

有意義的自然及其價值

柯志明*

摘要

自然是否有價值又有著什麼樣的價值是環境倫理的核心問題。生態主義者或環境主義者多主張自然有獨立於人的客觀價值，故人應敬重自然，不應任意對待。相對地，人本主義者或人類中心主義者則主張自然的價值乃人所賦予，故無獨立客觀的自然價值。如果自然的價值是獨立客觀的，那麼無人時自然仍有其價值；如果自然的價值由人賦予，那麼無人時自然就無價值。相對於這兩種觀點，本文主張，人無法知覺、認識、議論、關心、在乎一個獨立於人之外而與人無關的自然，故對人有價值且有意義的乃是對人呈現的自然及其價值。但人不應只是一種自然中的存在物，否則其認定之價值以及與之相應的道德將隨自然變化而變化且消逝；如此一來，關心自然價值與自然倫理將無必然意義。為此，對應於自然的無限性以及道德的必然性，根據人的互為主體性，當要求有一使自然之存在、價值以及相應之道德成為可能的無限位格。本文強烈認為，唯有在有一與自然相稱的無限位格存在之前提下，人、自然及其相對應的價值、道德、意義才可能有永恆性、無限性且有其終極根據與必然保障。

關鍵詞：生活世界、主體間性、位格、自然、自然的價值、無限位格、環境倫理

* 靜宜大學生態人文學系哲學副教授。
E-mail: cmke@pu.edu.tw

有意義的自然及其價值

柯志明

一、

凡有正常心智的人都知道自然是人存活的條件與境域。作為身體的存有者 (bodily being)，人不可能離開自然而存在，所謂「在世存有」(being-in-the-world，Martin Heidegger 語) 無非是在說人存在於這個自然世界中。自然科學愈來愈詳盡地告訴我們，人與自然緊密結合，交錯難分，甚至斷言沒有自然之外的世界以及生命的可能性。如果人就是他的身體，那麼這個身體全然根植於自然之中，且完全受制於自然的一切元素與法則。在這個意義上，人完全是自然存有；自然之外沒有人，也不可能有人。

常識告訴我們，人是自然中非常渺小的存在。現代天文學更明確地告訴我們，宇宙在人出現之前早已存在久遠，而人及地球在浩瀚無垠的宇宙中渺小到幾乎是無，根本算不上什麼。我們完全可以合理地設想，人存不存在都不會影響宇宙的存在及其運作。因此，現實言之，人似乎是可有可無的偶然存有者，並非必然存在不可。

就此而言，自然對人完全具有存在上的優先性。邏輯地說，自

然是人存在的必要條件：沒有自然，不可能有人；有了自然，也不一定有人。因此，凡能正常且好好活著的人，也就是能肯定或喜愛自己生命的人，根本不會去辯論自然與人的關係或自然對人的價值，因為人就是活在自然之中而且一直領受著自然好處。人當然需要自然，自然對人當然充滿價值。這無需辯論。

然而，人雖自知存在於自然中且受益於自然，但人也同時知道自然對其生命之害。當人享受著陽光、雨水、空氣、土地及其間的草木蟲魚鳥獸的美好時，同時人也得承受地震、風暴、洪水、乾旱、疾病、毒蛇猛獸以及種種的自然傷害。古人對此早已了然於心，故言「天地不仁，以萬物為芻狗」。¹人文地理學家段義孚說得好：「世界各地的人們，即使當時沒有感受到，但最終也會感受到自然既是家園，也是墳墓；既是伊甸園，也是競技場；既如母親般的親切，也像魔鬼般的可怕；有時會對人做出回應，有時又冷酷無情」。²顯然，人並非必然受益於自然，而是必須在自然中奮鬥才能得其利而避其害。誠然，人被命定存在於自然中，但卻也被命定必須不斷對抗自然或逃避自然才能好好活著。因此，人與自然之間有個存在悖論 (ontological paradox)：人必須在自然中努力逃避自然以致於能繼續存在於自然中。

就此而言，說自然全都有益於人的存在並非完全恰當。沒錯，存在上，自然先於人，人必須以自然為其存在條件，但人也必須努力逃避自然使得自己可以繼續在自然中存在。然而，很不幸，即便人一生能成功避逃自然之害，但最終仍將死於自然中，也就是仍逃

¹ 老子，《道德經》第五章。

² Tuan, Yi-Fu, 周尚意、張春梅(譯)，2006，《逃避主義》，(新北市：立緒文化)，頁10。

避不了自然對其生命的否定。這是自然事實。因此，自然使人存在，也使人滅亡；自然肯定人的生命，也否定人的生命。如果人的生命是有價值的甚至是無價的，那麼自然同時是這個珍貴價值的肯定者與否定者。這始終困擾著人：究竟要如何對待自然？順從還是對抗？但無論如何，從自然的角度看，自然最終是人的生命的徹底否定者，每一個人都將死在自然中。

因此，任何一個愛生命及其意義的人最終都渴望能超越自然，都期待有自然之外的可能性，因而不會無條件地肯定自然，視之為美好。

二、

上述所論都是人對自然與自身的日常認識，換言之，人知道自己在自然中的存在處境、地位與命運。這正是人的特殊性所在，即人有能力認識自然、自己以及自己在自然中的地位與存在境況，也有能力反思這一切的意義。

