

多元文化中的環境倫理

J. Baird Callicott (柯倍德) 著

陳慈美 譯

環境問題超越文化界線

「環境問題超越國界」這句話在今天已是自明之理。事實上，環境問題也是超越文化界線的。例如，瀕臨絕種的西伯利亞白鶴 (crane) 每年冬季會從信仰黃教 (Shamanism) 冰凍的西伯利亞北部，飛越信仰東正教的俄羅斯，再橫越信仰佛教的西藏、儒教的中國大陸、回教的阿富汗，最後落腳於印度教的印度。

因此，假若生物多樣性的危機以及所有其他環境的問題是促使環境倫理發展的原因 (我認為事實正是如此)，那麼環境倫理也必須是超越文化的。在我前幾年寫的一本書《大地的智慧》(Earth Insights) 中，我曾提出將各式各樣的環境倫理建基於世界諸宗教和具代表性的原住民文化傳統之上的建議。在塔瑪莉 (Mary Evelyn Tucker) 和葛約翰 (John Grim) 所主持的「世界宗教與生態學」系列研討會 (註) 中，也進一步將此構想大大往前推動。

但是在做了這樣的建議和研究之後，我發現，僅蒐集一些植基於多元世界觀的環境倫理，而未將它們整合起來，是不足夠的。正因為環境問題是超越文化界線的，所以我們更須整合那些由多元文化的環境倫理所衍生出的環境保護政策，以取得一致性和連貫性。例如，某一文化的環境倫理可能主張：保護非洲大象的方法，可藉由立法規範爭奪戰利品的狩獵行為；然而另一種文化的環境倫理可能認為此種作法或政策是極其令人憎惡的。這種文化上的差異要如何調和？

全球性的環境倫理

我建議我們首先假設一種國際性或全球性的環境倫理 (以學界通用的國際文化來表達)，然後指出這種倫理與它所整合的諸多文化的環境倫理之間的關係。

在現代人的日常生活中，商業活動、地緣政治和科學，皆已經無法與人脫離關係。通常視商業活動與環境倫理對立；地緣政治是推動環境政策的全球性架構，尚非環境政策的實質靠山。至於科學，由於現代人大多受過雙重文化的洗禮 (他們既受過自己傳統文化的養育，又是地球村文化的一員)，所以假若環境倫理可以以科學為根據，那麼全世界的人就可能瞭解和接受這樣的環境倫理——至少為進入第三千禧年的地球村村民瞭解和接受。

到目前為止，最徹底根據科學，特別是根據演化生物學和生態學的環境倫理，乃是李奧波(Aldo Leopold)的土地倫理，也就是我長久以來所倡導的土地倫理。

達爾文的倫理演化論

在《人類的起源》中，達爾文探討了倫理演化的問題。從演化的觀點來看，最殘忍自私的人，在資源和擇偶的競爭上，好像是比較能取得優勢，因此他們這種品格和行為特質，在他們的後代中，也必然更清楚的表現出來。那些愛鄰居如同自己的人，那些轉過另外一邊臉來任人打的人，那些守信的人，那些不惜犧牲生命來救援他人的人——這些人如何能在競爭激烈的社會中生存並繁衍後代？

對這問題，達爾文的回答簡潔而有力。他主張，在靈長類動物（特別是人類）中，個體的生存和繁衍取決於社會的制約力量——只有當社會中的個體克制他們反社會的行為，社會才能存在。也就是說，只有當他們克制所謂的「不道德」或「不倫理」的行為，社會才有可能存在。他說：「如果一個部落中充斥著謀殺、搶劫、背叛——等罪案，那麼這個部落必然無法長存；因此這些罪案都將永遠成為敗德的醜行。」

除了物競天擇的演化倫理以外，達爾文也提出一種所謂社會進化或社會發展的理論。他主張，最初的人類社會(第一代的後達爾文學派人類學家稱之為「家族」[clans]或「宗族」[gens])就比今天的「宗族」(extended families)稍大而已。經過一段時間之後，這些宗族逐漸合併成「部落」(tribes)，再合併成「國」(nationalities)，最後合併成「民族國家」(nation-state)。

