

**整全生機論自然宇宙觀：  
人與自然和諧的環境倫理  
- 以《聖經 創世記》為主的詮釋\* -**  
**Vital Holistic Natural Cosmology: An Environmental Ethics  
for the Harmony of Mankind and Nature  
- Interpretation Mainly on Genesis -**

潘朝陽\*\*  
Chao-Yang Pan

Abstract

Concerning Nature, mankind has two separately different paradigms, one of which regards Nature, under a sacred sense, as a holistic vital universe having mankind that partakes in and can have spiritual connections with the whole; the other then takes Nature to be an analyzable material machinery consisting of individuals; with the view of dualism, its structure is understood objectively by human reason all along.

A modernistic, mechanical interpretation of Nature has become the main stream since the prevalence of Cartesian's dualism. We are in such a modern age in which humans are cut apart from Nature.

Interpreting Nature as such, certain environmental ethics that claims mankind's conquering over Nature has developed. It is this view that triggered serious environmental disasters and ecological crisis.

This article purports to awaken a given sacred mentality of mankind with which a vital holism concerning Nature can be comprehended and thus an ethics respecting Nature would be revealed. Moreover, via such a mentality, we may be able to diagnose the ecological crisis which is getting more serious by days.

The mechanistic view of Nature I name as "Descartes-Newton paradigm" is discussed in this article.

\* 本文的初稿宣讀於「地理學與區域發展學術研討會」(彰化：彰化師範大學地理系，2001.04)，將初稿置於電腦檔中，倏忽三春已逝，近日發初稿重予審視，加以修正並有所增益，乃成此文。感謝兩位不具名審查人提供了寶貴高見，筆者依據之而對本文作了修正。

\*\* 國立臺灣師範大學地理系教授

On the other hand, the vital holistic view of Nature, a new paradigm of vitalism against mechanism, is illustrated by the idea of Gaia, Indian tradition and the thoughts in *Chuang-Tzu*.

Besides, the article also especially takes an interpretation of Jewish-Christian *Genesis* to exemplify the ethical wisdom of vital holism.

Finally, I point emphatically out that such wisdom to the environment, which can be found sufficiently in the thoughts of a great geographer Carl Litter, is the human mentality which is sacred and has existed in long-term traditions.

Keywords: vital holism, mechanism, vitalism, ontological cosmology, environmental ethics, views concerning Nature, mankind and Nature, Nature, *Holy Bible*, *Genesis*, modernity, Descartes, dualism, Christianity, Buddhism, *Chuang-Tzu*.

## 中文摘要

人類對於自然宇宙的觀點，存在兩種截然不同的典範，其一具有神聖義蘊而主張自然宇宙是一種整全生機體，人屬於這個整全一體的自然的一部分而不能分割，而且人與自然之間具有心靈感應；其一則認為自然宇宙是一個由個別物體組織形成的大機械，可以加以分解，而且是無心靈的物質，人以心物二元的關係對待自然，人只是以理性之客觀去認知自然宇宙的結構。

自笛卡爾的心物二元論盛行以來，現代性的機械論自然宇宙觀逐漸成為主流，我們正好生存於這樣割裂了人與自然的現代。

機械論的自然宇宙觀帶來了人征服大自然的環境倫理，引發了嚴重的環境破壞和生態危機。

本文寫作的目的在於喚醒人類本有的神聖心靈，以此而了悟整全生機論的自然宇宙觀，從此引生人與自然敬重和諧之道的環境倫理。庶幾可以從心靈出發而對治日益嚴重的生態危機。

本文詮釋了文藝復興時代以降的機械論自然宇宙觀，且名之曰：「笛卡爾 - 牛頓典範」。再者，本文從「蓋婭」經印地安傳統到莊子，點明了整全生機論自然宇宙觀，此乃反對機械論的機體主義之新典範。

本文特別詮釋了「猶太 - 基督宗教」的聖經創世記，闡揚上述的整全生機論之環境倫理智慧。

最後，本文特別明示此環境智慧乃是悠久之人類傳統心靈，在地理學的宗師卡爾 李特爾之地理思想中亦充分具備。

關鍵字：整全生機論、機械論、機體主義、本體宇宙論、環境倫理、自然宇宙觀、人與自然、自然、聖經、創世記、現代性、笛卡爾、心物二元論、基督教、佛教、莊子。

## 一、前言

典範(Paradigm)認同的差異，往往是本體宇宙論(Onto - Cosmology)有所分歧的要因。隨其分歧，遂有不同性質的自然宇宙觀；不同的自然宇宙觀衍生不一樣的環境倫理。考察思想發展史，人類對自然宇宙的看法，存在著兩種基本型的典範，其一具有神聖義蘊而主張自然宇宙屬於整全生機之統一體，而且人與自然具有某種心靈的感通；其一則主張大自然之總體是可以分割解剖的唯物機械之自然宇宙體，無神聖性，

純屬心物二元，人與此自然區分為兩不統屬的雙元對峙性，人是站立在「自然之外」而去認識這種「外在於人」的自然宇宙的結構；除了理性以對，人與它之間無有任何心靈感通可言。

現代化之後，我們生存於無神聖性的唯物機械論的自然宇宙觀盛行的時代，在日用而不知的狀況下，我們已習焉不察地以心物相隔絕的自然宇宙觀為我們看待世界的唯一或壟斷型典範，由於此故，現代人乃是以無神聖性而唯物機械論式的環境生態觀作為生活世界的操作標準。

現代化的唯物機械觀之生活世界，產生了全球性的繁複、沉重而十分嚴重的生態危機(ecological crisis)，已經成為全球性的社會、政治、道德問題。二十世紀七十年代初的石油危機，首先敲響了生態危機的警鐘；「羅馬俱樂部」也提出了警告，如果當前世界人口急增、工業化污染、資源枯竭等趨勢不變，不消一百年的時間，成長的極限便會到達。生態危機不僅上述所指，事實上由於人類的開發和剝削，許多物種已經滅絕或幾近滅絕。這些嚴重問題，已經引起全球各界廣泛注意，最近年來，聯合國亦已警覺於此而有所會商和行動。一九九七年，聯合國科教文組織展開「普遍倫理計畫」<sup>1</sup>，一九九九年完成了總結報告《二十一世紀倫理學之共同問架》，在其中正式提出了人類與自然應該建立的關係，共有四點：

1. 透過因果 - 機械律把握的自然觀，造成自然環境的破壞與人類的異化。我們必須找到在人類與自然之間可以支撐的和諧關係。
2. 由於自然是有限的，我們必須學習管理經濟，以支撐自然的複雜性與穩定性，同時管理自然，以支撐我們的經濟。由於我們的欲望無止境，故必須學習令我們的欲望適應自然給予的限度，不可越過自然的界限，凌駕其再生的能力。
3. 以現行速度持續發展經濟，會危害未來世代生活的權利以及健康的環境。我們必須學習在短途的考量與當下的滿足，以及照顧到未來世代的長途思考之間找到平衡，重點由量轉移到質方面。
4. 消費過分時，侵蝕了資源的基礎並令不平等加劇。故消費必須保證大家都能滿足基本需要，而不致不顧他人的福祉，預先借支了未來世代的選擇。〔劉述先，2001：175-190〕

如上所述，由於現代性的機械論自然觀，落實了唯物論化的現代性科技，因而產生了環境破毀以及人類異化問題，引起全球有志之士的共同關懷，才有聯合國計畫下的世界倫理宣言，其所列人與自然關係之四點倫理，就是希望有效對治唯物機械觀所導致的環境倫理之病症。

參與世界倫理的有志之士，甚多屬於世界大教中人；耶、回、佛、儒等大教，其實已多有從宗教智慧來討論並建立世界倫理者，其中當然亦參與了環境倫理的重建之思想工作。〔劉述先，2001〕<sup>2</sup>從宗教智慧生發出來的本體宇宙論以及以此為基礎而建立的環境倫理，基本上，均具有神聖化的內涵，此與笛卡爾之心物二元論發展出來的現代性機械論自然觀有根本上的差別。

敬畏天地的神聖情懷，原本是人類的遠古自然智慧，本來就是人心的本性，然而在「現代」的地球，已喪失或遺忘了數百年之久。本文目的在於「喚醒」人們心中本有的神聖關懷，以此上接人類原有的整全生機自然宇宙觀，唯有這樣的神聖義蘊的自然宇宙觀才能重建天人和諧的環境倫理，並用以對治日

<sup>1</sup> 這項計畫集結了各洲重要學者參與，劉述先教授受邀代表華人學者參與了該計畫；而總結報告是由韓國籍學者金麗壽執筆完成。

<sup>2</sup> 關於各大教共同關懷生態危機，並且參與環境倫理之建設，劉述先先生點出包括了全球各大教。而基督神學家亦有深度重建基督教之生態學者，譬如德國著名神學家莫爾特曼(J. Moltmann)，提出了生態的創造論，又佛教亦有關心依佛法之慈悲而建立的生態關懷和環境倫理，此可見莊慶信所著《中西環境哲學：一個整合的進路》一書所論(臺北：五南圖書出版公司，2002)

益嚴重的環境生態破毀的病症；本文先就兩種自然宇宙論典範，加以詮釋，並且點明帶有神聖義蘊的整全生機之自然宇宙觀之悠久傳統，同時，就歐洲心靈而言，基督神啟乃是不可忽視甚至是必須重視的環境生態智慧，故本文特以《聖經·創世記》為基本的神聖性自然宇宙觀文本而加以詮釋。地理學是一門主要的人地關係或人文生態的專業學術領域，一般而言，是被視為屬於「笛卡爾 - 牛頓式典範」的科學地理學(scientific geography)，然而回顧現代地理學之源起，實亦擁有神聖性的整全生機主義之地理學認識論，可惜褪色久矣，本文茲以地理學宗師卡爾·李特爾(Carl Ritter)為例加以表彰，茲以證明地理學與自然天地照面時，其源頭亦具有深厚的整全一體生機之思想。

## 二、心物二元之現代性機械論自然宇宙觀

具有「現代性」意義的科學詮釋之自然宇宙論，始創於勒奈·笛卡爾(R. Descartes, 1596-1650)。他拒絕了中世紀的天啟型自然宇宙觀，依據懷疑和邏輯精神，不願毫無批判地接受感官感知的事物為真；他從懷疑開始，對於所有經過我們的眼耳鼻舌身意等「六識」所獲得的基本資料，都保持懷疑而須邏輯地求真的態度。當懷疑再懷疑、否定再否定的運作不斷進行，最後，有一樣存在是不能懷疑的，此即能夠主動地發動懷疑和否定的能力之「主體我」(subjective ego)，因而笛卡爾推出了他的名言：「我思故我在」(cogito ergo sum)<sup>3</sup>。

「我思的我」建立了「上帝 - 我 - 世界」的三角形關係結構；在這結構中，上帝、我、世界是三分而對立的，然而由於上帝的超絕性，所以是被提高到超越人與世界之上、之外的絕對高度。換言之，笛卡爾其實是真正設置了能思的主體我之人與被思的客體世界之自然宇宙雙向對立的思維架構。這一點是反古希臘下至中世紀的傳統的，因為希臘和中世紀傳統主張以一種「統一性本原」來掌握自然宇宙的秩序；但通過笛卡爾，則已經將那種古典的「統一」思維打破。心物二元論的科學哲學遂告支配往後的現代世界，現代世界的知識分子已經習於以心物二元、精神物質二元、人文自然二元的形式來思維、認知、實踐；二元性以及其涇渭分明的對立和對抗，構成了「現代」的特色。

