

第二章 從人類中心到生態中心

Your reason and your passion
are the rudder and the sails of your seafaring soul.
If either your sails or your rudder be broken,
you can but toss and drift, or else be held at a stand still in mid-seas.
For reason, ruling alone, is a force confining;
and passion, unattended, is a flame that burns to its own destruction.
Therefore let your soul exalt your reason to the height of passion,
that it may sing;
And let it direct your passion with reason,
that your passion may live through its own daily resurrection,
and like the phoenix rise above its own ashes.

~Gibran

你的理智和你的熱情，是你在航海的舵與帆。
如果你的帆或舵損壞了一個，你不是漂浮顛簸，就是滯留在海上。
因為單是理性支配你時，它是一種侷限的力量；
而熱情，若不加約束，則是焚毀它自己的火。
因此，讓你的靈魂，提升你的理智到與熱情同高，使它可以歡唱；
也讓它指引你的熱情以合於理性，使你的熱情能日日復生，
就像那從它自己的灰燼中昇起的鳳凰。

~〈先知〉·紀伯倫

四時無止息，年去又年來，
萬物有代謝，九天無朽摧，
東明又西暗，花落復花開，
唯有黃泉客，冥冥去不回。

～寒山

國內教育改革先驅黃武雄先生在「童年與解放」一書中寫道，人類最初爲了通過自然嚴酷的試煉，發展出社會組織、知識文明以及科學技術，爲的是實現某種素樸的、先驗的「人即是目的」的概念；結果卻是將人置於他自己所創造出來的生產機器與消費體制之下，終於異化¹。正如本文前章所描述的，當今的人類已經同時面臨外在環境惡化的威脅，以及內在價值失落的危機。要回應這樣的挑戰，首要之務是追本溯源，將導致如今景況的思想來源作一番探討，那便是一般而言的「人類中心論」的思維。而做爲未來可能的出路，「生態中心論」的來源與內涵究竟爲何，亦是本章探討的重點。

所謂「人即是目的，不是工具」，固然可以作爲「無法逃避作爲一個人的發聲位置」的人，在實現自己生命價值時，一個美好而有力的指引；然而，在彰顯人類自身作爲目的的同時，大自然中的其他存在物，是否亦被平衡地考慮其存在的目的？換言之，人可以是人自身的目的，但不見得可以理所當然地自認爲是一切存在的目的。這正是本文意欲釐清的重點，亦是人類中心論與生態中心論最大的差別。

以下將分別闡述此兩大觀點的內涵及其差異。

¹ 見黃武雄，民 93：69。「人即目的」的哲學立論，出自康德（Immanuel Kant）的〈實踐理性批判〉（1788 年出版）。依照康德的說法，人之所以爲目的，是因爲人乃是理性的存在，而理性是超驗的，來自於上帝；而上帝是一切的目的，因而人也是一切的目的。黃武雄認爲這樣的推論「不夠徹底」；後來的「人即目的」的說法，是透過真實的歷史而逐漸成形。其中包括法國大革命以及科技帶來戰爭之後的反省。

第一節 人類中心論

本節旨在於釐清人類中心論的含義。然而，對於所謂的「人類中心論」這個名稱，卻有學者提出不同的看法。楊勝欽（民 95：69）認為，所謂的「人類中心論」並不真的存在，而是在諸多高度歧義的理論集合中，被籠統地誤用了。假設人類中心論的存在，其實是一種不當的實在化。他甚至進一步認為，人類中心論不僅不存在，那已被誤用的概念，亦不能被簡化地認定是環境危機的元兇，「當代生態環境的破壞，與工業革命之前的人類中心主義沒有直接必然的關係…其遭受誤解的原因有二，一是時空的錯置，二是對經典的誤解。」（楊勝欽，民 95：75）。換言之，針對人類中心主義論調的批評，不外乎認為人類在價值標準以及倫理對象的狹隘認識，是一切錯誤的源頭；而在反思之後，將觀點擴大至動物界、生物界或是整個生態系，而忽略了時空背景及脈絡，簡化地將先前的理論觀點冠上「人類中心」的前提，其實是太粗略的概括了。而後來擴充後的價值標準或倫理對象，目的仍在追求人類生存的永續，何嘗不也是一種人類中心論的延伸？

李瑞全則以另一個觀點提出所謂「人類中心論」的可議性²。由於人類中心論既非一個具備清晰論述的單一理論，並且是在對其所造成的生態危機的反思運動中，回過頭來定義的；那麼，其中便隱含一個基本事實，反人類中心論的論述，猶如所謂的人類中心論，都是人類基於某種「人類的考量」所提出來的；且「反人類中心論」恰將人類自自然萬物中獨立出來，反而更像是人類中心式的思考模式；而人類中心論純以人類的立場出發，倒更接近將自身視作任一種為生存而造作的物種；近似「人類只不過是生態系中不更優越的一員」的生態中心論點。於是「人類中心論」與「非人類中心論」兩者的提出，本身都是一種矛盾。

反觀國內其他學者，對此則具有較「一般性」的看法，認為西方哲學自猶太教、基督教傳統以及希臘哲學以來，便隱含著人類為價值中心的思維。其中例

² 李瑞全，中央大學哲學系教授。本文取自網際網路，http://www.ncu.edu.tw/~phi/teachers/lee_shui_chuen/course_onnet/nonhumancenter.html，2007/4/25。

如楊冠政指出，「數千年來，人類沈醉在傲慢的人類中心主義，認定人是萬物的主宰和萬物的尺度，這種信念在歷史文獻與經典中屢見不鮮。」(民 88：7) 其他諸如釋昭慧³、汪靜明⁴、莊勝義⁵、郭實淪⁶、郭慧娟⁷、馮滬祥⁸、洪如玉⁹等，均傾向採取此一較為普遍的看法。

高宣揚認為，以人爲中心乃是西方傳統文化的核心思想。自古希臘搖籃時期開始，希臘神殿上所刻的「認識你自己」，到「人是萬物的尺度」的口號，建構了兩千年的人類中心文化。直到十六世紀的文藝復興時期，古典的人文主義才轉變成以自由解放爲基本目標的新人文主義，基本上仍是以人爲中心，只不過強調個人與主體的優先性而已(高宣揚，民 90：132)。

古希臘哲學影響西方哲學甚巨，而人作爲一個認識的主體，認識的對象乃是集中於終極實存的事物(ultimate objects of reality)，且具有永恆性、不變性(eternal and unchanging)；於是充滿變動性與不確定的自然萬物間的關連，重要性自是遠遠不及(Hargrove, C. Eugene, 1989：22)。於是人以外的自然界萬物，便自然而然地在人的關懷或價值體系中被邊緣化了。

洪如玉認為，人類中心論的基本特徵，便是人類的需求獲得滿足，比起大自然的保存，具有較高的優先性。她在「生態永續與人權是否相容？」¹⁰一文中提出，如果人類繼續以人類自身利益考量當作人權的內涵，亦即保持舊有人類中心論的人權觀，那麼，作爲生態系一份子的人類自身，亦將自食惡果(2007：41)。

