

# 「深層生態學」的自我實現與自我解構

## ——環境倫理學「整體論」與佛法觀點的回應（之二）

釋昭慧\*

### 摘要：

西方環境「整體論」(holism) 面對著兩種嚴厲的指責——「自然主義的謬誤」與「環境法西斯主義」。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。

本文探討「深層生態學」的中心思想，以上述兩項質疑，拿來檢視「深層生態學」，獲致它「可以面對這兩種質疑並予以有效化解」的結論。

深層生態學深受佛教的影響，生態界「關係的、全幅的圖像」，類似《華嚴經》的因陀羅網，生態界的每一法與一切諸法相即相入，重重

---

\* 玄奘大學宗教與文化學系教授、系主任兼社會科學院院長

本文係國科會整合型研究計畫《台灣本土宗教倫理思想對生態、環境的論述、影響與前瞻》之第三期報告，子計畫為《台灣環境倫理與動物倫理之佛教論述、影響與前瞻》。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。

本文初稿發表於 104 年 5 月 30 日，第十三屆「印順導師思想之理論與實踐——從傳統到現代，從理論到應用」學術會議。

無盡。「人」為價值優位的思維，在此一無限擴大而又相即相入的圖像中，徹底予以解構。

「自我實現」說雖然運用了「自我」或「大我」的詞彙，但在敘述脈絡中，「自我」反倒在無限擴大的生物多樣性與共生之中，實現出它的意義；這是一套心量無限擴大，終而達致「無我」的如理思維。從而在「一」與「一切」共生共存的實相觀照中，產生「眾生平等」而物我一體的胸懷，這是「同體大悲」的印證，與「四無量心」的修習路數較為接近。

佛教環境倫理學既是「整體論」，也是「個體論」，它可以不拘於「一合相」，超拔於「自性見」，以建構一套「離於二邊，說於中道」的系統理論。

**關鍵詞：**整體論、個體論、大地倫理、深層生態學、淺層生態學、自我實現、生命中心平等說、普遍的共生、自然主義的謬誤、環境法西斯主義

## **Self-realization and Self-deconstruction in Deep Ecology: A Response to the Holism of Environmental Ethics and the Buddhist Viewpoints Within (II)**

Shih, Chao-hwei \*

### **ABSTRACT:**

There are two accusations that western environmental holism has faced—naturalistic fallacy and ecofascism. According to this logic, holism has been accused of sacrificing individual rights in the pursuit of the maximum benefit for the overall situation.

This paper discusses the core principles of deep ecology. These two doubts that mentioned above can be used to view and draw the conclusion that deep ecology can face both challenge and effectively resolve these doubts.

Influenced deeply by Buddhism, deep ecology shows us an image of ecological community “connected” and “full-sized,” similar to the Indra’s net mentioned in *Flower Garland Sutra (Avatamsaka-sūtra)*, an image for everything and all things in ecological community are interbe and endlessly connected. The priority thinking, “Human beings first,” is therefore entirely deconstructed in this infinite expansion and interbeing picture.

Although the theory of self-realization applies the terms “self” and

---

\* Professor and Director, Department of Religion and Culture; Dean, College of Social Science, Hsuan Chuang University

This article is the third 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.

“greater self”, in the narrative context, the “self” actually realizes its meaning in this expanding and infinite diversity and symbionts and; this is a unlimited expansion of the mindset, and a rational thinking so that eventually achieve the realization of “non-self.” Having this symbiotic contemplation of reality—“one” and “all” coexist, self will expand his own mindset that “every sentient being as equal” and “union of self and things,” which is the proof of “integrality-like empathy,” and is closer to the practice of “four immeasurable minds.”

Buddhist environmental ethic is both “holism” and “individualism”; it is not only unrestricted to “a composite” but also transcends perceive of self-nature so that it can construct a theory that “without veering to the two extremes, the Buddha expounds the teaching of the middle path.”

**Keywords:** holism, individualism, land ethic, deep ecology, shallow ecology, self-realization, biocentric equalitarianism, universal symbiosis, naturalistic fallacy, ecofascism

## 一、前言

西方環境「整體論」(holism)的兩大主軸論述——「大地倫理」(Land Ethic)與「深層生態學」(deep ecology)，面對著兩種嚴厲的指責。

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)，<sup>1</sup>犯了倫理學上所謂自然主義的謬誤(naturalistic fallacy)。<sup>2</sup>

2、「環境法西斯主義」(eco fascism, 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。<sup>3</sup>

拙著〈「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）〉，<sup>4</sup>已探討「大地倫理」（特別是「系統價值」學說）中的哲學思維，在環境倫理方面的功能，並檢視它如何回應這兩

---

<sup>1</sup> 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。

<sup>2</sup> 摩爾(George Edward Moore)提出「自然主義謬的謬誤」：自然主義沒有為任何倫理判斷提供理由。

黑爾(Richard Mervyn Hare)認為：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。詳見 R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford University Press Amen House, London, 1964, pp. 28-30。

<sup>3</sup> Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley: University of California Press, 1983, pp. 361-362.

