複雜性而言，王先生認為人類的價值觀所引發對待自然的倫理態度是不能抽離於環境議題的討論之外，所以環境科學及環境倫理二者的關

係應該是相互輔助而非相互排斥，所謂「沒有倫理的科學是盲目的、而沒有科學的倫理是空洞的」，正是科學和價值倫理之關係的最佳詮釋。

從環境倫理的發展角度來看；王先生首先是從歐、美兩地的發展來加以詮釋，歐洲地區的環境倫理起於對「動物權」的關懷，而美國稍為落後歐洲，直至 1776 年獨立建國之後，將「天賦人權」的觀念擴充至黑奴，並將黑奴從受壓迫之中解放出來。「黑奴解放運動」的歷史痕跡影響了美國環境運動的思維，也就是希望大自然能從人類的利用和剝削之中獲得解放。王先生以「動物權」及「天賦人權」的歷史角度鋪陳了環境倫理的起源之後，隨即對於重要的環境倫理學說展開了全面性的論述，包括早期儒家、道家、佛教、基督教，然後人類中心、生命中心、及生態中心的倫理觀，最後則是對於重要的環境倫理信念提出比較和評析，並藉此歸結出人類如要解決環境問題，則必須以徹底改變人們的「價值觀」和「世界觀」為首要的工作。為落實此觀念的訴求，於是進一步依環境倫理思想比較和評析之後所形成的啓示和建議，提供環境倫理教育實務之相關論述，以為國內推動環境教育之參考。

另外，就文獻中有關道家的論述來看；王先生分別從「道家的整體觀」、「道家的尊重生命觀」、「道家的生態法則」、「道家的生活態度」及「從生態學的角度看道家的生態環境觀」五個面向展開道家的環境思想論述，而「道家的整體觀」應該是「道家的尊重生命觀」、「道家的生態法則」及「道家的生活態度」的前理解。換言之，從環境的觀點而言，「道的整體性」才是自然生態的主要法則，並且也是西方以生態學的角度和道家展開對話和交流的共同基礎。

- 二、 從道家的傳統思想中，發掘出與環境思想論述相關的義理內涵，並藉以透析現今環境危機的主要緣由，而相對地；依其所抉發的環境思想，提出一套解決的方法論或在道家的形上學、價值觀、自然觀上，建立一套符合當代需求的環境思維、環境倫理原則等：

高柏園〈道家思想對環境倫理的回應態度〉單篇論文²⁴：

本論文主要是以第二序的角度，反省時下學界針對道家環境倫理方面的幾種意見；其次，指出環境倫理學的三個面向（天、地、人），並進而以道家思想為基礎來回應這三個面向，最後指出道家環境思想的特色、限制及可能的發展。高先生認為中國哲學強調以實踐為要求的生命學問，乃是基於對生命的關懷，就此而言，可說是和當今討論環境倫理問題之特質十分貼切和相應，尤其以道具有治療意義的學問性格，更不能在當今環境倫理的議題討論中有所缺席，高先生首先展示二篇學界有關道家思想及環境倫理的討論，包含曾春海〈儒道的消費倫理與環境倫理〉及謝政瑜〈道家思想與後現代社會環境倫理〉，並且引述了沈清松先生對於道家哲學在今日環境危機中的迴響，以呼應謝教授有關「天人合一」的環境倫理觀之相關論述。高先生綜合了三位學者的意見後，認為他們對於道家環境思想的討論主要分為兩個方面：首先是以道、自然及無為等觀念架構出道家形上學及相應的環境倫理主張。其次，是強調虛靜、無為的修養工夫以達到和環境的共生、共存的目標。另外，面對環境危機的看法，三位學者的共同立場為：「環境危機起於個人的內心，也終於個人的內心」。

據上所論，高先生認為環境倫理的論述範疇，雖然必須涉及價值論、形上學及修養論之討論，但面對環境的危機不能只淪於形上學或修養論之抽象的討論，而必須更進一步考慮客觀環境之具體情境和條件，也就是必須把人類從工業革命之後的科技文明發展以及相應的資本主義經濟型態，列為環境危機相關議題之討論的主要因素。換句話說，環境倫理的討論必須涵蓋經驗知識及價值觀、形上學，而兩者的關係更是一種互動及辯證的過程。誠然，環境倫理的討論範疇，既然必須涉及經驗知識及價值觀、形上學。那麼，道家環境哲學對於環境倫理的三個面向：天（形上學、自然觀及價值觀）、地（經驗知識）、人（修養論）又要如何回應呢？就天的層次而言，道家是以「道、自然」為形上學的理解基礎，而所謂的自然並非指自然世界或物理世界的自然，而是充滿價值義的自然。就人的層次而言，

²⁴ 《鵝湖學誌》，第 25 期，2000 年 12 月。

透過老子的「致虛極、守靜篤」或莊子的「心齋、坐忘、齊物」等修養工夫，對於充斥於功利社會中的「消費文化」或「縱欲主義」，皆能有效地降低過多的人為造作及虛妄欲求。但是對於地的層次（自然知識）而言，高先生認為道家並沒有實質的內容陳述，而他也進一步說明導致道家的思想中缺乏自然知識的原因有三個方面：一方面是學問性格的消極性與治療性，二方面是當時的環境問題並非主題，三方面是缺乏自然知識的充實。

高先生回顧了當代幾位學者的環境思想討論之後，一方面提出道家在形上學、價值觀及修養論上都有其獨具的思想特色，但他也指陳出道家在回應當代的環境危機之議題上，必須要適當地引進經驗知識。就此而言，高先生一方面肯認了道家在環境思想中的開放態度，一方面更指出了道家在未來環境思想上的發展方向。

謝煥良《莊子的環境倫理學》碩士論文²⁵：

謝先生的研究主要是從莊子的思想中，針對當代環境倫理的問題提出一套解決的辦法和可行性的評估。就莊子思想的部份而言，謝先生的研究進路分別是從修養論及知性批判的角度展開論述。首先就道的形上意義整理出其本質性的意涵，也就是「道」具有其超越性、自足性、不可言說性，道雖然具有超越性，但同時也內在於萬物之中。就此而言，人本身只要透過修養的工夫體道、合於道。如此在成為真人的同時，即可展現出與萬物合而為一的境界，而真人的自然無為的體道境界，更能呈顯出人和萬物的一體感，所以在行為上也不會以宰制其他萬物來滿足自我的欲求。因此，真人是符合環境倫理的行為要求。再者，謝先生採取了系統性的方式論證了莊子的環境倫理是以道為形上原理所推演之理路後，另一方面更透過知性批判的方法來論證人並沒有比萬物更優越。換句話說，從莊子齊物論和無用之用的角度來證成萬物皆有其內在價值，並且在「道通為一」的原則之下，萬物之間的平等性不只是一種理念更是一種合乎自然的生活原則。

謝先生在論述了莊子的環境倫理學之後，進一步將視域拉回到當代的議

²⁵ 國立中央大學哲學研究所，1998年。

題討論中。其方法主要是將莊子的環境思想和西方的環境學者或生態學者展開思想上的對話，而其討論的中心議題乃集中在五個方面，包括：「以什麼為中心的議題」、「無用之用和內在價值來對比的議題」、「以何種標準為準的議題」、「自然生息，彼此互利的議題」、「以痛苦指數為議題」，從以上五個方面的對比和討論，歸結出西方的生態學者基本上是順著知識或經驗的角度為其環境的思想提供基本的元素。而這些客觀或量化的知識警告人類，目前因人類物質慾望的貪婪無窮，已導致地球的資源正加速地消耗和枯竭，順著西方生態學者的環境觀點，雖然能夠認知到相關的知識領域及環境問題的實然現象，但回到產生問題的人類自身來看，反而需要藉助於莊子的修養工夫來提升心靈的境界，並以之超越物質的限制，而最終乃是要以「儉樸和環保」等符合自然的生活態度，來達到「物我合一」之逍遙境地。

魏元珪〈老莊哲學的自然觀與環保心靈〉單篇論文²⁶：

魏先生認為：道家的自然觀源自於中國文化中「天人合一」的自然整體意識，此不同於西方傳統思想中所謂「心物對立」、「形上形下對立」、「主客對立」、「能所對立」的二元傾向。雖然西方自近代以來產業革命之後所締造的工業文明的結果，成就了前所未有的物質享受，但相對地，自然和人的關係亦愈離愈遠。老莊哲學的「自然整體意識」距今雖已千年之遙，但對當代環境危機的反省卻有著深刻的當代意義，老子哲學中，「道」把天、地、人視為宇宙萬物之整體，萬物之間互為部份，彼此相互附麗、互倚、互存、相攝、相入，所以人應效法天地，師法自然。是以莊子在《齊物論》中更有「天地與我並生，萬物與我為一」的至理名言。

就生命的真實狀況而言，莊子提倡「寥天一」的生命境界，也就是說生命和萬物之間雖必須相互依存、相攝相入，但這不代表生命歷程就必須逐物而不返。因為一味追求物欲的結果，只會造成人類的精神渙散，從此執著於物欲之中而沉淪而不起。所以莊子的真人觀中提到真人的根本涵養是

²⁶ 《哲學雜誌》，第 13 期，1995 年 7 月。

「不以心捐道，不以人助天」，並以爲「其嗜欲深者，其天機淺」。基於「生命的本身超過物欲」的觀點，魏先生進一步認爲，莊子的思想中提點人們應該要回歸自然之道，《莊子·大宗師》認爲「魚相造乎水，人相造乎道。相造乎水者，穿池而養給；相造乎道者，無事而生定。」，自然和萬物之間本是和諧而未嘗分離，只是因爲人類「唯科學主義」及「高度工業化」的結果，自然遂淪爲人類工具化的角色而不得不改變原本的運動規律以致和人類產生衝突和對立。就此而言，莊子一方面主張「技兼於事，事兼於義，義兼於德，德兼於道，道兼於天。」（〈天地〉），也就是說一切技術的發展，強調有其定位並且要統合於大道之中；另一方面，《莊子·天地》篇從反面的角度認爲：「夫失性有五：一曰五色亂目，使目不明；二曰五聲亂耳，使耳不聰；三曰五臭薰鼻，困憊中顙；四曰五味濁口，使口厲爽；五曰趣舍滑心，使性飛揚。此五者，皆生之害也」。換言之，莊子認爲要重返大自然並找回大自然的美好，除了不依賴於技術的層面以外，更重要的是不能失去本性的素樸純真，而奔馳於物欲之中。

魏先生以道家思想中的自然整體意識爲論述的基點，進而強調人類本是自然之不可分割的一部份，因此唯有回歸自然之道並珍視道家文化中的環保心靈才不至於在物質文明及工商社會中走入了死巷。就莊子思想中的當代環境意義而言，魏先生以爲莊子主張之「天人不相勝」及「不以人助天」的道理，教示人們在過度的人爲造作的同時，不可忽略其反面的效應，而在道家「同天人、合物我」，視宇宙萬有爲生命的有機體之平衡法則之下，當今人們的任何作爲終須爲後代子孫設想。

謝政諭〈道家思想與後現代社會環境倫理〉單篇論文²⁷：

謝先生的論述重點首先是針對現代化理念的缺失所造成當前的環境危機的諸般現象，將其歸納爲三個主要的原因：人爲萬物主宰、工具理性化的技術觀及享樂主義的消費倫理觀。以人爲萬物主宰的角度而言，其實是可以回溯到現代化的歷史進程，也就是文藝復興、宗教改革、工業革命及

²⁷ 參見《東吳政治學報》，第2期，1993年。

啓蒙運動等時空背景之下來加以探討，就啓蒙運動所引發現代化之影響來看，其所創造的物質文明及工業化的結果，使人類享受前所未有的經濟成果，不過同時也導致生態的危機及人類精神生活之意義的喪失。其次就工具理性的概念而言，現代化的過程其實也意味著，人類以其高度發展之下的理性能力逐漸地增加對於自然環境和社會環境的控制，其中包括了醫藥科技的進步、物質消費能力的創造、死亡率的降低及城市化的高度發展。凡此種種，在帶動人口增加的繁榮表象之下，其所產生之環境的負面效應的結果，事實上是忽略了「環境容納的有限性」，而使環境出現「能趨疲」(entropy)現象。從現代化所衍生的享樂主義對環境的影響來看，最明顯的莫過於以商業主義掛帥的消費模式，其中因「消費追著供給」為主流的速食文化，已促使「社會物質循環」的大量化，此相對於「生物性的物質循環」而言，乃意味著因物質的快速流動，使得自然資源快速的耗竭和大量污染物的產生。總結以上所言；謝先生在文章中明白地指出現代化的關鍵概念建立在：「擅理智」(rationalization)和「役自然」(World mastery)兩點上。據此觀點，在歐美社會中遂形成以崇尚「科技文明之支配性的世界觀」為全球優勢的社會典範。就此論點而言，以人為萬物主宰所產生的消費模式和生產活動，對大自然在生態上的均衡法則之影響來看，事實上已儼然成為破壞自然均衡結構的第一因。

謝先生論述了現代化環境危機的根源之後，進一步以道家的思想展開批判，其重點乃集中在道家對於「道的啓明」和「知的批判」上。首先就「道的啓明」來看，老子認為自然就是道的本性，因此道對於天、地、人而言，乃是其師法的對象，《老子·二十五章》：「人法地，地法天，天法道，道法自然」。人和自然之間應該是一種共生和諧的關係，而非宰制的關係。莊子承繼了老子「道」的思想，進一步提出道的化生乃歸之於自然的發展，並且不是一種意識的主宰，而道之體是無所不在，並且沒有貴賤之分、大小之別，莊子說：「夫道，於大不終，於小不遺，故萬物備。廣廣乎其無不容也，淵乎其不可測也」(《天道》)，就莊子而言，人和萬事萬物並沒有分別。因此，在順應自然的情況下，才能達到天地同生，萬物一體的整體關係。

其次，以道家對於現代化工具理性的反省而言，老子認為智巧正好是鼓動人的慾望的主要原因。所以主張在生活中要「少私寡欲」以避免內心無謂或不斷地外逐和奔馳，《老子·第五十七章》：「天下多忌諱，而民彌貧；民多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有。」、〈第三章〉亦提出「是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知無欲。使夫智者不敢為也」。莊子認為，知的特性就是相對性和侷限性。因此，伴隨而來的就是主觀性的成心之知，《莊子·齊物論》有云：「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」。老莊對於工具理性的批判，正提醒人們不僅要以虛、靜參物，更要與萬物平等才能融入自然的大化流行之中。

謝先生在討論了「道的啓明」和「知的批判」之後，接著提出道家哲學因強調天道先於理性，所以一方面可以針對環境危機展開「破」的功夫，而另一方面則可據此對於後現代環境倫理內涵提出「立」論的進路與價值所在²⁸。以倫理內涵的進路而言，謝教授分別從三方面展開討論，包括以「無欲、無私、無為」來消弭物欲橫流、以「知常、知止、知和」為自然永續生存的運行之道、「以聖人、真人」的內在超越為後現代環境倫理立一進路。就其論述的主旨而言，謝先生強調面對當代的環境危機，不能只停留在經驗我的層面來思考，而必須進一步提昇內在精神修養，並以真人和聖人的超越境界來解決現代化發展所產生之自然界的失衡及衝突現象。謝教授認為道家所提出的「道」、「自然」、「無為」、「天人合一」所建立的環境倫理觀，在傳統思想與現代的相融互攝中是可以達到一種創造性的轉化，並為後現代社會中提供一和諧、共生的環境典範。

²⁸ 同注 27，p.292。

葉海煙〈生態保育與環境倫理的道家觀點〉單篇論文²⁹：

本篇論文之主旨是以道家的歷程觀、機體觀為基點，申論在面對今日地球的生態危機時，道家思想中的「貴生之道」可發展為「保育之道」，而「機體主義」可進一步開展為「深度的生態倫理」。從道家「觀的哲學」而言，終能從「以人類中心主義為思考」的狹隘觀點，擴大到以豐富而多樣的生態系統為倫理的向度。道家所強調的一體性、和諧性及開放性正可提供當代環境主義之前瞻性的思考。

道家主張由道而生的物物生成論，是在一體觀照之下所建立的生命的整全觀，所謂「天地與我並生，萬物與我為一」（《莊子·齊物論》），道家所謂貴生不必然就是堅持生命中心主義，因為就道家的觀點，從無生而有生、有生而自生、自生以至於自他共生，是整全觀下的自性之路。就此而言，人與萬物的生生之道就是「自然而無為」、「無為而自然」的全幅展現，因此在「生而不有」、「齊同萬物」的原則之下，人是可以不斷地進行自我超越的反思與節制，以尋求和萬物共存共榮的基礎，而這正是生態保育的基本信念。

就機體論而言，道家主張天地之間本是一和諧的整體，所謂「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」（《老子·四十二章》）、「陰陽四時運行，各得其序」（《莊子·知北遊》），說明了的道家的思想是建立在生態系的整體觀。而這也回應了深度生態倫理的要求，也就是人類必須肯認地球生態豐富而多元的內容是有其自身價值，而這種寬廣的視野確實可以引導人類走出自我中心的窠臼，並且還原天地本然的真相。

葉先生從道家的機體論、歷程觀及生生的系統觀出發，論述了道家以其開放及自由的心靈，在面對複雜而多樣的生態體系時，是可以由內在向度的精神提升而建立萬物一體的整全觀。而這也同時開展了兩個方面的可能：其一是落實為保育之道的根據，另一方面則是擴大了以生態系統為對象的倫理向度。

²⁹ 《哲學與文化》25卷第9期，1998年。

以上回顧了幾篇研究環境思想的文獻後，發現莊子主張之「整體性的思維」對於當代環境議題的啟發，乃為中、外學人所一致推崇。當然莊子所謂的整體性之理論思維並非奠基於生態學的角度來談，而是立基於自然本身的觀點及其特殊的「齊物的原理」而開展。此中所謂「不齊之齊」所證成萬物具有內在價值的同時，其實已將傳統上「人和人之間互為倫理對象」的範圍，擴大到「人和自然萬物」為倫理向度的範圍，這樣的觀點正是西方環境整體主義者所肯認之最重要的成果，而這也是本論文論述的基礎。其次，從文獻回顧當中，本文亦發現西方人類中心主義之環境思想，乃為眾多學者研究及反省的對象。因此，為了論述的完整性，本文亦將人類中心主義列為主要的討論對象。此外，從理論回應現實的向度來看，以莊子環境思想中的重要成果，來審視目前和地球存續最相關的可持續發展議題及對於人類科技發展的反思之論述反而不多，因此在本文的討論中也會加入以莊子環境思想的角度來回應「可持續發展」和「科技發展」所引發的相關議題。目前中、外學人有關環境思想的研究成果和論述已為數不少，但是限於篇幅的關係只能提出幾位加以討論，有關其他之重要的著作，亦陸續會在論文討論的相關議題中加以提出或引述。

第三節、研究方法與論文架構

莊子思想宏闊高遠，歷來研究莊子者，或有從其文獻脈絡中深源探究以窺其思想博大精深者；亦有欣賞莊子曠達的人生觀，以研究其思想之所得、所感為其生命存在的立足和依歸者；更有基於某種問題的生發而興起研究及探討之意識，以求得問題的解決或創造一理論之建立者。本文的研究乃屬於後者之型態，也就是基於當代環境危機之問題意識，所引發之對於莊子環境哲學的探討，並且透過莊子環境思想的義理爬梳，以抉發出其相應於當代環境問題的思維成份，求得問題解決的可能方向。因此，基於論題之所需，本文擬採用「基源研究法」、「文獻分析法」、「詮釋學法」及「比較法」為本論文的主要研究方法。那麼，在論文討論的過程中則會依該章節的主要內容或性質之不同，分別採用兩種或兩種以上的研究方法交

又使用。在進一步陳述以上幾種研究方法前，本文首先針對「研究方法」一詞稍作釋義，以利後續之討論。所謂「研究方法」，邱榮舉先生以為：「一般所謂『研究方法』，英文中常用『method』一字，是指蒐集與處理資料的手段與程序，這是指採用類似實地觀察、測驗、抽樣調查、比較研究、模擬等方法」³⁰。相對於「手段與程序」，研究方法事實上是一種有目的性的活動。另外，透過其論述的程序的運用，使得研究的過程得以架構出主要的重點，並且不至於逾越研究內容所支持的理據，所以就論文的寫作而言，研究方法相對於某種研究範圍來說亦具有一定程度的普遍性。因此，藉由研究方法的運用，一篇論文才能成為具有嚴密的結構及論證清晰的有機體。說明了研究方法的含意後，以下依序略述本文之研究方法。

一、研究方法

(一)、基源問題研究法：

本研究法為勞思光先生所提出，依勞先生的觀點：「所謂『基源問題研究法』是以邏輯意義的理論還原為始點，而以史學考證供作為助力，以統攝個別哲學活動於一定設準之下為歸宿……，所謂理論還原的工作，就是從許多論證中逐步反溯其根本意向所在。根本意向發現了，配合一定的材料，我們即可以明白基源問題應如何表述」³¹，本文第二章即採用此研究法，也就是以歷史的進程，從古希臘時期以至於當代時期，逐步探討「人類中心的起源與發展歷程」，從而發現近代的哲學觀和宗教觀的結合乃是人類中心主義之思想源頭和根本意向。

(二)、文獻分析法：

依莊慶信先生的研究：「文獻分析法又稱為文獻資料分析法，適用於專門性、歷史性、系統性、比較性的主題……，它是系統而客觀的界定、檢驗、分析、綜合證明的方法，以確定『過去事件』或文本的確實性和結論。它所採取的步驟為：(1) 確定問題與擬定假設；(2) 蒐集文獻資料；(3)

³⁰ 邱榮舉先生為台灣大學三民主義研究所教授，本引文參見朱浚源主編、中華科際整合研究會合編〈研究方法（一）基本概念—第二節〉p.161-162，收入《撰寫博碩士論文實戰手冊》，台北：正中書局，2001年。

³¹ 勞思光《新編中國哲學史》p.15，台北：三民書局，1987年。

分析資料；(4) 解釋與歸納資料」³²，本文第三章至第五章均採用此法，從莊子的相關文獻中分析出其環境哲學之原始意涵，而第五章更藉由莊子的主張以反省人類中心的內部思維，並建構其「自然機體論」之整全思想。

(三)、詮釋學法：

以詮釋的意涵而言，高柏園先生認為：「所謂詮釋 (interpretation)，其基本的意義，就是吾人根據自我的生命歷史，透過客觀的方法操作，而對詮釋的對象加以認識與了解，並進而對詮釋對象的意義加以抉發與建構」³³，高先生以吾人的生命歷史出發，透過詮釋的方法抉發出詮釋對象的意義，事實上即意味著就文獻的詮釋而言，是無能獨立於詮釋者而具有客觀的意義。那麼，持著上述的觀點，是否會導致整個詮釋活動淪為各抒己見的主觀危機？亦即，若只從詮釋者的角度出發去了解一篇作品，是否能夠兼顧到作者通過作品所要傳達的意念，而不至於落入一種單方面的詮釋思維？為避免片面詮釋，我們有必要針對「詮釋的運作過程」加以深究，沈清松先生認為：「一個完整的詮釋運作，應包含解釋、理解和批判三步驟。解釋旨在顯豁符號系統中之結構，藉以決定符號系統之涵義與指涉；理解旨在把握符號系統所展示之世界及其與人的存在處境之關係，藉以把握其整體的意義；批判則旨在將符號系統產出過程中所謂自覺地預設的個人欲望與信念或社會的價值體系與社會關係，透過反省化隱為顯，使其不再扭曲意義之產生」³⁴。依沈先生的看法，一個完整的詮釋運作最終目標乃是以達至「意義的理解」為其核心，因此在方法進行的程序上乃是兼涉解釋、理解、批判而為一個整體性的活動。其中，解釋的過程仍須尊重文本客觀資料的涵義和指涉，而為意義理解的預備階段；而批判的活動乃接著意義理解之後，針對個人或社會所潛藏之意識形態或價值觀進行檢視，以表述出其詮釋的原則，並避免單方面的主觀危機。依據沈先生的見解，所謂片面的詮釋之缺失，在方法上運用上是可以克服的。順著以上的理解，本文乃進一步以傅偉勳先生之「創造的詮釋學」為論文之主要研究方法，其主

³² 參見《中西環境哲學一個整合的進路》p.18-19，台北：五南圖書出版社，2002年。

³³ 參見《中庸形上思想》p.50，台北：東大圖書公司，1991年。

³⁴ 參見《對比、外推與交談》p.112，台北：五南圖書，2002年。

要理由乃在於莊子的環境思想相對於原典文獻而言，實屬於一種創造性的詮釋，並且因為涉及東、西方深層文化的探討和交談，所以在研究方法上，更能符合傅先生的主張。傅先生認為：「創造的詮釋學原是專對《道德經》、《壇經》等等哲學（以及宗教思想）原典的詮釋研究而構想所成，由於它屬一般方法論，當可擴延其適用功能到一個思想傳統的延續、繼承、重建、轉化或現代化等等廣義的詮釋學課題。……創造的詮釋學就其廣義的適用度而言，亦可擴延到文藝鑑賞與批評，哲學史以及一般的思想史研究，乃至日常一般的語言溝通、思想交流、東西文化對談等等方面」³⁵，作為一般方法論而言，創造詮釋學可分為五個辯證的層次，包含實謂層、意謂層、蘊謂層、當謂層及創謂層。五個層次的涵義分別為：

實謂層－「原作者（或原典）實際上說了什麼？」，基本上關涉到原典校勘、版本考證與比較等等基本課題。

意謂層－「原思想家（或原典）想要表達什麼？」，通過語意澄清、脈絡分析，盡量客觀地了解並詮釋原思想家的意思。

蘊謂層－「原思想家（或原典）可能要說什麼？」或「原思想家的可能蘊含是什麼？」，亦即透過思想史上已經有過的許多原典的詮釋進路，探索原思想家種種可能蘊含之深層意義。

當謂層－「原思想家（本來）應當說出什麼？」，此乃以批判的詮釋，考察原典文獻的哲學基礎，並為原典說出本來應當說出的話。

創謂層－「原思想家現在必須說出什麼？」或「為了解決原思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須踐行什麼？」，此階段不但講活了原思想家的教義，更要呼應時代的需要，解決並創造原思想家未能完成的創造性思維課題。³⁶

承上，傅先生認為從實謂層以至於創謂層，乃具有相互的連貫性及永

³⁵ 傅偉勳《學問的生命與生命的學問》p.225-226，台北：正中書局，1998年。

³⁶ 同上註，p.239。

遠辯證開放的學問性格³⁷。承接以上的思維，本文首先在實謂的層次是以郭慶藩的《莊子集釋》為主。《莊子集釋》這本書，因為收集了郭象的注及成玄英的疏，因此在原典的引證上可互為補充、交互參照，故為本文研究莊子環境思想之主要原始資料；其次，依文解義，透過語言分析、脈絡分析，盡量理出莊子所欲表達的思想意謂；復次，從思想史上註解莊子義理的文獻中，探索其中之可能蘊含的深層意義，包括自然觀、心靈境界、環境價值觀和實踐方法等等；再次，以批判詮釋的角度，考察莊子環境思想的哲學基礎即為「道」，而這也是莊子環境思想和人類中心主義者之最大差異處；最後，依莊子環境思想所建構之「自然機體論」乃是一種創造性的發展，此乃呼應當代環境議題，一方面除了透析當前環境危機的內部問題，一方面則是為人類指引出未來可行的方向。

(四)、比較法：

所謂比較法乃為「選取兩種以上之學術思想，或兩種以上之事物加以比較推斷，以發掘其異同、特點、特質」³⁸，本文第五章亦採用此法，主要是將人類中心主義和莊子的環境哲學作一對比推斷，企圖從比較的過程中發掘兩方之思想特質進而建構並證成莊子「自然機體論」之整全思維。

釐清本文所採用的研究方法之後，以下接著陳述本文的研究範圍與論文架構。

二、研究範圍與論文架構

(一)、研究範圍：

本論文的研究範圍分為三個部分，首先是以探索莊子古典文獻中所蘊含的環境思想為主，包含莊子的自然觀與心靈境界、環境倫理與實踐之道等。其中有關原典文獻的引用，本文採用郭象所刪訂之三十三篇為主（分內篇七，外篇十五，雜篇十一，凡三十三篇）。另外，從研究的趨勢來看，陳德和先生認為：「現代學者在前提上大致承認內篇是莊子的作品，外雜篇

³⁷ 傅偉勳《學問的生命與生命的學問》p.242，台北：正中書局，1998年。

³⁸ 朱宏源主編、中華科際整合研究會合編《撰寫博碩士論文實戰手冊》p.57，台北：正中書局，2001年。

則是莊子後學述莊、衍莊的文字結集，所以在詮釋莊子思想時無不緊扣內七篇文獻發議論，外雜篇則僅作旁證」³⁹，莊子外雜篇的文字雖是莊子後學所作，但其中因為蘊含不少環境思想內涵，故本研究除了內七篇之外，凡外雜篇的內容只要與本文的研究有關，皆予以納入討論之輔助材料；其次則是基於當代環境議題，從歷史的角度考察西方環境思想的發展與理論思維，其中主要聚焦在抉發人類中心主義所蘊含之理論基礎和思維內涵，而研究的材料則以目前相關之研究成果為主；最後則是依研究的成果，回應當代「科技文明」與「可持續發展」，並藉以反省人類中心的宰制思維，以重新修復人與自然的和諧關係。

（二）、論文架構：

針對以上研究範圍，本文進一步將論文的架構分成六個章節來討論。

第一章、前言：提出本論文之研究動機與目的、文獻回顧及研究方法與論文結構。

第二章、人類中心主義思想的發展與超越：本章的研究乃是就歷史的視域針對西方環境思想所持有之世界觀、價值觀及倫理觀作一番釐析的工作，首先是探討西方人類中心主義的歷史發展脈絡及其理論所蘊含之主要觀點；再者是提出人類中心主義學者墨迪（W. H. Murdy）和諾頓（Bryan G. Norton）針對人類中心主義之修正內容，並且進一步指出修正後的人類中心主義理論之主要限制所在，進而就當代種種超越人類中心主義的環境思想（包括「大地倫理學」、「深層生態學」及「自然價值論」）提出討論。

第三章、莊子環境哲學的理論基礎：本章以莊子的環境哲學展開討論，並將主要的問題意識設定在莊子自然觀之內涵的探討，企圖在其自然觀的基調之下，說明人與環境能否能成爲一個整體和諧的關係。另外，除了外在客觀環境的討論之外，本文以爲莊子在面對環境時所興起的人文環境或心靈境界亦有討論之必要。所以，本

³⁹ 除了以上引文之外，陳先生更進一步強調，如果僅只是探究莊子個人思想時，內七篇足矣，若內外雜篇須完全兼顧者，則當以「莊子學派」名外雜篇，以表示其同中有異、異中有同。參見《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》p.3，台北：文史出版社，1993年。

文的討論乃是圍繞在自然、人及環境之間相互關係的整體性探討。

第四章、莊子環境哲學所蘊含之環境價值觀與實踐方法：本章乃承接第三章，亦即探討了莊子的自然觀與心靈境界之後，基於莊子環境哲學的主張，進一步提出其相應於自然環境及人文環境的價值觀念和實踐之道。

第五章、莊子思想對人類中心主義的反省與建構：本章主要從莊子的角度，針對傳統之人類中心主義提出反省和批判，而其最主要目的乃是藉由莊子環境哲學中強調以和諧為基調之「自然機體論」的整全觀點，來說明人類和自然原是一種「並存、整體」而非一種「宰制、對立」的關係；其次，就西方於現代科技所強調的工具理性思維之下，所導致的心靈危機及客觀環境破壞之雙重失落提出探討，並藉由莊子的思想重新審視科技在人類的發展中之定位，透過莊子的心靈和智慧，以調和人、科技和環境之間的關係。

第六章、結論：首先從「可持續發展」之環境議題為切入點，探討莊子環境哲學的現代意義；其次是總結前五章的研究成果，並提出莊子環境思想的價值和限制。

第二章、人類中心主義思想的發展與超越

環境和人類之間從來即存在著一種密不可分的內在聯繫關係，人類文明的開端亦可說是與自然環境的融通互動中形塑而成，余謀昌先生認為：「所謂人類以文化的方式生存，主要是指人在自然價值的基礎上創造和實現文化價值，自然價值不斷融入文化之中。」¹，此中，余先生強調了文化的發展乃植基於人類賴以維生的自然環境。事實上，東、西方哲人在面對自然環境而引發之文化自覺或生命智慧可說是多不可數，如莊子在〈繕性〉篇中描述人與自然環境之間完全協調的狀態：「古之人，在混芒之中，與一世而得澹漠焉。當是時也，陰陽和靜，鬼神不擾，四時得節，萬物不傷，群生不夭，人雖有知，無所用之，此之謂至一。當是時也，莫之為而常自然。」、盧梭因自然環境所引發的生命反思：「大自然向我提供一幅和諧的圖像，人所呈現的景象卻是混亂和困惑！自然要素中充滿諧調，而人類卻在雜亂無章中生活！動物是幸福的，唯其君王很悲慘！啊！智慧你的法則在哪裡？」²，從以上兩位哲人的言語表述中，可以瞭解自然環境對於人類實具有正面的啟發作用。但是，從反面的角度來看，人類依於環境所發展的文明並非沒有缺憾，從目前的環境危機即可看出人類和環境之間的緊張關係，國內環境教育學者楊冠政先生曾就環境的問題指出：「自第二次世界大展開以後，歐美工業生產突飛猛進。由於工業化而產生許多環境的問題，例如空氣、水和土壤污染、放射性廢物及其他毒性物質的氾濫。尤其是環境災難（environmental disaster）的頻仍發生，使世人深感環境危機日益嚴重」³。事實上，人類以其對於自然環境的巧取豪奪所構築的文明世界，就技術的運用和物質開發的層面來看，似乎是呈現一種進步的狀態；若就生態的危機相對於心靈或精神文化的角度而言，則可說是一種文化衰落的現象。⁴

¹ 余謀昌《生態倫理學—從理論走向實踐》P.58，北京：首都師範大學出版社，1999年。

² 引自 Dilfurth, H.V.、Walter, R.編，周美琪譯《哲言集：人與自然》p.157，北京：三連書店，2003年。

³ 楊冠政〈邁向全球化的環境倫理〉p.4，收入《哲學雜誌》，第30期，1999年。

⁴ 余謀昌先生認為地球生態系統危機，它的實質是人類文化危機，他進一步指出：「環境污染是一

依上，我們得知人類面對環境時，依其自覺所產生之不同的環境意識和採取的行動，的確會影響自然環境之平衡，而兩者的互動關係將反過來陶成人類文化的發展。換言之，人類和自然之間是否和諧相處或呈現對立、緊張的關係，乃離不開人文社會中所持有之價值觀、世界觀和倫理觀。此外，從環境問題所影響的範圍來看，當今人類所面對的環境危機已經是全球性、國際性的整體問題，而在地球只有一個的前提之下，任何一個人皆無法置身於環境問題之外，因此，吾人在探討相關的環境哲學思想範圍時除了自然環境外更必須兼及人文環境的內容，所以在此宏觀的視野之下才能就相關的具體問題討論上有所深入。基此，本章的探討乃是本文第三章及第四章的前導性工作，也就是在討論莊子的環境哲學之前，從歷史的視域，亦就是西方環境思想所持有之世界觀、價值觀、倫理觀作一番釐析的工作，以形成後續文章討論的前理解，而這也是本章討論的主要目的。而就本章論述的程序而言，筆者擬從西方人類中心主義先提出討論；其次再針對人類中心主義之思想提出反省與超越。另外，以文獻的分析而言，由於目前有關西方環境思想的研究已累積了相當豐碩的成果，因此，本文僅就現有之相關的研究成果為分析的資料來源，並試圖釐析出其相關之義理內涵。

第一節、人類中心主義

當代因環境危機所引發之環境思想之討論，實可建立在以歷史的觀點反省人類中心主義思想的發展歷程。在生態危機的根源上，曾建平先生認為：「大多數人認為生態危機是人的危機，是人類的價值觀的危機」⁵。換言之，環境思想的考察之最重要的部份，就是要抉發出人類價值觀之內在理路與歷程。究實而言，自然環境至今雖仍有許多不為人類所知的物理律則，但以人類智性的發展快速加上科學技術一日千里，自然界的神秘面紗早已在人類強調理性思維之下漸然褪去。是以，在強調人為中心的思維之下，

種消極和落後的文化現象，甚至是一種文化衰落的表現」。參見〈環境倫理從分立走向整合〉p.5，收入《北京化工大學學報》，第期，2000年。

⁵ 曾建平《自然之思：西方生態倫理探究》p.263，北京：中國社會科學出版社，2004年。

人類和自然環境之間的關係如何定位？在回溯人類的環境思想或文明的發展歷程中，人類究竟是以什麼樣的價值觀、世界觀、倫理觀來看待其賴以生存的自然環境？其次，就客觀的層面而言，人類中心思想相對於人類的文化發展而言，其正面價值和意義為何亦是本節的討論重點。

一、思想起源與發展歷程

從歷史綜述的角度而言，人類中心主義並非是今日才形成的思維，事實上以西方的環境思想發展歷程來看，從古希臘時期以至於十八世紀啓蒙運動時期，甚至於二十世紀之後皆有人類中心主義之思想的軌跡。早在公元前五世紀古希臘智者普羅塔哥拉斯(Protagoras of Abdera)即建立所謂「人存在尺度命題」(Homo-Mensura-Satz)，他說：「人為萬物的尺度或權衡，對於存在者是如此，對於非存在者亦是如此」⁶，普氏的思想形成自有其特殊的歷史機緣，亦就是從自然存在的探討範疇轉移到人存在的問題，而其思想的關鍵乃蘊含著以人為中心的思維方式。普氏之後，柏拉圖(Plato, 427-347 B.C.)繼承了蘇格拉底(Socrates, 470-399 B.C.)主知主義的路線，企圖探求普遍概念或共相(the universals)的存在學意蘊，而提出其形相論主張：「形相(理性之的對象)則與數學對象不同，它是一切存在者的存在原理，毫不關涉感覺經驗，卻經靈魂的回憶作用而得彰顯，故稱真實的普遍者(true universals)而為理性的探求對象。」⁷，柏氏擡高了理性的地位，強調形相或觀念才真正具有實在性與價值性，並且是一切存在者的存在原理。就此而言，傅偉勳先生認為柏氏的形相論一直支配了西方哲學幾達二千餘年，形成西方二元論世界觀的一大成素⁸。易言之，柏氏主張分別經驗界與理型界的思維成份，應可視為人類中心主張將人獨立或脫離於自然環境的理論前導。柏拉圖之後，亞里斯多德(Aristotle, 384-322 B.C.)在討論人在自然中的地位和道德關係時，亦指出：「植物的存在就是為了動物的降生，其他一些動物又是為了人類而生存，馴養動物是為了便於使用和

⁶ 傅偉勳《西洋哲學史》p.62，台北：三民書局，2000年。

⁷ 同上註，p.90。

⁸ 同上註，p.82。

作為人們的食品，野生動物，雖非全部，但其絕大部分都是作為人們的美味，為人們提供衣物以及各類器具而存在。如若自然不造殘缺不全之物，不作徒勞無益之事，那麼它必然是為著人類而創造了所有動物。」⁹，亞里斯多德此處的看法顯然是視人類的地位高於其他萬物之上，並且萬物的生存對於人類而言亦只具有工具性的價值而已，而其最終的目的乃是為了人類提供服務。

至於中世紀時期，人類中心思想乃表現於「基督教神學」及托勒密（Ptolemy）主張「地球中心論」二者的結合。首先，托勒密於公元二世紀時提出「地球中心論」的說法，他認為地球是宇宙的中心，地球和人類在宇宙中是獨一無二的¹⁰，以托勒密的推理思維而言，他認為地球是宇宙的中心，而人居住在地球上且又是萬物的中心，所以人類即成為宇宙的中心。其次，基督教神學認為世界是上帝創造的，在上帝的創造物中，人是它的偉大成就，其他創造都是為了人。因而世界萬物要根據人加以解釋，人不僅利用萬物而且主宰和統治萬物¹¹。根據周林東先生的研究，基督教神學蘊含之人類中心的思維有三個主要的論點¹²：第一是上帝創世說，把人類居住的地球視為宇宙的中心並且是由上帝所創造的；第二就是上帝造人說，上帝按照自己的形相造人，先造男人後造女人，並且對他們說：「要生養眾多，遍滿地面，治理這地，也要管理海裡的魚、空中的鳥和地上各種行動的活物」；第三是神學目的論，上帝以其造物主的身分創造世界、創造人類，因此上帝本身就是世界萬物的目的，他更進一步指出，世界就是為人類而造，所以人類不僅是在空間的意義上，而且也在目的論的意義上是處於宇宙的中心。除此之外，十一世紀之後托瑪斯阿奎納（Thomas Aquinas，1225-1274）的神學論述，亦有提及人類中心的思想：「我們要批駁那種認為人殺死野獸的行為是錯誤的這種錯誤的觀點。由於動物天生要被人所用，這是一種自然的過程。相應地，據神的旨意，人類可以隨心所欲地駕馭之，可殺死也可以其它方式役使。因此，上帝對挪亞說：“如這些綠色的牧草，

⁹ Aristotle 著、苗力田主編《亞里斯多德全集·第九卷》p.17，北京：中國人民出版社，1994年。

¹⁰ 引自周林東《奴隸與伙伴：環境新倫理》p.62，武漢：湖北教育出版社，1999年。

¹¹ 余謀昌《生態倫理學—從理論走向實踐》p.59，北京：首都師範大學出版社，1999年。

¹² 參見《奴隸與伙伴：環境新倫理》p.62-63，武漢：湖北教育出版社，1999年。

我已把所有的肉給了你”」¹³。依托瑪斯阿奎納的觀點，人是上帝的創造中最完美的存在，所以他可以隨意使用植物和對待動物，基此，人類擁有對自然的主宰性而與自然區分開來。深層來看，托瑪斯將人與自然視為對立且二分的觀點，在當時應該還不至於成為生態危機的罪魁禍首，但托瑪斯的主張如果加上近代機械論觀點及因機械論引發的科技革命，那麼，生態危機即成為可預見的景況。循上，地球中心說及上帝創世說二者，實通過了人類中心的思維成份而緊密結合，並且為人類統治自然提供理論服務，而這段時期所展示的思想成份，我們亦可視之為人類中心主義的完整表述期¹⁴。

中世紀之後，從文藝復興以至於啓蒙運動這段期間，可以說是人類中心主義之理論論證時期。鄔昆如先生說到：

文藝復興哲學，最重要的啟發是「人」的發現，並且透過「人」的發現去發現「世界」。而且還指出了這發現「人」以及發現「世界」的方法……，在方法的運用上，近代哲學走了兩條路：一條是人文主義：以人做根本，以人做基礎，以人做中心，去研究一切問題。另外一條路是自然科學：用實驗的方法來證實學說。人文主義在發現自我，自然科學在於征服世界，這種發展自我和征服世界的企圖是相輔相成的，而且在近代哲學中是二者並進的。¹⁵

鄔先生所揭示之文藝復興時期乃是繼中世紀神學信仰倒塌之後的重要發展，這段期間所展示之兩方面的意義為：一方面是人文主義所興起的世界觀，其目的主要在發現自我、提昇人類自我意識並增進對人類的自我力量 and 人類價值的理解；另一方面則為自然科學所引發的實驗方法和科學技術，其目的在於征服世界。就前者而言，法國哲學家笛卡兒（Rene Descartes，1596-1650）可為代表人物，笛卡兒為了探求真理，遂以自我意識及因果法

¹³ 引述自戴斯·賈丁斯（Joseph R.Des Jardins）著、楊愛民譯《環境倫理學－環境哲學導論》p.106，北京：北京大學出版社，2002年。

¹⁴ 余謀昌先生認為，人類中心思想的完整表述是由中世紀神學世界觀所提出。參見《生態倫理學－從理論走向實踐》p.59，北京：首都師範大學出版社，1999年。

¹⁵ 《西洋哲學史》p.353，台北：正中書局，2000年。

則為出發點，逐次論證有限精神實體的存在、神之存在以及物質實體的存在，終於構成了心物二元論（mind-body dualism）的形上學體系¹⁶，按照笛卡兒二分的思維模式，人類因具有心靈和靈魂，所以其地位是任何其他生物不能剝奪和替代的¹⁷，相反地，其他動植物因為只具有軀體並且缺乏心智和意識，可說是由零件組成的機器，人類對這些動物和自然世界沒有責任¹⁸。笛卡兒的主張可說是為人類中心主義立下了理論的基礎和出發點。另外，李培超先生亦就人文主義所宣示的世界觀提出三個方面的意義內涵：第一為自然主義的宇宙觀，即認為宇宙是自滿自足的，並不求助於上帝的旨意來運動；第二是自然主義的人性論，強調人性的獨特性和不可還原性；第三是自然主義的價值觀，強調人的內在價值或內在目的，即認為人的價值是不依賴於外在事物，是由自我實現的¹⁹。李先生的主張顯示了人文主義的世界觀一方面是將宇宙的存在從上帝的創造領域中交還給宇宙自身，另一方面則是強調了人類的主體性及其內在價值是建立在認識自己、實現自我及自我中心的基礎之上。其次，文藝復興時期所興起之自然科學之研究所引發之種種實驗方法和科學技術，主要是人在建立了自我的主體性地位之後，為了進一步認識自然、甚至征服自然所引發之研究手段，其中包括了物理學、化學、天文學等，而此自然科學的發展最終目的乃是要改善人類自身的精神和物質生活，並以之強調人類的尊嚴。換言之，此自然科學乃脫離了神學的管轄並基於人類中心的觀點而出發，其過程乃是為人類提供服務，以便進一步地認識自然，此如英國哲學家培根的看法：人類為了統治自然需要了解自然，科學的真正目標是了解自然的奧秘，從而找到一種征服自然的途徑²⁰。

