

科技與人： 從「齊、物論」到「齊物、論」

施盈廷

國立政治大學新聞研究所
g0451505@m2.cc.nccu.edu.tw

摘要

本文嘗試以近代對科技的論述作引子，提問人們面對科技時所應採的立場，為解答此一疑問，我們回頭質問科技的本質為何，在此我們採用 Heidegger 的論點來說明科技之「流行觀念」與科技本質的差異。當 Heidegger 在論述科技本質是一種對人的強求時，他認為出路在於「有關存在的思想」，因此我們嘗試從存在主義尋找解答。西方存在主義所強調的是個人獨特存在，及真正存在的觀點，這或可闡明人們對物之論本來就不齊，因而得以用不齊齊之。但本文以為以「物論」本不齊，而齊「物論」，並未達致齊「物」的境界，因此，再援引莊子的〈齊物論〉來接續存在主義的觀點，希望藉〈齊物論〉再度展現出人與科技的另一種可能的聯繫方式，即「天地與我共生、萬物與我為一」，此境界在實踐上有其難度，但在心態上卻可供處於科技包圍之世界中的人們獲得反思的機會，若能促成反思，則本文目的即已達致。

關鍵字：莊子、齊物論、科技、存在主義、海德格爾

[收稿]2003/4/02; [初審]2003/5/26; [接受刊登]2003/6/30

單純正確的東西還不是真正的東西。只有真正的東西使我們與那從自己的本質涉及到我們的東西建立起良好的關係(Heidegger, 1996: 9)。

一、再談科技與人之關係

時序已邁入二十一世紀，「科技」一詞早已成爲現代人習以爲常的用語，每日在報章雜誌上均可見有關「科技」的訊息，人們也習於採納新科技，甚至將新科技融入流行時尚之中，並藉此帶動消費風潮，但科技與人的關係究竟爲何，卻甚少有人深究。

或許科技在人們熟知的概念中，一直是與「新技術」或是「新發明」等概念緊密結合，所以只要有新技術或新發明出現，則會被掛上「科技」一詞，比方說新近流行的「奈米科技」、「生化科技」等。無可否認地，談論科技時必然有一個面向是關於科技技術的操作和運用，或者是變革等，這類論述對現今社會亦是重要課題，但本文的關切並不在此，因爲這種談法都不脫 Heidegger 所稱之「技術的流行觀念」，對 Heidegger 而言，當我們在討論科技時，若只將焦點集中在「技術」上，是限制了我們對科技的理解。

技術與技術的本質並非相同的東西，技術的本質完全不是什麼技術的東西，只要我們僅僅介紹和從事技術的東西，甘心於此或爲它讓路，那麼，我們就永遠了解不到我們與技術的本質的關係(Heidegger, 1996: 9)。因爲現代技術的本質立足於座架，因此，現代技術必須應用精確的自然科學，因而產生了假象，似乎現代技術是應用的自然科學。這個假象之所以能長期地得到維持，是因爲新時代的科學的本質來歷，也就是現代技術的本質，都沒有足夠地受到詢問(Heidegger, 1996: 26)。據此，本文所稱之「科技」與其說是缺乏「科技」的實際應用層面，不如說是站在科技本質的角度立論¹。

¹ Heidegger 當時稱 Technik 爲「技術」，在本文中，均將其視爲現今所稱之「科技」，但在引用時，仍保留其原來用法。

Feenberg(1999: 83)也認為，科技常被定義為是設備的集合(a collection of devices)，或是理性工具的總合(the sum of rational means)，所以人文學界不將科技視為是適切的研究領域，但我們必須要破除這種定義方式，因為這種定義方式是將科技視為是無關社會的(nonsocial)。

因此，我們可知，科技所牽連的絕不僅止於新的設備(device)，亦非人們如何使用新的設備如此簡易的關聯。也就是說，當我們聲稱對科技進行研究時，我們應該關注的並不只是科技設備，也不是人們如何採用科技設備，而是必須關注科技的本質，並進而理解科技本質與人之間的關聯。誠如 1934 年希特勒乘機到義大利威尼斯首次與墨索里尼會面時，Heidegger 當時在弗萊堡大學講授《邏輯學》，他說：「元首到威尼斯，能入史者是這架飛機的『飛』，而不是有此『飛』的『飛機』。」(高宣揚, 1993: 33)

如果我們同意上述觀點，那身為被科技所包圍的現代人，應該如何與科技共處呢？我們和科技的「真正而不只是正確」關係又是如何呢？這是本文所嘗試要回答的問題。說得明白一點，本文所關注的不是不同科技類別如何改善，也不是科技如何為人們所採用，而是試圖要藉由質問科技的本質，以試圖重新釐清人們和科技的關係。

自啓蒙以來，科技一直被視為是滿足人類慾望的工具，此種工具論的觀點因為將科技視為外於人，因此引發科技究竟為有利或有害工具的爭論，此爭論實乃未能理解科技本質的含意。在此，我們援引 Heidegger 對科技的看法，以說明若要真正理解科技，則要掌握科技的本質，當我們掌握科技本質之後，就可以發現經由科技本質所彰顯出來的關係，是不同於經由一般「科技」概念所彰顯的關係。

接著，我們也將指出這種彰顯出來的關係，讓人們陷入一種不自知的傲慢態度之中，我們必須要另尋出路，Heidegger 給我們的指引是「與存在有關的思想」，所以本文嘗試討論存在主義之「存在」，來開展科技與人之矛盾關係的另一個可能性。存在主義所謂之「真正存在」實是站在「齊、物論」的立場來看世界，但我們其實可以藉著存在主義的觀點更進一步，這一步本文嘗試借用莊子的思想來說明，也

就是齊物論的雙重意涵，即我們不僅要做到莊子〈齊物論〉中所稱之「齊、物論」，也要能達到〈齊物論〉中之「齊物、論」的境界，如此一來，才能真正理解人與科技的關係，也是本文所欲達致的目的。

在回答最根本的問題之前，我們有必要先指出過往研究者在論述科技時，所採取的立場為何？以便在瞭解過往研究的立場後，藉由反省這些研究來重新思考人與科技之關聯。

二、現代科技論述中的科技與人

當我們翻開討論科技的書籍時，最常見的論述方式即是探討科技與社會變化之間的關係，而其中最引人注目的通常就是科技決定論。Smith(1994: 2)認為，科技具主導力量的爭論可以回溯到工業革命。十八世紀啓蒙運動時，認為科技具有解放能力的論述，可以被視為是科技決定論的知識源頭，在這個傳統中，至少包含熱情擁抱科技和批判科技兩派，不管是那一派都認為科技和科學是造成社會變遷的強大力量，而這種將歷史變遷的力量歸因於科技的看法，就是科技決定論的思想源頭。

