

整體論的「生態皈依」：
教宗通諭《願祢受讚頌》生態倫理解讀

Integral Ecological Conversion: An
Interpretation of the Encyclical Letter
Laudato Si'

王濤

Wang Tao

摘要：本文以正在威脅人類的新冠病毒肺炎疫症事件作引，分析教宗方濟各次道宗座通諭《願祢受讚頌：論愛惜我們共同的家園》（2015）當中的整體生態學傾向及其「生態皈依」概念，嘗試在當代生態倫理學及天主教傳統、特別是多瑪斯主義哲學的語境當中予以解讀。

關鍵詞：《願祢受讚頌》、生態倫理學、整體生態學、生態皈依

Abstract: *Using the outbreak of Nova Coronavirus which has overwhelmingly threatened humanity as an introduction, this article tries to analyze the idea of integral ecology and its core concept of ecological conversion in Pope Francis' second encyclical letter Laudato Si': On Care for Our Common Home (2015). The encyclical letter in question is interpreted in the context of contemporary eco-ethics and Catholic tradition, especially Thomist philosophy.*

Keywords: *Laudato Si', eco-ethics, integral ecology, ecological conversion*

1. 引言：新冠病毒——慾望下的生態危機

二零二零年伊始，一場以「當代黑死病」鬼影陰霾全球的疫症——新型冠狀病毒肺炎(Nova Coronavirus / COVID-19)大爆發並在世界主要國家迅速擴散傳播，造成了人類自第二次世界大戰以來最大的公共人道危機，迄今為止已有三千多萬人確診慘遭感染，其中逾百萬條生命溘然而逝，罹疾人數還在不斷上升，部份國家地區疫情雖暫時有所舒緩，但隨時存在再度大規模爆發的可能性，而幾個主要人口及經濟大國如美國、巴西、印度、英國等形勢仍有持續惡化及回潮跡象，全球範圍相關疫苗的研製及臨床實驗進度則依舊緩慢，令人驚懼而憂心不已。

二零一九年臨近歲末，自古素有「五省通衢」之稱的華中地區核心特大城市武漢市毗鄰漢口火車站的「華南海鮮批發市場」最早出現疫情，並以驚人速度蔓延，隨即武漢市創歷史地宣佈封城，人心惶惶，氣氛肅殺。二零二零年一月中，一份名為「大眾畜牧野味」的肉類售價表在中國大陸各大網絡媒體瘋狂傳播，當中明碼實價地羅列了多達四十二種野味，其中甚至包括二零零三年非典型肺炎「沙士」(SARS)公眾普遍認受的病毒源攜帶者果子狸。「大眾畜牧」正是武漢華南海鮮批發市場的一家專營野味的加盟商舖，其經營業務既包括活殺現宰，亦有速凍冰鮮，並提供送貨上門服務，甚至代辦長途托運，滿足普天下饕餮之徒大快朵頤饗盡天下「美味」。之後，有相關研究者在雲南中華菊頭蝠(*Rhinolophus sinicus*)體內提取到新型冠狀病毒，緊接著中國大陸各大網絡媒體便不斷湧現有人在正規餐廳進食蝙蝠的視頻，畫面另類，令人作嘔。自此，「食用蝙蝠導致傳播新冠病毒」的說法甚囂塵上，雖尚未有堅實可信的科學論證

加以確認，但儼然成為目前為止對於新冠病毒疫情緣起最為人津津樂道的公眾理論之一。而我們也知道，更令人不寒而慄的事實是，十餘年前沙土疫症被確認的首例患者正是來自廣東順德的一位廚師！

長久以來，「食在中國」成為享譽海外的一張濃墨重彩的「中國名片」，而坐擁「華夏八大菜系」之首的廣東人，更享有「除了地上四條腿的桌子、天上飛的飛機不吃之外，其他什麼東西都敢吃」的「美名」。博大精深的中華飲食文化，近些年隨著百姓生活水平的飛速提高，與當下近乎瘋狂的嘉年華式的消費主義（consumerism）苟合，無可推諉地成為眾人追捧和浸淫的熱門領域，「舌尖上的……」系列美食電視節目，更讓窮盡天下食材、品嚐世間美味的「甜蜜生活」，成為一個鮮明的時代徵象。而對於所謂「原生態」天然食材，如「野味」等近乎病態般地攫取，為生態系統的多樣性帶來了巨大的威脅，卻也同時為疾病瘟疫的傳播提供了最大的便利。¹

其實，相關研究表明，單從營養學乃至美食角度而言，野生動物的營養價值並無獨特高妙之處，在幾個重要營養指標，如蛋白質、碳水化合物、礦物質、維他命等的含量水平上，與豢養動物相差無幾，而囿於野外求生條件所迫，野生動物肌纖維粗糙，脂肪含量低，肉質口感差，體內毒素水平

