

基進生態學與佛教的環境關懷

壹、前言

從當代環境倫理學與環境哲學的發展史來看，人類中心主義與反人類中心主義的爭論一直是核心的論題。人類中心主義相信：(1)人是自然的主人和所有人；(2)人類是一切價值的來源，大自然對人類只具工具性價值；(3)人類具有優越的特性，故超越自然萬物；(4)人類與其他生物無倫理關係。¹人類中心主義的信念被認為是今日生態危機的根源，因此，不管是對它的修正(具生態意識的人類中心主義)，或是對它徹底地批判(生命中心主義、生態中心主義)，人類中心主義都是必須認真面對的課題。

從佛教的觀點來看，人類中心主義困境的根源在於「我執」、「我見」，人類中心主義也只是其諸多面向中的一個虛妄執著相罷了。因此，環境危機根源的診斷雖非佛陀立說的宗旨，但作為一參考架構，從佛教內部的教義契理契機地提出佛教的環境哲學，並針對當代環境的苦難沈淪，建構環境的基本態度，以使自然受到宗教教義的保障與道德考量，便有其時代的新適應與教義再開展的積極意義。

本文的目的在探討「環境關懷」作為佛教對環境的基本態度的教理基礎與詮釋架構。為了使「關懷」具有理論的嚴謹意義，本文以「關懷倫理學」做為論述的參考架構；為了疏理環境思想的中心旨趣，本文以「基進生態學」(radical ecology)作為對話的主論述；而佛教內

¹ 參見楊冠政，〈人類中心主義〉，《環境教育》第二十八期（台北：國立台灣師範大學環境教育中心，民85年1月），頁33-49。

部的教義，則以「無我」和「慈悲」為基石，嘗試建構佛教的環境關懷倫理學。

貳、關懷倫理學的論述與發展

關懷倫理學的源頭是當代精神分析家卡羅爾 吉利根(Carol Gilligan)。吉利根在 1982 年發表了《不同的聲音：心理學理論與婦女發展》²，對於寇伯 (Lawrence Kohlberg) 的正義道德發展理論提出挑戰。吉利根在書中指出有二種不同的道德意識：正義與關懷，兩者同樣發展周密、圓融，且就有效性、正當性而言是兩相一致、不分軒輊。因此，以正義做為人類道德發展的標準，而貶低關懷的道德意識，是研究者（通常是男性）的偏見。

吉利根的研究，常被視為對女性的道德意識的表彰，因女性的經驗朝向關懷的意識發展。正義倫理強調的是，我們對特定問題進行道德思考時，需要公平地使用普遍有效的道德原則；關懷倫理強調的是，我們在進行道德思考時，需要透過對於他人的關懷與溝通，以辨識特殊情境中各種與道德相關的因素。³至於兩者的優位順序，吉利根認為不應追求一元的普遍道德觀，而應保持多元、真實的道德張力。儘管吉利根認為寇伯正義理論所忽略的關懷的道德聲音，主要是由女性呈現出來，但她還是避免以性別來說明這種不同的道德聲音。她在 序言 中指出：

² Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982. 中譯本見肖魏譯, 《不同的聲音-心理學理論與婦女發展》(北京: 中央編譯出版社, 1999)

³ 參見戴華, 姬莉根的關懷倫理與康德的道德觀點, 《台灣哲學會 2001 年學術研討會》, 頁 1-29; J.C. Tronto, *Moral Boundaries*, Routledge, Chapman and Hall, 1993.

我所描述的不同的聲音，並非以性別，而是以主題來刻畫其特徵。其與女性的關聯，只是經驗觀察的結果。基本上，我是透過女性的聲音來探索這個不同聲音的發展足跡。但是，此一與女性的關聯，並非絕對。而我在此所提出的男女聲音之間的對比，只是用來凸顯這兩種思維模式之間的差異，並讓我們更注意到一個有關詮釋的問題(a problem of interpretation)，而不是用來對兩性做任何一般性的陳述。⁴

在思考關懷倫理的內涵時，吉利根所理解的兩種道德觀點之間最重要的差異，就在於二者預設了不同的自我觀念：正義倫理強調自我的獨立與自主，而關懷倫理則強調自我在人際脈絡中和他人不可分割的關聯性與相互依存性。個體如何將某個問題看待成道德問題，乃取決於其如何理解自我、他人以及其間的關係。也正是這個洞見，影響了關懷倫理學後續的發展。

應用吉利根的理论於研究人類對生物界的價值態度，也得到近似的結果。凱勒(Stephen R. Kellert) 規劃出一個基本價值觀的分類系統，以便釐清人們對於動物界、自然界懷有哪些感想和看法。這套觀念架構，共歸納了九種價值觀：(1) 實用主義價值；(2) 自然主義或博物學的價值；(3) 生態學與科學的價值；(4) 美學的價值；(5) 象徵意義的價值；(6) 居支配地位的價值；(7) 人性的價值；(8) 道德立場的價值；(9) 否定立場的價值。而人類對生物界的價值觀能否圓滿表達，這與人性本質以及人性的充分發揮，都有相當大的關係。凱勒多年的研究成果，發現男性與女性對自然界的價值觀與知識，出現

⁴ In a Different Voice, p2, 中譯文見戴華，前揭文，頁 6；另參見肖巍譯《不同的聲音》，頁 37

很大差異。女性重視關懷愛護，較有不該傷害動物的意識。至於女性明顯傾向否定價值（自然界引發厭惡、恐懼、憎恨等負面感覺），也與吉利根所說重視親友關係（對以外的關係較冷淡）能夠連貫。男性之重視合理性與階級區分，與凱勒統計的結果男性較重視支配自然界、理解自然界的事實，也頗吻合。⁵由此可見，關懷倫理學足以擴大其研究範圍，建立起對動物關懷態度的社會文化研究，因此，環境關懷倫理有其進路的合理性。

關懷倫理學重視關懷、關係、責任、脈絡、溝通、情意、個殊表達的聲音、差異中的公平對待等，都是女性主義者在各種論述中重要的取向。著名的關懷倫理與教育哲學家諾丁(Nel Noddings)對這領域已經詳作理論的建構⁶，倫理學一直由象徵男性精神的「理性」所主導，其另一重要面向「關懷」，也在男性文化的扭曲下，被詮釋成有貶值、盲目意味的「愛欲」。因此，諾丁認為道德實踐的根源得重新定位：

而我(諾丁)是將道德行為核心泉源，置於人類的情感回應。通過我們對道德的討論，我們將保持對這種情感的聯繫，也是這種情感產生對道德的討論的。這並不表示我們的討論會陷入感性的沼澤，但實在要正視存在的情感基礎(the affective foundation of existence)，並給其地位。⁷

諾丁以「情感回應」為首出的立場，呼籲人們正視情感的存有學。諾丁和著名的動物解放哲學家彼得 辛格(Peter Singer)都可以說是動物倫

⁵ Stephen K. Kellert 著，薛綸譯，《生命的價值》(台北：正中書局，1999)，頁 42-68。

⁶ 參見 Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, 1986. 相關的研究參見方志華，《諾丁關懷倫理學之理論發展與教育實踐》，國立台灣師大教育研究所博士論文，民 89 年。

⁷ Nel Noddings, *Caring*, p3.

理的提倡者、擁護者，辛格把動物的議題當成嚴肅的道德與政治問題來談，因此他必須認真地探討人類與動物的關係在道德與政治所牽涉的是非與利害的問題。辛格詳細描述實驗動物與經濟動物所受的虐待、壓迫、剝削與殺害，試圖說服人們：動物也有感受痛苦的知覺，也有免於痛苦、滿足基本生存的需要，因此，其利益應當得到平等的考量。其所訴求的依據並不是情緒，而是我們人人都已接受的基本道德原則；要求將這道德原則適用的對象擴充至動物，也是出於理性與道德的論證，而非感性的訴求。⁸諾丁所關切的則是：「動物解放的道德態度如何形成？」。接納(receptivity)、關係(relatedness)和回應(responsiveness)並不表示摒棄道德的推理，而是呈現另一種觀點，探究「人與人如何道德地相遇？」；其重點指向道德態度的存有探索，而非道德推理。通常我們會先關懷人，是因為人和人之間那種屬於人性的情感交流與回應，而動物對我們的情感回應和人不同，我們會因這樣的親疏遠近之情，去回應動物的需求。無論是動物福利的主張，或動物權的訴求，甚至激烈地以暴力解放動物的行動，從關懷的觀點來體察，皆反應人類對公平與善的嚮往，曲折地呈現為人類情感回應的厚望。

關懷的本質因素在於關懷者與受關懷者的關係。因此，在諾丁看來，關懷是一種關係行為。他是否能夠保持，是否適當地強調那必要被覺知和接受的關係，是否表現出自由、真實的自己，都取決於關懷者對這種關係的維持，同時也有賴於受關懷者的態度及其感受能力。諾丁以邏輯的形式表示關懷關係成立的條件：

⁸ 參見 Peter Singer 著，孟祥森、錢永祥譯，《動物解放》（台北：關懷生命協會，民85年）。

(W, X) 是一種關懷關係，若且唯若

1. W 關懷 X，且
2. X 承認 W 關懷 X

這表示 X 很誠實的接受此關懷，他接受它，不逃避、不拒絕。⁹ 關懷關係是由關懷者和受關懷者兩造共同完成，其間存在著互惠的價值感。受關懷者在關懷關係中的貢獻便是：體現自由。關懷者不可在關懷中期望去獲得其主觀的期待，因此，所謂的「情感回應」是受關懷者自由的體現，是一種存有關係的揭露，而不是一種操控：

