

“Ethics and the Environment” (Types of Environmental Ethics) in Chen, Tzu-Mei, ed., *Introduction to Environmental Ethics (Huan-Jing Luun-Li-Shei Ru-Men)* (Taipei: Taiwan Ecological Stewardship Association, 2007). pages 261-301. ISBN 978-986-84047-0-0. Originally Chapter 11 in Paul de Vries, Robert M. Veatch, Lisa H. Newton, Emily V. Baker and Michael Lewis Richardson, eds., *Ethics Applied*, edition 2 (Needham Heights, MA: Simon & Schuster, 1999), pages 407-437.

單元二：走向野地的哲學家——羅斯頓：環境倫理學之父

環境倫理學的種類

吳育璘 譯

「我們現在眼睛所見的地球是一顆漂浮在永恆的靜謐中，小巧、湛藍而美麗的星球，如果我們能以這個角度出發，那麼，所有的人類都是一同居住在這地球上的過客…是一群還不明白他們彼此真的是情同手足、唇齒相依的兄弟姊妹。」

～阿契波德·麥克李胥，在人類首度登陸月球之後的談話～

「人類已經失去預知未來和預做防範的能力了。人類最終將會毀滅地球。」

～艾伯特·史懷哲～

傳道書第3章第19-21節「因為世人遭遇的，獸也遭遇，所遭遇的都是一樣。怎樣死，那個也怎樣死，氣息都是一樣。人不能強於獸，都是虛空。都歸於一處，都出於塵土，也都歸於塵土。誰知道人的靈是往上升，獸的魂是下入地呢？」

～所羅門～

人類是種複雜的生物：他讓沙漠開出花來，也讓湖泊趨於死寂。

～吉兒·史塔（Gil Stern）～

「當我們單獨挑出任何一種生物時，我們會發現它和整個宇宙中一切其他的事物都環環相扣，連結在一起。」

～約翰·繆爾，美國自然主義者～

環境倫理學探討的是如何適當關懷、重視，並且履行我們保護自然環境之責的理論與實務做法。環境倫理學一直要到一九七〇年代中期之後，才從西方哲學中分立出來，自成一個獨立的研究領域。不過這種情形很快就有了轉變。現在決策者、律師、環保專業人士、林務官員、保育生物學家、生態學家、哲學家、經濟學家、社會學家、歷史學家、開發商、生意人、一般公民，所有對於人類如何使用自然環境以及人與自然環境的關係，懷有一份倫理關懷的人，已經陸續發表了數以千計的相關作品。【A1】

舉例來說，如果全球溫室效應一直持續，則海平面可能會繼續升高，而天氣型態也可能會改變。許多科學家認為發生全球性的改變是人為因素所導致的。儘管人為力量的確能夠影響整個地球，不過我們不確定人為造成的改變，是等同於還是大於自然變化（又或者兩者為互補）。科學研究必須繼續努力，以期能對這些問題提出解答。

變化是氣候中的重要元素。根據證據顯示，人類因為氣候因素而遷徙，在地球的歷史上並不是沒有先例的。但是一直以來人類所造成的改變是否正在作用，導致變化發生得過快，反而使得人類無法適應呢？臭氧層的耗損會不會導致許多物種死亡，為人類帶來疾病呢？造成沙漠化的做法，會不會使大片的可耕地變得毫無用處呢？這些問題的答案都充滿爭議性，而且可能落在兩種極端之間的某一點。這些問題嚴重的程度，還沒有被量化計算出來。有些人認為在還不清楚問題和後果之前，就制定新政策、支出龐大的費用來

改變，是非常不智的。換個角度看，看著辦的做法可能會釀成災難，更嚴格的法律似乎是必要的。

由於人類的行為可能會有長遠的影響，許多環保問題必須以全球的角度來考量。居住在地球中緯度地區的人所做的人，可能會影響到住在高緯度地區的人，反之亦然。思考重要問題的解決方案（例如臭氧層耗損）一定要同時考慮到全球性的關注議題。人們必須在全球和個人層次一同合作，才能解決地球上的各種環保困境。目前針對臭氧層耗損所提出的解決之道，就是一個世界各國通力合作，解決全球性環保問題的絕佳例證。

人類影響自然環境的力量已經顯著地增加了，例如，至今已有許多種類的生物絕種以及全球的溫室效應現象，都是明顯的例證。工業化、高度發展的科技、全球資本主義體系、消費主義和爆炸的人口數，這些趨勢在在引發一個令人深思的問題：人類和自然環境之間是否維持著一種永續發展的關係？人類是否公平分配從各種天然資源所得到的利益？對於同一個生態場域內其他生物的生存價值和權益，他們是否能夠敏感細緻地尊重及照顧？

自從古代開始，希臘及亞洲地區的哲學家便一直在思索自然環境，至今已有數千年的歷史。他們所提出的許多世界觀中，都隱含了一種倫理價值，但在當時卻幾乎都沒有發展成一門完整的環境倫理學。啟蒙時代和科學革命之後，自然環境在西方哲學的概念中，被視為一個不包含價值判斷的領域，完全依循著因果法則。科學家和哲學家陣營各自以伊薩克·牛頓以及赫內·笛卡兒為代表，主張這世上存在著兩個本質上相異的形上學實體，也就是心靈和物質。只有在意識心靈產生興趣和有所偏好的時候，自然環境的價值才會存在。動物軀體和植物生命體多少都被看成是生物機器。因此四個世紀以來，西方哲學

最主要是人本主義取向的，或者用比較晚近的話來說，是人類物種中心主義的（以人類為主）。人類是倫理學中最重要也是唯一的考量。

對於自然環境投注熱忱的關切，並積極探究人類對它所負有的責任，是哲學領域近幾個世紀以來，出乎人意的觀點轉變之一。其中有幾分諷刺的是，就在這個工業和科技發展日新月異的二十世紀，人類擁有更多關於自然循環過程的知識並且更懂得如何加以控制的時候，卻似乎和大自然漸行漸遠。正當他們越來越努力要重建自然環境的同時，自然世界也逐漸成為倫理學關注的重點。這樣的倫理學現在還是個新學門，還在發展之中。它主要包含了十二個部份。

主要概念

永續發展（Sustainable development）

人類為了因應目前的需要而居住在一處並從事活動，但同時也兼顧到未來世代的發展，不危及他們日後的生活需求與能力；以J.朗諾·恩格（J.Ronald Engel）的說法，也就是「一種能滋養與延續地球上整個生命社群，完成這種歷史實踐的人類活動。」

環境倫理學（Environmental ethics）

探討如何適當關懷、重視，並履行我們保護自然環境之責的理論與實務做法。

自然主義倫理學（Naturalistic ethics）

一門探討如何對自然環境中除了人以外的其他生物，懷有一份適切的尊重和責任的倫理學（比較其與人本主義倫理學之間的差異）。

人本主義倫理學 (Humanistic ethics)

因為關切自然環境對人類可能造成的影響，而不是出於人類對大自然內在價值的尊重，而逐步發展出來的一門倫理學（比較其與自然主義倫理學之間的差異）。

生物中心主義 (Biocentrism)

一門尊重生命，將關注焦點放在所有的生命體上的倫理學。

深層生態學 (Deep ecology)

一門堅持人類就像其他所有的物種一樣，只有在他們與自然環境的連結中，才能呈現他們的原貌，而現實在人類或非人類領域裡都沒有任何差別的倫理學。

價值論環境倫理學 (Axiological environmental ethics)

一門探究在自然界中什麼東西具有內在價值，而這些元素又該如何保存及增加的倫理學。

生物區域主義 (Bioregionalism)

此種觀點強調人類生活在各個區域地景中，因此一種最適切合用的倫理學應該能讓人認同他／她所居住的地理環境。

生態女性主義 (Biofeminism)

根據凱倫·華倫 (Karen Warren) 的說法，「生態女性主義的立場堅持在宰制女性與宰制自然界兩者之間，存在著非常重要的關連，不論就歷史、經驗、象徵或理論等層面皆是如此。理解其中的關連無

論對女性主義或環境倫理學都具有關鍵性。」

一、人本主義和自然主義的倫理學

只有完全不相信任何倫理學的人，才會質疑是否需要有一門專門探討有關自然環境的倫理學。人類很明顯地不是受益就是受害於他們居住環境的品質。雖然環境品質不見得能確保人類生活的品質，但卻是一項必要的條件。人類大刀闊斧地重建他們的環境，然而那充斥著人工製品的生活，還是離不開自然生態的範圍，像是土壤、空氣、水、光合作用、氣候這些自然資源，都還是攸關生死的重要元素。我們現在所有的以及所成為的一切，都是從大自然中培植、挖掘和收集得來的。

文化和自然的命運是交纏在一起的，這和心靈與身體之間密不可分的道理相似，而且兩者也互相關連。因此倫理學必須要實際應用在環境中。這是人類物種中心主義式的，或稱人本主義倫理學所站的立場。許多像布萊恩·諾頓的人士主張環境倫理學的內涵即使不是全部，至少也要大部分屬於這類型的觀點。這種倫理學支持關切自然環境，因為他們相信自然環境對於人類將有利用價值。【註2】