1 醫學（療）倫理（medical ethics）、動物倫理與生態倫理同為生命倫理（bioethics）的三大分支，三者構成從關切人、到動物、再到廣義生命的「生命之外推（strangification）」學術格局及議程，其中，以倫理學者辛格（Peter Singer）及其著作《動物解放》（*Animal Liberation*, 1975），以及雷根（Tom Regan）及其著作《動物權利的個案》（*The Case for Animal Rights*, 1983）為代表的動物倫理學（animal ethics），關涉動物的道德地位（moral status）及其道德保護諸議題，直接關切此處所涉議題。

偏高，比較「腥羶」，並不符合一般大眾的日常口味，實在難言「美」味。且野生動物體內外更往往攜帶大量寄生生物，成為病菌的最佳溫床與載體，食用野味具有重大的醫學風險。以此來看，人嗜食野味，更多是為了滿足獵奇心理所誘發的無盡慾望。神學家蒂利希曾將慾望（*concupiscence*）界定為「將整個實在納入人自身」，²這裡的「實在」既包括實存者，亦包括感知等心智活動。這便是理性受造物——人所獨有的、在理性無限性引導下的「非自然慾望」（*concupiscentia non naturalis*），即「貪慾」（*cupiditas*），完全超出了人與同屬的動物指向維持生命營養所需的日常飲食的「自然慾望」（*concupiscentia naturalis*）範疇。聖多瑪斯曾就此指出，

理性可以說有某種無限能力，因為它能無限地思索一個東西，例如：數目之增加，或直線之延長。所以，某種無限能適於理性。因為理性所知覺之普遍性，也是一種無限，因為其中含有無限的個體。……所有慾望錢財的人，能不限定數量，而慾望能富到什麼程度，便富到什麼程度。……以錢財為目的者，其對錢財之慾望是無限的。……對其他東西之慾望，也是同理。³

曾幾何時，古羅馬貴族採用嘔吐藥催吐的方式，為滿足味蕾之慾不斷留出「內存」，哲學家伊壁鳩魯代之以清水加素麵包的「佛系健康環保餐」，而中世紀思想家聖多瑪斯則以本性自然合宜原則（*naturally fitting*）做出頗「接地氣」的切實回應，他說：

2 Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. II (Chicago: University of Chicago Press, 1957), p. 52.

3 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 30, a. 4 & ad. 2. 中譯文參周克勤等譯，《神學大全》（台南市：碧岳學社；高雄市：中華道明會，2008），下同。

人具有這樣一種天資 (*naturaliter*)，他可以使用低級的事物來滿足他的生活需要。不過，物質消費存在有一個確定的尺度 (*mensura determinata*)，符合這一尺度，對上述事物的使用便適合於人生，倘若置這樣一個尺度於不顧便會產生有害於人的結果，這一點在饕餮貪食中是很明顯的。所以，有一些人的行為是本性合適的，而另外一些人的行為則是本性不合適的。⁴

這樣的立場合法化了正當的飲食行為，倡導了一種區別於「苦行僧」式禁慾主義的節慾精神，這與常被誤解為「享樂主義」 (*hedonism*) 的伊壁鳩魯於本質上實則殊途同歸。在人與自然受造物之間的關係上，如果說全球氣候變暖所帶來的極端天氣與災害、工業排放導致的霧霾、核污染等等，源自於人類自我保存的本能和征服自然的虛榮心，尚且情有可原；而為滿足口腹之慾的消費主義，刻意破壞自然生態鏈，帶來瘟疫傳播，絕對屬於「一分天災，九分人禍」，實屬人類慾望作繭自縛的惡果，誠不可恕。

由此，人類作為天主唯一信賴和授權的萬物靈長「大管家」 (*steward*)，如何取用自然受造物，便成為關於生態問題的倫理學思考的核心問題。生態倫理學是當代倫理學之顯學，且其重要性及迫切性日益提升。人類顯然已無法滿足於諸如美國上世紀中葉那種田園牧歌式地對理想「生態家園」近乎唯美的浪漫主義鄉愁，如前所述，生態環保變得日益冷峻而沉重，乃至於已然成為個體甚或整個種群「存在還是毀滅」 (*to be or not to be?*) 的終極問題。

