

綜論儒道二家在生態倫理方面 的哲學論述

林金木*

摘要：

古老的中國哲學中，凡是涉及到本體論的形上思維時，完全不同於古希臘哲學家所強調的「存有」概念，而是以「天」與「人」這一組觀念來作為主要的思想論述。就天人觀念來說，在探討儒道兩家學說時，是首要必須處理的哲學「原問題」。因此，論文的第一部分定調為天人學說的二重奏。其次，儒家所建構的倫理社會是從個人開始，層層向外擴展到家國天下，終至參贊天地之化育，是故文本的第二部分是倫理秩序的人化態。最後，第三部分主要是探討道家在生態方面，本著其審美趣味的情意生命作為主軸，採取齊物或平權的自然無為與其他物種共處，互依互存，因此，定名為美學向度的共生態。

關鍵詞：天人學說、德性我、人化態、情意我、共生態

* 玄奘大學宗教與文化學系副教授

本文係國科會整合型研究計畫《台灣本土宗教倫理思想對生態、環境的論述、影響與前瞻》之第三期報告，子計畫為《台灣環境倫理與動物倫理之佛教論述、影響與前瞻》。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。

本文初稿發表於 104 年 5 月 30 日，第十三屆「印順導師思想之理論與實踐——從傳統到現代，從理論到應用」學術會議。

A Philosophical Discourse of the Confucianism's and Daoism's Eco-Ethics

Lin, Chin-mu *

ABSTRACT:

This paper focuses on the philosophical discourse about the ecology, which is the serious problem in the latter half of last century and this era. From the Chinese ancient philosophical viewpoint, Confucianism and Daoism eco-ethics may provide some helpful references for the modern theory of western ecological and environmental ethics. For this reason, this paper is divided into three aspects. The first part is about the anthropocosmic worldview of Confucianism and Daoism. The second part concerns the Confucianism's man-made ecology of moral society. And, the last part discusses the Daoism's intergrowth-ecology of aesthetic dimension.

Keywords: Anthropocosmic theory, moral-self, man-made ecology, aesthetics-self, intergrowth ecology

* Associate Professor, Department of Religion and Culture, Hsuan Chuang University

This article is the third 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

整體而言，全球性有關綠色運動的縱向發展，經過了約略半世紀的時序遷移，由早期一開始的淺層生態雛形的關注運動為起點，一路逐步發展到繁富多樣之深層生態的觀念訴求，再進而提出了絕非是一般人所能簡單就意識到或了解到的複雜理論之建構與系統說明。¹在這半世紀之間，貫穿著整個生態運動的發展與轉化，其本身背後所隱含的價值立場之微妙的演變，不僅有著一開始只是對於科學理性工具技術的質疑與批判，而且到最後更是有著對於人本主義這一主體性思維達到深切的體認與解構。如今，綜觀西方生態學者所提出的各種紛紜雜沓、互有勝場的生態理論與學說，彼此之間的論諍辯駁，更斷非是一般旁人所能夠淡然參與或者隨便加以置喙的。

在自然生態論述方面，張子程曾經從美學的角度，提出了三種不同的生態類型來區分：原生態自然、共生態自然與人化態自然。²筆者稍微更動修改其術語予以定義之。所謂原生態，就是表示在能夠適合產生各種具有生命特徵事物的空間向度中，其生存環境保持著天然本來存在的原始樣貌與狀態，各個物種因應其固有本性得以在此環境中發展或繁衍，而沒有遭遇到任何後天或人為的破壞。所謂共生態，意即表示人類與其他物種為了保持彼此之間能夠共同生存與和平相處，其環境空間某些部分人類作了相對程度的適度改造，以便使得生存其中的物種能夠獲得更

¹ 關於生態運動的發展過程這一始末，有人用「淺綠」「深綠」「硬綠」「軟綠」等語詞描述，可參考：王耘，《複雜性生態哲學》（北京：社會科學文獻出版社，2008年），魯樞元〈序〉與〈第一章 生態哲學的歷史與未來〉。

