

愛生、自然凝觀與道：以孟祥森的 文學／哲學的環境書寫作為接點^{*}

江日新^{**}

摘 要

孟祥森，亦署名孟東籬，是一位涉及廣泛的作家、譯者，以及哲學的「學生」。他也是最早期參與國內環境保護運動的一位前驅。他喜好以札記的文體來展開他的自然／環境書寫，最後並以一個他借自弗洛姆用語的「愛生」(biophilia)的觀念，將其思想與行動帶進到一種哲學性的反思中。然由於他斷簡殘篇式的格言－札記寫作風格，使得一些評論家低抑他的文學價值。本文則試圖指出，正由於殘簡札記能更好地閃露在凝觀下的哲學洞見 (Einsicht/Insight)，因此他表現為對簡單生活耽迷的「一見／看入」以及對「愛生」的運動思想，恰可讓我們藉以重新思考一種在環境中過簡樸生活的愛生之哲學意義，甚至他之與老子環境哲學的切磋。

關鍵詞：愛生、自然－環境書寫、環境倫理、老子、孟祥森

^{*} 作者感謝兩位審查人提供許多積極性的修改意見。

^{**} 國立臺北教育大學／醒吾科技大學兼任講師

前識：孟祥森的環境書寫

雖然田園書寫在中文書寫的歷史中並不陌生，但它作為一種獨立的書寫概念乃或文類概念，似乎還是要連結到西方的環保運動下才開始為人所關注。至今，在臺灣的環境書寫中，不但已有許多作家的作品得到廣泛流傳，並且甚至被著名地列入文學書寫的歷史反思和討論中了。¹

孟祥森，一位接受過學院哲學訓練的思想者、生活者，同時也以「孟東籬」名字出版著作，總共曾出版過翻譯及著作超過百種。²從早期翻譯齊克果（Søren Kierkegaard）、弗洛姆（Erich Fromm）的哲學、心理學著作開始，然後是許多有關文學、思想的名著，以至最後積極涉入近於靈修的一些探索精神奧蘊之著作的翻譯，一起地標誌著一個生活者的自我知識探索。同時他也尋求從他的札記書寫，在靈光閃爍中點記日常的秘密火花。³不過在他涉及有關環境（或甚至可稱為環境哲學）書寫的各諸翻譯與著作中，除去一些應時的意見表達之外，似乎還更含藏著一些可以在生活世界中「看進去」的「洞見」（insight in in-sighting）。因此本文就嘗試順著孟祥森這位作者的筆，學著追看他在生活世界——特別是自然地生活的世界——中所看進去的是什麼。然後再尋問他何以如此地走向這一接點，以及他的尋思與斷言又有何種可能轉出的意義？

¹ 最廣泛探討、評述臺灣自然書寫的著作，有例如皇皇六百多頁篇幅，吳明益所著的《以書寫解放自然：臺灣現代自然書寫的探索 1980-2002》（臺北：大安出版社，2004 年）。

² 有關孟祥森的作者稱名，在譯作上他基本上都是題名為「孟祥森」，而自己的著作則是題名作「孟東籬」，例外的有自著作品《萬蟬集》（1978）題名作「孟祥森」，以及《幻日手記》（1967）、《耶穌之繭》（1967）使用「漆木朶」筆名。其所著譯之著作目錄可參見維基百科「孟東籬」條下所繫作品表列，URL=<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%AD%9F%E6%9D%B1%E7%B1%AC>（2001/07/11 瀏覽）。

³ 包括如早期的《幻日手記》（1967）、《耶穌之繭》（1967），以及 1978 出版的《萬蟬集》及以後以孟東籬題署作者的所有自撰著作，孟祥森幾乎都是採取格言體的散文來作為他的書寫方式。若以西方格言體的散文書寫來作比較，孟祥森的書寫方式更接近於巴斯卡（Blaise Pascal）的 *Pensées* 的隨感體式，而不是維特根什坦（Ludwig Wittgenstein）層層推論之論證式的句式命題。而孟祥森亦曾選譯巴斯卡的 *Pensées*，詳參見巴斯卡著，孟祥森譯，《沉思錄（選譯）》（臺北：水牛出版社，1970 年）。

在孟祥森超過百種的譯著中，除了環繞齊克果、弗洛姆以及其他涉及現代生存境況之討論的廣義環境論述之譯著外，其他直接涉及環保運動與愛護動物的相關譯著開列如下：世界兒童著，聯合國協編的《搶救地球使命：21 世紀議程——兒童版》（1995）；Peter Singer 的《動物解放》（1996）；瑞秋·卡森（Rachel Carson）的《永遠的春天》（1998）；西雅圖酋長（Chief Seattle）的《西雅圖的天空：印地安酋長的心靈宣言》（1998）；英格麗·紐寇克（Ingrid Newkirk）的，《孩子！ㄋ一ㄨ也可以解救ㄣㄩ》（2000）。至於其他涉及生活及靈性環境之觀想、知解的著述及譯作，尤其是與本文特別關注之「環境論述」議題有關的譯著，其中包括有：《萬蟬集》（1978）；《海濱茅屋札記》（1985）；《野地百合》（1985）；《愛生哲學》（1985）；《素面相見》（1986）；《念流》（1988）；《生態環境的第二十九天》（1989）；《老子的生態觀——道法自然》（1991）；《以生命為心——愛生哲學與理想村》（1992）等書，這都是要列為我們必須參考研析的著作。⁴

此外，在此還得再提出一點，說明作者所以關心並研討孟祥森之環境書寫或自然書寫的初衷。近幾十年來，臺灣由於周遭生活世界的生態環境問題日漸變得尖銳，並且得到世界環保運動直接或間接的刺激啟發，因而促成許多作家投入有關自然或環境的書寫。由此之故，自然或環境書寫顯然已經不再是一塊荒蕪不毛的領域了，甚至也有人對此諸多結果進行了結算的研究。在一部吳明益所撰著，針對臺灣有關自然書寫進行廣泛研究、討論的厚重中文專著——《以書寫解放自然：臺灣現代自然書寫的探索 1980-2002》——中，作者詳細研究、評述了多位臺灣的自然書寫作家，其中雖然也提及了孟祥森的書寫，並且還做了某種程度的討論，但由於他將「自然書寫」強調為一種必須具有某種程度博學的生態觀察和言說，因此對於孟祥森的寫作也就更傾向於它是屬於一

⁴ 以上所列各項著作，其選列的理由主要是基於其論題與自然書寫或環境書寫的議題具有直接的關聯性，至於其於世界觀學之背景討論上存有交涉或衍繹之可能者，本文因篇幅關係，不予以詳列，讀者可就孟祥森的全部譯著之論題傾向自行歸併聯結。

種傳統田園文學或嚮往的鄉愁表現。⁵但是自然書寫真的必須建立在一種對於生物生態的博學嗎？其作為倫理訴求或審美的耽愛的書寫行動，是否可以嘗試以一種更具洞見的哲學直觀來作把握呢？因此本文的撰寫，也許可以為這一缺憾稍做一點彌補。

一、尋求環境生活的生活環境： 札記散文的環境書寫與自然凝觀

孟祥森雖然接受過學院的哲學訓練，但他的書寫卻不採取雄辯滔滔的學院哲學之解析和論證，而是採取一種隨感的札記或甚至是格言短語的寫作方式。當然在此一點上我們必須先行確認，亦即孟祥森並沒有刻意要積極地在學院哲學的體系論述或建構中爭取什麼哲學家或思想家的頭銜。在 1978 年出版的《萬蟬集》中，他就曾自我宣告：「當我死後，我的墳墓上要這樣寫：『一個生活者』——不是哲學家，不是思想者，詩人或藝術家。我僅僅只是一個生活者。」⁶由於他不在意於成為一位哲學家、思想家，因此學院的嚴密論證當然也就不是他在寫作上所在意的必要呈現。

不過困難點亦在於此，因為在「思想」的表達上，由於孟祥森的寫作風格無疑地不在企求完善一種文學表現的經營或故事的跌宕離奇，因此我們若一定要以文學的文字藝術／技藝表現或跌宕離奇的故事情節構作來作為析論的準繩，那麼似乎就有點太過強求了。但是，孟祥森的書寫若還算是一種以筆耕作的文學事業的話，那麼他許多涉及文字書寫的「文學」書寫，其文字學問之關涉的定位與評價，我們又可能有何討論接點可以用來延接討論或進行申論呢？

