

## 羅斯頓與佛教徒在環境實踐中的交遇

程進發\*

### 摘要：

本文針對當前的環境危機與宗教的反省和實踐力量之間，是否存在一種較好的解釋模式；而所謂的交遇，實則指向一種共同普世性的匯聚與架構，它是藉由羅斯頓對自然價值理論與人性能力的反省，以及佛教環境倫理學之緣起論根據，所形構出之有效的環境實踐脈絡。本文分為三項主要內容：羅斯頓環境倫理學與宗教、佛教徒環境實踐的基礎，以及兩者在當前的環境實踐中能夠提出的有效指引。對於羅斯頓的環境倫理學與宗教的關係之論述，主要是從其自然價值系統論來檢視與宗教之間的關係，以及人的宗教能力在環境實踐中的角色。佛教徒環境實踐的基礎則是針對建立在緣起論的環境倫理學理論是否能夠作為有效的環境實踐之基礎；最終是透過羅斯頓的環境哲學，以及佛教環境倫理學共同形構出一種更具普世性的環境倫理。

**關鍵詞：**羅斯頓、自然價值論、環境倫理學、佛教、緣起論

---

\* 中央大學哲學研究所博士後研究員

## **An Intersection between the Environmental Practice of Holmes Rolston III and Buddhists**

Cheng, Chin-fa \*

### **ABSTRACT:**

I will address whether there is a suitable illustrative mode in religion which can connect both the current environmental crisis and contemporary environmental practice. What called intersection is meant that a framework has been constructed by Holmes Rolston III and Buddhist environmental ethics. There are three main points in this article: Rolston's environmental ethics and religion, the foundation of Buddhist environmental practice, and an operative guideline integrating both for the present day. Rolston's environmental ethics, explained from the approach of the theory of natural values, aims to disclose what the original relation between environmental ethics and religion is. Rolston identifies a human being as a "religious agent". The foundation of Buddhist environmental practice is based on dependent origination. I will reflect on whether this foundation is a stable one or not. In conclusion, a more universal environmental ethic can take shape.

**Keywords:** Holmes Rolston III, the theory of natural values, environmental ethics, Buddhism, dependent origination

---

\* Postdoctoral Fellow, Graduate Institute of Philosophy, National Central University

## 一、前言

宗教與環境議題之間早已成為環境倫理學中一個重要的論域，本文標示羅斯頓與佛教的環境實踐，並不嘗試作雙方的對比，它毋寧要指出在一種環境倫理學思想的理論之根源性反省，以及一位教徒在面對環境實踐之際，究竟此一根源性的基礎是否提供足夠力道並作為有效的繫結。簡單地說，在強調新世代的環境危機與宗教的反省和實踐力量，是否存在一種較好的解釋模式；所謂的交通，實則指向一種共同普世性的匯聚與架構，它是藉由羅斯頓對自然價值理論與人性能力的反省，以及佛教環境倫理學之緣起論根據，都可以形構成有效的環境實踐脈絡。無論如何，我們要避免將環境議題過度簡化為信仰或善意的強勢來解決，宗教參與環境的議題，似乎是一個強大的陣營，它可能是一種歷史源頭的穿透力度，或是捨身利他的大無畏，而最廣泛的解釋，大概是跨越地理藩籬的普世性。

本文嘗試從羅斯頓的環境哲學為基礎，將一種不同宗教的環境關懷之共同與普世性展現出來。我們發現羅斯頓環境哲學在：強化我們對地球環境有限性的覺察與慎行、人和非人類生命與自然整體性關係的建構、對地球生境的苦難之救度實踐，以及視人為一個宗教能動者的內容等方面，與佛教徒在 21 世紀全球化的環境責任有共通之處；當我們進入到一個積極的調適年代時，即有必要在心態、生活方式與價值觀作調適改變，這是一個基督教徒的環境關懷與人間佛教共通，也是可以視為一種普世價值之處。本文分為三項主要內容：羅斯頓環境倫理學與宗教、佛教徒環境實踐的基礎，以及兩者在當前的環境實踐中能夠提出的有效指引。羅斯頓的環境倫理學與宗教主要指出其自然價值系統論與宗教之間的關係，以及人的宗教能力在環境實踐中的角色。佛教徒環境實

踐的基礎則是反省：建立在緣起論的環境倫理是否能夠作為有效的基礎？透過羅斯頓的環境哲學，以及佛教環境倫理學共同形構出一種更具普世性的環境倫理。

## 二、羅斯頓環境倫理學與宗教

### (一) 自然價值系統論與宗教

自然系統由科學發現其價值，而由於作為一個系統的生成因緣與特性，科學是無法窮盡其意；因此，必然會再與宗教或超越者有所牽連。羅斯頓曾經提問：信仰與生態學有什麼關係？為什麼它很重要呢？他認為無論如何我們都需要有一種宗教態度面對自然。<sup>1</sup>國內學者林益仁曾經論述羅斯頓深入基督宗教信仰與美國自然保育的傳統嵌結而成的環境哲學思想，以及其有助於台灣在地環境論述之借鏡；該文在一段標示羅斯頓的思想蘊藏西方自然史傳統所強調的在地生態知識，且具備跨越的全球性關懷中指出：關於羅斯頓自然史的觀點，必須與基督神學的基礎連結來說明，即：生命是來自上帝的應許，同時地球正是這個應許之地。<sup>2</sup>再者，該文有一斷言：

羅斯頓的觀點是回到科學知識的內部，直指科學知識的價值面，而他的貢獻就在於指出科學與基督宗教不是兩個對壘且分立的知識範疇；反之，兩者都必須回到當代的社會文化脈絡，作出回應當代的適切行動。<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Rolston, H., *Conserving Natural Value* (New York: Columbia University Press, 1994), pp. 234-36.

<sup>2</sup> 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〉，《台灣宗教研究》10卷1期（2011年6月），頁3-26。

<sup>3</sup> 同上註，頁19。

雖然要將一位自然價值系統論者以一種簡單的描繪其著作，以及其特性，恐怕是困難的；但如果我們選擇以自然科學的豐富知識滲入其環境倫理學，乃至自然神學都具有如是特質，以及羅斯頓常有深刻存在式的表達方式敘述人在自然生境中的處位等，大致上是正確的勾勒。本文在此段落中要指出的是從自然價值系統由科學面向進入宗教的必然性脈絡，以及宗教對環境實踐作出的回應。黑廷格（Ned Hettinger）認為任何嘗試要進入研究羅斯頓自然哲學基礎的人，必須面對決定宗教在其中所扮演的角色。<sup>4</sup>

羅斯頓以「後生態學」來標示他的方法，作為對自然價值系統論的建構之進路，何謂後生態學？它就是透過對生態事實的描述中發現價值，在生態學的描述中產生了對自然的評價。<sup>5</sup>它不是一種生態科學，因為它比生態學多了某些評價的內容。後生態學既是描述的，也是評價的，他認為描述與評價在實際上讓我們很難區分那一個在先，何者是後，它們常是一起發生的。他說：

倫理學中令人困惑與振奮的是在生態描述與評價的密切結合和相互轉換中，在此與其說「應該」是由「是」推衍出來，不如說在描述「是」的同時發現了「應該」。當我們從描述動植物、物質循環、生物金字塔、系統的穩定性與動態，進而到複雜、地球生命的豐富與相互依存、在對立與綜合中的統一及和諧、一直到

---

<sup>4</sup> Hettinger, N. "Religion in Rolston's environmental ethics," in Preston, C. J. and Ouderkirk, W. (eds) *Nature, Value, Duty: Life on Earth with Holmes Rolston, III*. (Netherlands: Springer, 2007), pp. 63-76.

<sup>5</sup> Rolston, H. *Philosophy Gone Wild: Environmental Ethics* (New York: Prometheus Books, 1989), p. 19.