另外，啓蒙運動時期強調理性至上的思維，亦成為人類中心主義理論論證之另一重要基石。此中最重要的人物可以康德（Immanuel Kant，

¹⁶ 傅偉勳《西洋哲學史》p.265，台北：三民書局，2000年。

¹⁷ 蔡永海《以人為本—漫談環境與自然生態哲學》p.325，黑龍江：黑龍江人民出版社，2002年。

¹⁸ 楊冠政《環境倫理學說概述（二）—人類中心主義》p.37，收入《環境教育》第二十八期，1996年。

¹⁹ 參見《自然的倫理尊嚴》p.127，南昌：江西人民出版社，2001年。

²⁰ 引自余謀昌《生態倫理學—從理論走向實踐》p.60，北京：首都師範大學出版社，1999年。

1724-1804) 爲代表。康德認爲人擁有利性的特點，所以在實踐道德行爲的層面而言，是擁有尊嚴且本身即爲目的的存在者，他主張：「每個有理性者應當將自己及其他一切有理性者絕不僅當作工具，而是始終同時當作目的自身來對待。由此便產生有理性者藉共同的客觀法則所形成的一個有秩序的結合亦即一個王國……，這個王國可稱爲一個目的底王國」²¹，他進一步指出：「道德存在於一切行爲對於立法的關係中；唯因這種關係，一個目的底王國始爲可能的。但是這種立法必須見諸每個有理性者本身，而且能由其意志產生」(同前注，p.59)。康德以爲，每一個理性的存在者以其自己的理性意志而成爲道德法則的立法者。因此，不須依賴外在的權威而擁有無限或絕對價值的根源，所以人異於其他低等動物，並且只對於人本身負有倫理之義務。從歷史發展的角度來看，康德的思維的確是繼笛卡兒之後，以強調人類理性爲人類中心主義確立了另一個理論的基礎。針對文藝復興時期至啓蒙時期這段期間所蘊含之人類中心主義的思維，盧風先生亦有如下的看法：

對自然採取征服者的態度還與文藝復興以後人類思維逐漸由人道主義擴張爲人類中心主義有關。以人道主義爲武器去揭露教會假上帝之名而剝奪人的尊嚴是合理的，但若把人類對俗世享樂的追求強化到唯一合理的價值目標的地步，便導致庸俗的享樂主義，這種享樂主義在加上人類理性至上論的支撐，就使得人道主義轉化爲人類中心主義²²。

依盧風先生的看法，強調人類理性至上及追求俗世享樂主義爲唯一合理的價值目標，乃造成人道主義或人文主義擴張爲人類中心主義的主要內在因素。本文認爲，若將上述的兩個內在因素配合自然科學所引發之科技能力，則自然生態環境在人類的消費心理下即成爲其滿足的對象，表面上看來自然環境處處爲人類所宰制，但深層的看，則人類對於自然界所造成的生態危機將返轉成爲人類生存困境的主要原因。

至於當代人類中心主義的發展，則圍繞著對於環境保護之不同的立場

²¹ Immanuel Kant 著，李明輝譯《道德底形上學之基礎》p.58，台北：聯經出版社，2003年。

²² 盧風〈主客二分與人類中心主義〉p.338，收入《哲學與文化》第22卷第4期，1995年。

而爭論不休。針對這些爭論，王勤田先生根據生態理論的觀點，將這些比較大的爭論概括為三次²³：而這些爭論中主要以六 0 年代的生態保護主義和環境利用主義的爭論最有代表性，本文即以此時期的發展狀況為討論內容。以六 0 年代而言，卡森 (Carson) 女士在其《寂靜的春天》(*Silent Spring*) 一書中提出生態保護主義 (Nature Preservation) 之主張，她站在生態保護的立場提出 DDT 等化學殺蟲劑對於生態食物鏈的汙染過程，認為人們應該停用這些非自然的東西，因為在自然環境中使用這些化學物質將會破壞天然的防治，甚至會在殺死了昆蟲之後，反而使得魚類、鳥類都寂靜了下來，所以頂多只能應急而不能真正解決問題，因此卡森女士認為我們應該尋求更長久的辦法，嘗試去解決和其他生物共享地球會產生的問題，以保護森林和增強森林天然的均衡。在其書中之結尾部分，她更秉著關懷的角度，向人類運用種種科技能力加諸於自然環境的作為提出強烈的反思，她說：

採用化學物質就和原始人使用木棍一樣不成熟，而人們就這樣把化學物質仍進生命網中；這生命網一方面是脆弱易碎的，另一方面卻也是強韌異常，會以無法預期的方式反擊……，「控制自然」一詞，是傲慢自大的表現，是生物學及哲學舊石器時代的產物，以為自然的存在是為了人類的方便……，不幸的是這麼原始的科學，竟擁有最現代，最可怕的武器，在殺滅昆蟲的同時，也破壞地球。²⁴

從卡森女士的主張中，我們可以感受的其對於關懷和保護地球深切之心。相對於卡森女士主張之生態保護主義，代表美國官方之生態主張的平肖 (G. Pinchot) 則提出「環境利用主義」。他從環境效益的角度出發，強調環境保育之最重要的工作就是資源的發展，其次才是為後代而節約資源²⁵。這種以經濟功利主義的觀點所引發的論述，在當時美國強調經濟和工業發

²³ 王勤田先生認為這三次的主要爭論為：六 0 年代的生態保護主義和環境利用主義的爭論、七 0 年代唯生態派和生態意志派的爭論、九 0 年代西方生態觀和發展中國家的生態觀。參見《生態文化》p.76，台北：揚智文化，1997 年。

²⁴ Rachel Carson 著、李文昭譯《寂靜的春天》p.327-328，臺中：晨星發行，1996 年。

²⁵ 莊慶信《中西環境哲學—一個整合的進路》p.191，台北：五南圖書出版社，2002 年。

展的階段則表現為工業保護主義²⁶。事實上，平肖之工業保護主義和卡森主張之生態保護主義，代表了二十世紀中期生態文化發展之重大事件，因為從這些爭論的思想支點來看，不同的自然觀和世界觀才是引發兩派之間爭論的主因。當然，卡森女士所提出的觀點確實不同於傳統上以工業發展為主流的價值思維。不過，從事實的真相而言，其主張相對於人類的利益來說乃更具長遠性並切中時弊，所以，她所引發的生態意識亦影響了美國當時之環境政策方向，甚至在面對自然環境的觀點轉化上，對於全世界亦產生了廣泛的討論和不可低估的效應。

從以上歷史發展的角度來看，我們得知人類中心主義之思維方式是由人類的社會文化和自然環境的交融互通中形塑而成，而近代的哲學觀和宗教觀的結合乃是人類中心主義之思想源頭。那麼，考察了環境思想的發展歷程之後，本文乃進一步要梳理出人類中心主義的主要意涵，並且就這些主要的意涵中釐析出人類中心所蘊涵之世界觀、價值觀、倫理觀，以及人類中心主義之環境思想對於人類自身而言有何價值和意義。

二、人類中心主義之意涵

從環境思想發展之脈絡考察的結果，我們發現人類中心主義並非只是單一的概念所形成的思維架構，事實上，在以人為中心的思維模式下，其思想形成的背景可說是具有多面向的意涵並且是相互傳承、交疊互補而成。本文根據以上環境思想討論的結果，發現人類中心主義實可展現為四個面向的意涵：「自然目的之意涵」、「宗教義的人類主宰之意涵」、「發展無限和科學萬能之意涵」及「利己主義和強調物質消費主義之意涵」等四個面向。

首先，「自然目的之意涵」意謂著，大自然的一切乃是為了人類而創造，人類乃是其他存在物的生存目的和服務對象，此為古老的人類中心思維，如同上文提到亞里斯多德對於自然環境的主張：「植物的存在就是為了動物的降生，其他一些動物又是為了人類而生存，馴養動物是為了便於

²⁶ 王勤田《生態文化》p.82，台北：揚智文化，1997年。

使用和作為人們的食品，野生動物，雖非全部，但其絕大部分都是作為人們的美味，為人們提供衣物以及各類器具而存在。如若自然不造殘缺不全之物，不作徒勞無益之事，那麼它必然是為著人類而創造了所有動物。」，從亞氏的思維來看，植物生存的目的是動物、動物生存的目的是人類，因此人類是代表自然環境中最高的目的，其他存在物只是人類的工具，所以人類不須對其它存在物擔負道德上的義務。

其次就「宗教義的人類主宰之意涵」而言；基督教根據其宗教的角度，強化了人類中心的思維模式，基督教神學認為世界是上帝創造的，在上帝的創造物中，人是祂的偉大成就，其他創造都是為了人。因而世界萬物要根據人加以解釋，人不僅利用萬物而且主宰和統治萬物。《聖經·創世紀》第一章二十六節：「天主說：『讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人，叫他管理海中的魚、天空的飛鳥、牲畜、各種野獸、在地上爬行的各種爬蟲。』」²⁷(Then God said, "Let us make man in our image, in our likeness, and let them rule over the fish of the sea and the birds of the air, over the livestock, over all the earth, and over all the creatures that move along the ground.")²⁸。傳統的基督教認為上帝與自然、人與自然是分離開的，並且排斥其他宗教所主張之萬物有靈論，認為只有上帝具有神性，而自然環境只是上帝所創造之交由人類管理的客體。於是人類在傳統神學的基礎上脫離了自然，並站在自然環境的對立面以主宰者的身分將自然環境視為征服的對象。此中，人類從上帝的手中取得主宰萬物的地位，進而以人類為中心的思維來面對萬物，其所呈現之征服者的態度則表露無遺。

再次就「發展無限和科學萬能之意涵」而言，人類中心論者一方面深信自然界是可以無限地增長而無視於生態系統承載力之有限性，因此，自然環境有取之不盡、用之不竭的資源，並且是人類改造的對象；另一方面則是主張科學技術的表現才是文明和野蠻的界線，在科技的光環之下沒有解決不了的問題。上述的觀點可以美國赫德森研究所卡恩（Herman Kahn）

²⁷ 參見思高聖經搜尋網站，<http://www.catholic.org.tw/bible/index.html>。

²⁸ 參見 BibleGateway .Com 網站，<http://www.catholic.org.tw/bible/index.html>。

為代表，卡恩主張以經濟成長和技術進步來解決生態環境問題²⁹。因此，科技的進步是可以應付環境危機所帶來的災難。循上，主張自然環境有無限的發展和科學萬能的觀點，事實上乃是奠基於文藝復興時期至啓蒙運動階段所強調的理性發展及因理性的推擴所引發的科學方法和技術能力。質言之，此人類中心主義的意涵乃為「人類擁有其他萬物所沒有的理性」，並且人類是以其理性能力異於且高於其他萬物而存在。所以在人類強調理性的思維及科學和技術的能力的雙重配合下，所有的生態環境問題都可以經由人類來解決，並且在藉助科技運用的狀況下，自然資源的發展可以是持續而為人們無限地利用，所以人類遂成為自然界的主宰者。

最後就「利己主義和強調物質消費主義」之意涵相應於人類中心而言；首先，利己主義表現為兩個方面的趨向，一為「集團利己主義」，另一為「代際利己主義」。前者乃為了某一特定的團體、部門、地區或國家利益而不惜破壞一個國家全體人民或全人類共同享有的環境。後者乃是只考慮當代人的利益而不考慮後代人的利益³⁰。在利己主義的心理需求，及現代化強調社會進步是對無限物質財富的開發和佔有的價值體系下³¹，自然環境遂直接或間接地成為人類消費的對象，而人類在上述的意涵之下所採取的種種行為，則明顯地成為地球環境汙染和資源快速耗竭的主因。

三、人類中心主義蘊涵之世界觀、價值觀、倫理觀及其價值

經由上述人類中心主義之四個面向之意涵的陳述，我們可進一步確認在人類中心的思維之下，人類和自然環境的關係和地位，以及因環境意識所引發之世界觀、價值觀及倫理觀。

首先，人和自然之間在傳統的基督教或近代的哲學觀點之下，皆被視為主、客二分之對立的關係，而且人類因為擁有理性及運用科技的能力，所以便取得自然環境的主宰地位和征服者的角色。在這樣不對等的關係下，人類中心之世界觀認為人類基本上有兩個特徵：第一，人類可以主宰

²⁹ 王勤田《生態文化》p.89，台北：揚智文化，1997年。

³⁰ 楊通進《走向深層的環保》p.55，成都：四川人民出版社，2000年。

³¹ 王勤田《生態文化》p.87，台北：揚智文化，1997年。

自己的命運，並且可以統治人類以外的存在物。第二，自然資源是無限量的，人類可以運用科學和技術的能力改善和創造自然環境，因此發展是無限的，人類社會的文明和發展將永遠存在。其次，就價值觀來看；人類中心論者認為，人是自身的目的亦是自然的目的。因此，人是唯一具有內在價值的存在物，並且是所有價值的來源，其他存在物只是為了提供給人類利用，滿足人類享樂主義或消費主義的心理，因此人類以外的存在物只具有工具價值。最後以倫理觀而言；如同前面所述，人類中心者認為人類是唯一的目的是存在物，所以只有人類才具有道德身分，也唯有人類才具備資格以獲得道德關懷，正如曾建平先生對於人類中心主義的看法：「只有人與人之間才存在直接的道德義務，人對非人存在物只負有間接的義務；人與自然的關係不具有任何倫理色彩，之所以要把道德關懷施與人之外的存在物，是因為把自然當作履行人與人之間義務的中介或工具納入道德視野。換言之，我們人類對環境問題和生態危機富有道德責任，主要源於我們對人類生存和對後代利益的關注，並非對自然事物本身的關注」³²。以上所陳述之人類中心主義所包含的世界觀、價值觀及倫理觀，若相對於當代生態危機的角度來看，其思維是否正確，事實上仍有討論的空間，不過若以正面來看，人類為中心的思維方式，對於人類而言應該是還有其意義和價值。首先，人類透過理性的運用得以重新發現自我和理解自我。因此，從人與自然環境的關係而言，則擺脫了傳統上對於自然環境的盲目崇拜；而另一方面就人類本身的文化層面來說，則走出了中世紀傳統基督教神學的理論框架，而邁向另一段人類文明的旅程。余謀昌先生亦認為：「人類中心主義的觀點表現了人類自我意識的提升，對人的自我力量和人類價值的理解，發展了人的巨大主動性和創造力」³³。其次，就自然科學相對於人類的生活改善來說，一方面因為自然科學的方法運用，促使人類思維能力的提升，並因此拓展了人的宇宙視野和世界觀。另一方面，自然科學的研究成果，事實上亦促成人類在食、衣、住、行及醫療方面的改善，就生活型態的轉變來看，我們亦不能否認其價值和意義。

³² 《自然之思：西方生態倫理探究》p.48，北京：中國社會科學出版社，2004年。

³³ 參見《生態倫理學－從理論走向實踐》p.60，北京：首都師範大學出版社，1999年。

當然，以人類思維的提升和轉變，人類中心主義應有其正面的價值和意義。但是，就當代生態危機的角度來考察人類中心主義的內部思維時，我們亦可以發現仍有許多觀點需要被提出討論與修正，並且這部份的工作除了在研究環境思想上有其理論上的需要外，更有其現實或實踐上的意義。以下即針對人類中心主義的反省和超越的部份提出探討。

第二節、人類中心主義之修正與超越

從歷史的角度來看，人類中心主義作為人面對自然環境的思想支點，確實為人類物質文明的進步以及理性思維的提升開啓了巨大的作用，但是若以工業革命加上強調經濟發展之後所產生的環境危機而言，人類中心主義所造成的全球性生態破壞及污染問題，事實上已成為人類在謀求持續性發展時必須共同面對且無法避免之責任和義務。因此，人類中心主義相對於現實的生態危機而言，明顯地反映出其思維的限制。為了適應和改善人類和環境的關係，人類中心論者確有必要針對其學說進一步修正。基此，本節首先提出人類中心主義學者墨迪(W.H.Murdy)和諾頓(Bryan G.Norton)針對人類中心主義之修正內容，並且進一步指陳出修正後的人類中心主義理論之主要限制所在。其次，20世紀70年代之後，由於日益加劇的生態危機，因此人類在面臨維護共同家園的意識形態之下，遂引發了有別於甚至是超越於人類中心主義的各種環境思想運動，這些不同的思想學說至今雖然仍有其理論內部或相互間之不完善之處，但其共同為提升人類道德層次之精神活動、擴展道德的範圍及作為參與自然運作的理論奠基而言，實具有其珍貴的價值和討論的必要。

一、人類中心主義之修正與其限制

依人類中心主義的看法，倫理原則僅適用於人類，人類之外的存在物相對於人類而言，僅視為是否能滿足人類需求之工具性的價值。因此，人類乃擁有自然萬物所沒有的內在價值，並且是其他萬物是否擁有價值的最終決定者。甚且，萬物存在的目的只是為了滿足人類需求之最大利益為原

則。循上，人類中心主義者所提出的道德主張是否最正確？依據美國哲學家諾頓（Bryan G. Norton）及植物學家墨迪（W. H. Murdy）的看法，這種強調人類為萬物主宰的，視其他萬物僅為工具性功能的價值體系，事實上必須有所修正才能符合人類的最大利益。諾頓認為人類中心主義可以區分為強烈的人類中心主義（strong anthropocentrism）及微弱（溫和）的人類中心主義（weak anthropocentrism）兩類。而他本身即站在後者的立場，以區分並劃清和強烈的人類中心主義的界線。根據莊慶信先生的研究：所謂「強烈的人類中心主義」所形成的價值體系，主要是依據個人「感性偏好」（felt preferences）所滿意且被允許的價值論。而「微弱的人類中心主義」之價值體系是指個人「感性偏好」所滿意的且被理性所允許的價值；或基於「理性偏好」（considered preferences）世界觀主要成分的理想且被理性所允許的價值³⁴。此中，「感性偏好」可進一步理解為以個人的感覺、需求和滿足為價值判斷的導向。質言之，以感性為價值判斷的尺度和行動的規準，它關注單一、直線式的需要和供給的對應關係，不考慮其後果³⁵。依諾頓的看法，若感性偏好是人類唯一的價值判斷來源，則大自然在強烈的消費價值體系中即成為人類掠奪的原料倉庫。因此，諾頓認為這種只以感性偏好為道德原則的價值觀，確實需要加以限制和修正。是故，微弱的人類中心主義加入了「理性偏好」的判斷過程，才是真正符合人類和自然關係之倫理原則。所謂「理性偏好」乃強調人類的需求和意願必須經過理性的思考過程，並且要依據合理的世界觀、價值觀的評價和支持才能付諸實現。朱建民先生指出，諾頓所主張之溫和的人類中心主義亦為環境主義者開發出兩項重要的倫理資源：第一，環境主義者能夠說明一種世界觀，強調人與其他物種有密切的關係，同樣的，他們有理由支持人類行為應以自然和諧為理想。第二，對於那些提供價值形構之基礎的人類經驗，溫和的人類中心主義也承認其價值³⁶。承上，經過諾頓修正之後的溫和人類中心主義之主要貢獻，乃在於自然環境不再只是被視為滿足人類消費需求的工具角色；相反地，

³⁴ 莊慶信《中西環境哲學——一個整合的進路》p.194，台北：五南圖書出版社，2002年。

³⁵ 余謀昌〈環境倫理從分立走向整合〉p.6，收入《北京化工大學學報》第2期，2000年。

³⁶ 參見〈由儒家觀點論西方環境倫理學人類中心主義與自然中心主義的對立〉p.19，收入《鵝湖學誌》第25期，2000年。

在人類價值的形構過程中，自然環境雖然仍不被承認其具有內在價值但是卻擁有「轉換價值」³⁷的功能。

除了諾頓（Bryan G. Norton）之外，主張「現代人類中心主義」的墨迪（W. H. Murdy）亦針對「人類中心主義」提出其修正的看法。根據余謀昌先生的研究，現代人類中心主義的倫理觀點有四個方面：第一、人類評價自身的利益高於其他非人類事物這是自然的。第二、人具有特殊的文化、知識和創造能力，這只是表示人對自然肩負更大的責任。第三、完善的人類中心主義，需要揭示自然事物的內在價值。第四、信仰人類的偉大潛力³⁸。首先就第一點而言，墨迪主要是從生物學的角度出發，以論述所有的物種都是為了它自己或他們種類的生存而有目的的活動。根據這樣的邏輯推論：「對人而言，以人類為中心是肯定人類本性上之成為有價值而遠高於其他事物；同理，就蜘蛛而言，是肯定蜘蛛本性上之成為有價值遠高於其他事物。對人來說是以人類為中心，而對蜘蛛來說以蜘蛛類的節肢動物為中心，都是適當的。依此類推至其他生物物種」³⁹。顯然地，墨迪的主張本質上乃是以「動物主義」屬性或「物種主義」屬性為其思想的出發點⁴⁰。基此，人類唯有以自我為中心，進一步強化人之所以為人的因素，才能在自然環境中求得生存；此理如同蜘蛛織網一般，蜘蛛所編織的網其最終目的乃是為了補獲獵物以滿足其本身之需求，因此，蜘蛛為了生存而以保護自己為中心，如同人類以自我為中心的道理並無不同。其次，墨迪除了以生物學的觀點取得論證的基礎之外，他進一步肯認人類之特殊的文化、知識和創造能力，而這樣觀點正區分出人類和其他生物的不同，人類因具有反省能力並且能計畫自己的行動，所以一方面從認識的角度而言，是具有偉大的潛能；而另一方面則因為人類的物質文明的進步，有可能超過自然生態系

³⁷ 所謂轉換價值，是指自然事物可以轉換為人類的需要，客體自然提供人的體驗和改變人的感性意願的價值。引自余謀昌〈環境倫理從分立走向整合〉p.6，收入《北京化工大學學報》第2期，2000年。

³⁸ 余謀昌〈環境倫理從分立走向整合〉p.6-7，收入《北京化工大學學報》第2期，2000年。

³⁹ 轉引自莊慶信《中西環境哲學——一個整合的進路》p.186，台北：五南圖書出版社，2002年。

⁴⁰ 鄭慧子先生認為：「墨迪所說的這種人類中心主義，已經非常清晰地呈現出人類中心主義的本質，即人類中心主義實質上等同於物種主義或動物主義」。引自〈論人類中心主義的反人類性——以W.H.墨迪的現代人類中心主義為例〉p.2，收入《河南大學學報社會科學版》第6卷43期，2003年。

統的承受能力，因此從文化或知識的角度來看，人類必須對於自然環境肩負更大的責任。最後，墨迪依於生物學的觀點並透過認識的角度，承認每一物種均有其內在價值，進而體認個體的存在實必須依賴於其社會群體及整個生態支持系統的持續性，換言之，承認物種的內在價值乃是為自然保護及人類自身的利益取得論述的基礎。

以上兩位西方學者針對人類中心主義的修正，確實鬆動了傳統上強調以人類為世界萬物的主宰者、征服者和統治者的絕對心態。以諾頓而言，承認那些提供價值形構之基礎的人類經驗，事實上亦代表著自然存在物之價值的進一步擴展。易言之，自然存在物的價值不僅僅是滿足於人類的利益需求，它更能夠豐富人類的精神世界。另外，墨迪從生物學的角度承認每一物種均有其內在價值，強調個體的存在需依賴於其生態支持系統的基本觀點，亦是人類負有對於自然責任的認可和道德的根據。

不過，雖然溫和或現代人類中心主義修正了傳統人類中心主義的價值觀，提出了保護自然環境之有價值的看法，但是其內部的理路仍具有某些限制。以諾頓而言，其強調人類的需求和意願必須經過理性的思考過程，並且要依據合理的世界觀、價值觀的評價和支持才能付諸實現。問題是理性的思考所依據的世界觀、價值觀為何？若所持之價值觀意指「凡滿足於人類之消費利益」才是合理，則理性偏好所引發之計算謀求可能反造成自然環境之更巨大的潛在危機。另外，墨迪以物種主義為出發點，論證了人類中心的合理性，並且以相同的邏輯推論肯認了其他的自然生物具有本身之內在價值。此中，其理論內部之矛盾點在於，墨迪認為：「人類中心主義就是要尊重那些使人之所以為人的要素，保存它們、加強它們，對抗那些可能摧毀它們的力量」⁴¹。問題是，當人類在面對自然萬物的實際狀況之下，如果堅持著「物種主義」的人類中心主義思想，則此時自然萬物的內在價值，必須滑向工具價值的角色才能滿足墨迪所謂「人之所以為人的要素」，因此其內在價值的說法，在執行的層面上亦很難成為實踐環保參與及尊重自然的指導思想。就此而言，墨迪的主張實無異於傳統人類中心以功利性

⁴¹ 轉引自朱建民〈由儒家觀點論西方環境倫理學人類中心主義與自然中心主義的對立〉p.22，收入《鵝湖學誌》第25期，2000年。

的角度來判斷自然價值的態度。針對以上諾頓和墨迪的理論限制，本文認為可以歸納為三個方面：第一、道德主體及倫理範圍的限制：儘管修正之後的人類中心主義已將其倫理對象的範圍擴展至自然環境，但對於道德主體的承認及倫理應用範圍仍只是以人為中心的單方面思維，所以其本質上只是考慮到人類這種單一物種的利益，因此並沒有跳脫出傳統人類中心主義的思維框架。第二、功利性的價值取向：人和自然之間的關係，仍只是以局部性的利益為衡量的尺度，雖然現代或溫和的人類中心主義已將人類代際之間的發展列為考慮，但其忽略自然界整體生物圈共同體的事實，卻有可能會因為一時的近利而損害了自然界長遠的整體利益。第三、自然界的工具性角色：儘管諾頓承認自然界相對於人而言具有精神方面的價值、墨迪從生物學的角度承認萬物具有其內在價值，二位學者甚至關注到人類利用自然的合理性。但是將自然界視為人類資源的思維之下，事實上自然界僅被侷限在工具性的角色地位，而無法取得其自身的價值。以上討論，人類中心主義乃至經過修正之後的人類中心主義相對於全球日益嚴重的生態危機，就現實層面的思想引導而言，確實仍有不足和缺陷。因此，基於維護生態圈之和諧穩定、健康且持續的進化和發展，人類必須從「人類中心主義」之環境思想反省為出發點，並且以其反思所獲得的思想成果為基礎，進而超越人類中心主義的思維框架方能建立整體生態系統的共同利益。針對以上的看法，大陸學者沈驪天先生認為：

從二十世紀中葉以後，人類就開始意識到：為了人類自身當代與後代的利益，僅僅立足於人類需求的人類倫理已經不夠用了，人類必須認真地考慮人類和自然環境在內的地球生態系統的目標優化—即令地球生態系統向着更加有利於包括人在內的絕大多數生物物種的生存、繁衍的目標而發展。這時，人類倫理有必要上升、擴充為生態倫理—以生態利益及生態系統的共同利益為人們行為規範的準則⁴²。

依沈先生的看法，傳統人類中心主義將倫理的範圍侷限在人類自身，

⁴² 參見〈從人類中心主義到廣義生態倫理〉，收入《科學技術與辯證法》第5卷18期，2001年。

事實上已不符合整體生態系統的共同利益和規範，因此基於現實的生態危機之反思和現實的倫理需求，人類有必要超越傳統或現代人類中心主義，進而轉向更深刻的理論探討，一方面在自然觀、世界觀甚至倫理觀上建立新視野，另一方面則提升人類行為實踐的境界。

二、人類中心主義之轉向與超越

走出人類中心論的思維框架乃是基於生態危機的現實考量，深一層來看，造成生態危機的原因雖然是多方面的，但從本質來看，其主要的因素應該是價值觀乃至世界觀所導致，此中又以價值觀為最重要。相應地，藉由價值觀念的討論所獲致的理論成果，乃是超越人類中心主義的重要基石。那麼，「超越」一詞所意指的概念並非是針對傳統或現代人類中心論之全盤的否定，相反地，它是從更大的範圍或整體的利益來審視人和自然之間的關係，並以更寬廣的視野建立起人和自然之間的倫理準則或道德規範。針對這一點，蔡永海先生認為：

超越人類中心主義絕不意味著否定人類的利益，而是走出原來只看到的對人類有用系統（社會系統）的邊界進入到更廣泛的自然系統（生物圈）中去，使人類的利益在自然系統中與所有生物的利益通過相互依存關係協調為一個有機整體。在這個有機中，並未放棄人類的利益，只是重新定位人的利益而不再具有原來系統（社會系統）的唯一性，也不再具有新系統中的優先性。⁴³

以上的觀點，事實上是我們在討論超越人類中心主義之前，首先必須加以強調和確認的，否則我們即容易掉入了一種非此即彼的斷裂思維框架中，而忽略了思維之歷時性的發展過程本身，即是一種兼具繼承和揚棄的辯證歷程之事實。本文認為，超越人類中心論的實質內涵即是當代生態中心主義所主張的具體內容。事實上，生態中心主義所關注的焦點乃集中在兩個方面：第一、突破傳統倫理學主張之人際倫理觀點僅將道德理解為調

⁴³ 《以人為本—漫談環境與自然生態哲學》p.344，黑龍江：黑龍江人民出版社，2002年。

節人與人之間的行為規範，進一步試圖擴展倫理關懷的對象及建立道德共同體的範圍，用一種倫理原則來調節人與地球上其他生命以及人與地球生態環境之間的關係。第二，確認自然有其自身的內在價值和目的。針對以上兩方面的相關論述，生態中心主義所包含之「大地倫理學」、「深層生態學」及「自然價值論」都深具相當豐碩的理論內涵和成果。首先，大地倫理或土地倫理學說乃出自於美國著名生態學家李奧波（Aldo Leopold 1887~1948）所出版的經典著作《沙鄉年鑒》（*A Sand County Almanac*）一書中，該論文所闡述之最重要的觀點乃是主張依據生態學的整體性觀點提出論述，將道德對象的範圍從人際關係的領域進一步擴展到人與自然關係的領域，也就是基於土地倫理的規範下強調人類道德的進化必須從個體轉向環境整體為考量，同時道德上權利的概念應當擴大到自然界實體，以確認它們在自然狀態中持續存在的權利。李奧波一開始即以俄底修斯（Odysseus）的故事展開其土地倫理論述，他寫道：

當尊嚴的俄底修斯從特洛伊（Trojan）戰爭中返回家園時，他在一根繩子上絞死了一打女奴，因為他懷疑這些女奴在他離家時有不軌的行為。這種絞刑是否正確，並不會引起質疑，因為女奴不過是一種財產，而財產的處置在當時和現在一樣，只是一個划不划算的問題，而無所謂正確與否⁴⁴。

李奧波認為在俄底修斯時代的希臘，女奴只是被視為私有的財產，因此俄底修斯的行為並不會被視為不道德或不妥當，但是從那時候起，各種倫理的衡量標準已經有了修正，並擴及所有人類的範圍，當然也包括一般的奴隸在內。李奧波以俄底修斯的故事類比人類和土地的關係，他認為人類不應只以經濟的利益為唯一對待自然的倫理原則。對於倫理的演變次序，他認為有必要進化到人與土地，以及人與在土地上生長的動物和植物之間的倫理觀。他認為：

⁴⁴ Aldo Leopold 著、侯文蕙譯《沙鄉年鑒》p.191，吉林：吉林人民出版社，1997年。

最初的倫理觀念是處理人與人之間的關係的，“摩西十誡”就是一例。後來所增添的內容則是處理人和社會的關係的……，迄今還沒有一種處理人與土地，以及人與在土地上生長的動物和植物之間的倫理觀。土地，就像俄底修斯的女奴一樣，只是一種財富。人和土地之間的關係仍然是以經濟為基礎的，人們只需要特權，而無需任何義務……，倫理向人類環境中的這種第三因素延伸，就成為進化中的可能性和生態的必要性。⁴⁵

李奧波認為人類的道德觀是可以改變和進步的。從歷史的觀點來看，人類的道德觀正從調節人與人之間的關係，改變至調節人與社會之間的關係，乃至於進化至調節人與自然之間的關係。他以「大地共同體」的概念作為其土地倫理的論述基點，將共同體的界線推擴到包括土壤、水、植物和動物或概括為土地；一方面擴大了倫理範圍的邊界、另一方面則承認了自然所擁有的權利概念；另外，從人和自然的關係而言，「大地共同體」的概念改變了人在自然中的地位。換言之，人只是共同體當中的一位成員，不再是以一個征服者的面目出現的角色，此乃改變了主張人類沙文主義者的傳統觀念，所以人類在接受「大地共同體」的概念時，事實上亦隱含著對於大地持著尊敬的想法和倫理態度。那麼，共同體的概念深一層來看，乃建基在其土地金字塔的生態學知識。李奧波以形象化的比喻提出土地金字塔的概念以幫助人們了解生物群落的自然屬性，他提到：

植物從太陽那裡吸收能量，這一能量通過一個被稱作生物區系的路線流動著，這個生物區系可以由一個很多層次組成的金字塔表示出來。它的底層是土壤，植物位於土壤之上，昆蟲層在植物之上，馬和嚙齒動物層在昆蟲層之上，如此類推，通過各種不同的動物類別而達到最高層，這個最高層由食肉動物所組成的……，在土地的複雜結構和其作為一種能量單位順利發揮功能之間，相互依存是它的

⁴⁵ 同上註，p.192-193。

屬性之一⁴⁶。

李奧波強調了土地的複雜結構和相互依存的兩個概念，顯示出自然界的動態和有機狀態，此乃超越了傳統機械論及人與自然二分的觀點。具體來說，土地金字塔表達了三個基本觀點：第一、土地不僅僅是土壤。第二、當地的植物和動物保持著能量運行的通暢，其他的動植物可能做到，也可能做不到。第三、人爲的變化與生態學的變化相比，是一種不同序列的變化，它具有的影響比意願中的或意料中的要更爲廣闊⁴⁷。事實上，土地金字塔的三個基本觀點正是李奧波論述其土地倫理學說之核心概念。

綜合上述，本文認爲李奧波的土地倫理論述，可歸結爲一個基本的道德原則及三項倫理實踐規範。所謂一個基本的道德原則，可以李奧波的論述爲代表，乃指：「當一個事物有助於保護生物共同體的和諧、穩定和美麗的時候，他就是正確的，當他走向反面時，就是錯誤的」⁴⁸。而三項倫理實踐規範是指：第一、接受生態系統是一個相互依賴且複雜的結構，因此我們的任務是保持生物區系的精緻和多樣化。第二、維持人類和自然之間的平等關係，並保持謙卑和自制的態度，避免對於自然界過多的干擾。第三、基於生態系統的完整和穩定，應保持和維護本土的動、植物，並避免引入外來物種爲原則。

李奧波以其土地倫理出發，觀察到人類在發展現代化的過程，因爲物質的進步、工具的發明和強調經濟取向的意識形態，使得人類和土地之間從原本的有機聯繫中分割開來，而這也是土地倫理發展過程中所面臨之最重要的障礙。以當代生態危機的角度來看，李奧波所具有的深邃思想是不言而喻的。李奧波所倡導的土地倫理學說，提醒人們在發展現代文明時，必須隨時保持整體觀點之生態意識，以審視人和自然之間的關係，就擴展人與自然關係的領域的角度來看，土地倫理顯示出人類道德或精神層面的一大進步。

⁴⁶ 同上註，p.204-205。

⁴⁷ 同上註，p.207。

⁴⁸ 同上註，p.213。

其次，挪威哲學家奈斯（Arne Naess）於 1973 年所主張之深層生態學運動中所提出的環境整體論的觀點，正是對於傳統人類中心主義強調以人為核心價值的超越和反思。大陸學者胡曉兵先生認為：

深層生態學是在把生態系統作為一個整體的基礎上，充分認識環境的自我價值，維持生態系統的多樣性和整體性，對環境價值觀念，人與環境的倫理態度和社會結構進行深入的反思。其中心問題是批判人類中心主義，承認生態的自身價值⁴⁹。

依胡先生的看法，深層生態學所涉及的領域除了生態系統之相關的科學知識外，仍包含環境價值、環境倫理及社會結構的討論。其中社會結構所關涉的人文思想，乃是深層生態學的研究中較其他生態中心主義思想較為深入的部份。事實上，王從恕先生曾在他的研究中提到，奈斯本人在區分「深、淺」環境觀點的時候即認為；淺層生態學的主要焦點乃是在「反對污染和資源消耗」，其要旨仍是強調以人類利益為中心的思維，因此它只注重環境危機的短期效應；相反地，深層生態學承認非人類存在的內在價值，是以一個整體的，非人類中心的觀點，找出造成這些環境問題的哲學根源⁵⁰。而所謂哲學根源，其根基乃在於基督教、佛教、道教等種種的哲學學說。從另一角度來看，大陸學者周林東先生亦指出，深層生態學的深刻性表現在它的背景知識來源於一種直覺，亦即一種關於「不可分割的整體」的宇宙論⁵¹。換言之，深層生態學認為解決當前嚴重的環境危機所要求的，不只是改革個人和社會的行為，而是需要在世界觀上來一次根本的轉變。因此，基於世界觀意義上之生態智慧所構造的理論體系，深層生態學的核心概念可以歸結為八條行動綱領及兩個最終準則。首先，八條行動綱領乃是奈斯（Arne Naess）及塞申斯（George Sessions）所主張的一般性原則，其目的乃能希望通過中性而通俗的語言允許不同哲學解釋或理解的多樣

⁴⁹ 參見〈深層生態學及其後現代主義思想〉p.317，收入《東北大學學報—社會科學版》第5卷5期，2003年。

⁵⁰ 王從恕《環境倫理思想研究》博士論文 p.167，國立臺灣師範大學科學教育研究所，2000年。

⁵¹ 周林東《奴隸與伙伴：環境新倫理》p.75，武漢：湖北教育出版社，1999年。

性，並且為環境運動提供具體的實踐理由。其內容為：

- 1.地球上人類與其他形式的生命有其內在價值。非人類的其他形式生命的價值獨立於它們可能有的狹義的供人類之有用性。
- 2.豐富的生命形式的多樣性本身有價值，它使地球上人類與非人類生命更為繁榮。
- 3.人類無權減少這種豐富的多樣性，除非為滿足重大需要。
- 4.目前人類對非人類世界的干涉過多，情況正迅速惡化。
- 5.繁榮人類生命和文化要與人口的持續降低相匹配，為繁榮非人類生命，這種降低是必要的。
- 6.政策要跟上顯著的生活條件的改善。這又影響到基本的經濟、技術和意識形態結構。
- 7.意識形態的變化主要在於注重生活質量（相對於內在價值情況）而非高標準的生活方式。要明確「大」與「偉大」之間的區別。
- 8.同意上述觀點的人有直接或間接的義務加入到完成這一轉變的任務行列中來⁵²。

事實上，上述之八條行動綱領可視為深層生態學之表層結構，因為它以生態科學之途徑所顯示的指導原則，仍必須以兩個最終準則為其立論基礎。所謂兩個最終準則是「自我實現原則」及「生態中心主義平等原則」。依雷毅先生的研究，深層生態學所謂「自我實現」中的「自我」是「形而上的自我」，它是用大寫字母“S”構成的（Self），通常稱為「大我」，它與小寫的自我（self）俗稱「小我」有本質的區別⁵³。此中，「形而上的自我」或「大我」，指謂著在自我實現的過程中透過省悟以理解到自己是更大整體的一部份，此不同於將自己理解為一種孤立的、狹隘的和自然分離的個體。換言之，自我實現的過程代表著逐漸擴展自我認同對象的過程，在這個過程中我們將體認到：第一、人類只是更大整體的一部份，而不是與大自然分離不同的個體。第二、作為人和人的本性，是由我們與他人，以及自然

⁵² 轉引自戴斯·賈丁斯（Joseph R.Des Jardins）著、林官民、楊愛民譯《環境倫理學—環境哲學導論》p.242，北京：北京大學出版社，2002年。

⁵³ 雷毅先生為清華大學人文社會科學院科技與社會研究所講師。本引文參見〈奈斯與深層生態學〉p.85，收入《自然辯證法通訊》第3期23卷，2001年。

界中其他存在物的關係所決定⁵⁴。關於大我與小我的分別意涵，環境倫理學者戴斯·賈丁斯（Joseph R. Des Jardins）在其研究著作中，曾引用德維（Bill Devall）及塞申斯（George Sessions）的觀點，以區別兩者之不同：

在保持世上宗教的精神傳統方面，自我實現的深生態學準則遠超過現代西方思想中自我的定義。現代西方定義的自我主要是力爭享樂主義滿足的孤立的自我，這是一個社會程序意義上狹義的自我。社會程序意義上狹義的自我或社會性自我脫離了我們原本應定的自我，它讓我們追隨時尚。只有當我們不再將自己理解為孤立的和狹義的相互競爭的個體自我，並開始把自己融入家人、朋友、其他人最終到我們這個物種時，精神上的昇華或展現才會開始。但自我的深生態學意義需要進一步成熟和發展，要認識到除人類之外還有非人類的世界⁵⁵。

自我實現強調整體的觀點，乃超越狹隘的人類中心主義，將人類重新放回自然的整體系統中，並以人類和非人類世界之間的相互關係來決定人類之本質屬性。依上，在整體系統的觀點之下，所有生命潛能的實現亦代表自我的最大限度的實現。奈斯（Arne Naess）認為：「最大限度的自我實現離不開最大限度的生物多樣性和最大的生態平衡；因此，生物多樣性保持的越多，自我實現就越徹底」⁵⁶。

另外，「生態中心主義平等原則」是指：「生物圈中的一切存在物都有生存、繁衍和充分體現個體自身以及大寫的“自我實現”中實現自我的權利」⁵⁷。正如戴斯·賈丁斯（Joseph R. Des Jardins）引用德維（Bill Devall）及塞申斯（George Sessions）的話：

生物圈的萬物都有平等的生存和繁衍權，有在更大的自我實現內達

⁵⁴ 楊通進《走向深層的環保》p.172，成都：四川人民出版社，2000年。

⁵⁵ 《環境倫理學—環境哲學導論》p.253，北京：北京大學出版社，2002年。

⁵⁶ 轉引自楊通進《走向深層的環保》p.173，成都：四川人民出版社，2000年。

⁵⁷ 雷毅〈奈斯與深層生態學〉p.86，收入《自然辯證法通訊》第3期23卷，2001年。

到它們各自形式的表現 (unfolding) 和自我實現的權利。這一基本直覺及作為相關整體的部份，所有生態圈中的生物和群體在內在價值上是相等的⁵⁸。

循上，大寫的「自我實現」和「生態中心主義平等原則」具有內在的聯繫關係，換言之，在萬物的平等和尊重為前提下，自我實現的過程才能不斷地擴大對於自然認同。那麼，平等和尊重乃是一方面根據人和其所認同的對象之間，具有一種同一性所產生的內在價值，另一方面則是因為直覺所形成之對於生物或群體內在價值的整體觀。從深層生態學之兩個最終準則之思想出發，證明自然界中的一切事物都是相關且無明確的界限，因此深層生態學給出了一條基本的生態道德原則為：「我們應該最小而不是最大的影響其他物種和地球」⁵⁹。承上所述，深層生態學的提出，正顯示出其思想的深刻性和通俗的實踐性對於狹隘的人類中心主義的超越和批判。

最後，針對人類中心主義提出反省和超越的另一位重要人物，即是國際著名的環境倫理學家羅爾斯頓 (Holmes Rolston, 1932~)。羅爾斯頓在 1988 年出版的《環境倫理學－對自然界的義務與自然界的價值》專著，所開創的生態系統價值理論，亦被視為當代研究環境倫理之重要成果⁶⁰。其理論要旨主要是採取進化和創造的觀點，並站在非人類中心的立場肯定大自然有其自存及客觀的價值，以建立自然生態系統價值的理論。羅氏認為：

生態系統創造生命，選擇適存者，建立質與量越來越豐富的生命，支撐無數的物種，並在沒有中心化的群落範圍內加速個體性、自主性、甚至主體性的擴展。若說這樣的地方不是可佩的、合宜的生物群落，理由是什麼呢？⁶¹

⁵⁸ 同註 54，p.253-254。

⁵⁹ 轉引自 雷毅〈奈斯與深層生態學〉p.86，收入《自然辯證法通訊》第 3 期 23 卷，2001 年。

⁶⁰ 余謀昌《生態倫理學－從理論走向實踐》p.52，北京：首都師範大學出版社，1999 年。

⁶¹ Holmes Rolston 著、王瑞香譯《環境倫理學－對自然界的義務與自然界的價值》p.243，台北：國立編譯館，1996 年。

誠然，透過羅氏的反思，從中展示了兩個其研究環境倫理學過程之重要觀點；第一、從生態系統創造生命的角度來看，我們遲早會問我們的來源，而不只是我們的資源問題。第二、基於前項的觀點，當人類肯認物種生命來源於生態系統的創造和演化之後，我們將認同系統的自然，其創造性是所有價值的根基，而所有自然所創造的產物，只要是創造性的成就，都是有價值的⁶²。循上，羅氏的理論論證摒棄了傳統以人為中心的思維模式，而直就生態系統的角度來推論自然本身的價值，並進一步重新安置人在自然中的地位及人類對於自然的責任和義務。他指出：

我們可能說生態系統本身具有內在性價值；畢竟，它是生命子宮。然而，這「鬆散的」系統，雖然它就自身而言有價值，卻似乎沒有一像生物體似乎具有的—為自身而追求的價值。它不是價值的所有者 (value owner)，雖然它是價值的生產者。它不是價值的評估者，但它創生、保存、精巧化價值持有者 (value holder)，就這意義而言它是價值持有者。⁶³

以羅爾斯頓的看法而言：生態系本身即是一張網，它內含著工具性價值及內在性價值，前者指謂著利用某種東西作為達到目的的手段；而後者乃意指事物本身所具備的價值，而毋須涉及其他附帶考慮。在生態系裡面，內在性價值之所在被交織在工具性的價值網絡裡，工具性的價值與內在性的價值是同時客觀地存在的。就此意義而言，生態系是價值的持有者。基此，羅氏更進一步指出生態系具有「系統價值」的核心概念。而所謂系統價值不只是部分價值的總合而已⁶⁴，它乃是系統的某種充滿創造性的過程。換言之，羅爾斯頓 (Holmes Rolston) 認為在演化的生態裡，沒有事物是突然發生或因自身而發生的，每一件事都包含在過程裡，也在過程裡發展⁶⁵，