這樣的說法，在國內外關於環境倫理的研究中，是較爲普遍被接納的。無論人類如何地認定自身的優越性，永遠無法否定人是生於自然長於自然的「自然

³ 釋昭慧，佛法與生態哲學，哲學雜誌第三十期，民 88。

⁴ 汪靜明，環境教育哲學的生態觀，「第四屆當代教育哲學～環境教育哲學」學術研討會論文，民 89。

⁵ 莊勝義，哪一種環境？誰的教育？正義論述的位置性考量。「第四屆當代教育哲學～環境教育哲學」學術研討會論文，民 89。

⁶ 郭實淪，探討身生態學做爲環境教育之哲學基礎。「第四屆當代教育哲學～環境教育哲學」學術研討會論文，民 89。

⁷ 郭慧娟，先秦儒道天人觀的現代闡釋與運用。輔仁大學中文研究所博士論文，未出版，民 94。

⁸ 馮滬祥，環境倫理學，民 80，學生書局。

⁹ 洪如玉，Is ecological sustainability consonant or dissonant with human rights? 和平教育季刊，2007, March. P.40

¹⁰ 同上註。

定律」。於是「覆巢之下無完卵」，人類中心論看似為人類謀求福利，而對大自然採取漠視與壓迫的姿態，勢將自取滅亡，毀去人類賴以生存的自然條件。

雪梨大學環境學者 Plumwood 亦指出，人類中心論的內涵包括「人類獨大與理性至上」(human and rational supremacy)，其中隱含的對人類以外物種的倫理排除，是近代生態災難的根本原因。而自啟蒙時代以來，人類理性的高漲造就了一種理性與自然對立的二元主義 (ration-nature dualism)；而獨有理性的人類，便逐漸在道德與心理上，形成另一種「人類—非人類」的二元對立 (mental and moral dualism between humans and non-humans) (1999：189)。

楊冠政認為，猶太基督宗教中，上帝命人類管理萬物的說法，使基督教成為最富人類中心論思想的宗教，並且影響西方後來的思想發展；基督教不但建立了人與自然分立的兩元論，也遵照上帝的意旨確立人類利用自然的能力 (民 88：11)。而希臘哲人普羅塔哥拉斯 (Protagoras, 481-411 B.C.) 曾說過，「人是萬物的尺度」一言，也是人自認優於一切的思想根源 (民 88：8)。

莊勝義眼中人類中心論的世界觀，所展現的是加諸於他人及自然界他物的「粗暴的權力」(民 89：3)。

汪靜明認為，過去西方的人類中心論的倫理觀，常使得人類與大自然分離，並且否定了人類與其他生物之間的倫理關係 (民 89：20)。

而郭慧娟在探討現代環境危機的根源時提到，歐美的傳統倫理學觀點，乃是以人作為道德及價值判斷的中心，未曾將大自然列入其倫理關係與責任的對象 (民 94：83)。

綜合這些學者對於人類中心論的觀點，可知一般認為的人類中心論，大致上具有下列內涵：

1. 人類乃是自然的主人和所有人；
2. 人類具有最高價值的存在；
3. 人類是一切價值的來源；

4. 「非人的存在」如大自然、動、植、礦物等，存在的價值需視其對人類的利益而定；換言之，只具有工具性的價值；
5. 人類具有優越性，故超越自然萬物；
6. 人類與其他生物之間並無倫理關係；
7. 人類獨有理性，並藉以支配萬物；

以上所提到的人類中心論的一般認識及淵源脈絡，至少包含三個主要的思想範疇，值得做進一步討論；分別是

1. 基督教的信仰傳統；
2. 人類獨有的理性；
3. 科學實證論，唯物論，以及衍生出的機械典範世界觀。

一、基督教

楊冠政認為，西方傳統的猶太-基督宗教思想，是人類中心世界觀的源頭；因為上帝以自身的形象創造了人，復創造世界萬有，供人食用、管理（民 88：9）。釋昭慧也引用美國歷史學家懷特（Lynn White）的說法，視基督宗教思想為生態危機的始作俑者，「我們要如何對待自然環境，完全根據我們如何看待人與自然之間的關係。更多的科技也無法解決目前的生態危機，除非我們找到一個新宗教，或重新審視我們原來的宗教。」¹¹

確然，根據聖經的記載，人類具備上帝的形象，又被賦予管理萬物的責任，人類很容易直接將世界萬物視為自身的所有物。這種「轄制自然」、

¹¹ 轉引自釋昭慧，佛法與生態哲學，哲學雜誌第三十期，民 88：58。

自視為「萬物之靈」的心態¹²，便是一般認為人類中心論式的思維。然而「管理」二字能否等同「任意處置」，「供作食物」可否延伸為「浪費與享樂」，實足可議。依據聖經的記載，人是上帝在最後一日才創造出來的，之前所造的晝夜、天地、海洋、日月、草樹、鳥魚等等，都是上帝所「要」的¹³；並未記載這一切是為了後來的人類所造。人是上帝按照自身形象所造的，因此具備優於其他被造物的地位，同時被賦予管理者的角色，「神說，我們要照著我們的形像、按著我們的樣式造人、使他們管理海裡的魚、空中的鳥、地上的牲畜、和全地、並地上所爬的一切昆蟲。」¹⁴而管理的角色，既可能代表一種權力，也可能是一種「責任」，前者包含任意使用與處置的正當性，後者卻更接近一種「保衛」或「維護」的意味。從上帝本來所「要」的情況來看，人類將「管理」的權限擴大解釋成主宰或任意處置，可能是過度了，

「神說，水要多滋生有生命的物。要有雀鳥飛在地面以上、天空之中。」

「神就造出大魚、和水中所滋生各樣有生命的動物，各從其類。又造出各樣飛鳥，各從其類。神看著是好的。」

「神就造出大魚、和水中所滋生各樣有生命的動物，各從其類。又造出各樣飛鳥，各從其類。神看著是好的。」

「神就賜福給這一切，說：滋生繁多、充滿海中的水。雀鳥也要多生在地上。」¹⁵。

水要多滋生有生命的物，上帝的原意自然不是讓人類「多吃食有生命的物」；而動植物各從其類的狀況，「神看著是好的。」並且要賜福給這一切。這代表人類以凌駕萬物之姿，恣意剝削，致使物種以非自然的速度急遽消失，自非上帝之所樂見。

另外，聖經中只提到上帝將菜蔬、果實等賜給人做為食物，而非一切生物，

¹² 同上註，55 頁。

¹³ 聖經創世紀。

¹⁴ 同上註。

¹⁵ 同上註。

「神說：看哪，我將遍地上一切結種子的菜蔬、和一切樹上所結有核的果子，全賜給你們作食物。」¹⁶

再看另一則，

「至於地上的走獸、和空中的飛鳥、並各樣爬在地上有生命的物，我將青草賜給他們作食物。事就這樣成了。」¹⁷

若依據上帝的原意，人類不僅不該食用動物，甚至應當好好栽植青草供其食用，因為人負有管理之責。

由此看來，以基督教義為人類中心論的起源，固然有其論據，卻可能是擴大解釋；抑或人類因某種原因導致「人類中心」的結果，再自聖經中援引教義，擴大解釋以為藉口。上帝有可能在此蒙上清白之冤。

抱持類似看法的，如李志夫認為，「人與神之關係為父子關係或主僕關係，人與人為兄弟姊妹關係，人與自然之關係是平等的創造物關係。人雖可以利用萬物，但那只是上帝的恩賜，並無主從關係。」（民 86：103）

