

基督信仰中的生态神学

天地人合一

廖谷
湧寒
祥松
著





此图是一幅地球的亚洲画面。图中显示中国的位置，可帮助我们进入本书探讨的主题。



此景为阿尔卑斯山脚下的春天，地点是本书作者谷寒松神父的家乡。盛开的花朵令人陶醉在大地充满生命力的美中。我们感谢奥地利 Tannheim（意即“松树之家”）的 Edith Rosendahl 女士为我们拍摄并提供此相片。

（参阅第三篇）



为什么我的命运这般悲惨！谁应对我的苦难负责？



生物间的和谐

天地人合一

基督信仰中的生态神学

谷寒松 合著
廖涌祥

Theological Anthropology
Heaven-Earth-Human
—Earth—

天主教上海教区光启社
2003年12月

天主教上海教区主教 金鲁贤 准
Cum Approbatione Ecclesiastica

天地人合一
基督信仰中的生态神学

谷寒松 合著
廖涌祥

天主教上海教区光启社出版、发行

2003年12月第1版 第1次印刷

印数 3000册

上海重庆南路270号

邮政编码 200025

天主教上海教区印刷部承印

上海市闵行区七宝镇南街76号乙

· 版权所有 · 请勿翻印 ·

目 录

出版前言·····	1
序·····	3
导言·····	5
圣经新旧约各卷名称及其简称对照表·····	7

绪论

壹、生态问题面面观·····	2
(一)全球现况·····	2
(二)中国大陆和台湾的现况·····	11
贰、本书目的·····	18
叁、本书方法·····	19
(一)神学上思想典范的转变·····	19
(二)神学方法的要素·····	20
(三)女性神学在方法上的贡献·····	22
肆、重要用语解释·····	24
研究思考题·····	35

第一篇 地观综览

第一章 地球的历史——宇宙论的观点·····	45
研究思考题·····	48
第二章 世界诸文化、诸宗教的地观·····	51
第一节 地的象征·····	51
一、地为生命的赐予者·····	51
二、地为亲爱的·····	52
三、地为花园·····	53

四、地为死和再生之所·····	53
五、地为宇宙生命之中心·····	54
第二节 中国文化中的地观·····	55
一、一般意义的地·····	55
二、哲学意义的地·····	55
三、宗教意义的地·····	57
四、儒家的地观·····	57
五、道家的自然观·····	58
第三节 佛教的地观·····	62
第四节 印度教的地观·····	63
第五节 伊斯兰教的地观·····	64
第六节 古代西方文化中的地观·····	65
第七节 台湾民间宗教信仰中的地观·····	66
研究思考题·····	70
第三章 现代生态思潮·····	77
一、德日进的跳跃进化观·····	77
二、新时代的世界观·····	78
三、“地母”思想·····	79
四、普世教协的“公义、和平及维护创造的完整”·····	80
五、杜佛勒的未来学·····	81
六、罗马俱乐部的警告·····	83
七、布兰德兰报告：《我们共同的未来》·····	85
八、巴伐利亚地区天主教学术界哲学研讨会 (1988)·····	89
九、德国信义宗与德国天主教主教团联合宣言 (1985)·····	90
研究思考题·····	94

第二篇 圣经中的地观

第一章 旧约圣经中的地观	101
第一节 “梅瑟五书”	101
一、人与世界的创造	101
二、受造界的悲剧	104
三、与所有的生物立约	106
四、安息日的意义	107
五、安息年及禧年的规定	108
第二节 先知书	110
一、自然与以色列人的命运息息相关	110
二、土地被污染，上主也受苦	113
三、人类的不道德带来大地的污染	113
四、自然界也分享公义	116
五、大地与人同得救赎	118
第三节 智慧文学及诗篇	120
一、上主建立宇宙秩序、安置万物， 使万物各得其所	120
二、宇宙秩序的表现——受造界的和平关系	122
三、万物皆为上帝关顾的对象	123
四、人被赋予管理自然大地之责	125
五、受造界之间相互依存的关系	126
六、所有受造物都要一同崇拜上主	128
七、对科技的态度	132
结论	133
研究思考题	136
第二章 新约圣经中的地观	139
第一节 福音书	139
一、自然与耶稣之间的人格关系	139

二、自然万物都是上主爱的对象·····	140
三、大自然象征上帝的临在·····	140
四、自然现象可作为人生的借镜·····	141
五、耶稣对禧年规定的要求·····	143
六、好管家的比喻·····	144
第二节 保禄书信·····	145
一、自然界的价值——引人认识上帝·····	145
二、自然界与人类同得救赎·····	145
三、宇宙性的基督——宇宙万物以基督为中心·····	146
第三节 启示录的宇宙观——新天新地·····	148
一、自然万物参与上帝审判和救赎的计划·····	148
二、新天新地——上帝的乌托邦·····	149
结论·····	150
研究思考题·····	151

第三篇 基督宗教思想史中的地观

第一章 希腊罗马文化背景中的初代教会时期·····	159
一、神秘观念中的地和自然·····	159
二、有机的整体性观念中的地和自然·····	159
三、以自然为一个客体·····	160
四、机械性、物质性的自然观·····	161
研究思考题·····	162
第二章 早期护教者和教父们的思想·····	163
一、人类控制大地的观念·····	163
二、自然之书的概念·····	165
三、由于人类犯罪的结果，大地受苦·····	166
研究思考题·····	166
第三章 中世纪·····	169
一、灵性运动和神秘主义者经验中的地观·····	170

二、对地的神学观念·····	172
三、科学上如何开始接近大地·····	173
研究思考题·····	177
第四章 宗教改革时期·····	179
一、人文主义和文艺复兴运动中的地观·····	179
二、宗教改革者思想中的地观·····	180
三、宗教改革后新教思想家的地观·····	182
研究思考题·····	183
第五章 现代思潮中的地观·····	185
第一节 现代思潮概况·····	185
第二节 重要思想家和思想体系中的地观·····	187
第三节 对基督宗教的指控和回应·····	193
研究思考题·····	195
第六章 近代基督宗教的生态觉醒·····	197
第一节 梵二前后教会的生态意识——预备期 ·····	198
第二节 七十年代——教会生态觉醒的开始·····	199
一、教宗保禄六世《八十年》宗座信函(1971)·····	200
二、世界主教会议《论世界中的正义》牧函(1971)·····	200
三、教宗保禄六世致《世界环境会议》信函(1972)·····	201
四、教宗若望保禄二世《人类教主》通谕(1979)·····	202
第三节 八十年代——教会生态觉醒的耕耘期 ·····	203
一、德国天主教主教团的宣言：《受造界的未来， 人类的未来》(1980)·····	204
二、教宗若望保禄二世《论社会事务关怀》通谕(1987)·····	205
第四节 九十年代——教会生态觉醒的成熟期 ·····	207

一、教宗若望保禄二世《一九九〇年世界和 平日文告》(1990)	207
二、奥地利主教团《论社会问题》牧函(1990)	211
三、教宗若望保禄二世《一百周年》通谕(1991)	212
四、美国主教会议的声明(1991)	214
研究思考题	215

第四篇 系统神学中的地观

第一章 神本思想中的地观	219
第一节 上帝对地的创造和救赎	219
第二节 大地——天主圣三的居所	225
研究思考题	230
第二章 基督论中的地观	233
第一节 道成肉身的奥秘	234
一、拿撒勒人耶稣——天主子成为人子	234
二、拿撒勒人耶稣——人子，得到大地母亲的 滋养和支持	236
第二节 逾越奥迹	237
一、耶稣与大地母亲一同努力并受苦	237
二、十字架的道路	238
三、从死亡产生新生命	238
第三节 宇宙性的基督	240
一、宇宙性的基督——一个几乎被遗忘的基督论层面	240
二、思想家中的宇宙性基督	242
三、“宇宙性基督”的逐渐再现	251
研究思考题	255
第三章 圣神论的观点	259
第一节 圣神——结合阳(父)阴(子)的力量	260

一、圣神在上帝的奥迹中具有两个面目	260
二、圣神乃整体的源头	264
第二节 圣神与中国思想中的气	265
研究思考题	267
第四章 人学的观点	269
第一节 关系的范畴	270
一、五个幅度的关系	270
二、彼此的渗透	272
三、自然界为人类提供生命所赖以生存的家	273
四、“地球村”、“地球国”的来临	274
五、“罪”的意义	275
第二节 结构的范畴	276
一、人的五个幅度关系的结构	276
二、辅助原则	277
三、宇宙万物中的价值体系	278
四、基督徒俗化思想的精神	279
五、罪的意义	281
第三节 过程的范畴	282
一、人类历史：多方面的过程	283
二、人类劳动的意义	284
三、人是“人的世界”之创造者	285
四、大自然的逐步灵性化	286
五、罪的意义	287
研究思考题	289
第五章 教会学的层面	293
第一节 宗教团体与人类同行	294
一、梵二《论教会在现代世界牧职宪章》	294
二、普世教协：公义、和平、维护受造界的完整	297
第二节 今日宗教团体的使命	298

第三节 圣事与大地的救赎·····	300
一、母亲大地中的万物成为宗教圣事上的象征·····	300
二、安息日：创造的庆典·····	302
三、庆祝人类与大地母亲的复和·····	311
研究思考题·····	312
第六章 末世论的观点·····	313
第一节 新天新地——乌托邦的实现·····	314
第二节 Shalom——万物的和谐状态·····	317
第三节 完整生活品质的最高实现·····	319
研究思考题·····	320

第五篇 伦理神学中的地观

第一章 生态伦理的八种模式·····	325
一、伦理的自我主义·····	326
二、人文主义或人格主义的伦理·····	327
三、生物感觉主义的伦理·····	330
四、生命主义的伦理·····	330
五、完整性的伦理·····	331
六、人类和地的未来的伦理·····	335
七、自然律的伦理·····	336
八、有神论的伦理·····	336
研究思考题·····	338
第二章 生态伦理的动机、态度与灵修·····	341
第一节 动机·····	342
第二节 态度·····	343
第三节 灵修·····	349
研究思考题·····	356
第三章 生态伦理的原则、规范及其限制·····	359
第一节 原则·····	359

第二节 规范·····	360
第三节 生态伦理的限制·····	364
研究思考题·····	366

第六篇 具体行动的建议

第一节 个人的具体行动·····	371
第二节 家庭如何从事环保·····	372
第三节 企业界的环保行动·····	374
第四节 在学校·····	375
第五节 在社区·····	375
第六节 国家能做什么? ·····	376
第七节 宗教团体·····	377
研究思考题·····	378

图表目录

图一、温室效应图	6
图二、动态意识图	21
图三、德日进的跳跃进化观	78
图四、上帝、人与大地之关系图	133
图五、基督徒的价值体系	280
图六、恶性循环图	288
图七、生态伦理责任根源图	366
表一、1991年十个最高同意程度指标	17
表二、自然崇拜神祇分类表	67
表三、庶物崇拜祀神分类表	68
表四、动物崇拜祀神分类表	68

天地人三部曲总论

(代出版前言)

“天、地、人”是中国传统世界观中的三个主要元素。此种世界观表示天界通过人类的媒介，而与地界相互交流、来往。而“天”可以用“阳”表示，地可以用“阴”代表；人类不只处于二界之中，并参与了阴阳二界所形成的动态宇宙生命。

就基督宗教的观点而言，天乃是三位一体的天主；地是自然环境及其中所有的被造物。人类是天主照着自己的肖像所创造的，他们必须靠着大地所提供的资源来生存。当我们思考人类生存中不可缺少的三要素（即提供温暖的能源，水和食物以及空气）时，就必然产生下列天、地、人之间互相交流的认识：太阳能有如“阳”，代表三位一体的天主奥迹中的“父”（这是我们在《天主论·上帝观》一书的第五篇中所作的讨论）。水和食物都来自大地，所以有如“阴”代表耶稣基督，天父之子、人子和大地之子，因祂将自己完全给予人类，所以成为人类生命的粮食和灵性上的滋养。而空气和呼吸有如“气”，代表充满一切的圣神之力量。因此，宇宙和人类都紧密地连结在天主圣三的神秘中。

在本丛书的第一部《神学中的人学》中，我们尝试从神学的角度来了解人类。人类是从大地而来的（这是本丛书第三部的主题），而人类的出现是经由天主圣三的爱和创造性的大能（这是本丛书第二部的内容）在长期的演化过程中所促成的——包括数百万年之间的突变、演化和适应过程。在第三部《地的神学：基督信仰中的生态神学》中，我们探讨人类与整个自然

环境的多元关系,这是现代人极其关心的迫切问题。

当我们运用所谓“典范的改变”(Thomas S. Kuhn 所提出的)和(波)(Alvin Toffler 所倡导的)的概念来看人类的演化时,我们便可以把人类在不同阶段中的演化过程描述为一种动态的过程:在所谓“第一波”的阶段中,人类活在时间的周期中,与大自然紧密连结在一起。在这个阶段中,人类以狩猎和农耕为主要活动。现代人类处于“第二波”的阶段中。此阶段,人类发展了自然科学、工艺技术、经济活动和直线时间(linear time)的观念,并对大地和自然环境带来某种程度的破坏。同时,现代世界逐渐出现了“第三波”的迹象:地球上的人类渐渐意识到全人类之间的相互关系;也渐渐兴起一种人类与整个宇宙生命不可分的整体观念;渐渐强调人类与自然界之间更自然和友爱的关系;重视诸宗教之间的对话关系;经济发展也超越了过去不断追求无限增长的观念,而达到一种更合乎正义、更能维护大自然的原则(亦即所谓“可持续的发展”[sustainable development]的原则),为的是保护大地的自然环境——人类共同的家。

如果编纂天、地、人三部曲的神学努力能够对人类理想的实现——即对三位一体的天主所寓居的新天新地的理想的实现——有所贡献,那么,这些努力就不算枉然了!

序

中国文化的世界观原以“天人合一”的理想为人生的最高目标。然而，在历史演变过程中，此种理想渐渐扩展为“天、地、人合一”的终极境界，就如老子所说：“人法地、地法天、天法道、道法自然。”（道德经 25 章）此种对大地的价值和地位的逐渐重视，尤其在最近数十年以来蔚为一股思潮。其原因可见诸本书中的说明。而本书也是笔者主笔的“天、地、人合一”神学三部曲的最后一部。

本书旨在尝试为中国文化中的基督徒建立一套“地的神学”；或称“基督宗教的生态神学”或“基督信仰中的生态神学”。

本书的编写过程曾获多人鼎力协助。例如毕业于辅大哲学系博士班的庄庆信老师，他提供了第二篇中有关中国传统思想对大地的看法；参与辅大神学院 1992、1993 年“教会训导对生态环境问题的教训”和 1993、1994 年“大地神学：布兰德郎‘我们共同的未来’报告研究”等合作研究的所有同学为本书提供了有关生态环境问题的宝贵资料。此外，“台湾生界生活品质研究小组”的成员也为本书第六篇的篇幅奠定了基础。在此一并致谢！

我们特别感谢房志荣神父为本书积极的催生。以及他对本书初稿的审订所付出的耐心和爱心。同时感谢光启出版社的同仁在本书的出版过程中所提供的专业知识和指导。

最后，我们尤其诚挚感激维也纳耶稣会宣道促进会的米理明神父（Fr. Robert Miribung, S. J.）为本书的问世慷慨解囊相助。愿天主祝福他和他的工作同仁。

在本书编写过程中,我们共同体会了共同创作的喜乐、激励,读者可从本书的篇幅读出分属天主教和基督教的神学思想的痕迹。然而,在所有有关本书主题的重大问题上,我们都能获得一致的见解。普世教协的合一理想在我们两人的合作中已成为事实。

谷寒松
廖涌祥 谨识

1994年5月1日

编者附语

辅大神学丛书能出版《天、地、人》三部曲的大书实在引以为荣。这本《生态神学》可读性高,实用性大,用了最新的资料让我们了解今日世界的环保问题,并有具体的建议。为帮助读者慢慢学习基督教的一些圣经名词,特在本书目录后附〈天主教与基督新教圣经译名对照表〉供参考。

1994年5月10日房志荣谨志

导 言

本书的主要目的是从基督信仰的观点探讨当今人类所迫切面对的生态危机问题。其内容既非生态环境资料集成小百科,亦非一般哲学性的生态学论文;而是从神学的观点来探讨生态方面问题的论述;也就是从基督信仰的立场,尝试为现代人呈献一本有关生态神学的教科书。

既是基督宗教神学中的一本教科书,其目的不外乎为关心生态问题的读者提供一条路,以进入大地母亲的神秘经验。就好像再度进入我们大地母亲的腹中,并获得重生,成为新人,对大地母亲及我们生存所赖的环境及其根本的重要性有新的认识和了解。

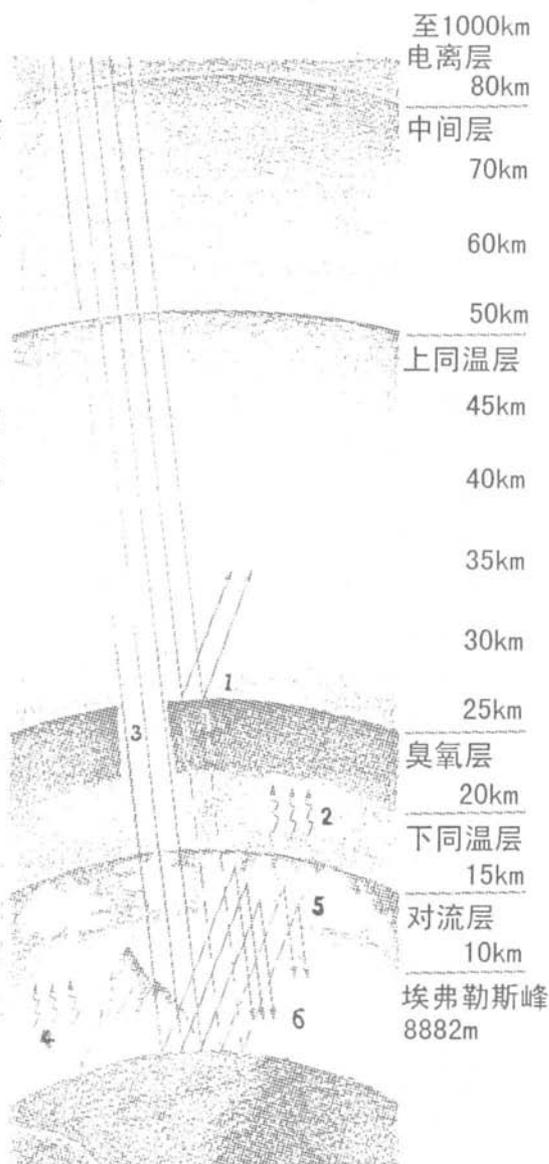
本书中经常引用本丛书前二部的内容——即《上帝观》和《神学中的人学》。事实上,这三本书的最终目的乃在激发读者培养天、地、人合一的宇宙观,而采取自己的神学立场。

每一章后面的“研究与思考题”是为帮助读者复习该章的主要论题,并思考一些相关问题;期能让读者对现代生态方面的急切问题建立一种积极而具建设性的神学立场。

无疑地,本书的内容具有一种很明显的“普世运动”精神,因为,从狭义方面来说,本书的写成是天主教和基督新教学者的合作结果。从广义方面来说,本书的内容涉猎了世界其它宗教在有关大地方面的主要思想。本书作者期盼借着他们将近三年之久共同努力的成果,能够真正为人类和万物带来一个更健康、更人性的生存环境。我们确信,所有基督徒和具有善意的人在读了本书之后,都能立即挺身而出为我们的母亲大地和我们的自然环境做出积极回应的作为(这是本书第六篇的期待)。

说明:

1. 臭氧层反射并吸收有害的紫外线
2. 氟氯碳化物气体在10-15年期间上升至同温层, 引起臭氧层遭受破坏。
3. 臭氧层中的破洞使得有害的副射线直接照射地球。
4. 二氧化碳和燃烧后的气体进入对流层中。
5. 云、水气和二氧化碳气体形成一种保护膜。
6. 假若这个保护膜太厚(由于二氧化碳的大量增加), 则产生温室效应, 并危害地球生物。



图一、温室效应图

圣经新旧约各卷名称及其简称对照表

旧约

天主教名称	简称	新教名称	简称
创世纪(共 50 章)	创	创世纪	创
出谷纪(40)	出	出埃及记	出
肋未纪(27)	肋	利未记	利
户籍纪(36)	户	民数记	民
申命纪(34)	申	申命记	申
若苏厄书(24)	苏	约书亚记	书
民长纪(21)	民	士师记	士
卢德传(4)	卢	路得记	得
撒慕尔纪上(31)	撒上	撒母耳记上	撒上
撒慕尔纪下(24)	撒下	撒母耳记下	撒下
列王纪上(22)	列上	列王记上	王上
列王纪下(25)	列下	列王记下	王下
编年纪上(29)	编上	历代志上	代上
编年纪下(36)	编下	历代志下	代下
厄斯德拉上(10)	厄上	以斯拉记	拉
厄斯德拉下(13)	厄下	尼希米记	尼
("厄斯德拉"亦称"乃赫米雅")			
多俾亚传(14)	多	X X	X
友弟德传(16)	友	X X	X
艾斯德尔(10)	艾	以斯帖记	斯
玛加伯上(16)	加上	X X	X
玛加伯下(15)	加下	X X	X

天主教名称	简称	新教名称	简称
约伯传(42)	约	约伯记	伯
圣咏集(150)	咏	诗篇	诗
箴言(31)	箴	箴言	箴
训导篇(12)	训	传道书	传
雅歌(8)	歌	雅歌	歌
智慧篇(19)	智	X X	X
德训篇(51)	德	X X	X
依撒意亚(66)	依	以赛亚书	赛
耶肋米亚(52)	耶	耶利米书	耶
耶肋米亚哀歌(5)	哀	耶利米哀歌	哀
巴路克(6)	巴	X X	X
厄则克耳(48)	则	以西结书	结
达尼尔(14)	达	但以理书	但
欧瑟亚(14)	欧	何西阿书	何
岳厄尔(4)	岳	约珥书	珥
亚毛斯(9)	亚	阿摩司书	摩
亚北底亚(1)	北	俄巴底亚书	俄
约纳(4)	纳	约拿书	拿
米该亚(7)	米	弥迦书	弥
纳鸿(3)	鸿	那鸿	鸿
哈巴谷(3)	哈	哈巴谷书	哈
索福尼亚(3)	索	西番雅书	番
哈盖(2)	盖	哈该书	该
匝加利亚(14)	匝	撒迦利亚书	亚
玛拉基亚(3)	拉	玛拉基书	玛

新约

天主教名称	简称	新教名称	简称
玛窦福音(28)	玛	马太福音	太
马尔谷福音(16)	谷	马可福音	可
路加福音(24)	路	路加福音	路
若望福音(21)	若	约翰福音	约
宗徒大事录(28)	宗	使徒行传	徒
罗马书(16)	罗	罗马书	罗
格林多前书(16)	格前	哥林多前书	林前
格林多后书(13)	格后	哥林多后书	林后
迦拉达书(6)	迦	加拉太书	加
厄弗所书(6)	弗	以弗所书	弗
斐理伯书(4)	斐	腓立比书	腓
哥罗森书(4)	哥	歌罗西书	西
得撒洛尼前书(5)	得前	帖撒罗尼迦前书	帖前
得撒洛尼后书(3)	得后	帖撒罗尼迦后书	帖后
弟茂德前书(6)	弟前	提摩太前书	提前
弟茂德后书(4)	弟后	提摩太后书	提后
弟铎书(3)	铎	提多书	多
费肋孟书(1)	费	腓利门书	门
希伯来书(13)	希	希伯来书	来
雅各伯书(5)	雅	雅各书	雅
伯多禄前书(5)	伯前	彼得前书	彼前
伯多禄后书(3)	伯后	彼得后书	彼后

天主教名称	简称	新教名称	简称
若望一书(5)	若一	约翰一书	约一
若望二书(1)	若二	约翰二书	约二
若望三书(1)	若三	约翰三书	约三
犹达书(1)	犹	犹大书	犹
若望默示录(22)	默	启示录	启

绪 论

壹、生态问题面面观

(一)全球现况

现在科技的发达给人类带来了前所未有的方便、进步和希望。由于科技具有分析物质至最小单位并组合各种元素的力量,它不只让我们能够洞识自然现象的奥秘,也让我们能以最少的资源制造最多的食物和日用品,满足了人类生活上的需求;它为人类缩短了时空的距离,使资讯和货物的传送迅速便捷,也使人类文化的交流日益普及;它也使教育普及、婴儿死亡率降低、人类寿命延长……

但是,在另一方面,科技的发达也给人类带来了难以抗拒的负面影响和结果。这些负面的影响和结果是由于人类盲目追求科技,以致变成科技至上、科技独立、科技凌驾于人,甚至控制人的局面。我们可以把这种局面所衍生的问题归纳如下:

(1) 人口爆炸的危机

全世界人口在本世纪中叶时仅有 25 亿,但是到 1987 年时已超过 50 亿。这表示,过去 40 年来,人类人口的增加数是自人类出现于地球以来,至 1950 年以前,人类总人口的增加数。据联合国人口部的预测,公元 2025 年的世界人口将达到 85 亿人。而人口的增加率虽然会从 1980 年的百分之九降至 2020 年的百分之四,但是由于人口总数不断增加,所以增加率减缓并不表示人口增长压力的缓和,因为人口的增长是以数学上所谓“指数增长”(exponential growth)的方法不断增加¹。根据这样的增加速率,下一个世纪末的世界人口可能高达 200 亿之多。

此种快速而无限的人口增长已经不断给人类和地球带来政治、社会、经济、生态环境等方面的危机。因为人口不断增加,而人类所居住的地球面积不会扩大,地球上的可用资源日

渐枯竭,人类居住环境日益恶化。其所衍生的粮食、健康、教育、就业……等问题正渐渐侵蚀人类的每一地区。

不幸的是,世界人口增长最快的地区往往是一些贫穷的国家(据统计,百分之九十以上的世界人口增长发生在最贫穷的国家)。原因之一是这些地区的人不知如何控制人口增长。这使得富裕地区的人能以较少的人口享有较多的资源;而贫穷国家的人却必须以较多的人使用较少的资源。² 贫穷是世界环境问题的主要原因和结果。因为贫穷地区的人必须以攫取大量自然资源(如森林)和加速工业化的方法,来向富裕国家换取生活必需品,而富裕国家在贸易上的种种限制,使得贫穷地区的人永无翻身之日。他们的都市污染问题越来越严重,林地越来越少,土地越来越贫瘠。如此,全世界饥饿人口的日渐增加,使得文盲增多,也使得缺乏安全饮用水、安全住屋、烹饪燃料和取暖燃料,更使贫富国家之间的差距越来越大。这种恶性循环的结果乃是环境的日益恶化。

人口爆炸危机的另一个副作用是病态都市化的产生。据社会学家的统计,1900年以前世界上大部分的人都住在乡村。但是到了1980年,已有39%的世界人口住于都市中。此种潮流若持续下去,那么二十世纪结束之时,全世界至少将有一半的人住于都市地区。这些都市人口之中,至少将有一半的人面临失业或生计困难的问题。要安顿这些新的都市人口,必须配合建造住屋、公共设施、学校、医院和商场。依此推测,到二十世纪结束之时,全世界将有1600个百万人口的新兴大都市。平均每年增加80个大都市。而这并不包括现有都市的重建或复苏。³ 当一个都市人口急速增加时,该都市的居住环境必然也跟着急速恶化。治安、住屋、卫生、失业……等问题必然伴随而来。

针对此种人口爆炸的危机,伦理方面的当务之急至少应从人口增长和经济控制两方面着手。富裕地区的人必须节制自

然资源的消费；而贫穷地区的人必须抑制人口无限制地增长，并致力于解决食物、医药方面的需要。若要让未来世代的人类生活于人性的世界中，就必须正视人口爆炸所带来的危机。我们将在第五篇谈及道德伦理方面的问题时，再针对此作详细的讨论。

(2) 环境的破坏和恶化

当人口越增加时，人类对自然环境的破坏也就越严重，因为人类必须依赖自然界所提供的各种资源而生存。而当人类开发环境、利用资源时，必然破坏环境，也必然使得多种生物栖息的环境受改变。其结果乃是多种生物濒临绝种的危机，破坏了整个大地的生态均衡。虽然人类对环境的破坏有时是不能避免的，因为人为了生存的需求而利用大自然所提供的各种资源，这原是无可厚非的。然而，当人类出于自私的动机，盲目满足自己的欲望，不负责地利用自然资源，甚至予取予求时，他们的行为就是对自然的剥削；而这种剥削行为即是导致各种不必要的破坏的主要原因。

据估计，今天人类平均每天摧毁了 7.5 万~10 万英亩的动物栖息地。⁴ 长此以往，则从 1980 年到 2000 年之间，人类可能使 50 万种昆虫、植物和动物遭到灭种的命运。⁵ 这个数目占全世界现存生物种类的 13% 至 25%。尤其严重的问题是，今天在非洲、亚洲和拉丁美洲，成千上万种的动物作为栖息场所的热带森林被砍伐殆尽，造成这些种类的动物濒临灭种的危机，也造成土壤流失和可耕地的沙漠化。此外，热带林亦具有调节热量及水分，并缓和气候的功能，所以热带林的大量减少会使大气中的二氧化碳增加，引起温室效应，使整个地球或局部区域的气候产生强烈变化。

根据“世界环境及发展委员会”(The World Commission on Environment and Development)在 1987 年所作的报告，全人类的经济活动在未来半世纪内将成长 5~10 倍。在过去

一个世纪内,工业产品已增长 50 倍。其中五分之四的增长是在 1950 年以后发生的。这全是拜科技发达之赐。这些增长反映并预示了对生物圈的影响。这可表现于房屋、港口、农场和工厂的大量兴建和投资活动中。而大部分的经济增长都从森林、土壤、海洋和地下水中取得原料。这给自然的生态环境带来了极大的危险。尤以一些极端依赖环境资源并极端制造污染的工业,其对环境的破坏和恶化更不在话下。⁶

此外,环境的恶化也表现于下列各种现象中:

(a) 臭氧层的破坏——这是由于人类长期且大量使用人工化学物质(如冰箱及冷气中的冷媒、坐垫中的泡绵、喷雾剂等),产生氟氯碳化物(CFCs),散布到大气中所引起的。据研究,人类若不有效停止对臭氧层的破坏,则到公元 2085 年时,大气中的臭氧层将会减少为目前的一半以下,而原由臭氧层所吸收的有害紫外线,将会以两倍于目前的份量直射到地球表面。⁷ 这种结果将使得人类罹患皮肤癌及白内障的机率大为提高;海洋生态系统中的浅海浮游生物将遭受致命的影响;农产品也将减产;空气污染物(即光化学烟雾的现象)也会恶化;甚至会引起全球的气候变动,酿成灾害,因为臭氧层具有吸收紫外线并转化成热能,以维持大气温度的功能。⁸ 所以为了防止臭氧层的破坏加速,1992 年 11 月全世界 87 个国家的代表集会于哥本哈根商讨对策,代表们同意提前禁用破坏臭氧层的化学物质,并于会中签署协议,规定某些化学物质的使用规范,其中规定将全面禁用氟氯碳化物的日期,由原来的公元 2000 年提前至 1996 年。

(b) 地球的温室效应——地球温室效应的产生是由于太阳光进入地球后,向上反射至大气层时,遇大气中的气体,再反射回地球,以致地球表面温度上升的现象。温室效应的加速使得地球表面温度的提升也随之加快。这是由于科技进步,人类在各种活动中所产生的温室效应气体急速增加的结果。科学

家对地球陆地和海洋所作的研究发现,在过去一个世纪以来,地球的温度比过去上升了摄氏半度;而且未来上升的幅度还在增加中。⁹ 温室效应气体的来源十分多。如燃烧时所产生的二氧化碳、农业活动中所产生的甲烷、工厂和汽车所排出的氮氧化物和碳水化合物以及氟氯碳化物……等。¹⁰ 由于温室效应所引起的地球气温上升结果,将在不同层面上破坏生态环境并影响人类的生活。例如,气温上升引起部分地区的冰山溶解、海水膨胀、海平面上升,危及可耕地及海边人口的安全。此外,地球气温的上升也会影响生态系统,使农作物改变习性,也使畜牧业繁殖力降低,渔场产生变化。更有甚者,温室效应对于水源、大气及人类健康也有不良影响。如海水上升、供水量不足、受高浓度臭氧影响地区扩大,这对人类社会经济活动带来了极大的伤害。¹¹

(c) 酸雨的形成——由于人类大量燃烧煤炭、石油等石化燃料,在大气中制造硫氧化物的氮氧化物,渗入云层,经过复杂的化学反应,最后变成硫酸离子和硝酸离子,而导致强酸性的降雨或干燥粒状物质下降的现象。所以,工厂、火力发电厂、燃烧炉、汽机车等都是排放硫氧化物及氮氧化物的主要污染源,也是形成酸雨的元凶。酸雨对环境和人类所造成的影响,从欧洲遍及北美、中国、东南亚等先进工业国家,已逐渐发展成世界性的问题。酸雨对生态系统的破坏显而易见。如引起湖泊的酸化,导致湖泊中生物的死亡,使湖泊变成死湖。降落在森林地区的酸雨,不但造成土壤酸化,也妨害树叶的新陈代谢,抑制树木的生长,甚至引起树木枯死。此外,酸雨会腐蚀大理石和金属,损害住宅和桥梁等建筑物。并引起地下水酸化,影响人体健康。¹²

(d) 污染的加速——从质量不灭定律来看,自然生态系统虽然能够吸收人类活动所排出的许多废物,重新予以组合,变为其它生物可以利用的物质,但是排出的废物太多,超过自然

吸收结构的容量,就会存积于生物生存的环境之内,愈积愈多,形成所谓“环境的污染”,为人类以及整个生态系统制造祸害。今天,污染的范围可说已经达到世界的每一角落:海洋的污染使鱼虾贝类含汞量提高,不只影响了海洋的生态,也危害人类的健康。空气的污染使得空气中的含铅量及有害气体的含量大增,直接侵害人体并加速地球的温室效应。农药及各种化学杀虫剂的使用不只破坏土壤结构,影响植物和农作物的成长和收获,而且更因药物渗入地下,污染了地下水、水源以及人类的食物链。这些污染的发生又与人口的增加以及工业发展和科技的进步有着密切的关联。这表示,人类社会若继续以目前的情形从事农业和工业活动,继续制造污染,那么,环境所受到的污染将呈指数增加,¹³而且环境的自然吸收污染量将达饱和点。据 Meadows 等人的估算,这个饱和点将在公元 2100 年到达。届时,全人类的农业和工业活动都将达到一种“增长的极限”。¹⁴死亡率因污染及粮食的缺乏而急速增高。所以,为避免污染所造成的灾害,人类只有两条路可走:一是停止制造污染的活动,另一条路则是朝向发展一些不会制造污染的科技或工业。¹⁵

(3) 非更生资源的日渐枯竭

普通常识告诉我们,人类生存于一个有限的地球上,这个地球上的非更再生资源(如石油和矿物)都是有限的。假若人类继续使用这些非更再生资源,那么,终有一天这些资源都将被用罄。唯一的问题是:何时会被用罄?而这些问题的答案端视我们如何使用以及使用的多少而定。至于全地球的非更生资源的确实数量究竟有多少,这问题虽然重要,但是比较根本的问题应该在于这些资源的有限性。这个有限性告诉我们:只要人类继续使用,就有用完的一天。尤其当世界的人口正以急速增加时,由农业、工业所带来的经济增长的脚步必然随着加快,因此非更生资源的有限存量也必然大量锐减。

据统计,人类若以每年 2.5% 的增加率使用非再生资源,则现有矿物 80% 的存留量将在公元 2140 年用完。彼时世界的经济秩序必然会有所调整。其可能的结果是:许多国家将为争夺有限资源而互相攻击;集权国家也可能以控制资源做为控制人民的借口。¹⁶

由于经济发展与环境问题息息相关,许多形态的经济发展剥削并腐蚀了环境的资源;而这些资源又是经济发展所必须依赖的。所以,环境的恶化和资源的短缺也危及经济的发展。这种现象可从一些开发中国家中看出。在这些开发中国家里,一些极端依赖环境资源,并极端制造污染的工业,正在蓬勃发展中。因为开发中国家最迫切的需要是经济增长,而他们对那些具破坏性的经济增长而产生的副产品——污染和资源枯竭却无力加以控制(如过度砍伐森林引起的土地沙漠化、水灾、工厂造成的污染影响了水资源和渔业资源)。这使得开发中国家也必须同时生存于资源不足的环境中。加以先进的工业国家不只已经用去世界大部分的资源,而且也控制了世界经济体系,这种不平等现象既加速了资源的枯竭,也造成了世界整体经济发展的问題。

综合而言,国际经济上相互依赖关系给许多开发中国家带来环境管理上的问题。农业、林业、能源生产和矿业在这些国家中,占了总生产量的一半以上;而且也是这些国家国民的生活主要依靠和就业的主要来源。自然资源的外销仍为他们经济的主体。为了应付庞大的外债和经济压力,他们不得不对有限的环境资源做过度的剥削。这样的做法所引起的环境危机已引起部分拉丁美洲、亚洲、非洲及中东国家政局不安,并成为国际间紧张关系的主要原因。

这表示,富裕国家或贫穷国家,人人都以劫取自然资源为能事。人类这种对环境资源的予取予求,完全不顾及后一代子孙的需要。人类向自己的后代超额借贷了环境的资金,却丝毫

没有偿还的意向和认识。而尽管这些后代子孙们将来可能指责我们这一代的人类挥霍无度,可惜他们却不能向我们索取我们所积欠的债务。因为当地球上的非再生资源被今天贪婪的人类用尽时,多数今天的决策者都将离世,他们子孙的生路也跟着被切断。

1980年的“布兰特报告”(The Brandt Report)很清楚地道出当代生态危机的概况:“很显然地,将来世界经济的成长和发展,必须对自然资源和环境做到最少的破坏。这样我们的子孙的权利才可获得保障。任何对和平和人类生存的威胁都不会大过对生物圈的破坏,因为生物圈是人类生命所赖以生存的必要环境。”¹⁷美国卡特总统在位时所委任的环境评估委员会所作的“地球2000年报告”(Global 2000 Report)也发出了同样紧急的呼吁,因为食物、能源、矿物和森林的枯竭都给人类带来了相当程度的压力:“到公元2000年之时,很可能会产生全球示警性的分配比例问题(global problems of alarming proportions)。”¹⁸这种环境危机的严重性竟足以让1988年的《时代周刊》把濒临毁灭的地球当成当年的“风云人物”。

总而言之,生态危机是当前世人所面临最紧迫的问题之一。我们可以用Barry Commoner所说的生态学“三律”扼要道出这个危机的梗概:¹⁹

第一律:物物相关、万物相连——因为所有的存在都是互有关系的,任何妨害或干扰自然环境的行为都会在生态系统中产生破坏性的结果。例如,农作物使用农药将对人类健康不利,也会污染土壤和地下水;砍伐森林必然导致土壤流失、河床淤塞,并引起旱灾、沙漠化和水灾,以致成千上万种的生物被毁灭。

第二律:万物皆有所终——人类将具有放射性的废物丢入海洋中的做法,已使得某些海域成为具放射性的海。严重影响海洋生态,并危及食用海产的人类的健康。此外,由于核子

武器试爆、人造卫星的发射、核子意外、及核子反应炉的流出物等所造成的大气污染——即放射性元素镭在大气中的散布——已使全世界的人都暴露在癌症的侵袭下。因为镭元素是已知最具致癌性元素中的一个。在均匀散布的情况下，一磅重的镭元素就足以让今天世界上的每一个人罹患肺癌。而根据美国“国家大气研究中心”(National Center for Atmospheric Research in Boulder, Colorado)的估计，到公元1975年为止，已有超过五吨的镭散布到大气层和整个地球中。²⁰

第三律：代价总不能免的——天下没有免费的午餐！对生态环境不负责任的态度必要付出代价。这个代价可能由自己付出，也可能由其他国家的人代付；可能现在就须付出，也可能将来才付出。因此，剥削自然资源或对自然环境破坏、污染的行为，不只行为者本身要得到惩罚，而且也将连累人类无辜的后代。

Jacques Ellul 在指出核能发电的危险性时，以他对圣经的信仰来批评一些当政决策者的矛盾做法。那些当政者一方面急于发展核子研究，另一方面却承认无能解决核废料的处理问题。他说：“让我告诉你们一个令我震惊的经验，这个经验来自这些当政者的矛盾做法。我跟法国国家电力公司的总裁十分熟识。在一次谈话中，我和他逐点讨论核能发电厂的危险性。最后，他承认至少有二个无法解决的问题存在。然后，他也做了一个非寻常的结论：‘总之，我们必须把某些问题留给我们的子孙去解决！’此乃科技专家们的矛盾情结。他们不得不承认自己能力的有限！这表示我们的子孙确实将遭遇难以解决的问题。”²¹

上述的生态危机告诉我们：稳定的经济形态(stable economic state)比持续增长的经济形态更能维护生态系统，更能保护全人类免于浩劫。要做到经济的稳定，必须让宗教伦理扮演其应有的角色。伦理学者在面对生态问题时，必须问：

如何使人提升“动机”心态的生活,而舍弃贪婪的生活形态?如何提高对公义或美的意识,让先进的已开发国家能够为了其它贫穷国家的生活需要来牺牲太过富裕的生活?如何让开发中国家制定一套关于人口控制和生态保护的有效政策?²²

这些问题(以及如何停止核子武器竞赛的根本问题)都在告诉我们:最根本、最终极的问题乃是宗教信仰方面的问题。因为这些问题都牵涉到人类的“无人性”(该做的善不做,反做不该做的恶),并牵涉到人类对上主不负责任的态度和做法。因此,本书将完全从宗教(特别是基督宗教)神学和伦理学的观点,来探讨这个跟全人类息息相关的自然环境问题。

(二)中国大陆和台湾的现况

(1) 大陆的现况

大陆正处于经济发展和环境保护的十字路口。为了改善人民生活水准,跻身世界经济强国之列,中国正千方百计地加速工业化和现代化的脚步。然而,由于对环境保护的认识不够以及贫穷的经济,中国的生态环境危机也正在急速的日益扩大中。

中国是全世界人口最多的国家。1991年大陆人口总数已超过11亿人。虽然当地政府执行全世界最严格的人口政策,但是这种“独生子女”的人口政策仍无法贯彻于多数的乡下地区,因此全国总人口仍以每年1500万人的速度增加。此种情况若不予有效处理,则其二十一世纪初的全国人口将高达13亿以上。其结果不仅无法达成改善经济和人民生活水准的目标,而且也会使原本已经恶化的环境问题更形严重。因为人口过多的压力已给中国大陆带来诸如污染、林地减少、臭氧层破坏、酸雨、废弃物危害……等问题。最严重的大概是可耕地的减少:由于林地减少,土壤被冲蚀,使得无数可耕地沙漠化,或变成沙丘。据统计,中国人口占全世界21%,而其可耕地面积只占全国的7%。²³

中国过度依赖燃煤作为工厂动力和家庭取暖来源的结果，既污染了空气，也污染了水；同时也造成酸雨和臭氧层的破坏。因为煤是含硫量最高而且经济效力最低的燃料。

燃煤所引起的空气中悬浮微粒的增加²⁴使得北部的某些大城市几乎从人造卫星的摄影机镜头中消失。其所排放的硫造成酸雨，严重侵蚀了农地、建筑物，甚至造成全国性的经济损失。²⁵ 而其所排放的二氧化碳之多已使中国成为世界第四大温室效应的元凶（仅次于美国、苏联和巴西）。²⁶ 最严重的是，空气中大量的有毒气体使得越来越多的中国人成为肺癌的牺牲者。

此外，中国淤积河川的污染程度仅次于空气污染。全国已有四分之一的水源被污染。这除了燃煤所造成的结果以外，也是由于每年全国 368 亿吨的工厂废水和家庭污水的 80% 未经处理，就直接流入河流和湖泊中所致。这种几世纪以来所累积的疏忽结果，使得上海附近水域中的鱼类类遭毒化，造成 1988 年 30 万上海居民罹患肝灾，也使 86% 流经都市地区的河水不宜人类饮用。²⁷

假若其他国家面临同样严重的水污染问题，很少会有像中国人那样受害之深。中国因地理的因素，使水的供应和需求极不堪均衡。每人平均用水量也少之又少（仅世界标准的四分之一）。而长期的干旱使中国北方（包括北京）的地下水源更形枯竭。这使得越来越多的都市面临水荒。而农业因雨量减少和灌溉用水紧缩，加上土地因盐性化而废耕，面临更大的困境。

再者，人口过剩所带来的粮食问题使得农人们不得不以砍伐森林的方法扩充耕地。这种短视近利的做法在过去 40 年以来，摧毁了大约 7900 万公顷的林地。此举反而引起耕地被毁的结果，因为林地的消失导致土地沙漠化，也使风和水对可耕地产生侵蚀作用。黄河沿岸横跨五十余万平方公里的黄土高原即为土地被侵蚀的结果。可更令人忧虑的是，一些在 20 年

至 50 年以前仍可耕种的土地,最近都已沙漠化,变成沙丘。而土地越贫瘠,也越容易遭受风和水的侵蚀。据中国官方研究的预测,公元 2000 年全国不可耕地的面积将比 1949 年多出二倍。而土地沙漠化所引起的沙暴也逐渐增加。据北京气象局的统计,北京附近的沙暴频率已从 1950 年的每年三天,增加至 1980 年的每年 26 天。²⁸

当局并非不知道环境污染问题的严重性。但是他们虽然有心改善,却遭遇了二大难题:即一般民众缺乏环保素养及全国经济的贫穷。

1972 年,中国首度派遣代表前往瑞典参加“斯德哥尔摩人类环境大会”(Stockholm Conference on the Human Environment)。当时的总理周恩来在听了有关资本主义国家的经济发展引起环境破坏的报告之后,即警告同样的情形也会发生于中国。但由于文化大革命的扫荡,这个警告一直未能及于一般大众,只有一些科学家们忧心忡忡,开始探讨中国的环境问题。目前已有许多大学设有环境研究系,每年栽培出将近 2000 位的环保人才。这些人多半就职于国家环境保护署,该署成立于 1988 年。其职责是执行空气、水和土地的保护法,可算是全中国处理环境问题最具权威的政府机构。

但是,中国环保署的工作在执行时却遭遇了一些难题。因为大部分该署负责监测的工厂都属国营,因此,向国营企业科以罚款,无异增加政府的负担。而且,由于控制污染的代价极高,威胁了大企业的生存,使得众多赖以维生的工人面临失业的社会问题。如此,许多主要的污染个案都被地方政府淡化处理了。

中国政府在 1989 年宣布向污染问题宣战,并拨出全国生产毛额的 0.7% 作为对付污染问题的经费(这对开发中国家来说,确实是一大手笔),而且也同意签署国际限制臭氧层破坏的公约。但在解决污染问题的过程中,存在种种矛盾,环保工作

的困难重重,一些萌芽中的环保团体工作开展得并不顺利。

中国政府的目标似乎在于以快速的经济来解决当前普遍的贫穷问题。经济和社会的成长似乎仍被视为首要目标。他们仍不愿为了保护环境来牺牲经济和社会的成长。他们要求工业先进国家提供必要的技术和经济援助来帮助中国克服经济和环境的问题。

而当中国在工业化过程中,渐被世人视为地球温室效应和臭氧层破坏的主要元凶时,其环境问题也逐渐成为世界性的问题,渐为西方世界所关切。1989年之后,世界对中国所做的制裁措施,减缓了中国自外获得的援助和贷款。而这些援助和贷款的部分用途是在环境的保护和改善上。中国与西方国家的关系已迈向正常化,国际上的潮流也逐渐放弃孤立中国而在解决跨国问题(如污染)上承认其所做的努力。因为中国幅员辽阔、人口众多,对全球环境的影响具有不可忽视的潜力。(编者注:中国自进入WTO以后,在环保问题上越来越力图与世界接轨,向前迈进了一大步)

(2) 台湾的现况

台湾地区环境品质的恶化可说是先天不足、后天失调的结果,已经恶化到无以复加的地步。台湾的近代史一直处于政治动荡的不安状态。先是荷兰人的统治,再为日本的奴化,后来又由国民党的接管。几百年以来,这些统治者在环保问题方面,一直没有一贯或具体的政策与目标。因为这些统治者都将台湾当成图私、营利的“宝岛”,予以利用、剥削。这种现象尤以1960年之间的“政治漂泊期”为甚。在那段期间内,当局者为加速经济成长,大量自国外进口各种污染工业。在“投资免税条例”的保护下,许多西方国家的产业纷纷涌进,将其本国不要的重污染工业迁至台湾设厂。这种短视近利的做法,使得仅有弹丸之地的台湾,一时间成为一个廉价的投资乐园,给台湾的环境带来了空前的浩劫。近年来,更由于工业(严格来说,只有工

厂)的快速发展、人口的急速膨胀(台湾地区人口密度高居世界第二位)²⁹、汽机车的无限制增加(台湾机动车辆的密度为美国的13倍),加上民众缺乏环境保护的意识,使得今日台湾的环境千疮百孔、沈痾难治。

此表指出目前台湾在生态环境上所面临的主要危机。台湾人口密度之高已是不争的事实。高人口密度所产生的家庭废水、垃圾、交通工具、噪音、自然保护区的破坏……等也随之增加;其对环境所造成的负荷也因此加重。机动车辆的高度发展更助长污染量的增加,其所排放的一氧化碳、碳氢化合物、氮氧化物等气体,不仅严重污染台湾地区的空气,而且也影响地球的臭氧层和温室效应。工厂产生的污染主要为工业废气、废水、和废弃物。这些污染给台湾的空气制造悬浮微粒、硫氧化物等有害物质,也给台湾的水源和土壤注入诸如多氯联苯、汞、砷、铝、铅、锌等有毒元素,直接影响人体健康,也使农作物因大量污染而不宜被人食用。最明显的例子是,台湾的稻田普遍遭重金属污染,以致稻米中,铬、铅、锰、铜、锌、镉的含量大增,为害食米品质至距。此外,牲畜过多所造成的畜牧废水污染量已占台湾地区废污水所产生之总污染量的21%。可见其对台湾环境的影响已逐渐加深。而台湾污水下水道接管普及率偏低的情形,表示台湾的家庭污水为河川主要污染源之一。³⁰

因此,解决台湾的环保问题已火烧眉睫,刻不容缓。然而,较之世界先进国家,台湾当局对此问题的关心却表现得极其迟缓而勉强。“环境保护署”迟至1987年才成立。而且,由于当局的环保政策不明确、环保组织不健全、环保法规不完备、环保咨询欠缺、环保人才短缺、环保经费拮据……等问题,台湾的环保工作仍一直停留于起步阶段,未能对原已甚为严重的环境危机问题做出显著而有效的对策。而台湾地区的一般民族也由于受到大众媒体大力宣示并维护政府政策做法的影响,对生态保育的理念无法全盘认识。一般民众都是在饱受污染和水患

之害以后才意识到环保问题的严重性。所以,目前台湾对环保问题的认识上,仍停留在“公害”的层面。政府的政策也仅止于公害的“防治”、污染的“改善”和“管制”等治标的工作。至于环保教育或环境影响评估制度的建立……等更为根本的工作却被忽略。

不仅如此,台湾的环保问题由于基本上受当局的外交和经济政策左右,所以使问题得到根本的解决,非从政治方面着手是无法达成的。例如,美国的西屋公司一直是台湾核能发电的主要提供者。而台湾政府为了平衡其跟美国之间的贸易逆差,也为了政治上的利益,乃把跟西屋公司做生意作为政策。³¹因此,即使台湾社会的反核声浪高涨,却仍然无法阻止当局的这项既定政策。此外,由于台湾的经济政策十分讲求高成长率的经济,于是“工业主管单位天天怕工业界因防污染而增加成本,于是流为放任、纵容。而且主管工业的与主管环境的机关各不相属。主管工业者只要工业盛旺,不问环保安全。环保单位势微力弱,不敌力可通神的企业界法力。于是老百姓就被告知,为了经济发展大家忍耐一些是必要的。”³²

唯一值得欣慰的是,据“台湾生界与生活品质研究小组”³³在1991年所做的研究报告指出,目前台湾“人的思想和心态越来越细致、多元化及敏锐化,其最为关注的焦点是生态环境的品质。这是一正向、积极的发展趋势。”³⁴换言之,台湾大众对生态危机的警觉性已在逐渐提高中。这对推广环保意识和观念,确实是有所助益的。下页的表即是该研究小组所得到的结果。这十个指标表示在全部问卷的八十个题目之中,受访者同意程度最高的十个问题。

但是,读者必须认清,这个研究结果虽然表示台湾地区的民众在环保意识上已在提升中,但并不表示民众已经采取具体的行动来回应环保工作的要求。

表一、1991年十个最高同意程度指标

顺序	指 标	平均数
1.	我感觉到台湾生态环境的污染越来越重。	5.279
2.	我觉得空气一天比一天坏。	5.279
3.	我觉得台湾的教育太重视升学,不够重视完整的人格培育。	5.221
4.	我越来越能体会地球上的能源有限。	5.155
5.	我越来越觉得整个地球是我们共同的家。	5.123
6.	我爱台湾这个地方。	5.023
7.	我越来越感觉到台湾的自然环境和我的生活关系密切。	5.019
8.	我越来越觉得我有义务关怀生态环境。	4.991
9.	近年来电视、报纸的普及使我增加许多普通常识。	4.937
10.	我觉得过分强调经济发展,使人重视金钱,而不遵守法律和伦理规范。	4.911

说明: 十个最高同意程度指标的第1,第2,第4,第5,第7和第8都是和生态环境有直接关系的题目,从这个表可看出受访者的环境意识很高。

※本表资料取自“台湾生界与生活品质研究小组”的研究报告,即《台湾生界与生活品质》(1991),169。

贰、本书目的

本书的主要目的有四，分别概述于下：

其一，指出今日生态环境所面临的问题不是独立的问题，而是互有关连、互相影响的问题。人口的增加造成了环境负荷的加重，也产生了污染问题。而污染问题也肇因于人类的滥垦、伐木，及不负责任地使用资源。再者，如上节所述，人口问题源于贫穷，而贫穷又来自人口过剩对环境所施加的破坏。这种互相牵连、互为因果的情形正是生态危机所以产生的原因。

其次，本书的目的也在探讨世界诸文化、诸宗教对生态环境问题所表达的态度或立场。我们将比较西方和东方各个不同文化中，有关自然界的地位以及人类与自然界的关系的看法之异同。由于本书是针对讲华语的读者而写，所以我们将特别强调中国传统文化中在这方面的教训或贡献。此外，我们也将概略介绍世界各大宗教——如佛教、印度教、伊斯兰教——以及台湾民间宗教在环境方面的神学教训。

借着这种探讨，我们将不难发现今日生态危机之所以那么严重的根本原因。我们深信，一个人的文化背景、思想形态和信仰，都是影响他（她）的价值观、人生观的主要因素。所以，当我们洞悉这些因素之后，便可找出原因并找出解决之道。这是本书的另一目的。

本书最主要的目的是要探讨整个基督宗教在生态环境方面的贡献。虽然基督宗教的信仰曾被误解为全球环境问题的罪魁祸首，³⁵但是，这种误解完全是出于对整个基督宗教神学的偏见或以偏概全。事实上，圣经对自然界的赞赏和高评价，是那些批评者所忽略的。不仅如此，从教会历史来看，初期教父们对大地的爱惜，亚西西的圣方济(St. Francis of Assisi, 1182-1226)对大自然的崇敬并将自然视为与人类同等的做

法,指出了基督宗教并非环境危机的始作俑者,反而在有关“地”的神学上提出了它独特的贡献。

叁、本书方法

(一)神学上思想典范的转变

从历史的演进来看,整个以犹太教为背景的基督宗教神学思潮,约略可以分成三个阶段。以启示为主的神学所强调的是以神为本的典范,召唤的上主要求人类的回应;以道成肉身为主的神学,则演变成以基督为中心的神学典范;直到十七世纪以后,理性主义渐渐抬头,历经启蒙运动和文艺复兴运动,整个基督宗教的神学乃逐渐转变成以人为中心的思潮。此种人本主义的思想使人在认知方面、在存在的奋斗方面、在自由创造个人的历史方面,以及在民主、自由、平等与社会团结方面,都能肯定个人的主体性。³⁶但是这种过分强调人本主义的结果把人性的地位提高了——人有绝对管理并控制受造界的能力和权利,而且这种权利几乎取代了上帝摄理的主权。

从整个历史来看,基督宗教的神学思潮都在上述这种以神、基督或人为主要强调的范围内打转。神学家们几乎很少超出这个范围去研究神学。其结果是,有关人以外的受造物——包括世界和大自然——都被神学家们所忽略了。

若从教会的传统来看基督宗教在神学伦理上思想典范的转变,我们可以发现两个差异很明显的典范:罗马天主教的伦理神学强调人性对上主的自然倾向和渴望,因此很重视所谓的“自然道德律”——以为人的理性在伦理神学中扮演着重要的角色,因为任何有理智的人性都能够发现道德的要求;在另一方面,基督新教的伦理神学则根据“独靠圣经”(sola scriptura)的典范,以为伦理原则可从上主在圣经中的启示获得,并强调个人直接面对上主,直接对上主负责。这两个传统的最大差异在于前者

重视启示的媒介(mediation)——人性、自然律以及宇宙的整体性;而后者强调启示的直接性(immediacy),亦即个人对上主时的直接回应。这表示天主教重理论、轻行动的典范,可与基督新教重行动、轻理论的典范有着相辅相成的关系。

二十世纪以来,各种不同领域的学术界都有一个共同的发现,即万物息息相关,彼此互相牵连。因为整个物质宇宙乃是一连续的整体,“量子力学”的发现告诉我们,动态结构不是分开的物“体”,而是无定性的,连贯为一不可分的整体。我们所认识的物质与能不过是同一时空中,同一事实的两种不同表现而已。人文科学家们也逐渐发现人与环境有共生的关系。人虽为一独立的个体,却必须与别人共同存在。所以,实际上人并非独立自存,而是与他人结合为一个人类之整体。人甚至须跟整个宇宙世界有一种不可分的有机关系。³⁷

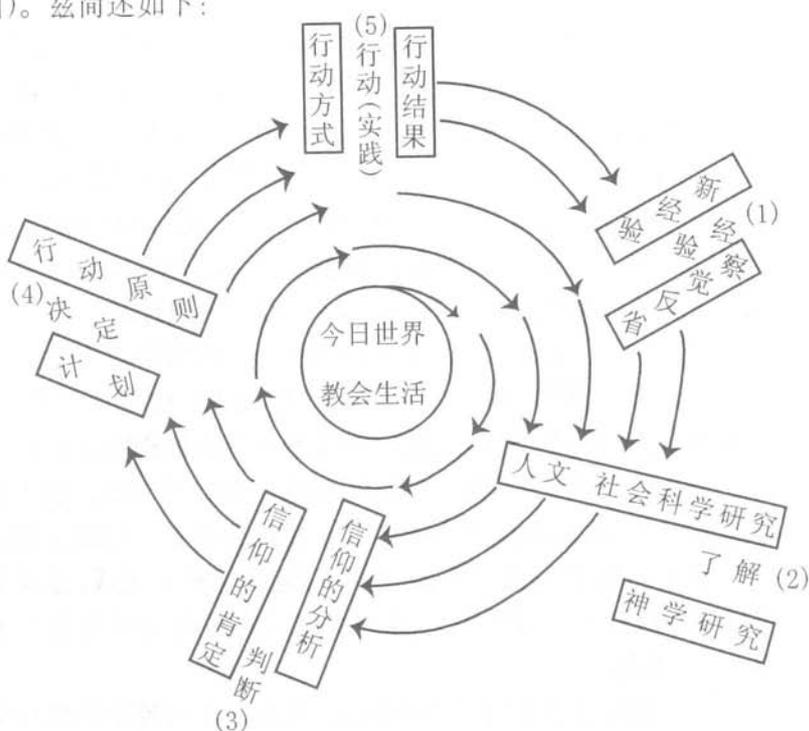
Alvin Toffler 在他的《第三波》(The Third Wave)³⁸一书中主张:人类的旧文明——思想方式、规范、意识形态——不论在以往如何具有价值,现在都不再是真理了。新的文明——新价值观、新科技、新的地域政治关系、新的生活形态和沟通方式等,正缓缓进入我们的生活。所以,漫长的农业时代(第一波)和快速发展的工业时代(第二波)都要被新兴的多元资讯时代(第三波)所凌驾。这个新生的文明会比过去的时代更健全持久,因为在这个时代里,人类的人生观与生活方式都将多元化,人际间的关系、人类共存的特性以及人与大自然间的互动关系也将更明显地表现出来。

上述这些典范都是影响本书的方法和方向的主要因素。

(二)神学方法的要素

谷寒松神父在《神学中的人学》一书中引用郎尼根(Bernard J. Lonergan, 1904-1984)动态意识(dynamism of consciousness)的理论,³⁹强调神学伦理方法中,理论(了解、判断)

与实践(决定、行动、经验)的密切关系,以及学术性神学不应与实际世界、社会环境、社会生活脱离隔绝。进而主张神学方法必须包括经验、了解、判断、决定和行动五个因素。⁴⁰这五个因素在动态意识中有一定的先后关系,而且都依序循环(如下图)。兹简述如下:



图二、动态意识图

(1) 经验：一个人观察、遭遇或经历某事物之后所得的知识或实际的认识。由此过程所累积成的经验可说是此人思想的根据。譬如，污染的空气曾使我咳嗽、头晕，这种经验使得我不愿生存或停留于空气不干净的地方。

(2) 了解：这是一种获取或解释某种知识的能力。也就是解释上述经验的能力，以对事实有进一步的认识。譬如，污染

的空气曾使我有不舒服的经验,使我知道不洁的空气对人体有害,也使我知道避免空气污染的必要性。

(3) 判断: 根据经验和了解来肯定事实,并提出看法、分辨是非。因为人的理性不以了解为满足,而须借行动来实现。但在行动之前必需先分辨孰是孰非。这种分辨过程即为判断。譬如: 当我了解空气污染之危害及其避免之必要性之后,我就会判断: 凡是制造空气污染之行为都是错误的,甚至是不道德的。

(4) 决定: 在判断之后作出行为的抉择,拟定行动原则或计划。亦即: 做或不做? 应该怎么做? 能够做什么? 以上述的例子而言,当我对空气污染的行为作了控诉性的判断之后,我应该有的决定是: 我要减少引起空气污染的行为;而且我也必须向别人宣导这种做法,以达到净化空气的目标。

(5) 行动: 决定了之后就当付诸行动,以实践决定之后的原则或计划。譬如,为了减少空气污染,我停止燃烧废弃物,减少骑机车或开汽车的次数,或改用以无铅汽油为燃料的车子。

这种行动既是一种社会关怀,也是一种爱的行动。当人在爱的行动中时,就越能体会主的爱。而且行动之后可以发现对社会所产生的影响或结果,也可以知道目标是否达成,这就又重新获得经验。如此,从行动中所得到的经验又回到第一步骤,反复循环。

以上是动态意识中的五个因素,这表示任何神学或伦理学都必须是理论与实践并重,才是完全而适切的。这也是本书的架构所采用的原则。

(三) 女性神学在方法上的贡献

西方科学过去一直是男性的天下,而且一直受着男性的世界观所支配。其结果是,世界被当成一种跟人类分离的客体被研究,而自然也被视为一种要被揭开、被脱去神秘外衣的“女性”,任由他们去发现、分析、研究,甚至剥削。

由于女权主义的抬头,女性科学家们正试图修正这种父权文化下的世界观。她们强调宇宙的温柔面和细腻面。自然是太能的,也是温柔的,她具有滋养、赦免、治愈、宁静和忍受……的能力。这种女性科学家的认识论,以为自然不是一种被动、机械似的、与人类无关的“客体”,而是活生生的、继续成长的、聪敏的,并与人类密不可分的“主体”。这样的宇宙观认为世界不是“大撞击”的结果,而是一粒宇宙的蛋被孵化出来的生命体。这种把自然当成主体和生命体的看法,会让科学家们对宇宙的认识更深、更广、更完全,并对自然产生敬畏的态度,而不再有控制、支配、剥削自然的做法。他们也会以欣赏、培养的态度来对待大自然。自然是那么伟大的创造,人类不只要同心协力揭开她多样性的神秘,而且要以赞赏的眼光珍惜她的美和她的慈爱。⁴¹

值得一提的是,人类学上有关女性的特质的研究发现,女性比男性对生命更有亲身的体会和自然的关心。其原因是女人的胎腹与生态系统里的大地母亲,在功能上和结构上都极类似。从功能方面来说,两者都是孕育生命的地方。也就是说,女人的胎腹具有生育和滋养生命的功能,就如生态系统也有辅育生命的功能一样。从结构上说,女人的胎腹给受精卵提供着床和孵育的场所,而生态系统中的生物区(biosphere)也是各种不同生物生长的地方。此外,母胎内的脐带让胎儿连结母体以吸取营养;而生态系统内也有各种不同的食物链,让每一种生物都能密切地连结于整个生态系统里面,以吸取生长必须品。再者,母胎羊膜内充满了大量的水,以保护胎儿免遭撞击;同样地,生态系统也具有大气层和臭氧层,以保护其中各种生物免于其它星球的伤害。⁴²

上述女性主义的自然观和对生态环境的诠释都有助于改善人类对待自然环境的态度,也给所有从事环保伦理的人提供了方法上极有价值的思考方向。

肆、重要用语解释

1、生态学(Ecology)

英文此字由希腊文 oikos 和 logos 组成。oikos 意为“房子、家、或住处”，logos 意为“学问、知识、或观念”。所以“生态学”原来的意思是说：有关人类及所有生物的住处(即自然环境)的学问。韦氏字典对此字的解释有二：(1)生态学是生物学的一支，专门研究生物与环境(包括有生命和无生命的环境)间的关系；(2)生态学是社会学的一支，致力于研究人与社会机构的分布及他(它)们之间相互依存的关系。本书所探讨的生态学所研究的是大自然或大自然中的生物、生物群，及其相互间的关系或与环境交互影响。

2. 生态系统(Ecosystem)

此字的英文亦由希腊文 oikos 和 systema(意为“安放在一起”)二字组成。意指住在同一栖息所的生物群体所形成的一个有组织的整体。这个生物群体存在于“一个互相依存的网状组织里，并扮演着一种具适应性有机体的功能。”⁴³ 韦氏字典把此字定义为：“一种基本的生态学单位，由动物、植物、细菌及其相关的物理、化学环境所组成的整体。”因此“生态系统”尤指一特定且有组织的整体中，各组成分子的生物群体之间的内在关连。

3. 能趋疲(塑料制品)(Entropy)

此一术语是 1868 年一位德国物理学家克劳西斯(Rudolf Clausius)首创的。从热力学和宇宙论的方面来说，能趋疲乃是用以衡量一些无法转变成工作的能量数量的一种量度标准。它是热力学中文术语通称的“熵”。新的译法“能趋疲”颇能兼顾音意双方面的相似性——亦即：“能”必“趋”于“疲”，“能”的功经由“疲”的磨损，终于疲“死”。这是根据热力学第二定律

所得到的法则。热力学的第一定律乃是质能不灭定律,第二定律则是指自然界的能趋疲之总和不断增加。此第二定律意谓着:尽管宇宙中所有物质与能量皆是不变的,但是其形式却可以改变。而且物质与能量仅能朝着一种方向改变其形式——亦即由可用形式转变为不可用形式,从资源与能源转变成废物与污染。简言之,能趋疲只是由“可用”到“不可用”之间的一种衡量标准。⁴⁴

4. 环境(Environment)

此字英文源自法文的 *environ*; 由 *en*(在……之内)和 *vi-**ron*(周围)二字组合而成。用为动词时,此字有“包围、环境”之意。因此“环境”一词的原意是指被围绕者与围绕者之间的关系。亦即影响某事物的一切外在因素。就生态学而言,这些因素包括所有足以影响一个生物或群体生物的生存和发展的物性、生物、社会和文化方面的现象。所以,举凡空气、水、垃圾、噪音、地形、气候、动植物的分布和活动、其它自然现象如火山爆发、暴风雨、地震……等,以及社会、经济和政治方面的活动,都可视为人类的环境。如此,生态环境一方面跟自然、大地或生态学密不可分,另一方面也跟整体人类社会的活动息息相关。

5. 生界(Bioregion)

此字由希腊文 *bios*(生命)和拉丁文 *regio*(领域、范围、区域)组合而成。原意为一种生命的区域,亦即一个以生活形式、地形和动植物区系来界定的地方。换言之,生界是指一个自然界的区域,它是自然世界的一部分。生界中充满各种生命力。

生界可划分为三种层面:(1)大生界的“生态区”(ecoregion)。这是最大的自然区域,有时涵盖数十万平方公里之广(如中国西部大平原、台湾地区),其特征是植物生长的一致和土壤类型的相似;(2)中生界的“地理区”(georegion)。存在于大的生态区内,由地形的外貌作为区分的根据。如河川盆地、

河谷、山脉……等。而每个地理区内的动植物都有其特性；(3) 小生界的“地形区”(morphoregion)，是地理区内的小区域。其分区的根据是各地区表面独特的生活形态(如城与镇、原野与农田)或特殊的地形(如台北盆地、嘉南平原)。

总而言之，生界特别强调地区或地域的观念。前述的生态系统则强调各生界中各种生物互有关连的网状组织和适应性的有机关系；而环境也强调万物互动和互相依存的关系。

6. 污染(Pollution)

一切使原本纯净的事物变为不纯净的行为皆可称为污染。污染可分为自然的污染和社会的污染。本书仅针对前者作探讨。自然的污染又称环境污染。这是由于人类把有害物质带入环境中所造成的结果。尤其自工业革命之后，人类为追求快速的经济成长，对自然环境的污染比历史上的任何时期都严重。污染所及范围包括整个与人类息息相关的自然环境，亦即水、空气、土壤和音波

水污染的原因是家庭污水、工业废水、畜牧废水的排放，垃圾的不当堆置，以及农药和肥料的不当使用。空气污染来自工厂或各种交通工具所排放的废气，这些废气含有对人类和环境有害的物质如悬浮微粒、硫氧化物、氮氧化物、碳氢化合物、一氧化碳……等。造成土壤污染的原因是由于被污染的水和空气把各种污染物传送进入土壤中，直接危害农作物和人类。音波污染即所谓的噪音，来自工厂、营建工程、娱乐场所及交通工具等。

7. 臭氧层(Ozone Layer)

在环绕地球的同温层中，距离地面十九公里处，充满了臭氧，通称为臭氧层。它能完全吸收太阳光中有害的紫外线，使地球生物不受伤害。然而，由于人类长期大量使用人工化学物质——氟氯碳化物(存在于冰箱及冷气中的冷媒、坐垫中的海绵和喷雾剂中)，这个臭氧层正逐渐遭受破坏。根据科学家们

的观测,在过去十年以来,南极上空的臭氧层在每年春天都会减少成为原来的一半,被称为“臭氧洞”。臭氧层变薄的结果,引起地球紫外线的增加,使人类罹患皮肤癌和白内障的机率提高;海洋生态体系中的浅海浮游生物将受致命影响;农作物的收成也将减少;空气污染的情形也将恶化;甚至会引起气候变动。

8. 温室效应(Greenhouse Effect)

太阳光照射地球时为地球表面所吸收,并放出红外线,再为大气吸收,产生所谓“温室效应气体”,完全吸收地球表面的热量。大气中因温室效应气体所吸收来的热,一部分向下反射回地球表面,另一部分则向上放射至大气层上方。反射回地球的热再加上日照的热量,地球表面的温度就有上升的现象。这种效果即称为“温室效应”。目前,大气中温室效应气体的浓度正因人类的大量制造而逐渐提高。其所引起的温室效应的加速,使地球表面温度的上升也随着加快。其结果将使海平面提高,并对生态系统和农业带来很大的影响。温室效应气体的来源十分多:如燃烧时产生的二氧化碳和一氧化二氮、农业活动产生的甲烷、工厂和汽机车所排出的氮氧化物和碳水化合物反应后所形成的臭氧,以及人工合成的氟氯碳化物等。

9. 地(Earth)

一般而言,地是指地球的表面,也指有别于海或空气的地面(干地);有时也指岩石和沙地之外的土壤或可耕地。然而,严格来说,“地”有四种含意:(1)从地球科学方面来说,地是指人类和万物居住的“地球”——太阳系九个星球里的第五大星球(直径12,756公里);(2)从哲学方面来说,地意谓存有界的一部分,也就是受时空限制的万物和人类的居所;有别于地面之上的天,也有别于受时空限制的精神领域或灵界;(3)从宗教方面来说,也是人类今生今世的居所,而非来世的天堂或地狱;或指有别于灵界,而为时空限制的物质世界。也有的宗教用“地”

来象征孕育生命的场所,强调地与生命的密切关系;(4)从基督宗教神学方面来说,地是上主的创造,是上主为人类预备的居所。同时,地也跟人类密不可分,地与人类同进退——如世界被灭即表示地与人类同归于尽;上主赐给人类新天新地也表示人性的更新。本书即以神学角度探讨地的意义。

10. 地球日(earth Day)

这是一个松散的国际组织,1970年成立于美国。它所从事的是长期全球性的环保活动。该组织的主要工作是推动环保教育,提供社会正确的环境科学、法律、报导等资讯,协助并鼓励企业界改变企业伦理,采取有益环境的经营方式,进一步建立绿色的生态经济体系,让人类重享地球最珍贵的宝藏:空气、阳光和水。由于该组织的大力呼吁,导致美国国会通过了空气清洁法案,并为美国环境保护署催生。

11. 地球教育(Earth Education)

一种从事环保的教育,强调人类与自然世界和平共存的必要。其主要目标是借学习冒险,来建立对生态学的了解、增进对自然世界的感情,进而改变学习者的生活形态,达成与自然更和谐、快乐的关系境界。地球教育的主要倡导者 Steve Van Matre 教授(1940-)。他的根本信念是:人与自然世界或宇宙的一体性(见“深度生态学”)。他的主要方法则是根据自然的原则,把整个自然界的问题内在化,使自然世界所面临的问题变成跟学习者自己息息相关。

12. 地球村(Global village)

此字首先出现于 Marshall McLuhan & Quentin Fiore 的 *War and Peace in the Global Village* (1968) 一书。意指将世界视为各国、各民族共同的家,因万国万民皆相互依存而生活。人类越来越体会到地球环境为国际性的公共财产,一个国家或一个地区对环境的破坏和污染都会影响全世界,造成全世界的公害。保护地球环境,来限制污染的作为,已被视为全

球性的责任和义务。这种以整个地球为全人类共同的空的空间的四海一家观念,即所谓的“地球村”。在此地球村的共识下,任何国家都不得假“国家主权”之名,排拒国际环境法规的约束及国际环保上的合作事项;而应顾及全球利益,参与国际环境保护的行动。

13. 地的政治(Earth Politics)

又称环境政治(Environmental Politics)或绿色政治(Green Politics),意指环保运动者的政治观。在西方世界中,环保运动者投入政治,以影响决策的制定,是极为普遍的。如闻名遐迩的英国和德国的“绿党”便是。通常这些环境政治家都主张社会和经济的成长不可危害本已脆弱的生态系统,而应以健康的自然环境为依归。同时,政府要有足够的力量来规范一种可以保护环境的经济政策。但是,他们除了扮演环境保护的角色以外,也支持民权和女权运动、关心第三世界、并力主结束国际间的武器竞赛。

14. 地母(Gaia 或 Gaea)

此字原为希腊文,意指“大地”。在希腊神话中,大地被拟人化为女神 Gaia,她是天神 Uranus 之母(后来又成为 Uranus 之丈夫)。所以 Gaia 乃有“地母”之称。近代生态学者和女性运动者引用希腊文化中这种“地母”的观念,而发明所谓的 Gaia 理论。这种理论视大地为一种具有生命,而且能够反应的有机体;它具有一种抗拒不利于环境的改变的能力,而使环境保持于稳定状态(homeostasis)中。同时,Gaia 理论也强调人类跟万物间不可分的有机关系:人类与动植物,甚至石头,共享这世界。我们周遭的受造物都不是静止的无生物,反而都与我们共同参与知识和科学的进化过程。所以这个过程不再是人类的专利,而应算是整个大地的功劳。

15. 深度生态学(Deep Ecology)

这是挪威哲学家 Arne Naess 首创的用语,或称“激进生

态学”(Radical Ecology)。据此理论,人不再是宇宙中最重要的受造物,而是与其它受造物(包括一切动植物和无生物)具同等的地位和价值。此种说法高举了自然界的地位,而失去人与万物间之价值体系。他主张人类文明不应干涉或影响自然环境。若无正当理由,人类没有权利毁坏其它生物,因为人类不应比其它生物更有权利,也不应控制其它生物。所以,深度生态学具有一种与科技观念背道而驰的二元论思想,认为自然界是善的,而人类文明则几乎为绝对的恶。

16. 可持续的发展(Sustainable Development)

意即无损于将来世代的需求,又能满足现在世代需求的适度开发。这表示,经济的发展和环境的保护不应彼此冲突。保护环境是为了实现未来更长远的经济发展。所以,可持续的开发包括二个基本概念:(1)需求——凡是基本的需求都应优先予以满足,尤其贫穷国家的基本需求更不可忽略。(2)节制——科技和社会机构对环境满足现在和将来需求的能力应予以限制,不能危及自然生态系统。不只对濒临绝种的动植物和其它非再生资源应予以珍惜,而且对空气、水及其它自然资源的破坏,也应减至最低程度,以维持生态系统的整体性。因此,有人甚至不用“开发”的字眼,而改用“可持续的世界团体”(sustainable world community)或“可持续暨公义的经济”(sustainable and just economy)。

17. 资源(Resources)

凡能给人类生活提供服务或解决生活必须的东西皆可称为资源。从生态学方面来看,资源可分为可再生资源(renewable resources)和不可再生资源(non-renewable resources)两种。前者包括:木材、植物、动物粪肥、水力、风力、太阳能、地热、波能(wave energy)、酒精燃料等。理论上,这些资源都可再生,都是取之不尽、用之不竭的。不可再生资源包括:天然煤气、石油、煤、泥炭及传统的核能等燃料,以及用为基本原料的各种

金属矿物。这些资源在地球上的储量都有一定的限量,而且都是不可再生的。消耗得越快,其有限储量减少得也越快。今天,人类所使用的资源大部分都是不可再生资源。这不只造成能源危机问题,更造成环境的污染和破坏。所以,为达到“可持续发展”原则,人类应该致力开发能够再生而污染小的“可再生资源”。

18. 生态圈(Ecosphere)

由 eco(即希腊文 oikos,家或住处之意)和 sphere(球体、天体、范围之意)二字组成。意指生命能够生存的任何地方。理论上,生态圈可及于地球以外的任何星球,只要该星球可以提供生物生存的环境。实际上,生态圈指的是地球及高于地球海平面四千公尺以内的大气层,因为在此种高度以内的空间,生物都可有正常的呼吸,也都可以生存。

19. 能源(Energy)

任何可产生热和力的资源皆可称为能源。希腊原文(energeia)的意思是指“活动”。它是资源的一种。能源可分二种:(1)原始能源(primary energy):如太阳能、石化燃料(石油、煤)、核能、风力、水力、地热、波能(wave energy)等;(2)次级能源(secondary energy):如电力、酒精燃料。

20. 自然(Nature)

英文 nature 源自拉丁文 natura。意指出生、起源、事物原本的构造或性质。从物理生物学方面来看,“自然”是物质资源和动植物的总称,亦即自然界。简言之,整个与人类社会、文化有密切关系的自然宇宙,都可视为“自然”。从哲学方面来说:“自然”意指万物的本性,即一个事物之所以成为该事物的性质或本质。从基督宗教和犹太教的神学观点而言,自然是上主在创造人类之外(只有人类具有上主的肖像)另外创造的有别于人类的世界万物。人类有代替上主管理自然的责任。

21. 新时代(New Age)

近年来盛行于以基督宗教为主的西方世界中的观念。“新”意指思想、知识、自我意识、世界观和生命的更新。所以“新时代”一词意味着一个即将消逝的旧世界,以及一个即将来临的新世界。在这个新世界中,人人都有新的思想和新的世界观。而这种新时代的观念相信:(1) 透过某种宇宙力量,天下万物将互相融合为一个整体;(2) 整个宇宙的进化是乐观的,而这种乐观的进化论不再强调神的超越性和绝对性,而强调神的存在与一切受造物息息相关;(3) 这样的世界观必给人类带来新希望和新生命。

22. 能源流动(Energy Flow)

能源经过使用后,其中的一部分必定会变成热能,这个热能又会转向更低温度的物体。这就是能源的流动。根据热力学的第一定律(即能量不灭定律),宇宙里一切物质与能量皆是不变的。它既无法被创造,也无法被消灭。它的形式可以改变,但它的本质是永远不变的。一定量的热能转变成工作时,其热量并没有消灭,只有转移到另外一个地方,或转变成另外一种能源形式而已。事实上,宇宙万物皆是由能源所造成的。一个人体、一座高楼大厦、一辆汽车、乃至于一根草,皆代表着一种状态转变到另外一种状态的能源。它们的形成是由其它地方聚集而来的能源所形成的。它们的灭亡并不表示它们所含的能源的消失,而是能源转移到环境的某些地方而已。最明显的例子是,当我们燃烧一块煤时,会产生一定的能量;这些能量又会转变成二氧化硫及其它气体,而散布到太空里去。这都是能源流动现象。请参考第6页的温室效应图。

23. 沙漠化(Desertification)

所谓沙漠化乃是指土地所拥有的生物生产力减退,乃至破坏,最后变成无生产力的沙漠状态。造成沙漠化的原因至少有二个:(1) 气候因素:因气候变化,降雨量及水源减少,造成持

续干燥的现象,而引起土地沙漠化。(2)人为因素:因为人类在干燥或半干燥地区等脆弱的生态区中,进行超限度的活动(如过度牧放、过度耕作、过量砍伐林木等),因而导致沙漠化。沙漠化的结果将使得以前配合气候所形成的农业、水力、能源等体系全盘崩溃。影响所及,除了粮食减产以外,人类生存亦将遭受威胁,而且沙漠化导致的气候变化及植物减少,也会使大气中二氧化碳的浓度增加,促使温室效应加剧。

24. 绿化(Greening)

为防止沙漠化的继续扩大而采取的保护及增加绿地的措施。例如,在都市中植树或开辟公园,在干燥地区进行农业生产,在沙漠地区植草、造林、甚至建水坝,以达到绿化功能。

25. 绿党(Green Party)

这是专以环保为诉求和政策的政党。因他们以绿色(象征地球生命的颜色)为标帜,因以得名。最初创立于西德,二十世纪七十年代后期才陆续在西欧各国成立。由于其政治理念逐渐获得大众的支持,其在政治上的地位和影响力已在扩大中。这使一些拥有绿党的国家对环保问题采取积极的对策。

26. 绿化运动(Green Movement)

一种存在于世界各国,而以环保为主要诉求的社会运动。跟绿党的存在有着互动的关系。这个运动所坚信的原则是:人民有权决定如何管理自己的资源和环境,政府应该配合人民的要求和需要。其主要目标是将绿化理想带进一般人的思想、政党的政纲、以及政府的政策中。此种运动虽无国际性组织,却在国际上越来越受重视,因它们彼此之间有各种沟通管道,并能借这些管道发挥影响力。

27. 绿色革命(Green Revolution)

这是一种在未开发及开发中国家所施行的农业政策。其目的是使食物的产量增加。其方法是开发或引进各种具有高产量的新品种农作物,并使用现代进步的农业技术,其结果使

得各种食用作物的产量大大提高。

28. 再生(Recycling)

又称“资源回收”或“废物利用”。意思是重新使用几乎所有使用过的产品中的材料。再生的方式有二种：(1) 内在的再生：如金属制造业者把制造过程中所产生的金属屑融化并再铸成产品；(2) 外在的再生：如把报纸或杂志回收，制成再生纸或其它纸制品。可以再生的资源很多，包括各种金属材料、放射性废料、橡胶、塑胶、化学制品、纸和其它纤维制品、玻璃、鱼和动物的排泄物、水……等。

29. 生命中心论(Biocentrism)

意即以生命为中心的观念或思想。此处的生命包括一切生物(即动植物和人)的生命。

30. 酸雨(Acid Rain)

所谓酸雨是指因燃烧煤炭、石油等石化燃料，而产生的二氧化硫和氮氧化物，在大气中，与阳光、水分和氧气发生复杂的化学反应，产生硫酸离子和硝酸离子等酸性粒子。这些酸性粒子再渗入云层，而导致强酸性降雨或干燥粒状物质下降的现象。所以，以煤炭或石油作为动力的工厂、火力发电厂、锅炉、交通工具等，皆为酸雨形成的来源。

31. 浪费(Waste)

任何无用的消费或不当使用多余的东西，如时间、物质、能源。譬如：观赏无意义的电视节目，为浪费时间。在大晴天使用干衣机、或在夏天将冷气机开至常温以下、或使用一次性用后即抛弃的物品(如免洗餐具)等，皆为浪费能源或物质。人才的大才小用亦为浪费的一种。

32. 垃圾(Garbage)

任何无用、不需要的东西，或被视为无价值、低劣的东西，皆称为垃圾。如从厨房丢弃的动物性或植物性废物，或太空中飘浮的人造卫星残骸等。

33. 罗马俱乐部(Club of Rome)

这是一个设立于 1968 年的非正式国际组织。由世界各地的科学家、经济学者、人文科学家和实业家所组成。会员中无人身任公职,而组织本身也不预设任何政治立场或意识形态。该俱乐部的宗旨是在针对自然资源枯竭以及环境污染等人类面临的生态危机,探索人类可能采取的防范措施。据此,这个俱乐部分别于 1972 年、1974 年和 1991 年发表了三份有关地球环境问题方面的先驱报告:《成长的极限(*The Limits to Growth*)》、《人类在转折点上》(*Mankind at the Turning Point*)和《第一次全球革命》(*The First Global Revolution*)。

34. 生态神学(Ecological Theology)

所谓生态神学具有二种意义:(1)任何以研究生态学而发展出来的神学。亦即,具有生态学思想的神学,或神学的生态面。例如,从生态学的角度发展出来的创造观,可称为生态学的创造教义(这跟以女性运动的观念发展出来的女性神学,或以黑人观点而发展出来的黑人神学,具有同样的意义)。(2)把生态学的内容当成神学研究的课题。例如,本书的主要工作即是根据神学的观点将“地”当成研究的对象。

研究思考题

1. 你为什么想要读这本书?你的动机、理由和目的是什么?
2. 你对全球性和地区性的生态危机问题有多少认识(0分~100分)?
3. 你积极参与保护全球性和地方性的生态环境的程度有多少(0分~100分)?
4. 就你记忆所及,你何时开始真正注意生态环境问题的?
5. 当你阅读报纸或逛书店时,如果发现一篇文章或一本书

是有关生态环境方面的,你会怎么做?为什么会那样做?

