

一般論文

從老子「域中四大」與海德格爾「四方域」論動物權之爭議

謝青龍

南華大學通識教學中心教授

摘要

近年來對動物權的探討，隨著自然環境的變遷與生命教育的興起，而有了更多深刻的研究，其主要的探討內容聚焦於兩個問題：一是動物是否具有道德性格？即動物是否能理性思考？動物能否行使道德判斷？二是人類應該如何對待動物？即人類的道德判斷中是否應將動物納入考量？人類對動物是否負有道德上的責任？本文嘗試從老子的「域中四大」與海德格爾「四方域」的觀點，希望能跳脫於西方各家倫理派別之外，為動物權的論爭找尋一個可供參考的另類思維。亦即，老子認為「域中有四大：道大、天大、地大、人亦大。」（《老子》二十五章），主張「人法地，地法天，天法道，道法自然。」（《老子》二十五章），而海德格爾提出天、地、神、人（終有一死者）四方均是在拋棄自身以反映其他三者的存在而能開顯自身的「四方域」，是為一環化的「映射遊戲」的圓舞。由此二者而知，透過棄絕人類或動物的主體意識，而了解到動物的生存權並非人類所給予或能探討，從而進入萬物本有的境界。

關鍵字：老子、域中四大、海德格爾、四方域、動物權



前言—何謂動物權及其所引發的爭議

回顧西方有關動物倫理或動物權的觀點，主要有幾位哲學家曾探觸此議題，其中包括：畢達哥拉斯（Pythagoras）相信人的靈魂死後可能會轉變為動物；亞里士多德（Aristotle）認為「植物為動物存在，動物為人類存在」的自然階級；聖多瑪斯（Saint Thomas Aquinas）認同亞氏的生命階級觀點，更結合基督教的教義，主張：不完美者為完美者而存在，動物不擁有善的能力，故不在道德範疇內，人對動物的憐憫只為培養人的同情心；笛卡兒（Rene Descartes）認為只有人類具備靈魂與理性，動物則沒有意識與感覺；洛克（John Locke）認為人類應該護衛上帝所創造的生物；休謨（David Hume）以人道法則要求溫和地使用動物；康德（Immanule Kant）在〈對動物與人的責任〉（Duties to Animals and Spirits）中，認為動物是非理性、自治的存在者，故而無法納入道德王國，人類對牠們並無直接責任，但是，為培養人類的善良溫厚，必須善待動物，此為「間接責任」……等。

縱觀上述各家對動物權的觀點，主要的探討內容仍聚焦於兩個問題：一是動物是否具有道德性格？即動物是否能理性思考？動物能否行使道德判斷？二是人類應該如何對待動物？即人類的道德判斷中是否應將動物納入考量？人類對動物是否負有道德上的責任？不過顯然在西方的動物權論爭的歷史中，我們似乎看不到較具體的結論或共識。原因當然是源於各家的在倫理學上的基本立論與主張各異之故，例如：從基督教神學的角度視之，人類與動物的位階截然分明不可踰越；而從經驗論的觀點出發，動物與人類同樣具有痛苦與各項知覺，故而具有應有之各項生存權利或道德判斷力；若從理性主義的立場看來，動物並不具備與人類等同的理性思考能力，故不能行使道德判斷能力，不過，基於牠們具各項知覺與痛苦感受能力，故而人類對牠們有間接或直接的道德責任。……各派主張與立論不同，對動物權與動物倫理的看法自各不同。

不論是上述何原則，其中都不脫倫理學的兩大派：效益論（Utilitarianism）與義務論（Deontology）。效益論一詞最早是由英哲學家、經濟學家、法學家邊沁（Jeremy Bentham, 1748-1832）基於人類趨樂避苦的本性，以道德原則就是對快樂和幸福的追求為前提，說明效益主義「最大多數人的最大幸福」的道德主張。不過，這樣的主張至少就涉及幾個問題：一是所謂「最大多數人的最大幸福」，其判斷「幸福」的定義為何？是以金錢為衡量？還是以心靈感受為依據？可能是一個難解的問題；二是如何判斷「最大效益」？即是以誰的標準來判別其效益的最大化？這兩個問題，長期以來即是對效益論主張的重大挑戰。話雖如此，效益論仍是許多人在面對重大道德兩難困境時，最常使用的判斷原則。例如，動物權中最常被討論的「動物實驗」議題，多數人即採用了效益主



義的看法。

澳洲學者辛格（Peter Singer）在《動物解放》（Animal Liberation, 1975）書中，就是以其特有效益論主張，引發的動物生存權之新論爭。辛格主張「利益平等考量」與「效益最大化」兩項效益論的基本道德原則，即道德抉擇需考量每個影響所及的利益，並對相似的利益賦予同等份量，而計算各可能抉擇的效益值，而採取能獲致最大效益值的行動。對動物生存權的考量，正如同性別、種族主義者，為偏私特定族群而以道德上不相關的性別、種族為判準一樣，是犯了物種歧視的錯誤。因此，辛格提出一套素食論證及廢止動物實驗的主張，以期達致最大總體利益、最小痛苦的目標。

不過，針對辛格《動物解放》主張所提出的反對聲音，卻來自其他效益論的學者，例如弗雷（G.R.Frey）在《權利、殺生與痛苦》（Rights, Killing and Suffering, 1983）認為辛格的效益原則計算有誤，誤判了素食與禁止動物實驗的最大效益值；或例如，羅斯頓（Homles Rolston）在《環境倫理學》（Environmental Ethics, 1988）則從生態系統的平衡出發，認為人類畜宰動物以供食用是可接受的自然法則；但動物實驗或其他動物商業行為則非自然法則，則應予禁止。顯然，即使在效益主義的理論中，對動物權的看法仍有諸多歧見。

除了效益論外，另外一個談論動物權的倫理別就是義務論。義務論以上帝或人類以外的本體為基礎，承認倫理是一普遍性的實體。因此，倫理行為不應該追求任何目的，而應該為義務而義務。義務論雖賦予倫理學較高之尊嚴，但也存在幾個問題：一是「義務」的來源為何？二是義務的「實踐」是否會變成獨斷？不過，在動物權的各項爭議中，最常以人道關懷的角色出現的，就是義務論的主張。例如，當代美國動物權運動的精神領袖雷根（Tom Regan）因倡導和實踐動物權的觀念而獲得 1986 年度的甘地獎，他的主要著作有：《素食主義的倫理基礎》（1972）、《為了所有存在物的正義》（1982）、及《為動物權辯護》（1983）、《捍衛動物權》（2000）等。雷根根本反對使用效益原則來考量動物的生存權。他認為我們永遠無法正確而完全地計算效益的總值；且有些價值（例如生命）是無法用效益來衡量。

不過，反對雷根「動物權」的聲音主要來自美國密西根大學的道德哲學與政治哲學教授科亨（Carl Cohen），他認為動物不是權利的擁有者，只有人才是。其理由有四：一是人的權利是神送給人類的禮物；二是源於人類的直覺；三是人類社會發展到一定階段的產物；四是來自道德共同體。因為人類具有道德能力，是道德共同體的成員，故而擁有權利。顯見，義務論的人道關懷角度，也有不同的反對聲浪。



從上述效益論與義務論對動物權議題之探討，我們發現動物權的爭議其實並未平息，因此，本文嘗試從一個不同的觀點出發，希望能跳脫於西方各家倫理派別之外，從道家哲學的想法中找尋一個可供參考的另類思維。原因當然是過去動物生存權的論爭關鍵，其實在於將人與動物二分，故而產生了人對動物的責任與義務、動物對人的關係與影響……等議題。但我們若從整體上去體悟人與動物不可對立二分的本質，就能真正進入中國道家的精神。換言之，透過棄絕人類或動物的主體意識，而了解到動物的生存權並非人類所給予或能探討，從而進入萬物本有的境界。值此，老子認為「域中有四大：道大、天大、地大、人亦大。」（《老子》二十五章），主張「人法地，地法天，天法道，道法自然。」（《老子》二十五章），而海德格爾提出天、地、神、人（終有一死者）四方均是在拋棄自身以反映其他三者的存在而能開顯自身的「四方域」，是為一環化的「映射遊戲」的圓舞。由此二者而知，透過棄絕人類或動物的主體意識，而了解到動物的生存權並非人類所給予或能探討，從而進入萬物本有的境界。因此，如果我們能從整體性的意涵上把握人與宇宙自然諸要素的聯結，或許正是對動物權的詮釋，有了另一個不同的生命教育意涵。

