

環境・倫理・美

引言：環境美學展望及參考系

Prospects and Reference Systems for Environmental Aesthetics

蕭振邦*

前言

自從 Arthur C. Danto 在《藝術終結之後》論述了現代主義美學理論的「終結」之後¹，現代主義主導的美學理論建構，可以說在當代藝術創作不斷變異更新及美學理論逐步喪失其解釋力的情況下，已然走向「終結」之路，但面對這種態勢，還要留意 Jean Baudrillard 在他的〈超美學〉²中發表的「後現代美學宣言」所作的分判——「終結」有兩種，一種是「沒有完結的終局」(the end without finality)，Baudrillard 認為這一百年來，現代主義者啟動的最重要事件就是讓藝術消逝的冒險，而後現代主義者則意味著試圖結束這種冒險或有所轉向努力，因此，現代主義美學表面上來到了「終局」，但實際上並沒有「完結」；另一種則是「沒

* 國立中央大學哲學研究所教授兼所長

¹ 相關論述請參閱：Arthur C. Danto, 1997, *After the End of Art: Contemporary Art and the Pale of History* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press)。另請參閱我的研究評論：蕭振邦，2006，〈解讀《藝術終結之後》——評 Danto 的「美學」論述〉，《美術學報》創刊號，頁 111-135。根據原著來看，“after the end of art”應該指的是現代藝術不期然地展現了一種「終結藝術」的特質或訴求，因此，此書名的中譯當作「追求藝術的終結：當代藝術與歷史的樊籬」為宜。

² Jean Baudrillard, 2009, “Transaesthetics,” in *Art and Aesthetics: Critical Concepts in the Social Sciences*, Vol. IV, *Investigation Contemporary Art Worlds*, edited by Marta Herrero & David Inglis, translated by James Benedict (London and New York: Routledge), pp. 170-173.

有終局的完結」(finality without end)，此如一般傳統美學，表面上看來並沒有面對「終局」，實際上，其理論已經「完結」。³

果爾如是，經過上一百年的現代主義美學的建構及解構經營，可謂當前的美學發展已來到了一個全新的階段，美學理論經營者多少也意識到各種新穎的美學取向與建構或解構訴求。然而，在這些邁向未來、影響甚巨的開拓之中，有哪些資源和取徑發揮了較大的影響力呢？從目前美學史的發展來看，美學相關發展的走向或可略示如下：

古代人的談美 → 工技匠人的審美體驗記載 → 學者專家的（下同）審美思辨 → 美感判斷理論 → 藝術審美判斷理論 → 藝術哲學 → 哲學美學 → 大眾的意見 → 反美學 → 社會學美學

假如這個走向圖示無誤，那麼，佐以現階段的美學發展趨勢分析之，則可以發現「社會學美學」(sociological aesthetics) 已然取代了傳統上的「藝術社會學」(sociology of art)，而成爲未來美學建構及發展的試金石。但是，何謂「社會學美學」？在社會學家近年集大成的巨著《藝術與美學：社會科學的批判概念》(以下簡稱《社美》)(*Art and Aesthetics: Critical Concepts in Social Science*, 2009)⁴中，社會學家把美學簡單地二分爲人文學科導向的美學及社會科學導向的美學，而且，後者又被細分爲「藝術社會學」與「社會學美學」。《社美》並說明由於「藝術社會學」往往在學界中會被歸入廣義的「文化社會學」(sociology of culture) 範疇，是以，更能明確地彰顯社會科學特色的「社會學美學」才會出現而漸漸取代之，⁵然而，書中並沒有進一步去詳細界定「社會學美學」這個概念或學術名詞。

³ 更詳細的論述，可以對照參考 Baudrillard 的另一本著作《邪惡的透明化：極端現象論述》(*The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena*, translated by James Benedict, London and New York: Veso, 1993) 第一章，而〈超美學〉也收錄在此書第二章。

⁴ Marta Herrero and David Inglis (eds.), 2009, *Art and Aesthetics: Critical Concepts in the Social Sciences*, Vol. I-IV (London and New York: Routledge).

⁵ Marta Herrero and David Inglis, 2009, “Art, Aesthetics and Social Scientific Imaginaries,” in *Art and Aesthetics: Critical Concepts in the Social Sciences*, Vol. I, *Classical Contributions to the Study of Art and Aesthetics*, edited by Marta Herrero & David Inglis (London and New York: Routledge), pp. 1-24.

在我看來，雖然一般而言的「藝術」及其活動都勢必出現在特定社會環境之中，而關於兩者的研究——藝術學與社會科學，畢竟卻是各自獨立的學科，是以，如果要把藝術學與社會學擺在一起，勢必要找到恰當的中介。或許，可以先推斷，這個恰當中介就是美學。若依此來理解，所謂的「社會學美學」應該就是社會學家如何恰當地透過他們所信持的、重新創發的美學（社會學美學），而把藝術學與社會學有效、恰當地嵌結起來的成果。更精確地說，也就是透過特定的「美的把握」作為中介，把藝術與社會的嵌結關係加以講明。

再者，要留意社會學美學論述非常重視作為底景的「知覺系統」及其與「社會形成」過程諸要素之間的「關聯」闡釋。從構成社會學美學的要素來看，可以簡別為人與環境兩向度（dimensions），而這兩向度也各自涵蓋了兩面相（aspects）：

- (1) 人——人本身又有其天賦、本能（自然）及人為造作（人為）兩面相。
- (2) 環境——環境也同時包含了人為建築（人為）及自然環境（自然）兩面相。

可以說，由社會學美學論述的體性來看，這種美學論述當更能激發環境美學論述之創意，而周全地（sedulously）展示人為建制與自然未開發（naturally unplanned）之間的深層關係。以下，即依據我的研究所作的概括推斷，把社會學美學的內涵、主題加以大致講明，並提供進一步的補充元素——「日常美學」，試圖以此作為我繼突現美學觀之後的另一個開發環境美學的新視域。

一、鳥瞰：藝術即社會體系

社會學美學巨構《社美》，在分析 1970 年代以後社會學家的相關藝術論述時，特別強調美國方面形成了反—理論之經驗主義取向的藝術社會學，反之，法國、德國等等十分理論導向國家的社會學界，卻顯示了

朝向藝術與美學發展的趨勢，而更加在概念上追求精微化，且更注重把藝術生產、藝術品與廣泛的現代性之社會情勢（contours）關連起來，從而形成具有代表性的社會學美學論議——在法國，Pierre Bourdieu 的作品（Chapter 23 and Chapter 26, Vol. II）；在德國，Niklas Luhmann⁶作品（Chapter 24, Vol. II），是《社美》挑選出來的學界公認之兩個代表性典範，而它們也是讀者有以理解社會學家的藝術及美學觀的重要依據。⁷

我認為，若就相關研究的知識底景需求來看，在這兩個典範中，Luhmann 的學說更有助於在結構層面理解社會系統與藝術活動的關聯；再者，荷蘭藝術經濟學家 Hans Abbing 在《藝術家為什麼貧窮？：藝術界的異常經濟狀態》⁸引用了社會學家 Rudi Laermans 的見解，以作為針對 Bourdieu「習性－場域理論」(habitus-field theory) 提供的反面批評意見，而 Laermans 的批評性看法則是以 Luhmann 系統－理論建構主義 (system-theoretical constructivism) 作為基礎，Abbing 強調這是他那本書採用的進路。⁹如是，也可見 Luhmann 在跨領域研究上的確具有發展潛力。以下即依 Luhmann 的《藝術即社會體系》(*Art as a Social System*, 2000)¹⁰的觀點及相關看法作為社會學美學之底景例示。

Luhmann 提示，¹¹《藝術即社會體系》(以下簡稱《藝系》) 試圖精心製作一種社會理論，這個理論本身需要兩種不同的進路：(1) 作為一個整體的系統，在運作上就約略是傳訊的基礎 (the basis of communication)；(2) 出現在社會中的相關功能性系統 (functional systems)——它們遵循並體現了運作及運作終結的原理 (principle of operative

⁶ Niklas Luhmann (1927-1998) 是德國社會學家，以及社會學系統理論的著名思想家。

⁷ Herrero and Inglis (eds.), *Art and Aesthetics: Critical Concepts in the Social Sciences*, Vol. I, p. 9.

⁸ Hans Abbing, 2002, *Why Are Artists Poor?: The Exceptional Economy of the Arts* (Amsterdam: Amsterdam University Press).

⁹ Abbing, *Why Are Artists Poor?: The Exceptional Economy of the Arts*, pp. 93, 322.

¹⁰ Niklas Luhmann, 2000, *Art as a Social System*, trans. Eva M. Knott (Stanford, California: Stanford University Press). 關於這本書中的「社會系統」的基礎闡釋則見於：Niklas Luhmann, 1995, *Social Systems*, trans. John Bednarz and Dirk Baecker (Stanford, California: Stanford University Press).

¹¹ Luhmann, *Art as a Social System*, pp. 1-4.

closure)，所以，將會展示對等的／可匹比的（comparable）結構，儘管它們之間實際上存在著很大的差異。當人們認識可匹比領域之間各方面的差異，匹比就驅動了勢力，從而他們能夠強調哪些是可以匹比的，並為它填裝特定的重要意義。

《藝系》的構想其實嘗試跨越（beyond）流行的社會理論，那些理論都企圖依據規範的、整合的與統一的概念來描述其對象。諸理論把社會想像（envision）成一個被階層（stratification）決定的系統，亦即，被不相等的分配原則所決定者。在十八世紀，相反的言論主張，儘管如此，人類還是有獲得幸福的可能性。到了十九世紀，這項允諾被社會團結（solidarity，社會連帶性）的訴求所取代。到了二十世紀，整個世界都推派政治來負責（put in charge of）建制人間相同的生活條件——通常這是一種用來裝點民主化或現代化的訴求。截至目前，所謂的普遍幸福和滿足，可能皆尚未被實現，而且，人們也沒有實現達成社會團結與創造相同生活條件的目標。容或，人們可以繼續堅持這種要求，並稱呼它們為「倫理」，但這將變得很難忽視其中明顯漸增的烏托邦成分。這也就是 Luhmann 為什麼要建議重寫社會理論的原因。然而要這樣做，在結構層面需要由階層化到功能的分化作一些更動。《藝系》認為，社會的協同一致（unity of society）不能在倫理－政治訴求中找到，而毋寧是在各種系統可匹比之條件的突現中（in the emergence of comparable conditions in systems）找到，這些系統即如宗教、經濟、科學、藝術、親密關聯或政治等等，儘管它們之間的功能及運作模式有極大的差異。

《藝系》提示，¹²其理論性建構為讀者提供了：不同界域之外在系統界線的清楚分際（demarcation）、不同系統之間的可匹比性（comparability）。《藝系》以 Talcott Parsons 的類似看法作為例示。¹³Parsons 認為，

¹² 以下討論參考：Luhmann, *Art as a Social System*, p. 2。

¹³ 美國哈佛大學社會學教授 Talcott Parsons (1902-1977) 為社會研究推展了一種以唯意論（voluntarism）的方法論原理及分析實在論（analytical realism）的認知原理為基礎的理論，而試圖協調效益實證主義者（utilitarian-positivist）與詮釋觀念論者（hermeneutic-idealistic）之間的意義失衡問題，更且，Parsons 認為唯意論提供了上述兩種見解之外的第三種選擇。詳細論述請參考：Talcott Parsons, 1967, *Sociological Theory and Modern Society* (New York: Free Press)。Parsons 的理論是社會學領域的行動理論（action theory）。

一般承認的社會行動的次系統（甚至是各種次級次系統〔subsystems〕）之間都有其可匹比性，然而，如果這些系統自身要趨於完備，那麼，都需要滿足四種功能（「四種功能」見註 13），亦即，如果這些系統想要維持其界線及本身的定位（orientation），就需要發揮這四種功能。如是，系統或次系統的可匹比性在社會學領域就具備了理論中樞的（pivotal）地位。但是，《藝系》強調，其論述未採取 Parsons 分析行動概念的進路，而是重視 Parsons 的另一種想法：每種演化上的分化作用歷程都必須（must）重構被分化之系統的協同一致性（unity）。這種進路並沒有預設中心規範，就現代社會而言，那種規範十分難以發現（detect）。以傳訊為例，此進路滿足「所有的次系統都需要把系統的運作模式當作一個整體來使用」要求，而且，它們能夠滿足系統形成（formation）——亦即，自動生產及運作終結——的條件，不論所突現的結構有多麼複雜。

《藝系》指出，¹⁴傳統社會學的預設是，現代社會被一定程度的社會分化，以及某些獨一無二的分化形式（form of differentiation）所特寫，但是歷史顯示，社會發展本身不只有分化，同時也伴隨著各種解消分化（de-differentiation）的作用歷程，總之，傳統看法目前受到質疑，人們對現代社會的判斷需要作一些校正。《藝系》提示，第一步就是把現代社會描述成一個功能性的分化系統。一般而言，這就意味邁向社會系統的功能導向催化（catalyze）了次系統（subsystems）的形成，而這些次系統則支配了社會勢力（force）。假如人們想要探究這種發展的結果，以及明白這種分化如何影響社會傳訊（social communication，藝術即一種積極實例），那麼，就要更精確地聚焦於其概念架構。其中，最重要

theory）典範之一。例如，其倡議的“AGIL”（A: Cognitive symbolization. G: Expressive symbolization. I: Moral-evaluative symbolization. L: Constitutive symbolization）代表了一般行動系統的功能圖示，討論認知、表達、道德評價與建構的符徵面相，而強調要照應社會中四種機構化的（institutionalized）功能：適應（adaptation）、達成目標（goal attainment）、整合（integration）、潛伏（latency），而這也就是社會或行動系統得以原則上存續的最低限度之條件。相關討論請參考：Luhmann, *Art as a Social System*, pp. 128-129, 350, 401.

¹⁴ Luhmann, *Art as a Social System*, pp. 133-134.

的是必須釐清各種功能何以能夠視為演化上的「吸子」(attractors)，以及在什麼脈絡意涵下，各次系統依循各種系統自身的目的而協同建構各系統。

《藝系》認為，¹⁵要在藝術領域以這種構想進行闡釋工作，那麼需要一種不能抽離藝術作品之觀看，以及必須使用透過這些作品作的傳訊可以有所佐證的模型。因此，《藝系》使用了諸如系統／環境、媒介／形式、第一序觀察／第二序觀察(first- and second-order observation)、自我—指涉／外在指涉，以及所有介乎心理系統(意識)與社會系統(傳訊)之間的區判，但《藝系》並未嘗試提供一套有助益的藝術理論，卻並不排除藝術系統就其自身的運作即能透過社會理論的(sociotheoretical)洞察之助，而有益於藝術之偶發性及相關脈絡之釐清的可能性。那些洞見本身的換位是否能夠完成，以及，哪一種理解可能有助於藝術致生好結果，必須依藝術系統自身來決定，因為，「有好結果」只能意指「成功地成為一件藝術作品」。是以，問題不在於提供一種可以保障藝術系統成功或有益於其未來發展的理論，若就功能性社會分化理論的觀點而言，各功能系統都無可避免地直接彼此影響，同時，其共存狀態也增加了相互間的敏感性。

《藝系》提示，¹⁶作為一門學科(*Wissenschaft*)，特別是社會學理論，尤其要敞開自身接受藝術的刺激。譬如，各種科學學科必須開始觀察，作為一種藝術，它呈現了什麼？基本上，社會學理論是一種經驗科學，它必定接受了眾多的「外在刺激」，但是，把各種刺激轉換成一門學科可資運用之資訊的工作，則完全是學門內部的事情，其證據必須在這門學科之內被闡釋清楚。總之，在這種情況下，藝術變成了主題——並不是因為特定作者的個人傾向或偏好，而是因為社會理論預設了特定的普遍性主張，故不能忽視藝術的存在。因此，試圖由社會學進路探究及論述藝術，在諸系統的系統性與排除歷史分析的單純事實之間的區分上固

¹⁵ Luhmann, *Art as a Social System*, p. 2.

¹⁶ Luhmann, *Art as a Social System*, pp. 3-4.

有其難度。要之，涵蓋了藝術審美的努力，總是把自己與邁向事實之把握的歷史講述區隔開來，這就像十六世紀之詩／歷史 (*poesia/historia*) 的講述都強調「美麗的外觀」一樣。到了二十世紀，詮釋學則主張，區別歷史文獻可能在理解個別藝術品的表現與重要意義上，對科學是有益的。然而，就社會學的立場來看，這種區分是難獲支持的，而且在一定程度上會被藝術本身的歷史定位所推翻。藝術不允許單純的重複——除非是它自己歷史的永恆性重複。即使對社會理論而言，畢竟沒有任何歷史能夠獨立於那種歷史本身的連續實現之外。

是以，《藝系》指出，¹⁷其研究並沒有提供關於現代藝術系統的結構主義者的描述，也沒有建構關於藝術系統的演化史，而毋寧是依據與事實有關的論題 (theme) 進行思索，但這些議題卻不可能依其重要性作出線性排列。再者，當有需要的時候就進行歷史回溯 (retrospectives)，以便討論特定藝術系統的分化與自我一描述。總之，《藝系》要求讀者謹記，有必要承認在不同的脈絡中重新呈現概念上、歷史上的材料，是有益的事。

由以上 Luhmann 的論述特色進一步推想，如果藝術即一種「社會系統」，那麼，有哪些社會學理論可以用來闡述這種看法呢？這是試圖全盤理解社會學美學時的一個關鍵提問。《藝系》提供的相關解題線索是由知覺與傳訊等核心概念的討論開始的¹⁸，《藝系》指出，¹⁹目前人們仍然受制於對比於較高層級的理性及知性的反省功能而把感官知覺，亦即，知覺系統，貶抑在較低的層級。在藝術方面，也藉由採納介乎藝術作品與其他對象在感官知覺上可作的區判作為基礎，而阻止把藝術降至感官知覺領域，此如「概念藝術」(conceptual art) 即為一例。但是，《藝系》也指出，²⁰目前相關課題的探討正邁入典範轉移的運作歷程，亦即，

¹⁷ Luhmann, *Art as a Social System*, p. 4.

¹⁸ 在〈知覺與傳訊：諸形式的複製〉這一章，《藝系》提供了很多突破性看法，譬如，針對 Kant 「無關乎利害的愉悅」 (disinterested pleasure)，以及解構主義者的相關看法提出批判。

¹⁹ Luhmann, *Art as a Social System*, p. 5.

²⁰ Luhmann, *Art as a Social System*, pp. 6-7.

從「現象－中心的」學說到知覺運作之學說的典範轉移，以及由表象認識論到建構認識論的典範轉移，而科學體系似乎正在推動這種轉移。如是，《藝系》提問，是否藝術理論也要追隨這種典範轉移，而且把其基礎移置於完全不同的基本原理（foundations）之上？是此，《藝系》第一個步驟就是依循功能取徑，以知覺與傳訊系統（亦即，社會系統）為核心，著手進行前述問題的解題，並提供社會學理論上的洞察。

《藝系》特別強調，「當理論上的反省從『什麼』（what）的問題轉移到『如何』（how）的問題時」²¹，那麼，人們關懷的傳訊就會是「傳訊如何運作？」因此，傳訊不再被理解為一種生物或意識系統之間的資訊之「傳遞」（transmission），傳訊是意義的媒介中的獨立之形成類型（independent type of formation in the medium of meaning），它是一種突現的實在（emergent reality），預設了生物能夠意識到它，但不能化約成任何一個生物（之意識）（but is irreducible to any one of these beings），甚至也不能化約成全體生物之加總。傳訊遞迴地（recursively）想起、參與更進一步的傳訊，而且在自我－創造的（self-created）傳訊網絡中就能產生作為其自身系統運作元素的各種傳訊。更重要的是，在這樣運作時，傳訊本身衍生了一種判然有別之嚴格義的（而非隱喻義的）**自動生產／自我－創造的系統**（autopoietic system）。²²《藝系》就是以「自動生產系統」作為中介來嵌結藝術理論與社會理論，並提出其相關洞察。

最後，《藝系》指出，²³藝術作品在兩個方向上引導了藝術的自動生產，並循此而拓展和保全其傳訊。一方面，人們可由藝術習得如何觀看，並進而重整他們在作品形式中已然洞察的事物，人們可以理解確定想法的更新，或者，人們得以為陷入窮途末路的藝術作品提供一些重新開展的意見，是以，一位觀者或許也就能夠擔負起理解藝術作品所傳訊之事

²¹ Luhmann, *Art as a Social System*, p. 9.

²² Luhmann, *Art as a Social System*, p. 9. 《藝系》也提示，就第二序觀察層次而言，這種「自動生產系統」就類同於生物有機體的「自我－組織系統」（self-organization system），參見：Luhmann, *Art as a Social System*, pp. 60, 69。

²³ Luhmann, *Art as a Social System*, p. 53.

物的任務。另一方面，很多不同領域的議題也可以轉變成討論藝術的主題，人們開始處理語言媒介，但藝術顯然是其主題，並衍生不同的影響。總之，《藝系》認為藝術傳訊系統就是一種自動生產系統，而且，可以作為社會系統的一種參考系統。²⁴

接下來，《藝系》透過「第一序與第二序觀察」(observation of the first and the second order)進一步說明藝術作為一種自動生產系統的特色及意義。大致上說，²⁵「第一序觀察」就是人們對各種實際事物或事件所作的觀看、考察，亦即，使用特定區別來表徵事物／事件的某一側面(one side)，沒有任何觀者在觀看時可以迴避這種模式，而且，各種「區別」是必要的，用以指示事物或事件的來源(whence)及在何處(where)，這也是任何觀察都無法迴避的事。「第二序觀察」則意指「對觀察所作的觀察」，如果把它視為一種運作，那麼，第二序觀察也是一種「第一序義的觀察」，它觀察那些可以區判為「觀察」的事物或事件。然而，《藝系》也指出，²⁶在第二序觀察與第一序觀察之間，必須有其結構性的連結，亦即，它們必須結合在一起出現(are coupled in)，以滿足第一序觀察的要求，並保障在整個觀察中有某些事物或事件依循了第二序觀察的模式被觀看。如是，《藝系》再進一步區隔了第二序觀察與人們習以為常的「批評的態度」，²⁷要之，第二序觀察不同於「批評」，批評家知道並標示所知道的錯誤，雖然這樣做指涉了外在世界，批評本身卻擁有很強的自我－指涉(self-referential)的成分，而第二序觀察則抑制(refrain)了批評，它不再是人們習常認定的區隔、分判或審判，它採納了對事物或事件「如何」突現感興趣的，而不是對事物或事件是「什麼」感興趣的洞察模式。這樣做並不是去息止批評，而是要檢視批評家所操作的種種區判，以及考察他們為什麼比較偏好特定判準，而藝術系統就是類似檢視工作的最佳起點。

²⁴ Luhmann, *Art as a Social System*, p. 51.

²⁵ Luhmann, *Art as a Social System*, pp. 54-57.

²⁶ Luhmann, *Art as a Social System*, p. 60.

²⁷ Luhmann, *Art as a Social System*, pp. 99-100.

有了前述基礎之後，《藝系》再進一步討論藝術系統如何自我複製，而把區分知覺和傳訊所預籌的根據，依「媒材與形式」、「藝術的功能與藝術系統的分化」兩個主題加以拓展及運用。再來，以「自我—組識」與「演化」說明藝術自動生產系統的運作特色。最後，由「自我—描述」這個觀點（譬如，「藝術」如何看待自己）切入——並不那麼訴求「本質」或追求「真理」地——由「界定藝術」的傳統問題開始討論。先前，《藝系》即提示「藝術找尋介乎知覺與傳訊之間的一種不同的關聯」²⁸而指出，²⁹藝術畢竟是「人工」生產的，不同於自然界的自然而然的(*self-so*)生滅，藝術是為了特定目的而製作的，也因此總是被反對「物理」或反對「自然」的論述語意學所控導。是以，有待解決的問題是：「藝術是一種人工作為」的意義究竟為何？藝術系統究竟是一種語意學的反映？或者是一種自我—描述？

《藝系》指出，³⁰藝術的機構化、有益資訊的建制，都需要藝術作品彼此「交談」(*converse*)，畢竟，藝術是在超越作品的指涉連鎖(*nexus*)中被複製，在今日，這種情況被稱為「交互文本性」(*intertextuality*)，這是另外一種強調藝術系統必須擁有「記憶」(它畢竟是構成「歷史」的重要元件)的說法。當藝術傳訊的演化導致一種藝術品自我立法(*the artwork makes its own law*)的情境時，就特別需要預設記憶，而《藝系》稱這種現象為藝術的自我—計畫(*self-programming of art*)。再來，自我—計畫需要詳細說明那些保障藝術仍然被承認為藝術的指涉網絡，而一旦明白這種關係，那麼，人們區分藝術的觀察即被自我—指涉所決定（「藝術即藝術」），而且，基於演化進程漸增的複雜性之條件，所有這些環境因子都貢獻給自動生產的藝術系統之自我—複製，而深度闡釋這種發展梗概的就是藝術系統的自我—描述說。

²⁸ Luhmann, *Art as a Social System*, p. 23.

²⁹ Luhmann, *Art as a Social System*, p. 23.

³⁰ Luhmann, *Art as a Social System*, pp. 245-246.

小結地說，《藝系》的確提供一種十分不同的藝術觀，而且，其社會學進路的解題也激發人們重新思考藝術哲學或哲學美學視為當然的一些審美見解。總之，《藝系》別出心裁地建構了一種系統化的社會學美學理論，可謂在社會學美學進程樹立了代表性的里程碑，十分值得研究者參考。

二、主景：藝術與社會理論

有了以上社會學美學的底景認識，或可再深入理解相關論述所討論的主題，以下即引介 Austin Harrington 的《藝術與社會理論：美學的社會學主張》（以下簡稱《主張》）(*Art and Social Theory: Sociological Arguments in Aesthetics*, 2004)³¹的見解來檢視相關主題。《主張》在其〈導論〉先提示了「藝術社會學」或「社會學美學」關懷的主要議題：³²

- (1) 從社會分析（social analysis）觀點來看，什麼是藝術？
- (2) 藝術可以界定嗎？我們如何知道某事物是否是藝術？
- (3) 藝術在於（consist in）普遍可認知的性質（qualities），或者，藝術是不同的文化機構（cultural institutions）所斷言／宣稱者？
- (4) 認定某事物為藝術的決定，如何被社會力量（social power）所影響？
- (5) 可以談論天才與傑作嗎？或者，天才和傑作是一種家長式／父權式解釋（constructions）？
- (6) 藝術被如何投資（founded）、生產與消費？
- (7) 藝術如何與宗教、神話、政治、道德及意識形態發生關連？

³¹ Austin Harrington, 2004, *Art and Social Theory: Sociological Arguments in Aesthetics* (Malden, MA: Polity Press).

³² Harrington, *Art and Social Theory*, pp. 1-2 (Cpp. 1-2). 另，這本書有簡體版中譯本：Austin Harrington（著），周計武、周雪婷（譯），2010，《藝術與社會理論——美學中的社會學論爭》（南京：南京大學出版社，一版一刷）。以下引用皆同時註明原著與譯本之頁碼，如「p. x (Cpp. y)」，不再另行註明出處。

- (8) 依據什麼來判斷一件藝術品是「美的」或「好的」？
 - (9) 如何看待因社會階級、地位及教育而有所差別的藝術品味？
 - (10) 藝術能帶來更好的社會嗎？
 - (11) 藝術如何與娛樂及流行文化發生關連？
 - (12) 在受到「現代性」及「後現代性」的影響下，藝術如何變遷？
- 這些議題顯示了《主張》的核心關懷，以及社會學美學領域探究的主要課題。

《主張》提示，³³關於所謂的藝術是什麼，必須被置於比一般所知更寬泛的「文化」裡的社會界域之脈絡來質問 (interrogated)。《主張》認為，雖藝術形式頗眾多，然而還是可以就其概括性脈絡意含加以思考，並在可能的概括分類上揭示藝術社會學³⁴的理解梗概，也因此，《主張》討論的是「各類藝術社會學」(“sociology of arts”) 或「藝術社會學」(“sociology of art”)，而不是「特定的藝術社會學」(“the sociology of art”)。然而，《主張》特別指出，這種「所有格的語法」(x of y) 也就相當地突顯了「藝術作為社會科學的一個對象的想法」(the idea of art as an object for social science)，因此，在其書中改用「與」來連結兩者，譬如，「社會理論與藝術理論」——以強調兩者之間的對等或可匹比的關係，而非從屬關係。

是此，《主張》強調，³⁵若企圖完全地、排他地依據社會慣例、機構及權力關係來解釋藝術及其活動，則藝術不會被適當地 (properly) 理解——那種理解所依據的解釋模式，其實是一種方法上的化約主義 (methodological reductionism) 或方法上的帝國主義 (methodological imperialism)。若依據 Max Weber 的說法，藝術社會學提供的解釋必須是「在意含上是恰當的」(sinnadäquat)³⁶，亦即，社會學家提供的藝術

³³ Harrington, *Art and Social Theory*, pp. 2-3 (Cpp. 2-3).

³⁴ 以下依我對《主張》的理解，方便地把 Harrington 討論的「藝術的社會學」簡稱為「藝術社會學」，但並非意指“artistic sociology”。

³⁵ Harrington, *Art and Social Theory*, pp. 3-4 (Cpp. 3-4).

³⁶ 意指「考量脈絡的」或「脈絡是依的」 (context-dependent)。

解釋，必須照應恰當的脈絡，並且切合不同環境、不同行動者或參與者的行為及體驗。再者，《主張》提示的這種進路也顯示，藝術呈現了另類的社會學知識來源，那就是關於藝術自身價值的知識，且這種知識並不會比社會科學的知識低劣，藝術知識的確告知人們一些社會學無法告知的事物，它具有無可取代性。總之，**藝術提供給人們的是人在社會中生活的意義**，它是自成一類的／獨特的 (*sui generis*)。

藝術保存了在社會中生活的知識，如果社會學家試圖提供適合自己與人文學者的學科企劃，那麼，就必須重視這種「在社會中生活的知識」。《主張》以社會學理論作為社會科學學說與人文學科的藝術史、文學批評、哲學之間的反省中介 (in this book, we will define social theory as that agency of reflection which relates sociology as a social science discipline to art history, literary criticism and philosophy as humanities disciplines)。社會學理論中介嵌結了 (mediates between) **價值－凌駕的社會－科學方法** (social-scientific methods of *value-distanciation*) 與批判的**價值－鑑定及價值－肯定**之人文學成規 (humanistic practices of critical *value-appraisal* and *value-affirmation*)。社會學理論傳訊了那些提供透過觀察文化及歷史生活的真實社會脈絡中可體驗的價值－建構作用歷程所形成的人文學學說的藝術品之評價方式。社會學理論把藝術品的評價歸屬於各種社會的事件脈絡，諸如社會機構、慣例、認識、力量的變動脈絡。但是，社會學理論不可能由社會事實遞演出／導出 (derive) 藝術品的評價，社會學理論也不可能自己生發出 (generate) 關於藝術品的審美判斷。社會學理論可以分析與詮釋各種價值，但不可能把相關價值建立在自己的基礎之上 (cannot itself ground value)。當人們提示社會學理論中介嵌結了價值－凌駕與價值－肯定時，即斷言 (assert) 了兩件事：(1) 嚴格的價值－中立 (value-neutrality) 或價值－自由 (value-freedom) 對藝術社會學而言，並不是一種可以自由選擇的事；(2) 藝術社會學仍然可以、有資格 (entitled)，以及在理智上有義務擔負為藝術作規範性辯護的行動。這樣一來，藝術社會學不能把審美判斷

問題化約為社會事實問題，也不能完全把審美價值問題同化為政治價值問題。總之，藝術社會學應該以下列方式對待藝術品：(1) 嚴肅地把握一種內在審美價值的可能性；(2) 承認趨近文化生產及評價的民主政治的價值；(3) 透過介乎論述之經驗模式與論述之規範模式之間的清楚區隔所把握的知性倫理，而嘗試能夠適當地把握審美與政治價值之間的間隔。³⁷

是此，《主張》提示，³⁸有限度地繼承 Weber「避免價值判斷」的訓令。Weber 主張，雖然所有的社會－科學探究都是與價值相干的 (value-relevant/wertbezogen)，並且透過價值－理念以驅動其主題之選擇，但是，研究實務 (practice of research) 應該以抑制價值－判斷為目標。Weber 承認研究者實際上從來不會真正成功地抑制價值－判斷，但他仍然主張研究者總是要朝向抑制價值－判斷邁進，並努力解開經驗解釋之研究與規範擁護之研究之間的糾結。但是，《主張》強調，藝術社會學應該在不危及科學的公正無私性 (impartiality) 的方式下讓價值判斷發揮其應有的作用。

《主張》的內容可區分為以下各章：³⁹

- (1) 第一章「各種看法與進路」(Conceptions and Approaches)：引介各種與藝術社會學理解相干的藝術觀及哲學 (conceptions and philosophies of art)。《主張》從存在已久的形而上藝術觀展開其討論，其間，處理了美的理念、「自然的模仿」、「審美經驗」等議題，然後再陳述各種廣泛的趨近藝術的社會學進路，其中，涵蓋了歷史的、人文學的藝術史觀；Marx 藝術史觀；文化研究、文化唯物論、後現代主義；分析哲學的各種機構藝術理論 (institutional theories of art in analytical philosophy)；人類學的藝術研究；以及經驗的藝術機構人種誌研究 (empirical ethnographic studies of arts institutions)。

³⁷ Harrington, *Art and Social Theory*, pp. 4-5 (Cpp. 4-5).

³⁸ Harrington, *Art and Social Theory*, p. 5 (Cp. 5).

³⁹ Harrington, *Art and Social Theory*, pp. 6-8 (Cpp. 7-9).

- (2) 第二章「審美價值與政治價值」(Aesthetic Value and Political Value)：聚焦於遍及藝術史之價值界定的政治鬥爭問題。《主張》從確認嚴格的價值中立並不是藝術界域之社會學的自由選項出發，然後逐步揭露一旦某些價值－判斷的建構角色在藝術界域的社會學中被承認就會引發的兩難，進而說明審美價值的傳統開放－人文觀的捷徑已然被社會學家、女性主義者以及後殖民批評家所展示，並以對審美鑑定之一致意見的範圍與限制作出初步評論作結。
- (3) 第三章「生產與社會經濟結構」(Production and Socioeconomic Structure)：檢視社會經濟結構決定藝術形式及內容之理論。《主張》討論馬克思主義者的藝術作品「反映」社會階級關係之理論、非馬克思主義者的社會結構與藝術形式之演化對應理論 (theories of evolutionary correspondence)，並以西方社會自中世紀到今日的藝術贊助、藝術市場、藝術投資史之概觀作為總結。
- (4) 第四章「消費與審美自主性」(Consumption and Aesthetic Autonomy)：檢視與審美價值之自主性及藝術之自主性有關的幾個藝術消費理論。《主張》從說明 Kant 的審美判斷之先驗有效性起始，依序引介了經驗社會學分析之立場對這項看法作的幾個批評；焦點集中於 Pierre Bourdieu 論藝術及「文化資本」的著作，也討論了當代美國社會學家論品味及社會階級的著作。最後以對審美鑑定之一致意見的範圍與限制作出初步評論作結。
- (5) 第五章「意識形態與烏托邦」(Ideology and Utopia)：講述 Marx 批判理論傳統中的社會理論家所部署之後康德德國觀念論者的藝術哲學。《主張》講述關連於宗教和神話問題的藝術意識形態及其烏托邦的主題，以及關連於藝術的幻覺、啓蒙和昇華 (sublimation) 的主題。討論了 J. C. F. Schiller、Arthur

Schopenhauer、G. W. F. Hegel、Richard Wagner、Friedrich Nietzsche，以及 Sigmund Freud 等人之洞見對 Ernst Bloch、György Lukács 及 Herbert Marcuse 等人的重要影響。

- (6) 第六章「現代性與現代主義」(Modernity and Modernism)：繼續第五章的討論，而把焦點置於藝術的現代性和現代主義。檢視了二十世紀藝術之社會理論中五位最具代表性及影響力的「現代主義者」典範人物 (canon)：Max Weber、Georg Simmel、Walter Benjamin、Siegfried Kracauer 以及 Theodor Adorno。檢視了這些理論家與現代化、合理化、審美化、「大眾文化」、「文化工業」有關的著作，並以法蘭克福學派相關著作的批判評估作結。
- (7) 第七章「後現代主義與後現代主義之後」(Postmodernism and After)：評估對藝術界作的社會學理解與後現代主義的相干性。探討二十世紀藝術界的若干哲學家及批評家的著作中關於後現代主義論辯的起源。這些討論涵蓋了 Martin Heidegger、Hans-Georg Gadamer、Jürgen Habermas、Georges Bataille、Michel Foucault、Jacques Derrida 以及 Gilles Deleuze。然後轉向二十世紀末葉藝術與文化論述之後現代主義的動機被理論化的方式，檢視的著作涵蓋了 Arthur Danto、Jean François Lyotard、Jean Baudrillard、Fredric Jameson、Niklas Luhmann 等人的作品。最後以評斷資本主義的全球化對藝術生活之未來的重要性／切己性作結。

小結地說，《主張》依循藝術史與社會發展史並行論 (parallelism) 的觀點，以及類似文化研究的宏觀模式，以社會理論作為中介把社會科學論述與藝術論述嵌結起來，並從而在盡量維護藝術自身之主導性的前提下，試圖調和社會科學的價值－凌駕取徑和人文藝術學科的價值－鑑定／價值－肯定進路。《主張》的這些訴求讓讀者看到了社會學美學家

的會通融合之企圖，也讓讀者明白了社會學家要促使社會學成為一種「整全」之學問的用心及努力。

透過《主張》各章的內容來看，《主張》無疑地是把西方自近現代以來由社會觀點對藝術所揭示的關懷課題，以及相關的微觀研究成果，透過其書一開始嘗試建構的幾個藝術社會史觀圖式（schemata），為讀者展示了一種社會學美學的藝術事業藍圖，而其中突顯的社會學美學之重要議題不外：

- (1) 曾經出現過哪些藝術社會史觀？可以或有必要重構一種「藝術社會史觀」嗎？
- (2) 藝術審美活動在「價值 → 權力 → 人的安頓（社會生活）」的動態發展進程中具有何種意義？是否有審視它的最佳視點（vantage point）？
- (3) 從生產的觀點來看，藝術活動與社會經濟結構之間擁有什么關聯？是「社會階級關係反映論」或「演化對應理論」較適合於解釋這種關聯？是否有必要或有可能重構一套新理論？
- (4) 在現代消費世界中，藝術還能維持其傳統上所謂的「自主性」嗎？還是，這種「自主性」見解其實只是特定「理想」的展示？市場機制的衝擊是否會為藝術帶來前所未見的變動？
- (5) 藝術活動本身隱含了特定的「烏托邦」特質？人需要仰賴「烏托邦的特質」嗎？藝術有被解構（終結）的危機？
- (6) 現代主義論述對社會學美學研究究竟有何影響？或者，兩者間是否有值得人們注意的動態關聯？或特殊的中介嵌結關係？
- (7) 後現代社會中的藝術發展梗概為何？人們未來的藝術生活將何去何從？

以上，大致是《主張》所揭示之社會學美學課題的濃縮版。總之，由這些課題可以推想社會學美學的主要視野及所重視的研究主題。可以說，社會學家結合了經驗科學事實的強力後盾所作的藝術解題固然別開

生面，但也同時觸動了人文學者的相應深層反思，因此，我相信人文學界的美學研究者，也將能在社會學美學界域汲取到相當豐盛的資源。

三、前瞻：社會學美學的必要補充向度——日常美學

如上所述，社會學家的藝術關懷及其論述，與其說提供給讀者一種不同於以往的藝術觀點及洞見，不如說他們熱中於帶引讀者回歸到人的生活實境（雖然在學理上仍然以很抽象的概念——社會——作為標題），從而得以揭開全新的反思及反省。果爾如是，以上列舉的著作，或者是我可以在手邊找到的社會學美學著作，其實多半顯示仍然滯留在特定之深層知性糾結的嘗試解題努力中，而尚未放手為讀者打造出全新的美學視野。我認為，如果要達成這項目標，那麼，無疑地還必須引入另一種美學論述作為補充，才能使讀者在社會學家引領的「生活實境」中徹底清醒過來——那也就是日常美學。要之，如果添加或融會了日常美學這個向度，那麼，社會學美學觀點不但在脈絡定位上會變得更周全，其見解也將越發具有實用性，或許，這是目前各種美學論述都有必要考察的一個重要向度，特別是以環境美學與中國美學的研究為然。以下將以 Andrew Light 與 Jonathan M. Smith 合編的《日常生活的美學》(*The Aesthetics of Everyday Life*, 2005)⁴⁰作為依據，簡要引介這個關鍵領域之梗概。

Smith 在《日常生活的美學》(以下簡稱《日美》)的〈導論〉⁴¹中指出：

我們關懷的主題是日常美學 (everyday aesthetics)⁴²，它擴張
跨越傳統的哲學美學的研究領域 (通常局限於十分因襲的藝術

⁴⁰ Andrew Light and Jonathan M. Smith (eds.), 2005, *The Aesthetics of Everyday Life* (New York: Columbia University Press).

⁴¹ Jonathan M. Smith, 2005, "Introduction," in *The Aesthetics of Everyday Life*, edited by Andrew Light and Jonathan M. Smith (New York: Columbia University Press), pp. ix-xv.

⁴² 以下，“everyday aesthetics”譯成「日常美學」，而“the aesthetics of the everyday”譯成「日常的美學」。

作品的理解），同時也跨入了一種新的美學探究（inquiry）領域——廣泛的世界自身。

相應於這種格局，這本書的總體結構如下：⁴³

第一部：建構日常美學的理論

1. 日常美學的本性（nature）(Tom Leddy)
2. 社會審美的構想（Ideas for a Social Aesthetic）(Arnold Berleant)
3. 論日常的美學（the aesthetics of the everyday）：親密性、稀奇性與場所的意義（Arto Haapala）
4. Danto 與 Baruchello：從藝術到日常的美學(Michael A. Principe)

第二部：鑑賞（appreciating）日常環境

5. 建造與自然地未開發（Pauline von Bonsdorff）
6. 面對風景要作的功課是什麼（Allen Carlson）
7. Wim Wenders 的日常美學（Andrew Light）

第三部：發現日常美感（everyday aesthetic）

8. 審美地看待運動／消遣，甚至將之視為藝術？(Wolfgang Welsch)
9. 天氣的美學（The Aesthetics of Weather）(Yuriko Saito⁴⁴)
10. 嗅與嚐：氣味與味道的美學（Sniffing and Savoring: The Aesthetics of Smells and Tastes）(Emily Brady)
11. 何以食物可以是藝術？(Glenn Kuehn)

以下即依 Smith 的〈導論〉來引介《日美》的梗概。

⁴³ 由於這是學界比較新的探究課題，因此，詳列其大綱要，以示不同學者的特定關懷。

⁴⁴ 斎藤百合子，其代表作：Yuriko Saito, 2007, *Everyday Aesthetics* (Oxford: Oxford University Press)。斎藤百合子在這本書中指出，日常的審美經驗與關懷占據了人們審美生活很大的部分，由於它們的普及和平凡無奇的本性，使人們不太注意它們，從而沒有仔細考察其重要性。而且，過去西方美學理論也忽視日常美學，因為它們總是過於強調藝術。在啓動（ground-breaking）新研究之後，斎藤提供了針對人們日常審美經驗所作的細節研究，並揭示何以人們的日常審美品味和判斷可以對世界的狀態和人的生活品質發揮有力的影響。藉由分析人們與自然、環境、日常對象，以及日本文化中的審美互動實例，斎藤百合子闡釋看似單純、乏味的審美回應本身的複雜本性。她強調藝術－中心的美學（art-centered aesthetics）、諸現象的審美鑑賞、對無常變化之所示的回應，以及對道德價值的審美表述，都有其不恰當之處，她也檢視了與這些議題相關的道德、政治、存在、環境上的涵義。

Smith 的〈導論〉基本上並沒有提供他自己的看法或理論，他只是客觀地陳述了《日美》收輯的各篇論文的重點，以及不同作者之主張可能發揮的功能或影響，並提供了簡要的論評，從而試圖引導讀者大致理解這本書的內容。〈導論〉指出，《日美》的第一部分聚焦於針對對象和事件所作的審美批評（aesthetic criticism）進行一般論證。在第一章中 Tom Leddy 提供了日常美學的概論。這一章令人讚許地提供了關連於傳統審美理論之相關主題的概要，也提供代表了導論所要提出的講述。Leddy 提議，在考察日常口語中的審美語詞時，日常美學勢必要涵蓋所有現存的審美理論領域之外的審美經驗研究，但日常美學並沒有局限於去研究簡陋對象和平庸活動（humble objects and quotidian acts）的審美經驗，雖然那些的確是日常美學感興趣的主題。它關注當人們諦視／擬想各種對象或表演活動引發的所有無庸置疑的審美經驗，而那些都不是傳統美學將之歸類為審美對象或活動的事物。讓人們注意到日常審美經驗的事物，事實上似乎都是某種應該不會激發那種經驗的事物，至少依據因襲的審美理論可以這樣講。Leddy 主張，這是因為在感覺與想像之融接中，固有的日常審美經驗的審美屬性就隱含在經驗自身之中，而不是在審美經驗的對象之中。所以，日常美學的問題並非聚焦於促使這個對象成為美的對象之形式屬性，反而是把焦點置於促使這種對象為美的特定經驗中的主體與客體交會的關係屬性。Leddy 承認，這個進路有其難度。畢竟，許多主體在浮濫的媚俗作品中發現美，而且，並不完全能夠弄清楚，比如說 Hummel 的塑像（Hummel figurines）（圖 1）⁴⁵何以應該在日常美學中被討論。另一種危險是，這種日常生活的美學（the aesthetics of everyday life）似乎促使知識份子去支持人們在廣告中發現的商業／營利取向之日常生活的美化經營（aestheticization）。最後，也不清楚經由暫時或永久的忘形心智狀態（ecstatic state of mind）而在每

⁴⁵ 1930 年代，Maria Innocentia Hummel 的陶磁塑像開始出現在德國和瑞士，絕大部分都是小孩的塑像，第二次世界大戰結束後，美國士兵買它們當禮物送回家，而漸漸演變成國際流行商品。圖片與資料來源：[Wikipedia, "Hummel figurines," Wikipedia Website, URL = http://en.wikipedia.org/wiki/Hummel_figurines](http://en.wikipedia.org/wiki/Hummel_figurines)。（2012/12/22 瀏覽）

一個地方發現美的個體之雜亂審美經驗是如何形成的。是以，日常美學本身的體質猶需調整。我認為，無疑的，這個部分就是學者專家可以再深入探討的重要美學區塊，尤其對後現代美學之後的反思有其決定性影響。



圖 1 Life-size reproduction of a Hummel figurine, “Merry Wanderer,” at the entrance of the Goebel company in Rödental, Germany

Arnold Berleant 相信審美屬性呈現於場所（place）之中，其見解不同於傳統審美理論所維護的看法，在第二章中他論證，審美屬性可以在人類的各種關係中被辨識——當這些關係是倫理的及正當的。Berleant 把他的論證植基於一種審美情境的模型上，這個情境詳述了要出現審美經驗就必須滿足的許多條件，包括：在任何可能的審美情境中，可以鮮活地覺察情境所呈現的所有東西、擁有保持這種感官覺察（sensory awareness）免於退化成該情境的刻板印象的修養或訓練、擁有涉入與該情境無限溝通的能力等等。Berleant 主張，如果沒有滿足這些條件，傳統上的藝術對象不可能被審美地鑑賞；然後，他假定當這些條件被滿足時，即可審美地鑑賞不同事物（不只是局限於傳統上的藝術對象）。事實上是，人們準備去承認與鑑賞社會形式與關聯中的美，劇院、電影、電視、禮節、儀式皆是明證。當人們談及美麗的／美好的婚姻、家庭或

友誼時，人們當然不是在讚美（praise）婚姻、家庭或友誼中成員的外貌（pulchritude），而是在讚美婚姻、家庭或友誼自身的某種性質。Berleant 建議，這種「性質」就是愛，然後他繼續詳細地說明介乎愛與美之間的許多類似物。把這種「愛的關係」之美的想法擴展到政治單元，他描述了一個有美感的社群就是無政府主義的、社會主義的社群，讓人追憶到十九世紀的烏托邦運動。

Berleant 的日常美學要求人們保有好奇心（sense of wonder），在觀看熟悉事物時，也以好像是第一次看見它的眼光觀看。在第三章中，Arto Haapala 追求一種存在主義式論證，獲得相反的結論。他主張，熱中藝術（甚至是更特殊的現代藝術）美學的審美理論已然廣泛發展出錯誤的預設，亦即，藝術經驗（特別是現代藝術之經驗）是唯一的審美經驗形式。因此，稀奇性、驚奇、震撼、好奇等等，這些被整合進現代藝術經驗之中的特質，皆被許許多人假設為所有的審美經驗都不可或缺的構成要素。Haapala 並不是要非難（deprecate）這種重視「稀奇」的美學，而是質疑那會不會是一種局限。眾人皆在其熟悉的人、事、物周遭過生活，他們在其中發現美，並不是因為它們有說不完的故事，而是因為喜歡它們平易的親密性。就像 Heidegger 提到的鐵鎚，日常事物擁有其美，只有當這些事物自身鮮少被注意時，它才會呈現出來（everyday things have a beauty that is present only when the things themselves are little noticed）。鐵鎚是單純的工具，適合於單純的工作；而依 Haapala 的提示，場所（place）則是複雜的工具，適合於進行個人生活的複雜任務。木匠喜歡他的鐵鎚，因為它允許他成為一位木匠；只有當任務失敗時，他才會仔細端詳這個工具，也連帶阻斷了他的活動。相同的，人們喜歡一個場所，這個場所允許他成為他自己，展示出人們存在的結構；當一個場所無法發揮這種功能，連帶地阻斷了人們在世存有（being-in-the-world）的進展，人們才會對這個場所有所驚異，並漸漸察覺它。

以上的論述都以不同的方式挑戰這種看法：藝術品完全擺脫了日常事物（特別是日常生活中有用的事物）而存在於這個世界。Michael Principe 在第四章處理了這項難題。他引用了評論家 Arthur Danto 與畫家 Gianfranco Baruchello 的著作，他講述，藝術品充分是日常生活世界的一部分（表演藝術），而日常生活世界也充分是藝術品的一部分（現成品藝術創作）。他與 Danto 的想法不同，Danto 把藝術與日常物的複雜之混合（promiscuous mingling）看成藝術史的終結及無目的的多元論之起始，Principe 則把這種情況看成是藝術發展的良機，即藝術獨立自主的歷史終結了，卻發現其與政治鬥爭和歷史有關的方向和目的。他指出，Baruchello 認為他的農莊是藝術，因為刺激與涵養了創造的脈絡。Principe 提議，作為一種進階之審美陳述的機會／緣現（occasion），它本身就是一種審美性質。當我們把存在了幾世紀的隔離藝術品與日常事物的樊籬移除之後，無目的的多元論可能發生，但是這件事是可以避免的（averted），假如人們在移除樊籬時，同時也移除存在了幾世紀的隔離藝術品與日常奮鬥和投注之世界的樊籬。

《日美》第二部分容納了幾篇討論日常環境之美學（the aesthetics of everyday environments）的論文。這些環境是由設計者的擬議（intentions）及建築者的行動所塑造的（shaped），但是如 Pauline von Bonsdorff 在第五章討論，通常造就這些環境之美所依賴的勢力（shaping forces），都不是設計者和建築者可以依選擇或需要而加以控制的。毗鄰建築物的並置（juxtapositions）、場所的本性、使用之消耗／風化（wear）和氣候的影響，凡皆扮演了把特質賦予建築物的角色，建築物欣然接受（滿足了）個別存在之人物的世俗之需索，在很大的程度上決定了它的審美價值。建築物顯然不能主動地塑造特定環境，但是，好的建築物也容受其個別環境；一位好的建築師不會把自然僅僅視為表現其藝術意圖的塑造媒材，通常會以自然自身為目的地把它視為有創造力的行動者。因為，好的建築物似乎不會拒絕接受其環境或否定其季節時序（time），它傳訊給知道它的人一種**默識之知**（tacit knowledge），亦即，建築的容受與

相關的主動塑造，可以循特定在世存有的高度滿足方式而獲得調解（reconciled into）。

在第六章中，Allen Carlson 議論，風景的審美鑑賞需要的不只是默識之知，事實上還需要依靠一系列來自學院及文化論述的相關**明晰知識**（articulate knowledge）。所有的審美欣賞（enjoyment）所依靠的風景之形式，都是被觀者對景色之意義、切己性（significance）或內容（content）的理解所挑選出來的或變得清楚可見的。大部分這種內容都藉由人們透過語言習得的關於對象的共通知識所表述，所以，人們將之看成切己形式的事物，人們就擁有的名詞去稱呼它們。這些內容被科學知識提高了價值，而科學知識即把這些共識加以分化歸類，並解釋造就它們的創造作用歷程，所以，比如說，對流（convection）的知識增進了積雲的美，正如文藝復興的知識增進了 Giotto 繪畫之美。風景，不同於繪畫，總是一種不斷進展的運作，其形式特色的鑑賞也被人們在過去及現在使用土地的知識所增進。因此，對 Carlson 而言，產生風景的明晰歷史知識對風景鑑賞是必要的，正如生產繪畫的明晰歷史知識對藝術作品的鑑賞是必要的一樣。這種產生風景之作用歷程的明晰知識被根深蒂固地把特色賦予任何觀者所接受之風景的文化意義之共生的明晰知識所說明。因此也可以進一步推論，風景的鑑賞被以下三者所增進：神話和傳說的知識、風景用作指謂觀念的符號以及隨之而來這些風景的表象在藝術中的使用，因為這樣促使觀者有一定程度的自覺，意識到他自己作為特定文化的成員去造就眼前景色的方式。

集結在《日美》中的許多作者都把日常美學解釋為一種愉悅的經驗，以及意謂當介乎主體與客體之間，或介乎被同一個客體所牽連一起而協調的幾位主體之間的特殊關聯出現或被建制時，就會產生這種愉悅的結果。這個主題在第七章中被講明。在這一章中，Andrew Light 企圖透過深度觀賞 Wim Wenders 的電影《身在都會的 Alice》（*Alice in the Cities*, 1973），從而調和 Andrew Feenberg 與 Albert Borgmann 兩人相互競爭的科技哲學元素。Light 提出了兩個核心問題。第一個問題是：人

們如何說明某人體驗某空間感到的滿意及密集感，而另一個人卻體驗到疏遠及稀鬆感？是否稀鬆的空間必然疏遠，而它們能夠透過新的觀點而變得密集嗎？Light 引用 Borgmann 的見解來回答這個問題。密集的空間，就像 Borgmann 說的「焦點事物」（“focal things”），促使居止其中的人認定了自己的角色，並涉入關聯，涵養相干的技術，亦即，這種空間促使居民提供意義感和認同感。稀鬆的空間，就像 Borgmann 說的「裝置」（“devices”），很少對其居民有所要求，結果並沒促使其居民形成切己的形式。第二個問題是 Feenburg 提出的，是否這種離散的、無定形的存在是一種無從逃避的由稀鬆空間導致之結果，或者是，可加以推翻？Light 透過深度觀看 Wenders 的電影來回答此問題，揭示，一旦明顯稀鬆的空間變成一個各種角色、關聯及有意義之投注的環境，那麼這些空間就會審美地被密集化／稠密化。

《日美》第三部分容納了幾篇描述與詮釋具有審美性質的特殊日常事件、經驗與對象的論文。在第八章中，Wolfgang Welsch 提問，為什麼具有普遍被承認之欣喜和美的運動，不被認為是一種藝術，也不被當作審美批評的主題？他論議：這種偏見實立基於過時的藝術界定及運動方面的理解之上。就如同其他作者在這本書中的論證，審美品質的概念可以來自藝術品，但也可以在其他並非因襲的藝術作品之對象中發現類似的事件。許多藝術家自己已經在許多事例中率先質疑藝術是實在的有效範疇，而且他們自己已然忙於搞亂（blurring）介乎高級藝術和流行藝術之間、各種高級藝術之間，以及藝術和生活之間的界線。基於這些寬鬆的判準，Welsch 堅決主張，沒有理由否認運動是一種藝術的可能性。的確，運動家（athlete）漸漸適合於用藝術角度來理解他：他並不只是如從前的人認為的，那麼努力地訓練他的身體，以便身體能夠表現出其本性上的圓滿。Welsch 從人們為什麼會期望把運動看成是藝術的探討開始，一一消弭反對這種觀點的看法。雖然，運動與藝術不同，它包含了一種明顯要贏的目標，卻與藝術一樣，都被各種企圖成為表演型態之圓滿實例的欲求所驅動。雖然，運動不像（現代）藝術那樣努力

於打破規則，它努力在規則許可的範圍實現新的可能性（與傳統藝術所作的努力一樣）。就外在於運動事件自身的指謂項這個意義而言，運動並沒有清晰的意義，儘管如此，它還是依循以人類基本特徵為基礎的高度風格化的方式進行表現，諸如勇敢、慾望、讚揚、膽怯。所以，運動只是民眾娛樂的形式之一，它滿足了一般人的審美需求；它不可能取代難懂的藝術（difficult art），但是，當人們準備描述當今世界的美學時，不應該讓它因難懂的藝術而黯然失色。

在第九章中，Yuriko Saito 為天氣的審美鑑賞提供了一種特殊的論證。就像 Welsch 一樣，Saito 也針對不認為天氣是一種審美對象的反對看法，提供了一系列的回應。例如，人們不可能依西方傳統文化所具有的把審美對象從一般性對象的脈絡中隔離出來的方式，而把天氣從一般性的自然脈絡中隔離出來。人們也不可能像西方文化在傳統上訓練人們以相同的方式去觀看藝術地訓練民眾以相同的方式去觀看天氣。Saito 對抗這些看法而指出，西方人把藝術作品從日常對象隔離（收藏在美術館就是一例），並依照既定慣例來觀看，主要是為了保護藝術作品的意義，避免受到異常聯想及無知詮釋而造成扭曲，因為天氣——審美地觀看——並沒有那種意義（purport），那些措施都不是必要的。。第二種不把天氣看成審美對象的反對意見是，天氣有現實後果問題，因而無法以客觀的無關乎利害性來看待它——那種觀點是許多美學家相信在鑑賞審美對象之「感官外貌」時所必要的。為了反對這種見解，Saito 對抗地把天氣激發的感受變成審美對象被經驗的一部分，而認為當人們夠寬容時，可以在感受天氣時，無關乎利害地看待它們。Saito 還以日本的俳句來闡明其見解，她指出，審美地滿足於天氣，通常不那麼是感受所激發的，但也不致於成為一種禁止無關乎利害地欣賞的反向威脅。最後一種不把天氣看成審美對象的反對意見是，它不像偉大的藝術品那樣具有持久性，天氣是瞬息變化的。大多數人都會同意，最強烈的天氣之美是瞬息萬變的，事實上，那些天氣之美都在慣例上缺少了穩定氣溫或日照的呆板瞬間。Saito 再度引用日本的俳句寓意而建議，這種情況或

許是因為與人們契合的瞬間之美（*transient beauty*），在一定程度上與人自己的短暫無常性是一致的，正是那種不可預知的美，使人們確信美與善可以來自於自然的作用歷程，它們是野性的，越乎人的控制。我認為，Saito 的論述沒有觸及關鍵性的突破，亦即，她仍然以傳統美學的審美判準——無關乎利害性（*disinterestedness*）——作為其審美或美感的判準，換言之，美的呈現仍然必須是無關乎利害的。我認為，美的呈現可以同時涵蓋無關乎利害性及關乎利害性，它們嵌結地呈現在人們的習性及其行動之中，這個部分可以再開發。

在第十章中，Emily Brady 為形式上的味覺與嗅覺之審美鑑賞進行論證，而如前兩章所見，也是透過回答相關鑑賞的反對意見來開展的。例如，西方傳統美學非難嗅覺和味覺是低級的軀體愉悅，是一種動物性的愉悅，沒有無形的心靈上的互動。Brady 運用一種唯物論的心靈哲學使這種非難傾倒（*deflect*），這種哲學否認心智與大腦之間存在著差異，也因而把心智及其傳聞中的高尚愉悅降級為與身體及其享受的同一層級。添加了低級愉悅的汙名化（*stigmatization*），嗅覺和味覺才被許多人認為（*deemed*）不適合於審美鑑賞，因為它們緊密地與食欲（*appetites*）嵌結在一起，使它們無法依無關乎利害的方式進行鑑賞。即使有些嗅覺與味覺的確因為它們提供的單純愉悅而有風味（*savored*），它們也缺乏 Kant 所描述而獲得同意的，對感覺而言的必要複雜結構。為了反抗這種反對意見，Brady 提示了昂貴的酒類、雪茄和香水的鑑賞行家所良好發展的審美鑑賞形式的例子，來否證味覺和嗅覺不被批評標準或術語接納的論辯（*allegation*）。這些對品味的修正並沒窮盡所有可以歸入審美批評及分析的味道和香氣；但的確釐清了那種分析和批評是可能的，Brady 鼓勵人們開發這類味覺（*gustatory*），以及更特別的嗅覺，去分辨人們在日常世界中所擁有的香氣與味道。

在第十一章中，Glen Kuehn 詳述了（*enlarge on*）1996 年 Elizabeth Telfer 的論證：食物是次要的藝術（*minor art*），並憑藉（*on the strength of*）John Dewey 的看法而提供了更堅強的（*robust*）的主張。Dewey 著

名的論證指出，因為藝術是一種經驗的淬取（distillation of experience），是以，就如同經驗一樣，它必須能夠改變其主體，而其方式是使主體的成長能夠添加更完全的整合性經驗。⁴⁶基於這種審美經驗描述，Kuehn 就能夠解消那些讓 Telfer 無法斷定在特定環境中有些食物可被視同為與任何藝術等同的疑慮。他主張，吃的經驗的確改變飲食者的理解，不止是對特定食物中固有之可能性或對一般食物及飲食的理解，同時也改變了對生活自身中固有之可能性的理解。Kuehn 下結論，反對食物是一種高級藝術之看法的最佳論證是，食物已然在傳統上不被視同為一種高級藝術，但是，這種對傳統的信賴已經不適合於現在流行的信念，所有的那種範疇都被社會結構的變遷所更動。

Kuehn 對食物的分析使這本論文集由 Leddy 在第一章所提出的經驗之論點完整地繞了生活層面一圈。的確，視同為一個集合，這些論文揭露了全體無異議的日常美學初期的、尚待開發的研究領域。或許，最清楚且最一致的論題是，當確定，通常是瞬息變化的（evanescent）的關連存在——或者是介乎主體與日常對象之間的，或者介乎主體之間的（這些主體透過與對象的相互關係而被帶入一種快樂情境）——時，就會引發日常審美經驗。當然，這些事都不會令人驚訝，因為，日常審美經驗的相關基礎，似乎都足以說明這種事實：在日常世界中沒有任何事物是恆常美麗的，即使有人希望是如此；也沒有任何日常世界中的事物可以被假定為缺乏激發對確定環境所作的審美回應力量。就好像在一場

⁴⁶ Dewey 在《經驗與自然》「經驗、自然與藝術」一章中倡議了一種「實用美學」。對 Dewey 而言，經驗的首要示例並非其高度理論化的內容，而毋寧單純地是事物的擁有和享用。他在本章一開始即指出，古代希臘人認為「經驗」是一堆實用的智慧，是可以用來指導生活事件的洞察力。Dewey 的論述努力於觀念論與經驗科學的綜合，他相當強調溝通，而認為個別藝術對象皆體現了地方文化的經驗特色，並論證「經驗即藝術」，也說明了「審美」（來自於諦視或擬想）和「美感」（來自於生產實踐或自然創造）的區別，更且，藝術體現了自然創造的高峰。Dewey 強調，藝術示例了自然創造中的重複與新奇活動就在具有內在、當下享受意義的生產活動中彼此溝通，產生了實踐與意義的結合、感受與意義的結合，而要發揮這種功能，人們就需要訓練和修養。Dewey 主要的企圖是要把「有用性」（特別是被享用）置入審美範疇，於此，他討論了目的論架構，並強調「觸動因子」不能當作手段或條件看待，而從「生產」的觀點來看，手段和目的是合而為一的或相互滲透的，藝術即其積極實例，這即是他的「自然目的論」，更且，這正是他強調之「經驗」的真正況味——打破因果串繫的「意義的解放」或「觀念的創造」。相關看法參見：John Dewey, 2003, *Experience and Nature* (Whitefish, MT: Kessinger Publishing)第九章。

大型舞會中，人們在日常世界旋轉的事物周遭移動，享受著它們旋即要轉開的瞬間之美。

小結地說，假如社會理論不只關注整個社會結構，也關懷生活於社會之中的成員的感受與福祉，那麼，在社會學美學領域開闢與生活相關的審美／美感探究，實屬必要之事。然而，現在可能會遭遇的較棘手問題是，相關的「生活美學」探討本身如何在社會學中加以定位，以及研究本身如何合乎社會學既有的方法論及其量化工具操作，這可能都是社會學美學家必須面對的嚴肅問題，而這也勢必為社會學美學帶來另一種學術挑戰。

結語

依我之見，相對於人文美學研究傳統來看，社會學美學研究取徑大致突顯了兩個較受到人文學者注目的焦點，一者是**機構化**(institutionalization)的研究考量，這是社會學美學研究的基本特色之一，它強調具有一連串機構事件或行動特有的發展模式，這種模式有可能會形成特定的社會制度或發揮特定的組織機制，而且，社會學家多半強調「機構化」即一種當前普遍呈現的社會－政治現象，它是特定行動或一組行動把原本不受規則控導的個人或團體改變成受規則控制者或加以「標準化」(standardized)者，這種考量會改變人們關於「結構」的分析與闡釋。⁴⁷另一者則是**社會經濟形態**的發展考量，這是社會學美學的重要特色之一，加入「經濟因素」之後，的確會改變人們的價值考量基準，而衍生更錯綜複雜的美學辯證，並激發人們非常不一樣的創意思考。

⁴⁷ 哲學美學的相關內容，可以參考 Dabeny Townsend 在《美學概論》第四章的「機構理論」、第五章的「機構與後－機構美學」的深入探討及闡釋，見：Dabeny Townsend, 1997, *An Introduction to Aesthetics* (Oxford: Blackwell Publishers Ltd.), pp. 164-171, 194-208。或者，可以交互參照 Townsend 論證的機構分析之無可取代性，見：Dabeny Townsend, 1989, *Aesthetic Objects and Works of Art* (Wolfesboro, NH: Longwood Academic Press)。或者，再交互參照 Dickie 的論述，見：George Dickie, 1997, *Introduction to Aesthetics: An Analytic Approach* (New York and Oxford: Oxford University Press)第八章、第十六章。

不熟悉社會學界運作的人文學者，在面對社會學美學取徑所採取的觀點及提出的看法時，容或經常需要作一些調適及深入之反思，譬如，面對 Abbing 在《藝術家為什麼貧窮？：藝術界的異常經濟狀態》所展示的社會經濟學觀點，可能總覺得有些不能安適。Abbing 以市場機制、交易導向，以及報酬觀點，來闡釋藝術家及其活動的涵義，不免與藝術哲學或哲學美學觀點有一段認知距離。要之，「藝術家的收入（特別是『相對的時薪收入』〔relative hourly incomes〕）普遍偏低，為什麼還有那麼多人樂意投入這種工作」這個問題，的確涵蓋了極為複雜的社會因素需要加以釐清，也牽連了因襲的文化慣例需要納入考量，但更重要的是，「藝術關懷」的闡釋本身不需要反映了社會現象或經濟、文化變遷的經驗事實分析，更需深層思索人追求實現理想價值與意義的價值歸趨之辯證經營。是此，雖然人們可以像 Luhmann 一樣，不採取「追求本質與真理之解構主義與詮釋學」的那些進路來進行闡釋工作，但面對各種社會系統的突現現象及其特質，畢竟極需要重新建構不同於以往美感／審美經驗論的「體驗美學」，並以此為中介來嵌結「藝術存有論／藝術形上學」與藝術的社會學解釋。

值得一提的是，正如《金錢買不到的東西：市場的道德限度》(*What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*, 2012) ⁴⁸ 綜合了其他學者專家之看法所提示的意見「經濟運作『事實上不能進行道德交易』。……『道德意味人們想要的世界運作方式，而經濟意味世界實際上運作的方式』」(Economics “simply doesn’t traffic in morality,” ... “Morality represents the way we would like the world to work, and economics represents how it actually work.”) ⁴⁹，卻提問，為什麼人們會顧慮經濟效益 (economic efficiency) ? ⁵⁰ 答案或許是為了極大化社會效用 (utility)，而這種「社會效用」被理解成人們偏好 (preferences) 的總和。現在的

⁴⁸ Michael J. Sandel, 2012, *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets* (London: Penguin Books Ltd.).

⁴⁹ Sandel, *What Money Can't Buy*, p. 88.

⁵⁰ Sandel, *What Money Can't Buy*, pp. 88-89.

問題是，為什麼人們要罔顧其他價值訴求，而獨獨把偏好的滿足極大化（或盲目地追求社會效用的極大化）？要之，一旦以金錢交易形式替代了特定互動形式，那麼就會徹底改變對象的內涵及進行相關判斷的基準，甚至會改變特定行為的規範⁵¹。總之，市場不只體現了交易機制，也體現了一種價值是可交易的價值觀，然而，並非所有的「價值」都可以進行交易（或者買賣）。⁵²

無論是《藝術家為什麼貧窮》或《金錢買不到的東西》都突顯了社會經濟學家試圖透過「市場機制」、「市場效應」來看待與解決生活世界的發展糾結及其難題，換言之，是要把社會變成一個「經濟體」。然而，此中隱含的棘手問題是，應該以什麼價值來主導我們的生活世界？從美學的角度來看，也就是詢問「什麼樣的藝術審美價值觀或自然美感價值觀可以與我們的生活世界的可珍視價值相結合？」的問題。要之，假如生命中美好的事物變成了市場中的可交易物，其價值意義即被改變。而此中的關鍵疑義很多，譬如，何以「讓市場更具有效率」並不是一種美德？其主要考量就在於「市場機制」本身是否也能滿足其他有意義、值得珍視的價值訴求。其實，「市場效應」就是一種機構化之濫觴，其目的在於把人的行為「標準化」，並納入規則控制，而市場通常運用的是一種十分不同的規則，其規則控制顯然會改變人之行為可能具有的價值與意義。

總之，考量生活世界的價值與意義問題時，真、美、善的共同分享、實現與維護真、美、善的責任之共同承擔，才是應該考量的第一序價值訴求，而敵對性的（adversarial）權利鬥爭及正義維護，則都是在真、

⁵¹ Sandel, *What Money Can't Buy*, pp. 154, 167.