人本主義倫理學

那些對普遍流傳的人類中心主義倫理學深信不疑的人，認為不需要再發展更深入的倫理學。根據人本主義倫理學的觀點，人類對岩石、河流或生態體系不用負擔任何責任、對鳥或熊等動物也幾乎是沒有責任的；人類要承擔重大責任的對象只有人類彼此，自然環境往往只是幫助我們履行這些責任的工具而已。把自然環境當成倫理學的主要

考量顯然是錯誤的；自然環境只是手段，它本身不是目的；自然環境中沒有任何事物具有道德意義，而且它本身沒有內在價值。而自然主義倫理學從過去以來一直持續反駁的，正是這些主張。

自然主義倫理學

然而，另外有一些人堅持，環境倫理學應該要超越一種只關乎如何審慎利用自然資源、評估人類得到的利益及付出的代價，以及如何將其公平均分的倫理學，儘管風險、污染程度、權利和侵害、未來人類後世的需要等等，佔了環境倫理學中很重要的部份，但他們認為環境倫理學應該比關切這些議題更為深入。在自然主義倫理學中，人類關心的是如何對自然環境中除了人以外的其他生物，懷有一份適切的尊重和責任。環境倫理學的確主張倫理學必須應用到自然環境中，同理也可推及商業、醫學、工程、法律和科技等等領域。不過它比起那些人本主義式的延伸應用更為基進；它把傳統中所謂的道德關切重新定義，擴展到動物、植物、瀕臨絕種的物種、生態體系上，有時候甚至還包括了整個地球。對一個擁護自然主義倫理學的人來說，鯨魚遭到屠殺、古老的森林遭到砍伐、地球由於全球溫室效應而陷入混亂，這些都是重要的道德議題而且與我們切身相關。這種倫理學的獨特之處在於它不只考慮人類自身的利益。

從前一個受過良好教育的人可以從他的學經歷，也就是從身為公民的各種特權、權利和責任中看出來。人應該要做個好公民，正直而富有道德情操，在社群中貢獻心力，在商業、專業領域、政府、教會和教育方面都居於領導地位。這是隨著一個人所享的權利而應該負起的責任。但現在一個受教育的人該做到的事越來越多了。只是做一個好「公民」是不夠的，因為那只佔了我們真實身分的一半；我們是居

住在各種不同地表景觀中的「住民」。我們對於地球、生態體系、物種、動物和植物等等所負有的責任，和我們對子女或隔壁鄰居所應負的具體責任相比，可能很籠統。但事實卻不是這樣。一個世紀以前，對社群提出呼籲時典型的措詞方式，就是提到人類的手足之情以及上帝的父愛。如今這份呼籲必須更具有生態關懷，少一點父親角色的介入，呼籲人類對於和我們一同共生在這個星球上的其他物種懷有適當的尊重。

自然界賦予了智人（Homo Sapiens）〔譯註：人類的學名〕這個有智慧的物種一份良知，以引導大腦和雙手驚人的力量。所有物種中只有人類擁有道德考量的能力，不過這份良知在人類中心主義倫理學中也許沒有被善用，因為這種理論不把全球性的生物社群列入考量，導致這個很矛盾的結果，地球上唯一具有道德能力的物種，對待其他生物族群時只從自身的集體利益出發。我們應該要發展出一種環境倫理學，將自然環境的價值做最大的發揮，和人類的價值形成互補。從這個角度，這些比較基進的倫理學者堅持，作一個自然主義者比作一個人本主義者來得重要。這是終極關懷從生物學的層面來看。

二、人類、動物與土地倫理

J.拜爾德·凱利卡特發現了一個三方的劃分方式。在三角形的一角是倫理學的人本主義，保有原本人種中心主義的關注焦點。但現在自然主義者有兩種劃分方式。在第二個角的是動物福利或權利，將符合人道精神的道德實踐延伸成倫理上的考量，把較高等的動物也納入關懷的對象（見第12章）。古典功利主義哲學家傑若米·邊沁，就曾問過一個有名的問題：「問題不在於，它們會不會推理？也不是它們

會不會說話？而是，它們能夠受苦難嗎？」也許人們是爲了合法的需求才利用動物，但是做法必須要合乎人道，對飼養的家畜也應該好好照顧。一位可敬的獵人只會獵捕受傷的鹿隻；有人道關懷的人設下陷阱後會每天察看路線上的情形。讓馬匹挨餓的牧場主人會被法院起訴。陷在溝渠裡的母牛應該要搭救，即使是發生在安息日當天。「義人顧惜他牲畜的命。」（箴言第12章第10節）。【註3】【註4】

然而，許多具有人道關懷的道德主義者，對於人類慣常使用動物的方式感到不安。彼得·辛格和湯姆·雷根一直是特別勇於發表意見的兩位。一個獵人如果具有人道關懷的精神，把獵捕動物當做一項休閒娛樂就是正確的嗎？而食用如牛和雞等家畜家禽的肉，也不能視之爲理所當然了，因爲（至少處於現代社會的）人類吃素就可以攝取到非常足夠的營養。使用動物進行醫學實驗未來勢必會被正當化；但是用動物來測試化妝品則完全不合理（這些議題在第12章中會有更進一步地探討）。【註5】

位在第三個角的是「土地倫理」，由一位森林生態學者艾爾多·李奧帕德所倡導，他也是環境倫理學的先驅之一。「當一件事物能保存生態社群的完整、穩定及美麗時，那就是對的。如果一件事物傾向於與這些背道而馳，那就是錯誤的了。」「土地是一個社群，這是生態學的基本概念，但我們要愛護和尊敬土地，這則是倫理學的延伸。」李奧帕德所提出的倫理內涵，不只是人類社群中彼此認定的義務而已。提倡動物權利的道德主義者也想要擴展道德的範圍，但只到動物就停止了。李奧帕德主張生態體系也具有道德意義。【註6】

野生動物逐漸地適應環境，最後各自在生態體系中佔據適當的位置，牠們只有待在原來生活的地方，才能活出自己的本性。我們應該就野生動物本身的價值而尊重牠們，而這種倫理必須把動物生活的整

個生態都納入考量。一隻被關在籠子裡的狼，已經不再是隻狼了。牠過去的確是，但如今牠已被迫離開那個能讓牠像隻狼一樣生活的環境。從整體論倫理的觀點來說，蘊涵所有生命體的生態體系這個層次，是道德考量真正的重點；在某些方面，它甚至比其中構成的任何一個生命體都來得重要，因為生態體系的運作過程一直都在製造、持續維繫，以及整合其內數以萬計的生命體。生態體系本身就 and 它所包含的生命體一樣奇妙。

我們想要愛護「土地」，如同李奧帕德所闡釋的，愛護「土地與生活其間的生物發展出各自獨特形態，並維繫生存的自然過程」，也就是所謂的進化和生態。引用一位「土地倫理」支持者所言，道德關懷應該以維繫基本的發展和生存作為考量的基礎。【註6】

我們可能首先會想到的是，在人類關心動物福利與關心生物社群的生態發展，這兩種自然主義倫理之間，不存在任何衝突。毫無疑問地情況往往是如此，但也很明顯地並不是一直都這樣。動物道德人士可能會禁止打獵，或建議拯救受傷的野生動物；鼓吹土地倫理的人則可能贊成以宰殺來控制動物的數量，以順應大自然的發展。土地倫理的倡導者就曾為了保護加州外海桑克雷蒙提島（San Clemente Isle）上瀕臨絕種的植物品種，並保存當地的生物社群，而決定撲殺掉好幾萬隻的野生山羊。

三、生物中心主義與對生命的尊重

【註7】生物中心主義尊重生命，關注的焦點放在所有的生命體上。該問的問題不是「它能受苦難嗎？」，而是「它是不是活的？」艾伯特·史懷哲曾說過：「當一個人將心中那股想要盡其所能幫助

一切生命、避免傷害任何生物的動力付諸實踐時，他才算是一個真正符合倫理道德的人…生命對他來說是神聖的。他不會拔下任何一片樹上的葉子，不會摘下任何一朵花，而且會注意不要壓死任何一隻小昆蟲。」晚近，保羅·泰勒宣稱：「一個可以用來判定某人是否已經到了道德病患的地步的相關特徵是，他擁有一套自己的價值觀，而這套價值觀會因為其他道德因素而進一步發展或受到損害。」【註8】

彼得·辛格表示反對，他認為倫理關懷的終點線是在「一隻小蝦與一隻牡蠣之間」；在那之後，「就沒有任何生物需要納入考量」。如果一種生物的神經系統沒有發展完備，使它無法感覺愉悅與痛苦的話，倫理學便不把它列入考慮。然而實際上，大多數的生物世界都還沒有被納入考量的範圍，包括了：低等動物、昆蟲、微生物、植物、和其他物種。神經系統已經發展的動物只佔上述生物的一小部份。所有物種中有百分之九十六以上是無脊椎動物或植物，只有一小部份的個別生命體具有知覺能力。以動物為基準的倫理學，對於動物以外的一切生物所持的尊重，只是把牠們都當作工具看待。這比起人類把高等動物在內的一切生物，都當作是他們的資源，好不到哪裡去。對生命更深刻的尊重是必須直接看重每一種生物。【註9】