接受關懷者之回應，對關懷者是自然的。而要求回應，反而是徒勞的，前後矛盾不一致的。關懷者隨受關懷者方向而動，且尊重受關懷者的自由，他以主體待之，而非可操控的物體。 .. 受關懷者自由表達自己的意願，並不自覺地流露出自己，是其對此關懷關係的主要貢獻。¹⁰

諾丁認為成熟的關懷關係是相互性(mutuality)，受關懷一方最大的回應便是成全自己的自由，那麼，人類語言的言說並非必要的條件。如果我們把關懷關係擴展至非人類的動物，也是可以成立的。可是，人又如何感受非人類動物的意願呢？就動物來說，美感、熟悉感、動物等級較高，都是獲取人類同情支持和關懷的重要因素，因而大多數人對無脊椎動物表現出漠不關心及厭惡的態度，¹¹從關懷關係來評價，因人對對象的陌生與疏離，限定了人們對受關懷對象的範圍，這是關懷倫理的一個侷限，並有待於另一觀點的補足，以成就人與非人類的關懷關係。

⁹ Nel Nodding, *Caring*, p69.

¹⁰ Ibid., p72. 中譯文參見方志華，前揭書，頁 80。

¹¹ 參見 Stephen R. Keller 著，薛絢譯，《生命的價值》，頁 112-145。

就關懷倫理的教育來論，環境教育是指在日常生活中強化關懷倫理的課程。使得「自我」和社會中的「他人」以及我們日用而不自知的自然環境，並非漠不相關的工具剝削關係，反而是充滿關懷關係；關懷的環境教育在諾丁的教育理論中已有較為充分的討論。¹²至於關懷的環境倫理學，筆者以為尚需加入生態思想的觀點，方能擴展其理論的適用範圍，因此，我們暫且以關懷倫理學為架構，從基進生態學的論述中闡述環境哲學的某些面向與論題，再來重新詮釋關懷倫理學在環境議題的拓展。

參、基進生態學的思潮與運動

生態學於十九世紀後期，在歐洲及美國興起。生態科學關注非人類的自然，主要研究自然界裡生物性成員與非生物性成員之間的互動關係；前者如植物、動物、細菌、真菌等，後者如空氣、水、土壤、原子、分子等。人類生態學則再加上人與環境的互動關係，這使得可供研究的主題變得異常豐富。另一方面，社會生態學分析人所使用的各種政治和社會制度，如何在人與自然及其資源的關係裡發生作用。例如：斧頭、鎗砲、堆土機等技術；狩獵、採集、捕漁、農耕、工業製造等經濟生產體系；以及繁衍的文化體系、法律與政治、理念與意識型態等等。¹³

在這些基礎上，由於體認到當前工業化世界所面臨環境問題的危機，牟茜特（Carolyn Merchant）以基進生態學(radical ecology)來指稱

¹² 參見 Nel Noddings, *The challenge to Care in School: An Alternative Approach to Education*, New York & London: Teacher College Press, 1992.

¹³ Carolyn Merchant, *Radical Ecology: The Search for a Livable World*. New York: Routledge, 1992. pp. 8-9.

環境主義，並認為不同的環境主義所提出不同的見解很值得參考。從根源來說基進生態學，採取一個全新的觀點：當前環境問題源自於人對自然的支配，而其中又伴隨著人類對自己種族、階級、和性別的支配。想要解決這些問題，必須要建立一種新意識：人對其他自然界成員和其他人負有責任；而這需要一種關於如何對待自然及他人的新倫理。¹⁴

為了達成這個目標，基進生態學者致力於推動社會體系和生態體系改造，以建構新型態的生產、繁衍、和意識；期待這些新型態能改進人類生活與自然環境的品質。於是，他們挑戰原有的政治與經濟秩序中會妨礙基本人性需求滿足的某些面向。在他們看來，當前世界面臨的環境問題導因於今日社會的兩項矛盾：

第一：生產對生態的侵犯，導致生產的經濟力量與當地生態條件之間的緊張。各項資源消耗與工業污染，使各地方及全球生態環境日益惡化。

第二：生產對生物性與社會性繁衍的侵犯，導致工業生產形式與生態、社會繁衍能力之間的緊張。工業廢棄物中的有毒物質，使整個生態繁衍和人類社會繁衍都陷入了危機之中。¹⁵

當這兩項矛盾變得更加明顯時，它們也同時侵蝕了「西方文化正當性世界觀」的有效性基礎。這迫使了哲學家、科學家、及宗教家重新思考人與非人世界的關係。當前的西方文化正當性世界觀起自於十七世紀科學革命；將世界看成是一部巨大的機器，它由可以互換、可從外部來操作的原子部分所組成。這觀點稱作機械主義世界觀

¹⁴ Ibid., p. 1.

¹⁵ Ibid., pp. 9-10.

(mechanistic worldview)；它引出且支持了早期資本主義，並伴隨著一種控制及支配自然的倫理觀。機械主義和它的支配倫理觀正當化了把自然當作日用品來使用的心態，而且也成為工業資本主義的核心價值。¹⁶

牟茜特將同屬奠基於基進生態學理念之下的活動，區分為三路思潮和三路運動：

一、 深層生態學(deep ecology)

深層生態學的主要訴求是用相互關連且互惠互利的生態學框架，來取代具支配地位的機械主義框架，以進行科學和世界觀的總轉型。這個理念源自奈斯 (Arne Naess) 1972 年的文章：淺層與深層：長程的生態運動¹⁷，他用深層淺層來對比，認為當時主流生態運動僅止於要求修正法律和制度，以制止污染和資源消耗，這是一種淺層生態學(shallow ecology)；至於他所提倡的深層生態學，則是訴求人與非人的自然之間更為基本的關係改變。基於對生態危機的真切瞭解，必須要在意識及世界觀的層次上轉型，進而推動社會及經濟體系朝著永續的方向發展，方是治本之道。¹⁸

首先，深層生態學需求一種「人處於自然之中」(humans-in-nature)而非在其上的新形上學。這種宇宙性／生態性形上學重視一種介於人與非人的自然之間的「我／你」關係，以及「人／行星」的完整性。生物範圍平等性原則在一種有機性民主之中，把人置於跟其他生存物平等的層次。

¹⁶ Ibid., p. 11.

¹⁷ “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary”, in George Sessions ed. *Deep Ecology For The 21st Century* London: Shambhala, 1995, pp151-155.

¹⁸ *Radical Ecology*, pp. 85-86.

其次，需求一種新的心理學或自我哲學。這意味著人與行星的總融合；一個奠基在個體自我突顯的社會，能提供道路給新的精神自由，以發展相互連結的社群。在這裡，謙恭、遜讓、和對演化的敬畏，優先於對控制生物界的人類力量之肯定。

第三，深層生態學發展一種新的人類學；把安住於某塊土地的人視為「在其中的居民」(dwellers in it)，是大地的一員，而非超越於土地的主宰者。對任何生態區域來說，「使用」的指標應該是對生態的負荷能力，而非其經濟開發的價值。因此，深層生態學拒斥工業社會作為發展的世界典範，認為荒野是土地共同體的成員，喜愛荒野是人類生物特質的一部份，因此，要求保護荒野，留下大量荒野土地。

第四、擁護生態中心倫理，而非人類中心倫理。主張在使用非人類的自然時，人有責任維持生態範圍的完整性，而不該只是征服並使其更有效用。雖然求生存伴隨著一些殺戮，但是其他有機體跟人一樣有權存在且演化。人是依賴著生態界來存活，所以不該像主人對待奴隸一般剝削它。

第五、提倡一種新的、生態性基礎的科學，傳播一種關於人在自然家園裡所處地位的知覺。這種新科學以過程為導向，生物多樣性和文化多樣性是渴求的目標；技術本身不再是目的，而是增進人類福祉的手段。¹⁹

二、 靈性生態學(spiritual ecology)

靈性生態學強調人類與自然世界的整體連續性，主張把新的生態理念融入宗教靈性的視野。所謂的生態靈性是湧現自深切的盼望，從人與自然的伙伴關係中，滿足靈性世界的力量而非烏托邦式的企求一

¹⁹ Ibid., pp. 86-88.

