

從應用角度探討佛教「中道」思想 對環境倫理的啟示

趙敬邦*

摘 要

隨著環境問題日益惡化，人們的環保意識漸漸增強。環境管理這一門跨學科的學問，近年亦成爲不少高等學府的顯學。環境管理雖涉及多門學科的整合，但學界在討論相關問題時，卻集中在環境科學、工程學和經濟學上，以致我們往往忽視一核心問題：任何的一個環境決策，均涉及人類的價值觀。本文透過實際例子，闡釋傳統佛教「中道」思想在平衡環境保護與經濟發展這一環境倫理的難題上，能爲我們帶來什麼啟示。

關鍵詞：環境倫理、環境保護、經濟發展、佛教、中道

* 英國曼徹斯特大學宗教及神學哲學博士候選人

一、前言——佛教建構環境倫理的困難

佛教有關環境（environment）或大自然（nature）的態度，不少學者已有討論。但大部份討論，均把佛教視為一已經圓融的整體，而忽視了佛教各宗派間，對某些問題仍有內部分歧。以對環境的看法為例，原始佛教主張一切法皆因緣而起，人和大自然均處於「無常」和流變之中。故嚴格而言，吾人對環境的態度應無所強求或留戀，否則，只會有礙我們從煩惱中得到解脫。般若中觀則透過「雙遣法」以達到「蕩相遣執」的效果，直接主張吾人對一切法應不取不捨。若據此立場，我們更沒有主動尋求與大自然和諧共處之理。唯識宗認為一切現象均由種子變現，大自然既為物的一種，人和大自然只是同統攝於阿賴耶識中，故環境究竟是煩惱穢土還是莊嚴淨土，實取決於吾人的心識。因此，我們要處理的，實為吾人的心識，而不是嘗試尋求一套對環境的特定看法。中國佛教特重「如來藏自性清淨心」，天台宗認為一切法均有佛性，眾生皆可成佛，故一草一石亦有成佛之可能；華嚴宗主張人和自然本為一整體，兩者福禍相倚；加上禪宗興起和叢林制度的建立，佛教和環境更變得息息相關。至此，佛教才似有對環境作主動愛護的要求¹。可是，若吾人循「平常心是道」²或「心淨則佛土淨」³的境界言之，我們還是不必主動保護環境，因吾人在惡劣的境地也可照見道理，活出精彩，美好的環境實非應為我們主動關切。

¹ 以上有關佛教各宗派對環境或大自然的看法，可參考李潤生先生〈閒話自然〉一文，收其著《生活中的佛法——山齋絮語》（台北：全佛文化，2000年），頁260-266。另有關天台宗的觀點，可參考釋恆清，〈《金剛鐺》的無情有性說與深層生態學〉，《佛性思想》（台北：東大圖書公司，1997年），第六章，頁253-283。有關華嚴宗的觀點，則散見方東美先生《華嚴宗哲學》（上、下冊）（台北：黎明文化，1992年）。亦有論者認為佛教內不同宗派確有不同程度的保護環境思想，見馮滄祥，《環境倫理學——中西環保哲學比較研究》（台北：台灣學生書局，2002年），頁313-408。但嚴格而言，相對於中國佛教，印度佛教主動保護環境的思想似是不太明顯。

² 《景德傳燈錄》卷10，《大正藏》卷51，頁276下。

³ 《維摩詰所說經》卷上，《大正藏》卷14，頁538下。

事實上，單從以上背景，我們已知佛教對環境的看法，實非常複雜，故要綜合佛教對環境的看法或態度，可謂十分困難。更重要的是，要建構任何有關佛教的倫理學，必涉及一個核心的哲學問題：主張「無我」的佛教，如何可以建構一有價值取向的倫理學？佛教思想能引申若干價值，確是不少學者的主張⁴。但此一認為「空性」和「無我」能引申價值取向的主張，亦早有學者提出質疑⁵。對於佛教義理在本質上是否能夠引申若干價值取向，乃至佛教是否真能建構一套倫理學，涉及哲學上有關本體論的研討，非本短文能加以探討，亦非作者現在所欲深究。我們只須認清一事實：一套思想本身是否曾對一特定議題有所討論，是一回事；但我們能否利用這套思想來討論相關的議題，又為另一回事。而本文欲討論的，正是後者，亦即佛教思想在應用的層面上，就處理有關環境倫理的問題時，可以為吾人帶來什麼啓示。

如前所述，佛教內對環境或大自然的看法未必一致，故在討論佛教思想在環境倫理上能為吾人帶來什麼啓示時，我們若能從各宗派均同意的佛教概念出發，而不是僅就某宗派的特殊理論作討論，則當可避免以偏概全之弊，從而得出一較全面和更有代表性的結論。佛教般若中觀的「中道」思想，可謂佛教各宗派的共法⁶，故以般若的「中道」作出發點，探討佛教的環境倫理，當可減少爭議。事實上，透過下文的分析，我們將發現「中道」在處理環境問題上，確有其深刻啓示。不少學者已指出佛教對環境的態度，認為佛教主張保護環境⁷。但原始佛教亦有以

⁴ 釋昭慧便認為佛教的「緣起論」，能引申出「不卑不亢的謙和胸懷」、「感恩」、「慈悲」、「民主精神」、「平等」和「科學」等價值。見釋昭慧，《佛教倫理學》（台北：法界出版社，2001年），頁56-63。Cooper和James亦認為佛教有「謙卑」、「平等」和「關愛」等價值。見D.E. Cooper & S.P. James, *Buddhism, Virtue and Environment* (England: Ashgate Publishing Limited, 2005), pp. 90-105.

