

南 華 大 學

哲學研究所碩士論文

有用與無用－

從海德格、老子反省「人類中心主義」的弊病

Usefulness and Uselessness –

Reflection on the Problem of

“Humanism” from the viewpoint of

Heidegger and Laotze

研 究 生：史利民

指導教授：顏永春

中華民國 九十三年 十二月 三十一 日

南 華 大 學

碩 士 學 位 論 文

哲 學 研 究 所

有用與無用—從海德格、老子反省《人類中心主義》的弊病

研究生：史利民

經考試合格特此證明

口試委員：伍至學

李燕蓀

張永清

指導教授：張永清

所 長：張永清

口試日期：中華民國 93 年 12 月 21 日

摘要

近代由於人類主體理性的過度膨脹，以及主客二元對立觀念的影響，逐漸確立了人類為世界主宰者的人類中心主義之觀念，人類與萬物的關係可以說達到了極為衝突的局面。人類在確立了自我的主體性後，萬事萬物都成了相對的客體，於是人類可以為了自身的利益與生存，無情地宰制萬物、剝削萬物，並視自己為萬物的主人。

在一般人的認知裡，理性思維不僅是區分人類與動物的最大差別處，同時也是影響人類文明進步的重要因素；然而，海德格卻說：「理性乃是思想的最頑冥的敵人」。原來，在人類過度崇拜理性的結果下，理性思維的精確性、絕對性等特性獲致完全的展現，理性已不再是思想方式的一種，反而走入凡事強調精確、獨斷、絕對的計算性思維。

這種計算性的思維方式，對於任何事物往往只看到其有用性的一面，其結果使萬事萬物全消失在它的有用性中，萬物不僅變得單調、無趣，更全成了只是為人類所計算、所分析的對象物。萬事萬物對人類的有用之處越多，它就越有價值；反之，對人類的有用性較低，它就成了沒有價值之物；也就是說萬物已消失於有用性之中，除了它的有用之處外，它就什麼多不是了。然而，事物真實的面向並非只在於有用性的那一面，「無用性」的那一面向，或許更接近於萬物的存在本質。

我們相信「有用性」與「無用性」都是萬物存在與展現的一體兩面。因為它的「有用性」，人類與其打起交道、建立關係；而它的「無用性」呢？卻是它得以獨立自存的保證。然而，一般的人們，只能看到事物外顯的有用性，無法發覺事物更真實的無用性，以致於萬事萬物都成為被人類所計算的價值之物；另一方面，更由於人類無法看到萬物無用的那一面，人類變得更加自大而毫不尊重自然萬物，甚至對於生養人類的大地也無情對待。

這種人類與自然關係錯位的情況，在科技時代不僅未見減輕，反而是越演越烈、更加地危險。憑藉現代技術的使用，人類更可以精準地計算事物的有用價值，也更能輕而易舉地裁制自然萬物；尤其甚者，在有用價值的追求下，不僅自然萬物消失於有用性之中，連人類也將不免在有用性中失去自己。如今，這樣持續發展的情況，已使人類就快要進入「無家可歸」的狀態了。

本文以為人類真的該徹底反省與萬物關係，更到了該沉思與重建人類與自然大地之關係的時刻了。而老子與海德格詩意般的思想，適可以提供一些洞見，並在這理性思維過度發達的「有用性」時代，提供更接近於本質的「無用性」思想。

中文關鍵字：有無,無用,海德格,老子,人類中心主義,主客二元

英文關鍵字：Usefulness, Uselessness, Humanism, Heidegger, Laoze

目 錄

前言	1
壹、海德格對人類中心主義的批判	9
一、主體理性的過度膨脹	10
二、二元對立的世界觀	14
三、存有的看護者	24
四、物的上手性與在手性	31
貳、老子對人類中心主義的批判	39
一、絕聖棄智、絕學無憂	40
二、有無相生、難易相成	47
三、輔萬物之自然	53
四、物的有用性與無用性	62
參、海德格與老子反人類中心主義之比較	70
一、人類主體理性的反叛者	71
二、反主客二分的世界觀	74
三、萬物的看護與輔助者	79
四、反人類中心主義者	84
肆、對當代科技的反省	91
一、現代上帝—新時代技術	93
二、極端的人類中心主義	99
三、哪裡有危險，那裡便有救	107
四、以無用消解有用	113
結語	119
參考書目	125

前言：

當所有的人們都只看到器物的「有用性」，講求自然萬物的各種實用性時，老子卻以他獨具的眼光看到了物的「無用性」，並且發現物的「無用性」其實才是物之「有用性」的根源。他說：

三十輻共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。¹

到底是什麼使車輪可以轉動的呢？一般人大概都會不削的說，那還不簡單就是車輪嘛！然而真的是車輪本身嗎？如果在車軸那兒沒有空隙處！車輪還能轉動嗎？又是什麼使鍋瓢等器皿可以用來盛物的呢？一般人又要不削的說，因為這些器皿的長相就是如此，所以可以盛物。然而形狀像鍋瓢就真的能盛物？恐怕不然吧！這些器皿能盛物其實是它具有空洞的地方吧！那又是什麼使得房室可以讓入居住的呢？不用再多做說明了吧！此乃因這些房室中具有空間處嘛。在這裡，老子以幾句簡短的話便讓我們了解到「有」使得萬物具有某種功效，但真正使它們發揮大用的其實是「無」啊！所以看待任何自然萬物時，我們不應只是看到它的有用性，或許用另一種無用的眼光，更能將事物看得更仔細與透徹。

後來，莊子對於老子的「有用無用思想」，在他的《莊子內篇逍遙遊》中更曾加以說明。那是一段莊子與惠子的精采對話，內容是這樣的：

惠子謂莊子曰：「吾有大樹，人謂之樗。其大本臃腫而不中繩墨，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，不避高下；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！」²

這段對話的大意是這樣的：惠子說他有一棵大樹長的非常高大，但是卻木瘤盤錯又不合尺度，因此木匠們看到這棵大樹都搖搖頭，認為它只是個沒用的大木頭罷了！然而在莊子的眼中卻看到大樹的另一種用處，亦即「無用之用」。雖然這棵

¹ 語見《老子》第十一章，頁 72。本文引用老子的話語部分，大抵採用吳怡所著的《新譯老子解義》一書，台北：三民書局，民 90。以後若有老子話語時，除從其他書籍引用時，再說明出處外，餘將不再詳述出處。

² 語見《莊子》內篇〈逍遙遊〉，頁 5。本文引用莊子的話語部分，大抵採用吳怡所著的《新譯莊子內篇解義》一書，台北：三民書局，民 90。以後若有莊子話語時，除從其他書籍引用時，再說明出處外，餘將不再詳述出處。

大樹木瘤盤錯且不合尺度，以致無法能來製作器具，可是也由於它的無用，它才能長的如此高大，以致能讓更多人在大樹底下乘涼嬉戲；讓更多的動物、昆蟲優游其中，結果成就更大的用處。換個角度來說，樹木之所以存在與否，難道就要著眼於其用處嗎？一定要能被拿來砍伐、製作器具服務人們，才能證明它的存在嗎？人們難道無法與大樹所展現之大自然和平共處，就如同莊子所言般的「逍遙乎寢臥其下」嗎？

經由莊子對老子「有用無用思想」的闡釋後，我們突然驚覺到人類竟然獨立站在於萬物之上，以一種「有用」的眼光來看待萬物。凡是事物對人有用處，那它就成了好東西、好事物；倘若事物無法滿足人類的需求，那它便是不好的、無用的。這種以人類自身的好惡出發，視自然萬物為人類之附屬品，並對萬物予以評定差等的做法，其實就是以「人類中心」為出發的一種想法。這種以人類為世界中心的想法，不論在東方的中國或在西方世界都具有相當的傳承及影響力。

在東方中國的儒家人文主義之思想中，孔子曾說過「鳥獸不可與同群」³這樣的講法，即已提出了人和動物之間是有差等的。人是人、動物是動物，人和動物是不可以群居在一起的；而後來的孟子則講「親親而仁民，仁民而愛物。」⁴在這裡，孟子已然對孔子的話作出充分的闡釋，即說明了人與物之間是有貴賤、親疏之分，而人當然是高於物的；接著荀子更主張人應制天與用天，他認為人與天的關係是二分的，而天地萬物乃純粹之自然現象罷了！於是提出了「大天而思之，孰與物畜而制之？從天而頌之，孰與制天命而用之」⁵的講法，很明顯的這就是視人為世界之中心，身為人者應該運用能力來控制天、使用萬物，而不是去崇拜、歌頌自然。這種思想後來也深深影響著中國人與自然萬物的交往方式，著名的「愚公移山」的故事便是教導著無數的中國人，只要一個人有心、有毅力，就可以改變自然、突破自然環境的困境，最後一定能夠「人定勝天」；在這故事中除了說明了人們能夠改變環境、勝過天地外，也隱含著阻擋著房舍的高山，對人們來說是「無用」的，因此就該將之除去。

人們一心一意的想要「制天與用天」的想法，將使得人們為了滿足自身的利益與享受而犧牲自然萬物，最後可能使得人們變得自私自傲而自以為世界的主宰，並造成人們與自然萬物間的對立與衝突。當時的老子看到了這種人和自然無法和諧共存的情形，於是也提出了質疑與反省。他說：

將欲取下而為之，吾見其不得已。天下神器，不可為也。為者敗之，執者失之。故物或行或隨，或歛或吹，或強或羸，或載或隳。是以聖人去甚，

³ 語見《論語》微子篇 6。

⁴ 語見《孟子》盡心篇上 45。參見王邦雄等著《孟子義理疏解》，頁 262。台北：鵝湖出版社，民 87。

⁵ 語見《荀子》前錄。參見蔡仁厚著《孔孟荀哲學》，頁 381-382。台北：學生書局，民 88。

去奢，去泰。⁶

老子說的好啊！自然萬物各有其特性與習性，若我們人類以自己的眼光強行統馭它們、裁制它們，結果可能將遭致自然萬物的反撲，最後失敗毀滅的將是人類自己啊！那麼，人類對於自然萬物的態度應該要如何才是比較適當的呢？老子其實也已經說的很清楚了，那就是「去甚，去奢與去泰。」

而在西方人的思想觀念上，人類為世界中心的想法，更是一直具有著舉足輕重的地位，並且深深地影響著西方世界。遠從希臘時代的柏拉圖開始，他便提出了人因具有理性所以異於動物；甚至高於動物的說法，只要人們善用理性思考，就能掌握事物的真相。接下來的亞里斯多德則以為我們可以藉由實證、科學等方法對萬物予以分類，這種看似科學的、邏輯的方式，其結果便是將人類置於地球萬物中的首位，其他的生物則依其所擁有的屬性，層層地被置於人類之後。到了近代，西方哲學思想有了重大的發展，現代哲學之父—笛卡兒提出了動物是沒有靈魂之機械；人類則擁有感情、理性及靈魂的說法，這種理論將世界以人類為中心的想法推至高峰，並開啓了人類與萬物間主客二元對立的世界觀。人們漸漸地相信只要人類不斷地運用理性思維，將可控制一切，包括所有之生物，以至於整個地球，並且認為這是合理且正確的，因為萬物都只是沒有靈魂的機械罷了，它們是為服務人類而活在這世間的。不久之後的尼采更高喊「上帝已死。」人類僅存的對神之崇拜也被消磨殆盡了。人類至此可說已到了天不怕、地不怕的地步，也就是說世界以「人類為中心」的主義，在此時已然達至巔峰的地步了。

此後，科學技術的不斷進步，愈來愈多的生產器具也被發明出來，人類可以藉由這些器具的使用，快速且精準地開發自然、改變自然，由此更加深了人們這種「人定勝天」且「人為世界中心」的信念。漸次地，改變與使用自然已成為一種人類的一種習慣與需求，於是一種視自然界的萬事萬物為人類資源提供者的想法儼然產生，此乃如同海德格所講的「一切東西在事先也在事後都不可阻擋地變成貫徹著的生產物質。地球及環境變成原料…」⁷由於這種將自然界萬物視為人類資源提供者的想法，人們不再尊崇自然、愛慕自然，甚而認為人應儘所能地控制、改變、開採與使用自然，使自然萬物發揮其最大之功用。這種不斷地加諸于自然的干擾與控制，其結果卻變成了對自然、對大地無情的破壞與損傷。人類與自然界的萬事萬物之關係，終究從共生共存演變為從屬的關係，甚至演變為敵對仇視之關係。

正因為人類總是站在高處睥睨自然萬物，把萬物當作是服務人類的奴僕，自

⁶ 語見《老子》第二十九章，頁 200。

⁷ 見海德格《林中路》中的論文〈詩人為何〉，頁 267。本文引用海德格所著之《林中路》一書，係孫周興譯，台北：時報文化出版社，民 83。以後若再引書中之文章，將不再詳述。

然而地便以人的觀點看待萬物。何者可以提供較大的服務，便是較有價值之物；何者看似對人類無益，便是沒有價值之物。此即是以人的觀點來說明物之「有用性」與「無用性」，並以此決定物之存在與否。海德格對此於是提出了這樣的批評：

它提供了這樣的洞見：人對無用者無需擔憂。憑借其無用性，它具有了不可觸犯性和堅固性。因此以有用性的標準來衡量無用者是錯誤的。此無用者正是通過讓無物以自身製作而出，而擁有它本己的偉大和規定的力量。以此方式，無用乃是物之意義。⁸

海德格的此段文章竟有著與中國兩千年前的老子類似之想法。亦即兩者都認為人類應與自然維持和諧共處共依的態度，而不要以人類自身的標準看待萬物，自然間的萬事萬物都有其生存之道，而不在其是否對人類「有用」、「無用」與否！人類文明經過數千年之發展後，不僅無法體認人其實也只是大地自然的一份子，反而漸次地站在「人自身」的立場，視自己為自然萬物之首，順理成章地可以有權享受地球上所有之資源。如此發展的結果，自然環境在人類肆無忌憚的使用與干擾下，已然變的破碎不堪；倘使人類繼續對自然保持這種不尊重、不友善的態度，其最後結果必定是人類需為自己的所作所為付出代價。大地對人類的反撲已從許許多多的現象中展露出來，危險已經呈現，人類是否到了該徹底反省的時候了？是否已到該與自然重建關係的時刻了呢？關於此點，海德格曾引用詩人赫德林的一段詩：「但哪裡有危險，那裡也有救。」⁹在此，海德格認為危險其實不是那樣可怕的，人們若能發現這樣的危機，並對問題作出深刻之體認，那麼危機是可以化為轉機的。而《老子》也說「禍兮福之所倚，福兮禍之所依。」¹⁰在這裡，老子也認為危險其實相伴著安全，禍害也有可能轉為福報。因此我們可以說，雖然人類與自然彼此間的關係已到了危不可殆之地步，但只要我們能將危機化為轉機，了解真正問題之所在。那麼人類與自然萬物之間還是有機會重建和諧之關係的，還是能夠相依相存不相衝突的。

對於自然與人類間之危機，或許我們可以在海德格與老子的思想中找到解決之道。在〈世界圖像的時代〉一文中，海德格曾說「當研究或者能預先計算存有者的未來過程，或者能事後計算過去的存有者時，研究就支配著存有者。可以說，在預先計算中，自然受到了擺佈。」¹¹這段話說明了由於人的理性思維太過發達，對於人以外的萬事萬物莫不是以一種計算性的思維來看待，計算著物的價值；計算著物的有用與否。也就是說人類對於任何的事物總是心存著算計謀畫之心，算

⁸ 見海德格《海德格選集》，孫周興選編，上海：三聯書店，1996。以後若再有引用此書之文章，不再詳述。

⁹ 見海德格《林中路》中的論文〈詩人為何？〉，頁 273。

¹⁰ 語見《老子》第五十八章，頁 364。全文為：「其政悶悶，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。是以聖人方而不割，廉而不劌，直而不肆，光而不耀。禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。孰知其極？其無正也。正復為奇，善復為妖。人之迷，其日固久。」

¹¹ 見海德格《林中路》中的論文〈世界圖像的時代〉，頁 74。

計出來的結果如果合乎自己的要求，便說它是有用的；倘若算計出來的結果利益不大，就說它是無用的東西，自然萬物就在人類的存心計算之下，被加以分類與使用，人們可以爲了自己所需而任意擺佈萬物。至於老子則也提出了所謂的「常使民無知、無欲。使夫智者不敢爲也。」¹²這樣的講法，從字面來看讓人以爲老子反對人類的知識，其實老子真正要說的是人們應去除過份的爭名奪利、過份的謀畫算計的聰明才識，亦即不要誤用知識。此外，這段話也隱含說明了自以爲聰明的人總是以自己的知識成見當作是非判斷之標準，自以爲是的對事物作出評價，這不正就是以人的眼光來評估事物之價值，決定事物之有用無用嗎？所以，依吾人之看法，人類與自然之危機的問題癥結所在，就在於人類理性思維過度膨脹，對於萬事萬物總是無所不用其極的使用機心來算計，爲了滿足人類自己的口腹方便之欲，毫不在乎自然萬物的感受如何，並視自己爲世界、甚至宇宙之中心，而對於自然萬物毫不留情的取用與裁制，這樣的結果將導致人類和自然關係的決裂，人類如不能正視這樣嚴重的情形，其後果可能將引來自然無情的相對反撲。現在世界各地氣候的異常變化，並且不時發生各種天災人禍，這和人類對自然萬物的破壞絕對是有一定之關係，這是已經被相關研究者證實且沒有人可以否認的事了。然而，自以爲理性發達的無知人類仍認爲只要科技繼續進步，終究沒有什麼人類辦不到的事，甚至有些「鐵齒」的人以爲就算是氣候、地質變化等也將會爲人類所宰制。欸！這些人類真是何等的自大與傲慢啊！

由於人類對自然資源的毫不珍惜，並且不停地無情的取用，現在的地球已開始出現部分資源短缺的現象了。依據世界能源組織的計算，人類若持續毫不珍惜地使用石油、煤、天然氣等自然能源，那麼再過幾百年後（估計石油蘊藏量僅還能提供人類使用 200 年；煤則僅還能提供人類使用 200 年；而天然氣則僅約能再提供人類 100 年），地球將無能力再提供這些能源給人類，屆時人類的許多依靠電力、火力的交通運輸工具及工業設施極有可能因缺乏動力而完全停擺，進而造成人類文明的退化。也許有人會認爲這是杞人憂天或妖言惑眾之說，這些「樂觀」的人類中心主義者相信人類科技的高速進展將可解決一切問題，儘管自然資源真的爲人類使用耗盡，只要人類善用理性智慧也一定能將所有的困境一一解決，擔心只是多餘罷了。或許人類的技術發展確實能找出這些自然能源的替代品，但如果人類還是毫不珍惜、還是隨意浪費這些替代品，那麼這些替代品是否也有竭盡的一天呢？屆時人類是否又要再次利用理性智慧，又要再次發展新技術、新的替代品嗎？難道人類就要陷入了這種無底深淵的循環之中嗎？所以說，只是一味地相信理性思維可以解決一切人類將面臨問題絕非最佳之選擇，也許試著探索找出問題的根源，才是更根本的解決之道。

¹² 語見《老子》第三章，頁 18。全文爲：「不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不爲盜；不見可欲，使民心不亂。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。使夫智者不敢爲也。爲無爲，則無不治。」

那麼，我們是否要問人類中心主義到底哪裡出了問題呢？世界以人爲中心的思維是否真的是錯誤的呢？人類用盡機心算計一切難道也是錯誤的嗎？如果這些問題的答案是肯定的。那我們是否該尋求更根本的解決之道？然而以人類爲世界主宰的中心主義從源起到發展至今已經有千年之久，絕非三言兩語就可探尋出它的問題及解決之道，但吾人以爲海德格與老子他們二人同聲提出的物之「無用」這個想法即是一個契機，因爲物的「無用」思想提供我們對自然萬物從另一個角度來看待。當人們面對自然萬物時不應只是看到它的有用性，而更應該以尊重的態度來對待它們。也就是說人類若能去除以人之標準看待萬物的態度，不再站在人類自身的角度衡量萬物的用處，那樣或許可以拋棄人與物主客二元對立之理念，讓人與自然萬物間達到較和諧的相處關係。

海德格曾說過「人不是存有者的主人。人是存有的看護者。」¹³而老子也說「以輔萬物之自然，而不敢爲。」¹⁴的確，人類不該再以世界的主宰者自居，而應成爲自然萬物的「看護者」，順應萬物的自然法則任其自由的發展而不妄爲，如此人與大自然間方能和諧的相依共存。人們用心看護著自然，而自然也提供適當的人類所需，吾人相信這樣的物我和諧關係將會比人類與自然敵對的主客二分的關係良善許多。而這種人類與大自然和諧共依共存的觀念，在中國二千多年前的老子可謂爲代表人物；而在兩千年後的西方大哲海德格亦提出類似的看法。他們同時認爲人和萬物應該是相依相存的，彼此之間不是從屬關係的，更不是互相敵對仇視的。人類應該要徹底地改變將自身視爲主體的這種觀念，以更包容的心去對待萬物，不要只是從功利的角度出發，而是應承認每一個生命的自主與存在，身爲人類應做爲大自然的看護者、守護者，而不是大自然的主宰者、控制者。因爲他們二者都具有這種不將世界視爲「人類中心」的想法，也不贊成人們使用過多的理性思維算計一切，他們更認爲人們應該儘量返僕歸真，減少不必要的奢侈浮華之生活。很明顯的，他們的思想都具有反對人類中心主義以及反對理性主義的傾向。因此，我們將他們稱之爲「反人類中心主義者」或「非理性主義者」。

無庸置疑的，今日的世界可說是一個物慾橫流，爲求滿足個人虛榮享受可以不顧他人死活；爲求利益可以拋棄諸多倫理道德的時代，而這樣的世界與人類的理性思維過度發達是有極大之關係的。不可否認的，人類的理性思維原本是人類與其他物種間的一個最大之差別，更是人類社會文明能夠持續發展的主因之一。倘若人類有節制的、適當的使用天賦之理性思維，不用盡機心來算計一切，那麼相信人類社會將會是一個較爲和諧的世界；人類與大自然間的關係也相信應該是和諧共存的。但是問題就出在於人類似乎毫無節制之心，仗勢著天賦的理性思維，毫無節制的濫用人類的理性，過度使用理性思維的結果只是讓人類社會徒具

¹³ 見海德格《路標》中的論文〈論人道主義的書信〉，頁 343。本文引用海德格所著之《路標》一書，係孫周興譯，台北：時報文化出版社，民 83。以後若再引書中之文章，將不再詳述。

¹⁴ 語見《老子》第六十四章，頁 390。

「表面化」的進步，人類的文明其實並未有所進步，特別是在人心道德與社會倫理等方面。老子對於人們過度的使用理性知識是有極大的省思的，道德經中他曾多次的說明人們因為無度盲目的崇拜知識理性，結果反而遭來更大之不幸，例如第十八章即有「大道廢，有仁義；智慧出，有大偽...」¹⁵的說法。乍看之下好像老子是反對人類所有的理性思維，但若我們對老子哲學有更深一層的認識的話，我們將可了解老子並不反對人類運用理性思維其使人類過的更方便、更快樂，老子所要強調的是凡事應該執中，勿太過與不及。然而一般人只看到人們運用理性思維創造一切的好處，卻沒有看到它也帶來了不少的問題，所以老子特別提出人們使用理性知識的結果只是讓人們個個學會虛偽、學會不實而已。同樣地，海德格對此也有深刻的醒思，他說「思想何時開始思想呢？唯當我們已經體會到，千百年來被人們頌揚不絕的理性乃是思想的最頑冥的敵人，這時候，思想才能啟程。」¹⁶令人意想不到吧！原來人們千百年來頌揚不絕的理性竟然是思想的最頑冥的敵人，因為人們毫無節制的使用理性，結果已經迫使人們不再思想了。

說明至此，我們應該可以明確的體認，將人與物區分為主客體二元的傳統理性思維是值得存疑的。歷史已然證明這樣的思維模式不可避免地將人類提高到至高無上的地位，並使自然萬物變成人類的附庸；一旦人類視自己為世界的主宰，並進而為所欲為的宰制使用萬物時，人類看似已然戰勝了自然，實則人類正走進危殆的道路上——一條足以使人類毀滅的危殆之路。人類的理性思維雖然能帶給人類科技的進步、文明的進展，但也確確實實地帶給人類不少的危機。如今這些危機已到了足以毀滅人類自身的地步了，最明顯的例子便是原子武器的發明與使用。如同眾所皆知的二次大戰末期，美國於日本廣島與長崎分別投下二顆原子彈，造成人員、動植物及各種建物的毀滅便是一個讓人仍記憶深刻的歷史事件；後來美國三哩島及蘇俄的車諾比爾核子發電廠的爆炸造成全球性輻射污染也都令人怵目驚心。現在危機不僅未解除甚至是更危險了，擁有核子武器的國家全球已不下十國，倘若世界發生了全球性的大戰，一場足以毀滅人類的核子戰爭可能免不了就要發生了。海德格對此感到相當憂慮與擔心，他曾說過：「我們能夠用什麼方式控制和操縱不可想像的巨大的原子能，並確保人類，使這巨大的能量並不突然——即使沒有戰爭行動——在某一處爆發、「失控」並毀滅一切？」¹⁷所以，吾人以爲如今人類已走到了相當危險的地步了，確實是到了該徹底反省與沉思的時刻了。

那麼要如何人類才能避免走上如此危險的道路呢？前述曾說過老子與海德格異口同聲提到的「無用」主張確實可當作是一個契機。從無用這一主張開始，繼而深入的反省與沉思，徹底的改變人類原本的理性思維模式，並以自然為師，

¹⁵ 見《老子》第十八章，頁 123。

¹⁶ 見海德格《林中路》中的論文〈尼采的話「上帝死了」〉，頁 273。

¹⁷ 見《海德格爾選集》下篇〈泰然任之〉，頁 1237。海德格著，孫周興選編，上海：三聯書店，1996。

如此應能重新建立人類與自然萬物相依相存的和諧關係；人們若能如此的話，相信人類將可以從危殆之路走上安泰之路的。老子也認為人類是地球萬物的一份子，既然生存於其中，就該善盡身為人類之責，而善盡身為人類之責絕不是統治主宰萬物，應該是以更謙卑的態度對待萬事萬物，亦即應要師法自然之法則而不妄為。他曾說「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。」¹⁸至於西方的海德格也認為「自然」是一切萬事萬物的基礎，它是如此的圓滿與仁慈，一視同仁的對待人類與動植物，他說「芸芸眾生的基礎乃是自然。人的基礎與植物和動物的基礎不光是相同的。這個基礎在人那裡和動植物那裡是同一的。此乃自然，乃『完滿的自然』」¹⁹因此，人類絕對不是地球萬物的主宰者、統治者，人類也只是地球萬物中的一份子罷了！既然人類擁有許多動植物等其他萬物所不具有之特質，必然也身負者某種使命，但此使命絕不是裁制控制萬物，而應該是站在不破壞、不影響自然萬物的生養的角度上加以協助扶持，亦即如同海德格所說的「人是存有的看護者」一般。

行文至此，我們了解到老子與海德格對於人類中心主義持反對之立場應是無庸置疑的，並且他們的思想對於人類中心主義也能提供適當之沉思與反省。雖然他們二人對於人類中心主義的反叛是不用懷疑的，並且也有許多共同的想法。但他們二人畢竟各自身處於不同的時空與背景，因此對於人類中心主義的反省還是有其不同的思考與觀點。在這裡，本文乃欲分別就東方的老子思想與西方哲學家海德格的觀點互為比較，來反省人類中心主義之弊病與其產生原因，且對當代科技之迷思提出警訊，並論證有用與無用的關係，期許人類能以另一種眼光看對自然萬物，以希求人類能與自然萬物更加和諧的相處，展現人類與自然萬物二者之間生存的平衡點。求得人類更質樸卻也更多樣豐富；而自然萬物更順遂且蓬勃發展的生活。

至於本文之論述內容主要將區分為五部份。除上述前言外，第一章將以海德格的觀點來分析探討當代之人類中心主義之弊病，內容則包括《主體理性的過度膨脹》、《二元對立的世界》、《存有的看護者》、《物的上手性與在手性》等。第二章的部分則以老子的觀點來分析人類中心主義之弊病，章節內容包括有《絕聖棄智、絕學無憂》、《有無相生、難易相成》、《輔萬物之自然》、《物的有用性與無用性》等。第三章則比較海德格與老子對於人類中心主義之觀點的異同處，主要內容包含《人類主體理性的反叛者》、《反主客二分的世界觀》、《萬物的看護與輔助者》、《反人類中心主義者》等章節。第四章則對當代科技提出反省，內容則包括《現代上帝—新時代技術》、《極端的人類中心主義》、《哪裡有危險，那裡便有就救》、《以無用消解有用》等部份；最後的結語部分將對於本文之論述作一個總結，並期許能夠提出些許有益於人類未來之建議。

¹⁸ 語見《老子》第二十五章，頁 168。

¹⁹ 見海德格《林中路》中的論文〈詩人爲河？〉，頁 256。

壹、海德格對人類中心主義之批判

很明顯的，現今的社會是以人為世界中心的時代。人類正以更劇烈的速度、更強勁的力量加緊對自然萬物的裁制與使用，自然萬物更是無時無刻不對人類付出貢獻。試舉付出地力的稻米農田來說吧！在人類對食糧的需求及科技的運用下，現在的農田從沒有歇息的時候，稻米從一年的一獲，變成兩獲甚至三獲..農地現在可以說是幾無止盡的對人類付出己力，並且對人類保證一定產值之收成。諸如此類的現象，似乎顯得人類與自然萬物的互動更加頻繁，兩者的關係看似也更密切了。但事實上呢？這是人類以其主體的身分對於自然萬物之客體單方面的予取予求，亦即是說被視為客體的自然萬物，只是符應身為主體的人類之要求而被迫付出，自然萬物在這種被迫的、單方面的苛求而付出，其實是稱不上什麼人與物的互動，兩者的關係也就沒有我們表面所看到的那樣密切了。

相對於現代農田地力的使用，海德格曾在《技術問題》一文中提到中世紀時農民耕種的情形。他說「農民從前耕種的田野表現為不同的，在這裏，耕種還叫作養育和照顧。農民的活動並不強求耕地。在播種穀物時，農民的活動是把種子交托給生長力，並看守著它的生長發育。」²⁰中世紀時，這種農民將收成交給老天爺，並且只是守護著作物讓它自然的生長，農作物的收成可能有時豐富；但也有可能收成欠佳。表面上看起來，農人與田野的關係並不甚密切，他們彼此間似乎只是聽任某種「自然而然」的關係罷了！然而我們若從另一個角度來看，農人對土地付出守護、養育之情，而農田也心甘情願地交付地力並讓作物成長，雖然收成有時佳、有時壞，但是兩者之間却是以某種和諧的關係相互依存著。如此看來，先民古人與自然萬物的關係似乎是比我們現代人更密切了，或者說是更高明了。

不可否認的，人類與自然萬物的交往愈來愈長久，接觸也愈來愈頻繁。按理說，兩者的關係也應該是愈來愈密切才是，但是我們卻發現事實並不如我們所想像的那樣。為何現代的人與萬物之關係比不上先民呢？海德格對於這樣的物我關係有著深刻的反思，並且認為問題的產生可回溯到西方哲學的開始之時，也就是說海德格以為柏拉圖所開啓的理性形而上學思想，至始至終就是一條錯誤的道路，也因為它的錯誤帶領之下，人類與自然萬物之間終究不可避免地走上主客二元對立的關係；更甚者，在極端理性思維發展下，人類最後走向成為世界中心的人類中心主義，至此，人類與自然萬物的關係也達到了衝突之巔峰。關於人類中心主義發展的關鍵，從海德格的思路來看，吾人以為人類的理性過度發展可謂其充分條件；而主客二元思想亦乃理性思維發展之結果，則成為人類中心主義之必要條件，在這兩者相互昂揚輝映下，人類中心主義於是達到初步之完成，自然萬

²⁰ 見宋祖良譯海德格爾著作《海德格爾的技術問題及其他文章》，頁 19，台北：七略出版社，民 85。以後若再引書中之文章，將不再詳述。

物儼然成爲人類之奴僕以供驅策。接著現代科學技術繼續在理性思維與主客二元觀念的引領發展下，人類可以運用技術輕易地改變自然、操縱自然萬物，人類中心主義可以說是愈來愈接近它的完成了。但真正令人畏懼才正要來臨，當現代技術發展到極致，人類本身漸漸地竟也成爲了技術的奴僕，這是人類中心主義原來所料想不到的，但其實也正是人類中心主義發展的最後結果、最後的完成。而在人類中心主義的發展過程中，我們發現到人類因爲理性的過度發達而對萬物強調其「有用性」，重視事物有用的一面，並鄙視物的「無用之處」。人類對萬物有用之處竭盡心力的奪取，無用處就隨意拋棄，這樣的發展的結果只是加深人類與萬物的衝突罷了！然而，事物無用之處就真的無用了嗎？事物有用處難道就是其存在價值之所在嗎？

接下來本章將就依據海德格之思路加以分析，加以探討前述所提到之人類中心主義發展的關鍵，即理性思維、主客二元觀念等要點，以了解人類中心主義形成之本源性問題；並試圖從海德格的思想中，發掘人類與萬物的相處之道，期許人類能用無用之眼光消解對物之有用性的傳統觀念。

一、主體理性的過度膨脹

每當有人問到「人類與動物最大之不同點在哪裡？」十之八九的人會回答說：「人類具有理性，動物則無理性；也就是說人類是理性的動物。」基本上這樣的回答是沒有人會質疑的。事實上，人類也具有超出動物所能運用的理性思維能力，正因爲如此，人類文明所以能持續進步；社會文化能持續發展。因此，在傳統上人們總是強調理性思維的重要性，並且視理性思維愈發達爲愈進步的象徵。就以我們現今的中小學教育情況來說吧！被視爲理性思維訓練的數學、理化等學科總是特別的被重視，似乎只要我們的下一代把數學、理化搞好了，科技就會跟著進步；經濟也會發達起來，另一方面，重視感官經驗或直觀的人文學科則明顯地受到輕忽。類似這樣「重理性輕感覺」的情況，可說是一種普遍的現象。

確實，由於人類理性思維的能力，人類更加認識了這個世界；也由於理性思維的能力，人類更能掌控這個大地。然而，如若理性思維真的有那麼好、真的有那麼有用，那爲何這個世界經由人類幾千年來的理性認識，與理性思維的運用後，問題似乎不僅沒有減少，甚至是越來愈多、愈演愈烈。可見，人類的理性思維絕非解決問題之萬能丹；更甚者，人類的理性思維還有可能成爲破壞、殺戮的來源。歷史上的殖民時代，歐洲各國便靠著其船尖砲利，無情地對其視爲文化差劣的民族加以殺戮，這不就是其理性思維發展的一個恐怖例子嗎？而現今地球各地，普遍都有著各種不同的環保問題，或是垃圾污染、水源污染、空氣污染、土壤污染，或者是土石流、地層下限、臭氧層破壞等問題可謂不勝枚舉，人類的理性思維能力不僅無能解決這些問題，更可能的是這些問題的產生就是由於人類理

性發達的結果啊！

當人類仍對自己與生據來的理性思維能力沾沾自喜時，許多非理性主義者已經看到了理性思維的盲點，並且試圖對人類的理性思維能力加以省思與批判，德國哲學家海德格便可謂之其中的佼佼者。經由他對於人類理性的分析與批判後，他甚至提出了人類早已失去了思想的能力，而原因無它——竟是人類理性過度發展的關係。在其論文《尼采的話「上帝已死」》的末尾，他更大聲的急呼道：

思想何時開始思想呢？唯當我們已經體會到，千百年來被人們頌揚不絕的理性乃是思想的最頑冥的敵人，這時候，思想才能啟程。²¹

這真是令人難以想像！人類最引以為傲的理性思維不就是種思想的活動嗎？為何在海德格的看法裡理性不僅不再是種思想，還成了思想的最頑固的敵人了呢？接下來的部分，我們將順著海德格的思路繼續對理性加以追問，並說明理性對於人類中心主義發展之影響。

理性主義可以說是傳統西方哲學之主流，其發展之開端可追溯至希臘時代的柏拉圖。柏拉圖在其「洞穴譬喻」中說明真正的存有、真正的真實應該是理性思維所得的「觀念」，而其他的一切由此而來。²²此亦即揭示了人類本身的不完美、不真實，唯有依據理性思維所得之理型世界才是真實完美的，憑藉理性人們才能真正認識對象。海德格則以為柏拉圖這樣的觀點是有問題的，因為柏拉圖的理型觀已經將真理帶入了一個錯誤的觀念中，並且造成「真理的本質的一種變化。真理變成了正確性，變成了覺知和陳述的正確性。」²³由於真理變成了一種強調正確性的覺知與陳述，因此，被視為真正能認識對象的理性思維便成為了解真理的必要條件了。於是，理性思維在柏拉圖的引領下，人們對於人類自身擁有的特殊能力充滿信心，並天真的以為理性將是帶領人類走向光明大道的希望曙光。接下來的時代裡，人類依恃著理性思維持續發展文明，並將世界自以為是的加以認識，儼然人類只要仗著理性的持續發揚，人類終能排除一切阻擋在前的障礙。學者甘紹平也認為由於理性的開展，人的使命變成在於「發現和揭示決定並支配萬事萬物的理性結構，把自己的欲求融合進理性的統一整體之中，為理性目標的實現盡心竭力。」²⁴

在這裡，我們可以了解到為什麼海德格會說「理性乃是思想的敵人」。原來是人類對真理的本質走岔了路，以為真理就是所謂的正確性、精確性的認識對象。而恰恰人類的理性具有這種正確地認識對象的能力，因此，理性儼然成了真

²¹ 見海德格《林中路》中的論文〈尼采的話「上帝已死」〉，頁 245。

²² 參見威廉 白瑞德《非理性的人》，彭鏡禧譯，頁 81，台北：志文出版社，民 87。

²³ 見海德格《路標》中的論文〈柏拉圖的真理學說〉，頁 227。

²⁴ 見甘紹平《傳統理性主義的終結》，頁 9，台北：唐山出版社，民 85。

理的代言人，人類於是開始藉由理性來陳述所謂的「真理」。人類並將所謂的「真理」解釋成各種律令，然而真實的情況是「一切律令始終只是人類理性的製作品而已。」²⁵在這種藉由人類理性思維下的真理，乍看之下是乎充滿著精確性與正確性，然而海德格却以為這樣的正確性乃來自於獨斷，它反而會將真理給窄化與單調化，因此，理性思維所謂的正確性其實並不正確。而思想「既不是理論的也不是實踐的。它發生在這種區別之前」²⁶也即是說思想未預設立場，所以反而是更開闊性的、可以接受正反雙方的，因其更為開闊所得自然更多，也較無侷限性，自然更能接近真理了。在此，我們可以確定理性絕非思想了。但人們總以為理性思維便是思想，並且理性早已將思想驅除出去，成為真理的代言人。於此，無怪乎，海德格要說「理性乃是思想的最頑冥的敵人。」

從人類歷史來看，理性思維確實為人類帶來了無比的幸福。由於人類具有理性思維的能力，人類漸漸擺脫了原始的生活，知道了用火、離開了穴居、進入了農耕社會，開創了與動物間截然不同的生活方式；理性的持續運用，人類生活方式不斷的在改變、在「進步」。例如：到某地的路程距離，自古到今並沒有什麼改變，但所需時間卻從步行的三天，改變為騎馬的一天，以致於乘坐汽車、火車的不用一小時；人類居住的房子也從茅草小屋，慢慢變為木造平房，以致於鋼筋水泥的高樓大廈。凡此種種，無不是人類運用理性思維創造之結果，事實上這些成就也帶給人類生活的便利與舒適，我們難道能加以否認嗎？當然不能！且無需對其加以駁斥。然而，在這些「成就」的背後，我們是否曾想過理性思維也曾帶給人類莫大之危害，更令人震懾的是這些危害從理性開始之初即存在，時至今日它對人類所造成之桎梏不僅未見稍減，反而更為加劇；前述曾提到過的人類戰爭以及現存於世界各地的各種污染不就是其明證了嗎？

在這裡，我們絕對無意抹殺理性思維對人類之助益；但我們特別注意到理性的發展並非對人類全然有益。亦即我們承認理性思維能夠讓人類的文明持續發展，也能讓人們的生活更加舒適與便利；但其亦有對人類負面之影響，並且它的破壞力已強大到足以毀滅人類之地步。二次大戰末期美國對日本投下二顆原子彈，雖然將戰爭提早結束，卻也造成數以萬計的人員生命的傷亡及當地環境的嚴重破壞，這不就是個最佳之案例了嗎！因此，如何運用理性思維以「趨吉避凶」，似乎就成了值得我們深思的議題了。那麼在此我們是否該對理性提出發問了？為什麼人類奉之如神明的理性會帶給人類莫大之傷害呢？是理性本身便具備這樣的破壞力還是有其他之因素呢？若有，那麼是什麼呢？

海德格在〈藝術作品的本源〉一文中曾提過也許我們「稱之為感覺或情緒的東西，是更理智的，亦即更有知覺作用的，因而比一切理智更加向存有敞開，這

²⁵ 見海德格《路標》中的論文〈論人道主義的書信〉，頁 361。

²⁶ 見海德格《路標》中的論文〈論人道主義的書信〉，頁 358。

全部理智，此間成了理性。」²⁷在傳統觀念裡，我們總認為感官經驗或情緒是不理智的，更談不上是理性。然而海德格却認為感覺或情緒可能比我們所信賴的理性更為理智，為什麼呢？或許有人會說因為海德格被稱之為非理性主義者，所以他是反對所有的理性思維的。但在參閱許多海德格的文章後，吾人認為海德格並未如我們表面所看到的反對理性思維，同時，他更沒有否認理性思維對人類的貢獻與幫助。但為什麼他對人類的理性思維頗多批評呢？原來他看到了人類運用「過多的」理性思維，或者換句話說就是「人們『太理性』了，人們對『理性』太崇拜太敬仰了。」²⁸由於人們太過敬仰理性、太過崇拜理性，漸漸地便把理性奉之如神明、救世主，人類在不知不覺中開始毫無節制的濫用理性思維，並且由於理性本身具有精確性、正確性之性格，它勢必排斥那些不精確的、非理性的其他事物，理性思維儼然變相成為某種權威，當理性成為某種權威時，就將不再是種理智的行爲了。由於理性遭到人類的濫用，並成為某種權威，理性早已不在具有原來的思想性格。所以，海德格為了提醒人們切勿過分的使用理性，便提出了感覺或情緒可能是比理性更加理智的這種說法。

於此，我們認為理性本身是沒有多大的問題，真正問題所在應該就在於人們過份的崇拜、敬仰理性，並且過分的使用理性。也由於理性本身具有精確性、正確性之性格，而為了要保證理性思維的正確性與精確性，精密詳細的計算是其必須的。因此，當人們過分濫用理性時，勢必將導致凡事「精打細算」、「錙銖必較」，當人們變得如此的計算性時，真正的理性思維其實已經退居幕後，繼之而來的將是連海德格都為之驚恐的「計算性思維」。

當理性走向計算性思維時，用海德格的話來說就是「理性已經終結了」，理性的終結並不代表它的結束或消失，而是一種完成。理性已經發展到它的完成狀態，現在的計算性思維是種無比精確的思想，然而「精確的思想絕不是嚴格的思想。精確的思想僅僅繫縛於對存有者的計算。並且唯一地為此而效力。」²⁹所以，當人類的理性思維只是沉迷於精確的計算時，那絕對稱不上思想，因為這樣的理性思維是如此的精確以致於不容許其他「非理性的」想法，它的權威性將使真正的思想無從立足；而它的計算性更使思想無從發生。而當這種計算性的理性思維持續地發展並達到極至時，吾人認為它將如前述所說的成為某種權威、獨斷，並排斥其他被理性思維視為不理性的任何思想或事物，最後這種計算性的理性思維將自以為唯我獨尊，而造成主體理性的過度膨脹，亦即人類的理性思維變成了獨斷的、絕對的、唯一標準的孤立理性思維。而在這種過度膨脹的理性底下，我們看到了人們為了對自然萬物作出精確性的計算，將必須對自然萬物予以分析並試圖為萬物訂出某種價值。也就是說當自然萬物能被人們「論斤秤兩」時，那麼萬

²⁷ 見海德格《林中路》中的論文〈藝術作品的本源〉，頁 8。

²⁸ 見甘紹平《傳統理性哲學的終結》，頁 8。台北：唐山出版社，民 85。

²⁹ 見海德格《路標》中的論文〈形而上學是什麼？後記〉，頁 308。

物方能為人類的理性所精密計算，而當人們對自然萬物「論斤秤兩」時，人類卻只會以萬物「有用」之處來計算，因為從有用之處計算才是簡便且「精確」的。於是，我們看到的所有自然萬物都被貼上標籤，並賦予其價值，而它的價值何在呢？就在於它對人類的「有用之處」，此便如同海德格所說的「器具的器具存有就在其有用性中。」³⁰因此，對人類而言，有用之物便是良物；無用之物便成了廢物。

行文至此，我們應該不否認人類過多的使用理性思維，以致於凡事以有用的眼光看待事物，就是現今人類社會諸多問題的原因所在。那麼為何人類為如此地崇拜、景仰理性？我們認為這或許和人類生存的歷史發展有著息息相關。早期的人類生活應與動物相差無幾，可說就是大自然萬物中的一份子而已。但人類慢慢地發現自己擁有和動物非常不一樣的地方，那就是人類具有理性思維能力，藉由這樣的思維能力，人類漸漸地掌握住自然界中的各種變動之規律性，並在這些規律中找出其獨特之生存方式，人類似乎發現自己是如此的與其他萬物不同，於是逐漸地將自己與自然萬物區隔了起來。然而這仍不足使人類完全地信賴自身的理性，畢竟在規律的運動之外，還是有許許多多不可預知的變項存在著。直到柏拉圖的理性世界觀的出現，加深了人類對理性思維的信念，可說是其關鍵點；而後西方世界持續依照柏拉圖開啓的道路，終於走向近乎神明般地崇拜景仰理性思維，並且相信只要人類運用特有之理性思維能力，將能解決所有阻擋在人類路途前方之障礙。擁有了理性思維能力的人類與萬物相比較似乎高高在上，終於人類忘卻了自己的定位所在；更忘卻了人類原來也是大自然的一份子。

總言之，當理性思維過度的發展，走向以有用的眼光看待萬事萬物的計算性思維時，人類理性將變成權威式之孤立理性，人類將不可避免地自我提升地位，導致人類主體理性地過度膨脹，最後必將自身獨立於萬物之上，成為海德格口中所說的「無家可歸的狀態」³¹。此時，世界以人類為中心的人類中心主義便將日見雛型。由於人類主體理性的過度發展，使得理性思維強調的精確性、獨斷性輕易地昂揚勃，進而使讓人類輕易地立身於萬物之上，是故，吾人以為主體理性的過度膨脹是人類中心主義之充分條件。

二、二元對立的世界觀

「主體理性的過度膨脹乃是人類中心主義的充分條件」，這代表著主體理性的過度膨脹仍不足使人類走向人類中心主義的，走上人類中心主義尚須具備所謂的必要條件的。那麼它的必要條件是什麼呢？我們知道孤立的理性思維強調事物的有用價值，也就是凡事都要計算清楚，亦即需具有強烈且精確的計算性，為了

³⁰ 見海德格《林中路》中的論文〈藝術作品的本源〉，頁 15。

³¹ 參見海德格《路標》中的論文〈論人道主義的書信〉，頁 341。

達到其計算之目的，對於萬事萬物便務必將之「抽絲剝繭」、「一一拆解」，方能將之徹底的、精確的計算。但是欲將萬事萬物如此徹透的「認識」並非易事，倘萬事萬物不願將自身展現於人類面前，人類是無法將之精確的計算的，於是只有將算計的對象加以對象化，才能方便行事。事實上，也唯有將自然萬物加以對象化，變成人類研究分析計算的對象，人類方能獨立於萬物之外，並將自身與萬物加以分離，真正成爲自然萬物之上的主人啊！

然而，對萬事萬物要如何才能將之予以對象化呢？海德格對此有極深刻之省思，現在我們就依照海德格的思路繼續加以探討吧！

（一）古希臘時期

經由海德格的研究顯示，從遠古一直到希臘時代，當時的人類對於人和物之間的關係是比現代人都要正確的，他們知道人和萬物都是這世界的一份子，彼此之間是有密切之關係的，甚至可以說是相互依存的。海德格在〈世界圖像的時代〉文中曾對古希臘的存有命題做過說明，海德格說：

存有者乃是湧現和自行開啟者，它作為在場者遭遇到作為在場者的人，也即遭遇到由於感知在場者而向在場者開啟自身的人。存有者並不是通過人對存有者的主觀——甚至是在一種具有主觀感知特性的表象意義上的直觀——才成爲存在的。³²

所以說西方在古希臘時代對於人和物的關係仍是「人我」不分，人和物可說是處在相同的地位。物之所以存在並不在於人對其看法如何，而是在於物本身自行的開展，並與世界的接觸而產生關係。也即是說，物之所以爲物並不用端視人類的看法如何、更不用對人類提供用處，此時的自然萬物根本沒有所謂的「有用」、「無用」的價值評定，它就是那麼自然而然地存在於這個大地之上。在當時的希臘思想家他們主要關心的話題乃是自然，而他們所指稱的「自然意指天、地、植物、動物，在某些程度上也意指人。」³³人既然和萬物都爲自然的一份子，也就沒有孰優孰劣的差等之分，所以，我們認爲在古希臘時代人類與自然萬物的關係應是『不分彼此』的，所有萬物之間應是關係密切、相依相存的。

至於當時的人類與萬物間是如何的關係密切、如何的相依相存？海德格從古希臘學者阿那克西曼德的箴言：「但萬物的產生由它而來，又根據必然性復歸於它的毀滅；因為它們根據時間程序為不正義而賦予正義並且相互懲罰。」³⁴中分