6. 根据你自己的日常经验,你认为最急迫的全球性或地方性的生态环境问题是什么?
7. 你能够提出理由来支持你对前述问题(第6题)所提出的答案吗?

注解

- 1 有关人口增长呈指数级数增加的理论可参考 Donella H. Meadows 等著,朱岑楼、胡薇丽合译,《成长的极限》(台北:巨流图书公司,1973),第 11 页以下的讨论。
- 2 据统计,已开发国家的人口仅占世界人口的百分之二十三,却控制了全世界百分之八十的资源,并制造了大部分的污染。而一个美国人与一个印度人使用资源的比例为 6:1。参阅 Carmody, *Ecology and Religion: Toward a New Theology of Nature* (Ramsey, N. J.: Paulist Press, 1983), 141.
- 3 见 G. Tyler Miller, Jr. *Living in the Environment*. 3rd ed. (Belmont, CA: Wadsworth, 1982), 211, Cited in Carmody, *Ecology and Religion*, 141.
- 4 见 Emily Hahn, "A Reporter at Large (Endangered Species)", *The New Yorker* (Sept. 1, 1980): 43 Cited in Carmody, *Ecology and Religion*, 22.
- 5 G. Tyler Miller, Jr. *Living in the Environment*, 201. Carmody, *Ecology and Religion*, 22.
- 6 见 World Commission on Environment and Development, *Our common Future* (New York: Oxford UP, 1987), 4-5.
- 7 见日本环境厅著,台英丛书编译小组译,《环保小百科》(台北:台湾英文杂志社,1990),28。
- 8 同上书,28。
- 9 见 *Scientific American* (August, 1990): 66-73;特别 66。
- 10 同上书,36。
- 11 同上书,38-39。
- 12 见上书,46-51。
- 13 见 Meadows,《成长的极限》,59-80。

- 14 同上书,131。
- 15 如最近科学家所研究出的“核子融合”(nuclear fusion)技术,即作为一种不会制造污染,而能产生能源的新科技。这是以太阳温度二十倍的高温,融合某些物质,制造能源的技术。虽然这种技术仍处于理论和研究的阶段,但是仍不失为以科技控制污染的好方法。
- 16 见 R. L. Heibroner. *An Inquiry into the Human Prospect* (New York: W. W. Norton, 1980). Cited in Carmody, *Ecology and Religion*, 32.
- 17 *The Brandt Report, North-South, A Programme for Survival*, (London and Sydney: Pan Books, 1980). Cited in Denis Carroll, *Towards a Story of the Earth: Essays in the Theology of Creation* (Dublin: Dominican Publications, 1987), 162.
- 18 *The Global 2000 Report to the President*. Being a Report Commissioned by President Carter of the U.S.A. Cited in Carroll, *Towards a Story of the Earth*, 162.
- 19 见 Bryr Commoner, *The Closing Circle* (New York: Bantam Books, 1971). Cited in Carroll, *Towards a Story of the Earth*, 162-163.
- 20 参考 Carmody, *Ecology and Religion*, 27.
- 21 见 Jacques Ellul, *Perspectives on Our Age* (New York: Seabury, 1981), 83-84. Cited in Carmody, *Ecology and religion*, 25.
- 22 参考 Carmody, *Ecology and Religion*, 168.
- 23 见 Sandra Burton, "The East Is Black." *Time* (April 29, 1991).
- 24 据测试的报告指出,某些中国北方城市(如沈阳、本溪)空气中的悬浮微粒每年均保持 $740\mu\text{g}/\text{Nm}^3$ 的纪录。在美国大部分

- 地区,其值每年均保持在 $50\mu\text{g}/\text{Nm}^3$ 左右。可见其严重性之一斑。
- 25 据中国环境保护署的气象专家的估计,仅广东一省,由于酸雨所造成的经济损失几乎已达全国国民生产毛额的 0.1%。而长江以南的土地由于土壤中的 PH 值太低,加上潮湿关系,其盐性化的速度因之加快。见 Chandler, Makerov & Zhou, "Energy for the Soviet Union, Eastern Europe and China." *Scientific American* (Sept. 1990): 76.
- 26 见 Sandra Burton, "The East Is Black." *Time* (April 29, 1991).
- 27 以上数目资料来源取自 Sandra Burton, "The East Is Black." *Time* (April 29, 1991).
- 28 见 Sandra Burton, *ibid.*
- 29 台湾人口多集中于西部,大约二千万人口居住于面积仅占全岛三分之一的平原地区。依此看来,台湾可居住地区的人口密度,可谓高居世界之冠。
- 30 以上资料参考简又新著,《意识·共识·与环保》(台北:行政院环境保护署,1990),4-13。
- 31 参阅杨宪宏,“反核的政治社会分析”,载于台北县政府编,《核四再评估》,153-164。
- 32 见台北的《中国时报》,1986年11月25日社论。又据台湾环保人士的估计,台湾的环保政策对经济政策的影响还不足百分之一。这表示环保意识或政策对整体国家政策仍未具明显的影响力。经济、国防、社会……等问题仍然重于环境保护的问题。
- 33 “台湾生界与生活品质研究”是一个跨宗教、科际合作的民间独立学术研究,由十一位研究成员共同合作,其研究重心是探讨台湾民众对生活品质的主观感受。这个研究

小组分别在1980年和1991年出版了他们的研究报告。

- 34 见台湾生界与生活品质研究小组,《台湾生界与生活品质》(台北:辅仁大学神学院,1991),173。
- 35 如林怀特(Lynn White)就指控西方科技的发达所造成的环境危机完全是基督宗教圣经中的创造教义使然。因为这种创造教义视人类为世界的控制者,人类可以任意使用、控制世界万物。见 Lynn White, Jr., "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis," *The Environmental Handbook*. Ed. Garrett de Bell (New York: Ballantine Books, 1970), 12-26。
- 36 参考谷寒松著,《神学中的人学》,二版(台北:光启出版社,1991),265。
- 37 参考谷寒松,《神学中的人学》,265-270。
- 38 Alvin Toffler 著,黄明坚译,《第三波》(台北:经济日报社,1982)。
- 39 见 Bernard J. Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding* (London: Longmans Green, 1958), 271-278, 607-616. Id., *Method in Theology* (London: Darton, Longman & Todd), 1971。
- 40 见谷寒松著,《神学中的人学》,二版(台北:光启出版社,1991),33-41。
- 41 参考 Beverly Rubik. "Science: A Feminine Perspective." *Creation* VI: 6 (Nov.-Dec. 1990): 6-7。
- 42 本段参考 Chen Yu-qi(陈裕琪), "The Vital Role of Women in the Environmental Protection Movement in Taiwan." 《台湾生界与生活品质》,台湾生界与生活品质研究小组编(台北:辅大神学院,1991),252-53。
- 43 见 A. H. Hawley, *Human Ecology: A Theoretical Es-*

say (Chicago: The University of Chicago Press, 1986), 4.

- 44 参考 Jeremy Rifkin 著, 蔡仲章译, 《能趋疲: 新世界观》(台北: 志文出版社, 1985), 22-23, 70-73。

第一篇

地观综览

世界的资源足够人人用,但不够人人贪。

(甘地 Gandhi)

第一章 地球的历史

——宇宙论的观点

地球是距离太阳第三远的太阳系行星。有关地球何时、如何开始存在的问题，是一个最古老的自然哲学问题，也是长久以来，科学家们和全人类共同关心的问题。尽管这问题的答案至今仍然争论不休，但自二十世纪五十年代以来，科学家们已提出许多令人信服的理论。他们大多根据地质化学和宇宙化学的证据来推论，并从月球表面取回的岩石所做的研究得到佐证。

最流行的理论即是所谓的“爆炸论”(Big Bang Theory)，亦即从一个包含宇宙所有物质，并且有无限高的热度和密度的均匀物质球爆炸，形成了现在的宇宙。这个爆炸发生于100亿~200亿年前，爆炸之后的宇宙一直不断地扩展和膨胀，至今仍不停止。但由于宇宙中的每个星系都受制于其它星系的引力，所以宇宙的膨胀正在逐渐减缓之中。然而，不断膨胀的宇宙又造成各个星系的日益远离，星系间的引力乃逐渐减小。因此，将来的宇宙可能发生的变化似乎只有两种：(1) 星系间的引力足够强，使宇宙的膨胀减慢、停止，然后收缩、合并，回到原来的物质均匀球；然后又产生另一次大爆炸；(2) 宇宙膨胀得很快，星系间的距离迅速增大，其间的引力失去相互吸引的作用，宇宙将永远膨胀下去。最后宇宙将演化到一个冰冷又阴暗、毫无生气的状态——当所有的恒星都死亡了，星系分离得越来

越远,宇宙也就灭亡了。

由于“爆炸论”的说法难以解释地球进化过程中的地质化学方面的问题,因此天文学家们提出另一种理论,这个理论以为星际间充满尘粒和气体的星云在增大过程(accretion process)中,会形成星球。地球就是在原始太阳系的星云中,分散的固态物质积聚增大的结果。也就是说,这个理论假设太阳系中的星云含有较重的微粒元素和较轻的气体元素(如氢气和氦气)。当许多微粒因引力而积聚增大时,重的元素会向着中心移动,而轻的元素则向外移出。因此,星云中最初的气体乃变成液体和气体状态,再继续分成固体和液体状态。而固体状态的形成可视为地质历史的纪元。而根据地质学家的推测,这个纪元发生于四十六亿年前,在此之前的历史称为地球演化过程中的天文期(astronomical period)。

在此天文期之中,地球就开始分成地心、地层和地壳三部分。一般认为,当地壳开始固态化时,大气层还尚未形成。大气层是后来各种气体从地球内部逸出而形成的。

初期地球的地壳可能有如月球的地壳,具有跟石状陨石相似的成分。当地壳冷却并固态化之后,乃进一步再分成更密实的矽镁(sima)层以及较轻的矽铝(sialic)层。此种分化过程可能造成水气蒸发至大气层中,是以最初的大气层必然充满了云,但尚不能降雨。直到大气层的气温降至摄氏一百度以下之后,才有可能降雨。这个阶段可称为初期大气层。

开始降雨之后,即产生气象和冲蚀现象。水从高度向下流,乃形成河川;并在低地聚集成湖泊或海洋。海水中充满氯、溴、碘、硼、硫磺。而地壳的矽铝层中则鲜有这些元素。在此时期,仍未有生物出现,而气候完全受制于物理、化学的过程。

在初期的大气层中必然存有一些游离的氧气。但今天大气层中大部分的氧气则为自有生物以来,植物的光合作用的产物。当生命开始出现于地球上时,生化过程的土壤发展于是开

始。但是原始的土壤必然未有高等植物所形成的各种不同的地层。这是所谓的初期土壤。

假设固态的地壳形成四十六亿年以前,则初期大气层可能持续了二亿五千万年;而初期土壤也持续了同样长的时间。初期地球的这些时期所持续的时间必然不会超过十亿年,因为在非洲和欧洲保护区内曾发现了一些年代约为三十五亿年的花岗石。

根据这种说法,地球的历史至少有四十六亿年。最初的一段时期称为“前寒武纪”(Precambrian)。此时期涵盖了地质时代百分之九十的历史,亦即自地球出现至生物开始出现的“古生代”之间的这段时期。而古生代以来的地质历史又可分为三代,即:(1)古生代(the Paleozoic Era)——始于五亿七千万年前,历经三亿四千五百万年。此期中的主要动物为海中无脊椎动物。(2)中生代(the Mesozoic Era)——历经一亿六千万年。主要动物为恐龙及其它爬虫类。(3)新生代(the Cenozoic Era)——历经六千五百万年。在此时期中,哺乳动物及阔叶树开始出现。¹

生命的形成和演化 —— 有关生物和人类来源的说法,最为科学家们所接受的理论即为所谓的“进化论”。这个理论假设所有的生命都充满了生命力(vital principle)。这个生命力不只使个别的生物能够成长,也使整个生物种能够成长。因此,个体和整体都能适应环境的要求,而产生新形式的生命。这个新生命可能与旧形式的生命有所不同。同时,所有的生物都可能来自一个或一些原形质(original forms)。这些原形质可能来自无生命的物质。这只是一种假设而已,并非不变的定律。但这个假设已普遍得到生物学、动物学、胚胎学和古生物学(化石学)等方面的肯定。因此,除非人类能够找出更令人信服的理论来反驳或取代这个假设,它仍是当今自然科学中主要的理论(但不包括哲学或神学上的理论)。

总之,一般科学的观点在某一方面比较倾向于把宇宙视为有起源的。但是,如何开始的问题却仍无法经由严密的科学分析予以证实。所有的理论都只是一种假设或隐喻(metaphor)而已。所以,科学对地球起源的了解有其限制。充其量,科学仅指出一种复杂的相互依存系统,亦即一种相关性的宇宙。这种说法有许多好处。它尊重了宇宙的复杂性,也提醒人类注意万物的相互关系,这个宇宙是由一些复杂的关系组合而成的。有了这样的认识,就得遵守相互依存的原则,以维持万物的生存。宇宙间万物的相互关系比我们所能想像的还要密切。我们既具有理性和想像力,就必须再次思考有关科技的目的问题。“常识、科学、人道价值、创造性的想像和行动等,都必须均衡,才能让人、社会和大地都得以生存。”²

研究思考题

1. 我们对宇宙和地球来源的知识对今天我们在生态环境方面的认识有何帮助?
2. 当你听到有关宇宙和地球来源的故事时,在你心中所浮现的天主像什么?
3. 人类(humankind)在宇宙和地球形成的故事中占有什么地位?
4. 你能够在地球、人类和上帝之间看出某种基本关系吗?

注 解

- 1 以上参考 *The Encyclopaedia Britannica*, Macropaedia, vol. 6 (Chicago: Univ. of Chicago, 1978), 8-60.
- 2 参考 Denis Carroll, *Towards a Story of the Earth* (Dublin: Dominican Publications, 1987), 4-8. 特别 8.

第二章 世界诸文化、 诸宗教的地观

在这一章中,我们将探讨世界诸文化、诸宗教中对有关地的象征、看法和观念。由于篇幅的限制,我们将无法把所有有关地的思想或象征逐一列出,而只能作摘要的说明。我们的目标仅在于让读者认识“地”在世界诸文化中占有极为重要的地位,并让读者能因此产生对“地”的感情。

第一节 地的象征¹

一、地为生命的赐予者(Birthgiver)

在某些古老的文化中,大地经常被视为人类的生命赐予者。其一般说法都以大地为“伟大的母亲”,她具有神性和绝对的力量。在玛亚斯和亚斯德克(Mayas and Aztecs)神话中,人类最早的祖先来自大地的肚子(山洞),而猎人所捕捉的野兽乃是大地母亲赐给人类的礼物。这可从一些史前的山洞壁画中看出。因为所有的生命都来自大地母亲,所以自古以来,世界各地文化都有一个相同的法律,即禁止私人拥有土地,让万物都有居住于大地之上的神圣权利。

当人类的生活形态从狩猎演变成农业活动时,地为生命赐予者的象征也跟着改变:就如农人把种子撒在土地上而结出果子,所以必有一种未知的力量把某种种子撒在大地上而产生了人类。例如,在希腊的 Theben 神话故事中,Kadmos 听了女神 Athene 的建议,把一只被戮的龙的牙齿撒在地面上。这些“龙的种子”变成了武士。他们互相残杀,后来只剩下五个称为“Spartoi”的人,他们分散到世界各地。

在人类文化演变过程中,人类渐渐把土地私有化,原来神圣母亲大地的观念也变成孕育之母的象征——她给所有生物提供维持生命所必须的食物。耕种土地的工作大都落在男人身上,耕地、犁地逐渐被喻为一种性的活动,因为在这种工作中交织着两个基本原则:撒种者及接受种子者。这种新的看法使得原本“地为生命赐予者”的象征逐渐形成另一种新的象征,即以大地为“亲爱的”(the Beloved)。

二、地为亲爱的(Beloved)

一般描述天地和合关系的神话,都把那种和合关系的根源说成一种原始的混沌状态,后被分成天与地,或一种本为一体,后来却分为天与地的情形。

把地视为“亲爱的”之说法以两种互补的形式出现于诸文化的神话中。第一,一个不孕的妇人(有如干涸的土地渴望天神降雨给她的情形一样)等待着由神而来的种子,以让她怀孕生子。例如,在迦南、非洲某些接受先进文明影响的地区、印尼东部、以及美洲原住民等地的神话中,都有这样的象征说法。

另一种把地视为“亲爱的”,也以“天地之间的神圣婚姻”关系的象征出现,此种象征可从佛教、印度教和基督宗教的经典中看出。例如,在释迦牟尼诞生的传说中,天上的云以一只大白象的形状出现。他在王子释迦牟尼的母亲经过一段长期时

间的不孕之后的某个晚上,在梦中造访她。于是她生了佛祖(Buddha)。先知依撒意亚曾经这么祈祷:“诸天哪,自上而滴,穹苍降下公义,地面开裂,产出救恩,使公义一同发生,这都是我上主所造的”(依 45:8)。基督宗教的信仰把这节经文解释为:上主之子自童贞女玛利亚(上主所爱的女子)出生。希腊神话中的天神 Uranos 和地母 Gaia 互相拥抱,在爱中结成一体,他们是世界的父母。在许多其它神话中,这种天地间的联合,有时以地为男神,而以天为女神。例如,在古埃及的神话中,女神 Nut 代表天,而男神 Geb 则代表地。

三、地为花园

在一些有关人类和地球起源的神话中,鲜有将地描述为沙漠或旷野的。大多都把它描述为花园,由人照顾,而人必须遵守神的命令去保护并管理这个花园(创 2:15)。在人类和大地开创之初,人与大地和万物之间的关系都极为和谐:河流和生命树是世界的轴心,人可以了解各种动物的语言,也能够呼唤他们的名字。但是,由于背叛和罪的结果(或由于说谎、或由于不遵守某种食物的禁忌规定、或由于人彼此之间的冲突),人类后来被逐出原来和谐而快乐的花园。于是地就成为流浪者的流浪之所(创 4:12),“地要长出荆棘杂草”(创 2:18)。然而,尽管如此,地仍然是人类慈爱的母亲。

四、地为死和再生之所

地因具有神圣性和生产力,因此也具有生和死的能力。这在某些神话中可以看出。例如,在一个神话中,某神和土地一起被献为祭。该神的死却又带来了新形式的生命,特别是植物的生命。生与死只是大地母亲一生中的两种现象。死仅是生

命中的一个空隙，一个跟大地的肚腹暂时脱离的短暂时间。死亡使人回到原始与永远的状态中。这是生命周期开始之前就已存在的。

大地母亲的惊恐面以死神或暴力牺牲(祭物)的接受者的形式出现。这是因为她是宇宙的肚子(universal womb)，她是所有生命的泉源。死亡本身并不是毁灭，而是种子在大地怀抱中的情况。这是为什么在许多文化中，死人的身体要以胎儿的姿势埋葬的原因。这些“胚胎”终要复生。

这种有关地的丰富象征并不仅止于各种宇宙开创论、农业乡宴、古人或部落社会的埋葬风俗。大地仍被视为一个可能产生强有力的新生命的母亲，也被视为一种新的社会存在的可能。在现代宗教革命运动中(在不自由的环境中)，大地变成“更新的焦点”²。在末世论或乌托邦对新国家的看法中，大地的外观将被更新，世界之结局将带来新而公义的秩序。这种新世界的象征是：“每一山谷都要填满，大小山冈都要削平”(依40:3~5)。所有形式的生命都要获得相同的机会，得到大地赐予的丰富生命力。

五、地为宇宙生命之中心

宗教上对地的比喻说法产生了一种“所有生命的亲缘关系”——所有的生命都是从同一个母体而来。大地跟人类、动物和植物的亲密关系也深植于宗教的确信中——生命的力量在所有的生命中都是同样的，他们在生物学的层面上都是互有关联的；因此，他们的命运也都是相连的。任何一种生命的污染或生存的威胁，都会影响其它的生命。由于所有的生命都具有共同的来源，他们乃形成了一个不可分的整体。大地以各种方法保护各种生命的生存，并以防止滥用生命的方法(如乱伦或谋杀)来防止生命秩序受威胁。所以，古希腊、罗马祭酒神和

两性结合的秘密仪式(orgies)都是限于农历的某个特殊的节期中举行。在其它的时间里,大地母亲通常都扮演着一种道德保护者的角色,以利于种族的延续。大地会惩罚某些违反自然的罪行,如通奸、谋杀或不道德的性行为。

大地从未放弃她做为宇宙生命中心的角色,她是所有生命的泉源、保护者,也是过世者等待重生的母胎。

第二节 中国文化中的地观

中国哲学历史中“地”的概念的演变以及对“地”字的用法,可以从三方面来探讨。即一般意义、哲学意义、宗教意义的地。兹分述如下:

一、一般意义的地

(1) 生产意义的地:从西周以来,除了先秦道家外,耕地或田都受到重视。如战国时代易传的“辅相天地之宜,荀子的“参天地”、制天用天,到明末清秋初王夫之的“相天”。

(2) 政治意义的地:西周前期重国土疆界。春秋前期重田税;春秋中期把“地”看成重要资源,而列为五行之一;春秋后期五行又称五材,又有“六官”之一管理土地事宜。此后常是哲人的话题。

(3) 居住意义的地:西周中期的诗经作品“土宇”一词便开始有居所之义,此义在西周后期的“宅土”一词更为明显。

二、哲学意义的地

(1) 一体意义的地:早在周初易经卦爻辞中就隐含了天、

地、人一体的概念；但到春秋后期才在国语及左传中同时出现天、地、人三字；战国时代的孟子又提天、地、人；易传增强此信念，并称为三才；此后便成为地概念的主流，常与道德意义密不可分。再者，战国时代孟子的“与天地同流”；《吕氏春秋》的“天地万物一人之身也”；西汉《淮南子》的“以地为母”和董仲舒的天地人为兄弟、“人副天数”及“天人相类”的天人感应说；到北宋张载的“坤称母”等等，都属此传承。

(2) 道德意义的地：西周时期书经作品的“惟土物爱”就出现此概念，到春秋后期《国语》的天地之德、地德；墨子把德和“天地”相提并论；孔子的“仁者乐山，知者乐水”等皆是，以后便与一体意义的地概念合流不分。

(3) 一体意义与道德意义的地：春秋后期墨子的“仁者”与“参乎天地”相连，和孔子的“仁者乐山，知者乐水”为两义合并之先锋。此后，以此为哲学意义而发展的主流一直流传到现在。如战国时代庄子的“天地与我并生”；孟子的“仁民而爱物”；易传的“夫大人者，与天地合其德”；秦汉之际《中庸》的“参赞天地之化育”；宋代张载的“民胞物与”，程颢的“仁者以天地万物为一体”，程颐的“仁者，天地以生物为心”，陆象山的“宇宙便是吾心”，王阳明的“一体之仁”到民国哲人的生命哲学皆属此义。值得一提的是，自宋代以来，“地”的概念主要都在这方面发展，而忽略其它意义的“地”。

(4) 阴原素意义的地：起于西周初期的易卦，春秋后期左传则以阴及坤为土地的原素。其后《易传》加强此概念。此后便一直成为各哲学家必提的思想。但大都指阴阳五行说中的阴阳。

(5) 变化意义的地：战国末年邹衍的“阴阳五行说”中的五行（与此前的五行不同）变化而生地，或天地生五行，再生万物；礼记的“人者天地之德……五行之秀气也”；淮南子、董仲舒一直到宋元明清哲人所说的五行，都是此义。再者，《易传》开始

强调的“生生之谓易”的生命概念，也属此类。

(6) 艺术意义的地：春秋后期孔子的“仁者乐山、知者乐水”开始有此观念。庄子的“原天地之美”及“自然”观念对后期的影响最大。此后魏晋王弼注《老子》，向秀及郭象注《庄子》之后，艺术意义的地便逐渐具体化于山水画及诗词之中。

三、宗教意义的地

(1) 末世意义的地：最早出现在春秋前期诗经作品中的“乐土”、“乐国”。其后秦汉之际，《礼记》的“大同”理想，战国时代庄子的“无何有之乡”、晋陶渊明的桃花源。民国时代孙中山的“大同世界”，方东美所说的“幸福的境域”等都属此义。

(2) 神圣意义的地：从西周中期《书经》的“绝地天通”，诗经的“上天、下土”发端；西周后期的诗经便明载土地神“豳土”，国语的“后土”及“社”。孟子所说的社稷以及日后哲人，都提及此古老传统；只有王充、戴震等少数哲人反对鬼神信仰，但他们并非反对上天的信仰。今日土地公崇拜依然活跃于民间中下阶层。而《礼记》的“祭天地”，古来一直都是天子的义务。众百姓有义务成全此大祭典。此“地”字与“位格天”相提并论，显示已有神性化之倾向。

总而言之，中国哲学思想中“地”的概念至为丰富。但只有哲学意义的“一体意义与道德意义”、“艺术意义”和宗教意义的“神圣意义”盛行不衰，“末世意义”也保存未失，值得我们三思。

四、儒家的地观

中国传统文化对人与自然的关系之了解可以追溯到某些在塑造中国文化上具有举足轻重的古圣先贤的教训。在这些先贤中，最重要的可推儒家和道家。我们将在本段中讨论他们

的思想梗概。

孟子素以主张“人性本善”称著。他的性善论完全根据于他相信“天”为人性的赋予者。所以孟子说：“知其性，则知天矣！”（尽心上）。这与中庸第一章所说的“天命之谓性，率性之谓道”可说完全相同。根据这种说法，不只人的本性是善的，而且万物的本性也是善的——只要不被外来的力量所破坏。任何一种存在的本性都可以从该存在的外表看出来，只要它不被外在的环境所改变。所以孟子主张万物的本性需要培养，以免于不当的影响，这可从他所说的牛山之木的比喻中看出：

孟子曰：“牛山之木尝美矣，以其郊于大国也，斧斤伐之，可以为美乎？是其日夜之所息，雨露之所润，非无明蘖之生焉；牛羊又从而牧之，是以若彼濯濯也。人见其濯濯也，以为本尝有材焉，此岂山之性也哉？”³

儒家对人与自然之关系的了解可以孟子“拔苗助长”的故事作为代表。虽然此故事的主旨在说明人类的道德成长，不能靠外在的装饰或勉强而达成，但是这故事却表明孟子对自然的自发性的尊重：

无若宋人然：宋人有闵其苗之不长而拔之者，芒芒然归，谓其人曰：“今日病矣！予助苗长矣。”其子趋而往视之，苗则槁矣。天下之不助苗长者寡矣。以为无益而舍之者，不耘苗者也，助之长者，拔苗者也；非徒无益，而又害之。⁴

五、道家的自然观

道家哲学强调以直觉和神秘的方法去看待人生，其主要的德行可以“无为”来形容。当人处于无为的状态中时，他就进入了自然的规律中，而自然则是依循“道”而运行。因此宇宙和谐之达成不是依赖人的努力，而是借着“无为”。一般人总是以带有目的的行为接近大自然，而圣人的行为则采取“无为而治”，

就如老子所说：“道”常无为，而无不为。侯王若能守之，万物将自化。⁵

道家的这种“无为而治”的思想也是他们拒绝所有形式的器械的原因。因为机械破坏了自然的规律，也污染了“道”，所活动的范围。而管理支配宇宙的应该是“道”，而不是人类的努力或计谋。例如《道德经》二十九章如此说：

将欲取天下而为之，吾见其不得已。天下神器，不可为也，不可执也。为者败之，执者失之。是以“圣人”无为，故无败；无执，故无失。⁶

在道家的传统中，流传着一则故事，故事中提及孔子的弟子子贡在旅途中，看见一位老人在菜圃工作。他挖地道到井中，抱着瓮取水来灌溉，用力很多而见效少。于是子贡建议他使用一种机械打水，用力少而见效多。该老人拒绝子贡的建议，说：

我的老师经常告诉我，巧妙的机械装置会引起奸诈的行为，而奸诈的行为将产生狡猾的心思，狡猾的心思不能保全纯洁空明；不能保全纯洁空明，便心神不定；心神不定，便不能载道。并不是我不知道打水机械的使用，而是我以使用它为耻。⁷

老子以为天地之所以能够生生不息，是因为天地不刻意延长自己的寿命。人则不然，假若人能仿效天地，返朴归真，顺从自然，则人必可处于对自己的存在最有利的状态中。所以老子说：

天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。是以“圣人”后其身而身先；外其身而身存。⁸

此种反技术、反人为的思想，表现于后来大部分的文献中。我们可以说，此种以非控制的方法对待大自然的态度对日后中国的艺术（特别是山水画）、文化和许多君王的治国理念都有很深的影响。

另一位道家的代表人物庄子也有同样的自然观。《庄子》一书的“内篇”，其主要思想可说进一步将老子的自然观发扬光大了。根据庄子的教训，人类生存的最终目的乃在于适应万物的自然常规，而不是在改变它。此自然常规即为“道”。万物的本性都是以“道”为依归的。当人类违反了“道”的原则，而执守人为的规则或方法时，就迷失了。圣人对所有人类的价值都是无动于衷的，当人达到这种如镜的状态时，就不受外界事物的干扰了。

所以庄子也肯定自然世界以及“无为”的必要性。他主张圣人是一个凡事根据自然而行，而不在生命过程中添加任何人为因素的人。此种圣人的行为必然与自然世界的自然表现一致。最后并与自然合而为一，也与“道”成为一体。因此，庄子的理想是所谓的“自由”，即不卷入世界的俗务中之自由。因为世界经常被混乱、战争、苦难和荒诞不经所控制着。庄子目睹人类社会所造成的各种祸患，诸如战争所带来的贫穷，不正义所造成的社会乱象，他相信只有放弃一切传统价值观的束缚，而从另一种全新的观点来看世界万物，才能避免这些混乱和痛苦。此种对人类传统价值体系以及对传统时空和实在界的否定很清楚地表现于《庄子》的篇页中。

在《庄子》“内篇”的最后一章(应帝王)中，读者可以清楚看出人类必须顺应自然的要求。在这一章中，作者提出了许多故事来说明这个主题。第一个故事说到万物都有其自然的本性和维护自然的能力，即使是一只鸟或一只小老鼠都有保护自己和处理问题的自然方法。所以最好的管理方法乃是不去干预万物，让万物以自己的方法做自己的事：

肩吾见狂接舆，狂接舆曰：“日中始何以语女？”肩吾曰：“告我君人者以己出经式义度，人孰敢不听而化诸！”狂接舆曰：“是欺德也。其于治天下也，犹涉海凿河，而使蚊负山也。夫圣人之治也，治外乎？正而后行，确乎能其事者

而已矣。且鸟高飞以避矰弋之害，鼯鼠深穴乎神丘之下，以避熏凿之患，而曾二虫之无知！”（应帝王篇，段二）⁹

接下去的一个故事也是在阐明尊重万物本性的真理：

天根游于殷阳，至蓼水之上，适遭无名人而问焉，曰：“请问为天下。”无名人曰：“去！汝鄙人也，何问之不豫也！予方将与造物者为人，厌则又乘夫莽眇之鸟，以出六极之外，而游无何有之乡，以处圜垠之野。汝又何竊以治天下感予之心为？”又复问。无名人曰：“汝游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治矣。”（应帝王篇，段三）¹⁰

在结束本篇之时，庄子更以另一个生动的故事来总结他的自然哲学理想：

无为名尸，无为谋府，无为事任，无为知主。体尽无穷而游无朕，尽其所受乎天，而无见得，亦虚而已！至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。

南海之帝为倏，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。倏与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。倏与忽谋报浑沌之德，曰：“人皆有七窍以视听食息，此独无有，尝试凿之。”

日凿一窍，七日浑沌死。（应帝王篇，段六）¹¹

综上所述，老子和庄子都主张万物都各依其自然的本性而生存，但人类却背“道”而行，而自行发明一套行为的规则。老庄二人的自然哲学可说完全根据自然界永远不变之定律。他们的思想可以归纳成三点：（1）要认识自然；（2）要以自然的方法待人接物；（3）不可干预自然。套用圣经的话，老庄二人都同意：“我活着，但活着的不是我，而是‘道’在我里面活着：因为在‘道’里面，我才活着，才行动，也才有我自己的存在。”¹²

上面所提出的儒家和道家的自然观都清楚地表示，在中国的传统中，是极为重视人类与自然大地的和谐关系的。在面对生态危机的今天，此种优良的传统应加以强调并发扬光大才是。

第三节 佛教的地观

佛教对地的了解可以归纳为下面三个原则：¹³

(1) 佛教不以地为全能上主的创造，所以地与天不是并立的。

(2) 所有的存有都不是永恒或绝对的。相反地，万事万物都是互相贯通、互相依存的。所有人类与动物在本质上并无差别。因为这两种生命都离不开因果报应律和轮回律的束缚。根据主流派佛教的看法，植物并不在生物轮回的行列之中，所以其重要性不能跟动物相比。然而，根据某些东亚佛教界的看法，植物和大地都属于这个运转不停的宇宙的一部分，因为万物都互有关连。根据此种说法，万物都参与了成为“完全佛性”的过程中。因此万物也具有佛性，理当得到尊敬。

(3) 佛教的主要教训在于所有生物的拯救和解脱，而非在于地或有机、无机环境的问题。

小乘佛教（最古老的佛教）并未提出任何有关地的理论，仅把地跟万物视为同样具有危险的“业”。要免除这种危险，就必须跟世界保持距离。然而，在其爱护所有生物的伦理原则中，却也间接触及对地的关照和保护。

大乘佛教则发展了丰富的世界观。根据这种世界观，只有佛性才是绝对的实在。整个宇宙和个别的生物都有达到佛性的潜力。此种观点把大地跟人类的环境视为拯救和解脱过程中的一部分。成为“开悟者——菩萨”（Bodhisattva）乃是此派的主要理想，但是这位菩萨不愿意自己单独进入“涅槃”（超越轮回的最终、最完美境界），他宁愿带领世界万物跟他一起进入涅槃的极乐世界。他宁愿与万物同得救拔；他希望万物中的佛性终将完全实现。善渡众生——人类、动物、草木、大地等万物都将成佛。

第四节 印度教的地观¹⁴

印度教既是一种哲学的世界观,也是一种宗教。主流派的印度教属于一元论的世界观,但是在其传统中也流行着一种有神论的观念。就整体而论,印度教的教义并没有对地的问题提出特别的理论,更未曾以此题目作为哲学上或神学上探讨的资料。下面的六原则只是综合印度教对地的了解所做的尝试:

(1) 印度教不谈“天与地”或“人与环境”两种并立的力量,而只谈及宇宙。人类只是整个宇宙的一部分。人类虽具有理性和拯救的智慧(jnana)而高于动物、植物和物质大地,但是人类是否具有控制大地的权利,并不是印度教的宇宙论所关心的。其部分原因或许是因为印度教以为人并不是宇宙万物的宇宙论所关心的。其部分原因或许是因为印度教以为人并不是宇宙万物中最高存在;在人之上还有诸神(devas),而这些神也是有限且必灭的。

(2) 印度教以为,在人与其它生物之间,以及所有生物和无生物之间,并没有根本上的差异。因为万物之中都存在着神性;所有肉眼可见的万物都或多或少地反映这个绝对神秘的神性。

(3) 一般印度教徒都把生命和生物视为神圣的;地面上的万物都具有宗教层面的地位。

(4) 既有这种宗教上的地位,大地以及人类所居住的环境(有机的也好,无机的也好)都不能被贬为生化科学中被研究和操控的对象。地和环境跟人类密切地连合在一起,他们一起组成实际的人类宇宙。

(5) 人类的生活可以分为两个层面:从有机的层面上说,人为了物质、实利(artha)和享乐(kama)而活;从理性、意识和

灵性的层面上说,他是在尽义务,守法则(dharma)并寻求解脱拯救(moksha)。换言之,人一方面不能脱离地而生存,另一方面,他必须从尘世的枷锁中寻求解脱。

(6) 人类的理性、意识和灵性上的生命反映于有机和物质的世界中。因此,人有使大地和环境净化并人性化的责任。这个工作要借两种方法达成:一方面借着他对大地在灵性上的态度,另一方面借着具净化作用的宗教仪式。

第五节 伊斯兰教的地观¹⁵

伊斯兰教对地的看法主要表现于可兰经(Koran)中。可兰经中的地观至少可归纳为四点:

(1) 世界和人类都是真主(Allah)所创造的。人类可以任意控制所有的被造世界,因为人是真主在地上的代表(halifa)。人是大地管家。此处,伊斯兰教的看法跟犹太教和基督宗教的看法大致相同。

(2) 人类在行使对地的管理权时,必须有几个限制:他必须把他对待大地和环境的情形向真主据实以报。只有在拟神化的情况中,人才有权控制自然。当人背叛了天意时,就丧失了这种权利。人因贪婪、欲望,而忘记了自己和自然大地一样,都是被造物的事实时,他就是背叛了真主。

(3) 从深一层的神学角度而言,大地乃是真主的居所,也是真主的镜子,自然律乃是真主的“惯行”或“圣则”。这种对大地和自然的看法,在根本上是一种神本的观念。可兰经说:“……真主知道地上和海中所发生的一切事,没有任何一片树叶掉落在地上时,真主不知道的;没有一粒隐藏于地上的种子不记录于册上”(6:59)。又说:“……不要引发地上万物的破坏,因为万物有其最好的秩序”(7:56)。

(4) 除了一些跟西方工业世界有所接触的伊斯兰思想家以外,在伊斯兰教世界中,还未出现有关地与环境问题的重要论述。主要的可能原因在于多数的伊斯兰教国家所关心的主要问题是经济方面的,而非生态学方面的问题。

第六节 古代西方文化中的地观

古代西方文化以许多图像和象征来表达“地”的观念以及“地”的神圣性和对人类的重要性。例如,许多西方的神话故事把“地”描写为扮演参与太初创造世界生命的重要角色,所以“地”具有一种“创造性”的力量。这可从下面的神话观念中看出:(1) 阴阳合体(androgyne)的神话观念认为,完全或完整的存有必然汇集阴阳于一身。在宇宙的创造之初,“混沌”常代表完美的整体,这是一种无分彼此的整体;在创造之后,所有的存在都以此整体而生存,所以天与地成为密不可分的整体。(2) 单性生殖(parthenogenesis)的神话观念认为“地”的存在先于天,而天是由“地”借着单性生殖(如未有阳性的介入)而生出来的。(3) 神婚(hierogamy)的神话观念是所有的神话中,把“地”的创造性能力表达得最清楚、最丰富的,天与地的神婚被视为基本的创造行动。这种在创造之初,互补调和的创造力(天)和生殖力(地),在日后变成较俗化而富哲学意味的阴阳观念。(4) 牺牲(sacrifice)的神话观念认为新生命的产生与死亡(或毁灭)有密切关联。(5) 出现(emergence)的神话观念认为“地”有如母腹,所有的生命都由她而生。

另外,在古代西方的文化中,“地”也往往被视为人类的母亲,人类是由大地所生的,也是自己家乡土地的“儿女”。此种将“地”人格化的观念也认为“地”是处于死亡与再生的过程中,生命和死亡被视为母亲大地的生命过程中的两面或两个阶段。

大地本身蕴藏着用之不竭的资源,在末世的乌托邦中,大地母亲的面貌将得更更新,世界将有新而公义的秩序。各种生命不分贵贱,都将轻易而公平地获得大地丰富的生命。最后,大地也被视为所有生命结合的象征,特别在宗教的观念和象征中,大地表示所有的生命之间的亲密关系,它们之间的生命力也是一样,都是共同组成一个有机的整体,互不可分。

第七节 台湾民间宗教信仰中的地观

(1) 自然崇拜

台湾民间信仰崇拜的对象可分为两大类:“人鬼神祇”与“自然神祇”。前者是对逝世的人的祭拜;后者即对天、地、日、月、星辰、山川、风、雨、雷电、水、火、岩石、草木、禽兽等等之自然界之崇拜。¹⁶所以在民间信仰中,海有海神(如妈祖)、古老的树木有树神(如榕树公、茄苳公)、奇异的岩石可被尊为“石头公”而祭拜之,也有以动物或动物的骨头为崇拜对象者,如猫神(大将公)、太公(狗神)、灵应公(牛脚骨头神)……此种宗教现象与中国古代的自然崇拜极其类似,兹将此种自然崇拜以下页之表列出。¹⁷

此种对自然的崇拜难免有泛神论的危险,然而此种宗教现象也可说明民间自古以来对自然界的敬畏。自然界中既然到处都是神,而且神与自然万物互相结合,所以,自然也当是神圣的、不仅不可任意加以剥削破坏,而且必须待之以具有位格的神,而崇拜之。在此种自然崇拜的宗教中,自然界的地位不低于人类的地位,所以人类与自然界的不应是蹂躏剥削,而是和谐共存的。

表二、自然崇拜神祇分类表

崇拜对象	神祇正称	神 祇 别 称	宗教属别
天	玉皇上帝	昊天上帝、天公	儒、道
地	福德正神	土地公、后土	儒、道
日	太阳星君	月头公	道
月	太阴娘娘	月娘妈	道
星	七星娘娘	七娘妈	道
山	三山国王	独山、巾山、明山等之总称	道
水	水德星君	水仙公	道
火	火德星君	火王爷	道
海	四海龙王	东、西、南、北海龙王	道
风	风 神 爷	风天王、风伯	道
雨	雨 师	海龙王	道
雷	五雷元帅	雷公、雷师爷	道
电	闪 那 婆	闪电婆	道
天、地、水	三官大帝	三界公	儒、道
东西南北中	五官大帝	五显大帝	道
岩 石	石 将 军	石头公	道
植 物	大 树 公	榕、茄苳、莉桐、槎子、龙眼	道
泥 土	古 公		道

表三、庶物崇拜祀神分类表

崇拜对象	神祇正称	神祇别称	宗教属别
灶	灶君公	灶君	儒、道
床	床母		道
门	门神	神荼、郁垒	道
城池	城隍爷	都、府、州、县、乡、镇、城隍	儒、道
地基	地基主		道
牛稠	牛稠公		道
猪稠	猪稠公		道
米甕盖	三侯公		道
牛脚骨	灵应公		道

表四、动物崇拜祀神分类表

崇拜对象	神祇正称	神祇别称	宗教属别
虎	虎爷		道
牛	牛爷		道
马	马爷		道
猫	大將公	山猫神	道
狗	犬公		道
猴	猴将军		道
兔	兔将军		道
龟	龟将军		道
蛇	蛇圣公		道

(2) 土地公崇拜

《台湾省通志》中说：土地公之信仰，即土地之神，源于古代之社神。台民祀土地神，极为普遍，无论里社、陌路阡头，皆有小庙，俗称“土地公庙”。土地公为县以下乡里之神，蚩蚩者氓，奉之为护土神，以其造福乡里，施德万民，尊称为“福德正神”。

传说福德正神原为对自然崇拜的信仰，也就是古代社稷崇拜的变体。¹⁸古代的人以为先有五谷，因有五谷才能养活人类，所以对土地油然而生感激之情，经过一个时期便把土地当作神了。在以农业为主的台湾社会，更是重视土地公的祭拜。后来土地公由自然神祇被附会了人鬼传说，民间便开始雕像供奉。于是土地公变成一位心地善良、温厚笃实、乐于助人的神。他能造福乡地，德泽万民。所以不论从事商业、矿业、金融业或渔业者，都祭祀土地公，祈望从土地公的庇护中得到财富，逐渐变成一种以功利为目的的祭拜。甚至也能祈求土地公赐予家中平安、疾病的痊愈、六畜的兴旺、找寻失物、添丁发财……任何愿望皆可求。

不论其演变的结果如何，我们知道原来的土地公崇拜也是自然崇拜的一种；是先民对土地产生感谢之情后，把土地当成神来祭拜的一种民间信仰。此种对土地感念和祭拜，正表示先民尊重土地、爱护土地、敬畏土地的信仰。

(3) 风水

风水是来自阴阳五行之说，认为宇宙间万物的生生不息都在于风和水。所以“风水”意味着“藏风得水”之意，意指天地之气——凡是天地二气完全调和的地方，才是人类生存最有利的地方，生存在此种地方的人都能得到繁荣。因此选择风水好的地方，或建房屋，或建寺庙，或建坟墓，乃是人生最要紧的大事，也是为人子孙对祖宗应尽的孝道，同时也是人类对大自然

应尽的义务。¹⁹生存的当务之急,便是顺从天地之间风水的自然规律,才能有顺遂的人生。违反风水的规则,即破坏了人与自然之间的和谐关系。那里,不仅自然会受害,人类也会受害。因此,原来的风水观念是强调人与大地之间的正常关系的。

从以上台湾民间信仰的自然崇拜,土地公崇拜和风水观念的讨论中,我们看出民间信仰最初的精神是在追求人与大地或大自然之间的和谐关系。在民间信仰中,大自然是有位格的神,他们的地位高于人,所以人必须尊重崇拜之。此种自然崇拜与基督教的自然观不同,然而,在面对生态危机的今天,此种民间信仰却有助于本书的目的。至少,民间信仰中的自然崇拜为我们的生态神学提供了助力。

研究思考题

1. 在人类的思想史中,人类以各种不同的象征来形容大地,根据你个人的感觉,哪一个象征最能够生动地说明大地的意义?
2. 每一个象征都有其限制,也都有其优缺点。一般来说,在一般人的思想潮流中,哪一个象征最被广泛地使用于对大地意义的解释?
3. 儒、道、佛的思想一直被视为中国思想的主流,它们的世界观如何界定它们对大地的观念?
4. 在传统的东方(中国和印度)世界观以及传统的西方(基督宗教、伊斯兰教、犹太教)世界观中,有关大地观念的主要差异是什么?
5. 在这些传统的世界观中,有关大地观念的共同因素是什么?
6. 在这些传统的世界观中,有关大地观念的不变因素(无论何时都有的)是什么?

7. 现代化(科学、技术工业化)如何影响我们对大地的观念?
8. 我们如何把大地观念中的不变因素,置于现代的大地观念中?

注 解

- 1 此处有关世界诸文化中对“地”的象征说法,取材自下列诸书:
Mircea Eliade, *Myths, Dreams, and Mysteries: The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities* (New York: collins, 1960). Mircea Eliade & Lawrence E. Sullivan, “Earth,” in *the Encyclopedia of Religion*, vol. 4, ed. Mircea Eliad (New York: McMillan Publishing Co., 1987), 534-541. Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (New York: 1958), chs. 7 and 9. Eugen Drewermann, “Symbole der Erde in der Religionsgeschichte,” in *Oekologische Theologie: Perspektiven zur Orientierung*, ed. Guenter Altner (Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1989), 59-73. Juergen Moltmann, *God in Creation: An Ecological Doctrine of Creation*, trans. Margaret Kohl, (Londong: SCM Press, 1985), 297-320.
- 2 参考 Bruce Lincoln. “The Earth Becomes Flat: A Study of Apocalyptic Imagery,” *Comparative Studies in Society and History* 25 (1983): 136-53.
- 3 告子上,语译:孟子说“牛山的树木本来是极美的。因它毗邻大国的都城,被斧头柴刀砍伐,还可以为美吗?山上日夜所生长的,雨露所滋养的,不是没有萌芽生出来;可是接着又在那里放牧牛羊,所以才变成那么的光秃呀!人们见它光秃秃的,就以为这山不曾长过树木,这难道是山的本性吗?”
- 4 公孙丑上,语译:不要像宋国某人那样。宋国有个人,因忧心他的禾苗不生长,而将禾苗往上拉。茫然地回到家,告诉他的家人说:“今天累坏了!我帮助禾苗长高了!”他的儿子跑去一看,禾苗已经枯死了!天下不助禾苗生长的人少极了。以为无益而放弃的,是不耕耘禾苗的人;助它往上长的,是拔苗的人。

这么做非但无益,反而有害。

- 5 《道德经》37章。
- 6 《道德经》29章。
- 7 见《庄子》外篇,天地篇第十段。本译文参考陈鼓应注译,《庄子今注今译》上册(台北:台湾商务印刷馆,1975),354。
- 8 《道德经》7章。
- 9 本段语译:肩吾往见狂人接舆,狂人接舆说:“日前中始告诉你什么话?”肩吾答道:“他告诉我,统治者应该身为表率,并以法律和规章治理百姓。如此,将没有人敢违背或拒绝归化。”狂人接舆说:“这么做将泯灭德行。当统治者试图以此法治理天下时,就有如涉海而行,或在河中开辟通路,也有如让一只蚊子背一座山而飞(这是不可能的)。当圣人治理天下时,他们不管人的本性之外的事,他们让人人跟随自己的本性,然后顺其自然。人人都能真正做他(她)所能做的事,如此而已!况且鸟儿高飞乃是在避开网罗或弹弓的伤害;老鼠在神坛下方掘出深深的洞穴,乃在避免被烟熏或被挖出的危险。你对这两种动物的本性竟毫无所知?”
- 10 本段语译:天根前往殷山之南旅游,到达蓼河时,遇见一位无名的人。天根问他说:“请问如何治理天下?”无名者答道:“离开我吧!你真是个卑鄙小人!你的问题令我何其不悦!我将与造物者为伍。当感疲惫时,我将骑乘在悠闲而虚无的鸟背上,飞向世界之外,悠游于不知名的地方,而生活于虚无的野地中。你为何以如何治理天下的问题来烦扰我?”天根紧追不舍,再问同样的问题,于是无名者答道:“你应该以简朴之心而游于四方,追求冷漠(而不追求参与、干预之事),顺应万物的自然本性,而不存个人之己私,如此天下太平矣!”
- 11 本段语译:不要拥有声名,不要满心充满计谋,不要强行任事,不要采用智巧的作为。只要体会着无穷的大道,游心于寂静的境域;承受着自然的本性,而不自现其所得(即不自我矜夸)。

总而言之,要达到空明的心境。完人的用心有如镜子,任物的来去,而不加迎送;如实反映而无所隐藏。所以他能够胜物而不被物所损伤。

南海的帝王名叫倏,北海的帝王名叫忽,中央的帝王名叫浑沌。倏和忽常常到浑沌的境地里相会,浑沌待他们很好。倏和忽商量报答浑沌的美意,说:“人都有七窍,用来看、听、饮食、呼吸,惟独他没有,我们试着替他凿开。”他们一天凿一窍,到了第七天浑沌就死了。(本段译本参考陈鼓应译,《庄子今注今译》上册(台北:商务印书馆,1975),251-253。)

- 12 参考圣经加拉达 2:20。
- 13 参考 Shizuteru Ueda, “Sein-Nichts-Weltverantwortung in Zen-Buddhismus,” Lambert Schmithausen, “Buddhismus und Natur”, *Die Verantwortung des Menschen fuer eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus*, ed. Raimundo Panikkar und Walter Strolz (Freiburg: Herder, 1985), 37-58; 100-133. Heyo E. Hamer & Raimer Nea, “Buddhismus”, *Umwelt*, ed. M-Klocker & U. Tworuschka (Muenchen: Kosel, 1986), 70-105.
- 14 参考 R. Balasubramanian, “Die Stellung des Menschen in der Welt der Sicht des Hinduismus”, *ibid.*, 76-99. Alphons van Dijk, “Hinduismus”, *Umwelt*, ed. Michael Kloecker and Udo Tworuschka. (Muenchen: Kosel, 1986), 106-122.
- 15 参考 Monika Tworuschka, “Islam”, in *Umwelt*, ed. by Michael Kloecker and Udo Tworuschka (Muenchen: Koesel, 1986), 42-69.
- 16 见董芳苑,《台湾民间宗教信仰》(台北:长青文化事业有限公司,1984),145。
- 17 见董芳苑,同上书,166-167;168。

- 18 董芳苑,《台湾民间宗教信仰》,190。
- 19 以上参考铃木清一郎著,高贤治、冯作民编译,《台湾旧惯习俗信仰》(台北:众文图书公司,1978),50。

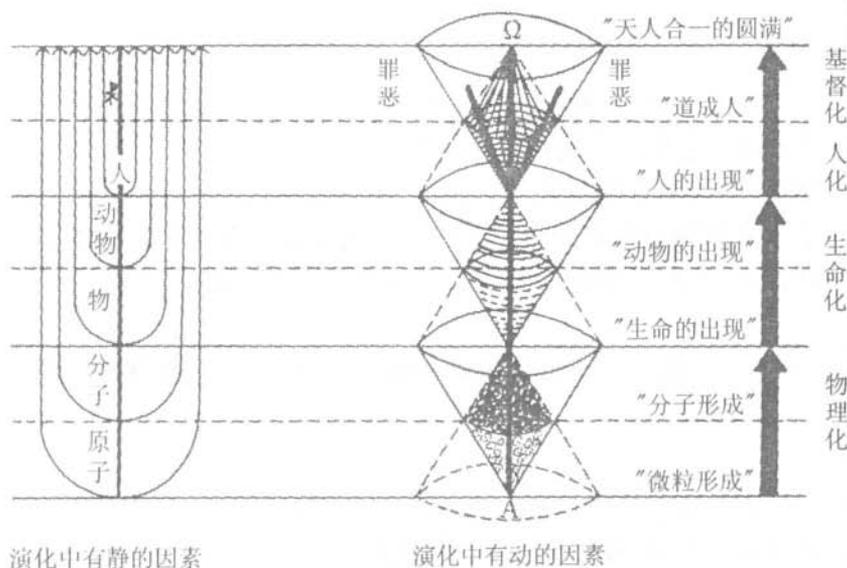
第三章 现代生态思潮

在这一章中，我们拟针对现代思想家、学术家以及宗教团体有关生态危机问题所提出的看法和行动方针作概括的介绍。然而，本章的方法仅止于介绍，而不提出评论。让这些现代思潮本身直接向读者说话。其目的在透过诸多学者的团体的呼吁，引导读者的共鸣，让读者也意识到生态危机的严重性。

一、德日进(Pierre Teilhard de Chardin)的跳跃进化观

半生居住于中国而对北京人的发现有所贡献的法籍天主教神父德日进，受了达尔文“物竞天择、适者生存”的进化思想所影响，研究出“跳跃进化观”的理论。他融合科学、哲学与神学，把宇宙进化分为物质化、生命化及人化三大阶段。每一个新阶段皆为一次大跃进。而物质化阶段中分子的形成，乃是跃向生命化的准备期。他认为宇宙的演化是整体性的“内在动力”推着万物，经超越自身的方向前进。任何物质皆非无生命之无生物，而是含有一种“先天生命”与“意识种粒”的生命体；该生命体并能发出心智。同时，这种整体性的演化也朝向进化的终极目标(Ω)迈进。这个终极目标乃是天地人合一的圆满境界。在这个境界中，人类万物都要跟天主一样，祂是最高的精神实有、最高的意识、宇宙万物的核心。这可从耶稣基督道成肉身的的神学中看出其梗概——基督是天主也是人，是天人合一的代表。当人类跟随基督，被基督所拯救时，就是跃向天人

合一之圆满境界的步骤(见下图)¹



图三、德日进的跳跃进化观

德日进的这种进化观除了肯定宇宙进化是有目标的以外，也认为人与宇宙、万物及至高的神乃为一体。大自然是奥妙的有机体，人与大自然和神似乎没有区别，甚至人类借大自然方能得救。此种带有泛神论的进化神学贬抑了天主的超越性以及人在大自然中的特殊地位。

二、新时代(New Age)的世界观

约二十年前开始盛行于西方基督宗教世界自由派中的“新

时代”运动指出,人类目前正处于一个消逝中的旧世界,和一个即将来临的新世界中的转折点。当人类进入这个新时代之后,他们必会带有一种新的世界观。这个新的世界观的主要信念是:(1)透过某种宇宙力量,天下万物将互相融合为一个整体;(2)整体宇宙的进化是乐观的,因为进化是朝向天地人合一的圆满境界迈进;(3)在这样的进化过程中,神的超越性和绝对性已非重要,更重要的是神的存在与一切受造物息息相关的特性;(4)人生的终极目标在于充分觉醒到此一万有一体的宇宙奥秘。

此种新时代运动的正面价值在于其对一切受造物彼此之间,并与天主之间息息相关的觉醒。这种觉醒促使人类对世界万物产生敬畏和爱惜的态度,给人类带来一种更健康的环境观念。因此,这样的观念也具有一种克服人类对宇宙毁灭的悲观恐惧。然而,此运动的负面价值却在于它贬抑了超越的天主的神圣性的独特性,而沦于泛神论的危险中;而且,此种运动也强调人类“自救”的观念,这与基督宗教强调救恩的神学正好背道而驰。

三、“地母”(Gaia)思想

近代生态学者和女性运动者引用希腊文化中的“地母”观念,将大地拟神化为女神(Gaia),并视大地为一种具有生命,而且能够反应的有机体。根据这种思想,大地或自然界具有一种抗拒不利于环境的改变的能力,而使自然环境保持于“稳定状态”(homeostasis)中。大地就如一个有机体,具有一种回馈系统和自我调节的能力。使得海水的盐性保持在一定的平衡状态中,也使大气中维持生命所须的各种元素永不枯竭。让大地成为适合生命生存的地方。同时,这种把大地视为母亲的思想也强调人类跟大地和万物间不可分的有机关系:人类与其它

生物或无生物共享这世界。人类周遭的受造物都不是静止的无生物,反而都具有灵性,也都与人类共同参与知识和科学的进化过程。所以,这个进化过程并不是人类的专利,而应算是整个大地的功劳。

此种理论一方面改变了过去科学家们将自然界视为无生命、无感觉的观念,另一方面却相信自然界这种自我调节的能力,可以有效对付人类所造成的污染。这可说是甚为乐观的生态观念。

四、普世教协的“公义、和平及维护创造的完整”

1983年在加拿大温哥华所召开的普世教协第六次大会在论及“和平及生存的威胁:世界军事竞赛、经济控制和剥削,以及生态方面的危机时提出……我们需要一些伦理方面的指引来建立一个共同参与的社会,使人人能对生态环境负责,对经济有公义的态度,并能有效对付那些威胁人类生命和将来的力量。”所以该次大会强调:使全世界教会都能参与在“公义、和平及维护创造的完整”的过程中,这必须成为普世教协的优先工作。

普世教协所以提出这种呼吁,乃是有鉴于今天世界核子战争的威胁,无数人死于饥饿、战争或生活于痛苦中,人类和其它受造物所赖以生存的环境已面临严重的危机。要解决这个危机,普世教会必须共同找出信仰所能提供的对策,以避免上帝好的创造被摧毁。因为在此全球性的危机中,人类不只是该危机过程中的牺牲品,他们也有能力可以决定或扭转那个过程。

根据普世教协的相关文件指出,信仰所能提供的对策包括认罪、借福音的力量体验解放、接受改变(包括生活方式的改变)、在耶稣基督之团契中体验彼此合一、彼此关系的更新,并结束所有敌对的状态,让全世界的人共享食物和工作,尊重人

性尊严,并使人类与万物共存的境界得以实现。此乃“公义、和平及维护创造的完整”的表现。

要达到这种境界的方法至少有二:第一,建立一种适切的神学,让基督徒跟上帝建立正确的关系,也让世人彼此之间以及与自然环境之间建立和谐的关系,并找出过去人类历史之所以出错的原因;第二,促成基督宗教各宗派之间以及与其它宗教信仰和观念之间的交谈,以达到彼此间深一层的认识 and 了解。不只因为整个世界在文化上、宗教上和观念上,都是多元的,各种文化、信仰和观念都有其价值和贡献,也是因为“公义、和平及维护创造的完整”所关心的是全球性的问题。

此外,要达到“公义、和平及维护创造的完整”的目标,也须有三个具体的行动:第一,保护能源——这在工业化国家中尤为迫切;第二,开发适当的能源科技;第三,建立合作的关系,以达成这些目标。例如,工业化国家从减少能源的消费而省下的基金,可转移到开发中国家的能源计划上。

简言之,普世教协的“公义、和平及维护创造的完整”理念是一种普世性的运动,旨在探讨那些真正威胁地上生命的原因,并提出对付的方法,以恢复上主完整的创造。

五、杜佛勒(Alvin Toffler)的未来学²

杜佛勒在这本书中指出,人类正面临着一种大变动,此种变动将以三种形式——一时性、新奇性及多样性——向人类围攻。一时性(transience)使人类的状况不断地改变,并使人类的感觉不断受侵扰;新奇性(novelty)使人类丧失了传统,而面临一变再变的陌生情景,并使人类的认知能力受到考验;多样性(diversity)则不断使人类面临选择过多的危机,不断扰乱人类的判断能力,使人感到无所适从。当人类无法适应这三股连袂而来的大变动时,便导致了变动的疾病(the disease of

change),此乃所谓“未来的冲击”。此种冲击特别表现于一些科技先进的国家中;许多人开始逃避“未来”,盲目地走向“过去”。如嬉皮士们之拒绝参与社会,而避居荒野之地,以及吸毒者之日益增多的社会现象。

此外,未来的高科技固然给人类带来富裕的物质环境,却也产生了许多副作用——如环境污染、空气污染、辐射尘、自然景观的破坏……等。这表示,目前人类所面临的困境乃是过去盲目发展科技所造成的结果,也表示人类对自身所处的世界已逐渐丧失控制力。这是一种失调现象、也是人类单向追求物质开发,而忽略文化、心理和社会力量的结果。

要解决这种由未来冲击所造成的病态现象,人类必须善用科技的力量,把对人类具有威胁的工业技术及对人类无益的新奇性的多样性产品的发展方向,转移到解决上述副作用的发展上。也就是采取一种负责任的工业发展态度。同时,解决目前人类危机的另一个有效方法乃是消除先进国家和贫穷国家之间的贫富差距现象。在未来的世界里,由于空间距离的缩短,整个世界已俨然成为一个单一社会。人与人之间、地与地之间、国与国之间,皆有息息相关的互依关系。某一地区的灾难可能威胁其它地区;某一地区的污染也将造成全世界的污染。在这种情况下,两地的不平衡、悬殊状态,势必伏下潜在性的危机。因此,先进国家应该将发展无益、奢侈的工业产品之力量,转移到援助弱小国家的计划上,以提高他们的生活水准。

杜佛勒也认为,造成未来冲击的危机的另一原因乃是由于人类文明失调的现象。因此,人类在高科技所带来的富裕物质环境中,不应遗忘人文科学、社会科学和文化发展。因为这些都是解决人类目前所面临的社会问题及精神危机的必需品。

六、罗马俱乐部的警告

在“未来学”的研究上占有一席地位的罗马俱乐部，在1972年、1974年和1991年分别发表了三份有关地球环境问题的先驱报告，即《成长的极限》(*The Limits of Growth*)、《人类在转折点上》(*Mankind the Turning Point*)和《第一次全球革命》(*The First Global Revolution*)。这三本书的主要目的是针对了地球天然资源的日渐枯竭，以及环境污染等人类面临的生态危机，提出人类可能采取的防范措施的建议。

《成长的极限》这本书的主要内容是在警告世人：在这个狭窄的地球上，经济和人口不能再无止尽地增长下去，因为无限制地增长除了引起粮食和资源的枯竭以外，也将使环境的污染指数呈增加，并使环境自然吸收污染量的能力在公元2100年之时达到饱和。届时，全人类的农业和工业活动都将达到一种“成长的极限”。所以，除非停止增长，否则在下个世纪，大多数的人类将不是饿死，就是因环境的污染而窒息。

由于这本书的方法和数字受到科学家们的质疑，所以罗马俱乐部在两年后又出版了《人类在转折点上》的研究报告。这本书的性质与前书类似，也是将重点置于人口、资源、环境之间复杂的交互作用以及经济的畸形发展上，并警告：单凭科技不能解决全球性的问题，人类的前途仍和以前一样是充满危机的。本书提出一种“选择性增长”的观念——即是在富裕的国家减少工业化，而在贫穷的国家加速工业化，使两者达到平衡，其根据在于承认全球的“一体性”和地球的“有限性”。因此，人类的当务之急在于立即把解决的方法付诸实行，拖延只会把事情弄得更糟，人类正处于生死攸关的“转折点”上。作者们所提出的具体解决方法除了控制人口增长之外，也应从能源的节用上着手——如提高油价，抑制石油的需求；在石油生产地区和

消费地区之间建立一种互助关系,以使各国在经济上有健全的成长。

有鉴于世界局势不断变化,人类所面对的问题层出不穷,加上科学家们对各种问题的见解比以前更清晰,罗马俱乐部于1991年再出版《第一次全球革命》一书,对这些问题提出解决的方案。该书尝试更清楚地阐明现今世界经济体制与人类行为的隋性所将造成的后果,并对未来趋势再度提出警告。书中指出,由于一些先进科技的兴起,人类在进入二十一世纪门槛之际,正处于一个“新形态全球社会”的初期阶段。在这个未来的社会中,人类的就业、生活方式与期望、物质条件及其它方面,都将与今天的情况大不相同。而南半球国家的人口爆炸、世界气候可能产生的重大变化、全球粮食供给和能源供应能力的失衡、地缘政治情势的剧变、世界经济发展程度的不平衡、极穷与富足过剩同时存在……等问题,都可能对人类社会产生相当程度的影响,为世界各地带来无尽的紧张和冲突,甚至促成一项世界性的重大革命,为这世界的未来造成相当的不确定性。“全球革命”并不基于任何意识形态,而是由一些前所未有的社会震荡逐渐形成的。引起震荡的因素包括社会、经济、科技、文化及种族等多方面。

《第一次全球革命》主要分为两部分。第一部分讨论了当今世界面临的重要问题及困境,指出过去二十年来的重大变迁,描述其造成之社会病态,并概要地列举一些全人类必须合作面对的首要事件与危机。这些危机多为环境、能源、人口、粮食和经济开发方面的问题;第二部分则探讨通盘解决的方案:作者建议一些现阶段人类必须采取之行动,其中三项当务之急是:把军事经济复原为民生经济(亦即把枪炮变成面包);解决全球热化和能源问题(如少用石油和煤、严禁穷伐滥砍、确实做到环境保护);解决全球经济发展失衡的问题,以追求世界和谐。而要达成这些当务之急,最重要的是靠全世界的团结合

作。因为当今的局势让人类体认到：过度的消耗自然资源以追求物质享受，将加速这个星球及人类自己的毁灭。核子战争的威胁在眼前虽没有那么急迫，但却如影随形，挥之不去，躲之不开。而核子战争可能导致地球气候永远改变，其威胁是不容轻忽的。而这些问题都是全球性的，不是靠几个超级强权就可以处理的。只有靠地球上全人类共同的合作才有办法。所以本书一再强调世界团结合作(solidarity)的重要性——全球居民未来幸福遭受威胁的严重程度，已迫使人类不得不团结合作。而“第一次全球革命”的成败即端赖于此。

