

導言

張 穎

本期刊登的六篇文章皆與道家/道教思想有關，它們從不同的維度闡述了道的自然觀和生命觀，以及這種生命觀對構建中國當代生命倫理學的意義。其中，自然生命、人類生命、生態系統、生命價值、醫藥養生、終極關懷等議題，是本期探討的重點。中國傳統的儒釋道文化，對考量當今的倫理議題，還是具有一定的啟示作用。

一、道的本體—宇宙論

道家哲學是一種宇宙哲學，也是一種人生哲學，其思想基礎源於道家的本體—宇宙論 (onto-cosmology)。《老子·四十二章》指出：“道生一，一生二，二生三，三生萬物。”《老子·二十五章》言：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。”《莊子》一書對道也有類似的表述：道“自本自根，未有天地，自古以固存”，道“在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。”（《莊子·大宗師》）《淮南子·天文訓》亦言：“天墜未形，馮馮翼翼，洞洞瀾瀾，故曰太昭。道始於虛霏，虛霏生宇宙。宇宙生氣……清陽……為天，重濁……為地。”¹《淮南子·詮言訓》又言：“洞同天地，渾沌為樸，未造而成物，謂之太一。”也就是說，宇宙從物質到精神是由道生化出來的一個有機整體，從“有”的角度來看，這就是“太一”。作為本源，道

張 穎，香港浸會大學應用倫理學研究中心研究員、宗教及哲學系助理教授，中國香港。

《中外醫學哲學》VI：2（2008年）：頁1-12。

© Copyright 2008 by Global Scholarly Publications.

(1) 此文中有關《淮南子》的引文皆出自李增：《淮南子》（台北：東大圖書公司，1992年）。

自本自根，無形無為，大至六合，小至秋毫，無所不在，無時不在。作為宇宙有機體中的一份子，人需要遵循“道法自然”的原則。因此，《老子·三十九章》說：“天得一以清；地得一以寧；神得一以靈；谷得一以盈；萬物得一以生。”這裏的“一”即道，天道、地道、人道皆為一體，成為道家思想的具體內容，代表世間萬物的循環往復、生生不息。

在本體—宇宙論的問題上，道教承繼了老莊哲學的基本思想，同樣把道看成宇宙的本源和秩序。與此同時，道教加入了原始民間宗教中成仙度世的思想，一方面保留了抽象的道的概念，另一方面突出道的氣性與神性。道教所強調的保精、行氣、導引、服食等養生術無一不與復歸道之元氣有關聯，元氣在道教中通常被稱之為“虛無”。道教思想家將《莊子》的體道的超越性與養生的現實性結合起來，以求“練精化氣”、“練氣化神”、“練神還虛”的修煉提升。“還虛”就是老子所說的“歸根”，即宇宙生成之根源。《老子想爾注》說：“道氣在間，清微不見，含血之類，莫不欽仰……清氣不見，像如虛也。”²

道的整體性指向人與自然、與他人、與自身的關係。在〈自然生命的倫理思慮〉一文中，周國文通過對老莊自然之物作出的生命倫理的審視，闡釋道家的生命之道。他指出，道家堅持“生命的存在是本乎道的根本。法自然、重養生與倡無為的道家，是對生命與自然投以熱切關注的中國古代思想家群體。以老莊的道家思想為憑鑒，切入對自然之物的生命倫理的審視，以生命形而上的思辨解決生物形而下的問題，生養天地萬物的自然哲思是永恆長存的。順乎自然，人才能頤養天年；厚待草木鳥獸，宇宙乾坤才能達致天地人的合一。而對自然生命的倫理思慮，更是德行的根本。離開自然界萬事萬物的滋潤，人類將陷於心智褊狹與言行虛妄的境地；離開人之生命與自然生命的和諧共生，一切有名或無形的奧妙變化也將不存在。”李紅文的〈莊子的生命自由觀及其生命倫理學意義〉則更為突出地探

(2) 《道藏》25冊（北京：文物出版社；上海：上海書店；天津：天津古籍出版社三家聯合，1988年），頁129。

討莊子“齊萬物”的本體論如何從物與物、人與人、人與物這三方面提出了道家的生命倫理思想。作者認為，道家的自由平等觀是對西方個體自主原則的補充。

無論道家還是道教，“道”又是具體的人生。作為中國思想史上一個古老的概念，殷周時代就有天道、人道的論說。《說文解字·辵部》言：“道，所行道也。從辵，從首。”也就是說，道是人行走的路。就此而言，道是具體的生命，是人生自我實現的過程。因此，道的本體—宇宙論不是指向一個外在超越的本體實在，而是指向一個活生生的當下人生。所以道家養生或養心，既有養身的層面，又有養神的層面。正如《淮南子·精神訓》中所說：“心者，形之主也；神者，心之寶也。”