⁶² Holmes Rolston 著、王瑞香譯《環境倫理學—對自然界的義務與自然界的價值》P.253，台北：國立編譯館，1996年。

⁶³ 同上註，P.238。

⁶⁴ 同上註，p. 239。

⁶⁵ 同上註，P.263。

他進一步指出：

實體間的關係與實體本身是同樣真實的，不同事物在彼此的相互關係裡形成以及保持它們的樣子，演化系統是一個整合的多面體，在這裡面，形式與存在、過程與真實、個體與環境、事實與價值都是結合在一起不可分的。內在性與工具性價值來回交叉互動，它們是整體中的部份，也是部分中的整體，地方性價值細節含藏在全球性的結構裡，猶如寶石嵌在基座裡，而這個基座就是富有母性的基盤。

66

循上，羅爾斯頓的系統價值強調了生態系統的整體性及相互關係性。其自然價值的論證內容體現了人類道德領域的擴大及道德境界的提升，因為就價值的討論範疇而言，已明確地延伸至人類之外的存在。質言之，作為自然共同體的人類，在追求那些現存於大自然中的價值時，在根本的意義上應該對於大自然具有一種責任感和整體意識，因此，生態系統本身就是我們道德義務的對象。而就人類關懷自然的心靈層次來看，亦由個體的層次，而後群體的層次，以至於最終上升至系統的層次。所以，反應在生態系統的價值判斷而言，無論是從微觀還是宏觀的角度看，生態系統的美麗、完整和穩定都是判斷人的行為是否正確的重要因素。羅爾斯頓從生態的系統價值出發，重新安置了人和自然的關係，進一步推導出人類對於生態環境的責任和義務，對於人類道德領域提昇和擴展而言，亦超越了人類中心主義的狹隘觀點。

綜合以上論述，本節繼人類中心主義的思想探討之後，分別從兩個部份展開討論。首先是就當代針對傳統人類中心主義的內部思維提出其修正之內容，其主要以墨迪和諾頓的主張為代表；其次是從人類面對當代環境危機，所引發之各種超越人類中心主義之環境思想運動為討論範疇，其理論成果主要是以「大地倫理學」、「深層生態學」及「自然價值論」為主。

⁶⁶ 同上註，P.278。

以前者而言，墨迪和諾頓的主張確實是鬆動了傳統上強調以人類為世界萬物的主宰者、征服者和統治者的絕對心態，並進一步將倫理的範圍和義務擴展至後代人類。而在環境保育的實際層面而言，亦確實提供了具體的執行策略和理論基礎，不過，以修正之後人類中心主義的思想本質來看，仍然脫離不了其功利價值的取向，因此道德主體仍然以人為主，而自然環境只具有滿足人類需求的工具性價值。因此，基於日益嚴重的環境危機之現實考量及維護生態圈的和諧、穩定及健康持續的發展，人類有必要發展「超越以人為中心」的狹隘觀點，基此，生態中心主義從生態系統的整體觀點出發，或許可以從根源上提供人類解決環境問題之基礎，它一方面肯認自然本身即具有其內在價值及系統價值，論證了人類對於環境的責任和義務之基礎；另一方面則重新安置了人類和自然環境的關係和地位。或許，換個角度來詮釋，修正之後的人類中心主義之倫理原則正提點人們不要破壞地球，而超越人類中心以生態系統為首出之倫理原則，乃是要我們能夠積極地關愛地球。不過，回到實際的環境問題來看，堅持人類中心主義（包括修正後的人類中心主義）或堅持生態中心主義，事實上仍有其理論不足的地方。歸結以上，我們在討論了人類中心主義思想乃至於超越人類中心主義之諸般看法之後，亦可以嘗試思考，如何保留人類中心主義思維的合理成分，並融合生態中心主義的整體視域，為人類解決目前之環境危機及為未來的生活，提供更完整的理論方案，才是研究當前環境問題的重要任務。

第三節、小結

西方環境思想的發展與研究，乃是反省當代環境危機之必要過程，其最重要的理由乃基於人類永續生存的現實考量，一方面我們必須從歷史的角度回溯以往人類和自然之間的互動情形，試圖釐清人類在面對自然環境時，其主要思維之脈絡和關鍵問題所在；另一方面，則是希望藉由這些豐碩的理論研究成果，調整當代人類和自然的關係，並進一步指出未來人類和自然之間的發展方向。基此，本章的研究目的乃是希望在探討莊子環境

哲學之前，首先就歷史的視域針對西方環境思想所持有之世界觀、價值觀及倫理觀作一番釐析的工作，以求建立一宏觀的視野並形成後續文章討論的前理解。其次，就論述的程序而言：本章首先探討西方人類中心主義的歷史發展脈絡及其理論所蘊含之主要觀點；再者是提出人類中心主義學者墨迪和諾頓針對人類中心主義之修正內容，並且進一步指出修正後的人類中心主義理論之主要限制所在，進而就當代種種超越人類中心主義的環境思想（包括「大地倫理學」、「深層生態學」及「自然價值論」）提出討論。

從思想起源及發展歷程來看，人類中心思想並非是今日才形成之思維，本文從歷史綜述的角度，將人類中心主義的發展分為四個時期來陳述：分別為古希臘時期、中世紀時期、文藝復興以至於啓蒙運動時期及當代發展時期四個階段。從以上四個時期發展的角度來看，我們得知人類中心主義之思維方式，乃是由人類的社會文化和自然環境的交融互通中形塑而成，其中可以確認的是，近代的哲學觀和宗教觀之結合乃是人類中心主義之思想源頭。其次，經本文研究的結果發現，人類中心思想的主要意涵可分為四個面向，分別為：「自然目的之意涵」、「宗教義的人類主宰之意涵」、「發展無限和科學萬能之意涵」及「利己主義和強調物質消費主義之意涵」等四個部份，而人類在上述四個意涵的意識形態之下對於自然環境所採取的諸般作為，明顯地成為地球環境污染及資源快速耗竭的主因。最後，透過這四個意涵，我們可釐析出其中所蘊含之世界觀、價值觀及倫理觀及其思想本身相對於人類之價值。就世界觀而言，人類中心主義者認為，人可以主宰自己的命運並統治人類以外的存在，並且自然資源的發展是無限的，人類可以透過科學和技術解決所面臨的所有問題。就價值觀而言，人類是唯一具有內在價值的存在，人類以外的存在物只具有工具性價值的功能。就倫理觀而言，人類才具有道德身分，也只有人類才具有獲得道德關懷的資格。那麼，以世界觀、價值觀及倫理觀三者相對於人類中心而言，本文認為價值觀乃是形成人類中心思維之最重要成素，而在以人為價值的核心和來源的思想指導下，人與自然環境的對立和二元關係乃成為不可避免的結果。不過，人類中心的思維亦有其正面的價值和意義，其主要是人

類透過理性的運用，重新發現了自我並且擺脫了傳統上對於自然環境的盲目崇拜；另外，自然科學的方法運用，拓展了人類的宇宙視野和世界觀，亦具體地改善了人類之種種的生活條件。當然在面臨生態破壞的危機之下，爲了生存環境的改善和持續，人類中心主義的理論內涵確有其修正的必要。

當代人類中心主義學者墨迪和諾頓爲改善人類和環境的關係，遂針對人類中心主義之理論缺陷提出其修正內容。諾頓的主要觀點及貢獻有兩個部份，第一、提出「理性偏好」的判斷原則以協調人類和自然環境的倫理關係，並且以此觀點區分出強烈的人類中心主義和溫和的人類中心主義之不同。第二、承認自然環境在人類價值形構過程中的「轉換價值」之功能，亦即突破傳統人類中心主義將自然環境只視爲滿足人類需求之工具性價值，進而認爲人類和自然接觸的經驗乃是價值的形成基礎和來源。除了諾頓之外，主張「現代人類中心主義」的墨迪以「物種主義」或「動物主義」屬性之觀點爲其思想的出發點，論證了現代人類中心主義的合理性，並進一步從生物學的觀點承認物種的內在價值，爲人類保護自然及自身的利益取得論述的基礎。以上兩位學者所提出之人類中心主義的修正內容，確實鬆動了傳統上強調以人類爲世界萬物的主宰者、征服者和統治者的絕對心態，尤其在價值認同的範圍拓展上，亦伸展到人類以外的自然存在物。不過儘管如此，本文認爲其理論內部亦存在著三個方面的限制：第一、道德主體及倫理範圍的有限性。第二、功利性的價值取向。第三、自然界的工具性角色認定。依上，經修正後的人類中心主義事實上仍無法滿足並處理人類面臨生態危機的現實考量和理論需求，因此人類有必要超越傳統或現代人類中心主義，進而轉向更深刻的理論探討。

走出並超越人類中心主義乃是從更大的範圍或整體的利益來審視人和自然之間的關係，並以更寬廣的視野建立起人和自然之間的倫理準則或道德規範。此中，生態中心主義所包含之「大地倫理學」、「深層生態學」及「自然價值論」深具豐碩的理論內涵和成果應可視爲超越人類中心主義的代表。主張「像山一樣思考」的生態學家李奧波博士，依據生態學的整體

性觀點提出論述，將道德對象的範圍從人際關係的領域進一步擴展到人與自然關係的領域，他的倫理原則強調：「當一個事物有助於保護生物共同體的和諧、穩定和美麗的時候，他就是正確的，當他走向反面時，就是錯誤的」，換言之，在土地倫理的規範下，人類道德的進化必須從個體轉向環境整體為考量，同時道德上權利的概念應當擴大到自然界實體，以確認它們在自然狀態中持續存在的權利。

其次，挪威哲學家奈斯依深層生態學運動中所提出的環境整體論的觀點，提出對於傳統人類中心主義強調以人為核心價值的超越和反思。其要旨乃依人類的直覺所形成之生態智慧出發，承認非人類存在的內在價值，並且從一個整體的觀點，找出造成這些環境問題的哲學根源。另外，奈斯所提出之八條行動綱領及兩個最終準則，一方面乃希望通過中性而通俗的語言，允許不同哲學解釋或理解的多樣性，並且為環境運動提供具體的實踐理由；另一方面則是則是希望形成對於生物或群體內在價值的整體觀。

最後，主張「生態系統價值理論」之環境倫理學家羅爾斯頓採取「進化」和「創造」的觀點，並站在非人類中心的立場肯定大自然有其自存及客觀的價值，以建立自然生態系統價值的理論。就此意義而言，生態系是價值的持有者。羅氏認為：生態系是一張網，並且其內在性價值之所在被交織在工具性的價值網絡裡，工具性的價值與內在性的價值是同時客觀地存在生態系裡的。羅爾斯頓的系統價值論強調了生態系統的整體性及相互關係性。其自然價值的論證內容體現了人類道德領域的擴大及道德境界的提升，而就價值的討論範疇而言，已明確地延伸至人類之外的存在。

以上三位學人之主張，代表著生態中心主義對於人類中心主義的超越，不過生態中心主義亦有其理論及實踐上的困境。首先，理論的困境主要是關於自然之內在價值的理論論證；生態中心主義者認為，在生態系統內，人是普通的一員，人和非人類存在著平等的立場，以生態系統為價值評價標準，否認人的價值主體地位，反對人類中心主義。持反對意見者認為，採取這樣的論證方式是將自然的存在、屬性及作用，當作擁有內在價值的論述基點，這無疑是犯了「自然主義謬誤」(naturalistic fallacy)之理論

缺陷⁶⁷，另外，以生態系統的角度，將人類視為一般意義下的物種概念，亦忽略了人類具備思維能力的特殊性及其文化特質。其次，以實踐上的困境來說；當人類的基本需要和環境或其他的生命的基本需要發生衝突時，如果只是一味地強調自然環境的整體性和優先性，而忽略了人文環境的重要性和對於自然環境的影響力，則生態危機恐怕亦難以徹底地從根源上改善。相對而言，若解決自然和人類之間的衝突時，是以人類的價值評價為解決兩者衝突之優先考慮時，則生態中心主義恐怕即滑向人類中心主義而難以和人類中心主義劃清界線。因此，即產生理論內部邏輯的不一致性。

綜合上述，從環境思想的發展角度來看，人類中心主義以至於超越人類中心主義大概是經過了兩次的思想飛躍，第一次可說是人類重新發現自我、理解自我，並擺脫了傳統對於自然環境的盲目崇拜，而以主宰者的角色和自然形成斷裂的二分關係；至於第二次，則可視為人類對於自然環境的返歸，並且重新將人類的角色安置於自然環境的整體脈絡中來加以定位。事實上，這兩次的思維轉變和所構造的理論系統，雖然因立場不同而相對地展示出其各自理論之合理成分和缺陷，但是就人類思維的進步和提升生態意識之道德關懷而言，實深具積極意義而值得肯定。當今人類面臨共同的生態危機之時，除了謀求西方不同環境思想的合理成分加以整合之外，亦可以跳出原來的思維框架，而就東方的文化傳統進一步探索，並試圖抉發出傳統東方思想或文化中所蘊含之精微的內容和見解，以提供並充實當代環境思想的內涵。基此，本文在下文即針對本論文的主題－莊子的環境思想及其所蘊含之環境倫理觀點－提出討論。

⁶⁷ 自然主義主張價值是客觀的性質，以某種意義自然地存在這個世界。換句話說，自然主義者相信有倫理事實，這些事實是有關自然秩序，而且和心理學、生物學、人類學一樣，可以開放給經驗探討。如果倫理信念正確地呈現自然秩序的這些面向，則這些信念就是真的。依此邏輯推論，自然主義者認為「善」也是一個自然性質，所以不但經由對善之物的經驗研究、觀察、知覺，可以充分掌握「善」的意義，而且善也是一個可觀察、知覺的性質。針對自然主義企圖從自然的性質中定義善，穆爾（G. E. Moore）認為必將導致推論上的錯誤，亦即自然主義的謬誤。所謂自然主義的謬誤，應該可以被理解為把兩個不同的性質當成相同性質的錯誤推論。就穆爾（G. E. Moore）的主張而言，善並不是一個自然的性質，而是非自然性質，亦即善是屬於另一個層次的性質，是一個評價性、總結性、附加性的性質。因此，任何企圖從善之物的內在性質中尋找善的做法都註定失敗的。參見林火旺《倫理學》p.181-190，台北：五南圖書出版社，2003年。

第三章、莊子環境哲學的理論基礎

承上一章所論，我們得知西方的環境思想從「人類中心主義」以至於「非人類中心主義」的發展，應該可以將之歸結為人類面對環境所產生之看法及態度的轉變。深一層來看，人類對待環境之態度和方法的差異，事實上皆視其所持有之不同的價值觀而有所決定。因此，價值觀的探討對於環境哲學思想的研究顯然有其必要性和重要性。甚且，莊子環境思想所主張之價值觀由於是奠基於其自然觀為理論基礎，因此，本章所要探討的動機乃是要瞭解莊子環境哲學的理論基礎，也就是其自然觀之主要內涵；其次是在莊子的自然觀下所呈顯的心靈境界。前者之主要的問題意識，是要討論在莊子自然觀的開展之下，人和自然環境之間能否成爲一種和諧的整體，並突破西方傳統以來物、我兩者之間的緊張和衝突的關係。當然，在論述了莊子的自然觀之後，仍然必須將問題的討論回到人類自身的內在環境來思索，進一步說，也就是探討達到莊子所謂「天人合一」的心靈境界如何可能？就環境哲學的角度來看，探討莊子的自然觀和心靈境界之必要性，乃是要爲其環境價值觀和實踐方法取得論述的前理解和基礎。以下即申論之。

第一節、莊子的自然觀

本節主要是針對莊子的自然觀爲討論的範圍。就道家的思想而言，「道論」誠然爲其自然觀的主要核心和根據，葉海煙先生認爲：

莊子的道是宇宙生成的普遍原理，也是宇宙存在的基本範疇。道統合宇宙的一切，乃統一宇宙全體之統一原理。也可以說，道是所有生命體系之體系，所有生命原則之原則。莊子是透過生命哲學，不斷地體驗道的意義，並以道的哲學建立其生命哲學。故他肯定人能知道明道入於道。道的意義和生命的意義可以合而為一……。¹

¹ 葉海煙《莊子的生命哲學》p.95，台北：東大圖書，1990年。

「道」在莊子的自然思想中應該是最基本且最重要的概念，關於莊子的「道」，在學術界因為有許多分歧的看法²，故造成理解「莊子之道」的看法也有許多的爭論。因此，為了說明「莊子道論」之主張及其意涵，有必要在討論之前展示幾個相關的問題以利於文章之後續的討論。首先就思想發展的歷史脈絡來看，一般認為莊子的思想源自於老子思想的發揮，那麼其思想傳承之間的主要理路為何？兩者之間的差異性或各自的特色是什麼。其次，如果肯定了莊子的道論是老子的進一步發展之後，接著的問題就是探討莊子所主張的「道」，其主要的意涵和特色為何？再次，確立了莊子道論的主要意涵之後，我們接著要問的是莊子所謂的「自然」是代表什麼涵義？道就是自然嗎？二者之間的關係如何？最後則是討論在莊子的環境哲學中，人之自然與環境的關係及其定位。

一、莊子的道論

莊子的道論為研究莊子思想的主要核心。從思想史的發展角度而言，莊子的道論可視為老子思想的進一步發揮。牟宗三先生認為：「老子與莊子從客觀面來看，其義理骨幹是屬於同一個系統」³。上述之命題，其主要的理據可分為兩個方面來加以說明。首先就外部的歷史機緣來說，老莊思想的起源即針對「周文疲弊」而發，所謂「周文疲弊」乃是指「周朝文化在歷經長時間的歷史演變之後，已逐漸僵化而失去其時代性，由是而造成整個時代的失序，而人在此失序的時代與社會中，無疑是十分痛苦的。原來周文並不只是外在的一套禮樂政教形式，它其實隱含著一套人生觀、宇宙觀、價值觀。」⁴，周文的禮樂典章制度外在化及形式化的結果，使得原本該屬於生命本有之美好且素樸的活潑生機，遂成爲一種虛偽、造作、外在、及形式的束縛。因此，老莊在面對人心失序，精神或價值崩落的年代，遂發展出以實踐或修養爲首出之生命的學問。那麼在強調以實踐爲基調的概

² 1917年胡適首先提出「道」是一種“無意識的概念”，三十年代馮友蘭先生認為“道爲天地萬物所以生之總原理”，張岱年先生說“莊子發揮老子的思想亦主張道是宇宙之究竟本根”……此外，關於莊子之道還有種種觀點；或認為道是一種“物質力量”、又是一種“根本法則”，或認為道是一種“主體的純粹精神”、“純粹經驗”，或認為道只能“絕對精神”或說道是“精神的實體”……此外還有道是“全”、道是“神”、道是“絕對空虛”等等說法。參見劉笑敢《莊子哲學及其演變》p.102-103，北京：中國社會科學出版社，1988年。

³ 牟宗三《才性與玄理》p.172，台北：學生書局，2002年。

⁴ 王邦雄 岑溢成 楊祖漢 高柏園《中國哲學史》p.65，台北縣，國立空中大學，2001年。

觀之下，老莊思想的共同性格除特殊機緣的外在條件外，其內在義理也有其慧命共通之處。以內在義理而言，筆者根據相關的文獻研究之後，認為「從無的工夫所證成無為而無不為的境界」應該為老莊思想一脈相承的關鍵梗要，牟宗三先生認為：「無首先當動詞看，它所否定的就是有依待、虛偽、造作、外在、形式的東西，而往上反顯出一個無為的境界來……，無不是個存有論的概念 (ontological concept)，而是個實踐、生活上的觀念；這是個人生的問題，不是知解的形而上學的問題。」⁵，牟先生此處所謂「無為的境界」即意指高度「精神生活的境界」，他指出：

老子之道本是由遮而顯，故況之曰「無」。他首先見到人間之大弊在有為，在造作，在干涉，在騷擾，在亂出主意，在亂動手腳，故有適、有莫、有主、有宰，故虛妄盤結、觸途成滯。其弊總在「有為」、「有執」也，故二十九章：「為者敗之，執者失之」。注云：「萬物以自然為性，故可因而不可為也，可通而不可執也。物有常性，而造為之，故必敗也。物有往來，而執之，故必失矣」。而六十四章則云：「為者敗之，執者失之。是以聖人無為，故無敗，無執，故無失」。是故遮者即遮此為與執也。「無」先做動詞看，則無者無此為與執也。無為無執，無適無莫，無主無宰，則暢通矣。(暢通即萬物自定自化，自生自成)。由此諸動詞之無所顯之沖虛玄德之境即曰道，曰自然，而亦可即以名詞之「無」稱之。依道家，此沖虛玄德之「無」，不能再自正面表示之以是什麼，即不能再實之以某物。如實之以上帝，或實之以仁，皆非老子所欲也。他以為道只由遮所顯之「無」來了解即已足。外此再不能有所說，亦不必有所說。說之，即是有為有造。惟此充虛之無始是絕對超然之本體，而且是徹底的境界型態之本體。⁶

然而我們也知道，老子的「無」不只是一種生活修養上的境界，它也是天地萬物之本。「道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼」(《道德經·第一章》)、

⁵ 《中國哲學十九講》p.91，台北：學生書局，1999年。

⁶ 《才性與玄理》p.162-163，台北：學生書局，2002年。

「反者道之動，弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無。」（《道德經·第四十章》）。依此，「無」有客觀性與實體性，但是牟先生認為此實有型態只是一種「姿態」，而此姿態是由「無為而無不為」之普遍化而成者⁷。依牟先生的看法，無為無不為並非兩截，「無為」是體「無不為」是用，所以「無為」即是「無不為」、體用是一。據此而言，「無」除了有「客觀性」、「實體性」之外，顯然還有一「實現性」，也就是「道的實現原理」⁸。然而，老子的道依實現原理所呈顯的客觀實有的姿態，到了莊子皆化為一種境界型態的形上學。牟先生以為：

莊子以其芒忽恣縱之辯證的描述，辯證的融化，將老子之分解的系統化而為一大詭辭，將其道之客觀性、實體性，從天地萬物之背後翻上來浮在境界上而化除，從客觀面收進來統攝於主觀境界上而化除。依是，道、無、一、自然，俱從客觀方面天地萬物之背後翻上來收進來而自主觀境界上講。⁹

針對老子和莊子思想之間慧命相續的說法，除了可以在牟先生的相關著作中找到相關的理據之外，陳德和先生亦認為牟先生的「主觀境界說」使老莊的生命哲學心同理同地共為「人間道家」的型範¹⁰。陳先生更進一步指出，「生活道家」和「玄學道家」若僅從學理以論，而不計當下實踐之向度與呈現的話，應該是一脈相承的。另外，在陳先生的其他著作中，亦有

⁷ 牟宗三《才性與玄理》p.179，台北：學生書局，2002年。

⁸ 「道的實現原理」並非意指有一能生能造的實體。從「無為開無不為、無不為以無為」為超越根據的「寂照之體用」關係來看，道的實現性表現出一種無宰制義的「不生之生」之作用，故萬物的自生自長皆依於道的沖虛玄德所開展。陳德和先生認為「不生之生」的實現原理，其具體意義為：「從遮撥有為有執而保證萬物之自定自化、自生自長；換言之，是在主觀心境的無適無莫、無主無宰下，讓一切都能如如」。參見（論牟宗三對人間道家的哲學建構—以老子的思想詮釋為例）p.159，《揭諦學刊》第3期，2001年。

⁹ 牟宗三《才性與玄理》p.178，台北：學生書局，2002年。

¹⁰ 陳德和先生指出，道家思想在中國是一大傳統，歷史上所出現的型態也不一而足，大體言之約有六種：一是薩滿道家（神話傳說古道家）、二是人間道家、三是稷下黃老道家（帝王學道家）、四是玄學道家（清談道家）、五是道教道家（神仙養生道家）、六是能肯定對待前五義，並以道家的精義和當代之哲學、科學和諸文化之挑戰做回應之當代新道家。從春秋戰國之際的時代背景而論，當以關懷生命、關懷世道人心的人間道家最吻合老莊創說立教之原義，人間道家的目的本在為天下蒼生找尋生活之安頓，所以又可稱為生活道家。牟宗三境界型態之說，乃完全符合人間道家的本懷，亦即能有效確立人家道家的義理範型。參見（論牟宗三對人間道家的哲學建構—以老子思想的詮釋為例）p.146，《揭諦》，第3期，2001年。

針對老莊思想一脈相承的說法：

老子之後有莊子，猶如孔子之後有孟子……，而莊子則是以他透脫的智慧，將老子所開顯的義理，進一步朗現。雖然《道德經》五千文，沉潛堅實，言簡意賅，內七篇則連環迴扣，芒忽恣縱，椒詭可觀；雖然老子既說「無」復說「有」，最後又正言若反歸諸於玄，重辯證之超越，多分析批判，莊子則天人相忘，「其好之也一，其弗好之也一；其一也一，其不一也一」，現跡冥之圓融。但是無論如何，天人分合的辯證觀以及從無為的工夫極成無為無不為的境界，則是同出一轍的。¹¹

針對老莊思想一脈相承的說法，除了以上兩位學人的相關論述外，徐復觀先生也有不同角度的相關論述，徐先生認為莊子是老子的進一步發展。他指出，不明白莊子的思想是老子的進一步發展，便不能客觀清理出莊子思想的線索，以把握其真意之所在。其所持的理由主要分兩個方面，約略可表達為：第一、徐先生以為老子的「道」、「無」、「天」、「有」等觀念是一種客觀的存在及具備形上學的性格，人為了取得生活行為及態度的依據，遂必須由下而上地向此客觀的存在觀察學習，以形成外在的連結。此宇宙論的意義到了莊子則逐漸下落、向內收，並成為人生一種內在境界的意味。第二、老子在變動中為了找出一個常道，以為人生的立足點及生活態度，所以常常是和「變」保持距離，以預防因高峰而顛墜，所以才有「知其雄，守其雌，……。知其白，守其黑，……。知其榮，守其辱，……」之觀察和體會。到了莊子，對於老子與「變」保持距離的態度覺得不徹底，遂提出「忘」、「物化」、「獨化」等概念，以縱身於萬變之流，求得身心之大自在、大自由¹²。另外，王邦雄先生也曾在其相關著作中提到老莊思想一脈相承的說法：

莊子一書盡多謬悠之說，荒唐之言，無端崖之詞，若其前無老子撐開

¹¹ 《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》p.37，台北：文史出版社，1993年。

¹² 《中國人性論史》p.363-364，台北：台灣商務，1999年。

的道家義理規模，則寓言重言卮言等隨說隨掃之非分解方式，有何能為人所接受了悟，而顯道家的教義。……老子的哲學定在孔墨之後，莊子之前，而為道家的開山。¹³

循上，本文認為老莊的思想確實具有慧命相續的共同性格，尤其以「主觀境界說」為其相續的內在理路之論據，更為本文的基本立場。而以上的命題，確實有助於在討論莊子的環境哲學之前先掌握其思想的核心。申論了老莊思想一脈相承的相關論述後，接著則必須回答老子和莊子之思想間其差異或各自的特色為何？以下即引述牟宗三、徐復觀兩位先生的相關之論述。牟宗三先生在其《才性與玄理》一書中，提到老子與莊子就客觀上的義理骨幹來說是屬於同一個系統。但就主觀地言之，則有三種不同的風貌：第一、就義理係屬於人而言，老子比較沉潛而堅實，莊子則比較顯豁而透脫。第二、就表達方法來看，老子是採取分解的方法，莊子則採描述的方法。第三、就義理型態而言，老子的道有客觀型、實體性及實現性，至少有此姿態，而莊子則對此三性一起消化而泯之，純成為主觀境界¹⁴。另外，徐復觀先生雖然也認為莊子是老子的進一步發展，但是二者之間仍然顯著有不同之點。其差異在於：第一、莊子常使用「天」字以代替原有「道」字的意義。第二、老子將「道」與「德」分述，而莊子常將「道」與「德」連在一起而稱為「道德」，實際上卻偏重在「德」的意義方面，亦常常是扣緊人與物的本身而言「道德」¹⁵。

以上是就著道本身的外部問題先做討論，筆者認為莊子和老子就思想的内容上，雖然有其各自的特色或差異，但就兩者之間的傳承而言，莊子的「道論」實源自於老子的思想，並且是經由主體之修證工夫所呈顯之主觀境界的型態。在此論述的基調下，本文認為莊子的「道論」非將「道」視為超越萬物之「形上實體」並以之為萬物超越的根據，而應直就萬物當體而成就之¹⁶。換言之，道乃是透過實踐的要求，進而在價值上有所安立。

¹³ 《老子的哲學》p.43，台北：東大圖書，1999年。

¹⁴ 《才性與玄理》p.173-177，台北：學生書局，2002年。

¹⁵ 《中國人性論史》p.367，台北：台灣商務，1999年。

¹⁶ 牟宗三先生認為：「莊子對於萬物的存在無根源的說明，只重在就既成之物當下而冥之，即當體而如之。」參見《圓善論》p.285，台北：學生書局，1996年。

高柏園先生認為：「道乃是由價值義，而有其存有論的意義」¹⁷。本文即循著以上的思維，就莊子「道論」之主要內涵分別從「道之本體」與「道之實現原則」二方面加以析論，而論述的主要範圍是以內七篇為主，次而以外雜篇為輔。

莊子「道之本體」的形上意義，誠然為其「道論」之主要核心思想。因此，以「道之本體」為理解其思想的前貫引導，將有助於本文後續篇章之相關討論。《莊子·大宗師》有云：

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。

道體之「無為無形」並非意味著什麼都沒有之虛無，其「無為」的作用乃是指道的「自然而然」且沒有任何特定的目的性。郭象認為：「有無情之情，故無為也，有無常之信，故無形也」¹⁸，王弼亦以為：「道以無形無為成濟萬物」¹⁹。因此，道之無為無形的作用正足以保證天地萬物的存在。吳怡先生認為：「無為無形是緊接著有情有信而來，以『無為』補充『有情』，以避免把『有情』看作有意、有愛，以『無形』來補充有信，說明『有信』並非物質上的證驗，而是變化的真朕。因此，道因『有情』而可傳、『有信』而可得，因『無為』而不可受，『無形』而不可見，……萬物體道，都有得於道，但道卻沒有形象可以見識」²⁰。是故，道之所以「有情有信」乃是從道之作用去獲致可信之「道的實存」。另外，就道的本身而言，道具有「不變性」或「常性」，而其內涵就是「道」的「獨立自存性」及「先在性」。「獨立自存性」意味著「道」乃是「自本自根」，並且在未有天地之前就已經存在。而透過道的「獨立自存性」正足以顯示出道的「先在性」或「超越性」。

¹⁷ 《莊子內七篇思想研究》p.78，台北：文津出版社，2000年。

¹⁸ 郭慶藩《莊子集釋》p.247，台北：河洛圖書出版社，1974年。

¹⁹ 《老子道德經·二十三章注》，引自樓宇烈《王弼集校釋上冊》p.58，北京：中華書局，1980。下同此。

²⁰ 《莊子內篇解義》p.242-243，台北：三民書局，2004年。

針對道的「先在性」之意涵，高柏園先生認為：「『在太極之先』、『在六極之下』、『先天地生』、『長於上古』，此中之先、下、長，皆只是形容道對萬物而言所具有的形而上的先在性，而非時間上的先在性。」²¹，質言之，道以其自然的理境所形成的形上原理，不在時間的限制中，亦不是經驗世界中的任何一物，它的先在性是超越經驗的有限性和相對性²²，換句話說，道並不是物，而是能使物成爲物者之「物物者」。《莊子·知北遊》有云：「有先天地生者物邪？物物者非物，物出不得先物也，猶其有物也。猶其有物也，無已」。郭象針對上文注曰：「誰得先物者乎哉？吾以陰陽爲先物，而陰陽者即所謂物耳。誰又先陰陽者乎？吾以自然爲先之，而自然即物之自爾耳。吾以至道爲先之矣，而至道者乃至無也。既已無矣，又奚爲先？然者先物者誰乎哉？而猶有物，無已，明物之自然，非有使然也」²³。道本身雖然是「物物者」，但這不代表道就是獨立於萬物之外的創造性實體。因爲道若爲一創造性實體，則具有先在性之萬物之道必將面臨無法解釋萬物何以存在之無限後退的困難與矛盾。因此，郭象以爲至道乃是至無。而「至無」並非「空無」，因爲道若是空無，則將無以表現出萬物的活潑生機。換言之，道與物之間並無所謂分際的關係，而是內在於萬物之中。而道的先在性或超越性即呈顯於萬物的自然之中。另外道亦具有「永恆、普遍、無限」之內涵。道之所以永恆乃源自於道無所終始，〈秋水〉篇有云：「道無終始，物有死生，不恃其成。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。何爲乎，何不爲乎？夫固將自化」，萬物的生長如野馬般地快速奔走，隨時隨地無不在自身的生、成、變、化之中，而萬物生成變化的已然現象並非來自於一個客觀或者外在化的對象，反而是自身原來的自然變化。就此而言，道的永恆性正是含藏於萬物

²¹ 參見《莊子內七篇思想研究》p.191，台北：文津出版社，2000年。

²² 牟宗三先生認爲道的先在性（apriority）不是後天的，它是本來就有的。此中的「先在性」是指形而上的先在性，牟先生進一步以爲，形而上的先在性和邏輯的先在性是有明顯的不同和區分：形而上學的先在性不同於邏輯的先在性，形而上學的先在性一定涵有邏輯的先在性；但是邏輯的先在性不一定是形而上學的先在性。邏輯的先在只是在一個推理中作爲前提，那個前提一定是先在的條件。因此；邏輯是講前提與結論的關係，不一定涉及實在。而形而上學的先在性不只是邏輯的先在，並且要先肯定有一個真實的存在。參見《老子道德經講演錄五》，鵝湖月刊第二十九卷第二期，2003年。

²³ 郭慶藩《莊子集釋》p.764，台北：河洛圖書出版社，1974年。

的死、生自然變化之中。據此，道的永恆性不能只是懸置於一種抽象的思維形式，它應該是即現象世間卻又超越經驗世界之辯證的融合。此外，道亦具有其普遍性或無限性。嚴格來說，所謂普遍性應該是界定為「具體的普遍性」，這樣的界定實有助於說明，何以道以其獨立自存性又如何能同時具有普遍或無限的內在問題。葉海煙先生認為：

萬物有其變化之目的，其目的總歸於道，變化之目的性唯在道中可解。道乃「物之所自」，而「物之所自」無不在己，因道遍在且內在於物。故道之為目的，其實不具有牽引吾人意志的目的性，道如何內在於萬物，由萬物自身予以呈露。道之為存有之因，其普遍性與超越性是一體並存的。道因超越而普遍，亦因其普遍性而具體突顯其超越意義。²⁴

就上文的主要意旨而言，道之無所不在是由於道本身內在於萬物。也就是說，道具有既超越及內在的屬性。因此，沒有所謂的本體和現象的區分，一切之物皆自生自主、一切之物皆自我朗現。一切之物所呈露的現象都具有其本體性。《莊子·知北遊》有云：

東郭子問於莊子曰：「所謂道，惡乎在？」莊子曰：「無所不在。」東郭子曰：「期而後可。」莊子曰：「在螻蟻。」曰：「何其下邪？」曰：「在稊稗。」曰：「何其愈下邪？」曰：「在瓦甃。」曰：「何其愈甚邪？」曰：「在屎溺。」東郭子不應。莊子曰：「夫子之問也，固不及質。正獲之問於監市履豨也，每下愈況。汝唯莫必，無乎逃物。至道若是，大言亦然。周徧咸三者，異名同實，其指一也。」

莊子認為：道的無所不在、通貫萬物正表現於不滯於一物，或不將它視為某種固定的存在。因此，在螻蟻、稊稗、瓦甃、屎溺之中都有道，萬

²⁴ 葉海煙《莊子的生命哲學》p.103，台北：東大圖書，1990年。

物皆因道而生，而道已內在於萬物而具有「普遍性」²⁵或無限性。

承上所言，道之本體既具有超越又內在的屬性。那麼，我們當進一步追問，這樣的斷言如何可能？回答這個問題的關鍵應該就在於道的「實現性原則」。莊子道論之實現性原理基本上是根源於老子的思想。《道德經·三十七章》有云：「道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化」，「無為而無不為」並非是邏輯的關係，邏輯所講求的是前提和結論之間之形式推論，但是老子哲學所謂「無為而無不為」事實上是「一體呈現」之辯證關係，「無為」本身即包含著「無不為」。王弼認為「道常無為」就是「順自然也」、「而無不為」就是「萬物無不由為，以治以成也」²⁶。換言之，道和萬物之間所表現出來的實現性原理並非是一種能造與被造的上下關係，而應該就是一種「無心無為」的自然創造。「無心無為」乃是消極的實現性原則，「消極」一詞可視為無宰制義的生成作用，也就是讓萬物自生自化。萬物即是藉由道體之「不生之生」的作用，實現並保存其生命的意義與價值。王弼即在《道德經·第十章注》針對有關道體的作用提出看法：「不塞其原，則物自生，何功之有。不禁其性，則物自濟，何為之恃。物自長足，不吾宰成，有德無生，非玄如何」²⁷。換言之，道體就是以「不禁其性」、「不塞其源」之實現作用保證萬物的存在。陳德和先生對於「不生之生」亦有其獨到的看法：

不生之生的實現原理，具體的意義是：從遮撥有為有執而保證萬物之自定自化、自生自長；換言之，是在有主觀心境的無適無莫、無主無宰下，讓一切都能如如。²⁸

依陳先生所言，道之所以為萬物所以生的總原理，就是因為道具有「不

²⁵ 李景林先生認為：「道表現為一種普遍性……。它非抽象或形式的普遍性，而是在具體的物象和個體事物成就中顯現出來的具體的普遍性。」參見〈莊子道論中的個體性原則〉p.32，《鵝湖月刊》第二十卷第五期，1984年。

²⁶ 樓宇烈《王弼集校釋上冊》p.91，北京：中華書局，1980年。

²⁷ 同上註，p.24。

²⁸ 〈論牟宗三對人間道家的哲學建構—以老子思想的詮釋為例〉p.159，《揭諦學刊》，第3期，2001年。

生之生」的實現作用。回到老子的思想來看，「不生之生」正是「無爲而無不爲」的最好詮解，道體和萬物之間以「無爲」顯示其「超越意義」的生，以「無不爲」具體地表現爲「內在意義」的生。因此，道體之實現原理始成爲解釋「何以道體本身具有既超越又內在」的屬性之主要關鍵。《莊子·大宗師》有謂：「殺生者不死，生生者不生。其爲物，無不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也」，殺生者及生生者意謂著道的超越性格，道以其虛靈的狀態如實地呈顯萬物，一切萬物皆不失落於道之外，在道體無爲的實現原則下，因物性的自得而如其所如展現其生命的意義和價值。

以上論述了「道之本體」及其「實現原則」之後，基本上已經對於莊子道論之核心思想有了基本的掌握，以下進一步針對莊子思想中有關「自然的涵義」加以討論，而最重要的目的是要了解「道和自然」二者之間的關係。

二、道與自然的關係

承上文所述，老子和莊子無論就外在特殊的歷史機緣或內在的義理脈絡，皆可證成兩者之間有其必然的傳承關係。因此，莊子道論中的「自然義」基本上是承接自老子的自然觀。莊耀郎先生認爲，《老子》書中的自然義就是「順物之自己，而使其自己如此，這是一種通過修證所透顯的精神境界」²⁹。《道德經·二十五章》有云：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道，強爲之名，曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。

其中針對「人法地，地法天，天法道，道法自然。」王弼注曰：「法，謂法則也。人不違地，乃得全安，法地也。地不違天，乃得全載，法天也。天不違道，乃得全覆，法道也。道不違自然，乃得其性，法自然也。法自

²⁹ 《郭象玄學》p.77，台北：里仁書局，1998年。

然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違，自然者，無稱之言，窮極之辭也。」³⁰。王弼認為，道是以自然為性。因此，道化育萬物並非是有心有為的造立施化，而是不違逆事物的本性、順應萬物的本然，使萬物在道的虛靈狀態之下，如其所如的呈顯自我。《道德經·第五章》：「天地不仁，以萬物為芻狗」，王弼注曰：「天地任自然，無為無造，萬物自相治理，故不仁也。仁者必造立施化，有恩有為，造立施化則物失其真，有恩有為，則物不具存，物不具存，則不足以備載矣。地不為獸生芻，而獸食芻；不為人生狗，而人食狗。無為於萬物而萬物各適其所用，則莫不贍矣。若慧由己樹，未足任也」³¹，天地任自然所強調的是天地以其無心無為於萬物，不禁其性、不塞其源，則萬物莫不各得其所、各適其所用。循上，自然之涵義可由「無為」來加以了解，由「無為」開出「無不為」的境界即為「自然」。是故，自然本身就是透過作用的保存而實現自我的價值及整體的和諧。換句話說，自然所呈顯的境界即為萬物自身的目的或價值，而這也是道家的自然和西方所主張的自然主義最大的不同。牟宗三先生即針對兩者之間的差異提出其看法：

「自然」亦是沖虛境界所透顯之「自然」，非吾人今日所謂之自然世界或自然主義所說之「自然」也。「自然世界」之自然乃指客觀實物自身之存在言，而境界上之自然則是一種沖虛之意境，乃是浮在實物之上而不著於物者。故「天地任自然」是依沖虛而觀所顯之境界上之自然。又，自然世界中之自然物，一是皆他然者，即是相依相待而有條件者，依條件而存在。依此而言，正皆非「自然」，而實是「他然」。而境界上之自然既不着於物而指物，則自亦無物上之他然，而卻真正是自然。³²

依牟先生的看法，真正的自然是不着於物而指物，並且在主體之無為、無執的沖虛心靈之自然觀下，呈顯出一種有價值、有意義的宇宙觀或人生

³⁰ 樓宇烈《王弼集校釋上冊》p. p. 64，北京：中華書局，1980年。

³¹ 同上注，p.13。

³² 牟宗三《才性與玄理》p.144，台北：學生書局，2002年。

觀。據此而言，莊子之自然觀的主要涵義亦然。《莊子·逍遙遊》中：「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！」郭象注曰：

天地者，萬物之總名也。天地以萬物為體，而萬物必以自然為正，自然者，不為而自然者也。故大鵬之能高，斥鷃之能下，椿木之能長，朝菌之能短，凡此皆自然之所能，非為之所能也。不為而自能，所以為正也。故乘天地之正者，即是順萬物之性也；御六氣之辯者，即是遊變化之塗也。³³

依郭象的看法：天地即萬物的總名，萬物是天地的散開說。萬物之所以能自生自長乃是以自然無為的作用而得以實現。因此，欲「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，乃至於無待的逍遙」，則必須順物之性、不為而自然。此外，〈德充符〉：「常因自然而不益生」、〈應帝王〉：「順物自然而無容私焉」、〈繕性〉：「莫之為而常自然」、〈田子方〉：「無為而才自然矣」，以上數篇所述及「自然」一詞的涵義，皆是盛發「自然」就是透過主體無為的作用而呈露出存在的價值和意義。莊子〈齊物論〉中，亦藉由天籟、地籟、人籟的討論以展示道的意義及自然的內涵。

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。」子綦曰：「偃，不亦善乎，而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？女聞人籟而未聞地籟，女聞地籟而未聞天籟夫！」子游曰：「敢問其方。」子綦曰：「夫大塊噫氣，其名為風。是唯無作，作則萬竅怒呿，而獨不聞之蓁蓁乎！……子游曰：「地籟則眾竅是已，人籟則比竹是已。敢問天籟。」子綦曰：「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！」

³³ 郭慶藩《莊子集釋》p.20，台北：河洛圖書出版社，1974年。

莊子認為：主體本身可以經由「吾喪我」之無爲的修養或實踐，進而超越物、我的相對關係，而顯發天籟的絕待自然。其中所謂「大塊者」即是天籟或自然。成玄英疏曰：「大塊者，造物之名，亦自然之稱也。言自然之理通生萬物，不知所以然而然。」³⁴，自然即是萬物自己以其本然之面目而呈現。換言之，萬物的存在乃是自爾獨化，而非有一個外在的對象或超越的根據使之而然。對於「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪」，郭象之注更能說明此中的主要精義。

夫天籟者。豈復別有一物哉？即眾竅比竹之屬，接乎有生之類，會而共成一天耳。無既無矣，則不能生有；有之未生，有不能為生。然者生生者誰哉？塊然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，則我自然矣。自己而然，則謂之天然。天然耳，非為也，故以天言之。³⁵

萬物的自生、自在、自己如此並非來自於他物或人爲的介入，因此存在的本身即爲價值之展現。換言之，萬物的自然是無法透過因果的追溯或經驗的分解而至，它反而是即萬物當體而成就之。牟宗山先生認為：「道家之自然，尤其莊子所表現者，向郭所把握者，雖亦不經由超越的分解而客觀地肯定第一因，然卻是從主體上提昇上來，而自渾化一切依待對待之鍊索而言『自然』。故此自然是一虛靈的境界。從主體說，是『與物冥而循大變』。自冥，一切冥。故從客觀方面說，是一觀照之境界，根本不着於對象上，亦不落於對象上施以積極之分解，故個個圓滿具足，獨體而化。此即為絕對無待，亦即所謂自生、自在、自然」³⁶。循上，依主體的觀照所呈顯之絕對無待的境界所表現者即是逍遙的主要意蘊，而萬物之自生、自在皆是循其自然的性分而所呈現。因此所謂「自然」即是天籟、亦即是人籟、地籟。

³⁴ 郭慶藩《莊子集釋》p.46，台北：河洛圖書出版社，1974年。

³⁵ 同上註 p.50。

³⁶ 《才性與玄理》p.195，台北：學生書局，2002年。

經過上文的討論，本文首先認為：莊子自然觀根源於老子的自然思想，而老莊的自然觀實不同於西方自然主義中之自然或自然界中的自然現象，前者依主觀境界所呈顯的內容真理才是真正的自然，而後者所主張的自然反而是他然者；換言之，莊子的「自然」是境界義，而西方環境哲學的自然則是莊子思想中的天下與天地，總稱為「天」，故本文在行文中皆以環境或自然環境稱之。其次，道以自然為性，道體的大化流行就是自然的展現，所以兩者只是就語言表述上的不同，事實上本來就是意指相同的內涵。申論了道和自然的主要涵義和兩者的關係之後，下文即針對人之自然與環境的關係及定位展開討論。

