

# 天主教的生態倫理與生態靈修

莊慶信

輔仁大學宗教學系教授

## 提要

近年來，環境學者逐漸注意到宗教智慧可能對自然生態的保護有所貢獻。本研究採用文獻分析法，探索天主教的「生態靈修」(ecological spirituality, eco-spirituality)與其宗教倫理中的「生態倫理」之間有何關連性？首先，考查古來一向注重靈修的天主教是否提供任何生態倫理原則而顯出對自然生態的關懷？其次，檢視天主教基於其「生態倫理」而開出幾種「生態靈修」的模式？最後，嘗試找出天主教的「生態靈修」對當代臺灣的環保工作的困境有沒有任何啟發？期望此研究有助於臺灣早日突破推動環保的困境。

關鍵詞：生態靈修、生態倫理、天主教倫理、臺灣環保

## 前言

宗教倫理不僅關注「神與人、人與人之間的關係」，還關懷「人與自然之間的關係」。自古以來，大部分宗教都崇尚自然，把自然界看成上天賞賜給人的禮品，「因此珍惜和尊重自然就成為各個不同宗教的倫理行為規範，這就是宗教的生態性倫理。」（陳麟書，2006:71）也就是說，宗教的生態倫理（ecological ethics or environmental ethics）也是宗教倫理的一部分。

推動環保工作是刻不容緩的一件大事；但是今日各國僅靠政府及學校教育來推動環保，一直出現力不從心的現象。近年來，環境學者逐漸注意到宗教智慧可能對自然生態的保護有所貢獻。本研究採用文獻分析法，探索天主教的「生態靈修」（ecological spirituality, eco-spirituality）與其宗教倫理中的「生態倫理」原則之間有何關連性？首先，考查古來一向注重靈修的天主教是否提供任何生態倫理原則而顯出對自然生態的關懷？其次，檢視天主教基於其「生態倫理」而開出幾種「生態靈修」的模式？最後，嘗試找出天主教的生態靈修對當代臺灣環保工作的困境有沒有任何啟發？期望此研究有助於臺灣早日突破推動環保的困境。

## 一、天主教傳統裡的生態倫理

1967年林懷特（Lynn White）宣稱西方生態危機的歷史根源之一為基督宗教，因為基督宗教有人類中心論的傾向。<sup>1</sup>此論文在西方基督宗教世界引起了軒然大波；五年後，歷史學家湯恩比（A.Toynbee, 1889-1975）也說因為基督宗教崇拜一神，過去剷除民間宗教的諸神，連帶地將大自然中的神性（divinity）也連根拔除了。（1974:143-144）因此給人的印象好像所有的宗教

---

<sup>1</sup> See Spring & Spring（1974:15-31）；又見何懷宏（2002:152-156），莊慶信（2005:4-5）。

都不關懷生態。其實不然，針對生態關懷的議題，生態倫理學家泰勒（P. Taylor）就宣稱不論是一神論或多神論宗教裡均有愛護大地及其中野生生物的諭令，並指出與大自然為一體的密契主義者，也可以提供所需要的精神資源。（1986: 309，賴品超，2006:65）

林懷特的批評也不是空穴來風，過去主流的教會不夠重視生態層面確是不容否認的事實；但谷寒松、廖湧祥發現即使在中世紀，基督宗教已有「一些對環境極友善的神學思想」，當時已留意到「大地的神秘」，並深信來自上帝的大自然應受尊重及珍惜。（1994:218）基督宗教的神學家、聖經學家重新詮釋聖經，發現舊約及新約經文中，蘊藏著許多關懷自然生態的智慧，但過去未受重視。繼而在教義、聖事、禮儀、訓導、實踐等各方面都作了深度的反省，而激發了生態神學的研究風潮，各教會三十年來已逐漸轉為關懷自然生態，並非至今坐視環境的惡化而不顧（Dwivedi, 1989）。1992年，由美國天主教聯合會、全美基督教聯合會、福音派環境網（the Evangelical Environmental Network）等，共同成立了「全國宗教環境伙伴組織」共同維護地球的生態環境。如此，基督宗教對待生態環境最先是主張「統治模式」，七〇年代以後轉為「管理或管家模式」，至九〇年代成立伙伴組織以後，正式邁入了「伙伴模式」。（段琦，1999:187-193）如此在宗教與環境關懷方面豎起了新的里程碑。

天主教傳統除了與東正教、基督新教相同的聖經環境觀之外，還有由聖本篤開創的隱修院傳統，聖方濟建立的方濟傳統，其中都蘊藏著豐富的環境關懷及生態智慧。（Breuilly & Palmer, 1992）尤其是聖方濟（Francis of Assisi, 1182-1226）將大自然視為兄弟姊妹的胸襟，而被譽為「生態主保」，他的觀點近似深層

生態學。(Devall & Sessions, 1985: 90; Nash, 1989: 93)<sup>2</sup>根據麥大納(Sean McDonagh)的意見，雖然梵二前曾準備了環保議題，但為了避免急於處理而引發其他造物權的敏感問題，因而未提至大會中討論。具有代表性的〈論教會在現代世界牧職憲章 12〉中表達的立場是「人類中心論」，但東方的印度教、佛教則不贊同此立場；即使近來教會依然忽略約伯書三十八至三十九章，此段經文已論及大自然及所有受造物等生態智慧，可見聖經早已開始拒絕人類中心論了。(1990: 176)<sup>3</sup>其實，天主教從七零年代教宗保祿六世(Paul VI)的〈八十年〉宗座信函起，逐漸進入生態覺醒的萌芽期；至九〇年代美國主教會議的聲明特別關心大自然，而進入了生態覺醒的成熟期；(谷寒松、廖湧祥，1994: 218) 其間共發出十項關懷生態的文獻，足以說明今日天主教關心環境。至今谷寒松神父、廖湧祥牧師合著的《基督信仰中的生態神學》是華文中最完備的基督宗教環境論述，此書亦是臺灣天主教輔仁博敏神學院必修課的教科書。

2005 年，筆者曾將天主教環境關懷中的「生態倫理」歸納出九個特色，亦即，尊重自然的神聖性、自然的聖顯性、自然的管家、視同家人或伴侶、苦難中一同讚美、參贊自然、生態正義、和諧得救、生態國實現等九個生態倫理原則。(莊慶信，2005:8) 本文進一步將它整併為六個生態倫理原則，亦即，尊敬具神聖性的大自然，透過「宇宙基督」(大自然)而接近天主，成為好管家，以愛心及親情對待大自然，維護生態正義，參贊

---

<sup>2</sup> 納什(Nash)指出1960年貝庇(Marston Bates)已宣稱聖方濟為大自然的基督徒而言，是個適當的主保人選；其後，林懷特在7年後才提出；而天主教梵蒂岡官方則接受此提議在1980正式宣布為生態主保聖人(the patron saint of ecologists)。

<sup>3</sup> 又見中國主教團秘書處，1975: 209-210。現代憲章(GS)第12號云：大地上所有的一切，其應當趨向的宗旨是人：人是萬有的中心與極峰。這點幾乎是人人共有的主張，無論其為有信仰者或無信仰者。

及拯救大自然等。詳細內容說明如下：

(一) 尊敬具神聖性的大自然

在天主教徒的心目中，天主創造的整個宇宙是一個神聖的團體，不僅人是「天主的肖像」，整個宇宙也是天主的形像。(Van Rossum, 1994:23) 因此，從大自然中我們可以看見天主。再者，聖經指出受造物、自然現象、禽獸（野羊、野鹿、野牛、駝鳥、馬、鷹）等都透露天主的智慧（約卅八 1-卅九 30），表達出大自然具有神聖性或某種程度的天主性。此外，依霍克(Matthew Fox, 1940-) 的研究，聖經表達了大自然和受造物（包含精神及物質）都是上主的祝福(blessing)，訂盟約的天主也是祝福的天主。1545年，教會在特利騰(Trent)大公會議之後，逐漸過度強調原罪(original sin)，導致大家忘了在此之前的「原福」(original blessing)傳統，更是《創世紀》要表達的主軸。(1983: 42-47) 簡單地說，對基督徒而言，即使大自然也充滿天主的祝福，因而它是神聖的。

