

「當代新道家」與「深層生態學」 的形上基礎

賴錫三*

摘要

本論首先指出：生態危機、文化危機、心靈危機的深層相干，且強調生態治療、文化治療、心靈治療、語言治療的四相一體。其次，用《老子》、《莊子》的「真人」、「道、氣」、「氣化」、「自然」……等等核心概念，來詮釋深層生態學的形上基礎——諸如：超人類中心主義、機體義、自我實現義、平等義、同體義、相互共成義……等觀念。最後，我們強調「當代新道家」在批判現代式生態危機時，其意不在於全面地推翻科技，而是要與科技重新建立起自由的新關係，如此一來，一則可保道家的根源性立場，在則可使之綻放當代性的智慧。

關鍵字：生態危機、深層生態學、當代新道家、科技、
自然

* 國立清華大學中國文學研究所博士班研究生

「當代新道家」與「深層生態學」 的形上基礎

賴錫三

一、「生態危機」、「文化危機」和 「心靈危機」的三位一體

生態危機絕不能被化約成所謂「客體自然環境出現了問題」，因為這個命題的表述正反應了表象性（representation）、對象化（objection）的思考模式。而事實上，從海德格對科技的存有學式的深度反省中，我們已明白由現代宰控型的科技所逼出的「現代式生態危機」（Modern ecological crisis）¹，若從思想的、形上學

¹ 首先我們得承認地理學者段義孚所舉出的歷史事實，即中國在正式接受西方的帝國和知性殖民之前，早也已存在著環境破壞的現象。甚至以泛靈論為信仰而一向強調合諧於大地的美洲印地安人，其實也曾存在濫用自然的現象。但我們認為中國早期或其它如印度安地區的早期環境問題，不適合直接和西方「現代式的生態危機」相

的角度來考察，其徵結正是在於上述這類以人類思想理性為中心，然後將「自然」只當成獨立於人主體之外的客體對象物、能源場一類的「計算性思考」(calculativen thinking)、「形上學思考」(metaphysical thinking)。從這個核心角度看，當海氏從西方形上學的解構分析中，証成了「科技是西方人、西方文化的命運」的同時，這也幾乎預示了「生態危機是西方人、西方文化的命運」。不僅如此，當海德格看到廿世紀的人類無所逃於「全球歐洲化」的進程時，其所憂心的早已成了——「科技與生態危機」乃是廿世紀後全世界的共業和命運。

以海氏的思想類型的入路來看，這種全球歐洲化所帶來的「現代式生態危機」，可被表述成：西方那種人類中心式的「形上學思考」之極端化，蘊釀成宰制型科技

提並論，而應該有所區分；即「現代式的生態危機」是在科技宰制和工業生產的相互加乘下，所造成的全面性、澈底性、普遍性、且幾乎是一往而不返的環境破壞，而且很明白地是以唯物論、機械論··等視自然為次級存在的「觀念」，而配合實用性價值取向所導致的「行動」後果。至於早期中國所存在的環境破壞之嚴重性是不可與現代式危機同日而語的，同時其破壞也總是能有復甦的循環，所以我們不但不可能在道家、儒家、禪宗··等一類主張天人合一、妙契自然的形上觀念中找出生態破壞的思想淵源，其實它可能一直是調適破壞而上隨於復甦的思想力量，雖然在歷史的實然情境上「理想的觀念」和「實然的行動」之間總是存在著程度不一的「差異」，但不可否認地，禪、道、儒對所謂深層生態學都可以提供有利的思想資源，甚至能拓深其存有論基礎則幾乎也已是通識。關於段義孚的觀點，與及卡力科(J.B.Callicott)和安樂哲(Roger T.Ames)對「觀念」與「行動」之關係的討論，請參見J.Baird Callicott & Roger T. Ames的〈觀念與行動之間〉、曾雁鳴譯、載在《當代》第105期、1995年1月。

之完成（所以海氏又稱科技為西方形上學的完成）；而這種宰制型科技的無限濫用，尤其是將大地、自然給全然當做資源化之濫用，配合整套工業文化、資本主義的運作機制，遂造成大地生態的全面失衡與反撲。所以，假使我們要思考生態危機的拯救之道，依海氏這種哲學家型的觀念式之探討，我們最需要的是對造成生態危機背後的科技的思考模式，進行澈底的觀念式批判分析，並進而提出一種新的觀念和思維模式以提供解決危機的實踐指引。準此，當我們以製造問題的思考模式來試圖提出解決的答案時（就如上述那種將生態危機表述「客體自然環境出了問題」時），其實，我們不但無法解決危機，事實上連危機本身都不曾以其自身而真正被思考到。也就是說，我們並未真正澈底地掌握問題的核心，同時這也就幾乎意味著我們不可能真正提出整體的解決之道。

一個直線型的單向度思考是：「現代式的生態危機」是由科技所造成、亦是由科技所發現，同時也只能由科技來解決。這樣的思考雖不可算是錯誤，但汨只停留在表象而不能算是基礎性的思考；所謂基礎性思考是意指，我們必需洞察到現代式的「生態危機」，它同時與現代式的「心靈危機」、「文化危機」……等根本性的「生存危機」交融關涉。此話的重要性不僅指出了以上三大危機休戚相關的深層現象而已，同時它更揭露了：生態危機的治療絕不只是技術性層次的課題而已，它必同時必得涉及到「心靈的治療」和「文化的治療」；否則將只

停留在以洞補洞的問題循環中，無力以基礎性的思考來探討一種「澈底」且「整體」的拯救之道。

生態危機不單只是一個「境」的問題，也就是不能被化約成單單只是「客體自然環境出了問題」一命題。然而，這樣單向型的問題意識之所以如此被當成明白不過的簡單事實，其原由是有其甚深的歷史文化背景；若我們對之加以哲學式的省察，近因來說這顯然與近代笛卡兒心物二元論以來的思想偏見密切相關，而現代科技就是在這種偏見的預設下，不但造成了「現代式的生態危機」，更且傾向將此危機化約成客體資源的問題，且試圖只以技術性的手段來解決。殊不知「境」與「識」乃是一個不可分的現象事實、自明之理，正如現象學家胡賽爾所揭露的，從來沒有一個不具內容的獨立意識；又如海德格所言人是一個「在世存有」(Being-in-the-world)，人從來就是活在一個與物交融的境域中，而哲學的恥辱不是在於我們還未證明外在世界的獨立存在，而是在於我們竟然還要一而再地試圖去嘗試這些證明。這裡我們無非只是要排除哲學偏見、導回一個現象的自明事實本身，這個自明的真實即是：「境」與「識」是一種相即相映的關係，而什麼樣的心靈（思想、意識）必然同時映現出什麼樣的境界來²。

² 關於胡賽爾和海德格對西方心物二元論的哲學偏見之批判，與及其所隱含「境識一體」思想之內含；與及有關「境識一體」思想的論證，可參見賴錫三〈存有、意識與語言的相即相映關係之釐清與詮釋〉一文，收入碩士論文《道家式存有論的詮釋與其超形上學的

顯然我們想說的無非是，生態環境的問題其深層意義必然涉及到心靈的問題，亦即上文所說的，生態危機同時必有關於心靈危機，亦即「境」的危機是由「識」的危機所投射的；同時在「境識一體」的根本前提上，「境」的危機又會不斷地薰染「識」的危機之產生³。所以當我們以基礎性的思考來反省現代式的生態危機時，其實它同時就意指著我們亦將問題意識深入到：反省西方現代式的思想危機等等。關於西方現代式的思想危機之反省與解構，其著力最幽隧而深遠者恐怕莫過於海德格了，而所謂西方現代式的思想危機正是指：表象思考、

証悟》、中央大學哲學研究所、1996年5月。

³ 顯然，唯物論傾向者易將生態危機只化約成「境」的問題，而唯心論傾向者則又容易將問題的解決放在「識」上。不過，要特別注意的是，我們所強調的是在「境識一體」的前提下，主張「環境拯救」與「心靈治療」同時進行、一時並了。絕不會落入片面地將環境保育只化約成心靈實踐的修行課題而已，因為個人境界式的心靈無染，最多或許只能保證其在冥契狀態時的境無染，但這絕不真正意味現在這個你我共在、物我交融的大地國土就已是實質上的清靜無染了。對此，我們極同意學者楊惠南批判若干佛教團體單向度地以「心淨則國土淨」為環保實踐口號的限制，因為在理論上它將可能造成將重心放在唯一的心靈修持上、而使得環境拯救沒有理論上的必然性，如此必造成環境拯救的無力和限制。所以在這個現代式生態危機的大浩劫時代下，在思考儒、釋、道思想對環境拯救的助益時，我們不適合再強調心靈境界式的形上保存，而有必要在「境識一體」的根本前提上，建立一種環境與心靈並修並養的深度生態學的實踐。關於楊惠南的觀點，請參見其〈當代台灣佛教環保理念的省思〉收入《當代》第104期、1994年12月。〈從「境解脫」到「心解脫」——建立心境平等的佛教生態學〉收入《佛教與社會關懷學術研討會論文集》。另外學者傅偉勳亦提出：「自我實現、萬物平等與地球完整即是當代心靈必須探索的三大目標。……我們的超脫心靈如能提升到環保心靈的程度，則必須改變口氣說：『心與一切（地球與萬物）同時清淨，心與一切同時污染。』道家智慧於此當可修正傳統佛教與禪強調自心淨化本位的偏失。」參見〈道家智慧與當代心靈——超脫心靈、齊物心靈與環保心靈的哲理奠基〉、收入《哲學雜誌》第13期、1995年7月，頁13。