壹、動物權的迷思

時至今日，對動物權的探討，隨著當代環境倫理或生態保育的影響而有所不同，主要的派別有三：一是人類中心主義（anthropocentric ethics）認為道德原則為人類的內在價值，其他自然萬物則為人類使用的工具價值；二是生命中心倫理（biocentric ethics）主張凡具生命的個體均應平等尊重與道德考量；三是生態中心倫理（ecocentric ethics）認為生態系內的自然萬物均有其內在價值而處於整體的平衡狀態。雖然理論內涵各異，但對動物權的看法，卻均持肯定的立場，從而也衍生出四種保護動物的原則依據，如下依保護動物由弱而強的程度分述之：一是審慎理論：保護動物對人類有利；二是仁慈理論：對動物麻木不仁和殘酷是人性發育不完整的表現；三是動物解放理論：感受苦樂的能力是擁有利益、及具有道德關懷的先決條件，而動物也擁有感覺能力，因而也適用道德關懷；四是動物權理論：動物也是權利的擁有者，人類權將牠們視為工具。

但是有趣的是無論是那一種倫理觀點，似乎都是預設了某一立場來看待動物權，倘若該立場的立論基礎消失了，是否就代表著該倫理觀點也將失效了呢？因此，本文以為上述三種倫理觀點，其實均各自存在著某一程度的動物權迷思。

首先是人類中心主義（anthropocentric ethics）。立基於此觀點的動物權論



爭，不論是支持或反對動物權，我們都將發現：他們都是以人類為中心的思維模式。例如：懷特醫生（Robert White）在〈支持動物實驗的主張〉一文中，他並不論證人類是否有較高價值，而將之視為理所當然。他提供了幾個經由動物實驗〔酵素、人工臀部、鐵肺、沙克疫苗、豬皮移植、愛滋病、輸血、活體解剖〕而獲得的有價值的知識、並使醫藥科學得以治療疾病及增進生活品質的例子。¹懷特醫生的人類中心主義顯而易見。不過，這不代只有支持動物權的人士中就必定不是人類中心觀點。例如：哲學家康德（Immanuel Kant）就曾在〈對動物我們只有間接的義務〉文中提到：動物沒有人格，因為它們不是理性、自覺的存有，不能夠把握道德律則。由於牠們不是道德立法王國的一員，所以我們不對它們負有任何義務。但是我們應該善待牠們，因為那有助於培養善良的個性，使我們對自己人類同伴時更體貼溫厚。換句話說，我們對動物所負的義務只是我們對其他人類所負的間接義務而已。因此他認為，動物不是自覺的，牠們只是為了達到一個目的而存在的手段。這一個目的就是人。我們可以問：「動物為什麼存在？」；但若問「為什麼有人存在？」則是一個無意義的問題。我們對動物所負的義務只是對人所負的間接義務。²但是，果真如此嗎？具有內在價值的人，本身即是目的，而非工具。對康德而言，人具有內在價值，故而具有自由意志；而動物沒有內在價值，故而不具自由意志。如此一來，是否落入人類中心義而不自知呢？因為，我們仍可以問：如果人類之異於動物，是由於其理性及自由意志，那麼若當一個人失去了理性及自由意志時，他就不再是人而是動物了，是這樣嗎？

其次是生命中心倫理（biocentric ethics）。尊重每一個生命個體，是該倫理觀點的主張，因此多見於支持動物權的學者主張。但是此一生命中心的倫理觀點卻又因效益論與義務論的不同而有歧義。例如：以效益論的動物權主張著名的澳洲學者辛格就認為：如果一個存有物會受苦，則拒絕考量它的受苦不能有道德上的正當理由。不管該存有物的本性為何，平等原則要求它的受苦該和任何其他存有物的類似受苦做平等的考察——只要能做粗略的比較。如果一個存有物沒有能力經受困苦、或沒有能力經驗享樂或幸福，則沒有什麼事該被考量。他甚至建議做一個心靈實驗：假定已證明平均或常態上，兩個不同種族如白人和黑人間的智商有著落差。在所引用的段落中，以「人」這個詞來代替「白人」的每一次出現，以「狗」這個詞來代替「黑人」的每一次出現；以「高智商」來代替「合理性」，而班恩談及的痴呆者則以「愚鈍白人」這個詞來代替——也就是，落在常態智商指數以下的白人。最後將「種族」改為「物種」。現在，再讀任何一篇有關種族歧視的文章，我們將會發現：所有白人對黑人的

¹參見 Robert White(1989), *Beastly Questions*, Hastings Center Report.，轉引自 Pojman 編著，張忠宏等譯，《為動物說話：動物權的爭議》〈支持動物實驗的主張〉，台北市：桂冠，1997年4月，初版1刷，頁87-94。

²參見 Immanuel Kant,〈對動物我們只有間接的義務〉，轉引自 Pojman 編著，張忠宏等譯，《為動物說話：動物權的爭議》，台北市：桂冠，1997年4月，初版1刷，頁23-26。



不平等待遇，都完全可以移植到人類對動物的方式。³不過，若依辛格的論證模式，我們將上述的「狗」一詞改為「花草」，甚至改為「石頭」，如此一來，會不會陷入一種無止盡的推衍？顯見辛格論證的重點係將動物與人類一視同仁地看作生命因而不應接受差別的待遇，但若換成植物或其他非生命物質，則其論證雖乃看似有效但卻會產生倫理學上的吊詭。

至於義務論的觀點，我們可以雷根的〈關於動物權的激進平等主張〉為例。雷根認為：動物確實缺乏很多人類所擁有的能力，它們不能讀、不能解高等數學題目、……。然而，也有許多人類不會做這些事〔指上述的讀、寫、算〕，而我們並不會也不該就說這些人比其他擁有較少的天賦價值、或更少的被尊重的權利。〔因為〕真正關鍵的基本相似性只是：我們每個人都是正在體驗生命的主體，我們每個具有意識的生物都有其個別的福祉，即不論我們對他人的用處如何，我們對於我們自有其重要性。我們會想要偏愛某些事物、會相信或感覺某些事物、會回憶或期待某些事物，所有這些生活的面向，包括我們的快樂與痛苦、歡樂與苦難、滿足與挫折、繼續活下去或突然暴斃——所有這些都使得我們活著的、被每個人所經驗到的生活變得不一樣。而這些對於那些與我有關的動物來講也是一樣的，牠們也必須被看成具有牠們自己的天賦價值的、正在經驗生活的主體。⁴但是，人類果真擁有天賦的自主權？動物呢？那些生命中心主義或提倡天賦權利的學者，何以認定真的有天賦的價值、權利、生命主體、平等……這些數千年來不斷困擾著哲學家的議題，何以到這裡就該無條件接受呢？面對天賦生命權利的哲學議題，雷根最後說：「動物的命在我們的手上，上帝賦予我們一樣平等的能力去面對這項工作。」⁵果然，雷根最後訴諸於上帝，因為他無法證成上述的哲學問題。