二、養生：有機的自然生命

道家/道教認為，生命源於自然，而生命的內在力量也源於自然。老子的“自然”是“自”與“然”的合成，非指大自然之自然，而是指萬物、天地以及道本身的一種“自然而然”、“自己而然”的狀態或性質，即宇宙萬物原原本本的自身性 (self-so-ness)。老子“道法自然”中的“自然”就是這個意思。《莊子·大宗師》說：道為“萬物之所係，而一化之所待。”莊子認為，萬物各有其存在的（即自然的）理由，其變化的根據來源於道。同時，“自然”也有“自然之性”(nature)的意思。道家認為，人具有自然之性，人與周圍的自然環境朝夕相處，應該適應自然界的變化，不為“益生”而膨脹各種各樣的慾望，也不為“好生”而產生對死亡的厭惡。

在中國上古的宗教文化傳統中，自然具有更廣義的內涵，代表自然界的一切。敬畏自然萬物，遵守季節時序，是與當時人們的生活環境息息相關。無論儒家還是道家，都存在受到這種樸素自然主義影響的倫理觀，道家在這方面尤為明顯，而後期的道教更是融入了中國早期的仙人文化以及消除“兵、病、水、火”的原始巫術和科儀。例如，《山海經》充滿了大量有關神、仙、鬼的描述，為道教鬼

神本體—宇宙體系的構建提供了雛形。道教的“成仙”思想也是來自早期自然宗教觀，是鬼神文化向仙人文化的轉向，並賦予神仙倫理道德（即成仙救贖）的色彩。《莊子·逍遙遊》有一段對仙人/神人的經典描述：“藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子，不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。”莊子又指出，真正的神人是那些可以順其自然，“乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者。”這裏，六氣之辯中的“辯”亦含有“變”的意思，即氣之變化，體現了道家自然主義的生命觀。氣之變是宇宙的原始動力或能量，可以稱作一種“本體—動力”（onto-dynamics），是人與自然互動的理想狀態。所以莊子說，神人是“乘天地之正”，“御六氣之辯”者。這是一種道家的功夫論，其主旨是將人的感官、理智融成一片，主客渾入氣化之流，從而進入自然無為的境地。

王小林在〈自然觀與中國傳統藥物學的倫理性〉一文中，討論有關中國古代自然觀與藥物觀的關聯，提及了從氣（本源狀態）到變（兩義狀態）再到萬物（自然狀態）的三個階段。他認為，兩義狀態是指“氣在凝結過程中尚未達到的最終階段，處於‘陰陽合一’、‘自為牝牡’的……階段。這個階段在道家的理論中被視為最神秘，也是最神聖的狀態。莊子所謂‘聖人故貴一’與‘超越死亡邁向永生的，具備了兩義性的半人半神的真人’所指的也就是這個狀態。”道家與道教從“陰陽合一”闡發“天地合一”、“天人合一”的理論。正如《淮南子·本經訓》所云：“天地之合和，陰陽之陶化萬物，皆乘人氣者也。”

王文以《山海經》為例，追述中國“醫食同源”的傳統。他借用日本學者山田慶兒的觀點，認為中國本草學的核心思想就是“兩義性”，因此，“自為牝牡”的藥物被認為是效用最高的。例如李時珍的《本草綱目》就是依照這樣的傳統。其實，整個道教修行都是遵循這種“兩義性”，如作為道教金丹派肇始之作的《周易參同契》也談到兩義之合。所謂“參”就是“通”與“契合”兩義的意思。元代道士俞琰在《周易參同契發揮》中論述：“天地以陰陽交媾而生物，丹法以陰陽交媾而生藥。蓋未有不交媾而可以成造化者也。……要知大道希