² 詳見：張子程，《自然生態美論》（北京：中國社會出版社，2012年），〈第二章 自然生態美的三種類型〉。

適性貼切的發展與擴充。所謂人化態，就是純粹以人類存在的物種利益作為最大前提的考量，不管是短期的或是長期的利益，而不為任何除了人之外其他物種的需要多作任何相關考慮，將生存的環境空間加以後天的改變或改造，以便得到人類認為應有的需求，通常此類生存環境的空間型態被稱作「人類中心主義」觀點。

長期以來，儒道二家的思想學說與文化價值，作為所有華人世界立身處世的基本準則，不管是在獨善其身的個人修為方面，抑或是強調著兼善天下的廟堂鐘鼎方面，在在都有其毋庸置疑地顯著或隱晦的主導事實，尤其是對於傳統的知識分子而言。在面對生態倫理方面這一時代新課題的挑戰與考驗下，儒道二家的學說當中，到底還存有著哪些部分是可以因應潮流之所趨，具有著調適順遂、亙古彌新的相關見解，而無需假以外求或借助其他別家論述的補充說明；這則是筆者試圖想在本篇文章中所要加以處理探討的。基於此一理由，本論文的內容大體上可分為三個面向進行論述與探討：天人學說的二重奏、倫理秩序的人化態以及美學向度的共生態。

二、天人學說的二重奏

如果我們以宏觀的視野來檢視東西方文化，經由在歷史的長遠脈絡中的發展遞嬗，所積澱結晶出來的文化特質與差異，就會發現到古代中國哲學中，凡是涉及到本體論的形上思維時，完全不同於古希臘哲學家所強調的「存有」(Being) 概念，而是以「天」與「人」這一組觀念來作為主要的論述。天人關係的這一語詞組合，可以說幾乎是先秦諸子在提出其理論學說之際，不時會觸及到的常用概念；因而，它們不僅是可以用來指稱儒家學說的主要觀念，當然也可以關聯到道家的精神內涵。至於天人兩者之間，到底是某種相互合一還是相互分離的關係樣態，則

各家之間的觀點有其在理論鋪陳時，所採取的邏輯對應相關的立場而可能產生出南轅北轍的分歧。針對這種具有核心文化的主導性之思維型態，張岱年作出了如下的論述，他說：

總之，中國古代哲學家，不論是重視天人之「合」的或重視天人之「分」的，都不把天人看成敵對的關係，而是看成相待相成的關係，人待天而生，天待人而成，人是天的產物，而經過人的努力，可以使天達到更完滿的境界。³

對於這種天人關係論述的觀點，我們可往前追溯到春秋時代《左傳·召公十八年》記載著子產所說的話：「天道遠，人道邇，非所及也。」這一歷史文化脈絡當中去理解。另外，蒙培元也曾經表示過天人之學可說是整個華夏民族文化得以產生與發展的形上根基，是與其他古代文明最大不同的分野所在，於是他就以「原問題」這個專門語詞來稱謂之：

中國的天人之學是中國哲學之成為哲學的最基本的問題，即「原問題」。孔子是這一學說的開創者之一。但孔子的天人之學是宗教學說，還是人文主義？這是近年來哲學與文化討論中經常提出而又「語焉不詳」的一個問題。⁴

顯然我們可以看出，當代的學者在這一問題上有某些共同的論述與交集，而既然這是一項不容忽視的客觀事實，所以當我們在進行對於儒道這二家的思想學說的探討時，毫無疑問地，他們觀念中的天人思想，理所當然的就是屬於最先必須面對而亟需處理的根本性問題。

在先秦儒家的主要經典《論語》、《孟子》二書當中，光是單單提到

³ 參閱張岱年，《中國倫理思想研究》（南京：江蘇教育出版社，2005年），頁153。

⁴ 詳見蒙培元，《蒙培元講孔子》（北京：北京大學出版社，2005年），頁33。

「天」這個字詞的條目地方就有上百次之多，可想而知這一個觀念在儒家學說中所具有的重要性。⁵不可否認地，孔孟在使用這一字詞時，其所蘊含的意義之損益增減，除了自有其沿襲傳統習俗的原始觀念之外，當然有時也不免會有時代賦予其創新的意義內涵在裡面。這種舊有的傳統觀念因應在歷史文化發展脈絡中所涉及到的新意義的產生與賦予，針對這一點，勞思光在其世紀的扛鼎之作《新編中國哲學史》中，就曾經很明確地清楚指出來，他說：