顯然，人對自然的認識不只是感官知覺的、具像的、個別的、零碎的，更是思想的、抽象的、觀念的、整體的或系統的。人的自然知識不是零碎的個別經驗，而是一個整體的抽象觀念系統。人知道感官所經驗的自然物，也能從自然經驗推知抽象的自然法則，並透過自然法則將個別的自然經驗連結為一個整體的自然知識系統。據此，人不但知道現前的自然，也會根據自然法則推知自然的過去與將來，更會超越自然地思想自然的起源、結局與意義。簡言之，人有著超越個別經驗知識的世界觀(worldview)。

在認識自然時，人同時認識了自然運作的法則，而且自然法則

不是眾多自然物中的一種自然物，而是所有自然物都必須共同遵循的非物理法則 (non-physical law)。因此，人無法以感官直接知覺自然法則，只能以思想獲得。不但如此，自然法則更是可以精密的數學計算、測量並被掌握而可表述為嚴格而精確的數學關係的法則，誠如英國物理學家與數學家 Roger Penrose 所言：「整個物理世界的運轉受到數學定律的支配。……物理世界中的任何事情，即使在細節上，也都受到數學原理的支配」。³現代科學十分清楚地呈現地著自然的這個數學性，可以這麼說，這是一個數學性的自然，甚至有科學家說「上帝就是一位數學家」(James Jeans 言)。⁴因此，人知道自然以非自然的法則嚴格而規律地運作著，因而知道自然有其非自然或超自然的實在或向度。

因此，很自然地，人對自然的認識與探索最終必然引向超自然，以致於必定要走出自然，走向非特質、非時空的超越界。這就是亞里斯多德為何說，只有那探討物理學與一切科學之基礎與原則的「最高科學」或「第一哲學」或「神學」才足以完整地解釋自然。⁵

令人驚奇的是，我們竟然能認知極為抽象、複雜但又美妙的數學真理並以此掌握自然的數學性。這顯然不是一種自然能力，因為自然能力必受限於自然，也只能運作在自然中。人的物質能力以及

³ Roger Penrose, 王文浩 (譯), 2008, 《通向實在之路：宇宙法則的完全指南》(長沙：湖南科學技術出版社)，頁 12。

⁴ 對此之詳細論述可參見 Paul Davis, 王祖哲 (譯), 2012, 《神的心靈：理性世界的科學基礎》(山東：山東人民出版社) 以及 Paul Davis, 徐培 (譯), 2012, 《上帝與新物理學》(長沙：湖南科學技術出版社)。

⁵ Aristotle, 1984, *Metaphysics*, in *The Complete Works of Aristotle* (Princeton: Princeton University Press), 1026a1-33, 1064a29-1064b13.

因之引生的心理能力都不足以掌握非時空性的抽象數學真理，因此，數學能力清楚顯明人具有超越自然的心靈能力。⁶

不唯數學，人也具有不受限於具體存在物的抽象思想能力。這種抽象思想能力，使得人可以跳脫自然限制，而不完全沉沒於自然中，不受時間、空間以及經驗之限制而抽象地、普遍地認識與思想自然。因此，人可以因著他對自然的認識而透過想像力與創造力去利用、控制、改變自然，以致於超越自然對人的限制，發達的現代科技正是最為顯著的明證。因此，人的認識與思想能力使得人不受限於自然環境而像動物般地活著，而可以根據他對自然的認識與理解而發展種種科學技術，突破自然的限制，建構人的環境，產生新的存在方式，發展新的存在可能性。⁷

更進一步，人不但知道自然，也知道自己知道自然；不但知道自己知道自然，也知道自己對自然的認識之對錯，以致於可以不斷地更正自己的自然知識。就在認識自然的過程中，人意識到自己的有限性以及自然的無限性，正如莊子的感歎「吾生也有涯，而知也無涯」，⁸也就是，面對自然，人知道自己生命有限，而對自然的認識則無窮。直到今天，人都無法整個地像知道個別自然物那樣地知道自然，因為自然之「至大無外，至小無內」。⁹人所知道的自然是

⁶ 連十分認同當代科學（如演化論）的哲學家 Thomas Nagel，也否定人的認識能力與活動能夠被物理學或生物學解釋。參見 Thomas Nagel, 2012, *Mind and Cosmos* (Oxford: Oxford University Press), p.71-95.

⁷ Max Scheler 在他的晚年作品《人在宇宙中的地位》第二章對作為精神 (spirit) 的位格 (person) 的人之有別於動物有十分清晰的陳述，我幾乎完接受他的見解。參見 Max Scheler, 1961, *Man's Place in Nature* (New York: Beacon Press), pp. 35-55.

⁸ 《莊子·養生主》。

⁹ 《莊子·天下》。

這兩個內外無限之間的一部分，甚至是很小的一部分。但人竟然對此一清二楚。

這就是人的反思能力所帶來對自然以及身處於其間之自己的認識。然而，這樣的反思卻也同時讓人意識到自己在自然中的特殊性，即人有認識及思想自然的能力，而自然則對人全無此能力。不但如此，這個對自然的認識與反思很自然地引發人超越自然去思想自然的存在原因與理由。人並不滿足於現前的自然，他更好奇自然的存在是否有著超越自然的根據，若有，那根據是什麼。

三、

更進一步，人不但能認識及思想自然，人也知道自然對人是有價值的，因為自然是人生存的必要條件，並且人也能享受自然的種種美善。這對任何一個肯定或喜愛自己生命的人而言都是顯然的。沒有一個肯定且喜愛自己生命的人會否定自然的價值，反之，人不斷地享受自然並被自然所吸引正是對自然之價值的基本肯定。一個人若肯定且喜愛自己的生命，但卻懷疑自然是否有價值甚或否認自然有價值，這絕對是荒謬而不可思議的。