在這方面，密契主義者用「萬有在神內」(panenteism)一詞說明大自然具有神聖性。這論點與「天主」(神)的概念均須同時兼顧超越性(transcendence)和內在性(immanence)，以及「自然世界」過去曾被基督宗教「去神聖化」(de-divinized)等課題相關連。(Breuilly & Palmer, 1992:40-41)

美國天主教主教團為回應教宗若望保祿二世的〈1990年世界和平文告〉中的環境課題，在1991年11月14日通過了「更新大地：一個根據天主教社會教導對環境作思考並採取行動的要求」之聲明，(谷寒松、廖湧祥，1994: 232,238) 此聲明特別指出「這個聖事性的宇宙(sacramental universe)不單單使世界(大自然)成為人類的家，這宇宙也是天主與我們在一起的地方。」(Grazer, 1996: 40ff)

上述聖經、教父、學者、教會當局的主張，都公認人類應尊

敬大自然，因為大自然是神聖的，它也有神性或聖事性。

（二）透過「宇宙基督」（大自然）接近天主

依霍克的見解，從《聖經》、經希臘教父傳統、至中世紀的密契主義者，都傳承著「宇宙基督」（Cosmic Christ）的信仰。從《聖經》上描繪的梅瑟（Moses）經驗到天主是「自有者」（出三 14）開始，第二依撒意亞和聖史若望也體驗到天主就是那位「我是」者（依四三 10，若八 28）。其次，聖史若望開宗明義地指出基督是個宇宙性的基督，他說：「凡受造的，沒有一樣不是由他而造成的。」（若一 3）再者，保祿及其他書信亦論及宇宙基督的信仰。依據《聖經》，所有大自然中的受造物都是天主的顯示者。（1988: 154-156, 127-128）

根據黃懷秋的研究，新約中的書信保存著一些早期的基督頌，其中隱含著今日生態神學家所關懷的「宇宙基督」概念。首先，保祿的〈格林多前書〉第八章第 5 至 6 節裡保存了一首早期的詩歌，論及宇宙萬物的來源是天主父及耶穌基督，其中就隱含了初步的「宇宙基督」概念。其次，〈哥羅森書〉第一章第 15 至 20 節是一首教會初期的基督頌，此作者將保祿的見解更發揮為頗具規模的「宇宙的基督論」。前者肯定宇宙中的基督，「因為在天上和在地上的一切，可見的與不可見的，……都是在他（基督）內受造的……因為天主樂意叫整個的圓滿居在他內，並藉著他使萬有，無論是天上或地上的，都與自己重歸於好……。」（哥一 16-20）由於初期教會為了對抗當時的猶太希臘式的「宗教混合主義」（religious syncretism），此書信的作者乃以「宇宙基督」而將他們的眾神相對化，強調基督「不僅是人類的救主，也是宇宙的救主。」（1997: 28-30）

由於天主教中世紀時一些密契主義者生活在歐洲的綠地、長滿野花的群山、或富饒的菜茵河谷，而興起了一種「受造物（自然界）中心」（creation-centered）的密契主義，如聖希爾德佳

(Hildegard of Bingen, 1098-1179)、聖方濟 (Francis of Assisi, 1181-1226)、聖多瑪斯 (Thomas Aquinas, 1225-1274) 和美契黛 (Mechtild of Magdeburg, 約 1210-1280)、艾克哈大師 (Meister Eckhart, 約 1260-1327)。

德國天主教本篤修女會的密契主義者希爾德佳 (Hildegard of Bingen, 1098-1179) 是隱修生活傳統的代表之一，她指出人類在大自然的奧秘或驚奇裡，會發現每一種事物都是「天主的話」，都是天主的鏡子。(Fox, 1991:18)

其次，從方濟傳統更可明顯地看出天主教中關懷生態的事實。方濟看待大自然都是天主愛的記號，大自然及其中的萬物都是天主所疼愛的。(Breuilly & Palmer, 1992:78-79) 道明會的聖多瑪斯，在亞理斯多德及教父思想裡找到了宇宙基督的靈感，那是奧斯定所缺乏的思想。多瑪斯認為每一個受造物（大自然及萬物）都以某種方式參與天主的本質；「道成肉身」這句經文，不僅表示天主成為人，也表示為使人成為天主，分享天主的神性。多瑪斯的學生美契黛是德國天主教的平信徒，她曾以一個親身經歷的宇宙基督的故事，說明她所體驗到的無所不在的神性就是對耶穌的體驗，她說：有一天，我以帶有永恆的喜悅的雙眼看見一塊大石頭，這塊石頭有如一座山具有五顏六色。它嚐起來甜甜的，有如天上藥草。我問那塊甜石頭：「您是誰？」它回答：「我是耶穌。」<sup>4</sup>她這個體驗也表明了萬物都在天主裡面，而天主也在萬物之中。

另一道明會的艾克哈亦是德國的密契主義者，他認為人越活出心靈深處的神性存在時，就越接近天主；而與天主越接近，就越接近他人及自然世界。世界和大自然不會使人與天主疏

---

<sup>4</sup> S. Woodruff (1982). *Meditation with Mechtild of Magdeburg*. Santa Fe, NM: Bear & Co. p. 108, as cited in (谷寒松、廖湧祥, 1994: 272)。

離，因為世界和大自然是天主觀念的鏡子。（谷寒松、廖湧祥，1994:193-194）可見大自然都是天主的反映或鏡子。

當代耶穌會的德日進（P. Teilhard de Chardin, 1881-1955），在「宇宙基督」概念方面也是承襲教父奧力振（Origen），他那「由下而上」的基督論，關注宇宙萬物進化最後的匯聚點—宇宙基督。（Van Rossum, 1994:144）再者，德日進強調「神的氛圍」是一種神化或聖化的現象，朝向圓滿而邁進的一連串的過程，基督徒在神的氛圍內生命就有所進步。這種神化的現象，「一方面是上主的工作，另一面是人的順服和回應」，在此互動的過程中，「見證、榮耀、豐富了人所『看見』的神之氛圍，神的氛圍愈形彰顯其現象」。簡言之，「宇宙表現出基督化、整體神化的發展和愛力」，因為基督本來就是宇宙的基督。（劉錦昌，2010:431-440）

簡單地說，天主教傳統素來相信透過大自然、經由宇宙基督，人類很容易接近天主。

### （三）成為好管家

《聖經》的創造故事中論及人類既然具有「天主的形像」，就有好好管理這個自然世界的天職（創一 28）。可是身為好管家的人類，雖然大自然萬物沒有人類那樣尊貴（瑪六 26）及獨特的地位，人類對於自然萬物卻沒有絕對所有權。耶穌的「好管家」比喻（路十二 42-48），在於規勸人類好好管理大自然，大自然既然來自天主，管家就應對天主負責，妥善管理；管家只有相對的所有權，而沒有絕對的所有權，不能任意壓榨、操縱自然界。（谷寒松、廖湧祥，1994: 124，166）

聖本篤（Benedict of Nursia, 480-550）從第六世紀起，在歐洲各地建立隱修院，與隱修士們一起努力改良土地，排乾沼澤地，勤勞地耕種田地。這種本篤模式（Benedictine model），對待土地的態度是尊敬、感激、忠實管理與關懷，而不是濫用土



地。(McDonagh, 1990:171) 足見《聖經》和本篤的思想都要我們成為天主的好管家，善待大自然。

#### (四) 愛心及親情對待大自然

撰寫四部《福音》的聖史都知道耶穌來是要完成法律和先知的，要建立新約的；為完成這些，就需要具備三種德行：正義、愛心、謙虛或智慧。(米六 8) 換言之，依照《舊約》的記載，要完成「法律」就須「遵行正義」、追求正義；要完成「先知」就須「愛好慈善」(to love tenderly)、活出愛心 (compassion)；要達致智慧就須過簡樸的生活，和諧平安地在大自然社群中生活，而謙虛地與天主來往、互動。(Van Rossum, 1994:118-119)