在二十世紀中，也發生過民族國家合併成「地區聯盟」的情形，例如「歐盟」即是。最終的發展是，世界上大部分的民族在二十一世紀初，已經藉著交通和傳媒，在經濟上結合成「地球村」。

達爾文發現，在這種社會演化過程的每一階段中，倫理也跟著逐漸演化。他說：「當人類的文明愈進步時，小部落會跟著互相結合成為較大的社會，此時人們的理智會告訴自己：應該將自己的社會性本能和同情心延伸到社會上的每一份子，即使大家彼此互不認識。」當倫理的範圍擴張到每一社會的界限時，倫理的內容也會跟著改變，來適應並培養新的社會秩序。如此，由於民族國家的出現，乃形成愛國的情操；也由於最近地球村的出現，乃有普世人權概念的浮現。

李奧波的土地倫理

李奧波就是將他的土地倫理直接建立在這些達爾文的理論基礎上。他發現生態學就是在描述植物和動物、土壤和水，都與人類共同組成一個生物性的共同體 (a biotic community)。對這個共同體的存在以及參予的認知，應該引起我們的倫理回應。就如李奧波所言：「直到目前為止，人類所演化出來的倫理都是根據一個簡單的前提，亦即：每一個個體都是團體裡的一分子，這些個體在團體中都是互相依賴的。」這正是達爾文對倫理的起源的簡要說明。

接著李奧波也發現，生態學「將此共同體的範圍擴大到包括土壤、水、植物、動物；也就是整個『土地』。」這樣的了解乃產生了「土地倫理」，因而「改變了過去將人類視為土地征服者之角色的觀念，這時候，人類被視為該土地共同體中的一分子。」而且，這種觀念也表示人類應該「尊重此共同體以及共同體中的每一分子。」

傳統智慧與現代科學

然而，從宗教的觀點來看，這種以科學為根據的環境倫理可能會遭受懷疑。

現代科學的擁護者都會大言不慚地主張，科學是獲得「真理」和「真實」(Reality)的不二法門。他們把所有其他文化中的智慧傳統都貶抑為神話和迷信。此種認知上的自負說法不只不可忍受，而且也大大破壞了一些在農村中行之有年，卻沒有科學根據的水文和灌溉系統。

舉一個例子來說，在巴里島上的灌溉用水的分配系統，完全是由印度教中管理水的女神德薇達努 (Dewi-Danu) 的祭司來管理，其效率完全不受懷疑。然而，該系統卻被綠色革命(Green Revolution)組織的激進份子貶抑為一種「稻米崇拜」，而將它摧毀。然而，由於後來以「科學」方法所作的取代作法完全失敗，最後不得不恢復使用傳統沒有科學根據的分配系統。

科學在經過女權主義者和後現代主義者的破壞之後，或許可以視為另外一種大故事(grand narrative)。過去的大故事常被稱為「主人的故事」(master narratives)，因它強調「極權化」和「霸權」。所謂極權是說，它們主張大的包容力；而霸權則指它們主張惟獨自己是真，絲毫不承認任何其他領域的說法為真。

這樣的例子多得不勝枚舉。例如，舊約聖經裡的《摩西五經》以及回教的《可蘭經》都是古代和中古時期的文獻，卻仍然扮演著極權和霸權的大故事的角色。而亞當史密斯(Adam Smith)的《國富論》(The Wealth of Nations)和《資本論》(Das Kapital)則為比較現代和世俗化的文獻，它們也扮演同樣的角色。

我認為，在現代古典科學的基本文獻中，最具主人故事色彩的作品要算培根(Bacon)的《新論理學》(Novum Organum)、笛卡兒(Descartes)的《冥想錄》(Meditations)，以及牛頓的《原理》(Principia)。

但是這些古代、中古、和現代的作品，並沒有標榜它們自己是大故事。它們只宣稱自己是無誤的上帝的話、經證實過的理性哲學、中立、客觀和積極的自然科學或社會科學。

標榜自己的故事為故事，或稱之為「神話」、「史詩」、「大故事」，乃是在否認其它任何想宣稱自己為絕對真理的意圖和主張，或否認任何以其他方法得到令人信服之經驗的可能性；也就是否認任何述說其他有意義之故事的可能性。

