

山林倫理：體驗與推想

蕭振邦*

摘要

當代人的生活改善、當前環境危機的疏解，都需要人們有所關注及投入，然而，要人們明白此中的道理是一回事，要人們採取行動則是另一回事。要之，改善生活是人自己的事，而疏解環境危機則公眾的事，但不論是個人或公眾之事，要人們採取行動都需要有誘因。

本文試圖揭示想要改變外在世界，要從改變自己開始；想要改變自己，也就需要改變自己的生活。但是，要改變我們的生活需要感性的動力，這個動力又是如何啟動的呢？本文提供了一種「荒野啟動」誘因，也就是透過親近山林來啟動改變我們生活的動力。

親近山林為什麼能夠啟動改變人的生活的動力，並進而能夠改變外在世界？本文透過山林感性、適的美學、宇宙觀點和山林倫理，把蘊涵其中的道理講清楚，並揭示其中同時俱足的讓人歡樂之道。

關鍵詞：誘因、山林感性、適的美學、宇宙觀點、山林倫理

* 國立中央大學哲學研究所教授。

E-mail: sjb@cc.ncu.edu.tw

The Ethics of Woods: The Experiential and Discussive

Jenn-Bang Shiau*

Abstract

The improvement of contemporary life and the relief of the current environmental crisis require people's concern and engagement. However, it is one thing to understand this matter, but another thing to make people take action. To improve life is a matter of each individual, and to ease the environmental crisis is a matter of the public. But whether it is personal or public affairs, people need an incentive to take action.

This paper attempts to reveal that to change the external world, one needs to start with changing oneself, and to change oneself, it is necessary to change one's life. And to change one's life requires the motivative aethesis. But how to start it? This paper provides a "wilderness trigger" incentive, which is to start our drive to change our lives by exposing ourselves to the woods.

Why exposing ourselves to the woods can be taken as the impetus to change our lives, as well as to change the external world? This paper will make clear my arguments from the perspectives of "aisthesis of woods," "fitness aesthetics," "the point of view of the universe," and "the ethics of woods." It will also reveal a way of hedonism.

Keywords: The incentive, Aisthesis of woods, Fitness aesthetics, The point of view of the universe, The ethics of woods

* Professor, Graduate Institute of Philosophy, NCU
E-mail: sjb@cc.ncu.edu.tw

山林倫理：體驗與推想

蕭振邦

前言

自從少涉大山之後，我的「爬山」多半就成了以「山林」(woods)¹作為主要活動區域的踏青和縱走了，換言之，也只是維持和滿足親近自然的習性罷了。要之，自古「君子愛夫山水」、「山水之美古來共談」誠非虛言，時至今日，一方面，全球面臨自然環境日益惡化的窘境，保護地球也成為全人類共同的使命，雖然如何具體落實仍存在著許多難題與爭議；另一方面，時下身處後消費文化的都會人似乎普遍罹患「大自然虧欠症」(nature-deficit disorder)²，

¹ 我以“woods”來稱呼「山林」，主要是基於本文的實際考量，因為，若想要導引從來就不親近大自然的都會人踏入「山林」，恐怕不能一下子就訴求進入那種需要技術攀登的「山岳」(Mountain)，譬如，千卓萬山、新康山等等，而必須循序漸進。是此，本文所謂的「山林」，主要是以我自己常常徜徉其間的都會近郊之「山野」作為考量對象，譬如，陽明山的「七股古道」、「燒碳古道」等等，人們主要是在其間「徒步」(hiking)或「跋涉」(trekking)，而不是「登山」(climbing)。是此，「山林」是謂都會近郊、林木蓊鬱的丘陵野地，大體是人們容易親近的山野之地。

² 「大自然缺失症」是指人因為跟自然疏離而產生的各種行為異常表現。詳細說明，請參閱：郝冰、王西敏、謝維玲、王聖茶、魏婉琪（譯），Richard Louv（著），2015，《失去山林的孩子：拯救「大自然缺失症」兒童》（新北：野人文化公司，二

看似反而極需要「恢復性環境」³和「自然『利他能』(Ritalin)」⁴的呵護。是以，親近自然已不再是一種雅好而已，反而是多少需要正視的一種需求。

如上所述，都會人不論是自己的身心發展或置身其中的環境狀態，都需要正視並積極予以改善，如是，果真都會人的身心機能出現了類似「病痛」的問題需要調整，那麼，立即會接觸到的回應，大體會是「都會建設改良」、「城鄉差距調整」等等，然後才會慢慢觸及個人生活模式的反思，以及精神生活調適之道的講求。與此不同的是，本文聚焦於討論個人向度具代表性的改善之道——親近山林，並在嘗試揭露其必要性和充分性時，一併釐清可能遭遇的疑困。

一、從提供一種誘因談起

論及都會人身心機能或狀況的改善，那麼，抱持的不同理念及百樣千般的方法，當是不可勝數，譬如，娛樂休閒、健身運運和宗教寄託等等不一而足。其中，可以肯定的是，大多數人應當都不曾把「親近山林」作為候選項吧，換言之，大家都認為，要改善身心

版一刷)，頁 116-126。

³ 游苑瑋（等撰）〈審美層次與恢復：以中國美學建構的恢復理論〉預設人基本上有審美需求，從而透過「人的審美訴求—恢復理論」與「環境的恢復作用」中介嵌結關係來闡明人與環境交互作用中的「環境的恢復效果」，並主張都會人需要這種自然環境的功能。文見：游苑瑋、曾昭旭、凌德麟、張育森，2006，〈審美層次與恢復：以中國美學建構的恢復理論〉，《國立臺灣大學建築與城鄉研究學報》第 13 期，頁 33-43。

⁴ 郝冰（等譯），《失去山林的孩子：拯救「大自然缺失症」兒童》，頁 117-124。

狀況，未必就一定要親近山林，或者以為根本就沒有親山林的必要。⁵

我們大致都能同意上述看法，但是，不論我們的理念或所認定的手段為何，它都需要同時具備能夠促使我們採取行動的「具有能動性的」(active) 因子，此誠如《隱藏的動機與日常生活中未被發現的經濟學》⁶闡釋「誘因理論」中的「誘因」。要之，此書一開頭即提示：

一個理想的決策過程似乎應該像這樣：如果做某件事(A)會導致好的結果(B)，我們就說A和B有因果關係；接著，我們評估實行A的成本與B帶來的好處，如果利大於弊，就可以放手去做。這個程序再理性客觀、簡單明瞭不過。⁷

而且，對對照這本書的警示「許多因應策略都訴諸『看起來感動，那就一定有效』，停留在道德熱血的層次」⁸來看，訴諸道德感無異於仰賴「內在啟動力」，這就相當於依賴人類的利他心，而這正是一種比較貧弱的驅動力。若是，前述獨立引文的涵義在於：(1) 要讓人實踐，需要有一個好的決策過程引導人們採取行動；(2) 訴諸

⁵ 比如要運動，那麼，到捷運站旁開設的健身中心就可以滿足各種運動需求，而且，即方便又有效率。

⁶ Uri Gneezy and John A. List, 2013, *The Why Axis: Hidden Motives and the Undiscovered Economics of Everyday Life* (NY: Public Affairs). 本書中譯本：Uri Gneezy and John A. List (著)，齊若蘭(譯)，2015，《一切都是誘因的問題：找對人、用對方法、做對事的關鍵思考》(臺北：遠見天下文化出版公司，一版一刷)。本文對照採用了中譯本的譯文。

⁷ 齊若蘭(譯)，《一切都是誘因的問題》，頁5。

⁸ 齊若蘭(譯)，《一切都是誘因的問題》，頁13。

「道德感」這種「內在啟動力」，效果多半不彰；(3) 這本書的確論及「決策」，並提出了特定的「說服理論」，更且，強調具有說服力的關鍵就在於提供了可接受的誘導價值(induced value)，亦即，正確的誘因(the incentive)。

要之，Gneezy 與 List 在《隱藏的動機與日常生活中未被發現的經濟學》中強調：

這個理論通常可以被簡化成為一句話，「人對各種誘因有反應」(People respond to incentives)。⁹

貫穿本書的主題是：一旦我們發現人們重視什麼，我們就可以設計有效的策略，以影響人們的行為，並促成改變。¹⁰

如是，要改變一個人的行為或行事習慣，只要提供適切的誘因——相當於某種「誘導價值」(induced value)——即可，它其實就是人們採取行動的潛在動機。再者，「誘因」也相當於一種「回報」(reward)。「回報」大致可區分為「實質的」回報，譬如，金錢回饋，此即「報酬」，以及，「非實質的」回報，這就像甚至連慈善活動都有「回報」，亦即，那樣做讓人獲得了一種對自我的良好感覺，此即「報償」。

