

輔大神學叢書之卅七

基督信仰中的生態神學

天地人合一

谷寒松·廖湧祥合著



地

谷寒松
廖湧祥 合著

輔大神學叢書之卅七

基督信仰中的生態神學

—— 天地人合一 ——

光啓出版社發行

目錄

序	13
導言	15
聖經新舊約各卷名稱及其簡稱對照表	17
圖表目次	21
緒論	23
壹、生態問題面面觀	23
(一) 全球現況	23
(二) 中國大陸和台灣的現況	34
貳、本書目的	43
參、本書方法	45
(一) 神學上思想典範的轉變	45
(二) 神學方法的要素	47
(三) 女性神學在方法上的貢獻	49
肆、重要用語解釋	51
研究思考問題	63
第一篇 地觀綜覽	65
第一章 地球的歷史——宇宙論的觀點	67
研究思考問題	70
第二章 世界諸文化、諸宗教的地觀	73

第一節 地的象徵	73
(一) 地為生命的賜予者	74
(二) 地為親愛的	74
(三) 地為花園	75
(四) 地為死和再生之所	76
(五) 地為宇宙生命之中心	77
第二節 中國文化中的地觀	77
(一) 一般意義的地	77
(二) 哲學意義的地	78
(三) 宗教意義的地	79
(四) 儒家的地觀	80
(五) 道家的自然觀	81
第三節 佛教的地觀	86
第四節 印度教的地觀	87
第五節 回教的地觀	89
第六節 古代西方文化中的地觀	90
第七節 台灣民間宗教信仰中的地觀	91
研究思考問題	95
第三章 現代生態思潮	97
(一) 德日進的跳躍進化觀	97
(二) 新時代的世界觀	98
(三) 「地母」思想	99
(四) 普世教協的「公義、和平及維護創造的完整」	100
(五) 杜佛勒的未來學	101
(六) 羅馬俱樂部的警告	103
(七) 布蘭德蘭報告：我們共同的未來	105

(八) BAVARIA地區天主教學術界哲學研討會 (1988)	109
(九) 德國信義宗與德國天主教主教會議聯合宣言 (1985)	111
研究思考問題	114
第二篇 聖經中的地觀	117
第一章 舊約聖經中的地觀	121
第一節 「梅瑟五書」	121
(一) 人與世界的創造	121
(二) 受造界的悲劇	125
(三) 與所有的生物立約	127
(四) 安息日的意義	128
(五) 安息年及禧年的規定	129
第二節 先知書	132
(一) 自然與以色列人的命運息息相關	132
(二) 土地被污染，上主也受苦	134
(三) 人類的道德帶來大地的污染	135
(四) 自然界也分享公義	137
(五) 大地與人同得救贖	140
第三節 智慧文學及詩篇	142
(一) 上主建立宇宙秩序、安置萬物，使萬物各得 其所	142
(二) 宇宙秩序的表現——受造界的和平關係	144
(三) 萬物皆為上帝關顧的對象	145
(四) 人被賦與管理自然大地之責	147

(五) 受造界之間相互依存的關係	149
(六) 所有受造物都要一同崇拜上主	150
(七) 對科技的態度	155
結論	156
研究思考問題	159
第二章 新約聖經中的地觀	161
第一節 福音書	161
(一) 自然與耶穌之間的人格關係	161
(二) 自然萬物都是上主愛的對象	162
(三) 大自然象徵上帝的臨在	162
(四) 自然現象可做為人生的借鏡	163
(五) 耶穌對禧年規定的要求	165
(六) 好管家的比喻	166
第二節 保羅書信	167
(一) 自然界的價值——引人認識上帝	167
(二) 自然界與人類同得救贖	168
(三) 宇宙性的基督——宇宙萬物以基督為中心	168
第三節 啓示錄的宇宙觀——新天新地	170
(一) 自然萬物參與上帝審判和救贖的計劃	171
(二) 新天新地——上帝的烏托邦	172
結論	173
研究思考問題	175
第三篇 基督宗教思想史中的地觀	177
第一章 希臘羅馬文化背景中的初代教會時期	181
(一) 神秘觀念中的地和自然	181

(二) 有機的整體性觀念中的地和自然	181
(三) 以自然為一個客體	182
(四) 機械性、物質性的自然觀	183
研究思考問題	184
第二章 早期護教者和教父們的思想	185
(一) 人類控制大地的觀念	185
(二) 自然之書的觀念	187
(三) 由於人類犯罪的結果，大地受苦	188
研究思考問題	188
第三章 中世紀	191
(一) 靈性運動和神秘主義者經驗中的地觀	192
(二) 對地的神學觀念	194
(三) 科學上如何開始接近大地	196
研究思考問題	200
第四章 宗教改革時期	201
(一) 人文主義和文藝復興運動中的地觀	201
(二) 宗教改革者思想中的地觀	202
(三) 宗教改革後新教思想家的地觀	204
研究思考問題	206
第五章 現代思潮中的地觀	207
第一節 現代思潮概況	207
第二節 重要思想家和思想體系中的地觀	209
第三節 對基督宗教的指控和回應	216
研究思考問題	219
第六章 近代基督宗教的生態覺醒	221
第一節 梵二前後教會的生態意識——預備期	222

第二節 七〇年代——教會生態覺醒的開始·····	223
(一) 教宗保祿六世〈八十年〉宗座信函(1971)·····	224
(二) 世界主教會議〈論世界中的正義〉牧函 (1971)·····	224
(三) 教宗保祿六世致〈世界環境會議〉信函 (1972)·····	225
(四) 教宗若望保祿二世〈人類救主〉通諭(1979)···	226
第三節 八〇年代——教會生態覺醒的耕耘期·····	228
(一) 德國天主教主教團的宣言：〈受造界的未來， 人類的未來〉(1980)·····	228
(二) 教宗若望保祿二世〈論社會事務關懷〉通諭 (1987)·····	229
第四節 九〇年代——教會生態覺醒的成熟期·····	231
(一) 教宗若望保祿二世〈一九九〇年世界和平日 文告〉(1990)·····	232
(二) 奧地利主教團〈論社會問題〉牧函(1990)·····	236
(三) 教宗若望保祿二世〈一百週年〉通諭(1991)···	237
(四) 美國主教會議的聲明(1991)·····	238
研究思考問題·····	240

第四篇 系統神學中的地觀·····243

第一章 神本思想中的地觀·····	245
第一節 上帝對地的創造和救贖·····	245
第二節 大地——上帝聖三的居所·····	252
研究思考問題·····	257
第二章 基督論中的地觀·····	259

第一節 道成肉身的奧秘·····	259
(一) 拿撒勒人耶穌——天主子成爲人子·····	259
(二) 拿撒勒人耶穌——人子，得到大地母親的滋養 和支持·····	261
第二節 逾越奧蹟·····	262
(一) 耶穌與大地母親一同努力並受苦·····	262
(二) 十字架的道路·····	263
(三) 從死亡產生新生命·····	264
第三節 宇宙性的基督·····	266
(一) 宇宙性的基督——一個幾乎被遺忘的基督論 層面·····	266
(二) 思想家中的宇宙性基督·····	268
(三) 「宇宙性基督」的逐漸再現·····	279
研究思考問題·····	283
第三章 聖神論的觀點·····	285
第一節 聖神——結合陽（父）陰（子）的力量·····	286
第二節 聖神與中國思想中的氣·····	292
研究思考問題·····	294
第四章 人學的觀點·····	295
第一節 關係的範疇·····	296
(一) 五個幅度的關係·····	296
(二) 彼此的滲透·····	297
(三) 自然世界爲人類提供生命所賴以生存的家·····	299
(四) 「地球村」、「地球國」的來臨·····	300
(五) 「罪」的意義·····	301
第二節 結構的範疇·····	302

(一) 人的五個幅度關係的結構	302
(二) 輔助原則	303
(三) 宇宙萬物中的價值體系	305
(四) 基督徒俗化思想的精神	307
(五) 罪的意義	308
第三節 過程的範疇	309
(一) 人類歷史：多方面的過程	310
(二) 人類勞動的意義	311
(三) 人是「人的世界」的創造者	313
(四) 大自然的逐步靈性化	314
(五) 罪的意義	315
研究思考問題	316
第五章 教會學的層面	319
第一節 宗教團體與人類同行	319
(一) 梵二《教會在現代世界牧職憲章》	319
(二) 普世教協：公義、和平、維護受造界的完整	323
第二節 今日宗教團體的使命	324
第三節 聖事與大地的救贖	327
(一) 母親大地中的萬物成爲宗教聖事上的象徵	327
(二) 安息日：創造的慶典	328
(三) 慶祝人類與大地母親的復和	338
研究思考問題	339
第六章 末世論的觀點	341
第一節 新天新地——烏托邦的實現	342
第二節 Shalom——萬物的和諧狀態	346
第三節 完整生活品質的最高實現	347

研究思考問題	349
第五篇 倫理神學中的地觀	351
第一章 生態倫理的八種模式	356
(一) 倫理的自我主義	356
(二) 人文主義或人格主義的倫理	357
(三) 「生物感覺」主義的倫理	360
(四) 「生命主義」的倫理	361
(五) 「完整性」的倫理	362
(六) 「人類和地的未來」的倫理	366
(七) 「自然律的倫理」	367
(八) 「有神論的倫理」	367
研究思考問題	369
第二章 生態倫理的動機、態度與靈修	371
第一節 動機	372
第二節 態度	373
(一) 管家倫理	373
(二) 從三超德——信望愛——所形成的態度	374
(三) 從四樞德所形成的態度	376
第三節 靈修	380
(一) 生態靈修的意義和內容	
(二) 修會生活中的「三願」與生態靈修	
研究思考問題	389
第三章 生態倫理的原則、規範及其限制	391
第一節 原則	391
第二節 規範	392

第三節 生態倫理的限制	396
研究思考問題	399
第六篇 具體行動的建議	401
第一節 個人的具體行動	405
第二節 家庭如何從事環保	406
第三節 企業界的環保行動	408
第四節 在學校	410
第五節 在社區	411
第六節 國家能做什麼？	412
第七節 宗教團體	413
研究思考問題	414
天地人三部曲的結語	417
參考書目（一）：中文部分	419
參考書目（二）：外文部分	430
索引（一）：人名	437
索引（二）：主題或觀念	441
索引（三）：聖經章節	447

序

中國文化的世界觀原以「天人合一」的理想為人生的最高目標。然而，在歷史演變過程中，此種理想漸漸擴展為「天、地、人合一」的終極境界，例如老子所說：「人法地、地法天、天法道、道法自然。」（道德經25章）此種對大地的價值和地位的逐漸重視，尤其在最近數十年以來蔚為一股思潮。其原因可見諸本書中的說明。而本書也是筆者主筆的「天、地、人合一」神學三部曲的最後一部。

本書旨在嘗試為中國文化中的基督徒建立一套「地的神學」；或稱「基督宗教的生態神學」或「基督信仰中的生態神學」。

本書的編寫過程曾獲多人鼎力協助。例如畢業於輔大哲學系博士班的莊慶信老師，他提供了第二篇中有關中國傳統思想對大地的看法；參與輔大神學院一九九二、一九九三年「教會訓導對生態環境問題的教訓」和一九九三、一九九四年「大地神學：布蘭德郎『我們共同的未來』報告研究」等合作研究的所有同學為本書提供了有關生態環境問題的寶貴資料。此外，「台灣生界生活品質研究小組」的成員也為本書第六篇的篇幅奠定了基礎。在此一併致謝！

我們特別感謝房志榮神父為本書積極的催生。以及他對本書初稿的審訂所付出的耐心和愛心。同時感謝光啓出版社的同仁在本書的出版過程中所提供的專業知識和指導。

最後，我們尤其誠摯感激維也納耶穌會宣道促進會的米理明神父（Fr. Robert Miribung, S. J.）為本書的問世慷慨解囊相助。願天

主祝福他和他的工作同仁。

在本書編寫過程中，我們共同體會了共同創作的喜樂、激勵，讀者可從本書的篇幅讀出分屬天主教和基督教的神學思想的痕跡。然而，在所有有關本書主題的重大問題上，我們都能獲得一致的見解。普世教協的合一理想在我們兩人的合作中已成爲事實。

谷寒松 謹識
廖湧祥

1994年5月1日

編者附語

輔大神學叢書能出版《天、地、人》三部曲的大書實在引以爲榮。這本《生態神學》可讀性高，實用性大，用了最新的資料讓我們了解今日世界的環保問題，並有具體的建議。爲幫助讀者慢慢習慣基督教的一些聖經名詞，特在本書目錄後附〈天主教與基督教聖經譯名對照表〉供參考。

1994年5月10日房志榮謹誌

導 言

本書的主要目的是從基督信仰的觀點探討如何因應當今人類所迫切面對的生態危機問題。其內容既非生態環境資料集成小百科，亦非一般哲學性的生態學論文；而是從神學的觀點來探討生態方面問題的論述；也就是從基督信仰的立場，嘗試為現代人呈獻一本有關生態神學的教科書。

既是基督宗教神學中的一本教科書，其目的不外乎為關心生態問題的讀者提供一條路，以進入與大地母親的神秘經驗。就好像再度進入我們大地母親的腹中，並獲得重生，成為新人，對大地母親及我們生存所賴的環境及其根本的重要性有新的認識和了解。

本書中經常引用本叢書前二部的內容——即《上帝觀》和《神學中的人學》。事實上，這三本書的最終目的乃在激發讀者培養天、地、人合一的宇宙觀，而採取自己的神學立場。

每一章後面的「研究與思考問題」是為幫助讀者複習該章的主要論題，並思考一些相關問題；期能讓讀者對現代生態方面的急切問題建立一種積極而具建設性的神學立場。

無疑地，本書的內容具有一種很明顯的「普世運動」精神，因為，從狹義方面來說，本書的寫成是天主教和基督教學者的合作結果。從廣義方面來說，本書的內容涉獵了世界其他宗教在有關大地方面的主要思想。本書作者期盼藉著他們將近三年之久共同努力的成果，能夠真正為人類和萬物帶來一個更健康、更人性的生存環境。我們確信，所有基督徒和具有善意的人在讀了本書之後，都能

立即挺身而出為我們的母親大地和我們的自然環境做出積極回應的作為（這是本書第六篇的期待）。



此圖是一幅地球的亞洲面圖。圖中顯示台灣和中國大陸的位置，可幫助我們進入本書探討的主題。

圖一、地球的亞洲面

聖經新舊約各卷名稱及其簡稱對照表

☆舊約

天主教名稱	簡稱	基督教名稱	簡稱
創世記（共50章）	創	創世記	創
出谷紀（40）	出	出埃及記	出
肋未紀（27）	肋	利未記	利
戶籍紀（36）	戶	民數記	民
申命紀（33）	申	申命記	申
若蘇厄書（24）	蘇	約書亞記	書
民長紀（21）	民	士師記	士
盧德傳（4）	盧	路得記	得
撒慕爾紀上（31）	撒上	撒母耳記上	撒上
撒慕爾紀下（24）	撒下	撒母耳記下	撒下
列王紀上（22）	列上	列王紀上	王上
列王紀下（25）	列下	列王紀下	王下
編年紀上（29）	編上	歷代志上	代上
編年紀下（36）	編下	歷代志下	代下
厄斯德拉上（10）	厄上	以斯拉記	拉
厄斯德拉下（13）	厄下	尼希米記	尼
（厄斯德拉亦稱乃赫米雅）			
多俾亞傳（14）	多	××	×
友弟德傳（16）	友	××	×
艾斯德爾傳（10）	艾	以斯帖記	斯
瑪加伯上（16）	加上	××	×

天主教名稱	簡稱	基督教名稱	簡稱
瑪加伯下 (15)	加下	××	×
約伯傳 (42)	約	約伯記	伯
聖詠集 (150)	詠	詩篇	詩
箴言 (31)	箴	箴言	箴
訓道篇 (12)	訓	傳道書	傳
雅歌 (8)	歌	雅歌	歌
智慧篇 (19)	智	××	×
德訓篇 (51)	德	××	×
依撒意亞 (66)	依	以賽亞書	賽
耶肋米亞 (52)	耶	耶利米書	耶
耶肋米亞哀歌 (5)	哀	耶利米哀歌	哀
巴路克 (6)	巴	××	×
厄則克耳 (48)	則	以西結書	結
達尼爾 (14)	達	但以理書	但
歐瑟亞 (14)	歐	何西阿書	何
岳厄爾 (4)	岳	約珥書	珥
亞毛斯 (9)	亞	阿摩司書	摩
亞北底亞 (1)	北	俄巴底亞書	俄
約納 (4)	納	約拿書	拿
米該亞 (7)	米	彌迦書	彌
納鴻 (3)	鴻	那鴻書	鴻
哈巴谷 (3)	哈	哈巴谷書	哈
索福尼亞 (3)	索	西番雅書	番
哈蓋 (3)	蓋	哈該書	該
匝加利亞 (14)	匝	撒迦利亞書	亞
瑪拉基亞 (3)	拉	瑪拉基書	瑪

☆新約

天主教名稱	簡稱	基督教名稱	簡稱
瑪竇福音 (28)	瑪	馬太福音	太
馬爾谷福音 (16)	谷	馬可福音	可
路加福音 (24)	路	路加福音	路
若望福音 (21)	若	約翰福音	約
宗徒大事錄 (28)	宗	使徒行傳	徒
羅馬書 (16)	羅	羅馬書	羅
格林多前書 (16)	格前	哥林多前書	林前
格林多後書 (13)	格後	哥林多後書	林後
迦拉達書 (6)	迦	加拉太書	加
厄弗所書 (6)	弗	以弗所書	弗
斐理伯書 (4)	斐	腓立比書	腓
哥羅森書 (4)	哥	歌羅西書	西
得撒洛尼前書 (5)	得前	帖撒羅尼迦前書	帖前
得撒洛尼後書 (3)	得後	帖撒羅尼迦後書	帖後
弟茂德前書 (6)	弟前	提摩太前書	提前
弟茂德後書 (6)	弟後	提摩太後書	提後
弟鐸書 (3)	鐸	提多書	多
費肋孟書 (1)	費	腓利門書	門
希伯來書 (13)	希	希伯來書	來
雅各伯書 (5)	雅	雅各書	雅
伯多祿前書 (5)	伯前	彼得前書	彼前
伯多祿後書 (3)	伯後	彼得後書	彼後
若望一書 (5)	若一	約翰一書	約壹

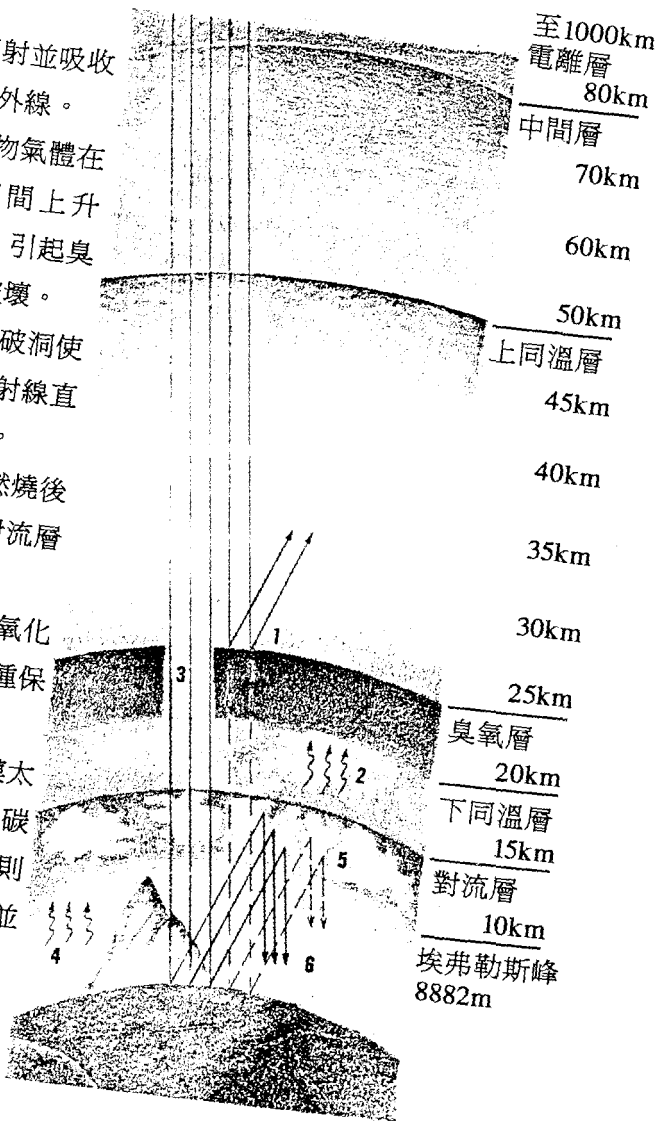
天主教名稱	簡稱	基督教名稱	簡稱
若望二書 (1)	若二	約翰二書	約貳
若望三書 (1)	若三	約翰三書	約參
猶達書 (1)	猶	猶大書	猶
若望默示錄 (22)	默	啓示錄	啓

圖表目次

圖一、地球的亞洲面.....	16
圖二、溫室效應圖.....	22
圖三、動態意識圖.....	48
圖四、德日進的「跳躍進化觀」.....	98
圖五、上帝、人與大地之關係圖.....	156
圖六、阿爾卑斯山的春天.....	180
圖七、基督徒的價值體系.....	306
圖八、惡性循環圖.....	316
圖九、受造界的和諧.....	350
圖十、生態倫理責任根源圖.....	398
表一、中、日、美環境負荷比較表.....	40
表二、1991年十個最高同意程度指標.....	43
表三、台灣民間宗教自然崇拜神祇分類表.....	92
表四、台灣民間宗教庶物崇拜祀神分類表.....	93
表五、台灣民間宗教動物崇拜祀神分類表.....	93

說明：

1. 臭氧層反射並吸收有害的紫外線。
2. 氟氯碳化物氣體在10-15年期間上升至同溫層，引起臭氧層遭受破壞。
3. 臭氧層中的破洞使得有害的副射線直接照射地球。
4. 二氧化碳和燃燒後的氣體進入對流層中。
5. 雲、水氣和二氧化碳氣體形成一種保護膜。
6. 假若這個保護膜太厚（由於二氧化碳的大量增加），則產生溫室效應，並危害地球生物。



圖二、溫室效應圖

緒 論

壹、生態問題面面觀

(一) 全球現況

現在科技的發達給全人類帶來了前所未有的方便、進步和希望。由於科技具有分析物質至最小單位並組合各種元素的力量，它不只讓我們能夠洞識自然現象的奧秘，也讓我們能以最少的資源製造最多的食物和日用品，滿足了人類生活上的需求；它為人類縮短了時空的距離，使資訊和貨物的傳送迅速便捷，也使人類文化的交流日益普及；它也使教育普及、嬰兒死亡率降低、人類壽命延長……。

但是，在另一方面，科技的發達也給人類帶來了難以抗拒的負面影響和結果。這些負面的影響和結果是由於人類盲目追求科技，以致變成科技至上、科技獨立、科技凌駕於人，甚至控制人的局面。我們可以把這種局面所衍生的問題歸納如下：

(1) 人口爆炸的危機

全世界人口在本世紀中葉時僅有二十五億，但是到一九八七年時已超過五十億。這表示，過去四十年來，人類人口的增加數是自人類出現於地球以來，至一九五〇年以前，人類總人口的增加數。據聯合國人口部的預測，西元二〇二五年的世界人口將達到八十五億人。而人口的增加率雖然會從一九八〇年代的百分之九降至二〇二〇年代的百分之四，但是由於人口總數不斷增加，所以增加率減

緩並不表示人口成長壓力的緩和，因為人口的成長是以數學上所謂「指數成長」(exponential growth)的方法不斷增加。^①根據這樣的增加速率，下一個世紀末的世界人口可能高達二百億之多。

此種快速而無限制的人口成長已經不斷給人類和地球帶來政治、社會、經濟、生態環境等方面的危機。因為人口不斷增加，而人類所居住的地球面積不會擴大，地球上的可用資源日漸枯竭，人類居住環境日益惡化。其所衍生的糧食、健康、教育、就業……等問題正漸漸侵蝕人類的每一地區。

不幸的是，世界人口成長最快的地區往往是一些貧窮的國家（據統計，百分之九十以上的世界人口成長發生在最貧窮的國家）。原因之一是這些地區的人不知如何控制人口成長。這使得富裕地區的人能以較少的人口享用較多的資源；而貧窮國家的人卻必須以較多的人使用較少的資源。^②貧窮是世界環境問題的主要原因和結果。因為貧窮地區的人必須以攫取大量自然資源（如森林）和加速工業化的方法，來向富裕國家換取生活必須品，而富裕國家在貿易上的種種限制，使得貧窮地區的人永無翻身之日。他們的都市污染問題越來越嚴重，林地越來越少，土地越來越貧瘠。如此，全世界饑餓人口的日漸增加，使得文盲增多，也使得缺乏安全飲用

① 有關人口成長呈指數級數增加的理論可參考Donella H. Meadows等著，朱岑樓、胡薇麗合譯，《成長的極限》（台北：巨流圖書公司，1973），第11頁以下的討論。

② 據統計，已開發國家的人口僅佔世界人口的百分之二十三，卻控制了全世界百分之八十的資源，並製造了大部分的污染。而一個美國人與一個印度人使用資源的比例為6：1。參閱Carmody, *Ecology and Religion: Toward a New Theology of Nature* (Ramsey, N.J.: Paulist Press, 1983), 141.

水、安全住屋、烹飪燃料和取暖燃料，更使貧富國家之間的差距越來越大。這種惡性循環的結果乃是環境的日益惡化。

人口爆炸危機的另一個副作用是病態都市化的產生。據社會學家的統計，一九〇〇年以前世界上大部分的人都住在鄉村。但是到了一九八〇年代，已有百分之三十九的世界人口住於都市中。此種潮流若持續下去，那麼本世紀結束之時，全世界至少將有一半的人住於都市地區。這些都市人口之中，至少將有一半的人面臨失業或生計困難的問題。要安頓這些新的都市人口，必須配合建造住屋、公共設施、學校、醫院和商場。依此推測，到本世紀結束之時，全世界將有一千六百萬個百萬人口的新興大都市。平均每年增加八十個大都市。而這並不包括現有都市的重建或復甦。^③當一個都市人口急速增加時，該都市的居住環境必然也跟著急速惡化。治安、住屋、衛生、失業……等問題必然伴隨而來。

針對此種人口爆炸的危機，倫理方面的當務之急至少應從人口成長和經濟控制兩方面著手。富裕地區的人必須節制自然資源的消費；而貧窮地區的人必須抑制人口無限制的成長，並致力於解決食物、醫藥方面的需要。若要讓未來世代的人類生活於人性的世界中，就必須正視人口爆炸所帶來的危機。我們將在第五篇談及道德倫理方面的問題時，再針對此做詳細的討論。

(2) 環境的破壞和惡化

當人口越增加時，人類對自然環境的破壞也就越嚴重，因為人類必須依賴自然界所提供的各種資源而生存。而當人類開發環境、利用資源時，必然破壞環境，也必然使得多種生物棲息的环境受改

^③ 見G. Tyler Miller, Jr. *Living in the Environment*. 3rd ed. (Belmont, CA: Wedsworth, 1982), 211. Cited in Carmody, *Ecology and Religion*, 141.

變。其結果乃是多種生物瀕臨絕種的危機，破壞了整個大地的生態均衡。雖然人類對環境的破壞有時是不能免的，因為人為了生存的需求而利用大自然所提供的各種資源，這原是無可厚非的。然而，當人類出於自私的動機，盲目滿足自己的慾望，不負責的利用自然資源，甚至予取予求時，他們的行為就是對自然的剝削；而這種剝削行為即是導致各種不必要的破壞的主要原因。

據估計，今天人類平均每天摧毀了七萬五千~十萬英畝的動物棲息地。^④長此以往，則從一九八〇年到二〇〇〇年之間，人類可能使五十萬種昆蟲、植物和動物遭到滅種的命運。^⑤這個數目佔全世界現存生物種類的百分之十三至二十五。尤其嚴重的問題是，今天在非洲、亞洲和拉丁美洲，成千上萬種的動物做為棲息場所的熱帶森林被砍伐殆盡，造成這些種類的動物瀕臨滅種的危機，也造成土壤流失和可耕地的沙漠化。此外，熱帶林亦具有調節熱量及水分，並緩和氣候的功能，所以熱帶林的大量減少會使大氣中的二氧化碳增加，引起溫室效應，使整個地球或局部區域的氣候產生強烈變化。

根據「世界環境及發展委員會」(The World Commission on Environment and Development)在一九八七年所做的報告，全人類的經濟活動在未來半世紀內將成長五~十倍。在過去一個世紀內，工業產品已成長五十倍。其中五分之四的成長是在一九五〇年以後發生的。這全是拜科技發達之賜。這些成長反映並預示了對生物圈

④ 見 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.

的影響。這可表現於房屋、港口、農場和工廠的大量興建和投資活動中。而大部分的經濟成長都從森林、土壤、海洋和地下水中取得原料。這給自然的生態環境帶來了極大的危險。尤以一些極端依賴環境資源並極端製造污染的工業，其對環境的破壞和惡化更不在話下。⑥

此外，環境的惡化也表現於下列各種現象中：

(a) 臭氧層的破壞——這是由於人類長期且大量使用人工化學物質（如冰箱及冷氣中的冷媒、坐墊中的泡綿、噴霧劑等），產生氟氯碳化物（CFCs），散布到大氣中所引起的。據研究，人類若 ineffective 停止對臭氧層的破壞，則到西元二〇八五年時，大氣中的臭氧層將會減少為目前的一半以下，而原由臭氧層所吸收的有害紫外線，將會以兩倍於目前的份量直射到地球表面。⑦這種結果將使得人類罹患皮膚癌及白內障的機率大為提高；海洋生態系統中的淺海浮游生物將遭受致命的影響；農產品也將減產；空氣污染物（即光化學煙霧的現象）也會惡化；甚至會引起全球的氣候變動，釀成災害，因為臭氧層具有吸收紫外線並轉化成熱能，以維持大氣溫度的功能。⑧所以為了防止臭氧層的破壞加速，一九九二年十一月全世界八十七國的代表集會於哥本哈根商討對策，代表們同意提前禁用破壞臭氧層的化學物質，並於會中簽署協議，規定某些化學物質的使用規範，其中規定將全面禁用氟氯碳化物的日期，由原來的公元

⑥ 見 World Commission on Environment and Development, *Our Common Future* (New York: Oxford UP, 1987), 4-5.

⑦ 見日本環境廳著，台英叢書編譯小組譯，《環保小百科》（台北：台灣英文雜誌社，1990），28。

⑧ 同上書，28。

二千年提前至一九九六年。

(b)地球的溫室效應——地球溫室效應的產生是由於太陽光進入地球後，向上反射至大氣層時，遇大氣中的氣體，再反射回地球，以致地球表面溫度上升的現象。溫室效應的加速使得地球表面溫度的提升也隨之加快。這是由於科技進步，人類在各種活動中所產生的溫室效應氣體急速增加的結果。科學家對地球陸地和海洋所作的研究結果發現，在過去一個世紀以來，地球的溫度比過去上升了攝氏半度；而且未來上升的幅度還在增加中。⑨溫室效應氣體的來源十分多。如燃燒時所產生的二氧化碳、農業活動中所產生的甲烷、工廠和汽車所排出的氮氧化物和碳水化合物以及氟氯碳化物……等。⑩由於溫室效應所引起的地球氣溫上升結果，將在不同層面上破壞生態環境並影響人類的生活。例如，氣溫上升引起部分地區的冰山溶解、海水膨脹、海平面上升，危及可耕地及海邊人口的安全。此外，地球氣溫的上升也會影響生態系統，使農作物改變習性，也使畜牧業繁殖力降低，漁場產生變化。更有甚者，溫室效應對於水源、大氣及人類健康也有不良影響。如海水上升、供水量不足、受高濃度臭氧影響地區擴大，這對人類社會經濟活動帶來了極大的傷害。⑪

(c)酸雨的形成——由於人類大量燃燒煤炭、石油等石化燃料，在大氣中製造硫氧化物和氮氧化物，滲入雲層，經過複雜的化學反應，最後變成硫酸離子和硝酸離子，而導致強酸性的降雨或乾燥粒狀物質下降的現象。所以，工廠、火力發電廠、燃燒爐、汽機車等

⑨ 見*Scientific American* (August, 1990): 66-73; 特別66。

⑩ 全上書，36。

⑪ 全上書，38-39。

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。酸雨對環境和人類所造成的影響，從歐洲遍及北美、中國大陸、東南亞等先進工業國家，已逐漸發展成世界性的問題。酸雨對生態系統的破壞淺而易見。如引起湖泊的酸化，導致湖泊中生物的死亡，使湖泊變成死湖。降落在森林地區的酸雨，不但造成土壤酸化，也妨害樹葉的新陳代謝，抑制樹木的生長，甚至引起樹木枯死。此外，酸雨會腐蝕大理石和金屬，損害住宅和橋樑等建築物。並引起地下水酸化，影響人體健康。^⑫

(d)污染的加速——從質量不滅定律來看，自然生態系統雖然能夠吸收人類活動所排出的許多廢物，重新予以組合，變為其他生物可以利用的物質，但是排出的廢物太多，超過自然吸收結構的容量，就會存積於生物生存的環境之內，愈積愈多，形成所謂「環境的污染」，為人類以及整個生態系統製造禍害。今天，污染的範圍可說已經達到世界的每一個角落：海洋的污染使魚蝦貝類含汞量提高，不只影響了海洋的生態，也危害人類的健康。空氣的污染使得空氣中的含鉛量及有害氣體的含量大增，直接侵害人體並加速地球的溫室效應。農藥及各種化學殺蟲劑的使用不只破壞土壤結構，影響植物和農作物的成長和收穫，而且更因藥物的滲入地下，污染了地下水、水源以及人類的食物鏈。這些污染的發生又與人口的增加以及工業成長和科技的進步有著密切的關聯。這表示，人類社會若繼續以目前的情形從事農業和工業活動，繼續製造污染，那麼，環境所受到的污染將呈指數增加，^⑬而且環境的自然吸收污染量將達飽和點。據Meadows等人的估算，這個飽和點將在西元二千一百年

⑫ 見上書，46-51。

⑬ 見Meadows,《成長的極限》，59-80。

到達。屆時，全人類的農業和工業活動都將達到一種「成長的極限」。^⑭死亡率將因污染及糧食的缺乏而急速增高。所以，為避免污染所造成的災害，人類只有二條路可走：一是停止製造污染的活動，另一條路則是朝向發展一些不會製造污染的科技或工業。^⑮

(3) 非更生資源的日漸枯竭

普通常識告訴我們，人類生存於一個有限的地球上，這個地球上的非更生資源（如石油和礦物）都是有限的。假若人類繼續使用這些非更生資源，那麼，終有一天這些資源都將被用罄。唯一的問題是：何時會被用罄？而這問題的答案端視我們如何使用以及使用的多少而定。至於全地球的非更生資源的確實數量究有多少，這問題雖然重要，但是比較根本的問題應該在於這些資源的有限性。這個有限性告訴我們：只要人類繼續使用，就有用完的一天。尤其當世界的人口正以急速增加時，由農業、工業所帶來的經濟成長腳步必然隨著加快，因此非更生資源的有限存量也必然大量銳減。

據統計，人類若以每年2.5%的增加率使用非更生資源，則現有礦物百分之八十的存留量將在西元二一四〇年用完。彼時世界的經濟秩序必然會有所調整。其可能的結果是：許多國家將為爭奪有限資源而互相攻擊；集權國家也可能以控制資源做為控制人民的藉口。^⑯

^⑭ 全上書，131。

^⑮ 如最近科學家所研究出的「核子融合」(nuclear fusion)技術，即為一種不會製造污染，而能產生能源的新科技。這是以太陽溫度二十倍的高溫，融合某些物質，製造能源的技術。雖然這種技術仍處於理論和研究的階段，但是仍不失為以科技控制污染的好方法。

^⑯ 見R.L. Heilbroner. *An Inquiry into the Human Prospect* (New York: W. W. Norton, 1980). Cited in Carmody, *Ecology and Religion*, 32.

由於經濟發展與環境問題息息相關，許多形態的經濟發展剝削並腐蝕了環境的資源；而這些資源又是經濟發展所必須依賴的。所以，環境的惡化和資源的短缺也危及經濟的發展。這種現象可從一些開發中國家中看出。在這些開發中國家中，一些極端依賴環境資源，並極端製造污染的工業，正在蓬勃成長中。因為開發中國家最迫切的需要是經濟成長，而他們對那些具破壞性的經濟成長副產品——污染和資源枯竭卻無力加以控制（如過度砍伐森林引起的土地沙漠化、水災、工廠造成的污染影響了水資源和漁業資源）。這使得開發中國家也必須同時生存於資源不足的環境中。加以先進的工業國家不只已經用去世界大部分的資源，而且也控制了世界經濟體系，這種不平等現象既加速了資源的枯竭，也造成了世界整體經濟發展的問題。

綜合而言，國際經濟上的相互依賴關係給許多開發中國家帶來環境管理上的問題。農業、林業、能源生產和礦業在這些國家中，佔了總生產量的一半以上；而且也是這些國家國民的生活主要依靠和就業的主要來源。自然資源的外銷仍為他們經濟的主體。為了應付龐大的外債和經濟壓力，他們不得不對有限的環境資源做過度的剝削。這樣的作法所引起的環境危機已引起部分拉丁美洲、亞洲、非洲及中東國家政局不安，並成為國際間緊張關係的主要原因。

這表示，富裕國家或貧窮國家，人人都以劫取自然資源為能事。人類這種對環境資源的予取予求，完全不顧及後一代子孫的需要。人類向自己的後代超額借貸了環境的資金，卻絲毫沒有償還的意向和認識。而儘管這些後代子孫們將來可能指責我們這一代的人類揮霍無度，可惜他們卻不能向我們索取我們所積欠的債務。因為當地球上的非更生資源被今天貪婪的人類用盡時，多數今天的決策者都將離世，他們子孫的生路也跟著被切斷。

一九八〇年的「布蘭特報告」(The Brandt Report) 很清楚地道出當代生態危機的概況：「很顯然地，將來世界經濟的成長和發展，必須對自然資源和環境做到最少的破壞。這樣我們的子孫的權利才可獲得保障。任何對和平和人類生存的威脅都不會大過對生物圈的破壞，因為生物圈是人類生命所賴以生存的必要環境。」^⑰美國卡特總統在位時所委任的環境評估委員會所作的「地球二〇〇〇年報告」(Global 2000 Report) 也發出了同樣緊急的呼籲，因為食物、能源、礦物和森林的枯竭都給人類帶來了相當程度的壓力：「到公元二千年之時，很可能會產生全球示警性的分配比例問題 (global problems of alarming proportions) 。」^⑱這種環境危機的嚴重性竟足以讓一九八八年的《時代周刊》把瀕臨毀滅的地球當成當年的「風雲人物」。

總而言之，生態危機是當前世人所面臨最緊迫的問題之一。我們可以用Barry Commoner所說的生態學「三律」扼要道出這個危機的梗概：^⑲

第一律：物物相關、萬物相連——因為所有的存在都是互有關係的，任何妨害或干擾自然環境的行為都會在生態系統中產生破壞

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 見Barry Commoner, *The Closing Circle* (New York: Bantam Books, 1971). Cited in Carroll, *Towards a Story of the Earth*, 162-163.

性的結果。例如，農作物使用農藥將對人類健康不利，也會污染土壤和地下水；砍伐森林必然導致土壤流失、河床淤塞，並引起旱災、沙漠化和水災，以致成千上萬種的生物被毀滅。

第二律：萬物皆有所終——人類將具有輻射性的廢棄物丟入海洋中的作法，已使得某些海域成爲具輻射性的海。嚴重影響海洋生態，並危及食用海產的人類的健康。此外，由於核子武器試爆、人造衛星的發射、核子意外、及核子反應爐的流出物等所造成的大氣污染——即放射性元素鏷在大氣中的散佈——已使全世界的人都暴露在癌症的侵襲下。因爲鏷元素是已知最具致癌性元素中的一個。在均勻散佈的情況下，一磅重的鏷元素就足以讓今天世界上的每一個人罹患肺癌。而根據美國「國家大氣研究中心」（National Center for Atmospheric Research in Boulder, Colorado）的估計，到西元一九七五年爲止，已有超過五公噸的鏷散佈到大氣層和整個地球中。^{②①}

第三律：代價總是不能免的——天下沒有免費的午餐！對生態環境不負責任的態度必要付出代價。這個代價可能由自己付出，也可能由其他國家的人代付；可能現在就須付出，也可能將來才付出。因此，剝削自然資源或對自然環境破壞、污染的行爲，不只行爲者本身要得到懲罰，而且也將連累人類無辜的後代。

Jacques Ellul在指出核能發電的危險性時，以他對聖經的信仰來批評一些當政決策者的矛盾作法。那些當政者一方面急於發展核子研究，另一方面卻承認無能解決核廢料的處理問題。他說：「讓我告訴你們一個令我震驚的經驗，這個經驗來自這些當政者的矛盾作法。我跟法國國家電力公司的總裁十分熟識。在一次談話中，我

^{②①} 參考Carmody, *Ecology and Religion*, 27.

和他逐點討論核能發電廠的危險性。最後，他承認至少有二個無法解決的問題存在。然後，他也做了一個非尋常的結論：『總之，我們必須把某些問題留給我們的子孫去解決！』此乃科技專家們的矛盾情結。他們不得不承認自己能力的限制！這表示我們的子孫確實將遭遇難以解決的問題。」^①

上述的生態危機告訴我們：穩定的經濟型態（stable economic state）比持續成長的經濟型態更能維護生態系統，更能保護全人類免於浩劫。要做到穩定的經濟，必須讓宗教倫理扮演其應有的角色。倫理學者在面對生態問題時，必須問：如何使人提升「動機」心態的生活，而捨棄貪婪的生活型態？如何提高對公義或美的意識，讓先進的已開發國家能夠爲了其他貧窮國家的生活需要來犧牲太過富裕的生活？如何讓開發中國家制定一套關於人口控制和生態保護的有效政策？^②

這些問題（以及如何停止核子武器競賽的根本問題）都在告訴我們：最根本、最究極的問題乃是宗教信仰方面的問題。因爲這些問題都牽涉到人類的「無人性」（該做的善不做，反做不該做的惡）。並牽涉到人類對上主不負責任的態度和作法。因此，本書將完全從宗教（特別是基督宗教）神學和倫理學的觀點，來探討這個跟全人類息息相關的自然環境問題。

（二）中國大陸和台灣的現況

（1）中國大陸的現況

中國大陸正處於經濟發展和環境保護的十字路口。爲了改善人

① 見Jacques Ellul, *Perspectives on Our Age* (New York: Seabury, 1981), 83-84. Cited in Carmody, *Ecology and Religion*, 25.

② 參考Carmody, *Ecology and Religion*, 168.

民生活水準，躋身世界經濟強國之列，中國正千方百計地加速工業化和現代化的腳步。然而，由於對環境保護的認識不夠以及貧窮的經濟，中國的生態環境危機也正急速日益擴大中。

中國是全世界人口最多的國家。1991年的人口總數已超過十一億人。雖然當地政府強制執行全世界最嚴格的人口政策，但是這種「單一子女」的人口政策仍無法貫徹於多數的鄉下地區，因此全國總人口仍以每年一千五百萬人的速度增加。此種情況若不予有效處理，則其二十一世紀初的全國人口將高達十三億以上。其結果不僅無法達成改善經濟和人民生活水準的目標，而且也會使原本已經惡化的環境問題更形嚴重。因為人口過多的壓力已給中國大陸帶來諸如污染、林地減少、臭氧層破壞、酸雨、廢棄物為害……等問題。最嚴重的大概是可耕地的減少：由於林地減少，土壤被沖蝕，使得無數可耕地沙漠化，或變成沙丘。據統計，中國人口佔全世界百分之二十一，而其可耕地面積只佔全國的百分之七。^②

中國過度依賴燃煤作為工廠動力和家庭取暖來源的結果，既污染了空氣，也污染了水；同時也造成酸雨和臭氧層的破壞。因為煤是含硫量最高而且經濟效力最低的燃料。

燃煤所引起的空氣中懸浮微粒的增加^④使得某些中國北部的大城幾乎從人造衛星的攝影機鏡頭中消失。其所排放的硫造成酸雨，

② 見Sandra Burton, "The East Is Black." *Time* (April 29, 1991).

④ 據測試的報告指出，某些中國北方城市（如瀋陽、本溪）空氣中的懸浮微粒每年均保持740ug/Nm³的紀錄。在美國大部分地區，其值每年均保持在50ug/Nm³左右。可見其嚴重性之一斑。見William U. Chandler, Alexei A. Makarov & Zhou Dadi, "Energy for the Soviet Union, Eastern Europe and China." *Scientific American* (Sept. 1990):76.

嚴重侵蝕了農地、建築物，甚至造成全國性的經濟損失。^{②⑤}而其所排放的二氧化碳之多已使中國成為世界第四大溫室效應的元凶（僅次於美國、蘇聯和巴西）。^{②⑥}最嚴重的是，空氣中大量的有毒氣體使得越來越多的中國人成為肺癌的犧牲者。

此外，中國淤積河川的污染程度僅次於空氣污染。全國已有四分之一的水源被污染。這除了燃煤所造成的結果以外，也是由於每年全國三百六十八億噸的工業廢水和家庭污水的百分之八十未經處理，就直接流入河流和湖泊中所致。這種幾世紀以來所累積的疏忽結果，使得上海附近水域中的魚貝類遭毒化，造成一九八八年三十萬上海居民罹患肝災，也使百分之八十六流經都市地區的河水不宜人類飲用。^{②⑦}

假若其他國家面臨同樣嚴重的水污染問題，很少會有像中國人那樣受害之深。中國因地理的因素，使水的供應和需求極不均衡。每人平均用水量也少之又少（僅世界標準的四分之一）。而長期的乾旱使中國北方（包括北京）的地下水源更形枯竭。這使得越來越多的都市面臨水荒。而農業因雨量減少和灌溉用水緊縮，加上土地因鹽性化而廢耕，面臨更大的困境。

②⑤ 據中國環境保護署的氣象專家的估計，僅廣東一省，由於酸雨所造成的經濟損失幾乎已達全國國民生產毛額的0.1%。而長江以南的土地由於土壤中的PH值太低，加上潮溼關係，其鹽性化的速度因之加快。見Chandler, Makerov & Zhou, "Energy for the Soviet Union, Eastern Europe and China." *Scientific American* (Sept. 1990):76.

②⑥ 見Sandra Burton, "The East Is Black." *Time* (April 29, 1991).

②⑦ 以上數目資料來源取自Sandra Burton, "The East Is Black." *Time* (April 29, 1991).

再者，人口過剩所帶來的糧食問題使得農人們不得不以砍伐森林的方法擴充耕地。這種短視近利的作法在過去四十年以來，摧毀了大約七千九百萬公頃的林地。此舉反而引起耕地被毀的結果，因為林地的消失導致土地沙漠化，也使風和水對可耕地產生侵蝕作用。黃河沿岸橫跨五十餘萬平方公里的黃土高原即為土地被侵蝕的結果。更可慮的是，一些在二十年至五十年以前仍可耕種的土地，最近都已沙漠化，變成沙丘。而土地越貧瘠，也越容易遭受風和水的侵蝕。據中國官方研究的預測，公元二千年全國不可耕地的面積將比一九四九年多出二倍。而土地沙漠化所引起的沙暴也逐漸增加中。據北京氣象局的統計，北京附近的沙暴頻率已從一九五〇年代的每年三天，增加至一九八〇年代的每年二十六天。^⑳

北京當局並非不知道環境污染問題的嚴重性。但是他們雖然有心改善問題，卻遭遇了二大難題：即一般民眾缺乏環保素養以及全國經濟的貧窮。

一九七二年，中國首度派遣代表前往瑞典參加「斯德哥爾摩人類環境大會」（Stockholm Conference on the Human Environment）。當時的總理周恩來在聽了有關資本主義國家的經濟發展引起環境破壞的報告之後，即警告同樣的情形也會發生於中國。但由於文化大革命的掃蕩，這個警告一直未能及於一般大眾，只有一些科學家們憂心忡忡，開始探討中國的環境問題。目前已有許多大學設有環境研究系，每年栽培出將近二千位的環保人才。這些人多半就職於國家環境保護署，該署成立於一九八八年。其職責是執行空氣、水和土地的保護法，可算是全中國處理環境問題最具權威的政府機構。

^⑳ 見Sandra Burton, *ibid.*

但是，中國環保署的工作在執行時卻遭遇了一些難題。因為大部分該署負責監測的工廠都屬國營，因此，向國營企業科以罰款，無異於向政府處罰。而且，由於控制污染的代價極高，威脅了大企業的生存，使得眾多賴以維生的工人面臨失業的社會問題。如此，許多主要的污染個案都被上級政府以政治手腕淡化處理了。

雖然中國政府在一九八九年宣佈向污染問題宣戰，並撥出全國生產毛額的0.7%作為對付污染問題的經費（這對開發中國家來說，確實是一大手筆），而且也同意簽署國際限制臭氧層破壞的公約。但是，或許是因為北京當局懼於自己的百姓甚於有毒的廢棄物，所以不只一些萌芽中的環保團體被壓制，而且一些嚴重破壞環境的消息也被嚴格封鎖。

中國政府的目標似乎在於以快速的經濟成長來解決當前普遍的貧窮問題。經濟和社會的成長似乎仍被視為首要目標。他們仍不願為了保護環境來犧牲經濟和社會的成長。他們要求工業先進國家提供必要的技術和經濟援助來幫助中國克服經濟和環境的問題。

而當中國在工業化過程中，漸被世人視為地球溫室效應和臭氧層破壞的主要元凶時，其環境問題也逐漸成為世界性的問題，漸為西方世界所關切。天安門事件之後，世界對中國所做的制裁措施，減緩了中國自外獲得的援助和貸款。而這些援助和貸款的部分用途是在環境的保護和改善。中國與西方國家的關係已邁向正常化，國際上的潮流也逐漸放棄孤立中國而在解決跨國問題（如污染）上承認其所做的努力。因為中國幅員遼闊、人口眾多，對全球環境的影響具有不可忽視的潛力。

(2) 台灣的現況

台灣地區環境品質的惡化可說是先天不足、後天失調的結果，已經惡化到無以復加的地步。台灣的近代史一直處於政治動盪的不

安狀態。先是荷蘭人的統治，再為日本的奴化，最後是自中國大陸遷台的國民黨的接管。幾百年以來，這些統治者在環保問題方面，一直沒有一貫或具體的政策與目標。因為這些統治者都屬外來的統治者，都是以「過客」的心態來統治台灣，將台灣當成暫時客居的「旅館」，而不真正認同斯土斯地，從未認真地把台灣當成自己和子孫的家園，給予愛惜、保護，反而將它當成圖私、營利的「寶島」，予以利用、剝削。這種現象尤以一九六〇年代之間的「政治漂泊期」為甚。在那段期間內，政府為加速經濟成長，大量自國外進口各種污染工業。在「投資免稅條例」的保護下，許多西方國家的產業紛紛湧進，將其本國不要的重污染工業遷至台灣設廠。這種短視近利的作法，使得僅有彈丸之地的台灣，一時間成為一個廉價的投資樂園，給台灣的環境帶來了空前的浩劫。近年來，更由於工業（嚴格來說，只有工廠）的快速成長、人口的急速膨脹（台灣人口密度高居世界第二位）²⁹、汽機車的無限制增加（台灣機動車輛的密度為美國的十三倍），加上民眾缺乏環境保護的意識，使得今日台灣的環境千瘡百孔、沈疴難治。其嚴重性可從下頁的表中看出端倪。

此表指出目前台灣在生態環境上所面臨的主要危機。台灣人口密度之高已是不爭的事實。高人口密度所產生的家庭廢水、垃圾、交通工具成長、噪音、自然保護區的破壞……等也隨之增加；其對環境所造成的負荷也因此加重。機動車輛的高度成長更助長污染量的增加，其所排放的一氧化碳、碳氫化合物、氮氧化物等氣體，不

²⁹ 台灣人口多集中於西部，大約二千萬人口居住於面積僅佔全島三分之一的平原地區。依此看來，台灣可居住地區的人口密度，可謂高居世界之冠。

中、日、美環境負荷比較 (1989)

項 目	台灣	日本	美國
土地面積 (平方公里)	36,000	377,815	9,372,614
人口數 (千人)	20,215	122,032	243,830
人口密度 (人/平方公里)	558	323	26
機動車輛密度 (輛/平方公里)	226	127	18
登記工廠密度 (家/平方公里)	3	1.16	0.04
豬隻飼養密度 (頭/平方公里)	195	32	5
污水下水道普及率 (%)	3	42	74

僅嚴重污染台灣地區的空气，而且也影響地球的臭氧層和溫室效應。工廠產生的污染主要為工業廢氣、廢水、和廢棄物。這些污染給台灣的空气製造懸浮微粒、硫氧化物等有害物質，也給台灣的水源和土壤注入諸如多氯聯苯、汞、砷、鈉、鋁、鉛、鋅等有毒元素，直接影響人體健康，也使農作物因大量污染而不宜被人食用。最明顯的例子是，台灣的稻田普遍遭重金屬污染，以致稻米中，鉻、鉛、錳、銅、鋅、鎳的含量大增，為害食米品質至鉅。此外，牲畜過多所造成的畜牧廢水污染量已佔台灣地區廢污水所產生之總污染量的百分之二十一。可見其對台灣環境的影響已逐漸加深。而台灣污水下水道接管普及率偏低的情形，表示台灣的家庭污水為河川主要污染源之一。^{③④}

^{③④} 以上資料參考簡又新著，《意識·共識·興環保》（台北：行政院環境保護署，1990），4-13。

因此，解決台灣的環保問題已如火燒眉毛，刻不容緩。然而，較之世界先進國家，台灣政府對此問題的關心卻表現得極其遲緩而勉強。「環境保護署」遲至一九八七年才成立。而且，由於政府的環保政策不明確、環保組織不健全、環保法規不完備、環保資訊欠缺、環保人才短缺、環保經費拮据……等問題，台灣的環保工作仍一直停留於起步階段，未能對原已甚為嚴重的環境危機問題做出顯著而有效的對策。而台灣一般民眾也由於受到大眾媒體大力宣示並維護政府政策作法的影響，對生態保育的理念無法全盤認識。一般民眾都是在飽受污染和水患之害以後才意識到環保問題的嚴重性。所以，目前台灣對環保問題的認識上，仍停留在「公害」的層面。政府的政策也僅止於公害的「防治」、污染的「改善」和「管制」等治標的工作。至於環保教育或環境影響評估制度的建立……等更根本的工作卻被忽略。

不僅如此，台灣的環保問題由於基本上受政府的外交和經濟政策左右，所以欲使問題得到根本的解決，非從政治方面著手是無法達成的。例如，美國的西屋公司一直是台灣核能發電的主要提供者。而台灣政府為了平衡其跟美國之間的貿易逆差，也為了政治上的利益，乃把跟西屋公司做生意作為政策。^{③①}因此，即使台灣社會的反核聲浪高漲，卻仍然無法阻止政府的這項既定政策。此外，由於台灣的經濟政策十分講求高成長率的經濟，於是「工業主管單位天天怕工業界因防污染而增加成本，於是流為放任、縱容。而且主管工業的與主管環境的機關各不相屬。主管工業者只要工業盛旺，不問環保安全。環保單位勢微力弱，不敵力可通神的企業界法力。

^{③①} 參閱楊憲宏，〈反核的政治社會分析〉，載於台北縣政府編，《核四再評估》，153-164。

於是老百姓就被告知，爲了經濟發展大家忍耐一些是必要的。」^⑳

唯一值得欣慰的是，據「台灣生界與生活品質研究小組」^㉑在一九九一年所做的研究報告指出，目前台灣社會中「人的思想和心態越來越細緻、多元化及敏銳化，其最爲關注的焦點是生態環境的品質。這是一正向、積極的發展趨勢。」^㉒換言之，台灣社會大眾對生態危機的警覺性已在逐漸提高中。這對推廣環保意識和觀念，確實是有所助益的。下頁的表即是該研究小組所得到的結果。這十個指標表示在全部問卷的八十個題目之中，受訪者同意程度最高的十個問題。

但是，讀者必須認清，這個研究結果雖然表示台灣地區的民眾在環保意識上已在提昇中，但並不表示民眾已經採取具體的行動來回應環保工作的要求。

⑳ 見《中國時報》，1986年11月25日社論。又據台灣環保人士的估計，台灣的環保政策對經濟政策的影響還不足百分之一。這表示環保意識或政策對整體國家政策仍未具明顯的影響力。經濟、國防、社會……等問題仍然重於環境保護的問題。

㉑ 「台灣生界與生活品質研究」是一個跨宗教、科際合作的民間獨立學術研究，由十一位研究成員共同合作，其研究重心是探討台灣民眾對生活品質的主觀感受。這個研究小組分別在1980年和1991年出版了他們的研究報告。

㉒ 見台灣生界與生活品質研究小組，《台灣生界與生活品質》（台北：輔仁大學神學院，1991），173。

1991年十個最高同意程度指標

順序	指 標	平均數
1.	我感覺到台灣生態環境的污染越來越嚴重。	5.279
2.	我覺得空氣一天比一天壞。	5.279
3.	我覺得台灣的教育太重視升學，不夠重視完整人格的培育。	5.221
4.	我越來越能體會地球上的能源有限。	5.155
5.	我越來越覺得整個地球是我們共同的家。	5.123
6.	我愛台灣這個地方。	5.023
7.	我越來越感覺到台灣的自然環境和我的生活關係密切。	5.019
8.	我越來越覺得我有義務關懷生態環境。	4.991
9.	近年來電視、報紙的普及使我增加許多普通常識。	4.937
10.	我覺得過份強調經濟發展，使人重視金錢，而不遵守法律和倫理規範。	4.911

說明：十個最高同意程度指標的第1，第2，第4，第5，第7和第8都是和生態環境有直接關係的題目，從這個表可看出受訪者的環境意識很高。

※本表資料取自「台灣生界與生活品質研究小組」的研究報告，即《台灣生界與生活品質》（1991），169。

貳、本書目的

本書的主要目的有四，分別概述於下：

其一，指出今日生態環境所面臨的問題不是獨立的問題，而是互有關連、互相影響的問題。人口的增加造成了環境負荷的加重，

也產生了污染問題。而污染問題也肇因於人類的濫墾、伐木、及不負責任的使用資源。再者，如上節所述，人口問題源於貧窮，而貧窮又來自人口過剩對環境所施加的破壞。這種互相牽連、互為因果的情形正是生態危機所以產生的原因。

其次，本書的目的也在探討世界諸文化、諸宗教對生態環境問題所表達的態度或立場。我們將比較西方和東方各個不同文化中，有關自然界的地位以及人類與自然界的關係的看法之異同。由於本書是針對講華語的讀者而寫，所以我們將特別強調中國傳統文化中在這方面的教訓或貢獻。此外，我們也將概略介紹世界各大宗教——如佛教、印度教、回教——以及台灣民間宗教在環境方面的神學教訓。

藉著這種探討，我們將不難發現今日生態危機之所以那麼嚴重的根本原因。我們深信，一個人的文化背景、思想形態和信仰，都是影響他（她）的價值觀、人生觀的主要因素。所以，當我們洞悉這些因素之後，便可找出原因並找出解決之道。這是本書的另一目的。

本書最主要的目的是要探討整個基督宗教在生態環境方面的貢獻。雖然基督宗教的信仰曾被誤解為全球環境問題的罪魁禍首，^③但是，這種誤解完全是出於對整個基督宗教神學的偏見或以偏概全。事實上，聖經對自然界的讚賞和高評價，是那些批評者所忽略

③ 如林懷特（Lynn White）就指控西方科技的發達所造成的環境危機完全是基督宗教聖經中的創造教義使然。因為這種創造教義視人類為世界的控制者，人類可以任意使用、控制世界萬物。見Lynn White, Jr., "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis," *The Environmental Handbook*. Ed. Garrett de Bell (New York: Ballantine Books, 1970), 12-26.

的。不僅如此，從教會歷史來看，初期教父們對大地的愛惜，亞西西的聖方濟（St. Francis of Assisi, 1182-1226）對大自然的崇敬並將自然視為與人類同等的作法，在在指出基督宗教並非環境危機的始作俑者，反而在有關地的神學上提出了它獨特的貢獻。

參、本書方法

（一）神學上思想典範的轉變

從歷史的演進來看，整個以猶太教為背景的基督宗教神學思潮，約略可以分成三個階段。以啓示為主的神學所強調的是以神為本的典範，召喚的上主要求人類的回應；以道成肉身為主的神學，則演變成以基督為中心的神學典範。直到十七世紀以後，理性主義漸漸抬頭，歷經啓蒙運動和文藝復興運動，整個基督宗教的神學乃逐漸轉變成以人為中心的思潮。此種人本主義的思想使人在認知方面、在存在的奮鬥方面、在自由創造個人的歷史方面，以及在民主、自由、平等與社會團結方面，都能肯定個人的主體性。^{③⑥}但是這種過度強調人本主義的結果把人性的地位提高了——人有絕對管理並控制受造界的能力和權利，而且這種權利幾乎取代了上帝攝理的主權。

從整個歷史來看，基督宗教的神學思潮都在上述這種以神、基督或人為主要強調的範圍內打轉。神學家們幾乎很少超出這個範圍去研究神學。其結果是，有關人以外的受造物——包括世界和大自然——都被神學家們所忽略了。

^{③⑥} 參考谷寒松著，《神學中的人學》，二版（台北：光啓出版社，1991），

若從教會的傳統來看基督宗教在神學倫理上思想典範的轉變，我們可以發現二個差異很明顯的典範。羅馬天主教的倫理神學強調人性對上主的自然傾向和渴望，因此很重視所謂的「自然道德律」——以為人的理性在倫理神學中扮演著極重要的角色；因為任何有理智的人性都能夠發現道德的要求。在另一方面，基督新教的倫理神學則根據「獨靠聖經」（*sola scriptura*）的典範，以為倫理原則可從上主在聖經中的啓示獲得，並強調個人直接面對上主，直接對上主負責。這二個傳統的最大差異在於前者重視啓示的媒介（*mediation*）——人性、自然律以及宇宙的整體性；而後者強調啓示的直接性（*immediacy*），亦即個人面對上主時的直接回應。這表示天主教重理論、輕行動的典範，可與基督教重行動、輕理論的典範有著相輔相成的關係。

二十世紀以來，各種不同領域的學術界都有一個共同的發現，即萬物息息相關，彼此互相牽連。因為整個物質宇宙乃是一連續的整體。「量子力學」的發現告訴我們，動態結構不是分開的物「體」，而是無定性的，連貫為一不可分的整體。我們所認識的物質與能不過是同一時空中，同一事實的兩種不同表現而已。人文科學家們也逐漸發現人與環境有共生的關係。人雖為一獨立的個體，卻必須與別人共同存在。所以，實際上人並非獨立自存，而是與他人結合為一個人類之整體。人甚至須跟整個宇宙世界有一種不可分的有機關係。^⑳

Alvin Toffler在他的《第三波》（*The Third Wave*）^㉑乙書中主張：人類的舊文明——思想方式、規範、意識型態——不論在以

⑳ 參考谷寒松，《神學中的人學》，265-270。

㉑ Alvin Toffler著，黃明堅譯，《第三波》（台北：經濟日報社，1982）。

往如何具有價值，現在都不再是真理了。新的文明——新價值觀、新科技、新的地域政治關係、新的生活型態和溝通方式等，正緩緩進入我們的生活。所以，漫長的農業時代（第一波）和快速發展的工業時代（第二波）都要被新興的多元資訊時代（第三波）所凌駕。這個新生的文明會比過去的時代更健全持久，因為在這個時代裡，人類的人生觀與生活方式都將多元化，人際間的關係、人類共存的特性以及人與大自然間的互動關係也將更明顯地表現出來。

上述這些典範都是影響本書的方法和方向的主要因素。

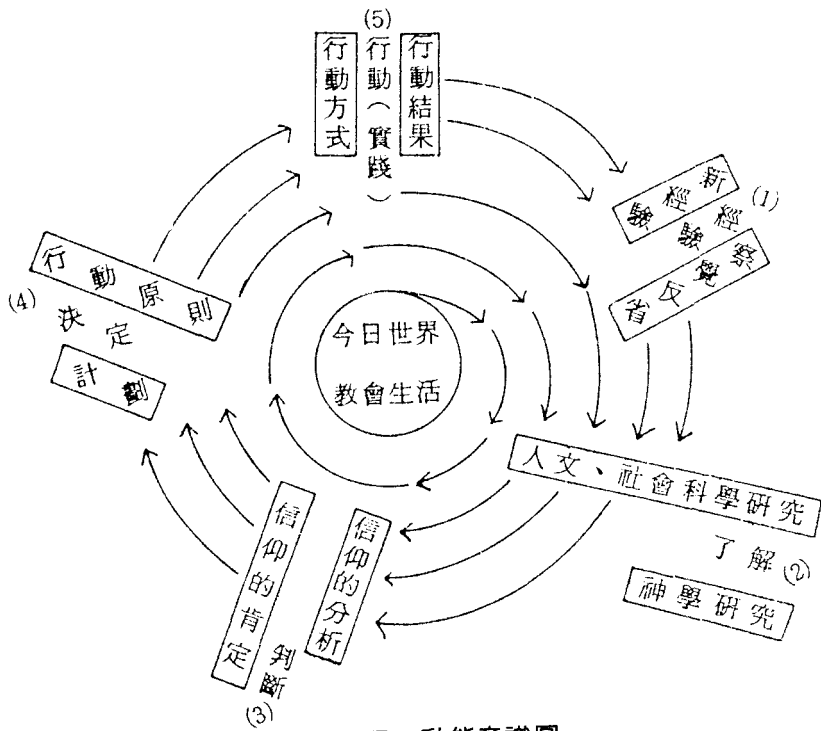
（二）神學方法的要素

谷寒松神父在《神學中的人學》乙書中引用郎尼根（Bernard J. Lonergan, 1904-1984）動態意識（dynamism of consciousness）的理論，^{③⑨}強調神學倫理方法中，理論（了解、判斷）與實踐（決定、行動、經驗）的密切關係，以及學術性神學不應與實際世界、社會環境、社會生活脫離隔絕。進而主張神學方法必須包括經驗、了解、判斷、決定、和行動五個因素。^{④⑩}這五個因素在動態意識中有一定的先後關係，而且都依序循環（如下圖）。茲簡述如下：

（1）經驗：一個人觀察、遭遇或經歷某事物之後所得到的知識或實際的認識。由此過程所累積成的經驗可說是此人思想的根據。譬如，污染的空氣會使我咳嗽、頭暈，這種經驗使得我不願生存或停留於空氣不乾淨的地方。

^{③⑨} 見 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.

^{④⑩} 見谷寒松著，《神學中的人學》，二版（台北：光啓出版社，1991），33-41。



圖三、動態意識圖

(2)了解：這是一種獲取或解釋某種知識的能力。也就是解釋上述經驗的能力，以對事實有進一步的認識。譬如，污染的空氣會使我不舒服的經驗，使我知道不潔的空氣對人體有害，也使我知道避免空氣污染的必要性。

(3)判斷：根據經驗和了解來肯定事實，並提出看法、分辨是非。因為人的理性不以了解為滿足，而須藉行動來實現。但在行動之前必須先分辨孰是孰非。這種分辨過程即為判斷。譬如，當我了解空氣污染之危害及其避免之必要性之後，我就會判斷：凡是製造空氣污染之行為都是錯誤的，甚至是不道德的。

(4)決定：在判斷之後做出行為的抉擇，擬定行動原則或計劃。

亦即：做或不做？應該怎麼做？能夠做什麼？以上述的例子而言，當我對空氣污染的行為做了控訴性的判斷之後，我應該有的決定是：我要減少引起空氣污染的行為；而且我也必須向別人宣導這種作法，以達到淨化空氣的目標。

(5)行動：決定了之後就當付諸行動，以實踐決定之後的原則或計劃。譬如，爲了減少空氣污染，我停止燃燒廢棄物，減少騎機車或開汽車的次數，或改用以無鉛汽油爲燃料的車子。

這種行動既是一種社會關懷，也是一種愛的行動。當人在愛的行動中時，就越能體會神的愛。而且行動之後可以發現對社會所產生的影響或結果。也可以知道目標是否達成。這又重新獲得經驗。如此，從行動中所得到的經驗又回到第一步驟，反覆循環。

以上是動態意識中的五個因素。這表示任何神學或倫理學都必須是理論與實踐並重，才是完全而適切的。這也是本書的架構所採用的原則。

(三) 女性神學在方法上的貢獻

西方科學過去一直是男性的天下，而且一直受著男性的世界觀所支配。其結果是，世界被當成一種跟人類分離的客體被研究，而自然也被視爲一種要被揭開、被脫去神秘外衣的「女性」，任由他們去發現、分析、研究，甚至剝削。

由於女權主義的抬頭，女性科學家們正試圖修正這種父權文化下的世界觀。她們強調宇宙的溫柔面和細膩面。自然是大能的，也是溫柔的，她具有滋養、赦免、治癒、寧靜、和忍受……的能力。這種女性科學家的認識論，以爲自然不是一種被動、機械似、與人類無關的「客體」，而是活生生的、繼續成長的、聰敏的，並與人類密不可分的「主體」。這樣的宇宙觀認爲世界不是「大撞擊」的結果，而是一粒宇宙的蛋被孵化出來的生命體。這種把自然當成主

體和生命體的看法，會讓科學家們對宇宙的認識更深、更廣、更完全，並對自然產生敬畏的態度，而不再有控制、支配、剝削自然的作法。他們也會以欣賞、培養的態度來對待大自然。自然是那麼偉大的創造，人類不只要同心協力揭開她多樣性的神秘，而且要以讚賞的眼光珍惜她的美和她的慈愛。^{④①}

值得一提的是，人類學上對有關女性的特質的研究發現，女性比男性對生命更有親身的體會和自然的關心。其原因是女人的胎腹與生態系統裡的大地母親，在功能上和結構上都極類似。從功能方面來說，兩者都是孕育生命的地方。也就是說，女人的胎腹具有生育和滋養生命的功能，就如生態系統也有輔育生命的功能一樣。從結構上說，女人的胎腹給受精卵提供著床和孵育的場所，而生態系統中的生物區（biosphere）也是各種不同生物成長的地方。此外，母胎內的臍帶讓胎兒連結於母體以吸取營養；而生態系統內也有各種不同的食物鏈，讓每一種生物都能密切地連結於整個生態系統裡面，以吸取生長必須品。再者，母胎羊膜內充滿了大量的水，以保護胎兒免遭撞擊；同樣地，生態系統也具有大氣層和臭氧層，以保護其中各種生物免於其他星球的傷害。^{④②}

上述女性主義的自然觀和對生態環境的詮釋都有助於改善人類對待自然環境的態度，也給所有從事環保倫理的人提供了方法上極有價值的思考方向。

④① 參考 Beverly Rubik. "Science: A Feminine Perspective." *Creation* VI:6 (Nov.-Dec. 1990): 6-7.

④② 本段參考 Chen Yu-chi (陳裕琪)，"The Vital Role of Women in the Environmental Protection Movement in Taiwan." 《台灣生界與生活品質》，台灣生界與生活品質研究小組編（台北：輔大神學院，1991），252-53。

肆、重要用語解釋

1. 生態學 (Ecology)

英文此字由希臘文oikos和logos組成。oikos意為「房子、家、或住處」，logos意為「學問、知識、或觀念」。所以「生態學」原來的意思是說：有關人類及所有生物的住處（即自然環境）的學問。韋氏字典對此字的解釋有二：(1)生態學是生物學的一支，專門研究生物與環境（包括有生命和無生命的環境）間的關係；(2)生態學是社會學的一支，致力於研究人與社會機構的分佈及他（它）們之間相互依存的關係。本書所探討的生態學所研究的是大自然或大自然中的生物、生物群，及其相互間的關係或與環境的交互影響。

2. 生態系統 (Ecosystem)

此字的英文亦由希臘文oikos和systema（意為「安放在一起」）二字組成。意指住在同一棲息所的生物群體所形成的一個有組織的整體。這個生物群體存在於「一個互相依存的網狀組織裡，並扮演著一種具適應性有機體的功能。」^④韋氏字典把此字定義為：「一種基本的生態學單位，由動物、植物、細菌及其相關的物理、化學環境所組成的整體。」因此「生態系統」尤指一特定且有組織的整體中，各組成分子的生物群體之間的內在關連。

3. 能趨疲 (Entropy)

此一術語是一八六八年一位德國物理學家克勞西斯（Rudolf Clausius）首創的。從熱力學和宇宙論的方面來說，能趨疲乃是用

^④ 見A. H. Hawley, *Human Ecology: A Theoretical Essay* (Chicago: The University of Chicago Press, 1986), 4.