最後的美與善，這中間我們很難說何時終止了對自然事實的描述，而對自然的評價開始顯現出來。至少對某些觀察者而言，是／應該二者截然的分立消失了，在事實全然被揭示出來之際，價值就出現了，兩者都是系統的性質。<sup>6</sup>

後生態學終究是作為一種方法論，用來解說「是與應該」之間的關係或「事實與價值」之間不是割離的，而事實與價值兩者之所以混融在自然價值系統中，是由於人之作為評價者去揭發出來的；人固然是作了評價，但是關於自然中有價值的東西，就不是人主觀所加上去的，而毋寧是發現存在那裡的。依羅斯頓的後生態學主張，我們得知事實與價值都是自然系統的性質，這樣的主張不是透過定義或形上學的推衍得來；事實與價值兩者有相同的根據，同樣是對自然系統的描述來證實。當諸多的生態事實是從自然史之中衍生而來，而透過人類的評價活動將自然史之內的價值揭示出來，事實與價值即有了相同的根源。

所謂評價活動，它包括了評價者、評價活動與評價發生的場域。「在我可以將它們選定為有價值或無價值的『場域』中，我看到了一些事物，但如果我更深入地觀察，我發現我自己作為一個評價者，正是置身在被包圍的場域之內。在『我的場域』之內，我並不擁有被評價的對象，而是我發現自己也同處於一個進行評價的場域中。所有的可能性是在自然中的事件，包括在我的評價之內的開放性。」<sup>7</sup>評價者的評價活動總是在其身處的自然場域中所作出的反應，既然這些事件都在自然中發生，包括人：評價的能動者、評價活動以及被評價的事件等，都是自然史當中

---

<sup>6</sup> Ibid., p. 20。相同意思的表述亦見其另一著作 Rolston, H. *Environmental Ethics: Duties to and Value in the Natural World* (Philadelphia: Temple University Press, 1989), p. 232。

<sup>7</sup> Rolston, H. *Philosophy Gone Wild: Environmental Ethics*, op. cit., pp. 100-101。

變化衍生出現的。<sup>8</sup>這是除了評價活動有其完整的結構之外的一項特性，對評價活動的動態表述，將它放在一個自然進化史中來解釋，表現出人類作為一個評價能動者、道德能動者，甚至是進入到一個宗教能動者的殊勝之處。<sup>9</sup>

將評價者放在自然史的進化歷程當中，並不是一個理論上的先驗預設，而是一個事實，是藉由生態描述的方法在經驗世界中發現的；正如達爾文的演化論對於人類出現在自然史當中的敘述一樣；只是，羅斯頓認為演化論僅說明了部分的事實，對於倫理、價值的突現，它顯然是貧乏的。將評價者視為自然演化當中的事實，這樣的觀點在羅斯頓前後其著作中是一貫的，而且我們發覺在後期的論述有更深入的分析；前期著重在說評價者與價值都是在這一整體結構之中的互動式表述，且都是由自然孕育出來的，到了後來則是側重說明自然孕育出人類心靈的精神活動。

評價主體與評價活動都是自然演化中的事實，評價活動也是自然史中的事件；於是，我們可以說在事實與價值二者間就有了連結的介面。「所有的器官和感覺都對價值起了中介的作用——身體、感官、手、腦、意志、感情——都是自然的產物。自然已經投射出作為主體的經驗者，

<sup>8</sup> 此一評價模式的特殊性在於評價活動必要包括對評價者自身的評價，這也就是羅斯頓說：「我評價，所以我存在」所要表述的內容。

<sup>9</sup> 評價能動者（*valuing agent*）並非我個人所創，在羅斯頓的敘述文脈中已有出現，而宗教能動者（*religious agent*）則是羅斯頓對「人：能作評價的主體」，作另一向度的生態描述，人作為一個宗教能動者是一個在自然史當中突現的一種精神活動；簡單地說，他能夠解讀宗教現象，能夠主動地表現出宗教活動與價值等，在本文後段會進一步解釋，它是羅斯頓後期著作中一個論述重點，參見 Rolston, H. *Genes, Genesis and God: Values and Their Origins in Natural and Human History* (New York: Cambridge University Press, 1999), pp. 292-370。

正如它也投射出被經驗的客觀世界一樣。至少在人類出現之後的歷程，自然已是一個成就人性的系統。」<sup>10</sup>人類作為評價者，與自然價值同為完整的評價結構的內容；他所具備的不僅僅只是再現外在事物的感覺能力，而是需要更多，甚至較複雜的能力，在那種相互動態的影響之下發生的事件，讓評價者的認知漸愈擴展了，甚或領受能力與關懷都得到了提升。羅斯頓說：

在我們自身作為經驗者與我們所評價的自然事件中，都分享了許多進化與生態的關聯性。……一種相互嵌結的親緣關係表明了，價值並不是只存在於心靈中，而是同時也存在於身旁的世界之中。我們一開始對自然進行評價，很像是一個土地評價者，他算出了土地對我們有多少的價值；但終究發現我們也是我們所評價的自然不可分割的一部分。是大地土壤孕育了風景的評價者，並不是我們將價值賦予自然，而是自然也將價值傳遞給我們。<sup>11</sup>

在羅斯頓環境倫理學中，也有類似的哲學轉向，羅斯頓將他的環境倫理學標示為「走向荒野的哲學」，它的論旨在於自然環境中發現與揭示人的存在意義，甚至說，這樣的工作不只是事實的揭露而已，人類作為整體中的一個成員，在自我認識外，還有一項價值評價的工作。雖然海德格也認為認識(knowing)只是在世存在的一種樣式，是緣在(Dasein)自其生存結構之中的能在與所在的一種揭露。<sup>12</sup>人類與其生活場域，除

---

<sup>10</sup> Rolston, H. *Philosophy Gone Wild: Environmental Ethics*, op. cit., p. 101.

<sup>11</sup> Ibid., p. 104.

<sup>12</sup> 緣在(Dasein)，或譯此在，是海德格在《存有與時間》(*Being and Time*)中闡述人作為一個特殊存在者的存在方式所使用之語彙；本文採用張祥龍先生之譯名，參見：張祥龍，〈「Dasein」的含義與譯名(「緣在」)——理解海德格爾「存在與時間」的線索〉，《普門學報》7期(2002年1月)，頁93-117。



了知識的向度外，還有倫理與宗教的向度，如果以緣在的現象學來揭示人的特殊存在意義的話；那麼，相對於羅斯頓則可以說以評價來表述人的價值，這是契應他說：「因為評價，所以我存在」的說法。<sup>13</sup>

再者，依羅斯頓看來，海德格對於緣在的存在論之分析與揭露的觀點，緣在的現象學固然揭示了人的整體性的生存結構關係，但人的存在總還有價值的事需要作評價，因為人會自我提問：人是什麼？人是生物學理論所解釋的一項事實，除此之外，也是倫理與宗教的能動者等向度的事實。因此，我們從羅斯頓的觀點來說，人在世界之中的處身情境是覺悟，或沉淪等，這樣的存在之表述固然是事實，但也是一種價值的評價，一種較充分的環境倫理學必須要對人類在倫理與宗教的諸多行事來作評價。羅斯頓認為「事實」與「價值」之間不是割離的，事實與價值兩者是混融在自然價值系統中，由於人作為評價者而將它揭發出來；之後，他說關於人類的評價活動並未作出充分的解釋，也就是指著：對於自然史和文化史中價值承載的世界中的人類自身及其價值並未完成說明。羅斯頓之自我檢視，似乎指出了在前期對於自然史的價值有較多的論述，而在文化史部分則顯然不足；區分自然史與文化史兩個部分，在評價者看來，這兩者彼此間並不是毫無關涉的他者；首先，如果不能肯認在自然中或文化中的諸多事實的話，那麼要累積成果是不可能的，畢竟，進行抉擇的道德能動者終究需要認知的事實；人作為生物學上、倫理學上，甚至是宗教上的種種特性與表現，總是要能夠傳承、累積、分享與交流等，而這些行事都是人作為特殊的生命存在，他在自然界中的價值以及在文化世界中形成價值的事實，它們都必須被肯定。

---

<sup>13</sup> Rolston, H. *Genes, Genesis and God: Values and Their Origins in Natural and Human History*, op. cit., Preface, p. XIV.