最後是生態中心倫理（*ecocentric ethics*）係以自然萬物均有其內在價值而處於整體的平衡狀態，關鍵在於平衡與和諧的相處之道，因此主張人類必須以各種動物的內在價值為依據，發展出人類與其相處的平衡模式。這個倫理觀點在本質上有其道理，但細觀其內容卻發現處處可見妥協的中間路線作法。為何如此？我們以華倫（*Mary Anne Warren*）在〈強動物權立場的困難〉為例，她重構雷根的動物權論證，並且批評它建立在荒謬的天賦價值觀念上。她認為，所有的理性人都同樣是道德社群裡的一份子，因為儘管我們不能了解動物，卻能夠與他人一起了解我們的行為。她提出「弱動物權」（*weak animal rights theory*），主張我們不能在沒有更好的理由時，殘酷對待動物或殺害牠們。她認為：如果我們根本沒有準備接受大多數的動物有與我們一樣的道德權利，為什

³參見 Peter Singer〈所有的動物都是平等〉，轉引自 Pojman 編著，張忠宏等譯，《為動物說話：動物權的爭議》，台北市：桂冠，1997年4月，初版1刷，頁27-47。

⁴參見 Tom Regan〈關於動物權的激進平等主張〉，轉引自 Pojman 編著，張忠宏等譯，《為動物說話：動物權的爭議》，台北市：桂冠，1997年4月，初版1刷，頁69-86。

⁵同上註，頁86。



麼我們還要談論動物權呢？弱動物權立場似乎只是一個大膽的主張：動物擁有與我們一樣的基本道德權利（指雷根的權利觀點）；動物根本沒有任何權利，二者之間的一個不穩定的妥協產物。⁶在此，華倫已然自承她的「弱動物權」係一妥協產物。由此細觀其弱動物道德理論主張：(1)任何其自然生命模式都包括追逐某些滿足感的生物，都應有權利不被剝奪此一追求機會地活下去；(2)任何可以感受到疼痛、苦難或挫折的動物，都有權要求這些經驗不是被故意地加在身上，除非有迫不得已的理由；(3)沒有任何一個存在者在缺乏好的理由下，應當被殺害。⁷我們發現，華倫仍然沒有為這套妥協產物，進行任何哲學上的論證。為何會這樣呢？問題出在平衡與和諧的目標雖佳，但其原始源頭為何，卻甚少有人思及之。

作為二十一世紀的現代人，一提及自然生態保育的觀念，不論是否能誠心實踐，但都不會有人敢對此提出反駁與對立，為何如此？因為生態平衡的觀點已然是當代科學所認可的主流思想。但是，若我們思及其自然平衡觀點背後真正的哲學意涵時，我們是否均淪為實踐的機器而已了呢？。誠如德國哲學家海德格爾（Martin Heidegger）在〈技術的追問〉⁸中所提到的，當代科學技術已然是無可抵擋的主流，但卻甚少有人去思考為何如此？海氏先從西方傳統對技術的本質進行探討，歸於亞里士多德所得出的四因（質料、形式、動力和目的因），而發現現代技術實際上以動力因的因果關係來統攝其他三因（不過，這與亞氏在《物理學》中以目的因統攝其他三因的結論並不相符）。繼之得出技術並非歸於動力因，而是一種解蔽方式，但此解蔽方式卻在現代技術中演變為一種促逼，海氏將此種把人聚集起來、使之去訂造作為持存物的自行解蔽的促逼，命名為「集置」（das Ge-stell）。據此，海氏發現此種集置實乃是命運（Geschick）的一種遣送（即技術之本質居於集置中，而集置的支配作用歸於命運），其中隱藏著二個危險：一是人在失去對象的解蔽過程中，而成為持存物的訂造者，可能會使得人自我膨脹地受到「人是自然的主人」的假象誘惑之危險；二是以命運支配集置來進行訂造方式的解蔽，將可能驅除任何另一種解蔽的可能性，即遮蔽著解蔽自身的危險。⁹不過，海氏最後引荷爾德林詩「但哪裡有危險，哪裡也生救渡。」來說明，恰恰在這種極端的危險中，人對允諾者的最緊密的、不可摧毀的歸屬性才會顯露出來，這就是詩意的東西貫通一切藝術，貫通每一種對進入美之中的本質現身之物的解蔽。

⁶參見 Mary Anne Warren(1987), *Between the Species*, Vol.2, no.4. 轉引自 Pojman 編著，張忠宏等譯，《為動物說話：動物權的爭議》〈強動物權立場的困難〉，台北市：桂冠，1997年4月，初版1刷，頁124。

⁷同上註，頁126。

⁸〈技術的追問〉係海德格爾1953年11月18日在慕尼黑理工學院最大教室裡做的演講，列入《技術時代的藝術》系列演講之一。

⁹參見 Martin Heidegger(1953)著，孫周興（2005）譯，〈技術的追問〉，收錄於 Heidegger, Martin(1954), *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske, 1954 J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, Stuttgart. 本書根據德國維多里奧·克勞斯特曼出版社2000年全集版譯出，孫周興譯（2005），演講與論文集，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005年10月第1版第1次印刷。



德國哲學家海德格爾（M. Heidegger）晚年將哲學思考轉向詩意，尤其是透過荷爾德林的詩作，將「此在」（*Dasien*）的意涵展開為漫遊者、異鄉者、返鄉者，闡釋人必當返歸語言之本源處，在語言的掩蔽自身中而開顯大道的言說。其中，「四方域」（*das Geviert*，或譯「四重整體」）一詞在海德格爾晚年的關於存在的運思中成了一個關鍵性的語詞，其詳細說明大概是在1949-1951年間的三篇公開演講中：一是1950年6月6日的演講〈物〉，海氏從壺之為物開始，談到虛空、傾注、贈品與集聚，而提出天、地、神、人（終有一死者）四方均是在拋棄自身以反映其他三者的存在而能開顯自身的「四方域」，是為一環化的「映射遊戲」的圓舞；二是1950年10月7日的演講〈語言〉，海氏談終有一死者在傾聽大道的言說中，以作詩的方式來應合；三是1951年8月5日的演講〈築、居、思〉，海氏則從橋之為物，談到聚集、保護、謝恩，而重申天、地、神、人的「四方域」。

海德格爾從特拉克爾詩歌的闡釋，尤其〈詞語〉的最後一節：「我於是哀傷地學會了棄絕：語詞破碎處，無物可存在」談語言與物的關係，強調終有一死者傾聽大道的道說，而提出泰然任之（*Gelassenheit*）的主張。所以，在1957年12月4日的演講〈語言的本質〉，海氏從「我於是哀傷地學會了棄絕：語詞破碎處，無物可存在」談語言的本質，再轉變為本質的語言乃無聲地召喚而聚集世界的道說，是為天、地、神、人「四方域」的切近開避道路的寂靜之音，並說明語言之無名、物之無名、存在之無名，首倡「道即道路」的主張，與終有一死者的泰然任之。然後他在1958年3月11日的演講〈詞語〉，海氏從「我於是哀傷地學會了棄絕：語詞破碎處，無物可存在」，說明傾聽大道言說的回歸。最後，他在1959年1月25日的演講〈通向語言的途中〉，海氏把語言帶到語言本源之處，終有一死者的傾聽。

從海氏整個思路歷程中，我們看到人與天地萬有的關係，實不能作二分法的割裂。人必須棄絕自身的存有，透過其他天、地、神三者的呈現，而後才能切近到大道言說之境，與萬物之存有融合為一。本文以為當代動物權論爭之關鍵正植基於此。由於多數學者仍在人類與動物二分的思維中探討動物權的爭議，以致無法跳躍至大道存有之境，去聆聽天地萬有的言說，故而無法在真正思索人與動物實則為一的本質。

這也正是莊子所說：「人皆知有用之用，而莫知無用之用也。」（《莊子·人間世》）的道理。因為道家這種以道之創造，並非出於意志，亦不含有目的，只是不知其然而然的創造的主張：「我無為，人自化；我好靜，人自正；我無事，人自富；我無欲，人自朴。」（《老子·五十七章》）。但是，這並不表示人與自然之間沒有任何關係。道家最重視人與自然的聯繫，老子認為「域中有



四大：道大、天大、地大、人亦大。」(《老子》二十五章)，主張「人法地，地法天，天法道，道法自然。」(《老子》二十五章)，要求人們從整體上把握人與宇宙自然諸要素的聯結。