以衡量一些無法轉變成工作的能量數量的一種量度標準。它是熱力學中文術語通稱的「熵」。新的譯法「能趨疲」頗能兼顧音意雙方面的相似性——亦即：「能」必「趨」於「疲」，「能」的功經由「疲」的磨損，終於疲「死」。這是根據熱力學第二定律所得到的法則。熱力學的第一定律乃是質能不滅定律，第二定律則是指自然界的能趨疲之總和不斷增加。此第二定律意謂著：儘管宇宙中所有物質與能量皆是不變的，但是其形式卻可以改變。而且物質與能量僅能朝著一種方向改變其形式——亦即由可用形式轉變為不可用形式，從資源與能源轉變成廢物與污染。簡言之，能趨疲只是由「可用」到「不可用」之間的一種衡量標準。^④

4. 環境 (Environment)

此字英文源自法文的*environ*；由*en*（在…之內）和*viron*（周圍）二字組合而成。用為動詞時，此字有「包圍、環繞」之意。因此「環境」一詞的原意是指被圍繞者與圍繞者之間的關係。亦即影響某事物的一切外在因素。就生態學而言，這些因素包括所有足以影響一個生物或群體生物的生存和發展的物性、生物、社會和文化方面的現象。所以，舉凡空氣、水、垃圾、噪音、地形、氣候、動植物的分佈和活動、其他自然現象如火山爆發、暴風雨、地震……等，以及社會、經濟和政治方面的活動，都可視為人類的環境。如此，生態環境一方面跟自然、大地或生態學密不可分，另一方面也跟整體人類社會的活動息息相關。

5. 生界 (Bioregion)

此字由希臘文*bios*（生命）和拉丁文*regio*（領域、範圍、區

^④ 參考Jeremy Rifkin著，蔡仲章譯，《能趨疲：新世界觀》（台北：志文出版社，1985），22-23，70-73。

域) 組合而成。原意為一種生命的區域，亦即一個以生活形式、地形和動植物區系來界定的地方。換言之，生界是指一個自然界的區域，它是自然世界的一部分。生界中充滿各種生命力。

生界可劃分為三種層面：(1)大生界的「生態區」(ecoregion)。這是最大的自然區域，有時涵蓋數十萬平方公里之廣(如中國西部大平原、台灣)。其特徵是植物生長的一致和土壤類型的相似。(2)中生界的「地理區」(georegion)。存在於大的生態區內，由地形的外貌做為區分的根據。如河川盆地、河谷、山脈……等。而每個地理區內的動植物都有其特性。(3)小生界的「地形區」(morphoregion)，是地理區內的小區域。其分區的根據是各地區表面獨特的生活型態(如城與鎮、原野與農田)或特殊的地形(如台北盆地、嘉南平原)。

總而言之，生界特別強調地區或地域的觀念。前述的生態系統則強調各生界中各種生物互有關連的網狀組織和適應性的有機關係；而環境也強調萬物互動和互相依存的關係。

6. 污染 (Pollution)

一切使原本純淨的事物變為不純淨的行為皆可稱為污染。污染可分為自然的污染和社會的污染。本書僅針對前者做探討。自然的污染又稱環境污染。這是由於人類把有害物質帶入環境中所造成的結果。尤其自工業革命之後，人類為追求快速的經濟成長，對自然環境的污染比歷史上的任何時期都嚴重。污染所及範圍包括整個與人類息息相關的自然環境，亦即水、空氣、土壤和音波等。

水污染的原因是家庭污水、工業廢水、和畜牧廢水的排放、垃圾的不當堆置、以及農藥和肥料的不當使用。空氣污染來自工廠或各種交通工具所排放的廢氣，這些廢氣含有對人類和環境有害的物質如懸浮微粒、硫氧化物、氮氧化物、碳氫化合物、一氧化碳……

等。造成土壤污染的原因是由於被污染的水和空氣把各種污染物傳送進入土壤中，直接危害農作物和人類。音波污染即所謂的噪音，來自工廠、營建工程、娛樂場所及交通工具等。

7. 臭氧層 (Ozone Layer)

在環繞地球的同溫層中，距離地面十九公里處，充滿了臭氧，通稱為臭氧層。它能完全吸收太陽光中有害的紫外線，使地球生物不受傷害。然而，由於人類長期大量使用人工化學物質——氟氯碳化物（存在於冰箱及冷氣中的冷媒、坐墊中的泡綿和噴霧劑中），這個臭氧層正逐漸遭受破壞。根據科學家們的觀測，在過去十年以來，南極上空的臭氧層在每年春天都會減少成爲原來的一半，被稱爲「臭氧洞」。臭氧層變薄的結果，引起地球紫外線的增加，使人類罹患皮膚癌和白內障的機率提高；海洋生態體系中的淺海浮游生物將受致命影響；農作物的收成也將減少；空氣污染的情形也將惡化；甚至會引起氣候變動。

8. 溫室效應 (Greenhouse Effect)

太陽光照射地球時會爲地球表面所吸收，並放出紅外線，再爲大氣吸收，產生所謂「溫室效應氣體」，完全吸收地球表面的熱量。大氣中因溫室效應氣體所吸收來的熱，一部分向下反射回地球表面，另一部分則向上放射至大氣層上方。反射回地球的熱再加上日照的熱量，地球表面的溫度就有上升的現象。這種效果即稱爲「溫室效應」。目前，大氣中溫室效應氣體的濃度正因人類的大量製造而逐漸提高。其所引起的溫室效應的加速，使地球表面溫度的上升也隨著加快。其結果將使海平面提高，並對生態系統和農業帶來很大的影響。溫室效應氣體的來源十分多：如燃燒時產生的二氧化碳和一氧化二氮、農業活動產生的甲烷、工廠和汽機車所排出的氮氧化物和碳水化合物反應後所形成的臭氧，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，也指有別於海或空氣的地面（乾地）；有時也指岩石和砂地之外的土壤或可耕地。然而，嚴格來說，「地」有四種涵意：(1)從地球科學方面來說，地是指人類和萬物居住的「地球」——太陽系九個星球裡的第五大星球（直徑12,756公里）。(2)從哲學方面來說，地意謂存有界的一部分，也就是受時空限制的萬物和人類的居所；有別於地面之上的天，也有別於不受時空限制的精神領域或靈界。(3)從宗教方面來說，地是人類今生今世的居所，而非來世的天堂或地獄；或指有別於靈界，而為時空限制的物質世界。也有的宗教用「地」來象徵孕育生命的場所，強調地與生命的密切關係。(4)從基督宗教神學方面來說，地是上主的創造，是上主為人類預備的居所。同時，地也跟人類密不可分，地與人類同進退——如世界被滅即表示地與人類同歸於盡；上主賜給人類新天新地也表示人性的更新。本書即以神學角度探討地的意義。

10.地球日 (Earth Day)

這是一個鬆散的國際組織，一九七〇年成立於美國。它所從事的是長期全球性的環保活動。該組織的主要工作是推動環保教育，提供社會正確的環境科學、法律、報導等資訊，協助並鼓勵企業界改變企業倫理，採取有益環境的經營方式，進一步建立綠色的生態經濟體系，讓人類重享地球最珍貴的寶藏：空氣、陽光和水。由於該組織的大力呼籲，導致美國國會通過了空氣清潔法案，並為美國環境保護署催生。

11.地球教育 (Earth Education)

一種從事環保的教育，強調人類與自然世界和平共存的必要。

其主要目標是藉學習冒險，來建立對生態學的了解、增進對自然世界的感情，進而改變學習者的生活形態，達成與自然世界更和諧、快樂的關係境界。地球教育的主要倡導者為Steve Van Matre教授（1940-）。他的根本信念是：人與自然世界或宇宙的一體性（見「深度生態學」）。他的主要方法則是根據自然的原則，把整個自然界的問題內在化，使自然世界所面臨的問題變成跟學習者自己息息相關。

12. 地球村（Global Village）

此字首先出現於Marshall McLuhan & Quentin Fiore的*War and Peace in the Global Village*（1968）一書。意指將世界視為各國、各民族共同的家，因萬國萬民皆相互依存而生活。人類越來越體會地球環境為國際性的公共財產。一個國家或一個地區對環境的破壞和污染都會影響全世界，造成全世界的公害。保護地球環境，來限制污染的作為，已被視為全球性的責任和義務。這種以整個地球為全人類共同的空間的四海一家觀念，即所謂的「地球村」。在此地球村的共識下，任何國家都不得假「國家主權」之名，排拒國際環境法規的約束及國際環保上的合作事項；而應顧及全球利益，參與國際環境保護的行動。

13. 地的政治（Earth Politics）

又稱環境政治（Environmental Politics）或綠色政治（Green Politics），意指環保運動者的政治觀。在西方世界中，環保運動者投入政治，以影響決策的制定，是極為普遍的。如聞名遐邇的英國和德國的「綠黨」便是。通常這些環境政治家都主張社會和經濟的成長不可危害本已脆弱的生態系統，而應以健康的自然環境為依歸。同時，政府要有足夠的力量來規範一種可以保護環境的經濟政策。但是，他們除了扮演環境保護的角色以外，也支持民權和女權

運動、關心第三世界、並力主結束國際間的武器競賽。

14. 地母 (Gaia 或 Gaea)

此字原為希臘文，意指「大地」。在希臘神話中，大地被擬人化為女神Gaia，她是天神Uranus之母（後來又成為Uranus之丈夫）。所以Gaia乃有「地母」之稱。近代生態學者和女性運動者引用希臘文化中這種「地母」的觀念，而發明所謂的Gaia理論。這種理論視大地為一種具有生命，而且能夠反應的有機體；它具有一種抗拒不利於環境的改變的能力，而使環境保持於穩定狀態（homeostasis）中。同時，Gaia理論也強調人類跟萬物間不可分的有機關係：人類與動植物，甚至石頭，共享這世界。我們周遭的受造物都不是靜止的無生物，反而都與我們共同參與知識和科學的進化過程。所以這個過程不再是人類的專利，而應算是整個大地的功勞。

15. 深度生態學 (Deep Ecology)

這是挪威哲學家Arne Naess首創的用語，或稱「激進生態學」(Radical Ecology)。據此理論，人不再是宇宙中最重要的受造物，而是與其他受造物（包括一切動植物和無生物）具同等的地位和價值。此種說法高舉了自然界的地位，而失去人與萬物間之價值體系。他主張人類文明不應干涉或影響自然環境。若無正當理由，人類沒有權利毀壞其他生物，因為人類不應比其他生物更有權利，也不應控制其他生物。所以，深度生態學具有一種與科技觀念背道而馳的二元論思想，認為自然界是善的，而人類文明則幾乎為絕對的惡。

16. 可持續的發展 (Sustainable Development)

意即無損於將來世代的需求，又能滿足現在世代需求的適度開發。這表示，經濟的發展和環境的保護不應彼此衝突。保護環境是

爲了實現未來更長遠的經濟發展。所以，可持續的開發包括二個基本概念：(1)需求——凡是基本的需求都應優先予以滿足。尤其貧窮國家的基本需求更不可忽略。(2)節制——科技和社會機構對環境滿足現在和將來需求的能力應予以限制，不能危及自然生態系統。不只對瀕臨絕種的動植物和其他非更生資源應予以珍惜，而且對空氣、水及其他自然資源的破壞，也應減至最低程度，以維持生態系統的整體性。因此，有人甚至不用「開發」的字眼，而改用「可持續的世界團體」（sustainable world community）或「可持續暨公義的經濟」（sustainable and just economy）。

17. 資源（Resources）

凡能給人類生活提供服務或解決生活須要的东西皆可稱爲資源。從生態學方面來看，資源可分爲可更生資源（renewable resources）和不可更生資源（non-renewable resources）二種。前者包括：木材、植物、動物糞肥、水力、風力、太陽能、地熱、波能（wave energy）、酒精燃料等。理論上，這些資源都可再生，都是取之不盡、用之不竭的。不可更生資源包括：天然煤氣、石油、煤、泥炭及傳統的核能等燃料，以及用爲基本原料的各種金屬礦物。這些資源在地球上的儲量都有一定的限量，而且都是不可再生的。消耗得越快，其有限儲量減少得也越快。今天，人類所使用的資源大部分都是不可更生資源。這不只造成能源危機問題，更造成環境的污染和破壞。所以，爲達到「可持續的發展」原則，人類應該致力開發能夠再生而污染小的「可更生資源」。

18. 生態圈（Ecosphere）

由eco（即希臘文oikos，家或住處之意）和sphere（球體、天體、範圍之意）二字組成。意指生命能夠生存的任何地方。理論上，生態圈可及於地球以外的任何星球，只要該星球可以提供生物

生存的環境。實際上，生態圈指的是地球及高於地球海平面四千公尺以內的大氣層，因為在此種高度以內的空間，生物都可有正常的呼吸，也都可以生存。

19. 能源 (Energy)

任何可產生熱和力的資源皆可稱為能源。希臘原文 (energeia) 的意思是指「活動」。它是資源的一種。能源可分二種：(1) 原始能源 (primary energy)：如太陽能、石化燃料 (石油、煤)、核能、風力、水力、地熱、波能 (wave energy) 等；(2) 次級能源 (secondary energy)：如電力、酒精燃料。

20. 自然 (Nature)

英文 nature 源自拉丁文 natura。意指出生、起源、事物原本的構造或性質。從物理生物學方面來看，「自然」是物質資源和動植物的總稱，亦即自然界。簡言之，整個與人類社會、文化有密切關係的自然宇宙，都可視為「自然」。從哲學方面來說，「自然」意指萬物的本性，即一個事物之所以成為該事物的性質或本質。從基督宗教和猶太教的神學觀點而言，自然是上主在創造人類之外（只有人類具有上主的肖像）另外創造的有別於人類的世界萬物。人類有代替上主管理自然的責任。

21. 新時代 (New Age)

近年來盛行於以基督宗教為主的西方世界中的觀念。「新」意指思想、知識、自我意識、世界觀和生命的更新。所以「新時代」一詞意謂著一個即將消逝的舊世界，以及一個即將來臨的新世界。在這個新世界中，人人都有新的思想和新的世界觀。而這種新時代的觀念相信：(1) 透過某種宇宙力量，天下萬物將互相融合為一個整體；(2) 整個宇宙的進化是樂觀的，而這種樂觀的進化論不再強調神的超越性和絕對性，而強調神的存在與一切受造物息息相關；(3) 這

樣的世界觀必給人類帶來新希望和新生命。

22. 能源流動 (Energy Flow)

能源經過使用後，其中的一部分必定會變成熱能，這個熱能又會轉向更低溫的物體。這就是能源的流動。根據熱力學的第一定律（即能量不滅定律），宇宙裡一切物質與能量皆是不變的。它既無法被創造，也無法被消滅。它的形式可以改變，但它的本質是永遠不變的。一定量的熱能轉變成工作時，其熱量並沒有消滅，只是轉移到另外一個地方，或轉變成另外一種能源形式而已。事實上，宇宙萬物皆是由能源所造成的。一個人體、一座高樓大廈、一輛汽車、乃至於一根草，皆代表著一種狀態轉變到另外一種狀態的能源。它們的形成是由其他地方聚集而來的能源所形成的。它們的滅亡並不表示它們所含的能源的消失，而是能源轉移到環境的某些地方而已。最明顯的例子是，當我們燃燒一塊煤時，會產生一定的能量；這些能量又會轉變成二氧化硫及其他氣體，而散佈到太空裡去。這都是能源流動現象。請參考第22頁的溫室效應圖。

23. 沙漠化 (Desertification)

所謂沙漠化乃是指土地所擁有的生物生產力減退，乃至破壞，最後變成無生產力的沙漠狀態。造成沙漠化的原因至少有二個：(1) 氣候因素：因氣候變化，降雨量及水源減少，造成持續乾燥的現象，而引起土地沙漠化。(2) 人為因素：因為人類在乾燥或半乾燥地區等脆弱的生態區中，進行超限度的活動（如過度牧放、過度耕作、過量砍伐林木等），因而導致沙漠化。沙漠化的結果將使得以前配合氣候所形成的農業、水力、能源等體系全盤崩潰。影響所及，除了糧食減產以外，人類生存亦將遭受威脅，而且沙漠化導致的氣候變化及植物減少，也會使大氣中二氧化碳的濃度增加，促使溫室效應加劇。

24.綠化 (Greening)

為防止沙漠化的繼續擴大而採取的保護及增加綠地的措施。例如，在都市中植樹或開闢公園，在乾燥地區進行農業生產，在沙漠地區植草、造林、甚至建水壩，以達到綠化功能。

25.綠黨 (Green Party)

這是專以環保為訴求和政策的政黨。因他們以綠色（象徵地球生命的顏色）為標幟，因以得名。最初創立於西德，一九七〇年代後期才陸續在西歐各國成立。由於其政治理念逐漸獲得大眾的支持，其在政治上的地位和影響力已在擴大中。這使一些擁有綠黨的國家對環保問題採取積極的對策。

26.綠化運動 (Green Movement)

一種存在於世界各國，而以環保為主要訴求的社會運動。跟綠黨的存在有著互動的關係。這個運動所堅信的原則是：人民有權決定如何管理自己的資源和環境，政府應該配合人民的要求和須要。其主要目標是將綠化理想帶進一般人的思想、政黨的政綱、以及政府的政策中。此種運動雖無國際性組織，卻在國際上越來越受重視，因它們彼此之間有各種溝通管道，並能藉這些管道發揮影響力。

27.綠色革命 (Green Revolution)

這是一種在未開發及開發中國家所施行的農業政策。其目的是使食物的產量增加。其方法是開發或引進各種具有高產量的新品種農作物，並使用現代進步的農業技術，其結果使得各種食用作物的產量大大提高。

28.再生 (Recycling)

又稱「資源回收」或「廢物利用」。意思是重新使用幾乎所有使用過的產品中的材料。再生的方式有二種：(1)內在的再生：如金

屬製造業者把製造過程中所產生的金屬屑融化並再鑄成產品；(2)外在的再生：如把報紙或雜誌回收，製成再生紙或其他紙製品。可以再生的資源很多，包括各種金屬材料、輻射性廢料、橡膠、塑膠、化學製品、紙和其他纖維製品、玻璃、魚和動物的排泄物、水……等。

29. 生命中心論 (Biocentrism)

意即以生命為中心的觀念或思想。此處的生命包括一切生物（即動植物和人）的生命。

30. 酸雨 (Acid Rain)

所謂酸雨是指因燃燒煤炭、石油等石化燃料，而產生的硫氧化物和氮氧化物，在大氣中，與陽光、水分和氧氣發生複雜的化學反應，產生硫酸離子和硝酸離子等酸性粒子。這些酸性粒子再滲入雲層，而導致強酸性降雨或乾燥粒狀物質下降的現象。所以，以煤炭或石油做為動力的工廠、火力發電廠、鍋爐、交通工具等，皆為酸雨形成的來源。

31. 浪費 (Waste)

任何無用的消費或不當使用多餘的東西，如時間、物質、能源。譬如：觀賞無意義的電視節目，為浪費時間。在大晴天使用乾衣機、或在夏天將冷氣機開至常溫以下、或使用用後拋棄的物品（如免洗餐具）等，皆為浪費能源或物質。人才的大才小用亦為浪費的一種。

32. 垃圾 (Garbage)

任何無用、不需要的東西，或被視為無價值、低劣的東西，皆稱為垃圾。如從廚房丟棄的動物性或植物性廢物，或太空中飄浮的人造衛星殘骸等。

33. 羅馬俱樂部 (Club of Rome)

這是一個設立於一九六八年的非正式國際組織。由世界各地的科學家、經濟學者、人文科學家，和實業家所組成。會員中無人身任公職，而組織本身也不預設任何政治立場或意識型態。該俱樂部的宗旨是在針對天然資源枯竭以及環境污染等人類面臨的生態危機，探索人類可能採取的防範措施。據此，這個俱樂部分別於一九七二年、一九七四年和一九九一年發表了三份有關地球環境問題方面的先驅報告：《成長的極限》（*The Limits to Growth*），《人類在轉捩點上》（*Mankind at the Turning Point*），和《第一次全球革命》（*The First Global Revolution*）。

34.生態神學（Ecological Theology）

所謂生態神學具有二種意義：(1)任何以研究生態學而發展出來的神學。亦即，具有生態學思想的神學，或神學的生態面。例如，從生態學的角度發展出來的創造觀，可稱為生態學的創造教義。（這跟以女性運動的觀點發展出的女性神學，或以黑人觀點而發展出的黑人神學，具有同樣的意義。）(2)把生態學的內容當成神學研究的課題。例如，本書的主要工作即是根據神學的觀點將「地」當成研究的對象。

研究思考問題

- 1.你（妳）為什麼想要讀這本書？你（妳）的動機、理由和目的是什麼？
- 2.你（妳）對全球性和地區性的生態危機問題有多少認識（0分～100分）？
- 3.你（妳）積極參與保護全球性和地方性的生態環境的程度有多少（0分～100分）？

- 4.就你（妳）記憶所及，你（妳）何時開始真正注意生態環境問題的？
- 5.當你（妳）閱讀報紙或逛書店時，如果發現一篇文章或一本書是有關生態環境方面的，你（妳）會怎麼做？為什麼會那樣做？
- 6.根據你（妳）自己的日常經驗，你（妳）認為最急迫的全球性或地方性的生態環境問題是什麼？
- 7.你（妳）能夠提出理由來支持你（妳）對前述問題（第6題）所提出的答案嗎？

第一篇

地觀綜覽

世界的資源足夠人人用，但不夠人人貪。

(甘地 Gandhi)

第一章 地球的歷史

——宇宙論的觀點

地球是距離太陽第三遠的太陽系行星。有關地球何時、如何開始存在的問題，是一個最古老的自然哲學問題，也是長久以來，科學家們和全人類共同關心的問題。儘管這問題的答案至今仍然爭論不休，但自一九五〇年代以來，科學家們已提出許多令人信服的理論。他們大多根據地質化學和宇宙化學的證據來推論，並從月球表面取回的岩石所做的研究得到佐證。

最流行的理論即是所謂的「爆炸論」(Big Bang Theory)，亦即從一個包含宇宙所有物質，並且有無限高的熱度和密度的均勻物質球爆炸，形成了現在的宇宙。這個爆炸發生於100億~200億年前。爆炸之後的宇宙一直不斷地擴展和膨脹，至今仍不停止。但由於宇宙中的每個星系都受制於其他星系的引力，所以宇宙的膨脹正在逐漸減緩之中。然而，不斷膨脹的宇宙又造成各個星系的日益遠離，星系間的引力乃逐漸減小。因此，將來的宇宙可能發生的變化似乎只有二種：(1)星系間的引力足夠強，使宇宙的膨脹減慢、停止，然後收縮、合併，回到原來的物質均勻球；然後又產生另一次大爆炸；(2)宇宙膨脹得很快，星系間的距離迅速增大，其間的引力失去相互吸引的作用，宇宙將永遠膨脹下去。最後宇宙將演化到一個冰冷又陰暗、毫無生氣的狀態——當所有的恆星都死亡了，星系分離得越來越遠，宇宙也就滅亡了。

由於「爆炸論」的說法難以解釋地球進化過程中的地質化學方面的問題，因此天文學家們提出另一種理論，這個理論以為星際間充滿塵粒和氣體的星雲在增大過程（accretion process）中，會形成星球。地球就是在原始太陽系的星雲中，分散的固態物質積聚增大的結果。也就是說，這個理論假設太陽系中的星雲含有較重的微粒元素和較輕的氣體元素（如氫氣和氦氣）。當許多微粒因引力而積聚增大時，重的元素會向著中心移動，而輕的元素則向外移出。因此，星雲中最初的氣體乃變成液體和氣體狀態。再繼續分成固體和液體狀態。而固體狀態的形成可視為地質歷史的紀元。而根據地質學家的推測，這個紀元發生於四十六億年前。在此之前的歷史稱為地球演化過程中的天文期（astronomical period）。

在此天文期之中，地球就開始分成地心、地層和地殼三部分。一般認為，當地殼開始固態化時，大氣還尚未形成。大氣是後來各種氣體從地球內部逸出而形成的。

初期地球的地殼可能有如月球的地殼，具有跟石狀隕石相似的成分。當地殼冷卻並固態化之後，乃進一步再分成更密實的矽鎂（sima）層以及較輕的矽鋁（sialic）層。此種分化過程可能造成水氣蒸發至大氣中，是以最初的大氣必然充滿了雲，但尚不能降雨。直到大氣的氣溫降至攝氏一百度以下之後，才有可能降雨。這個階段可稱為初期大氣。

開始降雨之後，即產生氣象和沖蝕現象。水從高度向下流，乃形成河川；並在低地聚集成湖泊或海洋。海水中充滿氯、溴、碘、硼、硫磺。而地殼的矽鋁層中則鮮有這些元素。在此時期，仍未有生物出現，而氣候完全受制於物理、化學的過程。

在初期的大氣中必然存有一些游離的氧氣。但今天大氣中大部分的氧氣則為自有生物以來，植物的光合作用的產物。當生命開始

出現於地球上時，生化過程的土壤發展於是開始。但是原始的土壤必然未有高等植物所形成的各種不同的地層。這是所謂的初期土壤。

假設固態的地殼形成於四十六億年以前，則初期大氣可能持續了二億五千萬年；而初期土壤也持續了同樣長的時間。初期地球的這些時期所持續的時間必然不會超過十億年，因為在非洲和歐洲保護區內曾發現了一些年代約為三十五億年的花崗石。

根據這種說法，地球的歷史至少有四十六億年。最初的一段時期稱為「前寒武紀」（Precambrian）。此期涵蓋了地質時代百分之九十的歷史，亦即自地球出現至生物開始出現的「古生代」之間的這段期間。而古生代以來的地質歷史又可分為三代，即：(1)古生代（the Paleozoic Era）——始於五億七千萬年前，歷經三億四千五百萬年。此期中的主要動物為海中無脊椎動物。(2)中生代（the Mesozoic Era）——歷經一億六千萬年。主要動物為恐龍及其他爬蟲類。(3)新生代（the Cenozoic Era）——歷經六千五百萬年。在此時期中，哺乳動物及闊葉樹開始出現。①

生命的形成和演化——有關生物和人類來源的說法，最為科學家們所接受的理論即為所謂的「進化論」。這個理論假設所有的生命都充滿了生命力（vital principle）。這個生命力不只使個別的生物能夠成長，也使整個生物種能夠成長。因此，個體和整體都能適應環境的要求，而產生新形式的生命。這個新生命可能與舊形式的生命有所不同。同時，所有的生物都可能來自一個或一些原形質（original forms）。這些原形質可能來自無生命的物質。這只是一

① 以上參考*The New Encyclopaedia Britannica*, Macropaedia, vol.6 (Chicago: Univ. of Chicago, 1978), 8-60.

種假設而已，並非不變的定律。但這個假設已普遍得到生物學、動物學、胚胎學、和古生物學（化石學）等方面的肯定。因此，除非人類能夠找出更令人信服的理論來反駁或取代這個假設，它仍是當今自然科學中主要的理論（但不包括哲學或神學上的理論）。

總之，一般科學的觀點在某一方面比較傾向於把宇宙視為有起源的。但是，如何開始的問題卻仍無法經由嚴密的科學分析予以證實。所有的理論都只是一種假設或隱喻（metaphor）而已。所以，科學對地球起源的了解有其限制。充其量，科學僅指出一種複雜的相互依存系統，亦即一種相關性的宇宙。這種說法有許多好處。它尊重了宇宙的複雜性，也提醒人類注意及萬物的相互關係。這個宇宙是由一些複雜的關係組合而成的。有了這樣的認識，就得遵守相互依存的原則，以維持萬物的生存。宇宙間萬物的相互關係比我們所能想像的還要密切。我們既具有理性和想像力，就必須再次思考有關科技的目的問題。「常識、科學、人道價值、創造性的想像和行動等，都必須均衡，才能讓人、社會和大地都得以生存。」^②

研究思考問題

1. 我們對宇宙和地球來源的知識對今天我們在生態環境方面的認識有何幫助？
2. 當你（妳）聽到有關宇宙和地球的來源故事時，在你（妳）心中所浮現的天主像甚麼？
3. 人類（humankind）在宇宙和地球形成的故事中佔有什麼地

② 參考 Denis Carroll, *Towards a Story of the Earth* (Dublin: Dominican Publications, 1987), 4-8. 特別8.

位？

4.你（妳）能夠在地球、人類和上帝之間看出某種基本關係嗎？

第二章 世界諸文化、 諸宗教的地觀

在這一章中，我們將探討世界諸文化、諸宗教中對有關地的象徵、看法和觀念。由於篇幅的限制，我們將無法把所有有關地的思想或象徵逐一列出，而只能做摘要的說明。我們的目標僅在於讓讀者認識「地」在世界諸文化中佔有極為重要的地位。並讓讀者能因此產生對「地」的感情。

第一節 地的象徵^①

① 此處有關世界諸文化中對「地」的象徵說法，取材自下列諸書：

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 Eliade (New York: MacMillan 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, (London: SCM Press, 1985), 297-320.

（一）地為生命的賜予者（Birthgiver）

在某些古老的文化中，大地經常被視為人類的生命賜予者。其一般說法都以大地為「偉大的母親」，她具有神性和絕對的力量。在瑪亞斯和亞斯德克（Mayas and Aztecs）神話中，人類最早的祖先來自大地的肚子（山洞），而獵人所捕捉的野獸乃是大地母親賜給人類的禮物。這可從一些史前的山洞壁畫中看出。因為所有的生命都來自大地母親，所以自古以來，世界各地文化都有一個相同的法律，即禁止私人擁有土地，讓萬物都有居住於大地之上的神聖權利。

當人類的生活形態從狩獵演變成農業活動時，地為生命賜予者的象徵也跟著改變：就如農人把種子撒在土地上而結出果子，所以必有一種未知的力量把某種種子撒在大地上而產生了人類。例如，在希臘的Theben神話故事中，Kadmos聽了女神Athene的建議，把一隻被戮的龍的牙齒撒在地面上。這些「龍的種子」變成了武士。他們互相殘殺，後來只剩下五個稱為「Spartoi」的人，他們分散到世界各地。

在人類文化演變過程中，人類漸漸把土地私有化，原來神聖母親大地的觀念也變成孕育之母的象徵——她給所有生物提供維持生命所必須的食物。耕種土地的工作大都落在男人身上。耕地、犁地逐漸被喻為一種性的活動，因為在這種工作中交織著兩個基本原則：撒種者及接受種子者。這種新的看法使得原本「地為生命賜予者」的象徵逐漸形成另一種新的象徵，即以大地為「親愛的」（the Beloved）。

（二）地為親愛的（Beloved）

一般描述天地和合關係的神話，都把那種和合關係的根源說成一種原始的混沌狀態，後被分成天與地，或一種本為一體，後來卻

分爲天與地的情形。

把地視爲親愛的之說法以二種互補的形式出現於諸文化的神話中。第一，一個不孕的婦人（有如乾涸的土地渴望天神降雨給她的情形一樣）等待著由神而來的種子，以讓她懷孕生子。例如，在迦南、非洲某些接受先進文明影響的地區、印尼東部、以及美洲原住民等地的神話中，都有這樣的象徵說法。

另一種把地視爲親愛的也以「天地之間的神聖婚姻」關係的象徵出現。此種象徵可從佛教、印度教和基督宗教的經典中看出。例如，在釋迦牟尼誕生的傳說中，天上的雲以一隻大白象的形狀出現。他在王子釋迦牟尼的母親經過一段長時間的不孕之後的某個晚上，在夢中造訪她。於是她生了佛祖（**Buddha**）。先知以賽亞曾經這麼祈禱：「諸天哪，自上而滴，穹蒼降下公義，地面開裂，產出救恩，使公義一同發生，這都是我上主所造的。」（依四五8）基督宗教的信仰把這節經文解釋爲：上主之子自童女瑪利亞（上主所愛的女子）出生。希臘神話中的天神Uranos和地母Gaia互相擁抱，在愛中結成一體，他們是世界的父母。在許多其他神話中，這種天地間的聯合，有時以地爲男神，而以天爲女神。例如，在古埃及的神話中，女神Nut代表天，而男神Geb則代表地。

（三）地爲花園

在一些有關人類和地球起源的神話中，鮮有將地描述爲沙漠或曠野的。大多都把它描述爲花園，由人照顧。而人必須遵守神的命令去保護並管理這個花園（創二15）。在人類和大地開創之初，人與大地和萬物之間的關係都極爲和諧：河流和生命樹是世界的軸心，人可以了解各種動物的語言，也能夠呼喚他們的名字。但是，由於背叛和罪的結果（或由於說謊、或由於不遵守某種食物的禁忌規定、或由於人彼此之間的衝突），人類後來被逐出原來和諧而快

樂的花園。於是地就成為流浪者的流浪之所（創四12），「地要長出荊棘雜草。」（創二18）然而，儘管如此，地仍然是人類慈愛的母親。

（四）地為死和再生之所

地因具有神聖性和生產力，因此也具有生和死的能力。這在某些神話中可以看出。例如，在一個神話中，某神和土地一起被獻為祭。該神的死卻又帶來了新形式的生命，特別是植物的生命。生與死只是大地母親一生中的二種現象。死僅是生命中的一個空隙，一個跟大地的肚腹暫時脫離的短暫時間。死亡使人回到原始或永遠的狀態中。這是生命週期開始之前就已存在的。

大地母親的驚恐面以死神或暴力犧牲（祭物）的接受者的形式出現。這是因為她是宇宙的肚子（universal womb），她是所有生命的泉源。死亡本身並不是毀滅，而是種子在大地懷抱中的情況。這是為什麼在許多文化中，死人的身體要以胎兒的姿勢埋葬的原因。這些「胚胎」終要復生。

這種有關地的豐富象徵並不僅止於各種宇宙開創論、農業饗宴、古人或部落社會的埋葬風俗。大地仍被視為一個可能產生強有力的新生命的母親，也被視為一種新的社會存在的可能。在現代宗教革命運動中（在不自由的環境中），大地變成「更新的焦點」②。在末世論或烏托邦對新國家的看法中，大地的外觀將被更新，世界之結局將帶來新而公義的秩序。這種新世界的象徵是：「每一山谷都要填滿，大小山岡都要削平。」（依四〇3-5）所有形式的生命都要獲得相同的機會，得到大地賜予的豐富生命力。

② 參考Bruce Lincoln. "The Earth Becomes Flat: A Study of Apocalyptic Imagery," *Comparative Studies in Society and History* 25 (1983): 136-53.

（五）地爲宇宙生命之中心

宗教上對地的比喻說法產生了一種「所有生命的親緣關係」——所有的生命都是從同一個母體而來。大地跟人類、動物、和植物的親蜜關係也深植於宗教的確信中——生命的力量在所有的生命中都是同樣的。他們在生物學的層面上都是互有關連的；因此，他們的命運也都是相連的。任何一種生命的污染或生存的威脅，都會影響其他生命。由於所有的生命都具有共同的來源，他們乃形成了一個不可分的整體。大地以各種方法保護各種生命的生存；並以防止濫用生命的方法（如亂倫或謀殺）來防止生命秩序受威脅。所以，古希臘、羅馬祭酒神和兩性結合的秘密儀式（orgies）都是限於農曆的某個特殊的節期中舉行。在其他的時間裡，大地母親通常都扮演著一種道德保護者的角色，以利於種族的延續。大地會懲罰某些違反自然的罪行，如通姦、謀殺或不道德的性行爲。

大地從未放棄她做爲宇宙生命中心的角色，她是所有生命的泉源、保護者，也是過世者等待重生的母胎。

第二節 中國文化中的地觀

中國哲學歷史中「地」概念的演變以及對「地」字的用法，可以從三方面來探討。即一般意義、哲學意義、宗教意義的地。茲分述如下：

（一）一般意義的地有三

(1) 生產意義的地：從西周以來，除了先秦道家外，耕地或田都受到重視。如戰國時代易傳的「輔相天地之宜」，荀子的「參天地」、制天用天，到明末清初王夫之的「相天」。

(2) 政治意義的地：西周前期重國土疆界。春秋前期重田稅；春

秋中期把「地」看成重要資源，而列為五行之一；春秋後期五行又稱五材，又有「六官」之一管理土地事宜。此後常是哲人的話題。

(3)居注意義的地：西周中期的詩經作品「土宇」一詞便開始有居所之義，此義在西周後期的「宅土」一詞更為明顯。

(二) 哲學意義的「地」有六

(1)一體意義的地：早在周初易經卦爻辭中就隱含了天、地、人一體的概念；但到春秋後期才在國語及左傳中同時出現天、地、人三字；戰國時代的孟子又提天、地、人；易傳增強此信念，並稱為三才；此後便成為地概念的主流，常與道德意義密不可分。再者，戰國時代孟子的「與天地同流」；《呂氏春秋》的「天地萬物一人之身也」；西漢《淮南子》的「以地為母」和董仲舒的天地人為兄弟、「人副天數」及「天人相類」的天人感應說；到北宋張載的「坤稱母」等等，都屬此傳承。

(2)道德意義的地：西周時期書經作品的「惟土物愛」就出現此概念，到春秋後期《國語》的天地之德、地德；墨子把德和「天地」相提並論；孔子的「仁者樂山，知者樂水」等皆是，以後便與一體意義的地概念合流不分。

(3)一體意義與道德意義的地：春秋後期墨子的「仁者」與「參乎天地」相連，和孔子的「仁者樂山，知者樂水」為兩義合併之先鋒。此後，以此為哲學意義而發展的主流一直流傳到現在。如戰國時代莊子的「天地與我並生」；孟子的「仁民而愛物」；易傳的「夫大人者，與天地合其德」；秦漢之際《中庸》的參贊天地之化育；宋代張載的民胞物與，程顥的「仁者以天地萬物為一體」，程頤的「仁者，天地以生物為心」，陸象山的「宇宙便是吾心」，王陽明的「一體之仁」到民國哲人的生命哲學皆屬此義。值得一提的是，自宋代以來，地的概念主要都在這方面發展，而忽略其他意義

的地。

(4)陰原素意義的地：起於西周初期的易卦，春秋後期左傳則以陰及坤為土地的原素。其後《易傳》加強此概念。此後便一直成為各哲學家必提的思想。但大都指陰陽五行說中的陰陽。

(5)變化意義的地：戰國末年鄒衍的「陰陽五行說」中的五行（與此前的五行不同）變化而生地，或天地生五行，再生萬物；禮記的「人者天地之德……五行之秀氣也」；淮南子、董仲舒一直到宋元明清哲人所說的五行，都是此義。再者，《易傳》開始強調的「生生之謂易」的生命概念，也屬此類。

(6)藝術意義的地：春秋後期孔子的「仁者樂山、知者樂水」開始有此觀念。莊子的「原天地之美」及「自然」觀念對後期的影響最大。此後魏晉王弼注《老子》，向秀及郭象注《莊子》之後，藝術意義的地便逐漸具體化於山水畫及詩詞之中。

（三）宗教意義的「地」有二

(1)末世意義的地：最早出現在春秋前期詩經作品中的「樂土」、「樂國」。其後秦漢之際，《禮記》的「大同」理想，戰國時代莊子的「無何有之鄉」。晉陶淵明的桃花源。民國時代孫中山的「大同世界」，方東美所說的「幸福的境域」等都屬此義。

(2)神聖意義的地：從西周中期《書經》的「絕地天通」，詩經的「上天、下土」發端；西周後期的詩經便明載土地神「冢土」，國語的「后土」及「社」。孟子所說的社稷以及日後哲人，都提及此古老傳統；只有王充、戴震等少數哲人反對鬼神信仰，但他們並非反對上天的信仰。今日土地公崇拜依然活躍於民間中下階層。而《禮記》的「祭天地」，古來一直都是天子的義務。眾百姓有義務成全此大祭典。此「地」字與「位格天」相提並論，顯示已有神性化之傾向。

總而言之，中國哲學思想中「地」的概念至為豐富。但只有哲學意義的「一體意義與道德意義」、「藝術意義」，和宗教意義的「神聖意義」盛行不衰，「末世意義」也保存未失，值得我們三思。

（四）儒家的地觀

中國傳統文化對人與自然的關係之了解可以追溯到某些在塑造中國文化上具有舉足輕重的古聖先賢的教訓。在這些先賢中，最重要的可推儒家和道家。我們將在本段中討論他們的思想梗概。

孟子素以主張「人性本善」著稱。他的性善論完全根據於他相信「天」為人性的賦與者。所以孟子說：「知其性，則知天矣！」（盡心上）。這與中庸第一章所說的「天命之謂性，率性之謂道」可說完全相同。根據這種說法，不只人的本性是善的，而且萬物的本性也是善的——只要不被外來的力量所破壞。任何一種存在的本性都可以從該存在的外表看出來，只要它不被外在的環境所改變。所以孟子主張萬物的本性須要培養，以免於不當的影響，這可從他所說的牛山之木的比喻中看出：

孟子曰：「牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以為美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉；牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以為未嘗有材焉，此豈山之性也哉？」^③

③ 告子上，語譯：孟子說「牛山的樹木本來是極美的。因它毗鄰大國的都城，被斧頭柴刀砍伐，還可以為美嗎？山上日夜所生長的，雨露所滋養的，不是沒有萌芽生出來；可是接著又在那裡放牧牛羊，所以才變成那麼的光禿呀！人們見它光禿禿的，就以為這山不會長過樹木，這難道是山的本性嗎？」

儒家對人與自然之關係的了解可以孟子「揠苗助長」的故事做爲代表。雖然此故事的主旨在說明人類的道德成長，不能靠外在的裝飾或勉強而達成，但是這故事卻表明孟子對自然的自發性的尊重：

無若宋人然：宋人有閔其苗之不長而揠之者，芒芒然歸，謂其人曰：「今日病矣！予助苗長矣。」其子趨而往視之，苗則槁矣。天下之不助苗長者寡矣。以爲無益而舍之者，不耘苗者也，助之長者，揠苗者也；非徒無益，而又害之。④

（五）道家的自然觀

道家哲學強調以直覺和神秘的方法去看待人生。其主要的德行可以「無爲」來形容。當人處於無爲的狀態中時，他就進入了自然的規律中，而自然則是依循「道」而運行。因此宇宙和諧之達成不是依賴人的努力，而是藉著「無爲」。一般人總是以帶有目的的行爲接近大自然，而聖人的行爲則採「無爲而治」，就如老子所說：「道」常無爲，而無不爲。侯王若能守之，萬物將自化。⑤

道家的這種「無爲而治」的思想也是他們拒絕所有形式的器械的原因。因爲機械破壞了自然的規律，也污染了「道」所活動的範圍。而管理支配宇宙的應該是「道」，而不是人類的努力或計謀。

④ 公孫丑上，語譯：不要像宋國某人那樣。宋國有個人，因憂心他的禾苗不生長，而將禾苗往上拉。茫然地回到家，告訴他的家人說：「今天累壞了！我幫助禾苗長高了！」他的兒子跑去一看，禾苗已經枯死了！天下不助禾苗生長的人少極了。以爲無益而放棄的，是不耕耘禾苗的人；助它往上長的，是拔苗的人。這麼做非但無益，反而有害。

⑤ 《道德經》37章。

例如《道德經》二十九章如此說：

將欲取天下而為之，吾見其不得已。天下神器，不可為也，不可執也。為者敗之，執者失之。是以「聖人」無為，故無敗；無執，故無失。⑥

在道家的傳統中，流傳著一則故事，故事中提及孔子的弟子子貢在旅途中，看見一個老人在菜圃工作。他挖地道到井中，抱著甕取水來灌溉，用力很多而見效少。於是子貢建議他使用一種機械打水，用力少而見效多。該老人拒絕子貢的建議，說：

我的老師經常告訴我，巧妙的機械裝置會引起奸詐的行為，而奸詐的行為將產生狡猾的心思，狡猾的心思不能保全純潔空明；不能保全純潔空明，便心神不定；心神不定，便不能載道。並不是我不知道打水機械的使用，而是我以使用它為恥。⑦

老子以為天地之所以能夠生生不息，是因為天地不刻意延長自己的壽命。人則不然。而假若人能仿效天地，返璞歸真，順從自然，則人必可處於對自己的存在最有利的狀態中。所以老子說：

天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。是以「聖人」後其身而身先；外其身而身存。⑧

此種反技術、反人為的思想，表現於後來道家大部分的文獻中。我們可以說，此種以非控制的方法對待大自然的態度對日後中國的藝術（特別是山水畫）、文化和許多君王的治國理念都有很深

⑥ 《道德經》29章。

⑦ 見《莊子》外篇，天地篇第十段。本譯文參考陳鼓應註譯，《莊子今註今譯》上冊（台北：台灣商務印書館，1975），354。

⑧ 《道德經》7章。

的影響。

另一位道家的代表人物莊子也有同樣的自然觀。《莊子》一書的〈內篇〉，其主要思想可說進一步將老子的自然觀發揚光大了。根據莊子的教訓，人類生存的最終目的乃在於適應萬物的自然常軌，而不是在改變它。此自然常規即為「道」。萬物的本性都是以「道」為依歸的。當人類違反了「道」的原則，而執守人為的規則或方法時，就迷失了。聖人對所有人類的價值都是無動於衷的，當人達到這種如鏡的狀態時，就不受外界事物的干擾了。

所以莊子也肯定自然世界以及「無為」的必要性。他主張聖人是一個凡事根據自然而行，而不在生命過程中添加任何人為因素的人。此種聖人的行為必然與自然世界的自然表現一致。最後並與自然合而為一，也與「道」成為一體。因此，莊子的理想是所謂的「自由」，即不捲入世界的俗務中之自由。因為世界經常被混亂、戰爭、苦難和荒誕不經所控制著。莊子目睹人類社會所造成的各種禍患，諸如戰爭所帶來的貧窮，不公義所造成的社會亂象，他相信只有放棄一切傳統價值觀的束縛，而從另一種全新的觀點來看世界萬物，才能避免這些混亂和痛苦。此種對人類傳統價值體系以及對傳統時空和實在界的否定很清楚地表現於《莊子》的篇頁中。

在《莊子》內篇的最後一章（應帝王）中，讀者可以清楚看出人類必須順應自然的要求。在這一章中，作者提出了許多故事來說明這個主題。第一個故事說到萬物都有其自然的本性和維護自然的能力。即使是一隻鳥或一隻小老鼠都有保護自己和處理問題的自然方法。所以最好的管理方法乃是不去干預萬物，讓萬物以自己的方法做自己的事：

肩吾見狂接輿，狂接輿曰：「日中始何以語女？」肩吾曰：「告我君人者以己出經式義度，人孰敢不聽而化

諸！」狂接輿曰：「是欺德也。其於治天下也，猶涉海鑿河，而使蚊負山也。夫聖人之治也，治外乎？正而後行，確乎能其事者而已矣。且鳥高飛以避矰弋之害，鼯鼠深穴乎神丘之下，以避熏鑿之患，而曾二蟲之無知！」（應帝王篇，段二）⑨

接下去的一個故事也是在闡明尊重萬物本性的真理：

天根遊於殷陽，至蓼水之上，適遭無名人而問焉，曰：「請問為天下。」無名人曰：「去！汝鄙人也，何問之不豫也！予方將與造物者為人，厭則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處壑壤之野。汝又何竊以治天下感予之心為？」又復問。無名人曰：「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」

（應帝王篇，段三）⑩

-
- ⑨ 本段語譯：肩吾往見狂人接輿，狂人接輿說：「日前中始告訴你什麼話？」肩吾答道：「他告訴我，統治者應該身為表率，並以法律和規章治理百姓。如此，將沒有人敢違背或拒絕歸化。」狂人接輿說：「這麼做將泯滅德行。當統治者試圖以此法治理天下時，就有如涉海而行，或在河中開闢通路，也有如讓一隻蚊子背負一座山而飛（這是不可能的）。當聖人治理天下時，他們不管人的本性之外的事，他們讓人人跟隨自己的本性，然後順其自然。人人都能真正做他（她）所能做的事，如此而已！況且鳥兒高飛乃是在避開網羅或彈弓的傷害；老鼠在神壇下方掘出深深的洞穴，乃在避免被煙熏或被挖出的危險。你對這兩種動物的本性竟毫無所知？」
- ⑩ 本段語譯：天根前往殷山之南旅遊，到達蓼河時，遇見一位無名的人。天根問他說：「請問如何治理天下？」無名人答道：「離開我吧！你真是個卑鄙小人！你的問題令我何其不悅！我將與造物者為伍。當感疲倦時，我將騎乘在悠閒而虛無的鳥背上，飛向世界之外，悠遊於不知名的地方，而生活於虛無的野地中。你為何以如何治理天下的問題來煩擾我？」天根緊追不捨，再問同樣的問題，於是無名人答道：「你應該以簡樸之心而遊於四方，追求冷漠（而不追求參與、干預之事），順應萬物的自然本性，而不存個人之己私，如此天下太平矣！」

在結束本篇之時，莊子更以另一個生動的故事來總結他的自然哲學理想：

無為名尸，無為謀府，無為事任，無為知主。體盡無窮而遊無朕，盡其所受乎天，而無見得，亦虛而已！至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。

南海之帝為儻，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儻與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儻與忽謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日渾沌死。（應帝王篇，段六）^⑪

綜上所述，老子和莊子都主張萬物都各依其自然的本性而生存，但人類卻背「道」而行，而自行發明一套行為的規則。老莊二人的自然哲學可說完全根據自然界永遠不變之定律。他們的思想可以歸納成三點：(1)要認識自然；(2)要以自然的方法待人接物；(3)不可干預自然。套用聖經的話，老莊二人都同意：「我活著，但活著的不是我，而是『道』在我裡面活著；因為在『道』裡面，我才活

⑪ 本段語譯：不要擁有聲名，不要滿心充滿計謀，不要強行任事，不要採用智巧的作為。只要體會著無窮的大道，遊心於寂靜的境域；承受著自然的本性，而不自現其所得（即不自我矜誇）。總而言之，要達到空明的心境。完全人的用心有如鏡子，任物的來去，而不加迎送；如實反映而無所隱藏。所以他能夠勝物而不被物所損傷。

南海的帝王名叫儻，北海的帝王名叫忽，中央的帝王名叫渾沌。儻和忽常常到渾沌的境地裡相會，渾沌待他們很好。儻和忽商量報答渾沌的美意，說：「人都有七竅，用來看、聽、飲食、呼吸，唯獨他沒有，我們試著替他鑿開。」他們一天鑿一竅，到了第七天渾沌就死了。（本段譯文參考陳鼓應譯，《莊子今註今譯》上冊（台北：商務印書館，1975），251-253。）

著，才行動，也才有我自己的存在。」^⑫

上面所提出的儒家和道家的自然觀都清楚的表示，在中國的傳統文化中，是極為重視人類與自然大地的和諧關係的。在面對生態危機的今天，此種優良的傳統文化似應加以強調並發揚光大才是。

第三節 佛教的地觀

佛教對地的了解可以歸納為下面三個原則：^⑬

(1)佛教不以地為全能上主的創造，所以地與天不是並立的。

(2)所有的存有都不是永恆或絕對的。相反地，萬事萬物都是互相貫通、互相依存的。所以人類與動物在本質上並無差別。因為這二種生命都離不開因果報應律和輪迴律的束縛。根據主流派佛教的看法，植物並不在生物輪迴的行列之中，所以其重要性不能跟動物相比。然而，根據某些東亞佛教界的看法，植物和大地都屬於這個運轉不停的宇宙的一部分，因為萬物都互有關連。根據此種說法，萬物都參與了成為「完全佛性」的過程中。因此萬物也具有佛性，理當得到尊敬。

(3)佛教的主要教訓在於所有生物的拯救和解脫，而非在於地或

^⑫ 參考聖經加拉太書二20。

^⑬ 參考 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 & Rainer Nea, "Buddhismus", *Umwelt*, ed. M-Klocker & U. Tworuschka (Muenchen: Kosel, 1986), 70-105.

有機、無機環境的問題。

小乘佛教（最古老的佛教）並未提出任何有關地的理論，僅把地跟萬物視為同樣具有危險的「業」。要免除這種危險，就必須跟世界保持距離。然而，在其愛護所有生物的倫理原則中，卻也間接觸及對地的關照和保護。

大乘佛教則發展了豐富的世界觀。根據這種世界觀，只有佛性才是絕對的實在。整個宇宙和個別的生物都有達到佛性的潛力。此種觀點把大地跟人類的環境視為拯救和解脫過程的一部分。成為「開悟者——菩薩」（*Bodhisattva*）乃是此派的主要理想。但是這位菩薩不願意自己單獨進入「涅槃」（超越輪迴的最終、最完美境界），他寧願帶領世界萬物跟他一起進入涅槃的極樂世界。他寧願與萬物同得救拔；他希望萬物中的佛性終將完全實現。普渡眾生——人類、動物、草木、大地等萬物都將成佛。

第四節 印度教的地觀^⑭

印度教既是一種哲學的世界觀，也是一種宗教。主流派的印度教屬於一元論的世界觀。但是在其傳統中也流行著一種有神論的觀念。就整體而論，印度教的教義並沒有對地的問題提出特別的理論，更未曾以此題目做為哲學上或神學上探討的資料。下面的六原則只是綜合印度教對地的了解所做的嚐試：

⑭ 參考R. Balasubramanian, "Die Stellung des Menschen in der Welt aus der Sicht des Hinduismus", *ibid.*, 76-99. Alphons van Dijk, "Hinduismus", *Umwelt*, ed. Michael Kloecker and Udo Tworuschka. (Muenchen: Kosel, 1986), 106-122.

(1)印度教不談「天與地」或「人與環境」二種並立的力量，而只談及宇宙。人類只是整個宇宙的一部分。人類雖具有理性和拯救的智慧（jnana）而高於動物、植物和物質大地，但是人類是否具有控制大地的權利，並不是印度教的宇宙論所關心的。其部分原因或許是因為印度教以為人並不是宇宙萬物中最高的存在；在人之上還有諸神（devas），而這些神也是有限且必滅的。

(2)印度教以為，在人與其他生物之間，以及所有生物和無生物之間，並沒有根本上的差異。因為萬物之中都存在著神性；所有肉眼可見的萬物都或多或少地反映這個絕對神秘者的神性。

(3)一般印度教徒都把生命和生物視為神聖的；地面上的萬物都具有宗教層面的地位。

(4)既有這種宗教上的地位，大地以及人類所居住的環境（有機的也好，無機的也好）都不能被貶為生化科學中被研究和操控的對象。地和環境跟人類密切地連合在一起，他們一起組成實際的人類宇宙。

(5)人類的生活可以分為二個層面：從有機的層面上說，人為了物質、實利（artha）和享樂（kama）而活；從理性、意識和靈性的層面上說，他是在盡義務，守法則（dharma）並尋求解脫拯救（moksha）。換言之，人一方面不能脫離地而生存，另一方面，他必須從塵世的枷鎖中尋求解脫。

(6)人類的理性、意識和靈性上的生命反映於有機和物質的世界中。因此，人有使大地和環境淨化並人性化的責任。這個工作要藉二種方法達成：一方面藉著他對大地在靈性上的態度，另一方面藉著具淨化作用的宗教儀式。

第五節 回教的地觀^⑮

回教對地的看法主要表現於可蘭經（Koran）中。可蘭經中的地觀至少可歸納為四點：

(1)世界和人類都是真主（Allah）所創造的。人類可以任意控制所有的被造世界，因為人是真主在地上的代表（halifa）。人是大地管家。此處回教的看法跟猶太教和基督宗教的看法大致相同。

(2)人類在行使對地的管理權時，必須有幾個限制：他必須把他對待大地和環境的情形向真主據實以報。只有在擬神化的情況中，人才有權控制自然。當人背叛了天意時，就喪失了這種權利。人因貪婪、慾望，而忘記了自己和自然大地一樣，都是被造物的事實時，他就是背叛了真主。

(3)從深一層的神學角度而言，大地乃是真主的居所，也是真主的鏡子。自然律乃是真主的「慣行」或「聖則」。這種對大地和自然的看法，在根本上是一種神本的觀念。可蘭經說：「……真主知道地上和海中所發生的一切事。沒有任何一片樹葉掉落到地上時，真主不知道的；沒有一粒隱藏於地上的種子不記錄於冊上。」（6：59）又說：「……不要引發地上萬物的破壞，因為萬物有其最好的秩序。」（7：56）

(4)除了一些跟西方工業世界有所接觸的回教思想家以外，在回教世界中，還未出現有關地與環境問題的重要論述。主要的可能原因在於多數的回教國家所關心的主要問題是經濟方面的，而非生態

^⑮ 參考Monika Tworuschka, "Islam", in *Umwelt*, ed. by Michael Kloecker and Udo Tworuschka (Muenchen: Koesel, 1986), 42-69.

學方面的問題。

第六節 古代西方文化中的地觀

古代西方文化以許多圖像和象徵來表達「地」的觀念以及「地」的神聖性和對人類的重要性。例如，許多西方的神話故事把「地」描寫為扮演參與太初創造世界生命的重要角色，所以「地」具有一種「創造性」的力量。這可從下面的神話觀念中看出：(1)陰陽合體（androgyny）的神話觀念認為，完全或完整的存有必然匯集陰陽於一身。在宇宙的創造之初，「混沌」常代表完美的整體，這是一種無分彼此的整體；在創造之後，所有的存在都以此整體而生存，所以天與地成為密不可分的整體。(2)單性生殖（parthenogenesis）的神話觀念認為「地」的存在先於天。而天是由「地」藉著單性生殖（即未有陽性的介入）而生出來的。(3)神婚（hierogamy）的神話觀念是所有的神話中，把「地」的創造性能力表達得最清楚、最豐富的。天與地的神婚被視為基本的創造行動。這種在創造之初，互補調和的創造力（天）和生殖力（地），在日後變成較俗化而富哲學意味的陰陽觀念。(4)犧牲（sacrifice）的神話觀念認為新生命的產生與死亡（或毀滅）有密切關聯。(5)出現（emergence）的神話觀念認為「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」也往往被視為人類的母親，人類是由大地所生的，也是自己家鄉土地的「兒女」。此種將「地」人格化的觀念也認為「地」是處於死亡與再生的過程中。生命和死亡被視為母親大地的生命過程中的兩面或兩個階段。大地本身蘊藏著用之不竭的資源。在末世的烏托邦中，大地母親的面貌將

得更新，世界將有新而公義的秩序。各種生命不分貴賤，都將輕易而公平地獲得大地豐富的生命。最後，大地也被視為所有生命結合的象徵。特別在宗教的觀念和象徵中，大地表示所有的生命之間的親密關係，它們之間的生命力也是一樣，都是共同組成一個有機的整體，互不可分。

第七節 台灣民間宗教信仰中的地觀

(1)自然崇拜

台灣民間信仰崇拜的對象可分為兩大類：「人鬼神祇」與「自然神祇」。前者是對逝世的人的祭拜；後者即對天、地、日、月、星辰、山川、風、雨、雷電、水、火、岩石、草木、禽獸等等之自然界之崇拜。^{①⑥}所以在民間信仰中，海有海神（如媽祖）、古老的樹木有樹神（如榕樹公、茄苳公）、奇異的岩石可被尊為「石頭公」而祭拜之，也有以動物或動物的骨頭為崇拜對象者，如貓神（大將公）、太公（狗神）、靈應公（牛腳骨頭神）……此種宗教現象與中國古代的自然崇拜極其類似，茲將此種自然崇拜以下頁之表列出。^{①⑦}

此種對自然的崇拜難免有泛神論的危險，然而此種宗教現象也可說明民間自古以來對自然界的敬畏。自然界之中既然到處都是神，而且神與自然萬物互相結合，所以，自然也當是神聖的，不僅不可任意加以剝削破壞，而且必須待之以具有位格的神，而崇拜之

①⑥ 見董芳苑，《台灣民間宗教信仰》（台北：長青文化事業有限公司，1984），145。

①⑦ 見董芳苑，全上書，166-167；168。

自然崇拜神祇分類表 (一)			
崇拜對象	神祇正稱	神 祇 別 稱	宗教屬別
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	太陽星君	月頭公	道
月	太陰娘娘	月娘媽	道
星	七星娘娘	七娘媽	道
山	三山國王	獨山、巾山、明山等之總稱	道
水	水德星君	水仙公	道
火	火德星君	火王爺	道
海	四海龍王	東、西、南、北海龍王	道
風	風 神 爺	風天王、風伯	道
雨	雨 師	或海龍王	道
雷	五雷元帥	雷公、雷師爺	道
電	閃 那 婆	閃電婆	道
天、地、水	三官大帝	三界公	儒、道
東西南北中	五官大帝	五顯大帝	道
岩 石	石 將 軍	石頭公	道
植 物	大 樹 公	榕、茄苳、刺桐、槎子、龍眼	道
泥 土	古 公		道

庶物崇拜祀神分類表 (一)			
崇拜對象	神祇正稱	神 祇 別 稱	宗教屬別
灶	灶君公	灶君	儒、道
床	床母		道
門	門神	神荼、鬱壘	道
城池	城隍爺	都、府、州、縣、鄉、鎮、城隍	儒、道
地基	地基主		道
牛稠	牛稠公		道
豬稠	豬稠公		道
米甕蓋	三侯公		道
牛腳骨	靈應公		道

動物崇拜祀神分類表 (二)			
崇拜對象	神祇正稱	神 祇 別 稱	宗教屬別
虎	虎爺		道
牛	牛爺		道
馬	馬爺		道
貓	大將公	山貓神	道
狗	犬公		道
猴	猴將軍		道
兔	兔將軍		道
龜	龜將軍		道
蛇	蛇聖公		道

。在此種自然崇拜的宗教中，自然界的地位既不低於人類的地位，所以人類與自然界的關係不應是蹂躪剝削，而是和諧共存的。

(2) 土地公崇拜——

《台灣省通志》中說：土地公之信仰，即土地之神，源於古代之社神。臺民祀土地神，極為普遍，無論里社，陌路阡頭，皆有小廟，俗稱「土地公廟」。土地公為縣以下鄉里之神，蚩蚩者氓，奉之為護土神，以其造福鄉里，施德萬民，尊稱為「福德正神」。

傳說福德正神原為對自然崇拜的信仰，也就是古代社稷崇拜的變體。^⑱古代的人以為先有五穀，因有五穀才能養活人類，所以對土地油然而生感激之情，經過一個時期便把土地當作神了。在以農業為主的台灣社會，更是重視土地公的祭拜。後來土地公由自然神祇被附會了人鬼傳說，民間便開始雕像供奉。於是土地公變成一位心地善良、溫厚篤實、樂於助人的神。他能造福鄉里，德澤萬民。所以不論從事商業、礦業、金融業或漁業者，也都祭祀土地公，祈望從土地公的庇護中得到財富。逐漸變成一種以功利為目的的祭拜。甚至也能祈求土地公賜予家中平安、疾病的痊癒、六畜的興旺、找尋失物、添丁發財……任何願望皆可求。

不論其演變的結果如何，我們知道原來的土地公崇拜也是自然崇拜的一種；是先民對土地產生感謝之情後，把土地當成神來祭拜的一種民間信仰。此種對土地的感念和祭拜，正表示先民尊重土地、愛護土地、敬畏土地的信仰。

(3) 風水

風水是來自陰陽五行之說，認為宇宙間萬物的生生不息都在於

^⑱ 董芳苑，《台灣民間宗教信仰》，190。

風和水。所以「風水」意味著「藏風得水」之意，意指天地之氣——凡是天地二氣完全調和的地方，才是人類生存最有利的地方，生存在此種地方的人都能得到繁榮。因此選擇風水好的地方，或建房屋，或建寺廟，或建墳墓，乃是人生最要緊的大事，也是為人子孫對祖宗應盡的孝道，同時也是人類對大自然應盡的義務。^{①9}生存的當務之急，便是順從天地之間風水的自然規律，才能有順遂的人生。違反風水的規則，即破壞了人與自然之間的和諧關係。那裡，不僅自然會受害，人類也會受害。因此，原來的風水觀念是強調人與大地之間的正常關係的。

從以上台灣民間信仰的自然崇拜，土地公崇拜和風水觀念的討論中，我們看出民間信仰最初的精神是在追求人與大地或大自然之間的和諧關係。在民間信仰中，大自然是有位格的神，他們的地位高於人，所以人必須尊重崇拜之。此種自然崇拜雖與基督教的自然觀不同，然而，在面對生態危機的今天，此種民間信仰卻有助於本書的目的。至少，民間信仰中的自然崇拜為我們的生態神學提供了助力。

研究思考問題

1. 在人類的思想史中，人類以各種不同的象徵來形容大地，根據你（妳）個人的感覺，那一個象徵最能夠生動地說明大地的意義？
2. 每一個象徵都有其限制，也都有其優缺點。一般來說，在一

^{①9} 以上參考鈴木清一郎著，高賢治、馮作民編譯，《台灣舊慣習俗信仰》（台北：眾文圖書公司，1978），50。

般人類的思想潮流中，那一個象徵最被廣泛的使用於對大地意義的解釋？

3. 儒、道、佛的思想一直被視為中國思想的主流，它們的世界觀如何界定它們對大地的觀念？
4. 在傳統的東方（中國和印度）世界觀以及傳統的西方（基督宗教、回教、猶太教）世界觀中，有關大地觀念的主要差異是什麼？
5. 在這些傳統的世界觀中，有關大地觀念的共同因素是什麼？
6. 在這些傳統的世界觀中，有關大地觀念的不變因素（無論何時都有的）是什麼？
7. 現代化（科學、技術工業化）如何影響我們對大地的觀念？
8. 我們如何把大地觀念中的不變因素，置於現代的大地觀念中？
9. 台灣人的民間宗教對大地有怎樣的了解？

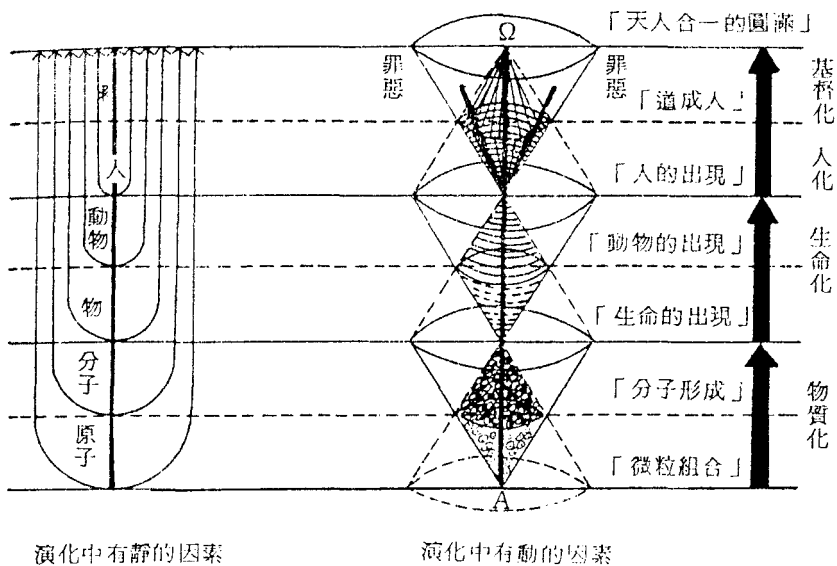
第三章 現代生態思潮

在這一章中，我們擬針對現代思想家、學術界以及宗教團體有關生態危機問題所提出的看法和行動方針做概括的介紹。然而，本章的方法僅止於介紹，而不提出評論。讓這些現代思潮本身直接向讀者說話。其目的在透過諸多學者和團體的呼籲，引起讀者的共鳴，讓讀者也意識到生態危機的嚴重性。

（一）德日進（Pierre Teilhard de Chardin）的跳躍進化觀

半生居住於中國而對北京人的發現有所貢獻的法籍天主教神父德日進，受了達爾文「物競天擇、適者生存」的進化思想所影響，研究出「跳躍進化觀」的理論。他融合科學、哲學與神學，把宇宙進化分為物質化、生命化及人化三大階段。每一個新階段皆為一次大躍進。而物質化階段中分子的形成，乃是躍向生命化的準備期。他認為宇宙的演化是整體性的「內在動力」推著萬物，經超越自身的方向前進。任何物質皆非無生命之無生物，而是含有一種「先天生命」與「意識種粒」的生命體；該生命體並能發出心智。同時，這種整體性的演化也朝向進化的終極目標（ Ω ）邁進。這個終極目標乃是天地人合一的圓滿境界。在這個境界中，人類萬物都要跟天主一樣，祂是最高的精神實有、最高的意識、宇宙萬物的核心。這可從耶穌基督道成肉身的神學中看出其梗概——基督是天主也是人，是天人合一的代表。當人類跟隨基督，被基督所拯救時，就是

躍向天人合一之圓滿境界的步驟（見下圖）①



德日進的這種進化觀除了肯定宇宙進化是有目標的以外，也認為人與宇宙、萬物及至高的神乃為一體。大自然是奧妙的有機體，人與大自然和神似乎沒有區別，甚至人須藉大自然方能得救。此種帶有泛神論的進化神學貶抑了天主的超越性以及人在大自然中的特殊地位。

（二）新時代（New Age）的世界觀

① 參見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. 並參考谷寒松著，《神學中的人學》，再版（台北：光啓出版社，1991），78-79。

約二十年前開始盛行於西方基督宗教世界自由派中的「新時代」運動指出，人類目前正處於一個消逝中的舊世界，和一個即將來臨的新世界中的轉捩點。當人類進入這個新時代之後，他們必會帶有一種新的世界觀。這個新的世界觀的主要信念是：(1)透過某種宇宙力量，天下萬物將互相融合為一個整體；(2)整體宇宙的進化是樂觀的，因為進化是朝向天地人合一的圓滿境界邁進；(3)在這樣的進化過程中，神的超越性和絕對性已非重要，更重要的是神的存在與一切受造物息息相關的特性；(4)人生的終極目標在於充分覺醒到此一萬有一體的宇宙奧秘。

此種新時代運動的正面價值在於其對一切受造物彼此之間，並與天主之間息息相關的覺醒。這種覺醒促使人類對世界萬物產生敬畏和愛惜的態度，給人類帶來一種更健康的環境觀念。因此，這樣的觀念也具有一種克服人類對宇宙毀滅的悲觀恐懼。然而，此運動的負面價值卻在於它貶抑了超越的天主的神聖性和獨特性，而淪於泛神論的危險中；而且，此種運動也強調人類「自救」的觀念，這與基督宗教強調救恩的神學正好背道而馳。

(三)「地母」(Gaia)思想：

近代生態學者和女性運動者引用希臘文化中的「地母」觀念，將大地擬神化為女神(Gaia)，並視大地為一種具有生命，而且能夠反應的有機體。根據這種思想，大地或自然界具有一種抗拒不利於環境的改變的能力，而使自然環境保持於「穩定狀態」

(homeostasis)中。大地就如一個有機體，具有一種回饋系統和自我調節的能力。使得海水的鹽性保持於一定的平衡狀態中，也使大氣中維持生命所須的各種元素永不枯竭。讓大地成為適合生命生存的地方。同時，這種把大地視為母親的思想也強調人類跟大地和萬物間不可分的有機關係：人類與其他生物或無生物共享這世界。人

類週遭的受造物都不是靜止的無生物，反而都具有靈性，也都與人類共同參與知識和科學的進化過程。所以，這個進化過程並不是人類的專利，而應算是整個大地的功勞。

此種理論一方面改變了過去科學家們將自然界視為無生命、無感覺的觀念，另一方面卻相信自然界這種自我調節的能力，可以有效對付人類所造成的污染。這可說是甚為樂觀的生態觀念。

（四）普世教協的「公義、和平及維護創造的完整」

一九八三年在加拿大溫哥華所召開的普世教協第六次大會在論及「和平及生存的威脅：世界軍事競賽、經濟控制和剝削，以及生態方面的危機……我們須要一些倫理方面的指引來建立一個共同參與的社會，使人人能對生態環境負責，對經濟有公義的態度，並能有效對付那些威脅人類生命和將來的力量。」所以該次大會強調：使全世界教會都能參與「公義、和平及維護創造的完整」的過程，必須成為普世教協的優先工作。

普世教協所以提出這種呼籲，乃是有鑑於今天世界核子戰爭的威脅，無數人類死於飢餓、戰爭或生活於痛苦中，人類和其他受造物所賴以生存的環境已面臨嚴重的危機。要解決這個危機，普世教會必須共同找出信仰所能提供的對策，以避免上帝好的創造被摧毀。因為在此全球性的危機中，人類不只是該危機過程中的犧牲品，他們也有能力可以決定或扭轉那個過程。

根據普世教協的相關文件指出，信仰所能提供的對策包括認罪、藉福音的力量體驗解放、接受改變（包括生活方式的改變）、在耶穌基督之團契中體驗彼此合一、彼此關係的更新，並結束所有敵對的狀態，讓全世界的人共享食物和工作，尊重人性尊嚴，並使人類與萬物共存的境界得以實現。此乃「公義、和平及維護創造的完整」的表現。

達到這種境界的方法至少有二：第一，建立一種適切的神學，讓基督徒跟上帝建立正確的關係，也讓世人彼此之間以及與自然環境之間建立和諧的關係，並找出過去人類歷史之所以出錯的原因。第二，促成基督宗教各宗派之間以及與其他宗教信仰和觀念之間的交談，以達到彼此間深一層的認識和了解。不只因為整個世界在文化上、宗教上和觀念上，都是多元的，各種文化、信仰和觀念都有其價值和貢獻，也是因為「公義、和平及維護創造的完整」所關心的問題是全球性的問題。

此外，要達到「公義、和平及維護創造的完整」的目標，也須有三個具體的行動：第一，保護能源——這在工業化國家中尤為迫切；第二，開發適當的能源科技；第三，建立合作的關係，以達成這些目標。例如，工業化國家從減少能源的消費而省下的基金，可轉移到開發中國家的能源計劃上。

簡言之，普世教協的「公義、和平及維護創造的完整」理念是一種普世性的運動，旨在探討那些真正威脅地上生命的原因，並提出對付的方法，以恢復上主完整的創造。

（五）杜佛勒（Alvin Toffler）的未來學^②

杜佛勒在這本書中指出，人類正面臨著一種大變動，此種變動將以三種形式——一時性、新奇性及多樣性——向人類圍攻。一時性（transience）使人類的狀況不斷地改變，並使人類的感覺不斷受侵擾；新奇性（novelty）使人類喪失了傳統，而面臨一變再變的陌生情境，並使人類的認知能力受到考驗；多樣性（diversity）則不斷使人類面臨選擇過多的危機，不斷擾亂人類的判斷能力，使人感到無所適從。當人類無法適應這三股連袂而來的大變動時，便導

^② 中譯本由蔡仲章譯，《未來的衝擊》（台北：志文出版社，1972）。

致了變動的疾病（the disease of change），此乃所謂「未來的衝擊」。此種衝擊特別表現於一些科技先進的國家中；許多人開始逃避「未來」，盲目地走向「過去」。如嬉皮們之拒絕參與社會，而避居荒野之地，以及吸毒者之日益增多的社會現象。

此外，未來的高科技固然給人類帶來富裕的物質環境，卻也產生了許多副作用——如環境污染、空氣污染、輻射塵、自然景觀的破壞……等。這表示，目前人類所面臨的困境乃是過去盲目發展科技所造成的結果，也表示人類對自身所處的世界已逐漸喪失控制力。這是一種失調現象；也是人類單向追求物質開發，而忽略文化、心理和社會力量的結果。

要解決這種未來衝擊所造成的病態現象，人類必須善用科技的力量，把對人類具有威脅的工業技術及對人類無益的新奇性和多樣性產品的發展方向，轉移到解決上述副作用的發展上。也就是採取一種負責任的工業發展態度。同時，解決目前人類危機的另一個有效方法乃是消除先進國家和貧窮國家之間的貧富差距現象。在未來的世界裡，由於空間距離的縮短，整個世界已儼然成爲一個單一社會。人與人之間、地與地之間、國與國之間，皆有息息相關的互依關係。某一地區的災難可能威脅其他地區；某一地區的污染也將造成全世界的污染。在這種情況下，兩地的不平衡、懸殊狀態，勢必伏下潛在性的危機。因此，先進國家應該將發展無益、奢侈的工業產品之力量，轉移到援助弱小國家的計劃上，以提高他們的生活水準。

杜佛勒也認爲，造成未來衝擊的危機的另一原因乃是由於人類文明失調的現象。因此，人類在高科技所帶來的富裕物質環境中，不應遺忘人文科學、社會科學和文化發展。因爲這些都是解決人類目前所面臨的社會問題及精神危機的必須品。

（六）羅馬俱樂部的警告

在「未來學」的研究上佔有一席地位的羅馬俱樂部，在一九七二年、一九七四年和一九九一年分別發表了三份有關地球環境問題的先驅報告，即《成長的極限》（*The Limits of Growth*），《人類在轉捩點上》（*Mankind at the Turning Point*），和《第一次全球革命》（*The First Global Revolution*）。這三本書的主要目的是在針對地球天然資源的日漸枯竭，以及環境污染等人類面臨的生態危機，提出人類可能採取的防範措施的建議。

《成長的極限》這本書的主要內容是在警告世人：在這個狹窄的地球上，經濟和人口不能再無止盡的成長下去，因為無限制的成長除了引起糧食和資源的枯竭以外，也將使環境的污染呈指數增加，並使環境自然吸收污染量的能力在西元二千一百年之時達到飽和。屆時，全人類的農業和工業活動都將達到一種「成長的極限」。所以，除非停止成長，否則在下個世紀，大多數的人類將不是餓死，就是因環境的污染而窒息。

由於這本書的方法和數字受到科學家們的質疑，所以羅馬俱樂部在二年後又出版了《人類在轉捩點上》的研究報告。這本書的性質與前書類似，也是將重點置於人口、資源、環境之間複雜的交互作用以及經濟的畸形發展上，並警告：單憑科技不能解決全球性的問題，人類的前途仍和以前一樣是充滿危機的。本書提出一種「選擇性成長」的觀念——即是在富裕的國家減少工業化，而在貧窮的國家加速工業化，使兩者達到平衡，其根據在於承認全球的「一體性」和地球的「有限性」。因此，人類的當務之急在於立即把解決的方法付諸實行，拖延只會把事情弄得更糟，人類正處於生死攸關的「轉捩點」上。作者們所提出的具體解決方法除了控制人口成長之外，也應從能源的節用上著手——如提高油價，抑制石油的需

求；在石油生產地區和消費地區之間建立一種互助關係，以使各國在經濟上有健全的成長。

有鑑於世界局勢不斷變化，人類所面對的問題層出不窮，加上科學家們對各種問題的見解比以前更清晰，羅馬俱樂部乃於一九九一年再發表《第一次全球革命》乙書，對這些問題提出解決的方案。該書嘗試更清楚的闡明現今世界經濟體制與人類行為的隋性所將造成的後果，並對未來趨勢再度提出警告。書中指出，由於一些先進科技的興起，人類在進入二十一世紀門檻之際，正處於一個「新型態全球社會」的初期階段。在這個未來的新社會中，人類的就業、生活方式與期望、物質條件及其他方面，都將與今天的情況大不相同。而南半球國家的人口爆炸、世界氣候可能產生的重大變化、全球糧食供給和能源供應能力的失衡、地緣政治情勢的鉅變、世界經濟發展程度的不平衡、極窮與富足過剩同時存在……等問題，都可能對人類社會產生相當程度的影響，為世界各地帶來無盡的緊張和衝突，甚至促成一項世界性的重大革命，為這世界的未來造成相當的不確定性。「全球革命」並不基於任何意識型態，而是由一些前所未有的社會震盪逐漸形成的。引起震盪的因素包括社會、經濟、科技、文化及種族等多方面。

《第一次全球革命》主要分為二部分。第一部分討論了當今世界面臨的重要問題及困境，指出過去二十年來的重大變遷，描述其造成之社會病態，並概要地列舉一些全人類必須合作面對的首要事件與危機；這些危機多為環境、能源、人口、糧食和經濟開發方面的問題。第二部分則探討通盤解決的方案。作者建議一些現階段人類必須採取之行動，其中三項當務之急是：把軍事經濟復原為民生經濟（亦即把槍砲變成麵包）、解決全球熱化和能源問題（如少用石油和煤、嚴禁窮伐濫砍、確實做到環境保護）、解決全球經濟發

展失衡的問題，以追求世界和諧。而要達成這些當務之急，最重要的是靠全世界的團結合作。因為當今的局勢讓人類體認到：過度的消耗自然資源以追求物質享受，將加速這個星球及人類自己的毀滅。核子戰爭的威脅在眼前雖沒有那麼急迫，但卻如影隨形，揮之不去，躲之不開。而核子戰爭可能導致地球氣候永遠改變，其威脅是不容輕忽的。而這些問題都是全球性的，不是靠幾個超級強權就可以處理的。只有靠地球上全人類共同的合作才有辦法。所以本書一再強調世界團結合作（solidarity）的重要性——全球居民未來幸福遭受威脅的嚴重程度，已迫使人類不得不團結合作。而「第一次全球革命」的成敗即端賴於此。

（七）布蘭德蘭報告（Brundtland Report）：《我們共同的未來》^③

有鑒於二次世界大戰以來日漸嚴重的環境問題，以及不均衡的發展現象，聯合國1983年成立世界環境與發展委員會，專司制定「全球的變革日程」（A Global Agenda for Change），希望透過科際合作、國際聯合行動的途徑，針對西元二〇〇〇年乃至以後年代，提出實現持續發展的長期環境對策。而1987年面世的《我們共同的未來》（*Our Common Future*）即是重要的成果之一。^④

在《我們共同的未來》一書中，清楚地指出過去我們一直未能對經濟發展帶給環境的影響表示關切，現在我們被迫面對生態壓力的衝擊：土壤、水域、大氣和森林衰退、惡化影響經濟成長的問

③ 本段部分採自台灣生界與生活品質研究小組，《台灣生界與生活品質》（台北：天主教方濟會佳播印刷公司，1994），37-41。

④ 此書中文版見世界環境與發展委員會著，王之佳、柯金良等譯，《我們共同的未來》（台北：台灣地球日出版社，1992）。

題。經濟發展和環境保護兩者已不再是互不相干，而是密不可分的互相依賴著；成爲一張無縫隙的因果網，不論是局部、區域、國家和全球領域都是如此。面對這樣的現象和趨勢，以及二十一世紀世界人口可能激增到八十億到一百四十億的局勢，委員會全體委員一致體會到，必須要超越經濟成長的牢籠，開創一種新的、前瞻性的發展模式才行。而可持續的發展（sustainable development）即是一種可能性，也是一種變革；它不僅針對開發中國家的貧窮提出對策，同時也爲已開發國家的未來提供一個發展的方向，它可以爲全人類建立一個更加繁榮、更加正義和更加安全的未來。

那麼，什麼是可持續的發展呢？簡單地說，它是既滿足當代人的需要，又不危害後代子孫而滿足其需要的能力的發展。它包括兩個重要概念：1.需要的概念，也就是世界上貧困人民的基本需求，應特別優先考慮。讓那些貧窮者能得到持續發展所必需的自然資源的合理分配。2.限制的概念，也就是對技術和社會組織進行管理和改善，以對環境滿足眼前和將來需要的能力給予限制。換言之，可持續的發展的目的是要滿足全體人類的需要，而不是只爲某些特定強勢有力量的人群，它遵守的是公平正義的原則；而且強調要分配、管理資源，不可盲目發展、過度使用，以免剝奪、戕害後代人類的環境權和生活品質。

根據可持續發展概念而制定的環境與發展政策，主要目標包括：恢復成長；改變成長的品質；滿足就業、糧食、能源、水和衛生的基本需求；確保人口成長的穩定水平；保護和加強資源基礎；重新調整技術並控制危險；將環境和經濟因素融合在政策決策中；改革國際經濟關係；加強國際合作九個項目。而這個政策包含以下幾個重點：

1.人口和人力資源

人口負擔過重的政府，必須採取措施；以限制極端的人口成長率；而且，提供人們教育、節育等服務，使他們能對家庭人口數作選擇，尤其是婦女生育的自決權利要受到保障。人力資源的開發，不僅非常需要成長的技術知識和能力，而且很需要新的社會準則，以幫助人民、國家適應快速變遷的社會、環境和發展現實。另外，應該要注意原住民的生活，在制定原住民居住區的資源開發政策時，應給予他們決定性的發言權。

2.糧食保障：維持生產潛力

大多數開發中國家需要增加糧食生產，具體的方法有改良技術、增加經濟刺激，尤其是糧食作物方面的經濟誘因更有必要提昇；在增加糧食生產時，要注意自然環境保護。另一方面，爲了減少剩餘農產品，大多數工業化國家，必須減少與一些真正具有相對優勢國家的不公平競爭，並促成生態上合理的農業制度。

3.物種和生態系統：發展的資源

物種的多樣性，對於生態系統和生物圈的正常功能是必要的，而且，提供很大的經濟貢獻。另外，保護野生物種除了考慮實用價值外，也有道德倫理、文化、美學等意義。當務之急是，將物種的消失和受威脅的生態系統問題，納爲重要的經濟、資源問題，列入政治議事日程。具體而言，各國政府應探討締結物種公約的可能性，該公約應該與其他國際公約相類似，反應共同資源的原則。同時，各國政府也要對貫徹公約的國際財政安排加以考慮。

4.能源：環境與發展的抉擇

對持續發展來說，一種安全、可持續的能源道路是相當重要的，不過，至今委員會尚未找到這條路。儘管如此，節約能源政策和提高能源效率措施都是可行的策略。核能是被廣泛應用的一種能源，但其成本和危險性等棘手問題，也引發不少尖銳的討論。關於

核能生產利用的問題，委員會的看法是，只有在核能引發的懸而未決的問題得到確實解決的情況下才算合理。另外，可再生能源將可能成為二十一世紀全球能源結構的基礎，它的開發需要一個協調研究、發展規劃，及發展資金的示範工程的配合。

5. 工業：高生產低消耗

人類許多基本需求，只有透過工業提供的商品和服務才能獲得滿足。在發展工業的過程中，防治污染技術和提高資源效率都是必要、值得的。進步的技術可以提高生產力，發揮更大的效益；但，另一方面，它也帶來不少的廢棄品、毒物和重大事故等負面效果。因此，在使用科學技術前，必須評估其可能發生的危害，而且要嚴格管理任何有害人體、自然的物品，並控制其出口。

6. 城市的挑戰：

在本世紀末，約半數的人類將居住在城市中，而下個世紀將成為一個大型的都市世界。以開發中國家為例，它們大多數面臨都市品質惡劣的危機。很少城市的政府有權力、資金和受過訓練的人員，能向迅速成長的人口提供像樣的居住空間、公共設備和服務，如清淨的飲水、衛生、學校和交通等。針對日漸膨脹的都市問題，委員會的建議有：制定詳細的住屋策略，以指導都市化的進展，減輕最大都市中心的壓力；建設小城鎮，使其與農村內地更加緊密地連接在一起；將資金、政治權力和人事下放到基層政府單位，因為它們最適合管理地方事務；以及和城市中的大批窮人合作等。

《我們共同的未來》特別強調，想要可持續的發展得以實現，有賴於一國之內各相關組織的交流、合作及全球各國政府的共同研討和行動。並且，指出其最關心的對象是人民：每個國家各行各業的人民，尤其是青年人。要推動世界變革日程：一種安全、福利及維護地球生存的世界理想，必須賴人民的普遍參與才能持之恆久，

直到未來的世世代代；而要改變人們的態度，引導他（她）們起而行，取決於長期、有規模的教育和社會運動。顯然，這場浩大、關鍵性的全球革命運動，和你我都有關係，因為我們都是地球上的一份子，地球是我們共同的家，所以我們有義務和責任關心它、參與它。只有加入變革的行列，我們才能維持某種程度的生活品質，並為未來世代保留一片可持續發展的生活空間。

（八）BAVARIA地區天主教學術界哲學研討會（1988）

面對生態危機以及對科技解決該危機之能力的疑慮，人類與自然大地之間的關係已漸成為緊迫的問題。為此，BAVARIA地區天主教學術界在一九八八年舉辦了一個主題為「自然：人類的根基和限制」的研討會。會中，德國波恩大學的哲學教授包加納（Hans Michael Baumgartner）描述了下列三種嚐試解決生態危機問題的方法：

（1）實用主義的方法：此法提出一些技術上的秘訣（know-how），以便有效對付科技所引起的生態破壞，而不必改變對自然和大地的了解。

（2）倫理的方法：此法倡導一種生態倫理學，讓人類有一新而正確的方法來解決自然和地的問題——和平且和諧的對待大自然。

（3）思辨的方法（speculative way）：此法倡導一種對自然和大地更具有機性的看法（organic view），以修正科技化過程中引起的不當觀念（以自然和大地互相分離，彼此無關）。此種對自然和大地的有機性看法可能特別強調自然和大地的目的論方面的意義。此種目的論以為：無機和有機的存在都互有關聯，也都朝向一個共同的目標（telos）和終極的目的而移動。或者，此種有機性看法可能強調合一的觀念，認為萬物都聯合於一個整體之中。

上面三種方法確實提供了解決生態危機的有效方法，但是，實

用主義的解決方法未能深入問題的根源；倫理的方法往往停留在「我們應該如何做」的層面，而缺乏有效的具體行動，思辨的方法則缺乏足夠的批判立場。人類的生命在自然之中，跟自然一起生存，有時候卻跟自然對立，因為人類為了支持自己在地上的生存，必須或多或少地破壞大地和自然。

因此，越來越多的人都承認人與大地和自然的關係具有倫理的層面。但是在有關地和自然所具有的「價值」問題上，卻仍有爭論。而如何以倫理義務來對待大地和自然卻須根據這種對地和自然的價值觀而定。在該次哲學研討會中，哲學家報恩巴赫（Dieter Birnbacher）提出四個對有關地和自然之價值的立場。這四個立場對各種不同的看法做了很好的描述。

(1)人本主義的立場：此立場把人視為唯一的價值，以此訂定倫理道德的規範。這個規範以尊重並保護人為主要考慮，地和自然的價值只能從人而來，它們本身不具任何價值。

(2)同情主義的立場（*pathocentric position*）：此立場主張動物也有本身的價值。因為牠們也會受苦（*pathos*）。由於牠們的這種價值，人類有倫理道德的義務來尊重並保護牠們。

(3)生命主義的立場（*biocentric position*）：此立場以為所有具有生命的存在（包括一切動物和植物）都有其不可被剝奪的價值，人類有倫理道德的義務來關心並保護整個有機的自然界。

(4)整體論的立場（*holistic position*）：此立場主張整個大地和自然，亦即自然界的整體，具有整體的固有價值。這種固有價值要求人類對自然界的萬物盡到倫理道德的義務。人類必須以負責的態度對待萬物。

很顯然地，人類的「理智」、「宗教信仰」以及保護地和自然的「行動」三者都必須集合起來彼此交談，因為只有在這種交談和

溝通之中，現代人才能找到更具建設性、更和平、更合理的方法來生活於地和自然之中，跟地和自然一起生存，並跟它們保持和諧的對立關係。

（九）德國信義宗與德國天主教主教會議聯合宣言

（一九八五年五月十四日）

宣言的主題為「向創造負起責任」。

要正確描繪出大地、自然和環境的破壞情形並非易事。有些現象非常明顯，也有的被隱藏起來。因此，要找出各種生態破壞現象的真正原因，並非易事。然而，這個內容極其豐富的宣言卻很清楚地道出了大地、自然和環境被破壞的諸多原因。

這些原因可歸納為五種，即意識形態上的、機構上的、觀念上的、社會心理上的、和道德上的原因。

(1)意識形態上的原因：人類的行為之所以帶來生態的危機，是由於不正確的原則和不當的世界觀所致。例如：

a.人類的世界觀把人類置於主要地位，而把自然和大地視為可以控制的「東西」。這樣的意識形態高估了人類保護生命的能力，而忽視了自然固有的價值。

b.以對科技的了解去對待大自然，把自然當成機械，忽略對自然可能產生的副作用。同時，科技對自然的干預也往往冒犯了自然，使得科技無法以一種跟自然保持友好關係的方法解決生態危機問題。

c.對進步的確信——相信人類有能力解決任何問題，卻不知在犧牲一切以得到科技進步以及順乎自然的生活，二者之間有一種目標的衝突。這種想法把經濟利益視為優先，而把生態方面的顧慮視為次要問題。

d.倫理上的不確定——失去了對所有生物應有的尊重、謙卑、

照顧和問題的認識。

(2)機構上的原因：對地、自然和環境的破壞，部分的原因也是由於不夠周密的行政機構和制度。例如：

a.生態危機問題的複雜性往往只能靠一些精通各種專業知識並活動於國際間的專家，才能完全了解。

b.在現代競爭厲害的民主政治中，負責任的政治領袖都不得不致力於一些效果既快又實際的工作，因此無暇從事一些長期性的行政改善工作。

c.由於行政上極受限制，極狹隘的責任範圍，使得行政機關在對付生態危機問題時，總是使用一些無組織、無效率、不相關的方法。同時，行政上一些利害衝突的部門往往互相牽制。例如，經濟部和環保署的政策不能彼此配合。

d.缺少足夠的經費去開發對環境有利的科技。因為要開發這種科技往往須要龐大的投資。

e.與其他緊迫性而須要大筆經費的社會須求（如失業問題）互相衝突。

(3)觀念上的原因：有一種很矛盾的現象是，很多人並不是對地和自然環境的保護缺少關心，而是一心一意只追求更高的責任和更快的結果，而阻礙了真心解決生態問題的努力。這就好像把那些負責任的人的雙手綁起來一樣。下面的原因特別值得我們注意：

a.在必要的經濟成長和環境的保護二者之間，有著一種目標上的衝突。一般的作法都以經濟成長為優先，當行有餘力時，才注意及整體的發展。

b.在追求高利潤和付出昂貴代價以保護自然環境，二者之間不免有所衝突。這種衝突往往表示缺乏整體計劃，以致不能做到社會經濟和人文、文化方面的均衡發展。

c.在環境政策上缺乏彈性——只固守一些長期而不確定的政策，但是這些政策有時是錯誤的，也是產生新的生態破壞的原因。

(4)社會心理上的原因：此處我們碰到恐懼感和緩慢的問題——要讓一個人改變生活習慣，往往引起那人的疑慮，也往往不是容易的。風俗習慣和傳統的觀念大大地阻礙了我們在關心環境上所做的努力。下面數點尤其值得我們注意：

a.生態危機的緊迫性被輕視，環境破壞的問題被「有意的」忽略。

b.對生態危機的主要問題不願加以了解，以為來日方長，不必急著處理；不必改變現在的生活形態。

c.頂多僅採取最簡單、最令人愉快的解決方式，而不問及有效性多少的問題。

(5)道德上的原因：此處我們觸及人類的「心」——不論個人或社會團體，人類都是自由，但必須負責任的。人類有拒絕行使責任的自由，也有拒絕對生態問題採取解決方法的自由。下列幾點尤其值得我們注意：

a.不願放棄昔日追求享樂的生活形態，儘管這種生活形態產生明顯的負面結果。

b.對權力和利益無節制的奢求，以致危及大地、自然和環境——軍事的衝突和戰爭就是人類這種與環境為敵的道德態度的最明顯表現。

c.個人的自我主義以及錯誤的個人主義，也是造成生態破壞的另一道德上的原因。

除了上述聯合宣言中所列舉的五大原因之外，我們也可加上第六個原因，即「宗教上的原因」。各宗教的代表都承認宗教信仰在人類歷史上扮演了極具建設性和積極性的角色。但有時候卻也扮演

了消極性的角色。在有關地、自然和環境的破壞方面，宗教所扮演的角色可從下面幾點中看出：

a. 由於人類的自私和罪性，他們不能看出萬物整體性的善，以致扭曲了宗教上原本的信仰。這種信仰以為：創造之初，天、地、人以及萬物之間，都保持著和諧的理想狀態。

b. 人類背叛了超越的創造主，而把自己視為萬物的中心，以致對地上萬物做出濫用和破壞的行為。

c. 一些宗教團體的「狹心症」使得他們不願與其他宗教團體來往、溝通，因此糟蹋了他們原本具有保護土地、自然和環境的潛力。

d. 許多宗教人物缺少勇氣站出來為環境問題提出應有的見解。此種囿於受苦的表現使得不少宗教人物和團體不願在社會中扮演他們先知性的角色。

上述的現代思潮都提到了今天全球生態危機的嚴重性和主要原因，並提出相應的解決之道。這些說法原足以讓我們認清事實，採取行動。但為了強化我們對責任的認識，我們必須先對人類與大地和自然環境的關係之神學基礎有所了解。因此，我們將在下面數章中探討聖經和神學上對此問題的教訓。

研究思考問題

1. 有關今天生態問題的進一步了解，其來源何在？
2. 近年來，許多重要宣言、聲明和研究報告，都呼籲人類徹底改變他們的心態、心思、以及思想、生活方式——假若想拯救人類共同的家大地。試問：為什麼人類對這麼迫切的呼籲

卻報以冷漠的回應？

3. 假設人類對那些危及人類的生態危機問題，都持續抱以冷漠的態度，那麼就我們所能夠想像的，到西元二〇一〇年時，全球、中國大陸、台灣將會發生何等結果？
4. 改變的行動從何開始？從微觀世界的個人和家庭開始，或從宏觀世界的社會、國家和全人類開始？

第二篇

聖經中的地觀

近年來，某些神學家中曾流行著一種主張，即西方科技的興起受了聖經——特別是聖經中的創造教義——極大的影響。因為「希伯來人對創造的了解乃是將自然與上帝分開，」因此自然被「非神秘化」；「此種自然世界之非神秘化，給予自然科學的發展提供了一個絕對的先決條件，」而且「使自然本身能供人利用。」^①約翰·美茲（Johannes B. Metz）也主張：「對超越的創造主沒有信仰之處，就沒有真正的世界之世俗化，對人類而言，此世界也就不能有真正的可用性。」美茲將希臘人與希伯來人的世界觀做了比較：前者以為上主也存在於世界之內，因此世界保有某種不可侵犯的特質；而後者以為世界與其創造主互不相干，因為上主是超越的，世界本身是無神的，所以也是可供人類「自由使用」的世界。

②

此外，一些非基督宗教的作家也以相同的觀點控訴聖經及其創造教義為造成今天環境危機的主要因素之一。因為他們認為西方科技的發展在聖經中有其「特許狀」。如此，林懷特（Lynn White）在他的一篇短文「當今生態危機的歷史根據」（*The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*）^③中指出：「基督宗教是世界諸宗教中最注重人本的宗教——特別是在西方世界。」他並指出在聖經的創造故事中，每一個被造物都是為了「人的利益」而創造，而且「人類利用自然也是上主的旨意。」就我們所關心的生態危機而

① Harvey Cox, *The Secular City* (New York: Macmillan, 1965), 22-23.