³² 見海德格《林中路》中的論文〈世界圖像的時代〉，頁 78。

³³ 見海德格《林中路》中的論文〈阿那克西曼德之箴言〉，頁 301。

³⁴ 見海德格《林中路》中的論文〈阿那克西曼德之箴言〉，頁 307。

析，最後得到人和萬物等所有的存有者的關係乃是互相的關心與牽掛，「它們，即始終逗留者，讓一方歸屬於另一方：即相互顧視。」³⁵並且「就始終逗留者給出嵌合而言，他們因此也就已經一體地，在相互關係中，總是讓牽繫歸屬，讓一方歸屬於另一方」³⁶我們或許可以相信，古希臘時代人和物的關係十分密切，甚至到了沒有人則沒有物；沒有了物也不會有人這樣相依相存的密切關係。並且這種相依相存的關係絕不是一方強求另一方，而是一種非強制性的托付，亦即可以說是萬物乃是自然而然交付於人類，而人類則無所企求地善盡保護之責。海德格對此即提到：「這種交付把在場交給在場者，因而恰恰把在場者作為這樣一個在場者保持在其中，也即保護在在場者之中。」³⁷

由於人和萬物間存在著是一種相互的托付與保護，所以兩者彼此之間的關係乃是相依相存而不相違犯，那麼在此時初民的想法中應該也就仍無所謂的「主體」與「客體」之分。學者盧風亦贊同海德格關於古希臘思想的這種理解，他說到「在古人和初民的思維中，根本沒有物質與精神、客體與主體的分別，古希臘人認為自然界是充滿心靈的…」³⁸於此，我們可以確信海德格認為在古希臘思想中，人類並未將自然萬物對象化，更談不上什麼主客之分了。或許我們也可以說，初民們的思維仍極為樸素，自然也沒有過度使用理性的情事發生，而人們與萬物之間關係更是密切而不可分離，當然也未將自然萬物加以對象化，人類在此時也就更不可能有所謂的主體、客體之分了。

（二）柏拉圖—亞里斯多德

然而古希臘思想這種「物我不分」的狀況很快就有了改變，首先是普羅塔哥拉斯於其斷簡中提出了所謂的「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」³⁹這樣的命題，而這個命題對於後來的希臘哲學產生了絕對之影響。後來的希臘大哲柏拉圖與亞里斯多德對這個問題提出了發問，最後導致了整個古希臘文化的終結，而進入了所謂的希臘哲學時代，一個將人與物開始分割的時代。海德格於〈世界景象的時代〉一文附錄即曾說到「通過柏拉圖的思想和亞里斯多德的追問，實現了一個決定性的轉變，…這個轉變了的解釋才成為如此決定性的，以至於它成為希臘思想的終結，這個終結同時間接地為現代準備了可能性。」⁴⁰也即是說古希臘哲學思想到了柏拉圖及亞里斯多德後，可說來到一個全新的時代，頗有所謂的百川匯於於一的架式。西方哲學思想的主流，此後就以柏拉圖建立起之根基向前邁進，並且以柏拉圖及亞里斯多德建立之體系當作

³⁵ 見海德格《林中路》中的論文〈阿那克西曼德之箴言〉，頁 337。

³⁶ 見海德格《林中路》中的論文〈阿那克西曼德之箴言〉，頁 338。

³⁷ 見海德格《林中路》中的論文〈阿那克西曼德之箴言〉，頁 343。

³⁸ 見盧風《主客二分與人類中心主義》，頁 12，鵝湖月刊第二十一期，民 85.06。

³⁹ 見傅偉勳《西洋哲學史》，頁 63，台北：三民書局，民 79。

⁴⁰ 見海德格《林中路》中的論文〈世界景象的時代〉，頁 90。

一切的標準。海德格在《阿那克西曼德之箴言》中便說到：

對早期思想家的解說和判斷有一個不曾道破的標準尺度，那就是柏拉圖和亞里斯多德的哲理。這兩位哲學家被視為具有繼往開來之決定性作用的希臘哲學家。此種看法通過基督教神學而固定為一種普遍的、直到今天都沒有動搖過的信念。⁴¹

由此可知，海德格確切的認為柏拉圖哲學是古希臘思想的重要轉捩點。只不過這個轉捩點並未將人類帶進更適當的生存道路，反而將人類帶進了錯誤的第一步。關於這點，學者陳榮華先生也明確地指出「海德格認為，柏拉圖哲學是這個偏離的明顯的始點。」⁴²可見一斑！

更糟糕的是這種物我相依相存的關係到了柏拉圖時也開始了本質上的轉變。由於柏拉圖重視人的理性思維能力，於是在他運用其精深的思維能力的結果下，理型（idea）孕育而生，成為一切事物的根本，而傳統希臘對於存有者的存有觀念亦隨之改變。海德格對此曾說「自柏拉圖以來，關於存有者的存有的思考變成了『哲學』」⁴³而自從哲學開始發展，「此後便有了後人所謂的『形而上學』的特徵」⁴⁴。這也即是說人們開始從形而上學的眼光來看待事物，認定我們平時接觸的事物並不是真實的存在，真實的反而是那遙不可及、觸摸不到的理型了。於是乎人們變的不重視生活週遭最真實的一草一木，人和物之間的關係也變的模糊，人和物竟只是理型的複製品罷了！海德格對此曾有這樣的批評，他說：「從此以後，真理的本質並不作為無蔽之本質而從其本己的豐富性中展開出來，而是移轉到理型之本質上了」⁴⁵在這裡，海德格即已直言柏拉圖的理型儼然成為萬事萬物之主了，理型不僅是事物的外貌、外型而已，甚至已成為事物生存之本質了。

在柏拉圖的想法中，最真實的事物不是事物本身，而是形成那事物之理型。由於理型的存有乃是最真實的，乃可稱之為典範或原型；而實際的存在者，卻因其只是物質，會破壞理型這個純粹的外貌，所以它是不真實的。而更甚者，人與自然萬物與理型相比是如此的不真實，到最後人和萬物都可能不是真實的存在物，亦即人和萬物都成了海德格口中的「非存有者」⁴⁶了。由於這些存在者僅僅只是原型或典範的複製品，於是柏拉圖以理型－複製品的想法，開啓了他的「原

⁴¹ 見海德格《林中路》中的論文〈阿那克西曼德之箴言〉，頁 300。

⁴² 見陳榮華《海德格哲學－思考與存有》，頁 89。台北：輔仁大學出版社，民 81。以後若再有引用此書之文章，不再詳述。

⁴³ 見海德格《路標》中的論文〈柏拉圖的真理學說〉，頁 230。

⁴⁴ 見海德格《路標》中的論文〈柏拉圖的真理學說〉，頁 230。

⁴⁵ 見海德格《路標》中的論文〈柏拉圖的真理學說〉，頁 231。

⁴⁶ 參見海德格《路標》中之論文〈論自然的本質和概念－亞里斯多德《物理學》第二卷第一章〉，頁 274。

型—抄本」的二元論主張。⁴⁷海德格對於柏拉圖的這種「原型—抄本」的想法即曾有過「個別的東西作為事後追加的東西，與作為真正的存有者『理型』相比，便被貶降到非存有的地位上了。」⁴⁸這樣的批評。換句話說，也就是人類和自然萬物都變成了與理型相對應的客體了，更可悲的是這些客體在柏拉圖的想法中根本不是真實的，而只是不完美的瑕疵品罷了！很明顯的，柏拉圖的理型思維已充滿了「二元論」的想法，因此海德格認為柏拉圖的理型思想乃為西方後來「主客二元論」的濫觴；而這樣的理型思維更是古希臘思想的轉變——一種錯誤的轉變，進而開啓西方哲學「形而上」化的轉變。所以海德格於〈柏拉圖的真理學說〉一文末了再次提到「柏拉圖的思想跟隨著真理之本質的轉變，這種轉變成了形而上學的歷史。」⁴⁹

更甚者，柏拉圖的理型主張對於自然萬物等存有者的影響也產生極其重大之轉變。當理型成爲完美的、獨一無二的典範時，理型儼然也成爲最高的善，原來真實的自然萬物反而退居第二線，物的存在與否似乎變的不重要，物與人的關係也變得淡薄，取而代之的是形而上學的思考模式。海德格在〈柏拉圖的真理學說〉一文曾這樣說到：

由於這種「理念」以這樣一種方式而成爲萬物的原因，因此它也就是那種被稱爲「善」的理念。....自從存有被解釋爲理型，對存有者之思考就是形而上學的。⁵⁰

至此，傳統古希臘中對於物的看法已然變質了。萬物的存在開始不再是其自身展現於世界之中，也不再是因其與世界之密切關係而產生。漸次地，萬物之存在乃由於人從理型中的「造形」作用而產生，亦即以形而上學的角度思考萬物之存在。此顯然是以人類之理性思維對待萬物，而在人類理性思維之下，相對於人類的自然萬物勢必也將成爲思維的對象，當萬物成爲理性維的對象時，我們可以說自然萬物和人類已然關係二分，因爲自然萬物現在已經成爲人類所觀察研究的對象了，所以說「柏拉圖把一切在場者經驗爲置造的對象，對後世來說是決定性的。」⁵¹而這種將萬物設置爲對象的決定性，便是帶領著人類走向與自然萬物分離之路——一條走向世界以人類爲中心的不歸路。海德格在〈柏拉圖的真理學說〉文末即說：「形而上學在柏拉圖思想中的發端，同時亦是『人道主義』的發端。」⁵²此外，海德格在〈世界圖像的時代〉一文也同樣指出「人們長期以來習慣於認爲希臘精神貫穿於現代的人文主義解釋中，所以我們未曾讓存有保持其獨一性和奇異性的

⁴⁷ 參見陳榮華《海德格哲學—思考與存有》，頁 93。

⁴⁸ 見海德格《路標》中之論文〈論自然的本質和概念—亞里斯多德《物理學》第二卷第一章〉，頁 274。

⁴⁹ 見海德格《路標》中的論文〈柏拉圖的真理學說〉，頁 232。

⁵⁰ 見海德格《路標》中的論文〈柏拉圖的真理學說〉，頁 231。

⁵¹ 見《海德格爾選集》下篇〈物〉，頁 1168。海德格著，孫周興選編，上海：三聯書店，1996。

⁵² 見海德格《路標》中的論文〈柏拉圖的真理學說〉，頁 231。

方式，去沉思古希臘開啟自身的存有。」⁵³凡此種種，我們可以確定海德格深深的以為柏拉圖的理型說法，不僅將古希臘思想做出了偏離的轉向，也改變了傳統希臘人對於物之看法，而人道主義以人為本的想法，正是人類中心主義的特徵之一。於此，我們依據海德格對於柏拉圖理型思維的分析，吾人認為柏拉圖所提出的理型之思維模式，正即是人類中心主義之起源點。

柏拉圖的得意門生亞里斯多德曾說過：「吾愛吾師，但我更愛真理。」原來，亞里斯多德對於其師柏拉圖的理型世界頗不以為然，因此當其走出自己的哲學體系時，便對柏拉圖的理型觀提出質疑，並認為理型世界毫不真實，真實的世界其實應該就是我們生存的世界啊！海德格對此亦深表贊同，認為亞里斯多德的想法與古希臘思想是有相契合的地方，特別是對亞里斯多德強調「運動」這一觀念，海德格即對亞里斯多德肯定的表示「誠然，亞里斯多德以前的希臘人已經經驗到，天空和海洋、動物和植物在運動中；亞里斯多德以前的思想家固然也已經試圖說明什麼是運動。但儘管如此。亞里斯多德才首次達到那個追問階段…」⁵⁴

然而，亞里斯多德雖反對老師柏拉圖理型世界的觀點，卻仍承襲了重視理性的觀念，並加以其創見之科學分類方法，亞里斯多德對存有者的存有產生新的誤解，於是他說「凡存在的事物有的是由於自然而存在；有的則是由於別的原因而存在。而從自然而存在的有動物及其各部分、植物，還有如土、火、水、氣。⁵⁵」關於亞里斯多德這一段文章，海德格認為其中一部分存在之物出於自然是正確的講法，而問題就出在「有的則是由於別的原因而存在。」這一段話。到底哪些存在者是出於別的原因呢？而這些原因指的又是什麼呢？經由分析後，海德格認為亞里斯多德所指的原因就是人，而這些存有者則是那些被人所製造或所稱呼之對象。在這裡，我們似乎有某種似曾相似的感覺，雖然亞里斯多德反對老師的理型觀，但在此他好像也是站在二元的立場看待人與物的關係。海德格於此曾對亞里斯多德這樣批評：

倘若我們把持久者捉為對立者，那麼，我們就是完全以非希臘式的方式進行思考了。對象乃是客體的翻譯；而只有人當成了主體，在那種對周遭事物的對象化過程中經驗道存有的基本關係時，存有者才被經驗為客體。⁵⁶

亞里斯多德對於物的分類方式原來是為釐清物之本質，然而卻不知不覺造成了人與物之間的疏離。諸如動物、樹林、雜草、水流等「自然物」乃自然所生之物，

⁵³ 見海德格《林中路》中的論文〈世界圖像的時代〉，頁 90。

⁵⁴ 見海德格《路標》中之論文〈論自然的本質和概念—亞里斯多德《物理學》第二卷第一章〉，頁 240。

⁵⁵ 語出亞里斯多德《物理學》。節錄於海德格《路標》中之論文〈論自然的本質和概念—亞里斯多德《物理學》第二卷第一章〉，頁 242。

⁵⁶ 見海德格《路標》中之論文〈論自然的本質和概念—亞里斯多德《物理學》第二卷第一章〉，頁 243。

似乎變的與人沒有任何關係；而如衣服、房屋、車輛等存有者全為人們的「製作物」，人們儼然成為造物者，而忘卻了這些事物原本屬於它的本質。海德格也說：「亞里斯多德把床、衣服、招牌、車輛、輪船、房屋之類的存有者，與植物、動物、土、氣之類的存有者對立起來了。」⁵⁷在這裡，我們再一次看到了主客二元對立的影子，人將物予以分類，人當然是那從事分類者的主體，物變成了相對於人類的客體；而在物與物之間呢？由於人們對其分類，使其彼此間也有了「自然物－製作物」二元的對立。此時，或許我們可以發現到原本反對將心物二分的亞里斯多德，似乎也走上另一種的二分法，也使得亞里斯多德的思想距古希臘思想也愈來愈遠了。對於這樣的一種結果，海德格批評到：「對希臘人來說，人從來就不是主體，因而非人的存有者也絕不具有客體的特性。」⁵⁸

在亞里斯多德的觀念中，對事物加以分類、加以區分已然成了身為人的一項職志，人若無此能力就如同盲人一般，並且應該運用更精準、更科學的方法來對事物分門別類。為此，亞里斯多德發展出了極富科學方法的分類學，將各種萬事萬物加以分類，使其各就各位，將之置於各種不同的範疇上，經由亞里斯多德對萬物的分門別類後，人在分類學上儼然為萬物之首位，並具備了許多其他萬物所沒有的特質。在無形之中，漸次形成分類上的低等動植物是為了高等動植物而生存，而人類居於最高地位，所有動植物皆應為人類服務的想法。亞里斯多德即曾明確地表示「…動物出生之後，植物即為了動物而存在，而動物則為了人類而存在，其馴良者是為了供人使役或食用，或者穿用，或者成為工具。」並且由此推論出「自然係為了人類才生有一切動物。」⁵⁹既然人為萬物首位，所以要成為真正的一個人就必須具備認識萬物的能力，亦即能站在人的眼光去區分對象，將物與人區分開來。海德格在〈論自然的本質〉一文中也對此作出評述，他曾說：「照亞里斯多德看來，誰不能做那種區分，他就像生而盲目的人那樣得過且過地混日子，這個人勞累不堪地想通過對聽到的名稱的思索去理解顏色。」⁶⁰由此看來，對亞里斯多德來說，嚴謹分類的科學方法顯然是達到人之所以為人的重要方法了。是故，吾人以為這種對自然萬物施以分類的方法，相對地會將人類提高至自然萬物的頂點，也間接地加深了世界以人類為中心的想法。美國學者威廉·白瑞德在「非理性的人」一書中，也認為「蘇格拉底以前的思想家對自然具備開闊的直觀看法，到了亞里斯多德的時候，已經被科學的嚴謹所取代。」⁶¹

此外，為了探究萬物的本源，亞里斯多德提出了所謂的「四因說」。從四因

⁵⁷ 見海德格《路標》中之論文〈論自然的本質和概念－亞里斯多德《物理學》第二卷第一章〉，頁 247。

⁵⁸ 見海德格《路標》中之論文〈論自然的本質和概念－亞里斯多德《物理學》第二卷第一章〉，頁 244。

⁵⁹ 見亞里斯多德《政治篇》。節錄於馮滬祥《環境倫理學》，頁 519。台北：學生書局，民 92。

⁶⁰ 見海德格《路標》中之論文〈論自然的本質和概念－亞里斯多德《物理學》第二卷第一章〉，頁 245。

⁶¹ 見威廉·白瑞德《非理性的人》，頁 78。彭鏡禧譯，台北：志文出版社，民 83。

說中，我們明顯的看到亞里斯多德所謂物的本源，其實就是人。四因說中的「動力因」基本上就是人的思考與行為，由於人的思慮與行為，物才隨之產生。桌椅、房舍等器具，它們的「質料」是木頭，然而木頭是自己想要成為這些器具的嗎？顯然不是！所以木頭這些質料絕不是器具之存在本質；至於形式，更是人為造做出來的。但是亞里斯多德卻將之形而上學化，並以「四因說」迷惑著世人，其實四因說就是一種高度使用人之理性思維所產生之說法，並將物之本質推於更深的形而上學思考罷了！推其終究，人竟然就是萬事萬物之本質的來源。海德格對於四因說亦曾提出批評，他說：「這些概念以『理念』和『理性』的名義標榜著西方人的基本態度，而且與『質料』和『形式』一樣，是多義的和遠離於希臘的開端的」⁶²

亞里斯多德極力想要避免走上老師將「形相界與感覺界乖離懸隔的二元論覆轍」⁶³的道路，而將「形相與質料串聯一片，形成層層相接的存在構造。」⁶⁴乍看之下，似乎接近於海德格所謂的古希臘思想，然而經由海德格的仔細分析後，我們發現這其實也只是另一種轉變了的柏拉圖式的形而上學啊！特別是當亞里斯多德在人類的層級之上擺置了代表最高的思維主體—上帝，此時，我們是否有種似曾相似的感覺？彷彿再次走進了理型的世界。於此，我們還能不承認亞里斯多德的思想在某些成分上與其師柏拉圖是如此的契合，即如我們先前所說的那只是種轉變了的柏拉圖式的形而上學啊！同時也達到了「亞里斯多德的這一希臘式的區分的最極端的疏遠。」⁶⁵

總而言之，古希臘傳統對於物與人的關係之觀念，到了柏拉圖時代產生了決定的轉變，而這一切之轉變乃由於人們理性思維過於發達，將物的存有觀念從簡單變為複雜化，亦即走上形而上學之途。而接下來的亞里斯多德則接續老師的一些看法並將之發揮，所以仍將物的存有繼續走上形而上學化。但是我們發現雖然他們對物的看法已經有了偏差，但仍未如當代的人類中心主義者將物如蔽帚般看待，不過以人為本的想法似乎已悄悄地走進人的意識中了。所以海德格認為「隨者形而上學的完成，『人道主義』也就力求達到最極端的、同時也即無條件的『地位上』。」⁶⁶而這也說明了當人類力求達到某種特殊之地位時，人類將走向世界中心的態勢其實已可見其端倪了。由此之故，如我們前述提過的柏拉圖所提出的理型之思維模式，即為人類中心主義之起源點。

另一方面，由於柏拉圖與亞里斯多德的形而上學的影響，二元論的觀念已悄

⁶² 見海德格《路標》中之論文〈論自然的本質和概念—亞里斯多德《物理學》第二卷第一章〉，頁 273。

⁶³ 見傅偉勳《西洋哲學史》，頁 133。

⁶⁴ 見傅偉勳《西洋哲學史》，頁 133。

⁶⁵ 見海德格《路標》中之論文〈論自然的本質和概念—亞里斯多德《物理學》第二卷第一章〉，頁 273。

⁶⁶ 見海德格《路標》中的論文〈柏拉圖的真理學說〉，頁 232。

悄走近人們的心中，人與自然萬物之間的關係已然開始分離，人類走向主體；自然萬物轉變為客體之路，似乎也是不可避免的了。

(三) 笛卡兒

西方歷史經歷了漫長的神學時代後，進入了所謂的文藝復興時代。經過將近了千年的沉潛之後，柏拉圖學說及亞里斯多德的學說再次成為人們研究的要點，經由這些學說的啟發，新的觀念已然產生。被稱為現代哲學之父的笛卡兒即是從柏拉圖學說及亞里斯多德的學說得到啟發，並加以發揮的。關於此，海德格說：「笛卡爾的形而上學的基本地位是由柏拉圖的一亞里士多德的形而上學所承托的，並且儘管有新的開始卻仍然活動在同一個問題中：存在者是什麼？」⁶⁷所以我們說笛卡兒的哲學其實還是承續柏拉圖式的。

笛卡兒從柏拉圖強調人的理性這一點出發，開始懷疑一切，從懷疑中他發現有一點是不能被懷疑的即是「懷疑」本身，進而認識到「我」的存在也是不能被懷疑的。笛卡兒的哲學從「我」出發，確定了人為主體，而萬事萬物則成了被規定的對象。雖然笛卡兒仍未直接稱呼人是主體，物乃是客體，但這種將人與物主客二分的看法已經是呼之欲出了。海德格在〈世界景象的時代〉一文中即曾說：「在笛卡爾的形而上學中，存在者首次被規定為表象的對象性，真理首次被規定為表象的確定性。⁶⁸」很明顯的，從海德格對笛卡兒的批判中已明確的告訴我們，由於笛卡兒的將人視為主體，自然萬物將變成被人類所認識的對象，亦即自然萬物將成為被研究的客體。

在笛卡兒的哲學中，理型或目的因已經是不存在的，當然再也不可能是最後的，而神也只是偶爾需要時才請其出來。在笛卡兒哲學中的主角已經確定就是人了，人的的確確成為主體了，從人的角度來規定萬事萬物的時代已經來臨了。更甚者，笛卡兒提出了動物乃沒有靈魂之機械的講法，亦即「將動物生命視如機械裝置」⁶⁹，這便是完完全全地以一種人為貴、物為輕的想法來看待萬物了。相當明顯的，人已成為地球上最尊貴、最獨特的，只因為人具備了理性思維能力，而動物全無此能力，自然更遑論那些一動也不動的植物，或者毫無生命跡象的土壤、礦石了。顯而易見地，笛卡兒已將人的地位提升至無上的位子，甚至已成為造物主了。海德格對笛卡兒即有過這樣的嚴厲批判：

笛卡兒對存在者和真理的解釋的認識論或認識之形而上學的可能性首先創造出前提。唯有運通笛卡兒，現實論 (Realismus) 才能夠證明外部世界

⁶⁷ 見海德格《海德格爾的技術問題及其他文章》中之〈世界景象的時代〉，頁 139。

⁶⁸ 見海德格《海德格爾的技術問題及其他文章》中之〈世界景象的時代〉，頁 127。

⁶⁹ 見傅偉勳《西洋哲學史》，頁 280。台北：三民書局，民 89。

的實在性並拯救自在的存在者。⁷⁰

海德格在此即明明白白的說明了，只要通過笛卡兒哲學，人們便能夠證明世界的實在性並且將存在於世界的萬物予以拯救，這是多麼的自大與傲慢的說法啊！可見笛卡兒哲學確實將人帶入更極端的以人爲本的深淵了。無怪乎海德格要直說「隨著笛卡兒，西方形而上學的完成開始了。⁷¹」

由於笛卡兒讓人成爲主體，一種能夠規定其他事物的主體，人類儼然也成爲賦予其他生命的存有之形而上之實體了，於是西方形而上學至此可說進入了完成階段。而「隨著把人解釋爲主體，笛卡爾爲未來任何種類和流派的人類學創造出形而上學的前提」⁷²從此，人類學加入了形而上學的觀念，人不再只是一種物種而已，人類已然超脫於其他物種之上，成爲獨一無二、地位崇高，並有權規定萬物之存有的主體了。海德格對於人爲主體這一哲學命題，有著極深刻的體會。他在〈世界景象的時代〉一文中說：

當人成爲第一的和實際的主體時，那麼，這意味著人成爲那種存在者，即一切存在者在其存在和真理的方式上都建立在這存在者之上。人成爲存在者本身的關係的中心。⁷³

海德格這一段話已經很清楚地說出了「人爲主體」這一觀念，對於人與萬物間的關係將扮演著決定性的地位。這種觀念繼續發展的結果必將走向以人類爲世界中心之主義。

經由以上的分析，我們知道笛卡兒從柏拉圖哲學的基礎下繼續發展，最後認定「人作爲一切存有者的主體、作爲支稱一切的基礎」⁷⁴。人可以只靠著自己的能力規定所有的其他存有者，甚至於真理，也即是說人已經偉大到接近造物者了。對此，陳榮華先生在《海德格哲學—思考與存有》一書中指出「柏拉圖哲學明顯地播下了人本主義的種子。笛卡兒哲學確立了人本主義—人成爲一切存有的根本。」所以說，笛卡兒哲學對於西方人類中心主義的發展來說，乃是一個相當重要的關鍵點。甚者，我們可以說笛卡兒哲學乃是確認了人和物之間主客對立的建立點。爾後，西方的文明就在柏拉圖式的笛卡兒之心物二元觀下繼續發展，最後走向了主客二元對立的世界觀。亦即是說，西方思想在笛卡兒的心物二元觀的確立後，西方世界已無法避免走上主客對立二分之路了。

⁷⁰ 見海德格《海德格爾的技術問題及其他文章》中之〈世界景象的時代〉，頁 139。

⁷¹ 見海德格《海德格爾的技術問題及其他文章》中之〈世界景象的時代〉，頁 139。

⁷² 見海德格《海德格爾的技術問題及其他文章》中之〈世界景象的時代〉，頁 139。

⁷³ 見海德格《海德格爾的技術問題及其他文章》中之〈世界景象的時代〉，頁 128。

⁷⁴ 見陳榮華《海德格哲學—思考與存有》，頁 103。

當二元對立的世界觀成爲西方普世的觀念後，也確立了人類和自然萬物之間存在著主客關係，人類一躍成爲所謂的主體，而自然萬物便成了被人類認識的客體了，亦即所謂的對象。事實上，也唯有自然萬物成爲客體，亦即人和萬物之間屬於從屬的關係，即是一種主人相對於奴僕的關係時，那麼人類方能正大光明、無所愧疚地對自然萬物加以分析研究，並且加以宰制使用它們。當自然萬物成爲人類可以加以認識的對象時，我們認爲人類中心主義至此可算達到完成了。在此，我們認爲若主體理性的過度膨脹是爲人類中心主義之充分條件的話，那麼主客二分的世界觀則可稱之爲人類中心主義之必要條件了。也就是說，對於人類中心主義的發展，主體理性的發達與主客二元的世界觀兩者可謂缺一不可、相輔相成，由於人類理性思維的發展，人類走向了人爲主體、物爲客體的主客二分之途；而主客二分的結果更讓人類的理性思維獲得堅強的保證。在兩者不斷地相互增強之下，我們生存的地球也就成爲以人類爲中心的世界了；自然萬物就成爲人類的奴僕了。

三、存有的看護者

很明顯的，由於西方傳統理性思維過度發達，再加以人類與萬物主客二分的觀念影響，以致於人類對待自然萬物採取的是一種敵對、分離的態度，因此如何使用開發大自然、戰勝大自然一直爲西方人所努力，並且也得到相當的「成果」。事實上，我們也看到人類確實擁有相當程度的能力來使用自然、改造自然，人類的前途舉目看來似乎大好，人類將能不用再懼怕大自然強大力量的威脅，並且無憂無慮的使用地球上看似永無止盡的資源，人類或許從此能快樂無憂地生存於地球上了。到了近代，在現代科技的幫助下，人類更能輕易挖掘大地、享用自然資源，使用自然、控制自然似乎變得又更容易了，於是更加深這種自然萬物乃是爲服務人類而生存的想法。然而，好景不常！由於人類對地球無情且過度的使用，地球長久以來或許能達到某種平衡的生態似乎出現了問題，各種天災人禍接踵而來，自然資源也出現了短缺的現象，地球可以說正面臨生態之浩劫，而人類儼然也陷入了空前的危機之中。

不可否認的，人類現今面臨的生存問題比起先民素樸的時代是有過之而無不及的。或許我們不用再如同先民般茹毛飲雪；也不用似先民般地餐風飲露；更不必如同先民般爲求生存而抵禦猛獸攻擊。然而，就在我們享受物慾、濫用自然資源之後，地球的反撲已然悄悄興起，而人類的喪鐘也正被敲醒。小之於各地方的土石流、地層下陷、沙塵暴、空氣和水的污染；大之於全球性的氣溫上升、臭氧層破壞等，這些問題沒有一個不影響到人們的生活，嚴重時更可能危及人類的生存，而這些問題不正是自然對我們提出的警訊與抗議，我們能坐視不管？還是天真的以爲只要人類的理性思維持續發展，科技便能再進一步發達，所有問題最後

必為科技所掌控，自然將再次臣服於人類的理性之下。

事實上，自然可曾真正地為人類所掌控、所征服嗎？我想人類從沒有真正地征服自然，可能也永遠沒有這樣的能力，並且更沒有必要這麼做。為什麼呢？因為人類與自然萬物的關係不應該完全地主客二分、彼此相互敵對的。試想，人類與自然萬物不同時生長於地球之上嗎？人類若要永保生存難道不需其他萬物的存在嗎？大地若被人類破壞了，人類又將屈身於何處？以上的幾個問題，相信大家都能立即的回答說：「沒錯啊！人類和自然萬物是同時並存於地球上的，而我們要生存於斯也必須依賴其他的自然萬物；如果大地沒有了，人類當然也無法生存了。」然而，現在人類對待自然萬物的做法是如何的呢？我們看到了只是無情地剝削自然、裁制大地，並且把大自然中所有的天地萬物納入人類的生活資源，可以為人類所使用的便具有價值而須接受人類的宰制；無法提供人類所需的便成為廢物而加以拋棄。在這裡，我們看到人類自以為是自然萬物的主宰者，並用一種「有用」的眼光來看待大自然的一切萬物。「有用與無用」儼然成為人類評斷自然萬物的一種尺度，對人類愈有用處的也就越有價值；對人類毫無用處的則必須丟棄，甚至加以摧毀。

可是，我們曾反省為什麼世界必須以人類為中心嗎？人類真的比其他生存於地球上的生物優秀嗎？人類又憑什麼能夠宰制大自然的一切萬物？在以人類為中心的觀念下自然萬物是否能過得更好？這些問題如果只是以一句「因為人是理性的動物」就要交代過去，我們認為是不足的。的確，人類具有理性思維能力且高過目前地球上所知的生物，但這並不代表其他的自然萬物就全然不具思考能力，就算其他自然萬物真的沒有這樣的思維能力，也不能代表人類就優於其他萬物。充其量，我們只能說人類在理性思維能力這方面確實較其他物種優秀，但在其他方面，例如：體能、速度、生殖、適應環境等能力，人類或許遠遠不足牠們呢！甚至值得我們的學習呢！以這種角度來看，人類真的配當萬物的主人、世界的中心嗎？莊子在〈齊物論〉曾提到「民濕寢則腰疾偏死，鰵然乎哉？木處則惴慄恟懼，猿猴然乎？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂且甘帶，鴟鴞者鼠，四者孰知正味？猿獠狙以為雌，麋與鹿交，鰵與魚游。毛嬙麗姬，人之所美也；魚見之深入，見之高飛，麋鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉？」⁷⁵這段文章的意思是說人類如果居住在潮濕的地方就容易生病，但泥鰵呢？則剛好相反；一個人如果爬到樹上，大概會嚇得發抖，但猴子却怡然自得...這不正是說明生存於地球上的各種物種，其實沒有什麼優劣勝敗之分，只是各具有某種天生的質性罷了！有的適合生活在陸地上，有的適合生活在空中，而有的則生活在水中；有的動物跑的快，有的動物跳的遠，有的則飛的遠、游的快...因此，對萬物予以分類比較並評比分析，加以區分高低等，其實是有其旨點的，因為人類對自然萬物的分類採取的是以人為標準的分類法。然而，這種以人類自身的標準為尺度來對自

⁷⁵ 語見《莊子》內篇〈齊物論〉，頁 21。

然萬物施以評比是不公平。因此，吾人以爲這種評比所得之結果當然也是不合理的，也就是說人類並不應該就這麼自以爲是的認定世界以人類爲中心，而自然萬物必須以服務人類爲職志。換言之，現在這種世界以人類爲中心，以人類的價值標準當作評斷事物優劣的尺度，根本上就是不對的。海德格也以爲「通過把某物稱爲『價值』這種做法，如此這般被評價的東西被剝奪了其尊嚴。這就是說：通過把某物評爲價值，被評價的東西僅僅被容許作爲人之評價的對象。」⁷⁶

然而，現今是怎樣的一個時代呢？我們舉目望去，看到的無非不是各種人類自以爲是的做法。不論有無生命與否，人類爲了自身的利益著想總是無情而自私的對待一切。現在，就讓我們舉一個簡單的例子說明吧！我們知道以前的農人所從事的耕種行爲，除了自身謙虛而努力地彎著腰工作外，他們總是帶著尊崇的心祈求上天的幫助—祈求老天爺給予適當的水與陽光—即所謂的「風調雨順」；並且他們對土地用心呵護，春耕夏耘秋割冬藏，依照時令適時地使用土地並給予休息；到了收成之時也不會忘記上天的恩賜，並且珍惜每一份得之不易的收穫。此便如同海德格在〈技術問題〉一文中所說的「農民從前耕種的田野表現爲不同的，在這裏，耕種還叫作養育和照顧。農民的活動並不強求耕地。在播種穀物時，農民的活動是把種子交托給生長力，並看守著它的生長發育。」⁷⁷可是，曾幾何時，土地已成爲人類享樂的資源提供者，人們爲了充分使用它，開始不希望土地獲得休息，於是當它缺乏地力時就強加各種化學肥料在它的身上，於是土地本身起了變化，它漸漸地失去了恢復自身地力的能力，最後在過多化學肥料的使用下，土地變得過酸而導致完全無法耕種的地步；另外原本依照時令而生長的作物，也被迫在不適合它們成長的季節生長，作物的本性在人類自大的理性下也被犧牲了；而在現代人類的各種機械的幫助下，建大霸引水或幫浦抽水灌溉，老天爺似乎在此也變得微不足道了。然而，大量的建築水壩卻造成河川的泥沙淤積，大量的抽取地下水則造成地層的下陷...。很明顯的，現在的我們和先民對待大地的出發點是不一樣的，以前的農民對土地的使用乃出自於養育與照顧，並且對上天懷抱著感激之情；而現代的人則採取的是一種壓榨土地的心態，企求便捷快速地獲取土地所蘊含之資源，而上天對人們來說則變成了綁手綁腳之物，最好是能除之而後快。

因此，上面所舉的例子也告訴我們，雖然先民耕種的方法無法快速且大量的獲得收成，並且隨時要聽任老天爺的恩賜；但是土地總是能保持一種和諧、平衡的姿態，它總還是能讓萬物於此滋長。相對的，現代的耕種技術雖能在短時間內獲取大量生成，更不用端看老天爺的臉色，但土地卻可能在人類過度的壓榨使用下完全失去它的能力。於此看來，現代的人對待上天、對待大地的看法可能是不如先民了。或者我們可以說，現代的人們已失去了如同先民一般崇敬天地的樸素

⁷⁶ 見海德格《路標》中的論文〈論人道主義的書信〉，頁 349。

⁷⁷ 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》，頁 19。

之心了，並將自己的地位抬高至天地神明之上，人類已名副其實的成為自然萬物的主宰者、世界之中心了。

在前述中，我們已對人類為世界中心的觀點加以分析，並且認為除了人類之外，其他的生物也可能擁有一定之思維能力，而在體能或適應環境的能力，人類更無優越於其他生物之處。因此，人類實在不該也不配將自己提高到至高無上之頂點，成為世界之中心。此外，當自然萬物皆被人類所宰制，提供自己的「價值」來服務人類時，它們很明顯地也未能過的更適切的生活，大地更只見傷痕累累。如此說來，世界以人類為中心應該就是錯誤的了。人類原本與其他自然萬物同時生存於這個大地之上，並一同接受上天的各項恩賜－陽光、雨水、風…，亦即人類亦只是自然萬物中的一份子，與自然萬物相較並無特別之處。學者盧風即曾提到「人類是自然長期發展的產物，即自然是生育人類的母親；自然是人類生存的基本物質條件，即自然是供養著人類的母親。」⁷⁸然而，現在人類反過來征服自己的母親、進攻自己的母親，而自以為是自然萬物的主宰、世界的中心，這樣難道不是一種人類與自然環境間關係的錯位嗎？這不正也是人類迷思了自己了嗎？海德格對此深切地提出警告，他認為人類這樣做法將會使自己陷入「無家可歸的狀態。」⁷⁹的確，當人類忘了自己的存有之所在，忘卻了孕育人類的自然與大地時，人類的居所將會在哪裡啊？海德格在〈語言的本質〉一文便這樣說到：「我們終有一死的人就成長於這大地的湧動和生長中，我們從大地那裡獲得我們的根基的穩靠性。當然，我們如果失去了大地，我們也就失去了根基。」⁸⁰換言之，這種人類忘卻自己的本分，並與自然關係產生錯位，人類將失去其居所，最後將導致人類無家可歸啊！

所以說，以人類為世界中心的物我關係是不正確而且危險的。前述提過的許多自然危害人類的現象－諸如土石流、地層下陷、沙塵暴、紫外線的侵襲等，不都是自大的人類肆意地侵擾自然，以致於自然開始對人類施以絕地大反撲。我們現今也確實看到這些大自然對人類的反撲，已經在地球各地如同風行草偃一般此起彼落，大自然已然正虎視眈眈地準備對人類加以致命的一擊。這真是可悲啊！原來生育人類的大地、供養人類的自然，現在反過來對人類加以報復，人類為何會走到這般田地呢？然而更嚴重的後果我們可能還沒真正體驗，那就是人類最後可能會如同失根的孤兒無家可歸，無助地尋覓不到居所。

關於人類可能面臨無家可歸的窘況，海德格曾提出人類「在世存有」的主張。他說「某個在世界之內的存在者在世界之中，或說這個存在者在世；就是說：它

⁷⁸ 見盧風〈主客二分與人類中心主義〉一文。文載於《鵝湖月刊》第二十一卷第十二期總號第二五二，頁17。

⁷⁹ 見海德格《路標》中的論文〈論人道主義的書信〉，頁338。

⁸⁰ 見海德格《走向與語言之途》中的〈語言的本質〉一文，孫周興譯，頁176，台北：時報出版社，民82。

能夠領會到自己的天命中已經同那些在它自己的世界之內同它照面的存在者的存在縛在一起了。」⁸¹，亦即他認為我們人類住在世間，停留在世間，並且習於這樣的世界。換句話說，我們人類不能離開這個世間的萬物而獨自存活，人類與這個世界是不可分離的，亦即「人之為人在於他能夠去生存，能夠與萬事萬物打交道」⁸²。因此，我們不是孤獨的存有者，並且人類與世界必然發生關係，而不是我們可以任意希望與世界發生關係或不發生關係。⁸³若依海德格的講法，由於我們人類乃「在世存有」，我們與世界的關係是不可分割的，人類和自然萬物之間應該是關係密切，誰也離不開誰的，所以兩者間不可能是互相排斥與攻擊，更需要的應該是互相關懷與呵護。然而，西方傳統的主客二元對立的世界觀與此恰恰相反，它將人與自然萬物加以切割分離，由於人類與自然萬物處於對立的局面，彼此互相攻擊勢所難免，終造成人類與自然萬物間水火不能相容的局面。兩相對照，海德格提出的「在世存有」之主張，確實較能符合人類與自然萬物間的關係。

如若我們確信人類無法獨自存活於這世間，並且必然與世間的萬物產生關係，那麼這是怎樣的一種關係呢？前述已經提到以人類為世界中心的想法是錯誤的，人類是不可能獨立於自然萬物之上而存活；至於反過來欺凌生養我們的大地，更是可能自食惡果而愚不可及。所以，我們堅決的以為人類與自然之間較適當的關係絕不是傳統主客二元觀—人為主體、自然萬物為客體，兩者相互對立衝突的關係。亦即我們認為，傳統主客二元對立或以人類為世界中心的世界，都不能反應真實的人與自然萬物之關係。那麼人和自然間較適當的關係為何呢？於此，我們認為海德格的「四重整體性」的說法，或許能提供人與自然萬物之關係的參考。海德格於 1950 年發表了〈物〉⁸⁴這篇文章，在這篇文章中，他舉陶壺為例並做出詳盡說明—真正的物之本質為何？現在吾人將引其中幾段海德格對於陶壺之敘述的文章以茲說明。

壺是一個物。什麼是壺呢？我們說：是一個器皿；它把其他東西容納於自身。在壺中起著容納作用的是壺底和壺壁。這種容器本身又有一個把手，可供人們把握。作為器皿，壺是某種自立的東西。這種自立標明了壺是某

⁸¹ 見海德格《存在與時間》，頁 72。陳嘉映、王慶節譯。台北，唐山出版社，民 78。

⁸² 見滕守堯《海德格》，頁 76。台北：生智文化，民 87。

⁸³ 參見項退結《海德格》，頁 74。台北：東大圖書，民 90。

⁸⁴ 陳嘉映先生於其著作《海德格爾哲學概論》一書中指出海德格將「物」分成三類：藝術作品、器具和純粹的物。所謂純粹的物即自然之物，它自給自足。用形式質料相結合的概念來套，自然物的形式是由其質料自己塑造的。用具是人做的，它不完全是自足的，用具根據它的有用性而存在。藝術作品雖也是人做的，但它不像用具那樣為有用而存在，倒像自然物那樣獨立自足。硬要排列，用具恰巧居於純粹物與藝術作品間，並且用具在切近處包圍我們，是我們參與製作的，分有另二者之特點。因此，雖然用具並不能等同於其他兩者，但海德格仍以用具作為所有存有物之代表。本文亦以為以用具代表所有存有物雖有其侷限性，但卻已是一切存有物之最佳代表，因此，本文亦已將以海德格之用具探討物之物性。

種獨立的東西。作為一個獨立之物的自立，壺區別於一個對象。⁸⁵

由上面海德格的說明，我們可以知道物之所以為物，乃是因物具有其某種特性，或者因其外型、或者因其功能、或者因其材質，甚至也許這個物是人所製作的，但它仍是個獨立自主之物，具有相當豐富內涵之物，絕不是我們人類可以任意指稱、掌控的對象而已。因此當我們站在主體的角度上，把物當成是相對於人的客體時，那麼物便已失去了它的本性了。所以，人類面對物時的第一步，就是不要再將物予以對象化，如此才能避免造成人和物之間的對立。亦即我們應尊重每個物之物性，不以人自身的角度來看待。那麼什麼是物之物性呢？那麼什麼才是物的自身呢？

什麼是物之物性呢？什麼是物自身呢？只有當我們的思維首先達到了物之為物時，我們才達到物自身。…壺之為器皿，並不是因為被製造出來了；相反，壺被製造出來，是因為它是這種器皿。⁸⁶

所以，只有當人類的思維不再以「主客二元」對立為看待萬物，不再視物為對象時，物才能展現物之物性、物的本身。以壺為例，壺之所以成為器皿，並不只是由於它是人類所製造之器具，這其中還有許許多多豐富的、多樣的成分在裡面，如此才使壺真正成為壺，也就是說壺之所以為器皿，就在於它就是這樣的一種器皿。物應該是如此多樣的、美麗的、有趣的，然而在人類的眼光中，物總是變的只有實用性、單一性及物質化。為什麼會如此呢？物之物性無法展現出來的原因為何呢？

物之物性不再展現出來，其原因何在呢？僅僅是人們耽擱了物之為物進行表象麼？人只能耽擱那種已經被指派給它的東西。不論以何種方式，人只能表象那種東西，這種東西預先已經以自身而來自行澄明並且在它共同帶來的光亮中向人顯示出來了。⁸⁷

總而言之，物之所以被遮蔽了，物之所以失去其真實的本質，就在於人們對物的表象，對於物總是將之對象化，不願認識物真正之本質。或許是人們害怕當認識真正的物時，人們將再也無法以冠冕堂皇的說法，來為自己對自然萬物無情的摧殘的辯護。當真正物之物性被開啓時，人類還能據以力爭的高喊—人類乃是自然的主人，自然萬物應接受人類的掌控，並以服務人類為依歸嗎？

對於物之物性以「自身而來自行澄明並且在它共同帶來的光亮中」向人真實

⁸⁵ 見海德格《海德格選集》一書中之論文〈物〉，頁 1167。

⁸⁶ 見海德格《海德格選集》一書中之論文〈物〉，頁 1168。

⁸⁷ 見海德格《海德格選集》一書中之論文〈物〉，頁 1171。

展現出來時，我想這將是人類中心主義最不願看到的吧！因為它的展現，將告訴所有的人類，人類自柏拉圖以來的形而上之理性思維竟是一團糟、一個徹徹底底的錯誤啊。所以人們要耽擱物之物性的展現，並且人們要以更強力的意志控制自然萬物，不讓其展現出來。那麼物之物性豈不是沒有展現的一天了？其實不然！海德格說過「語言是存在的家」，而詩人正是這個可傳達存在為何的使者，因此我們可以從詩人的傳達中了解物之物性。底下我們繼續以海德格一段極富詩意的文章來說明物之物性。

傾注的餽贈可以是一種飲料。它給出水，給出酒供我們飲用。在贈品之水中有泉。在泉中有岩石，在岩石中有大地的渾然蛰伏。這大地又承受著天空的雨露。在泉水中，天空與大地聯姻。在酒中也有這種聯姻。酒由葡萄的果實釀成。果實由大地的滋養與天空中的陽光玉成。在水之贈品中，總是棲留著天空與大地。但是，傾注之贈品乃是壺之壺性。故在壺之本質中，總是棲留著天空與大地。⁸⁸

在這如詩一般的敘述中，在一個神聖的祭祀中，不論是壺展現為器皿，或者壺所盛載的水或酒，這些物都與天空、大地、人們甚至於神明，產生一種極為和諧又融合的狀態。壺作為這樣的一個物，是極為神聖的，裡面包含了人對它的尊重與呵護，它所承載的水、酒同樣地在祭典中扮演著不可或缺的角色，它不僅僅是人們的飲料罷了！這些水、酒之中也包含了上天對它的恩賜，大地對它的滋養，還有人們對它的呵護，最後它將自己獻身給神明、獻身予人們飲用。所以，像壺、水、酒這些物的本質，不只有人們眼中所看到的「有用性」而已，它是與「天、地、神、人」，即海德格所說的「四重性」有密切關係的。⁸⁹

正由於物具有「天、地、神、人」之四重性，並與天地神人和諧的融合，物才能展現的多采多姿。因此，我們可以這樣說，物的真正本質就是具有「天地神人」的四重整體性，並且缺一不可；而人類更是這四重整體性中的重要樞紐，藉由人類的媒介，萬物更能與天、地、神產生互動，將物之本性充分展現，所以人類與自然萬物的關係確實是密切不可分的。海德格在〈語言的本質〉一文中，便即說到「天、地、神、人彼此通達…在運作著的相互面對中，一切東西都是彼此敞開的，都在其自行遮蔽中敞開的；於是一方向另一方展開自身，一方面把自身托與另一方，從而一切都保持其本身；一方勝過另一方而為後者的照管者、守護者，作為掩蔽者守護另一方。」⁹⁰天、地、神、人彼此互相敞開，天、地、神守護著人類，人類亦應盡其所能地守護自然萬物。

⁸⁸ 見海德格《海德格選集》一書中之論文〈物〉，頁 1173。

⁸⁹ 參見海德格《海德格選集》一書中之論文〈物〉，頁 1173。

⁹⁰ 見海德格《走向語言之途》中的文章〈語言的本質〉，頁 181。

從海德格的說明中，我們發現人類在四重整體性中的地位，並不是如人類中心主義般隨意的操縱、使用自然萬物，而是帶著謙虛、尊重的心呵護著存有物，同時對於天地神明總是懷抱著感謝之意，此時的人類與萬物似乎完全地融洽於自然之中而毫無勉強，這是何等美好的景象啊！此即如同海德格說的「完滿的自然」⁹¹，不管是人類、植物、動物或其他萬物都能融洽相處。因此，人類應懷抱對天地神明的尊崇，且用心來呵護自然萬物，就同牧人一般地庇護、保護著羊群⁹²，並去除自以為是的人類中心主義的想法，如此人類和自然萬物才能有較和諧且正確的關係。總而言之，既然人類是如此特別地存在於天地之間，當然與其他的萬物是有所差異的，但這樣的差異不應該使人類成為萬物之上，人們更適切的身分應該是服膺天地神明的自然法則，協助與看護著萬物的生長與發展，亦即人類應如海德格所說的「人不是存有的主人。人是存有的看護者。」⁹³

四、物的上手性與在手性

近代的西方世界憑藉其船堅砲利到處征伐，並且獲取相當程度之勝利，西方思想一時蔚為主流；世界各國莫不以能迎頭趕上西方世界為職志，相繼認定唯有拋棄本國傳統、引進西方思想潮流，並且只有西方的生活模式方能配稱呼為現代人或現代國家。在這一波的「西潮東漸」的潮流中，不可避免地西方主客二分的思想也傳播到世界的絕大多數地區，並引起許多地區思想的劇烈轉變。如今，主客二分的思想已在世界各地深根蒂固、蔚為風潮，自己是為主體，別人乃為客體；人類身為主體，自然萬物相對就是客體。大的範圍被劃分為二個部分；這兩個部分各自再被切割成兩小部分；這兩小部分又各自被劃分兩個更小的部分…如此這般無止盡地切割劃分，而被劃分的兩者總是被要求互相對立與仇視，世界已然被二元觀所切割，再不復為完整的大地了。