但這個對自然之價值的肯定卻不是絕對的。自然在嘉惠於人之同時也威脅著人，如得嚴重疾病而不能正常生活；甚至對某些人是無意義的，如受盡痛苦折磨而不願活著的不幸者。文前已稍微提到，自然對任何一個人都有其雙面性：一方面使人活著，另一方面卻又威脅著人的生命，而且人最終必自然地死在自然中。

因此，當我能正常活著時，我就知道自然對我的價值，我也無時無刻享受或渴望自然的價值；若我活得十分幸福，稱心如意，享

有權勢名望，自然更是充滿價值。反之，我若不能正常活著，甚至痛苦、不幸、受盡折磨，那麼自然的價值就是可疑的，甚至不存在。最終，自然對死了的人必無價值可言，因為死人完全沒有享受與評價自然的可能性；因此，對一個已經死了的人，自然是否有價值全然無關緊要。

由此可見，價值只對有評價能力者顯現，正如知識與思想只出現在有認識與思想能力者那裡一樣。評價能力不同，則價值顯現的方式與程度就不同。不同人對相同的事物有不同的評價，有人視為有價值，有人視為無價值，有人評價高，有人評價低。因此，事物自身或許是獨立客觀的，但它的價值則非如此；即便事物有「客觀」(objective)、「內在」(intrinsic)或「固有」(inherent)的價值，但是其評價卻隨人而異。一個沒有古典音樂訓練或素養的人難以欣賞並評價巴哈的《大提琴無伴奏組曲》或貝多芬的弦樂四重奏，一個沒有文學鑑賞力的人無法享受並評價杜斯妥也夫斯基的《罪與罰》或石黑一雄的《長日將盡》，一個沒有美術訓練的人無法評價梵谷的《向日葵》與畢卡索的《格爾尼卡》，等等。

但反過來說，事物的客觀存在方式也關鍵性決定著人對它的評價：例如，能正常運作的電腦當然比中毒的電腦有使用價值，四肢健全的身體當然比殘障者的身體更有運動價值，能正常成長生活的人當然比重病臥床的人更有健康價值；又如，泥土的價值不同於水，空氣的價值不同於陽光，鳥的價值不同於樹，狼的價值不同於羊，狗的價值不同於牛，房子的價值不同於道路，女人的價值不同於男人，等等；至於不存在的事物，就根本無所謂價值可言。因此，對任何一個有限而存在於世間的存有者而言，價值判斷並非全然主觀的、任意的，而有其相對應的「已然在彼」之客觀條件與限

制。就此而言，價值不全然是評價者的主觀創造或虛構，而是對客觀事物的回應。或許可以這麼說，雖然事物的客觀存在方式不是其價值的充分條件，但卻是必要條件；這就是說，事物若不以特定的「什麼方式存在」，則不可能被感愛或認為「有什麼價值」。如果宇宙不存在，那麼宇宙中的人也不可能存在，因而人也就不可能憑空產生關乎宇宙的自然價值；面對空無的人，不可能生出什麼自然價值來。

然而，反過來說，即便事物客觀存在著，一旦沒有評價者或評價者喪失評價值能力，價值也無從顯露。我們完全無法想像沒有對應於任何評價者的世界或事物會有什麼價值，不，根本沒有這種無關評價者的所謂「有價值的」世界或事物。顯然，沒有不被價值主體感受的價值。凡有價值者都是被感受為有價值者。總之，沒有評價者，就沒有價值；價值總是向著評價者呈現。不僅如此，評價者的評價能力不同，則事物就會顯露不同的價值。因此，一個有著更精細、深刻、廣闊、高等的評價能力者更能顯露事物的全面價值。在這個意義上，價值似乎「外在於」(beyond)自然事物本身。

四、

生態哲學家或動物倫理學家常說自然或動物本身就具有獨立於人的內在價值或固有價值。¹⁰但是很顯然不同人對相同自然物的價

¹⁰ Tom Regan 認為凡合於他所提出的「生命主體判準」(criteria of subjects-of-a-life)的動物（至少一歲以上的哺乳動物）都具有「固有價值」(inherent value)，因而具有必須被尊重且不被傷害與侵犯的權利。見 Tom Regan, 1983, *A Case Study for Animal Rights* (Berkeley: University of California Press), p. 264.

值判斷經常不同，而且同一個人對相同自然物的價值判斷也會改變。換言之，我們無法像指出自然物的存在那樣客觀地指出自然物的「內在」或「固有」價值，並且也無法以無可辯駁的方式指呈或驗證它們的內在或固有價值。說一座山有溪流、森林，山頂覆雪、棲息著狼與山羊等等各種動物是一回事，說這一座山美麗、健康、完整又是另一回事。前者可客觀驗證，但後者則難有一致判斷。

生態哲學家常藉著指出自然有其獨立的客觀性、歷史性、複雜性、關聯性、創生性、多樣性、豐富性以及生物有慾望、偏好等等而認定自然（系統）有其客觀的價值或內在價值，以致於告知人應當尊重自然。但這樣的推論明顯是謬誤，這些自然的客觀特質完全得不出自然具有客觀價值或內在價值。¹¹我們觀察到，非人的生物有其慾望與偏好，這是事實。但這只能表明非人生物與自然之間存在著特定的慾望關係，以及因慾望滿足或不滿足而生的苦樂感，但這都不足以認定自然有內在價值。更嚴重者，如果自然有內在價值，則其中必定有個別自然物之內在價值的衝突。如果水牛有內在價值，獅子也有內在價值，那麼獅子吃水牛必定是破壞了水牛的內在價值。如果獅子吃水牛是值得肯定的，那必定是因為這個吞吃活動本身具有內在價值而且此價值高於個別水牛的內在價值；以此類