② Johannes B. Metz, *Theology of the World* (New York: Herder & Herder, 1969), 65-66.

③ Lynn White, Jr., "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis." *Science* 155 (March 10, 1967): 1203-1207.

論，他指責「基督宗教必須負起大罪惡的擔子，」因為基督宗教的創造教義要求人類「控制大地」，因而激勵了科技的發展，藐視了上主的創造。因此，他建議，解決生態危機的根本之道在於讓基督宗教傳統中聖方濟（St. Francis of Assisi）的精神得到重視。

儘管上面的說法難免失之偏袒、誇張，並曲解了聖經教訓的原意，④然而，這些指控卻激勵了聖經神學家們深入探討聖經教訓中，對大地和自然的真正看法。本篇的目的即是參考這些聖經學者們的發現，找出聖經的地觀。從下面的討論中，讀者將不難發現，聖經的信息不只強調地球和自然的價值，而且也指出人類的觀念和行為跟聖經衝突的地方。

本篇對聖經資料的討論將較不依賴歷史批判（historical-critical）的方法，而較使用文學分析的方法（literary analysis approach）。因為這是多數人了解聖經的方法，也因為此種方法可以幫助我們獲得豐富的神學見解。所謂文學分析的意思是指對經文中的文字、用詞、語法、觀念、比喻、故事……等加以分析研究。我們將不強調歷史背景的問題，或經文形成的問題，而只注重經文批

④ 最簡單的例子是：希伯來人雖然長久以來都堅守聖經的創造教義，但他們並沒有發展任何值得一提的科學。古代世界的科學興起於希臘。而希臘人並不認為世界與神隔離，反而相信大地具有神性；她是女神Gaia的化身。再者，雖然聖經的創造教義是基督宗教神學中不可缺少的要素，但是科學卻不是從基督宗教而來。早期的基督宗教並沒有承繼希臘科學的遺風。而且基督宗教世界中晚期的科技發展係興起於西方而非東方的基督宗教。因此，把西方科技的發展視為聖經創造教義的影響，有其不能自圓其說的困難。參見John Macquarrie, "Creation and Environment," *Expository Times* 83 (1971-72): 4-9。該文的中文翻譯見廖湧祥譯，〈創造與環境〉，《神學與教會》10.2,3 (1972): 26-37。

判和一些對經文歷史性問題之研究的重要性。在必要時，我們也將藉助歷史批判學者所帶來的成果，因為他們的成果可以補助文學分析法的不足。讀者將發現，在了解梅瑟五書的神學意義時，尤須藉助歷史批判方法的研究成果。

第一章 舊約聖經中的地觀

第一節 「梅瑟五書」

（一）人與世界的創造

在討論五書（特別是創世記）的創造觀之前，讀者應該知道，五書作者們所關心的是人類（特別是以色列民族的祖先）和世界萬物的起源。作者描述宇宙起源的方法是藉助一些當時流傳的故事和宇宙開創論，而不是使用抽象的推理方法。其主要目的是在於探究有關上帝和人類以及萬物之間的關係。此種以故事形態傳達神學思想的寫作方法所要表達的較不是史家們所了解的編年史，而是信仰反省下的救恩史。因此，當我們研讀創世記中的創造故事時，我們不必把故事的內容當成歷史中曾經發生過的事實，而應把它視為上帝啓示聖經作者有關創造的理念。或視之為作者信仰中的「末世期望」——這個安寧、美麗的世界乃是末世之時的理想狀態。^①在上帝所創造的世界裡，沒有惡，只有美。

當我們以生態學的觀點來研讀這種創造觀時，我們會發現人類與自然之間的關係，是具有道德的要求的。因此，創世記第二章中耶典的創造故事主張，上主創造人類的目的是要人「管理世界」。

① 參考Richard J. Clifford & Roland E. Murphy, "Genesis," *The New Jerome Biblical Commentary*, ed. Raymond E. Brown, (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1990), 11.

而在較晚期的創造故事（即第一章的祭司典創造故事）中，則認為人類對自然具有一種「上主形像」的天職。

耶典的創造故事描述上主創造之初，地上空無一物。其原因有二：「地上沒有草木，沒有蔬菜，因為他還沒降雨，也沒有人耕種。」（創二5）大地須要上主降水，才能孕育生命；而且也必須有人來照顧大地的生命——這人是上主從大地的塵土所造的，他充滿了上主的氣息。

在上主完成造人的工作之後，祂開闢了一個園子，並以河水灌溉園子。然後上主把「那人安置在伊甸園，叫他耕種，看守園子。」（創二15）那園子之所以讓人喜歡，是因為它既美麗又有用：「他使土地生長各種美麗的樹木，出產好吃的果子。」（創二9）由於人和土地彼此依賴——人須要土地生產的食物，土地須要人的照顧——所以二者都共同得到利益。此種上主要人「耕種」和「看守」大地的命令，純粹是一種道德的命令：人必須關心樹木的須要，才能得到好吃的果子。就如Phyllis Trible所說：

「耕種」和「看守」這二個動詞絕沒有掠奪或剝削的意思，只有照顧和關懷的要求。它們加強了園子的愉悅性。同樣地，它們也給予受造的人工作的樂趣。這個工作把人的生命從被動變為參與……，工作滿足了人和環境，提供了尊嚴和完整性。同時，工作也表明人與大地的一體性；因為工作是人對大地的責任。^②

此外，上帝也限制人類的行為：「園子裡任何果樹的果子你都可以吃，只有那棵能使人辨別善惡的樹所結的果子你絕對不可吃；

② 見Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, (Philadelphia: Fortress Press, 1978), 85.

你吃了，當天一定死亡。」（創二16-17）這個禁戒提醒人：上帝具有一種道德權威可以界定受造物之間的關係。而且也告訴我們：自然的完整性不可為人所隨意利用或破壞；人必須運用他的自由、責任和限制，來照顧、看守、美化園子。

在這個故事中，動物的被造是要成為人的伴侶：「人單獨生活不好，我要為他造一個合適的伴侶。」（創二18）所有的動物（野生的也好，馴服的也好）都是人類的同伴，牠們都與人類有共同的來源，都是上帝從塵土所造的。這種人和動物之間的關係告訴我們：牠們不是人類剝削的對象。人類與動物之間的關係應該是讓動物得到人的承認：「上主……把他們帶到那人面前，讓他命名，他就給所有的動物取名。」（創二9）承認表示責任——人類有義務以謹慎的態度去對待他們。

在創世記第一章祭司典的創造故事中，男人和女人同時在創造的第六天被造；也就是在上帝創造的高峯之時。當天上帝也創造了所有的動物（創一24）。當完成人類的創造之時，上帝頒佈了一個複雜而容易被誤解的命令：

你們要生養許多兒女，使你們的後代遍滿全世界，控制大地。我要你們管理魚類、鳥類，和所有的動物。我供給五穀和各種果子作你們的食物。但是所有的動物和鳥類，我給牠們青草和蔬菜吃。（創一28-30）

值得注意的是，在祭司典的創造故事中提及人的被造是上帝按照祂自己的「形像」（或「肖像」）而造的。在聖經中，「人是上帝的形像」至少具有下列四種涵義：

(1)人是上帝創造行動的高峯。

(2)人是創造主上帝真實的交談對象：上帝主動與人建立了交往的關係。人能與上帝交談是其他受造物所沒有的光榮特點；也顯示

人與上帝親如父子的關係（參考創三9-13）。

(3)人在天地萬物中代表上帝，是上帝的合作者：人之所以受託治理大地、管理萬物，乃因人是上帝的「形像」。

(4)人比其他受造物貴重。③

質言之，在祭司典的創造故事中，人類所具有的「形像」跟上主要人去「管理」大地的命令有關。「形像」是一種其他受造物可以認出的記號，也是人類從上主那裡所得到管理自然和大地的權威之標幟。

正如權力極大的君王為了要表示他的統治權，在全國各地豎立他自己的肖像一樣，人類也代表上主的肖像被安置於大地，來代表上主的統治權。人確實是上主的代表，他有代替上主控制大地的責任。因此，有關人與上主的相似性，其重點在於他對其他受造物的職責。④

此處所說，人類具有「管理」和「控制」大地之權（創一26，28），其意義是雙重的。「管理」一字的希伯來文字根（rdh）帶有牧人或園丁代替主人指揮、統治羊群或管理園子的意思。「控制」的原文（kbs）具有強制治理的意思。也就是說，為使大地免於混亂，有時必須以強制的方法來控制大地，讓大地中的萬物井然有序，並盡其被造的目的。⑤這表示人是受造界中地位最高者；萬物都是為了維持人類的生命而造。然而，這並不表示人類有「絕

③ 以上參考谷寒松，《神學中的人學》，179-184。

④ 見Gerhard von Rad, *Genesis*, trans. John H. Marks. Rev. ed. (Philadelphia: Westminster Press, 1961), 60.

⑤ 參考Richard J. Clifford and Roland E. Murphy, "Genesis," *The New Jerome Biblical Commentary*, (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1990), 11.

對」的權利可以控制萬物。人類仍須向他的創造主負責；人類仍須尊重環境。就如一29所說，他們的食物僅限於五穀百果，所以，在創造的理想中，人類必須以尊重的態度對待所有的生命——他們甚至不能殺生進食。

總而言之，祭司典創造故事的主旨是：人雖從上帝那裡得到控制大地的權威，但是人若因此以為這個權威可以據為己有，則違背上帝的命令。人若為遂行自己的私慾而剝削或虐待被他所控制的受造物，就會淪為腐敗的管家，終將得到上帝的懲罰。在祭司典的洪水故事中，作者在洪水之後警告說：「所有地上的牲畜、空中的飛鳥、地面的爬蟲，和海裡的魚類，都要懼怕你們，歸你們管理。」（創九2）這個警告是自然界對人類的了解，也是人類濫用、虐待自然界的結果。

（二）受造界的悲劇⑥

雖然創世記的悲劇性故事以人類為悲劇的主角，但是，實際上所有的受造物都參與了悲劇的過程，並共嚐悲劇後的苦果。

伊甸園中的樹木是引起人類悲劇命運的原因之一：自然的美激起了人的慾望。當女人看見「那棵樹的果子好看，好吃」（創三6）時，就受了引誘。自然的吸引力——它的美及它的可用性——使人想去接觸它，也使人必須選擇接觸的方法。在這個故事中，人有二種選擇：照顧它或吃它的果子。因為上主創造了那麼美的園子，所以人類簡直不可能忽視那棵善惡樹的存在。

⑥ 傳統對「悲劇」一詞的說法是「墮落」。但因「墮落」一詞的含義過於強烈的暗示人類的邪惡和沒有得救的希望之情況，所以我們改用較中性的用詞，以表示人類雖然犯罪，但上帝的「形象」仍然存在，人類仍為大地的管理者。

另一方面，那條蛇也扮演了道德行為者的角色。牠引導人走向悲劇之路。換言之，自然界中的動物也具有道德的責任：「蛇是主上帝所創造的動物當中最狡猾的。」（創三1）蛇僅是動物「狡猾」的代表而已。所以，當上帝因受造物的邪惡，定意要毀滅世界時，祂說：「我要從地面上消滅我造的人類，也要殲滅獸類、爬蟲、和飛鳥，因為我後悔造了這些動物。」（創六7）上帝所以要毀滅世界，是因祂「看見世界非常腐敗。」（六12）受造界集體悲劇性的罪行乃是上帝以洪水毀滅世界的原因。

所以，值得注意的是，此故事把伊甸園描述為一個好而美麗的地方，還不是一個完美的地方。在伊甸園健康的生態系統中，受造物之間存有互相競爭的緊張關係，這種緊張關係足以破壞他們之間相互依存的關係。園子雖是好的美的，卻仍存有緊張關係，這種緊張關係威脅了居住於其中的萬物之完整性。

上帝的懲罰，把人類逐出伊甸園。此種說法主要在指出：當被造物犯了悲劇性的罪行時，人類與萬物間本來和諧的關係就變成了敵對關係：

你（蛇）跟那女人要彼此仇視；她的後代跟你的後代要互相敵對。他要打碎你的頭；你要咬傷他的腳跟。（創三15）

本來伊甸園需要人去「耕種」和「看守」的，現在由於人類悲劇性的行為，跟土地疏離，所以，對他們來說，耕種土地乃變成困難和重擔：

土地要因你違背命令而受咒詛。你要終生辛勞才能生產足夠的糧食……你得汗流滿面才吃得飽。你要工作，直到你死了，歸於塵土……（創三17-19；參考五29）

在另一個地方，當該隱犯了謀殺罪時，土地也受咒詛，成為懲

罰他的工具：

上主接著責問他：你為什麼做了這事？你弟弟的血從地下發出聲音，向我哭訴。你殺他的時候，大地張開口吞了他的血。現在你受咒詛，再也不能耕犁田地；即使你耕種，土地也不生產。你要成為流浪者，在地上到處流蕩。（創四10-12）

這是聖經首次對土地污染所表示的關心。此處耶典的作者告訴我們：該隱謀殺他的兄弟亞伯的行為削弱了土地生產的能力。同樣地，在民數記裡面，有關謀殺的法律中，一再警告謀殺的行為會玷污土地：「…殺人者必須償命，不能用金錢賠償而逃避懲罰……如果准他這樣，就是玷污了你們所住的土地。殺人的事玷污土地；除非殺人者償命，沒有其他辦法可使行兇的場所潔淨。你們不可玷污所住的土地；因為我是上主，我住在以色列人當中。」（民卅五30-34）

（三）與所有的生物立約

當我們繼續觀察洪水故事的發展時，我們會發現這個故事的結局跳出了超越的神觀及人本的強調之範疇。最明顯的說法乃是上主與挪亞在洪水之後所立的約，該約不只是與挪亞及他的後裔（即全人類）而立的，更是與「地上所有的動物，就是那些跟你們從船裡出來的牲畜，飛鳥等立約。」（創九10）

所以，嚴格說來，洪水故事的主旨並不是世界的毀滅，而是世界的「淨化」——藉此淨化工作，上主恢復世界原來和諧而井然有序的狀態。那些得到上主祝福的人都被保存下來，繼續他們在地上的生命。因此，洪水既是一種警告（受造界的秩序被破壞，就會帶來腐敗、墮落和上主的懲罰），也是一種希望。上主藉著「永遠的約」再次維護了宇宙的秩序：「只要大地存留一天，地上一定有播

種，有收穫；有寒暑，冬夏，和日夜。」（創八22）這個「永遠的約」是祂跟人類和動物共立的約。這表示上主之約具有宇宙性的特色——所有的受造物雖然一起墮落，一起接受懲罰，卻也一起得到希望。這更表示，所有的受造物在上主面前，均是有價值的，也均是上主救贖的對象。^⑦

（四）安息日的意義

五書中有關安息日的法律都是根據於上主在完成六天的創造工作之後，於第七天歇工休息（創二2-3）。因為上主在創造的第七天休息，所以這一天是安息日，也是聖日。在這一天，不論是人和牲畜都不可工作，都要完全休息（出廿8-11；申五12-15）。

此種安息日神學所傳達的信息是：創造完成於休息；而休息含有對創造的滿意、反思和慶祝的意義。^⑧這個創造過程中的最後行為之所以重要，乃因它把創造跟生產的作為區分出來。生產強調不停地製造，而創造則以休息為其高潮。在休息的時候，創造主停下來反思，並接受受造物的反應；而且創造主和受造物之間的關係也在休息時得到確認。此種說法有一種極為寶貴的道德含義——上主也休息；而且上主制定休息的週期，讓自然界的生命得以持續不斷。若沒有這種休息，則工作可能永不停止；而除非停止工作，則創造永遠是不完全的。

以人類的經驗而言，當我們停止塑造的努力時，我們會比較易於受我們所造之物的影響。我們會以開放的態度來面對受造之物。

⑦ 本段參考Robert Murray, "The Bible on God's World and Our Place in It," *The Month* (Aug./Sept., 1988): 798-803.

⑧ 參考Richard C. Austin, *Hope for the Land: Nature in the Bible* (Atlanta: John Knox Press, 1988), 78-85.

同樣地，休息讓創造主反思祂的創造，也讓祂接受受造物的反應；更讓祂因受造物能向創造主有所回應而高興。創造主和受造物因此連結為一體。莫特曼（Moltmann）在描述上主如何藉休息來強化祂跟世界的關係品質時，說明了這種一體的關係：

藉著從創造活動中的『休息』，上主允許祂所創造的萬物自由自在地向祂自己反應。祂接受了受造物的生命所採取的形式和品質，也接受這些生命對祂的影響。因祂從創造的影響中退隱，祂讓自己全然接受受造物的幸福、苦難、讚美……上主在面對祂的創造時休息，這表示上主不在安息日控制世界，而是『感覺』世界。祂讓自己被影響，被祂所造的每一受造物所感動。^⑨

（五）安息年及禧年的規定

五書的法律中，也有「安息年」和「禧年」的條例，這些條例記載於所謂「聖潔法典」（Holiness Code, 肋19-26章）之中。由這幾章來自祭司傳統的法典，我們可以看見一個有關聖潔的百姓和契約的土地之間的道德命令。上主是眾所公認的土地所有者，契約關係中的百姓只是走訪土地的過客而已。所以人類對財產的權利只是暫時性的；要享權利；必須先做到公義的要求：

你們不可把土地永久賣掉，沒有贖回權；因為土地是上帝的，你們不過像外僑蒙准使用土地罷了。（肋廿五23）

根據「安息年」的條例，以色列人每隔六年要讓土地休耕一年。讓所有的奴隸、僱工、外僑，以及牲畜及田野的野獸都得到照顧：

^⑨ Juergen Moltmann, *God in Creation: An Ecological Doctrine of Creation*, tran. Margaret Kohl (London: SCM Press, 1985), 279.

你們進入上主賜給你們的土地後，每第七年要休耕，表示尊崇。六年中，你們可以耕田，經營葡萄園，收藏土產。但是第七年要讓土地徹底休息；這一年是獻給上主的。你們不可耕種田園，也不可整修葡萄園。連自然生產的穀類都不可收割，連未經整修而結出的葡萄也不可摘。這一年，土地要完全休耕。這一年土地雖然休耕，但是它自然生出的土產要給你們作食物。你們的奴隸、僱工、住在你們中間的外僑、牲畜，和田野的野獸都有東西吃。土地所出產的一切，你們都可以吃。（肋廿五2-7；參考廿三10）

安息年的主要目的不是要試驗以色列人的信心，也不僅是要為窮人提供特別的機遇，更是在表示對土地的尊敬。就如莫特曼（Moltmann）所說：「土地安息年清楚告訴我們：安息不是為人類而設，而完全是為了全部的創造而設的節日。在第七年，土地要慶祝。」^⑩在希伯來人的了解中，地是有生命的。地有其本性，不只須受關照，也須受尊敬：「希伯來人遵守了這種想法，每七年，地主必須使土地上所有的生物自由發展……其背後意義是：土地要有自由的時候，為的是不受人的干擾或控制，而讓它發揮自己的本性。」^⑪

因此，土地也享有權利，土地也參與上主的盟約關係。土地跟野獸、樹木、草、鳥類、家畜、窮人和地主，都共同參與一個團契

^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.

中，這個團契的存在是要通過公義、尊敬上主、互相尊重，來達成富足的生活。上主一直以公義對待祂的選民，祂也要祂的選民以公義對待大地，來保持環境的完整。此乃上主之所以設立安息年和禧年的目的。在安息年之中，土地可以自由生長各種野生植物，奴隸可得自由，債務可被免除。而在每隔七個安息年之後的禧年裡，整個社會必須重組、重新建立公義：

你們要計算七次的七年……把第五十年分別出來……在這一年，所有賣了的產業要歸還給原主或原主的後代；從前被販賣為奴的要得釋放，回到自己的家。第五十年是你們的禧年。你們不可耕種，也不可收割自然生長結實的穀物，不可摘取未經修整的葡萄園所產的葡萄。這一年是禧年，是你們的聖年；你們只可吃土地自然生出的土產。
（肋廿五8-12）

在這個禧年裡，不只人與人之間，而且人與土地之間的關係，都要恢復原有的平等狀態。被壓迫者和窮困者都有重新開始的機會。土地和照顧土地的人也要恢復正常的關係，並重獲自由——讓社會上的弱者和土地都可免於被虐待。

但是，要實行這個規定，讓土地完全休耕一年，並非易事。猶太人仍必須有相當大的勇氣和信心，才能做到此要求——完全依賴上帝供給休耕一年中的需要！許多人會有憂慮。因此，肋未記就針對百姓的這種憂慮而宣佈說：「你們中間也許有人要問，第七年休耕，沒有收成，要吃甚麼呢？上主要祝福你們，使土地在第六年出產足夠三年吃用的糧食。」（肋廿五20-21）

雖然「聖潔法典」的寫成可能在猶太人被擄於巴比倫之前不久，也可能在他們返回耶路撒冷之後不久，但是這種禧年規定中的激烈改革，很可能在他們的祖先移居迦南地之時就已經開始實行

了。禧年跟安息年一樣，都是以色列人歷史過程中，道德要求的一部分。這是上帝的子民得自由後，根據上帝的盟約住於聖地時的道德要求。其所強調的不是自然界靜態的完全，而是強迫性的週期改革，以防止自然界中的弱者（包括人、動物、植物和土地）被虐待或濫用。盟約中的土地與人一樣，都需要安息年和禧年的來臨，讓自然界所有的存在都能實現他們存在的目的；讓自然界恢復生機。這是上帝在盟約中的要求！土地原是屬於上帝的！

第二節 先知書

（一）自然與以色列人的命運息息相關

跟五書的作者們一樣，先知們也把自然（特別是土地）跟以色列人的命運結合在一起。所以，第二以賽亞指出，相信上主救贖的能力，使人了解整個受造界（包括人與自然界）的脆弱：

……人人都像草芥一般；

他們的美麗像野地的花；

上主吹起一陣風，

草就枯乾，花就凋謝。

人跟花草沒有兩樣，

草會枯萎，花會凋謝，

但是我們上帝的話永遠堅立！（依四〇6-8）

對先知們來說，土地也是盟約的應許中極為重要的一部分。土地是上主奇妙的禮物，所以應該好好珍惜、利用。Bruegemann指出，先知們特別耽心上主與以色列人所立的盟約，會因以色列領袖們不再把土地視為上主的禮物，不再有管家的意識，而遭破壞。因此，耶利米經常為以色列王哀哭。他以為自然界也要因上主拒絕祂

的百姓而哀嘆（耶四28；九10；十二4）。以色列人被擄將表示黃金時代和上主應許的結束；「所以他的信息中充滿曠野、乾旱、土地不能生產之類的恐怖（耶四7，23-26；八20-22；九10-11）……以色列諸王卻以為不會發生這種事。」^⑫

此外，Bruegemann又指出，先知何西阿也以自然被破壞的現象來解釋盟約的瓦解：

但盟約與百姓的忠誠和背信以及上主的接受和棄絕有關。此乃何西阿在他的百姓中所覺察到的激烈轉機。他使用生產力的比喻來描述盟約的實在。他藉著那奇異而有效的形式和實質的結合來宣佈盟約的結束。盟約既已失效，盟約的禮物——土地——也因此失去。盟約的歷史既已終止，其報應乃是土地的喪失……「我要剝光她的衣服，使她裸露，像剛出母胎的嬰兒。我要使她憔悴，像沙漠一樣乾燥，使她口渴而死。」（何二3）^⑬

自然跟人類既然有這種生死與共的密切關係，所以，當耶利米眼見以色列人無法逃避亡國所引起的乾旱的痛苦時，他表達了受造界（包括人和動物）的絕望情景；因為大地與人類將同受懲罰：

猶大悲鳴；城鎮敗落，居民躺在地上哀傷；耶路撒冷號哭求助。富戶差奴僕出去打水；他們到池旁卻找不到水，帶著空水罐回來。他們蒙著頭，又失望又狼狽。天不降雨，大地乾裂；農夫蒙著頭失望。野地的母鹿拋棄了新生的小鹿；因為沒有草料。野驢站在山崗上，像野狗喘著氣；因為沒有草吃，牠們的視力都衰退了。上主啊，即使

^⑫ Walter Bruegemann, *The Land* (Philadelphia: Fortress, 1977), 12.

^⑬ Ibid., 104.

我們的罪指控我們，求你仍然照你的諾言幫助我們。我們
一再離棄你，我們得罪了你。（耶十四2-7）

不僅如此，當耶利米從旱災轉向猶大即將面臨的軍事災難時，
他感覺整個自然界好像都要進入混亂狀態：

我俯視大地，一片荒涼；
我仰望天空，黑暗無光。
我眺望大山，觀看小山；
大山震動，小山搖擺。
我看見人影；
連鳥兒也都飛走。
良田變成荒野；
城市有如土堆。
因為上主傾下他的烈怒。

……

大地要哀鳴；
天空要變黑。（耶四23-28）

然而，耶利米最後的預言卻充滿希望。雖然聖城即將淪陷，但
上主要使它復原；上主與以色列人所立的盟約不會失效。當上主赦
免百姓的罪，跟百姓訂立新的約時，土地也將恢復原來的狀態。自
然界要與以色列人同進退：

我要赦免他們的罪，不再記住他們的過犯……上主使太陽
照耀白晝，使月亮、星星照亮黑夜。他攪動海洋，使波濤
澎湃……他應許：只要自然界的秩序持續，以色列國運就
會持續。（耶卅一34-36）

（二）土地被污染，上主也受苦

一般先知們對聖地的關心都跟對聖禮的關心一樣。對他們來

說，當聖地遭受破壞和濫用時，上主自己也受屈辱。污染既破壞土地，也打擊上主。所以，當耶利米眼見大旱災的來臨，而替乾涸的土地向上主埋怨時，他仍把原因歸於以色列人濫用、遺棄聖地的結果。當百姓為飢餓而埋怨時，耶利米看到：只有上主因雌鹿不能餵養小鹿而受屈辱，只有上主感覺到土地所受的苦難（耶十四4-5）。耶利米聽到了上主悲痛的呼聲：「他們使田地成為曠野；我眼前一片淒涼。山河都荒廢了，卻沒有人關心。」（耶十二11）他知道上主已經跟枯竭的土地溶為一體了。

在耶路撒冷淪陷之前的四十年間，耶利米宣佈上主對這個被列強擺佈，並被地方神明誘惑的猶大國的審判。他並指責百姓不願專心信賴上帝。耶利米的話表達了上主的痛苦。在他的預言中，他屢次提及上主因以色列人在道德上污染了聖地而哀哭，並提出上主動人的問題：「我像荒涼的曠野嗎？」（耶二31）耶利米十分了解土地被污染的嚴重，並將污染情形形容為上主自己的受苦。

（三）人類的不道德帶來大地的污染

先知們也指出人類的不道德行為跟自然環境的污染互有關連。這從先知何西阿的預言中可以看出。他一再指控以色列人的暴行破壞了自然：

這地的人不忠不信，也沒有愛；他們不承認我是上帝。他們背誓、撒謊、兇殺、偷竊、姦淫；他們不斷地犯罪，血案纍纍。所以，這塊土地要乾旱；居民都要渴死。一切飛禽走獸，甚至水裡的魚類，都要滅絕。（何四1-3）

何西阿的這些話是針對北國以色列而發的。跟他同時期的另一位南國的先知以賽亞也有同樣的看法：

土地貧瘠枯乾；整個世界衰敗；天地空虛。上帝的子民不遵守法律，違反了他所立永遠的盟約，玷污他們所住的土

地。因此，上帝咒詛這地，使它衰敗。（賽廿四4-6）

在以色列人的歷史中，這種認為人類的行為污染大地的說法，在他們的政治動盪期中尤為強烈。在主前七二一年亞述大軍攻陷北國首都撒瑪利亞城時，一些精英份子被迫流亡。以色列人在沒有領袖之下，臣服於亞述人。南國猶大則周旋於亞述、巴比倫和埃及的控制之間，時而獨立，時而成為三國的附庸，達一百三十四年之久。直到巴比倫在主前五八七年圍攻耶路撒冷，擄走了為數龐大的百姓，猶大國終告滅亡。在他們亡國的前後，猶太人的上上下下都對他們的宗教信仰產生疑惑。一些比較敏感的先知都擔心，那些與上主立約的百姓可能流落異邦，聖地將淪落於外邦人和外邦神明的統治。聖地將被污染！

所以，當以西結被帶往巴比倫之後，他掛慮聖地會因那些沒有人領導的百姓拜偶像等等的邪惡行為，而遭破壞，成為貧瘠的曠野。所以他說：

你要告訴他們…：你們吃帶血的肉，拜偶像，殺人，你們憑甚麼還敢說這塊土地是你們的呢？你們依靠武力，做令人憎惡的事，個個都姦污鄰人的妻子，你們憑甚麼還敢說這塊土地是你們的呢？……住在荒城裡面的人民要在刀下喪生；住在野外的人要被野獸吃掉；躲在山上或洞裡的人要病死。我要使此地徹底荒廢；他們所誇耀的力量都要消失。以色列的山地要徹底荒廢，沒有人會路過那裡。（結卅三25-28）

以西結又說：

以色列人住在他們本土的時候，他們的生活行為都玷污了那塊土地……他們在這塊土地上殺人、拜偶像、沾污了土地，因此我向他們傾注烈怒。（結卅六17-19）

當耶利米發現北國以色列的亡國非但不能喚起南國猶大的悔改，反而讓他們轉向強國的神明和迦南人的迷信時，他斥責猶大「玷污了土地，她拜石頭、木頭，對我不忠貞。」（耶三9）他進一步把大地的乾旱視為他們犯罪的後果：

我——上主問你們：你們為甚麼不敬畏我？在我面前，為甚麼不戰戰兢兢？我安置沙灘作海洋固定的境界，大洋不能越過這界限。海水洶湧也不能穿越過；浪濤翻騰也不能突破。但是你們這些人又頑固又叛逆！你們背叛了我，離棄了我。雖然我按時賜給你們春霖秋雨，讓你們年年豐收，你們卻從來不敬畏我。你們的罪行使風雨失調；你們的罪過使你們不得收穫。（耶五22-25）

耶利米以為，人類的暴行和社會的不公義都是引起旱災、削弱土地、讓自然界產生危機的原因。所以，當他發現乾旱越來越嚴重時，他的心也越來越沈痛。於是他跟上主爭辯：「上主啊，我向你申辯我的案情，因為你是公義的！」（耶十二1）他問上帝：為什麼土地要受苦，而那些狂妄的百姓卻像似未受懲罰呢？他說：

我們的土地還要乾旱多久呢？田園的草要枯乾到幾時呢？飛鳥走獸都死光了。因為我的同胞邪惡；他們說：「上帝看不見我們的行為。」（耶十二4）

上主回答並警告耶利米，因為以色列人的背叛行為，土地必須忍受乾旱和即將來臨的更大災害：

我的選民背叛我……因此我厭惡他們……列國的統治者摧毀了我的葡萄園；他們踐踏了我的田園，使我所愛的田園荒廢。他們使田地成為曠野；我眼前一片淒涼。山河都荒廢了，卻沒有人關心。（耶十二8-11）

（四）自然界也分享公義

在先知的教訓中，禧年的法律也一再被強調。禧年將帶來真正的公義。在禧年中，一切社會關係都要重組、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機會，就如上主最初跟他們的祖先立約時的情形一樣。禧年不是歷史的中止，而是把所有的生命（包括人和所有生物）都帶到一種公義的關係中。那時，人和自然要結合於正常的關係中，上帝自己也將臨在於大自然中；而且盟約的愛將深植於人類的文化和自然環境中。

此外，先知們也把自然、社會和宇宙的互動了解為道德方面的問題。最明顯的例子是以賽亞三十二章的說法。此章經文以一個理想的君王如何以公義統治而開始（卅二1）。接著提起社會和土地中的秩序和混亂（2-14節）。十五節所說「靈的澆灌」是一個轉捩點；因為那時「公平要居在曠野，公義要居在肥田。公義的果效必是平安；公義的效驗必是平穩，直到永遠。」（16-17節）

以賽亞此種異像的另一說法可從第十一章典型的君王祝福的經文中看出。此處所描述的理想君王具有智慧、聰明、上主的靈、公義、正直（十一2-5）。接著，在此君王的統治下，出現了奇蹟式的和平畫面：通常不能和平相處的動物，此時都互不侵害：

豺狼和綿羊將和平相處；

豹子和小羊一起躺臥。

小牛和幼獅一起吃奶；

小孩子將看管牠們。

母牛和母熊一起吃喝；

小牛和小熊一起躺臥。

獅子要像牛一樣吃草。

嬰孩跟毒蛇玩耍也不至於受傷害。（賽十一6-8）

最後提到了「樂園」——上帝的聖山。在那裡「沒有傷害，也沒有

邪惡。」（十一9）這些說法都在表明先知對秩序、和平和公義的廣泛了解。這種理想狀態不只要表現於人類社會中，也要表現於自然界的秩序和關係中。

同樣的說法也出現於以西結的盼望中：

我要賜給牠們一個像我僕人大衛那樣的君王；他要作牠們的牧人，牧養牠們……我要跟牠們立約，保證牠們安全。我要除掉境內兇猛的野獸，使我的羊能夠安全地在牧場上吃草，在樹林裡歇息。我要賜福給牠們，讓牠們在我的聖山周圍定居。我要在那裡賜福給牠們，按時降雨。果樹會結果子，田園會出五穀；人人都將在自己的土地上安居。當我砍斷我子民的鎖鍊，從奴役者手裡釋放他們的時候，他們就知道我是上主。列國不再洗劫他們，野獸也不再吞吃他們。他們將安居樂業，沒有人受人恐嚇。我要把肥沃的土地賜給他們；他們的境內不再有饑荒。列國不再侮辱他們。（結卅四23-29）

我們可以說，希伯來文中的「公義」帶有廣義的「秩序」的意義。這個秩序可視為上帝為受造界的計劃。祂所選立的君王都要因祂的恩賜參與並執行這個公義。其意義涵蓋智慧、公道、社會中的秩序、四季正常、按時降雨、農作物按時栽種、收成、聖殿中合宜的崇拜……等。

先知何西阿更以萬物間的和諧關係來說明上主與受造界之間所立的新約。它是一種充滿公義的狀態。這種公義狀態的達成端賴於所有受造物之間敵意的消除：

那時，我要跟飛禽、走獸、爬蟲立約，叫牠們不要傷害我的子民。我要毀滅弓箭、刀劍、和地上一切的武器，讓「所有的生物」（按：新譯本聖經譯為：「我的子民」與

原文有所出入) 安享太平。(何二18)

換言之，公義的達成不只在於動物不傷害人類，也在於人類自己的非武裝化。因為只有人類非武裝化，其他動物才可以生活於沒有驚恐之中。只有如此，才可能達成真正的公義。

(五) 大地與人同得救贖

舊約聖經的救贖觀通常都包括選民和聖地。土地既是盟約應許的一部分，所以它的命運繫於選民的命運。當以色列人被擄之後，先知們不只盼望上帝要赦免他們的一切罪過，讓他們重返祖國，重建家園，而且那被外邦人所破壞、踐踏的土地，也要因以色列人的復國，同得上帝的救贖。因此，耶利米在提到上主要與被擄後回國重整家園的百姓訂立「新約」之後，也提到祂要與自然界訂立新約：

我跟白晝、黑夜立了約，使它們始終按時運行；這約絕不能廢棄……我——上主跟白晝、黑夜立了約；我制定自然律支配天地。我跟自然界立的約不能廢棄；我也同樣要保守我跟雅各後代和我僕人大衛所立的約。」(耶卅三20，25-26)

當尼布甲尼撒王擄走了希伯來人的精英到巴比倫時，他們的土地也要跟著荒廢。但是，當他們得救，結束流亡的生涯，回到自己的祖國時，他們的土地不只要恢復生機，而且也要回應上主所賜的好消息：

你要向以色列的群山傳達我的信息……你們這些大山小山、溪流山谷、被棄的廢墟和被鄰國洗劫、侮辱的荒城啊，你們都要聽我——至高的上主對你們說的話……你們的樹木要再度茂盛，為我的子民結出果實。我的子民哪，你們很快就要返鄉了。我要支持你們；我保證你們的土地

又要被犁耕種……人民說這塊土地是吃人的；它是亡國喪民的土地。但是，從今以後這塊土地不會再吃人，不會再使你們絕子絕孫……這塊土地不會再使你們被外國人辱罵、譏笑，也不會再使你們亡國喪民。我——至高的上主這樣宣佈了。（結卅六1-15）

以西結顯然期待一個能夠完全實現上主之約的時代的來臨。他相信，只有當百姓遠離偶像時，他們才能完全順服上主；而自然界才能以「五穀豐收、不再有饑荒、果樹結實纍纍、田園增產」（結卅六29-30）來回應。彼時，不信和迫害才能停止；人的心不再堅硬如石，而能恢復「有血有肉」的心（十一19；卅六26）。有了這樣的心，才能回應上帝的旨意，也才會關心其他受造物。自然、人類和上主都將保持盟約的和諧關係。

此種大地的救贖特別表現於那條自聖殿通往死海的河流兩岸的景象：

我在那裡看見兩岸有很多樹。他告訴我：這條河向東流，流過約旦河谷，流入死海。河水流入死海，會使鹹水變成淡水。這條河流經過的地方會有各種動物和魚類。河水使死海的水新鮮，水流過的地方都有生命……死海會像地中海一樣有各種魚類，非常多。但是沿岸的沼澤和池塘的水不會新鮮。這條河兩岸會有各種樹木生長結實，可作食物。樹葉永不枯乾，樹也不斷結果。每個月都會結出新鮮的果實，因為這些樹是用聖殿流出來的水灌溉的。果實可以作食物，葉子可以作藥材。（結四七7-12）

一般而言，舊約聖經的先知們都把人類、自然（土地）和上帝的旨意視為息息相關。人類的幸福有賴於自然依正常秩序運轉，並提供人類生活必需品；自然大地的健康也有賴於人類的道德行為。

人類不只需要改變他們的不當行爲，也當悔改，並與上帝和自然建立公義而相互尊重的關係。

第三節 智慧文學及詩篇

根據傳統的分類，舊約聖經的第三部分稱爲「聖卷」（the Writings）；它包括詩篇、箴言、約伯記、雅歌、路得記、耶利米哀歌、傳道書、以斯帖記、但以理書、以斯拉記和尼希米記等。因篇幅所限，我們僅討論詩篇以及智慧文學中的箴言和約伯記——由於詩篇中有很多地方強調上帝爲創造主，並把祂的創造行爲描述爲混亂之制服、受造世界秩序的建立和維護；也談及整個受造界跟上主的關係。而智慧文學所說的四種智慧內容中的一個，即爲有關自然界的知識。^⑭例如，所羅門王所具有的諸種智慧之一就是：「他講述樹木花草，從黎巴嫩的香柏樹到牆上長著的牛膝草，又談論各種飛禽、走獸、爬蟲、和魚類。」（王上四33）約伯記也把上主的智慧描述爲祂對自然現象的洞識瞭如指掌（約伯記38-41章）。

爲便於閱讀起見，我們也把這部分經文對大地和自然界的描述，歸納爲下列數點：

（一）上主建立宇宙秩序、安置萬物，使萬物各得其所

就如祭司典的創造故事（創一章）把上帝的創造描述爲從混沌中建立秩序一樣，詩篇和智慧文學的作者們也一再提及上帝藉創造

^⑭ 參考 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.

作為，安定了地上、天上和海中受造界的秩序，使四季按時運行；並安置萬物，使其各按其類，各就其位，祂不只「制定了星辰的數目，一一替它們起名」（詩一四七4），而且也讓萬物各得其所，並設定他們的界限：

你用大能力把海水分開；
你打破了海怪的頭。
你砸碎了海獸的頭，
把牠的肉分給曠野的野獸吃。
你使泉水湧流；
你使大河乾涸。
你安排晝夜；
你使日月各安其位。
你立了大地的疆界；
你制定了夏季冬季。（詩七四13-17；參考卅三6-9）

你把大地堅立在鞏固的基礎上，
使它永永遠遠不動搖。
你使海洋像外袍覆蓋地面；
使海水淹沒群山。
你一斥責，水便奔逃；
眾水一聽見你發號施令，便都奔流。
它們漫過山嶺，流進峽谷，
匯流到你所劃定的地方。
你定了界限，叫它們不能逾越，
使它們不再淹沒大地。（詩一〇四5-9）

他一命令，一切便被造成，
各有固定的位置，永不改變；
他的命令誰都不能違背。（詩一四八5-6）

上帝在天空佈置雲彩，
在海洋開放水源，
為海水定界限，
不使它越出範圍……（箴八28-29）

此種把上帝視為世界創造主的讚美詩，不但讚頌了上主全能的攝理，而且也引人看出自然界的美以及自然界在創造中的地位：

我仰視你親手創造的天空，
觀看你陳設的月亮、星辰。
啊！人算甚麼，你竟顧念他！

必朽的人算甚麼，你竟關懷他！（詩八3-4）

此詩的作者不只讚頌上主所創造的世界之美和偉大，而且也據此創造之美來描述人的地位。這種說法實為人本主義的一大諷刺。

（二）宇宙秩序的表現——受造界的和平關係

當宇宙秩序因著上帝的創造被制定之後，社會和道德秩序也跟著建立起來。自然界的萬物和人類之間將充滿公義與和平：「大山小山都要因公義，使民得享平安。」（詩七二3）此種和平的景象也表現於自然界對人類保護的說法中：

上主要保護你；
他在你身邊庇護你。
白天，太陽不會傷你；
黑夜，月亮也不會害你。（詩一二一5-6）

上主是我的牧者；
我甚麼都不缺乏。
他讓我憩息在翠綠的草地上，
領我到幽靜的溪水邊……
縱使我走過死蔭的幽谷，
我也不害怕……（詩廿三1-4）

（三）萬物皆為上帝關顧的對象

上帝與受造界的密切關係可從約伯記中看出。整本約伯記都以戲劇性筆法描述上主關顧自然界的情形。在卅八和卅九兩章中，這位悲劇英雄約伯終於得到安慰。不只因為上帝願意直接跟他談話，而且也因為上帝肯定了祂自己與所有受造物之間的親密關係。上帝質問約伯：

獅子蹲在洞中，
或在穴中埋伏著；
你能為母獅獵取食物嗎？
你能使幼獅飽足嗎？
當烏鴉因飢餓飛來飛去，
當小烏鴉哀鳴求食，
誰去餵飽牠們呢？
你知道野山羊幾時出生嗎？
你看見過野鹿怎樣生產嗎？
牠們懷胎多久？
牠們甚麼時候生產你知道嗎？

……

我把曠野給牠們作住處，
使牠們住在鹽地。（伯卅八39-卅九6）

上主對約伯所說的這些話提醒我們：上主積極參與自然界的生命中。上主對山羊和野鹿出生時的關心；祂對所有生命的痛苦和喜樂的感覺，都表示祂與受造界的關係既非遙遠，亦非被動。上主關心萬物，上主以愛對待萬物。

對約伯記的作者來說，自然界的偉大能有助於人類與邪惡的對抗。當我們看到上主創造的複雜和偉大時，我們必會把自己降服於上主的保佑之下。祂既有能力創造萬物，也必能夠照顧我們。上帝照顧的方式可能不是我們所喜歡的，但是自然界的奇妙現象一直勸我們要信靠祂。由於希伯來人的宗教把自然了解為指向絕對的上帝，所以他們發現自然是證明上帝的善（即使在最深的痛苦中）的最好素材。

詩篇的作者也一再讚美上帝對大地萬物的看顧：

上主啊，你不變的愛上達諸天；

你的信實擴展到天空……

上主啊，人和牲畜你都看顧。（詩卅六5-6）

你看顧大地，降霖雨滋潤它；

你使大地肥沃豐收。

你所賜的河流充滿了水；

你使大地不斷地生產五穀。

你使耕地雨水充足，

以水潤澤土地；

你降細雨使地鬆軟，

叫幼軟的農作物生長。

你賜福使年歲豐收，

牧場上牛羊成群；

山嶺間歡聲載道。
牛羊漫山遍野；
穀物滿坑滿谷。
萬象都歡呼高唱！（詩六五9-13）

牠們都會倚靠著你，
靠你按時供給食物。
你給了牠們，牠們便吃，
你賜食物，牠們便得飽足。
你走開，牠們就驚慌；
你收回氣息，牠們就死亡……
但你向牠們吹氣，牠們便生存；
你使大地得以更新。（詩一〇四27-30）

他恩待眾生；
他的恩慈及於一切受造物。（詩一四五9）

他佈雲遮蔽高天；
他降雨滋潤大地，
使草生長在山上。
他把食物供給獸類，
餵養啼叫的小鴉。（詩一四七8-9）

（四）人被賦予管理自然大地之責

詩篇神學信息的一大特色是強調自然萬物來自上帝，並為上帝所有。人類不能任意控制大地，或把大地據為己有。人類只是替上帝管理自然大地而已。

世界和其中的一切都屬於上主；
大地和地上的萬物也屬於他。（詩廿四1）

因為森林中的百獸屬於我；
千山裡的牲畜也屬於我。
所有的飛禽屬於我；
地上一切的動物也都屬於我。（詩五〇10-11）

你管轄大海；
你平靜怒濤。

……

地屬於你，天也屬於你；
你創造了世界和其中萬物。
從南極到北極都是你所造；
……（詩八九9-12）

他統轄全地，
從最深的地穴到最高的山峰。
他管理自己所造的海洋；
他管理親手塑造的陸地。（詩九五4-5）

既然上帝是萬物的主人，人便沒有控制萬物的權利。然而，人既是上帝以祂自己的「形像」所造的，人的地位高於其他受造物；因此人有管理所有受造物的責任：

人算甚麼，你竟顧念他！
必朽的人算甚麼，你竟關懷他！
然而，你造他僅僅低於你自己；

你用光榮、尊貴作他的華冠。
你讓他管理所有的受造物，
把一切都放在他的腳下；
牛、羊、荒野的走獸，
空中的飛鳥、江河的魚類，
海洋的生物，都歸他管轄。（詩八4-8）

（五）受造界之間相互依存的關係

詩篇的作者雖沒有現代生態學方面的學術理論，卻一再讚美上帝是現代人所謂生態系統的維護者。在他的筆下，人類、動物、植物和土地，都是相互依存的。而他們也都依賴上帝而生存。此種說法最清楚地表現於詩篇一〇四篇之中：

你使泉水湧流谷中，
蜿蜒於群山之間；
走獸得到水喝，
野驢得到解渴。
在水邊的樹上，
有空中的飛鳥棲息吟唱。
你從天上降雨在山嶺間；
大地充滿著你的恩澤。
你使青草滋生，飼養群畜，
使蔬菜長大，供人食用，
好使人在地上耕種五穀：
釀酒來舒暢胸懷，
製油來潤澤容貌，
得糧食來培養體力。
上帝種植的黎巴嫩香柏樹，

得到了充分的雨水。
鳥兒在那裡築巢；
松樹上有白鶴搭窩。
野山羊住在高山上；
石獾藏匿在巖穴中。
你造月亮以定月份；
太陽自知何時西沈。
你造黑夜，夜幕低垂，
林中野獸就都出來。
少壯的獅子吼叫覓食，
尋找上帝所賜的食物。
太陽一出牠們便躲避，
躺臥在洞穴裡。
人出去操作，
勞碌直到晚上。
上主啊，你的創造繁多！
這一切都是你智慧的果實；
遍地充滿了你的造物。
有汪洋大海，
住著大大小小數不盡的生物，
船隻往來航行，
你所造的海獸戲游其中。
牠們都會倚靠著你，
靠你按時供給食物……（詩一〇四10-27）

（六）所有受造物都要一同崇拜上主

雖然受造物必須依賴上帝而生存，但是他們都不是傀儡般的受

造物；上帝也非暴君。祂反而讓所有受造物都有回應祂的慈愛的能力和機會。自然界也參與以色列人的拯救史。以色列人相信，他們所走過的土地，以及他們所住過的應許之地，都跟他們一樣，是上主盟約的受惠者。所以上主救贖的計劃也及於所有的受造物。因此，詩篇一一四篇的作者甚至跟紅海、約旦河和以色列的群山交談，把它們當成參與以色列拯救史裡面的一份子；它們以跳舞回應上帝：

以色列人一離開埃及，
 雅各的子孫一離開異族的土地，
 猶大成為上帝的聖民，
 以色列成為他自己的國。
 紅海一看見就奔逃；
 約旦河也倒流。
 群山像公羊踊躍，
 丘陵也像綿羊蹦跳。
 海啊，你為甚麼奔逃？
 約旦河啊，你為甚麼倒流？
 群山為甚麼踊躍？
 丘陵為甚麼蹦跳？
 大地啊，你要在主來的時候發抖，
 在雅各的上帝面前震動！
 他使磐石變為池塘，
 使巖石湧出泉水。（詩一一四1-8）

許多詩篇描述自然界參與崇拜上主的活動中。這樣的說法來自對盟約的了解——由於土地與選民有著一種親蜜而永久的關係，所以上主的揀選不只包括以色列人，也及於選民所住的土地及其上的

自然界。此種有關自然界參與崇拜上主的說法，最典型的一首詩是：

諸天宣佈上帝的榮耀！
穹蒼傳揚他的作為！
日日述說，
夜夜傳播，
不用語言，
也不需要音響。
它們的聲音傳遍人間；
它們的言語傳佈天涯……（詩十九1-4）
詩篇九十六篇也是一首受造界的讚美詩：
歡躍吧，大地和天空！
呼喊吧，海洋和其中的生物！
歡樂吧，田園和其中的產物！
那時候林中的樹木要歡呼，
因為上主要來治理普天下。
他要以公義統治世界；
他要以信實對待萬民！（詩九六11-13）

這裡所說的「治理」或「統治」（13節）表示一種持續不斷的盟約關係。在這個盟約關係中，上帝要以「勝利的姿態進入不公義的情況中，並改正這些情況。」¹⁵上帝的來臨不僅爲了祂的百姓，也是爲了大地、海洋、田園和森林，所以全地、全部的自然界都有理由歡樂，因爲上帝要保護弱者和被欺壓者。

¹⁵ Walter Brueggemann, *The Message of the Psalms*, Augsburg Old Testament Studies (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984), 145.

同樣的說法也出現於下列的讚美詩中：

呼喊吧，海洋和其中的生物！
歌唱吧，大地和地上的萬物！
江河啊，要拍掌；
群山啊，要在上主面前一同歡唱，
因為他要來治理普天下。
他要以公義統治世界；
他要以信實對待萬民。（詩九八7-9）

他恩待眾生；
他的恩慈及於一切受造物。
上主啊，你所造的一切都要頌讚你；
你的子民都要感謝你。
他們要宣講你主權的榮耀，
要述說你的大能；
他們要使世人知道你大能的作為，
知道你國度的榮耀、尊嚴。

.....

願一切受造物永遠頌讚他的聖名。（詩一四五9-21）

太陽啊，月亮啊，要頌讚他！
閃耀的星辰啊，要頌讚他！
天上的諸天啊，要頌讚他！
天上的眾水啊，要頌讚他！
願萬象都頌讚上主的名！
他一命令，一切便被造成，

各有固定的位置，永不改變；
他的命令誰都不能違背。
海怪啊，深淵哪，
閃電、冰雹、雪和雲霧啊，
遵行命令的大風啊；
要從地上頌讚上主！
大山、小山哪，
果樹、森林哪，
野獸牲畜啊，
昆蟲飛禽哪，
你們都要頌讚他！（詩一四八3-10）

雖然耶路撒冷的聖殿建築沒有為鳥類設計鳥舍，但是鳥類闖入聖殿顯然是可以容許的。因為牠們也是上主所愛的受造物之一，也因為牠們的歌聲與會眾的讚美聲融為一體。牠們也跟人類參與聖殿的崇拜。在一首朝聖者的詩篇中，朝聖者讚美道：

上主——萬軍的統帥啊，
我多麼愛慕你的居所！
我多麼渴慕上主的殿宇；
我用整個身心向永生的上帝歡呼歌唱。
上主——萬軍的統帥——我的主，我的上帝啊，
你的祭壇邊，
連麻雀也為自己築巢，
燕子找到了安置小鳥的窩。
住在你的殿宇中的人多麼有福啊！
他們不斷地在頌讚你！（詩八四1-4）

（七）對科技的態度

詩篇及智慧文學（甚至整本舊約聖經）的共同觀念之一也表現於它們對工藝技術的態度：

有人倚靠他們的戰車；

有人倚靠他們的馬匹；

我們卻信靠上主——我們的上帝！（詩廿7）

希伯來人相信上主比武器更有力量。人類的生存不是靠軍備或武器技術的發達，而是靠信仰上的忠誠和道德上的好行為來獲取上主的歡心和祝福。因此，希伯來人一向輕看戰車、貶抑軍事上的重裝備。若說他們對軍事裝備確有興趣，則僅止於對馬匹的稱讚，因為馬能助人參與戰爭。約伯記的作者就是以上主的話來誇讚馬匹的勇敢：

約伯啊，是你使馬這樣健壯嗎？

是你給了牠那飄動的鬃毛嗎？

是你使牠們像蝗蟲跳躍，

使牠們長嘶令人恐懼嗎？

牠們興高采烈地在山谷中搔地；

牠們威武奔入戰陣。

牠們不知道甚麼是驚慌；

刀劍也不能使牠們退卻。

騎士們所佩帶的武器叮噹作響；

矛和標槍在日光中閃耀。

馬匹震顫激動，向前奔馳；

號角一響，牠們就不肯停止。

每逢聽到角聲，牠們就揚聲噴氣；

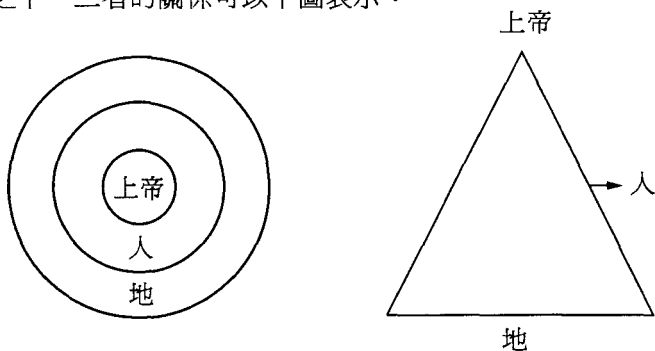
牠們能從遠處嗅到戰鬥的氣息，

也能聽到軍官呼喊的號令。（伯卅九19-25）

聖經曾一度被批評為現代科技剝削、破壞自然環境的背後主使力量，因為聖經把世界「非神秘化」，並使世界跟上帝分離；讓人類「控制」世界或萬物，並激勵科技的發展，藐視對上主創造的尊敬。^{①⑥}然而，此處的經文卻告訴我們，古希伯來人不僅沒有發展任何值得一提的科技，而且他們對戰爭方面的科技更是興趣缺缺。對他們來說，信賴上主才是一切的根本。

結 論

在舊約聖經裡面，上帝、人和大地之間維持著一種先後有序的關係。三者的地位不能彼此取代，因為三者的價值和重要性互不相同。上帝是人類和世界萬物的創造者和統治者；人是上帝以祂自己的形像而造的；他的地位僅次於上帝，並被上帝賦予管理大地的權利和責任。宇宙大地的創造是為了支持人類的生存，所以其地位在人類之下。三者的關係可以下圖表示：



(A)正面圖（由上向下看）

(B)側面圖

圖五、上帝、人與大地之關係圖

^{①⑥} 參考Lynn White, "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis" 乙文。

然而，雖然大地萬物的地位在人類之下，但是這並不表示大地萬物完全沒有價值或重要性。聖經一再把受造界視為具有意志、尊嚴的存在。上帝能夠跟所有的受造物交談；而受造物也能回應上帝。上帝與所有受造物的關係不是機械性或支配性的，而是密切相關的。換言之，聖經不把受造界當成沒有生機，沒有創造性，而只會屈服於上帝權威的控制之下。我們可以發現，聖經的作者們一再堅持道德責任在於所有受造物之間，以及受造物與上帝之間的關係。每一塊土地、每一受造物都具有回應上帝或彼此回應的能力和責任。這種回應不是受制於上帝直接的監控——受造物不是以盲目的服從來互相依存，而必須以負責的態度互相尊重。

由於希伯來人曾經有過做奴隸、被迫害的經驗，所以他們試圖避免讓自己也陷於剝削別人、動物或土地的誘惑中。他們也試圖讓土地免於重覆使用而遭破壞，所以實行安息年的土地休耕政策，並培養跟動物和植物之間的感情。所以他們在耕種時，能夠給予牲畜和土地以尊重的態度。

此種農業倫理喚起人對土地保持一種愛的關係。農夫、牧羊人和葡萄園的園丁在觸摸土地和對待土地上的產物、牲畜時，都能存有感覺、尊重和關心的態度。雖然所有的農業活動都難免對土地有所控制，但是希伯來人的農業倫理警告人，不可帶有殘酷或缺乏同情心的態度來控制，而要以尊重、開放的態度來跟自然界保持和諧的關係。希伯來人雖使用工具和技術來耕種，卻警告人勿過份依賴技術。與自然界的萬物保持道德的關係需要耐心的接受。這種態度完全來自他們對上主的信靠。

在希伯來人的信仰中，上主不只是萬物的主宰，祂也是一位慈愛的主。所有的受造物——包括人類和所有其他受造物——都與上主保有一種盟約的關係。在這種愛的關係中，上主的攝理取代了現

代生態學觀念中的萬物進化法則——自然淘汰、適者生存。因為上主親自餵養獅子和烏鴉；祂也是野生小鹿的接生婆。雖然人類被賦予管理大地的權利和責任，但是上帝自己卻跟其他生界保持親密的關係。

這對主張人本思想（以為人具有無上的權威，可以肆無忌憚地控制大地和其他受造物）的現代人文主義者來說，實為一種極大的挑戰。生態學者們實需藉聖經的教訓來治療這種不切實際的自然觀。只有當人類與自然和平共處時，人才會放棄以人為中心的傲慢心態，也才不會將世界萬物當成人類遂行滿足私慾的東西。當人類以尊重的態度來對待自然萬物時，人類才有可能發現萬物的價值，並進而珍惜愛護自然。聖經的自然觀告訴我們，所有的受造物都有生存的權利。人與自然和平共處的境界是可以達成的。只要人類愛護自然，並以上主關愛受造物的態度來對待萬物，便可實現人類的天職，並找到個人的滿足。自然環境也是講公義的地方，它能激勵我們的道德感。人類的文明和科技確可以給人類提供極大的方便，但是這種方便不必以犧牲自然界的生存權來獲得。

聖經一再強調每一受造物的獨特性。但是每一受造物都必須相互依存，而且都必須依賴變遷的環境，並依賴創造他們的上帝而生存。人類若要與上帝保持和好，就得先與自然界保持和平的關係。惟有如此，上帝的榮耀才能重返大地：

我傾聽主上帝所說的話；
如果我們不再走愚昧的道路；
他將賜平安給他自己的子民。
他必定拯救敬畏他的人；
他的榮耀充滿著我們的土地。
慈愛和忠信彼此相近；

正義跟和平互相擁抱。
人的忠信從地上發出；
上帝的公義從天上顯現。
上主要使我們繁榮；
我們的土地必定豐收。
公義要走在上主前面，
為他預備道路。（詩八五8-13）

研究思考問題

1. 聖經的寫作歷經上千年的長期過程，根據各種人類的宗教經驗，在不同的歷史背景中寫成的。聖經的地觀（即聖經生態學）是聖經全部信息中的一部分。要正確了解聖經的地觀，就必須具有一種均衡的釋經學。假若不用這種均衡的「釋經學」來詮釋聖經，會產生什麼後果？（請從基督宗教的歷史中找出一些具體事例。）
2. 創世紀的前三章在了解聖經對人類與自然環境之間的關係之看法上是極重要的。你（妳）能用幾句話簡單敘述這個看法嗎？
3. 在舊約聖經中能否找到支持所謂「深度生態學」（deep ecology）觀念的章節？
4. 詩篇（聖詠）的作者們往往把「天下萬物」視為創造主上帝的神秘。為什麼許多現代人不能在萬物中看見上帝？
5. 在舊約聖經的篇章中到處可見到「生態的神秘主義」思想，把上帝視為上帝的居所和人類的家。但是在人類的歷史中，此種「生態的神秘主義」思想卻逐漸消失，大地逐漸被視為

一種純粹的客體或東西。試問其原因何在？

第二章 新約聖經中的地觀

新約聖經對自然和大地的看法大抵承續了舊約的觀念。這是因為新約聖經的作者們都在希伯來人信仰的背景中寫書。為避免重復，我們僅討論福音書、保羅書信和啓示錄中對自然的觀念。我們也將著重經文的字面意義。

第一節 福音書

福音書中充滿著耶穌與大自然密切關係之記載。茲分成下面五點來說明：

（一）自然與耶穌之間的人格關係

福音書記載，耶穌在開始傳道之前，曾先到曠野接受魔鬼的試探。根據馬可的說法，耶穌在曠野時「跟野獸在一起」（可一13）。這裡，馬可似乎暗示讀者：在新時代的黎明，所有的受造物都與上帝的兒子分享新時代來臨的奧秘。所有的受造物都要有分於耶穌基督所帶來的救恩。

此外，福音書中一再記載耶穌對自然界的權柄——祂咒詛一棵不結果的無花果樹，那棵無花果樹立刻枯乾（太廿一18-20）；祂上了西門彼得的船，從船上教導群眾之後，使原先捕不到魚的彼得「捕到了一大群魚，魚網差一點破了。」（路五4-8）祂斥責狂風大浪，風浪就止息（路八22-25）。這些記載都在告訴我們，自然界不是無人格的機械，而是具有人格的特色。自然界也會回應耶穌

的要求；自然界也服膺上帝兒子的命令。此種把自然界當成類似人格的說法也是舊約聖經的自然觀。

（二）自然萬物都是上主愛的對象

耶穌說：「五隻麻雀固然用兩個銅錢就買得到，可是上帝一隻也不忘記。」（路十二6）又說：「你們看天空的飛鳥：牠們不種不收，也不存糧食在倉裡，你們的天父尚且飼養牠們！」（太六26；參考路十二24）

不只鳥類得到上帝的照顧，就是野地裡的花草也是上主所關愛的對象：「看看百合花怎樣生長吧！它們既不工作又不縫衣，可是我告訴你們，甚至像所羅門王那樣的榮華顯赫，他的衣飾也比不上一朵野花那樣的美麗。野地的花草今朝出現，明天枯萎，給扔在火爐裡焚燒，上帝還這樣打扮它們！……」（路十二27-28；參考太六28-30）

既然自然萬物能得到上帝的關愛，表示它們在創造主的眼中是有價值、有地位的。

（三）大自然象徵上帝的臨在

在約翰福音中，耶穌被比喻為「活水」的泉源（翰四7-15）、「世界的光」（翰八12）、「葡萄樹」（翰十五1-10）。在共觀福音中，耶穌把天國比喻為「暗中成長的種子」（可四26-29）和「芥菜種」（可四30-32）。這些比喻都在以大自然象徵天國的奧秘，彰顯上帝臨在於自然萬物之中，是萬物生存之所賴。例如，以耶穌為「活水」的泉源，顯然是在指出基督為萬物生命的支持者。因為水是支持生命的根源，一切生物皆須賴水以維生。同理，把耶穌比喻為「世界的光」也有同樣的效果，因為光也是自然界不可少的；而光更是無遠弗屆的自然現象；它的無限根源乃是上帝本身。當耶穌說：「我是葡萄樹」時，祂更是強調上帝與世界的親密關係：上

帝和世界之間具有一種「有機」的、不可分的關係。所以祂說：「我是真葡萄樹，我父親是園丁……你們是枝子。那常跟我連結，而我也常跟他連結的，必定結很多果實；因為一脫離了我，你們就甚麼也不能做。」（翰十五1-5）。此外，種子暗中成長以及芥菜種的比喻都在告訴我們，上帝親自臨在於種子的成長過程中，上帝親自引導並促使種子成長，直至長大結果。

（四）自然現象可做為人生的借鏡

耶穌經常使用自然界的現象做為比喻，來教訓人。例如，祂使用我們所熟悉的天氣現象來強化「愛仇敵」的教訓——「天父使太陽照好人，也同樣照壞人；降雨給行善的，也給作惡的。」（太五45）種子秘密成長的比喻（可四26-29）、麥子和稗子的比喻（太十三24-30）以及芥菜種的比喻（可四30-32）都在暗示：上帝國的成長或信仰生活的進步有如自然的成長一樣，是隱藏的；上帝所做的比我們多。上帝在暗中使種子和植物成長，這不只暗示上帝臨在於萬物，也教訓我們相信上帝在暗中為我們所做的一切。此外，「一粒麥子落在地裡死了，並結出許多子粒來」的比喻（翰十二24）是在表達耶穌的受難和復活的神蹟。

耶穌也以天空的飛鳥和野地裡的百合花得到上帝照顧的事實，來緩和我們對生活的憂慮：

所以我告訴你們，不要為了生活上所需的飲食，或者身上所穿的衣服操心。難道生命不比飲食重要？身體不比衣服重要嗎？你們看天空的飛鳥：牠們不種不收，也不存糧在倉裡，你們的天父尚且飼養牠們！你們豈不比鳥兒更貴重嗎？你們當中又有誰能夠藉著憂慮多活幾天呢？

為甚麼要為衣服操心呢？看看野地的百合花怎樣生長吧！它們既不工作又不縫衣；可是我告訴你們，甚至像所羅門

王那樣的榮華顯赫，他的衣飾也比不上一朵野花那樣的美麗。野地的花草今朝出現，明天枯萎，給扔在火爐裡焚燒，上帝還這樣打扮它們，他豈不更要賜衣服給你們嗎？你們的信心太小了！所以，不要為我們吃的、喝的，或穿的操心；這些事是不信的人所追逐的。你們的天父知道你們需要這一切東西。你們要先追求上帝主權的實現，遵行他的旨意（原文先求他的國和他的義），他就會把這一切都供給你們。因此，你們不要為明天憂慮，明天自有明天的憂慮；一天的難處一天擔當就夠了。（太六25-34）

這段經文不只讓我們看出自然萬物的價值，讓我們免於生活的憂慮，而且也教訓我們放棄奢侈的生活習慣，注意四週的自然環境，學習自然界的簡樸而無憂慮的生活形態。同時，這段經文也告訴我們，只要對上帝有信心，我們就會發現週遭自然界的價值，也會跟上帝一樣地關愛自然界。因為對其他受造物表現愛心和公義的關懷，將使我們自己得到好處，給我們帶來更大的滿足。

這段經文的高潮落於33節所說的「先求他的國和他的義」。耶穌要我們以「上帝的國」為所有活動的終極目標，將它當成人生最高的價值。而上帝的國即是公義。這種公義是我們必須表現於生活中的公義。這種公義應該包括人類對待自然界的態度。換言之，我們必須在生活中活出上帝與我們同在的事實，而不應只以科技或物質的生活水平做為衡量人生的標準。過份追求物質生活享受的人應了解，他們的生活形態可能給社會和自然世界帶來不公義的後果；而且物質並不能給人帶來真正的快樂，因為肉體的死亡可能使他們對生命的追求歸於枉然。

此種對追求物質生活享受的警告更清楚地表現於「無知的財主」的比喻中：

耶穌說：「你們要謹慎自守，躲避各樣的貪婪；因為一個人無論怎樣的富裕，他的真生命不在乎他有多少財產。」耶穌又對他們講一個比喻：有一個財主，田產豐富；他心裡盤算著：「我沒有夠大的地方來儲藏所有的穀物，該怎麼辦呢？」他又自言自語：「對了，我要把原有的倉庫拆了，改建一座更大的，來存放五穀和別的貨物，然後我要對自己說，幸運的人哪！你擁有一切好東西，足夠你多年花用，慢慢享受，吃吃喝喝，過舒服的日子吧！」可是，上帝要對他說：「你這個糊塗人，就在今夜，你得交出你的生命；那麼，你為自己所積存的一切財物要歸給誰呢？」

耶穌結論說：「那些為自己積聚財富，在上帝眼中卻不富足的人也是這樣。」（路十二15-21）

這裡所說「在上帝眼中不富足的人」是指在生活中忘記追求公義的人。此種只為個人福利著想，而不顧社會公義的人，可能使生命癱瘓；因為生命的目標不在於追求物質和科技的享受，而在於創造性地表現上帝的公義。

（五）耶穌對禧年規定的要求

《耶穌政治》一書的作者John Yoder從福音書中發現，耶穌在傳道之初就宣佈禧年的來臨，並要求跟隨祂的人嚴格遵行摩西所規定的禧年要求。^①因為禧年乃是上帝國的前兆之一。此乃耶穌所以要求人「不要為了生活上所需的飲食，或者身上所穿的衣服操心」的原因，因為天空的飛鳥不種不收，野地的百合花也不工作，上帝

① 見尤達（John H. Yoder）著，廖湧祥譯，《耶穌政治》（香港：信生出版社，1990），第三章，73-82。

都讓它們無所欠缺。換言之，耶穌鼓勵祂的聽眾實行禧年的要求——讓土地休耕，靠信心生活。此外，耶穌也要求他們免除別人的「債務」（太六12）、「借錢給人，而不期望收回」（路六34-35）、「變賣所有的，把錢調濟窮人」（路十二33）。這些要求都是摩西所規定的——休耕、免除債務、釋放奴隸、歸還祖產。^②

如此，既然耶穌所宣揚的福音確實是禧年的福音，與摩西對禧年的命令完全一致，那末，祂當然也要求人以禧年的精神來尊重並保護大地。

（六）好管家的比喻

在耶穌所說的「好管家」的比喻（太廿四45-51；路十二42-48）中，那位忠心的好管家就是依主人的意思去經營財物的人。這個比喻的主旨是告訴我們，基督徒理當成為上帝的好管家，替上帝管理財產——自然世界。聖經的信仰既以世界萬物來自上帝，最後也必歸於上帝。所以，人類對世界萬物沒有絕對的所有權。人類不能絕對地按照自己的慾望去剝削自然世界，而應以「好管家」的身份和態度來處理上帝所交代給人管理的世界。也就是以向上帝負責任的態度來管理。惟有上帝對世界才具有絕對的所有權。人是被上帝所差派的看顧者或經理，也就是耶穌所說的「好管家」。

綜觀福音書中耶穌的言行和教訓，我們看見耶穌和大自然的來往；祂經常以自然界的現象做為教訓人的素材。祂對大自然的態度有如舊約聖經中上帝仁慈對待萬物的情形一樣。神學上所說，耶穌應驗舊約中上帝應許的說法，也在這方面表現出來——祂具體表現了舊約聖經中上帝恩待萬物的確信。

② 關於摩西律法中的禧年規定，請參考本篇第一章第一節中的討論。

第二節 保羅書信③

保羅書信中的一些勸勉在基督宗教的歷史中，對自然的看法有很深的影響。茲分三點來說明：

（一）自然界的價值——引人認識上帝

羅馬書一18-23一直被認為是保羅的「自然神學」。他在這裡明確地主張：當人思考被造世界，發現這世界的浩瀚奇妙時，必會看出世界背後那位偉大卻看不見的造世主。雖然創造主的全能和神性是看不見的，但是從祂所造的那些自然萬物中，我們可以清楚看出。保羅說：

上帝那看不見的特性，就是他永恆的大能和神性，其實從創世以來都看得見，是由他所造的萬物來辨認出來的。所以人沒有甚麼藉口。（羅一20）

保羅的意思是說，在可見的自然世界之後，存在著一位看不見的創造主。宇宙的現象指出，在宇宙本身之外有一位創造主。假若人類真正用腦筋去思考，必會找到祂，並尊敬祂。所以，人類若以正確的態度觀察自然界，必能從自然界中看出上帝；因自然界的各種現象表現了上帝的存在和能力。自然界既有這種引人認識上帝的

③ 根據現代新約學者的研究，保羅書信包括保羅的親筆信函：羅馬書、哥林多前後書、加拉太書、腓立比書、腓利門書和帖撒羅尼迦前書，以及保羅的門徒以保羅之名所寫的信函：以弗所書、歌羅西書和帖撒羅尼迦後書。至於牧會書信提摩太前後書和提多書，是否為保羅書信的一部分，不屬本書所探討的問題。

價值，人類豈可剝削它、蹂躪它？

（二）自然界與人類同得救贖

保羅曾以植物生長的過程為比喻，來說明他的宣教事工成果得自上帝：「我栽種，亞波羅灌溉，可是使它生長的卻是上帝。栽種的和灌溉的都算不了什麼，一切在於使它生長的上帝。」（林前三6-7）保羅所以說這話，表示在他的觀念中，植物的成長不是自發自主的，而必須依靠上帝。換言之，上帝是臨在於所有生物的成長過程中的。根據這種觀念，保羅的救贖觀不僅止於人類，而是包括一切生物，甚至宇宙萬物的救贖。這可從下面的經文中看出端倪：

一切被造的都熱切地盼望著上帝的榮耀從他的兒子們顯示出來。因為整個被造的變成虛空，不是出於本意，而是出於上帝的旨意。然而，被造的仍然盼望著，有一天能擺脫那會朽壞的枷鎖，得以跟上帝的兒女分享光榮的自由。我們知道，直到現在，一切被造的都在痛苦呻吟，好像經歷生產的陣痛。不只被造的是這樣，我們這些得到上帝所賜的初熟果子，就是得到聖靈的人，也在心裡歎息，等候上帝收養我們作他的兒子……（羅八19-23）

這裡，保羅的意思是說，此時整個人類和被造萬物都被死亡的惡勢力所控制。將來一切的被造界都要得到基督的救贖；那時，上帝要真正統治一切被造世界。

保羅這種萬物跟人類同得救贖的看法在下面宇宙性的基督觀念中表現得更清楚。

（三）宇宙性的基督——宇宙萬物以基督為中心

當自然界與人類同得救贖之後，保羅進一步確信：整個宇宙世界都要煥然一新。在這個新宇宙中，萬物要以基督為首、為中心。基督要成為一切宇宙萬物的集合點，有如車輪的軸支撐整個輪子的

情形一樣。此種宇宙性的基督觀念一再出現於保羅書信的篇章中。茲舉例說明如下：

到了萬物都屈服於基督時，兒子本身也要屈服在那位使萬物都順服他的上帝，好讓上帝在萬物之上統御一切。（林前十五28）

以弗所書信不僅以萬物的救贖為全書的主題，更把基督視為一切受造物的中心：

上帝用聰明智慧完成了他的旨意，又使我們知道他已經決定要藉著基督去完成的奧秘。這奧秘的計劃就是：在時機成熟的時候，上帝要使天上和地上一切被造的都歸屬基督，以他為首。宇宙萬物都要按照上帝的計劃和決定來完成。（弗一8-11）

在歌羅西書中更清楚指出此種宇宙萬物的救贖即是來自復活的基督自己的宇宙性角色：

藉著他（基督），也為著他，上帝創造了整個宇宙。他在萬有之先就存在；萬有也藉著他各得其所……他是長子，首先從死裡復活，目的是要在萬有中居首位……藉著兒子，上帝決定使全宇宙再跟自己和好。上帝藉著他兒子死在十字架上成就了和平，使天地萬有再歸屬他。（歌一16-20）

這裡，保羅使用了一句很特別的話：「藉著他，也為著他，上帝創造了整個宇宙。」（16節）這話的意思是說：「基督不只是創造之初的代理人，以及創造結束時的目標；而且，他也是創造之初和結束之間（亦即我們所說的時間和歷史）把世界維持住的人。也就是說，所有這世界得以保持秩序（避免混亂）的律都表現了基督的心。萬有引力定律及其他宇宙運轉所依賴的律，不只是科學的

律，也是上主的律。」^④

此外，我們必須了解，保羅這些話的意思是：在基督裡面，上帝使萬物跟祂自己復和。保羅的神視乃是一個新的宇宙；在這個新宇宙中，人類和萬物都要在基督裡面同獲拯救。這個宇宙和世界都是上帝的，上帝要讓它得救贖，並以基督為首、為中心。上帝要在基督裡以某種神奇的方法，把全宇宙中的人、生物、甚至無生物都跟祂自己復和。

總而言之，保羅所宣揚的福音是，人類及萬物的歷史因耶穌基督的降生而帶來希望。因為藉著基督，人類和萬物都會不斷改變、進步，一直到基督第二次來臨。那時，一切的受造物都要歸屬基督，都要得到救贖。在保羅的思想中，宇宙歷史過程中最深的推動力與光明的希望來自耶穌基督的死和復活。在歷史過程中的人類和萬物，以經過死而復活的基督為核心，故而充滿了希望。

此種宇宙性的救贖觀也充分表現於啟示錄的信息中。我們將在下一節中說明。

第三節 啟示錄的宇宙觀——新天新地

啟示錄寫作的主要目的在安慰鼓勵初代的基督徒，並勸勉他們在遭受苦難和迫害的時候，仍要堅守信仰。藉著耶穌基督，上帝將徹底擊敗一切仇敵；而且要在勝利之日獎賞他忠心的子民，賜給他

^④ William Barclay, *The Letters to the Philippians, Colossians, and Thessalonians*, rev. ed. (Philadelphia: Westminster Press, 1975), 120.

們新天新地。⑤

作者雖使用象徵性的語言，以一些異像來表達他的信息，但讀者仍不難看出他對自然大地充滿了感情。他把自然界當成具有人格的受造物，並回應上帝的旨意；更以新天新地來形容全地最後的救贖。

（一）自然萬物參與上帝審判和救贖的計劃

在作者的神視中，上帝在天上的寶座四邊有四個活物——獅子、小牛、人、飛鷹——日夜不停地歌頌上帝（啓四6-9）。在這個神視中，人與動物在上帝面前是平等的，他們一同與上帝同在，並一同崇拜上帝。作者並以羔羊來象徵耶穌基督。不僅如此，他更以「所有」的受造物都具有靈性，一起頌讚上帝：「我又聽見天上、地下，和地底下的生物，海裡的生物，宇宙間所有的生物，都在歌唱：願頌讚、尊貴、榮耀，和權柄，都歸於坐在寶座上那一位和羔羊，**世世無窮！**」（啓五13）⑥

⑤ 根據聖經學者的研究，啓示錄中所描述的信徒或教會受迫害的情形不一定是作者當時的情況，而是在描述基督徒過去，例如在尼祿皇帝時期所受到的，以及將來可能遭受到的迫害。參閱 Adela Yarbro Collins, "The Apocalypse (Revelation)," *The New Jerome Biblical Commentary*, 996.

