Globethics Repository



愛作為生態的公義——權利與責任

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Nash, James A.
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-09 07:04:29
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167012

愛作為生態的公義

——權利與責任*

詹姆斯・拿殊（James A. NASH）
李天鈞 譯　賴品超 校

「看這美麗的甲蟲！」我滿腔熱情地說，當時我與五歲的孩子正沿着到倉舍的路上。「咚」的一聲從孩子運動鞋的底部傳出來，他蓄意地——也是自豪地——使用了一種扭曲了的支配權去壓扁了那昆蟲。目瞪口呆，我的第一個衝動最好還是不要說。取而代之，我以嚴厲的斥責作回應：「那是不公義！你沒有公義的理由去侵犯那甲蟲在道德上的權利！」

我這話連我也感驚奇。但是，明顯地，我這話對仍感困惑和驚恐的孩子是毫無意義的。然而，更重要的問題是我這話是否能對任何人真的有一點道德的意義。根據傑出的生物學家洛德・霍爾丹（Lord Haldane）所言，創造者造了千百種甲蟲類物種，可見上帝必定對這甲蟲有一「極度的鍾愛」（inordinate fondness），然而，公義的概念是否能應用到甲蟲上？甲蟲能否有道德上的權利？關於無可置疑為有知覺的生物如鹿又怎樣？或鯨魚或田鼠？對於據稱沒

---

* 本譯文譯自James A. Nash, "Love as ecological justice: Rights and responsibilities", in: *Loving Nature: Ecological Integrity and Christian Responsibility* (Nashville: Abingdon Pres, 1991), pp. 162-176。此文章經授權翻譯及刊登。——編注

有知覺的如青蛙或甚至浮游生物又怎樣？我們能否為有斑紋的貓頭鷹或吃螺的鱸魚有意義地言說關於公義？樹木於權利的標題之下有道德上的地位嗎？關於田野中的百合花或稀有的馬光蒿屬植物或僅存可見的植物群又怎樣？是否連細菌和其他單細胞的有機體也適用於談論公義。關於岩石與河溪又怎樣？個體的生物都有權利或只在物種上嗎？若真的可以，我們在哪裏定界線呢？更確切地說，關於作為一個整體的生物物理的世界又怎樣？在倫理學上，談論一種強調自然本身 (nature per se) 的權利的整全倫理，是否有意義呢？

很多人視這些問題表現了生態倫理的膚淺及過度複雜化。通常這些感覺是可以理解和合理的。可是，我質疑，一個恰當的基督教生態倫理，能否在沒有抓着這些使人迷惑不解的問題下出現。氣急敗壞地說關於管家或支配權，這是不足夠的，除非我們更清晰地理解到，這些角色包含甚麼道德上的責任，或若更確切地說，這些角色恰當地包含我們的責任。所以，這章所掙扎的問題是在生態的背景下以愛作為公義的意義。甚麼是以愛作為公義？而又如果有的話，它是否牽涉人類及生物 (或有機體) 的權利以及人類的生態責任？再一次，我踏進了基督教倫理中很大程度上仍未有探察的領域——而那是既變化莫測又同樣地是需要的。

公義的聖經根據

基督教對生態問題的回應該從聖經支持公義的亮光下發展出來。公義是產生基督教規範的資源中的一個重要的主題。在經文中關於公義的明確陳述，正如一般有關愛的陳述，只應用在對神與人以及人與人之間的關係上 (雖然一些聖經中的約束是關注於動物，如申4:14，22:10，22:6-

7及出23:12，是明顯地指向公義）。再者，然而，正如一般的愛，這裏沒有甚麼內在的理由去禁止將聖經的公義概念擴展至人類與其他生物的關係上。例如約翰．加爾文（John Calvin），在《申命記》二十五章4節及《箴言》十二章10節的註釋中及在努力突出人類的權利時，就曾說過人類是「需要實踐公義甚至於在對待動物上」。就算動物也有「得到食物的權利」。[1]此外，在經文中有很多好的理由，說明為甚麼這公義的延伸是有理的及甚至可能是必需的——特別是在聖經中那不能局限的無所不包的愛（包括公義）。

上帝在聖經中被描述為「公義的愛好者」（詩99:4；參照詩33:5，37:28，11:7；賽30:18，60:8；耶9:24）。回應那些在埃及受奴役而發出怨聲的希伯來人時（出2:23-24），那為受壓逼者行公義的上帝（詩146:7），驅使摩西成為一位解放者，去破碎法老王的桎梏，並帶領人民進入新的鄉土。對以色列人（及後來受基督教影響的文化下每一受逼害的群體）來說，上帝從埃及地將他們釋放出來這事件，後來成為他們公義的範例（paradigm of justice）——以及對實行公義的證立。

上帝與被解放的人們之間的約——假設這也包括那涵蓋所有受造物的挪亞之約（Noachic Covenant）——是被理解為在上帝的律法中關於正確關係的部分之內。這無可商議的約是作為在人與神之間的一個忠誠的紐帶（bond of fidelity）。它包含一個由社會及其個別成員去承擔的道德責任，就是要公平地對待約的參與者並提供他們所有的基本需求，作為對其解放者忠心的表達及作為在社群內和諧

1. Joseph Haroutunian譯及編，《加爾文聖經註釋》（*Calvin: Commentaries*，卷二十三，Philadelphia: Westminster Press, 1958），頁32。

(shalom，祥和)的條件(賽32:17)。因此，在約的亮光下去認識上帝，就是要實行公義(耶22:13-16節；彌6:8)；這是守約的忠誠。更確切而言，公義在先知傳統是一種靈性操練(spiritual discipline)，是敬拜的行為；沒有它，其他靈性的操練——祈禱、禁食、獻祭——的價值都會被否定(賽58:1-12；摩5:21-24；何6:6)。