我們在前面已分析過主客二元的世界觀是錯誤且不適當的，那麼我們是否應想辦法拋棄這種主客二元的想法呢？無庸置疑的，我們當然期許人類能拋棄這種主客二元對立的觀念，然而有可能辦到嗎？畢竟，主客二元的觀念已經深入世界各地不同的種族與國家之中，人我、物我之分也已經成為認識對象的「真理」了，所以，如若希望人們去除此種深根蒂固的觀念，似乎是不太可能的。特別是當人類開始區分主體與客體之後，人們發現到自己和自然萬物確實有所不同，並且認定人類是那麼地獨特時，人類還願意回到先人素樸的時代？人類還有可能回到物我不分的渾沌狀態嗎？因此，我們認為「人類既然有了主體（人類）與客體（自

⁹¹ 見海德格《林中路》中的文章〈詩人為何？〉頁 256。

⁹² 參見海德格《林中路》中的文章〈阿那克西曼德之箴言〉頁 326。原文為「真理乃是存有之保護，作為在場的存有就歸屬於這種保護。作為存有之庇護，保護乃是牧人的本色。」

⁹³ 見海德格《路標》中的論文〈論人道主義的書信〉，頁 343。

然)的分別就不可能再返回古人或初民那種主客不分的素樸觀念。」⁹⁴換言之，希求人類拋棄主體與客體的觀念，並與自然萬物渾然一體乃是緣木求魚、白費心血罷了！如此說起來，人類與自然萬物難道就要永遠的對立與敵視了嗎？自然萬物就要一輩子為人類所宰制了嗎？或許情況也還不至於如此之糟糕，我們在上一節的末尾曾以海德格的話「人不是存有的主人，人是存有的看護者」這樣的看法，作為人與其他存有物之關係的結語，這讓我們仍心存一絲的希望。我們如若從海德格的思路來分析，他的確反對理性思維的過度發達，更認為西方傳統的主客二元的世界觀，就是造成今日人類與自然環境對立的重要因素，但他卻也從未要求人們拋棄主體與客體的觀念，也從未要求人類應回到先民樸素無知的時代。吾人以為這大概是海德格也承認當人類認識到自己為主體，對象為客體後，就再無往回走的餘地；然而，無法再往回走，難道就要讓錯誤一直延續下去嗎？海德格可不這麼輕易放棄。他認為人類雖不可能回到與物渾沌一體的時代，但人類也未必要成為萬物的主人，人類最適當的身分或許就是成為自然萬物的看護者；也唯有成為萬物的看護者，一方面由於人類守護萬物，使自己與自然萬物仍有所分別；另一方面則由於服膺天地神明，人類便不致於膨脹自己而成為萬物的主宰者。

由此看來，人類如若能成為存有的看護者，可謂相當理想的人與物之關係了。然而，在此我們不免要對此提出發問，雖然人為存有的看護者是很理想的物我境界，但如何可能實現？如若無能實現，豈又不是如同天馬行空一般的高談闊論罷了！對於此，海德格其實是曾用心探討的，並且也發現了其中的關鍵點所在。現在就讓我們以海德格的觀點繼續探討吧！

在前一個章節，我們經由海德格的觀點分析後，肯定人類的「在世存有」，亦即我們確信人和自然萬物是必然地產生密切關係。然而，必然產生密切關係並不代表兩者的關係就能處於正確適當的狀態—人乃為存有的看護者。因此，如何使人不致成為存有物的主人，而成為存有物的看護者，這是需要人類學習的。在這裡，海德格以為人類與自然萬物關係錯亂的原因無他，此乃由於人類對物的看法有所偏失所造成，所以若能改變人類對自然萬物的錯誤看法，或許能夠改變這種錯位的情形，將人類與自然萬物的關係導入正軌。

那麼人類對自然萬物的看法有何偏失呢？誠如前述所分析的，以人類為主體的理性思維過於膨脹，並加以區分主體與客體的二元對立觀等，乃是造成人類對於萬物錯誤的觀點之充分必要條件。除此之外，我們發現到還有更根源性的原因，那就是人類對於事物「關愛的眼神」，或者說人類與萬物「打交道」的方法，總僅僅注意到事物的有用之處，以至於對於事物的其他特性完全加以抹滅，最後萬物在人類眼中只剩下對人類具有價值的有用處，並以萬事萬物的有用價值之多寡來看待它們，進而造成人類與自然萬物間關係的全面決裂。

⁹⁴ 見盧風《主客二分與人類中心主義》，鵝湖月刊第二一卷第十二期總號第二五二，頁12。

關於這種對於事物「關愛的眼神」或「打交道」的看法，海德格曾提出了有關物「在手性」與「上手性」的觀點。雖然海德格提出的物之上手性與在手性，原意上並不在於分析人類對萬物錯誤偏差的看法，「手前之物是自然物，而手上之物是人工物。」⁹⁵但我們認為海德格分析物的在手性時，明顯地便是在駁斥人類理性的過多作為；而物之上手性適足以強調物本身具有之自存性。因此，我們以為海德格對於物的上手性與在手性之分析，是可以做為一種洞見，提供我們對於人類與萬物交往的一種思考模式。於此，我們提出這樣的一個立論，即是正由於人類對於「在手物」與「上手物」的偏頗與誤解，於是加劇了人類與自然萬物間關係的錯亂，也讓人類陷入錯誤的人類中心主義後仍能毫無羞愧之心地自圓其說。因此，如若人們能改變對於物「上手」與「在手」觀念的錯誤理解，深刻地體認物的「上手性」與「在手性」，並因而獲得對於自然萬物的重新正確認識，或許人類確實有可能不再以自己為世界之中心，並且全心全意地甘願成為自然萬物的看護者—守護者萬物的生存、呵護著萬物的生長。

現在就讓我們隨著海德格的觀點，一同來分析自然萬物的「上手性」與「在手性」，並釐清人們長久以來對於物性錯誤的理解吧！首先我們先試著了解海德格所謂的「上手性」。海德格在其大作《存在與時間》一書中分析到，希臘人對於物有一個適當的用語那就是「人們在煩忙打交道之際對之有所形式的那種東西。」⁹⁶意思就是說人們與物之間乃經由交往與接觸而產生關係，而且這種關係是相互關照的，人們乃是帶著情感與物相交流，並由於每一種不同的物都具有其獨特之物性，亦即使其成為某物之「用具性」，藉由它的「用具性」，自然萬物與人類產生了密切不可分之關係。雖然說，自然萬物乃是因為它本身所獨具的「實用性」而與人們產生關係的，但這種人與物的關係愈是密切不可分時，萬物本身所獨具的「實用性」却能在不知不覺中消融，亦即此時讓萬物與人們彼此相互關照依賴的不再是物的「實用性」。海德格對此種狀態曾舉人們對錘子的使用加以說明，他說「對錘子這物越少矚目凝視，用它用的越起勁，對它的關係也就變得越原始，它也就越發昭然若揭地作為它所是的東西來照面。」⁹⁷在這裡，海德格清楚地說明了自然萬物乃由於其具備之獨特「實用性」而與人們產生關係，但真正使人們與萬物關係密切地卻未必是萬物具有之「實用性」，因為當我們對物越少注意它，越是把它用的越起勁，越是忘卻它何所用的時候，人與物才更真實的面對彼此。這樣的物我關係、這種萬物存在的方式，即是海德格稱呼的「當下上手狀態」⁹⁸。

⁹⁵ 見彭富春〈什麼是物的意義？—莊子、海德格與我們的對話〉一文，《哲學雜誌》第三期，2002。頁 52。在這裡所謂的「手前之物」即是上手物；而「手上之物」即是在手物。上手物乃自然界原本即存在之物；而在手物則是人類理性思維之產物。

⁹⁶ 見海德格《存在與時間上冊》，頁 88。陳嘉映、王慶節譯，台北，唐山出版社，民 78。

⁹⁷ 見海德格《存在與時間上冊》，頁 90。陳嘉映、王慶節譯，台北，唐山出版社，民 78

⁹⁸ 見海德格《存在與時間上冊》，頁 90。陳嘉映、王慶節譯，台北，唐山出版社，民 78

很顯然的，當下上手狀態的物我關係乃是為海德格所肯定的。因為這種的關係是由於彼此互相地接觸而產生，是一種「打交道」的交互關係，我們不能強說誰是主宰對方的主體、誰又是被宰制的客體。就如同前述曾提到人們使用錘子這件事來說吧！當我們拿起錘子正準備使用它時，此時人類雖然看似主宰物體的主體、錘子看似是被裁制的客體，但當人們熱切地使用錘子錘打東西時，人們所關注的焦點應該是那被錘打的東西，而不是錘子本身；此時的錘子儼然已化身為使用者身體的一部分，在這一時刻，似乎人們和錘子變成不可分割的，兩者的關係竟是如此的密切而相依相存，當然也就沒有什麼主體與客體之分的問題了。因此，海德格說「上手的東西根本不是從理論上來把握的。」⁹⁹亦即是說如果只是把自然萬物當作是種觀察的對象，那麼人們與物之間是不能產生密切關係的，當萬物成為人們加以觀察分析的對象時，兩者必然成為一種主從的關係—人類為主、萬物為從，這時人類與萬物的關係可能就要對立仇視了。

在這裡我們也注意到，在彼此打交道的過程中，人們一開始乃由於對於錘子的「有用性」之關照，而拿起了錘子，讓彼此產生第一次的接觸；接著在使用中人們漸漸忘卻了錘子的「有用性」，只是全神貫注、一心一意地使用它，最後達到了人與物彼此相忘的狀態。此時，錘子的「有用性」早已消失於無形，代之而起的是錘子本身更真實的某種存在性質，海德格對此稱之為「可靠性」¹⁰⁰，並且海德格更以為「只有在可靠性之中，我們才發現器具的真實存在。」¹⁰¹

為了說明器物的有用性與可靠性，海德格另舉了梵谷的一幅著名油畫—拾穗者—加以闡述。在拾穗者這一幅畫中，梵谷描繪出一位鄉村淳樸的農婦，她幾無打扮地穿著樸拙的衣服及一雙再普通不過的鞋子，並且彎著腰辛苦地拾起人們收割時掉落的麥穗。一般人看到這幅畫時，總被婦人辛苦的彎著腰，拾穗的動作所感動，但海德格却獨鍾情於農婦所穿的那雙普通的鞋子。不可否認地，鞋子是一個物—一個可以保護婦人的腳不受到傷害的物。正由於鞋子具有這樣的「有用性」，農婦選擇了它，穿上了它。並且鞋子也因為婦人穿上它，鞋子這時才顯出它的存在。然而在農婦辛勞地工作時，農婦絕無可能還會想到她的腳正穿著鞋子呢！鞋子此時是否會因婦人的「冷漠」而不再存在了呢？正好相反，當婦人對它想的越少，看得越少，對它們的意識越模糊，它們的存在反而益發真實，因為此時的鞋子正發揮它們最大之「有用性」呢！¹⁰²就在婦人忘却鞋子存在的同時，農

⁹⁹ 見海德格《存在與時間上冊》，頁 90。陳嘉映、王慶節譯，台北，唐山出版社，民 78

¹⁰⁰ 見海德格《林中路》中的論文〈藝術作品的本質〉，頁 16。

¹⁰¹ 見海德格《林中路》中的論文〈藝術作品的本質〉，頁 17。

¹⁰² 參見海德格《林中路》中的論文〈藝術作品的本質〉，頁 15。原文為「器具的器具存有就在其有用性中。可是這有用性本身的情形又怎樣呢？我們已經用有用性來把捉器具之器具因素了嗎？為了做到這一點，難道我們能不從其用途上去考察有用的器具嗎？田間的農婦穿著鞋，只有在這裡，鞋才存在。農婦在勞動時對鞋想得越少，看得越少，對它們的意識越模糊，它們的存有也就益發真實。農婦站著或走動時都穿著這雙鞋。農鞋就這樣實際地發揮其用途。」

婦與它的鞋子關係已達到了密不可分，幾乎到了相互融合一體的地步。至此，我們對於物之有用性應該有一定之認識了，亦即物的「有用性」確實是使它和人產生關係的重要因素，這就是海德格所說的「有用性是一種基本特徵，由於這種特徵，這個存有者便凝視我們，亦即閃現於我們面前，並因而現身到場，從而成為這種存有者。」¹⁰³

現在，我們知道由於物的有用性讓它與人產生了關係。但在這裡我們也必須發問，物之有用性是物本身就具有的，還是由於人類對其注意而發現的。如果說物之有用性是人類所賦予的，萬物則還是缺乏主體性，那麼這恐仍不免落入人為主體，物為客體的人類中心主義之中。若萬物的有用性是其本身自存的，當其與人類打交道時，萬物才能保持其主體性，不致落入人類的附庸。那麼萬物如何保有自身之有用性呢？海德格認為「有用性本身植根於器具之本質存有的充實之中。」¹⁰⁴此種充實即是海德依所說的物之「可靠性」。因為物之可靠性，物之有用性也獲得自存，那麼物之「可靠性」又是什麼呢？海德格似乎並未講明物的可靠性是什麼。但他在文章的另一個地方提到「憑借可靠性，這器具把農婦置入大地的無聲的召喚之中，憑借可靠性，農婦才把握了她的世界。世界和大地為她而存在，為伴隨著她的存有方式的一切而存在，但只是在器具中存在。我們說『只是』，在這裡還不夠貼切：因為器具的可靠性才給這單樸的世界帶來安全，保證了大地無限延展的自由。」¹⁰⁵這段海德格說明物之可靠性的文章是否讓我們感覺似曾相似呢？沒錯！那就是我們曾經提過的天地神人之四重整體性。在這裡，鞋子不用話下是那「物」；農婦當然就是四重性中的「人」；世界與大地則相當於四重性中的天與地，那麼四重性中遲遲未見蹤影的「神」在哪裡呢？在海德格的四重整體性中，「神」除了是人們所祭祀尊崇之神祇外，更代表著某種不可知的自然之力量的意思。¹⁰⁶因此，吾人認為海德格所謂的「可靠性」，其實就是隱匿不見的「神」。綜而言之，是什麼使萬物與人類產生密切關係的？其實並不是萬物的「有用性」，物之有用性僅只是人類和萬物之間的媒介、連接物罷了！真正讓人類與萬物產生關係的應是海德格說的「這種露面、湧現本身和整體」¹⁰⁷的東西，亦即就是具有生成性的「自然」。

海德格在說明了「上手物」之後，繼續提到了人類對待萬物的另一種方式，

我們正是在使用器具的過程中實際地遇上了器具之器具因素。」

¹⁰³ 見海德格《林中路》中的論文〈藝術作品的本質〉，頁 11。

¹⁰⁴ 見海德格《林中路》中的論文〈藝術作品的本質〉，頁 16。

¹⁰⁵ 海德格《林中路》中的論文〈藝術作品的本質〉，頁 16。

¹⁰⁶ 海德格在《築、居、思》一文曾說：「終有一死者棲居著，因為他們期待作為諸神的諸神。它們懷著希望像諸神提出匪夷所思的東西。他們期待諸神到達的暗示，並沒有看錯諸神缺失的標誌。他們並不為自己創造神祇，並不崇拜偶像。在不妙中他們也期待著隱匿的美妙。」在這段文章中，海德格提示我們諸神並不一定是一般人所謂的神明，其中也代表著某種隱匿的不可知的力量。

¹⁰⁷ 海德格《林中路》中的論文〈藝術作品的本質〉，頁 23。

那就是把物看成所謂的「在手物」。還記得我們在前述曾提到過，海德格認為希臘人對於物有一適切的說法，那就是「人們正煩忙打交道之際對之所有行事的東西。」然而，希臘人對於物雖有此適當的用語，但是他們卻「任這種物所特有的『實用』性質掩蔽不露而把它們首先規定為純粹的物。」¹⁰⁸物原本就是靠著它所特有的某種「用具性」與人相交流，但如今人們卻忽略這種相互打交道的地方，而只是願意將它們當作某種物看待——一種與人類毫無關係的某種純粹的物。在這裡，我們或許應該承認這正是由於「主客二分」的結果，因為人類視自己為主體後，便把萬物視為客體，既然人與物之間毫無關係並且絕對不同，那麼人們當然不願與自然萬物水乳交融般的「打交道」，現在人們能做的只是好好地「看」這些物、認識這些物，而要看清這些物的最好方法，便是人類用最「客觀」且絲毫不帶任何感情的態度看待他們，並且將它們赤裸裸地擺置在人類眼前成為研究分析的對象。換言之，此時的物不再與人們相互打交道而只是被「當成擺在那裡的物進行專題把握」¹⁰⁹時，這種物就是海德格所稱呼的「在手物」。

對於「在手物」的具體說明，在此我們仍然以錘子及農婦的鞋子來加以界說。當錘子被人們「熱切」而「不注意」的使用時，我們說這個錘子正處於「上手的狀態」；但是錘子總有用壞的那時候，就在這個時候，錘子突然現身在我們的眼前，人們以一種失去所有物的態度「注意」到它，進而對其加以分析所組成的材質、結構，以及為何未損壞等問題。此時的人們認識到錘子乃是由一個白楊木製的柄、數磅重的鐵製錘頭，加以組合而成；至於它之所以損壞，可能是木柄已經腐朽或者使用時方法不對所造成；接著人們想到要如何才能延長錘子的使用壽命，也許是換一種較堅硬的木頭來製作錘柄，或許是改變錘頭的磅數等。就在這個時候，錘子已然成為人們研究的對象，它和人類已經不再有何密切關係，有的只是人類對它的觀察與分析罷了！很明顯的，錘子在這時候便是處於海德格說的「在手物」的狀態。相類似於此，當農婦穿著鞋子在辛勤的勞動時，她對鞋子想的越少、看的越少，鞋子就越發顯出它的存有與真實，這是所謂的「上手狀態」。但是如果我們把這「一雙農鞋設置為對象」¹¹⁰，或只是將它擺在一旁成為無人使用的鞋，不論它成為設置的對象或無人使用的鞋，它都不再處於「上手狀態」，而轉化變成了「在手狀態」。因為當農鞋不再與農婦產生關係時，它在這世界也將悵然失去所託，當它被擺至一旁不再被人穿著時，鞋子已然失去了它的實用性，這樣它是否還能稱之為鞋子呢？另外，若當它被設置為對象，任由人們加以就形式、質料來分析它時，此時在人們的眼中所看到的鞋子就只是「具有形式的質料」¹¹¹，並且這種「觀望」絕不可能來自於關注與看護的心，因為在此時，鞋子在人們的心目中恐怕早已不再是鞋子，而僅只是人們研究的對象罷了！因此，當萬物處於在手狀態時，它與人們的關係不再密切，它成為相對於人類的某種物

¹⁰⁸ 見海德格《存在與時間上冊》，頁 89。

¹⁰⁹ 見海德格《存在與時間上冊》，頁 89。

¹¹⁰ 海德格《林中路》中的論文〈藝術作品的本質〉，頁 15。

¹¹¹ 海德格《林中路》中的論文〈藝術作品的本質〉，頁 19。

——一種可以提供人們研究、分析的物。這就如同海德格在分析《藝術作品的本源》中提到的「不管它們被保護得多麼完好，人們對它們的解釋是多麼準確，它們被移置到一個博物館裡，它們也就遠離了其自身的世界。」¹¹²誠然，當自然萬物成爲在手物時，它已不再是真實的自我，也不再是這個大地、這個世界中的存有者，它僅只是一種任人把玩、研究的對象罷了！套用海德格的說法，它們和這個世界已經「抽離與頹落」¹¹³了！

事實上，當人類以「在手物」的觀念來看待自然萬物，也就是人類將自然萬物當成被設置之對象時，人類與萬物間將變成研究者與被研究物、分析師與被觀察物的關係，亦即如同主人與奴隸這種上下對立之關係。人類一方面以研究者的身分，盡其所能地對萬物加以分析、研究，找出它所能提供予人類的價值所在——並且是可以計量的價值；另一方面再以主人的身分，享受萬物所能提供之價值與服務。此時的自然萬物，喔！不！應該稱呼它們爲「在手物」，也就是可以計算性的價值提供者。換言之，當人類以在手物的觀念看待自然萬物時，這些萬物都將化爲對人類可以計算的「有用性」資源。令人諷刺的是，「上手物」的「有用性」是讓人類與自然萬物打交道的媒介，人類與萬物是在平等的基礎上，因此無分主客高低的；然而，「在手物」的「有用性」卻是一種可計算性價值，一種提供服務人類的價值計算，人類明顯地高於其他萬物，是一種主客高低之對立的。

經由以上對於上手物與在手物的說明後，我們相信海德格對於物的看法是傾向「上手物」之觀點的。亦即人類和萬物必然會相互「打交道」，並且這種的交往不是主客對立的關係，人類並不是主體，而萬物更不是客體，萬物因其所具備之某種「有用性」與人類開始有了牽連，但這種有用性依恃著更基本之因素存在，那就是海德格所稱的「可靠性」。在此時，我們可以看到萬物和人類乃同居於蒼穹的天空之下，豐饒的大地之上，接受著眾神（自然）的恩賜，這是一幅多麼和諧且相依共存的景象啊！彭富春先生在說明海德格的物性中亦說到：「人生活在世界中首先意味到人生活在大地上。在『大地上』意味著在『蒼天下』，同時還意味著和其他『能死著』在一起位於『長存者』面前。這樣人在世界上和萬物一起遊戲，共同生成自身。」¹¹⁴正由於人類與萬物是共同生成自身，在密切的相依相存關係下，它們仍能各自保存著自身而獨立。因此，我們認爲人類在確立自身主體的同時，也應尊重萬物的自存性，肯定萬物皆具有其獨立性，不爲他物所宰制，誰也不應視對方爲自己附屬的一部分。

雖然說，「上手物」的觀念才是人類與萬物產生關係較好之方式。但是西方理性思維的過度發展與主客二元對立之觀念，卻將人類與萬物帶領走向「在手狀

¹¹² 海德格《林中路》中的論文〈藝術作品的本質〉，頁 22。

¹¹³ 海德格《林中路》中的論文〈藝術作品的本質〉，頁 22。

¹¹⁴ 見彭富春《什麼是物的意義？—莊子與海德格爾與我們的對話》。節錄於《哲學研究》2002 年第三期，頁 53。

態」。如本文前二節所述，人類經由柏拉圖、亞里斯多德、笛卡兒等人的思想薰陶一路走來後，早已對萬物視為某種觀察、研究之對象，先將萬物分門別類，掌握其特徵開始；繼而分析它所具有之屬性，看到它的用處；而後將之予以分析、拆解，找到它的最終價值。此時，所有的萬物在人類的眼睛裡，它不再具有其獨特之特性。現在，它們都只是千篇一律的物質結構，或者說是具有一定價值的東西而已，並且這種價值是以人類的需求標準而訂立，萬物完全無能為自己申訴，當人類對它的需求較高時，它將水漲船高成為具有較高之價值；反之，若人類對其需求較低時，它將被視如敝帚般毫不憐憫地丟棄，甚至被迫消失與毀滅，亦即如前述曾提到過的可以計算其價值、有用性的在手物。現在，這種對待萬物的「在手狀態」進入了現代後，發展更是達到了巔峰！高科技的技術發展，將迫使人們不能再與萬物「打交道」，人類以完完全全地以「在手物」的有用眼光看待萬物，萬物已進入了有史以來最危險、最淒涼的處境了。（關於現代技術帶給人類與萬物的災難，本論文後有專章探討，於此暫不詳述。）

綜而言之，海德格以為人類與萬物因為都在此世間存有，因此人類與萬物必然地產生關係，而且這種關係是既密切且又相互自存的。在上手的狀態下，萬物自然而然地以其「有用性」與人類打交道，並建立一種無分高低優劣的和諧關係，人類與萬物各職其分、各司其職；也即我們如若能以「上手物」的觀念看待自然萬物，人類才有成為存有的看護者的一天。反之，若我們持續以「在手物」的眼光看待萬物，我們只能看到萬物可計算性的「有用之處」，人類與萬物的關係只會更加衝突與不安，地球的環境生態問題亦永無寧日的一天。

貳、老子對人類中心主義之批判

據歷史記載，周王室衰疲後，歷史進入了是一個群雄並起、相互征戰的春秋戰國時代，周王室的禮法不僅早已崩塌且已不適當時社會制度；而各國國君莫不以求國家的富強為首要之職志，為求國家之富強，任用各方人才也成了國君治國的要領之一。在這種「周文疲弊」¹¹⁵與國家用人唯材的時空背景下，思想家們為了解救周文之疲弊與求新秩序的建立，各種思想蓬勃開展，春秋戰國時代儼然成了是中國歷代思想最為勃發的時代。由於這些思想的產生基本上是因「周文疲弊」而起，並以「治國之術」為其依歸，因此這些思想主要談論乃在於如何建立新的社會秩序及如何治理國家、如何使國家富強或教人如何修養品德、了解人生的義理等。總言之，當時的思想家們關心的是人的問題，也即如牟宗三先生所說的中國哲學研究的是人的「生命的學問。」¹¹⁶。既然中國哲學乃是關於人的生命的學問，相對於自然環境的關懷，當然就少之又少、不成比例了！或偶爾提到，往往也是為了說明某一事例！也許這和當時的自然環境並未被破壞的如現今這般嚴重，因此也就較無法引起當時思想家們的注意。對於自然環境的疏忽，我們認為不論是儒家、墨家、法家，甚至是道家都有類似的情形，畢竟當時的時空背景下人本身的生命問題才是第一要務。

或許當時的思想家們並未特別對自然環境的問題加以著墨，但對於人與萬物間的問題其實還是有相當程度之探討的。例如：儒家的孟子便提過「斧斤以時入山林」¹¹⁷這樣的觀念；荀子也有所謂的「孰與物畜之制之」¹¹⁸的說法。至於墨子也曾提出「節用萬物」的主張。因此，雖然諸子百家在當時的現實環境下關心的重點主要在於人的生命之問題，但或多或少仍旁論到人類與自然萬物之關係。關於這方面的探討，吾人認為道家思想可說是其中的佼佼者，並且具有相當獨到之處，而更重要的是其深深影響著中國人與自然萬物間的關係。

在老子的文本中，或許有許多內容原本是為了解說政治、人生義理或道德修養，這和自然萬物或自然環境的探討看似毫無任何干係，但我們認為老子所講的許多內容雖然有一定的對象，但其中的義理對於自然環境或自然萬物的探究，卻也能融貫其中、發人醒思，更全無勉強之處。舉例來說，我們都知道老子思想的最重要觀念之一的「自然」，絕非「我們現在所謂自然世界的自然，也不是西方所說的自然主義」¹¹⁹，「在老子哲學中，自然顯然是指與人類社會有關的狀態。」

¹¹⁵ 參見牟宗三《中國哲學十九講》，頁 60。台北：學生書局，民 72。

¹¹⁶ 參見牟宗三《中國哲學十九講》，頁 15。台北：學生書局，民 72。

¹¹⁷ 見《孟子》〈梁惠王〉，第三篇。參見王邦雄等著《孟子義理疏解》，頁 311-312。台北：鵝湖出版社，民 87。

¹¹⁸ 見《荀子》〈天論篇〉卷十一。參見蔡仁厚著，《孔孟荀哲學》，頁 381-382。台北：學生書局，民 88。

¹¹⁹ 見牟宗三《中國哲學十九講》，頁 90。台北：學生書局，民 72。

¹²⁰而老子的自然一詞乃是「自然而然的的意思」¹²¹也就是說，老子的自然之原義並不是一般我們所說的自然界之意。然而，這種「自然而然」不正是自然萬物在生長勃發時，不受人為影響的真實呈現方式嗎？所以，或許老子談論的許多義理並不在於對自然環境的關懷，但其思想之精神處却處處與現代環保觀念有許多切合之處，無怪乎道家思想已成爲近代討論環境倫理時大家矚目之焦點。除了「自然」一詞爲老子思想的重要觀念外，「無爲」也是老子思想中不能爲大家所忽略的一個重要部份，而我們特別認爲「無爲」中所蘊含的「無所不爲」，也包含了人類對於自然萬物「無用」與「有用」觀念的詮釋。因此，接下來的本文將就老子思想是否爲反智識主義談起，繼而分析老子思想中的相對性與絕對性之關係，以探討老子思想對東方思想中人與萬物關係之影響。接著並探討老子心目中的人類與自然萬物的關係及相處之道，最後反省人類與萬物關係失序的問題所在，並期許求得地球生態環境倫理問題之解決之道。

我們知道傳統的中國哲學並無所謂的理性主義或主客二元之說，更遑論遠在二千年前老子所處的時代。然而，由於老子對於當時講求功利、講求強權的政治、社會情況非常地不以爲然，於是他提出了許多反對當時現況的不同說法。而他那一些特立獨行的觀念，在未深入了解的乍看之下，不僅在當時、就是在現代也都被認爲充滿了不理性色彩，似乎讓人看到了東方式的反理性主義。例如，老子一書中曾提到的「絕聖棄智」、「絕學無憂」等詞句，從語句上看來好像是說我們應該要棄絕知識與聖人之治，大家應該要過著無知無智、沒有政府管理的原始部落生活，如此大家才能過得快樂無憂。由此，這兩句話也常被人拿來說明老子反智的主要依據。

然而，老子的思想果真就這麼地簡單並且無知無識嗎？我們認爲絕對不是如此。因此，接下來的部分，我們將從老子看似「反智」的思想談起，以了解老子對名言、理性的批評，以及老子是如何反省這種以人爲世界中心的人類中心主義之弊病。

一、絕聖棄智、絕學無憂¹²²

我們知道老子身處於一個正所謂是「百家爭鳴」、各家學說思想紛云的時代

¹²⁰ 見劉笑敢《老子》，頁 68。台北：東大圖書，民 86。

¹²¹ 見劉笑敢《老子》，頁 68。台北：東大圖書，民 86。此外牟宗三在《中國哲學十九講》頁 90 處，亦說「道家講的自然就是自由自在、自己如此，就是無所依靠、精神獨立。」

¹²² 見《老子》第十九章，全文爲：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。此三者以爲文，不足。故令有所屬：見素抱朴，少思寡欲。」帛書本、今本這段文字皆作「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有」。但郭店竹簡則作「絕智棄辯，民利百倍；絕巧棄利，盜賊亡有；絕僞棄慮，民復孝慈...」兩者稍有差異。本文采今本之說。

¹²³。在這樣的時代裡，各種知識、學說紛雜可謂令人莫衷一是。什麼是對的？什麼又是錯的？是否有一定的標準呢？鍾情於某一種學說的人總是說自己的學說是最正確的、最有道理；相反的，別人的學說就一定是錯誤的、不合道理的。可是為什麼自己所鍾愛的學說一定是對的、好的；而別人所喜好的想法就是不對的呢？顯而易見地，大家都是站在自己的角度來看待問題，因此可能都產生一偏之見。《莊子天下篇》即這樣說到「天下大亂，賢聖不明，道德不一。天下多得一察焉百家往而不反，必不合矣！…後世之學者，不幸不見天地之純，古之大體。道術將為天下裂。」¹²⁴

正由於當時的道術、學說紛雜，不論於政治或社會都呈現出一種看似多元，實際上卻是紛紛擾擾、喋喋不休的狀態。諸子百家為欲彰顯自家之說，於是各以其美麗華辭迷惑人心，由於各家學說的眾多與紛雜，並且在乍聽之下也都言之鑿鑿，欲清楚地分辨是非對錯可謂難如登天。於是乎，整個國家社會變得更加地紛亂。尤其甚者，更有欲以該學說得諸侯賞識而獲官爵者，這種為個人一己之榮華富貴者，往往為求王者的喜好，在治國時總是建議採取強兵強國之主張，更間接地加劇了時代的動亂與不安。於此，我們可以說在老子的時代，知識學問儼然已經變質了一變成了眾人華榮取寵的工具了。並且問題的嚴重性不只是如此，由於智識學問已有所偏執，繼續發展的結果將導致各種學說「各自為政」、自以為是，進而排斥它種學說，個人按其所好，奉行他們願意接受的智識學問；而不為他們所喜好者，則被視為敝履般地拋棄。換句話說，當各種智識學問過度發展時，此即如我們前面所說的「看似多元」，實際上卻是紛紛擾擾、喋喋不休的狀態。這就如同老子所言的「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽」¹²⁵一般，太多的學說、太過的學問智識，不僅未能使國家社會呈現開放而多元的景象，凡而造成人心的迷惑導致整個社會更加動盪不安。

老子有鑑於於此，他便認為智識學問的過度發展絕非益事，於是他提出了許多看似反智識主義的主張。例如：老子在第十八章就提出了「大道廢，有仁義；智慧出，有大偽」¹²⁶這種說法。很明顯地，這和我們平常所認知的觀念是有極大之落差的，一般人總以為就是因為有許許多多的大道理之存在，人們的行為才能有所依據，仁義也因此而生；至於智識學問呢？一般人更認為因為我們人類擁有它，於是能分辨是非、明辨各種義理，真理也就跟著顯露出來了。然而，老子却一反眾人的看法，並直言只有大道毀棄時，仁義才能真正展現；只有智識學問獲得壓制時，人心才能返回質樸純美的狀態。這真是令人迷惑了！義理、智識不正

¹²³ 王邦雄先生在其著作《老子的哲學》一書中，台北：東大圖書出版公司，民國 88 年。綜合許多現代學者的意見詳細分析老子所處的年代，他以為老子所處的年代應該在孔墨之後、莊子之前，而這一個時期也正是中國各種學說最為發達的一個時代，正所謂的「九流十家」而百家爭鳴的思想開放時代。

¹²⁴ 語見《莊子》雜篇〈天下〉，頁 454。

¹²⁵ 語見《老子》第十二章，頁 78。

¹²⁶ 語見《老子》第十八章，頁 123。

是人們所熱切追求的嗎？老子何以獨排眾議而將之嗤之以鼻呢！或許會有人批評到，當老子寫下《道德經》八十一章時，不正也是一種智識學說的表現嗎？確實無可否認的，老子著作《道德經》也是一種智識學問的表現。但老子寫作《道德經》是有其不可不為的道理的，此即如《老子》第一章開宗明義所說的「道可道，非常道；名可名，非常名。」¹²⁷雖然說「道」是難以明說的；「名器」也難以用語言文字確切表達出來，但是我們如果不去嘗試言說，則義理將永無見天日的一天。因此，老子雖不願落入語言、文字的有限性中，但為將其義理讓一般人有所省悟，仍不免要借用文字。

那麼，老子是如何開啓他對人類智識學問或理性思維的批判呢？老子第三十二章說到「始制有名」¹²⁸可為先聲。可以想見在遠古時代，人類和其他自然萬物彼此間無分軒輊，同在蒼穹的天空下、大地上餐風飲露，為了自身的生存而奮鬥；不過這情形很快就有了變化，人類開始運用語言彼此溝通，並開始為自然萬物加以命名，自然萬物從此有了屬於它們的名號，也即人類藉以對事物的命名，「將事物從隱匿而無法辨識的狀態帶入顯明的狀態」¹²⁹，而此正由於人類具有理性思維知能力而能辦到。對於現象事物的認識，再將之加以命名本非壞事，也由於對於自然萬物的分類與命名，人類才能更容易地溝通、傳遞與學習。然而，萬物原本是自然而然存在於世，更是無所名號的。與人類相同，它們都是「自然」所創生的，因此，當人類為萬物命名的同時，也宣告人類正在代替「自然」遂行創生之道，或言之，人類其實已成為某種主宰者。

為了防止人類濫用理性智識，以至於傲慢到自以為創生萬物的主宰者，老子在人類「始至有名」後，立即奉勸人們「名亦既有，夫亦將知止，知止可以不殆。」¹³⁰也就是說人類對於萬物的命名，或理性智識的使用，應該有所限度。換言之，老子認為理性思維能力可以使我們認識萬物，了解現象事物界運行的規律，使人類更有能力生存於世，他並未持反對立場的。但是，當人們「不知止」時，理性智識卻更可能帶領人們走向危險之途，畢竟人類的理性思維也是有一定限度的，它是無法解決所有的問題，強以理性智識所得之結果加諸於事物之上，很可能只是人類的偏見，與事物真相或真理相差也許很遠。「道可道、非常道」不就說明了「人要以有限之智思認識道，或為道命名的過程，是以人力勉強為之的行為。」¹³¹更是難以辦到的。

誠如張起均先生所說的「在認識方面，人類造出名號來，本是為了表達自己

¹²⁷ 語見《老子》第一章，頁 1。

¹²⁸ 語見《老子》第三十二章，頁 212。全文為：「道常無名朴。雖小，天下莫能臣。侯王若能守之，萬物將自賓。天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止可以不殆。譬道之在天下，猶川谷之于江海。」

¹²⁹ 見伍至學《老子反名言論》，頁 13。台北：唐山出版社，民 91。

¹³⁰ 同上註，語見《老子》第三十二章，頁 212。

¹³¹ 見伍至學《老子反名言論》，頁 28。台北：唐山出版社，民 91。

對現象的認識，但既有了名號之後，人們便離開了現象本身，而專從名號方面來獲得認識。」¹³²人類原本希望藉由對事物的命名，能夠對事物更加地接近與了解，但最後的結果卻是人類與萬物更加的遠離，因為人們只相信自己思維的結論，而不再相信眼睛所看到、雙手所摸到的感官現象界。為什麼人類會如此相信名號？此正因為「名號的特點是精確和肯定」¹³³，「高」就是「高」、「低」就是「低」、「長」就是「長」...名言符號是如此的精確和肯定，以致於人們為它的絕對性所制約，漸次地人們竟然不再相信可觸摸、可感覺的到的真實現象界。最後，在名號的影響下，人們只能看到事物為名號所認識的那一面，人們的視野不僅變小了，更變得單調乏味，甚至可能看到的是一種人類的偏見。與之成對比的，老子比一般人多站在事物的另一個角度—即反面—來看待相同的一件事，進而說出他的想法提供他人參考。

由於老子不僅從正面來看待事物，他更從反面來看待事物。因此，老子對於事情的看法也就能不偏執任何一方，所以他總能比一般人把事情看得更深廣也更透徹。更由於老子能看到事情反面的那一方，於是他深知事物沒有所謂的恆常不變，而物極更將必反。亦即當事物發展到極致時，總會走向它的另一個面向—亦即相反的那一面向。在這裡，老子並未排斥事物反面的那一方，甚至他以為正由於事物有相反的那方，才能讓我們更加把握住正向的那一面，所以老子說「反者，道之動。」¹³⁴

因為老子深知「反者道之動」的道理，他發現到任何事物如果不加節制而任其過度發展，勢必產生本質上的改變，此便如同西方科學常說的由於量的改變進而造成質的改變是有異曲同工之妙的。老子對於此種因為量變造成質的改變的現象確實是深有體認的。試看《老子第九章》云：

持而盈之，不如其已；揣而銳之，不可長保。金玉滿堂，莫之能守；富貴而驕，自遺其咎。功遂身退，天之道也。¹³⁵

老子認為當我們過份的擁有某種東西時，終將超出我們的負荷而導致傾溢，所以保有東西最好的方式乃是恰如其分、適可而止。同理的，過度的鋒芒閉露只會惹來妒忌；太多的金玉寶石是很難長久保有的；已經富貴顯赫了，卻不知收斂而驕氣凌人更是會遭致禍端。以上的敘述乃老子對於「物極而反」的事例舉證，相信能獲得許多人的認同。事實上，我們在日常生活中也隨之可見類似於老子所舉的例證，例如養育植物的時候，水分滋養是必須的，沒有充分的水分補充是絕對不

¹³² 見張起均《老子哲學》，頁 18。台北：正中書局，民 89。

¹³³ 見張起均《老子哲學》，頁 18。台北：正中書局，民 89。

¹³⁴ 語見《老子》第四十章，頁 265。全文為：「反者道之動；弱者道之用。天下萬物生于有，有生于無。」

¹³⁵ 語見《老子》第九章，頁 55。

行的，但如果給予太多過份的水分呢？結果大家都知道，植物不僅未能順利生長，更可能的是根莖腐爛而死去。因此，凡事恰如其分、適可而止，剛剛好就好可能就是從事很多事情的一種準則喔！曾有電視廣告提到好的米飯就是「有點黏又不太黏」或許就是最好的說明吧！然而，如何才剛好是恰如其分、適可而止呢？老子在文章末尾提到「功遂身退，天之道也。」則提供相關的訊息。在這裡，老子告誡我們要注意事物即將改變的那一剎那，當功成之時即是該收手放下之時，而決不要任其繼續擴展，否則將「物極立反」、功虧一潰。亦即是說能夠在適當的時候無所求地放下，因為放下所以不可能有所失去，如此既然沒有失去，凡而可能得到更多，老子認為這樣才是天之道啊！

綜合前述的分析說明，我們確認老子強調事物發展的兩面性，亦即老子肯認事物正面的發展，而這也是一般人所容易看到、摸到的地方；但他也強調事物反面的重要性，由於事物的反面性讓我們更珍惜事物的正向面。於此，我們以為老子絕對不反對所謂的「成功立業」的講法，換句話說，他也認同世俗的一些事蹟、功勞。真正為他所反對的是所謂「功成名就」之說，因為老子認為當功勞事蹟已有所成之時，其實就已經足夠了，倘若再進一步奢求美名，則可能前功盡棄，原來已成就之美反將變得不再是美，亦即老子強調凡事不要太過，太過之美實則不美矣！文論至此，我們認為老子的文章中，有許多看似否認事物的正面之說，其實是有更一層的深義的。老子反對的並不是這些正面的事物，他真正所反對的是當這些正面的事物毫無忌憚的擴張時，終不免走入一種孤獨、偏執、唯我獨尊的境地，最後進而造成更大之傷害。因此，適時適當地以事物的反面—正言若反—來提醒眾人便成為老子為學著作的一種特色。

了解了老子「正言若反」的著書為學特色後，我們再回到原先探討的問題。老子的思想是否反智識的呢？一般來說認為老子思想乃是反對智識的，主要來自《老子》第十八章「智慧出，有大偽。」、第十九章「絕聖棄智」、二十章「絕學無憂」及六十五章「古之善為道者，非以明之，將以愚之。」等各章的說法。這些章節我們如果只是純粹從字義來看，確實會令人相信老子是反對智識的，特別是第六十五章的講法，甚至會讓人以為老子偏激到仇恨智識而提倡愚民的社會呢！

然而，老子果真反對智識並且提倡愚民社會嗎？我們認為應該不是。接下來我們將對老子這幾章看似「反對智識而倡愚民」的文章加以探討，分析老子是否反對智識理性而提倡愚民之治。

首先我們看到《老子》第十九章，老子在此提到「絕聖棄智，民利百倍」，就字面上的意思是說，只有當我們捨棄了聖人之治與智慧理性時，老百姓才能獲致各種益處。不可否認的，從這段文章的表面字義裡，我們確實看到了一種反對

智識、反對理性的想法。然而，老子的思想絕不僅只是如此，還記得我們前述提過老子為學寫作喜歡「正言若反」的特色嗎？沒錯！老子在這裡也是充分地運用這一寫作技法。因此，在這段文章中，他真正要表達的應該是說太過分的使用智識理性是不好的，因為過度的使用智慧將導致它走向偏執、孤傲的地步，進而造成智識理性變成機巧不實。正由於老子看到了人們過度信賴智識、過度地使用智識，他更看到這種重智識的現象繼續發展的後果將令人不堪設想，所以他便站在反面的角度說出了「絕聖棄智，民利百倍」這樣的義理來。此外，在這篇文章末尾處，老子說到「見素抱朴，少思寡欲」也表達出凡事應該適可而止，盡量減少慾望，不要有所超過這樣的想法。這不正也可以補充說明「絕聖棄智」並非要我們完全棄絕智識，而是要我們適當適宜且不超過地使用智識嗎？因此，吾人以爲老子第十九章提到的「絕聖棄智」絕不是要我們一味地排斥、放棄智識，他真正要我們了解的是智識是有其盲點的，過份的依賴與使用帶給人類不僅不是好處，更可能是壞處。

接著我們再看到《老子》第二十章¹³⁶，老子在此篇文章開宗名義便說到「絕學無憂」。怪哉！爲什麼老子說放棄知識學問就可以獲得快樂無憂呢？難道老子就如同現在時下的搖頭一族般，只爲追求快活自在而不問其結果如何嗎？這當然是不可能的！那麼老子的「絕學無憂」真正想表達的是什麼呢？原來老子發現到世俗的知識學問是有其不足的，亦即世俗的知識是有限性，甚至有所偏執的。對和錯、美與醜...什麼是善？什麼又是惡？並沒有什麼絕對之標準，往往會依所站立的角度不同而有不同、甚至完全相反之見解，所以老子繼續說到「唯之與阿，相去幾何？美之與惡，相去若何？」因此，我們若太過依賴我們所認識某些知識學問，並把這些知識學問作爲辨別一切是非善惡的準則，所獲得的結果不僅可能未能把握真實的一面，甚至有時可能僅是一偏之見，造成與事實越行越遠的結論。換句話說，老子所說的「絕學無憂」，並非只是要人們放棄世俗的知識學問這麼地簡單，他是看到了世俗的知識學問的盲點—有限性與偏執性，因此希望人們不要爲這些知識所羈絆而迷思其中。是故，只有當超脫對這些世俗的知識學問的執著，我們才能以更客觀的眼光來看待事物。此外，我們相信老子在此亦使用「正言若反」的寫作方式，並藉此告訴我們知識學問是有其不足之處的，太相信使用知識學問只會讓我們深陷其中而不可自拔，是更不能看清真相的。因此，棄絕偏執之學，才能真知而無所憂慮。總而言之，我們認爲老子的「絕學無憂」，絕不是要人們拋棄所有的學問知識，而是老子看到了知識學問的有限與偏執，因而提醒人們切不可過度的信賴它。

¹³⁶ 《老子》第二十章全文：「絕學無憂。唯之與阿，相去幾何？美之與惡，相去若何？人之所畏，不可不畏。荒兮，其未央哉！眾人熙熙，如享太牢，如春登台。我獨泊兮，其未央；沌沌兮，如嬰兒之未孩；累累兮，若無所歸。眾人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉！俗人昭昭，我獨昏昏。俗人察察，我獨悶悶。眾人皆有以，而我獨頑且鄙。我獨異于人，而貴食母。」

最後我們看到《老子》第六十五章¹³⁷，在這篇文章裡他說「古之善為道者，非以明民，將以愚之。」從字義來看是說「古時候善於運用道的人，他們不希望人們都變得聰明，只希望老百姓都無知無識。」從這樣的解釋下，大概所有人都会認為老子不僅反對知識學問，甚至還提倡愚民之治吧！事實上，老子在此強調的乃是太多的智識學問會讓人變得機巧奸詐，當老百姓彼此以機巧相待時，不免變成鉤心鬥角、你爭我奪的局面，所以老子才會接著便說到「民之難治，以其智多。」是故，在這裡老子再次使用了「正言若反」之寫作方法，他真正要告訴大家的乃是過多的智巧不僅無益於民生，反而有害於純樸之心。也就是說老子並未真正反對智識學問，他所擔心的乃是如果智巧被過度的使用，將演變成大家都自以為是，進而你算計我；我謀畫你，人與人相處盡是鉤心鬥角，無所不用其極，以打倒他人為樂事的這種境地。所以，為了避免濫用智巧的情形發生，老子才直言為道者應該「非以明民，將以愚之。」

綜合以上的幾個老子篇章的分析，吾人認為老子思想確實有某些觀念，類似於近代西方的反對理性思維的非理性主義。不過老子並未完全地否認所有的知識學問；事實上，老子也有相當程度支持理性與智識的表現，例如《老子》第十六章提到「復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。」何謂「知」呢？知乃是了解知道之意；何謂「常」呢？常指的正是一定之法則、一定之道理；而「明」呢？指的是明瞭萬物川流不息、永恆常住的真理。亦即「知常曰明」就是能夠了解知悉一定的法則便可醒悟事物的真理，這不正是一種理性智識的充分體現嗎！對此，學者劉清平亦認為老子一方面說「智慧出，有大偽」看似反智；另一方面又說「知常曰明」則是肯定人類的智識活動，兩者說法似乎相互矛盾而使其學說陷入悖論，然而老子真正要表達的是通過「智慧出，有大偽」的深刻批判，精譬地揭露理性認知所蘊含的異化特質。¹³⁸

所以我們認為老子並非絕對的反對理性智識，他所反對的是過多的智識學問與過度無知的使用，因為過度的使用這些智識，只會擾亂人們純樸之心智，進而變成反效果（理性認知的異化）而造成不可避免之傷害，此即老子所說的「知，不知，上；不知，知，病。夫唯病病，是以不病。…」¹³⁹在這裡，老子即便說明了我們要有「知」，但卻不去執著這些「知」，如此才是上上之道。莊子後來對此也曾加以闡述說明，他在齊物論¹⁴⁰中也提到不論是大智或小智，從自己的角度來

¹³⁷ 《老子》第六十五章全文：「古之善為道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。知此兩者亦稽式。常知稽式，是謂玄德。玄德深矣，遠矣，與物反矣，然後乃至大順。」

¹³⁸ 見劉清平〈無為而無不為—論老子哲學的深度悖論〉一文。刊載於《哲學門》第二卷第一冊，頁40，2001。

¹³⁹ 見《老子》第七十一章，全文為「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。」，頁421。

¹⁴⁰ 《莊子齊物論》曾提到「大知閑閑，小知間間；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其覺也

看待事物都各具道理，但也因為如此，人人都以為自己最為智巧而互不相讓，所以爭論就從此開始，所以說，過多的智識學問只會讓人偏執罷了！總而言之，老子思想中的「絕聖棄智、絕學無憂」所說的並不是反對所有的智識學問，他要提醒人們的是濫用與過度信賴智識學問是極其危險的，因為智識學問中不乏太超過的智巧與虛偽等知識。