⑥ 這裡所說的「羔羊」具有多重的意義：(1)羔羊是獻祭時所用的祭牲之一種，可替人贖罪（贖罪祭）。這在舊約摩西律法中經常提及；如創四4；廿二7-8；利九3；廿三19。(2)羔羊是以色列人守逾越節時必須吃的食物，為的是紀念以色列人的祖先逃出埃及（出十二1-11；代下卅五11；可十四12；路廿二7）。(3)有時羔羊被比喻為馴良、順服的人（賽五三7；耶十一19）。(4)在新約中，最常見的用法是把羔羊當為基督的形像和稱呼。基督在十字架上的犧牲，有如羔羊替人贖罪，也有如羔羊的溫馴。這也是啓示錄作者在使用「羔羊」的字眼時所指的意思。見約一29，36；林前五7；彼前一19；啓七9-17。

當上帝的審判臨到時，整個自然界都要回應上帝憤怒的作為：「那時候，大地劇烈地震動；太陽變黑，好像一塊黑抹布；月亮整個變為紅色，像血一般；星星從天空墜落在地上……山嶺和海島從原處被移開……（啓六12-15）各種動物都要聽從上帝的命令，成為上帝的工具，來懲罰惡人；蝗蟲要「接受能力……牠們奉命不可傷害地上的草、樹木，或其他植物，只可傷害那些額上沒有蓋著上帝的印的人。」（啓九3-4）

此種把自然萬物當為具有人格、回應上帝命令的說法，是整本聖經對自然的一貫看法。這種看法表示，所有的受造界在上帝面前都是有價值的，因它們不只能跟人類一同崇拜上帝，並且也能接受上帝的呼召，成為實現上帝旨意的工具。

（二）新天新地——上帝的烏托邦

啓示錄全書的高潮落於「新天新地」的異像中（啓廿一1-5）。大地在歷經審判和懲罰的浩劫之後，上帝要更新一切；祂原來的創造要被這個新天新地所取代。在此新天新地中，上帝要親自住在世界：「上帝的家在人間了！他要和人住在一起……」（啓廿一3）第三以賽亞盼望中的新創造（賽六五17-25）再次出現。上帝要親自安慰人類和萬物，並支持他們。那時將「不再有死亡，也沒有悲傷、哭泣或痛苦。」（啓廿一4）上帝的啓示且要直接臨到所有的受造物，不須再有媒介。這是因為宇宙萬物都已同得救贖。

而且，在此新天新地中，天（上帝）、地、人之間都充滿了和諧的景像。上帝要供給生命水和生命樹（啓廿二1-2）給全人類，讓全世界回到創造之初伊甸園的極樂境界。此種天、地、人的合一狀態不僅是聖經作者們對歷史終末的期盼，也可說是聖經的地觀最好的寫照。

結 論

整本聖經一再強調，人類是上帝創造的中心；世界、大地、萬物都是爲了支持人類的生存而創造，目的是要供給人類使用。上帝在創造之初就賦予人類對自然世界有管理、開發、督導、控制、照顧、維護和監視的權利和責任。但是聖經也指出，人類一再違背上帝的命令，對自然大地非但未加以愛惜、關懷，反而加以征服，甚至破壞。人類往往只顧自己的需要，貪圖自己的享受，而忘了以負責的態度去管理、使用大地。

聖經也強調，人雖是創造的中心，人對自然世界雖有統治權，但是自然界在創造中也具有地位和價值，而且這種地位和價值是不容忽視的。禧年的教訓充分表示聖經所說的解放不只包括被壓迫的人，而且也包括被壓榨的土地。盟約和應許不只對人類而做，也對一切受造界有效。

聖經的倫理把所有的生命——家禽、家畜、野獸以及土地本身——都帶入盟約的關係中，在這個關係中，每個受造物都有各自的權利和義務。自然與人同享自由、公義和完整；而且自然也與人一同工作、成長，一同頌讚上主！

人類和自然界的犯罪故事說明了這種原本和諧的關係如何被破壞，而產生紛亂、壓迫和污染的結果。耶穌新國度的呼召並不是要人離棄世界，而是要人恢復萬物間原本正常、和諧的關係。聖經希望的中心乃是在重建一個健康的生態系統，讓所有人類與受造物保持和平的關係，共同得蒙救贖，並共同敬拜上主！

總而言之，聖經宣揚自然界的健康和人類社會的福祉息息相關。而這種相關性主要是道德的，其次才是技術的。今天人類文化和大地之間的複雜關係正處於危機之中。就如本書緒論中所指出

的，環境危機使我們在邁向二十世紀結尾之時，面臨了更大、更多的道德矛盾。人類若要根據聖經的倫理原則，對大地負起公義的責任，就必須接受大地的地位和價值。因此，凡致力於上帝盟約的更新以及耶穌新國度之建立的人，都必須先與自然和大地建立正確的關係。

綜合本篇的討論，我們可以歸納如下：

1. 聖經的創造觀以上帝為人類及宇宙萬物的創造主。人類和萬物都從這位創造主獲得存在與力量、地位與價值。

2. 創造主上帝、人類和自然大地之間，彼此保持著一個距離，其從屬關係不容倒置。上帝賦予人類管理和控制自然的權利和責任。人與自然界是在一種責任的關係中，正如他與上帝的關係一樣。

3. 自然萬物雖為人類而造，但是仍具有其獨立的地位、價值和「人格」。自然萬物跟人同上帝立約。自然界與人類同得基督的救贖。

4. 公義的意思不僅限於人際關係之間，也包括人類與自然大地之間正確而和諧的關係。⑦

⑦ 在「國際宗教與大地合作委員會」（International Coordinating Committee on Religion and the Earth）最近（1992年6月）向聯合國環境與發展大會（United Nations Conference on Environment and Development）的籌備會議所提出的「地球憲章」（An Earth Charter: A Religious Perspective）中，提到一些有關人類對待自然大地的靈性原則。其中的「謙虛原則」說：「在萬物生命的共同體中，人類既非置身其外，亦非高高在上。我們不是生命網的織造者，不過是網中的一條線而已。我們都必須依賴整體才得以生存。」此種對人在自然界中的地位之說法，目的雖在提昇自然萬物的價值，但是卻相對地把人的地位貶低了。在這個說法中，人的地位和價值跟自然萬物混淆，人類的生命和價值失去了應有的獨特性。人類不僅是萬物生命網中的「一條線」而已，更是具有領導作用的一條線。

5.歷史的終極目標乃是「新天新地」的達成。意即人類與萬物同得救贖以後的天、地、人之間的和諧狀態。

研究思考問題

- 1.拿撒勒人耶穌的生態觀念的主要內容是什麼？
- 2.初期教會如何承襲耶穌的生態觀念和態度？
- 3.聖保羅對基督宗教生態觀念的特殊貢獻是什麼？
- 4.啓示錄廿一～廿二章的主要生態方面的教訓是什麼？
- 5.新約聖經如何把「公義」、「和平」和維護「創造的完整」(Justice, Peace, and Integrity of Creation)三者連結起來？
- 6.有人主張，基督信仰給人類培養一種絕對控制大地的態度，我們能否從聖經中找到支持這種主張的根據？我們如何以一種對聖經有關生態環境的均衡了解來回應此種指控？
- 7.聖經的生態觀和中國諸宗教的生態觀有無共同點？有無差異？
- 8.聖經的生態觀對全球性生態倫理的建立有何貢獻？

第三篇

基督宗教思想史中
的地觀

我們將在本篇中探討聖經中豐富、深而均衡的地觀如何在歷史中流傳到今天。對聖經地觀的不同了解和解釋主要由於下面的原因：第一，每一種文化都有其獨特的世界觀，所以對自然大地的看法也互不相同^①。具體言之，希臘、羅馬和日耳曼民族的文化以及現代的科技文明都會以他們自己的方法了解並解釋地的意義。第二，聖經中的地觀有極其豐富的內容，以致後代的信徒因時代的不同，而有不同的強調。這是很自然而非有意的現象。第三，自有人類以來，人都是「技術的人」（homo technicus），因為人類必須使用各種「方法」來求生存和成長。而當人類使用越精巧的技術時，對自然世界的破壞也就越嚴重。但是，由於古代人類在使用技術時，對自然世界的破壞有一定的限度，所以人與自然之間仍可保持平衡，所有的生物之間仍能保有某種程度的和諧狀態。然而，當人類的技術越來越進步時，必然會更有能力控制自然世界。當這些技術的進步須配合其他因素時，問題便會隨之產生。第四，人類的軟弱和自私。不論個人或社會（團體、國家、種族、國際社會等）皆然。此種軟弱和自私把人類推向一種以誇大、不平衡、不負責以及自殺式的態度去濫用自然世界。^②

① 我們已在第一篇中略為談到世界諸文化、諸宗教思想中對地的看法。

② 以上這四個原因互有關連。這說明了我們今天生態危機的根本原因。有人指控今天的生態危機是由基督宗教的信仰造成的。這種指控忽略了一個事實，即聖經基督宗教的地觀以及基督徒（他們也是軟弱而有罪的人）實際參與現代生態危機的塑造，二者根本是風馬牛不相及的二回事。這種指控主要來自下面諸人：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? Ge-

我們將分成六個階段來討論基督宗教思想史中的地觀：(1)初代教會時期（希臘和羅馬文化的背景）；(2)教父時期；(3)中世紀；(4)宗教改革時期；(5)近代；(6)現代基督宗教各教派間對生態危機的覺醒過程。

schichtsphilosophische ueberlegungen zur Entstehung der modernen Technik," *Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen: Die Beitræge des XII Deutschen Kongresses fuer Philosophie in Innsbruck vom 29. September bis 3. Oktober 1981*, hrsg. von Gerhard Frey und Josef Zelger, I (Innsbruck: Universitæet, 1983), 463-476. Eugen Drewermann, *Der toedliche Fortschritt: Von der Zerstoerung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, 4. Aufl. (Regensburg: Pustet, 1986), 74-75, 133-134, 190-191, 195-197, 200.

對上面這些人的指控做出客觀、平衡而出色的反駁的歐洲學者有 Hans J. Muenk, "Umweltkrise - Folge und Erbe des Christentums?" *Jahrbuch fuer christliche Sozialwissenschaften* 28 (1987): 133-206.



此景為阿爾卑斯山腳下的春天，相片中的地點是本書作者谷寒松神父的家鄉。盛開的花朵令人陶醉在大地充滿生命力的美中。我們感謝奧地利Tannheim（意即「松樹之家」）的Edith Rosendahl女士為我們拍攝並提供此相片。

圖六、阿爾卑斯山的春天

第一章 希臘羅馬文化背景 中的初代教會時期

這個時期的地觀主要有四種型態：

（一）神秘觀念中的地和自然

這種世界觀以為神和靈到處存在著；大地充滿有用但危險的力量。整個自然世界都是有生命的；世界是一個個別的實體，不一定是有位格的（personal）。在這種觀念中，沒有獨立存在的純物質的東西。大地也被視為一種會賜予生命的偉大母親。^①

（二）有機的整體性（biomorphic-holistic）觀念中的地和自然

早期愛奧尼亞學派（Early Ionians）的自然哲學家（公元前七～五世紀）找尋自然世界的「本質」和「開始」。他們嚐試尋找一種給予萬物一貫性和整體性的共同原則。他們創造了「本性」（*physis*）這個字。「本性」結合了宇宙中所有的元素（甚至像生與死二個相反的極端），而成為一個互相連結的過程。若與上述神秘觀念互相比較，這種觀念是一種比較世俗化的自然觀念，但是卻仍能意識到一種相互關連的過程。此種對萬物間互有關連的意識乃是「進入自然之倫理」的基礎。假若萬物（包括人類）都能遵守內

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

在於自然之中的律，宇宙和大地就能存在於穩定的秩序中。這時期所流行的希臘哲學——斯多亞思想（Stoicism，約始於公元前三〇〇年）——以為任何合乎邏輯思想的原則都反映出一種隱藏於自然中而透識萬物的理性（cosmic reason）。這種哲學把人類的技術（techne）了解為神的技術；而這個技術運行於自然世界之中。很顯然地，這種看法和態度表示一種對自然界做最少破壞的傾向。

（三）以自然為一個客體（object）

這種觀念來自希臘哲學世俗化的結果。而在該世俗化的過程中仍保留著一般神秘的自然觀；仍把自然和大地當成神聖的。但自然卻變成一個客體，人才是主體。這使得人與自然和大地之間產生了某種程度的疏離。

巴美尼德斯（Parmenides，約生於公元前五四〇年）把「存在」明確地區分為二種：一為永遠、不改變而真實的獨一存在，另一為許多在改變和滅亡中的其他存在。

柏拉圖（Plato，公元前四二七～三四七年）描述了二種不同領域的存在：一為在上、永恆的觀念世界中的真正實有，另一為在下、短暫、消逝中，而受限制的實有。地和自然屬於第二種領域。宇宙塑造者藉著他的技術（techne）塑造了自然和大地。意思是說：自然和大地具有一種技術（techno-morphic）的特色。它們喪失了先前神聖的特性。由於柏拉圖帶有一種神秘的思想，所以他還不致於把自然和大地視為一種「東西」（it）；但是實際上他已在走向這樣的觀念之中。

亞理斯多德（Aristotle，公元前三八四～三二二年）把柏拉圖的永遠和超越觀念變成內在於自然和大地萬物中的本質。因此，他把萬物的內在本質視為一切的優先；人類的技術視為其次，因此種技術模倣萬物的本性（physis）。所以，在亞理斯多德的思想中，

有關自然和大地的觀念乃恢復了某種有機的（biomorphic）特色。但是那位「最高、不動的主動者」卻是絕對超越自然的。如此，在某些哲學領域中，自然被俗世化而失去先前神秘且神聖的特色（在此之前，自然和大地被認為跟神不可分離）。然而，雖然當時希臘文化的建築中表現了高度的技術，但他們的世界並未對大地做出野蠻的破壞。其主要的原因是傳統神秘的地觀仍然存在於一般人的觀念中；典型希臘人對精神界的偏好使得他們對物質世界的研究缺乏興趣（後者是現代科學所強調的）。再則，由於低廉的奴隸勞力，使得自由的希臘公民不需要對大地及其資源採取系統化的控制。此外，他們不強調諸如進化、發展、進步……等的歷史觀也是他們的大地未遭破壞的原因之一；而這種歷史觀卻是現代人的進化思想所重視的。

然而，羅馬人卻不受制於這些原因。他們那種根本、實際（而非思惟）的意識形態與現代人在技術方面的意識形態極其類似。羅馬人的統治留下了對大地毀壞的實際痕跡（特別在地中海地區），直到今天還可以看見。例如，過度砍伐森林。假若他們帶有堅定的理論基礎，他們對大地的破壞可能更加嚴重。

（四）機械性、物質性的自然觀

這是德謨克利都斯（Democritus，約公元前四六〇年～三七〇年）和路西帕斯（Leucippus，約公元前五世紀）所特別提倡的觀念。在他們的思想中，人與自然之間的關係有如「我一它」（I-It）之間的關係，自然和大地（包括人類）不再是由精神元素（spiritual element）所構成，而是由一些永遠存在的原子所組成；這些原子在一種真空狀態中互相混合、分離，並成形。自然和大地只不過是這些原子的外觀形式。此種思想跟現代物理學的觀念有點類似。由於他們也生存於希臘文化中，所以前述那些理由也對他們具

有拘束力，使得他們所提出的觀念不致成爲無限制濫用大地資源的合理藉口。

基督宗教在希臘文化背景中擴展時，其孕育者雖是希臘文化，但是實際上卻爲羅馬人的生活形態所影響；因羅馬人的生活形態比較現實，而且比較重視俗世的物質生活。上述四種古代的地觀都是初期基督宗教的思想世界所流行的觀念。聖經中的地觀——與人類歷史有緊密的關係，而人類歷史既充滿榮耀和愛，也離不開罪惡和嫉恨——就是在這樣的思想世界中傳佈。

研究思考問題

1. 基督宗教的生態觀一直強調萬物是被造的，此種立場對傳統中國的生態觀有何貢獻？
2. 「自然律」的概念在人類的生態思想中一直扮演著很重要的角色。當今天的人類面對全球性和地區性的生態危機問題時，此種「自然律」對我們有什麼意義？
3. 「聖事」（*sacraments*）是指一些可見的記號，這些記號表示一種隱藏而看不見的實在。請問在你（妳）的自然環境中，有那些現象是明顯的「聖事」，因它們可以表示出那位創造主，愛的上帝的臨在？

第二章 早期護教者和 教父們的思想

羅馬帝國的社會政治結構給這個時期的日常生活提供了根本的穩定性。官方允許宗教信仰的多樣性；加上一些主要哲學思想潮流（如新柏拉圖主義、斯多亞主義、諾斯底主義）的洗禮，使得人的重要性成爲這時期的一個共同基本信念；他們特別強調人的靈性，這是其他萬物所沒有的。以下三種觀念特別值得我們注意^①

（一）人類控制大地（*dominium terrae*）的觀念

早在基督宗教出現以前的希臘思想中，人就被視爲一種「微觀宇宙」（*micro-cosmos*）。在這個微觀宇宙中，整個宇宙秩序的光輝都濃縮於人的理智和道德的倫理責任中。亞力山大的斐羅（*Philo of Alexandria*，公元前十三年～公元四十五或五十年）是把這些觀念傳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」這個詞的塑造者。他們的目的是要積極接受希臘羅馬的哲學觀念，也要把這些觀念提升並融入聖經與基督宗教的人觀與地觀之中。他們一心想說服當時的哲學家，讓他們也相信整個宇宙（亦即整個希臘羅馬世界的最偉大思

① 下面的資料取自Udo Krolzik, "Die Wirkungsgeschichte von Genesis 1, 28", *Oekologische Theologie: Perspektiven zur Orientierung*, hrsg. von Guenter Altner (Stuttgart: Kreuz Verlag, 1989), 149-163.

想家所讚賞並思考的宇宙)是天主所創造的。基督徒們稱這位天主為耶穌基督的父親。他們把這個論點建立於創世記一28之上；這節經文提及上帝向人類說：「你們要生養許多兒女，使你們的後代遍滿全世界，控制大地。我要你們管理魚類、鳥類，和所有的動物。」他們也根據詩篇中詩人讚美上帝的話說：「你造人僅僅低於你自己，你用光榮、尊貴作他的華冠。你讓他管理所有的受造物，把一切都放在他的腳下。」(詩八5-6)

初代基督徒思想家在從事護教的努力時，往往以二種意義來解釋「控制大地」的觀念。第一，所有的受造物都臣服於人的管理之下；人是它們的王。此種說法可以稱為「地的人本目的論」(anthropocentric teleology of the earth)。第二，就本體論而言，人是全世界所有的受造物中最優越者。這可從人的理智、語言、直立而行、雙手並用的事實中看出。人類在世界中的地位乃是上帝的恩賜。祂是創造主；祂讓萬物服務人類。因此人乃成為世界的王。這種強調人類在存在方面的優越性，也可能反駁了一些把人類靈性化的思想。如摩尼教(Manicheism)把人的肉體貶為人類生命中低劣而消極的成分。

據說，為了辯護並強化人類這種「控制大地」的雙重意義，即使無利用價值，甚至具危險性的動物也被視為為了服務人類而被造。例如，毒蛇可供人類提煉藥品；②野獸可以用來測驗人類的勇氣——人類能以機智勝過牠們。同時，基督徒思想家們也了解人類「控制大地」的限制。根據創一28~29所記，自然界的某些領域並不在人類的控制之下。例如，人不能把動物當成食物。雖然上帝在與挪亞立約的時候，這個限制已被解除，但是初代基督徒思想家們

② Origines, "Selecta in Genesim", PG, 12, 96D.

卻仍相信人類只能控制某部分的大地——亦即把野生動物馴服，用來從事農業和建造城市的工作，並把牠們飼養成家畜。

在宗教層面上，這些基督徒思想家試圖把二種觀念帶到檯面上來。第一，對全能的上帝和創造主的真實信仰；此種信仰讓古時那種以為大地充滿諸神的觀念成為無意義：因為宇宙中有一位愛而全能的創造主上帝，祂既能照顧人類，又希望人類快樂地生活於這世界，那麼，我們便無須再去相信那些小神。第二，假若人開始了解奇妙的宇宙，並得知他自己具有「控制大地」的能力，那麼，他也會了解人類本身也在上帝的控制之下。上帝是絕對的君王，而耶穌基督是最高的萬物統治者（*pantocrator*）。這是東方教父們最喜歡說的。

（二）自然之書（*liber naturae*）的觀念

這是來自奧古斯丁（三五四～四三〇年）的觀念這種觀念影響了其後數世紀之久。根據此種觀念，所有的受造物都像一本書，這本書中充滿了上帝的教訓。奧古斯丁從自然世界中發現了許多有關聖三一的奧秘之記號。大地充滿了它的創造主——獨一聖三的上帝——的痕跡。大地述說上帝，有如一本書的記載一樣。它不只用類比法（*analogy*）述說上帝，而且強調，在自然之書中和聖經中的上帝教訓完全一致。奧氏以為自然之書的說法不只是一種隱喻。而且應以一種真正而科學的方法來了解。③就如創一31所說，自然和大地都是非常的好；④它們被造的目的是要「指出」它們的創造

③ 參閱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.

者；讓上帝的奧秘顯現出來，直到它們回歸上帝。此種說法也衍生了另一種觀念，即把大地及其中的諸多被造物視為一種聖事（sacrament），它是一種可以目睹的記號，這個記號以一種真實而有效的方法把實在界（reality）表現出來。換言之，大地指出上帝的奧秘，上帝住於大地之中。在這種背景之下，我們可以了解東方教父們那種美麗的神學觀念。這些教父們喜歡談及聖神住於自然之中，也就是自然和大地的聖神面目。

（三）由於人類犯罪的結果，大地受苦

基督徒作家們和教父們忠實地把聖經所說，大地捲入人類犯罪的悲劇觀念傳承下來。然而，在希臘羅馬肯定的人文主義背景中，他們傾向於強調地上萬物積極的一面，而不注重其消極的一面——也就是人類的罪行，破壞了大地及其中許多有機、無機的被造物的這一消極面。

總而言之，此時期的基督宗教思想對地的基本看法包括三個極重要的觀念：第一，人類在被造界中具有主要的地位；但這種對人類地位的描述較屬於靜態及存有論的層面，因人類並未積極想去改變或培育被造界。第二，大地明白地述說上帝，有如一本書的記載或一個聖事的表現一樣。第三，大地參與人類犯罪的神秘中。

研究思考問題

1. 聖奧古斯丁創造了「自然之書」的觀念。你（妳）能夠在今天看出這書中的觀念嗎？為什麼？
2. 由於萬物都是三位一體的上帝所創造的，所以每一被造物都能表現出它與創造主的相似性。試問：在你（妳）的自然環境中，你（妳）可以看出天主聖三的足跡嗎？

3. 「聖事」(sacraments)是指一些可見的記號，這些記號表示一種隱藏而看不見的實在。請問在你(妳)的自然環境中，有那些現象是明顯的「聖事」，因它們可以表示出那位創造主、愛的上帝的臨在？

第三章 中世紀

希臘、羅馬和教父時期的世界觀基本上把實有（包括世界和宇宙）了解為靜態的。而中世紀的世界觀則變成比較具動態性而系統化。中世紀的出現是由於許多因素造成的。下面所提出的一些因素雖不完全，但卻足以說明它們是在公元一千年和一千五百年之間，造成富裕、富創造力、而和諧的世界的主要原因。

首先，具有新活力的日耳曼民族歸化（大體上是以自由方式）基督宗教信仰。

其次，由於城市生活漸漸普及，而城市生活泰半是由於修道院（如本篤會和西妥修會）從事基本文化和牧靈工作的結果。這些修道院在自然環境方面做了很多貢獻，例如，使沼澤地變成可耕地、使森林成為可接近的樹林、開墾荒地、利用水力……等。在過去，大多數人都住在鄉下，每一個家庭都必須各自解決生活上的需要。而在新興的鄉鎮和城市生活中，則漸漸強調工作的區分和專門的技術；這是在對世界做有效管理時，必然有的基本要求。這在其後數世紀中可以看出。這種強調工作區分和技術專門化的結果，產生了大學的建立；人類的思想得以在大學中得到系統化的培育。

最後，在這新興的世界中，出現了一些靈性方面的運動。例如，托鉢的方濟會和道明會，以及一些神秘主義者對大地有著一種深切的體認和愛。

在政治方面，封建制度控制了一般人的生活。這種制度是指統治者把土地或權利分封給他的臣屬，藉此照顧百姓。同樣地，人若

是大地的統治者，就必須積極負起照顧大地的責任，因大地臣屬於人。

下面對中世紀時期地觀的討論將分成三個步驟：第一，我們將先探討那些靈性運動和神秘主義者的地觀；第二，說明他們對地的神學概念；第三，我們將仔細探討科學上如何開始接近大地。這三點都互有關連。但為明確起見，我們必須逐一討論。在結論中，我們將對整體中世紀基督宗教思想中的地觀做一簡述。

（一）靈性運動和神秘主義者經驗中的地觀

意大利修士、方濟會的創始人聖方濟（St. Francis of Assisi，一一八二～一二二六年）給人類歷史劃下了地觀的新紀元。他以獨特、自然、類似上帝的方法來對待大地。他把大地稱為「母親」。因她生了許多奇妙而美麗的受造物。同時，他也把這些奇妙的受造物（鳥、花、水、太陽、月亮、光、暗……等）稱為人類的「兄弟」和「姊妹」。母親、兄弟和姊妹都屬於同一個家庭。他們互相照顧、互相保護。①聖方濟的《太陽之歌》已成為世界文學名著之一。這本作品充分表現了人類對大地最崇高而親密的情操。做為一個屬上帝的人，他能夠從萬物中看出每一受造物的被造意義。因此，他能以細膩、溫柔的態度對待所有的受造物，反映天主對萬物無限的愛和慈悲。難怪連小鳥都喜歡接近他，並聽他講道。也難怪他能屈膝卑躬地以關愛的眼神去注視草叢中的一朵小白花，就如一個母親注視她剛出生的嬰孩一樣。他還把節慶時所喝的酒稱為他的兄弟。人類喜愛聖方濟，因為他把耶穌傳道生活中所表現的對世界的愛具體而完全地實現出來。

賓根的希爾德佳（Hildegard of Bingen，一〇九八～一一七九

① 這是教宗保祿二世所以稱聖方濟為環境保護的主保（patron）的原因。

年)是德國本篤會修女，也是一位神秘主義者。她開創了另一種地觀。今天的歷史家們發現希爾德佳曾經經驗過二種神秘主義的觀念：第一，從她孩提時代以來就存在於她靈魂裡面的一個恆久的異像；第二，有時（雖非常常）她也看到另一種她稱為「生命之光」（*lux vivens*）的異像；這是純粹信仰之光。第一種異像不受空間限制，它不經由五官來感覺，也不直接跟心智上的精神活動有所關連。她日日夜夜都能看到這種異像；它比白天太陽光照下的白雲發出更亮的光。而且，就如太陽、月亮和星星都能映於水中，人類的著作、演講和其他作品也可藉著靈魂中的神秘之光輝映出來。這位修女的生活仍與被造世界極為接近；她完全把這世界當成她的家。她累積了異常豐富的自然科學和醫藥方面的知識。此種對地球萬物的深刻認識促使她把自己開放給「生命之光」；她從這個「生命之光」中吸取了極其可觀的力量和更新的生命力，讓她能夠把世界歷史和拯救史放入同一範疇內。世界乃是人類歷史戲劇的舞台，在這個舞台上充滿了她的雙重神秘之異像。

艾克哈特（*Johannes Eckhart*，通稱為*Meister Eckhart*，約一二六〇～一三二七年），道明會的神學家、哲學家和傳教士；他是德國神秘主義的創始者之一。他的主張有別於清谷的伯納（*St. Bernard of Clairvaux*，一〇九〇～一一五三年，法國修士、傳教士、神秘主義的作家）和希爾德佳。前者以聖經的話、意像和比喻為媒介，把天上和地下的萬物作了神秘的綜合。後者（如上所述）以宇宙異像為媒介。而艾克哈特則以嚴格、客觀的哲學神學思想為媒介，來建立他整體性的綜合。他主張人類內心深處的靈性存有（*spiritual being*）無非是一種真實而動態的關係，這種關係可不斷從那位永活、三一的上帝獲得。此種關係是一個實體，卻有二個不同的存在形式：一個是上帝裡面永遠存在的愛，另一個是人類裡面

有限而被接受的存在。艾克哈特稱此被接受的存在為「一個被上帝呼召的存在」，「靈魂深處中上帝的鏡子」，「進入存在」（entering into being），「一種繼續成長的變化」（ongoing becoming），以及「人類靈魂中上帝的誕生」。^②至此，人的尊嚴都高過其他受造物，因為其他受造物的創造都是根據上帝裡面許多觀念中的一個觀念，而不是根據人類最深處的神性存在（the innermost divine being，這是人類被造的情形）。但是艾克哈特也以爲，當人越跟上帝接近（也就是當人越能活出他內心深處的存在）時，他就與世界上所有的人更接近。世界和大地並不會使人跟上帝疏離，因為世界和大地是上帝觀念的鏡子。艾克哈特有意傳達一種深奧的信息：當人跟上帝越接近，跟上帝的關係越不受限制時，他就跟其他人或全世界更接近。

至此，我們介紹了中世紀中一些極出色的靈性運動和神秘家，他們以各自的方法跟大地建立了密切的關係。他們的深刻經驗也給中世紀的神學思想提供了孕育的環境。

（二）對地的神學觀念

中世紀時期有關地的神學思想可以視爲教父時期的思想之延續，只不過此時期的思想較爲系統化，方法較具一貫性。下面二種觀念比較重要：

第一，控制大地（*dominium terrae*）的觀念仍被沿用。例如，聖維克多的許果（Hugo of St. Victor，一一四一年前後）就以人本的思想來解釋這個觀念，並強調人在存有上優於所有其他受造物。

② 阿奎那借助於「被動的創造」（*creatio passiva*）一詞來說明艾克哈特的這種看法，他說：「被動的創造乃是與創造主的關係，就如與其存在原則的關係一樣。」見ST, I, q.45, art. 3.

他也同時強調人類對大地和自然負有積極的責任。雖然人是動物的主人 and 所有人 (*dominus et possessor*)，但人也必須照顧牠們，而且必須尊重牠們在所有其他受造物中的地位。他認為，因為上帝要人管理大地，所以，祂賜人了解自然的能力；但由於人的罪，人喪失了他對世界萬物原有的知識；人不得不付出努力的代價來重拾這種知識，以便改善自然世界，讓自然界恢復原貌。

第二，自然之書 (*liber naturae*) 的觀念也被方濟會的神學傳統所承襲，特別是聖波那文都拉 (或稱聖文德, *St. Bonaventure*，一二二一~一二七四年意大利士林學派神學家，他深受柏拉圖和奧古斯丁思想的影響)。在另一方面，聖多瑪斯阿奎那 (*St. Thomas Aquinas*，一二二五~一二七四年意大利士林學派神學家和哲學家) 卻以一種革命性的方法接受了亞理斯多德的哲學思想。因此，他以更廣博的哲學神學系統綜合了奧古斯丁的「自然之書」觀念。多瑪斯採用亞理斯多德的目的論哲學，並沿用聖經的教訓，而主張地上萬物自上帝而來，終必回歸上帝。也就是說，宇宙的被造有其根本的目的。此種目的論的結構充分表現了上帝的意念和能力。多瑪斯進一步結合了古代「參與」的觀念和聖經的創造教義，而得到一個結論，亦即：全地的受造物都是那位無限的創造主的有限「代表」。根據這種內在的目的論，多瑪斯提出了他證明上帝存在的五個方法中的一個：必然有一個原則，「據此原則，自然萬物都朝向一個目標而行，我們稱此目標為上帝。」^③他也提及有關聖三一在受造物中的痕跡：「……在所有受造物之中都可以找到表示聖三一的痕跡，因為在任何受造物中都有一些成分，這些成分存在的原因都可追溯到聖三的諸位格。」^④這些神學主張都指出多瑪斯極深的

③ *ST*, I, q.2, art. 3.

④ *ST*, I, q.45, art. 7c.

聖三靈修思想；這使得他能夠把地上萬物跟最崇高的神秘——聖三一——合而為一。

中世紀神學在十三世紀達成巔峰狀態時，把大地視為美麗宇宙中的一部分，以三一上帝為它的創造性根源，並以聖三為支持宇宙之愛的力量。

（三）科學上如何開始接近大地

這裡，我們僅能提及自然科學和科學方法上的某些開拓者。

首先，我們必須記住，亞里斯多德的自然哲學主要是經由阿拉伯的哲學家們（如亞維襯那Avicenna，九八〇～一〇三七年和亞威洛哀Averroes，一一二六～一一九八年）被傳播出去，並開始激發許多思想家。因此，我們可以看見一種越來越強調地和自然的獨立性和獨特性的傾向。當然，在以基督宗教信仰為主流的環境中，這種新強調的獨立性只是相對的，而非絕對的。但我們可以在這種傾向中發現一個持續數世紀之久的過程——即所謂的世俗化過程——的開始。神學中所強調的創造概念漸漸失去重要性，代之而起的是強調自然固有的一貫性和積極的獨特性。一些有關動物的書顯示出對自然本身權利的漸進認識，這種自然的權利是人類必須尊重的。

其次，我們可以發現一種對人類理智的重要性的覺醒過程。人類有能力對自然和地上萬物做有系統的研究。我們將在下面提出一些基督徒思想家的代表，他們開始把興趣從形而上、神學和哲學方面的問題轉移到一些直接接觸物質世界的問題。

彼得亞貝拉（Peter Abelard，一〇七九～一一四二年法國士林學派哲學家、教師、神學家）是基督宗教思想史中最早的批判理性主義者（critical rationalists）中的一個。他對是與非（sic-et-non）辯證法的強調，清楚指出人類的理智在服侍信仰思想（即神學）數世紀之後，已經開始主張它固有的邏輯權利。

貢雀斯的威廉（Wilhelm of Conches，約一〇八〇～一一五四年夏爾特學派School of Chartres的重要思想家）已經在此時主張人類的理智足以根據自然的條件來建立自然科學，而且「對聖經的解釋必須根據自然科學的定律。」^⑤

羅傑培根（Roger Bacon，約一二一二～一二九二年英國哲學家和科學家）也對自然科學的進步抱有相當的熱誠。他提倡「一種以數學、經驗和實驗為根據的方法，做為科學的發現……為的是培育未來的洞識，並根據這些洞識來激發器械上的發明。」^⑥羅傑培根希望通過這個方法的應用而揭開自然的秘密，並在日後對大地能有所開發。他對未來科學的最大期望是能夠發明「飛行機器」和「具自動螺旋槳的車子。」^⑦

這裡，我們看見一種對待大地和自然的全新的方法：人類變成具有侵略性，而且開始以理性的科學知識來塑造大地。我們必須注意的是，在士林派哲學的本體論（特別在多瑪斯的強力哲學系統中）達於顛峰之後，一種對形上學思考方法產生懷疑的傾向乃取而代之。此種傾向與當時的哲學思潮結合之後，即成為所謂的「唯名論」（nominalism）。唯名論的思想認為一般或抽象的哲學和形上學觀念不能代表客觀存在的實體，而一般概念（universals）只不過是賦予它們的一些名字而已。這種對形上學的懷疑思潮加強了實

⑤ 見Tullio Gregory, "Natur", HWP, VI, 442. 引自Hans J. Muenk, "Umweltkrise-Folge und Erbe des Christentums?" 見註一。

⑥ 見Joachim Ritter, "Fortschritt", HWP, II, 1036. 參見Hans J. Muenk, 全上著作, 166.

⑦ 對生活於二十世紀末葉大眾運輸工具極為普遍的現代人來說，羅傑培根的遠見確實值得喝采。他竟能在十三世紀末期就預見七百年後那麼重要的運輸工具。

驗和數學的科學方法之成長。

尼各拉·古撒努斯（Nicholas of Cusa或Nikolaus von Kues，一四〇一～一四六四年德語系的樞機主教、數學家 and 哲學家）成功地創造了一種思考系統，此種系統不再以實體的範疇為主要而根本的概念，取而代之的是「功能的觀念」（idea of function）^⑧「功能」表示「相關於」（being related to）或「依賴於」（being dependent from），也就是表示萬物之間那種相互貫通，或動態的相互交織關係。在傳統多瑪斯的形上學系統中，萬物都聚集於一個先後秩序中或因果秩序中，或方法與目標的秩序中，而在尼各拉的觀念中，動態的相互關係以及地上萬物間的相互依存才是重要的。因此，傳統的宇宙觀念（假定個別的實體同化於整體之中）乃轉變成相互支持的觀念。此種相互關係可以，而且應該，以數學方法來表示。我們正處於所謂「以宇宙數學方法解釋地上萬物」的誕生之期。

把全部世界當成一部機器的觀念是羅裴爾特·格洛塞德斯特（Robert Grosseteste，約一一七五～一二五三年英國神學家、牛津大學第一任校長）首先提倡的。此種觀念後來成為這時期流行的觀念。但是，當時的人不把這個機器了解為一種有機物（有如一個完整的有機體），而了解為一種「技術形式」（technomorphism）的

⑧ 參閱 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 有關「世界機器」的說法早在公元前第一世紀時就可從 Titus Lucretius Carus（約公元前九十七年～五十四年間羅馬詩人和哲學家）的作品中看到。

機器。這給人類控制大地的作法開啓了大門。^⑨然而，上帝卻被視爲世界機器的主要製造者。

奧雷斯姆的尼各拉（Nicolaus of Oresme，約一三二〇～一三八二年法國哲學家和神學家）在一三七七年提出一個極聞名的比較，即世界機器與鐘錶及錶中齒輪的比較。他從技術形式的比喻（*technomorphic metaphor*）來了解自然和大地。此時，自然和大地逐漸被以帶有科技的眼光來了解。自然和大地的秩序也漸漸以一種機械的方法被了解。意思是說，自然和大地的秩序可以經由機械定律來說明。煉金術和魔法乃是這時期流行的科技。煉金術是一種結合化學和思辨哲學的技術；它所主要關心的是找尋方法來使劣金屬變成金或銀。它致力於探索宇宙溶劑（*universal solvent*）和長生不老藥。魔法乃是一種通過咒語或其他技術的方法以達成希望達成的結果的藝術。他們假設藉魔法可以讓人類控制超自然的作用或自然力量。從這方面來說，煉金術和魔法都是人類想得到更多控制大地奧秘的積極企圖。

此種世界觀未能持久。我們可以發現二件事：第一，把上帝視爲世界機器以及其他大地奇蹟的創造者之觀念將趨於式微，甚至將完全消失；最後成爲一種自然神論。^⑩第二，當人文主義興起和文藝復興時期，人類又產生一種征服大地及大地奧秘的態度。

總括而言，中世紀時期出現了豐富而多樣性的地觀。一方面，這時期的地觀很類似初期基督徒思想家和教父們的觀念；所不同的只是這時期的思想家以比較有系統的神學理論來作說明。另一方面，中世紀的地觀也逐漸演變成一種以地和自然爲人類科學研究和

^⑩ 所謂自然神論（*deism*）即相信上帝在創造世界之後，就對世界採取不關心的態度，任世界自由發展。

技術轉變的對象之觀念。

因此，我們可以說，基督宗教的信仰和神學是促成人類以科技影響大地的主要原因；因為基督宗教使人從過去那種似魔法而神秘的世界觀禁忌中得到解放，並把大地和自然視為上帝的創造，並視為人類可以接近和照顧的對象。但這麼說並不等於主張基督宗教信仰和神學要直接對日後人類以不負責任的態度剝削大地的行為負責。這種剝削行為不一定來自聖經和基督宗教信仰的真義。而是來自人類的自私、物質主義心態、權力慾、單向度的人（one-dimensional man）的心態的結果。一個可悲的事實是，基督徒們也都或多或少地帶有自私和罪性的態度；因此，事實上他們也參與了對大地自然環境的破壞。（但這並不是說，因為他們是基督徒的緣故，他們才會破壞自然環境！）

我們即將進入現代人的地觀。但在討論現代人對有關大地的豐富思想之前，我們必須先來探討宗教改革時期中一些重要的地觀。

研究思考問題

1. 亞西西的聖方濟（一一八一～一二二六）是基督宗教生態主義者的主保。他在生態方面那種先知性的生活來自何處？
2. 你（妳）若接受亞西西的聖方濟的挑戰，你（妳）如何在你（妳）實際的生活效法他？你（妳）能夠做些什麼？
3. 許多中世紀的神秘家都能深深體會三位一體的上帝臨在於萬物中。他們的見解對處於生態危機中的我們能否有所啓示？
4. 聖多瑪斯和聖文德（St. Bonaventure）以及中世紀的其他偉大神學家，在他們的神學中，都展現出一種對實在界的偉大觀念，請問他們把大地、自然和對生態問題的關心置於何處？

第四章 宗教改革時期

在本章中，我們擬分成三部分來探討有關地觀的一些重要思想。第一，人文主義和文藝復興運動；第二，宗教改革者的思想；第三，改革後的新教思想家的看法。

（一）人文主義和文藝復興運動中的地觀

人文主義是十四世紀後期興起於歐洲的一種以人爲中心的意識論和世界觀。它除了對古羅馬和希臘諸種文化的研究和了解有興趣以外，還強調世俗、個人和批判性的思想。它也強調人的理智、科學的精神和人類在自然世界中的成就，而不太重視（有時甚至拒絕）對上帝的信仰。

文藝復興運動與人文主義有密切關連；它是十四世紀和十七世紀之間（在中世紀進入現代世界之間的過渡時期）流行於歐洲的風潮。此運動的特色在於恢復對藝術、文學和研究的活動、精神和努力。

在此之前，人類控制大地的觀念都被了解爲人類在自然的限制之下的控制。然而，在人文主義和文藝復興運動時期，人類跟自然和大地的關係卻以「自由的人」（free human person）做爲衡量的根據。一些大思想家（如Paracelsus, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Agrippa of Nettesheim, Cardano, Campanella等人）都對人類具有創造性的發明能力給予相當的頌揚和肯定。人類是上帝在世界的代表，因此可以自由自在地對待大地。馬西利奧·費啓諾（Marsilio Ficino 一四三三～一四九九）說：「一般來說，人必須

照顧所有有機和無機的萬物，因他是一種神（a kind of god）。人的確是動物的神，因為人利用動物，並統治牠們、指揮牠們（至少對許多動物有指揮權）。人顯然也是世界上各種元素的主宰，因為他生存於這些元素之中，並利用它們。最後，人是萬物之神，因他控制、改變，並塑造它們。」^①假若這種態度持續不斷，而且毫無限制地影響人類，那末，可以預見的是，人類將肆無忌憚地以自由和意志去對待大地。

宗教改革者就是處於這種人文主義和文藝復興的環境之中。然而，他們到底受了這種思潮多大的影響，卻難以確定。

（二）宗教改革者思想中的地觀

馬丁路德（一四八三～一五四六年德國神學家、宗教改革的領導者）深受中世紀唯名論哲學思潮的影響。由於他曾擔任天主教的神父，並接受奧古斯丁的神學，所以對人類理智的力量抱有懷疑的態度。除此之外，他雖然有極細緻的宗教才華，卻無法有效解決人類被引誘去犯罪的生活體驗。而且，當時教會的制度以及一般人的宗教生活都跟許多存在於信徒與天主之間的「媒介」有關。這些因素都是引起馬丁路德思想上的突破的原因。他主張個別的罪人可以直接而立即地來到永活而慈悲的上帝面前。在這種新的神學典範之中，個別的罪人和慈悲的上帝（被釘於十字架上的耶穌基督是最具體的代表）乃是萬物的中心。傳統士林學派的宇宙秩序神學和上帝存在於世界自然萬物之中的說法，都不再是改革後的馬丁路德的觀念。他以爲這種「自然的神學」不能抓住人和世界的真正意義；因

① Marsilio Ficino, *Theologia Platonica*, 13, 3. 引自Udo Krolzik, "Die Wirkungsgeschichte von Genesis 1, 28", *Oekologische Theologie: Perspektiven zur Orientierung*, 155.

爲這種神學誇張了人的價值，使人產生驕傲和自義的態度，也使人成爲破壞者和盲目者。只有當人謙卑地站立於被釘十字架的上帝之前，人的意義才能顯現出來；因爲只有上帝才能除去人的罪。此種救贖的經驗之所以可能發生，完全是藉著信心、聖經和恩寵（*sola fide, sola scriptura, sola gratia*）。

因此，在原則上，大地不是獨立的存在；它必須參與罪人跟慈悲的上帝之間，那種活動而直接的關係中。上帝最初爲了每一個人創造了萬物；由於人類的犯罪，他喪失了「控制大地」的權利。這種喪失表現於人類在肉體精神和道德方面的敗壞；這種敗壞也影響了大地和自然。馬丁路德在他論創世記的一篇演講中這麼說：「在伊甸樂園裡面，世界是純淨而完美的，因爲人是純潔而完美的。現在（在人犯罪之後）世界開始走樣了……在人類墮落之後，萬物都變樣了；全部的創造（包括太陽和月亮）都把自己蓋上一個袋子；而且，原本很好的創造，由於人的墮落，都變成有害的了。」^②據馬丁路德的說法，由於人和自然都因人的罪而變色，所以先人本思想的目的論和人類優於大地的存有論都不復存在了。假若這種優越性仍然存在，都未人就可能以爲自己有權享受自然大地的果實，而不把那些果實當成上帝的恩賜和祝福。只有當人完全被耶穌基督所改變時，他才可能逐漸獲得一種新而乾淨的權力去控制大地。

約翰加爾文（John Calvin，一五〇九～一五六四年法國神學家、瑞士日內瓦的宗教改革者、長老教會〔又稱改革宗或加爾文主義者〕的創始者）的教義和教訓特別強調上帝的主權、恩典的不可抗性、聖經的至高權威、以及預定論。讓加爾文主張從大地可以清楚看出上帝奧秘之存在的最主要原因是他確信上帝具有絕對的主權

② Martin Luther, WA, Bd.40, 59, 203; 68, 36-38.

和威嚴。他把自然世界稱為「上帝榮耀的舞台」；自然世界是上帝救贖活動戲劇的真正舞台（但這個舞台不是靜止的結構）。這世界中的被造萬物都好像「燃燒中的亮光」在讚美上帝的榮耀：「當人一睜開眼睛時，必然會看見上帝……因為祂在被造界中烙下了祂榮耀的記號，這些記號是那麼清晰、深刻，所以就連最沒有學問的人和最愚笨的人都不能找到看不見的藉口……只要人的眼睛所及之處，都可發現這世界沒有一個地方不顯出祂的榮耀之記號。當我們一瞥就窺見這個偉大而奇妙的藝術作品的全貌時，不可能不雙膝跪下，讚嘆上帝無可測度的大能。」^③加爾文好像受了文藝復興對宇宙的理性結構之讚賞的影響，因此，他提到「上帝的一般恩典」；這些恩典都臨在於數學家、藝術家、甚至哲學家們的能力之中。^④加爾文確信上帝活生生的存在事實影響了世界和自然界中的萬物，甚至也影響了所有的無機物。

（三）宗教改革後新教思想家的地觀

馬丁路德和加爾文的影響既深且遠。在他們之後的新教思想家對地的觀念，至少有三點值得我們注意：

第一，在十七世紀的一些靈修作品和宗教詩歌中，可以看出照顧大地、關愛大地的觀念。這時正是新教和舊教神學家們在神學上爭論最劇烈的時期。約翰安得斯（John Arndts，一五五五～一六二一年）寫了四本關於「真正基督宗教」的書（一六〇五～一六〇九年）；其中第四冊書名為「自然之書」。在該書中，他以極細膩和柔和的筆法提出了一種神學的生態學。他極力排斥當時把地和被造物視為滿足人類須要之工具的思想潮流，而主張在人類和自然界之

^③ John Calvin, *Institutio*, I, 5, 1.

^④ John Calvin, *Institutio*, II, 2, 15-17.

間存在著一種愛的關係。他的根據在於上帝的愛：在上帝的愛中，人和自然都可得到完全。上帝的愛和祂創造性的臨在乃是人類信靠祂全能攝理的根據。保羅葛爾哈特（Paul Gerhardt，一六〇七～一六七六年）曾作了一些很美的宗教詩歌，其內容多為有關信靠上帝、喜樂的生活、以及在這世界美麗的萬物中與上帝相見的事。

這些文學作品都提及地上萬物的高尚價值：它們雖然必須服侍人類，但是它們的價值和功用不止於此；因為它們也有其固有的價值，這些價值不必依賴人類的賜予，而是它們自有的。

第二，人類和大地以及大地中的自然萬物都有一個共同的命運。人類的罪雖然影響了地上萬物，但是，由於那位慈悲而絕對全能的主上帝永遠不棄絕世界，所以人類和世界萬物之間的關係仍具有深遠的意義。

第三，委身於大地及有關大地的事務。馬丁路德把單獨的個人帶到被釘的主耶穌面前，讓人人都跟耶穌有直接而立即的關係。在這種個人得救的信仰中，每一個人從上帝那裡得到一個使命去把拯救帶給世界。此種對大地負有使命和責任的說法後來加入了最初日耳曼人對責任和誠實的意義。這使得這些新教徒們採取強烈的自發性動作去塑造大地。加爾文以為經濟上的富裕和成功可以了解為上帝為這些人預定的記號。這種觀念進一步激勵了新教徒們委身於這世界的事務之中。

總而言之，宗教改革繼續揭開了基督宗教主要的地觀。它離棄了士林學派哲學中的形上學思想，而強調個別的罪人與全能的主上帝（表現於被釘十字架的主耶穌身上）之間的直接關係。這種直接的面對面關係產生了另一種更具深度的觀念，即委身參與大地事務中的觀念。這是基督徒進而控制大地的原動力。但是，假若這個原動力使基督徒成為破壞自然大地的罪魁禍首，則失去了其基督信仰

的默示意義，也就是被人類的自私和權力慾所曲解了。

研究思考問題

1. 爲什麼宗教改革者（如馬丁路德和加爾文）對生態環境方面的問題，談論得不多？
2. 笛卡兒的機械論和二元論哲學在生態學上帶來了什麼樣的影響？
3. 發現研究精神是人類固有的本性，假若這種精神變成一種絕對而不可駕馭的心態，將會對生態環境造成什麼後果？
4. 把整個宇宙當成一部大機器的觀念，似與中國傳統觀念中宇宙是一個大而具有生命的整體之看法不謀而合。試問基督宗教對這種整體的宇宙觀有何回應？

第五章 現代思潮中的地觀

所謂「現代」是指涵蓋十六世紀末葉到二十世紀中期的這一段時間。這段時期充滿了許多不同的哲學和神學思潮。我們將強調在過去這四個世紀以來，人類思想過程中的地觀。其目的有二：即從歷史中學習並了解當今生態危機的根源。我們將採三個步驟來討論：第一，探討最近這四個世紀以來的主要思潮的全貌；第二，研究一些重要思想家和思想系統中的地觀；第三，以客觀的方法回應一些對基督宗教的主要指控——把現代生態上的浩劫歸咎於基督宗教的指控。

第一節 現代思潮概況

在談到宗教改革時，我們曾提及人文主義的興起和文藝復興運動這一波思潮在神學和哲學上所帶來的根本轉變：從先前所一直強調的神秘上帝轉變成對人類的神秘之強調。過去，世界（包括大地）被視為存在於上帝裡面，而上帝也被認為存在於世界裡面（一種愛的臨在）。但是在新興的人文主義和文藝復興運動中，超越的上帝所住的領域越來越變成超越而遙不可及，而且越跟這世界的事物疏遠；在另一方面，人類所住的世界卻越來越獨立，以致對上帝臨在的認識逐漸暗淡，甚至消失。這種看法導致後來唯物主義和無神論的興起。

基督宗教的傳統非常強調信仰和啓示。所以有時候不能滿足人

類理智的要求。人類理智的自我主張早在中世紀時期就已開始，而在現代不但繼續得到重視，而且也在理性主義和啓蒙運動時期達於巔峰。過去，信仰和啓示可以釐清一個客觀的宇宙和存有界的秩序。在唯名論和功能論的運動中，那些科學家們漸漸開始研究大地和自然界中的萬物，他們把注意力集中於萬物的相互關係，也就是在所有被造物的整體中互相支持、互相依存的關係。在這些複雜的相互關係中，若要以科學方法來控制萬物的關係，數學將扮演主要的角色。所以從功能論和數學的系統化說明到機械論的世界觀之間，僅小小的一步之差而已。此乃到達我們所謂現代科學和技術的跳板。在現代科學和技術的觀念中，大地已成爲被研究、分析、了解、控制的對象。它可用來爲人類造就物質、經濟和科技上的進步。過去那種對大地神秘性的深刻認識好像不再被重視。在過去，對大地的知識主要是在助人邁向天主；而在現代，對大地的知識已經變成一種力量和控制的知识。這是現代人所面對的一個矛盾：人類越能控制大地及大地中的多重力量，就越與自然和大地疏遠。人類已不再把大地當成自己的家。

這裡，我們也必須接觸到另一思潮，即所謂的世俗主義（secularism）。世俗主義與上述的主流思想有極密切的關係。它是一種觀念論或意識形態。在基本上，它拒斥所有的宗教信仰和崇拜行爲，而只相信這世界中屬世、暫時，而看得見的實體。它倡導一種所謂「非神學化」的人類思想和意念，以及一種「非目的論化」的自然過程。人類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標的過程。因爲這只會限制人類在現代科技上的努力和成就。

然而，在上述人文主義、理性主義、功能論、和世俗主義的不同思想過程之外，尙有另一種稱爲「生機論」（vitalism）的思潮。

此種思潮主張自然的有機層面、生命的神秘、生物的複雜進化過程，以及自然界的目的論，都是持續不斷的過程。也就是說，自然界的各種現象不只受制於一些機械性的力量，而且也朝向某些自我實現的目標而移動；亦即受制於某種目的和計劃。

最後，我們必須特別記住，在這四個世紀之中，所有基督宗教的教會都未曾停止宣揚聖經中有關地的教訓（參考第二篇）。雖然有些時候各個教會所強調的重點或立場互不相同，但是，我們可以說，基督宗教的教導和教義在大體上都沒有偏離聖經中的地觀。可悲的是（從歷史的觀點來看），這種深奧的聖經教訓一直未被清楚地傳揚開來，也未能對科學家、技術專家和主張技術主義的政治人物提出嚴肅的挑戰。

第二節

重要思想家和思想體系中的地觀

本節的目的不在於對過去四世紀以來的地觀思想史提出完整而仔細的探討，因這不是本書有限的篇幅所容納得下的。本節的主要目標僅在研究一些傑出思想家對有關地的思想。他們的貢獻有如一座橋樑中的橋柱一樣；通過他們的貢獻，我們便可以走過這座長達四百年的橋而達於現代。讀者必須注意，當我們討論某一思想家時，我們僅強調他對地的思想。

方濟培根（Francis Bacon，一五六一～一六二六年英國散文家、哲學家和政治家）是公認把地視為客體、東西，而人類必須加以征服的代表人物。在所有攫取權力的諸多方法中，以得到對大地和自然的控制方法最高貴，甚至比攫取國家或國際上的政治權力還

要高貴。①科學和技術乃是得到控制大地的力量最有效的途徑。他的名言：「知識即權力」即來自這種思想的背景。②在中世紀時期的封建制度中，統治者仍必須依循自然和大地的規則來統治；而在方濟培根的思想中，則帶有一種無限的權力慾，並以大地為此權力慾的主要目標。他的主要著作《新工具》（*Novum Organum*）一書即是在討論如何獲取控制大地萬物的絕對力量之方法。在該書中，大地變成一個帶有絕對論的統治者的奴隸。方濟培根有時也把自然視為一種必須被馴服的怪獸。對他來說，目的論（即神內在於自然中）的觀念是有害無益的。他說：「對最終原因的追尋是一種徒勞無益的工作，這種工作不能有什麼結果，有如一個獻身給上帝的處女不能生產一樣。」③

有關方濟培根的思想，我們還可以提出三點：

第一，培根的職業不是科學家，但是他對科技以及科技對人類的有用性二者之間的關係所做的描述，卻強烈地培育了自然科學的傾向——即傾向於學術分化（多元化）和應用化。

第二，方濟培根生活於基督信仰的環境中，對聖經創造故事中的樂園以及亞當和夏娃的犯罪記載都很熟悉。在這種背景中，他把科學知識的目標定義為：「知識的目標使人恢復並重新得到統治的權力（任何時候，他若能夠稱呼所有被造物的名字，他就能夠再度

① Francis Bacon, *Novum Organum*, II, para, 129. *The Works of Francis Bacon*, eds. Spedding, Ellis, & Heath, 14 vols. (London: 1857-1874), vol.1, 222.

② 全上。

③ Francis Bacon, *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*, III, cap.5. *The Works*, vol.1, 571.

控制它們），這種權力是人類被造之初的地位。」^④此種經由具技術管理的人的活動，而恢復人類創造之初的地位之觀念，後來成爲十六、七世紀之間所謂「機器之書」（Machine Books）的探討主題。

第三，最重要而且必須加以說明的一點是，從現代聖經的釋經學觀點來看，方濟培根雖然以基督徒自居，但是，事實上他卻曲解了許多聖經的信息，而且以主觀的方法把那些經文應用來說明他的思想原則；而這種說明方法卻不是來自對聖經啓示的正確了解（通常對聖經啓示的了解都是經由基督教會的傳統而傳給我們）。^⑤方濟培根的宗教信仰好像不是來自真正的基督宗教傳統，而是來自一種對自我拯救的知識渴求；這種知識渴求則來自對世界萬物的認識和控制。然而，遺憾的是，他對聖經中有關地的信息的解釋卻被許多人所接受並視爲真正基督宗教對聖經中的地觀的了解。結果，這些人把現代生態上的浩劫歸咎於基督宗教的信仰。方濟培根的作品對後人的影響極大。他使人產生一種錯誤的觀念，使人以爲基督宗教（包括聖經）乃是人類破壞自然環境的罪魁禍首。

笛卡兒（René Descartes，或稱Cartesius，一五九六～一六五〇年。十七世紀法國數學和哲學界的泰斗）原先他是想在軍中和政治界服務，但是在他二十三歲那年（一六一九年）他經歷了生命中最大的轉變（他做了三個夢，看見一個異像）。從此以後，他就將一生致力於數學和幾何的研究工作。一六一九年十一月十日，他在

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.

一個異像中發現「奇妙的科學」，後來稱爲「一般科學」（*scientia generalis*）或「普世數學系統」（*mathesis universalis*），簡稱「方法」（*the method*）。

此「奇妙的科學」所談的都是地球上的萬物。這些萬物可以比喻爲一部大機器。這部機器可以經由幾何學的定律來加以說明。這世界的萬物屬於「延伸的實體」（*res extensa*，特別是空間方面），而人類的心思則屬於「思考的實體」（*res cogitans*）。

在這種心態中，過去中世紀對存有的形上學觀念已變成「唯名論和功能論」的心態。人成爲自然的主人和控制者。⑥笛卡兒把自然跟時鐘做比較。時鐘裡面有許多齒輪和零件；而製造時鐘的目的是爲指示時間。笛卡兒以爲，這樣的時鐘並不比一棵樹不自然——樹來自種子，爲要生產果實。

有關笛卡兒的思想對地觀的影響，我們可以提出三點來說明：

⑦

第一，他一心想要宣揚他的新「奇妙科學」的觀念。但是，因爲他帶有虔誠的基督信仰，並極重視教會的教導權威，所以，他以極小心的態度宣揚他的觀念，以避免跟教會權威發生衝突（如一六三三年的伽利略事件）。無疑地，他在幾何學問題上的研究成果爲日後的人控制大地的思想提供了極重要的基礎。

第二，笛卡兒對「延伸的實體」和「思考的實體」二者之間壁壘分明的劃分，使得人（屬於思考的實體範疇）和自然大地（屬於

⑥ 參閱Friedrich Kaulbach, "Natur", *HWP*, vol.6, 468-478. 本文中提出很多的參考資料。

⑦ 參閱Heinrich Rombach, *Substanz*, vol.1, 340-525.

延伸的實體)之間的關係更加兩極化,甚至對立。此種二極化說法也加深了人對大地的優越性確信。在這種想法中,大地越來越失去其神秘性。最後,大地變成物質上的工具,僅讓人類從事科學的研究和技術上的控制。

第三,很重要的是,我們必須認清,在這幾個世紀中,一些先進的科學家都與教會的教導權威發生了衝突。這是由於當時的教會並不積極參與科學家們的研究工作。這指出了一個根本的歷史事實,即:促使科學家們產生對大地絕對剝削的態度的並不是基督信仰,而是科學的心態以及人類對權力的慾求。然而,我們必須再次注意,基督宗教既可使入免於對「執政者和掌權者」的恐懼(西二15),必可使人類免於對大地的恐懼。而既然基督宗教除去了人類對自然萬物中可能存在的神靈的恐懼,人類便可以自由自在地剝削大地。這一點我們必須認清!因此,我們必須更明確地提及基督宗教在生態危機問題上所扮演的角色。在探討造成現代科技對自然大地剝削的真正原因時,我們必須明確主張基督宗教的影響是間接、無意的,而非直接、故意的!

伽利略(Galileo Galilei,一五六四~一六四二年意大利物理學家和天文學家)是現代度量衡科學的主要創始者。他的天賦不僅止於理論,而且達於實際。早在中世紀之時,聖維克多的許果(Hugo of St. Victor)就已發明了機械藝術(artes mechanicae),並應用於嚴密的科學界。但是來自學術界的積極反應卻不多。部分原因或許是由於亞里斯多德主義的興起(亞里斯多德主義強調自然和自然律重於人類藉「技術」對自然的控制)。伽利略卻不再主張自然優於人類的技術。他把機械了解為自然科學(也就是物理學)的一部分。此種看法一直持續到今天。在他的《新科學》(Scienza

Nuova) 乙書中，他結合了三個因素：數學計算、實驗控制以及技術工具的建造。^⑧這三個因素對知識（經由實驗證明的知識）的取得都有幫助。實驗和技術必然都會進入科學的領域。人類一直擁有許多新的工具來增加控制大地的力量。

在伽利略對天文學的研究中，他也肯定了哥白尼（Nikolaus Kopernikus，一四七三～一五四三）以太陽為中心的世界觀。在他之前，德國天文學家和數學家柯普樂（Johannes Kepler，一五七一～一六三〇）也以系統化的方法證實了這種看法。後來，牛頓（Isaac Newton，一六四三～一七二七，英國天文學家和數學家）發現地心引力的定律，更加堅定了「哥白尼的革命」是正確的世界觀。

下面二個論點可以讓我們更加了解基督宗教思想史中的地觀：

第一，自「哥白尼革命」之後，地球不再被視為宇宙的中心，而變成太陽系行星中的一個。因此，地球的地位被貶低了；地球變得比以前脆弱而易受傷害了。在過去以地球為中心的世界觀中，地球和地球上的生命被視為唯一的標準；而現在，這個標準被相對化了，地球失去其幾乎絕對的重要性了。

第二，雖然伽利略是一位基督徒（他甘願屈服於羅馬宗教裁判所的定罪），但是他的科學思想以及他想控制自然的渴望卻是來自古代的傳統和中世紀以後的科學研究成果。然而，我們仍須強調的是，伽利略和他前後的科學家們都受了基督宗教信仰的影響，而對自然和大地具有一種自由的了解。這個事實至少間接促進人類支配大地的作法。

⑧ 見Klaus Mainzer, *Mechanik*, EPW, vol.2, 284.

法布立斯（Johann Albert Fabricius，一六六八～一七三六，德國文學史家、批評家、神學家）在對自然和大地做機械性解釋的潮流中，可以說是主張宇宙萬物具有一種「有機關係」的代表人物。他並不拒絕科學家們把自然現象了解為機械性的運轉，但是他也主張保留信仰的觀點。其結果是所謂「物理神學」（physical theology）的產生。^⑨根據這種神學的理论，上帝不只是創造主，也是自然界統合的力量。法布立斯使用水和水的流通來說明自然界的生物之間具有相互依存而不可分的關係。生命本身乃是許多互相交織的因素之間的交響曲，它是有機性的。這些因素不只具有本身各自的價值，而且彼此之間都互有關連。法布立斯把這種關係稱為「循環的目的論」（circular teleology）。自然的作用有如一個時鐘；上帝讓它保持規則性的循環；所以上帝也是整個運轉不息的自然大地的創造者。因為上帝使萬物之間具有一種互相牽引的動態關係，所以，祂必然臨在於自然的過程（例如水的循環）當中。人類的生活與自然大地保持著一種有機而密不可分的關係；因此人類也是自然大地的一部分。整個自然界都在努力追求一個完美的境界，人類也必須積極參與其中（人類可以扮演工作、培養和技術的代理人）。所以，人類可以努力並發明新的方法來利用水的循環——例如，開運河、造輸水管、海港，及其他與水有關的工程。在這種情形下，自然和藝術（以及技術）並不衝突，反而可以把藝術視為自然的一種形式。

法布立斯深知，假若人類剝削大地，不尊重自然萬物的本性和

⑨ Udo Krolzik, *Säkularisierung der Natur: Providentia-Dei-Lehre und Naturverstaendnis der Fruheaufklaerung* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag), 1988.

天賦的秩序，那麼，必會帶來負面的結果。人類不應破壞整個自然界的有機性流程（organic flow），因為這跟上帝在自然中的統合力量是互相違背的。

有趣的是，法布立斯是三百年前的思想家，卻已經具有值得我們注意的生態學觀念。他的看法也得到許多人的附和；而這些附和他的思想家的思想可以代表真正基督宗教對自然和大地的看法。遺憾的是，這種神學思想一直無法在逐漸抬頭的世俗科學和技術思潮中，佔有一席之地。

達爾文（Charles Robert Darwin，一八〇九～一八八二，英國考古學家兼作家）以闡揚所謂的達爾文理論（Darwinism）而聞名。他主張物種來自母體的遺傳，而遺傳過程中有變種現象。通過自然的選擇，那些最能適應者就得以生存並傳宗接代。最值得注意的是，他認為地球上所有的生物都屬於一個巨大而多元的進化鏈。根據這種世界觀，地球上的生物之間都有一種有機的動態關係；這種動態關係乃是進化的主要舞台。方濟培根所持的那種以萬物為機械而可以量度的觀念則被放棄了。

至此，我們已從基督宗教思想史中看到各式各樣的地觀。就因為對地的看法如此分歧，所以對基督宗教的一些控訴（指責基督宗教是現代生態危機的罪魁禍首）和對這些控訴所做的回應也是眾說紛云。因此，在本篇的最後篇幅中，我們將把這些控訴和回應做一概要的說明。

第三節 對基督宗教的指控和回應

首先，我們必須把「基督宗教」一詞的意義做一明確的界說。所謂「基督宗教」可以指：(1)經由聖經和傳統所傳給我們的好消

息；這個好消息是基督教會數世紀以來所一直忠實宣揚的。(2)也可指基督徒，而這些基督徒也是人，也具有一般人性的弱點和自私。(3)也可指基督宗教中的某一傳統；如羅馬天主教、基督教或東正教等傳統。

對基督宗教有了這樣的了解之後，我們便可以對上述的指控提出較清楚的回答。我們可以說，參與製造現代生態問題的不是基督宗教所宣揚的信息，而是那些具有人性弱點的基督徒。更確切地說，一般新教（基督教）傳統都比較直接而迫切要求其信徒負起對大地生態的責任。而舊教（天主教和東正教）傳統對整個興起中的自然科學和技術的潮流所做的反應就比較遲緩而有所顧慮。

第二，人類天生對控制大地的權力所具有的傾向也成為促使人類關心大地的最重要力量。方濟培根把這種天生的傾向稱為「人類的統治」（*regnum hominis*）。人類對知識的不斷追求永遠沒有滿足或停止的一天。這也是《我們共同的未來》一書^⑩所以主張「可持續的發展」是目前人類在追求更多、更大、更好的生存環境時，最可靠的方法之原因。然而，假若這種根本的努力摻雜了人類狹隘的心胸、世俗化的眼光，並以無神論和自私的心態追求權力和控制權，那末，我們就必須目睹大地處於被剝削的危險中——這是過去數世紀以來的發展。

第三，現代人對「大結構」（*macrostructures*）的動力極感興趣。所謂大結構是指一些政治制度、國際技術組織、地方、國家和國際方面的經濟組織、某一國家或地區的社會文化型態、以及一些有規模的世界宗教中的某些機構等。這些大結構都有其自身的動力來持續自身的存在並自我擴展。因此，我們應該把破壞大地的部分

⑩ 我們已在第一篇中談及此書的內容。

責任歸咎於某些大結構，因為這些大結構雖是人類智慧和道德責任的產物，但也是人類罪惡行爲的結果。人類的罪惡行爲來自人心。所以，我們可以說，若要改變大結構，只有先改變人心。一般都同意，世界諸宗教（就其在人類歷史中的功能來說）都應該在對這些大結構的改善和人性化工作上扮演建設性和適切性的角色。而在基本上，這正是基督宗教據其做爲啓示宗教的本質一直在努力的。基督宗教的使命是呼籲人類按著聖經和傳統的根本指示來悔改，並負起道德責任。這裡我們所以說「努力」，其原因跟下一點有關。

第四，基督宗教對西方一般思想以及對地觀的影響，在過去三世紀以來已經逐漸消滅。所以，那些指責基督宗教必須負起現代科技破壞大地的責任的說法實在有點不合理。這樣的指責或許可以適用於中世紀的基督宗教，因為中世紀的基督信仰在整個歐洲社會具有舉足輕重的地位。然而，在那個時候，我們所看到的只是一些對環境極友善的神學思想。我們看見到處林立的修道院建造一些令人嘆爲觀止的技術化建築；而且我們不得不欽佩他們具有一種知覺的力量注意到大地的神秘。所有這些人爲的努力都深受他們的信仰所影響。他們深信自然的秩序來自上帝，所以必須尊重並珍惜。但是，基督宗教在現代世界中的影響力已經大爲減低。其主要原因已在本章第一節中提過。在那裡，我們描述了現代思潮的概況做爲討論地觀的背景。因此，近代批評基督宗教是人類破壞大地的元凶的說法，是很不合邏輯的。

但是，我們必須再次強調，基督宗教對現代人的地觀有著間接而實際的影響。它宣揚上帝對大地的主權並拒絕萬物有靈論（animism）的說法。後者主張自然界的萬物或自然現象，甚至宇宙本身都具有靈或鬼神。原則上，基督宗教要求信徒們拒絕萬物有靈論的態度，因為這種信仰使人在對待大地時產生恐懼和謹慎的感覺。

由於基督信仰使人免於這種恐懼，所以人類應該以自由的態度來照顧大地；就如聖經的傳統所教導的。但是，人也有自由濫用基督宗教所給予的自由，來遂行自己自私的慾望。所以，基督宗教也再一次要求人悔改。

研究思考問題

1. 「人文主義」運動把人類的地位提昇為宇宙歷史舞台的中心。其在生態環境問題上所帶來的結果是什麼？
2. 「啓蒙運動」進一步強化了人類為自由主體的重要性。從你（妳）個人的經驗中，你（妳）能體驗這種思想對生態環境所造成的影響嗎？
3. 為什麼「歷史意識」的興起導致人類遺忘了人類生命中的生態層面之意義？
4. 現代的科學和工業技術對人類思想帶來了巨大的衝擊，讓人類以為自然、環境和大地只是「科技人類」所把玩或利用的「東西」。產生這種不當觀念的真正原因是什麼？是基督宗教的信仰？或其他因素使然？
5. 為什麼基督宗教的主流教會在過去不太談及生態環境的問題，這個問題是從十九世紀後半葉之後才開始漸漸受到重視？

第六章 近代基督宗教的生態覺醒

對生態環境的關心在最近幾年以來已成爲普世人類的共識。許多國際性或地區性的環保團體或綠色組織相繼誕生，對環境保護工作付出可觀的努力。在此種世界潮流中，基督宗教也開始對生態環境問題有所覺醒。自從六〇年代以後，有關生態問題的神學反省作品不斷出現；到了九〇年代的今天，生態危機問題在教會內已被公認爲倫理道德的問題，其迫切性已不容置疑。

在這一章中，我們僅探討天主教官方自梵二以後對生態問題的教訓之發展概況。我們所以不談基督教在這方面的貢獻，乃因我們極難獲得所謂基督教的「官方」教訓，而且我們已在前面提及與基督教關係密切的普世教協（WCC）所推動的「正義、和平和維護創造的完整」的工作。該行動已足以代表基督教的生態覺醒概況。

從歷年來教宗所發表的官方文件中，我們發現，天主教在第二屆梵蒂岡大公會議以前，對自然環境的問題並未清楚表明立場。一直到梵二之後，我們才看到教會對此問題的重視。此種轉變並非表示梵二以前的教會不關心生態環境問題，僅可能表示過去的教會尙未意識到此問題的嚴重性。

在梵二以後從教宗所頒佈的通諭或各國主教們的牧函中，我們可以看出教會官方對生態環境一再表示積極的關心和重視。本章擬從這些通諭和牧函中找出有關生態環境方面的教訓，以說明教會近

年來的生態覺醒過程。我們將分成四個階段來探討，梵二前後（六〇年代）的預備期，七〇年代的開始期，八〇年代的耕耘期和九〇年代的成熟期。

第一節

梵二前後教會的生態意識—預備期

本節我們將根據梵二《論教會在現代世界牧職憲章》的思想，來探討六〇年代天主教會對生態環境問題的初步看法和立場。

《牧職憲章》係三十年前之文獻（西元一九六五年十二月七日頒佈）。彼時舉世對生態危機問題的注意雖在起步之中，但仍未獲得普遍的共鳴，世人對此問題尚不十分敏感。因此有關基督徒對生態危機問題的應有態度，在憲章中並無直接具體或明確的指示。儘管如此，《牧職憲章》中仍不乏一些有關人類應該如何對待自然萬物的指示。

例如，在引言中提到明辨時代訊號（*signs of the time*）的重要性（4號），而生態危機問題正是時代訊號之一種。我們可以說，這個指示為日後天主教的官方文獻開啓了關心世界問題的大門，並促使教會在其後正視生態危機問題與信仰的關係。

一般來說，《牧職憲章》所關心的主要是有關「人」的地位問題，它強調人高於萬物，在一切萬物之上，而跟人有關的問題主要在於家庭、文化、經濟和社會方面的生活。在69號中雖提到人與萬物的關係，但該段的主題是人類對萬物的所有權和使用權，亦即全人類對萬物擁有平等的所有權和使用權。有關人類與萬物之間的和諧關係不是這段的内容所關心的。

然而，在第三章〈人在世間的活動〉中，雖也強調人類征服、

管理大地的責任，卻也提出萬物的價值和重要性，例如：

揆諸造化工程的本質，萬物皆各具有其穩定性、真實性和美善，以及其固有定律和秩序，人類在以各門科學及技術固有方式研究萬物時，必須予以尊重。（36號）

人類不只應該尊重萬物，而且也應存著「感激」、「神貧」的態度使用之：

凡為基督所救贖而在聖神內成為新人者，便可能並應當愛好天主所造的萬物。萬物受自天主，應視為天主的手工而予以尊重。人感激慈善的天主，並以神貧精神使用萬物，才真的成為世界的主人。（37號）

在末世的新天新地中，不只人類要復活於基督內，而且「天主為人所造的萬物，將由虛妄的奴役中得到解救。」（39號）

上面這些話都表示《牧職憲章》的首要關心雖在於人，但並未因強調人而忽略受造界的地位和價值。在生態危機問題未受普遍重視的時代，教會的文獻能表現出此種對受造界的態度，足以看出教會在生態環境方面的先知性見解。

第二節

七〇年代——教會生態覺醒的開始

梵二的一大特色既是強調人的地位和價值，以及人人生而平等的神學思想，因此在六〇年代教宗的其他通諭或文告中也多帶有這種色彩。例如，一九六七年，教宗保祿六世的《民族發展》通諭就是再一次強調受造界皆為人類而造的信仰（22號），肯定人類優於受造界的地位。此種對人類地位的強調和重視，以致不強調受造界

地位的情形，到了七〇年代才開始有所改變。因此，我們可以說，七〇年代是教會生態覺醒的起步時期。這可從七〇年代天主教的教會官方文獻中看出端倪。

（一）教宗保祿六世〈八十年〉宗座信函（一九七一）

教宗保祿六世在一九七一年五月十四日頒發的〈八十年〉宗座信函中，開始清楚表明對生態危機問題的關心。他說：

今天人類都越來越了解科技的成就雖然給人帶來了好處。卻忽略了自然環境，以致造成自然環境被毀滅的危險。這使得那些好處隨時可能變成破壞。如此人類等於傷害了自己。不僅如此，人類的這種行為也帶來了一些新的病態：人類未來後代的前途被大打折扣。此處我們所遇到的問題是社會性的問題，此問題與整個人類的大家庭息息相關。基督徒必須了解此問題，也必須與其他的人共同負起解決這些問題的責任。①

（二）世界主教會議〈論世界中的正義〉牧函（一九七一）②

此牧函十分強調全體人類的相互依存關係，因為人類都具有共同的命運，所以，對世界性的生態環境問題都具有共同的責任。即使是新的科技成就也都須建立於人類相互關係的基礎上。此外，人類間所以相互依存，也在於人類意識到資源（水和空氣等人類生存上的必需品）和地球上所有生界都是有限的，都必須加以維護和保存，因它們都是人類共有的祖產。

① 見 *Acta Apostolicae Sedis*, vol.63, no.6 (June 30, 1971): 401-441; esp. 416-417.

② 有關此牧函的內容見 *The Pope Speaks*, vol.16, no.4 (1972): 377-389.

然而，由於人類之間不能和平共處，各國間競相發展足以毀滅人類和世界的武器。這不只拉長人類間貧富之差距，還威脅了全人類和地球上所有生界的生存，造成不公義的現象。加上一些富裕的國家對資源和能源的龐大需求，造成世界環境的各種污染，給地球上所有的生物和自然環境帶來無法挽回的破壞。（人類中四分之三的所得、投資和貿易僅集中於全人類三分之一的人口中）。這些事實告訴我們：僅追求科技提昇和經濟成長，而忽略生界和物質資源的有限性，是十分危險的。因此，爲了維護世界中的正義以及人類的尊嚴，人類必須分享資源，也必須保護自然資源：

我們認為我們必須強調一種新的世界性任務……我們不知道富裕國家如何能夠把他們增加物質需求的主張合理化——當其他貧窮地區的人仍然生活於痛苦中，或者他們的需求可能造成破壞地球上生命基礎的危險時。那些已經生活於富裕情況中的人，應該接受一種非物質享受的生活方式，減少浪費，才能避免破壞祖先留下來的自然環境；這個環境屬於全人類，根據絕對公義的原則，他們必須與其他生活於貧窮地區的人共享環境中的資源。③

（三）教宗保祿六世致「世界環境會議」信函（一九七二）④

一九七二年六月在瑞典斯德歌爾摩舉辦的聯合國「世界環境會議」中，教宗保祿六世曾致函發表談話。在該信函中，教宗首先說明人和自然環境具有互不可分的密切關係，因環境能夠限制人類的生命和發展，而人類也能夠藉著他們的行爲改善自然或破壞自然。

③ 全上書，388。

④ 此信函載於 *Acta Apostolicae Sedis*, vol.64, no.6 (June 30, 1972): 443-446.