對立約關係的忠誠是要求公義，就是對寡婦、孤兒、外地人及窮人——換言之，就是對政治上被邊緣化及被排斥的，經濟上脆弱及無力的，社群中受傷害及受威嚇的(出23:6-9；申15:4-11，24:14-22節；耶22:16；摩2:6-7，5:10-12)給予特別考慮或「優先的選擇」(preferential option)。這關注窮人及弱者的傳統體現在禧年的模式(model of Jubilee Year)(利25)，它透過對累積財產每五十年要回歸的規定，去預防對不公義力量的集結及貧窮的持久性；而同樣地體現於相關的豁免年(Year of Release)(申15:1-18)，它每七年給借債人予以特赦及受契約束的奴隸給予解放。

在舊約(如同在新約)多種多樣的語調下，公義的標準無可否認有時是狹窄及殘忍的，正反映出它們的歷史及文化背景。甚至禧年也是有瑕疵的理想；例如，它提供一個長久持有外族奴隸的授權書(利25:44-46)。因着聖靈發放的新亮光，公義的標準隨時間而發展起來，而對上帝及公義的誤解在「不斷改革」的上帝社群中亦得到糾正。然而，對公義的廣泛支持，特別是對窮人及無力者的支持，是當代教會的恆常指引。

公義是舊約的重要主題，而在新約中也是清晰可見的。有些人暗示新約取代和拋棄舊約中對公義的委身，但事實上與這些人所說的相反，新約作者是採用並擴展他們所承繼的遺產。當耶穌指摘那些人「將薄荷、茴香、芹菜

獻上十分之一，那律法上更重要的事，就是公義、憐憫、信實，反倒不行了。這更重要的是你們當行的；那也是不可不行的。」(太23:23，參照路11:42) 他清楚地是在以賽亞、阿摩司及何西阿的先知傳統。同樣地，《馬太福音》在其對神聖審判的描述中亦反映了先知的傳統：基督以人類的需要的樣式和在被褫奪權利、乞求公義及憐憫的回應的背景中，來到我們中間。忽略那被褫奪者就是拒絕基督。個人及國家將根據他們對「一無所有者」(have-nots) 的照顧而受審判 (太25:31-46)。在書信 (Epistles) 中，這關注是同樣地明顯的，雖然它是普遍地受基督教社群內部的文化處境因素所限制 (林後8:1-15；來13:16；雅2:1-14，5:1-6)。

上帝的統治，這個耶穌講論的主要特色，應當正確地被理解作先知對公義及愛的其他向度的異象的實現 (路6:20-31；太5:3-12，6:33)。然而，上帝統治來臨的好消息，並非只是作為一個對我們的終極命運的預告；它是一個對道德責任的定義。我們被召喚去依照上帝的新天新地的模式去塑造現在。這就是主禱文的字詞部分的意思：「願你的國降臨，願你的旨意行在地上如同行在天上」(太6:10；參照路12:2)。然而，假若上帝的統治是被理解為對上帝的所有創造物的救贖，那麼對公義的終極期望所包含的道德責任就假設是包括公義地對待上帝的所有創造物。

在共觀福音的眾多故事中，耶穌被描寫為貧困的遊歷先知 (itinerant prophet)，生於拿撒勒的貧窮家庭，結識和保護那些無依無靠、為社會所棄的人 (outcastes)。馬利亞的尊主頌 (路1:52-53) 及耶穌在聖殿誦讀《以賽亞書》的經文 (61:1-2) (路4:16-21)，可能都是初期教會試圖用來界定耶穌事工的典範特徵，並因此而為教會本身的事工提供一個範例。這事工強調尋求公義——包括對受壓逼者的解放。

事實上，教會傳統地將耶穌等同為受苦的僕人，就是那向列國宣講公義的人(賽42:1-4；太12:18)。由此或許可以很有力的證明，正如約翰・豪伊(John Haughey)所主張的，在新約中，耶穌不單是上帝的愛，而且也是上帝的公義。[2]

因此，對那些從經文去建立他們規範的人，公義與聖經的中心信息是太接近了；因此，在生態倫理的發展上，這是不能忽視或視之等閒的。公義並非基督徒的一項選擇，而是道德上的命令(moral imperative)。對公義的愛好者忠誠包含了對公義的愛。這種對公義的愛必須特別聚焦在保障貧窮人及受壓逼者的需要及權利上。然而，沒有內在的理由能解釋為何對貧窮人和受壓逼者的保障不能擴展到非人類的受造物——這並沒有意味着權利的平等或否定人類的優先性。沒有理由去反對為非人類的生物制訂公義的標準，特別當它們已被人類恣意掠奪而受到傷害。公義的愛好者並沒有為公義設下界限。我們被呼召去體現的福音，是關乎在所有處境中的所有受造物。

愛與公義

甚麼是公義與愛之間的關係？公義對於愛的關係是相反、構成、補充、代替，或是甚麼？這是基督教倫理學家仍在不斷討論的題目之一；而在討論上同樣顯要的題目是關於在甚麼程度上基督教的愛是犧牲的還是相互的。