二、有無相生、難易相成

從上一節的說明，我們知道遠在中國思想發端的春秋戰國時代，老子已經殷殷切切告訴當時的人們，智識學問並非如同大家所想像般的那麼地好，而這樣的想法也確實深深地影響著中國人的觀念，這一點可以從儒、釋、道同時並列為中國思想之顯學得到驗證。正由於老子思想的深入人心，在加上儒家重視倫理道德的雙重影響下，傳統中國哲學對於知識學問的重視並不如道德修養的重要，因此，也就未走上西方重視理性思維的觀念傳統。既然，東方思想並沒有孤立的理性這種毛病，也就難以走向極端性的主體與客體二元對立的世界觀。換句話說，假若我們在本文第一章第二節認定的「人類主體理性的過度膨脹是為人類中心主義之充分條件；而主客二分的世界觀則是人類中心主義之必要條件」確實成立的話，那麼東方的中國思想也就無從發展為以人類為世界中心的人類中心主義了。

事實上，東方的中國或許也曾出現過類似西方以人類為世界中心的這種想法，荀子在其〈天論篇〉提到的「大天而思之，孰與物畜而制之？從天而頌之，孰與制天命而用之。」從這篇文章中，我們看到東方式的人類中心主義，荀子相當程度地提示人類的獨特性，並且認為人類應該使用自然與治理萬物。然而，荀子的思想在中國並未能成為主流，當然也未能打動人心，於是荀子這種「制物用天」的思想影響也就不大了。為什麼荀子的「制物用天」的想法未能影響中國人對於自然與萬物的觀念呢？吾人相信這和中國沒有主客二分的觀念是有極大之關係的，因為中國傳統思想沒有主客二元之分，人類與自然萬物也就沒有區分出誰是主體、誰又是客體，既然沒有主體與客體，也就沒有主從之間的關係，沒有主從的關係，當然也就沒有主客間關係相對立的產生。換句話說，傳統的中國思想因沒有主客二元的對立觀念，人類與自然的關係亦就不是對立的。所以，「制物用天」的想法在中國的傳統思想裡也就無能發展，而僅是曇花一現罷了！

中國傳統思想主體理性過度膨脹這個毛病，確實可以避免走向主客二元對立的觀念，但是却不是絕對之保證。因為人類天生便具有觀察萬物習性，掌握事物

形開。與接為構，日以心鬥。縵者、審者、密者。小恐憊憊，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，以言其都汩也；近死之心，莫使復陽也。」頁 16。

運動規律，區分自我與萬物間的差別之能力，所以將人與物加以主客二分應該是極易發展之趨勢。因此，就算中國傳統思想從沒有孤立偏執的理性，但在天生所具有之觀察思辨能力影響下，仍有可能將人類與萬物加以主體與客體的分別；只是如同我們說過的，東方思想並未走向孤立偏激的理性思維，因此假若有此東方式的人與萬物的主客二分，也不至於是對立、相抗爭的主客二分。然而，中國傳統思想的發展主流却走向與西方思維大相逕庭的模式－西方講二分；中國却講合一。關於東方思想的此種發展，我們認為身為中國主流的儒家思想的影響自然不在話下，但我們也注意到以老子為首的道家思想的重要性，它隨時提醒著人們反省與思考，讓人們看到事物的更多面向，而道家對於人類與萬物的關係更是採取和諧、相依共存之態度。因此，我們認為中國人在這種觀念影響下，人與物主客二分的觀念是較不易形成的，既然不易形成物我二分之觀念，那麼也就容易發展成物我合一之觀念了。接下來本文將繼續探討老子思想對於人與物關係之看法，並試圖說明其對中國傳統物我合一觀念之影響。

我們知道西方講主客二元對立的觀念乃是由於理性過度發展所致。在這理性發展的過程性，對於所謂的「真理」之追求一直為西方哲人所著迷，他們認為世間或許有些不完美、不完善，但他們相信一定有所謂絕對、普遍、放諸四海皆準的法則，只是我們仍未能發現罷了！柏拉圖在「洞穴說」中也曾提示人們應尋求那完美、絕對且普遍性的理型世界，亦即他們相信世間確有「絕對性」之真理的存在。於是乎，傳統西方人的思想觀念是偏向於絕對主義的，也由於這種絕對主義的性格，西方傳統思維便容易膨脹人類自己，獨立人類於萬物之外。而在東方傳統主流思想的觀念雖然重點在於道德仁義的追求，但仍強調「真理」的獲得，只不過東西方追求的真理有所不同罷了！西方主要追求的是知識、認識方面；東方則以人性、善性為主，但基本上都是把所謂的「真理」當成他們追求並奉行的目標，也就說東方傳統思想主流也是以某些「絕對」的價值或法則，當成他們學說的根基或追求之目標。我們在此稍做舉例說明之，譬如儒家的孟子即便提出「仁義禮智」¹⁴¹等四端人皆有之這樣的說法，這不就是預設了每個人都存在有「仁義理智」這些善性，並且是絕對的、放之四海皆準的，此便是一種絕對性的概念，不是嗎？又例如當時另一個思想主流－墨家，其開祖先師墨子則提出「天必欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也」¹⁴²的兼愛思想，何以說上天希望人們兼相愛、交相利呢？墨子當然對此意有所說明，但事實上呢？這其實只是墨子的一

¹⁴¹ 參見《孟子》公孫丑篇，原文為孟子曰：「人皆有不忍人之心。「先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。「所以謂人皆有不忍人之心者：今人作見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。「由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。「人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。」

¹⁴² 參見《墨子》法儀篇第四，文中提到「然而天何欲何惡者也？天必欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也。奚以知天之欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也？以其兼而愛之，兼而利之也。奚以知天兼而愛之，兼而利之也，以其兼而有之，兼而食之也。」

種預設立場——一種絕對性的預設啊！由此，我們知道對於所謂「真理」的追求，不論東西方的傳統主流思想皆有之，只是他們所追求的真理在內容上有所不同罷了！

對於中國主流傳統思想這種絕對性的看法，老子發現到這正是當時許多政治、社會，甚至於人與萬物產生問題的主要原由。老子深知當我們有了絕對性的看法時，也就難以容下其他人的意見或想法，因為大家總會自以為自己的觀念最正確，並且排斥其他的人的想法。因此，很多問題就在大家總自以為是；別人一定非，進而彼此互相排斥、互相攻訐中產生，而在當時號稱主流思想的儒墨之爭即可為代表。老子看到了這種情形於是說到：「不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。」¹⁴³我們現在看到世間的許多紛紛擾擾，絕大多不就是大家堅持己見而自以為是，不能見容其他人的意見嗎？然後還振振有辭地高喊「真理愈辯愈明」。但事實上呢？真理不僅沒有愈辯愈明，往往只是各執己見，而讓事情變的更加複雜罷了！在這裡，我們並無意反對人們對於意見的陳述，只是強調事理絕少有所謂的「絕對性」，若執著於一定之觀念或法則，這是極為偏頗並且危險的。

誠如我們所了解的世界，它是絕少有絕對普遍性的。或許當我們觀看生活週遭的一草一木、一事一理時，很容易就會發現世間萬物確有一定之規律可遵循，並進而鼓勵了眾人尋求一定之法則，這正是許多人一心一意相信可以求得「真理」的原因之所在；但我們也別忘了在這些一定的法則底下也常有「例外」發生，我們豈能將這些「例外」視之不顧呢？如若我們把萬事萬理盡視為絕對且理所當然的，並且認為萬事萬物皆可為人類所掌握，那麼將很容易導致人們的自大與妄為。不同於眾人粗淺的眼光，老子不僅看到了萬事萬物中屬於規律的絕對性格，他也看到了事物中屬於變動的相對性格，並且認為這種的相對性更接近於事物存在的道理。試問「美」有絕對的標準嗎？我們相信東方與西方各有自己的審美標準；而東方的中國與日本也可能對美有不同的看法；就算是同樣是中國人，因生活背景、教育環境有所不同，對美也會有不同的感受。再舉一例說明，什麼叫做「高」呢？以東方人來說，我們平常說一個人身高約莫 175 公分以上稱之為高，但當與西方人相比較時就算不得高了，但西方人就真的高嗎？若把西方人與長頸鹿相比較，西方人就相形見绌了；但長頸鹿真的高嗎？若與百年大樹比較長頸鹿又算得了什麼；百年大樹真的高嗎？若與山丘相比那就是小巫見大巫了；而山丘若與山岳相比又如何呢？如此說來，世間真的是絕少所謂的「絕對性」了。因此老子說：「天下皆知美之為美，斯惡已。皆知善之為善，斯不善已。有無相生，難易相成，長短相形，高下相盈，音聲相和，前後相隨。恒也。」¹⁴⁴

¹⁴³ 見《老子》第二十二章，全文為「曲則全，枉則直，洼則盈，敝則新，少則多，多則惑。是以聖人抱一為天下式。不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。古之所謂「曲則全」者，豈虛言哉！誠全而歸之。」

¹⁴⁴ 見《老子》第二章，全文為「天下皆知美之為美，斯惡已。皆知善之為善，斯不善已。有無

在這段文章中，老子在這裡對天底下的許多事物觀念，提出了不同於一般人的絕對說法，他認為『有』和『無』是相待而生的，『難』和『易』是相因而成的，『長』和『短』是相比而顯，『高』和『下』是相依而存的，『音』和『聲』是相和而出的，『前』和『後』是相連相續的¹⁴⁵。在這裡，老子點出了萬事萬物之理往往是相對相依而生的，此就如同「有」因為有「無」，它才顯出「有」來；而「長」如果沒有「短」的對比，就顯不出「長」來一般。所以說，世間的事物其實大都是相對而生的，絕少有獨立自存之理¹⁴⁶。

然而，一般人卻總是僅握著他所認定的「絕對真理」不放，而不願承認世間事物的相對性；演變成大家各執己見、各自為政。當時的儒墨之爭便是最佳例證，莊子依循老子此種事物相對的主張加以說明到，他認為在儒墨二家的是非爭辯中，他們總以自己認定的「是」去批評對方的「非」；又以自己認為「非」的意見去批評別人的「是」。但是，真正的「是非」是如何呢？「是」一定「是」嗎？「非」就一定「非」嗎？是非對錯往往依個人所站的位置或觀看的角度而有不同的見解；而「是」與「非」也不是截然的對立，沒有「非」又哪來的「是」呢！「是」與「非」在對立之中也存有相倚的部分，亦即「是」與「非」既是對立也是相依相續的，換句話說兩者其實是不即不離的。既然是非有無、長短高下等觀念都不是絕對而獨立自存的，那麼其他事物呢？大家都知道動植物界有所謂「食物鏈」。被生物學者歸類於「高等」的動物食用較「低等」的生物為生；「低等」生物又以「更低等」的生物為生，如此依序排列，而在這當中除了「肉弱強食」的關係外，亦有許多「相互合作」的親密關係，形成一完整之生態體系。但不管是「肉弱強食」，還是「相互合作」，其實都說明了萬物彼此關係的密切不可分離，假若其中的一項物種消失滅絕了，其他物種也將可能無法獨存。但是一般人對於食物鏈總看到了肉弱強食，又看到人類更處於食物鏈的頂端，因此總產生人類高於其他萬物的想法。然而，我們若從另一個角度來看，人類如何能生存於世，不正是依靠其他萬物才能維生的，如若沒有這些萬物提供人類食用與使用，人類有可能獨立自存於世嗎？人類若必須「依靠」著萬物而生，亦即說明人類是軟弱不足的，更說明人類並無強過自然萬物之處，這樣人們還能夠自認為萬物的主人嗎！

如此觀來，人們以絕對之理性來看待萬事萬物確實是犯了極大之錯誤的。因為在絕對、普遍的觀點下，由於所謂的「標準」或「真理」的影響，往往我們只能看到事物的一面，而無法看到事物的其他面向，正因只有看到事物的一部分真

相生，難易相成，長短相形，高下相盈，音聲相和，前後相隨。恒也。是以聖人處無為之事，行不言之教；萬物作而弗始，生而弗有，為而弗恃，功成而不居。夫唯弗居，是以不去。」

¹⁴⁵ 參見吳怡著《新譯老子解義》，頁 11。

¹⁴⁶ 學者蔡為煜於其著作《老子的智慧》一書更直指世間一切事物都是相對而生的，沒有任何自存於世的事物，一切事物都是因有彼此才有分別。頁 63。台北：國家出版社，民 89。

相，我們反而遠離真正的真理了。尤其甚者，因其對於絕對真理的追求與篤信，進而排斥其他「非理性」、「非真理」，漸次地變成獨斷專擅，敵視其他人的想法。與此相反地，老子提醒我們須注意到事物的相對性，凡事不要被刻板僵化的標準所制約，如此方能將萬事萬看得更加透徹與了解，也才更能接近事物的真相，這種對事物相對性的看法，可說猶如暮鼓晨鐘一般隨時讓中國人深自警惕。因此，吾人以爲道家對於事物相對性的觀念，對於當時主流的儒墨等主流思想確實達到一定之影響，因其避免人們偏執絕對的觀念之形成，並且適時地提供人們省思之處，對東方思想影響之大，自然不在話下。

此外，老子所說的相對性不只是提醒我們事物具有相互對立的這一面向，他更重視也更強調的應是事物相互依存的這一方面。在前述我們曾以老子的話說過「長」與「短」、「高」與「下」等觀念，長與短、高與下等概念若從字義上來說他們彼此是相互對立的，甚至可以說是互相敵對、排斥的相反詞語；但老子卻告訴我們別忘記「長」與「短」、「高」與「下」它們彼此關係的密切，正因有「短」才顯示出「長」來；正因有「下」才映托出「高」來，亦即如同莊子所言「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。」¹⁴⁷用較白話文的說法就是說「長」如果沒有「短」的襯托，「長」就不足以爲「長」；「高」如果沒有「下」的相對呼應，「高」也將不存在了。這也就是說「高下」、「長短」關係密切到不可分之地步，甚至到了所謂的「無此即無彼；無彼亦無此」的相依相存之親密關係了。

在此，我們承認萬事萬物間確實具有互相對立的面向。但由於萬事萬物間具有互相對立的一面，物與物之間容易形成相互的排斥與仇視，順著這樣的思路發展，萬物便容易將自己視爲主體，而把對方當成客體，也就說萬事萬物都變成了主體，但相對於己者就全都成了客體的地步。吾人認同萬事萬物的本身都應自有其主體性的，但將其他萬物視爲仇敵般的客體則有所不妥。因此，爲了解決事物相對立之困境，事物間所具有之相互依存就更顯出其價值了。正由於萬事萬物的相對性中有相互依存的特性，我依靠你而生；你依靠我而活，任誰都不能完全地獨立自存於世，這便說明了彼此都應互相尊重與肯定，誰都不能將對方視爲附庸看待，亦即應當肯認對方亦爲主體而非相對於己之客體。當萬物都自爲主體時，雖然萬物都能獲得獨立自存，但這其實是很危險的，因爲自爲主體容易變成自以爲是而欺凌他物；但如若能肯定他物亦爲主體則可免去這樣的危險。因此，我們認爲人類在肯定自我的主體與存在之事實時，若能將此觀念推及於其他萬物，當能有效避免人類的自我膨脹與對萬物的欺凌。所以，我們認爲說老子是反對二元對立的，因爲老子從未有「主觀與客觀的對立與分離的想法」，學者劉笑敢由此將老子的思想稱之爲「超越二元對立的一元論。」¹⁴⁸真可謂恰如其分。

¹⁴⁷ 見《莊子》內篇〈齊物論〉頁 17。

¹⁴⁸ 見劉笑敢《老子》，頁 236。台北：東大圖書公司，民 86。

綜而言之，老子對於事物相對性所提出的理論，不僅讓人們對事物真相的釐清有很大之幫助，對於人類與其他萬物間關係的改善亦有極大之助益。東方傳統思想由於受到老子相對論的觀念影響，人們看到的萬事萬物不再是絕對性的、不可變動的，而是更寬廣多樣的面向。因此，在面對各種的事物時，中國人總是能比其他民族又更大之彈性；而當面對自然萬物時呢？我們當然承認人類與其他自然萬物當然有所分別的，亦即人類和萬物間是有相對立的部分，但中國思想更看到了人類與萬物間相依相賴的關係。對此，中國人當然肯定人類具有的主體性、不可侵犯性，但也認為其他自然萬物同樣應該如此，它們也都應自成主體不受到其他物種的任意傷害，任何物種之間應該是相互依存、不相違背的。

文賦至此，我們就本章的一、二節兩節稍作小結。首先我們認為老子的思想並非如同許多人所認知的反智識或無理性，而是因他看到理性智識過度使用將會變質與異化。在《老子》一書中雖有許多看似反對智識、理性認知的篇章，誠如同老子哲學「反者，道之動」的特色一般，我們不能僅僅從字面上來看待老子思想，而須從正面、反面等不同的面向加以探討方能真正了解老子所言為何。是故，從老子文章反對過度的理性智識活動來看，老子當然不認同性主義，但若因此就說他是個不理性主義者，恐怕又太超過的。因此，吾人以爲把老子反對過度的理智活動之思想界定爲「非理性主義」應是較恰如其分的。接者再談到老子思想的相對論，吾人以爲此種相對性的觀念顯然較絕對性的觀念，更能提供人類接近事實的認識萬事萬物。因爲在絕對性的觀念下，我們希望並使用的是一套所謂的「客觀標準」，而這客觀標準最好更是一成不變、放諸四海皆準的，然而事實上卻更可能是獨斷的、是主觀的。於是乎，絕對性的僵化與呆板反而不如相對性的變動與多樣性，況且老子所說的相對性，不僅只是事物相對立的一面，他更看到了事物相互依存的這一面，這跟西方傳統絕對理性的主張相比，顯然較能提供人們省思之處。

總之，吾人以爲西方由於孤立的理性主義作祟，人們盲目地崇信理性思維，並篤信理性思維將帶給人類最後之勝利與幸福；而對於絕對性真理的追求更間接造成人類與萬物間主客二分的對立局面。然而在東方的中國，一樣有著對絕對性真理的追求之企望，在某程度上，同樣重視智識、理性的表現，但中國思想卻未能發展類似於西方主客二分的觀念，豈不怪哉！或許有人會講因爲民族性不同嘛！或許有人會說因爲生活的環境地域各不相同嘛！更或許有人認為東西方種族的的不同，思想發展當然有異。關於這些說法，我們無意反駁也認為都有可能，但吾人要提出的是以老莊爲代表的道家思想，絕對也是其中的一項重要因素。正由於老子提醒人們智識或理性認知有其盲點，甚至異化而造成傷害，因此，人們對於理智的使用能隨時保持戒慎之心而不濫用；而對事物相對性的看法，更明白的告訴人們與萬物的關係是相依共存的，人類不可能也無需要獨立於萬物之上

的。於此，我們斷言在道家思想亦成爲中國思想的重要部份後，在老子的這些思想影響下，東方的中國思想才不至於走向類似於西方的人類中心主義。

三、輔萬物之自然

在老莊等道家思想的薰陶洗滌下，我們相信中國人與自然萬物的關係是比西方世界來的和諧。特別是東方思想沒有如西方的主客二元對立的想法，人與人之間、人與物之間、甚至是物與物之間既然避免了這種主體與客體的對立，彼此的衝突矛盾當然可較爲減輕，並且東方思想肯定萬物皆具其主體性，既然萬物皆爲一獨立之主體，即說明了任何自然萬物都不應爲人類的掌控，而應擁有獨立自存於世的權利；並且老莊思想也深切地告訴我們萬物之間是互相依存，誰也離不開誰的，則說明了萬物除了獨立自存於世外，更要彼此相互尊重與合作。

在了解了人類與自然萬物間既對立又相依相存的密切關係後，我們到底要如何與萬物相處？才能既保握人類的自主性且同時保持萬物的獨立性呢！這的確是一個兩難的問題。能夠無憂無慮、快活自在的生存於世上可說是一般人的希望，在這希求願望達成的同時，自然萬物往往成了受傷受害者，它們被迫付出自己的生命或用處，只是爲了滿足人類所需，成就人類獨立自存的主體性；反過來說，如果我們全心全意地視自然萬物爲主體，堅信所有自然萬物的不可侵犯性，並加以落實這種信念，那麼人類有任何之作爲時，是否會處處受到肘擊而不能行？其結果將是人類文明無法繼續發展，甚至連人類的生存都成了問題？因此，如何兼顧人類之所需與萬物之獨立，確實爲環境倫理學上的一大難題。

對於這一兩難的問題，老子雖然並未直截了當的提出解決方法，但他對於人類與萬物間相處之道確有其精闢之見解，並且對於現今地球上日益嚴重之環境倫理問題仍有所啓發。在《老子》一書中直接提及「萬物」一詞，計有第一、二、四、五、七、十六、三十二、三十四、三十七、三十九、四十、四十二、五十一、六十二、六十四等篇章，其他與自然萬物具有相關之詞語或具體之事物，亦出現相當數量之篇幅，這便說明了人類與自然萬物的問題，亦即環境倫理學的問題的確稱得上是老子哲學中的重要部份。而學者辛金順先生於其著作〈老子哲學的環保意識〉一文也提到「老莊哲學的自然觀，無疑也涵蓄著豐富而深邃的環保思想。」¹⁴⁹另外當代人文主義物理學家卡普拉也說：「在偉大的諸傳統中，據我看，道家提供最深刻並最完美的生態智慧，它所強調的自然觀，比西方環保學更深邃。」¹⁵⁰由此可見，老子哲學中所蘊含之深刻環境倫理意識已普遍爲現代中西方學者所肯定。現在，就讓我們繼續以老子的思想探討，了解人類應如何與自然萬物相處吧！

¹⁴⁹ 見辛金順〈老子哲學的環保意識〉一文。《資料與研究》第34期，民87。

¹⁵⁰ 引自辛金順〈老子哲學的環保意識〉一文中的註腳2。《資料與研究》第34期，民87。

(一) 法自然

關於人類與自然萬物的相處之道，吾人以爲《老子》第六十四章提到「... 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，而不敢爲。」¹⁵¹即可爲最佳之註腳。在這段文章中，有一重要之概念吾人以爲須加以釐清，那就是「自然」一詞。老子的「自然」這一概念可以說是道家哲學的中心觀念，劉笑敢先生也認爲「自然作爲老子哲學的中心觀念可以貫穿於人類生活的各個方面。」¹⁵²而老子自己也說「道法自然。」¹⁵³由此可見，「自然」一詞在老子哲學中的重要性。那麼「自然」一詞意指爲何呢？牟宗三先生於其著作《中國哲學十九講》中認爲「道家所講的自然就是自由自在、自己如此，就是無所依靠、精神獨立。」¹⁵⁴另外，劉笑敢先生也以爲老子的自然主要包含四個意涵，分別是「自己如此、本來如此、通常如此、勢當如此」¹⁵⁵等涵義。總之，老子的自然一詞乃代表著一種自然而然、避免人爲做作的狀態，不過值得大家注意的是自然的「自己如此、自然而然」等義，看似排斥所有任何外在的作用，事實上，「自然的自己如此」的意思並不是絕對的，並不是完全不承認外力的存在和作用的，而是排斥直接的強制性的外力作用。」¹⁵⁶老子第十七章中提到「太上，不知有之；其次，親而譽之；其次，畏之；其次，侮之。...功成事遂，百姓皆謂：我自然。」此不正說明了「自然」並不排斥所有人類的施爲，而是希望這些作爲是在「沒有感覺」的狀態下，自然而然的成就事業，是故「無爲而無不爲」。總之，老子的自然可以說是一種狀態、一種理想的概念，但絕不是「我們現在所謂的自然世界的自然，也不是西方所說的自然主義。」¹⁵⁷

文中另有一詞需稍作澄清，亦即「聖人」一詞。「聖人」在老子一書中乃代表著他心目中有才德的理想統治者¹⁵⁸，或期許當時各國的國君能夠效法聖人，以聖人之治對待天下蒼生。但不論是理想的統治者或國君，總代表著具有有統治力、有能力施爲的人。若以現代的講法，特別是當對待其他自然萬物時呢？國家

¹⁵¹ 見《老子》第六十四章，全文爲「其安易持，其未兆易謀。其脆易泮，其微易散。爲之于未有，治之于未亂。合抱之木，生于毫末；九層之台，起于累土；千里之行，始于足下。民之從事，常于幾成而敗之。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，而不敢爲。」頁 390。

¹⁵² 見劉笑敢《老子》，頁 69。台北：東大圖書公司，民 86。

¹⁵³ 語見《老子》第二十五章，全文爲「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天地母。吾不知其名，強字之曰道，強爲之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，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。」頁 169。

¹⁵⁴ 參見牟宗三《中國哲學十九講》，頁 90。台北：學生書局。民 88。

¹⁵⁵ 參見劉笑敢《老子》，頁 69。台北：東大圖書公司，民 86。

¹⁵⁶ 參見劉笑敢《老子》，頁 71。台北：東大圖書公司，民 86。

¹⁵⁷ 參見牟宗三《中國哲學十九講》，頁 90。台北：學生書局。民 88。

¹⁵⁸ 吳怡先生認爲聖人是老子最理想的境界。又因老子與孔子的思想來自同一源頭，因此老子的聖人，其實指的就是堯舜禹湯等聖王。

的領導者當然是有權力、有能力施為的人，然而一般人呢？不亦有能力對萬物加以裁制管理。此外，中國傳統思想裏亦常講「人人皆可為堯舜」、「人人皆可為聖人」，因此，吾人以為老子的「聖人」一詞在現代意義來說是可以泛指一般的常人。

了解老子「自然」與「聖人」的涵義後，我們在此試著用白話文的方式解說此段文章，說明老子心目中的人類與萬物適當的相處之道。這段文章是這樣說的：「聖人所要追求的乃是超乎欲望的智慧境界，因此不會追求那稀有寶貴的物品，亦即不會要求過份的物質享受；聖人要學的乃是不靠學習知識所能達到的至德境界，並教導他人改過而向道。對於萬物則應該輔助它們，任其自然而然的生長而不去隨意干涉它們。」¹⁵⁹亦即是說在老子的心目中，人類不應將自己視為萬物的主宰者，而是應為萬物的輔助者，並且是以不妨礙萬物自然生長的方式，輔助扶持萬物之發展。

那麼人類何以可以是萬物的輔助者呢？《老子》二十五章提到：「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。」¹⁶⁰在這裡，老子認為宇宙之中有四種最可貴也最重要的事物，那就是創生萬物之道、上天、大地還有生活於其中的人類。人類亦為宇宙中的四大之一，並不代表人類就高於其他自然萬物，而是說明了人類在宇宙天地之間所扮演角色之重要性，同時也代表著人類比其他萬物更被賦予責任，而這責任並不是主宰駕馭萬物，而是要效法大地、效法上天、效法創生萬物的自然之道，亦即學習自然之道來輔助生長於天地之間的萬物。至於如何效法自然之道來輔助萬物呢？或者說輔助萬物生長的自然之道方法為何呢？《老子》第五十一章提到「道生之，德畜之；長之育之；成之熟之；養之覆之。生而不有，為而不恃，長而不宰。」¹⁶¹在這一段文章裡，老子告訴我們人類應學習自然之道輔助萬物的生長，使萬物發育，使萬物盡其本性，使萬物發揮其本能，使萬物都得到它們所需要的，並且保護它們不受到傷害。就算是生育它們，也不將其占為己有；雖然是幫助它們，也不當成自己的功勞；更重要的是使萬物都能得到自由地成長而不去主宰它們。

不過，人類是否有可能成為這樣的輔助者呢？老子認為是有可能的，而其方法就是要去除人類過多的物質欲求與太過的知識學問；在這裡，同時也說明了過多的物質慾望與智識學問乃是人類與萬物關係無法和諧的關鍵所在。老子的思想

¹⁵⁹ 此段的白話文翻譯乃參考吳怡《新譯老子解義》一書，頁 391。

¹⁶⁰ 語見《老子》第二十五章，頁 168。全文為：「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，強字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。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。」

¹⁶¹ 語見《老子》第五十一章，頁 327。全文為：「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；成之熟之；養之覆之。生而不有，為而不恃，長而不宰。是謂玄德。」

真是令人讚嘆啊！只一簡短文章不僅說明了人類與自然萬物的相處之道，並且也直指了從古至今環境倫理學的問題所在。

（二）欲不欲，不貴難得之貨

何以說過多的物質欲望及知識學問是環境倫理學問題之關鍵所在呢？老子這樣的說法是否有足夠的證據加以支持呢？首先我們就人類過份的物質欲求這一方面舉例來說明吧！現在就讓我們一起將時光回溯到老子所處的春秋戰國時代吧…。由於周王室的頹圯，王室再也無能力號令各諸侯國，或為各諸侯國仲裁糾紛，王室甚至淪為各國談判桌的傀儡與籌碼；封建諸侯們已成為實質的統治階級，各諸侯國為了能在紛亂的世局中維持優勢，莫不以富國強兵為第一優先，而人才的獲取更是諸侯或大臣們顯示其權力的表徵之一。大臣們養士之風大興，具歷史記載，少則百十計，多則數千人¹⁶²，為了供養如此龐大的人員，開銷之壯觀可想而知，但諸侯大臣們仍不以為過，反而盡其所能地鋪張揮霍，欲藉由此顯示自身之財力與威勢。在這樣的一種世風日道之下，上行而下效，過份的物質享受已成為當時一般人的生活方式。原本人們只求適當、剛好的生存所需，對自然萬物亦抱著戒慎恐懼的心加以取用，但在這種過分欲求的物質享受驅使下，人們對自然萬物不再以關懷的心對待，而自然萬物只好無助地承受這一切傷害了，並提供它們的用處為人類服務了…。時間不斷的流轉，到了現代人類的物質欲求只有增加沒有減少，特別在西方資本主義暢行全球後，資本家們為求資本的快速累積，不斷地製造產品；而政府則為求國家經濟持續發展，於是大力地強調消費的重要性，並認為唯有持續不斷地消費才能促進經濟發展，一種「有消費才有生產；有生產才有發展」的想法成為一般人的生鐵律。不可否認的，「消費行為」可以促進經濟的發展，但如果為求經濟的發展而鼓勵消費，則顯得本末倒置了。何以如此說呢？因為比較正確的消費觀應該是真的有所需要時，方去從事消費行為，而不應是工廠生產了一堆東西，為求賣出而後蠱惑大家去購買啊。然而，我們現在看到的是太多包裝的美好，實質上卻用不大上的物品充斥於市場，盡其所能、妖之招展的吸引者眾人的目光，人們也為這些美麗的外表所迷惑，一一將她們帶回。如今，「享樂主義」¹⁶³現在已成為一種生活方式，甚至成為一般人最高的人生指標了。當人類的物質欲求愈高、愈難以達到滿足時，要如何是好呢？一

¹⁶² 據司馬遷《史記》記載齊國孟嘗君、趙國平原君、魏國信陵君、楚國春申君各養士約三千人，並經常舉辦大型宴會以宴賓客，其花費開銷之巨大，可想而知也。參見《史記》孟嘗君等列傳。台北：宏業書局。民 76。

¹⁶³ 盧風在其〈主客二分與人類中心主義〉一文中指出主客二分並不是人類與萬物關係失調之原因，真正問題所在是在於人類天性中具有趨向放縱物質欲求的「享樂主義」作祟。參見《鵝湖月刊》第二十一卷第十二期，頁 17。本文則以為「享樂主義」正如老子所言確實為生態環保問題的重要關鍵之一，但卻不是真正根源之所在；如若不是人類理性的極度發展，過份區分了人與物的對立面，並強調人類之優越性，人類的物慾需求當不致過度發揚以趨向於「享樂主義」之地步。因此，本文以為人類天性並非一定趨向於「享樂主義」，而是因人類理性過度且不當的思維所造成，亦即造成現今環境倫理失序的真正原因是人類之理性思維也。

般人馬上想到最簡單也最容易的方法，就是向大自然伸手了，再一次，自然萬物被迫為人類獻出他們所擁有的一切—包括生命。從上所舉的兩個例證，一則為老子所處的時代，一則我們正身歷其境，但兩者同時明白地告訴我們，過多之物質欲求乃人類與自然萬物關係偏差的重要關鍵之所在。

誠然，過多之物質欲求容易造成人類與自然萬物關係的偏差。那麼如若人類能減輕對於物質的欲求享受，人類對自然萬物的傷害相信是可以減少的。但人類過多物質欲求到底從何而來呢？關於此，老子以為統治者居於關鍵之地位；以現在的講法就是政府組織或領導朝政的官員，甚至是具有引領風騷的人物等。為什麼說這些人具有關鍵之影響呢？因為這些人身為一個社會國家的領導者，自然有相當之力量影響社會國家；另一方面是他們的所作所為總是人們矚目與效法之焦點，此即所謂的上行下效也。所以，老子一而再、再而三不厭其煩地告誡這些上位者要學習聖人的作為。我們從《老子》一書中「聖人」一詞共出現於第二、四、五...共計出現於二十三個篇章中、計二十九次，篇章與次數皆非常之多，即可見「統治者」的地位在老子哲學中的重要性。統治者在老子的時代具有引領社會風氣之決定性結果，因此，老子以為要改善世俗就應從統治者做起最是得當有效。然而，現代是民主時代了，統治者雖仍具有相當之影響力，但畢竟人民已有較強之自我意識。因之，如文中曾提及老子的「聖人」在現代意義下，除了符應統治者外，也應適用於一般的人們。

那麼，老子希望在上位者或一般人如何效法聖人呢？我們先看看《老子》第十二章是怎麼說的：

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。是以聖人為腹不為目，故去彼取此。¹⁶⁴

意思是說以為身處於過多的美麗炫耀之色彩下，反而會使一個人視覺麻木而失去辨別色彩的能力；過分地追逐音聲的娛樂，反而會使得我們聽覺能力變差而失去辨識音聲的能力；而過份的強調美食的享受，反而會使人們的味覺變得遲鈍而失去品味之能力。至於縱情於騎馬、打獵等活動，則容易使我們萬物喪志而心神不寧、精神渙散；而過度地愛慕那些珍貴稀少的寶物，則會使人行為偏差走入誤軌。因此，聖人只求可以滿足生活所需或溫飽即可，而不要過多的感官享受，也即應該捨棄那些外在的物慾享受而追求內心的恬淡平靜。的確，物質感官的享受是人類快樂來源的一種方式，但當這種的物質享受過度時，可能得到的只是暫時性的快樂，接之而來的將會是更大的失落與更多的需求，其結果只是惡性循環罷了！舉一個大家或許都會有過的例子，相信大家都曾到過所謂「吃到飽」的餐廳用餐的經驗。在那裡，我們看到了琳琅滿目，各式各樣新奇的食材（五色），從鼻稍

¹⁶⁴ 語見《老子》第十二章，頁 77。

我們也聞到各種食材所散發出來的美味（五味），一時之間還真令人不知如何取捨，真是令人期待啊！於是每一樣都想去嚐嚐看，餐盤裝滿了如山的各種食物，然後再盡其可能的狼吞虎嚥、生吞活剝，生怕慢了點就吃不到好東西，又怕吃的太少無法值回「票價」。其結果呢？眼睛看的是酒池肉林、眼花撩亂，根本難以辨識食材的好壞（目盲）；嘴巴吃的是囫圇吞棗、五味雜陳，根本無法辨別所吃的東西味道如何（口爽），原本希望享用的美食，竟成了大家的負擔，最後食客們個個抱著脹滿的肚子，神情不自然地離開餐廳。相信這樣的感覺是許多人到過「吃到飽」餐廳後的共同經驗，但我們又學到了些什麼呢？在不久之後，大伙兒又「相招早伙去吃到飽」，如此一次又一次，期待著美食的享受，但總換來無情的失落感，就這樣循環不已，陷入到不可自拔的地步。因此，過多外在的欲求，不僅未能真正讓人得到快樂，更可能是痛苦失落的根源。是故，老子希望我們要不要太重視感官的外在物慾享受，應追求的是內心恬淡舒適的精神層面。

既然外在的物質欲求非快樂之本，甚至會帶來痛苦。那麼，人類又為何孜孜不倦的追求呢？《老子》第四十六章是這樣說的：「...禍莫大于不知足；咎莫大于欲得。故知足之足，常足矣。」¹⁶⁵又第四十四章說：「...身與貨孰多？得與亡孰病？甚愛必大費；多藏必厚亡。故知足不辱，知止不殆，可以長久。」¹⁶⁶此兩篇文章明白的告訴我們，問題發生的主要原因就在於大家不能知足，所謂的「知足」就是滿足於自己所處的現有利益狀態¹⁶⁷，一般人就是對現況不能滿足，對於自己所沒有的就想要擁有，已經擁有了則要求更多更好。由於凡事無法知足，內心便常常處於飄蕩不安的狀態，為了滿足內心的空虛不安，粗淺的外在物質享受似乎能暫替心寧之不安，外在的物質欲求也就更顯得重要。於是將本末錯亂了，誤以為外在的欲求更重於內在精神的追求，一味地追求財貨享受，老子以為這樣終將導致禍患的到來。我們在此舉個大家耳熟能詳的例子加以說明：「土石流」這一名詞在二十幾年前，大家聽都沒聽過，也幾乎不曾發生過。但曾幾何時，只要每逢颱風或大雨的到來，台灣的山地幾乎都會發生土石流，造成人員、財產的嚴重損失，現在「土石流」一詞已可以說等同於「颱風、豪雨」了。為什麼以前不會發生土石流，而現在卻頻頻發生呢？是我們水土保持的技術較前人差嗎？還是現在的颱風比以前都來得大呢？我想這都不太可能。那麼問題到底出在哪裡？吾人以為便是因為人們的不知足—有了好吃的熱帶水果還嫌不足，硬要上山砍伐山林，種植溫帶水果；有了足夠的住屋還嫌不夠美好，還要找個風景明媚、氣候宜人的山腰闢建度假別墅、小木屋；有了便利的生活環境還嫌不夠舒適，非得上山郊遊、泡湯、賞風景；還有還有...。凡此種種，正由於人們的不知足，為求外

¹⁶⁵ 語見《老子》第四十六章，頁 302。全文為：「天下有道，卻走馬以糞。天下無道，戎馬生于郊。禍莫大于不知足；咎莫大于欲得。故知足之足，常足矣。」

¹⁶⁶ 語見《老子》第四十四章，頁 293。全文為：「名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？甚愛必大費；多藏必厚亡。故知足不辱，知止不殆，可以長久。」

¹⁶⁷ 見王豐年〈老子消費觀的環保意義〉一文。節錄於《哲學與文化》第二十五卷第九期，頁 857，民 87。

在物慾的享受而對大自然加以無情地開發利用，導致山林大地原本穩定和諧的狀態失去平衡，此時，不論人類再以什麼堅固的鋼筋水泥，或號稱環保的生態工法填補大地傷口都將太遲。台灣幾個著名的風景點、水果產地或山地部落，如廬山、梨山、同富村及神木村等，在四年前的桃芝颱風、最近的敏督利颱風肆虐後，整個土石坍塌、山河變色，人員生命及財產損失更不計其數，不正驗證了「禍莫大于不知足；咎莫大于欲得」的道理嗎！

對於人心欲求的不知足，老子認為並不是沒有辦法加以改善的。老子提出的方法乃是人們應該過著較儉樸的生活，他曾說過他有三個法寶¹⁶⁸，其中的一寶就是「儉約」。誠然，如若我們能夠過著較儉約的生活，那麼對於外物的需求就會減少，也就較不會有不知足的欲求產生了。而當不知足的欲求減少了，也就愈能享受儉約的生活所帶來之樂趣，兩者之間是能夠互相增長提攜的。此外，儉樸的生活習慣對於人類與自然萬物之關係亦是極有助益，因為當我們生活愈樸實，只要基本之生活所需即便夠了，對自然萬物的需求也就愈少；生活愈是浪費奢靡，就要更多華服美食來助興，對自然的要求也就愈強烈。至於如何才能養成儉樸的習慣呢？老子認為我們可從日常的起居生活做起，慢慢地便可以養成習慣。例如在平時吃飯時不僅不偏食，也不食用山珍海味或奇珍異獸，就算是粗茶淡飯也應視為美食般的樂於享用，此即「甘其食」；對於衣服的穿著，不求標新立異，更不要什麼貂皮大衣，而應以樸素簡單但保暖為原則，只要是能夠保暖或保護我們身體的衣服，其實就是很美麗的衣服了，此即「美其服」；至於居住環境呢？實在無須住在高樓華夏或瓊樓玉宇，只要有個既堅固又能遮風擋雨的住屋就很好了，此即「安其居」；對於居住地區的風俗習慣、廟會等社區活動，則應該盡力協助並參與活動，但不追求新奇刺激、標新立異或鋪張浪費，此即「樂其俗」；那麼方便生活的器具又如何呢？其實愈是複雜的器物，不僅越難以操作也越會擾亂人的心智，還不如簡單的器具或使用雙手呢！此即「雖有什伯之器而不用」；至於郊遊娛樂或遠渡他鄉呢？老子則以為能夠減少就減少，最好是不要離開家園太遠，畢竟上山或下海的危險性的確是比較高的，可以的話就在自己的村莊走走就好了，此即「使民重死而不遠徙」¹⁶⁹。

以上老子所提到儉約生活的原則，在老子生活的時代適用，在這物慾橫流的二十一世紀，更是值得提倡施行。特別是現今地球環境生態失調、能源短缺之際，「甘其食，美其服，安其居，樂其俗」等儉約觀念確有推行之必要，我們實無須

¹⁶⁸ 參見《老子》第六十七章，頁 403。原文為：「天下皆謂我道大，似不肖。夫唯大，故似不肖。若肖，久矣其細也夫！我有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。慈故能勇；儉故能廣；不敢為天下先，故能成器長。今舍慈且勇；舍儉且廣；舍後且先；死矣！夫慈以戰則勝，以守則固。天將救之，以慈衛之。」

¹⁶⁹ 以上所有引言見《老子》第八十章，頁 452。全文為：「小國寡民。使有什伯之器而不用；使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之。使民復結繩而用之。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。」

高談論調，就從你我自身日常生活做起，儘量減少不必要之浪費，相信就可減少對生態環境之破壞了。至於「雖有什伯之器而不用」的觀念在科技昌明的現代，至看之下似乎落伍或不盡人情，但我們仔細思索看看，真是如此嗎？誠然，各種器具的發明與使用的確可以使人們做事更有效率也更方便，但在這同時我們可能失去了更多。就拿目前世界最受歡迎的「最佳男主角」電腦來說吧！自從電腦發明後不久，操作電腦成爲人人必要的基本技能，好似不會使用電腦就是落伍，將被這個世界所淘汰，很快地，學習使用電腦已成爲一種風潮；而在網際網路風行後，這種趨勢更加顯著，現在的學子便常常日夜與電腦爲伴，我們若說電腦是許多人心目中的神，應該一點也不爲過吧！在這種情況下，我們喪失了許多原本的東西，例如書寫能力的下降。據研究，現在學生寫作時錯別字特別多，句型、文法也不通，傳統的書法字更是沒有人肯靜下心練習，更遑論一封筆寫的傳統書信了。所以說，老子提示大家的「雖有什伯之器而不用」，並不是全然要我們捨棄便利的器具，而是希望我們隨時注意在使用器具的同時，也要留心這些器具將帶來之弊端啊！亦即是說我們應當小心謹慎的使用各種器具，否則難保反過來成爲這些器具的奴僕而不自知，此即如同莊子所講的「物物而不物於物」¹⁷⁰。另外「使民重死而不遠徙」是否適合現代社會呢？一般觀念不是告訴我們「讀萬卷書不如行萬里路」嗎？又親近山林、親近自然不也是人類與自然萬物和諧相處的一種表現嗎？況且在這地球村的時代，若想獨立於世界之外也是不可能的，因此，老子期待人們「不遠徙」對現代人來說似乎是有些不盡人情了。但如果從自然萬物的角度來看，人類爲了自身的感官享受而開闢道路進入山林，此種作爲不僅改變動植物生長的棲息地，也破壞了原本平衡的生態體系，這不正是對萬物的一種傷害嗎？此外，遠徙到一陌生的地方，人們要面臨不可知之危險也是極其多的。所以，老子期待人們「不遠徙」還是有其現代意義的，它隨時提醒人們在遠徙時，隨時要注意自身可能面臨之危險，同時也要避免對自然生態之影響。

總而言之，過多外在的物質欲求確實爲人類與自然萬物關係偏發生差之重要關鍵，而人心的不知足正是人們對於外在物質享受汲於營求的原因所在。所以，如何「去甚，去奢，去泰。」¹⁷¹便是現今人們所要深思的問題了。老子對於此認爲可以從個人的日常生活起居做起，並且老子也提出適切可行的具體做法。的確，關於環境生態之保護的問題，這不僅是政府、國家應確實盡到之責任，一般國民亦應視爲身爲現代人之使命，減少心中過多之物慾享受，滿足於個人之基本需求，減少與大自然爭強鬥勝的心，堅強對自然愛護的信念，如同老子所言的「虛其心，實其腹，弱其志，強其骨」¹⁷²也。

¹⁷⁰ 語見《莊子》外篇〈山木〉，頁 257。

¹⁷¹ 語見《老子》第二十九章，頁 200。全文爲：「將欲取天下而爲之，吾見其不得已。天下神器，不可爲也，不可執也。爲者敗之，執者失之。是以聖人無爲，故無敗；無執，故無失。夫物或行或隨；或噓或吹；或強或羸；或載或隳。是以聖人去甚，去奢，去泰。」

¹⁷² 語見《老子》第三章，頁 28。全文爲：「不尙賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不爲盜；不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知無

（三）學不學，復眾人之所過

確認過多物質欲求乃是環境倫理問題之關鍵因素後，我們繼續探討知識學問是否也是環境倫理偏差的關鍵之一。關於知識學問的探討，我們在本章的第一節曾分析出老子並非反智、反理性的思維，他真正所反對的乃是過多的智識學問與過度無知的使用。此外，關於知識學問這種理性思維的探討，本文在第一章亦多所探究，因此，本文對此部份將不再繁敘，僅就老子以為的過多而擾人心智的知識學問所造成之問題加以敘述之。

我們都知道知識學問是人類文明能夠持續進步的重要原因，所以知識學問的傳承也是世界各國施政的重要工作。然而，是否所有的知識學問都是有益的呢？這答案恐怕是否定的。適當的獲取知識學問並且予以消化吸收，確實可幫助我們解決許多生活上的問題；或將如道德般的知識學問身體力行，更可以使社會風氣變得更良善；而一個國家或民族能否永久生存於世上，知識學問能否克紹箕裘流傳於後代，更是關鍵所在。眾所皆知的，人類文明發源地的兩河流域，曾經孕育了世界上最早之文明，現在安在？因其知識學問無法得以傳承以致於其高度之文明也隨之消失無蹤。無庸置疑地，知識學問小至對於個人的生活，大至對於國家、民族之存續都有重大之影響力。但是，「水能載舟，亦能覆舟」，知識學問可以使一個民族興盛，亦有可能使一個民族的文明消失。據史學家的研究，在美洲曾有高度文明的馬雅文化，其消失原因便是由於知識文明過度發展，為了維持帝國的繁榮與享受，因此需要大量的能源物資，為求獲取能源而大量砍伐森林，最後在整個森林消失後，生活環境變得不適合人類居住，馬雅人不得不放棄原來之家園，最後馬雅文明竟隨之消失。所以說，事物發展到了極致，禍患就要跟著來臨了，此即如同老子所言的「孰知其極？其無正也。正復為奇，善復為妖。」¹⁷³

正因為老子看到過多的知識學問實非人類之福，對自然萬物的傷害也影響深遠。所以老子才會說「古之善為道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。知此兩者亦稽式。常知稽式，是謂「玄德」。「玄德」深矣，遠矣，與物反矣，然後乃至大順。」誠如老子所言，太多的智巧，不僅無益於人民的生活，只會使人們彼此鉤心鬥角、私慾增長，造成更多的禍患。人世間有太多的機巧詐騙，不都是由於太多的知識學問使然嗎？倘使每個人都心思純正，猶如老子所說的「如嬰兒之未孩」¹⁷⁴，那麼世間也

欲。使夫智者不敢為也。為無為，則無不治。」

¹⁷³ 語見《老子》第五十八章，頁 364。全文為：「其政悶悶，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。是以聖人方而不割，廉而不剝，直而不肆，光而不耀。禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。孰知其極？其無正也。正復為奇，善復為妖。人之迷，其日固久。」

¹⁷⁴ 語見《老子》第二十章，頁 132。全文為：「唯之與阿，相去幾何？美之與惡，相去若何？人之所畏，不可不畏。兮，其未央哉！眾人熙熙，如享太牢，如春登台。我獨泊兮，其未兆；

就可省了許許多多的紛紛擾擾了。此外，對於自然萬物而言，自從人類擁有了越來越多的知識學問後，人們也發現自己可以藉由這些知識學問的幫助輕易地宰制萬物，其結果是知識學問使人類幾乎喪失理智。然而，愈是喪失理智，愈是增加對知識學問崇拜與信賴；而愈是對知識學問崇拜與信賴，則更加喪失理智。如若如此這般惡性循環，人類終將自我膨脹，如同西方的人類中心主義一般，視自己為萬物的主人。因此，吾人以爲老子所言甚是，「知識學問」就如同「物質欲求」一樣，都是造成環境倫理偏差的重要關鍵。

綜合本節之要旨，老子認爲人類對待萬物應該採取「輔萬物之自然，而不敢爲」之做法。簡單的說就是「法自然」，效法自然之道來輔助萬物，協助萬物「長之育之；成之熟之；養之覆之」；雖然幫助萬物但仍應抱著「生而不有，爲而不恃，長而不宰」的觀念對待萬物。人類若能以此心胸對待自然萬物，相信自然萬物必然能在地球上生長勃發，人類與自然萬物之關係當能更加和諧。至於人類是否有可能「輔萬物之自然」？關鍵就在於人類是否能減低對「物質的欲求」與能否適當的使用「知識學問」了。