由是觀之，過去動物生存權的論爭關鍵，其實在於將人與動物二分，故而產生了人對動物的責任與義務、動物對人的關係與影響……等議題。但我們若從整體上去體悟人與動物不可對立二分的本質，就能真正進入存在主義或中國道家的精神。換言之，透過棄絕人類或動物的主體意識，而了解到動物的生存權並非人類所給予或能探討，從而進入萬物本有的境界。以下，本文更將以老子「域中四大」與海德格爾「四方域」的思想，深入解析動物權在自然萬有之中的定位。

貳、老子「域中四大」與海德格爾「四方域」之關係

《老子》二十五章：「域中有四大：道大、天大、地大、人亦大。人法地，地法天，天法道，道法自然。」(《老子》二十五章)對萬物之間的相互關係有頗為精深的義理，以此作為老子的「物論」，相信可對當代動物權的探討有可觀之處。

首先，本文還是要對老子的「物論」進行說明。老子的「物」字基本上是在四層意義上使用。第一，老子的「物」指通常的世間存在的「萬事萬物」。第二，老子的「物」還在物之所以為物的，無名無狀的「道」的意義上使用。第三，在世間存在的萬事萬物中，老子進一步區分出「自然物」與「人造物」，並且將後者稱之為「器」。第四，當老子談「道之為物」時，常常和「天地」、「天下」同用，似乎「天地」、「天下」也是「物」，不過是特別的「物」，是「大物」、「神器」罷了。綜上所述，我們可以說老子的「物」有四層含義，即(1)「物」之為恍兮惚兮，惚兮恍兮，無狀之狀，無物之象的「大道」；(2)「物」之為「大物」、「神物」的「天地」、「天下」；(3)「物」之為「夫物芸芸」的自然「萬物」、「眾物」；以及(4)「物」之為「奇物」、「法物」、「利器」、「兵器」、「埴器」的人造「器物」。¹⁰

其中，《老子》二十五章無疑應被視為老子「物論」的核心篇章。依王節慶先生之言，這一核心篇章告訴我們老子的「物論」有至少四個要點。第一，

¹⁰王慶節(2005)，〈道之為物——海德格的「四方域」物論與老子的自然物論〉，見於香港中文大學現象學與人文科學研究中心：現象學與人文科學(Journal of Phenomenology and the Human Sciences)，2期(2005)，頁261-313。收錄於張燦輝、劉國英主編，《現象學與人文科學：現象學與道家哲學》，台北市：邊城出版：家庭傳媒城邦分公司發行，2005年，初版，頁290-292。



「物」之爲道。這也就是說，最源初、最根本的「物」，或者說「物」的最初形態就是「道」本身。第二，道之爲「物」的過程乃「道生」或「物化」的過程，亦即「成物之道」。第三，這一「道生」、「物化」的過程中有四大力量在起作用，他們分別是道、天、地、王(指得道之人或聖人)。第四，「四大」參與這一「道生」、「物化」的過程乃是一「自己而然」的方式。所以，「道生」、「物化」別無其他，乃自然而然，即「法自然」也。正因爲這一緣故，我們建議不妨將老子的「物論」稱爲「自然物論」。¹¹

但是，老子的這個「自然物論」中，仍有一些疑問困擾著歷代學者。主要的困擾在於「域中四大」既然肯定了道、天、地、王四者(「域中有四大：道大、天大、地大、人亦大。」《老子》二十五章)，但爲何又列出其中的優先順序(「人法地，地法天，天法道，道法自然。」《老子》二十五章)？

或許我們可從《帛書老子》與現今通行《老子》在四十章的比較中看出一些端倪。在《帛書老子》四十章：「反也者，道動也。弱也者，道之用也。天下之物，生於有，生於無。」；與現今通行本《老子》在四十章：「反者，道之動。弱者，道之用。天下之物生於有，有生於無。」。兩者內容上的比較，得出兩種不同的形上學思想：前者爲「有無相生」；後者爲「有生於無」。顯然，現今通行的版本中，多以「有生於無」的形上思想爲主，因此也多能解釋《老子》在「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」(四十二章)、「天下之物生於有，有生於無。」(四十章)、「道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。」(二十五章)的「有生於無」的階層思想。但是，我們也在《老子》一章：「無名萬物之始，有名萬物之母。故恒無欲也，以觀其眇；恒有欲也，以觀其徼。兩者同出，異名同謂。」(一章)、「有無之相生也。」(二章)、「故有之以爲利，無之以爲用。」(十一章)等章節中看到「有無相生」的形上思想意涵。因此，在「有生於無」與「有無相生」之間是否存在矛盾，就成了不可迴避的問題了。

「有生於無」展現出來的是一種寬泛意義上的神學宇宙論式的、等級高低分明的、「創世紀」式的一元論形上學。在這一形上學的框架裡，「無」爲「一」、爲「本」、爲「體」，而「有」爲「多」、爲「末」、爲「用」。反觀「有無相生」的模式，我們看到的則是一幅截然不同的圖景，這是一種天地自然發生，萬物自性平等，二元甚至多元相激互蕩，中道平和的形上學。鑒於古代和中古時代中國特定的宗教、文化、社會、政治的「大一統」的背景，神學宇宙論式的、一元論的「有生於無」形上學成爲道家哲學形上學的主流解釋，乃至構成整個中國哲學形上學的「道統」不足爲奇。但是與「有生於無」的形上學正統解釋

¹¹同上註，頁 293-294。



比較，「有無相生」的解釋在《老子》文本的閱讀上也決非毫無理據的妄言，只是這一解釋由於傳統形上學道統的強勢而被遮蔽和忽視罷了。¹²

依王慶節先生之意，要解決這個疑慮，必須回到《老子》二十五章中找答案。以《老子》第二十五章：「道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。」而言，其實它存在著兩種不同的讀法，說明第二十五章也可從「有生於無」轉變為「有無相生」的解釋。《老子》第二十五章下半部份的傳統讀法是：「道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。」由這一讀法而來的傳統解釋明顯預設了一個「有生於無」的形上學模式。在這一解釋中，自然（道）、天、地、人由高至低，明顯構成了一個宇宙、世界萬物創生、發生的等級序列。但是，王節慶先生注意到唐代學者李約在其《道德真經新注》對《老子》二十五章的這一部份有一不同的讀法：「道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地地，法天天，法道道，法自然。」然後，李約評注曰：「道大，天大，地大，王亦大。」是謂「域中四大」。蓋王者「法地」、「法天」、「法道」之三自然而理天下也。天下得之而安，故謂之「德」。凡言人屬者耳，其意雲「法地地」，如地之無私載。「法天天」，如天之無私覆。「法道道」，如道之無私生成而已。如君君、臣臣、父父、子子之例也。後之學者謬妄相傳，皆雲「人法地，地法天，天法道，道法自然」。則域中有五大非四大矣。豈王者只得「法地」，而不得「法天」、「法道」乎？天地無心，而亦可轉相法乎？又況「地法天，天法道，道法自然」是道為天地之父，自然之子，支離決裂，義理疏遠矣。¹³若依唐代學者李約的方式，則我們也可重讀《老子》四十二章「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」為「道生一一，生二二，生三三，生萬物。」，以支持其「有無相生」的新解釋系統。¹⁴

顯見在老子哲學內部，除了一個以「道生之」為主要觀視角度的，即以傳統的等級發生的神學宇宙論為基礎的「有生於無」的一元論形上學系統之外，還應存有一個以「物形之」為主要觀視角度的，「有（物）無（物）相生」的二元，乃至多元論的形上學系統。〔一〕從「道生之」的觀視角度，由於人們的語言方式、宗教背景、文化傳統、政治氛圍的影響，我們往往容易將「道」視為一在時間空間之外、之上、之先的而又創生萬物的、創造主式的實體物。與此同時，被創生的萬事萬物自然也就會根據與造物主的親近程度的遠近而被