⁵ 詳參見吳明益《以書寫解放自然：臺灣現代自然書寫的探索 1980-2002》一書下編第 2 章〈非彼之道〉。在此章的標題中，以「簡樸生活文學的特質與評價」作為章題〈非彼之道〉的下註，應該是很明確地已將篇內包含孟祥森和陳冠學、栗耘三人的書寫排除在其嚴格的自然書寫的界定當中。參見該書頁 336-384。

⁶ 《萬蟬集》，〈為自我教育・31〉，頁 16。黑體強調為筆者所加。

在前述吳明益的《以書寫解放自然：臺灣現代自然書寫的探索 1980-2002》一書中，他將孟祥森的自然書寫定位為一種素樸生活或田園文學的作家。甚至明確地提到，「栗、孟在行文時更未特意著重在生態知識的融合，且其偶而提出的生物常識常常出現謬誤之處」⁷，因此這位評論者似乎隱然地持守著這樣的主張，亦即在自然書寫的定位與評價標準中，除非書寫者具有豐富的生態觀察以及知識上的博學，否則就是不夠格的作家。這種專家標準的自然書寫也許的確是建立嚴格行規所必須，但一種環境關懷的自然書寫是否也有可能，就在對靈魂的觸動中可以精簡的詩性散文來激發一種文學的感動和行動？文學若可以以「愛慾閱讀」(erotic reading)⁸來引導向一種對自然之美的存在秩序的「承認」乃或維護，那麼此其中有關挾引企向自然之美及其「美善」(Kalokagathie)的運動，其行動實現所底據的書寫文本表現又何妨以更具愛慾隱喻的詩性散文來作為閱讀的呢喃輕喚(reading appealing)呢？更何況一種比歷史還真的文藝構作，亞里斯多德(Aristotle)早已告訴了我們！因此力求以博學、精準的自然知識及觀察為基礎來從事專家的自然書寫外，我們何妨另有也能挾引我們讀者企向自然之美及其「美善」之「愛慾閱讀」的「自然－環境」作家的作品呢？

事實上，在書寫的文體之風格上，孟祥森所偏愛的格言警句之寫作表現，相較於同歸屬為尋求簡樸生活之田園作家陳冠學的《田園之秋》的文字，吳明益的評價是：陳冠學的簡樸田園生活書寫雖然文學的「象徵意義」高於「生態知識」⁹、是在讚美全能的造物主¹⁰、以及呈現為一種對老子小國寡民、莊子之作為「無政府的先知者」的企慕投射¹¹，更還有：「……但作者信手拈來的譬喻、聯想，常可見巧思」，因此肯定地

⁷ 前引吳明益書，頁 360。

⁸ 筆者使用這一個概念是受到 Steven G. Kellman 的一本書書名的啟發。請參見 Steven G. Kellman, *Loving Reading: Erotics of the Text* (Hamden, CT: Archon Books, 1985)。

⁹ 前引吳明益書，頁 354。

¹⁰ 參考前引吳明益書，頁 354-356。

¹¹ 前引吳明益書，頁 357。

下結論說：「在簡樸文學一系列的作品中，陳冠學的《田園之秋》在文學上的成就確實遠超過孟東籬、粟耘等人。」¹²

對於文學的藝術批評，尤其是文藝表現的藝術批評，每一位論者當然自有其穩當的立論理由。但就作者對於書寫文體的選擇以及他對讀者的閱讀接受之企盼來說，書寫文體之對於書寫意志的適切性選擇並不能單純地以文字技藝的巧思嫺熟來作為論斷的絕對標準。格言警句的書寫，尤其是在時空流動下的隨感，也許更能寄託那些本真的原始現象（Urphänomen）之啓示洞見——尤其是那種不屬於神靈啓示的靈感，而是哲學的可理解之智慧的洞見和把握。¹³或用孟祥森自己對自己的文學書寫的省思和說法：

……書寫文學、感知藝術的是人的心。是人心，不但感知喜怒哀樂，而且鑑照喜怒哀樂，而這感知與鑑照的雙重過程就是文學的泉源。

但不論感知與鑑照，都出於生活。

因此，體察生活並加以記錄，就是文學的最直接形式。這是一切筆記式文學的根源，包括隨筆、札記、散文，甚至詩。

以編造故事來鋪排的，則包括小說、戲劇、電影，而鋪排的主要目的之一，是更戲劇化的呈現出人的生活與人心的實況。

基本上，就是要更為揭發人心。

所以，它要求的還是「真實」。

以此而言，如果把生活的所知所感寫出來，而不加掩飾，也就做到了表白人心的目的了吧！

¹² 前引吳明益書，頁 351。

¹³ 在此筆者想只指出德國歌德（Johann Wolfgang Goethe）的「原始現象」（Urphänomen）觀念所可能給予我們思惟模式的啓發，此觀念依據歌德自己在其 *Farnenlehre*, §175 中的說明，它的大致上意涵是指一種經由現象而直接在直觀中顯示，或說，不是作為一種表象，而是作為一種一體結合的認知把握。至於有關對於它的進一步詳細討論，本文無法觸及，參考資料並可參見 Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens* (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1977) 18.02. 1829 以及 27.01. 1830 兩日所記對話。

這是我認為可以以身邊的裏外事件為寫作題材的原因。

當然，這裏面還有一個「藝術」的問題。也就是用如何的方式表達人心的問題。

這個問題似乎太複雜了，不但是我講不清的，可能也是許多美學理論講不清的，我就不講吧。

我只說，有些方式會讓人浮在文字詞藻的表面，而有些方式則會讓人感觸到人心無名的深處。

我的方式是直掬生活之水。

然而，生活之水猶如大海，畢竟太深。深海難舀，舀了又會傷人。所以有時只取浪花。

但浪花可見海水。¹⁴

以上我們不避辭費，錄引這麼一大段孟祥森對於有關〈文學與生活〉的夫子自道。在這段文字中，他明白透露其在文學書寫上有關文體選擇的理由，亦即是要在他的生活中真實呈現人生、揭發人心。但如何不讓自己墮入無涯涘的追求以及太複雜的知識建構，卻又能感知並反映那表現人心深處之喜怒哀樂的直接「真實」，對此孟祥森選擇「直掬生活之水」，甚至是「有時只取浪花」來暗示說，他所以「以身邊的裏外事件為寫作題材」的書寫選擇，正是一方面認識到太多的文藝美學考量「會讓人浮在文字詞藻的表面」，以致妨礙對人心無名深處的感觸。事實上，人的意念思想是隨著事件緣起而流轉的，它的本真形式不會是在那將所感所知轉出為精巧藝術建構的努力營造中。在他題名為《念流》的隨筆札記中，底下的一個說法，也許更能清楚向我們說明，他對於隨筆札記寫作的抉擇掙扎：「……[將零散隨筆抄謄]把它分類，讀者看起來、找起來都方便。但這樣却已不是生活和意念的本來面目」¹⁵。這種掙扎似乎正要告訴我們，筆記或許只是抓住攫獲的「痕跡」，但其中所以值得保存的「真」的展現則還是必須是要依著時間來緣現。這本《念流》雖然

¹⁴ 孟東籬，《人間素美》（臺北：圓神出版社，1996年），頁200-201。

¹⁵ 孟東籬，《念流》（臺北：漢藝色研文化公司，1988年），〈序——焚餘集〉，頁5。

最終還是以〈心〉、〈藝術〉、〈生與殺〉、〈人〉、〈男女〉、〈生活〉與〈生命與真理〉分別作為此書七卷的標題，但抄謄歸併進去的許多筆記短文，它們卻似乎仍還是不捨隨時流露痕跡的偏好而有相當大的任意性。¹⁶

但無論如何，這樣一種隨筆札記式的書寫，也許是由於隨著時序緣現的真實流露，因而更能感動召喚同為人者內在裏最平常但又深刻的「存在經驗」——就像他所浸淫翻譯的作家齊克果、巴斯卡的書寫與籲求那般！？當然，孟祥森的書寫也許不是要像齊克果、巴斯卡那樣必須在龐大周密的理論思辨—論證之傳統中來掙扎出一絲些自我真實的主體性或靈心體驗，而是隨性地就在圍繞他生活周遭的最近身之人、事、地、物來展開他的書寫。對此，尤其是他所以被歸屬為「簡樸田園生活的書寫」的代表作品如《濱海茅屋札記》（1985）、《野地百合》（1985），就是以他的妻子兒女、鄰居以及連結於其素樸生活環境之來往的朋友過客為接點來展開他隨感於其周遭環境的札記書寫。這種書寫的確沒有壯闊的景觀，也沒有激情的生態奮鬥場景，甚至也沒有詩人恰意的牧歌抒情，但在幼、稚、簡、樸的日常生活場景中，即使是有刻意的天真營造，但如其所是的簡單生活，即使是故意營造的簡單生活，其實也只有就是這樣的生活。這種要簡單樸素地回歸到自己的環境生活脈絡，也許可以借用他自己獨特的用語來臆推他的書寫意向，亦即他直眼著人間的「素美」而意望以「素面」來與一切相見——而這種母題動機，或許也只有這種也許也藏有「有意的簡樸」的簡樸書寫才能托襯出來吧！？