夷理，太陽移在月中明，是此義也。崇正篇云：兩般靈物天然合，些子神機這裏求，是此義也。”³ 王文認為，中國傳統中“藥”與“食”的劃分往往會模糊不清，因為無論是“藥”還是“食”，只要其他原料處於“變”和“化”的兩義狀態，特別是“奇禽怪獸”，就會被認為具有特殊的“咒力”，是養生的上藥。王小林將中國傳統（包括道家）的兩義自然觀看作是一種“無神自然觀”，與日本傳統的“有神自然觀”有重大的不同，他指出“日本本草學中對包含了‘兩義性’的‘奇禽怪獸’類‘藥物’採取了冷漠與排斥的態度，原因在於日本的自然觀與中國自然觀有本質的差別。”

姬可周在其有關道家生命倫理一文中，也強調了道家，尤其莊子“貴生樂死”、“保身盡年”的生命價值觀。同時，作者也談到道家養性/養神的層面。作者指出，道家要求人的“生命復歸於道的自然，無為本性，保持恬淡無欲，清靜淳樸的生命超越”，做到“為無為，事無事，味無味。”（《老子·六十三章》）其實，道家的養性也是一種道德修養，雖然老莊對“道德”有其獨有的理解。《老子·五十一章》說：“萬物莫不尊道而貴德，道之尊，德之貴，夫莫之命常自然。”也就是說，德是萬物與生俱來得之於道的生命力的內在特質。這種內在特質在現實生活中表現為一個人的生活態度，即以生命為本位的“重身輕物”觀。因此，道家的生命倫理觀強調生命與自然之間本然的關係，將生命的本源、存在和歸宿都放在道的自然性上，體現道家有機的自然生命之學說。

另外要指出的是，道家有關有機的自然生命思想為我們提供了自然生命保護的基本倫理原則。⁴ 莊子“萬物一齊”的主張反映了道家天一地一人的宇宙總體自然原則和生態系統。“同與禽獸居”體現了莊子對“非一人”(non-humans) 生命的尊重。在本期論文中，周國文、

(3) 俞 琰：《周易參同契發揮》（上海：上海古籍出版社，1987年），頁667。

(4) 道家/道教與生態倫理是近十幾年學界的熱門話題，海內外相應出版了有關議題的學術著作，如蒙培元：《人與自然》（北京：人民出版社，2004年）；白才儒：《道教生態思想的現代解讀》（北京：社會科學文獻出版社，2007年）；沈清松主編：《簡樸思想與環保哲學》（新店：立緒文化公司，1997年），以及 Girardot, N. J., Miller, James, and Liu, Xiaogan, eds, *Daoism and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape* (Cambridge, Mass.: Center for the Study of World Religions, Harvard Divinity School: Distributed by Harvard University Press, 2001).

陳強立、姬可周和王小林的文章各自從不同的視域闡述了這個話題，尤其是對中國傳統中那種以“養生”為名義，捕殺野生動物現象予以批評。文章認為，捕殺野生動物會造成生態系統的破壞，同時也違背道家的生命倫理觀。周國文指出，在一個更寬廣的生命倫理學層面，道家認為人類“必須把生命主體的範圍由人類推廣至自然界的的所有生物，它們的生命不僅與人類一樣擁有內在價值，而且也應該被賦予道德權利。對自然生命的倫理審視，是對人類在生命倫理學的生態系統層面所提出的要求。”在〈從道家的道德視域看人權與生命倫理〉一文中，陳強立則從“人權”的角度看東西倫理觀的差異。他以虐待動物的行為為例，指出西方人權的道德視域並不譴責有關行為，“因為有關行為並無違反他人的自主性，因而並沒有違反他人的權利。然而根據道家的‘自然’和‘無為’的原則，有關行為是應當受到批評的。又以過度砍伐樹木的行為為例，有關行為或會為人們帶來短暫的經濟利益，但卻破壞了地球的自然和諧，若以人權的道德視域來看，除非有關行為會引致他人的權利受損，否則，該行為在有關道德視域的框架裏應免受到譴責。但從道家的道德視域來看，有關行為違反了宇宙總體的自然原則，是應加以批評的。”

三、生命的價值：健康與自由

說到生活態度一題，我們自然會想到道家最重要的生命價值觀：健康與自由。本期幾篇文章都涉及到該議題。健康與自由這兩點，皆與道家的幸福觀緊密相連。古希臘有所謂的“幸福倫理觀”(eudaimonistic ethics)，而道家的生命倫理觀也涵蓋了幸福觀，也就是莊子所說的“至樂”。老莊從不同的視域，提倡“清淨無為”、“恬淡逍遙”的生活態度。姬可周在他的文章中指出：“老子告誡大家，不要損害、損壞人本身的自然健康狀態。其中，他最反對貪慾，奢侈。在老子看來，奢望貪婪對自然生命益少害多，使人自身始終處於匱乏、饑渴、無法滿足的貪慾之中。因此，老子認為惟有素樸淡泊、寧靜自然才是人生命的本真需求，才能使人們身心平和愉悅、