所以全人類都應該互相團結，共同負起維護環境的責任。而人類當如何保護環境呢？教宗主張人類在對待大自然時，必須尊重自然的規律。而當人類在追求經濟成長時，不可僅偏重物質方面的發展；科技的發展也必須考慮全體人類和大自然的福利，不應危及他人的生活品質和自然界的完整。人類應以理性和良心來面對全人類和地球生態的問題，設法將不均衡的現象祛除。因為解決生態危機的方法不能僅靠科技本身（如減少企業製造污染的科技），最重要的還是得靠人類根本改變心態。意思是，人類應該了解自己不是自然世界絕對的主人。充其量，人類只不過從天主那裡取得治理受造界的「責任」。所以人類理應使自然環境走向完美的境界，而不應為它製造混亂，應該製造一個美麗和諧的自然環境，而不應破壞它。

因此，教宗說：

所有科技的方法對環境的保護都是無效的，除非人類徹底改變心態。此種心態的改變包括管理或限制物質需求的成長，找出適度使用世界資源的合理方法，發揮真正的神貧精神等。總之，我們須要一種倫理道德的原則來保護自然環境……。（頁446。）

（四）教宗若望保祿二世《人類救主》通諭（一九七九）

教宗若望保祿二世在職第一年所頒發的第一篇通諭《人類救主》對生態環境問題作了很多的提示。他首先引用使徒保祿的話來說明目前生態環境被破壞的苦境（即羅馬書八19-22所說的：「一切受造物直到如今都同受產痛」、「熱切地等待天主子女的顯揚」）。這是因為人類在最近這一世紀之內所發展的科技（特別是用於控制世界的科技）達到前所未有的地步使然。其結果導致：

在快速工業化區域中，自然環境污染的威脅，或不斷發生武力衝突，或因運用原子、氫氣、中子和類似的武器的自

滅前途……。這個新時代的世界，這太空飛行的世界，這個先前科技未能征服的世界，不正是「同受產痛」的世界，在「熱切地等待天主子女的顯揚」嗎？（8號）

在這樣的世界中，不只自然環境受破壞，人類的生存也受威脅。人類所製造出來的東西轉而攻擊人類本身。從創造之初，天主給人統治大地的權力轉而成爲反對人類的力量。所以，人與大自然的關係被破壞，「人似乎在他自然的環境中看不出別的意義，只看到那直接用途和消費的一面。可是造物主的意願是要人以聰敏而高潔的「主人」及「保護人」身份與大自然交往，而不是像一個輕率的「開墾者」和「毀壞者」。」（15號）

人與大自然的關係被破壞的原因和結果都是人性尊嚴的喪失：當人對世物的統治正有極大的進展時，他卻失去他統治的主要命脈，並以各種方法讓他的人性附屬於世界之下，而他自己在各方面受擺佈……人不能放棄自己在世界中的地位；他不能成爲事物的奴隸，經濟制度的奴隸，生產的奴隸，他自己的產品的奴隸。純物質主義的文明極易置人於此種奴役……。（16號）

所以，爲了挽救人性和被破壞的自然環境，教宗主張人類應該以絕對的誠意，發揮客觀和道德的責任感。因爲人類對世界的「統治」的主要意義「在於道德比科技優先，人超過事物，精神重於物質。」（16號）此外，我們也當揚棄「唯物主義」的生活方式；因爲唯物思想是使人產生貪婪的主要原因。而且，要做到此種合乎道德的生活方式，最主要的還是要靠信仰——即聖神的幫助。

第三節

八〇年代——教會生態覺醒的耕耘期

七〇年代之後，教會對生態環境的問題已經逐步獲得共識，教會官方也能發覺生態環境問題與信仰和倫理的相關性。因此，在八〇年代的教會官方文獻中，幾乎沒有不提及生態環境問題的。某些文獻甚至直接針對生態危機問題而發，茲分述如下：

（一）德國天主教主教團的宣言：〈受造界的未來，人類的未來〉（一九八〇）

在這個「論環境與能源」的宣言中，德國主教團系統地提出今日人類所面臨的生態危機、解決辦法、基督徒的態度。堪稱為教會官方首次針對生態環境問題所作的正式回應。此宣言一開始就提及今日人類所面臨的危機是生態、原料、能源和人類身份（即人類失去管理者身份）的危機。這些危機的形成，其來有自，而且其形成原因的歷史很長。所以，人類若不立即與其他受造界合作來保護大自然，極可能成為自己無限制的野心之奴隸。

解決這些危機的方法，既不是返回原始時代的生活方式，也不是否認人類的活動對環境所造成的影響，而繼續盲目地破壞環境。而是要人人都能負起責任、悔改，並放棄舊有的不當生活方式。基督徒在這事上更須扮演橋樑的角色，向人類傳揚正確對待環境的態度，讓全人類知道人與受造界具有不可分的密切關係，而且人類對受造界負有倫理道德的義務。因為聖經的教訓在在肯定受造界的原有價值以及人類管理者（而非破壞剝削者）的角色。所以在這個宣言中，德國主教團呼籲基督徒以培養四樞德的態度接受福音的勸諭，以三願的精神來生活，並放棄佔有一切受造物的想法，培養個人內在的自由，以免成為受造界的奴隸。

此外，主教團也對挽救生態環境的問題提出了幾個具體的建議，諸如，保育瀕臨絕種的動植物，顧及生態平衡的原則，維護自然資源，以顧及人類和環境的未來，選擇適當的能源，以減少能源的使用對人類或環境的威脅。

主教們最後呼籲全人類「共同」解決生態危機。因為生態環境是全人類所共有的，不能因某些人、某些國家的自私心態，只顧自己，不顧別人，而造成整體的破壞。唯有人人改變自己的生活習慣，唯有人人共同致力於維護環境，環境才得以改善，人類才有希望。

總之，德國主教團的這個宣言，不只為基督徒提供了正確的生態環境神學和倫理，而且也為全人類提供了具體可行的建議。這表示教會在此時已十分正視生態危機的問題。由於此宣言的內容極其完備而豐富，所以，在五年後（一九八五年）德國基督教路德信義會與德國天主教所作的聯合聲明——「我們共同來為受造界負責」——中，也以此宣言為藍本，做了類似的分析和建議。

（二）教宗若望保祿二世《論社會事務關懷》通諭（一九八七）

這是教宗若望保祿二世在一九八七年所頒佈的通諭。在此通諭中，教宗痛斥以經濟為主的狹隘發展觀念，因這樣的發展是造成經濟、文化、政治以及人性上的不平等狀態的原因，也是造成環境被破壞的主因。教宗進一步從「時代的訊號」中，提醒我們有關「發展」的不當觀念。他說：

這種超級發展，是一種用以使某些社會群體在物質方面得到格外的收益，輕易地使人淪為「佔有」及立即滿足的奴隸，除了不斷的增加及不斷地用所謂「更好的」來取代現有之外，沒有其他理想……

我們每一個人都有過這種盲目屈服於純消費主義的悲慘後果的第一手經驗：最顯著的是愚昧的物質主義……。（28號）

這裡教宗更進一步指出，擁「有」物質，並不能使「人」這主體達到完美，除非它是一種「更人性」的發展，意思是說：它能助人邁向成熟，並使人之所「是」更爲豐富，即是，「除非物質能有助人實現人的使命，否則對人一無是處。」（28號）我們可以看出，教宗在這篇通諭中極重視人性的尊嚴和價值。他認爲當人被擁有物質的慾望所控制時，他的尊嚴和價值就可能遭受侵蝕：

今天大家更了解，即使爲了大多數人的利益，而只堆積財富及服務，已不足以實現人類的幸福。甚至以近代科技所提供的許許多多真實的益處，包括電腦科技，也不能使人從各種形式的奴役中獲得自由。相反地，近來的經驗告訴我們，除非所有具體的資源和人所能控制的潛能都受道德倫理意識以及朝向人類真正益處所引導，否則就會輕易對人造成傷害。（28號）

所以，教宗強調發展「不能只在於使用、控制、以及不加分辨的佔有一切受造的物品及工業產品，而是輔助人在擁有、控制及使用受造物時，顯出其本身是天主肖像的一面，和他達成永恆不死的使命。」（29號）「任何形式的發展，只要它不尊重亦不推動人權……皆不得稱之爲適合人的發展」（33號）。

爲了防止不當的「發展」給人類和大自然帶來傷害，教宗提出三個有關「發展」的倫理原則（34號）：

第一，人不能只照自己所願，依照經濟上的需要，而任意使用不同類別的事物，無論是活的或是非靈性的——如動物、植物、自然界的元素。相反地，人必須注意每一物件的本性和它們在井然有

序的系統中，彼此之間的關連。

第二，要意識到自然資源的有限。誠如所說的，有些資源是不能再生的。以絕對的主權，並認為資源是用之不盡的，這種態度嚴重危害了資源的效益，不僅影響目前的世代，更影響未來的世代。

第三，我們清楚地知道，無論直接或間接的工業化的結果，通常是環境的污染，對居民的健康已構成嚴重的後果。所以發展、支配它的計劃和使用資源的方法都必須尊重倫理的要求。

造物主賦予人類的治理權，不是一項絕對的權力，更不是說有「使用和濫用」的自由，或隨人之喜好任意處置物品。在起初造物主就定了這個限制，以「不許吃這樹上的果子」（創二16-17）來表達此限制的象徵意義。它清楚說明，面對自然界時，我們不僅要服從生物學的法則，也要服從倫理法則，那是不得任意冒犯的。（34號）

最後，教宗呼籲全人類（包括個人和國家）團結起來，共同擔負起達成天主計劃的任務。唯有如此，人類才能有正確的「發展」觀念和作為。也唯有如此，不只人性尊嚴得到維護，自然環境也將免於被破壞。

第四節

九〇年代——教會生態覺醒的成熟期

經由七〇年代和八〇年代教會對生態環境問題的關心和呼籲，生態的覺醒已在教會內和神學圈中成爲一股潮流。不只倫理神學家們藉著著書，撰文討論有關自然和大地的神學^⑤，而且在教會中，

⑤ 有關神學家們對自然環境神學的討論，可參考本書第四、五篇的內容以及書後的參考書目錄。

一般人也都能意識到現代生態危機的嚴重性。所以在進入九〇年代之後，教會的生態覺醒可說已進入了成熟期；大部分神學家們對大地或自然的神學以及生態環境的倫理，大多能有共識。本節所提出的一些教會官方文獻正是代表這些一致的看法。

（一）教宗若望保祿二世〈一九九〇年世界和平日文告〉
（一九九〇）

這篇文告雖名為「和平日文告」，但其內容卻以探討生態問題為主。此乃教宗清楚昭示世人：現今危害世界和平的重大問題乃是生態危機。對此問題，文告中作了極有系統的描述。

首先，教宗指出生態危機問題的急迫性和嚴重性，然後探討聖經對受造界的描述。這些對聖經的討論，幫助我們更了解人類活動與整個受造界之間的關係。接著，教宗分析生態危機問題所涉及的道德問題，包括對自然和對生命敬重的缺失。其後，他提供面對此急迫性問題的解決之道；其中要求世人在觀念上悔改，以建立完整的、符合道德的世界觀和符合人性的生命觀。他並要求全人類正視此問題的複雜性和普遍性，共同負起原屬於他們的責任。而為了更深入地面對此生態思想的重建，維持人與人以及人與受造界間的和諧關係，則必須在生態倫理思想教育上著手。最後提醒基督徒所具有的特殊使命。茲簡述如下：

（1）生態危機：道德的問題

文告中清楚地指出生態危機問題涉及倫理道德的層面。因為此危機的發生完全來自人類在科學和技術的進展上，採取不作選擇的應用，破壞了大地間既存的和諧：

許多新近的發現，帶給人類不可否認的好處……不幸地，這些發現在工業和農業方面的應用，已經產生長期有害的結果。這導引出傷痛的事實，我們不能只顧及經濟制度的

一個領域，而對這干預在其他領域造成的後果和後代子孫的福祉，不給予應有的注意。（6號）

教宗指出，臭氧層的逐漸稀薄、溫室效應等環境上的危機，來自工業成長、城市密集和能源需要的大量增加的結果。而工業廢料、石化燃料的燃燒、無限制的樹木砍伐、農藥、除草劑、冷卻劑、和推進劑的使用，更直接破壞了大氣層和環境，構成對健康的傷害和低窪地未來可能的沈沒。所有的這些對環境和人類自己的傷害都是人爲的，都是出自人類的貪婪和自私（包括私人 and 集體的）。所以須要全人類社會——個人、國家和國際機構——嚴肅地負起屬於他們的責任。

此外，文告中進一步指出「道德牽涉到生態問題的最深刻和嚴肅的指示是對生命敬重的缺失。」（7號），此種缺失在許多現象中顯示出來，例如，生產利益勝過對工人尊嚴的關切、經濟利益的取得優先於個人，甚至全民的福祉、人類生活品質的逐漸衰頹、受到威脅：「在世界許多地區，社會傾向於速達的滿足慾和消費主義，而對這些原因造成的損害卻保持漠不關心。」（13號）這些缺失發展到最後，受害的仍是人類自己。這表示，人類爲了追求更美好的生活，一直努力不懈。然而在追求的過程中，卻忽略了比發展更重要的價值——即人的生存保障。此乃對人類自己真正的蔑視。

另外一個必須提及的是國際間的軍備競賽。它不但引起戰爭的威脅，更對自然環境造成極大的破壞。而且「儘管國際協定禁止化學、細菌和生物戰爭武器，事實是實驗室研究繼續發展新的攻擊武器，有能力改變自然界的平衡。」（12號）爲了敵視的目的，而付出生命和生態環境的代價，這是極不值得的。

所以，文告中提醒我們，「在任何美妙而脆弱的領域裡，對基本道德規範的漠視或拒絕，均會導致人類走向自我毀滅的門檻。對

生命的尊敬，首先對人格尊嚴的敬重，是對任何經濟、工業或科學穩健進步的最高指導原則和規範。」（7號）

(2)生態危機的解決之道：精誠合作

在深入分析生態危機的問題之後，教宗提出他對解決之道的看法。其原則是尊重自然界的秩序和完整性：

神學、哲學和科學均論及一個和諧天地，論及一個具有自己的完整性，具有自己內在和動力平衡的「宇宙」。這秩序必須受到尊重。人類受召去發掘這秩序，以應有的謹慎去查驗它，及在使用它時保護其完整性。（8號）

據此原則，解決生態危機的具體而有效方法便是謀求全人類的共同合作。因為大地終究是人類共同的嗣業，大地的果實是為所有人的受益，而且生態環境問題的複雜和嚴重性，單靠個人或各國本身的力量是無法解決的。所以，國際性通力合作來經營管理大地物質是必須的。而且在許多情況中，生態問題的影響力超越個體國家的領界，因此它們的解決方案僅僅在本國的層次上是不能找到的，而必須訴諸國際層次的聯合行動：

生態危機啓示對新的精誠合作有迫切的道德需要，尤其在開發中國家與高度工業化國家之間的精誠合作。……沒有計劃或組織能夠影響必要的改變，除非世界領導者真的相信新的精誠合作有絕對的需要，生態危機要求他們重視精誠合作的需要。它對和平來說是重要的。（10號）

然而，強調國際間的合作，並不表示「個人」可以不必盡力。在此文告中，教宗仍極強調個人行動的重要性。為了有效解決生態危機，個人生活方式的調整是必要的，因為「現代社會對生態問題會找不到解決辦法，除非社會嚴肅地正視其生活方式……假使對人格價值和生命價值缺乏欣賞和感激，我們也會失落對他人和大地本

身的關切。簡單、樸實、自律以及犧牲精神，必須成為每日生活的一部分，否則大家都承受少數人肆無忌憚行為的否定結果。」（13號）這是極不公平，也是極不道德的。所以，教宗接著說：「今日生態危機已成為每一個人的責任……它的種種光景呈現出需要協調一致的努力，目的在建立屬於個人、人民、國家和國際社會的責任和義務。」（15號）

此外，除了國際性的合作和個人的責任外，每一個國家也有其自身的責任：「國家必須以相輔相成的方法，對自然和社會環境符合和平與健康的提升分擔責任。」（10號）而國家所應做的工作是：

做到或便利在自己的國界內作需要的社經調整，對社會中最易受傷脆弱的地區給予特別的關注。國家也應該積極地努力在自己的領土內防止大氣層和生物界的破壞，謹慎的疏導新技術或科學進展的衝擊，以及其他事務的疏解。國家也有責任保證其國民不受危險污染物或有毒廢料的侵害。（9號）

(3) 基督徒的特殊使命

在文告的最後，教宗也呼籲所有的基督徒負起維護生態環境的責任。基督徒由於來自對信仰的肯定，對於人與造物主、人與受造界的關係，有更深刻的了解，「因此相信世界上有一極明確的一致性和秩序，他們更應該感覺到受召去面對問題……他們在受造界內的責任，他們對自然界和造物主的義務，是他們信仰的主要部分。」（15號）教宗提醒教友：「他們有照顧所有受造物的嚴肅義務。」（16號）為善盡此義務，可以聖方濟為天上的主保和模範，因為「他提供基督徒對受造界的完整性之真實和深切敬重的範例。」（16號）

教宗把生態危機問題當成〈一九九〇年世界和平日文告〉的主要關切議題，這表示教會訓導對生態環境問題的重視，更表示九〇年代教會在生態問題方面的覺醒已進入成熟期。

（二）奧地利主教團〈論社會問題〉牧函（一九九〇）

此牧函是奧地利主教團在一九九〇年五月十五日頒發的，其主題是：「人是教會的道路」。牧函的第二章第七節論及「受造界、自然與生態環境」，其主要思想如下：

(1)大自然已受到前所未有的威脅和破壞。過去是大自然威脅人類，現在則是人類威脅大自然。

(2)按聖經之啓示，對大自然的保護和塑造是一種宗教方面的工作。我們對未來人類有一種嚴肅的責任。舊約聖經一直許諾未來以色列後代的生活，所以大自然不只是為現代的人類，也是為未來的人類而存在。

(3)在基督內一切受造界到達一個新的階段。因為受造界可以互相和好，而從基督逾越奧蹟中，可以看出死亡中仍有生命。所以在基督內，受造界可以期待新天新地的來臨。

(4)若要與創造主和好，人類就必須與一切受造物和好。

(5)每一受造物都有其固有價值，人類必須給予尊重。若不尊重，即把受造界當成工具，而蔑視其內在意義和價值。其結果會引起無限的經濟成長和生態環境惡化之間的衝突。

從上述的宗教和倫理原則，奧地利主教團提出一些對待生態環境應有的態度：

(1)保護自然和生態環境是每一個人和團體的道德責任。所以在使用自然資源時，必須做到不破壞、不剝削、不污染的要求。

(2)人人都須要思想和態度上的悔改，我們不能只期待政府由上而下推動環境保護的工作，而應從個人和小團體由下而上的主動關

心和行動。

(3)生態環境既具有普世性的幅度，所以解決生態危機的方法，就應從政府間的合作開始，以建立國際性經濟制度和新秩序。

(4)宗教團體有責任激勵個人、團體、國家和世界性的悔改。唯有全人類共同悔改，環境的改善才有希望。此亦為執行天主救恩計劃的方法。

(三) 教宗若望保祿二世〈一百週年〉通諭(一九九一)

本通諭的第四章論及「私有財產與物質財富的普遍目的」。教宗在這章中強調，人不是他的財富的所有者，只有天主才有絕對的所有權。所以，財富的使用應根據其原有之目的，即嘉惠「人群」，延續人類生命，滿足全人類生存之需要。因為：

一切美好之物的本源，皆來自上主的動作。是祂創造了天地，並把地上的一切都交給了人，使人藉工作而能統治大地，並享受其產物（創一28）。天主把大地給予全人類，以供人人維生之用……然而，若人對天主的禮物沒有作出一種特殊的回應……大地便無收穫可言。人透過工作，運用其聰明、行使其自由，而能成功地治理大地，使之成為適於人居的家園……顯然，人也有責任不去妨礙他人取得其所應得的天主的禮物。的確，人必須與他人合作，如此大家一起，才能治理大地。（31號）

當人具有這種了解時，不只會剝奪別人享用大地資源的權利，而且會以向上主負責的態度來使用自然資源。然而，由於現代人的唯物主義和消費主義的流行，不但不顧他人的需要，而且對自然資源的予取予求也造成了生態危機問題。教宗認為生態危機之所以產生完全是由於人類追求物質享樂的慾望所使然。所以他說：

在想要擁有與享樂，而非想追求存有與成長的慾望驅使下，人以過份而紛亂的方式去消耗大地的資源和自己的生命。對自然環境無情的破壞，其根源實出於一項人類學方面的錯誤。不幸這項錯誤，在今日甚為普遍。原來人透過工作發現自己有……創造世界的 ability，而他在這一過程中，竟然忘記了他之所以能如此，始終是基於天主原先給予現存事物的恩賜。因而人自以為可以任意將大地為己所有，任憑其支配而不受拘束，就如同大地並不具備本身的需求，以及天主事先賦予它的目的般……如此一來，人就沒有實現他在創造的工程中應扮演的角色：天主的合作者。代之而來的，卻是人取代了天主，結果引發大自然的反叛，因為人施之於大自然的，與其說是治理，不如說是暴政。（37號）

此乃自然環境所以遭受無理破壞的根本原因——人類忘記了自己治理大地的責任。所以解決生態危機的根本方法乃在於恢復人類對自己身分的了解，並且「尊重天賦的自然和倫理的結構。」（38號）更具體地說，人類必須放棄擁有物質資源的慾望，並帶有一種「無所求，不自私與審美的態度」（37號）來對待萬物。而且，只有當人類與萬物的關係恢復正常時，社會的不公義、貧富差距等現象才有得到解決的可能。

（四）美國主教會議的聲明（一九九一）

一九九一年十一月十四日，美國主教團在華盛頓召開會議，通過一篇有關生態環境的聲明，題為：「更新大地：一個根據天主教社會教導對環境作思考並採取行動的邀請」（Renewing the Earth: An Invitation to Reflection and Action on the Environment in Light

of Catholic Social Teaching)。^⑥在該篇聲明中，美國主教們提醒我們：「窮人和沒有權力的人是目前環境問題最直接的受害者。」並說：「只有當人類對自己最脆弱的弟兄有所同情時，大自然才有享受第二春的可能。」他們進一步主張：「無限制的經濟成長應該包括對物質資源的溫和使用，甚至嚴格使用。」

這篇聲明特別強調「關心人和關心自然大地之間的關係」以及「自然生態和人類經濟活動之間的關係。」聲明中除呼籲全人類共同制定一種可行的「環境倫理」之外，也探討對自然和人類生命的尊重之間的關係、人口問題對生態環境的影響，並提出對宇宙的聖事觀念，以及牧靈工作者、神學家和聖經學者們在維護地球將來的任務上，所應扮演的角色。

美國主教們發表這篇聲明的主要用意是要求生活於富裕環境中的美國人，要學習簡樸的生活方式，不應濫用國家或世界的資源，並期望達成下列目標：(1)強化環境危機的倫理幅度；(2)讓人看出生態問題與貧窮之間的關係，以及環境與經濟發展之間的關係；(3)站在工人、窮人和地位低者的一方，因為他們的生命最易成爲生態被破壞下的犧牲品；(4)促進一種公義而可持續發展的世界共同體的觀念；(5)邀請基督徒和所有人類深入思考生態環境問題在宗教層面上的意義；(6)思考教會在環境問題上所能提供的貢獻。

總之，美國主教會議提醒我們：

人類對自然世界的不當態度貶損了人類自己的尊嚴和神聖

⑥ 有關該篇聲明的全部內容見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.

性，不只因為人類毀壞了未來人類後代所需要的資源，更因為人類的這種行為與做為人的意義互相衝突。我們的傳統召叫我們保護生命以及人格的尊嚴，而此種工作顯然不能忽略對所有受造界的關心和保護。^⑦

所以，一個公義而可持續維持和發展的社會和世界不是一種可有可無的理想，而是一種倫理道德的命令。沒有公義，就沒有可維持的經濟；沒有在生態上負責任的世界經濟，公義就無法獲得。二者的達成雖是一項艱鉅工作，但是仍必須在盼望中全力以赴，以達到一個真正公義、和平並可以持續發展的世界。

從本章的討論中，我們可以看出，教會正式對現代人所面對的生態危機開始表示關心的態度，早在六〇年代就可以看出端倪；而從七〇年代以後，教會對此問題即表現出積極的關心。這表示，現代教會的生態覺醒是最近三十年之間的事；也表示梵二以前的教會尚未真正意識到此問題的嚴重性。在邁向二十一世紀的九〇年代，生態危機既已成為普世的共識，教會更應該扮演真理衛護者或道德提倡者的角色，以先知的精神提醒並激勵基督徒和世人為生態環境的保護盡一臂之力。而教會參與保護生態環境的神學和倫理根據是甚麼？這將是以下二篇所要探討的內容。

研究思考問題

1. 在最近數十年間，基督宗教的主流教會一直清楚提出現代生態方面的問題。請問教會所提出的觀念中，最令你（妳）信服的是什麼？

⑦ 全上著作，426。

- 2.你（妳）對下面的說法有何感想：人類必須改變他們的心（心態、以及思想和生活方式），否則大地將難免於被滅。在促進這種心的改變上，宗教扮演著相當重要的角色，但宗教之間若沒有和平（對話和合作），就不可能有足夠的力量，促使人心得到真正的改變。
- 3.爲什麼改變人的心（以對生態問題有真正的關心，並過著一種全新的生活方式）是那麼困難？
- 4.你（妳）如何在日常生活中整合下列三個行動：促進正義、締造和平及關懷環境？

第四篇

系統神學中的地觀

我們已在前三篇中分別從科學、文化、聖經和歷史的觀點探討了諸種不同的地觀和自然觀。我們發現，自古以來，人類對自然大地的看法或人類與自然大地的關係，雖然互有不同，但是一般說來，人類與大地尚能維持和諧的關係。本篇我們將根據前三篇的內容，進一步以系統的方法來探討基督信仰和教義神學中，對自然和大地的學術性了解。我們將首先探討基督信理神學中，有關地的意義及其在「天、地、人」三部曲中的地位。其方法係先論及地與天的關係，再論及地與人之間的關係。

本篇將分成六章來討論。第一章將強調以神為中心的地觀；包括創造論、三位一體教義、以及上帝臨在於宇宙中的信仰。第二章則以耶穌基督道成肉身的神學意義、逾越奧蹟、及宇宙性的基督之信仰為中心來了解地的重要性。第三章則著重聖神的層面，探討其在統合宇宙萬物中的角色。祂有如德日進（Teilhard de Chardin）觀念中的「神的氛圍」（The Divine Milieu），使天主之愛的奧蹟積極地表現在宇宙中。而這種思想跟中國思想中「氣」的作用極其類似，因此我們將一併討論。第四章將根據人學的角度來探討人與地的關係、人在受造界中的地位，以及人類在上帝繼續創造的過程中所扮演的角色。第五章則從教會學的觀點來強調教會學中被忽略的生態層面，並強調上帝子民被大地所滋養的事實。最後一章則站在末世論的觀點，發揮「新天新地」的信仰，說明烏托邦的世界中，萬物和諧的「和平」（shalom）境界以及人類最高品質的生活之實現。

質言之，本篇將從六個不同的角度來探討一個較完整而系統的地觀，其目的在激發基督徒讀者產生正確的人生觀，並培養正確的倫理道德行為。

第一章 神本思想中的地觀

本章擬根據基督信仰中的神觀來探討神學中的地觀。其目的在於矯正過去以來過分強調以人為中心的理性主義、人文主義、甚至神學的人本觀念，並提出一種比較完整的神學，這種神學可說是一種超越人（但仍包括人）的地觀。在這種以神為中心的基督信仰中，所有的被造物都來自上帝，也都同樣得到上帝的關愛。下面的討論將分成二部分：首先談及上帝創造及救贖的神學，進而論及世界為三一上帝的居所之信仰。

第一節 上帝對地的創造和救贖

現代神學家們在討論信仰的整體架構時，提出二種不同的論調。有人強調「救贖經驗」是信仰上帝的先決條件，它先於創造的信仰，^①也有人強調「創造」和「宇宙秩序」才是信仰之框架，因為只有從創造和宇宙秩序中，我們才能認識上帝。^②

對本書的旨趣而言，創造和救贖的神學不應彼此對立，也不應彼此分離；所以不必分其先後或輕重。因為從信仰的角度來看，上

① 例如莫特曼（Juergen Moltmann）在談及創造主上帝和自然的關係時，主張：「因為上帝把自己啟示為創造者、保護者、和救贖者，所以祂把世界啟示為祂自己的創造。」見Juergen Moltmann, *God in Creation*, 54.

② 例如Claus Westermann, H. H. Schmid等人的主張，人類對上帝的知識可以透過祂所創造的自然中獲得，此乃傳統的自然神學所強調的。

帝的救贖恩典是人類最直接的體驗；而從神學的角度觀之，則必須先有創造，才能提及上帝的救贖和恩典。二者既不衝突，亦不矛盾。完整的基督宗教神學似應對這二種不同的強調從事整合工作。因此，我們應該把創造了解為預備上帝與人類之間的歷史舞台。這種上帝與人的歷史，其根本的意義來自上帝的創造。換言之，創造開啓了救贖的大門，而救贖則因創造而存在。所以，創造之初就有了救贖的歷史。

莫特曼對此種有關創造和救贖之間的密切關係提出了幾點說明：

(一)「世界為上帝所創造」的知識若要成為可能，只有經由主上帝的歷史啓示，而不能只靠觀察世界就可獲得。

(二)經由「世界為上帝所創造」之知識，主上帝的啓示成為普世性的啓示。

(三)假若宇宙是上帝的創造，那末它就逃不出上帝統治的歷史。上帝在創造之初就預備了這個歷史，而這個歷史本身要在上帝國度的新創造中完成。

從另一個角度來看，我們可以說，救贖是信者因上帝的啓示而得來的了解和信仰；而創造則為信者經過理性的推論而獲得的結果。前者是啓示的知識，後者是理性的推論。二者雖來自不同的層面，但彼此互不衝突，而且可以互相調和。因為根據信仰，一切都在天主愛的計劃中（包括創造）。因此，世界一方面是上帝的創造，另一方面則是上帝救贖的對象。上帝同時是創造者和救贖者。這二種工作不可從上帝的作為中彼此分開。二者不是二個不同的階段，而是同時發生的。雖然從人類有限的思想來看時，二者互有先後之分，但從上帝看來，二者不過是一個愛的行動的二面。

此種神學思想來自下列的教義：

(一)地的絕對來源在於上帝自己：基督宗教的神學主張，上帝是超越的神，也是在歷史中自由行動的神。祂是世界及萬物的創造主；而且這個世界及萬物是上帝從「無」中創造出來的（*creatio ex nihilo*）。此種被造的世界既非來自另一種先前存在的物質，也不是來自上帝自己。而是來自上帝的自由意志。既是從上帝的自由意志而來，而不是從上帝的本質散發出來，所以創造的作為必是基於上帝創造的決心。上帝在實際創造發生之前就已決定成為世界的創造者。而上帝何以根據自己的自由意志創造世界？其原因無他，只為「愛」而已。

上帝的愛乃是萬物之所以存在的緣由。創造的主要意義不是在證明上帝無限的大能，而是在傳播祂的愛。上帝的創造不是為了自己的利益，或為了增加自己的幸福。上帝創造世界的目的完全出於祂自由的愛。藉著創造，祂把自己的全善傳給祂所創造的萬物。因著祂的愛，祂選擇創造。祂在創造中表現了祂的全善。換言之，創造行動表明上帝在愛中把自己給予世界及萬物。因此，上帝的創造涵蓋在更大的救恩計劃中，祂創造的目的是在表現祂的愛，以及祂的救贖恩典。

簡言之，這樣的創造論告訴我們，世界的創造不是來自上帝的一種「必須的流出物」（*necessary emanation*），而是來自上帝「絕對自由的救贖計劃」。這個「計劃」只能以類比方法來了解：不是在時空限制內的次要原因的計劃，而是超越時空的絕對第一因的計劃。具體言之，地是上帝所創造、管理和救贖的對象。

(二)地的存在本身即是它與創造者的關係：神學上對「存有」的觀念的一個重要思潮是在傳統上比較靜態的「本體形上學」觀念之外，進一步發揮比較動態的「關係形上學」的觀念。根據這種觀念，存有的最高事實不僅是本體，而且是關係。存有的本身都是由

上帝而來的關係。上帝的存在本身也是一種關係，也就是三個動態的愛的關係——祂是愛的給予者（父）、愛的接受與回應者（子）、以及愛的合一（聖神），而一切的受造物都是這種關係（上帝的關係）的具體表現或肖像。從這種動態的關係來看，上帝的存有是面對著對象，是關係中的存有。人是面對上帝、世界、和自己的存有。而自然大地則是面對上帝和人的存有。^③而地的存在是來自上帝的自由意志和自由的愛，也就是來自天主的愛的關係。所以，自然大地的存在根本上乃是上帝愛的具體表現。

（三）地是一種繼續不斷的創造性臨在（the continuous creative presence）；絕對第一因與相對第二因的共融——某些神學家嚐試以新的觀點來解釋一切被造界的創造。例如，拉內（Karl Rahner）以為創造是「絕對第一因」藉著「參與」而產生的結果。佛立克（Maurizio Flick）和奧茲紀（Zoltano Alszeghy）更進一步把「絕對第一因」的「參與」或「臨在」分為三種，即普通參與、進化參與、創造參與。所謂「普通參與」係指創造者天主與受造物同在，保存並管理萬物。「進化參與」是說創造主不但保存並管理萬物，而且使受造物本有的製造能力及行為超越自己來製造「新」的現象。具體地說，就是從物質到生物的「躍進」裡的參與。而「創造參與」則是指創造主在人類與個人出現中的參與，也就是從動物到人的「超越」中的參與。^④這三種參與從創造主方面來看，是一致的，也是同樣的一個行動。但是，從受造物的觀點來看，卻是不同

③ 參閱谷寒松著，《神學中的人學》，274-281。

④ 參見谷寒松，《神學中的人學》，99 以及 Maurizio Flick, Zoltano Alszeghy, *Fondamenti di una Antropologia Teologica* (Firenze: Libreria Editrice Fiorentina, 1970), 126-128.

深度的參與。換言之，天主是無限的，而受造物卻是有限的。當我們說：「天主以不同深度參與」時，乃是以類比的思想，通過人類有限的語言而說的。總之，根據這種說法，自然界在天主進化的參與中，不斷超越本身，不斷跟天主一同創造。所以在超越的創造主和有限的受造物之間，存在著一種創造性的緊張和有機性的連結關係（此即所謂的「輔助原則」principle of subsidiarity），二者不僅不互相對立，反而具有互動的關係，就如莫特曼所說：

假如我們發現原始創造與末世創造之間的永續創造，我們將察覺到天主不間斷的創造行為乃是保存（preserving）與創新（innovating）的行動。天主保存的行動顯出希望，祂的創新行動顯出忠實。但在其深處，每個保存行動就是創新的行動，每個創新的行動也是保存的行動。天主的歷史行動故而朝向末世：以提前（anticipating）完成與備置完成途徑，來保存原初受造的萬物；天主的歷史行動有宇宙幅度：將整個宇宙帶入新的狀況。

如果我們試想世界史與世上每一個受造物的生命史中「天主伴隨」（天主的普通參與及特殊參與）的性質，我們可以想想那一連串關係：天主「在」受造物的行動中行動，「藉」受造物的行動而行動；天主「與」受造物的行動一起行動，「由」受造物的行動來行動；受造的存有物「由」天賦的潛能來行動，而進入天主的氛圍；天主的耐性使受造存有物的行動成為可能；天主世上的臨在是受造存有物發展其自由的空間。我們不要認為天主的伴隨行動只是來自大自然之外的干預，及壯觀的自然律行為。事實上，任何這樣的期盼，都會歪曲我們對天主伴隨行動的理解。藉著祂的聖神，天主親臨於祂創造的萬物中。宇宙是

聖神的效果織成，並因聖神的效果而成長。藉著祂的聖神，天主也臨於物質結構中；祂創造的萬物既沒有無精神的物質，也沒有無物質的精神，而只有「無型的」物質。但，決定生命與物質系統的各種不同訊息，必須名之為「精神」。「精神」以受造方式來到人類的意識中。在這個意識之上，整個宇宙必須描寫成與天主一致，與人一致；因為「精神」藉天主聖神而實現，並且存在於天主聖神內，「精神」也在天主聖神的能與力中前進、發展。^⑤

然而，唯名論者、科學至上論者、物質主義者、無神論者……都把地當成「客體」來對待或研究，並根據他們自己的好惡來利用或剝削自然大地。因為他們不相信上帝臨在於自然大地中，更不相信自然大地具有發揮潛能的力量，所以他們把地跟那位超越但內在於世界的上帝互相疏遠。而當地與上帝之間的關係被淡化時，地與人類之間的關係也因此惡化了。此種錯誤而偏頗的看法也使得自然界開始對人類做出抗議和反擊的表現（參閱本書緒論部分）。

「國際宗教與大地合作委員會」（International Coordinating Committee on Religion and the Earth）在一九九二年六月致聯合國環境與發展大會（UNCED）的〈地球憲章〉（An Earth Charter）中，對人類這種對待大地的作法，提出呼籲說：

今天我們所面臨的危機乃是屬靈的危機：
我們忘記了自己的身份，
我們失去了驚奇感（sense of wonder），

⑤ 引自谷寒松，《神學中的人學》，100-101。詳見J. Moltmann, *God in Creation*, 209-212. 有關「輔助原則」可參閱谷寒松，《神學中的人學》，300-303。

我們糟蹋了大地，
我們剝削了其他被造物，
我們無處可去。

因為我們的無知，我們破壞了生命的均衡。如今，我們所
呼吸的空氣正在傷害我們；我們所喝的水正在毒害我們。

萬物都是休戚相關的；

當我們失去甜蜜的水時，
我們也失去了大地上的生命；
當我們失去大地上的生命時，
我們也失去了森林的尊嚴；

當我們……

我們也失去了純淨的空氣；

當我們……

我們也失去大地所有的被造物。

不只為了我們自己，也為了我們的子孫，

現在和將來，

我們必須有新的精神，必須對我們在這脆弱的環境中的地
位有新的認識，這個新精神要我們：

- 改變我們的心思，
- 具體改變我們的生活方式，
- 復興我們的宗教信仰，
- 創造地球村的社會。

今天，

我們要記住自己的身份，
我們要重拾那已失落的驚奇感；

我們要承認我們的責任，
我們要對大地負責。
我們要以友誼互相對待，
我們要讓大地成為我們的家。

第二節 大地——上帝聖三的居所

面對生態方面的危機，神學家們在思考有關上帝和世界的關係時，提出一種新的思考方式。他們不再強調上帝和世界之間的區別，而主張一種所謂「內在的上帝」（indwelling of God）的神學，亦即承認上帝存在於世界之中，而世界也存在於上帝之中。在提出這種新思考的神學家中，我們僅提出莫特曼的「生態學創造教義」來加以闡釋。

莫特曼的生態學創造教義視上帝的神存在於「所有被造物之中」，為了解這種說法，莫特曼把使徒信經的前三款融會成具有三位一體意義，以便「發展一種聖神學的創造教義（pneumatological doctrine of creation），這種創造教義……以創造中內在的聖神（indwelling divine Spirit）為其出發點」^⑥莫特曼希望這樣的觀點能夠提供一種比較全盤性的自然哲學。“Ecology”的意思是「關於家的教義」，莫特曼的意思是：假若我們只把創造視為上帝的“工作”（work），那麼這樣的教義將不具什麼意義，但「假若我們以三位一體的意義來了解創造主，祂的創造，以及創造的目的，那麼，創造主就可通過祂的聖神居住於祂的全部創造之中，也可住於每一個單獨的受造物之中——藉著祂的聖神把它們（被造物）結

⑥ Moltmann, *God in Creation*, xii.

合在一起，並讓它們持續存在下去。」^⑦由於此種上帝的內住性（indwelling of God）乃是創造的內在秘密，所以，上帝的居住（Shekinah）的目的乃是「使整個創造成為上帝的家」^⑧此種神學的創造教義牽涉到人學的一面，亦即「存在」要能成為「家」，則人類和自然之間的緊張關係必須被克服——以一個可以生存的共棲現象克服。

由於舊約的雅威信仰十分強調上帝的獨一性和超越性。莫特曼提醒我們：此種信仰一再教導上帝和世界之間的差異：上帝不能從世界的角度來了解，而世界也不可能解釋為具有神性的，上帝不會顯現於自然之中，祂只顯現於人類的歷史中，而人類的歷史是由祂的盟約和應許來決定的。意思是說，生殖力（生產力）不應被當作神的力量來加以崇拜。迦南地的生產力崇拜（fertility cults）被看為偶像崇拜而加以拒絕，把雅威比成Baal（一種神性自然力量）也被當成褻瀆而加以排斥。上帝與世界之根本區別在於創造的信仰，創造使上帝與世界互相對立，上帝是超越的，而世界則是上帝手中的產物，自然不能具有神性，只能是消極被動的。

此種上帝與世界間之區別也被現代一些神學護教者所接受，他們試圖以此種說法把聖經的傳統做為現代歐洲世俗化過程的藉口，在此期間，歐洲人肆意征服、剝削自然，此種作法得到宗教上的認可，因為傳統的宗教信仰強調上帝和世界之間的區別。

當然這種說法是對舊約神學的錯誤解釋，今天任何生態學的創造教義都必須強調上帝臨在（存在）於世界的信仰（或神學），這並不是說背離聖經的傳統。相反地，它的意思是回到原來的真理；

⑦ Ibid., xii.

⑧ Ibid., xiii.

即，通過上帝宇宙性的聖神，創造主上帝臨在於祂的每一個創造物之中，並臨在於創造的交誼（*fellowship*）中。上帝不只是世界的創造主而已，祂也是宇宙的靈，通過靈的力量和潛力，創造主內住於祂所創造的被造物之中，賦予它們生命，扶持它們，引導它們向祂將來的國度邁進。在這種意義中，創造的歷史乃是聖神工作的歷史。所以，若只把創造視為上帝手中的工作，而且與上帝有絕對的差異，此種看法有失偏頗。因為創造也是上帝聖神臨在的地方——那位獨一者臨在於萬物之中。

在這種關係中，上帝「製造」（*making*）、「保持」（*preserving*）、「維護」（*maintaining*）和「成全」（*perfecting*）都是單方面的關係（*one-sided*），應改用上帝內住於（*indwelling*）「同情」（*sympathizing*）、「參與」（*participating*）、「相隨」（*accompanying*）、「忍受」（*enduring*）、「歡喜」（*delighting*）和「榮耀」（*glorifying*）因這些說法表示上帝與世界之間相互性的關係，也表示聖神上帝與祂所造的被造物之間一種活的宇宙性團契。

因此三位一體的創造教義不從上帝與世界之間的對立開始，不是強調「上帝非世界，而世界非神性」，而是從上帝本身裡面的內在張力（*an immanent tension*）開始。意思是上帝創造世界，同時進入世界之中。上帝叫世界存在（*calls it into existence*），同時通過世界的存在顯示自己。世界從上帝創造的力量得以生存，但上帝卻也存在於世界之中。因此，如果造物主上帝與祂的創造互相對立，祂也與自己對立。超越世界的上帝與寓居於世界的上帝是同一上帝，所以在上帝的創造世界中，我們可以看出上帝的自我區別和自我同一（*self-differentiation and self-identification*）。上帝在自己裡面，同時也在自己之外；祂在自己之外，而臨在於祂的創造之

中。

對於這種上帝在祂的創造中的自我區別和緊張關係，有兩種觀念可以用來幫助我們了解：

(1) 拉比或猶太人神秘哲學的shekinah教義，shekinah的意思是上帝降臨在人類之中，並住在人類當中，此種觀念被了解為一種發生於上帝自己裡面的分割（division）；上帝把自己從自己分割出來，祂把自己給予自己的子民，祂與他們一同受苦，祂與他們一同經歷在外地被欺壓的痛苦。上帝也內住於祂的創造之中：祂把自己給予自己所創造的萬物，與他們一同受苦，上帝通過聖神居住於祂的創造之中，祂也臨在於每一個被造物之中，跟它們互不分離——在喜樂與悲傷中。^⑨

莫特曼認為他的生態學的創造教義與他的社會學的三位一體教義有關係（互相一致），後者可從他的*The Trinity and the Kingdom* 乙書中看出。在那本書中，莫特曼試圖以「關係和團體（communities）」以及「從三一教義之中」來重新了解三位一體，認為三位一體包容自然而又超越自然。

此種觀念是從猶太人和基督宗教的傳統中得來的，此觀念讓我們可以用生態學的观点來思考上帝、人和世界三者之間的關係和互相寓居（indwellings）。如此，我們所重新做出來的就不只是基督徒的三位一體「教義」而已，我們的目標乃在發展並實踐三位一體的思想。^⑩

⑨ 莫特曼的類比太過直接，忽略了上帝的獨特性及其與人不同的地方，他所描述的上帝太過擬人化，忽略類比中的否定。

⑩ 見J. Moltmann, *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God* (N. Y.: Harper and Row, 1981), 19-20.

莫特曼進一步主張「上帝和世界都參與一種共同的救贖過程。」上帝參與世界的痛苦中，因此「我們須要上帝的憐憫，而上帝也須要我們的憐憫」；上帝也須要救贖、榮耀和自由。

(2)基督宗教三位一體教義——永遠的上帝藉著祂自由發出的愛，走出自己，完成創造，做出一個實在界（reality）。這個實在界存在那裡，祂也存在那裡，但這個實在界卻與祂有所不同。藉著兒子耶穌基督，上帝創造，並與自己所創造的和好，救贖自己的創造。藉著聖神的力量，上帝自己臨在於祂的創造之中——藉著祂與創造的復和，並救贖創造之工作，而臨在於創造之中。

三位一體中的「子」乃是上帝藉以創造萬物的根據，祂道成肉身，進入世界，為的是救贖世界，祂也因受造界的自我毀滅而受苦，為的是通過祂的受苦來醫治受造界。

(3)相互滲透原則——此種辯證性的運動的原型可在上帝本身裡面看出，三一教義告訴我們上帝裡面的區別和合一。父、子、聖神相互內住於彼此之中，此種相互寓居性也表現出永遠的團體（eternal community），藉著祂們之間的相互寓居，和相互滲透，上帝之內的那三個位格成為永遠的團體。就如耶穌基督在約翰福音十四11所說：「我在父裡面，父在我裡面」或「我與父原為一」（參考約翰福音十30）。此種三位一體的教義表現出上帝的生命和祂永遠的愛。

在上帝裡面沒有單方面的優越關係或附屬關係，沒有命令和服從、主人和奴僕。此種觀念可應用於上帝和世界的關係中，在三位一體的上帝裡面只有愛的相互性。我們可以說，所有和上帝類似的關係都具有這種三位一體裡面的相互寓居性及相互滲透性：上帝在世界裡面，世界在上帝裡面；天地在上帝國裡面，充滿祂的榮耀，靈魂和肉體聯合於賜生命的聖神之中，成為完整的人。單一的生命

不可能存在，所有生存之物（存在之物）都有自己的存在方式，但都存在於彼此之中，也藉著彼此而存在，從彼此而存在，爲了彼此而存在。

每一存在物不是單獨存在，也不是爲了自己而存在，此種三位一體的觀念，說明了生態學的創造教義。

綜上所說，現代的生態神學強調三一上帝寓居於被造的世界中，而被造界也寓居於三一上帝之中。這種新的強調與傳統的信仰並無抵觸，因爲它也相信上帝與我們同在，上帝仍繼續在被造界中工作，整個世界都是上帝工作的地方；這樣的上帝一直希望通過微觀宇宙和大宇宙中各種被造物的存在來和人類保持密切的共融關係，所以，宇宙中所有的被造物乃成爲上帝臨在的象徵。因此，被造物要成爲具有意義的存在，就必須從三一上帝中去找。在三一上帝裡面，所有的被造物（特別是人類）才可找到自己的圓滿（完全）。

研究思考問題

1. 在基督信仰的看法中，大地和自然稱爲上帝的居所。而其他宗教（如佛教）卻有不同的神觀和自然觀。試問基督宗教如何能與其他宗教就生態環境問題做持續的對話？
2. 人類生存於大地之上，並以大地爲家。我們如何從神學的角度來了解下面的說法：三位一體的上帝寓居於祂的被造物之中？
3. 天主聖三乃是天下萬物的創造主。所以每一被造物在天主的整體計劃中都有其獨特的價值。這對形成真正基督宗教的生態靈修具有什麼意義？

第二章 基督論中的地觀

引言

耶穌基督是基督宗教信仰的開始和中心，所以基督論是基督徒的世界觀和地觀的典型根據。在基督裡面，神和世界結合在一起，在祂裡面，上帝和世界的關係以及上帝的本質具體表現出來。在基督裡面，人類最高的尊嚴和終極的本性，（即人類與上帝的積極關係）清楚地彰顯出來。在基督裡面，上帝對被造界的愛以及被造界對上帝之愛的回應相遇。基督的道成肉身（或說天主聖言降生為人），祂的受難以及祂的救贖都表現了上帝直接臨在於世界並參與世界的苦難，以達到拯救世界的最終目的。因此，基督宗教對世界及其與上帝之關係的基本概念，雖可從創造教義中看出來，但主要還是根據救恩史，因為在救恩史中，我們看到那位絕對無限神聖的上帝，願意對被造界提供恩典，將祂自己彰顯給被造界。這種自我彰顯表現了上帝的愛——上帝聖化世界並救贖世界的愛。我們將在本文中闡釋這種基督論的神學；並以此作為基督宗教在面臨生態危機時所能提出的貢獻。本章的內容將分成三部份：即道成肉身的奧秘，逾越的奧蹟以及宇宙性的基督。

第一節 道成肉身的奧秘

（一）拿撒勒人耶穌——天主子成為人子

「道成了肉身，住在我們中間。」（約翰一14）這話道出了基

督宗教信仰的中心。就如Gustaf Aulen所說：「基督徒對基督的信仰告白，主要是告白：上帝成爲肉身住在人裡面的耶穌基督。」^①道成肉身的教義告訴我們，耶穌基督乃是上帝之道的化身，祂是上帝自我啓示的最具體表現。祂從永恆的世界降臨到這個被造的世界，祂原本是上帝的兒子，因著道成肉身而成爲人的兒子。藉著祂，上帝與世界之間愛的關係進入人類歷史之中，成爲具體的事實。藉著祂的成爲人，世界的歷史乃得以成爲勝利（而非失敗）的拯救史。藉著祂，原本不能被人知曉、認識的上帝向被造界顯示了祂自己。此種道成肉身是一個極大的奧秘，因此在基督宗教的思想歷史中，耶穌基督道成肉身也被稱爲「原始聖事」（*primordial sacrament*）。它是其他聖事的源頭，而所有的聖事都在具體表明（彰顯）上帝藉著耶穌基督對人類的救恩。它告訴我們，上帝既是無所不在的上帝，但同時也把自己限制在有限的受造界之中；祂創造世界，超越世界，可是祂又甘願進入世界之中，道成肉身就是上帝奇妙且奧秘的作爲。此種拯救不僅進入了人類具體的生活中，也進入了所有受造界（包括自然大地最微小的元素）之中。

這個「道成肉身」的教義很清楚地宣告上帝通過祂的兒子住在世界（包括人類與自然大地）並以世界做爲祂的家，這表示上帝藉著耶穌基督肯定了這世界和整個人類，並藉著耶穌基督與人類和被造界合而爲一。同時也指出上帝對世界的愛，因爲祂甘願卑屈自己，採取被造物的樣式，臨在被造世界的裡面。所以，上帝對被造世界的關愛絕不是抽象不可理解的，而是具體而實在的。這世界既是上帝的家，則上帝與這個家的關係當然是密切不可分的。所以，

① Gustaf Aulen, *The Faith of the Christian Church* (London: SCM, 1954), 209.

當祂的家被破壞時，祂自己也成爲受害者。祂既然與這個家息息相關，祂必然愛這個家，關心這個家。祂必然跟這個家的家人——人類——一同爲了家的被破壞而憂心，也一同採取行動來解救這個步向毀滅的家。「道成肉身」的神學所要表達的信仰乃是上帝直接參與人類和世界事物的這種觀念。

道成肉身的字面意義是在說明上帝的兒子成爲人的兒子之奧秘。既然是人的兒子，則表示祂與人類一樣生活在世界上，並以世界爲居住的地方。這個教義的另一層意義乃是告訴我們：道成肉身的耶穌實際上是「上帝臨在世界大地的具體表現。」這表示，上帝時刻與被造的世界保持最親密的關係。上帝既是被造世界的主人，同時也是被造世界中的一份子。以希伯來人的說法，祂是「以馬內利」的上帝，祂時刻與被造界同在。不僅如此，這位道成肉身的上帝也與世界大地一同分享喜樂，一同分擔痛苦。

「若有人在基督裡，創造就是新的」（林後五17）（根據NEB的譯文）。這話告訴我們，基督的道成肉身是指基督爲「新創造」的開始。這是因爲通過道成肉身，上帝住於世界之中，於是上帝通過耶穌基督成爲新世界的源頭。所以，當人類連結於基督時，（亦即，當人類接受基督，並且以基督的教訓爲行爲生活的準則時），這世界就要成爲新的世界、新的創造。這世界將不再被破壞蹂躪。

（二）拿撒勒人耶穌——人子，得到大地母親的滋養和支持

從教理神學上說，耶穌基督既是神的兒子，亦是人的兒子，祂也擁有人類的父親和母親。祂也經過祂的母親馬利亞懷胎十月而誕生。而她的母親也跟所有其他人類的母親一樣，是在大地提供的環境下，接受大地的滋養，來孕育腹中的耶穌。所以，滋養耶穌——人子的，不只是他的母親馬利亞的母胎，亦是大地母親的母胎。換言之，耶穌成爲人的樣式降生於世界，是經過祂母親和大地母親的母

胎共同的孕育。兩者共同塑造了作為人子的耶穌。

耶穌的童年是在鄉村渡過，祂充分接受了大自然的陶冶，祂是一個單純的鄉下人物。祂對大自然的神秘瞭如指掌，所以自然地為耶穌提供了許多象徵和比喻。這可從祂日後的教訓中看出。在祂的教訓中，自麻雀、百合花、狐狸、鴿子、蛇，談到漁夫捕魚、農夫撒種、收成。不僅如此，耶穌也經常使用一些象徵，來做為祂教訓的素材，這些象徵大都取材於自然界的現象。例如，撒種的比喻（馬可四1-12；馬太十三1-9；路加八4-8），芥菜種的比喻（馬可四30-32；馬太十三31-32；路加十三18-19），無花果樹的教訓（馬可十三28-31；馬太二十四32-35；路加二十一29-33），好樹結好果子，壞樹結壞果子的比喻（馬太七16-20；十二33-35；路加六43-45）……此外，耶穌也曾教訓人從大自然的現象中，洞察時代的徵兆。祂說：「你們一看見西邊有雲彩出現，立刻說：『快下雨了』，果然這樣。南風一吹，你們說：『天氣要燥熱了』，果然這樣。偽善的人哪！你們很會觀察天地的顏色，為什麼不會洞察這個時代呢？」（馬可十二54-56；參考馬太十六2-3）

這些例子不只說明了人子耶穌在大自然的孕育中長大，而且接受了大地母親的蘊育，更說明了耶穌與大地母親的密切關係—祂不只接受大地母親的養育，而且也從大地中尋找素材來闡釋上帝國的奧秘。在耶穌的教訓中，大自然可以反映上帝國大自然的地位和重要性，由此可見一斑。

第二節 逾越奧蹟

（一）耶穌與大地母親一同努力並受苦

成為人子的耶穌和一般受造物一樣，在祂世上工作的歲月中，

祂也以一個有限的受造物的身分，經驗了身在受造界的有限性。祂甚至屈服於人類的統治權之下，承受人類所加諸祂的酷刑——十字架。祂是以完全的受造物之一份子參與受造界的存在和活動中。祂親身體驗了自然界所施展出來的暴力，祂曾斥責風和海，以免威脅人類生命之安全（馬太八23-27；馬可四35-41；路加八22-25），所以，祂知道自然界所具有的暴力性質。自然界有時也具有破壞力。

同時，耶穌也把自己認同於一般的人類，祂也是人類社會的一份子；而一般人類都難免具有罪性。由於他們的自私、權力慾、追求享受以及驕傲的心態，自然大地被他們所剝削、濫用和破壞。因為耶穌認同於人類，祂了解人類所加諸自然界的暴力，所以祂的道成肉身，一方面是爲了救贖人類免於罪惡的深淵，另一方面也是藉著承擔自然界所受的苦難而救贖自然界。正如保羅所說：「一切被造的都熱切地盼望著上帝的榮耀從祂的兒子們顯示出來。因為整個被造的變成虛空，不是出於本意，而是出於上帝的旨意。然而，被造的仍然盼望著，有一天能擺脫那會朽壞的枷鎖，得以跟上帝的兒女分享光榮的自由。我們知道，直到現在，一切被造的都在痛苦呻吟，好像經歷生產的陣痛。不只被造的是這樣，我們這些得到上帝所賜的初熟果子，就是得到聖靈的人，也在心裡嘆息，等候上帝收養我們做祂的兒女，使整個的自我得自由。」（羅八19-23）

保羅的這段話是在告訴我們：耶穌是一切被造物——包括人類和自然大地——的「救贖主」。或者可以說，祂是一切被造物的「醫治者」。

（二）十字架的道路

從上面所說，耶穌認同並承擔了自然大地的有限性、暴力傾向以及自然界所受的苦難，我們可以說，祂在十字架上的贖罪功勞涵蓋了自然界。十字架的犧牲不只是爲了人類，也是爲了自然大地。

十字架的救贖既是爲了人類迫害自然界時所犯的罪過，也是爲了自然界的暴力傾向以及自然界所承受的苦難。我們甚至可以說，自然大地的有限性，暴力傾向和所受的苦難已經成爲耶穌十字架的一部分。

「拜苦路」(stations of the Cross) 若置於今天的自然大地被破壞的情境中，我們可以想像，耶穌爲自然界的苦難而受苦；同時，耶穌從世人所承受的苦難，就如自然界所遭受的苦難一般，自然界的苦難已成爲十字架苦難的一部分。因爲自然界也被人類所凌辱、擊打、迫害。人類對孕育他們的自然界所做的各種型式的破壞，就如當年人類對他們的救主所施予的無情的酷刑一樣。當年耶穌忍受著人類各種的凌辱，照樣今天的自然大地也正忍受著人類所加諸的各式剝削和破壞。

(三) 從死亡產生新生命

耶穌的受難並不表示結束，根據基督徒的信仰，耶穌死後第三天又復活了。復活的信仰告訴我們，耶穌的死乃是新生命的來源。就如祂對自己的死所作的形容說：「一粒麥子不落在地裡死了，仍舊是一粒。若是死了，就結出許多子粒來。」(約翰十二24) 此種復活的信仰也表現在自然界的更替中。例如，在這世界上，任何新事物的建造，必然引起某些事物的犧牲。築造一條高速公路，必然引起自然景觀的破壞。

此種現象也可從生物界互相依存的現象中看出：較低等生命往往成爲支持較高等生命的工具，這是死亡產生生命的奧妙原理。例如，動物以植物爲食物，人類又以動物爲食物，或以動物所提供的勞力來服務人類，成爲生命的因素。就如羅光總主教所說：「生生的條理，以低級之生而助高級之生，礦物之生存助植物的生存，植物的生存助動物的生存，礦植動各物的生存助人的生存，人乃萬物

之靈，因為萬物的生存，彼此相連合成一個整體宇宙。所以宇宙中所有的祇是生命，宇宙變動的目的是為生命，宇宙整個聯繫也是生命。」^②總而言之，低等生物通過牠們的體力、苦難或死亡來服務或支持較高等的生物。

此外，我們也可以說，人類成長的方式乃是建立在一種持續不斷的「死亡」過程。前一代的犧牲為下一代帶來成果。在政治方面，某些人的奮鬥和犧牲為另一些人帶來了自由和更好的政治環境。

如此，我們可以說，世界上的萬物都一同參與死亡和復活的過程。人類在這個過程中扮演著一個特別的角色，因為人類乃是在這個世界（自然大地與人類共同的世界）中做為人的耶穌的逾越奧蹟的中心（焦點）。而耶穌的復活乃是「新天新地」的基礎，這個基礎是活生生的。

再者，安息日的信仰也告訴我們，安息日是在慶祝「新生命」的開始，也就是慶祝自然大地創造的完成，並得到上帝的賜福與聖化。因為通過安息日，並在安息日當天，上帝完成了祂的創造，創造工作的完成是在創造主上帝休息之日，祂的創造活動因著祂的祝福而完成，祂的工作因著祂將安息日聖化而完成。通過安息日，上帝與世界的歷史因而開始，在安息日上帝臨在於祂創造的世界之內。

基督徒的安息日是在紀念耶穌的復活（所以又稱為「主日」），因為耶穌的復活更新了一切的生命，所以對基督徒來說，安息日的意義主要是表示「新創造」的開始，這個新的創造從耶穌

② 羅光，〈中國哲學的特性與精神〉，《哲學與文化》，《現代學苑》第十一卷第三期，21-22。

的復活開始，基督徒的安息日既是一個新開始的日子，也是一個希望的日子。所以，基督徒的主日是一週的第一天，每一個禮拜都是一個新的創造，每一個禮拜的開始都是在期待復活和永生。總之，原來的安息日是在上帝創造的最後一日，其目的是爲了上帝，也爲了人類，而基督徒把安息日理解爲第一天，當作主日。

第三節 宇宙性的基督

（一）宇宙性的基督——一個幾乎被遺忘的基督論層面

基督是那看不見的上帝的形像，是超越萬有的長子。藉著祂，上帝創造了天地萬有：看得見和看不見的，包括靈界的在位者、統治者、執政者、掌權者。藉著他，也為著他，上帝創造了整個宇宙。他在萬有之先就存在；萬有也藉著他各得其所……藉著兒子，上帝決定使全宇宙再跟自己和好。上帝藉著他兒子死在十字架上成就了和平，使天地萬有再歸屬他。（歌羅西一15~20）

這段聖經充分表現初期教會中對基督的至高權力——基督是全人類、全宇宙的救主，祂的權能高於一切控制人世間的力量——的頌讚。此種對「宇宙性基督」的信仰充斥於聖經的篇幅中。（例如腓立比二1-24；羅馬八14-39；以弗所一3-14；希伯來一1-4；約翰一1-18；啓示錄；耶穌受洗和在曠野受試探的故事〔馬可一1-13〕；在山上變貌的故事〔馬太十七1-8；馬可九2-9；路加九28-36〕受難和復活；升天的故事〔使徒行傳一2-14〕）。我們可以說新約聖經的基督論所主要強調的乃是宇宙性的基督。基督的臨在給整個宇宙帶來了救贖的希望。

廣義來說，宇宙性的基督不僅是新約聖經中對耶穌的描述。根

據Matthew Fox的解釋，聖經中凡提及「天使」、「雲彩」、「榮耀」、「曠野和山」、「惡」勢力的地方，一般都具有宇宙性基督的觀念。^③宇宙性的基督是連結一切的力量——連結天和地，過去和未來，神性和人性，以及一切的被造界。因此，在舊約聖經中，也可以找到宇宙性基督的觀念。例如智慧文學中，將智慧人格化，並視智慧先存於世界之創造的說法（如箴言一20-33；八1-36；九1-6；智慧書七27；八1）都與新約聖經中宇宙性基督的信仰相類似。

但是，歷史上對基督論的研究卻表現出一種忽視這種宇宙性基督的重要性之趨勢。傳統上在討論基督論時，一般都十分強調基督是「道」或「聖言」（Logos）、是上帝的兒子（即三位一體的上帝中的第二位格）、是人類的救主；而基督是全宇宙的創造者、統治者、拯救者，基督連結一切被造界，並充滿在一切被造界之中……等宇宙性層面的基督論卻只扮演了極小而又不重要的角色。

我們可以說，在基督宗教的歷史中，宇宙性基督的信仰大部分是經由一些神秘主義者所保存下來的。其中，有一些是東方教會的教父們。一般的東方教父都具有一種宇宙論的神學和宇宙性基督的觀念。對這些教父們來說，宇宙性的基督乃是宇宙的目標，也是宇宙的開始和結束。例如女撒的貴鈞利（Gregory of Nyssa）主張，藉著基督，「萬物將恢復原狀，世界將重新被塑造，人性也將從暫時屬世改變成永遠不朽的狀態」^④Gregory of Nazianzus也說：「『道』（Logos）這個名字之所以用來稱呼基督，乃因祂存在於

③ 見Matthew Fox, *The Coming of the Cosmic Christ* (San Francisco: Harper Collins, 1988), p.107.

④ Quoted *ibid.*, 109.

萬物之中。」^⑤Basil of Caesarea更主張，這個上帝的「道」充滿於被造界之中，從創造之初以迄於今日；這位基督乃是「與上帝一同管理創造界者（co-operator）」祂使「萬物都結合在一起。」^⑥類似的觀念也存在於其他教父，如亞他那修（Athanasius）、亞力山大的革利門（Clement of Alexandria）等人的思想中。

此外，西方中世紀的神秘主義者從賓根的希爾德佳（Hildegard of Bingen，12世紀），到亞西西的聖方濟（Francis of Assisi）、阿奎那、馬德堡的美契黛（Mechtild of Magdeburg）、但丁（Dante）、和艾卡特（Meister Eckhart，13—14世紀），到諾威契的茱麗安（Julian of Norwich，14—15世紀）和古薩的尼可拉（Nicholas of Cusa，15世紀）也都具有強烈的宇宙論的思想。他們都以創造為中心，而發展出宇宙性基督的觀念。^⑦

（二）思想家中的宇宙性基督

賓根的希爾德佳（Hildegard of Bingen，一〇九八～一一七九）

她全部的神學都以宇宙論為背景。她對宇宙的觀念及她的思考、表達這些觀念的方法，都具有宇宙論的傾向。她作了一系列的詩歌，稱為「天上啓示的協奏曲」（The Symphony of the Harmony of Heavenly Revelation）。她以音樂和詩歌表達她對宇宙性基督神祕的經驗。她也藉繪畫來傳達宇宙性基督的經驗。例如，在一幅畫中，她把宇宙描繪成內在於神的體內，該神名為「愛之女神」（Lady Named Love）。這是一幅「萬有在神論」（panentheism）的圖畫——萬物在神之內，而神亦在萬物之內。在畫中的女神具有

⑤ Quoted *ibid.*, 108.

⑥ *Ibid.*

⑦ 以下資料取自 Matthew Fox, *The Coming of the Cosmic Christ*, 109-127.

二條腿，代表支撐宇宙的公正和公義。她說那就是人類在每一被造物中所了解的神。她的宇宙性基督沒有人本觀念，因為祂是上帝的肖像或「鏡子」，祂在每一被造物中閃爍著。

希爾德佳提出她自己的神學，稱為「道——聖言的神學」（Theology of the Logos）。她主張基督是上帝的「道」，因為「藉著祂的聲音，整個創造都得到喚醒，並被喚回自己裡面。」（IHB，28）^⑧基督乃「公義之子」，祂照亮了所有被造物：「每一被造物都被祂的光照亮著。」（IHB，37）

若沒有上帝的道，則沒有一個被造物的存在具有意義，
上帝的道在所有被造界——看得見或看不見的——之中。

上帝的道是存在的、活潑的、精神的、翠綠的……

這個道表現於每一被造物，

此乃上帝的靈在於肉身——這個道與上帝是不可分的。

（HB，49）^⑨

希爾德佳把約翰福音的「道成肉身」說法解釋為上帝臨在於自然界。每一被造物都是上帝的光輝，都在表現上帝。「無名」（nameless）的創造主上帝是「萬物」共同敬拜的對象，因為每一被造物都有一種「屬靈的生命」，大地是神聖的，所以「不能被傷害，不能被毀壞」。（HB，78）

亞西西的聖方濟（Francis of Assisi，一一八一～一二二六）

聖方濟受了希爾德佳和居爾特人（Celtic）強調宇宙論和以創

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).

造為中心的傳統所影響。他把宇宙性的基督的觀念用來做為教會的改革和更新的根據。他試圖創造一種新的生活型態，來對抗當時貪婪和陳腐的封建制度以及新興的資本主義制度。他的「太陽之歌」須以宇宙性基督的觀念來讀才能了解。這部作品是他的晚年之作，其中充滿了許多有關宇宙性基督的主題。例如，在這首歌中，聖方濟讚頌上帝，上帝成為自然的肉身：

我主，願你因著你造生的萬物，
特別因著太陽兄弟而受讚頌，
因著你藉太陽造成白晝而照耀我們。
太陽是美妙的，它發射巨大的光輝，
至高者，它是你的象徵。⑩

在這首歌中，聖方濟把所有的被造物看成是兄弟姊妹，他稱太陽、風、火為兄弟；月亮、星辰、水、地為姊妹。而宇宙性的基督臨在於所有被造物之中——祂是光，照亮了所有有生命的萬物。所以，被造界乃是一個大家庭。所有的被造物都密不可分。它們都因著上帝之光而緊密地結合在一起。

我主，為了我們慈母般的地姊妹，願你受頌讚！
它載負我們並照顧我們，
生產不同的果實，
色彩繽紛的花卉和草木。⑪

大地是高貴的，因為全能的上帝住在大地之中。

阿奎那（Thomas Aquinas, 一二二五～一二七四）

⑩ 見Eloi Leclerc著，高達德譯，《太陽歌》（台北：思高聖經學會出版社，1991），13。

⑪ 仝前著作，14。

阿奎那的宇宙論神學受了亞里斯多德影響很大。他從後者找到了奧古斯丁思想中所缺少的宇宙性基督，並改正了流行於當時西方教會（受奧古斯丁影響）的過度個人主義思想。

他說：「被造界可稱為上帝的話（words），因為他們『彰顯了上帝的心意（mind），有如結果彰顯了原因一樣。』^⑫從人方面來看，耶穌也是被造物之一：「成為肉身的道就像言詞中的一個字。就像聲音表達我們的思想，所以基督的身體也表達了那永遠的道。」^⑬宇宙性的基督表達而且創造了宇宙；祂是更新的主要源頭。所以對阿奎那來說，宇宙是一個友善的地方，上帝是眾善的源頭，祂的善充滿了所有的被造物。他認為每一被造物都在見證上帝的存在，因為「每一被造物都見證了上帝的力量和全能，被造物的美乃在見證上帝的智慧。」^⑭所以，全世界都是上帝的藝術傑作。

而「道」即基督，這個道「包含了萬物，保護了萬物」，因此，沒有一個被造物不是藉著這道被造的。但宇宙性的基督觀念並不只限於耶穌而已。阿奎那認為每一被造物都以某種方式參與上帝的本質之中。他採取古代東方教父們的說法，認為道成肉身表示上帝成為人，也為使人成為上帝，分享上帝的神性。

上述阿奎那的說法都表示：在他的神學思想中，保存了宇宙性基督的傳統。他在這方面的思想更由他的三位門徒加以發揚，即美

⑫ Thomas Aquinas, *De Veritate*, iv. 1. 參閱 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. Weisheipl & Fabian Lascher, *Commentary on the Gospel of St. John* (Albany, NY: Magi Books, 1980), 65.

契黛、但丁和艾卡特。

馬德堡的美契黛 (Mechtild of Magdeburg, 約一二一〇~約一二八〇)

她是一個女性平信徒，活躍於社會中。她也是社會和教會的批評家，受道明修會的影響。她的宇宙論和宇宙性基督的觀念都來自阿奎那，具有相當想像力和實際的深度。

她對神性無所不在的體驗也就是她對耶穌的體驗，她說：
有一天，我以那雙帶有永恆的喜悅的雙眼看見了一塊大石，這塊石頭有如一座山，具有五顏六色。它嚐起來甜甜的，有如天上的藥草。我問那塊甜的石頭：您是誰？它回答：「我是耶穌。」 (MM, 108) ⑮

這是她個人遇見宇宙性基督的故事之一。她還認為人人都帶有宇宙性基督的本質。耶穌是三一上帝的肖像，人類也是。

靈魂啊！你是完全的——歡呼吧！

因為只有你像上帝。

.....

起來，快跑，像一隻被追逐的小鹿，

因為你是我的三一上帝的肖像，

你是我的神性的根基，

此乃羔羊把自己的肖像放在你的身體之內的原因？

(MM, 45)

美契黛看出上帝是「萬有在萬有中」 (All in All) ——亦即萬物都在上帝裡面，而上帝也在萬物之中，而體驗宇宙性基督的方法

⑮ MM = Sue Woodruff, *Meditations with Mechtild of Magdeburg* (Santa Fe, NM: Bear & Co., 1982).

乃是成爲上帝憐憫的工具。她這種說法是把宇宙性的基督視爲臨在於被造界之中，包括它們的受苦和黑暗中。

但丁（Dante Alighieri, 一二六五～一三二一）

但丁在實際生活中，活出了他所相信的宇宙性基督的觀念。他的生活一直處於政治上的困境中。他是一個平信徒、神秘家、也是佛羅倫斯（Florence）地方的公職人員（elected official）。他曾大無畏地反對教皇的軍事力量、貪婪、腐敗。因此之故，他曾被永久放逐，被禁止回到佛羅倫斯，否則會被處以火刑。他在意大利各處流浪了二十多年，與自己的家鄉、朋友和親戚斷絕了關係。就在這個時期中，他完成了一部偉大的著作——神曲（The Divine Comedy）。這部詩集可以說是他對宇宙性基督的體驗表現於藝術中。在這部詩集中，但丁表達出一種宇宙論和宇宙性基督的觀念。他說，上帝的榮耀驅動萬物，並滲入宇宙中。而人類乃是由那具有永恆之美的上帝的火花所組成的。「這些火花，即人類的靈魂，都直接來自上帝，它們沒有結束；它們都被永遠蓋著上帝之美的印。」

（DA，16）^{①⑥}

但丁以爲創造的目的乃在喚醒所有被造物中的神聖「我是」（"I am"，這是出埃及記中稱呼耶和華上帝的用語，意爲「我與你們同在」）意即宇宙性的基督。（DA，117）

在他的神曲中，他提到當他的旅途達於高潮時，他的靈魂與整個宇宙具有一種小宇宙和大宇宙的關係。他說那時「我的慾望和意志都很和諧地轉動，就像一個輪子被愛均勻地推動著，這個愛也推動了太陽和其他星球。」（DA，130）因此，愛也推動了宇宙。但

^{①⑥} DA = James Collins, *Meditations with Dante Alighieri* (Santa Fe, NM: Bear & Co., 1984).

丁也把三位一體上帝中的子（即宇宙性基督）描述為「大光」或「永恆之光」，因它反映了來自創造主的光。（DA，128）而這種大光也表現在人類之中，並散佈於世界中，成為所有生命和活動的中心。因此，時間和空間都集合於神性的永恆現在（eternal now of divinity）中，而此永恆的現在又進入創造之中。此外，但丁把耶穌在世的生命和死亡了解為一種宇宙性的結果：

上帝的位格（divine person）採取了我們的人性，
在十字架上經歷死亡的痛苦，
祂的死震動了大地，開啓了天門，取悅了上帝。
自創造之首日開始，以迄最後一晚，從沒有（而且將永遠
沒有）這樣崇高而宏偉的作為。（DA，105）

很顯然地，但丁是以一種對宇宙性基督的了解來慶祝他的先知性和神祕性的宇宙論。

艾卡特（Meister Eckhart，一二六〇～一三二七）

在所有的基督徒神祕家之中，艾卡特對宇宙性基督的主題做了最多的討論。在他死後一週，他就被教會定罪。學者們都同意，他被定罪的理由是政治性的，因他一直關心社會上被壓迫的一群人，如農夫和一些失去產業的前代貴族。

艾卡特視所有的被造物都是上帝的道，即使一粒石頭也是。意思是說，基督是上帝的道，可以從石頭、行動以及我們所說話中表現出來。「上帝把祂的神性（divine being）公平地分配給所有的被造物，按照各個被造物所能領受的分配給它。」（BR，92）¹⁷所以，萬物都是平等的。所有的被造物都盡全力在傳達上帝，並努

¹⁷ BR = Matthew Fox, *Breakthrough: Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation* (Garden City, NY: Doubleday & Co., 1980).

力完成他們做為「上帝之道」的工作（或做為宇宙性基督的肖像之工作）。人類應該設身處地，以學習上帝的肖像如何藉著它們表現出來。

因人人都具有上帝的種子或上帝的道，所以人人皆可成為基督，而且人人都可以做基督的工作。

如果我們能夠在其他被造物中發現宇宙性的基督，我們就能夠知道上帝在我們裡面造生宇宙性的基督。而除非我造生基督，則創造主生基督的事就與我無干。艾卡特主張：「上帝愛所有的被造物，並把它們當成上帝……上帝以所有的被造物為樂，非因它們是被造物，而是以它們為上帝。」（BR，76）艾卡特也把宇宙性的基督了解為世界的苦難。如果說，每一被造物都是上帝的道，那麼每一被造物所遭受的苦難，就是上帝之道所受的苦難。而解除彼此之間的苦難就等於解除了基督的受苦。

艾卡特的宇宙性基督的神學發展得極其完備，因為他的靈修（spirituality）以創造為中心，而這種以創造為中心的靈修以宇宙論為其前題。他的作品也把那個宇宙論內在化，而成為一個活的神秘主義。所以，艾卡特的全部著作都可了解為有關宇宙性基督的論文。

諾威契的茱麗安（Julian of Norwich，約一三二四～一四一五）

她一生過著隱居生活。她也看出所有被造物中具有上帝的「內蘊性」（inness），亦即上帝存在於所有被造物之中，萬物都在上帝之中，同時上帝也在萬物之中。

她也提出一種「上帝之道」（Logos）的神學，這個道存在於萬物之中，並維護萬物。也就是說，上帝的道（宇宙性的基督）具有醫治的能力。

茱麗安認為慶祝宇宙性的基督，包括進入被釘十字架的耶穌的

傷痕中。她把十字架視為一個宇宙性的事件，這事件牽涉所有自然界的萬物和它們所受的苦難。

我看見基督與我們之間逐漸趨於合一，因為當祂受苦時，
我們也受苦。

所有上帝創造的被造物，凡能受苦的，
都與祂一同受苦。

天和地在基督死亡之時，也同時被破壞，因為基督也是自然的一部分。（JN，44）^⑱

當茱麗安提到宇宙性基督的先存性（pre-existence）時，她也提到人類的先存性。她說：「我看見上帝不會『開始』愛我們……我們一直都在上帝的預知中；上帝對我們的認識和愛沒有開始的時刻。」（JN，88）所有的被造物都是先存的宇宙性基督的肖像，都一起開始存在。「我們都是同時被造，在我們被造時，我就跟上帝合為一體。因此，我們一直保持著發光和高貴的身份，如同被造之時的情形一樣。」（JN，100）

我們在世上的工作乃是在此時此地為上帝國預備一個家。她對宇宙性基督的意識再一次與耶穌的教訓（即上帝國現在就在我們中間）相結合。

茱麗安的觀點雖然具有泛神論的傾向，但這可能是一般強調宇宙性基督的思想家的共同特色。我們必須記住，根據正統的基督宗教的信仰，上帝的無限和被造物的有限是不能被忽略的。

古薩的尼可拉（Nicholas of Cusa，一四〇〇～一四六四）

古薩的尼可拉是一位科學家、律師、批判史學家、哲學家、人

^⑱ JN = Brendan Doyle, *Meditations with Julian of Norwich* (Santa Fe, NM: Bear & Co., 1983).

文主義者、神祕家、梵蒂岡的外交家，和羅馬天主教的一位樞機主教。他的思想中充滿了豐富的宇宙性基督的觀念：

如果有人主張萬物被造時都被賦予智慧，另外有人主張所有被造的萬物，都在上帝的道（Logos）裡面，他們所說的豈不是同一件事嗎？雖然說法不同，但卻表示同樣的觀念，因為創造的道（萬物藉祂而被造）跟上帝的智慧是同樣的。（NC，112）¹⁹

古薩十分強調智慧，他主張「智慧是永恆的，因為智慧先於每一存在和所有被造物的開始」（NC，113）。智慧可以在任何地方發現；智慧在萬物中燃燒著，她是賦予萬物活力的泉源。古薩不只主張每一被造物都是上帝的道，而且主張，每一被造物都是一本有關上帝的書，也是上帝的肖像和反映上帝的鏡子；上帝的臉可以從每一被造物中顯現出來。

古薩也是一個萬有在神論者（panentheist），他說：「那位絕對神性的心意（divine mind），乃是存在於每一被造物中……神性乃是每一被造物的揭示和包藏（unfolding and enfolding）。神性存在於萬物中，使得萬物也在神性中。」（NC，28）被造物可以說是具有神性，因為在被造物中所發現的，也可在上帝裡找到。上帝把祂的神性給予被造物，但是被造物接受的能力卻是受限制的，被造物只能有限地接受上帝的神性。簡言之，古薩的基督論較不在於拿撒勒人耶穌的身上，而比較強調神性的基督。祂具有跟上帝一樣無所不在的屬性。

上述這些西方的神祕家都表現了一種極其豐富的宇宙性基督的

¹⁹ NC = James Francis Yockey, *Meditations with Nicholas of Cusa* (Santa Fe, NM: Bear & Co., 1987).

神學。然而，在啓蒙運動之後，這種宇宙論的觀念逐漸喪失，宇宙性基督的觀念也跟著被遺忘。因為啓蒙運動否認神秘主義，並貶抑宇宙論的世界觀，而把宇宙視為一部機器。而啓蒙運動對基督宗教的衝擊是所謂「自由派神學」的興起。因為這些神學家們受了笛卡兒（Descartes）、牛頓和康德（I. Kant）的影響，忽略了初代教會所提出的宇宙論和宇宙性基督的信仰，進而排除神秘主義的思想，把宇宙視為一部機器。因此，宇宙不再具有神秘性。例如近代新教自由派神學家尼布爾（Reinhold Niebuhr）把神秘主義視為「異端」；^⑳ 虞格仁（Anders Nygren）稱之為「以自我為中心之虔誠的極致」（the acme of egocentric piety）。^㉑

如此，我們可以看到，自從十七世紀中，理性主義和敬虔主義滲入基督宗教以來，就逐漸把過去「宇宙性基督」的觀念推翻，讓它侷限於神秘的經驗中。神學家們在回應啓蒙運動時，不只忽視了宇宙性基督的概念，而且代之以人本主義的思想來了解世界和信仰。在這種人本主義的文化、教育和宗教中，世界和宇宙失去了神秘性，而變成必須以一種被研究的「客體」的方式來存在，以滿足人類科學至上的需要。所以教會歷史家貝利肯（Pelikan）認為「啓蒙運動哲學廢了宇宙性的基督。」^㉒

此外，啓蒙運動也促使神學致力於「歷史的耶穌」的探尋，而放棄宇宙性的基督的信仰。事實上，對歷史的耶穌之探尋已支配了

^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.

基督論的研究將近二世紀之久，以致有關宇宙性基督的神學被犧牲了。這成爲神學上忽視被造世界與上帝的關係和被造界之價值的主要原因，也成爲神學被指爲助長人類破壞自然界的原動力之一。所以，爲了挽救日益被破壞的地球，在神學上應該致力於宇宙性基督的探尋。也就是說，基督宗教的神學和信仰必須從事一種典範的轉變——即從啓蒙運動的「歷史的耶穌」之探尋，擴展成今天「宇宙性基督」的探尋。然而，探尋宇宙性基督的意思並不表示放棄或否定過去對歷史的耶穌的探尋成果。宇宙性基督的神學仍然必須建立在歷史的耶穌的基礎上。亦即建立在祂的話、祂的解放性作爲（liberating deeds）和祂的生命的根基上。

（三）「宇宙性基督」的逐漸再現

從上面的討論，我們發現宇宙性基督的信仰是傳統基督宗教的重要信仰之一。不論在聖經中或在初代教會中，有關基督是上帝的「道」，祂充滿在創造界之中，管理並統治宇宙的確信，都是主要的信仰告白。然而，此種宇宙性基督的傳統信仰卻在歷史進化的過程中被忽略，甚至被遺忘。直到最近，由於地球生態產生危機，神學家們重新思考自然在神學上的重要性時，這個被遺忘的傳統信仰才逐漸被發現。神學上的思想典範已逐漸從過去以人本爲主的情形，轉變成顧及全部被造界的說法。也就是從歷史的耶穌以及人本基督論的觀點，轉變爲宇宙性基督的基督論。此種思想典範的轉變，表現於神學家們對東西方思想的重新發現所做的努力中。因爲東西方思想中蘊藏了豐富的「宇宙性基督」之觀念。

在近代西方思想界中，宇宙性基督觀念表現得最清楚的，首推德日進（Teilhard de Chardin）的「跳躍進化觀」。德日進是法籍天主教神父，也是考古學家、人類學家和基督信仰世界中的神秘家。他融合科學、哲學與神學，把宇宙進化分爲物質化、生命化及

人化三大階段，並視每一個新階段為一次大躍進；而物質化的階段中分子的形成，是躍向生命化的準備期。他認為，宇宙的演化是整體性的「內在動力」推著萬物，經超越自身的方向前進，任何物質皆非無生氣之死物。其實質內早已含有一種「先天生命」與「意識的種粒」，使物質發出生命，生命發出心智；而其終向則皆是集中地奔向天主——即宇宙萬物的核心、最高的意識、最高的精神實有。而基督是天主也是人，是天人合一的圓滿，祂降生為人，人類若跟隨祂的基督化，就可說是躍向天人合一之圓滿的準備。^{②③}。

德日進在去世之前所留下的話中，更清楚地表明了他的宇宙性基督的信仰。他說：「天主是萬物中的萬有，」並說：「我的信條有二：宇宙是有中心的、進化的，而且是向上往前的進化，此其一。耶穌基督是宇宙的中心，此其二。」^{②④}

亞洲人的世界觀從某些方面來說，也具有基督宗教思想中的宇宙性基督觀念。例如，佛教徒經常誇耀他們具有宇宙性智慧的傳統。就如西方世界所說的智慧（*sophia*），佛教的傳統也把智慧看為女性——她是「眾佛之母」，她是老師，也是同情心（憐憫）的孕育者。她的存在不可測度，有如宇宙；然而她也是「存在的根基」。依佛教的傳統看來，萬物之中都具有「佛性」，此種佛性能夠喚醒人認識自己的感覺、認識自己的身體、理智，並認識世界。它也是一種了解和愛的力量。因為人人都具有此種佛性，所以人人都可以成佛。而且每一被造物也都可以成佛：

②③ 請參考谷寒松著，《神學中的人學》，（台北：光啓出版社，1991），79。

②④ Claude Cuénot, *Teilhard de Chardin: A Biographical Study* (London: Burns & Oats, 1965), 676。引自谷寒松，《神學中的人學》，79。

一個佛陀應該是微笑的、快樂的、美麗的……一朵花是佛，所以一朵花也具有佛性……以成為佛陀做為一日之始是何等之美！每當我們覺得自己將要失去佛性時，我們都可以坐下來，深呼吸，直到我們找回真正自我。^{②⑤}

既然人人皆可成佛，而萬物也都可成佛，所以宇宙萬物的理想結局，應是萬物一體的宇宙性合一了。這與基督宗教「宇宙性的基督」統管萬物，成為萬物集中的中心思想可說不謀而合了。

歷史學家湯恩比（Arnold Toynbee）對基督宗教和佛教的合一抱著相當的希望。他說這事將成為二十世紀最重要的一個事件。^{②⑥}或許湯恩比的希望，唯有藉著我們所說的宇宙性的基督這種無比的力量才得以達成吧！

此外，在一般中國哲學家的思想中，「生命的光輝」充滿於天下萬物之中，此種生命藉著所謂「高貴的人」（homo nobilis）的媒介，從至高絕對的奧秘（隱藏的神）而及於宇宙萬物，並從宇宙萬物回到至高絕對的奧秘之中。此種對生命的解釋也跟我們所說的「宇宙性基督」之思想類似。我們可以根據中國近代哲人方東美所繪製的「寶塔型宇宙建築圖」來說明這種思想。^{②⑦}

方氏把生命分為六個領域：物質的、生物的、心理的、審美的、道德的、宗教的。他認為以生命動力開關物質生命領域的，是「工作的人」（homo faber）；把生命存在領域從物質境界提昇到

^{②⑤} Thich Nhat Hanh, *Being Peace* (Berkeley: Parallax Press, 1987), 114 -115. 引自Matthew Fox, *The Coming of the Cosmic Christ*, 232.