¹¹ 環境倫理學家 Rolston 一向從自然生態系統的客觀性論證自然有其客觀價值，一再反對實然 (is) 與應然 (ought) 的二分，強調對待自然之應然無法離開自然之實然，環境倫理必須建基於生態學之上，參見 Holmes Rolston, III, 1988, *Environmental Ethics* (Philadelphia: Temple University Press), p. 192-245。但他仍然不得不認同「沒有評價者就沒有價值」這個斷言，唯一要指正的是並非只有人有評價能力，動物也有，故說：「價值總是主體而觀的 (subjective)，雖然不總是人類中心或人類造成的 (anthropogenic)」，參見 Holmes Rolston, III, 1994, *Conserving Natural Value* (New York: Columbia University Press), p. 193。

推，生物個體及其生生滅滅不是自然價值之真正所在，自然的真正內在價值在於整個生態系統。但是我們根據什麼做此判斷？根據生態系統的運作，生態學家會如此回答。但是這個回答並不成立，因為什麼是判斷生態系統運作的價值判準？生態學家只能告訴我們生態系統實際上如何運作著，但他們無法告訴我們為什麼「如此」運作是有價值的。宣稱自然如何運作才是有價值的，其判斷必定是根據自然「之外」的價值判準。但這個價值判準是怎麼來的？一座森林有五千種植物為什麼比只有一千種植物更有價值？雲豹尚未滅絕的中央山脈為什麼比雲豹已滅絕的中央山脈更有價值？為什麼臺灣有許多所謂的「外來物種」對臺灣的生態環境是不好的？如果所謂自然具有內在價值是單指整個自然本身而不是個別的自然物，那麼作為會變化的整個自然本身無論怎麼改變都不會改變它本身具有內在價值。如此一來，作為自然的一分子，人無論如何改變自然現象都改變不了它的內在價值。若然，主張因為自然有內在價值而要求人不應隨意對待自然就失去意義，因為無論人怎麼對待自然都不會使自然本身失去其內在價值；除非人使整個自然消失，否則人根本無法毀壞自然的內在價值。但這顯然不可能。如果整個自然之所以有內在價值是因為她滿足了特定條件，如整體性、穩定性與美麗，那麼判斷這些條件的判準又是什麼。例如，我們根據什麼判斷自然的某個狀態是整體的、穩定的或美麗的？物種有五千的自然一定比只有一千種的自然更整體、穩定或美麗嗎？為什麼？¹²總之，

¹² Leopold 認為生態環境（他稱為「生命共同體」）的穩定、整體與美麗是判斷一個人的行為是否違反土地倫理的判準，參見 Aldo Leopold, 1970, *A Sand County Almanac* (New York: Ballantine Books), p. 262。但是 Leopold 卻沒有告訴我們如何界定生態環境的穩定、整體與美麗，而事實上這也是生態學家無法告訴我們的。什麼狀態叫穩

自然的價值判準是什麼？怎麼來的？這顯然很難從自然中得到。

如果自然具有內在價值或固有價值是真的，那麼這些價值必定獨立於評價者而存在。但除非我們能有效地證明，無評價者的情況下自然仍具有價值，否則自然的內在價值或固有價值這樣的概念就難以成立。但這個證明在邏輯上是不可能的。我們永遠無法證明在無評價者的情況下自然仍有價值，因為這樣的證明永遠蘊涵作為有評價能力的證明者的我們存在。單單憑自然有著許多我們認定似乎與價值有關的現象存在，並無法肯定自然有獨立於評價者的內在價值。相反地，如果自然的內在價值一定要在有評者的情況下才能呈現，那麼如此的內在價值就必須對應於該評價值者才能存在。如此一來，所有那些我們認為沒有直接相關或我們沒有直接經驗的自然物（如數億光年外的某顆星球或星系），我們就根本無法斷定它們有著什麼內在價值，雖然我們可推知它們客觀存在著且遵守著客觀的自然法則。

或許可以音樂為例。音樂與人的耳朵及聽覺有關，因而與人的身體器官有關以及感覺神經、大腦有關；也與樂器、聲波傳導有關。但是音樂不只是聲音，音樂的節奏與旋律不只是一個純然聲音的物理現象，因而我們無法對音樂進行純自然科學的分析。其實，音樂只存在於能聆聽、回應、理解音樂之人那裡。如果沒有能聆聽音樂並對之有理解與回應的人，那麼音樂即便客觀存在，也是不可聽聞的，宛如不存在。誠如 Roger Scruton 所言：「音樂是可聽聞的，但只對能在音樂空間、運行、張力、舒緩、低音符的隆重力

定？有多少物種又它們之間呈現什麼狀態才叫整體？怎麼樣才叫美麗？原則上，生態環境的現實狀態如何與它是否穩定、整體與美麗之間並沒有必然的關係。

量、以及旋律的運行輪廓、目標方向中聽到樂章之能力的人而言」，又說「音樂當然是真實世界的部分。但是，只有對那些能夠以音響的物理科學無法扮演的的方式去概念化聲音、回應聲音的人，音樂才是可知覺的」。¹³音樂的價值當然也只能向有能力聽音樂的人呈現，而不同的能力就呈現不同的價值。