持久康樂。”由此觀之，道家的幸福首先是追求自然之樂，既包括身形的健康，也包括精神的愉悅。

道教中雖有長生成仙的思想，但在“輕物賤名”、“清淨無為”這點上與老莊哲學有相近之處。《老子想爾註》指出：“貪榮寵，勞精思以求財，美食以恣身，此為愛身者也，不合於道也。”道教的修行方法就是通過心的放鬆與無待，使身體達到“思慮不惑，血氣和平，肌膚潤滋，面有光瑩，精神專固，身體輕強，虛實相成，鬢髮潤光，佼好難終。”⁵前面說過，道家養生，既有養身的層面，又有養神的層面。是身與心、肉體與精神的有機整體。就自然生命而言，道家和道教都注重“法自然”的“自然健康”原則，追求人與外在環境的和諧；就哲學義理而言，老莊更多是強調精神方面，這一點在莊子哲學中尤為突出。莊子認為，人的身體是有局限的，所謂自由，實際上是不自由（即莊子“命”的思想），因此只有在心靈上消除對功名利祿的執著。在莊子看來，人之所以不自由，是因為人時時刻刻都想在自我意識中表達一種二元分離的東西，總想在事物之間劃分是非、大小、高低、貴賤等差別。而生命之道就是在是非的爭論中被遮蔽了。所以莊子說：“道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。故有儒、墨之是非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。”（《莊子·齊物論》）

在論述莊子的自由觀是，姬可周認為，莊子的生命自由觀是一種用自由來定義生命的哲學觀念，其核心內容是追求無待的絕對自由觀、以“吾喪我”來消解人的主體意識、“齊萬物”的平等精神以及同生死的觀念。莊子的“無待”之自由是指一種絕對的、不依賴於外在條件的自由，它體現為無己、無功和無名。李紅文也指出，“莊子哲學的宗旨是要實現人生的逍遙，也就是要實現人的終極自由。終極自由在莊子那裏是通過人的心靈自由達到的。…莊子是通過‘無待’來實現人的逍遙自由。莊子的‘無待’，是指對一切外物（包括金

(5) 《道藏》25冊（北京：文物出版社；上海：上海書店；天津：天津古籍出版社三家聯合，1988年），頁141。

錢、物質、地位)乃至生死等外在條件的無所依賴、無所依附的超越性的自由狀態。‘無待’是相對‘有待’而言，‘有待’即有條件、有所對待、有所依附、有所依賴；‘無待’即是無條件、無所依附、無所依賴。”顯然，莊子的“無待”表現為精神上的絕對自由。“魚相造乎水，人相造乎道……魚相忘乎江湖，人相忘乎道術。”(《莊子·大宗師》)這裏所謂“魚相忘乎江湖”是指魚兒的自由境界；“相忘乎道術”是指人的自由境界。自由的前提是“忘”，忘我忘己、虛心無執，人才能逍遙於“無窮之野”、“無何有之鄉”。道家的自然之樂與自由之樂的生命價值觀，一方面體現人與自然的和諧，另一方面表現人希望超越世俗之累的願望。

自由的最高境界就是超越生死。自古以來，生死為人生大事，如何對待生死，是生命哲學的首要問題。不同的文化傳統、不同的宗教信仰，不同的人，會賦予死亡(及靈性)不同的詮釋與話語體系，對如何面對死亡給出不同的回應。就宗教信仰而言，無論是天堂、上帝、還是淨土、仙境，都是與養生送死有關，都是試圖超越生死，撫慰死亡帶給世人的悲傷。老莊對生死的回應是歸之於自然，生死是自然界的“物化”，不可改變，也不可迴避。因此，在道家看來，無論是對生的執著，還是對死的冷漠，都是有局限的。“既有生，則‘不忘其所始’，且‘受而喜之’；既有死，則‘不求其所終’……‘喜怒通四時’而‘與物有宜’這就是(道家)對待生死的態度。”⁶老莊把道作為哲學的最高範疇，並將生死作為宇宙一個整體來論述，指出萬物的生與死皆為道之運動的一個環節，是生命的一個整體系統。