是以「誘因」是非常強而有力的一種誘導價值，但是必須正確地運用之。此如該書指出：

深入研究後，我們的結論是，如果你想讓某人做某件事，最好

⁹ 齊若蘭（譯），《一切都是誘因的問題》，頁 17-18。

¹⁰ 齊若蘭（譯），《一切都是誘因的問題》，頁 41。

小心處理細節：想清楚你激勵的對象是誰，應該什麼時候，在哪裡、採取什麼方式激勵，以及激勵到什麼程度最妥當。金錢很管用，但只有用對時才管用。¹¹

若是，要正確使用「誘因」，最重要的是「在決定要不要採取獎勵時，首先應該考量的是，採取的誘因會不會反而排擠掉對方的自發意願——即使沒有任何誘因，也願意盡力做到最好」¹²。換一個方式說，一般所謂的「誘因」多半是一種「外在激勵」，而吾人運用任何外在激勵時，都不能因而排擠掉人自身固有的「內在激勵」，若是，這就同時需要有知識和智慧加持了。

領會了這個道理之後，我嘗試提供給都會人一種自我改善的恰切「誘因」，那就是「親近山林」；當然，「親近山林」本身也需要有誘因，是以，本文嘗試在學理上聚焦於人的「感性向度」（感性的脈絡性構成要素）的探討，並配合「生活之理」與「山林美學」相互策應，期望能夠闡明提供給都會人一種可期待的正確誘導價值（誘因），進而也促使人們努力將世界變得更美好。

二、可以進入山林嗎？

要把「親近山林」作為一種「誘因」，那麼，其先決條件 (prerequisites) 是「進入山林」這件事本身必須是合法的，更且要合乎道德考量。這個道理可以先闡釋如下。根據我的研究，Richard

¹¹ 齊若蘭（譯），《一切都是誘因的問題》，頁 42。

¹² 齊若蘭（譯），《一切都是誘因的問題》，頁 52-53。

Watson 的《哲學家的飲食：如何減重與改變這個世界》¹³表面上看似一本倡言節食減重的書，其實是基於「形式保障內容」的原理，用哲學作為「形式」來探討人的生活及意義，並強調人的生命需要作出抉擇，這樣才叫做「存在」，而不曾有過抉擇的生命只是「存有」。總而言之《哲學家的飲食》談的是一種生活態度與生活方式，也就是對生活採取主動的主張。生活的意義為何，需要靠自己活出來，因為，這個世界是可以改變的，而要改變這個世界，需要從改變自己開始。

Watson 指出，當你企圖實現特定想法時，其實「根本就是在改變你的生活」¹⁴，因此，當你想要實現什麼想法的時候，最重要的就是做出真正的改變——「藉著改變你自己，你已經在改變這個世界」¹⁵；Watson 強調，定立新的目標，就會完全改變你的行為。¹⁶而真正的重點只在於：「做自己生活的主人」¹⁷，它的要義聚焦於注重對自己的承諾。¹⁸

如是，果真嘗試藉由一種誘因來促使某人採取不一樣的行動，那麼，根本就是企圖改變這個人的生活，並促使他透過自主性來承擔「成就不一樣的自己」這件事。果爾如是，針對本文的主題必須

¹³ Richard Watson (著)，馬勵 (譯)，2000，《哲學家的食譜——如何減輕體重改變世界》(臺北：究竟，初版)。特別要指出，原著書名 *The Philosopher's Diet: How to Lose Weight and Change the World* 應轉譯為《哲學家的飲食：如何減重與改變這個世界》。

¹⁴ 馬勵 (譯)，《哲學家的食譜》，頁 31。

¹⁵ 馬勵 (譯)，《哲學家的食譜》，頁 93。

¹⁶ 馬勵 (譯)，《哲學家的食譜》，頁 63。

¹⁷ 馬勵 (譯)，《哲學家的食譜》，頁 89。

¹⁸ 馬勵 (譯)，《哲學家的食譜》，頁 97、111。

先釐清的就是，人到底能不能進入山林？如我所知：¹⁹

Aldo Leopold「大地倫理」的闡釋最值得關注的要點，就在於它的基本理念「一件事是正確的，當它傾向於／有益於保存生命社群的完整性、穩定性和美，不如此，它就是錯誤的」(A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise)²⁰。但是，這項看法也最具爭議性。要之，即使如 Leopold 思想的當家詮釋者 J. Baird Callicott，在經歷了由深入詮釋 Leopold 的「大地倫理」，到檢視後繼學者專家循「大地倫理學」所作的相干開發，這樣一段很長的探究歷程之後，所提出的關於「跨越大地倫理」(beyond the land ethic)的一系列環境哲學(environmental philosophy)反思，其焦點仍然聚焦於他所謂的「大地倫理的道德格律之動態／積極的摘述」(a dynamized summary moral maxim for the land ethic)，亦即，他試圖把前述 Leopold 的「基本理念」改換成「一件事是正確的，當它傾向於／有益於僅僅在正常的時空尺度上擾亂了生命社群，不如此，它就是錯誤的」(A Thing is right when it tends to disturb the biotic community only at normal spatial and temporal scales. It is wrong when it tends

¹⁹ 蕭振邦，2008/11〈環境美感、環境倫理與人類優質生活〉，國立中央大學文學院哲學研究所應用倫理學工作坊講座。

²⁰ Aldo Leopold, 1987, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, illustrated by Charles W. Schwartz, introduction by Robert Finch (New York and Oxford: Oxford University Press), pp. 224-225. 相關文句的中文轉翻譯，請參閱：蕭振邦，2015，〈荒野啟動：《沙郡年記》的解讀與創發〉，《鵝湖月刊》第 478 期，頁 2-12。

otherwise)²¹。

深入了解了 Callicott 的見解之後，人們自律而有所約束地進入山林，大致會對山林形成一種「正向的干擾」²²，如是，進入山林應當不會成為問題。

再者，以我的所習得的知識來看，如果我們能夠跨越古代「山岳崇拜」的遠古信仰情結、超脫當代「征服山岳」的逞強挑鬥心理，從而走向生活實際，在日用尋常中體會與揭露山林的可愛與無可取代的生活妙用；若是，我們當可從儒家悅樂精神起始，探討儒家的「事天」（順承而不違背天道理則，並實現天道之大作用之謂）²³與主體的「從心所欲」這個兩極之背反的統合——容或可呈現為「事天——悅樂精神 中介—從心所欲」中介嵌結關係——那麼，即可闡釋能服膺像山一樣穩重的約制之則還能悅樂，這也就能成為人進入山林的一種契機，更且，果真要使人感受美善，「進入山林」畢竟也能夠讓人感受到美善。²⁴基於上述體認，這兩項因素也就可以視同為「進入山林」的誘因。

²¹ J. Baird Callicott, 1999, *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy* (New York: State University of New York Press), p. 138.

²² 所謂的「干擾」可以這樣地理解：假設一般人多半短視近利，而這也就會形成為多數人的行事原則。更且，這種行事作風往往在推行公共政策時造成妨害，是以，政府在推行公共政策時，往往同時推出各種不同的「干擾政策」，來瓦解個人短視近利的不當行為抉擇，而類似的「干擾政策」之作為，就屬「正向干擾」。

²³ 《孟子·盡心上》提示的「事天」，用英文來表示即“matter the emboiment of Heavenly Law”，相關闡釋，請參閱：蕭振邦，2018，〈闡釋《孟子》性善論並重構其推論〉，《鵝湖》第 511 期，頁 1-16。

²⁴ 相關闡釋，請參閱：蕭振邦，2015，〈仁者樂山，仁者壽〉，《鵝湖月刊》第 486 期，頁 2-9。

三、如何引導人們進入山林？

接下來的問題是，如何引導人們走向荒野或親近山林？這個問題的先在提問是「人為什麼會想要親近山林？」後者其實可以反過來思考，亦即，人在山林中可以表現令他滿意的什麼？或者，可以得到什麼有益的收穫？以至於他想要一再進入山林。果爾如是，可以這樣推想：山林的質樸性和無遮性，讓人容易去除心防，在山林中人較容易發覺無遮的自我，而得以進行個人心態的調整。山林的空曠性和包容性，讓出入其中的人得以突顯一己的特質；空曠中透顯了存有性，或得以映襯出人的可取之處；豐富中托付了存在感，讓人可以回到自身重新肯認自身的實存感受。容或，從一些專業人士陳述踩踏山林的體驗所得到的相關反思與見解，也就能夠明瞭人們經由接觸山林到親近山林的內心世界之轉換，所獲取的一種全新生命能量，這種正向的能量使人更能活出生命的意義。

每次當我帶著同好（或者只是出於一時的好奇者）進出山林，都會讓我感受到無比的暢快，而且，心靈或精神上更有一種不可言喻的喜悅，容或，由於不必喜形於色，這種喜悅完全沈澱內化為一種體內的發酵物，讓人始終沈醉。此中的緣由一直是我想辨明的事，卻都無法有個悟處及適時的突破，直到我讀到郭熙在《林泉高致》²⁵中暢談的「山水訓」，再配合我多年來的山林踩踏體驗，才漸

²⁵ 古來咸認《林泉高致》為北宋·郭熙所著，書中包括〈山水訓〉、〈畫意〉、〈畫訣〉、〈畫題〉四篇，而以《林泉高致集》為郭熙之子郭思編撰，書中增加了郭思的〈序〉（後人題為「郭氏《林泉高致集》原序」），以及〈畫格拾遺〉和〈畫記〉兩篇郭思記述父親教誨的文字。我現在依據的紙本是楊伯先生編著的，事實上即《林泉高致集》，但他把書名定為「林泉高致」，或是因為推崇郭熙吧。見：楊伯（編著），〔宋〕郭思（編撰），〔宋〕郭熙（原著），2014，《林泉高致》