<sup>4</sup> 發表於《法印學報》第4期(2014.10)，頁1-20。

種指控，以及其回應能否有效反駁該諸指控。同時針對「大地倫理」的哲學論述，作了一個佛法觀點的回應。

本文則進一步探討另一主軸的「整體論」——「深層生態學」(deep ecology)。同樣地，筆者將以前述兩項質疑，拿來檢視「深層生態學」，看它如何看待這兩種質疑，以及其理論能否有效化解該諸質疑。

此外，前述拙文業已提到：「大地倫理」與「深層生態學」，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。<sup>5</sup>

本文將進以探討：「深層生態學」是否等同「佛法觀點」的環境倫理學？「佛法觀點」的環境倫理學，究竟是「整體論」還是「個體論」(individualism)？抑或可以自成一套「離於二邊，說於中道」的系統理論？

## 二、「深層生態學」之哲學論述

### (一) 奈斯首創的深層生態學

「深層生態學」是挪威哲學家奈斯 (Arne Naess) 於 1973 年首創的學說，後經美國學者德韋爾 (Bill Deval)、塞申斯 (George Sessions) 與澳大利亞學者福克斯 (Warwick Fox) 等人的努力，而發展成為一種新的環境哲學，與「大地倫理」成為西方生態哲學 (Ecosophy) 的雙璧。

---

<sup>5</sup> 釋昭慧，〈「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）〉，《法印學報》第 4 期（2014.10），頁 8。

## 1、「深層生態學」與「生態學」

首先說明「深層生態學」與「生態學」的異同。

深層生態學作為一種「應然」層面的環境倫理，在「實然」層面，原奠基於「生態科學」的研究成果。然而它已從生態科學所表述的生界實況與生態危機，進而探索此諸實況與危機之原因（why），以及吾人應當如何（how）對應。奈斯說，這意味著一種轉變——一種從科學（science）轉變成智慧（wisdom）的過程。<sup>6</sup>從「實然」的認知基礎出發，向上探索導致此一實然的根源性問題，向下推論並證成吾人在觀念、行動與制度面向的「應然」之道，這是一套具足系統理論的生態哲學。

## 2、「淺層生態學」與「深層生態學」

其次說明，同為哲學進路的生態哲學，何以有「深層生態學」與「淺層生態學」（shallow ecology）的異同？

奈斯所指稱的「淺層生態學」，當然也有生態科學的「實然」基礎，但是在「應然」層面，即便提出了環境保護的相關主張，其動機依然是為了「人」的利益，因為它已預設了「人類價值優位」的前提，無法擺脫人類中心主義（anthropocentrism）的定見，更不願追本溯源以深入挖掘生態危機的由來，因此其論述尚屬「淺層」。

既然強調「人」在諸物種中的價值優位，因此，在「資源」利益的歸屬方面，它與深層生態學就有了明顯的觀點差異：

「淺層生態學」運動所論述的「資源」，主要是為了人類的利益；反

---

<sup>6</sup> 詳參鐘丁茂、徐雪麗譯，〈簡樸生活，豐富人生——Stephan Bodian 訪問 Arne Naess 實錄(上)〉，《生態台灣季刊》第 14 期（2007.1.20），網址：<http://ecology.org.tw/publication/14/ethics14-1.htm>，2015.5.16 線上查索。

之，「深層生態學」則是為了每一種物種之所需而討論「資源」。<sup>7</sup>

此外，淺層生態學著眼於當前生態危機的「修復」工程，深層生態學則將眼光放在長遠的未來，期望用一種正確的觀念與一系列正確的方法，使得地球生物得以永續生存：

「深層生態學」的特色之一是抱持長遠的觀點——我們覺察對未來世代的責任，不僅對我們的下一代，還包括對第二、第三、第四代都有責任。我們的觀點在時間與空間上是非常久遠的。相較之下，「淺層生態學」運動主要在於修復我們的生活型態與社會結構中最糟糕的後果——因此，淺層生態學並沒有觸及最底層的問題。<sup>8</sup>

綜合上述內容以觀，奈斯所指「深層」或「最底層」，除了涵蓋時間上的長遠未來，也包括空間上的所有生物。人類本位的淺層生態學，不願過問根源性問題。而深層生態學則不但提出質疑，並且不斷作根源性的追問；這種不預設「人類本位」而不斷深層追問的方法論，是深層生態學建構理論的方法論。故此奈斯宣稱，「深層」的含義，就是指追問的深度。問到深處，他發現：必須將生物圈的一切存在體，都涵蓋在道德關懷的範圍之內；理由是，一切生物都具有自身的存有價值，且相互間具有內在的深層關聯。這已是一門「甚深廣大」的生態哲學。