當 Smith(1994: 3-8)在討論美國對科技的看法時，舉了許多藝術家和作家在 1860 年代至二十世紀初期，人們對科技極度樂觀的例子，這種視科技為人類救贖的希望，被文化人類學家稱之為科技的神聖性 (technological sublime)，當人們認為科技可以帶來進步和美好的生活的同時，科技可以形塑人類歷史的信念也越來越普及。到二十世紀初時，這種由藝術家和作家共同創造的美好願景，開始由專業的廣告接手，廣告主在販賣工業資本主義所生產之產品的同時，也促銷對工業科技的看法，在精美包裝下，廣告主讓人們相信是科技（而不是其他的事物）在形塑社會，這種論調構成了深植在流行文化下的科技決定論形式(Smith, 1994: 13)。在 1950 和 1960 年代成長之戰後嬰兒潮的人們都能體會到，類似「進步是我們最重要的產品」這種口號已經成為美國夢的一部分。記者和學者們也開始將美國視為是「科技社會」(technological society)，科技和科學不只變成每日生活難題的最佳解

藥，而且也象徵美國生活核心的價值觀(Smith, 1994: 23)。雖然 Smith 的論述以美國為主，但藉 Smith 論述我們仍可知，自啓蒙以來，科技一直被視爲是改變社會的一種「工具」。

當然對科技的論述並非一面倒向樂觀，也有另一派是站在反對科技的立場。Emerson 就批評說：道德跟不上科技進步的腳步。Thoreau 在《湖濱散記》(Walden)一書中也批評說：「人們已經成爲他們的工具的工具」。對 Thoreau 而言，人們和科技正進行一場浮士德式的交易(Smith, 1994: 26-7)。Henry Adams 則批評說，人們原本信仰宗教，現在改爲信仰科學和效用，信仰前者象徵的是愛，而信仰後者象徵的是權力(Smith, 1994: 27-8)。Lewis Mumford 認爲，人們最後處在所謂的超大機器(megamachine)中，不再具有主動性，如果不是被拿來餵飽超大機器，就是爲了這個超大機器的良好運作而處處受限或備受控制(Smith, 1994: 28-9)。

Ellul(1962)在《科技社會》(The Technological Society)一書中亦認爲，科技(technique)²變得自動自發，沒有任何人的行動可以逃脫科技的命令，人已經不得不活在科技之中。因此 Ellul 認爲，我們的社會生了病，必須進行診斷，只是我們不知處方爲何，但在開出解決處方之前，必須要盡快喚醒沈睡中的人們。Winner(1977: 13)也持悲觀的論點認爲，科技已經脫離人的掌控，而獨行於自己的方向。

不論是悲觀或樂觀的看法，基本上都難脫 Mesthene(1970/1977)在《科技的變化：對個人和社會的衝擊》(Technological Change: Its Impact on Man and Society)一書中，爲科技論述所區分的三種觀點：一是非批評性的觀點，即樂觀派的看法，認爲科技實際上是人類社會的一種福氣。將科技視爲是一切進步的動力，具有解決我們大多數社會問題的能力，認爲科技可以協助人們從極度錯綜複雜的社會羈絆之中解脫出來，而且也視之爲繁榮的泉源，總之，將科技視爲我們這個時代的烏托邦之所寄；第二種觀點即是悲觀派的看法，將科技視爲是絕對的禍害，認爲科技剝奪了人們的工作、隱私權，以及參與民主政

² 對 Ellul 而言，科技(technique)不只包含機器和技術設備，還包含組織方法、管理實踐，最重要的是一種固有的機械式之思考模式和態度。

治的權利，最後甚至剝奪了他們做人的尊嚴。這種觀點認為科技是無法控馭的，科技鼓吹唯物主義的價值觀，摧毀宗教，帶來一個唯科技是尚的社會和官僚形式主義的狀態，個人置身其中只能愈陷愈深，最終甚至有毒化大自然，毀滅世界的危險；最後 Mesthene 又區分出另一種觀點，此觀點認為科技不值得特別重視，因為科技並不是新東西，從工業革命以來，它已被視為是社會變化的因素之一。現代科技，即使是以電腦為例，所加於社會的影響，也不如工廠制度在十八世紀引入英國後所造成的創傷。

雖然 Mesthene 將論述科技的觀點分為三種，但卻認為上述三種論點均是不適切的(*inadequate*)，因為科技並非獨立於它在其中發展與茁壯的社會之外的。就樂觀論而言，樂觀派強調新科技的「革命性」，強調其與生俱來的徹底有益的可能性，雖然我們可以同意這種可能是存在的，但並不是當我們說有這種可能性就代表那些可能性就一定會很容易實現，因為仍有許多的條件必須配合。就悲觀論者而言，潛存於科技之中的可能性，其範圍和人類可以作選擇的範圍比悲觀論者的假定要來得大，並不僅只有悲觀的可能性而已。而第三種論點是在問說：現代科技和它的影響能否構成一個值得特殊重視的明確主題。無疑地，第三種觀點視我們如何定義現代科技而定，而且我們也可以找到反證來說明科技其實是值得重視的(Mesthene, 1970/1977: 10-20)。

這種說法也和 Jaspers 在《歷史的起源和目標》一書中的說法雷同，書中列舉了評價現代技術的三種可能性，包含肯定現代技術、否定，以及認為現代技術是自身中立的。Jaspers 認為技術僅是一種手段，它本身並無善惡。一切取決於人從中造出些什麼，它為什麼目的而服務於人，人將其置於什麼條件之下(Jaspers, 1953/1989: 142)。

不論是何種觀點，他們所爭論的都是科技到底對人類有沒有影響，如果有，是有利的還是有害的影響，在這些前提下，不論是把科技視為是人類工具，或是認為人類是工具的工具，甚至是把科技視為是不重要的，基本上所採取的立場都是認為科技因人而起，科技是人所創造出來的工具，是為達到人的目的而出現，而我們唯一要關切的只是目的有沒有達成，或是造成了反效果。所以科技一來是人為達目

的工具，二來科技是人的行動所促成的。

這種論述看似合理，但其實未脫 Heidegger 所稱之討論技術時的「流行觀念」，所以並未掌握到「現代科技」的本質。在工業革命之前的「科技」一樣被視為是工具，一樣是人試圖拿科技來侍奉人的生活，究竟現代科技在本質上是否不同於以往的「科技」？這種「現代科技」的本質又對人們產生什麼影響？是否科技還只是一種為人所用的工具？還是人反過來是被科技所強求著呢？為解答此一問題，我們援引 Heidegger 對技術本質的討論，來說明當我們說現代科技時，事實上並未指涉到科技本質，若我們可以透過質問科技本質，則科技與人的關係將得以更加彰顯。

