

「離於二邊，說於中道」

——「大地倫理」之環境整體論與佛法觀點的回應 （之一）

釋昭慧^{*}

摘要：

當代西方哲學界的環境整體論，可分為「大地倫理」與「深層生態學」兩大主軸論述。倘若深入瞭解，即可發現：這兩大生態哲學，竟都不約而同地與「宗教」有所交集，特別是在「探源」時，它們都回歸於宗教的核心理論——前者與基督宗教的淵源甚深，其「生態系統價值」論，饒富「創造論」的色彩；後者則深受佛教的影響，表象上運用了「大我」這樣的詞彙，實則較貼近「無我」與「同體大悲」的思想。

本文首先將簡介環境倫理「整體論」(holism)的代表性論述之一：

* 玄奘大學宗教學系教授、系主任兼社會科學院院長

本文係科技部整合型研究計畫「台灣本土宗教思想倫理對生態、環境的論述、影響與前瞻——台灣環境倫理與動物倫理之佛教論述、影響與前瞻」之第二期報告。該項計畫編號為 NSC 101-2632-H-364-001-MY3。本計畫執行期間自民國 101 年 08 月 01 日起至 104 年 07 月 31 日止。

西方的「大地倫理」系列哲學思想，並針對「整體論」所面對的兩大質疑（1. 它是「環境法西斯主義」(environmental fascism)。2. 它犯了倫理學所謂的「自然主義的謬誤」(naturalistic fallacy)，亦即混淆了「實然」與「應然」之間的關係)，檢視這一系列的哲學思辯，是否能夠充分回應這樣的質疑。

其次，本文將探討「大地倫理」（特別是「系統價值」學說）中的神學思維，在環境倫理方面的功能，並作佛法觀點的回應。至於本人對「深層生態學」的看法，則因篇幅所限，將留待下一篇論文再作省思與檢視。

關鍵詞：總體論、個體論、大地倫理、緣起、護生、中道、自通之法

**‘Without Veering to the Two Extremes, the Buddha
Expounds the Teaching of the Middle Path’:
A Response to the Land Ethic of Environmental Holism and
the Buddhist Viewpoints Within (I)**

Shih, Chao-hwei *

ABSTRACT:

In the contemporary Western philosophy, environmental holism is mainly divided into two groups of discourses, i.e. the ‘Land Ethic’ and the ‘deep ecology’. A close examination shows that, by coincidence, both ecophilosophies converge with religion. In particular, when seeking the sources of the two philosophies, we are led to the core theories of religion. The ‘Land Ethic’ indicates a close connection with Christianity; its ecosystemic value shares the essentials of creationism. The ‘deep ecology’ is under the strong influence of Buddhism, which appears to advocate the idea of ‘The Universal Self’ but its essence resembles more those of ‘Nonself’ and ‘Great Compassion Born of Oneness’.

The first part of the current article briefed the series of the Western philosophical discourse on the Land Ethic (one of the representative

* Professor and Director, Department of Religious Studies; Dean of College of Social Science, Hsuan Chuang University

This article is the second report on a Research Project of the Ministry of Science and Technology. The project number is NSC 101-2632-H-364-001-MY3. The execution of this project is during August 1, 2012 until July 31, 2015.

discussions in holism of environmental ethics) and it continued to examine if this dialectal thinking effectively responded to two of the major criticisms hurled against holism (that holism is environmental fascism and that it commits the naturalistic fallacy in ethical terms, i.e. confusing the relation between ‘Sein’ or is and ‘Sollen’ or ought to be.)

Moreover, this article took on a Buddhist approach to investigate the theological thinking embedded in the Land Ethic (particularly the systemic value) and its role in environmental ethics. Due to space limitations, the researcher’s reflections and reviews on the deep ecology will be presented in another article.

