

環境倫理— 環境教育的終極目標

楊冠政*

壹、前言

自第二次世界大戰以後，歐美工業生產突飛猛進。由於工業化而產生許多環境問題，例如：空氣、水和土壤污染、放射性廢物及其他毒性物質之泛濫。尤其是環境災難（environmental disaster）的頻仍發生，使世人深感環境危機日益嚴重。

為了解決環境危機，各國政府及國際環境組織最初均強調訓練與再訓練專家及技術人員，以迎合專家人員的迫切需求。但是，各國逐漸發現環境問題涉及社會大眾各層人士的行為，非環境專家所能解決，除非人人對環境有正確的認識與行為，方能有效解決環境問題。

教育的目的在改變人類思想與行為，因此，解決環境危機之道端賴發展環境教育。聯合國於 1972 年在瑞典首都斯德哥爾摩（Stockholm）召開人類環境會議（United Nations Conference on the Human Environment），會中建議聯合國應發展國際環境計畫以協助各國發展環境教育。聯合國

遂於 1974 年正式推動國際環境教育計畫，世界各國均大力推行。

1977 年 10 月聯合國在前蘇聯的伯利西（Tbilisi）召開國際政府環境教育會議，會中制定的環境教育目標之一就是為每個人提供機會去獲得保護環境和改進環境所需要的知識、價值觀、態度、承諾和技能。會中曾決議：在發展環境教育計畫時，必須考慮倫理的價值，環境教育應以產生認知和價值為目的，藉以改進生活品質。

1991 年國際環境教育計畫發行的通訊 Connect，以“全球環境倫理—環境教育的終極目標”（A Universal Environmental Ethic — The Ultimate Goal of Environmental Education）為主題，論述環境倫理的重要性。文中指稱環境教育的終極目標在培養具有環境倫理信念的人，他具備正確的環境態度和價值觀，並能做出理想的環境行為。

所謂倫理是存在於人與人之間的道德關係，而環境倫理是人類與自然環境間的道德關係，也可以說是人類與自然環境的倫理責任。倫理的內涵包括信念、態度和價值觀。

在 1960 年代當環境危機出現時，哲學

* 國立台灣師範大學環境教育研究所兼任教授

家們開始應用傳統的倫理學思考環境問題，他們常遭遇到兩個問題：其一，存在於人與自然環境之間適當的關係是什麼？其次，這個關係的哲學基礎是什麼？哲學家們發現傳統的倫理學對這些問題的答案非常曖昧。

依據西方傳統的哲學觀點，通常是否認人與自然環境之間有直接的道德關係存在，並認為只有人類具有道德地位，所有其他東西被人類使用時方具有價值。這是典型的人類中心主義（anthropocentrism）的哲學觀點。

數千年來，人類沈醉在傲慢的人類中心主義，認為人是萬物的主宰和萬物的尺度，這種信念在文獻經典中屢見不鮮。自然是屈服於人類統治，自然萬物對人類有利益的方有價值。自然為人類所有，且人類有權利使用自然。人定勝天，超越自然的意念充滿人類的哲學、文學、宗教、文化與社會的各個層面，並為西方工業技術社會的環境典範。由於自然萬物與人類之間缺乏倫理關係，人類給予道德關切是不合邏輯的，也是行不通的。

歷史學者懷特在其『生態危機的歷史根源』一文中，認為猶太基督教的人類中心主義教義將人與自然分離，人類超越自然並任意利用自然的信念是今日生態危機的根源。

懷特認為，當前日益惡化的全球環境是現代科技的產品，他也懷疑應用更多的科技是否可以避免生態的災難。我們的科技是奠基在基督教義中人對自然的態度，也就是人類懷有超越自然、蔑視自然、任意宰割和利用自然的態度。因此應用更多的科技將無助