對象化活動、心物二元論的理性思考……等危機，以海德格的話來說就是人類中心式的「形上學思考」之危機，亦即人類以其自我中心的「形上學思考」之思想偏見，來將世界架構投射成「世界圖式」、而遺忘了世界自身，將萬物給執定宰制成「存有物」、而遺忘了存有物的「存有」之生生。甚至海德格以其對西方形上學史的整體批判中，指出西方人自柏拉圖以來就開啓了人類中心主義式的思想偏見，爾後順之而下，亞里斯多德、中世紀神學、近代知識論傳統、而到現代科技，一步步地完全「形上學思考」的極端化。然後就在這種帶有強力宰制的權力意志作用的思想偏見下，西方人走入了極度傷害世界、大地、環境、萬物的「現代式生態危機」⁴。

其實，在西方現代性的文化危機中，西方思想家如馬克思、馬庫色、哈柏馬斯……等，一開始主要關心的重點在於工業文化、資本主義對人所造成的種種「異化」，亦即韋伯所謂工具理性的極度發展造成價值理性的失落，使人在重重官僚體制、機械網絡中被化約成工具性的存在，一切的價值均被「有效性」所凌駕。若說近代文藝復興標榜以人、理性為中心而宣稱中世紀的「上帝已死」（尼采之語），那麼後現代的文化反思則是主張反人類中心、反理性中心而宣稱現代「人的死亡」（Death of Man 傅科之語）。也就是說，西方思想家一開始的關心主

⁴ 關於上述一系列有關海德格思想的討論與詮釋，可參見袁保新、賴錫三〈海德格對科技的批判和拯救〉一文。國科會研究計畫論文

要是在於人的被宰制、被異化，隨後才注意到生態環境、生物存在的被宰制、被異化；亦即他們仍難免有人類中心的價值色彩，並未澈底地體會到海德格所謂的「人是在世存有」，自從人被拋擲到世界來的這個命定事實一發生起，人從來就具現在自然天地之間、歷史社會之中了，並且，人的所謂歷史文化的創造從來就不會、也不可能孤離於自然天地之外；因為自然天地本來就是那個自所從來的場域，而歷史的人文化成必是在自然場域中而發生。人必然要遭遇一己之外的人和物，亦即一切俱在自己、它人和事物所交融互貫的場域中活動。

所以，當我們以基礎性的深度思考探討生態危機時，我們追溯到西方的心靈、思想之危機，而這種理性形上學思考所建築而成的現代式文化之危機，其與生態危機最為密切相關的是在於它是一種心物二元、神人二元的「斷裂式文明」，而對比中國天人合一思想的「存有連續性文明」，真可謂差別甚大，如學者杜維明所指出的：「瓦石、草木、鳥獸、生民和鬼神這一序列的存有形態的關係如何，這是本體學上的重大課題。中國哲學的基調之一，是把無生物、植物、動物、人類和靈魂統統視為在宇宙巨流中息息相關乃至相互交融的實體。這種可以用奔流不息的長江大河來譬喻的『存有連續』的本體觀，和以『上帝創造萬物』的信仰，把『存有界』割裂為神凡二分的形而上學絕然不同。」⁵。

⁵ 杜維明〈試談中國哲學中的三個基調〉載在《中國哲學史研究》。

承上來說，西方這種「斷裂式文明」除了來自上述所指出的人類中心思想的形上哲學傳統之外，它甚至可上溯到另一個源頭，亦即希伯來宗教傳統中的形上思想。而在這個淵源早、影響深的《舊約聖經·創世記》的宗教傳統裡，其對自然萬物的貶抑性思想就已露其端倪了⁶。而西方宗教這種以人為萬物之主宰、視自然為墮落性的次級存在之思想偏見，其對西方人的負面性影響如何重大，西方人向來是自覺的不大夠，尤其大都是晚自廿世紀以來、深受東方思想的啓發之後，才比較有真正深入的自覺從各種知識領域湧現出來，例如哲學界的海德格、分析心理學界的榮格（C.Jung）、神話學界的坎伯（J.Campbell）· · 等等，並且晚至1976年才由歷史學界的學者懷特（L.White）的名作〈我們生態危機的歷史根源〉，正式指出西方基督宗教是導致生態危機的思

1981年第1期，頁19-20。

⁶ 《聖經》〈創世紀〉：「天主說：讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人，叫他管理海中的魚、天空的飛鳥、牲畜、各種野獸、在地上爬行的各種爬蟲。· · 你們要生育繁殖，充滿大地，治理大地，管理海中的魚、天空的飛鳥、各種在地上爬行的生物。· · 看全地面上結種子的各種蔬菜，在果內含有種子的各種果樹，我都給你們做食物……」。對此，西方批評家赫胥黎（A.Huxley）指出：「比起中國道家和佛教，基督教對自然的態度，一直是感覺遲鈍得令人驚奇，並且表現出專橫和殘暴的態度。他們把創世紀中不幸的說法當作暗示，因而將動物只看成東西，認為人類可以為了自己的目的，任意剝削動物而無愧。」Aldous Huxley, *Letters of Aldous Huxley*, in *The Extended Circle*, P.135。馮滄祥《環境倫理學》。台北：學生書局、1991年出版、頁526-527。

想病根⁷。

然而，西方宗教裡頭所隱含的心靈思想危機，與及由此所可能導致的生態危機之種子，對生活在東方的智者而言顯然是一目了然、毫不含糊，例如鈴木大拙就是其一，他明白地指出：自然確是一個永久性問題，若能解決這個問題，則我們不但認識了自然，也認識了自己；自然問題即是人生問題。．．如果上帝創造世界，便也把人創造為這世界的一部份。上帝並沒有把人類創造為一種離開自然的東西，因而使人能獨立於自然之外，成為一個支配的力量並能將「人造的東西」與「自然所造的東西」對立。但是就聖經的解釋而言，人是上帝根

⁷ 坎伯就明白地指出：「耶和華崇拜破除當時原本盛行各地的大自然崇拜，轉而崇拜某個供奉在廟裡的神。從此以後，這種只侷限於自己文化小團圓內的帝國式侵略，便一直在西方世界盛行下去。現在是必須對外開放接受大自然事物的時候了，如果能夠開放，便等於開放了各種可能性。」、「這個特色是繼承自我們自己的宗教，因為將大自然定罪是一種聖經的責難方式，……上帝是與自然分離的，而自然應該被上帝所譴責。舊約聖經創世紀中寫得很明白：我們要做這個世界的主人。如果人類認為自己是來自大地之內，而不是不得已被丟到地球上，人類便能認同自己是大地，也就是自身即是大地的意識狀態。所有的一切都是大地的雙眼，也是大地的心聲。」參見《神話》、朱佩如譯、立緒文化、1995年初版，頁40、頁59。關於懷特〈我們生態危機的歷史根源〉一文的觀點，與及其所引發的爭議和討論，可參見鄭和烈〈人與自然的合諧——從東方觀點來看一種深度生態學的哲學聲言〉、黃郁彬譯，載在《哲學與文化》第十三卷第三期、七十五年三月。與及參見 J. Baird Callicott & Roger T. Ames 〈觀念與行動之間〉、曾雁鳴譯，載在《當代》第105期、1995年1月；Jacques Leenhardt 〈西方環境哲學關於東方自然觀之爭論〉、曾鳴雁譯，載在《當代》104期、1994年12月。

據自己的形像而造的，自然是應該被人支配的。這個觀念是人類悲劇的真正開始。現在我要問，這種支配觀念是不是正確的思想方式。因為，當這種力的觀念即支配觀念產生時，一切爭鬥都起來了，而由於這種爭鬥往往以自我中心，所以，它的結果是悲劇的。……我們可以綜括西方人對自然的態度：（1）自然是一種與人類相敵對的東西，並且當人類力求接近上帝時把人類往下拖。作為「肉體」象徵之自然的誘惑總是無法抗拒的。（2）當自然與上帝彼此對立時，自然與人也立於對立狀態。或者說得更正確一點，由於上帝的命令，人總是力求對自然發揮他的支配能力。（3）人無法以和好親切的精神去接近自然。兩者都在盡力破壞對方。自然中沒有任何東西可以促進人類的精神發展。（4）自然是一個物質世界，而物質世界是供我們探測和利用的。（5）從另一意義上說，物質世界是無情的事實，是與意識體對立的本然體。理性無法以它來做任何事的，只要如實地接受它並充分利用它。（6）自然與人的二分含有敵對性，甚至含有一種極端的不可調和性，因此，彼此是相互破壞的。（7）這裡，似乎沒有任何表示甚或暗示人類參與自然或與自然合一的觀念。對西方人來說，自然和人是分立的。⁸

而天人合一的形上洞見乃是整個中國形上模態的基

⁸ 鈴木大拙〈自然在禪學中所佔的地位〉收入《禪與生活》，劉大悲譯、志文出版社、1971年再版，頁226-228。

質和共法，它同時是道家、儒家、禪宗，……等共享的文化大傳統。此傳統甚至可追溯到張光直所謂中國文明最源初的天地領會、即巫教薩滿傳統⁹。其對宇宙天地萬物之原初性的把握，可透過所謂存有的連續性、氣的感通等核心概念來理解；從另一面說，這乃是本體論、宇宙論、人生論、心性論，……等皆相互滲透的有機整體之一本論，和天人合一、人我感通、物我交融、身心交感的連續觀。可見，若不深透理解中國天人合一觀的形上精義，根本上就很難澈底把握中國人的文明趣向，諸如形上學、宗教、哲學、美學，……等。而天人合觀做為中國文明的原型，其獨特殊勝義在與西方斷裂型文明比較後，更顯其重大的意義。

而西方那種斷裂型文明的原型其特性總表現在：人神兩隔、主客對立、內外隔絕、身心斷裂、心物二元、實然與應然的二分，……等等。因此，西方宗教上的難題總是出在如何使人、神再度連結（re-ligion）；而西方哲學的困境總是出在如何克服心物二元論的鴻溝。總之，西方文化總是在一種張力中強調人定勝天、控御自然，