Keywords: Holism, individualism, the Land Ethic, dependent arising (s. *pratīya-samutpāda*; p. *paṭicca-samuppāda*), life conservation, the Middle Way, method of self-mastery

一、前言

近二十年來，筆者在「倫理學」教學與研究的過程中，大都將關懷重心放在「生命倫理」與「環境倫理」，這兩項主題都會涉及到「動物倫理」。由於筆者從事動物保護運動二十餘年，因此也確實會將較多的研究重心，放在「動物倫理」的哲學論述。

動保運動的實務經驗顯示：在台灣，動保與環保團體經常聯手爭取動物福祉，或是要求改善野生動物處境。因此在西方倫理學界，雖有「人類中心主義」(anthropocentrism)、「生命中心主義」或「生物中心主義」(biocentrism 或 life-centered ethics) 或「生態中心主義」(ecocentrism) 的差異，但是兩者之間並非沒有求同存異以合作的空間，原因是，「生命中心主義」與「生態中心主義」有共同的反對對象——「人類中心主義」。

但這兩者分屬「個體論」(individualism) 與「整體論」(holism)。生命中心主義的「個體論」，重視人類乃至非人動物的個體福祉或權益，但在生態中心主義的「整體論」邏輯中，為了生態整體之善，個體之善被犧牲，成了極具正當性的主張。此如薩戈夫 (Mark Sagoff) 之所主張：「動物解放與環境倫理，錯誤聯姻，快速離異。」因此，環境主義者不是動物解放者，動物解放者不是環境主義者。¹ 為此，儘管在社運場合，大家可以「求同存異」，共同為野生動物的處境而發聲，但是在學術場域，還是會展開綿密的攻防論辯。此中各方立論之豐富、精彩，實令人

¹ Mark Sagoff, "Animal Liberation, Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce" in Zimmerman, Michael E., (etc.), *Environmental Philosophy: From Animal Right to Radical Ecology*, New Jersey: Prentice Hall, 2000, p. 90.

目不暇給，也非短短拙文之所能承載。

本文將以簡馭繁，簡介西方環境「整體論」(holism)的兩大主軸論述之一——「大地倫理」。由於「大地倫理」在哲學界都已有許多正反回應，短短本文，無法回顧這所有的論辯內容，只想略為表述自己對該項整體論的一點意見（但那還構不上是對它的「全方位回應」，嚴格來說，只能說是幾個片段的觀念分享而已）。

重要的是，這兩大「整體論」，要面對的是兩種嚴厲的指責：

1. 「自然主義的謬誤」(naturalistic fallacy)。整體論者被指責，他們混淆了「實然」與「應然」兩者間的關係 (Hume's law, 休謨法則)，² 犯了倫理學上所謂自然主義的謬誤 (naturalistic fallacy)。³

² 但在休謨的道德哲學體系中，「實然」並非永遠無法跨越到「應然」。從「實然」向「應然」過渡的關鍵，道德判斷的根源，即在於「道德感」和「道德情感」。詳參：David Hume, *A Treatise of Human Nature*, New York: Oxford University Press, 2000, p. 302, p. 458；李瑞全，《休謨》(台北：東大圖書公司，1993年)，頁131-135。

³ 摩爾 (George Edward Moore) 提出「自然主義謬誤」：自然主義沒有為任何倫理判斷提供理由。

黑爾 (Richard Mervyn Hare) 認為：某人宣稱他依賴於某一定義，其大意是 V (一個價值詞) 與 C (一個描述性謂語的連詞) 表示相同的意思；便可以從一組純事實性或描述性的前提中，推演出一種道德判斷或其他價值判斷。自然主義的謬誤在於它試圖從事實陳述中推導出價值判斷，而忽略了價值判斷的倫理意義。價值判斷決無可能從事實判斷從中推導出來，因為價值判斷只能通過祈使句表達，而祈使句的邏輯規則是「從一組不包含至少一個祈使句的前提中，不能正確地推出祈使句的結論」；因此，從一系列關於「客體特徵」的陳述句中，無法推出關於應然的祈使句，因而也不能從這種陳述句中推出道德判斷。詳見 R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford University Press Amen House, London, 1964, pp. 28-30。