⁵ 牟宗三，《宋明儒學的問題與發展》（台北：聯經，2003年），頁31-33。事實上，牟先生便直言：「凡佛老之徒，其心必冷必忍，故必須自封自限，不可外出牽連世事。所謂慈悲渡人渡世等等宣傳，最好還是收起，庶可少造孽。作個阿羅漢而為小乘，是其本分。過此以往，即變質。變質即不是其教所能勝任。大乘之任非轉入儒教不可」。可見牟先生對佛教可否引申一套有價值取向的哲學，採一極為批判的態度。見牟宗三，《歷史哲學》（台北：台灣學生書局，2000年），頁145。

⁶ 釋昭慧，《佛教規範倫理學》（台北：法界出版社，2003年），頁95-132。

⁷ 詳見下文。

自然環境象徵死亡的描述⁸，故佛教對環境的印象，實有更待討論的必要。縱使佛教真對環境有明確立場，但這一立場還是描述性質的。我們欲知道的，是環境保護一旦和經濟發展等其他議題有所衝突，以致其已成為我們不得不有所取捨的倫理問題時，佛教的理論能對此有何幫助。可惜的是，現在大多數有關佛教倫理的討論，均集中在佛教對種種議題的態度上，而未能深入探討其哲理在應用上能發揮什麼作用。

究竟環境保護和經濟發展應該如何取得平衡？兩者一旦有所矛盾，我們當如何取捨？這已是當今世界最引人關注的問題之一。但為何我們要特意討論「中道」在這一問題上的角色？事實上，只要我們承認各項經濟活動須要利用自然資源，則我們可言，環境保護與經濟發展之間，似有著無可避免的矛盾；而只要我們承認古人亦有經濟活動，則環境保護與經濟發展之間的矛盾，又不是現代人才須解決的難題⁹。因此，我們更不應忽視傳統哲學思想在解決這一矛盾上可作的貢獻。本文先介紹佛教對環境保護和經濟發展的態度，繼而介紹般若中觀的「中道」思想。在了解這些背景觀念後，本文將引用實際例子，以解釋「中道」在平衡環境保護和經濟發展上，可以發揮的作用。

二、佛教對環境保護和經濟發展的態度

前文雖說佛教內部對一些問題的看法未必一致，但我們還是可從歷史和義理的角度，探討傳統佛教對若干議題的大概立場。大致而言，佛教對環境保護與經濟發展均不表反對。從歷史上，佛教可謂頗為重視自然環境。如早期的佛教僧團便是生活在森林、洞穴和山上等自然環境之

⁸ M.D. Eckel, "Is There a Buddhist Philosophy of Nature," in M.E. Tucker & D.R. Williams eds., *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds* (Cambridge: Harvard University Press, 1997), pp. 327-349.

⁹ 中國大陸現在爲了對治「沙漠化」問題，提出「退耕還林」的辦法。但原來早在宋朝神宗熙寧年間（公元 1068-1077 年），朝野便會因農民在湖邊耕種有破壞湖生態之嫌，而有「退耕還湖」的爭論。有關爭論請參閱李丙寅、朱紅、楊建軍，《中國古代環境保護》（河南：河南大學出版社，2001 年），頁 117-120。

中，足見早期僧團的生活已直接依賴自然環境¹⁰；而佛陀在得道前，便曾在苦行林修行六年之久，其後更在菩提樹下證道，故有學者認為，佛教當主張自然環境有助吾人沉思修道¹¹。凡此證明，傳統佛教確有珍惜自然環境的證據。

另一方面，佛教義理亦為我們珍惜環境提供一定根據。首先，佛教義理的前提，正是「緣起」。所謂「緣起」，《雜阿含經》有言：

云何緣起法法說？謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣、無明、行、乃至純大苦聚集，是名緣起法法說。¹²

由於一切法因緣而生，故萬事萬物沒有永恆不變的屬性，一切法的存在亦沒有必然性。從「緣起」角度而言，不論人類自身、人類所建立的文明，甚至我們置身其中的大自然，均沒有永恆不變的保證。一切眾生既無自性，故眾生可謂平等¹³。然眾生平等之觀念可有更深的層次，因為一切眾生沒有自性，故包括草木在內的一切法亦有成佛之可能，這一成佛的根據，即為佛性。眾生皆可成佛，即為眾生平等的第二種意義¹⁴。眾生既是平等，則我們乃沒有剝奪其他生物生存的權利。縱使草木能否成佛，在哲學上引起不少討論¹⁵，但一旦我們考慮到破壞環境會使生物

¹⁰ Chatsumarn Kabil Singh, "Early Buddhist Views on Nature," in A. H. Badiner ed., *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology* (California: Parallax Press, 1990), pp.8-13.