### 3、生態哲學的典範轉移

奈斯顯然已在進行一種生態哲學的典範轉移（paradigm shift）。他依生態危機的實況作了深層探究，指出其「為何」（why）如此的根源性問

---

<sup>7</sup> 同上註。

<sup>8</sup> 同上註。



題。原來，環境危機的根源，恰恰來自「人類本位」的，錯誤的世界觀；而錯誤的世界觀，則是源自錯誤的哲學思想——對「自然」與「人」之關係的錯誤見解。

因此奈斯以一種「關係的、全幅的圖像」(relational, total-field image)，來取代「在環境中的人」(man-in-environment)之圖像。<sup>9</sup>

「在環境中的人」之圖像，是以「人」為中心，而向四面幅射開展的，再怎麼大，終究不脫由中心擴張到邊陲的「我、我所」見；「關係的、全幅的圖像」，則宛若《華嚴經》中的「因陀羅網」(indra-jāla)——寶網的每一環結都嵌附寶珠，其數無量，每一寶珠都映現自他一切寶珠之影，每一珠影中也都映現自他一切寶珠的珠影，如是寶珠無限交錯反映，重重影現，互顯互隱，重重無盡。

《華嚴經》以因陀羅網譬喻諸法的「一」與「多」相即相入，重重無盡。而生態界「關係的、全幅的圖像」，同樣意味著每一法與一切諸法的相即相入，重重無盡。這裡沒有由中心擴張到邊陲的「我、我所」見，而「人」為價值優位的觀念，更是在無限擴大而又相即相入的圖像中，受到了徹底的解構。

不祇是探索生態危機的根源問題而予以觀念矯治，在實務面，奈斯也提出因應策略：在價值觀、生活方式、技術使用方式和社會制度等等方面，全都要做出變革。而這就涉及了價值、倫理、科技與政治的廣大

---

<sup>9</sup> Arne Naess, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary", In *The Deep Ecology Movement-An Introduction Anthology*, edited by Alan Drengson & Yuichi Inoue, Berkeley: North Atlantic Books, 1995, pp. 3-9. 「關係的、全幅的圖像」(relational, total-field image)、「在環境中的人」(man-in-environment)之譯語，出自：程進發，〈佛教與西方環境倫理學之整體論的對比——以深層生態學為例〉，《玄奘佛學研究》第5期（2006.7），頁114。

面向。

筆者認為，「深層生態學」與「大地倫理」同樣是本於生態學「自然界的關係性、多樣性與整體性」的科學論據，同樣認為必須在哲學（乃至形上學）層次，重構人與自然的關係，只是它並未採用「有機體→物種→生態系統」的金字塔模型，來作價值優位的抉擇判準，其路數較為接近佛法的緣起論。以下進一步說明它與佛法的異同。

#### 4、「深層生態學」與佛法

深層生態學雖然從西方傳出，但顯然受到東方宗教（尤其是佛教）的影響——扼要而言，它的內在深層關聯論，呈現著「關係的、全幅的圖像」，這恰恰是佛教的基本原理——「緣起論」，也是大乘佛教的「一多相即論」；而它的「自我實現」(self-realization) 學說，透出了佛家「無我論」的色彩，它的「生命中心平等說」，也呼應著佛家的「眾生平等論」。

生界諸法的內在深層關聯，此即是「緣起法相的相關性」，筆者在《佛教倫理學》相關著作中，針對「緣起法相的相關性」，著墨甚多，前述「因陀羅網」喻也已略作說明，茲不贅述。<sup>10</sup>

此下針對「深層生態學」的兩大核心概念——「自我實現」(self-realization) 與「生命中心平等說」(biocentric equalitarianism)，作進一步的闡明。

---

<sup>10</sup> 如釋昭慧《佛教倫理學》：「同為空間內的一切法——物質、心識、生命，看似各別獨立，而其實都是相依相成的緣起法。既然必須依託因緣，才能產生現實的存在，這就使得人與世界、人與人、人與動植物，乃至人與無生物之間，結成一個綿密的網絡。這種『關係的存在』，使得人雖看似在營為個體的獨立活動，其實卻受著關係的決定。」(台北：法界出版社，1995年)，頁77。

### (1) 自我實現

自我實現，是深層生態學的最高原則，其系統理論由此展開。首先，奈斯將自我分作心理意義的自我（ego）、社會性的「我」（self）與形而上的大我（Self）——「生態我」（ecological Self）。生態我的英文「我」字，特別用了大寫，因此也可將它直接譯作「生態大我」。