個更公平、永續的社會。

靈性生態學從崇拜自然的儀式、古老宗教崇敬自然的傳統與北美原住民「萬物都是親屬」的宗教意識中闡發所有生命的內在價值，視地球為有機的地母(Gaia)。而基督教新神學也不再對自然界冷漠，分別提出創造神學和過程神學，肯定上帝與自然的緊密關係，受造物的完整，大地永不止息的運作以及共生的真實性。²⁰

三、社會生態學(social ecology)

社會生態學強調人類對大自然支配的觀念和人對人的支配密切相關。它著力探討環境生態問題的「社會根源」，認為人的態度、價值觀和社會制度才是理解生態破壞、環境污染的基本面向。大自然的失衡正是人類在他的社會內在結構的失衡所造成的。資本主義社會將有機社區關係溶解在市場關係裡，這時，地球才淪為受掠奪的資源。大自然在資本主義的邏輯中只是商品，被視為製成品和貿易的資源，大自然被外部化，人類和自然只是利用和宰制的關係，在這種關係下，人類摧毀了自然。

社會生態學主張社會的政治經濟制度的全面轉型，企圖以環境永續為立足點，透過社會、經濟總體的重建，滿足人類的基本需求，從生態學「多元化」的本質，建構多元的、平衡的、和諧的社區。²¹

以上三路思潮裡的大部分理論，都伴隨著一種生態中心倫理或經過生態性修正後的人類中心倫理。在前者之中，生態體系包括人在內的所有部分，都具有同等的價值；而後者則同時評價社會正義和社會生態兩者。

²⁰ Ibid., pp110-129.

²¹ Ibid., pp.132-154.

四、 綠色政治(green politics)

綠色政治運動可概分為二個行動團體。有些人致力於形成綠色政黨，以生態學、社會責任感、草根民主以及非暴力為四個基本原則，以重鑄社會性及政治性的繁衍作為聯盟的綱領；有些人進行各式的直接行動，如「綠色和平」(Greenpeace)、「地球優先」(Earth First)等環境保護組織，力圖把深層生態學的生物中心論之典範轉化成政治行動，「在捍衛地球母親時絕不妥協」。

為了保護生物，或為了捍衛棲息地，「綠色和平」、「地球優先」等組織倡導「生態學的抵制」(ecological resistance)，採取保護環境的搗亂行為(pro-environment sabotage)以阻止大地被破壞。某些行動成功地達成目的，但環境主義者是否有權力以暴力行為阻止一個「錯誤」的行動，也成為該陣營一個重要的倫理課題。²²

五、 生態女性主義(ecofeminism)

生態女性主義特別關懷那些會影響在生物性繁衍中的女人身體，和會影響在社會性繁衍中的女人角色之議題。七0年代，生態女性主義跟隨著一種女性與自然之間的連結意識而出現。生態女性主義行動呈現了生產與繁衍之間的矛盾；女人試圖藉由顯露問題和解答的建議，來制止對生物性及社會性繁衍的侵犯。由於體驗到這項矛盾是加諸於她們身體和她們孩子身體的侵犯，女人遂以行動來制止它。

生態女性主義倫理認為奠基於權利、規則、和利益之上的傳統倫理學應加以轉型與限制，代之以奠基於關懷、愛、和信任之上的考量的新倫理學。一種可能的選項是夥伴倫理(partnership ethic)：在個人、家庭、和政治關係上，平等對待包括男夥伴和女夥伴在內的人類；並

²² Ibid.,pp.157-182

對待人類與非人類的自然之間關係，如同平等的夥伴，而非「受制於」(controlled-by)或「支配著」(dominant-over)的關係。這容許了人和自然之間的親密關係，並如同對待有性別、種族、或文化差異的人一般，容許人對非人類的慈悲情感。²³

同為生態女性主義陣營內，還可以因所受到影響的思想來源不同，而區分成四種次類型：

(一) 自由生態女性主義(liberal ecofeminism)

自由女性主義認為做為理性的主體，女人跟男人沒有差別；把女人受教育和經濟的機會排除掉，將會使她們無法實現自己在所有人類生活領域裡的創造潛能。受到自由女性主義的影響，自由生態女性主義主張若是給予女人如同男人一般平等受教育機會，以成為科學家、自然資源管理者、律師、或立法者，女人也能像男人一樣（或超越男人），對環境改善、自然資源保護、及更高品質的人類生活有所貢獻。由此，女人將能夠超越她們生物學理上的社會性污名，在環境保護的文化規劃裡，加入男人的行列。²⁴

(二) 文化生態女性主義(cultural ecofeminism)

文化女性主義認為人類本質立基在人類生物學理上；人類可以按生物性別(sex)和社會性屬(gender)來區分，性別／性屬關係分別給予男人和女人不同的力量基礎。介於女人和生物性繁衍之間所感知的連繫，反倒變成女人權柄和生態運動的來源。文化生態女性主義則是對西方文化的感知裡，把女人和自然互相連結在一起並貶低它們的一種回應。這主張認為脫離困境的方法是透過直接政治行動，來提高並解

²³ Ibid., pp. 183-188.

²⁴ Ibid., pp. 188-190.

放女人和自然。她們經由復甦關於女神崇拜、月亮、動物、和女性生殖系統的古代理儀，來慶賀女人與自然之間的關係；女人的生物學理和大自然正是女性力量的來源。它的哲學強調直覺、關懷的倫理、以及人與自然間的網狀關係。²⁵

（三）社會生態女性主義(social ecofeminism)

社會生態女性主義接受了社會生態學的基本教義：支配自然的理念起自於人對人的支配；唯有終止所有支配的系統，才有可能實現生態性社會。這主張致力於經由反轉經濟和社會階層來解放女人；因為那些階層迫使生活的所有面向都進入市場社會，今日，甚至已入侵了子宮。它期待能把社會重建成人性的、去中心化的許多社群，而那將能超越對資本生產和官僚國家是必須的「公／私」二分法。在那裡，女人在公共生活和地方自治區的工作位置上，將是自由的參與者。²⁶

（四）社會主義生態女性主義(socialist ecofeminism)

社會主義生態女性主義是社會生態學的一種女性主義轉型；它使繁衍範疇而非生產範疇，成為一個公正的、永續的世界之觀念核心。

在資本主義底下，男人負責交換商品，同時也支配其生產；在工業資本主義底下，繁衍從屬於生產。事實上，在所有關於資本主義發展的現有理論裡，繁衍和生態都從屬於生產。社會主義生態女性主義將會倒轉資本主義的優先性，使得生產從屬於繁衍和生態。

社會主義生態女性主義聚焦在生命本身的繁衍上。在自然中，生命經由地方生態系統裡的物種之生物性繁衍而傳遞；對人類來說，繁衍卻同時具有生物性質和社會性質。人類和其他物種世代間的生物性

²⁵ Ibid., pp. 190-194.

²⁶ Ibid., pp. 194-195.

繁衍，以及日常生活的世代內繁衍，對於恆久地持續生命具有本質上的重要性。所謂「永續」，即是維持人和自然間一種「生態／生產／繁衍」的平衡，也是一切生命品質的長存。²⁷

六、 永續發展運動(sustainable development movement)

永續發展運動找尋利用資源的新途徑，以制止生產對生態的侵犯，提倡永續農業、生物控制與復原生態學。生物區域主義(Bioregionalism)與全球永續發展運動是該運動的主軸，生態區域主義認為人類無論棲息在何處，海濱、山坡、沙漠或平原，都應將自己與棲息環境相連結，必須要了解在地的自然歷史與支持人類生活的區域環境的特徵與承載力。生物區域主義主張：在地球的各類生物區域中，重建居住地；尋求一種生態永續、穩定的、自我維持的生活方式；使這些小規模的多樣化社區與當地的自然生態系統有結合起來；並發展一套合作性的適合當地的獨特政策，使非中心的社會、政治結構與當地的生物完整性相融。

1983年世界環境與發展委員會應聯合國大會的緊急要求，負責制定「全球的變革議程」(a global agenda for change)，提出實現永續發展的長期環境對策。「永續發展」是既滿足當代人的需要，又不對後代人滿足其需要的能力構成危害的發展，這意味著世代間社會公平的關注，也意味合理地協調已開發國家和開發中國家的環境正義與共同利益。因此，人口與人力資源、糧食與保障、物種和生態系統、能源、工業與城市的發展，是國際社會共同的挑戰與必須共同面對的問題，全球永續發展運動著力於國際共同的行動，鼓勵在生態可能範圍內的

²⁷ Ibid., pp. 194-200.

消費標準和所有人可以合理嚮往的標準。²⁸

以上三路基進環境運動引用許多理論家的理念和倫理學，而直接介入現實事件，以試圖解決生態與生產之間、生產與繁衍之間的矛盾。

29

牟茜特所論述的基進生態學概括了三個思潮和三個運動，由此可見生態思想本身的分歧，它們和生態科學、宗教靈性、政治經濟總體制度之間的關聯各有不同的立場，然皆訴求新的世界觀、新的自我哲學與行動的實踐。這提供了關懷倫理學環境轉向的可行性。

構想中的關懷倫理學將探討「人與環境如何道德地相遇？」、「人的環境態度如何在關懷關係中揭露呈顯？」、「人的環境態度如何成為一種意向、一種實踐？」而基進生態學正提供了多元的論述，使生態思想得以培養生態敏銳度，透過對環境的接納、關係和回應而體現出來。特朗托(J. C. Tronto)在《道德的界限》中已初步觸及這個問題，特朗托認為關懷具有四種內在的特性：1.他並不侷限於人與人之間的相互作用，也包括了對事物、對環境以及其他事物的關懷；2.關懷不是二分和個體化的；3.關懷的行為是根據文化來定義的；4.關懷是正在進行中的。關懷能夠為一個行為賦予特性，也可以描述為一個過程。為

²⁸ 參見 *Radical Ecology*, PP211~234. 世界環境與發展委員會著，王之佳、柯金良等譯，《我們共同的未來》(台北：台灣地球日出版社，1992)。因「永續發展」的定義仍有相當的爭論，如何取得共識，仍是個挑戰，「地球之友」在歐洲的永續發展運動中，提出「環境空間」(environmental space) 的概念，以使「永續發展」這一籠統用詞更為具體化。所謂環境空間是指當代人類社會及其後代子孫都有相同等量之地球資源使用權及使用量。也就是在不危及全體地球、後代子孫所可擁有等量的環境容量、非再生資源、耕地、水、森林的原則下，當代人類社會所可以使用的總量，稱為環境空間。(參見 Philippe Spapens, Roos Vervoordeldonk 執筆，孟祥森譯，《走向永續歐洲》台北：關懷生命協會，86年6月)

²⁹ 參見 *Radical Ecology*, pp. 11-13.

