

道家在生態倫理之哲學論述

林金木*

摘要：

道家與儒家在華人文化中雙峰並峙，同為傳統知識份子不管在兼善天下，或者是獨善其身的立身處世當中，有著相輔相成的文化涵養與生命蘊藉。基於此，本文的論述重點主要是針對道家在生態倫理方面的相關理論架構而進行研究鋪陳，勾勒出道家思想不僅在個人生命的休養生息有所注重，而且對於環境生態的保護與強調更是有其卓爾不凡、匠心獨運之處，是為其他先秦諸子所難忘其項背。因此，內容的論述脈絡有二：一為老子的環境倫理觀，另一則為莊子的生態美學觀。

關鍵詞：道家、生態倫理、生態美學

* 玄奘大學宗教學系副教授

本文係科技部整合型研究計畫「台灣本土宗教思想倫理對生態、環境的論述、影響與前瞻——台灣環境倫理與動物倫理之佛教論述、影響與前瞻」之第二期報告。該項計畫編號為 NSC 101-2632-H-364-001-MY3。本計畫執行期間自民國 101 年 08 月 01 日起至 104 年 07 月 31 日止。

A Philosophical Discourse of the Daoist Eco-Ethics

Lin, Chin-mu *

ABSTRACT:

Both of Daoism and Confucian are the Chinese cultural peaks, for the traditional intellects' living attitude, not only purify the function of individual temperament, but also decide their cultural depth. According to this reason, the purpose of this paper is focusing on its' structure of Daoism theory about eco-ethics. Then, within the context of Daoist thoughts, there not only describes the individual body-mind practical cultivation, but also points out the significant meanings of its' ecological protection. And, this is the very difference between Daoism and the other pre-Chin's scholars. Therefore, the content of this paper has two main discoursing clues, one is about the environmental thought of Lao-Tzu, and the other is concerning the eco-aesthetics of Chuang-Tzu.

Keywords: Daoism, eco-ethics, eco-aesthetics

* Associate Professor, Department of Religious Studies, Hsuan Chuang University

This article is the second report on a Research Project of the Ministry of Science and Technology. The project number is NSC 101-2632-H-364-001-MY3. The execution of this project is during August 1, 2012 until July 31, 2015.

一、前言

在華人世界的文化生活圈當中，除了深受儒家思想所提出的知其不可而為之的淑世精神，將人生理想抱負的著眼點放置在現實經驗層面的修齊治平之外，另外還有一支長期浸潤到人民日常生活習作中，如膠似漆地緊密結合，與儒學互為生命表裡的深層脈動的高度文化蘊藉，此即道家的思想。刻就作為與儒家形成文化雙峰並峙的道家而言，不僅在思想領域的理論建構方面，有其獨特高邁生命空間格局的文化素質，盡情倘佯於田園山林，放任自適，甚且在兩千多年的歷史發展過程中，它也另闢蹊徑地衍生出具有養生修為與宗教信仰的不同面向。¹

傳統上，所謂的道家，其核心乃是環繞著以先秦老子、莊子關於「道」²的理論學說為中心所發展出來的學術派別。至於道家之名，最早出現在西漢司馬談的《論六家之要指》之中，一開始是以「道德家」這個語詞來稱謂；後來在班固的《漢書·藝文志諸子略》，則稱之為道家。基於論述內容聚焦的考慮與要求，本文所謂的道家沿襲著傳統的觀點，仍然以老子與莊子兩人的思想理論作為研討的主軸；因此，無庸置疑地，在文獻資料上的對象處理當然就是《道德經》和《南華經》這兩部傳誦千年之久的道家經典。

¹ 參閱 Huston Smith 著，劉安雲譯，《人的宗教》，第五章「道家」（台北：立緒文化事業有限公司，1998年）。西文 Taoism 可譯成「道家」或「道教」，並沒有做任何額外不同的區分，因此西方人眼中的道家學說與道教思想就不是截然能夠劃分為二。Huston Smith 在這本書中就將 Taoism 區分為三種：哲學的道家、養生的道家以及宗教的道家。

² 西方漢學家早期以“Tao”這個字來稱謂道家的「道」，目前普遍卻都以“Dao”這個字來稱謂。

其次，對於道家在生態倫理方面的相關哲學論述，最初規劃的表述程序原是以老子的環境倫理觀與莊子的生態美學觀來加以說明，一如前頁摘要所提到的，後來在幾經斟酌思考之後，本文現在採以三個不同的面向來敘述道家思想中隱然若合著符應現代的生態倫理要求，其內容的標示分別如下：宇宙大化的有機生態觀、超然物外的無為倫理觀、物我同一的齊物美學觀。³