⁹ 參見張光直《中國青銅時代》、第二集，聯經出版、1994年初版二刷。《考古學專題六講》、稻香出版社、1991年10月再版。值得注意的是，張光直將中國文明和中美印第安文明合稱為「瑪雅——中國文化連續體」。而事實上，以上兩者都可歸類在所謂「泛靈論」（或泛神論）的範疇之下。而近來強調深度生態學的大部份學者，亦漸漸注意到舊約一神論之外的泛神論思想，其中所隱含的大地思想與及視一切萬物皆具生意且為兄弟的「機體觀」、「一體觀」和「平等觀」。

而來彰顯人的意志力量。所以，科技做為西方理性文化的極致，其實正也是西方那種人類中心主義（anthropocentrism）、理性中心主義的澈底表現，結果是形成一股絕對的意志力量、宰控慾望，而造成今日現代式生態危機的命運。正因如此，所以我們說：西方現代式的生態危機澈澈底底地將西方現代式的心靈危機、文化危機給彰顯出來了。

所以當我們在思考生態危機的解救之道時，我們企求的是一種澈底而整體的拯救之道，而它早已不再是人類中心主義、而是體証到人與自然萬物是生息相關的命運共同體，它也不再是理性中心主義、而是深入到理性的存有論之泉源，它不在視自然為客觀的能源場、視萬物為有用之物而已、它重新正視萬物自生自長的生命開顯力．．也就是說，我們需要一種深具海德格存有論旨趣的「深度生態學」（DeepEcology 或譯為「生層環保論」¹⁰，對此，若干學者已有洞見，如：

¹⁰ 「深度生態學」一概念首先是由他挪威學者奈斯（ArneNaess）所提出，基本上他承繼了美國「生態保育之父」李奧波（A.Leopold）的環保思想，並試圖為環保思想建立形上基礎；而他的深度生態學有兩個基本觀念是：「自我實現」（self-realization）和「生物為中心的平等性」（biocentric equality）。總之，深度生態學是一種具有存有論深度而企圖以澈底而整體的方法來思考拯救之道；例如學者卡力科（J.B.Callicott）、濟瑪曼（M.E.Zivmerman）、迪佛（B.Devall）、謝遜斯（G.Sessions）、佛爾滋（B.V.Foltz）．．等人皆是此屬。我們認為深度生態學是西方六〇年代以來三大環境倫理思想流派中，最具哲學深度的生態思想運動；而其它另外兩個流派是：以人類為中

鄭和烈先生指出：「深度生態學也許可以定義為人和自然在合諧中的一種存有學次序。它的目標在於創造思與行的一個全新途徑，創造一種新的哲學生活或者一種新的生態學典範。它的進路是徹底而整體的。第一，它是徹底的，因為它著眼於生態危機的根本原因。這個存有學的新次序其哲學歷程，拿海德格的話來說，是一種『解構』的歷程，這個歷程對於『首先必然被引用的傳統概念，拆回到它們所來自的根源。這是一個批判的過程』。……其次，深度生態學是整體的，而和化約的相反。要把它放到中國思想的框架中，比如易經中的話，那它就是『和』。生態思維不能是別的，因為誠如生態學家 Barry Commoner Stress 所說的：『生態學的第一個法則是每一事物和宇宙中任何其他事物的關連性。』……生態困境的根本原因，它是人類為萬物主宰的一種存有學次序：最近有位作者稱此為『人本主義的自大』。¹¹

史作楨先生指出：「所謂環保，一般而言，只是以科學技術防止或恢復人類對自然所加與之破壞。所以，

心的功利主義倫理 (utilitarian environmental ethic)、和以生物為中心的環境個主義 (environmental individualism)。而深度生態學則是以生態為中心的環境整體主義 (environmental holism)。關於以三大流派的基本介紹可參見莊慶信〈中國大地哲學與西方環境哲學的會通(上)〉、收入《哲學與文化》第 21 卷第 3 期、1994 年 3 月。

¹¹ 參見鄭和烈〈人與自然的合諧——從東方觀點來看一種深度生態學的哲學聲言〉、黃郁彬譯，載在《哲學與文化》第 13 卷第 3 期、1986 年 3 月。頁 21。

對於自然而言，它只是消極的、部份的、技術性的維護與認識。至於生態，要比環保更進一步，指的是自然存在之原本狀況。不過，談到『自然』，這實在是一個非常具有爭議性的論題。其所指，到底是一般的自然現象？還是科學以方法所控御之自然現象？還是一種真正具有存在性或實體性之自然本身？至於前二者，都不具有任何深刻之哲學意義，至於第三者，事實上，早已超出一般生態學之範圍，而臻至於哲學、形上學、形上美學，或即一如如今深度生態學所指向的範圍然。……這個有關於自然與人之關係的問題，我想不論中外古今，其說明真正具有深刻度與權威性者，莫過於我國之老子的自然形上學。」¹²

另外，學者傅偉勳亦曾明白地指出：「濟瑪曼特別舉出 B.Devall 和 G.Sessions 合著的《深層環保論》，提到因受他的影響，此書二位作者在書中承認，海德格對於深層環保論的三大貢獻。其一，起源於柏拉圖的人類至上思維趨勢到了近現代變本加厲，導致宰制自然的科技萬能論。其二，海氏鼓勵有心人士開始新的「冥想」，讓萬物自然而行，他的思路類似道家的「無為」。其三，海氏呼籲我們本然性地實存於我們的地球，富有鄉土田園氣息。如此，受過海氏影響的深層環保論者提出一種存有論的典範轉移，著以改變人類對於自然與萬物的根本態

¹² 史作權《文字解放之真義》、書鄉文化出版、1996年初版一刷，頁163。

度。」¹³

到此，我們乃可將上文所強調的基礎性思考，收攝在這種深具存有學理趣的「深層生態學」上的兩點，亦即「澈底」和「整體」。首先就是「澈底」診斷「現代式生態危機」的根本原因，這乃涉及到對生態危機進行「澈底的批判和解構，此即關涉到科技文化背後的世界觀、宇宙觀、自然觀的溯源式批判，即涉及到做為宰制型、斷裂型文明典範的科技之文化類型的反省，而這樣的溯源反省至少必追溯到兩個最主要的傳統：一個是西方宗教傳統中的形上立場、另一個是西方哲學中的形上學傳統。然而若撮其精神來說，也就是要澈底地來反省西方那種人類中心主義、理性中心主義是如何一步步地成型而極端化的，關於此點上文已略有所述，且論者已有專文討論之¹⁴，暫且不再延申討論。

更重要的是，我們需要一種具有「整體」觀的拯救之道，而這種深具存有學理趣的「整體」觀之深層生態治療學，它必也同時隱含著心靈治療和文化治療，正如海德格對存有學所企望的：「假使我們的思考能成功地回歸進入到形上學的基礎，那麼它將可能造成人性的改變，且完成形上學的轉化。」¹⁵，其實海氏所謂「造成人性

¹³ 參見傅偉勳〈道家智慧與當代心靈——超脫心靈、齊物心靈與環保心靈的哲理奠基〉，收入《哲學雜誌》第13期、1995年7月，頁15。

¹⁴ 同註4。

¹⁵ Martin Heidegger, *The way back into the Ground of metaphysics*, p.265。

的改變」、實乃正隱含著一種心靈治療學的可能，而所謂「回歸進入到形上學的基礎」、實乃隱含著一種文化治療學的可能。當然，深層生態治療學、心靈治療學、文化治療學實亦有其一體相關的親密性在。而本論將嘗試以先秦道家（《老子》和《莊子》）的思想，來做為提供思考本土性深層生態學的存有學思想之資源，因為老莊的思想確實深具海德格存有學精義之理趣，甚至可說是有過之而無不及，例如其「道」、「無為」、「無待」、「自然」、「天籟」、「逍遙」、「齊物」論、齊「物論」、「無名」等思想，皆同時具有心靈治療學、文化治療學、深層生態治療學的深義而有待闡發。

二、道家與深層生態學的形上基礎

（一）深層生態學的形上基礎：超人類中心主義、機體義、自我實現義、平等義、同體義、相互共成義

西方「現代式的生態危機」最主要是由現代式的科技所逼成的，而現代式科技之所以會造就出生態危機，從思想的角度來考察，主要的原因是在於：科技思維預

取了一種人類中心主義的宰制思想，並將萬物當成在主體之外的機械客體一般；例如科技背後是以物理學和數學為基礎，而自近代物理學以來就莫不將自然宇宙當做一部客觀的大機器一般，而人只要能了解掌握其中的力學原理，那麼就等於宣布可以駕御干控這部自然機器；而數學正是他們用來計算這部機器的力學原理之利器。顯然的，這時的人類好像將自己膨脹成上帝一般而浮出自然宇宙之外，然後利用其理性的計算性思考之力量，完全將自然萬物當作眼前可利用性的資源物而已。他們忽略了自然萬物以其自身而存在的生命價值，而完全以人類自我中心的實用取向將之化約為工具性的存在；用海德格的話來說就是，他們不但遺忘了存有物的存有（亦即遺忘了存有物從其自身不斷湧現的生生開顯力）、甚至也將人從那物我交融而充滿意蘊的世界中抽出、以進入到那所謂完全無私趣的客觀注視中；這時，河水不再是詩人心境中那充滿生意的靈思泉湧、亦不再是那與農人的生命生息與共而充滿意義的活水源頭，而是成了實驗室中的H₂O和發電場中的水力。也就是說，自然萬物已經從其自身的「生生價值」、和與人休戚相關的「意蘊價值」中跌落出來了，它已經成了在主體人之外而毫無生機、意義的機械物，甚至只是有待使用的能源品。這裡我們顯然看到「自然」從其最源初義的「自我開顯之生生」（emerginging itself）、到其受人的意義關懷而被開顯成充滿意蘊的「及手之物」（close at hand）、再經人的無私趣之客觀注視而被決定成毫無義蘊的「手前之物」（

presence to hand)、最後經人的絕對私趣之無限濫用而被宰制成能源義的「貯存之物」(standingreserve)¹⁶。而西方「現代式的生態危機」就是在這種把「自然」只當作能源的貯存物、又無限制地濫用資源的雙重危機下，以自我中心的權力意志導致危機的行動後果。從上，我們可以清楚地看到「自然」從其「源初義」一步步地轉為「意蘊義」、再轉入「客觀義」、最後變成「能源義」的坎陷歷程。然而以上所謂「能源義的貯存之物」，乃是一種在極端的人類中心主義立場上，強將「自然」給化約成純實用性、物質性的「工具價值」；對比來看，那「自我開顯之生生」的自然源初義，其實亦正是後來深層生態學中所強調的環境倫理的形上基礎，亦即萬物本具的「內在價值」(inter insicvalue)和「自我實現」(self realization)，對此奈斯在他那有名的八項深層生態學的基本原則中之第一、第二項就舉出：