由於習俗之因素，每每在人類生活意識中長期續存，而不易徹底消除，因此，當某種原始觀念被一定向的文化精神排斥時，仍能在表面上保持殘餘性的存在。在此種情況下，研究者便容易有迷惑之感，因為這時常有詞語的「移義」問題或「複義」問題。譬如，中國古代之「天」觀念，作為一原始觀念看，本以指人格神之意義為主；而孔子以後，人文精神日漸透顯。在儒學中，人格神已喪失其重要性。但由於習慣之殘留，孔子及其他先秦儒者仍然時時提到「天」一詞，其中孟子更常說及「天」；若學者不能精密解析孟子所說之「天」之意義，則必然大感迷惑，不知儒家思想所決定之文化精神中，「天」究竟居何種地位。⁶

在此，勞思光明白地指出了「天」的實質內涵，落在歷史文化的發展脈絡當中，有其不可避免的「移義」或「複義」的問題存在著。於是，「天」的意涵之各種歧義，我們如果依據當代不同學者的理論解析，大

⁵ 根據楊伯峻所編著的《論語譯注》（台北：源流出版社，1982年）指出，天之一字共出現十九次，《孟子譯注》中則指出，天之一字共出現八十一一次，因此合計二書共有一百次之多。

⁶ 參閱勞思光，《新編中國哲學史》卷一（台北：三民書局，2002年），頁75。

致上可以歸結出如下的幾種明確的意義：自然天、人格天與形上天。⁷

就「天」之自然義而言，儒家與先秦其他諸子在這一方面的論述，並無特殊不一樣之處，他們都是純然地把「天」視為自然界現象的構造之一，有時候是狹義地與「地」相對立而並稱使用；有時候則廣義地將之等於是包括了「地」之整個「自然」意義來說。依此，純然自然義的「天」，譬如在《論語·泰伯》就有段孔子對聖王堯帝的讚美的話：「大哉堯之為君也！巍巍乎！唯天為大，唯堯則之。」而《孟子·梁惠王上》則有：「七八月之間旱，則苗槁矣。天油然作雲，沛然下雨，則苗淳然興之矣。」

其次，人格神意義的「天」，可以說是隸屬於古代原始觀念所沿襲下來的傳統宗教信仰。在這一傳統習俗的觀念氛圍影響下，「天」這一對象被擬人化了，將之類比於人之有好惡的意志特質，完全具有著主宰人間、賞罰善惡的意義；因此，有時候又被稱之為意志天。例如在《論語·雍也》有言：「子見南子，子路不說。夫子矢之曰：『予所否者，天厭之，天厭之！』」《孟子·萬章上》則有段孟子與弟子萬章的對話，內容如下：

萬章問曰：「人有言，『至於禹而德衰，不傳於賢，而傳於子。』有諸？」孟子曰：「否，不然也。天與賢，則與賢；天與子，則與子。……舜、禹、益相去久遠，其子之賢不肖，皆天也，非人之所能為也。莫之為而為者，天也；莫之致而至也，命也。」

⁷ 蒙培元區分天的意義為意志天、自然天、命定天與義理天四種，勞思光所提的形上天似乎可包含著蒙說的命定天與義理天。詳見：勞思光，《新編中國哲學史》卷一後序（台北：三民書局，2002年），頁383-393；以及蒙培元，《蒙培元講孔子》（北京：北京大學出版社，2005年），頁34-37。

最後，儒家天人之學的核心乃在於形上天這一關鍵的面向，其意義主要是表示出，「天」是一具有創化作用的形上實體，是所有世間萬事萬理之存有的根據；因此，有時又被稱之為義理之天。蒙培元曾清楚透徹地指出：「這是孔子關於天的學說的核心所在，最富有創造精神。這也是孔子為什麼成為儒家創始人的重要原因之一。」⁸於是，就這一形上意義的天之脈絡的使用而言，《論語·子罕》有這樣的敘述：