二、宇宙大化的有機生態觀

所謂有機生態觀，就是指出我們生存的這個自然世界是一個生動活潑而且充滿意趣盎然的生命共同體，是所有生命之間共生共存的關聯、互攝互含的融合而生成的動態系統。其中，理所當然地包括著人類在內的這樣的存有者。因此，有機生態觀強調自然世界蘊含著外在的整體性與內在的親和性的機體作用。就生成自然世界的組成部分與整體來說，部分的存在與整體的存在彼此之間是不可須臾分離的，整體所展示的作用遠遠超越過部份的總合。相反的，捨離部分的個別存在之外就不可能還有著完整的整體，因為部分之中就必然隱然含攝著整體，而且部分是不可能獨立於整體之外而以個別的方式存在著。關於生態的有機論，陳炎作了這樣的界定：

其基本觀點包括：世界不是各自孤立的物質實體的簡單聚集，而是一個各部分之間相互依賴、相互作用的有機整體；這一整體不是一個從來如此，並永遠如此的靜態存在物，而是始終處於運動和變化之中；這一變化過程不是依靠外在力量諸如上帝來推動，

³ 參閱陳炎等著，《儒、釋、道的生態智慧與藝術訴求》，第三章「道家的生態智慧與藝術訴求」（北京：人民文學出版社，2012年）。

而是來自世界自身的內部力量，由世界的本性所決定；這一變化過程也並非毫無規則，不分方向，而是一個由簡單到複雜，由低級到高級的生長過程。⁴

再者，先秦儒、道兩家的哲學思想，對於「道」的概念都曾有過分別地論及到，而且這一概念在他們的學說當中無疑地都佔有著相當重要的主導性以及核心的意涵；只是儒家所論及的道乃是落在就自然運行與德性義理這兩種層面上而為言，道家所謂的道卻是完全不同於儒家這樣的取向，它是另闢蹊徑地走向系統化的宇宙論之說明，⁵提出其具有創化天地萬物過程的生成意義。對此，學者徐復觀在他的《中國人性論史》一書中就有所表示：

儒家所說的天道，常是從天地運行的法則，及由此法則所發生的功用而言；如「四時行焉，百物生焉」之類。這種天道，是可由耳目加以仰觀俯察的。但老子之所謂道，卻比這更高一層次，是創生天地的基本動力。這種動力，只能「意想」而「不可得聞見」。⁶

相對於引文所提及儒家天道的意義來說，顯然儒家尚另有一現實社會倫理意義的價值取向的人道層面，在此並未被徐復觀所論述到。其中，儒家所主張的人道，在《論語》的記載中，最明顯的事例莫過於就是曾子對著同門師兄弟，針對孔夫子要出門之前所說的「吾道一以貫之」這句

⁴ 陳炎等著，《儒、釋、道的生態智慧與藝術訴求》（北京：人民文學出版社，2012年），頁58-59。

⁵ 參閱馮達文、郭齊勇主編，《新編中國哲學史》上冊（北京：人民出版社，2004年），頁46。

⁶ 參閱徐復觀，《中國人性論史》（台北：臺灣商務印書館，1999年），頁329。

話所作出的進一步詮釋——「夫子之道，忠恕而已矣」。⁷

至於道家老子所謂的「道」，其真正的意涵究竟實何所指？在此，《道德經》二十五章中有記載著這麼一段話，是所有後世相關研究或探討老子學說之學者們所一再特別加以重視與關注的，它毋寧可以視為是老子本人對於「道」所作的最具有經典性之文字說明：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天地母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。

對於這段文字的描述，學者胡適與馮友蘭兩人分別都有提出了他們各自的理解與論點，藉此來彰顯出「道」在老子思想中所具有的重要性與關鍵性。首先，胡適在其具有劃時代里程碑指標的學術意義之著作《中國古代哲學史》一書中，曾經清楚明白地指出：

老子的最大功勞，在於超出天地萬物之外，別假設一個「道」。這個道的性質，是無聲、無形；有單獨不變的存在，又周行天地萬物之中；生於天地萬物之先；又卻是天地萬物的本源。⁸