不過，也許是太過在意、耽溺於用簡樸的文字來描寫簡樸的生活，因此局限了孟祥森在文學書寫上作出光彩燦爛、引人入勝，仿佛可以引人入寶山一探自然奧蹟的表現，或甚至就像上文所引吳明益的評價那樣，他不但在自然—環境書寫上未能堂皇入列，甚至在文學書寫上也未能在「譬喻、聯想，常可見巧思」的文藝表現上成就作為簡樸文學的師

¹⁶ 在此書中，作者同時透露，他雖然強調編年性格的「念流」之真實告白（confession），但他還是依違在倫理社會的言說道德中，意欲將更多有關不必與不能公開的筆記內容予以「付之一炬」，燒得精光。（參見該書〈序〉，頁 2-3）。對於這種作者與社會禁忌間的拉扯，也可見坦白的本真真實並不就是那麼地坦白。

範祭酒。但是自然書寫一定得要是為一種專業知識的發揮嗎？得一定要同時具備生態學家、生物學家、以及各種自然及生物觀察的行家的身分與知識嗎？對此，尤其是對於孟祥森的寫作，我們是否可以從一種「我」與「自己的環境」的自我意識出發，並且就在自我僅能的危機自我意識下，以最直接、單純的直眼中洞見每一最微渺的召喚，答應並呈顯宣告環境事實之告訊使者的宣告？那麼，孟祥森這種簡樸文字也許還是可以看作是告訊的簡樸告白——比較於黑格爾（G. W. F. Hegel）的「狡獪」（List），若可以這麼稱呼的話——；因而其寫作的價值，也就得跳出單純的文學書寫，反而是要以一種不由自主的對環保召喚之呼應來重新看待它。更何況具體的書寫貢獻，更是還可以透過其他文字勞動——例如翻譯以及後設基礎的反思——來作啓迪呢！

二、環境生活的反思接點：翻譯中的關懷

若說自然書寫必須兼備「專家」或「行家」的博學，那麼對於自然或環境的關心是否可以容許一種以翻譯來作為對召喚的應答呢？事實上，就當時還屬知識貧乏的年代來說，即使 Rachel Carson（現在臺灣似乎習慣譯為「瑞秋·卡森」）的《寂靜的春天》（*Silent Spring*）譯本在當時已喚起對 DDT 使用為害生態的熱烈回應，但更具廣泛認知的知識學習，資訊卻仍還是那麼地缺乏。而孟祥森的譯筆卻陸續翻譯出至少七本直接相關的譯著。¹⁷因此，孟祥森對於環保議題之知識提供的貢獻當亦是可說不小。底下我們也許應該根據他的這些譯著來進行一些考察和討論。

¹⁷ 除了前文舉列的世界兒童著，聯合國協編，《搶救地球使命：21 世紀議程——兒童版》（1995）；Peter Singer，《動物解放》（1996）；瑞秋·卡森（Rachel Carson），《永遠的春天》（1998）；西雅圖酋長（Chief Seattle），《西雅圖的天空：印地安酋長的心靈宣言》（1998）；英格麗·紐寇克（Ingrid Newkirk），《孩子！ㄅㄟㄣˇ也可以解救ㄅㄟㄣˇ》（2000）五書之外，珍·古德（Jane Goodall）、菲立普·柏爾曼（Phillip Berman）的《希望：珍·古德自傳》（1999）以及題作孟東籬著的《生態環境的第二十九天》（1989），亦應算在其中。《生態環境的第二十九天》一書在該書第十一頁作者的〈譯序〉已明白說明是 Lester Brown, *The 29th Day* 的「理論部分抽譯」。

在這些譯著中，其主題很清楚是涉及到面對環境危機的危機意識之告喚，以及對於自然保護、動物保護等議題的知識性認知之籲求。其中如瑞秋・卡森的《永遠的春天》（*The Sense of Wonder*），它雖然不是像《寂靜的春天》這本書那樣悲觀的以科學知識警告現代科技對自然生態環境的嚴重破壞，而是以更具審美趣味的文字、圖版，結合英文原文與中文翻譯一起排版刊印，顯然是要藉此引發讀者輕鬆、興趣的意願閱讀。對於環境生態保護下有關物種存在之認知與行動的指導綱領之籲求，他翻譯了彼得・辛格（Peter Singer）討論動物權的名著《動物解放》（*Animal Liberation*，與錢永祥合譯）¹⁸，以及珍・古德（Jane Goodall）與菲立普・柏爾曼（Phillip Berman）合著的珍・古德自傳《希望：珍・古德自傳》（*Reason for Hope: A Spiritual Journal*）¹⁹。這些著作雖然不是科學或行家要貢獻作為科普著作的自然書寫，但藉由此類更多是訴諸情感影響的著作，我們似應該可以認知到，在涉及環境保護之良心及運動的自我皈依下，一種藉由譯筆的耕耘，它也可以是引種、培育至少一點點初識環保運動的種子灑播概念，甚至是進而作為「『生態倫理學』或『深度生態學』」的「動物解放」²⁰，或以「詳實的舉證……溫切的關懷」²¹、「溫柔的使命」來呼籲環保運動的「靈修」基礎²²。至於翻譯《西雅圖的天空：印地安酋長的心靈宣言》一書，則是他想要透過印地安酋長針對人與自然大地的親密關係的不捨，以及面對白人殖民者貪婪劫掠的控訴²³，從而將其自己的感動再傳染給本地的讀者大眾。另外，還有如精簡節譯《生態環境的第二十九天》的生態寓言²⁴，也是一貫地呼喚對環境危機的意識覺醒。這裡尤其應該注意的是，其中《搶救地球使命：

¹⁸ 參見《動物解放》（臺北：關懷生命學會，1996 年）。

¹⁹ 《希望：珍・古德自傳》（臺北：雙月書屋，1999 年）。

²⁰ 參見《動物解放》，頁 9。

²¹ 參見〈譯序：卡森女士，我們都欠妳一份恩情〉，《永遠的春天》（臺北：雙月書屋，1999 年），頁 13。

²² 〈孟祥森序：溫柔的使命〉，《希望：珍・古德自傳》，頁 5-11。

²³ 參見《西雅圖的天空：印地安酋長的心靈宣言》（臺北：雙月書屋，1998 年）。

²⁴ 參見《生態環境的第二十九天》（臺北：財團法人社會大學文教基金會・社會大學出版社，1989 年）。

21 世紀議程——兒童版》以及《孩子！ㄋ一ㄨ也可以解救ㄣㄩ》兩書是要提供給兒童閱讀用的，亦即是要擴大對於書寫的影響範圍——雖然 是以翻譯為基礎。

除了上述這些直接涉及環境保護的譯著外，他在哲學以及文學著作的選擇翻譯上，亦多有環境關懷的流露。首先如「譯者受惠良多」之自然書寫經典作家梭羅（Henry David Thoreau）的《華爾騰——湖濱散記》（*Walden or, Life in the Woods*）的翻譯，不但連結起從彼の森林生活到他的「濱海生活」，也提供了關心自然生活的中文讀者再多一種閱讀的選擇。此外我們若還要硬舉列出可以聯結他與有關自然書寫的翻譯工作的話，那麼屬於文學如赫胥黎的《美麗新世界》（*Brave New World*）、哈姆生的《土地的成長》（*Growth of the Soil*）；屬於新時代之智慧宣告與抉擇提議的著作如《現代人論烏托邦》（*Utopia: the Potential and Prospect of the Human Condition*）、勞勃特·狄奧巴（Robert Theobald）的《社群時代》（*Reworking Success: New Communities at the Millennium*）、伊安·泰特薩（Ian Tattersall）的《終極演化——人類的起源與結局》（*Becoming Human: Evolution and Human Uniqueness*）、乃至芭芭拉·馬克斯·胡巴德（Barbara Marx Hubbard）的《你正在改變世界——有意識的演化》（*Conscious Evolution: Awaking the Power of Our Social Potential*），以至他所翻譯啓迪心靈擺脫現代困境的社會心理學家、精神分析學家弗洛姆（Erich Fromm）的許多著作²⁵——特別是《人的心》（*The Heart of Man*）、《人類破壞性的剖析》（*The Anatomy of Human Destructiveness*）以及《生命的展現——人類生存情態的分析》（*To Have or to Be*）之對於戀屍（愛死，*necrophilia*）、愛生（*biophilia*），以及對於「有」亦或「是」之抉擇的論述，不但可視為是一種對現代環境危機與困境的呼籲，甚至它更是為孟祥森自己的一種看似樸素、但其實也很具啓發的「觀念學說」——即他所名稱的「愛生哲學」預作為基礎，對此我將在下文再作申論。