⁵² 容或有些經濟學家會辯稱，人們重視的不是金錢，而是金錢代表的意義，亦即，那是特定價值之宣示。然而我認為，用金錢作為獎勵、饋贈的替代物，亦即，作為一種「誘因」，或者，以金錢交易的形式取代其他互動形式，那麼，有可能會衍生一些缺點：（1）金錢動機排擠掉其他非金錢動機，且因而改變了衡量事物的標準；（2）或者，行動的「外在理由」取代行動的「內在理由」，亦即，以外在激勵替代了人本身的內在激勵之努力，而使人淪為一種恆常被動者；（3）可能衍生「基於錯誤的理由去做正確的事」的惡果；（4）外在理由或外在激勵通常都沒有必然性和自主性，無法作為行動的必然之依據；（5）金錢激勵也往往很難與賄賂區隔，而有可能導致人們的品德敗壞；（6）更值得擔憂的是，金錢模式可能造成不同層面的「義務轉嫁」或「義務轉包」情事，而形成實質上的敗德行為。

美、善無法共同實現與分享時才會衍生的第二序價值訴求。而且，當第二序價值訴求取代第一序價值訴求，或促使第二序價值訴求不得不不然時，也就是所謂的腐化。經此反思，社會學美學激發的深層反省及其開拓的新視野，以及生活美學的補充觀點，適足以為未來的美學理論建構提供更周全的考量及相關理解資源，特別是，對環境美學的發展，可望開啟全新的局面⁵³。

⁵³ 與環境議題有關的深入討論，也可參考 Sandel 與 Edward Jarvis Bond 的新穎思考，見：Sandel, *What Money Can't Buy*, pp. 65, 72-84, 114-117; Edward Jarvis Bond, 1996, *Ethics and Human Well-being: An Introduction to Moral Philosophy* (Oxford: Blackwell Publishers Ltd.), pp. 202-205, 210-221。

東石與布袋的賞景轉型： 自然、產業與保育思想的滄海桑田

徐佐銘*

摘要

東石鄉與布袋鎮，是嘉義縣唯二的兩個沿海鄉鎮。2003 年，交通部觀光局成立「雲嘉南濱海國家風景區」，台 17 線以西的東石沿海地區與布袋沿海地區，自此躍為「國家風景區」。從 2012 年觀光局所出版的《東石布袋遊憩圖》的摺頁宣傳品中，透露出東石與布袋的賞景轉型。本篇論文企圖分析，在繽紛的動植物、自然景觀與人文古蹟的景點背後，承載著自然與產業的滄海桑田，交織著保育思想的變遷，散發出永續發展與生態旅遊的氣息，以及其間的爭論與概念糾葛。

關鍵詞：東石鄉、布袋鎮、賞景轉型、生態旅遊

* 淡江大學通識與核心課程中心副教授

一、導論

東石鄉與布袋鎮，是嘉義縣唯二的兩個沿海鄉鎮。2003 年，交通部觀光局成立「雲嘉南濱海國家風景區」，台 17 線以西的東石沿海地區與布袋沿海地區，自此躍為「國家風景區」。¹觀光局在 2012 年所出版的《東石布袋遊憩圖》的摺頁宣傳品上，將東石與布袋詮釋為「漁鹽的故鄉」。²

比起 2001 年成立的「阿里山國家風景區」，東石與布袋沿海雖然沒有日出雲海、森林火車與神木這些國際級觀光資源，也缺乏眾多人潮；³但我認為，《東石布袋遊憩圖》所標示的景點，透露出東石與布袋的賞景轉型，而這個轉型，從某派生態旅遊的視角來看，有其不同於阿里山的賞景特色與意義，依然十分引人入勝。本篇論文企圖分析，在繽紛的動植物、自然景觀與人文古蹟的景點背後，承載著自然與產業的滄海桑田，交織著保育思想的變遷，散發出永續發展與生態旅遊的氣息，以及其間的爭論與概念糾葛。

二、生態旅遊的興起及其爭論

生態旅遊（ecotourism）與永續發展（sustainable development）的攜手共舞，是 1980 年代以來，席捲國際浪潮的意識型態與行動綱領。根據 Stephen J. Page 與 Ross K. Dowling 合著之書《生態旅遊》（*Ecotourism*）的考察，「生態旅遊」一詞係墨西哥建築師和環境學家 Hector Ceballos-Lascurain 於 1983 年首創。他發現有一類的旅遊人口持續成長，尤其是北美地區，他們是賞鳥人士。這些賞鳥人士的旅遊活動有特定的

¹ 關於雲嘉南濱海國家風景區之成立時間、地理位置、範圍及地圖，以及觀光資源與特色，可參考陳永森、林孟龍，2004，《台灣的國家風景區》（台北縣新店市：遠足文化），頁 100-115。

² 參見交通部觀光局雲嘉南濱海國家風景區管理處，2012，《東石布袋遊憩圖》摺頁。

³ 參見陳永森、林孟龍，2004，《台灣的國家風景區》，頁 84-99。

目標，他們喜歡到未受干擾的自然地區去欣賞自然景觀與野生動植物。Ceballos-Lascurain 相信這些賞鳥人士的旅遊活動，不但可以提升在地社區居民的經濟、增加在地的工作機會，同時又因為講求降低對生態與環境的干擾，而有益於生態與環境保護。Ceballos-Lascurain 對生態旅遊的定義，於 1996 年得到聯合國國際自然保育聯盟（IUCN）的正式採用。⁴

聯合國在 1987 年針對經濟發展與環境二者的關聯，提出了《我們的共同未來》（*Our Common Future*）報告，正式標舉永續發展的意識型態與行動綱領。⁵此報告的第一章題為「受到威脅的未來」（A Threatened Future），在項目 4 裡即明言：「經濟學與生態學始終將我們緊緊地綁在網狀裡。今日，許多地區面臨著人類環境遭受無法倒轉的傷害的風險，此事威脅到人類進展的根基。」⁶第二章的標題是「朝向永續發展」（Towards Sustainable Development），在項目 1 裡主張要顧及後代子孫的需求；在項目 2 裡呼籲所有國家的經濟社會發展，都應該符合永續性；在項目 3 裡指出，發展牽涉到經濟與社會的進步轉型；在項目 4 裡主張，滿足人類需求與渴望，是發展的主要目標；在項目 5 裡指出，只有在符合長程可持續性的情況下，追求更好的生活水準才有可能實現；而永續發展要求，消費要在生態所能支撐的範圍以內。⁷

綜合聯合國《我們共同的未來》所宣揚的永續發展，我們會發現，發展經濟以提升人類的生活水準，才是聯合國真正的終極目標。所謂的可持續性，只不過是必要的手段而已。換言之，就我看來，聯合國的永續發展論，散發出濃郁的「人類中心主義」。所謂的「經濟發展」與「環境生態保護」的兼顧或雙贏，其實是將「經濟發展」這個更重的砝碼，放在天秤上。

⁴ 參見 Stephen Page and Ross Dowling（著），郭乃文等（譯），2006，《生態旅遊》（台北市：五南），頁 28-29。

⁵ United Nations, “Report of World Commission on Environment and Development: Our Common Future,” URL=<http://www.un-documents.net/our-common-future.pdf>, chap. 2: Towards Sustainable Development. (2013/02/13 瀏覽)

⁶ Ibid., chap.1, item 4.

⁷ Ibid., chap.2, items 1-5.

現在，讓我們把天秤上的「經濟發展」這個砝碼，換成「旅遊」，我們就看到所謂的「旅遊」與「環境生態保護」兼顧雙贏的「生態旅遊」。我們會發現，許多生態旅遊的爭論，其實是永續發展爭論的翻版。

旅遊，或稱觀光，根據 Page 和 Dowling 的定位，不但是一項「全球性的經濟活動」，而且可能是「全球最大的產業」。⁸就觀光體系架構來看，旅遊的「投入」面包括遊客去到某個具有吸引力的環境休閒或遊憩，政府提供交通建設、旅遊業者提供交通工具、規劃行程，當地業者提供住宿與餐飲。至於旅遊的「產出」面，則包括正向與負向兩種。正向的產出包括旅遊業者的經濟收入、遊客的滿意、促進遊客與當地居民的相互了解、推廣環境教育。負向的產出包括環境的惡化、社區因外來人口的湧入所承受的壓力。⁹

生態旅遊的「折衷派」對於旅遊與生態的雙贏，抱著素樸的樂觀看法。他們對於「人類中心主義」與「生態中心主義」的衝突不以為意。¹⁰生態旅遊的「激進派」，堅決捍衛生態，認為遊客過多就是個警訊，就不是生態旅遊的理想景點。¹¹生態旅遊的「保守派」則認為，「小眾旅遊」根本無法創造旅遊商機。¹²

三、外傘頂洲：移動的國土

國家風景區的景點，一如國家公園，其類型包括動物、植物、自然景觀與人文古蹟。陳永森與林孟龍在 2004 年合著的《台灣的國家風景區》一書裡指出，由於每個國家風景區都有其「不同的環境資源特色」，¹³因此，國家風景區於進行資源規劃與利用時，如能將其特性凸顯出來，定

⁸ Stephen Page and Ross Dowling, 2006, 《生態旅遊》，頁 10-11。

⁹ 同上，頁 8-12。

¹⁰ 同上，頁 4，Page 和 Dowling 點出人類看待與對待環境的這兩種分歧的立場。

¹¹ 參見楊秋霖，2007，《台灣的生態旅遊》（台北縣新店市：遠足文化），頁 83。

¹² 參見 Stephen Page and Ross Dowling, 2006, 《生態旅遊》，頁 36。

¹³ 陳永森、林孟龍，2004，《台灣的國家風景區》，頁 13。

位出各國家風景區的異質性以區隔目標市場，則更能強化國家風景區的多元性與廣度，滿足未來市場的需求。」¹⁴此書將當時總共 12 個國家風景區的特色逐一列舉，而雲嘉南濱海國家風景區的特色被定位在「內海生態旅遊」。¹⁵

所謂「內海」，它另外一個同義詞就是「潟湖」，這是由於沙洲大到足以將原本的淺海地區隔離成「內海」所形成的。¹⁶沙洲雖然在台灣西南海岸多處可見，但我認為，東石外海的外傘頂洲，無疑的深具生態旅遊的多項特色。

首先，外傘頂洲是台灣最大的離岸沙洲。¹⁷根據維基百科的資料，在 1984 年，退潮時的外傘頂洲面積超過 1,000 公頃。儘管長久以來因為遭受海浪侵蝕，而使得外傘頂洲不斷縮小，但現今的外傘頂洲的面積仍有 100 多公頃。¹⁸我認為，光是面積超大這點，就足以使得外傘頂洲成為生態旅遊的「奇景」。

其次，相傳在清代，外傘頂洲上就有幾十戶人家居住，而且有一條大街。確切可信的是，在 1960 年代的外傘頂洲，曾有千人以上的居民，而且具備各種百貨店鋪，靠著捕魚養蚵自給自足，彷彿自成一個島國。¹⁹

第三，由於濁水溪改道，淤沙遽減，加上海浪侵蝕，以及海流流動，使得外傘頂洲素有「移動的國土」之稱。²⁰這項沙洲漂移，引發了多種效應：燈塔不斷倒塌又重建、沙洲居民因飲水枯竭而全部遷離、雲林縣與嘉義縣的爭奪。其中最令人擔憂的效應，或許是外傘頂洲面積的日漸縮減，使它有可能從「移動的國土」，變成「消失的國土」。²¹

¹⁴ 同上，頁 15。

¹⁵ 同上，頁 13。此書出版於 2004 年，並未包含隔年 2005 年成立的西拉雅國家風景區。

¹⁶ 參見李素芳，2010，《台灣的海岸》（台北縣新店市：遠足文化），頁 82-91。

¹⁷ 參見交通部觀光局雲嘉南濱海國家風景區管理處，2011，《雲嘉南濱海國家風景區遊憩圖》摺頁。

¹⁸ 參見維基百科，〈外傘頂洲〉，URL=<http://zh.wikipedia.org/wiki/外傘頂洲>。（2013/02/15 瀏覽）

¹⁹ 同上。

²⁰ 參見雲嘉南濱海國家風景區管理處，2012，《東石布袋遊憩圖》摺頁。

²¹ 參見維基百科，〈外傘頂洲〉。

目前，由於大部分的外傘頂洲已經從雲林外海漂到嘉義的東石外海，²²因此，觀光局宣稱從東石搭船登外傘頂洲，是最佳之道。²³我認為，在全球漁場枯竭，東石漁獲下降的今日，從東石登外傘頂洲的旅遊，印證了台灣漁業從傳統捕撈到觀光的轉型，及其永續發展的指導原則，而豐富生態旅遊的意義。

四、鰲鼓濕地森林園區：美麗的意外

同樣是歷經自然與產業的滄海桑田，相較於外傘頂洲令人擔憂的重重危機，東石鄉鰲鼓濕地森林園區的轉型，卻有「美麗的意外」之稱。²⁴就我看來，這個意外的結局背後，不但象徵保育思想多年孕育的開花結果，而且深刻反映台灣糖業數百年來的產業興衰。

話說明末萬曆年間，由於福建飢荒，鄭芝龍從閩粵引領數萬人移民來台灣，贈予移民牛與銀兩，在虎尾至鹽水港地帶開墾。灌溉方便之地種稻米，乾旱地區則種甘蔗，當時已有製糖之工廠。²⁵

荷據時期，由於荷蘭政府鼓勵閩粵移民來台開墾，且大力推動糖業，被稱為台灣糖業的「啓迪時期」。²⁶明鄭時期，由於採取「寓兵於農」政策，且獎勵糖業，不但使得台灣成為世界重要的產糖地區，而且人民也隨之富裕起來。²⁷1697 年，時當康熙平定台灣後的第 15 年，浙江旅遊達人郁永河來台所見：「近者海內恆苦貧……臺郡獨似富庶……屠兒牧豎，腰纏常數十金。……又植蔗為糖，歲產五六十萬，商舶購之，以貿日本、呂宋諸國。」²⁸「台灣錢淹腳目」之說，遂傳為美談。²⁹

²² 同上。

²³ 參見交通部觀光局雲嘉南濱海國家風景區管理處，2011，《雲嘉南濱海國家風景區遊憩圖》摺頁。

²⁴ 參見黃瀚瑩，2011，《美麗的意外：鰲鼓》（嘉義市：行政院農委會林務局嘉義林區管理處），頁 12-13。

²⁵ 參見陳明言，2007，《台灣的糖業》（台北縣新店市：遠足文化），頁 25。

²⁶ 同上，頁 26-27。

²⁷ 同上，頁 28-29。

²⁸ 郁永河（原著），楊龢之（譯注），2004，《遇見 300 年前的台灣：棹海紀遊》（台北市：圓神），頁 222-223。

日治時期，台灣的糖業在日本的殖民政策下快速進步。從改良甘蔗品種與栽培法、改進製糖工廠與製糖方法、到鋪設糖業鐵路，使得台灣的糖產量在 1938 至 1939 年間，達到 140 萬公噸，這是台灣糖業史上的最高峰。³⁰極盛時期的台灣糖業，全台共有 42 個製糖所，48 間工場，糖業鐵路總共長達 2,964 公里。³¹台灣糖業的輝煌表現，被日本政府譽為「糖業是台灣文化之母」。³²

二戰之後，台灣的糖業從嚴重的戰爭毀損中修復與重建。光復之初的前兩年，台灣的糖產量都不到 10 萬公噸。但是，到了 1948 至 1949 年時，糖的年產量已達到 60 萬公噸以上。³³1950 至 1963 年間，砂糖出口外匯收入，都居所有外銷品的首位；³⁴1950 年的砂糖外匯佔所有外匯比例，曾經高達 79.78%。³⁵然而，在外國糖業的競爭下，台灣的糖產在 2005 年又萎縮到只有 7 萬多公噸。³⁶

根據陳明言《台灣的糖業》一書的分析，在國際貿易上，糖是一種投機商品。³⁷台灣的糖業除了受戰爭的劇烈影響外，也受到國際糖價高低巨幅震盪起伏的影響。在 1953 至 1974 年間，漲跌的幅度曾相差 50 倍以上。³⁸可惜的是，在這段期間的國際糖價，除了 1974 年暴漲之外，其餘多半長期低迷。³⁹再加上米糖相剋、新興農產品興起、工業化起飛

²⁹ 同上，頁 136。另參見陳明言，2007，《台灣的糖業》，頁 29。

³⁰ 同上，頁 46-87。

³¹ 同上，頁 201 附圖。

³² 同上，頁 82-83。

³³ 參見江銘宏（召集編輯），2006，《台糖六十週年慶紀念專刊：台灣糖業之演進與再生》（臺南市：台灣糖業股份有限公司），頁 142。

³⁴ 參見陳明言，2007，《台灣的糖業》，頁 105。

³⁵ 同上，頁 109。

³⁶ 參見江銘宏（召集編輯），2006，《台糖六十週年慶紀念專刊：台灣糖業之演進與再生》，頁 142。

³⁷ 陳明言，2007，《台灣的糖業》，頁 105。

³⁸ 同上，頁 116。

³⁹ 同上，頁 105。

以及工資上漲，使得戰後台灣的糖業，雖曾一度亮眼，卻經歷多次而長久的困頓。⁴⁰

1964 至 1965 年台灣的糖產量曾攀升到 100 萬公噸，表現頗為耀眼。⁴¹然而由於國際糖價長期低迷，台糖苦思轉型，企圖以多元化經營突破困境。1964 至 1968 年間，台糖利用築堤方式，將東石外海原本的淺灘圈圍成東石農場與鰲鼓農場，作為放牧與種蔗之用。這個面積廣達 1,500 公頃的鰲鼓濕地，是當年台灣最大的海埔新生地開發計畫。⁴²

我認為，這個開發案反映了傳統上對土地的看法「荒廢可惜」，這是一種典型的「人類中心主義」下的思維。後來由於長期超抽地下水，導致地層下陷，加上排水系統失靈，引起海水倒灌，使得鰲鼓濕地再度荒廢。⁴³但台糖任其荒廢多年，抗拒東帝士集團的七輕廠，以及燁隆集團的大煉鋼廠之開發誘惑，⁴⁴最後選擇與林務局合作，配合平地人工造林運動，而成鰲鼓濕地森林園區。⁴⁵

鰲鼓濕地森林園區廣為人知的是它面積超大的濕地，以及因此引來的眾多候鳥。雖然大部分的黑面琵鷺，選擇在台江國家公園園區內的七股黑面琵鷺保護區棲息，⁴⁶但也有零星的黑面琵鷺，飛到鰲鼓濕地過冬。⁴⁷鰲鼓濕地森林園區在北堤、西堤及南堤，都有賞鳥小屋，「鰲鼓賞鳥趣」是其主打的旅遊活動。⁴⁸

⁴⁰ 同上，頁 111-121。

⁴¹ 在 1945 至 2005 年台糖一甲子的歲月裡，台糖只有兩次的年產量超過 100 萬公噸。除了 1964 至 1965 年這次，另一次是 1976-1977 年，參見江銘宏（召集編輯），2006，《台糖六十週年慶紀念專刊：台灣糖業之演進與再生》，頁 142。

⁴² 參見行政院農委會林務局嘉義林區管理處，《鰲鼓濕地森林園區》摺頁（未註明出版年），以及黃瀚瑩，2011，《美麗的意外：鰲鼓》，頁 12-13。

⁴³ 同上。

⁴⁴ 參見曾華璧，2001，《戰後臺灣環境史：從毒油到國家公園》（台北市：五南），頁 127-162。

⁴⁵ 參見黃瀚瑩，2011，《美麗的意外：鰲鼓》，頁 12-13。

⁴⁶ 參見林玲（總編輯），2009，《台江國家公園》（台北市：內政部營建署），頁 9、43。

⁴⁷ 參見行政院農委會林務局嘉義林區管理處，《鰲鼓濕地森林園區》摺頁，以及黃瀚瑩，2011，《美麗的意外：鰲鼓》，頁 51。

⁴⁸ 參見行政院農委會林務局嘉義林區管理處，《鰲鼓濕地森林園區》摺頁。

在東石農場區域內，規劃了北堤濕地與南堤濕地生態體驗步道，⁴⁹遊來大異其趣。南堤步道較早興建，已有大型停車場。北堤步道興建較晚，尚無停車場，杳無遊客蹤跡，恍若遺世，最符合激進派生態旅遊「小眾旅遊」所需，也較能體驗 Aldo Leopold 所嚮往的荒野與孤獨。⁵⁰

五、布袋鹽田：風華一時

如果說東石鰲鼓濕地森林園區的旅遊，讓人勾起台灣糖業滄桑的歷史緬懷，那麼，我認為，尋訪布袋鹽田遺址，便能追憶台灣鹽業的一時風華。同樣曾經盛極一時，同樣從絢爛到黯淡，台灣鹽業與台灣糖業的滄海桑田，有其不同的故事背景。

就氣候而言，由於甘蔗性喜溫暖潮濕，盛產於熱帶與亞熱帶，因此，在台灣的中部與南部種植甘蔗，可說相當適合。⁵¹然而，晒鹽的氣候條件是乾季明顯，且連續晴天日數多，就此而言，台灣西南沿海並非理想的晒鹽地區。⁵²

荷據時期，荷蘭政府雖然曾在臺南的瀨口（今臺南市南區鹽埕里）闢建鹽田，史稱「瀨口鹽田」，但因鎂、鈣雜質過高味苦，市場銷售差，故所需用鹽仍由中國進口。⁵³明鄭時期除了重建瀨口鹽田，又在今台南永康洲子尾闢建「洲子尾鹽田」，以及在今高雄港闢建「打狗鹽田」，由人民自由產銷。⁵⁴

清領初期，由於人口快速增加，因而鹽需求量日增。但因鹽價高低震盪，時引紛爭，雍正 4 年（1726）遂實施專賣，嚴禁人民私晒私賣。

⁴⁹ 同上。

⁵⁰ Aldo Leopold, 1968[1949], *A Sand County Almanac and Sketches Here and There* (Oxford: Oxford University Press), pp.171-172.

⁵¹ 參見陳明言，2007，《台灣的糖業》，頁 14。

⁵² 參見張復明、方俊育，2008，《台灣的鹽業》（台北縣新店市：遠足文化），頁 46-47。

⁵³ 同上，頁 22-23。

⁵⁴ 同上，頁 23。

專賣之後，在今台南及高雄又增闢六處鹽田。⁵⁵原明鄭時期之洲子尾鹽田，在康熙 5 年（1666）改稱「鹽行鹽田」，而後在雍正 4 年又改名為「洲南場」，這是所謂的「第一代洲南場」鹽田。⁵⁶此鹽田在乾隆 53 年（1788）遭洪水沖毀，而在今台南七股重建「鹽埕地鹽田」，史稱「第二代洲南場」鹽田。⁵⁷道光 3 年（1823），此鹽田再度遭洪水沖毀，隔年（1824）台南人吳尙新奉令在今嘉義布袋收購魚塭，重建鹽田，名為「新厝鹽田」，史稱「第三代洲南場」鹽田。⁵⁸吳尙新將此重建鹽田的晒鹽方式加以改良，史稱「布袋式鹽田」。⁵⁹

這個布袋鹽田，亦即「第三代洲南場」鹽田，我認為，在生態旅遊上十分值得細細品味。吳尙新因為經營鹽業，而成為道光年間的台灣首富。⁶⁰台灣光復以後，民國 42 年至 55 年期間，台灣平均年銷日本的鹽量大約有 20 萬公噸，而年產量也曾一度超過 60 萬公噸。⁶¹布袋鎮一度因為鹽產致富，而有「小上海」之稱。⁶²然而，一如台灣的糖業，在全球化的衝擊下，2002 年，最後一個台灣的鹽田也被迫關閉，風華盡褪。⁶³

六、東石與布袋的產業衰頹

在 1937 年台灣糖業的極盛時期，東石與布袋都設有糖鐵車站。⁶⁴同時期的東石與布袋，也都有鹽田的存在。⁶⁵在工業化與全球化的衝擊下，

⁵⁵ 同上，頁 24-25。

⁵⁶ 同上，頁 84。

⁵⁷ 同上。

⁵⁸ 同上，頁 25、80。

⁵⁹ 同上，頁 25。

⁶⁰ 同上。

⁶¹ 同上，頁 30。

⁶² 參見李嘉亮，2005，《台灣漁港圖鑑》（台北市：貓頭鷹），頁 113。

⁶³ 同上，頁 31、80、148。

⁶⁴ 參見陳明言，2007，《台灣的糖業》，頁 201 附圖。

⁶⁵ 參見張復明、方俊育，2008，《台灣的鹽業》，頁 80-82。

台糖與台鹽幾經掙扎，終究被迫結束傳統的產業，而轉型為其他相關的科技產業。

東石蚵的養殖漁業，不但歷史悠久，而且養殖與加工量都佔全國首位。相傳在乾隆年間（1777），即有泉州人來到東石養蚵。⁶⁶今日，東石的蚵產量佔全國的三分之一，蚵的加工業更佔全國的 90%，與台灣鯛、烏魚、虱目魚、鰻魚並列嘉義縣的五大代表性漁產。⁶⁷然而，由於中國廉價蚵貨的走私猖獗，導致台灣的蚵價大跌，嚴重打擊東石蚵的養殖漁業。⁶⁸

此外，全球的過漁現象，也導致東石漁港與布袋漁港的漁產低靡不振。從 2011 年全台各漁港全年漁獲的「產量」與「價值」來看，奪得雙料冠軍的前鎮漁港，其產量為 221,849 公噸，價值為 5,162,660 千元；而東石漁港的產量為 1,010 公噸，價值為 136,856 千元；布袋漁港的產量為 256 公噸，價值為 34,196 千元；可以看出東石與布袋的漁獲跟前鎮相去甚遠。仔細比較這三個漁港的漁船筏數，結果顯示前鎮漁港囊括全台總共 38 艘千噸以上動力漁船中的 36 艘，而布袋漁港所擁有的最大動力漁船，是 1 艘 20 噸以上未滿 50 噸的漁船，東石漁港最大的動力漁船，是 1 艘 10 噸以上未滿 20 噸的漁船。東石漁港靠的是數量超過布袋漁港不少的漁筏（1,023 艘比 448 艘），而在全年的漁獲產量及價值上勝過布袋漁港。⁶⁹比較東石漁港與布袋漁港 2000 年至 2011 年的年漁獲產量與價值，我們會發現，東石漁港的衰頽趨勢較為緩慢，但布袋漁港的衰頽卻相當快速。2000 年時，布袋漁港的年漁獲產量尚有 1,157 公噸，價值尚有 129,942 千元，但 2011 年時，布袋漁港的年漁獲產量暴跌到只有 256 公噸，價值也萎縮到只有 34,196 千元。⁷⁰2013 年 1 月，東石鄉

⁶⁶ 參見胡興華，2004，《台灣的養殖漁業》（台北縣新店市：遠足文化），頁 69。

⁶⁷ 參見嘉義縣政府，「傳嘉之寶：漁產」，

URL=<http://www1.cyhg.gov.tw/agriculture/chinese/heirlooms/CEpdf/11.pdf>。（2013/02/21 瀏覽）

⁶⁸ 參見胡興華，2004，《台灣的養殖漁業》，頁 74-75。

⁶⁹ 行政院農委會漁業署，「2011 漁業統計年報」，

URL=<http://www.fa.gov.tw/cht/PublicationsFishYear/index.aspx>。（2013/02/21 瀏覽）

⁷⁰ 同上，參見 2000 及 2011 之「漁業統計年報」。

的人口只有 26,689 人，比起 1996 年的 32,037 人萎縮不少；布袋鎮的人口在 2013 年 1 月只有 29,223 人，比起 1963 至 1972 年間的 48,000 人上下，萎縮更是明顯。⁷¹由此可見，東石與布袋的人口外流嚴重，尤其是布袋，昔日因鹽致富的奢華景象，似乎已成追憶。

然而，在東石與布袋產業雙雙衰頹之際，保育思想抬頭了。東石有鰲鼓濕地森林園區這個「美麗的意外」，布袋也有好美寮紅樹林保護區的旅遊秘境。⁷²

七、好美寮紅樹林：保育思想的進駐

如果說東石鰲鼓濕地是將土地「讓給」候鳥的話，那麼布袋好美寮濕地就是將土地「讓給」紅樹林。根據郭智勇 1995 年《台灣紅樹林自然導遊》一書所言，台灣原本有海茄東、水筆仔、五梨跤、欖李、紅茄東與細蕊紅樹等 6 種紅樹林植物，但因民國 50 年代擴建高雄港，而導致生長在該地的紅茄東與細蕊紅樹絕種。因此，目前台灣只剩海茄東、水筆仔、五梨跤與欖李等 4 種紅樹林植物。郭智勇分析，台灣的紅樹林面臨工業區開發、海港建設、河川整治、堤防修建與養殖魚塭開闢等多重壓力，危機重重。⁷³

「棲地減少」是造成野生動物數量減少三大原因當中的首要原因，而棲地減少的主要原因是人類去開發野生動物的棲息地。⁷⁴從許多實例我們可以發現，「棲地減少」也是造成野生植物減少的首要原因。

⁷¹ 參見東石鄉戶政事務所，「人口統計」，
URL=<http://www.ts-house.gov.tw/population/index.asp?Parser=99,6,37>、
URL=<http://www.ts-house.gov.tw/population/index.asp?Parser=99,6,42>；布袋鎮戶政事務所，「人口統計」，
URL=<http://www.bdhr.gov.tw/population/index.asp?Parser=99,6,37>、
URL=<http://www.bdhr.gov.tw/population/index.asp?Parser=99,6,42>。（2013/02/21 瀏覽）

⁷² 參見雲嘉南濱海國家風景區管理處，2012，《東石布袋遊憩圖》摺頁。

⁷³ 參見郭智勇，1995，《台灣紅樹林自然導遊》（台北市：大樹文化），頁 19-23。

⁷⁴ 參見李玲玲，1998，〈台灣的野生動物資源〉，收錄於於幼華（主編），《環境與人：自然環境篇》（台北市：遠流），頁 162。另外兩個主要原因是獵捕與外來種的威脅，頁 163-164。

台鹽在民國 70 年代，為了因應鹽村青壯人口的外流，曾在布袋、七股與台南等地區實驗「機械式鹽田」。但是，採購之外國機械適用於乾燥無雨的地區，而台灣潮濕多雨，以致於機械式鹽田終歸失敗。這個力圖振作的實驗失敗，最後也導致台灣的鹽業在 2002 年全部走入歷史。⁷⁵台鹽在布袋改造機械式鹽田的過程當中，曾大量砍除紅樹林，導致布袋的紅樹林面積萎縮到只有 25 公頃。後來，在行政院所核定北海岸、北門、尖山、九棚與好美寮等 5 個「台灣沿海地區自然環境保護計畫」之下，好美寮的紅樹林終於獲得保護。⁷⁶

八、結論

由以上的分析，我們可以歸納出底下的結論。今日東石與布袋的旅遊景點，其實是歷經生態旅遊的轉型。生態旅遊的興起，其背後的理論基礎與行動綱領，是帶有「生態中心主義」色彩的保育思想，以及由此衍生出來的永續發展意識型態與行動綱領。這些賞景景點透露出這樣的訊息：我們不再如此堅持「人類中心主義」，願意把一些土地「讓給」動物或植物。

我認為，東石與布袋的賞景，在沙洲、潟湖、黑面琵鷺與紅樹林的自然驚艷之外，台糖與台鹽的產業滄桑，不但敘說著引人入勝的歷史故事，同時也是生態旅遊與永續發展的絕佳教材。

然而，在交通部觀光局「雲嘉南濱海國家風景區」標章的加持下，我認為東石與布袋的觀光旅遊，仍然有些隱憂。在漁業衰頹與人口嚴重外流的年代裡，如何在觀光旅遊當中，兼顧生態與社區居民的經濟利益，仍是個嚴峻挑戰。

⁷⁵ 參見張復明、方俊育，2008，《台灣的鹽業》，頁 66-67。

⁷⁶ 參見國家重要濕地保育計畫，「好美寮濕地」，

URL=<http://wetland-tw.tcd.gov.tw/WetLandWeb/wetland.php?id=171>。（2013/02/20 瀏覽）

參考書目

- Stephen Page and Ross Dowling (著), 郭乃文等 (譯), 2006, 《生態旅遊》, 台北市: 五南。
- 江銘宏 (召集編輯), 2006, 《台糖六十週年慶紀念專刊: 台灣糖業之演進與再生》, 台南市: 台灣糖業股份有限公司。
- 行政院農委會林務局嘉義林區管理處, 《鰲鼓濕地森林園區》摺頁 (未註明出版年)。
- 行政院農委會漁業署, 「漁業統計年報」,
URL=<http://www.fa.gov.tw/cht/PublicationsFishYear/index.aspx>。
(2013/02/21 瀏覽)
- 交通部觀光局雲嘉南濱海國家風景區管理處, 2011, 《雲嘉南濱海國家風景區遊憩圖》摺頁。
- , 2012, 《東石布袋遊憩圖》摺頁。
- 李玲玲, 〈台灣的野生動物資源〉, 收錄於於幼華 (主編), 1998, 《環境與人: 自然環境篇》, 台北市: 遠流, 頁 148-169。
- 李嘉亮, 2005, 《台灣漁港圖鑑》, 台北市: 貓頭鷹。
- 李素芳, 2010, 《台灣的海岸》, 台北縣新店市: 遠足文化。
- 林玲 (總編輯), 2009, 《台江國家公園》, 台北市: 內政部營建署。
- 胡興華, 2004, 《台灣的養殖漁業》, 台北縣新店市: 遠足文化。
- 郁永河 (原著), 楊龢之 (譯注), 2004, 《遇見 300 年前的台灣: 補海紀遊》, 台北市: 圓神。
- 陳永森、林孟龍, 2004, 《台灣的國家風景區》, 台北縣新店市: 遠足文化。
- 陳明言, 2007, 《台灣的糖業》, 台北縣新店市: 遠足文化。
- 張復明、方俊育, 2008, 《台灣的鹽業》, 台北縣新店市: 遠足文化。
- 郭智勇, 1995, 《台灣紅樹林自然導遊》, 台北市: 大樹文化。

- 曾華璧，2011，《戰後臺灣環境史：從毒油到國家公園》，台北市：五南。
- 楊秋霖，2007，《台灣的生態旅遊》，台北縣新店市：遠足文化。
- 黃瀚瑩，2011，《美麗的意外：鰲鼓》，嘉義市：行政院農委會林務局嘉義林區管理處。
- 國家重要濕地保育計畫，「好美寮濕地」，
URL=<http://wetland-tw.tcd.gov.tw/WetLandWeb/wetland.php?id=171>。
(2013/02/21 瀏覽)
- 嘉義縣布袋鎮戶政事務所，「人口統計」，
URL=<http://www.bdhr.gov.tw/population/index.asp?Parser=99,6,37>、
URL=<http://www.bdhr.gov.tw/population/index.asp?Parser=99,6,42>。
(2013/02/21 瀏覽)
- 嘉義縣東石鄉戶政事務所，「人口統計」，
URL=<http://www.ts-house.gov.tw/population/index.asp?Parser=99,6,37>、
URL=<http://www.ts-house.gov.tw/population/index.asp?Parser=99,6,42>。
(2013/02/21 瀏覽)
- 嘉義縣政府，「傳嘉之寶：漁產」，
<http://www1.cyhg.gov.tw/agriculture/chinese/heirlooms/CEpdf/11.pdf>
。(2013/02/21 瀏覽)。
- 維基百科，「外傘頂洲」，URL=<http://zh.wikipedia.org/wiki/外傘頂洲>。
(2013/02/21 瀏覽)
- Leopold, Aldo, 1968[1949], *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, Oxford: Oxford University Press.
- United Nations, “Report of World Commission on Environment and Development: Our Common Future,”
URL=<http://www.un-documents.net/our-common-future.pdf>。
(2013/02/21 瀏覽)

The Transformation of Views on the Scenery Appreciation of Dongshih Town and Budai Town: Change of Nature, Industry and Conservation Thought

Tsuo-Ming Hsu*

Abstract

Dongshih Town and Budai Town are the only two harbor towns of Chiayi County. The tourism bureau established “Southwest Coast National Scenic Area” in 2003. Since then, the westerly coast areas of highway 17 of Dongshih Town and Budai Town have become the “National Scenic Area”. The advertisement of “Tourism Map of Dongshih & Budai”, published by tourism bureau in 2012, revealed the transformation of views on the scenery appreciation of Dongshih and Budai. This essay attempts to analyze the change of nature, industry, and conservation thought of Dongshih and Budai, and the tangled concepts within the controversies.

Keywords: Dongshih Town, Budai Town, the transformation of views on the scenery appreciation, ecotourism

* Associate Professor, Center for General Education and Core Curriculum, Tamkang University

以環境倫理觀來看溼地保育

楊勝欽*

一、前言

以一種隱喻來看，如果地球就是我們的身體，那麼森林是地球的肺，而溼地是地球的腎，但顯然的，我們對於這兩個器官的關注，放在人身上和放在地球身上是完全不相等的。

溼地是水生和陸地生態系統的過渡或連結¹，《國際溼地公約》(*Convention on Wetlands of International Importance especially as Waterfowl Habitat*；又稱《拉姆薩公約》[*Ramsar Convention*]，1971) 是這麼定義的：

本約所謂之溼地，係指沼澤、沼泥地、泥煤地或水域等地區；不管其為天然或人為、永久或暫時、死水或活流、淡水或海水、或兩者混合、以及海水淹沒地區，其水深在低潮時不超過六公尺者。(《拉姆薩公約》第一條)²

從定義來看，我們生活周遭很多小水塘或水田幾乎都是溼地的一種，但是除非理解和體驗它的生態多樣性，否則許多人僅僅只會匆匆一

* 靜宜大學通識教育中心兼任助理教授

¹ 〈溼地定義〉(*Wetlands Definitions*)，美國環保署 (United States Environmental Protection Agency) ，URL=<http://water.epa.gov/lawsregs/guidance/wetlands/definitions.cfm>。 (2013/02/19 瀏覽)

² 《拉姆薩公約》全文，URL=http://www.ramsar.org/cda/en/ramsar-documents-texts-convention-on/main/ramsar/1-31-38^20671_4000_0__。 (2013/02/19 瀏覽)

瞥，讓它消失在人為開發的洪流裡。³我們對森林的關注，常常是因為全球環境變遷，需要更多吸收溫室氣體（尤其是二氧化碳）的物種來協助降低平均溫度。但說是一回事，做又是一回事，可以觀察到的是，森林被砍伐，原有林地做為其他商業用途的速度，比我們想像中的快。⁴如果一個相對關注較大的議題，都能被忽視到這種程度，我們如果想要說對於溼地有什麼積極的態度，似乎更令人難以啓齒。

溼地的生態功能，是一個比較常被提起的理由，做為維護它的原因⁵。然而溼地公約所強調的，「認為溼地之基本生態功能，為水系之調節因素，亦為化育特有動植物群落——特別是水鳥——之處所」以及「相信溼地為經濟、文化、科學及遊憩之寶貴資源，溼地之淪喪為一無可挽回之損失」。（《拉姆薩公約・前言》）事實上對許多人而言，溼地是個模糊的概念，也許聽過這個名詞，但是說到喪失了溼地會發生什麼事，事實上連專家學者都不能輕易地說清楚。打個比方，台中市清水區的高美溼地，是原來的高美海水浴場因為台中港建立後泥沙淤積所形成的，在目

³ 《拉姆薩公約》在第三條裡強調一種「明智的利用」（wise use），這點可以在《濕地法》草案第四條第四款「明智利用：指人類以兼容並蓄方式使用濕地資源，維持質及量於穩定狀態下，對其生物資源、水資源與土地予以適時、適量及適性之使用」，看到在政策上的確著重了溼地永續使用方式，但就溼地定義如此的廣泛以至於容易被忽視的情況，要做到第五款「生態補償：指因開發及利用行為造成濕地面積或生態功能損失，因而實施之彌補措施」，和第六款「棲地補償：指以異地重建棲息地方式，復育濕地生態所實施之生態補償」，以達成第七款「零淨損失：指開發及利用行為經實施衝擊減輕或生態補償措施，達到濕地面積及生態功能無淨損失之目標」，在生態功能上的補償公正，著實不易。參見內政部，101 年 7 月 9 日，〈濕地法草案總說明〉，URL=<http://www.cpami.gov.tw/chinese/filesys/file/chinese/dept/other/1010709-1.pdf>。（2013/02/19 瀏覽）

⁴ 聯合國糧食及農業組織，2012，《2012 世界森林狀況》，頁 15-18，URL=<http://www.fao.org/docrep/016/i3010c/i3010c.pdf>。（2013/02/19 瀏覽）

⁵ 具體地說，溼地對當地的環境而言，最直接的功能在於生態、防洪及淨水。溼地同時是地球上生產力最豐富的生態系之一，估計全世界有三分之二的魚貝量生產於此，經濟效益極高。據估計，百分之四十的受威脅或瀕臨絕種的生物物種必須依賴溼地生存；充分顯示它在生物族群賴以為生的價值；數以千計的生物必須仰賴溼地生態的保存而得以存活。而在對區域及全球的價值上，越來越多的資料顯示，沼澤及溼地對於大氣中氮循環（nitrogen cycle）、硫循環（sulfur cycle）、以及碳循環（carbon cycle）具有非常重要的影響。溼地植物、苔蘚類、水苔植物等吸收空氣中的二氧化碳而固定成為植物的細胞組織，最後成為溼地沼澤中的泥炭。國家重要濕地保育計畫，〈濕地有什麼功能？〉，URL=<http://wetland-tw.tcd.gov.tw/WetLandWeb/faq-info.php?id=133>。（2013/02/19 瀏覽）

前持續淤積以及外來種互花米草⁶的影響下，陸地化的速度越來越快，在可見的未來，這個溼地會消失，生態體系可能會轉變成陸生系統，那麼，目前致力要保存它的重要性似乎就不是那麼足夠，它的消失，僅僅只是走向另一種系統而已。

怎麼看待一個溼地，如同其他環境一般，是保育的起點，理解它以及完善對它的想像，才能更確實知道怎麼面對它的處境。

二、保育與保護

對於面對自然環境到底是要資源管理的保護主義，還是認為人與環境具有相互依存的關係，進而維持循環的保育主義，雖然都可以在克萊門茨（Frederic Edward Clements, 1874-1945）認為任何一個棲息地都將在演替的過程中動態的調整最終到平衡的狀態的觀點⁷中找到來源，但是我們是要做個好管理者，還是要做好居民，其實是要看我們想要怎麼面對它。

這種如何面對環境的態度，就是環境倫理。DesJardins 的定義是：

環境倫理學假設人類對自然界的行為能夠而且也一直被道德規範約束著。環境倫理學的理論必須（1）解釋這些規範；（2）解釋誰或哪些人有責任；（3）這些責任如何被論證。⁸

⁶ 學名 *Spartina alterniflora* Loisel。互花米草是一種直立，多年生耐鹽的草，一般會生長成密集的植群。花序是刺狀的，由許多花穗組成，約 10~40 公分長，花朵密集無色，緊密地平貼和重疊。互花米草從 7 月到 11 月開花，葉片是灰綠色約 20~55 公分長，可達 5 公分寬。莖的高度範圍從 60~250cm 不等，基部約 2 公分寬。互花米草會入侵泥灘和渠道，並把此棲息地變成沼澤。喪失的泥灘和渠道棲息地可能會嚴重影響眾多的留鳥以及遷徙水鳥和水禽的覓食，並會與當地米草屬植物雜交，因此會威脅本土米草屬植物的生存。互花米草及其雜交種生殖活力都很強，雜交種有形態變異，可能比互花米草更有侵略性，可能會導致沉積率上升，導致最終堵塞防洪渠道和自然泥坑。侵入物種專家群資料庫，2005/12/16，〈互花米草〉，URL=<http://www.issg.org/database/species/ecology.asp?si=792&lang=TC>。（2013/02/19 瀏覽）

⁷ Donald Worster, 1994, *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas* (New York, N.Y.: Cambridge University Press), pp.209-214.

⁸ Joseph R. DesJardins (著)，林官明、楊愛民（譯），2002，《環境倫理學：環境哲學導論》（北京：北京大學出版社），頁 12。

如果這個假設是大家都接受的，對於保護或是保育似乎只要解釋清楚，我們需要哪些規範，誰需要擔負這些規範所帶來的責任，以及為何這些解釋是合理的，那麼無論是地球的肺還是腎，我們都可合理的使用，無論它是堪用的狀態，還是健康的狀態。

但顯然不是如此，人類對於自然規律的掌握，並沒有想像中的精確，我們可以看到是科學上的定律總是被不斷的修正，雖然這是我們不斷改進觀察和實驗的方式，但是事實是我們被人造物所構成的人造環境馴化了。李奧波(Aldo Leopold, 1887-1948)在《沙郡年記》(*A Sand County Almanac*, 1949)中已提醒，我們仍是時常會忘記：

野地是人類打造文明這個人工製品的原料。野地從來不是一種同質的原料；它是非常多樣化的，因此，它所產生的人工製品也相當多樣化，而這些成品的差異就是所謂的文化。多采多姿的世界文化反映了產生這些文化的野地的多種面貌。⁹

60 年過去了，也許我們必須為新的全球暖化問題費思量，我們甚至連卡森(Rachel Carson, 1907-1964)在《寂靜的春天》(*Silent Spring*, 1962)中的警告，要合理的使用化學品，放棄控制自然的思考也都還沒有做到，我們仍在修正我們對於自然環境的觀察，以及我們所掌握的自然規律。

人造物是我們所倚靠的，但也是我們認識自然環境的障礙，我們所認識的自然環境，一大部分都是人化的自然，被人理解之後的自然，李奧波筆下的「野地」，常常是很多人無法意識到的，縱使我們遭遇天災地變才能看見一點端倪，「像山一樣思考」¹⁰仍是理想，於是我們依然致力於做個好管理者，而且也相信我們的確能夠管理的好，如同《聖經》中所昭示的那樣「神就賜福給他們、又對他們說：要生養眾多、遍滿地

⁹ Aldo Leopold (著)，吳美真（譯），2005，《沙郡年記》（台北市：天下遠見出版股份有限公司），頁 355。

¹⁰ Aldo Leopold，《沙郡年記》，頁 190-195。

面、治理這地，也要管理海裡的魚、空中的鳥，和地上各樣行動的活物。」（《聖經・創世紀》1:28）

也許對於經典的解釋有不同觀點，我們的環境倫理觀也從敬畏天地、人定勝天、大地反撲到和解共生的轉變，環境倫理學的理論也有以人的理性需求為優先的「人類中心主義」，以生物的平等為優先的「生物中心主義」，或是以生態系整體的完整性為優先的「生態中心主義」等等轉變與分別，大部分的時候看來，我們對於面對環境的態度，仍是在原地踏步。好管家的想法可能是不合時宜的，但是採取和自然環境共生的好居民想法縱使萌芽，我們優先面對自然環境，還是資源管理的態度。

把自然環境當作資源來管理不好嗎？如果認為這種觀點或價值觀是造成環境問題的元兇而需要被揚棄，我們採取「永續發展」這樣的想法不僅是原地踏步而且還可能是走回頭路。的確這樣的想法中注重當代人之間，以及當代人和後代人之間，資源分配上需要公平正義，但更基本的問題是，我們怎麼去定義「資源」這個概念？因為生存所需，所以可以維持生存的都是資源，這種想法無可厚非，不過如果生存用不到的，那算不算資源，尤其現在很多被認為是資源的，不完全和生存相關，而是生活所需。

1972 年《聯合國人類環境宣言》中表示了：

人類有權在一種能夠過著尊嚴和福利的生活的環境中，享有自由、平等和充足的生活條件的基本權利，並且負有保護和改善這一代和將來的世世代代的環境的莊嚴責任。（原則 1）¹¹

在此原則中看到的，都是為了生活所要維持的環境，而不是完全是為了生存所要維持的環境，生存是生活的最低要求，但是維持尊嚴和福利的

¹¹ Declaration of the United Nations Conference on the Human Environment, 1972, URL=<http://www.unep.org/Documents.Multilingual/Default.asp?documentid=97&articleid=1503> (2013/02/19 瀏覽)，以及維基文庫，〈聯合國人類環境宣言〉，URL=[http://zh.wikisource.org/zh-hant/聯合國人類環境宣言 \(1972 年斯德哥爾摩宣言\)](http://zh.wikisource.org/zh-hant/聯合國人類環境宣言 (1972 年斯德哥爾摩宣言))。（2013/02/19 瀏覽）

生活這是個難題，印度一般民眾的需求和美國一般民眾的需求顯然是差別很大，有人會認為沒有社會保險就不能維持有尊嚴和福利的生活，可是那些連社會保險都不知道的人，他們有尊嚴和福利的生活又是什麼？不同的生活標準會有不同的資源概念，選擇何者是資源何者不是資源，又影響對於自然環境的管理態度，我們可以設想把所有的自然物都留存下來，做為未來的資源，不過面對當前的生活總是會有保留與拋棄，想要真的做個好管理者，可能還是先做個好居民。

當李奧波告訴我們要當個好居民時：

從人類的歷史上，我們得知（我希望）征服者最終都會被自己擊垮。為什麼？因為這個角色暗示了征服者根據職權，知道什麼使群集得以運作，知道在群集的生活中，什麼東西、什麼人是有價值或沒有價值的。然而，結果卻總是證明他對這二者一無所知，這解釋了何以他的征服終將導致他的敗北。¹²

我們對於周遭的自然物與我的關係常常是缺乏的。做個好居民是要熟悉環境的，我們卻少於這樣的觀察，或許會有這樣的經驗，走路上班上學的過程中，會看到流浪動物，但不知道牠們其他出沒的時間與地點；有時會遇到外地的朋友說有家餐廳不錯，看了地址發現在住家附近，但卻一點印象也沒有。真的對自己居住的環境熟悉嗎？很多時候我們記得附近發生的大事，小事卻想不起來，問問居住很久的長輩或者老，他們卻都可以叨叨絮絮地告訴我們一堆雞毛蒜皮的瑣事，但卻跟適應這個居住的環境演變息息相關。

有時仔細思量，我們對於自己居住的周遭環境，與其說是居民，連好居民都說不上，倒不如說是過客，這裡不是個棲地，而是個旅館，遷徙的候鳥對於每年都會停留的歇腳處，可能都還比我們這種住了好幾年的都來的熟悉。「家」是個具有熟悉與安全感的地方，很多時候，我們的安全感與熟悉感只在房子，在由一個房子移動到另一個房子的過程

¹² Aldo Leopold，《沙郡年記》，頁 325。

中，我們可能是缺乏熟悉與安全感的，因為移動的速度太快，中間的事物就像浮光掠影閃過。要說這個居住生長的地方是「家」或是「家園」，顯然得像對房子裡的事物一樣熟悉，缺乏熟悉感就不容易有安全感，所以我們是居民，還是過客，取決於我們對於「家」的思考與想像。好管理者可以把房子管理好，但不一定是對房子有感情，甚至是沒有「家」的感覺，但是好居民不僅是對自己的房子，也對附近的其他區域都會有「家」的感覺，對活動範圍的熟悉度越高，越有安全感，「家園」的概念也越清楚越強烈¹³。

「保育」在乎的是目標對象的生態，而這意味著對它的生活是熟悉的，知道它的棲地的所有面貌，知道它如何參與棲地內的競爭和共生的機制。李奧波德提醒我們：

科學對於家園範圍所知極其有限：在不同的季節裡，這個範圍大小如何？它必須提供什麼樣的食物和遮蔽所？居民何時或如何抵抗入侵者？所有權是屬於個體、家庭，還是群體？這些是動物經濟學或生態學的基礎。每一座農場都是一本有關動物生態學的教科書；而樹林裡的居民就是這本書的詮釋者。¹⁴

保育不是站在某個生態系外面的作為，而是將作為融入這個生態系常態的活動或循環，這才是「好居民」的概念。從環境倫理的觀點來看，縱使「保護」與「保育」可能僅是背後的價值觀「人類中心主義」與「生物、生態中心主義」的不同，但都將干涉生態系的運作，也許這樣的作為能夠將我們認為瀕臨失衡的狀態回復，何者是合適的作為、何時才是合適的切入點，大部分我們的評估仍是不足的。

¹³ Aldo Leopold，《沙郡年記》，頁119。

¹⁴ Aldo Leopold，《沙郡年記》，頁123。

三、溼地的保育

環境倫理強調的是人與環境的規範關係，人要形成何種規範，端看人如何看待環境，是資源的寶庫，是共生的夥伴，還是兩者都是，都將影響作為。人類中心主義最大的問題在於，人類很難跳脫自我的觀點去評價其他自然物，近年來主流的「永續發展」觀點雖然強調環境、經濟、社會三面向的平衡發展，觀察實際的作為，還是很難跳出為了服務人類的需求：

濕地生態系統四大服務功能暨 永續發展三大面向

經濟	社會	環境	
供給	文化	調節	支持
農業	遊憩	控制洪氾	支持外部生態系統
漁業	美學	預防海嘯侵襲	營養循環
木業	學術發展	補充地下水	初級生產量
狩獵	環境教育	穩定氣候	土壤形成
運輸	文化遺產	穩定海岸線	生物多樣性
泥炭能源	社會資本 (公民參與、 在地認同、 多元文化)	淨化水質水循環	
基因多樣性		授粉	
醫學上的益處		二氧化碳吸存	
		調節暴雨	

本表修改自TEEB 2010, Millennium Ecosystem Assessment 2005

資料來源：內政部營建署城鄉發展分署，〈100 年濕地生態環境監測系統標準作業程序（SOP）_北中南基礎班講義〉¹⁵

¹⁵ 內政部營建署城鄉發展分署，2001，〈100 年濕地生態環境監測系統標準作業程序（SOP）_北中南基礎班講義〉，頁 7，URL=<http://wetland-tw.tcd.gov.tw/WetLandWeb/training-info.php?id=559>。（2013/02/19 瀏覽）

即使以 Paul Taylor 的四項原則：不傷害、不干涉、不欺騙（忠誠）以及補償公正¹⁶來看，上述的作為也僅有環境面向的支持作為比較能夠跳脫服務人類需求的觀點。將服務人類的需求作為保育的起點，是不利於保育的，溼地有其形成的原因與功能，原因也許是人工的，所以會有服務人類需求的功能，但原因如果非人工的，要求其功能服務人類的需求，不啻又是人類私心自用的展現。更何況，就算是原因是人工的，服務人類的需求功能也存在，當某人工溼地自成一小生態系時，人類要思考是這個溼地與周遭其他生態系的關係，而非以上述的其他面向作為其主要功能，人類的需求要適應溼地的發展步調，才能使人類的需求獲得環境的支持，而不是將人類的需求獨立於溼地之外。當溼地消失，或是人類需求的功能喪失，我們還會持續該地的保育作為，做到補償公正，還是就此放棄、置之不理？

對於保育，李奧波提供了一種想像：「當一件事情傾向於保存生物群落的完整、穩定和美感時，這便是一件適當的事情，反之則是不適當的。」¹⁷當我們對溼地採取種種關於人類需求的利益的想像時，群落的完整、循環的穩定，甚至是單純引發的美感都將成為滿足這些需求的副產品。然而，如果我們真的需要一種對於溼地的環境倫理觀，應該是這樣的想像：**一個總是在人類需求之外，與人類需求無關的系統，其中的各種物種依照自己常態的步調和循環，完成自己生命所需要的活動，這些恰如其分的活動，不但自身的和諧具有美感，也引發了人作為觀賞者的美感，不因人類的審美的差異而被吸引或嫌惡，也不因對人的利益多寡而被重視與忽略，如同它所展示的那樣，不多也不少。**

溼地的價值，肯定不會只有上述圖表中的那些利益，重視那些利益只能讓我們將保育視為「人類使用生物圈加以經營管理，使其能對現今人口產生最大且持續的利益，同時保持其潛能，以滿足後代人們的需要

¹⁶ Paul Taylor, 1986, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics* (Princeton, N.J.: Princeton University Press), pp.174-199.

¹⁷ Aldo Leopold, 《沙郡年記》，頁 352。

與期望」(《世界自然保育方略》)¹⁸。重視這些立意是好管家需要做的，從人類的本位立場來說，並無錯誤，但是當我們連好居民都稱不上時，要做個好管家，肯定與自然環境的常態是越離越遠的，我們已經離開這麼遠，正試圖找到回「家」的路，為何卻又迷途。不是溼地需要我們，而是我們需要溼地：當我們看到高美溼地的風力發電機，不是因為溼地需要風車，而是風車需要高美的風；當我們欣賞雲林莞草的草浪時，不是因為溼地需要雲林莞草¹⁹，而是我們需要雲林莞草的美，風仍然一年四季的吹拂著溼地，莞草也年復一年的在溼地上枯榮，它們需要的是完整的生態循環，而不是你我為了這些生態可以創造多少觀光價值、淨水功能等等利益所引生的需求。

四、小結

回歸到最初的隱喻，如果溼地是地球的腎，那麼我們就得好好地維護它的健康，說明再多的功能凸顯它的重要，如果沒有健康的腎，任何重要都只是幻影。也許如同厭惡我們經由腎所過濾出來的排泄物，我們也可能厭惡溼地雜亂、惡臭的部分，但是環境倫理所要引導的是，自然物恰如其分的展現其原本的樣貌與活動，那就是整全、穩定和美的，縱使依著人的需求不得不去利用它、管理它，人類仍然需要理解並加入適應它的變化，這也是人類作為生態系一分子恰如其分的表現，如果我們連做為居民都不想，如何做好一個好管家的角色。世界就是你的身體，保育就是維護自身的健康，關心自己生命的態度！

¹⁸ IUCN, 1980, "1. Introduction: living resource conservation for sustainable development," *World Conservation Strategy: Living Resource Conservation for Sustainable Development*, URL=<http://data.iucn.org/dbtw-wpd/edocs/WCS-004.pdf>. (2013/02/19 瀏覽)

¹⁹ 學名 *Bolboschoenus planiculmis* (F. Schmidt) T. Koyama。「雲林莞草主要分佈於東亞地區的海邊沼澤地上，早期台灣在西部海岸潮間帶均有分佈，且族群相當大，偶而也可以在水田中發現，但由於土地的開發利用，生育地的消失，促使雲林莞草的族群大量減少，現在僅零星分佈在宜蘭與西部新竹、台中和彰化的沿海地區，而高美溼地是目前全台僅存最大的一個族群生育地，約 5 公頃以上。」臺灣大百科全書，〈雲林莞草〉，URL=<http://taiwanpedia.culture.tw/web/content?ID=26048>。 (2013/02/19 瀏覽)

參考書目

- Joseph R. DesJardins (著), 林官明、楊愛民 (譯), 2002,《環境倫理學：環境哲學導論》，北京：北京大學出版社。
- Aldo Leopold (著), 吳美真 (譯), 2005,《沙郡年記》，台北市：天下遠見出版股份有限公司。
- 內政部，101 年 7 月 9 日，〈濕地法草案總說明〉，
URL=<http://www.cpami.gov.tw/chinese/filesys/file/chinese/dept/other/1010709-1.pdf>。(2013/02/19 瀏覽)
- 內政部營建署城鄉發展分署，2001，〈100 年濕地生態環境監測系統標準作業程序（SOP）_北中南基礎班講義〉，頁 7，
URL=<http://wetland-tw.tcd.gov.tw/WetLandWeb/training-info.php?id=559>。(2013/02/19 瀏覽)
- 《拉姆薩公約》全文，
URL=http://www.ramsar.org/cda/en/ramsar-documents-texts-convention-on/main/ramsar/1-31-38^20671_4000_0__。
(2013/02/19 瀏覽)
- 侵入物種專家群資料庫，2005/12/16，〈互花米草〉，
URL=<http://www.issg.org/database/species/ecology.asp?si=792&lang=TC>。(2013/02/19 瀏覽)
- 國家重要濕地保育計畫，〈濕地有什麼功能？〉，
URL=<http://wetland-tw.tcd.gov.tw/WetLandWeb/faq-info.php?id=133>。
(2013/02/19 瀏覽)
- 維基文庫，〈聯合國人類環境宣言〉，URL=[http://zh.wikisource.org/zh-hant/聯合國人類環境宣言\(1972 年斯德哥爾摩宣言\)](http://zh.wikisource.org/zh-hant/聯合國人類環境宣言(1972 年斯德哥爾摩宣言))。(2013/02/19 瀏覽)

〈溼地定義〉(Wetlands Definitions)，美國環保署 (United States Environmental Protection Agency)，URL=<http://water.epa.gov/lawsregs/guidance/wetlands/definitions.cfm>。(2013/02/19 瀏覽)
聯合國糧食及農業組織，2012，《2012 世界森林狀況》，頁 15-18，
URL=<http://www.fao.org/docrep/016/i3010c/i3010c.pdf>。(2013/02/19 瀏覽)

Declaration of the United Nations Conference on the Human Environment, 1972, URL=<http://www.unep.org/Documents.Multilingual/Default.asp?documentid=97&articleid=1503>. (2013/02/19 瀏覽)

IUCN, 1980, “1. Introduction: living resource conservation for sustainable development,” *World Conservation Strategy: Living Resource Conservation for Sustainable Development*, URL=<http://data.iucn.org/dbtw-wpd/edocs/WCS-004.pdf>。(2013/02/19 瀏覽)

Taylor, Paul, 1986, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Worster, Donald, 1994 , *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas*, New York, N.Y.: Cambridge University Press.

台灣民間信仰中的環境意識

楊劍豐*

一、前言

就台灣民間信仰的族群而言，有屬於台灣基層人口的泉州系、漳州系與客家系賴以安身立命的傳統宗教。現今台灣社會雖然薈集各種宗教，然而還是以閩粵族群的儒教、道教、佛教及揉和三教的民間信仰等這些傳統宗教最為凸顯。雖然儒、道、佛三教對台灣社會具影響力，然而真能深入民間，影響其風俗習慣、人生觀及價值觀的，可說是民間信仰。

台灣民間信仰多半被視為家庭生活的一部分，信仰的內涵也和實際生活相互結合，舉凡出生、學業、健康、事業、婚姻、生子、遷移、死亡都會先請示神意再行決定。神明與人存在一種互動關係，神明不會改變一個人的天命，但是只要信眾好好努力完成自己的責任，同時能夠虔誠地供奉神明，那麼神明就會協助消去厄運，轉危為安。

台灣民間信仰在台灣社會往往扮演著一些正面功能，如：提供精神、生命的寄託，提供日常生活的社交、休閒娛樂場所，形構村里集體意識，促進商業和觀光的興起與繁榮。但因神界組織沒有擺脫封建時代之帝王體制，導致台灣群眾民主素養無法提升；又因嚴重的宿命觀及信仰目的在於祈安、求福與發財，導致台灣人常有消極不自信、怕死、投機取巧、自私自利的功利心態¹。在面對共有生存環境面臨極端破壞時，

* 南台科技大學通識教育中心助理教授

¹ 有關台灣民間信仰功能的演變，可參閱瞿海源，1988，〈台灣地區民眾的宗教信仰與宗教態度〉，《變遷中的台灣社會——第一次社會變遷基本調查資料的分析》（台北：中央研究院民族學研究所），頁

這種消極、自私功利的信仰心態，往往難以提供有效的解決資源，是以對多數台灣人所信仰的民間宗教做一心態上的轉化與教育，就成為解決台灣環境問題所不得不做的一項工作。這一轉化的原動力並不需要從民間信仰的外部去尋找，只須還原民間信仰之諸神的原初內涵，也許就能使民眾興起一股感念之心、愛物惜物、保家護土、尊重生命及敬畏天地的環境意識。

二、台灣民間信仰的變遷

「敬天」與「法祖」是台灣民間信仰的主幹，神明的來源大致可分為三類：（1）自然崇拜——如日月星辰、山川雷雨風火及動植物等。（2）亡靈崇拜——如人鬼或孤魂厲鬼。（3）庶物崇拜——如灶神、床母及門神等。台灣民間信仰具有極大的包容性，幾乎所有的事物都有代表的神明，這是源於一種對生活週遭環境表達崇拜敬畏的心理。但信仰習俗往往因民族的遷徙、自然環境的影響而產生變化。

台灣居民大多來自閩粵，宗教信仰習俗基本上也多與閩粵相似，但也受外來文化和當地自然環境的影響而有所變異。先民在渡海及渡海來台後，在環境上對海難、颱風、地震、瘟疫、族群衝突等災禍的無法控制，因此形成民間敬畏天地而祈安求福的拜拜習俗；又台灣居民先後與原住民及外來文化接觸，難免受其影響，如居民崇拜原住民亡魂、相信原住民巫術，荷蘭人傳入基督教、西班牙人傳入天主教、日本人傳入國家神道，並普設神社；是以台灣民間信仰，由於民族的遷徙、自然環境以及政權的變動等因素，而不斷的變遷與轉化。

台灣先民來台，首先面臨的問題為船難、瘟疫與原住民的爭鬥。當時由於航海知識不足、船小、台灣海峽風浪又大，尤其在颱風季節，航行海上不僅身體不適，前途茫茫且生死難料，人更顯渺小而無助，只有

239-276。另可參閱董芳苑，1995，〈臺灣民間信仰社會功能剖析〉，《歷史月刊》86期，頁 74-80。亦可參閱蔡相輝，2000，〈近代化與臺灣的民間信仰〉，《臺灣文獻》51卷2期，頁 231-244。

祈求神明，保護平安；因此，航海之神，如媽祖和玄天上帝便普遍受人崇拜。來到台灣之後，接著面臨的問題是水土不服或瘴癟瘟疫的肆虐，因當時少有醫生來台，也缺乏醫藥，因此疾病瘟疫無法控制，因此只好祈求瘟神來保護身體平安並尋求心理的慰藉，是以台灣的瘟神王爺和醫藥之神（保生大帝）的崇拜便特別盛行。度過各種生死難關，有幸在適當的土地生存定居下來並從事開墾，但因開墾地原為原住民的墾殖範圍，移民自然成為土地的掠奪者，而與原住民常因土地問題發生爭執與衝突，為了對抗及保護生命安全，因此而有武神（關公）等神明的祀拜。

移民定居人數愈來愈多後，同一祖居地之移民往往結成群體，也崇拜相同的原鄉神明（如漳州人信奉開漳聖王，泉州人信奉廣澤尊王，客家信奉三山國王），這一原鄉神明，很快地便成為團結統合的象徵，也以這一原鄉守護神的廟宇為中心而展開與其他移民族群的土地與水源等爭執，即所謂的漳泉、客家械鬥。移民群與移民群間逐漸穩定下來，社會秩序慢慢上了軌道，城鎮市集也逐漸出現，民間信仰中的神明漸趨融合，各種神明都紛紛建廟受人敬拜。又因經濟發展與都市化的結果，人們競相追逐生活的舒適與享受，投機自私之心充斥，早期先民之所以崇拜之神明的原初內涵與職能也隨之改變，如關公從戰神、醫藥之神轉為商業信仰；媽祖從航海之神成為多種功能的神；眾多神明成為求財發財的神。台灣民間信仰之諸神成為投機取巧、自私自利之人們的利用工具，進而喪失了教化存善的功能²。

三、台灣民間信仰之諸神的原初內涵

當美國國家公園之父繆爾穿越北美洲荒野大陸時，深切體會到一切事物無非是「聖靈的顯現」。當史懷哲醫生來到非洲所參悟的也是對「生命的敬畏感」；兩人由此體會而發為行動，也因此而成為當代環境倫理

² 相關論述可參見林本炫（研撰），瞿海源（指導），1998，《當代臺灣民眾宗教信仰變遷的分析》（台北：國立台灣大學社會學研究所碩士論文）。林國平，1996，《閩臺民間信仰源流》（台北：幼獅出版社）。王見川、李世偉，2000，《臺灣的民間宗教與信仰》（台北縣：博揚文化）。

及環保運動的先行者。台灣民間信仰從其諸神的原初內涵，無非就是繆爾與史懷哲所體會的靈的充滿與生命的敬畏，應當也能由此啓發台灣群眾的環境意識與環保行動。

台灣民間信仰源於人們對自然神奇奧妙的驚異，相信宇宙萬物必附有靈魂或精靈的存在，依靈所在的不同，可分為：

（一）亡靈崇拜又稱人類崇拜（感念之心）

源於靈魂不滅的觀念，相信人死後不為神（轉而掌理自然事物而為自然事物的代表神）即成鬼，皆須加以祭拜，以納吉避禍。依其來源又可分為：

1. 聖賢偉人崇拜

如三官大帝（天、地與水）、神農大帝（土地、農作物）、媽祖（海神）、開漳聖王（名「陳元光」，西元 657 年生，為唐朝武進士，開闢漳州有功，是漳州人普遍信仰的神明，一般尊之為「聖王公」，因是陳姓祖先，所以也稱為「陳聖王」、「陳府將軍」）、華陀先師、孔明先師、巧聖先師、清水祖師（名「陳（昭）應」，西元 1044 年生，是福建安溪人信奉的神明，閩南人都稱之為「烏面祖師」，台灣民間通稱為祖師公，又稱清水真人、麻章上人，分身另稱之為「蓬萊太祖」或「落鼻祖師」。為貧困者施醫濟藥，救人無數，鄉人集資建造精舍，名「清水巖」；死後昇天成神，玉皇敕封為「清水祖師」）、保生大帝（即大道公，名「吳本（音滔）」，是宋代福建同安的名醫，相傳醫術高明，救人無數，死後被鄉民奉祀成神；台灣先民來台時瘟疫流行不斷，因而祭祀以保平安，其廟宇至今尚有漢醫藥籤供人求討）、關聖帝君、文昌帝君、廣澤尊王、靈安尊王、保儀大夫、保儀尊王、開台聖王、岳武穆王、各姓王爺（包括 A：瘟神：主要有十二瘟王系：以十二瘟王為代天巡狩的王爺，主要代表有台南縣西港鄉慶安宮和屏東東港鎮東隆宮和雲林縣褒忠鄉鎮安宮；與五瘟使者系：主要代表為台南縣北門鄉南鯤鯓的李、池、吳、朱、范五府千歲。B：英靈：生前有功於世人，死後被尊

祀爲王爺，民間多以通俗小說或傳奇故事爲範本。C：家神：屬於鄉土王爺，家鄉名人或祖先，生前對地方有義行者，死後亦被供祀專廟奉爲王爺，台灣鄉間普遍存在這類王爺廟，不過皆爲地方性的角頭廟或庄頭廟，鮮有發展成區域性或全國性的廟宇。D：戲神：屬於行業的祖師爺，北管戲福祿派的守護神「西秦元帥」，即唐玄宗李隆基，西皮派則爲田都元帥雷海青）、輔信將軍（馬公爺）、德天大帝（俗名林放，孔子七十二弟子之一，所有林姓家族都尊他爲祖先）、阿善師、廖添丁等各姓先祖、先賢、功臣及其他歷史人物。

2.祖先崇拜

公媽、黃帝、阿立祖（臺南縣的佳里鎮，原是平埔族西拉雅系四大社之一，傳爲最初平埔族人的登陸地，目前仍保有兩處平埔族的公廨，北投洋的立長宮是其中之一。立長宮奉祀的阿立祖，俗稱蕃太祖，爲平埔族人的祖靈，主要象徵物是祀壺、瓶子、卵石等，後來由於漢化的關係，才立了一塊「阿立祖」的石碑）等。

3.幽魂崇拜

有應公（又稱萬姓公媽、大眾爺、大墓公、萬姓爺、水流公、普渡公、金斗公、萬善同歸、百姓公）、義勇爺、義民爺、十八王公、好兄弟等。

4.佛道和神話人物崇拜

釋迦摩尼佛、彌勒佛、阿彌陀佛、觀音菩薩、地藏菩薩、濟公、各佛菩薩、老子（太上老君）、神農大帝、太子爺（典型封神演義的神，童身成神的太子爺，又稱爲玉皇太子爺、哪吒太子、太子元帥、中壇元帥等；在台灣民間信仰中，佔有相當重要的地位，除被奉爲主神外，更是諸多神祇的先鋒官，也是王爺信仰系統中五營元帥的中營元帥）、陳靖姑（姑婆）、齊天大聖、孚佑帝君（呂洞賓）、狩狩爺（豬八戒）等。

(二) 自然崇拜（敬畏天地）

以自然物及自然現象為信仰的對象。依其性質又可分為：

1. 無機的天界諸神（敬天畏命）

以天地日月星辰、宇宙天象為敬畏和崇拜的對象，天神就是屬於天上所有自然物的神化者，包括日、月、星辰、風伯、雨師、三官大帝、五顯大帝和玉皇大帝等。

(1) 尊天為「天公」（玉皇大帝）：其權威至高無上，統轄天神、地祇、人鬼，有中央行政神、地方行政及陰間行政神的設置，職責分屬極其縝密。中央行政神分為有管理學務的文昌帝君，有管理商務的關聖帝君，有管理工務的巧聖先師，有管理農務的神農大帝；在地方行政方面，有城隍爺，境主公、土地公，地基主，東嶽大帝，青山玉，在司法方面，有酆都大帝和十殿閻王，還有負責軍事及警察任務的神軍（又稱神將），分 36 天罡及 72 地煞兩種，勢力範圍普及中央、地方及陰間行政。總之，玉皇大帝為神中之神，所以人人都以玉皇大帝為神中之至尊。

(2) 三界公（天、地與水）為道教神祇，即天官、地官與水官，合稱三官大帝：三官大帝信仰源自古人對天、地、水自然之神的崇拜，三官之說起源甚早，東漢張角創五斗米教，教中設有鬼卒等，為病人祈福祛疾。其消災治病方式是將病患姓名及認罪之意，寫成文書三份，分別置於高山、埋藏於地、沉入水中，向三官告解懺悔並祈求安康，謂之「三官手書」，目的在使病患捐獻五斗白米。天官為紫微大帝，地官為清虛大帝，水官為洞陰大帝，主宰天地水三界之神，有民間傳說認為係古代之堯、舜、禹三帝。台灣人稱三官大帝為三界公，通常上元（正月 15 日）時祭拜而中元（7 月 15 日）和下元（10 月 15 日）則不再祭拜。三官大帝和玉皇大帝一樣很少供奉神像，普通都只準備一座香爐祭拜稱為三界公爐，祭拜神明前必先膜拜三界公之後，再拜家中所供奉諸神，意謂三官大帝神格高於其他諸神。三界公信仰是民間對天、地、水三界之崇拜，也反映人民對自然界的感恩之心，蒼天覆蓋萬物護佑生靈，大

地生成五穀負載萬物，水源供給養份培育生命，因此民眾對天、地、水均存敬畏之心。台灣民間三界公崇拜反映台灣人的宇宙論，人類生存於天、地、水三界而無以爲報，因此藉由三界公信仰表現民眾對宇宙自然的感恩之情。

(3) 日月星辰和風雨雷電等自然現象的崇拜：如四海龍王、雷公、電母、七娘媽（七星娘娘相傳是織女星，爲兒童的保護神；孩子出生週歲後，向七娘媽許願，可保佑順利長大成人，16 歲時，需準備祭品到供奉七娘媽的廟宇祭拜，行成人禮）、風神、雨師、北極玄天上帝（上帝公、帝爺公、真武大帝、北極大帝，廟名多稱北極殿或真武殿，本爲古代自然崇拜〔北極星〕的神明）、太陽星君（古代稱爲「日神」，或「大明之神」，台灣則稱爲「太陽公」或「太陽菩薩」）、太陰星君（又稱爲「月娘」或「太陰娘娘」，也有稱「太陰菩薩」，民間以農曆 8 月 15 日「中秋節」那天爲「太陰星君」的誕辰）、太歲星君（又稱「歲神」，就是六十甲子當年，各有歲神將軍輪值，來掌理人間的禍福與運數，稱爲「值年太歲」）。

2. 無機的地界諸神（保家護土）

(1) 山神：三山國王之來歷或謂爲自然山獄之崇拜，供奉潮州府揭陽縣的三座名山——明山、獨山、巾山，山神之化身，爲潮州人的守護神。三山國王後來逐漸發展成爲粵東一帶客家人之主要信仰，現全台有一百二十餘座三山國王廟。台灣最早的三山國王廟爲鹿港的霖肇宮，台南市立人路的三山國王廟，又稱潮汕會館，以台灣現存唯一廣東式廟宇建築而著稱。另外，台灣各名山也都有山神祭拜。