了釐清關懷範圍，特朗托進一步指出：

儘管關懷能夠產生快樂，人們能夠懷著關懷的目的從事創造性的活動，但是當一種實踐只在維持、延續修復這個世界時，我們才能承認他是關懷。³⁰

如果把「世界」解釋成人文世界和自然世界，那麼特朗托的關懷倫理學是否可以發展成環境倫理學？特朗托並未進一步加以論述，意即特朗托理論的精彩處在關懷倫理學的政治辯護，其環境辯護的面向並未有系統的建構，這仍有待進一步的發展。

以下，我們將從深層生態學與生態女性主義的主要論爭與論題的釐清，進一步探討關懷環境倫理學的可能性。

肆、深層生態學與生態女性主義的論爭：佛教觀點的評價

一、自我實現的論爭與佛教的無我思想

深層生態學認為今日的環境危機起源於人類中心主義的價值觀，為了破除種種以人的利益為中心的二元論思想，首要任務是建立一種生態中心主義的思想體系，根本改變個人和文化的意識型態結構。

自我實現（self-realization）與生命中心平等說（biocentric equalitarianism）為深層生態學兩條最高規範，這兩條規範內在地相關，且其立論的最終基礎必須訴諸於直覺。「自我實現」是指人的潛能的充分展現，使人成為真正的人的境界，深層生態學的創立者奈斯指出，自我的成熟需要經歷三個階段：從心理意義的自我（ego）走向社

³⁰ J.C. Tronto, *Moral Boundaries*, Routledge, Chapman and Hall Inc. 1933, p.104; 中文著作相關介紹可參考肖巍,《女性主義關懷倫理學》,(北京:北京出版社,1999),頁159-181。

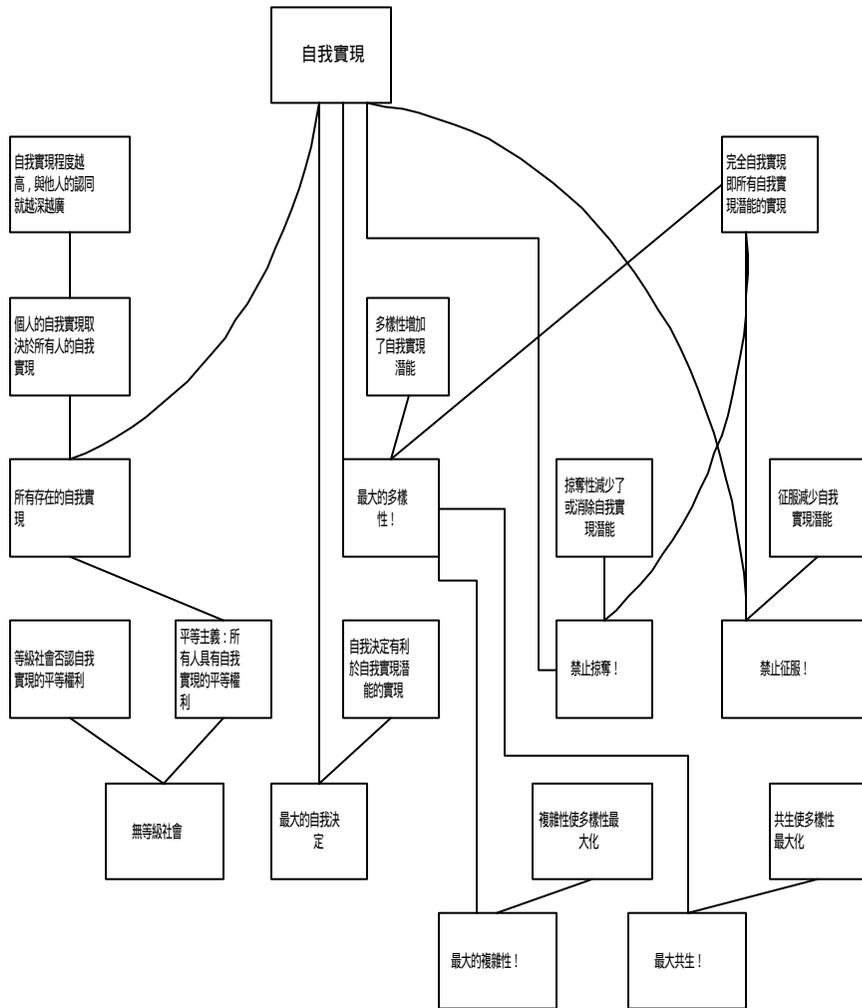
會性的「我」(self)；再從社會的「我」走向形而上(大寫的我 Self)。他用「生態我」(ecological self)來表達「大我」必定是在人類共同體與大地共同體的關係中實現，我與自然之間並無明確的分隔。³¹當我們達到「生態我」的階段，便能在所有物中看到自己，也能在「大我」中看到所有物。

「生命中心平等說」的意義就是生物圈中的所有存在物都具有同等的生存、繁衍的權利，並充分體現個體自身以及在大寫的「自我實現」中實現我的權利。在生態圈中每個存在物都具有平等的內在價值的前提下，自我實現的過程是一個不斷擴大與自然認同的過程，如果我們傷害自然界的其他部分，那麼我們就是在傷害自己。這種意識促使我們尊重人類和非人類的權利，生物多樣性增加了自我實現的潛能，因此，不需要在物種間建立起階級，將人類置於萬物之上。

依這兩條規範，奈斯和塞申斯(George Sessions)共同起草了 8 條基本原理，並得到深層生態學者普遍認同，成為深層生態學的理论核心和行動綱領。這 8 條行動綱領是：³²

³¹ 參見 Arne Naess: “The Deep Ecological Movement”, in George Sessions ed. *Deep Ecology for the Twenty First Century*, 1995. pp64-84, Shambhala Publication Inc.

³² Bill Devall and George Sessions, *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered* (Salt Lake City: Gibbs Smith), 進一步的檢討參見 Andrew McLaughlin, “The Heart of Deep Ecology”, in *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, pp85-93; Arne Naess, “The Deep Ecology” Eight Points” revisited, in *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, pp213-225.



「自我實現」概念圖釋：³³

地球上人類和非人類生命的健康和繁榮有其自身的價值，就人

³³ Deep Ecology for the Twenty First Century, p.81, 本圖中文的翻譯與相關論述參見雷毅, 深層生態學論綱, 收在徐嵩齡主編, 《環境倫理學進展: 評論與闡釋》(北京: 社會科學文獻出版社, 1999), 頁 80-89。

類目的而言，這些價值與非人類世界對人類的有用性無關。

- (1) 生命形式的豐富性和多樣性有助於這些價值的實現，並且他們自身也是有價值的。
- (2) 除非滿足基本需要，人類無權減少生命豐富性和多樣性。
- (3) 人類生命與文化的繁榮與人口的不斷減少不相矛盾，而非人類生命的繁榮要求人口減少。
- (4) 當代人過份干涉非人類世界，這種情況正在迅速惡化。
- (5) 因此，我們必須改變政策，這些政策影響著經濟、技術和意識型態的基本結構，其結果將會與目前大不相同。
- (6) 意識型態的改變主要是在評價生命平等的層面，而不是在堅持日益提高的生活標準層面。對數量上的大 (big) 與質量上的大 (great) 之間的差別應當有一種深刻的意義。
- (7) 贊同上述觀點的人都有直接或間接的義務來實現上述必要的改變。

深層生態學綱領的目的是使那些贊同綱領的人們能夠從不同途徑走向同一立場，它並不是一種系統的哲學，其目的在成為生態中心主義環境運動的共同基礎，因此，生態中心主義陣營中不同理論立場的人可以拒絕綱領所做的宗教或哲學的辨護，但仍可以支持這個綱領。

二條最高規範和八條行動綱領可視為主流深層生態學基本架

構。生態女性主義認同深層生態學綱領的提議，以便使運動的宗旨和行動顯得更加明確，但就生態女性主義的核心論點：「西方文化中在貶低自然和貶低女性之間存在著某種歷史性的、象徵性的和政治的關係」³⁴而言，他們對深層生態學「自我實現」的規範表示懷疑和批判的立場，其中，Val Plumwood 從差異性的角度所提出的批判論點，筆者以為最能呈現問題的焦點。³⁵

對於男性支配之不滿與反省是所有女性主義共同的理論起點；而在進一步深入檢討之後，由於側重或關心於不同的不公平現象，而衍生出眾多彼此立場不完全相同，甚至有時相互衝突的次類型理論。在其中，生態女性主義所關懷的現象是：長久以來，自然生態與女性似乎同樣受到男性所主導的某種價值觀之支配；而這裡面有著令人不滿意的地方。