然而這樣的「Self」是否等同於佛家的「無我論」呢？畢竟「大我」再怎麼大，終究是有限有量的，而純就「Self」的字面意義而言，很有可能只是「在環境中的人」將他的「我所」幅員擴大。倘若這樣，那麼受限於「自我」的情見，「大我」即便再怎麼大，終究是有限有量的。<sup>11</sup>

吾人必須在奈斯著作的論述脈絡之中，理解其「自我」的定義，與「自我實現」的內涵：

我所謂的「自我」（self）並不是「自我意識」（ego），而是取其更寬廣的意思——最大的「自我實現」就是使多樣性增加到最大限度，達到最大的共生（symbiosis）。因此，多樣性是「自我實現」的基本準則，是普遍的樂趣（common delight）。<sup>12</sup>

原來，此中的「自我」，指的是相對穩定的行為主體；「自我實現」，

---

<sup>11</sup> 釋昭慧《佛教倫理學》：「由於自我中心的緣故，作惡固然是煩惱使然，作善也依然不離煩惱——為了我的生活，我的財富，我的健康，我的名譽，我的地位，我的權柄；擴而大之，為了我的眷屬，我的家庭，我的民族，我的國家乃至我們人類，縱使造福修善，犧牲奮鬥，也依然是『我愛』的幅射——『我所愛』（mama-kara-sneha）。」（頁 115）

<sup>12</sup> 鐘丁茂、徐雪麗譯，〈簡樸生活，豐富人生——Stephan Bodian 訪問 Arne Naess 實錄(上)〉，《生態台灣季刊》第 14 期（2007.1.20），網址：<http://ecology.org.tw/publication/14/ethics14-1.htm>，2015.5.16 線上查索。

指的是此一行為主體在展現其自我的過程中，於「實然」層面與「一切」之間有著一種「共生」的關係，因此在「應然」層面，就應在最大限度的生物多樣性與共生中實現「自我」。奈斯特別提到：在某些東方的「自我」(atman)傳統中，已經認識到了這種「大我」，那已包含了地球上連同自己在內的所有生命形式。<sup>13</sup>

奈斯反對將環境運動賦與太強的「道德化」色彩，他認為這會給公眾帶來錯誤印象，認定「生態學總是要求犧牲個人以利於環境」。<sup>14</sup>既然「自我」是與自然界的一切重重層層而相互關聯的行為主體，那麼人的「自我實現」，即是省悟：自己是更大整體的一部分。套句「深層生態學」的語彙：個人之小我必須與形而上的「生態大我」合一，才算是究竟完善。最大限度的自我實現，有賴於最大限度的生物多樣性與共生；生物多樣性保持得越多，自我實現就越徹底。而「自我實現」的層次越高，就越是會增加對其他生命之「自我實現」的認同。<sup>15</sup>由此而言，「利他」只是一種「自我實現」所產生的自然結果。

在這方面，楊惠南與林朝成對「深層生態學」是否等同於佛教生態

---

<sup>13</sup> Arne Naess, "The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Perspectives", in Richard G. Botzler and Susan J. Armstrong (eds.), *Environmental Ethics: Divergence and Convergence*, New York: McGraw-Hill, 1998, p. 445.

<sup>14</sup> Arne Naess, "Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World", in George Sessions, ed., *Deep Ecology for the 21st Century: Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism*, 1st ed. (Boston, MA: Shambhala, 1995), p. 236. Also published in *The Trumpeter* 4 (3)(1987): 35-42 and in John Seed, *Thinking Like a Mountain: Towards a Council of All Beings* (Philadelphia, PA: New Society Publishers, 1988), pp. 19-31.

<sup>15</sup> Arne Naess, "The Deep Ecological Movement", in George Session ed. *Deep Ecology for the Twenty First Century*, Boston: Shambhala, 1995, pp. 64-84.

學，還是有所質疑。林朝成引 Val Plumwood 的看法：

如果落實關係我的主張，那麼在整體論方式下的「自我實現」的概念，「大我」是同一化的整體的最高原則，根本是沒有必要的設定。

深層生態學的「擴展的自我」(the expanded self)並非批判自我主義的結果，而是自我主義的擴大和延伸。他沒對佔有性自我主義 (possessive egoism) 的結構提出質疑；反之，他試圖通過擴展自我重申一種更為廣泛的套裝利益。<sup>16</sup>

林朝成另於〈台灣人間佛教環境論述的面向與省思〉文中，認為深層生態學所標榜的「擴展的自我」，很難和梵我論釐清界限。楊惠南則於〈信仰與土地：建立緣起性空的佛教深層生態學〉一文針對這項質疑作了回應，指出，這是真常唯心系的深層生態學，容易進一步發展為梵我論。<sup>17</sup>

針對以上質疑，筆者認為，「深層生態學」雖然用「自我」或「大我」的語彙，卻在極大化的「共生」關係中，否定了個體之我的獨立性。

---

<sup>16</sup> 詳參林朝成，〈生態女性主義與人間佛教的環境關懷〉，發表於第三屆「印順導師思想之理論與實踐——人間佛教與當代對話」學術會議，2002.4.21。網路版：<http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-NX012/nx102552.htm#07>，台大佛學研究中心，2003年。Val Plumwood 對深層生態學之質疑，詳參其著述：*Feminism and the Mastery of Nature*, London and New York: Routledge, 1993, pp. 141-196.