子畏於匡，曰：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」

至於在孟子方面，基於天的形上價值意義，他提出了天爵與人爵、天道與人道之間的區分與不同。有關天爵與人爵兩者之所以不同的論述，主要出自於《孟子·告子上》，其文如下：

孟子曰：「有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵者；公卿大夫，此人爵者。古之人修其天爵，而人爵從之。今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。」

不可諱言地，在古代的傳統封建社會之貴族階級中，人爵無非是表示著某種世襲身分或地位的象徵，亦即公卿大夫之類的貴族。孟子在此特別強調的天爵，則是刻意宣揚一種屬於個人主體道德實踐的價值或尊嚴，即在於人可以不假外求，直接反身而誠，樂善好施，仁義忠信。此外，有關天道與人道之間差異的論述，原載於《孟子·萬婁上》：

孟子曰：「居下位而不獲於上，民不可得而治也。獲於上有道，不信於友，弗獲於上矣。信於友有道，事親弗悅，弗信於友矣。」

⁸ 蒙培元，《蒙培元講孔子》（北京：北京大學出版社，2005年），頁36。

悅親有道，反身不誠，不悅於親矣。誠身有道，不明乎善，不誠其身矣。是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也。」

值得注意的是，在這段文字當中，孟子提出了「誠者，天之道也；思誠者，人之道也」這一具有道德訴求的天人論述。相應於形上意義的「天」之外在客觀性，在「人」這一方面而言，他唯有透過主體自我的德性反思，惕厲自己來實踐道德，提升生命能量的向上發展，從個人到家、國、天下，逐步不斷向外層層擴充；其情形正有如漢學家塔克爾(Mary Evelyn Tucker)所指出的：

儒家的世界觀可被描述成一系列的同心圓，而人是處在於其中心，他不是孤單無依的個人，而是被環繞在家庭、社會、政府以及自然重重不斷擴大的環節當中。⁹

綜上所述，我們可以歸結出，儒家在「天」這方面兼具上述各種多重意義的情況下，特別標舉形上天或義理天的重要性，相應於此，在「人」這一方面，儒學則將重心放在德性我的主體生命價值的倫常上，作為整個思想學說的根基核心所在，開展人間社會的理想，孔子所說的「人能弘道，非道弘人」這句話，在在印證了儒家在天人關係方面強調道德實踐精神的面向。

此外道家在天人關係這一主題上，「天」與「人」兩者其所隱含的意義並不完全是與儒家一樣的。底下我們分別從老子與莊子的學說著作中，找出部分相關的論述來說明。老子《道德經》七十七章指陳出：

⁹ 參閱 Lindsay Jones ed., *Encyclopedia of Religion, Chapter 4*, Farmington Hills: Thomson Gale, 2005, p.2632.

天之道損有餘而補不足，人之道則不然，損不足以奉有餘。

根據老子的文本來看，天並不是最高的存在實體，在天之上，老子還提出了「先天地生」的道，來作為終極性的形上源頭之依據。陳鼓應曾針對前述《左傳》子產所提的天人關係這一點上，認為老子與孔子他們分別各有其不同重點的取捨與發展方向，他作的表述如下：

孔子正是繼承這種思想（即天道遠而人道邇），談人道而不談及天道。但老子則在他的哲學系統中，托天道以彰顯人道，並將天道與人道統攝於其形上道論之中。¹⁰

「道」在老子的學說中是最根本的，也是萬物得以存在的根源，因此天與人這兩者理所當然地都納入到形上的道之範疇底下，《道德經》二十五章就有這麼一段言賅意簡的話，正可以說明這層意思：

故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。

天、地與人這三項顯然都是落入到萬物的層級當中，都是相對的，唯有形上的道是超越於所有相對事物之上的，是絕對的，是超越於一切之上的自然。只是老子在此特別把人跟天地並列，指出人是域中四大之一，無非是肯定了人存在於天地間的重要性。