^{②⑥} 這是Matthew Fox引用Joanna Macy（在一次題為"The Cosmic Christ and the Way of the Boddhisattva"的演講）所說的話。見Matthew Fox, *The Coming of the Cosmic Christ*, 232.

^{②⑦} 詳見谷寒松著，《神學中的人學》，頁111中的圖11。

生物境界的，是「行動的人」（*homo dionysiacus*）；表現創造才能，把生命指向更高的意義境界的，是「創造的人」（*homo creator*）；以理性為指導，形成各式各樣的系統知識，使自己不盲目創造，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、創造的人、理性的人結合起來，有健康的軀體、飽滿的生命、豐富的知識，就成為「自然人」（*homo naturalis*）；而當自然人走向形上界，能運用種種符號，創造種種語言，象徵美的境界時，乃成為「用象徵的人」（*homo symbolicus*）。若進一步在藝術價值上加上道德精神，而具有優美品格，乃是「道德的人」（*homo honestatis*）。而當生命到達盡善盡美的神聖境界，整個生命可以包容全世界、統攝全世界、支配全世界時，就是「宗教的人」（*homo religiosus*）了。如此集中生命，才能成就的「聖人」或「賢人」或「覺者」，即到達塔頂的「高貴的人」（*homo nobilis*）。

而宇宙的真相是無止境的，在人能到達的理想境界之外，還有「神」（*divinity*）的存在，祂是「最真實的實在界」（*the really real reality*），也是「最奧祕的奧蹟」（*the mysteriously mysterious mystery*）。整個宇宙，一方面從這位至高的神，通過高貴的人，獲取無窮的生命力，並使宇宙中自然界的一切超昇到神聖領域，而具有神聖的價值；另一方面，高貴的人也藉著默觀此至高的神，帶領所有的自然萬物回歸原始，使所有的被造物不斷提昇、改變，達到生命的圓滿境地。^{②⑧}

簡而言之，「宇宙性的基督」乃是萬物在宇宙中的「共同居

②⑧ 詳見方東美著，〈中國哲學對未來世界的影響〉，《現代學苑》，120。或《哲學與文化》革新號第一期（1974），2～19。

所」(common house)，在這個「宇宙性基督」之內，每一被造物都可以找到足夠的空間來伸展自己的能力。在「宇宙性基督」之內，所有「地球上」的萬物一方面已經抵達了歷史的終點(目標)，另一方面，卻仍未完成它們的使命。因此，它們仍須不斷的改變，不斷地向回歸於創造主的圓滿境地邁進。就如Matthew Fox所說：真正的宇宙性基督尚未出生，即使在拿撒勒人耶穌之中，宇宙性基督也仍尚未完全誕生。因為那些聲稱相信耶穌的人幾乎還未給世界帶來宇宙性的基督(至少母親大地所需要的宇宙性基督還未出現)，所以我們都有責任把宇宙性的基督催生於自我和社會中²⁹。

Fox的說法雖以為宇宙性基督的實現是漸進的，但從嚴格的神學觀點而言，我們必須強調：一方面耶穌基督的道成肉身已經是事實，因為拿撒勒人耶穌是此事實在具體時空中的展現；另一方面，我們也必須承認，在基督之中的上帝的圓滿尚未普及或內在於宇宙萬物中。此乃我們在本章中所提出的有關道成肉身及逾越奧蹟的主要思想。而這種上帝圓滿的普及和內在化的工作，實有賴於天主聖三為泉源，以耶穌基督為中保，並以聖神為完成的力量。

本章中我們已討論了前二者的思想，下一章中，我們將探討聖神在這方面的工作中所扮演的角色。

研究思考問題

1. 耶穌基督乃是基督宗教的信仰中心和根據。試問道成肉身的奧蹟如何與我們的生態思想和行動相關？

²⁹ Matthew Fox, *The Coming of the Cosmic Christ*, 136-139.

2. 當我們說母親大地支持並滋養人子耶穌基督，所以人子也可以稱爲「大地之子」時，此種說法會令你（妳）產生什麼樣的生態情感？
3. 你（妳）能否看出大地和自然界的受苦與拿撒勒人耶穌的受苦是相關的？
4. 有人把森林的毀滅與耶穌的苦路（天主教的傳統把耶穌的苦路分爲十四處）相比。你（妳）能否在某些自然環境的破壞與耶穌的苦路之間做出類似的比較？
5. 在基督宗教的信仰中做這種比較，能否與佛教對生態環境的態度建立對話的橋樑？
6. 近年來宇宙性基督論的觀點逐漸在神學上獲得肯定。請問宇宙性基督論的觀點如何影響你（妳）的生態思想和行動？

第三章 聖神論的觀點

過去對創造者聖神的神學觀念認為聖神滲入世界並賦予世界生命，這種觀念已被現代機械論的世界觀所排斥。以神學的說法而言，對上帝主權的男性化觀念，取代了對「世界靈魂」（the world soul）的女性化觀念。上帝統治萬物，不像「世界的靈魂」，而像宇宙的主人（Isaac Newton）。從宇宙論的觀點來看，世界被視為一部機器，而取代了過去把世界視為有機體的觀念。這種新的觀念把世界當成可以計算的，並把世界當成人類所征服或控制的對象。這種貶抑聖神上帝的臨在，而強調上帝統治世界，超越世界的觀念，亦即把自然視為沒有生命，沒有靈，也沒有神性（godless）的「客體」，而加以研究、控制，甚至征服。

近代的基督宗教神學一再試圖打破這種短視的機械論世界觀，以及此種觀念背後的「控制」觀念。（例如，Oetinger, Schleiermacher, Rothe, Heim等人都提出了有機的宇宙論觀念），但好像得不到重視。因為近代科學不能容許有機的宇宙觀的存在。此外，神學家們因耽心這種有機的觀念有淪於泛神論之危險，而不願冒然採用。

儘管如此，此種舊的有機宇宙論的觀念仍值得再度重視：因為從神學方面來說，沒有聖神論的創造教義，就不能有基督宗教的創造教義。從宇宙論的觀點來說，沒有「創造的聖神臨在於世界」的觀念，就不能在人類和自然界所共有的創造中獲得和平的團契。本章擬分成二部分來討論，首先，我們將嘗試從啓示和傳統中對聖神

的地位和角色之說法來分析，有關聖神在創造界中具有統合力量的神學；然後我們將把中國思想中的「氣」論與基督教義的聖神論互做比較。

第一節

聖神——結合陽(父)陰(子)的力量^①

(一)聖神在上帝的奧蹟中具有二個面目：首先聖神是由父藉子而被差發出來在萬物之中，使萬物具有個別性、獨立性和有限性。其次，聖神是父與子合一的力量：這表示被差遣到萬物中的聖神也是溝通、整合、尋求整體性和圓滿的力量。聖神的這兩個面目（作用）是我們必須牢記的。

聖經的創造故事一開始就提及上帝創造天和地，並說「上帝的神運行在水面上。」（創世記一2）此種說法的目的是在指出上帝的神乃是創造的力量，並指出上帝臨在於祂的創造之中。加爾文對這節經文的解釋是說：「不只我們現在所看見的世界之美是由聖神的力量維持著，而且聖神在這美麗世界存在之前，就已經保存了創造以前那些雜亂的材料了。」^②全部的創造都是聖神的工作，其實體都是由聖靈賦予外形。那麼，上帝通過聖神臨在於世界，在我們把世界了解為上帝的創造這件事上，究竟有何意義？理解自然界中創造的聖神的標準是什麼？為了免於萬物有靈論（animism）的誤解，我們必須根據啓示和教會中對「聖神」的經驗，來對創造中的

① 本節參考Moltmann, *God in Creation*, 98頁以後。

② Calvin, *Institutes* I, 13. 14.

神做神學上的探討。

- (a) 基督徒信仰中第一次對聖神的經驗乃是對「聖神的力量」的經驗：信徒由聖神得到重生（約翰福音三5）；人在基督裡可以成為新的創造（哥林多後書五17）。
- (b) 對聖神的第二次經驗也是同樣重要。這一種團體的經驗——在社會、宗教和自然的界線中成為一體的經驗。這種界線是任何其他力量所不能超越的。但是，在聖神裡面，無論猶太人或外邦人，希臘人或化外人，主人或奴僕，男人或女人都成為一體了（加拉太書三28）。意思是說，他們都「同心合意」並且「所有的東西大家公用」（使徒行傳四31-35）。
- (c) 聖神所給予每一個人的呼召和每一個人的恩賜各不相同——聖神的恩賜有很多，但是聖神只有一位（哥林多前書十二章）。
- (d) 在這些對聖神臨在的經驗中，希望是確定的，因為這些經驗都期待著未來——即未來的新創造：宇宙的重生於榮耀、受祝福的創造之團體（這個團體聯合了所有不同的被造物）以及創造界與上帝之間直接的交誼——合一於基督之內，並在聖神內得到更新。

據此原則，我們可以發現宇宙性的聖神以下列的方法在自然界中工作（運行）：

- (a) 聖神是所有物質和生命的創造源頭（principle of creativity），祂創造新的可能，這些可能進一步給所有的生物和無生物產生了新的「藍圖」，在此意義下，聖神乃是進化的起源。
- (b) 聖神乃是整體性的源頭。在每一進化的階段中，祂創造了萬物間的交互作用，以及這些交互作用中的和諧，和相互依存的關係。所以說，上帝的神乃是創造的「共同的神」。
- (c) 因此，聖神也是個別的來源（principle of individuation），亦

即區別某一物質和生命各自的獨特性。自我肯定和整合，自我維護和自我超越都是生命進化過程中的兩面。並非相互矛盾而是相輔相成的。

(d)最後，所有在聖神中的創造行動都是有目的的，所有的創造都有一個共同的將來，因為它們都以各自的方法去實現它們的潛能(力)。意思是說，目的性原則（principle of intentionality）存在於所有物質和生命之中。

當我們說，創造主聖神充滿世界，其意思是說，我們把每一個個體視為整體的一部分，每一有限的事物視為那位無限者的代表。所有的被造物都是創造的團體中的單獨存在，都表明了上帝的聖神。

當我們說，創造主聖神內在於每一個個別的被造物之中，以及全部的創造團體中時，其意思是說：無限的臨在於有限的，這種臨在及於每一有限之受造物以及所有有限之受造物團體。這種臨在帶有自我的超越。

此種由信仰中的聖神轉移到創造的聖神的了解，也可以在基督宗教的傳統中找出來。

例如，保羅在使用pneuma這個字時，他的意思有兩個：一是指上帝的聖神，一是指人類的靈。如羅馬書八16說：「上帝的神和我們的靈一同證實我們是上帝的兒女。」「人類的靈」是指整個人格、肉體和心靈存有的中心，也就是指一個人的身心的全體（psychosomatic totality）。這可以從人類的自我中來了解，因為這個自我是在心智中以及意志中「活的我」（the living I）。當保羅在使用pneuma時，他的意思是指一種「能夠成爲一個人自己的對象（object）」的「自我」，這個對象跟人自己有一種關係，並

能有自己的意向而存在。③

保羅的這種自我區別和自我超越的說法表現於很多方面。首先表現於信者之中「我們這些得到上帝所賜的初熟果子，就是得到聖神的人……等候上帝收養我們作祂的兒子，使整個的自我得自由。」（羅馬書八23）此外，也表現於整個殷切期盼的創造界中（羅馬書八19-22）：「一切被造的都熱切地盼望著上帝的榮耀從他的兒子們顯示出來」（羅馬書八19）並與「我們」一同期盼。最後，保羅從聖神理解到一種「言語所不能表達的歎息」（羅馬書八26），因此，信者在聖神中所經驗和理解的，顯示了創造的聖神：人類的靈，和全體非人類的被造物中的靈的結構，因為信者的經驗與此相關。信者在聖神中的經驗促使他們跟所有其他的被造物團結起來。信者與自然在虛幻的力量下一同受苦，他們也盼望自然界能夠得到自由。

假若上帝把自己局限於被造界的有限中，假若祂自己以「生命的賜予者」居住於被造界中，這種說法就是假定了聖神的自我設限，自我卑屈，和自我降服。如此，受苦的被造界（*suffering creation*）的歷史（它是短暫而無常的）就帶有聖神的受苦歷史，因為聖神住於創造界中，但是這位居住於創造界中的聖神把創造界的受苦歷史改變成一種希望的歷史。「創造的聖神」的臨在，為被造界帶來了希望——在生命和受苦之間的差異中帶來了希望。

然而，觀諸進化中的脫軌現象以及人類罪惡和災難的歷史，我們是否仍可把這種對自然的歷史和人性的歷史的神學觀點視為上帝的聖神的歷史？假若世界是全然的無神狀態，且被聖神所遺棄，則

③ 參考R. Bultmann, *Theology of the New Testament I*, tran. Kendrick Grobel (N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1951), 209.

它將變成虛無（詩篇一〇四29），它將停止存在。但是世界卻仍然存在——即使它背離上帝。因此，在被造界和人類的受苦歷史中，我們必須明辨內在的聖神那種說不出來的歎息，以及上帝那種受苦的臨在。（因為十字架的產生在於創造主聖神的臨在，其頂點在於道成肉身以及加略山上的十字架。所以，任何創造和上帝攝理的教義，都以十字架為中心。）此種理解同時也是對內在的聖神的自我超越，以及祂的受苦和在物質界中的歎息的理解，所以，這也是對宇宙層面的世界希望的理解。

此種內在的創造主聖神的觀念是否會導致泛神論的危險，而把聖神變成無所不在（充滿各處）的世界靈魂？假若被造物等同於上帝的聖神，那末是不是每一被造物都具有同等的神性？泛神論是否有助於防止今天自然界被破壞的危機？

但莫特曼主張，我們不可說：「萬物非上帝，而上帝是萬物。因上帝並不把自己完全表現於萬物中。祂在萬物中所顯現的，僅是部分的祂自己，而萬物都在追求更高程度的無限趨力（drive）。」換言之，莫特曼要我們區別「萬有在神論」（pan-entheism，即認為上帝包容世界而又超越世界）和泛神論（pantheism）這兩個觀念。前者辨明了未來的超越、進化和意向（future transcendence, evolution and intentionality），後者只看到永遠神性的臨在。^④

但「萬有在神論」不能把上帝臨在世界跟上帝的超越連結起來。這只有三位一體的教義有辦法。三位一體的教義告訴我們創造是藉著聖神，而且創造主聖神寓居於創造中。三位一體的教義將創造視為一種互相連結的各種過程的動態網（dynamic web），聖神區分並結合這些過程。聖神保存（保護、維護）並引導所有的生物

④ Moltmann, *God in Creation*, 103.

及其團體超越它們自己。這位內在的創造主聖神對創造界來說，是極根本的。這跟機械論的世界觀不一樣，它只主張基子（elementary particles）是根本的。三位一體的教義主張關係和自我超越運動的和諧，在這種和諧狀態中，萬物渴望聖神來達到尚未達到的極點。假若宇宙性的聖神是上帝的聖神，那末宇宙就不是一個關閉的系統，而應該是一個為上帝和上帝的將來而開放的系統。⑤

（二）聖神乃整體的源頭（principle of wholeness and totality）

根據上面的說法，在被造界的進化過程中，這位寓居於被造界中的聖神創造了萬物間的交互作用，以及這些交互作用中的和諧、和相互依存的關係。藉著此種創造，地上所有的被造物乃得以互相結合在一起，並得以邁向完整的地步。因此，聖神成為連合被造界的力量，此乃聖神之所以稱為整體性的源頭的原因。

以中國傳統的思想而言，我們可以說，聖神乃是結合宇宙中陰和陽的原動力。我們在本篇第一章第二節已經提過陰陽合一的思想，此處，我們僅須強調，造成陰和陽結合的力量，亦即基督信仰中聖神的力量，因為聖神是陽（父）和陰（子）愛的合一之力量。在受造界中，受造物之間彼此的交往乃是天主聖三中，陽（父）和陰（子）愛的合一之力量的痕跡。⑥這表示聖神以一種深而積極的力量結合了宇宙中所有的被造物，而與上帝互相結為一體。

以西方思想家德日進（Teilhard de Chardin）神父的說法，聖神乃是「神的氛圍」（Divine Milieu），祂使上帝的愛之奧蹟主動而活潑地臨在於宇宙之中。⑦

⑤ Moltmann, *God in Creation*, 103.

⑥ 谷寒松，《天主論》，頁357，我們在本篇第一章中已提及。

⑦ 見Pierre Teilhard de Chardin著，鄭聖沖譯，《神的氛圍》（台北：光啓出版社，1986）。

第二節 聖神與中國思想中的氣

張春申神父曾把中國傳統思想中的「氣」論與基督宗教的幾個神學主張做了比較^⑧。在他的研究中，最值得注意，且與本節有密切關係的說法是，他以中國的「氣」來說明基督宗教中的「聖神論」，以探尋神學本位化的可能。我們將在這一節中參考他的發現來說明聖神的宇宙性及其諸多的功能。

張神父在提出中國人的「氣」論和聖經中的「聖神」論之後，將兩者做了如下之比較：

(1)雙方的字源極為接近，都是來自自然界的風或雲氣，也都指人的呼吸。而且「氣」和「神」都代表能力——生理或者精神的能力。

(2)中國人的「氣」和聖經中的「神」都不只屬於宇宙或自然界，同時也屬於人生或倫理界。所以「天人交往」或「物物影響」，乃是藉著氣或神。

(3)「氣」不是獨立的，而是憑藉不同的事物。區別事物，最普通的方式便是根據它們的「氣」或能力。至於聖經中的「神」原本也是如此。聖經中的「神」主要是天主的「神」和人的「靈」。天主的「神」不但是宇宙的來源，也是構成天人交往的媒介；更是救恩歷史的動力。至於人的「靈」則是人的真實能力，出現在每一層面上，自呼吸、生理、心理，直到倫理與精神生活。

(4)「氣」並不限於任何能力（它包括物質、生理、心理、精

^⑧ 見張春申著，〈中國人的氣論與神學上的幾個課題〉，《神學論集》53 (1982): 341-368。

神、宗教），而且有整合以及綜合的作用。聖經中的「靈」具有一種超越物質的精神力量。

根據這些比較，讀者不難發現中國思想中的「氣」最能闡述基督宗教所主張的「聖神」的臨在。「氣」既是一般力量，滲透在所憑藉的事物，使它洋溢特殊的氣質。（例如，當我們說一個人「氣色好」時，我們是指那人被一股力量所充沛，讓他（她）洋溢特殊的外表。）因此，當基督徒說「上主的神臨在」時，若能應用這種對「氣」的了解，必能使中國的信徒更加易於體會其深邃的意義。譬如，按照保羅所說：「並且靠著祂（基督耶穌），你們也一同被建造，因著聖神，成為天主的住所。」（以弗所書二22）這種將聖神比作教會的靈魂的西方觀念，如果採用「氣」的思想來說明，可以說成：教會生活在天主靈氣的氛圍內，氣不只包圍教會，而且滲透教會，它是一個充滿上主氣息的團體。或者可以說：教會是散佈基督風氣的團體，或具有基督氣質的團體。

再從「氣」具有整合和綜合的作用來說，更與基督宗教對聖神的了解不謀而合。後者相信，在天主聖三內在生命中，聖神是聖父與聖子位際關係愛的結合；教會是天主聖神結合耶穌基督與信徒而成的團體。此外，我們若進一步主張萬物都在聖神之內，並把聖神稱為「媒介」，則萬物相通的奇妙根源，必來自超越與內在一切的創造之神。天主的「靈氣」深深地結合一切，不論聖三的內在生活，基督徒的恩寵生活，或者宇宙萬物。這與莊子所說：「通天下—氣」（意即，「氣」整合天下萬物各個層面的能力而為—氣）的說法可說極其相似，因為莊子也以氣的感應來表達的萬物間的相互作用。氣與聖神一樣，充塞貫注在各層世界中，導致宇宙萬物生生不已的生命過程。這種中國思想下的聖神論，視天主之神為貫徹宇宙人生的靈氣，無所不賅，無所不貫注。所以，當代中國基督信

徒，也許通過氣論，更易領悟天主聖神的臨在與統合作用。

以上三章，我們分別從天主基督和聖神的觀點，描述了有關地
的神學思想，下面一章，我們則從基督宗教的人學觀點來探討此問
題。

研究思考問題

- 1.人類的呼吸在人類和自然世界之間有著一種深切的關係。中國思想中的「氣」論大部分來自人類會呼吸的事實；其內容相當豐富。你（妳）如何把這種「氣」的觀念與基督宗教的生態環境觀念相結合？
- 2.聖神經常創造出一種「神的氛圍」充滿大地和自然界之中。你（妳）能藉著什麼樣的行動來對這個「神的氛圍」有進一步的體會和認識？
- 3.在你（妳）個人的生活或社會生活中有那些原因阻礙了你（妳）在動態的生態靈修方面的成長？

第四章 人學的觀點

依照基督宗教的信仰，人與自然世界同是上帝的創造，人是自然界的一部分，因人存在於自然界中。但人不是與自然世界同等，人具有上帝的形像（肖像），受託要管理世界萬物。這種信仰同時也主張人與自然界不可分離的關係。因為人既生存於自然世界，就必須仰賴自然界供給生命上的所需。以神學的觀點來看，自然世界是上帝為人類的生存需要而創造的。所以，人不能離開世界而生存。人類的生命完全依賴自然世界的存在。

然而，由於過去西方文化過分強調以人為中心的觀念，強調人是自然世界的主宰，而且自然只是為人而存在，忽略了自然的價值和重要性，更忽略了人必須依賴自然而生存的事實。所以導致人類濫用自然資源，破壞自然環境，也就是導致生態的危機。

所以，要解決自然世界長久以來被人類破壞的問題，只有從人類本身著手，才有助於問題的改善。首先，我們必須改變人類對自然的觀念、價值與地位，以及人類與自然的密切關係的了解。其次，我們必須對「人」的意義、價值、地位……等實存上和神學上的問題有正確的認識。只有當人類對自己的情況有所了解時，他才能知道自己的有限，以及對自然世界所應負的責任。

本章我們將針對後者提出近代神學上對「人」的意義的新發現與新思潮。我們將從三方面來探討現代神學思潮中的人觀，亦即，人是關係，人是結構，人是過程。這種新思潮的特色是以動態的觀

念來嚐試說明人的真相。①但此種新思想並不排除傳統上以靜態的觀點（如本體、本質、附屬體……）對人所做的解釋。

第一節 關係的範疇

人的存在可以用五個幅度的關係來形容，即物質幅度的關係、生物幅度的關係、精神幅度的關係，大我幅度的關係，超越幅度的關係。這些幅度的關係來自創造主上帝。由於那位無限、超越關係（即三位一體的上帝所建立的愛的關係）的臨在，漸次流出物質幅度；物質幅度發出新的組織，即是生物幅度；由生物幅度發出全面性的自我意識，到統一的自我完成，即是精神幅度。精神幅度再因內在根源擴大到與整個人類生者、死者相關，即是大我幅度；而與最深之內在根源的關係，即是超越幅度。以基督信仰來說，超越幅度的關係就是永生的上帝——即父、子、聖神三位一體的上帝——以其無限之愛與人建立的唯一無二的關係。

以下分別說明這五個幅度的關係：

（一）五個幅度的關係

(1)物質幅度的關係：這是最具體而最不為人所認識的幅度。有人主張物質對人生僅有工具性價值，而無目的性價值，故以二分法強調精神幅度的重要，而忽視物質幅度，甚至視物質幅度為惡，有礙精神幅度的發展，而求取解脫。然而，基督信仰並不否認物質幅度是人生活的基礎，反而把物質幅度積極、肯定地整合在人的奧秘中。這種說法表現於基督道成肉身的信仰中——在這位道成肉身的

① 本章的資料主要參考，谷寒松，《神學中的人學》，第五篇，263-336。

基督之內，物質幅度達到圓滿的地步。

(2)生物幅度的關係：人生活在有機生命的宇宙中，從其肉體的生命來看，人可算為大自然中的生物的一種。基於此生物幅度的關係，人類有以自然為家的感覺，也有落葉歸根於自然大地的感覺。而當工業化的結果，使人日感居住環境受破壞的威脅時，也可說是由於人類發現人與環境的關係乃自身生物的幅度所使然。

(3)精神幅度的關係：此即人在世界、人群中所體驗到的心理、理性、良心幅度的互動，以及人在這些互動中所有的經驗、了解、判斷、決定。從中產生了審美、創造、追求理想、倫理道德、成聖成賢的境界。

(4)大我幅度的關係：這是指人與所有人類（包括過去、現在和未來的人類）以及人與基督的關係。所謂「四海之內皆兄弟也」，即表現出此種大我幅度的關係。在這種關係中，人與每一個人都有關連，沒有人能說他（她）與誰無關。每一個人都是全人類的一份子。

(5)超越幅度的關係：這個關係，從天主來看，是無限的天主自己的臨在；從人來看，是對無限臨在的有限回應。這個關係是三位一體的天主與人所建立的一種愛的關係，這個關係具有父、子、聖神的特色：父是無根源的根源，是關係的根源與目標；子由父而生，受父差遣、回歸於父，故而所有的人都是子內的子，有限地分享父子的關係。就如保羅所說：「一切都是藉他，並且是為了他而受造的。……萬有都賴他而存在……他在萬有之上獨佔首位。」（哥林多前書一16-18）基督是關係的降生；聖神是絕對愛之奧蹟的合一。父子愛的合一有如天地之一氣，使萬物成為和諧的整體。祂是關係的完成，使人經驗到最深的一體。

（二）彼此的滲透

上述五個幅度的關係在人身上互相滲透、影響，並彼此消長。人的身體本身就是人與整個物質世界、有機生命世界在時空中的具體關係。因為人不但有物質、有機生命的幅度，也有精神、大我與超越的幅度，所以整個人實際上具有兩方面的體驗：身體是人在時空中與人和自然萬物來往的媒介，也是接受別人和萬物影響的媒介。同時，身體也是人存有的展現場所。在身體上，可以看到整個的人，他的歷史，他的性情，苦樂與優缺點。所以，上述五個幅度的關係在人裡面彼此互相滲透。天文地理與生態變化會直接影響人的精神、大我、和超越幅度的生活；而精神、大我和超越幅度的看法、態度也會在生物和物質幅度的關係上表現出來。例如當一個人追求真善美時，他（她）的言行舉止必然有優雅動人的表現；而當他（她）作惡、循私、驕傲時，則身體必散出可厭的氣息。

因此，這五個幅度的關係雖各具特色，卻相互溝通、影響、交融、同化。換言之，每一個幅度必有參與其他幅度的行動。例如，物質幅度的氣候影響精神幅度的心理、思想；生物幅度的疾病影響超越幅度的天人交往。因為五個幅度要彼此互動、通傳，成爲一個整體，所以，任何一個幅度都有把自己所含的意義，表達在另一個幅度上的需要，這就是象徵的來源。象徵是臨在的表現，是一個幅度不可見、不可聞、不可觸的事實或奧秘，在另一個幅度上的呈露。例如，男女間的愛情是不可見、不可聞、也不可觸的存在，它能藉著禮物或詩歌或行動流露出來。禮物、詩歌或行動就是象徵。如此，人的身體（物質幅度、生物幅度）亦可視爲精神（精神幅度、大我幅度和超越幅度）的具體表達和時空中的象徵。

總而言之，從基督信仰的立場來看，人是五個幅度的關係。要了解人，應當觀看人的整體，不能只見其一而忽略其他。很明顯地，人的物質幅度和生理幅度都與他（她）所居住的自然世界息息

相關。人也是生物，人的身體也需物質的滋養和支持。因此，自然世界既可以影響人的物質幅度和生物幅度的生活，同時人的物質幅度和生物幅度的生活也可以影響自然世界的變化。因為人的五個幅度的關係在人身上互相滲透、互相影響，所以自然界的變化也會影響人的五個幅度的生活；同時人的五個幅度的生活也會影響自然界的變化。如此說來，我們若把人的存在了解為一種關係，則這種關係自然應該包括人與自然界、人與人、人與上帝之間的關係。這些關係都是密不可分，而且彼此滲透、彼此影響的。

（三）自然界為人類提供生命所賴以生存的家

再者，以神學的了解，人的五個幅度的關係並非靜態的五個層面，而是一個動態的節奏（dynamic rhythm）。意思是說，五個幅度的關係會集到一個中心點，同時也由此中心向外擴展。就如中國傳統文化裡所說的陰陽節奏，有給予的「陽」和接受的「陰」。在陰中有陽，陽中有陰。陰陽是生命中同時並在、生生不息的兩面，而不是一先一後，或一上一下分離的兩層。在陰陽和諧的狀況下，接受與給予恰到好處的配合，宇宙萬物也呈現和諧的景像。

在人的五個幅度的關係中，很可能某一幅度感到不足，或受自然環境的侵害，或因社會群體的傷害，而諸苦加身。各幅度皆可能體驗痛苦。如物質幅度的貧窮之苦，生物幅度的病痛、死亡之苦，精神幅度的憎恨、別離、失學之苦，大我幅度的戰爭、政治迫害之苦，超越幅度的被天主捨棄之苦。當某一幅度遭受痛苦時，其他的幅度理當給予協助，當事人才得以有和諧平衡的人生。

此外，不只這五個幅度的關係互相保持接受和給予的關係，而且也應與外在的自然環境之間保持相同的關係。如上所說，人的五個幅度的生活能夠影響自然世界的變化，而自然界的變化也能夠影響人。雙方保持著緊密的關係，所以雙方對彼此的接受和給予若能

做到恰到好處，就能使人類和自然世界保持和諧的關係。

人類與自然世界的關係尤其可以從人的生物幅度與物質幅度的生活中看出。人既生活在有機生命的宇宙中，人就是宇宙中的生物，也可說是大自然的產物。此外，人的身體的組成成分與整個自然世界相同。例如自然界中所有的物質成分，如鈣、鐵、磷、鹽、糖、水、氫、氧……等等，在小小的人體中都可以找到。所以哲學家把人視為「大宇宙」的縮型，而稱人為「小宇宙」，因為宇宙萬物的物質元素都集積在人的身上。由此可知，人的物質幅度的生活，不只與自然世界有緊密的關係，而且實際上可以說是完全仰賴自然界的供給和滋養。或者可以說，人的身體來自自然界，受自然界的撫養，最後也必回歸自然界。換言之，人的「肉體」生命來自世界，也由世界所維持。因此，自然界可以視為人類「肉體」生命的給予者，也是這個肉體生命的家。此乃所謂大地是人類「母親」的意思。

在這方面，大地以其「母親」的身分，一直扮演著「給予者」的角色，而人類僅扮演「接受者」的角色。大地為人類提供了肉體生命所須的物質成分，同時大地提供了肉體所須安息的住所。因此，從人類物質幅度和生物幅度的生活可以知道，人是自然世界的一份子，人與自然世界之間具有一種「有機生命」的關係，人類根本不可能脫離自然界而獨立生存。

（四）「地球村」、「地球國」的來臨

當我們把人了解為關係中的存有時，我們可以說，人是面對上帝，世界和自己的存有。換言之，人的存有有三個特色：(1)是在一起的；(2)是言語中的，是聆聽、表達的；(3)是有責任、有使命的，

這個責任乃是要實現其與萬物共生的本性。②

艾伯林（G. Ebeling）這種對人的存有的了解，在探討人與他人、人與萬物的關係上有極大的幫助。因為人類的存有本身就是關係，人類無法脫離關係而生存，人類必須與自己以及自己以外的一切存有建立相互依存的關係。人類存有的意義不是存在於己內的本體，而是給予和接受的。所以，從此衍生了「地球村」或「地球國」的觀念。所謂「地球村」或「地球國」是表示人類與萬物四海一家，無分種族、無分種屬、無分貴賤、無分國界。所有的被造物共同建立一個共棲、共生的生活圈。這種地球村的觀念完全來自人類存有的需要。人類的存有本身不僅是一個本體或自立體，更是一種關係——一種與所有的被造物相互作用的關係。在這種關係中，不只人與人之間，而且人與所有其他的被造物之間，都存在著一種接受和給予的動態關係。

（五）「罪」的意義

那末從關係形上學來描述人的存有時，什麼是「罪」？真正的罪行又是什麼？答案很簡單。扼要的說，罪乃指拒絕接受，拒絕給予。也就是在與上帝或其他被造物的關係中，人拒絕接受來自上帝和萬物的支持、引導、滋養……也拒絕履行、管理、照顧、保護、愛惜……的責任。

人類拒絕接受上帝，表示人類的驕傲，表示人類故意與上帝疏遠，而與上帝疏遠的罪正是一切罪的根本。

人類拒絕接受自然界或其他被造物的支持或滋養，表示人類欲靠己力而生存。這是對人類自己的虐待和破壞。而當人類拒絕給予

② Gerhard Ebeling, *Dogmatik des Christlichen Glaubens, Dogmatic Theology I*, (Tuebingen: Mohr, 1979), 215, 222-230, 232, 345-355.

時，人類就犯了怠忽之罪或不作為之罪（sin of sloth or sin of omission），也犯了自私之罪。

總而言之，人類存在於關係之中，卻不能履行接受和給予的責任時，人就把自己自外於這個關係圈之外。其結果，人不只得罪了自己，也得罪了上帝。

第二節 結構的範疇

在關係形上學中，對人的另外一個了解是把人視為組成宇宙體系中的一個結構，而且人的本身也是一種結構。在此種觀念中，人不再是一個獨立的「本體」或物質單位，而是一個與萬物相互作用，彼此滲透的結構。人也是天人一體經驗中的一部分。例如笛卡兒（R. Descartes）的「機械論」就把人和一切生物都視為一種機械系統，都具有機械的活動，這種機械活動是出於物理化學的交互作用。而且人與生物都是物質的一種機械式而有系統的組織；它們都是沒有自覺的自動機器。所以，嚴格來說，在「生物」與「非生物」之間，並無本質上的差別。雖然此種機械論把人與非生物等化並列，似乎貶低了人類獨特的地位，但是此種說法卻有助於我們了解人跟宇宙萬物的有機關係：人是整個宇宙體系中的一個結構！

下面，我們略述人的五個幅度關係的結構，再說明輔助原則、價值體系、俗化思想及在此結構範疇中的罪觀。^③

（一）人的五個幅度關係的結構

(1)物質幅度：就人體物質的一面而言，組成人體的原子本身及原子間的結合，其奧妙有科學家替我們證實。就人與宇宙的關係而

^③ 本節參考谷寒松，《神學中的人學》，298-307。

言，人與宇宙是一體的，而宇宙的井然有序告訴我們其結構的嚴密。

(2)生物幅度：就人體本身有機生命的結構而言，人有由固定細胞所構成的各種組織，如神經組織、肌肉組織、表皮組織……有由固定的細胞所構成的各種系統，如消化系統、呼吸系統、循環系統、排泄系統、生殖系統、神經系統等；也有由流動細胞所構成的血液。人體結構之奧妙，不待贅述，已昭然若揭！

(3)精神幅度：人類精神的內在結構有經驗、了解、判斷、決定的意識動態結構、語言結構及價值結構。結構是邏輯的連貫，不可倒置的次序。人愈成熟，愈知如何依內在結構而行動。不成熟的情形就是悖逆內在的基本結構，而表現出錯誤或不當的行為。

(4)大我幅度：這是指人類所建立的各種組織制度。從橫面觀之，包括家庭、社會、政治、經濟、教育、宗教等各類組織和制度；由縱面觀之，則是人與祖先所建立的家譜、族系。

(5)超越幅度：人是有限與無限結合的結構。在基督宗教的神學傳統中，以屬性與比例二種類比來說明此一結構。三位一體的天主與人的關係具有一種內在的結構。天主無限奧蹟內的內在結構不但影響與我們的關係，同時也是與我們有關係的內在結構。換言之，天主聖三的教義告訴我們，父是愛的給予關係（父生子），子是愛的接受與答覆的關係（子由父而來，並歸於父），聖神是愛的合一的關係（聖神由父藉子而發，或由父及子共發）。當我們分享天主愛的奧蹟時，即生活在此一結構中。個人與信仰團體都是生活在與天主的關係中和救恩史的過程中，有秩序、有制度。

（二）輔助原則

人既有大我幅度的關係，小我與大我之關係有賴輔助原則來維繫。輔助原則是個體與社會的平衡原則之一。由人性尊嚴來說，個

人與社會的價值應屬同等。社會有義務協助個人謀求福利、推動個人的自我實現，而個人也有義務支持社會的成長發展，兩者應當相互輔助。然而實際上，個人與社會往往互相對立，不能達到理想的平衡關係。人類社會有重個人而輕團體者，如資本主義社會或民主國家；有重團體而輕個人者，如社會主義國家。這樣的社會都未能充分發揮輔助原則的精神。

輔助原則可從二方面來分析。即「由上而下」和「由下而上」。

若從前者的秩序來看輔助原則，其原則應該是在上者應尊重在下者的地位和角色，不加干涉；僅在必要時予以協助。較高的結構絕不阻礙較低結構的行為。從生態關係來講，輔助原則告訴我們，人類（較高等的存有）不應該干涉自然界（較低等的存有）的各種現象。因為這也是上帝對待所有被造物的原則——除了特殊目的外，上帝絕不干涉人類或大自然中原來的法則，只在必要時，才給予協助。④

當從「由下而上」的關係來看輔助原則時，所得到的原則是：較低的結構應支持較高的結構。這是死亡產生生命的奧妙原理。譬如人吃蘋果，蘋果消失，轉而為人的生命之一部分。這表示較低等的存有放棄其不定性，而成為生命的因素。植物支持動物和人類，而動物也支持人類。

④ 此種「輔助原則」也是天主教教會社會思想的基本原則。例如教宗若望保祿二世在《一百週年》（*Centesimus Annus*）通諭第48號中說：「人們應再對『輔助原則』表示尊重：上級團體不應干涉下級團體的內存生活，使其功能遭受剝奪。反之，應始終把公益置於眼前，於需要時給予支持；並協助下級團體，使其活動配合社會其他種類的活動。」

(三) 宇宙萬物中的價值體系

隨著人類主體宇宙觀及其生活哲學的不同，他們的價值體系也紛然雜陳。有人視金錢為萬能，置金錢於其價值體系的頂層；有人把娛樂、生活的舒適，或藝術創作、求知，或個人品行之陶冶、道德意識，或科技工業的提昇、政治權力，或與超越之奧秘有關的宗教信仰等等放在首位。由於這些價值體系的不同，人類生活才呈現各種不同的面貌。

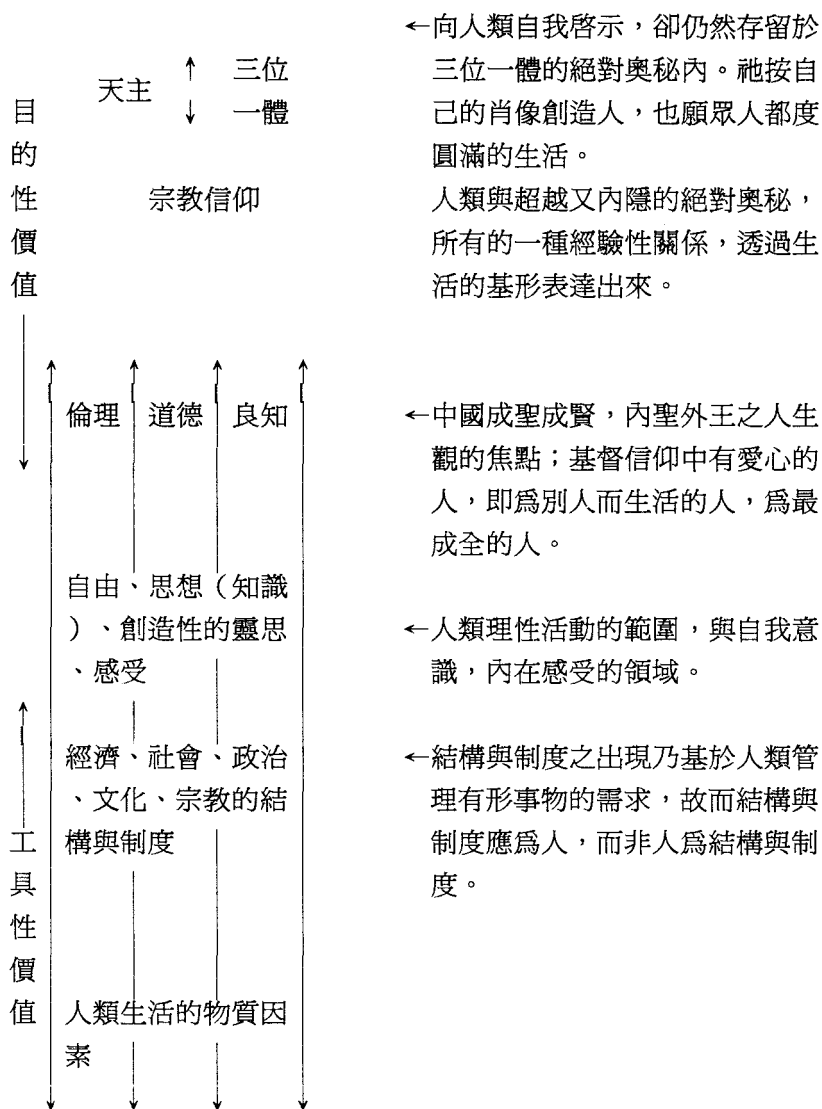
現在許多國家為了推動經濟、科技、工業的發展，把人放在經濟、科技、工業之下，做為工具；教育重點也放在推動經濟、科技、工業發展的自然應用科學上，忽略更重要的倫理與宗教生活。知識學問只為近程目標，而非為最終目的，更不在於助人成為更成全、更有愛心、更能向無限奧蹟開放的人。

基督徒價值體系的基本架構及其本末次序，可以從下頁的圖中看出。⑤

此圖很明顯地指出，基督徒是以「目的性價值」的宗教信仰和天主聖三為他們的最終價值，此種目的性價值即是他們主要追求的目標；而以下層的工具性價值當作助人達成目的性價值的工具。在這樣的價值體系中，基督徒的主要關心是天主的旨意與天主的要求。從生態神學的觀點來看，天主的旨意乃「天、地、人」合一的和諧狀態。⑥

⑤ 此圖取自谷寒松著，《神學中的人學》，頁305的圖36。

⑥ 此處我們必須指出所謂「深度生態思想」(deep ecology)的主張之不當。根據這種思想，自然萬物與人類具有同等的地位和價值。因此，當人類必須在(例如)一棵樹和人類的生存之間做取舍的選擇時，人類不一定，也不應該選擇摧毀樹的作法。而在基督宗教的信仰中，人的價值和地位仍應高於萬物。「深度生態思想」把萬物的價值提昇到與人同等的地位，實有將價值體系本末倒置的危險。



圖七、基督徒的價值體系

(四) 基督徒俗化思想的精神

所謂俗化思想(secularity)是俗化過程(process of secularization)中所發展出來的成熟態度。而俗化過程是指在人類歷史上，由原來宗教制度所控制的政治、文化、社會生活中，逐漸走向不受宗教主導的生活與結構。例如十六世紀開始的文藝復興和啓蒙運動使人類的科學、哲學、政治、法律……等思想，紛紛從過去受教會影響甚至控制的情況中走出，各自建立起相當獨立的結構與生活。全然肯定人的理性為判斷事物的準則，逐一擺脫宗教的束縛。^⑦

在面對這種俗化過程時，教會所採取的成熟態度應該不是站在否定或排斥的立場，而應在輔助原則下，承認一些範圍的獨立性。這就是成熟的基督徒俗化思想。在這種成熟的思想中，基督徒承認人類的經濟、政治、社會和家庭生活各有其範圍，有其內在的原理原則與方法，科學研究和哲學思考有其內在邏輯，人有宗教信仰的自由。同時也承認，每種範圍都是人生的一面，是相對而非絕對的。換言之，基督徒俗化思想的精神承認每種範圍都有其價值和獨立性，但不否認其與宗教信仰的關係。例如，一個有基督信仰的核子物理科學家，若有成熟的俗化思想，就會把核子物理當成一門獨立的學科，而不受宗教原則干預他對其內在邏輯的自由研究；另一方面，他也會在倫理道德、良心、和宗教原則的提醒下，明白核子物理的研究與人類的安與福祉有關，所以必須不斷分辨研究的方向，以期對人類真正產生利益。又如一個基督徒政治家若有成熟的

⑦ 此處我們必須注意，不可將俗化思想 (secularity) 與俗化主義 (secularism) 混淆。前者是一種成熟的態度，而後者卻是一種極端的態度，試圖把宗教信仰與俗事對立，而主張人類應該擺脫宗教信仰，而致力於科學、哲學、政治、法律……等俗務方面的發展。

俗化思想，必會隨時考慮二方面的問題：一方面他會盡量把握住政治的內在原則及多元因素；另一方面他會按信仰做一個真人，並建立合乎人性尊嚴的政治制度。教會團體的領袖沒有資格直接干涉其政策，但卻可以以福音精神不斷支持他的工作，促其日益基督化。

以這種成熟的俗化思想來看人對自然萬物的態度時，我們必會得到的結論也是雙重的：一方面，人類應該承認並尊重自然界中萬物各自的獨立性及其不能被取代的固有價值；另一方面，人類應該站在信仰的立場，負起照顧自然萬物的責任或正確利用它們，使它們為人類提供最有效、最有利的幫助。

（五）罪的意義

從人是「結構」的了解來說，罪的意思是指各類結構與秩序被漠視或破壞的現象，也是指價值體系中某方面的顛倒現象。教宗若望保祿二世在論《社會事務關懷》通諭35-40號中，對今日世界之「罪的結構」(structures of sin)所作的闡釋，對這種「結構」的罪做了最透徹的說明。^⑧若望保祿二世認為，「罪的結構」是根源於個人的「罪」。這種罪是一個關於倫理的問題，是導向「罪的結構」的多種罪行的結果——例如，對利益的消費慾望或「權力慾望」；它是不同形式真正的「偶像崇拜」，亦即對金錢、意識形態、階級和技術等偶像的崇拜。此種罪不僅會犧牲人，也會使國家和政治受害。所以，要免除此種罪的束縛，最迫切的需要乃是「悔改」，即改變人內心的態度，「這些態度表現在每一個人與自己、與近人、甚至最遠的人類團體，以及與自然界的關係；所有的這一切皆在更高的價值觀點下，例如共同利益……。」（38號）

^⑧ John Paul II, *Encyclical Letter, Sollicitudo Rei Socialis*, December 30, 1987, in AAS 80(1988): 513-586.

第三節 過程的範疇

過程哲學的鼻祖懷海德（Alfred North Whitehead，一八六一～一九四七）主張：要了解實在界，非以「物」或「個別體」為主，而應以「過程」為主來分析。^⑨在五官影響下，透過五官，我們雖首先發現個別體，但當我們反省實在界最深的事實時，卻不再看見個別體，而是看到相互影響連貫的關係網。任何一個細小過程都非單獨進行，而與其他過程互在彼此中環連著。此即過程、關係、環境的思想模式。此種思想模式不再把實在界分為大自然與歷史、精神與物質二個範疇，而認為這兩個範疇是合一而不可分的。

根據過程思想的說法，存有不再只是靜態的本體，而比較是因內在動力而變化的事實；不再只是自立體，而比較是共融中的存在；不再只是以橫切面所見之物，而比較是自始至終演變的歷史過程。在認識方面，因存有本身在過程之中，所以真理亦有其過程性。換言之，認識一個存有物，必須同時認識其過去、現在和未來；此種完整的認識只在圓滿的境界中方能實現，所以真理的達成也是在過程中。此種思考方式認為思想是在變化的過程中，所以不僅思想的內容，而且思想的方向都應加以注意。因為實在界一直在演變，思想方法就要有彈性、辯證性及吊詭性（paradox）。觀察一事物的方法，不再以其外表為主，也應以象徵表達超過目前幅度的過去與未來。^⑩

^⑨ A. N. Whitehead, *Process and Reality - An Essay in Cosmology* (N.Y.: Free Press, 1978).

^⑩ 以上參考，谷寒松，《神學中的人學》，271。

(一) 人類歷史：多方面的過程^①

當我們以這種思考方法來了解人時，人的存在就是一種「過程」。要了解人，不只應了解其本體，亦應了解其變化。因為使人成為人者乃是變化。變化包括行動（即從潛能到實現）及前後的連貫。連貫的過程，在大自然來說，是進化；在人類來說，則是歷史。

變化的主動力是「愛」，包括給予和接受。愛的推動力使人與他人乃至整個宇宙融合為一。換言之，人的過程與他人和宇宙整體不可分。這個愛的推動力在根本上即是天主無限愛的奧蹟。由過程的角度說，人就是由生到死到復活的一連串變化。所以，嚴格而論，人不但「有」歷史，而且人更「是」歷史，是實在界的過程（process of reality）。人類歷史與大自然的關係是一種密不可分的過程，人是從大自然的演變過程中進化而來的（帶著上帝的臨在和引領）；其後，人類一直不斷地與大自然息息相關（狩獵、游牧、農業）。

人類的歷史常是人相互滲透、影響的五幅度關係，錯綜複雜的演變。所以嚴格而論，並無純粹的政治史、經濟史、文化史、科學史……。另一方面，歷史又同時是個人、家族、民族、人類不同規模，卻相互有關的演變，而此種演變的過程與「大地」也有十分密切的關係，因為大地是人類歷史的舞台。

從基督信仰的角度來看，歷史的推動力是無限愛的天主聖三，同時也是自由的人。若沒有自由的人和永活的天主，就不能談歷史。換言之，人類的歷史乃是天地人交往的過程，是天地人走向圓滿境界的過程。上帝以其不可測的愛，用特殊、顯明的方式，參與

^① 谷寒松，《神學中的人學》，307-314。

人類和大地的歷史。

然而，由於人類受各種因素的限制和約束，受種種罪過的誘惑，所以，人雖是自由的，卻有其限度，也就是有犯罪的可能。因此，人的歷史包括退化、退步、萎縮、墮落等現象。人類的歷史並非直線的發展過程，而是多方面變化的、似非而是的、辯證的、玄妙的歷程。

而根據基督宗教的信仰，人類的歷史雖是變化多端，難以了解的，但人類歷史最終必然走向基督所描繪的天國，也就是天地人來往的最高境界——新天新地（啓示錄廿一1-5）。目前的歷史過程則因人類罪惡的普遍存在，而尚未完成。

（二）人類勞動的意義

從上面的分析，我們可以看出，過程思想反對把人從自然世界中區分出來，反而強調人與自然世界或地的一體性。但這並不是說，過程思想否定了人類在被造界中的獨特地位。過程思想仍然承認被造界中有「等級」之分，而人類在這些等級中是最高的。換言之，人是存在於世界之「內」，但是人卻可以站在世界之「外」，因人具有認識自己和認識世界的的能力。人雖是被造界的一部分，但人也擁有思考以及感覺自己之外的事物的能力。所以，過程思想的人觀具有很清楚的社會性質。人既是屬於自身之外的被造界，也生活於這個被造界中——這個自身之外的被造界，包括他自己以外的別人，以及一切與他有關係、影響他或被他所影響的被造界。因為人不斷在改變，人永遠沒有靜止的時候。人藉著在團體（包括人類社會和所有被造界的團體）中共同成長的過程而變得更成熟、更完美。他不只有理智，而且也有真正作抉擇的自由，這使得他能夠藉著自己的努力達成他的目標。

從基督宗教的信仰來看，過程思想中的人能通過他的理智和自

由與創造主上帝共同繼續創造的工作。因為根據過程的思想，上帝並不是在創造了世界之後，就不再插手管理世界，甚至上帝的創造工作並不是一次就完成了，而是繼續在進行中。上帝仍然繼續跟被造界來往，上帝仍然接受人類的才能和自由抉擇，並與人類同工，繼續完成創造的未竟之功。人類應當了解，上帝賦予人類獨特的能力在世界中工作。而人類的工作具有無比的內在價值，因為工作在根本上乃是天主創造的延長，而且與末世的圓滿具有直接關係。上帝賦予人與祂同工的能力和機會，讓人能夠跟他一起把創造工作帶到完美的終極目標。

在這樣的了解中，人在世上工作也是跟耶穌基督同工，因耶穌基督自己也是工作者；祂在正式傳道之前，曾是木匠。「祂屬於『工人界』，祂尊敬人的工作……祂以愛來看人的工作和各種不同的工作，在每一種型態的工作上，祂看到人相似造物主及父的天主特殊面目。」^⑫

再者，過程思想強調人與他人的關係，也強調人與其他被造界的密切關係，更強調上帝與所有被造界的關係。並主張上帝的繼續創造活動是基於被造界的回應，而不是上帝強制性的工作。換言之，上帝並不絕對控制世界和大地，也不絕對操控大地和人類的未來。祂尊重人類和被造界的自由，祂頂多僅協助被造界朝向完美的目標邁進。根據這種了解，上帝把管理大地的責任完全交給人類和被造界，因此，人類與所有的被造界必須互相合作，彼此支持，或與上帝同工，共同來保護大地，並共同美化大地，共同將大地帶向完美理想的最終目標。

^⑫ 見教宗若望保祿二世，《論人的工作》通諭26號：「基督——工作的人」，73-74。

(三) 人是「人的世界」之創造者

在「過程」的哲學思想中，人的存在既是一種「過程」，所以了解人的主要方法在於了解人的「變化」。人因其動態意識（經驗、了解、判斷、決定、行動）不斷改變，也不斷建設自己的居所，不斷與環境相互作用，由是而產生人類的文明——即食衣住行、經濟、政治與社會制度，以及包含思想、藝術、道德、宗教的種種文化。此種思想與梵二《牧職憲章》論及人是文化的創造者時之說法不謀而合：

在各社團及國家內，意識到自身是文化創造者的男女人士，日形增多。在全世界，獨立自主及責任感非常發達。這對人類精神及道德的成熟，關係至鉅。如果我們將團結世界，並將在真理及正義內建設較好世界的責任置諸目前，這點必更為明顯。於是我們便見到新的人文主義的誕生，而這主義的內容便是：人的意義即在於對其弟兄及歷史所負的責任感。（55號）

從「過程」神學的觀點而言，人類的歷史是一部邁向「新天新地」的完美境界之歷史。人類以其理智和自由與創造主上帝共同繼續創造的未竟之工，以達到這種完美的歷史目標。人在大自然之中，一方面與大自然一樣，是上帝所創造的被造物，另一方面，人也是大自然的治理者和管理者，也可說是大自然的另一位「創造者」。大自然是人的對象、人的伙伴；而人是大自然的發言者，協助大自然與上帝對話。人與大自然相互感應、一體共融，共同走向末世的圓滿。人類以其自然科學的研究成果來改善自然環境，使其合乎上帝創造之目的，以達到將來「新天新地」的理想。此乃「過程」神學對人性的一大肯定。此種思想有助於啓發人與大自然建立新的關係。

(四) 大自然的逐步靈性化

根據「過程」的思想，大自然或宇宙中的萬物都不是無生氣之死物；而是具有一種「先天生命」與「意識的種粒」的活物。所以大自然或宇宙萬物都具有生命和心智的潛力；此種潛力以天主為其發揮的終極目標——祂是宇宙萬物的核心、最高的意識、最高的精神實有。^⑬

此種「過程」的思想認為宇宙是有中心的、進化的；而且是向上往前的進化。以此觀之，大自然是有生命、有意識，也有靈性的。此乃所謂「大自然逐步靈性化」的意思。大自然在演化的過程中，也有可能達到「精神領域」(noosphere)的心靈界、思想界和知識界。所以，從人的成長過程，我們可以發現，當人越與大自然有所接觸時，就越與大自然建立感情的關係。特別是未成年的兒童更與大自然有和諧的關係；他們不會把自然當成滿足私慾的工具。這可說是人性原本的傾向；因為大地與人的生命本是一體的；大地也與人類同樣具有靈性。而一般人在研究或接觸大自然的過程中，也會逐漸發現自然所具有的心靈力量，所以會逐漸發揮一種與大自然一起生活的靈修。從人的宗教經驗來說，在人與大自然的相互溝通中，人對大自然的觀念能夠突破自然的物質面，而體驗到其靈性面，並把這種體驗帶到與無限的天主的交往中。換言之，通過大自然所隱藏的靈性，人類的宗教經驗能夠把大地帶到天主面前，甚至把大地和天主的關係連結在一起。^⑭

^⑬ 此種宇宙萬物的演化思想是德日進的「跳躍進化觀」的主要思想。他把宇宙的進化分為物質化、生命化及人化的三大階段：每一階段皆為一次大躍進。而物質化的階段中分子的形成，是躍向生命化的準備期。詳見谷寒松著，《神學中的人學》，78-80。

^⑭ 此乃所謂「創造靈修」(Creation Spirituality)，詳見第五篇第三節。

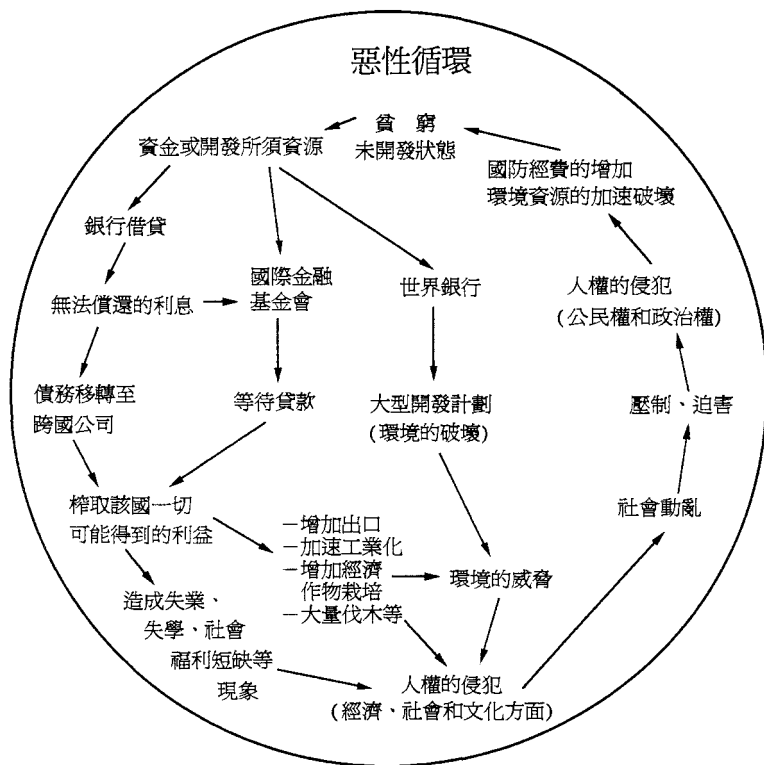
因此，大自然既具有其心靈和靈性的幅度，人類在研究或分析大自然的奧秘時，就應該帶有尊重或倫理道德的觀念和態度，而不應將之視為可以任意控制或剝削的東西或「它」（It）。此即第五篇中所將探討的生態環境倫理的問題。

（五）「罪」的意義

以「過程」思想的了解而言，罪的意思是指不願改變、不願革新、不願修正、不願進修、不願重新開始。這表示人以自由意志違背良心，拒絕接受天主的啓示、感動和呼召，也就是消弭來自無限天主的愛。這無疑是一種高傲、自命不凡、斷絕溝通、拒絕接受、疏遠、離間的表現。其結果終將帶來極端的自我毀滅，也將帶來被造界集體的毀滅。

這種罪行在人類做為人的過程中製造不良的後果，產生所謂的「果性原罪」。就生態環境的問題而言，由於人類的自私和不願改變的心態，自然律或自然循環的原則被破壞了；而且人類給自然界帶來的這種破壞，產生了一種「惡性循環」的現象（如下圖）。^⑮此乃人類不願悔改，人類犯罪之後，給自然界所帶來的不良結果。

^⑮ 此圖取自Roberto Ricci, "The International Economic Order and Human Rights," *Asia Link* XIV.3 (May/June, 1992): 18-21.



研究思考問題

1. 假設人是各種不同層面的關係，那麼人的身體是什麼意思？
2. 據你（妳）的了解，對人的「二元論」觀點（即把人分為具有靈性、靈魂和自我的主體，以及肉體的二元論），其主要來自何種思想？
3. 二元論的人觀對生態環境問題可能造成什麼樣的影響？
4. 有人說，宇宙中的萬物（人類、動物、植物、石頭……等）都具有同等的價值。你（妳）能同意這種說法嗎？

- 5.人的「結構範疇」對你（妳）在生態方面的世界觀有何幫助？
- 6.你（妳）如何根據萬物各自的價值來建立一種萬物的價值體系？
- 7.「可持續的發展」（sustainable development；參考《我們共同的未來》乙書）主要的觀念是什麼？
- 8.你（妳）若同意「可維持的發展」的觀念，你（妳）在生態方面的生活或行為會有什麼樣的改變？

第五章 教會學的層面

傳統神學上對教會的定義，通常都把教會解釋為「被揀選者的團體」（*coetus electorum*）、信者的團體（*coetus fidelium*）、「一群受洗或告白真實信仰的人的團體」、「天主子民的團體」、「基督的身體」、「救贖的奧蹟和聖事」（*the church as mystery and sacrament of salvation*）。這些對教會的定義都是著重於教會內在的一面，也比較強調以人和天主聖三為中心的教會論。換言之，傳統的教會論忽略了一種比較強調教會的外在層面和以世界為中心的視野；「生態學」的層面在傳統的教會論中，幾乎不甚受重視。因此，我們主張，完全的教會論也必須強調這些被忽略的層面。此乃我們在本章中所要嚐試的討論。希望藉著我們的嚐試能為教會學帶來一個比較完全、比較合於現代需要的面目。

本章擬分成三個部分來探討：首先提出各個主要宗教團體對教會存在的意義所持的主張，其次探討今日各個主要宗教團體應有的使命；最後論及在大地上以聖事慶祝救恩的意義：本章的主要目的是在表明上帝的子民—教會接受大地母親撫育的事實。

第一節 宗教團體與人類同行

（一）梵二《教會在現代世界牧職憲章》

天主子民分享、分擔全人類共同的喜樂和苦難。①

《牧職憲章》對於今日人類的生存環境做了十分切合實際的介紹和分析。它發現現代人的生活中存在著各種緊張，徬徨於希望和失敗之間，自我成就和找不到生活真諦的痛苦之間。並引導我們求助於人類的救世主耶穌，以探尋人的奧秘：

誠然，現代世界所患的不平衡，是與植根於人心的基本不平衡緊相連接的。在人性內，存在著許多水火不容的因素。一方面，由於人類是受造者，故感到自身受多方面的限制；另一方面，又感到自身具有無窮的願望，有走向更高級生命的使命……於是，人在自身之內便感到分裂之苦……面對現代世界的發展，仍然有日形增多的人提出，並以銳利的目光研究下列問題：人究竟是什麼？痛苦、罪惡及死亡的意義何在？何以人類有了這麼多進步，它們仍然存在？人類在付出偌大代價之後，所取得的勝利，何益之有？

教會深信，為人受死並復活的基督，曾藉其聖神提供人類光明及神力，以幫助人們滿全自身的崇高使命。普天之下，沒有其他名字可使我們賴以得救。同樣，教會深信人類整個歷史的鎖鑰、中心及宗旨便是基督天主及導師。教會亦肯定，在一切演變之下，潛在著許多不變的事物，而這些事物的最後基石則是基督，他昨日和今天都一樣，直到永遠仍然如此。正是在這無形天主的肖像，萬物的長子基督的光照下，大公會議有意向所有的人致辭，目的在於

① 參閱中國主教團秘書處編譯，《論教會在現代世界牧職憲章》（台北：天主教教務協進會出版社，1986）。

闡述人的奧蹟，並提供合作，來尋求解決現代特殊問題的方案。（10號）

《牧職憲章》並提醒基督徒關心全世界的事物，使倫理的關懷跨出個人範圍：

世事深入而迅速的變動迫切要求人們不得懶惰成性，不注意時局，只顧個人的倫理。為滿全正義及愛德任務，迫切需要每人各盡所能，並依照他人的急需，對公益有所貢獻。又應促進、幫助凡真有益於改善人類生活條件的私立或公立機構……

每人應將社會關係視作現代人的主要任務，並加以尊重。世界越趨團結，越清楚地看出人的任務如何跨出個別團體，而逐漸擴大至全球。這點需要每個團體培養自己的道德及社會美德，並將這些美德推廣至社會內，俾能靠著天主的聖寵，出現真正的新人和新人類的建設者。（30號）

有關人類與其他被造萬物的關係，以及人類應該如何對待世界萬物的問題，在《牧職憲章》的第一部分第三章中，講得極為詳盡。茲節錄如下：

我們這時代的許多人，深恐人世間的活動，如同宗教活動，聯繫得太過密切，則可能妨礙人類社會或科學的獨立自主。

如果世事的獨立指受造物及人類社會，擁有固有的定律和價值應為人類逐漸發現運用並駕馭，則要求這類獨立是對的。這不獨是我們現代人的要求，而且亦符合天主聖旨。揆諸造化工程的本質，萬物皆各具有其穩定性、真實性和美善，以及其固有定律和秩序，人類在以各門科學及技術固有方式研究萬物時，必須予以尊重。故此，各門科學的

研究方式，如果真是科學方式，而又依循倫理原則進行，則不可能反對信德；因為人世間的一切和屬於信仰的種種，都發源於同一天主。而且，人存心謙虛，並恆心探討事物的隱微，不知不覺便好似為天主的手所領導；因為萬物為天主所支持，萬物因天主而是其所是。故此，有些人，信友中亦往往不乏其人，為了對科學獨立一詞的意義，不夠明瞭，而掀起爭執與激辯，使許多人誤認信德與科學，水火不能相容，這是應當引為遺憾的。

但如世事的獨立指受造物不隸屬於天主，指人們使用萬物時，可以不把萬物歸諸天主，則凡信認天主者，不可能不感到這意見的錯誤。受造物而無造物主，勢必等於虛無。凡有信仰者，無論其信奉何種宗教，常在受造物的語言中，聽到造物主的聲音。而且，人一旦忘記天主，受造物便晦暗無光。（36號）

……凡為基督所救贖而在聖神內成為新人者，便可能應當愛好天主所造的萬物。萬物受自天主，應視為天主的手工而予以尊重。人感激慈善的天主，並以神貧精神使用萬物，才真的成為世界的主人。這樣的人似乎一無所有，卻占有一切。「一切事物是你們的，你們是基督的，基督是天主的。」（格前三2-23）（37號）

在《牧職憲章》第一部分的最後一章中，講解了教會如何認識現代世界以及自己在此變動世界中所擔負的角色。教會自知她具有神聖的和人性的本質，並準備與今日世界交談。她同人類走著同樣的道路，她努力成為有待基督來重整的人類社會的「酵母」和「靈魂」。

對人格尊嚴、人類社會生活及人類活動的深湛意義所闡述

的一切，都構成教會和世界所有關係及交談的基礎。因此，在本章內除大公會議對教會的奧蹟所公布的一切外，此處再對教會如何寓居世界內，如何與世界共同生活與活動，加以討論。

源自永生聖父之愛，為主基督創建於時間內，並在聖神內團結為一體的教會，其宗旨是人類來世的得救，故這宗旨唯有在來世才能圓滿完成。但它現在卻存在於這個世界，並由這世界成員——人所構成。而人的使命是在人類歷史中，培植並建立一個天主子女的家庭。直到基督再度降臨時，這個家庭應不斷發展。……於是，教會便成為一個『有形可見、而又是精神的團體』。教會同整個人類共同前進，並和世界共同體驗塵世的命運，她猶如人類社會的酵母與靈魂，志在基督內革新人類社會，並將這社會變作天主的家庭。（40號）

（二）普世教協：公義、和平、維護受造界的完整

普世教協（WCC）在一九八〇年日內瓦的集會中，首次提出「公義、和平、維護受造界完整」（Justice, Peace, and the Integrity of Creation）的口號，經一九八三年在加拿大溫哥華舉行的第六屆大會的強調，此口號逐漸得到基督徒團體的支持參與和共同努力的目標。

此口號主張公義、和平和環境的保護之間，有不可分割的內在關聯性，不可顧此失彼。例如，若只強調公義，很可能產生公義的暴力，而對和平和環境的維護構成威脅，甚至可能危害其他方面的發展。因此公義的獲得也應從和平和環境的保護著手。在環境保護的問題上，除有全球的危機外，也有地方性的危機。有時候，甚至國家或地區性的問題和需要會與全球性的問題和需要發生衝突。解

決這種衝突的方法是要兼顧雙方面的需要，找出妥協的方法，以尋求溝通和共識，來達成全人類對公義、和平和維護受造界完整的最終目標。

一九九〇年普世教協於韓國漢城舉辦國際性會議，共同研討促成「公義、和平、和維護受造界完整」的具體行動，會後並原則性的提出四個具體的努力方向和十點宣言。在四個具體方向中，有一個方向是「保護環境」，而在十點宣言中，至少有三點與此方向有直接的關聯，它們是：(a)我們肯定世間各種權力的擁有與使用，最後都必須向上帝負責；(g)我們肯定上帝深愛所有的受造物；(h)我們肯定地球是屬於上帝的。

普世教協推動「公義、和平和維護受造界完整」口號的目的是呼籲所有具有基督信仰的人要在自己的環境中具體實現這個口號的要求，並經由各處基督徒團體的靈修祈禱。神學反省與討論，增加對此口號的了解和實踐的意願。其價值在於這是基督徒對現代世界所面臨的重大問題所作的具體答覆。這表示全球各主要基督徒團體願意將之納入信仰，並在禱告、神學的反省和交談討論中與信仰整合，付諸具體行動。所以普世教協的這種努力和貢獻是不可磨滅的。

第二節 今日宗教團體的使命

從上面各宗教團體在面對今日生態危機時所發表的各種文獻看來，今天的教會機構已體認到教會在今日世界中所應負的使命——即喚起人類對生態環境的關心。然而教會在從事這種使命之前，應首先檢討或改進自己的宣教策略，再一次思考她基本的宣教方針，跳出傳統上過度強調人本的內在化思想窠臼，而進入兼顧生態環境

的更寬視野。

傳統上教會的宣教策略大都強調個人的悔改的皈依，宣教的最終目的是個人靈魂的得救，教會人數的增加。爲了達成此目的，教會不惜宣揚「這世界非我家」，唯有天堂是永遠的故鄉的「物質與靈魂」二元論的思想。教導人放棄俗世的世界，而追求將來的永生和天國的理想。這種思想表現在一首廣爲基督徒吟唱的詩歌中：

這世界非我家，我無一定住處，
 我積財寶在天，時刻仰望我主；
 天門爲我大開，天使呼召迎迓。
 天上萬眾聖徒，望我快來相見，
 我將前往歡聚，主已赦我罪愆；
 我雖軟弱貧苦，靠主一無所掛。
 故我不再貪愛這世界爲我家。
 我主，你知，我無良友像你，
 天堂若非我家，我必流離無依，
 天門爲我大開，天使呼召迎迓，
 故我不再貪愛這世界爲我家。②

此種強調個人的得救而輕視世界的思想，間接地使人產生否定世界、排斥世界的觀念。因爲這世界既非我們的「家」，而只是我們暫時寄居的地方，或只是我們進入天堂的踏板；甚至這世界可能誘惑我們，而阻礙我們得救，所以我們必須在根本上放棄這世界，全心致力於追求屬靈、天上、將來的事，這才是得救的不二法門。此種宣教上的策略可說完全以人的救贖爲首要的關心，對自然世界的價值和重要性則完全忽略不顧。在生態危機引起普世關心的今

② Arranged by Albert E. Brumley, "This World Is Not My Home."

天，此種宣教的策略似乎有調整的必要。

我們可以說，傳統上的宣教策略完全是一種人本主義的思想，是一種「內在的」宣教策略。爲了平衡這種內在的關心，我們必須強調「外在」的關心。意思是說，我們除了關心人的靈魂得救的內在問題以外，也應該關心人的肉體以及肉體所賴以生存的外在環境。因爲人的靈魂不能脫離肉體而存在，靈魂且會被肉體所影響。換言之，靈魂也與人在今生今世的生活有密切的關係。藉著人類在物質世界的生活，人的靈魂可以受訓練、受造化，也可以被污染、被玷污。就如《牧職憲章》所言：

大公會議勸告信友，本著福音精神忠實滿全此世的任務，因為信友不獨是天國子民，亦是此世的國民。固然在此世，我們並沒有永久的國土，而應尋求來生的國土，但如果信友認為可以因此而忽略此世任務，不明白信德更要他們各依其使命滿全此世任務，則是遠離真理……信友忽略此世任務，便是忽略其愛人甚至愛主的任務，並將自己的永生導於危殆中。（43號）

因此，教會或教會機構在從事宣教工作時，其宣教策略所強調的應與過去有所不同。過去過度強調「人類」自己的事務和人類自己的問題及需要，現在應該藉著強調人類之外的環境和世界問題來予以平衡。在面對生態危機的今日世界，教會的宣教使命應該更加強調那個一向被忽略甚至被排斥的因素，即以世界或自然爲中心的救贖觀。負起拯救「世界」，遏止生態危機繼續擴大的責任。同時，教會也應該開展她的視野，超越過去「地方性」或「局部性」的偏狹心態，而擴展至全球性或普世性的關心。教會不應再像過去那樣僅關心自己的需要或自己教區的問題，更應該有四海一家、天下爲公的寬闊心胸，以將關心的問題擴及教會之外的範圍，從過去

以人為中心的視野，擴展至以整個受造界為中心的關懷。為整個世界生態環境的改善付出積極而有效的貢獻。以現代生態學者們的術語來說，教會應該有「全球性的思想和地方性的行動」（think globally, act locally）。

第三節 聖事與大地的救贖

（一）母親大地中的萬物成為宗教聖事上的象徵

他們吃的時候，耶穌拿起餅來，祝了福，就擘開遞給他們說：「你們拿著吃，這是我的身體。」又拿起杯來，祝謝了，遞給他們。他們都喝了。耶穌說：「這是我立約的血，為多人流出來的。……」（馬可十四22-25）

這些話是耶穌基督在受難前夕與他的門徒們吃最後的晚餐時所說的。後來的教會為了紀念耶穌的受難和復活，也效法這個由耶穌基督所設立的聖餐，並定期舉行。成為所謂的「聖體聖事」（或稱「聖餐」）。聖體聖事禮儀中所使用的「餅」和「葡萄汁」都是象徵，用來表示耶穌基督的身體和祂為人捨命所流出來的血。所以餅和葡萄汁成為聖體聖事中不可缺少的元素。而餅和葡萄汁皆來自自然大地的出產。換言之，自然大地供給了教會舉行聖事時所必須使用的材料。大地母親成為教會聖事的象徵。在天主教的神學和信仰中，聖體聖事中所使用的餅和葡萄酒不僅是象徵，更是表示主基督的特殊臨在，所以是「實質的象徵」（real symbol）。

因此，基督徒守聖餐乃在慶祝他們領受基督的臨在以及祂所賜予的新生命。而信徒們在領受聖餐之後，也從基督那裡領受使命，去把這種新生命散佈到教會以外的地方。所以，基督徒守聖餐的意義是雙重的：一方面他們領受基督的同在和生命；另一方面，他

們也必須把這種主的同在和新生命帶到教會以外的地方。就生態神學的觀點而言，基督徒從聖餐中所領受到的使命，乃是把主的同在和新生命帶到所有的被造界中，讓所有的被造物共享這種主的同在和新生命。

此外，在聖洗聖事中所使用的水，象徵受洗者的罪被洗淨，也象徵天主豐富的生命和祂的聖神。堅振聖事中所使用的「聖油」表示受堅振者從天主那裡領受使命，成為被天主所差遣的信徒，分享彌賽亞基督被傅油的使命。病人傅油聖事中所使用的聖油則表示耶穌基督臨在病人的痛苦中，賜給病人身心上的安慰和治療。這些來自自然大地所供給的水和油，都成為教會聖事中所不可缺少的要素。除此之外，在教會生活中尚有許多所謂的「聖儀」(sacramentals)，其中所使用的蠟燭、花、乳香……等也都是來自大自然的供給。這都表示了一個事實，即大地母親也參與教會的聖事和聖儀中；大地母親成為基督徒領受上帝恩典的象徵，也成為上帝賜與人類恩典的媒介。因為藉著這些聖事、聖儀，人得以與上帝往來，參與上帝的生命，也得以除罪，得以過著道德的生活，讓人更接近上帝。

(二) 安息日：創造的慶典^③

基督宗教的創造教義以安息日的教義為其完成，因為在安息日這一天，而且通過安息日，上帝「完成」了祂的創造，人類也把生活的實況了解為上帝的創造。在安息日這天，預先慶祝了世界的救贖。安息日表示永恆存在於時間中，也表示對未來世界的預嚐。遵守安息日是被放逐後的猶太人的獨特標幟。同樣地，創造中的安息日教義乃是聖經創造教義的標幟。安息日表明了世界是被造者的身

^③ 本段參考Moltmann, *God in Creation*, 276-296.