<sup>17</sup> 林朝成，〈台灣人間佛教環境論述的面向與省思〉，《當代》第 173 期（台北：當代雜誌社，2002.1），頁 52-61。楊惠南，〈信仰與土地：建立緣起性空的佛教深層生態學〉，《愛與信仰——台灣同志佛教徒之平權運動與深層生態學》（台北：商周出版社，2005年），頁 182-227。

這是一套心量無限擴大，終而達致「無我」，並能產生「同體大悲」的如理作意，與「四無量心」的修習路數較為接近。

然而奈斯的「自我實現」，落實到經驗的層次，是否可以跨越生命「個體」，而達於「整體」呢？Peter Singer 有不同的看法，他認為：感知能力（sentience）才是獲得道德關懷的充分條件，對有苦樂覺知力的存在體，無論其本性如何，都要平等地將其利益納入考量。<sup>18</sup>他甚至表示：「如果我們的談論不藉助『感知』，那就很難在有生命與無生命的對象之間，劃出界線並作辯護。」<sup>19</sup>

對於深層生態學「生態大我」的主張，辛格問道：「一個物種或一個生態系統，是否能夠被當作有自身利益的個體，或有待實現的『自我』？」<sup>20</sup>答案是肯定的。但是，物種或生態的存在或自我實現，其道德價值並不同於對有意識生命之維繫；「自我實現」之有效與否，這是在向有感知的生命提出時，才可以理解的。<sup>21</sup>

這段話轉換成佛法的語言，就是說：素樸感情的「自通之法」，必須是在與具體生命有了真實會遇（即便是來自文字或影音的情境轉述，也是越逼真，越有「真實會遇」之感），體會其畏痛、懼死的強烈情緒，設身處地而油然而萌生不忍之情。然而人們真的能夠將這種「同情共感」擴而大之，惠及包含植被、土壤與河海在內的「生態大我」嗎？

筆者認為，這倒是可用佛家的「同體大悲」，或儒者「天人合一」

---

<sup>18</sup> Peter Singer, "Equality for Animals ?" in R.G. Botzler and S. J. Armstrang, *Environmental Ethics: Divergence and Convergence*, (New York: McGraw-Hill, 1998,) p. 361.

<sup>19</sup> Peter Singer, *Practical Ethics*, New York: Cambridge University Press, 1993, p. 278.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 276.

的生命意境來理解它。此即柳宗元於〈始得西山宴遊記〉所說的：「心凝形釋，與萬化冥合。」個體之我本即是「因緣生法」，同樣是一相對穩定的有機體，不必於個體之我，產生「一合相」的錯覺。若微觀而言，個體之我依然是各個器官與組織的整體，就宏觀而言，這整體又是在宇宙整體中的一粒微塵。因此在生命網絡無限連結的因陀羅網中，人們確實可以有意識地銷融「物我界限」。而這與「疼惜生命」並不會有所衝突，反而會產生加成的作用。慈濟證嚴法師的如下說法，描述得非常貼切：

要有「走路要輕，怕地會痛」這分愛；既然走路怕地痛，當然也就怕別人的心會痛，所以，要常常給人膚慰、擁抱，好好疼惜自己和周遭人的心。<sup>22</sup>

「走路要輕，怕地會痛」，這是徹骨徹髓的同體大悲。慢說是對人以外的動物，就連對生境中的一切（含植物與無生物），也都能沛然湧生無與倫比的疼惜之情。

## （2）生命中心平等說

其次談述「生命中心平等說」，這是在體證「自我實現」的生命意境後，必然會達成的結論。「人」與「非人」在生物圈中，有一種「普遍的共生」（universal symbiosis）關係；而生態圈的每個存在物，都同樣有生存、繁衍的強烈渴求，充分努力於各自的「自我實現」。但由於「自我實現」的過程，是一個不斷擴大，與他者乃至自然環境融合的過程，

---

<sup>22</sup> 釋德 汎，〈心靈的水土保持〉——證嚴法師衲履足跡，《慈濟月刊》第 457 期（2004.9），網址：<http://enquarterly.tzuchiculture.org.tw/monthly/454/454c11-8.HTM>，2014.4.3 線上查索。

因此如果傷害自然界的其他部分，就等於在傷害自己。如此省思，將可跳脫「人」與「非人」的藩籬，而正視生態環境中，非人類之生命的存在，使其能作極大化的發揮。<sup>23</sup>