漸得以明瞭其中的道理。原來，山林的存在形式 (existence form)²⁶，——平常我們稱它為「自然」——恰是與我們的情感形式同構，而且，當吾人親近山林時，自然與人便會交互作用地啟動「感性」——在自然是「可感」，而在人則是「能感」。雖然這些都出自於我們自己的感受，或者說是一種“fu”，卻可以進一步揭明，正是一種奇妙的山林感性啟動了吾人自身十分不同的生命體驗與實踐，因而有可能成就我們完全不同的人生，甚至圓滿吾人居處的世界，此中的深意或可用以下嵌結關係展示之：

山林感性 —— 啟動人不同的生命實踐
 山林的存在形式與人的情感形式同構 中介

明白了這個道理之後，要引導都會人進入山林，其實只要把他帶進山林即可。但是，話隨是如此說，都會人為什麼會讓汝把他帶進山林？可以說，這個問題立即挑明了「誘因」存在的必要性。

對照而言，如果都會人在都會生活中真的感受到不適或有所不安，或者他者發現了一干人的不適，那麼，果真能為這些都會人提供一種改善生活境遇的「誘因」，理上說一定能帶動他們採取行動，而根據我的研究，由於「仁者樂山，仁者壽」正是親近自然之後的一種體悟，並且也特別與一定脈絡的人文化成能夠結合而轉化

(北京：中華書局，一版 4 刷)。

²⁶ 粗淺地說，如當前複雜科學所主張，萬物的本質即能量 (energy)，而在物質領域即以「能量」的形式存在。然而，在有機體的領域，則又可以「能力」(capability) 的形式存在。抽象地說，事物的存在形式即其性質的體現。

出能量，²⁷終能成就人們感性上的一種「適」，而這就是一種很好的「誘因」之例示。

是此，不同於以審美為進路的一般或傳統美學研究——這些既有的進路固容易違犯泛審美主義²⁸之謬誤——我採取了理念、思維架構，以及理論系統皆全然迥異於一般或傳統美學的新進路，亦即，以實現前文提及的「適」為主要標的取徑來進行美學詮釋，嘗試為都會人找到一種進入山林的「誘因」。此中，「適」以「安適（自適）」和「忘適之適」為主要內容，是要透過「適」所隱含的主體之自由、自主與自足，而能以不同的視野來探究山林美學（Woods Aesthetics），從而鎖定它來闡明帶引都會人進入山林的誘因。

四、「適的美學」芻議

假如要誘導都會人進入山林，需要提供給他們恰當的「理性上的說服」和「感性上的驅動」，以下，將以一種「適的美學」（fitness aesthetics）來建立其大要。關於「適的美學」，我循兩個不同的考量取徑來闡釋之：(1)《演化美學》（*Evolutionary Aesthetics*, 2003）²⁹所提示之「適應」/安適³⁰的考量；(2)《莊子》所提示之

²⁷ 詳細闡釋，請參閱：蕭振邦，〈仁者樂山，仁者壽〉，頁 2-9。

²⁸ 所謂「泛審美主義的謬誤」意指當代美學以「審美」取代人的所有感性，唯「審美」是尊，而完全不管或忽略人的其他感性及其功能，此不啻為一種窄化感性的謬誤。

²⁹ Eckart Voland · Karl Grammer (Eds.), 2003, *Evolutionary Aesthetics* (New York: Springer).

³⁰ 此如，德哲/耶那 (Jena) 大學教授 Olaf Breidbach (1957-2014) 指出，就美作為文化系統中的實有而言，它的確擁有特殊意義。而且，它正是對外在世界的回應，它允許一

「忘適之適」(《莊子·達生》)³¹的考量。

首先就《演化美學》的「適應」來看。奧地利維也納大學人類學教授 Karl Grammer (1947-) 與德國吉森大學 (University of Giessen) 生物哲學教授 Eckart Voland (1949-) 在《演化的美學》導論中指出：

很明顯，我們相信有吸引力的人較美好，而且，「美的」與「道德上善的」之耦合 (coupling)，是人類歷史中存在已久的傳統，是以，問題在於吾人對美與吸引力的強制性成見從何而來？Darwin 認為，人類的美感或審美的偏好來自於演化。³²

也就是說，長時間穩定的生活環境提供人類把最適合他們生存的能力，透過基因競爭³³轉換成人的基本生活模式依據。是以，演化論者主張，所謂的美和吸引力的講究，其實就是這種長期演化的成果。

再者，就《莊子·達生》的「忘適之適」來看，〈達生〉篇總共用了 11 則寓言，來傳訊促使生命暢通之理。要之，〈達生〉篇所

組可以描述的範疇，能夠據以對這個世界的細節提供評價。演化理論通常會主張用天擇、適應和安適概念來確認這些範疇。相關看法，整理自：Olaf Breidbach, 2003, "The Beauties and the Beautiful--Some Considerations from the Perspective of Neuronal Aesthetics," in Eckart Voland · Karl Grammer (eds.), *Evolutionary Aesthetics*, pp. 57, 58。

³¹ 《莊子·達生》文見：陳鼓應（編譯），《莊子今註今譯》（臺北市：臺灣商務印書館，2013/03，修訂二版二刷），頁 450-479。

³² Eckart Voland · Karl Grammer (eds.), *Evolutionary Aesthetics*, pp. 1, 2.

³³ 關於「基因競爭」的說法，可以參考 Richard Dawkins 在《自私的基因》中的闡釋，見：Richard Dawkins, 1989, *The Selfish Gene*, new edition (New York: Oxford University Press)。

謂的「達生」，意指的是使生命暢達之道。篇首「達生之情者，不務生之所無以為；達命之情者，不務命之所無奈何」³⁴，即指出通達生命情實者，不會去追求對生命無益的事物；而通達存在之必然情實者，不會去追求改變原本就是人之無可奈何的必然定限。是以，強調養形不足以存生，重要的反而是在養神，或可謂之為「天養」。³⁵

總之，〈達生〉篇中的 11 則寓言，多在講明不為外物牽引、不為外物所役等等見解，以及「純氣的守護」這種深奧的道理。亦即，天道內在於人自身的體驗——是謂「以天合天」；以我的自然合於天道的自然。³⁶若是，只要有純氣的守護³⁷，那麼養形等末節皆餘事矣。是此，〈達生〉篇最後提示：

忘足，履之適也；忘腰，帶之適也；知忘是非，心之適也；不內變，不外從，事會之適也。始乎適而未嘗不適者，忘適之適也。³⁸

³⁴ 文見：陳鼓應（編譯），《莊子今註今譯》，頁 451。

³⁵ 相關看法見：出雲，2017，〈「體驗論」釋疑〉，出雲 blog，URL = http://silverliningblogger.blogspot.tw/2017/03/blog-post_58.html#comment-form；2017，〈外星人吃什麼？——《莊子》的飲食之道〉，出雲 blog，URL=http://silverliningblogger.blogspot.tw/2017/04/blog-post_6.html#comment-form。

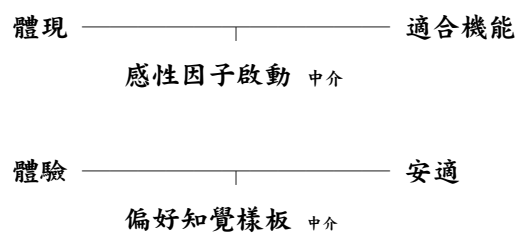
³⁶ 陳鼓應（編譯），《莊子今註今譯》，頁 472-473。

³⁷ 所謂「純氣之守」，〈達生〉篇以孔子的話「用志不分，乃凝於神」曉喻之，意思是說有道者體察只要心智不為外物牽引、不為外物所役，沒有旁雜的干擾，那麼內在於人的「天道」之神妙作用就會自己啟動，這也就會形成所謂的「純氣的守護」，這是《莊子》中的一種「氣化詮釋」。

³⁸ 陳鼓應（編譯），《莊子今註今譯》，頁 475。

意思是說，「忘了腳，是鞋子舒適；忘了腰，是腰帶舒適；忘了是非，是心靈安適；內心不移，外不從物，是處境安適。本性常適而無往不安適，便是忘了安適的安適」，是謂能忘，才能用志不分，乃凝於神啊，如是才能發揮「純氣之守」的功能。這段話出現在《莊子》關於「養生」的脈絡中，顯示「安適」也扮演了一定角色，發揮了特定的功能。〈達生〉篇提示我們，精神的安頓遠比形體之養還要重要，甚至可以說，唯有精神安適，形體之養才能湊效，這是「安適」的實義之一。

總此，如果「『安適』即『美好』」（這是一個很有內涵的隱喻）³⁹，那麼我們的感性啟動因子即不再是審美，也不好是舒服，目前在沒有開創全新的術語之前，吾人就只好先稱呼它為「適」吧，這是採用「適的美學」這個術語的主要原因。要之，不論是生物演化或基因演化，或者是安適偏好，都需要有特定的感性因子作為驅動力。而到底它有沒有發揮作用，亦即，是否真的開啟了「適合機能」，那就有待我們親自去體驗和體現了。此或可透過以下兩種嵌結關係，來說明適的美學之內涵：