Val Plumwood 認為即使同在生態女性主義的範疇內，還是包含著許多歧異的理論；它們針對不同的議題，各自發展了不同且有時也衝突的立場。而當這些理論實際成為社會運動的支柱時，它們也訴求著不完全一樣的政治性許諾。不過在這當中，還是有著使這些立場都能被稱呼為生態女性主義的共同基礎：

- 一、拒絕「女人及自然範圍屬於低劣」之假設 ((A)2)。
- 二、拒絕「理性、人性及文化範圍比自然範圍更屬優越」之假設 ((B)2)。

這兩項基礎應該相互對照來瞭解。Val Plumwood 說明第一

³⁴ 引自雷毅前揭文，頁 98-99。

³⁵ 見 Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, 1993, London and New York: Routledge; pp141-196. 以下所述，凡是本書論點者，不再一一標明。

項基礎所拒絕的(A)2 假設，是指在由男性所長期主導的歷史及社會價值觀裡，凡涉及女人及自然範圍內的事物，都被認為具有比較低劣的特質。而第二項基礎裡的(B)2 假設，則宣稱凡涉及理性、人性及文化範圍內的事物，都比自然範圍內的事物擁有更為優越的特質。所有的生態女性主義者都同時反對這兩項假設內容的有效性；她們不認為這兩項內容是來自於有效的事實觀察及研究，而僅僅是一種在男性支配的歷史過程裡，所發展出來的預設判斷。它們都奠基於一種男性的偏見。

Val Plumwood 主張這兩項性別假設(gender assumptions)跟另外兩項性別假設交織在一起。後二者分別是：

(A)1 . 女性等同於物理性及自然範圍。

(B)1 . 男性相對應等同於理性、真正人性及文化範圍。

在這四項假設交織推論下，男性支配價值觀獲得「男人 = 理性，比較優越；女人 = 自然，比較低劣」此一結論。

在這裡，生態女性主義者所面對的困境是：由於生態女性主義往往被視為認同(A)1 假設，於是，似乎無可避免地將會在理論持續發展之後，被迫陸續接受其他三項假設；最終則必須承認前述結論。這使得許多其他類型及流派的女性主義者，從各方面非難生態女性主義；認為它是女性主義潮流的反向發展。

Val Plumwood 認為(A)1 假設固然有再商議、再修正的必要；可是真正會引起麻煩的並不是(A)1 和相對應的(B)1 假設，而是另外兩項隱而不顯、屬於二元論(dualism)的假設：

(A)3 . 以自然範圍對立於理性或人類範圍之一組二元性對照，來看待女人及自然此二概念。

(B)3 . 以人類或文化範圍對立於自然之一組二元性對照，來看待人類或文化範圍此一概念。

二元論在西方文化中有著長遠的歷史，而它也受到當代女性主義者及批判思想家們持續地批評；她們認為二元論是一種過程，透過它能使得如男性性別認同與女性性別認同等對照性概念，得以被形塑成支配與隸屬，並被建構成具有對立性質及互斥性質。Val Plumwood 說明在這兩項二元性假設之下，女性及自然被看待成對立於理性及人類文化，且二者相互排斥；人類則被看待成擁有對自然的支配優勢，自然應該隸屬於人類文化的控制之下。

Val Plumwood 認為是在結合了(A)3 和(B)3 假設之後，這兩組彼此相對應的性別假設，(A)1,2,3 和 (B)1,2,3，才充分足以推得前述男性支配價值觀結論。在她對女性主義理論發展階段的分期裡，第一波理論只是未經批判地企圖使女人能適應進入男性的生活型態及人性與文化模型；第二波理論則進一步要求完全人性及文化理想必須有女性參與其中，但這所要求的也只是未經批判的平等性。唯有深入認識到上述兩項二元性預設在男性支配價值觀中的重要性，然後對其提出批判性的檢討，才適宜成為第三波女性主義理論發展的方向。而從這點上來說，生態女性主義正好能夠做一個引導。

Val Plumwood 質疑深層生態學「大我」或「生態我」的概念。「我」的意識發展足以擴展到他者(other)的心裡與世界，並將之視為「我」，且它者不只是被代表（假定我們並不完全認知他者），他者是透明的，被「我」環繞無餘的存在，這種「大我」的觀念

是「自大」、「我慢」。其導致的結果，便是否定「差異」，否定他者自主的存在，進而反面發展為對地球上的他者或非我群屬的宰制關係。

對它者（自然）的尊重需包含對獨特性與差異性的認知，如果要克服二元論，與自然建立起非工具性的關係，那麼差異性與連續性同等重要，人與自然的互動是以關連性和它性(otherness)為基礎，喪失差異與相似的緊張關係，便失去「我」與外在它者動態互動關係，構成了宰制與工具的思維架構。

深層生態學的主要形式聚焦在「同一化」、相關性、和獨斷二元論的克服上，從「自我實現」的觀念來看，「自我實現」也具有「關係我」的要素。奈斯認為「一個人達到的自我實現的層次越高，就越是增加了對其他生命自我實現的依賴，自我認同的增加即是與他人自我認同的擴大，利他主義是這種認同的自然結果」。³⁶然而 Val Plumwood 質疑，這種認同的擴大充其量只是自我的投射，其整全的關係是「我」與「我」的互動，而不是「我」與外在的「它者」的互動，它者只有依附的關係，並無獨特性或個別性的存在地位。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。

再者，深層生態學的「擴展的自我」並非批判自我主義的結果，而是自我主義的擴大和延伸。它沒對佔有性自我主義(possessive egoism)的結構提出質疑；反之，它試圖通過擴展自

³⁶ 參見 Arne Neass, "Self Realization: An Ecological Approach to Being" in *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, pp225-239

我，重申一種更為廣泛的套裝利益。擴展自我的動機是承認一種更為寬廣的關懷，同時，鼓勵把「大我利」(Self-interest)作為行動的動力，使「大我」既依據自然的利益，也依據「傷害自然即傷害自己」的利益邏輯來行動。

Val Plumwood 認為深層生態學毫無批判地接受理性倫理學超然、無私、客觀的架構，而這樣的架構奠基於普遍的原則，超離於個別的關懷情境脈絡，使人拙於回應或關懷人的需求，甚至個別的關懷被貶為傾向、偏好(inclination)，而需要被揚棄，以成就「大我」的利益。然而這種高揚認知面貶抑情感面的倫理學，只成就抽象的道德，卻疏忽了關懷情感的多元經驗。就「生態我」而言，它可被詮釋為「相互我」的形式(a form of mutual selfhood)，在此，我與地球上的它者有著本質的關聯。然而，面對著自然的多樣性，人承諾（行願）的多樣性，新的「同一性」的概念必須允諾各種個別化或區域化的歧見的存在。意即以一個單一的概念作為涵蓋多樣性的理據，顯然是不可能的。

依此而論，我們可以進一步推論出，「自我實現概念圖釋」所闡明的理論架構並不具備一致性的判準，「自我實現」如何與「多樣性」相協調，顯然是一大難題。如果「最大的多樣性」是自我實現的構造原則，那麼「大我」或「生態我」只能是「關係中的我」，它必然要承認「它者」、「差異」的存在，否則，多樣性會成為虛的原則或對反的原則，「大我」與「所有存在的自我實現」的原則並不是直覺可以說明的。如果「大我」不是關係中的我，而是「梵我合一」式的「大我」，實現的動力便該是理性的能力，它的發動和情感無關，自我實現只能是理性的辯證的過程，其和「大

我利」並不是自然的關係。

深層生態學家福斯(Warwick Fox)在詮釋奈斯「自我實現」時，引用奈斯尚未正式發表的文稿「完型思考與佛教」為之辯解。奈斯「自我實現」並非指向恆常不變的「大我」，而是先於主客二元分析架構的邏輯的至高規範。它並非印度教絕對的「我」(Atman)的實現，而是相應於佛教的「道諦」(to follow the path)。由心理學意義的自我發展到「生態我」，是一個心靈縱向的高度發展，它指向一完型的思維。³⁷而生態女性主義的批判，只是把「自我實現」看成是橫向的，平面的對列格局，因此，其對自我實現否定「差異」而潛藏著「宰制」的性情的疑慮，是對深層生態學的錯誤解讀。

為了評價「自我實現」在生態思想中的恰當定位，我們可以從佛教的觀點加以解說，以建構一更為符合生態原則的論述。

無我思想是佛教的一大特色。自原始佛教以來，不論在實踐上或在教學上，無我思想始終是佛教的核心教義，並在內容上隨著時代的需求迭經變遷，理論的內涵也不斷地豐富、分歧與發展。

佛陀也說「我」，他並沒有否定世俗常識的我，心理學的我，或一般語言使用中的我。我，該從有情的角度去理解它，這才是真實的生命現象。換言之，佛陀承認緣起的我。那麼佛陀的無我論，此「無我」中的「我」，應該是「常、一、主、宰」的我，形上實體化的我、神秘化的神我。這便是佛教所要對治的「我」。

一般說來，佛教的無我思想，可以從實踐的立場和理論的立

³⁷ 參見 Warwick Fox, *Toward a Transpersonal Ecology*, Shambhala, Boston&London, 1990, pp112-114.