¹¹ L.E. Sponsel & P. Natadecha-Sponsel, "Buddhist Views of Nature and the Environment," in Helaine Selin ed., *Nature Across Cultures: Views of Nature and the Environment in Non-Western Cultures* (Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2003), pp.351-371.

¹² 《雜阿含經》卷 12，《大正藏》卷 2，頁 85 上。

¹³ 釋昭慧，〈佛法與生態哲學〉，《哲學雜誌》第 30 期（1999），頁 46-63。

¹⁴ 方東美先生即強調此一「向上提昇」的眾生平等義。見方東美，《中國大乘佛學》（上），（台北：黎明文化，2004 年），頁 311-314。

¹⁵ 草木有情，人類有情，故草木是否能與人類一樣有成佛之可能，曾引起頗多爭論。釋恆清指出，若從真如佛境涵攝一切的角度而言，草木與有情眾生無異，故亦可言其有佛性。詳見釋恆清，〈《金剛錫》的無情有性說與深層生態學〉。李潤生先生則從邏輯和唯識學的角度，認為唯識的「五種姓」是「形式地真的認知性命題」，而如來藏言眾生皆可成佛，是「超越形而上學的道德性命題」。故在眾生是否皆可成佛此一問題上，唯識與如來藏兩系統可並行不悖。見李潤生，〈轉識成智困難的辨解〉，《法相學會集刊》第 6 期（香港：香港佛教法相學會，2008 年），頁 1-45。

喪失生存空間，則從佛教觀點，我們亦是間接犯了「不殺生戒」¹⁶。事實上，「此有故彼有，此起故彼起」的「緣起」觀，亦道出了一切法均是彼此依賴，而人類與環境的關係，正好亦是相互影響，故此佛教認為人類和自然實為一整體¹⁷。前文所述傳統佛教僧團居於自然環境之中，即是人類依賴自然環境以生存的例子。而人類和環境相互影響，在現今世界更是明顯。例如人類過度開發，致使化學物大量積聚於大氣層中，最終造成「熱島效應」(Heat Island Effect)，而「熱島效應」又反過來使我們的生活環境惡化，這即為人類和自然相互影響、相互依賴的例子。因此，破壞環境最終無異於殘害自己¹⁸。從以上所述，我們當知在義理上，佛教確有不破壞環境的理由。

在珍惜環境以外，讓我們分析佛教對經濟生活的大概看法。從個人而言，僧人應過著簡樸的生活，如大乘佛教便有「頭陀十八物」和「衣單二斤半」等主張，前者指遊方僧人隨身攜帶的十八件物品，其分別是楊柳枝、澡豆、水瓶、坐具、錫杖、香爐、奩、濾水囊、手巾、刀子、火燧、鑷子、繩床、經律、佛像和菩薩像等，可見僧人攜帶的物品都是實用和樸素的；後者則是學道者的衣物合計不應過二斤半重，其意亦是指學道者的生活當以淡泊為主¹⁹。而僧人能否手觸金錢，更是造成原始佛教分裂的其中一個原因²⁰，以上均似表示了佛教當不支持經濟發展。但另一方面，僧團既作為一組織，其為了讓組織繼續存在，亦須有一定之財富以作支持，金錢對僧團發展之重要可謂不言而喻。此外，佛陀時期的印度已有供養制度之出現，而佛教中亦不缺聚財有道的在家眾，如須達長者布施精舍、毗舍佬四事供養等事蹟，都是由於佛教有富有的在家弟子才能成事。而著名的維摩居士更是富甲一方，可見佛教並不反對

¹⁶ 星雲編著，〈佛教與環保〉，《佛教與世學》(高雄：佛光山，1999年)，第十二課，頁106。

¹⁷ D.J. Kalupahana, *Ethics in Early Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1995), pp. 137-142.