然而「非人」的生物圈，不祇包括動物，也包含了植被、土壤與河海。也因此，「深層生態學」每被拿來與中國佛教少數宗派所特有的「草木有性」乃至「無情有性」說相提並比。誠如前述 Peter Singer 之言，「自我實現」之有效與否，這是在向有感知的生命提出時，才可以理解的。

既然無法在經驗層次體認植被、土壤與河海，和動物同樣具足「感知能力」，那當然也就無法從「感知能力」的進路來證明它們的平等。於是那些將「深層生態學」與「無情有性」論作一相提並比的佛教學者，就在不知覺間，與羅斯頓同樣走向了「價值論述」——證成它們通通都有「成佛」的無上價值。但是這樣推論下來，「深層生態學」很有可能因「無情有性」論，而在人們的接納度上，未蒙其利而先受其害——未必足以說服佛教外部人士，反倒先期失去了佛教內部的共識基礎。

事實上，「草木有性」乃至「無情有性」，這只是「緣起論」的過度推論，就像天台學與華嚴學，依緣起法相如互聯網般重重無盡的相關性，直接達致「一即一切」的結論，那都是將情境中因緣生法，作了玄學式的過度推論。草木乃至無情諸物，當然與有情有著綿密的連結關係，這是常識，並不神秘。但「佛性」則是「覺性」，有其「心靈開展與提昇」的特質，吾人如何在經驗的層次說服自己，草木乃至土壤的本身，都有這種特質，因此可以開發「覺性」呢？

---

<sup>23</sup> Arne Naess, “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary”, in *The Deep Ecology Movement: An Introduction Anthology*, pp. 3-9.



## （二）兩大指控之檢視

### 1、「深層生態學」是否有「自然主義的謬誤」

最後，我們同樣要檢視，「深層生態學」是否能克服「環境總體論」所遭遇的兩大指控——「自然主義的謬誤」與「環境法西斯主義」。

首先，「深層生態學」是否已在「由實然而應然」的論證過程中，迴避了「自然主義的謬誤」呢？可以這麼說，就禪者直觀的冥契經驗而言，這未嘗不是一套由「實然」體認以邁向「應然」實踐，再由「應然」體證而印證「實然」法則的過程。它從生態科學入門，向上一著地建置了形而上的「深層」生態學；但它並沒有像「大地倫理」一般，由微觀「基因編碼」到宏觀「生態系統」。因此就「實然」層面而言，「深層生態學」未若「大地倫理」那般，依於基因學、物理學及生化科學，而作出精密的科學論證。

然而也正因為如此，它不必採用「金字塔模型」中，高推「上帝」以為價值根源的神學框架，也就不必在「實然」層面，作出「上帝存在」的後設性結論。「深層生態學」讓人直下在生命與生命間無限連結的網狀連結中，上下四方無限擴散以銷融自我。

衡諸現實經驗，「實然」本不必然等於「完美」，對自然產生的現況，也不必然要故步自封。當醫師有能力為生來兔唇的孩子作顏面整型時，父母絕對不會端出「實然等於應然」的謬見，抗拒這樣的手術。更且，醫師有能力為生來兔唇的孩子作顏面整型，同樣是「實然」的呈現，因此「應然」的倫理抉擇，是在諸多已經實然或可能實然的因緣條件中，作出相對最好的抉擇，是為「緣起中道」的佛法知見。

我們可以這麼說，面對千變萬化而如幻似真的生態意象，緣起中道的實踐者，絕對不會糾結在「終極實在」的泥淖裡。用句標準的佛法術

語，「實然」，即諸法實相，那是「緣起甚深」的，物自身會隨著它在「相、性、體、力、作、因、緣、果、報」的剎那變化中，呈現出相對穩定的假相。要依「實然」的標準風貌來產生「應然」的標準答案，這樣的想法，本身就已蘊藏著「物自身有其實然」的迷思。因此，深層生態學並打算走這條證成路徑，也就不必爭辯自己是否落入「自然主義的謬誤」了。

倘若將「大地倫理」闢喻為國畫中筆法精細的「工筆畫」，那麼饒富禪宗氣息的「深層生態學」，還真有些像是國畫中寫意自在的「潑墨畫」！

## 2、「深層生態學」是否「環境法西斯主義」

其次，「深層生態學」是否也得面對「環境法西斯主義」之嫌呢？

作為一種整體論，深層生態學有必要避免落入此一詰難，因此奈斯指出：在「自我實現最大化」的同時，整體生物圈「非人類生命」的存在也要最大化。他用「普遍的共生」來表達這種和諧關係。在自我實現的過程當中，若有其他生命的自我實現受到阻礙時，我們的自我實現也將會受阻，因此，一種行動的規範要求於是會在這裡出現。