四、物的有用性與無用性

依老子之見，我們了解到人類過度的理性思維與物質享樂的慾望是造成今日環境生態浩劫的關鍵。的確，過度的理性思維容易使人類自我膨脹、目中無「物」；過度的物質欲求則易使人無法知足、需索無度，在兩者交互影響下，一面將使的地位提高至其他萬物之上，一面則要求自然萬物能提供資源滿足人類所需。因此，只要人類仍不放棄過度的理性思維模式及物質欲求的享受，人類勢必還會持續對自然萬物提出無理之要求，人類與萬物的關係只有繼續惡化，而地球的生態環境問題也將永無寧日的一天。如此說來，人類與自然萬物的關係是不可能改善了嗎？我們只能眼睜睜地看著地球的環境生態每下愈況、日見沉淪嗎？當然我們不願意，畢竟人類與萬物同生存於此大地上，我們與萬物是如此的關係緊密，彼此相依相續、不即不離，當地球的生態環境毀壞到自然萬物無法生存時，人類又豈能獨活？如若諸位先生大人閱讀至此，亦有同感，吾人以爲地球環境倫理的問題則尚有一絲希望！老子五十八章也云：「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。」¹⁷⁵禍與福其實是相依相鄰的，當我們能夠體認到環境生態的問題時，那麼環境生態的問題就仍有救。現在，我們已經看到了人類對於自然萬物、對於大地的不尊重，以致於引發的種種自然反撲的現象；也了解到人類過度的理性思維模式及物質欲

沌沌兮，如嬰兒之未孩；累累兮，若無所歸。眾人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉！俗人昭昭，我獨昏昏。俗人察察，我獨悶悶。眾人皆有以，而我獨頑且鄙。我獨異于人，而貴食母。」

¹⁷⁵ 語見《老子》第五十八章，頁 364。。

求的享受是問題發生的關鍵所在。換言之，如若我們能改變人類的理性思維模式與改善物質欲求的觀念，對於環境生態問題或許就能得到一定之解決。

應該沒有人會否認，現今是一個凡事講求「價值」的時代——一個做任何事情之前，總要先問問做這件事是否符合經濟效益，它的價值如何？對我們有沒有用處？然後再決定是否值得我們去做的時代。然而，如何來判斷價值的高低與否呢？其實並沒有什麼絕對之標準；但我們仍然能夠「輕易地」做出判斷，因為我們只要區分事物是否「有用」或「無用」，便可認定其是否具有價值了。換句話說，事物是「有用的」就有價值；「無用的」就是沒有價值，如此簡單，似乎人人都能輕易地作出判斷。現在，就讓我們試舉幾個大家都耳熟能詳、平凡不過的例子加以說明吧！相信底下的敘述是許多人共同的經驗，還記得您的小時後，吃飯時一不小心摔破了碗，爸媽馬上一聲「怎麼這麼沒用」加以回應，妹妹還在一旁偷笑著說「真是沒用的哥哥」；兩天後，你與隔壁的小明打架輸了，哭著跑回家，哥哥一聽馬上對著你說「打輸人真沒用」；後來你進入學校讀書求學，考試完了順便抱回了幾顆「鴨蛋」回家孝敬父母，媽媽看了之後，於是一邊賞你吃「甘蔗」一邊說著「看看隔壁的小明多有用，人家考試每科都一百；你是科科不及格，真是沒有路用！」；好不容易大學聯考結束了，你是如何選填志願的呢？除去考試的成績不講，你可是因為興趣或喜好選填志願的，恐怕不是！你大概是因為老師或父母常說這個學校的科系「最好最有用」，那個學校、科系「不好沒什麼用」，然後決定就讀的學校或科系的；結果大學四年恍恍惚惚地讀完了，畢業後找了一個跟自己的興趣無關，甚至所學也無關的工作，只是巧合的是從小打架贏你、考試也贏你的小明現在也跟你在同一間公司上班，你們倆現在總算變成好朋友、好同事。以上所敘述的劇情您是否覺得部份或全部很熟悉呢？如果是，請別灰心或喪志——雖然你可能是一個別人眼中「沒有用」的人；如果對你來說一點也不熟悉，那麼恭喜你——因為從小到現在你總是一個「很有用」的人。

或許你一直是個「有用」的人，或者你到現在還是常覺得自己很「無用」，但不管有用或無用，你應該不會否認，從小開始我們就被灌輸這種「有用無用」的觀念，而且深深受到影響一直到現在從未稍減。影響所及，使我們對一切的人事物總以「有用無用」作為判斷，決定這些人事物的價值，甚至於它們的存在與否。也就是說，我們一直生活在強調「有用」的世界裡，對於「無用」之事物則是嗤之以鼻，完全不看在眼裡。正由於我們一切向有用看齊，對我們具有價值之物也才值得珍惜，當這樣的觀念佔據了我們的心靈後，對於自然萬物便造成重大之影響。萬物之中對人類「有用」的，它就可以為我們效力而獲得生存；對我們好像一點用處也沒有的，留下它們似乎只是浪費土地、浪費資源罷了，於是乾脆將之毀滅。這種愈來愈堅強地「有用性」、「價值性」的觀念，在無形之中已漸次侵蝕了人性——因為追求「有用」的價值，將人類的理性思維推向孤立、極端的地步；由於事物的「有用」是因人而生，也為人類物質欲求的享受找到藉口。在

這裡，我們看到了地球環境倫理問題得以解決的一線曙光，倘若我們人類能徹底改變對萬事萬物「有用」與「無用」的看法，以全新且正確的眼光看待萬物，那麼相信人類與自然萬物和平共處的時代將不是夢想。

何以才是全新且正確的「有用與無用」之看法呢？我們希望在老子的思想中找到一些啟發。或許有人會質疑，老子是二千多年前的聖哲，他所說的話確實有一定的道理，所以「正確」性一定是有的；但如若說是「全新」的看法，未免自相矛盾，二千年前的思想到現在只能說是舊到不能再舊，何以說是全新呢？的確，老子的思想距今已二千多年了，但現在中外諸多學者都以為老子的想法不僅完全不落伍，甚至在現今這個時代更見其擅長。在這裡我們要強調的是，老子雖是二千年前的人物，我們尊敬他也看重他，但一般人卻從未好好地體會老子思想的深邃意涵，更遑論加以落實施行，特別是老子的「有用無用」的觀念更是如此。因此，我們才說老子「有用與無用」的看法，對於我們一般人來說是既全新且正確的觀念。現在就讓我們聽聽看老子是怎麼說的，他說：

三十輻，共一轂，當其無，有車之用。埏埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。¹⁷⁶

「轂」乃車輪輻條聚集的圓心處，由於此處是空心的，車軸通過於此方能轉動。「埏」是揉合，「埴」是泥土，意指揉合泥土以製造各種器具。¹⁷⁷老子認為，車輪之所以能夠轉動，關鍵並不在於車輪本身，而在於車輻聚集處是空心的；鍋瓢杓碗等器具之能夠盛物，它本身的形狀固然重要，但更重要的這些器具必須有空虛處；至於房子能夠使人居住，四邊的牆壁與屋瓦當然重要，但如果沒有空間則一切都免談。在此處，老子雖沒有直稱「有用」與「無用」的概念，而仍以「有」、「無」稱呼，但從「當其無，有車之用；當其無，有器之用；當其無，有室之用；有之以為利，無之以為用」等句子來看，其中的「有用」與「無用」之觀念已經呼之欲出了。

那麼，到底什麼是「有用」呢？什麼又是「無用」呢？一般人大抵就像老子所講的那樣，都能輕易地看到事物有用的那一面，但往往看不到無用的那一面。此就好比我們居住的房屋來說，不管是高樓大廈，還是花園洋房，如果只是空有美麗的外觀，但卻無任何之空虛處或空間已經為各種物品所占滿，那都是無法讓人居住的，亦即這是一間徒具型式而無實質的房子。換句話，我們可以這麼說，四周的牆壁與屋頂等美麗的外觀構成了各種房舍，這是我們輕易看得到的有用之處；然而，真正使人們可以居住其內的，卻是那看不到的無用之空間。因此，在許多時後或地方，有用與無用常常只是一體的兩面，兩者往往相互依存；甚至有

¹⁷⁶ 語見《老子》第十一章，頁 72。。

¹⁷⁷ 參見吳怡《新譯老子解義》，頁 73。

時候無用之處或許更勝於有用之處。因此，我們怎能凡事只看到有用的一方，而忽視其無用之處呢？

爲了更認識老子「有用與無用」的思想，我們接著看看莊子如何加以闡述之。莊子在〈人間世〉說到：

匠石之齊，至於曲轅，見櫟社樹。其大蔽牛，絜之百圍，其高臨山十仞而後有枝，其可以為舟者旁十數。觀者如市，匠伯不顧，遂行不輟。弟子厭觀之，走及匠石，曰：「自吾執斧斤以隨夫子，夫嘗見材如此其美也。先生不肯視，行不輟，何邪？」曰：「已矣，勿言之矣！散木也。以為舟則沉，以為棺槨則速腐，以為器則速毀，以為門戶則液槁，以為柱則蠹，是不材之木也。無所可用，故能若是之壽。」匠石歸，櫟社見夢曰：「女將惡乎比予哉？若將比予於文木邪？夫楂梨橘柚，果蓏之屬，實熟則剝，剝則辱；大枝折，小枝泄。此以其能苦其生者也，故不終其天而中道夭，自掊擊於世俗者也。物莫不若是。且予求無所可用久矣，幾死，乃今得之，為予大用。使予也而有有用，且得有此大也邪？且也若與予也皆物也，哉其相物也？而幾死之散人，又烏知散木！」匠石覺而診其夢。弟子曰：「趣取無用，則為社何邪？」曰：「密！若無言！彼亦直寄焉！以為不知己者詬厲也。不為社者，且幾有翦乎！且也彼其所保與眾異，而以義譽之，不亦遠乎！」¹⁷⁸

經由莊子這一段文章的說明，首先我們了解到無此用但有它用，而無用也可以成爲大用。此如同櫟社樹一般，雖然它不似楂梨橘柚等果樹能結果實；也不像樟檜杉等樹木適合製造器具；更不像櫻梅桃等開著美麗嬌豔的花朵，它是如此的平凡、如此的無用，以致於木匠也不願正眼瞧它一下，更別說是小孩爬上摘拾水果，甚至蝴蝶蜜蜂也不願到它身上留連；不過，正是由於它的無用，結果成就了大用，它長成如山那麼高、如雲般地寬廣，並且成了當地的樹神受到眾人的膜拜，而它的樹蔭更可以提供給旅客休憩乘涼、小孩嬉戲玩耍，這是何等之大用啊！此外，就算是這棵櫟樹未能化爲樹神，它還是具有保持水土、釋放新鮮空氣，維持當地生態環境的平衡之作用啊！這樣的用處，誰能說它比不上楂梨橘柚或樟檜杉等樹木。所以說，無用真的就是無所用處嗎？無用其實也可能大有用處的啊！學者朱喆對此稱之爲「無小用而有大用，無實用而有超實用之用」¹⁷⁹，可爲最佳之註解。

其次，我們也看到了我們所執著、所喜愛的「有用之用」，其實更可能使我們眼光變得狹隘。比如楂梨橘柚等果樹因其能提供好吃的水果，人們看到了這種價值、這種有用性，於是楂梨橘柚這些果樹在人類眼中就只是能結果的果樹罷

¹⁷⁸ 語見《莊子》內篇〈人間世〉，頁 50。

¹⁷⁹ 參見朱喆〈老莊「無用之用」思想析論〉一文，頁 37。《中國文化月刊》第 207 期，1997。

了！除此之外，它們什麼也不是，甚至失去了自我。莊子對於人們因有用性而造成眼光狹隘、固執僵化的現象，特別有所感受。他在〈逍遙遊〉一文中對此有極為有趣且深入的敘述，他說：

惠子謂莊子曰：「魏王貽我大瓠之種，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。宋人有善為不龜手之藥者，世世以泝澠絛為事。客聞之，請買其方百金。聚族而謀曰：『我世世為泝澠絛，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。與越人水戰，大敗越人，裂地而封之。能不龜手，一也；或以封，或不免於泝澠絛，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，而憂其落無所容？則夫子猶有蓬之心也夫！」¹⁸⁰

在這一段有趣的寓言故事中，我們看到惠子犯了與一般人相同的毛病，亦即他執著於瓠瓜可以盛水之用處。所以，當瓠瓜太大以致於無法放置於水缸中；瓠瓜的皮也不夠堅硬致無法盛水時，惠子看到的瓠瓜也就一無是處，既然是沒有用處之物，與其留著佔據空間，還不如將之打碎丟棄。很明顯的，這就是一般人對待自然萬物最常見之態度，把萬物的有用性當成一切，並且它的有用性還是以對人類有用方能稱為有用，當這些自然萬物對人類有用時，它便成為具有價值之物。反之，對人類無有用處之物，便不具任何價值，而其存在與否更變得微不足道，人類可以隨時將它如同蔽屨一般的丟棄，諸不知萬物或許雖無此用，但卻可能有它用啊！至於莊子則看到了惠子與一般人的這種缺失，於是他舉了「不龜手之藥」以為說明。為什麼一樣的不龜手之藥，在不同人的手裡，卻有截然不同的結果呢？原因無它，關鍵端在乎對於「有用與無用」的認識。不能認識事物的無用之處，只能執著於它的有用之一方，此雖是有用，但畢竟僅是小用或偏執之用；唯有認識到事物無用的那一面，那可能才是事物真正之大用或多樣之用。所以說，我們如若似莊子批評的「知有用之用而莫知無用之用」¹⁸¹一般，則將導致我們陷入狹隘的功利觀、價值觀，對於自然萬物更只會以其有用於人類之價值看待，這對生存於地球之萬物勢必造成不幸。學者朱喆更直言「人性淪落、喪失自我，輕賤生命的現象正是人們過分追逐外物，固執於片面的實用主義的功利觀的必然產物。」

¹⁸²

現在我們繼續聽一段莊子與惠子的對話。有一天，惠子對莊子說：「你講的話真是一點用處也沒有！」莊子一聽馬上回答說：「知道無用才可以和你來談論有用的道理。譬如以大地來說吧！不能說不廣大無邊了。而人們所用，只是剛好容納雙足的地方罷了，其餘沒有用到的地方還多著呢。但假使把立足以外的地方

¹⁸⁰ 語見《莊子》內篇〈逍遙遊〉，頁 6。

¹⁸¹ 語見《莊子》內篇〈人間世〉，頁 53。

¹⁸² 參見朱喆〈老莊「無用之用」思想析論〉一文，頁 38。《中國文化月刊》第 207 期，1997。

都掘深到黃泉，人所站的那一小塊地方，還有用處嗎？」惠子似有覺悟地回答說：「沒有用處了！」最後莊子告訴惠子說：「那麼無用之用處的道理，不就很清楚了嗎！」¹⁸³從這一段莊子與惠子的對話中，我們得以了解「有用與無用」兩者彼此關係密切，並非如一般人所想像的相反對立。原本我們雙足所踩的地方確實是有用的，而沒有踩到的地方原來可說是沒用的，但當我們將原來沒用到的地方鏟除了，結果雙足所踩的有用之地竟也變成沒有用處之地；而原本雙足未踩的無用之地，此時卻也顯示出它的有用性。這樣說起來，有用是可以無用的；而無用也可能是有用的了。因此，我們認為「有用」與「無用」都是萬物所具備之特質，亦即「有用」與「無用」乃是物的一體兩面。

經由莊子對老子「有用無用」思想的闡述說明，現在我們對於「有用」與「無用」當有較深入的了解。我們認為老子的「有用無用」之觀念至少包含幾點要旨：第一是萬物或無此用卻往往有它用；無用更可能成爲大用。第二是有用往往使萬物侷限於有用之處，致使萬物變得單調、呆版；無用卻能使萬物無所執著，而使其更多樣性、更有用性。帶三是「有用與無用」兩者彼此相互依存，而非如一般人所想像的相反對立。我們於此再回想老子所說的「有之以爲利，無之以爲用。」則帶出了第四點要旨，那就是有用是顯露於外，易於察覺的；而無用則隱藏於內，較不易爲人發覺，但有用往往是由於無用才能成其用。另外，現代學者普遍認爲老子的無用其實相當於「無爲」，而有用則是相當於「有爲」，我們也知道老子的無爲並不是不爲，而是應順應自然而爲，以實現「自然」之價值¹⁸⁴，也就是無用亦是實現「自然」的一種方法。欸！沒想到原本我們以爲沒有用處的「無用」，在老莊的思想中蘊含了如此豐富的意涵；而「有用」也不只是我們表面所看到的有用而已。

行文至此，或許有人質疑我們的立場是一味的認同事物的「無用性」，並要抹煞事物的「有用性」。其實不然，我們在前述不是也認爲「有用與無用」兩者彼此是相互依存，不可偏向一邊的。吾人之所以強調事物的「無用性」，乃是因爲在現實情況下，人們總能看到事物顯露於外、易於爲人類所察覺的「有用之處」，而忽略了更爲本質部分的「無用之處」。因之，我們必須耳提面命、孜孜不倦地再次強調事物的無用性，以提醒人們當看到了事物的有用之處時，也不忘了事物還有無用之大用。換言之，「有用」與「無用」其實乃是事物同時具有之特質，當我們看到了此（有用），應當想到彼（無用），此正所謂的「彼出於是，是亦因彼。」¹⁸⁵在這裡，我們或許可以這樣說，自然萬物藉由其顯露於外、易於爲人類所察覺的「有用性」之展現，它們與人類開啓了關係，並且我們相信它們也

¹⁸³ 參見《莊子》雜篇〈物外〉，頁 372。原文爲：『惠子謂莊子曰：「子言無用。」莊子曰：「知無用而始可與言用矣。天非不廣且大也，人之所用容足耳，然則廁足而墊之致黃泉，人尚有用乎？」惠子曰：「無。」莊子曰：「然則無用之爲用也亦明矣。」』

¹⁸⁴ 參見劉笑敢《老子》，頁 108。頁 122。

¹⁸⁵ 語見《莊子》內篇〈齊物論〉，頁 17。

樂意與人類建立關係；但人類與萬物的關係卻不能只是停留在「有用」的層面，因為自然萬物還有其「無用之處」—亦即實現萬事萬物自然發展之權利。老子不亦也曾提到「衣養萬物而不為主。」¹⁸⁶很明顯的，「衣養萬物」即說明了老子並不反對人類對自然萬物有所施為，也就是說他認同這種「有為」或「有用」的想法或做法；不過更重要的是此句中後面所說的「不為主」，「不為主」意指不為萬物的主人，亦即不把自然萬物當成人類的財產，也就是對萬物採取所謂的「無為」或「無用」的觀念。總之，老子其實並非反對「有用」之說，更不偏於「無用」之用。我們相信老子同時肯定事物的「有用性」與「無用性」，並且也唯有如此，才是與自然萬物相交遊最適當之態度；但因人們總是只能看到事物的有用之處，所以老子不得不特別強調事物的無用之處。

綜合以上所敘述的，吾人以爲老子「有用與無用」的觀點，確實能夠直指現今人類與自然萬物關係偏差的問題所在，亦即人類太過強調事物的「有用性」，而忽略了事物更重要的「無用」之部分。由於人類一切的作為都以「有用」為依歸，於是在人類眼中對於萬事萬物只能看到它的「有用性」，亦即只能看到萬事萬物展現其對人類之有用價值。此種有用的眼光發展到極致的結果，很可能就是將一切自然萬物都看作成某種資源，亦即如前述所說的「有用性」使萬物變得單調、呆版；並以其對人類「有用性」的多寡，來決定其價值高低或評定其等級—對人類愈有用的或能提供愈多之服務的也就價值愈高、等級愈高；對人類無啥用處或無法提供資源的就是低價值、低等級之物。換言之，當自然萬物在人類的眼中只有它的「有用」之價值時，以人類為世界中心的思想已然完成；至於萬物則完全地失去它們的本我、失去它們存在之意義。因此，我們認為過度的有用觀念乃人類主體理性過度膨脹之根源所在，更是當今環境倫理問題的罪魁禍首。

因此，要能真正地「輔萬物之自然」，幫助萬物找回它們存在之意義，使它們都能夠「各復歸其根」¹⁸⁷的根本解決之道，就在於人們應徹底地改變對事物過度看重其「有用性」的態度，並代之以全新且正確之觀念。那麼這種全新且正確之觀念是什麼呢？簡單的說就是同時以「有用」與「無用」的眼光與萬物相交遊。特別是以無用的眼光看待自然萬物，我們將發現沒有一種自然萬物是無所用處的，就如同莊子的老櫟樹一般，也許它沒有甜美的果實；也許它也沒有堅硬的身軀；更或許它也不會綻放美麗的花朵，但在它的無用的外表之下，它的枝葉能給予旅人乘涼、小孩嬉戲；它的根握緊大地讓水土得以保持；它的呼吸更使得空氣得以清新；而它的存在更維持了當地生態體系的平衡。誰還能說老櫟樹是無用的

¹⁸⁶ 語見《老子》第三十四章，頁 222。全文為：「大道泛兮，其可左右。萬物恃之以生而不辭，功成而不有。衣養萬物而不為主，可名于小；萬物歸焉而不為主，可名為大。以其終不自為大，故能成其大。」

¹⁸⁷ 語見《老子》第十六章，頁 106。全文為：「致虛極，守靜篤。萬物并作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，靜曰復命。復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。」

呢？所以，無用的眼光所看到的萬事萬物都將是那樣地多采多姿、富有變化，值得我們的欣賞與看護。是故，唯有人類對自然萬物少一點「有用」的眼光，多一點「無用」的關注，才能真正做到「以輔萬物之自然而不敢為」，人類與自然萬物方能和平共存於地球，地球生態環境的問題才有機會獲得解決。

參、海德格與老子反人類中心主義之比較

從前面兩個章節的探討，我們發現二千年前東方聖哲--老子，與近代西方重要思想家--海德格，兩者的思想確實有許多不謀而合之處。特別是海德格晚期思想頗受東方思想之影響。事實上，海德格本人還曾邀請當時正於德國弗萊堡大學講學的台灣學者蕭師毅，一起將《道德經》翻譯成德文，雖然最後只完成了八章，兩人的合作即告終了，但可見海德格對老子思想確實有過研究。又據說在海德格的工作室中，掛有一幅中文書法作品，其文乃《老子》第十五章後兩句：「孰能濁以止，靜之徐清？孰能安以久，動之徐生？」由此更可見，海德格對於老子思想的喜愛與影響。¹⁸⁸

而現代研究海德格的中外學者，大抵發現了海德格思想與東方思想有許多相契合之處，因此，對於兩者思想相互比較之研究可謂風起雲湧，可堪稱為研究中西比較哲學的顯學之一；並且對於海德格與老子思想的比較，大多數的學者總以海德格的「存有」與老子的「道」，亦即所謂的「本體論」或「存有論」為比較研究之對象¹⁸⁹，此又成為研究海德格與老子兩者比較之顯學。於此，本文雖亦欲探討海德格與老子思想之異同，但討論之重點，吾人並不想跟隨前人之腳步，同樣比較他們二人對「存有」或「本體」看法之差異。為什麼我們不跟隨前人之腳步，同樣比較兩者對「存有」或「本體」看法之差異呢？一則因這個議題已為前人多所討論，並建樹已多，吾人以為無須再多所議論。二者吾人以為探討「玄之又玄」的「存有論」或「本體論」，雖或許可以使我們了解「萬物根源」之所在，但畢竟離我們現實人生太遠也太玄了。

那麼，我們關注的重點在哪裡呢？現在已有越來越多研究海德格與老子的學者，開始將他們關注之眼光轉移到環境倫理的探討；而原本特別關心環境倫理的學者則轉而研究老子與海德格思想，為什麼呢？因為他們同時都發覺到老子與海德格的思想，對於現今日趨嚴重的環境倫理問題好像早已有所預言¹⁹⁰，並且從他

¹⁸⁸ 參見孫周興〈老子對海德格的特殊影響〉，頁 1163。《哲學文化》20 卷 12 期，民 82 年 12 月。並參見滕守堯《海德格》，頁 163。台北：生智出版社，民 85。又參見項退結《海德格》，台北：東大圖書公司，民 90。

¹⁸⁹ 關於此，如羅亞娜〈老子與海德格的對話-試談一些有關中西傳統「存有論」的對話〉、張成秋〈老子與海德格的匯通〉、項退結《海德格》一書中〈海德格東西文化交流〉一文及張祥龍《海德格爾思想與中國天道》等書，文中對於兩者之比較顯然皆以海德格的「存有」與老子的「道」為主要比較對象。

¹⁹⁰ 例如海德格在〈泰然任之〉一文，即提到了「我們能夠以何種方式限制並且控制難以想像德巨大能源，以維護人類安全，防止這種巨大能量—即使沒有戰爭—突然在某處爆發出來，滲透並且毀滅一切。」（見《海德格爾選集》下篇，孫周興選編，上海：三聯書店，1996。在海德格發表此文的時候，正是人們對於現代能源（核能發電）極力讚揚，以為人類將不再受能源缺乏之苦時，然而海德格卻預言核能將帶給人類不幸，後來果然發生美國三哩島核電廠與車諾比爾核電廠的爆炸，結果不僅造成人員的大量傷亡，更造成部分地區永遠的環境生態之嚴重污汙與破壞。至於《老子》第三十九章也云：「...天無以清將恐裂，地無以清將恐發，神無以靈將恐歇，谷無以盈將恐竭，萬物無以生將恐滅。」看看我們現在的生活環境不正是如

們的思想之中，似乎也讓我們看到了環境倫理問題的解決之道。此外，海德格特別認為現代人類與自然萬物等環境倫理失調的原因，乃是人類與大地產生「錯位」的現象。大地（地球）原為萬物（包含人類）之母，「大地本是根基，人和萬物由以此出，而現代卻是以人為中心和主宰，從從屬地位轉換到主宰地位」¹⁹¹，而這種主從錯位的關係就是「人類中心主義」所造成的。而老子的時代雖然沒有所謂的「人類中心主義」，但老子亦同樣反對人類成為萬物主宰的這種觀念，例如《老子》第二章云：「…是以聖人處為無之事，行不言之教。萬物作焉而不辭。生而不有，為而不恃，功成而弗居。」¹⁹²由此可知，老子亦反對以人類為世界中心之「人類中心主義」。因此，接下來本文所要比較海德格與老子思想之異同處，便是接續前面二個章節之要旨，比較兩人對於「人類中心主義」之批評為主。

一、人類主體理性的反叛者

不可否認地，理性思維的能力是人類文明進步的主要原因之一。人類藉由理性思維的高度使用，確實也發展出與其他自然萬物截然不同的生活方式，因此，理性思維的能力在一般人的眼光中，儼然就是代表著「人」與「物」之最大不同點；若以稍偏激之說法就是唯有具理性思維能力的人方能夠稱之為人，若欠缺此理性思維能力或此能力稍有不足的民族，則往往被當成接近「禽獸」的「蠻夷」或「原始人類」。然而，現代的生物學者研究顯示，思維能力並不是人類所獨有，在自然萬物中處處可發現動植物驚人的學習與適應能力。例如高雄旗山的台灣獼猴為了生活，牠們學會了如何向當地的人們盜採水果，也能輕而易舉地識破果農所設下之陷阱，並在果農追趕時，還會拿起石塊丟擲農人們，這雖是一個我們不太願意看到的人與萬物之間失序的例子，但我們應該也無法否認獼猴們確實有某種程度的思維能力。「高等生物」如獼猴有思維、學習之能力，所謂的「低等生物」又如何呢？病毒、細菌被人類歸納於低等生物之屬，是否只有依其本能生存而無任何學習之能力呢？研究也發現許多病毒、細菌為了對抗人類所發明的抗生素，於是進而改變自己的生態、形狀，這便是病毒、細菌們的思維的學習啊！不過，人們似乎至今仍自認人類是唯一理性的動物，並且無法改變對理性的崇敬；特別是愈「文明」的民族愈堅信唯有依靠理性，才能保證文化的繼續開展，永保對其他民族或萬物的優勢地位。

相對於一般人對於理性思維的崇拜，二千年前東方中國的老子與近代西方的海德格二人同時表現出不同的見解。他們兩人都發覺到理性思維雖能促進人類文

此嗎？大氣層早已破了許多大洞；土石流、地層下陷成為許多地區的夢魘；人心物慾早已戰勝了天地神靈；各地的湖泊、沼澤日見乾涸；許許多多的動植物已滅絕或瀕臨絕種，或處於極度恐懼憂慮之中。

¹⁹¹ 見宋祖良〈海德格：當代西方的哥白尼〉，《哲學雜誌》，頁 180，台北：業強出版社，民 82。

¹⁹² 語見《老子》第二章，頁 11。

明的進步，但有時卻也可能適得其反，小則造成人與人相處的衝突；大則有可能造成人類文明的迷惑與失落。中外各國的歷史都曾發生過太多的戰爭與殺戮，其導火線或各有不同，但追根究底之後，我們總能發現與人類的理性思維過度發展有一定關係。基本上，老子與海德格對於人類理性智識的發展，並非一味地反對或無的放矢，他們各自在不同時空與背景下，預見了「理性」對人類社會造成之不同影響。於是，他們二人也各自以自己的方式提出他們的看法，希望人們重新看視人類的理性智識之能力。無庸置疑的，對於人類理性智識之能力，他們二人都保持懷疑之態度，特別是他們都堅決地反對過度之理性發展，並直指過多的理性思維就是許多亂象的根源。爲了表示對理性智識過度發展的批判，他們不僅在理論文章上提出說明，也落實在他們的生活之中，例如海德格晚期便離開繁華喧鬧的城市，移居到德國南部的黑森林地區，居住在一處周圍皆高山深谷的小木屋中，在那裡，沒有城市的吵鬧也沒有人們喋喋不休的爭論，只有與山林、溪流、小鳥的對話，一個人獨自過著自得其樂的儉樸之隱居生活¹⁹³；而老子呢？據歷史記載他原是周王室的藏書官，大概相當於今日的圖書館長，後因看到當時社會政治的動亂，於是留下《道德經》五千言後便往西而行，過著獨立於世的隱居生活，從此再也沒有人知道他的行蹤。由於他們二人不僅在著作思想上充斥著對人類孤立理性的厭倦，在具體的生活中也表現出對世俗環境的不悅；因此，吾人以爲他們確實具有反對人類主體理性主義發展的傾向，而這正也是他們的思想可以相呼應之處。是故，我們認爲將他們二人稱呼爲「主體理性的反叛者」應不爲過。

雖然他們二人對於人類主體理性都不約而同表示反對，但畢竟兩人生活在不同的時空背景之下，因此，他們對於理性智識的批評與反省其實是大異其趣的。亦即他們二人雖同爲「人類主體理性的反叛者」，但在「同中」其實「有異」，接下來，我們將試圖分析二人對於人類理性智識的批判之的異同之處。

首先，我們試著比較二人在思想理論方面的異同點。現在請先回想老子是如何批評人類的理性智識能力，在上一章第一節的分析中，我們可以了解到老子所謂的「絕聖棄智、絕學無憂」，重點並不是要我們棄絕智識學問，而是希望我們注意到過多無用的智識學問不僅無異於民生社會，更可能帶來各種智巧與機心，其結果只是對社會帶來更多的紛紛擾擾罷了！有句話是這麼說的：「天下本無事，庸人自擾之。」或許可以當做老子對於過多智識學問造成民心不安的註腳。在老子的心目中，順著一定的自然法則的運行，如同春夏秋冬四季的輪轉，人類也依照時令春耕、夏耘、秋收、冬藏，如此一般自然而然，實無須過多的理性智識能力的使用，人民自然可以過得安泰，國家自然長治久安；如今何故國家戰亂不已、人民生活困苦潦倒呢？過多的智巧、過多的機心，以致於人們失去如嬰孩般的赤子之心，可爲其中的重要因素。因此，歸結老子對於人類的理性智識學問

¹⁹³ 參見藤守堯《海德格》，頁 50-51。台北：生智出版社，民 85。

的批評就在於「民之難治，以其智多。」¹⁹⁴所以，爲了要避免過多智識學問的濫用，「使夫智者不敢爲也」便有其必要，並且若能效法「自然」之勢，如此「爲無爲，則無不治」¹⁹⁵。亦即老子反對過多無用的理性智識之使用，他認爲只要順著自然之勢去施爲便是最好之作爲了。從這一段精簡的回想說明，我們可以了解到老子反對以人類爲主體的理性智識之理論基礎，乃是以「順應自然」爲依歸，而以「無爲」作爲其順應自然的做法，進而批判過多理性，亦即「智多」的害處。

至於海德格批評理性主義的理論基礎，則從傳統西方重視的「真理」著手。海德格以爲西方人追求真理並沒有錯，更是西方人所獨具之特性，並且在前蘇格拉底時期追求真理的路也尙稱正確。然而，對於真理的追求到了柏拉圖時期便走岔了路，真理的本質起了變化，它不再是海德格所稱呼的「解蔽」，「真理變成了正確性，變成了覺知和陳述的正確性。」¹⁹⁶亦即真理就是以其正確性來分析對象、陳述對象。而這正和人類理性之正確性地認識對象具有相同之特性，人類理性便化身爲真理，並且成爲真理的代言人。從此，人類的理性思維能力便越趨茁壯，進而取代一切萬事萬物，也變成了人類的代名詞。由於理性本身具備了正確性、精確性的特質，當其化身爲一切的真理時，便要求所有的萬事萬物應遵循此一精確計算的原則。於是，人類理性變成了「計算性的思維」—亦即海德格所說的「孤立理性」，並且把「一切在者只當作可提供的東西與可用光的東西來使用罷了。」¹⁹⁷總之，海德格從對西方傳統「真理觀」的批判開始，發現「人類爲主體的孤立理性」乃是問題發生之重要原因，並以爲任由人類理性漫無節制的發展，將可能造成人類與萬物生存的嚴重問題。

接下來，我們從二人對於理性之批判的寫作方法來比較。由於老子只留下《道德經》五千言一書，所以，關於老子對於智識學問的批判，我們只要從《道德經》一書便可窺得全豹。基本上，我們認爲老子在批判人類的理性智識能力時，採取的寫作方式乃是「正言若反」的寫作方式。如同我們前面上一章所分析的，老子絕非全然的反智，他更不提倡愚民之治，然而一般人初次看到他的文章義理，乍看之下大都認爲老子是絕對的反智識、反理性主義者，特別是當看到諸如「智慧出，有大偽。」、「絕聖棄智，民利百倍」、「古之善爲道者，非以明之，將以愚之。」等句子時，更是意志篤定的認爲老子是個食古不化、愚不可及的反理性主義者，這其實是因未能了解老子「正言若反」的寫作特色所造成。是故，了解老子文章義理的寫作表現方式確實有其必要性。

相對於老子僅著作《道德經》五千言，海德格的著作則可謂汗牛充棟、著作等身了，因此，我們無法僅從海德格的一、二本書籍便對其理性主義的批判妄下

¹⁹⁴ 語見《老子》第六十五章，頁 395。

¹⁹⁵ 語見《老子》第三章，頁 18。

¹⁹⁶ 語見《老子》第三章，頁 18。

¹⁹⁷ 見海德格《形而上學是什麼？後記》，熊偉譯，頁 52。台北：仰哲出版社，民 83。

斷語。然而，海德格對於理性主義的批判確實有其「一脈相傳」之處，我們認為不管所謂海德格的前期思想，或者是到了後期所謂的「轉折」〔Kehre〕，基本上海德格都是對於人類理性抱持相當大的懷疑態度的。至於他的寫作方式如何呢？基本上，我們認為「時間」是一個重要關鍵，爲了對西方錯誤「真理觀」的批判，他採取的方式便是對西方哲人一一加以檢視，最早遠從前蘇格拉底的自然學派開始，繼而柏拉圖、亞里斯多德、中世經院哲學、笛卡兒、康德、黑格爾，以至於尼采等，可以說沒有一個影響重大的西方哲人是未經他的檢驗的。總之，海德格批判人類理性的方式乃從「時間」著手，然後一一檢視西方著名哲人，以找出孤立理性一脈相傳的證據，與其對人類、對萬物、對大地之影響。

綜而言之，我們認為老子與海德格二人對於人類的理性或智識學問都是持保留之態度。他們不僅認為理性智識無法解決人類遇到之問題，使用不甚更會製造嚴重問題。基本上，兩人對於理性智識並非全然的反對，他們同時反對的是過分發展的「孤立理性」。由於他們具有強烈懷疑理性的傾向，因此，他們當然不屬於理性主義的支持者，但我們認為他們也絕不是反理性主義者，比較正確的說法也許可以稱呼他們爲「非理性主義者」，或如前述所稱呼的「人類主體理性的反叛者」。在這裡，我們確實可以看到兩人在思想上具有相當類似之性格。然而，因爲兩人所處的時空與背景全然不同，所以不論在理論基礎或敘述方式都顯得大異其趣，正因如此更顯出二人思想之獨特性與時代性。但不論如何，兩人同時提醒人們不要過分迷信理性智識，避免走向極端的孤立理性，造成人類自我的過度膨脹的想法，對現代人來說真可謂猶如「暮鼓晨鐘」一般，引人時時深思。

二、反主客二分的世界觀

誠如大家所了解的，主客二元對立的想法一直是西方思想的主流，至於東方的中國傳統思想是沒有主客二分這種觀念的。因此，二千多年前的老子似乎也不太可能對所謂的「主客二分」提出批判，然而，我們現在卻將老子與主客二分搭上關係是否會顯得不倫不類呢？是否會有以西方的思想觀念硬套在東方學說的嫌疑呢？我們並不否認有如此之可能。但我們別忘了文化之間本來就是相互影響的，並且中西方皆各有其特有之思想文化，彼此之間更可以相互交流，以斟酌增補本身文化之不足。

或許西方傳統的「主客二元對立」觀念在中國從未開展，但這並不代表從未有過這樣的想法，根據學者張世英的研究顯示，明末清初的王船山的思想便和「西方的主客二分說是非常接近的。」¹⁹⁸事實上，對事物加以區分的能力可說是所有

¹⁹⁸ 參見張世英〈中國近代哲學對西方「主體性」的召喚〉一文，頁 26-27。《哲學雜誌》第五期，台北：業強出版社，民 82。

人類皆所兼具的，這絕非是西方人所獨有的。而且這種區分的能力更是人類認識萬事萬物的基本條件，中國的聖哲一如孔孟、老子之流怎可能完全看不到各種事物間的差異與區分呢？例如孟子教導世人要「親親而仁民，仁民而愛物」¹⁹⁹這不就是區分了人類與萬物嗎？並且是人與物之間的二分法。至於《老子》一書中更是有著許多的「二元式概念」，從具體的人類與萬物、國君與老百姓，以至於富有哲學性質的有無、陰陽、正奇、雌雄、實虛、動靜等，可謂不可勝數，再再皆證明中國傳統思想中亦充滿了二元式的概念。但二元是否就代表著「對立」呢？以西方區分主體與客體的作法，確實易走向二元對立的觀念。然而，中國傳統思想並未明顯地分別主客之分，易經中著名的太極圖，在陽中有陰；陰中也有陽，並且陰陽之間更分絕對的直線二分法，而是一伸一縮、陰陽可以互為增減的相對分法。

由於中國傳統思想缺少這種截然二分的「主客二元」的想法，所以老子也無須對此提出批評。但我們認為中國並非全然無此種「主客二分」之發展可能，中國之所以未走向西方式的主客二元對立的觀念，吾人以爲除了中國人本身特有之性格外，古代的聖哲—老子、莊子等道家思想所帶給人們之啓發絕不在話下，由於他們提醒人們人類和萬物在某些地方是互為相通，甚至可以說是一體的。例如老子即認為不論是人類或自然萬物皆同出於「道」²⁰⁰；至於莊子更直言：「天地與我並生，而萬物與我為一。」²⁰¹中國人受此影響之下，普遍能夠在區分人與萬物之餘，同時也體認人和萬物亦可以是一體的。也就是說，主客二分的觀念未能在中國開展，老莊等道家思想的影響應是非常深遠的。

於此，我們也特別注意到《老子》文本中，充滿著許多關於二元關係間的辯證思想。在這些二元式的關係中，我們看到的不僅僅是西方式的二元對立，而是看到更多相互依賴、相互憑藉的關係，試看《老子》第二章云：「天下皆知美之為美，斯惡已。皆知善之為善，斯不善已。有無相生，難易相成，長短相形，高下相盈，音聲相和，前後相隨。恒也。」²⁰²再看《老子》第二十章云：「唯之與阿，相去幾何？美之與惡，相去若何？」²⁰³又《老子》第二十二章有云：「曲則

¹⁹⁹ 語見《孟子》盡心篇上 45。參見王邦雄等著《孟子義理疏解》，頁 262。台北：鵝湖出版社，民 87。

²⁰⁰ 例如第四十二章提到「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」在這裡，老子所說的萬物便包含著人類，亦即人類在老子的觀念中也是自然萬物的一種。或換言之，在某些情況下，人類並無優於其他萬物之上，因此，實無將人類地位提高至無限之處。頁 285。

²⁰¹ 參見《莊子》內篇〈齊物論〉，我們以爲莊子「天地與我並生，而萬物與我為一。」這樣的說法，恐有將人類與自然萬物間的差異性抹煞之嫌疑，亦即太過強調萬物間的同—，而忽視掉萬物之間的差異性了。我們以爲此莊子不如老子既強調事物間的差異，也強調事物間的同—來得高妙。

²⁰² 語見《老子》第二章，頁 11。

²⁰³ 《老子》第二十章全文：「絕學無憂。唯之與阿，相去幾何？美之與惡，相去若何？人之所畏，不可不畏。荒兮，其未央哉！眾人熙熙，如享太牢，如春登台。我獨泊兮，其未兆；沌沌兮，如嬰兒之未孩；累累兮，若無所歸。眾人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉！俗人昭昭，

全，枉則直，洼則盈，敝則新，少則多，多則惑。」²⁰⁴很明顯地，這些原本被一般人認定為相反對立的觀念，在老子的眼中並非全然的對立，而是彼此包含著對方的因子，因此彼此之間是可以互相過渡與變換的，有可以是無，無也可能化為有；曲可能為直，直也可能變為曲。亦即老子肯定事物之間彼此存在著差異與區別，或者說是對立的一面；但老子更看重的是萬事萬物間相依相倚的密切關係。所以，吾人以爲老子必然是反對將事物截然二分之作法的，至於將人與物加以明確地區分爲主體與客體，也絕非老子所樂意見到。因此，我們斷言老子對於「主客二分的世界觀」是抱持反對立場的。

了解老子對於主客二分之世界觀的立場後，我們繼續看看海德格是否也反對西方的這種傳統。關於這個問題，我們只要閱讀海德格的相關著作，就可輕易地發現海德格反對西方主客二分的證據。例如在〈尼采的話「上帝死了」〉一文中海德格即批評「…存有者之為存有者整體，即大海，被人們吸乾了。因為人起身而入我思的自我性中了。隨者這一起立，一切存有者都成了對象。存有者作為客體而被汲入主體性的內在之中了。」²⁰⁵在這裡，海德格認爲當人類成爲自高無上的主體時，相對於人類的一切萬物都變爲某種對象，亦即成爲與主體人類相對的客體之物，此時的萬物早以不再是原來的自己，而只是人類的附屬品罷了！很明顯的，海德格更認爲西方傳統思想將主體與客體區分爲二的做法是不適當的。又海德格在「世界圖像的時代」一文中指出「對世界作為被征服的世界的支配越是廣泛和深入，客體之顯現越是客觀，則主體就越主觀地，亦即越迫切地突現出來。」²⁰⁶亦即海德格認爲區分人類爲主體，萬物爲客體的二分法，對於世界、萬物的破壞將導致一種惡性的循環，人類主體性越加提高，萬物相對愈被視爲客體，人類越有權利與責任征服大地、裁制萬物。

此外，在〈關於人類中心主義的書信〉一文中，海德格更認爲「人絕不首先在世界之此岸才是作為一個『主體』的人，無論這個『主體』被看作『自我』還是被看作『我們。』人也絕不首先只是主體，這個主體誠然始終同時也與客體相聯繫，以至於他的本質就處於主體-客體關係中」²⁰⁷在這段文章中，海德格則說明主體與客體不僅不應加以嚴格二分，他更以爲主體與客體是可以相互聯繫的，甚至兩者是可以互爲一體的。威廉·白瑞德在「非理性的人」一書中也指出

我獨昏昏。俗人察察，我獨悶悶。眾人皆有以，而我獨頑且鄙。我獨異于人，而貴食母。」

²⁰⁴ 《老子》第二十二章全文：「曲則全，枉則直，洼則盈，敝則新，少則多，多則惑。是以聖人抱一爲天下式。不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。古之所謂「曲則全」者，豈虛言哉！誠全而歸之。」

²⁰⁵ 見海德格《林中路》一書中的〈尼采的話「上帝死了」〉一文，頁 240。孫周興譯，台北：時報出版社，民 86。

²⁰⁶ 見海德格《林中路》一書中的〈世界圖像的時代〉一文，頁 80。孫周興譯，台北：時報出版社，民 86。

²⁰⁷ 見海德格《路標》一書中的〈論人道主義的書信〉一文，頁 351。孫周興譯，台北：時報出版社，民 86。

海德格對於真理的看法，乃是真理存在於存有本身，「此存有本身是一個開放的區域，主體和客體可以存有在那裡，並因此合而為一。」²⁰⁸

從以上海德格對於西方主客二分的批評，我們可以確信海德格是反對西方傳統的主客二元對立思想的。海德格本人雖是西方傳統思想教育下的哲學家，但他卻能無西方傳統理性主義的自大傲慢，並且一反傳統，直指當代的社會與環境倫理問題之所在，就在於西方這種絕對性的主客二分的觀念，這一點確實值得令人敬佩。在他的觀念中，西方主客二元對立的世界觀，不僅是錯誤的，更會造成人類與自然萬物的浩劫。所以，欲解決人類與自然萬物間的衝突，非改變西方式的主客二元對立觀念不可，為此，他更憤而提出類似於東方莊子的主體與客體合一的想法。如此看來，海德格對於人類與萬物的看法，他確確實實地反對這種人為主體、萬物為客體的觀念，亦即海德格確實反對主客二元的世界觀。在此，我們認為海德格反對西方主客二元對立的想法，與東方老子的想法可謂不謀而合，竟有著異曲同工之妙。

雖然老子與海德格對於主客二分的觀念皆抱持反對立場，但畢竟兩人所居處的時空，以及面臨的問題都不太一樣。所以，在反對主客二分的「同中」，仍有許多各自批評之「差異」處。在此，我們並不特別比較它們二人所處的時代或背景，畢竟一套「個人學說」若能成為「普世思想」或「哲學」，必須有其「普遍性」，而不只是適用於當世而已，應能為後世參考或使用，如此方能流傳於後世而不朽。是故，我們不對其二人之所居處的時空、背景多做著墨，但有時為說明清楚其思想義理，仍須簡述其時代背景，以免造成無頭、無源由之哲理，實有其不得已之原因。那麼，二人對於主客二分的批判，最引起我們關注的地方在那裡呢？吾人以為他們兩人反對主客二分的理論部份最為精妙，最值得我們分析與比較彼此之異同。

首先，我們看到海德格對主客二分的批判。基本上，我們認為要了解他對西方的二元對立的批評，就要從他對西方傳統理性思維的批判著手，亦即他對西方主客二分的排斥是經由對以人類為主體的孤立理性的批判覺醒而來。他認為在蘇格拉底以前的西方思想並無明顯地主客二元對立的想法，但自從柏拉圖區分理型界與現象界之後，西方傳統思想便開啓了二元之觀念，從此二元式的觀念便成為西方思想之主流。柏拉圖的「洞穴說」比喻區分了理型界與現象界，他並告訴人們現象界乃不真實的，其結果造成人們追求遙不可及的「完美」理型世界，反而忽視了我們自身安居樂業的現實世界。馮滬祥先生在《環境倫理學》一書即斷言柏拉圖的理型觀，因為「貶抑下界，不能欣賞此世，因而導致不能尊重自然、愛護自然，對於環保工作形成負面影響。」²⁰⁹接著海德格批評柏拉圖的學生-亞里斯多

²⁰⁸ 見威廉·白瑞德《非理性的人》，頁 227。彭鏡禧譯，台北：志文出版社，民 87。

²⁰⁹ 見馮滬祥《環境倫理學》，頁 510。台北：學生書局，民 91。

德，並認為亞里斯多德雖然看似批評柏拉圖的理型論，但其實還是走上老師的二元世界觀，特別是他提倡嚴謹的科學方式的分類法，更加深區分二元對立觀念的形成。

繼之，中世紀的神學時代，海德格認為當時的神學思想其實還是柏拉圖式的，只不過換了另一個面向罷了！而到了文藝復興時代，被譽為現代哲學之父的笛卡兒，海德格更以為其引領帶動之理性主義，更是西方主客二分的完成推動者，亦即「主客二元式或主體性原則的明確建立，是在笛卡兒的『我思，故我在』的命題和他的二元論哲學中完成。」²¹⁰在確立了笛卡兒哲學就是西方主客二分的完成後，海德格繼續分析以後的多位理性主義學者，諸如康德、黑格爾等人，海德格皆曾深入研究，並分析這些哲學家對主客二元對立思想的影響與發展。由此可知，海德格對於西方主客二分的世界觀的反省是從其對以人類為主體的理性批判出發，亦即他認為西方主客二元對立思想乃人類理性過度發展所造成的。

至於東方之老子則是看到了事物較真實的面向，於是他提出了相對性的觀念，以矯正人們只看到事物相對立、絕對性的部分。老子深知人和萬物之間是有差異性，並非如其最優秀之後學弟子—莊子所言的「萬物與我同一」，所以區分彼此差異處勢不可避免，而人們更有可能因強調與萬物間彼此的差異處，一轉而為對立的局面，亦即形成人類是人類、動物是動物、植物是植物，各種萬物毫無干係，毫無任何倫理關係的對立局勢。由於老子深深體會到人類與萬物在差異中有相同之處；而在相同之處也存在著許多的差異處，所以與萬物交往之方式絕非完全地區分彼此，亦即如西方的主客二分法一般，人類與萬物加以絕對性的區分彼此。鑒於當時各門各派學說的各行其事，自以為是地排斥他人，影響所及，人們只看到事物絕對性的一面；於是老子要我們注意到事物更多相對性的那一面，不要只是執著於偏執的絕對性，加以區分彼此，造成彼此間的對立。