¹⁸ 有關「依報」的討論，見霍韜晦，《如實觀的哲學》(香港：法住出版社，1992年)，頁35-38。

¹⁹ 星雲編著，〈佛教對經濟的看法〉，《實用佛教》(高雄：佛光山，1999年)，第四課，頁29-36。

²⁰ 據《五分律》卷30，總共有十件事促成原始佛教的第二次分裂，其中一件是「受畜金銀錢淨」，即能否用手觸摸金錢的問題。見《大正藏》卷22，頁192上~中。

在家弟子擁有財富²¹，因此亦不當反對金錢，乃至幫助我們獲得更多金錢的經濟發展。

從義理而言，佛教亦沒有反對金錢之理。我們當知，金錢是中性的，佛教所注重者，是金錢是否用得恰當，以及獲取金錢的手段是否正確²²。假若金錢是用作興建醫院以幫助有需要的人，則金錢便是造福社會的手段；反之，若金錢是用作花天酒地，則金錢便成爲我們修道的絆腳石。同理，我們若是透過正當職業以賺取金錢，則其並無不妥。如佛教便認爲有八種有助解脫的正行，其包括正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念和正定，即所謂「八正道」²³。其中的正命，即是指正當的職業，可見人們擁有一職業並無不妥，最重要者是該職業是否正當。但金錢若是透過貪污等非法手段而獲得，則佛教便應反對。既然佛教並不反對金錢，則其又會否反對經濟發展？經濟發展只是我們賺取更多金錢的方法，從社會科學的角度言，我們或可以從施以一方法後之結果來評價該方法是否有效，但若從以上的分析言之，則只要該方法不違道德，佛教亦當沒有反對之理。故總結而言，佛教雖未必主動尋求環境保護和經濟發展，但至少是不會加以反對。現在最使我們困惑的是，經濟發展既涉及自然資源的利用，故其對環境似必然造成一定破壞，而以破壞環境來換取經濟發展是否爲佛教所接受？我們是否必然地只能兩者擇其一？這一涉及吾人的價值判斷、選擇和取捨，才是真正的倫理問題。否則，縱使我們真發現佛教對一議題有所立場，但其若不涉選擇(choice)，最多只能視爲佛教對該議題的意見(opinion)而已。就環境保護和經濟發展兩者所構成的倫理問題而言，「中道」思想當有一定參考價值。

三、「無」、「有」以外的「中道」觀念

「中道」思想是佛教一個重要概念，佛陀對「中道」有以下解說：

²¹ 同注 19。

²² P. Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics* (UK: Cambridge University Press, 2000), p. 195.

²³ 《雜阿含經》卷 28，《大正藏》卷 2，頁 203 上。

莫求欲樂，極下賤業，為凡夫行。亦莫求自身苦行，至苦非聖行，無義相應，離此二邊，則有中道。²⁴

從引文所述，「中道」是對縱欲和苦行這兩個極端行為的否定，亦即兩種極端行為以外的另一選擇。後來龍樹就《大般若波羅蜜多經》的內容作解釋，造《中論》、《百論》和《十二門論》，對「中道」思想的闡釋自此大盛。《中論》著名的三諦偈道出「中道」的精髓：

眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。²⁵

以上引文，說明般若中觀的「中道」思想與「緣起法」的關係。一切法既因緣而生，故其沒有自性，因此一切法的真實狀態是「空」。這點非常重要，因我們前述傳統佛教對環境保護和正常經濟發展大致不持否定態度，但佛教中心思想始終是「緣起」，故一切有為法最終當如虛妄，佛教縱然對環境保護和正常經濟發展不抱否定態度，但我們亦不能因此引申為佛教即對兩者持積極態度，從而得出佛教會有主動保護環境等主張，更不必說佛教會把它們看為實在，從而對其產生執著和迷戀之情。這即如《金剛經》所言：

一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。²⁶

一處環境是如何優美，一地經濟發展是如何繁榮，其最終仍會幻滅。若一切法的本質是「空」，則我們日常所接觸者又是什麼？我們又會否因一切法皆是「空」而對這世界產生虛無之感？誠然，我們不能因一切法的本質是「空」，而否定我們跟前有事物的存在，因這明顯與我們的日常經驗不符。如我們不會因為一輛車子的本質是「空」，而認為它根本不存在，以致不去遵守交通規則。因我們知道本質為「空」的車子亦足以對我們造成致命的傷害。故佛教雖言一切法皆「空」，但其意思只是

²⁴ 見《中阿含經》卷 43〈根本分別品·拘樓瘦無諍經第八〉，《大正藏》卷 1，頁 701 中~下。

²⁵ 《大正藏》卷 30，頁 33 中。

²⁶ 《大正藏》卷 8，頁 752 中。

說明一切法的存在沒有獨立不變的自性或本質，亦即事物的存在沒有必然性，而非認為沒有一切法的存在，故非主張一切法為「無」。另一方面，一切法既是存在，但卻是因緣而有，一旦因緣或條件有所改變，一切法亦會隨之變化。由於一切法是憑藉因緣而存在，故其不是實有，而只能稱為「假有」，「假」者，亦即憑藉的意思。非有非無，即為「空」，亦名為「中道」。僧肇於《肇論》引文，指出了一切法這一非有非無的本質：

物從因緣故不有，緣起故不無。²⁷

簡單而言，「中道」正是一種不滯於「無」，亦不累於「(假)有」的人生態度。既不滯於「無」，則某程度上肯定了我們日常世間的實在性，但此一具有若干實在性的世間又因緣而生，故其沒有獨立自性，因此我們又不須被其所累，而為世間事物所煩惱。以「中道」觀一切法，吾人乃能抱持一中和態度以行事處世，達到不累於「有」的效果²⁸。