總之，自然當然對人是有價值的，任何正常人都不會否定，但卻難以因此宣稱自然有獨立於人之外的內在價值或固有價值。作為身體的存有者，人必須存在於自然之中，必須依附自然而存在，且能享受自然，但自然的價值總是對著人才能顯露。邏輯上，人不能否定其他非人的評價者能斷定自然有其價值，但人完全無法理解不對著人或相似於人之位格存有 (personal being) 呈現的自然會有什麼客觀或內在價值。

五、

許多動物有慾望與偏好，因而有苦樂感受，而且愈高等的動物愈明顯。但是有慾望及偏好以及因此而有的苦樂感，並不等於有價值判斷能力。一條狗喜愛吃魚肉並能樂在其中，這不等於這條狗有判斷「魚肉是有價值的」的能力。喜吃魚肉並能因之產生快樂是一回事，判斷魚肉有價值是另一回事。兩者不同，前者是本能的、感覺的或心理的，而後者則是抽象的、知識的、思想的。人不但有感知魚肉及享受它的能力，人還有在無感知魚肉美味的情況下對其作出有價值之判斷並提出價值理由甚至後來因理由變更而改變其價值

¹³ Roger Scruton, 2014, *The Soul of the World* (Princeton and Oxford: Princeton University Press), p. 39.

判斷的理性能力。簡言之，人能知道魚肉是有價值，也能知道自己知道魚肉有價值，又能向他人傳達並展現他知道魚肉有價值，還有，能知道他的判斷可對可誤且能改變這個判斷。

再者，人不但有評價能力，而且有自覺其評價活動以及反思價值之意義的能力。人喜愛食物、旅遊、讀書、音樂、繪畫等等，但也會反思吃喝、旅行、閱讀、寫作、作曲、演奏、繪畫等等活動有什麼意義。在極端的情況下，人會因否定包括自己在內的一切存在之價值與意義而認為那些曾經被他視為有價值的事物或活動是無意義的，例如，人會因為無法肯定自己作品的意義而丟棄或毀掉他們。

意義與價值有關，但不完全相等。水果對我是有價值的，因為我吃水果時會快樂又知道水果有益於我的健康，因而吃水果對我有意義。但當我重病而無法吃食或瀕臨死亡時，我就沒有享受水果的能力與意願，因而雖然我知道水果有價值，但吃水果對我卻已無意義，因為我因病或將死而無法享受水果且以為水果對我已無意義。任何價值事物或活動都如此。當然，我們相信多數人可以在知道自己會死或即將要死的情況下而仍然會肯定事物的價值以肯定享受該事物價值有意義，因為他可以在仍活著時享受事物的價值，或者，他期待在他死後的其他人或下一代仍可享受事物的價值。但是，人一旦認定人的生命本身無意義時，他也就會因而認定人的生命的一切價值事物與活動都無意義，即便他知道事物對活著的人有現實的價值。例如，讀書對我有意義，除了因為我認為讀書對我有益處並且我能享受讀書的快樂之外，讀書這個活動還讓我有存在的意義感，即透過讀書我肯定了自己的存在有價值且有意義。如果我知道讀書是有價值的（例如能讓我更有知識又增加我的社會競爭力），

但它卻無法讓我肯定自己生命或人的生命本身的價值，那麼我就會認定讀書對我以及對人就是無意義的。因此，「有意義的」價值必定是在我肯定生命本身有意義的前提下而肯定的價值。顯然，人一旦認定人的生命無意義，則他也必同時認為其他一切的事物最終都無意義。

由此觀之，我必須先肯定自己以及人的存在本身有意義，我才可能肯定自然有意義，然後我才能肯定自然的價值有意義。一旦我不認為自己以及人的生命有意義，我就不可能肯定自然有什麼意義。因此，很顯然，對我或人有意義的自然價值必定是建基於我以及人的價值與意義之上。因此，沒有我或沒有人，則就沒有對我或對人有意義的自然價值，至少我無法理解或想像這樣的價值；也可以反過來這麼說，自然之所以有價值或意義，因為自然讓我肯定了自己與人的存在的意義。¹⁴

非人的動物完全沒有這樣的問題，因為動物沒有反思自身存在之意義的能力。即便我們肯定動物有價值感、價值活動，但是我們可以肯定動物不會有「價值有什麼價值」或「價值有什麼意義」的問題，因而動物也沒有自然有什麼意義的問題。因此，人不是動物，至少不只是動物。

¹⁴ 就算不以「我」的生命之永恆性作為有意義之價值的前提（即我若不存在，則價值無意義），仍必須以「我們」人類生命的永恆性作為有意義之價值的前提。這就是說，如果完全沒有人的存在，則不可能有對人有意義的價值。Samuel Scheffler 就認為，整個人類的延續比個人的永恆來得重要，以致於如果人類整個滅絕了，則所有事情都不再有意義。參見 Samuel Scheffler，邱振訓（譯），2015，《來生》（新北市：立緒文化）。

六、

客觀上，我似乎可以想像一個沒有人的世界，更可以想像沒有我的世界。我的生活經驗與科學都讓我清楚知道，沒有我，世界早就存在且仍然會存在。因此，我知道自己在宇宙中的存在其實無足輕重；世界既不圍繞我存在，也不受我存不存在的影響。