依據笛卡爾自己的語言，此對立的二元，一是「思維實體」(res cogitans)；一是「廣延實體」(res extensa)。前者只是指能夠思想的人而言，後者則指除了人之外所有的存有物。換言之，自然宇宙中的所有無機物、有機物都是「廣延實體」。而人則是全部自然宇宙體中唯一的「思維實體」。

然而，如果進一步思考笛卡爾這樣的二元性分化，將有更尖銳狹隘的對立，因為笛卡爾所謂「思維」，其實是「數學的思維」；所謂「廣延」，其實是「機械的廣延」。

然則，笛卡爾在其二元論中，不得不將有機物乃至動物歸之於「廣延實體」，因此，動植物就與機械在本質上無有差別，它們的行為全由質料因決定。可是如此推論下去，無可避免地須將人也視為「廣延實體」的機械。人明明是世界中唯一能思的「思維實體」，可是身體的生理構造，卻是「廣延實體」，因為它服膺於物理法則；「思維實體」和「廣延實體」乃是相對反的兩種存有性，卻俱存於人，所以，笛卡爾不得不在人身上區分了精神和肉體的二元分立。如此，我們可以得出一個空間意象，人以其思維為

<sup>3</sup> 笛卡爾的懷疑和否定的思維進路，十分類似於東方道家「無」和佛家「空」的哲學；老子有句名言曰：「為道日損，損之又損，以至於無，無為而無不為」(《道德經》)，這就是東方懷疑與否定的智慧；佛家也告訴世人萬法唯識緣起而無自性的遮詮型道理。但是，笛卡爾的懷疑和否定的進路，是在知識論上建立現代性科技；道家與釋家卻只是在心性論上建立超越性工夫和境界，並非知識論，不但無法建立現代性科技，毋寧是反現代性科技的另一端思維典範。

核心，具有著雙重的思維微向：一是向其機械形式的身體之思維；一是向更大、更外的機械形式的自然宇宙之思維。〔海森伯，1999：39-41〕

如上所述，在這種哲學系統裏，笛卡爾建立了心物二元論。就人身而言，柏拉圖已建立了肉體與靈魂二元區分對立的身體觀；前者是無常的存有，後者是永恆的存有。柏拉圖是把靈魂看作是比肉體更高的不朽實體，然而在笛卡爾，儘管此一基本思維模式仍然保持著，他卻不再視靈魂為更高的實體，而是真正的主體(The Subject)；既是肉身的主體，也是萬物組成的世界主體；他將古典性的「肉體 - 靈魂二元論」改造成現代性的「主體 - 客體二元論」。

雖然肉體具有感性的能力，可是主體的能思卻是理性反思的能力，而不是感性。能思的我才是人之主體，感性的肉體，卻只是「廣延實體」而已。關於這種將人區分為肉體和精神二元對立的人觀，可徵引笛卡爾的論述以明之。他說：

我確實認識到我存在，同時除了我是一個在思維的東西之外，我又看不出有什麼別的東西必然屬於我的本性或屬於我的本質，所以我確實有把握斷言我的本質就在于我是一個在思維的東西，或者就在于我是一個實體，這個實體的全部本質或本性就是思維。而且，雖然也許(或者不如說的确，像我將要說的那樣)我有一個肉體，我和它非常緊密地結合在一起；不過，因為一方面我對我自己有一個清楚、分明的觀念，即我只是一個在思維的東西而沒有廣延，而另一方面，我對於肉體有一個分明的觀念，即它只是一個有廣延的東西而不能思維，所以肯定的是：這個我，也就是說我的靈魂，也就是說我之所以為我的那個東西，是完全、真正跟我的肉體有分別的，靈魂可以沒有肉體而存在。〔笛卡爾，1996：82〕

在此段引文中，笛卡爾很明白指出人的本質是「思維主體」，此思維主體亦是人之靈魂，它不能廣延，但它卻是超然於具有廣延性的肉體之上而獨立存在。

笛卡爾對於這個人之能思維的主體，有進一步的詮釋，他說：

精神和肉體有很大差別，這個差別在于，就其性質來說，肉體永遠是可分的，而精神完全是不可分的。因為事實上，當我考慮我的精神，也就是說，作為僅僅是一個在思維的東西的我自己的時候，我在精神裏分不出什麼部分來，我把我自己領會為一個單一、完整的東西。可是我的肉體是物體性的或者是有廣延的東西就完全相反；因為凡是物體性的、有廣延的東西，沒有一個是我不能很容易用我的思維分成很多部分的，從而沒有一個是我認為是不可分的。人的精神或靈魂是和肉體完全不同的。〔笛卡爾，90〕

依此，精神(或靈魂)，也就是人之思維主體，乃是一個統一且完整而不可分割的存有；相反地，人之肉體則是廣延性的物體，是可以加以分割解剖的存有。當然，精神性的能思者才是人之主體，人之肉體則不是人之主體。

然則，這個廣延實體之肉體的本質是什麼？讓笛卡爾自己告訴我們：

一個病人也和健康的人一樣，真正是上帝的造物，所以就像一個由輪子和擺裝成的鐘錶一樣，當這個鐘錶做得不好，不能完全滿足鐘錶工匠的希望來指好時間時，也是同樣準確地遵守自然的一切規律的；同樣情況，如果我把人的肉體看成是由骨骼、神經、筋肉、血管、血液和皮膚組成的一架機器一樣，即使裏邊沒有精神，也並不妨礙它跟現在完全一樣的方式來動作，這時它不是由意志指導，因而也不是由精神協助，而僅僅是由它的各個器官的安排來動作。一個鐘錶被造這個鐘錶的人指定了它

的用途，這和我把人體這架機器看成是上帝做成的，使它在它裏邊有它應有的一切運動，是一樣的。〔笛卡爾，88-89〕

笛卡爾直截了當地將人之肉體類比於機器之鐘錶，工匠製成了鐘錶，鐘錶依據機器原理在運轉，無論優質鐘或劣質鐘，它以機器原理動作，是一樣的；同理，上帝製做了人體，人體依據機器原理存活，無論健康人或病人，他以機器原理存活，是一樣的。

笛卡爾高舉了人之思維能力，認為這是統一完整的精神或靈魂，而相反地，肉體則是可以分割解剖的物質、機器，顯然，他是以為如此才可以將人之精神意志超然化、純淨化，而可以得到救贖升至永恆。〔莫爾特曼，2002: 339-342〕然而，將人之身體加以機械化、物化，其實也就等於貶低了人之主體。

再者，無機之機械與有機之生物，雖然都有某種「力」之做功；前者運行，後者存活。其實兩者是不能類比的。但顯然笛卡爾一股腦都視之為「機械」，這裏表顯了笛卡爾的「機械主義」之微向，一旦將人之身體視之為機械，遂開啟了將人生命之非物質之存有性「異化」為物性機械之唯物思潮。與笛卡爾同一時代的霍布斯(Thomas Hobbes, 1588-1679)更建立了機械哲學，他甚至否定了靈魂或精神意義的思維論述，而宣稱大腦就是思想器官，運動中的物質是唯一的實在；所有感覺、思想、意識都是原子在腦中活動而產生的幻象。〔丹皮爾，1989: 206〕。

笛卡爾以其心物二元之機械哲學，觀照從人之身體開始而廣延全宇宙一切存有者，均為物理性機器，在他本身而言，此具有觀照能力之思維主體的進路，乃是數學，換言之，心靈是以數學思維來了解大自然這部大機器之結構，〔伯納德 柯恩，1992: 156〕這樣的看法就是開啟「現代」(modernity)的「理性主義」(rationalism)。

然而，笛卡爾並非從天而降的奇才，其思想是有前人逐漸建立的傳統的，同時，也為後之來者樹立了標竿。哥白尼(Nicolaus Koppernigk, 1473-1543)摒棄托勒密模式和亞里斯多德權威，而是從數學觀照，超越了常識而建立了地動說，他用數學摧毀了通行近两千年的亞里斯多德天文物理學，將宇宙中心且恆靜的地球拉下而成為只是一顆附屬於太陽且旋動不止的小行星，當人類能從日常生活的常識產生的錯誤認知中超拔而出，運用數學計測來探求世界的真實，這即是人之理性的彰著；從哥白尼始，數學象徵的理性思維，遂成為人類分析解剖大自然宇宙的利器。

哥氏之後，刻卜勒(John Kepler, 1571-1630)在天文物理學的研究上，更加拓深了數學的操作。刻氏深信上帝是依照完美的數理創造世界的，數理的和諧性，就是天體之樂音，是行星運行的真正原因。在刻氏心中，宇宙萬物之最後因就是「造物主心中的數學和諧」。傳統的亞里斯多德觀點認為物質之終極本質在於不能再分解的質之特性，譬如一棵樹讓觀者眼中具有綠色之感覺，對觀者而言，此棵樹的實在和本質，就在於綠色，但是刻氏指明知識必須是定量的關係或特性，所以數量才是物之根本基礎。換言之，針對宇宙萬象進行計量的探究，才是理性了解世界的態度。

伽利略(Galileo Galilei, 1564-1642)與刻氏同一時代，他與刻氏同樣重視數學，但他沒有刻氏仍然還具有的神祕之數的觀念，而只認定數學是自然要素之間的關係，透過數理，伽利略找尋的是支配自然全體以及部分之變化的永恆定律。〔丹皮爾，170-216〕

這些重要的科學家以數學象徵了人類的理性思維的能動性，此能動性是一把解剖刀可以有效地分解切割機器形式之自然宇宙。

這樣的進路至牛頓(Isaac Newton, 1642-1727)，可說已經完成了心物二元之自然哲學和自然科學的殿

堂。牛頓以萬有引力的天體物理學定律摧毀了自然宇宙的神性，使「現代」的俗世性更加顯露出來，他更進一步揭開數學的「工具理性」的性格；他與刻卜勒、伽利略不同，刻、伽二氏象徵了文藝復興時代學者的浪漫，仍然以「神聖性」看待數學，以為宇宙的本質是數理，但牛頓是實在論者，他認為宇宙就是宇宙，而準確的數學只是解釋說明大自然世界的一項利器而已，它不是先驗完美的，我們必須依賴理性不斷地實驗來修正數據。因此，發展到牛頓，人之思維更具有「工具理性」的解剖分割力，自然宇宙在牛頓發展下的數理解析之下，更加成為一大套機械。〔韓梅爾，2002: 165-193〕

懷德海(A. N. Whitehead, 1861-1947)指出在伽利略、笛卡爾、斯賓諾莎、牛頓和萊布尼茲的時代，數學對於哲學(本體宇宙論)的影響十分深遠，此種具有現代性的數學是與中世紀之前的數學差別甚大的，其最主要者是在「普遍性」有了很大的進展，推演出一套又一套的數學理論，且每增加一分複雜性時，就愈能找到應用於物理科學和哲學思維的新途徑。懷氏進一步指出數學的長足發展，無論是解析幾何到函數、代數、微積分等，乃是人類思維愈向抽象性而趨的表徵〔懷德海，1997: 30-31〕。懷德海特舉周期性現象加以闡明：

在我們的日常經驗中，事物的一般重覆現象是很明顯的。日子、月相、一年的四季、心跳、呼吸等都重覆出現，繞行的星球也重覆回到自己的老位置上去。我們在各方面都看到有重覆現象發生；沒有重覆現象就不可能有知識。沒有某些規律性的重覆現象，也不可能有度量；當我們獲得了這一「精確」觀念後，重覆現象在我們的經驗中便成了基本的東西。〔懷德海，31〕

懷氏所指「精確觀念」，其實就是數學，他也指出十六、十七世紀重要的科學家如刻卜勒、伽利略、牛頓、惠更斯等等，均是運用數學之精確將各種具體的週期性現象加以抽象的解釋。〔懷德海，31-32〕於是，懷氏說：