畢竟萬事萬物真實的情況是「同中有異」、「異中有同」的，如果只是看到其中的一面都是錯誤的，唯有同時看到事物絕對與相對的面向，才能較接近事物的真實現象。因此，看到事物相依相倚的相對性時，我們應當肯認人類與萬物關係之密切不可分；看到彼此間確有其差異處時，我們則應尊重其個別特質，亦即所有的萬物都任其自為一主體。而老子的「有無相生，難易相隨」之理，看似較強調事物相對性之面向，其實不然，老子所要強調乃是萬物萬物間具有親密關係，所以說「有」相伴於「無」而生，而不是「有」與「無」相對立；而對於萬物間各有其獨立性的部分，老子亦從未忽略，例如老子明顯地區分聖人與一般人、天與地、人類與萬物等，便是在顯示老子並無抹殺萬事萬物間之差異。總之，若中國亦有中客二分之說，老子必然是持反對立場的。而他所持的理論便是萬事萬物

²¹⁰ 參見張世英〈中國近代哲學對西方「主體性」的召喚〉一文《哲學雜誌》第五期，頁24。台北：業強出版社，民82。

並非只有絕對性的一面，更多的是萬事萬物相依相倚的相對面向，因此區分為主體與客體相互對立是不正確的。

綜而言之，我們相信老子同海德格一般，對於區分主體與客體的主客二分都抱持反對之立場，亦即他們皆反對主客二分的世界觀。但由於他們所身處的時空、背景，以及所面對的時代問題各不相同。因此，他們看到的現象與問題核心也有所不同，所以，他們在理論方面的立足點自有所差異，而在表述方式也各有所其擅長之處。海德格從對西方人類主體理性的批判開始，從而分析主客二分的源由與發展，以及對後世環境倫理的影響。而老子則從對事物的絕對性觀念批判，從而分析事物真實的面向，提醒人們絕對性的偏執所在，唯有同時注意到事物間差異與同一，才能獲得人與萬物間較正確的觀係。

三、萬物的看護與輔助者

自從人類文明開始，甚至更早的時候，人類便已注意到與自然萬物間的關係；而且人類與自然萬物間的關係是必然性的發生，因為只要人類或其他萬物都生存於此地球，人類就一定要面對這些自然萬物。關於人類與萬物間的關係最早之記載，我們可以在原始人類生活的洞穴壁畫中尋獲相當之訊息。在這些為人類考古學家的發現的洞穴壁畫中，我們所看到的常是描寫人類與其他大型動物爭鬥的畫面，這似乎告訴我們早期的人類與自然萬物是處於敵對的狀態的，人類為了生存所需，必須挺起胸膛，勇敢地面對巨獸與之搏鬥。不過，我們認為這種早期人類與動物間的爭鬥，乃是出於生物本能性的為生存而戰，是一場為求生存的戰爭，而非為求物欲享受的無情殺戮。

然而，這種人與萬物看似相互仇視、敵對的關係，到了人類文明發展之後，似乎真正成了一種發展之趨勢並且更加變本加厲。由於人類具有理性思維之能力，能夠輕易地掌握自然萬物的運動規律，進而使得人類自以為可以掌控這些運動規律，人類於是變的更加自大。特別是西方的傳統形而上學的思考，著重分析區辨，對於自然萬物採取所謂的分類法，將之分門別類，並予以置放在不同的等級處；而在區分主體與客體之後，人類更將自己從原本同為萬物的一份子中超脫了出來，人類再也不是自然萬物中的一員，人類與其他萬物之間變的毫無關聯，當然在面對它們時，也就可以無情無識地對待，以致於發展到最後，人類自視為萬物之主宰、世界之中心。我們可以說西方傳統的觀念中，人類的地位是絕對性地高於其他自然萬物，甚至是可以超脫於萬物之上，而為萬物的主人。然而，西方傳統的這種形而上學的思考，到了近代有了新的發展，並成為許多思想家批判的關鍵處。其中最值得矚目並最見擅長的，海德格可謂當之無愧。

至於東方中國對於人類與萬物的看法則是如何呢？很明顯地，東方的傳統思想對於萬物的看法與西方傳統觀念是不太一樣的。由於東方中國較少主客二元的對立觀念，人類與其他萬物間的衝突確實不似西方社會那麼劇烈，特別中國傳統觀念中一直有著所謂「天人合一」的想法，也顯示出中國傳統對於天地萬物抱持著相當尊重的看法，肯認人類亦是天地萬物的一份子。雖然「天人合一」觀念似乎是傳統中國對於人類與萬物關係之看法，但事實上，在中國學術最為發達的春秋戰國時代，人們對於萬物的看法其實是各具其異的，或如孔孟將人與萬物區分差等；或如墨子抹煞人和萬物間之差異，即所謂的兼愛；或如荀子的制天用物的積極作為等，正可謂眾說紛紜而百家爭鳴。對於這種人類與萬物關係的重要問題，老子當然也未缺席，他並以爲各家的說法都有所偏頗，更提出自己的主張來說明。在此，我們無意對各門各派的講法一一加以探討，我們僅將目光對準老子的想法，因為我們認爲老子對於自然萬物採取「無爲」的做法，在這理性過度發達以致於太過有爲的時代，更顯現其前瞻性與適切性。

雖然，老子與海德格確實身處於不同的時空背景，但他們對於人與物間的看法卻是有相當的一致性，這不禁使我們對此感到興趣。因此，接下來的部份，我們將比較兩人在面對自然萬物時的看法，以找出他們的看法之相同點與差異處，並試圖澄清人類與萬物間較適切的關係，藉此批判以人爲萬物主宰的人類中心主義。

我們認爲老子的學說，剛開始關心的重點並不在於人類與萬物的關係之問題，他更關心的問題應該是在於聖王之治或人民生活的問題。²¹¹不過，在探討這些問題的同時，老子爲求理論有所依據，於是從「道」開始談起，漸次談論到「人」的問題，但人畢竟不是單純的生存於世間，人類是與其他萬物同爲世間的一份子的。老子深刻的了解到這樣的道理，因此關於人類與萬物間的關係，也必須是他所必須關心的問題了，也惟有真實的面對萬物，體認萬物與人類間的緊密關係，在探討人類的生存問題時，也才會較爲完滿，如若在人的世界中完全地將萬物抽離出來，那不僅不是完美的世界，反而是有所欠缺的。所以，老子雖然最關切的問題或許不在於自然萬物，但他面對自然萬物時仍多所著墨，並也提出許多值得當世、甚至後代參考的寶貴意見。

誠然前面所言，縱使人類是多麼地與其它自然萬物不同；也儘管人類有多強之理性思維能力，只要人類生長於斯、成長於斯，就一定要與所有地球上的萬事萬物產生密切關係。因爲老子看到這種真實的面相，他知道人類決不是孤獨地存在世界上，這個世界是由各種不同的現像界所組成，是如此的多采多姿，有著變

²¹¹ 牟宗三先生以爲春秋時代諸子百家興起的原因，乃因「周文疲敝」後的各國政治紛亂，人民生命得不到保障，於是儒墨道法各家一一爲了「生命」的問題起而探討。見牟宗三《中國哲學十九講》，頁 45 及頁 61。台北：學生書局，民 88。

化莫測的蒼穹天空；有著高低起伏、涵養萬物的大地；也有著許許多多不可言喻的生生之道；當然人類也存在其間，於是老子說到：「…故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。」²¹²正由於人類不是孤獨地存在於世間，人類若想生存便勢必與其他萬事萬物產生關係，而且這個關係應該是極為密切的，因為在人類生活的每一個環節，如食衣住行育樂方面，沒有不與自然萬物發生關係的，我們甚至也可以這麼說：人類與萬物必然地產生關係是不能拒絕的命運。

我們知道「自然是老子哲學，也是道家哲學的中心價值。」²¹³換言之，老子哲學可以說是以「自然」為依歸，然後再一一鋪陳擴展開來的。沒有例外的，老子對於人類與自然萬物的看法，也依此脈絡加以探討，我們甚至可以斷言「法自然」，便是老子心目中最好的人與物之關係，也就是人們應該避免過多的理性思維、過多的人為干擾，盡量讓自然萬物能夠依其本性，自由自在的生長。例如，從以四季的變化來說，春天時萬物開始勃發成長，夏天則大部份植物進入開花結果的階段，秋天則是成熟收成時，冬天氣候嚴寒，則是應給予萬物休息之時。如此依照時序，讓萬物自由成長與休養，萬物或更能永保長存。然而，人類卻自以為有能力改變這一切，企圖擾亂既有的萬物生長規律，原本只是一年一季收成的作物，現在可以不在它原本收成的季節成熟，它可以有兩次，甚至三次的收成。乍看之下，這是似乎是人類成功的作為，但這是如何辦到的呢？很可能是施以大量的化學肥料或農藥所以達成的，這在一時之間，或許是人類的成功，但長遠來說，對於地力的平衡或維持，甚至生態環境卻可能是極大之傷害。雖然在老子身處的時代，生態環境的問題仍未顯現，但老子卻已對人們過度的人為做法、過度地使用自然，深深感到危險，所以他以為唯有效法自然運行之道，不輕易試圖改變這種規律，才是對於萬物較適當之態度。他說：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」²¹⁴

在這裡，我們回顧一下海德格對於人類與萬物的看法是怎麼說的。相似於老子的「域中有四大」說，海德格則提出了所謂的「四重完整性」的世界說。他認為這個世界絕不是單調無趣，萬物也不是各自完全獨立自存的，人類更是所謂「在世存有」，因此，人類生活在這地球上，勢必與其他事物發生關係，並且也就因為這些關係的產生，世界才能更加的完整。關於這點，海德格對於物性的敘述中，明白的指出在萬物身上總是「同時逗留著大地與天空、諸神與終有一死者。這四方是共屬一體，本就是統一的，它們先於一切在場者而出現，已經被捲入一個唯

²¹² 見《老子》第二十五章，全文為：「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，強字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。法地，地法天，天法道，道法自然。」頁 168。

²¹³ 見劉笑敢《老子》，頁 67。台北：東大圖書公司，民 86。

²¹⁴ 見《老子》第二十五章，頁 168。

一的四重整體性中了。」²¹⁵換言之，由於世間存在的許多萬物，適可以使天、地、神、人聚集起來，彼此互相信賴與相互依存，而形成一真實完整性的世界。因此，在這裡，我們認為海德格與老子的看法相近，亦即他們都認為人類不應自以為較萬物優秀，並將自己從世界之中抽離出來，成為一相對於萬物的孤立主體。或言之，他們二人都認為不論人類或其它萬物都是完整世界的一份子，沒有了人類或萬物，世界將會有所缺乏而變的不完整。

老子對於「自然」的尊崇是無人能所置疑的，那麼海德格呢？我們從他在〈詩人為何？〉一文中也能看到類似於老子的想法。他提到：「不同的事物，一方面是植物和動物，另一方面是人，就它們在同一中達到一致而言，它們是相同的。……芸芸眾生的基礎乃是自然。」²¹⁶這也就是說海德格承認人和其他萬物是有所差異的，但在差異之中其實也有某些相同的地方，至於這相同處在那裡呢？最簡單的地方就在於不管是人類還是其他萬物，總是從「自然」而出，同以「自然」為其生命基礎。海德格甚至以為「人的基礎與植物和動物的基礎不光是相同的。這個基礎在人那裡和動植物那裡是同一的。此乃自然，乃完滿的自然」。²¹⁷既然芸芸眾生的基礎乃是自然，因此，學習效法自然也是理所當然的了。不過，海德格在此所說的自然與老子的自然並未完全相同，老子的自然意指「自然而然」，不過多的人為做作，並非一般人所稱呼的現象自然界，所以老子所謂的「法自然」乃是效法自然運行的規律或法則，不隨意地違反自然之道而行；至於海德格所稱呼的自然則指「存有者之存有」，「也即生命，指的是存有者整體意義上的存有。」²¹⁸所以，老子與海德格雖然都以為人類不應使用過多的理性思維，或人為的做作，而希望人們要「法自然」，但他們所謂的「自然」是各有其不同之意涵。然而，不可否認的，在某些理念或程度上，他們二者還是可以相呼應的。

總之，他們二人都認為人類與自然萬物間有著不可分之關係，並且他們也都認為人類不能過度信賴理性思維，以避免人類因自大而迷失自己，並且他們都認為從自然運行的法則學習才是最適當，或許他們所使用的語言或表達的方式有些不同，但基本上，吾人以為他們二者對於人類與自然的關係的看法是相互契合的。顯而易見的，老子與海德格二人都承認人類在這個世界中的重要地位，不論是老子的「域中有四大」或海德格「四重完整性」，人類都居處其中，也因此構成了完整的世界。既然人類在世界中的地位如此重要，身為人類者勢必有其存在之使命，但這使命絕不應該是成為生態環境的破壞者、自然萬物的傷害者。不過，目前的情況卻是人類盡其所能的使用萬物、裁制萬物，把所有的自然萬物看成是

²¹⁵ 見海德格《海德格爾選集》，頁 1173。孫周興選編。上海：三聯書店，1996。

²¹⁶ 見海德格《林中路》中的〈詩人為何？〉一文，頁 256。孫周興譯，台北：時報出版社，民 86。

²¹⁷ 見海德格《林中路》中的〈詩人為何？〉一文，頁 256。孫周興譯，台北：時報出版社，民 86。

²¹⁸ 見海德格《林中路》中的〈詩人為何？〉一文，頁 257。孫周興譯，台北：時報出版社，民 86。

人們的私有財產，可以自由隨意地加以揮霍。與此恰恰相反的，在海德格與老子的心目中，人類不僅不能隨意地主宰萬物，更應擔負起輔助或照顧萬物的責任，以協助自然萬物能夠在地球上安全的成長與勃發。關於人類面對自然萬物時，人類應採取的態度為何？以老子的說法就是「輔萬物之自然而不敢為。」至於海德格則提出了「人類乃是存有的看護者」這種主張。基本上，這兩種說法是有一定程度之相通性的，亦即他們二人都認為人類與其他萬物相處時，人類不應過度的干預萬物，也即不應有人類是管理者、自然萬物是被管理者，更不該視自己有權決定萬物生存與否的主宰者這種想法。因此，我們以為不論是老子的「輔萬物之自然」，還是海德格的「人類乃是存有的看護者」，二者都表明了人類在地球上的地位，決不是可以毫無限制的無限上綱，人類的作為是應有所約束與節制的，簡單的說也就是人類決不是萬物的主人。

雖說，老子與海德格對於人類與萬物相處之道的看法確有相通之處，但兩人的說法還是有理念上之差異的。首先，我們看到老子的「輔萬物之自然，而不敢為。」我們前述曾說過「自然」就是自然而然、自己如此之意，但也並未排斥人類的施為；此外，人類既然身為「四大」之一，必然負有一定之責任，倘若對於萬物之死活無動於衷、毫不關心，這又如何表示人類與萬物的親密關係呢？因此，「自然」一詞決不僅僅只是「自然而然、自己如此」這樣而已。換句話說，老子的「輔萬物之自然，而不敢為。」就是說人們應該順應萬物的本性，輔助它們生生不息的發展，而不隨意地以自己的意見加諸於萬物身上，妄加施為，但仍須適時適地給予萬物某些不影響其本性的協助。因此，對於自然萬物來說，人類所扮演的角色，絕不是管理者，更不是主宰者，而是「輔助者」。

至於海德格的「人類為存有的看護者」的說法中，人類與自然萬物應該如何互動呢？我們曾說過海德格認為古希臘時期，可說是海德格心目中較理想的人與萬物相處的時代。海德格從前蘇格拉底時期哲人們的斷簡殘篇中發現，在當時的人們把自己和所有的一切萬物都視為存有物，因此，人類的地位並未較諸其他萬物高級。既然人類的地位未高於萬物，也就不能將萬物視為己有，更不能將自己當成是萬物之主人。由於人類與萬物非主從部屬的關係，即表示人類與萬物的關係應是對等的，海德格明白的指出「讓一方歸屬於另一方：即相互顧視。」²¹⁹這即是說人類與萬物不僅彼此不應分出高下優劣，更應彼此相互的「牽掛」或「牽繫」，並「同意某物而允許某物成其本身。」²²⁰不過，畢竟人類是「四重完整性」之一，自有其獨特之處，海德格並稱之為「存有的看護者」，所以在平等的地位基礎上，人類仍須較諸萬物多一份責任，也即主動看護、照顧萬物之責。但這種看護或照顧並不是「強制性或必然性」的，而是人類「把手伸向某物，關涉某物

²¹⁹ 見海德格《林中路》中的〈阿那克西曼德之箴言〉一文，頁 337。孫周興譯，台北：時報出版社，民 86。

²²⁰ 見海德格《林中路》中的〈阿那克西曼德之箴言〉一文，頁 338。孫周興譯，台北：時報出版社，民 86

並幫助他它。」²²¹進而使萬物能在人類的保護下，能夠安居於大地之上，並保有其本質而真正的成為自己。這也即是說人類既伸手「揭露存有物，又允許存有物保有它們自身本有的自我隱蔽之奧義。」²²²換言之，海德格所謂的「人類為存有之看護者」，主要意指人類應保護萬物存有之本質，使萬物成為真實的自我；這和老子認為人類應輔助萬物的生長，使萬物自然而然的發展。兩者在理念上其實差異是蠻大的，但不可否認的，兩人都承認人類在世界上扮演的角色之重要性，也認為唯有人類能扮演好自己的角色，這個世界才能更加完整與美好。換言之，人類不該超脫於自然萬物之外，把自己提高到萬物之上成為世界的主人，而是應該把自己也視為所有萬物的一份子，保護、輔助同屬於地球上存有的一切萬物。

四、反人類中心主義者

在人類發展的歷史洪流裏，在每一個發展階段，總各有其特別或顯著之處，以致於形成各個不同的時代。關於這一點，不論東方、西方或其它具有人類文明的地方，可說都是一樣的。以東方的中國來說，春秋戰國代表中國學術思想文化最創新的時代；秦則代表著封建諸侯時代的結束，大一統帝國的開始；而孫中山山生領導革命、推翻帝制，則代表著民主時代的到來等。至於西方世界呢？則有所謂的「希臘化文化」、「中古世紀」、「文藝復興時代」等。不過到了今日，我們不能否認「世界已經世界化」了，也就是說在世界現在已成為所謂的「地球村」了。然而，世界是如何地世界化呢？我們認為現在的世界是「歐化」的世界，也就是以西方思想做為人類共同文明的世界。這樣的說法或許有些偏激，也更可能有大而化之之嫌，但總的說，西方文明確實為現今世界之主流文化，並且影響著世界各地的每個人。簡言之，在這裡我們所要表達的是人類當前所面臨的生存問題，與西方文明（西方思想）成為世界文明是有極大之關係的。

從海德格對於西方形而上學的分析結果，我們知道形而上學一直主導著西方文明的發展，甚至，我們可以說西方的歷史就是一部「形而上學史」。在西方形而上學發展的過程中，人的問題的探討顯然一直居於最重要之部分，亦即「人的主義」一直伴隨著形而上學的發展。海德格在《論人類中心主義的書信》一文中曾指出「每一種人類中心主義或者建基於一種形而上學中，或者它本身就成為了這樣一種形而上學的根據。」²²³在同一段文章中，他更直言「任何一種人類中心主義

²²¹ 見海德格《林中路》中的〈阿那克西曼德之箴言〉一文，頁 343。孫周興譯，台北：時報出版社，民 86

²²² 參見賴錫三《海德格從存有學立場對科技危機的反思與拯救》，頁 116。文明探索叢刊，卷 21，民 89。

²²³ 見海德格《路標》中的〈論人道主義的書信〉一文，頁 322。孫周興譯，台北：時報出版社，民 86。

就都是形而上學的。」²²⁴一如海德格對於形上學的批評，人類為中心的思想或所謂的「主體中心論」都成為他批判的主要對象。最後，在他的分析下，他發現到西方所有的各種不同「人的主義」，其實都是「人類中心主義」。換言之，海德格以為自柏拉圖開啓了西方的形上學之路後，以人為中心的主義也就跟著開始了。他並且指出在羅馬共和國時即出現的第一個人類中心主義；此後的中世紀基督教文化也是人類中心主義的；到了十八世紀，溫克爾曼、歌德和席勒等人的思想主張更是人類中心主義的；至於康德、黑格爾，以致於尼采、沙特的哲學，海德格都認為是形而上學的，也是人類中心主義的。²²⁵總之，海德格認為雖然時代有所不同，每位形上學家的主張也似乎各有不同，但在其本質上是差異不大的，都是以人類為中心的。

何以海德格如此篤定的認為「任何一種人類中心主義就都是形而上學的呢？」原因其實很簡單，因為所有形上學的特性都可以輕易地在人類中心主義的身上找到，海德格即如此說到：「一切形而上學的特性都表現在：形而上學是人類中心主義的。」²²⁶那麼，人類中心主義有那些共同之特性呢？學者莊慶信在所著的《中西環境哲學——一個整合的進路》一書中，綜合諸多學者對於「人類中心主義」的研究，進而指出人類中心主義的特性大抵如下：²²⁷

（一）以人為本：

關心人的問題，探討人的生存一直是哲學家關懷的重點所在。不僅西方哲學如此，就是東方以儒家為主的哲學，也是最關心人的問題。而對於物的關懷，則總是被拋在人之後，作為人的配角、附屬品罷了。

（二）人具有理性思維：

遠從柏拉圖哲學開始，西方人便一直強調人具有理性思考能力，而其他的萬事萬物則無此能力。這在東方的儒家思想亦有類似的想法，並認為這正是人類之所以異於萬物的地方，例如孟子便說過「人之所以異於禽獸者幾希；庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」²²⁸這樣的話語。能夠明辨是非人倫，不就是西方人所說的理性思辨之能力的發揮嗎？然而太過重視這種能力的結果，使得人與萬物的距離變得愈來愈遠，最後竟走向了敵對仇視的地步來。

²²⁴ 見海德格《路標》中的〈論人道主義的書信〉一文，頁 322。孫周興譯，台北：時報出版社，民 86。

²²⁵ 參見海德格《路標》中的〈論人道主義的書信〉一文，頁 320—330。孫周興譯，台北：時報出版社，民 86。

²²⁶ 見海德格《路標》中的〈論人道主義的書信〉一文，頁 322。孫周興譯，台北：時報出版社，民 86。

²²⁷ 參見莊慶信《中西環境哲學——一個整合的進路》，頁 187，台北：五南出版社，民 93。

²²⁸ 見《孟子》離婁下第十九。參見王邦雄等著《孟子義理疏解》，頁 72。台北：鵝湖出版社，民 87。

(三) 主客二元對立：

人類理性思維發展到最後之結果，便是確定了人為主體，萬物為客體，且二者之間乃為一種對立的、敵對的狀態。這種「主客二元」對立的觀念可說是西方哲學發展的一大特色，同時也是人類中心主義的理論據以支撐的一大支柱，由於人為主體，物為客體的想法，讓人類中心主義者可以毫不汗顏地高喊裁制自然、控制萬物。

(四) 人與物之間無任何倫理之關係：

既然人是主體，萬物只是相對於人之客體，二者之間自然沒有什麼倫理的關係存在，人類當然也沒有必要對萬物施以關懷，人類現在應該做的只是想辦法從自然萬物中獲取人類所需，滿足人類的心理與生理之需求罷了！

(五) 人為自然的主人：

因人乃為主體，萬物成了被規定的對象、客體，而人與物之間又沒有任何倫理關係。這種觀念繼續發展到最後，人類必然會演變為萬物的主人，既然有權利規定萬物，自然有權利來宰制萬物，自然萬物必將成為人類需求的提供來源，亦即成為人類的奴隸。所有的萬事萬物此時都將失去其存在之意義，它們的存在與否將決取於對人類是否有用、是否有價值。人類為自然的主人大概是人類中心主義最顯明也最霸道的一項特徵了。

我們如若把這些人類中心主義的特性來一一檢視形而上學，我們將會發現兩者的特性果真大致相同，兩者可謂彼此互相契合，全然無排斥之處，無怪乎海德格會說「形而上學就是人類中心主義。」

首先，我們看到人類中心主義的第一個特性—以人為本。西方形而上學雖被稱為「形而上」學，而中國易經也說「形而上者謂之道」，乍看之下，好似形而上學專講不可知的形而上之世界而已。的確，蘇格拉底、柏拉圖等哲人確有輕視現象界，讚頌難以知的觀念界之想法，但畢竟形而上之世界還是太過空泛與不可知，因此人類常常一轉便成了觀念界的代言人，由人類代表上帝執行上帝的旨意，基督教新約聖經創世紀便提過：「神說：我們要照顧我們的形像，按著我們的樣式造人，使他們管理海裡的魚、空中的鳥、地上的牲畜，和全地，並地上所爬的一切昆蟲。」²²⁹說到底，形而上學其實也是以人為本的，只是在人的上面，再增加了上帝的存在，並藉此讓人類的許多作為獲得合理的解釋罷了！

其次，人類中心主義認為人類「具有理性思維」之特性，這一點更與形而上學幾乎完全契合。由於形而上之觀念界並不可能如感官現象界般，可以摸得到、

²²⁹ 見亞里斯多德《政治篇》。節錄於馮滬祥《環境倫理學》，頁 525。台北：學生書局，民 92。

聞得到或看得到，因此，我們可以說形而上學是人類理性思維極致發展的結果。換句話說，正由於人類的理性思維，形而上學也才能孕育而生，於此，我們甚至認為人類的理性思維正是形而上學之母。既然，理性思維是形成形而上學的重要關鍵，形而上學自然也「具有理性思維」之特性了。海德格更直言：「只要人仍然是理性的動物，人就是形而上學的動物。只要人還把自身領會為理性的生物，形而上學就按康德的話是屬於人的本性。」²³⁰

接著，我們看到人類中心主義的另一重要特性－主客二元的對立，這一點與形而上學也幾乎完全地契合。我們從西方形而上學的發展，很明顯便能看到西方二元對立的觀念。例如：在柏拉圖時，他區分了觀念界與現象界，即所謂的「天人二分」；到了中世紀哲學時則轉變為「神人二分」²³¹；到了笛卡兒哲學時，又演變為「心物二元」。不管名稱為何，實則基本上，便是區分一方為主體，另一方為客體的「主客二分法」，並且這種主客的二分是區分彼此、相互對立的。

再接著，人類中心主義者認為「人與物之間無任何倫理之關係」，西方形而上學也持這樣的觀點。由於希臘的哲學家們認為「自然只是一種中性價值」²³²，因此，對人來說並無所謂的倫理問題。換言之，自然萬物在西方形而上學的觀念中，充其量只是相對於人類的一種對象物罷了！一種可以為人類所分析、研究之對象物。海德格在批判形而上學時，也曾多次講到人類把自己地位提高，並把自然萬物當成對象物看待，例如，海德格說過「自然通過人的表象而被帶到人面前來。人把世界作為對象整體擺到自身面前並把自身擺到世界面前去。人把世界擺置到自己身上來並對自己製造自然。」²³³這就說明了自然萬物只是人的對象物而已，人類與萬物之間並無什麼倫理關係存在，因此，人類可以隨意地創造它們；同理的，這也說明了形而上學認同「人與物之間無任何倫理之關係」的說法。

最後，我們再看看人類中心主義的另一項特性－「人為自然的主人」是否也同樣可在形而上學找到。亞里斯多德在《政治篇》中曾提出「…動物出生以後，植物即為動物而存在，而動物則為了人類而存在，其馴良者是為了供人役使或食用，其野生者則大多數為了人類食用，或者穿用，或者成為工具。如果自然無所不有，必求物盡其用，此中結論便必定是：自然係為了人類才生有一切動物。」²³⁴從亞里斯多德的這一段話，我們可以清楚地感受到人類的傲慢，並自認為自然的主人，有權享用自然萬物的一切。海德格分析形而上學發展到科技時代時，也指出「當人成為第一的和實際的主體時，那麼，這意味著人成為那種存在者，即一切存在者在其存在和真理的方式上都建立在這存在者之上。人成為存在者本身

²³⁰ 見海德格《形而上學是什麼？》，熊偉譯，頁9。台北：仰哲出版社，民82。

²³¹ 參見馮滬祥《環境倫理學》，頁504。台北：學生書局，民92。

²³² 參見馮滬祥《環境倫理學》，頁32。台北：學生書局，民92。

²³³ 見海德格《林中路》中的〈詩人為何？〉一文，頁265。台北：時報出版社，民83。

²³⁴ 引自馮滬祥《環境倫理學》，頁520。台北：學生書局，民80。

的關係的中心。²³⁵」即說明了形而上學也具有將人視為自然的主人的特性。

從上面對人類中心主義與西方形而上學的比較，我們發現兩者的特性幾乎一致。無怪乎，海德格會說「任何人類中心主義都是形而上學。」或者可以說，原來人類中心主義的根基其實就是架設於形而上學，因此，只要形而上學繼續的發展，人類仍然堅信形而上學式的思維模式，以人類為世界中心的主義就不可能消失，也許其出現形式或樣子會改變，但它要主宰一切萬物的本質總是不變。在這裡，我們以為一如海德格對於西方形而上學的反對，對於具有相同特性的人類中心主義，海德格也是持反對之立場的。關於這一點，海德格在《論人類中心主義的書信》一文中，也提到「《存有與時間》中的思想就是反對人類中心主義的。」²³⁶至此，我們有理由確認海德格堅決地反對以人類為世界之中心的人類中心主義。換言之，我們可以稱呼他為「反人類中心主義者」。

現在，我們再來看看東方的老子對於人類中心主義所持的是何種觀念？同樣的，我們仍以人類中心主義的重要特性，對老子的思想加以檢驗之。首先，我們分析老子對於「以人為本」的看法如何？誠如牟宗三先生所說的，先秦諸子的思想乃為了解決人的生命之問題而興起，所以不論儒家、墨家、道家等，都關心著人的問題。但關心「人的問題」，並不代表就要凡事以人為本，把人都看作是最重要的，人和天、地、萬物是可以地位相當的。我們以為諸子百家中的道家便是如此的想法，例如，老子曾提說過「域中有四大」，人類雖貴為四大之一，但人類仍需效法天、地與自然。可見，老子關心的是人的生命問題，但絕不因此就世界「以人為本」的觀念。

「理性思維能力」可以說是人類與其他萬物間主要的一種區分方式，也是長期以來人類最感驕傲之處。人類中心主義當然更以此為其重要之特性，身為人類者當然也應具有此種能力而感到高興。然而，倘若太過相信理性思維，進而否認真實的可聽聞、可觀看、可觸摸到之感官世界，那就有矯枉過正之嫌了。老子便是看到了人類的理性與智識學問有此盲點，故而極力批評之，期望人們不要過度的相信理性與使用理性。在第二章中，我們曾提及老子說過的「始制有名」，便是他對於人類理性的批判；人類利用理性思維能力，開始替萬物加以命名，使一般人都能認識萬物，這本是無可厚非的，也不能說有什麼錯誤，但接著人類開始思索如何使用、裁制他們，進而將它們一一納為人類的財產，則顯得太過。於此，我們認為老子對於人類中心主義太過強調人的思維能力，應是採取反對之立場的。

主客二元對立的觀念一直是西方思想的重要特徵，同樣的，它也是人類中心

²³⁵ 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》中的〈世界景象的時代〉，頁 128。

²³⁶ 見海德格《路標》中的〈論人道主義的書信〉一文，頁 330。台北：時報出版社，民 86。

主義的重要特性之一。甚至我們認為正由於西方思想具有主客二分的觀念，進而影響到人類對於自然萬物的觀點，或言之，主客二元對立的觀念是人類與自然萬物對立的主因之一。至於老子是否反對主客二元對立呢？這個答案顯然是肯定。從老子全書義旨觀來，老子不僅反對將人類與自然萬物區分開來，甚至以為人類和萬物就如同海德格所說的「同一」，亦即同於自然所出。《老子》第四十二章即說「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」²³⁷不亦說明了老子認為人類其實也是萬物的一種，而在某些地方和其他萬物更有許多相同之處，因此不應絕對的區分彼此，而是應該彼此和諧融洽地相處。此外，老子也以「有無相生、難易相成」說明萬事萬物間相反相成之理，並藉以駁斥絕對的區分彼此、互相對立的觀念。雖然在老子當時，中國並未有主客二元對立的觀念，因此，也沒有所謂的支持或反對主客二分的問題；但我們從他的書中還是可以清楚地看到他的想法，亦即老子的思想是具有反對主客二分的傾向的。

相對於人類中心主義認為人類和萬物間毫無倫理關係，老子則以為人類和萬物的關係密切不可分，彼此間更有深厚的倫理關係。適才提過老子認為萬物和人類皆出於「道」，既然所出之源頭相同，則相當於兄弟或同族之關係，這便已說明了老子心目中，人類與萬物間有著親密的倫理關係。此外，老子說過人類應該「輔萬物之自然而不敢為」，更是清楚簡明地說明人類與其他萬物間的倫理關係，亦即不隨意以人類自己的意志來要求它們，並且順乎萬物的本性，效法自然之道以輔助萬物的生長。

人類中心主義的特性中，最為極端的就屬「人為自然的主人」這一論點了。並且也是人類中心主義者在荼毒萬物、傷害自己時，可以視為理所當然，而能毫無愧疚與悲憫之心的關鍵所在。至於老子的觀念中，人類與其他萬物應當是地位相當的，甚至於人類還須保護萬物的成長，怎可將之視為奴僕般的使役呢？因此，他更期許人們要效法聖人之道，幫助萬物的生長，正所謂「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。」²³⁸既然人類應效法自然之道，並把照顧與輔助萬物的生長當成人類的責任，那麼人類便絕不可能成為自然的主人的。所以說，我們認為老子是絕對反對人類是自然萬物主人的這種講法的。

綜合前述的簡單說明，我們可以了解到老子對於人類中心主義的幾個特性都表示反對的立場，也就是說老子的思想可以說是完全反對人類中心主義的。於此，我們認為老子就如同海德格一般，同樣可被稱之為「反人類中心主義者」。

²³⁷ 語見《老子》第四十二章，頁 285。全文為：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。人之所惡，唯孤、寡、不谷，而王公以為稱。故物或損之而益，或益之而損。人之所教，我亦教之。強梁者不得其死，吾將以為教父。」

²³⁸ 語見《老子》第五十一章，頁 326。全文為：「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。」

另外，海德格與老子對於人類所堅信的理性思維能力，也都抱持著懷疑的態度，並且都對其提出批判，直指人類面臨的許多問題之徵結，便是人類濫用理性所造成之結果。相對於人們對於理性思維的崇拜，老子與海德格的思想顯然與之格格不入，但不論如何，他們的分析與批判也是理性思維的結果，因此，我們認為他們除了可稱之為「反人類中心主義者」外，也可稱之為「非理性主義者」，但他們絕不是一般人所認為的「不理性主義者」。

綜合本章各節所言。無庸置疑的，老子與海德格對於人類中心主義是堅決地反對的。他們兩人雖在不同時間與背景下，仍然有許多相類似的看法，他們同樣看到了孤立理性的思維之盲點，也深刻體會到人類若以太過信賴理性，那麼理性帶給人類的將不是好事，更可能的是禍患、是危險。而這種理性思維所帶來之危險，他們也都認為不僅僅是人類本身而已，對於自然萬物的戕害也是非常嚴重的，更甚者，也使我們對於真理（或道）產生誤解。凡此種種，老子和海德格的觀念皆可謂相當契合。不過，他們畢竟是生活在迥然不同的背景與時代的人，因此，異中可說有同；同中也有相異處。基本上，我們認為他們對於人類理性、主客二分或對於人類與萬物的關係等看法，在觀念上是相近的。但在表達、論證或立論基礎上，則各異其趣、各具擅長，無所謂高下之分。總之，誠如海德格所言「語言是存有的家」²³⁹，「詩人能在世界黑夜的時代裡道說神聖。」²⁴⁰以及老子所說的「大音希聲」²⁴¹一般，他們各自以自己的語言道說著他們心目中的真理。

²³⁹ 見海德格《林中路》中的〈詩人為何？〉一文，頁 286。台北：時報出版社，民 83。

²⁴⁰ 見海德格《林中路》中的〈詩人為何？〉一文，頁 250。台北：時報出版社，民 83。

²⁴¹ 語見《老子》第四十一章，頁 270。全文為：「上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之。不笑不足以為道。故建言有之：明道若昧；進道若退；夷道若類；上德若谷；廣德若不足；建德若偷；質真若渝；大白若辱；大方無隅；大器晚成；大音希聲；大象無形；道隱無名。夫唯道，善貸且成」

肆、對當代科技的反省

理性主義到了近代，在一波波新思維的批判下，似乎已走到了窮途末路。然而，我們認為這只是表面所呈現的假象罷了，真正的情況是人類從未放棄孤立理性的思維，它仍然主宰著人們的一舉一行；從海德格的說法中，我們知道西方孤立理性一直以形而上學的角色出現，此期間或者以理型的身分、或者為神的化身、或者為上帝的角色出現，不過，到了尼采高喊「上帝已死」後，孤立理性似乎已無所化身，形而上學儼然已經被人類所終結了，繼之而起的是尼采所說的超人與權力意志。然而，真實的情況是它將自己隱藏了起來並換了另一種的角色出現，以致於我們誤以為孤立理性已離我們遠去。孤立理性到了現代到底化身為何種身分，並影響著人類的生活呢？海德格以為那就是現代的「技術」。海德格在〈世界景象的時代〉一文即指出「新時代技術的本質與新時代形而上學的本質同一的。」²⁴²亦即海德格認為西方傳統的形而上學從未消失，只不過換成現代技術的面貌罷了。就此，我們認為孤立理性不僅沒有消失，反而在現代技術的驅策下，更展現其無以倫比的威力，正準備將人類予以徹底擊垮毀滅；同樣地，人類中心主義在現代技術的「框架」影響下，不僅無法自拔也無能加以拋除，更是達到有史以來最極端的地步。

對於技術的反思與批判，身處於二千年前中國的老子亦有所著墨。但畢竟技術對於人類與地球的危害，乃是近代才徹底展現出來的。舊時代的技術或許亦對自然環境有些許影響，但大自然所具有之自我復育能力大抵仍能承受，因此，並未造成環境生態的過大之威脅，在西方是如此，東方的中國大抵也是這樣。所以，老子對於技術的批判重點，也就不在於對萬物、對環境之影響。那麼，老子是如何批判當時的技術呢？老子第十九章說到：「…絕巧棄利，盜賊無有。…見素抱樸，少思寡欲。」²⁴³巧者即所謂的技藝巧妙也，一般人都喜歡精巧的藝術或技術，並認為只要擁有精良的技術，在從事工作時便可省時省力，比別人更快地完成工作，甚至於品質也能獲得較高之保障。對於技術的這一觀點，不論古人或現代人應該都是大同小異的。然而，老子卻發現這種技術巧妙的「技巧」，其實相當於「伎巧」也，也就是說當人們一心一意追求省時省力的巧妙技術時，在不自覺中，將喚起我們心中的「機巧之心」，由於人人都想愈快、越方便地獲得成功，對於過程與方法就不再關心得當與否，以致於人心將變得不真誠，而互為爭利。

莊子對於老子的說法，曾以一個令人深思的寓言故事加以說明。莊子說孔子的學生子貢曾到楚國出遊，回到晉國時，經過漢水南面的地方，看見一個老農夫在菜園中種菜。這個老農夫抱著笨重的水甕到井邊打水，並且再走一段路才能加

²⁴² 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》，頁 115。台北：七零出版社，民 85。

²⁴³ 語見《老子》第十九章，頁 125。全文為：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。此三者以為文，不足。故令有所屬：見素抱樸，少思寡欲。」

以灌溉菜園，這種情形看起來根本就是用力很多而功效卻很少啊！子貢一看不禁要問老農夫：「抽水的機械可以讓我們輕易地灌溉百畝的田地，用力很少就可得到相當大的功效，先生為何不用呢？」老農夫聽了之後笑笑的說：「我聽我的老師說，使用機械的必是會用機械的方法處理事務，用機械的方法處理事務，必定會有機巧的心思；胸中有了機巧的心思，就會破壞本來純白的天性；破壞了本來純白的天性，就會把我們搞的心神不寧；心神不安寧，離天機就很遠了。我並不是不知道用機械的好處，而是認為這是可恥的事，因此不願使用啊！」子貢聽完之後，很慚愧的低下了頭…。²⁴⁴經由莊子所說的故事說明，老子反對技術的原因已經非常明確了。原來老子並非要人們拋棄所有的機械巧思，他也知道技術具有便利民生的益處，老子真正所憂心的是，在使用機械技巧帶來便利性的同時，更可能接踵而來的許多問題。其中，老子最為擔心的便是人心會因技術的迷惑而變得不純正，亦即平常我們所說的心機過重。當人們凡事以機心相待時，也就是凡事都要計算利益得失，此便猶如孤立理性的計算性思維一般，將導致人們喪失純正真誠的本性。

不論古代或現代，機械技巧總能以其美妙或便利性以展現其魔力。正由於技術具有這樣的魔力，人們無不被技術的便利性或精巧性所吸引，因此這種魔力是凡人所難以抵擋的，技術終能成為人們崇拜的對象。當技術成為大眾所崇拜的對象時，更危險的狀況也將來臨。《老子》第五十七章更云：「人多伎巧，奇物滋起。」²⁴⁵老子以為當人們把技術當成偶像般崇拜，人人都以擁有技術並以使用技巧為樂時，大量的珍奇玩物也會跟著一一興起，人們對物欲的追求心也將被隨之揚起。大凡美妙偉大的工藝品、繪畫或雕像，的確是值得你、我等眾人的欣賞，這些藝術品也應被視為人類所共同擁有之財產。然而，現在我們所看到的情況是一幅名畫動輒千萬，並為少數富人所購買持有，而這些持有者又果真發自內心的欣賞這些藝術品嗎？恐怕也不是。這些擁有者大抵是為表示風雅或充闊，而將之高價購買回去，並擺設於他們的高樓豪宅內，悲慘的是，這些作品從此不被他們的主人欣賞，一變而成為主人炫耀的工具，從此，它不再為人們所真正用心觀看。類似前述所舉的例子，一般人對於技巧的事物總想要佔為己有，並以之為炫耀，巧奪豪取之心也就由此而生了。另外，在眾人對於技巧之物的大量需求下，原本關注於技術創作的人員，也可能為了迎合眾人之需求，而製作出更多技巧精

²⁴⁴ 參見《莊子》外篇〈天地〉，頁 154。此段文章的莊子原文為：『子貢南游於楚，反於晉，過漢陰，見一丈人方將為圃畦，鑿隧而入井，瓮而出灌，搢搢然用力甚多而見功寡。子貢曰：「有械於，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？」：「鑿木為機，重前輕，挈水若抽，數如洸湯，其名為槩。」為圃者忿然作色而笑曰：「吾聞之吾師，有機械者必有機事，有機事者必有機心。機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神不定，神生不定者，道之所不載也。吾非不知，羞而不為也。」子貢瞞然慚，俯而對。』

²⁴⁵ 見《老子》第五十七章，頁 359。全文為：「以正治國，以奇用兵，以無事取天下。吾何以知其然哉？以此：天下多忌諱，而民彌貧；人多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有。故聖人云：「我無為，而民自化；我好靜，而民自正；我無事，而民自富；我無欲，而民自樸。」

美但卻未盡時宜之物，例如現今在賣場內常見大量包裝精美之商品便可為之代表。

誠如前面所敘說的，由於老子身處的時代，技術尚未對自然環境造成重大傷害。因此，老子對於技術的批評重點並不在於其對環境的影響，老子所關注的乃在於技術對於人心物欲的影響，並且當我們迷思於技術的便利與精巧時，這種影響似乎是必然發生的，此讓我們聯想到海德格曾說過的「現代技術的本質是框架」²⁴⁶，人們一旦與技術接觸，將容易陷入此「框架」中而難以自拔。雖然說，老子所批評的技術絕不是海德格所批判的現代技術，如同海德格所說的現代技術也絕不等同於舊時代的技術一樣，但我們以為它們同樣有著某種令人著魔的能力，以致於「技術」在不同的時代都能吸引著人們的目光。既然新時代技術絕不是舊時代的技術，而老子所批判的技術更不是意氣風發的新時代技術，因此，本文並不打算以老子的思想來對現代技術加以批判。前述關於老子對於技術的批評，我們僅將其視為本章之引文，並強調技術在本質上具有某種魔力，人類如何從技術的框架中找回自我，當是個值得你我深思的問題。

關於現代技術的批判，海德格可以說是其中的佼佼者。特別是海德格的晚期思想，其關注的重點可以說是縈繞著現代技術的問題。研究海德格哲學的權威學者柏格勒與伊紹博爾德等人甚至主張，對於科技的思索是海德格哲學之核心。²⁴⁷為什麼海德格會如此地關心現代科技的問題呢？我們都知道「存在」的問題一直是海德格最為關切的，然而，在海德格的觀察中發現，人類從未真正了解存在的問題。人類自從蘇格拉底、柏拉圖以來，形而上學便一直錯誤地引導人們的生活，到了尼采時看似終結了形而上學，代之而起的是人類的權力意志。但海德格發現這種權力意志其實還是形而上學的，海德格稱之為「顛倒了的形而上學」²⁴⁸。在這形而上學看似終結的同時，現代科學技術儼然成為新的主宰者，並使人類、自然萬物與地球的生存，面臨有史以來最大之危險。因此，接下來的本文將以海德格思想為主，展開對於新時代技術之批判，以認清技術的本質所在。其間或參入老子的思想以提出更多元的思考方向，期許經由對技術的了解與認識後，可以減少技術對人類、對環境萬物之破壞。

一、現代上帝—新時代技術

（一）現代科學即形而上學

經由海德格的分析，我們確切的了解到傳統的形而上學的基礎可以說就是理

²⁴⁶ 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》，頁 26。

²⁴⁷ 參見剛特·伊紹博爾德《海德格分析新時代的技術》，頁 1-2。宋祖良譯，北京：中國社會科學出版社，1993。又參見宋祖良譯，《海德格爾的技術問題及其他文章》，頁 4。

²⁴⁸ 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》，頁 52。

性的思維模式。而在這種重視理性思維的發展下，絕對的、普遍的、客觀的、標準的真理，儼然成為理性哲學家們一致之要求，而認識世間的一事一物也一直被哲學家們當成他們的職志之所在。然而過於強調理性思維的結果，再加上傳統西方形而上學二元論發展到極致，終免不了的走上主體與客體二元對立的景象，形成自以為居於主體地位的人類與其他客體（自然萬物）間的對立，於是漸漸地造成人類與自然萬物間的疏離，最後甚至演變為仇視、對立之地步。

到了近代，傳統西方形而上學開始遭受質疑，尤其當尼采高喊「上帝已死」時，傳統的形而上學似乎就要終結了。並且所謂的現代科學也正蓬勃發展了起來，由於科學的精確性與標準性，使得科學漸漸成為一切事物之準則，儼然就要將即將終結的傳統的形而上學取而代之。雖然在一般人的觀念中科學與哲學是不相同的，甚至是互相牴觸、違背的。然而海德格卻有另一番之見解，他以為科學所要追求精確的、普遍的、標準的這些觀念，其實不正是傳統理性的形而上學思想家所要追求的嗎？因此科學難道不也就是另一種形而上學的展現罷了！於是，海德格這樣說到：「作為歐洲的科學在此期間已星球範圍內生成的現代科學的本質還是建立在希臘人的自柏拉圖以來被稱作哲學的思想之中。」²⁴⁹此外，海德格在〈黑格爾的經驗觀念〉一文中亦多次的提到「哲學就是科學。」²⁵⁰所以說，我們若以海德格的觀點來看待科學，那麼科學即是傳統形而上學的繼續發展罷了，或者我們可以說現代科學又是另一種形式的形而上學。

無庸置疑的！現今的時代可以說就是科學的時代。如同我們所知道的，從事任何的一件事時，不論是何時何地；也不論是何人何事，凡事只要訴諸「科學」方法、「科學」研究，那麼就能獲得大眾的信任與肯定。相反的，如果進行的方式被認定是「非理性」、「非科學」的，那麼就算事情能獲致不錯的結果，也會被認為是僥倖、是運氣好。我們可以說科學的「魔力」已深植於絕大多數人的心中，科學儼然已成為人們最安全、最深處的依靠，甚至到了沒有它，就無法生存的地步。因此，我們可以說現在的人們「對科學的尊崇簡直成了對科學的信仰。說到底，我們的時代就是科學的時代。」²⁵¹

倘若說科學的本質完全是善良、完全是為人類而著想的，則科學也將應帶給人類更美好之明天，那麼我們並無須太過擔憂它的無所不在、如影隨形。然而事實擺在眼前的卻是世界到處是天災、是人禍，自然環境也受到更大之破壞，這種世界動盪的情形不僅沒有在人類進入科學時代獲得改善，反而破壞之情形更為劇烈。可見科學的本質並非良善的，那麼我們是否該追問科學的真正本質是如何呢？科學能否帶給人類真正的幸福嗎？關於科學之本質的問題，海德格在完成了

²⁴⁹ 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》，頁 157。

²⁵⁰ 參見海德格中的論文〈黑格爾的經驗概念〉，頁 119。

²⁵¹ 見陳嘉映《海德格爾哲學概論》，頁 209。北京：三聯書店，1995。

對於柏拉圖等人的傳統形上學的批判後，繼而察覺到原來現代的科學在本質上仍是以形而上學當作其根基。海德格在《世界景象的時代》一文中即提到「對存在者和真理的何種見解建立起這個本質？如果成功地到達了形而上學的根基，這根基把科學作為新時代的科學而建立起來。」²⁵²這也就是說現代科學的根基乃是形而上學的，那麼它對於人類與萬物勢必也存在著危險，就如同傳統之形而上學一般，學者賴錫三也指出「海德格指科技為完成的形上學，其意是說，柏拉圖開啓「形上學思考」的發端，而現代科技則是「形上學思考」結果下的完成，而且由發端到完成，有著內在本質的必然關鍵，這就形成了西方人的命運了」²⁵³。