然而，這種「無我」之世界的想像也是「我的」想像；沒有我，根本不可能有這個「無我」的想像。就此而言，所謂的世界無非就是我的世界，所謂的客觀世界無非就是我所認知的世界，也就是在我的認識或意識「裡面」的世界，最終而言，就是「在我裡面」的世界；對我而言，沒有在我的認識或意識之外的世界。因此，我存在，則我的世界或向我呈現的世界才存在；我不存在，則我的世界或向我呈現的世界即隨而消失。以此類推，對任何一個人都如此。據此，可以合理斷言，若無人存在，則世界對人將不存在，或者，「人的」世界將不存在。

世界的價值與意義就在此。沒有我，就沒有我的世界；沒有我的世界，就不可能有對我有價值或有意義的世界；反之，我存在，才有我的世界；有我的世界，才可能有對我有價值或有意義的世界。我完全無法想像、理解與在乎一個沒有我或與我無關的世界；若有這個世界（我確實可以想像），它對我也毫無意義可言。

這絕不意味著，世界是我創造的，或者，我是世界存在的根源與基礎，也就是說，世界出於我，且依靠我存在；而只意味著，我所身處其間並在其中展現一切存在活動的世界只向著我呈現，以致於沒有我就沒有這個向我呈現的世界。我們必須注意，我們只能斷定世界會因我不存在而不存在，而不能斷定世界本身不存在。既然

如此，對我有意義的世界只能以我的存在為前提；我若不存在，則對我有意義的世界也就不存在。以此類推，所有作為「我」的人都不存在，則根本就沒有對人存在的世界，進而也就沒有對人有意義的世界。這是顯然的。

七、

然而，我的日常生活非常清楚地表明我存在於人群之中，我為他人（我的父母）所生且與人一起生活，並一起組成一個複雜的社會關係。由此，我清楚知道，我出於且依附於他人而存在；我與他人一起生活於世界之中；因此，世界不只是我的世界，同時也是他人的世界；世界不只對我有意義，也對別人有意義；總之，我與所有與我有關係的人一起生活在一個共同的「生活世界」（Lebenswelt，Edmund Husserl 語）之中，我的一切的存在活動都在這個生活世界中展開。

就此而言，我或許無法肯定一個與我或所有人無關的「純粹的」（pure）客觀世界，但至少可以肯定一個「主體間的」（intersubjective）客觀世界，因為我從與他人的互動關係中清楚意識且認知我的世界也向著他人呈現，他人肯定著同時也向我呈現的「同一個」世界之價值與意義。因此，雖然「我的」世界離不開我，但它的存在、價值與意義從來都不是也不應是以我為中心，以致於我沒有任何理由自以為是地任意看待世界並對之為所欲為，因為它不只是我的世界，更是同時向著與我有主體間性關係的他人呈現的世界。因此，除非我是一個獨我論者（solipsist），否則我沒有理由否定別人的世界，因而沒有理由不因考慮他人而肯定世界（主體

間性的)客觀性。但獨我論並不成立，因為它自我矛盾：當獨我論者向著他人表述自己堅持的獨我論時，他即已預設了他人的存在，並預設他人可以理解甚至肯定其獨我論。因此，獨我論已然預設與之互為主體的他人之存在，以致於不可能否定對著他人呈現的世界的存在。

這麼說來，世界是否就只是一個人類中心的世界，一個離開人即無法顯現其存在、價值與意義的世界呢？根據前述，這似乎是合理的推論。但是，相同地，人在社群中的互為主體關係卻必然限制與否定這種推論。社群中的互為主體關係清楚讓我知道，我不是唯一的主體，我也對事物沒有絕對的主權，以致於我總是會自然地設想事物之存在與所有權的他者性 (otherness)，即出於別人、向著別人存在且為別人所擁有。例如，在社群中，我知道什麼東西（主要指人文事物）是我的以及什麼東西又不是我的，並且我也知道所有那些我不知道是怎麼存在又屬於誰的東西不會是沒有人使之存在又不屬於人的；換言之，東西都是有人使之存在又屬於人的，即便我不知道誰使之存在以及誰擁有它；總之，東西不會自己存在，也不會不屬於人。

這個社群的主體關係之經驗讓我很自然且合理地設想，自然也應向著非人之位格 (non-human person) 而呈現其存在、價值與意義，也就是說，即使沒有人，世界依然因非人的位格而得以存在且有其價值與意義；若非如此，我們很難理解，自然為什麼會存在又為什麼以如此地方式存在。如果將科學所認定的自然之客觀性考慮進來，那麼這個設想就更加合理。人不但不應獨斷地認定只有地球

上的人是唯一的位格 (person)¹⁵，也沒有理由認為這個如此浩瀚、精密、有序、美妙、可畏的無窮自然宇宙沒有與之相稱的無限位格 (an infinite Person) 存在。根據迄今為止人自己所展現的不可思議之創造經驗，人更可十分合理地設想這個無窮的自然也應當對應著一個與其無限性相稱的無限位格創造者，否則難以理解；這就如不對應著具有不可估量之創造力的人，就難以理解人所建造的文化與文明一樣。確實，宣稱這個人得以認識其存在、價值與意義的自然世界是無所由來、自己如此、隨機存在的，這對任何一個人而言都是非常難以理解甚至是荒謬的；相反地，以為自然世界乃依附於一個與其相稱的無限位格，則是更為合理可信的設想。¹⁶

其實，人本身正是設想一位對應自然卻又超自然的無限位格之最合理的根據。為什麼宇宙有人？這完全無法透過任何比人更低的物質、能量、生物等存在得到解釋；不，位格只能從位格得到充分解釋；低等的存在（如物質）只能從高等的存在（如生命）得到解釋，而不是高等的從低等的得到解釋；因此，高等的存在（人）只能從更高等的存在（上帝）得到解釋，這才合理。就此而言，正如 Pascal 早已清楚指出的，雖然人在自然中十分渺小，但卻是自然中