雷茵霍・尼布爾(Reinhold Niebuhr)時常處於愛-公義的爭論中心。尼布爾辯說，他把仁愛(agape)定義為犧牲

2. John C. Haughey, S.J.，〈耶穌作為上帝的公義〉(Jesus as the Justice of God)，見《行公義的信仰》(*The Faith That Does Justice*，Haughey編，New York: Paulist Press, 1977)，頁264-290。在這冊書中，亦參John R. Donahue，〈聖經對公義的觀點〉(Biblical Perspectives on Justice)，頁68-112。

的愛，以十字架為象徵，作為「完美的倫理規範」；而作出犧牲的基督是「人類本性的完美規範」。這是愛的最高形式。這規範超越了現實的、歷史的可能性。[3]它是那「不可能的可能性」。[4]它同是公義和其他形式相互的愛的成全與否定。於是，這規範防止了任何公義的或相互關係的架構去宣稱自己代表了所有愛的求要。[5]就尼布爾而言，在歷史含糊 (historical ambiguity) 的限制之下，最高的美善就是包括公義在內的相互的愛。[6]儘管尼布爾有時會把愛與公義作對比，他通常會聲稱這關係是吊詭性的，而這包括公義在內的相互關係，雖非基督教的愛的最終形式，也是重要的形式。[7]尼布爾從沒否定，愛與公義是緊密相關的——他大部分的批評者也不否定。

在這批判性的討論的亮光中，若說愛與公義至少是有區別但不可分離，似乎也是合理的。正如我之前所辯說的，基督教的愛是不能由任何單一的定義或套語所概括的。愛是一多向度的現象；就其定義來說，它超出了公義的要求。不管其正確關係仔細地說是甚麼，愛要求的不止是公義，但愛所要求的也同樣少不了公義。公義是愛的存在的必需條件；愛包含公義。威廉斯 (D.D. Williams)，跟隨保羅．田立克 (Paul Tillich)，[8]正確地主張：「沒有考慮到公義的愛，就是多愁善感 (sentimentality)。」[9]若不公正地對

3. Reinhold Niebuhr，《人類的本性與命運》(*The Nature and Destiny of Man*，卷二，New York, Charles Scribner's Sons, 1949)，頁68-76。
4. 同上，頁76。
5. 同上，卷一，頁295；卷二，頁74。
6. 同上，頁68-69、81、88。
7. 同上，頁70、78、81-82。
8. Paul Tillich，《系統神學》(*Systemic Theology*，卷二，Chicago: University of Chicago Press, 1963)，頁172、174。
9. D.D. Williams，《愛的精神與形式》(*The Spirit and the Forms of Love*, New York: Harper & Row, 1968)，頁250、260。

待他人和不完全尊重他人的權利，不會有愛存在，只有偽善。因此，公義似乎至少成為「對他者的愛的極微形態」(the minimal shape of other-lover) 或「在胚胎形式的愛」(love in embryonic form)。[10]然而，我們可以進一步承認，公義在社會——及潛在地在自然——歷史的崇高價值，並且在完成愛的意義中，公義有着不可或缺的功用。公義既不多也不少地作為基督教的愛中一個不可少的向度。當公義「只喜歡真理」(林前13:6)，公義就是愛。對基督徒來說，公義的意義是在上帝對受造物的愛及人類脆弱的交互作用的脈絡中去理解。

公義的意思

甚麼是公義？這問題不會輕易得到共識！公義，像愛一樣，是一不明確的詞，有着多重意思及形式。公義的概念可歸入不同的類型中[11]——對於那種在新聞發布會和造勢大會中的修辭式定義、就是將公義翻譯為「我們這方」所想要的 (wants)，大可擱在一旁。我在此的基本關注是分配的公義 (distributive justice)，那可定義為對有關的利益及負擔作適當的分派或配給。其他形式的公義，如可換的 (commutative) 和果報的 (retributive)，只有在道德主體的關係上才切題。形式上，分配的公義是給每一個人他或她所應有的或公平的分配。從基督教的角度看，這形式上的原則是建基於對鄰舍的愛。我們給予他人其應有的，因為

10. Daniel C. Maguire，《道德的決擇》(*The Moral Choice*, Minneapolis: Winston Press, 1978)，頁94-95。
11. 類型的例子，參Otto A. Bird，《公義的理念》(*The Idea of Justice*, New York, Praeger, 1967)。Karen Lebacqz，《公義的六個理論：哲學及神學倫理的視角》(*Six Theories of Justice: Perspectives from Philosophical and Theological Ethics*, Minneapolis: Augsburg Press,1986)。

我們敬愛 (loving respect) 他們內在的尊嚴或本身的價值，而那是基於「事物的本質」，上帝的評估。

公義的形式原則 (formal principle) 慣常地是建立於無私 (impartiality) 的分配原則：相似地對待相似的事件，及不同樣地對待不相似的事件。這聽來很簡單，直至當想到其中的複雜性。舉例說，人類的社群應該用甚麼的一個或多個的準則，以決定相關的相同與相異？是不是優點、努力、勤勉、危險、資歷、感情、基本需要、特別技能、體形、道德行為、社會地位，或是這個或其他的組合？常識告訴我們，不同的準則切合不同的環境，而我們時常依此而行動。例如，身手敏捷不是一個相關的考慮因素以決定誰會在醫學院畢業，但就必定是用來決定誰跟博肖伊 (Bolshoi) 劇團跳舞或為包裝工人隊 (Packers) 打球的考慮因素。在個別的處境中所作的決定，通常都會有幾個相關的考慮標準。無論如何，在基督教的假設上，當我們談論到需要有甚麼條件才能使社群內具備應有的尊重時，在分配過程中首先要考慮的就是基本需要。在這背景下，公義的主要任務是去保證，以分配物品及服務為目的的準則不是任意或不相關的，而是在道德上適切於特定的處境，[12]和避免任何利益團體的價值因一些與道德無關的因素而被剝削——包括在某些事例中，因為並非人類而被剝奪其價值。