分，而且得到上帝的聖化和賜福。

但是，在基督宗教的傳統中（特別在西方教會的傳統中），通常都把創造視為上帝在六天之內的工作^④。藉著第七日來「完成」創造的說法往往被忽略了。其原因之一可能是因為耶穌曾在安息日治病，而令人以為祂貶低了安息日的重要性。結果，上帝僅被視為「創造的上帝」（如保羅田立克Paul Tillich所言）。上帝在安息日「安息」，並賜福安息日，在安息日以創造為樂，並聖化創造等教義都被遺忘了。

然而，根據聖經的傳統，創造和安息日是息息相關、互不可分的。要了解世界是上帝的創造，不能不先了解安息日。在安息日的休止狀態中，人類不得以他們的勞動來干預環境，而必須讓環境完完全全成為上帝的創造。他們必須知道，創造界是上帝的財產，人類不得侵犯；而且他們要以上帝的被造物存在於所有被造界之中而快樂，並聖化安息日，視之為聖日。

在安息日中要與上帝有和平的關係，但這種和平所含蓋的不只是靈魂，而且也包括肉體；不只是個人，而且是全人類；不只是人類，而且是所有的動物；不只是動物，而且包括一切的被造物。因此安息日的和平也是人類與自然界之間的和平。這是在面臨環境日益被破壞的危機時，許多人都在尋求的和平；但是要與自然界維持和平的關係就必須先體驗並慶祝上帝的安息日。

根據聖經的說法，安息日的意義不僅指六個工作天之後的休息，更是說明全部的創造工作都是為了安息日而做的。所以，安息日可以稱為「創造的慶典」（the feast of creation）或創造天主的理想。通過這個慶典（feast）上帝才完成創造。因為這個創造的完

④ 參考谷寒松，《神學中的人學》，83。

成也表示創造界的救贖（即讓被造界能夠參與上帝永恆的臨在中），所以我們也可以把安息日了解為救贖的節日。但假若它也是被造界的救贖節日，則為了該救贖，全部的創造就應該存在。安息日是創造的節日，而創造是爲了救贖的緣故而發生。安息日是在創造的結束時來臨，它表現出創造的意義和目的。

以下我們將逐一探討有關安息日的各項問題，然後據此提出基督徒在對上帝旨意的了解之下，安息日之意義。

(1) 創造的完成

在祭司的創造故事中，世界的創造雖在第六天結束（創世記一31），但是上帝真正「完成」創造的時間卻在第七天（創世記二2）。而第七天既是安息日，上帝所「完成」的究竟是什麼？換言之，「完全」的創造包括什麼？它包括上帝的休息。也就是經過上帝的休息，創造才「完成」。經過休息，祂才祝福並聖化第七日。所以，沒有上帝的休息，創造的工作就不能算爲完全，沒有祂對安息日的祝福和聖化，創造的工作就不算完成。

上帝在安息日休息時，也面對了祂所創造的工作。意思是說，祂不只創造，而且讓被造界存在於祂面前，並與祂一同存在：有限、短暫的被造界與無限、永恆的上帝一同生存。換言之，上帝在創造結束而休息時，祂讓被造界成爲自己的存在，得到自己的自由。祂不再干預被造界，祂讓被造界有快樂、痛苦，也讓被造界自由回應祂。上帝的創造讓被造物「經驗」上帝的能力和智慧；而在安息日中休息的上帝也開始「經驗」祂所創造的存在。上帝在這一天的面對祂的創造時，祂不再控制它們；祂只「感覺」世界；祂甚至讓自己被所造的萬物所影響。祂接受了被造世界成爲祂自己的氛圍。

此外，上帝不只歇了祂創造的工作，不只在休息時面對祂所創

造的工作，而且祂也休息於祂的創造工作中。祂容許被造界存在於祂的面前，而且祂臨在於被造界的存在中。上帝不只存在祂自己裡面，也臨在於祂所創造的萬物中。此種上帝寓居於被造界中的救贖奧蹟，就是安息日的教義所告訴我們的主要信息。創造的工作彰顯了創造主超越被造界的事實，而創造中的安息則指出創造主臨在於被造界中。在安息日，上帝把自己永恆的存在臨在於有限的被造界中。所以安息日是上帝臨在的日子。

因此，沒有安息日，創造就不完全。創造是上帝的工作，表示上帝的旨意，而安息日則表示祂的臨在。在創造的過程中，上帝走出自己，在創造的安息中，上帝回到自己裡面，創造的工作表示出上帝是一位創造主；安息日則表示上帝是一位安息在自己榮耀中的上帝。創造的工作可以視為上帝啓示祂的工作；而安息日則啓示了上帝的自我。所以創造的安息也是榮耀天國的開始。當人類從他們的工作中休息時，就是在預示創造工程的高峰，永遠榮耀的大慶典（啓示錄廿一1-5；廿二1-5）。

(2) 上帝賜福創造

上帝賜福安息日，因為在那天，祂歇了祂創造時所作一切的工作（創世記二3）。在祭司典的創造故事中，賜福是上帝在創造之外的作為。在上帝創造了大魚和水中的動物之後，以及在創造了人類之後，上帝都做了賜福的動作，而且這個賜福與「生養眾多」的命令有關。生物的創造是上帝自己的工作，而它們的繁殖卻是來自自己的力量。上帝對此給予賜福。意思是說，祂肯定被造物這種潛力，並接受它們繁殖的獨立能力。

但是在安息日，上帝所賜福的就不是生物，而是時間：第七天。這是很特別的賜福，因為時間不是一個客體（對象），也不是與上帝對立的主體；時間是無形的，不能被描繪出來，也不能被抓

住的。所以，當我們說上帝祝福時間——第七天——時，我們當如何了解此一被「賜福」的時間？

對安息日的賜福與被造物的賜福不同，因為上帝賜福安息日並非通過祂的行動，而是通過祂的休息。此種建立在安息日的寧靜上的賜福是很獨特的，因在此種賜福中，創造主並沒有把任何程度的獨立力量給予被造物，而是把一種力量給予安息日，讓所有的被造物都能得到休息。祂賦予這天獨特的意義。祂通過祂休息的臨在，把安息日的福氣給予一切被造物。

在祂的休息中，被造物也得到休息。在休息中，它們體驗到上帝直接的臨在，也找到它們的居所（dwelling）。在上帝休息的臨在中，萬物找到支持的基礎。安息日保護萬物免於被毀滅，並在它們不得休息的存在中，注入（帶來）永恆上帝臨在之快樂。在安息日，所有被造物都在那位完全臨在的上帝之中找到自己的地位。世界是從無中被造成的，也是「為了安息日」而被造的；所以在安息日中，世界存在於上帝的臨在中。此乃安息日的賜福。此種賜福不是來自上帝的行動，而是來自祂的休息。因此，上帝並沒有對某種行為給予賜福。此種賜福是給予被造物全部的存在，它喚醒了萬物中存在的喜樂。

在安息日，上帝並沒有賜福萬物中任何一個被造物，祂只賜福一個日子。因著祂賜福第七天，祂將它變成對所有被造物的賜福。其意思是說，安息日的賜福是普世性的；而在創造中對某一被造物的賜福就非普世性的了。

在猶太人的諺語說：上帝創造萬物都是成雙的，如白天和夜晚、天和地、光和暗、男人和女人……等。唯有安息日是單一的。根據此種說法，創造中的安息日之所以是單獨的一天，乃是因為它與整個「六天的工作」有關。亦即，安息日屬於創造中的前六天。

對這第七天的賜福成爲對創造中的每一天的賜福。

(3) 創造的聖化

上帝賜福給安息日，並「定爲聖日」，因爲在這日「上帝歇了他一切創造的工，就安息了。」（創世記二3）。簡單的說，「聖化」的意思是：選擇或爲自己分別出來，或宣稱某件事物爲個人自己的財產，別人不得侵犯。值得注意的是，此字不能用於被造物身上，也不能用於空間上，只能用於時間上，即創造的第七天。假若所聖化的是時間，而非某一特定的地方或人物，那末，我們就必須以時間的觀點來看世界，亦即以事件和事件的順序，或以世代和歷史，而非以空間和地域觀念來看世界。空間的分配必須根據權力或所有權，而時間則人人均可平等地得到。當安息日被聖化時，一個爲全部被造界而存在的時間也被聖化了。

其他宗教往往以各種形象來表示他們所崇拜的神，而以色列人則以時間來表示——安息日是表示上帝的臨在，祂沒有形像。其他宗教往往以戲劇性行動來模倣創造過程，以色列人則只知把安息日聖化來參與上帝的安息。安息日是創造過程的一部分。所以安息日是以色列人最神聖的時間。它是第一個被上帝所聖化的對象（祂先聖化安息日，再聖化人，最後聖化以色列人的土地）。

上帝聖化安息日，因爲在這一天祂從創造中休息了，所以人類也應該把這一天聖化，人人都必須聖化安息日——包括父母和兒女、主人和僕人、人類和動物、自己人和寄居的人，也就是說，安息日是一切被造物的和平時刻。我們不能一方面守安息日，另一方面傷害別人或其他被造物。安息日應該是爲了每一個人和每一被造物。在後來的安息年規定中，連土地也必須得到一年的休息（利未記廿五11）。人類聖化安息日就必須停止一切生產工作，也必須承認一切被造物都是來自上帝的創造，如此，人類應該更能夠了解萬

物的可愛。在面對萬物的美麗時，人類就會有使命去保存其原來之真面目了。

聖化安息日的意思是說，完全不去追求快樂、執行和成就的意願。而是追求在上帝面前完全的臨在（being wholly present in the presence of God），安息日的聖化唯獨來自上帝、來自恩典、來自信賴。

人類若想從政治、社會和經濟上的壓迫和剝削達到自由的人性化世界，就必須遵守安息日，停止一切工作，並得到上帝的休息所帶來的寧靜。人類若不能免於依賴和壓制、無人性和無神狀態，就不能在上帝的臨在中得到安息日的和平。所以自由與安息日是不可分的。

(4) 救贖的節日 (feast of redemption)

安息日是創造的完成——通過創造主靜止地臨在於祂所創造的萬物之中，此種上帝的臨在乃是上帝在祂的創造中首次的啓示。但這種啓示不是透過創造的活動，而是透過休息而來的。這不是一種間接的啓示，而是直接的啓示。假若我們把這兩者（安息日——創造的完成，和安息日——啓示上帝靜止地存在於祂的創造中）結合在一起，那末我們可在安息日之外看到上帝的創造和啓示合一的將來。此乃救贖。所以，我們必須把救贖了解為「永遠的安息日」和「新的創造」。彼時上主的「榮光充滿全地」（以賽亞書六3），而且祂要住在被造的世界中（啓示錄廿一3）。彼時，創造和啓示完全合而為一。彼時上帝要顯現於創造之中，而全部的被造界將表現上主的榮光。彼時，因萬物都在和平中，全世界都將得救贖。

安息日具有完成和寧靜的特色，同時也隱藏著一種對將來的應許。因為安息日開啓了將臨的天國之門，安息日點燃了以色列人和基督徒們的彌賽亞和末世的希望，或說安息日賦予這些希望意義。

有彌賽亞和末世的希望中，以色列人的安息日被未來化和普世化了。「永遠的安息日」好像一個凸透鏡，聚集了歷史中所有上帝的啓示，成爲所有歷史上的拯救的精髓。在「永遠的安息日」中，人類看見了全宇宙在上帝之前得救贖。

此種安息日中的救贖很清楚地表現於舊約中。在舊約中，安息日的休息是爲了所有的人（包括寄居者）的利益。在安息日中創造的秩序得到了「恢復」。此種每週一次的安息日也延伸於安息年的規定。根據利未記廿五1-7，以色列人在進入應許地之後，要讓土地「向雅魏守安息」。土地在被耕作六年之後，在第七年要讓它「守聖安息……不可耕種田地，也不可修理葡萄園。」而地在安息年中所自己生產的，要讓所有的人分享——「你和你的僕人、婢女、雇工人、並寄居的外人……牲畜和地上的走獸。」這裡的安息年規定很清楚的指出：安息日不只是人類自己的節日，它也是所有被造物的節日；在安息年中，土地也慶祝。

而安息年又與禧年有關，根據利未記廿五8-55的規定，在七個安息年之後贖罪日「要在遍地發出角聲」，並宣布第五十年爲聖（禧）年，「在遍地給一切的居民宣告自由。」在禧年中，要恢復上帝原初與祂的百姓立約時，充滿公義的狀態，也就是「各人要歸自己的產業，各歸本家」（10節）原本由上帝所賜的土地若有買賣，到了這年就要取消。奴隸要獲得自由，每一個上帝的子民都要恢復自由，寄居的客旅也是一樣。在這個禧年中，也要讓土地享安息：「這年不可耕種……不可收割……只可吃地中自出的土產」（11-12節）禧年的特色在於遵行上帝的律法和命令，這些律法和命令也要由人傳給寄居的、其他被造物、動物和土地。

以色列人在他們的歷史上是否恪遵安息年和禧年的規定，我們不得而知。這可能是先知中所以會產生彌賽亞的安息年的原因。以

賽亞六十一1-11期待一位彌賽亞先知的來臨，他要宣布禧年的臨到：「傳好信息給貧窮的人，差遣我醫好傷心的人，報告被擄的得釋放，被囚的出監牢。報告耶和華的恩年，和我們神報仇的日子。」當這位先知身分的彌賽亞出現時，彌賽亞的時代就要降臨，此時代的情景完全以安息年和禧年的理想來描述：彌賽亞的時代來到時，被壓迫者將得到釋放，上帝的公義將臨到萬物。土地將獲得自由，萬物都要得到各自的生存所需。萬物在上帝面前都要享受休息與和平。

這個彌賽亞的安息是永遠的安息，它與最初上帝創造時的安息完全一致。這個安息將完成上帝創造時的安息。它雖不是歷史上的安息，但它可稱為歷史的安息的完成。

(5) 耶穌與安息日

一般新約神學和教義學的基督論，在討論耶穌基督對安息日的態度時，都是根據福音書中，耶穌基督在安息日治病並允許祂的學生在安息日掐麥穗來吃所作的教訓，而主張耶穌基督把愛的誡命取代了安息日的誡命（如馬可三4所暗示的）。莫特曼認為我們若據此主張耶穌基督廢除了安息日的律法，就是不正確的。因為耶穌基督對安息日誡命的態度，不能僅解釋為祂對愛的誡命的重視，而更應認為祂是在宣布彌賽亞的安息日。他認為耶穌並沒有宣揚一種高奧的倫理，而只有宣揚那個即將來臨的天國。這個天國的來臨就是彌賽亞時代的來臨。所以，事實上，耶穌基督所宣揚的天國就是在實現彌賽亞的安息。所以，耶穌基督絕無意廢止安息日的誡命，也未曾把安息日的誡命視為無關緊要。耶穌基督對律法所採取的自由態度無非就是彌賽亞時代的自由。而安息日誡命的最終目的也是這種自由。換言之，彌賽亞的時代實現了歷史上所無法達成的安息日理想。所以也可以說，彌賽亞時代降低了現世對安息日所作的諸多

繁雜的規定和限制的重要性。

簡言之，耶穌基督沒有廢除安息日的誡命，祂反而宣揚彌賽亞時代和天國的來臨，而當彌賽亞和天國時代來臨時，安息日的理想即可實現，全部的生命都將是安息日的慶典。創造中安息日的意義將得到圓滿的完成。此思想表現於耶穌基督傳道之初在拿撒勒的會堂所做的宣告中：「福音要傳給窮人，被擄的得釋放，瞎眼的得看見，受壓制的得自由」（路加四18）

(6) 星期日：永恆慶典的開始

基督宗教所遵守的主日（星期日）從歷史上來說，其來源並非猶太教的安息日。然而，從神學上說，兩者必須保持關連，否則前者可能遭受世俗化的威脅。基督宗教的主日既不廢除以色列人的安息日，也不取代它。而應視為以色列人的安息日，經過了彌賽亞的延伸。

通常基督宗教守主日的原因都認為主日是基督復活的日子。這個原因很清楚地說明，這一天不只預想末日的安息日的安息，而且也預想「新創造」的開始。因為根據基督宗教的信仰，新創造的開始乃是基督從死亡中復活，新創造乃是死人復活的世界。正如以色列人的安息日讓我們回到上帝在創造中的工作，以及人類在週間的工作，基督宗教慶祝復活的節日也向前看到將來的新創造。正如以色列人的安息日讓人分享上帝的休息，同樣，基督宗教的主日也讓人分享世界的新創造的能力。正如以色列人的安息日是一個紀念和感恩的日子，基督徒的主日也是一個新開始和希望的日子。主日既是一個星期的第一天，所以藉著守主日，每一個星期都可看見一個新的創造，而且都以復活和永生的希望開始。因此，雖然對上帝來說，創造的安息日是第七天，但是對人類來說，他們所經驗的安息日卻是第一天。從另一方面來說，創造的完成與新的創造互有關

連，新創造的第一天必須以原始創造完成的日子為先決條件。

「新創造」的日子乃是原始創造中，生態上的「休息日子」的前提，該新創造在於完成原來的創造，而非摧毀之。生態上的「休息日子」應該是一個環境不受污染的日子——一個人類不開車的日子，讓自然也能夠分享安息。基督宗教慶祝基督救贖歷史的彌賽亞節日，猶太教則慶祝她自己的拯救史的節日，特別是慶祝創造的安息日。在現代世界的生態危機中，基督宗教也應該銘記創造的安息日。

此外，基督徒守主日也是基於末世論的信仰。神學上的末世論有二種說法：一為已經完成末世論（*realized eschatology*），意即末世已經來到，而且已經實現，現在就是末世；另一為未來末世論（*future eschatology*），意即末世尚未來到，它將於不久的將來臨到此世。對基督徒來說，主日具有這二種末世論的意義。因基督徒一方面相信基督已為人類和萬物死而復活，並臨在於世界和人類之中；另一方面，基督徒也盼望基督的這種臨在能夠越來越充滿於全人類和大地之中，直到末日完全臨在時的天地人合一境界。

（三）慶祝人類與大地母親的復和

傳統的天主教的告解聖事或和好聖事所強調的都是信徒個人和天主之間，或個人與教會團體之間的好和，很少強調個人與大地母親之間的好和關係。因此，生態神學的當務之急應教育一般信友們了解大地是天主的居所，是耶穌基督道成肉身之處，也是聖神臨在的地方。所以，教友在告解聖事中，不只應告明自己得罪天主或他人的罪行，也應學習如何告明自己得罪大地母親的不當行為；如忽略大地的意義、價值和地位，將大地視為工具而剝削蹂躪的不當行為。此種不當行為就是得罪大地母親的罪行。所以，人類若想跟大地母親和好，就應懺悔、改正自己對大地的不當行為。換言之，此

種與大地母親復和的作法應成爲告解聖事的一部分，才能使基督徒的告解趨於完全，也才能使神學兼顧天地人之間的和好狀態。

有關人類未負起管理照顧大地或受造界的責任之問題是屬於倫理神學方面的問題。將於第五篇中詳論之。

研究思考問題

- 1.天主的子民與人類一同生活，一同接受母親大地的滋養。但是，爲什麼基督徒們（包括個人和教會）不能勇敢挺身而出來保護母親大地呢？
- 2.自古以來，教會的禮儀生活一直借用自然界的各種元素（如水、麵包、酒、香、油）。請問這些自然界的元素跟你（妳）在生態方面的思想和感覺有何關聯？
- 3.在現代多元的社會中，安息日（主日或禮拜天）的信仰遭受了極大的改變。安息日信仰的一個重要觀念是享受上帝和祂所創造的萬物。你（妳）如何在日常生活中實現安息日的這種觀念？

第六章 末世論的觀點

通常我們都把時間分為過去、現代和將來。我們覺得自己是存在著，因為我們感受並經歷了過去、現在和未來。我們都是活在時間中。而根據基督宗教的信仰，時間不是永恆的，時間有其限制。雖然未來好像是遙不可期的，也好像是永無休止的，但是未來也有結束的一刻。而當時間或未來結束時，乃是所謂末世的臨到。

這種末世論的觀念來自對人類以及被造界的有限性和不完美的看法。相對於上帝的無限和完美，被造界是有限、不完美的；相對於上帝的永恆，被造界是短暫的。然而，被造界雖是短暫，但這並不表示被造界永遠的滅亡，也不表示被造界毫無希望可言。相反地，基督宗教的信仰告訴我們，在末日之時，不只被造界不會被毀滅，反而會有「新天新地」的來到，讓所有的被造界都得到更新和永生。也讓天、地、人之間產生永久的和諧與平安的狀態。

本章即根據這種末世論的信仰，探討在末世時大地被更新以及天地人合一的異象。其目的在了解基督信仰中，大地在上帝面前的地位和價值。本章擬分成三部分：第一部分論及「新天新地」的烏托邦信仰在基督宗教歷史中的地位；第二部分論及這種烏托邦信仰的內容；第三部分則探討人類的回應，即人類如何在生活中促成這個將來的烏托邦的實現。

第一節 新天新地——烏托邦的實現

在聖經中，以及在基督宗教的思想史中，新天新地的烏托邦信仰佔極重要的地位。我們可以說，要完全了解基督宗教的信仰，就不能忽略基督宗教的末世論，而這種末世論的主要內容，除了上帝的審判以外，就是上帝的拯救——即新天新地的實現。

在舊約中，對這種新天新地的期望，描述得最清楚的地方在於先知以賽亞的信息中。不論第一以賽亞或第二以賽亞^①都有很強烈的烏托邦異象。對第一以賽亞來說，這個烏托邦的情景就如以賽亞書第十一章所寫的，是沒有傷害，也沒有邪惡的詳和安樂世界。在這新天新地中，不只萬物之間要有和平，而且「大地將充滿對上主的認識」（以賽亞書十一6-9）。在這個異象中，第一以賽亞顯然把上帝的救贖普及於萬物之中，他也把大地對上主的認識視為烏托邦的極致。

第三以賽亞所提出的「新的創造」也有異曲同工之妙：

上主說：「我要創造新天新地。以往的事都要被遺忘，沒有人懷念。你們要永遠享受我所創造的一切……再也沒有哭泣，沒有哀號……狼和羊要在一起吃東西；獅子要像牛一樣吃草；蛇不再傷害人。在錫安——我的聖山上，不再有傷害或邪惡的事。」（以賽亞六五17-25）

在新約中，我們可以看出「天國」（或稱「上帝國」）的來臨不只是耶穌基督教訓的主要內容，而且也是使徒書信的重要信息。根據福音書的記載，耶穌基督開始傳道時，祂主要宣講的主題是

① 現代釋經學把以賽亞書分成三部分，即第一以賽亞：1-39章、第二以賽亞：40-55章和第三以賽亞：56-66章。

「天國近了」（馬可一15；馬太四17），而這個主題一直是祂宣講的中心。聖經學者在詮釋耶穌基督所說「天國」的意義時，意見紛歧。其中最重要的三種解釋是：(1)天國已經來臨且實現了；(2)天國尚未來臨，它是末世時才會臨到；(3)天國已經來了，但尚未完全實現，要到末日時，天國才會完全實現。儘管這三種說法都有其聖經的根據，但是我們可以說，這三種有關天國的說法都與末世論有關。主張天國已經來臨的人認為末世已經來臨，此時就是末世；主張天國尚未來臨的人認為天國是屬於末世的事。所以耶穌基督的天國教訓實際上乃是耶穌基督的末世論。

在耶穌基督的末世論中，天國的主要特色是：(1)天國是上帝統治的地方，其中沒有罪惡，沒有黑暗，只有悔改而離棄罪惡者才有資格進天國（馬太四17；馬可一15）；(2)天國是上帝旨意實現的地方（馬太五20；六10）；(3)天國是一個充滿喜樂的地方（例如撒種的比喻：馬太十三1-9；馬可四1-9；路加八4-8；婚宴的比喻：馬太廿二1-14；路加十四15-24；寶藏和珍珠的比喻：馬太十三44-45）；(4)天國是普世性的，它好比「麵酵」的發酵能力（馬太十三33；路加十三20-21）以及芥菜種的成長力量（馬太十三31-32；馬可四30-32；路加十三18-19）能夠普及於全世界；(5)在天國中，上帝要容忍所有的人，包括好人和壞人（稗子的比喻：馬太十三24-30）。從這些特色中，我們看出耶穌基督教訓中的天國是一個理想的地方。在這個由上帝直接統治的天國中，一切被造物都充滿了希望，都得享上帝的救恩。在這個國度內上帝的名要被尊為聖，祂的旨意也要實現；所有的被造物要分享祂的榮耀。而且這個國度將與地結合而成為「新天新地」。上帝自己要寓居於這個新天新地之中。

在使徒約翰所寫的啓示錄中，更是充滿了這種「新天新地」的烏托邦信仰。這個新天新地將在末日來到，讓全地的一切都得到更

新；而且上帝親自住在其中（啓示錄廿一1-5）。在這個新天新地的樂園中，將有永久的和平和永恆的生命：所有的被造物都要分享上帝的榮耀（啓示錄廿二1-5）。②

在基督宗教的歷史上，也有一些思想家具有濃厚的末世論思想，其中以聖奧古斯丁的「上帝之城」（*De civitate Dei*）最爲突出。在這本書中，奧氏把上帝之城和地上之城互相對照區分。前者是愛上帝的人所住的城，他們凡事以上帝旨意爲依歸；後者爲愛世界的人所住的城。他們都朝著反抗上帝的方向而行。然而，奧氏的這兩個城市並非在區別教會和國家。因爲教會雖代表天城，但在教會內可能有假基督徒，而在教會之外，也可能有愛上帝的人。同樣地，城上之城雖源於該隱，而被撒但所控制，但它並不等於俗世的政治制度。而只是說，地上之城的人都朝著反抗上帝的方向而行。所以，奧氏的上帝之城顯然是一種末世論的理想。這個理想的天城要在末日上帝潔淨教會之後才能臨到，屆時新天新地的烏托邦才可實現。可惜的是，在這本書中，奧氏很少提及地在「上帝之城」中的地位，他的末世論顯然不強調宇宙性的末世論。

我們可以用德文「*aufheben*」一字來形容基督宗教的末世觀念中，新天新地的理想景象。此字具有三個意義：(1)保存，(2)提升，(3)取消。這三重意義正是末世的新天新地的大地景況。彼時大地不只不被毀滅，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；因爲在那個新天新地中，大地中原來存有的一些邪惡的因素、缺點，都要被「取消」，大地要得到淨化。彼時大地要分享終極的幸福和快樂。

在猶太基督宗教的傳統創造信仰中，天與地是不能分開的，天

② 請參考第二篇第二章，「聖經中的地觀」對啓示錄的討論部分。

與地同是上帝的創造。天是上帝居住和活動的地方，而人類的禱告和讚美也指向天。天總是一個充滿可能性的地方。人類對天都有一種烏托邦的憧憬。天上的生活是輕省的、快樂的、翱翔的、載歌載舞的……這個天也是一個充滿潛力的國度。在這個國度裡面，不只上帝可以成就萬事，而且被造物也可以參與創造主的創造潛力中。此外，天也是上帝所愛的人居住的地方，也是這些人得到天上福氣的實在表現。換言之，天乃實現了的希望之象徵。

而在基督宗教的末世論中，天乃是地的將來；在新天新地的烏托邦中，天與地將要合而為一，大地與天之間將不再有隔閡。所以，傳統對天的憧憬將要實現於大地上。大地將成為上帝的居所。所以的福氣、希望、快樂、理想……都將實現於大地上。天和地互相緊扣在一起，結合成一個整體，而通過基督的和平，天地達到彼此間完全的共融。天的空間和地的範圍都要合一；這種合一的結果將是兩者之間的一種新的交往關係。^③就如主禱文所說：上帝的旨意將要行在地上如同行在天上。意思是說，上帝的統治將出現於大地之中，為的是開啓那些自我封閉的生命系統，並導引它們進入新而豐富的將來。過去不可能的，此時都將成為可能，過去被壓制的，此時要得到釋放。這個意思不是說，天和地之間的差別將不再存在；因為地將不可能變成天，而天也不可能變成地。而是說，天和地這二個上帝的創造將要進入一種沒有障礙，而極融洽的彼此交往之狀態中。當天和地都成為上帝臨在和寓居的地方時，天地之間就沒有高下之分了。^④對此種新天新地的景像，我們僅能做此原則性的描述，而不能有進一步具體的形容。因為那種未來的新天新地

③ 參閱Moltmann, *God in Creation*, 171.

④ Moltmann, *God in Creation*, 184.

是一個尚未在歷史中實現的事實。

第二節 Shalom——萬物的和諧狀態

在舊約所說的新創造中，那種被造界之間的和諧景像乃是希伯來文shalom一字所表達的意義。在希伯來文中，shalom代表和平，也表示上帝的同在、祝福、人人得享平安、福氣的狀態；在這種狀態中，人的自我可以得到完全的實現；而且所有的人以及所有的被造物之間都存在著一種很完美的相互關係。

我們必須認清，shalom的福氣不只是人類的專利，而且全部的大地都要分享這種福氣。上述以賽亞的新天新地烏托邦（以賽亞書十一6-9；六十五17-25）中，所說「大地將充滿對上主的認識」正是大地分享shalom的最好說明。彼時，上帝要住在大地上，大地上所有的被造物都要得到最完全、最完滿的自我實現，大地要享受平安、福氣、喜樂、圓滿……。正如使徒保羅所說：「上帝為愛他的人所預備的，正是眼睛沒有見過，耳朵沒有聽過，也從來沒有人想到的。」（林前二9）對被造界來說，這個意思是：所有的被造物都要參與永恆的生命中，並參與上帝永遠的祝福，因上帝臨在於它們之中。

此外，shalom的理想也包括大地萬物間，彼此都有完美的共融關係，萬物都要進入一種沒有障礙的相互交往中。萬物之間不再有敵視或互相殘害的行為，大地上的邪惡因素要被除去。在新天新地中，萬物都要復和。就如保羅所說，在末日，「藉著兒子，上帝決定使全宇宙再與自己和好。上帝藉著他兒子死在十字架上，成就了和平，使天地萬有再歸屬他。」（歌羅西一20）彼時，全宇宙——包括天和大地——都將有和平的關係，因為全宇宙都與上帝和好，

都以基督為首，都歸屬了基督。Moltmann進一步指出，在末世的新天新地中，因復活的基督將以祂的榮耀充滿天和地之中，並更新宇宙，所以「通過祂的主權，被造界所有看得見、看不見的萬物都要進入一個共同的團契中；在這團契中，看不見的被造物雖具有潛力，卻不會威脅人類和大地，只會服務人類和大地。（參閱羅馬書八38-39；以弗所書四8；歌羅西書一16）天和地都將再度繁茂起來，因為上帝藉著基督的復活和升天，使整個宇宙移向將來榮耀的國度。」^⑤

此種萬物間完美的共融關係的達成，一方面賴於上帝自己創造性的大能，另一方面也有賴於人類的配合。因為自從墮落事件發生之後，人類與萬物之間原來的和諧關係就被破壞，天與地之間產生了隔閡；萬物各自把自己封閉於自己的殼中。所以，要改變這種封閉的狀態，除了上帝的大能外，也要人類的配合和努力。意思是說：人類必須具有信心，相信這個世界已因上帝在基督身上的作為而得到改變和自由，並接受來自上帝的感動，繼續完成這種大地的改變。

第三節 完整生活品質的最高實現

前面提及，新天新地的達成有賴於上帝創造性的大能以及人類的配合，本節我們進一步說明人類如何跟上帝合作的問題。

具體而言，在新天新地的狀態中，因為人的自我和其他萬物的潛力要完全得到實現，所以，人類的理想也將完全實現。在這種理想狀態中，人類將擁有最完整、最完美的生活品質。此種完美的生

⑤ Moltmann, *God in Creation*, 172.

活品質表現於三方面：

第一，各方面的生活表現出最合適的均衡：人人的家庭、事業、感情、宗教生活、倫理生活、思想生活、藝術生活、心理生活、社會生活、政治生活、物質生活、環境生活等都分配得當，互相補充。而不偏重某方面的生活，忽略其他層面的生活。

第二，人人的生活表現出創造的彈性（creative flexibility）。所謂創造的彈性意指一個生命體按著本性，面對外在變遷的環境及內在狀況時，調適的能力和程度，此種能力來自天主的愛的激發。例如，一個人可以在面對人生一連串生老病死的過程中，有所體驗、成長，而不致於被牽制、擊倒，即是有創造的彈性之表現。從基督徒的信仰來說，此種彈性的能力來自天主的愛，也賴人類對天主所作愛的回應。在末世的新天新地中，不僅人類的生活要表現出這種創造的彈性，而且大地也要有如此的表現。大地的彈性在於讓天主與人藉著它顯現出來。大地是天主與人類之間的媒介和氛圍。在這種關係中，大地雖非主動的創造，只能在被動中接受天主和人類的創造性作為，但藉著它的存在，人類與天主之間得以有所交往。此乃愛的行動之最後目標。在愛的關係中，人類、大地和天主之間互相寓居、共融。

第三，人與萬物之間、與自己之間以及與上帝之間，都具有最高可能的動態整合關係。彼此結合成為一個生命的共同體。此種整合來自天主聖三內在愛的聚合力，而人類愛的回應，即來自天主這種愛的聚合力。

在末世的新天新地中，人類的生活品質將藉著這三方面得到最高程度的實現。這種生活品質的實現有賴於天主愛的激發以及人類本身的努力和追求。

研究思考問題

1. 「新天新地」的異象（啓示錄廿一～廿二章）乃是生態思想中最終的盼望。你（妳）如何以具體方法想像此種自然和大地的理想景象？
2. 完整的人類生活品質包括生態方面的生活。假若所謂的「天堂」乃是最高品質的人類生活的最終實現，那麼你（妳）如何從神學的觀點來說明「天堂」的生態環境？
3. 你（妳）如何從神學的觀點把你（妳）對生態環境的關心與將來天上的理想生態景況相結合？



第五篇

倫理神學中的地觀

在第一篇中，我們已經提到造成生態危機的主要原因在於人類以不負責的態度盲目發展科技，追求經濟成長。人類爲了貪圖舒適的生活，而忽略了對自然環境的關心。人類的生活方式和思考模式都是生態危機的根本原因。這種生活方式和思考模式，不只破壞生態環境，也導致對人性的蔑視和扭曲。因爲這是以生產和經濟利益先於人格和人的尊嚴。由此觀之，我們可以說，生態危機完全是一個倫理道德的問題。^①所以解決生態危機的根本之道是人類在文化和經濟生活上從事徹底的檢討和改變。只有當人類越快做到觀念和生活方式的改變時，才越有可能挽救已經被破壞的地球。而對基本道德規範的漠視或拒絕，極可能導致人類與自然大地同歸於盡的後果。

然而生態環境學者們卻指出，一般傳統的倫理學所關心的主要問題都是有關人與自己、人與人或人與上帝之間的關係問題，很少關心人與其他動物之間的關係，更甯說人與植物、空氣、水、土地或資源的關係了。直到最近，生態問題日益受到普遍的關切，人類開始檢討自己對自然環境的所作所爲，發現人類自己是環境破壞的罪魁禍首，於是現代的倫理學著作異口同聲地譴責人類對待自然界的道德行爲，從此才突破傳統，把倫理問題延伸到人與自然的關係上，並提出人類對自然大地應有的倫理原則與行爲規範。

在面對眾多的倫理原則與理論時，我們究應根據何者來判斷人類對自然環境的行爲之對錯？我們究應接受何種倫理規範來做爲我們對待自然大地的行爲準則？這些問題將是本篇所要探討的內容。我們首先歸納出時下流行的一些倫理理論，並指出它們的利弊，然

① 參考Hans Kessler, *Das Stöhnen der Natur* (Duesseldorf: Patmos Verlag, 1990), 30-32.

後根據基督宗教信仰的原則（見前面四篇的討論），提出一些適用於此時此地的倫理原則與規範，以對生態危機的補救工作略盡綿薄之力。

第一章

生態倫理的八種模式

最近幾年以來，一般學術界都同意生態環境的危機是屬於宗教和倫理的問題——它是由於人類對自然大地不道德和不負責的態度所引起的。所以，解決生態危機問題的根本辦法，當從宗教和倫理方面著手。為因應這種需要，許多強調解決生態危機的所謂「新倫理」或「修正的聖經神學」乃應運而生，為的是要重新建立一套新的倫理原則或新的自然神學。這些倫理神學的修正主義者都想把人與自然的地位拉平，或過分強調自然的地位，而忽略了人在受造界的獨特地位。此種新的倫理神學之不當，我們已經一再指出。此處我們僅主張，解決生態危機的方法不必訴諸這些新倫理，因為傳統中豐富的倫理理論已經足夠做為我們行為的依據。現代人最大的問題不在於缺乏倫理的原則，而在於不知如何應用已有的倫理原則，或因為這些傳統的倫理未能受到普遍的重視或接受。就是有人接受，他們依這些倫理生活的時間也不長。意思是說，我們今天所須要的並不是一種新倫理，而是一種新的「道德重整」，一種道德的更新。我們既然同意人類目前對待自然大地的態度是不正確的，就必須改變心思、行為、法律和生活習慣。

實際上，一些熱中於鼓吹新的生態倫理的近代思想家，往往忽略一個事實，即任何完整的倫理學都應該包括有關人類對待環境的倫理。因為這樣的倫理（不論新舊）都會告訴我們對動物、植物、

湖泊、山川……等應有的態度。因此，主要的問題不在於新舊的問題，而在於何者最能滿足現代人的需要。這雖是本章的目的，但我們不擬特別提出某種特定模式的倫理來加以倡導，因為每一種模式的倫理都是優劣互見。我們僅提出各種模式的倫理在有關生態環境問題上的主要論點，並加以初步的分析比較和評價。讓讀者對這些倫理的主張有所了解。

有關生態環境的問題，學術界中至少提出八種模式的倫理理論。這些模式的倫理有屬於倫理哲學方面的，也有屬於倫理神學方面的；有以人為中心的，也有非以人為中心的。理論雖不相同，但都同意，在所有的被造物中，只有人——理性的被造物——才是道德的主體，而且只有人才具有道德意識。這些倫理所不同意的是：何種存在才是道德上所關心的對象？簡言之，它們之間的主要歧見在於「我們要對何種存在盡道德義務」的問題。意思是：道德相關性（relevancy）的條件是什麼？要求理性的主體加以考慮或關心的條件是什麼？做為決定道德行為對錯善惡的標準是什麼？這是所有的倫理所共同關心，卻沒有共同答案的問題。

以下我們列出這八種模式的生態倫理。①

（一）倫理的自我主義（ethical egoism）

根據此種倫理主張，決定行為的對錯或善惡的唯一標準只在於行為者的利益。行為者本身乃是道德上唯一必須關心的對象。

自我主義也具有某種生態環境的倫理思想。就是說，在倫理上

① 以下資料參考 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.

可以容許一個人根據自己的喜好來對待他（她）的環境，包括其他的人、植物、動物、石頭……等，只要這麼做不違背他（她）的利益。這當然也是一個人以理性來跟他的周圍世界一起生活。但是，以個人的利益當成道德行為的根據（不論何種行為），卻是一種自相矛盾的說法。不論如何，倫理的自我主義幾乎是所有生態倫理學家們所一致反對的。事實上，這種倫理觀念是那些「剝削」並「破壞」自然環境者的生活觀念，他們極可能訴諸此種觀念來為自己的生活方式辯解。

雖然，從邏輯上來說，自我主義者可能主張為了個人的利益（經過仔細的思考），而根據生態學者們的要求去對待生態環境是可以（可能）做得到的。換言之，自我主義者也可能跟利他主義者有相同的行為。但是問題在於根據這種邏輯，他也可能有完全不同的行為，卻主張自己也同樣具有道德。所以，在倫理哲學上，此種態度已被排除於生態倫理的原則之外，因為此種理論毫無倫理可言。

（二）人文主義（humanism）或人格主義（personalism）的倫理

依此種倫理主張，道德意義完全取決於對人或人格的影響。康德（I. Kant）即持此看法。他以「人的尊嚴」為倫理的主要考慮，而主張：我們對動物的義務只不過是對人類的間接義務。^②這種看法不帶有利己主義的觀點，因為它堅持所有的人（human beings）或所有的人格（persons）都是道德必須考慮或關心的對象。也堅持，根本上，只有人類或人格的利益才是必須考慮的問題。所以，

② 見 T. Regan and P. Singer, eds., *Animal Rights and Human Obligations* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1976), 121-122.

此種倫理不認為人以外的被造物具有價值，因為倫理道德的來源和根據，完全在於人，只有具道德意識的人類主體（the moral human subject）才是倫理上的「應該」之最終歸宿。

在這裡，我們必須首先分辨人格主義（personalism）和人文主義（humanism）。人格主義主張道德行為人（moral agents）和道德上所關心的對象都具有人格。對我們來說，主要的問題在於，這種模式的倫理主張，所有的人格（persons），並只有人格才具有道德意義和價值，其他被造物都不具有道德價值，除非它們對人（persons）的生存有所影響。人格主義不一定主張所有人類都是具人格的人，也不一定主張所有具人格的人都是人類。他們可能主張胚胎、低能者不是人格。所以，即使他們是人（humans），人格主義者仍主張他們不比動物、植物、岩石更具有道德價值，除非他們具有潛在人格的能力。人文主義（humanism）者能夠同意所有的人格（persons），而且只有人格，才能是道德行為人（moral agents），但人文主義者進一步主張，所有的人類都是道德上所關心的對象，而不只是所有具有人格的人。所以，他們主張非人類的人格（如果有這種人存在的話）不是道德上關心的對象，因此不具有道德價值。也因此胚胎、新生兒、低能者、白痴都是道德上關心的對象，因為他們即使不具有人格，但他們也是人（human）。當然，人格主義和人文主義者都主張動物、植物、空氣、岩石等，都不具道德價值（身份、地位），除非它們與人格或人類具有消長的關係。

這二種形式的倫理既可稱為功利主義的倫理，又可算為義務論的倫理。康德（Kant）屬於義務論者，但人格主義者和人文主義者卻可能是功利主義者。功利主義者主張道德上的對錯或善惡取決於行為對人類所帶來的善大於惡或小於惡。人格主義者和人文主義者

可能兩者都接受，所以，他們既可是義務論者，也可是功利主義。

這種模式的倫理可否算為生態環境的倫理？這種模式的倫理主張任何對待動植物或無機物的方式，在道德上都是可以容許的。並主張沒有什麼對待這些被造物的方式可以稱為道德義務或不道德的行為。所以，這種形式的倫理可以容許人類漫不經心地剝削自然環境，而不顧慮近代主張保護生態環境者的反對。他們可能主張，某些對待動植物的方法在道德上是對的（或錯的），因為這些方法直接或間接對人類或人格（persons）帶來好處（或害處）。但他們也可能主張近代人類在工業技術上的進步給人類帶來了無比的利益，因此，科技的發展是必須的，至少不跟人類的利益互相衝突。但在另一方面，他們也可能主張，證據顯示，人類現在和將來的利益都與生態環境的保護息息相關。所以，他們也可贊同生態學者的立場。因此有些生態倫理學者也接受這種形式的倫理；例如Rolston曾說：

只有當人類讓自然保持完整，人類才能獲得最真實的利益

……

生態環境的複雜性跟人類生活的充實具有密切的關係……

沒有海洋、森林、草原，人類的生存就可能受威脅……

人類若要在心智上得到最大的成長和發展，就必須讓環境保持多樣的繁茂……

當老鷹從天空消失時，我們也將遭受靈性上的損失。^③

事實上，康德也不蔑視所有動物的價值。他仍相信動物與人類在生命上有共同點，也有類比關係；因此他也不贊成破壞大自然。

③ Holmes Rolston, "Is There an Ecological Ethic?" *Ethics* 85 (1975): 103ff. 這段出現於該文第104頁。

只是，他是以審美的觀點主張不應破壞大自然，因為自然是美的，自然的美對人類是有利益的。

因此，人格主義者和人文主義者也可能支持生態學者們的主張。但是他們的錯誤何在？他們被批評的最大弱點在於他們主張一種以人爲中心的自我主義（anthropological egoism 或 human chauvinism）。當人格主義者主張嬰孩、動物、低能者、白痴等因爲不具人格，所以不具道德價值時，他們的道德觀即成了他們最大的弱點——因爲這些不具人格的人或動物也會有快樂和痛苦的感覺。從神學觀點而言，此種模式的倫理忽略了人類具有上帝肖像的責任——即管理及保護自然萬物的責任。^④

（三）「生物感覺」主義的倫理

這種倫理主張，道德上關心的對象等級必須延伸到人類或人格之外，而包括所有在意識上有感覺的存在；道德上所考慮的問題必須擴展到那些具有痛苦感覺能力的動物。

此種倫理在提供保護環境的基礎上，要優於前述二種模式，因它提醒我們必須注意的一些倫理原則。這些原則的確有助於生態環境的維護。但是，事實上，動物的感覺究竟可到什麼程度，卻無人能提供令人信服的證實。到目前爲止，人類對動物的感覺了解得仍然不夠。根據科學家的研究，當動物具有下列現象時，就表示牠們在受苦：(1)表現相當程度的挫折感，並且持續很長的時間；(2)長時間的不安現象；(3)肉體上的徵象，如生病就是痛苦的記號。然而，即使人類能夠從這些現象證明動物具有痛苦的感覺，卻仍無法證實動物的尊嚴或心理意識。因此這種倫理的說服力仍有待加強。

從基督信仰的觀點而言，這種以感覺爲主要考慮的倫理，把人

④ 參考第二篇第一章舊約中的地觀。

與動物之間的距離拉得很近，因他們主張動物的痛苦和感覺類似於人。但他們忽略了人與其他受造物在本質上的區別。基督宗教神學主張人與動物的差異，因為唯有人類具有上帝的肖像。上述倫理卻過份把人動物化或把動物人化了。

（四）「生命主義」的倫理

此種倫理主張道德的容忍度或相關性應該延伸得更廣，應該包括所有有生命的生物——動物和植物。史懷哲 (Albert Schweitzer) 的「尊重生命」倫理即其一例。他說：「人要成為有倫理的人，就必須幫助所有他（她）可能幫助的生命，並停止傷害任何生物。他（她）不會問那一種生命比較有價值，比較有必要得到他（她）的同情；也不問那一種生命具有感覺的能力，或具有多少感覺的能力。對他（她）來說，凡是生命都是神聖的。所以，他（她）不會隨便摘取樹葉、花朵，也不會摧毀任何昆蟲。」^⑤又說：「我是在眾多有生存意願者的生命中，一個有生存意願的生命。」 (I am life which wants to live, in the midst of life which wants to live.)^⑥堅持此種模式的倫理者主張，在一切生物之中，都有一種形上的實體，即生存的意志，所以凡生物都有其神聖尊嚴的一面，都是道德上必須關心的對象。

此種對生命的尊敬和關心確實是人類對待生態環境應有的態度，因為它彰顯出自然生命的地位，認為所有的生命都具有價值而且息息相關、互相依賴的，沒有一種生命是孤立的，或只為自己而

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.

存在的。但是這卻是一種不切實際的倫理；因為要在人類的生活中做到完全不破壞生命的境界是不可能的。即使對堅守不殺生原則的佛教徒而言，此種尊重生命的倫理也是窒礙難行的。所以，我們僅可說，此種倫理的原則是高尚的，也是值得學習的，但是卻不適宜付諸實現。就基督宗教的神學觀點而言，此種模式的倫理也否認了人類在上帝面前所具有的獨特的價值和地位，甚至有將人與動物的地位同等化之虞。

（五）「完整性」的倫理（Holistic Ethics）

此種倫理的要求更嚴，因它主張「萬物」都具有道德意識（直接而不僅是間接的）。道德關心的對象是萬物，而不是具有人格、意識、生命的人或生物。

此種模式的倫理涵蓋了許多不同的觀點，這些觀點都不同意前述四種模式的倫理，因為這些模式的倫理都以人、人格或具有意識（感覺）的生物為主要關心對象，來決定有關對待環境的道德行為的對或錯。而此種模式的倫理則主張，道德判斷的根據也必須考慮其他被造物，也就是「萬物」。而且我們所關心的必須是萬物本身，而非它們跟人類或其他有感覺的生物之關係。萬物都具有道德價值，萬物都是道德上所關心的對象。

但因每一被造物都可從個別的角度和集體的角度來看，所以第五模式的倫理可分為二種：(1)從個別的角度來看，萬物中每一被造物都必須單獨加以對待，每一被造物本身都具有價值，都是道德上所關心的個別對象，即使無生物、無意識的存在都具有道德價值。所以，我們對空氣或岩石的作為本身也具有道德意義，不論這種作為是否牽涉其他生物或人類的利害關係。此種模式的倫理主張任何一種被造物——生物和無生物皆然——都具有各種不同的價值：有的可供人欣賞、研究，有的因為具有美感，可以供人冥想，甚至可

以醫治人類的心靈……等，而這些價值不只是工具性的價值，更是「內在的價值」（inherent values），就如「深度生態學」（deep ecology）的觀念所主張的，每一個別的被造物都有其固有的價值，而必須予以尊重。人類不得爲了自己的利益而破壞任何被造物。從形上學方面而論，有些形上學者主張，萬物都具有心智（mind），單子（monad）或精神（spirit），甚至植物和無機物都有。而植物和無機物的心智雖不具意識，但是它們也具有一種「無意識的心智」（unconscious mind），所以它們也具有道德的價值。然而，此種說法有其缺點；因嚴格說來，這些價值不能完全稱爲「內在價值」，因爲這些價值之所以存在，完全在於它們與人類的關係。因人類欣賞、研究它們，它們才具有價值，所以那些價值並非完全出自該物本身，也非完全由該物自己產生，而是在於它與其他被造物的關係，尤其是與人的關係。所以決定我們對這些被造物的行爲之對或錯，大多在於這種行爲對我們的影響。此種說法與前述第二、三種模式的倫理極其類似。

(2)從被造界集體的角度來看，這是一種所謂完整性（holistic）或比較具生態體系（ecosystemic）的倫理，也是一般生態倫理學者們所主張的。它主張每一被造物都是組成一個系統或一個整體的一部分，而這個系統或整體具有道德價值。所以，決定我們的行爲是否具有道德的善的因素，完全在於這些行爲對該系統所造成的影響。行爲對人或具有意識的生物所造成的影響並不構成道德的意義，只有當這些行爲影響了整個生態體系時，才具有道德意義。換言之，整個生態體系才是價值的所在。這種「整體性的倫理」（holistic ethics）所強調的是「自然的平衡」（the balance of nature）和「極限強化生態體系」（maximizing the ecosystem），亦即當一件事情能夠保持生態體系的完整、穩定和美麗時，它就是

正確的，否則就是錯的。此種整體性的倫理，一方面帶有目的論（teleology）的味道，因為它認為最大的善在於整體的固有價值。但因它也強調平衡和完整性，而認為生態體系中的每一被造物都能產生價值，所以都不可加以破壞。因此，這種完整性的倫理也帶有義務論（deontology）的味道。例如，這種倫理可能主張，宇宙的運行具有一定的軌道或秩序，所以，人類必須根據這個秩序來生活，而不可偏離左右。

上述其他模式的倫理多少都具有一種「種族的自我主義或排他主義」（species-egoism or chauvinism），因它們「歧視」某些被造物。但這種整體性的倫理則主張，我們不可僅以人類或其他生物的利益來當作倫理行為的標準，而應顧及整個生態體系的利益。若把生態上的關心貶抑為人類的利益，並不能算是合乎道德的作法。當我們有此認識時，我們的倫理觀點就會有所改變。此種改變會瓦解人類與萬物之間的界限，因它反對人類跟環境之間在本質上的區別。

此種說法反對以人類的自我利益為中心的生態倫理學，而主張自我必須擴展到生態體系中，使二者的利益合而為一。從一個有限的觀點而言，我們可以藉強化生態體系的利益來強化人類的利益，但是我們不能說，前者只是後者的工具或手段，因為二者都是同一件事情，只是描述方法不同而已。此處我們談及一種「生態體系的自我」，就如生態學的原文ecology一字的原來意義所指出的：大地是我們的家。在這個大地的團體中，自我主義和利他主義是互相結合的。

此種以整體的利益為出發點的說法，所根據的前提有二：(1)人的自我至少是整體的一部分，所以自我的利益不可能完全喪失於整體的利益中。(2)人的自我和整體是合一的，所以人在生態上「利他

主義」的作法，並不會使自己消失——即使這多少帶有自我主義的味道。

問題在於我們是否可能做到完全不以利益為出發點，去愛整個生態體系的地步？

此種模式的倫理，從哲學家的觀點而言，其困難在於我們如何從「是」（is）推論「應該」（ought）？也就是說，自然生態體系中的萬物雖各具價值，但我們可否從它們具有價值的事實來推論我們的道德要求？從基督宗教的倫理原則來說，從「是」到「應該」具有很清楚的連貫性。因為這是原則性的問題，我們將在下章論及動機及原則問題時，詳細說明之。另外，此種模式的倫理也可能淪於泛神論的危險。在泛神論的思想中，上帝不是一個位格（person），而是整個宇宙。我們若把萬物當成神聖不可侵犯，很可能就是採取泛神論的說法了。此外，由於此種倫理十分強調人是自然界的一部分，以致近代人所關心的人的主體、價值、理性等問題被忽略，甚至埋沒於自然界之中。從基督信仰的觀點來看，此說有貶抑人的地位的危險。根據基督信仰的原則，具較高程度的痛感或懼怕感的動物，在道德上應受到較多的關心。所以，當萬物之間的利益有所衝突時，應以高等動物為優先考慮。換言之，在所有被造物中，道德關心的首要對象仍應是人。這是「完整性的倫理」所無法接受的。

然而，完整性的倫理最有力的根據及其貢獻，在於它主張整個生態體系的價值優於體系中個別存在的價值。而整體生態體系的價值不能被貶抑為其組成份子的價值，即使整體的價值必須依賴個別的价值。所以，我們應該強化整個生態體系的價值，即使此舉可能削減其組成分子的價值。

(六) 「人類和地的未來」的倫理

此種倫理把對自然界的倫理關心和責任，建立在人類的後代和地的未來。我們都了解人類今天對大地的行為及態度，必然對未來人類的生存有相當程度的影響（如資源的耗盡和環境的破壞），所以，今天人類道德關心的對象也應延伸到人類的後代。雖然我們無法準確地預測我們的行為對未來有何具體的影響，但這並不表示我們就不必對後代或未來負責。今天的人類有責任發展一些策略來防止一切不負責任的冒險，也有責任加強人類對全地球共同的關心。持此倫理的人提出五個實際的準則作為今天人類行為的依循：(1)禁止危害人類及高等動物的任何行為；(2)禁止從事一些不可挽回的冒險行為（例如，資源被用盡了，臭氧層被破壞了）；(3)禁止做出危害人類後代尊嚴之行為（例如人工生殖或試管嬰兒的技術）；(4)在使用大地資源時，必須同時做到維護和保存的工作；(5)在擬定未來計劃時，應具有一種輔助原則的觀念。^⑦

此種倫理模式的優點在於其強調未來的重要性，這在生態環境面臨危機的今天，顯得尤為迫切^⑧，但是，我們必須記住，雖然未來的重要性不可忽視，然而對未來的注意並不表示貶抑其他未提及未來的倫理模式。所以，只要不把此種模式的倫理絕對化，則此種強調未來的倫理是值得推崇的。此外，從基督信仰的觀點來看，對未來的強調應與末世論的信仰有關。意思是說人類有責任接受上帝的召喚，與上帝合作，以促成未來新天新地的實現。我們已在前篇

⑦ 參閱 Dieter Birnbacher, *Verantwortung fuer zukuenftige Generationen* (Stuttgart, 1988), 202-231.

⑧ 有關人類對未來的責任，在《我們共同的未來》乙書中描述得極為透徹，請參閱第一篇第三章。

第六章中對此有所討論，茲不贅述。

(七) 「自然律的倫理」

這是近年來一般生態環境方面的著作所堅持的觀念。這種觀念可能來自斯多亞學派 (Stoicism) 的名言：“naturam sequere!” 這是一句帶有命令語氣的拉丁文，意思是：「跟隨自然吧！」所以這種倫理所要求的是要人類不可操縱自然，不可干預自然，甚至不要與自然合作。因為自然有自然的運行方式。所以不論就一般性或生態方面的問題來說，人類的行為只要順從自然的狀態就是對的，也就是道德的。所謂「順其自然」是也。

此種模式的倫理提醒我們注意自然界中原有既存的秩序及造物主創造的目的。它來自傳統比較強調本體（靜態）的形上學。^⑨但是，從近代比較強調過程、關係的動態形上學思想而言，此種自然律的倫理模式有其不足的一面，因它忽略做為人的自由主體所應具有的責任，也不夠注意環境的改變及環境對人類和整個大地的影響。

(八) 「有神論的倫理」

此種倫理主張上帝是超越（不只是內在於世界）的存在，而且是唯一在道德上必須關心的對象，唯一根本具有道德意識的存在。根據這種主張，只有某些有關上帝的事實才能決定道德行為的善惡或對錯。換言之，有神論的倫理主張，以神的存在和要求做為所有道德行為的根據。

此種只把上帝當成道德上唯一關心的對象，只有上帝的存在和要求在道德上具有決定性的地位的主張，可能以許多形式出現：(1)

⑨ 有關本體論的形上學，可參閱谷寒松著，《神學中的人學》，再版，263-285。

假若有神論者過分提升萬物的價值，以致流於泛神論的地步，則他們可能相信上帝能夠被人類的行為所傷害。其他有神論者若相信上帝能夠從受造物得利益或被欺騙，他們可能把所有的道德問題局限於人類對上帝的行為表現，即人類的行為是否讓上帝得利益或受傷害。此種思想並非基督宗教主流派的思想。(2)拒絕上述上帝觀的人可能主張：所有的道德問題只在於我們是否遵守上帝的命令、行祂所喜愛的事、愛祂所愛的對象。這是大部分神學家們所主張的。(3)有神論者的另一種可能說法是主張，所有與道德有關的事基本上只在於我們是否促進「上帝的榮耀」，而這麼做不會貶抑成上述(1)、(2)種觀念的生活。此種觀念咸認為是加爾文派者所主張的。(4)有神論者可能主張，從道德方面而言，先知和律法的總結乃是盡心、盡性、盡意、盡力愛主你的上帝。然後他可能把愛上帝的意義解釋為上述(1)、(2)、(3)種觀念所主張的。也可能把它解釋為愛鄰舍如同愛自己，或愛萬物、愛所有的被造物如同自己。此乃耶穌倫理教訓的基本原則。事實上，也與上篇第一、二、三章的主張有著異曲同工之妙。

上述這些形式的有神論倫理可以產生各種對待生態環境的態度（除了第一種模式的態度以外）。例如，他們可以主張，上帝命令我們照顧祂的所有被造物，包括植物、岩石和湖泊；也可以主張，因為上帝照顧所有被造物，所以我們也應該這麼做；或者主張，尊敬諸天的方法是同他們一起播揚上帝的榮耀。這些形式的有神論倫理應該得到我們的注意，但是，它們卻也有問題存在。因為它們所根據的神學並不能為無神論者所接受。

本章所列出的這八種模式的倫理，表示傳統倫理中，八種處理生態環境問題的態度和原則。然而，這八種模式的倫理都不是完美

無缺的倫理，都各有其利弊。所以在本篇剩餘的篇幅中，我們提出一套完整的生態倫理，包括生態倫理的動機，態度及靈修問題，以及生態倫理的具體原則和規範。當然，我們的前提是以基督信仰和神學為原則。

研究思考問題

1. 表示生態環境的倫理道德思想模式有很多。根據你（妳）的信仰，本章所列出的這些模式中，你（妳）能接受何者？又你（妳）認為何者不可接受？
2. 你（妳）如何了解生態環境倫理道德的來源？
3. 人類的行為和生態環境一直具有密切關係，為什麼上一代的人類不特別強調在這種關係中，人類所應具有的倫理道德？
4. 假若有人告訴你（妳）：「環境保護只是你（妳）個人的興趣問題，我沒有那種興趣。」你（妳）如何從基督信仰的立場來回答此人的話？

第二章 生態倫理的動機、 態度與靈修

所謂動機是指激發行爲或發生動作的原因，是推動人行動的內在動力。引起行爲的動機很多：有基於生理需求的動機，如飢餓、渴、疲倦……等，也有屬於心理需求的動機，如愛、歸屬、安全感、自尊……等。從信仰的觀點來看，基督徒的行爲動機來自信仰的要求。基督徒對天主、耶穌基督和聖神的信仰是他們生活的基礎；這些信仰融入個人的倫理判斷中，成爲道德或倫理行爲的要求。當然倫理行爲的動機可以從一般理性的推理中得到，但本章則進一步把理性的推理帶入基督信仰的觀點中。

所謂態度是指一個人對他人或事物所具有的心態或心思的傾向、感覺、立場……等。亦即在行動之前，心中的傾向。態度的形成來自動機；而態度指導一個人的行爲。由於人是理性、自由的主體，也是具有道德意識的存在，他（她）了解事實以及自己行爲的根據和動機，所以他（她）在倫理方面的態度與他（她）的動機是一致的，或一體兩面的。從信仰的觀點來看，基督徒倫理生活的態度也是來自信仰，同時受了他（她）的德性——即三超德（信望愛）和四樞德（智義節勇）——的影響。

事實上，動機、態度與靈修是相輔相成、不可分離的，所以本章的討論難免有重覆之處。基督徒的靈修是指基督徒將基督救贖的工作當做人格的變化，表現出一種新的生活方式。靈修的根基在於

天主啓示的來臨、基督在歷史中的具體啓示、以及教會的傳統。基督徒的生態靈修乃是綜合前幾篇中對生態問題的認識，以及對神學和倫理的反省，表現出一種新的生活態度，並實踐生態倫理原則與規範中的要求。

第一節 動機

基督徒倫理行爲的動機既來自信仰，那麼，形成基督徒生態倫理行爲動機的信仰又是什麼？簡言之，前述第四篇中所論述的「系統神學的地觀」正是此種信仰的根據。在上一篇中，我們論及自然大地乃是天主聖三的居所，而且大地與天主聖三彼此寓居；基督的道成肉身信仰更告訴我們，基督以大地爲家，祂也是大地和人類的救主；宇宙性的基督論更進一步指出，基督是萬物在宇宙中共同的家，萬物在祂裡面尋獲了終極的目標。從聖神論的信仰來看，聖神是大地萬物中創造性的力量源頭及合一力量的源頭。從基督信仰中人學的觀點來看，不論從關係、結構或過程的幅度來看，人類的生存不只與地息息相關，而且人類負有保護和照顧大地的責任。從教會學的觀點來看，現代的教會學所關心的問題已從傳統對「內在」的關心逐漸轉向對「外在」的關心，也就是從對「人」的強調逐漸轉向對整個「自然環境」的關心，而且逐漸強調大地在聖事的慶祝中所扮演的角色。從末世論的觀點來看，基督信仰中對末世新天新地的期望，更是相信大地與人類同得救贖、同被更新的烏托邦臨到；而且人類必須與上帝同工來促成新天新地的實現。這些信仰都是形成基督徒生態倫理生活動機的主要基礎。根據這些信仰，基督徒應正視大地的價值和地位，並負起管理照顧大地的責任。

第二節 態度

當我們從信仰獲致行爲的動機之後，我們對生態環境的態度必然隨之改變。我們會以全新的心態來對待大自然。根據聖經的教訓以及倫理神學的傳統，此種態度的改變至少表現於三方面：(1)以管家的態度對待大自然；(2)根據三超德——即信望愛——的原則對待大自然；(3)根據四樞德——智、義、節、勇——的原則對待大自然。

(一)管家倫理：管家的態度來自聖經的人觀和自然觀。聖經的神學主張，唯有上帝才對自然大地擁有絕對的所有權。人具有上帝的形像（肖像），並且受上帝之託管理照顧自然萬物。所以，在人與大自然的關係上，人只是上帝的管家。人既然替上帝管理大地，在使用大地的資源時，就必須以向上帝負責的態度來使用。人對自然資源沒有絕對的所有權和處置權；人只有管理和照顧的職責。生態危機之所以產生的主要原因完全因人類主張對自然大地擁有絕對所有權所致。

管家的職責就是忠實且負責地管理主人所交付代管的財物。這表示人類應該以同樣的態度來管理經營上帝所交管的自然大地。人類固然有權向自然支取生活所須，但人類必須分辨何種行爲構成負責任的管理和不負責任的管理，也必須知道如何行使他（她）的管理權，才能使自然大地免於被破壞和蹂躪。換言之，當人類向自然所支取的，超過了自己生活所須要的，就可能僭越自己的管理權，而失去做上帝管家的資格。

有人把地球比喻爲一艘太空船，船內的水、空氣和其他支持生命的能源都是有限的。所以必須小心負責地使用，否則會產生危險。這種類比描述法並不能完全說出問題的嚴重性。因爲當一艘太

空船在航行中發生故障或資源不足時，可以立即返航，回到它的庇護所——地球，而得以免除毀滅的命運。但是當地球被破壞，資源被用盡時，它卻沒有另外更安全、更完全、更具有豐富資源的地方可以返航。它的問題必須就地立即解決，而毫無緩衝的餘地。^①但是太空船的比喻可以讓我們更加了解地球的有限性，並激發我們以小心、負責的態度管理照顧這艘太空船，使其免於遭受斷航的危險。

此外，以管家的態度對待大自然也是來自基督宗教的末世論思想。根據這種末世論思想，現今的世界處於不完全的階段中，因為上帝的創造工作尚未完成，上帝的創造是一種持續不斷的過程，直到末世來臨時，這個創造才要完成。彼時，世界以及萬物都將臻於完美狀態，天地人將要合一，新天新地將要實現。而為了促成此種末世的新天新地的實現，現階段的人類應與上帝合作，接受上帝賦予人類的管理之責，善為經營、治理、照顧此大地。反其道而行的結果，不僅阻礙了新天新地的實現，而且導致了人類與大地的毀滅。

(二)從三超德——信望愛——所形成的態度：以傳統比較強調靜態的概念而言，所謂「三超德」是指超自然的德性，^②此三種德性非人所能自己產生，而必須經由上主的恩典，人才可以獲得。三超德培養了人的德性，而這些德性可以使人對待自然大地的態度產生

① 有關太空船的比喻可參考Paul E. Lutz, "An Interdependent World", *Ecological Renewal*, Ed. William H. Lazareth (Philadelphia: Fortress Press, 1972), 1-7.

② 有關人的超自然的德性在動態方面的意義請參閱谷寒松，《神學中的人學》，241-260。

根本的改變。茲分述如下：

(1)信德——信德使人對上帝有正確的信仰，不只相信上帝為宇宙和萬物之主，並相信上帝寓居於世界中，也相信前篇中，所有有關地的信仰。此種信仰使人不再把地視為獨立的存在，而與天主聖三無關；反而使人把地和上帝臨在於世界中的奧蹟視為一體。簡言之，對天主聖三的信仰可以使人擴大視野，而把天、地、人視為一個不可分割的整體。而當人具有此種天地人合一的觀念時，他（她）對地的態度必然具有一種敬畏或珍愛的態度，而不再將地視為沒有價值、地位或主體性的「它」，加以任意的剝削和蹂躪。相反地，他（她）會對自然大地的責任和義務為信仰的主要部分。正如教宗保祿二世所說：「信徒們對有益於每一個人的健康環境的努力，直接出自他們對天主造物主的信仰，出自他們對原罪和本罪影響效果的認識，出自因基督而獲得救贖的確信事實。」③

(2)望德——當基督徒因著信德而體會出上帝的愛和恩寵，並看出上帝全能的作為時，就能表現出一種持久的盼望。新約以基督論和末世論的觀點來描述這種盼望。基督的工作和祂最後的勝利都成為基督徒盼望的根據和目標，這種盼望不受死亡和罪惡的事實所限制。

近代神學的潮流則進一步強調基督徒的盼望所具有的道德意義。莫特曼的《希望神學》（*Theology of Hope*）④即為一例。他以末世論的角度主張，基督徒的盼望應該帶來社會和政治改變的結果。換言之，任何對未來的盼望都應培養一種社會和政治改革的情

③ 教宗若望保祿二世，〈一九九〇年世界和平日文告〉，第五段，見《神學論集》86 (1991):570。

④ Juergen Moltmann, *Theology of Hope* (London: SCM Press, 1967).

操，並預備從事這種改革。

就本書的目的而論，基督徒對未來的盼望也應該培養一種盼望的情操，來對待自然大地，使自然大地得到更新。雖然在面對諸多環境危機的問題時，難免使人產生無力感；加上對人類的有限性和罪性（不願改變生活方式）的了解，更使人對將來失去了盼望。但是，基督徒的望德卻激發我們相信上帝的愛和大能，讓我們的眼光能放遠看到末世的圓滿境界，並激勵或要求我們與上帝合作，來促成新天新地的實現。

(3)愛德——基督徒的愛德源自上帝對人類及萬物的愛。就如約翰一書的作者所說：「我們應當彼此相愛，因為愛是從上帝來的。」（約壹四7）並說：「我們愛，因為上帝先愛我們。」（約壹四19）又因上帝的愛也普及於一切的受造界，所以基督徒的愛也應具有這種普世的幅度。此種上帝對被造萬物的愛特別表現於詩篇中，例如：

上主的慈悲，充滿憐憫；

他不輕易發怒，滿有不變的愛。

他恩待眾生；

他的恩慈及於一切被造物。

上主啊！你所造的一切都要頌讚你；

你的子民都要感謝你。（詩篇一四五8-10）

此種上帝對萬物之愛的態度，也應成為基督徒對待大自然的愛的一部分。即使基督徒的愛不能跟上帝的愛相比，但基督徒仍應以其有限之愛效法並回應大地對人類的愛。此外，我們若做效亞西西的聖方濟把大地當成人類的兄弟姐妹（見第三篇），則人類對大地就應表現出手足之情的愛。

(三)從四樞德所形成的態度：所謂「四樞德」是指智德、義德、

節德、勇德，它們是所有其他德性的樞紐。一個具有這四樞德的基督徒對生態環境的態度必然合乎倫理道德的要求。茲分述如下：

(1)智德 (prudence) ——一般來說，這是樞德中的首德，意指一種分析、明辨、洞察的能力。它所關心的是：在某種情況中，何種行為是正確的？因此具有智德的人必會審慎分析情況，並接受他人的忠告。然後據之做行為的抉擇。智德必須具備的條件有：認識道德原則、理性推斷的能力、創造性的眼光、學習別人的能力、了解並衡量情況的能力、事先看出阻礙並設法克服的能力，以及根據這些能力做出正確決定的能力。

就生態環境的問題而言，智德使人知道生態體系的完整性及保持這種完整性的重要。所以智德幫助人分析人類對待自然環境的不當態度及此不當態度的根源；人類在經濟或科技上盲目的發展，都是不明智之舉。智德使人對目前生態危機的事實有所了解，然後知所行動。具有智德的人知道分辨萬物與人類的價值；所以當其他被造界的利益與人類的利益發生衝突時，他們知道分辨何者的利益具有優先的地位。在具體行動上，他們也會判斷何種行為是解決生態危機的正確行為。例如，他們會避免使用不可再生之資源，而多使用可再生之資源。

(2)義德 (justice) ——義德所關心的是權利和義務的問題。例如，我有尊重你的身體完整的義務，而這個義務來自你有過著完整生活的權利。在生態環境的問題上，我們可以說，人類有尊重被造界的完整之義務，因為所有的被造物都是屬於上帝的，都有其價值和意義、作用和權利。所以義德的核心是尊重萬物固有的價值和生存權。這也是遵行上帝旨意的表現。

然而，在權利與最終目的的關係中，權利有等級之分。因為一個人的權利往往受制於其他人的權利。而當權利互相衝突時，便須

依賴智德來判斷優先次序。同樣地，人對其他受造物的正義態度也有等級之分。特別是當人的權利與其他被造物的權利發生衝突時，應以人的權利為首要考慮，而不必犧牲人的權利來維護其他受造物的權利。因為被造界有等級之分；低等的被造物往往必須為高等被造物提供服務。

(3)節德 (temperance) ——節德是平衡人類的慾望，而不影響人過著應有的基本需要的生活之力量。它不是壓制慾望，而是節制慾望，不讓不當的慾望走向行動，以利於人的成長。所以它是積極而非消極的德性。此種節制之德之所以重要，是因為無節制的慾望將給人類和大地帶來毀滅。

由於地球和地球上的資源都是有限的，所以為了維護自己和別人（包括人類的後代）的尊嚴，我們必須有節制地來使用所有的資源。沒有節制的態度表示我們已被其他受造物或物質所控制。「人就是賺得全世界，賠上自己的生命，有什麼益處呢？」（馬可八36）節德是幫助人過簡樸生活的力量。同時節德也能促使人克制瘋狂盲目的科學研究；因為科學研究本身的價值只不過是工具性的，其目的性的價值在於人，所以科學研究應以服務人，而不妨害全人類的利益和幸福為目的。特別是當面對全世界多數人死於貧窮和飢餓的事實時，人類更應節制發展那些不以全人類的幸福為主的科技。

此外，對人口爆炸所造成的環境負荷過重的問題，人類亦應具有明智、正義和節制的態度，而採取必要的節育（家庭計劃而非墮胎）措施。

整體而言，節制的道德要求應該特別針對已開發國家中的人，因為他們是能源的主要消耗者，也是生態危機的主要製造者。但這並不表示未開發國家就不須節制，因為未開發國家中的人口問題也

是造成生態危機的主要因素之一。儘管未開發國家中的人已經過著簡樸的生活，但是他們是因為貧窮而被迫接受簡樸的生活。在這一方面，已開發國家有責任協助未開發國家改善他們的生活環境，如此才有可能達成全人類應有的共同節制。

(4)勇德 (fortitude) ——在面對困難、危險和誘惑時，能夠堅持到底，即為勇德的表現。亦即所謂「創造彈性」(creative flexibility) 的能力。^⑤勇德一方面使人克服恐懼感，另一方面使人抑制無節制的膽量和魯莽。勇德使人能以平靜的心面對一些嚴重的挑戰(如死亡)，也給人一種為了正當原因而忍受苦難的力量。因此勇德既有積極面，也有消極面。積極面是指為了上帝的國而採取勇敢的行為；消極面則指為了上帝的國忍受苦難，甚至犧牲生命。但即使忍耐也不一定是消極的，因為忍耐也須勇氣和信心。勇德是人對生存中的衝擊所作的肯定回應，它是勇敢和忍耐的能力。所以它是使人成長的必要德性。在面對不公義時默靜不語的人，不惜犧牲一切來逃避衝突或人生風波的人，以及凡事只想照己意而行的人，都是缺乏勇德的人。

就生態環境的問題而言，勇德使人在面對大部分人類不知悔改的現況時，仍能堅持原則，不被誘惑，不被消滅。意思是說，當我們意識到生態危機的嚴重性時，我們不再靜默不語，也不逃避自己的責任，而採取果敢的行動推行並實踐拯救自然大地的工作。此乃勇德的表現。就如「世界宗教議會」(Parliament of the World's Religions) 的宣言所說：「我們可以共同來移山！沒有冒險的意願

⑤ 參閱台灣生界與生活品質研究小組，《台灣生界與生活品質》(台北：天主教方濟會佳播印刷公司，1994)，22。

和犧牲的決心，目前的情況就不可能有根本的改變！」^⑥因為要過簡樸的生活，要推行環保，保護大地，難免遭遇被欺負、被批評、被迫害、甚至被消滅的危險（已有多少人爲了保護地球的完整而犧牲生命！）^⑦所以爲了拯救大地，勇德在生態倫理上是必須的。

第三節 靈修

生態倫理的靈修與動機和態度是一體的，也可說是生態倫理的第三面。這是新近環境保護主義者所強調的。在各種生態靈修的理論中最爲出色的乃是所謂的「創造靈修」（creation spirituality）。所謂創造靈修是指一種以創造爲中心的靈修方式，其目的是要使基督徒的靈修達到均衡——也就是從過去所強調的救贖、成聖層面的靈修，轉變成一種包括人性各個層面的靈修。所以，此種創造靈修的內容包括今天人類所面臨的生態危機、資訊爆炸、都市化、高漲的地球村觀念以及失業……等問題。一般來說，創造靈修所關心和冥思的問題至少有：信心和信賴、陰性活動（有別於傳統基督宗教靈修所強調的陽性活動）、天主既是母親也是父親、萬物始於上帝創造的能力（而非始於罪，因此創造靈修比較強調「最初的祝福」而非「原罪」）、對人的整體性看法（而不把人二分爲「肉體」和「靈魂」）。^⑧受苦是新生命誕生以及宇宙性基督來臨的必經過

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，在巴西曾發生一個熱心保護熱帶雨林的環境保護主義者被一位大地主所雇的傭兵所殺害的事件。

⑧ 有關「肉體」和「靈魂」的二元論思想，可參閱谷寒松，《神學中的人學》，213-226。

程，拯救意指人和宇宙的治癒過程。所以受造界的超拔（ecstasy）、舞蹈、希望、感恩、謙卑（即歸屬大地的感覺）、慈悲、慶祝……等，都是創造靈修的具體表現，也是基督徒靠著信仰和靈修所應表現的生活方式。⑨

Shannon Jung也把五種人類對環境的共同經驗視為構成宗教信仰的因素。這五種經驗分別是：

- (1)人類與自然大地相互關連的感受；
- (2)在身臨自然大地時，一般人都會具有一種超越感；
- (3)人類都知道生界構成一個共同體（community）；
- (4)在面對大自然時，人類會有一些強有力的情感表現，諸如懼怕、友誼、美感、力量、信賴感（trustworthiness）；
- (5)對自然環境的認識通常都與其他宗教性的承諾或委身（religious commitment）有關連，特別是深度生態學和女權主義。

當然這五種經驗並不是對自然環境具有宗教熱誠的唯一來源。然而，這五種經驗可說是一般人所能夠指出的，對環境的一般感覺或反應。對這五種經驗的感覺特別強烈的人，可能就會把自然環境視為他們靈修的主要來源。而這五種經驗都指向一種在人之外的實在現象，也指向在自然之內的一種超越的現象。⑩

Hans Kessler主張生態靈修的主要內容有七部分：⑪

-
- ⑨ 參考 Matthew Fox, *Original Blessing: A Primer in Creation Spirituality* (Santa Fe, New Mexico: Bear & Company, 1983).
 - ⑩ 參閱 Shannon Jung, *We Are Home: A Spirituality of the Environment* (Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1993), 52-53.
 - ⑪ 見 Hans Kessler, *Das Stöhnen der Natur: Plaedoyer fuer eine Schoepfungspiritalitaet und Schoepfungsethik* (Duesseldorf: Patmos Verlag, 1990), 72-106.

(1)全部的創造都被上帝所擁抱，萬物都在上帝之內，因為祂是無限愛的奧秘生命，所以在祂之內，空間是無限的。沒有一個被造物存在於上帝之外。

(2)上帝也臨在於祂的創造中，在所有的被造物之中。祂充滿一切，使它們有生命，有存在。上帝的榮耀充滿大地（民數記十四21），馬丁路德曾說：上帝是一位超自然而不可言喻的存在。沒有一個存在比上帝更小、更大、更窄、更寬、更薄、更厚。^⑫

(3)當以聖事觀點來了解大自然時，我們可以發現自然乃是那位看不見上帝的象徵。通過被造物，我們可以看出創造的根源；通過被造界，上帝向我們說話。奧古斯丁在他的《懺悔錄》中，曾以這樣的話向上帝祈禱說：

主，它們是你造的：所以它們是美麗的，（從它們的美麗中，我看出你是美麗；）

主，它們是你造的：所以它們是美善的，（從它們的美善中，我看出你是美善的；）

主，它們是你造的：所以它們存在，（從它們的存在中，我看出你的存在。）^⑬

(4)萬物中都存在著上帝的足跡，當被造物看出這些足跡時，自然受到激發去尋找祂、愛祂、讚美祂。大部分的詩篇作者就表現出這種情操。聖方濟（St. Francis of Assisi）亦若是。他在西元一二二四年夏天，效法耶穌的榜樣，守齋四十天。之後，由於身體虛弱而病倒了。在充滿沮喪和困擾之際的某一天清晨，他看到旭日緩緩東昇，也體驗到上帝的臨在。於是他有感而發，作出了一首名聞遐

^⑫ 見Martin Luther, *Vom Abendmahl Christi*, 1528, in WA, Bd. 26, 339-340.

^⑬ Augustine, *Confessions*, Bk.11, ch.4.

邇的「太陽歌」，歌中他逐一列出所有的被造物，並替代萬物讚美上帝，而且也藉著萬物頌揚上帝。在聖方濟的這種體驗中，我們看到人與萬物之間和平的共融。他把受造物當成人類的兄弟姐妹，並把它們當成交談的對象。這可說是生態靈修的最佳典範。

(5)上帝的足跡雖存在於萬物之中，但祂的足跡並不一定總是清晰可見，大地有時也把上帝隱藏起來，特別是在自然災害中，人類更不易看到這位與人同在的上帝。而在人類的文明和高度的科技社會中，上帝的足跡更不易為人發現。我們所看到的只是人類留下的一些暴力、貪婪、自私……的記號。在這種被破壞的世界中，人如何找到上帝呢？

Kessler對此問題的回答是：當我們在地面上看到某一動物的足跡時，我們所以能夠分辨該足跡來自何種動物，完全是因為我們已經對該動物有所認識和了解。同樣地，當我們看到自然現象中的災害和人類文明中的破壞記號時，我們若先有對上帝的認識和體驗，就可以比較容易看出上帝的臨在；否則，就不一定能有這樣的了解。換言之，對那些努力尋找上帝臨在的人來說，大自然有足夠的光輝讓他們可以看出上帝；但對那些不願尋找上帝的人來說，自然永遠是黑暗的，因為他們的心「冥頑不靈」，他們永遠無法從自然中看出上帝。^⑭

(6)上帝臨在於萬物中，並參與萬物的感覺中。此種生態靈修主張，受造物本身不但是到達上帝的媒介或工具，而且受造物也具有上帝所賦予的價值。因此，上帝也尊重每一被造物，並以溫和善良的態度對待萬物；祂甚至將被造物當成朋友一般來看待。近幾百年以來，人類所發展的科技和工業文明卻失去了此種對上帝的體認，

⑭ 參閱羅馬書一18-23。

而把受造界當成一部機器，一種滿足人類慾望的工具，讓大自然完全失去神秘和靈修的幅度。所以爲了引起人類肯定自然的價值，進而尊重自然中的被造界，實有必要在現代人的生活中強調生態靈修的思想，並學習歷史上那些靈修家們在一切受造物中找尋上帝的體驗。就如剛去世不久的天主教神秘家和考古學家德日進（死於1955年）在他所著的《神的氛圍》一書中所主張的：大地是上帝的氛圍，人類可以在萬物中看見上帝的存在。

(7)靈修生活——參與受造界的痛苦：由於人類長久以來不僅未善盡管理大地之責，反而奴役大地；因此，大地受盡折磨，已經開始表現其痛苦，嘆息並期待早日得到解脫（羅馬書八19-22）。對此，上帝已藉著耶穌基督（祂既是神，也是人）的道成肉身參與被造界的痛苦和嘆息，並藉著祂的復活，肯定並推動末世新天新地的實現，讓全部受造界得到更新的希望。人類亦應藉著靈修生活，同上帝參與受造界的痛苦，並且與受造界一同獲得上帝的救援。奧古斯丁曾說：我們的心若不在上帝中，便找不到安寧^⑮。我們可以說，上帝的心永遠得不到安寧，除非全部受造界都像浪子一般回到祂的懷抱中。^⑯

Kessler又接著提出培養生態靈修的七個具體方法，值得我們注意。茲分述如下：^⑰

(1)培養提高對大自然的敏感，並聆聽大自然的聲音，（有喜樂

^⑮ 見Augustine, *Confessions*, Bk.1, ch.1. 此書的中譯本見：應楓譯，《懺悔錄》（台北：光啓出版社，1961）。這句話在中譯本中的第一頁。

^⑯ 參考Ernesto Cardenal, *Das Buch von der Liebe* (Guetersloh: Mohn, 1979), 30.

^⑰ *Ibid.*, 107-108.