³⁹ 出雲，2017，〈適的美學〉，出雲 blog，URL= <http://silverliningblogger.blogspot.tw/>。

五、郭熙的《林泉高致》及其「山林感性」

〈郭氏《林泉高致集》原序〉是為《林泉高致》畫論之序，闡述「郭熙—遊於藝—畫作及畫論」嵌結關係，其文首揭《論語》「志於道，據於德，依於仁，遊於藝」（《論語·述而第七》），以明士夫果以實現大道為志向，固有天道的大作用為根據，然天道難以究明，需要依賴「仁心」去創發，而「仁」的創造力則賴「遊於藝」有以培養之。所以此〈序〉正是在說明「遊於藝」的深層涵義，並推展「藝」也包括了繪畫，然後再提示「先子少從道家之學，吐故納新，本遊方外，家世無畫學，蓋天性得之，遂遊藝於此，以成名焉」⁴⁰。

如是，〈序〉文的重點就在於透過「天性得之—遊藝於此—以成名焉」嵌結關係，來講明郭熙的藝能與貢獻。要之，「天性得之」講的是郭熙並無繪畫之家學淵源，會畫得那麼好，固是天性自足，此當是推崇郭熙為繪畫之天才，或至少是在山水畫方面有極高之才華者。但是，再強調「遊藝於此」的意思是還需要靠「藝」的經營才能有所創造，這就好比唐代畫家張璪所提示「外師造化，中得心源」⁴¹，以及，清代畫家石濤所云「搜盡奇峰打草稿也，山川與予神遇而跡化也」⁴²；以先得有自然造化提供之材料，以作為生活世界感知泉源，再得有心靈的創發與情感的符應，最後才能成就

⁴⁰ 楊伯（編著），〔宋〕郭思（編撰），〔宋〕郭熙（原著），《林泉高致》，頁3。

⁴¹ 〔唐〕張彥遠，1971，《歷代名畫記·卷十·唐朝下》（臺北：廣文書局，初版），頁311-312。

⁴² 〔清〕石濤，1989，《石濤畫語錄·山川章第八》，收於新文豐編輯，《叢書集成續編》（臺北：新文豐出版公司，臺一版），頁250。

藝術創作。⁴³總之，郭熙的山水畫創作，為他博取盛名，至今仍為藝文界所津津樂道，也足為聯想之範示。

《林泉高致·山水訓》提及，人看山，則「山形步步移」，近看、遠看皆不同；且由不同方向看亦然，或可謂「山形面面看」；又或在不同時間和時節看山，則又有不同之「意態」。⁴⁴那麼，這與山水畫的關連又如何？〈山水訓〉如此寫道：

看此畫〔看這種畫〕令人生此意，如真在此山中，此畫之〔這就是繪畫的〕「景外意」也。見青煙白道而思行，見平川落照而思望，見幽人山而思居，見岩扃泉石而思遊。看此畫〔看這種畫〕令人起此心，如將真即其處，此畫之〔這就是繪畫的〕「意外妙」也。⁴⁵

如引文所示，郭熙提到的「意」，依文脈來看指的是吾人看山時，眾山本具的「意態」。此或即，春山「欣欣」、夏山「坦坦」、秋山「肅肅」、冬山「寂寂」——它們讓人產生了相應的情緒或感受，進而以為彷彿「真在此山中」，這就是一種「畫之景外意」。是以，此中的重點是〈山水訓〉談論的並不是「景」中蘊涵的「意」，而是「景」讓人有所感，並未即其山，卻彷彿衍生了置身山中的「擬似－有機效應」。然而，畫作固讓人生起了行、望、遊、居之心，好像真處於山林之中，這就是「畫之意外妙」的寫照。由是，畫作

⁴³ 相關討論，可交互參照：林逸安，2007，〈「借物喻情」——生活意象之水墨畫創作研究〉，《書畫藝術學刊》第 3 期，頁 307-323。以及：臺讀，2015，〈「外師造化，中得心源」析辯〉，雅昌藝術網，URL = <https://read01.com/x2yJ2k.html>。

⁴⁴ 以上所引，皆見：楊伯（編著），《林泉高致》，頁 39。

⁴⁵ 楊伯（編著），《林泉高致》，頁 42。

不只是讓人產生種種情意，還令人感受到滿足，更是證實了畫作本身擁有的「意外妙」。也因此，人有「景外意」，畫有「意外妙」，兩者加總即突顯了郭熙獨門的「山林感性」。又這山林感性深值玩味，亦即前述「山居之有機效應」的啟動者。其要，或可以下述嵌結關係表明之：

山水畫 ————— 真在山水 / 真即其處
山林感性 中介

容或，「山林感性」是啟動生活實感的動力，而把觀畫衍生的感受轉換成另一種生活實感，就是「景外意」和「意外妙」。

如是，依〈山水訓〉來看，郭熙的確提及了兩種山林感性，一者是，「愛夫山水者」固有「林泉之志、煙霞之侶」的祈嚮，這些是足以引發人們親近山林的特定感性表徵。再者，〈山水訓〉也提到「今得妙手，鬱然出之，不下堂筵，坐窮泉壑，猿聲鳥啼，依約在耳，山光水色，滉漾奪目，此豈不快人意，實獲我心哉，此世之所以貴夫畫山水之本意也」⁴⁶，是此，若人們無法親臨山水，以能夠觀賞到高手所畫之山水畫，也就可以獲得特定的感性和滿足。是可謂這兩種「感性」即有助於人們親近山林矣。

當然，循《林泉高致》的語境來看，郭熙推崇的是山水畫，其要妙在於不需親臨山水，即能因畫作的「感性模擬啟動」而感受到宛如親臨山水的快適和滿足，此或即「不下堂筵，坐窮泉壑」的深意。然而，「感性模擬」需有山林的真實感受作為模本(model)才

⁴⁶ 楊伯（編著），《林泉高致》，頁11。

行，換言之，《林泉高致》亦揭示了山水本身擁有的吸引人的特質——山林感性 (aisthesis of woods)，而其涵義可再申論之。

六、「山的三遠說」蘊涵的「山林感性」深義

如所周知，「君子愛夫山水」、「山水之美古來共談」誠非虛言，但不親近山林，哪來的「山水之美」呢？是故，此中的先在問題仍然是「何以人會親近山林、走入山林？」這個根本疑問。容或，奧秘就藏在那些歌頌山水的古德何以會進入荒野，選擇踩踏山林的行徑之中，⁴⁷試想人們走入山林果真是由於「山林感性」的啟動所致，那麼「山林感性」為何會具有這種「啟動力」？要之，正如前文陳述的「山林存在形式與吾人情感形式同構」才會成就對我們發揮影響的「感性動力之源」，而這也就是「山林感性」的感性特質。

關於這種「同構說」容或可以再深論之，亦即，透過奧地利－英國哲學家 Ludwig Josef Johann Wittgenstein (1889-1951) 和美國哲學家 Susanne Katherina Langer (1895-1985) 的看法來闡釋「山林的存

⁴⁷ 根據我的研究，人進入山林時會開發很大的調適契機：「一個人不但具有原始的野性，也同時具有社會建構（後天涵養）的人文性，因此，當人在荒野活動時，也就有可能同時體現人文或文化價值，而且，由於人文或文化價值是引導人類文明邁進的重要指南，故需要特別予以重視。果爾如是，大自然有其生態法則以繼續其發展，人類也有其文化規約以協同俱進，而這兩種『法典』(code) 在荒野中透過人這個『中介』(intermedium) 交會在一起，那麼，到底會衍生什麼結果？這項問題突顯了人親近荒野的重要性——『荒野－人 中介－文明』嵌結關係 (man-earth connections) 顯示，兩種不同的法則在人類活動的伴隨體察中，蘊涵了重要的調適上遂之契機。」文見：蕭振邦，〈荒野啟動：《沙郡年記》的解讀與創發〉，頁 8。

在形式與我們的情感形式同構」這個命題。此如，陳嘉映在解釋 Wittgenstein 的「圖像說」時指出：

命題中各名稱或圖像中各元素有一種結構，這是圖像的內部結構。圖像中各元素與它所摹畫的事態是同構的，這種同構性質被稱作摹畫形式 (Form der Abbildung)。命題和命題所表現的事態具有摹畫關係 (abbilden de Beziehung)。⁴⁸

如是大致可謂「同構」即兩種不同事件的構成要素所形成的結構是相同的，因而可以透過一者瞭解另一者。

再者，Langer 的符號美學則展示了一種「藝術符號—同構—情感形式」的中介嵌結關係，是以她據以再論述藝術是一種人類情感的表現。Langer 在她的著作《感受與形式》(*Feeling and Form: A Theory of Art, Developed from Philosophy in a New Key*, 1953)⁴⁹中闡釋了「藝術形式與人類的情感形式同構」的看法，而且她已先在其著作《新關鍵的哲學》(*Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, 1942)⁵⁰裡敷陳了一種符號學方法論作為詮釋的工具，可謂把這項「同構說」很完整地呈現，大致可以憑藉以詮解「山林的存在形式與我們的情感形式同構」的說法。

對照以上所述，所謂的「山林的存在形式與我們的情感形式同

⁴⁸ 愛德布克，2006，〈陳嘉映：維特根斯坦早期思想及其轉變〉，智識 (IDEOBOOK) 網，URL = <http://www.ideobook.com/238/early-wittgenstein/>。

⁴⁹ Susanne Katherina Langer, 1953, *Feeling and Form: A Theory of Art Developed from Philosophy in a New Key* (New York: Charles Scribner's Sons).