方濟垂死前的〈造物頌〉(Canticle of the Creatures, 又名 Canticle of Brother Sun 太陽歌)，對當時的社會及教會而言，是一種符合《聖經》精神但違逆時人的看法，除天主為父外，他將大地視為母親，萬物稱為兄弟姊妹，視同家人，真誠地以愛心、親情對待大自然。值得一提的是他未曾將大自然與天主劃上等號，也沒有否認天主具有超越性。(McDonagh, 1990:173)

密契主義者希爾德佳主張綠化地球 (greening of the Earth)，她描繪了女性獨特經驗到「與大自然親密」的整個過程 (McDonagh, 1988:134)，甚至將自然世界當做自己的家。

現代的貝瑞 (T.Berry) 說：「我不介意(有)一個天父……但我喜歡地母，而且我也喜歡跟樹說話。」(1991:19) 他把超自然的至上神視為父，將大自然視為母，人類看成為兒女，父母子女共為一家人，彼此之間有著濃厚的親情。(莊慶信，2002:206-208)

卡莫迪 (J. Carmody) 在 1983 年曾建議基督宗教的生態神學，應「將大自然視為人類的親密及重要的伴侶 (intimate and essential partner)，而不是看成僕人或奴隸。」(1983:114)

段琦將近代西方基督宗教的綠化歸納成三種模型，1. 基督教

的基要派主張「統治模式」，2.天主教和其他基督教自由派則屬於「管理模式」，3.最近興起的「伴侶模式」(partner model)已逐漸得到天主教與基督教福音派的青睞。(1999:183-193) 換言之，天主教裡同時呈現管理模式、家人及伴侶模式。

#### （五）維護生態正義

生態正義 (eco-justice, 或 ecological justice, 又譯生態公義) 是今日環境理論中的重要課題。首先由《聖經》來看，在《舊約》中，談論人類不道德會導致大自然的污染，間接地讓天主受苦，而導致生態正義的問題，因為「荒野將變為田園，田園將變為叢林；公平將居於荒野，正義將住在田園。」(依卅二 15-16) 在《新約》中，耶穌論及自然界中的萬物也是天主關心的對象時，也隱含地指出萬物都有其內在價值，人類要「放棄奢侈的生活習慣」，而學習大自然中萬物簡樸而無憂無慮的生活方式。如果我們有所求時，「先該尋求天主的國和它的義德」(瑪六 33)，這種正義除了社會正義之外，也包含生態正義。人若過分追求享受的生活方式，只以科技或物質生活的享受為衡量生活品質的標準，容易造成社會的不正義和生態的不正義。(谷寒松、廖湧祥，1994:164) 再者，耶穌平息風浪 (谷四 39)、治病奇蹟等，都顯示他關心大自然的完整，努力恢復大自然的平衡，以維持生態正義。(房志榮，1995:209)

其次，由教會當局的角度看，1971 年教宗保祿六世在〈論世界中的正義〉牧函中，就指出「為了維護世界中的正義以及人類尊嚴，人類必需分享資源，也必須保護自然資源。」可見教會當局已開始關懷「生態正義」的問題。1991 年，教宗若望保祿二世頒佈的《一百週年》通諭，強調現代的生態問題其實是因唯物主義及消費主義（資本主義）橫行，而慫恿人們追求物質享樂的慾望，非但罔顧他人的需要，對於大自然資源也無節制地榨取。所以他呼籲人類必須放棄擁有自然資源的慾望，

人與大自然的關係才能恢復正常，社會的不正義現象才能解決。(谷寒松、廖湧祥，1994:225-238)

最後，由學者的角度看，「生態正義」近似霍克所謂「創造靈修」的第四路—轉化之路 (Via Transformativa)，如天主一樣慈悲，打擊社會上及自然界中的不正義，解除世界 (含自然界) 裡的苦難，彼此共同活在感恩及讚美之中。(1991:18, 22) 刊冷恩 (J. Conlon) 等學者認為「地球正義」(geo-justice) 是救地球最好的選擇，因為「地球正義可視為使自己座落在地球內的逾越奧蹟 (paschal mystery)。十字架就是世上熱帶雨林的死亡，衣索匹亞饑餓人民的掙扎，愛滋病的悲劇，以及由於我們濫嗑藥導致文化魂的腐蝕。」若然，此刻才夢覺「地球正義」的核心是我們的實現，就像石、水、樹的實現一樣。這種地球正義 (生態正義) 的工作須落實在交通、學校、城鄉、土地、以及我們的生活方式上。(1994: 91-96)

綜合來看，不論聖經、教會當局、或學者都期待「生態正義」的實現。

#### (六) 參贊及拯救大自然—共同創造

在舊約時代的依撒意亞先知所謂的默西亞王國中，……獅子將與牛一樣吃草。吃奶的嬰兒將遊戲於蝮蛇的洞口，斷奶的幼童將伸手探入毒蛇的窩穴。在我的整個聖山上，再也沒有誰作惡，也沒有誰害人，因為大地充滿了對上主的認識，有如海洋滿溢海水。(依十一 7-9)

此經文主要的含意是現世的大自然與將來的新天新地有關；隱含的意義則是大自然也將得救，在那裡所有的受造物都將和諧地生活在一起。

新約時代的聖若望記載說：「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子……」(若三 16) 此「世界」一詞的希臘原文是 *cosmos*，可見若望認為天主「不只是為了救贖“世人”，也

是為了救贖整個世界。」(段琦, 1999:187) 再者, 聖保祿由「救援論」的視野解說(黃懷秋, 1997:29):「凡受造之物都熱切地等待天主子女的顯揚……; 但受造之物仍懷有希望, 脫離敗壞的控制, 得享天主子女的光榮自由。」(羅八 19-22) 他肯定「救恩」涉及人類與大自然中其他受造物的和好。(McDonagh, 1990:180)

德日進神父相信每個密契靈修者要實現最後的圓滿, 不是透過外在的大災大難, 而是自由及意識向內突破進入精神的境界, 進入超越的他者, 而這改變必是在宇宙轉變之後才發生。那時「天主將在一切之中, 成為一切」。<sup>5</sup>貝瑞亦認為這個環境意識覺醒的世代可以稱為「生態紀」(Ecozoic age), 人類朝向生態理想國邁進。這也是他要求我們應「由民主制 (democracy) 轉向生命制 (biocracy)」的重要理由。(Berry & Clark, 1991:93-110)

可見不論是聖經或教內學者都肯定基督徒關懷環境的動力之一是期望生態國的實現, 而且人人都負有共同創造大自然的責任。

總之, 由上述天主教所重視的尊敬具神聖性的大自然, 透過「宇宙基督」接近天主, 成為好管家, 愛心及親情對待大自然, 維護生態正義, 參贊及拯救大自然等六個主要的生態倫理原則, 足以看出天主教傳統中蘊藏著對自然生態的關懷。然而, 天主教的靈修者是怎樣在大自然中修煉自己的呢?

## 二、天主教靈修結合自然生態的模式

今日研究宗教與環保的學者及神學家, 漸漸關注到生態與靈

---

<sup>5</sup> Pierre Teilhard de Chardin (1964) . “*The Future of Man*,” pp.307-308, as cited in Van Rossum, 1994:168. Pierre says this in Latin first, then follows in English, “Erit in omnibus omnia Deus. (God will be all in all.)”