即便是強調「生命平等」，但是在實踐層面，「深層生態學」依然務實地允許人們，為「滿足重大需求」，而減少生物圈的豐富性與多樣性。然而這「重大需求」，依然難免於各人或各族群在「本位主義」思維下所產生的偏執，那麼，是否有可能依「人類重大需求」之名，而產生出生態社會學者所擔心的，對其他弱勢生命非必要性的干犯呢？這時是否會在不自覺間，產生「人類需求」高於「非人類需求」，從而「人類」高於「非人類」的自性見，而與「生命中心平等說」自相矛盾呢？

確乎如此。例如：肉食者確乎有可能認為，「食肉」是他可以滿足口腹之欲的「重大需求」，因此認為飼養、宰殺動物是合理得。反之，

素食者則可依於「護生」或「節能減碳」之類理由，而否認肉食是人類生活中的「重大需求」。

不過正因為所謂的「重大需求」，有其隨著人生境界而游移的籠統性與模糊性，這樣一來，類似「物種價值大過個體價值」、「整體優於個體」之類的鮮明層次並不存在，這反倒使人必須時時反觀自照，戒慎恐懼於其本位意識所可能出現的偏執，並且在「自我實現」的過程中，逐步超拔於「自我中心」之上，作出「中道」的相對適切判斷，因此看似沒有判準，反倒給人一個「可以逐步地在『自我實現』中向上提昇，乃至超拔自我而同體大悲」的學習空間，而不容易坐實「環境法西斯主義」的指控。

另一方面，這套「生態大我」的概念，被生態女性主義者 Val Plumwood 視作「自我主義的擴大和延伸」，認為它導致否定「差異」及「它性」自主存在的效果，產生對他者或非我群落的宰制關係。這與「環境法西斯主義」的指控，容有相近之處。

林朝成在〈基進生態學與佛教的環境關懷〉一文中，立足佛法「緣起、性空、無我」的見地，深刻分析：佛法的「無我」，是指無「常、一、主、宰」的我，形上實體化的我、神秘化的神我。他認為深層生態學並無建立此種大我或「絕對自我」的意圖。他並一針見血地指出：Val Plumwood 對「它性」的認知，也是在「有我論」存有學的基礎上所作的預設。「它性」其實也還是「無自性」的。<sup>24</sup>

確乎如此。倘若撇開「大我」一詞的字典意義，而尋求它在「深層生態學」整體理論中的脈絡意義，那麼，所謂「生態大我」也者，只不

---

<sup>24</sup> 林朝成，〈基進生態學與佛教的環境關懷（中）〉，《弘誓》雙月刊第 61 期（2003.2），頁 45-56。

過是「深層生態學」運用了一個不很能精準表達「無我」意境的「假名」。在自然生態的網狀脈絡裡，將「物我界線」作逐步銷融的意境，它的思路，確實是較為接近佛家「無我」論的。

### 三、結語：離於二邊，說於中道

最後，依佛法觀點來思考：佛教環境倫理學究竟是「整體論」還是「個體論」(individualism)? 抑或可以自成一套「離於二邊，說於中道」的系統理論? 席法 (Silva, P. de) 認為，佛弟子必須審慎使用「整體論」一詞，因為佛陀是一個脈絡論者。<sup>25</sup>

西方倫理學界，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；其中「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」。可以這麼說，佛法看待「生命」與「生態」的寬廣角度，使得它無法被全然歸納為其中一種主義：

1、佛法近似生命主義：本諸推己及人而憫念眾生的悲懷，佛陀強調「護生」的重要性，並且反對暴力，這點近似「生命中心」的個體論。

2、佛法近似生態主義：依「緣起」法則，佛陀強調萬事萬物的相依共存、同體相關，此即中國俗諺的「牽一髮而動全身」，以及生態學上的「蝴蝶效應」原理，因此佛法又近乎「生態中心」的整體論。

3、佛法絕非人類中心主義：人類並沒有特權，因為依於無常法則與業力法則，所有眾生都依於他們的心念、言語與行為，而招感到不同的生命形態。作為進入「人道」場域的人，他必須理解此一進、退場機

---

<sup>25</sup> Padmasiri de Silva, *Environmental Philosophy and Ethics in Buddhism*, London: Macmillan Press Ltd., 1998, p. 117.