2. 「環境法西斯主義」(ecofascism, environmental fascism)。整體論者被指責，依於這套邏輯，個體權益將在追求整體最大效益的情況下受到犧牲。⁴

受限於大會論文的字數限制，因此本文將僅就「大地倫理」，來省思與檢視它是否能充分回應這樣的質疑。其次則探討「大地倫理」（特別是「系統價值」學說）中的神學思維，並作佛法觀點的回應。

至於筆者對「深層生態學」的看法，則因篇幅所限，將留待下一篇論文再作省思與檢視。

二、「環境整體論」之兩大主軸論述

整體論(holism)，意指系統(宇宙、人體等)中，各個部分構成一有機之整體，而此「整體」有其獨立地位，不能還原成「部分」的總和。

準此，整體論有三項特色：(1)「整體」雖由部分所組成，但部分卻是在有秩序、相互關聯的情形下構成「整體」的；(2)「整體」一經形成後，「整體」即大過「部分」的總和；(3)「整體」優於且先於「部分」的性質，因為「整體」使「部分」得以具有意義。⁵

科學性的生態學，提供了「自然生態系統如何運作」的信息，強調自然界的關係性、多樣性與整體性，如：有機體、物種、生態群落、生態系統，以及生物、化學和地理上的生態圈。

由生態學的「實然」基礎，進而展開倫理學上的「應然」論述，這

⁴ Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley: University of California Press, 1983, pp. 361-362.

⁵ 詳國家教育學院「雙語詞彙、學術名詞暨辭書資訊網」：<http://terms.naer.edu.tw/detail/1314565/?index=4>，2014.3.30 線上查索。

就出現了生態哲學的「整體論」。由於物種、生態群落或生態系統並未具有「感知、情緒、欲望、行動、本能求生」（即佛法術語的「受、愛、取、有、生」）等生命特徵，一般人只視其具足人類賴以維生的「工具價值」（instrumental value），因此其道德地位，似乎無法依傳統倫理學理論以證成之。

爰此，生態哲學家紛紛另闢蹊徑，建立「生態（或物種）整體大於生命個體」，「生態（或物種）整體優於且先於生命個體」的「環境整體論」（environmental holism）。其「應然」的目標非常明確，那就是：應對「自然」、「荒野」乃至「物種」給予一定的道德地位，應維護生物多樣性（biological diversity）和生態完整性（ecological integrity）；而且這比維護個體生命，有更為重要的總體價值。這就與提倡「動物解放」（animal liberation）或「動物權」（animal rights）的「生命中心主義」，形成了哲學論述上針鋒相對的局面。

當代西方哲學界的環境整體論，可分為「大地倫理」與「深層生態學」兩大主軸論述。倘若深入瞭解，即可發現：這兩大生態哲學，竟都不約而同地與「宗教」有所交集，特別是在「探源」時，它們都回歸於宗教的核心理論——「大地倫理」與基督宗教的淵源甚深，其「生態系統價值」論，饒富「創造論」的色彩；「深層生態學」則深受佛教的影響，表象上運用了「大我」這樣的詞彙，實則較貼近「無我」與「同體大悲」的思想。

三、大地倫理、同心圓、自然價值與系統價值

（一）李奧波德的大地倫理

首先簡述李奧波德（Aldo Leopold, 1887—1948）的「大地倫理」（the

Land Ethic），以及依此作延展論述的兩家理論——1. 柯倍德（J. Baird Callicott, 1941－）的「同心圓」論。2. 羅斯頓（Holmes Rolston, III, 1932－）的「自然價值」（natural value）與「系統價值」（systemic value）論。

李奧波德將土地視作一個「有機體」，擁有某種程度的生命；因此他主張從直覺上即應當尊重土地，而不能破壞它。⁶ 其倫理判準即是：當某事物傾向於保護生態環境的整體性、穩定性與生物群體之美時，它就是善，是正確的；反之就是惡，是錯誤的。⁷