三、現代科技的本質

當我們問技術是什麼時，每個人都知道有兩個說法回答了我們的問題。第一個說道，技術是目的的手段。另一個說道，技術是人的行動。因此，技術的流行觀念可以稱作工具性的和人類學的技術規定(Heidegger, 1996: 10)。無可否認的，這類說法是正確無誤，但這就像我們說「詩是詞彙的堆積」一樣，對於這個命題，人們實際上不能說它是錯誤的，因為詩確實是詞彙的堆積。但在此，我們立刻會發覺本真的和本質的東西還沒有完全被說出，而只是提到了它的一個必要條件。而對於這一點，Heidegger 認為也可以在「技術是目的的手段和人的行動」那裡加以確認。這個命題並不是錯誤的，因為它確認了某種大實話。它是正確的，但也不過如此而已，這就是說，它還沒有擊中技術的本真的東西(Seubold, 1986/1998: 13)。

那麼，現代技術是什麼？現代技術是一種展現。在現代技術中統治著的展現是一種強求，這強求向自然提出苛求，要它提供本身可以被開採和儲存的能量(Heidegger, 1996: 18)。強求是這樣產生的：在自然中隱藏著的能量被開發，開發出來的東西被轉換，轉換後的東西被儲存，儲存的東西又被分配，分配的東西重新被轉換(Heidegger, 1996: 20)。那麼誰實行那種強求性的限定呢？顯然是人。但是人並不支配

那種在其中現實物總是顯示或逃脫的未隱蔽狀態(Heidegger, 1996: 21)。強求性的要求集合人，以便把自我展現的東西預定為儲備物。我們稱這種強求性的要求為座架³(Heidegger, 1996: 23)。座架叫作那種限定的集合者：這「限定」限定人以預定的方式把現實物展現為儲備物。座架叫作展現的方式，這方式在現代技術的本質中統治著，而本身不是什麼技術的東西。技術勞動總是只符合座架的要求，但從不構成或甚至導致座架本身。也就是說，技術時代的人以一種特別突出的方式被強求到展現中(Heidegger, 1996: 24)。

對 Heidegger 而言，使用新的手段同時也要求——如果我們遵循 Heidegger 的話——與事物有一種不同的關係，隨著手段的更換也產生了人與自然的關係的變化。每個時期統治著的技術對每個時期統治著的現實，對自然和世界的存在給予了啓示。因此，技術不僅僅是手段，技術是一種展現的方式(Seubold, 1986/1998: 15-6)。

在新時代以前的歷史中，技術參與現實構造是與展現的其他方式（宗教等）相聯繫的，而在新時代中，技術成為普遍的、對人及自然和世界的關係加以規定的力量。現在，事物的自身構造就本質而言，完全是從技術生產出發的，事物不像在新時代以前的技術中那樣有其他的構造視野。現在，大地不再是大地，某種生氣勃勃的東西，或由神所創造的東西，某種獨立的東西，而是農業人員的「小銀行」、「勞動著的資本」(Seubold, 1986/1998: 19-20)。技術在人與自然和世界關係上挖進了很深的犁溝，大大地削弱了事物的本質、獨立性和自身性，損害事物，只留下慘淡的陰影、無感覺的格式和純技術的構造物(Seubold, 1986/1998: 24)。

至此，我們可以瞭解 Heidegger 對技術本質的基本看法，但為了更清楚理解 Heidegger 的論點，我們有必要說明新時代技術展現的方式為何。根據 Seubold 重新整理 Heidegger 思想後，共歸納出技術展現的八個環節，即物質化、齊一化、功能化、主客兩極化、謀算、貫徹與統治、生產和加工、耗盡和替代(Seubold, 1986/1998: 25-56)。接

³ 雖然宋祖良在《海德格爾的技術問題及其他文章》一書中將「座架」譯為「框架」，但為求行文統一，本文均採「座架」。

著，我們將逐一解釋這八個環節，以進一步呈現 Heidegger 對技術本質的看法。

在 Heidegger 看來，由於現代技術的意志，一切東西變成了物質，變成了材料，一切東西失去它們自己的質，失去了它們自己的價值性和軀體，失去了它們自己的意義、影響和真實性，這樣就被縮減為技術意志的、單純的、未確定的，但又可塑造的東西。由於技術生產，人本身和他的事物遭受到日益增長的危險，即成為單純的物質，成為對象化的功能(Seubold, 1986/1998: 25-6)。

齊一化指的是一切都化成千篇一律的和無本質的東西，否決事物所享有的等級，並抹殺了任何區別，以便在技術生產中可以毫無限制。從事物的自身性、自主、尊嚴和特性去對待事物的那種展現，對新時代技術來說是失靈了，因為新時代技術僅僅從技術交往去構造事物，並且必然強制性地導向齊一化(Seubold, 1986/1998: 31)。

功能化指的是，新時代把某物展現為某物（空氣展現為氮、土地展現為礦床）這建立在把一個東西縮減為它的一個組成部分，建立在把某物限制在它的功能上；而新時代以前的展現讓東西保持原狀，甚至通過它與別的東西的暗示關係，通過它在形而上學的內容上的「多於」（如生命性、被創造性等等），取消了向功能的縮減，以至於使一種多面性產生了(Seubold, 1986/1998: 35)。

第四個環節是主客兩極化，若我們將「主體」這一概念回溯到希臘，就可以理解主客兩極化的這個環節，在當時，「主體」適用於任何存在者，不管桌子、植物、鳥或人。但是，在新時代開始時，這個概念的外延被限制了：它現在只適用於人的存在。在 Heidegger 看來，此處表明了人的自身理解和對自然的理解中的決定性的變化。現在，人獲悉自身已從自然的存在秩序中超拔出來，在某種程度上成為唯一堅持到底，成為一切存在者的關係的基礎。人不再把自己看作存在者中的存在者，而看作與他的客體相對的主體。也就是說，這唯一權威的存在者對一切其他的存在者，對諸客體具有獨一無二統治力量和支配力量(Seubold, 1986/1998: 44)。

就謀算來看，現代技術趨向於最大可能的完美，完美立足於對象的普遍的可預測性。對象的可預測性以合理性的原則的無限制效用為前提。這樣，充足理由律（技術要求任何存在者的理由和原因，沒有這原因和條件，謀算就不可能）被表明的統治規定了現代技術時代的本質(Seubold, 1986/1998: 48-9)。