評價是一種高級的經驗，或者說評價能力的出現是自然進化的高潮之處，但無論如何，若沒有將自然進化過程中，某些比較頂極的價值現象作說明的話，那麼評價活動就是未臻理想，雖然我們尚未對它們作出評價的某些較高的價值已經存在那裡了。然而，對於評價者的認知，我們則要慎防兩種陷落；首先，我們說儘管人類的出現是自然演化的最高價值與最高的角色，但是他不能成為孤高的獨我論者，傲視其他一切的非我。再者，評價主體之特性，可以是一個自我的統稱，正如笛卡兒對「思維我」的標示一樣，一個存在的主體尚有其他諸多的活動，包括如懷疑、理解、意願、排拒、想像……等等，而特別地標舉評價這種能力，事實上是有著某些限制，否則不當的跨越極可能形成劣意的主體主義，例如古希臘詭辯學派的論調：人是萬物的尺度。對羅斯頓而言，他的自然價值論一直是謹慎，而且明顯地具備反人類中心主義的調性。<sup>14</sup>既然要表述一種較充分的評價，那麼對評價者的自我評價在邏輯上就是先行的，羅斯頓認為人作為生物進化的事實，某些能力的突現以及評價活動，同樣也是在生物進化的自然史當中發生的事實；因此，它們也就不應該被禁錮在生物性的事實當中，他發現人類心靈三個最重要的能力，即：科學、<sup>15</sup>倫理與宗教的活動，這三個在文化中突現的現象，就是他用以說明人類對自然整體價值的保存、豐富與珍視，或即對評價活動充

---

<sup>14</sup> Rolston, H. *Environmental Ethics: Duties to and Value in the Natural World*, op. cit., pp. 72-78, 116-119.

<sup>15</sup> 「科學」在這個脈絡中，羅斯頓大致上是指著讓我們學到基因的相關知識，及其創生的地方就是科學，或說讓人類認識到自然進化史中所發生的令人驚訝的創造性，或者從科學的活動以及科學家的角色而言，科學家對環境感知的能力，甚至對自然界所感知的東西作出整合、協調和反應的能力，是地球上最進步的、最高的能力。參見 Rolston, H. *Genes, Genesis and God: Values and Their Origins in Natural and Human History*, op. cit., p. 205。

分的解釋。透過評價活動，我們發現自己作為一個評價者，正是置身在被包圍的場域之內，這是一種事實處境的發現，我是誰？以及應該做什麼？而將人性開發出三種能力，自然已是一個成就人性的系統。

## （二）環境倫理學之神學基礎的兩種解讀

羅斯頓在自然價值系統論的脈絡中，就已經提到宗教價值是自然價值中的一項，自然裡的許多訊息被解讀為刺激人類心靈中的宗教意識或情感的東西，有一些隱喻的說法，如：「自然荒野類似神聖的經典」、「我們需要荒野的聖殿作為逃避塵俗的地方」、「大自然神奇的創生」等。<sup>16</sup>後來，羅斯頓對自然界的諸多訊息有更直接的解讀，他提出一種對宗教的起源的解釋，那就是對自然的繁育力（fertility）的一種回應；這從他的著作名稱：《基因、創世紀和上帝：價值及其在自然史和人類史中的起源》，似乎可見他著重在對自然創生這個部分。誠如黑廷格（Ned Hettinger）的觀點，羅斯頓環境倫理學中有宗教；而且，截至目前為止，沒有一位環境哲學家如他一樣熟稔自然科學，最值得注意的是羅斯頓將自然宗教、美學與倫理學科學化；甚至，在 1995 年時一篇文章〈美學鑑賞有必要建立在科學的基礎上嗎？〉他認為是的；而且，環境倫理學與自然神學也是有必要以科學為基礎。<sup>17</sup>本文以黑廷格和班索尼（Francisco Benzone）兩人對羅斯頓環境倫理學之神學基礎的解讀與評論，嘗試檢討環境倫理學的宗教基礎是否能為環境實踐提供有力的支持。

黑廷格與班索尼針對羅斯頓環境倫理學與宗教之間的關係做出不

<sup>16</sup> Rolston, H. *Environmental Ethics: Duties to and Value in the Natural World*, op. cit., pp. 25-27.

<sup>17</sup> Hettinger, Ned. "Religion in Rolston's environmental ethics," op. cit., p. 75.

同的評論，前者可以標示為內在於自然的精神性之觀點，而後者則是以建立在神學倫理學為基礎的客觀價值論之觀點；黑廷格認為與羅斯頓環境倫理學相一致的是內在於自然的精神性，而非超越的神性。

班索尼對羅斯頓環境倫理學與宗教之間的關係做出的解讀是，我們從羅斯頓環境倫理學的著作中可以發現其主要重點是客觀價值論，而他對自然價值的評價的方法不是依循笛卡爾式的二元思惟方式，甚至自然價值系統論的最後根據源於基督神學。再者，班索尼認為羅斯頓客觀價值論中殘留有笛卡爾式的二元思惟方式，重點是因此他無法更深入批判環境破壞的最終根源。<sup>18</sup>他認為羅斯頓自然價值系統論之人、自然與上帝三個領域彼此交織在一起；評價自然涉及我們是否能夠建立起一種環境倫理，自然價值系統論就是主要關鍵處，他認為正是在此與羅斯頓的神學扣結起來，他的解釋範式是「價值系統—人類在此系統中—上帝與此系統的關係」。人類與自然價值系統，或與自然史之間的關係，人類是敘說此一自然史故事的人；而上帝與自然價值系統，或與自然史之間，班索尼雖然沒有引用到《基因、上帝與創世紀》一書，但他確實運用一些羅斯頓常用之創造、生成、豐饒、活力等語彙來描述，這一史詩式的敘述重新讓上帝在自然史的形成中有了位置；創造的創造性是內在價值的基礎，是建立在神聖的創造性中。班索尼說：「上帝親密地與自然史過程交織在一起，上帝是神聖的母體，透過自然流暢的路徑，耐心地誘發出更多的多樣性與複雜性。」<sup>19</sup>如此敘述彰顯出上帝與自然相關之強度與親密性，創造物的內在價值是建立在神聖的創造者之上，創造者是真理的基礎；於是，人得以宣說地球是善、好的根據，也就是在這

---

<sup>18</sup> Benzoni, F. "Rolston's Theological Ethic," *Environmental Ethics* Vol. 18 (Winter 1996): 340.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 347.

個地方可以說自然價值之客觀性，它是獨立於人的評價。

班索尼認為比較不清楚，或說困難的是羅斯頓對於文化中的上帝之敘述似乎並未完成，或者說文化中的上帝與自然中的上帝兩者之間的交互關係如何？這其實應當也是羅斯頓最主要的企圖，他嘗試發展出一種神學，並且有系統地描述上帝與人類的關係為何？這是一種神學人類學，或許其重要性不及由之發展出一種環境倫理學。班索尼認為羅斯頓最後就是一種神學倫理學，它必須闡述在人類文化世界中上帝與道德的生活如何關連起來，以及一種真正的人性應該堅持的是什麼，這是真正與自然中上的創造全然不同的範域；而且，這一種人類學也同時闡述人類如何與自然、與上帝之間的關係，可以標示出人類應該如何與自然世界互動，以及為什麼要依此種方式，於是從自然－人類－上帝的綜合，將有機地形成環境倫理學的支柱。

環境倫理學積極的支柱如前述，是三者相互圓成；現在，此一種環境倫理學如何面對人類與自然世界的退墮？班索尼認為羅斯頓所面對處理的是環境危機的根源，透過我們對當前生活方式、價值與行為的批判分析揭示出的正義議題，而這是羅斯頓較缺乏的批判部分。再者，班索尼指出羅斯頓人類學的弱點，羅斯頓曾提出三項致使環境受到嚴重破壞的問題：人口過剩、過度消費，以及低常態分配；他也認為財富重新分配能夠有益於解決其他兩項問題，雖然不是全能的解救之道，但卻是最重要之減緩環境破壞的因素，或者說正義的議題在環境倫理學中的重要性是因為它指出了環境危機的根源，而這是羅斯頓較缺乏之面向。因為羅斯頓並未作分析，而且只對此一處境提出較弱的批評。例如過度消費的問題。