無疑地，胡適描述道作為天地萬物的生化根本，所採取的論點顯然不是實證機械論或平面式的說法，毋寧是依照老子的文本內容加以白話地重新詮釋的一種作法，認為道是一種既具有內在於自然事物的意義（周行天地萬物之中），而且又有超越於自然世界的意蘊（單獨不變的存在）。⁹

⁷ 參閱楊伯峻編著，《論語譯注》「里仁篇第四」（台北：源流出版社，1982年），頁41。

⁸ 參閱胡適，《中國古代哲學史》第一冊，第三篇「老子」（台北：臺灣商務印書館，1976年），頁52。

⁹ Huston Smith 在其著作 *The World's Religions*（《人的宗教》）一書中，提出道的三種意義：一為道是終極真實之路，二為道是既超越的，同時又是內在的。

其次，馮友蘭則將之總結表述為如下：

古時所謂道，均謂人道，至《老子》乃予道以形上學的意義。以為天地萬物之生，必有其所以生之總原理，此總原理名之曰道。¹⁰

就此，我們可以說馮友蘭所作的這番解釋，其實際真正的意思，不外乎是強調道是生成天地萬物的總原理，是宇宙萬物之所由的最高憑據，是自然事物得以形成的根本原則。

如果我們採用上述馮友蘭對於道的界定與說法，那麼依照這樣的理路作為前提可以推衍出，道家老子既然在宇宙生成的本體層次上提出了道的大化流行，賦予了道不只是侷限在可以感知的一般具體的形下的表象器物世界中產生作用，它甚至可以被提升到完全超出理性思惟而具有高度抽象的本質性之創生意義。其情況正有如《道德經》十四章中所敘述的：

視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。其上不皦，其下不昧，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是為恍惚。迎之不見其首，隨之不見其後。

那麼，就此而言，對於這一具有創生動力的道體存在之實質情狀，究竟又是怎樣的一種存在樣態呢？其中，老子在《道德經》二十一章也有了這樣的一段令人在朦朧中似乎看得有點清楚，可是又不太清楚的形容與描述：

道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有

三為道是指人類生命的道。詳見 Huston Smith 著，劉安雲譯，《人的宗教》（台北：立緒文化事業有限公司，1998 年），頁 268-269。

¹⁰ 馮友蘭，《中國哲學史》上冊（上海：華東師範大學出版社，2000 年），頁 135。

物。窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。

毋庸諱言地，凡是有形有狀的世間任何經驗事物，我們都可用名言概念來加以稱謂，然而對於「道」的稱謂，卻是面臨著困難重重與障礙，無法清楚明晰的說明。顯然，「道」在老子的心目中看來，是具有著恍恍惚惚，玄妙幽深，很難用精確的語言文字加以描述的。也因此，不同於老子一反論說式寫作慣例的情況下對於道體所作的這種文字描摹，莊子倒是一本其瑰麗恢宏的美學初衷，在其內篇〈大宗師〉中發揮了生花妙筆的藝術文采，算是稍加詳盡地表述了道體存在的形上本質與特徵：

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。¹¹

道除了作為創生宇宙萬物的終極本源或基本動力之外，當然更是自然萬物得以能夠永不止息地向前發展變化的內在驅力；藉由這種內在的驅力，自然萬物因而就在發展變化當中產生了運動的軌跡。至於其所呈現的運動軌跡，並不是一般我們在日常經驗生活中所認定的一往直前的單向直線式，而是展示出有著首尾前後，彼此相銜相接的循環狀態。有關這種運動軌跡的敘述，《道德經》在好幾處的段落中分別都有提到，例如：

反者，動之動。(四十章)

大曰逝，逝曰遠，遠曰反。(二十五章)

致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。

歸根曰靜，是謂復命。復命曰常。(十六章)

¹¹ 郭慶藩，《莊子集釋》上冊（北京：中華書局，1961年），頁245-246。

馮達文與郭齊勇兩人在他們的《新編中國哲學史》一書中，就明明白白地表達了這一觀點，他們說：

在老子看來，從「道」到萬物的生化就意味著「道」的運動。但需要注意的是「道」的運動不是單向的、直線式的運動。「道」創生天地萬物，天地萬物最終還要復歸於「道」。這是一個循環往復、永不停息的過程。¹²

無庸置疑地，道的循環運動在在是老子思想中最具關鍵性的概念之一，透過道在宇宙萬物中的生化不息的實際演變過程，自然世界儼然就是一個充滿著生機蓬勃，環環相扣的動態環境，是所有物種彼此之間得以相互關聯，相互含攝的存在場域。