現代物理的誕生必須依靠週期性的抽象概念在許多實例上的應用。但假若不是數學首先用抽象的方式把環繞著週期性這一概念的各種抽象觀念全推演出來了，這事是不可能辦到的。三角學剛興起時是研究直角三角形兩銳角跟勾股弦的比率之間的關係。接著，在數學中新發現的函數分析的影響下，又擴大為體現這種比率的純粹抽象的週期函数的研究。因此三角便完全變成抽象的研究了，而且正是由於變成了抽象的研究，所以就有用處了。

數學往更極端的抽象思維的高超領域上升得愈高，日後再回到下面來時，對具體事物的分析就愈加重要。

最高的抽象思維是控制我們對具體事物的思想的真正武器。〔懷德海，32〕

懷德海的這一段話說得很清楚了，就是哥白尼、刻卜勒、伽利略、笛卡爾、牛頓等歐洲文藝復興時代以及理性主義抬頭之後的大科學家們，以數學形式的理性思維主體，面對大自然宇宙具有了抽象化的解析力，除了主體能動的理性思維之本身之外，他們視一切具體世界乃是能被剖析切割的廣延物理性實體，這樣的自然哲學，是現代性的人與自然之倫理架構。

如上所論從十六、十七世紀以來發展而成的自然宇宙觀，可以名之為「機械論式世界觀」(the mechanistic worldview)，認為自然宇宙屬性於唯物或機械，這觀念影響人類對於世界萬物的看法，十分深遠，影響所及，人類有心或無意地將自然宇宙視為無心無情的「死物」，如此冷冷然的世界態度，於今依然甚為強烈，從冷冷然的數學理性之思維主體發出的環境倫理行為，恐怕是現代人與環境疏離以及肆意而無

情地剖裂天地之根本性原因。

關於持續五百年以上的現代性自然宇宙觀典範產生的環境弊害，著名的物理哲學家卡普拉(Fritof Capra)有一段發人深省的話：

自然形象由有機體到機器的劇烈轉變，對一般人的自然環境態度具有極大的影響。中古時代的有機性世界觀所意含的價值系統助長了我們的生態性行為；借用摩強特的話來說：「將地球形象視為一種有生命的有機體及滋養之母，正可做為一種文化的約束力，以限制人類的行動。在這種約束之下，我們便不敢輕率地宰殺母親，任意挖掘她的內臟以搜索金子，或殘害她的身體。一旦大地被認為是有生命、有感覺的話，那麼對它施加破壞性的行動，往往被視為是違逆人倫的行為。」當科學的機械化發生之後，這些文化的限制便隨之消失。將宇宙視為一種機械系統的笛卡爾觀點為我們對自然的操縱與剝削，提供一種「科學上的認可」。笛卡爾、培根，他們皆認為，科學的目標乃是支配與控制自然，科學知識可用來「使我們成為大自然的主人與據有者。」[卡普拉，1986: 50-58]<sup>4</sup>

正如上言，「機械論式的自然宇宙觀」區隔了「自然」與「人」，以「思維實體的我」之「理智人」的身份，楔入於唯物性的自然界中，展開無窮無盡的操縱剝削，因而造成「自然」與「人」在世界中的決裂和對立，產生了人與自然敵對相殘之局。此種自然宇宙觀在從哥白尼經笛卡爾到牛頓的現代性典範中逐日而愈形發達。現代性的牛頓科學是解析的、實驗的，也是化約主義的，它將「自然」視為可以剖析為碎片的物體，故以解剖的方式，試圖來了解「自然」如何運作；如上所述，其解剖的利刃是數學，手握數學之刀解析了「自然」的原理，其基本看法是除了物質之外，「自然」再無他物，而物質則由不可再分割的同質性原子組成，它們在各種物理力影響下，在幾何空間中，作無限的運動，數學可以針對這些物理力加以測定，進而實用性地掌握「自然」。[D. Pepper, 1968: 52]

這樣的「自然宇宙」，被化約成為物質相互之間的引力所促成的運動關係；牛頓認為上帝初始創造了物質微粒、引力以及運動的基本定律之後，自然宇宙即以這樣的方式，如一部機械，在不變的定律支配下，永恆地運著作著。在牛頓的自然宇宙觀中，上帝意志已被宇宙機械取而代之，機械力成為支配操控整個「自然」的動力因，這種自然觀念建立之後，自然宇宙的「神聖法則」遂從牛頓的科學典範中徹底消失，使世人在此唯物的世界中，喪失了其心靈和精神的超越根據。這種「塵俗化」的自然觀之哲學基源從笛卡爾的心物二元之分割出發，經牛頓的唯物、唯力的機械系統之自然宇宙結構而集其大成，此種自然宇宙只是一個機械而已，其中不必有人、有心靈、有思想<sup>5</sup>。此即所謂科學的「客觀法則」，依據數學「客觀描述自然」即是牛頓之後，一切科學的理想典範。[卡普拉，61-64]

### 三、整全生機論自然宇宙觀的悠久和周遍

上述的「笛卡爾 - 牛頓式典範」的自然宇宙論，以機械物質性為其首出，此謂之「物化」的自然

<sup>4</sup>類似的論述亦可見：Capra F., "Deep Ecology-A New Paradigm", *Deep Ecology For The 21 Century*, (London: SHAMBHALA, 1995) pp19-25. Pepper D. *The Roots Of Modern Environmentalism*, (London: ROUTLEDGE, 1968) pp46-54.

<sup>5</sup>笛卡爾和牛頓等人並非反基督之無神論者，毋寧說是虔敬的上帝之信徒。但是信仰是一回事，知識建構則是另一回事；而知識的建構必須根據理性思維主體所發出的冷冷然的數學理性，在這個進路下，連人之有感性之身體也被視為物質和機械形式的廣延實體，嚴格言，身體已非人之本身，基於此點，人乃是必然被物化的；物化的人，其實質是非人、無心靈、無思想。



態度，在這樣的典範和形式之中，人與自然宇宙是被割裂區隔的。換言之，人與容納長養他的天地之間存在疏離對立的緊張關係，如此，在人的自然態度中就喪失了面對自然宇宙本來具足的神聖性。其較溫和者將神「鎖入保險櫃」而排拒於理性知識之外；其較激烈者，則根本是無神的唯物論者。寢假而往，人們在科技的發達追求之中，成為一種既不敬天亦不畏地的驕縱者，數百年來肆無忌憚地剝削挖掘地球以獲取蒐羅自然資源來滿足人之慾望，因此遂造成日益嚴重的環境破壞和污染的問題。其根本原因實出自人類無神聖、非神聖或反神聖的本體宇宙論帶引出來的以奪取耗損為主軸的環境倫理。

二十世紀以降，新物理學對於自然宇宙的認知已大異於「笛卡爾 - 牛頓式典範」。依據卡普拉所言，自然宇宙在當代新物理學的觀點下，已不是死板的機械而已，而是一種包含參與觀察者人類及「自然之意識」在內而不可分割的「宇宙網路」；自然宇宙是一個不可分割的動態整體，在這個動態整體中，「部分」在本質上乃是相互關聯的，必須將「部分」視為宇宙整體過程中的「整體之部分」形態，「部分」之間的相關性及互動關係較「部分」本身更為重要，其相關及互動構成了整體。〔卡普拉，102〕

整體動態的自然宇宙觀，似應已是「後現代」的自然觀新典範；當代西方重要機體主義的形上學家懷德海(A. N. Whitehead)對於傳統的自然宇宙觀有深刻的批評，並且提出了關於「自然」的形上理論，基本上，懷德海針對唯物的自然宇宙觀進行了批判；在唯物的自然觀中，假設了一個不可化除的原始物質為「自然宇宙」的最終實在，而物質被視為無感覺、無價值、無目的，它只是依循外在關係而產生固定的發展法則；懷德海指出這樣的自然觀無法有效解釋「自然」在時空中的變遷性和相關性。隨著新物理學的發展，懷氏提出「意義」理論，指明自然宇宙中每一存在事件必然由於與整體宇宙具有內在關係而指向其他事件，因此，自然現象的存在和演變均與每一事件產生內在的意義動力。從這種整體互動的自然觀出發，懷德海認為自然宇宙的整體乃是一個不斷自我創造、日新又新的歷程，其中含融了物理與心靈而為一體<sup>6</sup>。

針對唯物機械論式自然觀的批判、省察以及超剋而建立新的自然觀典範，並非孤立的現象。古希臘視大地為母的「蓋婭」(Gaia)自然觀於1969年被英籍生命、生物醫學家J. E. Lovelock通過當代太空科技的觀察之後重新提出，成為一種十分重要的當代自然宇宙觀之假說。相對於「笛卡爾 - 牛頓式典範」將自然大地看成是一個死機械，Lovelock強調地球大地是活生生的生機體，且指出遠在兩千年前的希臘人已經直覺到大地是活的實體，且認定「她」即是生養萬物的母親。Lovelock指出：

「大地之母」(或希臘人古代所稱的「蓋婭」的概念)，在整個人類歷史裏一直廣泛地存在著，並且是一種現今仍與許多大宗教共存的信仰基礎。由於環境研究的累積，以及生態學的發展，世人觀察到生物圈不只是生活在土壤、海洋與大氣等自然棲息地中之所有生物的完整生活範圍而已。當人們親眼或透過影像間接地看到在漆黑太空襯托下而光彩畢顯的地球時，敬畏之情油然而生，這種敬畏之情乃是古代信仰與現代知識的一種融合。Lovelock再又闡明：大地之母具有自行調控的能力，她能自我地使自己(也就是地球)保持健康。人們將能夠自我調節的地球比擬成母親，此即暗喻了人們承認大地是「有知覺」的一個存在；其實，這樣說並非意謂地球如人一般具有「心靈」，而是意識到縱許是把一

<sup>6</sup>關於懷德海自然哲學的中文闡述與詮釋，參見沈清松，〈懷德海的科技觀與形上學〉，《現代哲學論衡》，頁85-126，黎明文化事業公司(臺北)，1985。又參見沈清松，〈懷德海的形上學〉，《物理之後 - 形上學的發展》，頁295-382，牛頓出版社(臺北)，1987。最近則有俞懿嫻著有《機體哲學初探：懷德海自然哲學》一書，可參閱(臺北：正中書局，2001)。

些木片和金屬加以特定地設計、組合後，也能獲得一個具備它自己特色的整合型身份，而不僅僅只是一大批木片和金屬的「網紮」或「堆積」而已。大地亦然，其整體之存有，實乃生養萬物的一個生機體。〔洛夫洛克，1994：原序〕

Lovelock 於此所言是一種整體性生機主義的自然宇宙觀，主旨在於發現地球的生態事實，亦即生命改變、維繫、延續、推展了地球的自然演化，而這個已受生命參贊影響的地球環境又進一步協助、豐盛了生命的演化；如此相依相生、共演共進的歷程，已經達三十五億年之久，換言之，地球的「自然」早已自我創造一個活生生的生機體，這個生機體的自然環境由於生命自身的調節，乃能積極維持著適宜生存的舒適環境。〔金恆鑣，1994〕<sup>7</sup>

然而，生機體地球之母，她是以全球生機為其顧念的對象的，一旦人類的科技活動威脅到她的全球生機之繁榮和永續，她將毫不眷顧地清除人類這個異化的物種；換言之，「蓋婭」的環境倫理要求人類應與自然宇宙的整體生機和諧地融合；人類應以謙卑的態度發展人文。〔P. J. Ivanhoe, 1998: 59-76〕