(2) 土地之神：包含三官大地之地官及「土地公」（福德正神），是人們最親近的神祇，客家人多稱土地公爲「伯公」。土地公的來歷，實際上是綜合了古代君主所祭「天、地、社、稷」中的地祇和社、稷之神。本來天地之神，民間是不得祭祀的，大概是後來土地公由「自然神」進化爲「人格神」，掌管一小地方，如一區、一里、一鄰之事，是個小神，只能鎮壓小鬼怪，所以人們對土地公的祈求也不大。比方說希望祂

坐鎮在街頭街尾，或田頭田尾，求求「興利發財」而已，祂雖然是個小神，但在祂管轄地區內，是那地區的神，所以不能看輕祂，俗語說：「得罪土地公，飼無雞」，就是這個意思。台灣各地的土地公，真是多得無法計算，無論走在街頭巷尾，田間鄉野，到處都可看到伯公廟，所以有「田頭田尾土地公」的俗諺。民間對土地神祭拜的信念，隨著時代背景的變遷而逐漸改變，土地神不僅是農人祭拜的神，由於他能使農富，因而轉化為「財神」，目前的礦業、漁業、商業以及金融、建築業者，也都祭祀土地神，祈望能從土地神的財富中，分享一分利潤。還有，在祭宗祠、掃墓、工程破土等，當祭祀要開始之前，也總要先祭拜伯公、伯婆，叫做「祀后土」，一般墳墓旁邊，往往都有一個「后土」或「福神」石碑，那就是一種土地公。民間以其造福鄉里，德澤萬民，所以尊稱為福德正神。

(3) 保家之土地神，地基主：地基主，是住宅、房舍的守護靈，是獨特的台灣民間信仰，台灣人常會在除夕、清明、中元等節慶祭祖時（或者其他中國傳統節日），與舊曆每月初二、十六作牙祭拜土地神時，另設香案，以簡單菜餚為祭品，並焚燒紙錢，加以祭拜。地基主之起源有：

- A、亡靈說：是指之前居住在此地，不幸過世而無人奉祀的亡靈，而住戶一般都會加以敬奉香火，以求住宅之安寧。
- B、自然地神：是類似於土地公的神祇，是土地原本的神祇，護持地基之神或說是陰間土地所有權的代表神（盤古武夷王），被稱為地基主（住家或廟宇之磚契、墓地買地券），廟宇轄地的守護神，神格較為崇高，不稱「地基主」，而稱「境主」。
- C、五祀信仰或庶物崇拜：五祀為門、戶、井、灶及室內中央土地之神（中霤）。
- D、阿立祖崇拜：台灣的閩、客移民，渡海來台後，往往取得了台灣原住民平埔族的土地，為了對平埔族的先人表示敬意，都會加以祭祀，稱為地基主。地基主信仰在台灣的普遍性極

高，不只自用住宅會祭拜地基主，許多公司行號，甚至公家機關也往往會加以祭拜。許多台灣人，遷居搬家時也會祭拜新宅、舊宅的地基主，與舊宅地基主話別是感謝其辛勞，與新宅地基主溝通則希望其保祐³。

(4) 護鄉守土之五營神兵神將：所謂「五營」，即以庄頭或庄廟為中心，依五行方位而設的「兵營」，分別是：東營，東方，青旗；南營，南方，紅旗；西營，西方，白旗；北營，北方，黑旗；中營，中央，黃旗。基本上，五營有內營（內五營）和外營（外五營）之分。依神論，凡曾受帝王敕封的正神，如關帝、媽祖、保生大帝與諸姓王爺等等，皆設外五營；一般非命厲神，如萬善爺、大眾爺等等，則只設內營或皆不設。依廟論，庄廟多設內外營，私廟（壇）僅設內營，元廟級（人群廟）的大廟則完全不設，如北門南鯤鯓廟、北港朝天宮等等。依地論，鄉間廟宇大多設內外營，都會或市集廟宇則受地形限制多不設外營。其營寨位置，多選擇五方要道的出入口、交叉口、轉彎處或制高點安設，互為犄角，以使邪魔惡煞不得其門而入。五營安設的目的，就是在協助庄廟主神防衛庄頭，可謂庄頭的「精神防衛體系」。

(5) 都市的守護神，城隍：俗稱城隍爺。城隍最早是種帶有自然崇拜色彩的神明，起源於中國古代都城，向有護城河之供奉，稱為城隍，亦有以社神為城隍者。中古以後，靈魂崇拜盛行，改以在鄉土有豐功偉業者的靈魂出任城隍，省、府、縣各有等稱，省稱都城隍，府稱府城隍，縣稱縣城隍，凡是地方官署所在地，如府城、竹塹、鳳山、嘉義、彰化、宜蘭、埔里等地，都有城隍廟的建立，以守護人們及土地的安全。

(6) 石爺、石頭公：又稱石將軍、石佛公、石府將軍、大伯公、大伯爺或石聖公。它們均為郊野田頭或樹下巨石一塊而已。在台灣以往信仰極普遍，台灣各地石爺，都有其各自不同的傳說，另外有些廣東移民祀拜石母娘娘，祂並非石爺的配偶神，只是石頭公的女性化。民間相

³ 周政賢（研撰），戴文鋒（指導），2005/06，《台灣民間「地基主」之信仰》（台南：國立臺南大學台灣文化研究所碩士論文）。

傳，拜石頭公，可使子女身心健康，可保孩童頭殼堅硬，許多人家將子女給石爺做契子，拜祂為義父，求其保護，用紅絲線串一個銅幣戴在身上，可驅魔避邪，每年去祭拜一次，並換新紅絲線，長大到十幾歲，還需還願祭拜，酬謝石爺保佑順利長大成年。

3. 有機的地界諸神（敬畏生命）：

以植物及動物等具有生命者為主要祭拜對象。

（1）植物神：大樹公（有榕樹、茄苳、龍眼、樟樹、鳳凰木、芒果樹等），如稱榕樹為「榕樹公」等。

（2）動物神：

A、十二隻生年守護神（十二生肖）：鼠、牛、虎、兔、龍、蛇、馬、羊、猴、雞、狗、豬；如鼠年生者以鼠為其保護神，屬牛年生者以牛為其保護神，而加以虔誠地崇拜。

B、牛神：民間認為水牛和黃牛拖犁耕田，又能搬負重物，對人們貢獻很大，所以不忍心殺害牠們，除了不虐待牠們之外並愛惜飼養，在村落廟宇需經費蓋廟或舉辦活動，要向全村居民依人頭收取錢時，把牠們等同為人看待收取（丁錢），也絕對不能吃牛肉。嘉義太保鄉有一座牛神廟，內供一條水牛，許多信徒前往祭拜。除此，民間還有牛頭人身的神明，稱為「牛爺」的陰司鬼卒，為城隍爺的部下。

C、馬使爺：或稱「舍人公」、「馬舍公」，也稱「輔順將軍」，簡稱「馬公」；據說和「輔顯將軍」、「輔信將軍」、「輔義將軍」同為「開漳聖王」陳元帥的四大部將。台灣以輔順將軍為神明的廟宇已超過十座，大部份為以前漳州移民所建，台南的馬王廟即為祭水草馬明王，水草馬明王是馬的守護神。

D、虎爺：奉祀虎爺並沒有專廟，只隨主神供奉，虎爺的主神一為土地公，另一為保生大帝。依照民間傳說，虎爺是土地公的屬下，虎經常跟隨土地公，按照土地公的命令採取行動，許多土地公的廟宇，神桌下都供奉「虎爺」，是專供土地公騎

用的老虎。信徒們相信老虎張著大嘴，可叼著財寶而來。因此，廣為人民所奉祀。特別是許多賭徒信奉極深，還有戲劇業者也非常尊崇。另一傳說，是隨侍在保生大帝的「虎爺」，相傳在宋朝時，有一隻老虎為害地方，有一次老虎吞吃婦女刺傷喉部，劇痛難受，乃求名醫診治，名醫藉此機會警告牠，老虎表示懺悔，並願從此改過，不再危害人畜。從此以後，牠便替這位名醫服務，寸步不離地跟隨他，為有別土地公的虎爺，因此又稱「黑虎將軍」。但一般廟宇的虎爺、並不是供主神騎用的，而是做為鎮守廟宇的地神奉祀的，因為牠有驅逐瘟疫、惡魔以及護廟宇的功用。

E、犬公：許多為人們而犧牲的狗，受到人們的崇拜，而有「義犬公廟」的出現。新北市石門區，核能一廠旁邊有二座「十八王公廟」，廟旁供祀一隻義犬，相傳以前有一艘船在外海沈沒，船上 17 位船員均罹難，僅有一狗倖免。當地漁民將這 17 位船員的屍體打撈上岸後，埋在靠海的山坡上，可是那隻狗卻一直守在墳前吠叫，不食不飲，狀至哀悽，終於餓死，附近村民感動，乃與合葬在一起，碑文上刻「十八王公之墓」。嘉義市有「忠義十九公廟」，所奉祀的主神十九公，義犬列為十九公之一，即乾隆 51 年林爽文之役，陣亡的 18 位勇士及封將軍的一隻義犬。還有，嘉義縣東石鄉的員山宮，祭祀宋末的謝聖賢，配祀的神也是一隻狗，被尊稱為「義犬公」。

F、猴仔公、齊天大聖：小說《西遊記》裡的「齊天大聖」孫悟空，是民間最崇拜景仰的動物神明，「齊天大聖」或稱「大聖」、「猴仔公」、「猴齊天」。民間祭祀的齊天大聖神像造型，是猴首人身，多採坐姿，頭戴金箍圈，兩眼圓突，向上或向前突視，嘴角兩端往下沈。人身則穿著齊天大聖的正式袍服，與常人無異。在台灣祭祀齊天大聖的寺廟很普遍，幾乎有觀音的寺廟，就有大聖為侍神，有幾座廟還祀奉齊天大聖為主神。

G、其他：宜蘭縣頭城鎮的天興宮奉祀山貓神；在新營茄苳腳也有貓神的廟，其貓神稱為大將公。豬公是三牲（牛、羊、豬）之一，雖是一種祭神的犧牲，但是民間都稱之為公，與神明同享尊稱。此外，兔將軍為石將軍的配祀神，共享香火，受人膜拜。鶴壽龜齡，龜不但是長壽的象徵，且是吉祥動物，因此，善男信女於元宵節，以米麵製成「龜」形狀的「龜粿」為供物，祭拜及酬謝神明，祈求平安及幸福，每屆元宵節，參觀各廟宇互別苗頭的乞龜求福活動。又民間信仰常把福星與祿、壽三星湊成一伙，合稱福祿壽。祂們代表著福運、官祿、長壽，成為最受人歡迎的三位神仙；福祿壽三星以老壽騎鹿（寓「祿」），跟隨一捧桃侍從（寓「壽」），上空飛著蝙蝠（寓「福」）。

（三）庶物崇拜（愛物惜物）：

台灣對生活環境使用器物之神祇的崇拜極盛，認為房屋有屋神，門有門神，戶有戶神，椅子有椅子神，桌子有桌神，床鋪有床神，灶有灶神……等。

1. 門神：

門神是物神，古代五祀之一；祭門神的目的在避邪和保平安，後來門神人格化，成為古代將領。

2. 司命真君——灶神：

灶神，是「司命灶君」或「護宅天君」的簡稱，或俗稱「灶君」、「灶君爺」。民間又稱灶王、灶王爺、灶君菩薩等，是家家戶戶都有的「物神」，主宰居家飲食之神。傳說，這位司命灶君，是玉皇大帝駕前東廚司令，由大帝派至人間，負責紀錄每戶人家的善言惡行。因此任何一家在他面前敲鑼丟蓋，打雞罵狗，說東家，話西家，灶王會記下一本帳，到臘月上天述職時奏明玉皇大帝，以便大帝決定每一家明年的吉凶禍福。

3.床神：

民間相信床是有神的，叫做床母，祂的職司也是保佑孩子，所以這天也得用雞酒和油飯拜謝。

四、結語

台灣民間信仰在現代商業氣息的籠罩下，轉變成消極、自私功利的信仰心態，一切只為保平安、求福和求發財，在面對共有生存環境面臨危難破壞時，往往難以提供與化為有效的解決資源與行動，是以對多數台灣人所信仰的民間宗教做一心態上的轉化與教育，就成為解決台灣環境問題所不得不做的一項工作。這一轉化的原動力並不需要從民間信仰的外部去尋找，只須還原民間信仰之諸神的原初內涵，也許就能使民間信仰興起一股感念之心、愛物惜物、保家護土、尊重生命及敬畏天地的環境意識。

參考書目

- 王見川、李世偉，2000，《臺灣的民間宗教與信仰》，台北縣：博揚文化。
- 世界宗教博物館，URL=<http://www.mwr.org.tw/library/ch.htm>。
(2013/01/11 瀏覽)
- 周政賢（研撰），戴文鋒（指導），2005/06，《台灣民間「地基主」之信仰》，台南：國立臺南大學台灣文化研究所碩士論文。
- 〈宗教的類別與台灣民間信仰〉，URL=<http://www.tces.chc.edu.tw/center1/taiwan/s/s3/s32.html>。
- 林本炫（研撰），瞿海源（指導），1998，《當代臺灣民眾宗教信仰變遷的分析》，台北：國立台灣大學社會學研究所博士論文。

- 林美容，1991/03，〈臺灣民間信仰的分類〉，《漢學研究通訊》10 卷 1 期（總 37 期），頁 13-18。
- ，1993，《臺灣人的社會與信仰》，台北：自立晚報。
- 林國平，1996，《閩臺民間信仰源流》，台北：幼獅。
- 董芳苑，1995，〈臺灣民間信仰社會功能剖析〉，《歷史月刊》86 期，頁 74-80。
- ，1996，《探討台灣民間信仰》，台北：常民文化。
- 蔡相輝，2000/06，〈近代化與臺灣的民間信仰〉，《臺灣文獻》51 卷 2 期，頁 231-244。
- 蔡相輝、吳永猛，2001，《台灣民間信仰》，台北縣：國立空中大學。
- 鍾華操，1979，《臺灣地區神明的由來》，台中：省文獻會。
- 瞿海源，1988，〈台灣地區民眾的宗教信仰與宗教態度〉，《變遷中的台灣社會——第一次社會變遷基本調查資料的分析》，台北：中央研究院民族學研究所，頁 239-276。

倫理關照下的人類幸福之概念研究： 以美感倫理為幸福底景， 兼談美學作為倫理學之母的可行性

劉秀春*

一、前言

Edward Jarvis Bond 在《倫理學與幸福人生：道德哲學導論》(以下簡稱《幸福》) (*Ethics and Human Well-being: An Introduction to Moral Philosophy*, 1996)¹ 中，探討日常生活中經常出現的倫理議題，這些議題背後隱藏著一般人對「道德哲學」理論所表達的意見；「道德哲學」內在於哲學本身，提出最基本的道德問題為起點，比如：我們怎樣分辨善與惡？人類是自由的嗎？倫理本身如何可能？同時涉及形上學的本質、理論知識的認知等範疇。而在為道德建立社會性的基礎，探討人類行為合適與否的整個哲學分支，如今往往只被稱為「倫理學」。由於在當今的許多倫理主張或道德哲學的論述中，常伴隨著思想混淆的情況，有些是出自於個人主觀判斷，或是誤以為可用心理學、社會學的角度來詮釋道德，卻落入局域性的思考，對「道德」本身的實質探究：如善惡、對錯，品行性格的好壞，依然待解。所以，《幸福》在導引讀者瀏覽各種倫理學的理論主張時，以清晰的邏輯思考同時回溯道德的本質，揭露其信念背後所據以行動、發展的生成根源，比較各種不同的倫理觀點，

* 國立中央大學哲學研究所博士生

¹ Edward Jarvis Bond (著)，洪如玉、王俊斌、黃蘿（譯），黃蘿、但昭偉、陳伊琳（校譯），2012，《倫理學與幸福人生：道德哲學導論》（臺北：學富文化，初版）。

並從中論證其優劣。在論述過程中，採取客觀價值論的觀點，維護道德理性的優位性，指出有一種超越個人主觀與文化相對論的普遍道德存在，並根據「**實踐理性**」(*practical reason*)²為道德勾勒一個實質性的觀點架構，以人類幸福作為所有價值的最終根源，最後提出「**社群公共論**」(*communalism*)的道德理論，試圖為全人類的美好生活尋找出路。

從道德的生成來看，道德是由人與他人一連串互動磨和的過程中，為求彼此和諧共處，雙方努力的展現出一種善的意向所貞定的。依此看來，道德不是教條，是為了把握生命實存的意義而開展，倫理價值是在活生生的現實境況中體現。然而就人類對自我存在的體認，以及關於人的自我存在意義與價值問題，多數人在藉由理性認知反省之前，先是出自於一種直覺感受。人們也常經由具體生活經驗的感受中直接獲得啓示，這些經驗包括存在的、宗教的、道德的、美感的各種不同向度的經驗，其中以對美感經驗的體會，是大多數人普遍與尋常的遇逢。本文即試圖從本源上探問道德與美感二者內在的統一性，一方面結合美感與倫理作為人類幸福的底景；另一方面，則從美與善有所聯繫與區別的面相，兼談美學作為倫理學之母的可行性。

二、檢視倫理關照下的 人類幸福之討論方式及概念分析

倫理本身是個非常抽象的概念，但卻是人們賴以和諧共處，謀求幸福的基礎。《幸福》從一開始就以回歸道德哲學的本質為訴求，其論述策略，首在破解「道德懷疑論」的某些形式主張。其次，根據「實質」義的道德作為基本前提，通過「道德理性」的抉擇，釐定「道德價值」

² Bond 指出：「**實踐理性**」(*practical reason*)與「**理論理性**」(*theoretical reason*)不同，「理論理性」的價值判斷是讓我們在邏輯上從前提推出結論，「**實踐理性**」則是基於那些可透過行動與抉擇來達成的價值判斷。見：Edward Jarvis Bond，《倫理學與幸福人生》，頁 144-145。

之所在，並將道德價值與**幸福** (*eduaimonia/well-being*)³相連結。三者，檢視傳統倫理學的優缺之後，《幸福》推薦「社群公共論」的道德理論予讀者，其最終宗旨在追求全人類「共通善」(common good) 的倫理關懷。核心意識所繫，分述為如下幾個概念：

(一) 以「實質」批駁「形式」的道德哲學觀

展開論述之前，《幸福》先將倫理學或道德哲學分為二部分：後設倫理學 (meta-ethics) 與實質倫理學 (substantive ethics)，次將實質倫理學分為：(1) 理論倫理學 (theoretical ethics)，(2) 應用倫理學 (applied ethics) 或實用倫理學 (practical ethics)⁴。這和一般有關倫理學的學術研究區分為：規範倫理學 (normative ethics)、後設倫理學、描述倫理學 (descriptive ethics) 和應用倫理學，有所不同。綜合林火旺和朱建民等的論述，可知「規範倫理學」和「後設倫理學」的主要區別在於：「規範倫理學的理論是研究人類行為應有的道德限制」，「後設倫理學的研究目的，則不是為了指引我們的日常行為，而是以倫理判斷和原則本身作為研究對象」。兩者的關係，就像「語言和文法」，「後設倫理學」如文法般「研究語言的意義和結構」⁵。對照《幸福》的解釋來看，兩者所

³ Bond 說明：“*eduaimonia*”為希臘語詞，被視為描述一種包羅萬象的價值，與現代語詞“well-being”相仿。見：Edward Jarvis Bond，《倫理學與幸福人生》，頁 155。

⁴ Bond 說明：「倫理學或道德哲學可分為兩部分：後設倫理學 (meta-ethics)，或說道德判斷本質的研究，道德語言如何研究；以及實質倫理學 (substantive ethics)，處理何謂善惡、對錯、高低或卑劣等問題。實質倫理學可分為：（一）理論倫理學 (theoretical ethics)，是對善惡行言舉止本質的普遍說明；（二）應用倫理學 (applied ethics) 或實用倫理學 (practical ethics)，處理特定道德議題，尤其是一些困難的問題，像戰爭、墮胎、經濟制裁，以及種族主義與性別歧視等社會議題。或處理像企業倫理、專業倫理、醫療倫理等領域所產生的道德問題」。見：Edward Jarvis Bond，《倫理學與幸福人生》，頁 2。

⁵ 綜合林火旺及朱建民等的書中指出：「規範倫理學」通常指傳統哲學所關心的領域，主要在對「道德觀念和道德判斷」進行系統性的了解，從日常生活「歸納出一些更基本的原則」，對道德的合理性加以探討，「藉以作為道德判斷的依據」。「後設倫理學」是對傳統規範倫理學的省察，「以倫理判斷和原則本身作為研究的對象」，研究目的「不是為了指引我們的日常行為」；兩者的關係，「就像是文法和語言」，後設倫理學如文法般「研究語言的意義和結構」。應用倫理在當代倫理學的發展中極為特殊，「在某種意義上其實是倫理學本質的回歸」，主要關心的是規範倫理學的問題。描述倫理學，屬於人類學家、社會研究者的研究議題，「研究不同社會的道德主張和實踐，從而發現有關人類行為、態度的重要事實」，嚴格說來「和哲學研究方向不同」。見：林火旺，2007，《倫理學》（臺北：五南圖書，二

指的「後設倫理學」大抵相同，傳統在先，後設從出於後，在對傳統倫理學的批判與省察中立論。「實質倫理學」則和傳統的「規範倫理學」有較緊密的聯繫，是在普遍層次上處理善惡的本質、行為對錯、品行的尊崇或卑劣等問題；《幸福》認為「實質倫理學」也是落實「應用倫理學」前所必須研討的課題。至於把「後設」與「實質」區分開來，其用意顯然是認為「後設倫理學」偏離了道德的本質性探究；而為《幸福》所詬病的人類學、社會學的研究方式，概屬於「描述倫理學」的範圍，嚴格說來和哲學研究方向不同。

「實質」與「形式」⁶是相對的概念。在《幸福》裡，所謂的「實質」倫理是從道德本身出發，如本質性的、本體性的事理都屬之，即使沒有具備某種形式，也不能否定其存在；「形式」則依於外在條件，或是以既定習俗規範為基準來認定道德。對於「實質」所指的另一深層含義，可從《幸福》為 Jean-Paul Sartre (1905-80) 的哲學觀點辯護看出一斑，《幸福》認為 Sartre 哲學中的根本要素是一種：「由個人本真 (personal authenticity) 概念修飾的可普遍化原則 (universalizability) (適用全人類的單一道德)」⁷。這種概念是從個體主體性出發，而形構成一種具有客觀普遍有效的道德原則；《幸福》並認為 Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) 的哲學觀與 Sartre 一般具有類同質素，Nietzsche 對道德價值的翻轉，是站在生命的本體意義上否定舊的道德價值，呼喚新的道德價值⁸，喻指具有永恆不變的實在的原理或信念。《幸福》把二位哲人

版四刷），頁 17-19。又，朱建民、葉保強、李瑞全（編著），2008，《應用倫理與現代社會》（臺北：國立空大，初版三刷），頁 7-8。

⁶ 以實質意義與形式意義的憲法為例，「實質意義與具體意義內容相同，即以憲法所規定的主要內容及其作用為根據，以說明憲法的含義。……形式意義係指具有憲法之成文法典，經過制憲機關，依照一定程序通過後公布之法典而言。……形式意義的憲法，不一定與實質意義的憲法有相同的內容：蓋依實質意義只要在內容上具有憲法實質，雖無形式法典之具備，亦不得否定其憲法之存在」。見：王鈞章，1983，《憲法》，中華百科全書·典藏版，URL=<http://ap6.pccu.edu.tw/Encyclopedia/data.asp?id=5771>。（2012/12/08 瀏覽）

⁷ Edward Jarvis Bond，《倫理學與幸福人生》，頁 65-66。

⁸ 傅佩榮先生指出：「尼采對於道德的批判」，在於他企圖揭發社會的既有價值觀的本質，重新估訂一切價值。「人不應該再對生命說『不』，人應該擁有絕對價值，從『上帝已死』走向『人』的出生，……

的觀點從「主觀相對論」的謬誤形式裡釋出，將道德本質還歸於生命本體和個人本真。

由上述可知，《幸福》的道德哲學觀，在以「實質」批駁「形式」。推論方式是：(1) 凡具有實質性的道德哲學理論都蘊含有道德真理，為一種道德實在；反之，則為道德懷疑論。(2) 所謂的實質是從道德本質（生命本體、個人本真）出發。所以，(3) 凡不是從道德本質出發探討的道德哲學理論，即為道德懷疑論，也不蘊含有道德真理。在回歸道德哲學本質的基本意識裡，《幸福》將描述倫理學和後設倫理學相關的理論主張，如「文化相對論」、「主觀相對論」、「主觀論與非認知主義」等，都歸類為一種只具外在形式假象的「道德懷疑論」⁹加以批駁。但我認為，這是在「實質」義的大前提下來論斷的，並不是就各種主張本身來論斷批評，比如，有些社會學者及人類學者是以跨學科的視角¹⁰，採取「質性分析」的方式來探討問題，在一定程度上也涉及了哲學本質，具有參考價值。又如，後設倫理學所探討的「道德語言」作用，雖然語言有其極限，語句無法完全表達道德哲學的本質¹¹，但不可否認「語言文

聚焦於『求力量的意志』以及『超人』哲學」。尼采認為「求力量的意志」比叔本華的「求生存的意志」是生物生存更為根本的東西。見：傅佩榮，2011，《一本就通：西方哲學史》（臺北：聯經出版，初版），頁 279-281。又，Edward Jarvis Bond，《倫理學與幸福人生》，頁 67、註腳 5。參照看來，Nietzsche 的道德哲學並不是一般意義上的道德哲學或倫理學，其道德哲學的出發點和目的，實是在為生命賦予新意義。

⁹ Bond 指出「道德懷疑論」的主要缺失在於：「文化相對論」將道德判斷繫繫於各自所處的「文化傳統中的習俗與成規」；「主觀相對論」則認為道德「端賴個人的信仰（belief）或信念（conviction）」的抉擇（頁 81），兩種相對論「有時一起打著自由主意與寬容的名號」（頁 77），將他者排除在外，各自為正的態度，使得人與人、各種文化彼此之間沒有達成共識的可能，伴隨而來的是「社會失序」與人心焦慮，影響道德倫理在追求和諧共處的深刻意義（頁 77、81）。而屬於「後設倫理學」的「主觀論」和二種形式的「非認知主義」——「情緒論」與「規約論」，主要研究道德判斷的本質，關注道德語言的作用，不在於提供行為規範或道德原理（頁 115）。上述這些觀點雖然仍有部分真理，但基本上都在否認普遍道德的存在。見：Edward Jarvis Bond，《倫理學與幸福人生》，第二、三及第四章重點摘要，分別為：頁 54-57、76-79、115-118。

¹⁰ 如：社會哲學家 Pierre Bourdieu (1930-2002) 以社會學理論、方法結合哲學來論述。人類學者 Jacques Maquet (1919-2013)，藉助視覺美感的本體論、知識論的方式來論述「美感人類學」，雖是人類學者建構的現實，但具有獨特的說服力。

¹¹ Bond 指出：「『共通善』並不是只由道德語言來理解的那般」。見：Edward Jarvis Bond，《倫理學與幸福人生》，頁 295。又，Ludwig Wittgenstein (1889-1951) 認為：「哲學的目標是：對思想做邏輯的

義」並不是一個封閉的形式，具有表情達意的功能與價值，在哲學論述上對語言文義的研究貢獻仍應受肯定。

在破解「道德懷疑論」的某些形式主張時，以「心理的利己主義」為起點，關於心理利己主義的論證，可以扼要地重構如下：

- (1)人在本性上是自利的，其行為只是純為自己著想
- (2)行為純為自己著想，除了滿足自己之外，不會關懷其他的事

∴(3)人在本性上是自利的，除了滿足自己之外，不會關懷其他的事

- (4)除了滿足自己之外，不會關懷其他的事，(也就意指)其行為皆出於自顧的動機

∴(5)人在本性上是自利的，其行為皆出於自顧的動機

根據上述，可以推想《幸福》似無意從人性論著手去批評心理利己主義的論調，因為《幸福》的立場是道德實在論，不太願意再處理人性論這種形而上的糾結議題，所以，《幸福》一方面承認心理利己主義表面上無法反駁；另一方面則轉由道德語言的分析，試圖指出其用詞上的謬誤，比如，文中所示「滿足自身的欲求」與「滿足利己的欲求」¹²的分判即是。這其實只是推翻了心理利己主義的人性基本預設而已，換言之，《幸福》的說法可以與心理利己主義並陳，而無法取代之。

在作為人性總是「顧慮自己」及必須有所作為的意義上，自利為一種保障生存的自然趨向。《幸福》於此將「心理利己主義」視為一種引發道德動機的論述，由事實經驗證論，逐一破解「道德懷疑論」的缺失。指出人心有關愛他人的利他傾向，道德知性是可能的，人們其實是具有

澄清」，「他要把『可言說者』盡可能表達清楚，但真正重要的，是我們只能保持沈默的那個部分。……比如，探討某一概念，無法找到所謂的本質，只能得到『家族相似性』」。見：傅佩榮，《一本就通：西方哲學史》，頁 304-306。又如，中國人常說的「言不盡意」、「言語道斷」，意指透過語言文字表達，無法窮盡背後的事理。參照看來，語言確有其極限。

¹² Edward Jarvis Bond，《倫理學與幸福人生》，頁 15。

普遍的道德思慮的能力，可以超越個人主觀與跨越過文化的藩籬，意識與認知道德真理的存在。我認同這種鋪陳方式，如果另將其對應到「人性」來看，人性本質兼具「動物本能」和「理性」，動物性本能揭露人性具有利己、貪婪的一面，從理性面相看，人性也有克制己欲的超越能力，一種非利己的道德情操。也就是說，人性具可以墮落、可以超升的兩重可能性，《幸福》隱然在彰顯這理性的光輝面。

（二）以「理性」主導「感性」的道德價值觀

《幸福》試圖用普遍的「實踐理性」為道德勾勒一個實質性的觀點架構，設法證明道德真理與道德實在；探討道德價值的問題，釐清實然／應然的推論關係，指出道德判斷並非純粹主觀的價值判斷。由道德、價值判斷，到擇取道德理由、道德真假判別，以及道德的普遍有效性，無一不是建立在理性認知架構下的基礎上。

在道德哲學中，道德與價值的嵌結關係是以道德判斷為中介的。也就是：道德—道德判斷中介—道德價值。價值是事物上的一種特性，它使人重視與希求，價值也是道德判斷和推理的主要依據。檢視事實與價值之間，關係到實然與應然的推論。一般傳統的論述，將事實／實然視為描述性的客觀狀態，價值／應然為評價性的，多為主觀判斷下的結果。《幸福》則指出：廣義的事實，包括「自然的事實（natural facts）和非自然的事實（non-natural facts）」。「事實」一詞可指「**客觀上為真的事實**」存在，也可表示「任何種類的真理」的意義，「道德判斷所表達的道德真理也可以是事實的一種」¹³。由於《幸福》將事實的定義擴大，因此，這裡沒有事實／價值區分的問題，價值判斷不必然是主觀判斷。

¹³ Bond 指出：「價值判斷並不只是對可驗證的事實之陳述」（頁 140）。自然主義者 G. E. Moore (1873-1958) 主張，「世界上不但有自然的事實（natural facts），也有非自然的事實（non-natural facts）。價值就是位於非自然事實的領域」（頁 134）。在這裡，Bond 吸納了 Moore 的部分觀點，但不同於自然主義的主張，把價值判斷指涉到一個非自然的價值領域，而是就「事實」（任何為真之事）一詞的一種意義下來論的。此外，Bond 也不認同 Moore 對「善」價值的論述，雖然 Moore 採取開放性的論證，但僅止於一種無法分析的非自然屬性概念，抹殺了「善」的價值判斷中具有實踐與態度的面相。相對的，Bond 認同非認知主義的這部分觀點，即：「價值判斷本身帶著贊同或反對的態度，或者對原則的肯認」，具有「實踐與態度等重要意涵」（頁 139）。詳見：Edward Jarvis Bond，《倫理學與幸福人生》，頁 132-141。

關於道德價值，《幸福》以為：「以抽象語詞來說， x 對 A 而言是一種價值，若且唯若 x 是對於 A 的美滿人生的一項貢獻」。又說：「然而我們並不安置價值在事物上，而是發現它是有價值的」¹⁴。在這裡，價值是存在於有價值的事物之中，事物的存在先於人的覺知，不論事物是因為作為手段或目的而有價值，只要我們相信它有價值，就會珍視它。好比說，秋天美麗的楓紅景象，並不是人們的興趣或慾望使它變美，而是人們發現這種美景的存在確實有助於整體世界的美善，因欣羨其美而願意選擇居止於其中。以道德真理來說，是客觀上為真的事實存在，人們可能經由某種方式意識或了解到它的重要性，而願意去擁有或據以實踐之。這裡所說的價值雖有其客觀存在形式，價值客體可能左右人們的判斷，具有牽制主體作用；然而去進行評價者仍是作為主體的人，價值理應也有主觀的反映形式；或者說，這種價值判斷是一種存於主觀中的客觀性，但是《幸福》的說法，傾向以事物存在的角度來論述價值的客觀性，同時維護道德判斷的客觀理性成分。

道德價值因藉助理性判斷而具有客觀性，當道德價值成為一種命題時，命題有真／假之別，也由此將價值判斷過渡到討論客觀真／假的議題上，重要的是如何辨別道德的真／假。《幸福》認為：「真正的道德價值，是與抉擇者的**幸福** (*eduaimonia/well-being*) 緊密關連」¹⁵。幸福是過一種好的生活，也是道德的終極根源與基礎。在倫理行動之前，如何抉擇對幸福有所助益的道德理由，區判標準在：與「個人的幸福或美滿人生相關的」多為非道德理由，而「與整個社會群體福祉」相關的才是價值的道德理由¹⁶。意指：道德評價的標準應包括更廣大的社會實踐，實踐所給人類生活帶來的善，才是道德價值的終極性標準，《幸福》認為透過「實踐理性」可以達到這一目標。

¹⁴ Edward Jarvis Bond, 《倫理學與幸福人生》，頁 157。

¹⁵ 見：Edward Jarvis Bond, 《倫理學與幸福人生》，頁 153、170。

¹⁶ 見：Edward Jarvis Bond, 《倫理學與幸福人生》，頁 167。

關於「理論理性」與「實踐理性」的分判，從如何認知道德、發現事物的價值，到分辨道德的真假，祈使道德具有與社會群體相適的普遍性。其中「理論理性」讓我們知善惡，「實踐理性」則在抉擇判斷、實現善惡的歷程中起到關鍵作用。比如：《幸福》雖是根據「實踐理性」，提出幾項道德價值¹⁷，作為支持抉擇道德理由的典型事項，但當讀者在認知這些德行、檢視這些價值知識以期獲得深刻了解；這種思維與反省問題的能力，多須藉助理論理性來完成。實踐理性則在分辨真假、抉擇取捨中，促使我們起而行。這種嵌結關係可簡示為：理論—理性的規劃中介—實踐。「理性的規劃能力」扮演中介角色，將理論與實踐相勾連，在《幸福》拒斥人的主觀作用下，道德理性儼然為道德價值的充分必要條件。反過來說，真正的道德價值必為道德理性所發現，或說，世界上若沒有真正道德價值的存在，道德理性也沒有必須存在的理由。依此，道德理性與道德價值是相互蘊含關係，互為充要條件。

在一昧維護理性的價值時，《幸福》也由此將情感排除於道德的根據性之外。唯就我的理解，倫理原不是用理性判斷或邏輯推演就可以全盤論證有效，倫理行動也不一定都是理性的行動，其中仍有許多變數。比如：意志薄弱的人向來被歸為傾向情感特質，卻因為友誼、親情等因素，伸出援手去幫助一個正在逃跑的嫌疑犯，在一般情況看來，這是不理智的行為，但事後證明此嫌疑犯原是無辜受冤的，就此情況說，基於情感而行動未必就不具有道德價值。又如：某人是經過深思熟慮、理性的選擇而去念數學，但他心理上的一系列信念與欲望其實更嚮往作個音樂家，因此求學過程中，備受煎熬。我們可以說這是因為某人對自己認識不清，也可以說，出於深思熟慮的行動，可以是錯誤的不理性行動。相反的情況，衝動的行動仍然可以是據以行動的好理由。人性本是複雜而多面性的，又因時空關係，人們的思慮很難遍及所有的因素，預料未來情況的對錯好壞，所謂的道德理性或也只是在有限時空中的考量。

¹⁷ 包括「遵守承諾」、「公平互惠」、「不必要的殘酷」、「無謂的侵犯」、「真心體貼」、「慷慨」和「勇敢」，見：Edward Jarvis Bond，《倫理學與幸福人生》，頁159-167。

(三) 以「共通善」約制「個別善」的倫理關懷

倫理學的核心問題，是在於我們要如何調和人們之間不可避免的分隔性，並顧及人們天生固有的社會本性。《幸福》藉著討論義務論和德行論二種不同取向的主要倫理學，說明傳統道德的起源、信念等內涵，以及它們是如何的立基於社群的福祉和個人的幸福之上。並進一步探討二種倫理學之間對抗和協調的關係，論述正義與權利的重要性，兼及如何分辨內在／外在價值等相關論題。《幸福》提出重要的取捨關鍵：「哪一項動機能為所有人類……造就出更好的社會關係與幸福的生活」¹⁸？在這裡，《幸福》顯然以為由 Aristotle 所導出的德行論主張更具有實踐上的智慧。

《幸福》指出，「道德被假定要解決的難題——這也是倫理學的核心難題——是，如何調解（reconcile）無可避免的個人之分隔性（separateness of person）（每個人的至樂或幸福，或者是其類如，都是他自己的事）與他們固有的社會本性，他們對其他人的依賴，以及他們一起生活在共同世界、分享共同世界的事實」¹⁹。「道德」主要在對主體的規範，「倫理」則著重在人對社會關係的應然認識。「倫理」一詞，泛指人與人之間以道德手段調節的種種關係，以及處理人與人之間相互關係應當遵循的道理和規範。

《幸福》認為，傳統道德雖有其不可抹滅的價值，但對於與他人分享的「共通善」方面，仍然沒有真正的關懷。尤其是以義務語彙來看待道德的理論，比如：(1) Kant 的義務論；在作為接受人自身的定言令式（categorical imperative）時，我們僅被視為個體，與他人碰巧一起生活，應當相互承認、彼此尊重，顯然這不是利己主義，也不是利他主義，但我們並不被看作是一個擁有共通善的社群。(2) 契約論、權利、正義等

¹⁸ Edward Jarvis Bond, 《倫理學與幸福人生》，頁 257。

¹⁹ Edward Jarvis Bond, 《倫理學與幸福人生》，頁 281。筆者對這段話的中文文意稍微作了表述次第的調整，但完全合乎原文之意。翻譯本有誤。見：Edward Jarvis Bond, 1996, *Ethics and Human Well-being: An Introduction to Moral Philosophy* (Cambridge: Blackwell), p. 211. 以下原文出處簡稱「Ep」。

主張；雖然《幸福》指出，「沒有權利與正義的考察，沒有倫理學是完備的」²⁰。但是，如果一味強調契約論倫理（contractarian ethics），基本上還是一種自利主義的和個體論的主張，如此一來，「**交易**變成了人類之關聯的基礎，而唯一可能的倫理學就是一種權利與正義的倫理學」²¹。檢視權利與正義的概念²²，權利是為了當個人或團體的利益受到威脅時而加以保護的目的而存在，而且，權利在各種對立的利益衝突之間是敵對性的（adversarial），因此權利理論只可為各種保護利益的行動提供義務道德的根據（deontic moral grounds）。正義也只是在維護敵對性權利時，避免不公正的（unjust）情況發生。換句話說，權利與正義，在與他人協議中限制自身的自由，沒有利己主義的嫌疑，卻都是針對個人所擁有而與他人形成對立。(3) 現代當中；由 John Stuart Mill 的「效益論」（utilitarianism）開始，以及所有效益論形式的普世主義結果論（universalist consequentialism），有的也只是個別善的加總，共通善並沒有指涉任何物。

這些理論影響龐大，但本質上都是個人主義式的。《幸福》強調彰顯共通善之道德品行，對社會及個人更有貢獻，而人們越重視利己主義，那麼就會越關注權利和正義，反之，人們越自覺到共通善的重要性，並且樂於與他人一起為其奉獻，那麼潛在的利益衝突就會越少，相對地也就越不需要去關注權利和正義²³。依此看來，要確立「共通善」這種道德行動及其理由，利己主義、契約論的權利和正義理論，以及所有效益論形式的普世主義結果論，都無法提供妥善的看法，於是，《幸福》

²⁰ Edward Jarvis Bond，《倫理學與幸福人生》第十一章，頁 261。原文：no moral theory is complete without an examination of justice and rights (Ep. 196)。

²¹ 《幸福》第十二章提及，只重視個人利益的個體論（individualism）會導致「強硬的倫理自利主義」，而其中果真存在著特定的「協力合作」（cooperation），也只不過重新強調了契約論倫理學的基礎，是以基本上還是一種自利主義的及個體論的主張。見：Edward Jarvis Bond，《倫理學與幸福人生》，頁 279。原文：*Exchange becomes the basis of human relationships, and the only ethics possible is an ethics of rights and justice* (Ep. 210)。

²² Edward Jarvis Bond，《倫理學與幸福人生》，頁 271-274。原文見：Ep. 202、203、204。

²³ Edward Jarvis Bond，《倫理學與幸福人生》，頁 274。原文見：Ep. 205。

提示了另一種可以滿足其要求的理由——「社群之公共理由 (communal reason)」，進而提出了有別於社群主義 (communitarianism)，更不是集體主義 (collectivism) 的一種**社群公共論** (*communalism*)²⁴，而這也就是《幸福》推薦的，以共通善為基礎的，有以保障人類邁向美好生活的倫理學。「共通善」是指社群整體的善，它自身（每位成員）之中就有一種有價值的東西，作為隸屬於社群的每一位成員，都有理由協助創造它或維護它。它不那麼是義務論，也不忽視德行論，並且，更以共通善的運作而跨越了權利和正義理論。

我認為，在當今全球儼然已成為一個地球村的情況，許多攸關全球倫理議題，如：人口暴增引致糧食短缺，環境變遷引出的氣候暖化、物種滅絕等種種危機，常因各個種族間無法達成共識，使問題呈現膠著狀態，情況益加惡化。「共通善」的提出，對解決許多攸關全球或社群之間的道德倫理衝突的議題有所助益。困難的是，這種關係其實也是一元統領（共通善）與多元（每位成員）間運作的問題，如何達成全體共識又能保有多元的價值，不讓「社群公共論」成為貶抑個人主義的專斷立論；又如何說服個體犧牲部分的權益，以成全社群的福祉，勢必更大的考驗著廣泛大眾與各個文化民族的實踐智慧。

整體說來，《幸福》採取知識論的進路，讓讀者認知重要的倫理學爭議，在釐清各種觀點的歧異時，有所吸納，有所駁斥，證論深入而綿密，尤其指出傳統學術觀念需要重新建構有其獨到見地。美中不足的是，《幸福》是以實在論的角度來提問，側重事實經驗，對於「道德哲學」的形上範疇未多加處理。比如：「共通善」自身原本沒有實際的東西，「共通善」的價值是由社群的每一個成員的價值共同組成，在作為凝聚共識的這個意義上，「共通善」可以詮釋為一個形上統籌概念。或者，檢視其特徵，(1) 它的呈現，有別於個體善或個別善的加總，是一種新穎的現象；(2) 在作為最高指導原則時，它具有向下的約束力；(3) 在「共通善」不是個別善的加總的意義下，它不可再還原為個體善，具

²⁴ Edward Jarvis Bond，《倫理學與幸福人生》，頁 284、292、295。原文見：Ep. 214、219、221。

有不可化約性。就這幾項特徵來說，「共通善」也可詮釋為一總體「突現」²⁵現象。另外，《幸福》著意以普遍的「實踐理性」為道德構設一個實質性的觀點，《幸福》如同西方古代哲學家們一般，大抵皆肯定：德行是對理性的呼應。理性主義者為了保障道德基礎的客觀性和倫理規範的普遍有效性，往往都把情感排斥在道德的規定性根據之外，疏略了情感的先天性闡發。

雖然有上述的瑕疪，但《幸福》在強調道德、倫理與人類幸福息息相關的最終旨趣，仍是絕大多數人期許的依歸。我呼應這種倫理關懷，只不過成就人類幸福的途徑，原是多元多樣的。比如，在美感經驗生發時，即常伴隨著不可言喻的幸福感。以生活事實來看，固守倫理規範未必就能讓人獲得幸福，尤其在爭名奪利競爭的當下，人們常不經意的露出自私自利的行徑。這或也是因為：倫理的行動規範和實際行動力之間仍存有間隙（gaps）。還有，再怎麼有價值的行為，如果不是來自行為者自己的選擇，而是他人的強制要求，都難產生美感，也得不到高度的共鳴。行動規範和實際行動力之間必須有一個好的理由、理念或原因來嵌結它們。

因此，本文後段試圖結合美感與倫理，作為探索幸福的另一把鎖鑰。由經驗感覺的進路開始，說明美感與道德感知之異同，而以「價值」作為中介，進一步嵌結兩者的關係。次以「美學作為倫理學之母」²⁶為副題，從倫理與美有所區別面相裡，試圖藉著「美」的超功利傾向，論述在某種情況下，是否因其讓人更能自適或自然趨從，或可以作為倫理學之母（根源）？另藉由蕭振邦的論述，尋索和「美學作為根源性的實踐反省及詮釋學」、「美是一種突現（emergence）性質」概念，可相聯繫的地方。

²⁵ 蕭振邦先生指出：「突現理論是以物理的突現現象為基礎，突現理論的關鍵概念具有：（1）新穎性，（2）向下的約束力，（3）不可化約性等特點。運用在人文方面，是以價值意義為基礎的理論」。見：蕭振邦，2009，《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》（臺北：東方人文學術研究基金會），頁59-89。其中關鍵概念語詞，見：頁60、65、69。

²⁶ 蕭振邦，2009，〈「美學是倫理學之母」涵義探究〉，《應用倫理評論》第46期，頁1-16。

三、「美感倫理」和「美學作為倫理學之母」的可行性

凡人對外界的認識都起於知覺。人性本具感性、理性兩面相；在人類生命的展現中，感性敏於接收周遭環境的變換，以它自身擁有的活力，爭脫理性的羈絆，相映於眼前的情景。即使是理性主義者，在進行理性思辨時，情感雖未發用，但自身的情感也不會消逝。人類的幸福和人生的圓滿，多憑藉著這一情感動力而達致。由情感觸動的知覺常是論述美學的源頭，而在知覺之前，還有更為初始的直覺感受和經驗的議題。

（一）美感倫理——美感經驗與道德感知之異同

美感經驗在日常生活中俯拾可得。走進大自然，一片藍空，一片綠意，或見到垂楊柳、白鶯鶯，一幅水鄉的光景如現在眼前。就算是從平凡的家居生活裡，也可發覺那只咖啡杯看來很美觀；當日頭斜照鐵窗時，在地板上落下美麗的窗花。還有，當鄰家那位清麗的姑娘迎面走來，對你嫣然一笑。或者一個人靜聽 Johann Baptist Strauss 的《藍色多瑙河》時，感到身心舒暢。想必類似經驗，多數人都有過。大凡只要是擁有基本的生命功能，具有感官知覺能力與情感特質，能與周遭環境產生交互作用，都可以成為美感經驗的感受者。當美感生發時，人們直覺感受到的只是一種莫名的良好狀態，人們可能未及意識這是什麼況味的美，美在事物實用性？或因為這是善意的表現？還是只是單純的覺得美？這種經驗可能瞬息消逝，也可能從此常駐心頭，但在人的主觀意識尚未介入或加以評價判斷前，此時的經驗都只是一種未加區辨的素材。

將注意力集中在可見物體上或進入某個情境時，是產生知覺的首要條件。當我們將經驗感受用語言或某種形式加以陳述表達，也正是我們將感受意義化，使它轉化成為一種明顯的意識。然而「是什麼特質讓某經驗能被說是美感經驗」？又，「是什麼特質讓某經驗能被說是道德感知經驗」？從此基本問題意識出發，來看美感經驗和道德感知的當代論述：

美感經驗，依其來源與對象可約分為三個面相：(1) 日常生活的美感經驗，(2) 藝術活動的美感經驗，或稱藝術特殊美感經驗，(3) 自然的美感經驗。對於美感經驗特質的論述則可拆分成兩條取徑，王聖闕指出：「一條關注屬於經驗內部的特質，或說試圖在其現象學式特質中標定出明確判準，可稱其為內部論取徑 (Internalism)。另一條則是訴諸經驗的外部，著重討論經驗客體本身所具有的特質，可稱其為外部論取徑 (Externalism)。就此問題的癥結，Monroe C. Beardsley 與 George Dickie 曾展開長期的辯論」²⁷，由於 Beardsley 的內部取徑論述，混淆了一般美感經驗與藝術的特殊美感經驗，終使外部論取徑成為雙方論爭的最終產物，它可扼要地歸結為：「美感經驗就只是對『某個擁有美感特質的客體』的經驗」²⁸。在這裡，存在於客觀世界中的人、事物乃至人為的作品，是美感的寄宿所。美感經驗的成立，除了主體的感知能力，客體特質扮演著重要的導向。倘若用隱喻來描述我們與美感接觸的意識狀態，約可分為三種：(1) 主體融入客體，就好像主體的意識……穿透客體並消失於客體之中。(2) 客體侵入主體的意識領域，恰好和融入的說法相反，像似由客體引致穿透而填滿了主體的心靈。(3) 非二元性隱喻，意

²⁷ 王聖闕指出：Beardsley 取道關注經驗內部的特質，「強調美感經驗所具有的連續性、無斷裂性。對他而言，藝術作品的功能即在於生產一種富有張力的、本質上愉悅的、令專注力得以匯聚的美感經驗，意即一種整全 (coherence) 而統一 (unity) 的特殊經驗①。但對其批評者來說（如狄奇〔George Dickie〕），此界定並不令人滿意。首先，比爾斯里的現象學式界定是將藝術作品本身的整全與統一，誤植到對經驗特質的描述上。因此，該界定仍舊無法區分「美感經驗本身的特質」與「美感對象的特質」兩者的差異②。其次，美感經驗不僅遠非比爾斯里所說，總是一種愉悅且整全的經驗，它也無法用於區分藝術（作為藝術作品獨有的特殊『功能』）和其他尋常活動之間的不同」。見：王聖闕，2012，〈美感（或者，感性）Aesthetic (or Sensible)〉，《藝外》第 35 期，頁 49-50。原註腳①引自 Monroe C. Beardsley, 1958, *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism* (New York: Harcourt Brace), pp. 527-528，註腳②引自 George Dickie, 1965, "Beardsley's Phantom Aesthetic Experience," *Journal of Philosophy* 62, pp.131-132。

²⁸ 王聖闕，〈美感（或者，感性）Aesthetic (or Sensible)〉，頁 49-50。其中「某個擁有美感特質的客體」一句，原文註腳表示引自：Monroe C. Beardsley, 1970, "The Aesthetic Point of View," *Metaphilosophy* 1(1): 39-58.

思是主體與客體合而爲一²⁹。美感客體可因爲具有某種特殊的形式規律、色彩、光線或音聲，直接吸引觀者的注視，或是透過外在的形式特徵，激起觀者對美感形象的心智領悟。但是人們很難爲美感下定義，緣於美感客體本具有不確定性與多樣性，且因觀者各自所擁有的秉性與情境知識不同，隨著不同的人在不同時空、地點去關照，都會顯出不同的感受。

關於道德經驗的進路與美感經驗大體相似。由道德感知到意識，經思維判斷，而成爲道德認同。美感經驗以美爲意向。道德則是由人與他人一串串的互動磨和的過程中，由於人體各殊，在自由與無憑藉的況味下，原是充滿許多的不確定性，爲求彼此和諧共處，雙方努力的展現出一種善的意向所貞定的。對於如何感知道德的存在？根據洪櫻芬引用 David Hume (1711-79) 的論述指出：「古代哲學家們大抵皆肯定，德行是對理性的呼應，但同時也同意，道德的存在是由鑑賞力與情感而來。理性和鑑賞力 (taste) 的區分是顯而易見，『前者（案：理性）傳遞真與假的知識，後者（案：鑑賞力）給予美與醜、惡與德的情感』。……道德和美都是被鑑賞和感受的對象，而不是置於理性知覺的角度下來研究」，然而「鑑賞力之敏銳細緻尤不同於激情之敏感，鑑賞力可盡量予以發揮和提昇，激情若太過，則易氾濫無章，須予以修正」。對 Hume 來說，「情感對理性具主導性，因爲所有的善惡之判斷來自於愛和恨、驕傲和謙卑。不論是直接或間接激情，皆立基於苦樂禍福之感受上，倘若沒有了痛苦和快樂，那麼，愛、恨、惡、欲，以及次生印象亦隨之消散」，也就是說，「德行和惡行一般，是由心中感覺之愉悅與不悅來判定」，「美與德行都不是外在對象的特質，而是我們情感的投射，是在我們心靈中的情感效果」。³⁰

²⁹ Jacques Maquet (著)，武珊瑚、王慧姬等 (譯)，袁汝儀 (校譯)，2003，《美感經驗——一位人類學者眼中的視覺藝術》(The Aesthetic Experience: An Anthropologist Looks at the Visual Arts) (臺北：雄獅美術)，頁 87-88。

³⁰ 洪櫻芬，2010，〈理性與情感之關係——論休謨的道德情感主義〉，《人文暨社會科學期刊》第 6 卷第 2 期，頁 15。

根據上述，美感經驗之產生有兩個條件，一是發自內心的需求，二是環境中美的事物，感性是主宰。情感也扮演著道德判斷的重要角色，迥異於《幸福》認為，道德判斷以理性為基礎，理性主導著情感。即使如《幸福》主張的：道德判斷或道德價值須透過實踐理性而彰顯；但是就道德動機引發來看，仍由情感動力出發。一如美感多植基於感性的前提，透過鑑賞評價活動和美感知而呈現。由經驗感知來看，美與道德有著相同的內在根源。美與善因為沒有固定的內容，也因此難以對美與善下定義，美與善所指向的是一種情境狀態，必須是在人和周遭環境相互和諧、協調的情況中產生，這種整體和諧狀態，根據蕭振邦的研究：是由許多事物互相嵌結加總後所「突現」出來的³¹，美與善的體驗乃在於人對這種生命實境的領會。兩相比較時，美感經驗常為我們的生活添加許多鮮活的色彩，道德經驗的苦樂禍福、是非對錯，則常以一種對於責任要求的形式出現，顯示出它對生活周遭僵硬反應的缺陷。

（二）價值與幸福——美感與倫理的聯繫

如果說：美感與道德感是直觀感受問題，而理論是理解問題，那麼或許我們不須再探求某種專屬於美感或道德經驗的特質，並藉此特質來確立美感或道德經驗的意義，而是試圖將美、善的經驗與價值相聯繫，只要做為某客體的人、事、物被正確地感知，主體藉由恰當的理解與鑑賞，辨識出該客體獨特的質地，客體便會提供有價值的感性或理性經驗，而主體也能捕捉並提顯該客體的獨特意義。

由原初的經驗感知來看，「美學與倫理學之間一直存在著非常根本的關聯」，當我們提及：「如何做人？」、「人應當如何生活？」的時候，根據宋灝的論述：「這個倫理學所思索的基本問題從根本上就包含美學向度」。作為「道德主體」的人，一開始是憑藉著身體感官意識「來展開其所有的生存行為」，而「美學所應當關懷的最原本的議題」也是如此。「人如何敞開」自己去面對外在環境，「人生實踐是如何向外在世界

³¹ 蕭振邦，《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》，頁 64。另參見：頁 57-89。

和社群、他者開闢通道」³²，及至於追求人生幸福美好目的整個過程，人一方面是以作為道德主體來提問，一方面也須接受各種美學所思考的面相。比如，《幸福》所倡議的德行品性，品德是人的內涵的一種外在表現形式，是人類審美評判的重要根據，所謂的：「德行之美」，說明著人們在對美感經驗的解釋或評價時，往往也是在對道德善作評價。

另由蕭振邦的提示：「以倫理行動本身來看，『美』也可能是特定突現活動的觸動因子」³³。好比說：人們可能因為風景的美好，而興起愛護它的念頭。這種緣於個體行為對他人或自己產生正面效應，從而升起愉悅、滿足、舒適、或觸動心弦的感覺，此時的美感經驗也就涉及倫理學的善和心理機轉等課題。在日常生活裡，美感經驗未必就是來自於原本美善的題材，比如：在寒冬時拖著沈重步伐的農夫，冒著大風雨行走於田壟中，為困頓的生活打拼；而當貧病交迫、逼近死亡時的恐懼，這種負面的生活經歷，直等待農夫克服了種種難關，終於現出了令人喜悅的生機。從審美的角度說，我們會欣賞農夫打拼時篤實的品行，專注於篤實情境中有美，而自沈重、困頓、貧病交迫、死亡的恐懼等惡劣的實境中抽離，並樂見生機乍現時所帶來的情境之美。也可從善的角度看，篤實的品行為人讚許，生機乍現是對善良者所應擁有幸福的回報。這種情境若落在自大者身上，未必能安分於此艱困的境況，或也因此心起歹念；在此情境下，是非善惡、美醜的分判和幸福與否的評價將大不同於前者。

然而美感經驗所涉及的或也不只是現象學式的直觀內容，除了感覺本身，還涉及一系列緊密相連且共同作用的感知模式與理解基礎。例如：Pierre Bourdieu（1930-2002）即把藝術品重新放回藝術制度、圍繞在藝術品旁邊的社會關係之中，考察審美判斷的定位過程³⁴。他認為：

³² 宋灝，2008，〈跨文化美學視域下的中國古代畫論〉，《揭諦》第 14 期，頁 42。

³³ 蕭振邦，〈「美學是倫理學之母」涵義探究〉，頁 14。

³⁴ Pierre Bourdieu, 1984, "Outline of a Sociological Theory of Art Perception," *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature* (Columbia University Press). 見：[URL=http://web.mit.edu/allanmc/www/bourdieu3.pdf](http://web.mit.edu/allanmc/www/bourdieu3.pdf). (2012/10/13 瀏覽)

哲學家的**美學**工作是在藝術場域中的倫理——行爲意向（intentionality of action）中進行的；換句話說，美學也是一種倫理的行爲。Bourdieu 也在〈純美學的歷史性生成〉中，批判一種強調美感經驗的「純粹」性，以及「無關乎利害」的「本質主義」觀念上的謬誤³⁵：其主要論點在於，（1）本質論者的立場，總把美感經驗（或藝術作品經驗）的意義與價值，視為「天賦形象」，是一種「以自身為目的」的「先驗的普遍形式」，「卻不考慮這種體驗和它適用的對象的歷史性」。（2）實則美感經驗本身就已經是一種體制，「美感經驗的存在是同一種歷史制度的兩方面」，也就是：「有教養的習性（habitus）（頭腦配置形式）與藝術場（事物形式）」相互協調的結果；「審美稟賦」與「藝術作品」都隸屬於「漫長的集體歷史的產物」。因此，（3）「建構美學判斷……並不是先天賦予的」，鑑賞家的美感經驗論述，是「被歷史性地生產」，也就是在既有的感性知識上再度產生，並且與規模更大的「社會習性」系統相互作用之下逐步建構起來的。綜合上述，Bourdieu 企圖拉開社會學視角在討論美學問題上面的優先性，重構純美學的歷史，除了否認本質主義者對美感經驗所持的先驗主張，同時也否認本質論和純粹凝視的靜態意涵。一如王聖閔所言：Bourdieu 採取一種「反天才論立場」，將「美學判斷系譜，重新置回一個藝術機制」的歷史脈絡裡，「因此，它不僅關乎可見或不可見的體制性條件，也關乎個體於社會性場域所擁有的資本與文化中介（cultural mediation）」³⁶等因素。歷史本是個動態發展過程，藝術機制本須依存於社會性的場域中，連帶而來的，美感經驗的價值與社會倫理評價相關聯，受到社會體制、經濟條件以及文化等因素所制約，這些都將左右價值與幸福的指數。

³⁵ Pierre Bourdieu 把 Arthur Danto、David Hume、Immanuel Kant（審美判斷的普遍性）、Derrida（解構審美判斷）等這些哲學家的工作視為：建構反歷史的（ahistorical）和以本質為核心關懷的本體論的美學視角。而這些是他在理論上要去反對的對象。見：Pierre Bourdieu, 1989, “The Historical Genesis of a Pure Aesthetic,” in *Analytic Aesthetics*, ed. Richard Shusterman (Oxford: Basil Blackwell), pp. 147-160. 又，Pierre Bourdieu（著），劉暉（譯），2001，〈純美學的歷史性生成〉，《藝術的法則》（*Les règles de l'art*）（北京：中央編譯出版社，初版一刷），頁 343-373。

³⁶ 王聖閔，〈美感（或者，感性）Aesthetic (or Sensible)〉，註腳 5、頁 49-50。

倫理學與美學的關係是由善與美的關係所決定的，兩者之間的聯繫在於：任何具有倫理學意義的現象都同時具有美學意義，一方面可以對其進行善惡評價，另一方面又可以對其進行美醜評價。反過來，也可從具有美學意義的面相，對之進行美醜或善惡評價。從廣義的人類心態來講，愛美，是享受欲的必然趨向，美感常能活化僵硬的理論教條。向善，是要好心理的自然表現，道德常常能彌補智慧的缺陷。從幸福作為價值的根源來看³⁷，美與善一般分屬價值論範疇，都以和諧、愉悅為目的。不論從美與善經驗本身或是受制於社會條件的因素下來省察，美與善總是人類的普世價值，生命的基本需要，美好生活的基本質地，構作人類幸福的根源。

（三）美學作為倫理學之母的可行性——美感與倫理的區分

美與善儘管聯繫密切，但並非可以等同，美並不就是善。其間的區別在於：二者有著各自不同的研究物件，並不能相互替代。美與善在現實生活中並不總是統一的，善而不美或美而不善的現象隨處可見。比如：一個外表醜陋的人，但內心善良；一朵瑰麗的花，卻隱含著致命的毒素。美的事物更側重於引起人精神的愉悅，因而具有超功利性，而善的物件往往與人的功利目的直接相聯。

人性喜愛群居，具有社會性，文化則是人類集體的生活內容。《幸福》認為：帶給人們幸福的不僅是倫理上的善，美好的社會固然是道德紮根的地方，然而「完美的德行與完美的公正」，也必須「能夠與大家所能期待的豐富文化多元性相容不悖」，比如與「風俗傳統相關的」：「語言、音樂、舞蹈、比賽、節慶，以及衣著等」事項³⁸。《幸福》原意在說明「共通善」並不是只由道德語言來理解的那般，美好的社會在各種不同的文化傳統裡，所呈現出來的面貌也不是一成不變。延伸其義可以理

³⁷ Bond 認為：「所有價值的根源都是**幸福** (*eduaimonia*)，……*eduaimonia* 也是作為應然判斷的終極根基，經由將道德價值與 *eduaimonia* 作連結，才有可能顯示道德具有理性基礎」。見：Edward Jarvis Bond，《倫理學與幸福人生》，頁 170。

³⁸ 見：Edward Jarvis Bond，《倫理學與幸福人生》，頁 295-296。

解，倫理的善可以和多樣性的美相容。但是在道德評價上，《幸福》則認為：「文化相對論」的觀點，因為將道德判斷「緊繫於各種文化傳統中的習俗與成規」，使得不同的文化之間沒有達成共識的可能³⁹。表示難以從不同的文化中找到客觀的道德和倫理價值的共通點。然而，當我們從相異的「文化中尋找美學考量的客觀線索」時，借用 Jacques Maquet (1919-2013) 的言論：「最沒有爭議的美感意圖指標，就是看起來別無他用的純裝飾」，「所有已知的社會，都認知、並且已實現人類在美感和欣賞上的潛能(indications)」⁴⁰，即使是語言已經滅絕的無聲(silent)文化，也可從他們遺留下來的製作物品中，找出在實用之外的美感特質。這說明了美感鑑賞遠較倫理實踐更具跨文化的相通性，美學與倫理學從這裡拉開了一步距離。

在藝術活動領域裡，美感不必服務於某種道德目的才算優秀。從社會實踐面相看，《幸福》在說明「內在價值」時，曾以藝術為例：「音樂、戲劇、舞蹈、繪畫與文學等藝術(fine art)的目的或目標是：作品的創作具有那特殊藝術形式所獨有的那種審美價值」⁴¹。也就是說，藝術的審美和德行的善一般，都應經由瞄準實務工作本身的卓越來達成目的，至於因為職業／志業、社會地位、薪資報酬等外在價值而做的努力，卻不是《幸福》訴求的第一序位。然而就目的性與功能性來說，美善是有所區別的：藝術作品完善於自身的特殊形式中，美的價值常寄存於過程本身，不在於外在的目的，審美價值側重於鑑賞時所引起人精神上的愉悅，具有超功利性質。善的價值，是德性美行的基礎，其存在方式往往與人的行為相依存，在有助於成功致富的命題裡，不可避免的要與人的功利目的相聯。美感不必服務於某種道德目的，不僅限於西方，在中國也有類似的例子。以漢末建安時期的曹操(155-220)來說，在歷史

³⁹ Edward Jarvis Bond，《倫理學與幸福人生》，頁55、81。

⁴⁰ Jacques Maquet，《美感經驗——一位人類學者眼中的視覺藝術》，頁103。另參見：頁98-102。

⁴¹ Bond 在論及道德上的善能否蓬勃發展時，提到有必要調整我們現存的社會制度，使社會成為一個良善的社群。而與這高度相關的是實踐的內在價值與其外在價值的區分，並以藝術為例來說明。見：Edward Jarvis Bond，《倫理學與幸福人生》，頁296。

定位方面，人們多將他列為奸險的政治人物，是不道德的負面評價；卻對他的詩作多予稱頌，人們欣賞他將豪放的情感融入驚濤駭浪之中，賦予正面評價⁴²。說明著藝術審美心靈終究可以超脫世俗禮法，不以歷史定位和道德上的善惡來分判。

根據宋灝的論述：「中國古代藝術哲學資料，……最早便是由倫理學的視角」去探索：「音樂、舞蹈、儀式對人格與集體習俗之教化影響力」⁴³，含融美與善。如《論語·述而》中記載有：「志於道，據於德，依於仁，游於藝」，可為孔子的倫理美學意蘊作最好的註解。南懷瑾曾詮解此文，大意是指：「立志要高遠」，要能達到「道」的境界，「道」則「包括了天道與人道」，涉及了「形而上、形而下」等哲學思想範疇。「立志雖要高遠，但必須從人道」（為人處世的道德行為）開始。至於「道與德如何發揮」，則須依傍於仁人愛物之心。「游於藝」，指凡是人才的培養，生活的充實，都要依「六藝」修養⁴⁴。李澤厚等指出：「孔子的美學實際上是他『仁學』的自然延伸」⁴⁵。仁義往往被視為由情感構成，是儒家奠立各種角色關係的基礎。如《論語·學而》中說：「入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾而親仁」，不論是為人子女的盡孝之道，與兄弟之間的友愛之情，或與人相交往的謹慎忠信，廣汎的重視他人並平等的對待一切人，以及親近仁人君子而遠離小人，隨時向有德的君子請益，修正自身的缺點。這種自然萌生的情感除了成為倫理建構的基

⁴² 王剛指出：「漢末建安時期，曹操的《觀滄海》是中國詩歌詩〔史〕上第一首完整的山水詩。它雖然只是個體詩人的偶然即興之作。……其旨趣韻味與晉南朝的山水詩清空靈秀的發展方向格格不入」。但是「由於曹操將豪放之情融入滄海驚濤駭浪之中」，詩作中對滄海、秋風等自然形象的強烈感知，仍多為人稱頌。見：王剛，2008，〈山水詩肇始的語言考察〉，《十堰職業技術學院學報》2008年第2期。見：[URL = http://qkzz.net/magazine/1008-4738/2008/02/2516510.htm](http://qkzz.net/magazine/1008-4738/2008/02/2516510.htm)。（2008/06/05 瀏覽）

⁴³ 宋灝，2008，〈跨文化美學視域下的中國古代畫論〉，頁 27。

⁴⁴ 關於藝，藝並不是狹義的藝術。按南懷瑾的說法：藝包括禮、樂、射、御、書、數等六藝。孔子當年的教育以六藝為主；其中的禮，以現代而言，包括了哲學的、政治的、教育的、社會的所有文化。至於現代藝術的舞蹈、影劇、音樂、美術等等則屬於樂。射，軍事、武功方面；過去是說拉弓射箭，等於現代的射擊、擊技、體育等。御，駕車，以現代來說，當然也包括駕飛機、太空船。書，文學方面及歷史方面。數，則指科學方面的。見：南懷瑾，1990，〈述而第七〉，《論語別裁·上冊》（上海：復旦大學），頁 317-319。

⁴⁵ 李澤厚、劉綱紀，《中國美學史·先秦兩漢之部》（臺北：里仁書局），頁 120。另參考頁 121-127。

源，孔子也由仁心建構起他的哲學美學綱領，建立藝術美學和道德美學融合為一的思想體系。

但是，美與善仍舊是有區分的，如果進一步區分美與善的高下，可另從《論語·八佾》中記載來談，孔子在欣賞韶樂和武樂時，讚賞韶樂「盡美矣，又盡善也」。評論武樂時說：「盡美矣，未盡善也」。表示武樂雖然已在美的方面做到完美的程度，但對於善的方面卻仍有所不足，根據蕭振邦的分析：孔子顯然以為「善」的境界高於美⁴⁶。在成德的含義裡，美學的存在價值，在於無形中提升了道德生命境界的內涵。從這種觀點再延伸探討，蕭振邦曾經以「突現理論」來梳理有關「美學是倫理學之母」的議題，將美的突現性作為倫理的良好背景狀態：「美，其實就是作為某種優位／最優價值得以實現的原理而存在著」。而「『倫理上的善』正是在突現之美（或其反逆）的背景上而得以突顯者」⁴⁷。在這裡，倫理相較於美更具有優位性。就其社會功能性而言，美由於它的超功利性，具有不與社會體制相抗衡的特性，在與世無爭中，往往成為倫理教化的工具。但在美學與倫理學的建構裡，美學也因為它的超功利特質，相較於倫理規範，更能讓人自適或自然趨從，具有作為倫理學的根源的可能性。唯其中細節仍待進一步釐清與探究。

四、結語

道德哲學在對主體的規範，倫理學是以道德作為自己的研究物件的科學。《幸福》探討倫理的本質，處理「善惡的本質」、「行為的對錯」的問題，並預設「人都要為自己創設美好生活」為中介，將倫理學理論落實在人們的生活實踐上。這種嵌結關係所具有的意義，在學理上，就回溯道德哲學的本質而言，倫理學在對主體行動合理性的哲學基礎上反思，從而在各個主體之間贏取個體認同，又於彼此相互承認為行動主體

⁴⁶ 蕭振邦，2013，〈重構儒家美學觀——以「美善合一論」商榷為進路〉，《鵝湖月刊》第451期，頁11。

⁴⁷ 蕭振邦，〈「美學是倫理學之母」涵義探究〉，頁13-14。

中重構現代道德哲學。其次，在實踐面相上，將倫理學理論落實在人們日常生活裡，除了使道德不至於淪為一空泛的理論教條，而且力倡在現實中，努力實現這種生活倫理原則，祈使道德哲學與倫理學在共同謀求美善的生活中，成為一種「實踐生活與生命意義」的哲學。通過對倫理關照下的人類幸福之概念研究，在既要獲得「全球視野」又要保持「文化異質」的同時，《幸福》的「共通善」為這種關聯給出了一個宏觀基礎。

美感聯繫我們當下所擁有的生活世界，立基於感性認識的基礎上，在體會得人類的情感，心靈深處的想像，都是理性審美經驗的直接動力時，再將美感與倫理的問題置於生活意義上來理解，美感感性與倫理理性可相互融通。而在把握「幸福」的意義與價值上，美感與倫理是同一回事，這也是回到生活世界來實踐審美與倫理關聯的必然結果。透過跨文化的觀點，回歸到生活的情感面相來檢視美學與倫理的關聯，可發覺，美作為滿足人們日常生活的心靈需求，相應於倫理的社會人生時，美的物件往往也扮演著倫理學意義上的善的角色。而美的形式之所以有別於一般的形式，往往也就在於它融化了所積累的社會文化內容，成為倫理的外在表現形式，也是人們審美鑑賞的重要根據。然而美感鑑賞遠較倫理實踐更具跨文化的相通性；人們創設各種生活，從事物質生活的科學判斷，也對精神生活寄予厚望，在倫理行動規範和實際行動有所間隙時，若能有美感的參與轉換，將能建立更有質感的世界。

參考書目

Edward Jarvis Bond (著), 洪如玉、王俊斌、黃蘋 (譯), 黃蘋、但昭偉、陳伊琳 (校譯), 2012,《倫理學與幸福人生：道德哲學導論》(Ethics and Human Well-being: An Introduction to Moral Philosophy, 1996), 臺北：學富文化，初版。

- Pierre Bourdieu (著), 劉暉 (譯), 2001,《藝術的法則》(*Les règles de l'art*), 北京：中央編譯出版社，初版一刷，頁 343-373。
- Jacques Maquet (著), 武珊珊、王慧姬等 (譯), 袁汝儀 (校譯), 2003,《美感經驗——一位人類學者眼中的視覺藝術》(*The Aesthetic Experience : An Anthropologist Looks at the Visual Arts*), 臺北：雄獅美術。
- 王剛, 2008,〈山水詩肇始的語言考察〉，《十堰職業技術學院學報》2008年第2期。見：[URL = http://qkzz.net/magazine/1008-4738/2008/02/2516510.htm](http://qkzz.net/magazine/1008-4738/2008/02/2516510.htm)。(2008/06/05 瀏覽)
- 王鈞章, 1983,〈憲法〉，中華百科全書・典藏版，
URL=<http://ap6.pccu.edu.tw/Encyclopedia/data.asp?id=5771>。
(2012/12/08 瀏覽)
- 王聖閎, 2012,〈美感（或者，感性）Aesthetic (or Sensible)〉，《藝外期刊》第35期，頁 49-50。
- 朱建民、葉保強、李瑞全（編著），2008，《應用倫理與現代社會》，臺北：國立空大，初版三刷。
- 宋灝, 2008,〈跨文化美學視域下的中國古代畫論〉，《揭諦》第14期，頁 37-78。
- 李澤厚、劉綱紀, 1986,《中國美學史・先秦兩漢之部》，臺北：里仁書局。
- 林火旺, 2007,《倫理學》，臺北：五南圖書，二版四刷。
- 南懷瑾, 1990,〈述而第七〉，《論語別裁・上冊》，上海：復旦大學。
- 洪櫻芬, 2010,〈理性與情感之關係——論休謨的道德情感主義〉，《人文暨社會科學期刊》第6卷第2期，頁 13-22。
- 傅佩榮, 2011,《一本就通：西方哲學史》，臺北：聯經出版，初版。
- 蕭振邦, 2009,〈「美學是倫理學之母」涵義探究〉，《應用倫理評論》第46期，頁 1-16。

- ，2009，《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》，臺北：東方人文學術研究基金會。
- ，2013，〈重構儒家美學觀——以「美善合一論」商榷為進路〉，《鵝湖月刊》第 451 期，頁 5-21。
- Beardsley, Monroe C., 1958, *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism*, New York: Harcourt Brace.
- , 1970, "The Aesthetic Point of View," *Metaphilosophy* 1(1).
- Bond, Edward Jarvis, 1996, *Ethics and Human Well-being: An Introduction to Moral Philosophy*, Cambridge: Blackwell.
- Bourdieu, Pierre, 1984, "Outline of a Sociological Theory of Art Perception," *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, Columbia University Press. 見：[URL=http://web.mit.edu/allanmc/www/bourdieu3.pdf](http://web.mit.edu/allanmc/www/bourdieu3.pdf). (2012/10/13 瀏覽)
- , 1989, "The Historical Genesis of a Pure Aesthetic" in *Analytic Aesthetics*, ed. Richard Shusterman, Oxford: Basil Blackwell, pp. 147-160.
- Dickie, George, 1965, "Beardsley's Phantom Aesthetic Experience," *Journal of Philosophy* 62.