七、布兰德尔报告(Brundtland Report): 《我们共同的未来》³

有鉴于二次世界大战以来日渐严重的环境问题，以及不均衡的发展现象，联合国 1983 年成立世界环境与发展委员会，专司制定“全球的变革日程”(A Global Agenda for Change)，希望透过科际合作、国际联合行动的途径，针对公元 2000 年乃至以后年代，提出实现持续发展的长期环境对策。而 1987 年面世的《我们共同的未来》(Our common Future)即是重要的成果之一。⁴

在《我们共同的未来》一书中，清楚地指出过去我们一直未能对经济发展带给环境的影响表示关切，现在我们被迫面对生态压力的冲击：土壤、水域、大气和森林衰退、恶化影响经济成长的问题。经济发展和环境保护两者已不再是互不相干，而是密不可分的互相依赖着；成为一张无缝隙的因果网，不论是局部、区域、国家和全球领域都是如此。面对这样的现象和趋势，以及二十一世纪世界人口可能激增到 80 亿到 140 亿的局势，委员会全体委员一致体会到，必须要超越经济成长的牢笼，开创一种新的、前瞻性的发展模式才行。而可持续的发展(sus-

tainable development)即是一种可能性,也是一种变革;它不仅针对开发中国家的贫穷提出对策,同时也为已开发国家的未来提供一个发展的方向,它可以为全人类建立一个更加繁荣、更加正义和更加安全的未来。

那么,什么是可持续的发展呢?简单地说,它是既满足当代人的需要,又不危害后代子孙而满足其需要的能力的发展。它包括两个重要概念:1. 需要的概念,也就是世界上贫困人民的基本需求,应特别优先考虑。让那些贫穷者能得到持续发展所必需的自然资源的合理分配;2. 限制的概念,也就是对技术和社会组织进行管理和改善,以对环境满足眼前和将来需要的能力给予限制。换言之,可持续的发展的目的是要满足全体人类的需要,而不是只为某些特定强势有力量的人群,它遵守的是公平正义的原则;而且强调要分配、管理资源,不可盲目发展、过度使用,以免剥夺、戕害后代人类的环境权和生活品质。

根据可持续发展概念而制定的环境与发展政策,主要目标包括:恢复成长;改变成长的品质;满足就业、粮食、能源、水和卫生的基本需求;确保人口成长的稳定水平;保护和加强资源基础;重新调整技术并控制危险;将环境和经济因素融合在政策决策中;改革国际经济关系;加强国际合作九个项目。而这个政策包含以下几个重点:

1. 人口和人力资源

人口负担过重的政府,必须采取措施;以限制极端的人口成长率;而且,提供人们教育、节育等服务,使他们能对家庭人口数作选择,尤其是妇女生育的自决权利要受到保障。人力资源的发展,不仅需要成长的技术知识和能力,而且很需要新的社会准则,以帮助人民、国家适应快速变迁的社会、环境和发展现实。另外,应该要注意原住民的生活,在制定原住民居住区的资源开发政策时,应给予他们决定性的发言权。

2. 粮食保障：维持生产潜力

大多数发展中国家需要增加粮食生产，具体的方法有改良技术、增加经济刺激，尤其是粮食作物方面的经济诱因更有必要提升。在增加粮食生产时，要注意自然环境保护；另一方面，为了减少剩余农产品，大多数工业化国家，必须减少与一些真正具有相对优势国家的不公平竞争，并促成生态上合理的农业制度。

3. 物种和生态系统：发展的资源

物种的多样性，对于生态系统和生物圈的正常功能是必要的，而且，提供很大的经济贡献。另外，保护野生物种除了考虑实用价值外，也有道德伦理、文化、美学等意义。当务之急是，将物种的消失和受威胁的生态系统问题，纳为重要的经济、资源问题，列入政治议事日程。具体而言，各国政府应探讨缔结物种公约的可能性，该公约应该与其它国际公约相类似，反应共同资源的原则。同时，各国政府也要对贯彻公约的国际财政安排加以考虑。

4. 能源：环境与发展的抉择

对持续发展来说，一种安全、可持续的能源道路是相当重要的，不过，至今委员尚未找到这条路。尽管如此，节约能源政策和提高能源效率措施都是可行的策略。核能是被广泛应用的一种能源，但其成本和危险性等棘手问题，也引发不少尖锐的讨论。关于核能生产利用的问题，委员会的看法是，只有在核能引发的悬而未决的问题得到确实解决的情况下才算合理。另外，可再生能源将可能成为二十一世纪全球能源结构的基础，它的开发需要一个协调研究、发展规划及发展资金的示范工程的配合。

5. 工业：高生产低消耗

人类许多基本需求，只有有透过工业提供的商品和服务才能获得满足。在发展工业的过程中，防治污染技术和提高资源

效率都是必要、值得的。进步的技术可以提高生产力,发挥更大的效益;但,另一方面,它也带来不少的废弃物、毒物和重大事故等负面效果。因此,在使用科学技术前,必须评估其可能发生的危害,而且要严格管理任何有害人体、自然的物品,并控制其出口。

6. 城市的挑战:

在本世纪末,约半数的人类居住在城市中,而下个世纪将成为一个大型的都市世界。以发展中国家为例,它们大多数面临都市品质恶劣的危机。很少城市的政府有权力、资金和受过训练的人员,能向迅速成长的人口提供像样的居住空间、公共设备和服务,如清淨的饮水、卫生、学校和交通等。针对日渐膨胀的都市问题,委员会的建议有:制定详细的住屋策略,以指导都市化的进展,减轻最大都市中心的压力;建设小城镇,使其与农村内地更加紧密地连接在一起;将资金、政治权力和人事下放到基层政府单位,因为它们最适合管理地方事务;以及和城市中的大批穷人合作等。

《我们共同的未来》特别强调,想要可持续的发展得以实现,有赖于一国之内各相关组织的交流、合作及全球各国政府的共同研讨和行动。并且,指出其最关心的对象是人民:每个国家各行各业的人民,尤其是青年人。要推动世界变革日程:一种安全、福利及维护地球生存的世界理想,必须赖人民的普遍参与才能持之以恒,直到未来的世代;而要改变人们的态度,引导他们起而行,取决于长期、有规模的教育和社会运动。显然,这场浩大、关键性的全球革命运动,和你我都有关系,因为我们都是地球上的一分子,地球是我们共同的家,所以我们有义务和责任关心它、参与它。只有加入变革的行列,我们才能维持某种程度的生活品质,并为未来世代保留一片可持续发展的生活空间。

八、巴伐利亚地区天主教学术界哲学研讨会(1988)

面对生态危机以及对科技解决该危机之能力的疑虑,人类与自然大地之间的关系已渐成为紧迫的问题。为此,巴伐利亚地区天主教学术界在1988年举办了一个主题为“自然:人类的根基和限制”的研讨会。会中,德国波恩大学的哲学教授包加纳(Hans Michael Baumgartner)描述了下列三种尝试解决生态危机问题的方法:

(1) 实用主义的方法:此法提出一些技术上的秘诀(know-how),以便有效对付科技所引起的生态破坏,而不必改变对自然和大地的了解。

(2) 伦理的方法:此法倡导一种生态伦理学,让人类有一新而正确的方法来解决自然和地的问题——和平且和谐地对待大自然。

(3) 思辨的方法(speculative way):此法倡导一种对自然和大地更具有机性的看法(organic view),以修正科技化过程中引起的不当观念(以自然和大地互相分离,彼此无关)。此种对自然和大地的有机性看法可能特别强调自然和大地的目的论方面的意义。此种目的论以为:无机和有机的存在都互有关联,也都朝向一个共同的目标(telos)和终极的目的而移动。或者,此种有机性看法可能强调合一的观念,认为万物都联合于一个整体之中。

上面三种方法确实提供了解决生态危机的有效方法,但是,实用主义的解决方法未能深入问题的根源;伦理的方法往往停留在“我们应该如何做”的层面,而缺乏有效的具体行动,思辨的方法则缺乏足够的批判立场。人类的生命在自然之中,跟自然一起生存,有时候却跟自然对立,因为人类为了支持自己在地上的生存,必须或多或少地破坏大地和自然。

因此,越来越多的人都承认人与大地和自然的关系具有伦

理的层面。但是在有关地和自然所具有的“价值”问题上,却仍有争论。而如何以伦理义务来对待大地和自然却须根据这种对地和自然的价值观而定。在该次哲学研讨会中,哲学家报恩巴赫(Dieter Birnbacher)提出四个有关对地和自然之价值的立场。这四个立场对各种不同的看法做了很好的描述。

(1) 人本主义的立场: 此立场把人视为唯一的价值,以此订定伦理道德的规范。这个规范以尊重并保护人为主要考虑,地和自然的价值只能从人而来,它们本身不具任何价值。

(2) 同情主义的立场(pathocentric position): 此立场主张动物也有本身的价值,因为它们也会受苦(pathos)。由于它们的这种价值,人类有伦理道德的义务来尊重并保护它们。

(3) 生命主义的立场(biocentric position): 此立场以为所有具有生命的存在(包括一切动物和植物)都有其不可被剥夺的价值,人类有伦理道德的义务来关心并保护整个有机的自然界。

(4) 整体论的立场(holistic position): 此立场主张整个大地和自然,亦即自然界的整体,具有整体的固有价值。这种固有价值要求人类对自然界的万物尽到伦理道德的义务。人类必须以负责的态度对待万物。

很显然地,人类的“理智”、“宗教信仰”以及保护地和自然的“行动”三者都必须集合起来彼此交谈,因为只有在这种交谈和沟通之中,现代人才能找到更具建设性、更和平、更合理的方法来生活于地和自然之中,跟地和自然一起生存,并跟它们保持和谐的对立关系。

九、德国信义宗与德国天主教主教团联合宣言 (1985年5月14日)

宣言的主题为“向创造负起责任”。

要正确描绘出大地、自然和环境的破坏情形并非易事。有些现象非常明显,也有的被隐藏起来。因此,要找出各种生态破坏现象的真正原因,并非易事。然而,这个内容极其丰富的宣言却很清楚地道出了大地、自然和环境被破坏的诸多原因。

这些原因可归纳为五种,即意识形态上的、机构上的、观念上的、社会心理上的和道德上的原因。

(1) 意识形态上的原因: 人类的行为之所以带来生态的危机,是由于不正确的原则和不当的世界观所致。例如:

a. 人类的世界观把人类置于主要地位,而把自然和大地视为可以控制的“东西”。这样的意识形态高估了人类保护生命的能力,而忽视了自然固有的价值。

b. 以对科技的了解去对待大自然,把自然当成机械,忽略对自然可能产生的副作用。同时,科技对自然的干预也往往冒犯了自然,使得科技无法以一种跟自然保持友好关系的方法解决生态危机问题。

c. 对进步的确信——相信人类有能力解决任何问题,却不知在牺牲一切以得到科技进步以及顺乎自然的生活,两者之间有一种目标的冲突。这种想法把经济利益视为优先,而把生态方面的顾虑视为次要问题。

d. 伦理上的不确定——失去了对所有生物应有的尊重、谦卑、照顾和问题的认识。

(2) 机构上的原因: 对地、自然和环境的破坏,部分的原因也是由于不够周密的行政机构和制度。例如:

a. 生态危机问题的复杂性往往只能靠一些精通各种专业知识并活动于国际间的专家,才能完全了解。

b. 在现代竞争厉害的民主政治中,负责任的政治领袖都不得不致力于一些效果既快又实际的工作,因此无暇从事一些长期性的行政改善工作。

c. 由于行政上极受限制,极狭隘的责任范围,使得行政机

关在对付生态危机问题时,总是使用一些无组织、无效率、不相关的方法。同时,行政上一些利害冲突的部门往往互相牵制。例如,经济部和环保局的政策不能彼此配合。

d. 缺少足够的经费去开发对环境有利的科技。因为要开发这种科技往往需要庞大的投资。

e. 与其它紧迫性而需要大笔经费的社会需求(如失业问题)互相冲突。

(3) 观念上的原因: 有一种很矛盾的现象是,很多人并不是对地和自然环境的保护缺少关心,而是一心一意只追求更高的责任和更快的结果,而阻碍了真心解决生态问题的努力。这就好像把那些负责任的人的双手绑起来一样。下面的原因特别值得我们注意:

a. 在必要的经济成长和环境的保护两者之间,有着一种目标上的冲突。一般的做法都以经济成长为优先,当行有余力时,才注意到整体的发展。

b. 在追求高利润和付出昂贵代价以保护自然环境,两者之间不免有所冲突。这种冲突往往表示缺乏整体计划,以致不能做到社会经济和人文、文化方面的均衡发展。

c. 在环境政策上缺乏弹性——只固守一些长期而不确定的政策,但是这些政策有时是错误的,也是产生新的生态破坏的原因。

(4) 社会心理上的原因: 此处我们碰到恐惧感和缓慢的问题——要让一个人改变生活习惯,往往引起那人的疑虑,也往往不是容易的。风俗习惯和传统的观念大大地阻碍了我们在关心环境上所做的努力。下面数点尤其值得我们注意:

a. 生态危机的紧迫性被轻视,环境破坏的问题被“有意地”忽略。

b. 对生态危机的主要问题不愿加以了解,以为来日方长,不必急着处理;不必改变现在的生活形态。

c. 顶多仅采取最简单、最令人愉快的解决方式,而不问及有效性多少的问题。

(5) 道德上的原因: 此处我们触及人类的“心”——否认个人或社会团体,人类都是自由的,但必须是负责任的。人类有拒绝行使责任的自由,也有拒绝生态问题采取解决方法的自由。下列几点尤其值得我们注意:

a. 不愿放弃昔日追求享乐的生活形态,尽管这种生活形态产生明显的负面结果。

b. 对权力和利益无节制的奢求,以致危及大地、自然和环境——军事的冲突和战争就是人类这种与环境为敌的道德态度的最明显表现。

c. 个人的自我主义以及错误的个人主义,也是造成生态破坏的另一道德上的原因。

除了上述联合宣言中所列举的五大原因之外,我们也可加上第六个原因,即“宗教上的原因”。各宗教的代表都承认,宗教信仰在人类历史上扮演了极具建设性和积极性的角色,但有时候却也扮演了消极性的角色。在有关地、自然和环境的破坏方面,宗教所扮演的角色可从下面几点中看出:

a. 由于人类的自私和罪性,他们不能看出万物整体性的善,以致扭曲了宗教上原本的信仰。这种信仰以为:创造之初,天、地、人以及万物之间,都保持着和谐的理想状态。

b. 人类背叛了超越的创造主,而把自己视为万物的中心,以致对地上万物做出滥用和破坏的行为。

c. 一些宗教团体的“狭心症”使得他们不愿与其它宗教团体来往、沟通,因此糟蹋了他们原本具有保护土地、自然和环境的潜力。

d. 许多宗教人物缺少勇气站出来为环境问题提出应有的见解。此种慑于受苦的表现使得不少宗教人物和团体不愿在社会中扮演他们先知性的角色。

上述的现代思潮都提到了今天全球生态危机的严重性和主要原因,并提出相应的解决之道。这些说法原足以让我们认清事实,采取行动。但为了强化我们对责任的认识,我们必须先对人类与大地和自然环境的关系之神学基础有所了解。因此,我们将在下面数章中探讨圣经和神学上对此问题的教训。

研究思考题

1. 有关今天生态问题的进一步了解,其来源何在?
2. 近年来,许多重要宣言、声明和研究报告,都呼吁人类彻底改变他们的心态、心思、以及思想、生活方式——假若想拯救人类共同的家——大地,试问:为什么人类对这么迫切的呼吁却报以冷漠的回应?
3. 假设人类对那些危及人类的生态危机问题,都持续抱以冷漠的态度,那么就我们所能够想像的,到公元 2010 年时,全球、中国大陆、台湾将会发生何等结果?
4. 改变的行动从何开始? 从微观世界的个人和家庭开始,或从宏观世界的社会、国家和全人类开始?

注 解

- 1 参见 Adolf Haas. "Der Entwicklungsgedanke und das christliche Welt- und Menschenbild", in H. Haag, A. Haas, J. Huerzeler. *Evolution und Bibel*, 3. Auflage (Luzern und Muenchen: Rex-Verlag), 1965, 57-102, esp. 93. 并参考谷寒松著,《神学中的人学》,再版(台北:光启出版社,1991),78-79。
- 2 中译本由蔡仲章译,《未来的冲击》(台北:志文出版社,1972)。
- 3 本段部分采自台湾生界与生活品质研究小组,《台湾生界与生活品质》(台北:天主教方济会佳播印刷公司,1994),37-41。
- 4 此书中文版见世界环境与发展委员会著,王之佳、柯金良等译,《我们共同的未来》(台北:台湾地球日出版社,1992)。

第二篇

圣经中的地观¹

近年来,某些神学家中曾流行着一种主张,即西方科技的兴起受了圣经——特别是圣经中的创造教义——极大的影响。因为“希伯来人对创造的了解乃是将自然与上帝分开”,因此自然被“非神秘化”;“此种自然世界之非神秘化,给予自然科学的发展提供了一个绝对的先决条件”,而且“使自然本身能供人利用”。² 约翰·梅兹(Johannes B. Metz)也主张:“对超越的创造主没有信仰之处,就没有真正的世界之世俗化,对人类而言,此世界也就不能有真正的可用性。”梅兹将希腊人与希伯来人的世界观做了比较:前者以为上主也存在于世界之内,因此世界保有某种不可侵犯的特质;而后者以为世界与其创造主互不相干,因为上主是超越的,世界本身是无神的,所以也是可供人类“自由使用”的世界。³

此外,一些非基督宗教的作家也以相同的观点控诉圣经及其创造教义为造成今天环境危机的主要因素之一。因为他们认为西方科技的发展在圣经中有其“特许状”。如此,林怀特(Lynn White)在他的一篇短文“当今生态危机的历史根据”(The Historical Roots of Our Ecologic Crisis)⁴中指出:“基督宗教是世界诸宗教中最注重人本的宗教——特别是在西方世界”。他并指出在圣经的创造故事中,每一个被造物都是为了“人的利益”而创造,而且“人类利用自然也是上主的旨意”。就我们所关心的生态危机而论,他指责“基督宗教必须负起大罪恶的担子”,因为基督宗教的创造教义要求人类“控制大地”,因而激励了科技的发展,藐视了上主的创造。因此,他建议,解决生态危机的根本之道在于让基督宗教传统中圣方济(St. Francis of Assisi)的精神得到重视。

尽管上面的说法难免失之偏袒、夸张,并曲解了圣经教训的原意,⁵然而,这些指控却激励了圣经神学家们深入探讨圣经教训中,对大地和自然的真正看法。本篇的目的即是参考这些圣经学者们的发现,找出圣经的地观。从下面的讨论中,读者

将不难发现,圣经的信息不只强调地球和自然的价值,而且也指出人类的观念和行为跟圣经冲突的地方。

本篇对圣经资料的讨论将较不依赖历史批判(historical-critical)的方法,而较使用文学分析的方法(literary analysis approach)。因为这是多数人了解圣经的方法,也因为此种方法可以帮助我们获得丰富的神学见解。所谓文学分析的意思是指对经文中的文字、用词、语法、观念、比喻、故事……等加以分析研究。我们将不强调历史背景的问题,或经文形成的问题,而只注重经文批判和一些对经文历史性问题之研究的重要性。在必要时,我们也将借助历史批判学者所带来的成果,因为他们的成果可以补助文学分析法的不足。读者将发现,在了解梅瑟五书的神学意义时,尤需借助历史批判方法的研究成果。

注 解

- 1 编者注：这本书是谷寒松神父与廖涌祥牧师合著，引用的圣经章节大部分取自新教的翻译本，我们尊重原著，不加修改了。但在第一次出现圣经的篇名和圣经中的人物时，相应地给出天主教的译名，读者也可对照卷首的“圣经新旧约各卷名称及其简称对照表”。
- 2 Harvey Cox, *The Secular City* (New Your: Macmillan, 1965), 22-23.
- 3 Johannes B. Metz, *Theology of the World* (New York: Herder & Herder, 1969), 65-66.
- 4 Lynn White, Jr., "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis." *Science* 155 (March 10, 1967): 1203-1207.
- 5 最简的例子是：希伯来人虽然长久以来都坚守圣经的创造教义，但他们并没有发展任何值得一提的科学。古代世界的科学兴起于希腊，而希腊人并不认为世界与神隔离，反而相信大地具有神性；她是女神 Gaia 的化身。再者，虽然圣经的创造教义是基督宗教神学中不可缺少的要素，但是科学却不是从基督宗教而来。早期的基督宗教并没有承继希腊科学的遗风。而且基督宗教世界中晚期的科技发展系兴起于西方而非东方的基督宗教。因此，把西方科技的发展视为受圣经创造教义的影响，有其不能自圆其说的困难。参见 John Macquarrie, "Creation and Environment," *Expository Times* 83(1971-72):4-9. 该文的中文翻译见廖涌祥译，“创造与环境”，《神学与教会》10. 2, 3 (1972): 26-37。

第一章 旧约圣经中的地观

第一节 “梅瑟五书”

一、人与世界的创造

在讨论五书(特别是创世记[创世纪])的创造观之前,读者应该知道,五书作者们所关心的是人类(特别是以色列民族的祖先)和世界万物的起源。作者描述宇宙起源的方法是借助一些当时流传的故事和宇宙开创论,而不是使用抽象的推理方法。其主要目的是在于探究有关上帝和人类以及万物之间的关系。此种以故事形式传达神学思想的写作方法所要表达的相对来说并不是史家们所了解的编年史,而是信仰反省下的救恩史。因此,当我们研读创世纪中的创造故事时,我们不必把故事的内容当成历史中曾经发生过的事实,而应把它视为上帝启示圣经作者有关创造的理念,或视之为作者信仰中的“末世期望”——这个安宁、美丽的世界乃是末世之时的理想状态。¹ 在上帝所创造的世界里,没有恶,只有美。

当我们以生态学的观点来研读这种创造观时,我们会发现人类与自然之间的关系,是具有道德的要求的。因此,创世纪第二章中雅威典的创造故事主张,上主创造人类的目的是要人“管理世界”。而在较晚期的创造故事(即第一章的司祭典创造故事)中,则认为人类对自然具有一种“上主形象”的天职。

雅威典的创造故事描述上主创造之初，地上空无一物。其原因有二：“地上没有草木，没有蔬菜，因为祂还没降雨，也没有人耕种”（创 2:5）。大地须要上主降水，才能孕育生命；而且也必须有人来照顾大地的生命——这人是上主从大地的尘土所造的，他充满了上主的气息。

在上主完成造人的工作之后，祂开辟了一个园子，并以河水灌溉园子。然后上主把“那人安置在伊甸园，叫他耕种，看守园子”（创 2:15）。那园子之所以让人喜欢，是因为它既美丽又有用：“他使土地生长各种美丽的树木，出产好吃的果子”（创 2:9）由于人和土地彼此依赖——人需要土地生产的食物，土地需要人的照顾——所以两者都共同得到利益。此种上主要人“耕种”和“看守”大地的命令，纯粹是一种道德的命令：人必须关心树木的需要，才能得到好吃的果子，就如 Phyllis Tribble 所说：

“耕种”和“看守”这二个动词绝没有掠夺或剥削的意思，只有照顾和关怀的要求，它们加强了园子的愉悦性。同样地，它们也给予受造的人工作的乐趣。这个工作把人的生命从被动变为参与，……工作满足了人和环境，提供了尊严和完整性。同时，工作也表明人与大地的一体性；因为工作是人对大地的责任。²

此外，上帝也限制人类的行为：“园子里任何果树的果子你都可以吃，只有那棵能使人辨别善恶的树所结的果子你绝对不可吃；你吃了，当天一定死亡”（创 2:16-17）。这个禁戒提醒人：上帝具有一种道德权威可以界定受造物之间的关系，而且也告诉我们：自然的完整性不可为人所随意利用或破坏；人必须运用他的自由、责任和限制，来照顾、看守、美化园子。

在这个故事中，动物的被造是要成为人的伴侣：“人单独生活不好，我要为他造一个合适的伴侣”（创 2:18）。所有的动物（野生的也好，驯服的也好）都是人类的同伴，它们都与人类

有共同的来源,都是上帝从尘土所造的。这种人和动物之间的关系告诉我们:它们不是人类剥削的对象。人类与动物之间的关系应该是让动物得到人的承认:“上主……把他们带到那人面前,让他命名,他就给所有的动物取名”(创 2:9)。承认表示责任——人类有义务以谨慎的态度去对待他们。

在创世纪第一章司祭典的创造故事中,男人和女人同时在创造的第六天被造;也就是在上帝创造的高峰之时。当上帝也创造了所有的动物(创 1:24)。当完成人类的创造之时,上帝颁布了一个复杂而容易被误解的命令:

你们要生养许多儿女,使你们的后代遍满全世界,控制大地。我要你们管理鱼类、鸟类和所有的动物,我供给五谷和各种果子作你们的食物。但是所有的动物和鸟类,我给它们青草和蔬菜吃(创 1:28-30)。

值得注意的是,在司祭典的创造故事中提及人的被造是上帝按照祂自己的“形象”(或“肖像”)而造的。在圣经中,“人是上帝的形象”至少具有下列四种含义:

(1) 人是上帝创造行动的高峰。

(2) 人是创造主上帝真实的交谈对象:上帝主动与人建立了交往的关系。人能与上帝交谈是其它受造物所没有的光荣特点;也显示人与上帝亲如父子的关系(参考创 3:9-13)。

(3) 人在天地万物中代表上帝,是上帝的合作者:人之所以受托治理大地、管理万物,乃因人是上帝的“形象”。

(4) 人比其它受造物贵重。³

简言之,在司祭典的创造故事中,人类所具有的“形象”跟上主要人去“管理”大地的命令有关。“形象”是一种其它受造物可以认出的记号,也是人类从上主那里所得到管理自然和大地的权威之标帜。

正如权力极大的君王为了要表示他的统治权,在全国各地竖立他自己的肖像一样,人类也代表上主的肖像被安置于

大地，来代表上主的统治权。人确实是上主的代表，他有代替上主控制大地的责任。因此，有关人与上主的相似性，其重点在于他对其它受造物的职责。⁴

此处所说，人类具有“管理”和“控制”大地之权(创 1:26, 28)，其意义是双重的。“管理”一字的希伯来文字根(rdh)带有牧人或园丁代替主人指挥、统治羊群或管理园子的意思。“控制”的原文(kbs)具有强制治理的意思。也就是说，为使大地免于混乱，有时必须以强制的方法来控制大地，让大地中的万物井然有序，并尽其被造的目的。⁵这表示人是受造界中地位最高者；万物都是为了维持人类的生命而造。然而，这并不表示人类有“绝对”的权利可以控制万物。人类仍须向他的创造主负责；人类仍须尊重环境。就如(创 1:29)所说，他们的食物仅限于五谷百果，所以，在创造的理想中，人类必须以尊重的态度对待所有的生命——他们甚至不能杀生进食。

总而言之，司祭典创造故事的主旨是：人虽然从上帝那里得到控制大地的权威，但是人若因此以为这个权威可以据为己有，则违背上帝的命令，或人若为随行自己的私欲而剥削或虐待被他所控制的受造物，就会沦为腐败的管家，终将得到上帝的惩罚。在司祭典的洪水故事中，作者在洪水之后警告说：“所有地上的牲畜、空中的飞鸟、地面的爬虫和海里的鱼类，都要惧怕你们，归你们管理”(创 9:2)。这个警告是自然界对人类的了解，也是人类滥用、虐待自然界的后果。

二、受造界的悲剧⁶

虽然创世纪的悲剧性故事以人类为悲剧的主角，但是，实际上所有的受造物都参与了悲剧的过程，并共尝悲剧后的苦果。

伊甸园中的树木是引起人类悲剧命运的原因之一：自然

的美激起了人的欲望。当女人看见“那棵树的果子好看,好吃”(创 3:6)时,就受了引诱。自然的吸引力——它的美及它的可用性——使人想去接触它,也使人必须选择接触的方法。在这个故事中,人有两种选择:照顾它或吃它的果子。因为上主创造了那美的园子,所以人类简直不可能忽视那棵善恶树的存在。

另一方面,那条蛇也扮演了道德行为者的角色,它引导人走向悲剧之路。换言之,自然界中的动物也具有道德的责任:“蛇是主上帝所创造的动物当中最狡猾的”(创 3:1)。蛇仅是动物“狡猾”的代表而已。所以,当上帝因受造物的邪恶,定意要毁灭世界时,祂说:“我要从地面上消灭我造的人类,也要歼灭兽类、爬虫和飞鸟,因为我后悔造了这些动物”(创 6:7)。上帝所以要毁灭世界,是因祂“看见世界非常腐败”(创 6:12)。受造界集体悲剧性的罪行乃是上帝以洪水毁灭世界的原因。

所以,值得注意的是,此故事把伊甸园描述为一个好而美丽的地方,还不是一个完美的地方。在伊甸园健康的生态系统中,受造物之间存有互相竞争的紧张关系,这种紧张关系足以破坏他们之间相互依存的关系。园子虽是好的美的,却仍存有紧张关系,这种紧张关系威胁了居住于其中的万物之完整性。

上帝的惩罚,把人类逐出伊甸园。此种说法主要是指出:当被造物犯了悲剧性的罪行时,人类与万物间本来和谐的关系就变成了敌对关系:

你(蛇)跟那女人要彼此仇视;她的后代跟你的后代要互相敌对。他们要踏碎你的头;你要咬伤他的脚跟”(创 3:15)。

本来伊甸园需要人去“耕种”和“看守”的,现在由于人类悲剧性的行为,跟土地疏离,所以,对他们来说,耕种土地乃变成困难和重担:

土地要因你违背命令而受诅咒。你要终生辛劳才能生产足够的粮食……你得汗流满面才吃得饱。你要工作,直到

你死了，归于尘土……(创 3:17-19; 参考创 5:29)

在另一个地方，当该隐(加音)犯了谋杀罪时，土地也受诅咒，成为惩罚他的工具：

上主接着责问他：你为什么做了这事？你弟弟的血从地下发出声音，向我哭诉。你杀他的时候，大地张开口吞了他的血。现在你受诅咒，再也不能耕犁田地；即使你耕种，土地也不生产。你要成为流浪者，在地上到处流浪”(创 4:10-12)。

这是圣经首次对土地污染所表示的关心。此处雅威典的作者告诉我们：该隐(加音)谋杀他的兄弟亚伯(亚伯尔)的行为削弱了土地生产的能力。同样地，在户籍纪里面，有关谋杀的法律中，一再警告谋杀的行为会玷污土地：“……杀人者必须偿命，不能用金钱赔偿而逃避惩罚……如果准他这样，就是玷污了你们所住的土地。杀人的事玷污土地；除非杀人者偿命，没有其它办法可使行凶的场所洁净。你们不可玷污所住的土地；因为我是上主，我住在以色列人当中”(民 35:30-34)。

三、与所有的生物立约

当我们继续观察洪水故事的发展时，我们会发现这个故事的结局跳出了超越的神观及人本的强调之范畴。最明显的说法乃是上主与挪亚(诺厄)在洪水之后所立的约。该约不只是与挪亚(诺厄)及他的后裔(即全人类)而立的，更是与“地上所有的动物，就是那些跟你们从船里出来的牲畜，飞鸟等立约”(创 9:10)。

所以，严格说来，洪水故事的主旨并不是世界的毁灭，而是世界的“净化”——借此净化工作，上主恢复世界原来和谐而井然有序的状态。那些得到上主祝福的人都被保存下来，继续他们在地上的生命。因此，洪水既是一种警告(受造界的秩序被

破坏,就会带来腐败、堕落和上主的惩罚),也是一种希望。上主借着“永远的约”再次维护了宇宙的秩序:“只要大地存留一天,地上一定有播种,有收获;有寒暑,冬夏和日夜”(创 8:22)。这个“永远的约”是祂跟人类和动物共立的约。这表示上主之约具有宇宙性的特色——所有的受造物虽然一起堕落,一起接受惩罚,却也一起得到希望。这更表示,所有的受造物在上主面前,均是有价值的,也均是上主救赎的对象。⁷

四、安息日的意义

五书中有关安息日的法律都是根据于上主在完成六天的创造工作之后,于第七天歇工休息(创 2:2-3)。因为上主在创造的第七天休息,所以这一天是安息日,也是圣日。在这一天,不论是人和牲畜都不可工作,都要完全休息(出 20:8-11;申 5:12-15)。

此种安息日神学所传达的信息是:创造完成于休息;而休息含有对创造的满意、反思和庆祝的意义。⁸ 这个创造过程中的最后行为之所以重要,乃因它把创造跟生产的作为区分出来。生产强调不停地制造,而创造则以休息为其高潮。在休息的时候,创造主停下来反思,并接受受造物的反应;而且创造主和受造物之间的关系也在休息时得到确认。此种说法有一种极为宝贵的道德含义——上主也休息;而且上主制定休息的周期,让自然界的生命得以持续不断。若没有这种休息,则工作可能永不停止;而除非停止工作,则创造永远是不完全的。

以人类的经验而言,当我们停止塑造的努力时,我们会比较易于受我们所造之物的影响。我们会以开放的态度来面对受造之物。同样的,休息让创造主反思祂的创造,也让祂接受受造物的反应;更让祂因受造物能向创造主有所回应而高兴。创造主和受造物因此联结为一体。摩特曼(Moltmann)在描

述上主如何借休息来强化祂跟世界的关系品质时,说明了这种一体的关系:

借着从创造活动中的‘休息’,上主允许祂所创造的万物自由地向祂自己反应。祂接受了受造物的生命所采取的形式和品质,也接受这些生命对祂的影响。因祂从创造的影响中退隐,祂让自己全然接受受造物的幸福、苦难、赞美……上主在面对祂的创造时休息,这表示上主不在安息日控制世界,而是‘感觉’世界。祂让自己被影响,被祂所造的每一受造物所感动。⁹

五、安息年及禧年的规定

五书的法律中,也有“安息年”和“禧年”的条例,这些条例记载于所谓的“圣洁法典”(Holiness Code, 肋 19-26 章)之中。由这几章来自司祭传统的法典,我们可以看见一个有关圣洁的百姓和契约的土地之间的道德命令。上主是众所公认的土地所有者,契约关系中的百姓只是走访土地的过客而已。所以人类对财产的权利只是暂时性的;要享权利;必须先做到公义的要求:

你们不可把土地永久卖掉,没有赎回权;因为土地是上帝的,你们不过像外侨蒙准使用土地罢了(肋 25:23)。

根据“安息年”的条例,以色列人每隔六年要让土地休耕一年。让所有的奴隶、雇工、外侨,以及牲畜及田野的野兽都得到照顾:

你们进入上主赐给你们的土地后,每第七年要休耕,表示尊崇。六年中,你们可以耕田,经营葡萄园,收藏土产。但是第七年要让土地彻底休息,这一年是献给上主的。你们不可耕种田园,也不可整修葡萄园。连自然生产的谷类都不可收割,连未经整修而结出的葡萄也不可摘。这一年,

土地要完全休耕。这一年土地虽然休耕,但是它自然生出的土产要给你们作食物。你们的奴隶、雇工、住在你们中间的外侨、牲畜和田野的野兽都有东西吃。土地所出产的一切,你们都可以吃(肋 25:2-7; 参考肋 23:10)。

安息年的主要目的不是要试探以色列人的信心,也不仅是要为穷人提供特别的机会,更是在表示对土地的尊敬。就如摩特曼所说:“土地安息年清楚地告诉我们:安息不是为人类而设,而完全是为了全部的创造而设的节日。在第七年,土地要庆祝。”¹⁰ 在希伯来人的了解中,地是有生命的。地有其本性,不只需受关照,也需受尊敬:“希伯来人遵守了这种想法,每七年,地主必须使土地上所有的生物自由发展……其背后意义是:土地要有自由的时候,为的是不受人的干扰或控制,而让它发挥自己的本性。”¹¹

因此,土地也享有权利,土地也参与上主的盟约关系。土地跟野兽、树木、草、鸟类、家畜、穷人和地主,都共同参与在一个团契中,这个团契的存在是要通过公义、尊敬上主、互相尊重,来达成富足的生活。上主一直以公义对待祂的选民,祂也要祂的选民以公义对待大地,来保持环境的完整。此乃上主之所以设立安息年和禧年的目的。在安息年之中,土地可以自由生长各种野生植物,奴隶可得自由,债务可被免除。而在每隔七个安息年之后的禧年里,整个社会必须重组、重新建立公义:

你们要计算七次的七年……把第五十年分别出来……在这一年,所有卖了的产业要归还给原主或原主的后代;从前被贩卖为奴的要得释放,回到自己的家。第五十年是你们的禧年。你们不可耕种,也不可收割自然生长结实的谷物,不可摘取未经修整的葡萄园所产的葡萄。这一年是禧年,是你们的圣年;你们只可吃土地自然生出的土产(肋 25:8-12)。

在这个禧年里,不只人与人之间,而且人与土地之间的关

系,都要恢复原有的平等状态。被压迫者和穷困者都有重新开始的机会。土地和照顾土地的人也要恢复正常的关系,并重获自由——让社会上的弱者和土地都可免于被虐待。

但是,要实行这个规定,让土地完全休耕一年,并非易事。犹太人仍必须有相当大的勇气和信心,才能做到此要求——完全依赖上帝供给休耕一年中的需要!许多人会有忧虑。因此,肋未记(肋未纪)就针对百姓的这种忧虑而宣布说:“你们中间也许有人要问,第七年休耕,没有收成,要吃什么呢?上主要祝福你们,使土地在第六年出产足够三年吃用的粮食”(肋25:20-21)。

虽然“圣洁法典”的写成可能在犹太人被掳于巴比伦之前不久,也可能在他们返回耶路撒冷之后不久,但是这种禧年规定中的激烈改革,很可能在他们的祖先移居迦南地之时就已经开始实行了。禧年跟安息年一样,都是以色列人历史过程中道德要求的一部分。这是上帝的子民得自由后,根据上帝的盟约住于圣地时的道德要求。其所强调的不是自然界静态的完全,而是强迫性的周期改革,以防止自然界中的弱者(包括人、动物、植物和土地)被虐待或滥用。盟约中的土地与人一样,都需要安息年和禧年的来临,让自然界所有的存在都能实现他们存在的目的;让自然界恢复生机。这是上帝在盟约中的要求!土地原是属于上帝的!

第二节 先知书

一、自然与以色列人的命运息息相关

跟五书的作者们一样,先知们也把自然(特别是土地)跟以

色列人的命运结合在一起。所以，第二以赛亚书(依撒意亚)指出，相信上主救赎的能力，使人了解整个受造界(包括人与自然界)的脆弱：

……人人都像草芥一般：

他们的美丽像野地的花；上主吹起一阵风，

草就枯干，花就凋谢。

人跟花草没有两样，

草会枯萎，花会凋谢，

但是我们上帝的话永远坚立！（依 40:6-8）

对先知们来说，土地也是盟约的应许中极为重要的一部分。土地是上主奇妙的礼物，所以应该好好珍惜、利用。Bruegemann 指出，先知们特别担心上主与以色列人所立的盟约，曾因以色列领袖们不再把土地视为上主的礼物，不再有管理的意识，而遭破坏。因此，耶利米(耶肋米亚)经常为以色列王哀哭。他以为自然界也要因上主拒绝祂的百姓而哀叹(耶 4:28; 9:10; 12:4)。以色列人被掳将表示黄金时代和上主应许的结束：“所以他的信息中充满旷野、干旱、土地不能生产之类的恐怖(耶 4:7, 23-26; 8:20-22; 9:10-11)……以色列诸王却以为不会发生这种事。”¹²

此外，Bruegemann 又指出，先知何西阿(欧瑟亚)也以自然被破坏的现象来解释盟约的瓦解：

但盟约与百姓的忠诚和背信以及上主的接受和弃绝有关。此乃何西阿在他的百姓中所觉察到的激烈转机。他使用生产力的比喻来描述盟约的实在，他借着那奇异而有效的形式和实质的结合来宣布盟约的结束。盟约既已失效，盟约的礼物——土地——也因此失去。盟约的历史既已终止，其报应乃是土地的丧失……“我要剥光她的衣服，使她裸露，像刚出母胎的婴儿。我要使她憔悴，像沙漠一样干燥，使她口渴而死。”(何[欧]2:3)¹³

自然跟人类既然有这种生死与共的密切关系,所以,当耶利米(耶肋米亚)眼见以色列人无法逃避亡国所引起的干旱的痛苦时,他表达了受造界(包括人和动物)的绝望情景;因为大地与人类将同受惩罚:

犹大悲鸣,城镇败落,居民躺在地上哀伤;耶路撒冷号哭求助。富户差奴仆出去打水,他们到池旁却找不到水,带着空水罐回来。他们蒙着头,又失望又狼狈。天不降雨,大地干裂;农夫蒙着头失望。野地的母鹿抛弃了新生的小鹿,因为没有草料。野驴站在山岗上,像野狗喘着气;因为没有草吃,它们的视力都衰退了。上主啊,即使我们的罪指控我们,求祢仍然照祢的诺言帮助我们。我们一再离弃祢,我们得罪了祢(耶 14:2-7)。

不仅如此,当耶利米(耶肋米亚)从旱灾转向犹大即将面临的军事灾难时,他感觉整个自然界好像都要进入混乱状态:

我俯视大地,一片荒凉;
我仰望天空,黑暗无光。
我眺望大山,观看小山;
大山震动,小山摇摆。
我看不见人影,
连鸟儿也都飞走。
良田变成荒野,
城市有如土堆。
因为上主倾下祂的烈怒。

.....

大地要哀鸣;
天空要变黑(耶 4:23-28)。

然而,耶利米(耶肋米亚)最后的预言却充满希望。虽然圣城即将沦陷,但上主要使它复原;上主与以色列人所立的盟约不会失效。当上主赦免百姓的罪,跟百姓订立新的约时,土地

也将恢复原来的状态。自然界要与以色列人同进退：

我要赦免他们的罪，不再记住他们的过犯……上主使太阳照耀白昼，使月亮、星星照亮黑夜。祂搅动海洋，使波涛澎湃……祂应许：只要自然界的秩序持续，以色列国运就会持续。（耶 31:34-36）

二、土地被污染，上主也受苦

一般先知们对圣地的关心都跟对圣礼的关心一样。对他们来说，当圣地遭受破坏和滥用时，上主自己也受屈辱。污染既破坏土地，也打击上主。所以，当耶利米（耶肋米亚）眼见大旱灾的来临，而替干涸的土地向上主埋怨时，他仍把原因归于以色列人滥用、遗弃圣地的结果。当百姓为饥饿而埋怨时，耶利米（耶肋米亚）看到：只有上主因雌鹿不能喂养小鹿而受屈辱，只有上主感觉到土地所受的苦难（耶 14:4-5）。耶利米（耶肋米亚）听到了上主悲痛的呼声：“他们使田地成为旷野；我眼前一片凄凉。山河都荒废了，却没有人关心”（耶 12:11）。他知道上主已经跟枯竭的土地溶为一体了。

在耶路撒冷沦陷之前的四十年间，耶利米（耶肋米亚）宣布上主对这个被列强摆布，并被地方神明诱惑的犹太国的审判。他亦指责百姓不愿专心信赖上帝。耶利米（耶肋米亚）的话表达了上主的痛苦。在他的预言中，他屡次提及上主因以色列人在道德上污染了圣地而哀哭，并提出上主动人的问题：“我像荒凉的旷野吗？”（耶 2:31）耶利米（耶肋米亚）十分了解土地被污染的严重，并将污染情形形容为上主自己的受苦。

三、人类的不道德带来大地的污染

先知们也指出人类的不道德行为跟自然环境的污染互有

关联,这从先知何西阿(欧瑟亚)的预言中可以看出。他一再指控以色列人的暴行破坏了自然:

这地的人不忠不信,也没有爱;他们不承认我是上帝。他们背誓、撒谎、凶杀、偷窃、奸淫;他们不断地犯罪,血案累累。所以,这块土地干旱,居民都要渴死。一切飞禽走兽,甚至水里的鱼类,都要灭绝(何[欧]4:1-3)。

何西阿(欧瑟亚)的这些话是针对北国以色列而发的。跟他同时期的另一位南国的先知以赛亚(依撒意亚)也有同样的看法:

土地贫瘠枯干,整个世界衰败,天地空虚。上帝的子民不遵守法律,违反了祂所立永远的盟约,玷污他们所住的土地。因此,上帝咒诅这地,使它衰败(赛[依]24:4-6)。

在以色列人的历史中,这种认为人类的行为污染大地的说法,在他们的政治动荡期中尤为强烈。在主前 721 年亚述大军攻陷北国首都撒玛利亚城时,一些精英分子被迫流亡。以色列人在没有领袖之下,臣服于亚述人。南国犹大则周旋于亚述、巴比伦和埃及的控制之间,时而独立,时而成为三国的附庸,达 134 年之久。直到巴比伦在主前 587 年围攻耶路撒冷,掳走了为数庞大的百姓,犹大国终告灭亡。在他们亡国的前后,犹太人的上上下下都对他们的宗教信仰产生疑惑。一些比较敏感的先知都担心,那些与上主立约的百姓可能流落异邦,圣地将沦落于外邦人和外邦神明的统治。圣地将被污染!

所以,当以西结(厄则克耳)被带往巴比伦之后,他挂虑圣地会因那些没有人领导的百姓拜偶像等等的邪恶行为,而遭破坏,成为贫瘠的旷野。所以他说:

你要告诉他们……你们吃带血的肉,拜偶像,杀人,你们凭什么还敢说这块土地是你们的呢?你们依靠武力,做令人憎恶的事,个个都奸污邻人的妻子,你们凭什么还敢说这块土地是你们的呢?……住在荒城里面的人民要在刀下

丧生；住在野外的人要被野兽吃掉；躲在山上或洞里的人要病死。我要使此地彻底荒废；他们所夸耀的力量都要消失。以色列的山地要彻底荒废，没有人会路过那里（结[则]33:25-28）。

以西结（厄则克耳）又说：

以色列人住在他们本土的时候，他们的生活行为都玷污了那块土地……他们在这块土地上杀人、拜偶像、玷污了土地，因此我向他们倾注烈怒（结[则]36:17-19）。

当耶利米（耶肋米亚）发现北国以色列的亡国非但不能唤起南国犹大的悔改，反而让他们转向强国的神明和迦南人的迷信时，他斥责犹大“玷污了土地，她拜石头、木头，对我不忠贞”（耶3:9）。他进一步把大地的干旱视为他们犯罪的后果。

我——上主问你们：你们为什么不敬畏我？在我面前，为什么不战战兢兢？我安置沙滩作海洋固定的境界，大洋不能越过这界限。海水汹涌也不能穿越过，浪涛翻腾也不能突破。但是你们这些人又顽固又叛逆！你们背叛了我，离弃了我。虽然我按时赐给你们春霖秋雨，让你们年年丰收，你们却从来不敬畏我。你们的罪行使风雨失调，你们的罪过使你们不得收获（耶5:22-25）。

耶利米（耶肋米亚）以为，人类的暴行和社会的不公义都是引起旱灾、削弱土地、让自然界产生危机的原因。所以，当他发现干旱越来越严重时，他的心也越来越沉痛。于是他跟上主争辩：“上主啊，我向祢申辩我的案情，因为祢是公义的！”（耶12:1）他问上帝：为什么土地要受苦，而那些狂妄的百姓却像似未受惩罚呢？他说：

我们的土地还要干旱多久呢？田国的草要枯干到几时呢？飞鸟走兽都死光了。因为我的同胞邪恶；他们说：“上帝看不见我们的行为”（耶12:4）。

上主回答并警告耶利米（耶肋米亚），因为以色列人的背叛行

为,土地必须忍受干旱和即将来临的更大灾害:

我的选民背叛我……因此我厌恶他们……列国的统治者摧毁了我的葡萄园;他们践踏了我的田园,使我所爱的田园荒废。他们使田地成为旷野;我眼前一片凄凉。山河都荒废了,却没有一个人关心(耶 12:8-11)。

四、自然界也分享公义

在先知的教训中,禧年的法律也一再被强调。禧年将带来真正的公义。在禧年中,一切社会关系都要重组、正常化;所有的人都要回到自己的土地上。所有的人都要公平分配机会,就如上主最初跟他们的祖先立约时的情形一样。禧年不是历史的中止,而是把所有的生命(包括人和所有生物)都带到一种公义的关系中。那时,人和自然要结合于正常的关系中,上帝自己也将临在于大自然中;而且盟约的爱将深植于人类的文化和自然环境中。

此外,先知们也把自然、社会和宇宙的互动了解为道德方面的问题。最明显的例子是以赛亚书(依撒意亚)32章的说法。此章经文以一个理想的君王如何以公义统治而开始(参阅依 32:1)。接着提起社会和土地中的秩序(2-14节)。15节所说“灵的浇灌”是一个转折点;因为那时“公平要居在旷野,公义要居在肥田。公义的果效必是平安;公义的效验必是平稳,直到永远”(16-17节)。

以赛亚书(依撒意亚)此种异像的另一说法可从第11章典型的君王祝福的经文中看出。此处所采的理想君王具有智慧、聪明、上主的灵、公义、正直(11:2-5)。接着,在此君王的统治下,出现了奇迹式的和平画面:通常不能和平相处的动物,此时都互不侵犯:

豺狼和绵羊将和平相处:

豹子和小羊一起躺卧。

小牛和幼狮一起吃奶；

小孩子将看管它们。

母牛和母熊一起吃喝；

小牛和小熊一起躺卧。

狮子要像牛一样吃草。

婴孩跟毒蛇玩耍也不至于受伤害。(赛[依]11:6-8)

最后提到了“乐园”——上帝的圣山。在那里“没有伤害，也没有邪恶”(赛[依]11:9)。这些说法都在表明先知对秩序、和平和公义的广泛了解。这种理想状态不只要表现于人类社会中，也要表现于自然界的秩序和关系中。

同样的说法也出现于以西结(厄则克耳)的盼望中：

我要赐给它们一个像我仆人 大卫(达味)那样的君王；他要作它们的牧人，牧养它们……我要跟它们立约，保证它们安全。我要除掉境内凶猛的野兽，使我的羊能够安全地在牧场上吃草，在树林里歇息。我要赐福给它们，让它们在我的圣山周围定居。我要在那里赐福给它们，按时降雨。果树会结果子，田园会出五谷；人人都将在自己的土地上安居。当我砍断我子民的锁炼，从奴役者手里释放他们的时候，他们就知道我是上主。列国不再洗劫他们，野兽也不再吞吃他们。他们将安居乐业，没有人受人恐吓。我要把肥沃的土地赐给他们；他们的境内不再有饥荒。列国不再侮辱他们(结[则]34:23-29)。

我们可以说，希伯来文中的“公义”带有广义的“秩序”的意义。这个秩序可视为上帝为受造界的计划，祂所选立的君王都要因祂的恩赐参与并执行这个公义。其意义涵盖智慧、公道、社会中的秩序、四季正常、按时降雨、农作物按时栽种、收成、圣殿中合宜的崇拜等。

先知何西阿(欧瑟亚)更以万物间的和谐关系来说明上主

与受造界之间所立的新约。它是一种充满公义的状态,这种公义状态的达成有赖于所有受造物之间敌意的消除:

那时,我要跟飞禽、走兽、爬虫立约,叫它们不要伤害我的子民。我要毁灭弓箭、刀剑和地上一切的武器,让“所有的生物”(按:新译本圣经译为:“我的子民”与原文有所出入)安享太平(何[欧]2:18)。

换言之,公义的达成不只在动物不伤害人类,也在于人类自己的非武装化。因为只有人类非武装化,其它动物才可以生活于没有惊恐之中;只有如此,才可达成真正的公义。

五、大地与人同得救赎

旧约圣经的救赎观通常都包括选民和圣地。土地既是盟约应许的一部分,所以它的命运系于选民的命运。当以色列人被掳之后,先知们不只盼望上帝要赦免他们的一切罪过,让他们重返祖国,重建家园,而且那被外邦人所破坏、践踏的土地,也要因以色列人的复国,同得上帝的救赎。因此,耶利米(耶肋米亚)在提到上主要与被掳后回国重整家园的百姓订立“新约”之后,也提到祂要与自然界订立新约:

我跟白昼、黑夜立了约,使它们始终按时运行;这约绝不能废弃……我——上主跟白昼、黑夜立了约;我制定自然律支配天地。我跟自然界立的约不能废弃;我也同样要信守我跟雅各伯后代和我仆人大卫(达味)所立的约”(耶 33:20,25-26)。

当尼布甲尼撒(拿步高)王掳走了希伯来人的精英到巴比伦时,他们的土地也要跟着荒废。但是,当他们得救,结束流亡的生活涯,回到自己的祖国时,他们的土地不只要恢复生机,而且也要回应上主所赐的好消息:

你要向以色列的群山传达我的信息……你们这些大山小

山、溪流山谷、被弃的废墟和被邻国洗劫、侮辱的荒城啊，你们都要听我——至高的上主对你们说的话……你们的树木要再度茂盛，为我的子民结出果实。我的子民哪，你们很快就要返乡了。我要支持你们，我保证你们的土地又要被犁耕种……人民说这块土地是吃人的，它是亡国丧民的土地。但是，从今以后这块土地不会再吃人，不会再使你们绝子绝孙……这块土地不会再使你们被外国人辱骂、讥笑，也不会再使你们亡国丧民。我——至高的上主这样宣布了（结[则]36:1-15）。

以西结（厄则克耳）显然期待一个能够完全实现上主之约的时代的来临。他相信，只有当百姓远离偶像时，他们才能完全顺服上主；而自然界才能以“五谷丰收、不再有饥荒、果树结实累累、田园增产”（结[则]36:29-30）来回应。彼时，不信和迫害才能停止；人的心不再坚硬如石，而能恢复“有血有肉”的心（结[则]11:19；36：26）。有了这样的心，才能回应上帝的旨意，也才会关心其它受造物。自然、人类和上主都将保持盟约的和谐关系。

此种大地的救赎特别表现于那条自圣殿通往死海的河流两岸的景象：

我在那里看见两岸有很多树。祂告诉我：这条河向东流，流过约旦河谷，流入死海。河水流入死海，会使咸水变成淡水。这条河流经过的地方会有各种动物和鱼类。河水使死海的水新鲜，水流过的地方都有生命……死海会像地中海一样有各种鱼类，非常多。但是沿岸的沼泽和池塘的水不会新鲜。这条河两岸会有各种树木生长结实，可作食物。树叶永不枯干，树也不断结果。每个月都会结出新鲜的果实，因为这些树是用圣殿流出来的水灌溉的。果实可以作食物，叶子可以作药材（结[则]47:7-12）。

一般而言，旧约圣经的先知们都把人类、自然（土地）和上帝的旨意视为息息相关。人类的幸福有赖于自然依正常秩序

运转,并提供人类生活必需品;自然大地的健康也有赖于人类的道德行为。人类不只需要改变他们的不当行为,也当悔改,并与上帝和自然建立公义而相互尊重的关系。

第三节 智慧文学及诗篇

根据传统的分类,旧约圣经的第三部分称为“圣卷”(the Writings);它包括诗篇(圣咏)、箴言、约伯记(约伯传)、雅歌、路得记(卢德传)、耶利米(耶肋米亚先知书)、哀歌、传道书(训道篇)、以斯帖记(艾斯德尔传)、但以理书(达尼尔先知书)、以斯拉记(厄斯德拉上)和尼希米记(厄斯德拉下)等。因篇幅所限,我们仅讨论诗篇(圣咏)以及智慧文学中的箴言和约伯记(约伯传)——由于诗篇(圣咏)中有很多地方强调上帝为创造主,并把祂的创造行为描述为混乱之制服、受造世界秩序的建立和维护;也谈及整个受造界跟上主的关系。而智慧文学所说的四种智慧内容中的一个,即为有关自然界的知识。¹⁴例如,所罗门(撒罗满)王所具有的诸种智慧之一就是:“他讲述树木花草,从黎巴嫩的香柏树到墙上长着的牛膝草,又谈论各种飞禽、走兽、爬虫和鱼类”(王上[撒上]4:33)。约伯记也把上主的智慧描述为祂对自然界现象的洞悉了如指掌(约 38-41 章)。

为便于阅读起见,我们也把这部分经文对大地和自然界的描述,归纳为下列数点:

一、上主建立宇宙秩序、安置万物,使万物各得其所

就如司祭典的创造故事(创第 1 章)把上帝的创造描述为从混沌中建立秩序一样,诗篇(圣咏)和智慧文学的作者们也一再提及上帝借创造作为,安定了地上、天上和海中的受造界的秩

序,使四季按时运行;并安置万物,使其各按其类,各就其位,祂不只“制定了星辰的数目,一一替它们起名”(诗[咏]147:4),而且也让万物各得其所,并设定他们的界限:

祢用大能力把海水分开;

祢打破了海怪的头。

祢砸碎了海兽的头,

把它的肉分给旷野的野兽吃。

祢使泉水涌流;

祢使大河干涸。

祢安排昼夜;

祢使日月各按其位。

祢立了大地的疆界;

祢制定了夏季冬季。

(诗[咏]74:13-17;参考诗[咏]33:6-9)

祢把大地建立在巩固的基础上,

使它永永远远不动摇。

祢使海洋像外袍覆盖地面;

使海水淹没群山。

祢一斥责,水便奔逃;

众水一听见祢发号施令,便都奔流。

它们漫过山岭,流进峡谷,

汇流到祢所划定的地方。

祢定了界限,叫它们不能逾越,

使它们不再淹没有大地(诗[咏]104:5-9)。

祂一命令,一切便被造成,

各有固定的位置,永不改变;

祂的命令谁都不能违背(诗[咏]148:5-8)。

上帝在天空布置云彩，
在海洋开放水源，
为海水定界限，
不使它越出范围……(箴 8:28-29)

此种把上帝视为世界创造主的赞美诗，不但赞颂了上主全能的摄理，而且也引人看出自然界的美以及自然界在创造中的地位：

我仰视祢亲手创造的天空，
观看祢陈设的月亮、星辰。
啊！人算什么，祢竟顾念他！
必朽的人算什么，祢竟关怀他！（诗[咏]8:3-4）

此诗的作者不只赞颂上主所创造的世界之美和伟大，而且也据此创造之美来描述人的地位。这种说法实为人本主义的一大讽刺。

二、宇宙秩序的表现——受造界的和平关系

当宇宙秩序因着上帝的创造被制定之后，社会和道德秩序也跟着建立起来。自然界的万物和人类之间将充满公义与和平：“大山小山都要因公义，使人民得享平安”（诗[咏]72:3）。此种和平的景象也表现于自然界对人类保护的說法中：

上主要保护你；
祂在你身边庇护你。
白天，太阳不会伤你；
黑夜，月亮也不会害你（诗[咏]121:5-6）

上主是我的牧者，
我什么都不缺乏。
祂让我憩息在翠绿的草地上，

领我到幽静的溪水边……

纵使走过死荫的幽谷，

我也不害怕……(诗[咏]23:1-4)

三、万物皆为上帝关顾的对象

上帝与受造界的密切关系可从约伯记(约伯传)中看出。整本约伯记(约伯传)都以戏剧性笔法描述上主关顾自然界的情形。在 38 和 39 两章中,这位悲剧英雄约伯终于得到安慰。不只因为上帝愿意直接跟他谈话,而且也因为上帝肯定了祂自己与所有受造物之间的亲密关系。上帝质问约伯:

狮子蹲在洞中，

或在穴中埋伏着；

你能为母狮猎取食物吗？

你能使幼狮饱足吗？

当乌鸦因饥饿飞来飞去，

当小乌鸦哀鸣求食，

谁去喂饱它们呢？

你知道野山羊几时出生吗？

你看见过野鹿怎样生产吗？

它们怀胎多久？

它们什么时候生产你知道吗？

……

我把旷野给它们作住处，

使它们住在盐地(伯[约]38:39-39:6)。

上主对约伯所说的这些话提醒我们：上主积极参与自然界的生命中。上主对山羊和野鹿出生时的关心；祂对所有生命的痛苦和喜乐的感觉，都表示祂与受造界的关系既非遥远，亦非被动。上主关心万物，上主以爱对待万物。

对约伯记(约伯传)的作者来说,自然界的伟大能有助于人类与邪恶的对抗。当我们看到上主创造的复杂和伟大时,我们必会把自己降服于上主的保佑之下。祂既有能力创造万物,也必能够照顾我们。上帝照顾的方式可能不是我们所喜欢的,但是自然界的奇妙现象一直劝我们要信靠祂。由于希伯来人的宗教把自然了解为指向绝对的上帝,所以他们发现自然是证明上帝的善(即使在最深的痛苦中)的最好素材。

诗篇(圣咏)的作者也一再赞美上帝对大地万物的看顾:

上主啊,祢不变的爱上达诸天;

祢的信实扩展到天空……

上主啊,人和牲畜祢都看顾(诗[咏]36:5-6)。

祢看顾大地,降霖雨滋润它;

祢使大地肥沃丰收。

祢所赐的河流充满了水;

祢使大地不断地生产五谷。

祢使耕地雨水充足,

以水润泽土地;

祢降细雨使地松软,

叫幼软的农作物生长。

祢赐福使年岁丰收,

牧场上牛羊成群;

山岭间欢声载道。

牛羊漫山遍野;

谷物满坑满谷。

万象都欢呼高唱!(诗[咏]65:9-13)

它们都会依靠着祢,

靠祢按时供给食物。

祢给了它们，它们便吃，
祢赐食物，它们便得饱足。
祢走开，它们就惊慌；
祢收回气息，它们就死亡……
但祢向它们吹气，它们便生存；
祢使大地得以更新(诗[咏]104:27-30)。

祂恩待众生；
祂的恩慈及于一切受造物(诗[咏]145:9)。

祂布云遮蔽高天；
祂降雨滋润大地，
使草生长在山上。
祂把食物供给兽类，
喂养啼叫的小鸡(诗[咏]147:8-9)。

四、人被赋予管理自然大地之责

诗篇(圣咏)神学信息的一大特色是强调自然万物来自上帝，并为上帝所有。人类不能任意控制大地，或把大地据为己有。人类只是替上帝管理自然大地而已：

世界和其中的一切都属于上主；
大地和地上的万物也属于祂(诗[咏]24:1)。

因为森林中的百兽属于我；
千山里的牲畜也属于我。
所有的飞禽属于我；地上一切的动物也都属于我(诗[咏]
50:10-11)。

祢管辖大海；
祢平静怒涛。

……

地属于祢，天也属于祢；
祢创造了世界和其中万物。
从南极到北极都是祢所造；
……(诗[咏]89:9-12)

祂统辖全地，
从最深的地穴到最高的山峰。
祂管理自己所造的海洋；
祂管理亲手塑造的陆地(诗[咏]95:4-5)。

既然上帝是万物的主人，人便没有控制万物的权利。然而，人既是上帝以祂自己的“形像”所造的，人的地位高于其它受造物；因此人有管理所有受造物的责任：

人算什么，祢竟顾念他！
必朽的人算什么，祢竟关怀他！
然而，祢造他仅仅低于祢自己；
祢用光荣、尊贵作他的华冠。
祢让他管理所有的受造物，
把一切都放在他的脚下；
牛、羊、荒野的走兽，
空中的飞鸟、江河的鱼类，
海洋的生物，都归他管辖(诗[咏]8:4-8)。

五、受造界之间相互依存的关系

诗篇(圣咏)的作者虽没有现代生态学方面的学术理论，却一再赞美上帝是现代入所谓生态系统的维护者。在他的笔下，

人类、动物、植物和土地，都是相互依存的。而他们也都在上帝而生存。此种说法最清楚地表现于诗篇(圣咏)104篇之中：

祢使泉水涌流谷中，
蜿蜒于群山之间；
走兽得到水喝，
野驴得到解渴。
在水边的树上，
有空中的飞鸟栖息吟唱。
祢从天上降雨在山岭间；
大地充满着祢的恩泽。
祢使青草滋生，饲养群畜，
使蔬菜长大，供人食用，
好使人在地上耕种五谷：
酿酒来舒畅胸怀，
制油来润泽容貌，
得粮食来培养体力。
上帝种植的黎巴嫩香柏树，
得到了充分的雨水。
鸟儿在那里筑巢；
松树上有白鹤搭窝。
野山羊住在高山上；
石獾藏匿在岩穴中。
祢造月亮以定月份；
太阳自知何时西沉。
祢造黑夜，夜幕低垂，
林中野兽就都出来。
少壮的狮子吼叫觅食，
寻找上帝所赐的食物。
太阳一出它们便躲避，

躺卧在洞穴里。

人出去操作，

劳碌直到晚上。

上主啊，祢的创造繁多！

这一切都是祢智慧的果实；

遍地充满了祢的造物。

有汪洋大海，

住着大大小小数不尽的生物，

船只往来航行，

祢所造的海兽戏游其中。

它们都会依靠着祢，

靠祢按时供给食物……(诗[咏]104:10-27)

六、所有受造物都要一同崇拜上主

虽然受造物必须依赖上帝而生存，但是他们都不是傀儡般的受造物；上帝也非暴君；祂反而让所有受造物都有回应祂的慈爱的能力和机会。自然界也参与以色列人的拯救史。以色列人相信，他们所走过的土地，以及他们所住过的应许之地，都跟他们一样，是上主盟约的受惠者。所以上主救赎的计划也及于所有的受造物。因此，诗篇(圣咏)114篇的作者甚至跟红海、约旦河和以色列的群山交谈，把它们当成参与以色列拯救史里面的一分子；它们以跳舞回应上帝：

以色列人一离开埃及，

雅各的子孙一离开异族的土地，

犹太成为上帝的圣民，

以色列成为他自己的国。

当海一看见就奔逃；

约旦河也倒流。

群山像公羊踊跃，
 丘陵也像绵羊蹦跳。
 海啊，你为什么奔逃？
 约旦河啊，你为什么倒流？
 群山为什么踊跃？
 丘陵为什么蹦跳？
 大地啊，你要在主来的时候发抖，
 在雅各的上帝面前震动！
 祂使磐石变为池塘，
 使岩石涌出泉水(诗[咏]114:1-8)。

许多诗篇(圣咏)描述自然界参与崇拜上主的活动中。这样的说法来自对盟约的了解——由于土地与选民有着一种亲密而永久的关系，所以上主的拣选不只包括以色列人，也及于选民所住的土地及其上的自然界。此种有关自然界参与崇拜上主的说法，最典型的一首诗是：

诸天宣布上帝的荣耀！
 穹苍传扬祂的作为！
 日日迷说，
 夜夜传播，
 不用语言，也不要音响。
 它们的声音传遍人间；
 它们的言语传布天涯……(诗[咏]19:1-4)
 诗篇(圣咏)96篇也是一首受造界的赞美诗：
 欢跃吧，大地和天空！
 呼喊吧，海洋和其中的生物！
 欢乐吧，田园和其中的产物！
 那时候林中的树木要欢呼，
 因为上主要来治理普天下。
 祂要以公义统治世界；

祂要以信实对待万民！（诗〔咏〕96:11-13）

这里所说的“治理”或“统治”（13节）表示一种持续不断的盟约关系。在这个盟约关系中，上帝要以“胜利的姿态进入不公义的情况中，并改正这些情况。”¹⁵ 上帝的来临不仅为了祂的百姓，也是为了大地、海洋、田园和森林，所以全地、全部的自然界都有理由欢乐，因为上帝要保护弱者和被欺压者。

同样的说法也出现于下列的赞美诗中：

呼喊吧，海洋和其中的生物！

歌唱吧，大地和地上的万物！

江河啊，要拍掌；

群山啊，要在上主面前一同欢唱，

因为祂要来治理普天下。

祂要以公义统治世界；

祂要以信实对待万民（诗〔咏〕98:7-9）。

祂恩待众生：

祂的恩慈及于一切受造物。

上主啊，祢所造的一切都要颂赞祢；

祢的子民都要感谢祢。

他们要宣讲祢主权的荣耀，

要述说祢的大能；

他们要使世人都知道祢大能的作为，

知道祢国度的荣耀、尊严。

……

愿一切受造物永远颂赞祂的圣名。（诗〔咏〕145:9-12）

太阳啊，月亮啊，要颂赞祂！

闪耀的星辰啊，要颂赞祂！

天上的诸天啊，要颂赞祂！

天上的众水啊，要颂赞祂！
 愿万象都颂赞上主的名！
 祂一命令，一切便被造成，
 各有固定的位置，永不改变；
 祂的命令谁都不能违背。
 海怪啊，深渊哪，
 闪电、冰雹、雪和云雾啊，
 遵行命令的大风啊；
 要从地上颂赞上主！
 大山、小山哪，
 果树、森林哪，
 野兽牲畜啊，
 昆虫飞禽哪，
 你们都要颂赞祂！（诗[咏]148:3-10）

虽然耶路撒冷的圣殿建筑没有为鸟类设计鸟舍，但是鸟类闯入圣殿显然是可以容许的。因为它们也是上主所爱的受造物之一，也因为它们的歌声与会众的赞美声融为一体。它们也跟人类参与圣殿的崇拜。在一首朝圣者的诗篇（圣咏）中，朝圣者赞美道：

上主——万军的统帅啊，
 我多么爱慕祢的居所！
 我多么渴慕上主的殿宇；
 我用整个身心向永生的上帝欢呼歌唱。
 上主——万军的统帅——我的主，我的上帝啊，
 祢的祭坛边，
 连麻雀也为自己筑巢，
 燕子找到了安置小鸟的窝。
 住在祢的殿宇中的人多么有福啊！
 他们不断地在颂赞祢！（诗[咏]84:1-4）

七、对科技的态度

诗篇(圣咏)及智慧文学(甚至整本旧约圣经)的共同观念之一也表现于它们对工艺技术的态度:

有人依靠他们的战车;

有人依靠他们的马匹;

我们却信靠上主——我们的上帝!(诗[咏]20:7)

希伯来人相信上主比武器更有力量。人类的生存不是靠军备或武器技术的发达,而是靠信仰上的忠诚和道德上的好行为来获取上主的欢心和祝福。因此,希伯来人一向轻看战车、贬抑军事上的重装备。若说他们对军事装备确有兴趣,则仅止于对马匹的称赞,因为马能助人参与战争。约伯记(约伯传)的作者就是以上主的话来夸赞马匹的勇敢:

约伯啊,是你使马这样健壮吗?

是你给了它那飘动的鬃毛吗?

是你使它们像蝗虫跳跃,

使它们长嘶令人恐惧吗?

它们兴高采烈地在山谷中搔地;

它们威武奔入战阵。

它们不知道什么是惊慌;

刀剑也不能使它们退却。

骑士们所佩带的武器叮当作响;

矛和标枪在日光中闪耀。

马匹震颤激动,向前奔驰;

号角一响,它们就不肯停止。

每逢听到角声,它们就扬声喷气;

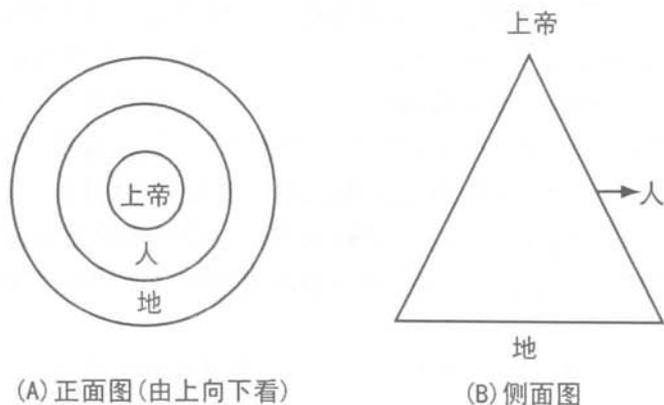
它们能从远处嗅到战斗的气息,

也能听到军官呼喊的号令。(伯[约]39: 19-25)

圣经曾一度被批评为现代科技剥削、破坏自然环境的背后主使力量,因为圣经把世界“非神秘化”,并使世界跟上帝分离;让人类“控制”世界或万物,并激励科技的发展,藐视对上主创造的尊敬。¹⁶然而,此处的经文却告诉我们,古希伯来人不仅没有发展任何值得一提的科技,而且他们对战争方面的科技更是兴趣缺缺。对他们来说,信赖上主才是一切的根本。

结 论

在旧约圣经里面,上帝、人和大地之间维持着一种先后有序的关系。三者的地位不能彼此取代,因为三者的价值和重要性互不相同。上帝是人类和世界万物的创造者和统治者;人是上帝以祂自己的形像而造的;他的地位仅次于上帝,并被上帝赋予管理大地的权利和责任。宇宙大地的创造是为了支持人类的生存,所以其地位在人类之下。三者的关系可以下图表示:



图四、上帝、人与大地之关系图

然而,虽然大地万物的地位在人类之下,但是这并不表示

大地万物完全没有价值或重要性。圣经一再把受造界视为具有意志、尊严的存在。上帝能够跟所有的受造物交谈；而受造物也能回应上帝。上帝与所有受造物的关系不是机械性或支配性的，而是密切相关的。换言之，圣经不把受造界当成没有生机，没有创造性，而只会屈服于上帝权威的控制之下。我们可以发现，圣经的作者们一再坚持道德责任在于所有受造物之间，以及受造物与上帝之间的关系。每一块土地、每一受造物都具有回应上帝或彼此回应的能力和责任。这种回应不是受制于上帝直接的监控——受造物不是以盲目的服从来互相依存，而必须以负责的态度互相尊重。

由于希伯来人曾经有过做奴隶、被迫害的经验，所以他们试图避免让自己也陷于剥削别人、动物或土地的诱惑中。他们也试图让土地免于重复使用而遭破坏，所以实行安息年的土地休耕政策，并培养跟动物和植物之间的感情。所以他们在耕种时，能够给予牲畜和土地以尊重的态度。

此种农业伦理唤起人类土地保持一种爱的关系。农夫、牧羊人和葡萄园的园丁在触摸土地和对待土地上的产物、牲畜时，都能存有感觉、尊重和关心的态度。虽然所有的农业活动都难免对土地有所控制，但是希伯来人的农业伦理警告人，不可带有残酷或缺乏同情心的态度来控制，而要以尊重、开放的态度来跟自然保持和谐的关系。希伯来人虽然使用工具和技术来耕种，却警告人勿过分依赖技术。与自然界的万物保持道德的关系需要耐心的接受，这种态度完全来自他们对上主的信靠。

在希伯来人的信仰中，上主不只是万物的主宰，祂也是一位慈爱的主。所有的受造物——包括人类和所有其它受造物——都与上主保有一种盟约的关系。在这种爱的关系中，上主的摄理取代了现代生态学观念中的万物进化法则——自然淘汰、适者生存。因为上主亲自喂养狮子和乌鸦；祂也是野生小

鹿的接生婆。虽然人类被赋予管理大地的权利和责任,但是上帝自己却跟其它生界保持亲密的关系。

这对主张人本思想(以为人具有无上的权威,可以肆无忌惮地控制大地和其它受造物)的现代人文主义者来说,实为一种极大的挑战。生态学者们实需借圣经的教训来治疗这种不切实际的自然观,只有当人类与自然和平共处时,人才会放弃以人为中心的傲慢心态,也才不会将世界万物当成人类遂行满足私欲的东西。当人类以尊重的态度来对待自然万物时,人类才有可能发现万物的价值,并进而珍惜爱护自然。圣经的自然观告诉我们,所有的受造物都有生存的权利。人与自然和平共处的境界是可以达成的。只要人类爱护自然,并以上主关爱受造物的态度来对待万物,便可实现人类的天职,并找到个人的满足。自然环境也是讲公义的地方,它能激励我们的道德感。人类的文明和科技确实可以给人类提供极大的方便,但是这种方便不必以牺牲自然界的生存权来获得。

圣经一再强调每一受造物的独特性。但是每一受造物都必须相互依存,而且都必须依赖变迁的环境,并依赖创造他们的上帝而生存。人类若要与上帝保持和好,就得先与自然界保持和平的关系。惟有如此,上帝的荣耀才能重返大地:

我倾听主上帝所说的话;

如果我们不再走愚昧的道路;

祂将赐平安给祂自己的子民。

祂必定拯救敬畏祂的人;

祂的荣耀充满着我们的土地。

慈爱和忠信彼此相近;

正义跟和平互相拥抱。

人的忠信从地上发出;

上帝的公义从天上显现。

上主要使我们繁荣;

我们的土地必定丰收。
公义要走在上主前面，
为祂预备道路。(诗[咏]85:8-13)

研究思考题

1. 圣经的写作历经上千年的历程，根据人类各种的宗教经验，在不同的历史背景中写成的。圣经的地观(即圣经生态学)是圣经全部信息中的一部分。要正确了解圣经的地观，就必须具有一种均衡的释经学。假若不用这种均衡的“释经学”来诠释圣经，会产生什么后果？(请从基督宗教的历史中找出一些具体事例。)
2. 创世纪的前三章在了解圣经对人类与自然环境之间的关系之看法上是极重要的。你能用几句话简单叙述这个看法吗？
3. 在旧约圣经中能否找到支持所谓“深度生态学”(deep ecology)观念的章节？
4. 诗篇(圣咏)的作者们往往把“天下万物”视为创造主上帝的神秘。为什么许多现代人不能在万物中看见上帝？
5. 在旧约圣经的篇章中到处可见到“生态的神秘主义”思想，把上帝视为上帝的居所和人类的家。但是在人类的历史中，此种“生态的神秘主义”思想却逐渐消失，大地逐渐被视为一种纯粹的客体或东西。试问其原因何在？

注 解

- 1 参考 Richard J. Clifford & Roland E. Murphy, "Genesis," *The New Jerome Biblical Commentary*, ed. Raymond E. Brown, (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1990), 11.
- 2 见 Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, (Philadelphia: Fortress Press, 1978), 85.
- 3 以上参考谷寒松,《神学中的人学》,179-184。
- 4 见 Gerhard von Rad, *Genesis*, trans. John H. Marks. Rev. ed. (Philadelphia: Westwinster Press, 1961), 60.
- 5 参考 Richard J. Clifford and Roland E. Murphy, "Genesis," *The New Jerome Biblical Commentary*, (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1990), 11.
- 6 传统对“悲剧”一词的说法是“堕落”。但因“堕落”一词的含义过于强烈地暗示人类的邪恶和没有得救的希望之情况,所以我们改用较中性的用词,以表示人类虽然犯罪,但上帝的“形象”仍然存在,人类仍为大地的管理者。
- 7 本段参考 Robert Murray, "The Bible on God's World and Our Place in It," *The Month* (Aug./Sept., 1988):798-803.
- 8 参考 Richard C. Austin, *Hope for the Land: Nature in the Bible* (Atlanta: John Knox Press, 1988), 78-85.
- 9 Juergen Moltmann, *God in Creation: An Ecological Doctrine of Creation*, tran. Margaret Kohl (London: SCM Press, 1985), 279.
- 10 Ibid., 289.
- 11 Johannes Pedersen, *Israel: Its Life and Culture* (London: Oxford UP, 1926), 479-480. Cited in Richard C. Austin, *Hope for the Land: Nature in the Bible* (Atlanta: John Knox Press, 1988), 104.