大地倫理雖然深受西方環境運動者的矚目與支持，但是在哲學界立即出現了兩種質疑：

1. 自然主義的謬誤（naturalistic fallacy）：生物群體之美，涉及美學上的價值判斷，在此姑置不論。然而如何論證「整體性、穩定性」必然就是「善」與「正確」？這是否會淪為「自然主義的謬誤」——將生態系統「完整而穩定」的實然現狀，直接拿來證成吾人「應維持其完整與穩定」之應然行為？更何況，在無常法則下，生態環境從來就是變化多端的，只有「相對穩定」可言。在諸多「自然變遷」與「人為改變」的過程中，哪一種狀態可以被視作標準版的「完整與穩定」？此實不無疑義。

退一步言，即便先承認有生態上的「完整與穩定」，並且將此「完整與穩定」視同「實然」現況，然則吾人依然很難立即獲致「應然」結

⁶ Aldo Leopold, "Some fundamentals of conservation in the southwest", reprinted in Flader and Callicott, eds., *The River of the Mother of God and Other Essays*, Madison: University of Wisconsin, 1993, pp. 47-48.

⁷ Aldo Leopold, "The Land Ethic", in *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There*, New York: Oxford University Press, 1989, p. 262.

論。姑不談「自然變遷」，僅依「人為改變」以觀，人類自古「葦路藍縷，以啟山林」，經營田畝，建造聚落，是否都因其破壞自然生態之「完整與穩定」，而被視為「不善」？倘若這樣，姑不論工商社會，即便是農業社會的文明價值，都無法在這種整體論的視野中獲得倫理肯定；所有都會文明，也都將被視作破壞生態環境的「不善」之舉。那麼，難道連為身體健康而提供防疫措施與醫療設備，為生活品質而提供自來水、燈光與下水道，都可一竿子打翻它的相對貢獻，而被視作人為改變生態環境的「不善」之舉嗎？

這一點，在李奧波德的論述中，還無法作出有力的證成，他只能提出「愛、尊敬、尊重土地」⁸ 這種道德性的呼籲，卻無法形成一種規範性的系統理論。更何況，李奧波德自己也多次提出：生物機制極其複雜，即使是生態學家，也無法徹底了解，怎樣才能保護生態群落的整體性與穩定性。⁹

2. 環境法西斯主義：最為嚴厲的責難，即是湯姆·雷根（Tom Regan, 1938—）所指控的「環境法西斯主義」（ecofascism, environmental fascism），他認為：依於這套邏輯，個體權益將在追求整體最大效益的情況下受到犧牲。¹⁰ 可以這麼說，「整體論倫理學」最受詬病之處，恰恰在於：「為了整體的福祉，可以犧牲個體的利益。」這種道德判準，有違人類道德覺知的「常情」。

大地倫理雖然並未援用效益主義的「最大化效益」原則，卻與效益主義有某種判斷上的一致性——「為了多數（或整體）利益考量，可以

⁸ Ibid., p. 261.

⁹ Ibid., pp. 240-241.

¹⁰ Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley: University of California Press, 1983, pp. 361-362.

犧牲掉無辜少數（或個體）的利益」的。無怪乎持「正義論」之社會生態學者，會對它抱持質疑的態度，並且認定：整體論中最大的犧牲者，恰恰是在社會上最屈居弱勢的人（如窮人與有色人種）。¹¹ 而生態女性主義者瑪緹·基爾（Marti Kheel）則把整體論看成「極權主義」（totalitarianism），認為這是超越具體世界的個別性和特殊性，而選擇更為持久和抽象的領域。¹²

以狩獵一事為例：依於大地倫理之主張，可以為了維持生態系統的「完整、穩定」，而獵殺數量過多的獸群。依此類推，倘若生態系統的整體利益與人類利益互相衝突，人們是否可以消滅或屠殺某些窮人、病人、婦女、兒童、老人乃至某些種族，以維持生態系統的「完整、穩定」乃至生物群體之美？倘若可行，這將違反吾人經驗中的道德良心。顯然狩獵鎖定的對象，就是相對弱勢的野生動物。因此，「環境法西斯主義」的指控，不能說是無的放矢。環境整體論意欲規避此一指控，必須建立更為善巧、周延的論述。