修有密切的關連性，因此，生態靈修就成為環境研究者的熱門議題。區紀復體認出來的「生態靈修」指一個人「在天地萬物、自然環境中的靈性修練。大自然是天主造的，其中有天主的神或神聖性，在其中修練是天人合一的好方法。它是一種具有生態意識的生活靈修、生活禪、淨土觀。」(1995:302-308)再者，由德日進提出「大自然的逐步靈性化」的過程思想，可知大自然與人的生命本是一體的，在接觸大自然的經驗中可以發現大自然同樣具有靈性，人可以開發「與大自然一起生活的靈修」。此思想指向生態式的靈性生活或生態靈修。(谷寒松，2007:202-203)

目前中外基督宗教所提出的生態靈修約有四種：亦即，蓉葛(Shannon Jung)的人對環境的五種共同經驗、羅斯頓(H. Rolston)的自然聖禮(聖事)靈修、艾克哈及霍克的「創造靈修」(Creation Spirituality)、臺灣區紀復簡樸生活與信仰整合的生態靈修。其中以霍克整理的教會靈修傳統最有系統及條理。本文多次以密契靈修者為例，並不意謂平信徒就沒有生態靈修，而是在教會傳統中，前者可為典範的文獻多於後者。再者，依谷寒松的研究，每個基督徒至少應以管家、四樞德(智、義、節、勇)、三超德(信、望、愛)為基本態度來對待大自然(谷寒松、廖湧祥，1994: 373)，然後才能登入「生態靈修」的殿堂。

在天主教傳統的六個生態倫理原則之下，天主教靈修人開展出獨特的生態靈修，筆者綜合各家對天主教靈修與生態連結的方式，共有肯定之路、否定之路、創造之路、轉化之路、管家、伙伴、自然聖事、女性靈修等八種模式或進路。至於此八種生態靈修模式與上述六生態倫理原則的關連性，將分別在各進路中稍作說明。

#### (一) 肯定之路的生態靈修—體悟萬有在神內

依《聖經·創世紀》的描述，天主造了天地萬物，祂認為這

一切都是美善的。麥純（T. Merton）認為尤其是「聖人們知道宇宙以及天主所創造的一切，都是聖善的；但是不能超凡入聖的人，或者以為受造物是污穢的……。」（1991:18）艾克哈體認到「創造」的奧秘就是「萬有在神內」（pan-en-theism），萬物（天使、人、蒼蠅）深處均有神寓居，充滿神性，具有一種基本的平等性。雖然萬物可以述說神（天主），神卻保持不可言說。（陳德光，2006:176-178）霍克將艾克哈的密契靈修稱之為創造靈修，它包含肯定、否定、創造、轉化等四路。

「創造靈修」的第一路，即肯定之路（Via Positiva），屬於積極的進路。此進路強調天主可以表達的一面，它以天主的創造為出發點，是一種創造與祝福的靈修。（陳德光，2006:174）換言之，它將整個世界看成天主的創造，「創造」這範疇結合了人及自然界，大自然中充滿著驚奇、奧秘，每個都是「天主之言」、天主的鏡子；（Fox, 1991:19）整個創造視為神聖的禮物與祝福，透過肯定萬物的美善以肯定天主的美善，人和世界如何分別地又合作地共同參與分享這神聖的美善，參贊這個大自然。（Veeraraj, 1989, 69-73）可見此「肯定之路」的靈修主要以前述的「尊敬具神聖性的大自然」及「參贊及拯救大自然」為其生態倫理原則。

依玻福（L. Boff）的詮釋，基督宗教傳統中的「萬有在神內」的概念不同於泛神論（pantheism），後者將大自然及萬物全然等同於神，每一樣東西都是天主（everything is God），本質上無所區別；但是前者「明確區分了神（天主）與大自然（受造物），但卻保持了兩者的密不可分的關係」，神有神的本質，大自然有大自然的本質，不是每一樣東西（樹、鳥）都是神，而是「天主教在萬物中」（God is in everything），同時也是「萬物在天主教中」（everything is in God）。（1995:50-51）而這種洞識很像佛教的「一即一切，一切即一」的說法。

## （二）否定之路的生態靈修—與大自然同甘共苦

「創造靈修」的第二路，就是否定之路（Via Negativa），依艾克哈的體證，此進路反映天主的不可言說性，一是指天主的空無，基督的自我空無（斐二 7）；一是指萬有的空無，萬有或萬物離開天主，就會落入空無或虛無。由於天主超越一切自然世界中善惡、智愚、有無、福禍等相對事物；在靈修上，人要以「超脫」及「捨空」而放下一切、順其自然的方式超越各種挑戰及苦難，進入與萬有之外的天主合一的境界。（陳德光，2006:179-184）所以，在此靈修階段的人，即使在黑暗、空無、寂靜、逆境、痛苦的靈修旅程中，仍可尋得天主。（Fox, 1991:18）也就是說，「否定之路」所持守的生態倫理主要是「尊敬具神聖性的大自然」，以及「透過『宇宙基督』而接近天主」兩原則。

保祿所說的「因為我們都知道，直到如今，一切受造之物都一同嘆息，同受產痛。」（羅八 22）大意是大自然與人都在主內一同受苦，不論受的苦有多大，天主都在其中。艾克哈也有這種體驗，他說：「記住，所有的痛苦終將結束，無論你受什麼真正的痛苦，天主已經先在其中受苦了。」（Fox, 1983:140-141）

教父時期的沙漠教父（如聖安當）運用人人瞧不起的、看似負面的沙漠，幫助人們划向靈修的深處。因為沙漠具有雙重性質，它是曠野，同時也是天堂；在那裡修煉獨處（solitude 孤獨）、洞察力、謙卑、順服的德行，而進入靜觀的境界。（劉錦昌，2010:13-24）一般人常把「孤獨」理解為痛苦的心境，當代密契主義者麥純正好相反，他在靜觀、「孤獨」中尋找天主，他說：「我要尋找的是天主的寧靜、貧窮、孤獨，在那兒，我所接觸的每樣事物，都變成了祈禱：那裡的天空是我的祈禱，鳥兒是我的祈禱，樹林裡的微風是我的祈禱，因為天主住在這一切之內。」（Merton, 1958:91；麥純，1977:66；牟敦，2003:114）麥純指的是與天空、鳥兒、樹林等大自然一起讚美天主，向天主

祈禱。他對大自然的態度與方濟很神似，兩人同樣都有密契靈修經驗，同樣關懷大自然中多樣的受造物，（Hughes, 1996: 315-316）他和方濟都有這種生態靈修的經驗，也遭遇過痛苦，但兩人都能與大自然一起讚美天主。就某種意義而言，方濟決定死於「神貧」，麥純則死於「孤獨」。麥純曾說：「獨居者(solitary)顯然是殉道者的弟弟」，因為「獨居者作了強得足以讓曠野(wilderness)來證明的決定—也就是說，由死亡來證明；因為，曠野充滿了不確定性，充滿了危險、屈辱與恐懼，獨居者終日面對死亡。」（1958:97）然而麥純仍然熱愛孤獨，那是因為孤獨(solitude)的生活—將自己交出去，將自己完全交託給森林、山岳、或海洋、沙漠這類廣闊地貌；當太陽升起，將其光明充滿這土地和其寂靜時，靜靜坐著。……當夜幕低垂，當寂靜用黑暗與星辰充滿它自己，這時靜坐冥想。這是一種真正的、特殊的志業，只有少數人願意完全屬於這種寂靜，讓它沁入自己的骨髓。（1958:98）

「沙漠、曠野的操練給人一種智慧」，麥純本人即印證了隱修士前輩所主張的「沙漠智慧」，其實「不只梅頓（麥純）、富高神父、加勒度小兄弟、泰澤的羅哲弟兄、甚至加爾各答的德雷莎修女，他（她）們的生活都見證了福音的訊息及來自沙漠的智慧」。（劉錦昌，2010:449-450）

簡言之，選擇「否定之路」生態靈修的人，懂得與大自然同甘共苦，不論苦或樂，依然知道天主都在其中，因而時時處處、事事物物都讚美、感謝造物主。

### （三）創造之路的生態靈修—成為天主的共同創造者

「創造靈修」的第三路—創造之路（Via Creativa），此路整合了肯定之路及否定之路；因此，也是以「尊敬具神聖性的大自然」及「參贊及拯救大自然」兩生態倫理為基本的依循原則。依艾克哈的說法就是整合創造與虛無、光明與黑暗、快樂與痛