場兩個面向來理解，從實踐的立場來說，無我即否定我執的意思。從理論的立場來說，無我就是分析我的要素（從蘊、處、界來分析），來論述「我」只是五蘊（六處）積集相合而成的東西，除了五蘊外，並無有「我」。這是「分析的無我觀」。進一步，從無常來分析，一切事物都是變化無常，沒有自在不變的自我，這時無我便與無常、緣起有共通的意義。³⁸

「空」與「無我」，在佛教聖典中說得很多，如《增一阿含邪聚品》云：「無我者，即是空也。我非彼有，彼非我有。」³⁹「我非彼有」，是無我，是我空；「彼非我有」，是無我所，也就是法空。這是根本聖典中本有的思想，中觀學者便在同一意義上建立我、法二空的思想。³⁹《大智度論》云：「佛法有二種說：若了了說，則言一切法空；若方便說，則言無我。」⁴⁰說「無我」、說「一切法空」，只是應機不同；原始佛教的「無我」是說得含渾些，大乘佛教的「一切法空」則說得徹底些。所以原始佛教的「諸法無我」與大乘佛教的「一切法空」是相通而不相礙的。⁴¹

底下一段《大智度論》的話更加能確立這個說法：

（一切法）離我所故空。因緣和合生故空，無常、苦、空、

³⁸ 參見平川彰，初期佛教的倫理，收入玉成康四郎主編，李世傑譯，《佛教思想（一）》，（台北：幼獅文化事業公司，民80年3月），頁44-45。

³⁹ 空與無我，部派佛教對它有種種不同的解說：一為有部「約他性故空，約自性故不空」，空是不徹底，無我是徹底的思想；一為大眾系「空」與「無我」同義的思想；一為成實論師「空」通於我空與法空，而無我則限於人無我的折衷思想。詳見印順，《性空學探源》（台北：正聞出版社，民81年修訂一版），頁236~248。

⁴⁰ 《大正藏》第25冊，頁254上。

⁴¹ 參見印順，《印度佛教思想史》，（台北：正聞出版社，民82年4月五版），頁131~133。

無我故名為空。 無常、苦、空故無我。不自在故無我，
無主故名為無我。諸法從因緣生故無我。無相、無作故無
我。假名字故無我。⁴²

所謂「無我」，在龍樹的立場便是空義，便是緣起義，否定自我，
終究是為了闡明緣起性空。

中觀學立基於「緣起」而說「性空」，因為一切法是緣起的（因
緣所生），所以一切法無自性；因一切法無自性，所以一切法是空。
因一切法本空，所以一切有為法、無為法，也皆非實有。因此，
諸法皆是緣生的，緣生則無有自性，無有自性則無生，所以緣生
即無生。從以上的推論，我們可以導出如下的結論：緣起法，即
是無自性，即是空，即是無生，因此，「緣起」、「無自性」、「空」、
「無生」等名詞，就中觀家而言，可以說都具有相同的意義。

一般人對於「自我」，常常認為有個「實在的個體生命」可得。
龍樹則認為：「世間一切事物，皆是依待於因緣條件而生起的，怎
樣的因結成怎樣的果，其中並沒有不待因緣條件而生起的實在事
物（自性）」因此，對於「色蘊」而言，無論是（由四大所造的）
色果，抑或是色因（四大），無一不是「緣起」的存在，並無自性。
色因與色果並不能獨立存在，它們是雙向的關係，相互依待而有。
同理，受、想、行、識等蘊亦是緣起的存在，它們並無自性可得。
因而由五蘊身心因素所構成的「自我」，必然也是無自性。⁴³

佛教的無我思想並非只是專注於存有論的分析來證成「無

⁴² 《大智度論》卷三一，《大正藏》第25冊，頁293中。

⁴³ 參見《大正藏》第30冊，頁6下；吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》（台北：
台灣商務印書館，1997），頁101~111。

我」，而是包括「無我」的實踐面來探究與修習，因此，「無我」與解脫思想密切相關。《中論 觀法品》云：

若無有我者，何得有我所？滅我我所故，名得無我智。⁴⁴
 眾生因執有「自我」的實體，才有自我意識的產生，同理，眾生先執有「我所」的實存，才有「我所意識」的產生。「我」與「我所」是存有論的概念，「自我意識」與「我所意識」是意識哲學的觀念，有了前者，才跟著有後者。一旦澈見「我」與「我所」全無存在的可能，停止了對「我」與「我所」的執取，此時我們便在意識上處於沒有「自我意識」與「我所意識」的狀態，而得到觀照實相的智慧。⁴⁵這便是相應於奈斯「自我實現」的佛教進路。依此進路，佛教對自然界的倫理便展現：非佔有性(nonpossessive)、非宰制性(nondominative)、非強制性(noncoercive)、非憐憫性(nonpatronizing)的特色。⁴⁶

從佛教的觀點，更能清晰詮釋深層生態學的意圖，而避免陷入「絕對自我」的困境。而 Val Plumwood 對「它性」的認知，也是在有我論的存有學的基礎上的預設。「它性」其實也是「無自性」，那麼「生態我」便可在「緣起我」的架構下，適當地開展「自我實現」之道。

二、生命中心平等說的論爭與緣起性的平等性

反對人類中心主義的生態思想家必得要擴充「平等」只限於

⁴⁴ 《大正藏》第 30 冊，頁 23 下。

⁴⁵ 參見萬金川，《中觀思想講錄》（加意識：香光書鄉，1998），頁 99。

⁴⁶ 參見蔡耀明，《大般若經》的嚴淨佛土所透顯的環境倫理觀，《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土》（南投：正觀出版社，民 90 年），頁 313-343。

人類的侷限，提出某種新的平等觀。深層生態學所主張的「生命中心平等說」可以作為一根本性的架構，以回應各種平等觀的挑戰與詮釋。

福斯認為深層生態學涵蓋了互有關連的兩個工作面向：一者是負面性或批判性工作，焦點在於拆解人類中心主義；一者是正面性或建設性的工作，焦點在鼓勵一種人類的平等的態度，不僅只對所有生態範圍成員，也對所有生態範圍內可確認的實體及形式。後者所說的平等的態度是指：在明顯的實際限制內，允許包括人類之所有實體，以他們自己的方式開展自由，而不受各種人類支配之形式所阻礙。

這裡提到的實際限制如何定義，當然會引發各式各樣的問題。但是福斯認為深層生態學並不企圖貢獻一組明確的行動指示，而是只企圖貢獻一種普遍性導向(*general orientation*)；當文化歧異有效地使得這種普遍性導向更為明確時，深層生態學不但接受而且還歡迎。前述的限制只應該在這種導向的理解下被認定。⁴⁷

福斯稱呼這種平等性態度、普遍性導向為「生態中心式平等主義」(*ecocentric egalitarianism*)。由於它涉及生態範圍內所有實體，並接受各類型的文化歧異；所以，福斯認為深層生態學的關懷，含括其他只侷限於關懷人類社會平等性的生態運動。這裡面包括了生態女性主義。而假使這些其他運動能夠真正克服它們人類中心式的理論缺失，那麼，除了不同的理論喜好及強調重點以

⁴⁷ Warwick Fox, "The Deep Ecology -- Ecofeminism Debate and Its Parallels", In George Sessions, ed. *Deep Ecology for the Twenty-first Century*. Boston: Shambhala Publications, 1995. pp. 269-270.

外，深層生態學與它們之間，將不會有實質上的異議。⁴⁸

在諸多生態女性主義者對深層生態學的批評中，福斯認為齊莫蔓 (Michael Zimmerman) 的論述最具代表性。齊莫蔓認為：「女性主義者對深層生態學的批評，斷言深層生態學談及一種性別中立的(gender-neutral)人類中心主義是支配自然的根柢；事實上，男性中心論(androcentrism)才是真正的根柢」。這是說：深層生態學主張挑戰人類中心式世界觀，可是對女性生態主義者而言，真正必須被更換的是男性中心式世界觀；她們認為在追究支配自然的責任時，女人應該被排除在外。⁴⁹

福斯認為這項批評並不直接針對深層生態學的正向性或建設性工作，卻是針對負面性或批判性工作。可是，生態女性主義者似乎經常忘了這項區分；她們自己通常是假定同意深層生態學的建設性工作目標。當她們真正承諾生態中心式平等主義時，她們與深層生態學之間理論的實質差異，就很難看得出來。⁵⁰

其次，福斯認為深層生態學完全同意生態女性主義者這一點：在生態性破壞的歷史中，男人牽涉得遠比女人還要多。然而，深層生態學也同時同意來自其他社會性觀點的批評：例如在生態性破壞的歷史中，資本家、白人、和西方人牽涉得遠比勞工、黑人、和非西方人還要多。如果生態女性主義者也同意後面這些觀點，那麼將引發一個問題：為什麼她們不同時批評深層生態學在有關諸如社會經濟、種族、西方化等等重要社會變數的議題上，也保持中立？福斯認為生態女性主義者不這麼做似乎有兩個理

⁴⁸ Ibid., pp. 270-271.

⁴⁹ Ibid., p. 272.

⁵⁰ Ibid., pp. 274-275, note 22.