4 St. Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, III, q. 129. 中譯文參段德智譯，《反異教大全》(北京：商務印書館，2017)，下同。

2. 基督信仰：突破生態倫理二元對立模式

相對於傳統倫理學問題架構——人際倫理學而言，生態倫理學是一門年輕而前沿（邊緣）的問題領域。對於生態的思考源自生態環境日益惡化的危機，伊始便呈現出與人類切身利益扭結的態勢。一方面，人類科技飛速發展，人慾膨脹，過度剝削自然，破壞生態系統，最終遭到生態系統某特定環節的反擊，為人類帶來健康與生命的威脅，前述新冠病毒疫症便為一獨特個案，如果其濫觴確如我們所料的話；另一方面，這些由人類過度干預及破壞自然的行為引發的「蝴蝶效應」——形成諸如極端天氣、霧霾、乃至於瘟疫等等，迫使人不得不計於自身安危得失而採取保護自然生態的舉措，這種思路下孕育了典型的「人類中心生態觀」（anthropocentrism）。該生態觀在GDP（國內生產總值gross domestic product）最大化掛帥的世界多國，配合以邊沁（Jeremy Bentham）為代表的功利主義倫理學（utilitarianism）「最大多數人的最大幸福」（the greatest happiness of the greatest number）的功利原則主張，獲得了尤其是政府決策層面上的廣泛合法性。而基督信仰（特別是天主教會傳統）相較西方古代宗教（特別是傳統希臘多神崇拜）及東方信仰體系而言，在學者如懷特（Lynn T. White Jr.）看來，以其所宣稱的「天主賦予人類對自然世界的統治權」，成為宣揚人類中心生態觀並最終導致普遍生態危機的罪魁禍首。⁵

於是，強調生態系統擁有內在而非工具性價值、以生態系統自身為目的而非手段的生態中心論（eco-centrism），便

⁵ 關於懷特對基督宗教人類中心生態觀及其弊害的論述，請參看：Lynn White, "The Historical Roots of Our Ecological Crisis," *Science*, New Series 155, no. 3767 (1967): 1203-1207.

成為關於生態的倫理學思考之必然殊途。生態中心論多取道民間（非政府機構組織）及學者群體，與代表政府（行政機構）的人類中心生態觀構成當代生態倫理思考的內在張力。與特別是發展中國家「發展就是硬道理」的「主旋律」逆向而行的生態中心論，凸顯出自身對於前者的反動，成為西方學界炙手可熱的生態倫理進路，或曰時下具壓倒性的「政治正確」（politically correct）的生態問題基本取態。

天主教會對於生態倫理的立場，以聖多瑪斯的觀點為理論根基。暫且不論前述懷特對基督宗教生態觀人類中心論的指控，學者們對聖多瑪斯的生態觀多從積極方面加以評估，更多視其為一種於人類中心論與生態中心論緊張對立之外的整體主義（holism）中間路線或調和（綜合）進路。⁶一方面，以聖多瑪斯「一切受造物皆為天主創造之美善有秩序的參與者」為前提，接納萬物在生態系統中的平等有序地位。聖多瑪斯說：

整個宇宙是由一切受造物而組成，如同整體由部份而組成一樣。……每一受造物都是為了自己所固有的行動與完美。其次，較不尊貴的受造物是為了較為尊貴的受造物，例如：人以下的受造物都是為了人。再其次，每一受造物都是為了整個宇宙的完美。再其次，整個宇宙與自己的每一部份都是歸向天主，如同歸向目的一樣，這是說，它們藉著某種仿效或相似，彰顯天主的美善，以光榮天主。……由此可見，天主的美善是一切形體受造

6 關於學者們對聖多瑪斯生態倫理學立場的討論詳情，請參看：王濤、賴品超，〈再思聖多瑪斯的生態倫理〉，《哲學與文化》438期（2010/11年），頁155-173；王濤，《本性與超性：聖多瑪斯·亞奎納倫理學反思》（新北：台灣基督教文藝出版社，2018），頁189-221；王濤，《托馬斯·阿奎那倫理學研究》（北京：人民出版社，2019），頁205-240。

物的目的。……鄰近目的並不排除最後目的。所以形體受造物的受造，多少是為了精神體的受造物，這並不排除它們的受造，也是為了天主的美善。⁷

另一方面，支持聖多瑪斯「人類中心」的觀點，認可非理性受造物服務於理性受造物的合法性，以此支撐天主創造之和諧秩序，「通過天主的照顧 (*divina providentia*)，為理性受造物所做的規定都是為了他們自己的緣故，為其他受造物所做的規定則都是為了理性受造物的緣故」。⁸與此同時，推舉聖多瑪斯對確定的取用尺度 (*mensura determinata*) 的強調，破除極端人類中心可能帶來的無限取用自然的迷思，抱持一種以滿足基本生活需求為目的，有節制消費低級受造物的態度對待自然生態資源。這種「人類中心」立場更多體現的是「人類責任中心」而非「人類宰制中心」，突出人作為天主所委派的「管理者」（「大管家」）維護天主創造秩序的責任所在，亦避免搖擺到極端生態中心論的另一極，為萬物有靈論 (*animism*) 或泛神論 (*pantheism*) 神化宇宙的世界觀招魂。⁹綜合學界的觀點，我們認為：

聖多瑪斯正是由於從天主創世的視角，超越了人類為中心與生態為中心的對立。這一視角，一方面肯定一切受造在價值各有不同，但皆貢獻於受造的整全，從而肯定人對其他受造的愛與責任；但另一方面也肯定人對萬物

7 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 65, a. 2 & ad.2.