¹⁵ 我把位格 (person) 理解為一個其情感、思想與意志皆具有反思性的自我 (ego or self)。簡言之，一個位格就是一個自我，即一個能自我意識其情感、思想與意志並能由此引生存在之意義感的存有。人之為人就在於他是自我。依此，非人的動物不是位格，牠們不是自我；而上帝、天使或各種都鬼神是位格，他們都是自我。

¹⁶ 這就是二十世紀最著名的無神論哲學家 Antony Flew 之所以在生命的最後時刻轉而肯定肯帝存在的理由。Flew 是誠實且一致的，因為根據所有的經驗與證據，他認為肯定「一位無限智慧心靈」(an infinitely intelligent Mind) 才能最合理地理解這個有自然律 (law of nature)、目的構造之生命 (life with its teleological organization) 的宇宙為何存在。參見 Antony Flew, 2007, *There is a God* (New York: HarperCollins Publishers), pp.155-158.

最為精緻、不可思議的存在；人不但知道宇宙的浩大、秩序、美妙，也知道自己的渺小、悲慘、死亡。這完全無法透過自然中的任何存在物得到解釋，只有從超越自然的位格才能解釋在自然中的人的存在。因此，沒有超自然的無限位格，就沒有在自然中能對著自然呈現其無限意識以致於將自然含攝於其意識中的人；沒有超自然的無限位格，就不可能理解這個無窮、有序、美妙但卻非位格的自然何以可能存在。總之，只有相稱於此世界的無限位格才足以解釋為何會有人又有這個如此適合於人存在的世界。¹⁷

八、

肯定無限位格的存在不但在理論上是合理可信的，在實踐上更是必要的。一個人若不相信自然為超自然的無限位格所創造、治理並擁有，尤其完全不相信有超自然存在（如上帝、永恆世界與生命），那麼他將無法為人的道德實踐提供最終根據，包括有關自然的道德實踐。如果沒有超自然的存在或無限位格，那麼就只有自然是實在的。但因為自然是非位格的，而且已知自然中只有人是位格存有者，因而只有人有能力選擇行動的判準又決定如何行動，如此一來，自然中只有人能規範人，也就是說，人之外無規範。由於人是受自然制約的、有限的、相對的、會死的，因而他所擇定的規範也必定是受限於自然的、相對的、不必然的、可否定的。既然如此，人就沒有非如何行動不可的理由與必然性。

沒有超自然的或永恆的必然性，人的道德動機只能以自然（包

¹⁷ 對此十分服人的論述可參見 Richard Swinburne, 2010[1996], *Is There a God?* (New York and Oxford: Oxford University Press).

括人自己的需要、慾望或意願)為根據，而人的道德行動最終也無可避免地將只是一種自然現象。但是，如果道德行動只是一種自然現象，那麼人就沒有必要思想道德或為之焦慮，也沒有必要議論且在乎道德對錯。既然沒有超自然的存在、位格、意志、要求、道德法則，一切都是自然的、變動的、相對的、有限的、會消失的，那麼人按照自己的自然慾望、意願、喜好而行，無非就是最為自然而正常的了，以致於凡事為了滿足自己的慾望、利益而使自己快樂也就是最為正常、自然、合理的實踐動機了。在考慮如何對待自然環境時，這個動機將更為明顯。我們不可能在自然中找到可要求人不根據人之自然需要、慾望、意願、利益而行動的任何理由，相反地，根據自然而行動將是最為自然而正常的，何況人的這一切行動也都將自然地消逝在浩瀚無垠的自然之中，化為虛無。因此，考量到自然的無限性以及人在自然中微不足道的渺小與偶然性，人實在毫無理由必須在乎終將成為虛無的自己及其行為，反而一切應任其自然、忘我地融入並消失在自然之中。但這個「任其自然」的實踐態度必使道德不可能，因為不存在著人「不得不」遵從的實踐法則。

相反地，如果道德對人是有意義的，是人不得不踐行的，那只可能是因為道德是必然的要求或命令，而且踐不踐行都必有相稱的回報。如果道德不是必然的，也沒有相稱的必然回報，那麼道德就沒有我不得不在乎的意義。只有根植於超自然、絕對、必然且會回報人的行為的無限位格者，道德才是由不得我且不得不在乎的要求，因而才對我是重要且有意義的。就此而言，自然若是我不得不以正確方式對待的道德對象，那絕不是由於自然本身的特質之故，因為這些特質都是相對的、有限的、流逝的、偶然的，而只能由於

我感受到自然背後有一超越的位格要求之故，並由此而自覺必然要對此自然背後的位格為自己的行為負責，即承受相稱的回報。唯其如此，有關自然的道德才是我必須在乎的，自然的價值對我也才有超越自然的（永恆）意義。這也就是說，我在自然中面對著一位如同我一樣但卻是對自然擁有主權並透過自然傳達著特定的意義的無限位格，祂的無限之眼永遠注視著我，這使得我不得不敬重自然，必須不任意對待與破壞自然。總之，自然對我是神聖的(sacred)，不可任意觸摸的。