三、人之自然與環境的關係及其定位

就環境思想的角度而言，自然觀的探討應該是莊子的環境哲學中最重要部份。依前文的討論，道以自然為性。換言之，道體本身就是無為、自然，萬物是以道之「無不為的作用」顯露其活潑的生機。那麼作為萬物之一的人，其存在於天地之間必然無法脫離其他萬物而存在，尤其作為擁有高度自我意識的人更具有其他萬物所沒有的行動能力。然而在人類中心思維影響下，萬物之間的整體和諧常常在人類不經意的行動中遭受破壞，而反過來使人類自身陷於困境之中，所以探討人和環境的互動關係和定位更顯出其重要和必要性。

道以自然為性，所以人之自然事實上就等同於人之於道的關係，莊子〈天地篇〉所謂：「通於天地者，德也；行於萬物者，道也」，道是萬物存在的形上根據，而德是道化育萬物的實現。換句話說，道內在於萬物之中而成為萬物之自然本性。《道德經·五十一章》亦云：

道生之，德畜之，物形之，勢成之，是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然，故道生之，德畜之，長之育之，亭之毒之，養之覆之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。

王弼認為：「道者，物之所由也。德者，物之所得也。」³⁷，萬物的自生自長乃源自於其自然的本性，而此自然的本性更是道的實質內涵，因此「萬物莫不尊道而貴德」足以說明道和德是「既超越又內在」的一體性關係。循上，人作為萬物之一的存在，必然不能違背自然的本性，所謂「人法地，地法天，天法道，道法自然」（《道德經·第二十五章》）、「遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉」（《應帝王》），正是提點人們必須以自然無為的態度來面對萬物，順乎自然，進一步冥合自然。《莊子·知北遊》有謂：「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」，聖人透過生命價值的修養，去除生命中無謂的盲動和造作，「因任自然」並以「無為而無不為」的工夫遊心於天地之間，才能夠如實地「原天地之美、達萬物之理」。因此，莊子是從一個整體的、動態的、平等的自然觀之寬廣視域出發，探索出人是具有靈性的智慧，並且是不能在環境中獨自分離並自以為是。《大宗師》有云：「夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣！然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。藏小大有宜，猶有所遯。若夫藏天下於天下而不得所遯，是恆物之大情也」。質言之，人必須體察天地、冥合變化以通達大道之真情，認清自己只是萬物之一。因此，必須藏天下於天下，與萬物無障無隔並體現萬物原有之美好，認清生命的價值以及在環境之中的定位是在一個動態及整體的關係中才顯出意義。《莊子·齊物論》有云：「天下莫大於秋豪之末，而大山為小；莫壽於殤子，而彭祖為夭。天地與我並生，而萬物與我為一」。就莊子而言，人類應該是具體地融入客觀的環境中，並在二者的互動過程中觀照環境、體現自然，進而達到主客合一，萬物一體的逍遙境界，就如《莊子·大宗師》所謂：「魚相忘乎江湖，人相忘乎道術」。因此，人之自然本來就像魚在水中一樣，魚不是可脫離環境的所有者，牠只是在一定共生環境中的一部份，因此就生存的角度而言，牠只能依循環境、順其變化而求得和諧、平衡的關係。

依上文，莊子認為人與環境本是一種整體、和諧的關係。那麼，為何

³⁷ 樓宇烈《王弼集校釋上冊》p.137，北京：中華書局，1980。

我們從經驗世界的現實情況來看，人與環境兩者的關係常常不是如此？莊子認為人和環境的失衡和衝突乃在於過多的人為造作所引致，而其中的主要關鍵乃在於人的「心知作用」所產生的遮蔽和封限。〈天地〉篇有云：「吾聞之吾師，有機械者必有機事，有機事者必有機心。機心存於胸中則純白不備，純白不備則神生不定，神生不定者，道之所不載也。吾非不知，羞而不為也。」，機心即是一種俗情迷心之「妄知」，當人的胸中產生心知的定執之時，即背離了道的自然本性並失去了原有的天真本德。所以莊子說：「夫德之所蕩而知之所為出乎哉？德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相軋也；知也者，爭之器也」（〈人間世〉）、「大知閑閑，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，日以心鬥。」（〈齊物論〉）、「一受其成形，不忘以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益！其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？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。」（同前）。從道的角度而言，「成心」或「機心」皆是道的失落所導致的「有蓬之心」。因此，人為的造作干涉天地的化育所產生的障隔，當然背離了道或自然的世界，而使得萬物無法順其自然的本性而存在。是故，人遂以其「心知的作用」而陷溺於人為的世界中無法達到真正的自由、無待。

就莊子的觀點而言，人類的心知作用並非是完全的負面價值，事實上他反對的是因心知的過分擴張所導致的世俗巧知，〈大宗師〉有云：「知天之所為，知人之所為者，至矣。知天之所為者，天而生也；知人之所為者，以其知之所知以養其知之所不知，終其天年而不中道夭者，是知之盛也。」，就知的角度而言，可分為知天及知人，「知天之所為」乃是自然之謂，「知人之所為」乃是要梳理出人類的心知有其分際。郭象認為：「知人之所為者有分，故任而不疆也。知人之所知者有極，故用而不蕩也」，成玄英進一步指出：「心之明闇，亦有限極，用其分內，終不強知。斯以其知之所知養其知之所不知也，故得盡其天年，不橫夭折。能如是者，可謂知之盛美者也」

³⁸。循上，莊子在提出了心知的作用和分際之後，指出天人之間的關係必須進一步以真人的圓融理境為生命之理想，〈大宗師〉有所謂：「故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一與天為徒，其不一與人為徒，天與人不相勝也，是之謂真人」。在此，莊子主張天人不相勝，否定人定勝天的說法，也就是說，人在天地之間應各有其位、各守本分，依循天地之間運行的規律。郭象認為：「夫真人同天人，齊萬致。萬致不相非，天人不相勝，故曠然無不一，冥然無不任，而玄同彼我也」³⁹，莊子此處所謂「天」等同於「自然、道」，「天人不相勝」並非將天與人斷然二分、互不侵犯。就道體兼具超越和內在的性格及萬物的內在之德而言，「天人合德」本就是人之自然本然之實況，憨山大師認為：「任其天真則在天而天、在人而人，天地同根、萬物一體，故天人兩不相勝，必如此真知妙悟渾化之極，乃可名為真人」⁴⁰，莊子「真人觀」適足以說明人之自然和環境的關係和定位，而其中所呈顯的環境哲學思想乃是要提示人們藉由對於心知作用的反省，消除人為的偏見和執著，進而達到「即人即天、萬物一體」的和諧境界。據此，人類不但返回其天真本性，並且也為天地萬物的存在提供了絕對的保證。

以上就莊子文獻的相關論述，我們結論出兩個主要的觀點：首先，道以自然為性，故而「人之自然」乃是在道體之既超越又內在的屬性作用下所呈顯的整全狀態。因此，人在此基礎上，亦應該理解自己為環境整體的一份子，而不再是獨立並凌駕於環境之上、之外的存在。其次，人之所以會自縛於無道的世界中並產生諸多的困境和衝突，乃是導因於人類以其「心知的作用」所產生種種虛妄的迷執和幻想。因此，人必須藉由實踐的工夫以返回有道的世界，進而達到「物物而不物於物」(〈山木〉)的整全世界觀及真人境界。以下再論莊子真人觀的心靈與境界。

³⁸ 郭慶藩《莊子集釋》p.225，台北：河洛圖書出版社，1974年。

³⁹ 同上註，p.240。

⁴⁰ 明憨山釋德清，《莊子內篇注》卷四p.17-18，台北：廣文書局，1991年。

第二節、莊子的心靈境界

莊子的心靈境界乃是依其工夫之實踐而所呈現者，其中不同心靈境界的開展亦代表不同的修養階段所達至的層次。依莊子的文獻，〈逍遙遊〉及〈大宗師〉兩篇可說是描述其理想人格之心靈境界的重要文章。因此，本文即針對這兩篇文獻的內容進行討論，而最終目的乃是要說明莊子心目中生命理想的充其極朗現應該就是「逍遙無待、天人合一」之圓融理境⁴¹。在進入主題的討論之前，境界一詞的詮解有必要先行提出，以下請即展示幾位學人對於「境界」的看法：牟宗三先生認為：「把境、界連在一起成『境界』一詞，這是從主觀方面的心境講。主觀上的心境修養到什麼程度，所看到的一切東西都往上昇，就達到什麼程度，這就是境界」⁴²；葉海煙先生認為：「生命之境界乃是由情景交融、心物交應的主客合一，所不斷體現的存有世界，它不斷將實際存在的各種生命活動及狀況，予以意義化、存有化、超越化，以至於『終極的合一』，而總結地實現一切之善、一切之美」⁴³；李大華先生認為：「境界雖有客觀性，它卻是主觀參與的結果，是主觀世界和客觀世界共同構成了它，離開了主觀精神活動，便無法了解境界為何」⁴⁴。據上，境界之最重要的內涵應該就是「主體精神活動」的參與；也就是藉由主體「心靈之實踐」活動以形成的知見或看法。以下即從「逍遙無待之心靈」與「真人無妄之境界」分別陳述莊子之心靈境界。

一、逍遙無待之心靈

莊子認為具有「真知體悟」且「心靈能窮盡其無限之寬廣」的理想人格，才能真正具備逍遙無待的生命境界，〈逍遙遊〉篇中有謂：

⁴¹ 本文認為莊子在〈逍遙遊〉及〈大宗師〉兩篇文獻中所顯發的心靈境界即為「逍遙無待、天人合一」。「逍遙無待」乃是相對於「至人、神人、聖人」的境界而言，「至人、神人、聖人」以其無待的心靈實踐，自足而逍遙於天地之間；至於「天人合一」乃是〈大宗師〉篇中「真人」的境界，真人以其「契入道體、合乎自然」，所以「不以心捐道、不以人助天」、進而「與物有宜而莫知其極」並達到「天與人不相勝」的理境。「逍遙無待、天人合一」意指相同的心靈境界，只是前者側重主體的心靈狀態，後者側重主體與對象之間的交融理境。

⁴² 《中國哲學十九講》p.130，台北：學生書局，1999年。

⁴³ 《莊子的生命哲學》181-182，台北：東大圖書，1990年。

⁴⁴ 〈自由、自然與境界—論成玄英的「莊子疏」〉p.49，《學術研究》第12期，2003年。

故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。而宋榮子猶然笑之。且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之境，斯已矣。彼其於世，未數數然也。雖然，猶有未樹也。夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反；彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。

莊子認為生命的境界可分為幾個不同的層次，首先是汲汲營營於一般世俗功利的人，此人一生以追求功名利祿、聲望名譽，猶如蝸與學鳩一般志得意滿，將其生命的目的定義在滿足當前社會的需求之中，莊子以為這樣的人格境界因受制於外在社會的禮法之中，而造成生命的僵化，因此生命必須抖落這些人為的造作，進一步上揚超升以回歸自我的本真。因此，莊子更上一層認為這些依賴外在的世俗禮制不足取法，猶如宋榮子遣盪了外在的榮辱毀譽，並以自己內在的價值標準為生活原則，但莊子認為這樣的人格只是做到內、外之分且陷溺在偏滯之中而已，因此還未達到逍遙的理趣。接著，莊子以列子來表現出更高一層的人物境界，列子在修練的工夫上，不止是化除了外在的社會需求，進一步在形軀上養生鍛鍊以達到「與物為一、御風而行」的境界。不過，莊子以為雖然列子透過形軀的修練達到輕便巧妙的境地，但其境界仍是有待於所御之風。最後，莊子的心靈所寄寓之最高境界的人物乃是「至人、神人、聖人」。「至人無己」的精神境界，如〈大宗師〉的描述：「假於異物，託於同體；忘其肝膽，遺其耳目，反覆終始，不知端倪；芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。彼又惡能憤憤然為世俗之禮，以觀眾人之耳目哉！」，換言之，至人以其「無己的工夫」達到「與道合一」的境界。因此，心靈上能夠任應隨順天地，體現出一種安然悠適的生活態度，如莊子在〈天道篇〉寫到：「夫至人有世，不亦大乎，而不足以為之累；天下奮楛而不與之偕；審乎無假而不與利遷，極物之真，能守其本。故外天地，遺萬物，而神未嘗有所困也。通乎

道，合乎德，通仁義，賓禮樂，至人之心有所定矣！」。其次「神人無功」所描述的是「超越外物而達到專心凝神」的心靈境界⁴⁵，如〈逍遙遊〉有謂：「藐姑射之山，有神人居焉。肌膚若冰雪，淖約若處子；不食五穀，吸風飲露；乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟」，神人的內心修養因為保持「專心凝神」的態度，所以能夠心無掛累並超越時間和空間的限制⁴⁶，以達到「浮遊乎萬物之祖、物物而不物於物」（〈山木篇〉）的境界。而「聖人無名」的境界所豁顯的義理在於說明聖人以其明當的自覺，視天下之名利為附贅縣疣，所以其態度乃表現為不以天下為務，進而「捨棄虛名，不以名累實」並遊乎塵垢之外。所以〈逍遙遊〉有云：「子治天下，天下既已治也，而我猶代子，吾將為名乎？名者，實之賓也，吾將為賓乎？鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。」、〈齊物論〉亦有謂：「聖人不從事於務，不就利，不違害，不喜求，不緣道，無謂有謂，有謂無謂，而遊乎塵垢之外」。循上所述，莊子事實上是以「有待和無待」來劃分精神的境界，所以「至人、神人、聖人」應該都是具有相同之完美的人格境界⁴⁷。而之所以會有名稱的不同乃是因為隨著討論的角度不同而有不同的指謂。換言之，莊子表現其自由無限的主體心靈境界，端視其所面對之不同的生命困境而呈露出不同的面向和境界。據上，〈大宗師〉所描述之真人的境界當可為進一步的說明。

二、真人無妄之境界

莊子〈大宗師〉篇名，郭象注曰：「雖天地之大，萬物之富，其所宗

⁴⁵ 「超越外物而達到專心凝神」的境界，可由莊子〈逍遙遊〉篇中：「其神凝，使物不疵癘而年穀熟」獲得理解，郭象針對上文注曰：「夫體神居靈而窮理極妙者，雖靜默閒堂之裏，而玄同四海之表，故乘兩儀而御六氣，同人羣而驅萬物。苟無物而不順，則浮雲斯乘矣；無形而不載，則飛龍斯御矣。遺身而自得，雖淡然而不待，坐忘行忘，忘而為之，故行若曳枯木，止若聚死灰，是以云其神凝也。其神凝，則不凝者自得矣。」參見郭慶藩《莊子集釋》p.30，台北：河洛圖書出版社，1974年。

⁴⁶ 神人之「凝神專注」的境界可比擬於顏崑陽先生對於「凝神」的看法。顏先生認為：「觀照對象當下一刻，將對象從時間與空間連續的因果關係中脫離出來，讓他在主體虛靜心靈的直觀中孤立」。〈從莊子魚樂論道家物我合一的藝術境界即其所關涉的諸問題〉p.32，《鵝湖月刊》，第145期，1987年。

⁴⁷ 陳德和先生認為：「至人、神人和聖人，應該都是指涉著能夠體現生命最終極之圓融理境的人格典範……，凡此能和天地萬物無障無隔、相契相合者，即為莊子心目中圓滿的人格理想。」參見〈論莊子哲學的道心理境〉，收入《道家思想的哲學詮釋》p.139，台北：里仁書局，2005年。

而師者無心也」⁴⁸，「無心」實為本篇文章的主要意旨。筆者以為，若將「無心」視為動詞來看，則是代表實踐的工夫；若將「無心」視為名詞來看，則是代表依實踐工夫而達致的境界，亦為「無妄的境界」。換言之，真人在面對天地萬物時以其「無心無為」故能「超離虛妄」，因能「順物自然」而才能返歸於「道」，進而開展「即人即天、天人合一」之心靈境界。順著文獻的脈絡，莊子一開始即提出「知」的有限性，他認為：「夫知有所待而後當，其所待者特未定也」，成玄英針對上文疏：「夫知必對境，非境不當。境既生滅不定，知亦待奪無常」⁴⁹，一般之「知」乃依其「所對之境」而成立，而所對之境因待奪無常並且生滅不定，故真人乃不以知為宗，進而謀求超越知的有限性。郭象認為：「真人遺知而知，不為而為，自然而生，坐忘而得。故知稱絕而名去也」⁵⁰。依郭象，真人之所以能夠超越心知的困限，乃至於因心知所引發之虛妄執見，其關鍵乃在於「遺知而知、不為而為」，藉由「遺知、不為、自然、坐忘」之心靈實踐掌握自然之理，進而化除心中的盲昧以「離妄返真」。事實上，莊子認為唯有「真人」才真正能夠達到知人知天的「真知境界」：「且有真人而後有真知」，依上文，成玄英疏：「夫聖人者，誠能冥真合道，忘我遺物。懷茲聖德，然後有此真知，是以混一真人而無患累」⁵¹，真人以其能夠透過自我修練進而忘我遺物、冥真合道，故能具備「真知」以兼知天與知人。由以上所論，我們得知真人乃能夠以「無心」之修為，體證道體之「既超越又內在」的性格，顯發其「知人知天、即人即天」的心靈境界。準此，真人必不離天地萬物而所成就，甚且當他遊走人間、面對天地時，其心靈因「無心」而圓應無方，並依其所面對之不同的境況表現出相應之境界。以下即從〈大宗師〉中梳理出真人之不同面向的心靈境界：

⁴⁸ 郭慶藩《莊子集釋》p.224，台北：河洛圖書出版社，1974年。

⁴⁹ 同上註，p.226。

⁵⁰ 同上註，p.224。

⁵¹ 同上註，p.226。

古之真人，不逆寡，不雄成，不謀士。若然者，過而弗悔，當而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知之能登假於道者也若此。

古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，眾人之息以喉。屈服者，其嗑言若哇；其耆欲深者，其天機淺。

古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；儻然而往，儻然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，不以人助天，是之謂真人。

古之真人，其狀義而不朋，若不足而不承，與乎其觚而不堅也，張乎其虛而不華也；邴邴乎其似喜乎！崔乎其不得已乎！濔乎其進我色也，與乎止我德也；厲乎其似世乎！警乎其未可制也；連乎其似好閉也，悅乎忘其言也。……。故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一與天為徒，其不一與人為徒，天與人不相勝也，是之謂真人。

莊子所提出的真人乃是相對於世俗之人而言⁵²，世俗之人往往受限於情欲的枷鎖和師心的成見而陷溺於倒懸之苦，並使得心靈本有之無限的寬廣意境，滑落在小知小見的桎梏之中。相對於俗人，真人乃不依賴任何外在對象，他們透過自我陶成或自我鍛鍊，使得精神境界與道體合一，所以就生命的意義而言，已能完全掌握天地、自然、社會、人世的根本真相，於是身心安然、自在恬靜，逍遙無待，並達到與萬物一體的和諧境界。郭象認為：「夫真人同天人，齊萬致。萬致不相非，天人不相勝，故曠然無不一，冥然無不任，而玄同彼我也」⁵³。依郭象，真人的心靈因不偏執一方而

⁵² 陳德和先生認為：「真人即是轉俗成真之人，彼之以道心面對天地萬物而所遇斯乘，無不逍遙也；最後並將遊心歸諸於乘物，證明天地和有情之人間，惟在此道心之朗現而重新被開啓」，參見〈論莊子哲學的道心理境〉，收入《道家思想的哲學詮釋》p.160，台北：里仁書局，2005年。

⁵³ 郭慶藩《莊子集釋》p.240，台北：河洛圖書出版社，1974年。

可「圓應無窮、冥然無不任」，故其「玄同彼我的境界」之恢弘氣象，可表述為「天地與我並生、萬物與我為一」的同體肯定。是故，當真人以其虛靈道心之精神境界表現為具體的生命內容時，可以說是妙運自如而且生機盎然。因此，當面對外在之社會禮法時，他是可以透過蕩相遣執、融通淘汰的工夫修練，進而順應時命不為世俗所困限：「不逆寡，不雄成，不謀士」；當面對自然的生死大限時，他可以「兩忘而化其道」的具體修為進而超越生死，並進入「不生不死」的境界：「不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；翛然而往，翛然而來而已矣」；當面對情欲的牽引時，他可藉由心靈境界之拓昇調適上遂，進而體道、合道而圓照萬物：「其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深」；真人的最終理境乃是「即人即天、天人合一」的整體和諧：「故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一與天為徒，其不一與人為徒，天與人不相勝也，是之謂真人」。循上，莊子之真人觀所表現的心靈境界，乃依其不同的生命困境而成就於具體的生活內容中。因此，真人之理想人格的提出，正可為人們面對天地萬物時心靈環境實踐之方向和目標。

依上文的討論，〈逍遙遊〉表現出莊子「逍遙無待」的心靈；而〈大宗師〉顯露出「真人無妄」的境界。相對於天地萬物之客觀環境而言，莊子的心靈乃是一種人文環境的建構，而其境界即表現為一種「自由無限」的主體心靈。進一步來說，自由必不能脫離於萬物而說，它必須即於天地萬物而又不滯陷於其中，也就是在體道的同時呈顯出既超越又內在的圓融理境。而這樣的境界，本文認為可藉由牟宗三先生的說法獲得詮解：「逍遙乘化，自由自在，即是道，即是無，即是自然，即是一。以自足無待為逍遙，化有待為無待，破「他然」為自然，此即是道的境界，無之境界，一之境界」⁵⁴。綜言之，莊子以「逍遙無待、天人合一」的境界為其心靈之中心旨趣，而其理想的人格乃寄意在其「至人、神人、聖人、真人」的表述之中，人處天地之間雖然無可避免地必須因應不同的環境、條件而呈現不同的境界，但其心靈的趣向，本質上就是對於「自然的返歸」和「精神自由」的追尋。

⁵⁴ 《才性與玄理》p.178~179，台北：學生書局，2002年。

第三節、小結

從人類與環境互動的角度而言，不同的自然觀即造成人類對待環境之態度、價值和方法之差異。表面上看來，現代人看自然環境似乎是處於被動的地位並完全受制於人的作為，但事實不然，如果我們從當今世界上所產生的種種因人為或天災所導致的災難來看，人類在面對大自然的反撲其實是處處顯得無法控制並束手無策。因此，基於以上的觀點並反省人類對於自然環境的態度和價值，本章遂以莊子環境哲學之理論基礎展開討論，並將主要的問題意識設定在莊子自然觀之內涵的探討，企圖在其自然觀的基調之下，說明人與環境能否能成爲一個整體和諧的關係。當然，環境哲學的探討如果只限於外在客觀環境的討論，則不免自陷於單向且片面的思考。因此，本文以爲莊子在面對客觀環境時所興起的人文環境或其心靈境界實有一併討論之必要。質言之，本文的討論乃是圍繞在自然、人及環境之間相互關係的整體性探討。

首先，就莊子的自然觀而言：莊子的環境思想乃植基於其自然觀的開展，其自然思想的形成一方面是針對特殊的歷史機緣而發；另一方面則是承接自老子「無爲而無不爲」之思維所建立的整體和諧觀。在莊子的自然觀下，道論誠然爲研究其思想的主要核心，而其主要內涵分別爲「道之本體」與「道之實現原則」。道體本身雖然無爲無形，但是從道之作用所展現的無限生機卻是「有情有信」。換言之，「道的實存性」乃是從道之實現作用得以獲致。另外，從道體的特性而言，「道」具有「不變、永恆、普遍、無限」之種種內涵，亦即道體本身具有不受限於經驗世界或時間及空間的超越性格，並展現出既超越又內在的屬性。其次，從道的實現原則而言，「不生之生」之作用乃爲萬物所以生的總原理，因此「不生之生」正是老子所謂「無爲而無不爲」的最好詮解，道體和萬物之間以「無爲」顯示其「超越意義」的生，以「無不爲」具體地表現爲「內在意義」的生。所以道體以其無爲的實現原則，始成爲天地萬物存在之保證，天地萬物因物性的自得而如其所如地充分展現其生命的意義和價值。基於「道之本體」和「實現原則」的論述之後，本文認爲在莊子的心靈中「自然」即是「道」，「道」是以「自然」爲性。因此，「人之自然」乃是在道體之既超越又內在的屬性作用下所呈顯的整全狀態。依莊子，其自然觀實不同於西方自然主義的看

法，自然主義總是將天地萬物推出到主體之外，並視以為獨立於人之外的物理對象。而莊子乃依於主體之實踐的工夫，將物我之間的障隔衝突、緊張矛盾之二元區分，統統收攝於主觀的心境下泯然化除並層層解消。是故，莊子以為人作為萬物之一的存在，必然不能違背自然的本性，因此人們必須以自然無為的態度來面對萬物，順乎自然，進一步冥合自然。換言之，人類應該自覺地在一個整體和諧的自然觀下，具體地融入客觀的環境中，並在二者的動態過程中觀照自然，進而達到「返歸自然、體現真道」。

其次，就莊子的心靈境界而言：莊子認為，生命理想的充其極朗現，應該就是自由無限的主體心靈境界之開展，換言之，「逍遙無待的心靈」及「真人無妄的境界」即為莊子心目中理想人格的展現。無待相對於有待而言；有待之人乃受制於外在社會的禮法或偏滯於內、外之分或執著於形軀上的養生鍛鍊，因此在精神的境界層面仍然無法達到自由逍遙的理境。相對地，莊子認為「至人、神人、聖人」乃是其心目中理想的人格典範，至人以其「無己的工夫」隨順自然進而冥合大道；神人之內在因為保持「專心凝神」，所以能超越時、空的限制，並達到致虛守靜、物而不物之境界；聖人以其明當的自覺捨棄虛名，進而不以名累實而遊乎塵垢之外。是以，莊子認為「至人、神人、聖人」雖名稱不同，但三者皆能以其圓應無方的心靈展現相同的逍遙理境。此外，莊子以為「真人」乃能夠以其「遺知、不為、自然、坐忘」之心靈實踐，化除心中的盲昧以離妄返真，並達至「天人不相勝」的境界。質言之，「真人」者乃是真正能夠將其心靈調適上遂以達到「即人即天、天人合一」的真知境界。莊子以「無己、無功、無名」顯發其工夫與境界之互為辯證關係，並開拓真人的恢弘氣象和理想人格，強調人必須藉由實踐的工夫，才能返回有道的世界並進入真人的境界⁵⁵：一方面在身心的體證上達致「自適悠然、逍遙自在」；一方面在面對天地萬物的心境上能「物我皆宜而與萬物合一」。

總結以上，本文認為莊子的自然觀和心靈境界乃是探討其環境哲學之

⁵⁵ 杜保瑞先生認為：「一位真正在知識、能力、意志、胸襟超越凡人境界的人物，要在生活上對待生死的问题是這麼地安適、在社會中對待價值的衝突是這樣地淡然、在自我意識的流動中是達到逍遙輕安的意境，能做到這樣，才稱得上道家真理觀的把持，唯有身心一致，身體力行之中才有所謂的境界的進入。」參見《莊周夢蝶》p.213，台北：書泉出版社，1997年。

理論基礎，自然觀所蘊藏的乃是莊子在面對天地萬物之外在環境時的世界觀和宇宙觀，而其心靈境界可視為藉主體之實踐工夫所達致的內在環境或人文環境。事實上，以莊子的角度而言，內、外環境乃是一種權宜之分，因為在莊子思想之主觀境界的基調之下，主、客之間的劃分在道體的實現原則之下，事實上已「內外不分、冥然合一」，而這也是莊子思想獨到之處。本文認為；莊子的環境思想在強調以實踐為首要關懷之觀點下，並非只是一種玄思妙想，而是一種體現「天人合一」之價值哲學。換言之，「天地與我並生、萬物與我為一」的同體肯定必定要落實於具體的生活中才能顯發其真義。因此，進一步闡述莊子之環境價值觀與實踐方法，當可為吾人在面對環境問題時，指引出具體可行的方向和目標。下章即申論之。

第四章、莊子哲學所蘊含之環境價值觀與實踐方法

莊子的環境哲學乃是繫於其面對環境所產生的自覺性或反省之後，所形成的理解及主張。依第三章的討論，莊子在強調以實踐為首要關懷之觀點下，其自然觀和心靈境界所呈顯環境思想，顯然不只是一個事實問題，更是一種價值的選擇¹，此乃因為實踐或行為的背後實須預設一價值或信念為前提。本文認為莊子最終的價值信念應該就是「道」，在道體的開展之下，一方面形成莊子的環境哲學觀；另一方面針對現代議題，莊子環境哲學則落實為人在面對天地萬物時與環境之間互動之倫理原則和實踐方法。事實上，在莊子強調以整體和諧之終極關懷下，其環境哲學和環境倫理原則乃是一體兩面之互為補充關係²，因此，在前一章討論了莊子環境哲學之理論基礎後，本章將基於其環境思想的主張和理解之下，進一步針對其環境倫理之價值信念和實踐的方法展開討論。

對於環境問題的哲學探討，現有的研究多以環境倫理學名之，那麼在進行討論之前，我們必須對於環境倫理本身的定義予以明確的界定，以利於後續文章的進行。「倫理」一詞的概念應源自於倫理學的內涵，林火旺先生說：「倫理學所關心的主題，主要不是有關事實（fact）的問題，而是屬於價值（value）或價值判斷……。價值涉及到行為實踐的規範和要求，而事實則不具有規範意義」³。因此，環境倫理應該就是以倫理學為前提之下，針對人和環境之間的互動所依循之價值觀或價值判斷。除此之外，中外學人對於環境倫理的內涵亦大致有相同的看法。戴斯·賈斯汀（Joseph R. Des Jardins）認為：「環境倫理學旨在有系統地闡釋有關人類和自然環境間的道德關係，環境倫理學假設人類對自然界的行為能夠而且也一直被道德規範

¹ 以環境相對於人所產生的意義而言，高柏園先生以為：「環境問題對人而言，便不只是事實問題，而且是一種價值問題。易言之，人註定要在可能性中做出選擇，也就是註定要对環境進行取舍，因而使環境變成無法規避的價值問題。就環境做為一事實問題，我們關心的是自然環境；而就環境是一價值問題，我們重視人文環境的反省。」參見〈孟子與莊子對環境的理解態度〉p.16-3~16-4，收入「文化與環境國際學術研討會」，日本長崎大學環境科學部、淡江大學文學院主辦，2003年。

² 就環境哲學和環境倫理學的關係而言，陳德和先生認為：「環境哲學亦即生態哲學，環境倫理學則是依於我們對環境的主張和理解然後提出的一套應然的行為標準及意見，我們亦可說環境哲學是環境倫理學的依據，環境倫理學是環境哲學的價值體現」，參見〈論人間道家的動物權觀念〉之註⑤，該文收入《道家思想的哲學詮釋》p.130，台北：里仁書局，2005年。

³ 《倫理學》p.13，台北：五南圖書出版社，2003年。

約束著」⁴；楊冠政先生則以為：「所謂環境倫理學是指一套維護大自然生態和諧的價值觀與規範人類行為的準則」⁵。循上，一般認為環境倫理乃在謀求維護人類和自然生態和諧之價值原則，而本文則依於以上的理解，進一步將莊子環境哲學所蘊含的環境倫理原則定義為：「在道的整體和諧基礎下，人類面對自然環境及人文環境之道德原則或價值觀」。

順著以上的思維，本文探討之主要問題意識設定為：在莊子的環境哲學依據下，其環境價值觀念為何？而這些價值觀念如何證成莊子環境哲學之終極關懷—「整體和諧」之整全觀。而論述了莊子的環境價值觀之後，本文隨即針對莊子的實踐方法，也就是修養的工夫和進路作進一步的闡述。

第一節、莊子的環境價值觀

以人和環境互動的角度而言，莊子的環境價值觀可視為其面對自然環境及人文環境的判斷原則及道德規範，因此，本節依據以上的思路，將從兩個方面分別展開論述：首先是以維護「自然環境」之整體和諧的角度而言，其價值觀念為「順物自然、無為自化」及「齊物平等、道通為一」；其次是以面對「人文環境」的道德規範而言，其價值觀念為「知止知足、反樸歸真」。循上，不論所面對的是自然環境或人文環境，事實上皆是莊子依其心靈之自覺或反省所形成的道德判斷。那麼，之所以有自然環境或人文環境的不同區分，事實上皆是其相同的心靈之不同面向的展現。以下請即展開論述。

一、順物自然、無為自化

依莊子，「道」乃是天地萬物所以存在的根據，在道的實現原則之下，萬物得之於道而表現出其生生不已之「德」，〈天地篇〉有云：「故通於天地者，德也；行於萬物者，道也」。因此，「道」乃通過「德」而具體地表現出其活潑的生機，「德」乃依據「道」為其存在的根據。循上，莊子認為人與萬物的內在之德皆本原於道，其生命之變化，如同其他萬物一樣隨順天

⁴ 《環境倫理學—環境哲學導論》p.12，北京：北京大學出版社，2002年。

⁵ 〈環境價值教育的理論基礎〉p.11-13，收入《環境教育》第八期，1990年。

地之四時交替而生滅不已，〈至樂篇〉有謂：「察其始而本無生，非徒無生也，而本無形；非徒無形也，而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。今又變而之死。是相與為春秋冬夏四時行也」，在莊子的心目中，人之定位乃同於萬物，並且只是萬物之一，因此，在天地萬物之中，人必須隨時保持謙遜的態度，應任自然。〈秋水篇〉有云：「號物之數謂之萬，人處一焉；人卒九州，穀食之所生，舟車之所通，人處一焉。此其比萬物也，不似豪末之在於馬體乎？」。在莊子強調生態和諧之人文關懷下，人以其內在之德表現為對萬物包容的情懷、並聽任萬物的自然發展，所以，人和自然之間的交融景象實表現為一種悠然自適、鳥語花香的美麗世界：「臥則居居，起則于于。民知其母，不知其父，與麋鹿共處，耕而食，織而衣，無有相害之心，此至德之隆也。」（〈盜跖篇〉）、「山林與，泉壤與，使我欣欣然而樂與」（〈知北遊〉）。

以上所述，基本上是反映了莊子心中所勾勒之美麗世界，乃是一種人與自然環境和諧共處之整體圖像，而這樣的理想實係於其價值觀念之展現。筆者以為，「順物自然」、「無為自化」乃是莊子之首要原則，「順物即是無為」、「自然乃是萬物之自化」；換言之，順物乃是效法「道」的實現原則並以「無為」為心靈之價值判斷，對於外在的事物不產生執著和偏滯的心，所以天地萬物才能如其所如地展現自生自化的天然本性。如〈知北遊〉：「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」，莊子以「無為」來保證天地萬物的存在，事實上就是老子「無為而無不為」之思想的體現，只是老子的思想偏重於政治的層面，而莊子則是側重於人與物之間的整體和諧⁶，《老子·三十七章》：「道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定」，天下萬物之自化自定乃源自於道的實現原理而所表現：「夫虛靜恬淡寂寞無為者，萬物之本也」（〈天道篇〉）。因此，「無

⁶ 涂光社先生以為老子和莊子對於「無為」之實踐工夫，所側重的面向實有所不同，他認為：「如果說老子的“無為”是為了“無不為”的大治，莊子的“無為”則是為了維護人與物的自然天性。」，參見《莊子範疇心解》p.4，北京：中國社會科學出版社，2003年。

爲」並非什麼都不做⁷，而是有所爲又有所不爲，是有爲和無爲的統一⁸。莊子的文獻中有關於「順物自然」之價值觀的論述散見於各篇，而大致上可由「否定性的價值判斷」及「肯定或正面的價值判斷」來分別闡述⁹，以證成萬物乃是整體和諧的關係。

首先，以否定性的價值判斷而言：莊子提出；「何謂天？何謂人？北海若曰：『牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。故曰，無以人滅天，無以故滅命，無以得殉名。謹守而勿失，是謂反其真。』」（《秋水》）、「古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；儻然而往，儻然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，不以人助天，是之謂真人」（《大宗師》）、「古之真人，以天待人，不以人入天。」（《徐無鬼》）。循上，莊子提出「無以人滅天、不以人助天、不以人入天」之否定性的價值判斷原則，乃是提醒人們應該虛懷若谷，並以寬廣的心胸包容萬物，否則過多的人爲造作對於環境之負面的效應只會加速人與環境之和諧關係的破裂，莊子曾多次在其寓言中提到這樣的後果，例如：「故鳧脛雖短，續之則憂；鶴脛雖長，斷之則悲。故性長非所斷，性短非所續，無所去憂也」（《駢拇篇》），成玄英疏：「自然之理，亭毒眾形，雖復脛短不同，而形體各足稱是，咸得逍遙。而惑者方欲截鶴之長續鳧之短以為齊，深乖造化，違失本性，所以憂悲」¹⁰，鳧脛和鶴脛之長短不同原本只是自然之理，但如果從人爲的標準強加給予改變，則鳧、鶴因失去其天性而無法自由發展；「馬，蹄可以踐霜雪，毛可以御風寒。齧草飲水，翹足而陸，此馬之真性也。雖有義臺路寢，無所用之。及至伯樂，曰：『我善治

⁷ 于淑忠先生亦認爲：「無爲並不是什麼都不幹，它是指，第一、不以人類私心爲中心，不會妄加干預，隨意破壞外界的自然存在狀態；第二、人類的一切行爲皆應順應自然，一切按照宇宙萬物所具備的自然本性而運行；第三、追求人的自由自在的精神境界」參見〈論莊子的生態環境倫理思想〉p.57，收入《中華女子學院山東分院學報》第1期，2001年。

⁸ 王文芳先生認爲，「無爲」是效法「道」的一個歷程，是實現「道法自然」的方式。道體因爲具有無爲的內在本質，所以同時才能成就萬物自生自化的無不爲（亦即有爲），因此「無爲」及「無不爲」本是一個統一體的兩面。參見〈莊子的生態倫理思想探析〉p.1，《零陵師範高等專科學校學報》，第23卷第4期，2002年。

⁹ 筆者以爲「否定性的價值判斷及肯定的價值判斷」是一組相對性的價值原則，否定性的價值判斷代表人對於環境所採取的是比較消極的態度；而肯定的價值判斷乃是採取正面且積極的態度。

¹⁰ 郭慶藩《莊子集釋》p.318，台北：河洛圖書出版社，1974年。

馬。』燒之，剔之，刻之，雝之。連之以羈帶，編之以阜棧，馬之死者十二三矣！飢之渴之，馳之驟之，整之齊之，前有楛飾之患，而後有鞭策之威，而馬之死者已過半矣！」（《馬蹄篇》），馬原本以其真性齧草飲水，翹足而陸，順其本然而寬舒自得，直至遇到伯樂因「燒之，剔之，刻之，雝之，飢之渴之，馳之驟之，整之齊之」而失去自性並導致毀滅；「昔者海鳥止於魯郊，魯侯御而觴之于廟，奏九韶以為樂，具太牢以為膳。鳥乃眩視憂悲，不敢食一臠，不敢飲一杯，三日而死。此以己養養鳥也，非以鳥養養鳥也。夫以鳥養養鳥者，宜栖之深林，遊之壇陸，浮之江湖，食之鱸鰕，隨行列而止，委蛇而處」（《至樂》），依莊子，鳥的生存本乎自然，而「以己養養鳥」乃是從人類自我的立場來對待自然之物，雖然魯侯待之甚善，但鳥卻因為「不敢食一臠，不敢飲一杯，三日而死」，此理實同於《應帝王篇》中所謂：「日鑿一竅，七日而渾沌死」所蘊藏之深意一般。從生態維護的角度來看，莊子認為不尊重大自然，乃至於破壞生態的自然規律的結果，只會促使人類的背離「道為最高的價值判斷原則」¹¹，而自陷於生存的困境，如《老子·十六章》所言：「不知常，妄作，凶」。所以從正面來看，莊子認為人應該要順應自然以「以鳥養養鳥」的方式，按照自然本身之生存之道，任由其天性來發展才能保證其自身的存在。

其次，莊子在其文獻中，從肯定性或正面的判斷來論述「順物自然」之價值觀念的部分亦不少；「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」（《應帝王》）、「吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也」（《德充符》）、「夫帝王之德，以天地為宗，以道德為主，以無為為常。無為也，則用天下而有餘；有為也，則為天下用而不足。故古之人貴夫無為也。」（《天道》）、「夫至樂者，先應之以人事，順之以天理，行之以五德，應之以自然，然後調理四時，太和萬物。四時迭起，萬物循生」（《天運》），依上，莊子提出「順之以天理、常因自然、以天地為宗、應之以自然」之價值觀念，其主要之內涵可歸結於以順應自然之正面態度，

¹¹ 于淑忠先生認為：「道是一切價值的最終根源，其中包括生態價值」。參見《論莊子的生態環境倫理思想》p.55，收入《中華女子學院山東分院學報》第1期，2001年。

保證天地萬物之和諧與整體性。那麼，何以莊子認為順應自然就能保證天地萬物之自化和整全和諧的關係呢？其理由主要是植基於老子所強調道之「無為而無不為」的實現原則；其論述的層次如下：首先，莊子是將天地萬物相對於道體而言，視為部分和整體的關係，二者相互蘊含不能分割。如：「天地一指也，萬物一馬也」(《齊物論》)、「物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恠憺怪，道通為一」(《齊物論》)；其次，物和物之間的聯繫在道的實現原則之下，乃呈露出其整體有機性和動態循環性，例如：「……久竹生青寧，青寧生程，程生馬，馬生人，人又反入於機。萬物皆出於機，皆入於機。」(《至樂篇》)、「道無終始，物有死生，不恃其成。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，若騾若馳。無動而不變，無時而不移。何為乎，何不為乎？夫固將自化。」(《秋水》)；再次，莊子將人的存在放在一個整體有機的宇宙觀之中去理解，而人是萬物之一，所以必須「體證道體、順物自然」才能實現其自身的價值，並同時保證了萬物的自成自化。「號物之數謂之萬，人處一焉」(《秋水》)、「汝徒處無為，而物自化。墮爾形體，吐爾聰明，倫與物忘，大同乎溟溟。解心釋神，莫然無魂。萬物云云，各復其根，各復其根而不知。渾渾沌沌，終身不離。若彼知之，乃是離之。無問其名，無窺其情，物固自生」(《在宥》)。

以上所述，本文分別從莊子之「順物自然」及「無為自化」來分別闡述其環境價值觀，並證成其自然和諧之整全思維，乃強調自然環境本身有其動態循環、整體有機的性格，人因為在道的實現原則之下獲得存在的保證，所以必須保持樸素而深遠的自然觀以面對天地萬物，一方面遵守「不干擾、不傷害」之否定性價值判斷；另一方面則是保持積極或正面地之價值判斷以「順應自然、回歸於道」。

二、齊物平等、道通爲一

在莊子整體和諧之自然觀下，其環境價值觀除了「順物自然、無爲自化」以外，另一個即是「齊物平等、道通爲一」，前者乃強調避免對於自然環境有過多的人爲干涉和造作施爲，並以自然環境之自生自化爲主要關懷；而後者乃植基於前者的基礎之上，進一步將思維的重心集中在探討「物和物之間的相互關係」，並且在道通爲一的整全視域下證成萬物皆有其內在價值。本文認爲從「齊物平等」以至於「道通爲一」乃是主體精神境界的揚昇或飛躍，二者相輔相成並且構成兼具宏觀及具體微觀的價值原則。換言之，宏觀意味著掌握整體、道通爲一；微觀乃是齊物平等、多元尊重。從宏觀的角度來看，「道通爲一」可比擬爲大鵬展翅高飛以俯瞰萬物皆一的恢弘視角：「鵬之徙於南冥也，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里，去以六月息者也。野馬也，塵埃也，生物之以息相吹也。天之蒼蒼，其正色邪？其遠而無所至極邪？其視下也，亦若是則已矣。」（《逍遙遊》），事實上，莊子寄意於大鵬高飛的深意乃是要對比出蝸與學鳩的小知小見，並希望將人的視野拉高至與道合一的視域來看待萬物，如《德充符》所謂：「自其同者視之，萬物皆一也」，而在此整體和諧、萬物爲一的觀點下才不致陷入物我相非的差別對待中。但，問題是人要如何才能達到猶如大鵬般的恢弘視域以平齊萬物呢？本文認爲，回答這個問題乃必須從其具體微觀的價值原則來加以說明。

所謂具體微觀的價值原則，其思維理路即是以物與物之間的差異爲出發點。其層次爲：承認差異；接受差異；尊重差異；最後爲渾化差異、道通爲一。首先以「承認差異」而言：莊子以爲物與物之間具有之功能和特徵上的差異乃本於自然，此爲萬物的實然現象。如：「梁麗可以衝城，而不可以窒穴，言殊器也；騏驥騂駟，一日而馳千里，捕鼠不如狸狌，言殊技也；鷓鴣夜撮蚤，察毫末，晝出瞋目而不見丘山，言殊性也。」（《秋水》）、「夫鵠不日浴而白，烏不日黔而黑。黑白之朴，不足以為辯」（《天運》），以萬物本身之特徵而言，其彼此之間的差別並無絕對性，比如鴻鵠和烏鴉之外表顏色乃出於自然，因此黑與白實爲一相對性的概念，不足以為美醜的分別。另就其功能上來說，萬物皆依其特殊的屬性而表現出其不可替代的

功能，例如梁麗可以衝城，卻不可以窵穴、騏驥驂騑，一日而馳千里，捕鼠亦不如狸狌。據上，莊子認為萬物的差異乃源自於其自然的本性，因此我們首先必須承認萬物之間的差異乃為一自然而然的現象。所以，在承認差異之後，莊子認為在主體的感受上要進一步接受差異，因為就人本身的感受或萬物相對於人所產生的價值來看，並沒有絕對的客觀標準；如〈秋水篇〉有云：「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。以趣觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非」，又〈齊物論〉亦云：「物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可」。對於上引〈秋水〉篇文句，成玄英疏云：「物情趣而觀之，因其自是，則萬物莫不是；因其相非，則萬物莫不非矣」¹²。換言之，從萬物的功效來看，依萬物而認為是有的，則萬物皆有；依萬物而認為是沒有的，則萬物皆無，所以萬物的價值相對於人而言，乃依於萬物本身或主體感受之不同條件而有所改變，所謂：「咸池九韶之樂，張之洞庭之野，鳥聞之而飛，獸聞之而走，魚聞之而下入，人卒聞之，相與還而觀之。魚處水而生，人處水而死。彼必相與異，其好惡故異也。」（〈至樂〉），咸池九韶之樂章會引起人的注意而回頭相互觀看，但是相對於鳥、獸、魚而言卻避之唯恐不及，所以萬物的價值並非有一個絕對的標準，人應開放心胸去接受萬物彼此之間的差異，進而不以個人的好惡來評斷萬物之貴賤：「貴賤有時，未可以為常也」（〈秋水〉）。從另一角度來看，接受差異亦表示承認萬物皆有其內在價值，莊子以為人往往以一己之見來分判萬物是否有用或無用，因此物、我之間便因為產生種種的障隔而陷入殘樸為器的迷執之中，〈逍遙遊〉篇中即有一段惠子與莊子的精彩對話：