班索尼認為羅斯頓較缺乏對於正義議題相關的批判與解決之道，是因為羅斯頓並沒有發展出一套神學人類學的結果，甚至在連接於人類的

原罪與環境破壞的關係，他認為也惟有如此才能讓羅斯頓的倫理學面對更深入之當前人與自然環境、生態正義，以及西方過度消費的問題。

羅斯頓在環境倫理學中是如何表達出對自然系統的讚嘆呢？他說是仙境、是神聖的禮物；甚至，關於自然史，以及自然系統和宗教或上帝之間的相關性時，意即羅斯頓在捍衛自然系統的正面價值時，他就倚重宗教作解釋。於是，或有人會提出批評：針對自然中那些沒有價值的存在，羅斯頓一向較側重於正面的肯定自然價值系統的理論，當在與宗教相關涉時如何作解答？事實上，羅斯頓曾經提出解釋：「自然界中的掠奪、痛苦、死亡、寄生、隨機無序、疾病、自私、盲目、冷漠、廢棄與鬥爭等，這些是為了證明在自然史中更長遠的正面價值所必要的，它們可說都是生命、感受、心靈與文化……一個沒有血的世界是較貧乏的，但一個沒有流血的世界也是貧乏的；兩者同樣減少了生物多樣之豐富性，也減少了神聖性。」<sup>20</sup>黑廷格也有一段話直接地表現自然中的醜惡與生態系統之穩定和諧與美麗之形成並非無法相容的對立，而且此種安排亦非一種超驗的預設，他說：「自然可以有很好的戰鬥特質而變得更高級，而且有一種依賴死亡與痛苦之好的本質，不論是否由基督神學所提供的一種正確的形上學。」<sup>21</sup>

黑廷格認為，將羅斯頓環境倫理學給予一種自然的精神性的解釋是較相容的，因為，它是一種宗教態度。<sup>22</sup>是人類對自然現象的一種解讀，它形成了一種在人與自然之間的宗教意識；人對一個生命物種與其生境

---

<sup>20</sup> Rolston, III H. "Naturalizing and Systematizing Evil," in Willem B. Drees (ed.), *Is Nature Ever Evil? Religion, Science and Value* (London: Routledge, 2003), p.83.

Ibid., p. 64.

<sup>21</sup> Ibid., p. 65.

<sup>22</sup> Ibid., p. 70.

之間相互依存之生老病死的全過程之體認。對於羅斯頓而言，他認為我們將出現在地球中的創造視為生命價值出現的過程，這是一種比較充分、全面的理解範疇，比將地球視為人類資源的敘述更好。<sup>23</sup>他更為這種宗教意識作出說明，在此一種態度下，自然儼然在我們眼前，它是珍貴、令人敬畏與迷人的，而且拯救（salvation）可以在自然世界中，或甚至就是自然世界中，從改變理解人與自然的關係中獲得，拯救不在彼岸的世界。

再者，自然的精神性將地球視為一種聖地，並主張任何事物是珍貴、值得尊重與奉獻的，那是因為此一生境中的生命共同體能夠讓我們表達愛、感恩以及謙卑的地方。在羅斯頓的著作中，他常表達地球創生、孕育，以及支持所有的生命，包括我們，是所有存在的基礎，這正是自然精神性使得地球有如我們的父母一樣要深切的敬重，且應該被珍惜、尊敬與保護。黑廷格解釋為什麼將羅斯頓環境倫理學之自然視為一種內在的自然精神性較符合羅斯頓的環境倫理學呢？在羅斯頓文章中常指責對地球管理的典範，實則是一種褻瀆，是一種涉及對人的錯誤信任的盲目拜崇，而不是對自然的；因為在這樣一種理念底下，人類與自然的關係是為了操縱，讓它更好的企圖就是一種自負，相信科技而不相信地球母親。

黑廷格主張羅斯頓自然史之中的宗教不是超越的宗教之訴求，而是一種自然的精神性；黑廷格先是批評，再針對自己的立場提出一種積極的正名，是一種內在的自然精神性（an immanent nature spirituality）。<sup>24</sup>這正如羅斯頓的觀點，他提出諸多關於自然史的論述，但仍然無法充分的

---

<sup>23</sup> Rolston, H., *Conserving Natural Value*, op. cit., p. 234.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 72-73.

表達，因此他說總是言不盡意，無法對自然中主要的創造性給予更多的描述，於是變成是一種對非知性所能夠認知的普遍者之奧秘的讚美詩。

黑廷格針對班索尼的觀點提出質疑，他認為班索尼是對的，針對羅斯頓要避免一種柯倍德式的自然內在價值論，是完全獨立於人類評價的觀點；但是針對羅斯頓這種客觀內在價值論則提出兩項批評，<sup>25</sup>一、我們並不清楚，如何安排一個上帝作為賦予這種價值而不會顯得奧秘；二、就算沒有任何奧秘的，羅斯頓對於在自然中客觀的內在價值之真理似太樂觀了。班索尼認為羅斯頓（環境）倫理學即其神學倫理學，甚至包括羅斯頓之客觀內在價值論亦建立在神學、神聖者之上，也就是說三者是勾連在一起的；而其中說此是獨立於人的評價是因為最終的真實性之主張，被創造物是好是為關鍵處，是上帝宣說，上帝愛其創造物是好的、是有內在價值的。這也就是班索尼對羅斯頓環境倫理學與宗教之間的關係做出不同的解讀，他認為羅斯頓價值理論有賴上帝，因為自然史的根據最終是神學的；簡單說，因為其自然形上學是神學，因此他的價值理論也是。

然而，儘管上帝創造了自然中重要的面向，也要對它們負起責任；但是，它們不必然是有價值的，因為上帝創造它們，而不是因為它們自身增加了價值的特性。黑廷格認為在羅斯頓著作中並未清楚發現自然是有價值的，這是由於某類的事物有如是性質，而是被創造物有一個因果的根源，即上帝之手。自然中有一些特質，如創造、多產、豐饒的，當我們評價這些自然的面向時，我們的評價是就自然中上帝的在場做出評價（*valuing God's presence in nature*）；黑廷格認為羅斯頓訴諸神學，實則他是在作一種解釋，而非評價，羅斯頓辯稱自然世界的創造性沒有上帝就無法被解釋；所以黑廷格認為將羅斯頓環境倫理學給予神學式的解

---

<sup>25</sup> Hettinger, N. "Religion in Rolston's environmental ethics," *op. cit.*, p. 66.



釋是一種誤解，如班索尼的解釋。如果將羅斯頓的環境倫理學基本的特質解讀為超越的神性之訴求，那會顯示出一種緊張，而且也不是羅斯頓環境倫理學一個主要的重點。

### 三、宗教在當前環境實踐中的助益

羅斯頓歷來對環境危機的反省，當從自然價值論系統建構時期，一直延續到最近的著作；事實上，上述兩位對羅斯頓環境倫理學之神學基礎的兩種解讀與評論都尚未進入更新的作品。<sup>26</sup>羅斯頓反省環境危機的根源，他的發現令人訝異，他認為事實與價值的二分是生態危機一個重要的根源。<sup>27</sup>

羅斯頓在接受坦普敦獎（Templeton Prize）時說：我用畢生之力於我所鍾愛的，兩種如戀人爭執的學科，科學與宗教。<sup>28</sup>有關生物的訊息開始由神經能力來傳遞時，達爾文的自然選擇的理論，就無法解釋人類的科學活動，因為科學是經過人類理性能力的檢驗、典範轉移等繁複的社會性建構過程，並且累積在文化層次上的成果。在前段，本文從自然系統價值論的評價活動中，揭示出人作為一個評價者的內涵；現在，從科學的活動必須進入到倫理與宗教的層次是必然的，因為對於一個評價者而言，既然要表述一種較充分的評價，那麼對評價者的自我評價在邏輯上就是先行的，它是屬於自我認同的內涵之一，我們總是在自我認識

---

<sup>26</sup> 主要如 Rolston, H. "Caring for Nature: What Science and Economics Can't Teach Us but Religion Can," *Environmental Values* 15 No. 3 (Aug 2006): 307-313。以及 Rolston H. *A New Environmental Ethics: the next millennium for life on earth* (New York: Routledg, 2012)。

<sup>27</sup> Rolston, H. *Philosophy Gone Wild: Environmental Ethics*, op. cit., p. 92.

<sup>28</sup> Hettinger, N. "Religion in Rolston's environmental ethics," op. cit., p. 63.