但是，由於「笛卡爾 - 牛頓式典範」數百年的長期影響，上述的整全生機論自然宇宙觀一直隱而不顯。世人或以為此乃是最近當代的嶄新產物，實則不然，它事實上具有人類思想上的久遠歷史；換言之，崇尚整體生機的自然宇宙觀由來已久，到現代乃以生態和環境保育學的重要思想顯明於世，以對治唯物機械自然觀下日益嚴重的環境破壞、摧殘的痛症。

自然生態的古典思想含藏在希臘神話裏；古希臘神祇多有代表自然事物者，如太陽神阿波羅、雷雨神宙斯、天空大氣及天河之神希拉等等，均各別象徵了自然環境中的某一現象和力量。另外，更有一個代表親和力的愛情之神愛洛斯，祂以其親和愛情之力促使各種自然之神結合為一，維持了自然界的統一、變換、互濟和演化；這樣的神話可以看作是古希臘人關於自然宇宙之生態統一及平衡的一種哲理。

美洲印地安人也有相類似的整體生機自然觀，西元 1855 年前後，西雅圖酋長的一段講辭十分發人深省：

這塊大地上的每一寸土地，對我族人而言，都是神聖的。其中每一根閃亮的松針、每一道海灘、每一遭森林裏的薄霧、每一片草地與每一隻嗡嗡作響的昆蟲，所有的這些生物，一枝草、一點露，在我族人記憶與經驗裡，都是最聖潔珍貴之物。我們可以感受樹液在樹幹裏的流動，就像我們感覺血液在血管內的運行。我們是這大地的一部分，而大地也是我們的一部分。香花是我們的姐妹，熊、鹿與巨鷹則是我們的兄弟。在這裏，不論是岩峰、草地的露水，或是馬匹身上的熱氣，都和人類共同屬於一個大家庭。在溪谷河流裏川流不息、奔騰流動的河水，不只是水，同時也是我們祖先的血液。土地是神聖的，在清澈的湖水裏每一片奇妙的倒影，都反映著我們族裏每一樁發生的事件與族人對它的記憶。流水的嗚咽是我們祖先們的聲音，河流是我們的兄弟，它們舒解我們的乾渴、負載我們的舟楫、哺育我們的子女。地球並不屬於人類所有，相反地，人類才屬於地球。地球上所有事物都如血脈相連著，我們是網中的一分子，任何傷害這個巨網的行為最後都是在傷害自己。我們愛這個地球，有如新生兒愛母親的心跳，請牢記這塊土地原先的風貌，為妳的子孫保留它的美麗，並且珍愛它有如神珍愛我們。〔坎伯，1997: 44-46〕

細讀西雅圖酋長的講辭，對於其中充分表達彰顯的整體生機自然宇宙觀，一點都不覺得陌生，因為這樣的人與土地相感互通而且滿盈神聖韻味的自然生態觀，在傳統中國儒道佛三教乃至於陰陽五行論中，都十分

<sup>7</sup>類似的論述，亦可見：Simmons, I.G., *Interpreting Nature*, (London: ROUTLEDGE, 1993) pp.31-32.

熟悉。傳統中國宗教的神系中有許多自然神祇，如火神祝融、水神河伯、海神禺狇、日神東君、雲神六君等，乃至舉凡五行五方、山川河湖、花卉樹木、游魚走獸，在在均可找到神祇加以象徵，甚至成為敬畏崇拜的對象。這樣的文化現象，亦不外是中國人對於自然生態的崇敬，顯示了中國人企圖維護生態永續的情感。〔王勤，1997：16-19〕

在古典中國，莊子的心靈最能代表典型的整全生機自然宇宙觀。然而，先秦的中國知識份子亦最能挺立其理性思維而表現出各式各樣的學術思想派別，此即史冊所謂「百家爭鳴」的時代。知識份子一旦馳騁其理性之思維來「詮釋」世界，並且進一步實踐其思想系統來「改造」世界，則此原來自然渾全之世界就被人偽加以縱橫上下內外地割裂。先秦「諸子百家」的分裂發展，為莊子所深深厭惡，在《天下篇》<sup>8</sup>中有一段描述，即是指出了先秦人以理性思維發展了「百家之說」；種種理性思維割裂了整全生機的自然體，在割裂過程中，人本身也由於與自然的分離而被割裂。莊子如是曰：

天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一，察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不遍，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫！百家往而不反，必不合矣！後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。〔《莊子 天下篇》〕

莊子指明先秦知識份子以理性思維之「一徼性」取向而斤斤計察於世界萬象之一小角落而自以得意，以剖析分解割裂的方式，活生生地破開了純美整全一體的自然天地，古人原本具有的整全渾一之生機自然觀已告遺忘，後世之人將無法體悟純一渾全的天地。自然天地的整全性破裂，而「道之一」也就喪亡；這段言說是莊子為天地失落的嘆息。

兩千年前「軸心時代」之莊子，似乎已經遇見了笛卡爾開啟的「現代性」；現代正是《天下篇》中莊子所說的「一曲之士，各為其所欲焉以自為方，判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容」的「道術為天下裂」之時代。

在莊子看來，所有生命物種原本就是大自然這個渾全一體中的部分存有，且就其生機演化而言，部分源自於渾全大自然，故將歸返於這大自然的渾全，或又演化成這個渾全一體的其他部分，最能表現此種環境或生態倫理者，是在《大宗師》一章，其中記載：「子祀、子輿、子犁、子來相與語曰：『孰能以無為首，以生為脊，以死為尻；孰知死、生、存、亡之一體者，吾與之友矣。』四人相視而笑，莫逆于心，遂相與為友。」此中之對話顯示了大自然渾全一體之整全生態系的觀點。

後來，子輿病重，《大宗師》描述子輿的病軀十分嚴重：「曲僂發背，上有五管，頤隱于齊，肩高于頂，句贅指天；陰陽之氣有沴。」由於嚴重的病症，子輿的身軀其實已經扭曲得不成成人形，然而他「其心閒而無事」；根本不受生理肉體變形而疼痛的影響，仍然悠閒自在。

子祀前往探視子輿，子祀見此狀態，曰：「汝惡之乎？」病重而身軀奇形怪狀的子輿如是回答：

亡，予何惡！浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜。浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴉炙。浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因而乘之，豈更駕哉！且夫得者時也，失者順也；安時而處

<sup>8</sup> 因為列於莊子雜篇之末，故有疑《天下篇》非莊子原創，但是王船山不以為然，他認為：「其浩博貫綜，而微言深至，固非莊子莫能為也。」見：【明】王夫之，《莊子解》《船山全書》(十三冊)(長沙：嶽麓書社，1998)，頁462。筆者從船山之說，《天下篇》應是莊子對其時學術文化的綜評。

順，哀樂不能入也。此古之所謂懸解也。而不能自解者，物有結之。且夫物不勝天久矣，吾又何惡焉？〔《莊子 大宗師》〕

子輿以為身體來自大自然，其存有之物質性，如臂、如尻，甚而身體中的神氣之存有，均可轉化為其他的存有者；在大自然的存有變化中，哪裏有「我」？得此身體，是「時」；失此身體，是「順」。換言之，就是大自然生態的物質和能量的轉移和變化罷了。

莊子繼續發揮這種自然觀和生態倫理。子來不久病重將死，妻兒圍繞悲傷哭泣。子犁前去訣別，斥責子來家人：「叱！避！無怛化！」意思是說死生猶如寤寐，身體屬乎自然；將通過死生而有所遷化，這樣的遷化就是自然，有什麼好驚怖呢？因此，子犁斥退子犁的妻兒，然後，倚靠著房門而問子來說：「偉哉！造化！又將奚以汝為？將奚以汝適？以汝為鼠肝乎？以汝為蟲臂乎？」這位莊周之徒子犁亦明顯認同整全一體的自然宇宙觀，所以才說造化者將轉化子來的身體之生態存有性為「鼠肝」、「蟲臂」。子來回答曰：

父母於子，東西南北，唯命之從。陰陽于人，不翅于父母。彼近吾死而我不聽，我則悍矣，彼何罪焉？夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。今大冶鑄金，金踴躍曰：「我且必為莫邪」，大冶必以為不祥之金；今一犯人之形，而曰：「人耳人耳」，夫造化者必以為不祥之人。今一以天地為大鑪；以造化為大冶，惡乎往而不可哉？〔《莊子 大宗師》〕

子來所言「大塊」就是整全一體的生機自然，所有個體都只是這個「大塊」之神化而已。「天地」比如鍊金的大火鑪，「造化」比如鑄劍的鍛造匠；每一生命物種，就都有如這個鍛造匠在大火鑪中鑄造而成的金屬產品。子來明白大自然生態之生律則，它轉化創造了自然環境中一切生機物種，所謂個體的生死，不過是這大自然生態鑪中金質之轉變罷了；於此可見子來也認同了整全一體生機論的自然宇宙觀。

在整全一體的生機自然中，正如子輿、子來的順應個體的生死而歸返於這個整全一體之自然生機大化，人是這個大化的整體的一部分，此觀念在 應帝王 中亦有所呈現，其曰：

天根遊於殷陽，至蓼水之上，適無名人而問焉，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、以處曠垠之野。又何帛以治天下感予之心為？」又復問。無名人曰：「游心于澹，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」〔《莊子 應帝王》〕

無名人指出造物者以自然生機造出「人之自己的我」；「我」以人之形體而存有，一旦到了「疲厭」的狀態，則造物者將轉換自然生機而解消這個「我之人形」使歸返於「無何有之鄉或曠垠之野」。這「無何有」或「曠垠」就是渾全一體的自然生態之形容；「鄉和野」則是形容沒有人偽之割分割裂的整全生機之自然宇宙。無名人告訴天根，人基本上既為天地自然生態體系中的一個存有，其本質就應是此生機大化中的「澹」與「漠」；澹漠即是渾沌一氣，心思要歸於渾沌一氣的識覺；肉體也要歸於渾沌一氣的自然。

莊子認為上述的渾全整體之生機自然宇宙，才是宇宙的本質。此本質是以渾全整體的自然生機來貞定的，一切理性作為，如西方科技之所為，必破毀了自然宇宙的渾全整體的本質，破毀的宇宙就必然是死亡的宇宙，此種觀點是在 應帝王 的最後一段文本加以表達：

南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相遇于渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽

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，七日而渾沌死。〔《莊子 應帝王》〕

前段提及的無何有之鄉或曠垠之野，即此處所言「渾沌」之「中央」；渾沌的中央也就是整全一體的生機大化之本身。莊子以「光明的南海」和「玄冥之北海」的分南北、表明暗來顯示理性思維使人產生了雙元對裂之意識形態，由於對裂性思維，所以才有心物二元、人文自然二分等觀念和行為，於是整全一體的環境倫理遂告破毀，文明愈與自然對反，故大自然的渾全性就被破壞。

#### 四、《聖經 創世記》的神聖性自然宇宙觀詮釋

無論是「笛卡爾 牛頓式唯物機械論」典範或「整全性生機論」典範，人所面對的都是具有「微向」的自然宇宙，所謂「微向」即是依據人的心靈和思想而彰著自然宇宙的詮釋系統；它擔負人類活在世界必須的形上形下的溝通貫連；沒有心靈思想的生命，即無這樣的微向。笛卡爾心物二元對立型的微向，使人趨於理性主義拓開的物質與機械性的世界；整全性生機融合型的微向，則使人歸返於天人合一主義觀照的生生大化性的世界。

與人相反，大自然以其生態律而演化的千萬自然物種，在其存有性中，並無人面對或臨在自然宇宙而從心中生發的「微向」。自然物種之本質就是「自然之在其自己」；人之本質則是「人文之超越自然而在其自己」。後者即是以其人文心靈而具有自我超越自然拘絆的能動力而企圖與形而上的存有本身(Being)或超越於萬法之上的那個「唯一」(The One)發生密契連結。或者，我們可以說：自然物種是在大自然律法中以平面向度而「自然存活」的存有者；人則是雖然也受大自然律法的拘絆，但卻具有垂直向度而「思維存活」的存有者。