環境倫理再現與超克

何昕家*、張子超**

一、再現：從倫理到環境倫理

環境倫理學的基礎是倫理學，需先對倫理學內涵深入瞭解，此有助於本研究對於環境倫理學涵義探究基礎建構，環境倫理便是從倫理學觀點出發探究與環境的倫理關係，目的在於從倫理到環境倫理，透過脈絡透析，再現其脈絡，將助於環境倫理的超克。

(一) 倫理學概述

「倫理」(ethics)這個名詞是來自於希臘文 *ethos*，本指風俗習慣，其後，又衍生出短音讀法而又新義，指品德或品格 (character) 而言 (歐陽教，1986；楊冠政，2011)。「道德」(morality) 則出自於拉丁文的 *moralitas*，意思是習俗 (custom) 或禮儀 (manners)，或以「倫理」似乎比較適合個人品格，而「道德」則似乎是指人與人之間的關係。這兩名詞字義上稍有不同，但是普遍的用法是將這兩個詞視作同義詞 (林火旺，1999；楊冠政，2011)。通常倫理與道德幾乎都是一同出現的名詞，這兩個名詞也都深化於中華傳統文化中，所以倫理道德或是道德倫理，一般大眾不陌生，在國民中小學課本還是在國立編譯館時代，國民小學還有一門課為「生活與倫理」，因此倫理對於大眾應該幾乎是從小耳濡

* 國立臺中科技大學通識教育中心兼任助理教授

** 國立臺灣師範大學環境教育研究所教授

目染，大眾也都認為倫理所重視的是人與人間關係、問題，便不會去思考到倫理是否會處理超出人的問題。

倫理學在拉丁文稱為 *ethica*，出自於希臘文，意謂風俗習慣。而風俗習慣廣義的說，則包括社會的一切規範、慣例、典章和制度等。在中文裡，「倫」表示人際間各種關係，「理」則說明人際關係是有條有理，有原則有標準的（王臣瑞，1979）。弗蘭基納（Frankena, 1973）指出，倫理學是哲學的一個課題，是對道德、道德問題和道德判斷所做的哲學思考。波伊曼（Pojman, 2002）則指出，「道德的」（*moral*）和「倫理的」（*ethical*）二詞分別來自拉丁語和希臘語的 *mores* 和 *ethos*，它們的意義是源自於習俗（*custom*）的觀念。雖然哲學家有時會將道德和倫理學兩者交換使用，但許多哲學家會在道德（*morality*）、道德哲學（*moral philosophy*）和倫理學（*ethics*）之間做一些區分。波伊曼將道德指涉為特定的習俗、戒律（*precepts*）以及人們生活和文化的實踐；將道德哲學指涉為對道德進行哲學的或理論的反思，特別是對所謂的倫理學理論的哲學反思；將倫理學指涉為與道德和道德哲學有關的所有領域之事務，此兩種領域有一些共同的特徵，例如關注於價值、德行、原則和實踐等。羅波（S. Luper）則認為倫理學是試圖澄清人們該如何生活，它闡明好人和好的生活的本質，告訴我們怎樣才能生活得更好，並描述我們的義務，使我們能夠確定知道我們必須做什麼事情（Luper, 2001）。簡要歸納，倫理學泛指人與人之間的相關規範，此規範包含制度、慣例……等。

倫理學可稱為道德哲學，是哲學的分支，以人類道德行為的規範作為對象，內容涵蓋道德是非善惡標準的探討。研究人的行為的學問，如人們行為的性質、行為的標準、良心的現象等，都可歸屬在倫理學的範疇。波伊曼（Pojman, 2002）指出，就倫理學本身而言，它是一實踐的學科（*practical discipline*），主要可分成兩個部分：理論的和應用的。就理論的觀點而言，倫理學理論（*ethical theory*）是關於好的生活和道德義務的綜合理論，它分析並建構思想體系以解釋並引導行為者能過著道

德生活。就應用的觀點而言，應用倫理學（applied ethics）處理道德問題，倫理學理論和應用倫理學兩者有密切的關係；理論無法應用是無用的，但行動若缺乏理論的洞察則是盲目的。西奇威克（H. Sidgwick）指出，由於不同學派的作者對倫理學的本質及其各種關係的理解各異，因此，要以一種可為人們接受的方式來界定倫理學的主題會有點困難。人們對於倫理學的研究歷來理解不一，且表達得十分模糊，因此，西奇威克傾向於將倫理學稱為一種研究，而非一門科學。在現代倫理思想中，大多將倫理學視為是對道德法則或行為的合理準則的一種研究（Sidgwick, 1998）。

二十世紀後期，隨著科技進步，衍生許多新的道德問題（如生物科技），使得倫理學發展出不同分支領域，這些領域可以總括為應用倫理學（applied ethics），其中又以環境倫理學（environmental ethics）、生命倫理學（bio-ethics）、醫療倫理學（medical ethics）、社會倫理學（social ethics）與關懷倫理學（care ethics）等分支研究較為人熟知。

倫理學是關於道德的理論，它要反思、論證和回答的問題主要有三個：道德推理的有效性問題、判斷是非善惡的標準問題及道德的應用和實現問題。對這些問題的探求和回答既形成了倫理學內部的元倫理學、規範倫理學和應用倫理學等形態的區分，又指示了考察倫理學形態發展的三維向度。（曹剛，2010）
朱貽庭（2002）

認為倫理學的基本問題就是要說明什麼是善，有三種代表觀點：道德與利益關係論、道德與社會歷史條件關係論、善與惡的矛盾（轉引自楊冠政，2011）。因此倫理學便是道德推理、判斷善與惡、闡釋個人利益與社會歷史關係，傳統倫理學是解決人與人之間的問題，並沒有探究到其他面向。

(二) 人、環境與倫理

自然界多元多樣的生物中，人類是以文明的方式存在的，文明也是人類特有的存在方式。自人類進入文明社會，特別是進入工業社會以來，技術使人類的生活世界發生了巨大變化，人們漸漸遠離自然的生活方式，逐步進入到一個與原始的採集及狩獵生活方式不同的，以技術的生活方式代替了自然的生活方式的境域中。實際上，自然與文明的衝突並不是近來出現的新問題，更不是已經完全解決的問題；以自然與文明的衝突視角來關注環境倫理的產生背景，表明這一問題在環境倫理的理論探討中具有極為重要和獨特的意義，也表明我們需要重新思考這一問題給人類生存和發展帶來的嚴重後果。同時，探討自然與文明的衝突為出發，也讓環境倫理的產生背景提供了新的契機，因為環境倫理的產生就是人類文明和人類思想進行變革與衝突下的產物。環境倫理最終尋求的也是溝通人類世界和自然世界一條新的取徑，建構自然與文明、自然價值與人類價值相互融合，實踐人與自然和諧發展。環境倫理著眼點不僅僅是為人類確立外在的道德規範，而是警醒人類以文明、有限的方式生存於人與自然共同體中，為人類的實踐活動重新定位，為人類生活重新思考，從而發掘人的本性，為人類的倫理道德生存方式開拓新的向度。在《人對自然環境的責任》一書，巴斯摩爾（J. Passmore）認為，一種環境倫理思想要能夠成功地得到發展及被接受，必須完全被西方傳統所承認，書中提及：

一種倫理觀……不是人可以簡單決定其擁有的東西；「需要一種倫理觀」完全不等於「需要一件新衣服」。一種新的倫理觀可能產生於已存在的觀念中，不然就不可能產生（Passmore, 1974; Hargrove, 1989；轉引自楊通進，2007）。

人與環境的關係與其他生物一樣，人類演化的過程一直與環境習習相關，只是演化過程中人類先發展出一般倫理關係，因為環境汙染對於人類造成生命財產安全，因此進一步從一般倫理關係，進而思索人與環

境倫理關係，如同上述，這不是全新的觀念，而是人類演化過程中累積的過程。

（三）環境倫理學發展

回顧人類征服自然的歷程，我們不難看出，已經完全從精神層面出走，而真正成為當代人類現實的實踐活動內容。正如梅薩羅維奇（M. D. Mesarovic）所指，過去三個世紀，人類的文化可以從人類征服自然中看出來。已經取得的成功是如此龐大，人類可以戰勝自然一事已經毋庸質疑（Mesarovic, 1974）。無論我們在何種意義理解「征服」或者「控制」自然的涵義，當代人類已經完全具備了與自然界抗衡的能力。應該承認，環境問題已經得到人類的重視，不論結果怎樣，「人與自然」這個古老的問題深入到不同領域。儘管有學者把環境問題歸結為文化危機，但這僅僅是針對文化本身而言，是特定時代的主導性文化模式或者是文明模式失序的問題。其實，這種危機是指人類賴以創造文化的自然環境發生了危機，實質是由人類自身的精神生態或者是價值觀而形成，最終導致的倫理危機，而倫理的缺失需要產生一種新的倫理觀念，即環境倫理。因此，探究環境倫理形成的根源是十分必要，其中，環境危機、價值危機和由此引發的倫理危機是環境倫理產生的最重要、最根本的根源。

形成環境倫理最主要的因素是環境主義（environmentalism）的崛起。主要以馬什（Georgo Perkins Mash, 1801-1882）、梭羅（Henry David Thoreau, 1817-1862）、穆爾（John Muir, 1838-1914）、班卓（Gifford Pinchot, 1865-1946）四位為主要先驅，喚起美國大眾對於自然資源枯竭重視，並認為人類活動對於環境有決定性影響。馬什首先揭露人與自然失去自然和諧關係；梭羅提出生態環境整體觀；穆爾提倡保存主義；班卓提倡保育主義（楊冠政，2011）。而在 1962 年，瑞秋·卡森（Rachel Carson）出版《寂靜的春天》（*Silent Spring*）一書，從殺蟲劑使用出發，談及因食物鏈關聯性，讓此問題成為全面性破壞，進而指出人類征服大自然未曾實踐，但卻造成大自然反撲。

而 1960 至 1970 年代，為環境倫理萌芽與發展階段，以下簡要整理這二十年間相關學者提出理論與觀點。

表 1 1960 至 1970 年代環境倫理主要論述

年代	學者	重要論述
1962	瑞秋・卡森 Rachel Carson	出版《寂靜的春天》一書，從殺蟲劑使用出發，談及因食物鏈關聯性，讓此問題成為一全面性破壞，進而指出人類征服大自然未曾實踐，但卻造成大自然反撲。
1968	哈丁 Garrett Hardins	發表〈公有地的悲劇〉（The Tragedy of the Commons），哈丁認為社會不能依個人的自願和良知來解決問題，唯有藉公眾的強制方式方能有效達成。地球資源被看作是公共財產。這裡它的公共擁有，實際上不存在任何所有權，而只表現為公用權，所有社會公民都可以隨意利用它。哈丁將公共財產比作公有草地，誰都可以在草地上放牧，每一位牧民為了從放牧中取得更多的好處，按照費用最少、效益最大的原則，總是力圖增加畜群的數量，但是誰也不進行草地建設的投資。這樣，隨著畜群增加，草原的質量急劇下降，最後草場完全退化，不能再放牧牛羊。這就是草地公用權的悲劇。
1970		1970 年 4 月 22 日，為地球日，這是美國史上前所未有的現代環境運動。隨後美國成立環保署。
	懷特 Lynn White	發表〈我們生態危機的歷史根源〉（The Historical Roots of Our Ecologic Crisis），提出西方會剝削大自然達到危害自己的程度，是「二元論」的傳統思考，人要征服大自然，因此現代科技發展都是以人類中心的觀點發展，所以人與自然完全沒有倫理關係。
	柯倍德 J. B. Callicott	在保守的哲學界發表數篇環境倫理的論文，被認為是現代環境倫理學奠基者，最大的貢獻就是闡釋李奧波（Aldo Leopold）的大地倫理（land ethic），1971 年，在威斯康辛大學開設環境倫理學課程。
	辛莫曼 M. E. Zimmerman	辛莫曼認為 1970 年，許多哲學家已經關切現代文明的災難性生態問題。

年代	學者	重要論述
1972	羅馬俱樂部 Club of Rome	出版《成長的極限》（ <i>The Limits to Growth</i> ），提出人口、糧食、資本、環境、資源影響經濟成長的五個因素，技術進步並不能限制世界末日的來臨，要使世界免於崩潰，必須停止人口成長，同時停止增加工業資本，人口與經濟必須在零成長下達到均衡。
	瓦德和杜伯斯 Barbara Ward and Rene Dubos	《只有一個地球》（ <i>Only One Earth: The Care and Maintenance of a Small Planet</i> ）書籍出版。 在斯德哥爾摩，聯合國召開第一次人類環境大會，最後提出「人類環境宣言」（Declaration of the United Nations Conference on the Human Environment）
	史東 Christopher D. Stone	發表〈樹木擁有法律地位嗎？〉（ <i>Should Trees Have Standing?: Toward Legal Rights for Natural Objects</i> ），文中指出應把法律賦予自然界的其他生物。
1973	奈斯 Arne Naess	發表〈淺層與深層生態學——長程的生態運動〉（ <i>The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement</i> ），淺層生態學關切以人類為主，深層生態學認為人類與其他生物是平等的。
	辛格 Peter Singer	發表《動物解放：我們對待動物的一種新倫理學》（ <i>Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals</i> ），引用邊沁（Jeremy Bentham）的話：問題不是牠們能否推理，也不是牠們能否討論，而是牠們會不會感受到痛苦。
	西蒙 Richard Sylvan	在第十五屆哲學大會以「需要一種全新的環境的倫理嗎？」（ <i>Is There a Need for a New, an Environmental Ethic?</i> ）為題進行演講。
1974	康芒納 Barry Commoner	出版《封閉的循環》（ <i>The Closing Circle: Nature, Man, and Technology</i> ）一書，該書以美國環境問題為探討，指出若是環境再繼續惡化，便會造成人類文明的滅亡。
	巴斯摩爾 John Passmore	發表《人類對自然環境的責任》，文中指出基督教傳統不適合解決生態問題，基督教教義否認人類與自然的關係，人類是控制自然的。

年代	學者	重要論述
1975	羅斯頓 Holmes Rolston	羅斯頓在國際期刊《倫理學》(<i>Ethics: An International Journal of Social and Political Philosophy</i>) 發表，〈存在著生態倫理嗎？〉(<i>Is There an Ecological Ethic?</i>)。
1979		《環境倫理學》(<i>Environmental Ethics</i>) 期刊正式出刊，這一門課也在不同大學開設。

資料來源：整理自楊冠政，2011

由以上大致瞭解環境倫理重要起源與脈絡，可以瞭解到環境倫理學為百家爭鳴，包含有人類中心主義(anthropocentrism)、動物倫理(animal ethics)、生命中心倫理(biosentric ethics)、土地倫理(land ethics)、深層生態學(deep ecology)、生態倫理(ecological ethics)等；大致能分為三大脈絡，分別為人類中心主義(anthropocentrism)、生命中心主義(life-centrism)、生態中心主義(ecocentrism)。

接續，將對環境倫理三大軸線進行簡要概述。

環境倫理具有十分豐富而深刻的內涵，對環境倫理追求的終極目標的執著乃是一個無限的過程。但通過對其不斷地追問，至少可以使我們能夠更深層次地逼近它。這也決定了對環境倫理的探索必將是一個艱難而又複雜的追求過程，因為對環境倫理終極目標的追求直接攸關著人類未來的生存命運與發展道路。(王妍，2009)

二、疏理「人類」、「生命」、「生態」中心的環境倫理思想

本研究對於環境倫理範疇著重於以西方思維為主體之環境倫理文獻，發現人類、生命及生態中心，有著其矛盾與衝突之處，因而企圖以不同觀點解構以這三大脈絡為核心之環境倫理，重新建構較整全及跨三大脈絡的環境倫理。透過之前文獻回顧，可以瞭解環境倫理是探討人與環境間態度、責任與倫理關係的哲學思想，而在哲學領域，人類探索真

實世界的途徑為透過本體論、知識論及價值論，因此本研究便以此三觀點來解構與疏理環境倫理，企圖重新詮釋與建構較整全的環境倫理。

(一) 疏理觀點：人類探索真實世界途徑 (本體論、知識論、價值論)

人類對世界和人生的根本問題的終極關懷，體現在西方哲學的歷史發展中，包含著三重基本內容：對終極存在的關懷、對終極解釋的關懷和對終極價值的關懷。對終極存在的關懷是要探尋世界的終極根源或最深刻的基礎，尋求世界的統一性，在最深刻的層次上或最高的意義上把握世界，它是終極解釋和終極價值的基礎和根據。對終極解釋的關懷是要通過對終極存在的邏輯推演和論證而對一切事物和現象作出最終的說明，也就是在最終的意義上或根源上解釋整個世界的存在和發展。表現為追求一切存在和一切知識的基本原理，並歸結為探尋知識的統一性。對終極價值的關懷也就是力圖通過對終極存在和終極解釋的探求，確立人類在世界中的安身立命之本，為人類自身的存在找到一個最穩固的支撐點，奠定人類生命意義的根基，從而在最深刻的層次上確定人類在世界中的地位和價值，為人類認識世界、改造世界活動中的一切相對的價值目標和價值準則提供根本性的依據和評價標準。對終極價值的關懷表現為探尋意義的統一性，它是終極關懷的根本指向和目的，對終極存在和終極解釋的關懷，都根植於對人類自身終極價值的關懷。(白錫能，1997)

1. 對終極存在的關懷：形而上學也稱為本體論

追尋終極存在是西方傳統哲學思維方式的首要特徵。西方傳統哲學對終極解釋和終極價值的關懷，是從追問世界的本原、本質或本體，即追尋一個時間上或邏輯上的終極存在來展開和論證的。(白錫能，1997)

形而上學這一概念與古希臘哲學家亞里斯多德有關，後人在整理他的著作時發現他把自然現象歸結為「物理學」，把世界本質以及神、靈魂、意志歸結為「物理學之後」。根據《易·繫辭》中「形而上學者謂之道，形而下學者謂之器」一語，把「物理學之後」翻譯為「形而上學」。……本體論是對世界的終極理解，探討人與客觀世界的關係。(張愛華，〈哲學與教育〉)

2. 對終極解釋的關懷：知識論

終極存在是終極解釋的根據。然而，要對世界作出終極解釋，還要對作為終極存在的本體觀念加以展開，對其進行邏輯論證，以表明其作為世界萬物的本原、基礎或最終根據的意義。

(白錫能，1997)

是有關知識的起源、性質、方法、條件等方面的研究。廣義的知識論包括邏輯學和知識論，也可以稱為知識學；狹義的知識論是指知識論本身而不包括研究知識的方法學和原理。(張愛華，〈哲學與教育〉)

3. 對終極價值的關懷：價值論

所謂終極價值，也就是人類在世界中的安身立命之本，是人類自身的一切價值和生命意義的最終根據。這樣一種安身立命之本，也就是人類存在的最高支撐點和可靠根基。(白錫能，1997)

價值論即主體對於客觀事物的滿足感，包含五方面：

(1) 知識價值——「真」的理論。主要探討「什麼是真理」、「有沒有真理」、「如何找到真理」和「什麼知識最有價值」等一系列問題。

(2) 倫理價值——「善」的理論。主要討論人性是善的還是惡的，有沒有良知，道德善惡的標準是相對的還是絕對的等問題。

(3) 藝術價值——「美」的理論。主要是研究藝術本質、藝術創作與藝術欣賞。

(4) 宗教價值——「聖」的理論。西方社會宗教要解決人的理智無法解決的問題，如「來生來世」的問題，還需要補足情感無法達到即願望無法實現的問題。中國的道教相信人可以憑藉自己的力量最終超越自己。

(5) 經濟價值——「利」的理論。獲利的基本原則是以最小的投入獲得最大的利潤，經濟學的價值觀念可以導致充滿功利主義思想，導致社會弊端的產生。(張愛華，〈哲學與教育〉)

本體論、知識論與價值論為人類追求真實世界不同途徑及思考取徑，因此本研究所探討的環境倫理是在真實環境最重要的一環，因此後續將會以本體論、知識論與價值論為基礎，對於環境倫理中的人類中心主義、生命中心主義與生態中心主義進行探究。

(二) 以「人類」為中心的環境倫理思想

1. 人類中心主義形成與發展脈絡

人類中心主義想法提出，最早可以溯源自古希臘時代，公元前五世紀當時著名哲學家普羅泰戈拉（Protagoras）提出「人是萬物的尺度，是存在者存在的尺度，也是不存在者不存在的尺度」(Bertrand Russell著，何兆武、李約瑟譯，2005)；此一哲學思想的命題，被認為是人類中心主義思想的萌芽。到了中古世紀，基督教興起成為當時最主要的宗教信仰，《聖經》中賦予人類管理、支配、利用大自然的權利，當時代西方最重要宗教信仰，讓信仰者對於自然環境的利用展開了其旺盛企圖心，進而也影響全人類對於自然環境的觀感。近代，啟蒙運動及理性主義崛起，讓人類認為憑藉自身理性思考以及力量，便能成為萬物的中心，當時最具影響力便以笛卡兒（René Descartes）及康德（Immanuel Kant）為主，笛卡兒提出軀體與心靈二元論的思維，認為自然界動植物均僅有軀體而無心靈意志，而人類擁有心靈意志，所以人類足以成為自

然的主宰者；而德國哲學家康德認為自然界的規律是由人們的悟性規定的：「人的理性為自然界立法」。也就是說，規律是人的主觀精神的產物；

在人與自然的倫理關係中，應當貫徹人是目的的思想，最早提出「人是目的」這一命題的是康德，這被認為是人類中心主義在理論上完成的標誌。……人類的一切活動都是為了滿足自己的生存和發展的需要，如果不能達到這一目的的活動就是沒有任何意義的，因此一切應當以人類的利益為出發點和歸宿。(百度百科，〈人類中心主義〉)

由於康德極力伸張人類理性的權威，更加確立人類在自然界和人類社會中主導的地位；而自近代以來，人類中心主義便成為一種時代的主流思想。而文藝復興運動則是對於思想完全解放，其重要解放在於宣告「上帝已死」，解構神的權威，恢復人的尊嚴與價值，更加確立人的主體性地位；人的價值觀也從「以神為中心」轉向「以人為中心」，至此人類中心主義也成為人類思潮中重要主導地位。從文藝復興後之工業革命以來人類對自然的大規模改造運動，讓人類從中世紀神學影響解放後再次從工業浪潮中解放出來。到了現代，隨著工業革命的突破以及科學技術快速進展，人類在自然界中不斷突破與進展，當人類在其中獲得更多資源同時，形塑出人類中心主義成為當代人類價值觀的核心。

工業化和現代化帶來的一系列副作用，越來越嚴重的汙染、越來越普遍的精神疾病和越來越難以忍受的居住環境也讓對人類中心主義的批判浪潮達到了頂峰。

但是這種批判真的能經得起理性的批判嗎？其實只要人類還能主宰自己的命運，人類中心主義就不會根除。因為人類中心主義有著其深刻的內在根源和合理性，我們應該從以人為本的角度去認真審視人類中心主義。（張順紅，2010）

「依據西方傳統的哲學觀點，通常是否認人與自然環境之間有直接的道德關係存在，並認為只有人類具有道德地位，所有其他東西被人類

使用時方具有價值。這是典型的人類中心主義的哲學觀點。數千年來，人類沈醉在傲慢的人類中心主義，認為人是萬物的主宰和萬物的尺度」，這種信念在不同學者觀點中(表 2 所示)屢見不鮮。(楊冠政, 2011)

表 2 不同學者對於人類中心主義觀點

	觀點
《聖經・創世紀》	上帝說：「我們要照著自己的形象、自己的樣式造人。讓他們管理魚類、鳥類和一切牲畜、野獸、爬蟲等各種動物」。
第一章	上帝賜福給他們，說：「你們要生養多兒女，使你們的後代遍滿全世界，控制大地。我要你們管理魚類、鳥類，和所有動物」
培根 (Francis Bacon, 1561-1626)	機械論世界觀奠基者，成為推動人類征服自然和利用自然等信念的主要力量。
笛卡兒 (René Descartes, 1596-1650)	倡導心靈與肉體二元論，人有心靈與肉體，而動植物只有軀體。所以人是自然界的擁有者。
洛克 (John Locke, 1632-1704)	將機械世界觀的自然規律應用於社會的發展。
康德 (Immanuel Kant, 1724-1804)	認為只有理性的生物才值得人類的道德關懷，但他認定理性的定義在於有能力將一般瑣事化成概念，他承認許多動物能使用信號 (sign)，但不等同於使用符號 (symbol)，因為語言符號的構造可表達一般概念，而缺乏語言的非人類生物不能表達一般概念，因此均非理性，不值得人類關懷。
居維葉 (Georges Cuvier, 1769-1832)	曾稱：情不自禁認為，魚的存在……，無非是為了給人提供食物。
萊爾 (Charles Lyell, 1797-1875)	指出：大自然賦予馬、狗、牛、羊、貓和許多家畜適應各種氣候的能力，明顯是為了使它能聽我們差遣，能為我們服務。

資料來源：整理自楊冠政，2011

雖上述不同學者對於人類中心主義觀點並沒有使用人類中心主義的用語，但從字句間看出將自然界事物排除在外，認為人類主宰世界，自然界所有事物，為人所用。

從以上人類中心主義形成與發展脈絡，「可以看出主客二分的思想是人類中心主義的堅實基礎。西方傳統哲學的主客二分式和主體性原則，凸顯了人在自然中的主體地位，教人發揮自己的主觀能動性，去認

識自然、征服自然，使人類中心主義思想成為西方的價值主流」（覃巧敏，2008）。在笛卡兒之後，這信念更進一步加強：人把自己稱為「主體」；人之外的世界稱為「客體」；兩者相互對立。

馬克思特別強調人的主體性，他指出，人類主體性表現於精神生活中，就在於意識到了思維與存在的對立；人類主體性表現於現實生活中，則是以人對自然的全面控制與利用為標誌的現代生活方式，及其在世界範圍內的普及與發展。（百度百科，〈人類中心主義〉）

而在當時代，西方的主體價值便影響全人類主體價值觀，因此人類中心主義成為全人類最主要的價值觀，至今也影響甚深。

人類中心主義無可否認為人類帶來進步、發展、突破，也讓人類走出對於自然的恐懼，進而征服自然、改造自然，因此能發現人類中心主義成了人類進展的原動力；當人類中心主義過度發展，使人類過度自我膨脹、幾乎無所不能的地步時，人類也漸漸受到大自然的反撲，大自然有一定的承載力，但超過此承載力時，便會造成全球極大的影響。在海德格（Martin Heidegger）所著《路標》書中，其中著名的〈論人類中心主義的書信〉一文中，提出「人不是存在者的主宰，人是存在的看護者」及「將人置於世界的中心，認為人從事的一切活動，都應該圍繞著人而旋轉」論點（海德格爾著，孫周興譯，2001）；而在另一本著作《林中路》中批判以人為中心的技術生產和人是全球主宰的觀點，提出批判論點為「人失身於無限制的生產中，無限制的生產形式成了對地球無限制的利用、剝削和毀滅」（海德格爾著，孫周興譯，2008）。恩格斯（Friedrich Engels）也曾經提及「我們不要過分陶醉於我們對自然的勝利。對於每一次的勝利，自然都報復我們。每一次勝利，在第一步都確實取得了我們預期的成果，但是在第二步和第三步卻有了完全不同的、出乎意料的影響，常常把第一個結果又取消了。」（參見覃巧敏，2008）

2.人類中心主義分野派典

所謂「人類中心主義」是一種「人是宇宙中心的觀點。它的實質是，一切以人為中心，或一切以人為尺度，為人的利益服務，一切以人的利益出發」(余謀昌，2000；轉引自包慶德、夏承伯，2008b)。默迪 (W. H. Murdy) 認為「人類中心」就是「人類被人評價得比自然界其他事物有更高的價值」。《韋伯斯特新世界大辭典》則將它界定為兩層意思：(1)「把人視為宇宙的中心事實或最後目的」；(2)「按照人類的價值觀來考慮宇宙間所有事物」。而所謂「人類中心主義」，按楊通進的觀點，其在知識論、生物學和價值論三種意義上使用 (楊通進，2000)。綜合以上觀點，

人類中心主義可以界定為以實現人類利益為終極價值取向和目的，將人類的價值觀作為評判非人類存在物價值的尺度和標準，強調人類本質的社會性、利益的優先性、責任的主導性的系列主張的統稱。(劉建偉、禹海霞，2009)

人類中心主義總是作為一種價值和價值尺度而被採用的，它是把人類的利益作為價值原點和道德評價的依據，而且只有人類才是價值判斷的主體。

人類中心主義是在個人中心主義的理念下逐漸演變成的結果上體現人類整體在地球上的中心位置。由於人的自我心理，使得強者以弱者為基礎，建立小中心，而弱者以自然為基礎，建立下一層次的中心，其結果就成了整體人類中心現象的出現。
(呂剛，2009)

其核心觀點認為，「在人與自然的價值關係中，只有擁有意識的人類才是主體，自然是客體。價值評價的尺度必須掌握和始終掌握在人類的手中，任何時候說到『價值』都是指『對於人的意義』」。(百度百科，〈人類中心主義〉) 人類中心主義實際上就是把人類的生存和發展作為最高目標的思想，提出人的一切活動都應循此價值目標。

對於人類中心主義，不同學者有著不同的表述，這其中不會有太大的分歧點，在哲學視野中，人類中心主義有本體論、知識論及價值論三個層面上的意義：本體論上，人是宇宙的中心，主張人類在空間方位意義上處於宇宙的中心；人是生態系的成員之一，因此必須維護自我生存與發展，不同的生物也會以自身為中心，因此人類也會以人為中心進行思考；知識論上，人是宇宙中一切事物的目的，「主張人必須從自己的特有視角、方式和需要出發來認識自然和改造自然，提出的任何一種道德，都是根據自己的思考得來的，都是屬人的道德」（趙曉娜，2011）；人類無論如何均不會超出人類的視野來解釋非人類的存在物；價值論上，從人類本身出發去解釋與評價世界的萬事萬物，「主張人的一切活動都是以人的利益為出發點，為人的利益服務，滿足人的目的與需要」（趙曉娜，2011），人類是唯一具有內在價值存在物以及唯一的道德者。

人類中心論的意義，若從中心說、目的說、尺度說來看，分別說明如下。中心說：人是宇宙的中心，即人類在空間範圍意義上處於宇宙的中心；目的說：人是宇宙一切事物的目的，即人類在目的的意識上處於宇宙的中心；尺度說：按照人類價值觀解釋或評價宇宙間所有事物，即在價值的意義上，一切由人的利益與價值出發，以人為根本的尺度去評價和對待其他所有事物（楊冠政，2011）。

在人類中心主義觀點多元發展，諾頓（Bryan G. Norton）提出主要有剛性人類中心主義和柔性人類中心主義。剛性人類中心主義主張「人由於是一種自在的目的，是最高等級的存在物，因而他的一切需要都是合理的，可以為了滿足自己的任何需要而毀壞或滅絕任何自然存在物，只要這樣做不損害他人的利益」（百度百科，〈人類中心主義〉）。柔性人類中心主義認為，「應該對人的需要作某些限制，在承認人的利益的同時又肯定自然存在物有內在價值。人類根據理性來調節感性的意願，有選擇性地滿足自身的需要」（百度百科，〈人類中心主義〉）。

3. 歸納人類中心主義核心概念

人類中心主義的基本觀點：

第一，人的利益是道德原則的唯一相關因素；第二，人是唯一的道德代理人，也是唯一的道德顧問，只有人才有資格獲得道德關懷；第三，人是唯一具有內在價值的存在物，其他存在物只具有工具價值，大自然的價值只是人的情感產物。（湯萱，2009）

其主要信念為：

「1.人是自然的主人和所有人；2.人類是一切價值的來源，大自然對人類只具有工具性價值；3.人類具有優越特性，故超越自然萬物；4.人類與其他生物無倫理關係；5.淺層生態學的人類中心信念；6.人類中心主義的世界觀」（Norton, 1998；林立康，〈人類環境倫理信念的演進〉）。

諾頓認為人類中心主義的價值判斷有兩種類型，一種是感覺取向（*felt preference*），另一種是熟慮取向（*considered preference*）。感覺取向會依個人喜好為主要價值判斷，而此價值判斷會被社會主流所影響，一直以來社會主流認為自然是人類剝削利用的對象，大自然能滿足人類一切需求，絕對以經濟為主要出發與考量，此種人類中心主義稱為「剛性」人類中心主義（*strong anthropocentrism*），此種主義以人類自我「為自然的主人，試圖征服、統治自然，把自然界當作任意索取的倉庫，對自然界進行無情的破壞，這種生態環境價值觀導致了人類對自然的掠奪行為，引起生態危機的出現」（湯萱，2009）。而熟慮取向是經過深沈思考，並採取理性世界觀，融合不同觀點作為價值觀的基礎，並藉由自我反省、自我批判的機制，達成理性的世界觀，此種稱為「柔性」人類中心主義（*weak anthropocentrism*），此種主義也是以利用自然為其價值系統，但考慮與其他物種和諧相處，以及在價值形成同時是以人類經驗與感覺同時涉入，而不會被主流社會價值所影響；「人類以自身利益作為行為的出發點、價值衡量的尺度，其對自然的剝削程度小於人類沙文主義」（湯萱，2009）。努力從人類整體的利益出發考慮人與自然的關係，

這一理論承認個人的需求，但是認為個人牟取應當低於人類繁衍和人類意識發展的責任，行為的價值取向基於整個人類社會福利和社會公正基礎之上，而對於人與自然的關係，懷著一種認為人類依賴非人類環境的世界觀，希望打通自然與人或文化的隔閡，將其納入和諧系統中。

對於大多數人類中心主義者來說，整個人類的利益當然是環境問題的核心，而且只有在人類之間進行合理（理性的和道德的）協調，才能及時、有效地改善正在惡化人類的生存條件，努力營造一種適合人類發展生存的生態平衡。

人類中心主義認為，人類社會的發展應該以人為中心，人類始終是認識的主體，任何認識活動都是以認識主體為中心向四周展開的，作為利益主體的人與人類理智地、合理地對待自然的行為並不發生矛盾，這也是促使人類採取此類行為的內在動力。（湯萱，2009）

整體論述至此，人類中心主義大致能分為傳統人類中心主義及現代人類中心主義，傳統人類中心主義如前述義

發源於基督教倫理思想，把人看成是凌駕於自然之上的主宰者，可以無限制地改造和開發自然。這種理論的基本觀點是：第一，人由於具有理性，因而自在地成為宇宙一切事物的目的。人的理性給了他一種可以把作為非理性存在物的自然當作工具以滿足自己一切需要和目的來使用的特權。第二，人是唯一具有內在價值的存在物。非人類存在物的價值只是人內在情感的主觀投射物，只有在滿足人類的某種興趣、需要或利益時才具有非客觀的工具價值。第三，人是唯一有資格獲得道德關懷的顧客。人只對人類才負有直接的道德義務，對其他存在物所負有的義務只是人類義務的外在表現。（李想，2009）

現代人類中心主義又名「開明的人類中心主義」或「柔性人類中心主義」，以諾頓和默迪為代表，在他們看來，「首先，地球生態環境是所有

人（包括現代人和後代人）的共同財富。任何國家、地區都不可爲了小團體的局部利益而置生態系統的穩定和平衡於不顧，而且，任何一代人都不能爲了滿足其需要而透支下一代人的環境資源。其次，人類的行動顯示出人類評價自己的存在獲得種的延續的要求高於其他動物或植物的存活。」（李想，2009）柔性人類中心主義是「處理人與自然、人類與生態環境關係的一種倫理價值觀，其基本的價值取向是主張在人與自然的相互作用中將人類的利益置於首要的地位，並以此作爲生態道德行爲的終極目的和尺度。……既肯定了傳統人類中心主義思想中人的主體性地位以及人類實踐活動與認識活動的積極性，同時又繼承了非人類中心主義〔生命中心主義〕思想對自然的依存性的合理認同」，柔性人類中心主義「源於前二者又高於它們」。（馬蕙紫、馮琦翔，2010）

美國植物學家默迪提出了「現代人類中心主義」，觀點如下：

第一，人類對自身的評價高於對其他事物的評價，這是自然的；第二，人有特殊的創造能力，這只能表示人對自然負有更大的責任；第三，完善人類中心主義，需要揭示自然事物的內在價值；第四，認識人類行為自由的有限性。（歐陽志遠，2009）

人類中心主義論述至此，雖看到不同學者對於人類中心主義有著不同的觀點，整體而言，若要提出人類中心核心概念，必須回到最核心的本體論、知識論及價值論三個層面上來歸納其核心概念。

本體論：從傳統人類中心主義，人類認爲自己是宇宙的中心，轉變至人類是地球生態系的成員，在生態系中每一種生物會以自身利益爲最大考量，因此人類以自身利益進行最大考量是符合其生態原則。

知識論：從傳統人類中心主義中，人是宇宙一切事物的目的，因此人類是以自我的視角來認識及改造自然，對自然的定位、判斷也都不會超出人類的視野，由此指出人類對於自然界的知識是從人的觀點與角度出發所建構出來。

價值論：延續知識論，人類對自然解釋與評價，一切都是以人類的最大利益為出發點，滿足其人類目的與需求，人類是唯一具有價值判斷以及道德者。

從以上本體論、知識論及價值論核心內容思考，在結合不同學者提出之人類中心概念，提出本研究之人類中心主義核心概念如下。

(1) 人類為生態系中心，任何事物以人類本身最大利益為考量，考量的程度必須擁有全面性、整體性以及長遠性。(本體論內涵)

(2) 人類會依本身的視野認識及看待周遭一切事物，並進而改造，改造的同時，必須保持謙卑的心態，以及最周詳的考量，必須以降低最少傷害方式進行改造。(知識論內涵)

(3) 人類是所有生態系成員中，唯一具有道德及價值判斷，因此人類必須對自然負有更大的責任感。(價值論內涵)

人類中心主義大多均建築在「開明的自私」觀點上(楊冠政, 2011)。意謂人類均無法拋棄人類中心主義，因此在以人類利益出發為前提之下，人類是自私的，但在自私中是否能包容一些開明的想法，這應該是人類中心主義者在當代希冀達到的目標。

(三) 以「生命」為中心的環境倫理思想

1. 生命中心主義概述

生命中心主義則是一個完全相反的出發點，認為非人的生命物甚至非生命物都具有內在價值，都應獲得道德關懷。這一學術分支的體系顯得更為複雜，一般可劃分為動物倫理與生命中心倫理。

堅持生命中心主義的學者指出，人類中心主義局限性在於：

首先，它只關心人類及其環境，不顧其他生物的生態環境，這是一種傳統的倫理學。新倫理學必須關注構成地球進化著的生命的幾百萬物種的福利。其次，人類中心倫理只把自然看成人類的資源，講究利用的合理不合理，而實質上自然不僅是人類的資源，也是一切生命體的資源。因此，僅以人類利益（當代

人和後代人的利益或包括人類環境的利益)和價值為基礎建立起來的弱化的〔柔性〕人類中心生態倫理是不夠的，還必須包括非人類生物的利益和生態價值。再次，人類中心主義者都是從人類功利主義的角度考慮人與自然的倫理關係，顯然有一定的局限性。最後，人類中心主義是不科學的，其倫理是人類主觀的。人類應該擴展人與自然倫理關係的範圍，站在更大範圍的自然的立場(包括人類在內)考慮人類在自然生態系統中的行為原則，這種倫理應該是生態中心的一切生物相互依存的生態倫理。(劉方，2000)

「所有改變自然的行動都必須有充分理據。除非能證明缺乏某些資源會嚴重影響人類生命所需，否則人類不能入侵自然」；甚至認為，「只有人類數目大幅減少，才有助於其他生物生命的繁衍」，(陳慎慶，2006)這種堅持生命中心倫理的徹底性由此可見。如：認為「地球上人類和非人類生命的福祉和繁榮具有自身的價值……這些價值不依賴於非人類世界對人類的有用性」；認為除非為滿足維持生命的需要，人類無權減少生命形式的豐富性和多樣性；認為當前人類對非人類世界干涉過度，使得情況正迅速惡化等等。(陳劍瀾，2003)

生命中心主義，

正是在對其傳統倫理學懷疑的基礎上，主張把道德對象關懷範圍從人類道德規範擴展到生命和生物圈乃至整個自然界，通過確立非人存在物的倫理地位，用道德良心來約束人對自然的權力濫用和破壞欲望，它以嶄新的視角來審視人與自然的關係，是一種新的世界觀和價值觀。(包慶德、夏承伯，2008a)

縱觀生命中心主義主要有以下兩大理論。

第一，動物解放、權利論。

「動物權利論是現代西方環境倫理學的流派之一，認為人類應當把道德應用的範圍擴展到所有動物，尊重動物生存和發展的

權利。」其代表人物有澳大利亞學者辛格和美國學者雷根。辛格於 1975 年著《動物解放：我們對待動物的一種新倫理學》一書，認為凡具有苦樂感受能力的存在物都有資格成為道德權利的客體，並把尊重和保護動物的權利和利益同尊重和捍衛婦女、黑人和同性戀者的權利以及沒有認知能力的嬰兒和功能不健全的成人的利益和權利聯繫起來。他倡導「所有動物都是平等的」。雷根於 1986〔按：應該是 1983〕年著《動物權利案例》一書，認為我們對待動物的錯誤方式是基於允許我們把動物當作我們資源看待的制度。他對間接義務論、仁慈論和功利主義三種理論進行深入考察和批判分析，認為動物和人一樣都是「生命的體驗主體」，都具有「內在價值」，和人一樣應獲得尊重的平等權利，因而提出「動物權利運動是人權運動的一部分」。(包慶德、夏承伯，2008a)

第二，生命中心論。

是一種把道德關懷的範圍擴展到所有生命的倫理學說。強調有機體個體的價值和權利，認為生物個體的生存具有道德優先性，這是其個體主義倫理學的表現。其中施韋茲〔史懷哲〕「敬畏生命」的倫理學和泰勒的「生命平等主義倫理學」，在理論的創立和發展中都做出突出貢獻。施韋茲〔史懷哲〕於 1923 年在其代表作《文明與倫理》一書中首先提出現代意義上的生物〔生命〕中心論，認為「善的本質是保持生命，促進生命，使生命達到其最高度的發展；惡的本質是毀滅生命，損害生命，阻礙生命的發展。」使其「敬畏生命」原則具有普遍而絕對的合目的性，並把倫理範圍擴展到一切動植物。他認為生命之間存在的普遍聯繫是敬畏生命的原由所在。其「敬畏生命」倫理學的核心內容是愛並且尊敬一切生命，保持生命，促進生命，使生命達到其最高的發展。

保羅·泰勒在其《尊重自然：一種環境倫理學理論》中構建包括生物〔生命〕中心論世界觀、人類的道德態度和生物〔生命〕中心論環境倫理規範在內的完整的生物〔生命〕中心論倫理學體系。認為人和其他物種是自然界這個相互依賴的系統的有機構成要素，每一物種都有同等的天賦價值應接受「物種平等」原理，並在「生物〔生命〕中心論」的道德觀點基礎上，提出把「尊重自然」當作一種終極道德態度，其必須在日常生活的實踐中通過一系列相應的道德原則規範表現出來。這是因為所有生命都是「生命目的的中心，都擁有自己的『善』」。其倫理規範有不傷害原則，不干涉原則，忠貞原則和補償正義原則等。此外，他還探討當陷入人類價值和權利與人類以外的生物的利益發生衝突的道德兩難時的自我防禦、對稱、最小傷害、分配正義和補償正義等五大原則。（包慶德、夏承伯，2008a）

由以上瞭解到生命中心主義，並不是反對人類中心主義，而是將關切焦點在於「非人類」的生物中，例如動物倫理便是將焦點置於動物上，而生命中心倫理則是將焦點置於不同的生物個體；但在探討動物倫理與生命中心倫理時，主體是在非人類，但與人類有所衝突時，還是會以人類為主要考量，與人類中心主義最大不同是，人類中心主義是絕對以人類為主，不會考量到任何其他生物，而生命中心主義以非人類之生物為主要考量對象，但與人類產生衝突時，會以最小傷害非人類生物為主要前提進行選擇。

2.動物倫理

人類對於動物缺乏道德地位從西方傳統哲學家不同論述中，有不同思維脈絡隱藏其中，包含亞里斯多德、阿奎那（Thomas Aquinas）、笛卡兒、康德等，其不同哲學家所論述為不同面向，以下將簡要敘述其對於動物的態度（Des Jardins, 2006；楊冠政，2011）。

表 3 西方哲學家對於動物的態度

哲學家	對於動物態度
亞里斯多德 Aristotle	在其著作《動物與奴隸制度》中提及：植物為動物而活，所有動物為人類而活。馴化動物是為了役使牠們，當然也能作為食物……如果自然不會虛造萬物，我們可以推論，自然為人類而生產動物。
阿奎那 Thomas Aquinas	在其論述中提及：我們要批評那種認為人殺死野獸的行為是錯誤的這種觀點，由於動物天生要被人類使用，這是一種自然的過程，所以人們使用動物沒有任何不公平，不論是屠殺牠們或用其他方法奴役牠們。
笛卡兒 René Descartes	在〈動物是機器〉(Animals are Machines) (Botzler and Armstrong, 1998) 中提及：意識是判斷道德地位的基準，任何缺乏意識的事物僅可認作是物理東西，不必為它的福祉而關切。
康德 Immanuel Kant	在〈動物的責任〉(Duties to Animals) (Botzler and Armstrong, 1998) 提及：僅有理性的生物具有內在價值，而能得到道德關懷。

資料來源：整理自楊冠政，2011

由此發現，亞里斯多德及阿奎那認為只有人有道德地位，其他生物均沒有其道德地位，而笛卡兒及康德認為只有人具有理性及意識，其他生物均沒有，因此不值得尊重。這些哲學家在當代均具有其思想地位，因此可以想像當時對於動物及其他生物抱持絕對利用及不尊重的想法。

彼瑞馬特 (Humphrey Primatt) 在 1776 年發表《仁慈的義務和殘酷對待野生動物的罪孽》(*A Dissertation on the Duty of Mercy and Sin of Cruelty to Brute Animals*) 提及認為作為上帝的作品都應該獲得人道的待遇。沙特 (Henry Stephens Salt) 於 1891 年出版《動物權利與社會進步》(*Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress*) 一書中提及如果人類擁有生存權和自由權，那麼動物也擁有。依凡斯 (E. P. Evans) 在 1894 年發表〈人類與獸類間的倫理關係〉(*Ethical Relations Between Man and Beast*) 中反對基督教義中剛性人類中心主義信念，雖然人類的地位被視為稍低於天使，但實際上人類只是稍高於猿類。摩爾 (J. H. Moore) 於 1906 年發表《普世的親近關係》(*The Universal Kinship*)，1907 年發表《新倫理》(*The New Ethics*)，以達爾文論點為依據，提出人類不是下降凡間的神，而是進步的爬蟲類 (Nash, 1989；楊冠政，

2011)。從以上學者在不同年代開始反思人類與不同生物間關係，對於人類過於膨脹的心態進行批判與反思，對於之後辛格提出動物解放論和雷根（Tom Regan）提出動物權利論，具有相當啟發及影響力。

(1) 動物解放論

辛格在《動物解放》書中，極力倡導將傳統倫理擴展到動物，辛格認為將動物排除在道德考慮之外，就像是種族主義與性別主義般，歧視不同種族與性別，這是一種物種主義的思維模式（楊冠政，2011）。辛格也引用邊沁（Jeremy Bentham）功利主義所提「問題不是他們能否推理，也不是他們能否交談，而是他們會不會忍受痛苦」。

辛格主張將倫理學的道德關懷拓展到動物無疑是具有巨大意義的，但用「知覺」來表達忍受或體念快樂的能力，知覺是擁有利益的必要條件略顯有點粗造，因為各種動物知覺的迥異勢必造成關懷道德標準的多元化，這將與其理論要求的道德關懷平等性相悖。同時此種理論雖將道德關懷拓展到「有知覺的生物」，但對整個生物圈內其他非生命共同體因其缺乏「知覺」而被排除在環境倫理道德的關懷之外。（周青，2010）

這是此學派觀點備受質疑之處。

(2) 動物權利論

雷根在《動物權利案例》（*The Case for Animal Rights*）書中，極力呼籲動物的權利，強調人類有道德義務承認與尊重。雷根反對笛卡兒把動物視為機器，缺乏心智不會感受到愉快或痛苦；也反對辛格、邊沁功利主義以知覺為主要判定依據。雷根所倡導動物權利論，主要概念認為無論是道德者或是道德病體都是生命的主體，都具固有價值，並有道德地位，權利是不容侵犯（楊冠政，2011）。

強烈譴責了許多對動物有影響的人類行為，如利用動物進行商業行為、科學研究、食用動物、利用動物進行娛樂及其動物飼養等。雷根〔雷根〕認為這些行為是不道德的，不是因為其導致

了動物的痛苦和苦難，而是從原則上，這些行為否認了動物所擁有的內在倫理價值的存在而侵犯了動物的權利。根據里根〔雷根〕的觀點，對於我們長時間對動物的粗暴態度進行糾偏是合理的。但是嚴格遵守里根〔雷根〕的理論——我們有倫理上的義務成為素食主義者，因為我們找不到論據證明基於單純的生存目的食用動物的合法性，但是同時當動物食人時我們又怎能為其找到合法論據呢？（周青，2010）

（3）共同觀點

辛格和雷根雖然從不同哲學觀點反思人與動物關係，雖互有衝突，但也有相似的論點（Des Jardins, 2006）。

- A.人類有義務廢除「以利益為導向的動物養殖」。
- B.娛樂及運動性質的打獵與捕捉是不公平正義。
- C.科學研究對於動物的不人道。
- D.只有個體具有道德地位。

針對以上不同論點，在現今社會有部分是無法落實，但有其配套措施；第一點所提廢除「以利益為導向的動物養殖」，以食物鏈的觀點，便是不合乎現狀，人類與其他生物同樣身處在食物鏈之中，因此要求人道及公平正義的養殖；第二點提及娛樂及運動性質的打獵與捕捉是不公平正義，在現今社會，大眾均普遍能接受此觀念，因而此類活動已漸漸減少；第三及第四所提科學研究、道德部分，在各領域也漸漸有此共識，以較公平正義的方式對待被實驗的動物，以及看待其他動物。

3. 生命中心倫理

生命中心倫理學說極力主張必須尊重生命個體，並應給予道德考量，此學說漸漸被世界接受，許多國家政府不但給予生物道德考量，並制定相關法律保障其生存與自由權利；此學說主要兩位代表學者為史懷哲（Albert Schweitzer）及泰勒（Paul W. Taylor）（楊冠政，2011）。

該流派是一種把道德關懷的範圍擴展到所有生命的倫理學說。強調有機體個體的價值和權利，認為生物個體的生存具有道德優先性，這是其個體主義倫理學的表現。（包慶德、夏承伯，2008a）

生命中心倫理便是以史懷哲尊重生命學說及泰勒的尊重自然學說為主要依據。史懷哲尊重生命學說，即「不僅對人的生命，而且對一切生物和動物的生命，都必須保持敬畏的態度。保持生命，促進生命，就是善；毀滅生命，壓制生命，就是惡」（陳俊甫，2001/06）。而泰勒的尊重自然學說，生物具有天賦的價值，因為生物的生命本身自成目的，擁有自己的好，且每一物種都有同等的價值，所以，它有資格獲得道德代理人的平等關心和關懷，而無生命的物質和人造器物不具備這一特點，因而，沒有天賦價值。

（1）尊重生命學說

「尊重生命」是史懷哲倫理思想的核心價值，「尊重生命」所談的生命，不是僅於人類，更強調的是包含人類在內地球上所有生物，史懷哲認為，人的存在不是孤立，而是有賴於其他生物與整體世界和諧共處，任何生命都有平等存在的價值，但只有人才能擔任起「尊重生命」的道德責任。

史懷哲在其〈尊重生命的倫理〉（*The Ethics of Reverence for Life*）及《文明的哲學》（*The Philosophy of Civilization*）中提及尊重生命重要訴求為，尊重萬物的生存意志、對生命無理的傷害是違反倫理、人類應關切動物受到的痛苦。而其「尊重生命」倫理學說的思想能分為三點，第一：倫理是生命意志的展現；第二：尊重生命的倫理思想是有非常充分的文化思想的根據；第三：尊重生命的倫理思想的要點是關於善與惡的定義（Des Jardins, 2006）。

迪斯賈丁斯（Des Jardins）在《環境倫理》書中，提及倫理學的主要目的在於能引導人類行為的法則與原理，而哲學的任務便是在於為這些法則與原理辯護，讓大眾能依此法則行動。但史懷哲所提尊重生命學

說，並沒有提出相關法則，只是呼籲人類必須重視生命，每個生命有其生存意志，值得道德者的尊重，因此史懷哲的尊重生命學說為一種態度展現，可以是道德者應有的品性或美德，但不是法則。

(2) 尊重自然學說

尊重自然學說為泰勒主要論述與訴求，泰勒在《尊重自然》書中提及其環境倫理三大部分，分別為尊重自然的態度、生命中心的自然觀、倫理體系。在尊重自然的態度中提到兩大觀念，第一是生物有自身的好處，第二是生物具有天賦價值。而在生命中心的自然觀中有四個核心觀念組成，分別為人類是地球生命社區的成員，其他生物亦然；人類及其他物種構成相互依存的系統；所有生物是生命目的中心；人類並非天生就超越其他生物。在倫理體系中，提出四大法則：不傷害法則、不騷擾法則、誠信法則及補償公平性法則（Taylor, 1986; Des Jardins, 2006；楊冠政，2011）。

當人類與非人類利益發生衝突時，便必須依以下五種優先權原理思考，包含自衛原理、比例原理、最少錯誤原理、分佈性公正原理、補償性公正原理。透過下表可以瞭解當人類與非人類利益發生衝突時，可以用哪種優先權原理。

表 4 優先權原理使用原則

	野生動植物 對人類有害	對人類無害	
		衝突	衝突
人類	衝突	非基本利益	基本利益
	與尊重自然態度 不相容	與尊重自然態度 相容，但傷害野生 動植物和自然生 態系	
優先權原理	自衛原理	比例原理	最少錯誤原理 當最少錯誤原理及公佈性公正原理 共同使用時就是補償性公正原理

資料來源：Taylor, 1986；楊冠政，2011

從泰勒所提倡的尊重自然學說，試圖透過倫理規範傳達人類在面對自然環境的態度是可以共榮共存，最終還是以人類利益進行考量，所有生命的個體都是有其自身的價值的存在物。既然生命個體都有自身的價值，意謂著屬於本身的固有價值。所有生物都有自身的善，為了這種善它對環境做出適應性反應。既然所有的生物都有自身的善，所有生物都有固有價值，應該被倫理地對待尊重和保護。尊重自然學說對於生物保護具有重要意義，生物保護不僅是動物，而且還應該擴展至植物。值得注意的是，這裡的動物和植物，生物個體都有自身的善的思想，應該指的是動物或植物的個體，如此，尊重自然學說應該被確切地稱為生命中心個體論。

4.生命中心主義核心概念

生命中心主義主要著重於關懷個體，由動物倫理出發延伸到生命中心倫理，但是不變的是在於個體關懷的核心思維，以下從本體論、知識論與價值論來探究生命中心主義。

(1) 本體論：從本體論來看生命中心主義，可以發現生命中心所關心且著重於個體生命的重要意義，強調每一個體的生命有其存在意義，人類無法依自我意願而隨意結束其他個體生命，或是決定此個體該如何發展，因此生命中心主義的本體是在於每一個體。

(2) 知識論：因生命中心主義強調於尊重不同個體，因而在知識論方面，相同的，也是從自然界中不同個體學習，不同個體傳達其差異性，這些差異性也就是人類能從中學習的地方。

(3) 價值論：價值論的部分，生命中心主義著重於個體生命的重要性，因此個體的價值也是其所重視的，也包含人類個體，但當人類個體與其他生物個體產生衝突時，若是與人類基本利益價值有所衝突，還是以人類個體為主，但對於其他生物個體必須採取其補償的相關措施，讓其產生的傷害降至最低。

透過上述從本體論、知識論與價值論三大構面來探究生命中心倫理，由此希冀能尋找到生命中心主義的核心概念，其敘述如下所示。

(1) 尊重每一生命個體，對於每一生命個體抱持平等態度，而不會產生歧視態度及看法。(本體論)

(2) 從每一生命個體中學習，並且瞭解其不同生命個體間差異性，並也尊重其差異性，因地制宜概念便是由此產生。(知識論)

(3) 尊重每一個體生命價值，但若與人類基本利益價值產生衝突時，還是以人類基本利益為優先，但盡量減少產生其衝擊，以及擬定補償、補救措施。(價值論)

以上為生命中心主義從本體論、知識論與價值論探究其核心概念，生命中心主義為從人類中心主義再更進一步的深化，從以人類為主要思維的概念，進而擴大至周遭的生命個體，尊重生命個體，雖然遇到與人類基本利益產生衝突時，還是以人類基本利益為最主要考量，但有提及盡可能產生最少的衝擊，以及思考其補償與補救措施，這是與人類中心主義最大的差異所在。

(四) 以「生態」為中心的環境倫理思想

1. 生態中心主義發展脈絡

當今社會，

隨著人類賴以生存的生態系統遭到越來越嚴重的破壞和環境危機的日益加深，人們越來越清醒地認識到對於人類生存問題的解決不能僅僅依賴於經濟、法律等手段，還必須同時訴諸倫理信念。……工業社會的價值觀僅僅看到自然界的消費性價值。……在這種發展觀基礎上建立起來的傳統倫理學，把倫理範圍局限在人類社會內部，從而排除了人與自然之間的倫理關係，認為人類無須對自然界產生倫理思想和道德行為。在這種倫理思想的指導下，人類把自然資源當成無價資源和無限資源進行開發和掠奪，自然界失去了對人類的環境價值，自然資源面臨枯竭的危險，人類的生存也因此受到威脅。(郭玲玲, 2008)

在二十世紀，人類社會的生產力以前所未有的速度快速發展，此時，地球生態系統也以前所未有的速度急遽惡化。長期以來，人類運用科學技術創造大量的物質財富，但同時對自然生態環境也造成極大破壞。人類生存環境僅有一個，當自然環境因過度開採資源而改變時，人類自身的生存狀態實際上也受到相當大的威脅。因而環境倫理中以生態為中心之思維模式漸漸開展。

生態中心主義是以生態系整體觀點為考量看待人與自然環境間倫理關係，並且認為自然生態有自身的價值，應該受到人類尊重與道德關懷（Des Jardins, 2006）。

非生態中心主義竭力制定著一個貌似更「平等絕妙」的生態原則，向人們展示一個看起來近乎完美的道德理想，如同人類歷史上將平等權利擴展到奴隸、女人、其他人種等一樣，現在將權利延伸到整個生物群落和非生命物質，甚至暗示人類的存在遠不是一種歷經數千年進化而來的偉大成就，而是這個星球的一種疾病，一個災難。如此一來，人類的設計行為自然是這種「疾病」擴散、「災難」蔓延的活動過程了。顯然，即使設計的環境倫理觀念被廣泛建立起來，最終都不會走到真正的非生態中心主義的層面，理論上不會，實踐中則更沒有可能。（柳小成，2007）

生態中心主義是作為人類中心主義的對立面而出現的。其提倡者認為，人類中心主義誇大了人的地位和對自然的作用，在本質上違背了人與自然的關係，為人類對自然肆意掠奪提供了思想支點，由此人類開始了改造自然、征服自然的活動，在創造出高度的物質文明的同時，也帶來了嚴重的生態環境問題。正是由於對生態環境問題的考察……生態中心主義自然觀應運而生。（程海東、劉煒，2008）

它的核心思想就是自然具有內在價值。通過對自然價值的確認，來實現生態系統的和諧穩定、健康持續的進化，並以此為根本尺度去評價和安排整個世界。

2.以生態中心主義為核心相關學說

生態中心主義者代表人物有李奧波(Aldo Leopold)、羅斯頓(Holmes Rolston)、奈斯 (Arne Naess) 等人，大體可分三個流派：土地倫理 (李奧波) 、生態倫理 (羅斯頓) 和深層生態學 (奈斯) 。

生態中心論主要是以生態學為理論支撐，強調完整的倫理學必須給予整個生態系統以道德關注，而不僅僅是對動物或者生物，還應該包括山川、河流等非生命的自然客體，藉以體現生態系統的整體性、依賴性和聯繫性。他們認為生態整體即是一種由它與它自己的部分相互作用、並與它所隸屬的更大的整體相互作用而規定的結構，生物共同體的完整、穩定和美麗是最高的善，生態系統的價值是最高的價值。(書生本色，2008)

土地倫理學「強調生態系統的整體性、和諧性，認為生態共同體的價值要高於物種個體的價值，整體價值優先於個體價值，這超越了強調人類個體尊嚴、權利、自由和發展的人本主義思想，革除了動物權利論和生物中心論過分強調單個生命體利益的弊病，具有重要理論意義。但是它以保持生態群落的整體性為由犧牲某些生物個體的觀點，實質上是以整體的利益和價值抹煞了個體的利益和價值。」(書生本色，2008)

(1) 土地倫理

土地倫理是由李奧波所提出重要的環境倫理概念，李奧波 (1887-1948) 是美國著名環境保護主義者，被稱為「美國的先知」。他對美國的自然保護作出了重要貢獻，被譽為美國野生資源保育之父。同時，他還是一個著名的理論家，在 1932 年發表一篇《資源保護倫理》。在 1933 年所出版《野生物經營管理》，反思班卓 (Gifford Pinchot) 的保育主義，班卓的保育主義主張「保育就是聰明的使用，讓其產生最大

益處」，李奧波以保存的觀念來補充，提出新的保育觀念必須有生態學基本觀念，包含限制因子、生態區位、飽和點、負荷力等，此保育觀念的轉變，至今能影響現今保育與管理核心概念。該書認為野生動物減少的一個環境因素是因為存在掠食者，消滅它們必須靠強有力的可行的周密計畫。但是隨著在該領域的切身體會及研究的發展，李奧波意識到這種方法存在著問題，保持主義理論將自然看作是可控的而不會有反作用的東西，這種看法嚴重低估了自然的力量，人類不知道這種控制會導致什麼後果。他於 1948 年完成的遺著《沙郡年紀》(*A Sand Country Almanac*) 是環境運動中最典型的著作。該書中的論文〈土地倫理〉第一次系統的闡述了生態中心倫理論，為世界生態保護運動潮流樹立了一個里程碑。

土地倫理包括以下五個方面的內容：A. 承認人類只是地球這個龐大、複雜的生態系統中的一個最富有智慧和知識的普通成員，而不是征服者。人類時時刻刻也脫離不開自己賴以生存的土地，毀壞了土地，就等於毀壞了人類自己。B. 承認土地能夠為人類提供的資源是有限的，土地的容量也是有限的。人類在尋求發展、改造自然的同時，必須自覺地約束自己，尊重土地，尊重自然規律，否則便會受到自然界的無情報復。C. 承認土地資源不只是某些擁有技術、裝備、資金的少數人的財富和私人財產，是屬於所有生活在地球上的每個人的。人人都有享受良好環境與開發使用資源的權利，同時也都有保護與改善土地的道德義務，人的權利和義務是統一的。D. 承認土地不僅僅是屬於我們當代人的。也應屬於後代人。因此，當代人決不能不公正地、甚至自私地只顧當代人的利益，而應該在保證當代人的生存與發展的同時，為後代人的生存與發展留下更佳適宜的機會，確保土地資源的持續利用，從而實現人類的持續生存與持續發展。E. 承認人類應當及時、堅決、徹底地糾正以自然界主人自居，把對土地破壞性的改造當作戰勝自然的錯誤觀念，毫不猶豫地摒棄人類幾千年精心構造的在歷史文明之中的那些無視自然的愚昧、野蠻的舊倫理觀念與陳規陋習，建立起一種新的既符合人類持續生存與持

續發展的需要，又符合生態環境客觀要求的人類與土地的新型倫理關係和新的土地道德（Keller, 2010；陳慈美編譯，2008；楊冠政，2011）。

土地倫理道德是解決人與土地關係時應遵循的道德原則規範，是關於全人類持續生存與發展的一個重要問題。人類正面臨著一個全球性的挑戰，我們這一代人作為地球的管理者和未來的託管者，應該對我們的所作所為負責。在意識到自己的錯誤行為及造成的嚴重後果之後，我們必須轉變觀念，建立起一種新型土地倫理道德。

……人與土地和土地與發展是兩個緊密相聯的問題，強調人類社會的持續發展只有以土地資源和生態環境的持久、穩定的支持能力為基礎，因此，只有正確處理眼前利益與長遠利益、局部利益與整體利益的關係，正確處理經濟發展與土地保護的關係，才能使這一涉及國計民生和社會長遠發展的重大問題得到滿意解決。保護土地是全人類共同的事業，生活在地球上的每一個人都有責任為維護人類的生存環境而鬥爭。（張嵐，2000）

（2）深層生態學

前述人類中心主義，在於

西方傳統思想中帶有嚴重的人類中心主義色彩，主要表現為：

- 1) 認為人是自然的主人和所有者。
- 2) 認為人是萬物的尺度，是評判一切價值的裁決者，大自然只具有工具價值。
- 3) 人超越萬物，優於萬物。人有思想而動植物沒有思想
- 4) 認為人類與其他生物之間不存在倫理道德關係。

人類與自然的兩分對立給現代社會帶來了一系列災難：對自然資源的肆意掠奪以及人類中心主義帶來的生態霸權主義使自然的平衡和諧遭到嚴重破壞，環境問題開始引起許多學者的深深憂思。當環境危機出現時，哲學家們開始應用傳統的倫理學

思考環境問題，他們開始思考：人與自然理想的關係是什麼？其次，這個關係的哲學基礎是什麼？而這些都是傳統西方倫理哲學所不能解答的。依據西方傳統的哲學觀點，通常是否認人與自然環境之間有直接的道德關係存在，並認為只有人類具有道德地位，所有其他東西被人類使用時方具有價值。這是典型的人類中心主義 (anthropocentrism) 的哲學觀點。(Naess, 1995; Keller, 2010；鄒雯虹，2004)

奈斯 (1995) 提出深層生態學系統思考原型 (如圖 1 所示)，由傳統價值觀出發思考，透過不同溝通平台，進而思考傳統價值觀符合當代社會思維，最終產生行動。

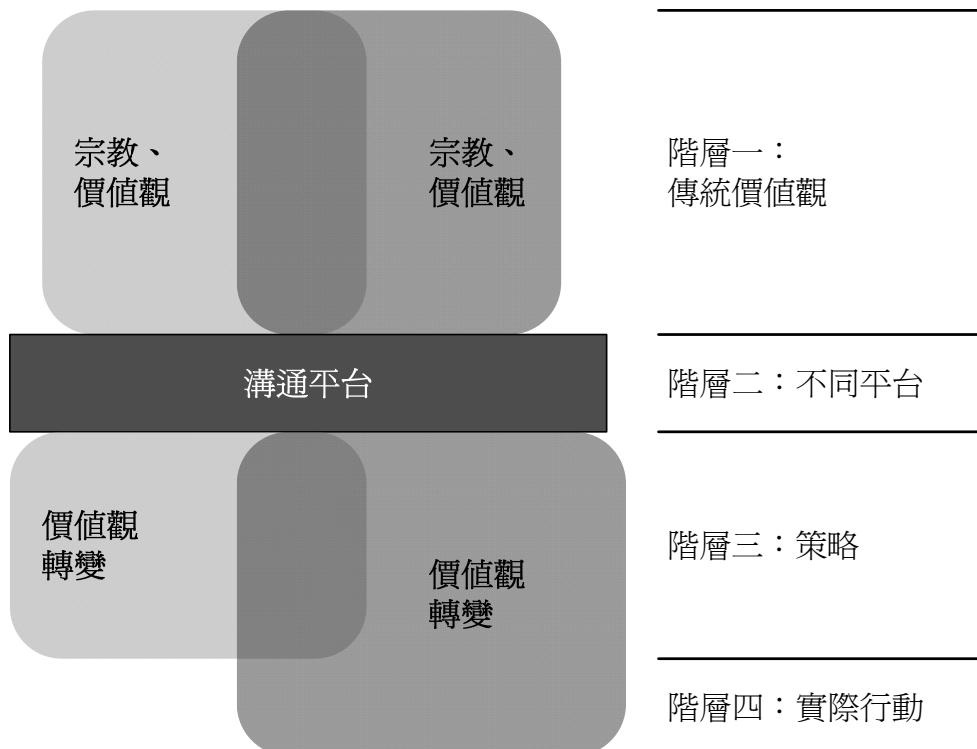


圖 1 深層生態學系統思考原型 (轉繪 Naess, 1995)

由上圖原型，奈斯將圖表分成四層（如圖 2 所示）。

第一層的 B,P,C 分別代表佛教(Buddhism)，哲學(Philosophy)和基督教(Christianity)。這一層中奈斯以佛教、哲學和基督教為例，以此作為深層生態思想的基本前提——多元化文化的融合。當然，這其中的佛教、哲學和基督教等因素是可以根據個人所受不同文化的影響而有所改變的。例如：B、P、C 也可以是 Z、N、T 即禪宗(Zen Buddhism)、美國印第安文化(Native American Culture)及道家思想(Taoism)。它們都可以為深層思想的基本前提因素(fundamental premises)，表現了深層生態學立論的基礎：即生態中心主義平等和自我實現。第二層包含了深層生態學的八大綱領，這是由奈斯及生態學家喬治·賽遜斯(George Sessions)共同擬訂的。主要包含有：

1. 地球上所有人類及非人類生命的繁榮健康都有其內在價值；這些價值與非人類社會對人類社會的功用性無關；
2. 生命形式的豐富性及多樣性其本身就具有內在價值，它們有助於地球上人類及非人類生命價值的實現；
3. 人類無權削減生命形態的豐富多樣性，除非是為了滿足重大需要；
4. 人類生命和文化的繁榮是與人類人口相應減少相協調一致的，同樣，非人類生命的繁榮也需要人口的削減；
5. 如今人類對非人類社會的干預過度，這種形勢正迅速惡化；
6. 必須改變那些影響基本經濟、技術以及意識結構的政策，這種改變將會使目前形勢大為改觀；
7. 意識形態上改變主要是：更關注生活品質而不是單純追求高生活水平以及高標準生活；
8. 同意上述觀點者有直接或間接的義務來實現這些必要的改變。

……表中的第三層主要是經由上述二層推導而來的規範性結論（general consequences），它涉及到較為籠統的個人思想概念，並對第四層起到了決定性的作用：具體行為及行動準則（concrete situation and decisions）。