惠子謂莊子曰：「魏王貽我以大瓠之種，我樹之成而實五石。以盛水漿，其堅不能自舉也。剖之以為瓢，則瓠落無所容。非不呶然大也，吾為其無用而掊之。」莊子曰：「夫子固拙於用大矣，宋人有善為

¹² 郭慶藩《莊子集釋》p.579，台北：河洛圖書出版社，1974年。

不龜手之藥者，世世以泝澠統為事。客聞之，請買其方百金。聚族而謀曰：『我世世為泝澠統，不過數金；今一朝而鬻技百金，請與之。』客得之，以說吳王。越有難，吳王使之將，冬與越人水戰，大敗越人，裂地而封之。能不龜手，一也；或以封，或不免於泝澠統，則所用之異也。今子有五石之瓠，何不慮以為大樽而浮乎江湖，而憂其瓠落無所容？則夫子猶有蓬之心也夫！

循上，莊子和惠子對於物的看法顯然不同，惠子是以自我為中心來判別物是否有用，所以，五石之瓠乃因為無法滿足其內心的需求而被視以為無用而捨之；就此而言，莊子認為惠子以其狹隘的眼光在內心因執著於用的標準而拙於用大。依莊子，萬物皆有其自身的價值，此內在的價值並非來自於人為的觀點，而是因其本然即存在。比如樗樹在匠石之一窺之見下，便產生負面的價值判斷而認為無所可用，匠石認為：「其大本擁腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩」（〈逍遙遊〉），但是樗樹果真無用？莊子以為，正因為樗樹對於匠石無所可用，所以才能免於斤斧之害，而這正是其得以全生的大用。易言之，有用或無用只是依人為的觀點或感受主體之不同的立場所設下的判準，其間並無絕對的標準，因此，我們不如放開心胸承認萬物皆有其內在之價值，並接受物與物之間的差異。質言之，此接受差異的同時並非取消其實然現象的差異，而是當我們因為透過心境的轉化並接受差異的同時，心中已不再因認知的相對性而定執於一客觀或絕對的標準¹³。換言之，萬物皆因主觀的去執解蔽而自生自長並成其大用，所以接受差異乃一方面肯認了萬物的內在價值；一方面則是提示人們進一步對於物與物之間的差異，採取尊重的態度。從尊重差異的角度而言，莊子以為：「愛人利物之謂仁，不同同之之謂大，行不崖異之謂寬，有萬不同之謂富」（〈天地〉），天地萬物人居其一，因此，萬物之間的和諧與否乃是人存在於天地之

¹³ 謝揚舉、方紅波二位先生認為，當心中已不再因認知的相對性而定執於一客觀或絕對的標準即是所謂的「不齊之齊」，其「不齊之齊」的涵義為「通過戳穿認知相對性而把握世界多相性相關性」，參見〈莊子環境哲學原理要論〉p.21，《西北大學學報－哲學社會科學版》第32卷第4期，2002年。

間的必要前提，所以人一旦在整體和諧的要求下接受了萬物的差異，則表示在主觀的心境上乃轉化為「以尊重物與物之間的差異」為應有之態度，換言之，尊重意味著對於自我中心的收斂並隨順萬物任其自然，如郭象所言：「萬物萬形，各止其分，不引彼以同我，乃成大耳」¹⁴，此理亦同於成玄英針對「有萬不同之謂富」疏曰：「任庶物之不同，順蒼生之為異，而群性咸得，故能富有天下」¹⁵。易言之，人因尊重萬物，所以能包容萬物；因包容萬物，所以不會傷物亦不會為物所傷，如〈知北遊〉所云：「聖人處物不傷物。不傷物者，物亦不能傷也」。以上論述了三個層次之後，最後則是「渾化差異、道通為一」，「渾化差異」意指在心靈的實踐上超越認知的相對性而不黏滯於對立的一邊、「道通為一」則表示為渾化差異之後的心靈境界及整全狀態。本文認為「渾化差異、道通為一」的價值觀念其實質內涵即為「兩忘而化其道」¹⁶，〈齊物論〉有謂：「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」。依上，是非彼是皆為相待而立並且待奪不定。是故，物物之間的差異或物我之相互對立，皆導因於自我的無限擴充而執著於一絕對的標準者，因此，人面對天地萬物當渾化是非彼是之差異才能圓應無方、任運自化，此義如成玄英針對「樞始得其環中，以應無窮」疏曰：「夫是非反覆，相尋無窮，故謂之環。環中，空矣；今以是非為環而得其中者，無是無非也。無是無非，故能應夫是非。是非無窮，故應亦無窮」¹⁷，準此，我們得知「渾化差異」實同於「是非兩忘」，而唯有實踐兩忘的工夫才能超越差異，進而「齊物平等、道通為一」。

循上所述，「齊物平等、道通為一」乃是一兼具宏觀及微觀之價值觀念，

¹⁴ 郭慶藩《莊子集釋》p.408，台北：河洛圖書出版社，1974年。

¹⁵ 同上註。

¹⁶ 針對「兩忘而化其道」，陳德和先生特別指出：「惟兩忘可以兩行，而兩忘者，忘生死、忘得失、忘美醜、忘毀譽、忘彼此、忘是非、忘善惡也，終極之境則是同於大通，相忘於道術。」參見〈論莊子哲學的道心理境〉，收入《道家思想的哲學詮釋》p.160，台北：里仁書局，2005年。

¹⁷ 同註14，p.68。

從宏觀來看即是一個超越的整體視野，從微觀來看則是表現為尊重多元、齊物平等的寬闊心胸，二者在理論的分析上雖有不同，但在面對萬物的信念上乃為統一的價值原則。

三、知止知足、返樸歸真

從環境和人的關係來看，莊子認為一個理想的生存環境乃必須同時兼具無欲素樸的人文環境和整體和諧的自然環境，如〈馬蹄〉篇有云：「夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並。惡乎知君子小人哉！同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸。素樸而民性得矣」，易言之，莊子強調人必須無知無欲、不離其德才能體合大道進而與萬物和諧共處。從另一個角度來看，天地萬物或自然環境如有遭受破壞而產生失衡的現象，即代表人類有某些錯誤的行為參與了自然環境的活動。所以，從當前已經發生的環境問題即可得到明證，如陶鳳翔先生認為：「當前嚴重的環境生態就是一個無需辯駁的證明：大氣污染，溫室效應，臭氧層破壞，土地荒漠化，水污染，海洋污染，物種滅絕，人口爆炸，這些是人類不得不面對的問題。」¹⁸，陶先生的說法無疑是說明了人文環境和自然環境的密切關係，換言之，人類有必要針對環境問題的根源，重新面對自我並提出反省和批判，以建立一個符合人文環境或自然環境之價值觀念或道德規範。

事實上，莊子曾就人類自身所產生的生命的盲昧現象和困頓提出精闢的看法，如〈齊物論〉所云：「一受其成形，不忘以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸，可不哀邪！」，人的心靈一旦不知節制並且一味地向外追逐而不知歸返，到頭來不只破壞了和天地萬物的和諧關係，就人而言，亦不免換得一身敝精疲神而虛度一生。因此，不知止、不知足所產生的生命困頓和盲昧現象，相對於人而言豈不悲哀！所以，莊子主張「知止知足、返樸歸真」之價值觀，乃能一方面淨化人文環境長久以來因物欲追逐所形成之貪婪的欲望，另一方面亦可保證自然環境的整體和諧，然而，莊子的主

¹⁸ 〈莊子自然哲學與當代環境保護初探〉p.93，《思茅師範高等專科學校學報》，第17卷第4期，2001年。

張並非獨萌奇想，李培超先生對《湖濱散記》(Walden)一書作者亨利·大衛·梭羅(Henry D. Thoreau, 1817-1862)的觀察亦有相同的看法：

他(指亨利·大衛·梭羅)反對人們追求奢侈的生活，認為大部分的所謂生活的舒適非但沒有必要而且對人類的進步大有妨礙，所以關於奢侈與舒適，最明智的人甚至比窮人更加簡單和樸素，但是在現實生活中有些驕奢淫逸的人卻創設出所謂時髦與翻新，讓成群的人不斷地去追隨，這實際上是一個危險的陷阱，他主張人們應當過一種「自然寧靜的生活」。¹⁹

誠然，梭羅所主張「自然寧靜的生活」應該就是人們最好的生活方式，而「簡單和樸素」實為此寧靜生活的主要內容。對比而言，「簡單的生活」理同於莊子主張之「知止知足」；而「樸素」即為莊子之「返樸歸真」。以「知止」而言；「知止」乃透過心知的自我收斂，進而超越世俗中的知識世界而表現為對萬物的寬容和尊重²⁰，如「故知止其所不知，至矣」(《齊物論》)、「常寬容於物」(《天下》)。另外，「知止」在心靈上則是超越外物而不為外物所累，「物物而不物於物，則胡可得而累邪！」(《山木》)。另就「知足」而言；「知足」乃不以一私之利、自給自足，終而藏天下於天下，如：「不拘一世之利以為己私分」(《天地》)、「財用有餘而不知其所自來，飲食取足而不知其所從，此謂德人之容」(《天地》)、「鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹」(《逍遙遊》)、「藏小大有宜，猶有所遜。若夫藏天下於天下而不得所遜，是恆物之大情也」(《大宗師》)。

莊子認為一個「知止知足、返樸歸真」的人文環境才是一個理想的社會，而當這樣理想化為實際的價值觀念時，物、我之間正可呈現出整體的和諧關係，反應在環境問題上，實可為面對當今環境問題的重要啓示。陳

¹⁹ 《自然的倫理尊嚴》p.87-88，南昌：江西人民出版社，2001年。

²⁰ 杜保瑞先生指出莊子主張對於世俗的知識必須停止無止盡地擷取，他認為：「莊子強調，終極智慧的掌握，必須先在人的身心知能上獲得提升之後才有可能，如果不提升求道者的身心知能，僅僅在一般世俗中的知識世界中進行無止盡的知識擷取，絕不能達到終極知識的境界。」，參見《莊周夢蝶》p.212，台北：書泉出版社，1997年。

德和先生曾表示老莊思想乃是最值得學習的環保哲學：

老莊所啟示我們知足知止、致虛守靜的哲學，乃是療傷止痛的良藥。現在又是環境痛苦指數居高不下的時候，懂得急流勇退，當下不再干擾、不再宰制、不再奔競、不再紛馳，惟抱持欣賞觀照的智心，祥和寧靜的過著簡樸的生活，讓物我都能得到喘息的機會……。²¹

總而言之，藉由莊子哲學所蘊含的環境價值觀念，實在可以幫助我們反省現代人類的生存之道之嚴重問題，尤其在環境問題上，莊子哲學的環境價值觀首先啟發我們，人應緩和與天地萬物的緊張關係，進一步的作法就是消解自我欲望，從內在滿足自我，再者就是以虛靜心體察外在世界，而能有內外的合一與和諧。

第二節、莊子環境哲學之實踐方法

莊子哲學啟發我們人會因為「心知的作用」產生種種虛妄的迷執和幻想，一方面破壞了物、我之間的和諧並造成二者之間的對立和緊張，另一方面也自困於心知的定執而失去其自我的本真。因此，在其環境價值觀之規範下仍必須藉由實踐的工夫始能真正地返樸歸真以保證物、我之間的整體和諧。由是，實踐的工夫乃表現為兩個方面的重要意義，首先，透過主體之實踐才能提升內在之心靈境界，吳怡先生認為：「對應於境界的工夫有兩種，一種在尚未達到境界之前，是通向此一境界的工夫；一種在達到境界之後，是具有此境界所表現的功力。可是很多人只注重後者，而忽略了前者，實際上，前者才是真正的工夫。沒有前者就沒有後者」²²。換言之，主體心靈實踐之首要的關懷即是內在環境的改善或心靈境界的拓昇。其次，藉由實踐才能超越心知的困陷，其目的方面是要達到精神的絕對自由；另一方面則是消解人與環境之間的對立性，黃漢青先生認為：「莊子的

²¹ 〈理想環境的生畜之道〉，收入《生活世界的哲思》p.58，台北：樂學書局，2001年

²² 《逍遙的莊子》p.51，台北：東大圖書，1991年。

思想是一種主體哲學，關切人的生存意義，所以解莊者多從實踐的角度解釋莊子為何要取消二元對偶，消解對立性，其主要的目的就是要掙脫心智的困局，終致達到精神的絕對自由」²³。循上，本文認為莊子環境哲學之終極目標的達成仍須回到實踐的層面來探討，而這正符合莊子強調以實踐為首要關懷的觀點，以莊子的文獻來看，有關實踐工夫的論述散見於各篇之中，筆者認為這些相關的論述大致可以分為兩個方面來討論：一方面是就人面對外在事物的方法而言，可分為「外、止與化」；一方面是就人本身內在的修練的原則上，可歸結為「心齋與坐忘」。而上述的方法與原則，事實上是一體兩面的關係，其主要的目的是透過內、外的修養，將人從一個心知向外，奔馳沉淪於物性之中的狀態，返回人性的本然並超拔昇華為一個具有虛靈境界的真人。

一、首先，就面對「外在事物之修養方法」先論：

（一）、「外」的工夫：

〈大宗師〉篇中提及有關聖人修道的歷程：

南伯子葵問乎女偶曰：「子之年長矣，而色若孺子，何也？」曰：「吾聞道矣。」南伯子葵曰：「道可得學邪？」曰：「惡！惡可！子非其人也。夫卜梁倚有聖人之才而無聖人之道，我有聖人之道而無聖人之才。吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎！不然，以聖人之道告聖人之才，亦易矣。吾猶守而告之，參日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日，而後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹，而後能見獨；見獨，而後能無古今；無古今，而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。其為物，無不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也。其名為撻寧。撻寧也者，撻而後成者也。」

²³ 〈從二元對立的消解比較莊子的道與德希達的延異〉p.15，南華大學第五屆比較哲學·學術研討會，2004年。

莊子從外而內陳述了工夫的次第是一種立體的超升，而非是一種平面的展開，其中「外天下、外物、外生」之「外」的涵義並不是本質的否定而是超越、不滯於外境。莊子認為擁有天下對於聖人而言乃是一種名聲之累，〈逍遙遊〉篇中述及堯讓天下與許由，許由曰：「子治天下，天下既已治也，而我猶代子，吾將為名乎？名者，實之賓也，吾將為賓乎？鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。歸休乎君！予無所用天下為。庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣」，許由以鷦鷯來暗喻自己對於面對天下的態度，他認為天下對他而言只是一種名聲而非實質，因此他並不會受到天下之外在環境的影響，事實上，許由不受天下的工夫亦猶如宋榮子只是「舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮」定乎內外之分而已。以有道的境界而言，莊子認為只是「外天下」猶有不足，必須進一步能夠「外物」而不為物所奴役，〈逍遙遊〉篇中有關「無功的神人」之描述：「之人也，之德也，將磅礴萬物以為一世蕪乎亂，孰弊弊焉以天下為事！之人也，物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不熱。是其塵垢粃糠，將猶陶鑄堯舜者也，孰肯以物為事！」，神人不只是外天下，乃進一步視堯舜為塵垢粃糠，不肯以物為事。莊子認為在外天下、外物之後，必須向進一步向內探索以至於「外生」而達到視「生死存亡為一體」之至人的境界，因此才能「朝徹、見獨」並入於「無古今、不生不死、內外合一」的有道境界。就以上引〈大宗師〉文而言，「見獨」誠然為此段文字的關鍵重點，「見獨」以前所強調的「化」意謂著對外在事物的揚棄和超升，「見獨」之後才能徹法源底的體道，進而和萬物合而為一並達到真人般的圓融境界。莊子在論述了工夫修養的次第之後，仍強調實踐的工夫必須實踐於視聽食息之應物、接物的生活過程中，才能夠「徇耳目內通，而外於心知」（〈人間世〉），進而「與物合一、同於大通」。

（二）、「止」的工夫：

就面對外在事物而言，人往往由於隨著俗情迷心的妄知，使得內心不斷向外物追逐、奔馳而遺忘了自我存在的意義。老子在《道德經·第十二

章》提到：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂」，莊子在〈齊物論〉篇中對於人生的顛倒迷妄之相也有所謂：「一受其成形，不忘以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，茶然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益！其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？人之生也，固若是芒乎？」的說法。生命的芒昧來自於心知不斷的擴大，在與物相接相應的同時，一方面因向外的追逐而壓迫到所應對的人、事、物；另一方面又迫使自己困限於自己所造的桎梏之中，一輩子沉溺而不自知，這豈不是人生最大的悲哀。徐復觀先生認為：「莊子的意思，是認為心的本性是虛是靜，與道、德合體的。但由外物所引而離開了心原來的位罝，逐外物去奔馳，惹是招非，反而淹沒了它的本性，此時的人心才是可怕的。但若心存於自己的位罝，不隨物轉，則此時之心，乃是人身神明發竅的所在，而成為人的靈府，靈臺」²⁴。不止的心，事實上就是失去本性、離道而行，郭象認為：「若夫不止於當，不會於極，此為以應坐之日而馳驚不息也。故外敵未至而內已困矣，豈能化物」²⁵。循上，我們當知「心」的作用要能不隨物轉，安於原來的位罝才能返回虛、靜的本性，莊子在〈德充符〉篇中提到：「人莫鑒於流水而鑒於止水，唯止能止眾止」。換言之，人一旦存在於時、空之中，皆無法避免物、我之間的相接相應，莊子認為透過修「止」的工夫，才能達到虛，靜的境界，並且進一步才有拓展精神空間的可能。

（三）、「化」的工夫：

莊子的思想中，有關「化」的涵義有許多不同的詮解方式，王邦雄先生認為「化」的意義有兩種：「一為人格修養的轉化；一為自然物象的變化」²⁶，而吳怡先生則是將「化」的意義大約分為三種：「一為萬物的變化：這是最普通的變化，是指形體上的改變。這種變化是平面發展，是暫時性的。二為自然的大化：這是指自然界生生不已的變化，這是就整個宇宙來

²⁴ 徐復觀《中國人性論史》p.382~383，台北：台灣商務印書館，1999年。

²⁵ 郭慶藩《莊子集釋》p.151，台北：河洛圖書出版社，1974年。

²⁶ 〈從修養功夫論莊子道的性格〉p.12，《鵝湖月刊》第二一六卷第六期，1998年。

看，是循環反覆，是永恆性的。第三為工夫的化道：這是指修養的工夫，達到某程度後使人性向上昇華，而融入道體之中。也就是超脫了形骸的變化，而與自然共化」²⁷，吳汝鈞先生則是以為：「所謂化，是隨順他者，忘卻自身之意。萬物往哪裡變化，自己也就流蕩到那裡，而隨順、安住於其中。必須隨遇而安，才能化」²⁸，以上三位先生針對「化」的意義詮解雖有不同，但究其內涵而言，我們大致可以將涵義歸為兩類：一為「自然現象的化」；另一為「精神昇華的化」，前者乃為道內在於萬物之中的自然變化，後者屬於精神性或價值性的心靈實踐，筆者認為以莊子的「化」之涵義在其文獻中的表現而言，應該兼有工夫和境界的雙重身份。〈逍遙遊〉有謂：「北冥有魚，其名為鯤。鯤之大，不知其幾千里也。化而為鳥，其名為鵬。鵬之背，不知其幾千里也。怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者，天池也。」，篇中所描繪大鵬的境界所深藏的寓意，並非只是單指一種形軀的變化，其中由鯤化而為鵬的過程，就是一種藉由主體工夫的修練以超越形體的限制，達到主、客二者化而為一的逍遙境界，因此「怒而飛」即表現出主體心靈境界的立體超拔，而其中的關鍵乃在於「化」之工夫的層層超越。莊子認為藉由「化」的工夫所欲超越的，並不是只有形骸的變化，其實生命的束縛還包括各種因知識、經驗所帶來的種種是非和矛盾，導致主體本身的不自在，或物我之間的對立和衝突。因此，為使人性向上昇華而融入道體之中，莊子在〈大宗師〉篇中亦提到：「泉涸，魚相與處於陸，相呴以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。」、「且汝夢為鳥而厲乎天，夢為魚而沒於淵。不識今之言者，其覺者乎？其夢者乎？造適不及笑，獻笑不及排，安排而去化，乃入於寥天一」，此中「化」即為一種體道的工夫，隨順自然而不陷溺於對立的兩端，以達到「物化」的境界，如同魚相忘於江湖中的悠遊自在。以人和萬物的關係而言，物化的客觀意義就是因任萬物的本然，強調人乃是萬物之一，而生命的形式是不能離開宇宙萬物之不斷的變動和轉化的過程，因此物化的客觀意義能幫助人們超越世俗的生死

²⁷ 《逍遙的莊子》p.126~127，台北：東大圖書，1991年。

²⁸ 〈莊子的靈台心與自然諧和論〉p.693，《哲學與文化》，第21卷第八期，1994年。

觀念，以建立達觀的生命態度。在此宏觀的生命視野之下，主體的心靈才能超拔於世俗的狹隘觀點，而建立物我相通、主客合一的整全視域。此外，物化的主觀意義可以說是心靈的實踐所達至的工夫和境界。莊子〈齊物論〉也有一段關於物化的描述：「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。此之謂物化」，以生命精神修證的層次來說，首先就感官經驗界的層面而言，周是周，蝶是蝶，兩者因為形軀或生命的形式不同而彼此障隔、互不相通；其次，以夢中的莊周已化為蝴蝶而言，此時的生命狀態純然只是一種暫時性的精神活動，並藉以解消原有的形軀物累；最後，在「俄然覺」的生命徹悟之下，周和蝴蝶仍然回到自身，但生命的氣象已經歷一番淬煉，此時周和蝴蝶雖即於具體的生命，但卻不執著物形為物狀所蔽，並且因為精神修養的飛越，使得物、我之間，彼此皆能達到生命交感的意境之中，此時物我相通、同體肯定，莊子強調「化」的心靈實踐，同時展露了工夫與境界的雙重型態。以上所論，「化」誠然為莊子所強調的修養工夫，而就具體內涵而言，「忘與化」亦常同時被莊子所提及，吳怡先生認為莊子所謂：「忘字乃是入化之門」²⁹，而涂光社先生亦針對莊子的思想提到：「順應自然“大化”，則夠達于與“物”相“忘”的境界」³⁰。「忘」的工夫在莊子的修養論中極為重要，因此「坐忘與心齋」即同時為莊子逍遙境界的必要工夫。

二、以下即針對主體本身「內在修練的原則—心齋、坐忘」兩個面向加以討論。

（一）、心齋：

莊子藉〈人間世〉篇中孔子與顏回的對話，寄意其對於體道的看法：「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，心齋也」，這一段師生之間的對話，事實上是反應了人世間的現實情態，而仲尼乃是莊子思想的代

²⁹ 《逍遙的莊子》p.127，台北：東大圖書，1991年。

³⁰ 《莊子範疇心解》p.278，北京：中國社會科學出版社，2003年。

表者。顏回欲以其所聞所思改變衛君，但是仲尼以為此行不可，並提出其主張：「夫道不欲雜，雜則多，多則擾，擾則憂，憂而不救。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！」，「道不欲雜」、「古之至人，先存諸己而後存諸人」兩個主張提點出仲尼的關鍵看法，道雖內在於萬物之中，但道體本身卻不是代表萬物之雜多的現象，體道者若觀物不得其正且行事多失其常，凡事執著於外物，處處皆有自我橫梗於物我之間，則心因不能順物，即無法見物之本然本可並反應外物的真實。因此，莊子認為要和萬物交感相通、體化合變則必須反求諸己。那麼，欲達到「無己無我」的境界，「心的齋戒」無疑是體道者必須經歷的工夫歷程，就莊子的文獻來看，「心齋」的達至即是一種「虛」的境界，而其實踐程序是漸進的過程而非一種頓然的發展，以其修練的層次來看「聽之於耳、聽之於心、聽之於氣」分別是代表不同的過程，「聽之以耳」意謂著以生理或感官對於經驗世界的反應及作用，《老子·十二章》有謂：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂，難得之貨令人行妨」，五色、五音、五味所引起的感官知覺易使人陷溺其中而不知往返。擴而言之，就人與經驗世界的接觸而言，聲譽、名利亦如同五觀所接觸之物質對象一般，容易引發人的欲望進而追逐和享樂。因此，莊子才會進一步提出「聽之以心」來化解「聽之以耳」所造成生命的失落。莊子認為，耳的功能止於聽覺，它本身並沒有反省選擇的能力，因此必須藉由心的綜合分析及判斷的作用來對於外在的事物加以選擇。但問題是，此心識的作用常會因為分別妄執而產生各種是非、善惡等價值判斷，一方面陷溺於自我的情欲之中，另一方面則是因心知的癡迷為外物所蔽。莊子以為：「且若亦知夫德之所蕩而知之所為出乎哉？德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相軋也；知也者，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。」（《人間世》），因為心知的作用使得本真之德虧隱不顯，所以《老子·七十一章》才有所謂：「知不知上，不知知病。夫唯病病，是以不病。聖人不病，以其病病，是以不病」，由心的作用產生的知覺判斷應該有其份際，強以不知為知，不但無法體道合道，更容易造成對於萬物的壓迫和宰制。莊子由「心止於符」進而提出「聽之以氣」之修道梗要，成玄英疏曰：「心有知覺，猶起攀緣；氣無情慮，

虛柔任物。故去彼知覺，取此虛柔，遣之又遣，漸階玄妙也乎！」³¹。「聽之以氣」即是「唯道集虛」，心唯有虛才能應物、順物、容物，〈人間世〉有云：「瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止。夫且不止，是之謂坐馳」，虛室指的是虛心，「虛室生白」強調以虛靜的心照現萬物，並化解物我之相對待，才能與物冥而無傷。唐君毅先生云：

則心之虛，至於只以氣待物，即謂只以此由心齋所見得之常心，以待物也。人不以一般耳目之知與一般心聽，而只以此虛而待物之氣或常心聽，即足以盡聽人之言，而攝入之。是即不同於「聽之以耳者」，止於知其聲，亦不同於一般「聽之以心」者，祇求其心之意念，足與所聽者相符合；而是由心之虛，至於若無心，使聽之言與其義，皆全部涉入於心氣之事也。此時一己之心氣，為是一虛，以容他人之言與其義，通過之、透過之。今以此為待人接物之道，即道集於此虛；而所待所接之人物，亦以此而全部集於此己之虛之中，故能達於真正之無人無己、忘人忘己之境。³²

唐先生的看法，明白地呈露出「心齋」的精義，由心齋的修養才能達至真正的「無人無己、忘人忘己」之境，此亦可回應於顏回得之於向仲尼請示心齋之後的看法：「回之未始得使，實自回也；得使之也，未始有回也；可謂虛乎？」。「回之未始得使，實自回也」表示仍有封滯之心，未能喪我，郭象注：「未始使心齋，故有其身」³³；對於「得使之也，未始有回也」，郭象注：「既得心齋之使，則無其身」（同前），郭象所謂「無其身」即意謂著已達到「無人無己、虛靈明覺」的境界。總之，「心齋」即為「心」的齋戒，所強調的重點乃偏重於主體精神方面的修練³⁴，並且是通向「喪己無我」的必要歷程，然而「心齋」並非單指心的斷滅，從「虛而待物」的角度而言，

³¹ 郭慶藩《莊子集釋》p.147，台北：河洛圖書出版社，1974年。

³² 《中國哲學原論原道篇》卷一p.367~368，台北：學生書局，1978年。

³³ 同註31，p.148。

³⁴ 劉光義先生認為：「心齋者說虛而待物，乃言不存我見，偏於精神方面而言，坐忘則講，墮肢體黜聰明，乃把有形軀體，即生理所產生的物慾消除，及心理作用所發出的詐偽意念屏絕，軀體精神二者并言之也，喪我以心齋坐忘為基礎，心齋坐忘則是喪我的高層次發展。」參見《莊學蠡測》p.118-119，台北：學生書局，1986年。

剝落了心中的欲念之後，反而更能即於萬物並反映萬物的真實。以下再論「坐忘」。

(二)、坐忘：

莊子的修養論中「心齋」和「坐忘」同時為達到「喪我」的必要工夫，劉光義先生以為：「喪我以心齋坐忘為基礎，心齋坐忘則是喪我的高層次發展。如此方能與物冥合」³⁵。因此，「心齋和坐忘」的修養工夫有必要同時提出討論。莊子提出「坐忘」的工夫修練，是因為他洞察出生命的不自在是來自兩方面的拘限，一為迷執於自我的形軀、另一為因心知的作用所引發之成心滯礙，〈齊物論〉篇中有所謂：「一受其成形，不忘以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，茶然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益！其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？」，莊子以其存在的感受，徹悟生命受限於形軀及心知，終導致「終身役役與物相刃相靡、茶然疲役而不知其所歸」的無奈感，於是認為精神領域的拓昇必須超越世俗觀念、經驗和知識：

顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日，復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日，復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣。」仲尼蹙然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」仲尼曰：「同則無好也，化則無常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。」（〈大宗師〉）

依上，莊子以為「坐忘」的工夫有其漸進的歷程，並且必須有主觀的努力在其中。以顏回而言，他也是通過幾個不同層次的精神修養，才能達到「忘我及同於大通」的境界。事實上，顏回一開始努力剝落的乃是人世間所強調的仁義和禮樂，雖然仁義、禮樂同為人文的世界中不可免的倫常

³⁵ 《莊學蠡測》p. 119，台北：學生書局，1986年。

規範，但這些外在的形式只是世俗社會經驗和習俗，顏回爲了擺脫小知小見的經驗、知識及自我意識；於是進一步地藉由坐忘的修練以達到凝神妙本、通達萬物之寬廣視野。

「坐忘」的實質內涵包含「離形與去知」：墮肢體即爲離形，黜聰明代表去知。《老子·十三章》：「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」，老子認爲生命的大患，源自於「自我的執取」，莊子對此亦有一反省的看法，他認爲「墮肢體」並非不要軀體的運作，因爲去除了形軀的存在，精神領域又如何得以存在呢？所以莊子所強調的，乃是要我們超脫了形軀的限制，才能遊心物初、與萬物共化。〈在宥〉篇有謂：「心養。汝徒處無為，而物自化。墮爾形體，吐爾聰明，倫與物忘，大同乎溟溟。解心釋神，莫然無魂。萬物云云，各復其根，各復其根而不知。渾渾沌沌，終身不離。若彼知之，乃是離之。」、〈天地〉篇亦有云：「汝方將忘汝神氣，墮汝形骸，而庶幾乎！」。據上，莊子認爲要達至「物忘」境界，必須體合道體之無爲的實現原則之下，同時兼具「墮爾形體，吐爾聰明」雙重修練³⁶。因此，在「離形」之後，更要去除「心知」的作用，而其關鍵乃在於強調「忘」的工夫，葉海煙先生認爲：

莊子發揮了「忘」的作用，其中蘊含強大之心能。故能將認知之層級由下往上推升，終入於大通之境。「忘」是為了統一心靈因去而不返、出而不入所造成的對立與矛盾，包括假我與真我的對立。忘的工夫使吾人內心統一，精神專一以向道，再進而統合內外之境，求生命之大統一。³⁷

葉先生的看法誠然爲「坐忘」的工夫提點出核心關鍵，也就是坐忘的終極目標應爲「統合內外之境，求生命之大統一」，此「統合內外之境」等同於莊子所謂「同於大通」。吳怡先生亦認爲：

³⁶ 筆者認爲所謂雙重修練，可從王邦雄先生的看法獲得詮解，王先生以爲：「從形體的放開說離形，從心靈的自在說去知，二者一體，故做工夫要一體並行，在離形中去知，在去知中離形，看似兩截，實則貫通爲一」。參見〈從修養功夫論莊子道的性格〉p.12，《鵝湖月刊》第二一六卷第六期，1998年。

³⁷ 《莊子的生命哲學》p.220-221，台北：東大圖書，1990年。

莊子特別強調「同於大通」，大通本是大道，而此處不言道而言通，乃是指內外的溝通，使我們的心超脫了形軀的限制，而與萬物共化。所以坐忘不只是一要忘我，忘是非，而是要達到「天地與我並生，萬物與我為一」的境界³⁸

「坐忘」不能只是將自我隔絕於外物，它必須重返人間、冥合萬物，才能重顯靈台並回歸於自然之道，如同葉海煙先生所言：「虛而後能齋，齋而能齊；忘而後能返，返而後能通」³⁹。「心齋與坐忘」同為「無己、喪我」的必要工夫及內在原則，莊子認為兩者必須結合起來，才能達到虛靜凝神、內外相合之自然境界。莊子〈達生〉篇：

天梓慶削木為鐻，鐻成，見者驚猶鬼神。魯侯見而問焉，曰：「子何術以為焉？」對曰：「臣，工人，何術之有！雖然，有一焉。臣將為鐻，未嘗敢以耗氣也，必齋以靜心。齋三日，而不敢懷慶賞爵祿；齋五日，不敢懷非譽巧拙；齋七日，輒然忘吾有四肢形體也。當是時也，無公朝。其巧專而外骨消，然後入山林，觀天性，形軀至矣，然後成見鐻，然後加手焉，不然則已。則以天合天，器之所以疑神者，其是與！」

循上，「心齋」實為先行的工夫，三、五、七日表示修練的漸進性，猶如「外天下、外物、外生」之程序一般，先是忘掉外在對象、世俗功名；其次再超越技術的層面；最後忘掉自我形軀，進而「專心凝神，以天合天」，將一己冥合於萬物之中，而所造樂器最後皆讓所見者猶見鬼斧神工。莊子以「心齋和坐忘」為「向外奔馳、不知所止」的盲動生命指出努力的方向和原則，此不但讓主體的精神境界得以向上飛越、獲得大自在，而萬物亦由此得到存在的保證，這樣的生命境界當代學者有稱之為「藝術人生」⁴⁰，

³⁸ 《逍遙的莊子》p.180，台北：東大圖書，1991年。

³⁹ 《莊子的生命哲學》p.222，台北：東大圖書，1990年。

⁴⁰ 朱榮智先生認為：「『心齋』與『坐忘』一樣，都是要將形體的我，化為虛靜，不作分解性、概

而它的基礎即來自於以實踐或價值為優先的工夫修養論。

第三節、小結

在莊子以道論為基礎所形成的自然觀之下，人與環境之間的整體和諧乃為莊子環境哲學之首要關懷。從環境和人之關係的角度而言，本文認為在道體的實現原則之下，自然環境及人文環境實具有動態平衡的關係，換言之，在強調以價值選擇為優先的人文環境中，其主體內在心靈之安頓與否，確實會對於自然環境的平衡造成不同程度的影響，如沈清松先生在〈論自然與心靈的關係之重建〉一文中談到，今日人類面臨內憂外患的兩大問題：

就外患而言，環境汙染，生態失衡，人類所賴以生存的「生物圈」，如今已備受摧殘與破壞，幾乎就要危及人類自身的生存與發展；另一方面，就內憂而言，自從上世紀末起，人類的心靈正步步踏入虛無主義的幽谷，生命缺乏值得奉獻的理由，只一味追求世俗眼前可見的快樂和利益。然而可悲的是，舉凡俗世可得的快樂和利益皆不能滿足人類對生命意義的渴望，……上述的內憂外患也是互為因果的。由於內心的空虛，人便向自然伸出魔爪，造成更大的汙染與破壞；更由於自然的汙染與破壞，人心缺乏自然清新的滋養，缺乏美感的慰藉，使心靈顯得輕挑和粗暴，也更陷於虛無主義的幽谷之中。

41

如上所述，本文認為沈先生所謂外患可歸結為客觀的自然環境問題，而內憂可視為主體的人文環境問題，二者之間確為一因果、密切的關係，因此，人類如欲重返自然環境的懷抱、回到與自然環境原初的和諧，首先必須就心靈及實踐層面上自我反省和調整，其次就人和環境的關係上，開

念性的活動，使心從實用與分解的知中解放出來，而直接與物相通，與大我的宇宙相通，使心靈得以完全自由解放，當下即為美的觀點，藝術的人生。」參見《莊子的美學與文學》p.52，台北：國立編譯館，1998年。

⁴¹ 參見《對比、外推與交談》p.177-178，台北：五南圖書，2002年。

發出一套可行的價值觀念和道德規範。因此，本文繼第三章探討了莊子的自然觀與心靈境界之後，乃基於莊子環境哲學的理論基礎，進一步提出其相應於自然環境及人文環境的價值觀念和實踐方法。

以莊子的環境價值觀念而言，本文分別從兩個方面展開論述：首先是以維護「自然環境」之整體和諧的角度而言，其價值觀念為「順物自然、無為自化」及「齊物平等、道通為一」；其次是以面對「人文環境」的道德規範而言，其價值觀念為「知止知足、返樸歸真」。從道的實現原則來看，「順物」即是「無為」，而「自然」則意指萬物的自生自化，因此「順物自然」即是「無為自化」，所以此價值觀念正是老子「無為而無不為」之思想的體現。此外，就「順物自然、無為自化」的論述內涵而言，莊子大致上是由「否定性的價值判斷」及「肯定或正面的價值判斷」來分別闡述，所謂「否定性的價值判斷」乃是以消極性的價值觀來闡述人面對環境的態度，其目的乃是要避免過多的人為造作對於環境產生負面的效應而破壞了人與環境之間的和諧關係。此外，莊子認為人面對自然環境除了在消極性的價值上採取避免的原則外，他更進一步提出，我們必須從肯定性的一面開發出順物自然的價值觀念，亦就是以正面或積極的價值判斷來保證天地萬物之和諧與整體性。另就「齊物平等、道通為一」之價值觀念而言，本文將討論的重心集中在分析「物和物之間的相互關係」，以及在「道通為一」的整全視域下如何證成萬物皆有其內在價值。以論述的方法而言，本文乃從物與物之間的差異為出發點。其層次為：承認差異；接受差異；尊重差異；最後則是渾化差異、道通為一。換言之，從承認差異以致於渾化差異、道通為一，實為一種精神的超昇和飛躍，從微觀來看即是承認差異、多元、尊重；從宏觀來看則是道通為一，萬物平等。最後以「知止知足、返樸歸真」之道德規範而言，莊子強調透過心知的「知止知足」以「返樸歸真」，進而才能超越世俗中的知識世界及相對的經驗，而表現為對萬物的寬容和尊重，如此才能以其無私而自給自足，終而達致藏天下於天下。

以莊子環境哲學之實踐方法而言，本文認為在其環境價值觀的規範下仍必須藉由實踐的層面始能真正地保證物、我之間的整体和諧，因此，實

踐方法可說是其環境價值觀念的具體落實。所以，透過心靈的實踐，其成果可展現為兩個方面的重要意義。首先是透過主體之實踐以提升內在之心靈境界或改善內在的人文環境；其次，藉由實踐之道以解消人與環境之間的對立性。在論述的方法上，本文分為兩個方面來討論：一方面是就人面對外在事物的方法而言，可分為「外、止與化」；一方面是就人本身內在的修練的原則上，可歸結為「心齋與坐忘」。而論述上之所以採取兩方面的進路，主要是理路之分析上方便，事實上，在具體的實踐層面而言皆是同一心靈的展現。

綜觀上述，莊子的環境價值觀和實踐方法，乃是依其環境哲學的主張而體現之判斷原則和落實之道。經由以上的討論，本文認為莊子的哲學思想雖是依歷史上的特殊機緣而顯發，但是其思想內部的義理實可為當今人類所面臨的環境問題之重要啓示。我們亦可說，莊子的環境哲學是一種返本、溯源的歷程，其最終理想的達成終須回到生活的層面來思考。而這正也顯示出其環境價值觀及實踐方法的重要性。

第五章、莊子環境哲學對人類中心主義的反省與建構

以生命自覺及價值實踐為優先的莊子哲學，其思想的建立雖以生命的安頓為終極關懷，但透過其仰觀俯察所顯發之視野和洞見，對於當代環境危機之根源層面的探討，確能貢獻其偉大的心靈和獨到的見地，當代學者魏元珪先生即認為：

老聃和莊生是我國偉大的心靈，在他們的生命裡孕育著對大自然的摯愛，他們貫通古今，無分畛域，上與造物者遊，下與無町畦為伍，懷抱日月星空，心繫宇宙情懷；在瞬變的人間世中，做歷經萬古的省察¹。

依魏先生，莊子的偉大心靈實可貫通古今，並且在瞬變的人間世中，做歷經萬古的省察。質言之，莊子所倡導之自然整體意識，在面對當代人類的內在心靈環境和客觀的自然環境之失衡和背離所導致的諸多問題時，適足以提供基礎性的反省和思考以解決當代環境思想的盲點。基此，本文在分別討論了西方人類中心主義和莊子的環境哲學思想之後，接著試圖從莊子的觀點出發，針對傳統之人類中心主義提出反省和批判，而其最主要目的乃在於梳理出人類中心主義理論之不合理的成分，並藉此提出莊子環境哲學的主要特點，亦就是其強調以和諧為基調之「自然機體論」²的整全觀點。就論述的程序而言，主要是分為兩個部份。首先提出西方人類中心之宰制性思維的反省和機體思想的整全視域之建構，以突顯莊子環境哲學之整體性意義；其次就西方於現代科技所強調之工具理性的思維之下所導致的心靈危機及自然破壞的雙重失落提出討論，其主要的目的乃在於藉由

¹ 參見〈老莊哲學的自然觀與環保心靈〉p.38，《哲學雜誌》第13期，1995年。

² 本文主張之「自然機體論」中所謂「機體」的涵義，可參考馮滬祥先生在其研究專著中所提到的「機體主義」之內涵，馮先生以分析的角度將「機體主義」分成消極意義及積極意義。就消極意義而言，就是否認可以從呆滯、機械或封閉的觀點來看大自然萬物。事實上這也正是否認西方近代某些科學唯物論（Scientific Materialism）、機械唯物論（Mechanical Materialism）乃至化約主義（Reductionism）的毛病，也否認西方哲學從希臘以來慣用惡性二分法的方法；就積極的意義而言，可分為：1.針對人與自然的理念，以「生生不息」之理相對待。2.針對人對萬物的看法，以「旁通統貫」之理相對待。3.針對人對眾生的態度，以「化育並進」之理相對待。參見《環境倫理學：中西環保哲學比較研究》p.88-91，台北：學生書局，1991年。

莊子的思想重新審視科技在人類的發展中之定位，並透過莊子的心靈和智慧，以調和科技、人和自然環境之間的關係。以下即申論之。

第一節、主客二元思維與自然整體意識

從文明發展的角度而言，人類中心主義的內涵確實對於人們思維能力的提高，以及擺脫對於自然的崇拜和依賴有著正面且積極的意義，不過藉由本文第二章的討論結果亦發現，以當今導致生態危機的根源性反省而言，人類中心主義明顯地存在著許多不合理的成分。其中，將人類和自然環境視為一種主、客二元關係，並且人類是以一種宰制性地位獨立於自然環境之外、之上的說法最為反對者所批評。根據賴錫三先生的研究指出：

當我們以基礎性的深度思考探討生態危機時，我們追溯到西方的心靈、思想的危機，而這種理性形上學思考所建築而成的現代式文化之危機，其與生態危機最為密切相關的是在於它是一種心物二元、神人二元的「斷裂式文明」，而對比中國天人合一的「存有連續性文明」，真可為差別真大。³

誠然，西方的文化傳統自柏拉圖主張形相論以降所形成的二元論世界觀，已支配了西方哲學幾達二千餘年，並且深入其文化底蘊和心靈的根源。因此，人類中心主義自不能免於此種「斷裂式文明」的籠罩，而在特定的時空背景下形成一股主流的思潮；不過，對比於中國強調「即人即天」為基調所產生的「存有連續性文明」而言，人類中心主義所採取之人和自然的二分路數，顯然不被中國傳統大哲的心靈所接受。因此，在面對人類共同的生存問題（生態危機）時，嘗試從不同立場之間的對談或討論，或許正可截長補短並激發出面對問題的可行方案。基此，本節將嘗試以莊子的角度來反省人類中心主義的思想內涵，而最終的目的乃是要證成莊子之「自然機體論」思想乃兼攝「存有與價值」領域之整全視域。就論述的範圍而言，包含了針對人類中心主義之「反省、重新建構及超越」等三方面的討

³ 參見〈當代新道家與深層生態學的形上基礎〉p.203，收入《揭諦學刊》，第2期，1999年

論。而就論述的程序而言；首先是就人類中心主義的主要內涵提出反省；其次，再從莊子的思想文獻中建構出其「自然機體論」的整全觀；最後，則提出莊子真人觀之「天人合一」的境界以超越人類中心的狹隘觀點。

一、主客二元對立與自我中心之思維反省

根據本文第二章的研究；人和自然環境之間在傳統的基督教或近代的哲學觀點之下，皆被視為主、客二分之對立的關係，而且人類因為擁合理性及運用科技的能力，所以便取得自然環境的主宰地位和征服者的角色。人類中心之世界觀認為人類基本上有兩個特徵：第一，人類可以主宰自己的命運，並且可以統治人類以外的存在物。第二，自然資源是無限量的，人類可以運用科學和技術的能力改善和創造自然環境，因此發展是無限的，人類社會的文明和發展將永遠存在。以上兩個特徵，事實上皆是奠基於人類和自然環境二分對立之後所導致的價值觀和自然觀之發展。但是人類果真能夠獨立於自然環境之外，並且和自然環境形成主、客二元的關係？以中國傳統文化而言，自是不能接受這樣的看法⁴，更何況是以影響中國人文化心靈至鉅的莊子的思想來說，這樣的論題是不能成立的。