在拙文《〈莊子〉的生命倫理觀與臨終關懷》一文中，筆者把道家/道教的生死觀放入現代生死學中的一個主要議題——“臨終關懷”的框架中進行探討。在生命倫理學的研究領域，“臨終關懷”(又稱‘寧養服務’)一詞是由英文 hospice 轉譯而來。Hospice 源於拉丁文，其原始意義是指‘在困難中旅行者的避難所’。到中世紀又指‘提供朝聖者的休息及調養之所’。19世紀以後逐步轉化為‘為照顧垂死病人

(6) 蒙培元：《人與自然》(北京：人民出版社，2004年)，頁241。

之安寧院’，由當時英國愛爾蘭修女會所創立。⁷ 臨終關懷也稱為‘安寧療護’、‘善終服務’、‘寧養服務’，主要指對生命臨終病人及其家屬進行生活護理、醫療護理、心理護理、社會服務等的關懷照顧，是現代社會一種強調身心一靈的全人、全家、全社會、以及全程的全方位醫療方式。其目的是提供臨終者及家屬，心理及靈性上的支持照顧，使臨終者達到最佳的生活品質，並使家屬順利度過與親人分離的悲傷階段。”

筆者認為，“傳統道家雖然沒有現代意義上的生死學，亦沒有現代意義上的寧養服務，卻富有生命關係的特質，特別是其獨有的生死觀，有助於啟迪現代人對生死問題的態度，引導人們如何面對生死的自然定律，從而在臨終之際中獲得跨越時空、超越生死的勇氣和智慧。道家生命倫理學的意義體現於其相應的關聯性思維方式：陰/陽、天/地、上/下、大/小、強/弱、生/死、福/禍、養生/無執……道家以‘非二元之二元’的思維消解人們對死的困惑與對生的執著。應當指出的是，現代生死學與現代西方文化（諸如哲學、倫理學、心理學、醫學科學等）有很大的關聯，很多問題並非中國傳統哲學，包括老莊哲學所探討的問題。然而這並不意味著道家不能與現代生死學對話。相反，由於道家對生命獨到的詮釋，道家思想無論是在理論層面還是經驗層面對我們思考現代化生死觀，構建具有中國特色的臨終關懷體系都具有一定的啟迪作用。”

四、生命倫理與人權

在本期論文中，陳強立以及其他幾位學者還提出一個當今倫理學的一個重要議題，即道家生命倫理與人權的關係。道家自然生命的理念，以及道家所說的健康與自由是否可以與現代西方自由主義的人權對話？

(7) 參Lewis, Milton J., *Medicine and Care of the Dying: A Modern History* (Oxford: Oxford University Press, 2007), p.20. “Hospice”一詞來自拉丁文“*hospis*”及“*hospitium*”，有好幾種中譯：“臨終關懷”（中國大陸）、“善終服務”（香港、台灣）、“安寧療護”（台灣）、“寧養服務”（香港）、“緩和醫療”（日本）。

陳強立指出，西方自由主義的“‘人權’所涵蓋的個人主義的或‘原子論’式的道德視域和道家的‘自然’、‘無為’所涵蓋的道德視域是不相容的。關鍵在於，人權所涵蓋的‘原子論’式的道德視域是以個人自主或自決原則為最高原則。”陳氏認為，“此一原則和道家的宇宙總體自然原則並不一致，因為據道家的此一原則，個人的自主並不是最高的價值，在某些情況下，為了整體的自然和諧，個人是需要放棄某程度的自主性的。”由此觀之，人權與道家的道德視域並不相容。然而，西方大部分當代生命倫理學的著作，都是從自由主義的道德前提出發來論證關於生命倫理課題的結論，而人權則乃是自由主義者所共同接受的道德準則。作者的論點是：人權並非人類共同道德的核心，因此，道德多元化是一個不可避免的事實。