（二）柯倍德的「同心圓」論

「大地倫理」的辯護者柯倍德（J. Baird Callicott, 1941—）作了補強性的回應。他依休謨（David Hume, 1711—1776）、亞當·斯密（Adam Smith）到達爾文（Charles Robert Darwin, 1809—1882）一以貫之的倫

¹¹ 戴斯·賈丁斯（J. R. Des Jardins）著，林官明、楊愛民譯，《環境倫理學》（*Environmental Ethics: An Introduction to Environmental Philosophy*）（北京：北京大學出版社，2002年），頁270。

¹² Marti Kheel, “Ecofeminism and Deep Ecology: Reflections on Identity and Difference”, *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*. ed. Irene Diamond, and Orenstein, San Francisco: Sierra Club Books, 1990, pp. 128-137.

理傳統，將「同情共感」的道德情操置於倫理中心。讓這種由親情出發的情感，擴大應用在生物群落，使其關懷面擴大而及於動物、植物、土壤與水。在「同情共感」的優位順序上，他建立了「同心圓」理論，認為我們的感情，是從對自我、家庭而逐步擴大到更廣大的群落。¹³ 這類似儒家所述「親親而仁民，仁民而愛物」的「愛有差等」論。

然而依於常人素樸的經驗法則，「同情共感」的萌生，與親疏差等的緣份，並沒有絕對的關聯。人們常會隨其所值遇對象的痛苦情境，而油然生起不忍之情。例如：見孺子落於井中，立刻入井救之，這時該孺子與自己在「同心圓」位置上的親疏關係，並無礙於惻隱之心的生起。因此筆者在拙著《佛教規範倫理學》中就曾指出：

良知是主體與客體交融互會的產物，它並非來自外在的天啟，而且可以依更根源的真理「緣起」以證成之。簡而言之，良知是道德主體相應於緣起事相「相依相存」且「法性平等」之法則，而對同為有情之客體，所自然流露的同情共感。¹⁴

進以言之，即便在主張「愛有差等」的人類社會裡，「差別待遇」也只能用在分享資源（布施）之時（因為依「親疏遠近」而作分配，實屬人之常情），但絕不容依「愛有差等」的理由，而傷害較「疏」較「遠」的生命。舉例而言，吾人有權利將自己的資財分享給親友，並且沒有廣散資財給陌生人的義務；若有人願意主動將資財，分給與自己沒有親屬關係的老殘貧病人士，那是該人在厚植著超義務的「美德」。但是反之，

¹³ J. Baird Callicott, "Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again", in *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, New York: State University of New York Press, 1989, p.125.

¹⁴ 釋昭慧，《佛教規範倫理學》（台北：法界出版社，2003年），頁90。

吾人並沒有權利對任何人施加傷害，即便是對陌生人士，也有不得傷殺他們的義務，傷殺他們就等同「犯罪」。

至於在宗教領域，無論是佛教還是基督宗教，無論是積極給予資源（布施），還是消極限制行為（持戒），都早已在理論層面與實踐層面，穿越了「愛有差等」的藩籬，直下見證「無有差等」的廣慈博愛。

（三）羅斯頓的「自然價值」與「系統價值」

「大地倫理」至羅斯頓而集其大成，形構了完整綿密的系統理論。

1、「有機體→物種→生態系統」的金字塔形模型

環境倫理學在初期發展階段，常會用到「權利」（right）概念。「權利」理論在西方較為成熟，常被視作一種堅固而免於他人侵犯的道德堤防。然而「權利」論每陷入哲學上「權利本質」或「權利來源」的爭議。而且「權利」概念立基於人類的文化習俗，往往無法運用於大自然中。職是之故，羅斯頓（Holmes Rolston, III, 1932—）改弦易轍，捨「權利」論而採用了「價值」（value）論，為「大地倫理」建構了堅實的系統理論。