莊勝義說，上帝創造了這麼一個完美的世界，並將其託付給人類，由人類代祂掌管，人類的姿態應該是統治、宰制、抑或是「護衛」？人類自居自然萬物之最上位，對自然一味剝削、宰制，似乎破壞了世界本來的美善，背離了上帝的旨意（民 89：3）。

由此看來，對於基督宗教是否為人類中心論的源頭思想，應否為如今環境危機負責，實可有不同觀點。姑且不論「上帝」的原意為何，我們可以從這兩點觀點之中，找出相異的關鍵所在：

1. 人類「有權」宰制自然萬物？抑或「有責任」護衛之？
2. 人類究竟是「優於一切」的萬物之靈？亦或是「平等」的創造物？
3. 非人類的創造物，是否應當成為倫理的或關懷的對象？

¹⁶ 同上註。

¹⁷ 同上註。

這就區分了人類中心與非人類中心的不同角度。本文不擬在此對基督教教義做進一步詮釋。

二、理性

另一個被認為是人類中心論的源頭的觀點，是認為人類是唯一具有理性能力的生物，而且理性能將人類帶離蒙昧，創造異於動物的文明。而人類理性的上揚，始於「神性」的消退；理性的最大成就，則是創造出一套不需要上帝的科學，笛卡兒、牛頓、伽利略等十七世紀的科學家，正是現代科學主義、意即人類理性中能掙脫上帝而獨立的源頭；這個過程亦稱做「除魅」或「去魅化」(disenchantment)；黃永和說，

「就在這些除魅的過程中，自然失去了所有諸如可使人類感受親情的任何特性，以及所有它可以從中衍生出價值規範的任何東西，留下的只有無生命、無意義的機械運轉。」(民 90：127)

高宣揚在談論後現代主義 (postmodernism) 對於現代性 (modernity) 的批判時，提到「理性」正是現代性的主軸；其成形的過程，是始自文藝復興運動的人性解放運動，推崇一種「個人主義」的基本意識型態；其對個人價值與利益的推崇，將人的地位從傳統中的神性與君權中解放出來，而獲得正當化 (民 88：110)。

「……近代資本主義社會，其不同於古代與中世紀的基本特徵，就是高度理性化。……理性顯然也成為了現代性的一個主軸，而同金錢與權力相互滲透，構成為驅動與宰制現代社會的基本力量。」(高宣揚，民 88：111)

理性成為個人主體的保證與特徵，相對地，自然界萬物便成為人類眼中的客體；被客觀化之後的大自然，理所當然成為滿足「主體」需求的工具。儘管人類藉著理性建構起龐大的知識與價值體系，卻也在理性的劃地自限中，逐漸地將自身與大自然區分開來。人與所處、所賴的環境逐漸疏離，遂進入一種十分矛盾的處境。

包括胡賽爾 (Edmund Husserl)、哈柏瑪斯 (Jürgen Habermas) 等哲學家，都對於理性在破除了古典的魅影之後，漸漸窄化了自身，甚至在現代科學技術的推展與運用中，產生了極大的危機與惡果，提出了許多的反思。他們認為現代已經片面化或窄化了的理性，並非啓蒙時代所標榜的理性；真正的理性，應該是一種精神，朝向至高的理想的無止盡運動（洪如玉，民 90）。

如同哥白尼與牛頓發現了自然世界的規律，啓蒙理性的基本特徵之一便是「秩序」；人類以此建立起充滿秩序的社會結構、經濟體系與各式各樣的技術。而弔詭的是，如此一來，大自然的一切都將被人類排除在外，或至少貼上非理性的標籤，「因為他們充滿未知的曖昧、偶然與變異，而那會破壞理性主義之下的規準……便把自然與神秘排除在文明之外。因此，文明可以堂而皇之進行自我保存的遊戲，但是他所保存的卻是工具理性、經濟理性、形式主體、技術的經濟社會與技術性勞動。」（洪如玉，民 90：68）

如果將人與大自然分離開的理性，發展出強力介入自然環境的技術的理性，以及認為人的主體價值凌駕他者的理性，都只是哈柏瑪斯所說的狹隘的工具理性，那麼，人類要如何尋得原來的完整理性精神？

假若人類中心論的原因是現代性中理性至上之弊，那麼，如果人類真正發揚理性，即使是工具理性，而其目的乃是以人類為中心，怎能將自身陷於當今此種進退兩難、污濁混亂的生活環境之中？自以為中心的人類自身，實早已失去的對自身的關注；此人類中心實際上是空洞無物的；即便有物，亦非人類自身，而是金錢與消費；金錢是為了得到更多金錢，消費以便更多的消費；人作為能思能行的主體性蕩然無存。要強言人類確實為其中心，則只能將人類本身物質化，成為一種資本。然而，除卻人類的心靈與情感之後，物質對物質、資本對資本而言有何意義？

如果理性的價值，是在於無止盡地努力與追求潛能，以達到更高的理想境地，那麼，理性便不能被輕易定義，例如定義成人類獨有的能力。因為這一類的定義，無非是更畫鴻溝，再次窄化自身而已。

正如基督教的創世教義，同為「人類中心論」根源的理性主義其實也可以有更寬闊的思考。挪威哲學家奈斯認為，人類特有的理性能力，在工業革命之後已逐漸限縮，其中一個主要徵象即是量化科學典範的獨大，他認為要解決自然環境所面臨的危機，必須從「重新定義理性」下手。(Naess, 2002：87)

三、實證科學主義

延續著工具理性的惡果，另一個成為人類中心論的源頭的，便是機械化的世界觀。承上文，牛頓集啓蒙時代以來的科學之大成，使人類可以藉由幾個精簡的公式與數學原則，便掌握到星球的運行及世間一切運動現象的變化，整個宇宙彷彿落入一種全然可預測的機械模式之中¹⁸。「自牛頓以來，人類的理性便只與科學和邏輯有關，而不再與價值、對神的愛相提並論」(Naess, 2002：88)。自然界的存在不再是基於上帝的意旨，而只不過是機械原理作用的結果罷了。與機械化世界觀齊頭並進的，是唯物的世界觀，除了物質與能量的運作，自然界其實別無他物。於是人類變成唯一的主體，整個自然界當然供人類予取予求。

黃永和認為機械典範的世界觀具有幾個特點：

1. 機械典範的宇宙觀：宇宙的運行猶如一精密的自動控制機械；
2. 透過數學化、條件化與實驗操作，可以探究並瞭解自然現象，並使達到普效性；
3. 生命體猶如宇宙，亦是一具具精密運作的機械；
4. 絕對時間與絕對空間是自然現象的基本條件；
5. 原子論；一切物質均由原子組成；而原子則由共同的基本粒子組成。

¹⁸ 根據黃永和整理 Doll 的說法，以科學作為組織框架，將西方思想史劃分為三個後設的典範 (meta-paradigm)，以及前現代 (pre-modern)、現代 (modern) 與後現代 (post-modern) 三個典範時期。哥白尼和愛因斯坦分別位於前現代轉向現代及現代轉向後現代的轉折點上。引自黃永和，民 90：10。

(黃永和，民 90)

機械典範的世界觀，其中隱含了科學實證論與科學唯物論。前者認為唯有能透過實驗證明的原則方為真實，後者則認定宇宙除物質之外別無他物。這樣的世界觀，是人類理性的一大成就，人類自此可以對宇宙與大自然的現象提出解釋、做出預測。而在此同時，凡是實證科學無法驗證的事物，自然又被貼上「非理性」或「不科學」的標籤而遭否定。