阿蘭·奈斯生態理論中充滿了多元文化的智慧、以及生態平等思想，與西方傳統文化中的人類中心主義思想形成了極為鮮明的對比。他十分注意發掘東西方文化中的生態智慧並將其有機地結合，形成了他獨特的生態智慧。奈斯的深層生態思想深深影響了許多生態環保主義者，並成為他們行動的指南。在環境日益惡化的今天，奈斯的深層生態理論無疑是有著極大的理論和現實意義的，他深入到文明的意識形態中，深切地領悟到多元文化中所蘊涵的生態智慧。由此，深層生態學獲得了越來越多的學者的關注，得到迅速發展並成為西方哲學生態哲學領域和生態運動中不可忽略的重要組成部分。（鄒雯虹，2004）

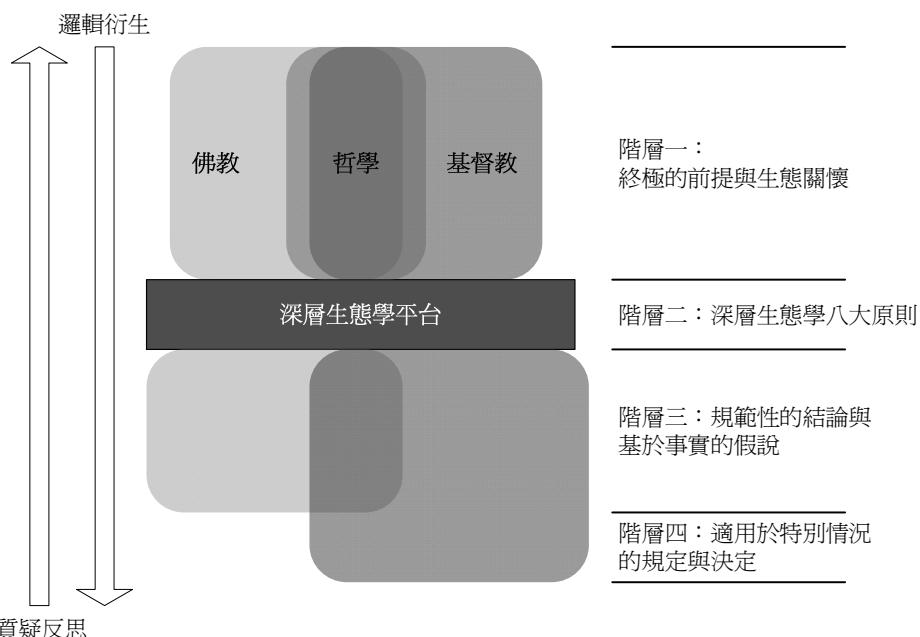


圖 2 深層生態學系統思考模型（轉繪 Naess, 1995）

(3) 生態倫理學

羅斯頓為當代提倡環境倫理最具影響力的學者，提出了「生態倫理學」，生態倫理學越彰顯荒野的自在性，就顯示「自然的內在價值論，這是生態倫理學的核心和靈魂」。

主體性是價值範疇最本質的屬性。為了證明自然物與人一樣具有客觀的內在的價值，生態倫理學極力張揚自然的自組織性或自我目的性，企圖通過賦予自然以「主體性」來證明自然價值的客觀性。例如，羅爾斯頓〔羅斯頓〕把自然的主體性規定為自然的自我目的性。在《自然的價值與價值的本質》文中，羅爾斯頓〔羅斯頓〕就不惜筆墨，對蝙蝠的能動性和植物的主動性特徵做了生動的描繪：就蝙蝠而言，母蝙蝠能發出超聲波、往來穿梭、捕捉小蟲帶回餵食孩子；就建模生物體的植物而言，植物能夠自我繁殖、修復創傷、製造單寧酸以免受草食動物侵害、製造花蜜以影響傳粉昆蟲、釋放植化相克素以抑制入侵者。這些科學事實都說明了非人類也是價值發現與價值實現的主體，都具有價值創造與價值評價能力。(Rolston, 1989 ; 王瑞香譯，1996；孫道進，2007)

羅斯頓提出了自然價值和整體主義生態倫理學，進一步發展了李奧波所創立的土地倫理學。李奧波通過把人視作大地共同體的成員，而確立人對大地共同體的義務，而羅斯頓則試圖通過確立生態系統的客觀內在價值，為保護生態系統提供了一個客觀的道德依據。他認為，價值是進化的生態系統內在所具有的那種創造性屬性，它客觀地存在自然中。儘管自然價值可以分為兩類：對人的非工具性價值即內在價值和對人的工具性價值，但是從根本上來說，自然價值的所有者是自然本身，自然（生態系統）所擁有的是超越工具價值和內在價值的系統價值(systemic value)。因此，「我們既對那些被創造出來作為生態系統中的內在價值之放置點的動物個體和植物個體負有義務，也對這個設計與保護、再造與改變著生物共同體中的所有成員的生態系統負有義務。」(楊通進，2000)

這種超越物種自身及其同類和後代的利益的利他主義精神，只有人類這個物種才能具有。

羅斯頓（1989）所撰寫《環境倫理》書中，〈自然的價值與價值的本質〉文中提出自然價值。

A.維生價值：透過達爾文的演化論，知道大自然是一個演化的生態系，按著自身演化的法則，淘汰不適合環境的物種，產生新的物種，而人類只是在這一個演化過程，近代所產生的物種之一，因此大自然對於人類而言保有一維生價值。

B.經濟價值：人類藉由技術讓大自然的資源提昇價值，此經濟價值就是意指滿足人類文化所需的價值。

C.娛樂價值：人類總是喜歡親自大自然，以抒發心情、探險、觀察……等，大自然遊憩價值可能包含娛樂與創造性價值，對於人類也是相當重要。

D.科學價值：大自然一向是人類進行科學研究、探究的對象，科學家研究大自然複雜的現象，分辨出不同物種間的異同，藉此展現人類智慧。

E.美感價值：要發現美學價值，必須將功利與維生問題分開，如此才能真正發現大自然美學價值所在。

F.基因多樣性價值：在自然生態系中，各種生物上藏著豐富的基因，且具有多樣性的價值，這是人類賴以生存的重要關鍵。

G.歷史價值：自然提供歷史價值的方式有二，包含文化的及自然的；在世界不同文化中都長久地存在特定的自然環境，另外自然界如此悠久的歷史中，人類也在其中進行學習，把自然界當作是自然歷史博物館、教學場所，無疑是使自然具有工具性的價值。

H.文化象徵價值：許多文明以自然動植物作為精神象徵，以凝聚和顯示人民的精神與力量。

I.塑造性格價值：親近大自�除可以塑造性格，也能使心緒受擾的人恢復心情，這也是大自然重要價值之一。

J.多樣性與統一性價值：大自然是一個豐富多元的世界，而又是一個井然有序的世界。

K.穩定性與自發性價值：大自然的運行是有規則的，日夜、月亮盈缺、植物生長，這些事週而復始進行，從這些有規律發生的現象，顯示大自然的穩定性。

L.辯證價值：大自然充滿豐富、多樣及奧秘，促成人類辯證、思考，以及人類思維的發展。

M.生命價值：大自然萬物都是具有生命的，在人類世界中每一種宗教均都讚揚生命的美麗與重要，因此大自然也具有生命價值。

N.宗教價值：大自然產生科學，同樣也產生詩、哲學、宗教，透過自然人類反省、省思，宗教也在其中尋求真理。

除了與人有關的工具價值，自然界還具有不依賴人類評價而自為存在的內在價值，同時生態系統本身還存在著系統價值。

主要觀點可以歸納為以下幾點：強調自然價值的客觀性和客體性，反對傳統哲學的價值的主觀性和主體性；自然的價值主要體現在它的創造性，即各類生物在自然環境中生存、依賴、競爭和發展並使自然界本身得以進化；自然的價值是由生態系統的內在整體結構決定的，其全面的協調和發展是人類發展的基礎。與動物權利論和生命中心論不同的是……強調自然界的內在價值和系統價值的同時，也承認自然界以人為評價尺度的工具性外在價值，而且……提出自然界價值的多樣性……為人類對自然界的深刻認識和道德關懷拓展了更為開闊的思路。（梁真，2010）

環境倫理是一個人的道德境界的新的取徑，人應當是盡責的道德監督者，不應只把道德用作維護人這種生命形式的生存的工具，而應把它用來維護所有完美的生命形式。

3. 歸納生態中心主義核心概念

以上生態中心主義主要學說包含李奧波的土地倫理、奈斯深層生態學、羅斯頓的生態倫理學；生態中心的倫理均圍繞以下三大信念（Des Jardins, 2006；楊冠政，2011）。

（1）自然世界具有內在價值，人類應給予道德考量

生態中心主義認為自然世界的動植物和生態系統均具有內在價值，不能由人類認定是否具有價值，而且自然界萬物有其自身利益，應給予道德考量。

（2）強調生態系整體倫理關係

生態中心主義以生態系整體為思考脈絡，基礎為生態學，而生態學是研究生物與生物與其環境間交互作用。生態中心主義則是重視生態整體性，並非生物或非生物的個體。

（3）重視價值觀的改變

生態中心主義認為造成現今環境議題是起源於人類的信念、態度及價值觀，若是要解決環境議題，便必須改變人類的態度。

生態中心論的基本前提就是徹底拋棄把人類看作事物中心的界限，突出強調整體及整體內部的相互聯繫，而絕不把整體內部的某部分看作整體的中心，從而保護了生態的整體性與和諧性。生態中心論的核心思想是：把生態系統的整體利益作為最高價值而不是把人類的利益作為最高價值，把是否有利益維持和保護生態系統的完整、和諧、穩定、平衡和持續存在作為衡量一切事物的根本尺度。

實現人與自然的和諧是生態中心論思考環境問題的出發點和歸宿點，生態中心主義完全打破人類中心論把人與自然二元對立，一切以人的利益為中心而不顧生態系統整體利益的觀點，它極力倡導既尊重人的價值，又尊重自然界的價值。（張軍寶、王慕鎮，2008）

生態中心主義論述至此，主要以李奧波土地倫理、奈斯深層生態學、羅斯頓生態倫理學三大派典為主軸，不同派典間有相似概念，由前述生態中心主義所面臨在本體論、價值論及知識論間困境思考，生態中心主義核心概念也必須從這三大主軸出發思考。

本體論：生態中心主義強調於整體性，地球整體生態系為真正的主體，人類僅為在地球生態系整體中的一份子，因此地球生態系整體不是屬於人類或某種生物，而是所有生物所共有。

價值論：依著本體論與知識論思考，生態系的價值往往由人類所訂定，若回到地球整體生態系思維模式，便能瞭解整體生態系分為三種價值，一種為本身內在價值，其二為對於整體生態系的系統價值，最後才是對不同生物間相互的工具性價值。

知識論：由本體論整體性思維模式，加上對於整體生態系不同價值取向，便能瞭解人類對於自然環境的瞭解是單一面向，因此人類在面對自然環境必須更加全面而整體的思維；由此指出人類對於自然界的知識建構不能僅從人類觀點出發建構，而是必須透過更整體的思維，包含自然界所蘊含的規律與法則，如此對於自然界知識才不會有所偏離。

由以上對於生態中心主義在本體論、價值論、知識論探討中，從中提出以下核心概念。

整體生態系統思維模式建立，面對任何生態環境均需以整體性思維出發，包含思考環境承載量、生物多樣性……等概念。（本體論）

整體生態系中的價值，包含本身內在價值、對於整體生態系的系統價值、對不同生物間相互的工具性價值，這三種價值均存在每一種事物間。（價值論）

當人類進行決策時，必須以整體思維出發，包含思考人與人、人與生態、生態與生態間的相互關係，從長遠及整體性角度進行決策。（知識論）

以上為生態中心主義最重要三大核心概念，此三大核心概念，從最根本本體論、價值論、知識論思考與反思，並以三大派典共同訴求為基礎，進行歸納統整。

而近代人類提出生態中心後，進而思考人類未來該如何與自然環境有更好的互動關係，因此在 1980 年代末期，便提出永續發展概念，試圖跳脫人類中心及生態中心的環境倫理觀，下一部分將針對永續發展概念中的環境倫理觀點論述。

（五）環境倫理近代思潮：永續發展

1987 年，世界環境與發展委員會向聯合國大會提交了研究報告《我們共同的未來》。報告在系統探討了人類面臨的一系列重大經濟、社會和環境問題之後，明確提出了永續發展的概念。

報告指出，「可持續〔永續〕發展就是既滿足當代人的需要，又不對後代滿足其需要的能力構成危害的發展。」……具體說來，可持續〔永續〕發展的內涵有以下幾點：第一，從時間上看，可持續〔永續〕發展既要考慮當代人的利益，又要考慮後代人的需要，以實現人類世代永續長存。第二，從空間上看，可持續〔永續〕發展不僅僅是某個地區的事情，而且是整個國家的發展策略，甚至是一個全球性的問題。第三，從內容上來看，可持續〔永續〕發展既要保持經濟的增長，又要維護自然環境和生態平衡，促進社會的發展。第四，從物種來看，可持續〔永續〕發展不僅關心人的全面發展，而且關注整個生態系統內部的動物和植物的生存發展。如果我們對「可持續〔永續〕發展」作更深一步的考察，它應該還包括以下幾個方面的協調持續發展：

- 1.人與自然的協調發展。勿容置疑，人類來自於大自然，也生存於大自然，人類和大自然一起構成了一個複合系統。在這個系統中，人和自然相互依存不斷地交換著物質、能量。人的活動屬於整個系統運動的有機部分，人對自然的作為，就是對人

人類生存環境的作為，在一定意義上講，也就是對人類自身的作為，愛護和損害的後果都是直接的。人類破壞了自然生態平衡，生物物種之間的食物鏈被打斷，大自然這一大系統受到衝擊，人類的現實利益和長遠利益就會立即受到損失。當今日益乾枯的河流、日益升高的全球平均氣溫都與人類濫伐森林、暴排廢氣有關。可持續〔永續〕發展理論內含了一種人與自然協調發展的科學發展觀。

2. 經濟發展與資源開發利用的協調發展。長期以來，人們為了片面追求經濟指標的大幅度增長，無節制地開發掠奪自然資源，造成自然資源的嚴重短缺。現在人們意識到，許多資源是有限的和不可再生的。即使科學技術有可能找到新的替代品，但無法保證一定能夠適時找到以滿足人類不斷增長的需要。因此，人類要得到持續發展，必須走經濟發展與資源開發利用相協調的道路。(田浩、張青衛，2007)

環境倫理與永續發展是在環境危機日益嚴重的情況下提出的，是人類對人與自然關係重新反思的結果。二者在理論與實踐上有一致性，為人類解決環境問題提供了新的思路。永續發展的提出根源於人與自然之間的矛盾以及在此基礎上產生的人與人之間的矛盾。它是以環境倫理學所提倡的人與自然和諧發展的價值觀為基礎的，這種價值觀為永續發展提供了價值選擇的標準和人類走向永續發展的首要環境倫理原則。環境倫理從人類中心主義與生命中心主義演變至生態中心主義。永續發展是滿足代際公平、區際公平和群際公平並且實現社會經濟發展與資源環境相協調的發展。而人的發展則包括人口數量的增長、人口素質的提高。永續發展的環境倫理是要求人們在對待環境的行為中必須遵循善待自然、關注未來和規範行為的原則。

永續發展的目標是：經濟、社會和環境。即

可持續〔永續〕發展以人的發展為目的，這本應是人們對可持續〔永續〕發展理解上的共識。然而，在當前關於可持續〔永

續〕發展的討論中，特別是對「人類中心主義」的反思中，卻出現了某種離開人的發展來討論可持續〔永續〕發展的傾向。認為造成環境破壞、資源濫用等問題的根本原因，是人類以自我為中心，否定自然的內在價值；要解決環境資源問題而實現可持續〔永續〕發展，就必須否定「人類中心主義」，承認並尊重自然的內在價值，根據自然本身的發展要求而不是人的需要來對待自然。

.....

以人的生存發展為中心，應是人一切活動最基本的出發點，在可持續〔永續〕發展問題上亦不能例外。可持續〔永續〕發展緣起於人對自身發展條件的擔憂，從根本上說是人的問題。實施可持續〔永續〕發展要見物，更要見人，要從如何有利於人的生存發展的角度去關注和解決環境資源問題。離開了人的發展這一尺度，就無從確定可持續〔永續〕發展的目標、途徑和措施，可持續〔永續〕發展就失去了本意。

.....

可持續〔永續〕發展以人的發展為目的，決定了我們在實施可持續〔永續〕發展策略中，對待自然應採取改造與保持相結合的原則。自然界不會滿足於人，人必須改造自然以滿足自己的需要，只要人生存發展著，人對自然的改造就不會停止。這是常識。然而在關於環境資源問題的討論中，一些生態主義者卻認為，環境問題是由人的活動造成的，保護環境、維持生態平衡最好的辦法，是不要對自然過程進行人為的干預。（陳新夏，2001）

可持續〔永續〕發展觀念指導下的環境倫理，把道德對象從人或人類擴展到自然物至少是有感覺的動物；把價值座標從人際之間的功利關係轉移到生態圈內部功利關係；把倫理關係從人與人之間的關係延伸到人與自然之間的關係。這些全新的觀念構成人們對待環境與發展之間關係的價值原則（陳劍，2005）。

如下所示。

（一）規範人類行為的價值原則

為了削弱人類活動對自然環境的不良影響，人類應當協調社會內部關係。因此，就需要對人類社會內部各種關係進行規範。這種規範應遵循正義、公正、權利平等和合作原則。

.....

（二）善待自然的價值原則

在尊重與善待自然方面，人類社會應該首先做到尊重地球上一切生命物種；其次要尊重自然生態的和諧與穩定，做到這兩點才能順應自然生活。順應自然生活是所有人類活動中最為重要的，只有這樣才能過上一種有利於環境保護和生態平衡的生活。因此，人類的活動必須遵循最小傷害原則、比例原則、分配公平原則、公正補償原則。

.....

（三）關注未來的價值原則

在處理當代人與未來人的基本利益時，為了實現可持續〔永續〕發展，當代人的行為應當遵循責任原則、節約原則和慎行原則。（陳劍，2005）

可持續〔永續〕發展以人的發展為目的，又要通過人的發展來實現。可持續〔永續〕發展問題產生的原因是多方面的，但最本質的原因是「人的問題」。.....「人的問題」，既包括人們對人與自然關係的誤解和自然知識缺乏等認識方面的問題，又包括人們不合理的生存態度、需要定位和生活方式等價值選擇方面的問題。這兩方面問題在不同時代、不同的國家和地區所產生的影響是不同的。（陳新夏，2001）

道德在可持續〔永續〕發展中起著不可替代的作用，這一點已成為全世界的共識。世界自然保護同盟、聯合國環境規劃署和世界野生生物基金會，在 1991 年發表的《保護地球——可持

續生存策略》中，提出了人類可持續〔永續〕發展的原則，第一項原則指出：「人類現在和將來都有義務關心他人和其他生命。這是一項道德準則。」第二項原則指出：「尊重和愛護我們彼此的地球，應以一種可持續的生存的道德準則表示出來。」

（李淑文《生態文明道德觀與永續發展》哲學研究〔按：應該是原刊於《東岳論叢》〕1999年）這就是說，維護生態平衡，保護環境的道德是可持續〔永續〕發展的世界道德，其具體作用表現為：環境倫理道德是可持續〔永續〕發展的支持條件和內在推動力。（任麗萍，2005）

三、環境倫理的解構與梳理

（一）透過疏理觀點解構環境倫理

自從人猿分別之後，人與自然便建立了聯繫，並且這種聯繫隨著時間的演進而不斷發生變化。生產力的發展推動著人與自然關係從遠古蒙昧時代走向生態文明時代。在科技突飛猛進、日新月異的今天，人類實踐活動的基礎——自然由於人類行為而發生了重大變化，從而使人自關係陷入了嚴重的危機，諸如環境汙染、生態失衡、資源枯竭、人口爆炸、全球氣候變化等，已成為人類面臨的刻不容緩的全球性問題，人類行為的失範導致日趨惡化的人自關係愈加不協調，而人類行為失誤的根源又與人的認識觀念密不可分。因此，危機的凸現迫使當代人認真反思和重新審視人與自然的關係，反思的結果，在哲學上突出表現為「人類中心主義」批判和「生態中心主義」高揚。面對一系列「全球問題」，人們往往把這些問題出現的主觀根源歸結為「人類中心主義」。有人認為當今全球性的環境汙染、生態危機和人類中心主義有著某種程度上的邏輯因果關係，人類中心主義是當代生態環境問題的「罪惡之源」。與此同時，與

人類中心主義相對應的是生態中心主義，……能夠解決人與自然的危機。（劉寬紅，2004）

以人類為中心與以生態為中心，看似對立的兩種主張，其僅為不同時空背景下所產生對於環境的不同思維模式，若無當時代人類中心主義思維，人類可能無法有如此的進展，但因人類進展的同時，漸漸遺忘與大環境間關係，再加上慾望過度需求，因此造成自然環境承載力無法負荷，因而產生當今許多環境破壞；在這，有少部分人類仍深刻瞭解與自然環境間緊密關係，這一批人在早期環境破壞、問題尚在初期階段時，便提出呼籲，但因為當時處於快速進步的時代洪流中，絕大部分的人無法認知到自然環境的重要性，直到近代，環境破壞越來越嚴重，環境災害接踵而來，大家開始反思，便出現生態為中心之環境倫理思維。

以下從本體論、價值論、知識論三大面向來說明以人類為中心、以生命為中心、以生態為中心之環境倫理思維異同。針對人類中心、生命中心主義與生態中心的環境倫理思想透過本體論、價值論、知識論等進行思辨及歸納，透過表 5 呈現環境倫理三大構面，從人類探索世界的本體論、知識論與價值論思維進行分析。

表 5 環境倫理與本體論、知識論與價值論關係表

人類探索世界 思維		本體論	知識論	價值論
環境倫理	人類中心主義			
	人類為生態系中心，任何事物以人類本身最大利益為考量，考量的程度必須擁有全面性、整體性以及長遠性。	人類會依本身的視野認識及看待周遭一切事物，並進而改造，改造的同時，必須保持謙卑的心態，以及最周詳的考量，必須以降低最少傷害方式進行改造。	人類是所有生態系成員中，唯一具有道德及價值判斷，因此人類必須對自然負有更大的責任感，人類也以自我觀點建構自然知識。	

人類探索世界		本體論	知識論	價值論
環境倫理	思維			
生命中心主義	尊重每一生命個體，對於每一生命個體抱持平等態度，而不會產生歧視態度及看法。	從每一生命個體中學習，並且瞭解其不同生命個體間差異性，並也尊重其差異性，因地制宜概念便是由此產生。	尊重每一個體生命價值，但若與人類基本利益價值產生衝突時，還是以人類基本利益為優先，但盡量減少產生其衝擊，以及擬定補償、補救措施。	
生態中心主義	整體生態系統思維模式建立，面對任何生態環境均需以整體性思維出發，包含思考環境承載量、生物多樣性……等概念。	當人類進行決策時，必須以整體思維出發，包含思考人與人、人與生態、生態與生態間的相互關係，從長遠及整體性角度進行決策。	整體生態系中的價值，包含本身內在價值、對於整體生態系的系統價值、對不同生物間相互的工具性價值，這三種價值均存在每一種事物間。	

1. 本體論

以本體論而言，在不同生物演化過程，達爾文所提出適者生存中，便能瞭解，不同生物間一定都會以自身本體中心出發面對所有事物，沒有任何一種生物排除自身以其他物體為本體，因此從本體論來看，人類演化過程中，經歷過不同的階段，遠古時期一直到農耕畜牧時期，人類一直認為自然環境是重要的主體，但也因為某些自然現象無法解釋，人類慢慢轉而認為神靈為重要主體，發展至啟蒙運動、文藝復興時期，科學家漸漸瞭解自然現象，直至工業革命，因為科學、技術快速進展，人類已不受限於自然環境，因此人類在本體論上的態度又漸趨於人類為重要的主體，到了近代，因環境破壞、環境災害等相關議題，使人類開始反思對待環境的態度，在本體論面向，漸漸出現整體、整全思維的態度。

由此可知，到本體論面向，環境倫理還是以人為出發思考的本體，思考認為對人類而言重要的面向為何。而從人類為中心思考，在本體論被抨擊的部分便是過度認為人類為最重要，而自然環境的一切不重要；

生命中心則是進一步關切個體重要性，強調每一個體有其存在必要，人類不能依本身利益決定不同個體的價值與生命，但若與人類基本生存利益衝突時，是以人類個體為主，需盡量減少衝擊，與思考補救與補償措施；而從生態中心思考，在本體論被抨擊的部分便是過度認為生態系整體為最重要，當面臨與人類利益衝突時，便將陷入兩難。也是因為人為目前生態系中最為強勢的物種，因此若以人類為中心之本體論，應該是以生態中心主義所強調之生態系整體的思維出發，因為人也是屬於生態系中的一環，但所關切的主體為人與生態，包含人與人、人與生態、生態與生態間關係。

2. 價值論

價值論的部分，也就是探討人對自然環境的價值觀，以人類為中心的觀點看待自然環境的角度，是由人的觀點訂定自然界一切事物的價值，便很容易陷入以人類為最大利益的價值考量；生命中心主義雖然是關切不同個體的價值，但若與人類基本生存利益價值相衝突時，還是以維持人類基本生存價值為最主要考量，而必須降低最少的環境衝突以及思考其補救、補償措施；而以生態為中心的觀點，對於自然環境的價值觀，便是以整體生態系為主要思考的面向，區分為三種價值，一是生態系中每一種生物本身的內在價值，第二為對於整體生態系的系統價值，最後才是對不同生物間相互的工具性價值。

最後探討價值論若以人為出發點思索，能夠透過以生態為中心之思考模式所提的價值觀為基礎，便能提出人類必須尊重生態系間的三種價值，生物本身的內在價值、整體生態系的系統價值，最後才是對於人類而言的工具性價值，這三種價值觀為以價值論為出發思考所得到的結論。

3. 知識論

知識論是說明人類對自然環境的知識建構角度與觀點，以人類為中心思維的知識論，則是以人類的角度出發看待自然環境所傳遞的訊息；生命中心主義是從不同個體中瞭解其差異性，而更進一步思考其因地制宜。

宜的態度與思維；而以生態為中心思維的知識論，則是尊重自然中的生存法則與原則，自然生態法則形成及運行已經有幾十億年之久，而從人類角度看待自然環境而得到的知識法則，也是近幾千年而形塑而成，但人類試圖要用如此的知識與法則來改變既有的自然法則，這樣一來便會產生衝突，或許初期自然環境能容忍如此改變，但自然環境終究會產生反撲，在反撲的過程，是自然環境試圖回自然界的運行法則的一種行為。

而現在的環境中，在人類干擾之下，幾乎已經沒有最原始的自然法則，因此在知識論方面，從基礎地形、地貌、天候……等自然因素，再加上人文歷史，形塑出在地的自然法則，而因地制宜、因時制宜的概念便是遵循此自然法則的原則。

本研究希冀透過人類探索真實世界本體論、知識論與價值論重新檢視、探索環境倫理中的人類中心主義、生命中心主義與生態中心主義。從本體論來看，環境倫理必須關切的本體包含人類、生物個體與生態全體，因此必須關切人與人、人與生物個體、生態與生態這三者關係。價值論部分，因為人類為生態系中最重要的主宰者，因此必須以人為中心的價值思考，但需考量生物本身的內在價值、整體生態系的系統價值，最後才是對於人類而言的工具性價值。知識論的部分，則是必須思考大自然所帶給人類知識與人類自己建構的知識間有如何的衝突，當產生衝突時最終人類還是需要依賴自然法則生活在真實世界中，過度違反自然法則，環境的反撲終將衝擊人類。

（二）經由馬斯洛人類需求金字塔對話與發展

透過環境倫理相關文獻脈絡歸納分析三大面向，包含人類中心主義、生命中心主義、生態中心主義。首先透過本體論、價值論、知識論進行探究，本體論意指此三面向最主要關切的主體對象為何？價值論意指此三面向核心價值有哪些？知識論意指此三面向如何從環境中建構知識？透過這些命題探究思考，以本體論出發有三大關切分別為整體生態、個體尊重、永續發展；價值論區分為內在價值、整體價值、工具價

值；知識論區分為從環境中建構以及從人類發展脈絡建構。透過歸納分析，將環境倫理進行重新檢視，目的在於破除人類中心主義、生命中心主義、生態中心主義三者間看似相互矛盾衝突，但這三者卻又同時存在於現今社會脈絡中，因而透過如此重新檢視，如表 5 所示，將不同關切整合，在於有一整全的環境倫理觀。

透過本體論、價值論與知識論剖析環境倫理人類中心、生命中心與生態中心後，進而本研究就不以環境倫理三大面向為主軸，因此三大面向為不同時代之環境倫理關切主軸，發展至當代，幾乎無法以單一面向主軸來對待環境，而是需以整合性的觀點與環境共處，因此本研究進而透過本體論、價值論與知識論所剖析的內容，重新建構整全環境倫理，如表 6 所示。以本體論而言，人類面對環境與認知到需尊重個體以及整體生態思維，進而因人類為整體生態系最主要影響物種，因此人類需要擁有永續發展思維關切環境公平正義；以價值論而言，人類對於環境的價值觀，需包含三種價值觀，第一為內在價值，也就是每一生物個體有其內在價值，這是人類面對所有生物個體時需具備的基本價值觀，第二是整體價值，也就是對於生態系整體而言，每一生物個體在生態系中有其一定的區位，這是第二種價值，第三種價值才是人類的工具價值，也就是不同生物個體對人類而言有其工具的價值觀，這三種價值觀內在與整體價值是人類面對環境最先考量，最後才思考工具價值；最後以知識論而言，探討人類對於自然環境的認識，大致上包含從自然環境建構其知識，另一方面則是從人類發展脈絡中，從人類的角度建構自然環境的知識。

表 6 剖析環境倫理三面向之要素

剖析環境倫理三面向	剖析後要素
本體論	尊重個體、整體生態思維、永續發展與環境公平正義
價值論	內在價值、整體價值、工具價值
知識論	從自然環境建構知識、從人類發展脈絡建構知識

本研究為不落入本體論、價值論、知識論的框架中，重新以上述剖析後的要素，進而以環境整體思考，提出本研究整全環境倫理架構，此架構從環境中最重要的土地為基礎出發，進而關懷生活在土地中的生命個體，進而關切由不同生命個體構成的整體生態系，最後回到生態系中最具影響力的人類所必須擁有的關懷，整體架構如表 5 所示。以土地支持而言，包含向自然環境學習，符合自然環境的發展脈絡，另一為透過人類發展脈絡中，對於自然環境的認識以及科技進步對於自然環境的改變；以微觀個體而言，必須瞭解其不同的價值以及衝擊與補救，以人類而言，必須瞭解不同生命個體價值差異以及若造成衝擊時，其補救措施為何；以宏觀生態而言，必須包含整全關懷以及瞭解其不同生態系間差異；最後的永續視野中，人類必須回歸到環境公平正義與對於實用價值的反思與考量。以上為本研究解構環境倫理又重新建構跨人類中心主義、生命中心主義及生態中心主義之跨代環境倫理，下一節提出本研究所建構之環境倫理金字塔，與馬斯洛所提之人類需求金字塔進行對話。

環境倫理主要探究人與環境關係與對於環境人類的態度與需求，進而需探究另一與人類相關金字塔理論：需要層次論，是研究人的需要結構的一種理論，為美國心理學家馬斯洛(Abraham H. Maslow, 1908-1970)所首創的一種理論。在 1943 年發表的〈人類動機的理論〉(A Theory of Human Motivation, *Psychological Review* 50 (4) : 370-396)一文中提出了需要層次論。

理論的構成根據 3 個基本假設：

- 1.人要生存，他的需要能夠影響他的行為。只有未滿足的需要能夠影響行為，滿足了的需要不能充當激勵工具。
- 2.人的需要按重要性和層次性排成一定的次序，從基本的（如食物和住房）到複雜的（如自我實現）。
- 3.當人的某一級的需要得到最低限度滿足後，才會追求高一級的需要，如此逐級上升，成為推動繼續努力的內在動力。(MBA 智庫百科，〈馬斯洛人類需求五層次理論〉)

需要層次論中從最基本至最高層分別為基本需求（安全、生理）；互動關係，也就是社交需求，主要是個體與個體間互動；尊重承認，也就是尊重需求，主要是在群體間認同；自我實現，達到自我實現境界的人，接受自己也接受他人，解決問題能力增強，自覺性提高，善於獨立處事，要求不受打擾地獨處，要滿足這種儘量發揮自己才能的需求，應該已在某個時刻部分地滿足了其它的需求，當然自我實現的人可能過分關注這種最高層次的需求的滿足，以致於自覺或不自覺地放棄滿足較低層次的需求。

四、超克：建構環境倫理金字塔

環境倫理金字塔則是呼應馬斯洛所提人類需求理論金字塔，環境倫理探究人與環境關係，另一重要的關鍵在於人類對於環境中自我需求發展與突破（如圖 5 所示），以下依序說明環境倫理金字塔與人類需求金字塔不同層級間之關聯性。

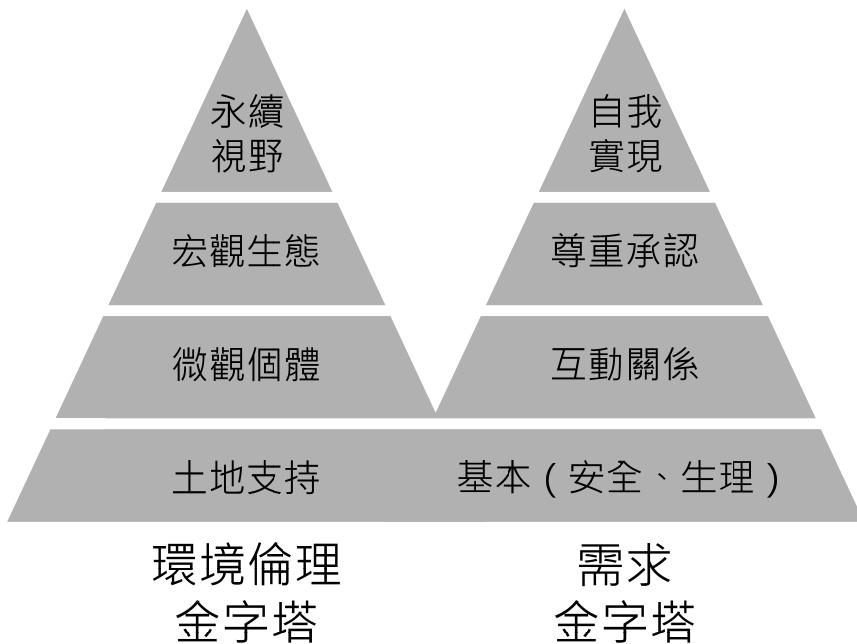


圖 3 環境倫理金字塔與人類需求金字塔對應關係

（一）環境倫理金字塔土地支持

對應人類需求金字塔基本（安全、生理）需求：

環境倫理金字塔土地支持，是環境中最基本也是最重要的一環，因為土地為地球上所有生態系生存最重要的因素之一，沒有土地是沒有任何一種生物能夠存活，極端來講，沒有土地也就沒有地球；而對應到人類需求金字塔最基本的生理與安全，生理部分指對食物、水、空氣和居住等需求，安全部分指對人身安全、生活穩定以及免遭痛苦、威脅或疾病等的需求；從人類生理與安全需求中，能瞭解若沒有環境中土地的支持，人類便無法在最基本的需求中獲得滿足，這類需求的級別最低，人類在轉向較高層次的需求之前，總是盡力滿足這類需求，而這類的需求為奠基在土地之上。

（二）環境倫理金字塔微觀個體

對應人類需求金字塔互動（社交）關係：

環境倫理金字塔在土地基礎之上，其中包含生活在土地上的不同生物個體，因此不同的生物個體在同一土地上依各自的生存模式及方式生存，而不同個體間相互合作、競爭的模式；而人類的需求金字塔中，人類在滿足其基本需求後，互動與社交需求就會突出出來，進而產生激勵作用，人類為群居動物，因此滿足基本需求後，更進一步會追求不同個體間互動與交流，包含不同性別、不同種族、不同階級……，此種關係演進對應至環境倫理金字塔中的微觀個體，有其相呼應之處。

（三）環境倫理金字塔宏觀生態

對應人類需求金字塔尊重承認（認同）關係：

環境倫理金字塔在宏觀生態這一層次，奠基不同個體間關係，包含合作、競爭、互補模式，形成生態系，生態系中包含食物鏈、能量不減與守恆……等不同的整體宏觀的模式，因此宏觀的生態已跳脫個體，而是以整體生態系為主體，但在整體生態系下卻是包含許多不同個體，環

境倫理金字塔必須有宏觀的生態，也必須關切微觀的個體；而人類需求金字塔中，在個體間社交行為後，漸漸會形成不同的社會群體，甚至是國家，因此形成大群體或社群中，個體需要追尋其認同感，以及被尊重及承認，當個體間互動關係達到成熟形成社會群體時，若無認同感或被尊重且承認，便可能會淪落為邊緣人，因此認同感是個體互動後人類希冀追求的層次，但在人類社會群體下也包含相當多不同個體互動的關係，例如：經濟貿易、交通模式……等；而環境倫理金字塔中宏觀生態與人類需求金字塔尊重認同，同質性相當高，但宏觀生態中所包含的在於物質上的合作、競爭、互補，但人類需求金字塔則是包含物質與精神上尊重與認同，但人類還是包含在宏觀生態中，由此可見，人類的需求層級較其他生物的需求層級較為多元及深層。

（四）環境倫理金字塔永續視野 對應人類需求金字塔自我實現關係：

環境倫理金字塔最高層級為永續視野，則回歸到整體生態系中，人類為最主要的生物，也是目前最具影響力的生物，因此在宏觀生態之上，人類必須反思其對於生態、生物個體、土地的態度及思維，因人類的一切思維均會對此三者有相當程度的影響，而永續發展的思維為目前人類對整體環境另一種思維，永續發展的定義為「既滿足當代人的需要，又不對後代滿足其需要的能力構成危害的發展」，若從生態的角度看永續發展其定義為「永續的使用，是指在其可再生能力（速度）的範圍內使用一種有機生態系統或其他可再生資源」，可以發現永續發展的視野與思維對於生態、生物與土地三者是有別於過去過度開發、不尊重的態度，因此時至今日環境倫理金字塔最高層級為永續的視野。而人類需求金字塔的最高層級為自我實現，達到自我實現境界的人，接受自己也接受他人，解決問題能力增強，自覺性提高，因此人類在社會認同的基礎上便會追求自我實現，發現問題並解決問題，且能自我覺察。

從環境倫理金字塔最高層級為人類的永續視野對應至人類需求金字塔最高層級中自我實現，為一種從環境到人類，也從人類到環境的一種世界觀，因此可知環境倫理與人類需求兩種金字塔理論，在探究其不同層級之間雖內容不盡相同，但其意涵與關係是幾近相似，而到最高層級最終也不謀而合，將環境與人類的關係明顯點出，人類最高的自我實現可以在任何情境脈絡下進行，但若放入人類最基本的生存需求的自然環境中，永續視野則是人類最高的自我實現。

參考書目

- J. Baird Callicott、Holmes Rolston, III (著)，陳慈美（編譯），2008，《環境倫理學入門》。臺北：生態關懷者協會。
- Holmes Rolston, III (著)，王瑞香（譯），1996，《環境倫理學——對自然界的義務與自然界的價值》(*Environmental Ethics: Duties to and Values in The Natural World*)，臺北：國立編譯館。
- Bertrand Russell (著)，何兆武、李約瑟（譯），2005，《西方哲學史（上）》，臺北：左岸文化出版社。
- MBA 智庫百科，〈馬斯洛人類需求五層次理論〉，
URL=<http://wiki.mbalib.com/zh-tw/%E9%A9%AC%E6%96%AF%E6%B4%9B%E4%BA%BA%E7%B1%BB%E9%9C%80%E6%B1%82%E4%BA%94%E5%B1%82%E6%AC%A1%E7%90%86%E8%AE%BA>。
- 王妍，2009，〈環境倫理追求的終極目標〉，《自然辯證法研究》2009 年 11 期。
- 包慶德、夏承伯，2008a，〈非人類中心主義生態倫理及其啓示價值〉，《南京理工大學學報（社會科學版）》2008 年 1 期。
- 包慶德、夏承伯，2008b，〈生態創新之維：深層生態學思想研究述評〉，《南京林業大學學報》2008 年 3 期，頁 68-78。

田浩、張青衛，2007，〈可持續發展視野下的科學技術觀〉，《求索》2007 年 3 期。

白錫能，1997，〈終極關懷與西方哲學史的基本精神〉，《廈門大學學報（哲學社會科學版）》1997 年 3 期。

任麗萍，2005，〈環境倫理與可持續發展〉，《溫州師範學院學報（哲學社會科學版）》25 卷 1 期，頁 73-77。

百度百科，〈人類中心主義〉，

URL=<http://baike.baidu.com/view/55107.htm>。

余謀昌，2000，《生態哲學》，西安：陝西人民教育出版社。

呂剛，2009，〈可持續發展理論對人類中心主義的顛覆〉，《太原城市職業技術學院學報》2009 年 3 期，頁 36-37。

李想，2009，〈生態人本主義——人類中心主義與非人類中心主義走向整合的產物〉，《理論前沿》2009 年 10 期。

周青，2010，〈西方「非人類中心主義」環境倫理流派價值理念解讀——以我國環境法價值理念提升視角〉，《環境教育》2010 年第 4 期。

林火旺，1999，《倫理學》，臺北：五南。

林立康，〈人類環境倫理信念的演進〉，

URL=www.tmue.edu.tw/~envir2/students/911/se_g9110.ppt。

柳小成，2007，〈論設計的環境倫理〉，《美術大觀》2007 年 10 期。

孫道進，2007，〈生態倫理學的四大哲學困境〉，《雲南師範大學學報（哲學社會科學版）》2007 年第 3 期。

書生本色，2008，〈在人與自然之間：生態中心論〉，

URL=http://blog.sina.com.cn/s/blog_4ab1dd3f01008zn2.html。

海德格爾（著），孫周興（譯），2001，《路標》，北京：商務印書館。

———，2008，《林中路》，上海：上海譯文出版社。

馬蕙紫、馮琦翔，2010，〈論現代人類中心主義——可持續發展的倫理基礎〉，《世紀橋》2010 年 9 期。

- 張軍寶、王慕鎮，2008，〈從人類中心論到生態中心論：一場環境價值觀上的典範轉變〉，《法制與社會》2008年16期，頁277。
- 張嵐，2000，〈試論土地倫理道德〉，《山西高等學校社會科學學報》2000年10期。
- 張順紅，2010，〈從價值觀高度對人類中心主義的反思與超越——兼論科學發展觀的價值取向〉，西北大學碩士論文。
- 張愛華，〈哲學與教育〉，
URL=http://jpkc.hebtu.edu.cn/jpkc/homepages/JYZX/web/skja/%E7%AC%AC%E4%B8%80%E7%AB%A0_%E5%93%B2%E5%AD%A6%E4%B8%8E%E6%95%99%E8%82%B2.doc
- 曹剛，2010，〈當代倫理學發展的三維向度〉，《中國人民大學學報》2010年3期，頁31-37。
- 梁真，2010，〈動物保護的環境倫理學解讀〉，
URL=<http://law.nwupl.cn/Article>ShowArticle.asp?ArticleID=1551>。
- 郭玲玲，2008，〈生存論視闡中倫理對象的拓展〉，《學習與探索》2008年1期。
- 陳俊甫（研撰），宋秉明（指導），2001/06，《自然體驗的理念與思維——返照初心見自然》，花蓮：國立東華大學自然資源管理研究所碩士論文。
- 陳慎慶，2006，〈從倫理學的進路討論環境問題〉，
URL=<http://www.edb.gov.hk/attachment/tc/curriculum-development/kla/pshe/references-and-resources/ethics-and-religious-studies/ee.ppt>
- 陳新夏，2001，〈可持續發展與人的發展〉，《光明日報》理論版2001/11/13，URL=<http://www.china.com.cn/chinese/OP-c/75368.htm>。
- 陳劍，2005，〈可持續發展與環境倫理探析〉，《河北法學》23卷10期，頁109-113。
- 陳劍瀾，2003，〈非人類中心主義環境倫理學批判〉，收入於趙敦華（主編），《哲學門》第4卷第1冊。

- 湯萱，2009，〈西方環境倫理思想剖析〉，《廣東技術師範學院學報》2009 年 07 期。
- 程海東、劉煒，2008，〈辯證自然觀對生態中心主義自然觀的超越〉，《新鄉學院學報（社會科學版）》2008 年 2 期。
- 覃巧敏，2008，〈人與自然和諧相處——批判“人類中心主義”〉，《魅力中國》2008 年 21 期，頁 55-56。
- 楊冠政，2011，《環境倫理學概論（上冊）》，臺北：大開資訊。
- 楊通進，2000，〈環境倫理學的基本理念〉，《道德與文明》2000 年 1 期。
——，2007，〈整合與超越：走向非人類中心主義的環境倫理學〉，載於楊通進、高予遠（主編），《現代文明的生態轉向》，重慶：重慶出版社，頁 274-285。
- 鄒雲虹，2004，〈深層生態學思想淺述〉，《中國科教博覽》2004 年第 11 期。
- 趙曉娜，2011，〈人類中心主義在生態倫理學中的表現形式問題〉，《知識經濟》2011 年 17 期。
- 劉方，2000，〈當代環境倫理學研究綜述〉，《上海師範大學學報（社會科學版）》第 29 卷第 4 期。
- 劉建偉、禹海霞，2009，〈西方環境倫理思潮的主要流派述評〉，《西安電子科技大學學報（社會科學版）》2009 年 3 期。
- 劉寬紅，2004，〈論實踐觀對人類中心主義和生態中心主義的超越〉，《青海社會科學》2004 年第 2 期。
- 歐陽志遠，2009，從人類中心主義到人的類存在主義〉，《教學與研究》2009 年 12 期，頁 19-23。
- 歐陽教，1986，《道德判斷與道德教學》，臺北：文景。
- Botzler, Richard G., Armstrong, Susan J.(eds.), 1998, *Environmental Ethics: Divergence and Convergence*, 2nd ed., McGraw-Hill.
- Des Jardins, J. R., 2006, *Environmental Ethics: An Introduction to Environmental Philosophy*, Thomson Wadsworth.

- Frankena, W., 1973, *Ethics*, 2nd ed., Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Hargrove, C., 1989, *Foundations of environmental ethics*, New York: Prentice Hall.
- Keller, David R., 2010, *Environmental Ethics: The Big Questions*, Hardcover, Wiley-Blackwell.
- Luper, S., 2001, *A Guide to Ethics*, New York: McGraw-Hill.
- Mesarovic, M. D., 1974, *Mankind at the Turning Point*, with Eduard Pestel, Dutton, Second Report to the Club of Rome.
- Naess, A., 1995, "The Deep Ecological Movements," in G. Session (ed.) , *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, Boston & London: Shambhala.
- Nash, R., 1989, *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics*, Univ. of Wisconsin Press.
- Norton, B. G., 1998, *Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism*, in Richard G. Botzler and Susan J. Armstrong (eds.) , *Environmental Ethics: Divergence and Convergence*, 2nd ed., McGraw-Hill, pp.313-315.
- Passmore, J., 1974, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, London: Duckworth.
- Pojman, L., 2002 (1999) , "Merit: Why Do We Value It?" *Journal of Social Philosophy* Volume 30, Issue 1: 83-102.
- Rolston, H., 1989, *Environmental Ethics*, Temple University Press.
- Sidgwick, H., 1998, *Practical Ethics:A Collection of Addresses and Essays*, New York: Oxford University Press.
- Taylor, P. W., 1986, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press.

作為「結構化」與「整體性」的自然 ——羅姆巴赫「自然觀」導論

李德材*

一、前言

身爲海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）及馬克斯·穆勒（Max Müller, 1906-1994）的學生，羅姆巴赫（Heinrich Rombach, 1923-2004）這位德國現象學家其實相當值得華文學界加以關注。正如張祥龍所指出的，他已然使現象學掙脫了它慣性的西方本位傳統，而更充分地「朝向事情本身」，讓現象學第一次從方法、發生源頭和顯現方式上更自覺地進入原本意義生成的跨文化性結構，並因而能透視各種不同文化傳統與哲學本身的終極真實性，而不受任何獨斷的普遍主義宰制的那種自由向度¹。而這套嶄新的現象學則被冠以「結構現象學」（Strukturphänomenologie），「結構存有論」（Strukturontologie），「密釋學」（Hermetik），以及「境象哲學」（Bildphilosophie）等稱號。

本文以羅氏現象學中之「自然觀」爲探究方向，並且定位爲導論性質²。其用心在於，近年台灣哲學界對於環境生態哲學或環境倫理學之關注正方興未艾，筆者不揣簡陋，企盼此拋磚引玉之作能激發環境哲學相關領域，乃至整個華文學界對羅氏哲學之關注。

* 朝陽科技大學通識教育中心副教授

¹ 參見羅姆巴赫（著），王俊（譯），2009，《作爲生活結構的世界——結構存有論的問題與解答》（上海：上海書店），頁 1，導言（一），張祥龍撰。

² 因爲如上所述，羅氏哲學尙鮮爲華文學界所知悉，中文譯作除上引一書外，亦付諸闕如，更遑論相關討論文獻。

二、作為「結構」(Struktur) 的自然

(一) 何謂結構？

要理解「自然」本身如何作為「結構」？便必須先理解何謂「結構」？我們還是得先從海德格談起。眾所皆知，海德格一生主要的工作之一就是批判西方傳統的形上學。按照海氏的觀點，西方形上學終究只是把握了存有者的存有，而徹底地遺忘了「存有本身」。例如，早在希臘時期，哲學家們便認為宇宙中所有的存有者必然具有最內在的「本質」(Wesen)，即使這個本質並無固定構成方式，卻是一切可能的構成方式之基礎；這個理解方式的關鍵在於他們把萬物理解為「實體」(Substanz)，無論是物質實體或精神實體，它們都具有在某一時空中持續存在與非必然的規定性。這個非必然性即是事物外在可感知的「偶有性」，而根據這個外在的可感性，它們得以推斷出其內在的本質，即存有者之存有³。依海氏，希臘形上學所把握的這個萬物的本質或存有，充其量只能說是某種「存有者性」，亦即，仍某種「存有者層次」(Ontik) 意義上的存有，而非存有本身；這個存有本身根本就不是「表象」(Vorstellung) 方式的形上學所能掌握的⁴。因為表象的思維方式把萬物視為某種對象來加以理

³ 這裡對於希臘哲學「實體」思維之簡要評述，參見羅姆巴赫（著），王俊（譯），2009，〈實體—體系—結構——歐洲精神史的基本詞〉，《作為生活結構的世界——結構存有論的問題與解答》，頁2-3。基本上羅氏把歐洲哲學史區分成「實體、體系、結構」三個階段，實體乃希臘以至於中世紀哲學之根本特質；「系統」則為啟蒙運動後之近代歐洲哲學發展之主軸，結構則有其特殊歷史淵源如尼古拉·庫薩 (Nicolaus von Cues, 1401-1464)、萊布尼茲 (G. W. Leibniz, 1646-1716) 等人之思想，以及海德格現象學之發展，較詳細完整之論述則參見 H. Rombach, 1966, *Substanz System Struktur — Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft* (Freiburg/München: Verlag Karl Alber), 2 Bände。

⁴ 有關西方形上學發展作為「表象」意義的哲學，中文學界之完整論述請參見譚家哲，2006，《形上史論》（上下部）（台北：唐山出版社），頁18-23。依譚先生，西方哲學或形上學之根本原理乃在於將這個「整體」視為某種超越的神性之顯示，所產生的最主要概念就是「表象」：我們這世間中之一切事物與現象，是「顯示」(revelation) 另一神聖世界之事物的；甚至可以說，西方哲學所探究的乃就表象以及表象背後之超越者間之關係而已。因此，「超越」、「神性」、「精神」(Nous)、「理性」(Logos) 以及其所構成的種種形上學，一直是西方哲學傳統之根本關懷所在。

解，其所追問的是存有是「什麼」(Was) 的問題。但依海德格早期「形式顯示」意義的現象學方法，我們只能追問其存有本身之「如何」(Wie) 問題。海氏早期以此有(Dasein)為核心之基礎存有論探究就是從 Dasein 之如何存有出發來展示 Dasein 的存有本身。海氏所把握的這個存有本身，自然不再是靜態的存有者性，也不是如傳統形上學之遠離了存有本身而顯示為科學理性掌控方式下普遍的抽象原理；而是動態的，是一種具體的「實事狀態」之「現身處境」(Befindlichkeit)，它活生生地顯示在 Dasein 投射、決斷等諸行動歷程中。

對羅姆巴赫來說，海德格形式顯示意義上的存有本身其實就已經是「結構」的原型，只是它仍開展、執行得不夠徹底，故只能算是半個結構。因為對羅姆巴赫來說，對結構領略的關鍵處在於我們如何從每一個「存有者」(例如人或其他動植物)的活動方式，以及它與其他存有者之間無盡的相互聯繫中所產生種種「功能性效應」(Die Wirksamkeit der Funktionellen) 層面著手，而存有者的功能效應之深層根據並非海德格 Dasein 之先行投射、事先取得及「前結構化」等預設形式，而是使存有和實在的一切形式自身才得以「產生」(ergeben) 的「存有者」——不只是海德格意義上的 Dasein，而是「包含萬物在內」之所有存有者之活動形式與發生方式⁵。

再者，以海德格晚期的「緣構發生」(Ereignis)⁶概念來說，固然人與 Ereignis 相互隸屬，但作為結構生成特質的乃是 Ereignis 本身，人作為從屬於 Ereignis 之存有者本身並無「結構」發展可言，而只有在時間與存有之基本結構中取得其發展；或者說，晚期海德格哲學只取得結構發展之「上層結構」，並遺漏了其下其他層次的結構發展。但是，羅姆巴赫所謂的結構乃從每一個具體而活生生的人或萬物之基本處境或形勢 (Situation) 而說的；甚至可以說，每一個存有者都是一個 Ereignis，

⁵ 參見 H. Rombach, 1988, *Strukturontologie — Eine Phänomenologie der Freiheit* (Freiburg/München: Verlag Karl Alber), p. 27。另羅姆巴赫與海德格哲學之重要差異之一是，海氏的 Dasein 根本上指的是「人」，而不包括動植物在內；羅氏則強調宇宙一切存有者都擁有其「結構」。詳見下文論述。

⁶ 有關 Ereignis 之中文翻譯中文學界尚無定論，本文採用張祥龍先生之翻譯。

每一個存有者都可以是存有整體顯示之處，並非海德格抽掉人與萬物後，呈現為無開端、無盡頭而顯得空泛的 *Ereignis* 之生成——羅姆巴赫的「結構」概念超越了海德格 *Ereignis* 概念⁷。

(二) 作為「結構」的自然

有關於自然本身作為結構，羅姆巴赫說：

一切都生活著，宇宙也是如此。一切在自身中所持有的「體系」實際上就是「結構」，這些結構來自於一種「出生」，自我構形，超出自我構形的某些「層次」和「領域」而達到一種極端的可能性，然後「捲入」一般而言的衰亡過程，就這樣獲得其基本形式，此基本形式在隨之而來的結構中可以被重新展開，並且繼續被引到、上升到自發生成，就是說繼續分化和完成。⁸

這裡，「一切都生活著，宇宙也是如此」這種自然觀顯然不同於海德格。對海氏來說，只有人（即 *Dasein* 的存有）才擁有一個完整的世界，動物只有半個世界，至於石頭等自然物是沒有所謂世界的⁹。但對於結構現象學來說，人並不高於萬物而存在，而是與它們存在於同一個層次，而且彼此都想忠實地為對方服務。羅姆巴赫特別舉了日本「石園」的例子，石頭只是單純地作為石頭而被崇敬；我們儘管可以利用個別的石頭，卻無法「利用」其整體與崇高性中的石頭，乃至一般植物之生命世界。甚至，大地上之一切生命最先和最後也都要被指定為這種石頭的生命，而且只有在其一生中一個完全確定的較晚時期才是可能的。如此，不只是石頭，「所有一切都展現，所有一切都包含了世界」¹⁰。

⁷ 本段文字以及對於海德格哲學進一步評述參見 H. Rombach, *Strukturanthropologie — »Der menschliche Mensch«* (Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1987), pp. 385-386。

⁸ 見羅姆巴赫，《作為生活結構的世界——結構存有論的問題與解答》，頁 11。

⁹ 海德格關於動植物及萬物「世界」之相關討論，參見 M. Heidegger, 1995, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, tr. by W. McNeill and N. Walker (Indiana University Press), §42, p.176 及其後之討論。

¹⁰ 參見羅姆巴赫（著），王俊（譯），2009，〈石頭的世界〉，《作為生活結構的世界——結構存有論的問題與解答》，頁 277-281。

而一個世界就是一個結構，即使是一個由「體系」(System) 所持守的世界也是一個結構——處於靜止尚未發展的「結構」；反之，真正或發展中的結構都是具體的、活生生的、不斷地處於變化中的世界。更進一步說，所有的結構都是息息相關地處於聯繫之中，沒有任何一個「單獨存在」的結構，正如沒有任何單獨存在的世界。這每一個存有者的每一個活動方式以及變化之所以可能的「先行通道」就是「結構的自生性」(Die Autogenese der Strukturen)，也就是引文中之「出生」(es gibt)——宇宙中某種不斷持續給出之生生不息的力量¹¹。

羅姆巴赫曾明白地指出，中國道家的「道」也是我們對「結構」之某種經驗方式——「道」就是我們對於結構的經驗，結構則為道的現實形式¹²。我們之於道的體悟必然來自「親身」的體驗，對於結構的經驗也必然是某種「自我構形」而無法假手他人，只是一旦「自身」參與到結構或道之運化中，其所體驗者就非僅限於「自身」而已，所以會「超出自我構形的某些層次和領域」。這裡涉及的是結構存有論之「變形」或「重塑」(Überformung) 概念。如同我們在《莊子·知北遊》文本中所見「每下愈況」等道無所不在的說法，因為天地萬物本然都息息相關且彼此不斷地交織與重塑，此交織與重塑之所以可能就在於，前述作為每一存有者之每一活動方式以及變化之所以可能的「先行通道」，即「道」或「結構」的「自生性」之故。因此，道既無所不在，結構亦無所不在，整個宇宙處處都是道或結構，處處都是這種「生生」(es gibt) 之力量與作用存在。羅姆巴赫說：

沒有任何東西會消逝。或多或少地，一切都將在變形或重塑之中取得拯救。此外，也沒有任何東西到來，既非在精神中，亦非在基礎的生命中，一切都以相同的方式在一切層面上現前，

¹¹ 參見 H. Rombach, 1988, *Strukturontologie — Eine Phänomenologie der Freiheit*, p.361.

¹² 羅姆巴赫說：「對於『道』的經驗引導向獨特方式下的本質、引導到結構。道因此顯現為結構的經驗方式，而結構則顯現為道的現實形式」，參見 H. Rombach, 1988, *Strukturontologie — Eine Phänomenologie der Freiheit*, p.12。

因為只有結構之「生生」(es gibt) 以及從結構而來之活生生的自身構成。¹³

這裡，萬物都將在重塑中取得拯救，因此，從個體存在說，萬物或有來去或生滅，然從總體或究竟存在意義上說，萬物根本就是相通為一，無所謂成與毀，故謂「沒有任何東西會消逝」、「也沒有任何東西到來」，一切都只在此結構之遞化或重塑中。又萬物在其重塑中，宛如事先涉及一更高之結構層面，此更高之層面剛好也就是物質之前提；反之，亦無所謂精神，因為精神需要回溯到那個作為物質前提之結構層面，由之結構歷程之重塑才是可能的。因此，所謂精神與物質亦只是相對的概念；在究竟存在意義上，精神與物質並無所不同，一切都是精神，也都是物質¹⁴。包含自然萬物在內的一切都只是此結構之生生及從結構而來的個體之自身構成。

依羅姆巴赫，雖然就整體或究極意義上，萬有無所謂精神與物質，也無所謂消失與到來之區分；但是若著眼於每一個結構具體而活生生的結構之生成發展而言，卻有著開端與終點——雖然一個結構的終點就是另一個結構生成的開端，上升、下降等「持續分化和完成」之結構發展歷程¹⁵。而任何結構之生成發展必然涉及到作為整體意義的結構而言之。

三、作為「整體性」之自然 ——自然界中結構之生成發展

如上所述，任何結構之生成發展必然涉及到作為整體意義的結構而言。在任何一個人類歷史或文化等事件之結構中，例如婚姻，關係到不只是經濟、個性乃至感情問題，而是在整個婚姻結構中任何個別環節

¹³ Cf. H. Rombach, 1994, *Der Ursprung: Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur* (Freiburg im Breisgau: Rombach Wissenschaft), p.118.

¹⁴ Ibid., pp.120-121.

¹⁵ 有關結構開端、生成發展及終點、下降等議題之詳細論述，參見 H. Rombach, *Strukturontologie — Eine Phänomenologie der Freiheit*, p.221, III. Strukturgense (結構生成) 後之相關論述。

(Moment)¹⁶都會影響到婚姻之整體結構；反過來，這些婚姻結構中之個別環節之所以會產生變化，又取決於其與鄰近環節間，鄰近環節與鄰近環節，以及其與環節整體間盤根錯雜的結構關係。同理，自然界中所有結構生成發展也是如此。羅姆巴赫說：

新的生命無所不在，從其生殖之處，也可以從其種屬之蔓延上說，在那種共同創造（Konkreativität）的形式上顯露。新的生命既非從某種，亦非從其他另一種，也非從雙親二者之某種一般性的產生而來，而是從某種徹底新穎與獨一的形構歷程中之觸發而來，在其中「它」自身顯露出來。通常，這個歷程在存有論上意指的是，它絕非依循因果模式而可被掌握的，亦非依循那種從兩種物質產生第三種物質之化學反應模式，而是在某種綻出的緣構發生而被嵌入的，在其中，交配中的個體超出它們每一個之個體性，無論是強壯或虛弱這些總是可能發展出來，被撕裂出來。因此，必然在這個歷程之根本模式中，誠然也會往最不同的面向去，正如同在自然中的一切，也能顯示出其奇特性與單一性。¹⁷

這裡涉及到自然界中新結構之生成發展問題：一個新的生命之出現就是新的結構之生成。例如，雙親交合後所產生的新生命並不必然僅「複製」父母親原本之遺傳特質，因為，即便我們新的生命結構乃是雙親諸多特質以「共同創造」的形式產生，而這個共同創造涉及的是一種如上所述個體結構與結構「整體性」間複雜的辯證發展歷程，並非能全然由線性的因果模式與化學反應模式所能加以說明。因此，雙親交合後所產生的新個體往往「超出它們每一個之個體性」，並顯露出其「奇特性與單一性」即是明證。

¹⁶ 這裡 Moment 一詞，上引王俊譯本譯為「階段」，本文則本現象學精神譯為「環節」。因為對羅姆巴赫來說，Moment 一詞並無任何「實體」意義，而只表述結構中任何具有「功能效應」者而言之。詳細討論，Ibid., pp. 33-34。

¹⁷ Ibid., pp. 28-29.

那我們如何去理解自然界中存在於諸結構生成之「整體性」問題？這裡我們可以從羅姆巴赫對於自然界「演化」（Evolution）現象的詮釋進一步加以說明。依照生物學演化論，生物演化可純然由選擇（物競天擇，適者生存）以及基因突變現象加以詮釋¹⁸。然則，此果真可以全是自然界之一切演化現象？羅姆巴赫以孔雀為例指出，孔雀之所以擁有巨大華麗卻虛弱的尾巴，從物競天擇原理來看，就生存鬥爭以及種類生存戰鬥而言是處於不利位置的？因此，我們必須從「文化」的層面來解釋這個現象。亦即，從物競天擇原理來看，公孔雀之華麗的尾巴對於伴侶選擇以及性別形勢間之爭奪來看也是不利的，但公孔雀卻選擇了此一莊嚴而勇敢的形式，不正顯露出公孔雀有某種「美學精神」嗎？尤其是母孔雀不也具有某種審美判斷能力嗎？否則他們何以偏愛具有華麗羽毛的公孔雀？何以如此？羅姆巴赫認為這原理和人類一樣，公孔雀以此來顯示自己已有能力飽食，故有餘力以此華麗的外表來「自豪」。同樣，我們從某些鳥類所構築的鳥巢來看，也不得不承認他們確實具有某種審美能力。這些似乎都非物競天擇的生物演化論所能加以說明的。依結構存有論，這些都是萬物間共同創造的成果。我們並沒有某種特別的創造性成品，而是，我們都是萬物之間這種結構整體性的共同創造歷程的成果¹⁹。那這種萬物之間共同創造之結構「整體性」又如何顯示出來？羅姆巴赫訴諸「維度」（Dimension）這一概念。

對結構存有論來說，共同創造之關鍵性存在於，不只是新的事物與新的實體，而是對事情、事物、事實，以及各種方式的實體之新維度產生。以生物演化來說，當鳥類出現的時候，不只是鳥類之在這個世界登場，而是隨著鳥類之登場，整個自然界，例如植物亦回應了鳥類之出現。於是自然界之「關係整體」也隨之轉變，屬於鳥的「世界」之維度於是

¹⁸ 一般來說 依演化生物學對於演化之狹義定義為：「只有在族群中，發現基因的出現頻率改變時，演化才真正發生。只有當引進新的基因或舊的基因消失，或者是基因的組合改變時，才能說族群已在演化」。參見 E. Sober（著），歐陽敏（譯），2000，《生物演化的哲學思維》（台北：韋伯文化），頁 1-2。當然羅姆巴赫對於生物「演化」的定義乃取廣義的，不同於演化生物學之狹義定義。

¹⁹ Cf. H. Rombach, 1994, *Der Ursprung: Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur*, p. 30.

湧現，此乃鳥類與整個自然界整體共同創造歷程之成果。對結構存有論來說，這種鳥類與世界共創之歷程便是由結構之整體性所啓動的，雖然其歷程複雜奧秘到我們無法加以描述，卻是可以覺察的。同理，雖然作為自然界之一員，人類在整個自然界裡面是較晚的登場者，但隨著人類之出現，其能夠「直立行走」這一新維度之湧現，就如同鳥類之能夠「飛行」這一維度之湧現，都給整個自然界帶來決定性之改變。更何況隨著人類能夠「學習」，學會使用工具、語言，乃至意識、新思想之產生乃至現代新科技之出現等等，更是徹底轉變了整個自然界而湧現了「人的世界」這一新的維度²⁰。依羅姆巴赫，凡此皆是這種萬物間作為「整體性」意義的共同創造歷程所產生的成果，而非任何單一物種所獨力創造的產品。

更進一步說，羅姆巴赫更把這種作為整體性而觸發新結構維度湧現意義的萬物共創力量稱之為「上帝」(Gott)。他說：

如果基督教傳統將自然總體地作為「創造物」來掌握，那他就對了。把創造物整體反溯給某種偉大的創造者之「製造」(Machen) 究竟是不恰當的，而是應該也要迎合，把上帝與世界的關係作為同樣是創造性的「生產」(Hervorbringens) 之最高形式。上帝不「製造」任何東西，它只是以創造性的方式將萬物「帶上前來」(bringt...hervor)。以創造性的方式，這叫做共同創造。祂僅僅連同大自然的一切將自然帶上前來。祂的工作既非對立也不能沒有自然。祂的工作既非僅僅來自於祂，亦非僅僅從創造物而來，而是，自然是那創造性的起源(Ursprung)之成就，既非從工作與放手，從阻礙與成果，亦非從上帝與世界之間等的差異來加以掌握。那樣一種不可區別的生命既非某種上帝之下沉，亦非自然之上升，而是在某種在深淵(Urgrund)中浮現回來的環節，那種大一(Eine)之不

²⁰ Ibid., VI. Dimension und Dimensionensprung, pp. 87-109.

區分，且處在沒有祂萬物便不能建構關係之境地，眼下祂就是上帝或者自然，人或世界，活生生的或死寂的。²¹

這樣一種著眼於萬物之間共創，或者說作為萬物關係建構深淵之上帝觀，不再是上帝從虛無之中「創造」萬物，也沒有創造者與被造者之區別，而是，眼下所見之天地萬物就是上帝，上帝也就是眼下之天地萬物，一切都是這種觸發天地萬物共同創造動力的「大一」之顯示²²。因此，一幅風景也有「精神」，一座山，一片森林，一個生態園區都有自身的生命與精神²³。甚至，不同層級的生物都以其自身的存在方式，而處於「不可逾越」的高峰處，沒有哪一種生物比另外一種更高級，一切生命因此取得平等的存在意義²⁴。

在這種萬物平等的意義上，作為萬物共創深淵與動力的「整體」或「大一」與個體物之間也存在著某種奧妙的關係。意即，整體或大一乃存在於個體之中，而非個體存在於整體之中；正是那個在個體身上並且作為個體而向我們顯現的整體，顯現為活生生的「精神」。每一個個體都是整體之「特殊性」顯現，而因著這個共同的整體，每一個個體之間又顯示為不可分割之物。顯然，這已不同於傳統基督宗教之觀點，在許多地方，羅姆巴赫也強調，這就是東方的思想。

²¹ Ibid., p.31。

²² 這裡羅姆巴赫以及海德格等現象學家的「整體觀」其實也符應了當代量子物理學家們，例如玻姆（David Bohm）所提出的宇宙整體中之「隱涵的秩序」這一觀點。相關探究參見汪文聖，1997，〈整體論與現象學〉，《胡塞爾與海德格》（台北：遠流出版社），第 10 章。

²³ 參見羅姆巴赫（著），王俊（譯），2009，〈今日哲學之時代批判〉，《作為生活結構的世界——結構存有論的問題與解答》，頁 172。

²⁴ H. Rombach, 1994, *Der Ursprung: Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur*, p.31。當然這裡會令人聯想到郭象注莊所謂的萬物「冥冥獨化」等說法，但並不能以此就說二者之間的存有論觀點是一樣的。

四、人與大自然共同創造的 「結構存有論」(Strukturontologie)

如前文所述，在海德格哲學裡，存有主要作為 Dasein 的人之存有，其他自然萬物並不具有完整意義或根本就沒有世界或存有；對海德格來說，存有基本上只與人有關。但對羅姆巴赫而言，沒有了自然，人就什麼也不是，甚至不僅不是存有的，而且首要地也不是「存有論」的。由於這個自然觀之差異，在時代批判問題上，海德格思考的是 Dasein 「存有的歷史」，即存有被解蔽與遮蔽的歷史；然則對羅姆巴赫來說，有關時代之批判若要提升到「哲學」的高度，不能只是考慮人的本性（即海氏之存有問題），而是必須更進入到人類歷史尋求其基礎和前提，一種被稱之為「根基歷史」(Fundamentalgeschichte) 的時代之「基本結構」或「總體構造」中。依羅姆巴赫，任何一個時代的「總體構造」中，乃活生生而具體地顯示於時代所有領域中（例如思想、政治、經濟乃至大自然等），它必須被視為一個「基本結構」，意即，在各個時代的基本結構中，沒有任何領域可以被視為單獨進行之發展，而是所有領域都同時發生著變化，而且沒有哪個領域可以被視為比其他諸領域更為基礎。因而，根基歷史的思想比「存有的歷史」的思想更為深層地發生，各個基本結構從來都不僅僅是「人」的成就；在這些基本結構中總是還有自然和環境在共同產生效用²⁵。

依羅姆巴赫，「哲學史」探究的往往只是抽象的概念史，但真正的人類歷史往往比哲學史乃至政治、經濟史等更加基礎也更加複雜，事實上，自然界中任何的結構變遷，例如氣候等，也都對人類的「世界」產生決定性的影響²⁶。因而，歷史基本上是某種共同呈現的「結構事件」，其中人與自然，可能性與現實性都尚未分離地融合在一起——羅姆巴赫

²⁵ 參見羅姆巴赫，〈今日哲學之時代批判〉，頁 159-161。

²⁶ 有關氣候如何決定人類歷史發展，羅姆巴赫亦會簡要評述過。參見 H. Rombach, 1994, *Der Ursprung: Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur, Das Klima lebt*, pp.32-34。

的 Dasein 結構必然包含人與自然之間共同創造之總體構造。甚至可以說，「只有在自然本身以一個極為確定的形式被開啓和提升的地方，文化建構才能夠令人信服地產生並且鮮活地被使用」²⁷。事實上，當代某些傑出的文明史研究者也證實了，文明或文化的發展絕非憑空出現，而是受到環境生態「制約」的；另一方面，雖然是類似的環境，卻因不同地點而發展出不同的文明，可見人類本身的意志也扮演重要角色，文明並非全然由環境「決定」²⁸。此在在顯示，人類文明與文化乃人與大自然共創歷程之成果。用羅姆巴赫的話說，「人既不是自然的主人也不是自然的僕人，而是自然的共同遊戲者——在這個地點上，自然通過一個相應的回應—發生（回應事件〔Antwortgeschehen〕）被引向更高的可能性」²⁹。

對結構存有論來說，這種人與自然之共同遊戲，以及自然相應之「回應—事件」是以某種被稱為「起源」（Ursprung）的結構「發生動力」為前提的。簡言之，起源乃從某一結構間隙邁向另一新的結構間隙，亦即在新的結構「維度」當中被「窺見」的；而這個新結構起源之被窺見則又以所謂結構之「斷裂」（Durchbruch）或「無」（Nichts）為前提的。我們也可以把斷裂或無理解成老莊意義上，具有「現象學還原」意涵的「墮」肢體，「絀」聰明，也就是「中止」那種已經被機械性系統功能以及日常僵化的意義世界所掌控的機括，從而在此中止、斷裂或「無」的歷程中體驗到新的生命泉源，即另一新的生命結構的「起源」。對人

²⁷ 同註 2，pp.161-162。

²⁸ 參見 F. F. Armesto（著），薛絢（譯），2008，《文明的力量：人與自然的創意關係》（台北：左岸文化），頁 19-20。基本上該書之論點大抵可「印證」羅姆巴赫「人與自然共創」之說法，只是有些論點可能須釐清。例如，就實際的歷史發展層面，Armesto 強調在「文化」層面上，移民者可以在與故鄉完全不同的環境中「固守」固有的文化，或是，強調跨越環境邊界，即向環境阻礙挑戰等說法，似乎不同於羅氏之「共創理論」。然則，羅氏強調的是人與自然共創的「存有論」立場，乃就人與自然間最本質性的關係而言之，亦即，即便移民者到新環境而固守固有文化這一事實成立，仍不妨礙在「存有論」上，文化之存有乃源於人與自然共創而非任何單一面向所能決定的；同理，向環境挑戰其實也就是與環境「共創」之存有關係。

²⁹ 參見羅姆巴赫，《作為生活結構的世界——結構存有論的問題與解答》，頁 174。

之 Dasein 來說，結構新維度的起源或開端也就是一種新的生命「意義世界」的創造歷程，也意味著生命邁向某種新維度之超越歷程³⁰。

五、結語

要之，從人與自然共創的存有論學說中，我們在西方哲學層次上首度看到對於大自然最為深厚的禮敬，也看到人類在自然總體中之恰當位置：「人本身並非在自然中佔有特殊的位置，而只是在其位置上：自然的生命力量之各種造型，首先經由與人共創性的面對，其自身超越力量之自由安置被激起且成為必然，並且因此剛好使「持續」(Hervorgang)產生效應」³¹。正如前文所述沒有了自然，人就什麼也不是，甚至不僅不是存有的，而且首要地也不是「存有論」的；反過來說，自然本身當然有其生命力，且如前述，是各各依其自身方式而言，顯示為自在自足的結構。只是，若缺少了「人」，自然諸結構也就停留於其自在自足之維度，其自身超越力量之自由安置無法被激起，且缺乏多元豐富的「意義世界」之深化、調節與建構歷程。在回歸東方自然觀的基礎上，羅姆巴赫人與自然共創的結構存有論，或許可給當代環境相關領域之工作者帶來些許啓示。

³⁰ 參見 H. Rombach, *Strukturontologie — Eine Phänomenologie der Freiheit*, p.124。同時，對人之 Dasein 來說，面對同一個是現實而給出的不同的意義世界，就是創造了新的結構，亦即，人之 Dasein 的結構其實就是意義世界的開創議題。至於全宇宙總體結構之「發生動力」則被稱為某種獨一的「起源形式」(Ursprung Form)；而這個獨一的起源形式事實上可以被視為某種「最終的」存有論，宇宙萬有之一切結構僅僅是此起源形式自身之不斷轉化或「變體」(Abwandlungen)，而人類也只是宇宙總體結構之短暫的結構間隙而已。並且，因著我們視域展開的不同層級或層地(Stufen)，萬物的存在又顯示為不同層級之存在——雖然這些不同的存在原理或層級亦非真實的存在。參見同引書，pp.221-223。

³¹ Cf. H. Rombach, *Strukturanthropologie — »Der menschliche Mensch«*, pp.128-129.