以上的「中道」觀，有助本文的討論者，最少有兩方面。第一，是有助消解一切對立關係。「(假)有」和「無」初看似是對立的概念，但這對概念其實只依我們主體而建立，事物的實相不是「(假)有」或「無」，而是「空」。而「空」本身又非實有概念，而只是另一為了方便施設而存在的「(假)有」。故「空」這一概念本身亦為「空」，乃至我們連「空」這一概念也得去掉而無所執著，此亦即「空空」的意思²⁹。一切法的本質既是「空」，則本質是「空」的事物如何可以構成對立？表面上是對立的概念，實際上只是繫於我們主體的認知而對立。因此，若我們能把握「中道」思想，則一切的對立關係當可消解。此即龍樹透過否定四對

²⁷ 《大正藏》卷 45，頁 152 中~下。

²⁸ 見關子尹老師著〈現象學區分與佛家二諦學說〉，《現象學與人文科學》第 3 期（台北：漫遊者文化事業股份有限公司，2007 年），頁 187-222。

²⁹ 《大智度論》卷 31〈釋初品中十八空義第四十八〉有言：「復次，舍利弗！菩薩摩訶薩欲住內空、外空、內外空、空空、大空、第一義空、有為空、無為空、畢竟空、無始空、散空、性空、自相空、諸法空、不可得空、無法空、有法空、無法有法空，當學般若波羅蜜！」見《大正藏》卷 25，頁 285 中。

看似對立的概念，以說明「中道」有不落入任何對立關係的特點。其有偈曰：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不去。能說此
因緣，善滅諸戲論。我稽首禮佛，諸說中第一。³⁰

以上即為著名的「八不中道」思想。

第二，「中道」思想既是不偏於「(假)有」或「無」的任何一邊，則其正好亦是一不著二邊的思想。此即如《中論》卷 4〈觀四諦品〉所言：

眾緣具足，和合而物生，是物屬眾因緣，故無自性，無自性，
故空。空亦復空。但為引導眾生故，以假名說。離有、無二邊，
故名為中道。是法無性，故不得言有，亦無空，故不得言無。³¹

「有」和「無」皆不能說，即是不著二邊。否定一切法的對立關係及不著二邊，正是「中道」就環境保護和經濟發展所引申的倫理難題，可為吾人提供的最大啓示。以下本文即嘗試用實際例子，說明「中道」思想如何應用在相關的環境倫理問題上³²。

四、「對立消解」和「不著二邊」的重要性

正如我們在經驗世界中，常以為「無」和「有」是矛盾一樣，在現今有關環境保護和經濟發展的討論中，人們習以為常地預設兩者亦是對立或零和（zero-sum）的關係，即要發展經濟，便得犧牲環境；保存環境，便要犧牲發展，兩者的矛盾看似無法避免。於 2000 年在香港發生

³⁰ 《大正藏》卷 30，頁 1 中。

³¹ 《大正藏》卷 30，頁 33 中。

³² 在討論般若中觀的「中道」概念時，有一點應注意：「中道」要針對者，是「無」和「有」這一對看似對立的概念，從而說明一切法的本質非「無」非「有」，一切法原是「空」。「中道」並不認為「空」和「有」是一對矛盾的概念，若認為「中道」立論，是要消解「空」和「有」之間的所謂矛盾，則恐誤解了「中道」的意思。

的「壆原事件」，即爲一例。該年鐵路公司原計劃在香港新界上水建設一條鐵路，以求舒緩日益擠塞的中港交通，但鐵路公司的建議路軌會穿過具有生態價值的壆原濕地，故爲環保人士大力反對。與此同時，擁有壆原業權的部份人士認爲鐵路發展有助他們轉職，不用繼續務農爲生，而所住樓宇亦能得到金錢賠償，故認爲發展鐵路是他們發展的契機。事件引起廣泛討論，不少輿論質疑生態價值是否比市民利益更爲重要，事件最終以香港環保署以環境理由，否決鐵路公司的計劃作結³³。

但事實上，環境保護和經濟發展是否必然對立？「中道」既認爲一切法的本質爲「空」，環境和經濟亦不例外，而當沒有不變的本質。因此，由我們執兩者均爲實有而引起的任何對立，均可謂源於吾人的認知，故我們首當反思，環境保護和經濟發展的對立關係是否真的不能避免。明乎此，則我們面對任何有關環境保護和經濟發展的問題時，當可嘗試尋找兩者並存之理，而非強調因吾人執兩者爲實有，而產生的所謂對立面。