相同地對待同樣的事件及不同地對待不同的事件，這也意味着公義不等同於平等。平等意味着所有事件在所有處境下都有相同的對待。公義在相同的環境中，無疑需要平等。不過，並不是在所有事件中，公義都要求平等。當

12. Joseph L. Allen，《愛與衝突：基督教倫理的盟約模式》(*Love and Conflict: A Covenantal Model of Christian Ethics*, Nashville: Abingdon Press, 1984)，頁164。

道德上相關的差異存在，有不同的處理是合情理的。這公義與平等之間的區別可以是脆弱 (delicate) 的，但正如我將會辯說的，這對在生態脈絡中的公義也是不可缺少的。

以這詮釋作為基礎，分配的公義可以定義為愛在要求與利益的衝突中，計算、排列、區別、判決、平衡着所應得的 (dues) 或有利益的，目的是為所有在成果上有分的團體，把所有的不足、必需的價值及資源予以適當的分配。由於這進程很少是從炸彈着地點 (ground zero) 開始，亦很少從某「原初的位置」開始，反而是在錯誤的歷史和背景中進行着，故分配的公義通常都是一種再分配的公義 (redistributive justice)。[13]公義是一種從剝削和排斥中所得的解放——或正如卡倫・萊巴茨 (Karen Lebacqz) 所辯說的，這是一種修復、歸還、糾正、補償。[14]此外，以愛作為公義需要在利益衝突中予以平衡時，人類並非唯一得到考慮的團體。如果非人類的受造物是有其內在的價值，並又是那慈愛、給予價值的上帝的創造，這些肯定似乎意味着要以尊重的態度去對待它們的價值。我發現，沒有令人信服的原因能說明，為何在再分配的進程中，非人類的有機體不應該包括作為利益團體。

再者，公義永不可抽象地作決定，它總是因應處境而被發現，在那裏，能識別出其相關的相似和相異之處並予以衡量，又會跬到不公義並加以消除。不公義可被理解為一種罪的社會形式——那是一種自我中心的人類傾向，透

13. Karen Lebacqz，《不公義世界中的公義：基督教對公義的進路的根據》(*Justice in an Unjust World: Foundations for Christian Approach to Justice*, Minneapolis: Augsburg Press, 1987)，頁128。參Stephen Charles Mott，《聖經倫理與社會變遷》(*Biblical Ethics and Social Change*, New York: Oxford University Press, 1982)，頁67-71。
14. Karen Lebacqz，《在不公義的世界中的公義：基督教對公義的進路的根據》，同上，頁103-120。

過抓着多於我們應有的因而剝削他人所應有的，去抗拒上帝的約。若是如此，公義是克勝罪的愛。

權利與公義

公義是普遍地及正確地聯結於道德上的權利——特別是人權(那些道德上的權利是人類福樂所必需的)及也許包括有機體或生物的權利(那些道德上的權利是其他物種的福樂所必需的)。在我看來，在公義的觀念中必須要有權利，而在聖經有關公義的概念中，亦隱含着權利。[15]權利是其中一條途徑將公義的基本要求概念化，並給形式原則予以內容。權利是對甚麼是「應有」的具體說明。所以，公義表現為每個他或她的權利，而一個公義的社群是一個在那裏每個人的權利都能適當地表現出來——這就是公正的平衡和分配了。[16]

道德上的權利是道德上應得的權利(moral entitlements)，不是特權，也不只是慣例，或簡單的社會契約。就其本身而言，它們應該同樣地也是法律上應得的權利或社會權利，受法律認可及保護。權利慣常地表達在普遍原則上——如言論自由或在法律之下的平等——為了覆蓋一序列的環境。然而，若它們要在任何社會裏操作起來，權利必需被界定、限定、詮釋，及在習慣法、規則和法庭裁決中得到辯護。在這進程中，基本的權利必然且時常是有理由地受到約束，為了減少與其他權利或其他團體對相同權利的要求(claims)而引起的衝突。權利很少是絕對的，它們是表面(*prima facie*)地存在，這表示我們有強大的道

15. Stephen Charles Mott，《聖經倫理與社會變遷》，同前，頁52-53。
16. Joseph L. Allen，《愛與衝突：基督教倫理的盟約模式》，同前，頁153-155。

德理由去尊重它們，除非我們有更強大的道德上的理由去不作此事。只在有令人信服的理由，例如與其他權利有所衝突，權利才可被推翻；儘管如此，這也只可在無可避免的程度範圍上出現。即使宗教自由也不是絕對的。例如，它不包括動物的法律合法化，用人類去作祭牲就更不用說了！在任何情況下，道德上所應得的權利，除法律上所應得的權利外，是實質上減少了社會性價值。正因如此，環境保護論者有意在法律上建立人類的環境權利，又間或生物的權利。

對在任何一個社會中與其他成員有關連的創造性生命來說，人權是先決條件。這些權利是基本需要——最起碼的條件——是每個成員都可享有並且是一個社會應努力作出保證的，為了幫助所有人以符合上帝給予他們的尊嚴來生活，並參與社會的決策。[17]這權利有時會被分類為負面或正面——負面的是指其自由免受干預，如私隱權及宗教自由，而正面的是指供應社會貨品 (social goods)，如有足夠的食物及其他基本需要。然而，無論分類如何，在任何社會中，為了當中的成員，就是上帝無價的受造物得到福樂的基本條件，人權是合理的要求。確認這權利，就是承