參考書目

- F. F. Armesto (著), 薛絢 (譯), 2008,《文明的力量：人與自然的創意關係》，台北：左岸文化。
- E. Sober (著), 歐陽敏 (譯), 2000,《生物演化的哲學思維》，台北：韋伯文化。
- 汪文聖，1997，《胡塞爾與海德格》，台北：遠流出版社。
- 譚家哲，2006，《形上史論》(上下部)，台北：唐山出版社。
- 羅姆巴赫 (著), 王俊 (譯), 2009,《作為生活結構的世界——結構存有論的問題與解答》，上海：上海書店。
- Heidegger, M., 1995, tr. by W. McNeill and N. Walker, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, Bloomington: Indiana University Press.
- Rombach, H., 1987, *Strukturanthropologie — »Der menschliche Mensch«*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- , 1988, *Strukturontologie — Eine Phänomenologie der Freiheit*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- , 1994, *Der Ursprung: Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur*, Freiburg im Breisgau: Rombach Wissenschaft.
- , 1994, *Phänomenologie des sozialen Lebens: Grundzüge einer Phänomenologischen Soziologie*, Freiburg im Breisgau: Rombach Wissenschaft.
- , 1996, *Substanz System Struktur — Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2 Bände.
- , 1998, *Die Gegenwart der Philosophie*, Freiburg im Breisgau: Rombach Wissenschaft.

斯賓諾莎與深層生態學之間——以自然、 自我實現的概念作為連結的論述

程進發*

前言

本文針對深層生態學思潮的原創者納斯（Arne Naess），當他在建構其生態哲學系統時，多方面探索東西方哲學為其思想資源，其中較引起爭論的是從斯賓諾莎（Benedict de Spinoza）自然形上學作為其生態整體論哲學的基礎，而本文標示斯賓諾莎與深層生態學兩者之間，主要是就納斯深層生態學以斯賓諾莎的自然形上學作為生態整體論的思想模型，以及納斯藉由「自我實現」（self-realization）來作為其生態哲學的建構基礎之反省。雖然，深層生態學「援用」斯賓諾莎的哲學系統或會出現諸多難題，但是深層生態學向西方傳統哲學家探求思想資源的例示，為我們對於反省人與自然的關係的一種環境存有論哲學提供了有效的參照。首先，本文檢視深層生態學的方法，其次則從自然和自我實現兩個概念為進路並作一種對照，同時反省深層生態學對斯賓諾莎哲學的詮釋。

一、直覺與演繹的方法

納斯首先針對西方傳統對於人與自然之間的關係之價值與存有論的割離而發，他自己認為深層生態學的本質是一種「深度的提問」（deep

* 國立中央大學哲學研究所博士後研究員

questioning)¹，他一方面指出生態危機的根源，實即哲學思維上的錯謬，另一方面根基於一種生態整體論的觀點來批判人與自然之間的二元論與功利倫理態度。而在諸多東西方哲學思想中，特別是從斯賓諾莎的哲學中汲取思想資源並融入其「生態智慧 T」(Ecosophy T) 的理論架構內，他盛讚斯賓諾莎思想中揭示一切事物有一種存有論的平等思想，以及沒有一個哲學家能夠像斯賓諾莎一樣用清晰方式表達基本的生態學的態度²。

或許是斯賓諾莎的哲學宗旨首先牽引了納斯的思維焦點，斯賓諾莎企圖解明人與自然的關係，以他的說法是「人的心靈與整個自然相一致的知識」³。為了完成這個目的，他從存有（神或自然）出發，試圖透過知識的方法進路，最後到達人的自由（至福），這裡面的三個環節：存有論、知識論與倫理學並不是彼此獨立的部分，對於神或自然的定義與證明是其哲學基礎，惟有知神或認識自然，我們的理性才是完善清明的，因而才能說我們已到達最高的幸福或成為自由人，這也是倫理學最後的目的。「本體論最終必須落腳於倫理學上，求真必須與至善相統一，這可以說是斯賓諾莎哲學體系最鮮明的特徵。」⁴這樣的斷言確實在斯賓諾莎《知性改進論》與《倫理學》中得到證實。若如他說：「我志在使一切科學皆集中於一個最終目的，這就是達到我們上文所說過的人最高的完善境界。因此，各門科學中凡是不能促進我們目的實現的東西，

¹ Stephan Bodian, “Simple in Means, Rich in Ends: An Interview with Arne Naess,” in Micheal E. Zimmerman et al. (eds.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology* (New Jersey: Prentice Hall, 1995), p.183.

² Arne Naess, 1977, “Spinoza and Ecology,” *Philosophia* 7: 50. 按 Naess 在最初深層生態學運動之際，便針對斯賓諾莎哲學某些觀點與深層生態學相契合之處作條列式的解釋的，他認為算是芻議，仍然允許有不同的發展與詮釋空間；總共有 16 則，分兩部分，前段是明顯與深層生態學思想契合，而後段 11-16 則是較隱藏的。

³ Benedict de Spinoza, 1989, ed. and trans. by R. H. M. Elwes, *Ethics: Including the Improvement of the Understanding* (New York: Prometheus Books), p.4.

⁴ 洪漢鼎, 1997, 《斯賓諾莎哲學研究》(北京:人民出版社), 頁 194。

我們將一概斥為無用；換言之，我們的一切行為與思想都必須集中實現這唯一目的。」⁵

上述斯賓諾莎的哲學體系試圖透過知識論的方法進路將三大部分統一起來，其中有兩個關鍵處須進一步說明：一是他強調幾何學方法的重要性，二是對於心靈知識的建構與證明，關於心靈的知識理論是嵌結著存有論和倫理學，他說：「心靈的力量既然像上面所指出的那樣，只是為理智所決定，所以我們將只從心靈的知識去決定醫治情感的藥劑。這種藥劑，我相信每個人都有過經驗，只是沒有精確的觀察和明確地認識，我們將只從心靈的知識推出一切和心靈幸福有關的東西。」⁶明確地認識心靈的知識不僅連繫著人的幸福，也牽涉建構形上學的成功與否；斯賓諾莎認為物理世界的因果與精神世界的因果是一致的，兩者都處於一種必然性的因果鎖鏈中，萬物生成變化都遵循絕對必然的自然規律。他說：「從神的無限力量或無限本性中，無限多的事物在無限多的方式之下必然或總是依循相同的必然性流出，這也就是說，所有事物從永恆到永恆都以相同的必然性自神而出，正如三角形之內角和等於兩直角和一樣之必然性。」⁷甚至，在《倫理學》第三部分關於情感的起源和性質中，他說：「我將採行之前論述神與心靈的方法來討論情感的性質和力量，以及心靈克服情感的力量，並且我將論述人類的行為和欲望，如同探討關於線、面和體積一樣。」⁸斯賓諾莎正是透過幾何學方法展開他對神或自然、心靈以及情感的論述，從定義、公設和命題等進行推理形成一個縝密的哲學體系。

幾何學的方法有其重要性但並不能涵蓋所有的哲學方法，就他對知識的三種分類而言，是屬於第二種知識。對斯賓諾莎而言，最好的心靈知識是他所謂整體直觀的哲學思辯方法；他說：「心靈最高的努力和心

⁵ Benedict de Spinoza, 1989, *Ethics: Including the Improvement of the Understanding*, p.5.

⁶ Benedict de Spinoza, 2000, ed. and trans. by G. H. R. Parkinson, *Ethics* (New York: Oxford University Press), Part V Preface, p.289.

⁷ Benedict de Spinoza, 2000, *Ethics*, Part I Prop.17, Scholium, p.92.

⁸ Benedict de Spinoza, 2000, *Ethics*, Part III Preface, p.164.

靈最高的德性，就在於藉由第三種知識去理解事物。」⁹按他的說法，第三種知識是「由神的某一屬性的形式本質的正確觀念出發，進而達到對事物本質的正確認識。」¹⁰心靈的最高德性在於知神，或者依據第三種知識來理解事物；因此人果若能夠依據此種知識來理解事物，他就能夠達至更高的完善；按斯賓諾莎的說法他將此一種哲學方法稱為在永恆的形式下認識事物，當一個人得到這種知識越多，他不僅更能認識自己，且愈能知神，換句話說他愈完善、幸福。

納斯面對環境危機是悲觀的，卻又不放棄希望，Rothenberg 就認為納斯提出一種新的存有論的基礎，倘若這種存有論能夠完成被理解，我們就不可能肆無忌憚地破壞自然環境，因為那正意謂著傷害我們自己的某一部分，而且從這種存有論開始，倫理學與實踐行動將逐漸被了解。¹¹而按納斯之生態哲學系統之方法，他首先直接進行考察的是在我們週遭有什麼我？我們如何覺知它們？深層生態學的方法論是從直覺開始的；另一個方法是邏輯推衍，從自我實現或所有存有的自我實現開始，以及一個完形（gestalt）的概念來解釋世界，世界是依此模式存在。它是如何解釋這一種關係模式？我們可以從斯賓諾莎的書信集中來了解，¹²即第 32 封信。它被認為是斯賓諾莎對於個別與整體之間的關係，以及惟有透過整體了解個別事物才是恰當的觀點，亦可說是對於完形概念的解釋。

從深層生態學對環境危機的反省，以及從斯賓諾莎與海德格哲學作為建構其生態哲學的資源看來，或許也可見其方法論的殊異處。例如就有環境倫理學者認為他們在一開始就嘗試將自己與環境倫理學理論作切割，深層生態學並不是環境倫理學的一支，也與深層生態學運動有

⁹ Benedict de Spinoza, 2000, *Ethics*, Part V Prop.25, p. 289.

¹⁰ Benedict de Spinoza, 2000, *Ethics*, Part II Prop.40, Scholium2, p.149.

¹¹ David Rothenberg, 1989, “Introduction: Ecosophy T — from intuition to system,” in Arne Naess, translated and revised by David Rothenberg, *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy* (UK: Cambridge University), p.2.

¹² Ibid., p.10.

別；特別地是它指出一種根本方法，傳達出人與自然生態為一整體的限制底下認清自我與非人類世界的關係，或者說如其深層之意，指的就是一種哲學的生態觀。根據 Erazim Kohák 的說法，¹³深層生態學看出人在自然中處位的概念之生態問題的根源，從我們的生態學根源的深層提問，不僅揭示我們與非人類世界的關係，甚至是人自身的本質。

納斯深層生態學的基本觀念指出所有的生命在根源上是一，以及所有存在的存在都是相互依賴的；因此，它就必須解釋這樣的一種理論如何透過自我實現建立起來？完形的知覺方式是人對自然世界之最恰當的認知方式，一方面它能真正展現我們是其中的成員之外，更能引導我們進行較成熟的擴展；在方法論上，納斯首先面臨的難題是必須告訴我們這種完形的認識，事實上的運作如何可能？就算是透過關係場域的理論肯認人與自然是為一整全，我們仍然無法確知自然的性質為何？簡單地說，它事實上就只是一種知覺理論罷了！它並非一種自我實現的理論，或說它與自我實現的理論是如何能夠嵌結起來完成說明人與自然整體的關係，同時說明人與非人類生命之間道德意義上是完善的說明。我們將漸愈了解深層生態學致力於批駁人類中心主義之非，並試圖為我們指引一條向上提升之道；透過自我實現的概念作為推衍的表現風格，或許是因為人性個己習氣的牽絆，要與自然整體融合在一起顯得困難重重；深層生態學仍然持續發展中，我們也許可以在其他深層生態學者中看到對於自我概念的修正，能夠為自我實現開拓出更多充擴的可能性。

理性的推理在斯賓諾莎哲學方法論中不僅確保過程之證立，還包括了最終級真實之人與神的結合，意即人性之圓滿；他說推理的認識是一個階梯，透過此一階梯上達到我們希望的目的，與最高的幸福結合，在他的哲學思想中多處指明這就是真正的自由人。¹⁴斯賓諾莎哲學從人性的規定開始，「努力」(conatus)的觀念是倫理學主要的基礎概念，亦是

¹³ Ecce de Jonge, 2004, *Spinoza and Deep Ecology: Challenging Traditional Approaches to Environmentalism* (England: Ashgate Publishing Limited), p.5

¹⁴ Benedict de Spinoza, 2000, *Ethics*, Part IV Prop.67, Part V Prop.42, Scholium.

將知識論與倫理學結合起來的一個關鍵概念。「每一個自在事物莫不努力保持其存在。」¹⁵並且，他說這種努力是事物的現實本質；不僅是我們可以在個別事物中看到，也可以在自然整體中看到。而人從此一事實本質到成為自由的人，這中間的過程，理智則扮演一個決定性的角色，人類出自於努力的行動不一定是自由的，「心靈具有清楚明確的觀念，或者具有混淆的觀念，都努力在不確定的時間中保持其自身的存在，並且自己意識著這種努力。」¹⁶

理性的行動是自由的，進一步斯賓諾莎更將此種行為表述為是主動、正確的，在倫理學上是善的；他說：

主動的行為或者為人的力量或理性所決定的欲望永遠是善的，其餘的欲望則可善可惡。因此，在生活中對於我們最有益的事，莫過於盡量使我們的知性或理性完善。而且人生的最高快樂或幸福即在於知性或理性的完善中。因為幸福不外是由於對神有直觀知識而產生的心靈之滿足，而使知性完善不外就是理解神、神的屬性，以及理解從神的本性之必然性而出的行為。所以遵從理性引導的人的最終目的，即是致力於掌控他所有其他欲望的最高欲望，這也就是能指導他正確地理解他自己，並理解一切在他的理智之內的對象事物的欲望。¹⁷

至此，斯賓諾莎對於人性的界定及其推衍進程，乃至上達到與自然與神成為一個真正自由滿足、至福的人大抵架構完成。

二、自然的概念

除了自我實現之外，另一個突顯深層生態學思想的觀點是關於自然的形上學。納斯在早期著作中的自然觀即與斯賓諾莎哲學中的自然是相

¹⁵ Ibid., Part III Prop.6.

¹⁶ Ibid., Part III Prop.9.

¹⁷ Ibid., Part IV Appendix 3.4.

同的，即包涵一切，且具創造性，是能產的自然；他說任何事物都與其他事物相關聯，這是生態存有論的第一個原則，甚至他以相似於斯賓諾莎自然觀的語彙說，任何事物無不致力於保存自己並發展自己的特質，而這每一個特質都是自然或神表現其自身的方式¹⁸。納斯認為斯賓諾莎哲學勾勒出一種整體觀點是最具啟發性的¹⁹，斯賓諾莎的自然哲學是否提供了有效的支持來作為納斯生態整體論的根據，這是本文關注的焦點。深層生態學的自然指的是所有有限存有的總集，而環境則是指我們生活的周遭。依納斯關於自我實現的論點，所有存在生物的自我實現時，自然是所有存在物所共享的最普遍的自我。斯賓諾莎哲學並沒有強調所有的存在都具有內在價值，以及道德平等主義者的觀點；如是，深層生態學如何將斯賓諾莎神或自然的觀點轉化成為生態整體論的哲學基礎呢？人或其他有限的存在個別事物與自然或無限之間的關係如何說明呢？

根據斯賓諾莎哲學對於自然的界定，最明顯的是他將自然的概念與神、實體三者等同起來。他並且將存在區分為兩種類型，一是「自因的」，另一是「他因的」。前者指的是存在的原因包含在自身本性之內，亦即神或實體，因為它不能為任何別的東西所產生。又按斯賓諾莎對於自然或神的界定，他說自然中沒有任何偶然的事物，萬物都是神的必然性所決定的，而且被決定在一定的方式之下的存在和動作²⁰，而凡存在原因不包含在自身本性之內的，就是他因。他又將自然區分為「能產的自然」(natura naturans) 與「所產的自然」(natura naturata)。能產的自然指的是在自身之內並通過自身而被認識的事物，而所產的自然則是指出於神的本性或神的任何屬性之必然性的一切事物，所有有限事物沒有神就無法存在。這兩個概念並不是兩個自然，而是同一個自然，它們展示了神與被創造事物之間的關係，所有被創造的事物都是神的屬性的全部樣

¹⁸ Arne Naess, 1977, "Spinoza and Ecology," p.46.

¹⁹ H. Glasser and A. Drengson (eds.), 2005, *The Selected Works of Naess, Volume X — Deep Ecology of Wisdom: Explorations in Unities of Nature and Cultures, Selected Papers* (New York: Springer), p.399.

²⁰ Benedict de Spinoza, 2000, *Ethics*, Part 1 Prop.29, p.99.

態，個別事物在神或自然為基礎的保證之下於是能夠存在。在納斯看來，這就是斯賓諾莎自然的形上學整體論，它可以作為深層生態學整體論的哲學根據，他認為自然是所有有限存有的總集，雖然斯賓諾莎自然、實體形上學沒有直接表現出此意，但他認為斯賓諾莎自然與實體中的無限性概念是可以等同的。但是，斯賓諾莎其實很明顯說出無限的量並不是有限部分所構成的²¹；因此，納斯認為斯賓諾莎的自然概念可以等同是所有有限存有的總集，這是有待商榷的。

再者，納斯認為斯賓諾莎可以建構起一種生態整體論的理由是，自然或神的概念表現出一種完整的生態系統之意，完整性（completeness）的概念與成熟的生態系統是可以嵌結在一起的，「完整性表明最大的多樣性、最大的自力，以及最大的動態平衡。」²²但是生態系統的平衡，穩定性與時間是相當重要的關鍵因素概念，納斯認為神的概念表現出一種完整的生態系統，但是如上述斯賓諾莎的神是無限的實體，是所有個別存在事物得以存在的根據，納斯要將兩者連結起來，顯然缺乏明確的中介概念。依納斯之意，他認為神是整全的，且此一整全是所有有限存在事物的總集，神完全是內在的，是內在於所有存在事物的整全之內，因此神就只能是創造性面向的自然，即「能產的自然」，而不是被創造出來的一面，即「所產的自然」。²³這樣的結果，有限事物的存在之根源是來自於神，但是其持續存在卻不必依賴神，納斯將原本在斯賓諾莎是同一的神、自然或實體之兩面表述，原來只是認識論上的差異，讓它們變成是存有論上的不同。這樣詮釋斯賓諾莎的哲學並不恰當，de Jonge 就認為納斯在這裡的陳述，事實上是作了一種不當的示範。²⁴

²¹ Benedict de Spinoza, 2000, *Ethics*, Part 1 Prop.15, Scholium p.88.

²² Arne Naess, 2005, "Spinoza and Attitudes Toward Nature," in H. Glasser and A. Drengson (eds.), *The Selected Works of Naess, Volume X — Deep Ecology of Wisdom: Explorations in Unities of Nature and Cultures, Selected Papers*, p.387.

²³ 引自 Ecce de Jonge, 2004, *Spinoza and Deep Ecology: Challenging Traditional Approaches to Environmentalism*, p.67.

²⁴ Ibid., p.68.

最後，果若如納斯的觀點，他認為斯賓諾莎的自然形上學可以作為生態整體論的基礎；斯賓諾莎哲學中的神或自然是無限、永恆的，自然的本質是不可破壞的，在這樣的意思底下，納斯之自然作為一種所有存在物的總集，在生態系統之內的任何個別生物的死亡或消失，是否依然無損於生態系統之整全，以斯賓諾莎的哲學語彙說，實體的屬性仍然完好如初。那麼，斯賓諾莎的自然哲學還可以作為深層生態學的整體論基礎嗎？

三、深層生態學的自我實現與斯賓諾莎努力的觀念

納斯對人與自然的整體關係作出反省，並且明顯地展現出存有論的意涵。他認為「自我實現」的理念得以用來修復西方傳統之人／自然關係的整體關係，針對人與自然的整體關係，他排斥一種「在環境中的人」（man-in-environment）圖像來解釋，因為它突顯的是人的優位性，過於偏側一種人類中心論的意思；納斯以一種「關係的、總體－場域的圖像」（relational, total-field image）來取代。他對自我實現，以及這種全幅的圖像說明如下：「在兩個事物 A 與 B 之間的本有關係，這種關係屬於它們的定義，或基本上構成了 A 與 B；因此，沒有這種關係，A 與 B 就不再是它們自己了。圖像模式不只消解了人類在環境中的概念，也消解了事物在環境中的概念。」²⁵在這種圖式的規定解釋之下，我們人性的展現是由我們自身與他人，以及和自然界中的其他存在物的關係來決定的；二元論對立的思維形式完全與深層生態學無法相融貫。再者，A 與 B 既要在整體的關係下規定與相互解釋，A 與 B 是平等的，亦是邏輯之必然。

²⁵ Arne Naess, 1995, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary," in Alan Drengson & Yuichi Inoue (eds.), *The Deep Ecology Movement: An Introduction Anthology* (Berkeley: North Atlantic Books), pp.3-9. 此意銜接深層生態學的第二個生態哲學原則，即：生物圈平等主義。為了實踐與完成自我實現的終極目標，必須給出此一原則。

自我實現是深層生態學最高的原則，其演繹系統由之展開。納斯曾對之規定：「我不在任何狹隘的、個體論者的意義下使用『自我實現』。而毋寧是想要給它一個更寬廣的意義，它是建立在一種更廣的解悟的大我和狹義的本我論者（egoistic）的自我之不同上，那在某些東方的傳統中被認識為小我（atman）。這種大我包含了地球上之連同它們個體自身的所有生命形式。」深層生態學的大我超越心理學的小我，它必須透過充分地實現潛能而到達的形上學的大我，也是在與人類、生物圈共同體的關係中實現的「生態自我」（Ecological Self），深層生態學作為一種環境哲學整體論的圖像，在生態自我的表述中成形。²⁶

納斯之自我實現是對於在世存有的一種生態學進路，他且極力宣稱深層生態學不是一種道德理論，在建構其生態哲學系統時仍然需要兩種表述，²⁷即基準或規範（norm），對他而言，規範之意並非命令式的陳述，而是直覺，是在思考或行動上用以建議、誘導的方式，它們以呼籲的口吻被表達出來，例如，最根本的基準（N1）：自我實現，其他如禁止掠奪、生物多樣性等；另外一種是假設，如在其系統中的假設 1（H1）：任何一個人達到的自我實現程度越高，與他人的認同就愈寬、愈深。基準與假設之間的關係又是如何呢？它們兩者之間是融貫的，深層生態學系統即是透過基準與假設進行推衍建構起來，自我實現就是一個主要的基準，以及用來表示一個最終的目標的主要用語²⁸。納斯又說自我實現在生態智慧 T 系統解釋底下是一個邏輯上最終極的，不僅是個己的完善，也包括共同體作為一種整全的真實性之開展。²⁹

自我實現在生態智慧哲學體系中有多重意義，它突顯出深層生態思想在方法論上的特殊原則，以及用來展示人與非人類生命，甚至與自然

²⁶ Arne Naess, 1998, "The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Perspectives," in Richard G. Botzler and Susan J. Armstrong (eds.), *Environmental Ethics: Divergence and Convergence* (New York: McGraw-Hill), p.445.

²⁷ Arne Naess, 1989, *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, p.42.

²⁸ Ibid., p.84.

²⁹ Ibid., p.84.

之圓滿和諧關係的可能性根據；納斯通過與其它心理學或宗教哲學對自我的不同理解，特別是印度哲學的吠陀思想，此一觀點認為所有的事物都是同一，且是終極的「梵」（Brahman）的不同示現，每一個個別事物與這普遍超越的「梵」可以被表述為小我（atman）與大我（Atman）解釋模式，一方面它說明了每一個個別事物都是這整全的一部分，以及深層生態學強調的深層認同，自我實現就是小我不斷邁向大我的過程，此種轉變過程，納斯直接引述斯賓諾莎倫理學中自我保存的概念，此種小我得以發展除非與他人分享悲喜。³⁰

或許納斯的生態自我能夠成立，然而，首先必須面對一個問題，即每一個己都追求此一相同的目的，自我實現能夠符應回答嗎？再者，果若如是，納斯會贊同我們必須去感受他者的悲喜，如同是擴大了我們的小我，而這會再出現幾個問題：（一）到底對他者的關懷同情與全然的認同兩者之間的差異是什麼？事實上，有時候我們只需要有慈悲的感情而不需要有全然的同一，（二）我們對於他者的遭遇之關愛，常常並不需要有與之相關的知識，（三）如果自我實現牽涉對他者的痛苦之認同，而這隱含著人的幸福，那麼在人與自然萬物為一整全的前提之下，我們總是鬱鬱寡歡的；因此，de Jonge 就質疑為何納斯會採用小我來詮釋自我實現的意思。³¹

納斯更多採行斯賓諾莎哲學中努力的概念，他一方面以之作為架構其思想的資源，亦作為解釋自我實現內涵之參照概念。納斯認為努力的概念最有意義之處是它可以應用在所有生物上³²。在環境哲學的議題裡，人作為一個己存在，他與自然的關係之間，如何突破人的生物本能、道德限制，甚或是存有論的困限都是難題。深層生態學企圖從自我實現完成生態哲學的建構能否完成，首先說明斯賓諾莎倫理學中努力的概念內容。

³⁰ Ibid., p.85.

³¹ Ecce de Jonge, 2004, *Spinoza and Deep Ecology: Challenging Traditional Approaches to Environmentalism*, p.40

³² K. L. F. Houle, 1997, "Spinoza and Ecology Revisited," *Environmental Ethics* 18: 421.

斯賓諾莎倫理學中努力的概念，一方面是彰顯人的本質，也是作為自由人的可能性根據，並且努力也可以說明一個有限的存有與他者，甚至與無限的神或自然之間的圓滿關係的關鍵性概念。按斯賓諾莎說：「每一物盡力的保持自己存在的努力就是該物的現實本質。」³³有限之物能夠存在，能夠動作必定是由神所決定；換句話說，是神的屬性之分殊，意即它以某種方式來表示神的屬性之樣式。現在說人作為一有限的存在也是同理，我們可以從兩個面向來解釋人的有限存在，即從綿延（duration）或永恆（eternity）；前者是特殊有限的樣式之存在，而後者則是永恆無限的神的本質之部分，也就是說我的努力是我的現實本質，是我的（is mine）也不是我的（not mine），努力可以說具備了既是我，也不是我之雙重性，此雙重性在斯賓諾莎對於有限事物與神、自然或實體之間的關係中被證明。個別事物藉以保持其存在的力量就是神或自然的力量，不是就此力量是無限的來說，而是說此力量可以從人的現實本質得到說明，所以人的力量可以從他的現實本質得到說明，事實上就是神或自然的無限力量的一部分。在自然整體、在神或作為個體的人都可以看到這種保存其自身存在的努力。再者，有限事物是直接依存神而存在，要理解神就必須透過了解我們的本質，一旦我們理解我們的本質是永恆無限的神的本質之部分，我們就認清與其它的存有在存有論上是無可割離的，於是斯賓諾莎之有限事物或人，與自然整體或神的存有論關係完成說明。

進一步斯賓諾莎對於人性與自然整體或神的倫理學上的關係，他透過對人類心靈的認識將努力與人的德行圓滿之間的價值論關係表述出來。人的心靈具備的思想力量與正確知識的力量是克制情感減少痛苦最有效的藥劑。他說：「關於事物必然性的知識越能擴展我們更清楚、生動地想像個別事物，則心靈克制情感的力量就越大。」³⁴不僅是關於自我的認識，再拓展為對其他有限事物、他者甚或是自然、神都是基於相

³³ Benedict de Spinoza, 2000, *Ethics*, Part III Prop.7, p.171

³⁴ Benedict de Spinoza, 2000, *Ethics*, Part V Prop.6 Scholium p.293.

同的根據，這層層的推衍都是從人的心靈具有神的永恆無限之本質的正確知識開始，如果我們依據這種知識來理解事物，則我們就越能理解神，由於心靈的最高德行在於理解神，在理解事物的同時，我們就是在充擴對非個己事物的理解，亦即是在完善自己；對神的理解與人的德行之完善是同義的。斯賓諾莎特別指出基於對神的知識而來的第三種知識，對於克制情感的力量外，它也是心靈的最高努力和心靈的最高德行的基礎，不僅會增進對神的愛，也會讓我們真實享有對其他非個己存在事物的愛，這也就是在斯賓諾莎倫理學中心靈德行的極致表現是致福、自由人。

若按納斯強調自我拓展出較深層認同，自我實現就是小我不斷邁向大我的過程，此種轉變過程之困難，斯賓諾莎指出是人生性昧於事物的原因，以及皆以追求有利於自己的東西為目的，對於人的盲目欲望以及迷信貪婪指出根源，不僅對世界之終極因有誤解，更認為萬物無一不有其目的，即為人利用。³⁵人性的根源、成熟的自我之充足的原因必須透過神來理解，人與自然之間的和諧關係，也必須依德行而出，再者，此種斯賓諾莎之充擴與共同體的善相符合一致。de Jonge 認為當我們承認我們是基於情感來詮釋我們與他者，包括非人類生命的不同時，斯賓諾莎的哲學告訴我們為什麼質疑這些不同，它可以引領我們進入到一種更深層、更和諧的關係。

深層生態學的自我實現要突顯其深度的殊勝處，或許可有幾種不同的路徑：對於自我有兩種不同的類型，一是正面觀點，另一則是較消極負面的觀點，此種觀點認定大部分的人是本能驅動、自我利益的，顯然深層生態學者並不認為人性是這一種狀態。而正面觀點則是認為人類可能是悲憫的存在；於是，深層生態學重新面對的問題是此一轉變的可能性之疑慮，自我實現的確是可欲的、值得追求的嗎？納斯自認為自我實現不是很精確地被表達出來，它是一個過程，隱喻的說法是一種箭頭、

³⁵ Benedict de Spinoza, 2000, *Ethics*, Part I, Appendix p.107. 此外，這也可以說是斯賓諾莎反人類中心主義的環境倫理觀點。

方向與向量，是活出一種生命形態³⁶。此外，納斯再說理性是極大化自我實現的明智行為，它與完善道德與自由並不是割離的。這與上述斯賓諾莎對於自我保存的努力與個人的德行之間的關係，乃至推衍到超越個己的利他，似乎有相同之處。但對照於斯賓諾莎明確地指出人性中的弱點及其克制之道，而自我實現的推衍似乎無法指出這趨向完善的過程中如何可能。

深層生態學藉由這一種深層的提問，讓此一思潮即上昇並轉向到一種環境哲學的層次。無論如何面對接踵而來的責難，深層生態學者極力地撇清自己並非自恃甚高，以及其他環境學者對於環境危機的反省也不盡然是淺層的。毋寧指出的是針對人在自然中的處位，以及自我的本性之深層提問兩項。前者是人—自然的關係，而後者是針對提問者之人性，並且是將人置放在自然中的一種關係之提問，它是「闡述一種生命意義的哲學」³⁷。因為，此種深層提問關心的是「家」，是生命棲居的地方，就是他的環境；按深層生態學辯稱自我利益，易衝動的，這並不是人性的自然狀態，但只是由於環境因緣的影響而產生。而正面的觀點則是肯定人可以改變為仁慈的，若以一種隱喻的說法，所有的人彷彿是大樹中的葉片；只是，這裡顯示一個深層生態學難以證實的問題，因為事實上我們大部分的人並不是深層生態學陣營的人。在面對諸多質疑之後，深層生態學的自我似乎充滿著玄思神秘的色彩。

另一位深層生態學者福克斯（Warwick Fox）繼續推進自我實現的概念，他也認為要理解納斯對斯賓諾莎的詮釋，最好的進路就是從「努力」的概念著手，因為它是斯賓諾莎探索心靈最主要的動力因素。³⁸福克斯將自我實現與德行倫理學視為相同的，因為他相信德行的發展有助

³⁶ Arne Naess, 1989, *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, p.9.

³⁷ Eccy de Jonge, 2004, *Spinoza and Deep Ecology: Challenging Traditional Approaches to Environmentalism*, p.35.

³⁸ Warwick Fox, 1995, *Toward a Transpersonal Ecology — Developing New Foundations for Environmentalism* (New York: State University of New York), p.105.

於開發我們自己對於善的愛，而這會引導我們去肯認自然的價值。³⁹他進一步針對自我實現的自我之內容作更多的說明，首先他區分超個人的生態學自我與超個人心理學的自我之不同在於態度之不同，而不是存有論意義上的不同；後者仍然是狹義的自我，是從傳統心理學推衍出來的，它是建立在三種基本面向之上，即（一）欲望衝動的自我，（二）規範判斷的自我，（三）理性化決定的自我。⁴⁰這三種態度將人界定為個體，並與自然區隔開來，要了解這三種自我的特質，可以從其對他者的關係，或如何肯認他者、與非人類世界關係來作分析，如第二項自我肯定非人類存在的價值，並表現出關懷與道德規範的要求。只是，我們仍然可以提問：超個人生態學的自我如何發展呢？

福克斯針對此自我進行更寬廣的發展提出三項方式的認同：⁴¹（一）個人的認同，（二）存有論的認同，以及（三）宇宙論的認同。存有論的認同與禪佛教的禪修經驗之開放性類同，福克斯認為我們大部分的人是無法到達此一存有論的認同境界，宇宙論的認同則是特殊的興趣之進路才有可能，若如神秘學、玄思哲學等，福克斯指出像斯賓諾莎、甘地等人。de Jonge 認為，儘管我們可以接受上述關於較狹隘的自我認同三種面向，我們仍然必要知道我們是從哪一個面向決定進行較寬廣的認同，此一反省繼續質疑自我實現的可能性。⁴²

按福克斯的觀點，他認為宇宙論的認同較能支持並助長進行，但是關於存有論的認同是讓我們更清楚自己的存在之處位與自我，無論如何這也是重要的一個步驟。上述三種面向結合為自我並構成我們作為一個整全的人，存有論的認同雖然較隱晦，但是自我實現總是必須帶出一種對其他存在者的情感，如藉斯賓諾莎哲學的語彙說法，假使所有的存在

³⁹ Ecce de Jonge, 2004, *Spinoza and Deep Ecology: Challenging Traditional Approaches to Environmentalism*, p.52.

⁴⁰ Warwick Fox, 1995, *Toward a Transpersonal Ecology — Developing New Foundations for Environmentalism*, p.45.

⁴¹ Ibid., p.249.

⁴² Ecce de Jonge, 2004, *Spinoza and Deep Ecology: Challenging Traditional Approaches to Environmentalism*, p.50.

都是單一實在開展的不同面向，也就是說會有某一面向是涉及所有的存有，當然包括狹隘的自我。福克斯的解題果真說明深層生態學的個己自我，並趨向承認一個大我，而且我們只是整全的一部分。de Jonge 看來深層生態學挑戰的難題並未成功，反而讓我們更不清楚，自我實現對於自我的本質諸多未明。

斯賓諾莎哲學中對自我的本質之理解涉及對自然本質之理解，包括人性的限制及其可能性。任何事物都與其他事物相關聯，這是生態存有論的第一個原則，深層生態學者與斯賓諾莎都承認的，甚至進一步說，他們兩者也肯認任何事物無不致力於保存自己並發展自己的特質；但是，當我們說這每一個特質都是自然或神表現其自身的方式時，應該只有斯賓諾莎才會如此表述。從如上對努力的說明，以及斯賓諾莎說沒有一個存在的事物，不會從其本性中產生某種結果。具體地說，如自我實現人與自然整全共同體的過程中有關「共生」(symbiosis) 的說法，他們同時可以說並不需要宰制征服或脅迫他者，在斯賓諾莎倫理學中說這是每一個努力過著一種理性生活的人，勢必讓自己不為負面的情緒或怨恨左右自己，或者他會以愛或仁慈的力量對待他者，以完成個己與他者間和諧共生關係的推衍；⁴³但是，深層生態學者對於人與他者、自然關係，透過自我實現作為形上學根據是有待商榷的。

四、對深層生態學詮釋斯賓諾莎哲學的反省

若是如納斯建構深層生態學的初衷，在指出環境危機的根源之後，我們可能繼續審視與期待深層生態學提出的生態智慧能夠有效對治環境危機；按 de Jonge 對深層生態學建構生態哲學系統的批評而言，深層生態學未真正將環境危機與人性，以及和人類理智對事物的觀點真正連接起來。在斯賓諾莎論人的努力段落中已展現我們如何在一種更深層、

⁴³ 然有學者持不同的觀點，Houle 認為在斯賓諾莎倫理學中並沒有顯示對環境是友善的道德哲學，他特別指出在斯賓諾莎《倫理學》第四部分命題 35 推論 1 與命題 37 附釋 1 的內容來證明；參見 K. L. F. Houle, 1997, "Spinoza and Ecology Revisited," pp.417-31.

更有意義的方式實現我們自己。斯賓諾莎的人性觀是受制約的，而且本質上就是如此，於是自我實現就必須對自我、情感，甚至愛的特質有一致的理解，他在《倫理學》中也證明我們確實對近親的關懷可以拓展到所有的存有，就在斯賓諾莎的哲學表現出這種關懷，甚至是一種與自然和諧的態度也能夠被建立起來。

de Jonge 從自我的詮釋，以及神兩個觀點來檢視深層生態學詮釋斯賓諾莎哲學，甚至批評深層生態學嘗試以斯賓諾莎的形上學建立其生態思想的基礎，這是有待商榷的。⁴⁴首先，關於自我的詮釋，他認為：

- (一) 斯賓諾莎並沒有關於「自我」(self) 或「我」的哲學語彙。
- (二) 「努力」與深層生態學之自我實現之寬廣的認同之間似乎無關。
- (三) 斯賓諾莎區分三種知識，特別是第三種知識對神、自然與對人的心靈本身的知識，而納斯最終的真實性是整全場域之認同。
- (四) 斯賓諾莎的至福(beatitudo)、內在的滿足與對神的愛是同一的，納斯則完全是外在之地球的富足與多樣性，喜悅是所有存有之最大潛能的自我實現。

上述在斯賓諾莎的努力概念中說，心靈的明晰知識與認識神，以及自由人是等同的，對斯賓諾莎而言，幸福不是德行的報酬，而是德行本身；並不是因為我們克制情緒才有幸福，相反的，因為我們享有幸福，所以能夠克制情緒。再者，兩人對於所謂真理的知識是不同的，納斯無疑是強調與斯賓諾莎不同的多樣與豐富性，是在所有存有總集的自然中的，而惡與悲傷不僅是不充分的觀念，也是我們切身經驗的事，它極可能是生物多樣性的消失或土地遭受濫墾與毒化事件的感受；納斯在一種關係場域模式的解釋底下，最終導出一個極為不同的結論，斯賓諾莎克制之道來自於心靈對神的知識，而納斯則是來自於外在的愛。

⁴⁴ Ecce de Jonge, 2004, *Spinoza and Deep Ecology: Challenging Traditional Approaches to Environmentalism*, pp.74-83.

關於神的觀點，de Jonge 認為斯賓諾莎哲學中，神與自然與實體之同一，牽動著他與深層生態學的差異。de Jonge 的主要觀點是：

- (一) 深層生態學事實上並未與環境倫理學理論切割。
- (二) 關於自然的概念，兩者差異極大。
- (三) 深層生態學之寬廣的認同並未建立在自己的理論之上，要植基於斯賓諾莎的努力中是無效的。
- (四) 深層生態學究竟是否推進了斯賓諾莎的形上學？顯然並沒有，特別是在自我實現的部分更不相容。

他認為只有在非人類中心論與生態整體論兩個觀點上，深層生態學與斯賓諾莎哲學中可以有融通一致之處。從納斯的自我實現到福克斯對於自我作更多的充擴的解釋中，特別是福克斯的關懷哲學可以提供我們一種更正確的態度，而這是透過自我實現才能夠出現的，這可以說是重構深層生態學之自我實現的概念。對於自我性質的界定，如果我們對於自我的知識是相當缺乏之際，de Jonge 認為在此脈絡重點，斯賓諾莎的倫理學確實可以幫助我們，他提出一些較正面積極的人性之解釋，果若我們在這方面沒有肯認，並且反映出道德上的困限的話，這才是我們真正有必要深度提問的地方。他更提醒我們不要認為這些情感的各種表現是瑣碎的，它們正是自我認識的基礎。⁴⁵ 斯賓諾莎倫理學中對於自我知識等同於自愛，此種說法對於自我與他人，甚至與神與自然之間的關係是一致的，惟有透過發展自我知識才能深化我們對他者的理解以及對他者的仁慈。斯賓諾莎倫理學中關於愛的概念之解釋，他認為愛是在所有觀念中最有益於自我堅持，是我們得以擁有的觀念中最積極、最令我們感到愉悅的觀念。⁴⁶ 愛作為一個正確的觀念是伴隨著神的觀念的一種情感，在一種永恆的觀點底下，藉由我們的努力所肯定的。

⁴⁵ Eccy de Jonge, 2004, *Spinoza and Deep Ecology: Challenging Traditional Approaches to Environmentalism*, pp.85-86.

⁴⁶ Benedict de Spinoza, 2000, *Ethics*, Part V Prop.15, pp.298-99.

結語

不論深層生態學企圖部分重新建構或發現斯賓諾莎哲學思想中那些可以作為生態哲學的基礎，如本文指出他們對斯賓諾莎哲學的詮釋之不當，這個結果是：要將斯賓諾莎哲學作為深層生態學的形上學基礎就顯得不夠明確。然而，深層生態學的方法展示哲學觀看世界的方式，並批判人類中心主義或淺層生態學的觀點，自是有效地對工業化社會的一種後現代反省。再者，深層生態學是在一種環境存有論的脈絡底下提問：人與自然環境為一整全的關係下之自我評價，究竟人性是什麼以及與自然關係為何？人性論不僅是一個環境倫理學中德行論的進路，它必須被置放在環境存有論的基礎底下被考量，只有這樣人在其與自然的整體關係，以及人面對非人類生命、自然環境的應然之道同時被推衍出來。

在深層生態學進行與斯賓諾莎哲學嵌結之後，環境哲學有必要重新將人類獨尊理性的狂傲放下，讓感性的成素在環境素養中能夠茁長，人類存在的價值與意義也在為非個己生命與自然環境的關懷中漸愈圓滿。深層生態學重新開展出一種環境主義，並標示出環境危機的徵兆是人類中心主義與二元論的思維，而深層生態學者重新在斯賓諾莎哲學中擷取思想資糧，絕對是有其思想洞見。如果說斯賓諾莎是最早的生態學家之先驅是可以被認可的話，那是因為他揭示了一種讓我們了解人在生活世界整體中的一種視點，我們必須在這整體與有限的整全中了解自己與表達自己，才是真理；但是，納斯從來就沒有告訴我們一種有關整體價值的問題，為什麼我們必須在整全中努力自我實現的問題。再者，如本文之反省，事實上，此一問題更根源地說自我實現涉及了「人性」的解釋，對於人性的問題，納斯一直未給予更明確內涵之說明，這是深層生態學家納斯向斯賓諾莎哲學擷取思想資源之後在其生態哲學中所呈現出的最大難題。

參考書目

- 洪漢鼎，1997，《斯賓諾莎哲學研究》，北京：人民出版社。
- Callicott, J. Baird and Palmer, C., 2005, *Environmental Philosophy: Critical Concepts in the Environment*, Volume V: History and Culture, New York: Routledge.
- Chertow, M. R. and Esty, D. C. (eds.), 1997, *Thinking Ecologically: The Next Generation of Environmental Policy*, New Haven: Yale University Press.
- de Jonge, Eccy, 2004, *Spinoza and Deep Ecology: Challenging Traditional Approaches to Environmentalism*, England: Ashgate Publishing Limited.
- Drengson, A. and Inoue, Y. (eds.), 1995, *The Deep Ecology Movement: An Introduction Anthology*, California: North Atlantic Books.
- Fox, Warwick, 1995, *Toward a Transpersonal Ecology — Developing New Foundations for Environmentalism*, New York: State University of New York.
- Glasser, H. and Drengson, A. (eds.), 2005, *The Selected Works of Naess, Volume VI — Freedom, Emotion, and Self-Subsistence: The Structure of a Central Part of Spinoza's Ethics*, New York: Springer.
- , 2005, *The Selected Works of Naess, Volume X — Deep Ecology of Wisdom: Explorations in Unities of Nature and Cultures, Selected Papers*, New York: Springer.
- Houle, K. L. F., 1997, “*Spinoza and Ecology Revisited*,” *Environmental Ethics* 18: 417-31.
- Humphrey, Mathew, 2000, “‘Nature’ in deep ecology and social ecology: contesting the core,” *Journal of Political Ideologies* 5(2): 247-268.

- Katz, E., Light, A. and Rothenberg, D. (eds.), 2000, *Beneath the Surface: Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology*, Cambridge: The MIT Press.
- Lloyd, Genevieve, 1980, "Spinoza's Environmental Ethics," *Inquiry* 23: 293-311.
- Naess, Arne ,1977, "Spinoza and Ecology," *Philosophia* 7: 45-54.
- , 1989, translated and revised by David Rothenberg, *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, UK: Cambridge University.
- Rolston, Holmes, III, 2012, *A New Environmental Ethics: The Next Millennium for Life on Earth*, New York: Routledge.
- Spinoza, Benedict de, 1989, ed. and trans. by R. H. M. Elwes, *Ethics: Including the Improvement of the Understanding*, New York: Prometheus Books.
- , 2000, ed. and trans. by G. H. R. Parkinson, *Ethics*, New York: Oxford University Press.
- Străușiu, Eugen, 2012, "Theories of environmental security in western democracies," *Revista Academiei Fortelor Terestre* 3(67): 263-274.
- Taylor, B., 2000, "Deep ecology and its social philosophy: A critique," in E. Katz, A. Light and D. Rothenberg (eds.), *Beneath the Surface: Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology*, Cambridge: The MIT Press, pp.269-299.
- Zimmerman, Michael E., 1980, "Deep Ecology, Ecoactivism, and Human Evolution," *ReVision* 13(3): 122-128.

魏晉南北朝「自然」思潮轉向之探究

陳慶坤*

一、前言

就語言結構、語意學(semantics)和非形式系統(non-formal systems)提供操作規則而言，“signification”意指「語文的意義樣態」，語言必須依賴在脈絡本身的含意 (signification)，才足以總和其意義 (meaning)、意含 (sense) 與涵義 (implication) 三者的特定意思，並與其所有性質的各種嵌結關係。¹是以，就「自然」一詞的概念應包括：(1)「意義」依《辭海》之解釋為：「凡出於天然，不假人工造作者，皆曰自然」²。

(2)「意含」之意則謂：「自然」一詞在中國哲學使用的脈絡關係，如老子所云「道法自然」；莊子所云「以應自然」等。(3) 依「涵義」則謂：「自然」一詞所遞衍 (entail) 關係而言，如所謂「自然主義」等等。本文以魏晉六朝「自然」思潮作為探討「自然」觀之轉向，³就必須照顧到以上的各個層面。

* 稻江科技暨管理學院應用藝術系兼任講師、國立臺灣師範大學人文教育研究中心教師

¹ 詳見蕭振邦，2009，《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》（台北：東方人文學術研究基金會），頁 5，註 6。

² 《辭海》，1985（台北：中華書局），頁 3649。

³ 大體上說，「自然的轉向」與思想界「語言的轉向」等思潮轉變相當。前者的自然轉向意味著環境的轉變，後者在於表述人文考量的方式轉變，而二者的關係是一種互為因果的方式呈現。例如《莊子》一書中自然思想的轉向，是企圖為當時時代的困頓生命尋找出一條合乎自然整全關照的解困之道，這與當時百家爭鳴的社會環境，或是老子的道家思想相較，確實是一種特立獨擅的自然轉向。所以本文強調這種自然轉向的不同人文關懷，相較於魏晉之前的自然，是有人與自然世界呈現出生命生存之道的隱喻遞衍關係。

魏晉時期除了玄學家使用「自然」一詞之外，佛家翻譯佛經以及僧俗之間的討論亦多見「自然」一語之使用。而「自然」一詞最早出現在《老子》，⁴並成為道家哲學的重要概念。傳統儒家經典，除了《荀子》之外，沒有出現過這個詞語，因此「自然」概念的根源性研究亦以道家的《老子》、《莊子》為要，而且魏晉玄學所探討的「自然」也大抵以這二本經典出發。

其次，必須說明的是，本文「自然」一詞之探究，亦僅止於老、莊「自然觀」在先秦時代的普通思想或一般思想加以綜論。雖然這些含意所遞衍出相關的哲學理論甚關重要，諸如老、莊的自然主義等等論述，⁵或自然的宇宙論、本體論等等創造性的學術討論有其成果，然其間的關係考證或結論牽涉太多，並非在這樣的篇幅中所能駕馭與論證的結果，本文僅僅要說明魏晉這個時代的自然思潮與先秦那個時代，在自然的認知與詮釋有相同的也有不同的地方，作為「自然」一詞意涵轉向的論述底景。

基於以上之研究動機與目的，本研究首先必須釐清「自然」一詞在先秦時代，當時使用之意義，並就其涵義加以探討所衍生諸多的遞衍關係。事實上，先秦時代的自然，一般而言尚不屬於其主要的論述與關懷的文化運動，若將其作為假設性的議題則必須透過文本作根源性探討，以論證自然思想如何作為知識分子面對此一時代立身處世之間題；甚至

⁴ 「自然」一詞在《老子》、《莊子》書中皆會出現，有些學者如錢穆，主張《老子》較《莊子》晚出（蕭振邦，2009：201），則此「自然」一詞最早就應出現在《莊子》。但從寫作風格或語法用詞，以相關史料提出反證的學者也很多，因此本文採用一般學界的共識，將「自然」一詞的首次出現定位在《老子》。

⁵ 自然主義（naturalism）蓋出自西方之學，中國古代縱有論及「自然」一詞，也未及「主義」一義，一般所謂「自然主義」即是援引自西方之概念，而意欲會通中西方之學。就先秦思想發展來看，在老子的《道德經》與《莊子》一書中已經提示對自然意旨的深層揭露，故陳鼓應曾循馮友蘭的「孔子重『名教』，老、莊重『自然』」的分判，而稱老子思想為自然主義，亦兼及莊周思想。陳鼓應所謂的自然主義，其大要不外：1.自然主義的思想就是形上學的探究與闡明宇宙的實在；2.自然主義的思想就是辯知的學風；3.自然主義的思想就是重視人與自然的關係並以此建立本體論和宇宙論。只是，在陳鼓應開始討論老子自然主義之初，就已明示指出老子思想與孔子思想的通同處就在於「重視主體生命的體驗與反省，而缺少以自然為對象的分析與認知的方法。」這也表現出其論述中以自然主義的內在糾結與困頓，因為以此而言又如何展現為老子思想的是闡明宇宙的實在欲建立本體論和宇宙論呢？以上整理自引用書（蕭振邦，2009：345-346）。而這些都是十分困擾的問題，亦不是本文所深究之主題。

此一議題如何轉換為隱逸思想等等的根源性的依據。故而本文僅依文獻之解讀，與歷代詮釋者之文獻互相參照的方式，以為本文理論論述背景知識，再就歷經漢魏晉六朝玄學之論述，或文人雅士與自然互動關係所實現的自然美學之觀照，論證魏晉六朝「自然」一詞之義與先秦時代的差異。

最後，本文試圖以突現理論（emergence theory），尋索與探究「自然」思潮如何在此人存活動體現「最優位價值」（optimal values），甚至演變成某種文化底景與價值歸趨的「文化圖式」（cultural schemata）。誠如蕭振邦在其《深層自然主義》一書中所言：「突現理論的操作精義不在於透過有限的認知能力去『認知』突現性，而在於透過豐富的理論操作經驗去『詮釋』突現性，以便獲得眾人皆能理解的共識。」⁶則此，這種人存活動所持續追求而體現這一優位性價值的促動力（impetus），才是我們所要貞定魏晉六朝如何體現、形成其文化圖式的問題，也是「自然」一詞詮釋轉向的史實。

二、先秦道家之「自然觀」

（一）老子之自然觀

《老子》全書共出現五次「自然」，這五章所言說之自然，⁷作為哲學架構的基礎，以及思索人文社會的歸趨，其中最重要的論述以二十五章為最足以表述其自然之義：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可
以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名，曰大。大曰逝，

⁶ 蕭振邦，2009，《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》（台北：東方人文學術研究基金會），頁100。

⁷ 詳見《老子》第17章：「悠兮其貴言，功成事遂，百姓皆謂我自然」；第23章：「希言自然。故飄風不終朝，驟雨不終日」；第25章：「人法地，地法天，天法道，道法自然」；第51章：「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然」；第64章：「以輔萬物之自然，而不敢為」。見樓宇烈，2009，《王弼集校釋》（北京：中華書局，4刷），頁40-165。

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。⁸

此章之意，雖然始論在產生天地之前，有一個混然一體的物存在，然這「先天地生」之物非物質之物，而是「始生」的哲學命題。天、地是人類可以感知、想像的最大空間，所以可以為天下母的「道」，這超越了一般人感官經驗所認知的世界，所以「道」大。

只是，人可以和天地的「道」齊一，最主要的關鍵是，世人效法宇宙的自然規律，所以天大，地大，人亦大，對於建立和諧自然的人文世界具有反省的名相價值觀。所以此處老子所說的自然，不是指稱客體自然界，而是指稱事物的存在方式和狀態，即一般所說的「天生自然」，「不要勉強和強迫」意義上的自然，就是從這裡引申出來的。此處的「道」是一價值的實體，它從客觀方面來說是宇宙的本體，從主觀方面來說，亦即是主體的絕對自由的境界。

因此，對於「道」的「無為」、「自然」，萬物是自然的發出者，這是古代中國對「自然」一詞的意義，亦可以視為《老子》宇宙本體論的哲學基礎（以自然主義者觀之）。只是老子主要是以「自然」、「無為」二詞來表示這種主體的境界。它的意義是「自己如此」，並非指自然世界之義，是指主體的絕對自由的境界，即主體將自己真實的價值本性實現出來，人的本性如此，就如此實現出來，沒有絲毫扭曲。如《老子》五十一章所云：「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」絕對自由的體現，是人的本性自己如此的，並非強加諸人身上的。

由此可見，老子所說的「自然」是表徵宇宙萬物的本性和本然狀態的範疇，抽離物質性的實際探索，走向純粹哲學理性的思維，所強調的是人與物依據自身的性質和規律而存在和發展變化，不受外在人為因素的無端干預和任意宰製而獨立自主，率性而為，自己成就自己。實踐出「生而不有，為而不恃，長而不宰」因任自然之道的理想。

⁸ 見樓宇烈，2009，《王弼集校釋》（北京：中華書局，4刷），頁 63-65。

《老子》自然的概念，至魏晉思想家中，王弼扭轉時代性的思維模式，王弼的《老子注》明確賦予「自然」不同層級的意義。「自然」從老子至魏晉之時，其「自然」的主觀、客觀義，就成為王弼「自然」形上轉至形下的思想進路。這種轉變除了學術風向的轉變之外，更有其社會、政治、經濟等等因素的影響，這一點本文下一節再予討論。

（二）莊子的自然觀

莊子在思想上繼承了老子的學說，《老子》中雖已提示了「自然無爲」之思想，只是莊子並不只局限在老子的框框裡，在許多方面，莊子有自己獨到的見解，表現極大的開創性。⁹有關「自然」一詞在《莊子》書中出現六次，在內七篇直揭自然者只有二次，一處在〈德充符〉篇中施惠與莊周的對話：

惠子謂莊子曰：「人故無情乎？」莊子曰：「然。」惠子曰：「人而無情，何以謂之人。」莊子曰：「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？」惠子曰：「既謂之人，惡得無情？」莊子曰：「是非吾所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而生也。」¹⁰

這一段話的關鍵在於「非吾所謂情也」，莊子強調的是不要對感覺與感應的任何好惡有所執著，無情並非沒有感情，真正的意義在於不以好惡之情而傷其身。所以，這一段話的「自然」一義，可以解釋為關於生命

⁹ 老、莊相較，老子哲學在詮釋的過程較側重概念的分析，以層級性的解析化解第一因作思維上的無窮辨析，例如：「人法地，地法天，天法道，道法自然」或「道生一，一生二，二生三，三生萬物」。莊子則多用迴繞性的方式，消融層級分解時可能產生始、終的指責，如〈秋水〉「道無始終」，〈則陽〉「無觀其本，其往無窮；吳求之末，其來無止。無窮無止，言之無也，與物同理。」這正是觀本、求末的截斷，自然無始亦無終。

¹⁰ 黃錦鋐，1986，《新譯莊子讀本》（台北：三民書局，6版），頁100。

自然之道的體悟，主要在闡釋「自然而然」的自然之則，¹¹這也是莊子「自然」一義的根本。

其次，「自然」一詞見於〈應帝王〉篇：

天根遊於殷陽，至蓼水之上，適遭無名人而問焉，曰：「請問為天下。」……無名人曰：「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」¹²

此處之「自然」一義，乃指少思寡欲、靜默無爲，淡、漠就是一種清靜無爲，而與自然結合，並順應萬物自然本性不加干涉，這是宇宙自然存在的狀況。則此自然當可解為「自然之性」或「自然之則」。則此與上述「常因自然而生」自然之義，大抵相同。

再進一步檢視《莊子》外、雜篇所提及的自然一詞，如〈天運篇〉：「吾又奏之以無怠之聲，調之以自然之命」；〈秋水〉篇：「知堯、桀之自然而相非，則趣操睹矣」；〈漁父〉篇：「禮者，世俗之所爲也；真者，所以受於天也，自然不可易也。」除了〈秋水〉篇之自然是順其前文，因其所然而然之意指「各自肯定者」，而與一般所謂的自然無關。另外二則，大略與前述之義相通，即使有所引申，亦離不開其固有之義。

綜觀上述，《莊子》一書所提及之自然，雖亦不可謂《莊子》中沒有自然之概念，顯然有其所本，但皆非直接以「自然界」作為認知對象的分析探究。而且就文本意義來看，「自然」一詞也終非《莊子》試圖凸顯的議題，所以在文面的敘述上即產生理解上的不一致。如此，即可以推論出「自然」一詞是有其時代情境與條件被視為「當然者」之概念，這除了繼承自《老子》思想而來之外，更是整個先秦戰國時代的共同語

¹¹ 依林希逸之見解，生命自然之道當蘊含兩種含意：1.因循自然之道；2.好惡亦出乎自然而無所著。這種解釋更接近《莊子》「自然」之意。詳見蕭振邦，2009，《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》（台北：東方人文學術研究基金會），頁 349。

¹² 見黃錦鋐，1986，《新譯莊子讀本》（台北：三民書局），頁 120。

言氣氛，而可視為當時學術之背景看待，毫無疑義。誠如錢穆論及《莊子》「自然」一義時，曾提示二項看法：¹³

(i) 「莊子內篇言及自然者……僅兩見。似莊子心中，自然當未成為一特定之觀念，莊子之所謂自然，不過曰順物之自為變化，不復加以外力，不復施以作為而已」；(ii)「所謂自然者，僅亦為道與無之一新名而已，此即王弼何宴夏侯玄向秀張湛諸家之所持。必至郭象註莊，乃始於此獨造新論，暢闡自然之義……」

這種解釋，與本文上述之論證若合符節，至於所述至郭象注莊才是開始獨造新論，暢談自然之義，更是本文所認為「自然」一義，在魏晉之際才對現實自然關懷的一大轉向，這在下節中再以予討論。

只是，莊子之自然除了上述之義外，應有其對應關係的場域概念作為底據，否則，《莊子》在文面上把自然視為核心的義理，同時又將它置於背景的說法，即很難自圓其說，且與現代一般學者所論述莊子具有自然主義的觀點，亦有理論上的盲點。¹⁴因此，《莊子》自然思想之意含應有與自然之內涵相對應之關聯性語詞，這樣才足以從形而上之自然義過渡到形而下之自然。而觀《莊子》一書與這個自然概念最接近的用語就是「天」、「天地」與「萬物」等詞語。例如，〈齊物論〉云：「是以聖人不由，而照之於天」；又如：「天地與我並生，萬物與我為一」這就指出莊子在體察天地萬物之道時，以具有生成變化的自然系統作為其把握某種真實、切身的感受，並透過複雜的隱喻系統之運作而傳達其思想之核心，作為人與自然之間相互嵌結、交互作用的共同場域。

所以其重視的不是自然對象之細節表述，而是通於「宇宙」一詞的「自然」，這是《莊子》所重。誠如蕭振邦所云：

¹³ 見蕭振邦，2009，《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》（台北：東方人文學術研究基金會），頁347。

¹⁴ 請參照本文註5詳細分析，此不再贅敘。

蓋由義理分判，《莊子》固以「自然」作為中介來嵌結其提示的「化」與「遊」，並循以闡明「化—自然_{中介}—遊」的各種嵌結關係，這才是《莊子》的論述重點。¹⁵

依此而言之，《莊子》關於天地、自然諸義容或十分複雜，然以此自然為基準或原則來說明其理想的生命哲學，尊重宇宙本身之規律，去除人為的偏執，由競逐物欲、勞神耗智的生活，返歸宇宙最真實的存在，破除無窮勞神心智的追求，這都是原始道家創造「自然」一詞的用意。

三、從玄學到人物品鑑的自然觀

東漢經歷兩次黨錮之禍的大屠殺，使士人身心遭受嚴重的打擊，在兵連禍結、動蕩不安的世局中，他們的處境堪憐，動輒得咎，命如雞犬般任人宰割，身心受創之餘，使他們的思想趨勢和生活方式都發生重大的轉變。東漢末年，政治腐化到無可救藥的地步，內有外戚、宦官爭權，外有黃巾賊、董卓作亂，士人空有滿腔熱誠卻無法挽回亂象。以至魏晉時代儒家大一統的思想崩潰，政治形勢更為險峻，知識分子形成另一種面對生命的茫然與悲哀，服藥酗酒、重視形軀生命的涵養，注重生命本質的思考，魏晉時代一種新的人生觀就此成形。

伴隨著玄學的興起，魏晉名士之間吹起一股「清談」風。清談是由東漢的「清議」發展而來的，主要是以人物的品鑑為主，¹⁶只是時代改變，品鑑的方法、標準也產生變化，清談的內容已包含玄學、美學和文學，但極少涉及敏感的政治話題。他們喜歡相互辯論一些空虛的理論，品評時人品貌的高低，或在言語上嶄露個人的智能。清談可說是當時文

¹⁵ 見蕭振邦，2009，《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》（台北：東方人文學術研究基金會），頁 343。

¹⁶ 品鑑才性有其歷史、學術及時代的發展背景，這在東漢末年經學崩潰，政治腐敗，察舉制「違背了原來立制之宗旨，反而阻礙了賢能良材之舉薦」，於是察舉制乃壽終正寢，終於為九品中正制所取代。九品中正制品評人材標準「實行之初，頗能矯正東漢末選舉之時弊，使吏部用人便利，政治澄清，有利於鞏固曹魏的政權。……但自魏文帝釐為定制後，竟被沿用數百年，並造成比察舉制更嚴重的流弊」。見 URL=http://file.pokok.edu.hk/~ch/material/form7/wei_jin.pdf。

人的生活重心，和玄學互相助長，形成一種十分特殊的文人風貌。這都說明在形成自然思潮或自然文化時，所值得探究的問題。

魏初劉劭著《人物志》¹⁷就是順著這種社會型態，依著中國學術傳統而發展出來。¹⁸從魏初「才性名理」到正始王弼、何宴之「玄學名理」，盛談老莊，以及這個時代朝野士大夫之生活情調，儒道與佛學交融進而吸收消化，我們可以從《人物志》作為瞭解中國人性了悟所開顯出人與自然關係的開端線索。牟宗三《才性與玄理》即指出：

《人物志》是關於人的才性或體別、性格或風格的論述。這種論述，雖有其一定的詞語，因而形成為一系統的論述，然而卻是一種品鑑的系統，即，其論述是品鑑的。品鑑的論述我們可以叫它是「美學的判斷」，或「欣趣判斷」。¹⁹

《人物志》把人視為是生命的創造品，將這種直接表現形態或姿態作為一品鑑的對象，〈九徵〉第一即指出：「蓋人物之本，出乎情性。情性之理，甚微而玄；非聖人之察，其孰能究之哉？」²⁰這裡的情性是從人的材質一面來說，不是從人的德行而言，而是「自然之性」。

以此而言，魏晉人士所開出的「自然境界」，大抵表現在二方面，(1)是他們才性生命所呈現的神采或風姿；(2)是先天或是後天所涵養的生命情性趣味²¹。這種生命的情趣在德性上雖然是庸俗無賴，但在人性藝

¹⁷ 劉劭，字孔才，魏朝廣平邯鄲（今位於河北省邯鄲市），生於漢靈帝建寧年間（189年），卒於魏齊王正始年間（245年）。《人物志》是一部系統品鑑人物才性的縱橫家著作，也是一部研究魏晉學術思想的重要參考書。全書共三卷十八篇，南北朝時西涼劉炳曾為之作注。見 URL=<http://www.internet.hk/doc-view-5139.html>。

¹⁸ 劉劭這本書，對人物進行分類，講述人物的識鑒、任用。因此，歷來也有人認為把這本書列入名家也是合適的。《尹文子》一書也屬名家，《尹文子》中說：「名以檢形，形以定名；名以定事，事以檢名」，檢形定名，就是名家學說的核心理論，所以名家學說也稱為刑（即形）名學。見 URL=<http://guji.artx.cn/article/9476.html>。這種名稱的問題不是本文所討論的對象，故而從簡。

¹⁹ 牟宗三，2002，《才性與玄理》（台北：台灣學生書局），頁44。

²⁰ 陳楚喬（註譯），1996，《人物志今註今譯》（台北：台灣商務印書館，初版），頁11。情性，人的稟性。亦即材質之性或稱才性。

²¹ 牟宗三認為《人物志》之品鑑才性是美的品鑑與具體悟智的表現，因而能開出美的境界與智的境界。因此他認為這種美的藝術境界有上述這兩個方面。而本文認為，這即是魏晉自然境界的一種轉移，且尚無

術的美趣上卻非常不俗，這可從《晉書》諸名士傳以及《世說新語》觀之。其形容某人所用之品鑑詞語如姿容、容止、風神、風姿等等，表現出魏晉人士雅俗貴賤之價值標準。而這也是本文試從《人物志》到《世說新語》的這種轉變過程中，論證魏晉人士與自然關係的審美觀之建構。

《世說新語》是記述魏晉士大夫言行的散文集，²²反映魏晉時代名士的審美趣味和審美風尚。具體來說，《世說新語》一書沿著《人物志》思考的理路，將魏晉時期的人物品藻從實用的、道德的角度轉到審美角度之外，最重要的是，從《世說新語》中我們看到魏晉名士對自然美的欣賞。葉朗《中國美學史》認為《世說新語》對於魏晉古代的審美意識與審美範疇，有三點演變和發展：(1)「人物品藻，已經從實用的、道德的角度轉換到審美的角度」。(2)「魏晉士大夫文人對自然美的欣賞，已經突破了「比德」的狹窄的框框。他們不是把自己的道德觀念加到自然山水身上，而是欣賞自然山水本身的蓬勃的生機」。(3)「魏晉士大夫文人在人物品藻、自然美的欣賞以及藝術創作中，都特別強調主體要有一個審美心胸」。²³葉朗《中國美學史》云：

人物品藻的角度變化，又對藝術理論和藝術批評發生重大的影響，引起了關於藝術功能的看法變化。人們不再強調藝術的政教實用功能，而開始強調藝術的審美功能。²⁴

例如《世說新語·言語》云：

關於藝術之自然，故本文加以引用為魏晉人士所開出的「自然境界」。牟宗三，2002，《才性與玄理》（台北：台灣學生書局），頁 65。

²² 《世說新語》編撰者劉義慶，南朝宋彭城人，生於晉安元帝元興二年（西元 403），卒於宋文帝元嘉二十一年（西元 444），年四十二。他是劉宋開國君主劉裕的弟弟長沙景王道憐的次子，因劉裕少弟臨川列武王劉道規無子，遂將劉義慶過繼給叔父為嗣。《世說新語》以魏晉時史書以及《郭子》、《語林》等書為基礎，分門別類編選而成，是一部志人筆記小說集，主要記載東漢末年至東晉末年兩百多年間士族階層的瑣聞軼事，共選錄了五百多位名士的事蹟，約計 1130 餘則，按照類書的形式編排為上、中、下三卷，內容分為德行、言語、政事、文學等三十六門。見 URL=<http://content.edu.tw/competition/96year/web/works/A010094/a1.html>。

²³ 見葉朗，1992，《中國美學史》（台北：文津出版社），頁 111-115。

²⁴ 見葉朗，1992，《中國美學史》（台北：文津出版社），頁 112。

簡文入華林園，顧謂左右曰：「會心處，不必在遠。翳然林水，便自有濠、濮閒想也。覺鳥獸禽魚，自來親人。」

顧長康從會稽還，人問山川之美，顧云：「千巖競秀，萬壑爭流，草木蒙籠其上，若雲興霞蔚。」²⁵

這段記載說明品藻自然者必須具有審美的心胸，才能在會心之處引起到一種審美心理作用。日月山川蟲魚鳥獸，都因為它們本身的自然生機而成為人們欣賞的對象，在欣賞自然美的時候，道德觀念的比附已經不需要，而是需要有本身獨立的審美價值。自然本身的美成為人物美和藝術美的範本，從這一點可以檢視出魏晉六朝在整個時代的遞衍過程中，美學的建構不只停留在人的品鑑上，進而人從環境的困厄中走向大自然的趨勢。

從《人物志》到《世說新語》，《世說新語》已經有進於《人物志》展現出當時文人對於自然與人生、藝術的態度，表現出一種審美意識之雛形。因此，可以說魏晉人士在人與自然關係的演化中，不僅可以看出人與自然的親和，不僅將自然加以擬人化、人格化，並且進一步將人加以「擬自然化」。用審美意識的反省以求在第一自然中發現第二自然，將山水之美建構在第二自然之上，而這些也都是因為在玄學清談的名士人物中，以超越於世俗之上的虛靜之心面對山水的結果，故有「以玄對山水」一語的參透。²⁶如此山水之美才能以純淨之姿，進入到虛靜之心的層次裡面，而與人的生命融合為一體，因而人與自然由相化進而相忘。這就如前所述，在第一自然中呈現第二自然，而成為審美的對象。換句話說，因為有了玄學中的老莊思想（尤其是莊子），向魏晉人士生活中滲透，除了使人的自身成為審美的對象之外，更使自然山水景物成