由：一、這麼做將會撤回對男性中心主義議題關心的優先性；二、那些社會性觀點的批評也可以同等有力地運用在生態女性主義聚焦於男性中心主義，因為似乎社會經濟、種族、西方化的影響，並不比性別影響來得小。這兩個理由顯然都不利於生態女性主義者合理化她們的批評。⁵¹

接著，福斯指出，深層生態學的批判性工作目標不在於某些社會角色的普遍階級(*general class of social actors*)，而是在一種正當性意識型態(*legitimizing ideology*)。⁵²深層生態學的注意力集中在這樣的事實：一個人無論要確認任何社會角色階級最應該為社會支配及生態破壞負責任，他都要在最基本的層次上，替那個階級比其他階級更優越，以及有權利支配其他階級，找到一種共同類型的正當性。明確地說，那些社會角色階級是在主張他們更典型地擁有人性本質此一層面上，例如被上帝所喜愛或擁合理性等，尋求正當化他們的立場。他們習慣性地假定自己跟其他階級比較起來，具備更完整的人性。⁵³

因此，生態女性主義者批評深層生態學不恰當聚焦於人類中心主義，其實是忽視了以下事實：深層生態學的首要關懷，並不是揭露最應該為社會支配及生態破壞負責的社會角色階級；而是揭露他們習慣性地用來合理化自己立場之最基本類型的正當性。當然，後者所指稱的對象，就是人類中心主義。⁵⁴

然而，女性生態主義的批評有一個焦點，卻是福斯未充分考

⁵¹ Ibid., p. 275.

⁵² Ibid., p. 279.

⁵³ Ibid., p. 281.

⁵⁴ Ibid., p. 283.

慮的，那就是「關懷」的特質與其言說的方式。Val Plumwood 批評泰勒(paul Taylor)《尊敬自然》一書的論點，便是不滿泰勒把「尊敬自然」純然只當作義務來瞭解，排除了情感的因素，認為對生界的情感、欲求、態度、關懷與「尊敬自然」的命題無關。「關懷」在泰勒的心目中只是與「愛好」(inclination)和欲求(desire)同一範疇的觀念，與道德的判斷並不相關。⁵⁵這種康德式的論述在主流的環境倫理學中普遍存在。為了批判這種主流論述，生態女性主義主張從情感回應、特殊自然面向的體驗來建立起深度關懷的環境倫理。其對環境的關懷建立在與環境的特殊關係及深度接觸的真實感受上，因此，主張對特定的動物、森林、河川、地方與生態系的關懷與責任的「地方的道德觀念」(local moral concepts)，並認為這將有助於全球環境普遍化關懷的作為。這也使得生態女性主義對生物區域主義⁵⁶深有同感，共同關注生物區域的重要性，並發揮生物區域主義架構中女性作為「全面作用的平等者」(full-working equals)的角色。

從佛教的觀點來看「生態中心說」的爭論，我們可以瞭解「眾生平等」的基本教義對生態式思想模式的洞見。無我的思想從緣起法深入到一切法無自性，緣起的諸法，有重重相依相成的關係，此關係的存在使任何實體中心的執著皆成為一有待批判的「正當性意識型態」。一旦我們從緣起無我的角度觀照萬物，我們便可能放棄個人的自我本位，認識到自我和他人其實是一體的，自他是不二的，所以我們有可能以一種「無我」的心態，捨棄自身的利

⁵⁵ Val Plumwood *Feminism and the Mastery of Nature*, p.167.

⁵⁶ Ibid.,p187.

益而去謀求他人的福樂。因為「我」被解消了，只存在於一無盡的緣起脈絡中，所以大乘菩薩不求個人解脫，因為真正的解脫只有當一切眾生都解脫之時，才會實現。

因此，由緣起所呈現的緣起相的相關性與緣起性的平等性實是大乘佛教「眾生平等」的根本理則。⁵⁷此理則與福斯所闡釋的「生態中心式平等主義」是可以相發明的。而佛教的平等性，更可謂「慈悲」的根源的說明，慈悲可視為一種關懷的態度，從慈悲的觀點，我們看到關懷倫理學和基進生態學論述結合的可行性與創發性。

伍、佛教的環境關懷：一個初步的構想

智慧解脫與慈悲利他是佛教的二代基本法則，若以一句話來概括大乘菩薩的慈悲，則可以說是悲智雙運的慈悲。如果把慈悲與智慧和基進生態學與關懷倫理學相類比，基進生態學偏於智慧面，關懷倫理學偏於慈悲面，二者相互依存又相互指涉，才可能構成一完整的生態倫理學。因此，從時代的適應與實踐的動力為著眼點，本文提出三個原則以做為佛教式的環境關懷倫理學。

一、以慈悲為本的環境關懷倫理學

慈，就是愛護眾生的意思，所以常常謀求安穩快樂之事，希望能夠豐富饒益利益眾生；悲，就是憐憫眾生的意思，憐憫眾生輪迴於五道⁵⁸之中，受種種生理與心理之苦。

⁵⁷ 參見印順，《學佛三要》（台北：正聞出版，民國82年4月五版），頁120-123。

⁵⁸ 五道指地獄、餓鬼、畜牲、人道、天道，六道則加上修羅道。

慈悲可分為三類，南本《大般涅槃經》做這樣的界說：

慈有三緣，一緣眾生，二緣於法，三則無緣。 眾生緣者，緣於五陰願與其樂，是名眾生緣。法緣者，緣於眾生所需之物而施與之，是名法緣。無緣者緣於如來，是名無緣。慈者多緣貧窮眾生。如來大師永離貧窮受第一樂。若緣眾生則不緣佛。法亦如是。以是義故，緣如來者名曰無緣。世尊！慈之所緣一切眾生，如父母、妻子、親屬，以是義故，名曰眾生緣。法緣者不見父母、妻子、親屬，見一切法皆從緣生，是名法緣。無緣者不住法相及眾生相，是名無緣。⁵⁹

眾生具色、受、想、行、識等五陰，而就眾生身（色陰）心（受、想、行、識四陰）兩方面來給予安樂，這叫做眾生慈悲。就眾生之間的關係，如父子、妻子、親屬等關係，來行慈悲，這種侷限於親疏關係的，也叫眾生緣慈悲。

眾生緣慈悲，可以說是基於「人之常情」而起的慈悲，起於人的樸素情感的慈悲，正是人與眾生（人類和非人類動物）建立起關懷的關係的動源。但就眾生平等觀而言，眾生緣慈悲極有可能會囿於「人情之私」，或者侷限於家庭本位，或者隨順個人好惡，而未能大公無私地予一切眾生樂，拔一切眾生苦，所以眾生緣慈悲有其理論與實踐上的限制。

眾生緣慈悲是給予能令眾生身心安樂之物，法緣慈悲則指給予眾生所需之物，其範圍超過身心安樂的要求，只要眾生所需要，

⁵⁹ 《大正藏》第 12 冊，頁 694 下。

足以免除痛苦的，能得安樂之一切資具，都在法緣慈悲所布施給與的範圍之中。

而法緣慈悲的思維方式，並不是由「推己及人」或者「親親而仁民」這種向外輻射的擴充實踐方式。實行這種慈悲者，心中並無父母、妻子、親屬等親疏之別，而是就「諸法緣生」的角度，視眾生平等無差，以一種無差別的態度來對眾生與樂拔苦。

「諸法緣生」的意思是指存在的一切諸事物以及生命，都由無限的因緣而起滅，一切存有彼此互為因緣、互成因果，在無限的因果輪迴之中，每一眾生在無限時空中，或為親子或為怨敵，然而不論親子或者怨敵，怨親之間仍有著一看不見的因緣纏繞彼此，所有的因緣乃支撐「存有」之為此時此刻之「存有」的條件。是以自因緣觀來看，怨親是平等地與「我」相關連的，是以眾生不論是怨是親，對行法緣慈悲者而言，都需平等相對，不能有所差別。法緣慈悲所指涉的關懷倫理，可建構起環境的關係項。一切眾生皆需依存環境而生，環境的健康與整全是給予眾生所需之物最基本、必要的條件，因此，法緣慈悲可做為環境關懷的態度，與基進生態學相結合，以促成被關懷方（眾生與環境）的生存權利與自由。

無緣慈悲就是「無所緣」（沒有原因、條件）的慈悲。一般慈悲的對象是貧窮眾生，對於貧窮眾生與樂拔苦稱之為慈悲；無緣慈悲其慈悲的對象乃是如來，但如來是覺悟者，是真如實相的體證者，永離貧窮痛苦，早登極樂之境，何以能夠與樂拔苦？沒錯！正因吾人為不能對如來與樂拔苦，是以對如來行布施慈悲之

時，實際上等於無任何慈悲可行，而眾生正是尚未証悟的如來，因此對眾生行慈悲時，也不可以說是在行慈悲。因此無緣慈悲，就是不執著於法相（存在的差別相）以及眾生的差別相，乃至不可存在慈悲的意識而行慈悲。所以，無緣慈悲是超越了慈悲、超越了道德的慈悲。