只要細心觀察，我們不難發現環境保護和經濟發展也有並存的可能。如中國雲南香格里拉便因擁有優美的自然環境，而吸引每年數以萬計的遊客到該地旅遊，爲該地旅遊業的發展提供了寶貴機會。當然，近年香格里拉因旅遊業過份膨脹以致該地自然環境受損，即是人們僅重經濟發展而忽視環境保護的另一表現，這觀點將於後文有關「不著二邊」的討論時再述，暫按下不表。香港壆原事件帶出的嚴重爭議，是其凸出了環境保護和經濟發展的矛盾；而雲南香格里拉得以發展，則是讓我們了解兩者的對立實有化解的可能。從兩地的例子中，我們或可理解，根據「中道」思想，世間一切看似對立的關係，其並不是真的對立，生、滅對立如是，常、斷對立如是，環境保護和經濟發展的對立亦復如是³⁴。

³³ 香港環保署用作否定鐵路公司的詳細理由，已列在相關的環境影響評估報告中，詳情請見以下網址，URL=<http://www.epd.gov.hk/eia/register/reason/eia044.htm>。

³⁴ 在邏輯而言，「生」和「滅」是對立的，「常」與「斷」亦爲對立，但「中道」卻主張不著兩者任何一邊，才是可取的態度。看似對立的概念尙可以「中道」觀之，更遑論並非必然對立的「環境保護」和「經濟發展」了。

我們若從「中道」思想作考慮，則我們在信念上亦當抱持「不著二邊」的態度，即既不一面倒地支持經濟發展，亦不毫不保留地支持環境保護。事實上，這一「不著二邊」的態度，與前述的「對立消解」有直接關係。因為我們既主張環境保護和經濟發展並非必然對立，則我們乃不必對其採一非此即彼的態度，而是可致力尋求兩者協調之理。縱使暫未能於特定個案中尋得這一協調之理，但亦不當否認此理之存在。未能找到如何並存之道，是技術或知識不足的問題，其是暫時性的。隨著法律制度的完善，工程學、經濟學和環境科學等應用學科的發展，環境保護和經濟發展於特定個案中得以並存的可能性亦會增加。但否認兩者有並存的可能，則是一智慧問題³⁵。我們從「中道」角度，已討論了環境保護和經濟發展的所謂對立有化解的可能，則我們便不宜輕易放棄協調兩者矛盾之信念。這態度非常重要，因為我們既不主張完全傾向環境保護和經濟發展之任何一邊，則在發展經濟之同時，將不會毫無保留地去破壞環境，而是考慮如何在把環境之破壞程度減至最低的情況下去發展經濟；同理，在我們致力保護環境之同時，亦會考慮環境以外之因素，避免保護環境之行爲變得過份激烈。

事實上，過度發展經濟所造成的環境破壞，早對人類造成困擾。如巴西阿馬遜（Amazon）地區便因大量的非法開墾，以致過去 40 年，竟有 20% 的雨林被夷為平地³⁶。但易為我們所忽視者，是只強調環境保護而妄顧環境以外的價值，原來同樣可對整個社會的正常運作構成危險。如在 2001 年，香港一環保組織的二十多名成員，在一奶類製品公司的廠房門外組成「人鏈」抗議，要求該奶類製品公司承諾，不再製造含基因改造成分的食品。環保組織的原意可謂從保護環境的觀點出發，但其行爲卻忽視了對社會其他方面的影響。如在該事件中，奶類製品公司便

³⁵ 一客觀道理是否存在是一事，而我們是否知道該理存在，則為另一事。我們或一時未能知道理存在，但無阻一理客觀地存在。有關「知道客觀之理」和「有客觀之理」的分別，勞思光先生有詳細討論。見其〈一個嚴重的思想問題〉，收其著《家國天下——思光時論文選》（香港：中文大學出版社，2001 年），頁 1-8。

³⁶ 見 *National Geographic* vol. 211, no. 1 (January 2007): 40-71.

稱其食品是運往醫院以供病人所用。若該奶類製品公司所言為事實，則環保組織的行爲，便有延誤病人準時進餐的風險³⁷。而最吊詭的是，若只強調環境保護，最終是否真的能夠保護環境？這亦是值得我們所關注。如香港新界大埔區的沙螺洞由於具有高生態價值，故被香港政府列為「特殊科學價值地點」(Site of Special Scientific Interest, 簡稱 SSSI)。根據香港法例，該地不得開發³⁸。香港政府的原意當然是希望透過不開發該地，以保護其生態環境，但政策一旦矯枉過正或僵化，將或未能真正達到保護該地環境的目標。以沙螺洞為例子，由於不能開發，以致該地間接缺乏管理，不但雜草橫生，更成為白紋伊蚊 (*Aedes albopictus*) 的棲息地，大大增加傳播登革熱 (dengue fever) 的可能，更有傳言謂有偷渡客在該地居住³⁹。若從「中道」觀點言之，以上例子均是著於經濟發展或環境保護之某一邊，而其所帶來的惡果，實顯而易見。