三、超然物外的無為倫理觀

眾所皆知，自然無為是道家拓展生命空間的一個相當重要的精神向度，強調所有人在這個世間的一切作為，盡其可能地採取放任自適、淡泊自守的主體自由之生活態度，不為任何事物所羈絆困擾，不刻意去截斷眾流，曲高和寡，更不會以蠻橫強硬的手段或力量去強加改變既有的事實，甚至於逆勢操作地扭轉世道乾坤；而毋寧是展現出恢宏大度，以某種物我之間彼此相處的原生態或共生態的自然場域，¹³共同營造出和平、和諧地共生共存的倫理方式，並將之作為個人生命情懷最根本的基調。

一如上述，有關道家老子學說中的「無為」這個概念，我們可以在

¹² 馮達文、郭齊勇主編，《新編中國哲學史》上冊（北京：人民出版社，2004年），頁50。

¹³ 此處原生態與共生態兩詞借用張子程的說法，詳見張子程，《自然生態美論》，第二章「自然生態美的三種類型」（北京：中國社會科學出版社，2012年）。

《道德經》六十四章中看到：

為者敗之，執者失之。是以聖人無為故無敗，無執故無失。民之從事，常於幾成而敗之；慎終如始，則無敗事。是以聖人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復眾人之所過，以輔萬物之自然而不敢為。

依是，勞思光曾針對老子是如何地從「道」而推論到「無為」，在這兩者之間所隱然含有的內在理論線索與關係，作出了如下的說明：

老子既見「道」之為「反」，則萬物芸芸，悉在變逝之中；每一事物皆無實性，故凡於事物有所固執，皆為不知「道」。而老子主張則是「無為」。「無為」本與「無執」並舉，……但因「無為」意廣，可包括「無執」，故又常獨舉「無為」二字。¹⁴

藉由無為的淡泊精神這種處世原則，不管是在人與人之間，或是在人與事物之間，或是在人與社會之間，能夠不時地以超然的立場去察覺、去看待存在我們周遭的種種，進而共同營造出充滿和樂融融、溫馨親切的倫理秩序之美景，達到物我雙方共生互攝互融的理想情境。對此，田文富表示：

道家學說實現和諧的途徑就是自然無為——「輔萬物之自然而不敢為」。此處之「自然」與「無為」同義，即事物原始的本來樣子，非人為刻意行為而為之。由此可見，道家學派的理論已經包含了一種平等、自由與寬容的精神。¹⁵

如果執政者將這種無為精神，進一步推展到治理國家的事務上，其實就是所謂的無為而治。這也就是正如老子在《道德經》八十章中所想

¹⁴ 勞思光，《中國哲學史》第一冊（台北：三民書局，2002年），頁230。

¹⁵ 田文富，《環境倫理與和諧生態》（鄭州：鄭州大學出版社，2010年），頁53。

望而特地加以描繪出的，一幅令人著迷而又印象深刻的最終之烏托邦社會藍圖的主要情景：

小國寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不遷徙。雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之；使人復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來。

除了老子的小國寡民之理想社會藍圖的勾勒與描摹，代表著無為而治所隱含的倫理秩序之要求外，我們甚至還可以在莊子的著作當中，再一次看到這種崇尚自然無為而處處散發著溫情體貼自然的精神意蘊，充分展現出道家思想在開拓生命空間方面的力度，是不容小覷的。《南華經·天地》中娓娓敘述著這麼一則絲絲入扣，動人心弦的精采故事：

子貢南遊於楚，反於晉，過漢陰，見一丈人方將為圃畦，鑿隧而入井，抱甕而出灌，搨搨然用力甚多，而見功寡。子貢曰：「有械於此，一日浸百畦，用力甚寡而見功多，夫子不欲乎？」為圃者仰而視之曰：「奈何？」曰：「鑿木為機，後重前輕，挈水若抽，數如溢湯，其名為槲。」為圃者忿然作色而笑曰：「吾聞之吾師，有機械者必有機事，有機事必有機心。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。」子貢瞞然慙，俯而不對。¹⁶

在這一則故事中我們看到，莊子藉由為圃者與子貢兩人之間的對話來鋪陳他所想要表達的一些觀點。很顯然的，故事中的主角分別代表著兩種截然不同的典型人物，前者象徵著那些崇尚自然無為的道家人物或