首先，從生命存在的根源和本質反省；在道的普遍性和整體性原則下，萬物以及人類之生命存在著相同的根源和本質，因此作為萬物之一的人類當然和自然的關係是密切而不可分的⁵。根據大陸學者余正榮先生的研究指出：「道的普遍性是指，雖然萬物在形態上和性質上千差萬別，但它們具有由道決定的『共同本質』和遵循的共同法則……，道的整體性是指，萬物都是由道的『共同根源』所產生，其變化也是道的變化過程的一個部份，

⁴ 魏元珪先生指出：「中國人在哲學上不強調什麼思維主體，更不將主客對立、能所二分、在自然中一切主客相融、能所並存，形上形下本體用不二，笛卡爾式的『我思故我在』只有在西方二分心靈下始凸顯思維主體的獨立性。事實上，我思無法獨立，倘無宇宙、萬有及一切自然客體，我思亦無著落處。」，參見〈老莊哲學的自然觀與環保心靈〉p.43，收入《哲學雜誌》，第13期，1995年。

⁵ 對於人和自然之間的關係，方東美先生認為：「『自然』對我們來說，是普遍生命流行的境界，其真力瀰漫，貫注萬物，因此自然是無窮的，它不被任何事物所侷限，也沒有什麼『超自然』凌駕其上。『自然』本身就是無窮無盡的生機，其飽滿生意充滿一切……，人和『自然』之間也沒有任何隔閡，因為人類生命與宇宙生命乃是融通互貫，澆化並進的」，參見《中國人生哲學》p.93，台北：黎明文化，1991年。

只有道才是流變過程的整體」⁶。回到莊子的原典文獻來看；〈德充符〉所謂：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。」、而〈齊物論〉亦有：「物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢詭憭怪，道通為一」，莊子的文獻闡明了萬物雖有千差萬別的表層現象，但從道的整體性和普遍性來看，適足以呈露出萬物具有相同的根源和本質性。另外，在莊子〈大宗師〉篇中亦有關於生命的存在和自然之間的真切描述：

夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣！然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。藏小大有宜，猶有所遯。若夫藏天下於天下而不得所遯，是恆物之大情也。特犯人之形而猶喜之。若人之形者，萬化而未始有極也，其為樂可勝計邪？故聖人將遊於物之所不得遯而皆存。善妖善老，善始善終，人猶效之，又況萬物之所係，而一化之所待乎！

成玄英針對以上第一句引文，疏曰：「大塊者，自然也。夫形是構造之物，生是誕育之始，老是耆艾之年，死是氣散之日。但運載有形，生必勞苦；老既無能，暫時閒逸；死滅還無，理歸停憩；四者雖變而未使非我，而我坦然何所惜也」⁷。而針對「聖人將遊於物之所不得遯而皆存」一句，成玄英疏曰：「夫物不得遯者，自然也，孰能逃於自然之道乎！是故聖人遊心變化之塗，放任日新之境，未始非我，何往不存！」⁸，參考成玄英的觀點，我們知道人的存在得之於自然，不論生命的死生變化皆是自然的造化。因此，自然以其生生的原則承載著萬物並保證了萬物的存在，是故人乃萬化之一而無法脫離於天地之外。此外，從老、莊思想一脈相傳的歷史性角度而言，老子的主張早已明確地揭示了萬物和自然的關係，《道德經·五十

⁶ 余正榮《中國生態倫理傳統的詮釋與重建》p.58-59，北京：人民出版社，2002年。

⁷ 郭慶藩《莊子集釋》p.243，台北：河洛圖書出版社，1974年。

⁸ 同上注，p.246。

一章》：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」，針對上文，王弼註曰：「物生而後畜，畜而後形，形而後成，何由而生？道也；何得而畜？德也；何由而形？物也；何使而成，勢也。唯因也，故能無物而不形；唯勢也，故能無物而不成。凡物之所以生，功之所以成，皆有所由，有所由焉，則莫不由乎道也。故推而極之，亦至道也。隨其所因，故各有稱焉。」⁹，王弼的注文指出，老子論述了道與萬物的關係、說明了道內在於萬物並且是萬物之所以生、所以成的根據和來源；莊子進一步發揮了老子的學說，將人、萬物和天地之間的關係作了巧妙的安排，所謂：「夫天無不覆，地無不載」（《德充符》）、「天地者，萬物之父母也」（《達生》）、「天門者，無有也。萬物出乎無有。有不能以有為有，必出乎無有，而無有一無有。聖人藏乎是。」（《庚桑楚》）。天地覆載萬物而為萬物之父母，人亦是萬物之一，萬物因得之於道的實現原則而獲得同體肯定，才能自長自成於天地之間。是故聖人體道、合道，終能達到「藏天下於天下」（《大宗師》）並遊心於自由無限之境界。綜合以上，西方人類中心主張之主、客二元對立的思維，在莊子以「天人不二」所闡述之道與萬物的相互關係下，實無法說明其合理的根據或理由；甚且，以人為萬物之一的角度而言，人類自視為萬物的主宰更違背了莊子的主張之齊物平等的天道法則。

其次，從人類中心所導致的反面結果或狀態反省；莊子思想會認為人類中心乃是一種單向和片面之宰制性思維，其導致的反面結果和狀態可從三個方面來看。第一、就「道的隱蔽」來看；〈齊物論〉有云：「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」，是、非乃是一種對偶性的思考，亦是一種以自我為中心所產生的分別意識形態，是故，堅持我是彼非的結果，遂導致真偽的產生和道的陷落，此如〈齊物論〉所謂：「自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然淆亂，吾惡能知其辯！」。以知識論或邏輯的角度而言，是、非分別之間的對立乃是形式思考的必要條件，但是就精神或價值的層面來

⁹ 樓宇烈《王弼集校釋上冊》p.136，北京：中華書局，1980。

看，是、非之間的取捨就難以樹立一個絕對的判準，所以莊子才會主張：「是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。」（〈齊物論〉）、「其分也，成也；其成也，毀也。」（同前），因此，是非之觀念的形成乃是從自我的立場出發所導致的執見。甚且，更因為執見的產生使得世界成為欲求的對象，人一旦陷落此俗執迷情之中則不免遠離了大道，而大道亦同時虧隱而陷落，此如同陶國璋先生之獨到的分析，即：「世界之所以呈現為對象世界，根源在於人的生命有識有知，了別為性；一旦有了你、我物的區別，遂將世界置定為欲求的對象，輾轉引生種種是非得失，坎陷於俗情牽引之中，最後遺忘了道之本然境況」¹⁰。從以上的角度反省人類中心主義，人類中心以堅持自是而非他的獨斷式思考，其視域乃不可避面地陷落於小成之中而遠離了道的寬廣和整體性。因此，莊子乃主張：「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。」（〈齊物論〉）。莊子以為，彼是所產生的偏滯之心，事實上是難以反應外物的真實，郭象的註反應這點：「夫物之偏也，皆不見彼之所見，而獨自知其所知。自知其所知，則自以為是。自以為是，則以彼為非矣。故曰彼出於是，是亦因彼，彼是相因而生者也」¹¹。莊子認為在道的觀照下，人類中心的自為自是只是滿足人類當前的利益和成就，而破壞了物我之間原本之和諧和整體，如同《莊子·在宥》篇提到：「自而治天下，雲氣不待族而雨，草木不待黃而落，日月之光益以荒矣」，以人為的力量干擾或改變自然循環的規律，違背了自然的原則，勢必破壞原本的和諧並造成自然的災害，此如同儻、忽謀報渾沌之寓言：「南海之帝為儻，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儻與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儻與忽謀報渾沌之德，曰：『人皆有七竅，以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。』日鑿一竅，七日而渾沌死。」（〈應帝王〉），渾沌的

¹⁰ 牟宗三講述、陶國璋整構《莊子齊物論義理演析》p.112，台北：書林出版有限公司，1999年。

¹¹ 郭慶藩《莊子集釋》p.66，台北：河洛圖書出版社，1974年。

生命原在其自己任運自然，但是卻因為儻、忽以自我中心彰顯了自身的看法和地位，導致渾沌隱蔽在道的失落中七日而死。妙哉莊言，莊子偉大的心靈所引發之空谷足音，對照今日的生態危機，確實值得當今世人警惕和深思。

第二、從「人的離真」來看；莊子認為生命的盲昧困頓乃根源於其心靈之中深層的成心執見，及由此而引發之物欲的追逐及心理情緒的無限膨脹和擴充，〈齊物論〉所謂：「人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？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」。成心乃是執一家偏見之心，隨順封執之心而自以為是者，有可能今日以為是而明日反成為非，繫乎成心的結果不但反覆無常，甚且偏離大道而遺忘了生命原有的美好和本真。因此，在人類自我中心的分別妄執之下，自然環境已不再是充滿意蘊的存在，反倒是淪為人們工具性的角色及宰制的對象。值此同時，人類遂成為「物性的我」且和自然大道漸行漸遠。老子《道德經·十二章》有謂：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂，難得之貨令人行妨。」、《莊子·齊物論》：「其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬥。縵者、窞者、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；其溺之所為之，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，慮嘆愛熱，姚佚啟態；……。一受其成形，不忘以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，茶然疲役而不知其所歸，可不哀邪！」，老、莊皆認為生命不斷向外馳逐、滯溺於境，終身疲役、好此貪競而不知所歸，不但徒然消耗了自然的生命，甚且因為喜怒哀樂之心理情緒之造作而自陷於桎梏之中，如此心形並馳的結果可說是生命中最大的障礙和悲哀。針對以上，牟宗三先生曾指出三層因生命的造作所引發之不自然的狀態；最低層是自然生命的紛馳使得人不自由不自在；再上一層

是心裡的情緒；更讓一層則屬於思想所形成之意念的造作¹²。總結所述，人類以自我為中心的思維方式，對莊子而言即是一種成心有為之見。以道的角度而言，堅持人類中心的主宰性思維結果只會造成人和自然的割裂，並遠離真實的大道。

第三、從「物的遺缺」來看；人類中心主義者認為，人是唯一具有內在價值的存在物，並且是所有價值的來源，其他存在物只是為了提供給人類利用，滿足人類享樂主義或消費主義的心理，因此人類以外的存在物只具有工具性價值。針對以上的看法，莊子認為人類中心者只從自我狹隘的眼光出發區別了萬物之有用或沒用，殊不知人類以為沒有用的事物，或許正是事物本身或自然環境的大用，〈人間世〉有謂：「人皆知有用之用，而莫知無用之用也」。又如〈逍遙遊〉中所述及之寓言故事：

惠子謂莊子曰：「吾有大樹，人謂之樗，其大本擁腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩。立之塗，匠者不顧。今子之言，大而無用，眾所同去也。」莊子曰：「子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敖者，東西跳梁，不辟高下，中於機辟，死於罔罟。今夫斄牛，其大若垂天之雲，此能為大矣，而不能執鼠。今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉、廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下；不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！」

莊子以為萬物本身自有其生存的價值，有用或沒用相對於人而言只是一偏之見，凡執著於外物，則心不能順物，所以處處皆因為自我橫梗於物、我之間，而無法洞澈萬物之本然本可，「以道觀之，物無貴賤；以物觀之，自貴而相賤」（〈秋水〉）。樗樹對於匠石而言，因為擁腫不中繩墨，小枝卷曲不中規矩而被視以為無所可用，此正是人類以器用的自我眼光來看待萬物，關乎此，還可對照老子《道德經·二十八章》：「樸散則為器，聖

¹² 《中國哲學十九講》P.92，台北：學生書局，1999年。

人用之，則為官長，故大制不割。」，王弼注：「樸，真也。真散則百行出，殊類生，若器也」¹³，依老子的看法，萬物因人類心靈的封限和執著，所以只能限制於某種特殊的品類和定用而無法實現其自身的價值，所以老子在處理物與人的關係時才會提出：「有之以為利，無之以為用」（《道德經·十一章》），牟宗三先生認為：「利（定用）是有方所有限定的用；用（妙用）是無限定無方所用的用」¹⁴，就事物的本然而言，應該有其自身的大用；就人而言，也應該保有美感的欣趣及清明洞徹的心境，方能與物洽合為一，如此才能逍遙於無何有之鄉、廣莫之野。是故，莊子〈人間世〉才有所謂：「且也若與予也皆物也，奈何哉，其相物也？」的反思和提問。人原本只是萬物之一，若單方面地偏滯於人類中心的有執有為的態度來面對萬物，則在背離了道的實現原則之下，人不但因為執著於外物而離其本真，相對於物而言亦失去其本然而有所遺缺。

二、莊子「自然機體論」之整全思想建構

經由以上針對人類中心主義的反省得知，不論是從「生命存在的根源和本質」或「人類中心所導致的反面結果」之角度來看，所謂「主、客二元及宰制性的思維」顯然不為莊子所認同；相對地，莊子在其道論的核心思想之下所蘊含的「自然機體論」整全觀乃是其心靈的終極關懷和終極真實。而這也是莊子思想所以異於西方環境哲學的主要關鍵，不過必須進一步說明的是，莊子的「自然機體論」之整全觀點雖然和西方生態中心主義主張之「環境整體論」有些類似；不過就內涵而言，莊子以實踐為優先的價值論體系，實不同於環境整體主義強調以生態學、系統科學為基礎的知識論體系。為了更進一步說明莊子思想的特點，本文接著要討論重點乃是以哲學分析和理論建構的角度，針對莊子思想中所建構之「自然機體論」之觀點提出探討。

「自然機體論」之理論建構，乃是以「宇宙生成論」為基礎，宇宙生

¹³ 樓宇烈《王弼集校釋上冊》p.75，北京：中華書局，1980。

¹⁴ 參見《中國哲學十九講》P.96，台北：學生書局，1999年。

成論統攝了「存有的進路」與「價值的進路」二者辯證的統一性，其主要內涵一方面展現了天地萬物乃為一「自然有機之整體」；另一方面則依存有的本性證成了萬物之「內在價值」，二者乃一體兩面，說明了「即存有即價值」的整全觀點¹⁵。質言之，所謂「宇宙論生成論」主要是從「道」實現萬物之生生不息的作用，說明了天地萬物本具有內在價值並且是充滿生機意蘊的存有狀態。就道體的性格而言，道具有既超越又內在的屬性，從超越的角度來看，是天地萬物的總根源和運行法則；從內在的角度來看，天地萬物因其自然的本性而具體呈露出道的內在之德。《莊子·漁父篇》：「且道者，萬物之所由也。庶物失之者死，得之者生。」、老子《道德經·五十一章》：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德」，皆說明了道和萬物之內在聯繫具有整體和部份之體用關係。葉海煙先生指出：「道如何內在於萬物，由萬物自身予以呈露。道之為存有之因，其普遍性與超越性是一體並存的。道因超越而普遍，亦因其普遍性而具體突顯其超越意義」¹⁶。因此，莊子所謂「道通為一」、「萬物皆一」說明了萬物雖有千差萬別的具體差異，但它們皆因為根源於道，並且依於道的普遍性而具有和道相同之自然本性。莊子〈德充符〉有謂：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。」、〈齊物論〉亦有：「固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恠憭怪，道通為一」。依上，我們得知，道與萬物本無所謂分際的關係，《莊子·知北遊》：「物物者與物無際，而物有際者，所謂物際者也。不際之際，際之不際者也」，萬物依道體實現原則的作用和顯現而具備了存在的根據。道是萬物的根源，而萬物是道的具體展現，所以，「道」體現於萬物所展現之「普遍性」及「永恆性」，乃呈露出天地萬物是一個

¹⁵ 本文所謂「即存有即價值」之思維理路，主要是來自於方東美先生的主張。方先生曾就「存有」和「價值」的關係提出其個人的看法，他認為：「根據中國哲學的傳統，本體論也同時是價值論，一切萬有存在都具有內在價值，在整個宇宙之中更沒有一物缺乏意義。各物皆有其價值，是因為一切萬物都參與在普遍生命之流中，與大化流行一體並進」，參見《中國人生哲學》p.94，台北：黎明文化，1991年。順著方先生的見解，袁保新先生更是在他的老子思想研究中肯認「即存有即價值」這一命題，他提到：「將存在界就視同為價值世界的情況下，則所謂的『道』，也就可以理解作規範著存在中一切天、地、鬼、神、人我之間和諧關係的價值理序」，參見《老子哲學之詮釋與重建》p.193，台北：文津出版社，1997年。

¹⁶ 《莊子的生命哲學》p.103，台北：東大圖書，1990年。

自然機體的存有狀態，而此自然機體的生生之意，正是萬物具備內在價值的最好說明。以普遍性而言；莊子在〈知北遊〉篇中有云：

東郭子問於莊子曰：「所謂道，惡乎在？」莊子曰：「無所不在。」東郭子曰：「期而後可。」莊子曰：「在螻蟻。」曰：「何其下邪？」曰：「在稊稗。」曰：「何其愈下邪？」曰：「在瓦甃。」曰：「何其愈甚邪？」曰：「在屎溺」。

莊子認為，天地萬物乃依於道的作用無所不在。因此，螻蟻、稊稗、瓦甃、甚至屎溺，皆因自身所具有之生生湧現的力量而被視為具有生意、有靈氣的存有狀態。但是，進一步來看，這樣的自我湧現的過程，因為是自生自化的展現，所以會不會只停留在一種自我中心的封閉狀態而無法和它物交融互通？事實上，以道的永恆性所涵蓋之「循環返復」及「同體共化」的特性正可解消上述的疑問。「循環返復」乃強調存有之動態歷程、「同體共化」代表萬物共同存在於天地之間，彼此之間必須透過交涉轉化，才能達到相生相成之平衡關係；以「循環返復之動態歷程」而言；莊子〈寓言篇〉提出：「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。」，成玄英針對上文疏曰：「夫物芸芸，稟之造化，受氣一種而形質不同，運運遷流而更相代謝。物之遷貿，譬彼循環，死去生來，終而復始。此出禪代之狀也。」¹⁷，萬物以其自然的造化而有不同的種類和差異，而其存有的變化乃表現出遷流不息、循環返復及終而復始的自然分際和動態歷程。另外，〈秋水〉篇亦有：「萬物一齊，孰短孰長？道無終始，物有死生，不恃其成。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，若騖若馳。無動而不變，無時而不移。何為乎，何不為乎？夫固將自化。」、〈在宥〉篇：「萬物云云，各復其根，各復其根而不知。渾渾沌沌，終身不離。若彼知之，乃是離之。無問其名，無窺其情，物固自生。」。萬物的生滅

¹⁷ 郭慶藩《莊子集釋》p.951，台北：河洛圖書出版社，1974年。

稟受於自然，因此其自取、自使的過程若驟若馳、無動而不變、無時而不移，如同虛通之道變化日新、終而復始，此如莊子〈至樂〉篇：「萬物皆出於機，皆入於機。」，說明了萬物以其自然的本性，蘊含著生生不息的活潑生意及歸根復始的循環返復動態歷程，呈露出道之永恆性的特徵和作用。此外，道的永恆性所意涵之「同體共化、相生相成」主要是基於「天地並生、萬物為一」的基調下，從「氣化」和「物化」的角度來說明物物之間的交涉融通、互為轉化的過程。以氣化的角度，莊子提出：「人之生，氣之聚也。聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也。是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐。臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰：『通天下一氣耳。』」（〈知北遊〉）、「雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。今又變而之死。是相與為春秋冬夏四時行也」（〈至樂〉）。以莊子而言，「氣」並非物質實體，而是指萬物所具有之生生不已的自然本性，莊子〈人間世〉所謂：「氣也者，虛而待物者也」、老子《道德經·四十二章》：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」，所以，氣即是「集虛之道」，氣化的過程使得萬物之間產生變化循環，不會滯陷於一種單一或片面的存在現象，因此而展現一種動態的、互通共化的機體歷程。另外，以「物化」的角度，莊子提出：「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。此之謂物化。」（〈齊物論〉），物化的要旨乃為「交互共成」，亦即透過「自化而化他」的相即相入之過程，顯露萬物豐盈多元之差異性及齊物平等之同體性。析言之，周與胡蝶因「自化返真」各有其分，雖有差異之分，但因為「返真合道」故能互相轉化進而渾化分別以顯齊物同體之自然大道，如牟宗三先生所言：「物化，即是生命消融其個體相，渾忘於整全的宇宙中，是則僅是觀賞活動之在其自己，莫有對象，莫有差別，即於如相」¹⁸。據理言之，萬物以其自然而然，故能「自化化他」，並且在自他交涉的大化中，因得於道樞之環中故能「化而不化、不化而化」¹⁹。此中，「自化化他」乃為一體呈

¹⁸ 牟宗三講述、陶國璋整構《莊子齊物論義理演析》P.122，台北：書林出版有限公司，1999年。

¹⁹ 筆者以為「化而不化、不化而化」乃呈顯出「差異」與「同一」之互為辯證的統

現之辯證關係，也就是萬物在自然的大化中工夫和境界的同時展現，此如同葉海煙先生針對《莊子·天運》篇：「不與化為人，安能化人。」詮解為：「與化為人，人人在自然大化中，人人因得道而返自然，故自化而化他，自他在大化中化而不化；物化而一不化，因得其環中，不化者乃生命之道」²⁰。依莊子的思想，物物之間之共化，並非純是一種平面式之自然現象的流轉與變化，而是任物自然、自化於道，以道統括一切變化，平齊萬物同體共化。因此，物化的實質內涵即是「自化化他」所顯露之無時不動、無處不變的機體互動歷程。承上，道以其實現原則下所展現的「普遍性」和「永恆性」，證成了天地萬物乃為一個自然有機整體。而天地萬物在自身湧現的的機體歷程中，即展現了以自身為目的之內在價值。針對「內在價值」及「機體」的涵義和相互關係，賴錫三先生認為：

所謂機體義是指一切悉有萬物皆是有生意、有靈氣的機體生命……。而這一切有生意的機體生命本身、其自身所湧現的生生不息之開顯力就是一種『自我實現』的『內在價值』，要特別注意的是，這裡所謂的『自我』是指『來自於自身』的開顯義、而不是自我中心的主體義或封閉義；而所謂的『內在』是指不依賴人類中心的價值賦予，它純是來自於自身生生的開顯力……。以上這種內在自我實現的生生普遍於悉有萬物自身的、而就此生來說則都是各自具足、不可比較，亦即它們的存在價值皆是平等的、必然的。²¹

據上，萬物以其自我實現之前提下所湧現的生生不息的開顯力，乃成為具備內在價值的機體生命。而自我實現乃是以道之「不生之生」的實現原則為超越的根據，並內在於萬物之自然的本性²²。總而言之，宇宙生成論是

一關係。換言之，「化而不化」是從物化的整體性角度透顯萬物的具體差異；而「不化而化」則是從萬物具體的自化過程中顯露物物之間的同理性。

²⁰ 葉海煙《莊子的生命哲學》p.171，台北：東大圖書，1990年。

²¹ 參見〈當代新道家與深層生態學的形上基礎〉p.215-216，收入《揭諦學刊》，1999年。

²² 項退結先生認為：「英文 Nature 源自拉丁文 (Natura)，意思完全和希臘文 Physis 一樣。……首先表示生命體生來就有或成長時出現的特徵。較廣意義指任何存有物從其起源即已具有的本質特性。這二種意義的 Nature 可以譯為天性、本性或自然，一般用法往往把『天性』、『本性』與

在莊子的自然觀下，說明了道和萬物之間的關係，天地萬物因為得之於道而兼攝了存有與價值之統一性，而這正是莊子所謂「自然機體論」之最重要內涵。

三、從「自我實現」到「天人合一」的真人境界

反省了「人類中心的宰制性思維」及建構了莊子「自然機體論」的天道思想之後，本文接著討論的重點，將側重從人道的角度契入天道所豁顯之「天人合一」的境界。依莊子實踐哲學的特質而言，「天人合一」的生命境界本是其心靈的終極關懷並且是依實踐的工夫所達致者，余正榮先生認為：「達到天人合一的根本途徑就是通過自我參悟的體道修行，實現形而上的自我超越，最終實現人的真我，使人的自我達到與自然的本體合一」²³。此中，自我參悟的體道修行即是一種「自我實現」或「自然」的展現²⁴，易言之，唯有透過自我實現，人才能返回自身並且不斷的超越生命的限制，以完善其生命的整體性²⁵，而此整體性才是人在天地之間及其相互關係的徹底描述，換言之，生命的整體性即為「天人合一」。而「天人合一」的境界實可以〈大宗師〉中「真人的境界」來表述，亦可理解為「人之自然與環境」之相互關係下所表現之「真、善、美」三個層面之和諧統一的境界。

以「真的層面」而言；莊子認為人類應該從「存有」的本質出發，認識到天人之間原本就是統一的整體，而且人類只是萬物之一，就生命自我實現的內在本質而言，萬物和人類具有同等的地位。所謂：「天下莫大於秋豪之末，而大山為小；莫壽於殤子，而彭祖為夭。天地與我並生，而萬

『本質』視若同義，嚴格說來，天性在本質之上還加上動態成分。」，參見布魯閣（W Brugger）編著、項退結編譯《西洋哲學辭典》p.362，台北：華香園出版社，1999年。

²³ 《中國生態倫理傳統的詮釋與重建》p.49，北京：人民出版社，2002年。

²⁴ 本文此處的「自我實現」即為「自然之義」，而所謂的「自然之義」即以賴錫三先生的詮釋為主，賴先生指出：「道家自然的雙重義：一是就逍遙、無待的沖虛玄德之心境而言；另一是就自使、自取的萬物自生而言，而事實上對老莊而言，此二義是一體的兩面。」，參見〈當代新道家與深層生態學的形上基礎〉p.218，收入《揭諦學刊》第二期，1999年。

²⁵ 葉海煙先生認為，生命的整體性有兩層意義：第一層指個別生命體的整體性，第二層指所有生命體集成一體的整體性。莊子同時看待這生命大全的兩層意義，故他能在天地之境界中自同於道的大全。人同於道的大全，人之生命即為「整體之一」、「普遍之一」（The most universal one），而非天地某些結構性成分的集合體。《莊子的生命哲學》p.203-204，台北：東大圖書，1990年。

物與我為一。」（〈齊物論〉）、「吾在於天地之間，猶小石小木之在大山也。方存乎見小，又奚以自多！計四海之在天地之間也，不似壘空之在大澤乎？計中國之在海內，不似稊米之在大倉乎？號物之數謂之萬，人處一焉；人卒九州，穀食之所生，舟車之所通，人處一焉。此其比萬物也，不似豪末之在於馬體乎？」（〈秋水〉），人類唯有透過一個整體的視域反思，才能重新定位自己在宇宙中的地位，認識到自己的生命存在只是宇宙大化流行的一個過程，「夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。」（〈大宗師〉），其死生變化猶如春秋冬夏四時之運轉而已，「雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。今又變而之死。是相與為春秋冬夏四時行也」（〈至樂〉）。因此，從真實的存有角度來看，不論人類主觀的喜好為何，人類必須認清自身的處境，自覺地參與宇宙的大化流行，才能統合「存有」與「價值」以實現生命的意義。

以「善的層面」而言；莊子認為人應該以德性修養為基礎，並且就生命存在的內在向度層層超越，同時「順物自然、平齊萬物」以達致「自化化他」的最高價值。「平者，水停之盛也。其可以為法也，內保之而外不蕩也。德者，成和之修也。德不形者，物不能離也。」（〈德充符〉），有德之人符合道之「自然無為」的天性，不為一般世俗功利所累，因此能夠內保本真以達到「無己、無功、無名」的逍遙境界。因此，在心靈上能夠任應變化、隨順自然，一方面遵守自然的份際不為外物所傷；另一方面則反對勘天役物並表現出尊重自然、包容萬物的寬大心胸。「夫至人有世，不亦大乎，而不足以為之累；天下奮楛而不與之偕；審乎無假而不與利遷，極物之真，能守其本。故外天地，遺萬物，而神未嘗有所困也。通乎道，合乎德，通仁義，賓禮樂，至人之心有所定矣！」（〈天道〉）。事實上，莊子一再表明體道合德才是達成物我和諧的重要關鍵，而這也是善之價值的展現，此如同《老子·二十七章》所言：「是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物，是謂襲明」，此中所謂的「襲明」即為天道之

明，也就是「自然的常道」²⁶。聖人以爲人和物同屬於自然環境的一部份，因此人應該要回歸德性的自然，謀求人和萬物的和諧共處。從莊子的角度而言，「襲明」等同於「以明」之意，「為是不用而寓諸庸，此之謂以明」（〈齊物論〉），亦就是人應順從天道的自然，不強加人爲的標準來改變萬物，順從萬物的本性而成就其自身的大用。準此，「善」的境界即爲以自我德性修養爲基礎，進而表現出尊重環境、包容萬物的和諧的境界。

以「美的層面」而言；莊子認爲在心靈上能夠「契入道體、合乎自然」，實現主客合一、物我合一、天人合一的大和諧，才能體驗主體精神之絕對自由並真正享受到天地大美的快樂。《莊子·知北遊》有謂：「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。」，又謂「聖人處物不傷物。不傷物者，物亦不能傷也。唯無所傷者，為能與人相將迎。山林與，皋壤與，使我欣欣然而樂與！」。此外，在《大宗師》中所描述之真人的境界亦可視爲美的境界的充分展現。「故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一與天為徒，其不一與人為徒，天與人不相勝也，是之謂真人」、「安排而去化，乃入於寥天一」。天人不相勝意味著真人的心靈不偏滯一方，在與自然的交往中能徹底的融入豐盈多元的自然萬象中，而天地萬物得以回歸自身並且以其無窮的生命力充分地開展出美的形態，此時物我交融、無所分際，整個生命的存在與物同化。此最高的審美之精神亦就是莊子所謂的「天人合一」的真人境界。

綜合以上，「天人合一」是莊子自然思想的核心，關於天與人的相互關係，余正榮先生指出：「莊子認爲天人本來就是統一的，只是由於人類心智的迷惑，完全從人的價值標準去看待天地萬物，才導致了只看到人與天地萬物的差別，而看不到天與人的統一……，這種統一性並不會因為人的主觀好惡而有所改變，但是認識不到人與自然統一和否定這種統一的

²⁶ 吳怡《新譯老子解譯》p.190，台北：三民書局，2003年

人，就會出於人的一己私利去勘天役物、去征服自然」²⁷，余先生的看法，說明了兩個對反的概念；第一、天人之間本來就是統一的。第二、否定「天人合一」看法的人，在價值觀上完全以人為標準，並且因為認識的遮蔽，所以在行為上就會從功利的角度去勘天役物、征服自然環境。以第二點而言，正好是人類中心的基本立場，也就是人類中心主義視自然環境只是一種純粹滿足人類需求之物質性的存在，唯有人類才是真正價值的來源。因此，其中所呈現出的思維方式乃是價值和存有之間的二元斷裂關係。莊子反對這樣的看法，因為它背離的道的實現原則。換言之，在道體的作用之下，「價值」與「存有」本是一體的整全狀態，莊子以道體為宇宙創生的本原，萬物因得之於道而具備了存在的根據和本質屬性，因此，在道的生生過程之中，萬物因自我實現、自為、自化而展現出其自然有機的存有狀態²⁸。甚且，萬物存有之內在本質和屬性，因為根源於相同之道體，所以其價值的展現乃本具於內在之德而不是繫屬於外在的對象。據此，存有和價值正好是一體的兩面。依上，從莊子的角度來看，人因為具有精神領域的主觀能動性，因此在價值的層面上更能把握萬物的有機聯繫和共同本質，甚至能超越自身的生命限制，以調適上遂至「與道合一」之逍遙無待之境界。莊子以人道契入「天人合一」的論述基調，事實上皆本於以「自然」為其最高的核心價值和概念。綜合上述，「天人合一」所蘊含之真善美的境界，乃是道體的實踐原則之下以萬物「存有進路」和「價值進路」為基礎所建構之辯證統一性的最高理境。

²⁷ 參見《中國生態倫理傳統的詮釋與重建》p.86，北京：人民出版社，2002年。

²⁸ 牟宗三先生認為，道的具體妙用必須和萬物連在一起說，而道實現萬物的原則乃是「不生之生」。他指出：「何謂不生之生？這是消極地表示生的作用，王弼注的非常好，很能把握其意義。在道家生之活動的實說是物自己生自己長……，王弼注曰：『不禁其性，不塞其源』，如此它自己自然會生長。『不禁其性』的禁是禁制，不順著它的本性，反而禁制歪曲戕賊它的本性，它就不能生長。『不塞其源』就是不要把它源頭塞死，開源暢流，它自會流的。這是很大的無的工夫，能如此就等於生它了，事實上是它自己生，這就是不生之生」，參見《中國哲學十九講》P.106-107，台北：學生書局，1999年。

第二節、科技至上與技進於道

西方科技從文藝復興之後，即走出中世紀神學主義的藩籬，將人類帶往物質文明的發展歷程，從歷史的角度來看，十六世紀的科學運動和人文主義的結合，事實上是彰顯了人的主體性地位。一方面，人類開始重視自己的價值，並且不再盲目地崇拜神學的信仰或解釋；另一方面，則極力擺脫神學對於科學的束縛，並且提倡人們應該大力推廣科學的合理性，並鼓勵人們直接去認識和利用自然，而這樣的思維即帶動了人類征服自然、改造自然的宰制心態。其後，由於工業革命所引發之技術的運用和操作的成熟，遂使得人類在同時擁有了科學和技術的同時，開始構築起自己的文明王國，於是人類視自己為自然環境的主人，並且將自然推出於人類之外，成為只具人類所用的工具價值。此外，相較於大宇長宙之緩慢的演進歷程，人類以其擁有的科技能力在短暫的二、三百年間所建立的速效文明，為大地所刻畫的種種作為，已成為全體人類最重要且必須關懷的生命存在問題——「生態危機」。事實上，如同當代學者余曉羣先生所言：「西方三百年來的『速效文明』並非一帆風順，當環境汙染之類的問題給人類造成滅頂之災的時候，當科學在倫理判斷方面束手無策的時候，人們對於科學的崇拜已經直線下降。」²⁹。質言之，科學技術或許在人類與自然打交道的過程中起了積極的作用，人類亦因科技的進步而在心理上滿足了知性探索的好奇心，並且在生活上改善了物質生活條件。不過，科學技術雖給人類帶來了莫大的物質享受，但由於科技本身存在著實驗的本質，加上人類必然存在的無知，因此在人類發展科技的同時，亦存在著無法控制科技所引發之不可預期的附帶效應³⁰。以環境汙染為例；根據國內環境資訊中心，針對 2004 年「國際十大環境新聞」回顧報導中指出：

²⁹ 參見〈附錄：悲情與猛志——一位科學史家的思考〉，該文收入劉君燦《科學·思想·文化》p.222，嘉義：南華管理學院，1999 年。

³⁰ 周林東先生認為：「科學技術是一把雙刃劍，它既可以造福人類，也可以危害人類。1782 年瓦特改良蒸汽機成功以後，汽車、輪船、飛機有相繼問世，但它們也給地球帶來了嚴重的環境汙染和生態失衡。」，參見《奴隸與伙伴：環境新倫理》p.90，武漢：湖北教育出版社，1999 年。

由於溫室效應的影響，全球的氣候均產生不同程度的異常變化，……生活在北極地區的大型哺乳類動物—北極熊，由於位居食物鏈的最高層，將是蒙受影響最鉅的生物之一，專家甚至預測最快可能在本世紀末北極熊將伴隨長毛象一起走入歷史，永遠地消失在這個地球上。禍不單行的是，處境已是相當危急的北極熊，又被專家檢驗出遭受有毒化學物質的污染，使得牠們的生殖和免疫系統均受到傷害，而這些有毒化學物質以多氯聯苯和殺蟲劑所佔比例最多，值得深切注意的是，這些污染物質的排放地點，都是在距離北極圈相當遙遠的地方。……至於赫赫有名的多氯聯苯正是在西方學界，名列對人體嚴重威脅的持久性有機污染物之一，早在 1980 年代就已經全面禁用，由於它具有穩定而不易分解的特性，會經由食物鏈進入北極熊體內而逐漸累積其中，其長期的生物性累積所造成的健康危害將嚴重危害北極熊的生存，北極熊生活在從來沒有戴奧辛排放污染的地區，體內還被發現含有戴奧辛，就是食物鏈傳遞毒性物質的最佳例證。³¹

從上面這一篇報導，我們可以看出人類在發明及使用這些化學物質的同時，是沒有預想到會對於生存於遙遠北極地區的北極熊，產生如此大的物種生存危機。因此，我們可以十分地篤定，以人類現今的科技能力在面對自然環境時，事實上是無法完全了解並掌控所有可能發生的狀況或附帶效應。

除了環境問題之外，在功利主義的思潮推動下，由科技發展所帶動之物質主義消費觀，亦明顯地導致環境資源的浪費及精神領域之存在意義的墜落等社會問題。因此，環境危機和人類自身的物質文明的衝突乃是科技發展無可避免的內在矛盾和後果。準此，科技發展的本質即如同生態學家 Eugene P. Odum 所謂：「差不多每一種意圖增進我們福祉與繁榮的科技進展都有它的光明面與黑暗面。」³²。換言之，當人類樂觀地享受著科技時代

³¹ 參見環境資訊中心網站，<http://e-info.org.tw/news/world/special/2004/wosp2004-08.htm>。

³² Eugene P. Odum 著、王瑞香譯《生態學》p.308，吉林：國立編譯館，2000年。

的努力所帶來的成果的同時，事實上亦必須具有先見之知，以觀照到科技的另一面負面效應，並預防對於大地所帶來的傷害。是以，科技就一切活動而言，已滲入到人類生活的每一個層面，如同葉維廉先生在其專著中引諾貝爾文學獎得主 Octavio Paz 的話提到：「我們被判走入現代，我們無法也不應該廢除工業技術與科學。回頭走不但不可能，事實上也無法想像」³³，所以，現代科技不僅解釋了世界，而且也適當地改造世界。那麼，基於科技發展的雙重性格，指出科學技術在發展層面的相關問題及人類自身的侷限性，對於保持人類和自然的和諧關係及未來的持續發展則具有相對的重要性，而這樣的指陳並不代表著絕對反科技主義的立場；相對地，乃是希望透過科技的探討來破除人類狂妄自大的虛幻想法，並且提醒人們在發展科技的時候仍必須更加謹慎小心，才能將科技對於環境的危害降到最低。基此，本文即藉由莊子的環境哲學反省現代科技的發展，並試圖抉發出隱藏於科技發展之背後理路和基本預設，而最終目的乃是要發揮科學之「求真去妄」的精神，以釐清並重新定位人、科技和自然環境三者的關係，本文認為：依莊子的精神，科學技術的發展應該合乎人性，乃至於以道的整體思維來加以定位。因此，人類在面對環境時不應存著擁有科技能力，而發揚征服自然環境的宰制心態；相反地，在發展科技的同時應轉向謹慎的態度，尊重我們對自然環境的依賴關係，以避免傷害大地並造成生命存在之意義的墜落。

一、科技的定義、本質與內在思維

在進行下文的探討之前，我們有必要對於科技的實質意涵先行討論，以作為後續文章立論的基礎。首先就科技的定義而言；根據沈清松先生的研究認為：「科技一詞可分廣狹二義。廣義的科技是指『科學』和『技術』的統稱……就狹義而言，科技其實就是指自然科學與自然技術結合的觀念與行動之運作體系」³⁴。依沈先生的看法，廣義的科技所指謂的「科學」的部份是屬於觀念系統，而所謂觀念系統是指一個歷史性的生活團體認識自

³³ 葉維廉《道家美學與西方文化》p.147，北京：北京大學出版社，2003年。

³⁴ 沈清松《解除世界魔咒》p.29-30，台北：時報文化，1986年。

己和世界的方式，並因此而產生一套認知體系，和延續並發展此一體系的方法³⁵。具體來說，像自然科學、社會科學及人文科學都是屬於此一定義下的範疇。另外，「技術」則是屬於行動系統，所謂行動系統是指一個歷史性的團體對於自然環境和人群所採取的開發或管理的全套辦法，其中包括自然技術、社會技術或社會工程³⁶。現代科學和技術由於工業化的歷程而緊密地結合，並且形成一個龐大的科技體系。以上廣義及狹義之科技定義的主要區別，是以精密與嚴格來區分，就狹義的科技定義而言，其自然科學及自然技術所結合的運作體系，因具備有嚴格的控制程序和科學概念而被普遍的接受，相對地，廣義的科技所指涉的社會科學、社會工程，雖然仿效自然科學中的理性運作方法和邏輯概念，但其中的有效性至今仍有爭論的存在而無法列入狹義的科技定義之內。綜合以上，本文的立場認為，科技的定義相對於環境的議題討論，應兼具廣義及狹義兩種意涵，因為就科技的發展係屬於人所對應的社會環境和自然環境而言，其相互之間事實上是具有相互依存的辯證關係，因此，若將科技的定義限定於狹義的解釋，則無法洞察科技對於人類之整體性的意義，而落入片面的討論。

依上，我們可進一步了解到透過科學與技術的內在聯繫，或者觀念系統及行動系統的結合，其目的乃在於獲得對於客觀世界的認識，因此其過程應表現為一種求真的歷程，如呂錫琛先生的看法：「科學活動的目的是求真，是要獲得對於客觀世界的正確認識，斥虛去詐，實事求是才能更好地達到目的，才能在科學實踐活動中及時地將人們的行為調整到最佳狀態，取得預期的效益。」³⁷。依科技的目的，我們亦可推論出科技的本質上實表現出兩方面的特徵，第一，科技本身即是人類的一種自由創造活動及追求真理的過程。在人類認識客觀世界的過程中，人們會運用其觀念系統及行動系統而獲得不同的結論或觀點。第二、科技因為是從不同的觀念和行動系統出發，所以在某種程度上反映了客觀世界的不同側面，而這都或多或少蘊含著真理的成分，並且其所獲致的結果，亦能從正面或反面給人

³⁵ 同上注，p.29。

³⁶ 同上注，p.30。

³⁷ 參見〈論道家思想中的科學精神〉p.42，《哲學研究》，2000年。

以啓迪和教訓。考察了科技的本質後，我們亦發現，當人類運用科技能力充分發揮其工具理性的同時，自然環境或社會環境始成爲一個客觀的對象，透過觀察、實驗、分析、歸納等研究方法把「具體的對象」化約爲「量化的對象」，並且企圖從中找出控制對象的因果規律，將宇宙或自然的世界化爲「科技的世界」，因此這種偏頗的理性運用，使得科技本身不再具有中立的地位，反而是人類內在思維的展現工具或方法。簡言之，科技的內在思維本身即預取了人類中心的宰制思維，並且把自然環境視同一部大機器來加以分析和控制，此如賴錫三先生的看法：

現代科技之所以會造就出生態危機，從思想的角度考察，主要的原因是在於：科技的思維預取了一種人類中心主義的宰制思想，並將萬物當成是在主體之外的機械客體一般；例如科技背後是以物理學和數學爲基礎，而自近代物理學以來就莫不將自然宇宙當做一部客觀的大機器一般，而人只要能了解掌握其中的力學原理，那麼就等於宣佈可以駕馭干控這部自然機器；而數學正是他們用來計算這部機器的力學原理之利器。顯然的，這時的人類好像將自己膨脹成上帝一般而浮出自然宇宙之外，然後利用其理性計算思考的力量，完全將自然萬物當作眼前可利用的資源物而已。³⁸。

綜合以上，本文認爲現代科技的運用其特徵可以歸納爲三方面來陳述。第一、從科技的目的性來看，現代科技的運用無疑是西方理性文化的徹底表現，而科技的意識形態乃在於將科技視爲解釋人文社會及自然社會的惟一標準。因此科技在西方主流文化之下遂成爲具有宰制能力的獨特地位，物理學家海森堡（Werner Heisenberg）認爲：「十九世紀發展了自然科學的一個極端僵硬的框架，它不僅構成了科學，而且還構成了廣大人民群众的普遍見解。這個框架得到時間、空間、物質和因果性等古典物理學的基本概念的支持；得到適用於我們用感官所感知的或用技術科學所提供的

³⁸ 參見〈當代新道家與深層生態學的形上基礎〉p.213，收入《揭諦學刊》，第2期，1999年

精密工具所觀察到的事物的實在概念的支持。物質是初始的實在。科學的進展被描繪為征服物質世界的十字軍，實用成了時代的口號。」³⁹。因此，科技的目的是性乃在於在處理自然環境或社會環境所提供的物質材料，透過科技的方法，人獲得一個完全依照自己的需要和慾望來有效控制自然環境。

第二、從科技的運作過程性來看，現代科技的運作歷程呈現出「不可逆性、集體性、累積性」之特徵，以「不可逆性」來說，沈清松先生認為：「西方科技有其終極預設。首先是假定了直線進步觀，認為時間是以直線進行，且無法逆反。」⁴⁰，換言之，科技的發展隨著時間的直線進行，預設了人類物質文明的進步乃是一種直線且不可逆返的過程。其次，以「集體性和累積性」而言，現代的科技與自然環境打交道並不是中立的，科技的發展有可能是出自於善的動機，但卻會因為其集體性及累積性的過程而造成不可預期的附帶效應。根據林遠澤先生的研究：「現代科技的新性質在於科技的集體性與累積性，現代科技在極細的社會分工後形成，科技的行動因而是系統性的行動，它不是任何一個人的主觀而決定，而是隨著需求的系統而自我運作，以致於在科技行動中我們很難（或根本無法）決定誰才是它的行動主體。加上現代科技行動的巨大能力，使得人類運用科技能力所產生的行動結果，經由它本身所累積的附帶效應，不斷在自我反饋的作用中，出現在愈來愈多在行動之初所無法完全預期的結果」⁴¹。依林先生的看法，現代的科技發展事實上是一種集體的行為，而這集體行為所造成之累積性的後續性效應是不可預測的，它不是在行動的意圖下可以被預估的。因而這也是現代科技和傳統科技的最大差異處，傳統科技因為人類科技能力的不穩定性，遂使得自然環境保有其自身的穩定性，因此，科技行為的後果往往在人的預期和控制之內。相對地，現代科技的以其精密和嚴格的控制程序參與自然環境的運作，反而促使自然環境失去原有的動態平衡及和諧狀態，而其累積性的附帶效應卻超乎人類的預期之外，因此科技發展的進步觀和自然環境的平衡之間即存在著實質上的矛盾和對立關係。