如今，科技時代更不只是西方人的命運。由於西方藉由科技的發展與使用，快速地掌握了地球的資源，並成為世界文明的領導者。因此，現在世界各地的文明可以說都以西方文化為指標、為依歸，亦即世界各地正面臨所謂的全球化、歐洲化，在這全球化、歐洲化的同時，西方的科技文明更是世界各國所極力追求的。難以否認的，目前地球上絕大多數的國家或民族都以追求最精深、最高妙的科技為職志，沒有一個國家不極力發展科學的，恨不得能立即成為世界的科技強國，以便在地球上能獲得「大聲講話」的地位。換言之，在這一片全球西化的同時，西方人的科技命運也帶給了其他民族，因此，我們可以說科技時代不僅僅是西方人的命運，更已經是全人類之命運了。

雖然從表面上看來，科學對人類是如此的友善、如此的令人放心。它使得人們的生活越來越舒適、越來越便利。原本需要花費數天才能到達的地方，藉由現代科學的協助，我們可以在幾小時內到達；又室溫太冷或太熱時，我們只要遙控器一按，現代科學的空調設備立即將問題解決。凡此種種我們能不為科學而鼓掌叫好嗎？然而，現代科學的根基其實仍是形而上學的，那它也將如形而上學一般充滿著危險。而更大的危險我們是否看到了，正由於科學是如此的挑動人心、如此的令人愛不釋手，如今「各門科學如何已經越加堅決地同時越加悄悄地緊密結合到現代生活的一切組織形式中，緊密結合到工業、經濟、教學、政治、戰爭和各種時事評論中。」²⁵⁴生活於斯的人們，「可以從自己最具體的行、住、坐、臥中，驚訝地發現到科技的無所不在。」²⁵⁵換言之，科學現在已無所不在，如影隨形的伴著我們的生活。而當科學已經成為人們生活一切的一切時，這難道不是件可怕的事嗎？海德格對於這個現象，於是憂心的說到：「科學在西方的世界範圍內並在西方歷史的時代中展開了一種通常在地球上從未遇見的力量，並且準備

²⁵² 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》，頁 116。

²⁵³ 見賴錫三〈海德格從存有學的立場對科技危機的反思與拯救〉，頁 80。《文明探索叢刊》，卷 21，頁 89。

²⁵⁴ 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》，頁 156。

²⁵⁵ 見賴錫三〈海德格從存有學的立場對科技危機的反思與拯救〉，頁 77。《文明探索叢刊》，卷 21，頁 89。

把這力量最終加於整個地球之上。」²⁵⁶因此，科學時代代表了新的形上學時代的來臨，並且它的力量更加強大也更具權威性。現在，新時代的科學已成為一切的主宰者，它無時無刻不影響著人類與萬物的生活。

（二）現代技術與科學

誠然，我們現在生存的時代可以稱之為科學的時代。然而，真正影響著人類與萬物，改變我們生活作息是「科學」本身嗎？人們常說的科學大抵包含數學、物理學、化學等「學問」，這些學問基本上同樣具精密計算與嚴格控制的特性，藉由這些特質，這些學問能精益求精，持續不斷地引導著現代科學的進展。也就是說，科學時代是由諸現代科學學科所推砌而成。一直以來，我們總以為是這些學科在改變我們的生活、改變世界環境，然而，真正影響或改變人類生活的是諸科學學科嗎？絕對不是。試問數學的 $1+1=2$ 、物理學的 $F=ma$ 、化學的 $C+O_2=CO_2$ ，對你我的日常生活來說有何意義呢？又有何影響呢？那麼真正發揮影響力的是何者呢？我們認為是這些諸科學藉以展現的「現代技術」。有誰能否認現代人的生活，不是處於各種機械技術之中的。就以一個最平常人的生活來說吧！一大早便由鬧鐘大刺刺地叫你起床，然後手持電動刮鬍刀清理門面，打理好了之後，坐上花費數年心血購置的小汽車，配合著高度技術操作的交通號誌，停停走走總算到了上班的地點，開啓了一天正式的工作，在工作的地方，或許有人操作著電腦、或者有人配合著電腦所控制的傳送帶，但不論如何，總離不開這些技術，辛苦了一整天，回到家第一件事便是躺在沙發上，用遙控器打開電視機觀賞節目...從這一最平常不過的例子，我們驚覺沒有一件事不與現代技術扯上關係，原來真正影響我們生活的並不是諸科學學問，而是現代之技術。

一般人總認為現代技術，是在科學時代來臨之後才接著產生的。從表面上看來確實如此，例如「新時代的自然科學的開始在十七世紀，而發動機技術直到在十八世紀的下半葉才得到發展。」²⁵⁷的確，由於精確的現代自然科學，新時代的技術也才得以蓬勃發展。然而，從一個角度來看，「新時代的物理學，作為實驗的物理學，依賴於技術的器材，依賴於器材建造之進步。」²⁵⁸於此，我們以為技術與科學有著相互影響之關係，但不能說現代技術是應用的自然科學，更不能認為技術是附屬於科學的。換言之，現代技術的本質絕不是科學那樣的東西。

那麼，現代技術的本質是什麼？以至於它能夠應用精確的自然科學。經由海德格的分析探討後，他認為「現代技術的本質立足於框架。」²⁵⁹然而，什麼是「框架」？它又具有哪些特質？海德格自己解釋說「框架」一詞，按照一般人的說法

²⁵⁶ 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》，頁 156。

²⁵⁷ 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》，頁 26。

²⁵⁸ 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》，頁 18。

²⁵⁹ 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》，頁 26。

乃是「指一個器具，例如一個書架，框架也叫做一副骨架。」²⁶⁰何謂書架或骨架呢？誠如我們所認識的書架，乃將書本「限定」於其中的器具；而骨架呢？則有「強求」器物固定於其中之義，或物體賴以支撐維繫的作用。現在，「框架」在海德格哲學裡不只是器具之「骨架」而已，海德格所要強調的是「骨架」所具有之特質，那就是「限定」與「強求」，亦即「框架」具有限定與強求這兩種重要特質。爲了讓我們明白地了解框架的真正義涵，海德格更舉例說明之：「那把山原始地展開成群山，並貫穿綿延成體的群山的東西是集合者，我們稱之為山脈。我們有各種情感，其所自出的那個原始集合者，我們稱之為性情。」²⁶¹也就是說框架就是那種的聚集能力的「集合者」，而令人驚駭的是這個集合者具有強求與限定的能力，「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。」²⁶²於此，我們若依照海德格的觀點來說，技術為何能在現代加以展現並影響著人類的未來呢？我們的答案是因爲現代技術立足於框架，而框架則因限定與強求，強迫人們與萬物交付其所有。

現代技術是否誠如海德格所說的，具有強求與限定的特質呢？現代技術是如何展現「強求」與「限定」？並且又強求與限定些什麼？海德格在〈技術問題〉一文中曾舉出了許多例子加以說明。他提到「某個地帶被強求成對煤和礦石的開採。土地現在自身展現為煤區，地自身展現為礦床。」²⁶³這真是現代技術時代顯明的經驗：當某一個地方的土地蘊藏著大量的煤或礦石，不管它原本的土地上是河川、湖泊、草原或是森林，也不管它原本有哪些居住者，只因爲它的土地下藏著大量的煤或礦石，這些居住在其上的一切都顯得微不足道，這片土地也不應再是生命蓬勃、豐富多樣的大地...現在，它就只是煤區或礦區，除此之外，它什麼都不是，爲什麼會如此呢？以海德格的說法就是，由於現代技術的「強求」特質，原本多采多姿的土地被要求展現出單調的部份；又由於現代技術具有「限定」之特質，它限定這些土地只爲煤區、爲礦床。

再舉現代建築的水電廠來說吧！「水電廠被置於萊茵河水流之中。它把萊茵河水流限定在水壓上。水壓使渦輪機轉動，這轉動帶動了機器，機器的聯動生產出電流，中心發電廠及其輸電網都為這電流而被預定了。」²⁶⁴水電廠的設置已經是現代各國獲得電力的主要方法之一。電力越是充足往往代表著文明的發達，也代表著國力越加強大，因此，世界各國莫不盡其可能的截斷水流、改變水道，並在河川中興建大型水壩，以便於河道旁建立水電廠。然而，當水電廠在河流之中設置時，原本的河流生態完全地遭受破壞，它無法再讓河水自由地流過，更遑論原本生活於其中魚蝦動物們；現在不管水流願不願意，它必須在一定時間內通過

²⁶⁰ 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》，頁 23。

²⁶¹ 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》，頁 22。

²⁶² 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》，頁 23。

²⁶³ 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》，頁 18。

²⁶⁴ 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》，頁 19。

渦輪機，並帶動機械的運轉，以產生人類所需的電力來。此時，水流已被現代技術「強求」它付出水壓，並「限定」它為水壓的提供者。在這裡，我們可以了解到「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。」²⁶⁵並且「限定」自然成為某種能源的藏備物，換言之，「技術的框架意味著一種設計安排，以此來使每一見事物被限定在位置上，由此使每一件事物被預定在在定點上，然後框架形成工作網、建構了秩序。」²⁶⁶經由以上兩個例子的說明，我們應該相信現代技術果如海德格所言，確實具有「限定」與「強求」這樣的特質。

現在，我們回頭過來看看現代技術與科學的關係。誠如海德格所言，現代技術的本質是框架，而框架具有強求與限定的特質。至於現代科學呢？它的本質又是什麼呢？我們都知道科學的發展與「觀察」是脫不了關係的，正由於人類對於各種自然現象的「觀察」，再加以分析與實驗後，科學於是逐步發展了起來。因此，海德格在〈科學和沉思〉一文中認為要認識新時代的科學，就要仔細地從「觀察」這件事思索。經他的分析的結果發現，「現代科學作為在觀察的意義上的理論，是嚴重干涉地加工現實的東西。」²⁶⁷從習慣來說，我們總認為科學是「理論的」、是「計算公式的」，因此，它似乎並未對現實的東西加以干涉或破壞，然而現代科學在事實上卻是對現實的東西加以對象性——一種全然只為分析研究的對象。今日我們所看到的科學研究方法不正是如此嗎？研究者把這些現實之物擺置於研究平台上，毫不在乎它們的感受如何，任憑研究者品頭論足，以一派毫不關己的態度對待被研究之對象。現在，這些現實物都被「限定」為研究之對象物，並「強求」它們展現研究者所期待之結果。海德格也認為「科學作為理論對現實的東西專門根據它的對象性去強求。科學限定現實的東西。它這樣地限定現實的東西：現實的東西總是顯示為網狀物，即顯示在一目了然的原因的系列中。」²⁶⁸在這裡，我們發覺到現代科學竟如同現代技術一般，同樣具有框架特質中的限定與強求之本色，這是否代表著現代科學的本質同樣來自於框架呢？海德格對此關係提到：「今日的科學歸屬於近代技術的本質之內，而且只是在這一本質內。要注意，我說的是在技術的本質之域內，而不是在技術之中。」²⁶⁹

顯而易見地，「現代技術之所以得以運轉，是它能夠依靠精確的自然科學。」²⁷⁰同樣地，新時代科學由於現代技術的協助，更加能夠精確地掌握萬物使其真正地對象化。雖然它們彼此有著相互影響的密切關係，但海德格認為現代技術仍然絕不是科學那樣的東西，當然，科學也絕不是技術那樣的東西。那麼科學與現代

²⁶⁵ 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》，頁 18。

²⁶⁶ 參見賴錫三〈海德格從存有學的立場對科技危機的反思與拯救〉，頁 77。《文明探索叢刊》，卷 21，頁 89。

²⁶⁷ 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》，頁 166。

²⁶⁸ 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》，頁 167。

²⁶⁹ 見孫周興選編《海德格選集》中〈什麼召喚思？〉一文，頁 1216。上海：三聯書店，1996。

²⁷⁰ 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》，頁 25。

技術的關係到底為何呢？根據海德格的說法，我們認為它們都具有「框架」的本質，以致於它們勢必產生密切之關係。因此，不論是諸現代科學或新時代的技術，它們的本質都說是「框架」，更甚者，海德格認為框架已「佔領了一切存在領域，包括科學、藝術或政治」²⁷¹。換言之，現代技術由於框架的本質之關係，將使其成為現代生活的一切尺度或指引，誰也逃脫不了這樣的命運，海德格即認為「技術是我們時代的命運，在這裡命運意味著一個不能改變的過程的不可避免的過程。」²⁷²

總而言之，在傳統形而上學沒落之後，現代的科學技術一躍成為新的形上學，主宰著人類的命運，並且現代技術正無時無刻地展現影響力，深入到人類生活的每一個部份。我們甚至可以說現代科技儼然取代了上帝的地位，成為所有人類共同的上帝了。海德格認為，只要人類繼續崇拜孤立理性的思唯模式，科技時代的來臨便是無從避免的，因為現代科技是立足於傳統之形上學，它們都具有精確、絕對之特質；因此，從本質上來說，現代科技其實就是形上學。並且由於它繼承了傳統的形上學，它對人類與萬物必然同樣具有重大之影響。

此外，更由於現代技術具有海德格所說的「框架」之本質，科技時代的來臨便不僅是無可避免的，更是成為人類之命運。無可否認地，我們現在就是科技的時代，並且是一切以現代技術為依歸的時代，人類的生活已經到了不可一日沒有科技的時代，我們真的難以想像失去現代技術時，人類將如何生存於地球之上。雖然，現代科技已然成為我們時代必然的命運，但現代技術又是如何藉由框架之本質影響著人類與萬物之命運的？我們是否有可能在技術時代找到人類之出路？還是必須臣服在現代技術的框架之中？而在現代科技時代下，人類為世界中心的思想又如何發展呢？在下一節中，我們仍將繼續以海德格的思想加以分析之。

二、極端的人類中心主義

我們在第一章曾分析過西方的人類中心主義，並認為在笛卡兒確立了主體與客體之後，以人類為萬物中心的想法大致已完成。從此，人類清楚地區分自己與萬物的不同，並提高自己的地位於萬物之上。此後，人類中心主義亦伴隨著西方傳統的形上學持續發展著，人類對於萬物的傷害只有增加、沒有減少。直到尼采高喊「上帝死了」之後，情況似乎有所改變，傳統的形上學好像已走到了窮途沒路。在現代科學的發展影響下，許多傳統形而上學的觀點也被現代科技所推翻，

²⁷¹ 剛特·紹依博爾德《海德格爾分析新時代的技術》，宋祖良譯，頁 136。北京：中國社會科學出版社，1998。

²⁷² 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》，頁 29。

當代的思想家們，也一個接著一個前仆後繼地批判形而上之學，傳統形上儼然已成為過接老鼠一般地人人喊打，更沒有人願意再相信傳統形而上學，如今，原本以傳統形上學為根基的人類中心主義是否就要失去依靠了呢？

誠然，現在我們生存的時代就是「科學的時代」。然而，早在科學時代之前，誰又能駁斥傳統形而上學的不是？眾所皆知的，西方在哥白尼之前的時代，沒有人會認為地球是圓的，人們根本是無法想像：如果地球是圓的，那住在地球另一面的人是否就要過著倒立的生活。因此，如果有人提出地球是圓的說法，大概會被視為邪說異端，或是被看成是瘋子。同理的，誰又能保證現在的科學不會是明日的形而上學呢？以此觀來，海德格認為新時代的科學就是形而上學，也絕不僅僅是其一己之鄙見，經由他對於西方傳統形而上學與現代科技的分析，我們確實可以發現現代的科學與傳統形上學之間的微妙關係，也明確地感受到孤立理性思維所特有之絕對性、強求性與精確性，在兩者身上可謂一覽無疑，兩者確實具有一脈相承的重要特性。由於它們兩者具有相類似的特質，因而，我們在此肯定海德格的說法，現代科技其實就是形上學的繼續發展。既然現代科技只是形上學的另一種形式，那麼人類中心主義便能輕易地在現代科技中找到立足點，同時，以人類為世界中心的主義因科技時代的來臨也有了新的發展，而這樣的發展趨勢，海德格更認為這是人類不可避免的命運。

到了科學時代之後，人類中心主義是如何的繼續發展呢？或以什麼不同的姿態展現呢？對於自然環境與萬物又有何種影響呢？海德格對於這些問題總有其獨到之處，我們可以從海德格對於現代技術的批判與反思中，常能感受到他那有如預言式的語言，並直指未來世界將呈現的景象。如若我們將時光回溯到十九、二十世紀，此時的現代技術正開始昂揚發展之中，火車、汽車、飛機等交通工具取代傳統的車馬；電報、電話、傳真也取代了傳統的通訊方式；大型耕作機械更使人們輕鬆且快速地從事農作…在新時代的技術下，展顯出來的一切看似前景大好，人類就要邁向康莊富足的新時代了。然而，就在世界各國的人們還醉心於科技時代所帶來的便利性，滿心期待未來美好的科技人生時，海德格卻一反眾人天真樂觀的看法，並真知灼見地看到科技的盲點。他一針見血地指出科技將對人類與自然環境造成極大之傷害，並且大聲高喊著科技時代是人類命運的展現，任誰也無能逃脫。果不期然，海德格的諄諄懇切仍猶言在耳，人類便已陷入於技術的框架中而無法自拔。例如第一次、第二次世界大戰便是人類以現代技術發動之戰爭，而這兩次戰爭之規模與其所造成人員、財產的損傷，都是以前時代所不能相比擬的。至於二次大戰末期，美國於日本廣島、長崎投下之原子彈，更是在現代技術下所發展出的毀滅性武器，其所造成之破壞，除人員立即的死亡外，更長期影響著當地的自然還環境；而現在核武的威力更甚於當時原子彈的百倍千倍，人類若不慎使用，恐實有自我毀滅的疑慮。再看看我們現在生存的時代吧！似乎戰爭的時代已遠離我們了。然而，現代科技所帶來之危險才正要開始顯露，這種危

險的景象不僅未因人類科技的進步而獲得解決，反而更是與日俱增。目前全球正面臨的許多嚴重的環境生態的問題，比如臭氧層的破洞、酸雨的產生、雨林森林的減少、沙漠地區的增加、冰山冰河的融解、海平面的上升、地層的下陷、土石流的發生、空氣品質的惡化、乾淨水源的缺乏等，無一不是現代技術展現後造成之結果。因此，我們相信無人能否認現代科技已經如同海德格所言，它確實已成為我們時代的命運，並且以其框架主宰著人類之命運。

那麼，技術的框架是如何遂行主宰人類之命運的呢？我們還記得前述曾提過技術的框架具有強求與限定的特質吧！以海德格的看法來說，框架便是憑藉其強求與限定之特性，使得現代技術具有主宰人類命運之能力的。在前一小節中，本文曾以海德格自己所列舉例子說明，肯定框架確實具有強求與限定的特性。現在，我們將舉出更多發生於現今時代的真實案例，呼應海德格的技術之框架，並分析人類中心主義在科技時代下如何遂行轉變與發展，與其對於人類與自然萬物所造成之影響。

約莫二、三十年前吧！當時的台灣科技仍不甚發達，經濟發展也尚未起飛，一般人的物質生活雖然並不富裕，但秉持著吃苦耐勞的天性，日子過得雖清苦，人們大抵也能甘之如飴，並無特別之怨憾。當時的農村裡，家家戶戶總會養幾隻小雞、小鴨的，準備逢年過節時，能夠將之宰殺以祭拜天地神明，順便也犒賞全家人，期許下一年能過得更好。或許您依稀還記得幫忙媽媽飼養雞禽的日子吧！天色才初露曙光，大公雞便昂首高啼，喚醒人們迎接美好的一天。而在天氣晴朗的時候，人們往往會打開籠舍的門，任由母雞帶領著小雞自由的外出覓食，牠們快樂逍遙地撿食雜草或追逐著小昆蟲，一幅和樂融融的景象印入人們的心中，偶爾也能看到「草蜢弄雞公」的有趣情景呢！到了夕陽西下，雞群們總能滿心歡喜地回到自己的籠舍中，等待著人們的餵養。基本上，那時候農村所飼養的雞隻，生活確實較為自由自在，牠們擁有著寬廣的生活空間，可以逍遙地與雨水相親，可以和滿天的星空為友，更能和夕陽餘暉為伴一同回家…直至逢年過節時，人們依依不捨地將牠們奉獻給天地諸神，至此，牠們雖然將自己奉獻給天地諸神與人類，但仍能得到驕傲與人們的尊重。在這裡，我們看到人們將雞禽當成是家庭的一份子般對待，如同海德格所說的「人類乃是存有之看護者」，以養育和照顧的方式看護著萬物的生長。

然而，過去台灣這種看護式的雞禽飼養方法，到了最近這幾年幾乎已完全消失了，代之而起的是現代技術的飼養方式。在現代技術的框架下，雞禽們再也不是農村家庭的一份子，牠們現在被圈養於專業的養雞場，從雞隻的飼養方法、飼料的多寡、時間的掌控，到每平方公尺的雞舍可置放幾隻雞等，一切的一切都被精密的籌算著，人類與雞隻於此可說是完全地劃分彼此。在這裏，人們對於雞禽的看法只是賺錢的一種物罷了！現在，就讓我們看看現代技術飼養下的雞禽們，

是如何度過她們的一生的？經由計畫受精的雞蛋，一離開母體後，便立即與其他成千上萬的雞蛋同被擺置到溫室中，在機械嚴密控制的保溫箱內，牠們開始生長發育，在預定的第二十一日，小雞們必須破殼孵化，否則一律將被視為「壞蛋」而拋入機械中絞碎化為飼料，許許多多只是慢了半拍的生命就這樣無辜犧牲了；幸運如期孵化的小雞很快的會被人們分門別類，區分為蛋雞與肉雞，再以不同的方式飼養。

肉雞的使命便是不停的吃，以迅速地長大成為人們的食物，為了達到這個目標，肉雞們往往被強迫餵食，並減少牠們的活動空間，以避免任何熱能的損耗，期使每一份飼料發揮百分百的功效，在這種僅能容身，無法做出任何伸展的雞舍內，肉雞們度過其短暫的一生。偶爾有隻雞悶的受不了，牠使出了全身之力鼓動起原本就該自由擺動的翅膀，但卻引起其他雞隻的不滿，接著是一陣陣的鼓噪與不安，甚至是相互的踐踏。日子過得倒很快，正常狀態下約須半年才能真正長大成人的雞禽們，在這裡只須成長至三個月，約當人類的青春時，肉質正鮮嫩、體重也差不多了，便被宣告宰殺的命運。極其可悲啊！以現代技術飼養的雞禽們，牠們的生命竟是如此不堪，連最基本的長大成人的一天都到不了，便被飼養者活生生地丟入以高速馬達帶動旋轉的「去毛機械」中絞拌至死，然後被支解與分裝，貼上標價而後運送到各個生鮮超市中，最後全入了人類的口中並結束其一生。

至於蛋雞的「人生」是否會比較幸福？基本上，生蛋雞被賦予著下蛋的任務，只要能下更多的蛋就是「好雞」，而為了強迫它們更快、更多的生蛋，人們用燈光、帆布控制晝夜，這些生蛋雞現在一天不是一個晝夜，而是兩個、甚至三個晝夜，晝夜顛倒、黑夜過短的日子，已讓許多蛋雞們精神緊繃，到了快要發瘋的地步。現在，牠們再也不能夠鼓動翅膀、再也不能夠自由自在地啄食小昆蟲，牠們大概也忘記了自己原本是屬於天地萬物的一部份。如今，在人類的眼裡，牠們只是人類飼養的一種物，一種專為下蛋的物或生蛋的器具罷了！當牠們到了無法在下蛋的那一天來臨時，即便宣判牠們死刑的到來，一樣地將被丟棄至去毛機械中絞拌至死；其悲更甚於肉雞者，由於其肉質過老並不適合人們食用，於是直接將其絞爛，當成豬狗飼料處理。

從前述人們以現代技術飼養雞禽的例子中，我們發現海德格所憂心的科技時代的問題儼然已一一呈現，新時代的技術框架現在能輕易地強求與限定一切萬物，並宰制萬物。而在這種技術框架的強求與限定下，人類與萬物都有著極大的轉變。

首先，我們看到了更強烈的「主客之間兩極化」的發展。在本文中，我們曾分析西方的主客二元論的發展，並確認主客二分源起於希臘的柏拉圖思想，繼而亞里思多德、笛卡兒等，並一直持續發展影響著後世。雖然西方思想早已區分人

為主體、萬物為客體，但還不至於狂妄到無視天地萬物之地步，然而，到了科技成為全人類共同的命運之時代，我們卻看到了這種主客二分的兩極化景象。海德格即曾說過在「新時代之前沒有一個時代曾創造出可以比擬的客體論」；但到了新時代時「整個人的本質發生了變化，因為人成為主體。…當人成為第一的和實際的主體時，那麼，這意味著人成為那種存在者，即一切存在者在其存在和真理的方式上都建立在這存在者之上。人成為存在者本身的關係的中心。」²⁷³

在現代技術飼養雞禽的例子中，人們可以完全無情地對待雞隻，只是將牠們當成某種有用的對象物看待，並隨意主宰著牠們的死活，我們深感驚駭的是這已經不只是傳統西方的主客二元對立而已，而是極端性的主體對於客體的壓迫與欺凌，人類這個主體化身為至高無上的主宰者；自然萬物等客體則一律被標上不同價值標籤的對象物，這不正是主客之間的兩極化發展嗎？因此，我們認為在現代技術的框架統治下，主客間的對立將更形極端。如同海德格所說的：「技術上有組織的人的星球的帝國主義中，人的主體論達到了它的最高的頂點：它從這頂點將下降到有組織的千篇一律性成為對地球的完全的，即技術的統治的最可靠的工具。新時代的主體性的自由完全在與它相對應的客體性中上升起來。」²⁷⁴

其次，在現代技術中我們看到了更加「精密的謀算」。我們知道西方傳統的思想家們為求「真實」的掌握事物的本質，精確地、可控制計算的一直是他們所追求的原則，因此，西方孤立的理性思維一直具有著精密計算的特質。而此種特性，到了現在的科技時代，不僅更加顯著，甚至更是變本加厲。由於現代技術的發達，使得人們從以前的「發現」自然萬物的運行規律，進一步變為精確「計算」此種規律，甚至「改變」萬物生存規律。如今人類已經確確實實地掌握住「自然的可預測性」了。在現代技術飼養雞禽的例子中，雞蛋被設定好之溫度下孵化，並要求小雞們在預定的第二十一個天必須破殼孵化，這正是由於人類掌握住「自然的可預測性」，以至於自認可以清楚地掌握存在者，而導致如此妄作非為。然而，這種精密式的謀算，果真能把握住一切存在者的秘密嗎？恐怕未必，許多「笨鳥慢飛」的無辜生命便因人類的自大而犧牲了。

我們在此看看海德格〈世界景象的時代〉中提到的：「作為研究的認識活動要存在者說明：它如何並在何程度上對表象來說可以變成可支配的研究支配著存在者，其做法是對直接原料者或者在其未來的過程中能夠預先謀算，或者作為過去了的東西能夠事後算計。在預先的謀算中，自然簡直被限定了。」²⁷⁵唉！真令人驚駭，由於現代技術所引導的精密謀算，竟使人類變得如此高傲狂妄，竟無視於四方的天地神明，欲限定一切自然萬物的生存與發展。那什麼又是謀算呢？海

²⁷³ 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》中的〈世界景象的時代〉，頁 128。

²⁷⁴ 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》中的〈世界景象的時代〉，頁 151。

²⁷⁵ 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》中的〈世界景象的時代〉，頁 126。

德格解釋說「算計某物，即考慮某物，指望某物，即期待某物。在這種方式中，現實物的一切對象化都是一種算計。」²⁷⁶在這裡，我們看到更令人震驚的，由於謀算的要求，人們有可能把一切自然萬物都當成只是某種的對象物，甚至到後來連對象物都稱不上，而成爲只是計算上的數值而已。

接著，在現代技術的掌控中，我們看到萬物變得更加「單調齊一化」。爲了能更精密的謀算所有的自然萬物，減少變因與意外的發生，就成了迫不急待的重要工作了。倘使我們仍尊重自然萬物的死活與獨特性，那麼對於萬物的謀算是難以精確的，也唯有完完全全地沒有「意外」發生，人們才能精確地計算，爲了遂行這樣的目的，將自然萬物予以齊一化便有其必要性。海德格也認爲：「技術的製造使世界井然有序，其實恰恰是這種井然有序把任何秩序為製造的千篇一律，從而自始就把一個可能出現秩序和可能從存有而來的承認的領域破壞了。」²⁷⁷而這種千篇一律性，剛特·紹伊博爾德在《海德格分析新時代的技術》一書中，更直指「齊一化」乃是現代技術對地球完全的、最可靠的統治工具。²⁷⁸我們從現代技術的養雞場中，即便看到雞蛋被統一放置於保溫箱，並要求所有小雞們在保溫箱的第二十一天孵化，然後在齊一式地飼養，最後再一同送往屠宰場宰殺，如此這般、一貫作業。現在，萬物在科技時代下，人們爲求簡單迅速且精確的計算，萬物走向齊一化的地步，已經是無可避免的了。令人憂心的是，所有的萬事萬物在技術框架下將完全地失去其獨特性，世界將要變得無趣與單調了。海德格甚至以爲在現代技術的貫徹統治下，所有「物之物性，都在貫徹意圖的製造範圍內分化爲一個在市場上可計算出來的市場價值」²⁷⁹。也就是說所有的自然萬物都將齊一式的爲市場價值所評定等級，市場需求愈大者，其價值就愈高。然而，說穿了，它的價值其實就是換算成金錢的高低罷了！海德格對此曾予以嚴厲的批評，他認爲這個世界已經變了，並且改變的非常恐怖，一切事物都在做著相同的事，那就是將它們的生存全都被放置於金錢的浮動中²⁸⁰，隨著市場經濟的波動，它們的價值也隨之改變。

繼而，伴隨著萬物齊一化腳步的到來，我們看到了更嚴重的危險，那就是所有的萬事萬物都將「物質化」。在萬物齊一化爲市場價值的同時，如何能精確且快速地計算出事物在市場中的價值，對於現代技術的框架來說，確實是個重要的課題。那麼，如何才能精確且快速地評定事物的等級並計算出其市場價值呢？最簡單的做法，就是抹煞掉自然萬物的多元特性，或對其個別差異全然地漠視，如此必然可以輕易且精確地計算出它的市場價值。然而，原本的自然萬物所呈現的

²⁷⁶ 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》中的〈科學與沉思〉，頁 169。

²⁷⁷ 見海德格《林中路》中的論文〈詩人爲何？〉，頁 272。

²⁷⁸ 見剛特·紹伊博爾德《海德格分析新時代的技術》，宋祖良譯，頁 31。北京：中國社會科學出版社，1998。

²⁷⁹ 見海德格《林中路》中的論文〈詩人爲何？〉，頁 270。

²⁸⁰ 參見海德格《林中路》中的論文〈詩人爲何？〉，頁 269 與頁 290。

面貌是多采多姿，各有所擅長的。如何才能抹煞它們它們的多元特性或個別差異呢？海德格認為方法很簡單，那就是將所有的萬事萬物都下降為「物質」，亦即萬物變為我們所謂的各種資源或原料。因此，在新時代的技術框架的強求與限定下，「一切都自始且不可遏止地要變成這種意願的貫徹的製造的材料。地球及其大氣都變成原料。」²⁸¹我們一樣看看現代養雞場的例子吧！原本可以生氣蓬勃、自由自在的與天地萬物相交遊的雞禽，在現代技術的飼養下，牠們被人們稱之為肉雞，雖然我們還承認它們是雞禽，但事實上呢？說穿了，在飼養者的眼裡，它們是換取金錢的物質；而在消費者的眼裡，它們則僅是供給人們食用的一種物質罷了。

當所有的萬物都下降為物質時，我們認為以人類為世界中心的思想，在笛卡兒完成主客二元的區分獲得首次完成後，現在又達到了另一個完成。在上一小節中，我們曾提過海德格認為現代技術的框架之所以危險，即在於具有強求與限定萬物展現為「儲備物」的能力。這也就是說，當所有的萬物都下降為各種資源或原料，即代表著這些萬物已不再是它們原來的自我，而將只是人類所預期的或設定的「儲備物」啊！海德格也認為「一旦未隱蔽物不再作為對象，而是唯一地作為儲備物而涉及到人，並且人在無對象物領域內只是儲備物的預定者。」²⁸²既然人類已成為萬物的預定者，亦即表示人類的地位已相當於「造物者」的角色，因此，人類將不可避免地將「把自己抬舉到地球的主宰的形象中。」²⁸³當人類膨脹到自以為是地球的主宰者、萬物的創造者時，我們認為人類中心主義堪稱達到了另一個高峰點。

接下來我們要追問，何以現代技術的框架可以輕易地將萬物強求下降為物質化呢？我們認為這跟人類總以「有用性」的眼光，亦即強調事物的「功能性」有著直接的關係。誠如我們所了解的，在人類在理性思維的發展過程中，人們從自然的運行變化之觀察，漸次地掌握住萬物的運動規律，並自以為是的將所觀察得來的結果，視為永恆不變的概念，更認定這些概念就是事物存在的真理。由於這些「概念」，已等同於萬物存在的真實道理，萬事萬物就只能符應這些概念而存在。然而，人類憑藉其理性思維就可以把握住事物的真實本質嗎？我們對此是抱持極大之懷疑的。不過一般人仍堅信「人類是理性的存在者」，他們天真的以為理性思維可以掌握一切存在者的真相，然後更以這些「真相」當成萬事萬物的存在本質。事實上，人類藉由理性思維所能掌握的，往往只是事物顯露於外，或較易觀察得知的部份，而這一部份大抵就是事物的功能性或有用性，萬物更真實的本質反而被隱蔽了，於是，萬事萬物的存在本質全被有用性所取代。此即海德格所認為的一切存有者將從其有用性中消失，並且人們在萬物中「所能見到只是枯

²⁸¹ 見海德格《林中路》中的論文〈詩人為何？〉，頁 267。

²⁸² 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》中的〈技術問題〉，頁 30。

²⁸³ 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》中的〈技術問題〉，頁 30。

燥無味的有用性。」²⁸⁴

現在，讓我們再回顧現代技術的養雞場。雞禽們在此無能享受夕陽餘暉，也無法引吭高歌，更不知什麼是天倫之樂，牠們在這裡被界定為「生蛋雞」或「肉雞」。「生蛋雞」被賦予不間斷地下蛋的任務；「肉雞」則被期待快快長胖，以完成其被人類所食用之功能。很明顯的，不管「生蛋雞」也好或「肉雞」也罷，在人們的眼裡，牠們之所以具有存在之價值，僅因牠們具有生蛋或提供實用的功能罷了！換言之，牠們現在都被限定在海德格所說的「枯燥無味的有用性」之中了。

當萬事萬物都因其「有用性」而存在時，吾人以爲現代技術的框架已引導人們走到了最危險之境地。除了現代養殖技術外，我們可以在更多的地方看到萬物因其「有用性」才獲之存在的例子。例如，現代技術的農耕，人們不再是以養育和照顧農作物，而是將其視爲食品工業般的施以機械化耕作，以冀求快速地獲取預期的產品，對耕作者來說，農作物的存在決取於可以換取金錢的功能；對於消費者來說，它們亦僅僅具備可食用之功能。又如現代的水力發電廠吧！它將河流加以阻絕，把原本隨季節變化水量，時而潺潺流水、時而萬馬奔騰的河水限定了一限定在水壓上。現在，水流就只有「水壓提供者」這個功能了。由此延伸，森林成了木材的供應者；土地就成了礦石的提供者；牛、羊、豬、雞、鴨成爲肉品的提供者；陡峭的高山、險峻的峽谷則變爲觀光的資源，提供予人觀光的用處…。簡單的說，地球上的自然萬物都只剩下它的顯而易見之用處或功能，除此之外，它就什麼都不是了。換言之，當我們的眼裡除了只有事物的有用性，再無其他時，這時我們可以說「自然變成唯一而又巨大的加油站，變成現代技術與工業的能源。」²⁸⁵學者賴錫三在其〈海德格從存有學立場對科技危機的反思與拯救〉一文也認爲技術框架看中了存有者的「有用性」，而要求其成爲「供應者」，『如此一來，存有者不但成爲「眼前之物」、「有用之物」，甚至徹徹底底成爲「儲存物。」』²⁸⁶

無可否認的，當地球上的自然萬物都失去自我，變成了枯燥無味的原料時，這簡直是到了極危險的地步了。然而，現代技術之框架所帶來的危險是否到此告一結束？我們的答案是還沒有。由於人類陷於現代技術的框架中無法自拔，現在這種「有用性」的計算性思維，已將目標從自然萬物擴展至人類身上，對準人類尚待挖掘的用處。無能逃脫的，人類也成爲現代技術框架眼中的資源，並且是最具有用處的重要資源。舉個例子來說，現代國家對於人民施以強迫性之教育，美其名爲人人均有接受義務教育之權利，實則乃爲冀求國家的國力能持續發展或愈加強大，而其重要的關鍵點，便在於人民是能提供國家持續發展的重要「資源」。

²⁸⁴ 見海德格《林中路》中的論文〈藝術作品的本質〉，頁 16。

²⁸⁵ 見孫周興所編《海德格爾選集下篇》中的〈泰然任之〉一文，頁 1236。上海：三聯書店，1996。

²⁸⁶ 見賴錫三〈海德格從存有學立場對科技的反思與拯救〉一文，頁 95。文明探索叢刊，卷 21，民 89 年。蓋此處所謂的「眼前之物」即本文中之「在手物」。

「人力資源」這一個名稱，不也成為大家耳熟能詳的名詞，更沒人反對這樣子的一種說法，似乎現在的人們都同意「人類也是一種資源，一種原料。」海德格也說到：「人本身及其事物都面臨著一種日益增長的危險，就是要變成單純的材料以及變成對象化的功能。」²⁸⁷

真是太令人驚駭！沒想到在現代技術的框架強求下，人類竟也成為提供某種「功能性」的材料，並且是能供給最多用處的材料。正由於人類是最重要且最有用的資源，再加以現代技術在其框架下得以不斷地發展，海德格於是大膽的預測，或許人類有一天會建立許多工廠來生產效能更強、用處更大的「人力資源」。現在的基因工程已能輕易地複製牛、羊；人工授孕的技術亦已發展成熟，那麼生產「人力資源」的工廠是否亦有可能實現？我們認為如果人類不放棄這種「有用性」的眼光，凡事皆以計算性的思維來考量，這種人類被當成各種原料而生產製造的時代，是有可能到來的。

意想不到的！自從柏拉圖開始，一路走來的人類中心主義，到了科技時代竟有如此的轉變。在現代技術框架的強求與限定下，如今不只是自然萬物失去了自我，連人類本身也成了各種的原料。我們認為這種發展到所有的一切存有者—包含自然萬物與人類，都成為各種原料的人類中心主義思想，已經不再是以前的人類中心主義了。吾人以爲這已經是發了狂、走了偏的思想了，因此，我們稱呼它爲「極端的人類中心主義」。

三、哪裡有危險，那裡便有救

長久以來，人類最自豪的成就之一就是現代科技的進步。一般人總認為，由於我們現在能對科技自由地加以掌握與運用，並藉由科技的協助，人類也能輕易地認識一切存有的秘密，以致於人類已經脫離古代那種原始無知、崇拜迷信的日子了，因此，我們身處的科學時代，有時也被稱之爲「去魔的時代。」生長於斯的人們，沒有不認為身處於科技時代是最大之幸福的。一般人的眼裡看到的盡是科技的好處，也自認能夠輕易地駕馭科技，使其服從於人類，讓人類能過的更舒服與便利的生活。某知名品牌的手機業者有句廣告名言即說道：「科技始終來自於人性。」言下之意，不正是說明人類可以輕而易舉地掌控技術、運用技術，並藉此以造福更多的人類。

然而，科學時代的來臨，果真能帶給人類更多之幸福嗎？我們認為真正的情況是禍福各半。的確，在現代科技的協助下，人類能夠脫離凡事求神問卜的日子；

²⁸⁷ 見海德格《林中路》中的論文〈詩人爲何？〉，頁 270。

更由於科技快速的進步與使用，人們的生活確實也比以前更加便利與舒適。但是，在享受舒適與便利性的同時，我們卻絕少思考一件非常重要的事，那就是我們正以現代技術消耗地球的一切，包括人類本身。習慣成自然的，我們已習慣於現代技術所帶給的一切，更已全然地服膺於現代技術所帶來之便利性之中，並把現代技術下的生活方式視為理所當然，導致我們無法對現代科技加以思索，一步一步地走入技術的框架中而不自知。

從上一節的敘述，我們應可深切的體認到，不論人類本身、自然萬物，還是所有存有者賴以生存的地球，可以說都遭遇到前所未有的最大危險。由於人類長期以世界萬物的主宰者自居，竟高傲地認定一切自然萬物乃為人類而存在，無節制地挖掘、開發與使用，已經讓我們身處的地球出現疲憊的狀態了，最明顯的例子，即如本文前述曾提過的各種能源短缺、環境污染、地層下陷、大氣層破洞等問題，而這些問題的嚴重性，絕不僅僅是地區性或小區域的個別問題而已，這些問題已然是全人類共同的命運了。喔！不。不僅僅是人類的危機而已，而是所有存有者的共同命運。

在以前的時代，人們難道沒有對大地、對自然萬物加以開發或採擷嗎？答案很明顯啊！自人類的文明開始後，便發現到藉由對自然萬物的運用，可以改變人類的生活。因此，人類從來就沒有放棄對自然萬物的開發與使用。然而，為什麼在以前的時代，地球從未出現疲憊的模樣，也未發生如上所述的嚴重生態環境問題呢？為了求得這個問題的答案，我們試著從發生於現代的真實生態環境案例中，看看能否找到些許的蛛絲馬跡。

以尼羅河的農耕活動來說，在以前的時代，人類總是喜歡在河流的兩岸聚集維生，人們按照時令來施以耕作，春耕、夏耘、秋收、冬藏，人們用尼羅河之水灌溉田畝，也飲用著尼羅河之水，生活倒也稱得上富足安康。不過，每隔幾年尼羅河總會「氾濫成災」，它會淹沒農人辛苦耕作的農田，也會吞沒許多人們的生命財產，但是，人們總能很快地收拾起悲傷，拿起農具繼續耕作。其實，尼羅河一次又一次的氾濫，不僅沒有真正使當地的人類受到傷害，反而讓快要貧瘠的土地獲得休養與補給。換句話說，在以前的農耕時代，農人、土地與整個自然環境總能達到某種平衡，或許有時他們彼此間曾相互傷害，但總的說，它們是彼此相依相存的。現在的科技時代的農耕則如何呢？拜科學技術所賜，壯闊高偉的亞斯文水壩將尼羅河的水阻擋了起來，任由人類自由地控制河水的多寡，從此，兩岸的居民不用再擔心河水的氾濫了。並且現在的農人可以不用依照固定的時令耕作，大規模的抽水設備保證了水源的充足，大量肥料的噴灑更可使土地不再需要歇息，便宜而強悍的化學農藥使的害蟲們無所逃脫，快速強勁的機械使用，更使耕作變得省時省力了，農人至此再也不用過著「靠天吃飯」的日子了。藉由科技的幫助，我們終於實現了人定勝天的信念了，乍看之下，這還真似乎是一幅美好

的人類科技生活的情景啊！然而，不知從何時起，這一切美景變了調，因為缺乏尼羅河水的氾濫補給，再加以大量使用人造的化學肥料，土壤如今不只是貧瘠而已，更變為酸化而完全無法再能耕作，如今為了解決問題，也只有投入更多的酸性的中和物質加以調和，而成果如何呢？不僅還是未定之數，還可能會變成另一種新的問題也不定。

從上面的敘述，或許有人會認為我們反對科技的使用，甚至認為我們反對科技的時代。事實上，我們現在所生活、所享用的一切，可以說無一不是科技展現之結果，我們怎能對它加以反對或歧視呢？如同海德格所說的「技術是我們時代的命運」，既然是命運，我們當然應該勇於承擔並接受它。然而，接受或承擔技術的時代命運，並不代表我們必須全盤地服膺技術所帶來的一切。誠然，技術的框架無時無刻不極力地的展現強求與限定的能力，但我們仍然相信人類是有可能擺脫技術的框架的。以前述我們所學的尼羅河周圍的農耕活動來說，我們當然希望能夠土壤能夠肥沃，也希望人們能因機械的使用而能獲致便利地耕作，更希望尼羅河不再氾濫，以避免妻離子散的悲慘情景。以上所說的，不只是個人所希望的，相信尼羅河的居民也是如此期望，為了達到以上的希望，相信建築亞斯文水壩或許是有其必要的。然而，我們要提出疑問的是，水壩建築那樣規模宏偉是否有其必要，如果規模小一些，對於當地的生態環境影響就小得多，或許還能維繫住平衡也說不定，此外，減少人工化學肥料的使用，改用天然有機的肥料，適時給予土地休息，那麼地力當不至於匱乏。如此的話，我們仍然可以享受技術帶給人類之便利，同時也避免了技術帶來之危險。

然而，在今天現代科技的遺禍已顯現的時代，人們似乎還是對現代科技深具信心，並且只有增沒有減。如同亞斯文水壩所造成之後遺症已展露出來了，人類也看到了，但人們卻仍還爭相建造更大的水壩，長江三峽的大壩工程便是其中之一。據了解，為了建造世界第一大的長江三峽水壩，預估將淹沒約數十萬平方公里的土地，二百五十萬人被迫離開自己原本生活的家園，許多千百年歷史的自然人文古蹟將永沉水底，著名的長江三峽風景區亦將永遠消失…影響之巨大可謂曠古至今、從未有之。既然在水壩尚未建造，就已預估出其影響之浩大，並且也有諸如亞斯文水壩的前車之鑑，何以人類仍執意建造如三峽大壩這種超大型的建築物呢？關於這個問題的解答非常複雜，或為展示國力、或為增加工作機會、或為減少水患，或為促進經濟發展…我們於此無意也無能深究。在這裡，引起我們注意的是，大壩的建造讓我們看到了海德格所說的技術之框架的展現。亦即在框架的限定與強求之下，人們只能看到長江流水的「最大用處」，那就是「水壓提供者」，與此相比，長江水流的其它特質也就不值得一提了。換言之，在現代技術的框架下，凡事強調事物的功能性、有用性，已經使得萬事萬物不再多采多姿，萬物只剩下它們的最大有用性，其他的特質或「無用之處」也因之更加隱蔽不顯，甚至完成地消失。

為何在現代技術已造成生態環境破壞、甚至影響到人類與萬物生存的今天，人們仍然篤信科學、期待科技？我們以為這是因為人們已深陷技術的框架中而無法自拔。因為從表面上來看，科技是那麼地友善，那麼地有用處，似乎只要擁有最好的現代技術，人們就可以輕而易舉改變許多現況，並且人們到底還是認為技術是人類的一種作為，亦即認為技術是因人類為了某些目的地而從事的行動。由於人們普遍認為技術是人類為了達到目的地而從事的行為，所以人們有理由相信「科技來自於人性」，人類是技術的掌控者。既然人類能夠掌控技術，那麼現在由技術所造成之生態環境等問題，就可能只是一時人類未控制好技術，或未能做好最「精確的計算」罷了！由此推論，只要人們能確實地控制技術，加以精密的計算，技術到底將為我們解決所有的問題，包括自然生態環境、人類與萬物的生存等重大事項。上述的觀念，可以說是一般人對於技術最普遍的看法，正由於此，現代的人們在使用技術後造成之問題，會立即想到再用「更精巧」的技術來解決問題。然而，問題真的解決了嗎？或許原先發生的狀況是獲致處理了，但再過幾年後，我們往往會發現「更精巧」的技術也造成新的問題產生，於是人們又想到使用「更高竿」技術，如此一而再、再而三地使用各種不同的技術，最後，問題不僅未能真正解決，反而造成更多更大之困境。

我們回頭看看前面曾提過的尼羅河兩岸的農田，由於大量使用現代技術所生產的肥料，其結果造成土壤的酸性化，以致於無法耕種作物，只好在施以其它技術來解決問題，不僅浪費更多的人力、物力，問題是否真能解決？或有無可能產生新的問題？仍是猶未可知啊！如今，大量使用化肥，造成土地酸化以致不適耕作的地區，可以說是越來越多也越廣，甚至也可以說是世界上的一個普遍之問題了，至於各國的解決方法，無非是投下更多的鹼性化學物質以求得酸鹼中和。又如大量使用便宜的化學農藥，在剛開始之際，對於害蟲的處理確實是既省錢又有效果，似乎人們就是這場人蟲大戰的勝利者。但幾年後，問題也一一浮現，許多害蟲為了生存而產生突變或抗藥性，部份害蟲變的比以前更厲害、更危險，人們為了再次戰勝牠們，只好發明毒性更為劇烈、更為強悍的新農藥對抗之，如此惡化循環不已，其最後，人類也深受其害，作物農藥的殘餘變的難以處置，人們竟不可避免地必須吃著具有毒素的食物。

許許多多的案例早已說明了現代科技不是解決問題的萬靈丹，甚至更可能是問題的製造者。然而，大多數的人們仍相信現代科技最終總有辦法解決所有問題，我們認為這和人們長久以來堅信人類可以掌控技術有關，畢竟在一般人的想法中，技術是依附於人的，乃是因人的目的或行動而產生的，也可以說技術是完全中立的東西，它純粹因人而存在。但技術是否真的能為人類所完全控制，而為人類服務？海德格對此表達相當不以為然的看法：他認為「不管我們對技術持激烈的肯定或否定，我們始終不自由地束縛於技術。然而，最糟糕的是，當我們把

技術看作某種中立的東西時，我們就受技術的擺布。」²⁸⁸也就是說，海德格認為技術絕不只是人類的行動或為達目的地的一種手段，更不是什麼無知無覺的中立的東西，因此，技術是不可能任由人類隨意的擺布的。接著海德格又說，當人們愈是「希望控制它。技術越多地威脅著要擺脫人的統治，那麼，人的控制意志也就變得更加緊迫。」²⁸⁹原來這就是為什麼當現代技術造成各種問題時，人類不僅未能真實的反省現代技術的盲點，反而期望更新更高之技術來解決問題的原因啊！