就人類的傳統認知來看，大自然對人類而言，似乎只具足其「工具價值」（instrumental value），佛教稱相對於有情（生命體）的環境為「器世間」，「器」也者，正是「工具」。

但羅斯頓卻為自然界建置了「自然價值」（natural value）的道德地位。他總結了十四種大自然所「承載」的價值：生命支撐價值、經濟價值、消遣價值、科學價值、審美價值、使基因多樣化價值、歷史價值、文化象徵價值、塑造性格價值、多樣性與同一性價值、穩定性與自發性

價值、辯證價值、生命價值與宗教價值。¹⁵ 這就使得大自然不祇擁有「滿足人類需求」的「工具價值」，還擁有它自我成全與自我滿足的「內在價值」(intrinsic value)，以及維持生物群落多樣性與生態系統穩定性的「系統價值」(systemic value)。

羅斯頓超越人類本位主義，確認自然界的生物有其主體的內在價值，但他否認那是某一生命或物種「自為決定」的價值，而認為任何主體或相對於該主體的客體，都是無法獨立自存，它們相互交織在一個網狀的生態系統裡。這種網狀組織的生態圖像，原則上與佛家的「緣起」論若合符節。他在生命互具的「工具價值」、自具的「內在價值」與鏈結性的「系統價值」(systemic value)三者之間，原本認為它們相互交織，並無孰優孰劣的問題。但是面對三種價值的利益衝突時，他還是明確地依於「有機體→物種→生態系統」的金字塔形模型，建立了價值抉擇的優位順序。在研究進路上，他從微觀的「基因組」，層層推論到宏觀的「生態系」。簡而言之：1. 基因組是將物種予以編碼的地圖。2. 有機體是使該地圖予以具體化的實例。3. 物種進一步承載著基因的豐富訊息，複製無以計數的有機體，並在基因互換與重組中，幫助有機體作汰劣存菁的進化。4. 生態系統產生一切有機體的基質，有效維持著物種多樣性，巧妙地形成金字塔形的食物鏈。

羅斯頓雖重視「有機體」的道德地位，但是在面對衝突與抉擇時，他更依生物群落的總體利益，而高推「物種」的價值；最明顯的是，他對經濟動物的苦難無多置喙，即便是關心野生動物，也只是出自關心生態系統「完整、穩定」之初衷，所以會對「瀕危物種」寄予更大的關切。

¹⁵ Holmes Rolston, III, *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*, Philadelphia: Temple University Press, 1987, pp. 3-25.

倘若野生動物的數量過多，他甚至主張開放狩獵。這就坐實了前述 Tom Regan 的指控：「個體的權益，將在追求整體最大效益的情況下受到犧牲。」

再從「物種」上推一層，羅斯頓將生態系統稱為「生命之源」，認為創生萬物的生態系統，是宇宙中最有價值的現象，它能創造出眾多次層的價值。於十四種價值中，他特別高推生態系統對有機體與物種「創生、存續與繁衍」的倫理價值，同時重視生態整體「美麗、偉大而崇高」的審美價值與宗教價值，這是他在環境倫理學上突破前人的卓越貢獻。因此他受推尊為「環境倫理學之父」，這絕非浪得虛譽。

2、「基因、創造與上帝」

在生態系統裡的各物種中，「人類」這一物種，被羅斯頓高推為「最有價值的作品」，這就與「人為上帝肖像」之希伯來神學遙相呼應。他當然不贊同「人類中心主義」，因此他說，「人」在受造物中最有價值，並不足以作為「人類」排除其他存在物於道德族群之外的理由。他認為，人的行為正確與否，端看其是否能保持生態系統的「美麗、完整與穩定」。¹⁶

羅斯頓以一基督宗教牧師身份，從傳統「人類中心主義」的西方神學與哲學毅然「走向荒野」，另闢蹊徑以建構其「生態中心」思想——創生與遞嬗的環境總體論，在西方教會與哲學社群裡，他可說是一位「千山獨行」的勇者。

另一方面，他還是正視「人」在受造物中的特殊地位，以及人類在保持生態系統方面的智能與貢獻。他就著價值在「自然史」與「人類文

¹⁶ Ibid., p. 25.