¹²同上註，頁 304。

¹³見《道藏》，能 1-能 4（上海涵芬樓影印本）。本文轉引自《帛書老子校注》，高明撰（北京：中華書局，1996），第 353-354 頁。

¹⁴王慶節（2005），〈道之為物——海德格的「四方域」物論與老子的自然物論〉，見於香港中文大學現象學與人文科學研究中心：現象學與人文科學（*Journal of Phenomenology and the Human Sciences*），2 期（2005），頁 261-313。收錄於張燦輝、劉國英主編，《現象學與人文科學：現象學與道家哲學》，台北市：邊城出版：家庭傳媒城邦分公司發行，2005 年，初版，頁 306-308。



分爲三五九等，或者去「分有」，或者去表現那造物主的容耀與偉大。〔二〕而老子自然物論的提出則使我們有可能從「物形」的角度來看待「道生」的過程。這樣，「道」就更可能脫出傳統神學宇宙論的理解框架，不再被視爲是一實體，而是那天地之間萬事萬物生長成滅的自然歷程和道路。這種萬事萬物的生長成滅乃是由「有」和「無」兩股力量相激互蕩而成，老子將之稱爲道之爲道的「同出而異名」的兩面。¹⁵由此，王節慶先生在「有無相生」的自然歷程道路的說法極具創意，且似乎更符合老子的「自然」乃「自己而然」的「無爲」本意。不過，依王節慶之言，最後將又回歸至「兩股力量」則應是筆誤或錯解，因爲既然「同出而異名」，那麼「有」與「無」該當爲同一，或者如海德格爾所說的「切近」才是。

海德格爾在 1950 年 6 月 6 日的演講〈物〉中，從壺之爲物開始，談到虛空、傾注、贈品與集聚，而提出天、地、神、人（終有一死者）四方均是在拋棄自身以反映其他三者的存在而能開顯自身的「四方域」，是爲一環化的「映射遊戲」的圓舞。他提到：如果我們思物之爲物，那我們就是要保護物之本質，使之進入它由以現身出場的那個領域之中。物化乃是世界之近化（*Nähern*）。近化乃是切近之本質。只要我們保護著物之爲物，我們便居住於切近中。切近之近化乃是世界之映射遊戲的真正的和惟一的維度。但物之爲物何時以及如何到來？物之爲物並非通過人的所作所爲而到來。不過，若沒有終有一死的人的留神關注，物之爲物也不會到來。達到這種關注的第一步，乃是一個返回步伐（*Schritt zurück*），即從一味表象性的、亦即說明性的思想返回來，回到思念之思（*das andenkende Denken*）。這種返回步伐寓於一種應合（*Entsprechen*），這種應合——在世界之本質（*Weltwesen*）中爲這種本質所召喚——在它自身之內應答著世界之本質。物是從世界之映射遊戲的環化中生成、發生的。惟當——也許是突兀地——世界作爲世界而世界化（*Welt als Welt weltet*），圓環才閃爍生輝；而天、地、神、人的環化從這個圓環中脫穎而出（*entringt*），進入其純一性的柔和之中。依此環化，物化本身是輕柔的（*gering*），而且每個當下逗留之物也是柔和的，毫不顯眼地順從於其本質。柔和的是這樣的物：壺和凳、橋和犁。但樹木和池塘、小溪和山丘也是物，也以各自的方式是物。蒼鷹和孢子、馬和牛，也是物，每每以自己的方式物化著。每每以自己的方式物化之際，鏡子和別針、書和畫、王冠和十字架也是物。惟有作爲終有一死者的人，才在棲居之際通達作爲世界的世界。惟從世界中結合自身者，終成一物。¹⁶

不少論者都著重指出，老子的「域中之四大」——道、天、地、人——與

¹⁵同上註，頁 311。

¹⁶Heidegger, Martin(1953)著，孫周興（2005）譯，〈物〉，收錄於 Heidegger, Martin(1954), *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske, 1954 J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, Stuttgart. 本書根據德國維多里奧·克勞斯特曼出版社 2000 年全集版譯出，孫周興譯（2005），演講與論文集，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005 年 10 月第 1 版第 1 次印刷，頁 190-192。



後期海德格爾的「四方」(die Vier)——天、地、神、人——可堪比擬。¹⁷爲什麼宇宙能成爲物創生及生產性和創造性活動的偌大場域？就是由於它本質上是中空的、沒有被佔據的。正因宇宙永遠不會被佔據，它就可以永恆地從其創生及生產的活動而不會枯竭。若果赫拉克利特(Heraclitus)視戰爭或爭鬥(polemos)是物的起源，老子的剛好相反，認爲大自然的創造性和萬物的創生源自「道」的虛靜和柔弱性格。¹⁸例如老子所說：「弱者，道之用。」(四十三章)或「人之生也柔弱，其死也堅強。草木之生也柔脆，其死也枯槁。故堅強者，死之徒；柔弱者，生之徒。是以兵強則滅，木強則折。」(七十六章)或「天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，以其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。」(七十六章)，順應「道」而行事、非強力、宰制、揭橥柔弱勝剛強。¹⁹這與西方形上學的傳統，恰恰是相反地。西方形上學傳統顯現出一種基本的不安全的感覺，並且誇大了自身的重要性，由此它的反應便變成過份自衛。形上學的一切範疇都是暴力範疇：存在和它的屬性、第一因、需要負責任的人，甚至強力意志——若果它被形上學地閱讀成確認或僭取支配世界的權力。這些範疇必須被弱化或去除它們過份的權力。²⁰這也是本文之所以希望用道家思想作爲動物權論爭進行分析的原因。

參、道——四域合一的解決之道

由上述而知，「域中四大」之道並不僅是道，而是道、天、地、人四者合一的概念。以此概念我們重新回到動物權的討論中，我們將會發現：動物不再是與人對立的他者，而是合而爲一的整體。這可由《老子》一章「道可道，非常道」推知一二。因爲此處的「常」是超越時間的永恆(eternity)，賦與它與柏拉圖的「理型」類似的地位，然而，「常」字在中文裡還有另外一個解釋，就是「平常」，而這個「平常」與「恆常」兩個字的意思似乎格格不入，然而，細心分析兩個「常」字的意義，就會發現，它們其實並沒有矛盾，而且在深一的意義裡是相通的。所謂恆常，就是不快、不慢、至沒有速度，甚至直到「永遠」，如胡塞爾所說：「這裡沒有任何會變化的事物，而就算在一個過程裡『有些東西』經過，也不算是一個過程。這沒有任何東西變動，因此也不能有意義地說，有些事物在延續著。」這裡說的平常，並不是一般所說通常、普通、常見等，也不是「永恆不變」(eternal)，而是「恆常」(constant)，是一種保持著

¹⁷參見 M. Heidegger, "Das Ding", in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Neske, 1954; "The Thing", in M. Heidegger, *Poetry, Language and Thought*, Eng. Trans. A. Hofstadter, New York: Harper & Row, 1971, pp. 163-186.

¹⁸劉國英(2005)，〈現象學可以還中國哲學一個公道嗎？試讀老子〉，見於香港中文大學現象學與人文科學研究中心：現象學與人文科學(Journal of Phenomenology and the Human Sciences)，2期(2005)，頁09-35。收錄於張燦輝、劉國英主編，《現象學與人文科學：現象學與道家哲學》，台北市：邊城出版：家庭傳媒城邦分公司發行，2005年，初版，頁30。

¹⁹老子這一思路經常被提出與晚期海德格所鼓吹的「泰然任之」(Gelassenheit)比較。

²⁰G. Vattimo, *The Adventure of Difference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger*, Eng. Trans. C. Blamires, Cambridge: Press, 1993, p.5-6.