¹⁶ 郭慶藩，《莊子集釋》中冊（北京：中華書局，1961年），頁433-434。

隱者，後者卻是象徵著勉力而有所作為的科技利用者或使用者。對於誇讚利用機械科技工具所帶來在生活上或工作上的方便與效用的說詞——「用力寡而見功多」，這種做法是一般人所樂意欣見而採用的，可是對於道家人物來說，事實上他們打從心底就是有所排斥的，就是不以為然的。主要理由也無非是，因為這種做法是完全違背了他們所崇尚的清靜無為的自然法則與精神。所以，故事中的為圃者才會有「機心存於胸中，則純白不備」這種說法。有關科技帶給人類世界在生活上、精神上各方面的改變，尤其是自近代工業革命的崛起之後，其影響之大之巨，無遠弗屆，實在是到達了難以想像的地步，這是一個不容抹煞而鐵證如山的事實。針對這種改變，張子程就有這麼一段話，他說：

人類自近代以來，由於生產力的提高，科學技術的發展，原為在人看來是神性的自然便逐漸喪失了神性的地位，特別是資產階級主導下的現代性發展，自然不單被祛魅，而且橫遭破壞；科學雖然為人類帶來了巨大的物質財富和昌盛的精神文明，但自然美卻在逐漸消失。這均為近代以來在機械論自然觀主導下人類文明的偏頗所致。¹⁷

當我們一旦陷溺在進步的迷思中而不自覺時，就會對於現狀產生不滿，一味地去追求改變當下的種種情境，試圖利用新鮮的事物或器物，以資謀取比目前擁有更多的東西或物質，問題是，如果我們生活在一切都充斥著新奇事物的環境當中，而拋棄所有舊有的種種東西，是否就是意味著進步？再者，進步是否就意味著良善美好的嗎？反之，自然無為是否就代表著因循守舊或不進步呢？如果我們在生活當中採取安之若素，處之泰然的無為放任態度，不刻意去追逐新奇的事物，是否就意味

¹⁷ 張子程，《自然生態美論》（北京：中國社會科學出版社，2012年），頁177-178。

著怠惰而不文明？

四、物我同一的齊物美學觀

道家思想是以一種齊物或平權的視野，來看待世間所有存在的相關物種。人類既然是與其他物種共同生存在這個自然世界上，就存在的內在價值而言，包括基本權利與尊嚴，理所當然地他並不具有不同於任何其他物種的特殊性，更不具有高於其他不同物種的優越性；他毋寧只是世間眾多物種中的一種，是整體世界中最最普通不過的成員罷了；只是這個世界的滄海一粟，九牛一毛而已。基於這樣一視同仁的齊物立場，道家又是如何去描繪出人跟其他萬物彼此之間的這種存在關係呢？莊子以其汪洋恣肆的美學素養與瑰麗文采，在其外篇〈秋水〉中就清楚明白地鋪陳出這一看法：

吾在於天地之間，猶小石小木之在大山也，方存乎見少，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？¹⁸

現代西方某些「非人類中心主義」的生態倫理學者或專家強調，存在於這個自然世界上的所有其他物種與人，甚至包括這個自然環境本身，¹⁹都具有同等的而無法被取代的生存權利與價值，因此物我之間除了必須加以尊重之外，更是全然不容許有隨意被抹煞掉或破壞掉的情事

¹⁸ 郭慶藩，《莊子集釋》中冊（北京：中華書局，1961年），頁563-564。

¹⁹ 「非人類中心論」環境倫理學，大致可分為「生物中心論」和「生態中心論」。詳見朱貽庭主編，《倫理學小辭典》（上海：世紀出版集團，2004年），頁170。

發生。就這一立場而言，他們的一些基本論點可以歸結為：

大自然擁有內在價值，也就擁有存在的權利，因而應當把一種至少是與人相等的倫理地位賦予大自然。人類應當把「道德共同體」從「人與人」的範圍，擴展到大自然與整個生態系統的範圍。²⁰

對照上述的這段引文，道家莊子所表達的齊物或平權的觀點，隱然含有如果我們採取宏觀角度來看待世間的一切事物之間的相對關係，那麼其間的大小多寡，壘空之與大澤，稊米之與大倉，就正如「吾在於天地之間，猶小石小木之在大山也，方存乎見少，又奚以自多」。因此，我們認為道家的齊物觀與西方學者強調「非人類中心主義」的論點這兩者之間，實在是不謀而合，可以相互輝映，具有著異曲同工之妙。