就統治和謀算而言，人們與事物打交道時，對事物不再有什麼顧忌，對事物也不尊重它們的獨立性與自身性，不探討事物的各獨特的狀況和特性，而是「命令式」地打交道，把作為對象和材料的世界合併為完全的統一性和單一性。據此，建立起新時代的技術的人對地球的「無條件的統治」。通過統治，人們與事物的關係建立起來，並出自於統治，一切其他在一種聯繫中還能存在的環節，或者不存在了，或者嚴重地退居次要地位，即他們對統治的聯繫決無重要的影響(Seubold, 1986/1998: 50-1)。

就生產和加工而言，當自然不合人的想法時，人就整理自然。當人缺乏事物時，人就生產出新事物。當事物干擾人時，人就改造事物。當事物把人從他的意圖那裡引開時，人就調節事物。當人為了出售和獲利而吹噓事物時，人就展示事物(Seubold, 1986/1998: 52)。

最後一個環節是耗盡和替代，就此環節而言，人們不斷增長地使用和消費任何種類的存在者。通過電動機技術，在幾個世紀內不復更新的自然產品（煤、石油、煤氣、鈾）被使用和消費。新時代的經濟大部分地依賴快速的損耗，不斷增長地消費「原料」完全是新時代技術的一個根本原則，自然的原料不僅被利用，而且系統地被耗盡。對新時代的人的統治來說，事物和自然是單純可耗盡的；對他來說，事物和自然無非是他的無限增長的需要的單純物質。與此相反，新時代以前的人把事物看作自然、地球、神靈們的禮物，或看作上帝啓示以賜福人類。與事物的這樣一種關係保護了事物所享有的存在，遠不同於新時代對事物的使用、利用和耗盡(Seubold, 1986/1998: 54-6)。

循上述，我們不可誤以為新時代技術就是人怎麼樣任意地對待自然，所以新時代技術就是人的行動。同樣地，這種說法是正確的，但不是真正的，因為在新時代技術中，人雖有選擇，但人總是不能逃脫

技術生產的統治方式，因為技術生產始終是行動的動機，不管人願意或不願意，他到處都進入了技術世界的存在的未隱蔽狀態，他的行動到處都由它所決定，而它本身卻不是行動的對象，因為一切行動總是只能接觸存在者，卻不能接觸存在者借以出現的未隱蔽狀態本身(Seubold, 1986/1998: 64-8)。作為技術本質的座架是這樣一種要求：把人「集合」到技術展現中，我們的整個此在發現自己到處——時而輕鬆地、時而壓抑地時而忙亂地、時而受驅使地——被強求對一切作計劃和謀算。而匯集起來的強求（這種強求使人和存在相互涉及，以至於人和存在交替地相互限定）的名稱叫作座架。座架讓人和存在只在技術的可用性方面相遇，雙方被限定和強求，只在物質化和加工的方式中相互涉及(Seubold, 1986/1998: 68-70)。

雖然上述說法清晰明瞭，但我們絕不可誤以為 Heidegger 認為人只能成為由存在強迫他接受的未隱蔽狀況的奴隸，相反地，Heidegger 認為：「存在需要人，它被指示放棄自為的假象」。也因此，沒有什麼東西會比下述的假定更荒謬的了，即認為 Heidegger 沒有注意到存在的客觀化只能在主觀化的視野中產生(Seubold, 1986/1998: 70-2)。但究竟如何解決 Heidegger 所提的這個疑問呢？Seubold (1986/1998: 72)認為：在 Heidegger 看來，關鍵在於克服新時代的主體論，他認為，被強調的有關存在的思想是達到這一目的的合適的道路。在此，我們嘗試遵照 Heidegger 的指引，先從存在主義的觀點入手，以說明存在主義的「存在」論點是否足以開闢出 Heidegger 所指引的合適道路。

四、存在主義的解答？

存在主義(L'Existentialisme)是在第二次世界大戰剛剛結束後不久，在法國形成和發展起來的。由於它的文學化、日常生活化和社會化的成功作風，使它很快地以一種能夠為大眾所普遍接受的「時髦」意識型態發展起來(高宣揚, 1993: 1)。但是存在主義往往容易被人們誤解成少數人杜撰出來的奇異思想，似乎是為滿足在急速變化的社會危機中無法掌握自身命運的頹廢主義者的精神要求；或者，甚至把存在主義簡單地歸結為「時髦」的裝飾品，可以隨人云亦云的趨勢而頃

刻間充斥於世間，也可以在另一瞬間像被玩膩了的玩具一樣被說成爲「過時」的。實際上，存在主義由於確實被許多人誤解，在六〇年代以後，似乎真的被當作「過時」的東西而遭受冷遇。但是，近年來對存在主義的如此誤解，一點也不能貶低存在主義本身的價值(高宣揚, 1993: viii)。

正如存在主義這個詞所表明的，其特點首先在於它對存在的強調。存在主義首先在於回到真正的實在。一般說來，由於我們所受的教育，我們在個體身上發現的是它們的共性，而它們獨有的個性則在我們的視線之外。我們用預先準備好的範疇去套它們，我們的知識阻礙我們去注意我們所看到的東西。同樣，我們不是去觀察我們的內心生活湧現時的一剎那所具有的獨特性，而是爲了對之有一個更明確的理解而強行用傳統的模式去套，清晰性使我們喪失了真實性。存在主義則採取相反的態度，存在主義竭力忠實地再現內心生活的波瀾起伏，而且這是在精神尚未插足進來並帶入原本在其中的邏輯之前(Foulquie, 1947/1989: 30-1)。

存在主義的主要代表人物 Heidegger 在《康德與形上學問題》(Kant und das Problem der Metaphysik)中說：「在我們這個時代，關於人的各種各樣知識比以往任何時代都多，任何時代都沒有像我們這個時代那樣，以如此深刻和感人的方式論述對人本身的認識。任何時代都不能如此迅速而直截了當地提供這類知識。但是，另一方面，任何時代都沒有像我們這個時代那樣，對人類本身如此地缺乏認識，再也沒有別的時代，比今天更加把人變成值得懷疑的東西。」人們都不約而同地遵循著從古以來流傳下來的「形而上學」的哲學原則：按照這一原則，人的存在本身所固有的豐富、具體、多樣的特徵被一掃而光，剩下的都是沒血沒肉的「骷髏」，距離原有的生活樣態又何止十萬八千里(高宣揚, 1993: 50)。而這種說法，其實正符合了上節所稱之「座架」對人與自然強求之後的結果，讓人與自然萬物都齊一、物質化等，其他獨特的性質被一掃而空，所有萬物只爲了生產、加工、耗盡和替代而存在。

因此，我們可以想像 Heidegger 爲何會認爲「有關存在的思想」

是一條可能的出路。存在主義強調個體本身所固有的豐富、具體、多樣的特徵(高宣揚, 1993: 3), 是有助於我們去理解真正的而不是正確的存在, 這也真正的存在也就是存在主義者感興趣的存在, 是「存在與存在者這一不可分割的統一體」, 是「與存在者結為一體的」存在(Foulquie, 1947/1989: 31-2)。