無緣慈悲的基礎乃是緣起性空的無我智慧。諸法因緣而生，因緣而滅，其性本空，法無自性故稱為「法無我」，人無自性故稱為「人無我」。能夠體會人無我、法無我，二種無我，所得到的智慧，就是不執著的智慧，不執著人（主體）及法（客體）之有無、生滅，以一種不著兩端的中道觀點來看這世界，不因有而喜，不因無而悲，不因死而悲，不因生而喜，隨時保持清淨不受煩惱，不為無明所蒙蔽的狀態。能觀諸法無我的智慧，必然已超越了悲喜之情，同時也超越了人我以及物我的區別。在緣起法之中，一切存在的諸法，彼此相依相待，並未有一法高於另一法而，或者獨立於另一法之外而存在，因而行慈悲者絕不優於受施者，因為二者與所施之物都是依於因緣而存在，慈悲的行為一樣也是施者、受者、所施物三因緣所成的結果，故慈悲本身也是緣起性空的存有。

以諸法畢竟空所行的慈悲，已完全揚棄慈悲的道德意識，是依智慧而行的慈悲。無緣慈悲是沒有任何悲情的慈悲，諸佛行無緣慈悲之時，雖憐憫卻不哀傷，雖然同情卻不跟著哭泣。

這已經超越了一般的關懷倫理學，提供給關懷倫理學純粹的宗教靈性的資源，以做為平等觀的終極理想。就這三種慈悲和關

懷倫理的相應關係，印順導師的提示是個關鍵的領會：

佛菩薩的實證，如但證空性，怎麼能起慈悲？所以慈悲的激發、流露，是必緣眾生相的。但初是執著眾生有實性的；次是不執著有眾生，而取法為實有的；唯有大乘的無緣慈，是通達我法畢竟空，而僅有如幻假名我法的。有些人，不明大乘深義，以為大乘的體證，但緣平等普通的法性，但是理智邊事，不知大乘的現證，一定是悲智平等，離慈悲而論證得，是不能顯發菩薩的特德的。⁶⁰

慈悲是不能離開眾生的個別特殊情境，慈悲者以眾生的需求與情感的回應為核心泉源，因此，有情的世間必然也是慈悲的體驗世間，三種慈悲境界可視為環境關懷的三個縱向的進程，以為關懷倫理的基本態度。

二、以苦、無我為核心的環境關懷態度的培養與實踐

佛教把苦(dukkha)分為三種性質：苦苦、壞苦、行苦。三苦不只是性質不同，也有層次上的差別。苦苦是指身心上所直接感受到的痛苦，譬如疾病、傷害、沮喪、憂鬱等。苦苦是任何人都會歷到的痛苦，是最直接也最普遍的痛苦感受。

壞苦是因快樂消逝或者變易而形成的痛苦。譬如愛別離苦，譬如老病死苦，譬如富者變貧窮，由愛變成不愛之苦，這類變易無常的痛苦都屬於壞苦。壞苦雖是引起苦苦的原因之一，例如老病死苦的過程，會產生生理的痛苦；富者變窮或愛變不愛也會產

⁶⁰ 印順《學佛三要》，頁 137。

生心理情緒上的痛苦；但苦苦是指身心直接對痛苦的感受，壞苦則多了一個過程，是經過對於「無常」變易的體認之後所產生的痛苦，是透過生死、得失、喜悲、榮辱的變化，才產生的痛苦。因此若說苦苦是純感性的痛苦，那麼壞苦便是基於理智認知無常之後所產生的痛苦，故壞苦可說是一種理智所引發的痛苦。

苦苦與壞苦雖有層次之不同，但是一樣都指那些可以經過身心所感受到的實際痛苦，其中壞苦可以是苦苦的原因。然而再深入追究壞苦的根源，則「無常」更是壞苦的原因。行苦是指就諸行無常這個客觀事實所引生的痛苦，行苦是其他諸苦的根本原因，也是痛苦的本質。

諸行無常的「行」，泛指一切因緣造作的事物，佛教認為所有的存在無不因緣而生，是以諸行便指一切的存在物。一切事物都有其局限性，是以「無常」，「無常」乃相對「常」而言，「常」在時間上指的是永恆，就狀態而言則是圓滿的狀態，所以「無常」就是不永恆與不圓滿的狀態。因此，佛教的「苦」雖有苦難、痛苦等意義，更廣義的意義，是「不圓滿」的意思⁶¹。

因此，「行苦」乃是完全超越主觀意識而論「苦」，「諸行無常」的「行苦」，其實就是存在的本質——變易、不永恆、不圓滿，同時這即是一切痛苦的最後根源。一切眾生都是無常的，即使六道中的天人，當其福報享盡之時也要衰亡，並落入輪迴。⁶²一切

⁶¹ 參見 kalupahana 著，陳銚鴻譯，《佛教哲學：一個歷史的分析》（香港：法佳學會，1984），頁 30。

⁶² 天人報盡時，會出現五種衰亡的現象：衣服垢膩、頭上花萎、身體臭穢、腋下汗出、不樂本座（或說玉女離散），然而經歷死亡，再入輪迴。這五種現

無情之物，一樣也是無常的，所不同者在於，有情眾生有苦苦及壞苦這些主觀的痛苦感受，而無情物卻只有無常之苦。無情物的無常之苦，和有情物的無常之苦，本質上完全相同，這便是「行苦」。

佛教對於痛苦的理解，不只注意到現象或者感受而已，「諸行無常」的行苦，透露了存在的本質即是不圓滿——無常。通過此一具有普遍性的體悟，佛陀悲憫一切眾生，悲憫眾生存在這無常的世間，以無常危脆的生命，去執著一樣無常的事物，引發了種種苦苦與壞苦，卻仍以為是自己生命的主人，是自然的擁有者、主宰者，而不知如何解決痛苦，引來了更多的匱乏與不安。

透過「苦」(不圓滿)的認知體悟，令吾人認識「苦」乃是一切眾生的共同處境，又因一切存有之間緣起相依的關係，激起吾人對環境的關懷態度。人們需放棄事物有「常」的妄想，不再主觀的忽視生界的不圓滿，強要宰制、執著，使生界受更大的苦，加劇苦的時空尺度。由苦的察覺到「離苦」、「去苦」的實踐，環境的面向在新時代的危機中該是一個重要的介面與新的展望。

三、確定環境關懷的正當性，不行環境關懷的作為才需要理由與證明。

對諾丁的關懷倫理學而言，重視如何發動關懷之道德實踐，才是真正的道德哲學內涵，因為道德就在於道德發動本身。所以道德關懷的正當性是無需證明，而是必須去印證或體會的。

象即所謂的天人五衰。

我們必須去證明「不關懷」是正當的；亦即，我們要解釋---基於關懷道德自我的興趣，或基於對我們關懷之人的興趣---為何我們還可向漠不關心的人一樣來對待對方。在相關的問題中，我們一定要證明，雖然對方不希望我們這樣對他，但這樣做卻是基於我們對他的關心，所做的真正努力。即使在這些例子中，關懷倫理學仍不強調證明正當理由。

作為關懷者，我不會為我的行動找理由；我不是獨自站在某個法庭之前。我所尋求的是，在對方之中完成---尋求被關懷者的感受，而且希望受關懷者的承諾將會因此而激發出來，在定義他的生活圈、鍊中，他也卓然成為關懷者。於是，我不是由正當理由的辯護而定義的，而是，在我自己的人生和那些受我影響之人的人生中，實現而完成。⁶³

關懷本不需要外在理由來證明，因其正是道德情意之發動，其需要的是去發動它、維護它、促進它。相對的，有兩種情形是需要提供外在理由的：一是遇事而沒有表現關懷的理由；另一是用別人不能理解的方式去關懷時，也需要提供理由。這些理由也不是在提供合理化的理由，而是在關懷理想的前提下，對於行為的脈絡做更細膩的關係上的詮釋。

與諾丁相同的理由也適用在慈悲的環境關懷上。針對慈悲為本的環境倫理所做的說明，只是辨析其實踐的取向與更細膩的相關性論理的說明，可不視為正面的證成，因此，它不是道德推理

⁶³ Nel Nodding *Caring* p.95。以下的論述，參見方志華，《諾丁關懷倫理學之理論發展與教育實踐》，頁 48。

的步驟程序，而是道德的態度與道德實踐如何在慈悲關係下成就有情與世間的清靜與莊嚴。當我們在行動與意識的當下，有任何違背環境倫理的舉止行為時，我們都要自問：「為什麼不能與環境建立關懷的關係？」如此保持清醒的察覺，也是培養環境關懷的正當性意識。

印順法師從緣起相的相關性與緣起性的平等性闡述慈悲的根源。⁶⁴緣起相的相關實在是無限差別的關係的存在；緣起性的平等性即通達一切法的無自性，而體現平等一如的法性。因此，在印順法師思想中，「差異」與「同一」在緣起法中同時存在，不偏一端。就慈悲的情感來說：

「一切眾生」，特別是人類，不但由於緣起相的相依共存而引發共同意識的仁慈，而且每每是無意識地，直覺得對於眾生，對於人類的苦樂共同感。無論對自，無論對他，都有傾向於平等，傾向於和同，有著同一根源的直感與渴仰。這不是神在呼召我們，而是緣起法性的敞露于我們之前。⁶⁵

依緣起法性而來的慈悲觀，於會通基進生態學與關懷倫理學，有著理論性的深度與有效性，於實踐上提供佛教的靈性資糧，這是值得開拓的佛教式的環境倫理學。

⁶⁴印順，《學佛三要》，頁 120-123。

⁶⁵同上，頁 123。