就自由的概念而言，我們也可以看出東西方的差異。莊子提出“與天地精神獨往來”的自由觀是內傾的，是一個人對自己的要求，而非對他人的要求，它的前提是道家整體性的思維，而非片段性的思維。莊子讓自己的意識在無限的宇宙自然界中自由翱翔，以“物化”的姿態與世間“他者”交流，以“忘我”的情懷善待天下萬物，由此獲得心靈的超越。也就是說，莊子的自由強調的是主體的“態度”和“舉止”，看一個人是否可以“安時而處順”、是否可以“外天下”。道家學者劉笑敢指出，莊子的自由觀包含順從客觀必然性的因素，因此，他的“超越”和“擺脫”客觀必然性的願望是承認必然性的反映。莊子要“通過因順必然而取消與必然性的摩擦，通過無心無情的修養而忘卻必然性的壓力，他是在承認必然性的基礎上追求自由的。”⁸與之相反，西方人權以及與之相應的自由觀是外傾的，是一個人對他人的要求。它的前提是個人的自主性 (autonomy)，並由此界定了每一個個體應得的利益和負擔。當利益和負擔發生衝突時，西方的自由觀要求調整和改變外在的客觀條件，以求滿足和平衡個體的需要。由此可見，道家的自由觀與西方的人權觀有很大的差異。

另外，道家具有強烈的生命平等觀，正如姬可周在其文章所指

(8) 劉笑敢：《兩種自由的追求：莊子與薩特》(台北：正中書局，1998年)，頁108。

出，“在道家看來，自然界一切都是由‘道’的生命本體化生而來，而且都含有‘道’的生命本體，因而都是一種生命；各種生命雖然形式並不相同，但就生命本體而言是一致的，各種形式的生命都是‘道’生命本體的體現。因此，一切生命都是平等的。不僅人與人之間的生命是平等的，而且，人與動物、植物的生命以及天地自然的生命，也都是平等的。”但是道家的平等觀是否可以在邏輯上推出洛克式的“任何人就不得侵害他人的生命、健康、自由或財產”⁹這一結論有待進一步探討。這是因為，莊子的“齊物”不是針對“人的權利”，而是針對“人的成心”，即從一個個體（慾望）的角度看他者的對與錯、好與壞、有用與無用等等。因此，莊子的平等觀，實際上是打破主客、內外的界限，消解“原子論”式個體的知識視域和道德視域，提高人的自我境界。

就具體的生命倫理而言，道家強調的是承擔而非權利，因此，道家倫理在一定程度上，更接近西方女性主義的“關懷原則”。如女性主義倫理學家諾丁斯 (Nel Noddings) 提出用女性主義的關懷倫理探討道德教育的問題。她從一個“理想自我”的觀點出發，並提出“道德自我 (ethical self) 是從‘實際自我’到‘關心他人和被關心的理想自我’的轉換中，所形成的一種積極的關係。這種關係是建立在人的關係性的認可基礎上。”¹⁰ 道家的宇宙整體論同樣要求“關懷原則”，包括諾丁斯所講的狹義的或具體的關懷 (care-for) 和廣義的關懷 (care-about)，因為人與自然界處在生命的有機統一體中。

雖然道家生命倫理與西方現代的生命倫理學有一定程度的互不通約性 (incommensurability)，但這不妨礙我們吸收西方生命倫理學的理論和經驗，為構建當代中國生命倫理學，為構建全球醫學哲學，有所貢獻。

(9) 洛克 (John Locke) 著，葉啟芳、瞿蘭農譯：《政府論》下篇 (北京：商務印書館，1986年)，頁 6。

(10) Noddings, Nel, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984), p. 49.

參考文獻

- 白才儒：《道教生態思想的現代解讀》，北京：社會科學文獻出版社，2007年。
- 李 增：《淮南子》，台北：東大圖書公司，1992年。
- 沈清松編：《簡樸思想與環保哲學》，新店：立緒文化公司，1997年。
- 俞 琰：《周易參同契發揮》，上海：上海古籍出版社，1987年。
- 洛克 (John Locke) 著，葉啟芳、瞿蘭農譯：《政府論》下篇，北京：商務印書館，1986年。
- 蒙培元：《人與自然》，北京：人民出版社，2004年。
- 劉笑敢：《兩種自由的追求：莊子與薩特》，台北：正中書局，1998年。
- 《道藏》25冊，北京：文物出版社；上海：上海書店；天津：天津古籍出版社三家聯合，1988年。
- Doddings, Nel, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984.
- Girardot, N. J, Miller, James, and Liu, Xiaogan, eds, *Daoism and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape*, Cambridge, Mass.: Center for the Study of World Religions, Harvard Divinity School: Distributed by Harvard University Press, 2001.
- Lewis, Milton J., *Medicine and Care of the Dying: A Modern History*, Oxford: Oxford University Press, 2007.