- 12 Walter Bruegemann, *The Land* (Philadelphia: Fortress, 1977), 12.
- 13 Ibid., 104.
- 14 参考 Roland E. Murphy, "Introduction to Wisdom Literature," *The New Jerome Biblical Commentary*, ed. Raymond E. Brown, et al. (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1990), 447.
- 15 Walter Bruegemann, *The Message of the Psalms*, Augsburg Old Testament Studies (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984), 145.
- 16 参考 Lynn White, "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis"一文。

第二章 新约圣经中的地观

新约圣经对自然和大地的看法大抵承续了旧约的观念，这是因为新约圣经的作者们都在希伯来人信仰的背景中写书。为避免重复，我们仅讨论福音书、保罗（保禄）书信和启示录（默示录）中对自然的观念。我们也将着重经文的字面意义。

第一节 福音书

福音书中充满着耶稣与大自然密切关系之记载，兹分成下面五点来说明：

一、自然与耶稣之间的人格关系

福音书记载，耶稣在开始传道之前，曾先到旷野接受魔鬼的试探。根据马可（马尔谷）的说法，耶稣在旷野时“跟野兽在一起”（可〔谷〕1:13）。这里，马可（马尔谷）似乎暗示读者：在新时代的黎明，所有的受造物都与上帝的儿子分享新时代来临的奥秘。所有的受造物都要有分于耶稣基督所带来的救恩。

此外，福音书中一再记载耶稣对自然界的权柄——祂咒诅一棵不结果的无花果树，那棵无花果树立刻枯干（太〔玛〕21:18-20）；祂上了西门彼得（西满伯多禄）的船，从船上教导群众之后，使原先捕不至鱼的彼得（伯多禄）“捕到了一大群鱼，鱼网

差一点破了”(路 5:4-8)。祂斥责狂风大浪,风浪就止息(路 8:22-25)。这些记载都在告诉我们,自然界不是无人格的机械,而是具有人格的特色。自然界也会回应耶稣的要求;自然界也服膺上帝儿子的命令。此种把自然界当成类似人格的说法也是旧约圣经的自然观。

二、自然万物都是上主爱的对象

耶稣说:“五只麻雀固然用两个铜钱就买得到,可是上帝一只也不忘记”(路 12:6)。又说:“你们看天空的飞鸟:它们不种不收,也不存粮食在仓里,你们的天父尚且饲养它们!”(太[玛]6:26;参考路 12:24)

不只鸟类得到上帝的照顾,就是野地里的花草也是上主所关爱的对象:“看看百合花怎样生长吧!它们既不工作又不缝衣,可是我告诉你们,甚至像所罗门(撒罗满)王那样地荣华显赫,他的衣饰也比不上一朵野花那样的美丽。野地的花草今朝出现,明天枯萎,给扔在火炉里焚烧,上帝还这样打扮它们!……”(路 12:27-28;参阅太[玛]6:28-30)

既然自然万物能得到上帝的关爱,表示它们在创造主的眼中是有价值、有地位的。

三、大自然象征上帝的临在

在约翰(若望)福音中,耶稣被比喻为“活水”的泉源(约[若]4:7-15)、“世界的光”(约[若]8:12)、“葡萄树”(约[若]15:1-10)。在对观福音中,耶稣把天国比喻为“暗中成长的种子”(可[谷]4:26-29)和“芥菜种”(可[谷]4:30-32)。这些比喻都在以大自然象征天国的奥秘,彰显上帝临在于自然万物之中,是万物生存之所赖。例如,以耶稣为“活水”的泉源,显然是在

指出基督为万物生命的支持者。因为水是支持生命的根源，一切生物皆须赖水以维生。同理，把耶稣比喻为“世界的光”也有同样的效果，因为光也是自然界不可少的；而光更是无远弗届的自然现象；它的无限根源乃是上帝本身。当耶稣说：“我是葡萄树”时，祂更是强调上帝与世界的亲密关系：上帝和世界之间具有一种“有机”的、不可分的关系。所以祂说：“我是真葡萄树，我父亲是园丁……你们是枝子。那当跟我连结，而我也常跟他连结的，必定结很多果实；因为一脱离了我，你们就什么也不能做”（约[若]15:1-5）。此外，种子暗中成长以及芥菜种的比喻都在告诉我们，上帝亲自临在于种子的成长过程中，上帝亲自引导并促使种子成长，直至长大结果。

四、自然现象可作为人生的借镜

耶稣经常使用自然的现象作为比喻，来教训人。例如，祂使用我们所熟悉的天气现象来强化“爱仇敌”的教训——“天父使太阳照好人，也同样照坏人；降雨给行善的，也给作恶的”（太[玛]5:45）。种子秘密成长的比喻（可[谷]4:26-29）、麦子和稗子的比喻（太[玛]13:24-30）以及芥菜种的比喻（可[谷]4:30-32）都在暗示：上帝国的成长或信仰生活的进步有如自然的成长一样，是隐藏的；上帝所做的比我们多。上帝在暗中使种子和植物成长，这不只暗示上帝临在于万物，也教训我们相信上帝在暗中为我们所做的一切。此外，“一粒麦子落在地里死了，并结出许多子粒来”的比喻（约[若]12:24）是在表达耶稣的受难和复活的神迹。

耶稣也以天空的飞鸟和野地里的百合花得到上帝照顾的事实，来缓和我们生活的忧虑：

所以我告诉你们，不要为了生活上所需的饮食，或者身上所穿的衣服操心。难道生命不比饮食重要？身体不比衣

服重要吗？你们看天空的飞鸟：它们不种不收，也不存粮在仓里，你们的天父尚且饲养它们！你们岂不比鸟儿更贵重吗？你们当中又有谁能够借着忧虑多活几天呢？

为什么要为衣服操心呢？看看野地的百合花怎样生长吧！它们既不工作又不缝衣；可是我告诉你们，甚至像所罗门（撒罗满）王那样地荣华显赫，他的衣饰也比不上一朵野花那样的美丽。野地的花草今朝出现，明天枯萎，给扔在火炉里焚烧，上帝还这样打扮它们，祂岂不更要赐衣服给你们吗？你们的信心太小了！所以，不要为我们吃的、喝的，或穿的操心；这些事是不信的人所追逐的。你们的天父知道你们需要这一切东西。你们要先追求上帝主权的实现，遵行祂的旨意（原文先求祂的国和祂的义），祂就会把这一切都供给你们。因此，你们不要为明天忧虑，明天自有明天的忧虑；一天的难处一天担当就够了”（太[玛]6:25-34）。

这段经文不只让我们看出自然万物的价值，让我们免于生活的忧虑，而且也教训我们放弃奢侈的生活习惯，注意四周的自然环境，学习自然界的简朴而无忧虑的生活形态。同时，这段经文也告诉我们，只要对上帝有信心，我们就会发现周遭自然界的价值，也会跟上帝一样地关爱自然界。因为对其它受造物表现爱心和公义的关怀，将使我们自己得到好处，给我们带来更大的满足。

这段经文的高潮落于 33 节所说的“先求祂的国和祂的义”。耶稣要我们以“上帝的国”为所有活动的终极目标，将它当成人生最高的价值。而上帝的国即是公义，这种公义是我们必须表现于生活中的公义，这种公义应该包括人类对待自然界的态度。换言之，我们必须在生活中活出上帝与我们同在的事实，而不应只以科技或物质的生活水平作为衡量人生的标准。过分追求物质生活享受的人应了解，他们的生活形态可能给社会和

自然界带来不公义的后果；而且物质并不能给人带来真正的快乐，因为肉体的死亡可能使他们对生命的追求归于枉然。

此种对追求物质生活享受的警告更清楚地表现于“无知的财主”的比喻中：

耶稣说：“你们要谨慎自守，躲避各样的贪婪；因为一个人无论怎样的富裕，他的真生命不在乎他有多少财产。”耶稣又对他们讲一个比喻：有一个财主，田产丰富；他心里盘算着：“我没有够大的地方来储藏所有的谷物，该怎么办呢？”他又自言自语：“对了，我要把原有的仓库拆了，改建一座更大的，来存放五谷和别的货物，然后我要对自己说，幸运的人哪！你拥有一切好东西，足够你多年花用，慢慢享受，吃吃喝喝，过舒服的日子吧！”可是，上帝要对他讲：“你这个糊涂人，就在今夜，你得交出你的生命；那么，你为自己所积存的一切财物要归给谁呢？”

耶稣结论说：“那些为自己积聚财富，在上帝眼中却不富足的人也是这样”（路 12:15-21）。

这里所说“在上帝眼中不富足的人”是指在生活中忘记追求公义的人。此种只为个人福利着想，而不顾社会公义的人，可能使生命瘫痪；因为生命的目标不在于追求物质和科技的享受，而在于创造性地表现上帝的公义。

五、耶稣对禧年规定的要求

《耶稣政治》一书的作者 John Yoder 从福音书中发现，耶稣在传道之初就宣布禧年的来临，并要求跟随祂的人严格遵行摩西（梅瑟）所规定的禧年要求。¹ 因为禧年乃是上帝国的前兆之一。此乃耶稣所以要求人“不要为了生活上所需的饮食，或者身上所穿的衣服操心”的原因，因为天空的飞鸟不种不收，野地的百合花也不工作，上帝都让它们无所欠缺。换言之，耶稣

鼓励祂的听众实行禧年的要求——让土地休耕，靠信心生活。此外，耶稣也要求他们免除别人的“债务”（太[玛]6:12）、“借钱给人，而不期望收回”（路 6:34-35）、“变卖所有的，把钱周济穷人”（路 12:33）。这些要求都是摩西（梅瑟）所规定的——休耕、免除债务、释放奴隶、归还祖产。²

如此，既然耶稣所宣扬的福音确实是禧年的福音，与摩西（梅瑟）对禧年的命令完全一致，那么，祂当然也要求人以禧年的精神来尊重并保护大地。

六、好管家的比喻

在耶稣所说的“好管家”的比喻（太[玛]24:45-51；路 12:42-48）中，那位忠心的好管家就是依主人的意思去经营财物的人。这个比喻的主旨是告诉我们，基督徒理当成为上帝的好管家，替上帝管理财产——自然世界。圣经的信仰既以世界万物来自上帝，最后也必归于上帝。所以，人类对世界万物没有绝对的所有权。人类不能绝对地按照自己的欲望去剥削自然世界，而应以“好管家”的身份和态度来处理上帝所交代给人管理的世界，也就是以向上帝负责任的态度来管理。唯有上帝对世界才具有绝对的所有权，人是被上帝所差派的看顾者或经理，也就是耶稣所说的“好管家”。

综观福音书中耶稣的言行和教训，我们看见耶稣和大自然的来往；祂经常以自然界的现象作为教训人的素材。祂对大自然的态度有如旧约圣经中上帝仁慈对待万物的情形一样。神学上所说，耶稣应验旧约中上帝应许的说法，也在这方面表现出来——祂具体表现了旧约圣经中上帝恩待万物的确信。

第二节 保罗书信³

保罗(保禄)书信中的一些劝勉在基督宗教的历史中,对自然的看法有很深的影响。兹分三点来说明:

一、自然界的价值——引人认识上帝

罗 1:18-23 一直被认为是保罗(保禄)的“自然神学”。他在这里明确地主张:当人思考被造世界,发现这世界的浩瀚奇妙时,必会看出世界背后那位伟大却看不见的造世主。虽然创造主的全能和神性是看不见的,但是从祂所造的那些自然万物中,我们可以清楚看出。保罗(保禄)说:

上帝那看不见的特性,就是祂永恒的大能和神性,其实从创世以来都看得见,是由祂所造的万物来辨认出来的,所以人没有什么借口(罗 1:20)。

保罗(保禄)的意思是说,在可见的自然世界之后,存在着一位看不见的创造主。宇宙的现象指出,在宇宙本身之外有一位创造主。假若人类真正用脑筋去思考,必会找到祂,并尊敬祂。所以,人类若以正确的态度观察自然界,必能从自然界中看出上帝;因自然界的各种现象表现了上帝的存在和能力。自然界既有这种引人认识上帝的价值,人类岂可剥削它、蹂躏它?

二、自然界与人类同得救赎

保罗(保禄)曾以植物生长的过程为比喻,来说明他的宣教事工成果得自上帝:“我栽种,亚波罗(阿波罗)灌溉,可是使它生长的却是上帝。栽种的和灌溉的都算不了什么,一切在于使

它生长的上帝”(林前[格前]3:6-7)。保罗(保禄)所以说这话,表示在他的观念中,植物的成长不是自发自主的,而必须依靠上帝。换言之,上帝是临在于所有生物的成长过程中的。根据这种观念,保罗(保禄)的救赎观不仅止于人类,而是包括一切生物,甚至宇宙万物的救赎。这可从下面的经文中看出端倪:

一切被造的都热切盼望着上帝的荣耀从祂的儿子们显示出来。因为整个被造的变成虚空,不是出于本意,而是出于上帝的旨意。然而,被造的仍然盼望着,有一天能摆脱那会朽坏的枷锁,得以跟上帝的儿女分享光荣的自由。我们知道,直到现在,一切被造的都在痛苦呻吟,好像经历生产的阵痛。不只被造的是这样,我们这些得到上帝所赐的初熟果子,就是得到圣灵的人,也在心里叹息,等候上帝收养我们作祂的儿子……(罗 8:19-23)。

这里,保罗(保禄)的意思是说,此时整个人类和被造万物都被死亡的恶势力所控制。将来一切的被造界都要得到基督的救赎;那时,上帝要真正统治一切被造世界。

保罗(保禄)这种万物跟人类同得救赎的看法在下面宇宙性的基督观念中表现得更清楚。

三、宇宙性的基督——宇宙万物以基督为中心

当自然界与人类同得救赎之后,保罗(保禄)进一步确信:整个宇宙世界都要焕然一新。在这个新宇宙中,万物要以基督为首、为中心。基督要成为一切宇宙万物的集合点,有如车轮的轴支撑整个轮子的情形一样。此种宇宙性的基督观念一再出现于保罗(保禄)书信的篇章中。兹举例说明如下:

到了万物都屈服于基督时,儿子本身也要屈服在那位使万物都顺服祂的上帝,好让上帝在万物之上统御一切(林前[格前]15:28)。

以弗所(厄弗所)书信不仅以万物的救赎为全书的主题,更把基督视为一切受造物的中心:

上帝用聪明智慧完成了祂的旨意,又使我们知道祂已经决定要藉着基督去完成的奥秘。这奥秘的计划就是:在时机成熟的时候,上帝要使天上和地上一切被造的都归属基督,以祂为首。宇宙万物都要按照上帝的计划和决定来完成(弗 1:8-11)。

在哥罗西(哥罗森)人书中更清楚地指出此种宇宙万物的救赎即是来自复活的基督自己的宇宙性角色:

藉着祂(基督),也为着祂,上帝创造了整个宇宙。祂在万有之先就存在;万有也藉着祂各得其所……祂是长子,首先从死里复活,目的是要在万有中居首位……藉着儿子,上帝决定使全宇宙再跟自己和好。上帝藉着祂儿子死在十字架上成就了和平,使天地万有再归属祂(西[哥]1:16-20)。

这里,保罗(保禄)使用了一句很特别的话:“藉着祂,也为着祂,上帝创造了整个宇宙”(16节)。这话的意思是说:“基督不只是创造之初的代理人,以及创造结束时的目标;而且,祂也是创造之初和结束之间(亦即我们所说的时间和历史)把世界维持住的人。也就是说,所有这世界得以保持秩序(避免混乱)的律都表现了基督的心。万有引力定律及其它宇宙运转所依赖的律,不只是科学的律,也是上主的律。”⁴

此外,我们必须了解,保罗(保禄)这些话的意思是:在基督里面,上帝使万物跟祂自己复和。保罗(保禄)的神视乃是一个新的宇宙;在这个新宇宙中,人类和万物都要在基督里面同获拯救。这个宇宙和世界都是上帝的,上帝要让它得救赎,并以基督为首、为中心。上帝要在基督里以某种神奇的方法,把全宇宙中的人、生物、甚至无生物都跟祂自己复和。

总而言之,保罗(保禄)所宣扬的福音是,人类及万物的历史因耶稣基督的降生而带来希望。因为藉着基督,人类和万物

都会不断改变、进步，一直到基督第二次来临。那时，一切的受造物都要归属基督，都要得到救赎。在保罗(保禄)的思想中，宇宙历史过程中最深的推动力与光明的希望来自耶稣基督的死和复活。在历史过程中的人类和万物，以经过死而复活的基督为核心，故而充满了希望。

此种宇宙性的救赎观也充分表现于启示录(默示录)的信息中。我们将在下一节中说明。

第三节 启示录的宇宙观——新天新地

启示录(默示录)写作的主要目的在安慰鼓励初代的基督徒，并劝勉他们在遭受苦难和迫害的时候，仍要坚守信仰。藉着耶稣基督，上帝将彻底击败一切仇敌；而且要在胜利之日奖赏祂忠心的子民，赐给他们新天新地。⁵

作者虽使用象征性的语言，以一些异象来表达他的信息，但读者仍不难看出他对自然大地充满了感情。他把自然界当成具有人格的受造物，并回应上帝的旨意；更以新天新地来形容全地最后的救赎。

一、自然万物参与上帝审判和救赎的计划

在作者的神视中，上帝在天上的宝座四边有四个活物——狮子、小牛、人、飞鹰——日夜不停地歌颂上帝(启[默]4:6-9)。在这个神视中，人与动物在上帝面前是平等的，他们一同与上帝同在，并一同崇拜上帝。作者并以羔羊来象征耶稣基督。不仅如此，他更以“所有”的受造物都具有灵性，一起颂赞上帝：“我又听见天上、地下和地底下的生物，海里的生物，宇宙间所有的生物，都在歌唱：愿颂赞、尊贵、荣耀和权柄，都归于

坐在宝座上那一位和羔羊，世世无穷！”（启[默]5:13）⁶

当上帝的审判临到时，整个自然界都要回应上帝愤怒的作为：“那时候，大地剧烈地震动；太阳变黑，好像一块黑抹布；月亮整个变为红色，像血一般；星星从天空坠落在地上……山岭和海岛从原处被移开……（启[默]6:12-15）各种动物都要听从上帝的命令，成为上帝的工具，来惩罚恶人；蝗虫要“接受能力……它们奉命不可伤害地上的草、树木，或其它植物，只可伤害那些额上没有盖着上帝的印的人”（启[默]9:3-4）。

此种把自然万物当为具有人格、回应上帝命令的说法，是整本圣经对自然的一贯看法。这种看法表示，所有的受造界在上帝面前都是有价值的，因它们不只能跟人类一同崇拜上帝，并且也能接受上帝的呼召，成为实现上帝旨意的工具。

二、新天新地——上帝的乌托邦

启示录(默示录)全书的高潮落于“新天新地”的异像中(启[默]21:1-15)。大地在历经审判和惩罚的浩劫之后，上帝要更新一切；祂原来的创造要被这个新天新地所取代。在此新天新地中，上帝要亲自住在世界：“上帝的家在人间了！祂要和人住在一起……”（启[默]21:3）。第三以赛亚(依撒意亚先知书)盼望中的新创造(赛[依]65:17-25)再次出现。上帝要亲自安慰人类和万物，并支持他们。那时将“不再有死亡，也没有悲伤、哭泣或痛苦”（启[默]21:4）。上帝的启示且要直接临到所有的受造物，不需再有媒介。这是因为宇宙万物都已同得救赎。

而且，在此新天新地中，天(上帝)、地、人之间都充满了和谐的景象。上帝要供给生命水和生命树(启[默]22:1-2)给全人类，让全世界回到创造之初伊甸园的极乐境界。此种天、地、人的合一状态不仅是圣经作者们对历史终末的期盼，也可说是圣经的地观最好的写照。

结 论

整个圣经一再强调,人类是上帝创造的中心;世界、大地、万物都是为了支持人类的生存创造,目的是要供给人类使用。上帝在创造之初就赋予人类对自然世界有管理、开发、督导、控制、照顾、维护和监视的权利和责任。但是圣经也指出,人类一再违背上帝的命令,对自然大地非但未加以爱惜、关怀,反而加以征服,甚至破坏。人类往往只顾自己的需要,贪图自己的享受,而忘了以负责的态度去管理、使用大地。

圣经也强调,人虽是创造的中心,人对自然世界虽有统治权,但是自然界在创造中也具有地位和价值,而且这种地位和价值是不容忽视的。禧年的教训充分表示圣经所说的解放不只包括被压迫的人,而且也包括被压榨的土地。盟约和应许不只对人类而做,也对一切受造界有效。

圣经的伦理把所有的生命——家禽、家畜、野兽以及土地本身——都带入盟约的关系中,在这个关系中,每个受造物都有各自的权利和义务。自然与人同享自由、公义和完整;而且自然也与人一同工作、成长,一同颂赞上主!

人类和自然界的犯罪故事说明了这种原本和谐的关系如何被破坏,而产生纷乱、压迫和污染的结果。耶稣新国度的呼召并不是要人离弃世界,而是要人恢复万物间原本正常、和谐的关系。圣经希望的中心乃是在重建一个健康的生态系统,让所有人类与受造物保持和平的关系,共同得蒙救赎,并共同敬拜上主!

总而言之,圣经宣扬自然界的健康和人类社会的福祉息息相关。而这种相关性主要是道德的,其次才是技术的。今天人类文化和大地之间的复杂关系正处于危机之中。就如本书绪论中所指出的,环境危机使我们在迈向二十世纪结尾之时,面临了更大、更多的道德矛盾。人类若要根据圣经的伦理原则,

对大地负起公义的责任,就必须接受大地的地位和价值。因此,凡致力于上帝盟约的更新以及耶稣新国度之建立的人,都必须与自然和大地建立正确的关系。

综合本篇的讨论,我们可以归纳如下:

1. 圣经的创造观以上帝为人类及宇宙万物的创造主。人类和万物都从这位创造主获得存在与力量、地位与价值。

2. 创造主上帝、人类和自然大地之间,彼此保持着一个距离,其从属关系不容倒置。上帝赋予人类管理和控制自然的权利和责任。人与自然界是在一种责任的关系中,正如他与上帝的关系一样。

3. 自然万物虽为人类而造,但是仍具有其独立的地位、价值和“人格”。自然万物跟人同上帝立约,自然界与人类同得基督的救赎。

4. 公义的意思不仅限于人际关系之间,也包括人类与自然大地之间正确而和谐的关系。⁷

5. 历史的终极目标乃是“新天新地”的达成。意即人类与万物同得救赎以后的天、地、人之间的和谐状态。

研究思考题

1. 拿撒勒(纳匝肋)人耶稣的生态观念的主要内容是什么?
2. 初期教会如何承袭耶稣的生态观念和态度?
3. 圣保罗(保禄)对基督宗教生态观念的特殊贡献是什么?
4. 启示录(默示录)第21-22章在生活方面的主要教训是什么?
5. 新约圣经如何把“公义”、“和平”和维护“创造的完整”(Justice, Peace, and Integrity of Creation)三者连结起来的?
6. 有人主张,基督信仰给人类培养一种绝对控制大地的态

度,我们能否从圣经中找到支持这种主张的根据?我们如何以一种对圣经有关生态环境的均衡了解来回应此种指控?

7. 圣经的生态观和中国诸宗教的生态观有无共同点?有无差异?
8. 圣经的生态观对全球生态伦理的建立有何贡献?

注 解

- 1 见尤达(John H. Yoder)著,廖涌祥译,《耶稣政治》(香港:信生出版社,1990),第三章,73-82。
- 2 关于摩西(梅瑟)律法中的禧年规定,请参考本篇第一章第一节中的讨论。
- 3 根据现代新约学者的研究,保罗(保禄)书信包括保罗(保禄)的亲笔信函:罗马书、哥林多(格林多)前后书、加拉太(迦拉达)书、腓立比(斐理伯)书、腓利门(费肋孟)书和帖撒罗尼迦(得撒洛尼)前书,以及保罗(保禄)的门徒以保罗(保禄)之名所写的信函:以弗所(厄弗所)书、哥罗西(哥罗森)书和帖撒罗尼迦(得撒洛尼)后书。至于牧会书信(教会书函)提摩太(弟茂德)前后书和提多(弟铎)书,是否为保罗(保禄)书信的一部分,不属本书所探讨的问题。
- 4 William Barclay, *The Letters to the Philippians, Colossians, and Thessalonians*, rev. ed. (Philadelphia: Westminster Press, 1975), 120.
- 5 根据圣经学者的研究,启示录(默示录)中所描述的信徒或教会受迫害的情形不一定是作者当时的情况,而是在描述基督徒过去,例如在尼禄皇帝时期所受到的,以及将来可能遭受到的迫害。参阅 Adela Yarbro Collins, "The Apocalypse (Revela-

- tion), " *The New Jerome Biblical Commentary*, 996.
- 6 这里所说的“羔羊”具有多么重要的意义：(1) 羔羊是献祭时所用的祭牲之一种，可替人赎罪（赎罪祭）。这在旧约摩西（梅瑟）律法中经常提及；如创 4:4, 22:7-8；利[肋]9:3, 23:19。(2) 羔羊是以色列人逾越节时必须吃的食物，为的是纪念以色列人的祖先逃出埃及（出 12:1-11；代下[编下]35:11；可[谷]14:12；路 22:7）。(3) 有时羔羊被比喻为驯良、顺服的人（赛[依]53:7；耶 11:19）。(4) 在新经中，最常见的用法是把羔羊当为基督的形象和称呼。基督在十字架上的牺牲，有如羔羊替人赎罪，也有如羔羊的温驯。这也是启示录（默示录）作者的使用“羔羊”的字眼时所指的意思。见约[若]1:29, 36；林前[格前]5:7；彼前[伯前]1:19；启 7:9-17。
- 7 在“国际宗教与大地合作委员会”（International coordinating Committee on Religion and the Earth）最近（1992年6月）向联合国环境与发展大会（United Nations Conference on Environment and Development）的筹备会议所提出的《地球宪章》（An Earth Charter: A Religious Perspective）中，提到一些有关人类对待自然大地的灵性原则。其中的“谦虚原则”说：“在万物生命的共同体中，人类既非置身其外，亦非高高在上。我们不是生命网的织造者，不过是网中的一条线而已。我们都必须依赖整体才得以生存。”此种对在自然界中的地位之说法，目的虽在提升自然万物的价值，但是却相对地把人的地位贬低了。在这个说法中，人的地位和价值跟自然万物混淆，人类的生命和价值失去了应有的独特性。人类不仅是万物生命网中的“一条线”而已，更是具有领导作用的一条线。

第三篇

基督宗教思想史
中的地观

我们将在本篇中探讨圣经中丰富、深而均衡的地观如何在历史中流传到今天。对圣经地观的不同了解和解释主要由于下面的原因：第一，每一种文化都有其独特的世界观，所以对自然大地的看法也互不相同¹。具体言之，希腊、罗马和日耳曼民族的文化以及现代的科技文明都会以他们自己的方法了解并解释地的意义；第二，圣经中的地观有极其丰富的内容，以致后代的信徒因时代的不同，而有不同的强调，这是很自然而非有意的现象；第三，自有人类以来，人都是“技术的人”(homo technicus)，因为人类必须使用各种“方法”来求生存和成长。而当人类使用越精巧的技术时，对自然世界的破坏有一定的限度，所以人与自然之间仍可保持平衡，所有的生物之间仍能保有某种程度的和谐状态。然而，当人类的技术越来越进步时，必然会更有能力控制自然世界。当这些技术的进步须配合其它因素时，问题会随之产生；第四，人类的软弱和自私。不论个人或社会(团体、国家、种族、国际社会等)皆然。此种软弱和自私把人类推向一种以夸大、不平衡、不负责以及自杀式的态度去滥用自然世界。²

我们将分成六个阶段来讨论基督宗教思想史中的地观：(1) 初代教会时期(希腊和罗马文化的背景)；(2) 教父时期；(3) 中世纪；(4) 宗教改革时期；(5) 近代；(6) 现代基督宗教各教派间对生态危机的觉醒过程。

注 解

- 1 我们已在第一篇中略微谈到世界诸文化、诸宗教思想中对地的看法。
- 2 以上这四个原因互有关联,这说明了今天我们生态危机的根本原因。有人指控今天的生态危机是由基督宗教的信仰造成的,这种指控忽略了一个事实,即圣经中基督宗教的地观以及基督徒(他们也是软弱而有罪的人)实际参与现代生态危机的塑造,两者根本是风马牛不相及的两回事。这种指控主要来自下面诸人: Lynn White, Jr., "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis," *Science* 155 (Mar., 1967): 1203-1207. Carl Amery, *Das Ende der Vorsehung: Die Gnadenlosen Folgen des Christentums* (Reinbek b. Hamburg: Rowohlt, 1984). Reinhart Maurer, "Warum in Europa? Geschichtsphilosophische ueberlegungen zur Entstehung der modernen Technik," *Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen: Die Beitrage des XII Deutschen Kongresses fuer Philosophie in Innsbruck vom 29. September bis 3. Oktober 1981*, hrsg. von Gerhard Frey und Josef Ziegler, I (Innsbruck: Universitaet, 1983), 463-476. Eugen Drewermann, *Der toedliche Fortschritt: Von der Zerstoe-rung der Erde und des Menschen im Erbedes Christentums*, 4. Aufl. (Regensburg: Pustet, 1986), 74-75, 133-134, 190-191, 195-197, 200.

对上面这些人的指控作出客观、平衡而出色的反驳的欧洲学者有 Hans J. Muenk, "Umweltkrise-Folge und Erbe des Christentums?" *Jahrbuch fuer christliche Sozialwissenschaften* 28 (1987): 133-206.

第一章 希腊罗马文化背景 中的初代教会时代

这个时期的地观主要有四种形态：

一、神秘观念中的地和自然

这种世界观以为神和灵到处存在着；大地充满有用但危险的力量。整个自然世界都是有生命的；世界是一个个别的实体，不一定全是有位格的(personal)。在这种观念中，没有独立存在的纯物质的东西。大地也被视为一种会赐予生命的伟大母亲。¹

二、有机的整体性(biomorphic-holistic)观念中的地和自然

早期爱奥尼亚学派(Early Ionians)的自然哲学家(公元前七~五世纪)找寻自然世界的“本质”和“开始”。他们尝试寻找一种给予万物一贯性和整体性的共同原则。他们创造了“本性”(physis)这个字。“本性”结合了宇宙中所有的元素(甚至像生与死两个相反的极端)，而成为一个互相连结的过程。若与上述神秘观念互相比照，这种观念是一种比较世俗化的自然观念，但是却仍能意识到一种相互关联的过程。此种对万物间

互有关联的意识乃是“进入自然之伦理”的基础。假若万物(包括人类)都能遵守内在于自然之中的律,宇宙和大地就能存在于稳定的秩序中,这时期所流行的希腊哲学——斯多亚思想(Stoicism,约始于公元前300年)——以为任何合乎逻辑思想的原则都反映出一种隐藏于自然中而透识万物的理性(cosmic reason)。这种哲学把人类的技术(techne)了解为神的技术;而这个技术运行于自然世界之中。很显然地,这种看法和态度表示一种对自然界做最少破坏的倾向。

三、以自然为一个客体(object)

这种观念来自希腊哲学世俗化的结果。而在该世俗化的过程中仍保留着一般神秘的自然观,仍把自然和大地当成神圣的。但自然却变成一个客体,人才是主体。这使得人与自然和大地之间产生了某种程度的疏离。

巴美尼德斯(Parmenides,约生于公元前540年)把“存在”明确地区分为两种:一为永远、不改变而真实的独一无二存在,另一为许多在改变和灭亡中的其它存在。

柏拉图(Plato,公元前427~347年)描述了两种不同领域的存在:一为在上、永恒的观念世界中的真正实有;另一为在下、短暂、消逝中,而受限制的实有。地和自然属于第二种领域,宇宙塑造者借着祂的技术(techne)塑造了自然和大地。意思是说:自然和大地具有一种技术(techno-morphic)的特色。它们丧失了先前神圣的特性。由于柏拉图带有一种神秘的思想,所以他还不致于把自然和大地视为一种“东西”(it);但是实际上他已在走向这样的观念之中。

亚里士多德(Aristotélè,公元前384~322年)把柏拉图的永远和超越观念变成内在于自然和大地万物中的本质。因此,他把万物的内在本质视为一切的优先;人类的技术视为其次,

因此种技术模仿万物的本性(physis)。所以,在亚里士多德的思想中,有关自然和大地的观念乃恢复了某种有机的(biomorphic)特色,但是那位“最高、不动的主动者”却是绝对超越自然的。如此,在某些哲学领域中,自然被俗世化而失去先前神秘且神圣的特色(在此之前,自然和大地被认为跟神不可分离)。然而,虽然当时希腊文化的建筑中表现了高度的技术,但他们的世界并未对大地作出野蛮的破坏。其主要的原因是传统神秘的地观仍然存在于一般人的观念中,典型的希腊人对精神界的偏好使得他们对物质世界的研究缺乏兴趣(后者是现代科学所强调的)。再则,由于低廉的奴隶劳力,使得自由的希腊公民不需要对大地及其资源采取系统化的控制。此外,他们不强调诸如进化、发展、进步……等的历史观,也是他们的大地未遭破坏的原因之一;而这种历史观却是现代人的进化思想所重视的。

然而,罗马人却不受制于这些原因。他们那种根本、实际(而非思维)的意识形态与现代人在技术方面的意识形态极其类似。罗马人的统治留下了对大地毁坏的实际痕迹(特别在地中海地区),直到今天还可以看见。例如,过度砍伐森林。假若他们带有坚定的理论基础,他们对大地的破坏可能更加严重。

四、机械性、物质性的自然观

这是德谟克利都斯(Democritus,约公元前460~370年)和路西帕斯(Leucippus,约公元前五世纪)所特别提倡的观念。在他们的思想中,人与自然之间的关系有如“我-它”(I-It)之间的关系,自然和大地(包括人类)不再是由精神元素(spiritual element)所构成,而是由一些永远存在的原子所组成;这些原子在一种真空状态中互相混合、分离,并形成,自然和大地只不过是这些原子的外观形式。此种思想跟现代物理学的观念

有点类似。由于他们也生存于希腊文化中,所以前述那些理由也对他们具有拘束力,使得他们所提出的观念不致成为无限制滥用大地资源的合理借口。

基督宗教在希腊文化背景中扩展时,其孕育者虽是希腊文化,但是实际上却为罗马人的生活形态所影响;因罗马人的生活形态比较现实,而且比较重视俗世的物质生活。上述四种古代的地观都是初期基督宗教的思想世界所流行的观念。圣经中的地观——与人类历史有紧密的关系,而人类历史既充满荣耀和爱,也离不开罪恶和嫉恨——就是在这样的思想世界中传布。

研究思考题

1. 基督宗教的生态观一直强调万物是被造的,此种立场对传统中国的生态观有何贡献?
2. “自然律”的概念在人类的生态思想中一直扮演着很重要的角色。当今天的人类面对全球性和地区性的生态危机问题时,此种“自然律”对我们有什么意义?

注 解

- 1 参阅 Monica Sjoog and Barbara Mor, *The Great Cosmic Mother: Rediscovering the Religion of the Earth*, 3rd ed. (San Francisco: Harper, 1991).

第二章 早期护教者和 教父们的思想

罗马帝国的社会政治结构给这个时期的日常生活提供了根本的稳定性。官方允许宗教信仰的多样性；加上一些主要哲学思想潮流（如新柏拉图主义、斯多亚主义、诺斯底主义）的洗礼，使得人的重要性成为这时期的一个共同基本信念；他们特别强调人的灵性，这是其它万物所没有的。以下三种观念特别值得我们注意¹：

一、人类控制大地(dominium terrae)的观念

早在基督宗教出现以前的希腊思想中，人就被视为一种“微观宇宙”(micro-cosmos)。在这个微观宇宙中，整个宇宙秩序的光辉都浓缩于人的理智和道德的伦理责任中。亚力山大的斐罗(Philo of Alexandria, 公元前十三年~公元四十五或五十年)是把这些观念传入基督宗教思想世界中的主要人物。

一些基督宗教的思想家是“控制大地”这个词的塑造者。他们的目的是要积极接受希腊罗马的哲学观念，也要把这些观念提升并融入圣经与基督宗教的人观与地观之中。他们一心想说服当时的哲学家，让他们也相信整个宇宙（亦即整个希腊罗马世界的最伟大思想家所赞赏并思考的宇宙）是天主所创造的。基督徒们称这位天主为耶稣基督的父亲。他们把这个论

点建立于创 1:28 之上；这节经文提及上帝向人类说：“你们要生养许多儿女，使你们的后代遍满全世界，控制大地。我要你们管理鱼类、鸟类和所有的动物。”他们也根据诗篇（圣咏）中诗人赞美上帝的话说：“祢造人仅仅低于祢自己，祢用光荣、尊贵作他的华冠。祢让他管理所有的受造物，把一切都放在他的脚下”（诗〔咏〕8:5-6）。

初期基督徒思想家在从事护教的努力时，往往以两种意义来解释“控制大地”的观念。第一，所有的受造物都臣服于人的管理之下；人是它们的王。此种说法可以称为“地的人本目的论”（anthropocentric teleology of the earth）。第二，就本体论而言，人是全世界所有的受造物中最优越者。这可从人的理智、语言、直立而行、双手并用的事实中看出。人类在世界中的地位乃是上帝的恩赐，祂是创造主，祂让万物服务人类，因此人乃成为世界的王。这种强调人类在存在方面的优越性，也可能反驳了一些把人类灵性化的思想——如摩尼教（Manichaeism）把人的肉体贬为人类生命中低劣而消极的成份。

据说，为了辩护并强化人类这种“控制大地”的双重意义，即使无利用价值，甚至具危险性的动物也被视为为了服务人类而被造。例如，毒蛇可供人类提炼药品；² 野兽可以用来测验人类的勇气——人类能以机智胜过他们。同时，基督徒思想家们也了解人类“控制大地”的限制。根据创 1:28-29 所载，自然界的某些领域并不在人类的控制之下。例如，人不能把动物当成食物。虽然上帝在与挪亚（诺厄）立约的时候，这个限制已被解除，但是初期基督徒思想家们却仍相信人类只能控制某部分的大地——亦即把野生动物驯服，用来从事农业和建造城市的工作，并把它们饲养成家畜。

在宗教层面上，这些基督徒思想家试图把两种观念带到台面上来。第一，对全能的上帝和创造主的真实信仰。此种信仰让古时那种以为大地充满诸神的观念成为无意义：因为宇宙

中有一位爱而全能的创造主上帝，祂既能照顾人类，又希望人类快乐地生活于这世界，那么，我们便无须再去相信那些小神；第二，假若人开始了解奇妙的宇宙，并得知他自己具有“控制大地”的能力，那么，他也会了解人类本身也在上帝的控制之下。上帝是绝对的君王，而耶稣基督是最高的万物统治者（pantocrator）。这是东方教父们最喜欢说的。

二、自然之书（liber naturae）的观念

这是来自奥斯定（354～430年）的观念，这种观念影响了其后数世纪之久。根据此种观念，所有的受造物都像一本书，这本书中充满了上帝的教训。奥斯定从自然世界中发现了许多有关圣三的奥秘记号，大地充满了它的创造主——三位一体的唯一的上帝的痕迹。大地述说上帝，有如一本书的记载一样。它不只用类比法（analogy）述说上帝，而且强调，在自然之书中和圣经中的上帝教训完全一致。奥氏以为自然之书的说法不只是一种隐喻，而且应以一种真正而科学的方法来了解。³就如创 1:31 所说，自然和大地都是非常地好；⁴它们被造的目的是要“指出”它们的创造者；让上帝的奥秘显现出来，直到它们回归上帝。此种说法也衍生了另一种观念，即把大地及其中的诸多被造物视为一种圣事（sacrament），它是一种可以目睹的记号，这个记号以一种真实而有效的方法把实在界（reality）表现出来。换言之，大地指出上帝的奥秘，上帝住于大地之中。在这种背景之下，我们可以了解东方教父们那种美丽的神学观念。这些教父们喜欢谈及圣神住于自然之中，也就是自然和大地的圣神面目。

三、由于人类犯罪的结果,大地受苦

基督徒作家们和教父们忠实地把圣经所说,大地卷入人类犯罪的悲剧观念传承下来。然而,在希腊罗马肯定的人文主义背景中,他们倾向于强调地上万物积极的一面,而不注重其消极的一面——也就是人类的罪行,破坏了大地及其中许多有机、无机的被造物的这一消极面。

总而言之,此时期的基督宗教思想对地的基本看法包括三个极重要的观念:第一,人类在被造界中具有重要的地位,但这种对人类地位的描述较属于静态及存有论的层面,因人类并未积极想去改变或培育被造界;第二,大地明白地述说上帝,有如一本书的记载或一个圣事的表现一样;第三,大地参与人类犯罪的神秘中。

研究思考题

1. 圣奥斯定创造了“自然之书”的观念。你能够在今天看出这书中的观念吗?为什么?
2. 由于万物都是三位一体的上帝所创造的,所以每一被造物都能表现出它与创造主的相似性。试问:在你的自然环境中,你可以看出天主圣三的足迹吗?
3. “圣事”(sacraments)是指一些可见的记号,这些记号表示一种隐藏而看不见的实在。请问在你的自然环境中,有哪些现象是明显的“圣事”,因它们可以表示出那位创造主、爱的上帝的临在?

注 解

- 1 下面的资料取自 Udo Krolzik, "Die Wirkungsgeschichte von Genesis 1, 28", *Oekologische Theologie: Perspektiven zur Orientierung*, hrsg. von Guenter Altner (Stuttgart: Kreuz Verlag, 1989), 149-163.
- 2 Origines, "Selecta in Genesim", *PG*, 12, 96D.
- 3 参阅 Augustinus, "De Genesi ad litteram", *PL*, 34, 219 ff. esp. II, chapter 15, 30, 276.
- 4 Augustinus, *De libero arbitrio*, cap. 13, *PL*, 32, 1289; *De civitate Dei* 21, cap. 8, 2, *PL*, 40, 721.

第三章 中世纪

希腊、罗马和教父时期的世界观基本上把实有(包括世界和宇宙)了解为静态的,而中世纪的世界观则变成比较具动态性而系统化。中世纪的出现是由于许多因素造成的,下面所提出的一些因素虽不完全,但却足以说明它们是在公元1000年至1500年之间,造成富裕、富创造力而和谐的世界的主要原因。

首先,具有新活力的日耳曼民族归化(大体上是以自由方式)基督宗教信仰。

其次,由于城市生活渐渐普及,而城市生活多半是由于修道院(如本笃会和熙笃修会)从事基本文化和牧灵工作的结果。这些修道院在自然环境方面做了很多贡献,例如,使沼泽地变成可耕地、使森林成为可接近的树林、开垦荒地、利用水力……在过去,大多数人都住在乡下,每一个家庭都必须各自解决生活上的需要。而在新兴的乡镇和城市生活中,则渐渐强调工作的区分和专门的技术;这是在对世界做有效管理时,必然有的基本要求,这在其后数世纪中可以看出。这种强调工作区分和技术专门化的结果,产生了大学的建立;人类的思想得以在大学中得到系统化的培育。

最后,在这新兴的世界中,出现了一些灵性方面的运动。例如,托钵的方济会和道明会,以及一些神秘主义者对大地有着一种深切的体认和爱。

在政治方面,封建制度控制了一般人的生活。这种制度是

指统治者把土地或权利分封给他的臣属，借此照顾百姓。同样地，人若是大地的流治者，就必须积极负起照顾大地的责任，因大地臣属于人。

下面对中世纪时期的地观的讨论将分成三个步骤：第一，我们将先探讨那些灵性运动和神秘主义者的地观；第二，说明他们对地的神学概念；第三，我们将仔细探讨科学上如何开始接近大地。这三点都互有关联。但为明确起见，我们必须逐一讨论。在结论中，我们将对整体中世纪基督宗教思想中的地观做一简述。

一、灵性运动和神秘主义者经验中的地观

意大利修士、方济会的创始人圣方济(St. Francis of Assisi, 1182~1226年)给人类历史开创了地观的新纪元。他以独特、自然、类似上帝的方法来对待大地：他把大地称为“母亲”；因她生了许多奇妙而美丽的受造物；同时，他也把这些奇妙的受造物(鸟、花、水、太阳、月亮、光、暗……)称为人类的“兄弟”和“姐妹”，母亲、兄弟和姐妹都属于同一个家庭，他们互相照顾、互相保护。¹ 圣方济的《太阳之歌》已成为世界文学名著之一，这本作品充分表现了人类对大地最崇高而亲密的情操。作为一个属上帝的人，他能够从万物中看出每一受造物的被造意义。因此，他能以细腻、温柔的态度对待所有的受造物，反映天主对万物无限的爱和慈悲。难怪连小鸟都喜欢接近他，并听他讲道；也难怪他能屈膝卑躬地以关爱的眼神去注视草丛中的一朵小白花，就如一个母亲注视她刚出生的婴孩一样。他还把节庆时所喝的酒称为他的兄弟。人类喜爱圣方济，因为他把耶稣传道生活所表现的对世界的爱具体而完全地实现出来。

宾根的希尔德佳(Hildegard of Bingen, 1098~1179年)是德国本笃会修女，也是一位神秘主义者，她开创了另一种地

观。今天的历史家们发现希尔德佳曾经验过两种神秘主义的观点：第一，从她孩提时代以来就存在于她灵魂里面的一个恒久的异像；第二，有时（虽非常常）她也看到另一种她称为“生命之光”（*lux vivens*）的异像；这是纯粹的信仰之光。第一种异像不受空间限制，它不经由五官来感觉，也不直接跟心智上的精神活动有所关联。她日日夜夜都能看到这种异像，它比白天太阳光照下的白云发出更亮的光。而且，就如太阳、月亮和星星都能映于水中，人类的著作、演讲和其它作品也可借着灵魂中的神秘之光辉映出来。这位修女的生活仍与被造世界极为接近，她完全把这世界当成她的家。她累积了异常丰富的自然科学和医药方面的知识，此种对地球万物的深刻认识促使她把自己开放给“生命之光”；她从这个“生命之光”中吸取了极其可观的力量和更新的生命力，让她能够把世界历史和拯救史放入同一范畴内。世界乃是人类历史戏剧的舞台，在这个舞台上充满了她的双重神秘之异像。

艾克哈特（Johannes Eckhart，通称为 Meister Eckhart，约 1260~1327 年），道明会的神学家、哲学家和传教士，他是德国神秘主义的创始者之一。他的主张有别于明谷的伯尔纳多（St. Bernard of Clairvaux，1090~1153 年，法国修士、传教士、神秘主义的作家）和希尔德佳。前者以圣经的话、异像和比喻为媒介，把天上和地下的万物作了神秘的综合。后者（如上所述）以宇宙异像为媒介，而艾克哈特则以严格、客观的哲学、神学思想为媒介，来建立他整体性的综合。他主张人类内心深处的灵性存有（*spiritual being*）无非是一种真实而动态的关系，这种关系可不断从那位永生的、三位一体的上帝获得。此种关系是一个实体，却有两个不同的存在形式：一个是上帝里面永远存在的爱；另一个人是人类里面有限而被接受的存在。艾克哈特称此被接受的存在为“一个被上帝呼召的存在”，“灵魂深处中上帝的镜子”，“进入存在”（*entering into*

being),“一种继续成长的变化”(ongoing becoming),以及“人类灵魂中上帝的诞生”。²至此,人的尊严都高过其它受造物,因为其它受造物的创造都是根据上帝里面许多观念中的一个观念,而不是根据人类最深处的神性存在(the innermost divine being,这是人类被造的情形)。但是艾克哈特也以为,当人越跟上帝接近(也就是当人越能活出他内心深处的存在)时,他就与世界上所有的人更接近。世界和大地并不会使人跟上帝疏离,因为世界和大地是上帝观念的镜子。艾克哈特有意传达一种深奥的信息:当人跟上帝越接近,跟上帝的关系越不受限制时,他就跟其他人或全世界更接近。

至此,我们介绍了中世纪中一些极出色的灵性运动和神秘家,他们以各自的方法跟大地建立了密切的关系,他们的深刻经验也给中世纪的神学思想提供了孕育的环境。

二、对地的神学观念

中世纪时期有关地的神学思想可以视为教父时期的思想之延续,只不过此时期的思想较为系统化,方法较具一贯性。下面两种观念比较重要:

第一,控制大地(dominium terrae)的观念仍被沿用。例如,圣维克多的许果(Hugo of St. Victor, 1141年前后)就以人本的思想来解释这个观念,并强调人在存有上优于所有其它受造物。他也同时强调人类对大地和自然负有积极的责任:虽然人是动物的主人和拥有者(dominus et possessor),但人也必须照顾它们,而且必须尊重它们在受造物中的地位。他认为,因为上帝要人管理大地,所以,祂赐人了解自然的能力;但由于人的罪,人丧失了他对世界万物原有的知识;人不得不付出努力的代价来重拾这种知识,以便改善自然世界,让自然界恢复原貌。

第二,自然之书(*liber naturae*)的观念也被方济会的神学传统所承袭,特别是圣波那文都拉(或称圣文德,St. Bonaventure,1221~1274年意大利士林学派神学家,他深受柏拉图和奥斯定思想的影响);在另一方面,圣多玛斯·阿奎那(St. Thomas Aquinas,1225~1274意大利士林学派神学家和哲学家)却以一种革命性的方法接受了亚里士多德的哲学思想。因此,他以更广博的哲学、神学系统综合了奥斯定的“自然之书”观念。多玛斯采用亚里士多德的目的论哲学,并沿用圣经的教训,而主张地上万物自上帝而来,终必回归上帝。也就是说,宇宙的被造有其根本的目的。此种目的论的结构充分表现了上帝的意念和能力。多玛斯进一步结合了古代“参与”的观念和圣经的创造教义,而得到一个结论,亦即:全地的受造物都是那位无限的创造主的有限“代表”。根据这内在的目的论,多玛斯提出了他证明上帝存在的五个方法中的一个:必然有一个原则,“据此原则,自然万物都朝向一个目标而行,我们称此目标为上帝。”³他也提及有关圣三在受造物中的痕迹:“……在所有受造物之中,都可以找到圣三的痕迹,因为在任何受造物中都有一些成分,这些成分存在的原因都可追溯到圣三的诸位格。”⁴这些神学主张都指出多玛斯极深的圣三灵修思想,这使得他能够把地上万物跟最崇高的神秘——圣三合而为一。

中世纪神学在十三世纪达到巅峰状态时,把大地视为美丽宇宙中的一部分,以三位一体的上帝为它的创造性根源,并以圣三为支持宇宙之爱的力量。

三、科学上如何开始接近大地

这里,我们仅能提及自然科学和科学方法上的某些开拓者。

首先,我们必须记住,亚里士多德的自由哲学主要是经由

阿拉伯的哲学家们(如亚维衬那 Avicenna, 980~1037 年和亚威洛哀 Averroes, 1126~1198 年)被传播出去,并开始激发许多思想家。因此,我们可以看见一种越来越强调地和自然的独立性和独特性的倾向。当然,在以基督宗教信仰为主流的环境中,这种新强调的独立性只是相对的,而非绝对的。但我们可以在这种倾向中发现一个持续数世纪之久的过程,即所谓的世俗化过程的开始。神学中所强调的创造概念渐渐失去重要性,代之而起的是强调自然固有的一贯性和积极的独特性。一些有关动物的书显示出对自然本身权利的渐进认识,这种自然的权利是人类必须尊重的。

其次,我们可以发现一种对人类理智的重要性的觉醒过程。人类有能力对自然和地上万物作有系统的研究,我们将在下面提出一些基督徒思想家的代表,他们开始把兴趣从形而上、神学和哲学方面的问题转移到一些直接接触物质世界的问题。

彼得·亚贝拉(Peter Abelard, 1079~1142 年法国士林学派哲学家、教师、神学家)是基督宗教思想史中最早的批判理性主义者(critical rationalists)中的一个,他对是与非(sic-et-non)辩证法的强调,清楚地指出人类的理智在服侍信仰思想(即神学)数世纪之后,已经开始主张它固有的逻辑权利。

贡雀斯的威廉(wilhelm of Conches, 约 1080~1154 年,夏尔特学派 School of Chartres 的重要思想家)已经在此时主张人类的理智足以根据自然的条件来建立自然科学,而且“对圣经的解释必须根据自然科学的定律。”⁵

罗杰·培根(Roger Bacon, 约 1212~1292 年英国哲学家和科学家)也对自然科学的进步抱有相当的热诚。他提倡“一种以数学、经验和实验为根据的方法,作为科学的发现……为的是培育未来的洞识,并根据这些洞识来激发器械上的发明。”⁶罗杰·培根希望通过这个方法的应用而揭开自然的秘

密,并在日后对大地能有所开发。他对未来科学的最大期望是能够发明“飞行机器”和“具自动螺旋桨的车子。”⁷

这里,我们看见一种对待大地和自然的全新的方法:人类变成具有侵略性,而且开始以理性的科学知识来塑造大地。我们必须注意的是,在士林派哲学的本体论(特别在多玛斯的强力哲学系统中)达于巅峰之后,一种对形上学思考方法产生怀疑的倾向乃取而代之。此种倾向与当时的哲学思潮结合之后,即成为所谓的“唯名论”(nominalism)。唯名论的思想认为一般或抽象的哲学和形上学观念不能代表客观存在的实体,而一般概念(universals)只不过是赋予它们的一些名字而已。这种对形上学的怀疑思潮加强了实验和数学的科学方法之成长。

尼各拉·古撒努斯(Nicholas of Cusa 或 Nikolaus von Kues, 1401~1464 年德语系的枢机主教、数学家和哲学家)成功地创造了一种思考系统,此种系统不再以实体的范畴为主要而根本的概念,取而代之的是“功能的观念”(idea of function)⁸“功能”表示“相关于”(being related to)或“依赖于”(being dependent from),也就是表示万物之间那种相互贯通或动态的相互交织关系。在传统多玛斯的形上学系统中,万物都聚集于一个先后秩序、因果秩序中或方法与目标的秩序中,而在尼各拉的观念中,动态的相互关系以及地上万物间的相互依存才是重要的。因此,传统的宇宙观念(假定个别的实体同化于整体之中)乃转变成相互支持的观念。此种相互关系可以,而且应该以数学方法来表示,我们正处于所谓“以宇宙数学方法解释地上万物”的诞生时期。

把全部世界当成一部机器的观念是罗裴尔特·格洛塞德斯特(Robert Grosseteste, 约 1175~1253 年英国神学家、牛津大学第一任校长)首先提倡的,此种观念后来成为这时期流行的观念。但是,当时的人不把这个机器了解为一种有机物(有如一个完整的有机体),而了解为一种“技术形式”(tech-

nomorphism)的机器。这给人类控制大地的做法开启了大门,⁹然而,上帝却被视为世界机器的主要制造者。

奥雷斯姆的尼各拉(Nicolaus of Oresme,约1320~1382年法国哲学家和神学家)在1377年提出一个极闻名的比较,即世界机器与钟表及表中齿轮的比较,他从技术形式的比喻(technomorphic metaphor)来了解自然和大地。此时,自然和大地逐渐被以带有科技的眼光来了解,自然和大地的秩序也渐渐以一种机械的方法被了解。意思是说,自然和大地的秩序可以经由机械定律来说明。炼金术和魔法乃是这时期流行的科技。炼金术是一种结合化学和思辨哲学的技术,它所主要关心的是找寻方法来使劣质金属变成金或银,它致力于探索宇宙溶剂(universal solvent)和长生不老药;魔法乃是一种通过咒语或其它技术的方法以达成希望达成的结果的艺术。他们假借魔法可以由人类控制超自然的作用或自然力量。从这方面来说,炼金术和魔法都是人类想得到更多控制大地奥秘的积极企图。

此种世界观未能持久。我们可以发现两件事:第一,把上帝视为世界机器以及其它大地奇迹的创造者之观念将趋于式微,甚至将完全消失,最后成为一种自然神论;¹⁰第二,当人文主义兴起和文艺复兴时期,人类又产生一种征服大地及大地奥秘的态度。

总括而言,中世纪时期出现了丰富而多样性的地观。一方面,这时期的地观很类似初期基督徒思想家和教父们的观念,所不同的只是这时期的思想家以比较有系统的神学理论来作证明;另一方面,中世纪的地观也逐渐演变成一种以地和自然为人类科学研究和技术转变的对象之观念。

因此,我们可以说,基督宗教的信仰和神学是促成人类以科技影响大地的主要原因。因为基督宗教使人从过去那种似魔法而神秘的世界观禁忌中得到解放,并把大地和自然视为上

帝的创造,并视为人类可以接近和照顾的对象。但这么说并不等于主张基督宗教信仰和神学要直接对日后人类以不负责任的态度剥削大地的行为负责。这种剥削行为不一定来自圣经和基督宗教信仰的真义,而是来自人类的自私、物质主义心态、权力欲、单向度的人(one-dimensional man)的心态的结果。一个可悲的事实是,基督徒们也或多或少地都带有自私和罪性的态度;因此,事实上他们也参与了对大地自然环境的破坏(但这并不是说,因为他们是基督徒的缘故,他们才会破坏自然环境!)。

我们即将进入现代人的地观。但在讨论现代人对有关大地的丰富思想之前,我们必须先来探讨宗教改革时期中一些重要的地观。

研究思考题

1. 亚西西的圣方济(1181~1226)是基督宗教生态主义者的主保,他在生态方面那种先知性的生活来自何处?
2. 你若接受亚西西的圣方济的挑战,你如何在你实际的生活中心效法他? 你能够做些什么?
3. 许多中世纪的神秘家都能深深体会三位一体的上帝临在于万物中,他们的见解对处于生态危机中的我们能否有所启示?
4. 圣多玛斯和圣文德(St. Bonaventure)以及中世纪的其他伟大神学家,在他们的神学中,都展现出一种对实在界的伟大观念,请问他们把大地、自然和对生态问题的关心置于何处?

注 解

- 1 这是教宗若望保禄二世所以称圣方济各为环境保护的主保(patron)的原因。
- 2 阿奎那借助于“被动的创造”(creatio passiva)一词来说明艾克哈的这种看法,他说:“被动的创造乃是与创造主的关系,就如与其存在原则的关系一样。”见 *ST, I, q. 45, art. 3.*
- 3 *ST, I, q.2, art. 3.*
- 4 *ST, I, q.45, art. 7c.*
- 5 见 Tullio Gregory, “Natur”, *HWP, VI, 442.* 引自 Hans J. Muenk, “Umweltkrise-Folge und Erbe des Christentums?” 见注一。
- 6 见 Joachim Ritter, “Fortschritt”, *HWP, II, 1036.* 参见 Hans J. Muenk, 同上著作, 166.
- 7 对生活于二十世纪末叶大众运输工具极为普遍的现代人来说, 罗杰·培根的远见确实值得喝采。他竟能在十三世纪末期就预见七百年后那么重要的运输工具。
- 8 参观 Heinrich Rombach, *Substanz, System, Struktur: Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft* (Freiburg: Verlag karl Alber, 1965), 2 vols., esp. vol. 1, ch.2, 140-228.
- 9 有关“世界机器”的说去早在公元前第一世纪时就可从 Titus Lucretius Carus (约公元前 97 年~54 年间罗马诗人和哲学家)的作品中看到。
- 10 所谓自然神论(deism)即相信上帝在创造世界之后,就对世界采取不关心的态度,任世界自由发展。

第四章 宗教改革时期

在本章中,我们拟分成三部分来探讨有关地观的一些重要思想。第一,人文主义和文艺复兴运动;第二,宗教改革者的思想;第三,改革后的新教思想家的看法。

一、人文主义和文艺复兴运动中的地观

人文主义是十四世纪后期兴起于欧洲的一种以人为中心的意识论和世界观。它除了对古罗马和希腊诸种文化的研究和了解有兴趣以外,还强调世俗、个人和批判性的思想。它也强调人的理智、科学的精神和人类在自然世界中的成就,而不太重视(有时甚至拒绝)对上帝的信仰。

文艺复兴运动与人文主义有密切的关联;它是十四世纪和十七世纪之间(在中世纪进入现代世界之间的过渡时期)流行于欧洲的风潮。此运动的特色在于恢复对艺术、文学和研究的活动、精神和努力。

在此之前,人类控制大地的观念都被了解为人类在自然的限制之下的控制。然而,在人文主义和文艺复兴运动时期,人类跟自然和大地的关系却以“自由的人”(free human person)作为衡量的根据。一些大思想家(如 Paracelsus, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Agrippa of Nettesheim, Cardano, Campanella 等人)都对人类具有创造性的发明能力给予相当的颂扬和肯定。人类是上帝在世界的代表,

因此可以自由自在地对待大地。马西利奥·费启诺(Marsilio Ficino 1433~1499)说：“一般来说，人必须照顾所有有机和无机的万物，因它是一种神(a kind of god)。人的确是动物的神，因为人利用动物，并统治它们、指挥它们(至少对许多动物有指挥权)。人显然也是世界上各种元素的主宰，因为他生存于这些元素之中，并利用它们。最后，人是万物之神，因他控制、改变，并塑造它们。”¹假若这种态度持续不断，而且毫无限制地影响人类，那么，可以预见的是，人类将肆无忌惮地以自由和意志去对待大地。

宗教改革者就是处于这种人文主义和文艺复兴的环境之中。然而，他们到底受了这种思潮多大的影响，却难以确定。

二、宗教改革者思想中的地观

马丁·路德(1483~1546年)德国神学家、宗教改革的领导者)深受中世纪唯名论哲学思潮的影响。由于他曾是一位天主教的神父，并接受奥斯定的神学，所以对人类理智的力量抱有怀疑的态度。除此之外，他虽然有极细致的宗教才华，却无法有效解决人类被引诱去犯罪的生活体验。而且，当时教会的制度以及一般人的宗教生活都跟许多存在于信徒与天主之间的“媒介”有关。这些因素都是引起马丁·路德思想上的突破的原因。他主张个别的罪人可以直接而立即地来到永活而慈悲的上帝面前。在这种新的神学典范之中，个别的罪人和慈悲的上帝(被钉于十字架上的耶稣基督是最具体的代表)乃是万物的中心。传统士林学派的宇宙秩序神学和上帝存在于世界自然万物之中的说法，都不再是改革后的马丁·路德的观念。他以为这种“自然的神学”不能抓住人和世界的真正意义；因为这种神学夸张了人的价值，使人产生骄傲和自以为义的态度，也使人成为破坏者和盲目者。只有当人谦卑地站立于被钉十字

架的上帝之前,人的意义才能显现出来;因为只有上帝才能除去人的罪。此种救赎的经验之所以可能发生,完全是借着信心、圣经和恩宠(*sola fide, sola scriptura, sola gratia*)。

因此,在原则上,大地不是独立的存在;它必须参与罪人跟慈悲的上帝之间那种活动而直接的关系中。上帝最初为了每一个人创造了万物;由于人类的犯罪,他丧失了“控制大地”的权利。这种丧失表现于人类在肉体、精神和道德方面的败坏;这种败坏也影响了大地和自然。马丁·路德在他论创世纪的第一篇演讲中这么说:“在伊甸乐园里,世界是纯净而完美的,因为人是纯洁而完美的。现在(在人犯罪之后)世界开始走样了……在人类堕落之后,万物都变样了;全部的创造(包括太阳和月亮)都给自己盖上一个袋子;而且,原本很好的创造,由于人的堕落,都变成有害的了。”² 据马丁·路德的说法,由于人和自然都因人的罪而变色,所以先前人本思想的目的论和人类优于大地的存有论都不复存在了。假若这种优越性仍然存在,那么,人就可能以为自己有权享受自然大地的果实,而不把那些果实当成上帝的恩赐和祝福。只有当人完全被耶稣基督所改变时,他才可能逐渐获得一种新而干净的权力去控制大地。

约翰·加尔文(John Calvin, 1509~1564年法国神学家、瑞士日内瓦的宗教改革者、长老教会〔又称改革宗或加尔文主义者〕的创始者)的教义和教训特别强调上帝的主权、恩典的不可抗性、圣经的至高权威以及预定论。让加尔文主张从大地可以清楚看出上帝奥秘之存在的最主要原因是,他确信上帝具有绝对的主权和威严。他把自然世界称为“上帝荣耀的舞台”;自然世界是上帝救赎活动戏剧的真正舞台(但这个舞台不是静止的结构)。这世界中的被造万物都好像“燃烧中的亮光”在赞美上帝的荣光:“当人一睁开眼睛时,必然会看见上帝……因为祂在被造界中烙下了祂荣耀的记号,这些记号是那么清晰、深刻,所以就连最没有学问的人和最愚笨的人都不能找到看不见

的借口……只要人的眼睛所及之处,都可发现这世界没有一个地方不显出祂的荣耀之记号。当我们一瞥就窥见这个伟大而奇妙的艺术作品的全貌时,不可能不双膝跪下,赞叹上帝无可测度的大能。”³ 加尔文好像受了文艺复兴对宇宙的理性结构之赞赏的影响,因此,他提到“上帝的一般恩典”;这些恩典都临在于数学家、艺术家、甚至哲学家们的能力之中。⁴ 加尔文确信上帝活生生的存在事实影响了世界和自然界中的万物,甚至也影响了所有的无机物。

三、宗教改革后新教思想家的地观

马丁·路德和加尔文的影响既深且远。在他们之后的新教思想家对“地”的观念,至少有三点值得我们注意:

第一,在十七世纪的一些灵修作品和宗教诗歌中,可以看出照顾大地、关爱大地的观念。这时正是新教和旧教神学家们在神学上争论最剧烈的时期。约翰·安德斯(John Arndts, 1555~1621年)写了四本关于《真基督宗教》的书(1605~1609年);其中第四册书名为《自然之书》。在该书中,他以极细腻和柔和的笔法提出了一种神学的生态学。他极力排斥当时把地和被造物视为满足人类需要之工具的思想潮流,而主张在人类和自然界之间存在着一种爱的关系。他的根据在于上帝的爱:在上帝的爱中,人和自然都可得到完全。上帝的爱和祂创造性的临在乃是人类信靠祂全能摄理的根据。保罗·葛尔哈特(Paul Gerhardt, 1607~1676年)曾作了一些很美的宗教诗歌,其内容多为有关信靠上帝、喜乐的生活、以及在这世界美丽的万物中与上帝相见的事。

这些文学作品都提及地上万物的高尚价值:它们虽然必须服侍人类,但是它们的价值和功用不止于此;因为它们也有其固有的价值,这些价值不必依赖人类的赐予,而是它们自有的。

第二,人类和大地以及大地中的自然万物都有一个共同的命运。人类的罪虽然影响了地上万物,但是,由于那位慈悲而绝对全能的主上帝永远不弃绝世界,所以人类和世界万物之间的关系仍具有深远的意义。

第三,委身于大地及有关大地的事务。马丁·路德把单独的个人带到被钉的主耶稣面前,让人人都跟耶稣有直接而立即的关系。在这种个人得救的信仰中,每一个人都从上帝那里得到一个使命去把拯救带给世界。此种对大地负有使命和责任的说法后来加入了最初日耳曼人对责任和诚实的意义。这使得这些新教徒们采取强烈的自发性动作去塑造大地。加尔文以为经济上的富裕和成功可以了解为上帝为这些人预定的记号。这种观念进一步激励了新教徒们委身于这世界的事务之中。

总而言之,宗教改革继续揭开了基督宗教主要的地观。它离弃了士林学派哲学中的形上学思想,而强调个别的罪人与全能的主上帝(表现于被钉十字架的主耶稣身上)之间的直接关系。这种直接的面对面关系产生了另一种更具深度的观念,即委身参与大地事务中的观念。这是基督徒进而控制大地的原动力。但是,假若这个原动力使基督徒成为破坏自然大地的罪魁祸首,则失去了其基督信仰的默示意义,也就是被人类的自私和权力欲所曲解了。

研究思考题

1. 为什么宗教改革者(如马丁·路德和加尔文)对生态环境方面的问题,谈论得不多?
2. 笛卡儿的机械论和二元论哲学在生态学上带来了什么样的影响?
3. 发现研究精神是人类固有的本性,假若这种精神变成一

种绝对而不可驾驭的心态,将会对生态环境造成什么后果?

4. 把整个宇宙当成一部大机器的观念,似与中国传统观念中宇宙是一个大而具有生命的整体之看法不谋而合。试问基督宗教对这种整体的宇宙观有何回应?

注 解

- 1 Marsilio Ficino, *Theologia Platonica*, 13, 3. 引自 Udo Kro-
lzik, "Die Wirkungsgeschichte von Genesis 1, 28", *Oeko-
logische Theologie: Perspektiven zur Orientierung*, 155.
- 2 Martin Luther, *WA*, Bd. 40, 59, 203; 68, 36-38.
- 3 John Calvin, *Institutio*, I, 5, 1.
- 4 John Calvin, *Institutio*, II, 2, 15-17.

第五章 现代思潮中的地观

所谓“现代”是指涵盖十六世纪末叶到二十世纪中期的这一段时间。这段时间充满了许多不同的哲学和神学思潮。我们将强调在过去这四个世纪以来,人类思想过程中的地观。其目的有二:即从历史中学习并了解当今生态危机的根源。我们将采取三个步骤来讨论:第一,探讨最近这四个世纪以来的主要思潮的全貌;第二、研究一些重要思想家和思想系统中的地观;第三,以客观的方法回应一些对基督宗教的主要指控——把现代生态上的浩劫归咎于基督宗教的指控。

第一节 现代思潮概况

在谈到宗教改革时,我们曾提及人文主义的兴起和文艺复兴运动这一波思潮在神学和哲学上所带来的根本转变:从前所一直强调的神秘上帝转变成对人类的神秘之强调。过去,世界(包括大地)被视为存在于上帝里面,而上帝也被认为存在于世界里面(一种爱的临在)。但是在新兴的人文主义和文艺复兴运动中,超越的上帝所住的领域越来越变成超越而遥不可及,而且越来越跟这世界的事物疏远;在另一方面,人类所住的世界却越来越独立,以致对上帝临在的认识逐渐暗淡,甚至消失。这种看法导致后来唯物主义和无神论的兴起。

基督宗教的传统非常强调信仰和启示。所以有时候不能

满足人类理智的要求。人类理智的自我主张早在中世纪时期就已开始,而在现代不但继续得到重视,而且也在理性主义和启蒙运动时期达于巅峰。过去,信仰和启示可以厘清一个客观的宇宙和存有界的秩序。在唯名论和功能论的运动中,那些科学家们渐渐开始研究大地和自然界中的万物,他们把注意力集中于万物的相互关系,也就是在所有被造物的整体中互相支持、互相依存的关系。在这些复杂的相互关系中,若要以科学方法来控制万物的关系,数学将扮演主要的角色。所以从功能论和数学的系统化说明到机械论的世界观之间,仅小小的一步之差而已。此乃到达我们所谓现代科学和技术的跳板。在现代科学和技术的观念中,大地已成为被研究、分析、了解、控制的对象。它可用来为人类造就物质、经济和科技上的进步。过去那种对大地神秘性的深刻认识好像不再被重视。在过去,对大地的知识主要是在助人迈向天主;而在现代,对大地的知识已经变成一种力量和控制的知识。这是现代人所面对的一个矛盾:人类越能控制大地及大地中的多重力量,就越与自然和大地疏远。人类已不再把大地当成自己的家。

这里,我们也必须接触到另一思潮,即所谓的世俗主义(secularism)。世俗主义与上述的主流思想有极密切的关系。它是一种观念论或意识形态。在基本上,它拒斥所有的宗教信仰和崇拜行为,而只相信这世界属世、暂时,而看得见的实体。它倡导一种所谓“非神学化”的人类思想和意念,以及一种“非目的论化”的自然过程。人类若想完全控制自然和大地,就不能接受既有的秩序和定好目标的过程。因为这只会限制人类在现代科技上的努力和成就。

然而,在上述人文主义、理性主义、功能论和世俗主义的不同思想过程之外,尚有另一种称为“生机论”(vitalism)的思潮。此种思潮主要自然的有机层面、生命的神秘、生物的复杂进化过程,以及自然界的目的论,都是持续不断的过程。也就是说,自

然界的各种现象不只受制于一些机械性的力量,而且也朝向某些自我实现的目标而移动;亦即受制于某种目的和计划。

最后,我们必须特别记住,在这四个世纪之中,所有基督宗教的教会都未曾停止宣扬圣经中有关地的教训(参考第二篇)。虽然有些时候各个教会所强调的重点或立场互不相同,但是,我们可以说,基督宗教的教导和教义在大体上都没有偏离圣经中的地观。可悲的是(从历史的观点来看),这种深奥的圣经教训一直未被清楚地传扬开来,也未能对科学家、技术专家和主张技术主义的政治人物提出严肃的挑战。

第二节 重要思想家和思想体系中的地观

本节的目的不在于对过去四世纪以来的地观思想史提出完整而仔细的探讨,因这不是本书有限的篇幅所容纳得下的。本节的主要目标仅在研究一些杰出思想家对地的有关思想。他们的贡献有如一座桥梁中的桥柱一样;通过他们的贡献,我们便可以走过这座长达四百年的桥而达于现代。读者必须注意,当我们讨论某一思想家时,我们仅强调他对地的思想。

方济·培根(Francis Bacon, 1561~1626年英国散文家、哲学家和政治家)是公认把地视为客体、东西,而人类必须加以征服的代表人物。在所有攫取权力的诸多方法中,以得到对大地和自然的控制方法最高贵,甚至比攫取国家或国际上的政治权力还要高贵。¹科学和技术乃是得到控制大地的力量最有效的途径。他的名言:“知识即权力”,即来自这种思想的背景。²在中世纪时期的封建制度中,统治者仍必须依循自然和大地的规则来统治;而在方济·培根的思想中,则带有一种无限的权力欲,并以大地为此权力欲的主要目标。他的主要著作《新工具》(Novum Organum)一书即是在讨论如何获取控制大地万

物的绝对力量之方法。在该书中,大地变成一个带有绝对论的统治者的奴隶。方济·培根有时也把自然视为一种必须被驯服的怪兽。对他来说,目的论(即神内在于自然中)的观念是有害无益的。他说:“对最终原因的追寻是一种徒劳无益的工作,这种工作不能有什么结果,有如一个献身给上主的处女不能生产一样。”³

有关方济·培根的思想,我们还可以提出三点:

第一,培根的职业不是科学家,但是他对科技以及科技对人类的有用性两者之间的关系所做的描述,强烈地培育了自然科学的倾向——即倾向于学术分化(多元化)和应用化。

第二,方济·培根生活于基督信仰的环境中,对圣经创造故事中的乐园以及亚当和厄娃的犯罪记载都很熟悉。在这种背景中,他把科学知识的目标定义为:“知识的目标使人恢复并重新得到统治的权力(任何时候,他若能够称呼所有被造物名字,他就能再度控制它们),这种权力是人类被造之初的地位。”⁴此种经由具技术管理的人的活动,而恢复人类创造之初的地位之观念,后来成为十六、十七世纪之间所谓《机器之书》(Machine Books)的探讨主题。

第三,最重要而且必须加以说明的一点是,从现代圣经的释经学观点来看,方济·培根虽然以基督徒自居,但是,事实上他却曲解了许多圣经的信息,而且以主观的方法把那些经文应用来说明他的思想原则;而这种说明方法却不是来自对圣经启示的正确了解(通常对圣经启示的了解都是经由基督教会的传统而传给我们)。⁵方济·培根的宗教信仰好像不是来自真正的基督宗教传统,而是来自一种对自我拯救的知识渴求;这种知识渴求则来自对世界万物的认识和控制。然而,遗憾的是,他对圣经中有关地的信息的解释却被许多人所接受并视为真正基督宗教对圣经中的地观的了解。结果,这些人把现代生态上的浩劫归咎于基督宗教的信仰。方济·培根的作品对后人

的影响极大,他使人产生一种错误的观念,使人以为基督宗教(包括圣经)乃是人类破坏自然环境的罪魁祸首。

笛卡儿(René Descartes, 或称 Cartesius, 1596~1650年。十七世纪法国数学家和哲学界的泰斗)原先他是想在军中和政治界服务,但是在他 23 岁那年(1619 年),他经历了生命中最大的转变(他做了三个梦,看见一个异像)。从此以后,他就将一生致力于数学和几何的研究工作。1619 年 11 月 10 日,他在一个异像中发现“奇妙的科学”,后来称为“一般科学”(scientia generalis)或“普世数学系统”(mathesis universalis),简称“方法”(the method)。

此“奇妙的科学”所谈的都是地球上的万物。这些万物可以比喻为一部大机器。这部机器可以经由几何学的定律来加以说明。这世界的万物属于“延伸的实体”(res extensa, 特别是空间方面),而人类的心思则属于“思考的实体”(res cogitans)。

在这种心态中,过去中世纪对存有的形上学观念已变成“唯名论和功能论”的心态。人成为自然的主人和控制者。⁶笛卡儿把自然跟时钟做比较。时钟里面有许多齿轮和零件;而制造时钟的目的是为指示时间。笛卡儿以为,这样的时钟并不比一棵树不自然——树来自种子,为要生产果实。

有关笛卡儿的思想对地观的影响,我们可以提出三点来说明:⁷

第一,他一心想要宣扬他的新“奇妙科学”的观念。但是,因为他带有虔诚的基督信仰,并极重视教会的教导权威,所以,他以极小心的态度宣扬他的观念,以避免跟教会权威发生冲突(如 1633 年的伽利略事件)。无疑地,他在几何学问题上的研究成果,为日后的人控制大地的思想提供了极重要的基础。

第二,笛卡儿对“延伸的实体”和“思考的实体”两者之间壁垒分明的划分,使得人(属于思考的实体范畴)和自然大地(属

于延伸的实体)之间的关系更加两极化,甚至对立。此种两极化说法也加深了人对大地的优越性的确信。在这种想法中,大地越来越失去其神秘性。最后,大地变成物质上的工具,仅让人类从事科学的研究和技术上的控制。

第三,很重要的一点是,我们必须认清,在这几个世纪中,一些先进的科学家都与教会的教导权威发生了冲突。这是由于当时的教会并不积极参与科学家们的研究工作。这指出了一个根本的历史事实,即:促使科学家们产生对大地绝对剥削的态度的并不是基督信仰,而是科学的心态以及人类对权力的欲求。然而,我们必须再次注意,基督宗教既可使人免于对“执政者和掌权者”的恐惧(西[哥]2:15),必可使人类免于对大地的恐惧。而既然基督宗教除去了人类对自然万物中可能存在的神灵的恐惧,人类便可以自由自在地剥削大地。这一点我们必须认清!因此,我们必须更明确地提及基督宗教在生态危机问题上所扮演的角色。在探讨造成现代科技对自然大地剥削的真正原因时,我们必须明确主张基督宗教的影响是间接、无意的,而非直接、故意的!