17. 對人權類似的理解在當代的基督教倫理中是普遍的。除Joseph L. Allen之外，亦參David Hollenbach，《公義、和平及人權：在多元處境下的美國天主教社會倫理》(*Justice, Peace, and Human Rights: American Catholic Social Ethics in a Pluralistic Context*, New York: Crossroad, 1988)。Lisa Soule Cahill，〈邁向一個人權的基督教理論〉(Toward a Christian Theory of Human Rights)，見《宗教倫理學雜誌》(*Journal of Religious Ethics*) 8 (1980)：277-301。Joseph L. Allen，〈天主教及更正教的人權理論〉(Catholic and Protestant Theories of Human Rights)，見《宗教研究評論》(*Religious Studies Review*) 14 (1988)：347-353。National Conference of Catholic Bishops，《對所有人的經濟公義：論天主教社會學說與美國經濟方面的教牧書信》(*Economic Justice for All: Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy*, Washington: National Conference of Catholic Bishops, 1986)，段61-95。及Stephen Charles Mott，《聖經倫理與社會變遷》，同前，頁59-81。

認他人作為上帝賦予價值的受造物和社會的正式成員——更確切而言，是人類大家庭的正式成員。去否定這些權利就是把他人視為非成員或較次的成員，並因此認為不值得有完全和平等的道德上的考慮。若能為生物的權利予以適當的修改去反映不同的關係場景，相信也有一些是與人權相同的性質。

正如這權利的概念所暗示的，權利包含了在道德主體(agents)的社群方面需要承擔的相關的責任。這關聯並不意指只有道德主體才可有權利(那看來頗為武斷)，而是相反，只有道德主體才有責任去尊重權利。非人類的受造物，由於它們缺乏足夠的能力去作道德決策，所以只可以作權利的承載者(right-bearers)而不作權利的供應者(right-purveyors)。這關聯只不過是確認，要滿足一個人的權利，是取決於他人的責任——就是他們對一個人的權利的確認和尊重。「權利……是關於責任的期望。」[18]

然而，有人辯說，是責任而不是權利，才是首要的——在一個恰當的基督教的對公義的進路，「公義將屬於責任和義務，不在於權利」。[19]這論證似乎要表明那在權利與責任間的不可分離及平衡着的連接。權利對責任提供了一客觀的道德參考，因為除非以他人所應有的作為參考，我們不能界定我們的責任。對他人的責任，事實上，正是尊重他們的權利。對他人的承擔存在着，是因為這些他者對我們有公義的要求。若權利存在，這就意味着在道德主體

18. Arthur J. Dyck，〈人權基礎：自治對互依〉(Grounding Human Right: Autonomy vs. Interdependent)，見《基督教倫理學會年報》(*The Annual: Society of Christian Ethics, 1986*，Alan B. Anderson編，Washington: Georgetown University Press, 1987)，頁80。
19. Karen Lebacqz，《在不公義的世界中的公義：基督教對公義的進路的根據》，同前，頁155、106。

的社群——任何人類的社群——方面有義務，去滿足這公義的要求，直至在可能中最完全的程度（當中的可能性或是部分的或完全沒有，視乎在特定環境中社群的能力和需求）。若在權利與責任之間沒有關聯，人類的義務會下降到位高則任重（*noblesse oblige*）的善舉層次，而這是可以自由取去或拿來。然而，若有此關聯，人類是在道德上被約束去付出所應當的。對於確認環境及生物的權利，那當然是一個重要的理由。

人類的環境權利

基於以上對人權的詮釋，人類是否有環境的權利？唯一合理的答案似乎就只有一加強語氣的——是！雖然環境權利在一九四八年聯合國的全球人權聲明（Universal Declaration of Human Right）中，連一個被提及的榮譽（honorable mention）也沒得到，但在隨後數十年，卻受到一定的注意。環境權利現在在環保運動中已成為眾所周知的事件（*cause celebre*）。[20] 舉例說，在這文件中，國家野生動物聯盟（National Wildlife Federation）正通傳一個名為「環境素質修正案」（Environmental Quality Amendment）的簽名運動，爭取列入美國憲法之內。教宗約望・保祿二世（John Paul II）也加入這大合唱，在一九九〇年元旦提到有關環境的信息，說：「對安全環境的權利……必需包括在合乎時代的人權憲章。」[21]

---

20. 例如，參Alexander S. Timoshenko，〈國際環境法與生態安全的概念〉（International Environmental Law and the Concept of Ecological Security），見《突破》（*Breakthrough*）10/11（1989）：頁22-24。亦在這同一期，Edith Brown Weiss，〈傳遞下去：氣候轉變、兩代間的公平及國際法〉（Passing It On: Climate Change, Intergenerational Equity and International Law），頁25-27。
21. Pope John Paul II，〈與創造者上帝和好，與所有受造和好〉（Peace with God the Creator, Peace with all of Creation），見《起源》（*Origins*）19（1989）：467。

環境權利的構成和履行對於我們這時代是極為重要的，人類福樂的其中一項必需條件是環境的可持續性及完整性。我們與所有其他物種的動物群和植物群，在共享的生態層內團結一致地生活。人類的基本需要得到滿足和文化創造力得到表達，完全取決於自然世界的多產、多樣性及動態的穩定性。在這處境，生態滅絕 (ecocide) 同樣是人類的滅絕 (homicide)。結果，「所有人類對足以使之健康與福樂的環境，擁有基本的權利。」[22]