²⁵ 關於孟祥森所譯弗洛姆各書出版資料，請參見文末參考書目所開列相關各項。

當然，自然書寫若是要預設著一種博學的知識背景，那麼它必然會只能是屬於「專業的」或「行家的」自然書寫作家的一塊禁嚮。若冒昧的想去分食，當然也就要冒犯大不諱了。但若自然環境即就是每個人的生活環境，那麼一種出自對自己生活環境之關懷的環境書寫或自然書寫，亦即例如在猶疑踟躕自己作為「作家」資格時孟祥森的豁然與自信：「……回來時，經過一棵從坡道上向下斜垂的相思樹。沾過雨水的樹葉在路燈下反射著片片晶光。我看著看著，突然高興的笑出來，說：『我是一位作家了。』」²⁶為什麼之前不敢自認是為作家呢？為什麼又只因沾了雨水的相思樹葉的反光就讓他能夠自認是道道地地的作家呢？——他因為「……我還常會叫不出植物、動物的名字，不知他們的類別與特性，不知他們的結構與來歷而感到虧虛。……而且，我覺得我寫不出緊密的、札實的、擲地有聲的東西。」²⁷因此他不覺得寫作是他的專業，但現在他卻要宣稱自己是作家，尤其是涉及自然與環境書寫的作家，這卻是因為何理由呢？他自己的說法是：

那是因為我突然真正肯定了樹葉的黑光，我肯定了那光亮，至少和鑽石的光亮等值。我不再懷疑我這種肯定，而且認為我的反諷是不必要的，可以將之拋棄。

不但這樣，我覺得一切有關植物、動物、天地萬物的名稱與學問都是不必要的。樹葉只是樹葉，光只是光，綠只是綠，如此而已。……

但為什麼我可以呼喊自己是作家了呢？

因為作家是用他直接的辨識力去認識對象的人。他不必藉諸學問與知識。他只用他的心去觸心。……²⁸

於此我們也許可以隱約把握到孟祥森作為自然環境書寫之作家的自我認知。「作家是用他直接的辨識力去認識對象的人。他不必藉諸學問與

²⁶ 孟東籬，《人間素美》，頁 41。

²⁷ 同上，頁 42。

²⁸ 同上，頁 43。

知識。他只用他的心去觸心」，這段話不但宣告了他在寫作上的自我認知，並且擺脫了他在自然環境寫作上的知識羈絆。他重要的工作或訴求，亦即是在自己的親身感動中，憑心來召喚對當下自然環境之真實的心觸和感動。至於觸心之良的「知」，尤其能更博學以觸心的良知知識，那麼借諸許多還是為此方所陌生之名著的翻譯，也許不但可以作為補充，在打開關懷的議題與視野上，似還更多一籌？！

由此我們似可以做出這樣的結論，亦即，即使作家沒能抑或沒有熱情去作為一位飽學行家，但在一種自我關懷的意識下——尤其是在一種關聯著對生活世界之心觸感動以及對自然之秩序觀念的出想下，作家除以心觸把握來作召喚外，更又何妨以一支譯筆來充填當作他的博學細說呢！更何況在這些翻譯的著作中，不但有包括了論述環保觀念的論著、哲學理論的反省、具體個人參與之行動的報告，乃至多種激發審美感染表現的文學作品，那麼雖然是「假借」，但在全方位之環境書寫的參與上，這些應該也提供了更大的啓迪吧！

如此地我們綜觀孟祥森以翻譯而介入參與環境保護以及自然書寫，在以文字提揭、呼籲廣義的環保運動之認知中——如在告知生態的脆弱與危機、動物的尊嚴與權利、人性與生活理想等等方面，孟祥森的譯筆的確是為環境生態保護的呼喚做出了不少的貢獻。

三、一種環境哲學的形成

對於哲學，特別是學院哲學，孟祥森的態度似乎是有些不屑。但他對於環境自然的書寫之所以不同於諸多作家，是否可以藉由他在「哲學」上的進一步發言來作理解和評價呢？

至於若要在環境書寫或自然書寫中再進一步去揭櫫其中有關的哲學奠基，那麼孟祥森有關「愛生哲學」之概念的提出，也許可以為我們提供一絲些哲學批判上的反思接點。事實上，不管這個「愛生哲學」在系統哲學的反思中深度為何？影響多少？但它確實已將問題層面提高

到哲學的反思與批判中去了——即使孟祥森本人似乎仍還是很不願意讓自己再落入博學智勝的哲學之思辨繳繞中。對有關「愛生哲學」的最主要論述，孟祥森自己都已將此關鍵詞的「術語」(*terminus*)直接呈現在他的書名中，不管是《愛生哲學》(1985)的凸顯題示，或是《以生命為心——愛生哲學與理想村》(1992)之作為副標題注腳的呈現，我們似乎都應該跟著他一起來強調這個「術語」所扮演的角色與分量。

孟祥森用來凝煉發展其「哲學」之思想建構而標揭出的「愛生」一詞，乃是借自其自己所翻譯心理學家弗洛姆的《人的心》與《人類破壞性的剖析》之有關戀屍(愛死，*necrophilia*)與愛生(*biophilia*)作對比概念的用詞。它的意思簡單說就是：

「愛生」這兩個字是用來翻譯 *bio-philía* 的，*bio* 是從希臘文 *bios* 而來，意為「生命」，*philía* 是從希臘文 *philos* 而來，意為「愛」，合起來即「對生命的愛」，簡說為「愛生」——正如「哲學」*philosophy* 是從希臘文的 *philos* (愛) 與 *sophos* (智慧) 而來，「哲學」是「對智慧的愛」，簡說為「愛智」。²⁹

在上引的這段文字中，它雖然是語源－構詞的說明，但正因他將哲學的愛智之構成要素拿來與愛生作對比，故而隱約地也透露愛生對於哲學的切磋訴求。雖然孟祥森曾自己解釋說，他的愛生觀念更傾向於作為一種「運動」來揭出，是一種要籲求人從自己內在之「裡」到環境世界之「外」的翻轉「革命」行動。³⁰他雖然也因為寫作當時的政治環境，不敢使用「運動」兩字作為標籤字眼，委屈以「哲學」兩字作為替代。³¹縱然如

²⁹ 孟東籬，《以生命為心——愛生哲學與理想村》(臺北：張老師出版社，1992年)，頁127。

³⁰ 同上，頁129。

³¹ 參見同上。孟祥森對於這一段故事作了這樣的自注：

要想抗拒[人類的物質慾望、工商業和軍事對自然與人心的破壞與掠奪]這種使世界毀滅的大軍，必須「喚起民眾」，使眾人覺醒，並且蔚為運動，以自救救世之力來改變世界的趨勢。這是一場真正的革命，把人從裡到外翻過來的革命，是有史以來最大、最深、最徹底的革命。……因此，這個運動用「愛生運動」為名是再適當不過了。……

但在十幾年前的臺灣，「運動」兩個字是何等忌諱！更不要提「革命」了。因此，我的想法就畏縮在札記和芻議階段。到了民國七十三年，我在《大自然》雜誌第四期發表這些想法時，仍舊不敢用「運動」，

此，他的「愛生運動」，尤其是在十年後，也就是 1992 年的進一步申論中，終於恢復了其在主張上的強調，但結果仍然還是要為一種極其積極的哲學再作建構；因為他賦予了「愛生」這觀念包括宇宙觀、地球觀（＝世界觀？）、神觀以及人觀的「形而上學」之「後設的」綜合論說，從以進行他有關人與其智慧、人與宇宙和自然，乃至關於其自己的破壞性與恢復重建之倫理責任之論說。³²