活動的不動，它並非如柏拉圖的永恆的理型，是一個不變的對象，所以超越時間與改變，剛好相反，是無對象但永遠在活動和改變（又沒有改變）著的。這是中文裡「常」這個字跟西方所謂「永恆」一個深刻的分別，因為西方哲學追求言詞內涵的固定意義，故此，其引申出來的「永恆」，必然是對時間的否定。相反，老子並不強求達到這目標，反而更能理解時間與恆常之間的關係。因為我們的意識一旦有活動，刻意要抓緊一個固定永恆的言詞概念，那平凡就會從我們的意識的掌握中溜走，只有在虛靜的境界，即退一步甚麼也不做，這平常的流動才會在我們的意識重新出現。這種理解，突出了中國哲學裡對永恆的概念與西方哲學不一樣的地方。²¹

西方哲學從Being來理解Nothingness，而通過某物的缺席來理解「無」，再加上Being本身是個繫詞，它必然是在通過「甚麼缺席？」這問題來表達，因為如果我們講不出到底甚麼缺席，就沒辦法證明或否認我的話對否。譬如我說「這個世界沒有X」（There is no X in this world.）來表達Not-Being以nothingness，因為這個繫詞，我們必須說明X的本質是甚麼，則便不能準確說出不存在的到底是甚麼。這就等如說一些不會存在的東西不存在，墮入如柏拉圖的〈智者篇〉裡矛盾和啞口無言（aporia）中。從這一點去理解，我們再回到「有」作為一種現象，若我們要完成這個詞和概念的要求，因為「無」是「有」的唯一擁有者，所以必然是先從「無」建構起來，即是說們爲了把「無」的空間佔據，就要把「沒有」的東西想像出來變成「有」，而弔詭的是，一旦我們把沒有的東西想出來了，它就不再是「沒有」。正因為「有」與知識、語言、永恆性脫鉤，所有想像「有」的活動，都只是一種沒有語言概念指導下事物存在的可能性在空間裡自己發生的過程。那麼，從「無」到「有」，是一個自發的過程，而所謂「自然」，作為一種現象，就是不故意做任何活動以及沒有言詞概念及其永恆性的要求下，任由「有」發生作用，正因為意識不作刻意活動，它也沒有對象，沒有內涵，故此，言詞也無既定意義，而因為「有」的作用是自發的，它們作用的後果必然是涵蓋天下事物裡，而非在言詞本身。一旦「有」和言詞、知識、永恆內涵脫鉤，自然必然是它的唯一發生的形式，而它的內容，必然是萬物本身，而不是言詞概念。²²

因此，所謂「此兩者，同出而異名，同爲之玄。」在這關係裡，「道」自己卻同時有兩個身分：〔一〕當它是「不可道」的「常道」時，因為它作為一種非語言現象，只能是「無」裡沒有內容、但一直在恆常地活動著的時間意識流，所以也無從言說，作為現象，它的表達方式只是一種內部意識，不是一種

²¹黃國鉅（2005），〈《老子》的現象學分析與時間問題〉，見於香港中文大學現象學與人文科學研究中心：現象學與人文科學（Journal of Phenomenology and the Human Sciences），2期（2005），頁105-160。收錄於張燦輝、劉國英主編，《現象學與人文科學：現象學與道家哲學》，台北市：邊城出版：家庭傳媒城邦分公司發行，2005年，初版，頁121-123。

²²同上註，頁127-131。



語言現象，但卻是所有語言現象的基礎；〔二〕而當我們勉強要言說它，把它變成一種語言現象，變成「可道」的「非常道」時，言詞要與它勾上關係，就只能採取一個把它變成「有」的途徑，但因為「有」沒有相應的永恆內容與它配合，言詞只能用相對意義、模糊相對、自行重溯等等方式把它表達出來。²³

正如同海德格爾在〈如當節日的時候……〉中，透過對荷爾德林《如當節日的時候……》詩的哲學詮釋，說明「自然」乃一切現實之物的在場。在這首詩中，荷爾德林的「自然」一詞按φύσις這個原初的基本詞語所隱含的真理詩意地表達了自然的本質。按：海氏在此列舉出φύσις一詞的各種原初意涵，有「φύσις，意指生長」；「φύσις乃是出現和湧現，是自行開啓，它有所出現同時又回到出現過程中，並因此在一向賦予某個在場者以在場的那個東西自行鎖閉。」；「被思為基本詞語的φύσις，意味著進入敞開域中的湧現，進入那種澄明（Lichtung）之照亮，入於這種澄明，根本上某物才顯現出來，才展示其在輪廓中，才以其「外觀」（εἶδος, ζῆα）顯示自身，並因此才能作為此物和彼物而在場。」；「φύσις是湧現著向自身的返回，它指說的是如此這般成其本質的作為敞開域的湧現中逗留的東西的在場。」；「φύσις是照亮之澄明的出現，因而是光的發源地和場所。」；「φύσις是在萬物中當前現身的東西。」²⁴

對海德格爾而言，自然在場於人類勞作和民族命運中，在日月星和諸神中，但也在岩石、植物和動物中，也在河流和氣候中。令人驚嘆的自然不能施以任何制造活動，自然卻以其在場狀態貫穿了萬物。所以自然「在輕柔懷抱中」培育。自然之當前現身的整全性並不是指對現實事物的數量上完全的囊括，而是指自然對現實事物的貫通方式，現實事物按其特性而言似乎是對立地排斥。自然之無所不在保持著至高的天空和至深的深淵的相互最極端的對立。但同時，對立被無所不在的自然挪置入它們共屬一體的統一體之中。這個統一體並非使難以駕馭之物消解於呆板無力的平衡，而是把它置回到那種寧靜之中，此寧靜作為來自爭執之火的寂靜光輝來照射，在其中，一方把另一方擺置入顯現之中。²⁵海德格爾在此對自然的描敘，突顯了自然是在對立、辯證中而展現，但這又不是黑格爾的「辯證法」，而是在對立中遮蔽自身以彰顯對方進而顯出整全之統一體，頗有老子「反者，道之動；弱者，道之用」的味道。事實上，海氏在後期的演講中如〈物〉、〈築、居、思〉、〈語言〉等）所提到的「四方域」，亦建立在此相同的哲思。透過無所不在的自然有所迷惑（Berückung）又有所出神（Entrückung）。²⁶而這同時的迷惑和出神就是美的本質。美讓對立

²³同上註，頁 159-160。

²⁴Heidegger, Martin(1939)著，孫周興(2000)譯，〈如當節日的時候……〉，收錄於 Heidegger, Martin(1981), *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Gesamtausgabe Band 4, Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Hermann. 本書根據德國維多里奧·克勞斯特曼出版社 1981 年全集版譯出，孫周興譯(2000)，荷爾德林詩的闡釋，北京：商務印書館，2002 年 8 月第 1 版第 2 次印刷，頁 65-66。

²⁵同上註，頁 60-61。

²⁶此處「迷惑」(Berückung)與「出神」(Entrückung)有相同的詞根，而動詞 rücken 有「移動挪動」的意思。



者在對立者中，讓其相互並存於其統一體中，因而從或許是差異者的純正性那裡讓一切在一切中在場。美是無所不在的現身（Allgegenwart）。²⁷神聖者之美妙從前「微笑著」於萬物中當前現身，毫不費勁，輕快歡樂，因而不受人「幾乎沒有感受」那裡所發生的東西這回事情的影響。人類只是在急促於可抓住事物當中，來利用這一為聖美的自然提供出來的東西，並因此把無所不在者貶低到奴役形狀中。「自然」「微笑著」在原初的「泰然任之」（Gelassenheit）中泰然容忍了這種做法和一切結果，並且聽任人類對神聖者的錯誤認識。由於這種對「自然」的錯誤認識，任何一個事物就還「是」它作成的東西而已；而它實際上往往只作成它所是的東西。然而，任何事物，包括任何人，都僅僅按出於自身成其本質的自然，即神聖者，在這個事物中當前現身的「方式」而「存在」。²⁸