於生態危機的解決。

貳、人類中心主義的涵義與起源

一、人類中心主義的涵義

所謂人類中心主義就是認為人類是萬物主宰，所有價值來源和萬物尺度。這種信念蘊藏在西方文明社會思想中已有數千年的歷史（Eckersley, 1992）。

人類中心主義是西方傳統哲學的主流思想，堅信倫理原則僅適用於人類，而且人類的利益和需要具有最高的價值和重要性。因此對非人類的道德關切只限於對人類有價值的實體（Armstrong & Botzler, 1993）。

人類中心主義亦稱人文主義（Humanism），或人本主義。西方文明的各種學說與理論都認為人類是超越自然的。人文主義包含猶太基督思想，文藝復興時期人類成就榮耀，以及世俗的觀念，人是萬物的尺度及自然的護衛者，並能控制自己的命運。

人類中心主義已成為今日西方文明的隱涵理想（the underlying ideal），而且是人類權力與統治地球的哲學理論基礎。它的信念構成政治的意識形態的基石，包括獨裁的與民主的、自由的與保守的、世俗的與哲學的（Bennett, 1993）。

二、人類中心主義的宗教起源

伯納（J. W. Bennett）認為人類中心主義起源於宗教與世俗的哲學（secular philosophy）（Bennett, 1993）觀念。

懷特（L. White）認為猶太基督教是最

富人類中心主義思想的宗教。在聖經舊約的創世記中有下列一段文字：「上帝照自己的形象創造了人。上帝賜福他們說：你們要生養許多兒女，使你們後代遍滿全世界，控制大地。我要你們管理魚類、鳥類和所有動物」（White, 1967）。

希伯來語文學者（Hebrew linguist）曾分析上述創世記第一章經文，發現使用兩個動詞，*kabash* 和 *radah*。*kabash* 翻譯為征服（*subdue*）；而 *radah* 翻譯為統治（*domination*）。整本舊約聖經中，*kabash* 和 *radah* 含有強烈的脅迫性和壓服性意義，正似一個戰勝的征服者將他的腳置於擊敗的敵人的頸上，展現出絕對的統治。因此這段經文成為基督教的傳統思想，及神命令人類征服自然的一部份，並把它作為人類的奴隸。這樣的詮釋已成為數世紀來人類利用自然的藉口（Nash, 1989）。

懷特認為聖經將人與自然分離，人是主人，並且人是依上帝的形象所創造，他具有神的靈魂和負有救世的期望。顯然的，人是位於萬物之上。依據基督教的傳統，認為上帝創造萬物是為人的利益，上帝並明白地宣示自然歸於人類統治，自然界萬物除役於人外，別無其他目的。懷特認為在創世記中所稱「你們要生養許多兒女，使你們的後代遍滿全世界，控制大地。我要你們管理魚類、鳥類和所有的動物。」就是明確地說明每個生物都是為人類利益而創造。因此人是萬獸之王（*the king of beasts*）。自然歸於人類統治，萬物除役於人外無其他目的（White, 1967）。

在創世記第九章中更明白的說出人類

對自然的統治是完整的和無限的。其經文如下：上帝賜福給挪亞和他的兒子們，說：「你們要生養眾多子孫，散布全世界，所有地上的牲畜、空中的飛鳥、地面的爬蟲，和海裏的魚類都要懼怕你們，歸你們管理。」懷特認為這段文字成為基督徒任意利用自然的理論基礎，也是近兩千年來構成基督教的傳統思想（White, 1967）。

基督教思想家往往以二種意義來解釋「控制大地」。第一，所有的受造物都臣服於人的管理之下；人是它們的王。第二，人是全世界所有受造物最優越者。這可從人的理智、語言、直立而行、雙手並用的事實中看到。人類在世界中的地位乃是上帝的恩賜。祂是創造主；祂讓萬物服務人類。因此人類乃成為世界的王（谷寒松等，民 83）。

三、人類中心主義的哲學起源

遠在兩千多年前，希臘哲人普羅達哥拉斯（Protagoras, 481-411 B. C）曾說過：人為萬物的尺度（*Man is the Measure of All Things*）（楊照雄，民 75）。