1. 地球生生不息的生命，包含人類及其它生物，都具有自身的價值，這些價值不能以人類實用的觀點去衡量。
2. 生命的豐富性和多樣性，均有其自身存在的意義。¹⁷

¹⁶ Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Essays*, Tr.W.Lovit.N.Y.1977。另外可參見論者〈海德格對科技的批判和拯救〉一文的分析。

¹⁷ 此譯文轉引自釋恆清〈草木有性與深層生態學〉收入《佛教與社

而迪佛和謝遜斯在詮解奈斯的觀點時，還更進一步地指出：

「這兒所用的『生命』一詞，採比較廣泛而非技術性的用法，也指涉生物學家所區分的『無生物』：河流、山水、生態系統。因深度生態學支持者的口號，就如『讓河流活著』闡明了．．」、「生命為主的平等性之直覺，意即生界中一切事物有平等的生存和繁榮的權利，有權在較大的『自我實現』之內，以他們自己個別的形式，達致開展和自我實現。這基本的直覺即是：在生界中，一切生物和事物，如彼此連結的整體之各部分，因著內在價值得以平等。」¹⁸

從上，我們可以更清礎地看出所謂深層生態學的「整體義」之拯救，所謂從存有論上造成典範的轉移、亦即打破人類中心主義對自然的工具性看法、以回歸自然的源初義、內在價值．．．．．等等，其實它乃是建立在一連串共成的形上基礎上。簡言之，這個共成的形上基盤使得「深層生態學」的「整體義」，包含著「同體義」、「平等義」、「機體義」、「自我實現義」、「相互共成義」．．等等。而所謂的「機體義」是指一切的悉有萬物皆是有

會關懷學術研討會論文集)、頁 35-36。

¹⁸ 譯文轉引自莊慶信〈中國大地哲學與西方環境哲學的會通〉、頁 220

生意有靈氣的機體生命，基本上這是一種泛靈論的生命觀。而這一切有生意的機體生命本身、其自身所湧現的生生不息之開顯力就是一種「自我實現」的「內在價值」，要特別注意的是，這裡所謂的「自我」是指「來自於自身」的開顯義、而不是自我中心的主體義或封閉義；而所謂的「內在」是指不依賴於人類中心的價值賦予、甚至也不依賴於上帝中心的創造賦予，它純是來自於自身生生的開顯力；而這種來自於自身的生生開顯力本身就是豐富的、絕對的、甚至是神聖的，可見這種價值具有海德格那種「解蔽性」的「真理義」、而不是一般人類所賦予而具相對意義的價值¹⁹。而以上這種內在自我實現的生生是普遍於悉有萬物自身的，而就此生生來說則都是各自具足、不可比較的，亦即它們的存在價值皆是平等的、必然的，沒有所謂價值階序下的次級存在。雖然，萬物自身皆擁有自發湧現的開顯力，但這絕不表示萬物皆是自我封閉性的實體，事實上，宇宙一切的萬有皆是共同存在於同一個生生場域中，亦即處於同一個生態環境中，用中國哲學語詞說即是生於天地之中，而這種共生於天地之間（Being-in-the-world）的存有論命運就是

、頁 222。

¹⁹ 晚年海德格所謂的存有的真理（truth），一則已不是早期那種以人的開顯力來賦予存有物以存有的意義（meaning），二則更不是指西方知識論那種主客符應的命題判斷（proposition）。它是指那種來自於存有物自身所自我湧現而解除遮蔽以冒出、並能不斷回歸以保護其根源的生生之力。Martin Heidegger, "Aletheia" 收入 *Early Greek*, Tr.D.Krell and F.Capuzzi, N.Y. 1975。

所謂的「同體」；又萬物在自發呈現的同時必也與其它萬物有交融相涉了，而萬物正是在這個交融相涉的過程中保有其「損益循環」的生生平衡，此即「相互共成義」。

關於以上一系列深層生態學的形上概念群，我們認為不但皆可在《老子》、《莊子》中找到相映的概念，甚至可用後者來拓深之，例如可用「道（在尿溺）」、「氣」等來詮釋「機體義」，用「自然」來詮釋「自我實現義」，用「齊物」來詮釋「平等義」、用「道通為一」、「天地並生、萬物為一」來詮釋「同體義」，用「物化」、「氣化」來詮釋「相互共成義」·……等等。以下將嘗試為之：

（二）心靈治療、語言治療和文化治療的三位一體

顯然深層生態學的根本重點之一在於找回萬物的內在價值之自我實現義，並且由此重新展開肯定一切萬物有生命的「生態良心」(biotic conscience) 的呼籲、強調「生物社區」(bioticcommunity) 的共業共命之呼籲，並期建立一新的「大地倫理」(land ethic)²⁰。而所謂萬物自我實現的內在價值，其最好的可能理解和詮釋恐怕莫過於老莊的「自然」一概念了，因為它能以最深入而多向度的內涵來釐清之、建構之。

²⁰ 此系列觀念是由美國生態保育之父李奧波德 (A.Leopold) 所提出，影響甚深、成為後來深層生態學者所承繼，不過李氏並未對此列觀念提出嚴格的形上建構之論述。參

首先我們必須把握住道家「自然」的雙重義：一是就逍遙、無待的沖虛玄德之心境而言；另一是就自使、自取的萬物自生而言，而事實上對老莊而言，此二義是一體之兩面。首先，道家的「自然」之第一義確實如牟宗三先生所指出的，是一種去掉有為、造作的工夫修持下所呈顯的逍遙、無待之心境，亦即一種沖虛玄德而順其自然的心靈境界，故言：「是以此『自然』亦是沖虛境界所透顯之『自然』，非吾人今日所謂之自然世界或是自然主義所說之『自然』也。『自然世界』之自然乃指客觀實物自身之存在言，而境界上之自然則是指一種沖虛之意境，乃是浮在實物之上而不著於物者。……正是遮撥一切意計造作而顯之『洒脫自在』之自然，此即是沖虛而無所適、無所主之朗然自在。」²¹

然而使得生命處於造作不自然的原因，除了牟宗三先生所謂的「周文疲弊」的歷史機緣外，其最根本的徵結還是在於身心的自我構成，亦即有關「身體我」、「心理我」、「心機我」的三重根源基因的「自我同一性」之造作：

《老子一二章》：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵令人心發狂，難得之貨令人行妨。」（關於以下《老子》文獻的出處，將直接標明其章

見《砂地邵層誌》之〈土地倫理〉篇、新環境出版、1987年。

²¹ 牟宗三《才性與玄理》、台北：學生書局出版、1985年修訂七版、

數，不再另外作註。）

《莊子·齊物論》：「其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬥。縵者，密者，密者。小恐惴惴，大恐縵縵。其發若機括，其司是非之謂也；· · ·喜怒哀樂，慮歎變慙，姚佚啟態· · ·一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！· · · 51-56」（關於以下《莊子》文獻的出處，一律以郭慶藩的《莊子集釋》本為主、華正書局發行、七十四年八月版，並直接在引文後標明頁碼，不再另外作註）

而道家在正視此等人生的「實存情境之真實艱難」而有其悲情之外，更重要的是走上一條超克身心自我造作的「工夫歷程的真實修行」之路（至於上述所言的沖虛玄德之自然心境，則是工夫所透顯的「境界智慧之真實心靈」），如：

《老子·一〇章》：「載營魄抱一，能無離乎。專氣致柔，能如嬰兒乎。滌除玄覽，能無疵乎。」《老子·一六章》：「至虛極、守靜篤。」、《老子·一九章》：「棄智絕巧、見素抱樸、少私寡欲。」《老子·四八章》：「為學日益，為道日損，損之又損，以至於無為。」、《老子·五六章》：「塞其兌，閉其門，挫其銳，解其紛，和其光，同其塵……」等等。

〈齊物論〉：「形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎。43」的「隱机」、「喪我」。〈人間世〉：「無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。· · ·氣也者，虛而待物者也。147」的「心齋」。〈大宗師〉：「墮肢體，黜聰明，離形去知，反於大通。284」的「坐忘」。與及〈知北遊〉：「形若槁骸，心若死灰，真實其知，不以故自持。媒媒晦晦，無心而不可與謀。738」。和〈在宥篇〉：「噫！心養。汝徒處無爲，而物自化。墮爾形體，黜爾聰明，倫與物忘；大同乎溟溟，解心釋神，莫然無魂。390」……等等。

精言之，這個「損」、「虛」的工夫、其所要「去」的、「離」的對象，正是那身體我、心理我、心機我等構成的人類自我中心主義。因爲這個「主體我」一成立的同時，萬物便被迫以「客體物」的姿態而與「主體我」相對待，而落入〈齊物論〉所謂「與物相刃相靡」的二元「有待」之情境。又這個「主體我」從此便會以《莊子》所謂的「成心」、「賊心」、「機心」· · · · · ·來進行二元相對相立的價值判斷，例如《老子·二章》：「天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之爲善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨。是以聖人處無爲之事，行不言之教。· · ·」〈齊物論〉：「故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也，雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一