²⁵ 劉義慶（著），劉孝標（注），《四庫全書·子部·世說新語卷上之上》，頁46、54。見「數位經典」電子書，URL=<http://www.chineseclassic.com/content/85>。（2011/08 瀏覽）

²⁶ 《世說新語·容止》注，引孫綽《庾亮碑文》中語庾亮「方寸湛然，故以玄對山水。」劉勰《文心雕龍·明詩》亦云：「老莊告退，山水方茲。」這些都足以說明魏晉世人對於「自然」山水之美態度。

爲美的對象，以此，之後才有山水詩、山水畫對自然景物的吟詠歌頌，更成爲中國山水畫的基本藝術性格。²⁷

四、魏晉六朝「自然」思潮的興起

由於漢代流傳下來的儒學已摻雜了陰陽五行、讖緯符命之說，當時的士人雖不滿於這種迷信的哲學和殘缺的經學，但因是求取功名的唯一途徑，故讓人不得不屈服，不過在學術思想上，士人已不再崇拜儒術。至魏晉時期名士不再熱衷政治，而是把重心轉向個人安身立命的問題上，老莊哲學清靜無爲、自由逍遙的生活主張，正符合他們心境的需求，也可提供新人生觀的思想依據。²⁸因此老莊哲學成爲當時的主流思想，形成魏晉「玄學」。²⁹在思想上，士人反抗現實，看不慣一切人爲的法度，不關心政治，只在意個人安危和心靈是否得到解放，他們採消極的逃避現實，安於現狀。在學術上，老莊書籍的注釋和研究成爲士人的必修科目，而「精老莊、通周易」也成爲稱讚別人學術淵博的流行語，連日常生活的應對進退，莫不都以玄學爲依歸，整個學術界都沉浸在這股玄學風氣中，³⁰我們可以清晰的認識到這個時代知識分子所激起思想的轉變。

²⁷ 整理自徐復觀，1998，《中國藝術精神》（台北：台灣學生書局），頁 235-236。

²⁸ 雖然漢末傳統儒家思想價值依然延續，但至南北各朝的統治者無不將這種正統觀作爲政權更替找到合理性的依據，儒家的倫理道德價值體系已經遭到實質上的解構。加上社會的動盪不安，人性失去約束力，社會生存環境的嚴酷，使得士人內心失去平衡，不得不爲精神尋找避難的場所，而老莊學說所體現的精神價值是符合當時時代的心理需求，以獲取心理上的解脫超越。

²⁹ 玄學的出現，原因甚爲複雜，只歸結於任何一個因素都不夠全面。從學術思想發展的角度說，兩漢經學用的是實證的方法，繁瑣的章句發展到極端便走向自我否定，爲義理化準備了條件。其次，玄學產生的另一個過程就是清談，從清談到人物品評，到談論義理、玄學問題等，這整個過程中表現出來對人的自我認識，必然與人和社會關係、自然關係的思索與探討，也必然導致玄學的出現。整理自羅宗強，1992，《玄學與魏晉人士心態》（台北：文史哲出版社），頁 60-61。

³⁰ 魏晉玄學發展的過程，大體上可分兩個階段，第一個階段重視的經典是《老子》，玄學的內容重點建立在「無」的基礎上面。第二個階段重視的經典是《莊子》，玄學的內容建立在「無」、「有」融和的基礎上面。第一個階段的代表人物和思想就是何宴和王弼的「貴無論」，思想成果大體上都表現在《老子》的詮釋上。第二個階段時間較長，可細分爲兩個小階段，第一個小階段可說是第二個小階段的預備，代表的人物和思想是魏晉之際的竹林七賢（尤其是嵇康、阮籍和向秀）「越名教而任自然」的主張。整理自王邦雄等，2001，《中國哲學史》（國立空中大學，初版），頁 338。

從方法論上說，要確定某個環節是不是邏輯起點，主要看它是否包含了有別於前代並規定著其後學術發展趨向的理論胚胎和價值雛型。明乎此，則魏晉「自然」思想發生轉變的根源在思想形式上，當是所謂魏晉玄學。因為最深層、最根本的莫過於思維結構、思維方式的轉變，創建了一整套不同於漢代新的思維形式和價值體系，並因此成為魏晉「自然」觀的內在動因，例如以王弼為代表的玄學理性對「自然」思想發展的轉變。

論魏晉名士，一般認為時代政治環境使之不得不然，然細究之，外緣對於此種生命並無決定性的作用，而只有引發的作用，而這正是老、莊思想在這個時代逐漸轉化所突現的整體現象，這種過程作為典範轉移而造就的「自然」觀有著極為深刻的影響。可以說，離開老、莊思想與魏晉玄學，我們對於魏晉六朝人士如何對於自然所建構的「自然」觀，就不可能得到正確的理解和認識。因為即使時代政治環境使得魏晉名士之不得不然的應世之舉，但假使他們生命中無此獨特的才性，任何外緣亦不能使他們有如此的表現，即使勉強為之，亦不能展現生命上之本質的意義，亦不能有精神境界上的創發性。

(一) 魏晉名士的心態特質

「名士」一格，自魏末開始，魏初言才性名理如劉邵《人物志》屬形名學，不列於名士，才性名理因現實察舉名實問題，雖在本質上是在品鑑，然起於實用。至魏末鍾會、傅嘏、王廣等才性論之一支，繼承才性名理而與正始名士交互輝映，轉而為老莊之玄學。由此，「名士」一格即出現於中國歷史之舞台，在時間上，魏明帝太和六年（232）代表一代「建安骨風」最後一位重要士人曹植死，「建安骨風」便成為過去。「正始玄學」時期，從齊王芳正始年間（240-252）到阮籍死，嵇康被殺（263）為止，玄學清談的具體內涵已十分凸顯。主要的代表人物何晏、夏侯玄、王弼、阮籍、嵇康、山濤、向秀、劉伶、阮咸、王戎相繼

出現，正始玄音即是在這期間名士的思想主張。名士所談者以老莊玄理為主，以因此而稱為名士。然究竟何謂「名士」？以牟宗三的說法：

「名士」者清逸之氣也。清則不濁，逸者不俗。沉墮而局限於物質之機括，則為濁。在物質機括中而露其神風，超脫其物質機括，儼若不繫之舟，使人之目光唯為其風神所吸，而忘其在物質機括中，則為清。神陷於物質機括中為濁，神浮於物質機括之上為清。事有成規成矩為俗。俗者，風之來而凝結於事已成為慣例通套之謂。³¹

曹魏之時名士已如雨後春筍顯露這股清流於當時社會，所以司馬懿讚嘆諸葛亮治軍「獨乘素輿，葛巾羽扇」指揮三軍，以特別的姿態出現於軍中而稱為名士。其實，諸葛亮為政治家，沒有為所謂名士而刻意裝扮，但他有一股飄然超逸的逸氣，而使得他在日理萬機之中，自然而然地流露出從容與風流之氣質，而成為在軍事上帶有一股非英雄氣質的儒雅書生之風格。

要之，魏晉期間之所謂名士，並非所指某一家而言，而是其所談為玄思玄理之清言，展現出人品上的特殊風格，而逸氣亦無所附麗於道德規矩，其含意亦非「名節」之名，就如表現在阮籍的「青白眼」，也是一種逸氣，在求放任無所約束，不守禮法的曠達生活。牟宗三認為此種「惟顯逸氣而無所成」之名士人格，是「溢出而無所附麗，謂之逸氣，即逸出之氣，無所成而無用，謂之棄才，即遺棄之才。」³²逸氣與棄才的境界，令人有無可奈何的感嘆，也有無限之淒涼，名士之清談玄學，也就是在這一基本情調中顯現其虛無主義的消極病態人生觀。

³¹ 見牟宗三，2002，《才性與玄理》（台北：台灣學生書局），頁 68。

³² 見牟宗三，2002，《才性與玄理》（台北：台灣學生書局），頁 70。另外，牟宗三從儒家道德意識而稱名士，認為這些名士人格只是一點智光，唯顯逸氣而無所成，不能稱為名士，如王弼，因壽命短，涉世淺，不識物情，其聲名中亦無所反動或挫折，故不能發展出德性上的大規模、大氣象，然因為從悟智一面而言，亦可稱為名士。但與竹林七賢之任放曠達，可謂正宗之名士。故謂「魏晉人於悟智境界、藝術境界不俗，而於德性境界則甚為庸俗。」整理自頁 80-84。

魏晉名士過著一種放蕩不羈的生活，他們蔑視禮法，不受約束，有的整日遊山玩水，有的狂飲濫醉，有的縱欲享樂，有的乾脆歸隱田園。這種逃避現實的怪誕行爲，在當時竟是司空見慣，《世說新語》中所描述的魏晉名士有各種不同的風貌，代表這時期士人狂放的新人生觀，他們種種任性荒唐的行爲，成爲西晉以後貴族子弟爭相倣效的模範，後代也將晉代的淫佚之風歸咎所有放蕩越禮的行爲，其實都只是要表達對世界的反抗。例如，阮籍母死居喪期間，依然飲酒食肉爲禮法所不容，其實他悲傷至極，以至「舉聲一號，嘔血數升」，是真情坦露而哀樂至極，無須禮法之規範緣飾。

只是這種感情解放的潮流，它的思想基礎本來源自於老莊的「任自然」，但是它的發展卻是超越了老莊任自然的思想。老莊主張任自然是走向忘情，是感情的解放從任自然開始，使感情擺脫禮法的束縛之後，返歸素樸無爲的沒有慾念羈繫的自在，不爲喜怒哀樂傷身的自我，是物我兩忘，從根本上說，是重視自我的一種表現，我就是我而與萬物爲一，我因此而存在不會受到社會的任何誘惑與約束。但魏晉名士感情的解放是從任自然走向縱欲，將任自然作爲擺脫禮教束縛的思想武器，使感情從禮法的束縛中解放出來之後，走向任由感情發洩，哀則極哀，樂者極樂，以自我爲中心之自我。羅宗強《玄學與魏晉士人心態》認爲：

從本質上說，莊子的這個「我」是一個「自然的人」，而不是一個「社會的人」。正始士人接受了莊子任自然、擺脫禮教束縛的思想，但卻把這個「自然的人」變成了一個「社會的人」。社會的人是社會關係的總和，社會關係的總總變化都要引起感情的波浪，產生種種慾望。承認這種感情慾望是自然的，不應受到約束，這就離開了莊子，從忘情走向任情。³³

名士解決有情、無情的問題，有何宴提出聖人無喜怒哀樂論，說明聖人之情以禮節制；王弼認爲聖人有情，聖人之情是以一種自然本性的自我

³³ 見羅宗強，1992，《玄學與魏晉士人心態》（台北，文史哲出版社），頁83。

節制。何宴之論接近孔子，而王弼近似老莊，但兩人的特點都是承認一般人重情、任情而動的合理性。關於這一點由於不是本文論述之重點，故不予深入探討。本文認為這種任性對於自我的形塑與自然關係是名士態度重要轉折的根源，也是玄學家為當時社會提出一個迫切需要解決的理論命題。

關於這一方面的轉折機宜，以嵇康為例加以說明。因為「嵇康是第一位把莊子返歸自然的精神轉變為人間境界」的重要關鍵。³⁴莊子主張泯滅自我，心齋坐忘返歸自然。要做到這一點就要遊於形骸之內，而不遊於形骸之外，把物我融為一體與道為一視為人生最高境界，成為與世無所繫念之「至人」。如《莊子·齊物論》云：

至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢冱而不能寒，疾雷破山風振海而不能驚，若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外。死生無變於己，而況利害之端乎！³⁵

要做到這一點，既要泯滅是非界線無可無不可，又要做到身如枯木、心如死灰，達到坐忘的境界。這個境界實際上就是「無」的境界，進入這個境界之後，我既不必執著為我，而任自然之委化，也就一切不入於心與自然混合為一。那麼這種境界的追求與其說是人生境界，不如說是一種純粹哲學理論的境界，這種境界不具有實踐的品格，在生活中是很難實現的。可以說莊子所追求的人生境界並不是一個實有的人間境界，但是對於後人，莊子這一基本思想的影響則是廣泛得多，嵇康的意義，就是在於把莊子的理想人生境界人間化了。根據《世說新語·容止》：

嵇康身長七尺八寸，風姿特秀。見者嘆曰：「蕭蕭肅肅，爽朗清舉。」或云：「肅肅如松下風，高而徐引。」山公曰：「嵇叔夜之為人也，巖巖若孤松之獨立；其醉也，傀俄若玉山之將崩。」

³⁴ 見羅宗強，1992，《玄學與魏晉人士心態》（台北，文史哲出版社），頁 110。

³⁵ 見黃錦鑑，1986，《新譯莊子讀本》（台北：三民書局），頁 65。

嵇康的返歸自然，是土木形骸不加飾厲，龍鳳章資天質自然，不是莊子的槁木死灰，這種不加修飾的自然面目，無半點枯槁困頓的形態就是名士風範。這就是嵇康把坐忘的精神境界變成優游從容的生活方式。如〈兄秀才公穆入軍贈詩〉十五：「息徒蘭圃，秣馬華山，流磻平皋，垂綸長川。目送歸鴻，手揮五弦。俯仰自得，游心太玄。」³⁶這種優游了無罣礙充滿怡然自得的閒適生活，不是富貴逸樂任情縱欲的墮落，而是一種不受約束隨情之所至的淡泊生活。

從這一方面的生活情趣，我們可以說士人在思想上的轉變，將精神上的返歸自然，成為實質上對於自然的真實融入。這在正始玄學之前的建安時期士人思想生活形式有著截然不同的面向，建安士人是在感歎人生短促，時光的流逝中應即時行樂，詩酒宴會盡情享受人生，所以在放縱行樂中總帶有一種悲涼的情調，例如曹操〈短歌行〉：「對酒當歌，人生幾何？譬如朝露，去日苦多。」曹丕〈與吳質書〉：「每至觴酌流行，絲竹並奏，酒酣耳熱，俯仰而賦詩，忽然不自知樂也。」建安士人如此感時懷傷，而至魏晉名士則轉為認同自我，在面對自然的體驗中走向如詩如畫的人生境界。嵇康的生活美學也就是從「自然」（實質意義）中領悟人生之美，他的詩、歌、琴、酒無不在對於自然的體認中展開的。³⁷

³⁶ 見羅宗強，1992，《玄學與魏晉人士心態》（台北，文史哲出版社），頁113。

³⁷ 此處所說對於自然的體認，傳統說法認為「竹林」位於嵇康在山陽的寓所附近。嵇康與其好友山濤、阮籍以及竹林七賢中的其他四位常在其間暢飲聚會，因而時人稱之為「竹林七賢」。這種說法見於《晉書·嵇康傳》及《世說新語·任誕》竹林七賢條。但陳寅恪認為，『竹林七賢』的活動地方實際上並沒有產『竹林』，竹林七賢是先有『七賢』而後有『竹林』，七賢出自《論語》中『作者七人』的事數，有標榜之義。『竹林』之辭，源於西晉末年，佛教僧徒比附內典、外書的格義風氣盛行，乃托天竺『竹林精舍』（Vlenuvena）之名，加於七賢之上，成『竹林七賢』。因此陳寅恪認為「共作竹林之遊」都是東晉好事者捏造出來的。因為，遍查七賢詩文，沒有一篇題及竹林，嵇康多次寫宴遊之樂，寫樹林花草就是沒有說到竹林，如〈兄秀才公穆入軍贈詩〉描寫的真實境界都不是竹林地蕭疏的風韻情境。然王曉毅不認同陳寅恪的觀點，「從漢晉時期佛經中『竹林』這一譯名的出現頻率質疑了陳提出的『托天竺竹林精舍』一說，並結合史料實地考察發現魏晉時期黃河流域確實種植有『竹林』……『竹林七賢』一名由來的記載是真實可信的。」見維基百科，〈竹林七賢〉，URL=<http://zh.wikipedia.org/wiki/竹林七賢>。本文認為，魏晉名士開始親近大自然，這是毋庸置疑的事實，不管他們是曲水流觴，或林間清談玄理，都與大自然的關係密切。這也是轉化魏晉六朝成對自然山水的吟詠、描繪的契機。

至此，從正始玄學名士的清談言行生活型態，我們可以得到這樣的印象，他們追求一種自在、閒適愉悅的生活，其目的雖然在擺脫政治上困頓的時代之爭，但他們藉由與自然親近，心與玄理妙道契合，建構人生的理想精神狀態，這種理想人生擺脫世俗的羈絆和禮法的約束，而又有起碼的生命尊嚴與物質生活的必需，這樣他們才可能得到精神的自由與真實的存在。則此，莊子純粹哲學理論的人生境界，從此變成具體真實的人生，老、莊「自然」一詞在魏晉哲學思想的重新探討之下，已經遞衍出新的「自然」觀。

(二) 「名教與自然」的詮釋轉換

兩晉時期玄學崇尚老莊自然無爲的思想，衝擊儒家名教，³⁸儒者出於維護禮法名教之立場，視玄學為異端，予以嚴厲的批評與詆毀，然而無論是正或反面的評價，魏晉玄學已成為當時文化發展上的一個重要階段。它改造了漢代的儒學與道家思想，同時它還對魏晉南北朝時代的文學藝術，乃至於文人名士們的生活習俗等，都產生了相當程度的影響。

何晏、王弼繼承老子思想，倡議「以無為本」，認為一切有形的物質存在「有」，都源於一個沒有任何具體規定性的本體「無」，稱為貴無論。裴頠《崇有論》反對「貴無」思想，肯定作為物質存在的「有」是根本性的，認為貴無賤有必然會「遺制」、「忘禮」，造成社會的混亂。然「何晏、王弼以為，天即道，道法自然。名教本於自然。名教是『有』的表現，自然是『無』的本來狀態，君主只要恪守自然無為，就可以上順宇宙本根，下順百姓自然之性，從而穩定政治秩序。同樣，百姓若能篤守無為，不以物累形（不作亂反抗），就可全性保真，安穩過活。」這樣的論點確實是一種迎合動盪不安時代的自然回應，畢竟「正始玄學」

³⁸ 名教一詞最早見於《管子·山至數》篇云：「昔者周仁有天下，諸侯賓服，名教通於天下，而奪於其下，何樹也。」其意義與周公制禮作樂之義有關。名教之義，根據陳寅恪云：「名教者，依魏晉人解釋，以名為教，即以官長君臣之義為教，亦即入世求仕者所宜奉行者也。」見陳寅恪，1981，〈陶淵明之思想與清談之關係〉，《金明館叢稿初編》（台北：里仁書局），頁 182。故名教之義乃泛指整個社會的人倫秩序而言。見余英時，1980，〈名教危機與魏晉士風的演變〉，《中國知識階層史論》（台北：聯經出版社），頁 332。

所提出的只是「用道家觀點解釋儒學，把道家的自然無爲與儒家的綱常名教揉合爲一」，但卻是使儒學的正統地位受到動搖。「何晏、王弼等一開始便具有明確的調合儒、道的傾向。正始玄學家在哲學領域裡推崇老、莊，而在倫理方面推崇孔子，力圖調和『自然』和『名教』之間的矛盾，用道家的哲學爲儒家政治服務。」³⁹王弼從「以無爲本」出發提出「名教出於自然」，爲名教的合理性提出了新的理論根據，開啓了哲學詮釋轉向的新機，這一點是很重要的。因爲，在中國傳統哲學上自然界或自然物皆可視爲自然，莊子所謂「道在萬物」即是這個傳統哲學的發揮，從而逐步走向形而下的自然環境。

魏晉時期，除了玄學家喜用「自然」一語外，「自然」亦可作爲佛經的譯語……如西晉竺法護所譯的《正法華經》多見「自然」一詞、六家七宗之說中亦有「自然」之語，而慧遠〈明報應論〉中，也有將「自然」轉爲佛家語彙，用以指稱「因果感應」者。⁴⁰

到了西晉，這種調和名教的問題更逐漸尖銳化，嵇康、阮籍強調名教不符合人的自然本性，提出「越名教而任自然」，對名教有所否定。⁴¹另外，在向秀影響下郭象作《莊子注》，⁴²一方面否認「有生於無」，另

³⁹ 見胡志佳，〈淺談魏晉玄學〉，大紀元文化網，URL=<http://www.epochtimes.com/b5/1/10/14/c6646.htm>。

⁴⁰ 蔡振豐，2009，〈魏晉玄學中的「自然」義〉，《成大中文學報》第26期，頁3。

⁴¹ 魏晉之際，司馬氏弑君篡位，卻大力提倡「仁孝」，以名教的名義誅殺異己，從湯、武、周、孔尋找篡位根據，政治環境十分險惡。嵇康作〈與山巨源絕交書〉中，以率真之性，直言「非湯武而薄周孔」是遭到禁忌的重大表露；在《養生論》主張「越名教而任自然」，更是與當政者唱反調。事實上，因老莊之學盛行於當時之社會風氣，竹林名士大致上並無嚴整的政治立場，其狂放好老，並非爲反司馬氏而然，只是隨現實環境推移。但名士之處境之艱困，在政治鬥爭的夾縫中求自存，確實也因而引發追求山林避世生活的動機之一。

⁴² 《莊子注》郭象與向秀的作者問題，據《世說新語》的記載向秀的《莊子注》後爲郭象所得，並據爲所有。後人從《列子·張湛注》中輯錄出向秀《注》的佚文，和今本《莊子·郭象注》比較，發現向注和郭注大義相同。不過郭注顯然有自己補充發揮的地方。只是，在過去著作權不甚講究的時代，郭象注莊應是集向秀之注以及其他人的注加上自己的創作的莊子集注，是有如現代的有抄襲、剽竊之嫌。但不管如何，只能說郭象的《莊子注》確實是立足於向秀的《注》之基礎上而發展出自己的一套思想，將玄學推到另一個高峰，這是事實。畢竟設若當時向秀的《注》與郭象的《莊子注》，同時並存於世，然向秀

一方面也反對裴頤「始生者自生的」觀點，提出「獨化」概念，認為「物各自生」，「獨化於玄冥之境」。有無的爭論引申到社會問題，就形成了名教與自然關係問題的討論。向秀主張「以儒道為一」，郭象進而提出「名教即自然，自然即名教」之說。

大致上魏晉玄學史上的問題從王弼「名教出於自然」，至阮籍、嵇康「越名教而任自然」，而後郭象「名教即自然」的三階段。「在魏晉玄學家的使用中，『自然』一詞的使用大致具有四種意義，一是作為具有有（Being）意義之『無』的同義字；二是作為現象世界的總名；三是作為心、神脫離智用狀態的描述語；四是作為人之『性分』的同義語。」⁴³玄學與自然的關係，從王弼「名教出於自然」至郭象「名教即自然，自然即名教」，可以視為「以儒道為一」的思想企圖，王弼與郭象在思想上有玄學發展的前後關係。至於阮籍與嵇康的思想，只能是與此並列發展的不同型態，而這也是中國「自然觀」轉化的一種重要的關鍵，因此有必要為此名教與自然的發展作一說明。

1. 王弼「自然」的意涵

王弼扭轉時代性的思維模式，魏晉思想家中，王弼的《老子注》明確賦予「自然」存有論的意義。在王弼的說法中，「自然」比「道」更能指涉「存有」的意涵，這可由王弼之論「名」、「稱」及「無稱」間的差異看出。《老子》全書中「自然」一詞僅出現五次，王弼的《老子注》即出現三十餘次，可見王弼對形上本體的指涉，在使用的頻率上超過「道」與「無」的趨勢，由此可以窺視魏晉在詮釋原始道家思想上的典範轉移。更有助於理解「自然」如何從形而上逐漸轉化為形而下之過程。⁴⁴

的《注》為何沒有留存下來，其原因何在？這是令人深思的問題。或許只能說郭象的《莊子注》優於向秀的《注》，或是郭象的《莊子注》已等同於向、郭之《莊子注》。

⁴³ 蔡振豐，2009，〈魏晉玄學中的「自然」義〉，《成大中文學報》第 26 期，頁 4。

⁴⁴ 王弼的天道觀雖然本於老子的「自然」，但在漢末術士、道士之風盛行的時候，王弼以其自然之理掃除道士易，又在黃巾賊、五斗米教盛行之後打破方士道。因此在其《老子注》即說破宇宙是自然，是無為。一切拿有意志的天道觀念去騙人的，都不可能托之於老子。所以他解釋《老子》第五章：「天地不仁，以萬物為芻狗」，云：「天地任自然，無為無造，萬物自相治理，故不仁也。……無為於萬物而萬物各適其所用，則莫不贍矣。」這裡所說的天地就是自然，自然即天，天人不同類，天地和人是不相干涉的。

除了以「自然」取代「道」來指示「存有」之外，王弼《老子注》也多以「無」取代「道」之名稱，並且將「無」放在「不可名，不可知」的地位，「自然」一詞在魏晉玄學的指涉上已經不同於原始道家的「自然」義，「自然」與「無」應可視為是表達「存有」的同義詞。王弼對「道法自然」的註解，最重要的論述是《老子注》第二十五章所云：

道不違自然，乃得其性，[法自然也]。法自然者，在方而法方，
在圓而法圓，於自然無所違也。自然者無稱之言，窮極之辭也。⁴⁵

此處即言明自然指涉形上本體，所以也是不可稱說的自然，自然只是一個名號，不可落於名相之言詮。因為道法自然也涵攝人法的自然原則，例如方、圓是具體的可見的形狀，也代表所有可見形下的萬有，道之載體。既要法方又能法圓，意謂必先捨棄我執泯除形相的限制，提升至道體的境界，由道觀物，也由物觀物，意謂著重視形下萬有存在的自身，也是萬有真實存在的世界。所以「自然」的主觀、客觀義，就成為王弼「自然」形上轉至形下的思想進路。

因此，「自然」即是本體境界在萬有中的一種表現方式，萬物各如其己，圓滿自足。「即表示《老子》中的『生』非『創生』(creation)之義，而是『順有』之意」⁴⁶：

不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為
之恃？物自長足，不吾宰成，有德無主，非玄如何？凡言玄德，
皆有德而不知其主，出乎幽冥。⁴⁷

不禁其性，則天地任自然，則物是隨順著生發的動能而成為萬有之「造化」。換言之，自然的主觀義即「物自生、自濟」的造化圓滿自足之意義。王弼追求絕對的超越，道體亦不適實際的存在，「自然」較「道」

⁴⁵ 整理自容肇祖，1999，《魏晉的自然主義》（台北：台灣商務印書館），頁 19-20。王弼之注老，顯然有其時代之意義，這種理論思維的變異，是中國美學自然主義轉向之機。

⁴⁶ 見樓宇烈，2009，《王弼集校釋》（北京：中華書局），頁 63-65。

⁴⁷ 蔡振豐，2009，〈魏晉玄學中的「自然」義〉，《成大中文學報》第 26 期，頁 6。

⁴⁷ 見樓宇烈，2009，《王弼集校釋》（北京：中華書局），頁 23-24。

更能表達「存有」的概念，「物」之生成變化的無限歷程亦是「自然」的全體朗現。

以是，萬物由道而生，依老子之意簡化道生萬物的複雜過程，所以此生不能視為積極的創生，只能作為境界型態下的造物性格，王弼完全擯棄複雜的宇宙生成論述，將哲學思維對象的「天」，轉向「人」。何宴、王弼所主導的玄學思辨風氣，影響著整個魏晉南北朝，其最大的成就是，在於擯棄兩漢人格化的天道，簡化神秘的宇宙論，提升本體論的思維高度，這可以說魏晉玄學自然轉向的證據。所以自然的思潮，以積極肯定客觀的實有存在，激盪著自然思潮的持續發展。

2. 阮籍、嵇康「越名教而任自然」

何宴、王弼的逝世，正始玄學的玄風也畫上休止符，隨著曹氏政權轉向司馬氏，玄學發展的方向產生變化，先秦道家所引為資談的對象已從老子的研究轉向莊子。政權的改變與學術風氣互為因果關係，在這雙重的因素之下，「竹林玄風」呈現了與正始玄學的不同特色，為「自然」的思潮遞衍出不同的思想養分。

魏晉玄學所談老、莊、易「三玄」之稱，實至竹林時期才稱完備，因為何、王之正始玄風所探討的注本多以《老子》、《易經》、《論語》為主，即使有為《莊子》注者，未必引起清談學家的興趣，甚至持反對的意見。《世說新語·秀別傳》記載向秀的好友嵇康、呂安在得知向秀欲注《莊子》時，即認為：「此書詎復須注，徒棄人作樂事耳。」⁴⁸由此可見《莊子》在當時尚未引起清談家的重視，但向秀《莊子注》完成後，二人嘆曰：「莊周不死矣。」不過在此之前，阮籍〈達莊論〉堪稱最早論述《莊子》的著作，可以說是正始玄學努力調和名教與自然之後，更傾向於個體精神的超越的論述，故〈達莊論〉的基調是發揮莊子〈齊物論〉的思想：

⁴⁸ 劉義慶（著），劉孝標（注），《四庫全書·子部·世說新語卷上之下》，頁 17，見「數位經典」電子書，URL=<http://www.chineseclassic.com/content/85>。（2011/08 瀏覽）

天地生於自然，萬物生於天地。自然者無外，故天地名焉。天地者有內，故萬物生焉。當其無外，誰謂異乎？當其有內，誰謂殊乎？⁴⁹

阮籍以「自其同者視之」的齊物觀點，將自然、天地、萬物的哲學層次加以泯除，否定本體之外還有一個實體。這個形上學的進路和王弼一樣，但他解決了王弼以無為本，將本和末對立起來的矛盾。阮籍捨棄分析式的論述，自然者無外、無內，是無外於天地萬物，自然的共性呈現原始、整體的和諧生化都依自然律，自然而然萬物齊一。

但另一方面，以「『自然』說『造化』是王弼在無的哲學下所展開的論述，但不可否認的，漢魏之間的氣化宇宙論仍有很強的勢力」⁵⁰影響著，〈達莊論〉認為：

人生天地之中，體自然之形。身者陰陽之精氣也；性者，五形之正性也；情者，游魂之變欲也；神也，天地之所以取馭者也。……自然一體，則萬物經其常。入謂之幽，出謂之章，一氣盛衰，變化而不傷。⁵¹

自然一詞也僅作氣化的結果，而不指為存有之本體意義。其實，阮籍的形上學追求的是精神上的絕對自由，是在亂世中無法調和名教與自然的衝突後，轉向追求精神的超越，這一精神主體也是企圖契入天人合一境界的根據。⁵²

⁴⁹ 郭光（校注），1990，《阮籍集校注》（鄭州：中州古籍出版社），頁80。

⁵⁰ 蔡振豐，2009，〈魏晉玄學中的「自然」義〉，《成大中文學報》第26期，頁7。

⁵¹ 郭光（校注），1990，《阮籍集校注》（鄭州：中州古籍出版社），頁80。

⁵² 此處，根據牟宗三《才性與玄理》認為阮籍：「此談粗疏而不成熟，又自一氣之化言萬物一體，亦非莊生言『一』之意，不及王弼、向、郭甚遠」。又言，阮籍之純為文人之生命，而一無掛搭，不若嵇康生命尚有掛搭之處，阮籍之達莊，只是藉著莊生表面之詞語以文飾其文人生命之狂放耳，與酒徒之縱欲亦無分明之界線，豈可藉口老莊之教也，與老莊之「自然」無關。引自、整理自牟宗三，2002，《才性與玄理》（台北：台灣學生書局），頁294-298。以本文之立論而言，以為牟宗三自儒家「名教」之觀點而言，或自中國道統哲學觀之，所言甚是。但，自藝術創作本體而言，這種追求個體精神絕對自由的努力，才士契接藝術生命的關鍵所在，更是文人從自我形體的拘禁之中走向大自然（真實的自然）的原動力。

名教與自然決裂之後，名教只是掩飾巧取豪奪的藉口而已，對自然人性的扭曲益深，人倫秩序失衡。這一方面，在嵇康的思想中，最有效的解決辦法就是歸返自然、因任自然。在嵇康的論法中，〈太師箴〉云：「浩浩太素，陽曜陰凝；二儀陶化，人倫肇興」⁵³，〈養生論〉有「特受異氣，稟之自然，非積學所能致也」，〈聲無哀樂論〉有「夫五色有好醜，五聲有善惡，此物之自然也」的說法，所謂「稟之自然」、「物之自然」皆可視為是氣化流行所呈現之現象或結果的反映。因為氣化之結果及變化有其跡象可以察考，故「聖人窮理，謂自然可尋」。

其次，論心與自然的關係，在王弼及嵇康之論法中呈現兩種不同的型態，王弼是「以無為心」的「心」「法」「自然」的型態；嵇康是「越名教而任自然」的「神」「任」「自然」的型態。⁵⁴嵇康〈釋私論〉「越名教而任自然」的說法涉及了心神的修養境界。〈釋私論〉言：

夫氣靜神虛者，心不存於矜尚；體亮心達者，情不繫乎所欲。

矜尚不存乎心，故能越名教而任自然；情不繫乎所欲，故能審貴賤而通物情。物情順通，故大道無違；越名任心，故是非無措也。故言君子則以無措為主，以通物為美；言小人則以匿情為非，以違道為闕。⁵⁵

嵇康〈釋私論〉「任自然」的『任』為『因』、『順』之意，而『自然』可理解為『氣化流行之結果』。因此，『任自然』意謂『順任外在氣化之變化』而不加隱匿或以價值論斷。」即「認為能『越名教而任自然』即能『審貴賤而通物情』，故其說法的重點接近於認知或評價的方法論問題。」

因此，「任自然」不能理解為心有「自然而然」的狀態，而應理解為「心」有聰明之「神」，可以隨順氣化之變，而由氣的

⁵³ 崔富章（注譯），1998，《新譯嵇中散集》（台北：三民書局），頁 449。

⁵⁴ 蔡振豐，2009，〈魏晉玄學中的「自然」義〉，《成大中文學報》第 26 期，頁 8。

⁵⁵ 見崔富章注譯，《新譯嵇中散集》（台北：三民書局，1998 年），頁 297。

變化中尋其理則的意思。……嵇康的修養觀是從「神」、「體（形）」二方面而言，而以「神」為關鍵。由「氣靜神虛」而能「心不存於矜尚」，其後才有「越名教而任自然」的結果；由「體亮心達」而能「情不繫於所欲」，其後才有「審貴賤而通物情」的認知。因此，從「神」、「體（形）」所對應的關係而言，「神」所對應的是「心」；「體（形）」所對應的是「情」。從「神」、「體（形）」的優先關係而言，「神」先於「形」，「心」先於「情」，故「情不繫於所欲」亦是「心達」的表現。⁵⁶

由上面的論述可知，嵇康「神任自然」的「自然」其理論上的意義，與王弼之思想不具有繼承的發展關係。

其原因或可說，隨著時代形勢更加險峻，意欲剷切批判社會之弊端與時代的荒謬性，故而強調超越外在名教的束縛，真實的面對自我，構成「人」的基本理性。生命悲劇的嵇康受刑於東市，迫使其後的玄學家對「自然」問題思考的轉向，因而產生六朝的自然思潮不同的詮釋。

3. 郭象「名教即自然」

魏晉六朝自然思潮的形上學理論到了郭象，展現出融合的特性而趨於形而下的自然義，在郭象《莊子》注中使用「自然」一詞的次數遠多於王弼、嵇康、阮籍等人，而且賦予「自然」概念的體系架構，創發魏晉以來的新義。從與宇宙萬物本然面貌的原始和諧，歷經人文化成之後，人從自其然中透過功夫修爲，達到物我自然和諧的境界。以此而言，關於形上本體在魏晉時期之爭議，從上述「名教」有、無之辯的議題內容，已清晰的可以看出本體實體性的不斷消融，自然思潮向著體用如一的方向發展，到了郭象更徹底的否定形上本體實體性，凸顯莊子「道在萬物」的體用如一。

郭象的自然觀「自然」一詞，則以「自然」、「天然」之語以說明。如郭象《莊子·齊物論》注云：

⁵⁶ 蔡振豐，2009，〈魏晉玄學中的「自然」義〉，《成大中文學報》第26期，頁11。

無既無矣，則不能生有；有之未生，又不能為生。然則生生者誰哉？塊然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，則我自然矣。自己而然，則謂之天然。天然耳，非為也，故以天言之。以天言之，所以明其自然也，豈蒼蒼之謂哉！⁵⁷

這一段注文可以說是解讀郭象形上學架構的最重要根據。因為，此處就「存在而論存在」，將「無」的形上意義加以消解，回復它原來文字性的意義。這裡的『自生』是就物與他物的獨立性而言……而『自然』乃就萬物之發展依其存有之性而言，因此『自生』是有關於『存有者』的語詞，而『自然』則是有關於『存有』的語詞。因為『自然』與『天然』同指於『存有』或『存有之性』的概念。⁵⁸

這種概念在郭象注中隨處可見，強調自然就是天然，而「天」並非「蒼蒼之謂」，這是否定了漢代宇宙創生論或天人感應的說法，這也是魏晉玄學家所努力的進路，如〈齊物論〉云：「何謂和之以天倪。」注曰：「天倪者，自然之分也。」⁵⁹此處即是將「天」注解為「自然」。可以看出《莊子》常將天、人對舉，道、物對舉的不同層次境界，郭象卻利用體用如一的方式，強調物外無道，人外無天的觀點。又如〈逍遙遊〉云：「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉。」注曰：「天地者，萬物之總名也，天地以萬物為體，而萬物必以自然為

⁵⁷ 郭慶藩（集釋），1983，《莊子集釋》（台北：木鐸出版社，初版），頁 50。

⁵⁸ 「王弼與郭象所強調的『存有者性』有所不同，也使他們對『自然』一詞的使用產生差異。……就郭象而言，背離存有的原因不在於『生命的機能與趨向』而在於對自身『性分』的錯誤思考上，而這種錯誤的思考就在於人不能讓『性分』自然發展，以致於與其他的存有者形成對立、對抗的關係。……對於人之不能逍遙自適，郭象所設想的解決之道是：『任自然之變者，無嗟也』。……在王弼的論法中雖作為存有的『無稱之言，窮極之辭』，但因為『自然』在名、稱的範圍可以有『自己如此』的意思，因而『自然』也可以指稱為『造化之特性』或『存有之性』的意思」，郭象接續於王弼之「自然」描述存有的特性，但意有所差異。蔡振豐，2009，〈魏晉玄學中的「自然」義〉，《成大中文學報》第 26 期，頁 12-13。

⁵⁹ 郭象（註），1990，《莊子》（台北：藝文印書館），頁 66。

正。」⁶⁰天即是不爲，即是自然，所以天地是萬物之總說，除萬物外，別無所謂天地，萬物之體即是以自然爲性。⁶¹

郭象將《莊子》，甚至漢以來傳統哲學具有創生性或形上本體性的天，淪降爲與萬物同一層次，是萬物之總名，這與《莊子》原義非常不同，在這個詮釋改造、建立魏晉玄學的特色與目的。其一者在於強化《莊子》「道在萬物」莊學基本精神的基調；其次運用魏晉玄學的議題上，目的在於徹底去除形上本體的實體性。因此，可以說郭象「自然」一詞的使用多過《莊子》之外，其含意也隨著時代的變遷，遞衍出新的詮釋觀點，這印證本文以「自然」一義的轉向在魏晉思潮線索的正確性。

魏晉六朝「自然」思潮的形成，形上學的理論從正始、竹林到元康，以複雜而多樣的面貌呈現，但若單純就哲學的發展觀點而言，形上本體的實體性逐漸被消蝕，並推向形下萬有的思考路徑，藉萬有以體悟道境的存在，讓每一個具體存在物都是客觀性的存在，也各自保有絕對的價值，這種個體都有體用如一的可能性，而達到個體的絕對獨立，更易於進入審美的境界。

五、「自然」思潮轉向的突現性詮釋

一般而言，一門相關的知識之所以逐漸形成一門學科，它的出現有一定的歷史、環境條件，以及相應的人文關懷等等驅動力量使然。但所

⁶⁰ 見郭象（註），1990，《莊子》（台北：藝文印書館），頁18。

⁶¹ 另一方面，在郭象思想中指涉人，也指涉天。在《莊子·山木》云：「人與天一也。」郭注：「皆自然。」但《莊子·庚桑楚》郭象卻有注文：「任其自然，天也；有心爲之，人也。」自然是無心爲之，相對於有心爲之，郭象也稱爲「人」，似與前者不同，其實二者並不相衝突。前者的人是發現自然之在己，無心而順之所呈現的境界，故與天齊，這是傳統哲學所謂天人合一的境界；後者的人指涉有爲、有故，是未達天人合一的真實狀態。郭象以此表現人在工夫修養之前與修養之後的狀態，其實也諭示了人無限的可能性。這種觀點在魏晉時代，對於人的主體性之建立有著深刻的意義，也是促成藝術個體生命意義價值的轉向。其次，郭象「任自然之變」與嵇康「任自然」的論述，嵇康更能透視人所以不逍遙的原因。嵇康之「任自然」指不措心於外在氣化之結果，而得到理想的名教理念；「自然」在其理解中並無「不知其然而然」的意思。郭象說法的重點則不像嵇康主張「任」外在「氣化之結果」，而主張人當「任」自己內在「性命」或「性分」「自己發展」，因不將注意力放在由「性命」或「性分」所造成的外在差異，如社會屬性、地位、名利之別，而能意會「性命」或「性分」「自然（自己）發展」的其他可能性。

謂的「出現」有兩情況，首先是因為某種歷史、環境條件不足而無法呈現時的隱態（type of submergence），例如「自然」的觀點即使在先秦諸家的論述上，並未形成爲人存的重要意義感或切己感，意味相應的人文關懷驅動力量尙未成熟，所以在這一時期即便已隱藏著某種意義，但終也是曇花一現；其次，或意味著某種歷史、環境條件俱足而呈現時的顯態（type of emergence），意味相應的人文關懷驅動力量已然形成爲人存的重要意義感或切己感，例如魏晉六朝「自然」一詞被討論的最熱烈，並累積起一定程度的哲學觀點，於是從傳統的制約到自由奔放的詮釋觀點，顯現它特殊面向的文化議題。

是以，「自然」一詞在歷經每一個時代或多或少都有可能擁有它自身潛存的理論基型，即使歷經各個朝代，也會由相應的人文關懷，去驅動、凸顯它所具有的發展歷程，並有可能連帶的依循主客觀的需求建構出一套不同的「自然」哲學發展史，且成爲一定的學術成規。「自然」哲學的發展也就依循著這一成規，在魏晉六朝時試圖開創出自己的一條道路。這也是從隱晦不明的所謂「道」揭開了「自然」本體性論述。

所以，若以現存的學術成規來看，「自然」哲學在歷經各代反覆實踐而逐漸成爲一種特色時，這個特定實踐研究的哲學家所探究的是什麼？本文試以「突現理論」，探討其所遞衍的脈絡性關係，其問題約略而言包括：(1) 何謂「突現理論」(emergence theory)？(2)「自然」一詞是屬於何種性質？(3) 魏晉六朝「自然」思潮「突現性」詮釋的考察之依據爲何？是以，茲分述魏晉六朝「自然」一詞以「突現性」詮釋探究的核心問題如下：

(一) 何謂「突現理論」

根據 Feinberg 引用 Kim 的見解認爲：

雖然這個世界的基礎實有及其屬性（properties）是物質的，然而，當物質的作用歷程（processes）到達某種特定的複雜層次時，純粹新穎且無法預測的各種屬性就會突現，而且，這種突

現的作用歷程會累積而引生逐漸更形複雜的新穎屬性階層（hierarchy）。⁶²

依此論述，「自然」在先秦時代只是作為底層的作用，但它成為一種人文思想的媒介屬性的時候，成就了最優與最高價值。也就是說，經過道家以自然為「道」，逐漸成為人文精神的文化意義價值，就能夠在不同層次中被人們發現，這種作用歷程即是具有一定程度的「突現性」。

根據蕭振邦的研究認為：

突現的探究早已形成種種突現理論，而且正是複雜科學探究的核心主題之一。要之，《複雜：在秩序與混沌邊緣突現中的科學》（Complexity: The Emerging Science at the Edge of Order and Chaos, 1992）廣泛而有深度地引介了複雜科學，書中並揭示複雜科學的研究重點就在於突現。⁶³

「自然觀」在魏晉六朝的發展從微觀的立場而言，牽涉到人自身自主性的問題之外，從鉅觀的立場而言，還涉及到它本身學術地位的問題，⁶⁴如何將經由微觀世界之考察與探究而綜合獲得的種種原理，有效運用到現實的鉅觀世界，突現理論顯然解釋了這一部分的問題。

⁶² 見蕭振邦，2009，《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》（台北：東方人文學術研究基金會），頁 59。根據蕭振邦《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》的研究認為，這種突現性的作用歷程 Kim 並沒有說明是屬於哪種屬性，如果是指生物的生成變化，則這種「突現屬性」可能屬於「物質屬性」，則會面臨生物學中一般所謂的「一倒難起／一破壞即難以復原兩難」。因此，對於物質論的討論並非本文要處理的對象。在此僅併陳不同的觀點以供參考。其解決之道是先假定突現性與原有屬性不同性質，再來把屬性界定為構成某種事物自身所擁有的性質，就可以把握事物的突現性，並通過實踐而為人們所顯示知覺的內容。就此而言，本文認為，將「自然」的突現屬性置於社會套層組織的脈絡中，進行不同屬性的突現屬性，則可以從脈絡的發展中尋求新的突現脈絡加以詮釋，以達到所謂「創造性詮釋」的旨趣。

⁶³ 見蕭振邦，2009，《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》（台北：東方人文學術研究基金會），頁 44。

⁶⁴ 秦漢之際，「黃老之言」雖然很盛行，道家思想受到重視的情形，比儒家有過之而無不及，思想上大都呈現傾向結合儒家和道家的思想，從《呂氏春秋》到賈誼《新書》以至《淮南子》莫不如此。但在漢武帝獨尊儒術之後，談《老子》的學者變得稀罕了，直到東漢末年開始，道家思想及其經典的影響才漸漸受到重視。甚至，魏晉之前的莊子還是一個默默無聞的先秦諸子，但在其死後的五百多年魏晉時期才逐漸提升他在歷史的地位。

某一個整體模式或突現性質是由低層次行動主體之間，上向因果作用與環境的下向因果作用共同作用的結果。行動主體之間的局域相互作用進展到全域性的作用，即自組織突現出一種整體模式。這種整體模式正是突現「自然觀」最優位價值之所在，而一旦整體模式出現，即突現性質產生，那麼，整體模式一方面受到環境的選擇和約束，另一方面又對低層次的行動主體產生一種新的約束力，即下向因果作用，從而突現出新的整體模式，即突現的進化。這種現象對於解釋魏晉六朝，從何宴、王弼經過竹林七賢到向、郭對於「自然」一詞所進行的詮釋可以得到合理的解釋。

可見，在模式突現和進化突現的過程中，層次之間存在的因果關係並非單向的或線性的，而是非線性和脈絡式的因果作用。因此，對於模式突現中的行動主體的上向因果作用，在認識論上，對突現現象可以進行一定程度的理論還原解釋，即用低層次行動主體的有關理論來解釋高層次的突現性質或理論。

（二）「自然」一詞是屬於何種性質

首先應該是把握與釐清「自然」一詞「共通特質」的問題。若依本文欲以突現理論作為詮釋魏晉「自然觀」的論述觀點來看，所謂「共通特質」嚴格地說，就是本質上只針對某種特質出現很高的頻率，例如「名教出於自然」或「自然出於名教」，若因此「自然」成為各家說法之依據，則就成為它的共通特質。只是，我們會發現，其實考察兩件同樣語言的反覆事件，其中也會隱藏著若干差異，何況「自然」一詞歷經漢代「天人感應」的自然觀之洗禮，呈現出「人道」與「天道」自然觀的交迭流貫，關於共通的特質的解釋也並不見得篤定。因此只能針對某一個時代共通特質，把握特定時間，諸如魏晉六朝「自然」觀的論述觀點以顯現該時代的獨特性自然觀等等，自有別於先秦道家「自然觀」。

就此而言，魏晉六朝的自然觀是由這一個時代所激盪出的一個創新詮釋。至於為何如此，考察魏晉六朝是一個動盪不安的殺戮時代，影響

社會性的變動因素雖然多元而複雜，但自然思潮之形成與社會的變動存在著互為因果的關係，其中也包含了歷史的偶然與必然。最直接引發自然觀之轉向的因素，便是社會結構的穩定性被破壞，傳統的價值體系崩解，人文社會被瓦解，形成知識分子對「自然」不斷的反思，並質疑天命、挑戰名教。因此，作為時代的變遷（媒介）與知識分子論述（形式）的相對關係，所指出的正是，區別傳統與創新兩邊在某個時間面向上均具有自我指涉與自我生產的運作特性。據此，媒介與形式之差異為我們指出「自然」一詞詮釋突現的方式，縱使媒介與形式之區別有可能表現出一種「同步突現」（synchronic emergence）的性質，媒介與形式的區別也使得觀察者得以受到知識分子生命自覺的引導，而關注其自然觀突現的性質。

則此，「自然」觀作為自我生產與自我指涉之系統的內涵即在於此，那些能夠被視為「自然」是身心安頓的新趨勢時，非僅是「知識產物」的溝通，也必須是在哲學系統中重複或再製形式的創新區別，而獲得的自我指涉之運作結果。由於時代的變遷的特性導致其結合的可能性是無窮盡的。所以，「自然觀」所具有的不穩定與動態性的感受均與此有關。然而社會演化固然會增加突現系統的複雜性，同時也增加其分解與重新組織的能力，也就是增加「新媒介」（如「自然」）的演化與發展，並藉此達到生命的自覺，而加速自然思潮突現其共通的特質，換句話說，在魏晉六朝的建構中，確實達到形而下的「自然」，這已突現出它的共同特質。

（三）魏晉六朝「自然」思潮例示性實踐、 活動相關嵌結關係與意涵

「自然」思潮例示性實踐、活動，即如前所論述，在此不再贅述。然「自然思潮」的實踐對哲學作為社會系統的討論而言，我們可以發現自然思潮被視為「哲學命題」之形式而相對於構成其之媒介時，不論先秦傳統的根源或是魏晉時代的創新，我們可以觀察到是一種對於「自然」

的迫切需求感覺，這種感覺就其作為形式的突現性質而言，確實是可視之為非線性的發展，而且具有不穩定性。

因為，就如漢代天人感應或獨尊儒術，經過例行化的科層制度之運作與所產生之行動，會隨著時間而降低有效性或正當性一樣，因而到魏晉之際必須以其他方式來製造創新經驗，以之作為提高有效性與正當性的基礎，並以此方式來對抗例行化的有效性之衰退。然而就「突現」理論而言，「自然」觀可視為一種跳躍，是一種在不同層次之間的跳躍，是從個體特質到整體特質的一種跳躍，並且會反過來對那些個體產生影響（約束性）。所以，我們必須將「時間」面向納入對此一過程的考量。何況突現乃是一種不間斷、持續地相異形式的再進入所形成的暫時性產物。

當系統將一種差異不斷地再引入自身之中時，其再引入的時間點是不斷改變的，也不會與之前使用該區別的時間點相同，這是一種動態性。因為，系統的「穩定」必須要在此動態性的運作基礎上才有可能實現。然而，這個「穩定」並非是一種系統運作的動機，也非其必然的產物。換句話說，「自然」系統並非是有意識地要產生穩定的運作模式。這裡所謂的「穩定」毋寧是一種「系統維持自身認同的暫時性狀態」，亦即，「自然」系統為維持自身與環境的區別或界線之暫時性狀態。

是以，揆諸「自然觀」的發展史共通特質，那麼它其實只有兩個涵義：(1) 有意識地提倡與實踐的這一段時間中，其隱含特定質性呈現的頻率，足以讓人獲得知識需求的隱定感。例如「自然」一詞無論是以「名教即自然」或「自然即名教」皆有其共同特質。(2) 表面上雖然有其固定頻率的風格與解釋，但也同時揭露其中的不穩定性，在滋生各種不同的差異，讓人不得不開啓其他的探究。基於這些議題的思考與反省，在「自然」的爭辯中，無不是圍繞在傳統與當時時代的糾葛，而身陷在兩派人馬的針鋒相對的爭論之中，而無以嘗試提出一些替代性的見解，以便重新建構一條「自然」觀的學術論述之路，其歷史性的結構問題已昭然若揭。

事實上，魏晉六朝「自然」的探討其實就是不斷尋求短暫的知識穩定感，以及重新開發根源性探究真相的一種感性與知性的綜合告白，尤其是後者，對照於魏晉六朝「自然」發展的作用歷程，更顯現知識分子所信仰斷裂現象，再加上當時政治意識型態的牽制，再再使它趨於更為複雜的發展歷程。對照來看，「自然」觀所呈現的經營與士人安身立命價值的建立，已經是魏晉人士生活價值觀的一種被凸顯的價值，在這一最優位的背景關係中就是一種突現「自然」哲學觀，諸如「自然境界」的言說，其實已隱含在生命的生活境界之上。那麼，「自然」哲學觀的背景，是以生命境界體現作為中介，突現它的最優位的價值觀，從這些諸多的意識當中使得其他價值被不斷的凸顯出來。換一句話說，「自然」哲學觀發展，在本質上它並非在建立一種穩定的線性發展上，也是因為如此糾結的作用歷程，「自然」就是突現這其中最優位價值觀，並不斷被激發出來的緣由，但也逐漸嘗試揭示某種讓人們得以充分彰顯其中之意義與價值歸趨，並突現其優位與最優價值關係。

果爾如是，「自然」一詞的概念無非是要尋索與探究在此人存活動體現的「最優位價值」(optimal values)，它也是演變成爲某種文化底景與價值歸趨的「文化圖式」(cultural schemata)，展現出它的時代性哲學觀。而這之間人存活動所持續追求的去體現這一優位性價值的促動力(impetus)，才是我們所要貞定到底如何判定的問題，這已如上述，並加以論證自然在魏晉六朝的詮釋轉向，此不再贅述。

六、結論

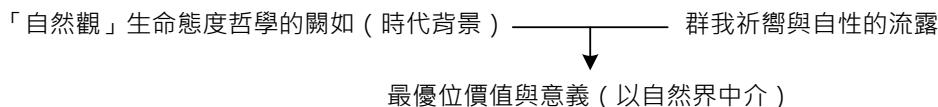
從漢末黨錮之禍，到魏晉時期長期征戰的局勢，「自然」思潮發展整體而言，其重要意義和政治上的變局有關，使原屬於傳統儒家價值系統面對文化挑戰的議題，逐漸烙在魏晉六朝知識分子求取安身立命的歷程上呈現出來。可以肯定的是，自然思潮發展無法自免於這個時代文化的氛圍，傳統儒家文化已經是一種僵化的人倫哲學，這種概念的形式化

早已不敷於詮釋魏晉時代精神狀態，顯示魏晉六朝與傳統文化之非同質性其理至明。

一個時代所以會產生文化自覺，即不言而喻的宣示了這個時代文化的闕如，或表示在相異的文化在此已然形成過度的影響下，逐漸突現其自我思辨與反省的現象。這種現象都有企圖闡釋「自然」突現義的最優位價值及其實踐之體現，以及貞定實踐此價值的促動力，這三者缺一不可。因為這三者都必須去照應，自我自主性與各種之間自主性之訴求，才具有意義與價值，否則，這種最優位價值的貞定與體現就會淪為只是凸顯某種工具的價值追求，而成爲被宰制的奴隸或附庸，從而在一定程度上無法充分實現其自身價值，因而喪失作爲獨立自主者的存在意義。

事實上，意識型態在歷史上的提出都是爲了便於對抗另一種意識型態，每一種類的意識型態最後都勢必會局限於適合那種階級的觀念體系，當然也沒有一種意識型態能夠被認定爲絕對正確。故循上述通而論之，可依突現理論分三個層次加以闡釋「自然」思潮發展的歷程作用：

(1) 魏晉自然思潮衍生的層次，是動盪不安的時代有意識地提倡，儒術沒落，以傳統道家「自然」觀爲主導的地位；(2) 其次在突現層次上，自然思潮因應時代性哲學的闕如，從借鑑道家「自然」理論逐漸遞衍出屬於魏晉時代意識之反省；(3) 在這種屬於道家「自然」哲學闕如的背景下，凸顯層次的突現性作用歷程逐漸獲得強化。雖然是百花齊放之態，但大致上有自主意識的本體，自然而然興起了特定的脫困之祈嚮，進而追求體現相應的最優位價值歸趨。其深意或可圖示爲如下之嵌結關係：



當然，就「自然」思潮的最優位價值意義之歸趨爲何？容或透過突現理論僅是解釋著這一現象的作用歷程至爲明顯，只是「自然」思潮成就爲上層結構，經過魏晉六朝幾百年之間的實踐沉澱，自然思潮成爲其

澱積層的主要部分，並為這一代士人與現實的自然界融合，體現「天人合一」、「萬物在道」的精神。本文在很大程度上，只是企圖重構「自然」思潮在魏晉六朝不同的詮釋觀點，明顯揭示當代全新知識典範轉移的作用，作為探討魏晉時期如何成為最富藝術精神的時代，提供哲學理論論述的思考。

參考書目

一、典籍

- 〔東周〕莊子（著），郭慶藩（集釋），1983，《莊子集釋》，台北：木鐸出版社。
- 〔東周〕莊子（著），郭象（註），1990，《莊子》，台北：藝文印書館。
- 〔魏〕王弼（著），樓宇烈（校釋），2009，《王弼集校釋》，北京：中華書局。
- 〔魏〕劉劭（著），陳楚喬（註譯），1996，《人物志今註今譯》，台北：台灣商務印書館。
- 〔劉宋〕劉義慶（著），劉孝標（注），電子書，《世說新語》上卷上，頁46、54。
- 〔西晉〕阮籍（著），郭光（校注），1990，《阮籍集校注》，鄭州：中州古籍出版社。
- 〔西晉〕嵇康（著），崔富章（注譯），1998，《新譯嵇中散集》，台北：三民書局。

二、研究專書

- 王邦雄，2001，《中國哲學史》，台北：國立空中大學。
- 牟宗三，2002，《才性與玄理》，台北：台灣學生書局。
- 李玲珠，2004，《魏晉新文化運動——自然思潮》，台北：文津出版社。
- 容肇祖，1999，《魏晉的自然主義》，台北：台灣商務印書館。

- 徐復觀，1998，《中國藝術精神》，台北：台灣學生書局。
- 黃錦鋐，1986，《新譯莊子讀本》，台北：三民書局。
- 葉朗，1992，《中國美學史》，台北：文津出版社。
- 蕭振邦，2009，《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》，台北：東方人文學術研究基金會。
- 羅宗強，1992，《玄學與魏晉人士心態》，台北，文史哲出版社。

三、其他

- 《辭海》，1985，台北：中華書局。
- 陳寅恪，1981，〈陶淵明之思想與清談之關係〉，《金明館叢稿初編》，台北：里仁書局。
- 蔡振豐，2009，〈魏晉玄學中的「自然」義〉，《成大中文學報》第 26 期。
- 劉義慶（著），劉孝標（注），《四庫全書·子部·世說新語卷上之下》，
「數位經典」電子書，URL=[http://www.chineseclassic.com/
content/85](http://www.chineseclassic.com/content/85)。（2011/08 瀏覽）

討論內在價值與環境倫理之關聯

瞿慎思*

前言

內在價值這一個詞語常常被拿來在環境倫理相關的討論之中表達一些特定的觀念，以便作為後續的行動規範的根源依據。何以內在價值在環境倫理學的範疇內成為一個重要關鍵語詞呢？它的定義從何而來？又應用在環境倫理學的討論中可否作為一種精確的基礎概念呢？

內在價值常被質疑之處在於，其定義的表達不容易以客觀性、經驗描述性語詞加以說明。因此，釐清內在價值明確的概念，對環境倫理學而言是一個很重要的問題。內在價值對於環境倫理的關係為何？以上兩個問題是本文企圖探討的。

一、環境倫理學關於價值的主要說法

在環境倫理學的討論中，關於價值的說法大致有人類中心主義與非人類中心主義這兩種發展，這兩種說法從不同的立足點看待環境對象，賦予其特定的道德價值與道德地位。

人類中心主義的說法以 Bryan Norton 為例，他支持一種溫和的人類中心主義¹，即便環境中的生物或非生物，對於人類而言是一種資源的

* 國立中央大學哲學研究所博士生

¹ 原文為“weak anthropocentrism”，是相對於強義人類中心主義（strong anthropocentrism）的概念，後者主張一切價值以人類需求與慾望為優先，趨向人類沙文主義，受到多種說法挑戰與詆病。是以 Norton 提出溫和人類中心主義以取代之。Bryan G. Norton, 1984, “Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism,” *Environmental Ethics* Vol. 6, No. 2: 134.

概念，即為一種工具價值。但是人類如果採取一種審慎的偏好選擇，即理性地採取一種涵蓋科學理論充分支持以及一種形而上框架的世界觀，這種世界觀將這些理論詮釋為一套由理性而支持的美感與道德理念。²這種理性的審慎考量主要在於顧及人類與其他物種的穩定狀態，對自然萬物採取溫和而節制的態度加以謹慎利用。Lynn White 曾提出，人類具有主宰萬物的地位，其思想根源可以追溯到天主教思想中，人與自然萬物之間的關係是一種監護人精神(*guardian spirit*)³的概念。因此，人的位階高於自然萬物，具有支配自然的權力。自然的價值認定，最重要的就是對人類有利的即具有價值，無利害關係的甚至是有害的自然現象，極可能是沒有價值或是負價值。

非人類中心主義以 Aldo Leopold 主張倫理演化方向必須涵蓋完整的生命社群(biotic community)為代表⁴。Leopold 主張人類倫理社群的擴充必須納入生態，他呼籲並希望喚起人們一種生態良知⁵，這種良知可以用心靈去感受生態之間的互相牽連的整體性，將人們從過度關注人類自身經濟利益的蒙昧中喚醒，改而以生物社群為中心的觀點看待自然，從而獲得更豐富的生活體驗。Leopold 訴求人類將倫理社群納入自然事物，認為人之所以必須改變以往對自然宰制性的作法，是因為自然有其穩定、整全、美，人們在道德上必須將之視為最根源的價值。人類對於自然價值並沒有立場去肯定或否定之，換言之，自然價值有其獨立性，人對於維護這樣的價值有道德的義務。自然價值獨立於人，這樣的想法雖然缺乏嚴格的推論，但卻形成另一種有別於傳統的新視野，開啓了近代環境倫理學的研究與發展，促使後學，如 Holmes Rolston，以更嚴謹的方式論證自然環境具有生態系統價值。

² Bryan G. Norton, 1984, "Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism," *Environmental Ethics* Vol. 6, No. 2: 134.

³ Lynn White, Jr., 1967, "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis," *Science* 155: 1205.

⁴ Aldo Leopold, 1987, *A Sand County Almanac, and Sketches Here and There* (New York: Oxford University Press), p. 204.

⁵ Aldo Leopold, *A Sand County Almanac, and Sketches Here and There*, p. 209.

承上，Rolston 認為自然環境裡的事物除了工具價值，當人類發現自然事物之後，投射價值到該對象事物之中，形成該對象內在價值成立的最根本的原因。最重要的是各種物質環環相扣，以工具價值互為因果，且又有在自己的內在價值，形成一種整全性且根源性的系統價值。⁶ Rolston 主張人類的行為應該以維護自然環境的系統價值為主要依據。以生態系統為中心的說法來自於當時生態知識的科學發展已然提供相當豐富的知識資源，形成他對自然環境的考量基礎，更重要的是他深受 Leopold 影響，而提出人類對於生態系統價值應負有義務的主張。

以上簡要地例示兩種不同的環境倫理觀點，其中核心概念即在於價值觀點的相異。認為人是價值的衡量者，所有非人類的對象，對人類僅具有工具價值，這是人類中心主義；相對於人類中心主義，生態社群主義，或是生態系統價值，皆主張值得人類珍視之自然環境是獨立於人類存在，其原本便具有某種井然有序的規律，人類在與自然對象相遇之時，發現並給予自身投射的價值而定義之。這兩種價值觀點看似互相對立，如何給予一種漸進的說明，讓兩者有所橋接，這是接下來要討論的。

二、價值與自然對象

學者蕭振邦曾經將當代西方環境倫理學者對於自然的內在價值與環境倫理的關係做出一重構例示：⁷

- (1) 要建構和發展環境倫理學□就必須把道德關懷擴張及於自然環境
- (2) 要把道德關懷擴張及於自然環境□就要確立自然的內在價值作為基礎

∴ (3)要建構和發展環境倫理學□就要確立自然的內在價值作為基礎

⁶ Holmes Rolston III, 1988, *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World* (Philadelphia: Temple University Press), pp. 221-2.

⁷ 蕭振邦, 2009/2/19, 〈George Edward Moore 的內在價值觀商榷〉，發表於國立中央大學哲學研究所永續發展環倫工作坊第四場次，頁 13。

根據以上推論結構的例示，人如何看待這種價值並給予道德的回應，便是環境倫理學中相當核心的議題。但是，自然的內在價值是什麼呢？

內在價值的概念引源自 Immanuel Kant 在《道德底形上學基礎》提到實踐定律的可能根據時，提到以自身存在的主體概念是：「人及一切有理性以自身為目的而存在，他不是只供這個或那個意志任意利用的工具，而必須把他對自己及對其他有理性者之一切行為都看作是目的。」⁸這是談論人作為理性存在為思考對象，在道德上應該被尊重的依據。這種以自身為目的的價值，而不為某事物的工具性價值，來自於人性意志的自律表現，是道德作為無上律令形式的根源，也是人格的尊嚴基礎。是以，我應當尊重其他與我一樣，具有內在價值的人。因此，凡是以自身為目的的存有者，皆應該給予道德考量。

隨著生物學的進步與發展，生態學家觀察到各種生命個體為了完成其生命的最佳形式，以這種為其自身存在的概念挪用似乎可以解釋生命的內在目的與為其自身實現的發展。但是只是如果將內在價值的概念客觀化，成為評價者必須評價外在對象為每個存在個體皆有內在價值，這會產生評價者在評價活動過程的超越。原因在於內在價值的概念是理性存有者，依其自身目的而存在的概念，這是必須在道德的應然的範疇肯定，並將自己奉行之準則外推為可普遍化的律則，要求自身對待其他的理性存有者如同對待自己一般。但是當生態學者在處理自然環境存在對象時，要怎麼要求理性存有者以自我為目的存在的概念套用在類別相異、感官或意識型態相異，甚至是外推到完全不具生命的個體上呢？這些對象是實然地存在於環境中，而內在價值的概念是源自於理性存有者應然的概念中。這是一種範疇誤置的問題。

內在價值，就字面的分析來看。內在一義是一種原本就存在於個體之中，只需個體自身認可的概念。另外，它也意含著它是一種隱而未顯，尚未成為某種具體事物的潛在特性，或是可能性。因為它是內在於自身

⁸ 轉引自黃振華（著），李明輝（編），2005，《論康德哲學》（臺北：時英出版社，初版一刷），頁 158。

之中，尙未具體化的潛在性，因此凡是內在的事物，都不具有經驗性。是以，當它需要被檢驗或證成的時候，因為僅由自身認可的主觀性，無法形成普遍形式的推論，或是不是具體的經驗事物，便會顯得缺乏明確的經驗基礎。是以，論證客觀的內在價值有其難以證成之問題。

內在價值客觀化的問題似乎在這裡遇到瓶頸，自然環境中的各種對象的確與人類共同存在，除了人們作為工具價值之外，生命個體的生滅、消亡在人類不加理會的狀況下仍然有其自身規律，在這種實際發生的現象下，理性存有者如何以概念化的方式解釋呢？我認為，內在價值雖然是 Kant 講述道德的形上基礎，而他討論的道德主體只限於理性存有者。動物或是自然環境並不在他的討論範圍。不過，他在第一批判中提出「物自身」(thing in itself) 的概念作為理性存有者的智性發揮的界線這一主張，是可以合理地應用於自然對象的討論中。人類的理性運作只能攝取自身感官機能與悟性機能的對象與事物，至於超出人類理性機能範圍的事物其存在是否減損呢？就這一點而言 Kant 認為這是理性的界線，不能跨越這界線多說什麼。理性存有者只能承認理性機能可以處理的範圍，物自身的概念是一種限制的概念。在這裡我可以說，物自身作為理性的限制概念，但另一方面也正是給予理性無法深入掌握的其他範疇一種概括的說法。知識的界線的確存在，儘管人類科學研究發展日新月異，但面對自然現象仍常有技窮之時。自然對象的存在與為其自身目的發展的傾向，往往無法被人類理性恰當地掌握，但理性存有者可以從理性範限的角度來思考自然對象有其物自身的概念——我無法掌握對象的為其自身目的的價值是什麼，但是我必須承認它的確有一種自身特定生存的規律或是樣貌，不因為人類的知覺或干涉而減損其存在性。因此我賦予這樣的樣態一種概念，即自然事物的內在價值。

在這裡，我選擇不從正面定義內在價值，而企圖以人類理性限制作為客觀化的定義起點，以及根據生態研究在科學經驗上肯定自然事物有其自身發展作為可普遍的概念。再者，人類僅能瞭解自然事物的發展現象，對於現象之下的生命驅動或特定形式的發展，在知識理解方法上是

有限制的，亦即，以人類的知性理解必須停止在這條現象與物自身之間的界線，對於跨越現象之外的無知，抱持以理性的肯定態度。是以這種無法以知識窮盡的知性界線，是具有客觀性與普遍性。因此，內在價值作為自然個體存在的概念，它是一種對吾人保留知性理解的態度，界定其位居於自然環境之中價值定位的客觀意義的概念。

三、人與自然環境的關聯

自然價值的釐定來自於人類如何看待自然，以及人與自然互動的思維方式。是以，人與自然的關聯型態影響了自然價值的釐定。對於外在於評價者的評價對象，其價值具有獨立性，不因評價者出現與否的因素而減損其價值，這樣的思考方式，認為價值是客觀存在的；對於評價對象是否具有價值，是根據評價者的評價活動而決定，這樣的思考方式，主張價值是主觀存在的。

Risieri Frondizi 認為價值並非僅只來自主觀興趣、欲望，亦非僅來自客觀性質。它不是一種「或此一或彼」(either-or) 的思考，價值必須發生在主觀評價活動的意向性與客體事物本身的性質，再加上具體特殊的情境，在實際經驗上的彼此產生的關係，整個過程即為價值的完形性質。⁹

是以，人們作為評價者，主觀的評價活動與客體事物（自然存有）在具體經驗中的彼此互動，綜觀這種整體評價過程，才能論述價值是什麼。評價者與自然對象的存在缺一不可。往往評價者在自然對象中發現某種有利於人類的功能或性質，亦即工具價值，而促使評價活動發生。而內在價值的概念提出目的在於，即便評價者未能發現自然對象有工具價值，也不能因此而忽略其為自身存在之目的，給予負面評價或忽略或破壞該對象之存在。

⁹ Risieri Frondizi, 1971, *What Is Value?*, 2nd edition (Illinois: Open Court Publishing Company), pp. 159-60.

倫理學者 Edward Jarvis Bond 在討論價值是否具有客觀實在性問題時，認為當我們在進行價值判斷時，對於評價對象已經採取了態度與行動意涵。¹⁰亦即當評價者對於評價對象進行評價活動之時，並非僅有客觀知識的定義，也並非僅有主觀情緒的表達，而是一種評價者對於客觀對象一種抉擇行動。是以，當事物的善或是好處，是被普遍肯定而具有客觀意義時，那麼價值判斷所意含的態度與行動，亦具有客觀意義。

依照 Bond 主張價值是一種客觀實在的意義來看，當我肯定某物的價值，即表示同時我已表達了對該事物的態度以及可能的行動。這種過程是自我對於外在事物的訊息接收、理解之後，給予態度的回應以及實際行動的涉入。有別於客觀價值論的主張價值獨立於評價者之外的說法，無法說明外在事物存在性與價值如何釐定之間的關係；另外，也不同於主觀價值論主張價值給定關乎主觀者個人狀態、情緒的表達，忽略了主觀者狀態或情緒與外在事物的因果關係，甚至是主觀表達的種種背景因素。Bond 肯定主觀性的態度因素，與行動，但是強調被意欲的善具有普遍性，這種普遍性並非僅是理性概念上給定，而必須加以主觀行動實踐之。是以，當我給予某物某種價值意義時，我的態度與行動便是事物價值的彰顯與實踐。

自然事物與我之間的關聯，如果僅是知識的理解與考察，那麼我們對於自然事物即便可以給予客觀意義的價值給定，但是這種價值給定與人的自我是否有必要的呼應與互動呢？獨立於人存在的價值可否讓人的自我激發某種道德的必然義務？是以，如果我們企圖對於自然事物保有一種道德的義務，人類自我與自然事物之間的價值必然不是互相獨立存在。如果堅持自然事物有獨立於人的「價值」的應然意義，那麼便無法回答誰啓動評價活動，以及價值來源的問題，僅能說明自然事物是獨立於人的「存在」這種實然意義。再者，如果價值僅代表人類主觀的態度與情緒表達，便忽略了態度與情緒的形成條件以及背景因素。且態度

¹⁰ Edward Jarvis Bond, 1996, *Ethics and Human Well-being: An Introduction to Moral* (Massachusetts: Blackwell Publisher Inc.), p. 107.