亞里斯多德（Aristotle）曾稱：植物為動物存在……所有動物是為人類而存在，馴服動物可供役使或充作食物，關於野生動物並不全部可供作食物，且可應用在其他方面，包括製作衣物和工具。那麼我們可以確定自然並無其他目的，自然特別為人類提供所有動物給人類（Desjardins, 1993）。

阿奎納（S. T. Aquinas）是中世紀的哲學家和神學家，他認為理性是決定一切事物的卓越性，智力越高者越具卓越性。他認為地球上只有人類具有智力，因此地球上所有上

帝的創造物，必須接受具有卓越性的人類所支配。

阿奎納曾稱：我們駁斥那些人的錯誤思想，他們認為宰殺無理性的動物是一種罪惡。動物被人類所使用這是神的意旨。因此，人類宰殺牠們或役使牠們並無不公平的問題。基於這個理由，上帝對諾亞（Noah）說：正像青草一樣，我送所有肉類食物給你（Desjardins, 1993）。

亞里斯多德和阿奎納有這種立場是由於他們相信只有人類（或者天使與神）具有道德地位，人類有道德地位是由於他們具有智慧（或靈魂），他們能夠思考和選擇，因為動物和其他生物缺乏此種能力，因此不能考慮牠們與道德的相關性，任何我們對自然的責任應從對人類需要與利益來說明。

十六、七世紀機械論的世界觀（mechanic worldview）成爲推動征服自然和利用自然等信念的主要力量。

機械論世界觀認為在宇宙間天體運行中可觀察到數學規律，而人類社會卻處於一片混亂之中。如何在人類社會中建立起類似力學規律的社會規律，就是要以最利於個人追求物質利益的方式組織社會。這樣人類的財富累積愈多，社會就愈有秩序。財富的累積與社會進步成了同義詞。這裡的進步是指人們對環境的改造，進步就是能從自然環境獲得最多的資源，爲人類創造更多的財富。利用自然和征服自然成爲進步不可避免的手段。

「機械論世界觀」有關的學者有培根（Francis Bacon, 1561-1626），笛卡兒（Rene Descartes, 1596-1650），洛克（John Locke,

1632-1704）和史密斯（Adam Smith, 1723-1790）。其中尤其是培根爲機械論世界觀奠定基礎。（林樞，2000）

培根是英國十六世紀的哲學家，在其著作“新工具”中謂爲要恢復人們對自然的統治權提供方法—即工具，因這一工具與亞里斯多德的“邏輯學”所提供的工具不同，故稱新工具。

他認為在古代，哲學主要是研究本體論問題，中世紀哲學是神學的婢女，論證宗教教義，宣揚盲目信仰是它的中心任務。培根從以往科學的研究中認識到，脫離事實，脫離經驗，脫離自然，造成了科學不景氣。他堅持認為只有通過自然界自身，才能說明自然界，人們必須按自然界本來的面目接受自然界的影像。也就是，人們只能依據自然界對它作出積極的規定，而絕不能想像的幻夢來代替現實。知識就是存在的映象（易杰維，1999）。

培根在人類認識史上，提出了一條完整的經驗論的認識原則：要認識自然就必然要與自然密切接觸，通過經驗，依據經驗找到具有普通性，必然性的知識。

培根堅決認為自然規律是客觀存在，一切現象具有必然的因果聯繫。人們只要懂得了事物的因果聯繫，就能控制自然，征服自然，因爲知識就是力量（易杰維，1999）。

笛卡兒是法國哲學家，被尊稱爲近代哲學之父，他倡導二元論，明確地將心靈與肉體分開，心靈的作用他以“我思故我在”來表達，因此他是在純粹機械論原則的基礎上提供全面解釋的第一人。