之後才可能對自我做出評價；科學是認識自然史中一些有價值的創造性的活動，認識這些事實是為了更充分的價值之評價。

宗教的功能不只是一種倫理學中功利性的說法，它所關心與分享的價值內容，都可以展現宗教的利他主義性格。例如，他引用猶太教的「愛上帝和鄰居」，以及佛教《經集 I, 8: 慈經》來表述一種菩薩的利他行為。<sup>29</sup>此外，尚有宗教的佈道要求提升人性，成就良心，以及宗教使別人能夠皈依來共享價值等。最後，他對於宗教的普世論作一評價。他說：「只有普救論者、福音書的教義已證明是可以外傳的，得以在全球中起作用，因為它們是面對著人類的共同條件來說的，這是一個成功的必要條件。它們不僅提供了能生產性，也不只是為了活得好，如果這些就是生存的話。它們提出承諾，讓人們能夠了解真實性的基本結構（是什麼），並在這裡獲取力量，以拯救破碎的生命（應該是什麼）。他們鼓勵批判的自我評估與修正，他們承諾啟蒙和自由，而且他們在實現這些承諾時彼此相互檢證，在這些功能性的信仰中，只有那些得以最理性地辯護的命題，以及在經驗中最好操作的，和那些給予生命最大的意義者，才有資格生存。」<sup>30</sup>評價活動進展到宗教層次，讓人類認識自我與世界事實上是什麼，宗教突破了基因的限制，當宗教解釋了人性的弱點，又提出對治之道來貫通事實與理想之間的距離，姑且不計其方法上的差異，或者是要成就靈性或佛性，完成終極的理想是可能的，宗教價值更具普遍性。從一個道德能動者完成利他的行為，我們說是一種慷慨的德性，而一個宗教能動者之環境實踐或完成普遍的利他行為，我們可以說是無私的愛、是菩薩行。

---

<sup>29</sup> Rolston, H. *Genes, Genesis and God: Values and Their Origins in Natural and Human History*, op. cit., p. 316.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 345.

羅斯頓在近作中運用諸多當前全球性環境組織所作的調查研究或報告書，並表示贊同千禧年的評估報告書所指出之自然系統不再是理所當然地提供人類各種服務，更從這裡再次呼籲人類的各項作為，必要有一種倫理地限制。他認為一個主要的困難點在於，許多環境問題是由於個人利益聚集的結果，而環境問題自身更揭示出自然與人性長期相互糾結所產生出來的。<sup>31</sup>長期以來，自我發展、實現的權利深植人心，所有追求自我實現過程中的一切資糧與條件，很少人會在適當的時間僅取所需並說夠了，其他的，大家來分享！目前我們正處於一種人口過度膨脹、過度消費，以及不當的資源分配的環境底下，如果我們要探究是否有一種制度，能夠在有限的世界中並具有最廣泛的共同善的義意底下，控制上述之不當的競爭，羅斯頓認為只有宗教才是可能的。<sup>32</sup>他舉《出埃及記》、《申命記》為例說明；甚至，羅斯頓也提及佛教倫理之「渴愛」(thirsting)是痛苦的根源，揭露人類對於物質消費有必要一種限制。

羅斯頓認為宗教對環境實踐是有助益的，並主張宗教信仰可以，也應該進入到環境政策中並給出特殊的貢獻。他直接認為科學對於當代的環境政策的挑戰，只是提出部分，以及不涉及價值的引導；科學所無法提供的，包括相對於價值中立之攸關價值的、人類以及創造之獨特的理解，還有人類作為地球監管者的責任等，這些在科學與經濟中無法教我們的，在宗教中則可以提供指引。他又指出美國環境政策法案中明示，「生態科學可以協助國家創造並維持人與自然是處於在一種豐饒的和諧條件之下」。雖然羅斯頓承認這是正確、有必要的，但卻是不夠充

---

<sup>31</sup> Rolston, H. "Saving Creation: Faith Shaping Environmental Policy," *Harvard Law & Policy Review* Vol. 4 (2010): 122.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 137.

分。他認為這是關於「萬物的監管」(stewardship of creation)<sup>33</sup>從信仰出發的信念；現在已經來臨，並且迫切需要的是關懷、尊重與敬畏所有的生命，那有助於保護地球珍貴的賜與。綜結羅斯頓闡述的四個重點，如下：

- 1、科學的性質無法針對當代環境政策的挑戰提供充分的回應，宗教信仰則可以在環境關懷的領域提出回應。
- 2、科學推理無法形構出有價值涵意的世界觀之生活方式。
- 3、宗教信仰有潛在可能性，並有益於形成環境政策。
- 4、宗教思想與團體可以在環境爭議中扮演恰當的角色，以及它更具前瞻性地指出科學社群可以回應，並與宗教合作。

羅斯頓的主要企圖是展現基督宗教在目前環境危機中的解題與實用性；在早期的說法，事實與價值的二分是環境危機的根源；現在，在建構環境政策時必須跨越這一個長久以來的間隙，將在地球科學中所發現的事實以及人類處身於自然所發現的價值兩者連結起來。

生態學家常用來描述生態系統的語彙，如：秩序、穩定性，以及在生物群落中的生物多樣性、相互依賴、健康或完整性，或甚至是恢復力、效率等。每一個有機組織在其生境中都有其適合的角色，於是一個生態系統能自行組織或繁衍豐富。這些雖然都只是事實的描述，但是通常它們也都有類似評價的性質。<sup>34</sup>我們可以仔細地發現什麼時候我們從科學事實中跨越，並進入到一種倫理學的範域，而此時科學主張是無法回答的；如羅斯頓早期說，我們很清楚什麼是事實，而甚麼時候是一種價值的選擇與表達等；另一方面對應著時代趨勢之關於價值的問題，它具有前所未有的迫切與急遽的困擾。羅斯頓認為一個人輕忽其行為對自然系統

---

<sup>33</sup> Ibid., p. 122.

<sup>34</sup> Ibid., p. 123.

造成某些後果與影響，他就不知道正確的行為。宗教針對當代環境政策的挑戰則能提供充分的回應，「環境政策作為一種橋樑，將事實/應該之間的鴻溝連接起來，在提出環境政策時有必要理解人性的功能與障蔽，如何改造或解救陷溺的人性。」<sup>35</sup>如在創世紀的前三章所揭示的人性之事實是有善惡的可能性，會陷入道德蕩然無存的狀況；但是另一方面耶穌基督關於人性之上帝救贖的信仰，人必須修復此一墮落的意志，遏止社會腐敗勢力。

羅斯頓認為生態健康是另外一種公共的健康，而生態學家對此是有責任的；健康是什麼意思呢？是內在抑或外在？它的標準似乎是屬於科學管轄的範圍，<sup>36</sup>但羅斯頓認為它也是宗教所關切的：疾病一直是仁慈的（慈悲的）宗教所關心的；至少，宗教的觀點認為，在有病的環境中要保有健康的身體或經濟，是困難的。如何說明生態或環境的健康呢？它至少是指一種狀態，在此一生態系統中的物種成員的潛在基因，憑藉著生境中的有機組織的富饒得以實現，或者可以透過某些相容的概念來說明，例如穩定與可持續的。能夠長期主動維持自主與生物回復力，而某些關於人類的干預程度，如能否引入某些較喜愛的、替代物種，在一種較少的經營介入型態，這樣不是一種好的監管嗎？在一個地景中是多

<sup>35</sup> Ibid., p. 124.

<sup>36</sup> 評估生態系統的健康有諸多不同的主張，目前大致上並沒有固定模式或方法；與上述幾個概念較切近的評估方式有如下兩種：一是 Costanza (1992) 以及 Xu and Mage (2001)。前者提出六個概念，他指出要評估生態系統的健康必須考量的屬性：自身平衡、不生病、多樣性或複雜、穩定或回復力、活力或系統成長的範圍、系統組合間的平衡。而後者則用四個判準來衡量：結構、功能、組織以及動力（穩定、回復力與回應能力）。參見 Raffaelli, D. G. and Frid, C. L. J. (eds) *Ecosystem Ecology: A new synthesis* (New York: Cambridge University Press, 2010), pp. 65-93。

少或應該要有多少的自然樣貌？這些屬於事實（是）的問題也都是生態學家所要回答的問題，而有關應該的問題則屬於倫理學家的職責；從「是」跨越到「應該」將會開啟環境健康樞紐，生態學家可以告訴我們處身的生態系統什麼時候是健康的（事實），而倫理學家則告訴我們健康的狀態應該要持續下去。