⁵⁰ Susanne Katherina Langer, 1996, *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, 3rd edition (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).

構」意味著當人進入山林，正好顯示了有生命的存有物與無生命的存有物共聚一處，彼此透過各種複雜的交互作用而形成為特定的共同體，換一個方式說，山林是由生物和非生物所共同形成的有機整體，恰好與我們的身體體現之整體突現的感性所啟動 (fu) 的情感之形式在結構上是相通的，由是，我們身處山林之中與之形成「共同體」，當特定的感性為外界觸發時，我們就會被啟動而衍生特定行為。在山林中活動更是如此，山林會透過特定的「觸發者」——譬如，奇花異草或可愛的生物（可怕的生物亦然）來啟動我們，讓吾人衍生各種身心之回應與感受。而這種「觸發」也就可以稱之為以「異質同構」作為基礎的一種「山林感性」啟動的特殊功能，它除了涵概了人可以感知的特質之外，也當蘊涵了不為人知的其他神祕特質。然而，重要的是，藉由郭熙「山的三遠說」的反思，我們可以用「適的美學」來圓滿詮釋「山林感性」的啟動與發用。

要之，《林泉高致·山水訓》提示：

山有三遠：自山下而仰山顛，謂之高遠；自山前而窺山後，謂之深遠；自近山而望遠山，謂之平遠。高遠之色清明，深遠之色重晦，平遠之色有明有晦。高遠之勢突兀，深遠之意重疊，平遠之意沖融而縹緲。其人物之在三遠也，高遠者明了，深遠者細碎，平遠者沖淡。明了者不短，細碎者不長，沖淡者不大，此三遠也。⁵¹

一般咸認為「三遠」是因為取景角度不同而引起的三種視覺效果，並歸結郭熙作品多為表現「平遠」之趣。但日本九州大學哲學系教

⁵¹ 楊伯（編著），《林泉高致》，頁 69。

授井手誠之輔卻指出，沈括的《圖畫歌》和《夢溪筆談》都提到，在北宋人眼中，度支員外郎宋迪才是「平遠」山水的代表人物，而郭熙則是追隨者。但他自己以為「山的三遠說」當是郭熙山水畫的獨創之見，而且正是要把三種「視野」皆收之於一圖，來呈現不同於凡俗的畫作。⁵²我同意井手的看法，也認為「山有三遠」是為郭熙山水畫之總則，而非獨鍾「平遠」。

細讀〈山水訓〉，發現郭熙早已提示其山水畫的主要布局或格局：

大山堂堂，為眾山之主，所以分布以次岡阜林壑，為遠近大小之宗主也。其象若大君，赫然當陽，而百辟奔走朝會，無偃蹇背卻之勢也。長松亭亭，為眾木之表，所以分布次藤蘿草木，為振挈依附之師帥也。其勢若君子，軒然得時，而眾小人為之役使，無憑陵愁挫之態也。⁵³

如引文所示，「大山」若君主（皇帝），是其餘眾山之主宰。而「眾山」亦有主次之分，這就象居陽位的天子，接受各路諸候的朝拜，而樹木花草的分布，其理亦同。由郭熙這一段敘述看來，「山有三遠」當是熔於一爐而冶之，是為其畫作的「山之特色」代表。如是，郭熙重「平遠」就是一種世學之誤解了。郭熙「山的三遠」說，其揭示之「大山堂堂，為眾山之主」的「意識形態」，一方

⁵² 井手教授的高明見解，見：井手誠之輔（撰），陳韻如（譯），2007，〈關於郭熙「山的三遠」的一些問題〉，中研院·臺灣大學藝術史研究所，URL=http://eastasia.litphil.sinica.edu.tw/upload/zhtw/article_file/article_file_16.pdf。

⁵³ 楊伯（編著），《林泉高致》，頁39。

面，是以帝王為核心的「聖王眾星拱之」的比附；另一方面，亦是儒家綱常的如實寫照。有了這種為眾人熟悉的場景意識，使郭熙的山水畫更易觸動人心，而發揮了讓人意想不到的功能。

由是觀之，「愛夫山水者」、「貴夫畫山水者」無疑地都會被「山林感性」啟動，「山林感性」固是人近親山林的誘因。然而，一般習慣於城市生活的人，可能完全對山林無感，那麼，要如何吸引這種都會人親近山林呢？我確信只要明白《林泉高致》所提示的「山林感性」，就有助於都會人自行開啟更悅樂，甚至更圓滿的生活。那麼，要如何進一步讓這種「山林感性」啟用？

要之，無銳齋在講解《林泉高致》時，曾極具洞察力的提到：⁵⁴

若把郭熙的畫作同它們的消費場景聯繫起來，「遠」就有了特別的意味。

郭熙的畫，主要消費者是皇帝、大臣、寺院、城市富豪。……郭熙的畫，首先不是案頭藝術，而是景觀藝術。就是說，宋人消費郭熙作品的方式，與現代人在畫冊、網頁、博物館欣賞藝術品的方式截然不同。對現代欣賞者而言，一幅畫，是抽離於生活之外的純粹藝術。對宋代消費者而言，一組屏風、四面壁畫，則是生活空間的一部分。他們要在這個空間裡生活。生活永遠瑣細、庸碌、嚴酷。屏風和牆壁的實際功能，是區隔空間，阻擋視線。屏風、牆壁上的畫作，則把被阻擋的視線牽引到另一重空間，另一個世界。

⁵⁴ 無銳齋，2017，〈郭熙散記〉，作文網—散文吧，URL=<https://sanwen8.cn/p/74fJe2R.html>。

在畫幅之上，「遠」是把目光從筆墨縱橫引向無物。在屏風、牆壁之上，無物之處才是真正豐盈的世界。身處廟堂案牘勞形的人們，無法抵達那個世界，卻被屏風、牆壁時時提醒，還有那樣一個世界。瑣細、庸碌、嚴酷的生活裡，偶爾凝望那個世界，瑣細、庸碌、嚴酷由此變得可以忍受，甚至重獲生機與意義。

這是把《林泉高致》「山的三遠」說中的「遠」重新隱喻深化，而試圖引導讀者透過這種隱喻遞衍 (metaphorical entailment)⁵⁵以重構全新的概念終局。要之，郭熙的畫可以用來「補壁」的（掩蓋牆壁上的破洞），不必然是當作什麼「藝術品」來推崇⁵⁶，它們只是生活中的雜物。但是，一旦被郭熙的畫作隔開的「此處」——是政治鬥爭場所和生活煩瑣之域，與「別處」——是被人期待的自由自在世界；那麼，郭熙的畫作正好作為中介，把「此處」與「別

⁵⁵ 「隱喻遞衍」是指隱喻本身所具有的一種把人的思維引導向不可言說的領域，又由是處把「理解」帶回人的認知之可能終局 (end)——特定「概念」的給定 (as given) 上——的一種雙向推演作用，是故有所「推」、有所「衍」，它揭示了一種交叉—領域的相互關係 (cross-domain correlatios)。以本文所依循的體驗和體現的進路來看，所用的隱喻即「肉身的隱喻」 (flesh metaphors)，亦即，華夏古德所謂的「近取諸身，遠取諸物」（《周易·繫辭下傳》）的「近取諸身」的意思；若是，以「肉身的隱喻」為例，其「隱喻遞衍」會把人的思維推向「原初情境」 (chaos, 混沌)，然後再帶回——譬如，「氣」等等的——概念終局上，而人們可能即會因此而提出其主張「太虛即氣」（張載《正蒙·太和》）——「太虛」意味「混沌」，而「氣」是人對「混沌」的一種「理解」，——可以作為「隱喻遞衍」的一種例示。詳細說明，請參考：蕭振邦，2009，《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》（新北：東方人文學術研究基金會，修訂版），頁 151-152, 158-159, 161-162。

⁵⁶ 北宋神宗謝世，徽宗即位，便將滿宮郭熙的畫退入府庫，其後，一度淪為工人揩窗拭几的廢絹，郭熙這批「廢絹」般的畫，最後被徽宗賜予《畫繼》作者鄧椿的祖父，鄧椿在《畫繼》中即謂，自那以後，家中屋壁，無非郭畫，「誠千載之會也」（《畫繼·卷十》）。事見：無銳齋，2017，〈郭熙散記〉，作文網-散文吧，URL = <https://sanwen8.cn/p/74fJe2R.html>。