他認為自然萬物都可以量化而歸納爲數

學模式。在他的數學世界裡無色、無味，事物失去了生機，但卻獲得了嚴密的秩序。笛卡兒認為消滅了任何紛亂混雜，便可隨心所欲地改變事物運動的規律。他認為物質世界科學必須以現實世界的絕對確實性為基礎，各領域的科學都要以單一機械學的體系對一切自然現象進行邏輯描述。而且他認為所有的物質都是按照機械論原則運動的，一切動物的身體（包括人的身體）都是機器。他的懷疑論方法和數學為新科學奠定了基礎。

笛卡兒認為人是自然的主人和所有人，而且人類具有思考和語言的能力，其他動物完全缺乏。動物的行為顯示無心智與意識，因此牠們可視作由多樣零件組成的機器。人類是否要給予動物道德關懷的問題，在十七世紀醫學興起之時層引起世人的重視。當時的醫學研究利用未經麻醉的動物做活體解剖（vivisection）。笛卡兒贊同這種行為，並認為動物是沒有知覺的機器，人類與牠們之間沒有倫理關係（de Groot, 1992）。

洛克是英國哲學家，被尊稱為西方自由主義之父，今日西方世界的自由社會，民主政治，資本主義經濟理論的奠基人（Pai, 1977）。

洛克是將機械世界觀的自然規律應用在社會的發展。他認為個人有自私自利的天性，而且是各自獨立的心智物質（mental substance）。為了要滿足個人的自私天性就要不斷征服自然，開發自然資源，獲得財富。對自然的否定，就是通往幸福之路。個人生存的目的就是要財富不斷擴張（Pai, 1977）。

人類都是善良的，但是由於貧窮而犯罪，若個人獲得愈多工資，財富也愈多，社

會也會安定進步。成立政府的目的是要保護個人的私有財產、權力和安全（Pai, 1977）。

參、天賦權利信念推動倫理的擴張

公元 1215 年英國貴族以天賦權利（natural rights）名義脅逼英王約翰簽署大憲章（Magna Carta），認為他們的存在具有天賦權利，這些權利獨立於英王的意志之外，英王不得隨意監禁或放逐他們。大憲章也限制英王擅自增加財產稅及沒收土地的權利。

天賦權利的信念在歐美社會激起自由的浪花，導致法國的大革命以及美國的獨立革命的成功，同時掀動歐美社會的人道主義（Humanitarianism）、功利主義（Utilitarianism）和動物解放運動（Animal Liberation Movement）。這些匯成洶湧的浪潮推動倫理信念跨越人類中心倫理所構築的倫理分割線，使人類倫理信念擴展至生命中心及生態中心領域，對非人類的生物及自然物賦予道德地位及法律權利。

一、人道主義強調動物的自由與生存權

英國學者尼柯森（Edward B. Nicholson）反對因為動物缺乏推理能力，而剝奪其生存權利。與人類比較，動物的心智機能較弱，感覺較遲鈍，牠們也應享有自由與生存的權利，正像一個白癡，誰能否定他們的自由與生存權利？人死亡後，靈魂仍繼續存在的說法是無法證實的，我們不能據此用以剝奪動

物的天賦權利。尼柯森也反對笛卡兒的哲學，認為動物是沒有意識的機器。他堅信動物像人類一樣有神經系統，能感受痛苦和愉快，因此動物與人類一樣要有自由與生存的權利。人道主義者沙特（Henry S. Salt）於 1891 年出版其著作『動物權利與社會進步的關係』，他認為人類有自由與生存的權利，動物也應該有。人類應將倫理擴大，使動物成為受益者。我們賦予動物權利並不是給予牠們同情與正義，而是為了我們人類自己。我們人類文明的發達、社會的進步與這件事息息相關。

沙特認為自 1862 年美國奴隸解放法案通過後，黑人不再遭受殘忍與不公平的待遇，循此方向發展，下一個步驟該是動物的解放。而這兩種解放是不可分割的。一個高度發展的民主社會應包含人類及所有非人類生物。非人類生物遭受不公平待遇只是一種社會的病態。在一個不公正的社會系統裏，商業利潤成為人類工作的主要目標，對一般人的福祉已不予重視，遑論動物的權利。他不奢望已獲得政治與經濟利益者會自願進行改革。他贊同社會主義制度，藉整體教育規劃，給予人道行為的教育。一般科學家、宗教家和文學家也應學習人道行為的技術。如果社會的道德亦是改變，社會的法律也應隨著改弦易轍（Nash, 1989）。