「泰然任之」（Gelassenheit），正是海德格爾參透了天空、大地、諸神、終有一死者「四方域」的概念後，所得出之透徹人生哲學。這也是海德格爾在〈語言的本質〉中，從「我於是哀傷地學會了棄絕：語詞破碎處，無物可存在」詩來談語言的本質，再轉變為本質的語言乃無聲地召喚而聚集世界的道說（Sage），是（ist）為天空（der Himmel）、大地（die Erde）、諸神（die Göttlichen）、終有一死者（die Sterblichen）四方歸於一體的「四方域」（das Geviert）的切近（Nähe）開辟道路（Be-wegung）的寂靜之音（das Geläut der Stille），並說明語言之無名、物之無名、存在之無名，首倡「道即道路」的主張，與終有一死者的「泰然任之」。²⁹

從老子「四域合一」概念所推衍的「有無相生」，到海德格爾在「四方域」中所體悟的「泰然任之」，我們看到了長期以來人們對動物權的論爭中所忽略的真正面向——自然。不過，本文所說的自然，並非西方傳統形上學中所探索的自然（nature），而是如老子與海德格爾所倡的自然而然（naturalize）。人與動物之間的權利歸屬或是責任義務為何？一切順應自然，自然而然，既不以動物為人類之附屬品而刻意豢養、獵殺、與吃食，但也不故作衛道人士而強調動物之人權，不帶一絲矯飾地將人與動物集置（das Ge-stell）於每一個在場之中，相互棄絕自身而彰顯對方之存在而構成一個整體。以此重新思考當代動物權的

²⁷海氏在此到了美的神聖性，將「自然」稱之為「聖美」。不過，此時的海德格爾尚未真正體悟「詩與思」或「美與道」的切近關係，且後來雖在〈……人詩意地棲居……〉與〈什麼叫思想〉、〈技術的追問〉等演講中亦提到詩意的美感與哲思的關係，但真正將之融貫則必須等到在〈語言的本質〉（1957年12月）、〈詞語〉（1958年3月）、〈在通向語言的途中〉（1959年1月）等演講中，海氏就不只一次提到詩與思的切近，說明兩者非同一，但卻在切近中拋棄自身而開顯對方，進而提出「四方域」的「映射之舞」，在在均說明海氏終究是體會到「由思入詩」與「由詩入思」的雙重性，即美學與哲思的切近。

²⁸Heidegger, Martin(1939)著，孫周興(2000)譯，〈如當節日的時候……〉，收錄於 Heidegger, Martin(1981), *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Gesamtausgabe Band 4, Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Hermann. 本書根據德國維多里奧·克勞斯特曼出版社1981年全集版譯出，孫周興譯（2000），荷爾德林詩的闡釋，北京：商務印書館，2002年8月第1版第2次印刷，頁76-77。

²⁹Heidegger, Martin(1957)著，孫周興(2004)譯，〈語言的本質〉，收錄於 Heidegger, Martin(1959), *Unterwegs Zur Sprache*, Achte Auflage 1986, Verlag Günther Neske Pfullingen 1959, der Gesamtausgabe: Verlag Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1985. 本書根據德國納斯克出版社1986年第8版譯出，根據維多里奧·克勞斯特曼出版社1985年全集版修訂，孫周興譯（2004），在通向語言的途中，北京：商務印書館，1997年4月第1版，2004年9月修訂譯本。



各項爭議——工廠式畜牧業、葷食、動物實驗等，我們將發現，真正的爭議關鍵並不在動物是否能感知痛苦、或動物是否亦為生命、或者動物能否行使道德判斷，而是在於人與動物（甚至植物或岩石）乃為自然而然的整體，相互因著對方的存在而使自身存在。因此，終有一死的人而言，不論是畜養或野放動物、肉食或素食、動物實驗或人體實驗，皆無不可，也無矛盾之處，一切「泰然任之」(Gelassenheit)。在泰然中順應自然，因為任何一個事物就僅僅「是」它之所是的東西而已，任何事物，包括任何人，都僅僅按出於自身成其本質的自然，以其在場的集置中現身而存在。

肆、結論

近年來對動物權的探討，隨著自然環境的變遷與生命教育的興起，而有了更多深刻的研究，其主要的探討內容聚焦於兩個問題：一是動物是否具有道德性格？即動物是否能理性思考？動物能否行使道德判斷？二是人類應該如何對待動物？即人類的道德判斷中是否應將動物納入考量？人類對動物是否負有道德上的責任？不過顯然在西方的動物權論爭的歷史中，我們似乎看不到較具體的結論或共識，原因當然是源於各家的在倫理學上的基本立論與主張各異之故。

本文嘗試從一個不同的觀點出發，希望能跳脫於西方各家倫理派別之外，即從老子的「域中四大」與海德格爾的「四方域」觀點，嘗試為動物權的論爭，找尋一個可供參考的另類思維。經由本文的探討，我們以為過去動物權的論爭關鍵，常常是建立在人與動物二分法的基礎上，因而也就產生了「人對動物的責任與義務」、或「動物對人的關係與影響」……等之類的爭議話題。但我們若從整體上去體悟人與動物不可對立二分的本質，就能真正進入中國道家的精神，即老子「域中四大」的基本精神：「域中有四大：道大、天大、地大、人亦大。」(《老子》二十五章)，主張「人法地，地法天，天法道，道法自然。」(《老子》二十五章)，要求人們從整體上把握人與宇宙自然諸要素的聯結。以海德格爾的「四方域」而言，就是透過棄絕人類或動物的主體意識，而了解到動物的生存權並非人類所給予或能探討，從而進入萬物本有的境界。由此而知，本文以為老子的「域中四大」與海德格爾的「四方域」或許正是對動物權論爭的議題，可以提供一個另類的新詮釋，為生命教育意涵立下一個不同以往任何一種專斷的中心主義之新主張。



參考文獻

- 王慶節 (2005), <道之爲物——海德格的「四方域」物論與老子的自然物論>, 見於香港中文大學現象學與人文科學研究中心: 現象學與人文科學 (Journal of Phenomenology and the Human Sciences), 2期 (2005), 頁261-313。收錄於張燦輝、劉國英主編,《現象學與人文科學: 現象學與道家哲學》, 台北市: 邊城出版: 家庭傳媒城邦分公司發行, 2005年, 初版。
- 朱謙之、任繼愈 (民74), 老子釋譯——附馬王堆老子甲乙本與今本之對勘, 台北市: 里仁書局, 民74年3月。
- 周紹賢 (民72), 列子要義, 台北市: 台灣中華書局, 民72年7月初版。
- 韋政通 (民75), 中國思想史 (上)(下), 臺北市: 水牛圖書公司, 民82年7月11版4刷。
- 郭慶藩輯 (清), 莊子集釋——附馬夷初莊子天下篇述義及莊子年表, 台北市: 華正書局, 民78年8月初版。
- 陳鼓應 (民64), 莊子今註今譯 (上、下冊), 台北市: 臺灣商務印書館, 民64年12月初版。
- 黃國鉅 (2005), <《老子》的現象學分析與時間問題>, 見於香港中文大學現象學與人文科學研究中心: 現象學與人文科學 (Journal of Phenomenology and the Human Sciences), 2期 (2005), 頁105-160。收錄於張燦輝、劉國英主編,《現象學與人文科學: 現象學與道家哲學》, 台北市: 邊城出版: 家庭傳媒城邦分公司發行, 2005年, 初版。
- 劉國英 (2005), <現象學可以還中國哲學一個公道嗎? 試讀老子>, 見於香港中文大學現象學與人文科學研究中心: 現象學與人文科學 (Journal of Phenomenology and the Human Sciences), 2期 (2005), 頁09-35。收錄於張燦輝、劉國英主編,《現象學與人文科學: 現象學與道家哲學》, 台北市: 邊城出版: 家庭傳媒城邦分公司發行, 2005年, 初版。
- Cohen, Carl(1986), New England Journal of Medicine.轉引自Pojman編著, 張忠宏等譯,《爲動物說話: 動物權的爭議》<反對動物權的主張>, 台北市: 桂冠, 1997年4月, 初版1刷, 頁129-136。
- Feyerabend, Paul(1981), *Realism, Rationalism and Scientific Method: Philosophical Papers, Volume 1*, Cambridge University Press.