類似前文提到理性對自身的限定；科學儘管透過一定的方法原則在發展自身，並以實證的標準界定事物的真假，換個角度來看，正好宣告了科學在解釋其原理所及範圍之外事物的無能。舉例而言，原子論已是現代人認識物質世界的唯一解釋，而原子論發展至今，只證明原子尚由更多基本粒子所組成，而這些基本粒子從何而來，原理為何，則難以解釋¹⁹。換言之，實證科學揭露一個真理的同時，實是證明了自身的有限性。

再者，科學知識的累進是透過實驗與歸納，而實驗是在重重變因的控制之下的單一結果。相較於複雜多變的自然界現象，科學知識的累積固然企求一種普遍的原則，卻多半沿著直線式的推論過程，變因控制越多、越緊密，而有如鑽牛角尖一般，終於離真實現象越來越遠²⁰。

方東美對此一弊病，有極為精闢的描寫，

「第一層，自然科學依外傾的態度向自然界即物窮理，故頗客觀，其蔽也，乃竟忘卻心源，不知反省，產生自覺。第二層，自然科學取對象，竭力以赴之，逐物而不反，只求殉己役於物以徵知，而不知知之所以為知者。它側重知之現實而忽略知之可能。第三層，自然科學定住一境，為求知識之專注而未能玄覽曠照以求各種科學之會通。第四層，自然科學遵循單獨之

¹⁹ 高能物理學為一門研究基本粒子的科學；如今已能認識到物質的最基本形式為六種「夸克」(quark, 又名虧子)；至於其成因與作用則還不清楚。又量子力學之最基本限制為「測不準原理」，對於電子等基本粒子，無法同時定義其速度與位置，也就是其恆處於一種無法精確預測的狀態。量子力學的解釋是以「機率分佈」的方式說明其「可能」的運動範圍。

²⁰ 英國數學家兼哲學家羅素(Bertrand Russel, 1872-1970)在〈論科學〉一書中即對科學基本原理之效力提出疑問：一是歸納法所根據的現象範圍，及其後來推論而得之結論的應用範圍是不相同的；二是無法經驗到或無法重複經驗的事物是無法論其真假的，三是經由科學的推論，所得出的資料往往極其有限，並無法取代對真實現象的認識。換言之，科學固然是一種有力的工具，卻也有時而窮，人類應在運用時應先瞭解其限制。整理自郭慧娟，民 94：63-64。

一途，依直線進程一往直前向下推證，忘卻綜摹各種境界薈萃而成宇宙之大全，向上冥搜真理本源，冀與之合體同流，故常捨棄第一原理而闡發第二原理。第五層，自然科學集中力量做事實構造之探討而抹煞價值之估定。」（方東美，民 71：218）

以實證的觀點界定一切的真與假，便直接落入狹隘的科學至上或科學萬能論的窠臼，認為一切都可以藉科學方法來解決（郭慧娟，民 94：63）。「大自然從曖昧與變動的狀態透過測量成為精確嚴格、無可懷疑的數學結構；科學的意義從此窄化為數學化、形式化、公式化與規格化……，人文學術亦被迫向自然科學看齊，必須實證化，否則便不成為科學。」（洪如玉，民 90：55）可知若是忽略了科學本身的有限性及適用範圍，那麼無異將真實的世界變小，而不再探求科學範圍以外的事物。

想像一下，一個活生生的自然界，在一個人的眼裡，變成一具機械，沒有聲音、氣味或顏色；縱使有，也是個別的物理現象而已。是的，夕陽餘暉是很美，但那只是一個名為太陽的氫彈發出的能量在大氣層中折射與漫射的結果；金星看起來是一顆亮白的星，有個美麗的名字，喚做「美神維納斯」，但事實上它是個充滿強酸與沼氣的可怕星球²¹；人和動物一樣，都是精密的機械，透過物理化學作用而運作；動人的愛情，不外乎生物繁衍的本能加上腦內化學物質分泌的結果……。

這樣的觀點，將整個世界機械化、物質化了；科學的對象與倫理的對象可以切割開來²²，科學所標榜的「真」的價值，與善及美再無干係；而最

²¹ 電影「接觸未來」(原名：CONTACT)中，「金星維納斯」之名及其地獄般的面貌的巨大落差，是片中主角自幼立志投身天文研究領域的動機之一。關於科學以實證的基本原則，一方面將無法實證之現象領域排除在科學之外，一方面也斷言了這些「非科學領域」之並無「真」的價值。片中一位天文學家與神學家之對話甚具代表性：一談到「上帝」是否存在，天文學家不斷追探「證明」的依據；而神學家則反問，「妳是否愛妳已過世的父親？」天文學家答「非常愛。」神學家則以子之矛攻子之盾，「請妳證明給我。」這裡要說明的，不只是科學證據作為現象證明的條件之基本限制，更是實證科學早已將人類生活的大部分範疇，都排除在科學領域之外；縱使仍可是人類「知」的對象，卻無真假可言。科學的價值在求「真」，與倫理道德的「善」的價值可以涇渭分明，互不相涉。這正是大自然受宰制與蹂躪的根源。

²² 例如科學家基於「純科學研究」，發展出核彈、複製人等等技術，可否排除倫理道德的考量？正如掌握人體知識的醫師，除了科學知識的應用之外，倫理道德應該扮演什麼角色？

大的影響則是，如果自然只是一具無自身價值與意義的機械，當然可以為我所用，以實現我個人主體的價值。

正如前文所分析的，科學在實證的原則下，其實正限縮了自己；人類對世界的瞭解，正使自己一步步地與真實世界漸行漸遠。

在這種情況之下，人類如何能再單以實證的觀點、機械的眼光看待大自然萬物？或許應該回到科學的基本精神，「知之為知之，不知為不知，是知也」²³，對未知的範疇，不輕易否定；並以一種保留的態度，謹慎地使用既成的知識。所謂的保留，意指了解解釋的範圍及限制為何。而人類也才不再成為自以為是的「中心」。

四、小結

綜上所述，人類中心論的三個可能來源，基督宗教、啓蒙理性，以及現代科學，實際上都在歷史的演進中，偏離了原先的意涵，助成了人類中心論的形成。而視人類為優位、漠視人以外存在的價值的人類中心論，事實上也受到資本主義的推波助瀾。資本透過生產與消費而累積，鼓勵消費勢在必行。無止盡的消費必然來自對大自然資源的剝削，若不先剝削掉大自然對人類以外的價值，資本主義便無以為繼。理性與科學主義同為現代性的特徵，亦是後現代主義的批判對象；而其中對於資本主義的惡果的批判，亦是後現代思潮的重要起點（高宣揚，民 90：113）。

正如「去中心化」（decentralization）是後現代思潮的特徵之一。針對現代「人類中心論」的弊端，亦唯有從破除此一中心方能從根而解。體認到整個生態的複雜與環環相扣的「生態中心」論，實際上並未建構任何一個單一的中心。黃永和認為，基於對現代性的批判而發展出的後現代思潮，其中亦包括了後現代科學的典範²⁴，其重要的參照來源即是生態學（民 90：