當然，對於孟祥森這一「愛生哲學」的構想與體系展開，我們無須高揭如哲學史上的偉大哲學體系來要求他並作比量評論。思想的意義不一定要從博學智巧的慧解來博取它的偉大，一種看進問題癥結的誠懇、切時呼籲，更多是生活的直接不忍，也是可以為最深刻的引路召喚。也就是說，哲學雖然字面上強調著一種限於智能理解的批判（*Kritik der Intelligibilität*）那種追求原理學說（*Prinzipienlehre*）的愛智學，但它也時時吐露一種急切想要回應切己關聯的「實行」世界（*Tat-Welt*）之知識實踐或運動，因此一個接手於要在生存危機中從「愛死」（*necrophilia*，也譯作「戀屍」）掙扎向「愛生」（*biophilia*）的先知，也許就著單詞作為關鍵概念，其召喚與引路（*appeal and initiation*）也許就已足夠去承做那作為治療並慰藉「苦難」（*pathogen*）的哲學關懷。³³

事實上，孟祥森因翻譯而深入接觸弗洛姆有關「愛死」（或「戀屍」，*necrophilia*）與「愛生」（*biophilia*）的論述。但這翻譯工作並不只是翻譯，而是更有進一步的承接與衍論，尤其是作為一種哲學建構的推衍論述。在一種現代的生存危機之自我意識中——不管是作為其先行者的齊

而用「哲學」，就變成了「愛生哲學」，並於七十四年在爾雅出版社出版我的雜文集時，書名選用了《愛生哲學》，只因其中有此一篇以及其他幾篇有關生態與環境保護的文章。（頁 129）

³² 參見同上引書中題為〈愛生哲學〉一文的論說要點，頁 137-146。

³³ Felix M. Cleve 在他的 *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy* (The Hague: Martinus Nijhoff 1965) 冠於書前綜論論文“Sources and Motives of Philosophy”（頁 xxii-xxxviii）中，分別以 *theorogon*、*glossogon* 及 *pathogon*（觀解、言辯及慰藉苦難）來解說各種不同類型之哲學出現。其中出位於思辨哲學興趣之外的 *pathogon* 哲學經營，由於它「……從不為了認知的理由來探尋認知，但會為了舒服和希望或至少心靈平靜的理由來探尋」（xxxv），因此我們於此借用來指陳那種不是洋洋誇辯的博學之哲學體系建構，但的確涉及人自身及其切身之痛的「哲學」努力與經營。

克果，抑或存在主義的代表人物以及後續至今發展的自我危機意識——，弗洛姆對於社會病態癥結的心理分析，顯然更是扮演為啓迪孟祥森對生存處境之苦難的哲學關懷與論述的接點。在孟祥森所翻譯的八種弗洛姆著作中，其中《人的心》與《人類破壞性的剖析》兩書可視作為有關病態之癥結分析的主要展示所在，而《生命的展現——人類生存情態的分析》一書則提供解開癥結之可能解決方式的概念依據。這也就是說，孟祥森在翻譯中，特別是在《人的心》中對列闡述「愛死」（「戀屍」）與「愛生」的心理癥結、行為表現與生命存在秩序的認取，讓我們（當然也要包括作為譯者的孟祥森？！）連結地認知到：「愛生」與「愛死」（戀屍）實即就是人自己對於生命之存在秩序是要任其自為存在地（也就是 to be）愛其自生，抑或是要以斷其生機的死亡喜愛來確定對於對象物項的擁有與宰控（to have）之抉擇。³⁴而亦正由於這一對生命的認知與概念的徵定及連結，我們因此甚至可以從「愛生」與「愛死」的概念對列中，進而將書名原題作 *To Have or to Be* 的《生命的展現——人類生存情態的分析》一書之核心觀念——「擁有以宰制」（to have）與「臨在而是」（to be）——相互錯綜併合而重返回到孟祥森的「愛生哲學」來檢視他在其中的不忍與訴求。

事實上，在弗洛姆的論述中，其所關心的問題接點是政治社會中人類生存的宰控與扭曲，是一個從一次世界大戰到二次世界大戰中國家主義激情所進行征服與擁有宰制的病態確認，是人對於人的「愛生」與「愛死」之傾軋。但現在更嚴重的是人宰制自然環境的能力更精進，更貪婪地為快適的享樂而揮霍自然資源，於是森林不見了、綠地不見了，連水、旱田也不見了。一切換成了現代化的水泥樓房、工廠、百貨公司、大馬路與川流不息的機動車輛，一切都展現為現代文化，但哪裡還有栽植？

³⁴ 孟祥森譯，弗洛姆著，《人的心——人心的善惡傾向》（臺北：有志圖書公司，1971 年），特別是頁 34-35、40-41。（又，由於《人類破壞性的剖析》一書更主要是分析消極面的破壞性，因此有關對列「愛生」與「愛死」的細緻論述，我們更強調《人的心》一書的引述意義。）

哪裡還能「修養（或「休養」？）」呢？³⁵這就是二十世紀七十年代以降環保議題聲浪所以會變得越來越大、越來越急，越來越生態性地關涉每個人自己的緣故。而這或許也就是想要生活但卻又必須掙扎喘息的孟祥森，他所以要投入環境議題，並在逆流中實驗、冥思生活或生命，以及札記自然的傳告（Ankündigung）之理由。

不過，我們於此似乎應該再返回重看一下吳明益的評論。吳明益以一節題作〈孟東籬的愛生哲學〉的文字來歸總評論孟祥森的愛生哲學。然而似乎吳明益是一位贊同誇勝生態之博學的自然書寫文學、並「期待實踐簡樸生活**博物學者**的出現」³⁶的文學論者，因此不對博物學博學、而只呈現為簡樸生活寫作的作家，似乎認為是屬為自然書寫的邊緣人物，成就不高。³⁷在對孟祥森寫作的分析上，他一方面借用美國螞蟻權威專家兼生物社會學（biosociology）創立者愛德華·O·威爾森（Edward O. Wilson）於 1979 年所揭的 biophilia（吳氏似乎更傾向於接受威爾森此書中譯本的「親生命性」譯法）之基於生物演化理論的論說，將孟祥森的「愛生」觀念劃為基於上帝創造、佛道戒殺等宗教變貌的信仰所轉出的哲學玄想，甚至主張：「孟東籬認為人為上帝所造，威爾森則強調人是生物演化的結果，且唯有相信這一點，哲學與宗教才有意義。」³⁸這也就是說，吳氏在某種程度上相當明確地是將孟祥森的書寫劃歸為一種宗教書寫。對此我們也許可以稍作探討。

首先是有關 biophilia 此一概念或術語專名的問題。如前文所述，孟祥森這一個概念無疑地應該是直接承接自弗洛姆，因為早自 1971 年所出版他的《人的心》譯本中，孟祥森就已經以「愛生」來翻譯 biophilia——

³⁵ 於此我們借用了拉丁語系中「文化」（*cultura*）一詞的語源在詞類及其修辭上的孳乳變化作為一段語言遊戲的小插曲。

³⁶ 吳明益，《以書寫解放自然：臺灣現代自然書寫的探索 1980-2002》，頁 379，書中作為段落標題使用。黑體的強調為筆者所加。

³⁷ 吳明益對孟祥森、栗耘、陳冠學、區紀復等人之書寫的評論態度，曾自為表述說：「但文學史的轉變並非靠『期待』而產生的，作為一個研究者，他只能就目前的文本來衡量。而綜合上述各個層面的分析，我認為這系作品在臺灣文學史，或臺灣現代自然書寫史上的文學成就，都不算高。」同上引書，頁 380。

³⁸ 同上引吳書，頁 363。

雖然當時仍還是依一般使用習慣將 *necrophilia* 翻譯作「戀屍」³⁹，而不是如後來在 1984 年首次發表的〈愛生哲學芻議〉以「愛死」作為「愛生」之對列概念的翻譯。⁴⁰不過，吳明益在其評論中則是以威爾森的生物社會學建構來強調 *biophilia* 的理解，因此特別舉列孟祥森翻譯弗洛姆《人類破壞性的剖析》以及發表〈愛生哲學芻議〉的時間，也就是 1974 與 1984 年，拿來與威爾森於 1974 年首次在《紐約時報》發表 *biophilia* 這概念⁴¹作比較，甚至試圖去牽合兩人間的連結。但由於弗洛姆的《人的心》的原書出版於 1964 年，而且孟祥森的中譯也早在 1971 年就已譯就出版，實際上是早了威爾森的 1979 好多年。因此吳明益自己所保留的說法：「孟東籬並未提及威爾森這個說法，所以兩者之間的關聯性無法確知」，其事實上是確知，亦即他們之間根本沒有關係！至於他將孟祥森的「愛生」觀念對立於威爾森之立基於動物行為學及對「生物多樣性」的關注，而斷言說「孟東籬則來自宗教信仰」之說⁴²，則有太過武斷之嫌。