另外，道家的莊子又是如何來看待天人之間的關係，根據《南華經·秋水》有這樣的描述：

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。

¹⁰ 參閱陳鼓應，《道家的人文精神》（北京：中華書局，2012年），頁168。

莊子藉著北海之口指出，所謂天，就是萬事萬物各有其存在的本然狀態，一切如如其然。所謂人，就是由於有各種私慾利益計較，隨之而來的人為妄作。如果人們謹守著不滅天、不滅命、不殉名的因任自然，不隨意加以人為破壞，則可返回到自然本真之中，也就是與天地萬物為一體。相較於前述老子提出的天人概念的意涵，有人曾經指出它是某種「實有型態」的哲學內涵；而在此，莊子則顯然藉由主體個體生命的內在轉化，將天人的關係提升到迥異於前人的觀點，名之為「境界型態」之哲學精神。¹¹

道家的天人之學，不論是在老子所慣用採取的「實有型態」，或是在莊子所轉化發揮的「境界型態」，畢竟都是與儒家的天人世界觀有著很大的差異性。其中的基本歧異，陳炎等人作的描述是這樣：

與儒家不同，道家學者的著眼點不是人類社會，而是宇宙自然；他們不是把自己的注意力集中在社會倫理的分析之上，而是進行宇宙論的玄思。正因如此，道家思想中的生態智慧就顯得比儒家更為豐富。如果說儒家生態智慧的理論起點是社會的「人」，其邏輯推理模式是：個人→家族→國家→天下，那麼道家生態智慧的理論起點則是自然的「道」，其邏輯推理模式是：道→陰陽→自然萬物（包括人）。¹²

其中耐人尋味地是，儒家的天人觀點是人不斷向外向上層層推展，從個人到整體；而道家的天人關係其秩序卻剛好顛倒過來，是道由上不斷向下更迭降落到個人，從整體到個人。

¹¹ 參閱陳鼓應，《道家的人文精神》（北京：中華書局，2012年），頁177。

¹² 參閱陳炎等，《儒、釋、道的生態智慧與藝術訴求》（北京：人民文學出版社，2012年），頁112。

三、倫理秩序的人化態

我們之所以使用「人化態」這個語詞，來稱謂儒家所建構的生態智慧之類型，其實也無非是藉此表達，透過儒家文化所積澱而展開的一種自然社會或整體存在空間具有著其穩定結構的文明特質。對此，如果用原創該詞張子程的觀念來說，那就是：

人化態自然可以說伴隨著人類文明發展的每一步足跡，從原始人撒下的第一粒種子，栽下的第一棵樹木，馴化的第一隻動物，修築的第一條人工河流，圍造的第一處人工湖泊，到現代人耕種的千頃良田，種植的大片森林，放牧的成群牛馬，建起的攔河大壩，修建的人工運河，等等，人類的文明一直以對自然的改造為要義，人化態自然也就成為支撐人類文明的最重要的基石。¹³

儒家既是孔子所開創的，而孔子的核心思想是「仁」。子貢曾感嘆的「夫子之言性與天道，不可得而聞也」，¹⁴其中的「性與天道」，其實它就是跟儒家的天人之學有密切的相關性。又，孔子說「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」¹⁵其中的「禮、樂」，無非就是強調人與人，人與群體，人與家國之間的倫理秩序關係。於是乎，天人的上下垂直關係與禮樂的左右水平關係，兩者皆相交於「仁」這一儒學的中心觀念。由此可知，儒家所建立的倫理學說不僅僅只是要求人在水平方面向外擴充的層層環節當中實踐而已，它甚且還有其往上遙契深層形上創生的天道作為其德性依據；也因此，自然生生不息的好生之德，藉由人的德性實踐不斷來完成，最後達到與天地參的有機整體觀。

¹³ 參閱張子程，《自然生態美論》（北京：中國社會科學出版社，2012年），頁84。

¹⁴ 《論語·公冶長》

¹⁵ 《論語·八佾》

相應於前述孟子以誠和思誠作為天道和人道的主要區分，《中庸》就明白地有著相似的文字描述：

自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠者明矣，明者誠矣。唯天下之至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參。¹⁶