大西洋沿岸海灣的捕魚人在船上喝完啤酒，就把空瓶丟到水中。一些小螃蟹聞到瓶子裡剩餘的啤酒，便鑽進瓶身，後來因為牠們在光滑的玻璃瓶頸中沒辦法找到足夠的著力點，再慢慢爬出瓶口，結果卻卡在裡面出不來。於是牠們就這樣慢慢餓死了。然後每一隻死掉的螃蟹都成為下一隻受害者的誘餌，這些空瓶竟成了永無止盡的陷阱！我們需要以倫理學的角度思考那些啤酒瓶陷阱嗎？或者這整件事我們應該眼不見為淨，何況那些小螃蟹還是低等動物，不值得關心？生物中心主義者主張我們在道德上應該對那些小螃蟹付出關懷，因為不論牠

們生命開發的程度如何，能感知痛苦到何種程度，牠們原本活潑的生命，是由於人類的疏失才斷送的。的確，一隻小螃蟹可能無關緊要，但是以生物中心主義者的立場來看，若說牠一點都不重要那就錯了。

如果以植物來看，更容易分別出生物中心主義者和動物權利者所持的倫理觀之不同。一株植物是一個自然生長、自給自足的生命體系，有自己的控制系統（雖然它沒有一個控制中心，沒有腦部）。植物沒有考慮中的目的。它們不是生命的主體，而從這個熟悉的意義來看，它們沒有目標。然而植物生長、繁殖、修復傷口並抵禦死亡，謹守著身為植物界一份子的身分。一顆橡實長成一棵橡樹；橡樹靠自己的力量昂然而立。

反對者可以說：「植物又不會關心，那我為什麼該關懷它們？」可是植物其實是會關心的一以植物學的標準來衡量，植物會運用它們僅有的關心方式。生物中心主義者要問的是：為什麼因為那不是我關心的方式，我就不加考慮？植物的生命本身受到捍衛——那是一份內在的價值。儘管有些事物對樹木來說無關緊要，但還有很多其他的事物因為它們而變得非常重要。我們要問，在這棵樹身上出了什麼問題？如果它缺少日照和土壤的養分，我們會供給它所需，讓樹自己去運作，重新恢復它的健康。這些生命體的確把它們自己「納入考量」；而我們也應該考慮到它們。

在一八八〇年代，位於現今的優勝美地國家公園中有一棵紅檜巨木，樹身被鑿穿開出了一條隧道。開車通過巨大的樹身讓很多人都覺得很有趣。那棵紅檜也許是全世界被拍攝次數最多的樹了。不過由於樹身被隧道貫穿使得生命力減弱，巨木在一九六八至一九六九年間的暴風雪中被吹垮。有些人建議公園管理處把另外一棵也砍下來。森林管理員拒絕了，因為這麼做對一棵莊嚴的紅檜木來說是一種侮辱。開

車通過紅檜木的喜劇效果，扭曲了人們心中最美好的一面，這些遊客原本應該好好享受那種與紅檜木共處時更豐富的體驗。這背後有一種更深的信念。爲了一些重要的人類需求而利用樹木是正當的，但不是像那樣。紅檜（*Sequoia sempervirens*）這個品種生存在地球上已經有數百萬年之久，每一棵紅檜樹都捍衛著一套它們自己的價值觀。一棵樹應該就其本身的價值而受到尊重。

平凡的樹種也具有重要性，尤其是當它們聚集成群的時候。就某個程度來說，報紙是好的；不過既然禮拜天的報紙大多是廣告，而且人們對其中絕大部份都只是大略瀏覽一下，可以說美國人不應該爲了印製禮拜天的報紙，每星期犧牲五十萬顆樹。如果實施退稅方案的話，便有一半的報紙會回收，每星期也就有二十五萬顆樹免於遭到砍伐。

對古典的倫理學家來說，這一切看來都很奇怪。植物並不是評價者，可以讓人滿足或背離它的特殊偏好。宣稱野生的花朵具有權利，或有道德地位，或需要我們予以同情，或是我們應該要考慮它們的觀點等等，都是不太尋常的。我們不會說任意毀滅一種植物品種是件殘忍的事，不過我們可能會說那是冷漠、缺乏同情心的做法。我們不會注意那些植物真正的感受，但我們會關切那些破壞者無法感受到的是什麼。我們不會評量植物的敏感度，但是會審查人們心中的不敏感。不過問題到這裡還沒有完結，又回到我們先前曾經問過的，植物中的哪些特質是一個人應該敏感地覺察到的。生物中心主義者認爲環境倫理學不只是心理學的層次，也和生物學有關。人是萬物唯一的估量者（希臘詭辯哲學家普洛特哥拉斯Protagoras一句常被引用的名言），但人類不必把自己當成他使用的唯一度量標準。生命是更好的度量衡。

四、深層生態學

深層生態學家認為，如果深入了解生態學的內涵，它對我們的教誨是，人類就像其他所有的物種一樣，只有在他們與自然環境的連結中，才能呈現他們的原貌。人類「自我」並不是一個植入人體皮下的原子個體，預先被設定好要和其他的個體及其餘的自然界互相對抗。相反地，人類「自我」只有與其各種連結並存才能成為真實；個體在他與生命社群的相互關係中確認了身分定位，而這就是真正的自我了悟。雅尼·耐斯（Arne Naess）、喬治·薩遜斯（George Sessions）、比爾·戴瓦（Bill Devall）、費雅·馬修斯（Freya Mathews）和渥維克·福克斯（Warwick Fox）等人都抱持這種觀點。在一套完整的世界觀中，動物倫理、生物中心主義和土地倫理都必須佔有重要的地位；西方傳統則以人類與自然二元對立的觀念，進一步衍生出膚淺的人本主義倫理學，與前者的世界觀形成強烈的對比。

深層生態學以生態學為典型，強調人雖然身為單獨的個體，但他／她能夠也應該透過各種連結所形成的網絡去開展這個自我。從這個觀點，人類與自然世界之間擁有如此相連纏結的共同命運，人類要享有最豐富的生活品質，就勢必更進一步與這些生命社群產生認同。然後，這種個人自我的轉變會進一步發展成對自然環境產生適切的關懷。

在人類社會中，一個人的身分定位和他的人際關係密不可分；他／她是一位父親、母親、兄弟、姊妹，也是一個社群、州或國家的公民，也許同時還身兼教會、猶太教堂、俱樂部或利益團體的成員，一家企業的老闆或員工，一位老師或一位物理學家。一個人透過教育進入一套傳承，很審慎地加以內化，在這個公民社群中投注他／她的生命。但是個人身分定位與自然界也同樣息息相關，我們呼吸的空氣、陽光和雨水、我們吃的食物，以及我們居住其間的地

景等等。自然環境的健康和身體健康一樣重要。

生態學化解了人類與自然世界之間任何固定的界限。生態學不贊成那種自認為較自然環境優越，或想對抗自然環境的狹隘自我。生態學的思惟是一種跨越界限的視野。人體的皮膚就像一座池塘的水面或一座森林中的土壤，生命正跨越不同的疆界進行連結，不斷地互相穿透影響。因此自我透過大自然而得到提升並且得以延展，而不是覺得備受威脅，因為大自然的美麗和複雜在我們自身之中延續。人體的脈管系統包含了動脈、靜脈、河流、海洋和氣流。清理垃圾和填補牙齒沒有多大的不同。個體在新陳代謝的過程穿越與生態體系之間的界限，也因此就比喻上來說，兩者是互相穿越貫穿的。保羅·雪帕德（Paul Shepard）就強而有力地表示：「我們務必要確認一項事實，這個世界是…我們自己身體的一部份。」一直以來人類生命是由輪迴的靈識化現為血肉之身，與一個人生活、行動和存在的自然環境之間有著精密的關連。

【註11】渥維克·福克斯做了如下的說明：「深層生態學最核心的直覺是…萬物的存在中沒有固定不變的本體論區分…換句話說，這個世界根本就沒有分成獨立存在的主體和客體兩個部份，而現實在人類或非人類領域裡都沒有任何差別。我們越感覺到有限存在，我們就越缺乏深層生態學的意識。」J.拜爾德·凱利卡特也說：「大自然是一體的，而且在個體中不斷延續…大自然就是個體得到充分的開展和完全的擴散。」【註12】

受到這份信念的啓迪，一個人會想採取具體行動。以下是一份深層生態學的綱領【註13】：

一、地球上人類與非人類生命的安適和繁榮昌盛本身就有價值。（同義詞：內在價值、內涵的價值）。這些價值和非人類世界是否可供人

類使用而達到某種目的毫無關連，是獨立存在的。

二、生命型態的豐富多樣有助於我們領悟這些價值，而且生命型態的豐富多樣性本身就是一種價值。

三、人類沒有權利減損這種豐富多樣性，除非爲了某些非常重要的原因。

四、人類生活和文化的繁榮昌盛與大幅減少人口數是可以並行不悖的。人類生命如果要達到繁盛，人口數量就必須降低。

五、目前人類對非人類世界有太多不必要的干預介入，而且情況還在持續惡化之中。

六、因此我們需要改變政策。這些政策影響到基本經濟的、科技的和意識型態的結構。最終的狀態將和先前的大爲迥異，有一些深層的轉變。

七、意識型態上的轉變主要是能夠欣賞生活品質（安住在內涵價值中），而不是堅持追求更高的生活水準。我們將對數大和偉大（big and great）之間的差異有深刻的覺察。