伽利略(Galileo Galilei, 1564~1642年意大利物理学家和天文学家)是现代度量衡科学的主要创始者。他的天赋不仅止于理论,而且达于实际。早在中世纪之时,圣维克多的许果(Hugo of St. Victor)就已发明了机械艺术(*artes mechanicae*),并应用于严密的科学界。但是来自学术界的积极反应却不多。部分原因或许是由于亚里士多德主义的兴起(亚里士多德主义强调自然和自然律重于人类借“技术”对自然的控制)。伽利略却不再主张自然优于人类的技术。他把机械了解为自然科学(也就是物理学)的一部分。此种看法一直持续到今天。在他的《新科学》(*Scienza Nuova*)一书中,他结合了三个因素:数学计算、实验控制以及技术工具的建造。⁸这三个因素对知识(经由实验证明的知识)的取得都有帮助。实验和技术必然都

会进入科学的领域。人类一直拥有许多新的工具来增加控制大地的力量。

在伽利略对天文学的研究中,他也肯定了哥白尼(Nikolaus Kopernikus,1473~1543)以太阳为中心的世界观。在他之前,德国天文学家和数学家开普勒(Johannes Kepler,1571~1630)也以系统化的方法证实了这种看法。后来,牛顿(Isaac Newton,1643~1727,英国天文学家和数学家)发现地心引力的定律,更加坚定了“哥白尼的革命”是正确的世界观。

下面两个论点可以让我们更加了解基督宗教思想史中的地观:

第一,自“哥白尼革命”之后,地球不再被视为宇宙的中心,而变成太阳系行星中的一个。因此,地球的地位被贬低了;地球变得比以前脆弱而易受伤害了。在过去以地球为中心的世界观中,地球和地球上的生命被视为唯一的标准;而现在,这个标准被相对化了,地球失去了其几乎绝对的重要性。

第二,虽然伽利略是一位基督徒(他甘愿屈服于罗马宗教裁判所的定罪),但是他的科学思想以及他想控制自然的渴望却是来自古代的传统和中世纪以后的科学研究成果。然而,我们仍须强调的是,伽利略和他前后的科学家们都受了基督宗教信仰的影响,而对自然和大地具有一种自由的了解。这个事实至少间接促进人类支配大地的做法。

法布立斯(Johann Albert Fabricius,1668~1736,德国文学史家、批评家、神学家)在对自然和大地做机械性解释的潮流中,可以说是主张宇宙万物具有一种“有机关系”的代表人物。他并不拒绝科学家们把自然现象了解为机械性的运转,但是他也主张保留信仰的观点。其结果是所谓“物理神学”(physical theology)的产生。⁹根据这种神学的理论,上帝不只是创造主,也是自然界统合的力量。法布立斯使用水和水的流通来说明自然界的生物之间具有相互依存而不可分的关系。

生命本身乃是许多互相交织的因素之间的交响曲,它是有机性的。这些因素不只具有本身各自的价值,而且彼此之间都互有关联。法布立斯把这种关系称为“循环的目的论”(circular teleology)。自然的作用有如一个时钟;上帝让它保持规则性的循环;所以上帝也是整个运转不息的自然大地的创造者。因为上帝使万物之间具有一种互相牵引的动态关系,所以,祂必然临在于自然的过程(例如水的循环)当中。人类的生活与自然大地保持着一种有机而密不可分的关系;因此人类也是自然大地的一部分。整个自然界都在努力追求一个完美的境界,人类也必须积极参与其中(人类可以扮演工作、培养和技术的代理人)。所以,人类可以努力并发明新的方法来利用水的循环——例如,开运河、造输水管、海港,及其它与水有关的工程。在这种情形下,自然和艺术(以及技术)并不冲突,反而可以把艺术视为自然的一种形式。

法布立斯深知,假若人类剥削大地,不尊重自然万物的本性和天赋的秩序,那么,必会带来负面的结果。人类不应破坏整个自然界的有机性流程(organic flow),因为这跟上帝在自然中的统合力量是互相违背的。

有趣的是,法布立斯是三百年前的思想家,却已经具有值得我们注意的生态学观念。他的看法也得到许多人的附和;而这些附和他的思想家的思想可代表真正基督宗教对自然和大地的看法。遗憾的是,这种神学思想一直无法在逐渐抬头的世俗科学和技术思潮中,占有一席之地。

达尔文(Charles Robert Darwin, 1809~1882, 英国考古学家兼作家)以阐扬所谓的达尔文理论(Darwinism)而闻名。他主张物种来自母体的遗传,而遗传过程中有双种现象。通过自然的选择,那些最能适应者就得以生存并传宗接代。最值得注意的是,他认为地球上所有的生物都属于一个巨大而多元的进化链。根据这种世界观地球上的生物之间都有一种有机的

动态关系；这种动态关系乃是进化的主要舞台。方济·培根所持的那种以万物为机械而可以量度的观念则被放弃了。

至此，我们已从基督宗教思想史中看到各式各样的地观。就因为对地的看法如此分歧，所以对基督宗教的一些控诉（指责基督宗教是现代生态危机的罪魁祸首）和对这些控诉所做的回应也是众说纷纭。因此，在本篇的最后篇幅中，我们将把这些控诉和回应做一概要的说明。

第三节 对基督宗教的指控和回应

首先，我们必须把“基督宗教”一词意义做一明确的界说。所谓“基督宗教”可以指：（1）经由圣经和传统所传给我们的好消息；这个好消息是基督教会数世纪以来所一直忠实宣扬的。（2）也可指基督徒，而这些基督徒也是人，也具有一般人性的弱点和自私。（3）也可指基督宗教中的某一传统；如罗马天主教、基督新教或东正教等传统。

对基督宗教有了这样的了解之后，我们便可以对上述的指控提出较清楚的回答。我们可以说，参与制造现代生态问题的不是基督宗教所宣扬的信息，而是那些具有人性弱点的基督徒。更确切地说，一般新教（基督教）传统都比较直接而迫切要求其信徒负起对大地生态的责任。而旧教（天主教和东正教）传统对整个兴起中的自然科学和技术的潮流所做的反应就比较迟缓而有所顾虑。

第二，人类天生对控制大地的权力所具有的倾向也成为促使人类关心大地的最重要力量。方济·培根把这种天生的倾向称为“人类的统治”（*regnum hominis*）。人类对知识的不断追求永远没有满足或停止的一天。这也是《我们共同的未来》一书¹⁰之所以主张“可持续的发展”是目前人类在追求更多、更

大、更好的生存环境时,最可靠的方法之原因。然而,假若这种根本的努力掺杂了人类狭隘的心胸、世俗化的眼光,并以自私的心态追求权力和控制权,那么,我们就必须目睹大地处于被剥削的危险中——这是过去数世纪以来的发展。

第三,现代人对“大结构”(macrostructures)的动力极感兴趣。所谓大结构是指一些政治制度、国际技术组织、地方、国家和国际方面的经济组织、某一国家或地区的社会文化形态、以及一些有规模的世界宗教中的某些机构等。这些大结构都有其自身的动力来持续自身的存在并自我扩展。因此,我们应该把破坏大地的部分责任归咎于某些大结构,因为这些大结构是人类智慧和道德责任的产物,但也是人类罪恶行为的结果。人类的罪恶行为来自人心,所以,我们可以说,若要改变大结构,只有先改变人心。一般都同意,世界诸宗教(就其在人类历史中的功能来说)都应该在对这些大结构的改善和人性化上扮演建设性和適切性的角色。而在基本上,这正是基督宗教根据其作为启示宗教的本质一直在努力的。基督宗教的使命是呼吁人类按着圣经和传统的根本指示来悔改,并负起道德责任。这里我们之所以说“努力”,其原因跟下一点有关。

第四,基督宗教对西方一般思想以及对地观的影响,在过去三世纪以来已经逐渐消减。所以,那些指责基督宗教必须负起现代科技破坏大地的责任的说法实在有点不合理。这样的指责或许可以适用于中世纪的基督宗教,因为中世纪的基督信仰在整个欧洲社会具有举足轻重的地位。然而,在那个时候,我们所看到的只是一些对环境极友善的神学思想。我们见到到处林立的修道院建造一些令人叹为观止的技术化建筑;而且我们不得不钦佩他们具有一种知觉的力量注意到大地的神秘,所以这些人为的努力都深受他们的信仰所影响。他们深信自然的秩序来自上帝,所以必须尊重并珍惜。但是,基督宗教在现代世界中的影响力已经大为减低。其主要原因已在本章第

一节中提过。在那里,我们描述了现代思潮的概况作为讨论地观的背景。因此,近代批评基督宗教是人类破坏大地的元凶的说法,是很不合逻辑的。

但是,我们必须再次强调,基督宗教对现代的地观有着间接而实际的影响。它宣扬上帝对大地的主权并拒绝万物有灵论(animism)的说法。后者主张自然界的万物或自然现象,甚至宇宙本身都具有灵或鬼神。原则上,基督宗教要求信徒们拒绝万物有灵论的态度,因为这种信仰使人在对待大地时产生恐惧和谨慎的感觉。由于基督信仰使人免于这种恐惧,所以人类应该以自由的态度来照顾大地;就如圣经的传统所教导的。但是,人也有自由滥用基督宗教所给予的自由,来遂行自己自私的欲望。所以,基督宗教也再一次要求人悔改。

研究思考题

1. “人文主义”运动把人类的地位提升为宇宙历史舞台的中心。其在生态环境问题上所带来的结果是什么?
2. “启蒙运动”进一步强化了人类为自由主体的重要性。从你个人的经验中,你能体验这种思想对生态环境所造成的影响吗?
3. 为什么“历史意识”的兴起导致人类遗忘了人类生命中的生态层面之意义?
4. 现代的科学和工业技术对人类思想带来了巨大的冲击,让人类以为自然、环境和大地只是“科技人类”所把玩或利用的“东西”。产生这种不当观念的真正原因是什么?是基督宗教的信仰?或其它因素使然?
5. 为什么基督宗教的主流教会在过去不太谈及生态环境的问题,这个问题是从十九世纪后半叶之后才开始渐渐受到重视?

注 解

- 1 Francis Bacon, *Novum Organum*, II, para, 129, *The Works of Francis Bacon*, des. Spedding, Ellis, & Heath, 14 vols. (London: 1857-1874), vol. 1, 222.
- 2 同上。
- 3 Francis Bacon, *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*, III, cap. 5. *The Works*, vol. 1, 571.
- 4 Francis Bacon, *The Works*, vol. 3, 222.
- 5 Ansgar A. Stoecklein, *Leitbilder der Technik: Biblische Tradition und technischer Fortschritt (1550-1750)*, phil. Diss. (Saarbruecken: Universitaet, 1968), 45, 48-90.
- 6 参阅 Friedrich Kaulbach, "Natur", *HWP*, vol. 6, 468-478. 本文中提出很多的参考资料。
- 7 参阅 Heinrich Rombach, *Substanz*, vol. 1, 340-525.
- 8 见 Klaus Mainzer, *Mechanik*, EPW, vol. 2, 284.
- 9 Udo Krolzik, *Saekularisierung der Natur: Providentia-Dei-Lehre und Natu rverstaendnis der Fruehaufklaerung* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Ver-lag), 1988.
- 10 我们已在第一篇中谈及此书的内容。

第六章 近代基督宗教的 生态觉醒

对生态环境的关心在最近几年以来已成为普世人类的共识。许多国际性或地区性的环保团体或绿色组织相继诞生,对环境保护工作付出可观的努力。在此种世界潮流中,基督宗教也开始对生态环境问题有所觉醒。自从六十年代以后,有关生态问题的神学反省作品不断出现;到了九十年代的今天,生态危机问题在教会内已被公认为伦理道德的问题,其迫切性已不容置疑。

在这一章中,我们仅探讨天主教官方自梵二以后对生态问题的教训之发展概况。我们之所以不谈基督新教在这方面的贡献,乃因我们极难获得所谓新教的“官方”教训,而且我们已在前面提及与新教关系密切的普世教协(WCC)所推动的“正义、和平和维护创造的完整”的工作,该行动已足以代表基督新教的生态觉醒概况。

从历年来教宗所发表的官方文件中,我们发现,天主教在梵蒂冈第二届大公会议以前,对自然环境的问题并未清楚表明立场。一直到梵二之后,我们才看到教会对此问题的重视。此种转变并非表示梵二以前的教会不关心生态环境问题,仅可能表示过去的教会尚未意识到此问题的严重性。

在梵二以后从教宗所颁布的通谕或各国主教们的牧函中,我们可以看出教会官方对生态环境一再表示积极的关心和重

视。本章拟从这些通谕和牧函中找出有关生态环境方面的教训,以说明教会近年来的生态觉醒过程。我们将分成四个阶段来探讨,梵二前后(六十年代)的预备期,七十年代的开始期,八十年代的耕耘期和九十年代的成熟期。

第一节 梵二前后教会的生态意识 ——预备期

本节我们将根据梵二《论教会在现代世界牧职宪章》的思想,来探讨六十年代天主教会对环境问题的初步看法和立场。

《牧职宪章》系三十年前之文献(公元1965年12月7日颁布)。彼时举世对生态危机问题的注意虽在起步之中,但仍未获得普遍的共鸣,世人对此问题尚不十分敏感。因此有关基督徒对生态危机问题的应有态度,在宪章中并无直接具体或明确的指示。尽管如此,《牧职宪章》中仍不乏一些有关人类应该如何对待自然万物的指示。

例如,在引言中提到明辨时代讯号(signs of the time)的重要性(4号),而生态危机问题正是时代讯号之一种。我们可以说,这个指示为日后天主教的官方文献开启了关心世界问题的大门,并促使教会在其后正视生态危机问题与信仰的关系。

一般来说,《牧职宪章》所关心的主要是有关“人”的地位问题,它强调人高于万物,在一切万物之上,而跟人有关的问题主要在于家庭、文化、经济和社会方面的生活。在69号中虽提到人与万物的关系,但该段的主题是人类对万物的所有权和使用权,亦即全人类对万物拥有平等的所有权和使用权。有关人类与万物之间的和谐关系不是这段的内容所关心的。

然而,在第三章《人在世间的活动》中,虽也强调人类征服

管理大地的责任,却也提出万物的价值和重要性,例如:

揆诸造化工程的本质,万物皆各具有其稳定性、真实性和美善,以及其固有定律和秩序,人类在以各门科学及技术固有方式研究万物时,必须予以尊重。(36号)

人类不只应该尊重万物,而且也应存着“感激”、“神贫”的态度使用之:

凡为基督所救赎而在圣神内成为新人者,便可能并应当爱好天主所造的万物。万物受自天主,应视为天主的手工而予以尊重。人感激慈善的天主,并以神贫精神使用万物,才真的成为世界的主人。(37号)

在末世的新天新地中,不只人类要复活于基督内,而且“天主为人所造的万物,将由虚妄的奴役中得到解救。”(39号)

上面这些话都表示《牧职宪章》的首要关心虽在于人,但并未因强调人而忽略受造界的地位和价值。在生态危机问题未受普遍重视的时代,教会的文献能表现出此种对受造界的态度,足以看出教会在生态环境方面的先知性见解。

第二节 七十年代——教会生态觉醒的开始

梵二的一大特色即是强调人的地位和价值,以及人人生而平等的神学思想,因此在六十年代教宗的其它通谕或文告中也多带有这种色彩。例如,1967年,教宗保禄六世的《民族发展》通谕就是再一次强调受造界皆为人类而造的信仰(22号),肯定人类优于受造界的地位。此种对人类地位的强调和重视,以致不强调受造界地位的情形,到了七十年代才开始有所改变。因此,我们可以说,七十年代是教会生态觉醒的起步时期。这可

从七十年代天主教的教会官方文献中看出端倪。

一、教宗保禄六世《八十年》宗座信函(1971)

教宗保禄六世在 1971 年 5 月 14 日颁发的《八十年》宗座信函中,开始清楚表明对生态危机问题的关心。他说:

今天人类都越来越了解科技的成就虽然给人带来了好处,却忽略了自然环境,以致造成自然环境被毁灭的危机。这使得那些好处随时可能变成破坏。如此人类等于伤害了自己。不仅如此,人类的这种行为也带来了一些新的病态:人类未来后代的前途被大打折扣。此处我们所遇到的问题是社会性的问题,此问题与整个人类的大家庭息息相关。基督徒必须了解此问题,也必须与其他的人共同负起解决这些问题的责任。¹

二、世界主教会议《论世界中的正义》牧函(1971)²

此牧函十分强调全体人类的相互依存关系,因为人类都具有共同的命运,所以,对世界性的生态环境问题都具有共同的责任。即使是新的科技成就,也都须建立于人类相互关系的基础上。此外,人类间所以相互依存,也在于人类意识到资源(水和空气等人类生存上的必需品)和地球上所有生界都是有限的,都必须加以维护和保存,因它们都是人类共有的祖产。

然而,由于人类之间不能和平共处,各国间竞相发展足以毁灭人类和世界的武器。这不只拉长人类间贫富之差距,还威胁了全人类和地球上所有生界的生存,造成不公义的现象。加上一些富裕的国家对资源和能源的庞大需求,造成世界环境的各种污染,给地球上所有的生物和自然环境带来无法挽回的破坏。(人类中四分之三的所得、投资和贸易仅集中于全人类三

分之一的人口中)。这些事实告诉我们：仅追求科技提升和经济增长，而忽略生界和物质资源的有限性，是十分危险的。因此，为了维护世界中的正义以及人类的尊严，人类必须分享资源，也必须保护自然资源：

我们认为我们必须强调一种新的世界性任务……我们不知道富裕国家如何能够把他们增加物质需求的主张合理化——当其它贫穷地区的人仍然生活于痛苦中，或者他们需求可能造成破坏地球上生命基础的危险时。那些已经生活于富裕情况中的人，应该接受一种非物质享受的生活方式，减少浪费，才能避免破坏祖先留下来的自然环境；这个环境属于全人类，根据绝对公义的原则，他们必须与其他生活于贫穷地区的人共享环境中的资源。³

三、教宗保禄六世致《世界环境会议》信函(1972)⁴

1972年6月在瑞典斯德哥尔摩举办的联合国“世界环境会议”中，教宗保禄六世曾致函发表谈话。在该信函中，教宗首先说明人和自然环境具有互不可分的密切关系，因环境能够限制人类的生命和发展，而人类也能够借着他们的行为改善自然或破坏自然。所以全人类都应该互相团结，共同负起维护环境的责任。而人类当如何保护环境呢？教宗主张人类在对待大自然时，必须尊重自然的规律。而要人类在追求经济增长时，不可偏重物质方面的发展；科技的发展也必须考虑全体人类和大自然的福利，不应危及他人的生活品质 and 自然界的完整。人类应以理性和良心来面对全人类和地球生态的问题，设法将不均衡的现象祛除。因为解决生命危机的方法不能仅靠科技本身（如减少企业制造污染的科技），最重要的还是得靠人类从根本上改变心态。意思是，人类应该了解自己不是自然界绝对的主人。充其量，人类只不过从天主那里取得治理受造界的“责

任”，所以人类理应使自然环境走向完美的境界，而不应为它制造混乱，应该制造一个美丽和谐的自然环境，而不应破坏它。

因此，教宗说：

所有科技的方法对环境的保护都是无效的，除非人类彻底改变心态。此种心态的改变包括管理或限制物质需求的成长，找出适度使用世界资源的合理方法，发挥真正的神贫精神等。总之，我们需要一种伦理道德的原则来保护自然环境……(446页)。

四、教宗若望保禄二世《人类救主》通谕(1979)

教宗若望保禄二世在职第一年所颁发的第一篇通谕《人类救主》，对生态环境问题作了很多的提示。他首先引用使徒保禄的话来说明目前生态环境被破坏的苦境(即罗 8:19—22 所说的：“一切受造物直到如今都同受产痛”、“热切地等待天主子女的显扬”)。这是因为人类在最近这一世纪之内所发展的科技(特别是用于控制世界的科技)达到前所未有的地步使然。其结果导致：

在快速工业化区域中，自然环境污染的威胁，或不断发生武力冲突，或因运用原子、氢气、中子和类似的武器的自灭前途。……这个新时代的世界，这太空飞行的世界，这个先前科技未能征服的世界，不正是“同受产痛”的世界，在“热切地等待天主子女的显扬”吗？(8号)

在这样的世界中，不只自然环境受破坏，人类的生存也受威胁。人类所制造出来的东西转而攻击人类本身。从创造之初，天主给人统治大地的权力转而成为反对人类的力量。所以，人与大自然的关系被破坏，“人似乎在他自然的环境中看不出别的意思，只看到那直接用途和消费的一面。可是造物主的意愿是要人以聪敏而高洁的‘主人’及‘保护人’的身份与大自然

然交往,而不是像一个轻率的‘开垦者’和‘毁坏者’”(15号)。

人与大自然的关系被破坏的原因和结果都是人性尊严的丧失:

当人对世物的统治正有极大的进展时,他却失去他统治的主要命脉,并以各种方法让他的人性附属于世界之下,而他自己在这方面受摆布……人不能放弃自己在世界中的地位;他不能成为事物的奴隶,经济制度的奴隶,生产的奴隶,他自己的产品的奴隶。纯物质主义的文明极易置人于此种奴役……(16号)

所以,为了挽救人性和被破坏的自然环境,教宗主张人类应该以绝对的诚意,发挥客观和道德的责任感。因为人类对世界的“统治”的主要意义“在于道德比科技优先,人超过事物,精神重于物质”(16号)。此外,我们也当扬弃只追求物质的生活方式;因为这是使人产生贪婪的主要原因。而且,要做到此种合乎道德的生活方式,最主要的还是要靠信仰——即圣神的帮助。

第三节 八十年代——教会生态觉醒的耕耘期

七十年代之后,教会对生态环境的问题已经逐步获得共识,教会官方也能发觉生态环境问题与信仰和伦理的相关性。因此,在八十年代的教会官方文献中,几乎没有不提及生态环境问题的。某些文献甚至直接针对生态危机问题而发,兹分述如下:

一、德国天主教主教团的宣言：《受造界的未来，人类的未来》(1980)

在这个“论环境与能源”的宣言中，德国主教团系统地提出今日人类所面临的生态危机、解决办法、基督徒的态度，堪称为教会官方首次针对生态环境问题所作的正式回应。此宣言一开始就提及今日人类所面临的危机是生态、原料、能源和人类身份(即人类失去管理者身份)的危机。这些危机的形成，其来有自，而且其形成原因的历史很长。所以，人类若不立即与其它受造界合作来保护大自然，极可能成为自己无限制的野心之奴隶。

解决这些危机的方法，既不是返回原始时代的生活方式，也不是否认人类的活动对环境所造成的影响，而继续盲目地破坏环境；而是要人人都能负起责任、悔改，并放弃旧有的不当生活方式。基督徒在这事上更需扮演桥梁的角色，向人类传扬正确对待环境的态度，让全人类知道人与受造界具有不可分的密切关系，而且人类对受造界负有伦理道德的义务。因为圣经的教训处处肯定受造界的原有价值以及人类管理者(而非破坏剥削者)的角色。所以在这个宣言中，德国主教团呼吁基督徒以培养四枢德的态度接受福音的劝谕，以三愿的精神来生活，并放弃占有一切受造物的想法，培养个人内在的自由，以免成为受造界的奴隶。

此外，主教团也对挽救生态环境的问题提出了几个具体的建议，诸如，保育濒临绝种的动植物，顾及生态平衡的原则，维护自然资源，以顾及人类和环境的未来，选择适当的能源，以减少能源的使用对人类或环境的威胁。

主教们最后呼吁全人类“共同”解决生态危机。因为生态环境是全人类所共有的，不能因某些人、某些国家的自私心态，

只顾自己,不顾别人,而造成整体的破坏。惟有人人改变自己的生活习惯,惟有人人共同致力于维护环境,环境才得以改善,人类才有希望。

总之,德国主教团的这个宣言,不只为基督徒提供了正确的生态环境神学和伦理,而且也为全人类提供了具体可行的建议,这表示教会在此时已十分正视生态危机的问题。由于此宣言的内容极其完备而丰富,所以,在五年后(1985年)德国基督新教路德信义会与德国天主教所作的联合声明——“我们共同来为受造界负责”中,也以此宣言为蓝本,做了类似的分析和建议。

二、教宗若望保禄二世《论社会事务关怀》通谕(1987)

这是教宗若望保禄二世在1987年所颁布的通谕。在此通谕中,教宗痛斥以经济为主的狭隘发展观念,因这样的发展是造成经济、文化、政治以及人性上的不平等状态的原因,也是造成环境被破坏的主因。教宗进一步从“时代的讯号”中,提醒我们有关“发展”的不当观念。他说:

这种超级发展,是一种用以使某些社会群体在物质方面得到格外的收益,轻易地使人沦为“占有”及立即满足的奴隶,除了不断地增加及不断地用所谓“更好的”来取代现有之外,没有其它理想……

我们每一个人都有过这种盲目屈服于纯消费主义的悲惨后果的第一手经验:最显著的是愚昧的物质主义……(28号)

这里教宗更进一步指出,拥“有”物质,并不能使“人”这主体达到完美,除非它是一种“更人性”的发展,意思是说:它能助人迈向成熟,并使人之所“是”更为丰富,即是,“除非物质能助人实现人的使命,否则对人一无是处”(28号)。我们可以看出,教宗在这篇通谕中极重视人性的尊严和价值。他认为当

人被拥有物质的欲望所控制时,他的尊严和价值就可能遭受侵蚀:

今天大家更了解,即使为了大多数人的利益,而只堆积财富及服务,已不足以实现人类的幸福。甚至以近代科技所提供的许许多多真实的益处,包括电脑科技,也不能使人从各种形式的奴役中获得自由。相反地,近来的经验告诉我们,除非所有具体的资源和人所能控制的潜能都受道德伦理意识以及朝向人类真正益处所引导,否则就会轻易对人造成伤害。(28)号

所以,教宗强调发展“不能只在于使用、控制、以及不加分辨地占有一切受造的物品及工业产品,而是辅助人在拥有、控制及使用受造物时,显出其本身是天主肖像的一面,和祂达成永恒不死的使命”(29号)。“任何形式的发展,只要它不尊重亦不推动人权……皆不得称之为适合人的发展”(33号)。

为了防止不当的“发展”给人类和大自然带来伤害,教宗提出三个有关“发展”的伦理原则(34号):

第一,人不能只照自己所愿,依照经济上的需要,而任意使用不同类别的事物,无论是活的或是非灵性的——如动物、植物、自然界的元素。相反地,人必须注意每一物件的本性和它们在井然有序的系统中,彼此之间的关联。

第二,要意识到自然资源的有限。诚如所说的,有些资源是不能再生的。以绝对的主权,并认为资源是用之不尽的,这种态度严重危害了资源的效益,不仅影目前的世代,更影响未来的世代。

第三,我们清楚地知道,无论直接或间接的工业化的结果,通常是环境的污染,对居民的健康已构成严重的后果。所以发展、支配它的计划和使用资源的方法都必须尊重伦理的要求。

造物主赋予人类的治理权,不是一项绝对的权力,更不是说有“使用和滥用”的自由,或随人之喜好任意处置物品。

在起初造物主就定了这个限制,以“不许吃这树上的果子”(创 2:16-17)来表达此限制的象征意义。它清楚说明,面对自然界时,我们不仅要服从生物学的法则,也要服从伦理法则,那是不得任意冒犯的。(34号)

最后,教宗呼吁全人类(包括个人和国家)团结起来,共同担负起达成天主计划的任务。惟有如此,人类才能有正确的“发展”观念和作为。也惟有如此,不只人性尊严得到维护,自然环境也将免于被破坏。

第四节 九十年代——教会生态觉醒的成熟期

经由七十年代和八十年代教会对生态环境问题的关心和呼吁,生态的觉醒已在教会内和神学圈中成为一股潮流。不只伦理神学家们借着著书,撰文讨论有关自然和大地的神学⁵,而且在教会中,一般人也都能意识到现代生态危机的严重性。所以在进入九十年代之后,教会的生态觉醒可说已进入了成熟期;大部分神学家们对大地或自然的神学以及生态环境的伦理,大多能有共识。本节所提出的一些教会官方文献正是代表这些一致的看法。

一、教宗若望保禄二世《一九九〇年世界和平日文告》 (1990)

这篇文告虽名为“和平日文告”,但其内容却以探讨生态问题为主。此乃教宗清楚昭示世人:现今危害世界和平的重大问题乃是生态危机。对此问题,文告中作了极有系统的描述。

首先,教宗指出生态危机问题的急迫性和严重性,然后探

讨圣经对受造界的描述。这些对圣经的讨论,帮助我们更了解人类活动与整个受造界之间的关系。接着,教宗分析生态危机问题所涉及的道德问题,包括对自然和对生命敬重的缺失。其后,他提供面对此急迫性问题的解决之道;其中要求世人在观念上悔改,以建立完整的、符合道德的世界观和符合人性的生命观。他并要求全人类正视此问题的复杂性和普遍性,共同负起原属于他们的责任。而为了更深入地面对此生态思想的重建,维持人与人以及人与受造界间的和谐关系,则必须在生态伦理思想教育上着手。最后提醒基督徒所具有的特殊使命。兹简述如下:

1. 生态危机: 道德的问题

文告中清楚地指出生态危机问题涉及伦理道德的层面。因为此危机的发生完全来自人类在科学和技术的进展上,采取不作选择的应用,破坏了大地间既存和谐:

许多新近地发现,带给人类不可否认的好处……不幸地,这些发现在工业和农业方面的应用,已经产生长期有害的结果。这导出伤痛的事实,我们不能只顾及经济制度的一个领域,而对这干预在其它领域造成的后果和后代子孙的福祉,不给予应有的注意。(6号)

教宗指出,臭氧层的逐渐稀薄、温室效应等环境上的危机,来自工业成长、城市密集和能源需要的大量增加的结果。而工业废料、石化燃料的燃烧、无限制的树木砍伐、农药、除草剂、冷却剂和推进剂的使用,更直接破坏了大气层和环境,构成对健康的伤害和低洼地未来可能的沉没。所有的这些对环境和人类自己的伤害都是人为的,都是出自人类的贪婪和自私(包括私人 and 集体的)。所以需要全人类社会——个人、国家和国际机构严肃地负起属于他们的责任。

此外,文告中进一步指出“道德牵涉到生态问题的最深刻

和严肃的指示是对生命敬重的缺失”(7号),此种缺失在许多现象中显示出来,例如,生产利益胜过对工人尊严的关切、经济利益的取得优先于个人,甚至全民的福祉、人类生活品质的逐渐衰颓、受到威胁:“在世界许多地区,社会倾向于速达的满足欲和消费主义,而对这些原因造成的损害却保持漠不关心(13号)。这些缺失发展到最后,受害的仍是人类自己。这表示,人类为了追求更美好的生活,一直努力不懈。然而在追求的过程中,却忽略了比发展更重要的价值——即人的生存保障。此乃对人类自己真正的蔑视。

另外一个必须提及的是国际间的军备竞赛。它不但引起战争的威胁,更对自然环境造成极大的破坏。而且,“尽管国际协定禁止化学、细菌和生物战争武器,事实是实验室研究继续发展新的攻击武器,有能力改变自然界的平衡(12号)。为了敌视的目的而付出生命和生态环境的代价,这是极不值得的。

所以,文告提醒我们,“在任何美妙而脆弱的领域里,对基本道德规范的漠视或拒绝,均会导致人类走向自我毁灭的门槛。对生命的尊敬,首先对人格尊严的敬重,是对任何经济、工业或科学稳健进步的最高指导原则和规范”(7号)。

2.生态危机的解决之道:精诚合作

在深入分析生态危机的问题之后,教宗提出他对解决之道的看法。其原则是尊重自然界的秩序和完整性:

神学、哲学和科学均论及一个和谐天地,论及一个具有自己的完整性,具有自己内在和动力平衡的“宇宙”。这秩序必须受到尊重。人类受召去发掘这秩序,以应有的谨慎去查验它,及在使用它时保护其完整性。(8号)

据此原则,解决生态危机的具体而有效方法便是谋求全人类的共同合作。因为大地终究是人类共同的嗣业,大地的果实是为所有人的受益,而且生态环境问题的复杂和严重性,单靠

个人或各国本身的力量是无法解决的。所以,国际性通力合作来经营管理大地物质是必须的。而且在许多情况中,生态问题的影响力超越个体国家的领界,因此它们的解决方案仅仅在本国的层次上是不能找到的,而必须诉诸国际层次的联合行动:

生态危机启示对新的精诚合作有迫切的道德需要,尤其在开发中国家与高度工业化国家之间的精诚合作。……没有计划或组织能够影响必要的改变,除非世界领导者真的相信新的精诚合作有绝对的需要,生态危机要求他们重视精诚合作的需要,它对和平来说是重要的。(10号)

然而,强调国际间的合作,并不表示“个人”可以不必尽力。在此文告中,教宗仍极强调个人行动的重要性。为了有效解决生态危机,个人生活方式的调整是必要的,因为“现代社会对生态问题会找不到解决办法,除非社会严肃地正视其生活方式……假使对人格价值和生命价值缺乏欣赏和感激,我们也会失落对他人和大地本身的关切。简单、朴实、自律以及牺牲精神,必须成为每日生活的一部分,否则大家都承受少数人肆无忌惮行为的否定结果”(13号)。这是极不公平,也是极不道德的。所以,教宗接着说:“今日生态危机已成为每一个人的责任……它的种种光景呈现出需要协调一致的努力,目的在建立属于个人、人民、国家和国际社会的责任和义务”(15号)。

此外,除了国际性的合作和个人的责任外,每一个国家也有其自身的责任:“国家必须以相辅相成的方法,对自然和社会环境符合和平与健康的提升分担责任”(10号)。而国家所应做的工作是:

做到或便利在自己的国界内作需要的社经调整,对社会中最易受伤脆弱的地区给予特别的关注。国家也应该积极地努力在自己的领土内防止大气层和生物界的破坏,谨慎地疏导新技术或科学进展的冲击,以及其它事务的疏解。国家也有责任保证其国民不受危险污染或有毒废料的侵

害。(9号)

3. 基督徒的特殊使命

在文告的最后,教宗也呼吁所有的基督徒负起维护生态环境的责任。基督徒由于来自对信仰的肯定,对于人与造物主、人与受造界的关系,有更深刻的了解,“因此相信世界上有一极明确的一致性和秩序,他们更应该感觉到受召去面对问题……他们的在受造界内的责任,他们对自然界和造物主的义务,是他们信仰的主要部分”(15号)。教宗提醒教友:“他们有照顾所有受造物的严肃义务”(16号),为善尽此义务,可以圣方济为天上的主保和模范,因为“他提供基督徒对受造界的完整性之真实和深切敬重的范例”(16号)。

教宗把生态危机问题当成《一九九〇年世界和平日文告》的主要关切议题,这表示教会训导对生态环境问题的重视,更表示九十年代教会在生态问题方面的觉醒已进入成熟期。

二、奥地利主教团《论社会问题》牧函(1990)

此牧函是奥地利主教团在1990年5月15日颁发的,其主题是:“人是教会的道路”。牧函的第二章第七节论及“受造界、自然与生态环境”,其主要思想如下:

(1) 大自然已受到前所未有的威胁和破坏。过去是大自然威胁人类,现在则是人类威胁大自然。

(2) 按圣经之启示,对大自然的保护和塑造是一种宗教方面的工作。我们对未来人类有一种严肃的责任,旧约圣经一直许诺未来以色列后代的生活,所以大自然不只是为现代的人类,也是为未来的人类而存在。

(3) 在基督内一切受造界到达一个新的阶段。因为受造界可以互相和好,而从基督逾越奥迹中,可以看出死亡中仍有生

命。所以在基督内,受造界可以期待新天新地的来临。

(4) 若要与创造主和好,人类就必须与一切受造物和好。

(5) 每一受造物都有其固有价值,人类必须给予尊重。若不尊重,即把受造界当成工具,而蔑视其内在意义和价值。其结果会引起无限的经济成长和生态环境恶化之间的冲突。

从上述的宗教和伦理原则,奥地利主教团提出一些对待生态环境应有的态度:

(1) 保护自然和生态环境是每一个人和团体的道德责任。所以在使用自然资源时,必须做到不破坏、不剥削、不污染的要求。

(2) 人人都需要在思想和态度上进行悔改,我们不能只期待政府由上而下推动环境保护的工作,而应从个人和小团体由下而上的主动关心和行动。

(3) 生态环境既具有普世性的幅度,所以解决生态危机的方法,就应从政府间的合作开始,以建立国际性经济制度和新秩序。

(4) 宗教团体有责任激励个人、团体、国家和世界性的悔改。惟有全人类共同悔改,环境的改善才有希望。此亦为执行天主教恩计划的方法。

三、教宗若望保禄二世《一百周年》通谕(1991)

本通谕的第四章论及“私有财产与物质财富的普遍目的”。教宗在这章中强调,人不是他的财富的所有者,只有天主才有绝对的所有权。所以,财富的使用应根据其原有之目的,即嘉惠“人群”,延续人类生命,满足全人类生存之需要。因为:

一切美好之物的本源,皆来自上主的动作。是祂创造了天地,并把地上的一切都交给了人,使人借工作而能统治大地,并享受其产物(创 1:28)。天主把大地给予全人类,以供人人维生之用……然而,若人对天主的礼物没有作出一

种特殊的回应……大地便无收获可言。人透过工作,运用其聪明、行使其自由,而能成功地治理大地,使之成为适于人居的家园……显然,人也有责任不去妨碍他人取得其所应得的天主的礼物。的确,人必须与他人合作,如此大家一起,才能治理大地。(31号)

当人具有这种意识时,不只会剥夺别人享用大地资源的权利,而且会以向上主负责的态度来使用自然资源。然而,由于现代人的唯物主义和消费主义的流行,不但不顾他人的需要,而且对自然资源的予取予求也造成了生态危机问题。教宗认为生态危机之所以产生,完全是由于人类追求物质享乐的欲望所使然。所以他说:

在想要拥有与享乐,而非想追求存有与成长的欲望驱使下,人以过分而纷乱的方式去消耗大地的资源和自己的生命。对自然环境无情的破坏,其根源实出于一项人类学方面的错误。不幸这项错误,在今日甚为普遍。原来人透过工作发现自己有……创造世界的能力,而他在这一过程中,竟然忘记了他之所以能如此,始终是基于天主原先给予现存事物的恩赐。因而人自以为可以任意将大地为己所有,任凭其支配而不受拘束,就如同大地并不具备本身的需求,以及天主事先赋予它的目的般……如此一来,人就没有实现他在创造的工程中应扮演的角色——天主的合作者,代之而来的,却是人取代了天主,结果引发大自然的反叛,因为人施之于大自然的,与其说是治理,不如说是暴政。(37号)

此乃自然环境所以遭受无理破坏的根本原因——人类忘记了自己治理大地的责任。所以解决生态危机的根本方法乃在于恢复人类对自己身份的了解,并且“尊重天赋的自然和伦理的结构”(38号)。更具体地说,人类必须放弃拥有物质资源的欲望,并带有一种“无所求,不自私与审美的态度”(37号)来

对待万物。而且,只有当人类与万物的关系恢复正常时,社会的不公义、贫富差距等现象才有得到解决的可能。

四、美国主教会议的声明(1991)

1991年11月14日,美国主教团在华盛顿召开会议,通过一篇有关生态环境的声明,题为:“更新大地——一个根据天主教社会教导对环境作思考并采取行动的邀请”(Renewing the Earth: An Invitation to Reflection and Action on the Environment in Light of Catholic Social Teaching)。⁶ 在该篇声明中,美国主教们提醒我们:“穷人和没有权力的人是目前环境问题最直接的受害者,”并说,“只有当人类对自己最脆弱的弟兄有所同情时,大自然才有享受第二春的可能。”他们进一步主张:“无限制的经验成长应该包括对物质资源的温和使用,甚至严格使用。”

这篇声明特别强调“关心人和关心自然大地之间的关系”,以及“自然生态和人类经济活动之间的关系”。声明中除呼吁全人类共同制定一种可行的“环境伦理”之外,也探讨对自然和人类生命的尊重之间的关系、人口问题对生态环境的影响,并提出对宇宙的圣事观念,以及牧灵工作者、神学家和圣经学者们在维护地球将来的任务上,所应扮演的角色。

美国主教们发表这篇声明的主要用意要求生活于富裕环境中的美国人,要学习简朴的生活方式,不应滥用国家或世界的资源,并期望达成下列目标:(1) 强化环境危机的伦理幅度;(2) 让人看出生在工人、穷人和地位低者的一方,因为他们的生命最易成为生态被破坏下的牺牲品;(4) 促进一种公义而可持续发展的世界共同体的观念;(5) 邀请基督徒和全人类深入思考生态环境问题的宗教层面上的意义;(6) 思考教会在环境问题上所能提供的贡献。

总之,美国主教团提醒我们:

人类对自然世界的不当态度贬损了人类自己的尊严和神圣性,不只因为人类毁坏了未来人类后代所需要的资源,更因为人类的这种行为与作为人的意义互相冲突。我们的传统召叫我们保护生命以及人格的尊严,而此种工作显然不能忽略对所有受造界的关心和保护。⁷

所以,一个公义而可持续维持和发展的社会和世界不是一种可有可无的理想,而是一种伦理道德的命令。没有公义,就没有可维持的经济;没有在生态上负责任的世界经济,公义就无法获得。两者的达成虽是一项艰巨工作,但是仍必须在盼望中全力以赴,以达到一个真正公义、和平并可以持续发展的世界。

从本章的讨论中,我们可以看出,教会正式对现代人所面对的生态危机开始表示关心的态度,早在六十年代就可以看出端倪;而从七十年代以后,教会对此问题即表现出积极的关心。这表示,现代教会的生态觉醒是最近三十年之间的事;也表示梵二以前的教会尚未真正意识到此问题的严重性。在迈向二十一世纪的九十年代,生态危机既已成为普世的共识,教会更应该扮演真理护卫者或道德提倡者的角色,以先知精神提醒并激励基督徒和世人为生态环境的保护尽一臂之力。而教会与保护生态环境的神学和伦理根据是什么?这将是以下两篇所要探讨的。

研究思考题

1. 在最近数十年间,基督宗教的主流教会一直清楚提出现代生态方面的问题。请问教会所提出的观念中,最令你信服的是什么?
2. 你对下面的说法有何感想:人类必须改变他们的心(心

态、以及思想和生活方式),否则大地将难免于被灭。在促进这种心的改变上,宗教扮演着相当重要的角色,但宗教之间若没有和平(对话和合作),就不可能有足够的力量,促使人心得到真正的改变。

3. 为什么改变人的心(以对生态问题有真正的关系,并过一种全新的生活方式)是那么困难?
4. 你如何在日常生活中整合下列三个行动: 促进正义、缔造和平及关怀环境?

注 解

- 1 见 *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 63, no. 6 (June 30, 1971): 401-441; esp. 416-417.
- 2 有关此牧函的内容见 *The Pope Speaks*, vol. 16, no. 4 (1972): 377-389.
- 3 同上书,388。
- 4 此信函载于 *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 64, no. 6 (June 30, 1972): 443-446.
- 5 有关神学家们对自然环境神学的讨论,可参考本书第四、五篇的内容以及书后的参考书目。
- 6 有关该篇声明的全部内容见 U. S. Bishops' Meeting, "Renewing the Earth: An Invitation to Reflection and Action on the Environment in Light of Catholic Social Teaching," *Origins* 21:27 (Dec. 12, 1991): 425-432.
- 7 同上著作,426。

第四篇

系统神学中的地观

一、地观的圣经基础
二、地观的神学意义
三、地观的生态神学意义
四、地观的伦理学意义
五、地观的末世论意义
六、地观的救赎论意义
七、地观的圣礼论意义
八、地观的礼仪学意义
九、地观的灵修学意义
十、地观的牧灵学意义

我们已在前三篇中分别从科学、文化、圣经和历史的观点探讨了诸种不同的地观和自然观。我们发现,自古以来,人类对自然大地的看法或人类与自然大地的关系,虽然互有不同,但是一般说来,人类与大地尚能维持和谐的关系。本篇我们将根据前三篇的内容,进一步以系统的方法来探讨基督信仰和教义神学中,对自然大地的学术性了解。我们将首先探讨基督信仰神学中,有关地的意义及其在“天、地、人”三部曲中的地位。其方法系先论及地与天的关系,再论及地与人之间的关系。

本篇将分成六章来讨论。第一章将强调以神学为中心的地观;包括创造论、三位一体的教义、以及上帝临在于宇宙中的信仰。第二章则以耶稣基督道成肉身的神学意义、逾越奥迹及宇宙性的基督之信仰为中心来了解地的重要性。第三章则着重圣神的层面,探讨其在统合宇宙万物中的角色。祂有如德日进(Teilhard de Chardin)观念中的“神的氛围”(The Divine Milieu),使天主之爱的奥迹积极地表现在宇宙中。而这种思想跟中国思想中“气”的作用极其类似,因此我们将一并讨论。第四章将从人学的角度来探讨人与地的关系、人在受造界中的地位,以及人类在上帝继续创造的过程中所扮演的角色。第五章则从教会学的观念来强调教会学中被忽略的生态层面,并强调上帝子民被大地所滋养的事实。最后一章则站在末世论的观点,发挥“新天新地”的信仰,说明乌托邦的世界中,万物和谐的“和平”(shalom)境界以及人类最高品质的生活之实现。

简言之,本篇将从六个不同的角度来探讨一个较完整而系统的地观,其目的在激发基督徒读者产生正确的人生观,并培养正确的伦理道德行为。

第一章 神本思想中的地观

本章拟根据基督信仰中的神观来探讨神学中的地观。其目的在于矫正过去以来过分强调以人为中心的理性主义、人文主义、甚至神学的人本观念，并提出一种比较完整的神学，这种神学可说是一种超越人（但仍包括人）的地观。在这种以神为中心的基督信仰中，所有的被造物都来自上帝，也都同样得到上帝的关爱。下面的讨论将分成二部分：首先谈及上帝创造及救赎的神学，进而论及世界为三位一体天主的居所之信仰。

第一节 上帝对地的创造和救赎

现代神学家们在讨论信仰的整体架构时，提出两种不同的论调。有人强调“救赎经验”是信仰上帝的先决条件，它先于创造的信仰，¹也有人强调“创造”和“宇宙秩序”才是信仰之框架，因为只有从创造和宇宙秩序中，我们才能认识上帝。²

对本书的旨趣而言，创造和救赎的神学不应彼此对立，也不应彼此分离；所以不必分其先后或轻重。因为从信仰的角度来看，上帝的救赎恩典是人类最直接的体验；而从神学的角度观之，则必须先有创造，才能提及上帝的救赎和恩典。两者既不冲突，亦不矛盾。完整的基督宗教神学似应对这两种不同的强调从事整合工作。因此，我们应该把创造了解为预备上帝与人类之间的历史舞台。这种上帝与人的历史，其根本的意义来

自上帝的创造。换言之,创造开启了救赎的大门,而救赎则因创造而存在。所以,创造之初就有了救赎的历史。

摩特曼对此种有关创造和救赎之间的密切关系提出了几点说明:

(一)“世界为上帝所创造”的知识若要成为可能,只有经由主上帝的历史启示,而不能只靠观察世界就可获得。

(二)经由“世界为上帝所创造”之知识,主上帝的启示成为普世性的启示。

(三)假若宇宙是上帝的创造,那么它就逃不出上帝统治的历史。上帝在创造之初就预备了这个历史,而这个历史本身要在上帝国度的新创造中完成。

从另一个角度来看,我们可以说,救赎是信者因上帝的启示而得来的了解和信仰;而创造则为信者经过理性的推论而获得的结果。前者是启示的知识,后者是理性的推论。两者虽来自不同的层面,但彼此互不冲突,而且可以互相调和。因为根据信仰,一切都在天主爱的计划中(包括创造)。因此,世界一方面是上帝的创造,另一方面则是上帝救赎的对象。上帝同时是创造者和救赎者,这两种工作不可从上帝的作为中彼此分开。两者不是两个不同的阶段,而是同时发生的。虽然从人类有限的思想来看时,两者互有先后之分,但从上帝看来,两者不过是一个爱的行动的两面。

此种神学思想来自下列的教义:

(一)地的绝对来源在于上帝自己:基督宗教的神学主张,上帝是超越的神,也是在历史中自由行动的神。祂是世界及万物的创造主;而且这个世界及万物是上帝从“无”中创造出来的(creatio ex nihilo)。此种被造的世界既非来自另一种先前存在的物质,也不是来自上帝自己,而是来自上帝的自由意志。既是从上帝的自由意志而来,而不是从上帝的本质散发出来,所以创造的作为必是基于上帝创造的决心。上帝在实际创造

发生之前就已决定成为世界的创造者。而上帝何以根据自己的自由意志创造世界？其原因无它，只为“爱”而已。

上帝的爱乃是万物之所以存在的缘由。创造的主要意义不是在证明上帝无限的大能，而是在传播祂的爱。上帝的创造不是为了自己的利益，或为了增加自己的幸福。上帝创造世界的目的完全出于祂自由的爱。借着创造，祂把自己的全善传给祂所创造的万物。因着祂的爱，祂选择创造。祂在创造中表现了祂的全善。换言之，创造行动表明上帝在爱中把自己给予世界及万物。因此，上帝的创造涵盖在更大的救恩计划中，祂创造的目的是在表现祂的爱，以及祂的救赎恩典。

简言之，这样的创造论告诉我们，世界的创造不是来自上帝的一种“必须的流出物”(necessary emanation)，而是来自上帝“绝对自由的救赎计划”。这个“计划”只能以类比方法来了解：不是在时空限制内的次要原因的计划，而是超越时空的绝对第一因的计划。具体言之，地是上帝所创造、管理和救赎的对象。

(二)地的存在本身即是它与创造者的关系：神学上对“存有”的观念的一种重要思潮是在传统上比较静态的“本体形上学”观念之外，进一步发挥比较动态的“关系形上学”的观念。根据这种观念，存有的最高事实不仅是本体，而且是关系。存有的本身都是由上帝而来的关系。上帝的存在本身也是一种关系，也就是三个动态的爱关系——祂是爱的给予者(父)、爱的接受与回应者(子)、以及爱的合一(圣神)，而一切的受造物都是这种关系(上帝的关系)的具体表现或肖像。从这种动态的关系来看，上帝的存有是面对着对象，是关系中的存有。人是面对上帝、世界和自己的存有。而自然大地则是面对上帝和人的存有。³而地的存在是来自上帝的自由意志和自由的爱，也就是来自天主的爱关系。所以，自然大地的存在根本上乃是上帝爱的具体表现。

(三)地是一种继续不断的创造性临在(the continuous creative presence);绝对第一因与相对第二因的共融——某些神学家尝试以新的观点来解释一切被造界的创造。例如,拉内(Karl Rahner)以为创造是“绝对第一因”借着“参与”而产生的结果。佛立克(Maurizio Flick)和奥兹纪(Zoltano Alszeghy)更进一步把“绝对第一因”的“参与”或“临在”分为三种,即普通参与、进化参与、创造参与。所谓“普通参与”系指创造者天主与受造物同在,保存并管理万物。“进化参与”是说创造主不但保存并管理万物,而且使受造物本有的制造能力及行为超越自己来制造“新”的现象。具体地说,就是从物质到生物的“跃进”里的参与。而“创造参与”则是指创造主在人类与个人出现中的参与,也就是从动物到人的“超越”中的参与。⁴这三种参与从创造主方面来看,是一致的,也是同样的一个行动。但是,从受造物的观点来看,却是不同深度的参与。换言之,天主是无限的,而受造物却是有限的。当我们说:“天主以不同深度参与”时,乃是以类比的思想,通过人类有限的语言而说的。总之,根据这种说法,自然界在天主进化的参与中,不断超越本身,不断跟天主一同创造。所以在超越的创造主和有限的受造物之间,存在着一种创造性的紧张和有机性的连结关系(此即所谓的“辅助原则”principle of subsidiarity),两者不仅不互相对立,反而具有互动的关系,就如摩特曼所说:

假如我们发现原始创造与末世创造之间的永续创造,我们将察觉到天主不间断的创造行为乃是保存(preserving)与创新(innovating)的行动。天主保存的行动显出希望,祂的创新行动显出忠实。但在其深处,每个保存行动就是创新的行动,每个创新的行动也是保存的行动。天主的历史行动故而朝向末世:以提前(anticipating)完成与备置完成途径,来保存原初受造的万物;天主的历史行动有宇宙幅度:将整个宇宙带入新的状况。

如果我们试想世界史与世上每一个受造物的生命史中“天主伴随”(天主的普通参与及特殊参与)的性质,我们可以想想那一连串关系:天主“在”受造物的行动中行动,“借”受造物的行动而行动;天主“与”受造物的行动一起行动,“由”受造物的行动来行动;受造的存有物“由”天赋的潜能来行动,而进入天主的氛围;天主的耐性使受造存有物的行动成为可能;天主在世上的临在是受造存有物发展其自由的空间。我们不要认为天主的伴随行动只是来自大自然之外的干预,及壮观的自然律行为。事实上,任何这样的期盼,都会歪曲我们对天主伴随行动的理解。藉着祂的圣神,天主亲临于祂创造的万物中。宇宙是圣神的效果织成,并因圣神的效果而成长。藉着祂的圣神,天主也临于物质结构中;祂创造的万物既没有无精神的物质,也没有无物质的精神,而只有“无形的”物质。但,决定生命与物质系统的各种不同讯息,必须名之为“精神”。“精神”以受造方式来到人类的意识中。在这个意识之上,整个宇宙必须描写成与天主一致,与人一致;因为“精神”藉天主圣神而实现,并且存在于天主圣神内,“精神”也在天主圣神的能与力中前进、发展。⁵

然而,唯名论者、科学至上论者、物质主义者……都把地当成“客体”来对待或研究,并根据他们自己的好恶来利用或剥削自然大地。因为他们不相信上帝临在于自然大地中,更不相信自然大地具有发挥潜能的力量,所以他们把地跟那位超越但内在于世界的上帝互相疏远。而当地与上帝之间的关系被淡化时,地与人类之间的关系也因此恶化了。此种错误而偏颇的看法也使得自然界开始对人类作出抗议和反击的表现(参阅本书绪论部分)。

“国际宗教与大地合作委员会”(International Coordinating Committee on Religion and the Earth)在1992年6

月致联合国环境与发展大会(UNCED)的《地球宪章》(An Earth Charter)中,对人类这种对待大地的做法,提出呼吁说。

今天我们所面临的危机乃是属灵的危机:

我们忘记了自己的身份,
我们失去了惊奇感(sense of wonder),
我们糟蹋了大地,
我们剥削了其它被造物,
我们无处可去。

因为我们的无知,我们破坏了生命的均衡。如今,我们所呼吸的空气正在伤害我们;我们所喝的水正在毒害我们。

万物都是休戚相关的;

当我们失去甜蜜的水时,
我们也失去了大地上的生命;
当我们失去大地上的生命时,
我们也失去了森林的尊严;

当我们……

我们也失去了纯净的空气;
当我们……我们也失去大地所有的被造物。

不只是为了我们自己,也为了我们的子孙,

现在和将来,

我们必须有新的精神,必须对我们在这脆弱的环境中的地位有新的认识,这个新精神要我们:

- 改变我们的心思,
- 具体改变我们的生活方式,
- 复兴我们的宗教信仰,
- 创造地球村的社会。

今天,

我们要记住自己的身份,

我们要重拾那已失落的惊奇感；
我们要承认我们的责任，
我们要对大地负责。
我们要以友谊互相对待，
我们要让大地成为我们的家。

第二节 大地——天主圣三的居所

面对生态方面的危机，神学家们在思想有关上帝和世界的关系时，提出一种新的思考方式。他们不再强调上帝和世界之间的区别，而主张一种所谓“内在的上帝”(indwelling of God)的神学，亦即承认上帝存在于世界之中，而世界也存在于上帝之中。在提出这种新思考的神学家中，我们仅提出摩特曼的“生态学创造教义”来加以阐释。

摩特曼的生态学创造教义视上帝的神存在于“所有被造物之中”，为了解这种说法，摩特曼把使徒信经的前三款融汇成具有三位一体意义，以便“发展一种圣神学的创造教义(pneumatological doctrine of creation)。这种创造教义……以创造中内在的圣神(indwelling divine Spirit)为其出发点”，⁶摩特曼希望这样的观点能够提供一种比较全盘性的自然哲学。“Ecology”的意思是“关于家的教义”，摩特曼的意思是：假若我们只把创造视为上帝的“工作”(work)，那么这样的教义将不具有什么意义，但“假若我们以三位一体的意义来了解创造主，祂的创造，以及创造的目的，那么，创造主就可通过祂的圣神居住于祂的全部创造之中，也可住于每一个单独的受造物之中——藉着祂的圣神把它们(被造物)结合在一起，并让它们持续存在下去”。⁷由于此种上帝的内住性(indwelling of God)乃是创造的内在秘密，所以，上帝的居住(Shekinah)的目

的乃是“使整个创造成为上帝的家”⁸。此种神学的创造教义牵涉到入学的一面，亦即“存在”要能成为“家”，则人类和自然之间的紧张关系必须被克服——以一个可以生存的共栖现象克服。

由于旧约的雅威信仰十分强调上帝的独一性和超越性。摩特曼提醒我们：此种信仰一再教导上帝和世界之间的差异：上帝不能从世界的角度来了解，而世界也不可能解释为具有神性的，上帝不会显现于自然之中，祂只显现于人类的历史中，而人类的历史是由祂的盟约和应许来决定的。意思是说，生殖力（生产力）不应被当作神的力量来加以崇拜。迦南地的生产力崇拜（fertility cults）被看为偶像崇拜而加以拒绝，把雅威比成 Baal（一种神性自然力量）也被当成亵渎而加以排斥。上帝与世界之根本区别在于创造的信仰，创造使上帝与世界互相对立，上帝是超越的，而世界则是上帝手中的产物，自然不能具有神性，只能是消极被动的。

此种上帝与世界间之区别也被现代一些神学护教者所接受，他们试图以此种说法把圣经的传统作为现代欧洲世俗化过程的借口，在此期间，欧洲人肆意征服、剥削自然，此种做法得到宗教上的认可，因为传统的宗教信仰强调上帝和世界之间的区别。

当然这种说法是对旧约神学的错误解释，今天任何生态学的创造教义都必须强调上帝临在（存在）于世界的信仰（或神学），这并不是说背离圣经的传统。相反地，它的意思是回到原来的真理；即，通过上帝宇宙性的圣神，创造主上帝临在于祂的每一个创造物之中，并临在于创造的交谊（fellowship）中。上帝不只是世界的创造主而已，祂也是宇宙的灵，通过灵的力量和潜力，创造主内住于祂所创造的被造物之中，赋予它们生命、扶持它们、引导它们向祂将来的国度迈进。在这种意义中，创造的历史乃是圣神工作的历史。所以，若只把创造视为上帝手

中的工作,而且与上帝有绝对的差异,此种看法有失偏颇。因为创造也是上帝圣神临在的地方——那位独一者临在于万物之中。

在这种关系中,上帝“制造”(making)、“保持”(preserving)、“维护”(maintaining)和“成全”(perfecting)都是单方面的关系(one-sided),应改用上帝内住于(indwelling)、“同情”(sympathizing)、“参与”(participating)、“相随”(accompanying)、“忍受”(enduring)、“欢喜”(delighting)和“荣耀”(glorifying),因这些说法表示上帝与世界之间相互性的关系,也表示上帝圣神与祂所造的被造物之间一种活的宇宙性团契。

因此三位一体的创造教义不从上帝与世界之间的对立开始,不是强调“上帝非世界,而世界非神性”,而是从上帝本身里面的内在张力(an immanent tension)开始。意思是上帝创造世界,同时进入世界之中。上帝叫世界存在(calls it into existence),同时通过世界的存在显示自己。世界从上帝创造的力量得以生存,但上帝却也存在于世界之中。因此,如果造物主上帝与祂的创造互相对立,祂也与自己对立。超越世界的上帝与寓居于世界的上帝是同一上帝,所以在上帝的创造世界中,我们可以看出上帝的自我区别和自我统一(self-differentiation and self-identification)。上帝在自己里面,同时也在自己之外;祂在自己之外,而临在于祂的创造之中。

对于这种上帝在祂的创造中的自我区别和紧张关系,有两种观念可以用来帮助我们了解:

(1) 拉比或犹太人神秘哲学的 shekinah 教义, shekinah 的意思是上帝降临在人类之中,并住在人类当中,此种观念被了解为一种发生于上帝自己里面的分割(division):上帝把自己从自己中分割出来,祂把自己给予自己的子民,祂与他们一同受苦,祂与他们一同经历在外地被欺压的痛苦。上帝也内住于祂的创造之中:祂把自己给予自己所创造的万物,与他们一

同受苦，上帝通过圣神居住于祂的创造之中，祂也临在于每一个被造物之中，跟它们互不分离——在喜乐与悲伤中。⁹

摩特曼认为他的生态学的创造教义与他的社会学的三位一体教义有关系(互相一致)，后者可从他的《三位一体与天国》(*The Trinity and the Kingdom*)一书中看出。在那本书中，摩特曼试图以“关系和团体(communities)”以及“从三位一体教义之中”来重新了解三位一体，认为三位一体包容自然而又超越自然。

此种观念是从犹太人和基督宗教的传统中得来的，此观念让我们可以用生态学的观点来思考上帝、人和世界三者之间的关系和互相寓居(indwellings)。如此，我们所重新做出来的就不只是基督徒的三位一体“教义”而已，我们的目标乃在发展并实践三位一体的思想。¹⁰

摩特曼进一步主张“上帝和世界都参与一种共同的救赎过程。”上帝参与在世界的痛苦中，因此“我们需要上帝的怜悯，而上帝也需要我们的怜悯”；上帝也需要救赎、荣耀和自由。

(2) 基督宗教三位一体教义——永远的上帝藉着祂自己发出的爱，走出自己，完成创造，做出一个实在界(reality)。这个实在界存在哪里，祂也存在那里，但这个实在界却与祂有所不同。藉着儿子耶稣基督，上帝创造，并与自己所创造的和好，救赎自己的创造。藉着圣神的力量，上帝自己临在于祂的创造之中——藉着祂与创造的复和，并救赎创造之工作，而临在于创造之中。

三位一体中的“子”乃是上帝借以创造万物的根据，祂道成肉身，进入世界，为的是救赎世界，祂也因受造界的自我毁灭而受苦，为的是通过祂的受苦来医治受造界。

(3) 相互渗透原则——此种辩证性的运动的原型可在上帝本身里面看出，三位一体教义告诉我们上帝里面的区别和合一。父、子、圣神相互内住于彼此之中，此种相互寓居性也表现

出永远的团体(eternal community),藉着祂们之间的相互寓居和相互渗透,上帝之内的三个位格成为永远的团体。就如耶稣基督在约[若]14:11所说:“我在父里面,父在我里面”或“我与父原为一”(参考约[若]10:30)。此种三位一体的教义表现出上帝的生命和祂永远的爱。

在上帝里面没有单方面的优越关系或附属关系,没有命令和服从、主人和奴仆。此种观念可应用于上帝和世界的关系中,在三位一体的上帝里面只有爱的相互性。我们可以说,所有和上帝类似的关系都具有这种三位一体里面的相互寓居性及相互渗透性:上帝在世界里面,世界在上帝里面;天地在上帝国里面,充满祂的荣耀,灵魂和肉体联合于赐生命的圣神之中,成为完整的人。单一的生命不可能存在,所有生存之物(存在之物)都有自己的存在方式,但都存在于彼此之中,也借着彼此而存在,从彼此而存在,为了彼此而存在。

每一存在物不是单独存在,也不是为了自己而存在,此种三位一体的观念,说明了生态学的创造教义。

综上所述,现代的生态神学强调三位一体上帝寓居于被造的世界中,而被造界也寓居于三位一体上帝之中。这种新的强调与传统的信仰并无抵触,因为它也相信上帝与我们同在,上帝仍继续在被造界中工作,整个世界都是上帝工作的地方;这样的上帝一直希望通过微观宇宙和大宇宙中各种被造物的存在和人类保持密切的共融关系,所以,宇宙中所有的被造物乃成为上帝临在的象征。因此,被造物要成为具有意义的存在,就必须从三位一体上帝中去找。在三位一体上帝里面,所有的被造物(特别是人类)才可找到自己的圆满(完全)。

研究思考题

1. 在基督信仰的看法中,大地和自然称为上帝的居所。而其它宗教(如佛教)却有不同的神观和自然观。试问基督宗教如何能与其它宗教就生态环境问题作持续的对话?
2. 人类生存于大地之上,并以大地为家。我们如何从神学的角度来了解下面的说法:三位一体的上帝寓居于祂的被造物之中?
3. 天主圣三乃是天下万物的创造主,所以每一被造物在天主的整体计划中都有其独特的价值。这对形成真正基督宗教的生态灵修具有什么意义?

注 解

- 1 例如摩特曼(Juergen Moltmann)在谈及创造主上帝和自然的关系时,主张:“因为上帝把自己启示为创造者、保护者和救赎者,所以祂把世界启示为祂自己的创造。”见 Juergen Moltmann, *God in Creation*, 54.
- 2 例如 Claus Westermann, H. H. Schmid 等人的主张,人类对上帝的知识可以透过祂所创造的自然中获得,此乃传统的自然神学所强调的。
- 3 参阅谷寒松著,《神学中的人学》,274-281。
- 4 参见谷寒松,《神学中的人学》,99 以及 Maurizio Flick, Zoltano Alszeghy, *Fondamenti di una Antropologia Teologica* (Firenze: Libreria Editrice Fiorentina, 1970), 126-128.
- 5 引自谷寒松,《神学中的人学》,100-101。详见 J. Moltmann, *God in Creation*, 209-212。有关“辅助原则”可参阅谷寒松,《神学中的人学》,300-303。
- 6 Moltmann, *God in Creation*, xii.
- 7 Ibid., xii.
- 8 Ibid., xiii.
- 9 摩特曼的类比太过直接,忽略了上帝的独特性及其与人不同的地方,他所描述的上帝太过拟人化,忽略类比中的否定。
- 10 见 J. Moltmann, *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God* (N. Y.: Harper and Row, 1981), 19-20.