其次，孟祥森的「愛生哲學」是否就是一種由上帝創造、佛道戒殺之宗教教條轉出的哲學玄想呢？宗教的因素也許在孟祥森的思想、寫作中扮演有角色，從早年為他惹出麻煩的《耶穌之繭》⁴³，翻譯介紹齊克果著作思想⁴⁴、甚至翻譯介紹伊斯蘭世界的蘇菲主義（*Sufism*）⁴⁵，乃至

³⁹ 孟祥森在 1974 年出版弗洛姆的《人類破壞性的解析》（臺北：水牛出版社）的譯本時，他對於 *necrophilia* 仍還是以「戀屍」來作翻譯。

⁴⁰ 〈愛生哲學芻議〉首先發表於雜誌《大自然》（1984 年 7 月 25 日出刊），後來並凸顯地作為書名收編入其 1985 年出版的文集《愛生哲學》（臺北：爾雅出版社）中。

⁴¹ 參見上引吳書，頁 363。

⁴² 同上注，頁 363-364。

⁴³ 參見漆木朵，《耶穌之繭：一首多重變奏曲》（臺北：水牛出版社，1967 年）。

⁴⁴ 孟祥森關於齊克果的譯作包括有齊克果的《齊克果日記》（臺北：水牛出版社，1967 年）；《作為一個作者我的作品之觀點：一份對歷史的報告以及其他有關作品》（臺北：水牛出版社，1968 年）；《恐懼與顫怖》（臺北：敦煌書局，1968 年）；《死病》（臺北：水牛出版社，1969 年）；《憂懼之概念》（臺北：臺灣商務印書館，1969 年）；《誘惑者的日記》（臺北：志文出版社，1971 年）以及華爾泰・勞銳（Walter Lawrie）的《齊克果一生的故事》（臺北：商務印書館，1967 年），以及似乎有關，但現在不知詳細的碩士論文。

多種有關佛教及宗教靈修的譯作⁴⁶，他的確總是牽扯涉入於宗教的氛圍中。但他實際上對於神的看法卻是：他無法忍受全知全能的神對我們人自安的心境、生死禍福的掌握支配，他無法憑信某人是神的代言人，也無法自信內心的聲音是否就是「神的聲音」，更是會自我質疑創造的創造者是如何創造出來。因此他應該是一位宗教的懷疑者，但也因為他多方面地浸潤、接手於宗教的譯著工作，以及他時時刻刻要在當下的自然中窺覷生命存在的道路、真理、生命實相⁴⁷，所以他必然地也要牽扯於一種可以說是涉及如田立克（Paul Tillich）所提，屬於「終極關懷」之對於世界及生命存在的宗教神學理解。亦即就像他在論及「愛生哲學的神觀」時所說：「這宇宙，這地球，這地球上的一切有生與無生之物，在在驗證了這宇宙間有一股力量，……而若『偉大』二字可以有所指陳，這股力量便當之無愧。這股力量你可以稱之為神，也可以不用神來稱呼，但那股力量永遠存在，宇宙因之而有，因之而運行。……」⁴⁸這也就是說，孟祥森的宗教歸屬，更好應該稱作是一種屬於浸入於「宇宙性奧蘊」（cosmic profundity）的「泛神論者」——如果他願意接受的話！

我們若以孟祥森上述的說法來檢視他的愛生哲學的立論基礎，他固然不是如威爾森那樣以生物學家出以生物科學的科學原理來展開 biophilia 的論述，而且事實上孟祥森本人很明顯地也不是如吳明益所論，是出於一種基督教創造神學與佛道教戒殺生而發的宗教性之愛生。

⁴⁵ 參見伊德里斯·夏（Idries Shah）著，孟祥森選譯，《蘇菲之路》（臺北：聯經出版公司，1986年），此書乃是選譯自同一作者 Idries Shah 所編的兩本書 *Thinker of the East* 以及 *The Way of the Sufi*。

⁴⁶ 孟祥森關於佛教的譯著包括有鈴木大拙《禪學隨筆》（臺北：志文出版社，1974年）；鈴木大拙、佛洛姆《禪與心理分析》（臺北：志文出版社，1971年）；麥克爾·凱里澤《佛陀·至善的覺悟者》（臺北：時報出版公司，1988年）；以及解譯佛經禪典的《佛心流泉》（臺北：長鯨出版社，1978年）；《東籬說禪》（臺北：圓神出版社，1997年）；《給你一朵禪的花》（臺北：圓神出版社，1997年）；《給你一個禪的果》（臺北：圓神出版社，1997年）。關於宗教靈修的譯作則包括如 Neale Donald Walsch 的《與神對話 II》（臺北：方智出版社，1998年）；《與神對話 III》（臺北：方智出版社，1999年）；多馬斯·牟敦（Thomas Merton）《獨處中的沉思》（臺北：方智出版社，2003年）。孟祥森另外也翻譯了佛洛姆的《基督教義的心理分析》（臺北：晨鐘出版社，1972年）。

⁴⁷ 詳參見孟東籬，《以生命為心——愛生哲學與理想村》，頁15及以下。

⁴⁸ 同上，頁139-140。

他其實簡單地是由對於弗洛姆著作的翻譯，學習到人心理底層的戀屍—愛死癡結的惡害，以及在愛生中的可能希望，進而轉出在自然環境中原來可過簡樸、尊重生命的生活，尤其是切身感受那不忍於那種環境對於自己的疏離異化，因此其「愛生哲學」恰正如他本意是要呼籲一種運動、一種革命，將人重新再召回到自然的秩序來過簡樸輕易的生活，是故其源源本本的哲學思想也許也可以簡單地借他自己的話來作注腳：「順生是善，逆生是惡」。（《萬蟬集》：133）

「愛生哲學」也許是一個簡單、素樸的哲學。他沒有高深的體系建構，但在某方面或某種程度上來說，由於孟祥森本來也是一位學哲學的學生和從事哲學教學的老師，抑且更何況他的許多譯作直接地也是歸屬為哲學的文本，那麼就著一份涉及其自己之哲學反思的文本，當然會是我們可以借用來討論其「環境哲學」——或至少是「環境思想」——的一個很好借徑。更何況在孟祥森諸多有關自然的書寫中，其中不少地方都隱約透露出他偏愛老子的哲學基本立場，因此我們似乎大可藉由他評解《老子》的著作：《老子的生態觀——道法自然》⁴⁹，來對他的環境哲學進行探索和理解。由於孟祥森此書的寫作是應內政部營建署玉山國家公園管理處邀請委託而撰寫的著作，因此一開始便明確賦予了「關懷生態和保護環境運動」的申論論旨。至於在書寫策略上，他則是在八十一章的《老子道德經》文本中，通過就著古書來為環保運動找借鏡這種自我意識下，總共選挑出可以發揮申論主訴議題的文本章節並分作四十七則，進行直扣論題來進行疏解和申論的演繹。

我們綜觀孟祥森這本書的分則命題，由於他經常將同一章文本分作幾則來申論其中的不同性質命題，因此在內容上並未含括全部的《老子》文本，而是其中 36 章的文本。但在此緊扣《老子》文本的疏解之外，他還加入了 6 條屬為總論或附論的申論分則。在這 6 條中，其中 1、2、3 條是總解「老子」、「《道德經》」以及「道—德」概念的導論文字，這是為讀者作有關作者、書名及書名關鍵字的簡單解題。至於另外的 3 則

⁴⁹ 孟東籬，《老子的生態觀——道法自然》（南投：內政部營建署玉山國家公園管理處，1991 年）。

附論，則是分別申論「聖人・萬物・民・百姓」（第8則）、「自然」（第19則）以及申論「輔萬物之自然」（第39則）三題。

在構成全書主要部分，也就是疏解《道德經》經文的各個分則中，作者的基本寫作方式是先抄列經文，接著以一種界於翻譯和撮要之間的作法總述段落大意，然後作出評論性的推論說解，最後再轉而以一種自然環境的事項舉例作為接點來讀取並論證隱含於文本中的環境語意。例如解釋《道德經》第一章「名可名，非常名」的第五則，他的讀解和評述書寫如下：

萬物的本身是沒有名字的。不但沒有名字，甚至是沒有「用處」的。

一切名稱，都是人為之取，為之定，為之安的。一切學術研究的分門別類，也都是依照人的觀察與了解，而為之分門別類的，甚至一切「用途」，也都是人為了使用方便而規定出來的。

「狗」並沒有說牠自己叫作「狗」，貓也沒有說牠跟老虎同科，樹蛙沒有想到牠跟青蛙相不相同；翠蛙的基因並非為生物學家提供基因庫而存在。

.....