也就是說, 當人們處於世時, 人們的存在和存在者是結為一體的, 即人與世間萬物是結為一體的, 其中當然包含在現今社會中無所不在的科技, 而我們所持的法則不應是以一普遍性、抽象性、符合邏輯法則的技術觀點去看科技, 因為這將使我們忽視科技與人共存時的其他可能延展出來的聯繫, 存在主義者關注的是個體自身的體驗, 因此有多少人使用科技, 就有多少種不同的科技與人的「存在」出現, 也就是每個人使用科技都是其自身與存在者的特殊聯繫, 這是無法以一抽象之「科技使用與滿足」一詞來加以包含的, 若我們強以此種聯繫來限制其他聯繫的可能性, 則無非是落入 Heidegger 所稱之「座架」之中。也因此, 我們若同意存在主義的觀點, 那科技應如何與人共存, 事實上不只是每個人各自的體驗, 而且是每個人與世界自由關係的開展, 這無法規定出來, 當然這種規定更不可能先於科技與人共存。

存在主義所說的人「存在」於世, 並非是空間意義的「在」, 而是指而人住於世界、習於世界、生活於世界, 而不只是如一物體之安排在空間(唐君毅, 1992)。存在並不是一種狀態而是行動, 是從可能到現實的過渡本身。但僅僅從一種狀態進入另一種狀態還是不足以構成存在的: 在火的作用下變紅的鐵棒和在水的壓力下旋轉的渦輪機, 它們都沒有成為可言。因為事物的變化早已預先存在於它們的原因之中, 因而在物理現象中並沒有成為, 即新東西的湧現。真正的成為與存在即意味著自由, 所以, 存在是人的特權(Foulquie, 1947/1989: 37)。對存在主義者而言, 「存在」+「自由」=「本質」(鄔昆如, 1975: 47-8)。也就是說, 人在面對科技時, 若先被「座架」給「強求」或「限定」, 則無自由可言, 無可否認, 人們面對科技時, 是有「選擇」的權利, 但誠如上節所述, 這種「選擇」權利, 並不先於「座架」的強求, 因為它是不自由的, 因為「座架」已先行匯集人們來符合這種強求, 因

此若要自由，則必先得擺脫「座架」。

唯有能夠自由選擇自我、創造自我，成爲自己作品的人，才算得上是真正的存在。要存在就必須選擇未來的所是，存在者把自己固定在他所願意成爲的類型之中，他便會僵化爲一個存在物而停止存在。若要存在，我們就必須在由我們先前的選擇而來的新的存在中區分出它所包含的可能性，不斷地選擇那個我們願意成爲的所是。因此不能把存在作爲不可變動的立場而把自己固定於其中。存在就是不停的超越，即超出原來的所是，我們只有自由地實現一個追加的存有(un plus-etre)才能存在(Foulquie, 1947/1989: 38)。也就是說，如果我們未擺脫「座架」，則要達到真正的存在無非是空談，若反過來說，如果我們得以擺脫「座架」，理解真正的存在，則與世界的自由聯繫才有可能開展。

因此，如果我們先規定了一種狀態，而又誤以爲這種狀態是全民所共同企盼的，殊不知其實是科技本質在強求著人們這麼做，那所產生的謬誤則至爲明顯。比方說規定全民都要學會上網，再由人們去符合那個狀態，並認爲這是人類未來共同的目標，因爲我們將邁向網路新世紀，卻不知道這種「邁向」事實上是被科技的本質所強求著。對存在主義者而言，這並不是真正的存在，存在必須要往前超越，要有新東西湧現，而且這個超越是由人所自己選擇的，亦即唯有能夠選擇自我才能稱得上是真正存在。一旦先規定了人們應該怎麼運用科技（就像座架強求人們一樣），那麼人就只是去符應這個狀態，對人的存在最重要的「自由」就會消失，人也就變成存在物了。一旦「自由」消失，則人也就無法接近人的本質，那再怎麼運用科技都只是以存在物的形式存在於世，即遠離了真正的存在。因此，當我們不是真正存在時，我們是受到座架所限定和強求，此時的人們不只無法如人們所願地以自己身爲主體來操控客體，反而被原本被人視爲是客體的外在給限定住而不自知。

因而當我們選擇做我們所願意做的那種人時，我們選擇的實際上就是我們的本質，這個本質是存在之後才有的，因而要選擇就必須先存在，這是所有存在主義者的基本觀點，即存在先於本質(Foulquie,

1947/1989: 39)。如果先命定人應該這麼或那麼運用科技（或者用 Heidegger 的話來說，即先讓座架限定了人），即先確立了本質，那真正的存在就不存在了。唯有人們自己選擇，此選擇才會讓人真的存在，也就是說，只有人們有自由能夠真正自己選擇自己和科技的關係（或者更廣泛一點說是人和自然、世界的關係），那麼人才是真的存在於與科技並存的世界中。

循上述，我們可知，一個徹底的存在主義者，不承認任何道德規範：由每個人自己去創造他自己的道德規範。他應該是什麼樣子，這並沒有寫在任何地方，而由他自己去發明。當然人們可以把指導其生活的權力讓給某個他所信任的人，但這也就意味著選擇某種生活原則，即使是不作選擇的人，實際上是讓偶然來決定其命運(Foulquie, 1947/1989: 43-4)。放到科技上來看，人們在使用科技時，不應該有任何規範規定科技應該怎麼用（這類正面規範總是又依照技術的本質來作規定），也不應有任何規範規定科技不能怎麼用（這類負面規範也總是因為不符合技術的本質而必須讓位），在人與科技接觸的同時，人會自行作選擇，這才是真的存在。當然人們也可以相信政府、廣告商或其他人所倡導的原則，甚至是不作選擇，讓自己在世界中隨波逐流，但不論人作何選擇，人總是無法脫離已被科技包圍的世界而存在，而這就是存在主義中所謂的介入的必然性。

而介入有兩種含義：在被動的意義上，它指的是身處介入的狀態，即被納入到某個我們所依賴的體系之中；其積極意義是指人們使自己介入進去的行為本身，人們借此行為進入他們將在其中生活的條件。如自我出生後，我並未為此做任何事(被動性)，我便已經處於在世的介入狀態：這是介入的第一種類型。而當我自願當兵或為某人效勞時，我則實現了第二種類型的介入。而當我們介入時，我們不知道這將把我們引到那裡，因為堅持最初的介入行動常常使我們走過頭，而超出我們原先同意的範圍，所以就如西蒙波娃在《他人的血》一書中所言：「我們不能給一個行動規定一條界線，也無法預料我們正在做的事將會產生什麼結果。」(Foulquie, 1947/1989: 43-4)