五、討論：「中道」和可持續發展

隨著現代人的環保意識日益增加，單純以破壞環境作為經濟發展的方法已難以取得大眾支持。事實上，近年有關環境管理的討論，最為熱門者，當是「可持續發展」(Sustainable Development) 的提出。「可持續發展」主張經濟、環境和社會三方面同時兼顧，而非只是重視三者的任何一面。初看之下，「中道」思想與「可持續發展」實有不少相同之處。「可持續發展」的流行，主要歸功於 1987 年「世界環境與發展委員

³⁷ 有關新聞見，

URL=http://news.bbc.co.uk/chinese/trad/hi/newsid_1500000/newsid_1500000/1500064.stm。

³⁸ 沙螺洞整體面積約為 57 公頃，而被列為「特殊科學價值地點」的土地面積約為 22 公頃。資料見詹肇泰、邱榮光，《迷失的沙羅洞：文化與生態》(香港：萬里機構，2005 年)，頁 12-16。

³⁹ 筆者數年前曾到過沙螺洞，發現該地流浪犬和蚊蟲眾多，政府政策固然保留了該地的原始生態環境，但充斥流浪犬和蚊蟲的生態環境是否即為我們所希望保留者，實值得深思。事實上，這已涉及一連串哲學問題，如自然的東西是否便是「好」的東西？不自然的東西是否必然「不好」？我們應該以什麼標準衡量「好」和「壞」？甚至究竟什麼是「好」和「壞」？對何人和何物而言是「好」和「壞」？有關討論，可參考 J. Baggini, *Making Sense: Philosophy Behind the Headlines* (New York: Oxford University Press, 2002)。

會」所發表的報告——《我們共同的未來》(Our Common Future)。這份報告提出了「可持續發展」的重要原則，指出發展當是「既可滿足我們現今需求之同時，卻不損害後代子孫滿足他們的需求。」又指出環境與經濟兩者不必然是對立關係，在決策的過程中，環境與經濟因素應一同考慮，不能孤立地去處理某一問題⁴⁰。「可持續發展」的觀念反映人們已意識到人類的生存實與環境息息相關，兩者環環相扣。故一切有關環境倫理的討論，早已不是純粹局限於環境範疇。環境保護和經濟發展沒有矛盾，以及兩者必須共同顧及才能得以發展的想法，實與前文討論的，一切法沒有根本的對立關係，故不應著重事物之任何一邊的想法相似。

從效果而言，「中道」與「可持續發展」發展確有相似處，但細看之下，兩者的理論根據還是不同。這是因為「可持續發展」的最終目標仍是希望透過我們現代人的努力，以求令往後的人類能同樣得到滿足需求的機會，但假設將來的人類對環境不像古人或現代人般依賴，往後人類的需要已能透過科技發展而得到滿足，則我們便是否不用愛惜自然環境？由於「可持續發展」純粹從人類觀點出發，難怪仍會招致「人類中心主義」(Anthropocentric)的批評⁴¹。反觀「中道」之立論基礎是「緣起」，而「緣起」除了引申出「中道」思想外，又會引申出眾生平等之觀點。因此，「中道」主張消解一切對立關係，並認為我們應不著二邊，均不是從「人類中心主義」作考慮，而是基於了悟一切眾生沒有等差所引申的一種平等觀，故縱使從效果而言，「中道」和「可持續發展」分別不大，但從倫理角度觀之，現在大為流行的「可持續發展」仍是相對自私的觀念；反之，佛教的「中道」智慧卻能免於道德上之非難。

當然，如本文開首所述，佛教的「無我」主張究竟如何可引申出價值判斷仍是有所爭論，故有論者或認為佛教會基於眾生平等和慈悲的特

⁴⁰ 《我們共同的未來》英文版本的網址為：URL=<http://www.un-documents.net/wced-ocf.htm>。內文所載引文，可謂「可持續發展」最重要的原則，見該報告第 1 章第 49 段。而有關環境和經濟兩者息息相關，相互影響的想法，見該報告第 2 章第 72、73 和 74 段。

⁴¹ B. Mitchell, *Resource and Environmental Management* (Pearson Education Limited, 2002), p. 73.

性而不願殺生，並由「不殺生戒」引申出護生的觀點⁴²，但消極的不破壞和主動的保護始終有所不同。若我們應用「中道」思想，其縱使能得到如「可持續發展」般的效果，而能同時考慮環境保護和經濟發展兩方面，但保護環境始終不是佛教本身的最終目標，故佛教的環境倫理觀，可謂只是第二義，而與主動保護環境的西方環保思想如「可持續發展」的觀念乃有所不同⁴³。相對而言，「可持續發展」明言人類發展當顧及環境乃至社會元素，故吾人只要有發展和進步的訴求，即須考慮如何同時保持一定的環境水平，故乃有主動保護環境的想法。故在這一意義下，「可持續發展」又對保護環境一事似較為有利、較有保障。