既然自然出於無限位格，展現著祂的無限、絕對、永恆的神性，那麼自然就對我呈現著無限、絕對、永恆的道德性與意義。作為自然裡的一分子，我當然也被此一無限位格所創造、治理並擁有，因而我必得以他立下的存在法則回應他，因為祂是既透過自然支撐我又限制我的無限存有。但同樣作為位格，我在回應祂體現在自然中的無限性時也成了宛如無限的位格，因而具有無限性；這個無限性使得人得以無限制體驗自然，自然也因而可無限制地向人顯現其不可估量的價值與意義。據此，可以說，自然及其價值與意義是無限的，因為她為無限位格所造、治理與擁有，又成為人可展現其無限可能性的場域。¹⁸

¹⁸ 德國哲學者 Angelika Krebs 在她的《自然倫理學》的最後評論她所謂有關自然價值的「神學論證」時說，上帝創造世界與人是不可信的，根本沒有上帝，因而「沒有超越的更高價值秩序。最高的價值秩序就是對我們最高的那個。因此，沒有我們所敬重的自然的絕對內在價值」；她更明白地說，「我們應當丟掉聖經，一切宗教以及上帝」。因此，對她而言，「無論如何，自然倫理學必須始終是在知識論意義上人類中心的」。參見 Angelika Krebs, 1999, *Ethics of Nature* (Berlin: Walter de Gruyter), pp. 130-131。然而，正是人對自然的認識要求人走出人類中心而肯定超越的無限位格，否則人無法合宜地解釋自然存在，並連同人所認定的價值與道德都將消逝。Krebs 否

九、

據上所論，無論在存在、認識、價值或意義上，自然都離不開位格。唯有位格能合理提供自然之存在的理由以及產生自然的力量，唯有位格能認識自然，唯有位格能評價自然，唯有位格能肯定自然的意義。作為一個位格存有，我們完全無法想像與理解不對應著位格的自然如何可能存在、被認識、有價值又有意義，不，不可能有這樣的自然；凡人所認識的、推知的、想像的自然（包括過去、現在、未來以及可能的），都與位格有關，都離不開位格。

當然，我們無法像驗證任何可經驗事物那樣地驗證有超自然的無限位格存在，更無法驗證自然為祂所造，但是如此相信或認定才能更為合理地理解自然，更能肯定自然的非人類中心價值。作為位格，人只能設想這個無窮的自然宇宙應當來自於一個超越物質的無限位格，如此才能為自然宇宙提供一個人所能理解且對人有意義的存在理由及其價值的客觀根據。只有在肯定這樣一位能統攝整個自然的無限位格的前提下，肯定自然具有獨立於人的客觀、內在、固有價值才可能。對人而言，如果沒有一位能肯定與支撐自然之價值的無限位格，則自然的價值最終不可能不流於人類中心或個人中心；而由於整個人類或個人都是有限的、流逝的甚至是有缺陷的存在，因而隨人而定的自然價值也就必隨人而變化、流逝與錯誤；若然，我們如此嚴肅討論並思想自然的價值也就沒有非如此不可的意義。作為必定消逝的自然存在，我何必在乎自然是否有（獨立客觀的）價值，又何必在乎我應當如何對待自然？即便我錯誤地對待自

定上帝存在以及聖經的理由難以成立，十分不充分，其實根本談不上論證。

然，這難道不也十分自然嗎？但反過來說，因為有一位能統攝整個自然的無限位格，因而人惡待自然所必須面對的就不只是自然的物理反應，更是那自然之最高主權者的咎責。唯有如此，人對自然的道德責任才能成立，人在乎並嚴肅反省自己對待自然的道德態度也才有全然不可抗拒的根據。

最後，對我而言，一個不認為自然有位格性又與無限位格緊密相關的人，或者，一個不相信有永恆生命的人，都很難不成為一個生態環境的破壞者，因為前者會以無位格的態度對待自然，而對後者而言最合理又有價值的生存之道就是活著時盡情地享受快樂；對這兩種人，沒有什麼「必然」或「不得不」要遵守的對待自然之道，因此，自然會因人而變得如何無關緊要。因此，任何否定有作為自然之根源與依據的無限位格存有存在之自然主義、唯物論、無神論都無法為自然價值論或環境倫理提供堅實的根據，討論自然的價值也將無意義。

引用文獻

- Aristotle. 1984. *Metaphysics*, in *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press.
- Paul Davis, 王祖哲 (譯), 2012, 《神的心靈：理性世界的科學基礎》, 山東：山東人民出版社。
- Paul Davis, 徐培 (譯), 2012, 《上帝與新物理學》, 長沙：湖南科學技術出版社。
- Flew, Antony. 2007. *There is a God*. New York: HarperCollins Publishers.
- Krebs, Angelika. 1999. *Ethics of Nature*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Leopold, Aldo. 1970. *A Sand County Almanac*. New York: Ballantine Books.
- Nagel, Thomas. 2012. *Mind and Cosmos*. Oxford: Oxford University Press.
- Penrose, Roger, 王文浩 (譯), 2008, 《通向實在之路：宇宙法則的完全指南》, 長沙；湖南科學技術出版社。
- Regan, Tom. 1983. *A Case Study for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.
- Rolston, III, Holmes. 1988. *Environmental Ethics*. Philadelphia: Temple University Press.
- Rolston, III, Holmes. 1994. *Conserving Natural Value*. New York: Columbia University Press.
- Scheffler, Samuel, 邱振訓 (譯), 2015, 《來生》, 新北市；立緒文

化。

Scheler, Max, 1961, *Man's Place in Nature*. New York: Beacon Press.

Scruton, Roger. 2014. *The Soul of the World*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Swinburne, Richard. 2010[1996]. *Is There a God?*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Tuan, Yi-Fu, 周尚意、張春梅 (譯), 2006, 《逃避主義》, 新北市: 立緒文化。