8 St. Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, III, q. 112.

9 教宗方濟各說：「猶太基督宗教的思想同時將大自然去神話化。雖然仍欣賞大自然的壯麗，卻不再視之為神性的，反而更強調人類對大自然的責任。重新回歸到大自然，並不會與人的自由和責任有所抵觸——人類是世界的一分子，有責任去培養自己的能力來保護大自然及激發其潛力。」教宗方濟各，《願祢受讚頌：論愛惜我們共同的家園》，78號。

的使用，目的在於改善人的生活以至成全人的本性，而不是滿足人無窮的慾望，因此對大自然的資源要取之有度、用之有道，更要貢獻於受造的共同的善。最後，此一視角更嘗試在一個愛的秩序中去處理不同層次、甚至不能並存的道德責任。¹⁰

學者們普遍承認，聖多瑪斯作為天主教會至為推崇的奠基性思想家，其龐大思想體系所提供的應對生態問題的資源，以一種整體主義生態學的姿態，整合了兩種對立的生態倫理學主流立場：人類學中心論和生態中心論。而教宗方濟各探討生態問題的通諭《願祢受讚頌：論愛惜我們共同的家園》也正是沿著這一基本思路和核心精神展開的。

3. 《願祢受讚頌》的整體論生態皈依

二零一五年五月二十四日，天主教會現任教宗方濟各（Pope Francis）發表通諭《願祢受讚頌：論愛惜我們共同的家園》（*Encyclical Letter Laudato Si': On Care for Our Common Home*），是為其登座之後的次道通諭，¹¹就當下全球範圍內普遍存在且日益惡化的生態問題，綜合歷任教宗對於生態問題的簡短回應，以專題的形式發出了天主教會倫理訓導史上的生態倫理最強音。

10 王濤、賴品超，〈再思聖多瑪斯的生態倫理〉，頁168；王濤，《本性與超性》，頁217-218；王濤，《托馬斯·阿奎那倫理學研究》，頁236。

11 教宗方濟各頒佈的首道通諭為《信德之光》（*Lumen Fidei*, 2013），但該道通諭主要是由榮休教宗本篤十六世（Pope Emeritus Benedict XVI）立意並執筆的，教宗方濟各只是參與撰寫並簽署頒佈。所以，嚴格來講，《願祢受讚頌》才是他真正意義上的首道通諭。

通諭標題 *Laudato Si'* 引自十三世紀教會偉大聖人、方濟會創始人聖方濟·亞西西 (St. Francis of Assisi) 所撰詩歌《太陽頌歌》 (*Canticle of the Sun*) — 又名《萬物頌歌》 (*Laudes Creaturarum*) 當中一句「我主，願祢受讚頌」 (*“Laudato si’, mi’ Signore”*)。 *Laudato Si'* 在聖方濟家鄉亞西西城方言翁布里亞語中意指「讚頌祢」或「願祢受讚頌」 (*praise be to you*)，該詩歌主題便是對上主創造地球萬物與生命的讚美。前述學者懷特雖竭力批判基督宗教傳統的生態人類中心主義，但他也提及教會傳統當中所提供的有關生態倫理的「一種基督教殊途」 (*an alternative Christian view*) — 聖方濟的生態觀。懷特認為，聖方濟作為基督宗教史上一位「持有異見別論」 (*heretical*) 的思想家，其生態立場的關鍵

……在於他對謙卑德性 (*virtue of humility*) 的信念——不只是就個體的人而言，更是就作為一個種群的人而言。聖方濟嘗試廢黜人對於受造物的君主制 (*monarchy*)，並在天主的全體受造物中建立一種民主制 (*democracy*)。對他而言，螞蟻不再單只是用來向懶人說教，火焰也不僅僅是靈魂趨向與天主合一的象徵；如今它們是螞蟻兄弟和火焰姊妹，像人類弟兄那樣以它們自身的方式讚頌造物主。¹²

懷特強調，基督信仰的生態基本原則「自然除了服務於人之外，並無存在的理由」，與自西方中世紀晚期肇始的自然科學及相應技術的崛興一道，都是聖方濟當初所反抗的對象，後者作為「西方歷史最偉大的靈性革命者」，「提出了他所認為的一種基督教自然觀及人與自然關係的殊途：他試圖以包括人在內的萬物平等的觀念，取代人無限度統治受造

12 White, “The Historical Roots of Our Ecological Crisis,” p. 1206.

物的觀念」。¹³在懷特看來，「解鈴還須繫鈴人」，生態問題始於信仰（基督信仰之正統），理應在信仰上求得解決。而當今科技霸權正是醉心於正統基督信仰對待自然生態的傲慢態度，因此，唯有以聖方濟為代表的早期方濟會士對於「自然各組成部份靈性自主的那種具有深刻信仰精神的、異見式的思想，始能指出一個方向」，懷特也繼而建議將聖方濟訂立為生態主義者的主保聖人。¹⁴