二、功利主義呼籲善待為人類服務的獸類

十八世紀的功利主義者邊沁（Jeremy Bentham）認為快樂本身就是善，而且是唯一的善；痛苦本身就是惡，而且是唯一的

惡。其他的一切之所以善僅僅是它有助於產生快樂而言。他的倫理信念源自他的最大快樂原理（Greatest Happiness Principle），最大快樂就是最大多數人的最大幸福。一個有倫理的個人或社會應擴大愉快而減少痛苦。為人類服務的牛和馬，牠們都是有知覺的動物，人類應停止對牠們殘暴。邊沁反對以推理能力或談論能力作為人與其他動物的倫理分割線。他認為：問題不是牠們會不會推理？牠們會不會談論？而是牠們會不會受苦？。

依據邊沁的功利主義，引起最大痛苦的行為就是最不合倫理的行為。他反對笛卡兒的理論，認為動物只是沒有知覺的機器。他懷疑為何人類法律拒絕保護有知覺的動物，何況牠們對人類有益，牠們應給予道德考量。

羅蘭斯（John Lawrence）亦從功利主義觀點討論倫理問題，他認為倫理範圍應包含動物，特別是為人類服勞役的牛馬。1796 年他發表的『論馬及人類對獸類的道德責任』一文中呼籲給予獸類道德地位。依據自然法則（natural law）的原理，所有生物的倫理地位是基於每個生物本身具有善。亞里斯多德（Aristotle）的道德系統中，人類的道德地位是高於動物，而動物高於植物。由於每個生物具有本身的善，因此牠們應是獨立於人類的利益和使用之外。羅蘭斯堅信正義的本質是不可分割的。因此他認為人類的政府未曾承認動物的正義並將其併入法律系統。基於正義與仁慈，他建議獸類的權利應為國家政府承認，並制定法律保護牠們以免遭受人類的虐待（Nash, 1989）。

三、動物解放運動鼓吹動物權利

近數十年來，西方社會掀起一股熱烈的社會與政治運動，以維護動物的權利，就是動物解放運動（Animal Liberation Movement）。他們認為動物與人類一樣具有道德地位，人類應該尊重及保障牠們的天賦權利。哲學家辛格（Peter Singer）和黎根（Tom Regan）為動物解放運動的主要領導人。

辛格於 1973 年發表『動物的解放』（Animal Liberation）一文，認為動物能感受痛苦與愉快，牠們應該獲得人類的道德考慮，並給予生存權利。他認為將動物排除在道德考慮之外，正似早期種族主義（Racism）和性別主義（Sexism）將黑人與婦女排除在道德考慮之外，剝奪他們的權利是不道德的，因為違反了利益平等的原則（Principle of Equality of Interest）。同樣的，物種主義（Speciesism）也是不道德的。不能由於牠們不是與我們同一物種而歧視牠們，我們應該考慮其他物種的道德地位，並給予同樣的權利。辛格建議任何有知覺的個體，應給予道德的考慮。他認為沒有理由忽視動物遭受痛苦。當動物受苦時，外在的表情正似人類一樣，動物也有中央神經系統作為情緒發展的中心。我們不該認為動物無語言能力而不給予道德考慮。對無語言能力的嬰兒，我們是否不給予道德考慮（Singer, 1979）。

黎根是動物解放運動的領導者。他建議生命主體（Subject-of-a-life）的概念，凡是個體具有信念和期望，並過情緒生活（emotional life），例如多數成長的哺乳類，這些都是生命主體。生命主體都具有傳承的

或天賦的價值（inherent value），值得人類尊重，因此所有動物都應給予道德考慮。他認為生命主體可能是道德者（moral agent）或道德病體（moral patient）。所謂道德病體係指人類嬰孩、精神錯亂者和所有動物，道德病體不負有道德責任，不論是道德者或道德病體都具有天賦價值，應給予道德的尊重（Regan, 1983）。