苦、祝福與災禍等。「換言之，『創造之路』就是從『神在萬有外』，去體驗『萬有在神內』的理想。」（陳德光，2006：188）

因為在一切人身上的「天主的肖像」（*imago Dei*），必然是造物主的形像。我們若要產生任何東西、做任何工作就踏入了造物主的地盤；因此運用天賦的想像力及創造力，協助大自然這種「共同創造」（*co-creation*）的工作，就是繼續天主的整個宇宙的創造。（Fox, *Creation*, 1991:18, 22）這和中國人所說的參贊天地之化育概念非常接近，而這些日常工作就會與「宇宙基督」相遇。

中世紀的密契主義者就是如此體驗到宇宙中、大自然中的天主的。例如，希爾德佳體驗到天主與宇宙、基督與宇宙、人與宇宙都無法分開，於是她用宇宙蛋（*Egg of the Universe*）圖像來表示這個「宇宙基督」的體驗，並相信「我們人做每一件事情都是天主的共同創造者」。她認為「天主創造人類所以人類應該耕種大地，藉以創造天國。」她啟動了綠色能量（*green energy*），直到八十三歲總共四十二年展現了驚人的創造力，無論在音樂、繪畫、詩、書信、傳教、治病、組織、建立修會等方面，在她有了自己獨特的創造中心的靈修經驗之後，便不停地創造。她認為人的工作就是綠色的工作、綠化的工作、創造的工作，像天主一樣。（Fox, 1985:33-37）總之，人在大自然中，與天主共同創造及綠化宇宙。

#### （四）轉化之路的生態靈修：成為維護生態正義的仁者

「創造靈修」第四路—轉化之路（*Via Transformativa*），這進路的靈修人就像天主一樣慈悲（路六 36），他在創造與祝福過程中，要使「慈愛（*compassion*）與正義（*justice*）」取得平衡，兩者兼顧。因為天主的創造基於慈愛，慈愛也是最好的祝福，由靜觀境界「重返人群社會」。（陳德光，2006:188-192）如此就能打擊社會上及自然界中的不正義，解除世界（含自然界）裡

的苦難，彼此共同活在感恩及讚美之中。（Fox, 1991:18, 22）也就是說它所持守的生態倫理是以「維護生態正義」為主。在方濟心目中，正義的騎士精神（chivalry）和仁愛（charity）是姊妹，此兩者都是「謙卑」的女兒，這三個美德就是方濟的生態倫理精神。（張力揚，1998:53）此外，當代的貝瑞特別針對生態正義大聲疾呼：

我們需要新的倫理原則，以重整生命屠殺（biocide）殺害生命系統本身的（那種）絕對的邪惡，以及殺害這星球的地球屠殺（geocide）。令人訝異的是，我們應該對自殺（suicide）、謀殺（homicide）和種族屠殺（genocide）如此敏感，卻全然沒有任何道德原則來處理生命屠殺或地球屠殺。（1991:100）

由此可知，貝瑞不但重視生命倫理的男女平權問題，還將這原則延伸為整個地球的生命及生態問題。根據貝瑞的論述，他的保護生命原則本來應可將適用範圍擴大為整個大自然——宇宙。可惜，他沒有延伸到最大的範圍，未能造出「宇宙屠殺」（cosmocide）這個字。當代許多國家的政府為了操控政權，不斷發射人造衛星，正在讓廢棄的衛星成為太空垃圾，或者發射各種光束污染、破壞整個宇宙。

綜言之，維護生態正義的天主教靈修人，不但要保護宇宙中的自然資源，也與人、與其他生物分享自然資源，終究成為正義與慈愛兼備的仁者。

#### （五）本篤管家模式的生態靈修—成為謙虛、簡樸、穩定的好管家

自古以來，本篤會要求隱修士的會規中有謙虛、簡樸、穩定等三大特色，他們所遵循的生態倫理原則就是上文所謂的「成為好管家」原則。因為他們如果證成了「謙虛」之德，就不只會在天主面前，也會在萬物面前顯出謙虛的態度。至於「簡樸」之德使他們僅依賴當地的出產生活而不仰賴外來或進口的資

源，而產生維護自然生態的功效。隱修士的「穩定性」顯示在老死本地地景，關懷本地的土地，不會隨意遷移。(Kardong, 1994:163ff) 他們不只宣發貧窮、貞潔、服從三願，又多宣發了「穩定願」(vow of stability)。「這個聖願要求每位隱修士保持在同一地方，使之成為自己的地方，耕種、關懷大地上這個小小的地方，忠實(fidelity)於這塊土地，這些山丘、溪流、植物、動物，(一生)忠實於整個社群的地景。」(LaChance & Carroll, 1994:230-231) 直到今天，學者所區分的三種基督宗教對待大自然的模式中，天主教官方於梵二以後，已拋棄了基督新教基要派仍堅持的「統治模式」，而接受了「管理模式」，並且同時也逐漸提倡「伙伴模式」。(段琦, 1999:184-193)<sup>6</sup>

#### (六) 方濟伙伴模式的生態靈修—以大自然為家中的伙伴

天主教裡採取伙伴(伴侶)模式生態靈修的典型代表是聖方濟。他不是個泛神論者，而是一個活潑的萬有在神論者，從受造的萬物中他看到了天主，他關心大自然中所有的受造物，不論癡瘋病人或卑賤的小蟲、蟬、魚、鳥、野兔、小羊、或古比歐(Gubbio)村之狼等，都是他關懷的對象，大家都同樣是受造物，因此都是一家人，人類應以親情對待大自然。方濟以福音精神將受造物提升到兄弟姊妹的等級，因而他要求世人對大自然「開創一種全新的態度」。(朴茲葛泥, 1989:32) 麥發格(S. McFague)認為方濟所開發出來的這種基督徒的生態靈修，已將過去人類與大自然的關係，由主體-客體的關係提升為「主體-主體」(subject-subjects)的關係，它是以肯定之路為前提，而聚焦於萬物在天主之中，以愛的眼光去看及愛他者—天主、他人、萬物。(2010: 89-92) 可惜麥發格沒有發揮華人所重視的家庭關係。

<sup>6</sup> 段琦論「管理模式」也是主流基督新教所主張的模式。

有一次，方濟看到路上的小蟲，就彎腰把它撿起來。這件事立刻使他想起聖經上「至於我，成了微蟲，失掉了人形」（詠廿二 7）的詩句，而在謙卑的小蟲中看到了主耶穌。有一次他賞花、默觀一朵花時，不知不覺就進入了「密契的出神狀態」（mystical ecstasy）。又有一次，方濟乘小船要過利吉（Rieti）湖到葛類奇歐（Greccio）隱居所去，船上的漁夫給他一隻水鳥。他歡喜地以雙手接過來，溫和地對水鳥說牠可以自由離開了，但牠不想離開，卻停留在他手上如在巢中一般，聖人（方濟）舉目望天，繼續祈禱。許久之後，才回過神來，好像由另一地方回來似的，他溫和地命令那隻鳥恢復牠先前的自由。因此，這隻鳥得到許可之後，身體抖了一下，顯出歡樂的樣子，帶著祝福飛走了。（Habig, 1973:497,694）

方濟除了工作時間之外，就是「在曠野自然中靜思、默想、祈禱及親近造物之主」。他「常由週遭自然環境中，體會到人與生物、人與造物者的親密關係」。（張力揚，1998:9）晚年時病重，最後幾年帶著幾位修會弟兄，退隱曠野中以深化他的默觀祈禱，在大自然中尋求天主，而有了更深度的密契經驗。雖然住的是草屋或山洞，卻感受到偉大的自然之美，而與顏回之樂有異曲同工之妙。在這段期間寫下了感人的詩歌〈造物頌〉。這詩歌將大地看成母親，把大地的一切受造物（鳥、花、水、日、月等等）稱為兄弟姐妹，整個宇宙是一個大家庭，整首詩歌都在慶賀讚頌天主一個大家庭內的「多樣性」。（范西，1995:38-39）