在存在主義者的眼中，人必然會介入他們所依賴的體系之中，對

本文而言，即人必然會介入包含科技的世界之中，差別只是被動的介入還是積極的介入，而且介入後，人並不知道自己會往何處去。無疑地，這正是現今世界的處境，人不管是被動或積極的，都介入了包含科技的體系之中，最後卻不知往何處去，因而才出現樂觀派與悲觀派之爭，但事實上，悲觀、樂觀爭論均未擊中目標，因為他們都沒有清楚地質問科技的本質，也都沒有提出最關鍵的懷疑。

至此，我們可以理解，存在主義著重的是人之超越，即人的真正存在，這種看法提示了我們在面對科技時幾個重要的觀點：首先，面對科技時，勿忘人與科技並存於世，而要真正存在，必得要有自由進行選擇，而不是被技術的本質，也就是座架所強求；再者，任何關於科技的規範無法先於存在，因為任何規範都將讓人失去自由而成爲存在物；最後，以科技有是非之別而起紛爭實無益處，因為真正的自己是在未來的「變成」之中，何以能先決定科技之是非呢？

循上述，我們可以發現存在主義者關注的是每個人特殊的存在，也因此無法以普遍性的抽象概念統合之，而當人與科技共存時，因為每個人有各自獨特的存在，所以無法相較，亦無需相較，重要的是人如何展望未來。事實上，這種說法接近莊子〈齊物論〉之中所謂「齊、物論」的觀點，卻又有所不足，因為欠缺莊子〈齊物論〉中所謂之「齊物、論」的觀點。若我們只專注於人存在於世時，對物的體驗有異，因而無需爭論，這的確符合存在主義的看法，但卻忽略了萬物與人其實無異，人在世界並不凸出，因此，若只以存在主義的觀點來解答 Heidegger 對技術本質的疑問，則仍未脫究竟是「主觀決定客觀，還是客觀決定主觀」的疑問，甚至有主觀主宰一切的危險，因為存在主義側重的仍是以人爲主的存在。因此，我們必須另尋出路，本文接著嘗試借用莊子的說法，把論點延伸至齊「物」，也就是本文所論述的科技，以試圖繼續 Heidegger 所指引的合適道路。

五、從「齊、物論」到「齊物、論」

中國的老莊思想常被拿來與西方的存在主義相較，比方說熊偉、

福永光司、孫隆基(劉笑敢, 1994: 6-7)、周超賢(1995)等。甚至當代西方存在主義哲學家,在企圖意識自己存在的追求之中,也有莊子的靈魂,已經有不少人對比作過研究(謝幼田, 2003: 90)。因此,本文接著嘗試以莊子的論點來接續存在主義的解決之道。

〈齊物論〉乃莊子哲學之樞紐,能把握〈齊物論〉,即可把握全部莊子哲學(徐哲萍, 1973: 1)。〈齊物論〉所講的,是一個從「知」上不斷超越,不斷提昇的精神歷程(吳怡, 2000: 64)。若就篇首題目來看,〈齊物論〉可分「齊」、「物」、「論」:「論」是言說、對話、辯論、思惟、判斷、論證、批判、論說等;「物」不但是可目睹的物件,而且包含一切存在的,可見的及不可見的,活的與沒有生命的,超凡的與庸俗的,以及情況方面的物件,即事件。「物」是包括人及人事的,包括一切形成我們世界的事物,因為我們人類也是萬物中的「物」的一種;而「齊」不是「同樣一致」,廢除各自個體的特獨性質,反而是描寫諸多種物體,各有不同特色,互集成群(吳光明, 1988: 180-1)。在此,我們可以很清楚地發現,莊子的〈齊物論〉之「齊」與存在主義所要求之特殊性有異曲同工之處,但「物」卻有分殊,莊子不僅將物視之為物,人及人事亦均為萬物之一,這種差異是對「知」的境界之不同。而這恰巧又符合了我們在「現代科技的本質」一節中,Heidegger 所談論的希臘時代的「主體」概念,Heidegger 認為,在當時,「主體」適用於任何存在者,不管桌子、植物、鳥或人。

誠如莊子在〈齊物論〉中所述:

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。

莊子之意為:古代的人,他們的知識可有個極限哩。極限在那裡呢?他們認為宇宙還有一個不曾有萬物的階段,這便是極限了,盡頭了,不可以再增加了。其次是認為有萬物了,卻不曾有界限之分。再其次是認為有界限了,卻不曾有是非之別。是非之別明顯了,道也就因此虧損了(歐陽景賢、歐陽超, 1992: 71-2)。所以就莊子的意思,我們對「知」的極限不能只停在萬物有其界限,只是不曾有是非之別,也就

是上述存在主義的看法，而應往萬物沒有界限，更甚至是「無」的境界前進。若以科技論，則僅只是求個體各自特殊的體驗並不足，而應往無是非之別、無界限，而達到「無」的境界。也就是說，對科技的態度，並不是「齊、物論」即以爲足矣，最終要達到的是「齊物、論」的境界，即各自持自由態度去面對科技雖然可以除去是非之別，但卻還是處在認爲有界限的萬物之中，我們要進一步追求的應是無界限的世界，甚至是「未始有物」的境界。

而要達此境界，誠如莊子所言：「物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢恠憭怪，道通爲一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通爲一。」其意爲，事物本來都有可認爲「是」的方面，事物本來也都有可認爲「可」的方面。沒有什麼事物不能認爲是，也沒有什麼事物不能認爲可。所以舉凡細小的草莖和巨大的木柱，醜癩的女人和美麗的西施，以及一切神奇古怪、變化莫測的事物，從「道」的角度來看，皆可通而爲一。事物，從一方面來說，是分散了，但從另一方面來說，卻又是成全了。或許在我是成全的，而在別人卻又是毀壞的。大凡事物無論是成全還是毀壞，其實都是可以互通而爲一的(歐陽景賢、歐陽超, 1992: 70-1)。這也就是說，當我們面對科技時，科技有可以認爲「是」的方面，也有可以認爲「可」的方面，有人會認爲科技是烏托邦之所寄，就有人會認爲是絕對的惡，對我是成全的，對別人卻又是毀壞的，大凡事物無論是成全還是毀壞，其實都是可以互通而爲一的。