肆、生命中心倫理倡導尊重生命個體

人類經過多年的努力，將倫理的範圍逐漸自人類擴展至非人類，即所謂對自然界的生物體給予道德考慮，此類學說通稱為生命中心主義。倡導生命中心倫理的學說以史懷哲（Albert Schweitzer）的尊重生命的倫理（The Ethic of Reverence for Life）和泰勒（Paul W. Taylor）的尊重自然（Respect for Natur）最具影響力。此外，黎根的動物權利和辛格的動物解放亦對人類的倫理信念產生影響。

生命中心倫理主張生命個體具有道德價值，而不將物種和生態系涵蓋在道德價值之內。尤其是泰勒的學說認為生物個體的善就是生物潛力的充分發展。

一、史懷哲尊重生命的倫理

史懷哲倡導的倫理原則就是：鼓勵和維持生命是善良的好事，而毀壞和阻撓生命是醜惡的壞事。他認為尊重生命的原理應該包含所有的生命，包括昆蟲和植物。

1952 年他接受諾貝爾和平獎時，發表

『我的呼籲』演說中有下列一段講詞：「我要呼籲全人類，重視生命的倫理。這種倫理，反對將所有生物分為有價值的與沒有價值的；高等的與低等的。這些判斷的標準是以人類對於生物親疏遠近的觀點為出發點的。這種標準是純主觀的，……這種區分必然會產生一種見解，以為世界上真有無價值的生物存在，我們能隨意破壞或傷害牠們」（Nash, 1989）。

二、泰勒的尊重自然環境倫理學說

泰勒是美國紐約大學的哲學教授，他於1986年發表『尊重自然』一書，並宣稱尊重自然就是他的環境倫理學說。

泰勒的生命中心倫理學說中，曾有系統地說明存在於人類與自然間的道德關係。其學說認為所有生物具有自身的善（同義字為好處或福祉）和天賦價值（inherent worth），值得具有道德能力的道德者的尊重，而且採取這種態度的人便傾向於增進和保護其他生物的善。

泰勒的生命中心自然觀具有若干基本信念，就是人類與其他生物都是地球生命社區的成員，人類並不超越其他生物，而且人類與其他生物構成互相依賴的系統。由於每個生物體內的功能與外表的活動都是目的導向，具有恆定的趨勢來維持個體的生命與種族的生存。

泰勒的環境倫理學說的核心成分就是行動正確、品行良好，並表達尊重自然為終極的道德態度。持有這種態度的道德者具有一套品德標準和行為法則，做為他們自己的倫理原理。所謂行為法則就是對生命個體不

傷害、不干擾、誠信和補償性公正等法則（Taylor, 1986）。

伍、生態中心倫理主張給予生態系整體道德地位

若干學者認為人類應對生態系整體給予倫理考慮，被稱為生態中心主義。生態中心倫理考慮的生態系整體，包括生物、非生物、生態系和生態系過程等。

生態中心倫理是基於自然世界具有內在價值的哲學前提。通常包含大地倫理（The Land Ethic）和深層生態學（Deep Ecology）。

李奧波（Aldo Leopold）於1949年發表其環境倫理學說—大地倫理。他認為人類應擴大社區的範圍，涵蓋土壤、水、植物和動物，整個說就是大地。人類只是這社區的成員之一，必須尊重與他一起生存的其他成員。自然萬物皆有其生存的權利，而這個權利並非人類所賜給。大地倫理的理論主張一個真實的環境倫理，就是自然本身具有內在價值，而不是由於它對人類的生存和福祉具有意義，而且人類對自然世界有倫理責任。

李奧波在『大地倫理』這篇文章中宣稱：凡是保存生命社區的完整、穩定和美麗的事都是對的，否則都是錯的。依據李奧波的觀點，大地倫理的信念必須要改變人類對自身的看法，人類應停止視自己為星球的征服者或優越物種的成員，應視自己只是生命社區的普通成員（Leopold, 1949）。