²³ 語出〈論語〉為政第二。

²⁴ 所謂的後現代科學典範，指的是由現代科學所對應的機械性世界觀，轉移到新的有機式的世

133)。

下一節即將對生態中心論的內涵作一番探討，包括其如何能夠對應人類中心論所招致的弊病，以及其做為環境哲學的一些基本立場。

界觀；其中包括量子力學、混沌科學、複雜理論等等，都揭破了傳統科學所賴以為基礎的「秩序」與「可預測性」，而代之以一種難以全面掌握的、具有內在關連性的新典範。參看黃永和，民 90。

第二節 生態中心論

「如果我們能體悟人類所知有限，以及強大、殘暴的科技能帶來摧毀性結果，那將是我們邁向成熟的一大步，也是智慧的開端。我們將不再以經濟、政治因素來劃分地域，而是懂得聚焦於自然為我們勾勒的生態系—山脈、分水嶺、河谷、河川湖泊系統與濕地。我們會發現魚、鳥、哺乳動物、森林等生物的生死循環反應出地球內在的規律，值得我們尊敬。空氣、水、土、能量與生物多樣性等要素為地球注入生命，給與生命動能，他們是極神聖之物，值得我們以禮待之。承認自己無知並不丟臉，坦言自己無能管理野地控制自然，甚至不了解宇宙力量，也不丟臉！體認並接受人類的極限，才是智慧的開端，我們也才有希望在宇宙秩序中找到自己的定位。」(大衛鈴木²⁵，何穎怡譯，民 89：277)

大衛鈴木是一位享有盛名的科學家，得過許多的科學獎章，及十二個榮譽學位。上段出自大衛鈴木的話語，正證明了科學的精神與科學主義間的落差。當人類藉由科學逐一揭露自然的秘密與規律時，人類學習到的可能是自豪，或者也可能是敬畏與謙卑。而即使用最科學的眼光來看，顯然自視傲於自然萬物的人類中心觀點，亦不能再以科學為藉口。

事實上，隨著科學的日新月異，大自然獨有的內在規律性，逐漸以一種震撼人類既有認識的姿態，挖掘著現代科學大廈的基石；或者，也可說是「挖深」真正的科學大廈根基。黃永和認為那便是朝向「新科學典範」的轉移過程，其中「生態學」扮演了極為重要的參照點（民 90：132）。

所謂「生態學」(ecology)，意指關於大自然的知識的整體(郭實渝，民 89:5)；這個大自然，包括了人類、動物界、植物界以及礦物界、天空、海洋、森林、冰層、沙漠等等一切自然萬有，以及其中密切交織的關係²⁶。從生態學的角度出發，

²⁵ 大衛·鈴木 (David Takayoshi Suzuki, 1936年3月24日~)，加拿大日裔遺傳學家、法學、哲學博士，也是活躍環保人士，同是也是大衛鈴木基金會的創立者。資料來源：維基百科 <http://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%A4%A7%E8%A1%9B%C2%B7%E9%88%B4%E6%9C%A8>。2007/5/10。

²⁶ 「生態學」的對象是生態系，而這個系統內部的一切作用，包括地面、海底、大氣層內、生物之間的交互作用，甚至地球之外的宇宙射線、星球位置等等，都廣義地包含在內，因其對系統內的成員均具有作用。

人類無非是在豐富奧妙的自然界中，扮演一個角色而已；萬物並非爲了人類而存在，人類當然不是一切價值的中心。這種嶄新的角度，稱之爲「生態中心式」的自然觀。自西元一九六二年卡森（Carson, R）女士出版「寂靜的春天」一書起，喚醒世人正視人類與環境之間的關係，人類第一次警覺到環境危機已然迫在眉睫。身爲一位自然保育作家，卡森的書猶如一顆震撼彈，在那以科學編織美麗遠景的時代，引發了激烈的辯論甚至衝突，卡森成爲全美國最受爭議的人物²⁷。爲何人類要使用 DDT？DDT 等化學物對自然環境的破壞有多大？是爲了生存與利益？誰的生存與誰的利益？爲此所付出的代價有多大？最終是「人與自然之間的關係究竟是什麼？」

這一系列的疑問，開啓了對人類中心論及其惡果的反思與檢討，二十世紀後半期，許多環境運動與環境思想應運而生。遂從人類中心論，演變到以生命爲主要考量的「生命中心論」，到關懷整個生態體系的「生態中心論」。

學者認爲（楊冠政，民 88；汪靜明，民 89），環境思想的演進，基本上是一個「價值認可」或「倫理對象」擴展的過程，從自我出發，至同爲人的他人，至動物，至同爲生命的一切生物，再到共同組成自然環境的岩石、礦物、星球、宇宙等。這種擴展認同的過程，也可視之爲人類在尋求對自身生命的認識中，不斷發現真相與內在關連的歷程。

生命中心論主張凡是生命便具有價值，而非生命則無。其代表人物及主要學說如下（王從恕，166；汪靜明 民 89）：

1. Jerry Benthem 認爲動物亦會感到痛苦，會感到苦與樂的個體應當被納入道德考量；因此主張動物應成爲人類的道德對象。
2. Peter Singer 延伸 Benthem 的說法，提出動物的地位應獲得解放，反對人類爲了自身利益將動物最爲食物、衣料或娛樂等等用途。
3. Tom Regan 基於生命的天賦價值，提出動物權（animal rights），認爲動物也具有生命，亦值得尊敬。

²⁷ 汪芸譯，Ginger Wadsworth 著，瑞秋卡森傳，民 89：頁 131，天下出版。

4. Schweitzer 提出尊敬生命的說法，認為保存生命、發揚生命存在的意義是善的；反之，傷害生命則是惡的。
5. Paul Taylor 提出「尊敬自然」(respect for nature) 的說法，生命自有其目的，亦是他自己的中心；其理念包括內在目的性、眾生平等性、互相依存性。

從生命中心過渡到生態中心，人類對自身所處的自然環境認知又深了一層。Taylor 的「尊重自然」學說固然由生命的內在目的性出發，卻已經隱含了萬物相互之間緊密的關連，亦碰觸到生態學的核心之處：一種對於生態系整體的敬畏，對其中隱藏的無限奧秘與法則抱持謙卑的態度，不以既有的部分認知凌駕全體。

「生態學」(ecology) 這個字來自 eikos (房子) 與 logos (研究) 兩個希臘字的字根，由德國科學家 Ernst Haeckel 在 1866 年首次使用；其定義是「有關自然的知識整體，包含動物與有機及無機的環境的整體關係的研究。」(郭實渝，民 88；楊冠政，民 88)

黃永和將生態學定義為「研究生命體與自然環境之間關係」的學問(民 90：132) 其特徵是重視整體式的思維方式，強調有機體與無機體之間存在無止盡的互動循環網絡，且重視謙遜的、自我節制及統整的價值觀。

王從恕認為，生態中心的環境觀點，強調將生態系中的一切皆納入倫理的對象，是一種整體主義式的倫理觀，其特徵是：一、重視生態整體的價值，二、唯有在生態系整體之中，才能決定個體的角色與地位，三、整體生態系的穩定重於個體生命的生存(民 89：169)。