是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮。故曰莫若以明。66」

可見，道家的「處無爲之事」其實正是要去掉人類中心主義，亦即所謂的「無我」、「喪我」，故《老子·二二章》：「不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長」、〈逍遙遊〉：「故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。17」。其實，不管是「自」、「己」、「功」、「名」，等等，對老莊而言皆是就自我同一性、人類中心而爲言。其中可以特別注意的是關於「名」，推拓其義地說它是指整個人類自我中心所構作的名物建制、官僚建制等文化機制，如《老子·三二章》：「始制有名」；然而「名」的核心義乃是指「割」和「言」、而相對於「樸」和「無言」、「無名」，故《老子·三七章》：「無名之樸、亦將不欲、不欲以靜、天下將自定」、《老子·二八章》：「樸散則爲器、聖人用之則爲官長。故大制不割」、〈齊物論〉：「夫道未始有封，言未始有常，爲是而有畛也，請言其畛：有左有右、有倫有義、有分有辯、有競有爭，此之謂八德。83」

顯然地，「名」是一種分別的欲望活動，而這種分別的欲望活動其所表現出來的最基本的形式結構，就是一種對偶性的語言結構、一種「名以定形」的意識結構。簡言之，「名」就是分別的欲望意識，而當它作用時乃是以一種對象化的指涉活動、將事物確定成「客體物」而與「主體我」處於二元對立的狀態、且同時在和相對性

的事物區別下而確立其自身和它物，從此人類的文化便可以在這種二元性的區分結構下，進行其合理化、秩序性的建制活動。所以從某個核心意義來說，道家對有為、造作、分別的心靈治療，是集中於對「語言」的治療，亦即將「處無為之事」的工夫可集中在「行不言之教」上、而將「無我」的工夫集中在「無名」上；因為「語言」實乃是我們心靈意識的結構性表現，或用海德格的話說：語言根本就是我們心靈意識的住所。總言之，意識、語言和我們對事物的存有之理解基本上就有一種相即相映的關係²²。從這裡，我們就大致可看到這個端倪，道家對「心靈的治療」必然同時涉及到「語言的治療」，而「語言的治療」又同時涉及「文化的治療」，事實上對老莊而言，「心靈治療」、「語言治療」和「文化治療」基本上就是三位一體的事²³。

²² 關於道家對於「名以定形」層次的批判和超越、與及對語言複雜而深入的洞見、和關於存有、意識、語言的相即相映……之討論，請參見賴錫三〈莊子的真理觀與語言觀〉收入《揭諦》創刊號、南華管理學院哲學研究所出版、1997年6月。

²³ 對於這個問題，西方學者最有洞見且已做出巨大貢獻者，顯然歸海德格莫屬，例如他對西方形上心靈的治療、對西方語言的溯源還本、對西方科技宰制型的現代文化之批判……等等，皆是有目共睹的。另外，國內學者亦漸注意到道家在心靈治療和語言治療、文化治療的相關性，如袁保新先生曾提出老子「具有學理趣的文化治療學」、參見〈老子思想在現代文化中的意義〉收入《老子哲學之詮釋與重建》，文津出版、八十年初版；如林安梧先生提出老子通貫了語言的治療和存有的治療、參見〈語言的異化與存有的治療——以老子《道德經》為核心的理解與詮釋〉、收入《中國宗教與意義治療》、文海哲學叢刊出版、1996年；另外，伍至學先生亦將老子對文化的批判集中於對語言的批判，參見其〈老子論命名之偽〉收入《哲學雜誌》第13期、1995年7月。

(三) 用「真人」來詮釋超越「人類中心主義」

由上明白可知，對道家而言，工夫的重點乃在於超克分別性的意識區分、對偶性的語言結構、自我性的價值中心……等等，然後才能真正得到道家式的「自然」境界。到此為止，我們確實可以確定道家的「自然」是一種工夫實踐下的心靈意識狀態，即破除了對偶性後所達至的「逍遙無待」之自由，亦即如牟宗三先生所指出的沖虛玄德之「道心」。然而我們認為道家的「自然」除了那「順其自然」一面的「道心」之外，它其實還有那道家式存有論意義下、那萬物以其自身而湧現的「自然而然」之存有論意涵²⁴。事實上「順其自然」和「自然而然」在道家這種實踐式存有論意義下，根本就是一體兩面的，這要如何來說呢？其對深層生態學的重要意義為何呢？

當人類處於自我中心主義的「機心」、「成心」狀態

²⁴ 對此，我們同意陳榮灼先生對牟先生的反省，陳氏亦認為道家的「自然義中亦有一『雙重結構』」：「(一)從『自爾』、『自生』、『自得』和『獨化』以明『自然而然』。(二)從『率性』、『無為』和『物化』以明『順其自然』。」、「將道家與海德格相提並論，可以彰顯出道家是一種『關於存有的思想』，這麼一來，在對道一字義之『自然』的定性上，不致只滿足將之視為『主體境界』，一如牟宗三先生所主張者。」，參見〈王弼與郭象玄學思想之異同〉、東海學報、33卷，頁132-134。另外有關牟宗三先生對道家所做的詮釋之貢獻和限制，以及和上述有關問題的整體討論，參見賴錫三〈境界形上學的繼承、釐清和批判與道家式存有論的提出〉、刊在《鵝湖》月刊第23卷第6期、總號270。

時：「人」與「道」可以說是處於遮蔽、甚至斷裂的關係，這時「人」的存有狀態是《老子·二十章》所謂的「眾人熙熙、俗人昭昭、俗人察察」。〈齊物論〉所謂的：「終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益！其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？56」。而這時「物」的存有狀態呢？由於此時人類的自我價值中心已涉入其是非善惡等判斷，因此萬物對人類而言，已不再以那原本超越比較的自我實現、內在價值的「物自身」姿態而出現，反而是隨著人類那把任意改變的量尺而改變，成了希臘哲人普羅塔哥拉斯（Protagoros）所謂「人是萬物的尺度」之情境。而對此情境的問題徵結，道家是最明白不過了：

〈齊物論〉曰：且吾嘗試問乎女：民溼寢則腰疾偏死，蚘然乎哉？木處則惴慄惴懼，猨然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂且甘帶，鴟鴞嗜鼠，四者孰知正味？猨狙以為雌，麋與鹿交，蚘與魚游。毛嬙麗姬，人之所美也；魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉？「自我觀之」，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯！93

善哉莊言，以上之妙問，顯然將道家那種對人類自我中心主義的棒喝，生氣活潑且一覽無遺地給揪捻出來，甚至指名道姓地捻出問題的徵結正在於「自我觀之」。

隨後，人類便落在這個「自我觀之」的中心主義原則下，任意改變尺度以爲萬物的權衡，而可以任隨〈秋水篇〉所謂：「以物觀之」、「以俗觀之」、「以差觀之」、「以功觀之」、「以趣觀之」……等等重重無盡的自我立場之投射：

〈秋水篇〉曰：以物觀之，自貴而相賤。以俗觀之，貴賤不在己。以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小；知天地之爲稊米也，知豪末之爲丘也，則差數觀矣。以功觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有；因其所無而無之，則萬物莫不無；知東西之相反而不可以相無，則功分定矣。以趣觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非；知堯桀之自然而相非，則趣操矣。
。577-578

然而我們若能由工夫而達至「順其自然」、而以「道心」狀態來觀萬物時，此時「人」和「道」、和「物」的關係爲何呢？老莊以「道」爲宇宙、人生的究竟真理之路，以「真人」、「神人」爲生命究竟理想實現的典範，而神人真人之所以能夠契入存在的究竟真理，無非是他們能夠與「道」建立起密契合和的關係，亦即所謂的「証道」、甚至「成道」。因爲「道」在老莊的體會中是個超越人類中心的（齊物）、自由的（無待）生生活動歷程，因此，當人成爲神人而証道時，這同時也就意味著

人已進入到與道合流的大自然境界。那麼與道合流是什麼樣的境界呢？達此境界時的「真人」與「物」又是處於什麼關係呢？顯然這將與生層生態學密切相關。

(四) 用「道」、「氣」來詮釋「機體義」(生機義)

關於「真人」與「物」的關係為何？《莊子》至少有兩種根本性的詮釋與深層生態學的關懷密切相關。一是「齊物」的同體觀、二是「天籟」的自然觀。而這兩者當然又是相互証成的。

〈秋水篇〉：「以道觀之，物無貴賤。577」

〈齊物論〉：「物故有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢餽譎怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。惟達者知通為一。69-70」

〈齊物論〉云：「天地與我並生，而萬物與我為一。79」

首先引文中指出的是，體道是個非二元性的超越經驗，亦即表現在引文中的「一」和「通」上，而相對於「分」。所謂的「一」就是同體性的整體概念，而「通」

就是連續性的感通概念，而「分」就是二元性的分別概念。而且，這個體道的合一境界並不只是指我們與萬物共成一個生物鏈般的連續整體義而已，它更指超越物我二分的「遊乎天地之一氣」的境界，亦即它不是停留在食物鏈層次的命運共同體，而是真正進到存在本根性的共同體（以下將有進一步的論述）。而「齊物」這種「天地與我並生，而萬物與我為一」的本根性共同體之概念，實乃可提供並拓深「深層生態學」所強調的「整體」概念以真正的存有論基礎。以下試論之：

我們認為〈齊物論〉不僅同時有「齊物」論、齊「物論」兩面，而且有其體用不二的關係，但由於本文之重點所在，故暫且不討論齊「物論」一面向²⁵。

「齊物」論中的『物』：是就天地萬物來說，即「all beings」。

「齊物」論中的『論』：是指由功夫實踐所體証的真實智慧而來的啟發性指點和境界性語言，絕非理論性的、抽象性的邏輯語言，或延申而來的是非論辨。

「齊物」論中的『齊』：是同體不二之意；如〈齊物論〉：「天地與我並生，而萬物與我為一。79」、〈德充符〉：「自其同者視之，萬物皆一也。190」、〈秋水篇〉：「萬物一齊，孰短孰長。584」、〈天地篇〉：「萬物一府，死

²⁵ 關於「齊物」論與齊「物論」的討論、及其兩者體用不二關係之詮釋，參見賴錫三〈〈莊子〉工夫實踐的歷程與超形上學的證悟——以〈齊物論〉為核心而展開〉收入《國立編譯館館刊》、第27卷第1期。