處」嵌結起來，甚至成為一種「生活化的提醒」，因為每天都要目及。

無銳齋的這個「遠」的隱喻，讓我想到了郭熙的畫作其實觸動了人們天性中的感性因子——「適」。而經常能夠讓那些在「此處」不得意的人，因這種感性因子的起動，而嚮往著在「別處」自由自在的新生。亦如，郭熙於宋神宗時，常於宮中作畫，而北宋翰林學士院「玉堂」裡的那幅《春江曉景》最為眾人稱道，神宗熙甯間，蘇軾在玉堂見過這幅畫。多年後貶謫黃州，他還時常想起：⁵⁷

玉堂畫掩春日閑，中有郭熙畫春山。鳴鳩乳燕初睡起，白波青嶂非人間。

是此，這種「遠」的隱喻遞衍功能之發揮，可以下述中介嵌結關係示之：

此處—庸碌嚴酷的生活——|——|—— 別處—自由自在的生活
「遠」的觸動 中介

就像我們「遠」觀山水一樣，「遠」在這裡代表了一種跳脫「當下之境」，而奔赴「遙遠彼方」的遐思，就好比「觸景生情」，景物引發特定聯想，從而衍生特殊之情感寄託。尤有甚者，若人在不如意、受拘禁的落泊境遇之中（一如「庸碌嚴酷的生活」/「牢籠之心」），特別就會衍生脫困轉境之想（一如「自由自在的生活」/

⁵⁷ 事見：無銳齋，2017，〈郭熙散記〉，作文網—散文吧，URL=<https://sanwen8.cn/p/74fJe2R.html>。（2017/07/08 瀏覽）。

「荒野自由」)，而「遠」正好就扮演了這種相應的啟動功能，其深義也可以再開拓各種藝文功能論的比附。

容或，山林正好發揮了前述「遠」的功能，把人們從都會的塵囂隔開，而帶引人們來到「適意的彼方」，山林感性的作用並非把人局限在山林之中，更能把人帶引到心靈的密境，而解開平日的困苦境遇，這樣當能吸引都會人進入山林，其屬意固不需在山林自身了。

七、倫理考量與環境因子

無可諱言，我們都是活在消費時代的人，如何從「消費文化」中走出一條屬於自己的路呢？最近讀到英國曼徹斯特大學歷史教授 Jerome de Groot 《消費歷史》(*Consuming History*, 2008)⁵⁸中的新見解。他以英國為例指出，歷史在商品化之後，有越來越多的人有如獲得了特定權力，得以更方便的接觸過去、論述過去、建立自己的歷史，這使得後現代逐漸形同「人人都是歷史家」的時代。這項看法，首先讓我重新思考 Danto 所批評的「事事皆為藝術品，人人皆為藝術家」的見解⁵⁹，是否與藝術品的「消費化」有關？其次，這

⁵⁸ Jerome De Groot, 2008, *Consuming History: Historians and Heritage in Contemporary Popular Culture* (London and New York: Routledge).

⁵⁹ 前美國哥倫比亞大學哲學系教授兼主任 Arthur Coleman Danto 在 1984 年發表了關於『藝術終結』的論述並出版《追求藝術終結：當代藝術與歷史藩籬》，見：Arthur C. Danto, *After the End of Art: Contemporary Art and the Pale of History* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1997)。坊間把這本書譯成《在藝術終結之後：當代藝術與歷史藩籬》，見：Arthur C. Danto (著)，林雅琪·鄭惠雯 (譯)，2010，《在藝術終結之後：當代藝術與歷史藩籬》(臺北：麥田出版社，初版)。這個翻譯的書名

項看法也讓我聯想到，當人們從都會出走，而進入山林「尋荒」時，其實正是放棄了某種已然享有的「都會權力」，而且也經常在整個尋荒過程中與平日的「消費」絕緣。是以，「尋荒」不會成為「烏合之眾」(mob)的一員，反而會成為一位十分獨立的個體，甚至是孤獨的人。

當一個人獨自走在山林，甚至是孤獨的待在荒野中，這種「尋荒」的情境，讓人更有機會感受到自己與自然之間的同構性，進而很容易被「山林感性」所啟動，而有可能感受到自然的美好，以及這樣的環境值得及有待保存。因此，我們依循「對自我生命的重視—山林啟動孤獨的效應—踏入山林的誘因」的中介嵌結關係，來為都會人提供一種紓解城市生活可能面對的困頓；又極可能活出一己生命品味的手段——親近山林。同時，也可以透過這種中介嵌結關係說明讓都會人願意親近山林的「誘因」。

果爾如是，前文「親近山林」的「誘因」果真被都會人接受，

見似乎順，事實上可能是錯誤的（比照 *After Virtue* 被譯為《追求美德》來看）。要之，Danto 在其書中不斷地強調現代主義者強烈地企圖終結掉傳統藝術並另起爐灶，是以書名應譯成《追求藝術終結》，然而，萬萬沒想到，傳統藝術果真被終結之後，緣於詮釋傳統藝術而存在的現代主義美學也因而就無疾而終了。Danto 這本書就是在闡述這件事，並指出真正被終結掉的並不是藝術——它反而更無厘頭、更活躍於當代世界，而畢竟真正被終結掉的是現代主義美學自身。Danto 在《追求藝術終結》第十章「那哪是藝術？」(But it is art?) 中批評德國概念藝術家 Joseph Beuys (1921-1986) 的藝術解放理念「事事皆為藝術品，人人皆為藝術家」，並作結推斷 Beuys 那種令人反感的藝術淪降理論無法成立。相關論述，見：Arthur C. Danto, *After the End of Art: Contemporary Art and the Pale of History*, p. 184；其實，相關議題在原書第七章即已論及，見：Arthur C. Danto, *After the End of Art: Contemporary Art and the Pale of History*, pp. 125-126。以上見解的詳細討論，請參閱：蕭振邦，2006，〈解讀《藝術終結之後》——評論 Danto 的「美學」論述〉，《美術學報》創刊號，頁 111-135。

那麼，帶引都會人親近山林的目的是否就圓滿達成了呢？在這裡可以肯定地說，答案是否定的。因為，雖然「我們希望採用的誘因愈簡單愈好」⁶⁰，如「親近山林對人的身體健康有益」、「山林有宜人的景致和可愛的動物」，於是人們便願意走入山林。然而這並不是我們所要實現的完整目標；因為若是任意且不負責任地進入山林，反而會為山林帶來負面的影響。總之，「我們不只希望看到暫時的遵從，真正的重點在於，誘因是否有助於形成長遠的習慣」⁶¹。是以，真正好的誘因，其主要功能往往在於幫助人們「跨越障礙」（例如，調整生活作息，而得以有餘裕改變舊習性，並養成新習性且適應之）⁶²，並開始規律的採取行動，而更重的是，這項行動可以導致美善結果的實現。因此，我所強調最恰當的誘因還需要加入「倫理考量」和「環境倫理因子」作為輔助。

根據我的研究，「山林感性」的啟用適巧可以作為一種動力，以補 Aldo Leopold 等人所謂的「荒野啟動」時本身缺乏動力的不足之處。⁶³簡言之，「山林感性」能提供給我們承擔山林義務的動力，

⁶⁰ 引文見：齊若蘭（譯），《一切都是誘因的問題》，頁 59。

⁶¹ 引文見：齊若蘭（譯），《一切都是誘因的問題》，頁 59。

⁶² 此如，《一切都是誘因的問題》指出「養成健身的習慣的實驗」揭示，「這項實驗告訴我們，最困難的部分不在於流一身汗，氣喘吁吁，以及換〔穿〕運動服〔裝〕；而在於調整生活作息。的確，一切都在於你的適應和調整。想想看，你可能每天都遵循固定的生活作息，例如早上喝一杯咖啡，睡前刷牙等。所以，如果你給自己一點時間克服困難，適應規律運動的新作息，就會養成運動的習慣。」引文見：齊若蘭（譯），《一切都是誘因的問題》，頁 60。

⁶³ Leopold 在〈保育感性〉闡釋的是人們熱中戶外休閒娛樂之感性面相，而非經濟面相，此種看法試圖引導人們去面對追尋不同價值之挑戰的考驗，但是，並沒有言明採取行動的動力從哪裡來。相關說明，請參閱：蕭振邦，2016，〈保育感性〉，105 學年度第一學期中央大學哲學研究所在職專班環境倫理 I 授課講義，頁 1-12；蕭振

因為，「感性」剛好可以作為倫理與美學的中介，形成「倫理－感性－美學」之嵌結關係，從而結合義務與歡樂以激發吾人之行動力。然而，人們對這項看法還是可以再追問，畢竟這種「山林感性」只是單純地擁有山林的美好感受，那樣就足以啟動我們採取義務行動嗎？這項疑難可以再檢討如下。

行走在山野中，譬如尋荒者，也許就是要在孤獨的荒野中尋解人類有限能力下所困惑不解的問題。然而，大自然的深奧是一本讀不完的動態史詩，就因為如此，尋荒者走入荒野往往為我們帶來一些前所未有的新奇之事，以及身歷其境的感受，且常為文明社會的人訴說荒野那一套更高深的生態倫理法則，而這也就是尋荒可能帶給我們的「大地啟示」——此如 Muir 所說：「在我有生之年只想誘導人們觀察大自然的可愛，我雖獨特卻微不足道。我願做一片玻璃，供陽光穿透而過。」⁶⁴

是以，山林感性的啟動，也同時讓我們深刻地感受到「走過不留痕」的山林倫理（戶外活動倫理）的意義，正是要讓荒野被破壞範圍和程度降到最低，讓山林自身還可以容受且自我修復，不因人類的造訪而讓荒野逐漸消失。總之，「走過不留痕」⁶⁵的戶外倫理七原則⁶⁶，其實就是讓我們把山林當作自己的家一樣，山林中的一切

邦，2016，〈析論 Leopold 大地倫理論述〉，105 學年度中央大學哲學研究所在職專班環境倫理 I 授課講義，頁 1-10。

⁶⁴ Joseph Cornell (著)，金恆鏞 (譯)，2006，《傾聽自然》(*Sharing Nature*, 1999) (臺北：張老師文化，初版)，頁 82。

⁶⁵ Leave no trace, 2017, "The Leave No Trace Seven Principles," Center for Outdoor Ethics Website, URL = <https://lnt.org/learn/7-principles>.