綜合以上幾位學者對於生態中心論的看法，可歸納其內涵如下：

1. 生態系中任何組成分子都與其他分子密切相關。
2. 生態系中存在緊密且複雜的交互關係。
3. 一切自然物均有其內在價值，人類的價值並不特出。

4. 生態系中有機物與無機物的多樣性，是維繫整體穩定存在的重要前提。

提倡生態中心論的代表人物，有李奧波的「大地倫理」（土地倫理，Land-Ethics）學說，以及奈斯的「深層生態學」；而洛夫洛克（J. E. Lovelock）的「蓋婭」（Gaia）假說，將地球視為一個能自行調控的超級生命體，也屬於整體式的生態中心思維。以下將分別論述之。

一、大地倫理

李奧波的「沙地郡年紀」是一本兼具生態學及文學價值的著作，被學界認為是二十世紀環境保育運動中最具影響力的鉅著（楊冠政，民 88：18）。他以優美而感性的筆觸，刻畫出自然環境的四時更迭；平時人類並不曾留意的小動物或花朵，如何在自然界中依自己的步調生長、死去，盡到其所扮演的角色的意義。他在書中暢談土地的迷人之處，各式各樣的生物如何像人類一樣，為了生存做出各種有趣的行為。他也談到人類的作為如何決定這些動植物的命運，例如他以「伐木」為隱喻，從樹皮向內切入，透過年輪，逐年地見證歷史上人與大自然的關係，

「鋸子拉了十二下，就切入我們入主農場的那幾年……現在，鋸子陷入了一九一〇年至一九二〇年之間，人們大作排水之夢的那十年。在那期間，蒸汽挖土機汲乾了威斯康辛州中部的沼澤地，不料卻製造了一堆堆的灰燼。……我們切入了一九〇八年，那是乾燥的一年，森林大火熊熊燃燒，威斯康辛州失去了最後一隻美洲獅……我們已經切入櫟樹的樹心了。現在我們的鋸子在歷史上逆轉方向；我們倒退切入那些年代，往外切向殘株的另一邊。最後，大樹顫抖了一下，鋸縫突然變寬，鋸木者很快地拉出鋸子，並往後躍向安全之處；所有的幫手都叫喊著：『木材！』我的櫟樹傾斜、呻吟，然後轟隆一聲，驚天動地地倒了下來，橫臥在供他誕生的移民古道上。」（李奧波，吳美真譯，頁 24）

李奧波要傳達的是，如果沒有看見自然的美、各種角色如何地互利共存、動植物的生滅與四季時序之間的緊密關連，人類在利用大自然時，無

異於以一種「倒退」的方式在製造死亡，耳邊只能聽見自然界傾倒、呻吟的聲響；如果人類還願意傾聽的話。李奧波在「保育倫理」（Conservation Ethics）一文中提到，人類之所以如此的原因，就是太過理所當然地將大自然當作經濟利益的來源，並且忘卻自身與自然界的一體關連。（Leopold, 1933：184-185）

「沙地郡年紀」被譽為「環境運動的聖經」，其所倡導的「大地倫理」，乃是基於三門科學，分別是演化論、生態學及天文學（楊冠政，民 88：19）。演化論提供倫理與社會發展連結的基礎，由於個體在生態系中是互相依賴的，因此為了保證彼此的生存，勢必將演化成相互合作的關係，這種關係的體認則是大地倫理的基礎。天文學則視地球為「一個小星球」，促成整體性的大地觀；地球上的一切生物皆如親屬（kinship）般緊密，地球也應當如同一個家一般被保護。

而生態學帶給李奧波的啓示，是有機體的互生相依關係，一種「集群」（或譯為社群，community）的概念；「簡言之，土地的倫理規範使智人（Homo-Sapiens）從土地-集群（land-community）的征服者，變成土地-集群的一般成員和公民，這暗示著，他對這個集群內其他成員，以及對這個集群的尊重。」²⁸

大自然的生態系中的每一份子共同組成了一個集群；而集群運作的方式卻複雜到人類難以理解的程度。於是，尊重與謙卑，並且珍視自然界每一個成員的獨特價值，便成為最基本的法則，也成為一種全新的看待自身與自然界萬物的關係的角度，一種新的倫理。

為了保護鹿的生存，李奧波曾經理所當然地以為使狼群減少就可以達到目的。在射殺了一頭老狼之後，李奧波對人類有限的目光與思考不再信任，而保留一種更超越、寬廣的思考方式：

「一個深沈、來自肺腑的號叫在各個懸崖之間迴響，然後滾落山下，引入夜晚遙遠的黑暗之中。那叫喊爆發出一種狂野、反抗性的悲愁，爆發

²⁸ 〈沙郡年紀〉，李奧波著，吳美真譯，民 87：325。天下文化出版。

出對於世上一切逆境的蔑視。……當我們用完了來福槍的子彈時，老狼倒下來了，另外有一隻狼，拖著一條腿，進入山崩造成的一堆人類無法通行的岩石堆裡。我們來到老狼那兒時，還可以看見牠眼睛裡兇狠的綠光漸漸熄滅。自那時起，我明白了，那雙眼睛裡有某種我前所未見的東西——某種只有狼和山知道的東西。」

「只有山知道這個意義，只有山活得夠久，可以客觀地聆聽狼的嗥叫。」

29

「像山一樣思考」，是這裡要傳達的重點。就如同人類為何揀取特定的植物來栽種，而剷除另一種植物，其實都是太過自我中心與狹隘的觀點。走近自然，並且不戴任何「眼鏡」（例如科學的眼鏡）仔細地觀察，會發現自然界的奧秘直接呈現在眼前。體驗到這種奧秘，以及純樸的感動，便能引發一種內在的改變，認識到並且接受大地倫理的規範。李奧波稱此為「生態良知」，它可以延伸至智識上的重視、堅持、熱情與信念。³⁰

綜合以上，可以總結李奧波所提倡的大地倫理學的主要內涵如下：

1. 自然界中每一個體都是相互依存的社群的一份子。
2. 一切生命自有其生存與發展的權利。
3. 生態系整體運作的方式極其複雜，而人類所知有限，因此必須謹慎，並且考量到其他生物及整個社群的福祉。
4. 生態系中每一個成員都是倫理考量的對象。

二、深層生態學（Deep Ecology）

挪威哲學家奈斯（Arne Naess）從一九六〇年代起，一方面自哲學角度切入思考環境議題，一方面親身參與環境保育運動，於一九七三年提出「深層生態學」理論；他檢視當時流行的環境保護運動，其實在科學主義的影響之下，並未曾脫離人類中心本位的思索角度，例如減低環境污染、管理

²⁹ 同上註，頁 190-192。

³⁰ 同上註，頁 332。

自然環境、為保留資源而保護物種等等，實際上對人身處在自然界中的角色與責任，並未有進一步的反省與思考。他稱這些表面的環境運動及思想為「淺層生態學」(shallow ecology)，與他自己所提出的深層生態學有所區分。(楊冠政，民 88；郭實渝，民 89；洪如玉，民 90) 而此種「將人自身置入其中」的思考方式，正源於人的良知 (ratio, the voice of reason)，「一種出自人類天性與本質的呼喚」(The voice of our own nature and essence)(Naess, 86-87)