實際上，人雖然無法與天、地平起平坐，但是儒家卻強調他可以透過德性的不容已而身體力行，逐步完成盡心、知性而知天，存心、養性而事天。聖人之所以為聖，即在於能夠深切體認到「天行健，君子以自強不息」的剛健精神，並付諸實踐，最後終究得以達到參贊天地化育的最高境界。

儒家除了在善用自然，維護生態的精神內涵方面，強調人與之和諧共處，存榮一體，而不同於西方文化「人定勝天」的精神力度，征服自然之外，特別重視人在宇宙自然間的重要性，把人提升到所有物種之上，具有著高度優越性、自主性的特質。底下，我們分別從儒家經典文獻有關孔子、孟子與荀子當中，各舉一段文字來敘述與說明：

廋焚。子退朝，曰：「傷人乎？」不問馬。 《論語·鄉黨》

君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。 《孟子·盡心上》

水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知、亦且有義，故最為天下貴也。 《荀子·王制》

¹⁶ 朱熹撰，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁32。

第一段文字與第三段文字，明白指出儒家在所有物種當中，獨獨認為人是萬物之靈，是宇宙進化過程中最為高等的產物，它凌駕於一切物種之上，所以荀子才會以「最為天下貴」的說詞來形容。

至於第二段的引文，顯然孟子表述了儒家所強調的人倫精神的意涵在裡面。孟子曾經針對楊朱與墨翟的學說提出批評，他說「天下之言不歸楊，則歸墨。楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無君無父，是禽獸也。……楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。」¹⁷楊墨學說不符合人之常情，孟子認為是邪說誣民，率獸食人，所以孔子之道必須提倡，以正視聽。於是孟子在此特別強調德性生命的人如何在社會結構的種種環節中待人接物。由於不同的事物對象，孟子用「親、仁、愛」這三個語詞來表達對於親疏遠近的人際與人物關係之間的倫理區分。物不同於人，人只能對之愛護、愛惜，無需特別給予仁義對待；一般人與我之間雖是同一物種，畢竟與我並無任何血緣關係或特別交情，所以我仁厚相待，但不特別刻意親近他。跟我有親密親近互動關係的對象，就是與我具有同一血緣或血脈的家人、宗族或特殊交情的朋友。

由於儒家在生態智慧方面是以德性的個人生命為出發點，藉著道德實踐從修身開始，不斷地向外圍擴充，逐步完成齊家、治國、平天下的重重環節。在這整體生態等級之中，理想之道當然就是兼善天下，如無法遂願，至少可以獨善其身。儒家正因為具有這種層次森然分明的人倫教化秩序之生態特質，其所建立的世界觀儼然就是一套倫理秩序的以人為中心之價值系統。於是乎陳炎借用美國環境倫理學家諾頓（Bryan G. Norton）把「人類中心論」區分為強式與弱式兩種的說法，指出儒家具具有類似於「弱式人類中心論」的生態觀，但是其間仍有一些差異。至於

¹⁷ 《孟子·滕文公下》

何謂「弱式人類中心論」的生態觀？陳炎根據諾頓的意思歸結出如下的解釋：

……以滿足理性意願(considered preference)為參照，要求人類在利用資源時有長遠周全的考慮，照顧到人類的整體利益和共同利益，在尊重自然規律的基礎上合理運用和開發。……是以人類的需要來衡量改造自然的合理性，主張從人類利益的角度保護生態環境的價值觀。¹⁸

藉由陳炎的論述得出，諾頓區分強式與弱式人類中心論的觀點主要有二，一為感性意願(felt preference)或理性意願的不同，另一為是基於當前直接利益的考慮或是作長遠周全利益的考慮來衡量。

儒家與西方弱式人類中心論的最大不同是，兩者雖然都表現出對於自然的尊重，但是尊重的出發點卻是不一樣。¹⁹儒家傾向以具有倫理秩序或宗教情懷，採「萬物靜觀皆自得，四時佳興與人同」的態度與天地自然之間和諧共處，而弱式人類中心論則是以現代化科學技術合理的管理角度，採最大有效的利益考量來充分利用自然資源，以獲取自認該有的所有效益。