與自然洪荒界的物種大異，人有心能思，是心靈思想的存有者，其有心與能思使其擺脫大地地平線的約束，而能進行形上形下的超越性界域之垂直性溝通貫連；「上與下」超越性的垂直性溝通貫連，正是人以「人」的形象和內涵立足大地地表且能仰首天外的先行條件，宗教現象學家麥西亞 伊里亞德(Mircea Eliade, 1907-1986)詮釋了世上許多文明和民族，均不約而同地以神山、神樹、聖殿、寶塔等等自然或人為的垂直物來溝通地面和天界，使神性、聖性能從形而上的天下貫到形而下的大地，人在這樣的神聖性垂直貫通之天地之中，乃能獲得已被加持庇護的安居。〔M. Eliade, 1996〕所以人可以在天地之中依其心與思而「間隔」出自然宇宙的空間，且在其中賦予其價值和意義。一切自然物種因非有心能思者，故屬平面型時間結構中的外緣性非主體存在，唯人能依上下溝通貫連之能力，乃可進入文化歷史構造的世界，也即是在世界史的脈絡中創造同具上界和下界且兩界相連繫的空間，人才真正讓自身遠離洪荒，此時，人類是依他們給予的價值系統而使自然宇宙承載了某種意義；「意義性」的有無，即人之所以異於自然物種的緣故。

本文所論的神聖取向之整全生機主義的自然宇宙論，正是具有上下貫達與溝通的超越性，超越的溝通和貫達，是宗教與哲理之心思與行事，世上主要的宗教派別，大體均依其神聖性而具有如是自然宇宙論。東土的儒、道、佛教姑不論矣，本文茲以「猶太 - 基督宗教」略作詮釋。

相對照於東方的整全生機論之自然宇宙觀，譬如上言的印地安文化意識或莊子的道家玄智，《聖經·創世記》清楚且直接傳達了這樣的訊息，即：自然宇宙並非一片洪荒無心無識地自生自滅，而是神以其無

上崇高的意志，「目的性」地創造的<sup>9</sup>。《聖經 創世記》曰：

起初，神創造天地。地是空虛混沌，淵面黑暗。神的靈運行在水面上。神說要有光就有了光；神看光是好的，就把光暗分開了。神稱光為晝，稱暗為夜，有晚上、有早晨，這是頭一日。〔《創世記 第一章 神創造天地》〕

在神創造世界之前，「存有」乃是一片空虛混沌；「混沌」是主體，因為如此，所以「空虛」。彼得 柏格(Peter L. Berger)闡釋 創世記 所言混沌說：「神聖者有個相反的範疇，也就是混沌(chaos)。神聖的宇宙自混沌中突顯出來，持續和恐怖的混沌相對峙。神聖的宇宙在其實在界之秩序化裏超越且涵攝人類，進而成為使人類免於失範的恐懼的究竟庇護所。英文的『混沌』源於希臘字，意思是『裂縫』，而拉丁文的『宗教』(religio)也有『小心謹慎』的意思。的確，信仰者所『戒慎恐懼』的，尤其是內在於神聖者自身之開顯的危險力量。但在此危險背後還有個更可怕的东西，那就是人類可能失去和神聖者的所有關聯，而被混沌吞沒。如同前述，所有規範的建構都是設計來阻擋這種恐懼。不過，在神聖的宇宙中，這些建構達到巔峰，具體言之，就是『神化』(apotheosis)。」〔彼得 柏格，2003: 38〕這段話點明猶太人記錄或創作《聖經 創世記》，言明神的創造世界，乃是從一片虛無混沌之中，創造具有神聖性屏障保護的世界，在神化世界中的人之居住方是真實的安居。柏格強調在歷史的脈絡中，大多數人類世界是神化的神聖世界，去神聖性而以世俗性為內容的世界，只是近代科學文明的產物；現代縱然流行世俗性，然而對於大多數人類而言，卻只能透過神聖者才能想像宇宙。〔彼得 柏格，39〕

基於上言，自然宇宙若無神之將其神化，將是混沌而不可安居的洪荒，所以一開始， 創世記 便指出自然宇宙是神創造的。然而從自然洪荒轉升成神化的神聖性自然宇宙，有一象徵性的神蹟，此即是神依其意志讓祂創造的自然宇宙「有了光」；神在造世界與生命的「頭一日」，就以造「光」為其首務。「有光」的宇宙天地即是一個有心靈能思想的世界，基於神的無上意志之神化自然宇宙，於是世界乃從虛無混沌的洪荒提升轉化為一個擁有心思之光的世界。這個神的意志之光，實即智慧之光。這樣「有光」的天地，當然不是自然物種的無明世界；「有光」的天地，就是以形上形下的上下界溝通圓善的存有向度而構成的光明空間<sup>10</sup>。再者，世界有晝有夜，表明了時間和空間的循環次序之存在，此中隱含了自然宇宙的規律，若就「笛卡爾 - 牛頓式典範」的現代性機械論自然宇宙觀而言，這樣的規律，就是一種機械律則的運行，但是透過《聖經》，卻是神之意志的目的論式的創造性自然宇宙觀，在其中具有天地日夜運行的神聖性意義和韻律，人敬畏神，就必須順應白天晚上的規則而生活，順應自然規律而生活，即是合乎自然生態的生活方式<sup>11</sup>。

神創世的第二日直至第五日，祂依序造出日月星辰、植物、動物等等無機和有機的萬物，且使其構成合乎規律秩序的生態，茲依日次而列經文於下：

<sup>9</sup> 基督教主張上帝以其意志、以其博愛萬物的心，創造了世界，這是主張「目的因」的宇宙觀，與基督教相對，笛卡爾、牛頓等科學主義者，則主張宇宙天地的生成來自它自身的法則，並無任何超越物理之外的意志力，這即是「機械因」的宇宙觀。

<sup>10</sup> 以「光」來詮釋終極超越者耶和華，是基督教的極重要的神啟性語言，而在佛教，以「光」形容普及遍在者佛陀，也是極為重要的神啟性語言。關於佛教的「光」之詮釋，參看潘朝陽，《出離與歸返：淨土空間論》，地理研究叢書第二六號，國立臺灣師大地理系，2001。

<sup>11</sup> 日出而作，日入而息，本身就是合乎自然生態的生活方式，數千年來，人類本來就是以白晝工作而夜晚安眠為常規，這樣的方式方能維護身心的健康，其中實亦含有敬畏上帝且敬畏天地大法的神聖性在，但是自從人類社會愈是現代化之後，人日漸驕傲自大而不敬神畏天，如今日夜顛倒或日夜不分的生活方式已甚為風行，在其中實亦隱含著不信神不畏自然生態的狀況。

神說：「諸水之間要有空氣，將水分為上下。」神就造出空氣，將空氣以下的水、空氣以上的水，分開了；事就這樣成了。神稱空氣為天，有晚上、有早晨。是第二日。〔《創世記 第一章 神創造天地》〕

創世記 作者認為天空中的雲霧和地面上的水氣，是神所造所分；雲霧所處之空間，神命其名曰「天」，日夜於是興焉且循環不已。其作者是說天地雲霧雨露所成的大地，是神創造、命名且令其具有循環旋轉永續不息之能動性的，所以是神聖的天地；換言之，天地存在著上下懸開的空間，擁有活生生的雲霧水氣以及循環不止的白天和晚上，此種地球的自然環境現象，在現代性唯物科學思想下，就是自然律引發的自然脈動而已，可是猶太 - 基督宗教典範則必然給予神聖化。

類似的觀念，在中國古代亦是有的，在古典儒家的環境倫理中，則曰：「維天之命，於穆不已」〔《詩 周頌 維天之命》或曰：「大哉乾元，萬物資始乃統天，雲行雨施，品物流形，六位時成，時乘六龍以御天，」〕〔《易 乾卦 象辭》〕；此思想很類似猶太人的神化天地之觀點，但中國儒家沒有造物主來創天造地，而是以「天命」或「乾元」之觀念取代之，但是其將自然環境加以神聖化，卻是相同的。可見，一開始就給予天地宇宙神聖性，似乎是世界各大文明宗教的共同向度。

神說：「天下的水要聚在一處，使旱地露出來。」事就這樣成了。神稱旱地為地，稱水的聚處為海；神看著是好的。

神說：「地要發生青草和結種子的菜蔬，並結果子的樹木，各從其類。果子都包著核；事就這樣成了。」於是地發生了青草和結種子的菜蔬，各從其類，並結果子的樹木，各從其類，果子都包著核。神看著是好的。有晚上，有早晨。是第三日。〔《創世記 第一章 神創造天地》〕

創世記 的作者宣稱地球表面形成為陸地和海洋這樣的地質板塊運動，是神的意志使然；在陸地上各色草類、菜蔬以及樹木等等一切植物的成長和茂盛，亦是神的意志使然；而植物不但茂盛長成，且其果子中必包含能夠繁衍延續而永續相傳的核仁，這樣的植物生態的生生不息之永續能力，亦是神的意志使然。總之，大自然植物生態系的生生健行，在「猶太 - 基督宗教」的創造論中，都是經過神聖化的旺盛流行著生機的天地宇宙。

接著是第四日的創造：

神說：「天上要有光體，可以分晝夜，作記號，定節令、日子、年歲。並要發光在天空，普照在地上。」事就這樣成了。於是神造了兩個大光；大的管晝，小的管夜，又造眾星；就把這些光擺列在天空，普照在地上，管理晝夜，分別明暗。神看著是好的，有晚上，有早晨。是第四日。〔《創世記 第一章 神創造天地》〕

這是猶太人對於太陽和月亮以及其他星宿的神聖化；日月星辰在天體上有兩樣作用，一是曆法的根據；一是地球生機的能源根本（此指太陽）。日月星辰的循環和太陽的照射、月亮的潮汐等等，是大多數與古文明密切相關的人文與自然的中介；「兩個大光」，在中國轉成乾坤二德或陰陽二氣，此雙元的對立統一性，發展出《易傳》的本體宇宙論的詮釋系統，以此雙元對立統一系統開展出中國的環境倫理，雖然沒有造物主，但卻以「道體」<sup>12</sup>而神化了陰陽乾坤之雙元對立統一作用的自然律。而在印度文明中，「兩個大

<sup>12</sup>《易傳》清楚地說出「一陰一陽之謂道」的道體啟示；「道體」在超越性上統合屬於現象性的乾坤陰陽二氣。道體固然是擬人化的上帝，但是具有超越性的神聖向度。

光」也是印度人詮釋自然之基本心靈系統；就佛教而言，在「東方藥師琉璃光如來」的信仰中，是以如藍寶石色澤的藍天為藥師如來的象徵，而以日光菩薩和月光菩薩為其左右脇侍，此實以太陽和月亮為信仰的焦點；前者是般若智慧，後者是慈悲心腸。神化的日月菩薩，當然亦帶有神聖化日月星辰等自然天體的神啟性。〔潘朝陽，2001〕

第四日的創造之述說，顯示了猶太古文明對於天體節拍和自然能源的宗教性詮釋意向；它是突出唯一造物主的神蹟而以天體節拍韻律和充足的生命能源乃屬於神的給予，其中必然使人充滿敬畏之思來面對大自然循環和熱量之生態。

接著是第五日的創造：

神說：「水要多多滋生有生命的物，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。」有晚上、有早晨，是第五日。

神說：「地要生出活物來，各從其類；牲畜、昆蟲、野獸，各從其類。」事就這樣成了，於是神造出野獸，各從其類；牲畜各從其類；地上一切昆蟲，各從其類。神看著是好的。〔《創世記 第一章 神創造天地》〕