以科技為萬能、人類利益為導向的各種環境運動，其實永不免是對自然界的剝削。無論科學如何進步，始終人類是處在與大自然對立的位置。奈斯認為，生態環境的問題要獲得解決，人類的價值體系必須發生全面性的改變；也就是以一種全新的角度，看待自己與大自然的關係。這就是深層生態學，又稱做「生態智慧—T」(Ecosophy T)³¹。其中最核心的概念乃基於生態學，也就是生命中心的平等主義，且更進一步地從「整體」的觀點，肯定了非生命元素的存在價值。

深層生態學並沒有一個明確的定義，但奈斯在一九八四年所提出的八點綱領，卻可以清楚地顯現其基本方向：

1. 在地球上，人類與非人類的生命之生存與發展都具有價值。這些價值不應被當作人類實現自身價值時的工具。
2. 唯有豐富且多元的生命形式能讓這些價值得以實現 (realization)；多樣性本身也具有內在價值。
3. 除非攸關生存，否則人類無權削減這些豐富性與多元性。
4. 人類文化及生命豐富性存在的條件是少量的人口；同樣地，非人類生命若要保持豐富性，也只能存在少量人口。
5. 現今人類過份地剝削非人類世界，而且情況日益惡化。

³¹ 奈斯命名自己的環境哲學為「生態智慧—T」，T 代表他所居住的木屋 Tvergastein。參見洪如玉，民 90：9。

6. 現有的政策必須修改；因為政策會影響到基本的經濟、科技與意識型態的結構。政策改變之後，將導致全然不同的結果。
7. 意識型態的改變必須基於要求人類生活品質的改變，趨向具有精神內在價值的生活方式，而非只要求物質生活水平的提升。
8. 主張以上各點的人們，都具有直接或間接的義務，去實踐各種必要的改變。(整理自王從恕，民 89；郭實渝，民 89；楊冠政，民 88)

奈斯提到人類的「小我」(self)生命實現，必須在自然界「大我」(Self)得到實現的前提下才能達成，人類的自我認同，也在這種對自然界的認同中擴大了。做為一種對環境危機以及「淺層生態學」的反省，深層生態學並非一個學術意義上的哲學體系，而更接近一種行動與行動方針之依據。

簡單歸納以上所談，深層生態學在環境教育的基礎上至少有以下內涵：

1. 所有生命都具備內在價值。
2. 生態系的多元性與豐富性是實現這些價值的條件。
3. 人類要實現自身的價值，必須在「大我」的脈絡中方為可能。
4. 人類有義務採取行動，確保一切生命盡可能實現其價值。

三、蓋婭假說

一九六九年洛夫洛克 (J. E. Lovelock) 提出「蓋婭³²假說」(又稱做大地之母假說)，認為生命體與環境之間的關連遠比表面上看來緊密得多，並且始終處在一種共同演化、禍福與共的過程中。有些科學家將「蓋婭」理解成「生物圈」，而洛夫洛克則認為蓋婭的自我調控、整體平衡的內在機制，

³² Gaia 一詞源自希臘文，意為「大地女神」，亦是「地理學」(Geometry)、「地質學」(Geography)的字根 (Ge-) 來源。在神話中，蓋婭將黑暗、混沌的地球整頓一番，並指示各種神祇管理天際與地理。蓋婭與其長子「猶拉努斯」(Uranus) 一起創造出第一人種「達坦」(Titans)。參考郭實渝，民 91：5。

使其更像是一個具備整體、有機作用，類生命的系統（Lovelock, 2006:15）。郭實渝認為，蓋婭理論不僅以科學為基礎，從「地球生理學」的角度呈現地球上生物與環境的互動與樣貌，更兼顧到人文意義的層面；並且是「深層生態學」的基礎之一（郭實渝，民 91：3）。

根據達爾文的演化論學說，生命在漫長的演化之路上，始終是為了適應環境而進化，透過突變與天擇，展現適應環境以及相互之間的共生關係。而「大地之母」乃是一個配備精密回饋與調控系統的體系，包括了生物圈、大氣層、海洋和土壤層在內的複雜實體；「這一個體系一直在為地球上的生命尋求一個最適宜的物裡與化學環境。這種藉積極控制以維持一個比較穩定的環境的狀況，或可方便地稱為『內環境穩定』。」（洛夫洛克，金恆鏞譯，民 91：28）

換言之，地球之所以與鄰近行星（充滿二氧化碳體與甲烷，寒冰般的火星與充滿烈焰的金星）這麼不同，是因為生命的存在使然。生命的存在對環境提供反饋，使得大氣層、海洋與陸地環境越來越舒適，越來越適合生命生存。

看來蓋婭理論與演化論是相左的，洛夫洛克卻不這麼認為，他在「地球生理學—大地之母的科學」（Geophysiology: The Science of Gaia）一文中，為這個學說提出三點結論：

1. 生命是全球的現象。地球上的生命必須是多樣性的，否則就會像一個不完全的動物，失去穩定與平衡。生命體與其所生存的地球環境共同演化成為一體，然後開始共同調控整個地球，否則隨時存在的物理與化學演化的力量，必使得地球不適生物棲息與滋養。
2. 「大地之母」假說開拓了達爾文原意的視野。因為有了這假說，物種演化上不必與其環境的演化特意分開考慮。這兩種演化是一個緊密耦合無法分離的主體，不能僅僅認為生物只靠成功的後裔才能繁衍世代，能繁衍的物體也依靠該生物與其物質環境的共同緊密耦合演化。

3. 最後，大地之母對科學的貢獻是蛻變羅特卡³³的深邃洞察為實踐，用數學來審視地球。（洛夫洛克，金恆標譯，民 91：250）

身為一個科學家，洛夫洛克認為人類與自然已經漸漸疏離了，也就是漸漸遠離大地之母的懷抱。儘管人類因為能夠蒐集、比較與解答環境問題，因此代代累積起許多的知識與智慧。然而，「目前仍過著原始生活的小撮部落，他們與環境之間的關係異常錯綜複雜與緊密，這時傳統的知識與大地之母的最佳搭配之間若有衝突，他們便會加以修正。」這就是為何北美的愛斯基摩人與非洲的布須曼人（Bushmen）³⁴可以如此簡單而適當地活在那樣極端惡劣的環境中。」（洛夫洛克，金恆標譯，民 91：207）換言之，這些原始部落的人類，比起現代社會中的人，更能掌握來自大地之母的知識與技能；而現代人，尤其是科學家，則多半待在大都市或象牙塔中。人類對自然的恣意破壞，正是切斷了與大地之母的臍帶的後果，忘卻了自身與大自然之間密不可分的關連。人類所造成的各種污染，正是狹隘的人類中心思維的惡果。因此人類應當要盡可能接近自然，接受自然的洗禮。

歸納蓋婭學說的主要內涵如下：

1. 地球是一個巨大有機體，具有器官，以及吸納與排出的作用。
2. 此一有機體是一個開放的生命系統，隨時處在訊息交換及調節的動態過程中。
3. 透過生命體與無機環境之間的交互作用，蓋婭得以維持穩定與適合生物生存的環境條件。
4. 地球上所有的存在，包括生命與非生命，對於維持穩定都具有一定的貢獻。

³³ 羅特卡定律（Lotca's Law）是美國數學家羅特卡所提出的一種統計學模型，主要用在計量分佈上的描述。

³⁴ Bushmen 意指「住在叢林中的人」，為非洲南部的原住民部落。該地為 kalahari 沙漠地區，極度貧瘠。布須曼人以採集與狩獵為生，以適應環境的特殊能力著稱。