奈斯（Arne Naess）於1974年創立深層生態學，認為我們要保護所有物種，否定我們人類超越自然的態度。我們必須承認動物、植

物和生態係均具有內在價值，並非它們僅有工具性價值，例如熱帶雨林中的昆蟲與植物的多樣性應受保護，並非這些生物可能產生抗癌物質，而是這種多樣性具有自身的價值和存在的權利。同樣的，河流和湖泊應有清潔的水，因為有清潔的水，人類方可使用於飲用及游泳，而魚類也要享用清潔的水。

深層生態學者認為在自然界中，人類與其他生物具有同等的價值，而物種間的競爭是正常的、自然的和不可避免的。人類使用藥物消滅蚊蠅和細菌就是一種自然的競爭，並不是人類超越自然及統治萬物。但是人類進步的技術，常導致生態系的破壞，侵害其他生物存在的權利。由於人類的生存賴於自然界眾多生物間的互依關係，消滅了其他物種或摧毀了生態系，人類本身的生存亦失去保障。因此我們人類必須學習謙遜，尊重自然。我們人類並非超越自然，而是自然的一分子。

深層生態學認為今日的環境危機是起源於現代人的價值觀和生活方式。而現今所採取解決環境危機的方法是基於淺層生態學（shallow ecology）的。以人類中心倫理的膚淺方法解決污染和資源問題，這是無濟於事的方法。深層生態學者認為環境危機的解除唯有藉改變現代人的哲學觀點、改變個人和文化的意識形態結構，培養生態良知，以及認識下列基本原理（Naess A., 1987）

1.地球上的人類與其他生物均有內在價值（或天賦價值），其他生物的價值不能以對人類是否有實用價值予以衡量。

2.生命的豐富性或多樣性是其內在價值的實現。

3.人類沒有權利減少生命的豐富性與多樣性，除非為了自身維持生命的需要。

4.人類生命與文化的繁榮只能容納少量人口的存在。

5.目前人類對非人類世界正進行激烈的干擾，且情況正繼續惡化中。

6.現有政策必須改變，這種改變影響經濟的、技術的和意識形態結構的改變。

7.意識形態的改變主要在讚賞生活的品質，而不是提高生活水準。

8.贊同上述原理的人有義務直接的或間接的推動所需要的改變

陸、全球化環境倫理

UNEP, IUCN 和 WWF 等機構於 1991 年出版「關懷地球——一個永續生存的策略」一書。書中建議建立以人為中心，保育為基礎的世界倫理（world ethic）。此世界倫理之要素如下：

每個人都是生命社區的一部分，這個社區是由所有生物所組成。這社區將人類社會和自然聯成一體。

每個人都有基本的平等的權利，這權利包括個人生存、自由和安全、自由思想、宗教、集會和結社、參與公務、教育等。沒有人有權利剝奪他人的謀生方法。每個人和每個社會必須尊重這些權利；並負責保護這些權利。

保證每個生物獲得人類的尊重，不論它對人類有何價值。人類的發展不應威脅自然的完整，或其他物種的生存。人類應該適當地對待所有生物，並保護牠們免於殘暴、受

苦和不需要的殺害。

每個人應負起他對自然影響的責任，人類應保育生態過程及自然的多樣性，並節儉地和有效率地使用資源，並保證再生性資源的永續利用。

每個人應公平地分享資源使用的利益與成本。每個世代所遺留的世界，應像他傳承的一樣，多樣的和具生產力的。一個社會或世代不應該限制其他社會或世代的機會。

保護人類的權利和自然的權利是全世界的責任，它超越文化的、意識形態的和地理。

柒、結語

綜上所述，可知人類的倫理信念已自人類中心擴展至生命中心及生態中心。人類的倫理關係已突破人際關係，把動物、植物及自然環境列入倫理範圍。數千年來，人類與自然間無倫理關係之信念已經開始瓦解。基於人類自身福祉及自然的內在價值，自然界的動植物及生態系已漸為人類關切。非但人類的信念與態度已開始轉變，人類的法律制度亦逐漸邁向綠色的境界。各國政府頒佈的野生物保育法中，均明確揭示尊重自然界生物生存權利，並設置保護區，使日漸稀少的物種不致絕滅。