⁶⁶ 無痕七原則：(1)事先籌備；(2)在堅實的地表行走與露營；(3)處理廢棄物；(4)把汝找到的留下來；(5)讓營火的影響減至最低；(6)尊重野生生物；(7)要替其他訪客著想。

萬物都與我們有親緣關係 (kinship)，這樣一來我們行走在山林之間就會小心謹慎且充滿愛心。總此，如前所論，不僅能闡釋涉足荒野帶給人們的感動，還可以全面開啟「山林感性」之深味——「山林感性」能帶給我們為山林承擔義務的動力，亦即，「感性」適足以作為倫理與美學的中介，從而結合義務與歡樂以激發吾人的行動力。

八、宇宙的觀點：關懷山林的倫理

了解了「倫理考量」及「環境因子」在人們「親近山林」活動中扮演的角色之後，我相信，「山林倫理」應該是所有的尋荒者或親近山林的人內心的共同要求，接下來，本文嘗試透過《宇宙的觀點：Sidgwick 與當代倫理學》(*The Point of View of the Universe: Sidgwick & Contemporary Ethics*, 2014〔以下簡稱《宇宙觀點》〕)⁶⁷來揭示我所體察的山林倫理。

《宇宙觀點》主要探究的是 Henry Sidgwick 的《倫理學方法》(*Methods of Ethics*, 1874)⁶⁸中的見解，並且交互參照及正反並陳地說明了 Sidgwick 的倫理學主張何以具有說服力，並為其進行深度辯護。其書扉頁「全書引介」中即提綱挈領地點出：

採用「宇宙觀點」(‘the point of view of universe’)要告訴我們什

這些原則基本上都可以在汝家後院運用。

⁶⁷ Katarzyna de Lazari-Radek & Peter Singer, 2014, *The Point of View of the Universe: Sidgwick & Contemporary Ethics* (Oxford: Oxford University Press).

⁶⁸ Henry Sidgwick, 1966, *The Methods of Ethics* (New York: Dover Publications).

麼倫理理念？19 世紀偉大的效益主義者 Henry Sidgwick 用了這個隱喻來表示他所採取的自明之道德真理：一個個體的善並不比任何他者的善更重要。他主張，倫理判斷是客觀真理，那是我們可以透過理性知道的事。他所認定自明的倫理公理 (axioms) 為效益主義提供了基本原理。他為這個基本原理補充了一個論證，說明除了意識狀態之外，沒有任何東西有終極價值，這也導致他主張愉悅是唯一擁有內在善的事物。

這個主張可以辯護嗎？Katarzyna de Lazari-Radek 和 Peter Singer 把它拿來和當代各個倫理學作者的不同看法作測試，並做出結論——這個主張可以擁護。所以，這本書是為倫理學客觀主義和歡樂論效益主義所作的一種辯護。作者也探索了，而且在絕大多數實例中，支持 Sidgwick 對其他許多問題的看法：如何證成一個倫理學理論；道德判斷之演化論解釋的切己性；偏好效益主義 (preference utilitarianism) 與歡樂論效益主義 (hedonistic utilitarianism) 之間的選擇；自利與普遍仁愛 (benevolence) 之間的抵觸；是否某件事公開地做就是錯誤的，而秘密地做則可以是正確的；對效益主義要多苛刻；我們是否應該把未來貼現，或者偏袒那些處境較差之動物的道德地位；最佳的人口 / 牲口數為何。⁶⁹

這真的是把我們這個時代的重要倫理學課題大致都提示了，而且，也相當地突顯了其引人入勝的特質，讓人忍不住想要閱讀這本書。且一旦開始閱讀《宇宙的觀點》，很快的就會明白「宇宙觀點」畢

⁶⁹ De Lazari-Radek & Singer, *The Point of View of the Universe: Sidgwick & Contemporary Ethics*, 在其扉頁“The Point of View of the Universe”的標題下所陳述的內容。

竟是一種隱喻，意味著捐棄以人類為中心的觀點，而從包容萬物的最佳視點去看待這個世界。⁷⁰於是，我們可以看到人類的行為尚待改善，以及人間可以更美好。

Sidgwick 的歡樂論效益主義，可以先簡要整理出一些核心看法如下：⁷¹

- (1) 如 Sidgwick 的理解，歡樂論即非完全是內在理論或外在理論，而是介乎兩者中間。要評定歡樂論，必須充分理解 Sidgwick 所謂的幸福和愉悅。
- (2) 對 Sidgwick 而言，真正的問題是「什麼被理性地欲求？」Sidgwick 認為只有一件事被理性地欲求，亦即愉悅。
- (3) Sidgwick 給「愉悅」下的初步定義是「會促進意志採取行動以維持或產生它的一種感受」，他提示是依寬泛的意含使用這個字——包括了知性和情感上的精微享樂 (gratifications) 及官能上的享受 (enjoyments)，這種感受和欲求及意志關連在一起。有些愉悅是不純粹的，其中混合了痛苦的元素，或者其後果包含有痛苦。用「最大的幸福」作為行動目的的理念蘊涵了可以比較愉悅與痛苦，它們擁有「確定的量」彼此關連在一起，我們可以經驗到的愉悅和痛苦必須維持一定的比率。Sidgwick 曾用「強度」和「持續時間」來看待愉悅和痛苦。

⁷⁰ 譬如，如果依自然本身的方式發展，就一點浪費也沒有，但是，只要依循人類的方式發展，那麼，就一定會衍生各種浪費。特別是目前「消費文化」掛帥的時代尤然，大家可以想想汽車壞掉了一個小零件去更換時的情形，即不難理解人類浪費無度的實況。

⁷¹ 以下七點，分別見於：De Lazari-Radek & Singer, *The Point of View of the Universe: Sidgwick & Contemporary Ethics*, pp. 239, 227, 241, 242, 243, 242-243, 240.

- (4) 然而，感覺個體在感受當下把感受把握成可欲求的，且僅僅是感受，是以當主體經驗到愉悅時，並沒有任何外在依據可以用來判斷它的強度。
- (5) Sidgwick 認為，愉悅是一種意識狀態，人們會欲求維持或獲得者；痛苦也是一種意識狀態，人們會欲求逃避或避免者。是以，我們似乎可以藉由欲求的強度來測度愉悅和痛苦，然而答案卻是否定的。
- (6) Sidgwick 提供了一個更判然的愉悅定義，用以「當我們為量上的對比目的而考量其『嚴格價值』時」——就這個更正確的意含而言，愉悅是「一種感受，當它被知性的存有者經驗到時，至少它含蓄地被把握成欲求，或者在對比情況，被把握成較為可取的 (preferable)。」簡明地說，Sidgwick 經常用「可欲求的意識」當作他的愉悅說明的速記。
- (7) 總地說來，對 Sidgwick 而言，幸福意指一種意識狀態，其中有多於痛苦的愉悅 (a surplus of pleasure over pain)。因此，幸福等同於愉悅，Sidgwick 有時候寫成「幸福」，有時候寫成「愉悅」。他認為，假如我們了解「最大可能的幸福」意指的是「最大可實現的多於痛苦的愉悅」，其中「愉悅」意指所有「可同意的感受」，「痛苦」意指「不能同意的感受」。因此，Sidgwick 認為「幸福」是終極價值。

我認為以上看法簡明又容易接受，是一種很高明的倫理學，非常值得借鏡。

最後要說明在《宇宙的觀點》中，「宇宙觀點」意指一種改良的價值欲求理論 (desire theory of value) 之主張，凡有益於人或任何

有感知的存有者的事物，就是滿足其欲求的事物。⁷²然而，Sidgwick 認為，之前道德學家所揭示的每一種價值理論都有其難題，基本的以欲求為基礎的理論滿足了同步約束(resonance constraint)⁷³的必要條件。但是卻有可能認為「我要滿足的欲求對我是好的，稍後我卻後悔有這種滿足」；換一個以欲求為基礎的理論版本，可能解決了前述難題，但卻又引發別的難題。或者，假如我們改變成外在論者，那麼問題變成是假如我自己一點也不關心，那麼任何事物可以真的對我而言是好的嗎？最後，假如欲求理論並沒有可滿足我們的形式，我們將會發現最可信的候選項就是同意 Sidgwick 的主張——對有感知的存有者而言，本質上是有益的唯一事物，就是可欲求的意識狀態或愉悅。⁷⁴這種「歡樂論」也將說明「感性啟動」的力量具有普遍效力，而且對人而言是充分的。

以上已大致簡要講明了 Sidgwick 的歡樂論，而其「效益主義」方面的主張則顯示於，其理論所訴求的內在價值，從有益於有感知的存有者移向「有益於總體」。對 Sidgwick 這種歡樂論者而言，這種轉移是直接的，因為假如脫離意識狀態，沒有任何事物會是有益的，以及所有的意識狀態都是有感知存有者的狀態。亦即，有益於

⁷² De Lazari-Radek & Singer, *The Point of View of the Universe: Sidgwick & Contemporary Ethics*, pp. 254-255.