其次，我們舉《南華經》書中一個最典型而大家耳熟能詳的齊物故事，來管窺蠡測道家莊子「物我同一」的生命美學觀：

昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然蝴蝶也；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。²¹

關於這個作為隱喻之美而有著變形象徵之蝴蝶夢，現代美國漢學家愛蓮心（Robert E. Allinson）在他所著作的書《嚮往心靈轉化的莊子》（*Chuang-Tze for Spiritual Transformation*）當中，曾花了很大的篇幅去探討與說明。他認為這個譬喻中的蝴蝶這一形象絕不是莊子隨意選取的，而是具有著四個凸出而鮮明的特點：它是美麗的象徵、具有變形的形象、代表著汰舊換新的轉化以及短暫易逝的生命。²² 很顯然地，蝴蝶

²⁰ 引自朱貽庭主編，《倫理學小辭典》（上海：世紀出版集團，2004年），頁170。

²¹ 郭慶藩，《莊子集釋》上冊（北京：中華書局，1961年），頁112。

與莊周是截然不同的兩種生命型態，物我之間有著形軀上的分隔與限制；可是在這個故事當中卻完全被打破掉了，也被消融掉了，「道通為一」，所以在故事的最後結尾，莊子才用「物化」這個語詞，來稱謂這種物我彼此互存互依、互攝互含的齊物狀態。

至於物我之間既然有著形軀上的分隔與限制，也有著截然不同的生命型態，又如何能夠達到彼此含攝，互通為一？當然，這其中道家人物在情意生命的層次上，藉由同理心之美學素養來觀照，體現出曠達高蹈的精神境界。所以，我們甚至可以在莊子另外一個讓人傳誦千年的「魚樂之辯」故事中，得到「天地與我並生，萬物與我為一」極緻審美情趣的佐證。

五、結論

長期以來，道家思想一直是華人世界的文化基石之一，更是傳統知識分子在實踐其修齊治平的濟世抱負遭受橫逆挫折之後，一帖具有清涼療效，撫慰受創心靈或精神的有效處方箋，在在發揮了和儒家主流思想並駕齊驅的影響力，與儒家文化共同建構出相輔相成，在現實與理想之間互為表裏的互補功能。這是毋庸諱言的歷史事實。

另外，在涉及生態倫理方面的哲學論述，道家的思想內容除了蘊含著生命空間的恢弘卓絕之外，更蘊蓄著美學情懷的藝術訴求，我們經由前面三個面向的探討與說明，可以理解到在人類面臨著全球暖化的生態危機的當今，傳統西方「人定勝天」的強力作為已經暴露出其致命的盲點，也因此才有今日的種種生態倫理的理論與實踐。或許，「他山之石，

²² 參閱愛蓮心（Robert E. Allinson）著，周熾成譯，《嚮往心靈轉化的莊子》（南京：江蘇人民出版社，2004年），頁79-84。

可以攻錯」，藉由東西方文化之間的差異，相互借鏡，以彌補彼此自身的缺陷，共同謀求未來的出路與契機。

參考書目

一、專書

- 王弼注，《老子》，台北：河洛圖書出版社，1974年。
- 田文富，《環境倫理與和諧生態》，鄭州：鄭州大學出版社，2010年。
- 朱貽庭主編，《倫理學小辭典》，上海：世紀出版集團，2004年。
- 胡適，《中國古代哲學史》，台北：臺灣商務印書館，1976年。
- 徐復觀，《中國人性論史》，台北：臺灣商務印書館，1999年。
- 張子程，《自然生態美論》，北京：中國社會科學出版社，2012年。
- 郭慶藩，《莊子集釋》，北京：中華書局，1961年。
- 陳炎等，《儒、釋、道的生態智慧與藝術訴求》，北京：人民文學出版社，2012年。
- 勞思光，《中國哲學史》，台北：三民書局，2002年。
- 馮友蘭，《中國哲學史》上冊，上海：華東師範大學出版社，2000年。
- 馮達文、郭齊勇主編，《新編中國哲學史》上冊，北京：人民出版社，2004年。
- 楊伯峻編著，《論語譯注》，台北：源流出版社，1982年。
- 愛蓮心（Robert E. Allinson）著，周熾成譯，《嚮往心靈轉化的莊子》，南京：江蘇人民出版社，2004年。
- Huston Smith 著，劉安雲譯，《人的宗教》，台北：立緒文化事業有限公司，1998年。