化史」中的創生與遞嬗，而將「文化創生」與「自然創生」聯繫起來，結合科學、倫理與宗教這三項「產生、保存與分配價值」的領域，來探究價值的起源，於是「基因、創造與上帝」就成為羅斯頓「環境總體論」的論述軸線。

羅斯頓認為宗教的功能有二：一、讓人自我認識，並對治人性中普遍存在的缺點，從而展現「利他主義」的性格，完成利他的行為。¹⁷ 二、於創生與遞嬗中保存價值。他從產生與保存價值的自然史中，試圖找尋其超驗的基礎，由此他引進了「上帝」的創造力量，作為終極真實的說明。¹⁸

四、佛法觀點的回應

李奧波德的「大地倫理」是否足以回應前述的兩大質疑？柯倍德的「愛有差等」論，是否足以說明「同情共感」之心理的運作實相？這些，筆者已於介紹兩人的學說時，作了佛法觀點的回應。此處的回應，主要是針對羅斯頓的「系統價值」根源論，以及三人對於「狩獵正當性」的辯解，來作一佛法觀點的回應。

羅斯頓以深厚的神學素養與神職的宗教情操，在建構「系統價值」的生態哲學時，將價值根源訴諸「上帝」，這點並不令人意外；只是既已「超驗」，即非屬一般經驗或科學實證，往往信者恆信，不信者恆不信，未必容易拿來說服無神論者。

生態系統到底扮演的是生命與物種的「生因」（作為創生生命與物

¹⁷ Holmes Rolston, III, *Genes, Genesis and God: Values and Their Origins in Natural and Human History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 335-340.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 347-370.

種的主因）還是「依因」（作為被生命與物種所依持的要件）？這一點宜再辨析。吾人可以同意，生態系統扮演一種生命與物種「依因」的角色，因為生命與物種確實須依生態環境的因緣條件，方纔得以存續、繁衍。但這絕不等於說：生態系統本身是創造生命與物種的「生因」；生命的「生因」，另有其由「我愛」而產生「後有愛」的動力因，以及「業」的質料因作為基礎。生命之「創生」與「繁衍」，都是眾緣和合而無自性空的因緣生法。

令筆者最感驚訝的，是從李奧波德、柯倍德至羅斯頓，這三位環境整體論者竟都接受或喜愛狩獵，並且從生物群落或生態系統的「穩定性」，來證成這種殺戮行為的正當性！吾人實難以想像，「同情共感」的道德情操，在正常運轉的情況下，對於具有感知能力的動物，不會產生「見其生不忍見其死」的悲憫之情。

即便在主張「愛有差等」，但如前所述，「差別待遇」也只能用在分享資源（布施）之時，而絕不容傷殺無辜，這樣的法則，對動物又豈可例外？

即使是從羅斯頓的「文化價值」論以觀，「獵鎗」之為物，原本即是人類文明的產物，攜入山林是否已有「干涉自然」的道德性過失？倘若可以依「人類文化史」的角度，來證成人們適度「干涉自然」的合理性，那當然可以延用來證成「運用重大殺傷力武器來對付野生動物」的正當性；然而依此類推，既然「人類」在大地倫理中，與山羊或麋鹿一樣，被視為生物群落的「成員」，那麼吾人是否可同樣依生物群落的「穩定性」理由，而達致「運用重大殺傷力武器來消滅過剩人口」這樣的結論呢？此所以「大地倫理」一脈的環境整體論，在面對「環境法西斯」的指控時，總不免要為他們怡然自得的狩獵身影，而陷入捉襟