生同狀。407」，即因工夫歷程實踐而有証成「萬物在根源處本是同體不二」之境界。而此時的真人之意識狀態乃是所謂無分別的「道心」。故此時乃是真人的同體之智在觀照，當然，此觀照絕非主體的對象化活動，而境物則各各以其本然在自生自長。這裡我們的意思是，「道心」的「順其自然」正是在一種不禁不塞的放下和讓開狀態中，讓萬物各各以其自性開顯力（即自性道、自性存有）而「自然而然」地湧現。

然而首先要特別注意的是，這裏的「齊」，是在工夫實踐後所顯發的真實境界，即它是「實踐的同一性」，而非直接就存有學講其「形式的同一性」²⁶。或說此是具體而真實的同一，不是抽象而形式的同一，即此處實在是一踏踏實實的實踐存有論，而不是一套形式思辨的獨斷形上學，因此這樣的「實踐同一性」，絕不是空洞的理念，而是實踐而証成的真實經驗，真實至理。顯然地，道家這種真正具經驗性、根源性的同體義，乃能為深層生態學所謂的「生物社區」、「命運共同體」等基本原則，提供更根源義的存有論基礎，才能會使得深層生態學不只停留在食物鏈層次的命運共同體。當然，若要澈底地拓深其義，則有待對道家的「氣化論」做進一步的說明。原來「道」的呈現活動在老莊正亦可透過「氣」、「化」的活動來說明：

²⁶ 此二語之使用啟發自林安梧的「動態的同一性」、「靜態的同一性」，參見其《存有、意識與實踐》、東大、1993年初版，頁52。

〈知北遊〉：「人之生，氣之聚也。聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰『通天下一氣耳』。733」

《老子·四二章》：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」

可見，對老莊而言，天地萬物之呈現正是「氣」的流通振動所生化而使然的。亦即「氣」是萬物的「本性」，而這個本性是一種生生不已的「自化」作用，這裡的意思是說，「氣」在其根源義上是一種動態的（becoming）機體歷程，而不是唯物性的單子實體一類。基本上，我們透過泛靈論一類的「曼納」（mana）概念來詮釋「氣」，例如卡西勒（E.Cassirer）在其對神話與原始巫術的研究中指出：「波利尼西人的曼納，像我們在世界其它地方發現的相應概念一樣，它沒有任何個體性，不管是主觀的個體性還是客觀的個體性。它被設想為一種瀰漫於萬物之中的共同神秘要素。根據最早述曼納概念的考林頓的定義，曼納是『一種影響力，它不是物理的，從某種方面講是一種超自然的力；但是它在物理的力，或者在人所具有的一切力或美德中顯現自身』。……它可以存在於一切事物之中而不顧它們的特性及其種屬的差別。· · · · · · 我們在它那裡不可能辨認出任何個別的特徵，任何人

格的同一性。」²⁷。可見，從老莊對萬物本性——「氣」的揭露中，我們可為深層生態學所強調的：萬物悉有皆是有生意有靈氣的機體論，找到最佳的體驗形上學、生命觀之經驗印証。

(五) 用「氣化」、「物化」來詮釋「相互共成義」

另外，在這個天地層次的生化，其氣化作用的活動原則可用所謂「反者道之動」來說明，即此時的氣化活動乃是以相反相成的辯証結構來成其生生之歷程的。即，此「反」正是指「負陰抱陽」的相即相入之辯証活動，故實亦可說，天地萬物正是由陰氣、陽氣的合和氣化而成。由上可知，萬物的本性皆是所謂的「氣」、且莫不共同分享這個生生不息的「氣化」歷程，而從前者我們看到了萬物的、同體性、平等性，從後者我們看到了萬物的共成性、共命性。

對於以上這一點，身為美國物理學博士而對當物理

²⁷ 參見卡西勒《人論》、甘陽譯、桂冠出版、1994年再版三刷，頁142。另外，國內學者如張亨亦注意到「曼納」概念和老莊「道」概念的相應性，他亦認為「道可能是瑪納之類觀念進一步的升華和提煉，其間的類似性是很明顯的。」參見其《莊子哲學與神話思想》收入《東方文化》、香港大學、亞洲研究中心，11卷、第2號，1983年。而我們認為用「氣」和「曼納」作對應，則更為顯題化；當然對道家而言，「道」和「氣」是可以相互轉譯的，此在《莊子》中尤為明白。

學新典範的廣義相對論和量子力學所証成的「場所理論」之哲學意義、有著深刻把握的凱普拉（Fritjof Capra），竟也能同時把握到中國哲學中的「氣」與「場所」之相契深義，他指出：

現代物理學再次向我們表明，物體絕非彼此隔絕的實體，而是與它們的周圍環境不可分隔地聯系著；它們的屬性僅能夠按照它們與世界其他部分的相互作用來理解。根據馬赫原理，這種相互作用延伸到廣大的宇宙，延伸到遙遠的恒星、銀河系。宇宙不論在小尺度上還是在大尺度上，都表現出本質上的統一性。這種統一性也逐漸被現代天文物理學和宇宙學所承認。．．在中國哲學中，虛而無形并且產生一切形體的「道」僅僅是隱含閃場的思想，而「氣」的概念卻明確地表達了場的思想。氣在幾乎所有的中國自然哲學學派中都是重要的概念。根據量子場論，場——或說氣——不僅是構成所有有形物體的基礎，而且還以波的形式傳遞它們之間的相互作用。以下是沃爾特·瑟林對現代物理學場概念的描述和李約瑟對中國物質觀的描述，他們的話會使我們更為明顯地看到場與氣的相似：

現代理論物理學……把我們關於物質實體的認識帶入一個新的階段。它使我們的注意力從可見之物——粒子——轉向構成其基礎的實體——場。物體的存在只是場的基態在那個地方的一種激發，或許人們只能說這個偶然的東西僅是一個小贅疣。所以，不存在描述基本粒

子之間的力的簡單定律……，秩序和對稱必須在作為其基礎的場中尋找。

在古代和中世紀，中國人認為物質世界是一個連續的整體。氣凝聚成可感之物，這種認識的重要意義在於個體與世界上一切其他的物體都在作用和反作用著。作為最后的說明，一切都依賴於陰、陽兩種基本力量以類波或振動的的方式在各個層次有節奏地相互感應。因此，個體有它們的內部節奏，這些個體都在一個宇宙和諧的普遍形式中得到統一。²⁸

而道家對「天人合一」、「人我感通」、「物我交融」等命題，亦要透過〈大宗師〉所謂「遊乎天地之一氣。268」、〈逍遙遊〉所謂「乘天地之正、御六氣之變。17」、一類的真人氣化境界才有落實的可能。

至於，道家對萬物在本性上的平等義之揭露，〈知北遊〉有一精采的對話：「東郭子問於莊子曰：『所謂道，惡乎在？』莊子曰：『無所不在。』東郭子曰：『期而後可。』莊子曰：『在螻蟻。』曰：『何其下邪？』曰：『在稊稗。』曰：『何其愈下邪？』曰：『在瓦甓。』曰：『何其愈甚邪？』曰：『在屎溺。』749-750」。

另外，道家對萬物在氣化歷程中的親密共成性之揭

²⁸ 參見凱普拉《物理學之道》中的〈空與形〉一篇，譯文參見李存山譯、董光壁校，收錄在李存山《中國氣論探源與發微》、頁392-397

露，〈至樂篇〉亦有一超理性、超生物學式的特殊表達：「種有幾？得水則爲絕，得水土之際則爲蛙蟻之衣，生於陵屯則爲陵囷，陵囷得鬱棲則爲烏足之根爲蟻蟻，其葉爲胡蝶。胡蝶胥也化而爲蟲，生於譌下，其狀若脫，其名爲鳩掇，鳩掇千日爲鳥，其名爲乾餘骨。乾餘骨之沫爲斯彌，斯彌爲食醯。頤輅生乎食醯，黃輓生乎九獸，贅芮生乎腐蠶。羊奚比乎不礪，久竹生青寧；青寧生程，程生馬，馬生，人又反入於機。萬物皆出於機，皆入於機。624-625」

再則更要注意到，此「齊」亦非全無差異的斷頭平齊之意。雖然，就實踐的存有學所証成的「根源處」說，萬物是同體不二的，皆是「道」自身的呈現；但是，這並不意味著道家單只停留在肯定「同一」(identity)、否定「差異」(difference)的立場上。因爲就「道」的大化流行之「作用處」看，萬物皆是「道」自身的發用化身，故各各呈現吹萬的豐盈多元，而此豐盈正在差異處上表現出來。所以〈齊物論〉雖然首先以「喪我」的工夫實踐而証悟「天籟」，即証萬物在根源處的同體不二，即「從分別中証悟無分別」的真實；但是〈齊物論〉必以蝴蝶夢寓言爲終，指點出縱使「莊周」與「蝶」可因境界而証同體不二，所謂：「不知周之夢爲胡蝶與，胡蝶之夢爲周與！112」。但從「道」在開顯的大化流行歷程中來看（此之謂物化），實則「周」與「蝶」「必有分矣」，

因為道之彰顯即物物各自本其「自性道」而自化呈現，故亦各各顯其特色，正是所謂：「『吹萬不同』，而使其自己也，咸其自取。50」

可見，「齊物」的同一境界，既不是西方那種基礎主義式的「同一性哲學」，也不該會落於只肯定「同一」卻全然否定「差異」的化約暴力²⁹。其實，「齊物」的同一境界之較動態性說法乃是：回歸道的生生本身，而此自使自取的自然無據之「道」，一方面顯示其否定造物主的形上根據說³⁰；另一面正亦顯示「物化」的豐盈歷程，而此「物化」的豐盈正是在「差異」處呈現。當然，道家所肯認的差異乃是境界式的差異，亦即「無分別中的分別」。是故體証「齊物」是要在萬物中體証的，而証悟之後，亦同時領納「物化」之豐盈，即從無分別中再活出分別之豐盈。可見「齊物」論之「齊」，乃是在「存有物