將科學了解為可能的寓言(probable fable)，而非實証的事實(positive fact)，此種認知的最好說明乃是近來將演化理論形容為「史詩」(epic)之說法。此說提出一種科學的「宇宙歷史」。

在二十世紀初，科學界所流行的相對論和量子論的革命，啟動了一種對科學故事本身的重建(一種後古典的重建)。例如，在物理學界中，牛頓的世界觀——即歐幾里得的時空中散佈著固體的微粒子——已經由愛因斯坦那個比較複雜的時空連續論所取代，後者意指物質和能量只不過是被二分的結構(dichotomous configurations)。

現代的生態學提出了一種類似的情況：我們所居住的世界是一個中型的世界，在此世界中，有機體及其無生命的環境互相緊密的連結在一起，而且共同形成一個完整的體系——生命圈。

上述演化的史詩告訴我們，我們都是這個有機連續體系中的一部份。我們都不是如笛卡兒和牛頓所說的，只是一種存在於自然界之外的存在，只會藉著上帝所賦予我們的理性來概要地、客觀地、冷漠地探索這個自然界。從進化論的觀點來看，理性並不是某種知識的工具，而只是一種不完全、會墮落的生存工具罷了。

科學故事值得相信的原因

然而，我們也必須記住，並不是所有的故事都是真實可信的。沒有一個故事是獨一、絕對、最終的真理。但我相信，科學的故事——諸如進化的史詩或地母的假設(Gaia hypothesis)——要比那些先於科學或忽略科學的故事值得相信，原因如下：

第一、一個大故事要真正成為「大」，就必須具有大的包容性。也就是說，它必須觸及所有各方面的人類經驗。而人類經驗卻在過去四世紀中，一直經由人類對科學的探索而大大地增加。我們的時空視野也經由光年和地質年代的新發現而大大地擴張。我們也不能忽視諸如半星球體(quasars)、黑洞、化石紀錄、線粒體 DNA、楔石界——的存在。任何忽視這些存在的故事都沒有資格被稱為「大」故事；而任何與這些存在互相衝突的故事都是不值得相信的。

第二、即使如愛默生(Emerson)所說：「一種愚蠢的一致性可能是沒有智慧的妖怪。」我們仍然要堅持：對任何事物的說明都必須具有邏輯上的一致性。在設計任何重要的實驗之前，都要有科學的理論證實其沒有矛盾。因此科學的故事在邏輯上很可能比任何其它方法都具有一致性和條理性。

第三、在科學故事的許多篇章中，還存在著另一種一致性，稱為「契合」(consilience，邏輯推論之相符)。某一領域的科學絕不會與另一領域的科學互相衝突。例如化學不會與天體物理學衝突。因此，科學的知識具有奇妙的一致性和和諧。我使用科學的這種特色來支持我的理論，然而有時候我的學生(初級班學生)會提出不正確的反駁說：演化的理論不能成立，因為它與更基本而普通的熱力學第二定律互相衝突。他們告訴我，根據演化的理論，世界的結構是越來越複雜的，但是根據熱力學的第二定律，宇宙卻是越來越混亂的(disorganized)。這裡我不打算重複我對學生這個問題的反駁；我只要說，生物學上的演化和熱力學之間，彼此並不互相衝突。當二個不同的科學領域無法達到「契合」時（就如一般相對論和量子論之間還未達到契合一樣），科學的理論就不應該自滿，而應該承認這是因為自己的領域，或對方的領域，或彼此二個領域都不夠完美，都還有缺陷；也應該承認：彼此之間的「契合」最後終將獲得。

第四，雖然後古典科學 (post-classical science) 可能提出一種與古典科學 (classical science) 極其不同的本體論，而且提出更適當的知識論的主張，但是，古典和後古典科學之間仍然存在著一種「一致性」，否則，後者就不能成為科學了。此種一致性最明顯、最完全的表現是：後古典科學必須遵守古典科學的試驗方法、假設、和理論。試驗方法、假設、理論如果因尋找創新說法而與古典科學的說法產生衝突，就應拋棄。因此，科學所做出的結論都應該是暫時性的結論，都有可能受到修正——甚至經常在對同儕的研究報告所做的評論的墨水還未乾時，就有新的理論出現。如此，科學的大故事應該要經常自我修正，經常更改，來因應不斷變化的人類經驗和需要。