制，否則還是會依不善業而從「人道」退場，招感到低劣、苦難的生命形態，是為「自食其果」。

4、佛法是生命進化與淨化論：另一方面，佛法依然強調「人身難得」。因為眾生必須進化到知、情、意較為發達的程度，才有進入「人道」場域的機會；較諸其餘眾生，人類能作出相對良好的事實判斷（依於理智）、倫理抉擇（依於情感）與價值體現（依於意志）。因此佛陀說法，也以人類為主要的教學對象。當然，人類之中也有例外情形，那些患有精障、智障的人，或是胎兒、嬰孩、植物人等，並不見得比猩猩、貓狗或豬牛、雞鴨，更具足知、情、意上的優勢。因此以人類的「理性」，片面證成人類的優越地位，業已在事實判斷上，產生了嚴重的錯謬。<sup>26</sup>

佛法（特別是大乘佛法）的核心價值——「嚴淨國土」、「成熟有情」與「惜福愛物」，分別可以證成，吾人為了關切生命（個體），就無可迴避地要關心環境（整體），此所以慈濟證嚴法師會依這三大核心價值，而產生「護念眾生」、「廣慰地球」與「珍惜資源」的三大行動基調，並隨著時節因緣而逐漸擘畫出「悲憫眾生」或「廣慰地球」的行動方針與具體志業。<sup>27</sup>

因此答案呼之欲出：佛教環境倫理學既是「整體論」，也是「個體論」，它可以不拘泥於「整體」與「個體」之「一合相」，而超拔「整體」或「個體」之「自性見」，以建構一套「離於（「整體」與「個體」）二邊，說於（緣起）中道」的系統理論。

---

<sup>26</sup> Peter Singer, *Animal Liberation*, 孟祥森、錢永祥譯：《動物解放》，在本書第一章中，對類此「理性優越」之類理由，直指其是「物種歧視」，並有著十分綿密而有力的駁斥。（台北：關懷生命協會，1996年，頁64-69）

<sup>27</sup> 以上觀點，已於拙著〈「行入」慈濟大藏經——以慈濟落實「社區倫理」的環保志業為例〉，《法印學報》第2期（2012.10）。

## 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，《佛教倫理學》，台北：法界出版社，1995年。

Peter Singer 著，孟祥森、錢永祥譯，《動物解放》，台北：關懷生命協會，1996年。

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

Padmasiri de Silva, *Environmental Philosophy and Ethics in Buddhism*, London: Macmillan Press Ltd., 1998.

Peter Singer, *Practical Ethics*, New York: Cambridge University Press, 1993.

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.

Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, London and New York: Routledge, 1993.

### 二、論文

林朝成，〈台灣人間佛教環境論述的面向與省思〉，《當代》第 173 期，台北：當代雜誌社，2002.1。

林朝成，〈生態女性主義與人間佛教的環境關懷〉，發表於第三屆「印順導師思想之理論與實踐——人間佛教與當代對話」學術會議，2002.4.21。網路版：<http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-NX012/nx102552.htm#07>，台大佛學研究中心，2003年。

林朝成，〈基進生態學與佛教的環境關懷（中）〉，《弘誓》雙月刊第 61

期，2003.2。

程進發，〈佛教與西方環境倫理學之整體論的對比——以深層生態學為例〉，《玄奘佛學研究》第5期，2006.7。

楊惠南，〈信仰與土地：建立緣起性空的佛教深層生態學〉，《愛與信仰——台灣同志佛教徒之平權運動與深層生態學》，台北：商周出版社，2005年。

釋昭慧，〈「行入」慈濟大藏經——以慈濟落實「社區倫理」的環保志業為例〉，《法印學報》第2期，2012.10。

釋昭慧，〈「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）〉，《法印學報》第4期，2014.10。

Arne Naess, "Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World", in George Sessions, ed., *Deep Ecology for the 21st Century: Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism*, 1st ed. Boston, MA: Shambhala, 1995.

Arne Naess, "The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Perspectives", in Richard G. Botzler and Susan J. Armstrong (eds.), *Environmental Ethics: Divergence and Convergence*, New York: McGraw-Hill, 1998.

Arne Naess, "The Deep Ecological Movement", in George Session ed. *Deep Ecology for the Twenty First Century*, Boston: Shambhala, 1995.

Arne Naess, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary", in *The Deep Ecology Movement: An Introduction Anthology*, edited by Alan Drengson & Yuichi Inoue, Berkeley: North Atlantic Books, 1995.

Peter Singer, "Equality for Animals ?" in R.G. Botzler and S. J. Armstrong, *Environmental Ethics: Divergence and Convergence*, New York: McGraw-Hill, 1998.

### 三、雜誌

- 鐘丁茂、徐雪麗譯，〈簡樸生活，豐富人生——Stephan Bodian 訪問 Arne Naess 實錄(上)〉，《生態台灣季刊》第 14 期，2007.1.20。網址：<http://ecology.org.tw/publication/14/ethics14-1.htm>，2015.5.16 線上查索。
- 釋德侃，〈心靈的水土保持——證嚴法師衲履足跡〉，《慈濟月刊》第 457 期（2004.9），網址：<http://enquarterly.tzuchiculture.org.tw/monthly/454/454c11-8.HTM>，2014.4.3 線上查索。

（責任編輯：釋傳法）