這普遍的權利可以和應該再細分成為數個具體的環境權利，包括：(一) 為現在和未來的一代，有可持續的生產力和使用再生的資源；(二) 保護泥土、空氣、水源及大氣層免受生態進程中超出安全吸收力程度的污染；(三) 對於政府及私人企業在有關有毒物質處理及其他對生態傷害的行為的實施及風險上，要完全向公眾公開；(四) 公平地分配對人類生命所必需的自然資源；(五) 保存生物多樣性，作為今代和後代所需的資源；(六) 公開防護「私人」行為的社會後果，特別是無約束的消耗和過度的人口增長；和 (七) 給那些因環境權利受到侵犯的受害者作出補償或彌補。發展這些及其他環境權利是對九十年代基督教倫理的重大挑戰。

此外，由於權利包含了在人類社群方面要履行這些權利的義務，環境權利同樣可以表達政府的承擔，為着他們及其他政府的公民去保護環境。因此世界環境及發展委員會 (World Commission on Environment and Development) 為諸民族國家列出他們在環境上的責任：

---

22. World Commission on Environmental and Development，《我們共同的未來》(*Our Common Future*, New York: Oxford University Press, 1987)，附錄I，頁384。

* 維持對生物圈的運作所必需的生態系統及相關的生態進程；
* 保證所有植物群和動物群等物種的生存及提倡對其天然居所的保育，以維持生物的多樣性；
* 在開採現存的自然資源和生態系統時，持守在可持續中最大效益的原則；
* 預防或減輕主要的環境污染和傷害；
* 建立恰當的環境保護標準；
* 着手或要求優先的評估，去確保那主要的新政策、計劃及技術是促進可持續的發展；並且
* 對所有有害或潛在地有害的污染物的排放、特別是放射性物質的排放，應沒有延誤地公開所有切題的資料。[23]

世界委員會在環境權利和責任上的工作是一個好的開始。可是這進程距離完成階段尚遠——而對於環境權利和責任的發展及維護，基督教倫理想必能有所貢獻。

此外，這進程是相當重要的。由於環境的健康是人類生存和發展創造力所必需的，環境權利的重要性無疑不遜於社會、政治及經濟權利。事實上，若說實現其他各項人權的可能性是取決於環境權利的實現，也毫不誇張。因此，雖然有些人主張說，對環境的關注是有損於社會公義或是與之對抗的，但事實與之相反，生態的完整是社會公義的先決條件。事實上，其本身就是社會公義的表現。若不把對環境權利的委身包括在內，對社會公義的訴求是被截短了的。

然而，對人類的環境權利，公然地以人類為中心。這假設是，我們應去照顧環境以使環境可以照顧我們。這是開明的自利，或更特定的說，是供應經濟學觀點 (supply-

23. 同上，頁331。亦參附錄I，頁348-351。

side economics) 的生物等值 (biological equivalent) 。經由保存我們天然的資源及清理我們受污染的生態圈去保護人類，據稱植物群和動物群經間接的影響也會受惠。然而那下滲的進程，對於保護物種及他們的居處的效用，就有如供應經濟學之於解決地區長期貧窮問題的效用相若。經濟上的利益和生態系統的利益經常不是結合的，至少不在短期之內。經濟上關於保護物種或生態系統的論據，可以很快地被其他更明顯的經濟獲益的論據所否定，如水力發電的水霸。不是每一生命的形式——不是在美國田納西州溪谷 (Tennessee valley) 的吃螺鱸魚或在西北太平洋有斑紋的貓頭鷹或在熱帶森林過百萬未分類的植物和昆蟲——都被意識到作為有益於人類的重要利益。少了一些物種，我們仍可活下去，只是沒有那麼豐富而已。事實上，已有一些物種滅絕了，但我們仍然生存着。當衝突發生，而且是無可避免地發生，非人類的有機體多數會成為失敗者——除非在他們對人類的工具價值外，另有原因去尊重他們的存在。人類的環境權利將有助但不保證於生態的完整性。接着引起的問題是關於自然的權利及其生物的構成 (biotic components) 。

生物的權利

傳統上，道德上的權利只有在人類互動的脈絡中被討論。倫理學普遍地被理解為一種僅為人際 (interhuman) 的關注。但這情況正在戲劇性地改變。在最近的二十年出現了一個關於自然權利的嚴肅討論。[24]遺憾地，教會對這些爭論仍

24. 關於歷史的綜述，參Roderick Nash，《自然的權利：環境倫理的歷史》(*The Right of Nature: A History of Environmental Ethics*, Madison: University of Wisconsin Press, 1989)，特別是頁6、8、127、132、155、171-176。

不為所動，只有少數神學家及倫理學家——最為矚目的有約翰・柯布 (John Cobb) 及莫爾特曼 (Jürgen Moltmann，另譯莫特曼) ——已經進入爭論中。至今，普世教會協會 (World Council of Churches) 在坎培拉 (Canberra) 的會議 (1991年2月) 要求有一全球人類對於自然的責任宣言 (Universal Declaration of Human *Obligations* Towards Nature) 作為聯合國地球憲章 (Earth Charter) 的一部分，這將會在一九九二年聯合國環境及發展會議內作考慮。[25]這權利的討論不再是被取笑的對象，特別在哲學及環保的圈子；它成為受尊重和值得認真反省的問題，又是書籍和學術期刊 (如《倫理》[*Ethics*] 與《環境倫理》[*Environmental Ethics*] 等) 裏的文章的主題。基本的問題是：非人類的受造物甚或它們的整個生態系統，是否有人類應當尊重的權利？若如是，誰或甚麼有此權利，而這些權利又是甚麼？這些課題的複雜性叫人傷透腦筋。