⁷³ 「同步約束」是指，有益於某人的東西的理論會因為是否接受同步約束(resonance constraint)這項先決條件而產生不同的主張。譬如，內在論者的(internalist)理論接受對某人有益的東西必須同步地依某種方式伴隨約束，透過與他們所欲求的東西相一致；外在論者(externalist)拒絕這種約束。這種「伴隨『有益』的『約束』」即在其脈絡中被稱為「同步約束」。相關討論，見：De Lazari-Radek & Singer, *The Point of View of the Universe: Sidgwick & Contemporary Ethics*, p. 253.

⁷⁴ De Lazari-Radek & Singer, *The Point of View of the Universe: Sidgwick & Contemporary Ethics*, pp. 282-283.

總體的事物——或者從「宇宙觀點」來看是有益的事物——就是對所有有感知的存有者有益的事物的加總(is the sum total of what is good for all sentient beings)。⁷⁵

這個「宇宙觀點」的轉向十分重要，它使人們的倫理考量得以由人類自身邁向周遭世界。誠如《宇宙的觀點》最後第十二章中⁷⁶致力於三個似乎判然有別的主題——(1) 我們應該只考量人類的幸福，或者是所有可以經驗到愉悅和痛苦之生物的幸福？(2) 在分配幸福應該被考量者的資源時，我們應該支持一種眾生平等的分配，或者給生活更差者優先權，還是我們應該把目標單純的鎖定在盡可能增加幸福，不拘其如何分配上？(3) 探究由 Sidgwick 首先提出，而最終被 Derek Parfit 所深化的問題：就我們把幸福最大限度化而言，吾人應該只關注那些已經存在的人，或者那些與我們的作為無關的存在者，還是我也應該關注那些僅僅是可能的存有者，他們的存在取決於我們所做的抉擇？

很明顯的這樣一來，「宇宙觀點轉向」使得個人的歡樂也可以與他者，甚至是其它物種的歡樂結合在一起來考量。而其小小的缺憾或許只在於；這種理論只能直接適用於討論居處於山林中的生靈——有感知的存有者（生物）。但是我們也可以推想，這種理論也能間接地適用於照應山林本身，因為那些有感知、期許歡樂的生物，無不需要依賴山林而存活。

⁷⁵ De Lazari-Radek & Singer, *The Point of View of the Universe: Sidgwick & Contemporary Ethics*, p. 283.

⁷⁶ De Lazari-Radek & Singer, *The Point of View of the Universe: Sidgwick & Contemporary Ethics*, pp. 337-377.

結語

本文的確努力為都會人提供一種自我改善的誘因，並透過「山林感性」作為核心，以「適的美學」加以詮釋，並透過「宇宙觀點」的轉換，而把我的「山林倫理」相關論證加以講明。

總之，假如我們在都會生活中遭遇困境，又假如我們在都會旁的郊山野外找到了改善的動力和契機，那麼，或許我們只要局部地改變我們的生活，就能改變我們自己的際遇，甚至改變整個世界。

經由本文的論述，最後我最想講的就是，只要人們親近山林，就有可能為自己開啟歡樂的際遇。

參考文獻

- Arthur C. Danto (著), 林雅琪, 鄭惠雯 (譯), 2010, 《在藝術終結之後：當代藝術與歷史藩籬》, 臺北：麥田出版社, 初版。
- 林逸安, 2007, 〈「借物喻情」——生活意象之水墨畫創作研究〉, 《書畫藝術學刊》第 3 期, 頁 307-323。
- Joseph Cornell (著), 金恆鏞 (譯), 2006, 《傾聽自然》(*Sharing Nature*, 1999), 臺北：張老師文化, 初版。
- Richard Watson (著), 馬勵 (譯), 2000, 《哲學家的食譜——如何減輕體重改變世界》, 臺北：究竟, 初版。
- Richard Louv (著), 郝冰、王西敏、謝維玲、王聖棻、魏婉琪 (譯), 2015, 《失去山林的孩子：拯救「大自然缺失症」兒童》, 新北：野人文化公司, 二版一刷。
- 陳鼓應 (編譯), 2013, 《莊子今註今譯》, 臺北：臺灣商務印書館, 修訂二版二刷。
- 〔唐〕張彥遠, 1971, 《歷代名畫記·卷十·唐朝下》, 臺北：廣文書局, 初版。
- 〔清〕石濤, 1989, 《石濤畫語錄·山川章第八》, 收於新文豐編輯, 《叢書集成續編》, 臺北：新文豐出版公司, 臺一版。
- 游苑瑋、曾昭旭、凌德麟、張育森, 2006, 〈審美層次與恢復：以中國美學建構的恢復理論〉, 《國立臺灣大學建築與城鄉研究學報》第 13 期, 頁 33-43。
- 〔宋〕郭熙 (原著), 〔宋〕郭思 (編撰), 楊伯 (編著), 2014, 《林泉高致》, 北京：中華書局, 一版 4 刷。

- Uri Gneezy and John A. List (著), 齊若蘭 (譯), 2015, 《一切都是誘因的問題：找對人、用對方法、做對事的關鍵思考》，臺北：遠見天下文化出版公司，一版一刷。
- 蕭振邦，2018，〈闡釋《孟子》性善論並重構其推論〉，《鵝湖》第511期，頁1-16。
- _____，2016，〈保育感性〉，105學年度第一學期中央大學哲學研究所在職專班環境倫理I授課講義，頁1-12。
- _____，2016，〈析論 Leopold 大地倫理論述〉，105學年度中央大學哲學研究所在職專班環境倫理I授課講義，頁1-10。
- _____，2015，〈仁者樂山，仁者壽〉，《鵝湖月刊》第486期，頁2-9。
- _____，2015，〈荒野啟動：《沙郡年記》的解讀與創發〉，《鵝湖月刊》第478期，頁2-12。
- _____，2009，〈深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋〉，新北：東方人文學術研究基金會，修訂版。
- _____，2006，〈解讀《藝術終結之後》——評論 Danto 的「美學」論述〉，《美術學報》創刊號，頁111-135。
- Callicott, J. Baird, 1999, *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*, New York: State University of New York Press.
- Danto, Arthur C., 1997, *After the End of Art: Contemporary Art and the Pale of History*, Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Dawkins, Richard, 1989, *The Selfish Gene*, new edition, New York: Oxford University Press.
- De Groot, Jerome, 2008, *Consuming History: Historians and Heritage in*

- Contemporary Popular Culture*, London and New York: Routledge.
- De Lazari-Radek, Katarzyna & Singer, Peter, 2014, *The Point of View of the Universe: Sidgwick & Contemporary Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- Gneezy, Uri and List, John A., 2013, *The Why Axis: Hidden Motives and the Undiscovered Economics of Everyday Life*, NY: Public Affairs.
- Langer, Susanne Katherina, 1996, *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, 3rd edition, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- _____, 1953, *Feeling and Form: A Theory of Art Developed from Philosophy in a New Key*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Leopold, Aldo, 1987, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, illustrated by Charles W. Schwartz, introduction by Robert Finch, New York and Oxford: Oxford University Press.
- Sidgwick, Henry, 1966, *The Methods of Ethics*, New York: Dover Publications.
- Voland, Eckart and Grammer, Karl (Eds.), 2003, *Evolutionary Aesthetics*, New York: Springer.
- 出雲, 2017, 〈適的美學〉, 出雲 blog, URL=
<http://silverliningblogger.blogspot.tw/>。
- 井手誠之輔 (撰), 陳韻如 (譯), 2007, 〈關於郭熙「山的三遠」的一些問題〉, 中研院·臺灣大學藝術史研究所, URL=
http://eastasia.litphil.sinica.edu.tw/upload/zhtw/article_file/article_file_16.pdf。
- 無銳齋, 2017, 〈郭熙散記〉, 作文網—散文吧, URL=

<https://sanwen8.cn/p/74fJe2R.html>。

愛德布克，2006，〈陳嘉映：維特根斯坦早期思想及其轉變〉，智識 (IDEOBOOK) 網，URL=<http://www.ideobook.com/238/early-wittgenstein/>。

臺讀，2015，〈「外師造化，中得心源」析辯〉，雅昌藝術網，URL=<https://read01.com/x2yJ2k.html>。

Leave no trace, 2017, “The Leave No Trace Seven Principles,” Center for Outdoor Ethics Website, URL = <https://lnt.org/learn/7-principles>.