神在第三日先造了植物，到第五日則造出了空中、地面以及水裏的各種動物，包括了人們可以畜養的牲畜和荒野的野獸以及飛鳥、游魚、昆蟲等等。第五日經文和第三日經文不但歌詠生命物種的生養繁多，也不斷重覆地說「各從其類」，顯示對於生態系的旺盛生機以及類別清楚及多樣性的秩序，古猶太人是十分清楚的，同時，他們也在「各從其類」的話語中顯示了對於自然環境之秩序的尊重，同時，他們是透過了神的創造之功而神化了生態系。

神創造天地，經文都說：「神看著是好的」。此點明了天地生命須通過「神的眷顧」，才是「好的」。沒有神的愛和志所眷顧的，就不是神創造的世界，就是「不好」，就是「無明」，但畢竟世界是神的創造，所以，它本質上是光明的、好的。在這裏建立了一個啟示：依猶太 - 基督教義，唯有是神所造的唯一之光明、好的世界，才是人能安居的宇宙天地，這是從神的臨在照映中，人往上獲得超越者的溝通貫連而真定；人不可以居住在不是神應許給他的世界。同時，在此處也暗示了人不可以脫離神的約定而隨人之本意去對待神所造的自然宇宙，而神的約定是什麼呢？依據猶太 - 基督教義，信神者應博愛所有一切生命，因此，人若真能實踐神的約定，必能以博愛的態度來面對他們所居的自然宇宙而不致於作出殘害生命以及破壞及污染地球之舉；今日全球性嚴重的摧殘生命物種，使許多物種滅絕或瀕臨滅絕，以及環境破壞和污染的危機困境，站在猶太 - 基督教神學的立場，正是世人未能真正尊信甚至背棄神的緣故。

創世的第六日，神要為祂所創造的宇宙天地造出一個「中心」，這個「中心」乃是依照神自身的形象而造，它稱為「人」。經文曰：

神說：「我們要照著我們的形象，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。」神就照著自己的形象造人，乃是照著祂的形象造男造女。神就賜福給他們，又對他們說：「要生養眾多，遍滿地面，治理這地；也要管理海裏的魚、空中的鳥和地上各樣行動的活物。」

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。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。神看著一切所造的都甚好。有晚上，有早晨。是第六日。〔《創世記 第一章 照自己之像造人》〕

在《創世記》作者的觀念中，自然界並非死寂一片，相反的，由於神化，所以是生機蓬勃、物種興盛而具備完整系統的自然宇宙<sup>13</sup>。神創造天地，賜給這個被造者「是好的」，每一物種均能「各從其類」地繁衍茂盛，在神的創造規範中，任何生命物種都不可以恣意地取用大地上之一切。神的神聖力既然充滿在自然宇宙中的一切受造者，所以一切生命便應當擁有充分的尊重。《創世記》清楚地指出人和所有動植物均應相生相惜，而不是互相殺戮吞噬的；人之維生，當以果子、葉蔬為食(素食)。人類不是世界的宰制者，不能予取予求、貪得無厭，人只是神指派的管理者而非佔有者<sup>14</sup>。〔凱倫阿姆斯特壯，2003: 27-28〕

環保運動者強烈批判「猶太 - 基督教」的創造論所含有的「生養眾多，遍滿地面，治理這地」的經文，成為數百年來人類開發、挖掘、剝削地球環境資源以及戕殺各類生物之宗教性根據。當代著名德籍生態學之基督教神學家莫爾特曼特別加以糾正這個嚴重的誤會。莫氏指出「治理這地」的神之指示，與幾個世紀以來神學傳統教導的「支配地球」之統治世界的宗教命令，可說是風馬牛不相及。究諸經文，神賦予人的責任，只是有關飲食的誡命：人類和動物同樣都食用果子與葉蔬來維生；奪取或征服地球，絕不允許。人對於動物是沒有生殺予奪的任何權柄的；人對於其他物種，只能是和平共存的關係。〔莫爾特曼，43-44〕

基於和平管理的身份，人與自然生態應該具有互生共榮的環境倫理，這才是猶太 - 基督神學真正的自然宇宙觀。

神依據自身的形象造出「人」，分男分女，繁衍眾多，並使他們成為世界的中心，且是自然宇宙及其中各類生物的管理者。神很滿意於以自身形象造出宇宙天地的管理中心 - 「人」，所以，《創世記》曰：「神看著一切所造的都甚好」。猶太 - 基督教顯然是以神為其本質之人作為這樣的宇宙天地的中心。於是其世界空間亦由神之意志造出，此即「伊甸園」。神將「人」命名為「亞當」，並安置於園中，換言之，乃是因為神依據其意志和形象造出的亞當作為「伊甸園」的中心，這個「伊甸園」才具備了它的名與實。《創世記》說：

耶和華，神，使各樣的樹從地裏長出來，可以悅人的眼目，其上的果子好作食物。園子當中又有生命樹和分別善惡的樹。有河從伊甸流出來滋潤那園子。從那裏分為四道，第一道名叫比遜，就是環繞哈腓拉全地的，在那裏有金子，並且那地的金子是好的，在那裏又有珍珠和紅瑪瑙；第二道河名叫基訓，就是環繞古實全地的；第三道河名叫希底結，流在亞述的東邊；第四道河就是伯拉河。耶和華，神，將那人安置在伊甸園，使他修理看守。耶和華，神，吩咐他說：「園中各樣樹上的果子，你可以隨意吃，只是分別善惡樹上的果子，你不可吃，因為你吃的日子必定死。〔《創世記 第二章 立伊甸園》〕

《聖經》的解經學者認為「伊甸園」是有其地理的實際區位的，這個園林就在兩河所成的美索不達米亞

<sup>13</sup> 猶太 - 基督教的自然宇宙觀可說是生生不已型態的自然宇宙觀，此與中國儒家最主要經典《大易》的自然宇宙觀是一樣的，《易》強調「生生之謂易」、「天地之大德曰『生』」；主張自然宇宙是以生生繁盛生命物種為其本質。儒家未設造物主，而直接以道體為創生本源，此則與猶太 - 基督傳統有別。

<sup>14</sup> 雖然聖經主張素食，但是猶太教和基督教徒並未實踐素食生活，此可能由於以色列所在的中東地區，雖然亦有河谷綠洲，可進行農業，但畢竟在當地亦由於自然環境之使然，故亦多有從事畜牧業為生者，環境條件的約束，猶太教和基督教最終並非素食者，連耶穌在傳教行道時，也是用魚之分食來顯示神蹟，故是葷素兼食主義。

平原，也就是由底格里斯河和幼發拉底河共同沖積而成的兩河平原。〔魏悌香，2001：36〕這個區域乃是中東最為肥美富庶的土地，是農業最發達的區域，早就有巴比倫文明在此區誕生發展。可是創造一神教之猶太人，卻是居住在迦南之區的民族，它位於約旦河之西，地勢狹隘貧瘠，並非豐腴美好之地。在《創世記》中應許的「伊甸園」，卻是外邦之地的大平原；換言之，異族所居的肥美土地，引起了在窮困之地的猶太人的羨慕，而在其最高的宗教聖典中顯現了出來。

然而，宗教心靈投射的樂園，不必然是實指的，我們認為「伊甸園」在猶太 - 基督宗教的心靈微向上，已經是一種透過實際地理而往上昇華的「想像的樂園」，它在《啟示錄》中，將以聖城耶路撒冷的形態和景觀而重臨人世，因為未來的聖城是用珍寶打造而成的，經文如是說：

牆是碧玉造的；城是精金的，如同明淨的玻璃；城牆的根基是用各樣寶石修飾的；第一根基是碧玉、第二是藍寶石、第三是綠瑪瑙、第四是綠寶石、第五是紅瑪瑙、第六是紅寶石、第七是黃璧璽、第八是水蒼玉、第九是紅璧璽、第十是翡翠、第十一是紫瑪瑙、第十二是紫晶。十二個門是十二顆珍珠；每門是一顆珍珠。城內的街道是精金，好像明透的玻璃。〔《聖經 啟示錄 第二十一章 新天新地》〕

基督教所預言的「新天新地」是從「伊甸園」發展而來的神應許的神聖寶地，其用各種珍寶構成，這與佛教的西方淨土之結構，具有異曲同工之妙，在《佛說阿彌陀經》是這樣形容極樂淨土的：

爾時，佛告長老舍利弗：「從是西方，過十萬億佛土，有世界名曰『極樂』。其土有佛，號阿彌陀，今現在說法。舍利弗，彼土何故名為極樂？其國眾生，無有眾苦，但受諸樂，故名極樂。又舍利弗，極樂國土，七重欄楯、七重羅網、七重行樹，皆是四寶，周匝圍繞，是故彼國名為極樂。又舍利弗，極樂國土，有七寶池，八功德水，充滿其中，池底純以金沙布地。四邊階道，金銀、琉璃、玻璃合成。上有樓閣亦以金銀、琉璃、磲磔、赤珠、瑪瑙而嚴飾之。池中蓮花，大如車輪，青色青光、黃色黃光、赤色赤光、白色白光，微妙香潔。」〔《佛說阿彌陀經》〕

基督教的聖地之珍寶，雖然與佛教淨土的珍寶不盡相同，但以珍寶形容或構成聖潔之土地，其精神和形象，卻是一樣的。一方面這顯現了宗教心靈對於神聖化天地的聖顯之力；另一方面卻也是對於人所依存的自然天地之必須神聖化的企盼，於此企盼中，人須主動潔淨神聖自己的生存所依的天地，這種聖潔的動作，是最起碼的修為或功德。無論基督教或佛教，同樣的都有這樣的要求。我們可以據此說這乃是人類各大宗教共同一貫的環境倫理。

宗教心靈都要從超越的創造者那裏往下界建立了一個完善的空間，對於猶太 - 基督宗教而言，這個空間充滿甘甜愉悅的水可以滋潤澆灌「伊甸園」的一切生靈，此處顯然由於猶太人的居住地本即中東沙漠中由約旦河沖積形成的河谷平原，河水對於民族生存的重要性，使其等將水昇華而成為唯一的神所創造的「伊甸園」的最重要成份。事實上，在這裏也就隱含了自然生態上的一項鐵律，即：水是造物主以其愛的意志而賜給人的，因此乃是生命所恃的泉源，人不可將之污染，若是將水污染，即褻瀆了神的聖潔，人是會被毀滅的。換言之，人若果不知愛惜水資源，勢必破壞自然生態而步向死亡之路。如今我們人類大肆地污染河湖海洋，不就是親手將美善的「伊甸園」之地球加以污染而集體自我殺害滅絕嗎？再者，經文指出「伊甸園」是一個食糧豐美之沃土，可以長養豐富多元的生命而欣欣向榮、生生不已。地球的自然生態正是如此，生態系本即豐盛多元而繁複。其實，猶太 - 基督教點明自然宇宙的生態系豐厚多元性的本質，

這樣的本質是美善的，這就是「伊甸園」的生態本質，人應該好好加以珍惜。復次，《聖經》更清楚地告訴世人，在此「園」中充滿了黃金、瑪瑙、珍珠等等美麗貴重的礦物資源，當然，此一方面乃是以這些寶物的貴重堅實珍奇來形容「伊甸園」的可貴，另一方面也指出「伊甸園」的土地礦物資源的豐富；神希望人能善自愛惜這樣寶貴的園子以及其中豐厚貴重的生存資源。若果人們能夠善待這個園子，則這個寶貴的「伊甸園」將不會遠在天堂，它其實正是我們居住生存唯一可依的地球<sup>15</sup>。