因此，莊子認爲「唯通達者知通爲一，爲是不用而寓諸庸」，即指出唯有真正悟達的人，才了解事物這種相通爲一的妙理。他們不以自己的「是」去用萬物，而能本之於萬物的自然之「庸」(吳怡, 2000: 56)。而「庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣。因是已。已而不知其然，謂之道。」也就是說，這個「庸」就是天生萬物，各有其用的「用」。萬物各有其用，才能互相平等而「通」。能相「通」，才各有所得，而成就自體。能自「得」，也就差不多達到道的境地了。這也就是一再強調的順萬物之真是。已經順萬物的真是，而不知其所然，這就是所謂的「道」。

以此論點觀科技，即可知，存在主義者所求之人順自己的自由以行事，仍然是以人爲主的境界，在莊子看來，看科技則應該順科技本身的真是而行，當人順著科技的真是，而能自得，那差不多就達到道的境地了。這種論點符合了 Heidegger 的觀點，在新技術時代之前，人與自然的關係是一種人順應自然之真是。在當時，煤還不是「能量的原料」，而是神賜福給人類的禮物。當然，這煤正如新時代的煤一樣也被用於生產熱量，但是這裡總帶有更多的意義，總是暗示出其他更高的東西(Seubold, 1986/1998: 26)。而這種 Heidegger 所謂更高的東西，就是順萬物之真是，也就是「道」。

所以莊子又謂「聖人懷之，眾人辯之以相示也。故曰辯也者有不見也。」即聖人只是懷抱萬物，而一般人卻是辨別萬物，以表示自己的高明，所以辨別萬物便不能見萬物的真是(吳怡, 2000: 58)。也就是說，當我們還處在分辨科技善惡、優劣之時，則不能見科技之真是，當科技被拋入世間時，我們應順科技的真是，才能「忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟」，即忘掉生死，拋棄是非，就能逍遙於無窮無盡的境界，一切都寄托於這無窮無盡的境界(歐陽景賢、歐陽超, 1992: 97)。若我們將莊子的說法接續 Heidegger 對技術本質的論點，我們可以說，面對科技，人們最應先拋棄的便是座架，拋棄那些強求人們去服從科技本質的各種環節，拋棄在座架之強求下，還志得意滿地以爲科技是人的行動的「正確」觀念。這種拋棄不是一種遁世的消極作法，而是一種積極進取的態度；不是一種反知識的玄想，而是一種真知識的追尋。

莊子最後以著名的「莊周夢蝶」比喻爲〈齊物論〉作結：

昔者莊周夢為蝴蝶，栩栩然蝴蝶也，自喻適志與不知周。俄然覺，則蘧蘧然周也，不知周之夢為蝴蝶與！蝴蝶之夢為周與！周與蝴蝶則必有分矣，此之謂物化。

莊周和蝴蝶一定是兩種東西彼此不同，可是在那個時刻莊周和蝴蝶卻分不清彼此，其實也就是莊子在那個時刻幾乎把自己就當成了蝴蝶，與物無分，這就是莊子所謂的「物化」，「物化」是一種境界，是一種不獨立堅持自己的心態，是一種不把自己隔絕於自然齊一的整全之中

的心境，是為「與物冥合」，是「身與物一」，是「道通為一」，是為「逍遙齊物」，是為「齊物之道」(杜保瑞, 1995: 109)。用青原惟信禪師的譬喻來說，未修道以前是見山是山，見水是水，就像蝴蝶之知蝴蝶，而不知有莊周。修道之時的見山不是山，見水不是水，就像莊周覺醒之後，不知莊周夢蝴蝶，還是蝴蝶夢莊周。證了道之後的見山只是山，見水只是水，就像知莊周蝴蝶的必有分，認清真我之後，又使莊周和蝴蝶同化。所以這裡的物化，不是把我降下來，變成了物，再和物同化。而是在修養達到真我境界後，把物提昇上來，和物同化(吳怡, 2000: 116)。

至此，我們可知〈齊物論〉由「吾喪我」至「物化」，即破除我執至真我與萬物融化為一(陳鼓應, 1975: 109)。吳怡(2000: 64)認為，理解〈齊物論〉有如登山，首先莊子揭出「吾喪我」，要我們先忘掉這個形體的我、欲念的我，精神才能不受拖累，而向上提昇。接著莊子一再提出「真宰」、「成心」，也就是真我，使我們心有所主。然後，莊子三次講「以明」，四次講「因是」，這都是「齊物」的工夫，使我們打破重重的觀念執著，最後達到「天地與我並生，萬物與我為一」、「大道不稱、大辯不言」等。

若接續本文所討論之科技，我們可知莊子所闡述的修養境界，是一種有真我的境界，能將科技提昇上來，與科技同化的境界，而不是被科技所化，這也正好回應了 Heidegger 在討論科技本質時所擔心的問題。莊子在〈天地篇〉曾說：「天地雖大，其化均也；萬物雖多，其一治也；人卒雖眾，其主君也。君原於德，而成於天。故曰：玄古之君天下，無為也，天德而已矣。……無為為之之謂天。」也就是說，天地的變化，萬物的化生，人群的治理，都在於一個「天」字，「天」即無為，即自然。而這個「自然」意，說明一切自生、自在、自己如此，並無「生之」者，並無「使之如此」者(金白鉉, 1986: 27)。

這種境界對於現今的學術圈來說，若非無可理喻，則是被歸為玄學空談，但事實上，探討科技與人之關係的研究長久以來都是落在西方的學術傳統之中，然而中國文化和西方之間卻有有鉅大差別。西方在古希臘時期就對外部知識感興趣，想像世界由水或者數構成，亞里

斯多德就開始形成理性邏輯的認識體系，這體系在中世紀的黑暗時期也以另外的形式繼續著，加之後來的歸納法和對經驗的重視，為西方現代工業文明的出現奠定了基礎(謝幼田, 2003: 94)。而這也就是現今所謂科技之基石，亦即是 Heidegger 所稱現代技術之本質的來源，只是在我們討論過 Heidegger 的論點後發現，西方工業文明所發展出來的科技觀，已然使得人們落入座架之中而無法自拔，本文以為，從中國思想入手會是另一出路。

在中國，從老子、莊子的道，子思、孟子的向內尋求知天超越之途，到魏晉玄學的言意之辨，到禪宗的悟禪，以及理學陸王學派的心學，完全是一脈相傳的心學傳統。日本的禪學大師鈴木大拙就指出過，禪宗的明心見性的方法，是一條掙脫桎梏的工具。當然，禪宗與莊子是大不同的，莊子樂觀的人生態度，逍遙狂放的求樂精神，都是任何佛教的教派所沒有的；但是禪宗的一套開悟的訓練方法，也是莊子所沒有的；其它佛教教派的印度精神，如講究因緣、輪迴、涅槃，就更是莊子所沒有的。莊子指出的是一條人生的求樂之路。祇要認識了道，精神就達到了更高的超越。既不是現實面前的退弱，也不是人格的扭曲，而是擺脫現實壓迫的人的精神的昇華，充滿著積極人生的進取(謝幼田, 2003: 94)。因此，我們引用莊子為出路，並非要理出一套符合邏輯的理論來論證科技之不可行，事實上，科技可行也正在運行，但這仍只是「正確」的而不是真正的，唯有我們能退（或進？）一步思考，才得以擺脫座架的限定，以求萬物之真是。