我們暫且不進一步非議懷特對於基督信仰傳統生態觀的偏頗之見，至少從前述聖多瑪斯的整體主義生態觀，已可做出有力駁斥。單只從懷特對聖方濟的推崇，我們已經窺見基督信仰博大精深的傳統對於生態問題積極的問題意識。無論是對聖方濟生態精神的高揚，還是在生態倫理學建構中支撐以信仰等等的當代生態主義進步要素，都可以在教宗方濟各通諭《願祢受讚頌》當中覓得。

從整道通諭的主題來看，這樣的命名顯然體現了基督信仰傳統對於天主作為造物主與其受造物之間的關聯，以受造物角度稱頌天主，同時以造物主角度聖化受造物——大自然生態系統。通諭開篇，教宗方濟各便提到了「整體生態學」（integral ecology）的概念。與當代學者對聖多瑪斯生態倫理的整體主義闡釋一脈相承，教宗方濟各的生態倫理思考也充份體現出了整合「人類中心」與「創造中心」的整體主義（holism）色彩，他寫道：

這就是我們信仰的基礎：我們是宇宙的一部份，由同一天父所造；我們全由無形的聯繫連接起來，組成一個宇

13 *Ibid.*, p. 1207.

14 *Ibid.*

宙大家庭和一種崇高的共融，這促使我們彼此要有神聖、慈愛和謙卑的尊重。我願意重申：「天主如此親密地把我們和周圍的世界聯繫起來，所以當土地沙漠化時，我們能感覺到好像身體有病。當某一物種滅絕時，我們能感到如同痛苦的截肢。」這並不意味著所有生物都具有同等的地位，也不是要剝奪人類獨有的價值及其重大的責任；更不是將大地奉若神明，禁止人類在大地上工作和保護脆弱的大地。這種種想法最終會造成新的失衡，使人偏離正在挑戰我們的現實。¹⁵

更具有時代特色的是，教宗方濟各又在當代人類社會的脈絡中展示出了評估和解決生態問題的整體性（*integrity*），既涵蓋自然生態，同時亦兼顧人文生態，他聲稱要在「全球性的全方位願景」之下解決當今的多重生態危機問題，他所倡議的「整體生態學」及其構成要素是在明確尊重人類和社會的層面開展的。他的整體生態學建構，突出與環境、經濟和社會的息息相關性，是「考慮到大自然體系本身及其與社會體系的交互影響而尋求整體的解決方案」；¹⁶同時也是一種文化生態學（*cultural ecology*），「包括保護人文文化寶庫」，應顧及地方文化遺產的保育，「在研究環境問題時，要同時關注本土文化，促進科技語言和人文語言的交談」，¹⁷尊重原住民對於「家園」的神聖感；整體生態學更是日常生活的生態學，對城市化生活環境在自然與人文雙重層面上的改善，解決人際關係、房屋、城市規劃、貧窮、犯罪問題，提升生活品質和人格尊嚴；持守公益原則（*bonum commune*），「基於對人本身的尊重，連同人基本的及不可剝奪的權利，以達

¹⁵ 教宗方濟各，《願祢受讚頌》，89-90號。

¹⁶ *Ibid.*, 139號。

¹⁷ *Ibid.*, 143號。

至他或她的全人發展」，並「要求借重某種秩序以達到社會和諧、穩定和安全」；¹⁸整體生態學亦注重代際正義（justice between the generations），生態倫理主張的可持續性發展理念（sustainable development），需要世代間的精誠團結，走出後現代文化所倚重的自我中心的個人主義，「唯有依賴我們此時此地果敢的決定，才可減輕現時失衡狀態造成的影響。在他人承受災難性的後果前，我們應反思自己的責任」。¹⁹

教宗方濟各特別強調，對於生態問題的解決，不能只倚重於「來自科學的技術性解決方案」，²⁰他提醒我們留意一種「強化人自負和輕率的心態」的「虛假或膚淺的生態學興起」，²¹他寫道：「某一極端是，有人頑固地堅持進步的神話，認為只要應用新科技，毋須作倫理考慮或重大改變，則生態問題自然能迎刃而解。而另一極端是，將人類及其對大自然的介入，兩者都被視為威脅而且危害全球生態系統，所以應減少地球上人類的數目，並禁止一切形式的介入」。²²教宗方濟各進而指出，關於生態問題的解決，更應注重倫理原則、特別是以宗教語言表述的倫理原則的重要性。²³這些原則包括「使人和平共處、樂於犧牲及善待他人的這些主要生存

18 *Ibid.*, 157號。

19 *Ibid.*, 161號。關於代際正義及正義儲存原則（just savings principle）的經典論述，請參看：John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971)。