從確認所有為上帝創造的事物本身的內在價值這角度來看，我堅持非人類受造物的權利——但不是沒有大量的不安與困惑。這立場引起一些令人煩惱的問題。而其中有四個問題值得作初步評論。

第一，可能有一個危險，就是對非人類、包括那些微生物的權利的確認，將令權利的概念本身變得輕微 (trivialize)，並減弱人權的根本重要性。但這種隨之而來的輕微化是沒有必然的理由。這原因，若是有的話，似乎會是心理上的而不是邏輯上的或合理的，這可能是反映人類拒絕放棄那

25. 特別是參考坎培拉會議的聲明，「生命的給予者，維持你的創造」(這作品並未出版)，這聲明採用一九九〇年五月在馬來西亞吉隆坡集會前磋商的建議。亦參考普世基督教會協進會於一九八八年在法國安尼斯 (Annecy) 磋商「教會與社會」的報告，〈釋放生命：普世基督教會協進會報告書〉(Liberating Life: A Report of the World Council of Churches)，見《釋放生命》(*Liberating Life*，Charles Birch、William Eakin及Jay B. McDaniel編，New York: Orbis, 1990)，頁273-290。

自封為絕對獨特的地位。確認權利並非一場得失所繫的賭賽，若其中一方本有的權利被認可，另一方的權利就被減少。理性地說，非人類的權利是可以安舒地與整套強大的人權共存。事實上，一個外觀連貫或無縫的基督教倫理，似乎應該要求對所有層次的生命有適當的道德考慮。此外，有關輕微的指控是一種對事實的評估，需要有以經驗觀察所得之數據去辯護。使我吃驚的是，作為一個假設，它背負着沉重的舉證責任和大量的反證，當中包括一些基督教聖徒及活躍分子的關懷的闊度。[26]

第二，對非人類權利的斷言會導致許多的荒謬，將道德情感拉緊至「斷裂點」(breaking point)。[27]這威脅是真實的，但其本身不是非人類權利或這些權利的個別陳構的反駁。若將非人類權利建構為與人類一樣的平等權利又或與人類有相同的權利，非人類權利將會成為荒謬的。至今，在有關差異存在之處，非人類權利並不是與人權完全相同的。[28]舉例說，沒有人會認真看待為黑猩猩爭取選舉權的人——更遑論寄生物在人體中的公正的居住權。並且，要推翻非人類的權利，所用的理由都少於、且通常是大大少於在推翻人權上所能容忍的。[29]但是，歸謬法 (*reductio ad*

26. 參照Stephen R.L. Clark，《動物的道德地位》(*The Moral Status of Animals*, Oxford: Clarendon Press, 1977)，頁197。
27. K.E. Goodpaster，〈從自我主義到環境主義〉(From Egoism to Environmentalism)，見《倫理學與廿一世紀的問題》(*Ethics and Problems of the 21st Century*，K.E. Goodpaster及K.M. Sayre編，Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1979)，頁29。參照J. Baird Callicott，〈對一個環境倫理的尋找〉(The Search for an Environmental Ethic)，見《生死大事：道德哲學新導論》(*Matter of Life and Death: New Introductory Essays in Moral Philosophy*，Tom Regan編，New York: Random House, 1986)，頁402-403。
28. R.V. Routley，〈對抗人類沙文主義的必然性〉(Against the Inevitability of Human Chauvinism)，見《倫理學與廿一世紀的問題》，同前，頁56。
29. 參其中的討論，Mary Ann Warren，〈非人類世界的權利〉(The Right of the Non-Human World)，見《環境哲學》(*Environmental Philosophy*，Robert Elliot及Arran Gare編，University Park: Pennsylvania State University Press, 1983)，頁109-120。

absurdum) 的論據是重要的警告，就是關於非人類權利的聲明，必需以適當的條件及限制來小心建構。

第三，非人類權利的確認在決定和平衡權利上，造成無數混亂及困境。[30]這聲稱是真實的但不相關。非人類的權利無疑是難以陳構，而棘手的困境似乎亦是無可避免的。然而，這在人權也是一樣的真。若非人類權利是有效的 (valid)，不能由於避免使我們傷神而把之忽視。真理不能為着方便而被簡化或受限制。

最後，有主張說，對非人類權利的尊重都是無望地不切實際的，而有效的倫理規範及限制卻必需是可實踐的，因為「應該」意味着「能夠」(ought implies can)。[31]批評者問，單是我們日常的呼吸和飲食，就必需破壞十億以上的微生物，還未提及推土機和收割機對生命造成的破壞，人類的處境是如此這般，究竟對非人類權利的道德尊重是如何可能或如何實踐？非人類的權利在這背景下似乎是毫無意義的。因此，這反對非人類權利的控訴，值得持久地予以聽取。然而，究竟這主張是否有效，就取決於對非人類的權利所作的特定界說和約束。

儘管在這萌芽中的思想範圍有着嚴重的困難，自然權利的確認是不能立刻被去除的。將倫理延伸的努力中，有一些深奧的事情正在發生——這些事情是連結於基督教對創造和救贖的神、就是那覆蓋一切的愛的這信仰。強調非人類權利也就是說所有生命都是神聖的或本身是有價值的，

---

30. 「所有這些以生命為本的處理手法 (所有生命的形式皆有道德權利及內在價值) 遇到同樣的問題：這些手法產生壓倒性的衝突及不連貫，並由此淪為荒謬。」Jack Weir，〈物種的滅絕與海貝水蛇：環境倫理的個案研究〉(Species Extinction and Concho Water Snake: A Case Study in Environmental Ethics)，《當代哲學》(*Contemporary Philosophy*) 12 (1989)：3。