總之，由方濟一生及故事，可見他以家中伙伴（親情）的態度對大自然，凡是自然之物都可帶領他進入伙伴（伴侶）模式的生態靈修境界，由生態倫理來看，方濟是「以愛心及親情對待大自然」的生態倫理原則，在大自然中，將所有的人地事物都視為親密的伴侶，一起修煉並走向天國。

(七) 奧斯定自然聖事模式的生態靈修—成為尊敬大自然朝聖者  
教父奧斯定 (St. Augustine, 354-430) 曾說大自然就是一本天主所撰寫的偉大「自然之書」(liber naturae)，由於大自然充滿天主聖三(造物主)的痕跡，它會透露造物主的奧秘，也因此奧斯定把大自然及其中的受造物視為一種聖事。(谷寒松、廖湧祥，1994:187)

當代的密契靈修者麥純，清晰地表達大自然的每一事物都不是天主本身，「一株樹保持是一株樹，也就是摹仿天主」，所以對他而言，一株樹若能更成為自己，更相似自己，就更相似天主。由此他在靜觀中體驗到大自然的一切都具有神聖性。麥純震驚地說：

一切活物和生長的東西，一切無靈之物和非禽走獸，一切花草以及整個大自然的樣式和個性特徵，都在天主眼前構成它們的神聖性。……窗外這株山茱萸是神聖的，路旁那無人矚目的小黃花也是神聖的……但那崔巍、剝落、半禿的大山，也是天主的另一個聖者。(1991:22)

一如德日進的《在(自然)世界上的彌撒》說：「藉著祢自己降生成人 (incarnation)，我的天主，一切物質從今以後也都降生成人了。」意思是聖言(基督)降生成人，宇宙沒有任何一部分沒有被基督所碰觸。一切物質都是天主的場所，一切都在基督內神化、轉變中。換言之，地球、太陽系、整個宇宙都成了與復活的基督相遇的場所。為在基督內轉變這宇宙，感恩禮(指彌撒聖祭)是有效的祈禱。因此，任何破壞生態、生物或無生物的行為形同否認基督，也否認了我們相聚慶祝整個感恩禮的意義。(Edwards, 2007:103-104) 難怪承繼德日進生態思想的貝瑞會說：「任意摧毀一生物的物種，就是永遠消去神聖者的聲音」。(1988:46) 不論奧斯定、德日進，或麥純的自然聖事生態靈修，都是以「尊敬具神聖性的大自然」的生態倫理的原

則為前提，看到大自然萬物的神聖性，以朝聖的心態，走向終極的新天新地—天國。

這種自然聖事的靈修，是一種地球的靈修，也是綠色的靈修，它可使我們成為真正的朝聖者，而不是觀光客。

（八）女性的生態靈修—成為尊敬大地及女性的靈修人

自八零年代起，美國天主教的生態女性主義神學先驅盧瑟兒（Rosemary R. Reuther, 1936-）以聖經及傳承為出發點，不但主張以中性的神取代父權下的天主或上帝（God）的形象，而且主張「宇宙基督」的思想，肯定了聖事中體現的基督，在宇宙中體現的天主，天主內在於受造世界的特質，而「為生態運動中的整體論思想提供了有力的神學佐證」。（李瑞虹，2008:83-89）貝瑞的思想中亦蘊含了女性生態靈修的理論基礎。他斷言與終結的「新生代」（Cenozoic era）的父權宰制對照之下，新的「生態紀」將由女性原型所主導。這裡所謂的女性指涉存有學的意義，而非性別意義；那時人們受教育主要是為了角色，而非工作。（1991:103-105）貝瑞又由大自然的角度來看，指出自然世界是我們存在的「母性根源」（maternal source），滋養我們的生理、情緒、審美、道德、宗教的生命及存在。自然世界是我們所歸屬的最大的神聖團體（sacred community），疏離此團體就會造成我們毫無人性，傷害此團體就會減損我們的存在。（1988:81）依葉寶貴的看法，女性靈修有三個特色：1.不分年齡、種族、階級，應締結兄弟姐妹情誼；2.建立一個不競爭、非金字塔型的權威階級，非操控型的人間社會；3.維護非由父權操控的自然環保。（2005:58）人人有了這種女性靈修特質之後，「注視每事每物的時候，注視它的眼睛，靜聽它內心的搏動，這是我們的姊妹，我們的兄弟，我們的母親。」如此，期望「擁有一顆柔軟的心，易感的心，就是身為女性的特色」，可由「女性靈修展現出生態的意識」。（生態關懷者協會，2005:65-66）換言之，今

日的天主教已清楚知道，要講生態靈修，不可以只採用傳統的靈修方式，那是在父權文化下的遺產，仍需以女性的思考及地母的思考來補足。可見女性生態靈修均建基於上述的「尊敬具神聖性的大自然」及「以愛心及親情對待大自然」兩個主要的生態倫理原則之上。

總之，天主教生態靈修人巧妙地透過自然生態而與靈修作連結，肯定之路、否定之路、創造之路、轉化之路、管家、伙伴、自然聖事、女性靈修等八種主要的模式，值得進一步探索。

### 三、天主教的生態靈修對今日臺灣環保措施的啟發

谷寒松指出「今日人類在生態層面上的需要，是超過科學技術層面的」，因為我們需要的是一種「生態靈修」。「世界各宗教在促進這急迫需要的倫理改變及生態靈性（靈修）增長的浩大工作上，扮演了舉足輕重的角色。」（1996:6）換言之，今日的生態環保需要宗教中的生態靈修來支撐，那麼，天主教的八個生態靈修進路如何支持環保呢？它對當代環保工作的瓶頸有任何啟發嗎？

今日臺灣社會普遍瀰漫「向錢看」的不良風氣，缺乏「土地倫理」，因此，我們對於土地的權利及與土地的關係急需一種新的看法。我們不能說土地屬於我們，而是我們屬於土地。土地本身有其價值，每一樣都是天主的，把土地當財產來買賣或壓榨都是錯誤的，在土地這方面，我們有好多可以向原住民學習的。（Breuilly and Palmer, 1992）再者，如果國人能向第一路「肯定之路」的生態靈修者學習，體悟出「萬有在神內」，就會看到土地在神之中，而懂得尊敬土地。

古今中外，天然的災難、人為的災難處處可見，前（2011）年日本福島地震、海嘯、核電廠災難就是個驚心動魄的實例。再者，熱帶雨林的逐漸消失，工業的污染、地球的暖化等環境

惡化的現象，也不見好轉；因此，基督徒應重拾聖經上的智慧，對於任何一隻動物或每個受造物受苦或受傷害，都看成自己的責任，因為在天主眼中，它們都是十分珍貴的（路十二 6）。如果環保人士像第二路「否定之路」的生態靈修者一樣，就能超越「孤獨」、「貧窮」、各種挫折、大自然的苦難等，在與大自然同甘共苦之際，依舊不停地讚美上天。

今日科技發展迅速，科學家為了追求真理，很容易就忘了人類參贊大自然，要謹守分寸，因為過度改造大自然，就破壞了大自然；適度改造大自然則是與上天共同創造的行為。如果科學家能學習第三路「創造之路」的生態靈修者，就能瞭解自己的工作，就是綠色的工作、環保的工作、創造的工作；例如，有創意地幫忙窮人或大自然，運用網路科技建立「天主教生態靈修」(Eco-Catholic Spirituality) 網站 (Heffern 2010: 19, 23)，亦可成為天主的共同創造者。當他要發明或創作時，就會謹慎地考慮是否干擾大自然，使自己成為造物者的共同創造者。