³⁹ 海森堡著、范岱年譯《物理學與哲學》p.137，新竹：凡異出版社，1996年

⁴⁰ 沈清松《對比、外推與交談》p.173，台北：五南圖書，2002年。

⁴¹ 參見〈責任倫理學的責任問題－科技時代的應用倫理學基礎研究〉p.315，收入《台灣哲學研究》，第五期，2005年。

這就讓我們思考到，人類如果要完全依賴科技的參與來改變環境的問題，其實是困難重重的，相對的，這也凸顯出人類在面對自然環境時唯有改變人類自我的觀念和態度，才是根本性的作法，而這樣的作法，方為一種徹底的或本質的改變。

第三、從科技的結果來看，現代科技不同於以往的傳統科技，傳統科技的運作往往是由「需求創造供給」，但是現代科技反而顯示出由「供給創造需求」的特徵。這代表著現代科技並不只是單純地滿足生活所需，而是為了滿足人類更智性、更抽象的需要。換言之，這種更抽象及智性的需求所導致的結果，乃是將人類帶往更「普遍化」的歷程，而這也代表著人類追求科技發展的意識形態乃預設了一種「系統化及客觀化」的觀點，並以「單一或化約性」的表象概念，取代了豐富多樣的經驗世界。就系統化及客觀化而言，卡洛琳·麥茜特（Carolyn Merchant）博士認為，十七世紀以來科學被普遍看作是客觀的、價值中立的，而其主要是建立在五個關於實在的預設的基礎上，即所謂：「1. 物質是由粒子組成。2. 宇宙是一種自然的秩序。3. 知識和信息可以從自然界中抽象出來。4. 問題可以被分析成能用數學來處理的部份。5. 感覺材料是分立的。」⁴²。從以上五點來看，科學之所以被認為是客觀的、系統的，在於自然環境可以被視為一種「機械唯物」的存在狀態，並且從自然環境中所抽象出來的知識和概念，可以代表其存在的規律或自然的秩序。唐納德·沃斯特（Donald Worster）認為：「在整個近代時期，科學界都認為大自然是一個有著簡單、直線型和合理秩序的完全可控制的系統，儘管其少數表象卻剛好相反。這一系統最恰當的比喻就是鐘，那可能是近代時期最主要的機器。大自然就跟鐘一樣準備地滴答滴答連續運轉著。」⁴³。將大自然以機械唯物的角色認定，並且認為從中所抽離出來的表象概念是一個完全可控制的系統⁴⁴，事實上是犯了化約主義的

⁴² 卡洛琳·麥茜特（Carolyn Merchant）著、吳國盛譯《自然之死》p.250，常春市：吉林人民出版社，1999年。

⁴³ 唐納德·沃斯特（Donald Worster）著、侯文蕙譯《自然的經濟體系—生態思想史》p.468，北京：商務印書館，1999年。

⁴⁴ 所謂表象（representation），原是「再現」之意，是指圖象、印象、概念、心象……等等對於實在的經驗的非臨在性代表。在人的一般認知活動中，各種表象，尤其印象和概念，都是有用而且必要的認知工具。參見沈清松《對比、外推與交談》p.556，台北：五南圖書，2002年。

錯誤，馮滬祥先生認為：「化約主義是機械唯物論的毛病，而這種毛病簡單的說就是把豐富的「心理」現象，先化約成「生理」現象，然後又把「生理」現象化約為「物理」現象，其中根本的錯誤在於，為了適用物理原則，便把多采多姿的心理現象與生命現象，硬生生的化約成『物理現象』，這同樣形成『削足適履』的毛病。」⁴⁵。現代科技之發展過程，通常都是先提出「假說」，然後再輔以實驗的檢證或修正，而最終的結果往往是要建立一個理想化的抽象系統來統覽具體的生活世界。是故，現代科技的越位和擴張，以逐漸構成一個獨立自主的大系統，並穿透人文世界及自然環境的每一個角落，其結果則是由科技發展所帶動的「供給系統」創造了生活或經驗層面的「需求系統」，並帶動世界的歷史走向普遍化、客觀化的人為歷程。

二、科技對於環境的負面效應

現代科技的發展從文藝復興運動以後，即竭盡所能的尋求自然環境的規律和物質基本的法則，由於人類過度地崇拜科學萬能，於是人文領域中最重要的精神和價值的層面，明顯地被壓縮在科技的獨大心態之下，直到近幾年來人們受到現實環境變遷的壓力而感受到生存的危機後，才警覺到科學稱霸的時代已經過去，並轉而尋求科學與人文結合的可能性。那麼，科技發展帶動環境變遷所引發的生態危機其嚴重程度為何？賴錫三先生認為：「現代式的生態危機是在科技宰制和工業生產的相互加乘下，所造成的全面性、徹底性、普遍性、且幾乎是一往而不返的環境破壞，而且很明白地是以唯物論、機械論等視自然為次級存在的觀念，而配合實用性價值取向所導致的行動後果。」⁴⁶。事實上，科技干預自然環境愈多，則生態破壞所產生的危險性就相對提高，當今世界上正在發生的能源危機、氣候失常、水源污染、臭氧層破壞、戰爭衝突及環境賀爾蒙所導致人類生存的健康問題，都一再地觸動著人們必須認真地思考科技發展所導致生態失敗的原因，而其答案正如巴里·康芒納（Barry Commoner）先生所言：「技術在生態上失敗的原因已經變得清楚了，和汽車不一樣，生態系統不能在分割分

⁴⁵ 參見《環境倫理學：中西環保哲學比較研究》p.563，台北：學生書局，1991年。

⁴⁶ 參見〈當代新道家與深層生態學的形上基礎〉p.198，收入《揭諦學刊》，第2期，1999年。

成可隨機處理的幾部份，因為它們的特性就在於是一個整體，在於各部份之間的聯繫。一種強調只是處理分離部分的方法是臨近失敗的方法」⁴⁷，科技爲了人類智性的需求或物質的享受而縮短了自然環境發展的時間，如果人類以科技的能力干預了整個大地金字塔的運作並破壞了其中的因果性及生命構造，企圖把自然環境的進化掌握在手中，則這些有計畫的或有意識的理性行動，就會把自然界之偶然性及緩慢的進化活動推向「不可知」及「不可預測」的未來，而這種可能的負面效應將會對於人類自身的生存環境，包含現在及未來產生極大的不確定性及危險性。

此外，科技的負面效應在以資本主義強調經濟優先的市場價值導向下，其影響的層面除了眾所皆知的生態破壞之外，更有屬於人文環境中之「意義的墜落與精神領域的虛無」，從科技所強調之普遍化及系統化的結果得知，科技愈進步則人的自主性愈喪失，此藉由當今資訊化、全球化的過程中強調並重視客觀操作的程序問題（how），而不再問意義或目的問題（why）即可得知。對此，鄭先祐先生認爲：「讓我們一起來看看科技意識和化約主義成爲主流下的近代現況：精神文化價值在科技文化的衝擊下崩潰了，人們感到茫然、失落與無依。許多人失去理想與生命的意義，轉而崇拜物質，放縱物慾，或在心靈的空虛中迷失。社會上瀰漫著急功好利之風氣。更大的困境是讓科技文化的繩鍊緊緊地網綁整個地球，地球的生命力因而逐漸枯萎。」⁴⁸。當代以後，科技確是主導著現代文明的發展，人們相信科學技術，科學技術是一切，由是形成科學主義的價值觀，科學代表一切的真理。但問題也出在這裡，當人性的整體經驗被減縮化和工具化，當人的價值被化約爲市場上貨物交換的價值，人的價值以其用、以其生產潛能爲量度，結果造成人性的異化、物質化、商品化。於是人在科技文化的潮流之前，完全失去他本有做爲主體的地位，而導致精神的虛無及意義的失落，這一點恐怕是當代人發展科技之最大的困結！

⁴⁷ 巴里·康芒納（Barry Commoner）著、侯文蕙譯《封閉的循環－自然、人和技術》p.149，吉林：吉林出版社，1997年。

⁴⁸ 參見《人類生態與社會文明》p.195，台北：幼獅文化事業公司，1994年。

三、莊子對於科技發展的反省與批判

科技的發展既可以造福人類，也可以危害人類，其關鍵仍在於人類如何看待及運用科技這一把雙刃劍，而這意味著人類對於科技的發展有足夠的認知和深切的反省，才能決定人類自身的幸福與否，牟宗三先生對於科技曾有如下的看法：

科技又不能決定什麼。現代人把重點落在科技方面，除了科技以外就是情感，情感卻又盲爽發狂，因此使這個時代完全暴露。情感這樣暴露下去，結果使人成為動物，人一變成動物就壞了，人一變成動物就沒有罪惡感，人一沒有罪惡感就是墮落。只有人才有罪惡感，現代人沒有罪惡感，他只有技術問題，他把一切道德都轉化成技術問題，不問道德上的是非，只問技術上對不對。⁴⁹

牟先生明確地指出，現代人把重點都落在科技方面，科技把傳統中所追求的理想文化，轉變成物質文明所建立的世界，於是人類便耽溺於追求物欲的滿足及情感的發洩，而遺忘了自我的本真和生命的意義，從此人生活於自己所建立的器物、符號與象徵的表象世界中，離自然世界愈來愈遠。以牟先生的反省為借鑑，我們亦可透過莊子的思想對於現代科技作一番爬梳的工作，並試圖從中釐析出一些合理的思想成素，以為未來科技發展的實質內涵或基礎，甚且，對於人、科技、自然環境三者之間的關係，亦能有一合理的安排和定位。以下即以分析的角度從「倫理層面的反省、知性層面的反省、實踐層面的反省」三個方面進行討論。

（一）、倫理層面的反省：科技主宰與齊物平等

從科技發展的歷史角度來看，科技的思維實預取了一種人類中心主義的宰制思想，並將萬物當成是在主體之外的機械客體一般⁵⁰，這種以人與環境二分、自是而非他的心態，將自然環境排除在倫理協調的範疇之外，事

⁴⁹ 參見《中國哲學十九講》p.29，台北：學生書局，1999年。

⁵⁰ 賴錫三〈當代新道家與深層生態學的形上基礎〉p.213，收入《揭諦學刊》，第2期，1999年

實上，才是造成生態危機的主因。莊子〈秋水〉篇有云：「蓋師是而無非，師治而無亂乎？是未明天地之理，萬物之情者也」，郭象注曰：「夫天地之理，萬物之情，以得我為是，失我為非，適性為治，失和為亂。然物無定極，我無常適，殊性異便，是非無主。若以我之為是，則彼不得非，此知我而不見彼者耳。故以道觀者，於是非無當也，付之天均，恣之兩行，則殊方異類，同焉皆得也。」⁵¹，以道的角度來看，人類自師其心、妄為偏執，事實上是無法貼合天地之理、暢達萬物之情。因此，人類在自我中心、科技為大的心態下，也許以物質文明而言，可以獲得眼前的利益和滿足，但就長期發展而言，卻可能因為一偏之見、偏離了自然之整體之理，而遭受短期利益與長期世代遭受遺害的矛盾。莊子〈天下〉篇有謂：「天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不徧，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全。寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫！百家往而不反，必不合矣！後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體。道術將為天下裂。」，針對上文：「天下多得一察焉以自好」，郭象注：「各信其偏見而不能都舉」、成玄英疏：「宇內學人，各滯所執，偏得一術，豈能弘通！」⁵²，；另「一曲之士」，成玄英疏：「雖復各有所長，而未能該通周遍，斯乃偏僻之士，滯一之人，非圓通合變者也」⁵³。透過郭象的注及成玄英的疏，我們得知，莊子的看法以為天下之人多半是各執一偏之見而自以為是，而百家學派及諸子眾技就如耳目口鼻，各有它的功能和長處，但卻不能相互暢通。類比來說，人類如以主宰的心態來面對自然，以「自我觀之」（〈齊物論〉）的科技思維為價值判斷的唯一準則，其結果必落入一偏之見，而無法洞澈天地之美而與萬物合而為一，所以〈秋水〉篇有云：「以道觀之，物無貴賤；以物觀之，自貴而相賤；以俗觀之，貴賤不在己。以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不

⁵¹ 郭慶藩《莊子集釋》p.583，台北：河洛圖書出版社，1974年。

⁵² 同上注，p.1070。

⁵³ 同上注，p.1071。

小。知天地之為稊米也，知毫末之為丘山也，則差數觀矣。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。以趣觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非」。另外，郭象注〈逍遙遊〉曰：「夫小大雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，逍遙一也，豈容勝負於其間哉！」⁵⁴。萬物小大雖殊，但本無貴賤之分，之所以會自貴而相賤，皆因自我中心所引致，所以莊子乃從正面強調，人與萬物雖因秉性的差異而有好惡的不同，但以道的整體性視域來看，萬物的本質或內在之德卻是同等的，所以聖人才能「不一其能，不同其事」、「物任其性、事稱其能」，從渾化差異進而冥合於道。莊子〈至樂〉篇：「魚處水而生，人處水而死。彼必相與異，其好惡故異也。故先聖不一其能，不同其事。名止於實，義設於適，是之謂條達而福持。」，成玄英疏：「魚好水而惡陸，人好陸而惡水。彼之人魚，秉性各別，好惡不同，故死生斯異，豈唯二種，萬物皆然也。」⁵⁵，人和魚、甚至其他萬物，本來就有性分上的不同，但是秉性的差異並不代表價值上的分別和高低，萬物皆因其自使自取而獲得同體肯定，此即天籟、地籟、人籟三者同等的立論基礎，針對莊子〈齊物論〉：「夫吹萬不同，而使其自己也」，郭象注曰：「故天者，萬物之總名也，莫適為天，誰主役物乎，故物各自生而無所出焉，此天道也」⁵⁶，對莊子而言，人和他人、乃至於和自然環境之間原本即是一種平等的關係，那麼在此前提之下，科技的發展不能也不應脫離人與自然環境的關係而無限的膨脹與擴張，那麼就科技係屬於人類心靈的展現而言，莊子並非徹底的反對科技者，莊子所反對者乃是科技因為人類的偏滯之心所導致獨大的發展趨向，莊子〈天地篇〉有云：「吾聞之吾師，有機械者必有機事，有機事者必有機心。機心存於胸中則純白不備，純白不備則神生不定，神生不定者，道之所不載也。」。發揮莊子的看法，科技的發展應該定位於「道的世界」，並且是依於人性的本然或基本需求而創造。相反地，現代科技一旦執持一

⁵⁴ 郭慶藩《莊子集釋》p.1，台北：河洛圖書出版社，1974年。

⁵⁵ 同上注，p.623。

⁵⁶ 同上注，p.50。

種偏滯和主宰的心態，則不但偏離了為人類造福的方向，並且只會帶給人類的無數的禍害和災難，因此將科技納入人與自然環境之間的倫理協調範疇，如同老子的看法：「不自見，故明；不自是，故彰」（《道德經·二十二章》），以尊重和平等的心態對待自然環境，才能保持人類和自然環境之間的動態平衡和持續發展。

（二）、知性層面的反省：機械化約與整全多元

依前文的討論，科技的目的乃在於獲得對於客觀世界的認識，其過程應表現為一種求真的歷程，如同呂錫琛先生的看法：「科學活動的目的是求真，是要獲得對於客觀世界的正確認識」⁵⁷，科技既然是以認識客觀世界為其主要目的，那麼，首要的問題是，這樣的認識或知性的過程是否有所限制？如果證成知性是有限的，那麼其代表科技的發展必然有其自身的限制存在。其次，透過其知性的過程所認識的結果是一種「機械化約」的概念或是一種「整全多元」的視域呢？這也是本文要討論的重點之一。首先，就前者的問題來看；莊子認為，人類依於知性的能力所能認識之外界的事物是有限的，如莊子〈秋水〉篇：「計人之所知，不若其所不知」，郭象註：「所知各有限也」⁵⁸，因此，人類的知性能力並不是如傳統人類中心主義所主張，可以解決人類所面對的任何問題。莊子〈大宗師〉：「夫知有所待而後當，其所待者特未定也」，郭慶藩注曰：「夫知未能無可無不可，故必有待也……，有待則無定也」⁵⁹，成玄英疏：「夫知必對境，非境不當。境既生滅不定，知亦待奪無常」⁶⁰。由前可知，知性的不確定性乃建基於其所面對的認知對象生滅不定，甚且，認知的對象亦因認知主體之主觀的涉入而昇降不定，高柏園先生認為：「吾人之知實有所待，亦即是相待於心的境界，而吾人之心既是依虛靈明覺而可有昇降而不定者，是以吾人之知之所待即可由其昇降而不定。」⁶¹。對於莊子主張「知性不定」的說法，我們亦可

⁵⁷ 參見〈論道家思想中的科學精神〉p.42，《哲學研究》，2000年。

⁵⁸ 郭慶藩《莊子集釋》p.571，台北：河洛圖書出版社，1974年。

⁵⁹ 同上注，p.226。

⁶⁰ 同上注，p.226。

⁶¹ 參見《莊子內七篇思想研究》p.177，台北：文津出版社，2000年。

引用當代學者吳怡先生的相關的研究，吳先生提到：「在今天科學技術發達的時代，對於宇宙變化的規律，仍然無法確定，譬如一九二七年，海森堡發表他的不定原理說：『一粒子能保持其位置，或確定其速度，然若兩者同時具備，則在任何嚴格意義之下都是不能的。』每一物在空間上，都有位置，在時間上，都有變動。可是一個電子的位置愈確定，變動的速度愈難知，相反的，愈精細測量速度，對位置的觀念卻愈模糊。這也就是說明了宇宙變化的無定性。以精細的科學技術尚且如此，更何況人心之知呢？」⁶²。科學技術是人類認識自然環境的中介，其中所涉及的知性或推理過程，就方法而言自有其嚴格及客觀的一面，但是這不代表這樣的方法所認識的對象即為自然環境自身。當代物理學家海森堡將主觀論因素引入他的理論中，並提出「主客觀不可分」這一命題，他認為：「所發生事情依賴於我們觀測它的方法或者依賴於我們觀測它這個事實。」⁶³，他更強調：「僅靠單純推理，要得到某種絕對真理是絕不可能的」⁶⁴、「我們必須記得，我們所觀察的不是自然的本身，而是由我們用來探索問題的方法所揭示的自然。」⁶⁵。海森堡以現代物理學為基礎說明了「知性不定」及「認識結果的有限性」，事實上，亦同時表明了自然界本身即是一種龐大的、錯綜複雜的統一體。人類中心主義者之所以會錯以為取得自然環境的控制權，乃在於過於相信現代科技的功能和作用，殊不知由科技所獲取自然界的相關知識是一個限定條件之下的結果，亦就是一種簡化的概念系統而不是整全多元的自然本身。《封閉的循環－自然、人和技術》一書的作者 Franz J. Bruggemeier 認為：

在我們的科學體系中，以及在對自然界的綜合理解上，有著一個特殊的謬誤，我認為這個謬誤有助於說明技術在生態上的失敗，這個謬誤就是在理論和概念上的簡化。這種觀點認為，對一個複雜系統的有效了解，可以通過調查它的孤立的各個部份來取得。這種還

⁶² 參見《逍遙的莊子》p.67，台北：東大圖書，1991年。

⁶³ 海森堡著、范岱年譯《物理學與哲學》p.20，新竹：凡異出版社，1996年。

⁶⁴ 同上注，p.54。

⁶⁵ 同上注，p.25。

原的方法論是很多現代研究中所特有的，但對正受著惡化威脅的廣闊的自然系統來說。他並不是一種有效的方法。⁶⁶

Franz J. Bruggemeier 所指出的謬誤，說明了人類的科學和技術相對於自然環境之系統的有限性，因此，透過科技的方法（或知性的運用）所認識的自然環境只是一種機械化約的理論或概念。說明了上述的觀點之後，我們進一步要追問的是，既然科技無法揭示出整全的自然環境，那麼，人類又要如何安置科技的使用，以促成人和自然環境之間的平衡發展？藉由莊子的思想，我們認為其中的關鍵在於「技進於道」。莊子在〈養生主〉篇中之「庖丁解牛」的寓言提到：

臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見無非全牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤、導大窾，因其固然，技經肯綮之未嘗，而況大軋乎！良庖歲更刀，割也；族庖月更刀，折也；今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎。彼節者有閒，而刀刃者無厚；以無厚入有閒，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣。是以十九年而刀刃若新發於硎。雖然，每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲。動刀甚微，謦然以解，如土委地。提刀而立，為之四顧，為之躊躇滿志，善刀而藏之。

莊子在這篇寓言中，明確地表明了庖丁所追求的「道」是超越任何的「技術」，此中，莊子以三個層次來論述如何從技術的層面提升到有道的境界。首先，「始臣之解牛之時，所見無非全牛者」乃是從「耳目之官」為認識的基礎所見到的外在世界，莊子以為耳目之官是人與外界接觸的第一步，但因為僅限於視、聽之感官功能，而不具足分析、判別的能力，因此所見者無非是外在事物的表象。其次，「三年之後，未嘗見全牛也」表示認

⁶⁶ Franz J. Bruggemeier 著姚燕、徐麗華譯《封閉的循環－自然、人和技術》p.151，吉林：吉林出版社，1997年。

識的層次已進入到「心知」的層次，心知善於判斷、分析、綜合及應用，因此藉由心知所見之牛，已非全牛而是牛身的結構。類比而言可謂西方科學的擅長，亦就是將外在事物視為機械對象，並且透過科技之分析、還原等方法，重新建立一抽象的系統以代表原有事物的具體內容。再回到莊子來看，這個層次的心知作用仍無法見到事物的真相，「瞽者無以與乎文章之觀，聾者無以與乎鐘鼓之聲。豈唯形骸有聾盲哉！夫知亦有之」(〈逍遙遊〉)。因此，他乃進一步指出應該超越前二者，不為外在的物形及心知的判斷作用所限，進而與物相融合而達到最高的境界和層次—「道」。

方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤、導大窾，因其固然。

這個層次揭示了人類面對自然環境的態度應該是「依乎天理，因其固然」，一方面順應自然的天理，超越因官能的作用或科技知性的運作所產生之物、我二分的對立狀態，另一方面則在精神上能調適上遂至「與道合一」遊刃有餘的境界。從以上論述，我們了解了庖丁之解牛，已然超越了技術的階段，而步入了好道的層次。以科學之「求真去妄」的態度來看，莊子之「技進於道」的論述並非是否定科技存在的價值；相反地，「技進於道」才是真正地體現了科學的精神和方法⁶⁷，莊子〈漁父〉篇：「道者，萬物之所由也。」說明了道既然是天地萬物的根據和基礎，因此，人類所發展的科技不應只為了滿足智性的需求而無限膨脹，而是要「依乎天理、因其固然」不強作妄為，才能夠掌握道的自然「無為而無不為」，進而為人類和自然世界建立一整全多元的環境。

(三)、實踐層面的反省：意義的墜落與生命的復全

⁶⁷ 林益仁先生認為：「科學的精神對社會的具體貢獻，不是科學主義所強調的權威性而是它的批判性」。依林先生的看法，本文認為「技進於道」實反映了莊子對於人類「感官能力」及「知性功能」的一種反省和批判的精神，而這種「去妄求真」的過程本身即是一種科學的態度。參見〈生態思想的地理學想像：以與自然寫作的台灣譯介為例〉p.64，收入《台灣人文生態研究》第六卷第二期，2004年。

西方文化向來即強調以理論的建構為其思維的主要成分，那麼在系統理論的指引下，生命意義之理解通常趨向於理論之依據而開展，沈清松先生認為：「一般說來西方科技在理論層面上較強調結構優先於意義，系統優先於人性。在實踐的層面上，它們較重視現代優於傳統，西化優於本土化，宰制優先於協調」⁶⁸，上述的引文揭示了，生命的意義何以在現代科技的發展中失落緣由，王邦雄先生對於「科技的發展」和「心靈的失落」二者的關係，亦有其獨到的見解：

科學是心物之間的橋樑，是讓我們可以理解自然，讓自然可以呈現給我們的通道。科學、科技，本來是代表知識上的傳達功能，但今天不是嘍，今天科技已獨立運作，且走向超需要的危機之路。自然原是有生機有情趣的，有聲有色的自然，但通過科學的理論，概念的思考，與量化的處理，自然變成了原子電子，變成沒有生命、沒有情感的存在。這麼一來，我們安身立命的自然失落了，自然不再是那麼可愛的自然。再說，科技的膨脹獨霸力量過於強大，反過來支配使用科技的人，壓縮人類的心靈，我們不再有靈感洞見，而生命的體會契悟，也在逐步的後退之中，為科技所壓迫而失落不見。⁶⁹

科技的發展原本應該只是溝通心物之間的橋樑，但是由於過度的膨脹及市場經濟的價值取向之下，遂走向獨立運作且超需要的體系中。是以，科學理論中過於強調以結構化、系統化及量化為生命價值的絕對標準時，生命意義失落了，同時自然環境亦失去了原本的生機和情趣。人類在追求科技及因科技所引發之物質消費觀的價值引導下，心靈不再純樸寬厚，而生命向外追逐感官之欲的滿足，以致於成為被量化或物化的存在，莊子〈齊物論〉有云：「一受其成形，不忘以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸，可不哀邪！」，〈繕性〉篇亦有：「喪己於物，失性於俗者，謂之倒置之民。」，

⁶⁸ 參見《對比、外推與交談》p.174，台北：五南圖書，2002年。

⁶⁹ 參見《中國哲學論集》p.155-156，台北：學生書局，1983年。

莊子此處以「與物相刃相靡」及「倒置之民」悲嘆人類因逐物不返所產生之生命的情狀。基此，從莊子思想的角度來反省科技發展所導致意義的失落的主因，應該要被揚棄，並且進而以「生命的復全」重新喚回存在的意義和目標。沈清松先生提到：「科技描繪事物的結構，提供運作的步驟，但似乎無法提供意義，更無法奠定全體存在的命運。唯有透過一種存在的詮釋，人才能賦予科技以意義。」⁷⁰。此中，透過「存在的詮釋」並返回自然的脈絡下，人才能賦予科技以意義，進而生命復全之道才有可能，莊子〈天地〉篇：「故通於天地者，德也；行於萬物者，道也；上治人者，事也；能有所藝者，技也。技兼於事，事兼於義，義兼於德，德兼於道，道兼於天」；「能有所藝者，技也」，郭象注曰：「技者，萬物之末用也」、另外，針對前面後半段的引文，成玄英疏曰：「夫藝能之技，必須帶事。不帶於事，技術何施也！事苟失宜，技便無用。雖行於義，不可乖德；雖有此德，理須法道虛通；雖曰虛通，終歸自然之術。斯乃理事相包，用不同耳。是故示本能攝末」⁷¹。透過上文，莊子闡明了科技的發展終須以自然為本，科技的內部思維雖然講求系統性及理論性，不過就科技發展的份際而言，必須即理即事，而最終更要法道自然，因此科技和道的關係乃是一個本末的關係，所以人唯有返回自然之道，方能重新賦予科技意義，復全其生命之本真，而不至於墜落於科技的表象及因科技所引發之物欲追逐中。

總結上文，本節的討論乃依莊子的環境哲學，就現代科技問題作一分析和討論的工作。首先，就科技的定義、本質與內在思維先行討論以作為論文之立論基礎。其次，從科技發展所引發的負面效應切入環境危機的主因，發現科技強調理論化、系統化並加上因功利主義而物質化的結果，導致了當今生態危機及存在意義墜落之雙重問題。最後，透過莊子的環境哲學，從「倫理、知性及實踐」三方面反省了科技的內在思維與本質，並釐清了人、科技和自然環境三者的關係，本文認為：依莊子的精神，科技不應無限膨脹的發展而應該合乎人性，乃至於藉由「技進於道」的整體思維來加以定位。

⁷⁰ 參見《解除世界魔咒》p.49，台北：時報文化，1986年。

⁷¹ 郭慶藩《莊子集釋》p.406，台北：河洛圖書出版社，1974年。

第三節、小結

按西方的文化傳統而言，自然界是一個不具生命的存在物，因為它沒有自主性及理性感覺的能力，所以人類可以透過科學實驗、分析、驗證……等活動予以利用及支配，而它的存在目的或價值端視人類的實用性而定，自然環境對於人類來說只是一個等著被利用的儲存所。上述的看法，事實上是預取了以「人類為中心」的本位思維，那麼在這樣的智識基礎上，科學和技術的發展遂取得合理的依據，而其形構的物質文明，更帶動了人類以追逐消費並享受前所未有的富裕生活為主流價值，於是這更加強了人類以主宰自然環境來帶動進步的觀念。但是，對於上述的說法，我們不禁要問，當人類在自然環境的面前高舉勝利的口號時，是否亦離自然環境愈來愈遠，並因而失去了其生命存在之最重要的基礎？基於以上的問題意識，本章的討論乃從莊子的角度針對傳統之人類中心主義提出反省和批判，而其最主要目的主要是藉由莊子環境哲學中強調以和諧為基調之「自然機體論」的整全觀點，來說明人類和自然環境原是一種「並存、整體」而非一種「宰制、對立」的關係；其次，就西方於現代科技所強調之工具理性思維之下所導致的心靈危機及客觀環境破壞的雙重失落提出探討，藉由莊子的思想重新審視科技在人類的發展中之定位，並透過莊子的心靈和智慧，以調和人、科技和自然環境之間的關係。

首先，本文認為莊子的「自然機體論」乃是兼攝了「存有與價值」之整全視域，其理論建構乃是以「宇宙生成論」為基礎，所謂「宇宙論生成論」主要是從道實現萬物之生生不息的原理，說明天地萬物本具有內在價值並且是充滿生機意蘊的存有狀態。分析來看，「道體」本身具有既超越又內在的性格，從超越的角度來看，是天地萬物的總根源和運行法則；從內在的角度來看，天地萬物因其自然的本性而具體呈露出道的內在之德。所以在道的作用或實現的原則下，正可展現出「普遍性」、「永恆性」之雙重特徵，而這雙重特徵始成為自然機體論的主要內涵。道的「普遍性」乃是要說明，天地萬物依於道的作用無所不在，而其自身所具有之生生湧現的力量（自我實現）因此而被視為具有生意、有靈氣的存有狀態，此乃

不同於人類中心主義者以機械唯物的觀點來看待其他萬物。此外，道的永恆性所涵蓋之「循環返復」及「同體共化」更深化自然機體的動態義涵。「循環返復」乃強調萬物存有之動態歷程、「同體共化」主要是基於「天地並生、萬物為一」的基調下，從「氣化」和「物化」的角度來說明物物之間的交涉融通、互為轉化的過程。依上，本文嘗試以「道」的「實現原則」下所展現的「普遍性」和「永恆性」，證成了天地萬物乃為一個自然有機整體，而天地萬物在自身湧現的的機體歷程中，亦同時展現了以自身為目的之內在價值。莊子自然機體論的建構一方面反省了主、客二元對立及人類自我中心之獨斷思維，另一方面則重新安置了人和自然環境的關係，換言之，在道的實現原則下，人和其他萬物因自我實現、自為自化而展現出齊物平等及自然有機的存有狀態。甚且，人因為具有精神領域的主觀能動性，因此在價值的層面上更能把握萬物的有機聯繫和共同本質，甚至能超越自身的生命限制，以體現「天人合一」所蘊含之真善美的最高境界。

其次，在論述了莊子自然機體論的思想內涵之後，本文則嘗試從莊子的環境哲學反省現代科技的發展，其最終主要目的乃試圖抉發出隱藏於科技發展之背後理路和基本預設，並且發揮科學之「求真去妄」的精神，以釐清並重新定位人、科技和自然環境三者的關係。本文認為科技的本質原本是人類在認識客觀世界的過程中，所表現的一種追求真理及自由創造的活動，但是其內在思維因為預取了人類中心思想，於是自然世界遂成為科技思維之下的量化對象、宰制對象，這種偏頗的理性運用，使得科技本身不再具有中立的地位。基此，本文以莊子的角度分別從三個層面來加以反省。首先以倫理層面而言，莊子認為，在人類中心的思維之下，科技因無限的膨脹與擴張，以致於朝向獨大的發展趨向，人類如以主宰的心態來面對自然環境，以科技思維為價值判斷的唯一準則，其結果必落入一偏之見，而無法洞澈天地之美而與萬物合而為一，因此，就科技係屬於人類心靈的展現而言，科技的發展應該定位於道的世界，並依人性的本然或基本需求而創造，而最終乃是要納入人與自然環境之間的倫理協調範疇，人類在發

展科技的同時，亦應該以尊重和平等的心態對待自然環境，才能保持人類和自然環境之間的動態平衡和持續發展。其次，以知性層面的反省而言，莊子以為，人類的知性能力並不是如傳統人類中心主義所主張，可以解決人類所面對的任何問題，此「知性的不確定性」乃建基於其所面對的認知對象生滅不定，甚且，認知的對象亦因認知主體之主觀的涉入而昇降不定。因此，透過科技所認知的自然界之相關知識是一個限定條件之下的結果，亦就是一種簡化的概念系統而不是整全多元的自然本身。因此，莊子乃進一步揭示出人類面對自然環境的態度應該是順應自然之道，超越官能的作用及科技知性的運作，而在精神的層面上能提升至「與道合一」的境界。最後，以實踐層面的反省而言，莊子認為科學理論中過於強調以結構化、系統化及量化為生命價值的絕對標準時，反而導致存在意義及自然環境的雙重失落。因此，莊子認為科技發展所導致意義的失落的主因，應該要被揚棄，並且進而以「生命的復全」重新喚回存在的意義和目標，換言之，科技發展必須即理即事，而最終更要法道自然，因此，在道和科技的本末關係下，人類唯有返回自然之道，方能重新賦予科技意義，並復全其生命之本真。總結上述，本文認為：依莊子的精神，科學技術的發展應該合乎人性，乃至於以道的整體思維來加以定位，因此，人類在面對自然環境時不應存著擁有科技能力，而發揚征服自然環境的宰制心態；相反地，在發展科技的同時應轉向謹慎的態度，尊重我們對自然環境的依賴關係，以避免傷害大地並造成生命存在之意義的墜落。

藉由本章的討論，我們得知莊子的思想本質上是有機性、整體性的，此不同於西方傳統文化以機械唯物的觀點來看待大自然，因此，在面對當代的環境危機時，莊子的環境哲學正可提供最深刻、最完善的生態智慧，而這樣的生態智慧適足以調和人文環境與自然環境的衝突和矛盾，使二者成爲一個和諧並存的整體。那麼，在自然整體意識的基調下，科技的發展勢必要順應自然之理，才不會因爲偏離了方向而導致人類自身的災難，如同岸根卓郎先生所言：「保證物質富裕性的科學物質文明及其支撐這一文明的科學技術，現在，如果不與自然環境共生，那麼，不僅對人類有害，

而且，就連自身的存續也將變得岌岌可危」⁷²。總結以上；本文認為，莊子哲學其思想的建立雖以生命的安頓為終極關懷，但透過其偉大的心靈所顯發之視野和洞見，對於當代環境危機之根源層面的探討及科技發展所引致的存在意義及自然環境的雙重失落之反省，確能貢獻其獨到的見地。

⁷² 岸根卓郎著、何鑒譯《環境論－人類最終的選擇》p.2，南京：南京大學出版社，1999年。

第六章、結論

申論了莊子的環境思想後，發現莊子之自然整體主義，除了可為人類的精神文明提供合乎自然的價值觀念和實踐之道外，其思維之內涵對於當代人文環境及自然環境的可持續發展要求，亦能有所呼應。因此，本章首先從當代「可持續發展」之環境議題為切入點，探討莊子環境哲學的現代意義；其次是總結前五章的研究成果，並提出莊子環境思想的價值和限制。

第一節、從可持續發展論莊子環境哲學的現代意義

以環境的角度而言，可持續發展乃是現今最被人們討論的議題之一¹，從政府機關以至於平民百姓乃至於國際之間，「可持續發展」一詞常常是在各種場合或會議中以不同的形式被提出，到底「可持續發展」的實質意涵和哲學基礎為何？它對於我們有何意義和重要？是以，本文在探討了莊子的環境哲學之後，嘗試從莊子的角度來探討當今方興未艾的熱門議題—「可持續發展」，並且以傅偉勳先生所主張創造的詮釋學之方法為進路，以莊子環境哲學的思維成份來呼應時代的需要，解決並創造莊子未能完成的課題，進而賦予莊子環境哲學現代意義。就論述程序而言，本文分為四個部份來進行，分別為：可持續發展的思想起源、可持續發展的定義與內涵、問題的提出與辯證、莊子哲學的現代意義。

一、可持續發展的思想起源

現代可持續發展的提出主要是源自於人們對於環境問題的認識和關注，在 1960 年之後，西方國家因為工業化的發展而導致了環境和資源的嚴重破壞，而這也讓人們同時嚐到了環境破壞之後的苦果，基於「環境保護」

¹ 「可持續發展」(sustainable development) 一詞，目前在國內被翻譯為「永續發展」，本文採用前者之用語乃是基於戚國雄先生的主張，戚國雄先生認為：「英文“sustainability”一字，源自“sustain”，意指『支持』(support)，「承載」、「支撐」、「持續到底」、「給予力量」、「持續而不消失」。依此，“sustainable development”，原意為可持續發展。國內學界譯之為「永續發展」是不慎妥當的。但這不是咬文嚼字，蓋因許多人將“sustainable development”中的 development 理解為 economic growth。換言之，將“sustainable development”理解為永續或永遠的經驗成長，這個概念是有問題的」，參見〈我們的共同未來—「永續發展」的省思〉P.25，收入《南華哲學通信》，嘉義：南華大學哲學研究所，1999 年。

和「經濟發展」的衝突，聯合國於 1972 年在瑞典首都斯德哥爾摩召開人類環境會議（The United Nations Conference on Human Environment），會中發表了「人類環境宣言」，呼籲全球合力保護環境與資源，並將之傳至後世子孫²。因此，斯德哥爾摩的會議可以說是「可持續發展」初始概念的來源。之後，1987 年聯合國世界環境與發展委員會（World Commission on Environment and Development，WCED）所發表的一份名之為《我們共同的未來》的 Brundtland Report 文件中，「可持續發展」才受到廣泛的注意與討論，該文件主要是針對當前人類經濟發展和環境保護方面進行了全面和系統的評價。1992 年在巴西里約熱內盧召開了「聯合國環境與發展大會」，超過一百位國家元首出席地球高峰會，針對環境與開發問題熱烈討論後，一致支持可持續發展理念並通過「聯合國二十一世紀議程」做為全球推動可持續發展的藍本³。從歷史的進程來看，「可持續發展」的推動因為是基於人類生存環境的現實考量，所以就源起的動機而言，可說是非常明確。不過，就可持續發展的定義而言，恐怕會因為不同的角度的切入而難有一個完美的定義⁴。好比說發展中國家及已開發國家的具體條件差異，或不同的學術背景（經濟、社會、文化、生態等不同層面）所產生之既定的觀念，皆會導致定義的紛歧。

二、可持續發展的定義與內涵

雖然要對於可持續發展精確地下定義並不容易，不過在 1987 年聯合國「世界環境與發展委員會」（WCED），所發表的「布朗特蘭報告」（The Brundtland Report）中，有關可持續發展的定義，目前仍被普遍地接受。因此，本文即以這份報告的內容為主要的討論對象。在《我們共同的未來》報告中，「可持續發展」的定義如下：「可持續發展是既滿足當代人的需要，又不對後代人滿足其需要的能力構成危害的發展。」（Development that

² 參見行政院國家永續發展委員會之「永續發展行動計畫」，<http://ivy2.epa.gov.tw/nsdn/ch/STATUS/SECTION.HTM>。

³ 同上註。

⁴ 參見王鴻濬教授〈永續發展的理念與國家環境政策〉p.21，收入《東華大學東台灣教師環境教育研習會》，2000 年。

Meets the Needs Of the Present, Without Compromising the Ability of Future Generations to Meet Their Own Needs.)⁵。根據以上的定義，報告中又將可持續發展分析為兩個重要的內涵：第一、「需要」的概念，尤其是世界上貧困人民的基本需要，應將此放在特別優先的地位來考慮；第二、「限制」的概念，技術狀況和社會組織對環境滿足眼前和將來需要的能力施加的限制⁶。針對「需要」的概念內涵而言，這份報告中乃進一步提出：1.人類需求和欲望的滿足是發展的主要目標。2.人們理解的需要是由社會和文化條件確定的。3.滿足基本的需要部分地取決於實現全面的發展潛力。承上，可持續性發展要求社會從兩方面滿足人民需要，一是提高生產潛力，二是確保每人都有平等的機會。另外，針對「限制」的概念之內涵而言，報告中認為盲目的發展可能會危害許多人的利益。亦即，人為的干擾可能會造成局部或全球性地威脅到生命支持系統，因此，限制的概念代表著，可持續的發展爲了要保持生態系統的完整性，不應當危害支持地球生命的自然系統，包括大氣、水、土壤和生物，亦即對於自然因素不利的影響減少到最低的程度⁷。

三、問題的提出與辯證

在《我們共同的未來》這份研究報告中，以「可持續發展」爲基本綱領，原本即是針對人類面臨重大的經濟、社會和環境問題所提出之思想指導，以未來性而言，「可持續發展」確實是人類極欲追求的理想，並且也滿足了人們心裡對於未來的期待。不過，以「布朗特蘭報告」中的「可持續發展」原則來解決經濟、社會和環境之衝突而言，我們亦發現其中確實隱含著某些問題必須提出來加以探討和釐清。首先，我們回到這份報告所面對的原初問題來看，報告中指出：

在國家政府和多邊機構中，人們越來越認識到，經濟發展問題和環

⁵ 世界環境與發展委員會（WCED）著，王之佳、柯金良譯《我們的共同未來》p.52，常春市：吉林人民出版社，2004年。

⁶ 同上註。

⁷ 同上註，p.53-56。

境問題是不可分割的；許多發展形式損害了它們所立足的環境資源，環境惡化可以破壞經濟發展。貧窮是全世界環境問題的主要原因和後果。因此，沒有一個包括造成世界貧困和國際不平等的因素的更為廣闊的觀點，處理環境問題是徒勞的⁸。

從以上引文中，「世界環境與發展委員會」(WCED)明顯地指出三個重要的概念；第一、經濟發展問題和環境問題是「不可分割」的。第二、「貧窮」是全世界環境問題的主要原因和後果。第三、解決環境問題必須找到一個更「廣闊的觀點」，以面對世界貧困和國際不平等之因素。循著以上的思維，我們發現 WCED 在確認了經濟發展問題和環境問題的相互依賴之現實考量上，確實已突破了傳統工業文明的狹隘觀點⁹，將人們的視線移向自然環境，並且將經濟發展和生態環境的相關變化，以一個整體的、緊密的形式連結在一起。如報告中提到：「我們過去一直對經濟發展給環境帶來的影響表示關注，現在我們被迫對於生態壓力—土壤、水域、大氣和森林的退化對經濟的前景產生的影響予以關注，……局部地區的資源耗竭可以造成更大的貧困化」¹⁰。接著，WCED 基於第一項的觀點進一步指出，全世界環境問題的主要原因和後果是「貧窮」，而為了解決此一環境問題，我們必須找到一個「廣闊的觀點」。此中，WCED 將貧窮視為環境問題的主要原因，確實有其合理的成素，因為就許多貧窮國家（指發展中國家）而言，其農業、林業、能源生產和礦業就至少佔其國民生產總值的一半，甚且，依賴這些自然資源的出口，在這些國家中一直佔很大的比重¹¹。因此，這些貧窮國家的經濟作為必然會造成當地的環境破壞，進而影響了全球的生態環境體系。據上，WCED 在指出「貧窮為環境問題的主要原因和後果」的同時，

⁸ 世界環境與發展委員會 (WCED) 著，王之佳、柯金良譯《我們的共同未來》p.4，常春市：吉林人民出版社，2004 年。

⁹ 傳統發展觀基本上是一種“工業化實現觀”，它以工業增長作為衡量發展的唯一標誌，把一個國家的工業化和由此產生的工業文明當作是現代化實現的標誌。在現實經濟生活中，這一發展觀表現為對 GNP、對高速增長目標的熱烈追求。參見由格平《我們需要一場變革》p.237，常春市：吉林人民出版社，2000 年。

¹⁰ 同註 282，p.6。

¹¹ 同註 282，p.7。

進一步表明了解決此一問題之「廣闊的觀點」，即為更新的及更有活力的經濟成長。報告中提到：「《我們共同的未來》不是對一個污染日益嚴重，資源日益減少的世界的環境惡化、貧困和艱難不斷加劇狀況的預測；相反，我們看到了一個經濟發展的新時代的可能性，這一新時代必須立足於使環境資源庫，得以持續和發展的政策」¹²。WCED 樂觀地將環境的問題歸結於「貧窮」，然後以「經濟與環境的不可分割性」為前提，試圖以立足於「環境資源庫」所產生的經濟發展來解決貧窮的困境，進一步消除因貧窮所帶來的生態危機，以創造人和環境雙贏的局面。就邏輯的推論而言，WCED 的論證頗有道理，不過邏輯推論不代表事實（指強調經濟的發展即能夠解決環境的問題）為真¹³。況且，經濟發展和環境問題之間，原本就存有內在矛盾的關係，根據紀駿傑先生的研究，經濟發展和環境問題的衝突點在於兩個方面：首先；經濟的發展的前提，必須確認兩件事實，第一、地球資源是有限的。第二、目前人類每年所使用的能源遠遠超過於地球每年透過太陽所生產的能源，而且在過去一百年來，能源的使用持續而且快速的增加。其次；依熱力學的定律，物質不能被憑空創造，也不會憑空消失。而能量也由聚集且易於被人類使用的形式，趨於發散且不易被使用的形式。換言之，經濟發展在不能脫離以上的物理通則之下，如地球上有限的資源和能源（如鐵礦和石油），被轉變為鋼鐵、廢鋼鐵、廢氣與多餘的熱而無法回收或難以恢復時，將為生態帶來嚴重的影響和破壞¹⁴。因此，經由以上的論述，我們可以了解，任何以強調經濟發展（包括當今以強調高科技發展的經濟模式）來解決環境或資源的說法，都會面臨自身的內在矛盾。例如台灣近年來以經濟成長為目標的發展模式及其所衍生的消費習慣，雖然表面上已將環境影響的評估列入發展的考慮因素中，但是事實上，台灣的資源和能源的消耗及經濟行為所產生的大量垃圾，所造成越來越嚴重的環境