與情緒的形成正是主體對事物的意欲呈現，以及向外在世界行動的開端。是以，價值如果是主觀性的，便無法說明評價對象本身意義，以及評價活動的內容。

是以，評價者賦予評價對象以某種價值時，評價者必然伴隨著某種態度立場與涉入行動，以把握評價對象。如果我們將自然事物賦予某種工具價值，必然依據我對該事物的理解，而伴隨著我可能如何運用它的構思，並且將之付諸實行。不過，強義人類中心主義為人詬病之處在於過度將自然事物工具化，而凸顯了人類無知的魯莽行徑。對於自然蓬勃發展的繁茂、多樣，人類應採取謹慎溫和的態度，認可自身知識理解受限之處，給予其一種邊界性的概念的自我約束，即自然事物的內在價值。

如果人類彼此之間的尊重來自於設想自我與他者皆有內在價值，那麼人類對於自然事物而言，設想其具有內在價值，並不是某種類比的概念，而是一種人類瞭解知性本身的限制，又認可生命多樣性的繁茂，而給予一種對自身行動節制與約束，以避免因為無知而貿然產生的破壞或負面影響。

小結

內在價值的討論在環境倫理學的範疇裡的確佔有相當核心的重要概念。主要是當人類將約束自身的倫理規範，納入自然環境之中的事物，應當採取哪種觀點而給予道德上的考量。人倫之中對他者的尊重來自於將他者視為相同於我而具有內在價值的個體。但是如果將理性存有者的內在價值概念直接挪用到自然事物上，肯定會產生範疇誤置的問題。但是同時我們在研究上不能忽略當今生態研究對於各種不同生命型式的自身規律作為研究基礎。是以，我採取了以人類知性理解之限制作為客觀意義的支點，再以「物自身」的形上學概念說明自然事物內在性是無法被理性掌握的。但是這種內在價值卻可以在道德規範上給予肯

定，並且促使我們對它產生行動。此篇是我對於自然事物的內在價值研究一種嘗試，容或有許多地方尙待討論，有待未來繼續發展。

參考書目

- 黃振華（著），李明輝（編），2005，《論康德哲學》，臺北：時英出版社，初版一刷。
- 蕭振邦，2009/2/19，〈George Edward Moore 的內在價值觀商榷〉，發表於國立中央大學哲學研究所永續發展環倫工作坊第四場次。
- Bond, Edward Jarvis, 1996, *Ethics and Human Well-being: An Introduction to Moral*, Massachusetts: Blackwell Publisher Inc.
- Frondizi, Risieri, 1971, *What Is Value?*, 2nd edition, Illinois: Open Court Publishing Company.
- Leopold, Aldo, 1987, *A Sand County Almanac, and Sketches Here and There*, New York: Oxford University Press.
- Norton, Bryan G., 1984, “Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism,” *Environmental Ethics* Vol. 6, No. 2: 134.
- Rolston, Holmes, III, 1988, *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*, Philadelphia: Temple University Press.
- White, Lynn, Jr., 1967, “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis,” *Science* 155: 1205.

論 Holmes Rolston, III 對「自然價值」的觀點： 建構「體驗論」模型芻議

莊元輔*

前言

本文主要探討的議題，即是省思人與自然之間的關係。此議題在環境倫理以及環境美學的研究中，都是至關緊要的。筆者選擇以 Rolston 對「自然價值」的種種觀點作為本文主要分析的對象，其原因是 Rolston 的著作，是少數以環境倫理採取環境美學為解題進路的代表作之一，並且此一進路隱含涉及到人願意作出維護、保護環境的動力來源問題。另外，Rolston 的環境哲學最具其特色之處，便是他對「自然價值」的解釋，故此，筆者先釐清 Rolston 對自然價值的梗概，從中檢討可能會面對的困境為何，是否有其他可以克服或解題的進路，自此重新看待人與自然之間的關係。在論述本文中的相關梗概之前，筆者思考著三點：(1) 什麼是 Rolston 所認為的「自然價值」；(2) 我們該如何理解「自然價值」甚至與人類的關係；(3) 為何需要解釋「自然價值」與人類的關係。以上三個問題構成筆者進行本文的問題意識。

一開始本文即提出筆者在環境倫理研究中所關懷的重點即是「環境保護的力源」問題，並且採取美感欣賞的進路來回應此一關懷。基於此，在文中便使用「突現理論」以及「體驗論」模型這兩部分的整合以嘗試替 Rolston 可能所面對到的困難提出一種可能解題的方式。本文的部分

* 國立中央大學哲學研究所博士生

創發，皆在實驗性的階段，期盼未來能更加完備甚至能引發相關學者的進一步探討。

一、前人研究與顯題

Holmes Rolston, III¹被稱為「環境倫理學之父」，主要因他最早在 1975 年於《倫理學》(Ethics) 期刊上發表〈有生態倫理這回事嗎？〉(Is There an Ecological Ethic?)，自此開啟了一扇環境倫理研究之窗。對於 Holmes Rolston, III 環境倫理的研究在臺灣也是這十幾年才逐漸有專家學者的投入。Rolston 的哲學思想主要表現在《哲學走向荒野》(Philosophy Gone Wild, 1986, 以下簡稱《荒野》)以及《環境倫理學——對自然界的義務與自然界的價值》(Environmental Ethics — Duties to and Values in The Natural World, 1988, 以下簡稱《環論》)這兩本著作，另外，在期刊論文中，〈從美到義務：自然美學和環境的倫理學〉(From Beauty to Duty: Aesthetics of Nature and Environmental Ethics)也引發許多專家學者們的討論。除了此篇論文外，其餘兩本著作皆有中文的翻譯，其餘的著作也正積極翻譯中。²本論文筆者也將以上述這三份文獻來進行 Rolston 對「自然價值」觀點的檢討與反省。

以臺灣學界的研究成果來看，相關的碩博士論文並不多，而且大多是以 Rolston 的思想作為例示或比較說明為主，³須特別提出的是謝金安《原天地之美：當代環境美學自然美感欣賞模式的反思》，此論文是臺灣關於環境美學的第一篇博士論文，內容中也對 Rolston 的思想作出說

¹ 關於 Holmes Rolston, III 可至其網站 <http://lamar.colostate.edu/~rolston/>查詢到他的相關資訊以及部分論文免費下載，亦或可參考維基百科 http://en.wikipedia.org/wiki/Holmes_Rolston_III。以上兩個網站皆有完整的資訊。

² 生態關懷者協會在《環境倫理學入門》一書中指出協會正積極翻譯 Rolston 的相關著作，並且在書中也對 Rolston 有精簡的介紹，請參閱柯倍德 (J. Baird Callicott)、羅斯頓 (Holmes Rolston, III) (著)，陳慈美 (編譯)，2007，《環境倫理學入門》(臺北：生態關懷者協會)，頁 158-162。

³ 相關論文舉例如下：鄭麗蓉，《論 Holmes Rolston III 的環境倫理學之構成與反思》；瞿慎思，《環境倫理學的行動向度》；程進發，《為環境倫理學整體論辯護及其應用》等等。

明和分析。在期刊論文中，蕭振邦教授〈放下的美學：環境美學新展望〉中，將 Rolston 的思想用精簡的篇幅作出說明，並且提出創意之見解，是值得參考的論文。⁴根據筆者的研究，在 Rolston 的哲學思想中，具有獨創特色、爭議的地方便是他所提出對於「自然價值」的種種觀點。本文透過 Rolston 對於「自然價值」的思考，進一步提出可再探討和商榷的部分。在此之前，筆者先依前人的研究，整理出兩點為筆者所關懷的重點，以利進一步對「自然價值」提出個人不同的觀點，此兩點分別為：

(1) 核心關懷；(2) 發展進路。

(一) 核心關懷

首先引用蕭振邦教授的看法：

面對當前全球性的環境危機，補救式的或綠色生產式的行徑，都只有治標的功效，根本對應之道，還是必須正視並重新調整人類的生活方式，以及人與自然和一切物種之間的關係。⁵

雖然全球對於環境的保護是一天比一天還要重視，不過進步的速度卻是有待加強，如同上文所指出，目前的方法可能都是治標而不治本的。作為一名環境倫理的研究者而言，筆者認為必須在治本之處作思考。那麼此「本」該當為何？上述引文已提示出一個方向，即為「**重新調整人與自然間的關係**」。透過此一方向的思考，似乎在環境倫理的研究中，各種不同的學說，例如：人類中心主義、生命中心主義、生態中心主義等等不同的立場，多少也都從這一方向來進行各自的哲學主張。無論是哪一種立場，最終無非認為自己才是一個對自然環境最適切的解釋並進而

⁴ 臺灣學者林益仁，〈基督教生態觀與在地生態知識：Holmes Rolston III 的荒野生態哲學〉以基督宗教的觀點詮釋 Rolston 的思想，也是較新的研究成果。其次大陸對此也有不少相關期刊論文，這十年來也有十幾篇，較新的文章例如：趙紅梅，〈美與善的匯通——羅爾斯頓環境思想評述〉；包慶德，〈荒野：當代哲學轉向與生態學哥白尼革命〉；陳也奔，〈羅爾斯頓的環境倫理學——生態系統中的自然關係〉；王瑜，〈羅爾斯頓關於自然價值的哲學認知〉；郭輝，〈自然價值論的理論突破及其意義〉；陳希坡，〈羅爾斯頓的理論對傳統自然價值論的超越〉等等文章。

⁵ 蕭振邦，2001，〈人類如何對待自然：一個環境倫理學的反思〉，《國立中央大學人文學報》第 23 期，頁 309。

真正能夠維持甚至改善自然環境。筆者以為，無論哪一種立場，應都會觸及到一個更為根本的核心問題，即：

維護環境的動力來源為何。

這裡可能會造成一種誤解，而以為這句話是有衝突與矛盾的，試以生態中心主義來看，實不需要人類來維護環境，人類只不過是整個生態體系中的一份子而已，如此一來，何須有動力來源的問題？事實上，無論站在哪一種立場，都是希望環境朝向一種好的目的發展，除非有人主張要環境破壞甚至地球毀滅，但顯然並非如此，這樣的話，基於一個更高的層次來看，便可思考三點：(1)為何會有想要環境變好的想法？(2)如何產生維護環境的想法？(3)什麼樣的想法才是真正能維護環境的？

筆者以為，此三點乃作為任何一種環境倫理立場所應有的相同思考，而擁有這樣的思考，其主要是因為已經產生了維護環境的動力，因此，該從這樣的角度來理解所謂動力來源的問題，而並非只是單從人類對自然的行為上來理解。上述的看法，筆者試著重構為下述論證：

- (1) 找出維護環境的動力來源 ⊦ (建立各種環境倫理哲學立場 ⊦
重新調整人與自然間的關係)
 - (2) 建立各種環境倫理哲學立場
-

∴ (3) 找出維護環境的動力來源 ⊦ 重新調整人與自然間的關係

然而，找出動力來源談何容易，是故必須奠定出一最為基礎的本根本源，再提出一套能夠產生動力的理論學說，這樣才真正的有可能從根本上解決現今的環境危機。果爾如是，對於動力來源，其關鍵點在於：(1)動力來源的根本基礎是什麼；(2)如何引發產生動力；(3)為什麼擁有動力能確保維護、改善環境。這些問題對一般生活在這世界或是對環境變化毫無感觸的人們來說，依然是具有效用的，當然對於主張非人類中心主義而言，也是具有意義的。總而言之，筆者以「維護環境的動力來

源」作為自己對環境倫理最主要的核心關懷，並且以此為中心來檢視 Rolston 的相關環境哲學的論述。

(二) 發展進路

許多專家學者在作環境倫理的研究時，經常會論及環境美學的相關議題，甚至於會藉由環境美學的進路來作為環境倫理的一種解題方式。⁶ 對此而言，在 Rolston 的論述中，展示了在此議題上的一種積極例示，特別是在說明 Rolston 對「自然價值」的主張上更是如此。如以下引文所提出之看法：

扼要地說，Rolston 把 Leopold 「大地美學」中的「美感」再作了一次「荒野的轉向」，而主張積極投入（engage in）自然，從而把「美感（價值）」由「人類的主觀評價」轉移到「自然自身的內在價值（美感屬性）」之上，並主張類似的感知（感動）也就能立即激發人對自然的尊重，而真正成為一種大地倫理行動的動力。⁷

由此看來，環境倫理學與環境美學在某種程度而言是緊緊相依的。值得一提的是 Rolston 作出了將「美感能力」轉移到「美感屬性」上的創見，話雖如此，關於這點我們後文會再針對其問題之處作出說明，不過這裡主要想說明的是，Rolston 主張積極投入自然，也就是要親近自然，這作為引發人對於維護環境的一種動力來源，因此，筆者也依循這樣的模式，採取環境美學進路，試著初步建構關於環境倫理行動的動力來源說明和理論。

⁶ 對於倫理學到美學的越界詮釋，蕭振邦教授指出：「根據我的研究，可以用 Holmes Rolston, III 的〈從美到義務：自然美學和環境的倫理學〉作為一種積極例示。Rolston 認為，假如要導出『環境倫理學正好是以某種自然美學作為根基』這種結論，那麼，勢必進行某種『擴張的』(expanded)或『擴大的』(enlarged)自然美學探究，以便把『義務』(duty)概念涵蓋進美學之中！如此一來，Rolston 這種『越界的詮釋』的進一步發展，也就有可能揭開特定之『美感倫理』(aesthetic ethic)的闡釋與建構工作了。因此，容或就會發展出某種別開生面的『美感倫理學』新學科！」請參見蕭振邦，2009，〈「美學是倫理學之母」涵義探究〉，《應用倫理評論》第 46 期，頁 2-3。

⁷ 蕭振邦，2009，〈「美學是倫理學之母」涵義探究〉，頁 11。

接著，對於環境美學發展的現況而言，主要有以下三種進路：

就目前西方環境美學的發展實況來看，它大致循三種進路開展：(1) 環境藝術進路；(2) 環境科學的審美評議進路；(3) 環境倫理學的美感欣賞進路。⁸

筆者所採取的便是第三點，「環境倫理學的美感欣賞進路」來作為論述的主要進路。根據我的研究，此一進路是由 Leopold 的論述為其開端，⁹而後 Rolston 對此作出修正的看法。故此，依蕭振邦教授的提示：

「環境倫理學的美感欣賞進路」的環境美學，此可謂之為訴求「貞定及正視環境自身之內在價值」的內在價值是依型或倫理取向型環境美學。¹⁰

依此而論，Rolston 便是走「內在價值是依型」的進路，要了解此進路就須從他對於「自然價值」的觀點來理解。不過，筆者雖然也是依循「環境倫理學的美感欣賞進路」，但是卻和 Rolston 不同，筆者並不特別以「內在價值」為訴求。下一章節論及 Rolston 對自然價值的觀點中，便會一一作出說明。

二、Holmes Rolston, III 對「自然價值」的觀點

Holmes Rolston, III 是論及環境倫理學時會帶進環境美學相關論述的哲學家之一，並且無論是從哪個角度來理解其哲學思想，都必須了解 Rolston 對自然價值的獨特觀點，可以說 Rolston 的哲學是從對自然價值

⁸ 蕭振邦，2009，〈放下的美學：環境美學新展望〉，《應用倫理評論》第 47 期，頁 170。

⁹ Leopold 本人並未發表任何美學專著，就其現有的著作而言，毋寧說，其關懷焦點主要還是集中於「關愛土地」、「拯救大地」等等議題。然而，在他的著作中的確經常出現具有「美學涵義」(aesthetical implications) 的提示及論述，顯示他本人在討論環境倫理問題時，對各種「美感／感性的保育」或「保育美感」（或「感性」）(conservation esthetic) 等等相關論述就是積極例證。請參閱蕭振邦，2009，〈放下的美學：環境美學新展望〉，頁 173。

¹⁰ 蕭振邦，2009，〈放下的美學：環境美學新展望〉，頁 171。

的觀點作為其理論基礎而開展的。¹¹ Rolston 在《荒野》中對於自然提出以下各方面的價值：經濟價值、生命支撐價值、消遣價值、科學價值、審美價值、生命價值、多樣性與統一性價值、穩定性與自發性價值、辯證的（矛盾鬥爭的）價值、宗教象徵價值。¹²在這些價值的說明中，筆者以為 Rolston 已隱含著他自己一些核心的想法，之後便一步步鋪陳出他的主要論述，以下筆者嘗試分析 Rolston 的論述並整理出三大點來進行說明，以下分別為：(1) 自然價值主觀與客觀；(2) 工具、內在價值與生態系統價值；(3) 美感能力與美感屬性。

（一）自然價值的主觀與客觀

首先來理解 Rolston 對於自然中的價值究竟是主觀的還是客觀的立場為何，Rolston 指出「價值需要我們以生命去經驗，但這不過是為了讓我們能更好地洞見我們周圍各種事物的性質。」¹³在這句話中，「以生命去經驗」、「洞見」就像是代表了主觀因素而「周圍各種事物的性質」是指客觀因素。如此一來，價值似乎是由主觀結合客觀所出現的產物，並且價值的產生更多是因為客觀因素。另見於《環倫》中的提示：

主觀的擁有權的問題，我們已承認是無可避免的，但客觀性的問題依然存在。我們必須往另一邊、更倫理的方向前進，不是將企鵝的價值簡化為人類的經驗，而是將價值從主觀的人類經驗擴展至客觀的企鵝生命。假如價值總是、而且只是滿足人類

¹¹ 「無論是環境美學觀，還是環境倫理思想，羅爾斯頓均將其立足於自然價值論，其環境倫理觀和環境美學思想，也均以整體和諧為旨歸。」請參考趙紅梅，2008，〈美與善的匯通——羅爾斯頓環境思想評述〉，《鄭州大學學報》（哲學社會科學版）第 41 卷第 1 期，頁 152。

¹² 內容細節請參閱霍爾姆斯·羅爾斯頓 III (著)，劉耳、葉平 (譯)，2000，《哲學走向荒野》（吉林：吉林人民出版社），頁 122-150。亦可對照原文，Holmes Rolston, III, 1989, *Philosophy Gone Wild* (New York: Prometheus Books), pp.74-89.

¹³ 霍爾姆斯·羅爾斯頓 III, 2000, 《哲學走向荒野》，頁 176。Holmes Rolston, III, 1989, *Philosophy Gone Wild*, p.104.

之所好的話，那麼從價值保存之理念出發的道義，便因此是受制於一種階級自我利益的。¹⁴

Rolston 雖承認人的主觀作用，不過卻更加強調於客觀性的作用，就此與人類中心主義作出區隔，並認為不是由人的主觀而決定該事物價值的高低與否，因此，以人類為主而產生的工具性價值，便不會是自然的真正價值。《荒野》中也指出：

有時在進行價值判斷時，我們部分地是在進行一種認知，在自己進行鑒賞的頭腦中錄入外部世界的一些性質，如大峽谷的美學性質。不這樣看，我們就犯了定位上的錯誤，把實際出現在觀察者視野內的事物，或至少是由這些事物與觀察者的關係產生出來的東西說成是觀察者的東西了。¹⁵

明顯地，Rolston 對於自然價值，更重視客觀性所產生價值的因素，而在主觀的部分，Rolston 認為人們是在進行一種認知外部世界而作出的價值判斷。

此處筆者認為非常重要，因為這裡意涵著 Rolston 是以一種認知屬性的進路，也就是傳統知識論的進路來對人與自然間主客關係來進行價值的判斷。如此便很難避免主客二元的問題，此點後文會在論「美感屬性」時再細論之。總而言之，理解 Rolston 對於自然價值主觀和客觀的論述，就此了解他對自然價值更多的重點便是落在客觀性上，而這也就是他所提出的「內在價值」。¹⁶

¹⁴ Holmes Rolston, III (著)，王瑞香（譯），1996，《環境倫理學——對自然界的義務與自然界的價值》（臺北：國立編譯館），頁 41。亦可對照原文，Holmes Rolston, III, 1988, *Environmental Ethics: Duties to and Values in The Natural World* (Philadelphia: Temple University Press), p.32.

¹⁵ 霍爾姆斯·羅爾斯頓 III, 2000, 《哲學走向荒野》，頁 122。Holmes Rolston, III, 1989, *Philosophy Gone Wild*, p.75.

¹⁶ 「羅爾斯頓認為……價值就是自然物身上所具有的那些創造性屬性，是進化的生態系統內在具有的屬性。也就是說，主體與客體的結合導致了價值的誕生，自然價值是存在於自然中的那些價值的反映。價值的形式雖然是主觀的，但評價的內容卻是客觀的。」請參考趙紅梅，2008，〈美與善的匯通——羅爾斯頓環境思想評述〉，頁 153。

(二) 工具、內在價值與生態系統價值

對於自然的價值，Rolston 將重點置於解釋客觀性之中也就是外部世界。簡言之，在外部世界這客觀因素中實有可排除人類主觀認知而來的價值，而單單在自然之中就有所謂的「內在價值」。¹⁷這一價值才是真正建構價值的必要條件，如以下《荒野》中所指出：

內在的價值呈現於人類的經驗之中，它們不需要其他的工具性的參照，而是本身就可以作為一種享受……自然的內在價值是指某些自然情景中所固有的價值，不需要以人類作為參照。¹⁸不管在構建價值的過程中加進了多少人的主觀因素，還是有一些先於這過程而存在的東西。這些東西雖不是構成價值的充分條件，卻是其必要條件。¹⁹

重點還是強調，內在價值是在排除人的主觀因素，還是會有一客觀價值存在，並且這才是構成自然價值的必要條件，並且內在價值是可作為一種享受而非任何工具性上的價值。²⁰

以上我們論述了 Rolston 從主觀因素和客觀因素兩方面的觀點，而提出內在價值的看法，不過，Rolston 真正所要提出的並非只是內在價

¹⁷ 「約翰·奧尼爾（John O' Neil）概括了環境倫理學意義上的內在價值的三重含義：第一，相對於工具價值而言，『內在價值』等於『非工具價值』。『如果一個對象自身就是某種目的，它就具有內在價值』，它的價值不是在充當其他事物工具決定的，而是自我決斷的，是其作為某種目的而決定的。第二，『內在價值』就是對象的『內在屬性』或特徵。倫理學家摩爾就說：『說某種價值是「內在的」，僅僅意味著當你問有關事物是否具有或在什麼程度上具有內在價值的問題時，只考慮該事物所具有的內在性質。』第三，『內在價值』就是『客觀價值』的同義詞。事物具有不依賴人類評價的那種價值。不管人類存在不存在，也不管人類的態度和偏好如何，它都永遠存在。」請參閱王瑜，2010，〈羅爾斯頓關於自然價值的哲學認知〉，《哈爾濱師範大學社會科學學報》2010 年 1 期，頁 29。

¹⁸ 霍爾姆斯·羅爾斯頓 III，《哲學走向荒野》，頁 189。Holmes Rolston, III, 1989, *Philosophy Gone Wild*, p.110.

¹⁹ 霍爾姆斯·羅爾斯頓 III，《哲學走向荒野》，頁 121。Holmes Rolston, III, 1989, *Philosophy Gone Wild*, p.75.

²⁰ 可對照趙紅梅教授的觀點：「自然的價值（善）可以表現為對人的需要的滿足，即表現出工具性的價值，但另一方面自然也有其自身的目的，即自身的善。每一種有機體都有屬於其物種的善，它把自己當做一個好的物種來加以維護。一個有機體所追求的那種屬於他自己的『善』，並不是以人的利益為唯一標尺的。」請參考趙紅梅，2008，〈美與善的匯通——羅爾斯頓環境思想評述〉，頁 153。

值而已，而是透過主、客觀的個體進一步的完成一整體的生態系統的主張，請見以下引文：

我們持有一種觀點，一種生態學觀點，這種觀點更為通達，沒有人本主義和反還原論的那種沉悶的弊端……在人類評價能力的突現這一自然進化的高潮之處，價值是增加了，但在這以前發生的、導向這一高潮的前導事件中，價值也是一直都存在的。²¹

「內在的自然價值」這一概念在從價值主觀論到價值客觀論的轉化中起了主導作用，但它同時又迫使價值從個體中走出，走向個體的角色及個體所處的生態網。並不是孤立的事物自身有什麼自為的自然物性，而是個體的事物都以其外向性與更廣闊範圍內的自然相協調。「自為存在的價值」被散佈開來，成為「在集合體中的價值」。價值從個體中滲出來，進入了系統，因而我們再也不能單把個體（主體或客體）確定為價值之所在。²²

在人類主觀立場而產生的工具性價值，結合自然客觀所有的內在價值，將這兩個個體的因素統合起來看待，使得價值從個體進入到整體生態系統之中，這才是真正自然的價值所在，不單單因為內在價值，更非人類主觀因素，對於自然的價值都不能夠單看各方面，而是要看作「在集合體中的價值」。²³

²¹ 霍爾姆斯・羅爾斯頓 III, 2000, 《哲學走向荒野》，頁 188。Holmes Rolston, III, 1989, *Philosophy Gone Wild*, p.110.

²² 霍爾姆斯・羅爾斯頓 III, 2000, 《哲學走向荒野》，頁 192。Holmes Rolston, III, 1989. *Philosophy Gone Wild*, p.112.

²³ 大陸學者趙紅梅教授有著與 Rolston 較不同的想法以供對照：「在對自然的審美中，人是不可或缺的力量；在對自然的保護中，人同樣是不可忽略的力量。如果我們硬性把人從對自然的關係中去掉，我們不僅不能正確地審美，而且會在人與自然的關係中走向反人文，最終的結果不僅有害於美學、有害於人類，而且更有害於自然。」請參考趙紅梅，2005，〈自然全美——一個令人置疑的環境美學觀念〉，《湖北大學學報》第 32 卷第 1 期，頁 32。

若依此言，Rolston 便是將工具性價值與內在性價值整合成一生態系統的價值，如下文所示：

工具性價值與內在性價值的辯證關係——它們是嵌在系統價值裡的——乃是群落共生性的，並不減損任何生物個體的價值，因為它把作為部分的生物體整合進群落整體裡。²⁴

大體而言，這一整體的生態系統價值，也是 Rolston 所不斷提倡要人們走向荒野的主要目的之一，讓人們在自然之中感受到自然之美，從中而能珍惜自然，發現自然的價值。²⁵這也就是為什麼 Rolston 在論及環境倫理時會藉由環境美學作為一種解題的進路，而 Rolston 所認為的美感也一樣是建基在一種整體生態系統的觀點之中。對於美感的看法，下一段論及 Rolston 他獨創的見解，此見解對於其哲學主張具有關鍵性的影響。

（三）美感能力與美感屬性

Rolston 提出一整體生態系統作為美感欣賞的背景知識，並且採取一種認知的進路來說明其觀點，首先，Rolston 已在《環倫》中指出：

康德會勸我們盡可能懷著美感的愉悅擷取自然（夕陽、春花、鳥鳴、瀑布），而丟棄其餘的（寄生蟲、燒毀的森林），並一面認為自己是幸運或熟巧的。但繆爾主張地景總是提供美，而從不提供醜的。假如我們有適當的感受力，這些地景應萬無一失

²⁴ Holmes Rolston, III, 《環境倫理學——對自然界的義務與自然界的價值》，頁 292。Holmes Rolston, III, 1988, *Environmental Ethics: Duties to and Values in The Natural World*, p.228.

²⁵ 「Rolston 提出了他的『美學走向荒野』之說，要人們反省『評價』之外更深刻的『美的價值』——去發現自然的美。更且，當人面對自然帶來的驚奇感時，那不僅是一種美感，更是越過美而成為對生命本身的一種尊重。如是便離開美學的領域，而跨入內在的、生態系統的價值領域。」請參考蕭振邦，2009，〈放下的美學：環境美學新展望〉，頁 175。

地會在我們身上產生令我們喜歡的經驗。說沙漠或凍原或火山爆發是醜的人，是作了謬誤的陳述與不適當的舉止。²⁶

顯然地，筆者以為 Rolston 所採取的主張是認為個別事物有美有醜，不過在整體的生態系中來看，應看作是一整體之美，²⁷如同下文所提示：

自然的美可能是昂貴而悲慘的，但自然是一幅永遠會在面對毀滅時自我再生的美的場景。當地景裡各種不同的項目被整合到一個動態的演化生態系裡時，醜陋的部分並不會減損，反而會豐富整體。醜陋被約束、克服、然後整合到正面的、複雜的美裡。²⁸

綜上所述，在大自然裡個別有醜和美的部分，不過以一整體生態來看，卻能整合起各部分，而豐富整個生態系形成一種美感。

這裡所提出的美感，Rolston 作了一種區分，他在《環倫》中指出：

²⁶ Holmes Rolston, III, 1996, 《環境倫理學——對自然界的義務與自然界的價值》，頁 303。Holmes Rolston, III, 1988, *Environmental Ethics: Duties to and Values in The Natural World*, p.237.

²⁷ 筆者以為 Rolston 此一整合至生態之中的整體之美應與所謂的「自然全美」有所不同，因為主張「自然全美」的代表人物之一 Allen Carlson 就認為：「全部自然世界都是美的……在『自然全美』者的眼裡，山有山的美、河有河的美、動物有動物的美。雖然它們的美各不相同，但它們都有一個共同的地方，那就是『美在自身』。……『自然全美』者都非常明確地把對自然的理解、對自然的欣賞與科學聯繫起來，特別是把生物學與生態學的有關知識與自然美聯繫起來。」這與 Rolston 的立場是不一樣的。請參考趙紅梅，2005，〈自然全美——一個令人置疑的環境美學觀念〉，頁 28-29。另外，Carlson 指出：「科學知識對於自然欣賞是必要的，沒有科學知識，我們無法適當地欣賞自然，並且很可能漏掉它的審美性。不過與藝術欣賞中藝術批評家與藝術史家提供的信息不同，自然欣賞中的信息是由博物學家、生態學家、地質學家和自然史學家提供的。科學提供了有關自然的知識，人們對自然的愛隨其知識的增長而增長。科學提高了、提升了我們對自然世界的欣賞。」請見於 Allen Carlson, 2000, *Aesthetics and the Environment: The Appreciation of Nature, Art and Architecture* (London: Routledge), p.90，以及趙紅梅，2005，〈自然全美——一個令人置疑的環境美學觀念〉，頁 30。事實上，趙紅梅教授也是這樣認為：「羅爾斯頓一方面反對物種的『非善即惡』的二分概念，另一方面也反對『自然全美』或『自然全醜』的獨斷論。環境的美與善均來自於環境中各物種的相互爭鬥與相互適應。」請參考趙紅梅，2008，〈美與善的匯通——羅爾斯頓環境思想評述〉，頁 155。

²⁸ Holmes Rolston, III, 1996, 《環境倫理學——對自然界的義務與自然界的價值》，頁 308。Holmes Rolston, III, 1988, *Environmental Ethics: Duties to and Values in The Natural World*, p.241.

在這裡我們必須區分兩種美感性質：美感能力，僅存在於觀看者的經驗能力；美感屬性，這是客觀地存在自然事物裡的。²⁹

Rolston 將美感區分成兩種，一種存在於觀看者（主體）之中的美感能力，表示主體有能力知覺產生美感經驗；另一種存在於自然（客體）之中的美感屬性，表示客體存在著一種能被感知的性質。從生態系統的觀念來看，所謂美感屬性就代表了自然本身所擁有的內在價值，換言之，Rolston 要人們親近自然，因為人有美感能力可以知覺到自然中所擁有的美感屬性（內在價值），從中引發人們保護環境的動力。Rolston 再提示：

這些美感屬性（雖然不是美感經驗）客觀地附屬於自然。採取生態系之研究取向的人會發現美是推展投射性自然的神秘產物，它是一種客觀美感屬性的氣氛。這氣氛可能需要一個有美感能力的經驗者來實現它，但它更需要自然的力量來製造它。³⁰

大體而言，Rolston 的環境美學觀點，基礎還是在於先證成有一整體的生態系統，之後再提出「美感能力」與「美感屬性」以主體認知客體的進路來引發環境保護的動力。³¹閱讀 Rolston 的《荒野》到《環倫》，確實能見出 Rolston 對於自然環境有著與常人不同的關懷與專業，自此能夠更進一步樹立起一種環境倫理的典範，並為後人所繼續研究和闡述，可見其研究成果的重要性。

²⁹ Holmes Rolston, III, 1996, 《環境倫理學——對自然界的義務與自然界的價值》，頁 299。Holmes Rolston, III, 1988, *Environmental Ethics: Duties to and Values in The Natural World*, p.234.

³⁰ Holmes Rolston, III, 1996, 《環境倫理學——對自然界的義務與自然界的價值》，頁 301。Holmes Rolston, III, 1988, *Environmental Ethics: Duties to and Values in The Natural World*, p.236.

³¹ 「羅斯頓再透過區分『美感能力』與『美感屬性』提出他的修正看法。主張有兩種美感性質：（1）美感能力——這是一種去體驗的能力，只存在於觀者身上；（2）美感屬性——它客觀地存在於自然事物之中。如是，便可以把人的美感經驗解釋為，人欣賞自然世界而發現它是美的，而這種看法也正好強化了原本就存在於那兒的各種自然本身之屬性的重要性。……可以說羅斯頓把李奧波的『大地美學』中的『美感』再作了一次『荒野的轉向』，透過對自然的積極投入，而把『美感』由人類的評價轉移到自然自身的內在價值（美感屬性）之上，而這種感知也就能立即激勵人對自然的尊重，並真正成為大地倫理行動的力源。」請參考謝金安（研撰），蕭振邦（指導），2010，《原天地之美：當代環境美學自然美欣賞模式的反思》（中壢：國立中央大學哲學研究所博士論文），頁 119-120。

論述至此，筆者以維護環境的動力來源為核心觀點，從中進行反省 Rolston 對自然價值的種種說法。首先，證成自然擁有內在價值以構成整體生態系統的構想是否一定就能引起人類珍視、保護自然的動力？或許在某種程度上可以喚起人們自覺地去保護自然，不過 Rolston 強調必須要走向荒野，也就是要親近自然，要對自然有所體驗才行。³²若沒有這樣做，只是提出有一內在價值的話，似乎是無法直接甚至絕對地幫助人類喚起愛護自然或保護自然的行動或態度。例如，某一生態系確實擁有內在價值（美感屬性），此時與人類社會活動甚至生存條件產生衝突時，擁有內在價值（美感屬性）的自然也是極可能處於被犧牲的結果，因為最主要的關鍵就在於 Rolston 以西方傳統的認識論進路也就是認知的進路來理解人如何認識到自然中的美，而造成人（主體）對自然的內在價值（客體）產生一段鴻溝，導致於無法保證因為生態系統的價值而能夠真正啟動一個人保護環境的動力來源。然而，除了證成內在價值外，更重要的是對於大自然有進一步的直接接觸，進而引發起一種關愛自然的態度，雖然 Rolston 也是這樣主張，只不過筆者認為由自身與大自然的體驗作為基礎是比直接論述內在價值更為有力且更具有行動力的。換言之，無論是否能夠認識到內在價值，或是確定有一生態系統，都必須通過體驗自然才能夠引發動力來維護自然，果爾如是，若內在價值也是要藉由某種體驗來證成，那不如就直接將理論重點置於人與自然的體驗上，並且放棄由認知進路取向的方式來證成是否有內在價值。因此，筆者的立場是支持由自身（主體）與外在自然（客體）透過一套體驗理論來引發維護環境的動力來源，而不直接從論述是否有內在價值作為起點。

對於放棄由認知進路取向的方式，蕭振邦教授早已提出相關看法，蕭教授已提示：

³² 「Rolston 式的『美感倫理學』推述，壓根兒也沒有要成就某種『普遍的倫理法則』！他只是提出了一種邀約，要大家來分享他的感動，並說明『順乎美感感動而採取倫理行動』一事如何可能，期盼眾人在實際採取行動時也能有如斯之感動，並進而引發他期待的效應！」請參考蕭振邦，2009，〈「美學是倫理學之母」涵義探究〉，頁 12。

我認為，西方環境美學遭遇的困境，並不是因為結合了環境倫理學造成的……最大的原因就在於西方人對「美」的認定方式——把「美」視同為存在物的一種「屬性」，或某種「存有的終極價值」——造成的，而當前英美現代美學的式微，正好印證了這件事。³³

根據我的研究，若要解決前述西方環境美學遭遇的難題，根本之道就在於徹底修正其美學觀，亦即，放棄「屬性進路」的認識論思考模式，而改以「突現進路」的詮釋思考模式，以突現美學觀來取代西方的現有的本質主義美學觀。³⁴

由於對「美」的認定視同為存在物的屬性，而變成以認識的方式進行，這樣的確是一種方法，不過確實也會有所局限，因此，蕭教授提出以「突現進路」的詮釋來取代「屬性進路」，實可作為另一種參考系。基於對學術研究應有精益求精的態度，因此，筆者大膽嘗試以「突現進路」結合成一套「體驗論」的模型構想，一樣試著從人與自然的關係中找出維護環境動力來源的一種詮釋。

三、建構的方式

筆者主要分為兩部分來說明如何建構一套產生維護環境動力的理論模式，第一部分是「突現理論」；第二部分是「體驗論」模型。藉由這兩部分的理論說明再整合起來，便可重構一套人與自然關係的模式，並從中顯露維護環境動力來源的可能性。

（一）突現理論

事實上，突現理論的研究最早在 1920 與 30 年代就已經出現，主要是在神經科學與認知科學中大量被拿來解釋大腦與心智的關係，而後在

³³ 蕭振邦，2009，〈放下的美學：環境美學新展望〉，頁 178。

³⁴ 蕭振邦，2009，〈放下的美學：環境美學新展望〉，頁 178。

各種不同的領域中發揮起作用。蕭振邦教授在其著作《深層自然主義：《莊子》思想的現在詮釋》(以下簡稱《深層》) 對「突現理論」有著大篇幅的整理與說明，重要的是，蕭教授在其著作中重構了「突現理論」使其變成可為人文學領域來運用的一種理論，筆者以蕭教授所重構後的「突現理論」作為解釋模型的重要方法之一。³⁵ 蕭教授在《深層》中指出：

本章經由突現性的引介、探究與修正，而在方法操作上為《莊子》思想研究提供了一種嵌結了新版量子力學、大腦科學或意識物理學方面的探究成果——在很大程度上揭示了全新的知識典範轉移趨勢——的詮釋對照參考系，亦即，自然與心—物關係詮釋模型——突現理論。……本章論述的這個詮釋對照參考系，容或未始是最好的對照參考系，然而，它的確是當代受到重視及不斷有學者專家運用、探討與批評的知識主題，它明顯揭示了當代全新的知識典範轉移趨勢。³⁶

截至目前，科學界仍然繼續探究突現模型，而且，不同的知識領域也不斷地運用這種突現模型進行各種專業性解釋，可以說，縱使爭議不斷，突現理論畢竟是目前具有優勢的解釋模型。³⁷

根據蕭教授所重構的「突現理論」，筆者認為可藉由此理論重新解釋人與自然間的關係，以下分別從蕭教授所擬定的**基本預設**、**基本原理**、**基本理念**三方面來進行解釋說明。

首先，**基本預設**，在《深層》中指出：

存在著基本的突現現象，當套組階層中的某層次達到結構上一定程度的複雜性，其結構整體就會呈現出新穎的突現特質，而重新賦予這整個層次新的特色，然而，此突現性必須透過進一

³⁵ 對於「突現理論」的詳細介紹以及理論分析，請參見蕭振邦，2009，《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》（臺北：東方人文學術研究基金會），頁 43-105。

³⁶ 蕭振邦，2009，《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》，頁 35。

³⁷ 蕭振邦，2009，《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》，頁 45。

步的詮釋才會對人具有意義——這也就充分照應了「把觀察者的判斷機能之運作也考慮進來」的用意。³⁸

此一預設是指在任何的階層之中——例如自然環境或人類社會等等——到達一定複雜的程度便會突現出一種新的價值，這種新的價值必須透過詮釋才會對人具有意義以及對整個階層賦予一種嶄新的特色。因此，在自然環境之中到達一定複雜的程度便會突現出一種新的特質，並且這樣的特質必須由人來詮釋之後，便能對自然環境賦予一種全新的特色，如此一來，在自然與人的關係之中，也就需要加入人的判斷能力，而避免只考慮客觀因素的結果。總而言之，以自然為例，即預設了自然此一階層會有突現特質。

其次，基本原理：

突現本身是在各種領域自然而然出現的活動或現象，容或它並不受人為干擾之影響（即便人刻意從事某種活動而有所突現者，亦不受人的意志影響，但人的意志力則可以是突現的觸動因子），然而，突現性相對於其本身的「默示」特質，大致能夠顯示為某種人賦予的意義性，而這種意義性則原則上可透過「判定意義與價值歸趨的突現詮釋理論」得到理解，更且其詮釋特質在於，詮釋本身的根據往往是詮釋者實踐體驗的印證，而非分析知識對象獲得的檢證證據。³⁹

筆者以為，自然本身有各種突現因子，到達一定的複雜性即可在人這一階層產生突現性，不過此一突現性必須透過詮釋，也就是「判定意義與價值歸趨的突現詮釋理論」。然而，這樣的詮釋是根據人自身的體驗而來的，故此，除了「突現理論」的解釋之外，還需要體驗論的搭配才行。這樣的觀點就已經和 Rolston 來解釋美的認知進路方式很不一樣了。⁴⁰簡

³⁸ 蕭振邦，2009，《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》，頁 102-103。

³⁹ 蕭振邦，2009，《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》，頁 103。

⁴⁰ 事實上，Rolston 並非不知道有突現進路的方式，他在《荒野》中已指出：「如果我們完全依賴於這種『價值是一種突現』的解釋，價值永遠不可能存在於神經系統之外。沒有能進行感知的中樞神經系統，

言之，自然的種種突現因子，到了人這一階層，即可突現出美，而美這一突現性須透過人自身的體驗和詮釋以得到理解，並且可進一步的將美賦予自然產生不同的特色與意義。最後再解釋基本理念之後，應能更清楚看出筆者應用「突現理論」之處。

基本理念：

- (i) 任何階層各部件之總合所顯現的新穎特質，即謂之為突現。……大部分的突現其實只能透過詮釋才能獲得理解，譬如，從「晨昏定省」、「事父母幾諫」、「不逆其志」等等行為所突現的「孝」，就須透過詮釋才能獲得理解，而這才是應該關注的重點。
- (ii) 突現性是新穎的，它就是另一個階層的特質，且具有不可化約性，譬如，「孝」不能再化約為「晨昏定省」種種行為之特質。或者，它是一種不需要再被化約的特質——正如人們不需要分析它就能夠「認識」它，比如，直接體驗它；
- (iii) 突現性本身也將反過來透過因果效應模式來約束突現它的那些層次，而這毋寧就是一種趨向特定意義與價值歸趣的訴求。⁴¹

根據基本理念，以「人與自然的關係」為例子來作分析與說明，筆者先以中介嵌結的方式展示如下：



筆者對上述觀點和圖示轉化成以下幾點作出說明：

就沒有評價過程，價值也會隨之而消失。……誠然，某些範圍內的價值是突現的，如感受愉快的能力與審美經驗。……是的，有一些價值是隨著意識的產生而產生的，但我們不能由此便推論說：意識在帶來新價值時賦予了一切價值，而沒有任何原先就已存在、由意識發現的價值。」請參考霍爾姆斯·羅爾斯頓 III, 2000，《哲學走向荒野》，頁 181。Holmes Rolston, III, 1989, *Philosophy Gone Wild*, pp.106-107. 筆者以為，本文所使用的「突現理論」和 Rolston 所批評的最大的差別在於，除了突現理論之外，還需要一套體驗論來搭配，即可達到相同的目的，此處還有可議論的空間。

⁴¹ 蕭振邦，2009，《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》，頁 103。

- (1) 在自然這階層，由各種因子總合起來的新穎特質，即為突現，此一突現須經由詮釋才能理解，此突現為「美」。
- (2) 此突現「美」在人的階層為一種新穎的特質，且不可化約到自然這階層。例如，不能將「美」化約成高山、丘陵、河流等等。
- (3) 「美」是由體驗而得知，並不是由分析而來的。
- (4) 需詮釋人體驗「美」時所產生的心智事件，而後趨向一種特定意義與價值歸趨。
- (5) 依體驗的層級不同，最終達到維護環境與尊重自然的意義與價值。(體驗的說明在第二部分「體驗論」模型會再作細部的解釋)

大體而言，先以「突現理論」詮釋人與自然間的關係，並以「突現進路」的方式來認識美，不過重點在於詮釋人突現美的心智事件上，透過因果效應釐定價值歸趨。此推論結構可圖示如下：

(1) 詮釋體驗美的心智事件 \supset (判定其意義與價值歸趨 \supset 確立維護、保護自然的決心)

(2) 判定其意義與價值歸趨

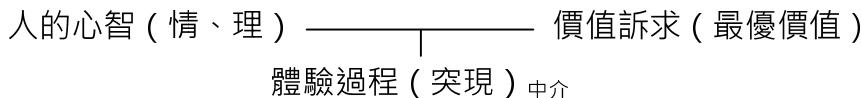
\therefore (3) 詮釋體驗美的心智事件 \supset 確立維護、保護自然的決心

以上推論是藉由「突現理論」作為解釋人與自然間關係的一種解釋說明。不過尚未完備，這裡還必須要有體驗論的結合才算清楚。簡言之，筆者使用的已非是一種認識取向的進路，而是改以突現進路的方式來解釋美，不過對於筆者所關懷的動力來源問題還需要論及「體驗論」才能將其輪廓建構出來。

(二) 「體驗論」模型

本文所嘗試建構的體驗論，還在初步建構與實驗的階段，因此，嚴格地說還不能夠真正稱為一「體驗論」，所以在此勉強稱為一「體驗論」

的設想。「體驗論」主要是解釋人在體驗事物時對所產生的種種意義與價值提出一套理論說明，而其中理論所可能涵蓋的問題為：(1) 是什麼作為人（主體）用來體驗外在事物的真正基礎；(2) 體驗的過程中，人（主體）如何詮釋心智事件及有何因素影響；(3) 建構體驗論為何能夠確定人的行動力源。對於這三個問題，筆者在某種程度上將援引儒家所提供的文獻材料試著來作出詮釋，例如《孟子》和《中庸》，藉此運用一種東方智慧來建構一套體驗論的構想。⁴²接著，依照上述三點的提問，筆者先以中介嵌結的方式圖示如下：



根據圖示，以人作為一體驗主體來看，其真正的基礎是建立在心智，此處《孟子》的論述可提供相關看法作為引用，《孟子》中提示：

至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。

聖人先得我心之所同然耳！故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。((告子上))⁴³

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。人之有四端也，猶其有四體也……凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始燃，泉之始達。

((公孫丑))

「心之所同然」這句話以提示出每個人都擁有體驗外在事物的相同基礎，也就是無論一般百姓或是聖人都是同此心、同此理、義也。此心為四端之心，便是仁義禮智之價值根源處，筆者認為這也是人能運用情與

⁴² 筆者先前已試著提出以儒家義理作為建構一套環境倫理學的理論資源甚至期盼能夠成為一種新的典範，雖然此論文還有許多不足以及尚可發揮的空間，不過對於解釋動力來源以及如何搭配的理論說明已有一個雛形和想法，可參考莊元輔，2011/11，〈儒家環境倫理論述的再反省——以《孟子》和《中庸》為核心〉，發表於香港中文大學「第六屆兩岸三地人文社會科學論壇」。已收入論文集出刊。

⁴³ 楊伯峻（譯註），2008，〈告子章句上〉，《孟子譯註》（北京：中華書局），頁 202。本文凡引孟子原典皆以此版本為主，而引用文字皆於文末註明《孟子》篇章名，後文不另加註。

理的基礎根源，此根源處乃作為人所共同擁有的，重要的是，需將此四端「擴而充之」。果爾如是，筆者以為作為一體驗主體的心智，其根源基礎可藉由四端之心來理解，並且從中具有情感與理性的作用。以此為根源，所謂擴而充之，就必須在萬事萬物上有所體驗。

在設立這一基礎根源後，作為中介的體驗過程可分為三階段的突現，分別為：

(1) 情感面——直覺感受：

第一階段，當一個體驗主體，初次接觸到某種外在事物所產生的直接感受。此外在事物具有突現性，可讓主體感知，然而，初次的感知是尚未經過嚴格地反省，純粹反應主體在情感上的喜好。此階段尚未產生具有意義與價值歸趨的狀態，至多以直覺的反應來感受愉悅、喜愛或是厭惡等等情緒的表達，是以情感為主導的階段，並且在此情感面階段也是一種突現。

(2) 理性面——切己反省：

此階段須將主體自身的背景與經驗，結合情感面的突現進行整體考量和詮釋，換句話說，體驗主體開始對外在事物的突現進行思考判斷與詮釋。重點在於突現與體驗主體自身的背景與經驗是否能達到「切己感」，若無，此體驗主體的思考與判斷並不會進行到下一階段，也不會引發任何動力來源，可能只停留在第一階段保持對外在事物的喜好，或是頂多開始進行心理事件的詮釋，不過由於主體自身的背景或經驗尚未與突現達到共鳴而無所謂「切己感」產生，自此所判定的意義與價值，並不會引發體驗主體到達體驗的下一階段，反之，若到達一「切己感」，主體所判定的意義與價值將會截然不同，並且有機會體驗到下一階段。此階段以理性作為主導，並且理性面也是一種突現。

(3) 習得的想望——生命價值：

第三階段的體驗，在上一階段的體驗中，學習經驗至一定程度，然後在詮釋意義與價值歸趨時，得到一種價值訴求，並且成為體驗主體的最優價值。此階段已啓動力源，開始行動以趨向最優價值，成為體驗主體的生命價值。⁴⁴自此情感的驅動力量結合理性的分析判斷，適切地中和在一起，成為另一突現，此階段完成的突現，更能一起成為整體的突現因子之一，而達到一種整體合一的概念。

上述論述可圖示為條件證明如下：

- (1) 心智對外在事物直覺經驗所產生之感受 \supset (結合背景經驗的思考與反省所產生之切己性 \supset 啟動力源趨向最優價值)
- (2) 結合背景經驗的思考與反省所產生之切己性

\therefore (3) 心智對外在事物直覺經驗所產生之感受 \supset 啟動力源趨向最優價值

以上體驗過程的三階段突現還需要循其有力的相關理論作為支持和應用，才能更嚴密的構成「體驗論」的完整性和深度。⁴⁵本文目前嘗試著將體驗論的輪廓描繪出來，並期盼日後能夠更進一步加強其架構。

⁴⁴ 關於第三階段的觀點，可參考蕭振邦、曾安國，〈自然書寫與《孟子》的「超能力」〉，在文章中，對照大腦科學的相關研究指出：「為什麼生物要在乎（care）評價評斷機制？其實，關鍵在於目標。簡單地說，每次選擇都需要設定目標，正是目標界定了生物在乎什麼事，而要達成目標就需要再配合價值評估來設定各種指引（direction）：提供各種修正訊息的『導引訊號』（guidance signals）——諸如『批判者訊號』（critic signals）與『誤差訊號』（error signals），以便幫助生物順利地邁向目標。大致上說，具備了這些條件，大腦即可開始推展選擇活動，但真正啓動選擇的卻是存在於大腦『計算』中的『意義』，生物的神經系統透過這種『有意義的計算』而導引生物體採取行動。……大腦習得更多新價值的機制：它學會了應該『想望』什麼——這是一種『習得的「想望」』（learned “wants”），而與原初生理本能之想望有了重大區隔。」相關論點請參閱蕭振邦、曾安國，2012，〈自然書寫與《孟子》的「超能力」〉，《中央大學人文學報》第 49 期，頁 24-30。

⁴⁵ 根據我的研究，當代新儒家代表人物之一的唐君毅先生其相關的哲學論述，應可成為建構一套「體驗論」的文獻材料，特別是以他自身所闡發的哲學著作，例如，《人生之體驗續篇》、《心物與人生》、《中國文化之精神價值》、《生命存在與心靈境界》等等，皆有豐富的理論資源可以運用。除此之外，對於環境哲學的領域也同樣具備相當程度的理論資源，請見如下引文：「當代新儒家哲學中關於環境哲學的論述，唐君毅先生的哲學或可說是最豐富的；雖然，截至目前相關的專論極少。李瑞全先生曾經以唐君毅先生之《生命存在與心靈境界》之核心思想論證新儒家之環境倫理學在人在自然宇宙中的處位與人和

最後筆者試著將人與自然關係以配合「體驗論」模型陳述之：

- (1) 人到野外接觸大自然，進而產生某種美感經驗。(突現美)
- (2) 人因美感經驗對大自然產生某種意義和價值判斷。
- (3) 美感經驗結合體驗某種與自然有關的活動，而產生更深的意義與價值。⁴⁶
- (4) 體驗、感受到「美」作為一最優價值，而要求自己應該維護、保護自然。⁴⁷

大體而言，本文從 Rolston 對「自然價值」的觀點，重新反省了人與自然間的關係，並且從環境美學的角度切入，藉由「突現理論」來解釋「美」以取代 Rolston 用「認知進路」的方式，並且最後試著提出「體驗論」的模型，配合「突現理論」來解釋說明保護環境的動力來源。

四、結語

本文主要從人與自然之間的關係下開始進行思考，並將核心關懷志於「維護、保護環境動力的來源」問題上，其次，選擇和 Rolston 一樣運用美感欣賞的進路來試著解決環境倫理的相關問題。對此，從中以 Rolston 對「自然價值」的觀點下進行分析，而分成（1）自然價值主觀與客觀；（2）工具、內在價值與生態系統價值；（3）美感能力與美感屬性等三方面來理解。而後發現 Rolston 視「美」為事物的屬性，以「認

自然關係較西方能夠有較完滿的理論。……我們參照唐君毅先生較多早期的著作，若如他從《易》著手解釋中國的自然宇宙觀，凡是人對自然、對自然界的生物之發育與物與物之感通的直接經驗來證實，甚至是物觀等。」請參考程進發，2012，〈唐君毅的環境哲學思想〉，《鵝湖月刊》第 37 卷第 7 期，頁 32。

⁴⁶ 這裡所謂體驗某種與自然有關的活動是指，透過參與某種活動而體驗到美以及自然的重要性。例如，陳慶坤就有論及到透過繪畫自然山水風景就提升環境美學的涵養，進而願意保護自然環境，請見陳慶坤，2010，〈試論環境美學與宗炳山水畫論對自然鑒賞的會通〉，《應用倫理評論》第 49 期，頁 114-119。以及蕭振邦也提出一操作「環境書寫」的活動而得到「自願的簡樸」、「放下自我」等理念和意義，請見蕭振邦，2009，〈放下的美學：環境美學新展望〉，頁 180-185。以上兩個例子，筆者以為都是作為人體驗某種與自然有關的活動的例示。

⁴⁷ 「美，其實就是作為某種優位／最優價值的實現原理或突顯原理而存在著，以及被人們感受或體驗！」請見蕭振邦，2009，〈「美學是倫理學之母」涵義探究〉，頁 13。

識論進路」的方式來認識「美」，這樣可能會遭遇到難以克服的困難，因此，筆者藉由「突現理論」而建議改用突現進路的方式來認識「美」，因為以 Rolston 的方式是一定要去親近自然，也就是需要人直接去體驗自然，如此一來，不如將重點擺在以體驗的方式來認識美。筆者以為「美」是一種突現，甚至可成為人的一種價值歸趨和最優價值，如此一來，便需要「體驗論」來加以搭配，而形成一種不同於 Rolston 對人與自然關係的看法，也可由「體驗論」的建構來思索著動力來源的相關可能性之解題。文中所提出的「體驗論」尚在實驗性的建構階段，故此稱作為「體驗論」模型，先以（1）情感面——直覺感受；（2）理性面——切己反省；（3）習得的想望——生命價值等三階段為一雛形，進而描繪出另一種人與自然之間關係的結構，更重要的是，筆者以為用這樣的方法，才是能從根本上解決環境倫理的種種問題，真正能夠讓環境維持住甚至變得更好。最後也希望筆者的觀點能夠得到批評與指正，以利更進一步的修改和改良並且得到更多相關研究學者們的重視而能持續進行研究。

參考書目

- Holmes Rolston, III (著), 王瑞香 (譯), 1996, 《環境倫理學——對自然界的義務與自然界的價值》，臺北：國立編譯館。
- 王瑜, 2010,〈羅爾斯頓關於自然價值的哲學認知〉，《哈爾濱師範大學社會科學學報》2010 年 1 期，頁 28-33。
- 林益仁, 2011,〈基督教生態觀與在地生態知識：Holmes Rolston III 的荒野生態哲學〉，《臺灣宗教研究》第 10 卷第 1 期，頁 3-26。
- 柯倍德 (J. Baird Callicott)、羅斯頓 (Holmes Rolston, III) (著), 陳慈美 (編譯), 2007, 《環境倫理學入門》，臺北：生態關懷者協會。
- 唐君毅, 1993, 《人生之體驗續篇》，臺北：臺灣學生書局。
- 莊元輔, 2011/11,〈儒家環境倫理論述的再反省——以《孟子》和《中庸》為核心〉，香港中文大學「第六屆兩岸三地人文社會科學論壇」。

- 陳慶坤，2010，〈試論環境美學與宗炳山水畫論對自然鑒賞的會通〉，《應用倫理評論》第 49 期，頁 87-124。
- 程進發，2012，〈唐君毅的環境哲學思想〉，《鵝湖月刊》第 37 卷第 7 期，頁 28-39。
- 楊伯峻（譯註），2008，《孟子譯註》，北京：中華書局。
- 趙紅梅，2005，〈自然全美——一個令人置疑的環境美學觀念〉，《湖北大學學報》第 32 卷第 1 期，頁 28-32。
- ，2008，〈美與善的匯通——羅爾斯頓環境思想評述〉，《鄭州大學學報》（哲學社會科學版）第 41 卷第 1 期，頁 152-155。
- ，2008，〈荒野轉向：羅爾斯頓的環境美學〉，《文藝研究》第 6 期，頁 144-147。
- 蕭振邦，2001，〈人類如何對待自然：一個環境倫理學的反思〉，《國立中央大學人文學報》第 23 期，頁 269-311。
- ，2009，〈「美學是倫理學之母」涵義探究〉，《應用倫理評論》第 46 期，頁 1-16。
- ，2009，〈放下的美學：環境美學新展望〉，《應用倫理評論》第 47 期，頁 161-191。
- ，2009，《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》，臺北：東方人文學術研究基金會。
- 蕭振邦、曾安國，2012，〈自然書寫與《孟子》的「超能力」〉，《中央大學人文學報》第 49 期，頁 1-48。
- 霍爾姆斯·羅爾斯頓 III (著)，劉耳、葉平（譯），2000，《哲學走向荒野》，吉林：吉林人民出版社。
- 謝金安（研撰），蕭振邦（指導），2010，《原天地之美：當代環境美學自然美感欣賞模式的反思》，中壢：國立中央大學哲學研究所博士論文。
- Carlson, Allen, 2000, *Aesthetics and the Environment: The Appreciation of Nature, Art and Architecture*, London: Routledge.

- Montague, Read, 2006, *Why Choose This Book?: How We Make Decisions*, London: Dutton.
- Rolston, Holmes, III, 1986, *Philosophy Gone Wild*, New York: Prometheus Books.
- , 1988, *Environmental Ethics: Duties to and Values in The Natural World*, Philadelphia: Temple University Press.

《應用倫理評論》稿約

- 一、本刊為國立中央大學哲學研究所應用倫理研究中心所發行之學術刊物。
本刊原名為《應用倫理研究通訊》季刊，自民國九十八年起改名為《應用倫理評論》半年刊，每年四月與十月定期出刊。
- 二、本刊以推動應用倫理之研究為宗旨，除發表與應用倫理學議題相關之哲學論述外，亦歡迎相關之規範倫理學的理論研究，以及其它專業科系就理論評介與實踐經驗作多元的探討。本刊開放投稿，竭誠歡迎海內外學者專家賜稿。
- 三、本刊除致力為應用倫理學之專業學術研究提供發表的園地外，並期許能為應用倫理議題的理性討論建立跨領域交流的公共論壇，本刊之學術專論因而依論文的性質分為二類：
 - (一) 研究論文：開放投稿，刊登符合本刊之宗旨的專業學術研究成果，論文字數以一萬字為原則。
 - (二) 專題論文：以本刊編輯或特約編輯主動邀稿為主，但亦歡迎讀者自行投稿，專題論文之主題將提前預告，專題論文字數以六千字為限。
- 四、本刊設有審查制度，所有稿件皆需通過審查方予刊登。研究論文一律送請兩位以上的校外學者專家進行雙盲匿名審查。專題論文部分，則由本刊編輯與特約編輯組成審查委員會進行審查。
- 五、本刊隨時接受來稿，惟專題論文請於專題徵稿截止日期前來稿。來稿請勿一稿兩投。本刊保留對來稿格式與文字的刪改權。
- 六、研究論文來稿，請包括首頁、中英文摘要與關鍵詞、正文及註釋、參考書目等，稿件詳細的寫作格式，請參閱本刊撰稿體例。
- 七、作者需自負文責，論文中牽涉版權部分（如圖片或較長之引文），請事先取得原作者或出版者之書面同意，本刊不負版權責任。
- 八、來稿經審查通過採用，將通知作者提供修正稿及定稿電子檔案，並簽署著作財產權讓與書乙份。凡經本刊收錄刊登之論文，即視為作者同意將

稿件之著作財產權讓與予本刊出版者所有，惟著作人仍保有未來集結出版、教學等個人使用權利，如需轉載刊登，須經本刊同意。

九、來稿刊出後，隨即致贈研究論文作者當期《應用倫理評論》兩本及抽印本二十份，專題論文作者致贈當期《應用倫理評論》三本，不另贈抽印本。

十、來稿請以電子檔用 E-Mail 傳送，寄至 ncu3121@ncu.edu.tw 中央大學應用倫理研究中心收，信件主旨欄註明《應用倫理評論》稿件，本刊收到後會給予正式確認回函。

《應用倫理評論》撰稿體例

註明*記號者，表示只適用於「研究論文」

- 一、來稿請以電腦橫式撰寫，並以 Word 電子檔寄至中央大學應用倫理研究中心(E-mail: ncu3121@ncu.edu.tw)。
- 二*、稿件內容順序：首頁、中英文摘要及關鍵詞、正文（含註腳與圖表）、參考書目、附錄。
- 三*、首頁需載明：
 - (1) 稿件屬「研究論文」或「專題論文」
 - (2) 中英文論文題目（題目字數以不超過 20 字為原則）
 - (3) 中英文作者姓名
 - (4) 中英文服務機關名稱與職稱
 - (5) 聯絡方式（通訊地址、電話、傳真、e-mail 等資料）
- 四*、摘要頁需包含中、英文之題目、摘要（各 300 字以內）與關鍵詞（以不超過 5 個為原則）。
- 五、正文之章節劃分：請依序以一、（一）、1、(1)表示。標題層級以四層為限。
- 六、外來人名，可直接以外文原名出示，如“John Rawls”；若有中文通譯，如柏拉圖、亞里斯多德、康德等，亦可只直接使用；其他人名，若使用中譯，請用拉丁字母把外文姓名附列於首次出現的譯名之後。例如：約翰·羅爾斯(John Rawls)，而同一人名再次出現時，只須寫出譯名，不需再附加外文原名。
- 七、遇有外文專門術語而尚未有通譯者，或雖有通譯而另作新譯者，均請於譯名首次出現時用拉丁文字母附列原名，如：「涉利者」(stakeholder)／「利害關係者」(stakeholder)。同一術語再次出現時，只須寫出譯名，不需再附原名。

八、引文體例：

- (1) 引用外文文獻之文字，在正文中必須譯成中文；如有需要，可於內文中討論原文或於註腳中列出原文。
- (2) 凡首次引用之文獻均需於註腳中註明完整出處，體例如第十條所示。惟第二次（含）以後出現之相同文獻，可以「隨文註」方式註明文獻出處，亦即，在引文之後以學術上認定的縮寫格式註明之，例如：「（李凱恩，2004: 11-12）」。
- (3) 若引文在四行以內者可直接納入正文，例如：「企業的『良知』是其委託人善良的自然道德的延伸。不管委託關係的內容是什麼，社會所有人一樣要以一定的道德義務彼此對待」(Goodpaster, 1991: 68)。
- (4) 若引文過長，超過四行以上，請另行以獨立引文的方式另外成立一段落，並以標楷體表示之，且該段落左邊界縮排三個中文字寬並排齊。例如：

企業被視為一個生產組織，它的存在是為了滿足消費者及工人的利益，增加社會的公業。要達到這些目的，企業要依靠自己的一些特別的優勢及減少不利的因素，這是企業作為一個生產組織的道德基礎。社會契約亦可用作生產組織表現的量度工具，即是說，當這些組織滿足了契約的條件時，則他就做得很好。當它們作得不好時，社會在道德上就有理由責難它。(Donaldson, 1982: 54)

九、引用論文或書籍（含電子書及電子檔案），中文書籍請用《》表示，例如：《儒家生命倫理學》；中文論文請用〈〉表示，例如：〈動物權：一個佛教向度的解讀與解釋〉。外文書籍請用斜體字表示，例如：*Ties That Bind – A Social Contracts Approach to Business Ethics*。外文論文請用雙引號表示，例如：“Business Ethics and Stakeholder Analysis”。

十、註腳一律採用頁底註方式。註腳序號請用阿拉伯數字，全文連續編號，置於標點符號之後；若是針對個別名詞說明者，則註腳序號緊隨該名詞之後。註腳格式如下：

- (1) 在註腳中引用的文獻若為期刊論文，註明之內容依序為：作者姓名，

年份，文章名稱，期刊名稱與卷期數，頁數。（外文期刊依循慣例）其寫法如下：

葉保強，2002，〈全球環境管制體制急需建立：從海牙會議失敗談起〉，《應用倫理研究通訊》第 24 期，頁 8-10。

T. Donaldson and Lee E. Preston, 1995, "The Stakeholder Theory of the Corporation: Concepts, Evidence, and Implication," *Academy of Management Review* 20: 65.

(2) 在註腳中引用的文獻若為專著，依序為：作者／編者姓名，年份，書籍名稱（出版地點：出版者），頁數。其寫法如下：

朱建民，2003，《知識論》（台北：國立空中大學），頁 25。

Peter Singer, 2004, *One World: The Ethics of Globalization*, second edition (New Haven, CT: Yale University Press), pp. 127-129.

十一*、參考書目請列於文末。參考書目包括中文及外文參考文獻者，請先列出所有中文參考文獻後，再接著列出所有的外文參考文獻。

(1) 中文參考文獻，請先依作者筆劃序，同一作者再依成書年代之順序排列。在參考書目中，中文專著、期刊論文與專書論文，撰寫格式分別如下：

朱建民，2003，《知識論》，台北：國立空中大學。

葉保強，2002，〈全球環境管制體制急需建立：從海牙會議失敗談起〉，《應用倫理研究通訊》第 24 期，頁 8-24。

莊世同，2008，〈合法性與整全性——對德沃金法治觀的審視與反思〉，輯於王鵬翔（編），《法律思想與社會變遷》，台北：中央研究院法律學研究所，頁 45-84。

(2) 外文參考文獻，請依作者姓名之拉丁字母序（即所謂 alphabetical order）排列：姓氏居先，名字（可用全稱或簡稱）在後；姓名相同者，依出生年月為序；同一作者之著作，依出版年月為序；同一作者同年同月出版之著作，則依書名之拉丁字母為序。在參考書目中，外文之專著、期刊論文與專書論文，撰寫格式分別如下：

Rawls, John, 1993, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.

Donaldson, T. and Preston, Lee E., 1995, "The Stakeholder Theory of the Corporation: Concepts, Evidence, and Implication," *Academy of Management Review* 20: 65-91.

Clouser, K. D. and Gert, B., 1999, "A Critique of Principlism," in *Meaning and Medicine: A Reader in the Philosophy of Health Care*, edited by James Lindemann Nelson and Hilde Lindemann Nelson, New York: Routledge, pp. 156-166.

十二、引用網路下載資料，不論於註腳或參考書目中，請採用以下格式註明出處（惟外文作者之姓名寫法在註腳中與參考書目中有別）：

王家祥，2003，〈我所知道的自然寫作與台灣土地〉，文學園地網，
URL=<http://ecophilia.fo.ntu.edu.tw/read/read/1997-0910h.html>。
(2010/01/11 瀏覽)

趙祥，1997，〈謝林的美學〉，智庫網，URL=<http://www.GK.com/chzao.htm>。
(2009/03/24 瀏覽)

【於註腳中】

Ron Harton, 2000, "What is Nature Writing," Naturewriting Website,
URL=<http://www.naturewriting.com/whatis.htm>. (2008/09/28 瀏覽)

【於參考書目中】

McClintock, James I., 1994, *Nature's Kindred Spirits*, Naturewriting Website, URL=<http://www.naturewriting.com/whatis.htm>. (2011/10/24 瀏覽)

十三、引用、評論學位論文，請採用以下格式註明出處：

【於註腳中】

吳明益（研撰），李瑞騰（指導），2003/06，《當代台灣自然寫作研究》（中壢：國立中央大學文學院中文研究所博士論文）。

【於參考書目中】

吳明益（研撰），李瑞騰（指導），2003/06，《當代台灣自然寫作研究》，中壢：國立中央大學文學院中文研究所博士論文。

《應用倫理評論》訂閱單

發行公司：遠流出版事業股份有限公司

連絡電話：+886-2-23926899

服務信箱：ylib@ylib.com

傳真專線：+886-2-23926658

遠流博識網：<http://www.ylib.com/>

訂閱金額

圖書館／機關團體					個人				
	新台幣	亞太	美洲	歐洲		新台幣	亞太	美洲	歐洲
一期	\$ 800	US\$ 62	US\$ 65	€ 53	一期	\$ 400	US\$ 38	US\$ 41	€ 34
一年	\$ 1600	US\$ 111	US\$ 114	€ 92	一年	\$ 800	US\$ 62	US\$ 65	€ 53
期刊費用：	期 ~ 期				數量	金額			總金額
郵寄費用：	*台灣單冊郵寄處理費 55 元				數量	金額			

注意事項

- 期刊將在付款後兩個營業天內寄出。
- 價格及建議出版日恕不另行通知可能變更。
- 機構團體是指圖書館、政府機構、公司使用者及公司以個人名義訂購。
- 個人訂戶是指單一個人使用而非以營利為目的者。
- 對於有意或無意扭曲「個人訂戶」一詞者，遠流出版事業股份有限公司保留法律追訴權，並得求償損失。

訂閱者資料

機關名稱 / 個人姓名：

發票抬頭：統一編號：

聯絡電話：傳真號碼：

電子信箱：

收件地址：

付款方式

<input type="checkbox"/> 郵局劃撥	帳號：01894561	戶名：遠流出版事業股份有限公司
-------------------------------	-------------	-----------------

<input type="checkbox"/> 支票付款	公司：遠流出版事業股份有限公司	地址：100 台北市中正區南昌路二段 81 號 6 樓
-------------------------------	-----------------	-----------------------------

<input type="checkbox"/> 銀行匯款	戶名：遠流出版事業股份有限公司
	銀行：第一商業銀行 建國分行
	帳號： 193-10-110981 (代碼：007)

<input type="checkbox"/> 信用卡	
------------------------------	--

發卡銀行	<input type="checkbox"/> MasterCard	<input type="checkbox"/> Visa
------	-------------------------------------	-------------------------------

信用卡號															
------	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

信用卡有效期限	西元	年	月	卡片背面末三碼											
---------	----	---	---	---------	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

持卡人簽名	須與信用卡背面簽名相同
-------	-------------

付款後請傳真或回函本訂閱單，即完成訂閱

Applied Ethics Review Subscription Form

You may subscribe to the journals by completing this form and sending it by fax or e-mail to

Tel: +886-2-23926899 Fax: +886-2-23926658 E-mail: ylib@ylib.com

Website: <http://www.ylib.com/>

Price

LIBRARIES / INSTITUTIONS				PERSONAL			
	Asia/Pacific	US/CA	Europe		Asia/Pacific	US/CA	Europe
1 Issue	€ 62	US\$ 65	US\$ 53	1 Issue	€ 38	US\$ 41	US\$ 34
1 Year	€ 111	US\$ 114	US\$ 92	1 Year	€ 62	US\$ 65	US\$ 53
Vol. _____	~ Vol. _____	Copies _____	_____	<input type="checkbox"/> US\$ / <input type="checkbox"/> €	Total _____	*All Price include postage	

PLEASE NOTE

- Issues will be sent in two business days after receiving your payment.
- Please note that all orders must be confirmed by fax or email.
- Prices and proposed publication dates are subject to change without notice.
- Institutions include libraries, government offices, businesses, and for individuals where the company pays for the subscription.
- Personal rates are available only to single-user personal subscribers for personal and non-commercial purposes.
- Yuan-Liou Publishing Co., Ltd. reserves its right to take appropriate action to recover any losses arising from any intended or unintended misrepresentation of the term "Personal Subscriber".

BILLING INFORMATION

Company / Name:	
Tel: _____	Fax: _____
E-mail: _____	
Shipping Address:	

INTERNATIONAL PAYMENTS

Direct Bank Transfer	
Beneficiary	YUAN LIOU PUBLISHING CO., LTD.
Address	6F, NO.81, SEC.2, NANCHANG RD., TAIPEI 100, TAIWAN
Bank Name	FIRST COMMERCIAL BANK CHIEN KUO BRANCH
Account No	007-193-40-002183
Swift Code	FCBKWTWP
Bank Address	NO.161, MING SHENG E. ROAD, SEC. 2, TAIPEI, TAIWAN

Pay by Credit Card

Card Type	<input type="checkbox"/> Visa <input type="checkbox"/> MasterCard <input type="checkbox"/> JCB		
Card Name	_____		
Card Number	_____		
Expiry Date	_____ / _____	CVV number	_____
Signature	_____		