社會的不正義、貧富不均和國際霸權主義等，這些生態不正義的現象，並不是今天才有的，舊約時代起就不斷發生了。如果我們今日仍只關注個人的道德是不夠的，我們還須關心整個社會、國家、世界、整個大自然的新倫理。然而目前整個世界幾乎都被資本主義的浪濤淹沒了，若我們只是被動地、或無動於衷地做為富有國家中的成員而不顧生態正義，甚至因而致富，不就成了不正義的幫兇？因此，受第四路「轉化之路」的生態靈修薰陶的人，懂得如何護衛自然生態，同時也知道怎樣與生命社群分享自然資源，而成為仁義兼顧、維護生態正義的仁者。

經濟發展與環境保護是當代所遭遇的兩難問題，其實不僅在於政府如何平衡環保與經濟的問題而已；真正的問題有三；一是排山倒海而來的廣告，不斷激起我們的消費欲望，因而浪費



了巨量的自然資源；二是我們過度的「自我中心」及「自我放縱」，以致消耗地球資源的量與日俱增。三是科技文化使我們高估了自己的能力，誤以為人類比其他的造物優越，而肆無忌憚地操縱、剝削大自然。天主教生態靈修所講究的簡樸、中庸、節儉、感恩、謙虛，就是對治上述的三種癥狀最佳的藥方。

（Dempsey & Butkus, 1989:64-70）簡言之，天主教第五路「管家」模式的生態靈修就是理想的對治之道，「長久之計，透過經濟發展以克服貧窮，是改善自然環境的最佳策略。」（Beisner, 2009:41）人人若能本著謙虛、簡樸、穩定（本土）的精神，妥善管理大自然及萬物，就可成為一個好管家。

今日世界以「統治模式」面對大自然的人，比比皆是，因此環境運動或綠色革命遲遲無法順利展開，是個刻不容緩的環保難題。根據基督宗教的經驗，人類對待大自然的方式，已經從過去的金字塔型的、官僚的「統治模式」，經歷了較為合理的「管理模式」，來到了最理想的「伙伴模式」。如果能效法生態主保一方濟的精神，以大自然為家中的伙伴，以親兄弟姊妹或伙伴的態度跟大自然、跟自然界的萬事萬物和諧相處，那麼，這第六路「伙伴」的生態靈修，不但可以救野生物（包含鼬獾、貓熊等），還可救整個地球，甚至大宇宙。

在這科技發達的時代，也是工商極度發展的時代，自然中的萬物幾乎都被人類商品化、世俗化了。貝瑞指出，我們現在的宗教已經是個終結新生代的宗教而進入「生態紀」的宗教了。各宗教都聚焦於開發宗教的新敏感度（*new religious sensitivities*），這種敏感度會認出「宇宙的神聖向度」，而整合在生態紀之中，大家都知道整個地球、甚至整個宇宙是個「神聖的團體」。否則人類不走向生態紀，反而以「科技紀」（*Technozoic Era*）來替代，這就是今天我們所面對的最大危機了。（Berry & Clark, 1991:101-103）換句話說，如果大家都可以做個朝聖者，

將大自然及其中的萬物視為神聖的，因為一切都在天主內，大家不再以利益來衡量它們，轉而以基督徒愛的眼光來看他人和萬物自身，尤其是那些窮人和大自然—新貧者（the new poor）。

（McFague, 2010:91-95）每日的生活就成了朝聖的生活，不但靈修進步了，自然生態也維護了。可見第七路「自然聖事」模式的生態靈修，或許更容易脫穎而出，成為自然生態的救星。

雖然女性主義及女性生態主義已發展多年，整個世界依然無法脫離父權制度的窠臼，這局勢對於具有女性特質的「大自然」來說，是個莫大的威脅。貝瑞認為既然女性已進入新的世紀，新的時代，肩負著新的責任，扮演新的角色。我們要支持由女性所帶來的禮物及恩典，特別在環保運動中女性的角色格外重要。自然世界是個養育及被養育的世界，是個內在自發的、有審美性的、情感性的、女性特質的世界。現在我們之所以有人性，是因為女性對一切事物一直保持著一種「親密臨在感」（the sense of intimate presence）。（1991:104-105）因此，如果我們能接受第八路「女性」的生態靈修，就會轉變成尊敬大地（地母）及女性的靈修人，那麼自然生態就不會再受到人類的剝削及壓榨了。

綜言之，天主教的這八種「生態靈修」進路，對於現今的臺灣至少可以提供小小的啟發，它有拋磚引玉的效果。若全國的宗教人對此建言有所領悟，便能集思廣益地匯聚各種生態智慧、生態靈修，構思為臺灣的環保措施；那麼，臺灣生態，整個生態系統便可正常運作而不虞。

## 結語

雖然臺灣的主要宗教對於生態環境的關懷，或多或少都已起步了，但仍有一段路要走。筆者從天主教所提供的六個主要生態倫理原則，看出天主教傳統亦很關懷自然生態，但在實際

面猶有進步的空間。基於此六個原則，天主教的生態靈修人，透過八種生態靈修的模式，而將自然生態與靈修做密切地連結，可以貢獻臺灣、全球、甚至宇宙等各層次的生態系統；八種生態靈修之中，尤以第四種維護生態正義的「轉化之路」，第五種「本篤管家模式」，以及第八種「奧斯定自然聖事模式」等三種進路，可能是當下臺灣社會急需推動的生態靈修。換句話說，他們藉這八種生態靈修就更容易在大自然生態中修煉自己。從這些靈修而來的八個靈感，亦值得環保單位、教育機構（尤其是宗教創辦的學校）、宗教團體、甚至個人，均可作為參考。最後，期望未來的研究者能進一步精心設計出一套受天主教「生態靈修」所啟發的、具體可行的、超教派的生態靈修、環保政策或環境教育，以嘉惠寶島，造福世界。

## 參考文獻

- Beisner, E. C. (2009, October ). Environmental Stewardship in the Judeo-Christian Tradition: Biblical Foundations and Historical Development. In M. Postiglione, RSM & T. P. Sheehen (Eds.), *Environmental Stewardship in the Judeo-Christian Tradition: Implications for Christian Living in the 21<sup>st</sup> Century, Proceedings of the ITEST Conference* (pp.21-43) . October 2009. St. Louis, MI: ITEST, 2010.
- Berry, T. (1988) . *The Dream of the Earth*. San Francisco: Sierra Club Books.
- Berry, T. CP., & Clark, T. SJ. (1991) . *Befriending the Earth: A Theology of Reconciliation Between Humans and the Earth*. Mystic, Connecticut: Twenty-Third Publications.
- Boff, L. (1995) . *Ecology & Liberation: A New Paradigm* (J. Cumming, Trans.) , Maryknoll, N. Y.: Orbis Books.
- Breuilly, E., & Palmer, M., eds. (1992) . *Christianity and Ecology*. London, New York: Cassell.
- Carmody, J. (1983) . *Ecology and Religion : Toward a New Christian Theology of Nature*. New York, N.J.: Paulist Press.
- Conlon, J. (1994) . *Earth Story: Sacred Story*. Mystic, CT: Twenty-Third Publications.
- Dempsey, C. J., & Butkus, R. A., eds. (1989) . *All Creation is Groaning*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press.
- Devall, B., & Sessions, G. (1985) . *Deep Ecology*. Salt Lake City: Gibbs Smith Publisher.
- Edwards, D. (2007) . *Ecology at the Heart of Faith: The change of Heart that Leads to a New Way of Living on Earth*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Fox, M. (1983) . *Original Blessing: A Primer in Creation Spirituality Presented in Four Paths, Twenty-six Themes, and Two Questions*. Santa Fe, NM: Bear & Co.
- Fox, M. (1985) . *Illuminations of Hildegard of Bingen*. Santa Fe NM: Bear & Co.
- Fox, M. (1988) . *The Coming of the Cosmic Christ: The Heading of Mother Earth and the Birth of a Global Renaissance*. San Francisco: Harper.
- Fox, M. (1991) . *Creation Spirituality: Liberating Gifts for the*