四、美學向度的共生態

依前所述，道家老子在天人之上又高舉一形上的道，作為統括天地

¹⁸ 參閱陳炎等，《儒、釋、道的生態智慧與藝術訴求》（北京：人民文學出版社，2012年），頁92。另外，田文富在其著作《環境倫理與和諧生態》（鄭州：鄭州大學出版社，2010年）一書中也有相關介紹諾頓（B. Norton）的學說，詳見該書頁30。

¹⁹ 參閱陳炎等著，《儒、釋、道的生態智慧與藝術訴求》，頁93。

萬物、宇宙自然的總根源，把天、地、人都納入到以「道」作為核心的一個有機的整體世界之中；《道德經》四十二章的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的文字，正可梗概描繪出這種「實有型態」結構的哲學思想。如果說，儒家所論及的道乃是落在自然運行與德性義理這兩種層面上的話，那麼道家所謂的道卻是完全不同於儒家這種意義的取向。關於「道」在儒道兩家之間的差異，徐復觀曾經對此有所表示看法，他說：

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」。²⁰

我們推測，徐復觀之所以會如此地論述道家的「道」，一方面可能受到了老子對於道體之「惟恍惟惚」的一些描述而有所影響，另一方面則可能是，老子的理論學說在其著作當中，一開始就已經把「道」提升到超越於世間所有相對的萬物之上，具有著不可言詮之特質存在。

既然「道」在老子的心目中看來，具有著恍恍惚惚，玄妙幽深的特質，難以使用精確的文字來加以描述，那麼後來的莊子又如何以其恢弘瑰麗的文筆來描摹呢？《南華經·大宗師》有段敘述：

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

²⁰ 參閱徐復觀，《中國人性論史》（台北：臺灣商務印書館，1999年），頁329。

上古而不為老。²¹

其次，道家以清靜無為的處世原則開拓個人的生命空間，藉此不論是處在人與人之間的關係中，或是處在人與事的關係中，抑或是處在人與物的關係中，都能以一淡泊超然的態度去面對與察覺其中的情境，進而營造出兩造彼此之間和樂融融，互依互存的氛圍，最終達到萬物不相離的一體境界。田文富對於道家的這種自然無為的超然精神，做了如下的評述，他說：

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。²²

顯然地，道家採取平權或齊物的寬容精神，認為人既然只是這個世界萬物中的滄海一粟，九牛一毛而已，他並沒有高出其他物種的優越之處，也沒有值得炫耀的特殊之處，他只是芸芸眾生中的一個普通成員，理所當然地在面對其他物種時，順應其自然狀態，保持其本來樣子，不刻意去干擾破壞其原來固有的和諧狀態。基於這樣一視同仁的齊物立場，人跟其他萬物彼此之間的這種互攝互融的共生存在關係，莊子以其汪洋恣肆的美學素養與瑰麗文采，在外篇〈秋水〉中就清楚明白地指陳出這一看法：

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

²¹ 參閱郭慶藩，《莊子集釋》上冊（北京：中華書局，1961年），頁245-246。

²² 參閱田文富，《環境倫理與和諧生態》（鄭州：鄭州大學出版社，2010年），頁53。

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？²³

這種萬物一體的觀點，正如同當代西方某些「非人類中心主義」的生態倫理學者或專家所強調，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，都擁有同等重要的而無法被取代的生存權利與價值，所有的物種都是放在同一層級上平起平坐，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或破壞的情事發生。

除了不同物種之間的平等與寬容相處之外，道家莊子的思想學說之所以被歸為「境界型態」的哲學，主要還是莊子對於人內在的情意生命空間之拓展，有其卓爾不凡之處。正所謂「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，原天地之大美而達萬物之理，是故至人無為，大聖不作，觀於天地之謂也」。²⁴實者，在莊子的文本字裡行間，隨處可見其筆下的道家人物在審美趣味與生態觀念方面不時迸發出絢爛的智慧火花。譬如，在內篇〈齊物論〉中就有一段「物我同一」的生命美學的故事：