20 *Ibid.*, 200號。

21 *Ibid.*, 59號。

22 教宗方濟各，《願祢受讚頌》，60號。控制人口的主張往往有機會與基督宗教婚姻——性倫理主張「傳生後代」作為婚姻首要目的的生殖主義立場（procreationism）形成富於爭議的張力，相關觀點請參看：Christine E. Gudorf, *Body, Sex and Pleasure: Reconstructing Christian Sexual Ethics* (Cleveland: Pilgrim Press, 1994), p. 33。

23 教宗方濟各，《願祢受讚頌》，199號。

動機」，²⁴於是，教宗方濟各重申了「生態皈依」的籲請，他開宗明義地指出：

信仰可提供充足的動機，推動基督徒和其他信徒，去愛護大自然和兄弟姊妹中最脆弱的一群。若身為人類此一簡單事實已能促使人們去愛護他們所身處的環境，為基督徒而言，「肯定他們在受造界內的責任，以及他們對大自然和造物主的義務，都是他們信仰中不可或缺的部分」。當我們信徒更清楚的瞭解到對生態的責任是源自於信仰時，對人類以至整個世界也有益處。²⁵

誠如教宗方濟各所提及，「生態皈依」（ecological conversion）是教宗若望保祿二世（Pope John Paul II）在二零零一年一月十七日週三公開接見信眾的講話《天主創造人擔當萬有之管家》中首次提到的概念。若望保祿二世指出，「生態皈依」在近幾十年已經令人類對大災難愈加敏感，身為具自主權的暴君而非造物主的管家，人類終於意識到自己必須懸崖勒馬。²⁶在教宗方濟各這篇通諭中得到重申和進一步演繹的「生態皈依」，強調的「不僅是一種關乎保護各種生物的棲息地的『物質』生態學，也是一種通過保護生命各個方面的根本之善，通過為後代預備一個與天主計劃更為貼合的環境，令受造物更有尊嚴地生存的『人的』生態學」。²⁷正如教宗方濟各在《願祢受讚頌》中所引用的若望保祿二世著名通諭《生命的福音》所言：

24 *Ibid.*, 200號。

25 *Ibid.*, 64號。

26 Pope John Paul II, *God Made Man the Steward of Creation* 4, General Audience, 17th January, 2001.

27 *Ibid.*

另一個令人欣慰的標記就是人們愈來愈關心生活品質和生態環境，特別是在較進步的社會中，人們不再為求生存花太多心思，卻更用心於追求生活條件的全面改善。更有意義的是對影響生命的課題有了覺醒而做的倫理反省。生命倫理學的出現，和日益普遍的發展，促使有信仰者及無信仰者之間，以及信仰不同宗教的人之間，在倫理問題上有更多的反省和交談，其中包括與人類生命有關的重要課題。²⁸

基督信仰支撐下，把關乎「生命」——以對人之生命關切為核心和起點外推至動物、植物，乃至於無機物（在與有魂生命之類比意義下）的廣義生命，即存在（being）——的人性之行為（*actus humanus*），作為倫理評估對象的廣義生命倫理學，²⁹最終便體現了「生態皈依」的實質。

教宗方濟各在該道通諭中，向廣大基督徒建議基於基督信仰的生態靈修，強調「靈修生活無法與肉體、大自然及現實世界分割，而是活於它們內，偕同它們一起，與我們一切周遭環境相通」。³⁰而人類所面對的日益惡化的生態危機，在他看來，恰恰「是一個號召，叫人有內心的深度悔改」，因此，任何對生態問題持有敵對或漠然態度的基督徒，都需要進行「生態皈依」，令信仰的使命和成果，能夠同樣體現在與周遭環境的關係中。³¹教宗方濟各在談及生態皈依的靈修工

28 教宗若望保祿二世，《生命的福音》，27號。

29 在學科建構層面，狹義的生命倫理學（*bioethics*）專指醫療倫理學（*medical ethics*），有著突出的人類中心傾向，但廣義的關乎「生命」（*bios*）的生命倫理學，則以「生命」概念廣延外推的方式包括動物倫理學（*animal ethics*）和生態（環境）倫理學在內。

30 教宗方濟各，《願祢受讚頌》，216號。

31 *Ibid.*, 217號。

夫時，再度提及聖方濟的典範，強調與受造自然界之間健全的關係，同樣是「個人整體皈依的幅度之一，意味著人要承認自己的錯誤、罪過、缺點和失敗，才會真心懺悔及痛改前非」。³²他在通諭之前部份，曾談到《創世紀》的象徵性敘述「認為人生命的基礎建立在三個相互交織的基本關係上：與天主的關係、與近人的關係，以及與大地的關係」，而人類否認自身有限性，企圖取代天主地位，「令造物主、人類和受造物整體間的和諧蕩然無存，進而扭曲了天主要我們『管理大地』（參創1:28）和要我們『耕種，看守樂園』（創2:15）的命令」，導致三層關係破裂，從而犯了罪。³³