八、那些信守上述信念的人，有義務以直接或間接的方式實踐必要的改變。

因此深層生態學家都是基進的環境主義論者，他們提出的主張將生態學提升爲一種形上學，幾乎像是一種宗教似的，許多人往往在覺得深受鼓舞之餘，也覺得疑惑不解，而且也懷疑人們—至少很多人—是否能夠或必須在尋求一種適當的環境倫理學時，進入如此「深層」的地步。

五、神學與自然環境

神職、關懷造物與自然界的神聖性

神學的環境倫理學視自然界為上帝的創造物，上帝在創世紀一開始的幾章就曾說過所造的一切都「非常好」。^{【註14】}人類是而且也應該成為這一切造物的受託人、管理者。人類最初始的一對夫妻受邀「治理」、「勞動和管理」，或者更好一點，「勞動和服事」所有的造物。儘管「征服自然」的概念普遍存在於基督教信仰中，但卻曲解了治理的真義。生物中心主義者所追求的對生命的尊重能夠導向對於生命的敬愛。

上帝充滿哲思的精神使地球充滿生機，而地球又生養萬物。「地是空虛混沌，淵面黑暗。神的靈運行在水面上。神說『要有…』」「地要發生青草。」「地要生出活物來，各從其類。」「滋生繁多，充滿海中的水。」（創世紀第1章）「群集繁多（swarms）」是科學時代之前用來形容生物多樣性的字眼。在地球上各種物種形成，遍地充滿生機。創造物是一系列賦予地球生命力的神聖指令。

然而，一種真正能激發人心的倫理學所需的不只是對造物的欣賞。其中還必定包括對人類的生活進行紀律規範與改革維新。唯有在這片土地上充滿正義和愛的時候，我們才得以享受和妥善保存各種造物。自然界如何運作是物理學、地質學和生物學的範疇。而人性如何以及應該如何運作則需要神學、哲學和倫理學來共同解答。蒙受祝福和為非作歹意義各為何，都屬於神學的問題。人類務必要修復他們破落的意志，抑制內在利己的慾望，並積極改革腐敗的社會力量。在這方面生態學能夠使力之處並不多。在面對生命時，科學並無法真正地引導我們。四個世紀以來，科學上長足的進步使人類了解了自然界如何運作的真相，但價值的問題還是像過去一樣令人感到迫切而棘手。

猶太人從很久以前就相信，在每粒種子每株根部之中，都包含了

一個承諾。播種者播下種子，種子祕密地生長，然後播種者再回來收割成果。上帝對於公義和不公義者都平等看待，普降甘霖，而這就是一件值得讚美的事。不過，要謹慎小心。光支持生態學是不夠的。一定要服從誠律（Torah, 指示），藉著遵循這些誠律人類才能在地球上繁盛昌隆。除非也唯有等到公義像河水般湧流地面的時候，土地才會流滿牛奶和蜂蜜供所有的造物享用。這是人類生態學，將焦點放在倫理學，而非科學的部份。神學的環境倫理學堅持公義、愛與對造物的關懷，都是解答問題所必需的。一神論的宗教，例如基督教、猶太教和回教都鼓勵管理造物；或者他們比較願意說那是對於神聖造物的關懷和敬重。造物的神性（creation spirituality）強烈地透露出上帝顯現在自然界中，無所不在。

其他人則說東方宗教中也有可供借鏡之處，例如道家思想裡處於和諧平衡的陰與陽，或印度教和佛教傳統中的不殺生（殺戒／戒殺，ahimsa），不傷害並尊重任何的生命體。美國的原住民以及非洲、澳洲和南美的原住民部族一直都認為，他們的文化傳承比傳統一神信仰或現代西方社會更尊敬大自然。不過，這些觀點並不容易傳入世俗的西方世界。【註15】他們要說的話，如果那些一神信仰的人願意聽，並以此修正他們人類中心主義的傾向，再建構一套更好的倫理學，也許會再度流傳開來。

要進入生物學和生態學的領域其實也不太容易。它們兩者都贊成的信念是地球生態體系是相當豐富多產的。近年來由於同樣心儀於令人讚嘆的地球，生物學和宗教的結合越來越密切。除人類之外，再沒有其他物種能對廣大的造物肩負起職責或感受到崇敬之情，只有智人（Homo sapiens）被賦予這份責任，照護人類繼承而來的自然體系中一切的造物活動。

對像基督徒或猶太教徒等信仰一神宗教的人而言，這種與造物之間的體驗，是在令人歎為觀止的博物學之中、以博物學為方法，並在博物學之下感知到造物主上帝的無所不在。但那些對一神信仰不是這麼篤定的人，即使他們不願意使用造物—造物主這樣的語彙來形容，仍然會感受到一種「生態神性（ecological spirituality）」，地球上駁（博）雜的生物讓他們興起一種超自然的覺受（a sense of the numinous）。也許這世界並沒有所謂超自然（supernatural）存在；但話說回來，大自然本身就是極好的（super）、超級的。人可以懷疑是否真的有神，那一切存在的基礎是否真地存在。但人幾乎不能懷疑有大自然，那我們生活、行動和擁有存在的根本基礎。與大自然（Nature）相遇，在人感到敬畏的同時，也發現了自然界裡的某種雄渾莊嚴，因為這個字的字源就包含了雄渾莊嚴的意義，能夠帶領我們突破理解的極限，並神祕地抵達在那之外的境地。

【註16】從月球上目睹地球升起，太空人艾德格·米契（Edgar Mitchell）陷入狂喜，他說：「那段時間就像看慢動作影片一樣非常漫長，但又極度的莊嚴隆重，突然間從月球的邊緣後面，一顆閃閃發光、藍白相間的寶石，一顆細緻的淺天藍色球體，中間還有幾個緩慢旋轉的白色氣團覆蓋著，就這樣像顆小珍珠一樣，從一片神祕黑色的深海海面，緩緩升起。我過了好一會兒才回過神來，完全想清楚這是地球…是家。」米契接著說：「我所見到的地球景象，是對神性的一瞥。」如果有所謂的聖地，所謂應許之地存在，這充滿希望的地球就是了。以這個推論來看，我們至少要探討到那麼深的地步，才能建構出合適的倫理學。

六、擴展社群

從另外一個角度來說，環境倫理學牽涉到一系列擴展社群的做法行動。彼得·溫茲（Peter Wenz）把這稱為「同心圓理論（the concentric circle theory）」。¹⁸理查·席爾凡（Richard Sylvan）和法爾·普朗伍德（Val Plumwood）用到一個三環類比：¹⁹「呈現出來的是一個環狀圖，將不同種類的物品依照道德相關性排列…中間有些巢狀的區域是道德義務。」柯倍德則是用「樹環」模型搭配「內部社交圈」，然後動物、植物和「土地倫理」在更外圍的圓圈。²⁰「這個圓圈代表神奇的道德考量能力，它不斷擴張納入越來越多的生物。」倫理學有個像氣球般「不斷脹大的圓周」，就像「樹木的年輪圖，社會結構與其相關的倫理學，都在一個分級區別的系統中各就定位。」²¹環境倫理學位於「最近新發現的全球生物社群及其土地倫理」的圓圈內，而「土地倫理」是範圍最廣的圓圈了。

勞倫斯·強生（Lawrence Johnson）把這稱為「道德上深邃的世界」。²²

不只是人類和動物，連植物、物種、一窩蜜蜂、荒地和生態體系，都擁有我們應該仔細思考的權益或福利。「人類發現他責任的圈子越來越擴大了；」我們獲得「更敏銳的道德覺察力和價值觀。」²³「藉此，我們可以在深刻而有意義的世界中，活出更深入、更有價值的生活。」

最靠近道德自我的圓圈裡，有對個人家庭和對附近鄰居的責任。之後是對個人在地社群、國家、傳承或宗教團體的職責，也就是對那些與個人分享相同的價值觀並獻身同樣志業的人，一個人應盡的責任。如果從全球的角度來看，對許多世界各國的人，對那些因為與我們有商業往來或我們施行的外交政策而受影響的人，以及對於更廣泛的人權問題，我們都負有責任。在此，不作惡的責任大

於行善的責任。

我們不應該傷害墨西哥人，利用他們陷於貧窮的狀況，以低廉的工資雇用他們加以剝削。而同時我們也有責任幫助深受飢荒之苦的衣索比亞難民。

【註22】另一個圓圈包括了未來世代提出的主張。「所有人都被想成處於各個環繞著我的同心圓內。一般說來，在最靠近我的圓圈裡的人相對地比較少，下一圈就多一點，然後依此類推。一個人所在的圓圈離我越近，我對他／她所負的責任就越大。」到目前為止這是人際之間的倫理學。