見肘的窘境。

而人類文明史也並非總是站在「狩獵人士」一方；他們終得回應「反狩獵人士」的強烈指控。在英美貴族社會裡，「狩獵」是一種上流社會的娛樂活動，但動保人士歷年來都強烈抗議，並逐漸凝聚了反狩獵的民意聲浪；至 2004 年間，英國下議院竟以 356 比 166 的壓倒性票數，通過了一項禁獵法案，這不啻是宣告：人類對動物的「娛樂價值」，絕對不能凌駕在動物本身的「生命價值」之上。

此所以李奧波德、柯倍德或羅斯頓必須在「娛樂價值」之外另闢蹊徑，用「生態穩定性」的理由來說服他人。但是，人們能接受這樣的「生態神話」嗎？其理由還是讓吾人甚感牽強。若從考量「生態穩定性」的環境總體論以觀，當他們在荒野間舉起獵鎗瞄準「獵物」的那一剎那，豈可能有科學性的量化數據，足以證明他們可以獵殺的物種與數量，恰恰就是他們「實際上」獵殺的那些物種與數量，而且不多不少？更且，若是生態環境以人類之「不干涉」為上策，那麼即便某些野生動物確乎數量過多，也應讓牠們在物競天擇的生態系統中，形成自然的質量調控。

五、結語

回顧「大地倫理」的系列哲思，筆者不禁對李奧波德、柯倍德與羅斯頓這三位西方哲人，深表欽敬！雖然他們源自「創造論」的深層探索，或是對狩獵正當性的辯解，其思維角度與方法論都與佛法有所差異，但是無論如何，在傳統神學與哲學的強勢主導下，李奧波德懇勸世人謙卑聆聽大地聲音；柯倍德運用同情共感的道德經驗，來揚棄人類中心主義；羅斯頓熱情擁抱宇宙天地，為萬物眾生的生死興衰，細數其各類價值。這樣的哲人或宗教家，在他們發聲的年代裡，其實都屈居西方社會的「少數」。

少數人願意堅強地、持續地、不迎合也不討好地，提出與多數人不同的聲音，即此一點，已可見證他們那過人的良知與勇氣。即便是有些總體論者，容易在「顧全大局」的思維路數中，陷入「環境法西斯主義」的泥淖，但是至少這三位「大地倫理」哲學家，那份「宇宙遊子」的胸襟與視界，已屬西方主流社會中的空谷足音！

103.4.3，初稿完成於玄奘大學文理學院

參考書目

一、專書

李瑞全，《休謨》，台北：東大圖書公司，1993年。

釋昭慧，《佛教規範倫理學》，台北：法界出版社，2003年。

戴斯·賈丁斯 (J. R. Des Jardins) 著，林官明、楊愛民譯，《環境倫理學》
(*Environmental Ethics: An Introduction to Environmental Philosophy*)，
北京：北京大學出版社，2002年。

Aldo Leopold, *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There*, New York: Oxford University Press, 1989.

David Hume, *A Treatise of Human Nature*, New York: Oxford University Press, 2000.

Holmes Rolston, III, *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*, Philadelphia: Temple University Press, 1987.

Holmes Rolston, III, *Genes, Genesis and God: Values and Their Origins in Natural and Human History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

J. Baird Callicott, *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, New York: State University of New York Press, 1989.

R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford University Press Amen House, London, 1964.

Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley: University of California Press, 1983.

二、論文

Aldo Leopold , “Some fundamentals of conservation in the southwest”, reprinted in Flader and Callicott, eds., *The River of the Mother of God and Other Essays*, Madison: University of Wisconsin, 1993.

Mark Sagoff, “Animal Liberation, Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce” in Zimmerman, Michael E., (etc.), *Environmental Philosophy: From Animal Right to Radical Ecology*, New Jersey: Prentice Hall, 2000.

Marti Kheel, “Ecofeminism and Deep Ecology: Reflections on Identity and Difference”, *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*. ed. Irene Diamond, and Orenstein, San Francisco: Sierra Club Books, 1990.

三、網路資源

國家教育學院「雙語詞彙、學術名詞暨辭書資訊網」:

<http://terms.naer.edu.tw/detail/1314565/?index=4> 2014.3.30 線上查索。