- Peoples of the Earth*. San Francisco: Harper.
- Grazer, W. E. (1996). Thoughts on Catholic Theology and Ecology. In eds. S. M. Postiglione and R. Brungs (Eds.), *Christianity and the Environmental Ethos* (pp.40-59). St Louis, Mo.: ITEST Faith/Science Press.
- Habig, M. A. ed. (1973). *St. Francis of Assisi, Writings and Early Biographies: English Omnibus of the Sources for the Life of St. Francis* (R. Brown, et al., Trans.), Chicago, Illinois: Franciscan Herald Press.
- Heffern, R. (2010). Catholicism Gets Greener. *National Catholic Reporter* 47,4,: 19, 23. Retrieved July 2,2013, from ProQuest database-ProQuest Religion.
- Holm, J., & Bowker, J., eds. (1994). *Attitudes to Nature*. London: Printer Publishers.
- Hughes, J. D. (1996). Francis of Assisi and the Diversity of Creation. *Environmental Ethics* 18, 3: 311-320.
- Kardong, T. G. OSB. (1994). Ecological Resources, in the Benedictine Rule. In A. J. LaChance & J. E. Carroll (Eds.), *Embracing Earth: Catholic Approaches to Ecology* (pp.163-173). Maryknoll, NY: Orbis Books.
- LaChance ,A. J. & J. E. Carroll, eds. (1994). *Embracing Earth: Catholic Approaches to Ecology*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- McDonagh, S. (1988). *To Care for the Earth: A Call to a New Theology*. London: Geoffrey Chapman.
- McDonagh, S. (1990). *The Greening of the Church*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- McFague, S. (2010). The Ecological Model and Christian Spirituality. in R. S. Gottlieb (Ed.), *Religion and the Environment*. Vol.IV (pp.86-96), London & New York: Routledge.
- Merton, T. (1958). *Thoughts in Solitude: Reflections on the Spiritual Life and the Love of Solitude*. Garden City, NY: Doubleday.
- Nash, R. F. (1989). *The Right of Nature: A History of Environmental Ethics*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.

- Toynbee, A. (1974). The religious background of the Present Environmental Crisis. In D. Spring and E. Spring (Eds.), *Ecology and Religion in History* (pp.137-149). New York: Harper & Row publishers.
- Van Rossum, M. L. (1994). *Reinhabiting the Earth: Biblical Perspectives and Eco-Spiritual Reflection*. Liguori, MI: Triumph Books.
- Veeraraj, A. (1989). Christianity and the Environment. In Dwivedi, O. P. (Ed.), *World Religions and the Environment* (pp.94-118). New Delhi, IN: Gitanjali.
- White, L. Jr. (1967). The Historical Roots of Our Ecological Crisis. *Science* 155, 3767: 1203-1207. In D. Spring & E. Spring (Eds., 1974), *Ecology and Religion in History* (pp.15-31). New York: Harper & Row publishers.
- 中國（臺灣地區）主教團秘書處譯（1975）。《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》。臺北：天主教教務協進會出版社。
- 生態關懷者協會主編（2005）。《生態靈修》。臺北：生態關懷者協會。
- 多瑪斯·麥純(T. Merton)著(1977)。《沉思》(Thoughts in Solitude) 方瑞英譯。香港：公教真理學會。
- (T. Merton) 著 (1991)。《默觀生活探秘》(Seeds of Contemplation) 江炳倫譯。臺北：光啟文化。
- 多瑪斯·牟敦(T. Merton)著(2003)。《獨處中的沉思》(Thoughts in Solitude) 孟祥森譯。臺北：方智出版社。
- 朴茲蒿泥(B. J. Przewozny, OFM)著(1989)。《綠色先鋒—生態學家總主保亞西西的聖方濟》梁雅明譯。香港：思高聖經學會。
- 李瑞虹(2008)。《羅斯瑪麗·雷德福·魯塞爾的生態女性主義神學思想研究》。北京：中國社會科學院研究生院博士論文。
- 谷寒松(L. Gutheinz, SJ)、廖湧祥(1994)。〈宇宙、地、生態環境與基督—宇宙性基督論中的自然觀〉，《神學論集》，99：675-718。
- (L. Gutheinz, SJ)、廖湧祥(1994)。《基督信仰中的生態神學》。臺北：光啟出版社。
- (L. Gutheinz, SJ) 著(2007)。《谷寒松神學論文選輯》。臺

北：光啟文化。

- (1996)。〈建立環保行動背後的動機〉，賀塞耳 (Dieter T. Hessel，編著)，《生態公義—對大地反撲的信仰反省》，頁 5-6，台灣生態神學中心文字組編譯。臺北：台灣地球日出出版社。
- 房志榮 (1995)。〈聖經中的生態觀〉，《神學論集》，104：203-216。
- 段琦 (1999)。〈當代西方基督教的綠色化〉，徐嵩齡 (主編)，《環境倫理學進展：評論與闡釋》，頁 169-214。北京：社會科學文獻出版社。
- 范西 (A. N. Van Si) 著 (1995)。〈與大自然為兄弟的典型：亞西西的方濟各〉，周國祥 (譯)，《神思》，17：35-45。
- 區紀復 (1995)。〈生態靈修〉，《神學論集》，104：299-312。
- 張力揚 (1998)。《法蘭西斯的心靈世界：生態守護聖徒》。臺北：雅歌出版社。
- 莊慶信 (2005)。〈宗教與生態：天主教傳統中的環境關懷及其在台灣的應用〉，《新世紀宗教研究》(自然與人文的宗教觀專題)，4,2：2-50。
- (2002)。〈基督宗教哲學與中華文化「生命倫理」的對話—以貝瑞神父與朱熹的環境哲學為例〉，《輔仁宗教研究》，5：197-227。
- 陳德光 (2006)。《艾克哈研究》。臺北：輔仁大學出版社。
- 陳麟書 (2006)。《宗教倫理概論》。北京：宗教文化出版社。
- 黃懷秋 (1997)。《十字架下的新人》。臺北：光啟出版社。
- 葉寶貴 (2005)。〈女性靈修的傳統、特性與進路〉，生態關懷者協會 (主編)，《生態靈修》，頁 55-63。臺北：生態關懷者協會。
- 劉錦昌 (2010)。《基督信仰的靈修觀—人物與思想》。新竹市：台灣基督長老教會聖經書院。
- 賴品超 (2006)。〈宗教與生態關懷〉，賴品超、林宏星 (著)，《儒耶對話與生態關懷》，頁 43-66。北京：宗教文化出版社。

**初稿收件：2013 年 08 月 03 日**

**初審通過：2013 年 09 月 09 日**

**二稿收件：2013 年 09 月 16 日**

**二審通過：2013 年 09 月 23 日**

### **作者簡介**

**作者：莊慶信（John B. Chuang）**

**最高學歷：輔仁大學哲學研究所博士**

**職稱：輔仁大學宗教學系教授**

**E-mail：026811@mail.fju.edu.tw**



## **Catholic Environmental Ethics and Eco-spirituality**

John B. CHUANG  
Dept. of Religious Studies  
Fu Jen Catholic University

### **Abstract**

In recent years, scholars have begun to pay attention to religious wisdom in so far as it may contribute to protecting the natural environment. This study adopts the method of documentary analysis and explores whether there is any relation between Catholic ecological spirituality and environmental ethics (or ecological ethics). First of all, it attempts to investigate if Catholicism provides any principles of environmental ethics for this world as a sign of its concern for nature. Secondly, it examines how many approaches to eco-spirituality based on environmental ethics are to be found in the Catholic Church. Finally, it tries to identify whether Catholic eco-spirituality can provide any inspiration to Taiwan's contemporary environmental endeavors. It is hoped that this study might contribute to solving the problems of promoting environmental protection in Taiwan.

Keywords: Eco-spirituality, environmental ethics, Catholic ethics, environmental protection in Taiwan