環境倫理學將責任的圓圈加進自然界中，最先加進馴養的動物，像是家畜或寵物，再加上用於醫學研究的動物，或豢養在動物園裡的動物。除此之外，還包括照顧野生動物的職責。如果有人要狩獵，要以人道的方式為之。如果有人要開發自然區域，就有責任將野生動物棲息地面積的損失和破壞減至最小。「以同心圓的理論來看，非人類的生物大多『存在』於人類『棲息居住』的圓圈之外，分布在一個或多個圓圈之中。我們把道德關懷的範圍擴展到這些動物身上，也就相當於承認牠們在這些同心圓中『佔有一席之地』。」【註22】

在更外圍的圓圈裡，我們看到許多植物，例如前文中呼籲大家應該加以保育的紅檜，以及樹齡久遠的古老森林。另外還有一圈是瀕臨絕種的生物，我們對這些動物所負的職責著眼於確保物種的延續，而比較不在於拯救個別單一的動物，就像我們最近才將狼隻放回大黃石生態圈的做法是一樣的道理。僅次於最外圈的是土地倫理—敦促已開發的鄉村地區，要維護土地的生態健康，與野地地區生態體系的完整，並且將僅存的荒野規劃為荒地。這需要回復已經退化的生物區，將河川和河岸的生態體系清理乾淨，或是再重新植回長草的大草原。

最外圈是星球倫理，也就是一種關懷整體生命體系的地球倫理。「如果把進化的過程，想像成位在道德關懷的同心圓當中相當遙遠的外圍圓圈，則生態中心主義的整體論就可以整合進理論了。」不過這個圓圈正快速地越來越朝我們接近了。過去人們沒有太大的能力左右這個地球上發生的過程，但現在我們有了，就像全球溫室效應的例子。在這一圈裡，我們採取「不傷害進程原則」來運作，禁止做出任何危及或傷害進化與生態體系過程的事。【註22】

個體自我在這一系列的同心圓的中心。道德關懷對象的他者則依照他／牠／它們各自與實踐道德者的親疏遠近關係，分布在呈放射狀往外擴展的各同心圓當中。然而，批評者可能會問，親疏遠近的關係真的這麼工整地照著這些同心圓的範圍分布嗎？例如，人類所處的最外圈是由未來世代所佔據的，但是我可能對我尚未出世的孫子孫女，比對生活在地球另一端的人有感情得多。在動物的圓圈當中，哪些動物要歸位在哪個圈子裡，也沒有清楚的引導。如果魚類被認為不如海豹來得有資格做為生命主體，那麼捕魚可能會比獵海豹更受到鼓勵。

在人類圈裡應盡的義務有大有小，取決於個人背景中的各項細節；一個人會覺得他對他兄弟要負的責任，就大於他對一個遠住在衣索比亞的人。對動物是否也有類似的狀況呢？一個人對家鄉瀕臨絕種的灰熊應盡的義務，是否大於他對肯亞的大象呢？就環境倫理而言，稀有的程度可能比親疏關係還要重要。我們可能因為品種的緣故選擇某些植物，而捨棄某些個別具有知覺力的動物，就像當初我們決定射殺桑克萊蒙提島的山羊一樣。

我、她和他都位在自己同心圓的中心，而我們又各自有不同的事業、處在世界不同的角落及家庭關係等等，拉引我們的力量當然

各有不同。每個人都帶著一套自己的同心圓。我的判斷將不會是你的判斷。這是否意指，本來就被我們各種不同框架所切割穿越的地球歷史，在發生某件大事時，同一時間內，我可能因為強烈的責任感驅使而積極運作，而你卻可能由於沒有同感而做起來意興闌珊。我們個人的道德責任，也許不是我們的道德標準，某個程度和我們的背景經歷並不一致。但是當這些同心圓同時依照個人背景經歷和生物學的觀點來排列，有些界限是因為自然的因素，有些則取決於個人歷史，對共同參與辯論，以制定決策的人來說，結果是沒有明確的決策規則可循，最後往往都是糊裡糊塗地混過去。

七、價值論環境倫理學

內在性、工具性與生態體系價值觀：價值論環境倫理學指出自然界中多種不同的價值觀。（價值論Axiology是價值理論，這個字源自於希臘文的axios，意思是「值得的」、「有價值的」，它也出現在下列這些字如「公理、定理axiom」、「輪軸axle」，或是所有事物旋繞的樞軸「軸axis」。比起同心圓理論、或生物中心主義、或動物權利、或土地倫理都更好的方法，是找出價值何在。假設我的兒子還蠻富有的，雖然他和我很親近，我可能會將心力投注在拯救瀕臨絕種的鯨魚品種上。儘管土地倫理位在最外圈，我可能對於維持生態體系的健康，或保育荒地，或保護樹齡久遠的老森林，比照顧我內圈的寵物或動物園的動物，更負有使命感。我們應該發揮判斷力，仔細評估考量中的價值觀，有時候它關乎文化，有時候它關乎自然，估量結果之後，採取行動來求取最大利益。

【註23】根據這個觀點，地球上各種價值是彼此纏繞、多元並存

的。——「內在性、工具性和系統性。」人類重視自然，將之視為維生的系統（不論從經濟、休閒娛樂、科學研究或美學的角度皆然）、基因多樣性的寶庫及文化象徵等等。這些價值可能是人類加諸於自然界的，也可能是在人類與自然接觸互動的過程當中逐漸成形的。

維護此種立場的人認為，自然界有許多富有內在價值的事物，獨立於人類的評定之外，並且早在人類評定它們的價值之前就一直存在著。這些價值本來就存在，是人類在接觸自然時發現到的，而不是人為評斷或靠著人和自然互動才生成出來。類似這樣具有內在價值的事物，我們可以在自然界某些事實中看到。植物和動物都捍衛它們自己的生命；它們的物種已經繁衍綿延了數千年之久。生態體系是生命的根源和運作系統，在進化的階段中生成了各種不同的物種。一種比較適切的倫理學需要讓這些相關的各種價值，無論是人類本位的或自然主義的，都能發揮最大的功用。道德關懷需要針對生存單位來考量，不見得每次都能顧全個別的生物，而往往必須以物種、生態體系及最終的地球本身作為依歸。

有時候我們重視地球上的維生系統不正是因為它們本身具有的內在價值，而不只因為它們對人類有利用價值嗎？當太空人米契讚嘆他在外太空中所見的地球景象時，他所看到的價值只是人類對地球遲來的關注嗎？在人類歷史中，地球難道不是一直都相當出色而且深具價值，不斷以它豐富的內在特質供給人類做妥善利用嗎？如果說人類在其中所扮演的角色是唯一使它具有任何價值的原因，那似乎是太過狹隘的說法。自然演進數千年來任何價值的產生都不是主觀地單由人類心智來決定的。我們繼承的自然系統中所展現的創造力，以及這些創造力產生的意義，不只是我們足踏的土地，更成為我們存在的基礎。

的確，人類是在生物進化史中唯一有能力反省動植物與物種發展到底是怎麼一回事的物種，我們是唯一能夠以全球的角度來觀察，深思人類本身應該如何行動才能維護整個生態系統的評量者。當人類評斷衡量的時候，必須先設定尺度。人類本身便成為衡量一切事物的標準。動物、生物、物種、生態體系和地球無法教導我們要如何評估衡量。但它們能將那些值得珍視的一切展現在我們眼前。我們所建構的價值尺度並不構成價值本身，就像那些我們建立起來的科學度量衡無法創造出它所評斷衡量的一切。人類所做的只不過在一個可能遍地都是珍奇異寶的世界中，照亮價值所在之處，他們在心理上參與了地球自然史，這個幾千年來綿延不輟的發展告訴我們有正向的創造力之處，就有價值。

從這個比較客觀的觀點來看，如果某種生物將自己視為絕對的標準，而且對於其他物種只有在它們可能對該生物有利的情況下才予以重視，生活在這種參考架構下，不僅失之主觀，在哲學層次上太過單純，甚至是相當危險的做法。

這時抗議之聲也會出現，說道：這一切理論上來說是很有趣的，但實際做起來會發生價值衝突。也就是說，人類最終都要贏，而自然就非輸不可。當然，文化是人類特有的卓越成就，而進步的文化如果沒有透過將人類意志強加於自然，取得自然界中具有內在價值的物質，並進一步將其用於文化發展上，是不可能達成的。哥倫布於一四九一年踏上美洲大陸，如果當時既存的自然生態體系沒有遭到破壞，現代美洲便不可能建立起它今天的面貌。然而，當初建立美國可以減少很多對自然界不必要的破壞；儘管我們已無法維護原始生態體系的完整性，但我們還可能維持生態體系的健全。