本文從「中道」觀念出發，配以實際例子，希望藉以提供一些既未為學者所留意，又適合實際情況所需的觀點，以助探討佛教思想在環境倫理上的可能貢獻。當然，本文只是簡單地討論「中道」和「可持續發展」等觀念的內涵，而有關其他的佛教和環境倫理之理論，均未有涉及。若我們考慮到其他理論，有關佛教對環境倫理的啓示又或許有所不同。但不論我們對佛教和環境倫理作怎樣的定位，相信本文已助說明佛教哲理在現今問題的應用上，可為吾人帶來一定的啓示。隨著環境管理所處理的範疇漸見複雜，其所涉及的科目亦將漸多。有關人類在面對環境倫理時當如何抉擇，相信亦會有更為深入的討論。傳統智慧如佛學者，如何在這一課題上有益往後的討論，相信會是一有趣課題。

參考書目

- 《中阿含經》，《大正藏》卷 1。
 《雜阿含經》，《大正藏》卷 2。
 《維摩詰所說經》，《大正藏》卷 14。

⁴² 星雲編著，〈佛教與環保〉，第十二課，頁 106。

⁴³ 言佛教保護環境，只是第二義，是相對於第一義的尋求解脫這一目標而言。當然，環境與人既是相互倚賴，則吾人若要求解脫，亦得愛惜環境。不然，環境被大肆破壞，我們亦沒有獨善其身的可能。故在這一角度言之，我們亦可說愛惜吾人外在的環境，是佛教所必然提倡的思想。

- 《五分律》，《大正藏》卷 22。
- 《大智度論》，《大正藏》卷 25。
- 《肇論》，《大正藏》卷 45。
- 《景德傳燈錄》，《大正藏》卷 51。
- 方東美，1992，《華嚴宗哲學》（上、下冊），台北：黎明文化。
- 方東美，2004，《中國大乘佛學》（上），台北：黎明文化。
- 牟宗三，2000，《歷史哲學》，台北：台灣學生書局。
- 牟宗三，2003，《宋明儒學的問題與發展》，台北：聯經。
- 李丙寅、朱紅、楊建軍，2001，《中國古代環境保護》，河南：河南大學出版社。
- 李潤生，2000，《生活中的佛法——山齋絮語》，台北：全佛文化。
- 李潤生，2008，〈轉識成智困難的辨解〉，《法相學會集刊》第 6 期，香港：香港佛教法相學會。
- 星雲，1999，《佛教與世學》，高雄：佛光山。
- 星雲，1999，《實用佛教》，高雄：佛光山。
- 勞思光，2001，《家國天下——思光時論文選》，香港：中文大學出版社。
- 馮滬祥，2002，《環境倫理學——中西環保哲學比較研究》，台北：台灣學生書局。
- 詹肇泰、邱榮光，2005，《迷失的沙羅洞：文化與生態》，香港：萬里機構。
- 霍韜晦，1992，《如實觀的哲學》，香港：法住出版社。
- 關子尹，2007，〈現象學區分與佛家二諦學說〉，《現象學與人文科學》第 3 期，台北：漫遊者文化事業股份有限公司。
- 釋恆清，1997，《佛性思想》，台北：東大圖書公司。
- 釋昭慧，1999，〈佛法與生態哲學〉，《哲學雜誌》第 30 期，頁 46-63。
- 釋昭慧，2001，《佛教倫理學》，台北：法界出版社。
- 釋昭慧，2003，《佛教規範倫理學》，台北：法界出版社。

- Badiner, A. H. ed., 1990, *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*, California: Parallax Press.
- Baggini, J., 2002, *Making Sense: Philosophy Behind the Headlines*, New York: Oxford University Press.
- Cooper, D.E. & James, S.P., 2005, *Buddhism, Virtue and Environment*, England: Ashgate Publishing Limited.
- Harvey, P., 2000, *An Introduction to Buddhist Ethics*, UK: Cambridge University Press.
- Kalupahana, D.J., 1995, *Ethics in Early Buddhism*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Mitchell, B., 2002, *Resource and Environmental Management*, Pearson Education Limited.
- Selin, Helaine ed., 2003, *Nature Across Cultures: Views of Nature and the Environment in Non-Western Cultures*, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Tucker, M.E. & Williams, D.R. ed., 1997, *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*, Cambridge: Harvard University Press.

The Implications of Buddhist “Middle Path” to Environmental Ethics: An Applicable Approach

King-Pong CHIU*

Abstract

The issue of environmental protection becomes more popular in modern society. Environmental Management as a key cross-disciplinary subject dealing with the problem is therefore very important in the current higher education. Among various areas within environmental management, ethics gains less attention. In fact, each decision making relates to value judgment. Buddhism is largely considered contributive to the discussion about the issue in the academic world. In this essay, supplemented by actual examples, “Middle Path” of Buddhism will be discussed and its implication to the environmental ethics as well as environmental management will be evaluated.

Keywords: environmental ethics, environmental protection, economic development, Buddhism, Middle Path

* PhD Candidate in Religions and Theology, The University of Manchester, United Kingdom