生態皈依這種靈修工夫，需要突出的社會意識，「管理大地，是要不同力量的合併和集思廣益方能達到」，單靠個人善功去積累成果是遠遠不濟的，所以，教宗方濟各指出，「能帶來持久改變的生態皈依也是團體性的皈依」。³⁴具體而言，生態皈依需要「培養柔和溫婉、慷慨關懷的精神」，綜合多種態度加以滋養，包括「要感恩和施予，承認世界是天主愛的恩賜，我們被召以自我犧牲和善行，默默地效法祂的慷慨」，同時，生態皈依

也需要有愛的意識，覺察到我們並未與其他受造物脫離關係，是與輝煌燦爛的宇宙合而為一。身為信徒，我們並非從外，而是從內觀看世界，意識到天父將我們與萬物連結一起。在發展天主賦予我們的個人潛能時，生態皈依可啟發我們更大的創意和熱忱去解決世界當前的問題，並奉獻自己給天主，作為「生活、聖潔和悅樂天主

32 *Ibid.*, 218號。

33 *Ibid.*, 66號。

34 *Ibid.*, 219號。

的祭品」(羅12:1)。我們不會將自身的優越視為個人的榮耀或不負責任的支配行為的理由,反之,而是將之視為一種不同的能力,並藉此承擔源自信仰的重任。³⁵

總結而論,生態皈依的靈修學要從當代泛濫的消費主義中「活出先知性和默觀式的生活方式」,自我節制、知足常樂,「回歸簡樸生活,佇足欣賞枝節瑣碎的事物,感恩生命給予我們的一切機會,靈性上超脫自己的擁有物,也不因匱乏而悲傷」;³⁶與自己和好,獲得真正的平安,「真正的內心平安,反映在平衡的生活方式及欣賞讚嘆的能力上,助人更深入體會生命奧妙的真諦」,「整體的生態學包括花時間與受造界修補寧靜和諧;反省自己的生活方式和理想,默觀居住在我們中間,又圍繞著我們的創造者」。³⁷藉此靈性態度,生態皈依令基督徒如前述聖方濟那樣「培養出與所有受造界的兄弟情誼」,在人類與其他受造物之間的關係中彰顯出天主的力量和恩寵。³⁸正如教宗方濟各在通諭開始,便結合聖方濟的「殊途」,這樣說:

聖方濟的生活見證幫助我們明白,整體性的生態學在要求我們態度要開放,要超越數學和生物學語言的各個領域,並帶領我們進入做人的核心道理。……方濟與萬物交流,甚至向花兒講道,邀請它們「讚美上主,彷彿它們也有思想。」他對世界的回應,超越理性的欣賞或經濟計算,對他來說,每一個受造物都是他的弟兄姊妹,手足情深。……如果在接觸大自然和四周環境時,不再抱持驚奇和讚嘆的開放態度;

35 *Ibid.*, 220號。

36 *Ibid.*, 222號。

37 *Ibid.*, 225號。

38 *Ibid.*, 221號。

如果與世界聯繫時，不再使用友愛及美的語言，我們的態度就是主人、消費者、單純的資源利用者的態度，不能為自己的即時需要設定界限。反過來說，如果我們感到自己與萬物緊密連結，節制和關懷自然隨之而來。聖方濟的貧窮克己，不是虛有其表的苦行主義，而是更根本的追求：拒絕將現實世界變成純粹供人使用及操控的對象。³⁹

聖方濟言傳身教之芳表，正是生態皈依所應展示的心態和靈修精神的最佳寫照。

4. 結論：生態皈依與生命關切

總而言之，教宗方濟各在通諭《願祢受讚頌》中以「生態皈依」的靈修學為內核的「整體生態學」，並非簡單主張「萬物平等」，亦非削減人類的價值及責任，而是通過「兄弟情誼」，由愛人類夥伴推及愛大自然及其他受造物的「深度共融意識」；由過度人類中心主義「征服、支配」世界，轉向負責任的管理；由科技主義的人類唯我論，或主張人無獨特價值的極端生物中心論人類學，轉向開放的位格際（人與他人、人與天主）關係，將健康的生態倫理建立於其上（人與自然），最終實現強調感恩和施予、愛的連結、奉獻與重任的「生態皈依」。

天主教會以聖多瑪斯思想為代表的傳統智慧，反對會導致人與生態關係失衡的極端人類中心論和極端生態中心論（生物中心論），強調人際倫理、人類學對於生態倫理的重要性，倡導人與自然、天主共融的整體主義或整體論生態學。處理好人際問題，方是解決生態問題的不二根基。基督信仰傳統