復次，創世記指出神依其自身形象而造的「人」於美善的「伊甸園」中安置居住。「伊甸園」中的「人」，包含了亞當以及從他的肋骨化生的夏娃，均純粹且完全是存在於神的主體意志中，而非依人自身的主體意志而存在於「伊甸園」，如同其它一切神所造的萬物，均在神所造的自然宇宙中，以「自然」的形式而存在。如此的「伊甸園」，實乃神徬向的空間，對於園中的「人」而言，不可有任何屬於神所不應許的徬向性。依據這樣的意義，人是「伊甸園」的管理者、修理者、看守者、耕種者。

由於錯誤的解經，於是基督教神學將神賦給人管理者的職責，片面理解成《聖經》是在強調人是自然宇宙的主宰，一切存有者都臣服於他，並且是他的客體，更有甚者，他這樣的主宰性被人自己視之為人自身上就同具有上帝的形象。文藝復興後的現代性科學之發明和服膺者，如法蘭西斯·培根和笛卡爾等人，他們居然認為人的探索研究自然宇宙所建立起來的科技，其目的既在於理解宇宙萬物之本質以及宇宙的本源，因而也就是表示人可以根據科技而來揭開神創造世界和生命的奧秘和真相；這種態度就是人類不僅以為自己是自然宇宙的主宰者，而更甚者則是直接以人自己來取代造物主。〔莫爾特曼，2002：59-60〕

培根和笛卡爾是科學家也同時是基督教徒，他們對於創世記的自然宇宙觀，乃是順科技之勢而理解為神鼓勵人類對於大自然這個「大機器」應進行解剖式的開發。因此環保人士乃指責基督教須為基督教國家大肆開發全球大地因而造成當今嚴重生態破壞的現象而負責，因為《聖經》鼓勵世人在大地上儘量獲取而無所忌畏。

其實，依據創世記，神從未應允世人如此對待祂所賜給的「伊甸園」。無論「管理」或「耕種」，都沒有剝削掠奪的意思，因為人依神的形象而造，所以是以愛而管理和耕種，在這種關係中，人與大地是合於自然生態和諧性的。此外，神更進一步約束人之行為，這個就是「善惡之果不可吃，吃了當天一定死亡」的約定。此條禁戒警醒人：神具有一種道德意志來界定世上所有受造物之間的倫理關係，人不可以根據自身的科技知識來指這是好的或那是不好的，因為自然宇宙的整全性不可被人隨意地利用或破壞；〔谷松寒、廖湧祥，1994：122-123〕人必須遵從神的旨意而有責任且知所限制地來照顧、看守、管理「伊甸園」-合乎自然生態律的地球。

莫爾特曼特別針對人是伊甸園管理者衍生的問題而有所闡釋：

對於基督教的信仰而言，基督是「真正的人」和「上帝在地上的肖像」。因此，「天上地下一切的權柄都賜給了他」。他來「不是為了統治，而是為了服事」。而且他服事，為要使人 and 上神共契，並且要釋放人，使人彼此開放。在基督受差派的角度下，創世記 1:28 必須重新詮釋：不是「使地屈

<sup>15</sup> 以「水」以及各種珍貴寶貝、豐盛食糧來形容聖潔空間的宗教性文本，不僅僅是基督教的「伊甸園」神話而已，在佛教「淨土」觀的文本中，有著相同且更繁複的描寫和形容，譬如西方淨土三經的《阿彌陀經》、《無量壽佛經》、《觀無量壽佛經》以及東方淨土的《藥師如來本願功德經》都極盡其能地形容淨土世界的美善。其實不論伊甸園或淨土，乃是希伯來人或印度人對於地球理想自然生態的心靈投射而建立的宗教思想。

服你們」，而是「透過與你們的共契而解放大地」。〔莫爾特曼，2002: 62〕

依據莫氏的詮釋，在對基督服事精神的體悟中，人類社會將會產生道德實踐的新定向：「從權力意志到休戚與共；從生存競爭到『此在』(Dasein)中的和平；從追逐幸福到共契。文明持續發展的最重要因素是社會公義，而不是經濟力的成長。若沒有針對自然環境的公義，就無法達到社會公義；若沒有社會公義，就沒有針對自然的公義，因為剝削的形式仍然控制著人的工作力和自然的『礦產』。如果今天我們看到『成長的極限』，而且我們進入生活物質窘迫的景況，那麼放棄便是無可避免之途。休戚與共與共契乃是那些使無可避免的受苦與必要的放棄可以忍受的價值。」〔莫爾特曼，2002: 63〕莫氏所言，我們認為才是 創世記 的人與自然之間之真正倫理。

《聖經》記載亞當和夏娃吃了伊甸園中的「善惡之果」，於是心智由混沌狀態而開啟其靈明，「人」之靈明開啟，經上說：「於是女人見那棵樹的果子好作食物，也悅人的眼目，且是可喜愛的，能使人有智慧，就摘下果子來吃了。又給她丈夫，她丈夫也吃了。他們二人的眼睛就明亮了。」〔創世記第三章 違背主命〕心中有了智慧，故眼中開始照射生命存有的亮光，而不再只是自然生命的混沌，因而成為一個有心能思而具有主體性存有實感的「人」，這樣的人，當然已經能為自身在「空」之中依自身而「區隔」出空間，因此，他們分男分女，分陰分陽，乃由原本渾圓一如的上帝籠罩含融的一個整全無限中，被「逐出」，因而開展出一個不斷二元分裂對峙的有方有角、有善有惡之世界。人在這樣的世界，承受生死相續的有限性。被逐出伊甸園面對一個二元分裂的世界，此意謂什麼呢？猶太 - 基督教於此指出人違背了神的約定而開啟了人自己的理性思考之能力來面對自然宇宙，而不是遵守神的旨意而在愛之中與天地萬物整全為一。這裏所謂「善惡」其實是人以其「工具理性」來決定的「善惡」，譬如當代人類的基因複製工程，在基督神學的判準中，乃是不折不扣的「吃下禁果，必定死亡」的「惡行」；而所有一切唯物機械論下的科技發展，都必為神所斥責、懲處，當然，一旦人以其「工具理性」來「改造」世界、「變化」自然之後，依基督神學，人類已被逐出「伊甸園」了，而地球也就不再是合於自然生態和諧的地球。

然則，基督教要求人須如太古洪荒中愚蠢而無明的恐龍嗎？實則不然，亞當夏娃在「伊甸園」，神是賦予他們深厚的智慧心光的，此即神學家田立克指出的「深層的理性」，這就是神啟示給亞當夏娃的「生命的良知」。通過神賜予的生命之良知，人才能懷抱著敬畏與和諧的心靈去關懷、照應這個世界。周兆祥編輯的《環境教育資料(88)》中的 生態神學 說到：

就因為上述的聖經教訓，人類必須發展一種合乎生態的信仰。這種信仰表現於人與自然、人與上帝的關係中，人如不能與自然有和諧的關係，就不能與上帝有和諧的關係。世上不能享有公義，除非人類以關懷(care)對待大地。這種合乎生態的關係稱之為生態的可續性，這種關係並不限於人與大地的關係而已，而應拓展至人與人的關係、國與國的關係。當全部大地，包括地質、環境保存、政治、經濟、社會 種種生態具有和諧與平衡的關係之時，人才算是負責任的看守與管家，人與上帝的關係也方能和諧。〔周兆祥，1988: 53〕

正如引文所言，唯有人與自然宇宙有一和諧的生態關係，人與神的關係才能和諧。而人與自然以及人與神的生態和諧，並非靠人類自身的「工具理性」，而乃是靠神給予的「良知」，其實也就是說，依據猶太 - 基督教，人必須敬畏神，因為有此敬畏之心，也就能以謹慎關切的態度來對待自然宇宙，如此而獲得天地神人整全和諧的生態關係。這樣的觀念，實則是宗教道德觀的目的論自然宇宙觀。

宗教神話總是存在著弔詭，因為人若一直在「伊甸園」，也就不必有《聖經》了，因為人已被逐出「伊甸園」，所以，人才有《聖經》；然則，此也就同時告訴世人：人與自然宇宙的關係不再是「伊甸園」的和諧美善的關係，而已是一種「工具理性人」與「太古洪荒」緊張對立互相鬥爭的關係。這樣的緊張對峙和鬥爭，隨著人類唯物機械之精巧發明而日漸嚴厲，人如果還能返尋猶太 - 基督教的智慧，則該當體悟道德實踐於社會和自然之重要，同時也應時刻以神聖性來指向人和自然而心存敬畏，此乃是人類文明得以永續發展的核心性關鍵。

## 五、地理學中的整全生機主義的自然宇宙觀

《聖經·創世記》呈現的自然宇宙觀，顯然是一種神聖微向性的整全生機主義的自然思想，如同其它各大教，懷抱人與自然一體關懷之思，以敬畏和博愛的態度來臨在自然宇宙，乃是它們的通性。

印地安人的宗教傳統與猶太 - 基督神學有類似的精神可以融合會通。G. E. Tinker 提到他的族人常以群體圓圈來進行宗教禱告的儀式，他說明這個圓圈的意義：

圓圈是在部落裏自我認知的一種重要象徵，代表了宇宙的全部及個人的參與。我們看自己是這個圓圈裏共同平等的參與者，在上帝創造的國度裡不分彼此。我們的文化情境中是不存在階層的，甚至連物種也是，因為圓圈是沒有開始也沒有結束的。因此所有的受造物一起參與，各以自己的方式維持了圓圈的完整。

我們已經很清楚在圓圈裏就是連結在一起，透過腳下的泥土緊密相連了，畢竟土地是我們每一個人及所有受造物的真正母親。

這個不斷擴充的圓圈並未就此停住。每一位拉達克人這樣禱告時，都知道我們的親戚們也必然包含那些用四條腿走路的所有在地球上活著、會動的生命。或許有人已經開始了解由圓圈所象徵的彼此相關及互相依存的延伸意象以及為維持圓圈完整性，互惠及尊敬的重要性。〔亭可，1996: 272〕

在上引一段文本裏，同時蘊存猶太 - 基督教和印地安傳統宗教的自然生機論的智慧，最重要的精神在於人與自然宇宙一切生命均在一個圓滿的「圓圈」裏面而為一個整全的生機體；「伊甸園」就是這種「圓圈」，而合乎和諧性的自然生態系又何嘗不是這種「圓圈」。

當代對於自然宇宙的生態倫理觀，在各大宗教以及許多「非笛卡爾 - 牛頓典範」的整全生機主義的自然宇宙觀的導引下，已能夠跳脫唯物機械論的狹隘性而以較寬廣深厚的視野以及彰顯和敞開「天地神人四位一體」之存有性安居來觀照自然宇宙，而已經不再受到泛科學主義的羈絆。譬如當代「深度生態學」(Deep Ecology)的創建者 Arne Naess 在接受 S. Bodiar 訪問時，自述其幼年時期常常親近大自然，因而感悟到自然生機的和諧、欣悅的氣氛，並且從中了悟自然生機中萬物的共生共榮，這樣的存有式經驗，對於其以後的自然觀之發展和建立，具有深切影響。〔Bodian, S., 1995: 20-26〕實則在深度生態學背後含藏著整全生機主義，它也是帶有神聖韻味的，對於天地萬物以及自然宇宙，總是以一種敬畏和關懷的態度臨在<sup>16</sup>。

現代地理學傳統也蘊藏著帶有宗教神聖韻味的整全生機論思想，可惜為唯物科技主義地理學的思潮所

<sup>16</sup> 關於「深度生態學」的簡要闡明，可參閱：潘朝陽，淺說深度生態學，《鵝湖月刊》，第286號(臺北：鵝湖雜誌社，04/1999)，鵝湖論壇。