²⁹ 關於同一性形上學所可能具有否定「差異」的傾向，而且因此有化約「它者」的單向度暴力之嫌，參見林鎮國〈它者·欲望與言說〉哲學雜誌 14 期，1995 年 11 月出版，頁 7-8。

³⁰ 〈齊物論〉：「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！」以上文獻甚為重要，精言之，它點整了《莊子》否認在萬物之上之後有造物主（怒者）存在，關於此，實乃有其重要的形上學意義在；因為造物主的概念或西方形上實體的概念，乃是一種在充足理律的預設下，為了滿足理性追索所不得不的置定；問題是，莊子以其工夫實踐為優位，視知性為人類自我中心的執取，故不採西方那種理性形上學的揣度，然單看上述文獻，實不容易明確而整全地把握其深義。關於道家「自然」超越了西方形上學那種「充足理由律」的思考模式，而有其「超形上學」的勝義，與及其與海德格「離據」(without ground) 一概念的比較，可參見賴錫三〈莊子對形上學思考的批判與超形上學進路的指點〉收入《文明探索》第 10 卷

的存有」上得其同體不二的生生之齊，而不是就存有物本身的形色差別上去齊。故《莊子·齊物論》以「喪我」為始以「物化」為終，其中之奧旨乃在：以「喪我」而「齊物」，來證入「分別中之無分別」，此如〈知北遊〉的「際之不際。752」；以「齊物」而「物化」，來活出「無分別中之分別」，此如〈知北遊〉的「不際之際。752」。而道家以上這種統合「齊物」（同體）與「物化」（差異）的雙重性，正相映於以上深層生態學所指出的：既強調生物社區的「命運共同體」，又同時主張每一物種各自在不可被取代的「內在價值」之下、相互共同成全一個生態環境的豐富性。

（六）用「自然」來詮釋「自我實現義」

至於〈齊物論〉的「天籟」義，莊子又是用何種表達方式來指點呢？而這裏透顯的形上學智慧又該如何理解貞定呢？以下將稍做分解。在〈齊物論〉的寓言中，天籟之得以被聞，是在喪我的工夫前提下，問題是「天籟」到底是何種境界呢？〈齊物論〉則是透過人籟和地籟的對比情境中來反顯天籟，至於對天籟的說明，〈齊物論〉中的文獻，不但不是像人籟、地籟一般是對聲音的具體指明，而是轉成存有論的解釋，即解釋了萬物呈現的存有論之終極課題，所謂：「吹萬不同，而使其自己也

，咸其自取，怒者其誰邪？」。細解此寓言，「人籟」乃是「人」和「比竹」二者構成而得，此時人是「主」、比竹是「客」，人弄比竹而成人籟，故比竹是「有待」於人，即比竹背後的「怒者」是人，此時人籟是在人和比竹主客二分、能所相待相因的格局下所構成的活動。同樣地，「地籟」的活動亦由「風」和「眾竅」二者構成，風是「主」、眾竅是「客」，風弄眾竅而成地籟，故眾竅有待於風，即眾竅的「怒者」是風，此時地籟是在風和眾竅主客二分、能所相待的格局下所構成的活動。所以不管人籟或天籟，均是停留在「有待的層次」。當然我們或許可再細分地籟於人籟，說人籟不但落於有待，亦常纏結人的成心，而帶有所謂（昭氏鼓琴）的「成與虧」之相對的價值格局³¹，不若地籟一任無心，只是天然現象，此或可象徵聞地籟時，人心的較開放自適，常勝於聞人籟時而帶有成毀之心的造作。但基本上對比於天籟的層次，人籟和地籟則均屬有待。或可說，在聞人籟和聞地籟的心靈境界中，是一種主客對待二元分裂的「分別心」之意識狀態，而天籟所証成的「成道經驗」、心靈經驗、意識狀態，並不是一般常人的日常感官經驗，亦非知識論意下的經驗意義，而是透過特定工夫而証的「超越經驗」³²。

³¹ 〈齊物論〉：「有成與虧，故昭氏之鼓琴也；無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。」，頁74。

³² 此處的「成道經驗」中之「經驗」並非知識論主客分裂意義下的感官經驗，而是一種具體而真實的超主客之同體經驗，即「道」不是一個無經驗內容般的空理念，此用

其實，在得道者的境界中，本已是通達於存有學的根源中去了，即在成道者的境界中已呈現了實踐存有學的內含了，同時証成萬物的「自性道」。其實，此時的萬物，人我亦只是假說權言，實則一切皆只是道之自顯，故從得道者的心上說，物我同體、主客分別已泯除，而証入無待無對之道境中了。因此，那裏還有一個超越實體的對象物，在萬物背後鼓動呢？其實一切萬物皆是道之自身在大化流行中之自現，所以，體証天籟即體証自家生命本性，亦即體証萬物的本性，天籟即天道，即人與萬物各各自秉自有的無限開顯力。總之「天籟」義這種「自使自取」的「自然」義，是遍及在《莊子》的思想與文獻中的，例如〈在宥篇〉：「汝徒處無爲，而物自化。……無問其名，無關其情，物固自生。390」

而且這種自使自取、自然而然的「自然」，已經不再只是道心的心靈境界而已，它同時是萬物本身自具的自發開顯力，而且當「道心」「順其自然」時、其所順的「自然」也就是萬物「自然而然」的「自然」。對這一點，《老子》亦表示的很清礎，如〈三七章〉：「道常無爲而無不爲，侯王若能守之萬物將自化」。〈五一章〉：「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」。所以我們認爲，對道家所謂的「道生物」之理解，牟宗三先生那種將「道」收攝爲「道心」、將「生」理

法相契於安樂哲的「極端性經驗」(應是「根源性經驗」Radically Empirical Experience)參見其《中國哲學問題》，台北：商務書局。1973年初版，頁12。

解為「不生之生」的「境界形上學」說法³³，其實並未完全地將「道家式存有論」的全幅內涵給彰顯出來，顯然他遺落了「自然而然」一面向。而當我們亦能正視「自然而然」一面向的存有論重要意義時，我們將可以理解到所謂的「道生物」，其實並不是指有一個在物之上的造物主、在物之後的推動者、或在物之外的形上實體道，然後再生出「物」來；其實它是指萬物各各以其「自性道」而開顯自身，可見這裡的「生」正是「自生」、亦即「自然」，故所謂《老子·二五章》有：「道法自然」，此即明白地表示「道生物」亦不過只是「物」以其「自然而然」的開顯力而湧現。

總之，我們認為道家這種「自然而然」的存有論精義，最能拓深深層生態學強調萬物「自我實現」的根本意義。因為這種萬物自發湧現的生生自然，才是海德格所要回歸的「自然源初義」，它超越了傳統形上學那種在萬物背後找形上實體的困境，也超越了西方宗教傳統那種以上帝為萬物之上的創造者且視自然物為次級存在的偏見，超越了西方知識論傳統、科技唯物觀那種視自然物為客體物、無機物，亦超越了任何人類中心主義那種相對意義、工具價值的決定；這個自使自取的「自然」本身就是具有絕對價值的生命力，就此而言的「自我實現」才是神聖的。

³³ 關於牟宗三對道家「不生之生」的觀點與討論，參見其《中國哲學十九講》第五講。台北：學生書局。1986年初版二刷。以及《才

三、「當代新道家」與對「現代科技」的 新態度

如上所述，「現代式生態危機」與「科技」的知識觀、自然觀、技術觀……等密不可分。而早在一九三〇年代以來，海德格的後期「存有真理」之探索，就與其反省西方科技對自然環境、大地之家的破壞所造成的生態危機之現世關懷密切相關³⁴。並且，當他以存有論的深度來思考西方現代文明對自然大地的破壞、解構人類中心主義與及尋求「拯救地球」(save the Earth)之道時，就將問題的徵結集中在對「科技」的批判和解構，正如他那如有名的論文所示〈關於技術的問題〉³⁵。

然而另人驚奇的是，將近二千年前的《莊子》文獻中，就曾出現了有關道家對技術問題的基本立場和反省的記載。請看下文：

性與玄理》第五章。

³⁴ 關於這一點，可參見宋祖良〈海德格：當代西方的哥白尼〉、〈海德格的《哲學論文集》〉二文，收入《哲學雜誌》第5期、第8期，1993年6月、1994年4月。

³⁵ Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Essays*, Tr.W.Lovit.N.Y.1977。另外可參見論者〈海德格對科技的批判和拯救〉。

《天地篇》：「子貢南遊於楚，反於晉，過漢陰，見一丈人方將為圃畦，鑿隧而入井，抱甕而出灌，搨搨然用力甚多而見功寡。子貢曰：『有械於此，一日浸百畦，用力甚寡而見功多，夫子不欲乎？』為圃者仰而視之曰：『奈何？』曰：『鑿木為機，後重前輕，挈水若抽，數如泆湯，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，則神生不定；神生不定者，道之所不載也。吾非不知，羞而不為也。』子貢矚然慚，俯而不對。……反於魯，以告孔子。孔子曰：『彼假脩渾沌氏之術者也；識其一，不知其二；治其內，而不治其外。』」433-438」

單以上述文獻，要建構出道家對「技術問題」的體系性思想，想必是不可能的；顯然它也不可能與海德格那種對技術的全面性反省來相提並論，這顯然與時代的課題限制有關，因為在《莊子》年代裡技術的問題當然不及現代的嚴重性於萬一。但是，《莊子》上述文獻對技術問題的預見性恐怕在人類史上是前無古人的，而且其深度性實並不亞於海德格。

從上述文獻，首先，我們要區分出道家對技術的兩個可能性立場：一是漢陰丈人所代表的「基本教義立場」，此或可名之為極端的「古代道家立場」；二是化身為孔子之言所代表的「通達教義立場」，此或可名之為圓通