的聲音，也有痛苦的聲音），在面對大自然的奧秘時，培養心存敬畏和謙遜的態度。

(2)繼續培養對一切生物的尊敬心態，以及我是整個「生命共同體」的一部分的情操，並因此對創造主滿懷感謝。

(3)培養一種在感恩喜樂中接受大自然的心態，棄絕任何以暴力對待大自然的方法或態度。

(4)培養一種記憶，以從歷史中學習功課。即人若破壞大自然，會引起大自然的反抗（人與大自然有這種歷史關係）。所以，從這種功課中，人應有面對客觀事實的勇氣，改變自己的生活方式，不再矇騙自己，而勇於面對生態環境被破壞的事實。

(5)培養一種更簡樸的生活方式，為要關懷較軟弱的被造物。

(6)在面對受造界的痛苦和危機時，應培養一種義憤，以發揚、去除一切不義、不公之現象。

(7)培養一種對受造界的責任感和耐心（*endurance*），即每日實行環保工作的耐心。

上述這七種靈修的培養，應先由個人和家庭做起，進而推及社區和整個社會，也必須透過教育機構和媒體的教育來教導社會大眾。

最後，我們從天主教修會生活中的「三願」觀點探討生態靈修的形成。

所謂「三願」是指基督徒在修會生活中向天主所發的誓願，委身於特殊形式的基督徒生活。此種特殊生活方式表現於三重誓願中：即神貧願、貞潔願、服從願。神貧願表示志願放棄私有財產，以耶穌基督的簡樸生活為模範，度簡樸的生活方式，就如《天主教法典》第600條所說，「貧窮的福音勸諭是為效法基督，祂本富有，但為我們成為貧乏者，除度實質和精神的貧窮生活外，尚且應勤勉

檢樸，遠避地上的財富。此勸諭要會士按照各該會會憲的規定，在使用及處理財物上應受管轄及限制。」^⑱貞潔願是指放棄婚姻生活，將自己所有的愛施於眾人或眾生，並過著跟天主有比較直接來往關係的生活方式，就如《天主教法典》599條所說「貞潔的福音勸諭是為爭取天國而設，係未來世界的記號，也在不分散的心中成為豐富養育的泉源，度獨身生活負完全節制的義務。」^⑲服從願則表示放棄自己決定的主權，並將此主權交託給天主主權的合法代理者。就如《天主教法典》第601條所說：「服從的福音勸諭是以信德和愛德的精神跟隨服從至死的基督。此勸諭責成會內成員照各該會的會憲，志願服從合法長上，猶如天主的代表。」^⑳

(1)神貧願：通過此願，我們放棄財產所有權，並與萬物建立相互的歸屬關係，進而感覺萬物的神聖性，而對萬物產生尊重的態度；所以，當我們發現自然被蹂躪、破壞時，就會在倫理上覺得那是一種對自然的反叛，也是一種導致自然貧窮化的作為。委身於神貧願的人會越來越了解自然是人類的家，也是人類創造自己的環境，而且自然也是所有生界，所有生物的家。

科技至上主義和物質主義都貶抑了自然的地位和價值，也奴役了自然，以致自然界的資源被濫用，生態的均衡狀態被破壞；各種對自然界的污染成為人類道德被污染的媒介。自然界的象徵作用因此消失，人類的未來也變成黯淡無光。

⑱ 見1983年元月25日教宗若望保祿二世頒佈之《天主教法典》。中文版《天主教法典》詳見天主教法典編譯組譯，《天主教法典》（台北：中國主教團秘書處出版，1985），第600條。

⑲ 同上599條。

⑳ 同上601條。

委身於神貧願者應學習尊重自然，不將被造物視為「東西」，而應視之為「神秘」；應放棄對被造物擁有主權的野心和態度，為的是進入那復活的基督所建立的萬物共融，宇宙和諧的狀態中。也應在自己的身體中感覺自然被現代人蹂躪、破壞的痛苦。

委身神貧願者藉其刻苦節儉的生活，成為與自然往來的記號，也成為與萬物和諧的記號。另一方面，志願過貧窮的生活也表示對自然及其資源盡保護的責任，因為自然是人人所共有的家，而且必須是全人類共同的家。我們不能把自然變成一毛不拔的荒漠，而讓人類的後代無家可住。

(2) 貞潔願：我們的身體乃是此貞潔願實現的地點。貞潔願的目的不是迫害自己的身體，壓制自己的身體，或與自己的身體為敵，也不是對自己身體的自我崇拜。我們的身體是自然的一部分，因此，在我們的肉體中，我們經驗到自己的有限性和罪性，而我們這些有限性和罪性都是影響自然界的主要因素。

自然並非在我們的身體之外，因為我們的身體是自然的一部分；我們存在於自然之中，自然是我們的；自然餵養我們，讓我們成長；自然讓我們痛苦（生病），也醫治我們；在自然中，我們的身體因死亡而分解，回歸自然。若在我們的身體和自然世界之間建立起一種緊張關係，而看不出兩者之間所存在著的神秘共融，則不僅自己受害，而且自然也受害（impoverishment）。

但是我們的身體並非在一種已完成的狀態，而是必須繼續成長，必須不斷教育的。我們在靈性上最深的經驗必須與身體整合，而肉體的感覺也必須進入靈修之中。換言之，我們對貞潔的體驗應表現於肉體之中。委身於貞潔願的人，他們的身體應該發出貞潔應有的表現。——不只能控制肉體的慾望，也能與其他被造物保有正當愛的關係。通過他們的身體，他們能夠進入與其他被造界的關係

中。也就是能對大自然表示尊敬、愛護，他們對萬物的愛使他們的身體和萬物結合成為一體，共同隸屬天主。他們把肉體之愛或衝力整合起來，當成愛別人和受造界的動力，而建立起一種跟受造界之間的新盟約。此乃所謂貞潔願的生態層面。

貞潔願的生態環境靈修所強調的不是生產、創造或其他對生命的破壞，而是尊敬、保護並愛護一切的生命（當然以人的生命為優先，再推及自然界中其他被造物的生命）。就如東方僧侶們表現貞潔願的一種方式是在生活中定期實行齋戒。此種作法表示中止以暴力和殺生的方法對待受造界。所以貞潔願的實現可以讓我們跟被造界之間建立一種慈悲、憐恤、尊重的關係。亞西西的聖方濟所表現的與自然界的關係的生活方式可作為我們了解此種貞潔願下的生態層面生活。

簡言之，委身於貞潔願者在面對神秘的生命時，會對生命產生尊敬和保護，而放棄一切不必要的暴力和控制權。

(3)服從願：這是表示放棄個人的自決權和控制或奴役其他被造物的權力。人類往往有一種傾向，就是把創造主賦予他們對自然大地的管理權，轉變成絕對的控制權。而服從願的靈修生活要求我們放棄這種控制的心態，而使自己改變成環境的管理者、培育者，也就是成為天主的管家。服從願提醒我們，人類不是受造界的主宰，所以人類理應聽從天主的命令，盡責替天主管理、服務受造界。

然而，放棄對被造界的主權，並不是說，脫離跟被造界的關係，而只是說，聽從天主的命令，善盡管家的責任。另一方面，我們也應小心，不要反而成為受造界的奴隸——因崇拜物質、金錢……而成為受造界的奴隸。服從上帝應表現於對被造界的服務中：如餵養動物、照顧植物、保護自然免於被破壞，培養生態方面的社會良知……等。

研究思考問題

- 1.有關生態環境倫理行爲的動機很多。那一個動機最能對你（妳）產生激勵？那一個比較不能激勵你（妳）？
- 2.假若某人不具任何宗教信仰，那麼那人要從何處獲得他（她）對生態環境倫理行爲的動機？
- 3.倫理行爲通常來自人的態度。在本章提出的各種態度中，何者最能吸引你（妳）？何者對你（妳）比較不具意義？
- 4.聖經中把人類視爲大地的「管家」觀念一直受到普遍的接受。假若此種觀念能夠廣泛應用於全球性和地區性的經濟和工業活動中，那麼在生態環境上會產生什麼樣的結果？
- 5.在培養正確的生態環境態度上，基督徒可以從其他宗教中學得什麼樣的教訓？
- 6.根據你（妳）的意見，現代生態靈修的主要因素有那些？
- 7.就你（妳）的了解，你（妳）如何把修會生活中的「三願」（神貧、貞潔、服從）與生態環境的靈修生活互相結合？

第三章 生態倫理的原則、 規範及其限制

第一節 原則

人類以其實際的理性既能了解萬物的本質和價值，和人類自己的行爲，也能了解每一存在之中所具有的倫理呼召。又因爲上帝是最高之善和絕對的存有，而人類都具有上帝的肖像（形像），也都具有良心、責任和尊嚴，所以人類應有的倫理原則是：全心全意愛上帝，並愛人如己。當然，狹義地說，此種上帝對人的愛的要求是以人爲對象；但廣義而言，此種愛的誠命應該擴展至整個被造界。因爲每一被造物都有其獨特的本質和價值，也因爲每一被造物都是上帝愛的對象。換言之，根據此一原則，每一被造物也都是我們倫理責任的對象。

基督宗教的思想傳統把愛的對象區分爲四種：(1)對人類之上的存有（即天主）之愛；(2)對我們自己的愛；(3)對我們的鄰舍的愛；(4)對人類之下的存有（即人類之外的其他被造物）之愛。

因爲創造主不只愛人類，也愛所有的被造物；創造主表現祂自己不只在人，也在所有的被造物之中。照聖經的看法，受造界是人和人在愛中交往的領域，也是人遇見上帝的地方，所以受造界在人際關係以及人與上帝之間的關係上，也具有媒介的地位。因此，當人說，他們愛上帝時，他們也必須愛其他被造界。對待受造界的倫

理責任是指：人必須注意每一被造物的存在意義和目標。

然而，當被造物之間的利益發生衝突時，倫理行為就必須考慮不同被造物的價值和地位。因為萬物雖各有其本質和價值，但它們的價值也有等級之分。一般來說，低等的被造物應為高等被造物提供必要的服務。但是高等被造物要獲得這種服務必須有其條件限制。也就是說，人類在使用低等被造物時，必須有正當的理由。例如，人類必須為了生存上的需要才可以取用其他被造物，而不得為了非生存上的需要破壞其他被造物，我們必須先找出每一種被造物之價值，然後才決定可否利用它。這是生態倫理的另一原則。就如 Hans Kessler 所說：全人類應該共同遵守的生態環境倫理要求，是儘量減少對自然的污染和對其他被造物的破壞——在你（妳）每時每刻的生活中，在你（妳）生存的任何環境中。只有當你（妳）為了維護你（妳）做為人的尊嚴應有的生活時，才可以對環境做必要的破壞。而對已開發國家中的人來說，他們應該遵守的生態倫理要求則更為具體而嚴格：他們必須巨幅減少使用能源、水、土壤以及地球上的其他資源；改變他們的生活形態，使人類和自然生命的根基不受危害；降低垃圾的製造量，停止污染大地，並嚴格執行簡樸生活的要求。^①

第二節 規範

根據上述的原則，人類要利用自然界中的其他被造物必須具有足夠而正當的理由，也就是為了維持人類生存的基本需要。然而，人類即使有了足夠而正當的理由做為破壞自然的根據，他們的行為

① Hans Kessler, *Das Stoechnen der Natur*, 115, 119.

也應遵循一定的規則。換言之，人類對自然界的所作所為必須具有負責的態度，而任何負責的態度至少必須考慮下列十個規範：

(1)根本的規範——任何受造物爲了維持生存，都有一些基本的需要，這些基本需要的價值和地位必須優先於任何其他次要的需要，並應得到適當的滿足。例如，在貧窮地區中，維持一般人的生存所須，使其免於因飢餓而死，應優先於他們的文化或藝術生活的需要（如文化中心或美術館）。

(2)完整性的規範——在使用自然界的萬物時，若發生價值或利益的衝突，應優先考慮整體受造界的利益，而不應偏重某一方的利益，以致危害受造界的完整性。具體地說，人類、生物和大地所共同存在的整個生態體系的完整性重於人類社會的體制。所以，爲了維持整個生態體系的完整性所必須的基本因素應優先於維持人類社會體制之需要。人類不能爲了自己經濟利益的需要而犧牲整個生態體系的完整。因爲人類的社會結構只有在其他被造界能夠永續生存（能有未來）時，才能生存，也才有未來的可能。換言之，生態倫理不應成爲商業（或經濟）倫理的一部分，它有自己的內在基礎，也有其自主的地位、價值和重要性。

(3)迫切性的規範——這是說凡事以人類生存所需的基本因素爲優先的考慮。尤以貧窮人（包括今日和未來的貧窮人）的生存需求爲然。此種爲了維持生存之基本需求應優先於任何其他人類次要的需求，如汽車、冷氣、音響……等。

(4)預防性的關懷（preventive care）規範——此乃所謂「預防重於治療」的原則。預防大自然被破壞，應優先於被破壞之後的補救工作。根據此一規範，人類應減少製造高污染性的產品，代之以一些低污染或無污染之產品。

(5)破壞者負責的規範——破壞自然的人必須爲他們破壞的行爲

和後果負責。只有在詳細調查之後，仍無法找出真正的破壞者時，才能讓全體社會負責。據此，政府應制定政策，根據工廠製造污染的程度，做為課徵環保稅賦的標準。汽機車也應以其排放廢氣之程度做為課稅的根據。然而，不幸的是，先進工業國家的廠商們卻往往因為自己國內有此規範的限制，而將其高污染性的工業移往其他環保法律較為寬鬆的國家，而繼續給全球的生態環境製造污染。這是值得注意的。

(6)合作的規範——因為生態環境的破壞往往不是地區性或國家性，而是國際性的；所以環保制度的制定應以國際性的規範為優先，而以國家性的規範為次要。就如《我們共同的未來》乙書所強調的，要讓可持續的發展得以實現，有賴於一國之內各相關組織的交流、合作及全球各國政府的共同研討和行動。普世教協(WCC)一九八〇年在瑞士日內瓦召開的大會中所提出的「正義、和平和保持受造界完整」的口號也主張，國家或地區性的問題和需要應與全球的問題和需要一致，消除彼此間的衝突，才能達成該口號之目標。

(7)可挽回(reversibility)的規範——若我們不能避免對環境造成破壞，則應嚴格要求所作的破壞減到最少的程度，而且要求所造成的破壞可以補救或挽回；絕不從事不可挽回的破壞行動，以致對環境帶來長期而不可彌補的損害。例如，在核能廢料之處理尚未有決定性而永久的解決方法之前，應把它們儲存在將來可以取到的地方，而不得放在無法取得的地方。但根本上還是不應使用，或減少使用核能，因我們不知其對環境所造成的長期後果如何。雖然有一些專家主張核能使用的安全性，但事實上仍有許多其他專家懷疑此說；他們仍擔心核能對環境將造成長期破壞之後果。

(8)可回收(circulation)的規範——人類在生活中都免不了製

造垃圾，但處理垃圾的原則是盡量將垃圾置於大自然的循環中，讓自然自己消化垃圾；因為大自然有治癒污染的能力。但是人類所生產的垃圾量若過於龐大，大自然便無法處理，因為自然界容納或消化垃圾的能力有一定的限度。所以，根本上，人類應該減少製造垃圾，或使用可回收之物質，使產生的垃圾可以被回收，被大自然所消化。例如，我們應減少塑膠原料和保麗龍製品的製造和使用，因為這些化學製器都很難被大自然所吸收和消化，即使塑料焚化爐也難以解決此問題。在農業上，應盡量使用有機肥料來取代化學肥料，以減輕對大地的污染。

(9)再生 (regeneration) 之規範——可以再生的自然資源的使用應優先於不可再生的自然資源的使用。對可再生自然資源的探尋、研究和利用，也應優先於其他不可再生自然資源的研究和開發。在同樣的條件下，應該使用、研究、開發可再生的資源。例如，太陽能的開發；優先使用水力發電等。

(10)節省的規範——此規範指出人類在使用自然資源或決定行動時，應以節省能源為首要考慮。凡能節省能源的作法或決定應該優先於其他任何方法。例如，日本在一九七三年因提高能源價格，結果使全國的能源利用量減少了三分之一。此種結果激發了科技研究的誘因，提供研究一些能夠節省能源之產品的誘因。再如，發電廠在發電過程中所產生的熱量，是可以回收、保存，並再利用的，但因回收設備過於昂貴，以致一般電廠都不採取回收措施。這表示我們可以研究節省能源的方法——只要有心節省能源，我們一定辦得到。

綜上所說，生態倫理的規範可以歸納為英文的四個“R”——即refuse（拒絕）、reuse（再使用）、reduce（減少）、recycle（回收）。所謂「拒絕」是指拒絕破壞生態體系的整體性、拒絕使

用不可回收或不可再生之資源、拒絕對環境從事不可挽回的破壞。所謂「再使用」是指做到資源回收、再生的要求，也做到舊物再利用的美德，以「減少」資源的浪費。當我們減少或節省資源的使用時，也就同時做到減少對環境的破壞了。而「回收」資源正是減少浪費及減少破壞環境的不二法門。

第三節 生態倫理的限制

上述生態倫理的原則和規範可說是人類在面對生態危機的現代世界所應該而必須採取的行動方針和生活方式。爲了挽救日益被破壞的大地，人類有責任將這些原則和規範立即付諸實現，不可拖延，不可猶疑，也不可逃避責任；地球是人類共有且唯一的資產，只要立即採取行動，嚴格遵循生態倫理的原則和規範來生活，則自然大地的挽救還不致太遲；否則，拖延的結果只會加速環境的惡化，甚至拖垮整個生態體系。

然而，由於人類的本性並非完全，要人類完全依循上述的倫理原則和規範來改變他們的生活方式並非易事。從哲學的觀點來說，人是有限的、渺小的、偶然的、脆弱的存在。從神學上來說，人人都具有罪性，難以完全的悔改，也難以與天主完全和好。人類的這些有限性和罪性都是妨礙他們實現上述環境倫理的原則和規範的主要原因。

但是，人類的這些有限性和罪性並不能成爲人類規避對受造界的責任之藉口。根據基督宗教的教義，人類雖自創造以來就不能完全依照天主的計劃來生活，而帶來一切邪惡的後果（此即所謂「果性原罪」），包括所有影響人類心思的錯誤觀念、態度、原則、價值觀、制度……等，也包括對生態環境的不當態度；然而人類雖不完全，但他們被造時所具有的天主「肖像」並未消失。這個教義告

訴我們，人類仍具有潛力來與天主合作改善這個世界。只要人類願意悔改，接受天主的感召，與天主合作，則人類必能克服自己的有限性和罪性，為自己和這個大地帶來更新的希望。如此，我們便能同「世界宗教議會」（The Parliament of the World's Religions）的與會者共同宣布：

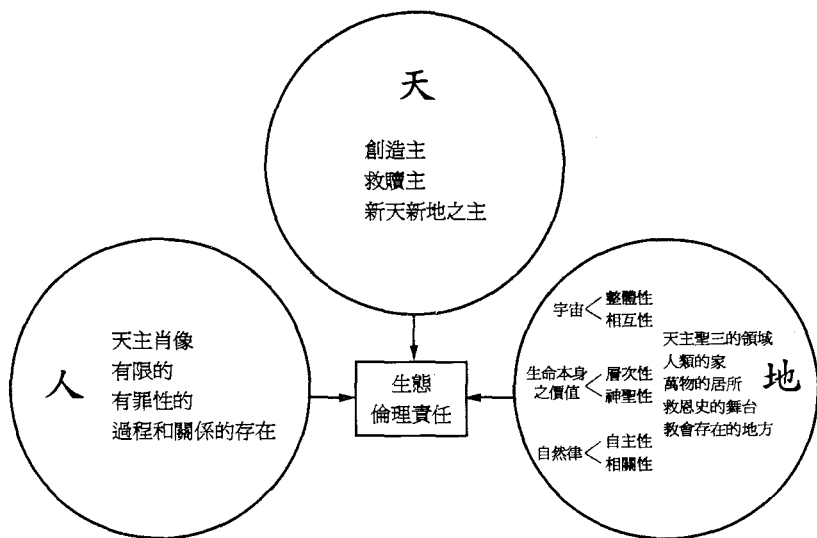
我們都是相互依存的，人人都必須依賴整體的福利，所以，我們必須尊重所有生物的整體，亦即尊重人類、動物、植物、以及大地——空氣、水和土壤——的維護。我們必須為我們所作的一切負起個人的責任。因為我們所有的決定、行動和不行動（failures to act）都會（對環境）造成影響。

.....

我們必須努力爭取一個公義的社會和經濟秩序，讓人都有公平（均等）的機會發揮自己做為人的最大潛力。我們的言行必須是忠實而帶有憐憫，必須公正對待萬民萬物，避免偏見和怨恨。我們不可偷盜。我們必須超越對權力、名聲、金錢和消費的貪婪，以建造一個公義而和平的世界。除非先改變每個人的認知，大地就不能夠變好。藉著控制（訓練）我們的心思，藉著冥想、祈禱、或積極的思考，我們誓言要增進我們的認知。沒有冒險和犧牲的準備，我們的情況就不可能有根本的改變。因此，我們把自己委身於此全球性的倫理、以尋求彼此的了解、社會的利益、和平的培養，以及與大自然保持友誼的生活方式。②

② Hans Kueng and Karl-Josef Kuschel, eds., *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions*, 14-16.

綜合本篇所述，我們以下圖說明人類生態倫理的根源以及人類對自然大地所須負的責任之根據：



圖十、生態倫理責任根源圖③

我們可以用先知彌迦的至理名言來形容本篇所說的生態倫理原則，即「行公義，好憐憫，與主你的上帝同行」（彌迦書六8）。而以道家的名言：「善行無輟跡」（好好地走路，不留下任何足跡）（道德經二十七章）來形容生態倫理的規範。總之，生態倫理所要求於我們的，乃是要具有「全球性的思考，地方性的行動」，並成為具有「人性」的人來對待所有其他被造物。

③ 嚴格來說，人也是地的一部分，但為清楚表明人對大地的倫理責任，本圖將二者分開。

研究思考問題

- 1.任何「生態環境倫理」的制定都必須考慮幾個基本原則，這幾個基本原則能夠而且必須被每一個人所接受。你（妳）認為這些基本原則是什麼？
- 2.在生態環境倫理的動機和原則之後，出現了一連串的規範。你（妳）能夠根據這些規範在客觀上的重要性將它們分等級嗎？
- 3.你（妳）能夠根據這些規範在實際上的迫切性，將它們分等級嗎？
- 4.當我們從全球性的層面縮小到地方性的層面時，這些規範是否須要調整？如何調整？
- 5.要做到真正合乎基督信仰的生態倫理行為有其困難和限制。你（妳）認為最大的困難是什麼？請分別從全球性、地區性和地方性的層面敘述之。
- 6.許多具有道德感的人都認為現代世界的經濟發展模式存在著很深的危機，他們試圖找尋其他模式來取代目前的模式。這些模式的經濟發展十分重視生態環境、文化、宗教和靈性方面的價值。試問：世界諸宗教在這方面能夠提供什麼貢獻？
- 7.在面對上述的困難和限制時，基督宗教的各教會能夠提供什麼貢獻？
- 8.無疑的，華人社會目前急須一套更完整的教育計劃，這套教育計劃至少應包括下列問題：社會責任、倫理道德原則、對環境的關心，對宗教信仰開放的基本態度。請問你（妳）如何致力於這種教育計劃的實現？你（妳）在此時此地能夠，應當做些什麼？

第六篇

具體行動的建議

沒有行動的異象只是一個夢，
沒有異象的行動是機械似的動作，
有行動的異象乃是世界的希望。①

不要懷疑，即便是一小群有思考、有熱誠的人也能夠改變世界；而且，事實上就是這樣的人改變了世界。②

雖然地球目前的處境極其險惡，但是還不到無可救藥的地步。相反地，每項環境問題都有解決的辦法。③

一般人往往有一種錯誤的想法，以為單靠個人有限的的能力，不足以對整個地球生態做出甚麼貢獻；單憑個人節省資源，保護環境，並不能對整個生態體系產生改善的結果。從倫理的觀點來看，此種想法之所以錯誤，完全在於這些道德行為者具有一種「知而不行」的不負責任心態，為自己既有的生活方式做辯護。這也就是基督宗教的信仰上所謂的不願悔改的表現。而這種普遍存在的心態，正是當今推動環境保護工作最大的困難所在。因此，只有當人類能夠去除這種不願悔改的心態，整個自然環境才可能有希望。其實，

① 這是英國蘇薩克斯（Sussex）教會在一七三〇年時所留給後人的一句至理名言。見Steve van Matre, *Earth Education: A New Beginning* (Warrenville: The Institute for Earth Education, 1990), 317.

② 此話出自「羅馬俱樂部」的會員Margaret Mead的作品。詳見ibid, 312.

③ Diane Mac Eachern著，李麗薰譯，《750種方法讓地球更乾淨》（台北：台灣地球日出版社，1993），2。

保護環境最迫切的就是將有關環境的理論與實踐互相整合。^④只有當人人都願意在生活中做環保，將關懷環境的心落實到行動上，地球的生態危機才有解決的一天。

本篇即是在提供一些具體可行的方法，期望讀者們能將各種拯救環境的辦法融入日常生活之中。我們所列出的具體行動方法，對個人或團體的生活方式將不致造成巨幅的改變；但是對我們所賴以生存的地球，卻有著舉足輕重的影響。而且我們所採取的每一項保護環境的行動，不僅可以為地球帶來好處，還可以提升我們的生活品質——週遭生活環境的改善以及增進自己身心方面的健康。

以下，我們將人類應該採取的具體行動分成七類，即個人、家庭、企業、學校、社區、國家和宗教團體。這些具體的行動方法並非出自作者的創見，而是搜集多人所提供的意見而整理出來的。我們所列出的這些方法，可能難免重覆，也可能不完整，所以本篇的內容僅可供讀者參考之用，希望能有拋磚引玉的效果。讀者若想獲得更多有關具體行動的方法，可參考本書後面所列出的相關參考資料。

這些具體行動都是全人類所必須立即付諸實行的。基督徒也應與一般人有同樣的具體行動。況且，由於基督徒有上述第二篇至第五篇中所描述的基督信仰做為他們行為的動機，所以他們理應比一般人更積極、更徹底，而有恆地實行這些建議。

④ 參考谷寒松，《神學中的人學》，36-39；谷寒松，《天主論》，再版，124-128。

第一節 個人的具體行動

個人應採取的具體行動可依食、衣、住、行及其他五方面來看，茲分述如下：

(一)食的方面

- 拒絕使用免洗餐具，而代之以自己的碗盤，可循環使用者。
- 拒買過分包裝之商品，自備購物袋購物或減少購物袋的用量。
- 拒買保麗龍或塑料包裝之食物或飲料。

(二)衣的方面

- 將舊衣洗淨後捐給慈善機構或需要的人，不能再穿的衣服或可利用來作抹布。

(三)住的方面

- 為保護臭氧層，不要使用含有氟氯碳化物（CFC3）的噴霧劑。
- 嚴格回收舊電池，或選擇可以充電式的電池代替一般電池，勿將廢電池與其他垃圾混合處理。
- 洗澡時用淋浴，不用浴缸，淋浴的用水量約為浴缸澡用水量的三分之一。
- 換裝一個有閉合開關的慢流速蓮蓬頭。
- 設法減少馬桶水箱的水容量。
- 檢查供水線的每個接頭、水管、水龍頭、抽水馬桶等，確定完全沒有漏水現象。
- 縮短淋浴時間，刮臉刷牙時，不要讓水一直流，隨時隨地養成節約用水的習慣。
- 阻止垃圾郵件，設法通知不斷寄垃圾郵件給你的公司，要求

他們停止再寄。

(四) 行的方面

- 儘量以步行、自行車當交通工具，既能健身又不製造污染。
- 儘量使用大眾運輸工具，因為空氣污染最大來源之一來自汽機車的廢氣。
- 若必須開車上下班，也應以共乘為原則。
- 儘量節省洗車用水，可用水桶裝水或裝有噴嘴開關者。
- 車輛應定期維修，養成良好的駕駛習慣，隨時保持汽車最佳狀況，提高行車效率，減少製造污染。
- 回收機油、煞車油和電瓶。
- 使用經濟、乾淨（不製造污染）品牌之汽機車。
- 使用無鉛汽油及高品質機油。
- 汽車冷氣機改用新型冷煤以取代傳統CFC3的冷煤。
- 除去車中不必要的重量。

(五) 其他方面

- 嚴格回收舊報紙、雜誌、包裝紙或其他紙類製品。
- 善用廢紙、舊信封，將它們重複使用，不能使用時，予以回收。
- 把雜誌送給別人看或給學童當美勞剪貼材料。
- 少買或少使用危險物品：如指甲油、殺蟲劑、刷鍋粉、爐檯清潔劑等，而多買綠色消費產品；或自製替代品。
- 少買進口貨、多用本地產品（因進口貨使用飛機或船舶運輸，既耗能源又製造污染）。

第二節 家庭如何從事環保

在家庭生活裡，也可依食、衣、住、行及其他五方面來著手環保，茲分述如下：

(一)食的方面

- 儘量減少有機垃圾。剩菜不要輕易丟棄，可冰存善加利用。
- 廚餘等有機垃圾與其他垃圾應分開處理。
- 宴會、野餐最好避免使用免洗餐具。如果非用不可，最好使用紙類製品，以免為環境帶來污染。
- 儘量購買大包裝的產品，少買小包裝產品。

(二)衣的方面

- 洗衣儘量使用肥皂製品。
- 少用洗衣機，量少時盡量用手洗。
- 選擇或使用可以重覆使用的物品，取代用後即丟的物品，例如用布製的餐巾或抹布、布質尿布，少用紙質材料。
- 乾衣少用烘乾機，多利用太陽晒。

(三)住的方面

- 少用冷暖氣機，若必須使用，應遵守下列規則：
 - 溫度控制在適溫 26°C ，勿使室溫太冷或太熱。
 - 靠近自動調溫計的門窗要關緊，以防冷暖氣流失。
 - 定期保養冷暖氣機，使其保持最佳運轉狀態。
 - 購買省電型的冷暖氣機（EER值愈高，愈省電）。
- 勿在廚房水槽內傾倒有毒廢棄物，以免污染地下水。家居周圍也儘可能避免使用有毒的化學物質，如果非用不可，也不要將剩餘的清潔劑、油漆、溶劑……等或其他化學製品倒入排水溝，應將這些化學製品送入有毒物質回收場所。
- 栽培室內植物，以淨化室內空氣。
- 避免水管阻塞，每週把沸水倒入水管二次；使用水孔過濾

器；油漬不要倒入排水管中；用通條或吸盤清除水管內阻塞物。

- 地板清潔少用清潔劑，改用1:32的醋水溶液，再用蘇打水擦亮地板。
- 少用殺蟲劑。
- 在窗戶上貼上反光玻璃紙，可以減少冷暖氣的流失量。
- 多種耐乾旱的植物，以節省澆水量，並在適當時間澆水。
- 掃除「各人自掃門前雪，不管他人瓦上霜」的自私心態。對自家所製造的垃圾自行妥善處理。

四)其他方面

- 回收家中冷氣、冰箱或汽車中的冷媒，以避免氟氯碳化物排入大氣中，破壞臭氧層。
- 收集室內廢水做為庭園澆水之用。
- 實施家庭節育計劃，避免無節制的生育。
- 回收紙張、舊報紙、鋁罐、鐵罐、玻璃、寶特瓶……等可再生之資源。

第三節 企業界的環保行動^⑤

台灣工商發達，各大小企業興起，公司行號林立。企業界如何為環保盡心力呢？茲分幾方面敘述如下：

(一)食的方面

- 發給員工磁碗、磁杯，以代替免洗杯及免洗餐具。

⑤ 本節參考The Earth • Works Group著，譚家瑜譯，《企業搶救地球的五十簡則》（台北：台灣地球日出版社，1992）。

(二)住的方面

- 要求員工在不使用機器時，隨手關機，或關電燈，節約用電。
- 嚴格要求維修部門做好各種機器或用品的維修工作，如漏水、漏氣、冷氣機保養、電器用品保養……等工作。
- 注意冷氣機的使用，包括冷氣效率，或冷媒是否外逸。
- 在天花板的日光燈裡加裝反光器，提高照明度。
- 使用不會傷害人或環境的清潔劑，即所謂「綠色」清潔劑。
- 儘可能在公司建築物四周多造綠地，即使室內也可以綠化，以收清潔空氣之效。

(三)行的方面

- 提供交通車載運員工，或提供公車、火車優待票給員工。
- 由公司成立共乘汽車計劃，將彼此住得近的員工安排共乘汽車上下班。
- 鼓勵車輛工業研究低污染、省能源之車輛（如電動車、瓦斯車之開發）。

(四)其他方面

- 在公司中成立「綠色工作部門」負責推行、監督環保的實行。
- 如果公司在年節時定期送禮給員工，不妨考慮一些有助於環保的禮物，如回收箱、電池充電器……等。
- 在公司設置「再用物品搜集箱」。
- 有計劃地進行廢紙回收，公司所用的文件紙張，品質極佳，是頗具有經濟效益的回收工作：
 - 將辦公室所用的表格紙改成白紙，少用色紙，以增加廢紙回收的價值和方便。

- 抑制影印機的使用，嚐試用紙的正反面影印，在影印機旁放置收集廢棄影印紙的箱子，以供回收之用。
- 使用可裝普通白紙的傳真機。
- 鼓勵員工利用紙的正反面寫信或寫報告。
- 重複利用舊包裝物（如信封、牛皮紙袋、紙箱等）。
- 為廠商訂定一些環保標準，例如公司可以決定不接受以保麗龍包裝的商品。
- 考慮做環保投資，例如把資金投資於環保企業的金融市場。
- 出版社儘量使用再生紙印製出版品。

第四節 在學校

教導公民保護環境，沒有比學校重要的地方。今日的環保運動是廿年前在大學校園誕生的。教育是一切良好觀念及行動之動力。學校便是一個主要的場所。

- 將教育部或環保署所出版的環保教材編入教學計劃中，徹底推行環保教育。
- 環境、倫理、宗教應如同一般學科知識一樣受到重視，因此有必要將這三者納入各級學校的教學課程；因為它們攸關人的品質和環境品質。
- 徹底要求並教導學生做垃圾分類工作，真正做到資源回收。
- 嚴格要求學校餐廳拒絕使用免洗餐具，學校向校外訂購便當時，應要求便當公司使用紙盒裝便當（以取代保麗龍製品），並要求學生自備筷子。
- 培養學生節儉的生活習慣，少吃零食（垃圾食品），訂購或自帶份量適當之便當，並把便當吃完，避免吃剩丟棄。

- 多種樹以綠化校園。
- 使用後的課本或參考書送給他人，或回收做再生紙原料。

第五節 在社區

集社區民眾的智慧與力量，由鄰長發起選出一、二位協調人，負責策劃環保工作：如回收、綠化、教育等工作。可行項目如下：

- 定點定期舉行跳蚤市場，回收社區可再利用之物品，舉行拍賣：如舊電器、舊傢俱……等。
- 於公寓之社區設置路邊回收站、回收筒，分類回收各種物品。
- 可由清潔人員負責回收工作。
- 回收所賺的錢可造福社區。
- 與政府或民間環保組織合作，在社區中推廣環保教育的工作。⑥
- 社區中的婚喪喜慶場合，儘量不使用免洗餐具，也注意剩飯剩菜的處理。⑦

⑥ 有關政府或民間的環保組織，可參閱台灣生界與生活品質研究小組，《台灣生界與生活品質》，117-122。

⑦ 有關社區回收工作的具體方法，行政院環保署曾委託台灣生態研究中心，在台中市一些社區從事實際的示範研究，詳見台灣生態研究中心，《一般廢棄物減量與回收社區示範計劃之系統規劃與實施方案》（台北：台灣生態研究中心，1992）。

第六節 國家能做什麼？

舉凡有關環保政策的擬訂、計劃的推動、預算的編列、法規的執行……一切決策及執行之權力都在於國家。有遠見且明智的決策，以及貫徹執行的決心，持之以恆，環保的推動才有果效。國家所能做的，其犖犖大者如下：

- 國家有義務遵守國際性有關環保方面的公約，例如，地球高峰會議所制訂的「氣候變化綱要公約」、「生物多樣性公約」、「森林原則」、「里約宣言」、「廿一世紀議程」等^⑧。
- 提昇環保署的位階，使其直接隸屬行政院（最高行政機關），並賦予其決策制訂或執行的權力，以落實環保的推動。
- 避免使用陳腐的口號和無意義的環保標語，改以具體可行的政策，推動環保工作。如在公營的場所嚴格要求舊物回收工作，在公營餐廳禁用免洗餐具……等。
- 人才培養：政府應多培養生態環境專家，以督促政府在發展經濟時，同時兼顧生態環境的保護。
- 定期藉大眾媒體宣揚或從事環保的教育工作。
- 立法提高汽機車燃油效率標準，並設立公共運輸發展基金。
- 提高環保稅，以抑制污染並養成民眾做到環保的要求。如此，也可激勵企業界減少污染或採取防制污染措施。否則企業會因稅金而提高成本，影響銷路。

^⑧ 參閱台灣生界與生活品質研究小組，《台灣生界與生活品質》（台北：天主教方濟會佳播印刷公司，1993），44-48。

- 提高基本能源的價格，如水、電、汽油……的價格，以促成民眾節省能源的習慣，並以盈餘做為推行環保、改善環境的基金。
- 改善大眾運輸系統和推廣汽車共乘，並設立自行車車道。
- 推行綠地的創造和維護，以淨化空氣，例如，多開設國家公園，少開設高爾夫球場，多在市區內植樹。
- 鼓勵公營或民營企業開發低污染、省能源的商品，如電動汽車、太陽能熱水器的開發。
- 鼓勵農民使用有機肥料，少用化學肥料，並使用稻草製造堆肥，避免燃燒稻草以減少空氣污染。
- 推動定期定類回收制度：例如將回收的物品分成金屬類、玻璃類、塑膠類、紙類、有機物類（自然產物、樹葉、廚餘）、其他類（舊衣、沙發、電器用品、電池、廢機油、油漆、輪胎……），然後訂定一星期中每天回收的種類，以徹底做到資源回收的要求。如週一收金屬類、週二收玻璃類……等。
- 除了禁止或取締本國的污染性工業之外，也應禁止本國廠商在國外投資污染性工業，以避免危害他們的環境。
- 拒絕向國外購買垃圾。例如，為了保護國內的廢紙回收業者的生存，不應向國外購買價廉的舊紙，打擊國內的回收業者，進而阻礙國內回收工作的推行。
- 徹底執行稀有動物的保育工作。

第七節 宗教團體

宗教具有教導民眾的使命，重新檢討某些影響環保的宗教習

慣，研究改進之道，並藉著宗教團體之熱忱，匯聚成「環保精兵」的雄厚力量。

- 培養人才，將宗教信仰與生態環境問題整合起來。
- 藉著教育機構、媒體，把教育有關環境方面的信仰和倫理原則向社會大眾宣揚。
- 提供教會或其他宗教的聚會場所做為社區回收舊物或舊物交換的場地。
- 教會刊物率先使用再生紙印刷。
- 重新檢討民間宗教中燒冥紙的習慣，研究取代燒冥紙的祭拜方式。
- 重新檢討每年聖誕節期聖誕樹之使用：
在面對現代生態危機問題時，是否可以避免使用聖誕樹？若不能免，至少應遵循下列原則：
 - a. 使用「活」的聖誕樹，用後植回土壤中，使其再活下去。
 - b. 若使用塑膠製的聖誕樹，用後應收藏起來，隔年再用；若不能收藏，則最好不用。

研究思考問題

1. 我個人在今天能夠以什麼樣的表現來保護環境？
2. 你（妳）如何促使別人採取行動來保護自然環境？
3. 一個深信生態環境問題的迫切性的人曾說：「不要懷疑，即使是一小群有思考、熱誠的人，也能夠改變世界；而且，事實上就是這樣的人改變了世界。」你（妳）對這話有何感想？
4. 在「世界宗教會議」最近所發表的宣言中，有這麼一段話：

「我們能夠藉著群體的力量來移山！沒有冒險的意願和犧牲的準備，我們的情況就不可能有根本的改變！」你（妳）認為這段話有無道理？

天地人三部曲的結語

「天、地、人」是中國傳統世界觀中的三個主要元素。此種世界觀表示天界通過人類的媒介，而與地界相互交流、來往。而「天」可以用「陽」表示，地可以用「陰」代表；人類不只處於二界之中，並參與了陰陽二界所形成的動態宇宙生命。

就基督宗教的觀點而言，天乃是三一上帝；地是自然環境及其中所有的被造物。人類是天主照著自己的肖像所創造的，他們必須靠著大地所提供的資源來生存。當我們思考人類生存中不可缺少的三要素（即提供溫暖的能源，水和食物以及空氣）時，就必然產生下列天、地、人之間互相交流的認識：太陽能有如「陽」，代表三一上帝奧蹟中的「父」（這是我們在《天主論·上帝觀》乙書的第五篇中所作的討論）。水和食物都來自大地，所以有如「陰」代表耶穌基督，父上帝之子，人子和大地之子，因祂將自己完全給予人類，所以成為人類生命的糧食和靈性上的滋養。而空氣和呼吸有如「氣」，代表充滿一切的聖靈之力量。因此，宇宙和人類都緊密地連結於三一上帝（天主聖三）的神秘中。

在本叢書的第一部《神學中的人學》中，我們嚐試從神學的角度來了解人類。人類是從大地而來的（這是本叢書第三部的主題），而人類的出現是經由三一上帝的愛和創造性的大能（這是本叢書第二部的內容）在長期的演化過程中所促成的——包括數百萬年之間的突變、演化和適應過程。在第三部《地的神學：基督信仰中的生態神學》中，我們探討了人類與整個自然環境的多元關係，

這是現代人極其關心的迫切問題。

當我們運用所謂「典範的改變」（Thomas S. Kuhn所提出的）和「波」（Alvin Toffler所倡導的）的概念來看人類的演化時，我們便可以把人類在不同階段中的演化過程描述為一種動態的過程：在所謂「第一波」的階段中，人類活在時間的週期中，與大自然緊密連結在一起。在這個階段中，人類以狩獵和農耕為主要活動。現代人類處於「第二波」的階段中。此階段，人類發展了自然科學、工藝技術、經濟活動和直線時間（linear time）的觀念，並對大地和自然環境帶來某種程度的破壞。同時，現代世界逐漸出現了「第三波」的跡象：地球上的人類漸漸意識到全人類之間的相互關係；也漸漸興起一種人類與整個宇宙生命不可分的整體觀念；漸漸強調人類與自然生界之間更自然和友愛的關係；重視諸宗教之間的對話關係；經濟發展也超越了過去不斷追求無限成長的觀念，而達到一種更合乎正義、更能維護大自然的原則（亦即所謂「可持續的發展」〔sustainable development〕的原則），為的是保護大地的自然環境——人類共同的家。

如果編纂天、地、人三部曲的神學努力能夠對人類夢想——即三一上帝（三位一體的天主）所寓居的新天新地的理想的實現——有所貢獻，那麼，這些努力就不算枉然了！

參考書目（一）：中文部分

- 丁松青（Barry Martinson S. J.）等，三毛譯，《蘭嶼之歌》，皇冠叢書第八四三種，台北：皇冠雜誌社，1982。
- 小野，《尋找綠樹懶人》，小皇冠叢書第一種，台北：皇冠文學出版有限公司，1991。
- 方力行，《珊瑚之美：臺灣海域奇景》，台北：漢光文化事業股份有限公司，1987。
- 水上勉著，陸仁譯，《毒海怒濤》，新潮推理之十五，台北：志文出版社，1987。
- 日本環境廳著，台英叢書編輯小組譯，《環保小百科》，台北：台灣英文雜誌社有限公司，1990。
- 心岱，《大地反撲》，人間叢書之廿四，台北：時報文化出版企業有限公司，1983。
- 王榮德，《公害與疾病(1)》，健康世界叢書之卅四，台北：健康世界雜誌社，1987。
- _____，《公害與疾病(2)》，健康世界叢書之四十六，台北：健康世界雜誌社，1990。
- 方儉，《核能馬戲班》，進步叢書之四，台北：唐山出版社，1991。
- 世界環境與發展委員會（World Commission on Environment and Development 1987）著，王之佳、柯金良等譯，《我們共同的未來》，台北：台灣地球日出版社，1992。
- 田原總一朗著，吳桑譯，《核能風波》，日本文學精選之二。台北：故鄉出版社，1988。
- 古瑟禮、裴利（Frank E. Guthrie and Jerome J. Perry）著，鍾景光編譯，《環境污染的探討》，再版，台南：久洋出版社，

- 1987。
- 和田周平著，汪仁雄譯，《生態學入門》，再版。協志工業叢書：社會100，台北：協志工業叢書公司，1977。
- 有吉佐合子著，廖名鴿譯，《公害與你》，時報書系之二八四。台北：時報文化出版企業有限公司，1981。
- 米多斯（D. H. Meadows）等著，朱岑樓、胡薇麗譯，《成長的極限》，台北：巨流圖書公司，1973。
- 江兒編著，《森林家屋》，自然公園之一，台中：晨星發行，台北：知己總經銷，1992。
- 西岡一原著，張麗瓊譯，《遺傳毒物》，牛頓文庫之卅三，台北：牛頓出版股份有限公司，1986。
- 池宗憲，《台灣的血脈：我們的河川巡禮》，台北：聯合月刊雜誌，1987。
- 多明尼克·西蒙內（Dominique Simonnet）著，方勝雄譯，《生態主張》，歐洲百科文庫之九，台北：遠流出版事業股份有限公司，1989。
- 安東尼·戴蒙（Anthony W. Diamond）著，劉小如、張蕙芬譯，劉小如、陳奇祿著（國內部分），《救救我們：從鳥類存亡看人類未來》，台北：中華民國自然生態保育協會，1987。
- 沈中仁，《環境學》，台北：大中國圖書公司，1976。
- 宋尚倫，《環境的危機》，台北：巨流圖書公司，1974。
- Gofman, John W. 著，李文瑞譯，《挑戰核能》，綠色圖書館之三，台北：臺灣地球日出版社，1992。
- Lappe, F. and J. Collins 著，李約翰譯，《綠色革命》，社會趨勢叢書之六。台北：遠流出版事業股份有限公司，1987。
- Lappe, F. and J. Collins 著，李約翰譯，《糧食第一》，社會趨勢叢

- 書之七，台北：遠流出版事業股份有限公司，1987。
- 李嘉鑫，《玉山的動物：哺乳類》，玉山國家公園出版社，1988。
- 宋澤萊，《廢墟臺灣A.D.2010的臺灣》，前衛叢刊之卅三。台北：前衛出版社，1985。
- 沙謙中，《息影悠鳴隱山林：玉山國家公園鳥類資源》，自然解說叢書之一，玉山國家公園出版社，1986。
- 李聰明編著，《環境教育》，台北：聯經出版事業公司。1987。
- MacEachern, Diane 著，李麗薰譯，《750種方法讓地球更乾淨》，綠色圖書館之九，台北：台灣地球日雜誌社，1993。
- 林正杰譯，《綠色烏托邦：西德綠黨黨綱》，台北：前進出版社，1988。
- 林之輝，《江湖春秋》，時報書系之五八五，台北：時報文化出版企業有限公司，1985。
- 林明峪，《淡水河故事》，民生報叢書，台北：聯經出版事業公司，1986。
- 林俊義，《科技文明的反省》，帕米爾文叢之四，台北：帕米爾出版社，1984。
- _____，《科學中立的神話》，林俊義文集之二，台北：自立晚報社文化出版部，1989。
- _____，《反核是爲了反獨裁》，林俊義文集之一，台北：自立晚報社文化出版部，1989。
- _____，《自然的紅燈》，林俊義文集之三，台北：自立晚報社文化出版部，1989。
- _____，《台灣公害何時了》，林俊義文集之四，台北：自立晚報社文化出版部，1989。
- _____，《政治的邪靈》，林俊義文集之五，台北：自立晚報社文

化出版部，1989。

周兆祥，《另一種生活價值：一個現代文明邊緣人的自白》，社會趨勢叢書之十三，台北：遠流出版事業股份有限公司，1988。

阿道·李奧波（Aldo Leopold）等，費張心漪譯，《砂地郡曆誌》，新環境叢書之二，台北：孫桂芳，1987。

彼德泰勒著，馬以工等八人譯，《菸幕》，台北：新環境雜誌社，1986。

邱聰智，《公害法原理》，輔仁大學法學叢書，專論類之一，台北：三民書局，1984。

和田安彥著，呂喬松譯，《資源回收再生——善待環境的諍言》，再版，台北：環保通訊社，1994。

保真，《森林三部曲》，小說館之廿二，台北：遠流出版事業股份有限公司，1989。

胡茵夢，《古老的未來》，新時代系列之一，台北：方智出版公司，1990。

洪素麗，《港都夜雨》，前衛叢刊之六十，台北：前衛出版社，1986。

_____，《盛夏的南台灣》，前衛叢刊之四十四，台北：前衛出版社，1986。

_____，《海岸線》，人間叢書之一二〇，台北：時報文化出版企業有限公司，1988。

_____，《旅愁大地》，聯經文學之五十七，台北：聯經出版事業公司，1989。

_____，《海、風、雨》，聯經文學之五十八，台北：聯經出版事業公司，1989。

_____，《流亡》，美的系列之八，台北：自立晚報社文化部，

1990。

威廉·寇茲威克（William Kotzwinkle）著，張汀譯，《綠色星球》，皇冠叢書第一一四七種，台北：皇冠雜誌社，1985。

珍·艾弗思（Jane Ives）主編，楊憲宏、王浩威等譯，《公害大輸出》，人間文化之二，台北：人間出版社，1987。

馬以工，《尋找老臺灣》，人間叢書之五十二，台北：時報文化出版企業有限公司，1979。

_____，《幾番踏出阡陌路》，人間叢書之廿五，台北：時報文化出版企業有限公司，1982。

_____主編，中華民國自然生態保育協會編輯，《陽明山國家公園》，台北：內政部營建署，1986。

_____，《一百分媽媽》，野百合集之一，台北：十竹書屋，1987。

_____，《一步也不讓》，萬卷文庫之一七七，台北：大地出版社，1987。

_____、蔡惠卿主編，《墾丁國家公園》，屏東：內政部營建署墾丁國家公園管理處，1989。

翁台生，《玉山頂的沈思》，皇冠叢書第一〇二二種，台北：皇冠雜誌社，1984。

_____，《共有地的悲劇》，皇冠叢書第一六三〇種，台北：皇冠雜誌社，1989。

徐國士主編，《臺灣稀有及有絕滅危機之植物》，台中：省府教育廳出版，1980。

郝道猛編，《生態學概論》，台北：徐氏基金會，1991。

翁寶山、蔡健三、陳登嶽編，《公害辭典》，台北：臺灣商務印書館，1976。

張力揚，《尋回綠色的地球》，曠野叢書之五，台北：雅歌出版社，1991。

張之傑，《自然小品》，牛頓文庫之廿七，台北：牛頓出版股份有限公司，1986。

張仁福編著，《環境管理》，台北：淑馨出版社，1988。

張美玲譯、阿盛編，《百禽有情天》，文學誌之六，台北：躍昇文化出版事業股份有限公司，1988。

張家澤編著，《能源分析》，台北：華泰書局，1985。

張崑雄、邵廣昭、花長生合著，《臺灣的珊瑚魚類》，臺灣自然大系之六，1980。

張國龍、洪田浚、黃立禾編，《天火備忘錄》，新環境叢書之四，台北：新環境雜誌，1987。

張夢瑞，《動物園趣話》，台北：宇宙光出版社，1985。

梁丹丰，《金鷹行：美國國家公園之旅》，萬卷文庫之一五六，台北：大地出版社，1986。

梁正居，《臺灣飛行》，映象精輯系列之一，台北：漢光文化事業股份有限公司，1987。

國立編譯館編訂，《生態學名詞》，台北：華香園，1990。

陳玉峰，《臺灣植被與水土保持》，玉山國家公園解說手冊之一，南投：內政部營建署玉山國家公園管理處，1985。

_____，《墾丁國家公園海岸植被》，植物與植被生態叢書之二，屏東：內政部營建署墾丁國家公園管理處，1985。

_____撰文、陳玉霞攝影，《植物之美》。台北：人間出版社，1987。

_____，《臺灣生界的舞台》，全社會的教科書，在自然中之二，台北：社會大學，1990。

- _____，〈臺灣綠色傳奇〉，文化顯影系列之二，台北：張老師出版社，1991。
- Kaku, M. and J. Trainer合編，陳晴美譯，〈核能兩面觀〉，台北：遠流出版事業股份有限公司，1986。
- 陳煌主編，〈我們不能再沈默〉，駿馬文集之六，台北：駿馬文化事業社有限公司，1986。
- _____，〈人鳥之間（冬春篇）〉，春暉叢書之廿九，台北：光復書局，1989。
- _____，〈人鳥之間（夏秋篇）〉，再版，春暉叢書之十六，台北：光復書局，1990。
- Ashby, Eric著，曹定人譯，〈人對自然的和解（1982-1986）〉，野百合集之二，台北：十竹書屋，1988。
- 康樂·勞倫茲著，游復熙、季光容譯，〈所羅門王的指環：動物行為學經典〉，六版，駱駝文庫之一一三，台北：東方出版社，1991。
- 游以德，〈環境問題探索〉，工程科技叢書，台北：聯經出版事業公司，1985。
- 游以德、吳盈、陳玉峰，〈臺灣原生植物〉（上）、（下），台北：淑馨出版社，1990。
- Perkins, H. C.著，黃正義、黃炯昌譯，〈空氣污染學〉，九版，台北：科技圖書股份有限公司，1990。
- Dadd, Debra Lynn著，黃勝美譯，〈無毒的家〉，再版，如何去讀書系之三，台北：懋聯文化基金、懋聯出版社，1991。
- Ward, Barbara and René Doubos著，鈕先鐘譯，〈只有一個地球〉，台北：正中書局，1974。
- 湯德宗，〈美國環境法論集〉，台北：湯德宗，1990。

詹姆斯·勒弗洛克 (James Lovelock) 著，羅藍屏、劉婉俐譯，
《后土：大地之母的傳說》，綠色圖書館之八，台北：台灣地
球日出版社，1993。

瑞契爾·卡遜 (Rachel Carson) 著，溫繼榮、李文蓉譯，《寂靜的
春天》九版，今日知識叢書，名著譯叢第一種，台北：大中國
圖書公司，1990。

Capra, Fritjof and Charlene Spretnak 著，楊祖珺、蔡式淵譯，《綠
色的抗議：西德綠黨及全世界的綠色行動》，台北：前進出版
社，1986。

楊渡，《民間的力量：台灣社會的現代啓示錄》，社會趨勢叢書之
十，台北：遠流出版事業股份有限公司，1987。

楊憲宏，《走過傷心地》，圓神叢書之十五，台北：圓神出版社，
1986。

_____，《受傷的土地》，圓神叢書之廿一，台北：圓神出版社，
1987。

_____，《另一個公害現場》，新社會系列之六，台北：久大文化
股份有限公司，1987。

_____，《我們不是天竺鼠》，不可一世叢書之四，台北：久大文
化股份有限公司，1987。

赫曼·康恩 (Herman Kahn) 著，蔡伸章譯，《未來的探測：未來
兩百年世界的展望》，新潮文庫之二八九，台北：志文出版
社，1984。

Proshansky, H.M., W.H. Ittelson, and L.G. Rivlin 編，漢寶德編譯，
《環境心理學》，三版，台北：境與象出版社，1986。

台大學生杜邦事件調查團，《台大學生杜邦事件調查團綜合報告
書》，台北：牛頓出版股份有限公司，1986。

台北市野鳥協會編，《鳥類的伊甸園：關渡保育區》，台北：淑馨出版社，1987。

歐立偉（Georges Olivier）著，賴金男譯，《人類生態學》，歐洲百科文庫之廿三，台北：遠流出版事業股份有限公司，1991。

劉克襄，《天空最後的英雄：旅次札記》，人間叢書之六十六，台北：時報文化出版企業有限公司，1982。

_____，《漂島的故鄉》，前衛叢刊之廿五，台北：前衛出版社，1984。

_____，《小麝鼠的看法》，當代叢書之八，台北：合志文化事業股份有限公司，1988。

_____，《臺灣鳥類研究開拓史：1840－1912》，台北：聯經出版事業公司，1989。

劉淦芝，《民間治蟲採訪錄》，時報書系之四一三，台北：時報文化出版事業公司，1982。

劉還月，《臺灣土地傳》，四版，協和台灣叢刊之一，台北：臺原出版社，1990。

蔡茂松，《環境經濟學概要》，台北：南宏圖書公司，1978。

蔡翠英，《枯竭的大地》，自立叢書之廿四，台北：自立晚報社，1985。

鍾喬，《回到人間的現場》，人間叢書之一五二，台北：時報文化出版企業有限公司，1990。

蕭新煌，《我們只有一個台灣》，社會新刊之一，台北：圓神出版社，1987。

韓韓、馬以工，《我們只有一個地球》，十七版，九歌文庫之二，台北：九歌出版社，1989。

韓韓，《在我們的土地上》，自立文庫之十三，台北：自立晚報

- 社，1985。
- 簡又新，《意識·共識·興環保》，台北：行政院環境保護署，1990。
- 顏重威，《臺灣的野生鳥類(一)留鳥》，臺灣自然大系之八，台北：渡假出版社，1984。
- _____，《臺灣的野生鳥類(二)候鳥》，臺灣自然大系之十一，台北：渡假出版社，1984。
- _____，《觀鳥》，自然系列之一，台北：洛城出版社，1988。
- The Earth Work Group著，羅月鳳譯，《資源回收指南》，綠色圖書館之五，台北：台灣地球日出版社，1992。
- The Earth Work Group著，譚家瑜譯，《搶救地球的五十簡則》，綠色圖書館之四，台北：台灣地球日出版社，1992。
- 羅馬俱樂部（The Club of Rome）著，黃孝如譯，《第一次全球革命》，台北：時報文化出版企業有限公司，1992。
- Elkington, John, Julia Hailes, and Douglas Hill著，譚家瑜譯，《小小綠色消費者》，綠色圖書館之二，台北：台灣地球日出版社，1992。
- 樂元琦、吳超起編著，《核爆浩劫與現代民防》，台北：現代民防月刊社，1985。
- Attenborough, David著，張琰譯，《地球生態史》，台北：桂冠圖書公司，1989。
- Attenborough, David著，唐文娉譯，《神奇的大自然》，台北：桂冠圖書公司，1989。
- 郭瑞濤著，《地球概論》，台北：新學識文教出版中心，1990。
- 林昌善，吳聿明，《環境生物學》，台北：科技圖書有限公司，1989。

- 陳靜生，《環境地學》，台北：科技圖書有限公司，1991。
- 鄭英敏編，《環境科學教育》，台北：台北市教師研習中心，1990。
- Macquarrie, John 著，廖湧祥譯，〈創造與環境〉，《神學與教會》，10.2-3 (1972)：26-37。
- 諸葛陽，《生態平衡與自然保護》，台北：淑馨出版社，1989。
- 陳煌，《大自然的憂鬱》，台北：漢藝色研文化事業有限公司，1988。
- 陸杰人，《環境污染與防治處理》，台北：新學識文教出版中心，1986。
- JANNA 著，林俊義譯，《搶救地球的五十簡則》，台北：時報文化出版公司，1990。
- Engelhardt, Wolfgang 著，游以德譯，《環境保護》，台北：巨流圖書公司，1989。
- 立法院圖書館編，《環境保護》，台北：立法院圖書館，1987。

參考書目 (二) : 外文部分

- Attfeld, Rubin. *The Ethics of Environmental Concern*. New York: Columbia University Press, 1983.
- Auer, Alfons. *Umweltethik: Ein theologischer Beitrag zur oekologischen Diskussion*. 2nd ed. Duesseldorf: Patmos Verlag, 1985.
- Austin, Richard Cartwright. *Hope for the Land: Nature in the Bible*. Atlanta: John Knox Press, 1988.
- Bauer, Dolores M. und Guenter Virt, eds. *Fuer ein Lebensrecht der Schoepfung: Analysen, Visionen und Strategien zur Bewaeltigung der Umweltkrise*. Salzburg: Otto Mueller Verlag, 1988.
- Bell, Garrett de, ed. *The Environmental Handbook*. New York: Ballantine Books, 1970.
- Berry, Thomas. *The Dream of the Earth*. San Francisco: Sierra Club Books, 1988.
- Berry, Thomas and Thomas Clarke. *Befriending the Earth: A Theology of Reconciliation between Humans and the Earth*. 3d ed. Mystic: Twenty-Third Publications, 1992.
- Birch, Charles, William Eakin, and Jay McDaniel, eds. *Liberating Life: Contemporary Approaches to Ecological Theology*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1990.
- Bourg, Dominique, ed. *Les Sentiments de la nature*. Paris: La Decouverte, 1993.
- , ed. *La Nature en politique ou l'enjeu philosophique de l'écologie*. Paris: L'Harmattan/Association Descartes, 1993.
- Brown, Lester, R. *State of the World 1993*. New York: W. W. Norton & Company, 1994.

- Bruemmer, Vincent. *Interpreting the Universe as Creation: A Dialogue of Science and Religion*. Kampen: Kok Pharos, 1993.
- Brunowsky, Ralf-Dieter und Lutz Wicke. *Der OeKO-plan: Durch Umweltschutz zum neuen Wirtschaftswunder*. Muenchen: Piper, 1984.
- Carmody, John. *Ecology and Religion: Toward a New Christian Theology of Nature*. Ramsey N.J.: Paulist Press, 1983.
- Carson, Rachel. *Silent Spring*. Boston: Houghton Mifflin, 1962.
- Commoner, Barry. *Making Peace with the Planet*. New York: Pantheon Books, 1990.
- Cummings, Charles. *Eco-Spirituality: Toward a Reverent Life*. Mahwah, J.J.: Paulist Press, 1991.
- Devall, Bill and Georg Sessions. *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City: Peregrine Smith Books, 1985.
- Earth Works Group. *50 Simple Things You Can Do to Save the Earth*. Berkeley: Earth Works Press, 1989.
- Ehrlich, Paul R., Anne H. Ehrlich, and John P. Holdren. *Ecoscience: Population, Resources, Environment*. San Francisco: Freeman, 1977.
- Encyclopedia Britannica*, Macro 6. "Ecology," esp. 197-199.
- Fox, Matthew. *Original Blessing: A Primer in Creation Spirituality*. Santa Fe, New Mexico: Bear & Company, 1983.
- *The Coming of the Cosmic Christ: The Healing of Mother Earth and the Birth of a Global Renaissance*. San Francisco: Harper, 1988.
- Golser, Karl, ed. *Verantwortung fuer die Schoepfung in den Wel-*

- treigionen*. Innsbruck: Tyrolia, 1992.
- Goodpaster, K.E. and K.M., Sayer eds. *Ethics and Problems of the 21st Century*. London: Univ. of Notre Dame Press, 1979.
- Hart, John. *The Spirit of the Earth: A Theology of the Land*. New York: Paulist Press, 1984.
- Hawley, Amos H. *Human Ecology: A Theoretical Essay*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.
- Heidtke, John. *Getting down to Earth: A Call to Environmental Action*. New York: Paulist Press, 1983.
- Hervieu-Leger, Daniele, ed. *Religion et écologie*. Paris: Editions du Cerf, 1993.
- Hessel, Dieter T. ed. *After Nature's Revolt: Eco-Justice and Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- Hollender, Jeffrey. *How to Make the World a Better Place*. New York: Quill, 1990.
- Illich, Ivan. *Deschooling Society*. New York: Harper & Row, 1983.
- Irrgang, Bernhard. *Christliche Umweltethik: Eine Einfuehrung*. Muenchen: Ernst Reinhard Verlag, 1992.
- Jung, L. Shannon. *We Are Home: A Spirituality of the Environment*. New York: Paulist Press, 1993.
- Kessler, Hans. *Das Stoehnen der Natur: Plaedoyer fuer eine Schoepfungsspiritualitaet und Schoepfungsethik*. Duesseldorf: Patmos Verlag, 1990.
- Kueng, Hans and Karl-Josef Kuschel, eds. *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions*. London: SCM Press, 1993.

- Lazareth, William H. ed. *Ecological Renewal*. Philadelphia: Fortress Press, 1972.
- LIRT (Research Team on Quality of Life in the Bioregion of Taiwan). *Quality of Life in the Bioregion of Taiwan: Followup Research 1980/1991, Final Report*. Taipei: Lirt, 1994.
- Lovelock, J. E. *Gaia: A New Look at Life on Earth*. New York: Oxford University Press, 1979.
- , *The Ages of Gaia: A Biography of Our Living Earth*. New York: Oxford University Press, 1988.
- Mayer, Lothar. *Ein System siegt sich zu Tode: Der Kapitalismus frisst seine Kinder*. Oberursel: Publik-Forum, 1992.
- McDaniel, Jay B. *Earth, Sky, Gods and Mortals: Developing an Ecological Spirituality*. Mystic, CT: Twenty-Third Publications, 1990.
- McDaniel, Jay B. and Charles Pinches. *Good News for Animals?* Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1994.
- McKibben, Bill. *The End of Nature*. New York: Random House, 1989.
- Merchant, Carolyn. *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. New York: Harper & Row, 1980.
- Miller, G. Tyler. *Living in the Environment*. 3d ed. Belmont: Wadsworth, 1982.
- Moltmann, Juergen. *God in Creation: An Ecological Doctrine of Creation*. London: SCM Press, 1985.
- Nash, James A. *Loving Nature: Ecological Integrity and Christian Responsibility*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1991.

- Nelson-Pallmeyer, Jack. *Brave New World Order*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1992.
- Panikkar, Raimon. *Ecosofia - La nuova saggezza: Per una spiritualita della terra*. Assisi: Cittadella, 1993.
- Porritt, Jonathan. *Seeing Green: The Politics of Ecology Explained*. Oxford: Blackwell, 1988.
- Primavesi, Anne. *From Apocalypse to Genesis*. Kent: Burns and Oates, 1991.
- Roberts, Elizabeth and Elias Amidon, eds. *Earth Prayers from around the World*. San Francisco: Harper San Francisco, 1991.
- Rodale, Robert. *Our Next Frontier: A Personal Guide for Tomorrow's Lifestyle*. Ed. Carol Coner, Emmaus: Rodale Press, 1981.
- Rozak, Theodor. *The Voice of the Earth*. New York: Simon & Schuster, 1992.
- Ruether, Rosemary. *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*. London: SCM Press, 1993.
- Schumacher, E. F. *Small Is Beautiful*. New York: Perennial/Harper & Row, 1975.
- Seymour, John and Herbert Girardet. *Blueprint for a Green Planet*. New York: Prentice-Hall, 1987.
- Shrader-Frechette, K.S. *Environmental Ethics*. Pacific Grove, CA: Boxwood, 1981.
- Swimme, Brian. *The Universe Is a Green Draggon: A Cosmic Creation Story*. Santa Fe, New Mexico: Bear & Company, 1984.
- Swimme, Brian and Thomas Berry. *The Universe Story: From the Pri-*

- mordial Flaring to the Ecozoic Era - A Celebration of the Unfolding of the Cosmos*. San Francisco: Harper, 1992.
- Temple, William. *Nature, Man, and God*. London: MacMillan and Co., 1985.
- The Steering Committee Taiwan 2000 Study, ed. *Taiwan 2000: Balancing Economic Growth and Environmental Protection*. Nankang, Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica, 1989.
- The Student Environmental Action Coalition. *The Student Environmental Action Guide*. Berkeley: Earth Works Press, 1991.
- Van Matre, Steve. *Earth Education: A New Beginning*. Warrentville: The Institute for Earth Education, 1990.
- Van Matre, Steve and Bruce Johnson. *Earthkeepers: Four Keys for Helping Young People Live in Harmony with the Earth*. Warrentville: The Institute for Earth Education, 1988.
- Weizsaecker, Carl Fr. von. *Der Garten des Menschlichen*. Muenchen: Hanser, 1977.
- , *Die Zeit draengt*. Muenchen: Hanser, 1986.
- Weizsaecker, Ernst U. von. *Erdpolitik: Oekologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt*. 2nd ed. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

索引(一) 人名

- 彼得亞貝拉 (Abelard, Peter), 196
 奧茲紀 (Alszeghy, Zoltano), 248
 阿奎那 (Aquinas, Thomas), 194②, 195, 197, 268, 270-272
 約翰安得斯 (Arndts, John), 204
 亞理斯多德 (Aristotle), 182-183, 196, 213
 亞他那修 (Athanasius), 268
 奧古斯丁 (Augustine), 187, 195, 344, 382
 奧連 (Aulen, Gustaf), 260
 亞威洛哀 (Averroes), 196
 亞維靦那 (Avicenna), 196
 方濟培根 (Bacon, Francis), 209-211, 217
 羅傑培根 (Bacon, Roger), 197
 巴塞爾 (Basil of Caesarea), 268
 清谷的伯納 (Bernard of Clairvaux, St.), 193
 聖文德 (Bonaventure, St.), 195
 加爾文 (Calvin, John), 203-204
 張春申 (Chang, Ch'un-shen), 292-294
 夏爾特學派 (Chartres, School of), 197
 莊子 (Chuang Tzu), 83-86, 293
 亞力山大的革利門 (Clement of Alexandria), 268
 甘莫那 (Commoner, Barry), 32
 但丁 (Dante), 268, 273-274
 達爾文 (Darwin, Charles Robert), 216
 德謨克利都斯 (Democritus), 183

- 笛卡兒 (Descartes, Rene or Cartesius), 211-213, 278, 302
- 艾克哈特 (Eckhart, Johannes or Meister Eckhart), 193-194, 268, 274-275
- 艾伯林 (Ebeling, G.), 301
- 伊碌爾 (Ellul, Jacques), 33-34
- 法布立斯 (Fabricius, Johann Albert), 214-216
- 方東美 (Fang, Tung-mei), 281-282
- 馬西利奧·費啟諾 (Ficino, Marsilio), 201-202
- 佛立克 (Flick, Maurizio), 248
- 福克斯 (Fox, Matthew), 267, 283, 381
- 亞西西的聖方濟 (Francis of Assisi, St.), 45, 119, 192, 268, 269-270, 382
- 法蘭克那 (Frankena, W.K.), 356①
- 伽利略 (Galilei, Galileo), 213-214
- 保羅葛爾哈特 (Gerhardts, Paul), 205
- 拿先素的貴鉤利 (Gregory of Nazianzus), 267
- 女撒的貴鉤利 (Gregory of Nyssa), 267
- 格洛塞德斯特 (Grosseteste, Robert), 198
- 海姆 (Heim), 285
- 賓根的希爾德佳 (Hildegard of Bingen), 192-193, 268-269
- 聖維克多的許果 (Hugo of St. Victor), 194, 213
- 伊爾港 (Irrgang, Bernhard), 356①
- 教宗若望保祿二世 (John Paul II, Pope), 226-227, 229-231, 232-236, 237-238, 304④
- 諾威契的茱麗安 (Julian of Norwich), 268, 275-276
- 庸格 (Jung, Shannon), 381

- 康德 (I. Kant), 278, 357, 358
- 柯普樂 (Kepler, Hans), 214
- 科思樂 (Kessler, Hans), 353, 381-385, 392
- 哥白尼 (Kopernikus, Nikolaus), 214
- 漢斯昆 (Kueng, Hans), 380⑥, 397②
- 庫色 (Kuschel, Karl-Josef), 380⑥, 397②
- 老子 (Lao Tzu), 81-82
- 路西帕斯 (Leucippus), 183
- 郎尼根 (Lonergan, Bernard J.), 47
- 羅光 (Luo, Kuang), 264-265
- 馬丁路德 (Luther, Martin), 202-206, 382
- 馬克里 (Macquarrie, John), 119④
- 美門斯 (Meadows, Donella H.), 24①, 29⑬
- 馬德堡的美契黛 (Mechtild of Magdeburg), 268, 272-275
- 孟子 (Meng Tzu), 80
- 美茲 (Metz, Johannes B.), 118
- 莫特曼 (Moltmann, Juergen), 129, 130, 245①, 252-257, 328-339, 345, 375
- 牛頓 (Newton, Isaac), 214, 278, 285
- 古薩的尼可拉 (Nicholas of Cusa or Nikolaus von Kues), 198, 268, 276-277
- 奧雷斯姆的尼各拉 (Nicolaus of Oresme), 199
- 尼布爾 (Niebuhr, Reinhold), 278
- 虞格仁 (Nygren, Anders), 278
- 俄丁格 (Oetinger), 285
- 巴美尼德斯 (Parmenides), 182

- 教宗保祿六世 (Paul VI, Pope), 224, 225-226
彼得森 (Pedersen, Johannes), 130^⑪
貝利肯 (Pelikan), 278
亞力山大的斐羅 (Philo of Alexandria), 185
柏拉圖 (Plato), 182, 195
拉內 (Rahner, Karl), 248
羅特 (Rothe), 285
士萊馬赫 (Schleiermacher), 285
史懷哲 (Schweitzer, Albert), 361
德日進 (Teilhard de Chardin, Pierre), 97-98, 244, 279-280, 291,
384
保羅田立克 (Tillich, Paul), 329
托佛勒 (Toffler, Alvin), 46, 101-102, 418
特麗伯 (Trible, Phyllis), 122
林懷特 (White, Lynn, Jr.) 44^⑫, 118, 178^⑬
懷海德 (Whitehead, Alfred North), 309
貢雀斯的威廉 (Wilhelm of Conches), 197
尤達 (Yoder, John), 165

索引(二) 主題或觀念 (以筆劃排列)

二劃

人口問題, 23-25, 378

人文主義 (humanism) , 199, 201-202, 207, 208, 357-360

人本主義, 45, 110, 118

人格主義 (personalism) , 357-360

三劃

土地公崇拜, 94

土地沙漠化, 33, 35, 37, 60

女性神學, 49-50

三超德 (信望愛) , 373, 374-376

三願, 385-388

大宇宙, 300

小宇宙, 185, 300

四劃

天地人合一, 305, 417

文藝復興運動, 45, 199, 201-202, 207

五劃

世界主教會議, 224-225

世界宗教議會 (Parliament of the World's Religions) , 379-380,

397

世界環境及發展委員會 (The World Commission on Environment and Development) , 26

世俗主義 (secularism) , 208

四樞德 (智義節勇) , 376-380

安息年, 129-132

本篤會, 191

生命中心論 (biocentrism) , 62, 110, 361

生界, 52-53

生態學, 51

生態系統, 32, 34, 36, 51, 363

生態均衡, 26

生態神學, 63

生態圈, 58

生態學三律, 32-34

生物圈, 32

生機論 (vitalism) , 208

布蘭特報告 (The Brandt Report) , 32, 105-109

可持續的發展 (sustainable development) , 57-58, 386

印度教的地觀, 87-88

未來末世論 (future eschatology) , 338

末世論 (eschatology) , 341-346

功利主義, 358-359

目的論 (teleology) , 364

六劃

再生 (recycling) , 61-62

回教的地觀, 89-90

自然, 59

自然律, 367

自然道德律, 46

自然崇拜, 91-94

- 自然之書 (liber naturae) , 187-188, 195, 204
- 同情主義 (pathocentrism) , 110
- 污染, 29-30, 36, 53-54
- 西妥修會, 191
- 地母, 57, 99-100
- 地球日, 55
- 地球村 (國) , 56, 300-301
- 地球教育, 55-56
- 地球二〇〇〇年報告 (Global 2000 Report) , 32
- 地的政治, 56
- 七劃
- 完成末世論 (realized eschatology) , 338
- 完整性的倫理 (holistic ethics) , 110, 362-365
- 希望神學, 375-376
- 泛神論 (pantheism) , 290
- 佛教的地觀, 86-87
- 八劃
- 非更生資源, 30-31
- 宗教倫理, 34
- 垃圾, 62
- 和平 (shalom) , 346-347
- 九劃
- 俗化思想 (secularization) , 307-308
- 俗化主義 (secularism) , 180, 208, 307⑦
- 風水, 94-95
- 拜苦路 (stations of the Cross) , 264

美國主教會議, 238-240

美國國家大氣研究中心 (National Center for Atmospheric Research in Boulder, Colorado, USA) , 33

十劃

臭氧層, 27-28, 35, 54

核子融合 (nuclear fusion) , 30^⑮

核能發電, 33-34

海洋生態, 33

浪費, 62

能趨疲 (entropy) , 51

能源, 59

能源流動, 60

原始聖事 (primordial sacrament) , 260

原罪, 380, 396

倫理的自我主義 (ethical egoism) , 356-357

十一劃

國際宗教與大地合作委員會 (International Coordinating Committee on Religion and the Earth) , 174^⑰, 250

梵二, 222-223, 313, 319-323

唯獨聖經 (sola scriptura) , 46

唯名論 (nominalism) , 197, 208

啓蒙運動, 45, 278-279

陰陽思想, 94, 286-291, 299, 417

深度生態學 (deep ecology) , 57, 157, 305^⑱, 363

進化論, 69-70

菩薩, 87

理性主義, 45, 208

十二劃

量子力學, 46

斯德哥爾摩人類環境大會 (Stockholm Conference on the Human Environment), 37

溫室效應, 22, 26, 28, 29, 36, 54

普世教協 (WCC), 100-101, 221, 323-324, 394

涅槃, 87

萬有在神論 (pan-entheism), 290

萬物有靈論 (animism), 218, 286

奧地利主教團, 236-237

道成肉身, 259-262, 296

逾越奧蹟, 262-266

斯多亞主義 (Stoicism), 367

創造靈修 (creation spirituality), 314, 380-381

過程哲學, 309-315

十三劃

跳躍進化觀, 69-70, 314

義務論 (deontology), 364

管家倫理, 373-374

聖潔法典 (Holiness Code), 129

聖事 (sacrament), 188, 327-339

資源, 58

新時代, 59, 98-99

經濟成長, 30-34

十四劃

酸雨, 28-29, 35, 62

綠化, 61

綠化運動, 61

綠色革命, 61

綠黨, 61

輔助原則 (principle of subsidiarity) , 249, 250, 302, 304-305, 366

十五劃

價值體系, 302, 305-306

德國天主教主教團, 228-229

質量不滅定律, 29

十六劃

禧年, 129-132

十七劃

聯合國環境與發展大會 (United Nations Conference on Environment and Development) , 174⑦, 250, 52

十八劃

爆炸論 (Big Bang Theory) , 67-69

十九劃

羅馬俱樂部 (Club of Rome) , 62-63, 103-105

索引(三) 聖經章節

- | | | | |
|-----|---------------|------|---------------|
| 創世紀 | 一 2, 286 | | 六 12, 126 |
| | 一 24, 123 | | 八 22, 128 |
| | 一 28, 186 | | 九 10, 127 |
| | 一 28-29, 186 | | 廿二 7-8, 171⑥ |
| | 一 28-30, 123 | 出埃及記 | 十二 1-11, 171⑥ |
| | 一 29, 125 | | 廿 8-11, 128 |
| | 一 31, 330 | 利未記 | 九 3, 171⑥ |
| | 二 2, 330 | | 19-26章, 129 |
| | 二 2-3, 128 | | 廿三 9, 171⑥ |
| | 二 3, 331, 333 | | 廿三 10, 130 |
| | 二 5, 122 | | 廿五 1-7, 335 |
| | 二 9, 122, 123 | | 廿五 2-7, 130 |
| | 二 15, 122 | | 廿五 8-12, 131 |
| | 二 16-17, 123 | | 廿五 8-55, 335 |
| | 二 18, 123 | | 廿五 11, 333 |
| | 三 1, 126 | | 廿五 20-21, 131 |
| | 三 6, 125 | | 廿五 23, 129 |
| | 三 9-13, 124 | 民數記 | 十四 21, 382 |
| | 三 15, 126 | | 卅五 30-34, 127 |
| | 三 17-19, 126 | 申命記 | 五 12-15, 128 |
| | 四 4, 171⑥ | 列王紀上 | 四 33, 142 |
| | 四 10-12, 127 | 歷代志下 | 卅五 11, 171⑥ |
| | 五 29, 126 | 約伯記 | 38-41章, 142 |
| | 六 7, 126 | | 卅八39-卅九6, 145 |

	卅九	19-25,	155		一二一	5-6,	144
詩篇	八	3-4,	144		一四五	9,	147
	八	4-8,	149		一四五	8-10,	376
	八	5-6,	186		一四五	9-21,	153
	十九	1-4,	152		一四七	4,	143
	廿	7,	155		一四七	8-9,	147
	廿三	1-4,	145		一四八	5-6,	144
	廿四	1,	148	箴言	一	20-33,	267
	卅三	6-9,	143		八	1-36,	267
	卅六	5-6,	146		八	28-29,	267
	五〇	10-11,	148		九	1-6,	267
	六五	9-13,	147	以賽亞書	六	3,	334
	七二	3,	144		十一	2-5,	138
	七四	13-17,	143		十一	6-8,	138
	八四	1-4,	154		十一	9,	139
	八五	8-13,	159		十一	6-9,	
	八九	9-12,	148			342,346	
	九五	4-5,	148		廿四	4-6,	136
	九六	11-13,	152		卅二	1,	138
	九八	7-9,	153		卅二	2-14,	138
	一〇四	5-9,	143		卅二	16-17,	138
	一〇四	10-27,	149		四〇	6-8,	132
-150					五三	7,	171⑥
	一〇四	27-30,	147		六一	1-11,	
	一〇四	29,	290			335-336	
	一一四	1-8,	151		六五	17-15,	172

- 六五 17-25, 140-141
 342, 346
- 耶利米書 二 31, 135
 三 9, 137
 四 7, 133
 四 23-26, 133
 四 23-28, 134
 四 28, 133
 五 22-25, 137
 八 20-22, 133
 九 10, 133
 九 10-11, 133
 十一 19, 171⑥
 十二 1, 137
 十二 4, 133
 十二 8-11, 137
 十二 11, 135
 十四 2-7, 134
 十四 4-5, 135
 卅一 34-36, 134
 卅三 20, 140
 卅三 25-26, 140
- 以西結書 十一 19, 141
 卅三 25-28, 136
 卅四 23-29, 139
 卅六 1-15,
- 卅六 17-19, 136
 卅六 26, 141
 四七 7-12, 141
- 何西阿書 二 3, 133
 二 18, 139-140
 四 1-3, 135
 六 8, 398
- 彌迦書 四 17,
- 馬太福音 342, 343
 五 20, 343
 五 45, 163
 六 10, 343
 六 12, 166
 六 25-34, 163-164
 六 26, 162
 六 28-30, 162
 七 16-20, 262
 八 23-27, 263
 十二 33-35, 262
 十三 1-9, 262, 343
 十三 33, 343
 十三 44-45, 343
 十六 2-3, 262

- | | | | | | |
|------|----|------------|------|----|------------|
| | 十七 | 1-8, 266 | | 六 | 43-45, 262 |
| | 廿一 | 18-20, 161 | | 八 | 4-8, 343 |
| | 廿二 | 1-14, 343 | | 八 | 22-25, |
| | 廿四 | 32-35, 262 | | | 161, 263 |
| | 廿四 | 45-51, 166 | | 九 | 28-36, 266 |
| 馬可福音 | 一 | 1-13, 266 | | 十二 | 6, 162 |
| | 一 | 13, 161 | | 十二 | 15-21, 165 |
| | 一 | 15, | | 十二 | 24, 162 |
| | | 342, 343 | | 十二 | 27-28, 162 |
| | 三 | 4, 336 | | 十二 | 33, 166 |
| | 四 | 1-9, 343 | | 十二 | 42-48, 166 |
| | 四 | 1-12, 362 | | 十三 | 18-19, |
| | 四 | 26-29, | | | 262, 343 |
| | | 162, 163 | | 十三 | 20-21, 343 |
| | 四 | 30-32, | | 十四 | 15-14, 343 |
| | | 162, 163, | | 廿一 | 29-33, 262 |
| | | 262, 343 | | 廿二 | 7, 171⑥ |
| | 四 | 35-41, 263 | 約翰福音 | 一 | 1-18, 266 |
| | 八 | 36, 378 | | 一 | 14, 259 |
| | 九 | 2-9, 266 | | 一 | 29, 171⑥ |
| | 十二 | 54-56, 262 | | 一 | 36, 171⑥ |
| | 十三 | 28-31, 262 | | 三 | 5, 287 |
| | 十四 | 12, 171⑥ | | 四 | 7-15, 162 |
| 路加福音 | 四 | 18, 337 | | 八 | 4-8, 262 |
| | 五 | 4-8, 151 | | 八 | 12, 162 |
| | 六 | 34-35, 156 | | 十二 | 24, |

- 163, 264
 十五 1-5, 163
 十五 1-10, 162
 使徒行傳 一 2-14, 266
 四 31-35, 287
 羅馬書 一 18-23, 167, 383
 一 20, 167
 八 14-39, 266
 八 16, 288
 八 19, 289
 八 19-22, 384
 八 19-23, 168, 263, 289
 八 23, 289
 八 26, 289
 八 38-39, 347
 哥林多前書 一 16-18, 297
 二 9, 346
 三 6-7, 168
 五 7, 171⑥
 十二章, 287
 十五 28, 169
 哥林多後書 五 17, 216, 287
 加拉太書 三 28, 287
 以弗所書 一 3-14, 266
 一 8-11, 169
 二 22, 293
 四 8, 347
 腓立比書 二 1-24, 266
 歌羅西書 一 15-20, 266
 一 16-20, 169
 一 16, 347
 一 20, 346
 希伯來書 一 1-4, 266
 啓示錄 四 6-9, 171
 五 13, 171
 六 12-15, 172
 七 9-17, 171⑥
 九 3-4, 172
 廿一 1-5, 172, 331, 343
 廿一 3, 172, 334
 廿一 4, 172
 廿一 5, 311
 廿二 1-2, 171
 廿二 1-5, 331, 344

輔大神學叢書之卅七

基督信仰中的生態神學

中華民國八十三年十二月初版

◀版權所有・翻版必究▶

合 著：谷寒松、廖湧祥

准印者：台北總教區總主教狄剛

出版者：光啓出版社

地 址：台北市辛亥路一段24號(100)

電 話：編輯部(02)3671750 門 市(02)3676024

發行部(02)3684922 傳 真(02)3672050

郵政劃撥：0768999-1

登記證：行政院新聞局局版台業字第0084號

發行者：王敬弘

承印者：永望文化事業有限公司

地 址：台北市師大路170號3樓之3

電 話：3680350 3673627

定 價：320元

10777c

ISBN 957-546-192-4

國立中央圖書館出版品預行編目資料

基督信仰中的生態神學：天地人合一 / 谷寒松，
廖湧祥合著；——初版——臺北市：光啓，民83
面；公分——（輔大神學叢書：37）
參考書目：面
含索引
ISBN 957-546-192-4（平裝）

1. 神學

240.16

83010003



10777C

封面介紹

本書為「天地人」三部曲中的第三部。螺旋圖象徵宇宙萬物的生命力量，永不止息。天藍、人紅、地綠是象徵，有其意義。綠色表示我們對生態環境的關懷，也表示我們的盼望——但願大地永遠常綠。

ISBN957-546-192-4