我們曾提過現代技術的本質是框架，而框架則具有強求與限定萬物成為儲備物之特性。然而，技術的框架可能自行對萬物加以強求嗎？這顯然是不可能的。那麼，技術如何展現對於萬物的強求與限定？無庸置疑的，只有人能對於現代技術加以使用，這時現代技術方能展現它的框架魔力。那麼若以這樣的說法來看，現代技術其實還是依附於人啊！因為是人的關係，現代科技才能展現它那驚人的框架魔力啊。的確，現代技術藉由人的施為，才能得以對萬物加以強求為儲備物，但當地球上所有的萬物，包括人類本身，都成為儲備物時，這是否意味著不僅僅是其他萬物，而且連人類也為框架所限定了。既然人類本身都為現代技術的框架所限定，那我們就不能認為框架只是依附於人這樣簡單的關係了。所以，海德格認為「技術展現並非簡單地進行。它也不消失於無形之中去。展現向它本身展現它自己的多重銜接的道路，其方式是它操縱這些道路。」²⁹⁰換言之，當我們自以為現代技術完成為我們所掌控使用時，很可能我們已經深陷現代技術的框架中，反過來被科技所掌控了。

我們曾說過科技時代是人類不可避免的命運，身處於「文明世界」的人們無人能逃脫的，因此，對於現代技術我們不能心存逃避、或視而不見的想法。特別是在現代技術已逐漸掌控了萬物的生存，地球生態環境遭受嚴重破壞的年代，身為萬物看護者的人類更應責無旁貸的加以面對，以阻止情況的惡化。雖說科技時代是人類的命運，但這命運到底是福還是禍呢？我們以為命運代表著乃是必然發生的結果，但結果的禍福卻不是必然性，也就是人類可以自由選擇是福還是禍的。海德格認為「如果命運以框架的方式而支配著，那麼它是最高的危險。」²⁹¹這即是說當人類選擇被現代技術的框架所支配時，那麼人類所做的選擇將是走向危險之境地。既然人類可以自由地選擇禍福，為何現在的人類仍逐漸走向技術的框架中呢？我們認為那是因框架本身具有著強求與限定之特性，海德格更認為「強求性的框架不僅掩蓋了一種從前的展現方式產生，而且它掩蓋了展現本身，並與之相隨地掩蓋未隱蔽狀態，及真理借以發生的那個東西²⁹²。」這也就是說技術框架能夠「阻擋了真理的顯現和支配。」以致讓人們迷思自我，距離存有的真

²⁸⁸ 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》中的〈技術問題〉，頁9。

²⁸⁹ 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》中的〈技術問題〉，頁11。

²⁹⁰ 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》中的〈技術問題〉，頁20。

²⁹¹ 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》中的〈技術問題〉，頁30。

²⁹² 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》中的〈技術問題〉，頁31。

理越來越遠。然而，人們卻不能對此加以深刻的沉思，只是沉浸於計算性的思維中，而短視於近利，最終仍不免深陷於技術的框架中。

海德格認為技術框架的危險，「不僅僅危害在他與自己本身和與一切存在著的東西的關係中的人。作為命運，它把人引向預定方式的那種展現。凡預定統治之處，它就排除了任何其它的展現的可能性。」²⁹³換言之，當所有的自然萬物，包含人類也無可避免地成為某種預定的方式出現時，這便可以說就是技術框架帶給地球最大之危險了。如此說來，人類是否要為其選擇而付出代價，繼自然萬物之後也成為名符其實的「預定之物」。正如眼前所見，人類確實正如同走在鋼索上一般，隨時有掉落的危險。然而，人類真的無能擺脫技術之框架嗎？人類就要完全地服膺於技術框架而成為預定方式的儲備物嗎？我們認為人類是有能力加以擺脫技術框架並對之予以克服的。老子對於得失利弊即有深刻之體認，《老子》第五十八提到「禍兮福之所倚，福兮禍之所依。」²⁹⁴即便告訴我們，福禍往往一線之間，有得時亦可能有所失，在享受現代技術帶給我們生活的許多便利與幸福時，同時也造成了生態環境之破壞及人類與萬物生存之危機；然而，危機亦有可能化為轉機，更有可能變為萬物存在之契機。

海德格更認為「框架的本質是危險。作為危險，存在離開它的本質而轉向這個本質的被遺忘狀態，同時也轉向它的本質的真理。在危險中由這種還未思索過的轉折支配著。因此，在危險的本質中隱蔽著轉折的可能性。」²⁹⁵換言之，海德格認為框架雖然危險，並且是極度的危險，但正因為它的危險，使得它也充滿著救星，「當危險作為危險而存在時，危險本身是救星。」²⁹⁶對此，他並引用德國詩人荷德林的詩：「但是，哪裏有危險，那裏也就生長著救星。」²⁹⁷加以註腳。這看似有些奇怪，危險不就是代表著令人害怕、恐懼或傷害嗎？如何又生長著救星呢？那麼「危險本身是救星」是否有這樣之可能性？我們對此是表示肯定的。舉個例子來說，當發生某件令人震驚而危險至極的事件時，我們除了表示害怕恐懼外，同時伴隨而來的往往是對事情的反省與思考，以求避免類似情況的發生，或至少以後在再有發生時，能從容不迫的面對。同理的，當人類陷入現代技術框架之危機中，並且危險也已顯露時，人類難道不願去面對、去思考嗎？因此，這個人類的救星，我們以為就是「思想」，並且這種思想是海德格所說的「沉思之思」，而非傳統西方孤立的、計算性的理性思維。

於此，我們再次地強調，科技時代是人類的不可逃脫之命運，並且這個人類

²⁹³ 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》中的〈技術問題〉，頁 31。

²⁹⁴ 語見《老子》第五十八章，頁 364。全文為：「其政悶悶，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。是以聖人方而不割，廉而不劌，直而不肆，光而不耀。禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。孰知其極？其無正也。正復為奇，善復為妖。人之迷，其日固久。」

²⁹⁵ 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》中的〈轉折〉，頁 44。

²⁹⁶ 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》中的〈轉折〉，頁 45。

²⁹⁷ 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》中的〈轉折〉，頁 45。

的時代命運是極其危險，因為技術的本質—框架是危險的。框架的強求與限定隨時會將自然萬物與人類帶入「儲備物」之境地，進而使自然萬物皆失去其存在之真理。然而，我們是否可能從科技時代的危險命運中獲致得救？這答案是有可能的。以海德格的觀點來說，那就是人類應捨棄傳統的形而上學之思考方式，不再以孤立的理性思維，一味地強調事物的「有用性」之價值，反過來，更應該以另一種全新觀念加以取代。人類若能如此，相信在此不可避免的科技命運中，人類將可以從危險中獲得救贖。「那裡有危險，那裡便有救。」人類與自然萬物身處於此最危險的時代，逃避、拒絕只能躲過一時的危險，人類需要的是真實的面對它，徹底的對之加以沉思，如此，方能從危險中找到救星。如同海德格所言的「在思考的同時，我們才學會在一個領域中的居住，在此領域中，對存在的命運的克制和對框架的克制得以發生。」²⁹⁸

四、以無用消解有用

真是令人感到驚駭！從柏拉圖以降漸次發展的人類中心主義，到了科技時代，不僅未曾減弱它對萬物的迫害，甚至連人類本身都成為它驅使的對象。一切的一切都成為對象化了的「儲備物」，連人類也無可避免的走到同樣的路上，也漸次成為一種種各具不同功能的儲備物了。科技時代是人類不可避免的命運，但這命運的道路是否為一條無法回頭的不歸路？不！並不是。我們以為目前的人類雖然正走向危險之途，但這危險之途還是隱藏著救星，詩人的話「那裡有危險，那裡便有救。」指出了救星隱蔽於危險之中，人們需要的是真正的思想，並從危險中找出救星來。形而上學式的思考模式是到了該澈底檢討的時後，人類不能再依恃孤立的理性思維，孤立理性只會帶領人們走向更極端的危險之途啊！唯有放棄人們引以為傲的孤立理性的形而上學思考，並以更深沉的沉思之思加以取代，人類方能從極度危險中獲得解救。

然而，形而上學式的孤立理性到底是憑藉什麼？使其具有如此的魔力，讓人們願意在它的腳底下屈服，並心悅誠服的接受它巨大的破壞力。在本文一一的娓娓道來之後，我們知道孤立理性具有著精確、標準、絕對、客觀等特質，以致於它到了科技時代，仍能暢行而無礙，海德格對此更直言現代科學其實就是形而上學。更令人擔憂的是，技術框架的限定與強求的本質，使得孤立理性的各種特質到了現代更是發揮的淋漓盡致，不僅自然萬物都變成研究或使用的對象，人類同樣無可避免地也對象化，所有的一切存在者，包括人類都在孤立理性的驅使下，失去了自我的本性，最後可能連對象化也消失，而成為一個一個的材料或原料。雖然，孤立理性有著精確、標準、絕對、客觀等特質，技術框架更有強求與限定的能力，但我們以為這些並不是問題的最根本關鍵，從柏拉圖一直到科技時代，

²⁹⁸ 見宋祖良譯《海德格爾的技術問題及其他文章》中的〈轉折〉，頁 44。

在這一步一步走向危險的道路上，有一個特殊現象總是持續且更積極的發生，那就是人類對於事物價值性的看法，以海德格的講法，就是「計算性的思維」或「在手之物」；而老子的講法就是「對事物有用性的看法。」我們以為這種對於事物有用性的看法，極可能便是問題的關鍵所在。

現在，我們試著回顧海德格對於「在手物」與「上手物」的說法。雖然說人類與其他萬物同存於世，已注定人類與自然萬物間必然性關係，但人類與其他萬物是如何建立起關係的呢？我們知道不論在手物或上手物，基本上乃因其顯現出的某種特性，即其外顯的價值或有用性，從而使人類與它們打起交道，關係就此建立起來。至於老子說「有之以為利。」也顯示他承認事物的有用性的特性所在。因此，我們並不認為事物的有用性有何問題，它們之所以展示它們的有用性，我們可以說那是它們展現存有的方式罷了！同時也是它們藉以與其他萬物，包括人類，相互接觸、打交道的方法啊！換言之，事物本身的有用性是完全正確的，那是無須人類對其加以分析思索，萬物便自然而然所擁有的，更是它們存有的一種展示。那麼，現在地球上的人類與萬物所面臨危險的原因何在？我們以為不是自然萬物本身的有用性，而是人類自己無限度地強調事物的有用性，只看到了萬物可計算的價值或用處。正由於人類凡事以有用的眼光看待萬物，處心積慮的計算事物的價值所在，以致於迷失了自己，無法看清事物的真相所在，於是與真理更加地遠離，對此，我們試圖給它一個相符合的名稱，那就是「有用性的計算性思維」。吾人以為這便是形而上學思考的問題根源所在，也是人類理性思維孤立化的關鍵，更是人類中心主義能歷久不衰的重要原因。

老子在批判人們的理性智識活動時，曾說過人類藉由對萬物的命名，使我們能夠認識它們。人類是如何區辨萬物，並對其加以命名的呢？一開始，人們應該是經由感官經驗，即實際地與萬物間的接觸，進而從其形狀、習性等特性或特徵，加以分類區辨。但這些形狀、特徵或習性，只能讓人們認識到世間具有這些萬物的存在，所以人們是不會就此滿足的。此外，我們曾說過名言符號具有精確與肯定的特性，也說過人類得以藉由感官與理性的思維捕捉事物運動之規律性。印象中，我們總以為感官現象界是較易認識的，畢竟它們就處於我們生活的周遭，但事實上，萬物的這些外在感官現象總是容易變動，在規律運動中也常見難以預測之變化，因此，並不如想像中的容易加以掌握；至於抽象的理性思維，看似難以令人理解，但因其具有精確、絕對與肯定等特性，反而使人更易相信它們。因此，人們對於是否有真實的現象界，便抱持著懷疑的態度，轉而相信理性思維的抽象結果。在此，我們相信理性思維對於事物有用之處的掌握，將比事物變動性的外表、習性來的容易，並且掌握住它們的有用性，也比起認識事物的長相或特徵等，更有益於人類的生活需求。所以，人們對於事物的看法，便常常從其「有用性」著手。在此，試舉幾個簡單的例子說明之，當我們說到「狗」時，每個人大概一個想到的便是「狗能幫我們看門」；提到「貓」，我們便想到「牠能幫我們抓老鼠」

等，由此可見一斑。

正由於事物有用性是如此地吸引人，造成人類對事物有用之處的無限上綱，漸次地把事物其他的特質一一抹煞，萬物變成只歸屬於其有用之處，除此之外，它就什麼都不是。我們曾說過事物的有用性是其與人類、與其它萬物打交道，以建立彼此關係的聯絡媒介，因之，倘使事物仍能保有自身的有用性，則它們仍能保有一定的存在之獨立性。然而，如今問題的嚴重是，萬物的價值或有用性，全決取於人類的決定，亦即人類全憑自己的所需或看法來對萬物加以評定價值，當自然萬物成爲被秤斤論兩的物品時，它們便完全地失去其生存於地球上之獨立性，成了任由人類宰割的對象。海德格在《論人道主義的書信》一文中曾說過：「通過把某物評為價值，被評價的東西僅僅被容許作為人之評價的對象。但是，某物在其存有中所是的東西，並不限於它的對象性，尤其是當這種對象性具有價值之特徵時就更是如此。」²⁹⁹所以說，人類無所節制地對萬物索求它們的有用之處，對之加以精密的計算，以評估它們的價值多寡，這是人類對待其他萬物時的一種嚴重錯誤觀念，因爲「通過某物稱爲價值的作法，如此這般被評價的東西被剝奪了其尊嚴。」³⁰⁰其結果，萬物難免走向消失於人類所賦予給它們的有用性中的這條路。

在我們一般人的觀念中，對其他事物加以評斷價值，是爲了使其發揮它們的最大潛能或最大之用處，藉此爲它們找到最適切的位置，並證明它們存在之必要性。此即如同在現代的公司中，有管理階層的總經理、經理、主任等；有勞工階級的技工、作業員等；有內勤人員、有外務人員等各種分類，以求得分工合作及層層節制與監督。然而，在這樣的制度下的發展極致，每個人都成了某種有用性的資源，而且就只是眾多資源中的其中一項資源，例如一般的作業員成了「物品製造機」；會計小姐成了「算錢機」；文書人員則成了「電腦打字機」，然而，這些人真的只適合或只能擔任他們職務內之工作嗎？恐怕並不盡然。由此例子的簡單說明，我們可知傳統觀念中對於事物施以價值的評定，以使其獲得存在之保證，這樣的說法是值得商榷的。海德格也認爲「一切評價，即便是肯定地評價，都是一種主體化。一切評價都不是讓存有者存有，不如說，評價只讓存有者作為它的行為的客體而起作用。」³⁰¹這也就是說對於萬物加以評定價值，也是加深人類區分自己爲主體，其它萬物爲客體的重要原因之一。

記得我們曾說過人類中心主義到了科技時代，不僅未減弱其對人類與萬物的影響，更演變成了極端的人類中心主義。在這種極端式的人類中心主義下，技術框架限定與強求所有的自然萬物，包含人類自己，奉獻出它們的最大用處，全都

²⁹⁹ 見海德格《路標》中的〈論人道主義的書信〉一文，頁 349。台北：時報出版社，民 86。

³⁰⁰ 見海德格《路標》中的〈論人道主義的書信〉一文，頁 349。台北：時報出版社，民 86。

³⁰¹ 見海德格《路標》中的〈論人道主義的書信〉一文，頁 349。台北：時報出版社，民 86。

成了提供某種用途的材料或原料，何以人類或萬物會下降為材料或原料等物質呢？我們分析的最後結果正也是因過度強調「事物的有用性」，或面對事物時採取計算性的思維所造成。

經由上述對於事物有用性的回顧與探討，我們幾可確信人類中心主義最根本的問題，就在於人類對於有用性看法的偏差。由於人類只看到事物有用的那一面，更甚者，只看到對人類有所助益的事物有用性，以致於所有萬物除了其用處外，全然不值得一顧，最後連其本質也全消失在有用性中。海德格即認為這將會造成人們對於真理的誤解，其嚴重性甚至是讓人們誤以為真理就在事物的有用性之中，因為對於事物若以「在手物」的有用眼光看待，真理也成了可以客觀掌握，加以專題研究的對象。³⁰²老子也認為「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。」同樣說明了真理或道雖然可以從一些現象中捕捉，但絕不能把它當成客觀研究的對象，所以³⁰³「古之善為道者，微妙玄通，深不可識。夫唯不可識，故強為之容。」³⁰⁴在此，我們可以了解到對於事物的有用性看法，只能抓住事物的一部份真相。因此，我們絕不能以為抓住了事物的有用之處，便以為看到了真理，看到了事物全部面向。

既然對事物的有用性看法，不僅未能真正地認識萬物，反而會讓萬物變得更加侷限性；甚至是造成人類自以為萬物主人、世界主宰的人類中心主義之關鍵。試問，我們是否到了該改變這種對事物加以精確計算的有用性眼光？這答案顯然是肯定的。人類若再不改變對事物的有用性的觀點，還是執意以計算性思維對待萬物，並計算事物的價值所在，其結果不僅將是目前的生態環境問題更為加劇，人類與萬物的關係更為惡劣，最後恐怕連人類也將成為海德格口中的「儲備物」。那麼，人類應該要以何種觀點來面對自然萬物，才能遏止危險的加劇，甚至轉危為安呢？老子與海德格其實已經指出救星的所在，「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。」並且「哪裡有危險，那裡便有救。」原來救星就在危險之中。也就是說在有用性的計算性思維中，我們將可以找到帶領人類與萬物走出危險的救星。

然則，在有用性的計算性思維中，我們可以找到什麼樣的救星呢？我們若從海德格的思想來看，將可發現他終其一生都為求得存在的真理而努力，並且他以為不論是所謂的哲學或科學，或許它們展現的方式有些不同，但它們的本質其實

³⁰² 參見海德格《存在與時間》，頁 94-99。陳嘉映、王慶節譯，台北：唐山出版社，民 78。

³⁰³ 語見語見《老子》第二十一章，頁 143。全文為：「孔德之容，惟道是從。道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。自今及古，其名不去，以閱眾甫。吾何以知眾甫之狀哉？以此。」

³⁰⁴ 語見語見《老子》第十五章，頁 97。全文為：「古之善為道者，微妙玄通，深不可識。夫唯不可識，故強為之容：豫兮若冬涉川；猶兮若畏四鄰；儼兮其若客；渙兮其若凌釋；敦兮其若朴；曠兮其若谷；混兮其若濁；孰能濁以靜之徐清？孰能安以動之徐生？保此道者，不欲盈。夫唯不盈，故能蔽而新成。」

差異不大，說穿了，它們都是形而上學的，也就是以孤立理性的計算性之思維方式面對存有者的；至於人類中心主義也是依恃形而上學的，自然也是如此。於是他提出了所謂的「沉思之思」來取代計算性思維，不過海德格並未直截了當地說明這是怎樣的一種思想，關於沉思之思，他說「也許有一種思想，它超出了理性和非理性的分別之外，它比科學技術更要清醒些，更清醒些因而也能作清醒的旁觀，它沒有什麼效果，卻依然有自身的必然性。」³⁰⁵並且「這種思想的真理是任何『邏輯』都把握不到的。這種思的思想不但不能計算，而且根本是從存在者以外的東西來被規定的，這種思叫做本質性的思。這種思不用存有者來計算存有者，而是存有者的真理而悠閒自得於在中。」³⁰⁶這也就是說沉思之思無須好高騖遠，只需棲留我們周遭最切近的東西，「即思索此時此刻關係到我們每個個體的；所謂『此地』，就是在當前的世界時刻。」³⁰⁷

顯然的，海德格看到了當代生態環境倫理的問題所在，就在於形而上學的思考模式，亦即人類面對萬物時採取的「有用性的計算性思維」。海德格發現問題，也冀求為人類解決問題，於是他提出以「沉思之思」消解計算性思維。然而，吾人以為海德格的「沉思之思」對我們來說，仍是一團迷霧，也就是說沉思之思仍懸在遠處，它還是不夠清楚、還不夠具體，或許海德格認為如若將「沉思之思」精確的說明出來，那與理性的絕對、精確、肯定等又有何差異？因此他只提出有此思想，它可能超出了理性與非理性的分別之外，它也不是心機重重的計算，它也不會好高騖遠，它只是關心切近於我們的東西。雖說如此，但我們仍想追問什麼樣的思想可稱之為「沉思之思」。

在本文的第貳章中，我們曾對老子的「有用與無用」的思想加以分析，我們了解到「萬物或無此用卻往往有它用；無用更可能成為大用」；也認識到「有用往往使萬物侷限於有用之處，致使萬物變得單調、呆版；無用卻能使萬物無所執著，而使其更多樣性、更有用性。」；更了解「有用與無用兩者彼此相互依存，而非如一般人所想像的相反對立。」；此外，我們也體認到「有用是顯露於外，易於察覺的；而無用則隱藏於內，較不易為人發覺，但有用往往是由於無用才能成其用。」這種對於事物無用性的觀念，不僅可以讓事物獲得更大的生存空間，也讓事物不只是可計算的物質，而是可以自由地成就自己，顯現更多樣化的現象。如此觀念恰恰可以解決形而上學的「有用性的計算性思維」中的各種問題，因為「無用」的想法是不需要精確、絕對、肯定的計算的；「無用」的想法更不具限定與強求的；「無用」的想法是接受多樣化，更無主宰性的。

³⁰⁵ 見海德格《海德格爾選集下》中的〈哲學的終結與思的任務〉一文，孫周興選編，頁 1260。上海：三聯出版社，1996。

³⁰⁶ 形而上學是什麼？後記 海德格著 熊偉譯 頁 53 仰哲出版社 民 82 年 12 月

³⁰⁷ 見海德格《海德格爾選集下》中的〈泰然任之〉一文，孫周興選編，頁 1234。上海：三聯出版社，1996。「泰然任之」德文為 Gelassenheit，宋祖良以為應譯為「冷靜」較為適當。

因此，關於「沉思之思」，我們認為可以在老子「有用與無用」的思想中找到線索。亦即我們以為他提出的「有之以為利；無之以為用」的觀念，正可呼應海德格的「沉思之思」。因為老子的此種思想，一方面並未拋棄事物有用的那一方面，唯有肯定事物的有用性，才能使人與其他萬物的關係不致脫離，此正如同海德格提出的物之上手性，由於物之有用性與人類開始打起交道來；但另一方面，為避免人類對有用性的過度強調，而造成人類自私慾望的無限擴張，我們更須體認事物的無用性，更是其存在之理，此如同海德格所說的「芸芸眾生的基礎是自然」一般，所有萬物之存在都應是自然而然，而不該詢問它是否有用與否。在這裡，我們試著結合老子與海德格的想法，提出「無用性的沉思之思」來消解人類中心主義的「有用性的計算性思維」。也就是說，當人類面對其他萬物時，不應純然以事物的有用價值觀看它們，而是應以更寬廣的無用眼光來關照它們。

我們相信如果人類能不再以形而上學的眼光看待自然萬物，不再過度強調事物的有用價值，減少理性思維的過度使用，避免凡事精確計算的想法，並以更寬廣、更包容的態度面對萬物，亦即以「無用性的沉思之思」消解一般人過去的「有用性的計算性思維」。如此，人類才有可能以真實地、純真的照顧與關注的態度對待萬物，真正地成為萬物的守護者。因此，也唯有人們徹底放棄人類中心主義，少一些算計價值的有用眼光，多一點關懷包容的無用關注，讓萬物歸屬於自然，它們才能真正地成為自己。最後引用《天使般的漫遊者》中的二行詩：

玫瑰是沒有為什麼的；它開花，因為它開花，
它不注意它自身，並且也不問人們是否看見它。³⁰⁸

³⁰⁸ 引自海德格《充足理由律》，頁 68。

結語

文賦於此，關於人類中心主義的探討，我們是否已經將此問題明確的釐清了？是否我們已經找到問題的核心所在了？是否我們已然找出解決困境的方法了？並且將之清晰明瞭的表達出來。或抑問題仍如一團迷霧般地晦暗不明呢？老子認為語言、文字其實是無法將「道」完全透徹的表達的；海德格也以爲語言是無須精確的，語言最好是像詩一般的詩情畫意。事實上，當語言文字具有精確或絕對的特性時，它便與孤立理性相差無幾了，這並不是我們所樂意見到了。

從另一方面來說，語言文字確實是人類藉以認識萬事萬物，並得以彼此相互溝通的媒介。海德格更以爲「語言是存有的家」，經由語言的使用，人類才有可能找到真實的存有，不致四處飄蕩、無家可歸；而老子雖說「道可道，非常道。」但他仍著書「五千言」，期望人們能對「玄之又玄」、「恍惚不明」的道有所了解，並符應自然之道，獲致真正的存在之理。因此，語言、文字或未能掌握道或真理，但它仍能有助於我們對於真相的了解。在這裡，我們不敢說我們已如同海德格或老子一般接近於真理的掌握；我們也不敢說我們已能掌握老子及海德格的思想。事實上，我們也不認爲把握住老子與海德格的思想，就能全然地了解到人類面臨的問題所在。雖說如此，但我們仍可發現老子與海德格的思想，在現今人類面臨極大之生存危機的時刻，確使能提供一些洞見，足讓世人多所反思；他們的思想，讓我們窺見到人類生存的契機，使我們對於人類與地球之未來仍心存希望。

在今日理性思維無限擴張，主客二元對立極端發展，人類的物欲橫流的時代中，人們從自然萬物那裡也經取得太多的東西了。現在，人類最需要的不應再是如何地開採資源、如何地富裕民生或如何地享受生活，更應該從事的是沉靜地思考，以真誠、關懷的心來面對自然萬物，進而停止對萬物迫切性的汲汲營求。特別是舉目所見，皆爲技術所宰制的科學時代，一切的一切是如此地快速不歇息，快到以致於人們幾乎無法呼吸就要窒息時，老子與海德格思想的純正、簡樸，恰恰是提供人類暫且放慢腳步、好好沉思的一劑良藥。

正由於海德格與老子的思想，恰能呼應過於崇尚理性思維的人類中心主義，並提出許多富有建設性的洞見。因此，本文一開始便期許從對海德格與老子的思想中探索，找出當代人類中心主義弊病的根源與解決之道，而這正也是本文所要論述的重點所在。關於這些要點，我們是否辦到了？前述說過語言、文字是無需精確的，它更是無法完全將大道講述清楚的。因此，吾人並不認爲我們能完全地掌握問題的真相所在，但經由沉靜的探討下，我們儼然也能捕捉到一些鳳毛麟角。於此，我們將就所分析、探討所得之結果，予以歸納出些許結論如下：

一、當代的人類中心主義不是一時一地、突然而來的一種思想觀念，它伴隨著

西方的形而上學經歷數千年的發展、演變至最後成熟的。

經由海德格的分析，我們認為它的興起與西方形而上學的發展可謂關係密切。從希臘的柏拉圖重視以人為本、重視人類理性思維的形而上學開始，在「洞穴說」的二元論影響下，人們崇尚虛無的觀念界，卻貶抑感官真實的現象界。因為人們對自然界的輕忽，間接地也影響到人類對於自然萬物的觀點，此時似乎已註定了人類與其他萬物日後關係的衝突了；繼之的亞里斯多德不僅未能改變這一觀念，更以精確無比的分類學對自然萬物加以分門別類，而人類無庸置疑的被放置於分類學的頂點上，成為高於其它萬物的物種，並且他所使用的分類法便是二分法，此都加遽人類地位提高與二元對立觀的形成。後來發展至笛卡兒哲學時，經由他對人類理性思維的強調，人真正地成為主體，萬物則走向相對於主體的客體之路，並且是主體與客體相互對立的二元世界觀，這可說是一個關鍵點之所在，人類中心主義至此也算是達到它的完成了。

此後，人類中心主義伴隨著形而上學式的孤立理性持續發展，主體人類對於其他客體萬物的仇視、敵對與傷害，只有愈來愈加深、愈加劇，到了仍以形上學為其本質的科技時代，這種對大地、對自然萬物迫害的情況，在現代技術的框架強求與限定下達到了顛峰，甚至連人類本身都成了受害者，我們特別將此稱之為「極端的人類中心主義」。由於，人類中心主義可說至始至終都扮隨著形而上學的，成了西方形而上學發展之必然結果，於此，我們認為人類中心主義史其實就是一部西方形而上學史。

二、主體理性的過度膨脹是人類中心主義之充分條件，而主客二元對立的世界觀則是人類中心主義之必要條件，但對事物有用價值的計算性看法則是問題的根源所在。

從本文的論述中，我們發現形而上學中的重視理性思維與主客二元對立的觀念，正是人類地位膨脹的重要原因。由於人類理性的過度發展，引發人們對理性盲目的崇拜以致於自以為獨立於世界之外，成為一超脫於萬物之外的特殊個體，並且在理性思維無限制的發展下，走向了凡事講求精確、標準、絕對、排他性，並自以為客觀的孤立理性思維；再加上主客二元對立的世界觀的確立，人們在哲學上有了堅強的立足點，肯定了自己相對於自然萬物的優越性，而自然萬物也真正的成為人類可以加以研究之對象，人類中心主義由是達到完成。因此，我們認為主體理性的過度膨脹乃為人類中心主義之充分條件；而主客二分的世界觀則是人類中心主義之必要條件了。也就是說，對於人類中心主義的發展，孤立的理性與主客二元的世界觀兩者可謂缺一不可、相輔相成，由於人類理性思維的發展，人類走向了人為主體、物為客體的主客二分之途；而主客二分的結果更讓人類的理性思維獲得堅強的保證。在兩者不斷地相互增強之下，我們生存的地球也就成

為以人類為中心的世界了；自然萬物也成為人類的奴僕了。

雖然，主體理性的過度膨脹與主客二元對立的觀念，是形成人類中心主義的充分必要條件，但此不代表人類會必然性地走上以人為世界中心的道路，也就是說除了充分與必要條件外，還須有更底蘊、更根源性的因素。我們分析所得的結論，此根源性的條件就是人類對「事物有用價值的計算性」看法。不過，我們以為人類的此種對事物有用價值的計算性思維，仍與孤立理性的發展有極大關係，而非自然地顯現於人類身上的。簡言之，孤立理性的觸動下，激起了人類對事物有用性的探求，而遮蔽了事物更深沉、更本質的無用性，於是對萬事萬物皆以有用的眼光來看待，終造成人類對自然萬物的有用價值之追求；人類的目光中變的極端功利，面對自然萬物時只看到它們的有用之處，並且這種有用還是針對人類而言的。換言之，所有的萬事萬物最終只是人類所使用或裁制的「對象」罷了！它們甚至連被稱為「物」都不可得了。

三、人類中心主義到了科技時代，不僅未曾消失或減弱，甚至在現代技術的推波助瀾下，幾已達到了極端性的顛峰狀態。

我們知道人類中心主義與形而上學的關係，就如同「焦不離孟」、「孟不離焦」般的緊密。到了以現代技術為基礎的科技時代，是否將面臨崩分瓦解的命運？事實證明，人類中心主義不僅沒有絲毫減弱的跡象，在現代技術的框架強求與限定下，更是達到了前所未有的驚人破壞力。為什麼會如此呢？在海德格的分析下，我們了解到原來現代科學的本質也是形而上學的，所有現代科學所具有之特性，諸如科學要求的精確性、客觀性、絕對性、標準化等，列舉的幾項特性，全都可以在形而上學中找到。

在科技時代裡，對於資源的開採與取得，似已成為國家持續發達，民族生存的重要議題。而由於人類仍不改以計算性的有用眼光來看待自然萬物，只是以物之有用之處來決定其價值。此正可引發現代技術框架的強求性與限定性，自然萬物無可避免地走上「齊一化」、「物質化」、「功能化」等悲慘命運。事物若能提供較大之資源或能量，那麼它在人類的眼光就是比較好的東西；相反的，若是事物無法提供人類所之需，那麼它的存在與否對人類來說就顯得毫不起眼了，甚至於可以將之視為敝履般的隨意丟棄。另外，為了獲得更快更多的資源與能量，人們對於技術更加濫用，並認為現代科技可以解決一切問題，最後之結果，不僅是使自然萬物成為單調枯燥的能量儲存物，連人類也變成了人力的提供者，所有一切萬事萬物，包括人類本身都成為某種能提供能量的資源或原料。真是悲哀啊！沒想到自以為世界中心、萬物主宰的人類到了科技時代，竟也消失於有用性之中，此真可謂「極端的人類中心主義」了。

四、人類與萬物生存的問題以及地球生態環境的問題，恐非現代技術可以解決的。解決之道在於更深沉、更接近於本質性的思想。

當代人類可說正面臨有史以來最大之生存危機。由於人類肆意地改變與裁制自然環境，對自然萬物施以無情的取用與掌控，完全不帶一絲關懷之情。這樣的情形已然造成整個地球生態環境嚴重的破壞，地球現在已處於極不穩定、極不平衡的狀態，已然到了隨時可能發生劇烈變動的時後了。這種極度危險的狀態在科學時代以前是未曾有過的，也即在現代技術的運用下，人類對於自然萬物與生態環境的破壞力，已遠遠地強過自然與大地的自我復育能力了，並且這種情況可能只會繼續惡化，換言之，現代技術是造成目前的自然生態環境嚴重破壞的重要因素。

關於現代技術的疑惑，經由海德格對技術問題的深入探究，我們了解到真正的問題並不在於技術本身，而在於技術的框架本質，現在，人們仍陷於框架的強求與限定中而不自知，以致於仍對現代技術充滿信心，普遍認為現代科技終將打敗一切。一個弔詭的現象就此產生－現代科技使地球生態面臨有史以來最大之危機，人們卻仍要以更精確、更高竿的現代技術將之克服。我們以為這樣的想法，的確有可能解決部分的問題，但是否可能造成另一種困境？而變成一種無止盡的惡性循環，直到地球毀滅的那一天，方告歇息呢？因此，我們以為在釐清技術與技術本質不同的同時，還應以更深沉、更接近於本質性的思想來面對問題，徹底改變人類形而上學式的觀念，才能真正獲致問題的解決。

五、老子與海德格的思想在面對人類與萬物生存的問題，以及地球生態環境的問題時，恰能提出具有建設性之洞見。

傳統以來，東西方的思想主流皆是以人為本，以人為關懷之對象。這其實並沒有錯，錯的是發展的太過度、太超過了，以致於無尺度可言。特別是西方思想的發展更是如此，終於造成西方人自我的膨脹，演變到人類不可自拔的地步，自以為人類具有理性思維優於其他物種，而獲致人類為萬物之主宰之信念。東方的儒家思想雖然也有類似西方人類中心主義的主張之想法；雖然我們也是以人的問題出發，但畢竟我們也有四海一家、仁民愛物的傳統觀念，加以道家思想的影響之下，最後儒家也講「天人合一」。因此，在這西方主流思想充斥世界、物慾橫流之際，我們也許該回頭想想自己的文化，也許能對人類之未來提供較適當之建議也說不定。特別是東方道家思想對於人和物之間的相處之道，確有精闢深沉的見解；對於化解人與自然萬物的衝突與矛盾，相信道家思想能提供很好的建議，特別是老子返樸歸真、自然無為的思想，在這個重理性、重功利、重速度、重科技的時代裡，正可讓人靜下來沉思。「去甚、去奢、去泰」、「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽」、「不貴難得之貨」等說法，無一不直逼現今生態

環境問題的原因所在。

與東方老子遙相呼應的海德格，似乎在許多想法上受到老子的影響，再加上其本身對於存在的獨特見解，海德格真可謂近代哲學家中最具創見、最有啟發也最有系統性探討萬物存有思想的一位了。特別是他對當代人類所面臨的各項問題，諸如人類與萬物間的關係、現代技術、地球生態環境倫理等問題，都能賦予最深層的省思，直搗問題的核心。我們可以從海德格對形上學的批判、「在世存有」的想法、上手物與在手物、技術的追問等問題的探索中，發現許多人類所面臨的困境之原因與相當具有建設性的看法。總之，老子與海德格詩意般的思想，可謂當今紛亂世界的一帖良藥妙方，等待著我們的取用。

六、人類與自然萬物的關係不應是主人與奴隸般的主客二元對立，較適當的關係，應該是和諧共存、相依相存；而身為四大之一的人類，更應自許為萬物的看護者或輔助者。

長期以來，人們被孤立的理性思維與主客二分觀念的影響，一直有著人是主體，其他自然萬物為相對的客體這種觀念。基本上，這種觀點也並無不對，畢竟在人類文明的發展過程中，「認識」一直是很重要且持續的活動，區分彼與此也是必然會發生的，因此，我們認為無須回到先民素樸無分別的混沌狀態，事實上也辦不到。然而，雖然彼此有所分別，但也可以不用互相對立啊！人類與自然萬物間實無須如主人與奴隸般的主客二元對立、互相敵對仇視的啊！

我們以為在分辨彼此後，更應能體認一切萬物都有其「同一性」所在，此即所謂的「異中有同」、「同中有異」。承認每件事物有其獨特之處，尊重其生存的自主權，亦肯認彼此也有相同之處，以同為萬物一份子的心情，以同理心對待之；並承認其他萬物亦為獨立的個體，也即在確立人類的主體性時，亦肯認萬物也是具主體性的個體。所以，我們以為人類應如同老子所說的「輔萬物之自然而不敢為」的觀念面對自然萬物，不隨意以人類的意志加諸在萬物身上，只是成為一個輔助者般的協助萬物自然的成長。或如海德格「天地神人的四重整體性」所說的：每個事物都具有不同於其他事物的獨立自主性，不容人類隨意加以對象化；它是獨立但不孤立的，它是與其他自然萬物間息息相關、相依相存，「非彼無我，非我無所取」的。因此，人類做為一個「天地神人四重整體性」的一份子，應該盡起人類之責任，成為世界的「看護者」，而不是主宰者。

七、以「無用性的沉思之思」消解人類的「有用性的計算性思維」。

經由本文的分析探討所得，我們認為人類中心主義的根源就在人類對事物「有用性的計算性思維」。誠如本文所分析的，事物的有用性也是它們的本質之

一，更由於它們的有用性，人類與它們打起交道來，並建立起關係，從這裡來看，事物的有用性全然無不當之處。然而，人類卻過度強調事物的有用性，凡是以計算性的思維出發，只看到事物有價值的地方，漸次地迷失了自己，把自己擺進了各種價值、各種數量的計算當中。其結果，人類變的更加功利，更加重視事物的有用之處或功能性；而萬物變成只是某種用途的對象，最後完全失去原來物的多樣性與豐富性，變成單調的、齊一的，完全只有以功能取向的物質。

然而，事物的真實存在並非只在其有用性之中，特別當事物的有用性乃人類所發現、所給予，這樣能真正說明它的有效用性嗎？因此，我們認為事物的最大有用性乃在於它的「無用性」之中。也唯有以無私的、無計算性的無用性來面對自然萬物，萬物才能展現更多樣、更豐富的姿態。

於此，提出另一種思維模式—即以「無用性的沉思之思」消解人類的「有用性的計算性思維」。何以我們說「消解」而不說「取代」呢？因為「取代」實在是太沉重了，更是難以實現，畢竟人類的欲望、人類的理性還在虎視眈眈地看著我們。那麼如何「消解」呢？當您在面對自然萬物，並正以「有用性的計算性思維」看著它們時，暫且停留一下腳步，減少一些機心，多一點「無用性的沉思之思」來與自然萬物打交道；當人類不再以視自己為主宰者之主體、萬物為受宰制之客體時，那麼人和自然萬物才可能融洽共存共榮於這地球上。

長期以來，以人類為世界中心的人類中心主義，把自己視為萬物的主人，視自然萬物當成可以任由人類宰制的對象，加以無情地對待與使用；人類甚至挖自己的根，對於賴以生存的地球同樣加以揮霍、殘害，人類儼然就要面臨無家可歸的狀態了。現在，是到了徹底反省的時刻了，人類要繼續充當世界主人、萬物主宰，直到消耗所有一切的存有者，還是願意成為天、地、神、人，萬物和諧相親的看護者？人類是要走向危險的毀滅之途，還是願意走向安康的思想之路？答案仍然猶如一團迷霧。人類現在就如同走在林中的小路一般，沿著小路走，「每到一個轉折處，就會有新的景象突然映入眼簾。每個新景象彷彿是一個新的世界。然而，林中的小路卻又紛亂難辨。走路的人難以明白，何者是正路？何者是歧路？且又常常誤將正路當歧路，歧路當正路。」³⁰⁹走在林中小路，有人會迷了路並因此喪命，但最終總有許多人能找到正確的道路，得以重見更寬廣、更光明的世界。因此，我們相信人類最終總可以走到正確的大道上的。最後再一次引用詩人賀德林的話：

哪裡有危險，那裡便有救。

³⁰⁹ 參見海德格《林中路》中陳榮華先生的《林中路》導讀一文。台北：時報出版社，民 86。

參考書目

一、英文參考書目

1. Martin Heidegger : *Pathmarks*. Edited by William McNeil, Translated by William McNeil Published July, Cambridge University Press,1998.
2. Martin Heidegger : *Off the Beaten Track.*, Edited and translated by Julian Young, Kenneth Haynes, Cambridge University Press, 2002.
3. Martin Heidegger : *Being and Time*. Translated by John Macquarrie &Edward Robinson. Blackwell,USA,1962.
4. Martin Heidegger : *The Way to Language*. P.D. Hertz , New York: Harper & Row, 1972.
5. Otto Poggeler : *Martin Heidegger's Path of Thinking*. Translated by Dan Magurshak and Sigmund Barber, 1990.
6. William Barrett : *Irrational Man*. Double-day & Company, USA,1958.
7. Cunter Seubold : *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*. Verlag Karl Alber Freiburg/Munchen, 1986.

二、中文主要參考書目

1. 海德格著，孫周興譯，《林中路》，台北：時報出版社，民 83。
2. 海德格著，孫周興譯，《路標》，台北：時報出版社，民 86。
3. 海德格著，孫周興譯，《走向語言之途》，台北：時報出版社，民 82。
4. 海德格著，陳嘉映、王慶節譯，《存在與時間》，台北：唐山出版社，民 78。
5. 海德格著，孫周興譯，《林中路》，台北：時報出版社，民 83。
6. 海德格著，宋祖良譯，《海德格爾的技術問題及其它文章》，台北：七畧出版社，民 85。
7. 海德格著，孫周興選編譯，《海德格爾選集》，上海：三聯書店，1996。
8. 海德格著，孫周興、陳小文譯，《向於思的事情》，台北：仰哲文化出版社，民 82。
9. 岡特·紹依博爾德 (Gunter Seubold) 著，宋祖良譯，《海德格爾分析新時代的技術》，北京：中國社會科學院，1998。
10. 滕守堯著，《海德格》，台北：生智文化，民 87。
11. 項退結著，《海德格》，台北：東大圖書，民 90。
12. 陳榮華著，《海德格哲學－思考與存有》，台北：輔仁大學出版社，民 81。
13. 夏漢萍著，《海德格爾傳》，武漢：長江文化出版社，2001。
14. 陳嘉映著，《海德格爾哲學概論》，北京：三聯書店，1995。

15. 威廉·白瑞德 (William Barrett) 著，彭鏡禧譯，《非理性的人》，台北：志文出版社，民 87。
16. 奧托·珀格勒 (Otto Poggeler) 著，宋祖良譯，《海德格爾的思想之路》，台北：仰哲出版社，民 83。
17. 甘紹平著，《傳統理性哲學的終結》，台北：唐山出版社，民 85。
18. 傅偉勳著，《西洋哲學史》，台北：三民書局，民 89。
19. 馮滬祥著，《環境倫理學》，台北：學生書局，民 80。
20. 莊慶信著，《中西環境哲學--一個整合的進路》，台北：五南出版社，民 93。
21. 吳怡著，《老子解義》，台北：三民書局，民 90。
22. 劉笑敢著，《老子》，台北：東大圖書公司，民 86。
23. 王邦雄著，《老子的哲學》，台北：東大圖書公司，民 88。
24. 蔡為煜著，《老子的智慧》，台北：國家出版社，民 89。
25. 伍至學著，《老子反名言論》，台北：唐山出版社，民 91。
26. 張起均著，《老子哲學》，台北：正中書局，民 89。
27. 黃錦竑注譯，《莊子讀本》，台北：三民書局，民 90。
28. 牟宗三著，《中國哲學十九講》，台北：學生書局，民 88。
29. 牟宗三講述、陶國璋整理，《莊子齊物論義理演析》，台北：書林出版社，民 88。
30. 陳鼓應著，《莊子哲學》，台北：臺灣商務印書館，民 88。
31. 吳怡著，《逍遙的莊子》，台北：東大圖書公司，民 90。
32. 蔡仁厚著，《孔孟荀哲學》，台北：學生書局，民 88。

三、中文次要參考書目

1. 李平著，《海德格爾》，四川：四川人民出版社，1997。
2. 強納生·雷 (Jonathan Ree) 著，蔡偉鼎譯，《海德格》，台北：麥田出版社，民 89。
3. 鄔昆如著，《西洋哲學十二講》，台北：東大出版社，民 91。
4. 李均著，《存在主義文論》，山東：山東教育出版社，2000。
5. 張燦輝著，《海德格與胡塞爾現象》，台北：東大出版社，民 85。
6. 陳俊輝著，《海德格論存有與死亡》，台北：學生書局，民 83。
7. 鄔昆如著，《哲學十大問題》，台北：東大出版社，民 92。
8. 羅伯特·奧迪主編，《劍橋哲學辭典》，台北：貓頭鷹出版社，民 91。
9. 荷莫思·羅斯頓 (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，民 85。
10. 李霞著，《道家與禪宗》，安徽：安徽大學出版社，1997。
11. 吳怡著，《老子內篇解義》，台北：三民書局，民 90。

12. 王邦雄等著，《論語義理疏解》，台北：鵝湖出版社，民 87。
13. 王邦雄等著，《孟子義理疏解》，台北：鵝湖出版社，民 87。

四、參考期刊

1. 盧風，〈主客二分與人類中心主義〉，鵝湖月刊，第二十一卷，第十二期，頁 12-19，民 85.06。
2. 楊冠政，〈人類中心主義〉，環境論理學概述（二），環境教育，第二十八期，頁 33-49，民 85.01。
3. 賴錫三，〈海德格從存有學立場對科技危機的反思與拯救〉，文明探索叢刊，卷二十一，頁 77-124，民 89.04。
4. 達班德（Giselher Dahlbender）著，吳俊業譯，〈馬丁·海德格思維中的科技與倫理問題〉，哲學與文化，第二十七卷，第七期，頁 636-641，民 89.07。
5. 黃厚銘，〈Heidegger 的哲學思想與資訊科技〉，資訊社會研究（1），頁 1-31，民 90.01。
6. 彭富春，〈什麼是物的意義？〉，哲學研究，第二十七卷，第三期，民 91。
7. 宋祖良，〈海德格：當代西方的哥白尼〉，哲學雜誌，第五期，頁 178-190，民 82.06。
8. 宋祖良，〈尺度、限制與無限制〉，哲學雜誌，第十期，頁 150-162 民 83.10。
9. 張世英，〈中國近代哲學對西方「主體性」的呼喚〉，哲學雜誌，第五期，頁 22-33，民 82.06。
10. 鄔昆如，〈文化交流二原則：欠缺與補足〉，哲學雜誌，第五期，頁 4-21，民 82.06。
11. 孫周興，〈老子對海德格的特殊影響〉，哲學與文化，第二十卷，第十二期，頁 1163-1167，民 82.12。
12. 李燕蕙，〈晚期海德格與道家思想的比較〉，南華大學哲學研究所第三屆比較哲學研討論文集，頁 131-147，民 91.06。
13. 羅亞娜（Jana Rosker），〈老子與海德格的對話-試談一些有關中西傳統「存有論」比較的問題〉，國語學報，第二期，頁 187-213，民 84.06。
14. 張成秋，〈老子與海德格的匯通〉，國語學報，第三期，頁 13-35，民 85.06。
15. 賴錫三，〈當代新道家與深層生態學的形上基礎〉，揭諦學刊，第二期，頁 197-247，民 88.07。
16. 莊慶信，〈早期儒家與人類中心主義環境哲學的對話〉，哲學與文化，第二十五卷，第九期，頁 836-855，民 87.09。
17. 辛金順，〈老子哲學的環保意識〉，資料與研究，第三十四期，頁 20-25，民 87.07。
18. 劉笑敢，〈老子之自然與無為—古典義含與現代意義〉，中國文哲研究集刊，

- 第十期，頁 25-58，民 86.03。
19. 潘朝陽，〈從老子自然智慧看今人環境評估的境界〉，應用倫理研究通訊，第二十卷，頁 27-35，民 90.10。
 20. 李瑞全，〈非人類中心的环境倫理觀〉，應用倫理研究通訊，第二十卷，頁 1-4，民 90.10。
 21. 王豐年，〈老子消費觀的環保意義〉，哲學與文化，第二十五卷，頁 856-864，民 87.09。
 22. 莊慶信，〈老子生態哲學初探〉，東吳文史學報，第十一卷，頁 193-202，民 82.03。
 23. 高柏園，〈道家思想對環境倫理的回應態度〉，鵝湖雜誌，第二十五期，頁 27-35，民 89.12。
 24. 沈清松等，〈道家智慧與當代心靈〉，哲學雜誌，第十三期，頁 5-35，民 84.07。
 25. 魏元珪，〈老莊哲學的自然觀與環保心靈〉，哲學雜誌，第十三期，頁 37-55，民 84.07。
 26. 莊慶信，〈道家自然觀中的環境哲學〉，哲學雜誌，第十三期，頁 56-71，民 84.07。
 27. 唐文德，〈從「知不知上」論老子之的哲學大義〉，中華文化學報，第三期，頁 75-86，民 85.03。
 28. 劉福增，〈老子的「知」與「智」以及「為學日益，為道日損」—兼論老子是否「反智」〉，國立編譯館刊，第二十五卷，第二期，頁 1-54，民 85.12。
 29. 劉笑敢，〈老子之無為與生態問題的實例分析〉，百年，第八卷，頁 1-13，民 89.03。
 30. 劉清平，〈無為而無不為—論老子哲學的深度悖論〉，哲學門，第二卷，第一冊，頁 30-45，2001。
 31. 朱喆，〈老莊「無用之用」思想析論〉，中國文化月刊，第 207 期，頁 36-43，民 86.06。