的「當代新道家立場」。當然，後者亦只是在前者的基礎上調適上隧而已，並不能真正反對之。而且，從文獻來看，道家對「技術問題」的反省是表現在漢陰丈人的語言中：文獻中，丈人顯然對技術和機械是極端不信任的，雖然丈人所批判的汲水技術和機械對象，未必全然可與海德格所批判的現代科學技術同日而語，但基本上是同一層次的。何以見得呢？

海德格曾區分出「古希臘技術」和「現代技術」的本質差異：即前者仍不離一種「解蔽性」、「開顯性」，而後者的解蔽性則表現在它的「宰制性」、「挑戰性」、「強迫性」……之上。用具像性的例子來表示以上兩者的區分，海氏最喜歡舉的例子便是：風車和水力渦輪機³⁶。簡而言之，風車這個技術並不以人類的意志去強迫自然大地給出最大量的風力和水力來，事實上，風車只是任隨風的轉動而轉動，以存有論的語言來表達就是，大地自然之風的存有才是這個活動的開顯者，而人和風車只是處於被動的隨順位置，亦即類似道家「無我、無為」的放任立場。至於渦輪機呢？它顯然是人類權力意志的展現，它幾乎是以強力命令的方式，迫使水流以最可效用的可能性來擠入機械之中，以便有效地進行下一步能源構設系統的運作；用存有論的語言來說，渦輪機所代表的人類權力意志才是整個活動的決定者，亦即人類是處於道家所謂「有我、有為」的造作立場，而大地自然所代

³⁶ 同上，見頁 14。

表的河流只是等待被處理的能源「貯存者」(standing reserve)。

相同地，漢陰丈人所批判的技術——「槲」，它乃不免流於對大地自然的意志挑戰和造作，亦即免不了有將大地之水當成對象化、數量化的水力能源之嫌，而它隱然地就表現在文獻的意象中：「『鑿』木為機，後重前輕，『挈水若抽』，『數』如洑湯」。最重要的是，道家對機械文明的制作之批判（可與前文對「始制有名」的討論並觀），是深入到心靈意識的深度反省之中（對應前文所說，道家對文化機制的治療必同時關涉到心靈的治療。如此一來，道家的存有學將同時隱含心靈治療、語言治療、文化治療、生態治療於一身，此有待來文進一步論証），此即文獻中所表明的：「有機械者必有機事，有機事者必有機心……」。總言之，機心、成心……等等，皆是道家所要批判的有待之心、造作之心、分別之心；而道家對此機心的反省，在一般《老》、《莊》的文獻中雖然主要是採取實存主義式、心理學式的反省，但實亦可對之作知識論式且以現代的哲學語言來明之，基本上，道家所批判的機心乃可用海德格的「表象思考」、「對象化活動」、「人類中心主義」……等概念來補證。正如海氏所明言，「表象思考」使我們「遺忘了存有」，而不能真正成爲一個「存有」的「聆聽者」——「Da-sein」，即無法真正使「存有」在人身上彰顯出來。同樣地，「機心」使我們「背離了道」，而不能真正成爲「道」的聆聽者，即無法真正「與道合一」而成爲「真人」。

所以，道家人物基本上是很清礎的，他們絕不可能爲了「技術」而犧牲了「道」，道家一向主張要如〈養生主〉一般：「所好者道也，進乎技矣！119」，所以〈天地篇〉中的漢陰丈人是很明地有所抉擇，正所謂：「吾非不知，羞而不爲也」³⁷。然而漢陰丈人的立場是一種極端主張回歸「渾沌」的無分別立場，而從此極端立場來看待技術、且把「渾沌和技術之間」當成是不可協調的抉擇。問題是，道家的立場並不一定要死守在渾沌的「境識俱泯」狀態，事實上，道家更強調走出渾沌而進到「境識俱起而無分別」的狀態，亦即道家不只主張要「從分別中體証無分別」的齊物同體、它同時亦要再「從無分別中活出分別」的物化豐盈。所以，真正通達的道家立場並不會只停留在「識其一，不知其二；治其內，而不治其外」的極端立場，它會以一種近似圓教那種「有而能無、無而能有」的圓通超越來同時「內外皆化」，此即〈天下篇〉莊周神人的立場：「……獨與天地精神往來而

³⁷ 頗為有趣的是，深受海德格影響的當代德國學者維多利奧·荷斯勒（Vittorio Hoesle），在其重要的著作《生態危機的哲學》一書中，就以《莊子·天地篇》這個故事為開端，並且認為：中華文化在其悠久的歷史中之所以早有能卻總無意做出與西方技術文明相類似的發展，原因大致可以從這個故事中找到；另一方面，荷斯勒顯然寄望於具有幾千年歷史之中華文化，期待從中找到足以引導世界的精神的道德力量，為解決當代的生存危機提供一個支點或軸心。關於上述，乃轉引自倪梁康《生存危機與哲學的責任——兼論荷斯勒及其生態哲學》收入《廿一世紀》、頁70-71。關於中國文化為何沒有發展出西方現代式的科學和技術，其原因是何其複雜，當然不可能如荷斯勒上述觀念式之想當然爾般地簡單，不過荷斯勒對〈天

不敖倪於萬物，不謹是非，以與世俗處。．．其於本也宏大而辟，深閔而肆，其於宗也，可謂調適而上遂矣。雖然，其應於化而解於物也，其理不竭其來不蛻，芒乎昧乎，未之盡者。1098-1099」

想必莊周神人這種圓教的通達立場，必能既宗本於漢陰丈人那種基本教義之理，又能調適而上遂之，以使自身能夠以「應於化而解於物」的自由來「與世俗處」。換句話說，莊周神人這種「道家式的圓教」，可以做為一種「當代新道家」的立場，而這種「當代新道家」就不必然要極端地反對一切的技術和科技，它可以如海德格一般：不是要全面地推翻科技，而是要為科技的基礎挖根掘土，以便和科技從新建立起「自由的關係」。如此一來，才不必使道家慧流於不合時宜的田地，又可使之綻放當代性的智慧。

最後，我們以那活在泛靈論生命觀、自然觀之中，那印第安人的一篇亦詩亦散文的一封對美國政府的公開信，來為本論作一個最富情意的映証。而這封早在一八五二年寫的散文詩信中，卻奇跡似地含蘊了幾乎現今深層生態學學者所提出的環保理論之形上基礎，而令人興起無限的動容和敬意：

〈印地安酋長西雅圖給美國政府的一封信〉：

地篇〉立場的把握卻也中肯。

在華盛頓的總統寫信給我，他表達要買我們土地的意願。但是，你怎麼能夠買賣天空？買賣大地呢？這種概念對我們而言是很陌生的。我們並不擁有空氣的清新，也不擁有流水的亮麗。因此，你怎麼能夠買他們呢？

地球的每一寸大地對我們的人民而言，都是很神聖的，每一根燦亮的松針，每一片海灘，黑森林中的薄霧，每一片草地，每一隻嗡嗡作響的昆蟲，所有的這些生物，一枝草一點露，在我們人民的記憶及經驗中都是聖潔的。

我們可感受到樹幹裡流動的樹液，就像自己感受到身體內流動的血液一樣。地球和我們都是對方身體中的一部份。每一朵充滿香味的鮮花都是我們的姊妹。熊、鹿、鷹都是我們的兄弟，岩石的尖峰、青草的汁液、小馬的體溫，都和人類屬於同一個家庭。小溪和大河內流著閃爍的流水，那不只是水而已，那是祖先的血液。

如果我們把土地賣給你，盼你不要忘了他們都是神聖的。

清澈湖泊上朦朧的倒影，映照出我們民族生活中的每一樁事件及回憶。潺潺的流水正是我們祖先的話語。如果我們將土地賣給你，毋忘空氣是我們的珍寶，空氣與人類分享了它的靈魂。我們的祖先由出生到死亡都是和風看顧的，我們子孫的生命精髓也是和風給予的。因此，在土地賣給你們之後，你必須保留它的獨立和聖潔。將它視為人們可以去品嚐那沾滿花香與和風的地方。

我們曾經教給我們子孫的一切，你願意繼續告訴你

的子孫嗎？你會教導他們說大地就是我們的母親，會降臨到地球上的一切，也會發生在它的子孫身上。

這是我們已知的：人類並不擁有大地，人類屬於大地。

就像所有人類體內都流著鮮血，所有的生物都是密不可分的。

人類並不自己編織生命之網，人類只是碰巧擱淺在生命之網內，人類試圖要去改變生命的所有行為，都會報應到自己身上。有一件事是我們已知的：我們的神和你們的神是同一個。

大地對神而言是很珍貴的。對大地傷害越多，表示你輕視造物者的程度越深。

你們的目的對我們而言是一個謎，世界會變成什麼樣子呢？如果所有的水牛都被屠殺了，所有的野馬都被馴服了。當所有森林中祕密的小角落都被人類侵入，當所有果實累累的山丘都插滿了電線桿時，世界會變得怎麼樣呢？灌木叢要長到那兒呢？消失了，老鷹會去那裡呢？消失了！如果生活中沒有了飛奔的小馬及狩獵，會變成什麼情況？那不是生活而只是求生存。如果最後一個紅種人的自然天性消失了，如果他對過去的記憶只是一片飄過草地的雲所造成的陰影，這時河岸和森林仍然存在嗎？這時我的子民仍能保有他們祖先的精神嗎？

我們看待這片大地的心情，如同新生兒敬愛母親的心情。

如果我們將大地賣給你，請和我們一樣愛這片大地，像我們一樣的看顧它。要在你心中常保對大地的記憶，在你心中常存大地原貌，並將大地的原貌保留下來給你的子孫，並像神愛護我們一樣的愛護大地。你和我們一樣，是這片大地的一部份。這片大地對我們是珍貴的，它對你也是珍貴的。我們確知一件事：上帝只有一人，人類只有一種。不論白人或紅人都不應被區分。

我們畢竟應該是兄弟。³⁸

³⁸ 此書信轉引自坎伯《神話》、頁 61-64。