第五，一個好而有條理的故事必須具有美學和靈性上的吸引力。笛卡爾和牛

頓的大故事都將靈性與肉體分開、精神和物質分開、人類和自然界分開，並將自然界貶抑為無價值、無意義卻充滿物質的空間、時間、和無質量的微粒子，所以他們的故事都是缺乏靈性的。即使這樣的故事也具有某種美學上的吸引力，那樣的美學對我們來說，只不過是外表、邏輯、數學上的知覺而已；若從比較感性的觀點來看，還是缺乏美學的。事實上，後古典科學在美學和靈性上的潛力是無限大的。進化史詩的敘述正逐漸發展出這樣的潛力。就如霍金(Stephen Hawking)的作品《時間簡史》(A Brief History of Time)和威爾森(E.O. Wilson)的《親生命》(Biophilia)以及《生命的多樣性》(The Diversity of Life)二書，就是此類史詩的代表作。

第六，有條理的神話必須通過實用性的檢驗。它必須有助於其擁護者的生存和繁榮。最初，古典科學好像明顯是很實際的。及至應用時，它還進一步促使它的擁護者將眼光放得更遠；使他們更迅速地往來於二地之間；將地球挖得更深；甚至促使他們漫步於月球上。然而，二十世紀的環境危機卻腐蝕了人們對笛卡爾和培根的信心——他們夢想人類以科技征服大自然。古典科學的世界觀在短程和中程的成功，如今已被長程的生態大變動的景象所遮掩。在另外一方面，正在出現中的後古典科學的大故事強調的是參與而不是超越、合作而不是征服、整體而非片段。因此，後古典科學的大故事可以激勵其擁護者更能長期適應生物圈中，生態上的緊急事件，而延長人類保有這個地球的時間。

互相確認(mutual validation)

此種根基於世界諸宗教和一些代表性的原住民傳統的多元文化環境倫理，如何與全球或國際性的土地倫理（亦即以革命性的後古典科學為基礎的環境倫理）發生關聯呢？答案很簡單：以「辯證性」的方法互相關聯著。

此種辯證關係的第一步乃是互相確認(mutual validation)。現代笛卡爾和牛頓的科學觀對地域性的知識體系大多採取輕視和嘲笑的态度。而後古典科學則採取重視、開放，甚至是讚嘆的态度。例如，地理學家 Susanna Hecht 和作家 Alexander Cockburn 對南美洲的卡耶坡印地安人(Kayapo Indians)的農業生態學都做了描述。他們描述的主要內容是有關卡耶坡人在園藝、休耕地的管理方面的成果和效率，以及他們在巴西偏遠地區開發一些資源豐富的森林島嶼的故事。但是在他們的描述中，讀者卻看到：此種地域性的知識體系之所以能發揮作用，完全是因為它與現代的生態學知識互相吻合一致。Hecht 和 Cockburn 都以不少篇幅比較卡耶坡的本地知識和生態科學，特別是卡耶坡農人模仿自然界植物的世代交替的型態之情形——他們在一塊土地上耕作十年或十二年之後，會重

新整地並燃燒地面作物，以讓土地休耕，再讓它森林化。在上述巴里島原住民的灌溉系統案例中，當恢復原來作法以後，從電腦的分析中，顯示出 Dewi-Danu 祭司們所管理的系統遠比任何其他方法都要有效率。因此，我們再一次看見，後古典科學（採用電腦分析）和地域性文化（管理水的祭司）二者之間互相確認（互使對方有效）。而其功勞要歸於地域性文化的傳統，因為它領先接觸到「真理」。

共同創造(co-creation)

在另一方面，也有一些與後古典科學衝突的地方性知識體系卻沒有受到同樣的尊重。例如，有些地方的知識體系相信犀牛角粉末可以催情，卻受到憤怒地指責為一種迷信（我認為這種指責是正確的）。因此，對某些宗教信仰的尊重是有限制的。