但是，究竟地說健康的生態系統與健康的人雖然相關聯，但是屬於不同的關懷；一種富饒的文化常常需要改造自然荒野，但如果太超過，基本需求的生態服務可能崩壞；我們必須確認支持我們生命的自然系統的環境健康是什麼，並且提問甚麼樣的文化發展能夠維持的土地健康，並且足以延續一種優質的生活；這些問題不再只是單一的乾淨水、空氣與土壤的問題，實則已經揭示出人與自然之間和諧共存的議題。宗教在這個地方堅持一種更寬廣的優質生活的內容，一方面土地的健康與人的健康相容配合，另一方面是企求透過信仰所開展出更豐富的生命，包括身、心、靈性的福祉。羅斯頓舉例在 1989 年 G7 國家會議中 R. J. Berry 說：「一種高級的生命品質，是所有人合理的渴望，但是我們必須區別生命品質與生活標準的不同。健康是對生命所有面向作為一整全之積極與最佳的界定，不只是消極的沒有生病；健康是作為人的力量，是融入與回應一種環境，而不是逃避之。」<sup>37</sup>

將事實語言和應然語言連接起來的論述，羅斯頓說我們很清楚什麼是事實，以及什麼時候使用價值語言；生態健康的概念對於環境政策的決定而言，如果是對人類與自然環境是正向的，那麼在邏輯上來說我們就很難不接受此一概念，於是當我們作如是選擇的時候，我們就跨越了所謂事實與價值的二分。人類應該希望擁有什麼樣的地球？一是為我們的利益資源來管理，一是以愛來關懷管理的問題，有如景觀的健康問

---

<sup>37</sup> Rolston, H. "Saving Creation: Faith Shaping Environmental Policy," op. cit., p. 125.

題，必須跨越從是到應該的間隙。羅斯頓藉由澳洲年度風雲人物科學家 Tim Flannery 的觀點，指出我們聰明反被聰明誤，並且已超過我們所能駕馭的程度，諸多複雜因素結合促使生態系統跨越到它們墜倒的區域；人或荒野還有任何的希望嗎？我們是否有希望仍仰賴於我們對人性的成熟思慮，以及面對這空前危機的能力！<sup>38</sup>

羅斯頓對於當前環境的反省，充滿了宗教家的關懷與哲學家洞見；他說現在是一後演化論階段（post-evolutionary phase），是文化決定地球的未來；而且，我們就正在進入這一漸愈明顯的世紀。有人甚至說下一千年是「自然的終結」時代，我們正面對一個歷史的樞紐；如柏格森（H. Bergson）在上一世紀所預言的：我們自問是否應該打開這一道門？世界正處於完全的改變之際，我們活在一個後自然世界（postnatural world）之中，是一個完全由我們所製造的世界中，不再有自然的那些東西存在了。此外，針對新世代的欲望，<sup>39</sup>羅斯頓指出在未來 25 年中，我們會漸愈清楚在人性與自然之間的緊張，我們在演化過程中，並沒有得到控制短暫滿足物欲的生物本能，即：對於積聚財物與消費的控制能力。我們總是喜好甜美，於是在新世代中很難知足，這造就了我們過度肥胖，亦即過度消費的問題。消費資本主義使得原本是健康的型態變成是貪婪的，我們更需要自律而非順應自然本能。愈是自我本位，就更難了解何時與如何說夠了！自然的選擇僅僅形成我們更近的行為，全球性的威脅

---

<sup>38</sup> Tim Flannery 現任澳洲阿得雷德的南澳大利亞博物館館長，主要是其著作 *The weather makers: How man is changing the climate and what it means for life on earth* (New York: Grove Press, 2006)。見 Rolston, H. “The future of environmental ethics,” in Keller, David R., (ed.) *Environmental ethics: the big questions* (U.K.: Blackwell Publishing Ltd., 2010), pp. 561-574.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 565-566.

則要求我們作更大的協同合作；如果我們更遲鈍，則更科學的說，我們的基因將會使我們的適應能力在下一個千年成為適應不良與自我毀滅。新世代的潮流顯現出原來是人與自然互動和諧的狀態，現在已不復存在——喪失根源；我們正生活在自然的終結處，必須重新反省環境先知的預言——這些具有洞見的前人智慧指出我們腳下所處的自然究竟是什麼樣的狀態。基於信仰的環境政策之價值，在於指出宗教信仰在環境關懷的實用（實踐），以及針對人性限制作出反省，並且更能夠回應或符應一種有限度的生活。

#### 四、佛教徒環境實踐的基礎與挑戰

西方學者早已提出：「何以佛教的價值觀和自然世界顯得那麼缺乏關聯性？」<sup>40</sup>包括針對「佛教的環境關懷」概念所受的誤解，以及嘗試為之找到一種出路和發展出佛教的環保模式。此外，如本文之進路，從環境倫理學與宗教之間的根源議題；諸多論者指出佛教的「緣起論」大致是最具啟發性的生態思想，即宇宙中的事物莫不相互關聯，彼此嵌結在一起的。<sup>41</sup>在《雜阿含》中：「云何為第一義空經？諸比丘！眼生時無有來處，滅時無有去處。……謂此有故彼有，此起故彼起。如無明緣行，行緣識，廣說乃至純大苦聚集起。又復，此無故彼無，此滅故彼滅，無

<sup>40</sup> 理查·培恩 (R. K. Payne) 主編，梁永安譯，《多少才算夠：佛教經濟學救地球》(台北：立緒出版社，2012年6月)，頁246。

在佛教與西方環境倫理學脈絡中，討論佛教的價值觀和自然世界、是否存在一種佛教環境倫理學之相關論述，可參見 Pragati Sahni, *Environmental Ethics in Buddhism: A Virtues Approach* (New York: Routledge, 2011) 以及 Cooper, D. E. and James, S. P. (ed.) *Buddhism, Virtue and Environment* (England: Ashgate Publishing Limited, 2005)。

<sup>41</sup> 同上註，頁252。



明滅故行滅，行滅故識滅，如是廣說，乃至純大苦聚滅。比丘！是名第一義空法經。」以及「如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生。……此無故彼無，此滅故彼滅……。」<sup>42</sup>從十二因緣來解釋人生現實的真相，以及指出如何離苦得樂的路徑，最為切要的便是對於緣起法的體悟，切斷人生是苦的事實和造成苦的原因之間的纏結。乃至，緣起法則解釋了世間萬物相互依存的整體關係，我們要反省此一根源基礎是否穩固，以及在這樣一種基礎底下，能夠有效地連結接續的環境實踐嗎？緣起的觀念提供了檢視人與自然環境之間的關係，是從宇宙萬物相互連通的意象而來，或者是直接與科學和生態學中相互依存的世界觀相容來說；現在，如果說自然是有價值的，那麼，它是在一種神聖性，而此種神聖性不來自於超越神聖者的創造而有，那是因著「法寶」<sup>43</sup>而有，不同於上述班索尼的觀點；艾科（Malcolm David Eckel）認為：

佛教徒應該接受一項挑戰，那就是想辦法找出一種可以把眾生都稱為神聖的適切方法。我們也可以把這個挑戰擴大到整個自然環境。佛陀成正覺那張寶座也許可以引領我們往這個方向走。自然世界因為顯示出「無常」的道理，所以可以發揮老師的功能。有一些佛教流派甚至認為自然世界擁有佛性。但更重要的是，它是一個人尋求成正覺的過程中得以被聖化的所在。開悟是發生在此

<sup>42</sup> 分別見於《雜阿含經》卷 13，《大正藏》冊 2，頁 92 下；《雜阿含經》卷 10，《大正藏》冊 2，頁 66 下-67 上。

<sup>43</sup> 法，有多種意涵，如宇宙律則、佛陀宣說的真理，行為規範等；法寶是指佛所說妙法，珍貴無比。它與西方宗教創造神所創造的一切事物不同；說法寶，是表達我們可以由之體悟生命無常，緣起中道，乃至自然世界中萬法，或如《金剛經》中所言，見法即見佛。《金剛經》卷 1，《大正藏》冊 8，頁 749 上。

身體與此世界的。<sup>44</sup>

它作為一種有效的中介，嵌結人與自然與萬法的觀念。甚至，包括梅西（Joanna Macy）從早期佛教的詮釋中得到支持，他說：

原始和道地的佛教是一套主張萬物相互關連、互為緣起或極端彼此相互依賴的理論，類似於現代的一般系統理論（general systems theory）；另外，佛教因為致力於拆解獨立和連貫性的「小我」（ego-self），也帶來了一種人跟整個世界和眾生認同的態度，讓人產生一種對世界和眾生負責任的意識。<sup>45</sup>