當然，在實踐層面上，莊子的學說仍有其切實可行的方法，本文最後也引述一段達致莊子修養的方法，或可對往後人們面對科技與人之關係時有所助益。

要到達一種「天地與我並生，萬物與我為一」，「乘雲氣，騎日月而遊於四海之外」的境界祇有兩個字，一是「忘」，忘天下，忘外物，忘生死，忘己；二是「無」，無視，無聞，無知。這就是老子的「致虛極，守靜篤」的系統化(謝幼田, 2003: 94)。

上述不是莊子為遁世而編造的一種浪漫主義的境界，而是通過一種直覺領悟的切實可行的方法，去認識道——實際上是擺脫種種干擾，恢

復一顆與外界沒有對立的心。即通過前面所說的種種「忘」的手段，使感官不接受外界環境的干擾，最終達到沒有彼此對立的「樞要」境界。所謂的外界，是感官通過語言、文字、經驗、理性所形成的知識體系，而人心之先，已經不自覺地設定下時空、因果等法則，來作為形成知識體系的條件。心要真正地獨立，祇有拋棄這些，祇有真正地獨立了，才能夠認識道。這樣，心才可能居於無窮變化的宇宙的核心，而作真正地逍遙遊了(謝幼田, 2003: 94)。

六、結論

本文嘗試以近代對科技的論述作引子，提問人們面對科技時所應採的立場，為解答此一疑問，我們回頭質問科技的本質為何，在文中，我們採用 Heidegger 的論點來說明科技之「流行觀念」與科技之本質的差異。當 Heidegger 論述科技本質是對人的一種強求時，他認為出路在於「有關存在的思想」，因此我們接著論述存在主義的思想。西方存在主義所強調的是個人獨特存在，及真正存在的觀點，這恰可說明人們對物之論本來就不齊，因而得以用不齊齊之。但本文以為以「物論」本不齊，而齊「物論」，並未達致齊「物」的境界，因此，再援引莊子的〈齊物論〉來接續存在主義的觀點，以繼續 Heidegger 所指引的那條合適道路。

莊子之〈齊物論〉不僅難以理解，而且各家說法不一，光是篇名就有多種看法，本文僅以符合本文討論之觀點來引用〈齊物論〉，當然會有諸多遺漏，但本文目的原不在詳解〈齊物論〉，而是藉〈齊物論〉再度展現出人與科技的另一種可能的聯繫，並嘗試處理 Heidegger 質問科技本質之後所遺留下來的難題，本文以為的解答在於莊子的「道」這一概念，此即為「天地與我共生、萬物與我為一」，此境界在實踐上當然有其難度，但在心態上卻可供處於科技包圍之世界中的人們獲得反思的機會，若能促成反思，則本文目的即已達致。

參考書目

- Ellul, J. (1962). "The Technological Order". *Technology and Culture*, 3(fall 1962), 10.
- Feenberg, A. (1999). *Questioning Technology*. New York: Routledge.
- Foucault, P. (1947). *L'existentialisme*. 高秋雁 審譯(1989)。《存在主義》。台北：結構群。
- Heidegger, M. (1966). *Discourse on Thinking*. New York: Harper and Row.
- Heidegger, M. 著，宋祖良譯(1996)。《海德格爾的技術問題及其他文章》。台北：七略出版社。
- Jaspers, K. (1953). *The Origin and Goal of History*. New Haven: Yale University Press. 魏楚雄、俞新天譯(1989)。《歷史的起源與目標》。北京：華夏出版社。
- Mesthene, E. G. (1977). 《科技的變化：對個人和社會的衝擊》。原書為 *Technological Change—Its Impact on Man and Society*(1970)。陳文豫 譯。台北：新亞。
- Seubold, G. (1986). *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*. Alber, Freiburg. 宋祖良譯(1998)。《海德格爾分析新時代的技術》。北京：中國社會科學出版社。
- Smith, M. R. (1994). "Technological Determinism in American Culture". In Smith, M. R. & Marx, L. (Eds.), *Does Technology Drive History? The Dilemma of Technological Determinism*(pp.1-35). Massachusetts: MIT.
- Winner, L. (1977). *Autonomous Technology: Technics-out-of-Control as a Theme in Political Thought*, Massachusetts: MIT.
- 吳光明(1988)《莊子》，台北：東大。
- 吳怡(2000)《新譯莊子內篇解義》，台北：三民。
- 杜保瑞(1995)《莊周夢蝶》，台北：書泉。
- 周超賢(1995)〈莊子與存在主義的異同〉，《人文月刊》，香港：香港人文哲學會。Available at: <http://www.arts.cuhk.edu.hk/~hkshp>。
- 金白鉉(1986)《莊子哲學中天人之際研究》，台北：文史哲。

- 唐君毅(1992)〈海德格〉。陳鼓應 (編)。《存在主義》增訂本，頁 117-179，台北：商務。
- 徐哲萍(1973)《齊物論抉微》，台北：嘉新水泥公司文化基金會。
- 高宣揚(1993)《存在主義》，台北：遠流。
- 陳鼓應(1975)《莊子哲學探究》，台北：日盛。
- 鄔昆如(1975)《存在主義真象》，台北：幼獅文化。
- 劉笑敢(1994)《兩種自由的追求·莊子與沙特》，臺北：正中。
- 歐陽景賢、歐陽超(1992)《莊子釋譯》，台北：里仁。
- 謝幼田(2003)〈道與追求絕對精神自由的莊子〉，《黃花崗》，5: 89-94，
紐約：黃花崗雜誌社。

Technology and Human: From Seeing All Discussions about Things Equal toward Seeing all Things Equal

Ying Ting Shih

Department of Journalism, National Chengchi University

Abstract

By introducing discussions about technologies in our modern time, we propose our question: what position human beings should take while they confront with technologies. To answer this question, we draw on Heidegger's interrogation about the essence of technology and perspectives of Existentialism about how human beings exist to illuminate our further way. But we suggest arguments of Existentialism are merely the first step, we need a further step. That is the idea, "From seeing all discussions about things equal, the first step, toward seeing all things equal, the further step", learned from "Discussion on Making All Thing Equal" of Chuang Tze.

Keywords: Chuang Tzu, Discussion on Making All Things Equal, Technology, Existentialism, Heidegger