天地本是一個無名的世界。

是由於有了人（而且是很晚很晚的事），是由於有了語言文字（更晚更晚的事），人才用語言文字指涉方便，而給了它們名字，並把它們分門別類，以便使用和研究。

……這一切名稱、用途，都只是人類加上去的；他無需那般驕傲，以為自己創造了天地，是天地的主人。⁵⁰

在上面隨意引錄這落落一大段文字，我們希望是能舉列作為一個可以展示孟祥森為岌岌可危的自然世界，「從古書找尋借鏡」以作為引證或印

⁵⁰ 見上引書，頁20。

證「環保運動作的一環」的努力。⁵¹文中一開始的一段，很明顯地是撮述——在某種意義下也是一種「白話句解」——所選錄《老子》文本的文句大意。不過它這撮述句解也不拘限於如注釋家們嚴格精準但枯燥無聊的注釋格式，因此讀者很可以直就簡明的撮述來把握議題申論的重點，故而接下來第二段的申論主題，即是扣緊著「名」之問題性來展開他的「名論」的評注工作。然而最重要的還是接下來有關聯結到文本之環境脈絡的「環境閱讀」(environment reading)的展示，例如在本則中他即是藉由狗、貓、蛙之不會自名以合效於人類的名份世界，它們之為「狗」、為「貓」和為「蛙」，全是人為了人自己的目的而命名的，甚至只是為了這一那一人群的目的而命名，因此若要在生態平等上承認它們作為自為行動主體的權利與地位，那麼放開人為的「名」的分別堅持，才能還其為天地自然的「生態」。而孟祥森即在這種譯解和申論的模式下，將所選錄的各則《老子》文本，一一引進到環境脈絡的閱讀中去。

也許老子《道德經》的文本是要展示一種聖人體道而自然德化天下萬物的「道—德」的世界經營，而非以「內聖外王」作積極介入的「盡性」之世界整序——也就是撥亂反之正——的努力。因此在與儒家共同之「事實作為之世界」(Tatwelt)的名目，特別是如孟祥森所舉列「聖人、萬物、民、百姓」的名目下，將之當作一種人際社會的「領袖」照顧，即使是道家的自然無為治理，孟祥森還是要失望地說：「這是美麗的願望與神話。」⁵²但若是從生態和環境的觀點來看，特別是「……把『聖人』改成『人類』或『人』，把『百姓』或『民』改為萬物」，他認為我們就可以有新的註解，也就是說，若進行如此改作，則：

……，老子的道德經，實際上幾乎可以成為一部「生態道德經」，一部「深度生態學」。因為老子對聖人和百姓的定位，正可以用在人與萬物的關係上，而人對萬物的責任，也正可以用老子書中聖人對百姓的責任來描述。

⁵¹ 同上書，頁 12。

⁵² 同上書，〈第八則〉，頁 25。

這樣一種新的註解，並沒有違背老子的本意，因為老子所講的本來就是人天之道，而且在老子那個時代，還沒有出現生態危機，如果老子處於今日，他一定會寫深度生態學，而他的深度生態學，也將是把「聖人」改成「人類」，而把「百姓」改為「萬物」。⁵³

就上述引文的「立意」或「意圖」來說，在孟祥森這本《老子的生態觀——道法自然》的書中，他的詮解策略很明顯地是要以環境作為解讀關鍵，也即鑰匙，並且就以這種「環境閱讀」（environment reading）作為解讀《老子》文本之「環境的語意」（environmental semantics）的閱讀和申論之接點。但如何可能以環境閱讀來讀出《老子》文本的環境語意呢？而這種讀法是合法有效的讀法，抑還是一種殘暴的閱讀呢？若它可以是合法有效的讀法，那麼在交錯的文本，也就是所謂的 context 中，是否即就是為一種可比擬於並透顯環境之深層結構的解讀可能性呢？

對以上各諸問題，我們可以有的解釋也許是這樣：首先，我們先撇開《老子》文本中的具體指涉，特別是對於有關社會之人際關係的具體指涉，那麼《老子》「道論」之一種投注於本原現象（Urphänomenen）的世界觀學建構，也許很可以作為我們變換解釋之座標的座定及調濟的分析基礎。這也就是說，作為一種揭顯宇宙發生及作用之觀解的本原現象——就像歌德所提，將一個現象回溯於另一個，將複雜現象回溯於一個「本原現象」那樣⁵⁴——的形而上的理論建構，孟祥森在解老子《道德經·第四十章》「反者道之動」時，即是將返本歸源設為對道領會的必要條件，亦即說：「在人對道的領會上，應『返本歸源』——應領會

⁵³ 同上，頁 26。

⁵⁴ J. W. Goethe, Über Naturwissenschaft im allgemeinen, *Naturwiss. Schriften* XI, 103；又參見 Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, 18. Febr. 1829. 於此作者是經由 Ernst Cassirer 的引述而注意及此說法，請參見 Ernst Cassirer, *Freiheit und Form* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1961, 3. Aufl.), S. 255，以及特別是 Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte* (Hamburg: Felix Meiner 1995), S. 123-131.

萬物的本源。」⁵⁵而這似乎也為我們借用「本原現象」來喻指作為本原之「道」與萬物化生的存有邏輯關係，以及轉喻「道」涉入環境自然之更為原本的論題的妥當有效，做了一個很積極的註腳。因為「『道』，是宇宙運行的本身，是萬物運作的本身。」⁵⁶以及「這『道』化生為萬物，萬物得之於道，則謂之德。」⁵⁷那麼因德而成其「人文化成」——也即「文化」——的人文知識與價值所開發的世界觀，現在更「還本歸源」地則即是要回到自然環境自己的所當是。如此地，那麼孟祥森藉由老子《道德經》，特別是「反者道之動」所揭櫫的對自然、特別是自然環境的「返本歸源」，即使在概念上存有糾結如：「當然，所謂『本原』與『現象』，所謂『古始』與『現在』，都是相對的分法，都只是人為的分法，在『道』的本身是無所謂『本原』與『現象』或『古始』與『現在』的。『道』是渾然一體。所以，在『現象』中，就寓含了『本原』，或說，『現象』就是『本原』之呈現。……」⁵⁸，但在最根源處，卻還是隱含地必須化其「現象」與「本原」為一，也就是一種返歸於「本原現象」的自然環境場所，而一種引導向「環境閱讀」的老子解讀——包含解釋學的（hermeneutical）以及注釋學的（exegetical）訴求——亦因此而得到其哲學的有效性證成矣。

其次，回到人際關係或人一物的具體支配關係上來說，老子哲學本是因應周文疲痺和政治社會之動盪而起的一種回應或反動思想，特別是在一種無法逃避人心機巧及鬥爭攘奪的困境中，去尋出如何保持原有或自然僅有的存在秩序的掙扎。老子哲學中的消極性態度實即是一種對於存在現實的本原現象之把握以及轉出。因為任何人為的積極設施，由於存在現實之問題的消解總是因序列發生的方向規定而只能作為發展地、特設增加地（ad hoc），藉由更複雜化、更為智巧的思想操作來尋求

⁵⁵ 孟東籬，《老子的生態觀——道法自然》（南投：內政部營建署玉山國家公園管理處，1991年），〈第二十七則〉，頁87。

⁵⁶ 同上，〈第四則〉，頁17。

⁵⁷ 同上，〈第三則〉，頁16。

⁵⁸ 同上，〈第二十七則〉，頁87。

解決。也許人文的精細辨解的確能夠為我們提供相對的解決之道，但社會現實的複雜性關聯卻總是讓我們一再地墮入其治絲益棼的王道神話之中。更何況在將一切原本自然化作人文的制作時，環境自然就像由原野森林、而阡陌田舍、而村里街道，以至小城鎮、大城市，乃至大都市，一往而不返。這是現代人的困境，而人心機巧的智、力用心，老子在其時代即已深識其患，轉而倡為簡樸柔順、無為寡欲以承道法自然，並喻如水、草、嬰孩的自然葆愛。因此在老子對掙脫這一人際社會之支配關係的道德論述，在扭轉意識及自我生存環境危機的當下，孟祥森這一尋回老子智慧的環境哲學反思，即使有其烏托邦或無政府的色彩⁵⁹，但作為一種反本歸源的簡單信仰，也許也是自然及其環境之至最的儘有可能的一個提醒或點照吧！事實上，對於要過簡（素）樸生活，孟祥森確實自己認知到，「對於尋求素樸的生活，須要先能以素樸的經驗來面對世界。」⁶⁰而這種要求著簡樸經驗的簡樸生活及其書寫、實踐，亦或也是道家的哲學信仰的一個實踐吧！？