31. 參照J. Baird Callicott，〈對一個環境倫理的尋找〉，同前，頁402-403。

並且所有生命都應作為人類作道德考慮時的對象。確實的，承認非人類的受造物的內在價值，似乎暗示正承認他們在人類社群中得到適當的對待、並因而有一定程度的權利和責任，是一合法的訴求 (legitimate claim)。這根本的關注似乎是人類對自然的責任，而強調權利則為這責任提供了一客觀的道德基礎。這假設——我辯稱是合法的——是權利和責任相關聯，就是說對其他存在的生物有義務，是因為他者有公義的要求。倡導自然權利的論點是關注環境不單只是仁慈的表現，[32]也是對公義的承擔——不僅是對人類利益的公義，亦是對其他受造物利益的公義。在西方文化中，權利是重要的；沒有權利則表示沒有道德上的考慮。[33]

這關於其他物種的權利的問題，無論如何也不是任意的判斷。事實上，這是避免任意的方法。去講述人類有道德上的權利而其他生物沒有，即使人類是與所有其他生物連續在一起，正是一任意的判斷。不管怎樣，權利不僅是人類的建構物 (constructions) 或歸屬之物 (attributions)。權利是對那內在於活物的道德要求的一種確認。

這有關非人類權利的觀點，並非如它驟眼看來的那麼可笑或相異於人類的行為。如喬爾．范伯格 (Joel Feinberg) 建議，每當我們親切地對待其他受造物或避免殘酷地對待他們，不僅是為了美學的、科學的、或其他人類的利益，

32. 參照William Blackstone，〈對一個環境倫理的尋找〉(The Search for an Environmental Ethic)，見《生死大事：道德哲學新導論》，同前，頁309-311。

33. Mary Midgley，《動物及為何他們相關：圍繞着物種障礙的旅程》(*Animals and Why They Matter: A Journey Around the Species' Barrier*, Hammondsworth, England: Penguin Book, 1983)，頁62-63。及Mary Midgley載於《環境與哲學》，頁171。亦有Andrew Linzey，《基督教與動物權利》(*Christianity and the Rights of Animals*, New York: Crossroad, 1987)，頁96-97。

而是為了他們自己的緣故，我們是在運作上確認他們的權利。[34]例如，無論甚麼時候，我們自我克制不去踐踏一隻從鳥巢跌下發育未全的知更鳥，又或放棄採摘樹林中的黃花菖浦，而我們這樣做的理由是出於對受造物自己的幸福，我們便似乎是暗中承認牠們具有某些權利。事實上，這樣的權利也能夠在法律上得到確認。在美國，一些與野生生物相關的法律——例如荒野保護法案 (the Wilderness Act)、海洋哺乳動物保護法案 (the Marine Mammal Protection Act)、瀕臨絕種動植物法案 (the Endangered Species Act)——給非人類物種授予法律上的權利，並且可能是暗示正確認其道德上的權利。[35]

然而，無可否認，在哲學圈子中支持非人類權利的屬少數意見。在有關權利的討論中，大多數參與者很可能都會同意有關其他物種的權利的問題只是一「虛構的課題」。[36]這類型的公開指控，促使一些支持非人類權利者為表述權利的語言另闢殊途。例如，保羅．泰勒 (Paul Taylor) 建議一套環境倫理的理論，宣稱不需依靠非人類權利的理念。[37]他辯說，道德上的權利可合理地應用於動物及植物，但也有好的理由支持不如此作。[38]他的理由是實踐性的或策略性的：放棄權利的言論是「較少令人困惑」及「較少令人誤解」的。[39]

---

34. Joel Feinberg，〈動物是否可有權利？〉(Can Animals Have Rights?)，見《動物的權利與人類的義務》(*Animal Rights and Human Obligation*，Tom Regan及Peter Singer編，Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1976)，頁196。
35. Roderick Nash，《自然的權利：環境倫理的歷史》，同前，頁6、8、127、132、155、171-176。
36. Michael Fox，〈動物的釋放：評論〉('Animal Liberation': A Critique)，《倫理》(*Ethics*) 88 (1978)：107。
37. Paul W. Taylor，《對自然尊重：環境倫理的理論》(*Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton: Princeton University Press, 1986)，頁219。
38. 同上，頁224-225。
39. 同上，頁254。

「透過避免討論動物和植物在道德上的權利，我們可以避免幫了那些不尊重牠們的人一把。」[40]他又表示，權利的理念是多餘的：沒有甚麼是這些理念所能賦予而不可經由他所發展的中心理念來完成的，例如「對自然尊重」、「生物中心外觀」及「內在價值」的擁有等。[41]

不過，或許諷刺的是，泰勒在哲學的基礎上，為非人類權利提供了令人印象深刻的有力論據。他使用權利的概念但同時避開這字。他在表達上所作的另類選擇，在功能上實際是與道德權利對等的。無論如何，我懷疑任何人讀他那複雜的著作，都會被這手法誤導。就個人而言，我認為直接使用權利的語言，長期來說會造成較少困惑。這方法可避免道德二元論或多元論的不連貫。這處理方法確認只有一個倫理，這倫理對社會和生態關係的規範性評估是連續的，而對不同的處境又有適當的調整。它提醒我們公義是一、是無所不包，又是不可分割的。

40. 同上，頁226。
41. 同上，頁254、226。