其次，我所倡導的諸文化環境倫理和全球性（或國際性）重整了的後古典生態倫理之間的辯證關係，其第二步驟乃是「共同創造」(co-creation)。後古典科學的大故事是一個仍在進行中的工作。但是它的內容是枯燥、冷酷、抽象的，我們只能藉著教導、傳授才能理解它。所以科學的故事不可能靠著自己來普及。但是要讓它具有影響力，就須先讓它普及。因此它必須經過傳授來媒介出去。說到這裡，我終於瞭解 Ilya Prigogine 和 Isabelle Stengers 在《混沌中的秩序》(Order Out of Chaos)一書中所要表達的意思。他們用熱力學的理論將生物(living organisms)描述為「分散的結構」(dissipative structures)。但是我不認為這樣的描述法能在狹窄的學術界之外產生多大的迴響。另外，David Bohm 的所謂「連帶秩序」(implicate order)觀念，更不可能被廣泛接受，因他主張此種「連帶秩序」的基礎乃是物質與能量。世界諸宗教和許多原住民的文化凝聚了無數世紀的經驗傳承，將一些最抽象和不可理解的觀念，以生動的圖像（諸如用寶石鑲嵌的印度教因陀螺網[Jeweled Net of Indra] 以及陰陽曼陀羅[Yin-Yang mandala]) 表達出來。當這些思想傳統與現代演化論和生態學理論發生共鳴時，它們的圖像、直喻(similes)、暗喻(metaphors)都可能被併入當今全球所流行的進化論和生態學的大故事中。如此，世界的「多元」傳統文化就有可能共同參與創造一個「單一」的全球性演化—生態倫理（這是我所倡導的）。而且這些多元文化也可能擁有這個倫理。

我試圖在主張絕對真理和普世性的理論與主張絕對差異和他者 (absolute difference and otherness) 的理論之間找出一條折衷之道；也在霸權政治和認同政治之間找出中庸之道。我之所以主張中庸之道，乃因我看到：我們雖然都是分屬許多不同的民族——有中華民族、卡雅波民族、印度尼西亞民族——但是我

們也都是人，同屬一個人種的一份子。雖然我們分住在許多不同的文化世界中——有儒教的世界、印度教的世界、基督宗教的世界（許多人在這些不同的世界中來去自如）——但是我們都是同住一個在生態上無接縫的生態圈中，共同擁有一個地球，共同被一個海洋所澆灌，共同被一個大氣層所包圍。人類雖然眾多，卻都是一體的。人類雖各有所別，卻也都是相似的。因此，難道我們不能一方面接受許多不同文化的環境倫理，另一方面以一個全球生態倫理來整合它們，並共同譜成優美的樂章嗎？再者，要將多個倫理與一個倫理整合得更好，就必須讓我所擬想的那個新的大故事（這個大故事以現代科學為基礎，也來自現代科學）藉著所有的文化來共同創造，因為在編織這個大故事時，我建議借用世界各地原住民和各地宗教的諸多世界觀中所蘊藏的豐富圖像、直喻和隱喻。如此整合出來的單一生態倫理必然是可以共同被理解和接受的。這個共同的生態倫理與諸多文化的生態倫理必能相互輝映、確認，並且彼此修正。兩者必能共同存在於一個互惠、公平、平等，而相互扶持的伙伴關係中。

註：該系列研討會由哈佛大學世界宗教研究中心（Center for the Study of World Religion）主辦及巴克奈爾大學（Bucknell University）協辦，自一九九六年五月到一九九九年七月共舉辦十場研討會，分別探討佛教、儒教、神道教、印度教、原住民傳統、猶太教、基督教、回教、道教、耆那教等不同宗教信仰與生態學的關係。主辦單位更於一九九九年九月十七～廿日將前面十次研討會參與者聚集一堂，舉辦一場總結的研討會，十月廿日在聯合國舉辦一次後續的研討會，十月廿一日則於紐約市美國自然史博物館舉辦本系列最後一場研討會。為使這系列研討會能產生實際行動，大會定下三個具體策略：1.促進各不同領域之間的對話與彼此尊重。2.開創能使各領域專家學者合作的空間。3.形成聯盟組織並參與具體的合作計劃。

（本文由柯倍德提供）