但是，緣起的觀念果真能夠有效地連接到環境實踐，而不會受到質疑？史密豪生（Lambert Schmithausen）基於舊思想教義與新環境議題之間的繫結，固然必須要能夠發展出一種生態倫理，而且這種生態倫理必須以肯定自然界和生物多樣性自具價值為基礎。他從四聖諦的思想教義分析中，得出的結論是並未賦予自然界任何價值；再從緣起的觀念，甚至到後來華嚴宗十法界的緣起思想發展成為一種宇宙萬物相互依存和環環相扣的原理，仍然無法得出他心目中一種足以回應當代環境議題的生態倫理，他說：

人的道德行為可以影響世界，但這種觀念離萬物相互依存的主張仍然非常遙遠。最接近「相互依存」觀念的是：在無始來時的輪迴過程中，所有生命都曾經彼此是親戚。但這種論點仍然跟『眾生在此時此刻具有因果的相互依賴性』之說相去甚遠。<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> 同註 40，頁 255。

<sup>45</sup> 同註 40，頁 261。

<sup>46</sup> 同註 40，頁 272。

他再次從原始佛教經典中舉出例示，仍然是再次強調關於人的精神修練和苦行的美德都是為了增進個人的精神圓滿，或即涅槃，它們與生態倫理的關係是缺少正確的中介——必須賦予「如是之自然」(nature-as-it-is) 一種正面的價值。也就是說，早期佛教的倫理取向，固然有助於一種明智的生態學，但要將這些美德整合到一種新環境的正當性仍然有間隙。<sup>47</sup> 佛陀在諸多場合對弟子宣說緣起甚深的意涵，對於緣起法的正確知見，不僅涉及對「法」的真理之知見，也涉及了對「自我」的理解與體悟；如史耐德 (Gary Snyder) 就說佛教對自我的洞見，可以提供我們對世界和生命之間，一種更寬廣與深度的理解，而這是包含在法的修行路徑的三個面向；即戒、定、慧。<sup>48</sup> 在討論環境倫理學的脈絡之下，大乘佛教對於緣起法到佛性，以及菩薩道的解釋和實踐則開拓了更多的可能性。包括對於緣起中道，以及菩薩行所面對或關注的「法」擴及非人類生命，乃至一切生命所依存的自然世界。

羅斯頓哲學的轉向之重要意義，是對於一種環境倫理學的根源之反省，以及與環境實踐之間的繫結是必要的。人在自然系統的整體之中，透過評價理論揭示了人在自然共同體的事實與義務；儘管佛教哲學中缺乏了土地與生物科學的論述，但緣起理論作為環境倫理的根源，以及作為環境實踐的銜接力道是可能的。此一事實與價值的共同體，還必須有人性的覺察與架構，在羅斯頓環境哲學中已揭示此一解釋模式；事實上，此一模式漸愈完整與成熟，包括史耐德從佛教中法界緣起的概念解釋人與自的整體關係，他不僅展示在此一網絡中的相互依存關係，如果

<sup>47</sup> 可參見在 Sahni, P. *Environmental Ethics in Buddhism: A Virtues Approach* (New York: Routledge, 2011) 一書中，他將在早期佛教中是否有環境倫理學此一議題，區分為四種立場，即堅定支持、肯定、樂觀，以及懷疑。

<sup>48</sup> Henning, D. H. *Buddhism and Deep Ecology* (US.: Xlibris Corp, 2001), p. 31.

能夠理解此一關係，事實上你就能夠認識佛。<sup>49</sup>大衛·班希對此提出解釋：

我們必須明白，史耐德提出的神聖之愛的社群觀，既是描述性的，也是規範性的。我們並非只經由食物網而在肉體上相互關聯，我們應該以愛的感受來體現它。<sup>50</sup>

艾科 (Malcolm David Eckel) 在其〈是否存在佛教的自然哲學？〉一文中指出：

柯哈克 (Erazim Kohák) 對於自然的道德意義的偉大冥想——《餘燼與繁星》——充滿了神聖感，或如他自己所言，「上帝聖顯於世界之每一事實之中」。佛教傳統很難用古典有神論的語言來表述，但在佛教的經驗與觀想中，不乏對神聖之呈現的感知。然而，這種感知並非來自外面，也不是現成的。它的形塑和發展必須藉由人的持戒、觀想、慈悲與覺察的應用。……人類必須自己承擔起責任，以確保這個環境（那是人們追求覺悟的地方）的和諧、健康與福祉。<sup>51</sup>

初步檢視對於緣起論作為佛教環境哲學的理論之根據，以及是否能夠有效與實踐作為嵌結提出檢討。昭慧法師的解釋讓我們更清楚這兩者

---

<sup>49</sup> 大衛·班希 (David Landis Barnhill)，〈大地僧伽：史耐德的「自然為社群」的觀點〉，收於瑪莉·塔克·鄧肯·威廉斯 (M. E. Tucker & D. R. Williams) 編，林朝成、黃國清、謝美霜譯，《佛教與生態學：佛教的環境倫理與環保實踐》(台北：法鼓文化，2010年4月)，頁246-247。

<sup>50</sup> 同上註，頁247。

<sup>51</sup> 同上註，頁428-429。

之間的連結並不迂迴；<sup>52</sup>相同地是基於道德情感之決定，因為總是在有情生命的欲求，在面對各種苦集之不忍與不願之後，才出現相應的苦滅之道，即上述之由「實然」而「應然」，一有情在生理、心理與心靈層面的實際需要，而提出讓生命得遂所求以「離苦得樂」的種種方法——應然之道；此中，所謂「提出」，當是指有情生命在面對各種生命實境之苦集，產生一種不安而欲泯除之情感，其相應的苦滅之道也是有情生命之道德情感所作出的道德判斷；因此，由「實然」而「應然」之間，並沒有推論的關係，而是一種生起、決定的關係；這一層的解析有其必要性，因為它讓我們更清楚佛教環境倫理學解釋事實與價值的世界，而在面對環境實踐上同時能夠給出動力。

緣起論解釋世界的現象，也包括了人類生命的事實；我們既需要從理性上的分析與檢擇，同時需要從經驗中體悟，兩者缺一不可。羅斯頓一直強調自然是人性的試煉道場，對自然的事實之評價必開發出人作為一個宗教能動者，這是對人是什麼的存在事實之自我認識，以及對此現實生命的超克；在此，需要的是證成，所謂證成並不是一種邏輯上的推演關係，道德判斷是有情生命自我覺察之後所生起的應然之道，有情生命會有促使我們出現或不出現行為的動力；簡單地說，此即功夫論的問題。

佛教對於人類在娑婆世界中的存在事實，並沒有從超越者的創生來作解釋，也不是透過生物演化的理論來說明；相對於前者，緣起論較無信仰上的爭議，而與後者或可相容地作解釋，這無礙於說人類作為一種

---

<sup>52</sup> 參見釋昭慧，《佛教倫理學》（台北：法界出版社，1995年），頁74-86；以及釋昭慧，〈佛教後設倫理學初探——從實然的現象與法則，到應然的原理與原則〉，《玄奘佛學研究》4期（新竹：玄奘大學宗教學研究所，2006年1月），頁103-122。

特殊的存在，且與非人類生命、自然的相互關係性也可以說明；於是，人類應該如何去作環境實踐的種種規範，最後的來源或證成不在超越界。從佛教緣起論讓我們更全面地瞭解人作為一個宗教能動者的殊勝義，因為人身事實上是什麼？人與他者、環境的關係是什麼？以及應該是什麼的倫理規範問題，就在人對每一個事實的認知，依情境脈絡的變化，抉擇出相應的行為，緣起法揭示出了人其實就是在各種因緣當中學習與成長，「緣起甚深」也指出了生命是苦與滅苦之道同時存在，人作為一個宗教能動者正是不斷地去體認這個深意的過程，因此，依緣起中道而實踐，也與個人的德行之長養有密切相關。

羅斯頓在進行比較迂迴的反省之後，歸返到「人類必須自己承擔起責任，以確保這個環境（那是人們追求覺悟的地方）」，以及「自然已是一個成就人性的系統」的表述，這樣的說法已經和一個佛教徒領略無常的生態道場交互重疊在一起；又人類認識自我與世界事實上是什麼，作為一個宗教能動者突破了基因的限制，當宗教解釋了人性的弱點，又提出對治之道來貫通事實與理想之間的距離，不論是要成就靈性或佛性，完成終極的理想是可能的，宗教價值更具普遍性。從一個道德能動者完成利他的行為，我們可以說這是一種環境倫理慷慨的德行，而一個宗教能動者之環境實踐或完成普遍的利他行為，我們可以說這是宗教無私的愛、是人間菩薩行，是他與佛教徒再次的交會。亞倫·史彭伯格（Alan Sponberg）的一段話，似很恰切地敘述了佛教徒環境實踐的基礎與符應當前的環境實踐之普世性。