第二章 基督论中的地观

引言

耶稣基督是基督宗教信仰的开始和中心,所以基督论是基督徒的世界观和地观的典型根据。在基督里面,神和世界结合在一起,在祂里面,上帝和世界的关系以及上帝的本质具体表现出来。在基督里面,人类最高的尊严和终极的本性,(即人类与上帝的积极关系)清楚地彰显出来。在基督里面,上帝对被造界的爱以及被造界对上帝之爱的回应相遇。基督的道成肉身(或说天主圣言降生为人),祂的受难以及祂的救赎都表现了上帝直接临在于世界并参与世界的苦难,以达到拯救世界的最终目的。因此,基督宗教对世界及其与上帝之关系的基本概念,虽可从创造教义中看出来,但主要还是根据救恩史,因为在救恩史中,我们看到那位绝对无限神圣的上帝,愿意对被造界提供恩典,将祂自己彰显给被造界。这种自我彰显表现了上帝的爱——上帝圣化世界并救赎世界的爱。我们将在本章中阐释这种基督论的神学;并以此作为基督宗教在面临生态危机时所能提出的贡献。本章的内容将分成三部分:即道成肉身的奥秘,逾越的奥迹以及宇宙性的基督。

第一节 道成肉身的奥秘

一、拿撒勒(纳匝肋)人耶稣——天主子成为人子

“道成了肉身，住在我们中间”(约[若]1:14)。这话道出了基督宗教信仰的中心。就如 Gustaf Aulen 所说：“基督徒对基督的信仰告白，主要是告白：上帝成为肉身住在人里面的耶稣基督。”¹ 道成肉身的教义告诉我们，耶稣基督乃是上帝之道的化身，祂是上帝自我启示的最具体的表现。祂从永恒的世界降临到这个被造的世界，祂原本是上帝的儿子，因着道成肉身而成为人的儿子。藉着祂，上帝与世界之间爱的关系进入人类历史之中，成为具体的事实。藉着祂的成为人，世界的历史乃得以成为胜利(而非失败)的拯救史。藉着祂，原本不能被人知晓、认识的上帝向被造界显示了祂自己。此种道成肉身是一个极大的奥秘，因此在基督宗教的思想历史中，耶稣基督道成肉身也被称为“原始圣事”(primordial sacrament)。它是其它圣事的源头，而所有的圣事都在具体表明(彰显)上帝藉着耶稣基督对人类的救恩。它告诉我们，上帝既是无所不在的上帝，但同时也把自己限制在有限的受造界之中；祂创造世界，超越世界，可是祂又甘愿进入世界之中，道成肉身就是上帝奇妙且奥秘的作为。此种拯救不仅进入了人类具体的生活中，也进入了所有受造界(包括自然大地最微小的元素)之中。

这个“道成肉身”的教义很清楚地宣告上帝通过祂的儿子住在世界(包括人类与自然大地)并以世界作为祂的家，这表示上帝藉着耶稣基督肯定了这世界和整个人类，并藉着耶稣基督与人类和被造界合而为一。同时也指出上帝对世界的爱，因为

祂甘愿卑屈自己，采取被造物的样式，临在被造世界的里面。所以，上帝对被造世界的关爱绝不是抽象不可理解的，而是具体而实在的。这世界既是上帝的家，则上帝与这个家的关系当然是密不可分的。所以，当祂的家被破坏时，祂自己也成为受害者。祂既然与这个家息息相关，祂必然爱这个家，关心这个家。祂必然跟这个家的家人——人类——同为了家的被破坏而忧心，也一同采取行动来解救这个步向毁灭的家。“道成肉身”的神学所要表达的信仰乃是上帝直接与人类和世界事物的这种观念。

道成肉身的字面意义是在说明上帝的儿子成为人的儿子之奥秘。既然是人的儿子，则表示祂与人类一样生活在世界上，并以世界为居住的地方。这个教义的另一层意义乃是告诉我们：道成肉身的耶稣实际上是“上帝临在世界大地的具体表现”。这表示，上帝时刻与被造的世界保持最亲密的关系。上帝既是被造世界的主人，同时也是被造世界中的一份子。以希伯来人的说法，祂是“厄玛努耳”的上帝，祂时刻与被造界同在。不仅如此，这位道成肉身的上帝也与世界大地一同分享喜乐，一同分担痛苦。

“若有人在基督里，创造就是新的”（林后[格后]5:17）（根据NEB的译文）。这话告诉我们，基督的道成肉身是指基督为“新创造”的开始。这是因为通过道成肉身，上帝住于世界之中，于是上帝通过耶稣基督成为新世界的源头。所以，当人类连结于基督时，（亦即，当人类接受基督，并且以基督的教训为行为生活的准则时），这世界就要成为新的世界、新的创造。这世界将不再被破坏蹂躏。

二、拿撒勒(纳匝肋)人耶稣——人子,得到大地母亲的滋养和支持

从教理神学上说,耶稣基督既是神的儿子,亦是人的儿子,祂也拥有人类的父亲和母亲。祂也经过祂的母亲玛利亚怀胎十个月而诞生,而祂的母亲也跟人类所有其他的母亲一样,是在大地提供的环境下,接受大地的滋养,来孕育腹中的耶稣。所以,滋养耶稣——人子的,不只是祂的母亲玛利亚的母胎,亦是大地母亲的母胎。换言之,耶稣成为人的样式降生于世界,是经过祂母亲和大地母亲的母胎共同的孕育。两者共同塑造了作为人子的耶稣。

耶稣的童年是在乡村度过,祂充分接受了大自然的陶冶,祂是一个单纯的乡下人物。祂对大自然的神秘了如指掌,所以自然大地为耶稣提供了许多象征和比喻。这可从祂日后的教训中看出。在祂的教训中,自麻雀、百合花、狐狸、鸽子、蛇,谈到渔夫捕鱼、农夫撒种、收成。不仅如此,耶稣也经常使用一些象征,来作为祂教训的素材,这些象征大都取材于自然界的现象。例如,撒种的比喻(可[谷]4:1-12;太[玛]13:1-9;路8:4-8),芥菜种的比喻(可[谷]4:30-32;太[玛]13:31-32;路13:18-19),无花果树的教训(可[谷]13:28-31;太[玛]24:32-35;路21:29-33),好树结好果子,坏树结坏果子的比喻(太[玛]7:16-20;12:33-35;路6:43-45)……此外,耶稣也曾教训人从大自然的现象中,洞察时代的征兆。祂说:“你们一看见西边有云彩出现,立刻说:‘快下雨了’,果然这样。南风一吹,你们说:‘天气要燥热了’,果然这样。伪善的人哪!你们很会观察天地的颜色,为什么不会洞察这个时代呢?”(可[谷]12:54-56;参考太[玛]16:2-3)

这些例子不只说明了人子耶稣在大自然的孕育中长大,而

且接受了大地母亲的蕴育,更说明了耶稣与大地母亲的密切关系——祂不只接受大地母亲的养育,而且也从大地中寻找素材来阐释天国的奥秘。在耶稣的教训中,大自然可以反映天国大自然的地位和重要性,由此可见一斑。

第二节 逾越奥迹

一、耶稣与大地母亲一同努力并受苦

成为人子的耶稣和一般受造物一样,在祂世上工作的岁月中,祂以一个有限的受造物的身份,经历了身在受造界的有限性。祂甚至屈服于人类的统治权之下,承受人类所加诸祂的酷刑——十字架。祂是以完全的受造物之一份子参与受造界的存在和活动中。祂亲身体验了自然界所施展出来的暴力,祂曾斥责风和海,以免威胁人类生命安全(太[玛]8:23-27;可[谷]4:35-41;路8:22-25)。所以,祂知道自然界所具有的暴力性质,自然界有时也具有破坏力。

同时,耶稣也把自己认同于一般的人类,祂也是人类社会的一分子;而一般人类都难免具有罪性。由于他们的自私、权力欲、追求享受以及骄傲的心态,自然大地被他们所剥削、滥用和破坏。因为耶稣认同于人类,祂为了解人类所加诸自然界的暴力,所以祂的道成肉身,一方面是为了救赎人类免于罪恶的深渊,另一方面也是借着承担自然界所受的苦难而救赎自然界。正如保罗(保禄)所说:“一切被造的都热切地盼望着上帝的荣耀从祂的儿女们显示出来。因为整个被造的变成虚空,不是出于本意,而是出于上帝的旨意。然而,被造的仍然盼望着,有一天能摆脱那会朽坏的枷锁,得以跟上帝的儿女分享光荣的

自由。我们知道,直到现在,一切被造的都在痛苦呻吟,好像经历生产的阵痛。不只被造的是这样,我们这些得到上帝所赐的初熟果子,就是得到圣灵的人,也在心里叹息,等候上帝收养我们做祂的儿女,使整个的自我得自由”(罗 8:19-23)。

保罗(保禄)的这段话是在告诉我们:耶稣是一切被造物——包括人类和自然大地——的“救赎主”。或者说,祂是一切被造物的“医治者”。

二、十字架的道路

从上面所说,耶稣认同并承担了自然大地的有限性、暴力倾向以及自然界所受的苦难,我们可以说,祂在十字架上的赎罪功劳涵盖了自然界。十字架的牺牲不只是为了人类,也是为了自然大地。十字架的救赎既是为了人类迫害自然界时所犯的罪过,也是为了自然界的暴力倾向以及自然界所承受的苦难。我们甚至可以说,自然大地的有限性,暴力倾向和所受的苦难已经成为耶稣十字架的一部分。

“拜苦路”(Stations of the Cross)若置于今天的自然大地被破坏的情境中,我们可以想像,耶稣为自然界的苦难而受苦;同时,耶稣从世人所承受的苦难,就如自然界所遭受的苦难一般,自然界的苦难已成为十字架苦难的一部分。因为自然界也被人类所凌辱、击打、迫害。人类对孕育他们的自然界所作的各种形式的破坏,就如当年人类对他们救主所施予的无情的酷刑一样。当年耶稣忍受着人类各种的凌辱,照样今天的自然大地也正忍受着人类所加诸的各式剥削和破坏。

三、从死亡产生新生命

耶稣的受难并不表示结束,根据基督徒的信仰,耶稣死后

第三天又复活了。复活的信仰告诉我们，耶稣的死乃是新生命的来源。就如祂对自己的死所作的形容说：“一粒麦子不落在地里死了，仍旧是一粒。若是死了，就结出许多子粒来”（约[若]12:24）。此种复活的信仰也表现在自然界的更替中。例如，在这世界上，任何新事物的建造，必然引起某些事物的牺牲。筑造一条高速公路，必然引起自然景观的破坏。

此种现象也可从生物界互相依存的现象中看出：较低等生命往往成为支持较高等生命的工具，这是死亡产生生命的奥妙原理。例如，动物以植物为食物，人类又以动物为食物，或以动物所提供的劳力来服务人类，成为生命的因素。就如罗光总主教所说：“生生的条理，以低级之生而助高级之生，矿物之生存助植物的生存，植物的生存助动物的生存，矿植动各物的生存助人的生存，人乃万物之灵，因为万物的生存，彼此相联合成一个整体宇宙。所以宇宙中所有的只是生命，宇宙变动的目的是为生命，宇宙整个联系也是生命。”² 总而言之，低等生物通过它们的体力、苦难或死亡来服务或支持较高等的生物。

此外，我们也可以说，人类成长的方式乃是建立在一种持续不断的“死亡”过程。前一代的牺牲为下一代带来成果，在政治方面，某些人的奋斗和牺牲为另一些人带来了自由和更好的生活环境。

如此，我们可以说，世界上的万物都一同参与死亡和复活的过程。人类在这个过程中扮演着一个特别的角色，因为人类乃是在这个世界（自然大地与人类共同的世界）中作为人的耶稣的逾越奥迹的中心（焦点），而耶稣的复活乃是“新天新地”的基础，这个基础是活生生的。

再者，安息日的信仰也告诉我们，安息日在庆祝“新生命”的开始，也就是庆祝自然大地创造的完成，并得到上帝的赐福与圣化。因为通过安息日，并在安息日当天，上帝完成了祂的创造，创造工作的完成是在创造主上帝休息之日，祂的创造活

动因着祂的祝福而完成，祂的工作因着祂将安息日圣化而完成。通过安息日，上帝与世界的历史因而开始，在安息日上帝临在于祂创造的世界之内。

基督徒的安息日是在纪念耶稣的复活（所以又称为“主日”），因为耶稣的复活更新了一切的生命，所以对基督徒来说，安息日的意义主要是表示“新创造”的开始，这个新的创造从耶稣的复活开始，基督徒的安息日既是一个新开始的日子，也是一个希望的日子。所以，基督徒的主日是一周的第一天，每一个礼拜都是一个新的创造，每一个礼拜的开始都是在期待复活和永生。总之，原来的安息日是在上帝创造的最后一日，其目的是为了上帝，也为了人类，而基督徒把安息日理解为第一天，当作主日。

第三节 宇宙性的基督

一、宇宙性的基督——一个几乎被遗忘的基督论层面

基督是那看不见的上帝的形像，是超越万有的长子。藉着祂，上帝创造了天地万有：看得见的看不见的，包括灵界的在位者、统治者、执政者、掌权者。藉着祂，也为着祂，上帝创造了整个宇宙。祂在万有之先就存在；万有也藉着祂各得其所……藉着儿子，上帝决定使全宇宙再跟自己和好。上帝藉着祂儿子死在十字架上成就了和平，使天地万有再归属祂。（西[哥]1:15-20）

这段圣经充分表明初期教会中对基督的至高权力——基督是全人类、全宇宙的救主，祂的权能高于一切控制人世间的力量——的颂赞。此种对“宇宙性基督”的信仰充斥于圣经的

篇幅中。(例如腓[斐]2:1-24; 罗 8:14-39; 弗 1:3-14; 希 1:1-4; 约[若]1:1-18; 启; 耶稣受洗和在旷野受试探的故事[可[谷]1:1-13]; 在山上显圣容的故事[太[玛]17:1-8; 可[谷]9:2-9; 路 9:28-36]; 受难和复活; 升天的故事[宗 1:2-14])。我们可以说新约圣经的基督论所主要强调的乃是宇宙性的基督。基督的临在给整个宇宙带来了救赎的希望。

广义来说,宇宙性的基督不仅是新约圣经中对耶稣的描述。根据 Matthew Fox 的解释,圣经中凡提及“天使”、“云彩”、“荣耀”、“旷野和山”、“恶”势力的地方,一般都具有宇宙性基督的观念。³ 宇宙性的基督是连结一切的力量——连结天和地,过去和未来,神性和人性,以及一切的被造界。因此,在旧约圣经中,也可以找到宇宙性基督的观念。例如智慧文学中,将智慧人格化,并视智慧先存于世界之创造的说法(如箴 1:20-33; 8:1-36; 9:1-6; 智 7:27; 8:1)都与新约圣经中宇宙性基督的信仰相类似。

但是,历史上对基督论的研究却表现出一种忽视这种宇宙性基督的重要性之趋势。传统上在讨论基督论时,一般都十分强调基督是“道”或“圣言”(Logos)、是上帝的儿子(即三位一体的上帝中的第二位格)、是人类的救主;而基督是全宇宙的创造者、统治者、拯救者,基督连结一切被造界,并充满在一切被造界之中……等宇宙性层面的基督论却只扮演了极小而又不重要的角色。

我们可以说,在基督宗教的历史中,宇宙性基督的信仰大部分是经由一些神秘主义者所保存下来的。其中,有一些是东方教会的教父们。一般的东方教父都具有一种宇宙论的神学和宇宙性基督的观念。对这些教父们来说,宇宙性的基督乃是宇宙的目标,也是宇宙的开始和结束。例如尼斯的额我略(Gregory of Nyssa)主张,藉着基督,“万物将恢复原状,世界将重新被塑造,人性也将从暂时属世改变成永远不朽的状态”⁴

纳西盎的额我略(Gregory of Nazianzus)也说：“‘道’(Logos)这个名字之所以用来称呼基督，乃因祂存在于万物之中。”⁵ 凯撒勒雅的巴西略(Basil of Caesarea)更主张，这个上帝的“道”充满于被造界之中，从创造之初以迄于今日；这位基督乃是“与上帝一同管理创造界者(co-operator)”祂使“万物都结合在一起。”⁶ 类似的观念也存在于其他教父，如亚大纳修(Athanasius)、亚历山大的克雷孟(Clement of Alexandria)等人的思想中。

此外，西方中世纪的神秘主义者从宾根的希尔德佳(Hildegard of Bingen, 12世纪)，到亚西西的圣方济(Francis of Assisi)、阿奎那、马德堡的美契黛(Mechtild of Magdeburg)、但丁(Dante)、和艾克哈(Meister Eckhart, 13-14世纪)，到诺威治的茱丽安(Julian of Norwich, 14-15世纪)和古萨的尼可拉(Nicholas of Cusa, 15世纪)，也都具有强烈的宇宙论的思想。他们都以创造为中心，而发展出宇宙性基督的观念。⁷

二、思想家中的宇宙性基督

宾根的希尔德佳(Hildegard of Bingen, 1098~1179)

她全部的神学都以宇宙论为背景。她对宇宙的观念及她的思考、表达这些观念的方法，都具有宇宙论的倾向。她作了一系列的诗歌，称为“天上启示的协奏曲”(The Symphony of the Harmony of Heavenly Revelation)。她以音乐和诗歌表达她对宇宙性基督神秘的经验。她也借绘画来表达宇宙性基督的经验。例如，在一幅画中，她把宇宙描绘成内在于神的体内，该神名为“爱之女神”(Lady Named Love)。这是一幅“万有在神论”(panentheism)的图画——万物在神之内，而神亦在万物之内。在画中的女神具有两条腿，代表支撑宇宙的公正和公义。她说那就是人类在每一被造物中所了解的神。

她的宇宙性基督没有人本观念,因为祂是上帝的肖像或“镜子”,祂在每一被造物中闪烁着。

希尔德佳提出她自己的神学,称为“道——圣言的神学”(Theology of the Logos)。她主张基督是上帝的“道”,因为“藉着祂的声音,整个创造都得到唤醒,并被唤回自己里面。”(IHB, 28)。⁸ 基督乃“公义之子”,祂照亮了所有被造物:“每一被造物都被祂的光照亮着”(IHB, 37)。

若没有上帝的道,则没有一个被造物的存在具有意义,上帝的道在所有被造界——看得见或看不见的之中。上帝的道是存在的、活泼的、精神的、翠绿的……

这个道表现于每一被造物,

此乃上帝的灵在于肉身——这个道与上帝是不可分的。

(HB, 49)⁹

希尔德佳把约翰(若望)福音的“道成肉身”的说法解释为上帝临在于自然界。每一被造物都是上帝的光辉,都在表现上帝。“无名”(nameless)的创造主上帝是“万物”共同敬拜的对象,因为每一被造物都有一种“属灵的生命”,大地是神圣的,所以“不能被伤害,不能被毁坏”(HB, 78)。

亚西西的圣方济(Francis of Assisi, 1181~1226)

圣方济受了希尔德佳和居尔特人(Celtic)所强调的宇宙论和以创造为中心的传统的影响,把宇宙性的基督的观念用来作为教会的改革和更新的根据。他试图创造一种新的生活形态,来对抗当时贪婪和陈腐的封建制度以及新兴资本主义制度。他的“太阳之歌”须以宇宙性基督的观念来读才能了解。这部作品是他的晚年之作,其中充满了许多有关宇宙性基督的主题。例如,在这首歌中,圣方济赞颂上帝,上帝成为自然的肉身:

我主,愿祢因着祢造生的万物,

特别因着太阳兄弟而受赞颂，
因着祢借太阳造成白昼而照耀我们。
太阳是美妙的，它发射巨大的光辉，
至高者，它是祢的象征。¹⁰

在这首歌中，圣方济把所有的被造物看成是兄弟姐妹，他称太阳、风、火为兄弟、月亮、星辰、水、地为姐妹。而宇宙性的基督临在于所有被造物之中——祂是光，照亮了所有有生命的万物。所以，被造界乃是一个大家庭。所有被造物都密不可分。它们都因着上帝之光而紧密地结合在一起。

我主，为了我们慈母般的姐姐，愿祢受颂赞！
它载负我们并照顾我们，
生产不同的果实，
色彩缤纷的花卉和草木。¹¹

大地是高贵的，因为全能的上帝住在大地之中。

阿奎那(Thomas Aquinas, 1225~1274)

阿奎那的宇宙论神学受了亚里士多德影响很大。他从后者找到了奥斯定思想中所缺少的宇宙性基督，并改正了流行于当时西方教会(受奥斯定影响)的过度个人主义思想。

他说：“被造界可称为上帝的话(words)，因为他们‘彰显了上帝的心意(mind)，有如结果彰显了原因一样’。”¹²从人方面来看，耶稣也是被造物之一：“成为肉身的道就像言词中的一个字。就像声音表达我们的思想，所以基督的身体也表达了那永远的道。”¹³宇宙性的基督表达而且创造了宇宙；祂是更新的主要源头。所以对阿奎那来说，宇宙是一个友善的地方，上帝是众善的源头，祂的善充满了所有的被造物。他认为每一被造物都在见证上帝的存在，因为“每一被造物都见证了上帝的力量和全能，被造物的美乃在见证上帝的智慧”。¹⁴所以，全世界都是上帝艺术杰作。

而“道”即基督，这个道“包含了万物，保护了万物”，因此，没有一个被造物不是藉着这道被造的。但宇宙性的基督观念并不只限于耶稣而已，阿奎那认为每一被造物都以某种方式参与上帝的本质之中。他采取古代东方教父们的说法，认为道成肉身表示上帝成为人，也为使人成为上帝，分享上帝的神性。

上述阿奎那的说法都表示：在他的神学思想中，保存了宇宙性基督的传统。他在这方面的思想更由他的三位门徒加以发扬，即美契黛、但丁和艾克哈。

马德堡的美契黛 (Mechtild of Magdeburg, 约 1210~约 1280)

她是一个女性平信徒，活跃于社会中。她也是社会和教会的批评家，受道明修会的影响。她的宇宙论和宇宙性基督的观念都来自阿奎那，具有相当想像力和实际的深度。

她对神性无所不在的体验也就是她对耶稣的体验，她说：
 有一天，我以那只带有永恒的喜悦的双眼看见了一块大石，这块石头有如一座山，具有五颜六色。它尝起来甜甜的，有如天上的药草。我问那块甜的石头：您是谁？它回答：“我是耶稣。”(MM, 108)¹⁵

这是她个人遇见宇宙性基督的故事之一。她还认为人人都带有宇宙性基督的本质。耶稣是三位一体上帝的肖像，人类也是。

灵魂啊！你是完全的——欢呼吧！

因为只有你像上帝。

.....

起来，快跑，像一只被追逐的小鹿，

因为你是我的三位一体上帝的肖像，

你是我的神性的根基，

此乃羔羊把自己的肖像放在你的身体之内的原因？

(MM, 45)

美契黛看出上帝是“万有在万有中”(All in All)——亦即万物都在上帝里面,而上帝也在万物之中,而体验宇宙性基督的方法乃是成为上帝怜悯的工具。她这种说法是把宇宙性的基督视为临在于被造界之中,包括它们的受苦和黑暗。

但丁(Dante Alighieri, 1265~1321)

但丁在实际生活中,活出了他所相信的宇宙性基督的观念。他的生活一直处于政治上的困境中。他是一个平信徒、神秘家、也是佛罗伦萨(Florence)地方的公职人员(elected official)。他曾大无畏地反对教宗的军事力量、贪婪、腐败。因此之故,他曾被永久放逐,被禁止回到佛罗伦萨,否则会被处以火刑。他在意大利各处流浪了二十多年,与自己的家乡、朋友和亲戚断绝了关系。就在这个时期中,他完成了一部伟大的著作——神曲(The Divine Comedy)。这部诗集可以说是他对宇宙性基督的体验表现于艺术中。在这部诗集中,但丁表达出一种宇宙论和宇宙性基督的观念。他说,上帝的荣耀驱动万物,并渗入宇宙中。而人类乃是由那具有永恒之美的上帝的火花所组成的。“这些火花,即人类的灵魂,都直接来自上帝,它们没有结束;它们都被永远盖着上帝之美的印”(DA, 16)。¹⁶

但丁以为创造的目的乃在唤醒所有被造物中的神圣“我是”(I am),这是出埃及记中称呼耶和華(雅威)上帝的用语,意为(我与你们同在)意即宇宙性的基督。(DA, 117)

在他的神曲中,他提到当他的旅途达于高潮时,他的灵魂与整个宇宙具有一种小宇宙和大宇宙的关系。他说那时“我的欲望和意志都很和谐地转动,就像一个轮子被爱均匀地推动着,这个爱也推动了太阳和其它星球”(DA, 130)。因此,爱也推动了宇宙。但丁也把三位一体上帝中的子(即宇宙性基督)描述为“大光”或“永恒之光”,因它反映了来自创造主的光

(DA, 128)。而这种大光也表现在人类之中,并散布于世界中,成为所有生命和活动的中心。因此,时间和空间都集合于神性的永恒现在(eternal now of divinity)中,而此永恒的现在又进入创造之中。此外,但丁把耶稣在世的生命和死亡了解为一种宇宙性的结果:

上帝的位格(divine person)采取了我们的人性,

在十字架上经历死亡的痛苦,

祂的死震动了大地,开启了天门,取悦了上帝。

自创造之首日开始,以迄最后一晚,从没有(而且将永远没有)这样崇高而宏伟的作为。(DA, 105)

很显然地,但丁是以一种对宇宙性基督的了解来庆祝他的先知性和神秘性的宇宙论。

艾克哈(Meister Eckhart, 1260~1327)

在所有的基督徒神秘家之中,艾克哈对宇宙性基督的主题做了最多的讨论。在他死后一周,他就被教会定罪。学者们都同意,他被定罪的理由是政治性的,因他一直关心社会上被压迫的一群人,如农夫和一些失去产业的前代贵族。

艾克哈视所有的被造物都是上帝的道,即使一块石头也是。意思是说,基督是上帝的道,可以从石头、行动以及我们所说话中表现出来。“上帝把祂的神性(divine being)公平地分配给所有的被造物,按照各个被造物所能领受的分配给它”(BR, 92)。¹⁷ 所以,万物都是平等的。所有的被造物都尽全力在传达上帝,并努力完成他们作为“上帝之道”的工作(或作为宇宙性基督的肖像之工作)。人类应该设身处地,以学习上帝的肖像如何借着它们表现出来。

因人人都具有上帝的种子或上帝的道,所以人人皆可成为基督,而且人人都可以做基督的工作。

如果我们能够在其它被造物中发现宇宙性的基督,我们就

能够知道上帝在我们里面造生宇宙性的基督。而除非我造生基督,则创造主生基督的事就与我无干。艾克哈主张:“上帝爱所有的被造物,并把它们当成上帝……上帝以所有的被造物为乐,非因它们是被造物,而是以它们为上帝”(BR,76)。艾克哈也把宇宙性的基督了解为世界的苦难。如果说,每一被造物都是上帝的道,那么每一被造物所遭受的苦难,就是上帝之道所受的苦难。而解除彼此之间的苦难就等于解除了基督的受苦。

艾克哈的宇宙性基督的神学发展得极其完备,因为他的灵修(spirituality)以创造为中心,而这种以创造为中心的灵修以宇宙论为其前题。他的作品也把那个宇宙论内在化,而成为一个活的神秘主义。所以,艾克哈的全部著作都可了解有关宇宙性基督的论文。

诺威治的茱丽安(Julian of Norwich,约1324~1415)

她一生过着隐居生活。她也看出所有被造物中具有上帝的“内蕴性”(inness),亦即上帝存在于所有被造物之中,万物都在上帝之中,同时上帝也在万物之中。

她也提出一种“上帝之道”(Logos)的神学,这个道存在于万物之中,并维护万物。也就是说,上帝的道(宇宙性的基督)具有医治的能力。

茱丽安认为庆祝宇宙性的基督,包括进入被钉十字架的耶稣的伤痕中。她把十字架视为一个宇宙性的事件,这事件牵涉所有自然界的万物和它们所受的苦难。

我看见基督与我们之间逐渐趋于合一,因为当祂受苦时,我们也受苦。

所有上帝创造的被造物,凡能受苦的,
都与祂一同受苦。

天和地在基督死亡之时,也同时被破坏,因为基督也是自

然的一部分。(JN,44)¹⁸

当茱丽安提到宇宙性基督的先存性(pre-existence)时,她也提到人类的先存性。她说:“我看见上帝不曾‘开始’爱我们……我们一直都在上帝的预知中;上帝对我们的认识和爱没有开始的时刻”(JN,88)。所有的被造物都是先存的宇宙性基督的肖像,都一起开始存在。“我们都是同时被造,在我们被造时,我们就跟上帝合为一体。因此,我们一直保持着发光和高贵的身份,如同被造之时的情形一样”(JN,100)。

我们在世上的工作乃是在此时此地为上帝预备一个家。她对宇宙性基督的意识再一次与耶稣的教训(即上帝现在就在我们中间)相结合。

茱丽安的观点虽然具有泛神论的倾向,但这可能是一般强调宇宙性基督的思想家的共同特色。我们必须记住,根据正统的基督宗教的信仰,上帝的无限和被造物的有限是不能被忽略的。

古萨的尼可拉(Nicholas of Cusa, 1400~1464)

古萨的尼可拉是一位科学家、律师、批判史学家、哲学家、人文主义者、神秘家、梵蒂冈的外交家和罗马天主教的一位枢机主教,他的思想中充满了丰富的宇宙性基督的观念:

如果有人主张万物被造时都被赋予智慧,另外有人主张所有被造的万物,都在上帝的道(Logos)里面,他们所说的岂不是同一件事?虽然说法不同,但却表示同样的观念,因为创造的道(万物藉祂而被造)跟上帝的智慧是同样的。(NC,112)¹⁹

古萨十分强调智慧,他主张“智慧是永恒的,因为智慧先于每一存在和所有被造物的开始”(NC,113)。智慧可以在任何地方发现;智慧在万物中燃烧着,她是赋予万物活力的泉源。古萨不只主张每一被造物都是上帝的道,而且主张,每一被造

物都是一本有关上帝的书,也是上帝的肖像和反映上帝的镜子;上帝的脸可以从每一被造物中显现出来。

古萨也是一个万有在神论者(panentheist),他说:“那位绝对神性的心意(divine mind),乃是存在于每一被造物中……神性乃是每一被造物的揭示和包藏(unfolding and enfolding)。神性存在于万物中,使得万物也在神性中”(NC, 28)。被造物可以说是具有神性,因为在被造物中所发现的,也可在上帝里找到。上帝把祂的神性给予被造物,但是被造物接受的能力却是受限制的,被造物只能有限制地接受上帝的神性。简言之,古萨的基督论较不在于拿撒勒(纳匝肋)人耶稣的身上,而比较强调神性的基督。祂具有跟上帝一样无所不在的属性。

上述这些西方的神秘家都表现了一种极其丰富的宇宙性基督的神学。然而,在启蒙运动之后,这种宇宙论的观点逐渐丧失,宇宙性基督的观念也跟着被遗忘。因为启蒙运动否认神秘主义,并贬抑宇宙论的世界观,而把宇宙视为一部机器。而启蒙运动对基督宗教的冲击是所谓“自由派神学”的兴起。因为这些神学家们受了笛卡儿(Descartes)、牛顿和康德(I. Kant)的影响,忽略了初期教会所提出的宇宙论和宇宙性基督的信仰,进而排除神秘主义的思想,把宇宙视为一部机器。因此,宇宙不再具有神秘性。例如近代新教自由派神学家尼布尔(Reinhold Niebuhr)把神秘主义视为“异端”;²⁰ 虞格仁(Anders Nygren)称之为“以自我中心之虔诚的极致”(the acme of egocentric piety)。²¹

如此,我们可以看到,自从十七世纪中,理性主义和敬虔主义渗入基督宗教以来,就逐渐把过去“宇宙性基督”的观点推翻,让它局限于神秘的经验中。神学家们在回应启蒙运动时,不只忽视了宇宙性基督的概念,而且代之以人本主义的思想来了解世界和信仰。在这种人本主义的文化、教育和宗教中,世

界和宇宙失去了神秘性,而变成必须以一种被研究的“客体”的方式来存在,以满足人类科学至上的需要。所以教会历史家贝利肯(Pelikan)认为“启蒙运动哲学废了宇宙性的基督”。²²

此外,启蒙运动也促使神学致力于“历史的耶稣”的探寻,而放弃宇宙性的基督的信仰。事实上,对历史的耶稣之探寻已支配了基督论的研究将近二世纪之久,以致有关宇宙性基督的神学被牺牲了。这成为神学上忽视被造世界与上帝的关系和被造界之价值的主要原因,也成为神学被指为助长人类破坏自然界的原动力之一。所以,为了挽救日益被破坏的地球,在神学上应该致力于宇宙性基督的探寻。也就是说,基督宗教的神学和信仰必须从事一种典范的转变——即从启蒙运动的“历史的耶稣”之探寻,扩展成今天“宇宙性基督”的探寻。然而,探寻宇宙性基督的意思,并不表示放弃或否定过去对历史的耶稣的探寻成果,宇宙性基督的神学仍然必须建立在历史的耶稣的基础上。亦即建立在祂的话、祂的解放性作为(Liberating deeds)和祂的生命的根基上。

三、“宇宙性基督”的逐渐再现

从上面的讨论,我们发现宇宙性基督的信仰是传统基督宗教的重要信仰之一。不论在圣经中或在初期教会中,有关基督是上帝的“道”,祂充满在创造界之中,管理并统治宇宙的确信,都是主要的信仰告白。然而,此种宇宙性基督的传统信仰却在历史进化的过程中被忽略,甚至被遗忘。直到最近,由于地球生态产生危机,神学家们重新思考自然在神学上的重要性时,这个被遗忘的传统信仰才逐渐被发现。神学上的思想典范已逐渐从过去以人本为主的情形,转变成顾及全部被造界的说法。也就是从历史的耶稣以及人本基督论的观点,转变为宇宙性基督的基督论。此种思想典范的转变,表现于神学家们对东

西方思想的重新发现所作出的努力中。因为东西方思想中蕴藏了丰富的“宇宙性基督”之观念。

在近代西方思想界中,宇宙性基督观念表现得最清楚的,首推德日进(Teilhard de Chardin)的“跳跃进化观”。德日进是法籍天主教神父,也是考古学家、人类学家和基督信仰世界中的神秘家,他融合科学、哲学与神学,把宇宙进化分为物质化、生命化及人化三大阶段,并视每一个新阶段为一次大跃进;而物质化的阶段中分子的形成,是跃向生命化的准备期。他认为,宇宙的演化是整体性的“内在动力”推着万物,经超越自身的方向前进,任何物质皆非无生气之死物。其实质内早已含有一种“先天生命”与“意识的种粒”,使物质发出生命,生命发出心智;而其终向则皆是集中地奔向天主——即宇宙万物的核心、最高的意识、最高的精神实有。而基督是天主也是人,是天人合一的圆满,祂降生为人,人类若跟随祂的基督化,就可说是跃向天人合一之圆满的准备。²³

德日进在去世之前所留下的话中,更清楚地表明了他的宇宙性基督的信仰。他说:“天主是万物中的万有,”并说:“我的信条有二:宇宙是有中心的、进化的,而且是向上往前的进化,此其一。耶稣基督是宇宙的中心,此其二。”²⁴

亚洲人的世界观从某些方面来说,也具有基督思想中的宇宙性基督观念。例如,佛教徒经常夸耀他们具有宇宙性智慧的传统。就如西方世界所说的智慧(sophia),佛教的传统也把智慧看为女性——她是“众佛之母”,她是老师,也是同情心(怜悯)的孕育者。她的存在不可测度,有如宇宙;然而她也是“存在的根基”。依佛教的传统看来,万物之中都具有“佛性”,此种佛性能够唤醒人认识自己的感觉、认识自己的身体、理智,并认识世界。它也是一种了解和爱的能力。因为人人都具有此种佛性,所以人人都可以成佛。而且每一被造物也都可以成佛:

一个佛陀应该是微笑的、快乐的、美丽的……一朵花是佛,

所以一朵花也具有佛性……以成为佛陀作为一日之始是何等之美！每当我们觉得自己将要失去佛性时，我们都可以坐下来，深呼吸，直到我们找回真正自我。²⁵

既然人人皆可成佛，而万物也都可成佛，所以宇宙万物的理想结局，应是万物一体的宇宙性合一了。这与基督宗教“宇宙性的基督”统管万物，成为万物集中的中心思想可说不谋而合了。

历史学家汤恩比(Arnold Toynbee)对基督宗教和佛教的合一抱着相当的希望。他说这事将成为二十世纪最重要的一个事件。²⁶或许汤恩比的希望，惟有借着我们所说的宇宙性的基督这种无比的力量才得以达成吧！

此外，在一般中国哲学家的思想中，“生命的光辉”充满于天下万物之中，此种生命借着所谓“高贵的人”(homo nobilis)为媒介，从至高绝对的奥秘(隐藏的神)而及于宇宙万物，并从宇宙万物回到至高绝对的奥秘之中。此种对生命的解释也跟我们所说的“宇宙性基督”之思想类似。我们可以根据中国近代哲人方东美所绘制的“宝塔型宇宙建筑图”来说明这种思想。²⁷

方氏把生命分为六个领域：物质的、生物的、心理的、审美的、道德的、宗教的。他认为以生命动力开辟物质生命领域的，是“工作的人”(homo faber)；把生命存在领域从物质境界提升到生物境界的，是“行动的人”(homo dionysiacus)；表现创造才能，把生命指向更高的意义境界的，是“创造的人”(homo creator)；以理性为指导，形成各式各样的系统知识，使自己不盲目创造，而把生命安排在真理世界上的，是“理性的人”(homo sapiens)。然而，把工作的人、创造的人、理性的人结合起来，有健康的躯体、饱满的生命、丰富的知识，就成为“自然人”(homo naturalis)；而当自然人走向形上界，能运用种种符号，创造种种语言，象征美的境界时，乃成为“用象征的人”(homo symbolicus)。若进一步在艺术价值上加上道德精神，

而具有优美品格,乃是“道德的人”(homo honestatis)。而当生命到达尽善尽美的神圣境界,整个生命可以包容全世界、统摄全世界、支配全世界时,就是“宗教的人”(homo religiosus)了。如此集中生命,才能成就的“圣人”或“贤人”或“觉者”,即到达塔顶的“高贵的人”(homo nobilis)。

而宇宙的真相是无止境的,在人能到达的理想境界之外,还有“神”(divinity)的存在,祂是“最真实的实在界”(the really real reality),也是“最奥秘的奥迹”(the mysteriously mysterious mystery)。整个宇宙,一方面从这位至高的神,通过高贵的人,获取无穷的生命力,并使宇宙中自然界的一切超升到神圣领域,而具有神圣的价值、另一方面,高贵的人也借着默观此至高的神,带领所有的自然万物回归原始,使所有的被造物不断提升、改变,达到生命的圆满境地。²⁸

简而言之,“宇宙性的基督”乃是万物在宇宙中的“共同居所”(common house),在这个“宇宙性基督”之内,每一被造物都可以找到足够的空间来伸展自己的能力。在“宇宙性基督”之内,所有“地球上”的万物一方面已经抵达了历史的终点(目标),另一方面,却仍未完成它们的使命。因此,它们仍须不断地改变,不断地向回归于创造主的圆满境地迈进。就如 Matthew Fox 所说:真正的宇宙性基督尚未出生,即使在拿撒勒(纳匝肋)人耶稣之中,宇宙性基督也仍尚未完全诞生。因为那些声称相信耶稣的人几乎还未给世界带来宇宙性的基督(至少母亲大地所需要的宇宙性基督还未出现),所以我们都有责任把宇宙性的基督催生于自我和社会中²⁹。

Fox 的说法虽以为宇宙性基督的实现是渐进的,但从严格的神学观点而言,我们必须强调:一方面耶稣基督的道成肉身已经是事实,因为拿撒勒(纳匝肋)人耶稣是此事实在于具体时空中的展现;另一方面,我们也必须承认,在基督之中的上帝的圆满尚未普及或内在于宇宙万物中。此乃我们在本章中所提出

的有关道成肉身及逾越奥迹的主要思想。而这种上帝圆满的普及和内在化的工作,实在有赖于天主圣三为泉源,以耶稣基督为中保,并以圣神为完成的力量。

本章中我们已讨论了前二者的思想,下一章中,我们将探讨圣神在这方面的工作中所扮演的角色。

研究思考题

1. 耶稣基督乃是基督宗教的信仰中心和根据。试问道成肉身的奥迹如何与我们的生态思想和行动相关?
2. 当我们说母亲大地支持并滋养人子耶稣基督,所以人子也可以称为“大地之子”时,此种说法会令你产生什么样的生态情感?
3. 你能否看出大地和自然界的受苦与拿撒勒(纳匝肋)人耶稣的受苦是相关的?
4. 有人把森林的毁灭与耶稣的苦路(天主教的传统把耶稣的苦路分为十四处)相比。你能否在某些自然环境的破坏与耶稣的苦路之间作出类似的比较?
5. 在基督宗教的信仰中作这种比较,能否与佛教对生态环境的态度建立对话的桥梁?
6. 近年来宇宙性基督论的观点逐渐在神学上获得肯定。请问宇宙性基督论的观点如何影响你的生态思想和行动?

注 解

- 1 Gustaf Aulen, *The Faith of the Christian Church* (London: SCM, 1954), 209.
- 2 罗光,〈中国哲学的特性与精神〉,《哲学与文化》,《现代学苑》第十一卷第三期,21-22。
- 3 见 Matthew Fox, *The Coming of the Cosmic Christ* (San Francisco:Harper Collins, 1988), p. 107.
- 4 Quoted *ibid.*, 109.
- 5 Quoted *ibid.*, 108.
- 6 *Ibid.*
- 7 以下资料取自 Matthew Fox, *The coming of the Cosmic Christ*, 109-127.
- 8 IHB=Matthew Fox, *Illuminations of Hildegard of Bingen* (Santa Fe, NM: Bear & Co., 1985).
- 9 HB=Gabriel Uhlein, *Meditations with Hildegard of Bingen* (Santa Fe, NM: Bear & Co., 1982).
- 10 见 Eloi Leclerc 著,高达德译,《太阳歌》(台北:思高圣经学会出版社,1991),13。
- 11 同前著作,14。
- 12 Thomas Aquinas, *De Veritate*, iv. 1. 参阅 Thomas Gilby, *St. Thomas Aquinas: Theological Texts* (Durham, England: The Labyrinth Press, 1982), 63.
- 13 *Ibid.*
- 14 Thomas Aquinas, In John, n.116. Translation from James A. Weishiepl & Fabian Lascher, *Commentary on the Gospel of St. John* (Albany, NY: Magi Books, 1980), 65.
- 15 MM=Sue Woodruff, *Meditations with Mechtild of Magdeburg* (Santa Fe, NM: Bear & Co., 1982).
- 16 DA=James Collins, *Meditations with Dante Alighieri*

- (Santa Fe, NM: Bear & Co., 1984).
- 17 BR=Matthew Fox, *Breakthrough: Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation* (Garden City, NY: Doubleday & Co., (1980).
 - 18 JN=Brendan Doyle, *Meditations with Julian of Norwich* (Santa Fe, NM: Bear & Co., 1983).
 - 19 NC=James Francis Yockey, *Meditations with Nicholas of Cusa* (Santa Fe, NM: Bear & Co., 1987).
 - 20 Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics* (New York: Meridian, 1965), 27-39.
 - 21 Ander Nygren, *Agape and Eros* (New York: Harper & Row, 1969), 650.
 - 22 Jaroslav Pelikan, *Jesus Through the Centuries* (New Haven, CT: Yale UP, 1985), 182.
 - 23 请参考谷寒松著,《神学中的人学》,(台北:光启出版社,1991),79。
 - 24 Claude Cuénot, *Teilhard de Chardin: A Biographical Study* (London: Burns & Oats, 1965), 676。引自谷寒松,《神学中的人学》,79。
 - 25 Thich Nhat Hanh, *Being Peace* (Berkeley: Parallax Press, 1987), 114-115。引自 Matthew Fox, *The Coming of the Cosmic Christ*, 232。
 - 26 这是 Matthew Fox 引用 Joanna Macy(在一次题为“The Cosmic Christ and the Way of the Bodhisattva”的演讲)所说的话。见 Matthew Fox, *The coming of the Cosmic Christ*, 232。
 - 27 详见谷寒松著,《神学中的人学》,而 111 页中的图 11。
 - 28 详见方东美著,《中国哲学对未来世界的影响》,《现代学苑》,120。或《哲学与文化》革新号第一期(1974)。2-19。
 - 29 Matthew Fox, *The coming of the Cosmic Christ*, 136-139。

第三章 圣神论的观点

过去对创造者圣神的神学观念认为圣神渗入世界并赋予世界生命,这种观念已被现代机械论的世界观所排斥。以神学的说法而言,对上帝主权的男性化观念,取代了对“世界灵魂”(the world soul)的女性化观念。上帝统治万物,不像“世界的灵魂”,而像宇宙的主人(Isaac Newton)。从宇宙论的观点来看,世界被视为一部机器,而取代了过去把世界视为有机体的观念。这种新的观念把世界当成可以计算的,并把世界当成人类所征服或控制的对象。这种贬抑圣神上帝的临在,而强调上帝统治世界,超越世界的观念,亦即把自然视为没有生命,没有灵,也没有神性(godless)的“客体”,而加以研究、控制,甚至征服。

近代的基督宗教神学一再试图打破这种短视的机械论世界观,以及此种观念背后的“控制”观念。(例如,Oetinger, Schleiermacher, Rothe, Heim 等人都提出了有机的宇宙论观念),但好像得不到重视。因为近代科学不能容许有机的宇宙观的存在。此外,神学家们因担心这种有机的观念有沦于泛神论之危险,而不愿冒然采用。

尽管如此,此种旧的有机宇宙论的观念仍值得再度重视:因为从神学方面来说,没有圣神论的创造教义,就不能有基督宗教的创造教义。从宇宙论的观点来说,没有“创造的圣神临在于世界”的观念,就不能在人类和自然界所共有的创造中获得和平的团契。本章拟分成两部分来讨论。首先,我们将尝试

从启示和传统中对圣神的地位和角色之说法来分析,有关圣神在创造界中具有统合力量的神学;然后将把中国思想中的“气”论与基督教义的圣神论互做比较。

第一节

圣神——结合阳(父)阴(子)的力量¹

一、圣神在上帝的奥迹中具有两个面目

首先圣神是由父藉子而被差发出来在万物之中,使万物具有个别性、独立性和有限性。其次,圣神是父与子合一的力量:这表示被差遣到万物中的圣神也是沟通、整合、寻求整体和圆满的力量。圣神的这两个面目(作用)是我们必须牢记的。

圣经的创造故事一开始就是提及上帝创造天和地,并说“上帝的神运行在水面上”(创 1:2)。此种说法的目的是在指出上帝的神乃是创造的力量,并指出上帝临在于祂的创造之中。加尔文对这节经文的解释时说:“不只我们现在所看见的世界之美是由圣神的力量维持着,而且圣神在这美丽世界存在之前,就已经保存了创造以前那些杂乱的材料了。”²全部的创造都是圣神的工作,其实体都是由圣神赋予外形。那么,上帝通过圣神临在于世界,在我们把世界了解为上帝的创造这件事上,究竟有何意义?理解自然界中创造的圣神的标准是什么?为了免于万物有灵论(animism)的误解,我们必须根据启示和教会中对“圣神”的经验,来对创造中的神做神学上的探讨。

(a) 基督徒信仰中第一次对圣神的经验乃是对“圣神的力量”的经验:信徒由圣神得到重生(约[若]3:5);人在

基督里可以成为新的创造(林后[格后]5:17)。

- (b) 对圣神的第二次经验也是同样重要。这一种团体的经验在社会、宗教和自然的界线中成为一体的经验,这种界线是任何其它力量所不能超越的。但是,在圣神里面,无论犹太人或外邦人,希腊人或化外人,主人或奴仆,男人或女人都成为一体了(加[迦]3:28)。意思是说,他们都“同心合意”并且“所有的东西大家公用”(徒[宗]4:31-35)。
- (c) 圣神所给予每一个人的呼召和每一个人的恩赐各不相同——圣神的恩赐有很多,但是圣神只有一位(林前[格前]12)。
- (d) 在这些对圣神临在的经验中,希望是确定的,因为这些经验都期待着未来——即未来的新创造:宇宙的重生于荣耀、受祝福的创造之团体(这个团体联合了所有不同的被造物)以及创造界与上帝之间直接的交谊——合一于基督之内,并在圣神内得到更新。

据此原则,我们可以发现宇宙性的圣神以下列的方法在自由界中工作(运行):

- (a) 圣神是所有物质和生命的创造源头(principle of creativity),祂创造新的可能,这些可能进一步给所有的生物和无生物产生了新的“蓝图”,在此意义下,圣神乃是进化的起源。
- (b) 圣神乃是整体性的源头。在每一进化的阶段中,祂创造了万物间的交互作用,以及这些交互作用中的和谐和相互依存的关系。所以说,上帝的神乃是创造的“共同的神”。
- (c) 因此,圣神也是个别的来源(principle of individuation),亦即区别某一物质和生命各自的独特性。自我肯定和整合、自我维护和自我超越都是生命进化过

程中的两面,并非互相矛盾而是相辅相成的。

- (d) 最后,所有在圣神中的创造行动都是有目的的,所有的创造都有一个共同的将来,因为它们都以各自的方法去实现它们的潜能(力)。意思是说,目的性原则(principle of intentionality)存在于所有物质和生命之中。

当我们说,创造主圣神充满世界,其意思是说,我们把每一个个体视为整体的一部分,每一有限的事物视为那位无限者的代表。所有的被造物都是创造的团体中的单独存在,都表明了上帝的圣神。

当我们说,创造主圣神内在于每一个个别的被造物之中,以及全部的创造团体中时,其意思是说:无限的临在于有限的,这种临在及于每一有限之受造物以及所有有限之受造物团体。这种临在带有自我的超越。

此种由信仰中的圣神转移到创造的圣神的了解,也可以在基督宗教的传统中找出来。

例如,保罗(保禄)在使用 *pneuma* 这个词时,他的意思有两个:一是指上帝的圣神,一是指人类的灵。如罗 8:16 说:“上帝的神和我们的灵一同证实我们是上帝的儿女。”“人类的灵”是指整个人格、肉体 and 心灵存有的中心,也就是指一个人的身心的全体(*psychosomatic totality*)。这可以从人类的自我中来了解,因为这个自我是在心智中以及意志中“活的我”(the living I)。当保罗(保禄)在使用 *pneuma* 时,他的意思是指一种“能够成为一个人自己的对象(object)”的“自我”,这个对象跟人自己有一种关系,并能有自己的意向而存在。³

保罗(保禄)的这种自我区别和自我超越的说法表现于很多方面。首先表现于信者之中:“我们这些得到上帝所赐的初熟果子,就是得到圣神的人……等候上帝收养我们作祂的儿子,使整个的自我得到自由”(罗 8:23)。此外,也表现于整个殷

切期盼的创造界中(罗 8:19-22):“一切被造的都热切地盼望着上帝的荣耀从祂的儿子们显示出来”(罗 8:19),并与“我们”一同期盼。最后,保罗(保禄)从圣神理解到一种“言语所不能表达的叹息”(罗 8:26),因此,信者在圣神中所经验和理解的,显示了创造的圣神:人类的灵和全体非人类的被造物中的灵的结构,因为信者的经验与此相关。信者在圣神中的经验促使他们跟所有其它的被造物团结起来,信者与自然在虚幻的力量下一同受苦,他们也盼望自然界能够得到自由。

假若上帝把自己局限于被造界的有限中,假若祂自己以“生命的赐予者”居住于被造界中,这种说法就是假定了圣神的自我设限、自我卑屈和自我降服。如此,受苦的被造界(suffering creation)的历史(它是短暂而无常的)就带有圣神的受苦历史,因为圣神住于创造界中,但是这位居住于创造界中的圣神把创造界的受苦历史改变成一种希望的历史。“创造的圣神”的临在,为被造界带来了希望——在生命和受苦之间的差异中带来了希望。

然而,观诸进化中的脱轨现象以及人类罪恶和灾难的历史,我们是否仍可把这种对自然的历史和人性的历史的神学观念视为上帝的圣神的历史?假若世界是全然的无神状态,且被圣神所遗弃,则它将变成虚无(诗[咏]104:29),它将停止存在。但是世界却仍然存在——即使它背离上帝。因此,在被造界和人类的受苦历史中,我们必须明辨内在的圣神那种说不出的叹息,以及上帝那种受苦的临在(因为十字架的产生在于创造主圣神的临在,其顶点在于道成肉身以及加尔瓦略山上的十字架。所以,任何创造和上帝摄理的教义,都以十字架为中心)。此种理解同时也是对内在的圣神的自我超越,以及祂的受苦和物质界中的叹息的理解,所以,这也是对宇宙层面的世界希望的理解。

■ 此种内在的创造主圣神的观念是否会导致泛神论的危险,

而把圣神变成无所不在(充满各处)的世界灵魂?假若被造物同等于上帝的圣神,那么是不是每一被造物都具有同等的神性?泛神论是否有助于防止今天自然界被破坏的危机?

但摩特曼主张,我们不可说:“万物非上帝,而上帝是万物。因上帝并不把自己完全表现于万物中。祂在万物中所显现的,仅是部分的祂自己,而万物都在追求更高程度的无限趋力(drive)。”换言之,摩特曼要我们区别“万有在神论”(pantheism,即认为上帝包容世界而又超越世界)和泛神论(pantheism)这两个观念。前者辨明了未来的超越、进化的意向(future transcendence, evolution and intentionality),后者只看到永远神性的临在。⁴

但“万有在神论”不能把上帝临在世界跟上帝的超越连结起来,这只有三位一体的教义有办法。三位一体的教义告诉我们创造是藉着圣神,而且创造主圣神寓居于创造中;三位一体的教义将创造视为一种互相连结的各种过程的动态网(dynamic web),圣神区分并结合这些过程。圣神保存(保护、维护)并引导所有的生物及其团体超越它们自己,这位内在的创造主圣神对创造界来说,是极根本的。这跟机械论的世界观不一样,它只主张基子(elementary particles)是根本的。三位一体的教义主张关系和自我超越运动的和谐,在这种和谐状态中,万物希望圣神来达到尚未达到的极点。假若宇宙性的圣神是上帝的圣神,那么宇宙就不是一个关闭的系统,而应该是一个为上帝和上帝的将来而开放的系统。⁵

二、圣神乃整体的源头(principle of wholeness and totality)

根据上面的说法,在被造世界的进化过程中,这位寓居于被造界中的圣神创造了万物间的交互作用,以及这些交互作用

中的和谐和相互依存的关系。借着此种创造，地上所有的被造物乃得以互相结合在一起，并得以迈向完整的地步。因此，圣神成为连合被造界的力量，此乃圣神之所以称为整体性的源头的原由。

以中国传统的思想而言，我们可以说，圣神乃是结合宇宙中阴和阳的原动力。我们在本篇第一章第二节已经提过阴阳合一的思想，此处，我们仅需强调，造成阴和阳结合的力量，亦即基督信仰中圣神的力量，因为圣神是阳（父）和阴（子）爱的合一之力量。在受造界中，受造物之间彼此的交往乃是天主圣三中，阳（父）和阴（子）爱的合一之力量的痕迹。⁶ 这表示圣神以一种深而积极的力量结合了宇宙中所有的被造物，而与上帝互相结为一体。

以西方思想家德日进(Teilhard de Chardin)神父的说法，圣神乃是“神的氛围”(Divine Milieu)，祂使上帝的爱之奥迹主动而活泼地临在于宇宙之中。⁷

第二节 圣神与中国思想中的气

张春申神父曾把中国传统思想中的“气”论与基督宗教的几个神学主张作了比较⁸。在他的研究中，最值得注意，且与本节有密切关系的说法是，他以中国的“气”来说明基督宗教中的“圣神论”，以探寻神学本位化的可能。我们将在这一节中参考他的发现来说明圣神的宇宙性及其诸多的功能。

张神父在提出中国人的“气”论和圣经中的“圣神”论之后，将两者作了如下之比较：

(1) 双方的字源极为接近，都是来自自然界的风或云气，也都指人的呼吸。而且“气”和“神”都代表能力——生理或者精神的能力。

(2) 中国人的“气”和圣经中的“神”都不只属于宇宙或自然界,同时也属于人生或伦理界。所以“天人交往”或“物物影响”,乃是藉着气或神。

(3) “气”不是独立的,而是凭借不同的事物。区别事物,最普通的方式便是根据它们的“气”的能力。至于圣经中的“神”,原本也是如此。圣经中的“神”主要是天主的“神”和人的“灵”,天主的“神”不但是宇宙的来源,也是构成天人交往的媒介;更是救恩历史的动力。至于人的“灵”则是人的真实能力,出现在每一层面上,自呼吸、生理、心理,直到伦理与精神生活。

(4) “气”并不限于任何能力(它包括物质、生理、心理、精神、宗教),而且有整合以及综合的作用。圣经中的“灵”具有一种超越物质的精神力量。

根据这些比较,读者不难发现中国思想中的“气”最能阐述基督宗教所主张的“圣神”的临在。“气”既是一般力量,渗透在所凭借的事中,使它洋溢特殊的气质(例如,当我们说一个人“气色好”时,我们是指那人被一股力量所充沛,让他洋溢特殊的外表)。因此,当基督徒说“上主的神临在”时,若能应用这种对“气”的了解,必能使中国的信徒更易于体会其深邃的意义。譬如,按照保罗(保禄)所说:“并且靠着祂(基督耶稣),你们也一同被建造,因着圣神,成为天主的住所”(弗 2:22)。这种将圣神比作教会的灵魂的西方观念,如果采用“气”的思想来说明,可以说成:教会生活在天主灵气的氛围内,气不只包围教会,而且渗透教会,它是一个充满上主气息的团体。或者说:教会是散布基督风气的团体或具有基督气质的团体。

再从“气”具有整合和综合的作用来说,更与基督宗教对圣神的了解不谋而合。后者相信,在天主圣三内在生命中,圣神是圣父与圣子位际关系的爱的结合;教会是天主圣神结合耶稣基督与信徒而成的团体。此外,我们若进一步主张万物都在圣神之内,并把圣神称为“媒介”,则万物相通的奇妙根源,必来自

超越与内在一切的创造之神。天主的“灵气”深深地给合一切，不论圣三的内在生活，基督徒的恩宠生活或者宇宙万物。这与庄子所说，“通天下一气”（意即，“气”整合天下万物各个层面的能力而为一气）的说法可说极其相似，因为庄子也以气的感应来表达的万物间的相互作用。气与圣神一样，充塞贯注在各层世界中，导致宇宙万物生生不已的生命过程。这种中国思想下的圣神论，视天主之神为贯彻宇宙人生的灵气，无所不赅，无所不贯注。所以，当代中国基督信徒，也许通过气论，更易领悟天主圣神的临在与统合作用。

以上三章，我们分别从天主、基督和圣神观念，描述了有关地的神学思想，下面一章，我们则从基督宗教的人学观念来探讨此问题。

研究思考题

1. 人类的呼吸在人类和自然世界之间有着一种深切的关系。中国思想中的“气”论大部分来自人类会呼吸的事实，其内容相当丰富。你如何把这种“气”的观念与基督宗教的生态环境观念相结合？
2. 圣神经常创造出一种“神的氛围”充满大地和自然界之中。你能借着什么样的行动来对这个“神的氛围”有进一步的体会和认识？
3. 在你个人的生活或社会生活中有哪些原因阻碍了你在动态的生态灵修方面的成长？

注 解

- 1 本节参考 Moltmann, *God in Creation*, 98 页以后。
- 2 Calvin, *Institutes I*, 13.14.
- 3 参考 R. Bultmann, *Theology of the New Testament I*, tran. Kendrick Grobel (N. Y.: Charles Scribner's Sons, 1951), 209.
- 4 Moltmann, *God in Creation*, 103.
- 5 Moltmann, *God in Creation*, 103.
- 6 谷寒松,《天主论》,页 355,我们在本篇第一章中已提及。
- 7 见 Pierre Teilhard de Chardin 著,郑圣冲译,《神的氛围》(台北:光启出版社,1986)。
- 8 见张春申著,《中国人的气论与神学上的几个课题》,《神学论集》53 (1982): 341-368。

第四章 人学的观点

依照基督宗教的信仰，人与自然世界同是上帝的创造，人是自然界的一部分，因人存在于自然界中。但人不是与自然世界同等，人具有上帝的形像(肖像)，受托要管理世界万物。这种信仰同时也主张人与自然界不可分离的关系，因为人既生存于自然世界，就必须仰赖自然界供给生命上的所需。以神学的观点来看，自然世界是上帝为人类的生存需要而创造的。所以，人不能离开世界而生存，人类的生命完全依赖自然世界的存在。

然而，由于过去西方文化过分强调以人为中心的观念，强调人是自然世界的主宰，而且自然只是为人而存在，忽略了自然的价值和重要性，更忽略了人必须依赖自然而生存的事实，所以导致人类滥用自然资源，破坏自然环境，也就是导致生态的危机。

所以，要解决自然世界长久以来被人类破坏的问题，只有从人类本身着手，才有助于问题的改善。首先，我们必须改变人类对自然的观念、价值与地位，以及人类与自然的密切关系的了解。其次，我们必须对“人”的意义、价值、地位……等实存上神学上的问题有正确的认识。只有当人类对自己的情况有所了解时，他才能知道自己的有限，以及对自然世界所应负的责任。

本章我们将针对后者提出近代神学上对“人”的意义的新发现与新思潮。我们将从三方面来探讨现代神学思潮中的人

观,亦即,人是关系、人是结构、人是过程。这种新思潮的特色是以动态的观念来尝试说明人的真相。¹但此种新思想并不排除传统上以静态的观点(如本体、本质、附属体……)对人所作的解释。

第一节 关系的范畴

人的存在可以用五个幅度的关系来形容,即物质幅度的关系、生物幅度的关系、精神幅度的关系,大我幅度的关系,超越幅度的关系。这些幅度的关系来自创造主上帝。由于那位无限、超越关系(即三位一体的上帝所建立的爱的关系)的临在,渐次流出物质幅度;物质幅度发出新的组织,即是生物幅度;由生物幅度发出全面性的自我意识,到统一的自我完成,即是精神幅度;精神幅度再因内在根源扩大到与整个人类生者、死者相关,即是大我幅度;而与之最深内在根源的关系,即是超越幅度。以基督信仰来说,超越幅度的关系就是永生的上帝——即父、子、圣神三位一体的上帝以其无限之爱与人建立的唯一无二的关系。

以下分别说明这五个幅度的关系:

一、五个幅度的关系

(1) 物质幅度的关系:这是最具体而最不为人所认识的幅度。有人主张物质对人生仅有工具性价值,而无目的性价值,故以二分法强调精神幅度的重要,而忽视物质幅度,甚至视物质幅度为恶,有碍精神幅度的发展,而求取解脱。然而,基督信仰并不否认物质幅度是人生活的基础,反而把物质幅度积极、肯定地整合在人的奥秘中,这种说法表现于基督道成肉身的信

仰中。在这位道成肉身的基督之内,物质幅度达到圆满的地步。

(2) 生物幅度的关系:人生活在有机生命的宇宙中,从其肉体的生命来看,人可算为大自然中的生物的一种。基于此生物幅度的关系,人类有以自然为家的感觉,也有落叶归根于自然大地的感觉。而当工业化的结果,使人日感居住环境受破坏的威胁时,也可说是由于人类发现人与环境的关系乃自身生物的幅度所使然。

(3) 精神幅度的关系:此即人在世界、人群中所体验到的心理、理性、良心幅度的互动,以及人在这些互动中所有的经验、了解、判断、决定。从中产生了审美、创造、追求理想、伦理道德、成圣成贤的境界。

(4) 大我幅度的关系:这是指人与所有人类(包括过去、现在和未来的)以及人与基督的关系。所谓“四海之内皆兄弟也”,即表现出此种大我幅度的关系。在这种关系中,人与每一个人都有关联,没有人能说他(她)与谁无关。每一个人都是全人类的一分子。

(5) 超越幅度的关系:这个关系,从天主来看,是无限的天主自己的临在;从人来看,是对无限临在的有限回应。这个关系是三位一体的天主与人所建立的一种爱的关系,这个关系具有父、子、圣神的特色:父是无根源的根源,是关系的根源与目标;子由父而生,受父差遣、回归于父,故而所有的人都是子内的子,有限地分享父子的关系。就如保罗(保禄)所说:“一切都是藉祂,并且是为了祂而受造的。……万有都赖祂而存在……祂在万有之上独占首位。”(林前[格前]1:16-18)基督是关系的降生;圣神是绝对爱之奥迹的合一。父子爱的合一有如天地之一气,使万物成为和谐的整体。祂是关系的完成,使人经验到最深的一体。

二、彼此的渗透

上述五个幅度的关系在人身上互相渗透、影响,并彼此消长。人的身体本身就是人与整个物质世界、有机生命世界在时空中的具体关系。因为人不但有物质、有机生命的幅度,也有精神、大我与超越的幅度,所以整个人实际上具有两方面的体验:身体是人在时空中与人和自然万物来往的媒介,也是接受别人和万物影响的媒介。同时,身体也是人存有的发现场所。在身体上,可以看到整个的人,他的历史,他的性情,苦乐与优缺点。所以,上述五个幅度的关系在人里面彼此互相渗透。天文地理与生态变化会直接影响人的精神、大我、和超越幅度的生活;而精神、大我和超越幅度的看法、态度也会在生物和物质幅度的关系上表现出来。例如当一个人追求真善美时,他(她)的言行举止必然有优雅动人的表现;而当他(她)作恶、循私、骄傲时,则身体必散出可厌的气息。

因此,这五个幅度的关系虽各具特色,却相互沟通、影响、交融、同化。换言之,每一个幅度必有参与其它幅度的行动。例如,物质幅度的气候影响精神幅度的心理、思想;生物幅度的疾病影响超越幅度的天人交往。因为五个幅度要彼此互动、通传,成为一个整体,所以,任何一个幅度都有把自己所含的意义,表达在另一个幅度上的需要,这就是象征的来源。象征是临在的表现,是一个幅度不可见、不可闻、不可触的事实或奥秘,在另一个幅度上的呈露。例如,男女间的爱情是不可见、不可闻、也不可触的存在,它能借着礼物或诗歌或行动流露出来,礼物、诗歌或行动就是象征。如此,人的身体(物质幅度、生物幅度)亦可视为精神(精神幅度、大我幅度和超越幅度)的具体表达和时空中的象征。

总而言之,从基督信仰的立场来看,人是五个幅度的关系。要了解人,应当观看人的整体,不能只见其一而忽略其它。很

明显地,人的物质幅度和生物幅度都与他(她)所居住的自然世界息息相关。人也是生物,人的身体也需物质的滋养和支持。因此,自然世界既可以影响人的物质幅度的生物幅度的生活,同时人的物质幅度和生物幅度的生活也可以影响自然世界的变化。因为人的五个幅度的关系在人身上互相渗透、互相影响,所以自然界的变化也会影响人的五个幅度的生活;同时人的五个幅度的生活也会影响自然界的变化。如此说来,我们若把人的存在了解为一种关系,则这种关系自然应该包括人与自然界、人与人、人与上帝之间的关系。这些关系都是密不可分,而且彼此渗透、彼此影响的。

三、自然界为人类提供生命所赖以生存的家

再者,以神学的了解,人的五个幅度的关系并非静态的五个层面,而是一个动态的节奏(dynamic rhythm)。意思是说,五个幅度的关系会集到一个中心点,同时也由此中心向外扩展。就如中国传统文化里所说的阴阳节奏,有给予的“阳”和接受的“阴”。在阴中有阳,阳中有阴。阴阳是生命中同时并在、生生不息的两面,而不是一先一后,或一上一下分离的两层。在阴阳和谐的状况下,接受与给予恰到好处地配合,宇宙万物也呈现和谐的景象。

在人的五个幅度的关系中,很可能某一幅度感到不足,或受自然环境的侵害,或因社会群体的伤害,而诸苦加身。各幅度皆可能体验痛苦。如物质幅度的贫穷之苦,生物幅度的病痛、死亡之苦,精神幅度的憎恨、别离、失学之苦,大我幅度的战争、政治迫害之苦,超越幅度的被天主舍弃之苦。当某一幅度遭受痛苦时,其它的幅度理当给予协助,当事人才得以有和谐平衡的人生。

此外,不只这五个幅度的关系互相保持接受和给予的关

系,而且也应与外在的自然环境之间保持相同的关系。如上所说,人的五个幅度的生活能够影响自然世界的变化,而自然世界的变化也能够影响人。双方保持着紧密的关系,所以双方对彼此的接受和给予若能做到恰到好处,就能使人类和自然世界保持和谐的关系。

人类与自然世界的关系尤其可以从人的生物幅度与物质幅度的生活中看出。人既生活在有机生命的宇宙中,人就是宇宙中的生物,也可说是大自然的产物。此外,人的身体的组成成分与整个自然世界相同。例如自然界中所有的物质成分,如钙、铁、磷、盐、糖、水、氢、氧……等等,在小小的人体中都可以找到。所以哲学家把人视为“大宇宙”的缩型,而称人为“小宇宙”,因为宇宙万物的物质元素都集积在人的身上。由此可知,人的物质幅度的生活,不只与自然世界有紧密的关系,而且实际上可以说是完全仰赖自然界的供给和滋养。或者说,人的身体来自自然界,受自然界的抚养,最后也必回归自然界。换言之,人的“肉体”生命来自世界,也由世界所维持。因此,自然界可以视为人类“肉体”生命的给予者,也是这个肉体生命的家,此乃所谓大地是人类“母亲”的意思。

在这方面,大地以其“母亲”的身份,一直扮演着“给予者”的角色,而人类仅扮演“接受者”的角色。大地为人类提供了肉体生命所需的物质成分,同时大地提供了肉体所需安息的住所。因此,从人类物质幅度和生物幅度的生活可以知道,人是自然世界的一分子,人与自然世界之间具有一种“有机生命”的关系,人类根本不可能脱离自然界而独立生存。

四、“地球村”、“地球国”的来临

当我们把人了解为关系中的存有时,我们可以说,人是面对上帝、世界和自己的存有。换言之,人的存有有三个特色:

(1) 是在一起的；(2) 是言语中的，是聆听、表达的；(3) 是有责任、有使命的，这个责任乃是要实现其与万物共生的本性。²

艾伯林(G. Ebeling)这种对人的存有的了解，在探讨人与他人、人与万物的关系上有极大的帮助。因为人类的存有本身就是关系，人类无法脱离关系而生存，人类必须与自己以及自己以外的一切存有建立相互依存的关系。人类存有的意义不是存在于己内的本体，而是给予和接受的。所以，从此衍生了“地球村”或“地球国”的观念。所谓“地球村”或“地球国”是表示人类与万物四海一家，无分种族、无分种属、无分贵贱、无分国界。所有的被造物共同建立一个共栖、共生的生活圈，这种地球村的观念完全来自人类存有的需要。人类的存有本身不仅是一个本体或自立体，更是一种关系——一种与所有的被造物相互作用的关系。在这种关系中，不只人与人之间，而且人与所有其它的被造物之间，都存在着一种接受和给予的动态关系。

五、“罪”的意义

那么从关系形上学来描述人的存有时，什么是“罪”？真正的罪行又是什么？答案很简单。扼要的说，罪乃指拒绝接受，拒绝给予。也就是在与上帝或其它被造物的关系中，人拒绝接受来自上帝和万物的支持、引导、滋养……也拒绝履行、管理、照顾、保护、爱惜……的责任。

人类拒绝接受上帝，表示人类的骄傲，表示人类故意与上帝疏远，而与上帝疏远的罪正是一切罪的根本。

人类拒绝接受自然与其它被造物的支持或滋养，表示人类欲靠己力而生存，这是对人类自己的虐待和破坏。而当人类拒绝给予时，人类就犯了怠忽之罪或不作为之罪(sin of sloth or sin of omission)，也犯了自私之罪。

总而言之,人类存在于关系之中,却不能履行接受和给予的责任时,人就把自己自外于这个关系圈之外。其结果,人不只得罪了自己,也得罪了上帝。

第二节 结构的范畴

在关系形上学中,对人的另外一个了解是把人视为组成宇宙体系中的一个结构,而且人的本身也是一种结构。在此种观念中,人不再是一个独立的“本体”或物质单位,而是一个与万物相互作用,彼此渗透的结构。人也是天人一体经验中的一部分,例如笛卡儿(R. Descartes)的“机械论”就把人和一切生物都视为一种机械系统,都具有机械的活动,这种机械活动正出于物质化学的交互作用。而且人与生物都是物质的一种机械式而有系统的组织,它们都是没有自觉的自动机器。所以,严格来说,在“生物”与“非生物”之间,并无本质上的差别。虽然此种机械论把人与非生物等化并列,似乎贬低了人类独特的地位,但是此种说法却有助于我们了解人跟宇宙万物的有机关系:人是整个宇宙体系中的一个结构!

下面,我们略述人的五个幅度关系的结构,再说明辅助原则、价值体系、俗化思想及在此结构范畴中的罪观。³

一、人的五个幅度关系的结构

(1) 物质幅度:就人体物质的一面而言,组成人体的原子本身及原子间的结合,其奥妙有科学家替我们证实。就人与宇宙的关系而言,人与宇宙是一体的,而宇宙的井然有序告诉我们其结构的严密。

(2) 生物幅度:就人体本身有机生命的结构而言,人有由

固定的细胞所构成的各种组织,如神经组织、肌肉组织、表皮组织……有由固定的细胞所构成的各种系统,如消化系统、呼吸系统、循环系统、排泄系统、生殖系统、神经系统等;也有由流动细胞所构成的血液。人体结构之奥妙,不待赘述,已昭然若揭!