結論：博學的論辯與深度的凝觀

在做結論之前，我們必須先澄清說明一點，亦即是，自我宣稱為「生活者」的孟祥森，在作為一位生活者兼作家的書寫努力當中，他對於知識體系的經營，很明顯地經常是採取消極且負面的態度。而他的寫作風格更是一貫地採取格言式的札記散文，這對於耽愛知識的博學以及論辯之誇勝的人來說，當然是一種缺憾。但若我們能在處境遭遇中，特別是在一種即身對於環境遭遇的敏感感性中，保持一個切身的關心，那麼能夠挑起、引導進入對於環境的關心或「良知」，那麼必然地也會是要隨緣地在其簡單素樸生活中「注意」——不經意突然看到而去看的「注意」——他周遭自然的這個、那個，因為在我與我的環境中，自然而然

⁵⁹ 參見前引吳明益書，頁 366。

⁶⁰ 孟祥森，《萬蟬集》，頁 28。

地就是一個良心「共知」(con-scientia)的存有關係。而且就因為這種我與我的環境之共知的存有關係，那麼對於它以及對於生命之自然和自我整序的深度凝觀，乃至人自己對於此環境整體，以及在此環境中對於其存在秩序之可觀、可愛的同情行動與道德良知的承擔，又何妨由單零的感動來「看入」(in-sight)環境、「看入」世界、「看入」生命之為首出「哲學」的前提。這其中也許就藏隱著一種「愛智」(philo-sophia)的「智愛」(Sophia-philía)，而且它正可以以一種「愛生」(bio-philía)的觀念來提出並轉化他所翻譯諸多齊克果、弗洛姆著作所揭露的存在掙扎或奮鬥(struggle/Kampf)等等生命的哲學變貌，甚至是他在環境—自然保護上的憤怒，義怒。

如此地，一種無法界限是文學、是格言珠璣，還是哲學思辨的自然環境書寫，以及從事這樣風格書寫的作家，對於召喚關心、良心共知來參與環境運動，來共締環境論述，應該也是很可貴的吧！

參考書目

- 孟祥森譯，弗洛姆(Erich Fromm)著，1971，《人的心——人心的善惡傾向》(*The Heart of Man. Its Genius for Good and Evil*, New York: 1964)，臺北：有志圖書公司。
- 孟祥森譯，弗洛姆(Erich Fromm)著，1974，《人類破壞性的剖析》(*The Anatomy of Human Destructiveness*, New York: 1973)，臺北：水牛出版社。
- 孟祥森，1978，《萬蟬集》，臺北：遠景出版社。
- 孟祥森譯，阿道斯·赫胥黎(Aldous Huxley)著，1978，《美麗新世界》(*Brave New World*)，臺北：遠景出版社。
- 孟祥森譯，凱特布(George Kateb)編，1980，《現代人論烏托邦》(*Utopia: the Potential and Prospect of the Human Condition*, Somerset, N.J.: Aldine Transaction, 1971)，臺北：聯經出版公司。

孟祥森譯，哈姆生（Knut Hamsun）著，1981，《土地的成長》（*Growth of the Soil*），臺北：遠景出版社。

孟祥森譯，梭羅（Henry David Thoreau）著，1982，《華爾騰——湖濱散記》（*Walden or, Life in the Woods*），臺北：遠景出版社。

孟東籬，1985，《海濱茅屋札記》，臺北：洪範書店。

孟東籬，1985，《野地百合》，臺北：洪範書店。

孟東籬，1985，《愛生哲學》，臺北：爾雅出版社。

孟東籬，1986，《素面相見》，臺北：爾雅出版社。

孟東籬，1988，《念流》，臺北：漢藝色研文化事業有限公司。

孟東籬，1989，《生態環境的第二十九天》，臺北：財團法人社會大學文教基金會・社會大學出版社。（抽譯自 Lester Brown, *The 29th Day*）。

孟東籬，1991，《老子的生態觀——道法自然》，南投：內政部營建署玉山國家公園管理處。

孟東籬，1992，《以生命為心——愛生哲學與理想村》，臺北：張老師出版社。

孟東籬，1994，《生命的展現——人類生存情態的分析》（*To Have or to Be*），臺北：遠流出版公司。

孟祥森譯，世界兒童著，聯合國協編，1995，《搶救地球使命：21 世紀議程——兒童版》，臺北：臺灣地球日出版社／綠色消費者基金會。

孟祥森、錢永祥譯，Peter Singer 著，1996，《動物解放》（*Animal Liberation*），臺北：關懷生命學會。

孟祥森譯，瑞秋・卡森（Rachel Carson）著，1998，《永遠的春天》（*The Sense of Wonder*），臺北：雙月書屋。

孟祥森譯，西雅圖酋長（Chief Seattle）著，1998，《西雅圖的天空：印地安酋長的心靈宣言》（*How Can One Sell the Air? Chief Seattle's Vision*），臺北：雙月書屋。

孟祥森譯，珍・古德（Jane Goodall）、菲立普・柏爾曼（Phillip Berman）著，1999，《希望：珍・古德自傳》（*Reason for Hope: A Spiritual Journey*），臺北：雙月書屋。

孟祥森譯，伊安・泰特薩（Ian Tattersall）著，1999，《終極演化——人類的起源與結局》（*Becoming Human: Evolution and Human Uniqueness*），臺北：先覺出版社。

孟祥森譯，英格麗・紐寇克（Ingrid Newkirk）著，2000，《孩子！ㄋㄟㄟ也可以解救ㄅㄚㄅㄚ（*Kids Can Save the Animals! — 101 Easy Things to Do*）》，臺北：關懷生命協會／臺北延平扶輪社。

孟祥森譯，勞勃特・狄奧巴（Robert Theobald）著，2000，《社群時代》（*Reworking Success: New Communities at the Millennium*），臺北：方智出版社。

孟祥森譯，馬克斯・胡巴德（Barbara Marx Hubbard）著，2001《你正在改變世界——有意識的演化》（*Conscious Evolution: Awaking the Power of Our Social Potential*），臺北：方智出版社。

Carson, Rachel, *The Edge of the Sea*；（中譯）瑞秋・卡森著，莊安祺譯，1997，《海之濱》，臺北：天下遠見出版公司。

Carson, Rachel, *Silent Spring*, Boston: Houghton Mifflin, 1962；（中譯）潘繼榮、李文蓉譯，1970，《寂靜的春天》（*Silent Spring*），臺北：大中國圖書公司；又瑞秋・卡森著，李文昭譯，1997，《寂靜的春天》，臺中：晨星出版社。

Lear, Linda, Rachel Carson. *Witness for Nature*, New York: Henry Holt, 1997；（中譯）林達・利爾著，賀天同譯，1999，《自然的見證人，蕾切爾・卡遜傳》，北京：光明日報出版社。

Wadsworth, Ginger, Rachel Carson, *Voice for the Earth*；（中譯）琴吉・華茲沃斯著，汪芸譯，2000，《瑞秋・卡遜傳》，臺北：天下遠見出版公司。

吳明益，2004，《以書寫解放自然：臺灣現代自然書寫的探索 1980-2002》，臺北：大安出版社。

***Biophilia*, Contemplation in Nature and Tao: Meng Xiangsen and His Literary-Philosophical Style of Environmental Writings**

Ryh-Shin Jiang^{*}

Abstract

Meng Xiangsen, also named Meng Dongli, is a productive writer, a translator and a “student” of philosophy. He is also one of the pioneers in the environmental protection movement in Taiwan. He constructs his natural and environmental writings in notes and aphorisms, applies Fromm’s idea “*biophilia*” to integrate his life experience and the philosophical reflection. Due to the fragmentary and aphoristic writing style, he has been long suffered from some literary critics. This paper, however, aims to point out that it is precisely this fragmental writing that reveals an “Insight,” or better *Einsicht* in German, within his notes or aphorisms. Indeed, Meng immerses himself in the insight/*Einsicht* and practices the idea of *biophilia* in his simple lifestyle. This can surely bring us to the deep reflection upon the inner profundity of things and the reconsideration of the philosophical meaning of *biophilia*. Moreover, one may go a step further to do a comparative study of environmental philosophy between Meng and Laozi.

Keywords: *biophilia*, nature-environment writing, environmental ethics, Laozi, Meng Xiangsen

^{*} Adjunct Lecture, National Taipei University of Education / Hsing Wu University