捌、參考文獻

一、中文部分

王文佳、柯金良譯（1992）。我們共同的未

來，臺灣地球日出版社。

內政部營建署譯（1984）。世界自然保育方略，內政部營建署印。

楊冠政（1996）。人類環境倫理信念的演進，環境教育季刊，28：7-20。

楊冠政（1996）。人類中心主義，環境教育季刊，28：33-48。

楊冠政（1996）。生命中心倫理，環境教育季刊，29：17-30。

楊冠政（1996）。生態中心倫理，環境教育季刊，30：15-30。

楊冠政（1997）。邁向永續發展的環境教育，環境科學技術教育專刊，12：1-10。

紀駿傑（1997）。社會正義—環境社會學規範性關壞環境價值觀與環境教育學術研討會論文集。成功大學台灣文化研究中心出版，頁75。

楊冠政（1999）。永續發展的倫理，環境教育季刊。37：82-86。

楊冠政（1999）。邁向全球化的環境倫理，哲學雜誌，30：4-22。

葉力森、石正人（民84）。台灣棄犬問題探討與對策，中華民國保護動物協會發行。

何懷宏、廖申白譯（民78）。倫理學體系，淑馨出版社。

易杰維（1999）。培根，東泉出版社。

林樞（2000）。環境哲學概論，中國政治大學出版。

谷寒松、廖湧祥（1994）。基督信仰中的生態神學，光啓出版社。

二、英文部分

Armstrong, Susam J. & R. G. Botzler (1993).

- Environmental Ethics*, McGraw-Hill, Inc.
- Ball, T. (1994). Green Politics in W. P. Cunningham et al eds. *Environmental Encyclopedia*. Gale Research Inc.
- Connect, (1992). *Environment or Development* Connect XVII No.3 Sept. 1992.
- Desjardins, J. R. (1993). *Environmental Ethics*, Wadsworth Publishing Co.
- de Groot, W. T. (1992). *Environmental Science Theory*, Elsevier Science Publisher.
- Eckersley, R. (1992). *Environmentalism and Political Theory*, State University of New York Press.
- Engel, J. R. & J. G. Engel (1993). *Ethics of Environment & Development* Belhaven Press, London.
- IUCN/UNEP/WWF (1991). *Caring for the Earth. A Strategy for Sustainable Living*.
- Low, N. (1999). *Global Ethics and Environment* Routledge.
- Milbrath L. W. (1984). *Environmentalists: Vanguard for a New Society* State University of New York Press.
- Nash, R. F. (1989). *The Rights of Nature*, The University of Wisconsin Press
- Pais, J. D. (1977). *Environmental Crises and the Evolution of Human Values* in *Current Issues in Environmental Education* III Ed. Robert H. McCabe, ERIC/SMEAC.
- Regan, T. (1983). *The Case for Animal Rights* in Susan J. Armstrong and Richard G. Botzler eds. *Environmental Ethics*, McGraw-Hill, Inc.
- Sessions, G. (1995). *Deep Ecology for the 21st Century*, Shambhala, London.
- Singer, P. (1979). *Equality for Animal* in Susan J. Armstrong and Richard G. Botzler eds. *Environmental Ethics*, McGraw-Hill, Inc.
- Sitary, D. (1993). *Agenda 21: The Earth Strategy To Save Our Planet*.
- Taylor, P. W. (1986). *Respect for Nature*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- White, L. (1967). *The Historical Roots of Our Ecological Crisis* in Donald VanDeVee and Christine Pierce eds. *The Environmental Ethics and Policy Book*, Wadsworth Publishing Co. 1994.