(3) 精神幅度: 人类精神的内在结构有经验、了解、判断、决定的意识动态结构、语言结构及价值结构。结构是逻辑的连贯,不可倒置的次序。人愈成熟,愈知如何依内在结构而行动。不成熟的情形就是悖逆内在的基本结构,而表现出错误或不当的行为。

(4) 大我幅度: 这是指人类所建立的各种组织制度。从横面观之,包括家庭、社会、政治、经济、教育、宗教等各类组织和制度;由纵面观之,则是人与祖先所建立的家谱、族系。

(5) 超越幅度: 人是有限与无限结合的结构。在基督宗教的神学传统中,以属性与比例两种类比来说明此一结构。三位一体的天主与人的关系具有一种内在的结构。天主无限奥迹内的内在结构不但影响与我们的关系,同时也是与我们有关系的内在结构。换言之,天主圣三的教义告诉我们,父是爱的给予关系(父生子),子是爱的接受与答复的关系(子由父而来,并归于父),圣神是爱的合一的关系(圣神由父藉子而发,或由父及子共发)。当我们分享天主爱的奥迹时,即生活在此一结构中。个人与信仰团体都是生活在与天主的关系中和救恩史的过程中,有秩序、有制度。

二、辅助原则

人既有大我幅度的关系,小我与大我之关系有赖辅助原则来维系。辅助原则是个体与社会的平衡原则之一。由人性尊严来说,个人与社会的价值应属同等。社会有义务协助个人谋求福利、推动个人的自我实现,而个人也有义务支持社会的成

长发展,两者应当相互辅助。然而实际上,个人与社会往往互相对立,不能达到理想的平衡关系。人类社会有重个人而轻团体者,如资本主义社会或民主国家;有重团体而轻个人者,如社会主义国家。这样的社会都未能充分发挥辅助原则的精神。

辅助原则可从两方面来分析。即“由上而下”和“由下而上”。

若从前者的秩序来看辅助原则,其原则应该是在上者应尊重在下者的地位和角色,不加干涉,仅在必要时予以协助,较高的结构绝不阻碍较低结构的行为。从生态关系来讲,辅助原则告诉我们,人类(较高等的存有)不应该干涉自然界(较低等的存有)的各种现象。因为这也是上帝对待所有被造物的原则——除了特殊的目的外,上帝绝不干涉人类或大自然中原来的法则,只在必要时,才给予协助。⁴

当从“由下而上”的关系来看辅助原则时,所得到的原则是:较低的结构应支持较高的结构,这是死亡产生生命的奥妙原理。譬如人吃苹果,苹果消失,转而为人生命之一部分。这表示较低等的存有放弃其不定性,而成为生命的因素。植物支持动物和人类,而动物也支持人类。

三、宇宙万物中的价值体系

随着人类主体宇宙观及其生活哲学的不同,他们的价值体系也纷然杂陈。有人视金钱为万能,置金钱于其价值体系的顶层;有人把娱乐、生活的舒适或艺术创作、求知,或个人品行之陶冶、道德意识或科技工业的提升、政治权力或与超越之奥秘有关的宗教信仰等等放在首位。由于这些价值体系的不同,人类生活才呈现各种不同的面貌。

现在许多国家为了推动经济、科技、工业的发展,把人放在经济、科技、工业之下,作为工具;教育重点也放在推动经验、科

技、工业发展的自然应用科学上,忽略更重要的伦理与宗教生活。知识学问只为近程目标,而非为最终目的,更不在于助人成为更成全、更有爱心、更能向无限奥迹开放的人。

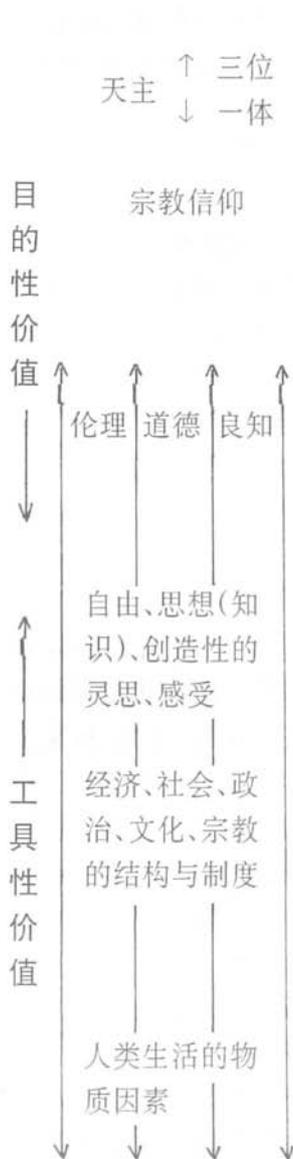
基督徒价值体系的基本架构及其本末次序,可以从下页的图中看出。⁵

此图很明显地指出,基督徒是以“目的性价值”的宗教信仰和天主圣三为他们的最终价值,此种目的性价值即是他们主要追求的目标;而以下层的工具性价值当作助人达成目的性价值的工具。在这样的价值体系中,基督徒主要关心的是天主的旨意与天主的要求。从生态神学的观念来看,天主的旨意乃“天、地、人”合一的和谐状态。⁶

四、基督徒俗化思想的精神

所谓俗化思想(secularity)是俗化过程(process of secularization)中所发展出来的成熟态度。而俗化过程是指在人类历史上,由原来宗教制度所控制的政治、文化、社会生活,逐渐走向不受宗教主导的生活与结构。例如十六世纪开始的文艺复兴和启蒙运动使人类的科学、哲学、政治、法律……等思想,纷纷从过去受教会影响甚至控制的情况中走出,各自建立起相当独立的结构与生活。全然肯定人的理性为判断事物的准则,逐一摆脱宗教的束缚。⁷

在面对这种俗化过程时,教会所采取的成熟态度应该不是站在否定或排斥的立场,而应在辅助原则下,承认一些范围的独立性,这就是成熟的基督徒俗化思想。在这种成熟的思想中,基督徒承认人类的经济、政治、社会和家庭生活各有其范围,有其内在的原理原则与方法,科学研究和哲学思考有其内在逻辑,人有宗教信仰的自由。同时也承认,每种范围都是人生的一面,是相对而非绝对的。换言之,基督徒俗化思想的精神



←向人类自我启示，却仍然存留于三位一体的绝对奥秘内。祂按自己的肖像创造人，也愿众人都度圆满的生活。

人类与超越又内隐的绝对奥秘，所有的一种经验性关系，透过生活的基形表达出来。

←中国成圣成贤，内圣外王之人生态观的焦点；基督信仰中有爱心的人，即为别人而生活的人，为最成全的人。

←人类理性活动的范围，与自我意识，内在感受的领域。

←结构与制度之出现乃基于人类管理有形事物的需求，故而结构与制度应为人，而非人为结构与制度。

图五、基督徒的价值体系

神承认每种范围都有其价值和独立性,但不否认其与宗教信仰的关系。例如,一个有基督信仰的核子物理科学家,若有成熟的俗化思想,就会把核子物理当成一门独立的学科,而不受宗教原则干预他对其内在逻辑的自由研究;另一方面,他也会在伦理道德、良心和宗教原则的提醒下,明白核子物理的研究与人类的安全与福祉有关,所以必须不断分辨研究的方向,以期对人类真正产生利益。又如一个基督徒政治家若有成熟的俗化思想,必会随时考虑两方面的问题:一方面他会尽量把握住政治的内在原则及多元因素;另一方面他会按信仰做一个真人,并建立合乎人性尊严的政治制度。教会团体的领袖没有资格直接干涉其政策,但却可以以福音精神不断支持他的工作,促进日益基督化。

以这种成熟的俗化思想来看人对自然万物的态度时,我们必会得到双重的结论:一方面,人类应该承认并尊重自然界中万物各自的独立性及其不能被取代的固有价值;另一方面,人类应该站在信仰的立场,负起照顾自然万物的责任或正确利用它们,使它们为人类提供最有效、最有利的帮助。

五、罪的意义

从人是“结构”的了解来说,罪的意思是指各类结构与秩序被漠视或被破坏的现象,也是指价值体系中某方面的颠倒现象。教宗若望保禄二世在论《社会事务关怀》通谕 35-40 号中,对今日世界之“罪的结构”(structures of sin)所作的阐释中,对这种“结构”的罪作了最透彻的说明。⁸若望保禄二世认为,“罪的结构”是根源于个人的“罪”。这种罪是一个关于伦理的问题,是导向“罪的结构”的多种罪行的结果。例如,对利益的消费欲望或“权力欲望”;它是不同形式的真正的“偶像崇拜”,亦即对金钱、意识形态、阶级和技术等偶像的崇拜。此种罪不仅会牺牲人,也

会使国家和政治受害。所以,要免除此种罪的束缚,最迫切的需要乃是“悔改”,即改变人内心的态度,“这些态度表现在每一个人与自己、与近人、甚至最远的人类团体,以及与自然界的关系;所有的这一切皆在更高的价值观下,例如共同利益……”(38号)

第三节 过程的范畴

过程哲学的鼻祖怀德海(Alfred North Whitehead, 1861~1947)主张:要了解实在界,非以“物”或“个别体”为主,而应以“过程”为主来分析。⁹在五官影响下,透过五官,我们虽首先发现个别体,但当我们反省实在界最深的事实时,却不再看见个别体,而是看到相互影响的连贯的关系网。任何一个细小过程都非单独进行,而与其它过程互在彼此中环连着,此即过程、关系、环境的思想模式。此种思想模式不再把实在界分为大自然与历史、精神与物质两个范畴,而认为这两个范畴是合一而不可分的。

根据过程思想的说法,存有不再只是静态的本体,而比较是因内在动力而变化的事实;不再只是自立体,而比较是共融中的存在;不再只是以横切面所见之物,而比较是自始至终演变的历史过程。在认识方面,因存有本身在过程之中,所以真理亦有其过程性。换言之,认识一个存有物,必须同时认识其过去、现在和未来;此种完整的认识只在圆满的境界中方能实现,所以真理的达成也是在过程中。此种思考方式认为,思想是在变化的过程中,所以不仅思想的内容,而且思想的方向都应加以注意。因为实在界一直在演变,思想方法就要有弹性、辩证性及吊诡性(paradox)。观察一事物的方法,不再以其外表为主,也应象征表达超过目前幅度的过去与未来。¹⁰

一、人类历史：多方面的过程¹¹

当我们以这种思考方法来了解人时，人的存在就是一种“过程”。要了解人，不只应了解其本体，亦应了解其变化，因为使人成为人者乃是变化。变化包括行动（即从潜能到实现）及前后的连贯，连贯的过程，在大自然来说，是进化；在人类来说，则是历史。

变化的主动力是“爱”，包括给予和接受。爱的推动力使人与他人乃至整个宇宙融合为一。换言之，人的过程与他人和宇宙整体不可分，这个爱的推动力在根本上即是天主无限爱的奥迹。由过程的角度说，人就是由生到死到复活的一连串变化。所以，严格而论，人不但“有”历史，而且人更“是”历史，是实在界的过程（process of reality）。人类历史与大自然的关系是一种密不可分的过程，人是从大自然的演变过程中进化而来的（带着上帝的临在和引领）；其后，人类一直不断地与大自然息息相关（狩猎、游牧、农业）。

人类的历史常是人相互渗透、影响的五幅度关系，错综复杂的演变，所以严格而论，并无纯粹的政治史、经济史、文化史、科学史等；另一方面，历史又同时是个人、家族、民族、人类不同规模，却相互有关的演变，而此种演变的过程与“大地”也有十分密切的关系，因为大地是人类历史的舞台。

从基督信仰的角度来看，历史的推动力是无限爱的天主圣三，同时也是自由的人。若没有自由的人和永活的天主，就不能谈历史。换言之，人类的历史是天地人交往的过程，是天地人走向圆满境界的过程。上帝以其不可测的爱，用特殊、显明的方式，参与人类和大地的历史。

然而，由于人类受各种因素的限制和约束，受种种罪过的诱惑，所以，人虽是自由的，却有其限度，也就是有犯罪的可能。

因此,人的历史包括退化、退步、萎缩、堕落等现象。人类的历史并非直线的发展过程,而是多方面变化的、似非而是的、辩证的、玄妙的历程。

而根据基督的宗教的信仰,人类的历史虽是变化多端,难以了解的,但人类历史最终必然走向基督所描绘的天国,也就是天地人来往的最高境界——新天新地(启[默]21:1-5)。目前的历史过程则因人类罪恶的普遍存在,而尚未完成。

二、人类劳动的意义

从上面的分析,我们可以看出,过程思想反对把人从自然世界中区分出来,反而强调人与自然世界或地的一体性。但这并不是说,过程思想否定了人类在被造界中的独特地位。过程思想仍然承认被造界中有“等级”之分,而人类在这些等级中是最高的。换言之,人是存在于世界之“内”,但是人却可以站在世界之“外”,因人具有认识自己和认识世界的的能力。人虽是被造界的一部分,但人也拥有思考以及感觉自己之外的事物的能力,所以,过程思想的人观具有很清楚的社会性质。人既是属于自身之外的被造界,也生活于这个被造界中——这个自身之外的被造界,包括他自己以外的别人,以及一切与他有关系、影响他或被他所影响的被造界。因为人不断在改变,人永远没有静止的时候。人借着团体(包括人类社会和所有被造界的团体)中共同成长的过程而变得更成熟、更完美。他不只有理智,而且也有真正作抉择的自由,这使得他能够借着自己的努力达成他的目标。

从基督宗教的信仰来看,过程思想中的人能通过他的理智和自由与创造主上帝共同继续创造的工作,因为根据过程的思想,上帝并不是在创造了世界之后,就不再插手管理世界,甚至上帝的创造工作并不是一次就完成了,而是继续在进行中。上

帝仍然继续跟被造界来往,上帝仍然接受人类的才能和自由抉择,并与人类同工,继续完成创造的未竟之功。人类应当了解,上帝赋予人类独特的能力在世界中工作。而人类的工作具有无比的内在价值,因为工作在根本上乃是天主创造的延长,而且与末世的圆满具有直接关系。上帝赋予人与祂同工的能力和机会,让人能够跟祂一起把创造工作带到完美的终极目标。

在这样的了解中,人在世上工作也是跟耶稣基督同工,因耶稣基督自己也是工作者;祂在正式传道之前,曾是木匠。“祂属于‘工人界’,祂尊敬人的工作……祂以爱来看人的工作和各种不同的工作,在每一种形态的工作上,祂看到人相似造物主及天主父的特殊面目。”¹²

再者,过程思想强调人与他人的关系,也强调人与其他被造界的密切关系,更强调上帝与所有被造界的关系;并主张上帝的继续创造活动是基于被造界的回应,而不是上帝强制性的工作。换言之,上帝并不绝对控制世界和大地,也不绝对操控大地和人类的未来。祂尊重人类和被造界的自由,祂顶多仅协助被造界朝向完美的目标迈进。根据这种了解,上帝把管理大地的责任完全交给人类和被造界,因此,人类与所有的被造界必须互相合作,彼此支持,或与上帝同工,共同来保护大地,并共同美化大地,共同将大地带向完美理想的最终目标。

三、人是“人的世界”之创造者

在“过程”的哲学思想中,人的存在既是一种“过程”,所以了解人的主要方法在于了解人的“变化”。人因其动态意识(经验、了解、判断、决定、行动)不断改变,也不断建设自己的居所,不断与环境相互作用,由是而产生人类的文明——即衣食住行、经济、政治、社会制度,以及包含思想、艺术、道德、宗教的种种文化。此种思想与梵二《牧职宪章》论及人是文化的创造者

时之说法不谋而合：

在各社团国家内，意识到自身是文化创造者的男女人士，日形增多。在全世界，独立自主及责任感非常发达。这对人类精神及道德的成熟，关系至巨。如果我们将团结世界，并将在真理及正义内建设较好世界的责任置诸目前，这点必更为明显。于是我们便见到新的人文主义的诞生，而这主义的内容便是：人的意义即在于对其弟兄及历史所负的责任感。（55号）

从“过程”神学的观点而言，人类的历史是一部迈向“新天新地”的完美境界之历史。人类以其理智和自由与创造主上帝共同继续创造的未竟之工，以达到这种完美的历史目标。人在大自然之中，一方面与大自然一样，是上帝所创造的被造物；另一方面，人也是大自然的治理者和管理者，也可说是大自然的另一位“创造者”。大自然是人的对象、人的伙伴；而人是大自然的发言者，协助大自然与上帝对话。人与大自然相互感应、一体共融，共同走向末世的圆满。人类以其自然科学和研究成果来改善自然环境，使其合乎上帝创造之目的，以达到将来“新天新地”的理想。此乃“过程”神学对人性的一大肯定。此种思想有助于启发人与大自然建立新的关系。

四、大自然的逐步灵性化

根据“过程”的思想，大自然或宇宙中的万物都不是无生气之死物；而是具有一种“先天生命”与“意识的种粒”的活物。所以大自然或宇宙万物都具有生命和心智的潜力；此种潜力以天主为其发挥的终极目标——祂是宇宙万物的核心、最高的意识、最高的精神实有。¹³

此种“过程”的思想认为宇宙是有中心的、进化的；而且是向上往前的进化。以此观之，大自然是有生命、有意识，也有灵

性的。此乃所谓“大自然逐步灵性化”的意思。大自然在演化的过程中,也有可能达到“精神领域”(noosphere)的心灵界、思想界和知识界。所以,从人的成长过程,我们可以发现,当人越与大自然有所接触时,就越与大自然建立感情的关系。特别是未成年的儿童更与大自然有和谐的关系,他们不会把自然当成自己满足私欲的工具。这可说是人性原本的倾向,因为大地与人的生命本是一体的;大地也与人类同样具有灵性。而一般在研究或接触大自然的过程中,也会逐渐发现自然所具有的心灵力量,所以会逐渐发挥一种与大自然一起生活的灵修。从人的宗教经验来说,在人与大自然的相互沟通中,人对大自然的观念能够突破自然的物质面,而体验到其灵性面,并把这种体验带到与无限的天主的交往中。换言之,通过大自然所隐藏的灵性,人类的宗教经验能够把大地带到天主面前,甚至把大地和天主的关系连结在一起。¹⁴

因此,大自然既具有其心灵和灵性的幅度,人类在研究或分析大自然的奥秘时,就应该带有尊重或伦理道德的观念和态度,而不应将之视为可以任意控制或剥削的东西或“它”(It)。此即第五篇中所将探讨的生态环境伦理的问题。

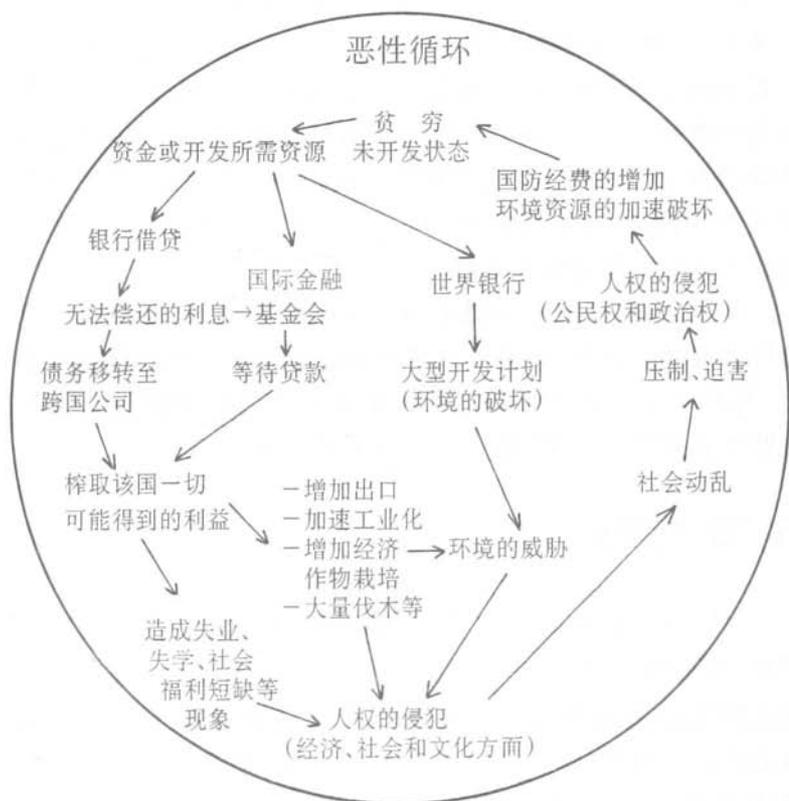
五、“罪”的意义

以“过程”思想的了解而言,罪的意思是指不愿改变、不愿革新、不愿修正、不愿进修、不愿重新开始。这表示人以自由意志违背良心,拒绝接受天主的启示、感动和呼召,也就是消弭来自无限天主的爱。这无疑是一种高傲、自命不凡、断绝沟通、拒绝接受,疏远、离间的表现。其结果终将带来极端的自我毁灭,也将带来被造界集体的毁灭。

这种罪行在人类作为人的过程中制造不良的后果,产生所谓的“果性原罪”。就生态环境的问题而言,由于人类的自私和

不愿改变的心态,自然律或自然循环的原则被破坏了;而且人类给自然界带来的这种破坏,产生了一种“恶性循环”的现象(如下图)。¹⁵ 此乃人类不愿悔改,人类犯罪之后,给自然界所带来的不良结果。

图六、恶性循环图



研究思考题

1. 假设人是各种不同层面的关系,那么人的身体是什么意思?
2. 据你的了解,对人的“二元论”观点(即把人分为具有灵性、灵魂和自我的主体,以及肉体的二元论),其主要来自何种思想?
3. 二元论的人观对生态环境问题可能造成什么样的影响?
4. 有人说,宇宙中的万物(人类、动物、植物、石头……)都具有同等的价值。你能同意这种说法吗?
5. 人的“结构范畴”对你在生态方面的世界观有何帮助?
6. 你如何根据万物各自的价值来建立一种万物的价值体系?
7. “可持续发展”(sustainable development;参考《我们共同的未来》一书)主要的观念是什么?
8. 你若同意“可维持的发展”的观念,你在生态方面的生活或行为会有什么样的改变?

注 解

- 1 本章的资料主要参考,谷寒松,《神学中的人学》,第五篇,263—336。
- 2 Gerhard Ebeling, *dogmatik des Christlichen Glaubens, Dogmatic Theology*, I, (Tuebingen: Mohr, 1979), 215, 222—230, 232, 345—355.
- 3 本节参考谷寒松,《神学中的人学》,298—307。
- 4 此种“辅助原则”也是天主教教会社会思想的基本原则。例如教宗若望保禄二世在《一百周年》(Centesimus Annus)通谕第48号中说:“人们应再对‘辅助原则’表示尊重:上级团体不应干涉下级团体的内存生活,使其功能遭受剥夺。反之,应始终把公益置于眼前,于需要时给予支持;并协助下级团体,使其活动配合社会其它种类的活动。”
- 5 此图取自谷寒松著,《神学中的人学》,305页的图36。
- 6 此处我们必须指出所谓“深度生态思想”(deep ecology)的主张之不当。根据这种思想,自然万物与人类具有同等的地位和价值。因此,当人类必须在(例如)一棵树和人类的生存之间做取舍的选择时,人类不一定,也不应该选择摧毁树的做法。而在基督宗教的信仰中,人的价值和地位仍应高于万物。“深度生态思想”把万物的价值提升到与人同等的地位,实有将价值体系本末倒置的危险。
- 7 此处我们必须注意,不可将俗化思想(secularity)与俗化主义(secularism)混淆。前者是一种成熟的态度,而后者却是一种极端的态度,试图把宗教信仰与俗事对立,而主张人类应该摆脱宗教信仰,而致力于科学、哲学、政治、法律等俗务方面的发展。
- 8 John Paul II, *Encyclical Letter, Sollicitudo Rei Socialis*,

December 30, 1987, in *AAS* 80 (1988): 513-586.

- 9 A. N. Whitehead, *Process and Reality-An Essay in Cosmology* (N. Y.: Free Press, 1978).
- 10 以上参考,谷寒松,《神学中的人学》,271。
- 11 谷寒松,《神学中的人学》,307-314。
- 12 见教宗若望保禄二世,《论人的工作》通谕 26 号:“基督——工作的人”,73-74。
- 13 此种宇宙万物的演化思想是德日进的“跳跃进化观”的主要思想。他把宇宙的进化分为物质化、生命化及人化的三大阶段,每一阶段皆为一次大跃进。而物质化的阶段中分子的形成,是跃向生命化的准备期。详见谷寒松著,《神学中的人学》,78-80。
- 14 此乃所谓“创造灵修”(Creation Spirituality),详见第五篇第三节。
- 15 此图取自 Roberto Ricci, “The International Economic Order and Human Rights,” *Asia Link* XIV. 3 (May/June, 1992):18-21.

第五章 教会学的层面

传统神学上对教会的定义,通常都把教会解释为“被拣选者的团体”(coetus electorum)、信者的团体(coetus fidelium)、“一群受洗或告白真实信仰的人的团体”、“天主子民的团体”、“基督的身体”、“救赎的奥迹和圣事”(the church as mystery and sacrament of salvation)。这些对教会的定义都是着重于教会内在的一面,也比较强调以人和天主圣三为中心的教会论。换言之,传统的教会忽略了一种比较强调教会的外在层面和以世界为中心视野;“生态学”的层面在传统的教会论中,几乎不甚受重视。因此,我们主张,完全的教会论也必须强调这些被忽略的层面,此乃我们在本章中所要尝试的讨论。希望借着我们的尝试能为教会学带来一个比较完全、比较合于现代需要的面目。

本章拟分成三个部分来探讨:首先提出各个主要宗教团体对教会存在的意义所持的主张,其次探讨今日各个主要宗教团体应有的使命;最后论及在大地上以圣事庆祝救恩的意义:本章的主要目的是在表明上帝的子民——教会接受大地母亲抚育的事实。

第一节 宗教团体与人类同行

一、梵二《论教会在现代世界牧职宪章》

天主子民分享、分担全人类共同的喜乐和苦难。¹

《牧职宪章》对于今日人类的生存环境做了十分切合实际的介绍和分析。它发现现代人的生活中存在着各种紧张，徜徉于希望和失败之间，自我成就和找不到生活真谛的痛苦之间。并引导我们求助于人类的救世主耶稣，以探寻人的奥秘：

诚然，现代世界所患的不平衡，是与植根于人心的基本不平衡紧相连接的。在人性内，存在着许多水火不容的因素：一方面，由于人类是受造者，故感到自身受多方面的限制；另一方面，又感到自身具有无穷的愿望，有走向更高级生命的使命……于是，人在自身之内便感到分裂之苦……面对现代世界的发展，仍然有日形增多的人提出，并以锐利的目光研究下列问题：人究竟是什么？痛苦、罪恶及死亡的意义何在？何以人类有了这么多进步，它们仍然存在？人类在付出偌大代价之后，所取得的胜利，何益之有？

教会深信，为人受死并复活的基督，曾藉其圣神提供人类光明及神力，以帮助人们成全自身的崇高使命。普天之下，没有其他名字可使我们赖以得救。同样，教会深入人类整个历史的锁钥、中心及宗旨便是基督天主及导师。教会亦肯定，在一切演变之下，潜在着许多不变的事物，而这些事物的最后基石则是基督，祂昨日和今天都一样，直到永远仍然如此。正是在这无形天主的肖像，万物的长子基

督的光照下，大公会议有意向所有的人致辞，目的在于阐述人的奥迹，并提供合作，来寻求解决现代特殊问题的方案。（10号）

《牧职宪章》并提醒基督徒关心全世界的事物，使伦理的关怀跨出个人范围：

世事深入而迅速的变动迫切要求人们不得懒惰成性，不注意时局，只顾个人的伦理。为满全正义及爱德任务，迫切需要每人各尽所能，并依照他人的急需，对公益有所贡献。又应促进、帮助凡真有益于改善人类生活条件的私立或公立机构……

每人应将社会关系视作现代人的主要任务，并加以尊重。世界越趋团结，越清楚地看出人的任务如何跨出个别团体，而逐渐扩大至全球。这点需要每个团体培养自己的道德及社会美德，并将这些美德推广至社会内，俾能靠着天主的圣宠，出现真正的新人和新人类的建设者。（30号）

有关人类与其它被造万物的关系，以及人类应该如何对待世界万物的问题，在《牧职宪章》的第一部分第三章中，讲得极为详尽，兹节录如下：

我们这时代的许多人，深恐人世间的活动，如同宗教活动，联系得太过密切，则可能妨碍人类社会或科学的独立自主。

如果世事的独立指受造物及人类社会，拥有固有的定律和价值应为人类逐渐发现运用并驾驭，则要求这类独立是对的。这不独是我们现代人的要求，而且亦符合天主圣旨。揆诸造化工程的本质，万物皆各具有其稳定性、真实性和美善，以及其固有定律和秩序，人类在以各门科学及技术固有方式研究万物时，必须予以尊重。故此，各门科学的研究方式，如果真是科学方式，而又依循伦理原则进行，则不可能反对信德；因为人世间的一切和属于信仰的种种，

都发源于同一天主。而且,人存心谦虚,并恒心探讨事物的隐微,不知不觉便好似为天主的手所领导;因为万物为天主所支持,万物因天主而是其所是。故此,有些人,信友中亦往往不乏其人,因为对科学独立一词的意义,不够明了,而掀起争执与激辩,使许多人误认为信德与科学,水火不能相容,这是应当引为遗憾的。

但如世事的独立指受造物不隶属于天主,指人们使用万物时,可以不把万物归诸天主,则凡信任天主者,不可能不感到这意见的错误。受造物而无造物主,势必等于虚无。凡有信仰者,无论其信奉何种宗教,常在受造物的语言中,听到造物主的声音。而且,人一旦忘记天主,受造物便晦暗无光。(36号)

……凡为基督所救赎而在圣神内成为新人者,便可能并应当爱好天主所造的万物。万物受自天主,应视为天主的手工而予以尊重。人感激慈善的天主,并以神贫精神使用万物,才真的成为世界的主人。这样的人似乎一无所有,却占有一切:“一切事物是你们的,你们是基督的,基督是天主的。”(格前3:2-23)(37号)

在《牧职宪章》第一部分的最后一章中,讲解了教会如何认识现代世界以及自己在此变动世界中所担负的角色。教会自知她具有神圣的和人性的本质,并准备与今日世界交谈。如同人类走着同样的道路,她努力成为有待基督来重整的人类社会的“酵母”和“灵魂”。

对人格尊严、人类社会生活及人类活动的深湛意义所阐述的一切,都构成教会和世界所有关系及交谈的基础。因此,在本章内除大公会议对教会的奥迹所公布的一切外,此处再对教会如何寓居世界内,如何与世界共同生活与活动,加以讨论。

源自永生圣父之爱,为主基督创建于时间内,并在圣神内

团结为一体的教会,其宗旨是人类来世的得救,故这宗旨惟有在来世才能圆满完成。但它现在却存在于这个世界,并由这世界成员——人所构成。而人的使命是在人类历史中,培植并建立一个天主子女家庭。直到基督再度降临时,这个家庭应不断发展。……于是,教会便成为一个‘有形可见、而又是精神的团体’。教会同整个人类共同前进,并和世界共同体验尘世的命运,她犹如人类社会的酵母与灵魂,志在基督内革新人类社会,并将这社会变作天主的家庭。(40号)

二、普世教协: 公义、和平、维护受造界的完整

普世教协(WCC)在1980年日内瓦的集会中,首先提出“公义、和平、维护受造界完整”(Justice, Peace, and the Integrity of Creation)的口号,经1983年在加拿大温哥华举行的第六届大会的强调,此口号逐渐得到基督徒团体的支持参与和共同努力的目标。

此口号主张在公义、和平和环境的保护之间,有不可分割的内在关联性,不可顾此失彼。例如,若只强调公义,很可能产生公义的暴力,而对和平和环境的维护构成威胁,甚至可能危害其它方面的发展,因此公义的获得也应从和平和环境的保护着手。在环境保护的问题上,除有全球的危机外,也有地方性的危机。有时候,甚至国家或地区性的问题和需要会与全球性的问题和需要发生冲突。解决这种冲突的方法是要兼顾双方面的需要,找出妥协的方法,以寻求沟通和共识,来达成全人类对公义、和平和维护受造界完整的最终目标。

1990年普世教协于韩国汉城举办国际性会议,共同研讨促成“公义、和平和维护受造界完整”的具体行动,会后并原则性地提出四个具体的努力方向和十点宣言。在四个具体方向中,

有一个方向是“保护环境”，而在十点宣言中，至少有三点与此方向有直接的关联，它们是：(a) 我们肯定世间各种权力的拥有与使用，最后都必须向上帝负责；(g) 我们肯定上帝深爱所有的受造物；(h) 我们肯定地球是属于上帝的。

普世教协推动“公义、和平和维护受造界完整”口号的目的是呼吁所有具有基督信仰的人要在自己的环境中具体实现这个口号的要求，并经由各处基督徒团体的灵修祈祷、神学反省与讨论，增加对此口号的了解和实践的意愿，其价值全在于这是基督徒对现代世界所面临的重大问题所作的答复。这表示全球各主要基督徒团体愿意将之纳入信仰，并在祷告、神学的反省和交谈讨论中与信仰整合，付诸具体行动。所以普世教协的这种努力和贡献是不可磨灭的。

第二节 今日宗教团体的使命

从上面各宗教团体在面对今日生态危机时所发表的各种文献看来，今天的教会机构已体认到教会在今日世界中所应负的使命——即唤起人类对生态环境的关心。然而教会在从事这种使命之前，应首先检讨或改进自己的宣教策略，再一次思考她基本的宣教方针，跳出传统上过度强调人本的内在化思想窠臼，而进入兼顾生态环境的更宽视野。

传统上教会的宣教策略大都强调个人的悔改和皈依，宣教的最终目的是个人灵魂的得救，教会人数的增加。为了达成此目的，教会不惜宣扬“这世界非我家”，惟有天堂是永远的故乡的“物质与灵魂”二元论的思想。教导人放弃俗世的世界，而追求将来的永生和天国的理想。这种思想表现在一首广为基督徒吟唱的诗歌中：

这世界非我家，我无一定住处，

我积财宝在天,时刻仰望我主;
 天门为我大开,天使呼召迎迓。
 天上万众圣徒,望我快来相见,
 我将前往欢聚,主已赦我罪愆;
 我虽软弱贫苦,靠主一无所挂。
 故我不再贪爱这世界为我家。
 我主,祢知,我无良友像祢,
 天堂若非我家,我必流离无依,
 天门为我大开,天使呼召迎迓。
 故我不再贪爱这世界为我家。²

此种强调个人的得救而轻视世界的思想,间接地使人产生否定世界、排斥世界的观念。因为这世界既非我们的“家”,而只是我们暂时寄居的地方,或只是我们进入天堂的踏板;甚至这世界可能诱惑我们,而阻碍我们得救,所以我们必须从根本上放弃这世界,全心致力于追求属灵、天上、将来的事,这才是得救的不二法门。此种宣教上的策略可说完全以人的救赎为首要关心,对自然世界的价值和重要性则完全忽略不顾。在生态危机引起普世关心的今天,此种宣教的策略似乎有调整的的必要。

我们可以说,传统上的宣教策略完全是一种人本主义的思想,是一种“内在的”宣教策略。为了平衡这种内在的关心,我们必须强调“外在”的关心。意思是说,我们除了关心人的灵魂得救的内在问题以外,也应该关心人的肉体以及肉体所赖以生存的外在环境。因为人的灵魂不能脱离肉体而存在,灵魂且会被肉体所影响。换言之,灵魂也与人在今生今世的生活有密切的关系。借着人类在物质世界的生活,人的灵魂可以受训练、受造化,也可以被污染、被玷污。就如《牧职宪章》所言:

大公会议劝告信友,本着福音精神忠实成全此世的任务,因为信友不独是天国子民,亦是此世的国民。固然在

此世,我们并没有永久的国土,而应寻求来生的国土。但如果信友认为可以因此而忽略此世任务,不明白信德更要他们各依其使命成全此世任务,则是远离真理……信友忽略此世任务,便是忽略其爱人甚至爱主的任务,并将自己的永生导于危殆中。(43号)

因此,教会或教会机构在从事宣教工作时,其宣教策略所强调的应与过去有所不同。过去过度强调“人类”自己的事务和人类自己的问题及需要,现在应该借着强调人类之外的环境和世界问题来予以平衡。在面对生态危机的今日世界,教会的宣教使命应该更加强调那个一向被忽略甚至被排斥的因素,即以世界或自然为中心的救赎观,负起拯救“世界”,遏止生态危机继续扩大的责任。同时,教会也应该开展她的视野,超越过去“地方性”或“局部性”的偏狭心态,而扩展至全球性或普世性的关心。教会不应再像过去那样仅关心自己的需要或自己教区的问题,更应该有四海一家、天下为公的宽阔心胸,以将关心的问题扩及教会之外的范围,从过去以人为中心的视野,扩展至以整个受造界为中心的关怀。为整个世界生态环境的改善付出积极而有效的贡献。以现代生态学者们的术语来说,教会应该有“全球性的思想和地方性的行动”(think globally, act locally)。

第三节 圣事与大地的救赎

一、母亲大地中的万物成为宗教圣事上的象征

他们吃的时候,耶稣拿起饼来,祝福了,就擘开递给他们说:“你们拿着吃,这是我的身体。”又拿起杯来,祝谢了,递给他们。他们都喝了。耶稣说:“这是我立约的血,

为多人流出来的。……”(可[谷]14:22-25)

这些话是耶稣基督在受难前夕与祂的门徒们吃最后的晚餐时所说的。后来的教会为了纪念耶稣受难和复活,也效法这个由耶稣基督所设立的圣餐,并定期举行,成为所谓的“圣体圣事”(或称“圣餐”)。圣体圣事礼仪中所使用的“饼”和“葡萄酒”都是象征,用来表示耶稣基督的身体和祂为人舍命所流出来的血。所以饼和葡萄酒成为圣体圣事中不可缺少的元素,而饼和葡萄酒皆来自自然大地的出产。换言之,自然大地供给了教会举行圣事时所必须使用的材料,大地母亲成为教会圣事的象征。在天主教的神学和信仰中,圣体圣事中所使用的饼和葡萄酒不仅是象征,更是表示主基督的特殊临在,所以是“实质的象征”(real symbol)。

因此,基督徒守圣餐乃在庆祝他们领受基督的临在以及祂所赐予的新生命。而信徒们在领受圣餐之后,也从基督那里领受使命,去把这种新生命散布到教会以外的地方。所以,基督徒守圣餐的意义是双重的:一方面他们领受基督的同在和新生命;另一方面,他们也必须把这种主的同在和新生命带到教会以外的地方。就生态神学的观点而言,基督徒从圣餐中所领受到的使命,乃是把主的同在和新生命带到所有的被造界中,让所有的被造物共享这种主的同在和新生命。

此外,在圣洗圣事中所使用的水,象征受洗者的罪被洗净,也象征天主丰富的生命和祂的圣神。坚振圣事中所使用的“圣油”表示受坚振者从天主那里领受使命,成为被天主所差遣的信徒,分享弥赛亚(默西亚)基督被傅油的使命;病人傅油圣事中所使用的圣油则表示耶稣基督临在病人的痛苦中,赐给病人身心上的安慰和治疗。这些来自自然大地所供给的水和油,都成为教会圣事中所不可缺少的要素。除此之外,在教会生活中尚有许多所谓的“圣仪”(sacramentals),其中所使用的蜡烛、花、乳香……也都是来自大自然的供给。这都表示了一个事

实,即大地母亲也参与教会的圣事和圣仪中;大地母亲成为基督徒领受上帝恩典的象征,也成为上帝赐予人类恩典的媒介。因为借着这些圣事、圣仪,人得以与上帝往来,参与上帝的生命,也得以除罪,得以过着道德的生活,让人更接近上帝。

二、安息日:创造的庆典³

基督宗教的创造教义以安息日的教义为其完成,因为在安息日这一天,而且通过安息日,上帝“完成”了祂的创造,人类也把生活的实况了解为上帝的创造。在安息日这天,预先庆祝了世界的救赎。安息日表示永恒存在于时间中,也表示未来世界的预尝。遵守安息日是被放逐后的犹太人的独特标志。同样地,创造中的安息日教义乃是圣经创造教义的标志。安息日表明了世界是被造者的身份,而且得到上帝的圣化和赐福。

但是,在基督宗教的传统中(特别在西方教会的传统中),通常都把创造视为上帝在六天之内的工作⁴,借着第七日来“完成”创造的说法往往被忽略了。其原因之一可能是因为耶稣曾在安息日治病,而令人以为祂贬低了安息日的重要性,结果,上帝仅被视为“创造的上帝”(如保罗·田立克 Paul Tillich 所言)。上帝在安息日“安息”,并赐福安息日,在安息日以创造为乐,并圣化创造等教义都被遗忘了。

然而,根据圣经的传统,创造和安息日是息息相关、互不可分的。要了解世界是上帝的创造,不能不先了解安息日。在安息日的休止状态中,人类不得以他们的劳动来干预环境,而必须让环境完完全全成为上帝的创造。他们必须知道,创造界是上帝的财产,人类不得侵犯;而且他们要以上帝的被造物存在于所有被造界之中而快乐,并圣化安息日,视之为圣日。

在安息日中要与上帝有和平的关系,但这种和平所涵盖的不只是灵魂,而且也包括肉体;不只是个人,而且是全人类;不

只是人类,而且是所有的动物;不只是动物,而且包括一切的被造物。因此安息日的和平也是人类与自然界之间的和平。这是在面临环境日益被破坏的危机时,许多人都在寻求的和平;但是要与自然界维持和平的关系就必须先体验庆祝上帝的安息日。

根据圣经的说法,安息日的意义不仅指六个工作天之后的休息,更是说明全部的创造工作都是为了安息日而做的。所以,安息日可以称为“创造的庆典”(the feast of creation)或创造天主的理想,通过这个庆典(feast)上帝才完成创造。因为这个创造的完成也表示创造界的救赎(即让被造界能够参与上帝永恒的临在中),所以我们可以把安息日了解为救赎的节日。但假若它也是被造界的救赎节日,则为了该救赎,全部的创造就应该存在。安息日是创造的节日,而创造是为了救赎的缘故而发生。安息日是在创造的结束时来临,它表现出创造的意义和目的。

以下我们将逐一探讨有关安息日的各项问题,然后据此提出基督徒在对上帝旨意的了解之下,安息日之意义。

1、创造的完成

在司祭典的创造故事中,世界的创造虽在第六天结束(创 1:31),但是上帝真正“完成”创造的时间却在第七天(创 2:2)。而第七天既是安息日,上帝所“完成”的究竟是什么?换言之,“完全”的创造包括什么?它包括上帝的休息。也就是经过上帝的休息,创造才“完成”。经过休息,祂才祝福并圣化第七日。所以,没有上帝的休息,创造的工作就不能算为完全,没有祂对安息日的祝福和圣化,创造的工作就不算完成。

上帝在安息日休息时,也面对了祂所创造的工作。意思是说,祂不只创造,而且让被造界存在于祂面前,并与祂一同存在:有限、短暂的被造界与无限、永恒的上帝一同生存。换言

之,上帝在创造结束而休息时,祂让被造界成为自己的存在,得到自己的自由。祂不再干预被造界,祂让被造界有快乐、痛苦,也让被造界自由回应祂。上帝的创造让被造物“经验”上帝的能力和智慧;而在安息日中休息的上帝也开始“经验”祂所创造的存在。上帝在这一天面对祂的创造时,祂不再控制它们;祂只“感觉世界;祂甚至让自己被所造的万物所影响。祂接受了被造世界成为祂自己的氛围。

此外,上帝不只歇了祂创造的工作,不只在休息时面对祂所创造的工作,而且祂也休息于祂的创造工作中。祂容许被造界存在于祂的面前,而且祂临在于被造界的存在中。上帝不只存在于祂自己里面,也临在于祂所创造的万物中。此种上帝寓居于被造界中的救赎奥迹,就是安息日的教义所告诉我们的主要信息。创造的工作彰显了创造主超越被造界的事实,而创造中的安息则指出创造主临在于被造界中,在安息日,上帝把自己永恒的存在临在于有限的被造界中。所以安息日是上帝临在的日子。

因此,没有安息日,创造就不完全。创造是上帝的工作,表示上帝的旨意,而安息日则表示祂的临在。在创造的过程中,上帝走出自己,在创造的安息中,上帝回到自己里面,创造的工作表示出上帝。创造的工作可以视为上帝启示祂的工作,而安息日则启示了上帝的自我,所以创造的安息也是荣耀天国的开始。当人类从他们的工作中休息时,就是在预示创造工程的高峰,永远荣耀的大庆典(启[默]21:1-5;22:1-5)。

2、上帝赐福创造

上帝赐福安息日,因为在那天,祂歇了祂创造时所作一切的工(创2:3)。在司祭典的创造故事中,赐福是上帝在创造之外的作为。在上帝创造了大鱼和水中的动物之后,以及在创造了人类之后,上帝都做了赐福的动作,而且这个赐福与“生养众

多”的命令有关。生物的创造是上帝自己的工作，而它们的繁殖却是来自自己的力量。上帝对此给予赐福，意思是说，祂肯定被造物这种潜力，并接受它们繁殖的独立能力。

但在安息日，上帝所赐福的就不是生物，而是时间：第七天。这是很特别的赐福，因为时间不是一个客体（对象），也不是与上帝对立的主体；时间是无形的，不能被描绘出来，也不能被抓住的。所以，当我们说上帝祝福时间——第七天时，我们当如何了解此一被“赐福”的时间？

对安息日的赐福与被造物的赐福不同，因为上帝赐福安息日并非通过祂的行动，而且通过祂的休息。此种建立在安息日的宁静上的赐福是很独特的，因在此种赐福中，创造主并没有把任何程度的独立力量给予被造物，而是把一种力量给予安息日，让所有的被造物都能得到休息。祂赋予这一天独特的意义。祂通过祂休息的临在，把安息日的福气给予一切被造物。

在祂的休息中，被造物也得到休息。在休息中，他们体验到上帝直接的临在，也找到他们的居所(dwelling)。在上帝休息的临在中，万物找到支持的基础。安息日保护万物免于被毁灭，并在他们不得休息的存在中，注入（带来）永恒上帝临在之快乐。在安息日，所有被造物都在那位完全临在的上帝之中找到自己的地位。世界是从无中被造成的，也是“为了安息日”而被造的；所以在安息日中，世界存在于上帝的临在中。此乃安息日的赐福。此种赐福不是来自上帝的行动，而是来自祂的休息。因此，上帝并没有对某种行为给予赐福。此种赐福是给予被造物全部的存在，它唤醒了万物中存在的喜乐。

在犹太人的谚语中说：上帝创造万物都是成双的，如白天和夜晚、天和地、光和暗、男人和女人等，惟有安息日是单一的。根据此种说法，创造中的安息日之所以是单独的一天，乃是因为它与整个“六天的工作”有关。亦即，安息日属于创造中的前六天，对这第七天的赐福成为对创造中的每一天的赐福。

3、创造的圣化

上帝赐福给安息日,并“定为圣日”,因为在这日“上帝歇了祂一切创造的工,就安息了。”(创 2:3)。简单地说,“圣化”的意思是:选择或为自己分别出来,或宣称某件事物为个人自己的财产,别人不得侵犯。值得注意的是,此字不能用于被造物身上,也不能用于空间上,只能用于时间上,即创造的第七天。假若所圣化的是时间,而非某一特定的地方或人物,那么,我们就必须以时间的观点来看世界,亦即以事件和事件的顺序,或以世代和历史,而非以空间和地域观念来看世界。空间的分配必须根据权力或所有权,而时间赐人人均可平等地得到。当安息日被圣化时,一个为全部被造界而存在的时间也被圣化了。

其它宗教往往以各种形象表示他们所崇拜的神,而以色列人则以时间来表示——安息日是表示上帝的临在,祂没有形象。其它宗教往往以戏剧性行动来模仿创造过程,以色列人则只知把安息日圣化来参与上帝的安息。安息日是创造过程的一部分,所以安息日是以色列人最神圣的时间。它是第一个被上帝所圣化的对象(祂先圣化安息日,再圣化人,最后圣化以色列人的土地)。

上帝圣化安息日,因为在这一天祂从创造中休息了,所以人类也应该把这一天圣化,人人都必须圣化安息日——包括父母和儿女、主人和仆人、人类和动物、自己人和寄居的人,也就是说,安息日是一切被造物的和平时刻。我们不能一方面守安息日,另一方面伤害别人或其它被造物,安息日应该是为了每一个人和每一被造物。在后来的安息年规定中,连土地也必须得到一年的休息(利[肋]25:11)。人类圣化安息日就必须停止一切生产工作,也必须承认一切被造物都是来自上帝的创造。如此,人类应该更能够了解万物的可爱,在面对万物的美丽时,人类就会有使命去保存其原来之真面目了。

圣化安息日的意思是说,完全不去追求快乐、执行和成就的意愿,而是追求在上帝面前完全的临在(being wholly present in the presence of God)。安息日的圣化惟独来自上帝、来自恩典、来自信赖。

人类若想从政治、社会和经济上的压迫和剥削达到自由的人性化世界,就必须遵守安息日,停止一切工作,并得到上帝的休息所带来的宁静。人类若不能免于依赖和压制、无人性和无神状态,就不能在上帝的临在中得安息日的和平,所以自由与安息日是不可分的。

4、救赎的节日(feast of redemption)

安息日是创造的完成——通过创造主静止地临在于祂所创造的万物之中,此种上帝的临在乃是上帝在祂的创造中首次的启示。但这种启示不是透过创造的活动,而是透过休息而来的。这不是一种间接的启示,而是直接的启示。假若我们把这两者(安息日——创造的完成和安息日——启示上帝静止地存在于祂的创造中)结合在一起,那么我们可在安息日之外看到上帝的创造和启示合一的将来,此乃救赎。所以,我们必须把救赎了解为“永远的安息日”和“新的创造”。彼时上主的“荣光充满全地”(赛[依]6:3),而且祂要住在被造的世界中(启[默]21:3);彼时,创造和启示完全合而为一;彼时上帝要显现于创造之中,而全部的被造界将表现上主的荣光;彼时,因万物都在和平中,全世界都将得救赎。

安息日具有完成和宁静的特色,同时也隐藏着一种对将来的应许。因为安息日开启了将临的天国之门,安息日点燃了以色列人和基督徒们的弥赛亚(默西亚)和末世的希望,或说安息日赋予这些希望意义。在弥赛亚(默西亚)和末世的希望中,以色列人的安息日被未来化和普世化了。“永远的安息日”好像一个凸透镜,聚集了历史中所有上帝的启示,成为所有历史上

的拯救的精髓。在“永远的安息日”中，人类看见了全宇宙在上帝之前得救赎。

此种安息日中的救赎很清楚地表现于旧约中。在旧约中，安息日的休息是为了所有的人（包括寄居者）的利益，在安息日中创造的秩序得到了“恢复”。此种每周一次的安息日也延伸于安息年的规定：根据利[肋]25:1-7，以色列人在进入应许地之后，要让土地“向雅威守安息”。土地在被耕作六年之后，在第七年要让它“守圣安息……不可耕种田地，也不可修理葡萄园”。而地在安息年中所自己生产的，要让所有的人分享——“你和你的仆人、婢女、雇工、并寄居的外人……牲畜和地上的走兽”。这里的安息年规定很清楚地指出：安息日不只是人类自己的节日，它也是所有被造物的节日；在安息年中，土地也庆祝。

而安息年又与禧年有关，根据利[肋]25:8-55 的规定，在七个安息年之后赎罪日“要在遍地发出角声”，并宣布第五十年为圣（禧）年，“在遍地给一切的居民宣告自由”。在禧年中，要恢复上帝原初与祂的百姓立约时，充满公义的状态，也就是“各人要归自己的产业，各归本家”（10 节）；原本由上帝所赐的土地若有买卖，到了这年就要取消；奴隶要获得自由，每一个上帝的子民都要恢复自由，寄居的客旅也是一样。在这个禧年中，也要让土地享安息：“这年不可耕种……不可收割……只可吃地中自出的土产”（11-12 节）。禧年的特色在于遵行上帝的律法和命令，这些律法和命令也要由人传给寄居的及其它被造物、动物和土地。

以色列人在他们的历史上是否恪遵安息年和禧年的规定，我们不得而知。这可能是先知中所以会产生弥赛亚（默西亚）的安息年的原因。赛[依]61:1-11 期待一位弥赛亚（默西亚）先知的来临，他要宣布禧年的临到：“传好信息给贫穷的人，差遣我医好伤心的人，报告被掳的得释放，被囚的出监牢，报告耶

和华(雅威)的恩年和我们神报仇的日子”。当这位先知身份的弥赛亚(默西亚)出现时,弥赛亚(默西亚)的时代就要降临,此时代的情景完全以安息年和禧年的理想来描述:弥赛亚(默西亚)的时代来到时,被压迫者将得到释放,上帝的公义将临到万物。土地将获得自由,万物都要得到各自的生存所需。万物在上帝面前都要享受休息与和平。

这个弥赛亚(默西亚)的安息是永远的安息,它与最初上帝创造时的安息完全一致。这个安息将完成上帝创造的安息,它虽不是历史上的安息,但它可称为历史的安息的完成。

5、耶稣与安息日

一般新约神学和教义学的基督论,在讨论神学对安息日的态度时,都是根据福音书中,耶稣基督在安息日治病,并允许祂的学生在安息日掐麦穗来吃所作的教训,而主张耶稣基督把爱的诫命取代了安息日的诫命(如可[谷]3:4所暗示的)。摩特曼认为我们若据此主张耶稣基督废除了安息日的律法,那是不正确的。因为耶稣基督对安息日诫命的态度,不能仅解释为祂对爱的诫命的重视,而更应认为祂是在宣布弥赛亚(默西亚)的安息日。他认为耶稣并没有宣扬一种高奥的伦理,而只有宣扬那个即将来临的天国。这个天国的来临就是弥赛亚(默西亚)时代的来临。所以,事实上,耶稣基督所宣扬的天国就是在实现弥赛亚(默西亚)的安息。所以,耶稣基督绝无意废止安息日的诫命,也未曾把安息日的诫命视为无关紧要。耶稣基督对律法所采取的自由态度无非就是弥赛亚(默西亚)时代的自由,而安息日诫命的最终目的也是这种自由。换言之,弥赛亚(默西亚)的时代实现了历史上所无法达成的安息日理想。所以也可以说,弥赛亚(默西亚)时代降低了现世对安息日所作的诸多繁杂的规定和限制的重要性。

简言之,耶稣基督没有废除安息日的诫命,祂反而宣扬弥

赛亚(默西亚)时代和天国的来临,而当弥赛亚(默西亚)和天国时代来临时,安息日的理想即可实现,全部的生命都将是安息日的庆典,创造中安息日的意义将得到圆满的完成。此思想表现于耶稣基督传道之初在拿撒勒(纳匝肋)的会堂所做的宣告中:“福音要传给穷人,被掳的得释放,瞎眼的得看见,受压制的得自由”(路 4:18)。

6、星期日:永恒庆典的开始

基督宗教所遵守的主日(星期日)从历史上来说,其来源并非犹太教的安息日。然而,从神学上说,两者必须保持关联,否则前者可能遭受世俗化的威胁。基督宗教的主日既不废除以色列人的安息日,也不取代它。而应视为以色列人的安息日,经过了弥赛亚(默西亚)的延伸。

通常基督宗教守主日的原因都认为主日是基督复活的日子。这个原因很清楚地说明,这一天不只预想末日的安息日的安息,而且也预想“新创造”的开始。因根据基督宗教的信仰,新创造的开始乃是基督从死亡中复活,新创造乃是死人复活的世界。正如以色列人的安息日让我们回到上帝在创造中的工作,以及人类在周间的工作,基督宗教庆祝复活的节日也向前看到将来的新创造。正如以色列人的安息日让人分享上帝的休息,同样,基督宗教的主日也让人分享世界的新创造的能力。正如以色列人的安息日是一个纪念和感恩的日子,基督徒的主日也是一个新开始和希望的日子。主日既是一个星期的第一天,所以借着守主日,每一个星期都可看见一个新的创造,而且都以复活和永生的希望开始。因此,虽然对上帝来说,创造的安息日是第七天,但是对人类来说,他们所经验的安息日却是第一天,从另一方面来说,创造的完成与新的创造互有关联,新创造的第一天必须以原始创造完成的日子为先决条件。

“新创造”的日子乃是原始创造中,生态上的“休息日子”的

前提,该新创造在于完成原来的创造,而非摧毁之。生态上的“休息日子”应该是一个环境不受污染的日子——一个人类不开车的日子,让自然也能够分享安息。基督宗教庆祝基督救赎历史的弥赛亚(默西亚)节日,犹太教则庆祝她自己的拯救史的节日,特别是庆祝创造的安息日。在现代世界的生态危机中,基督宗教也应该铭记创造的安息日。

此外,基督徒守主日是基于末世论的信仰。神学上的末世论有两种说法:一为已经完成末世论(realized eschatology),意即末世已经来到,而且已经实现,现在就是末世;另一为未来末世论(future eschatology),意即末世尚未来到,它将于不久的将来临到此世。对基督徒来说,主日具有这两种末世论的意义。因基督徒一方面相信基督已为了人类和万物死而复活,并临在于世界和人类之中;另一方面,基督徒也盼望基督的这种临在能够越来越充满于全人类和大地之中,直到末日完全临在时的天地人合一境界。

三、庆祝人类与大地母亲的复和

传统的天主教的告解圣事(或和好圣事)所强调的都是信徒个人和天主之间,或个人与教会团体之间的和好,很少强调个人与大地母亲之间的和好关系。因此,生态神学的当务之急应教育一般信友们了解大地是天主的居所,是耶稣基督道成肉身之处,也是圣神临在的地方。所以,教友在告解圣事中,不只应告明自己得罪天主或他人的罪行,也应学习如何告明自己得罪大地母亲的不当行为;如忽略大地的意义、价值和地位,将大地视为工具而剥削蹂躏的不当行为,此种不当行为就是得罪大地母亲的罪行,所以,人类若想跟大地母亲和好,就应忏悔、改正自己对大地的不当行为。换言之,此种与大地母亲复和的做法应成为告解圣事的一部分,才能使基督徒的告解趋于完全,

也才能使神学兼顾天地人之间的和好状态。

有关人类未负起管理照顾大地或受造界的责任之问题,是属于伦理神学方面的问题,将于第五篇中详论之。

研究思考题

1. 天主的子民与人类一同生活,一同接受母亲大地的滋养。但是,为什么基督徒们(包括个人和教会)不能勇敢挺身而出来保护母亲大地呢?
2. 自古以来,教会的礼仪生活一直借用自然界的各种元素(如水、面包、酒、香、油)。请问这些自然界的元素跟你在生态方面的思想和感觉有何关联?
3. 在现代多元的社会中安息日信仰的一个重要观念是享受上帝和祂所创造的万物。你如何在日常生活中实现安息日的这种观念?

注 解

- 1 参阅中国台湾主教团秘书处编译,《论教会在现代世界牧职宪章》(台北:天主教教务协进会出版社,1986)。
- 2 Arranged by Albert E. Brumley, "This World Is Not My Home."
- 3 本段参考 Moltmann, *God in Creation*, 276-296。
- 4 参考谷寒松,《神学中的人学》,83。

第六章 末世论的观点

通常我们都把时间分为过去、现代和将来。我们觉得自己是存在着，因为我们感受并经历了过去、现在和未来。我们都是活在时间中，而根据基督教的信仰，时间不是永恒的，时间有其限制。虽然未来好像是遥不可期的，也好像是永无休止的，但是未来也有结束的一刻。而当时间或未来结束时，乃是所谓末世的临到。

这个末世论的观念来自对人类以及被造界的有限性和不完美的看法。相对于上帝的无限和完美，被造界是有限、不完美的；相对于上帝的永恒，被造界是短暂的。然而，被造界虽是短暂，但这并不表示被造界永远的灭亡，也不表示被造界毫无希望可言。相反地，基督教的信仰告诉我们，在末日之时，不只被造界不会被毁灭，反而会有“新天新地”的来到，让所有的被造界都得到更新和永生，也让天、地、人之间产生永久和谐与平安的状态。

本章即根据这种末世论的信仰，探讨在末世时大地被更新以及天地人合一的异象。其目的是在了解基督信仰中，大地在上帝面前的地位和价值。本章拟分成三部分：第一部分论及“新天新地”的乌托邦信仰在基督教历史中的地位；第二部分论及这种乌托邦信仰的内容；第三部分则探讨人类的回应，即人类如何在生活中促成这个将来的乌托邦的实现。

第一节 新天新地——乌托邦的实现

在圣经中,以及在基督宗教的思想史中,新天新地的乌托邦信仰占极重要的地位。我们可以说,要完全了解基督宗教的信仰,就不能忽略基督宗教的末世论,而这种末世论的主要内容,除了上帝的审判以外,就是上帝的拯救——即新天新地的实现。

在旧约中,对这种新天新地的期望,描述得最清楚的地方在于先知以赛亚(依撒意亚)的信息中。不论第一以赛亚(依撒意亚)或第二以赛亚(依撒意亚)¹ 都有很强烈的新天新地异象。对第一以赛亚(依撒意亚)来说,这个乌托邦的情景就如以赛亚[依]第十一章所写的,是没有伤害,也没有邪恶的祥和安乐世界。在这新天新地中,不只万物之间要有和平,而且“大地将充满对上主的认识”(赛[依]11:6-9)。在这个异象中,第一以赛亚(依撒意亚)显然把上帝的救赎普及于万物之中,他也把大地对上主的认识视为乌托邦的极致。

第三以赛亚(依撒意亚)所提出的“新的创造”也有异曲同工之妙:

上主说:“我要创造新天新地。以往的事都要被遗忘,没有人怀念。你们要永远享受我所创造的一切……再也没有哭泣,没有哀号……狼和羊要在一起吃东西;狮子要像牛一样吃草;蛇不再伤害人。在锡安(熙雍)——我的圣山上,不再有伤害或邪恶的事。”(赛[依]65:17-25)

在新约中,我们可以看出“天国”(或称“上帝国”)的来临不只是耶稣基督教训的主要内容,而且也是使徒书信的重要信息。根据福音书的记载,耶稣基督开始传道时,祂主要宣讲的主题是“天国近了”(可[谷]1:15;太[玛]4:17),而这个主题一直

是祂宣讲的中心。圣经学者在诠释耶稣基督所说“天国”的意义时，意见分歧。其中最重要的三种解释是：(1) 天国已经来临且实现了；(2) 天国尚未来临，它是末世时才会临到；(3) 天国已经来了，但尚未完全实现，要到末日时，天国才会完全实现。尽管这三种说法都有其圣经的根据，但是我们可以说，这三种有关天国的说法都与末世论有关。主张天国已经来临的人认为末世已经来临，此时就是末世；主张天国尚未来临的人认为天国是属于末世的事。所以耶稣基督的天国教训实际上乃是耶稣基督的末世论。

在耶稣基督的末世论中，天国的主张特色是：(1) 天国是上帝统治的地方，其中没有罪恶，没有黑暗，只有悔改而离弃罪恶者才有资格进天国(太[玛]4:17；可[谷]1:17)；(2) 天国是上帝旨意实现的地方(太[玛]5:20, 6:10)；(3) 天国是一个充满喜乐的地方(例如撒种的比喻：太[玛]13:1-9；可[谷]4:1-9；路8:4-8；婚宴的比喻：太[玛]22:1-14；路14:15-24；宝藏和珍珠的比喻：太[玛]13:44-45)；(4) 天国是普世性的，它好比“面酵”的发酵能力(太[玛]13:33；路13:20-21)以及芥菜种的成长力量(太[玛]13:31-32；可[谷]4:30-32；路13:18-19)能够普及于全世界；(5) 在天国中，上帝要容忍所有的人，包括好人和坏人(稗子的比喻：太[玛]13:24-30)。从这些特色中，我们看出耶稣基督教训中的天国是一个理想的地方。在这个由上帝直接统治的天国中，一切被造物都充满了希望，都得享上帝的救恩。在这个国度内上帝的名要被尊为圣，祂的旨意也要实现；所有的被造物要分享祂的荣耀，而且这个国度将与地结合而成为“新天新地”，上帝自己要寓居于这个新天新地之中。

在宗徒约翰(若望)所写的启示录(默示录)中，更是充满了这种“新天新地”的乌托邦信仰。这个新天新地将在末日来到，让全地的一切都得到更新，而且上帝亲自住在其中(启21:1-5)。在这个新天新地的乐园中，将有永久的和平和永恒的生

命：所有的被造物都要分享上帝的荣耀(启 22:1-5)。²

在基督宗教的历史上,也有一些思想家具有浓厚的末世论思想,其中以圣奥斯定的“上帝之城”(De civitate Dei)最为突出。在这本书中,奥氏把上帝之城和地上之城互相对照区分。前者是爱上帝的人所住的城,他们凡事以上帝旨意为依归;后者为爱世界的人所住的城。他们都朝着反抗上帝的方向而行。然而,奥氏的这两个城市并非在区别教会和国家。因为教会虽代表天城,但在教会内可能有假基督徒,而在教会之外,也可能有爱上帝的人。同样地,地上之城虽源于该隐(加音),而被撒旦所控制,但它并不等于俗世的政治制度。而只是说,地上之城的人都朝着反抗上帝的方向而行。所以,奥氏的上帝之城显然是一种末世论的理想。这个理想的天城要在末日上帝洁净教会之后才能临到,届时新天新地的乌托邦才可实现。可惜的是,在这本书中,奥氏很少提及地在“上帝之城”中的地位,他的末世论显然不强调宇宙性的末世论。

我们可以用德文“aufheben”一字来形容基督宗教的末世观念中,新天新地的理想景象。此字具有三个意义:(1)保存;(2)提升;(3)取消。这三种意义正是末世的新天新地的大地景况:彼时大地不只不被毁灭,反而要被“保存”;不只被保存,而且要被“提升”,而在上帝面前具有崇高地位。因为在那个新天新地中,大地中原来存有的一些邪恶的因素、缺点,都要被“取消”,大地要得到净化,彼时大地要分享终极的幸福和快乐。

在犹太基督宗教的传统创造信仰中,天与地是不能分开的,天与地同是上帝的创造。天是上帝居住和活动的地方,而人类的祷告和赞美也指向天,天总是一个充满可能性的地方。人类对天都有一种乌托邦的憧憬,天上的生活是轻松的、快乐的、翱翔的、载歌载舞的……这个天也是一个充满潜力的国度。在这个国度里面,不只上帝可以成就万事,而且被造物也可以参与创造主的创造潜力中。此外,天也是上帝所爱的人居住的

地方,也是这些人得到天上福气的实在表现。换言之,天乃实现了的希望之象征。

而在基督宗教的末世论中,天乃是地的将来;在新天新地的乌托邦中,天与地将要合而为一,大地与天之间将不再有隔阂。所以,传统对天的憧憬将要实现于大地上,大地将成为上帝的居所,所有的福气、希望、快乐、理想……都将实现于大地上。天和地互相紧扣在一起,结合成一个整体,而通过基督的和平,天地达到彼此间完全的共融。天的空间和地的范围都要合一,这种合一的结果将是两者之间的一种新的交往关系。³就如主祷文所说:上帝的旨意将要行在地上如同行在天上。意思是说,上帝的统治将出现于大地之中,为的是开启那些自我封闭的生命系统,并导引它们进入新而丰富的将来。过去不可能的,此时都将成为可能,过去被压制的,此时要得到释放。这个意思不是说,天和地之间的差别将不再存在;因为地不可能变成天,而天也不可能变成地。而是说,天和地这两个上帝的创造将要进入一种没有障碍,而极融洽的彼此交往之状态中。当天和地都成为上帝临在和寓居的地方时,天地之间就没有高下之分了。⁴对此种新天新地的景象,我们仅能做此原则性的描述,而不能有进一步具体的形容,因为那种未来的新天新地是一个尚未在历史中实现的事实。

第二节 Shalom——万物的和谐状态

在旧约所说的新创造中,那种被造界之间的和谐景象乃是希伯来文 shalom 一词所表达的意义。在希伯来文中,shalom 代表和平,也表示上帝的同在、祝福、人人得享平安、福气的状态;在这种状态中,人的自我可以得到完全的实现;而且所有的人以及所有的被造物之间都存在着一一种很完美的相互关系。

我们必须认清,shalom 的福气不只是人类的专利,而且全部的大地都要分享这种福气。上述以赛亚(依撒意亚)的新天新地乌托邦(赛[依]11:6-9,65:17-25)中,所说“大地将充满对上主的认识”正是大地分享 shalom 的最好说明。彼时,上帝要住在大地上,大地上所有的被造物都要得到最完全、最圆满的自我实现,大地要享受平安、福气、喜乐、圆满等。正如使徒保罗(保禄)所说:“上帝为爱祂的人所预备的,正是眼睛没有见过,耳朵没有听过,也从来没有人想到的”(格前 2:9)。对被造界来说,这个意思是:所有的被造物都要参与到永恒的生命中,并参与上帝永远的祝福,因上帝临在于他们之中。

此外,shalom 的理想也包括大地万物间,彼此都有完美的共融关系,万物都要进入一种没有障碍的相互交往中。万物之间不再有敌视或互相残害的行为,大地上的邪恶因素要被除去。在新天新地中,万物都要复和。就如保罗(保禄)所说,在末日,“藉着儿子,上帝决定使全宇宙再与自己和好。上帝藉着祂儿子死在十字架上,成就了和平,使天地万有再归属祂”(西[哥]1:20)。彼时,全宇宙——包括天和大地——都将有和平的关系,因为全宇宙都与上帝和好,都以基督为首,都归属了基督。摩特曼进一步指出,在末世的新天新地中,因复活的基督将以祂的荣耀充满天和地之中,并更新宇宙,所以“通过祂的主权,被造界所有看得见、看不见的万物都要进入一个共同的团契中;在这团契中,看不见的被造物虽具有潜力,却不会威胁人类和大地,只会服务人类和大地(参阅罗 8:38-39;弗 4:8;西[哥]1:16),天和地都将再度繁茂起来,因为上帝藉着基督的复活和升天,使整个宇宙移向将来荣耀的国度。”⁵

此种万物间完美的共融关系的达成,一方面赖于上帝自己创造性的大能,另一方面也有赖于人类的配合。因为自从堕落事件发生之后,人类与万物之间原来的和谐关系就被破坏,天与地之间产生了隔阂;万物各自把自己封闭于自己的壳中。所

以,要改变此种封闭的状态,除了上帝的大能外,也要人类的配合和努力。意思是说:人类必须具有信心,相信这个世界已因上帝在基督身上的作为而得到改变和自由,并接受来自上帝的感动,继续完成这种大地的改变。

第三节 完整生活品质的最高实现

前面提及,新天新地的达成有赖于上帝创造性的大能以及人类的配合,本节我们进一步说明人类如何跟上帝合作的问题。

具体而言,在新天新地的状态中,因为人的自我和其它万物的潜力要完全得到实现,所以,人类的理想也将完全实现。在这理想状态中,人类将拥有最完整、最完美的生活品质。此种完美的生活品质表现于三方面:

第一,各方面的生活表现出最合适的均衡:人人的家庭、事业、感情、宗教生活、伦理生活、思想生活、艺术生活、心理生活、社会生活、政治生活、物质生活、环境生活等分配得当,互相补充,而不偏重某方面的生活,忽略其它层面的生活。

第二,人人的生活表现出创造的弹性(creative flexibility)。所谓创造的弹性意指一个生命体按着本性,面对外在变迁的环境及内在状况时,调适的能力和程度,此种能力来自天主的爱之激发。例如,一个人可以在面对人生一连串生老病死的过程中,有所体验、成长,而不致于被牵制、击倒,即是有创造的弹性之表现。从基督徒的信仰来说,此种弹性的能力来自天主的爱,也赖人类对天主所作的爱的回应。在末世的新天新地中,不仅人类的生活要表现出这种创造的弹性,而且大地也要有如此的表现,大地的弹性在于让天主与人借着它显现出来。大地是天主与人类之间的媒介和氛围,在这种关系中,大地虽

非主动的创造,只能在被动中接受天主和人类的创造性作为,但藉着它的存在,人类与天主之间得以有所交往,此乃爱的行动之最后目标。在爱的关系中,人类、大地和天主之间互相寓居、共融。

第三,人与万物之间、与自己之间以及与上帝之间,都具有最高可能的动态整合关系,彼此结合成为一个生命的共同体。此种整合来自天主圣三内在爱的聚合力,而人类爱的回应,即来自天主这种爱的聚合力。

在末世的新天新地中,人类的生活品质将借着这三方面得到最高程度的实现,这种生活品质的实现有赖于天主爱的激发以及人类本身的努力和追求。

研究思考题

1. “新天新地”的异象(启 21-22)乃是生态思想中最终的盼望。你如何以具体方法想像此种自然和大地的理想景象?
2. 完整的人类生活品质包括生态方面的生活。假若所谓的“天堂”乃是最高品质的人类生活的最终实现,那么你如何从神学的观点来说明“天堂”的生态环境?
3. 你如何从神学的观点把你对生态环境的关心与将来天上的理想生态景况相结合?

注 解

- 1 现代释经学把以赛亚(依撒意亚)书分成三部分,即第一以赛亚(依撒意亚): 1-39章、第二以赛亚(依撒意亚): 40-55章和第三以赛亚(依撒意亚): 56-66章。
- 2 请参考第二篇第二章,“圣经中的地观”对启示录的讨论部分。
- 3 参阅 Moltmann, *God in Creation*, 171。
- 4 Moltmann, *God in Creation*, 184。
- 5 Moltmann, *God in Creation*, 172。

第五篇

伦理神学中的地观

在第一篇中,我们已经提到造成生态危机的主要原因在于人类在 以不负责任的态度盲目发展科技,追求经济增长。人类为了贪图舒适的生活,而忽略了对自然环境的关心。人类的生活方式和思考模式都是生态危机的根本原因,这种生活方式和思考模式,不只破坏生态环境,也导致对人性的蔑视和扭曲,因为这是以生产和经济利益先于人格和人的尊严。由此观之,我们可以说,生态危机完全是一个伦理道德的问题,¹ 所以解决生态危机的根本之道是人类在文化和经济生活上从事彻底的检讨和改变。只有当人类尽快做到观念和生活方式的改变时,才能尽可能早地挽救已经被破坏的地球。而对基本道德规范的漠视或拒绝,极可能导致人类与自然大地同归于尽的后果。

然而生态环境学者们却指出,一般传统的伦理学所关心的主要问题都是有关人与自己、人与人或人与上帝之间的关系问题,很少关心人与其它动物之间的关系,更甯说人与植物、空气、水、土地或资源的关系了。直至最近,生态问题日益受到普遍的关切,人类开始检讨自己对自然环境的所作所为,发现人类自己是环境破坏的罪魁祸首,于是现代的伦理学著作异口同声地谴责人类对待自然界的道德行为,从此才突破传统,把伦理问题延伸到人与自然的关系上,并提出人类对自然大地应有的伦理原则与行为规范。

在面对众多的伦理原则与理论时,我们究竟应根据何者来判断人类对自然环境的行为之对错? 我们究竟应接受何种伦理规范来作为我们对待自然大地的行为准则? 这些问题将是本篇所要探讨的内容。我们首先归纳出时下流行的一些伦理理论,并指出它们的利弊,然后根据基督宗教信仰的原则(见前面四篇的讨论),提出一些适用于此时此地的伦理原则与规范,以对生态危机的补救工作略尽绵薄之力。

1 参考 Hans Kessler, *Das Stoenen der Natuer* (Duesseldorf: Patmos Verlag, 1990), 30-32。

第一章

生态伦理的八种模式

最近几年以来，一般学术界都同意生态环境的危机是属于宗教和伦理的问题——它是由于人类对自然大地不道德和不负责的态度所引起的。所以，解决生态危机问题的根本办法，当从宗教和伦理方面着手。为因应这种需要，许多强调解决生态危机的所谓“新伦理”或“修正的圣经神学”乃应运而生，为的是要重新建立一套新的伦理原则或新的自然神学。这些伦理神学的修正主义者都想把人与自然地位拉平，或过分强调自然的地位，而忽略了人在受造界的独特地位。此种新的伦理神学之不当，我们已经一再指出。此处我们仅主张，解决生态危机的方法不必诉诸这些新伦理，因为传统中丰富的伦理理论已经足够作为我们行为的依据。现代人最大的问题不在于缺乏伦理的原则，而在于不知如何应用已有的伦理原则，或因为这些传统的伦理未能受到普遍的重视或接受，就是有人接受，他们依这些伦理生活的时间也不长。意思是说，我们今天所需要的并不是一种新伦理，而是一种新的“道德重整”，一种道德的更新。我们既然同意人类目前对待自然大地的态度是不正确的，就必须改变心思、行为、法律和生活习惯。

实际上，一些热衷于鼓吹新的生态伦理的近代思想家，往往忽略一个事实，即任何完整的伦理学都应该包括有关人类对待环境的伦理。因为这样的伦理（不论新旧）都会告诉我们对

动物、植物、湖泊、山川……应有的态度。因此，主要的问题不在于新旧的问题，而在于何者最能满足现代人的需要。这虽是本章的目的，但我们不拟特别提出某种特定模式的伦理来加以倡导，因为每一种模式的伦理都是优劣互见。我们仅提出各种模式的伦理在有关生态环境问题上的主要论点，并加以初步的分析比较和评价，让读者对这些伦理的主张有所了解。

有关生态环境的问题，学术界中至少提出八种模式的伦理理论。这些模式的伦理有属于伦理哲学方面的，也有属于伦理神学方面的；有以人为中心的，也有非以人为中心的。理论虽不相同，但都同意，在所有的被造物中，只有人——理性的被造物才是道德的主体，而且只有人才具有道德意识。这些伦理所不同意的是：何种存在才是道德上所关心的对象？简言之，它们之间的主要歧见在于“我们要对何种存在尽道德义务”的问题。意思是：道德相关性(relevancy)的条件是什么？要求理性的主体加以考虑或关心的条件是什么？作为决定道德行为对错善恶的标准是什么？这是所有的伦理所共同关心，却没有共同答案的问题。

下面我们列出这八种模式的生态伦理。¹

一、伦理的自我主义(ethical egoism)

根据此种伦理主张，决定行为对错或善恶的唯一标准只在于行为者的利益。行为者本身乃是道德上唯一必须关心的对象。

自我主义也具有某种生态环境的伦理思想。就是说，在伦理上可以容许一个人根据自己的喜好来对待他(她)的环境，包括其他的人、植物、动物、石头……只要这么做不违背他的利益，这当然也是一个人以理性来跟他的周围世界一起生活。但是，以个人的利益当成道德行为的根据(不论何种行为)，却是

一种自相矛盾的说法。不论如何,伦理的自我主义几乎是所有生态伦理学家们所一致反对的。事实上,这种伦理观念是那些“剥削”并“破坏”自然环境者的生活观念,他们极可能诉诸此种观念来为自己的生活方式辩解。

虽然,从逻辑上来说,自我主义者可能主张为了个人的利益(经过仔细的思考),而根据生态学者们的要求去对待生态环境是可以(可能)做得到的。换言之,自我主义者也可能跟利他主义者有相同的行为。但是问题在于根据这种逻辑,他也可能有完全不同的行为,却主张自己也同样具有道德。所以,在伦理哲学上,此种态度已被排除于生态伦理的原则之外,因为此种理论毫无伦理可言。

二、人文主义(humanism)或人格主义(personalism)的伦理

依此种伦理主张,道德意义完全取决于对人或人格的影响。康德(I. Kant)即持此看法,他以“人的尊严”为伦理的主要考虑,而主张:我们对动物的义务只不过是人类的间接义务。² 这种看法不带有利己主义观点,因为它坚持所有的人(human beings)或所有的人格(persons)都是道德必须考虑或关心的对象。也坚持,根本上,只有人类或人格的利益才是必须考虑的问题。所以,此种伦理不认为人以外的被造物具有价值,因为伦理道德的来源和根据,完全在于人,只有具道德意识的人类主体(the moral human subject)才是伦理上的“应该”之最终归宿。

在这里,我们必须首先分辨人格主义(personalism)和人文主义(humanism)。人格主义主张道德行为者(moral agents)和道德上所关心的对象都具有人格,对我们来说,主要的问题在于,这种模式的伦理主张,所有的人格(persons),并只

有人格才具有道德意义和价值,其他被造物都不具有道德价值,除非它们对人(persons)的生存有所影响。人格主义不一定主张所有人类都是具人格的人,也不一定主张所有具人格的人都是人类。他们可能主张胚胎、低能者没有人格,所以,即使他们是人(humans),人格主义者仍主张他们不比动物、植物、岩石更具有道德价值,除非他们具有潜在人格的能力。人文主义(humanism)者能够同意所有的人格(persons),而且只有人格,才能是道德行为人(moral agents),但人文主义者进一步主张,所有的人类都是道德上所关心的对象,而不只是所有具有人格的人。所以,他们主张非人类的人格(如果有这种人存在的话)不是道德上关心的对象,因此不具有道德价值。也因此胚胎、新生儿、低能者、白痴都是道德上关心的对象,因为他们即使不具有人格,但他们也是人(human)。当然,人格主义和人文主义者都主张动物、植物、空气、岩石等,都不具道德价值(身份、地位),除非它们与人格或人类具有消长的关系。

这两种形式的伦理既可称为功利主义的伦理,又可算为义务论的伦理。康德(Kant)属于义务论者,但人格主义者和人文主义者却可能是功利主义者。功利主义者主张道德上的对错或善恶取决于行为对人类所带来的善大于恶或小于恶,人格主义者和人文主义者可能两者都接受,所以,他们既可是义务论者,也可是功利主义。

这种模式的伦理可否算为生态环境的伦理?这种模式的伦理主张任何对待动植物或无机物的方式,在道德上都是可以容许的,并主张没有什么对待这些被造物的方式可以称为道德义务或不道德的行为。所以,这种形式的伦理可以容许人类漫不经心地剥削自然环境,而不顾虑近代主张保护生态环境者的反对。他们可能主张,某些对待动植物的方法在道德上是对的(或错的),因为这些方法直接或间接对人类或人格(persons)带来好处(或坏处)。但他们也可能主张近代人类在工业技术

上的进步给人类带来了无比的利益,因此,科技的发展是必须的,至少不跟人类的利益互相冲突。但在另一方面,他们也可能主张,证据显示,人类现在和将来的利益都与生态环境的保护息息相关。所以,他们也赞同生态学者的立场。因此有些生态伦理学者也接受这种形式的伦理;例如 Rolston 曾说:

只有当人类让自然保持完整,人类才能获得最真实的利益……

生态环境的复杂性跟人类生活的充实具有密切的关系……

没有海洋、森林、草原,人类的生存就可能受威胁……

人类若要在心智上得到最大的成长和发展,就必须让环境保持多样的繁茂……

当老鹰从天空消失时,我们也将遭受灵性上的损失。³

事实上,康德也不蔑视所有动物的价值。他仍相信动物与人类在生命上有共同点,也有类比关系;因此他也不赞成破坏大自然。只是,他是从审美的观点主张不应破坏大自然,因为自然是美的,自然的美对人类是有利益的。

因此,人格主义者和人文主义者也可能支持生态学者的主张。但是他们的错误何在? 他们被批评的最大弱点在于他们主张一种以人为中心的自我主义(anthropological egoism 或 human chauvinism)。当人格主义者主张婴孩、动物、低能者、白痴等因为不具人格,所以不具道德价值时,他们的道德观即成了他们最大的弱点——因为这些不具人格的人或动物也会有快乐和痛苦的感觉。从神学观点而言,此种模式的伦理忽略了人类具有上帝肖像的责任——即管理及保护自然万物的责任。⁴

三、生物感觉主义的伦理

这种伦理主张,道德上关心的对象等级必须延伸到人类或人格之外,而包括所有在意识上有感觉的存在;道德上所考虑的问题必须扩展到那些具有痛苦感觉能力的动物。

此种伦理在提供保护环境的基础上,要优于前述两种模式,因它提醒我们必须注意的一些伦理原则。这些原则的确有助于生态环境的维护。但是,事实上,动物的感觉究竟可到什么程度,却无人能提供令人信服的证实。到目前为止,人类对动物的感觉了解得仍然不够。根据科学家的研究动物具有下列现象时,就表示它们在受苦:(1)表现相当程度的挫折感,并且持续很长的时间;(2)长时间的不安现象;(3)肉体上的征象,如生病就是痛苦的记号。然而,即使人类能够从这些现象证明动物具有痛苦的感觉,却仍无法证实动物的尊严或心理意识。因此这种伦理的说服力仍有待加强。

从基督信仰的观点而言,这种以感觉主要考虑的伦理,把人与动物之间的距离拉得很近,因他们主张动物的痛苦和感觉类似于人。但他们忽略了人与其他受造物在本质上的区别,基督宗教神学主张人与动物的差异,因为惟有人类具有上帝的肖像,上述伦理却过分把人动物化或把动物人化了。

四、生命主义的伦理

此种伦理主张道德的容忍度或相关性应该延伸得更广,应该包括所有有生命的生物——动物和植物。史怀哲(Albert Schweitzer)的“尊重生命”伦理即其一例。他说:“人要成为有伦理的人,就必须帮助所有他可能帮助的生命,并停止伤害任何生物。他不会问哪一种生命比较有价值,比较有必要得到他的同情;也不问哪一种生命具有感觉的能力,或具有多少感

觉的能力。对他来说,凡是生命都是神圣的。所以,他不会随便摘取树叶、花朵,也不会摧毁任何昆虫。”⁵又说:“我是在众多有生存意愿者的生命中,一个有生存意愿的生命”(I am life which wants to live, in the midst of life which wants to live.)。⁶坚持此种模式的伦理者主张,在一切生物之中,都有一种形上的实体,即生存的意志,所以凡生物都有其神圣尊严的一面,都是道德上必须关心的对象。