第三節 本章小結

從前兩節關於人類中心論及生態中心論的討論，可以看出兩者最大的差別，無非是「人類如何看待自己在大自然中的位置與角色」。無論是大地倫理學、深層生態學或是蓋婭理論，都承認一種超越人類的倫理、價值體系甚至客觀主體的存在；而人類儘管無法脫離自身本位的角度，若要實現自己的生命價值，亦都要在整體的價值實現中方有可能。

隨著科學日新月異的進步，人對於大自然的奧秘，也有了更多元的理解方式。所謂的「新科學典範」，已經取代了舊有的機械論世界觀；從愛因斯坦的相對論解消了時間的絕對性開始，量子力學進一步以「測不準原理」與「或然率」來看待自然現象；「混沌理論」強調「不可預測性」、以及「複雜理論」呈現出自然現象如何在幾條簡單的物理法則之下發生極端複雜的作用，其繁複與多元的程度，使人類也只能用統計的方式來「大概掌握」。傳統機械式世界觀那種準確預測的信心已經不再，非線性的潛在秩序才是世界現象的本質。其中更重要的，是生命體自我組織與生發的能力（黃永和，民 90）。

馮朝霖也認為（民 89：53），在後現代典範中，「單一科學語言的模式已不可能完成，且數學系統基本上不可能封閉，因此，世界不可能被視為一個『整體』，而必須以斷裂、異質及多型的前提去理解。職是之故，知識的建構乃不得不是：人與知識的關係與時俱變。」

這些對自然世界的新看法，正好呼應了生態中心論對自然界萬物的觀點：某種更超越的秩序與法則是潛藏著的，且具備不可思議的多元性；人類無法亦不能以井蛙之見妄下斷語，甚至妄加作為。於是在大自然面前，人類必須採取敬畏與謙卑的態度。「人與知識的關係」，就在人對自身及自然界的認知改變之後，產生了新的樣貌。

深層生態學主張生態系的內在價值的實現，其實也就保證了個人小我的實現。表面上這種觀點十分接近於道家天人合一、物我平齊的觀點。而豐富多元的

自然界萬物，都對整體的永續發展具有影響力與意義，不論人類是否能夠完整地掌握其中的法則，不正也呼應了道家思想中「無用之用，是為大用」的思想？然而，來自東方的道家思想，結合了生態學觀點，在科學的眼光之外，另加入了精神性的要求，一方面認定人類是生態系中的一員，與其他物種和成員具有平等地位與價值，一方面要求人類要採取「謙卑」與「節制」的態度面對自然界的大我，其實還是脫離不了人類中心的觀點，因為只有人類採取了這種立場，「才允許了」自然界大我的實現，也才保障了人類自身價值的實現。

而當生態科學的西方理性心靈（mind）遇上了東方式的浪漫心靈（heart），亦被批評是一種奇怪的結合（郭實渝，民 89：11），

「奈斯要求的自我實現，是擷取東方之物我同一思想，自我認同自然之大我，這是來自直觀、精神面的體驗，發展出對自然的情感，行動上既使在破壞自然時，同時思考到也是在傷害部分的自我，因此會在行動上有所保留，在情感上表達感激之情，這些是西方理性思索缺乏的。我們在深度生態學及其綱領上，也找不到這種理念。換言之，奈斯仍未深入理解東方思想，也未脫離理性思考，更沒有脫離以人類為中心的思索方式。」（郭實渝，民 89：16）

做為一個人類的本位，是永遠無法逃避的；以人類的大腦或心靈從事的任何思考，那怕是生命中心或是生態中心，仍然是人類思考的產物，

「深層生態學強烈主張改變人類中心主義，以『生命中心主義』與『生態中心主義』取代，如此才能面對生存危機，並努力恢復生態環境的生機。這個想法與後現代主義對現代主義的批評有所呼應，但是，深層生態學最基本的行動綱領（platform）主要是做為社會運動的指南所提出的，因此缺乏完整的形上學基礎，難以解釋以下兩個疑點：一、人類中心思維典範如何轉移到生命中心思維與生態中心思維典範？人類如何擺脫自我認知界域的限制？二、小我與大我之間如何發生聯繫？如何說明個體與整體之間的聯繫？」（洪如玉，民 90：9）

於是我們必須進一步問，除了生態系中複雜的關連與永續生存的目的之外，人類活在這個大自然中，還有沒有其他的面向？其他的目的？基於生態學的觀點，人類學會珍視自然界所隱藏的豐富與秩序，也因此學會不再狹隘地以人類

為中心。固然這主觀點背後呼應著某種更超越的自然觀或生命觀，卻難以從科學研究的層次反溯到哲學的倫理學或形上學的問題。

如同本文第一章所揭示，環境教育的核心應在於所要傳達的「自然觀」或「世界觀」為何，而這些觀點中人類定位自己的方式，亦就決定了個體與環境之間的關係。生態中心的觀點提供了一個絕佳的視野，讓人類不再狹隘地只看見自己，但是否就足以成為環境教育的基礎呢？

郭實渝認為（民 91：2-3），奈斯所倡導的「生態哲學」（生態學 T）以及李奧波的大地倫理學，做為環境思想或是一種社會運動者對環境的反思則可，若要成為環境教育的基礎則顯得不足。其理由有三：第一、這些思想的提出皆是基於個人的體驗與思索，他們可以是思想家或哲學家，但卻不是一位教育家，所提出的理論在教育上也不夠完整。第二、教育具有全面性、未來性及超越地域性的特徵，必須清楚界定要傳遞的自然觀、人文價值及行為規範為何。就這一點來說，深層生態學亦未足夠。第三、一位從事教育的工作者，需要具備對學習者成長的使命感，並且身負作為一個行為典範者的責任；而生態中心論做為一種反思的糾正方向或行動綱領，稱之為一種學說或理論則可，若要當作教育的基礎，恐怕還是不足。

再者，無論是大地倫理學、深層生態學還是蓋婭學說，基本上都築基在實證科學之上。儘管從中隱含著對自然整體之美與豐富性的讚賞與敬畏，已然具備了人文意義的關懷，但仍不免流於一種「主觀的浪漫」或是拼湊式的生態學「流行」文化（pop culture）（郭實渝，民 89：11）。如果能夠從道家哲學中，找出與生態中心論的相應之處，一方面可以為科學的生態觀點尋得形上學及倫理學的基礎，一方面再以生態中心論做為環境教育的基礎時，亦能在本土文化中得到呼應，在教育活動推行時，更易理解與落實。

總而言之，生態中心論至少提供自然觀、人觀及環境倫理三個主要的觀點，適足以做為環境教育的新典範（參見表一）

表一：

	核心關懷	生態中心論的觀點
自然觀	自然是什麼？萬物存在的目的為何？	萬物的存在均有其內在價值與目的；彼此之間具有緊密而複雜的關連。
人觀	人是什麼？人類在大自然中的自我定位為何？	人類是自然界一份子；並非特出，亦不享有特權；
環境倫理	人與自然萬物之間的關係應該是如何？	人類應認識到自身的有限性以及大自然的豐富性，以謙卑與尊重的態度，避免干涉或剝奪其他成員的利益

資料來源：研究者自製

而下一章亦將從道家思想入手，分別討論兩者相互發明之處；試圖為生態學知識（術）尋得穩固的基礎（道）。