昔者莊周夢為蝴蝶，栩栩然蝴蝶也；自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為蝴蝶與，蝴蝶之夢為周與？周與蝴蝶，則必有分矣。此之謂物化。²⁵

²³ 郭慶藩撰《莊子集釋》中冊（北京：中華書局，1961年），頁563-564。

²⁴ 同上註，頁735。

²⁵ 同上註，頁112。

美國漢學家愛蓮心（Robert E. Allinson）曾經對此作了相當詳盡的分析，也花了很大的篇幅去探討與說明，莊子在這個故事中所隱含的種種象徵意義與內涵。²⁶於此，有關莊子思想中所揭櫫的這一「天地與我並生，萬物與我為一」的生命美學，王耘曾經提出了如此的評述，他說：

首先，生命的整全是《莊子》通達天地精神的基礎。生命通達萬物，以使生命整全，與萬物合於大道。《莊子》並不正面回答「人是什麼？」一類問題，而在一味地強調：人必須介入生態——成為生命相互交流、共語的單元。……審美體驗是這種整全生命的終極體驗，因此，《莊子》這一中國古代生態文化的早期模式類似於生態美學。²⁷

依上所述，可以知悉道家藉由主體內在美學的情意生命，泯除物我之間形軀生命所造成的隔閡與限制，充分展現出生命扶搖直上的逍遙無待，達到物我同一的有機整體觀。同時也基於此「道通為一」的生命境界，我們說道家的生態是一種具有美學向度的共生態。

五、結語

時代的巨輪不斷往前滾動，地球生態目前之所以面臨的浩劫，其實說來也不過是工業革命以來的事。由於西方近代科學機械觀的出現，導致了人類對於自然的除魅化，充分展現了科技的理性工具價值，再藉助

²⁶ 詳見愛蓮心（Robert E. Allinson）著，周熾成譯，《嚮往心靈轉化的莊子》（*Chuang-Tzu for Spiritual Transformation*）（南京：江蘇人民出版社，2004年），頁 79-84。

²⁷ 參閱王耘，《複雜性生態哲學》（北京：社會科學文獻出版社，2008年），頁 62-65。

於物競天擇的進化學說之推波助瀾，對於自然的破壞更是無以復加，日趨嚴重。我們又何其有幸，正好碰上吞噬這個苦果的恰當時機。反之，古老的中國文明當中，儒道二家的學說在生態倫理方面或許是兩帖具有清涼消暑的處方箋。儒家基於個人內在生命的倫理訴求，自我提升，不斷向外推擴倫理秩序的結構化與穩定化，藉由道德的身體力行，修齊治平，維持德性價值的理想於不墜，最後達到參贊天地化育的地步。道家則另闢蹊徑，以審美趣味的情意生命，保持著主體精神的放任自適、高邁曠達，清靜無為；與其他物種則採平權寬容的態度，和諧共處，充分體現物我彼此互存互依、互攝互含的齊物共生態。

參考書目

一、古籍

王弼注，《老子》，台北：河洛圖書出版社，1974年。

朱熹撰，《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年。

二、專書

王耘，《複雜性生態哲學》，北京：社會科學文獻出版社，2008年。

田文富，《環境倫理與和諧生態》，鄭州：鄭州大學出版社，2010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。

張岱年，《中國倫理思想研究》，南京：江蘇教育出版社，2005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。
- 陳鼓應，《道家的人文精神》，北京：中華書局，2012年。
- 勞思光，《新編中國哲學史》，台北：三民書局，2002年。
- 楊伯峻編，《孟子譯注》，台北：源流出版社，1982年。
- 楊伯峻編，《論語譯注》，台北：源流出版社，1982年。
- 蒙培元，《蒙培元講孔子》，北京：北京大學出版社，2005年。
- 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。
- Lindsay Jones ed., *Encyclopedia of Religion*, Farmington Hills: Thomson Gale, 2005.

（責任編輯：釋心皓）