西方生態學已給與我們一種適宜的模式，去理解一切事物相互關聯的倫理意涵。佛教肯定那個洞見；這雖然很好，但若我們在佛教傳統中只看到這點，那麼我們從佛教中所得到的收穫便非常少。如果我們覺得只要肯定這個相互關聯的觀點，便足以引發倫

理實踐中的必要改變，則我們得到的更少。因此，對今日的我們來說，佛教真正的價值並不在於它清晰地表達相互關聯性，而在與它的另一個重要層面：它將倫理生活構想成一種實踐途徑，並為實際修習慈悲活動提供了行法。<sup>53</sup>

## 五、結語

在尼采宣說上帝之死後，羅斯頓含蓄地重新將上帝與環境倫理學（哲學）繫結在一起；他不是對人世間的價值之重估，而是在環境哲學家宣說自然之死後，再次與上帝連接向上提升的力量，以及肯定自然價值。透過肯定人類的能力重新認識、分享與承擔自然價值，它同時是事實，也是倫理。果若，這是在新世代必要有的認識與承擔的話，我們需要的是在事實與價值之間的連接鎖鏈，這是一種「第三眼」（a third eye）的開展，<sup>54</sup>發覺生命物種、環境與未來世代的整體關聯的事實，同時是一種道德情感的覺察。這樣的說法，對羅斯頓與佛教徒都是有效的，因為宗教能動者的觀點，將人提升到具有文化活動的生命存在，他能夠真正體現人性當中良心的光輝。

100年6月起，台灣開始實施環境教育法，目前在國內諸多的環境

---

<sup>53</sup> 亞倫·史彭伯格（Alan Sponberg），〈綠色佛教與慈悲的等級〉，收於瑪莉·塔克·鄧肯·威廉斯（M. E. Tucker & D. R. Williams）編，林朝成、黃國清、謝美霜譯，《佛教與生態學：佛教的環境倫理與環保實踐》（台北：法鼓文化，2010年4月），頁458。

<sup>54</sup> 不丹研究中心（Centre for Bhutan Studies, CBS）主任 Karma Ura 的觀點，可參見：“Explanation of GNH Index,” <http://gnhusa.org/wp-content/uploads/2010/04/Karma-Ura-Explanation-of-GNHf.pdf>, p. 4；*Journal of Bhutan Studies*，<http://www.bhutanstudies.org.bt/publications/journal-of-bhutan-studies>。

教育機構場所與人員致力於相關推動工作。本文嘗試論述羅斯頓作為一個宗教家長期鑽研環境哲學，並將宗教信仰不斷地內化，開展出一套自然價值系統論；不論是基於神學倫理學，或者讓我們理解自然中內在的精神性，這對於一個人的內在覺性之開發有其刺激動力，羅斯頓的洞見善行，更可以做為佛教徒參照之處是主動參與環境教育的實踐，以一位環境教育人員的角色，適度分享佛教環境倫理的思想與具體作法。此外，綜觀國內目前的環境教育認證場所並無有一處是宗教與生態相結合之處，佛教的環境倫理認為生物有其價值，自然環境的穩定、健康、美麗與否，在在處處都可以為我們說法並作為學習之「境教」。當前佛教徒更主動積極參與環境教育，亦是本文從羅斯頓之環境倫理與宗教之延伸所得到一項值得參照的結果。

## 參考書目

### 一、藏經

《雜阿含經》，《大正藏》冊 2。

《金剛經》，《大正藏》冊 8。

### 二、專書

理查·培恩 (R. K. Payne) 主編，梁永安譯，《多少才算夠：佛教經濟學救地球》，台北：立緒出版社，2012 年 6 月。

瑪莉·塔克、鄧肯·威廉斯 (M. E. Tucker & D. R. Williams) 編，林朝成、黃國清、謝美霜譯，《佛教與生態學：佛教的環境倫理與環保



- 實踐》，台北：法鼓文化，2010年4月。
- 釋昭慧，《佛教倫理學》，台北：法界出版社，1995年。
- Cooper, D. E. and James, S. P. (ed.) *Buddhism, Virtue and Environment*, England: Ashgate Publishing Limited, 2005.
- Henning, D. H. *Buddhism and Deep Ecology*, US.: Xlibris Corp, 2001.
- Pragati Sahni, *Environmental Ethics in Buddhism: A Virtues Approach*, New York: Routledge, 2011.
- Raffaelli, D. G. and Frid, C. L. J. (eds) *Ecosystem Ecology: A new synthesis*, New York: Cambridge University Press, 2010.
- Rolston, H. *Environmental Ethics: Duties to and Value in the Natural World*, Philadelphia: Temple University Press, 1989.
- Rolston, H. *Philosophy Gone Wild: Environmental Ethics*, New York: Prometheus Books, 1989.
- Rolston, H., *Conserving Natural Value*, New York: Columbia University Press, 1994.
- Rolston, H. *Genes, Genesis and God: Values and Their Origins in Natural and Human History*, New York: Cambridge University Press, 1999.
- Rolston H. *A New Environmental Ethics: the next millennium for life on earth*, New York: Routledg, 2012.
- Sahni, P. *Environmental Ethics in Buddhism: A Virtues Approach*, New York: Routledge, 2011.
- Tim Flannery, *The weather makers: How man is changing the climate and what it means for life on earth*, New York: Grove Press, 2006.

### 三、論文

大衛·班希 (David Landis Barnhill), 〈大地僧伽：史耐德的「自然為社

- 群」的觀點》，收於瑪莉·塔克、鄧肯·威廉斯（M. E. Tucker & D. R. Williams）編，林朝成、黃國清、謝美霜譯，《佛教與生態學：佛教的環境倫理與環保實踐》，台北：法鼓文化，2010年4月。
- 亞倫·史彭伯格（Alan Sponberg），〈綠色佛教與慈悲的等級〉，收於瑪莉·塔克、鄧肯·威廉斯（M. E. Tucker & D. R. Williams）編，林朝成、黃國清、謝美霜譯，《佛教與生態學：佛教的環境倫理與環保實踐》，台北：法鼓文化，2010年4月。
- 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〉，《台灣宗教研究》10卷1期，2011年6月。
- 張祥龍，〈「Dasein」的含義與譯名（「緣在」）——理解海德格爾「存在與時間」的線索〉，《普門學報》7期，2002年1月。
- 釋昭慧，〈佛教後設倫理學初探——從實然的現象與法則，到應然的原理與原則〉，《玄奘佛學研究》4期，新竹：玄奘大學宗教學研究所，2006年1月。
- Benzoni, F. "Rolston's Theological Ethic," *Environmental Ethics* Vol. 18, Winter 1996.
- Hettinger, N. "Religion in Rolston's environmental ethics," in Preston, C. J. and Ouderkirk, W. (eds) *Nature, Value, Duty: Life on Earth with Holmes Rolston, III.*, Netherlands: Springer, 2007.
- Rolston, III H. "Naturalizing and Systematizing Evil," in Willem B. Drees (ed.), *Is Nature Ever Evil? Religion, Science and Value*, London: Routledge, 2003.
- Rolston, H. "Caring for Nature: What Science and Economics Can't Teach Us but Religion Can," *Environmental Values* 15 No. 3, Aug 2006.
- Rolston, H. "Saving Creation: Faith Shaping Environmental Policy," *Harvard Law & Policy Review* Vol. 4, 2010.

Rolston, H. "The future of environmental ethics," in Keller, David R., (ed.) *Environmental ethics: the big questions*, U.K.: Blackwell Publishing Ltd., 2010.

#### 四、其他

Karma Ura, "Explanation of GNH Index," <http://gnhusa.org/wp-content/uploads/2010/04/Karma-Ura-Explanation-of-GNHf.pdf>.

*Journal of Bhutan Studies* , <http://www.bhutanstudies.org.bt/publications/journal-of-bhutan-studies>.

(責任編輯：孫惠珠)