此种对生命的尊敬和关心确实是人类对待生态环境应有的态度,因为它彰显出自然生命的地位,认为所有的生命都具有价值而且息息相关、互相依赖的,没有一种生命是孤立的,或只为自己而存在的。但是这却是一种不切实际的伦理;因为要在人类的生活中做到完全不破坏生命的境界是不可能的。即使对坚守不杀生原则的佛教徒而言,此种尊重生命的伦理也是窒碍难行的。所以,我们仅可说,此种伦理的原则是高尚的,也是值得学习的,但是却不宜付诸实现。就基督宗教的神学观点而言,此种模式的伦理也否认了人类在上帝面前所具有的独特价值和地位,甚至有将人与动物的地位同等化之虞。

五、完整性的伦理(Holistic Ethics)

此种伦理的要求更严,因它主张“万物”都具有道德意识(直接而不仅是间接的)。道德关心的对象是万物,而不是具有人格、意识、生命的人或生物。

此种模式的伦理涵盖了许多不同的观点,这些观点都不同意前述四种模式的伦理,因为这些模式的伦理都以人、人格或具有意识(感觉)的生物为主要关心对象,来决定有关对待环境的道德行为的对或错。而此种模式的伦理则主张,道德判断的根据也必须考虑其它被造物,也就是“万物”。而且我们所关心的必须是万物本身,而非它们跟人类或其它有感觉的生物之关

系。万物都具有道德价值,万物都是道德上所关心的对象。

但因每一被造物都可从个别的角度和集体的角度来看,所以第五模式的伦理可分为两种:(1)从个别的角度来看,万物中每一被造物都必须单独加以对待,每一被造物本身都具有价值,都是道德上所关心的个别对象,即使无生物、无意识的存在都具有道德价值。所以,我们对空气或岩石的作为本身也具有道德意义,不论这种作为是否牵涉其它生物或人类的利害关系。此种模式的伦理主张任何一种被造物——生物和无生物皆然——都具有各种不同的价值:有的可供人欣赏、研究,有的因为具有美感,可以供人冥想,甚至可以医治人类的心灵等,而这些价值不只是工具性的价值,更是“内在的价值”(inherent values)。就如“深度生态学”(deep ecology)的观念所主张的,每一个别的被造物都有其固有的价值,而必须予以尊重,人类不得为了自己的利益而破坏任何被造物。从形上学方面而论,有些形上学者主张,万物都具有心智(mind)单子(monad)或精神(spirit),甚至植物和无机物都有。而植物和无机物的心智虽不具意识,但是它们也具有一种“无意识的心智”(unconscious mind),所以它们也具有道德的价值。然而,此种说法有其缺点;因严格说来,这些价值不能完全称为“内在价值”,因为这些价值之所以存在,完全在于它们与人类的关系。因人类欣赏、研究它们,它们才具有价值,所以那些价值并非完全出自该物本身,也非完全由该物自己产生,而是在于它与其他被造物的关系,尤其是与人的关系。所以决定我们对这些被造物的行为之对或错,大多在于这种行为对我们的影响。此种说法与前述第二、三种模式的伦理极其类似。

(2)从被造界集体的角度来看,这是一种所谓完整性(holistic)或比较具生态体系(ecosystemic)的伦理,也是一般生态伦理学者们所主张的。它主张每一被造物都是组成一个系统或一个整体的一部分,而这个系统或整体具有道德价值。所

以,决定我们的行为是否具有道德的善的因素,完全在于这些行为对该系统所造成的影响。行为对人或具有意识的生物所造成的影响并不构成道德的意义,只有当这些行为影响了整个生态体系时,才具有道德意义。换言之,整个生态体系才是价值的所在。这种“整体性的伦理”(holistic ethics)所强调的是“自然的平衡”(the balance of nature)和“极限强化生态体系”(maximizing the ecosystem),亦即当一件事情能够保持生态体系的完整、稳定和美丽时,它就是正确的,否则就是错的。此种整体性的伦理,一方面带有目的论(teleology)的味道,因为它认为最大的善在于整体的固有价值。但因它也强调平衡和完整性,而认为生态体系中的每一被造物都能产生价值,所以都不可加以破坏。因此,这种完整性的伦理也带有义务论(deontology)的味道。例如,这种伦理可能主张,宇宙的运行具有一定的轨道或秩序,所以,人类必须根据这个秩序来生活,而不可偏离左右。

上述其它模式的伦理多少都具有一种“种族的自我主义或排他主义”(species-egoism or chauvinism),因它们“歧视”某些被造物。但这种整体性的伦理则主张,我们不可仅以人类或其它生物的利益来当作伦理行为的标准,而应顾及整个生态体系的利益。若把生态上的关心贬抑为人类的利益,并不能算是合乎道德的做法。当我们有此认识时,我们的伦理观点就会有所改变。此种改变会瓦解人类与万物之间的界限,因它反对人类跟环境之间在本质上的区别。

此种说法反对以人类的自我利益为中心的生态伦理学,而主张自我必须扩展到生态体系中,使二者的利益合而为一。从一个有限的观点而言,我们可以借强化生态体系的利益来强化人类的利益,但是我们不能说,前者只是后者的工具或手段,因为二者都是同一件事情,只是描述方法不同而已。此处我们谈及一种“生态体系的自我”,就如生态学的原文 ecology 一词的

原来意义所指出的：大地是我们的家。在这个大地的团体中，自我主义和利他主义是互相结合的。

此种以整体的利益为出发点的说法，所根据的前提有二：(1) 人的自我至少是整体的一部分，所以自我的利益不可能完全丧失于整体的利益中。(2) 人的自我和整体是合一的，所以人在生态上“利他主义”的做法，并不会使自己消失——即使这多少带有自我主义的味道。

问题在于我们是否可能做到完全不以利益为出发点，去爱整个生态体系的地步？

此种模式的伦理，从哲学家的观点而言，其困难在于我们如何从“是”(is)推论“应该”(ought)？也就是说，自然生态体系中的万物虽各具价值，但我们可否从它们具有价值的事实来推论我们的道德要求？从基督宗教的伦理原则来说，从“是”到“应该”具有很清楚的连贯性。因为这是原则性的问题，我们将在下章论及动机及原则问题时，详细说明之。另外，此种模式的伦理也可能沦于泛神论的危险。在泛神论的思想中，上帝不是一个位格(person)，而是整个宇宙。我们若把万物当成神圣不可侵犯，很可能就是采取泛神论的说法了。此外，由于此种伦理十分强调人是自然界的一部分，以致近代人所关心的人的主体、价值、理性等问题被忽略，甚至埋没于自然界之中。从基督信仰的观点来看，此说有贬抑人的地位的危险。根据基督信仰的原则，具较高度度的痛感或惧怕感的动物，在道德上应受到较多的关心。所以，当万物之间的利益有所冲突时，应以高等动物为优先考虑。换言之，在所有被造物中，道德关心的首要对象仍应是人，这是“完整性的伦理”所无法接受的。

然而，完整性的伦理最有力的根据及其贡献，在于它主张整个生态体系的价值优于体系中个别存在的价值。而整体生态体系的价值不能被贬抑为其组成分子的价值，即使整体的价值必须依赖个别的价值。所以，我们应该强化整个生态体系的

价值,即使此举可能削减其组成分子的价值。

六、人类和地的未来的伦理

此种伦理把对自然界的伦理关心和责任,建立在人类的后代和地的未来。我们都了解人类今天对大地的行为及态度,必然对未来人类的生存有相当程度的影响(如资源的耗尽和环境的破坏),所以,今天人类道德关心的对象也应延伸到人类的后代。虽然我们无法准确地预测我们的行为对未来有何具体的影响,但这并不表示我们就不必对后代或未来负责。今天的人类有责任发展一些策略来防止一切不负责任的冒险,也有责任加强人类对全地球共同的关心。持此伦理的人提出五个实际的准则作为今天人类行为的依循:(1)禁止危害人类及高等动物的任何行为;(2)禁止从事一些不可挽回的冒险行为(例如,资源被用尽了,臭氧层被破坏了);(3)禁止做出危害人类后代尊严之行为(例如人工生殖或试管婴儿的技术”);(4)在使用大地资源时,必须同时做到维护和保存的工作;(5)在拟定未来计划时,应具有一种辅助原则的观念。⁷

此种伦理模式的优点在于其强调未来的重要性,这在生态环境面临危机的今天,显得尤为迫切⁸。但是,我们必须记住,虽然未来的重要性不可忽视,然而对未来的注意并不表示贬抑其它未提及未来的伦理模式。所以,只要不把此种模式的伦理绝对化,则此种强调未来的伦理是值得推崇的。此外,从基督信仰的观点来看,对未来的强调应与末世论的信仰有关。意思是说人类有责任接受上帝的召唤,与上帝合作,以促成未来新天新地的实现。我们已在前篇第六章中对此有所讨论,兹不赘述。

七、自然律的伦理

这是近年来一般生态环境方面的著作所坚持的观念。这种观念可能来自斯多亚学派(Stoicism)的名言：“naturam sequere!”这是一句带有命令语气的拉丁文，意思是：“跟随自然吧！”所以这种伦理所要求的是要人类不可操纵自然，不可干预自然，甚至不要与自然合作，因为自然有自然的运行方式。所以不论就一般性或生态方面的问题来说，人类的行为只要顺从自然的状态就是对的，也就是道德的，所谓“顺其自然”是也。

此种模式的伦理提醒我们注意自然界中原有既存的秩序及造物主创造的目的，它来自传统比较强调本体(静态)的形上学。⁹但是，从近代比较强调过程、关系的动态形上学思想而言，此种自然律的伦理模式有其不足的一面，因它忽略作为人的自由主体所应具有的责任，也不够注意环境的改变及环境对人类和整个大地的影响。

八、有神论的伦理

此种伦理主张上帝是超越(不只是内在于世界)的存在，而且是唯一在道德上必须关心的对象，唯一根本具有道德意识的存在。根据这种主张，只有某些有关上帝的事实才能决定道德行为的善恶或对错。换言之，有神论的伦理主张，以神的存在和要求作为所有道德行为的根据。

此种只把上帝当成道德上唯一关心的对象，只有上帝的存在和要求在道德上具有决定性的地位的主张，可能以许多形式出现：(1)假若有神论者过分提升万物的价值，以致流于泛神论的地步，则他们可能相信上帝能够被人类的行为所伤害；其他有神论者若相信上帝能够从受造物得利益或被欺骗，他们可

能把所有的道德问题局限于人类对上帝的行为表现,即人类的行为是否让上帝得利益或受伤害。此种思想并非基督宗教主流派的思想。(2) 拒绝上述上帝观的人可能的主张:所有的道德问题只在于我们是否遵守上帝的命令、行祂所喜爱的事、爱祂所爱的对象。这是大部分神学家们所主张的。(3) 有神论者的另一种可能的说法是主张,所有与道德有关的事基本上只在于我们是否促进“上帝的荣耀”,而这么做不会贬抑成上述(1)、(2)种观念的生活。此种观念咸认为是加尔文派者所主张的。(4) 有神论者可能主张,从道德方面而言,先知和律法的总结乃是尽心、尽性、尽意、尽力爱主你的上帝。然后他可能把它解释为爱邻舍如同爱自己,或爱万物、爱所有的被造物如同自己。此乃耶稣伦理教训的基本原则,事实上,也与上篇第一、二、三章的主张有着异曲同工之妙。

上述这些形式的有神论伦理,可以产生各种对待生态环境的态度(除了第一种模式的态度以外)。例如,他们可以主张,上帝命令我们照顾祂的所有被造物,包括植物、岩石和湖泊;也可以主张,因为上帝照顾所有被造物,所以我们也应该这么做;或者主张,尊敬诸天的方法是同他们一起播扬上帝的荣耀。这些形式的有神论伦理应该得到我们的注意,但是,它们却也有问题存在,因为它们所根据的神学并不能为无神论者所接受。

本章所列出的这八种模式的伦理,表示传统伦理中,八种处理生态环境问题的态度和原则。然而,这八种模式的伦理都不是完美无缺的伦理,都各有其利弊。所以在本篇剩余的篇幅中,我们提出一套完整的生态伦理,包括生态伦理的动机,态度及灵修问题,以及生态伦理的具体原则和规范。当然,我们的前提是以基督信仰和神学为原则。

研究思考题

1. 表示生态环境的伦理道德思想模式有很多。根据你的信仰,本书所列出的这些模式中,你能接受何者?又你认为何者不可接受?
2. 你如何了解生态环境伦理道德的来源?
3. 人类的行为和生态环境一直具有密切关系,为什么上一代的人类不特别强调在这种关系中,人类所应具有伦理道德?
4. 假若有人告诉你:“环境保护只是你个人的兴趣问题,我没有那种兴趣。”你如何从基督信仰的立场来回答此人的话?

注 解

- 1 下以资料参考 Bernhard Irrgang, *Christliche Umweltethik* (Muenchen, Basel: Reinhardt, 1992), 52-63. W. K. Frankena, "Ethics and the Environment," *Ethics and Problems of the 21st Century*, eds, K. E. Goodpaster and K. M. Sayer (London: Univ. of Notre Dame Press, 1979), 3-20。
- 2 见 T. Regan and P. Singer, eds., *Animal Rights and Human Obligations* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1976), 121-122。
- 3 Holmes Rolston, "Is There and Ecological Ethic?" *Ethics* 85 (1975): 103ff. 这段出现于该文第 104 页。
- 4 参考第二篇第一章旧约中的地观。
- 5 Albert Schweitzer, *Civilization and Ethics*, 3rd ed. (London: A. C. Black, 1949), 344。
- 6 Albert Schweitzer, *Gesammelte Werke*, in 5 Bden., Bd. 2, (Muenchen, 1974), 377。
- 7 参阅 Dieter Birnbacher, *Verantwortung fuer zukuenftige Generationen* (Stuttgart, 1988), 202-231。
- 8 有关人类对未来的责任,在《我们共同的未来》一书中描述得极为透彻,请参阅第一篇第三章。
- 9 有关本体论的形上学,可参阅谷寒松著,《神学中的人学》,再版, 263-285。

第二章 生态伦理的动机、 态度与灵修

所谓动机是指激发行动或发生动作的原因,是推动人行动的内在动力。引起行为的动机很多:有基于生理需求的动机,如饥饿、渴、疲倦等,也有属于心理需求的动机,如爱、归属、安全感、自尊等。从信仰的观点来看,基督徒的行为动机来自信仰的要求。基督徒对天主、耶稣基督和圣神的信仰是他们生活的基础;这些信仰融入个人的伦理判断中,成为道德或伦理行为的要求。当然伦理行为的动机可以从一般理性的推理中得到,但本章则进一步把理性的推理带入基督信仰的观点中。

所谓态度是指一个人对他人或事物所具有的心态或心思的倾向、感觉、立场等。亦即在行动之前,心中的倾向。态度的形成来自动机,而态度指导一个人的行为。由于人是理性、自由的主体,也是具有道德意识的存在,他了解事实以及自己行为的根据和动机,所以他在伦理方面的态度与他的动机是一致的或一体两面的。从信仰的观点来看,基督徒伦理生活的态度也是来自信仰,同时受了他的德行——即三超德(信望爱)和四枢德(智义节勇)的影响。

事实上,动机、态度与灵修是相辅相成、不可分离的,所以本章的讨论难免有重复之处。基督徒的灵修是指基督徒将基督救赎的工作当做人格的变化,表现出一种新的生活方式。灵修的根基在于天主启示的来临、基督在历史中的具体启示、以

及教会的传统。基督徒的生态灵修乃是综合前几篇中对生态问题的认识,以及对神学和伦理的反省,表现出一种新的生活态度,并实践生态伦理原则与规范中的要求。

第一节 动 机

基督徒伦理行为的动机既来自信仰,那么,形成基督徒生态伦理行为动机的信仰又是什么?简言之,前述第四篇中所论述的“系统神学的地观”正是此种信仰的根据。在上一篇中,我们论及自然大地乃是天主圣三的居所,而且大地与天主圣三彼此寓居;基督的道成肉身信仰更告诉我们,基督以大地为家,祂也是大地和人类的救主;宇宙性的基督论更进一步指出,基督是万物在宇宙中共同的家,万物在祂里面寻获了终极的目标。从圣神论的信仰来看,圣神是大地万物中创造性的力量源头及合一力量的源头。从基督信仰中人学的观点来看,不论从关系、结构或过程的幅度来看,人类的生存不只与地息息相关,而且人类负有保护和照顾大地的责任。从教会学的观点来看,现代的教会学所关心的问题已从传统对“内在”的关心逐渐转向对“外在”的关心,也就是从对“人”的强调逐渐转向对整个“自然环境”的关心,而且逐渐强调大地在圣事的庆祝中所扮演的角色。从末世论的观点来看,基督信仰中对末世新天新地的期望,更是相信大地与人类同得救赎、同被更新的乌托邦临到;而且人类必须与上帝同工来促成新天新地的实现。这些信仰都是形成基督徒生态伦理生活动机的主要基础,根据这样信仰,基督徒应正视大地的价值和地位,并负责管理照顾大地的责任。

第二节 态度

当我们从信仰获致行为的动机之后,我们对生态环境的态度必然随之改变,我们会以全新的心态来对待大自然。根据圣经的教训以及伦理神学的传统,此种态度的改变至少表现于三方面:(1)以管家的态度对待大自然;(2)根据三超德即信望爱的原则对待大自然;(3)根据四枢德即智、义、节、勇的原则对待大自然。

(一)管家伦理:管家的态度来自圣经的人观和自然观。圣经的神学主张,惟有上帝才对自然大地拥有绝对的所有权。人具有上帝的影像(肖像),并且受上帝之托管理照顾自然万物。所以,在人与大自然的关系上,人只是上帝的管家。人既然替上帝管理大地,在使用大地的资源时,就必须以向上帝负责的态度来使用。人对自然资源没有绝对的所有权和处置权,人只有管理和照顾的职责。生态危机之所以产生的主要原因,完全因人类主张对自然大地拥有绝对所有权所致。

管家的职责就是忠实且负责地管理主人所交付代管的财物,这表示人类应该以同样的态度来管理经营上帝所交管的自然大地。人类固然有权向自然支取生活所需,但人类必须分辨何种行为构成负责任的管理和不负责任的管理,也必须知道如何行使他(她)的管理权,才能使自然大地免于被破坏和蹂躏。换言之,当向自然所支取的,超过了自己生活所需要的,就可能僭越自己的管理权,而失去做上帝管家的资格。

有人把地球比喻为一艘太空船,船内的水、空气和其它支持生命的能源都是有限的,所以必须小心负责地使用,否则会产生危险。这种类比描述法并不能完全说出问题的严重性,因为当一艘太空船在航行中发生故障或资源不足时,可以立即返航,回到它的庇护所——地球,而得以免除毁灭的命运;但是当地球被破坏,资源被用尽时,它却没有另外更安全、更完全、

更具有丰富资源的地方可以返航,它的问题必须就地立即解决,而毫无缓冲的余地。¹但是太空船的比喻可以让我们更加了解地球的有限性,并激发我们以小心、负责的态度管理照顾这艘太空船,使其免于遭受断航的危险。

此外,以管家的态度对待大自然也是来自基督宗教的末世论思想。根据这种末世论思想,现今的世界处于不完全的阶段中,因为上帝的创造工作尚未完成,上帝的创造是一种持续不断的过程,直到末世来临时,这个创造才要完成。彼时,世界以及万物都将臻于完美状态,天地人将要合一,新天新地将要实现。而为了促成此种末世的新天新地的实现,现阶段的人类应与上帝合作,接受上帝赋予人类的管理之责,善为经营、治理、照顾此大地。反其道而行的结果,不仅阻碍了新天新地的实现,而且导致了人类与大地的毁灭。

(二)从三超德——信望爱所形成的态度:以传统比较强调静态的概念而言,所谓“三超德”是指超自然的德行,²此三种德行非人所能自己产生,而必须经由上主的恩典,人才可以获得。三超德培养了人的德行,而这些德行可以使人对待自然大地的态度产生根本的改变。兹分述如下:

(1) 信德——信德使人对上帝有正确的信仰,不只相信上帝为宇宙和万物之主,并相信上帝寓居世界中,也相信前篇中,所有有关地的信仰。此种信仰使人不再把地视为独立的存在,而与天主圣三无关;反而使人把地和上帝临在于世界中的奥迹视为一体。简言之,对天主圣三的信仰可以使人扩大视野,而把天、地、人视为一个不可分割的整体。而当人具有此种天地人合一的观念时,他对地的态度必然具有一种敬畏或珍爱的态度,而不再将地视为没有价值、地位或主体性的“它”,加以任意剥削和蹂躏。相反地,他会以对自然大地的责任和义务为信仰的主要部分。正如教宗若望保禄二世所说:“信徒们对有益于每一个人的健康环境的努力,直接出自他们对天主造物主的信

仰,出自他们对原罪和本罪影响效果的认识,出自因基督而获得救赎的确信事实。”³

(2) 望德——当基督徒因着信德而体会出上帝的爱和恩宠,并看出上帝全能的作为时,就能表现出一种持久的盼望。新约以基督论和末世论的观点来描述这种盼望,基督的工作和祂最后的胜利都成为基督徒盼望的根据和目标,这种盼望不受死亡和罪恶的事实所限制。

近代神学的潮流则进一步强调基督徒的盼望所具有的道德意义。摩特曼的《希望神学》(Theology of Hope)⁴即为一例,他以末世论的角度主张,基督徒的盼望应该带来社会和政治改变的结果。换言之,任何对未来的盼望都应培养一种社会和政治改革的情操,并预备从事这种改革。

就本书的目的而论,基督徒对未来的盼望也应该培养一种盼望的情操,来对待自然大地,使自然大地得到更新。虽然在面对诸多环境危机的问题时,难免使人产生无力感;加上对人类的有限性和罪性(不愿改变生活方式)的了解,更使人对将来失去了盼望。但是,基督徒的望德却激发我们相信上帝的爱和大能,让我们的眼光能放远看到末世的圆满境界,并激励或要求我们与上帝合作,来促成新天新地的实现。

(3) 爱德——基督徒的爱德源自上帝对人类及万物的爱。就如约翰一书(若望一书)的作者所说:“我们应当彼此相爱,因为爱是从上帝来的。”(约一[若一]4:7)并说:“我们爱,因为上帝先爱了我们”(约一[若一]4:19)。又因上帝的爱也普及于一切的受造界,所以基督徒的爱也应具有这种普世的幅度。此种上帝对被造万物的爱特别表现于诗篇中,例如:

上主的慈悲,充满怜悯;
祂不轻易发怒,满有不变的爱。
祂恩待众生;
祂的恩慈及于一切被造物。

上主啊！祢所造的一切都要颂赞祢；
 祢的子民都要感谢祢。（诗〔咏〕145:8-10）

此种上帝对万物之爱的态度，也应成为基督徒对待大自然的爱的一部分。即使基督徒的爱不能跟上帝的爱相比，但基督徒仍应以其有限之爱效法并回应大地对人类的爱。此外，我们若仿效亚西西的圣方济把大地当成人类的兄弟姐妹（见第三篇），则人类对大地就应表现出手足之情的爱。

（三）从四枢德所形成的态度：所谓“四枢德”是指智德、义德、节德、勇德，它们是所有其它德行的枢纽。一个具有这四枢德的基督徒，对生态环境的态度必然合乎伦理道德的要求。兹分述如下：

（1）智德（prudence）——一般来说，这是枢德的首德，意指一种分析、明辨、洞察的能力。它所关心的是：在某种情况中，何种行为是正确的？因此具有智德的人必会审慎分析情况，并接受他人的忠告，然后据之做行为的抉择。智德必须具备的条件有：认识道德原则、理性推断的能力、创造性的眼光、学习别人的能力、了解并衡量情况的能力、事先看出阻碍并设法克服的能力，以及根据这些能力作出正确决定的能力。

就生态环境的问题而言，智德使人知道生态体系的完整性及保持这种完整性的重要。所以智德帮助人分析人类对待自然环境的不当态度及此不当态度的根源；人类在经济或科技上盲目的发展，都是不明智之举。智德使人对目前生态危机的事实有所了解，然后有所行动。具有智德的人知道分辨万物与人类的價值，所以当其它被造界的利益与人类的利益发生冲突时，他们知道分辨何者的利益具有优先的地位。在具体行动上，他们也会判断何种行为是解决生态危机的正确行为。例如，他们会避免使用不可再生之资源，而多使用可再生之资源。

（2）义德（justice）——义德所关心的是权利和义务的问题。例如，我有尊重你的身体完整的义务，而这个义务来自你

有过完整生活的权利。在生态环境的问题上,我们可以说,人类有尊重被造界的完整之义务,因为所有的被造物都是属于上帝的,都有其价值和意义、作用和权利,所以义德的核心是尊重万物固有的价值和生存权,这也是遵行上帝旨意的表现。

然而,在权利与最终目的关系中,权利有等级之分。因为一个人的权利往往受制于其他人的权利,而当权利互相冲突时,便须依赖智德来判断优先次序。同样地,人对其它受造物的正义态度也有等级之分。特别是当人的权利与其它被造物的权利发生冲突时,应以人的权利为首要考虑,而不必牺牲人的权利来维护其它受造物的权利。因为被造界有等级之分,低等的被造物往往必须为高等被造物提供服务。

(3) 节德(temperance)——节德是平衡人类的欲望,而不影响人过着应有的基本需要的生活之力量。它不是压制欲望,而是节制欲望,不让不当的欲望走向行动,以利于人的成长,所以它是积极而非消极的德行。此种节制之德之所以重要,是因为无节制的欲望将给人类和大地带来毁灭。

由于地球和地球上的资源都是有限的,所以为了维护自己和别人(包括人类的后代)的尊严,我们必须有节制地来使用所有的资源。没有节制的态度表示我们已被其它受造物或物质所控制。“人就是赚得全世界,赔上自己的生命,有什么益处呢?”(可[谷]8:36)节德是帮助人过简朴生活的力量,同时节德也能促使人克制疯狂盲目的科学研究;因为科学研究本身的价值只不过是工具性的,其目的性的价值在于人,所以科学研究应以服务人,而不妨害全人类的利益和幸福为目的。特别是当面对全世界多数人死于贫穷和饥饿的事实时,人类更应节制发展那些不以全人类的幸福为主的科技。

此外,对人口爆炸所造成的环境负荷过重的问题,人类亦应具有明智、正义和节制的态度,而采取必要的节育(家庭计划而非堕胎)措施。

整体而言,节制的道德要求应该特别针对已开发国家中的人,因为他们是能源的主要消耗者,也是生态危机的主要制造者。但这并不表示未开发国家就不需节制,因为未开发国家中的人口问题也是造成生态危机的主要因素之一。尽管未开发国家中的人已经过着简朴的生活,但是他们是因为贫穷而被迫接受简朴的生活。在这一方面,已开发国家有责任协助未开发国家改善他们的生活环境,如此才有可能达成全人类应有的共同节制。

(4) 勇德(fortitude)——在面临困难、危险和诱惑时,能够坚持到底,即为勇德的表现。亦即所谓“创造弹性”(creative flexibility)的能力。⁵ 勇德一方面使人克服恐惧感,另一方面使人抑制无节制的胆量和鲁莽。勇德使人能以平静的心面对一些严重的挑战(如死亡),也给人一种为了正当原因而忍受苦难的力量。因此勇德既有积极面,也有消极面。积极面是指为了上帝的国而采取勇敢的行为;消极面则指为了上帝的国忍受苦难,甚至牺牲生命。但即使忍耐也不一定是消极的,因为忍耐也需勇气和信心。勇德是人对生存中的冲击所作的肯定回应,它是勇敢和忍耐的能力。所以它是使人成长的必要德行,在面对不公义时默静不语的人,不惜牺牲一切来逃避冲突或人生风波的人,以及凡事只想照己意而行的人,都是缺乏勇德的人。

就生态环境的问题而言,勇德使人在面对大部分人类不知悔改的现况时,仍能坚持原则,不被诱惑、不被消灭。意思是说,当我们意识到生态危机的严重性时,我们不再静默不语,也不逃避自己的责任,而采取果敢的行动推行并实践拯救自然大地的工作,此乃勇德的表现。就如“世界宗教议会”(Parliament of the World's Religions)的宣言所说:“我们可以共同来移山!没有冒险的意愿和牺牲的决心,目前的情况就不可能有根本的改变!”⁶ 因为要过简朴的生活,要推行环保,保护

大地,难免遭遇被欺负、被批评、被迫害、甚至被消灭的危险(已有多少人为了保护地球的完整而牺牲生命!),⁷ 所以为了拯救大地,勇德在生态伦理上是必须的。

第三节 灵 修

生态伦理的灵修与动机和态度是一体的,也可说是生态伦理的第三面。这是新近环境保护主义者所强调的。在各种生态灵修的理论中最为出色的乃是所谓的“创造灵修”(creation spirituality)。所谓创造灵修是指一种以创造为中心的灵修方式,其目的是要使基督徒的灵修达到均衡——也就是从过去所谓强调的救赎、成圣层面的灵修,转变成一种包括人性各个层面的灵修。所以,此种创造灵修的内容包括今天人类所面临的生态危机、资讯爆炸、都市化、高涨的地球村观念以及失业等问题。一般来说,创造灵修所关心和冥想的问题至少有:信心和信赖、阴性活动(也别于传统基督教灵修所强调的阳性活动)、天主既是母亲也是父亲、万物始于上帝创造的能力(而非始于罪,因此创造灵修比较强调“最初的祝福”而非“原罪”、对人的整体性看法(而不把人二分为“肉体”和“灵魂”))。⁸ 受苦是新生命诞生以及宇宙性基督来临的必经过程,拯救意指人和宇宙的治愈过程。所以受造界的超拔(ecstasy)、舞蹈、希望、感恩、谦卑(即归属大地的感觉)、慈悲、庆祝等,都是创造灵修的具体表现,也是基督徒靠着信仰和灵修所应表现的生活方式。⁹

Shannon Jung 也把五种人类对环境的共同经验视为构成宗教信仰的因素。这五种经验分别是:

- (1) 人类与自然大地相互关联的感受;
- (2) 在身临自然大地时,一般人都会具有一种超越感;
- (3) 人类都知道生界构成一个共同体(community);

(4) 在面对大自然时,人类会有一些强有力的情感表现,诸如惧怕、友谊、美感、力量、信赖感(trustworthiness);

(5) 对自然环境的认识通常都与其它宗教性的承诺或委身(religious commitment)有关联,特别是深度生态学和女权主义。

当然这五种经验并不是对自然环境具有宗教热诚的唯一来源。然而,这五种经验可说是一般人所能指出的,对环境的一般感觉或反应。对这五种经验的感觉特别强烈的人,可能就会把自然环境视为他们灵修的主要来源。而这五种经验都指向一种在人之外的实在现象,也指向在自然之内的一种超越的现象。¹⁰

Hans Kessler 主张生态灵修的主要内容有七部分:¹¹

(1) 全部的创造都被上帝所拥抱,万物都在上帝之内,因为祂是无限爱的奥秘生命,所以在祂之内,空间是无限的。没有一个被造物存在于上帝之外。

(2) 上帝也临在于祂的创造中,在所有的被造物之中,祂充满一切,使他们有生命,有存在。上帝的荣耀充满大地(民[户]14:21),马丁·路德曾说:上帝是一位超自然而不可言喻的存在,没有一个存在比上帝更小、更大、更窄、更宽、更薄、更厚。¹²

(3) 当以圣事观点来了解大自然时,我们可以发现自然乃是那位看不见上帝的象征。通过被造物,我们可以看出创造的根源;通过被造界,上帝向我们说话。奥斯定在他的《忏悔录》中,曾以这样的话向上帝祈祷说:

主,它们是祢造的:所以它们是美丽的,(从它们的美丽中,我看出祢是美丽;)

主,它们是祢造的:所以它们是美善的,(从它们的美善中,我看出祢是美善的;)

主,它们是祢造的:所以它们存在,(从它们的存在中,我看出祢的存在。)¹³

(4) 万物中存在着上帝的足迹,当被造物看出这些足迹时,自然受到激发去寻找祂、爱祂、赞美祂。大部分的诗篇(圣咏)作者就表现出这种情操。圣方济(St. Francis of Assisi)亦若是,他在公元1214年夏天,效法耶稣的榜样,守斋四十天。之后,由于身体虚弱而病倒了。在充满沮丧和困扰之际的某一天清晨,他看到旭日缓缓东升,也体验到上帝的临在。于是他有感而发,作出了一首名闻遐迩的“太阳歌”,歌中他逐一列出所有的被造物,并替代万物赞美上帝,而且也借着万物颂扬上帝。在圣方济的这种体验中,我们看到人与万物之间和平的共融。他把受造物当成人类的兄弟姐妹,并把它们当成交谈的对象,这可说是生态灵修的最佳典范。

(5) 上帝的足迹虽存在于万物之中,但祂的足迹并不一定总是清晰可见,大地有时也把上帝隐藏起来,特别是在自然灾害中,人类更不易看到这位与人同在的上帝。而在人类的文明和高度的科技社会中,上帝的足迹更不易为人发现。我们所看到的只是人类留下的一些暴力、贪婪、自私……的记号。在这种被破坏的世界中,人如何找到上帝呢?

Kessler 对此问题的回答是:当我们在地面上看到某一动物的足迹时,我们所以能够分辨该足迹来自何种动物,完全是因为我们已经对该动物有所认识 and 了解。同样地,当我们看到自然现象中的灾害和人类文明中的破坏记号时,我们若先有对上帝的认识和体验,就可以比较容易看出上帝的临在;否则,就不一定能有这样的了解。换言之,对那些努力寻找上帝临在的人来说,大自然有足够的光辉让他们可以看出上帝;但对那些不愿寻找上帝的人来说,自然永远是黑暗的,因为他们的心“冥顽不灵”,他们永远无法从自然中看出上帝。¹⁴

(6) 上帝临在于万物中,并参与万物的感觉中。此种生态灵修主张,受造物本身不但是到达上帝的媒介或工具,而且受造物也具有上帝所赋予的价值。因此,上帝也尊重每一被造

物,并以温和善良的态度对待万物;祂甚至将被造物当成朋友一般来看待。近几百年以来,人类所发展的科技和工业文明却失去了此种对上帝的体认,而把受造界当成一部机器,一种满足人类欲望的工具,让大自然完全失去神秘和灵修的幅度。所以为了引起人类肯定自然的价值,进而尊重自然中的被造界,实有必要在现代人的生活中强调生态灵修的思想,并学习历史上那些灵修家们在一切受造物找寻上帝的体验。就如刚去世不久的天主教神秘家和考古学家德日进(死于1955年)在他所著的《神的氛围》一书中所主张的:大地是上帝的氛围,人类可以在万物中看见上帝的存在。

(7) 灵修生活——参与受造界的痛苦:由于人类长久以来不仅未善尽管理大地之责,反而奴役大地;因此,大地受尽折磨,已经开始表现其痛苦、叹息,并期待早日得到解脱(罗8:19-22)。对此,上帝已藉着耶稣基督(祂既是神,也是人)的道成肉身参与被造界的痛苦和叹息,并藉着祂的复活,肯定并推动末世新天新地的实现,让全部受造界得到更新的希望。人类亦应借着灵修生活,同上帝参与受造界的痛苦,并且与受造界一同获得上帝的救援。奥斯定曾说:我们的心若不在上帝中,便找不到安宁¹⁵。我们可以说,上帝的心永远得不到安宁,除非全部受造界都像浪子一般回到祂的怀抱中。¹⁶

Kessler 接着又提出培养生态灵修的七个具体方法,值得我们注意。兹分述如下:¹⁷

(1) 培养提高对大自然的敏感,并聆听大自然的声音,(有喜乐的声音,也有痛苦的声音),在面对大自然的奥秘时,培养心存敬畏和谦逊的态度。

(2) 继续培养对一切生物的尊敬心态,以及我是整个“生命共同体”的一部分的情操,并因此对创造主满怀感谢。

(3) 培养一种在感恩喜乐中接受大自然的心态,弃绝任何以暴力对待大自然的方法或态度。

(4) 培养一种记忆,以从历史中学习功课。即人若破坏大自然,会引起大自然的反抗(人与大自然有此种历史关系)。所以,从这门功课中,人应有面对客观事实的勇气,改变自己的生活方式,不再蒙骗自己,而勇于面对生态环境被破坏的事实。

(5) 培养一种更简朴的生活方式,为要关怀较软弱的被造物。

(6) 在面对受造界的痛苦和危机时,应培养一种义愤,以发扬、去除一切不义、不公之现象。

(7) 培养一种对受造界的责任感和耐心(endurance),即每日实行环保工作的耐心。

上述这七种灵修的培养,应先由个人和家庭做起,进而推及社会和整个社会,也必须透过教育机构和媒体的教育来教导社会大众。

最后,我们从天主教修会生活中的“三愿”观点探讨生态灵修的形成。

所谓“三愿”是指基督徒在修会生活中向天主所发的誓愿,委身于特殊形式的基督徒生活。此种特殊生活方式表现于三种誓愿中:即神贫愿、贞洁愿、服从愿。神贫愿表示志愿放弃私有财产,以耶稣基督的简朴生活为模范,度简朴的生活方式,就如《天主教法典》第 600 条所说,“贫穷的福音劝谕是为效法基督,祂本富有,但为我们成为贫乏者,除度实质和精神的贫穷生活外,尚且应勤勉简朴,远避地上的财富。此劝谕要会士按照各修会会宪的规定,在使用及处理财物上应受管辖及限制”;¹⁸贞洁愿是指放弃婚姻生活,将自己所有的爱施于众人或众生,并过着跟天主比较有直接来往关系的生活方式,就如《天主教法典》599 条所说:“贞洁的福音劝谕是为争取天国而设,系未来世界的记号,也在不分散的心中成为丰富养育的泉源,度独身生活负完全节制的义务”;¹⁹服从愿则表示放弃自己决定的主权,并将此主权交托给天主主权的合法代理者,就如《天主教

法典》第 601 条所说：“服从的福音劝谕是以信德和爱德的精神跟随服从至死的基督。此劝谕责成会内成员照各修会的会宪，志愿服从合法长上，犹如天主的代表”。²⁰

(1) 神贫愿：通过此愿，我们放弃财产所有权，并与万物建立相互的归属关系，进而感觉万物的神圣性，而对万物产生尊重的态度；所以，当我们发现自然被蹂躏、破坏时，就会在伦理上觉得那是一种对自然的反叛，也是一种导致自然贫穷化的作为。委身于神贫愿的人会越来越了解自然是人类的家，也是人类创造自己的环境，而且自然也是所有生界，所有生物的家。

科技至上主义和物质主义都贬抑了自然的地位和价值，也奴役了自然，以致自然资源被滥用，生态的均衡状态被破坏，各种对自然界的污染成为人类道德被污染的媒介。自然界的象征作用因此消失，人类的未来也变成黯淡无光。

委身于神贫愿者应学习尊重自然，不将被造物视为“东西”，而应视之为“神秘”；应放弃对被造物拥有主权的野心和态度，为的是进入那复活的基督所建立的万物共融，宇宙和谐的状态中，也应在自己的身体中感觉自然被现代人蹂躏、破坏的痛苦。

委身神贫愿者借其刻苦节俭的生活，成为与自然往来的记号，也成为与万物和谐的记号。另一方面，志愿过贫穷的生活也表示对自然及其资源尽保护的责任，因为自然是人人所共有的家，而且必须是全人类共同的家。我们不能把自然变成一毛不拔的荒漠，而让人类的后代无家可住。

(2) 贞洁愿：我们的身体乃是此贞洁愿实现的地点。贞洁愿的目的不是迫害自己的身体，压制自己的身体，或与自己的身体为敌，也不是对自己身体的自我崇拜。我们的身体是自然的一部分，因此，在我们的肉体中，我们经验到自己的有限性和罪性，而我们这些有限性和罪性都是影响自然界的主要因素。

自然并非在我们的身体之外，因为我们的身体是自然的一

部分；我们存在于自然之中，自然是我们的；自然喂养我们，让我们成长；自然让我们痛苦（生病），也医治我们；在自然中，我们的身体因死亡而分解，回归自然。若在我们的身体和自然世界之间建立起一种紧张关系，而看不出两者之间所存在着的神秘共融，则不仅自己受害，而且自然也受害（impoverishment）。

但是我们的身体并非在一种已完成的状态，而是必须继续成长，必须不断教育的。我们在灵性上最深的经验必须与身体整合，而肉体的感觉也必须进入灵修之中。换言之，我们对贞洁的体验应有的表现。不只能控制肉体的欲望，也能与其他被造物保有正当爱的关系。通过他们的身体，他们能够进入与其他被造界的关系中。也就是能对大自然表示尊敬、爱护，他们对万物的爱使他们的身体和万物结合成为一体，共同隶属天主。他们把肉体之爱或冲力整合起来，当成爱别人和受造界的动力，而建立起一种跟受造界之间的新盟约。此乃所谓贞洁愿的生态层面。

贞洁愿的生态环境灵修所强调的不是生产、创造或其它对生命的破坏，而是尊敬、保护并爱护一切的生命（当然以人的生命为优先，再推及自然界中其它被造物的生命）。就如东方僧侣们表现贞洁愿的一种方式是在生活中定期实行斋戒，此种做法表示中止以暴力和杀生的方法对待受造界。所以贞洁愿的实现可以让我们跟被造界之间建立一种慈悲、怜恤、尊重的关系。亚西西的圣方济所表现的与自然界的关连的生活方式，可作为我们了解此种贞洁愿下的生态层面生活。

简言之，委身于贞洁愿者在面对神秘的生命时，会对生命产生尊敬和保护，而放弃一切不必要的暴力和控制权。

（3）服从愿：这是表示放弃个人的自决权和控制或奴役其他被造物的权力。人类往往有一种倾向，就是把创造主赋予他们对自然大地的管理权，转变成绝对的控制权。而服从愿的灵

修生活要求我们放弃这种控制的心态,而使自己改变成环境的管理者、培育者,也就是成为天主的管家。服从愿提醒我们,人类不是受造界的主宰,所以人类理应听从天主的命令,尽责替天主管理、服务受造界。

然而,放弃对被造界的主权,并不是说,脱离跟被造界的关系,而只是说,听从天主的命令,善尽管家的责任;另一方面,我们也应小心,不要反而成为受造界的奴隶——因崇拜物质、金钱……而成为受造界的奴隶。服从上帝应表现于对被造界的服务中:如喂养动物、照顾植物、保护自然免于被破坏,培养生态方面的社会良知等。

研究思考题

1. 有关生态环境伦理行为的动机很多。哪一个动机最能对你产生激励? 哪一个比较不能激励你?
2. 假若某人不具任何宗教信仰,那么那人要从何处获得他对生态环境伦理行为的动机?
3. 伦理行为通常来自人的态度。在本章提出的各种态度中,何者最能吸引你? 何者对你比较不具意义?
4. 圣经中把人类视为大地的“管家”观念一直受到普遍接受。假若此种观念能够广泛应用于全球性和地区性的经济和工业活动中,那么在生态环境上会产生什么样的结果?
5. 在培养正确的生态环境态度上,基督徒可以从其它宗教中学得什么样的教训?
6. 根据你的意见,现代生态灵修的主要因素有哪些?
7. 就你的了解,你如何把修会生活中的“三愿”(神贫、贞洁、服从)与生态环境的灵修生活互相结合?

注 解

- 1 有关太空船的比喻可参考 Paul E. Lutz, "An Interdependent World", *Ecological Renewal*, Ed, William H. Lazareth (Philadelphia: Fortress Press, 1972), 1-7。
- 2 有关人的超自然的德行在动态方面的意义请参阅谷寒松,《神学中的人学》,241-260。
- 3 教宗若望保禄二世,《1990年世界和平日文告》,第五段,见《神学论集》86(1991): 570。
- 4 Juergen Moltmann, *Theology of Hope* (London: SCM Press, 1967)。
- 5 参阅台湾生界与生活品质研究小组,《台湾生界与生活品质》(台北:天主教方济会佳播印刷公司,1994),22。
- 6 Hans Kueng and Karl-Josef Kuschel, eds., *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions* (London: SCM Press, 1993), 36。
- 7 例如,在巴西曾发生一个热心保护热带雨林的环境保护主义者被一位大地主所雇的佣兵所杀害的事件。
- 8 有关“肉体”和“灵魂”的二元论思想,可参阅谷寒松,《神学中的人学》,213-226。
- 9 参考 Matthew Fox, *Original Blessing: A Primer in Creation Spirituality* (Santa Fe, New Mexico: Bear & Company, 1983)。
- 10 参阅 Shannon Jung, *We Are Home: A Spirituality of the Environment* (Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1993), 52-53。
- 11 见 Hans Kessler, *Das Stoechnen der Natur: Plaedoyer fuer eine Schoepfungsspiritualitaet und Schoepfungsethik* (Duesseldorf: Patmos Verlag, 1990), 72-106。

- 12 见 Martin Luther, *Vom Abendmahl Christi*, 1528, in WA, Bd. 26, 339-340。
- 13 Augustine, *Confessions*, Bk. 11, ch. 4。
- 14 参阅罗 1:18-23。
- 15 见 Augustine, *Confessions*, Bk. 1, ch. 1. 此书的中译本见: 应枫译,《忏悔录》(台北:光启出版社,1961)。这句话在中译本中的第一页。
- 16 参考 Ernesto Cardenal, *Das Buch von der Liebe* (Guetersloh: Mohn, 1979), 30。
- 17 Ibid., 107-108。
- 18 见 1983 年元月 25 日教宗若望保禄二世颁布之《天主教法典》。中文版《天主教法典》详见天主教法典编译组译,《天主教法典》(台北:中国主教团秘书处出版,1985),第 600 条。
- 19 同上 599 条。
- 20 同上 601 条。

第三章 生态伦理的原则、 规范及其限制

第一节 原则

人类以其实际的理性既能了解万物的本质、价值和人类自己的行为,也能了解每一存在之中所具有的伦理呼召。又因为上帝是最高之善和绝对的存有,而人类都具有上帝的肖像(影像),也都具有良心、责任和尊严,所以人类应有的伦理原则是:全心全意爱上帝,并爱人如己。当然,狭义地说,此种上帝对人的爱的要求是以人为对象;但广义而言,此种爱的诫命应该扩展至整个被造界。因为每一被造物都有其独特的本质和价值,也因为每一被造物都是上帝爱的对象。换言之,根据此一原则,每一被造物也都是我们伦理责任的对象。

基督宗教的思想传统把爱的对象区分为四种:(1)对人类之上的存有(即天主)之爱;(2)对我们自己的爱;(3)对我们邻舍的爱;(4)对人类之下的存有(即人类之外的其他被造物)之爱。

因为创造主不只爱人类,也爱所有的被造物;创造主表现祂自己不只在人,也在所有的被造物之中。照圣经的看法,受造界是人和人在爱中交往的领域,也是人遇见上帝的地方,所以受造界在人际关系以及人与上帝之间的关系上,也具有媒介的地位。因此,当人说,他们爱上帝时,他们也必须爱其他被造

界。对待受造界的伦理责任是指：人必须注意每一被造物的存在意义和目标。

然而，当被造物之间的利益发生冲突时，伦理行为就必须考虑不同被造物的价值和地位。因为万物虽各有其本质和价值，但他们的价值也有等级之分。一般来说，低等的被造物应为高等被造物提供必要的服务，但是高等被造物要获得这种服务必须有其条件限制。也就是说，人类在使用低等被造物时，必须有正当的理由。例如，人类必须为了生存上的需要才可以取用其它被造物，而不得为了非生存上的需要破坏其它被造物，我们必须先找出每一种被造物之价值，然后才决定可否利用它，这是生态伦理的另一原则。就如 Hans Kessler 所说：全人类应该共同遵守的生态环境伦理要求，是尽量减少对自然的污染和对其它被造物的破坏——在你每时每刻的生活中，在你生存的任何环境中。只有当你为了维护你作为人的尊严应有的生活时，才可以对环境做必要的破坏。而对已开发国家中的人来说，他们应该遵守的生态伦理要求则更为具体而严格：他们必须巨幅减少使用能源、水、土壤以及地球上的其它资源；改变他们的生活形态，使人类和自然生命的根基不受危害；降低垃圾的制造量，停止污染大地，并严格执行简朴生活的要求。¹

第二节 规范

根据上述的原则，人类要利用自然界中的其它被造物必须具有足够而正当的理由，也就是为了维持人类生存的基本需要。然而，人类即使有了足够而正当的理由作为破坏自然的根据，他们的行为也应遵循一定的规则。换言之，人类对自然界的所作所为必须具有负责的态度，而任何负责的态度至少必须

考虑下列十个规范:

(1) 根本的规范——任何受造物为了维持生存,都有一些基本的需要,这些基本需要的价值和地位必须优先于任何其它次要的需要,并应得到适当的满足。例如,在贫穷地区中,维持一般人的生存所需,使其免于饥饿而死,应优先于他们的文化或艺术生活的需要(如文化中心或美术馆)。

(2) 完整性的规范——在使用自然界的万物时,若发生价值或利益的冲突,应优先考虑整体受造界的利益,而不应偏重某一方的利益,以致危害受造界的完整性。具体地说,人类、生物和大地所共同存在的整个生态体系的完整性重于人类社会的体制。所以,为了维持整个生态体系的完整性所必须的基本因素,应优先于维持人类社会体制之需要,人类不能为了自己经济利益的需要而牺牲整个生态体系的完整。因为人类的社会结构只有在其它被造界能够永续生存(能有未来)时,才能生存,也才有未来的可能。换言之,生态伦理不应成为商业(或经济)伦理的一部分,它有自己的内在基础,也有其自主的地位、价值和重要性。

(3) 迫切性的规范——这是说凡事以人类生存所需的基本因素为优先的考虑,尤以贫穷人(包括今日和未来的贫穷人)的生存需要为然。此种为了维持生存之基本需要应优先于任何其它人类次要的需求,如汽车、冷气、音响……

(4) 预防性的关怀(preventive care)规范——此乃所谓“预防重于治疗”的原则,预防大自然被破坏,应优先于被破坏之后的补救工作。根据此一规范,人类应减少制造高污染性的产品,代之以一些低污染或无污染之产品。

(5) 破坏者负责的规范——破坏自然的人必须为他们破坏的行为和后果负责。只有在详细调查之后,仍无法找出真正的破坏者时,才能让全体社会负责。据此,政府应制定政策,根据工厂制造污染的程度,作为课征环保税赋的标准;汽机车也

应以其排放废气之程度作为课税的根据。然而,不幸的是,先进工业国家的厂商们却往往因为自己国内有此规范的限制,而将其高污染性的工业移往其它环保法律较为宽松的国家,继续给全球的生态环境制造污染,这是值得注意的。

(6) 合作的规范——因为生态环境的破坏往往不是地区性或国家性,而是国际性的;所以环保制度的制定应以国际性的规范为优先,而以国家性和规范为次要。就如《我们共同的未来》一书所强调的,要让可持续的发展得以实现,有赖于一国之内各相关组织的交流、合作及全球各国政府的共同研讨和行动。普世教协(WCC)1980年在瑞士日内瓦召开的大会中所提出的“正义、和平和保持受造界完整”的口号也主张,国家或地区性的问题和需要应与全球的问题和需要一致,消除彼此间的冲突,才能达成该口号之目标。

(7) 可挽回(reversibility)的规范——若我们不能避免对环境造成破坏,则应严格要求所作的破坏减到最少的程度,而且要求所造成的破坏可以补救或挽回;绝不从事不可挽回的破坏行动,以致对环境带来长期而不可弥补的损害。例如,在核能废料之处理尚未有决定性和永久性的解决方法之前,应把它们储存在将来可以取到的地方,而不得放在无法取得的地方。但根本上还是不应使用,或减少使用核能,因我们不知其对环境所造成的长期后果如何。虽然有一些专家主张核能使用的安全性,但事实上仍有许多其他专家怀疑此说;他们仍担心核能对环境将造成长期破坏之后果。

(8) 可回收(circulation)的规范——人类在生活中都免不了制造垃圾,但处理垃圾的原则是尽量将垃圾置于大自然的循环中,让自然自己消化垃圾,因为大自然有治愈污染的能力;但是人类所生产的垃圾量若过于庞大,大自然便无法处理,因为自然界容纳或消化垃圾的能力有一定的限度。所以,根本上,人类应该减少制造垃圾,或使用可回收之物质,使产生的垃

圾可以被回收,被大自然所消化。例如,我们应减少塑胶原料和玻璃丝制品的制造和使用,因为这些化学制品都很难被大自然所吸收和消化,即使塑料焚化炉也难以解决此问题。在农业上,应尽量使用有机肥料来取代化学肥料,以减轻对大地的污染。

(9) 再生(regeneration)之规范——可以再生的自然资源的使用应优先于不可再生的自然资源的使用。对可再生自然资源的探寻、研究和利用,也应优先于其它不可再生自然资源的研究和开发。在同样的条件下,应该使用、研究、开发可再生的资源。例如,太阳能的开发,优先使用水力发电等。

(10) 节省的规范——此规范指出人类在使用自然资源或决定行动时,应以节省能源为首要考虑。凡能节省能源的做法或决定应该优先于其它任何方法。例如,日本在1973年因提高能源价格,结果使全国的能源利用量减少了三分之一。此种结果激发了科技研究的诱因,提供研究一些能够节省能源之产品的诱因。再如,发电厂在发电过程中所产生的热量,是可以回收、保存,并再利用的,但因回收设备过于昂贵,以致一般电厂都不采取回收措施。这表示我们可以研究节省能源的方法——只要有心节省能源,我们一定办得到。

综上所述,生态伦理的规范可以归纳为英文的四个“R”:即 refuse(拒绝)、reuse(再使用)、reduce(减少)、recycle(回收)。所谓“拒绝”是指拒绝破坏生态体系的整体性、拒绝使用不可回收或不可再生之资源、拒绝对环境从事不可挽回的破坏。所谓“再使用”是指做到资源回收、再生的要求,也做到旧物再利用的美德,以“减少”资源的浪费。当我们减少或节省资源的使用时,也就同时做到减少对环境的破坏了。而“回收”资源正是减少浪费及减少破坏环境的不二法门。

第三节 生态伦理的限制

上述生态伦理的原则和规范可说是人类在面对生态危机的现代世界所应该而必须采取的行动方针和生活方式。为了挽救日益被破坏的大地,人类有责任将这些原则和规范立即付诸实现,不可拖延,不可犹疑,也不可逃避责任;地球是人类共有且唯一的资产,只要立即采取行动,严格遵循生态伦理的原则和规范来生活,则自然大地的挽救还不致太迟;否则,拖延的结果只会加速环境的恶化,甚至拖垮整个生态体系。

然而,由于人类的本性并非完全,要人类完全依循上述的伦理原则和规范来改变他们的生活方式并非易事。从哲学的观点来说,人是有限的、渺小的、偶然的、脆弱的存在。从神学上来说,人人都具有罪性,难以完全悔改,也难以与天主完全和好。人类的这些有限性和罪性都是妨碍他们实现上述环境伦理的原则和规范的主要原因。

但是,人类的这些有限性和罪性并不能成为人类逃避对受造界的责任之借口。根据基督宗教的教义,人类虽自创造以来就不能完全依照天主的计划来生活,而带来一切邪恶的后果(此即所谓“果性原罪”),包括所有影响人类心思的错误观念、态度、原则、价值观、制度……也包括对生态环境的不当态度;然而人类虽不完全,但他们被造时所具有的天主“肖像”并未消失。这个教义告诉我们,人类仍具有潜力来与天主合作改善这个世界。只要人类愿意悔改,接受天主的感召,与天主合作,则人类必能克服自己的有限性和罪性,为自己和这个大地带来更新的希望。如此,我们便能同“世界宗教议会”(The Parliament of the World's Religions)的与会者共同宣布:

我们都是相互依存的,人人都必须依赖整体的福利,所以,我们必须尊重所有生物的整体,亦即尊重人类、动

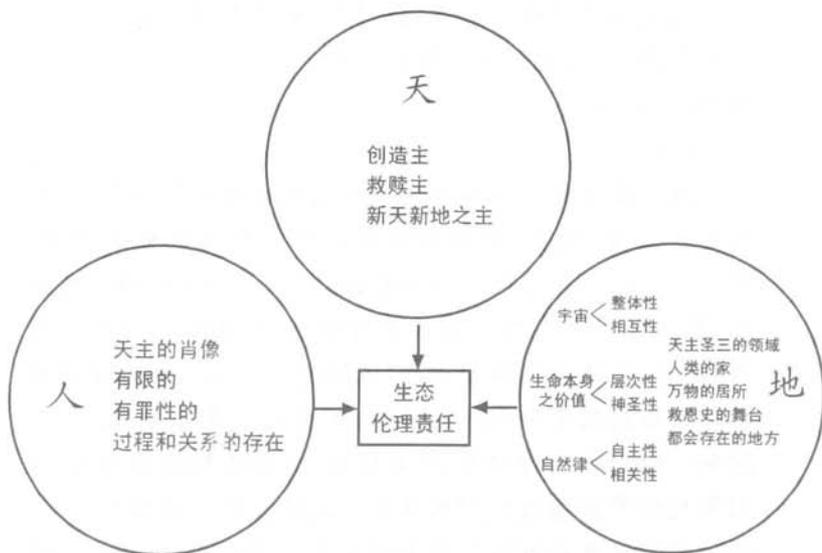
物、植物、以及大地——空气、水和土壤的维护。

我们必须为我们所做的一切负起个人的责任，因为我们所有的决定、行动和不行动(failures to act)都会(对环境)造成影响。

……

我们必须努力争取一个公义的社会和经济秩序，让人人都有公平(均等)的机会发挥自己作为人的最大潜力。我们的言行必须是忠实而带有怜悯，必须公正对待万民万物，避免偏见和怨恨。我们不可偷盗，我们必须超越对权力、名声、金钱和消费的贪婪，以建造一个公义而和平的世界。除非先改变每个人的认知，大地就不能够变好。借着控制(训练)我们的心思，借着冥想、祈祷或积极的思考，我们誓发诺言要增进我们的认知。没有冒险和牺牲的准备，我们的情况就不可能有根本的改变。因此，我们把自己委身于此全球性的伦理，以寻求彼此的了解、社会的利益、和平的培养，以及与大自然保持友谊的生活方式。²

综合本篇所述，我们可以下图说明人类生态伦理的根源以及人类对自然大地所须负的责任之根据：

图七、生态伦理责任根源图³

我们可以用先知弥迦(米该亚)的至理名言来形容本篇所说的生态伦理原则,即“行公义,好怜悯,与主你的上帝同行”(弥[米]6:8)。而以道家的名言:“善行无辙迹”(好好地走路,不留下任何足迹)(道德经[训道篇]第27章)来形容生态伦理的规范。总之,生态伦理所要求于我们的,乃是要具有“全球性的思考,地方性的行动”,并成为具有“人性”的人来对待所有其它被造物。

研究思考题

1. 任何“生态环境伦理”的制定都必须考虑几个基本原则,这几个基本原则能够而且必须被每一个人所接受。你认为这些基本原则是什么?
2. 在生态环境伦理的动机和原则之后,出现了一连串的规范。你能够根据这些规范在客观的重要性上将它们分出等级吗?

3. 你能够根据这些规范在实际上迫切性,将它们分出等级吗?
4. 当我们从全球性的层面缩小到地方性的层面时,这些规范是否需要调整?如何调整?
5. 要做到真正合乎基督信仰的生态伦理行为有其困难和限制。你认为最大的困难是什么?请分别从全球性、地区性和地方性的层面叙述之。
6. 许多具有道德感的人都认为现代世界的经济发展模式存在着很深的危机,他们试图找寻其它模式来取代目前的模式。这些模式的经济发展十分重视生态环境、文化、宗教和灵性方面的价值。试问:世界诸宗教在这方面能够提供什么贡献?
7. 在面对上述的困难和限制时,基督宗教的各教会团体能够提供什么贡献?
8. 无疑地,当今社会急需一套完整的教育计划,这套教育计划至少应包括下列问题:社会责任、伦理道德原则、对环境的关心,对宗教信仰开放的基本态度。请问你如何致力于这种教育计划的实现?你在此时此地能够或应当做些什么?

注 解

- 1 Hans Kessler, *Das Stöhnen der Natur*, 115, 119。
- 2 Hans Kueng and Karl-Josef Kuschel, eds., *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions*, 14-16。
- 3 严格来说,人也是地的一部分,但为清楚表明人对大地的伦理责任,本图将二者分开。

第六篇

具体行动的建议

没有行动的异象只是一个梦，
没有异象的行动是机械似的动作，
有行动的异象乃是世界的希望。¹

不要怀疑，即便是一小群有思考、有热诚的人也能够改变世界；而且，事实上就是这样的人改变了世界。²

虽然地球目前的处境极其险恶，但是还不到无可救药的地步。相反地，每项环境问题都有解决的办法。³

一般人往往有一种错误的想法，以为单靠个人有限的力量，不足以对整个地球生态做出什么贡献；单凭个人节省资源，保护环境，并不能对整个生态体系产生改善的结果。从伦理的观点来看，此种想法之所以错误，完全在于这些道德行为者具有一种“知而不行”的不负责任的心态，为自己既有的生活方式作辩护，这也就是基督宗教的信仰上所谓的不愿悔改的表现。而这种普遍存在的心态，正是当今推动环境保护工作最大的困难所在。因此，只有当人类能够去除这种不愿悔改的心态，整个自然环境才可能有希望。其实，保护环境最迫切的就是将有关环境的理论与实践互相整合。⁴只有当人人都愿意在生活中将关怀环境的心落实到行动上，地球的生态危机才有解决的一天。

本篇即是提供了一些具体可行的方法，期望读者们能将各种拯救环境的办法融入日常生活之中。我们列出的具体行动方法，对个人或团体的生活方式将不致造成巨幅的改变；但是对我们所赖以生存的地球，却有着举足轻重的影响。而且我们所采取的每一项保护环境的行动，不仅可以为地球带来好处，还可以提升我们的生活品质——周遭生存环境的改善以及增进自己身心方面的健康。

以下，我们将人类应该采取的具体行动分成七类，即个人、家庭、企业、学校、社区、国家和宗教团体。这些具体的行动方法并非出自作者的创见，而是搜集多人所提供的意见而整理出来的。我们列出的这些方法，可能难免重复，也可能不完整，所以本篇的内容仅可供读者参考之用，希望能起到抛砖引玉的效果。

这些具体行动都是全人类所必须立即付诸实行的，基督徒

也应与一般人一起行动。况且,由于基督徒有上述第二篇至第五篇中所描述的基督信仰作为他们行为的动机,所以他们理应比一般人更积极、更彻底,更有恒地实行这些建议。

第一节 个人的具体行动

个人应采取的具体行动可依食、衣、住、行及其它五方面来看,兹分述如下:

(一)食的方面

- 拒绝使用免洗餐具,而代之以自己的碗盘,可循环使用者。
- 拒买过分包装之商品,自备购物袋购物或减少物袋的用量。
- 拒买玻璃丝或塑料包装之食物或饮料。

(二)衣的方面

- 将旧衣洗净后捐给慈善机构或需要的人,不能再穿的衣服或可利用来作抹布。

(三)住的方面

- 为保护臭氧层,不要使用含有氟氯碳化物(CFC3)的喷雾剂。
- 严格回收旧电池,或选择可以充电式的电池代替一般电池,勿将废电池与其它垃圾混合处理。
- 洗澡时用淋浴,不用浴缸,淋浴的用水量约为浴缸澡用水量的三分之一。
- 换装一个有闭合开关的慢流速莲蓬头。
- 设法减少马桶水箱的水容量。
- 检查供水线的每个接头、水管、水龙头、抽水马桶等,确定完全没有漏水现象。
- 缩短淋浴时间,刮脸刷牙时,不要让水一直流,随时随地养成节约用水的习惯。
- 阻止垃圾邮件,设法通知不断寄垃圾邮件给你的公司,要求他们停止再寄。

(四)行的方面

- 尽量以步行、自行车当交通工具,既能健身又不制造污染。
- 尽量使用大众运输工具,因为空气污染最大来源之一来

自汽机车的废气。

- 若必须开车上下班,也应共乘为原则。
- 尽量节省洗车用水,可用水桶装水或装有喷嘴开关者。
- 车辆应定期维修,养成良好的驾驶习惯,随时保持汽车最佳状况,提高行车效率,减少制造污染。
- 回收机油、煞车油和电瓶。
- 使用经济、干净(不制造污染)品牌之汽机车。
- 使用无铅汽油及高品质机油。
- 汽车冷气机改用新型冷媒以取代传统 CFC3 的冷媒。
- 除去车中不必要的重量。

(五)其它方面

- 严格回收旧报纸、杂志、包装纸或其它纸类制品。
- 善用废纸、旧信封,将它们重复使用,不能使用时,予以回收。
- 把杂志送给别人看或给学童当美工劳作剪贴材料。
- 少买或少使用危险物品:如指甲油、杀虫剂、刷锅粉、炉台清洁剂等,而多买绿色消费产品或自制替代品。
- 少买进口货、多用本地产品(因进口货使用飞机或船舶运输,既耗能源又制造污染)。

第二节 家庭如何从事环保

在家庭生活里,也可依食、住及其它四方面来着手环保,兹分述如下:

(一)食的方面

- 尽量减少有机垃圾。剩菜不要輕易丢弃,可冰存善加利用。
- 厨余等有机垃圾与其它垃圾应分开处理。
- 宴会、野餐最好避免使用免洗餐具。如果非用不可,最好使用纸类制品,以免为环境带来污染。
- 尽量购买大包装的产品,少买小包装产品。

(二)衣的方面

- 洗衣尽量使用肥皂制品。
- 少用洗衣机,量少时尽量用手洗。

- 选择或使用可以重复使用的物品,取代用后即丢的物品,例如用布制的餐巾或抹布、布质尿布,少用纸质材料。
- 干衣少用烘干机,多利用太阳晒。

(三)住的方面

- 少用冷暖气机,若必须使用,应遵守下列规则:
 - 温度控制在适温 26°C,勿使室温太冷或太热。
 - 靠近自动调温计的门窗要关紧,以防冷暖气流失。
 - 定期保养冷暖气机,使其保持最佳运转状态。
 - 购买省电型的冷暖气机(EER 值愈高,愈省电)。
- 勿在厨房水槽内倾倒有毒废弃物,以免污染地下水。家居周围也尽可能避免使用有毒的化学物质,如果非用不可,也不要将剩余的清洁剂、油漆、溶剂……或其它化学制品倒入排水沟,应将这些化学制品送入有毒物质回收场所。
- 栽培室内植物,以净化室内空气。
- 避免水管阻塞,每周把沸水倒入水管两次;使用水孔过滤器;油渍不要倒入排水管中;用通条或吸盘清除水管内阻塞物。
- 地板清洁少用清洁剂,改用 1:32 的醋水溶液,再用苏打水擦亮地板。
- 少用杀虫剂。
- 在窗户上贴上反光玻璃纸,可以减少冷暖气流失量。
- 多种耐干旱的植物,以节省浇水量,并在适当时间浇水。
- 扫除“各人自扫门前雪,不管他人瓦上霜”的自私心态,对自家所制造的垃圾自行妥善处理。

(四)其它方面

- 回收家中冷气、冰箱或汽车中的冷媒,以避免氟氯碳化物排入大气中,破坏氧层。
- 收集室内废水作为庭园浇水之用。
- 实施家庭节育计划,避免无节制地生育。
- 回收纸张、旧报纸、铝罐、铁罐、玻璃、宝特瓶……可再生资源。

第三节 企业界的环保行动⁵

大城市工商发达,各大小企业兴起,公司行号林立。企业界如何为环保尽心尽力呢?兹分几方面叙述如下:

(一)食的方面

- 发给员工磁碗、磁杯,以代替免洗杯及免洗餐具。

(二)住的方面

- 要求员工在不使用机器时,随手关机或关电灯,节约用电。
- 严格要求维修部门做好各种机器或用品的维修工作,如漏水、漏气、冷气机保养、电器用品保养等工作。
- 注意冷气机的使用,包括冷气效率或冷媒是否外逸。
- 在天花板的日光灯里加装反光器,提高照明度。
- 使用不会伤害人或环境的清洁剂,即所谓“绿色”清洁剂。
- 尽可能在公司建筑物四周多造绿地,即使室内也可以绿化,以收清洁空气之效。

(三)行的方面

- 提供交通车载运员工或提供公车、火车优待票给员工。
- 由公司成立共乘汽车计划,将彼此住得近的员工安排共乘汽车上下班。
- 鼓励车辆工业研究低污染、省能源之车辆(如电动车、瓦斯车之开发)。

(四)其它方面

- 在公司中成立“绿色工作部门”负责推行、监督环保的实行。
- 如果公司在年节时定期送礼给员工,不妨考虑一些有助于环保的礼物,如回收箱、电池充电器……
- 在公司设置“再用物品搜集箱”。
- 有计划地进行废纸回收,公司所用的文件纸张,品质极佳是颇具有经济效益的回收工作:
 - 将办公室所用的表格纸改成白纸,少用彩色纸,以增加废纸回收的价值和方便。
 - 抑制复印机的使用,尝试用纸的正反面复印,在复印机旁放置收集废弃复印纸的箱子,以供回收之用。

- 使用可装普通白纸的传真机。
- 鼓励员工利用纸的正反面写信或写报告。
- 重复利用旧包装物(如信封、牛皮纸袋、纸箱等)。
- 为厂商订定一些环保标准,例如公司可以决定不接受以玻璃丝包装的商品。
- 考虑做环保投资,例如把资金投资于环保企业的金融市场。
- 出版社尽量使用再生纸印制出版品。

第四节 在学校

教导公民保护环境,没有比学校更重要的地方了。今日的环保运动就是 20 年前在大学校园诞生的,教育是一切良好观念及行动之动力,学校便是一个主要的场所。

- 将环保教材编入教学计划中,彻底推行环保教育。
- 环境、伦理、宗教应如同一般学科知识一样受到重视,因此有必要将这三者纳入各级学校的教学课程;因为它们攸关人的品质和环境品质。
- 彻底要求并教导学生做垃圾分类工作,真正做到资源回收。
- 严格要求学校餐厅拒绝使用免洗餐具,学校向校外订购快餐时,应要求快餐公司使用纸盒装快餐,并要求学生自备筷子。
- 培养学生节俭的生活习惯,少吃零食(垃圾食品),应把午餐吃完,避免吃剩丢弃。
- 多种树以绿化校园。
- 使用后的课本或参考书送给他人,或回收做再生纸原料。

第五节 在社区

集社区民众的智慧与力量,由居住小区发起选出一二位协调人,负责策划环保工作:如回收、绿化、教育等工作。可行项目如下:

- 定点定期举行跳蚤市场,回收社区可再利用之物品,举行拍卖:如旧电器、旧家具等。

- 于公寓之社区设置路边回收站、回收筒,分类回收各种物品。
- 可由清洁人员负责回收工作。
- 回收所赚的钱可造福社区。
- 与政府或民间环保组织合作,在社区中推广环保教育的工作。
- 社区中的婚丧喜庆场合,尽量不使用免洗餐具,也注意剩饭剩菜的处理。

第六节 国家能做什么?

举凡有关环保政策的拟订、计划的推动、预算的编列、法规的执行……一切决策及执行之权力都在于国家。有远见且明智的决策,以及贯彻执行的决心,持之以恒,环保的推动才有成效。国家所能做的,其荦荦大者如下:

- 国家有义务遵守国际性有关环保方面的公约,例如,地球高峰会议所制订的“气候变化纲要公约”、“生物多样性公约”、“森林原则”、“里约宣言”、“二十一世纪议程”等。
- 提升环保机构的位阶,使其直接隶属最高行政机关,并赋予其决策制订或执行的权力,以落实环保的推动。
- 避免使用陈腐的口号和无意义的环保标语,改以具体可行的政策,推动环保工作:如在公营的场所严格要求旧物回收工作,在公营餐厅禁用免洗餐具等。
- 人才培养:政府应多培养生态环境专家,以督促政府在发展经济时,同时兼顾生态环境的保护。
- 定期借大众媒体宣扬或从事环保的教育工作。
- 立法提高汽车燃油效率标准,并设立公共运输发展基金。
- 提高环保税,以抑制污染并养成民众做到环保的要求。如此,也可激励企业界减少污染或采取防制污染措施,否则企业会因税金而提高成本,影响销路。
- 提高基本能源的价格,如水、电、汽油……的价格,以促成民众节省能源的习惯,并以盈余作为推行环保、改善环境的基金。

- 改善大众运输系统和推广汽车共乘,并设立自行车车道。
- 推行绿地的创造和维护,以净化空气,例如,多开设国家公园,少开设高尔夫球场,多在市区内植树。
- 鼓励公营或民营企业开发低污染、省能源的商品,如电动汽车、太阳能热水器的开发。
- 鼓励农民使用有机肥料,少用化学肥料,并使用稻草制造堆肥,避免燃烧稻草以减少空气污染。
- 推动定期类回收制度:例如将回收的物品分成金属类、玻璃类、塑胶类、纸类、有机物类(自然产物、树叶、厨余)、其它类(旧衣、沙发、电器用品、电池、废机油、油漆、轮胎……),然后订定一星期中每天回收的种类,以彻底做到资源回收的要求。如周一收金属类、周二收玻璃类等。
- 除了禁止或取缔本国的污染性工业之外,也应禁止本国厂商在国外投资污染性工业,以避免危害他们的环境。
- 拒绝向国外购买垃圾。例如,为了保护国内的废纸回收业者的生存,不应向国外购买价廉的旧纸,打击国内的回收业者,进而阻碍国内回收工作的推行。
- 彻底执行稀有动物的保育工作。

第七节 宗教团体

宗教具有教导民众的使命,重新检讨某些影响环保的宗教习惯,使用改进之道,并借着宗教团体之热忱,汇聚成“环保精兵”的雄厚力量。

- 培养人才,将宗教信仰与生态环境问题整合起来。
- 借着教育机构、媒体,把教育有关环境方面的信仰和伦理原则向社会大众宣扬。
- 提供教会或其它宗教的聚会场所作为社区回收旧物或旧物交换的场地。
- 教会刊物率先使用再生纸印刷。
- 重新检讨民间宗教中烧冥纸的习惯,研究取代烧冥纸的祭拜方式。
- 重新检讨每年圣诞节期圣诞树之使用:

在面对现代生态危机问题时,是否可以避免使用圣诞树?若不能免,至少应遵循下列原则:

- a. 使用“活”的圣诞树,用后植回土壤中,使其再活下去。
- b. 若使用塑胶制的圣诞树,用后应收藏起来,隔年再用;若不能收藏,则最好不用。

研究思考问题

1. 我个人在今天能够以什么样的表现来保护环境?
2. 你如何促使别人采取行动来保护自然环境?
3. 一个深信生态环境问题的迫切性的人曾说:“不要怀疑,即使是一小群有思考、热诚的人,也能够改变世界;而且,事实上就是这样的人改变了世界。”你对这话有何感想?
4. 在“世界宗教会议”最近所发表的宣言中,有这么一段话:“我们能够借着群体的力量来移山!没有冒险的意愿和牺牲的准备,我们的情况就不可能有根本的改变!”你认为这段话有无道理?

注 解

- 1 这是英国苏萨克斯(Sussex)教会在1730年时所留给后人的一句至理名言。见 Steve van Matre, *Earth Education: A New Beginning* (Warrenville: The Institute for Earth Education, 1990), 317。
- 2 此话出自“罗马俱乐部”的会员 Margaret Mead 的作品。详见 *ibid.*, 312。
- 3 Diane Mac Eachern 著,李丽薰译,《750种方法让地球更干净》(台北:台湾地球日出版社,1993),2。
- 4 参考谷寒松,《神学中的人学》,36-39;谷寒松,《天主论》,再版,124-128。
- 5 本节参考 The Earth · Works Group 著,谭家瑜译,《企业抢救地球的五十简则》(台北:台湾地球日出版社,1992)。

作者简介

谷寒松，奥地利籍耶稣会士，罗马宗座圣经学院圣经硕士，额我略大学神学博士。现任辅仁大学神学院信理神学教授及研究所所长、神学著作编译会主任、中国麻风服务协会理事长、中国台湾生态关怀者协会理事、天主教新事社会服务中心主任委员。神学著作丰富，散见于教会内外各大书报期刊等。

廖湧祥，台湾长老会牧师，美国圣母大学哲学博士。任教于台湾神学院、新竹圣经学院。

Heaven - Earth - Man EARTH

内容提要

本书为《天地人》三部曲的第三部。作者从基督信仰的观点探讨生态环境在神学中的地位和重要性，研究和反省极为丰富，对基督徒面对生态危机时应有的态度及行动也提出具体的意见。

封面介绍

螺旋图象征万物的生命力量，永不止息。绿色表示我们对生命环境的关怀，也表示我们的意愿——但愿大地永远常绿。

上海市新闻出版局

内部资料准印证(2003)第164号

工本价：12.50元