但那是回頭看過去了。那麼現在呢？我們一定要再傷害自然來發

展文化嗎？不。文化上令人感到滿意的發展，大可不必以繼續耗損自然做代價；而且事實上是，如果再繼續耗竭自然界，我們的文化很可能也無法持續進步。文明的進展不需要犧牲動物系、植物系、瀕臨絕種生物與健康完整的生態體系。只有當我們做到完全不以耗損自然界來換取文化發展，才能算是人類的勝局。而我們的勝局，同時就是自然的勝局。

反對的聲浪會繼續說，要將決策過程中所有這些價值系統都予以量化是不可能的，因此這種理論在實務上根本無濟於事。但很少有任何一種倫理學有統計計量的方法。當倫理學家和公民進行辯論，討論是否應該准許安樂死或廢除死刑、是否應該廢除童工或奴隸制度、某場戰爭是否基於正義之名或最低工資應為何時，數據可能是相關的資料，但從來不是決定性的因素。一個民主社會該做的是將公共辯論中討論的核心價值攤開在大眾面前，並期望透過充分的教育與反省，能夠找到一個明智的、能夠成就最大價值的做法。美國人通過例如清淨空氣法案、國家森林管理法案、荒野條款或瀕臨絕種動物法案等規定時，做的正是這件事。在我們面對生態保育議題時，環境倫理會大幅度改變我們看待那些引發爭議的價值的方式。

八、政治生態學

還有一種倫理學強調各種經濟、政治、教育的力量和機構。社會體系使人以某種特定的方式對待周遭的環境，而任何有效的改革都勢必從這裡入手。政治生態學主張環境倫理必須成為一個團體的共識，大家必須一起行動，一般將這種主張稱為「綠色政治」。自然環境最首要的意義是做為「公地」，一項有益於公眾的資產。任何一

種環境倫理學如果無法影響環境政策，便形同無效。【註24】

政策的制定必須考慮「公地」與許多不同因素之間的關係，例如資本主義、生產工具的所有人、市場力量、勞力人口的考量、房地產發展政策、個人私有財產權、人口控制，以及以自然資源製造的產品如何公平分配等等。資本主義和個人主義不會主動顧及公眾利益。也不會有一隻「看不見的手」確保一個民族與其自然景觀之間必定處於一種最佳的和諧狀態，或是在面對自然界的動物系、植物系、生態體系的時候，或在事關未來世代的議題上，永遠能夠做出正確的判斷和決定。

人類大多是根據本身的利益行事，而且會因此不惜犧牲耗損自然環境除非環境政策驅使他們反其道而行。一味追求短期利益會一發不可收拾，尤其當結合了某些社會力之後。因此，立法規範個人與營利事業單位應如何使用自然資源，是十分必要的。這些法令規章的施行是以民主的力量，追求公眾的利益。

深入來看，這樣一種倫理學在問的是，歐洲啟蒙時代的理性思惟與新興的生態運動，在理論和實務上是否是相容的。科學、科技、工業、民主、人權、自由、滿足偏好、將付出成本後的獲益最大化、消費者主義——這些全都來自啟蒙時代的世界觀。而且全部都在造成目前自然環境岌岌可危的罪魁禍首名單之列。根據倡導政治生態學和綠色政治人士的說法，許多啟蒙思想所揭櫫的積極的人文主義，需要以生態學的觀點多加節制和淬勵。

考驗一個民主國家的方法之一是，觀察該國公民是否能夠實踐啟蒙理性中的節制，發展出一種對環境的倫理，如同美國人在過去二十五年來一直在做的。不過這大部分還是屬於公民倫理的範疇。在二十一世紀，更進一步的考驗將是，一個民族是否能夠從人類所在的生態

體系著眼，追求人類社會整體的福祉，發展出一種以環境為關懷核心的環境倫理學。一個社會的品質不僅可以從它如何對待其奴隸、女人、黑人、少數族群、殘障人士、兒童或未來世代的人一窺究竟，也可以從它對待其動物系、植物系、各個物種、生態系統和景觀地貌的方式上看得出來。

有人會說環境倫理離開了人際倫理的範圍，進入其他的同心圓裡；它一定會評估其他非人類層次的價值體系。但真正能夠造成改變的還是我們能促成通過的法令規章。雖然關於取得如水、牧地和木材等公眾資源的相關法規和限制已經由來已久，而以公眾利益為考量所制定的規範，以及公共用地做為多種用途也早已行之有年，「生態價值」卻一直到大約一九六〇年才開始出現在政策裡。然而，過去二十五年來一些具有環境保護概念的法令持續在實施之中。其中包括美國國會制定的一百多項法案。各州政府、郡及市政府也陸續通過了有數百項。【註25】

美國環境保護署（The U.S. Environmental Protection Agency）、森林保育局（the Forest Service）、土地管理局（the Bureau of Land Management）、魚類與野生動物保護局（the Fish and Wildlife Service），以及其他單位都各自公佈不同的環境保護標準。這些法案和規定表現出的語氣不同於以往。現在這些法令表達出對於環境品質和環境價值的關切，如瀕臨絕種的生物、生物多樣性、荒野地、土地的生產力或產物多樣性如何不受到損害、如何維持荒地自然或原始的特色，或者兼顧維護與保育等等。

國家環境政策法案（The National Environmental Policy Act）要求重大的聯邦計畫對其可能造成的環境衝擊，提出詳盡的說明，並且細述其他可能的替代方案。環境立法以及環境訴訟案件一直以來都

呈現大幅增加，而且針對各相關的環保局署如何使用公共用地的問題也引發了許多爭議。大家越來越相信一個國家的寶物也包括了自然所賦予我們的一切，一些令人賞心悅目的和另一些生存必備的事物兼而有之，但兩者都不只是商品而已。

有些倫理上的選擇是由個人決定的，但有些時候我們必須大家一起做決定。政府和企業體對我們的生活造成很大的影響；兩者都有能力為環境帶來或好或壞的影響。在制定政策時，我們可以透過「互相施壓，彼此約定」來做一些單獨的個人、利益團體或企業無法做到的事。有時候我們會「規範道德」，至少是在一些共同認定的範圍內。對於土壤、空氣、污染、臭氧層、誘變因素、野生動物、老鷹做為國家象徵、瀕臨絕種的生物以及未來的世代這些事物，必須有一套管理倫理。這種倫理將是自發性的，因為它是經由民主方式凝聚出來的理性共識。如果沒有民眾普遍出於自願來守法，任何法律都無法切實執行。儘管如此，遵守法律也不可能是完全自發性的。即使百分之九十九的公民都願意以某種行動配合法令推行，只要其他人也一樣照做，但還是會有那百分之一的人堅持搭便車佔人便宜，這就產生了欺騙的問題。這百分之一的人成了害群之馬。【註26】

這不是說大規模的社會機構能夠像一些個人或小團體一樣，有很穩固的道德承諾。但一個國家需要集體決定來凝聚出一種公共的土地倫理。米契爾·賽瑞斯認為「古老的社會契約應該結合一份自然契約。」【註27】

九、永續發展與永續生物圈

一九九二年六月，在里約熱內盧舉行的聯合國環境與發展會議

(ENCED) 上，永續發展的標準是至為關鍵的一點。環境倫理與發展倫理之間有著複雜難解的關係。里約宣言 (The Rio Declaration) 是這樣開始的：「人類位於永續發展的關切最核心的部份。他們有權利過得健康而富有生產力，並與自然和諧共處。」永續發展已經是個指涉很廣的概念，有各種不同的解釋。【註28】【註29】

聯合國世界環境與發展委員會宣佈：「永續發展是指滿足目前所需，但不危及未來世代滿足其需求能力的發展。」這個概念最初是應用到農業和林業上，但後來也運用到水資源的利用、可容許的污染程度、工業、都市化以及國家政策和策略。【註30】

「永續」和「發展」合起來表達出持續成長，但並不耗損未來可享有的機會和自然環境的意思。在生態學的範圍內，我們對進步仍保有一種樂觀的想法。委員會接著說：「享受使他們感到健康與幸福的自然環境，是所有人類的基本權利。」【註31】

委員會強調我們一定要追求發展，因為大部分的人都沒有延續生命所需要的足夠資源。生產品不足；所生產的物資沒有得到公平的分配。要滿足未來幾代人口的需求，人類發展需要成長五到十倍。「人類有能力使發展永續維持下去…。要滿足最根本的需求，不只是一些國內大多數人民為貧民的國家，需要進入新的經濟成長時期，而且要確保那些窮人能公平分得維持該經濟成長所需的資源。」【註32】

現在「永續」也是「公平」或「正義」的意思，一種生態公義的倫理。目前世界上的國家分為兩大集團，七大已開發國家（七個北美洲、歐洲與日本等工業先進國），以及低度開發的G-77國家，以前是七十七個不過現在已經增加到大約一百二十八個國家，往往分布在北半球工業先進國家以南。七大工業國人口總數約佔全世界五十億人口

的五分之一，所生產和消費的物資、設備和各項便利服務佔了全球總數的五分之四。而G-77低度開發國家則是擁有全球五分之四的人口，生產和消費的總量僅佔五分之一。每年地球上降生的九千萬個新生兒，其中八千五百萬都出生在最無力撫養他們長大的第三世界國家。結果是貧窮和環境惡化形成一種惡性循環。同時，那五百萬個出生在工業先進國家的幸運兒對環境造成的沈重負擔和壓力，就如同南方那八千五百萬個新生的小貧民。