Feyerabend, Paul(1981), *Problems of Empiricism: Philosophical Papers*, Volume 2, Cambridge University Press.

Francione, Gary. L.(2000), *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?*, Temple University, 張守東、劉耳譯,《動物權導論：孩子與狗之間》,北京：中國法政大學出版社,2005年5月,第1版。第七章〈動物權：孩子與狗之間〉,頁260-283。

Frey, R. G.(1983) , 〈關於動物權的效益主義式批評〉,《權利、殺生及苦難》(Rights, Killing and Suffering, 1983),轉引自Pojman編著,張忠宏等譯,《為動物說話：動物權的爭議》,台北市：桂冠,1997年4月,初版1刷,頁49-68。

Heidegger, Martin(1939)著,孫周興(2000)譯,〈如當節日的時候……〉,收錄於Heidegger, Martin(1981), *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Gesamtausgabe Band 4, Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Hermann. 本書根據德國維多里奧·克勞斯特曼出版社1981年全集版譯出,孫周興譯(2000),荷爾德林詩的闡釋,北京：商務印書館,2002年8月第1版第2次印刷。

Heidegger, Martin(1953)著,孫周興(2005)譯,〈技術的追問〉,收錄於Heidegger, Martin(1954), *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske, 1954 J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, Stuttgart. 本書根據德國維多里奧·克勞斯特曼出版社2000年全集版譯出,孫周興譯(2005),演講與論文集,北京：生活·讀書·新知三聯書店,2005年10月第1版第1次印刷。

Heidegger, Martin(1957)著,孫周興(2004)譯,〈語言的本質〉,收錄於Heidegger, Martin(1959), *Unterwegs Zur Sprache*, Achte Auflage 1986, Verlag Günther Neske Pfullingen 1959, der Gesamtausgabe: Verlag Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1985. 本書根據德國納斯克出版社1986年第8版譯出,根據維多里奧·克勞斯特曼出版社1985年全集版修訂,孫周興譯(2004),在通向語言的途中,北京：商務印書館,1997年4月第1版,2004年9月修訂譯本。

Heidegger, Martin(1953)著,孫周興(2005)譯,〈築·居·思〉,收錄於Heidegger, Martin(1954), *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske, 1954 J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, Stuttgart. 本書根據德國維多里奧·克勞斯特曼出版社2000年全集版譯出,孫周興譯(2005),演講與論文集,北京：生活·讀書·新知三聯書店,2005年10月第1版第1次印刷。

Heidegger, Martin(1953)著,孫周興(2005)譯,〈物〉,收錄於Heidegger,



- Martin(1954), *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske, 1954 J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, Stuttgart. 本書根據德國維多里奧·克勞斯特曼出版社2000年全集版譯出，孫周興譯（2005），演講與論文集，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005年10月第1版第1次印刷。
- Hempel, Carl G.(1965), *Aspects of Scientific Explanation And Other Essays in the Philosophy of Science*, A Division of Macmillan Publishing Co., Inc.
- Kant, Immanuel(1963), *Duties to Animals and Spirits*, New York: Harper and Row. 轉引自Pojman編著，張忠宏等譯，《為動物說話：動物權的爭議》〈對動物我們只有間接的義務〉，台北市：桂冠，1997年4月，初版1刷，頁23-26。
- Kant, Immanuel(1786), *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. *Kants Werke*, Akademie Textausgabe IV, Walter de Gruyter & Berlin, 1968. 鄭曉芒譯，自然科學的形而上學基礎，北京市：生活·讀書·新知三聯書店出版，1988年4月1版1刷。
- Kant, Immanuel(1783), *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. 據卡勒斯英文本譯，據德文施密特版校核，龐景仁譯，任何一種能夠作為科學出現的未來形而上學導論，北京市：商務印書館，1978年8月1版，1997年4月4刷。
- Regan, Tom (1983), *The Case for Animal Rights*, Berkeley: University of California Press.
- Regan, Tom(1983), *The Case for Animal Rights*, Berkeley: University of California Press. 轉引自Pojman編著，張忠宏等譯，《為動物說話：動物權的爭議》〈反對動物實驗的主張〉，台北市：桂冠，1997年4月，初版1刷，頁95-112。
- Regan, Tom(1985), *In Defense of Animals*, ed. Peter Singer, Oxford: Basil Blackwell. 轉引自Pojman編著，張忠宏等譯，《為動物說話：動物權的爭議》〈關於動物權的激進平等主張〉，台北市：桂冠，1997年4月，初版1刷，頁69-86。
- Regan, Tom & Cohen, Carl(2005), *The Animal Rights Debate*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland U.S.A., 楊通進，江婭譯，《動物權論爭》，北京：中國法政大學出版社，2005年5月第1版。
- Regan, Tom (2003), *Empty Cages: Facing the Challenge of Animal Rights*,



Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland U.S.A., 莽萍，馬天杰譯，《打開牢籠：面對動物權的挑戰》，北京：中國法政大學出版社，2005年5月第1版。

Regan, Tom (1985), *In Defense of Animals*, ed. Peter Singer, Oxford: Basil Blackwell.

Singer, Peter(1976), *Animal Rights and Human Obligation*, Rnglewood Cliffs.NJ: Prentice-Hall. 轉引自Pojman編著，張忠宏等譯，《為動物說話：動物權的爭議》〈所有的動物都是平等〉，台北市：桂冠，1997年4月，初版1刷，頁27-47。

Singer, Peter(1975), *Animal Liberation*, 孟祥森，錢永祥譯，《動物解放》，台北市：關懷生命協會，2004年9月，初版3刷。

Singer, Peter & Regan, Tom (2009), *Animal Rights and Human Obligations, Second Edition*, 曾建平，代峰譯，《動物權與人類義務（第2版）》，北京：北京大學出版社，2010年1月，初版1刷。

Warren, Mary Anne(1987), *Between the Species*, Vol.2, no.4. 轉引自Pojman編著，張忠宏等譯，《為動物說話：動物權的爭議》〈強動物權立場的困難〉，台北市：桂冠，1997年4月，初版1刷，，頁113-128。

White, Robert(1989), *Beastly Questions*, Hastings Center Report. 轉引自Pojman編著，張忠宏等譯，《為動物說話：動物權的爭議》〈支持動物實驗的主張〉，台北市：桂冠，1997年4月，初版1刷，，頁87-94。



The Issue of Animal Right from Laozi's 'Yuh-Chung-Syh-Dah' and Heidegger's 'das Gevier'

Ching-Long, Shieh

Professor, General Education Center, Nanhua University

Abstract

The Research of Animal Right is important about natural environment and life education. There are two major issues: 1. Does animal have moral behavior? Or, Can animal thinking about rationality? 2. How should human to do with animal? Or, Are animals a moral responsibility to human? Unfortunately we have no conclusion or common view from the history of animal right. Therefore, This research attempt to confer animal right from Laozi's 'Yuh-Chung-Syh-Dah' and Heidegger's 'das Gevier'. 'Yuh-Chung-Syh-Dah' is a view in chapter 25 of "Tao Te Ching" ("Laozi"). The mean is 'in the universe there are four that are great'. Therefore the Tao is great; Heaven is great; Earth is great; and the (sage) king is also great. Another, Heidegger's 'das Gevier' believes that sky, earth, god, and man are closely linked. So, Human takes his law from the Earth; the Earth takes its law from Heaven; Heaven takes its law from the Tao. The natural law of the Tao is its being what it is. The rest may be deduced by analogy. We understand that we must give up subjective thought. Animal right is a inter-subjective thought for life education.

Keywords : Laozi, Yuh-Chung-Syh-Dah, Heidegger, das Gevier, Animal Right