³⁹ *Ibid.*, 11號。

儘管有著突出的人類中心色彩，但這一人類中心並非人類獨大的自我主義——後者恰恰是基督信仰所極力反對的人類首罪——驕傲自大（*hubris*）——聖多瑪斯將這種「對優越的不正當嗜慾」稱為「人生之驕奢」（*superbia vitae*），⁴⁰而是明確人類對於天主造物之美善不可推諉的首要責任。教宗方濟各指出，基督宗教人類學的論述不足，可能會傳遞一種征服世界的「普羅米修斯式觀念」，而「我們對『支配』宇宙的正確理解，應是更適當地以負責任的管理為己任」。⁴¹人與其他受造物（自然生態）之間，形成一種緊密互動的動態關聯，「人類若不自我更新，人類與大自然的關係則無法更新。沒有適當的人類學，則不會有生態學」。⁴²這種「自我更新」，正是生態皈依靈修工夫的直接成果，即體現為對每一個「你」——近人他者的愛德，更展示出我們與天主「祢」的修和關係，借用馬丁·布伯（*Martin Buber*）的立場，體現人與自然融合的「我—你（祢）」關係構建了真正的人的關係性本體，是人存在的意義與根基之所在，而與此相對的主宰和操控的「我—它」關係則反映出人與自然、最終與自身存在及其根基的分離。⁴³教宗方濟各說：

對偏差的人類中心主義所作的批評，不應低估人際關係的重要性。若說目前的生態危機只是現代倫理、文化、靈性危機的一個微小徵狀，要是我們不先恢復所有基本的人際關係，也無法恢復我們與大自然和環境的關係。基督宗教認為人

40 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 162, a. 1. 關於人類首罪的討論，亦可參看：Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. II, p. 50.

41 教宗方濟各，《願祢受讚頌》，116號。

42 *Ibid.*, 118號。

43 關於布伯對我—你（祢）、我—他關係的討論，請參看：Martin Buber, *I and Thou*, translated by Walter Kaufmann (New York: Scribner, 1970)及中譯本：布伯著，陳維綱譯，《我與你》（北京：三聯書店，2002）。

擁有高於其他受造物的獨特尊嚴，它諄諄教誨，每一個人都有價值及應受尊重。對他人的開放態度，仍然是人性尊貴的根源，每個人都是一個「你」，能夠認知、互愛和交談。若人要與受造界有適當的關係，就不可削弱此一對他人開放的社會性幅度，更不可削弱我們向天主的「祢」開放的超性幅度。我們與環境的關係從來都離不開我們與他人和天主的關係。否則，這一切將不過是披上生態外衣作偽裝的浪漫個人主義，將人禁錮於令人窒息的內在中。⁴⁴

反過來，對待自然生態的態度，也同樣會影響我們對待同胞的關係，進而直指人性尊嚴本身。教宗方濟各這樣寫道：

假若我們的內心欠缺對人類夥伴的溫柔、憐憫和關懷，就不可能與大自然及其他受造物有真正深度共融的意識。……世上一切事物皆息息相關。因此我們在關注環境的同時，需要對人類夥伴投入真誠的愛，以及堅定不移地致力於解決社會問題。再者，當我們的內心真正對普世的共融開放時，此兄弟情誼不會排除任何人或物。由此可知，我們對世界上其他受造物的漠視或虐待，早晚會影響我們對待他人的方式。人只有一顆心，若我們卑劣地摧殘動物，此卑劣的行為很快便會在我們與近人的關係上出現。對受造物的任何殘忍行為是「不合乎人性尊嚴的」。……萬物是互有關連的，我們人類在美妙的朝聖旅途上，被天主對每一個受造物的愛交織串連起來，如同兄弟姊妹一般，且流露出我們對太陽兄弟、月亮姊妹、河流兄弟、及大地母親的珍愛。⁴⁵

這樣的表述，真正體現了擁有深厚信仰背景和內在精神支撐的生命倫理學對於廣義「生命」的尊重與保有，而生態

44 教宗方濟各，《願祢受讚頌》，119號。

45 *Ibid.*，91-92號。

倫理作為廣義生命倫理由人（類）自身生命福祉出發而外推的最外一環，體現了對「生命」概念的最終極關切。我們主張積極有為（建設性）的生態觀，並不是迷信只要對生態系統展示善意，便可避免諸如疫症之類的「天災」侵襲人類，威脅人類的生存，而更多是相信作為天主的受造物，生態系統自身擁有分享天主創造之美善的一體性和秩序，每個環節的井然有序、和諧共處，便在最日常的意義上體現了創造之美善，即便天災不幸降臨，縱使疫症改變了人類習慣於的生活—社交模式，甚至令全球化進程遭遇前所未有的挑戰和阻隔，一種更加一體化、共融式的「家園中心」生活方式，也會令我們在共同信念的滋養下真正成為一個整體，為了同一片土地和天空之間共同的家園，一道堅守、一起經歷，攜手走向更大的善的最終成全。