西方對發展的概念一直都以啓蒙時代標榜的無限成長這個迷思做爲基礎，使得幾百年來出現爆炸性的進展。但全美各地，不論是發展農業用地、砍伐森林、修築攔河水壩並導流蓄水、牧場圍上柵欄、挖鑿礦物或興建高速公路和小型幹道，接下來的一百年已經不可能像過去一百年一樣了。美國人至今仍未在他們土地上開發出一種永續的文化。

「永續發展」在國際條約、盟約以及國家的內政規劃上，都已經成爲一個重要的術語。G-7七大工業國的過度消費的問題與G-77低度開發國家物資極度匱乏、消費不足的問題，是連結在一起的，而這導致低度開發國家環境惡化的情形日益嚴重。永續發展必須致力於縮短貧富之間的差距，不論是富國與窮國之間或一國之內貧富的距離。即使財富公平分配，人類人口在不斷增加當中還是會有人越來越貧窮，因爲財富的大餅必須一直不斷細分下去。即使未來人口不再成長，現有的消費模式也不能在有限的地球上持續擴大下去。我們面臨三個問題：人口過多、消費過度以及分配失當。

這樣的倫理學合乎人道精神而且十分吸引人，但評論者質疑它對生態體系的完整和生物多樣性是否也有足夠的關懷？依照政治生態學的觀點，地球是一項自然資源；真正重要的是滿足人類的需求。它的

目標是維繫人類重視的一切：國民生產毛額（GNP）或國內總產值（GDP）、利潤、貿易機會、自然或人爲資本、可替代資源、每人平均所得和足夠的糧食。說到底自然並不是最重要的，但（就字面上來說）有它暫時的（provisionally）重要性。能夠供給這種機會的自然，不論在任何情況下都是可接受的。

有沒有其他定義永續發展的方式，能讓自然處於更核心的位置？J.朗諾·安格爾（J. Ronald Engel）認為：「永續發展可以定義爲，滋養與延續地球上整個生命社群歷史性完滿（historical fulfillment）的一種人類活動。」這個定義把人類和生物社群全部放在一起，提出一種更積極的視野。但問題是所有的生物不可能齊頭發展；其中一部份勢必需要爲另一部份犧牲。當愛荷華州在犁田種植玉米的時候，我們沒辦法說這些愛荷華的草地因此達成了它們歷史性的自我完成。最多我們只能說愛荷華州民的確可以也應該要藉助水文學、土壤化學、養分再利用過程等等方式，在愛荷華的土地上維持他們農業的運作。人類應該建立起能與生態體系的涵養能力互相配合的文化。建立一個永續發展的生態圈，而且至少在這層意義上，環境倫理學的重要性大於一切，而這是無論在任何文化中皆然，一條無法妥協的最終底線。【註33】

十、生物區域主義

生物區域主義強調我們生活在某個特定的區域地理景觀之中。一種最可行的倫理就是人能認同自己生活其間的地理環境。談到關於地球這個行星的倫理太遙遠了；地球實在是太大的範圍。關心亞馬遜河流域的永續發展，雖然是個值得讚賞的目標，比起一個人在家鄉正面臨的環境問題卻較難真正激發他起身參與。將第一世界和

第三世界的資源重新分配，雖然是一個令人嚮往的願景，就組織行動而言卻是不可能的任務。誠然，一個人應該關懷瀕臨絕種的生物、即將消失的野生動物、自然界的內在價值或荒野地的保育問題；但這些並不能為我們每日生活的行為立下方向。真正以組織工作的方式可能進行的是關心我們每天生活中所體驗到的鄉村。畢竟，生態學是關於在家生活的學問（希臘文：oikos家／家屋／房子）。家（鄉）是土地倫理真正實踐的場域。那是人們活動、投票和納稅的地方。他們必須是「在地人」，就像他們同時是「公民」一樣。【註34】

許多不同的民族居住在數以千計各種不同的土地上。一個社群必須自己定義永續發展和環境倫理對他們來說是什麼意思。在美國，一個人可以認同佛羅里達州的大沼澤地（the Everglades）、阿第倫達克山區（the Adirondacks）、阿帕拉契山區（the Appalachians）、落磯山區（the Rocky Mountains）、西南沙漠區（the Desert Southwest）、西北太平洋區（the Pacific Northwest）或乞沙比克灣（the Chesapeake Bay）等不同的區域。對一個住家位於大黃石公園生態區（the Greater Yellowstone Ecosystem）裡的人來說，區內森林和河川的狀況就像他居住的小鎮是否繁榮地發展起來一樣，都是與他息息相關的事。同樣地，對那些住在中西部大草原，或奧沙克山地區（the Ozarks）、內華達山脈（the Sierra Nevadas）、美加邊界大湖區（the Great Lakes）、沿著密西西比河（the Mississippi River）沿岸或住在喬治亞州或佛羅里達州海岸的人來說，都是如此。非洲涵蓋的自然環境從撒哈拉沙漠（the Sahara）到雨林；澳洲擁有東部的雨林和內陸沙漠；英格蘭有石南曠野、蘇格蘭有高地、俄羅斯則擁有無樹的大草原。

科克派屈克·塞爾（Kirkpatrick Sale）認為生物區域是「由該區的生命型態、地形及生物共同定義所產生的一個地方，而不是由人類

單方面決定的；一個區域是由自然來管轄，而非人類的立法所能掌控。」強調生物區域也就是贊成「生態體系管理」的概念，這是一個值得喝采的遠大目標。生物區域主義主要訴求於地理學家、地理景觀設計師、發展專家、州政府立法委員、郡級部門首長等——所有有權決定有關高品質自然環境的各項決策的人士都包括在內。人類需要「重新學習如何在他們的土地上居住（“reinhabit”）」。³⁵這是將環境倫理放在人的範疇內。【註35】

另一方面，我們的確一起生活在地球上，有一些共同的擔憂，例如溫室效應。不過隨著國際市場、自由貿易、世界銀行的貸款、跨國企業、電子通訊、衛星電視、網站和電子郵件、噴射客機以及越來越多人居住在超級大都會中，這些發展使現代世界已經逐漸變為一個全球性的單一文化。在美國所吃到的食物，在製作和運輸銷售過程中平均已橫越了一千兩百英哩的距離。從西方的廣告看來，全世界各地的人想要的東西都一樣——不只是藍色牛仔褲和可口可樂，還包括電冰箱和汽車。當人們被捲進這些全球性的消費浪潮之內，便失去了他們自己的獨立性。這使地方色彩和多樣性逐漸消失黯淡，也讓最初因為因應區域特殊條件而發展出來的一些別具特色的文化模式，逐漸減少。

人們無法影響他們居住環境的變化。內布拉斯加州的小麥不再種植在過去四代的家人都深愛著的那片家族農地上。取而代之的是大規模的機械農業，土地所有人是永遠不在場的投資者；現在種植小麥的方式完全由全球市場來決定。環境倫理需要與在地的土地產生一種緊密的認同感，而全球化破壞剝奪了這種聯繫。

然而再進一步分析，我們需要了解發展區域地景的過程的確會限制政策，但限制到什麼地步，這似乎需要藉助生態科學。相反

地，其他任何地景是否有許多替代的方案，只需要政策和社會決定介入即可？其可行的程度又為何？美國原住民印第安人和歐洲人都居住在科羅拉多州，過著非常迥異的生活方式。二十世紀和十九世紀的科羅拉多人的生活模式顯然是不一樣的。我們真的能說落磯山生物區域就會限制或應該限制二十一世紀的科羅拉多州人的生活模式嗎？地理已經不再是人類社會首要的決定性因素。全球性各區域的連結才是現今最重要的關鍵，這是未來的新趨勢。

各生物區域彼此間的差異很大，而且也難以劃定範圍。我們要以分水嶺、山脊、降雨量、草地、森林或其他項目做為劃分的依據嗎？政治疆域算不算是重要的分野，比如大湖區的美加邊界？在較大的生物區域內是否存在其他的生物區域？西北太平洋區擁有雨林，但同時在不遠處，也存在半乾燥的沙漠區。一個生物區域到底有多大？美加邊境大湖區的範圍就大於英國和法國面積的總和。英倫三島算是一個或好幾個生物區域？一位住在美國東部臨海的維吉尼亞州的民眾不也需要一種屬於大陸的地域感。他／她難道不需要關心黃石國家公園裡的狼群或如何保育蒙大拿州僅存的荒野地的問題嗎？大峽谷難道不屬於賓夕法尼亞州州民所有嗎？

儘管有這些難解的問題，生物區域主義還是肯定生命是具體體現在土地上這項概念。意識上的演變隨著時間透過自然環境，以敘述的方式落實成一種「富於歷史典故的多層次居住狀態（“a storied residence”）。亨利·大衛·梭羅（Henry David Thoreau）的觀點就是華爾騰湖的所思所感；而約翰·繆爾（John Muir）則鍾愛那高聳的內華達山脈。約翰·詹姆斯·歐度邦（John James Audubon）賞鳥而瑞秋·卡森（Rachel Carson）則觀海。溫道·貝瑞（Wendell Berry）喜愛肯塔基州，巴瑞·羅培茲（Barry Lopez）則心屬北極區。李奧波（Leopold）