¹² 世界環境與發展委員會（WCED）著，王之佳、柯金良譯《我們的共同未來》p.2，常春市：吉林人民出版社，2004年。

¹³ 勞思光先生認為，邏輯的課題不是實然，它不涉及事實。因此它與個別事實無關，是理論架構的實質，參見〈論邏輯與知識論的關係〉p.85-86，收入《思想方法五講新編》，香港：香港中文大學，2000年。

¹⁴ 參見〈環保與經濟發展難雙贏〉p.27-28，收入《經濟前瞻雙月刊》第56期，台北：中華經濟研究院，1998年。

破壞，已是不爭的事實了。根據以上的論述，我們可以了解在「布朗特蘭報告」中所定義的「可持續發展」背後的意識形態仍是以人類中心為哲學基礎，其中強調以經濟發展及建立靈活的环境資源管理體系的持續性內涵，潛藏了人類價值為中心的「主宰性意識」、自然環境的「工具性角色」及以增長經濟量為解決策略的「物質需求」思維，換言之，可持續發展意指著經濟的可持續增長。相對而言，「可持續發展」若以增加人類的「實質福祉」及尊重自然環境「自身的發展潛能」為前提的話，則不應該以強調經濟發展、物質需求為主要的導向，而忽略了人類的價值觀應該由「物質文明」提升到「精神文明」才是解決環境問題的根本之道。筆者以為，物質文明和精神文明並非對立的關係，而是互為補充和辯證的關係，二者缺一不可。不過就實踐的角度而言，精神文明所涉及的價值領域，顯然比強調消費性的物質文明更有優先的地位。因此，面對解決環境的問題時，精神領域的重建顯然比強調物質領域的增長更具根本性。

四、莊子環境哲學的現代意義

以經濟發展為導向的可持續發展原則，事實上是預取了以人類價值為中心的思維模式。那麼，在這樣的思維基礎上，人和自然環境的關係依舊是彼此對立的兩個方面，雖然人類的發展進程中，已將自然環境列入考慮的因素；不過，自然環境仍然是以滿足人類需求和價值為主的工具性角色存在。相對於以上的看法，既然可持續發展已意識到人類的生存與自然環境完整與否息息相關，那麼，我們是否可以根據這樣的思維基礎，從不同的世界觀，進一步尋找它的理論根據，以謀求人與自然環境的互利共榮和持續性發展呢¹⁵？本文認為，莊子主張之「天人合一」整體觀，因具有深刻及完美的生態智慧，因此，正可超越以經濟發展為原則的狹隘觀點，並提

¹⁵ 蔡永海先生認為，解決現今環境與發展的問題必須從根本上調整人與自然之間的關係著手，他指出：「環境與發展問題已具全球性特點，需把它置於人與自然的關係的大系統中，既考慮環境保護以拯救地球和人類，又促進人類社會的發展。在這深層次的思考中，一些有識之士認為：當今的環境問題僅靠環境的自我調節已不能解決，人類必須從根本上調整人與自然之間的關係和制約自己的行為。」，承接蔡先生的觀點，本文認為莊子環境思想中「天人合一」的哲學底蘊，確實可作為調整人與自然之關係的理論根據。參見《以人為本—漫談環境與自然生態哲學》P.278，黑龍江：黑龍江人民出版社，2002年。

供人和自然環境持續性發展的思想資源。以下本文即從兩個部份展開論述。

(一)、以「天人合一」的底蘊為可持續發展的理論基礎

從廣義來說，可持續發展旨在促進人類之間以及人類與自然之間的和諧¹⁶。就人類未來發展性的向度而言，這樣的看法無疑是全體人類的共同的期盼。基此，本文認為以莊子主張「天人合一」之哲學底蘊所豁顯的價值追求—「整體和諧」，實可超越以經濟發展為主軸的持續發展觀點，拓深可持續發展的實質內涵並成為其深厚的理論基礎。「天人合一」不同於西方環境思想以人類為中心或生態系統為中心的思維模式，它所追求之和諧的根據亦非來自於自身以外的權威或命令，而是直就萬物自我實現的內在本性來說。換言之，即為「自然」或「道」。根據前文（第三章第一節）的研究，自然本身就是透過實踐的歷程或作用的保存而實現其自身的價值及整體的和諧，並且自然所呈顯的境界即為萬物自身的目的或價值。如郭象針對莊子〈逍遙遊〉中：「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！」，注曰：「天地者，萬物之總名也。天地以萬物為體，而萬物必以自然為正，自然者，不為而自然者也。故大鵬之能高，斥鷃之能下，椿木之能長，朝菌之能短，凡此皆自然之所能，非為之所能也。不為而自能，所以為正也。故乘天地之正者，即是順萬物之性也；御六氣之辯者，即是遊變化之塗也」¹⁷。莊子認為，萬物皆以自然為正，人亦是萬物之一，因此，人必須依自然的本性返道合德，才能與萬物取得和諧的基礎，同時萬物才不會因為人為的干涉或介入而殘樸為器，此如同老子《道德經·第七十七章》所言：「天之道，其猶張弓與？高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者補之。天之道，損有餘而補不足。人之道則不然，損不足以奉有餘」，自然環境在道的作用下，原本即有對立互補、循環返復的能力和機制，過多的人為造作，對於自然環境而言，反而會形成過多的負擔和破壞。天地萬物之所以能長久持續的發展，亦植基於道內在於萬物而成為其自我實現

¹⁶ 世界環境與發展委員會（WCED）著，王之佳、柯金良譯，《我們的共同未來》p.80，常春市：吉林人民出版社，2004年。

¹⁷ 郭慶藩《莊子集釋》p.20，台北：河洛圖書出版社，1974年。

之超越的根據始有可能，「天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生」（《道德經·第七章》），「不自生，故能長生」即是作用的保存，前者意指萬物自然的本性，後者乃依其本性的作用所呈顯的境界，亦即天地之和諧長久的狀態。據此，我們可以說，在道的實現原理之下，從人道契入天道所豁顯之「天人合一」之境界實為可持續性發展的理論基礎和終極目標。此外，從協調人與環境之間的關係而言，「天人合一」這一命題，除了可以滿足人與自然和諧的觀點之外，它所蘊含著思維上的整體性和系統性的特點，亦能成為可持續發展的合理根據，李培超先生提到：「天人合一也並非只以『人與自然的和諧』這樣的簡單概括即可獲得圓滿的解讀。……天人合一確實表達了一種思維的系統性、整體性的特點，不可否認在其中包容了許多主張人與自然和諧的思想，也不可否認由此可以延伸出許多具有啟示性的觀點」¹⁸。依據李先生的主張，「天人合一」除了強調人和自然之間的和諧之外、它更有「整體性和系統性」的哲學蘊含，而這正是莊子哲學所建構之「自然機體論」中的主要觀點，莊子認為「自然機體」的存有狀態之特徵，乃是以「道」作為超越的根據體現於萬物所展現之「普遍性」及「永恆性」，普遍性說明了萬物雖有千差萬別的具體差異，但它們皆因為根源於道，並且依於道的實現作用而擁有相同之自然本性，就此而言，人和自然環境之間始成為一個豐盈多元的和諧整體；此外，道的永恆性所涵蓋之「循環返復」及「同體共化」的特性正可體現出「天人合一」之系統化特徵。「循環返復」乃強調存有之動態歷程、「同體共化」代表萬物共同存在於天地之間，彼此之間必須透過交涉轉化，才能達到相生相成之動態平衡。順著以上的觀點，本文認為以道為超越根據所豁顯之「天人合一」思維，其內含之「和諧性、整體性、系統性」之生態智慧，實可延伸出具有現代意義的深刻啟示，並作為現代可持續發展的理論基礎。

¹⁸ 李培超《自然的倫理尊嚴》p.223，南昌：江西人民出版社，2001年。

(二)、「天人合一」的實踐智慧與可持續發展

莊子「天人合一」的環境思想既然可作為可持續發展的哲學底蘊。那麼，可以肯定的是，它所落實於生活中的實踐智慧－「順物自然、無為自化」、「齊物平等、道通為一」、「知止知足、反樸歸真」三項價值觀念，必然可以為可持續發展賦予現代性意義。

首先，以「順物自然」而言；「順物即是無為」、「自然乃是萬物之自化」，莊子〈知北遊〉有謂：「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」。順物乃是效法「道」的實現原理，以「無為」為心靈之價值判斷，對於外在的事物不產生執著和偏滯的心，所以天地萬物才能如其所如地展現自生自化的天然本性。事實上，人與萬物皆以自然為本，唯有當人類以謙遜及包容的態度來面對萬物，聽任萬物的自然發展，去除以人類價值為中心或主宰性的心態，人和自然環境之間才能達至和諧的狀態，而萬物才得以生存和持續發展。反過來說，當人類無法順物自然，則不止天地萬物，包括人自身終將無法生存下去，當然更談不上持續發展。所以「順物自然」乃強調避免對於自然環境有過多的人為干涉和造作施為，並以自然環境之自生自化為主要關懷。此外，在可持續性發展的內涵中，有謂「滿足基本的需要部分地取決於實現全面的發展『潛力』」¹⁹，此中「潛力」一詞，依莊子的看法來詮釋，乃是萬物自化或自我實現的能力，而非片面地指向經濟發展的潛力。是以，順物自然等同於無為自化，亦即透過主體無為的修證工夫，以保證萬物自我實現的潛能。如同《老子·第三十七章》：「道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定」。承上，以「順物自然、無為自化」之整體性的原則，作為協調人與環境關係的實踐之道，才能充分地朗現人我、物我之間的和諧狀態，而天下萬物始能歸於寧靜、安定和可持續性地發展。

其次，以「齊物平等、道通為一」而言；依本文第四章的研究，「齊物

¹⁹ 世界環境與發展委員會（WCED）著，王之佳、柯金良譯《我們的共同未來》p.53，常春市：吉林人民出版社，2004年。

平等」乃植基於「順物自然、無為自化」的基礎之上，將主要的關懷集中在探討「物和物之間的相互關係」，並且在「道通為一」的整全視域下，證成萬物之間皆以其自身為目的所展現的內在價值，泯除一切高低貴賤之分別。如以面對自然環境而言，「齊物平等、道通為一」乃是一兼具宏觀及微觀之倫理原則，從宏觀來看即是一個超越的整體視野，從微觀來看則是一種由自我中心的收斂，而表現為尊重多元差異的包容態度。易言之，萬物之間的差異本來即是「道的作用」之下所呈現的自然現象。因此，體道的人透過其精神領域的超拔躍升，在面對充滿意蘊的自然世界時總是能夠承認差異、接受差異、尊重差異、最後為渾化差異而調適上遂至與道合一之逍遙境界。從可持續性發展的角度來看，「齊物平等、道通為一」正是一種保護自然環境的重要基石。一方面，它肯認萬物的內在價值而不特別強調某些物種的特殊價值，以整體的視域來包容多元的差異，尊重萬物自我實現的潛能；另一方面，則是表現出「生物多樣性」的實質內涵，根據聯合國環境保護署「全球生物多樣性評估報告總結」：

生物多樣性是人類生存的最根本基礎，除了包含深度的倫理與美學意義之外，失去生物多樣性會造成嚴重的經濟與社會損失。失去任何物種、基因、生態系統與人類知識，將代表損失了一座能夠改變全球的活圖書館。生物多樣性是我們日常生活與生計的一部分，也是家庭、社區、國家與下一代子孫賴以維生的資源。²⁰

從生態學的角度來看生物多樣性，代表著地球內部生命的組成份子因為多元化、差異化而形成一個有機聯繫的整體，其中任何一個物種的喪失將會引起整體系統的改變而動搖了人類生存的根本基礎。回到莊子的思想來看，「齊物平等、道通為一」的價值觀念，雖然不同於西方以生態學的知識進路來規範人類保護生物多樣性的要求，但是以人性之逆覺為實踐進路，所證成之即存有即價值的同體肯定，反而能提供一個實現生物多樣性

²⁰ 轉引自 世界自然保育基金會 (World Wildlife Fund ; WWF)、中華民國自然生態保育協會發行《野生新視界－生物多樣性基礎篇》p.12，台北：行政院農業委員會，2003年。

的人性基礎，而這樣的人性基礎正是道體的充分展現。此外，若以未來性的向度而言，透過「齊物平等、道通為一」的內在之本質所引發的實踐動力，除了能夠包容萬物的差異、尊重萬物自我實現所呈現的多樣性世界之外，對於保護未來世代擁有生物多樣性的生存環境來說，亦是一種維護可持續發展之積極且負責任的態度。

最後，以「知止知足、反樸歸真」而言；隨著科技發展所帶來的現代文明，的確讓當代人類享有前所未有之豐裕生活，就物質上說，確乎如此。不過，以物質追逐所帶動之無止境的需求和欲望，所引發之負面效應亦日漸惡化。首先，從自然環境來看，人類大量地使用有限的地球資源，使得地球的能源開始枯竭，甚至因為環境本身失去其自淨能力和再生能力而無法恢復其原有之生態平衡系統；其次，因為人類的心靈在無止盡的妄執造作中滾動陷落，以致於脫離了原本之天真素樸而流離失所。基於以上前提，藉由莊子哲學所蘊含「知止知足、反樸歸真」之反思，實可提供現代人類與環境相處之倫理原則，進而重建一種具有人文內涵的精緻生活，質言之，此深具人文內涵的精緻生活即為一種講究精神境界之儉樸生活，如同黎建球先生所言：「儉樸生活的真實含義，就在尋求精緻的生活，而精緻生活的目的，就在提升人的價值及尊嚴、發展人的能力、建立人類更高尚品質的未來」²¹。承上，若就持續發展的意義而言；首先，「知止知足」可用來調整人類欲望和需求的無限擴大，並且不以當代人的過度消費去損害後代子孫對於自然環境的正常需求，如莊子所謂：「不拘一世之利以為己私分」（《天地》）、「財用有餘而不知其所自來，飲食取足而不知其所從，此謂德人之容」（《天地》）、「鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹」（《逍遙遊》）、「藏小大有宜，猶有所遜。若夫藏天下於天下而不得所遜，是恆物之大情也」（《大宗師》），生命的存在免不了對於物質有所需求，但若一味地尋求量的增加、需索無度，則不但造成浪費，同時亦破壞了人和自然環境之間的和諧。是故，「知止知足」以可持續發展之消極面的意義而言，即是合理有節制地開發利用自然資源；而積極面的意義而言，即是對於自然環境的尊

²¹ 參見〈簡樸生活的倫理原則—精緻的精神生活與自主的物質生活〉p.231，收入沈清松主編《儉樸思想與環保哲學》，台北：立緒文化，1997年。

重和保護。此外，除了以「知止知足」為滿足基本需求的倫理原則之外，莊子更崇尚一種「反樸歸真」的儉樸生活，「反樸」即是去除生命的盲昧現象不再向外奔逐；「歸真」即是透過自我修練，進而忘我遺物、冥真合道。換言之，唯有以一種簡單且素樸的生活，生命才能合於自然並實現其真正的本性，此如〈馬蹄〉篇云：「素樸而民性得矣」。是故，莊子以精神境界的提昇和心靈內涵之豐富為生命的終極目標和關懷，即是超越以往以滿足物質需求及高度消費為目標的生活方式，而改為一種注重生活質量之內涵的現代文明。換個角度來看，唯有當生命的內容不再只是向外滿足於物質的需求，自然環境才能獲得尊重而不致成為人類的宰制對象。亦即，當社會的價值觀由物質的一端導向非物質的一端（精神文明）²²，地球生物圈的可持續性發展才有可能實現。

總結以上，本文認為以現實的環境危機所引發的可持續性發展思潮，對於當代環境的認識和關懷，實注入了一種積極性的作用。一方面，它開啓了人們的視野，促使人們以更寬廣的視域來探討自然環境、經濟和社會等多方面的相互關係。其次，它所關懷和討論的倫理範圍，亦從當代伸向未來世代。亦即，在滿足當代人的需求的同時必須考慮到後代人享有同樣資源的權利。不過，就現實的情況而言，「可持續發展」的概念可說是仍在發展之中，因此現今仍存著不少的爭議有待釐清，其中包括「可持續發展的定義、實質意涵和哲學基礎」、「經濟發展和環境保護的兩難困境」以及「代際之間的責任基礎如何取得合理的論證」等等。如上所述，雖然「可持續發展」仍有許多內部問題有待解決，但是相對地，這樣發展中的思潮反而可以融入更多來自不同文化背景的思維以成熟其內部的思想成份，本文即基於這樣的觀點，以莊子的環境哲學切入這一個議題，並嘗試以傅偉勳先生主張之「創謂的詮釋」²³賦予莊子思想以現代性意義。經過研究之後發現，莊子「天人合一」、「即人即天」的環境思想可為當代「可持續發展」

²² 余正榮先生提到：「世界觀察研究所資深研究員艾倫·杜寧認為：『除非人們從物質的一端轉向非物質的一端，否則人類的慾望將會超出生物圈的承受限度，地球供養數十億人類的能力取決於我們是否把消費等同於滿足』」。參見《中國生態倫理傳統的詮釋與重建》p.85，北京：人民出版社，2002年。

²³ 關於傅偉勳先生主張之創造性的詮釋學，可參考本論文第一章第三節—「研究方法與論文章構」中的相關陳述。

的理論基礎。而就實踐角度的現代性意義而言，莊子主張「以德性修養為進路」的可持續發展原則（「順物自然、無為自化」、「齊物平等、道通為一」、「知止知足、反樸歸真」），相較於強調經濟發展之「功利式的可持續發展」進路，更能完善人與自然環境之間的協調互動，充分地發揮尊重差異，實現人與自然環境的內在潛能，所以它是一種強調「根源」且「積極」的方案。分析地說，其理由為：第一、德性修養乃本於自然之道，因此，其自我實現的歷程不依賴於外在的權威或命令。甚且，其體道合德的歷程更是一種精神境界的層層超拔，終而與物同化、無待逍遙。因此，其生命的終極關懷可說是一種內在本質的提昇。就此而言，它是「根源性」的。第二、以價值為優先的德性修養進路，強調的是從實踐的過程中完善其生命的本質，並藉此而去除生命中的種種障礙，包括人為造作背後的主宰心態取向、工具化取向及追逐物質欲望之量化取向。因此，它不是一種以建立理論或概念系統為其終極目標，而是即體即用並且著重生命的體證。就此而言，它是「積極性」的。據上，本文認為以莊子思想作為可持續發展的現代性意義而言，雖然缺乏以知識為進路的科學論證；不過，以道為基礎，強調「天人合一」的實踐進路，來保證物我整體和諧的思維，更可為推動可持續發展背後之哲學底蘊。

第二節、論文回顧與展望

世界著名的生態哲學開拓者霍爾姆斯·羅爾斯頓（Holmes Rolston III，1933-）曾說：「人性深深扎根於自然，受惠於自然，也受制於自然；而人類對自然的評價，就像我們對自然的感知一樣，是從與環境交流的過程中抽取出來的，而不僅僅是我們加給自然的」²⁴。人類的生命源自於自然環境，因此遵循環境本身的規律就是一種生存的目的，換言之，人類自始自終皆無法脫離自然環境而獨立生存，故而一切與生命有關的價值和理想，皆在於人和自然環境的交涉互融之中形塑而成，人類離不開自然環境，自然環境的變化亦因為人類的同參共化而顯露其豐盈多元、殊異其趣的美麗風

²⁴ Holmes Rolston III 著，劉耳、葉平譯《哲學走想荒野》p.93，長春市：吉林人民出版社，2000年。

采。就莊子的角度來看，這一幅充滿藝術美感的和諧景象，即表現為「天地與我並生，萬物與我為一」（《齊物論》）的生命嚮往與最高境界。

曾幾何時，人類在歷史的進程中，因為自我意識的過分擴張而逐漸形成以自我為中心的心態和思維，甚且，遺忘了和自然環境原本的密切聯繫。從現實的經驗來看，當代全球的生態危機，即是由於人類和自然環境關係的錯置而形成，那麼，要擺脫這場生態危機，並促進人類可持續發展和生存，我們必要重新思考人類和自然環境的關係和定位。在方法上，一方面從歷史的角度回溯以往人類和自然環境之間的互動情形，試圖釐清人類在面對自然環境時，其主要思維之脈絡和關鍵問題所在；另一方面，則是希望藉由這些豐碩的理論研究成果，調整當代人類和環境的關係，並進一步指出未來人類和環境之間的發展方向。經研究的結果得知，造成地球環境汙染及資源快速耗竭的人類中心主義，其蘊含之世界觀、價值觀及倫理觀乃為人和自然環境之所以二分和對立關係的主要關鍵。就世界觀而言，人類中心主義者認為，自然資源的發展是無限的，人類可以透過科學和技術解決所面臨的所有問題，並且可以主宰自己的命運和統治人類以外的存在。就價值觀而言，人類是唯一具有內在價值的存在，人類以外的存在物只具有工具性價值的功能。就倫理觀而言，人類才具有道德身分，並且只有人類才具有獲得道德關懷的資格。透過上述人類中心的思維意向，我們不難想像，人類在歷經了工業革命及其所帶來之前所未有的物質文明的同時，何以會與賴以生存的自然環境漸行漸遠，此如同袁保新先生所言：「任何價值觀念或事物的過度凸顯與獨大，將只會破壞整體的和諧」²⁵，人類過度地強調以自我價值為中心，並且有目的性地干預自然生態的活動，事實上已使得原本具有整體動態平衡的生態系統，添增了不穩定的因素。面對人類自身所造成的困境，當代人類中心主義學者墨迪（W. H. Murdy）和諾頓（Bryan G. Norton）為改善人類和環境的關係，遂針對傳統人類中心主義之理論缺陷提出修正。不過，儘管現代人類中心主義確實鬆動了傳統上強調以人類為萬物的主宰者、征服者和統治者的絕對心態，尤其在價值認同

²⁵ 參見《老子哲學之詮釋與重建》p.217-218，台北：文津出版社，1997年。

的範圍拓展上，亦伸展到人類以外的自然存在物。但事實上，其理論內部亦存在著三個方面的限制，包括：第一、道德主體及倫理範圍的有限性。第二、功利性的價值取向。第三、自然界的工具性角色認定。為進一步從更大的範圍或整體的利益來審視人和環境之間的關係，走出並超越人類中心主義之狹隘觀點，以更寬廣的視野建立起人和自然環境之間的倫理準則或道德規範，乃成為生態中心主義的主要關懷，其中「大地倫理學」、「深層生態學」及「自然價值論」深具豐碩的理論內涵和成果應可視為主要的代表。生態中心主義基本上是以環境整體的觀點，站在非人類中心的立場肯定大自然有其自存及客觀的價值，就倫理對象的範圍擴大和自然環境內在價值的肯認而言，生態中心主義確實提供了積極的貢獻，並且為人類和自然環境之間的復合奠定了深刻的理論基礎。不過，其以生態系統為價值評價標準論證自然環境的內在價值，事實上亦存在著內部理論的缺陷，包括「自然主義的謬誤」及忽略了人類具備思維能力之特殊性及文化特質。因此在實踐的層面來看，生態中心主義仍有著理論和應用之間的兩難困境。審視了人類中心主義乃至於超越人類中心主義，我們發現不同的理論或主張在面對自然環境時，皆有其各自的理論優點和缺陷，因此就理論作為行為實踐的思想指導時，我們或許可以截長補短，並就具體的情況採取相應的原則和整合性的作法。那麼，當我們持著開放的心胸和包容的態度來迎接不同的理論內涵時，中國傳統文化中之莊子思想，確實有著精微的內容和見解，足以提供並充實當代環境思想的內涵。

莊子的環境思想乃植基於其自然觀的開展，其自然思想的形成雖然是針對特殊的歷史機緣而發；不過，其承接自老子「無為而無不為」之思維所建立「天人合一」的整體和諧觀，卻表現出一種「天人相通、萬物齊一」的環境視域，莊子〈知北遊〉有謂：「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」，人原本就是天地萬物中平等之一員，而順應自然、取法自然的生命要求更是原天地大美之必要歷程，何懷宏先生認為這種生活方式實在是很有利於保護自然環境的本來面目，他指出：「把

自己視為自然萬物中的平等一員，不以主宰者自命，不以優越者自居，不致力於榨取自然、而是恬淡無為，淡泊自甘，恰如其分地認識自己在自然界的地位，重視精神而非物質的生活，在根基處體驗生命的真實意義」²⁶。人處天地之中，首要認識的即是自己在自然界中的地位和份際，而生命真實意義的體驗亦從此處為出發。以莊子而言，其取法於自然所表現之「獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物」(《天下篇》)的曠達視野，正是其生命境界的最佳註腳。依莊子，其自然觀實不同於西方自然主義的看法，正如吳康先生所云：「自然者何？自己存在，自己如此」²⁷，西方自然主義總是將天地萬物推出到主體之外，並視以為獨立於人之外的物理對象。因此，在面對解決環境問題的方法進路而言，莊子乃異於西方之知識分析路線，而是依於主體之實踐的工夫，將物我、人我之間的緊張衝突及二元區分，統統收攝於主觀的心境下層層解消。是故，莊子以為，人作為萬物之一的存在，應該自覺地以自然無為的態度在一個整體和諧的自然觀下，具體地融入客觀的環境中，並在二者的動態過程中觀照自然，進而達到「物我皆宜而與萬物合一」的逍遙理境。由是，在莊子自然觀的基調下，透過自我實現和內在修養，顯然是完成其整體和諧之理想的實踐進路，那麼，在這樣的思維之下，我們當可依此而抉發出其面對環境的價值觀念和實踐方法。依本文的研究，其價值觀乃為「順物自然、無為自化」、「齊物平等、道通為一」及「知止知足、反樸歸真」；而實踐方法即為「外、止、化」與「心齋、坐忘」，二者皆是依其自然思想所體現之價值心靈和落實之道。綜合以上，莊子環境思想以「即存有即價值」的實踐進路所證成之自然機體論，在面對當代環境危機時，實可以為西方人類中心主義或生態中心主義的借鑑，其自然機體論一方面可對比出人類中心主義的思想缺陷，另一方面則可深化生態中心主義的形上價值領域。此外，就「科技」和「可持續發展」之現代議題而言，其深層的理路和思維亦能有所貢獻和發揮。

科技的發展本為一種文明的象徵，它代表人類在認識客觀世界的過程中，所表現的一種追求真理及自由創造的活動。不過，在科技發展的集體

²⁶ 《生態倫理：精神資源與哲學基礎》p.47，保定：河北大學出版社，2002年。

²⁷ 《老莊哲學》p.161，台北：台灣商務，1999年

性和累積性之雙重特徵之下，其發展已逐漸有脫離人類並成爲獨立系統的趨向。甚且，當代科技因爲搭配著物質和消費的需求，遂使得自然界淪爲只具工具價值的資源儲存所，從莊子的角度觀察，將自然世界視爲科技思維之下的量化對象及宰制對象時，事實上是欲取了人類爲中心的思維取向，而這也使得科技本身因爲不再具有中立的地位，而導致自然環境及人文環境的雙重失落。根據莊子的思想來看，科技的發展應該定位於道的世界，並依人性的本然或基本需求而創造，而最終乃是要納入人與自然環境之間的倫理協調範疇，人類在發展科技的同時，亦應該以尊重和平等的心態對待自然環境，才能保持人類和自然環境之間的動態平衡和持續發展。此外，以莊子的角度審視可持續發展的現代議題，莊子主張「天人合一」之哲學底蘊所豁顯之的價值追求—「整體和諧」，實可超越以經濟發展爲主軸的持續發展觀點，並成爲可持續發展的理論基礎。「天人合一」不同於西方環境思想以人類爲中心或生態系統爲中心的思維模式，它所追求之和諧的根據亦非來自於自身以外的權威或命令，而是以「自然」或「道」爲基礎，並直就萬物自我實現的內在本性來說。故而就實踐角度的現代性意義而言，莊子主張「以德性修養爲進路」的可持續發展原則，相較於強調經濟發展之「功利式的可持續發展」進路，更能完善人與自然環境之間的協調互動，並充分地發揮尊重差異，實現人與自然環境的內在潛能，所以它是一種強調「根源」且「積極」的方案。

綜合以上，本文首先以西方在面對自然環境所形成之人類中心主義的思想脈絡作一先行的鋪敘，並指出其思想內涵在面對環境時的限制所在。其次；提出莊子環境哲學的理論基礎，並藉由其自然觀以及心靈境界的實質內涵，以對比出和西方環境思想中所持有之自然觀之差異。再次；論述莊子的自然觀不只是具有形上原理，更可落實爲一種可實踐的環境價值觀和實踐方法。最後；則以莊子「天人相貫、主客互融」的自然機體論爲主要特色，批判人類中心主義的理論缺陷，並進一步回應「科技」與「可持續發展」之現代環境議題。

莊子的思想有其面對時代問題的特殊機緣，雖然其歷史的條件所觸發

的問題意識和今日人類因自然環境或人文環境所引發之相關問題並不相同，不過其針對問題所形成之根源性的探討，因為就集中在超越人心所引發的諸般問題上，所以循著其思維的內容，我們亦可以肯認，莊子在面對環境問題時所抉發之許多的關鍵問題和深層理路，正可提供當代人類在面對環境危機時之不同面向的思維。事實上，經過本文研究之結果發現，莊子以道為根據之「天人合一」思想，其根據內在經驗和體悟所得出的結論，雖然缺乏科學分析，但卻有保護自然環境、重視自然環境、並強調社會和人際之間和諧的實用意義，而其自然機體主義不只符合以未來為導向的可持續發展要求，更可為人類的精神文明提供合乎自然的生活原則。質言之，莊子強調透過德性的修養以充分地實現自我，進而確立人我、物我的整體和諧，對於解決環境問題而言，乃是一種本質性及積極性的作法。不過，本文亦發現，莊子因為著重於個體的修養和超越，因此對於人類社會的特殊性及其具體結構的掌握反而較為缺乏，而這即等同於忽視社會內部問題的妥善解決，對於維護自然生態的完整性和實現人與自然環境和諧的重要性。此外，莊子雖然以自然觀為其價值的核心，強調「順物自然、無為自化」的價值原則以面對自然環境，但是，當今的環境問題和危機因為科技的滲入，已造成許多不可逆的人為破壞，就此而言，若一味地堅持以「順物無為」為解決問題的策略，則我們不難想像，人類自己所造的諸般環境問題，將不斷地擴大而可能反過來威脅人類的生存。因此，本文認為，在討論以傳統思想來考察當代環境議題的同時，首先要建立環境問題並非只是一種單純的事件，它乃是聚集多方複雜的因素所造成，因此在探討問題及解決的層面上，更要尋求以科際整合為策略，故而適時地導入有關生態學和相關的科學知識內容及其他領域的專業知識，這也是本文值得思考並以為未來努力的方向。

沈清松先生曾經提到：「人過去面對的是自然世界，現在則面對了科技世界，但無論是什麼樣的世界，皆需經過人精神創造的轉化，使成為宜人的生活世界，然而，一個可游可居的宜人生活世界，對於中華文化而言，總

是一個人的精神可與自然親切互動的世界」²⁸，因此生活的世界不只是外在的自然環境，更有因外在環境而陶成人性素養的人文環境。本文認為，莊子的思想植基於人性內容之探討，其所提供的不只是內在透過修養工夫之自我的解放和超越，其深厚的文化內涵更可呼應當代環境議題，並說明人和天地萬物之間可以如何地成爲一「主客互融、和諧一體」的整全世界。

²⁸ 沈清松〈中西自然觀的哲學省思—兼論科技所需的人文精神〉P.214，收入《對比、外推與交談》，台北：五南圖書出版社，2002年。

參 考 文 獻

壹、古典文獻

1. 郭慶藩《莊子集釋》，台北：河洛圖書出版社，1974年。
2. 陳壽昌《南華真經正義》，台北：新天地書局，1977年。
3. 憨山釋德清《莊子內篇注》，台北：廣文書局，1991年。

貳、當代專書（依姓氏筆劃為序）

1. 方東美《中國人生哲學》，台北：黎明文化，1991年。
2. 王邦雄 岑溢成 楊祖漢 高柏園《中國哲學史》，台北：國立空中大學，2001年。
3. 王邦雄《中國哲學論集》，台北：學生書局，1983年。
4. 王邦雄《老子的哲學》，台北：東大圖書，1999年。
5. 王勤田《生態文化》，台北：揚智文化，1997年。
6. 曲格平《我們需要一場變革》，長春：吉林人民出版社，2000年。
7. 朱宏源主編、中華科際整合研究會合編《撰寫博碩士論文實戰手冊》，台北：正中書局，2001年。
8. 朱榮智《莊子的美學與文學》，台北：國立編譯館，1998年。
9. 江哲銘《永續建築導論》，台北：建築情報季刊雜誌社，2004年。
10. 牟宗三《才性與玄理》，台北：學生書局，2002年。
11. 牟宗三《中國哲學十九講》，台北：學生書局，1999年。
12. 牟宗三《圓善論》，台北：學生書局，1996年。
13. 牟宗三講述、陶國璋整構《莊子齊物論義理演析》，台北：書林出版有限公司，1999年。
14. 何懷宏《生態倫理：精神資源與哲學基礎》，保定：河北大學出版社，2002年。
15. 余正榮《中國生態倫理傳統的詮釋與重建》，北京：人民出版社，2002年。

16. 余謀昌《生態倫理學－從理論走向實踐》，北京：首都師範大學出版社，1999年。
17. 吳怡《莊子內篇解義》，台北：三民書局，2004年。
18. 吳怡《逍遙的莊子》，台北：東大圖書，1991年。
19. 吳怡《新譯老子解譯》，台北：三民書局，2003年。
20. 吳康《老莊哲學》，台北：台灣商務，1999年。
21. 李培超《自然的倫理尊嚴》，南昌：江西人民出版社，2001年。
22. 杜保瑞《莊周夢蝶》，台北：書泉出版社，1997年。
23. 沈清松《解除世界魔咒》，台北：時報文化，1986年。
24. 沈清松《對比、外推與交談》，台北：五南圖書，2002年。
25. 沈清松《簡樸思想與環保哲學》，台北：立緒文化，1997年。
26. 周林東《奴隸與伙伴:環境新倫理》，武漢：湖北教育出版社，1999年。
27. 林火旺《倫理學》，台北：五南圖書出版社，2003年。
28. 徐復觀《中國人性論史先秦篇》，台北：台灣商務印書館，1999年。
29. 袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1997年。
30. 高柏園《中庸形上思想》，台北：東大圖書公司，1991年。
31. 高柏園《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，2000年。
32. 高齡芬《王弼老學之研究》，台北：文津出版社，1992年。
33. 涂光社《莊子範疇心解》，北京：中國社會科學出版社，2003年。
34. 張默生《莊子新釋》，台北：明文書局，1994年。
35. 莊慶信《中西環境哲學－一個整合的進路》，台北：五南圖書出版社，2002年。
36. 莊耀郎《郭象玄學》，台北：里仁書局，1998年。
37. 陳德和《生活世界的哲思》，台北：樂學書局，2001年。
38. 陳德和《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，台北：文史出版社，1993年。
39. 陳德和《道家思想的哲學詮釋》，台北：里仁書局，2005年。
40. 傅偉勳《西洋哲學史》，台北：三民書局，2000年。
41. 傅偉勳《從創造詮釋學到大乘佛學》，台北：東大圖書公司，1990年。

42. 傅偉勳《學問的生命與生命的學問》，台北：正中書局，1998年。
43. 勞思光《思想方法五講新編》，香港：香港中文大學，2000年。
44. 勞思光《新編中國哲學史（一）》，台北：三民書局，1987年。
45. 曾建平《自然之思：西方生態倫理探究》，北京：中國社會科學出版社，2004年。
46. 湯一介《郭象與魏晉玄學》，台北：古風出版社，1982年。
47. 馮滄祥《環境倫理學：中西環保哲學比較研究》，台北：學生書局，1991年。
48. 楊通進《走向深層的環保》，四川：四川人民出版社，2000年。
49. 葉海煙《莊子的生命哲學》，台北：東大圖書，1990年。
50. 葉維廉《道家美學與西方文化》，北京：北京大學出版社，2003年。
51. 鄔昆如《西洋哲學史》，台北：正中書局，2000年。
52. 孫以昭、常森《莊子散論》，合肥：安徽大學出版社，1997年。
53. 劉光義《莊學蠡測》，台北：學生書局，1986年。
54. 劉君燦《科學·思想·文化》，嘉義：南華管理學院，1999年。
55. 劉笑敢《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1988年。
56. 蔡永海《以人爲本—漫談環境與自然生態哲學》，黑龍江：黑龍江人民出版社，2002年。
57. 鄭先祐《人類生態與社會文明》，台北：幼獅文化事業公司，1994年。
58. 樓宇烈校釋《王弼集校釋上冊》，北京：中華書局，1980年。
59. 歐陽景賢、歐陽超釋譯《莊子釋譯上、下冊》，台北：里仁書局，2001年。

參、期刊論文（依姓氏筆劃為序）

1. 于淑忠〈論莊子的生態環境倫理思想〉，《中華女子學院山東分院學報》，第1期，2001年。
2. 王文芳〈莊子的生態倫理思想探析〉，《零陵師範高等專科學校學報》，第23卷第4期，2002年。
3. 王邦雄〈從修養功夫論莊子道的性格〉，《鵝湖月刊》，第216卷第6期，1998年。

4. 王鴻濬〈永續發展的理念與國家環境政策〉，《東華大學東台灣教師環境教育研習會》，2000年。
5. 朱建民〈由儒家觀點論西方環境倫理學人類中心主義與自然中心主義的對立〉，《鵝湖學誌》，第25期，2000年。
6. 牟中原〈全球暖化現象〉，《遠見雜誌》，第230期，2005年。
7. 牟宗三〈老子道德經講演錄五〉，《鵝湖月刊》，第29卷第2期，2003年。
8. 余謀昌〈環境倫理從分立走向整合〉，《北京化工大學學報》，第2期，2000年。
9. 吳汝鈞〈莊子的靈台心與自然諧和論〉，《哲學與文化》，第21卷第8期，1994年。
10. 呂錫琛〈論道家思想中的科學精神〉，《哲學研究》，2000年4月。
11. 李大華〈自由、自然與境界—論成玄英的「莊子疏」〉，《學術研究》，第12期，2003年。
12. 李景林〈莊子道論中的個體性原則〉，《鵝湖月刊》，第210卷第5期，1984年。
13. 沈驪天〈從人類中心主義到廣義生態倫理〉，《科學技術與辯證法》，第5卷18期，2001年。
14. 沈清松〈中西自然觀的哲學省思—兼論科技所需的人文精神〉，收入《對比、外推與交談》，台北：五南圖書出版社，2002年。
15. 林益仁〈生態思想的地理學想像：以與自然寫作的台灣譯介為例〉，收入《台灣人文生態研究》，第6卷第2期，2004年。
16. 林遠澤〈責任倫理學的责任問題—科技時代的應用倫理學基礎研究〉，收入《台灣哲學研究》，第五期，2005年。
17. 紀駿傑〈環保與經濟發展難雙贏〉，《經濟前瞻雙月刊》，第56期，台北：中華經濟研究院，1998年。
18. 胡曉兵〈深層生態學及其後現代主義思想〉，《東北大學學報—社會科學版》，第5卷5期，2003年。
19. 姬志闖〈生態中心主義的理論表徵與困境〉，《河南大學學報》，第3期43卷，2003年。
20. 高柏園〈孟子與莊子對環境的理解態度〉，《文化與環境國際學術研討會》，日本長崎大學環境科學部、淡江大學文學院主辦，2003年。
21. 高柏園〈道家思想對環境倫理的回應態度〉，《鵝湖學誌》，第25期，2000年。

22. 戚國雄〈我們的共同未來—「永續發展」的省思〉，《南華哲學通信》，嘉義：南華大學哲學研究所，1999年。
23. 郭正宜〈生態道家何處尋--道家環境論述研究述評〉，《成大宗教與文化學報》第三期，2004年。
24. 郭實瑜〈環境倫理與生態道德教育〉，《教育資料集刊》第二十五輯，台北：國立教育資料館，2000年。
25. 陳德和〈論牟宗三對人間道家的哲學建構—以老子思想的詮釋為例〉，《揭諦學刊》，第3期，2001年。
26. 陳德和〈儒道互補論的環境思維〉，《鵝湖月刊》，第30卷第1期，2004年。
27. 陶鳳翔〈莊子自然哲學與當代環境保護初探〉，《思茅師範高等專科學校學報》，第17卷第4期，2001年。
28. 黃漢青〈從二元對立的消解比較莊子的道與德希達的延異〉，南華大學第五屆比較哲學學術研討會論文，2004年5月14日。
29. 楊冠政〈環境倫理學說概述（二）—人類中心主義〉，《環境教育》第28期，1996年。
30. 楊冠政〈環境價值教育的理論基礎〉，《環境教育》，第8期，1990年。
31. 楊冠政〈邁向全球化的環境倫理〉，《哲學雜誌》，第30期，1999年。
32. 葉海煙〈生態保育與環境倫理的道家觀點〉，《哲學與文化》，25卷第9期，1998年。
33. 雷毅〈奈思與深層生態學〉，收入《自然辯證法通訊》，第3期23卷，2001年。
34. 鄭慧子〈論人類中心主義的反人類性—以W.H 墨迪的現代人類中心主義為例〉，《河南大學學報社會科學版》，第6期43卷，2003年。
35. 盧風〈主客二分與人類中心主義〉，《哲學與文化》，第22卷第4期，1995年。
36. 賴錫三〈當代新道家與深層生態學的形上基礎〉，《揭諦學刊》，第2期，1999年。
37. 謝君直〈馮友蘭先生對老子哲學的詮釋與轉化—一種哲學詮釋學的反省〉，《鵝湖月刊》，第27卷第2期，2001年。
38. 謝君直〈《道原》中的道論〉，《鵝湖月刊》，第25卷第8期，2000年。

39. 謝政諭〈道家思想與後現代社會環境倫理〉，《東吳政治學報》，第 2 期，1993 年。
40. 謝揚舉、方紅波〈莊子環境哲學原理要論〉，《西北大學學報－哲學社會科學版》，第 32 卷第 4 期，2002 年。
41. 黎建球〈簡樸生活的倫理原則－精緻的精神生活與自主的物質生活〉，收入沈清松主編《儉樸思想與環保哲學》，台北：立緒文化，1997 年。
42. 顏崑陽〈從莊子魚樂論道家物我合一的藝術境界即其所關涉的諸問題〉，《鵝湖月刊》，第 145 期，1987 年。
43. 魏元珪〈老莊哲學的自然觀與環保心靈〉，《哲學雜誌》，第 13 期，1995 年。

肆、學位論文（依姓氏筆劃為序）

1. 王從恕《環境倫理思想研究》，國立臺灣師範大學科學教育研究所博士論文，2000 年。
2. 林芳珍《由環境倫理學的角度探討「莊子」人與自然環境的關係》，國立中央大學哲學研究所碩士論文，2003 年。
3. 吳建明《莊子安命哲學之研究》，南華大學哲學研究所碩士論文，1999 年。
4. 陳政揚《管子四篇的黃老思想研究》，南華大學哲學研究所碩士論文，2000 年。
5. 謝煥良《莊子的環境倫理學》，國立中央大學哲學研究所碩士論文，1998 年。
6. 顏國明《從圓教範型論道家思想之開展》，中國文化大學哲學研究所博士論文，1996 年。

伍、學術翻譯

1. Aldo Leopold 著、侯文蕙譯《沙鄉年鑒》，吉林：吉林人民出版社，1997 年。
2. Aristotle 著、苗力田譯《亞里斯多德全集·第九卷》，北京：中國人民出版社，1994 年。
3. Barry Commoner 著、侯文蕙譯《封閉的循環－自然、人和技術》，吉林：吉林出版社，1997 年。

4. Carolyn Merchant 著、吳國盛譯《自然之死》，長春：吉林人民出版社，1999年。
5. Dilfurth, H.V. 著、Walter, R.編，周美琪譯《哲言集：人與自然》，北京：三聯書店，2003年。
6. Donald Worster 著、侯文蕙譯《自然的經濟體系－生態思想史》，北京：商務印書館，1999年。
7. Eugene P. Odum 著、王瑞香譯《生態學》，台北：國立編譯館，2000年。
8. Holmes Rolston 著、王瑞香譯《環境倫理學－對自然界的義務與自然界的價值》，台北：國立編譯館，1996年。
9. Holmes Rolston 著、劉耳、葉平譯《哲學走想荒野》，長春：吉林人民出版社，2000年。
10. Immanuel Kant 著，李明輝譯《道德底形上學之基礎》，台北：聯經出版社，2003年。
11. Joseph R.Des Jardins 著、林官民、楊愛民譯《環境倫理學－環境哲學導論》，北京：北京大學出版社，2002年。
12. Rachel Carson 著、李文昭譯《寂靜的春天》，臺中：晨星發行，1996年。
13. Stephen R. Kellert 著、薛絢譯《生命的價值》，台北：正中書局，1998年。
14. W Brugger 編著、項退結編譯《西洋哲學辭典》，台北：華香園出版社，1999年。
15. Werner Heisenberg 著，范岱年譯《物理學與哲學》，新竹：凡異出版社，1996年。
16. World Commission on Environment and Development 著，王之佳、柯金良譯《我們的共同未來》，長春：吉林人民出版社，2004年。
17. World Wildlife Fund 原著、中華民國自然生態保育協會發行《野生新視界－生物多樣性基礎篇》，台北：行政院農業委員會，2003年。
18. 岸根卓郎（日）著、何鑒譯《環境論－人類最終的選擇》，南京：南京大學出版社，1999年。

陸、參考網站

1. 行政院國家永續發展委員會全球資訊網，
<http://ivy2.epa.gov.tw/nsdn/ch/STATUS/SECTION.HTM>。

2. 環境資訊中心，
<http://e-info.org.tw/news/world/special/2004/wosp2004-08.htm>。
3. 思高聖經搜尋網站，
<http://www.catholic.org.tw/bible/index.html>。
4. BibleGateway .Com 網站，
<http://www.catholic.org.tw/bible/index.html>。