掩，一百多年來淹沒而不彰。晚近由於地理思想史的反省，古典地理學宗師的地理思想重新被加以省思和考察，於是在地理宗師的學術思想脈絡中尋得珍貴的整全性生機論的自然宇宙觀，譬如卡爾·李特爾正是其中的最佳典型。

卡爾·李特爾(Carl Ritter, 1779-1859)乃是公認的第一位「專業」的地理學家，而且也被後世尊為人文主義和區域地理學之創始者的大師級地理學家。其地理學研究和創作，雖然在表層上看來，具備了濃厚的近代實證科學的性格，但在深層結構上，卻擁有堅定深厚的基督神學的目的論色彩。嚴勝雄詮釋說明了李特爾的地理思想：

李特爾很強烈地繼承了赫德爾、哥德等之有機自然觀，乃至觀念論德國自然哲學的思想。這即是將「自然」視為一個整體的哲學，同時認為部分反映整體，整體可分解為部分。「自然」與人類之間，是非決定性的對立。人類原始的，乃為「活生生的自然」、「慈祥如母之大地」所繞圍。〔嚴勝雄，1978: 110〕

於此，嚴氏指出李特爾的思想或心靈，與許多智慧之士一樣，均能體知人在自然宇宙中，實融為一個整全的生機體；人之生存即是在生生不息的大自然之中，而大地就如慈祥母親般地呵護養育著包括人類在內的所有生命。在這裏看到了李特爾的「蓋婭」、「圓圈」和「伊甸園」的自然宇宙觀。

然則，李特爾這樣的生機主義的實際運作如何？李氏認為「區域」是有機體，是一個「有機的統一體」，而「部分」乃為整體的肢節；整體由部分構成，其間不是偶然而而是必然的關聯。李氏闡明這個道理而提到：「以有機體的動物為例，各分肢的各個器官，如果脫離整體的生理關聯，幾乎不可能瞭解原有的本質。同樣，因襲的、被細分的便覽地理學的各項目，好像一團無用的集合資料；從各個場所部分，無法明瞭本身創造的有機關係。對各個特殊者而言，地理有機體的整體，經常是創造作用著的，所以我們採取與上述不同的方式，對各土地領域，將與該分肢現象的關係，從與該領域周圍的關聯加以研究，由此可知各個所具有的機能，確實源於整體的組織。」〔嚴勝雄，110-111〕

顯然，李特爾乃是一位觀點突出鮮明的整全生機主義者，他這種觀點運用在區域的本質論上，而主張在一個共同整體中，自然和人文合而為一，嚴勝雄指出李特爾的地理思想在此強調了統一觀。此種統一觀，嚴氏點出乃是基督神學的目的論：

李氏地理學的特徵，就在於將區域視為有機體，而這些都是通過神的安排。

對李氏的地理學而言，人類的歷史是由根源力量(神)的設計而成的秩序。人類與自然同樣是由神所創造，其根源的力量乃為無時間的；無時間的，其間潛在著「原型」。〔嚴勝雄〕

「根源者」即上帝；根據《創世記》的思想，上帝造人、造世界，乃是一體整全地融合了人與自然而為一個美善圓滿的「伊甸園」，這個園子本來就是一個完全圓滿的生機系統而自然生態運行永續無礙的地球。李氏所言「原型」，其實在宗教上言，即《創世記》中的「伊甸園」，而在地理學上言，則是整全統一有機的大地環境；李氏在他所有著作中都有談到上帝意旨的跡象，一個最高的神、一個全能的造物主，乃是創造完美地球的創始者，祂創造的地球，正是人類居住的家。〔詹姆士、馬丁，1989: 164〕因此，對李特爾而論，他心目中的大地，具有一個「本來面目」，就是《聖經》中，上帝應許給人類的「伊甸園」。如何表彰甚至維護「伊甸園」形式或精神的地球，遂成為李特爾地理學思想中重要的企向。

由於地球或大地的伊甸園式本質觀，李特爾有兩項重要的研究概念，其一是確認和解釋自然與文化兩者在大地上的區域變化及關聯，它不是孤立地研究某一事實，而是必須找出並且解釋這種事實與其它事實的整合，這樣做的目的在於能夠描繪並詮釋出最後的區域之整合體；其一則是將人置於大地上主要的位置，此有如亞當原即「伊甸園」中的主體一樣，李氏認為首先要了解人在自然環境中的情況，再者則要明瞭人與自然互動下的生態；此兩者乃構成大地上的空間或區域的整合體。〔狄更生，1969：56〕通過這樣的研究進路，卡爾·李特爾是以統一、整全、有機、生態的觀念建立了他的區域地理的研究形式，當然，此乃是從神學目的論而來，而非唯物機械論的自然宇宙典範。

## 六、結論

文藝復興運動是現代性自然宇宙論之開端，基本上以笛卡爾的心物二元論為其操作之進路，由此而發展了人文與自然雙元對立和分裂的現代性環境倫理。現代許多環境破毀的生態危機，就思想層面而言，與這種現代性雙元對立分裂型的機械論自然觀，深具關係。

人類本來是生活並且思考於整全生機論的自然宇宙之氛圍中的，本文就「蓋婭」觀念出發，詮釋了西方和東方世界傳統素具的天人一體的整全性自然宇宙思想。從印地安人到莊子，均以整全一體之生機主義肯定了人與自然和諧之環境倫理。本文特以專章闡明了基督-猶太宗教之神造世界和生命，其觀念即是神聖化的整全一體生機無限的環境倫理。

傳統的地理學實不必然是笛卡爾-牛頓式的機械論之科技型地理學，本文特以卡爾·李特爾之整全生機型地理學觀加以詮釋。

李特爾逝於西元一八五九年，該年也正是達爾文出版他的《物種原始論》的年份。李氏之死，象徵了古典基督神學目的論下的整全生機主義自然宇宙觀的衰微；達爾文不朽巨著的問世，則象徵了唯物機械論自然宇宙觀獨領風騷數世紀的氣運。此兩者代表了一項文明或心靈資質的殞落，這就是「神聖性」的褪色和隱沒；信仰上帝的李特爾，由於心中有「伊甸園」，所以以敬畏關懷天地人的心靈而發展他的地理學，但是科學主義的達爾文，因為心中缺少神聖啟示，所以強調物理或生理演化的「客觀性」，在這裏，乃是一大片冷冰冰的無情宇宙的機械運轉，而完全沒有神的聖顯，當然也不是什麼「伊甸園」。如此的人類心態，在去神聖化的過程中，逐漸發生了人類肆無忌憚以及魯莽滅裂的剝削、殘害地球生靈(包括自然生靈和人類生靈)的環境倫理破毀。今天我們反思古典的李特爾乃至於所有的整全生機主義者的自然宇宙觀，對於人類的環境倫理之重建以及區域建設的人地和諧之考量，在在都有典範轉移和再造的重要意義。

## 徵引文獻

### 《中文部分》

王勤田(1997)：生態文化，臺北：揚智文化事業公司。

〔明〕王夫之(1998)：莊子解，船山全書，第十三冊，長沙：嶽麓書社。

丹皮爾(W. C. Dampier)，李珩(中譯，1989)：科學史及其與哲學和宗教的關係，北京：商務印書館。

卡普拉(F. Capra)，蔡仲章(中譯，1986)：轉捩點 - 科學、哲學與新興文化，台北：牛頓出版社。

- 狄更生(R. E. Dickinson), 葛以德(中譯, 1969): 近代地理學創建人, 北京: 商務印書館。
- 沈清松(1985): 現代哲學論衡 - 懷德海的科技觀與形上學, 台北: 黎明文化事業公司。
- 沈清松(1987): 物理之後 - 形上學的發展 - 懷德海的形上學, 台北: 牛頓出版社。
- 谷松寒、廖湧祥(1994): 基督信仰中的生態神學 - 天地人合一, 台北: 光啟出版社。
- 坎伯(J. Campbell), 李子寧(中譯, 1997): 神話的智慧(上), 台北: 立緒文化事業公司。
- 周兆祥(1988): 環境教育資料(88), 香港: 青文書屋。
- 金恆鑣(1994): 新角度看地球上的生命、導讀, 收於蓋婭 大地之母, 臺北: 天下文化事業出版公司。
- 彼得柏格(P. L. Berger), 蕭羨一(中譯, 2003): 神聖的帷幕, 臺北: 商周出版。
- 科恩(I. B. Cohen), 楊愛華等(中譯, 1992): 科學革命史, 北京: 軍事科學出版社。
- 洛夫洛克(J. E. Lovelock), 金恆鑣(中譯, 1994): 蓋婭 大地之母, 台北: 天下文化事業出版公司。
- 亭可(G. E. Tinker), 林益仁(中譯, 1996): 生而為親裔 - 美洲印地安人的觀點, 生態公義 - 對大地反撲  
的信仰反省, 臺北: 臺灣地球日出版社。
- 俞懿嫻(2001): 機體哲學初探: 懷海德自然哲學, 臺北: 正中書局。
- 海森伯(W. Heisenberg), 范岱年(中譯, 1999): 物理學和哲學: 現代科學中的革命, 北京: 商務印書館。
- 莊慶信(2002): 中西環境哲學: 一個整合的進路, 臺北: 五南圖書出版公司。
- 莫爾特曼(J. Moltman), 陳仁達等(中譯, 2002): 創造中的上帝: 生態的創造論, 北京: 三聯書店。
- 莫爾特曼(J. Moltman), 曾念粵(中譯, 2002): 科學與智慧, 臺北: 校園書房出版社。
- 凱倫阿姆斯壯(K. Armstrong), 王瓊淑(中譯, 2003): 萬物初始 - 重回創世記, 臺北: 究竟出版社。
- 笛卡爾(R. Descartes), 龐景仁(中譯, 1996): 第一哲學沈思集, 北京: 商務印書館。
- 詹姆士(P. E. James)、馬丁(G. J. Martin), 李旭旦(中譯, 1989): 地理學思想史, 北京: 商務印書館。
- 劉述先(2001): 全球倫理與宗教對話, 臺北: 立緒文化事業有限公司。
- 潘朝陽(2001): 出離與歸返: 淨土空間論, 臺北: 臺灣師大地理系。
- 懷德海(A. N. Whitehead), 何欽(中譯, 1997): 北京: 商務印書館。
- 韓梅爾(C. E. Hummel), 閻人傑(中譯, 2002): 自伽利略之後 - 聖經與科學之糾葛, 臺北: 校園書房出  
版社。
- 嚴勝雄(1978): 地理學思想史, 臺北: 六國出版社。
- 魏悌香(2001): 解釋創世記, 臺北: 長頸鹿文化事業有限公司。

#### 《經典》

聖經

詩經

易經

莊子

佛說阿彌陀經

無量壽佛經

觀無量壽佛經

藥師琉璃光如來本願功德經



## 《英文部分》

- Bodian, S. (1995): "Simple in Means, Rich in Ends: An Interview With Arne Naess", Deep Ecology for The 21 Century, London: Shambhala.
- Capra, F. (1995): "Deep Ecology - A New Paradigm", Deep Ecology for The 21 Century, London: Shambhala.
- Eliade M. (1996): Patterns in Comparative Religion, Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Ivanhoe, P. J. (1998): "Early Confucianism and Environmental Ethics", Confucianism and Ecology, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Pepper, D. (1968): The Roots of Modern Environmentalism, London: Rout ledge.
- Pojman, L. P. (1998): Environmental Ethics: Readings in Theory and Application, New York: Wadsworth Publishing Company.
- Simmons, I. G. (1993): Interpreting Nature, London: Rout ledge.

收稿日期：93年12月30日

修正日期：94年1月19日

接受日期：94年2月23日