最後總結出土地倫理呼籲全世界力行實踐。在他《(威斯康新州)沙郡年記Sand County (Wisconsin) Almanac》開頭前幾頁裡，他回憶起一月的融雪時分、在春天綻放的葶蘆花朵，以及公鷗在四月天空中演出的求偶舞。李奧波在沙郡豐富而個人化的生活經歷，是他的土地倫理最好的個人體證。環境倫理需要深刻紮根於在地的土地經驗之中。

【註36】■

* 譯自愛蜜莉·貝克及麥可·李察森編輯，《倫理學的應用》，第二版。（紐約：賽門與舒斯特出版公司，1999年），頁407-437。第十一章

附註

【註1】詳見ISEE網站上書目一欄在「人類學 (Anthropology)」和「系列著作 (Systematic Works)」下列出的清單。可參考「概論介紹文章 (Introductory Articles)」中內文。

【註2】布萊恩·諾頓 (Bryan Norton)，《尋求環境保護人士間的整合》。（紐約：牛津大學出版社，一九九一。）

【註3】柯倍德 (J. Baird Callicott)，〈動物解放：一件三邊事務〉，《環境倫理》第二期（一九八〇）：三一—三三八頁。

【註4】傑若米·邊沁，《道德與立法原則》（一七八九）。（紐約：海夫納出版社，一九四八），頁三一—，第十七章，第四段。

【註5】彼得·辛格，《動物解放》第二版。（紐約：紐約書評選書，蘭燈書屋，一九九〇）；湯姆·瑞根，《動物權益一事》。（加州柏克萊：加州大學出版社，一九八二）。

【註6】艾爾多·李奧波，《沙郡年記》。（紐約：牛津大學出版社，一

九四九、一九六九)，頁二二四～二二五、viii~ix、二九〇。

【註7】艾柏特·史懷哲，《文明的哲學》。（紐約：麥克米林出版社，一九四九），頁三一〇。

【註8】保羅·泰勒，〈富蘭坎納談環境倫理學〉，《一元論者》六十四期，（一九八一）：頁三一三～三二四，引文位於頁三一四；泰勒，《崇敬自然》；肯尼斯·E·古德佩斯特，〈論道德可慮及之事〉，《哲學期刊》七十五期（一九七八）：頁三〇八～三二五。

【註9】辛格，《動物解放》，頁一七四、頁八；W. E. 富蘭坎納，〈倫理學與環境〉，收錄於肯尼斯·E·古德佩斯特與K. M. 塞爾編輯之《倫理學與二十一世紀問題》。（伊利諾伊州諾特丹：諾特丹大學出版社，一九七九），頁三～二十。

【註10】保羅·薛佛，〈生態學與人類——一個觀點〉，收錄於保羅·薛佛與丹尼爾·麥克肯利合編之《反叛的科學》。（波士頓：修頓·米佛林出版社，一九六九），頁一～十，引文位於頁一九六。

【註11】渥威克·福克斯，〈深層生態學：當代的新哲學？〉，《生態學者》第十四期（第五、六號，一九八四）：頁一九四～二〇〇，引文位於頁一九六。

【註12】柯倍德，《捍衛土地倫理》，頁一七三～一七四。

【註13】德瓦與塞順斯合著，《深層生態學》，頁七〇。

【註14】詹姆斯·納許，《鍾愛自然：生態公義與基督教責任》。（納許維爾：亞並頓·寇克斯貝瑞出版社，一九九一）；卡文·德維特，《以地球著眼：重新看顧上帝的造物》。（密西根州大急流：CRC出版社，一九九四）；麥克·S·諾斯卡特，《環境與基督教道德》。（劍橋：劍橋大學出版社，一九九六）。

【註15】柯倍德，《地球的洞見：生態倫理學概論，從地中海到澳洲內

陸大沙漠》。(柏克萊：加州大學出版社，一九九四)。

【註16】艾德格·米契，節錄自凱文·W·凱利編輯《汝等之行星家園》(麻塞諸塞州瑞丁：艾笛森－衛斯里出版社，一九八八)，引文位於圖片第四二～四五禡。

【註17】溫茲，《環境正義》，頁三一〇～三三五。

【註18】兩人原名為理查·陸特利(Richard Routley)與泛爾·陸特利(Val Routley)(後來易名為鄉野林間的理查與梅樹的泛爾)，著有〈人類沙文主義與環境倫理學〉，收錄於唐·曼尼森、麥克·麥可羅比與理查·陸特利三人聯合編輯的《環境哲學》一書中。(坎培拉：哲學系，社會科學研究所，澳洲國立大學，一九八〇)，頁九六～一八九，引文位於頁一〇七。

【註19】柯倍德，〈土地倫理的概念基礎〉，《沙郡年記導讀》，柯倍德編輯。(麥迪遜：威斯康辛大學出版社，一九八七)，頁一八六～二一七，引文位於頁二〇七～二〇八。

【註20】柯倍德，〈尋找環境倫理〉，湯姆·瑞根編輯，《攸關生死之事》第三版。(紐約：麥克葛羅席爾出版社，一九九三)，頁三二二～三八二，引文位於頁三六六～三六七。

【註21】強生，《一個道德深遠的世界》，頁一三四、一六二、二一一、二一七、二三〇、二八八，及其他各處。

【註22】溫茲，《環境正義》，頁三一七、三二五、三二九、三三〇。

【註23】荷姆斯·羅斯頓三世，《環境倫理》，頁二一六～二一七；羅斯頓，《維護自然價值》；羅斯頓，〈自然價值與價值的本質〉，收錄於羅賓·艾特菲爾與安竺·貝爾西合編之《哲學與自然環境》。(劍橋：劍橋大學出版社，一九九四)，頁一三～三〇。羅倫斯·強生對於「利益」一詞提出相當接近的論點。

【註24】提姆·黑沃德，《生態思考：概論》。（牛津：波勒帝出版社，一九九五）；約翰·歐尼爾，《生態學、政策與政治》。（倫敦：路特力炬出版社，一九九三）；安竺·道博森編輯，《綠色讀本》。（倫敦：安垂·德意志出版社，一九九一）；赫曼·E·達力與約翰·B·卡柏合著，《追求公眾福祉：創造建立社群、環境與永續未來的新經濟》修訂版。（波士頓：畢肯出版社，一九九四）。

【註25】在羅斯頓所著《環境倫理學》中，頁二四九～二五三列有一份清單。

【註26】蓋瑞特·哈丁，〈公共用地的悲劇〉，《科學》一六二期（一九六八），頁一二四三～一二四八。

【註27】米契·塞瑞斯，《自然契約》。（安雅柏：密西根大學出版社，一九九五），頁二〇。

【註28】聯合國環境與發展會議，里約宣言。聯合國環境與發展會議文件編號A/CONF.151/5/Rev.1，一九九二年六月十三日。

【註29】麥克·瑞德克利夫特，《永續發展：探討各項矛盾與衝突》。（倫敦：米修恩出版社，一九八七）；朗諾·J·恩格爾與瓊·吉柏·恩格爾合編，《環境與發展倫理》。（吐桑：亞利桑那大學出版社，一九九〇）；約翰·卡柏二世，《永續發展性：經濟、生態學與正義》。（紐約州馬利諾爾：歐爾畢斯出版社，一九九二）。

【註30】聯合國世界環境與發展委員會，《我們共同的未來》。（牛津：牛津大學出版社，一九八七），頁四三。

【註31】聯合國世界環境與發展暨環境保護與永續發展委員會：法律原則與建議事項。（倫敦／荷蘭多爾希特：葛蘭與特瓦曼／馬諦耐斯·尼荷夫出版社：一九八七），頁九。另見：《我們共同的未來》，頁三四八～三五五。

【註32】《我們共同的未來》，頁八。

【註33】恩格爾與恩格爾合編，《環境與發展倫理》，頁一〇～一一。

【註34】科克派屈克·塞爾，《土地的居住者：生物區域主義的觀點》。（舊金山：山脈協會發行，一九八五）；吉姆·錢尼，〈後現代環境倫理學：倫理學作為一種生物區域的敘事〉，《環境倫理》第十一期（一九八九）：頁一一七～一三四；梵·安卓斯、克里斯多佛·布蘭特、萊蒂斯·布蘭特及伊蓮諾·懷特合編，《家！生物區域主義讀本》。（費城：新社會出版社，一九九〇）；達力與卡柏，《追求公眾福祉：創造建立社群、環境與永續未來的新經濟》。

【註35】塞爾，《土地的居住者：生物區域主義的觀點》，頁四三。

【註36】羅斯頓，《環境倫理學》，頁三四一～三五四。

【A1】在ISEE網站上的書目部份列有詳細書單，請點選「選集（Anthologies）」和「系列作品（Systematic Works）」。另可詳見「入門文章（Introductory Articles）」。