

地方感與大地僧團—史耐德佛教環境哲學再探—

成功大學中文系教授 林朝成

高苑技術學院通識中心講師 郭正宜

佛學研究中心學報

第八期 (2003.07)

頁 163-186

©2003 國立臺灣大學文學院佛學研究中心
臺北市

P.163

提要

本文旨在探討佛教深層生態運動代表人物史耐德的環境思想。史氏最具代表性的觀念，一為偏向情感意的「地方感」，一為具實踐意的「僧團」觀。「地方感」正是佛教走向生態化、綠色化的基石，由於地方感的思想座標，才使得佛教走出超越論的主體哲學。史氏的「僧團」觀，其成員泛指動物、植物所成的「社區」，就傳統佛教的意涵來說，是去經典脈絡化的擴張性詮釋，因此，其背後的實踐意圖有待重新評價。

針對「地方感」的討論，本文以史耐德英譯的《寒山詩》作為題材，呈顯史氏反應在譯作中的地方感與荒野，正是他受中國文化啟發的北美本土經驗，上接梭羅自然寫作的傳統，下開史氏尋找一個地方深耕的生活方式。

史耐德對「僧團」的詮釋，要放在慈悲觀的脈絡來理解。史氏主張結合東方心靈淨化的慈悲與西方社會革命的慈悲，尊重文化與生態的多樣性，為最無助的弱者代言。他公開呼籲每個「僧團」的成員皆有其生存的權利，其權利在政府議會中應有代表權，這便造就史耐德基進的佛教

環境哲學。然其立論實有不足，因此，筆者建議以「淨土」作為實踐動機，以滿足「僧團」轉向的必要性，並由「僧團」的觀念，修正「人間淨土」有「淨」而無「土」的根本取向。

P.164

關鍵詞：史耐德、佛教環境哲學、地方感、僧團、寒山詩、荒野、
土地倫理、淨土

一、前言

從美國自然書寫史的角度來觀察，自然作家基本上都背叛正統的基督宗教，而對東方宗教與哲理表現濃厚的興趣。^[1]梭羅（Henry David Thoreau, 1817—1862）是美國自然文學源流中最有影響的作家，他崇尚野性的自然，主張「走向自然即走向內心」，提倡「簡樸」生活與「活在當下」的自在。梭羅曾廣泛地涉獵哈佛大學圖書館有關佛教的英語藏書，其經典之作《湖濱散記》（*Walden*）中充滿著無我的禪趣，並非偶然。^[2]

當代美國人對佛教的關注主要得益於禪學大師鈴木大拙（1870—1966）。鈴木的眾多著作不斷闡釋「純粹主體性」的概念，打破西方二元的世界觀，主張我們內在的生命在沒入自然並同它合一之際便無異於「純粹的客體性」，自然不是我們要去征服或降服的東西，那是我們所從來並將歸去的懷抱。^[3]艾

* 送審日期：民國九十一年十月三日；接受刊登日期：民國九十二年三月三日。

[1] 參見 Sherm Paul, *For Love of the World: Essays on Nature Writer*, Iowa City: University of Iowa Press, 1922；程虹，《尋歸荒野》，北京：三聯書店，2001。

[2] 梭羅自然書寫中與禪學的交集，參見陳元音，〈梭羅《湖濱散記》之禪釋〉，《禪與美國文學》台北：東大圖書公司，民 86 年，頁 73—108。

[3] 參見鈴木大拙著，孟祥森譯，〈禪的自然觀〉，《禪學隨筆》，台北：志文出版社，民 71 年 3 月再版，頁 205—242。

倫·瓦茲（Alan Watts）受了鈴木大拙的啟發，認為自然界（包括人類本身）是一個整體，而不是二元對立的，他的著作《自然、男人與女人》傳達給美國讀者這樣一個訊息：一種全面發展的道德意識必須涵蓋自然中的所有存在物，佛教與生態思潮有著思想的親密性。^[4]

自然書寫與佛教生態思想的發揚，最有影響力當屬 1975 年普立茲獎得主史耐德（Gary Snyder，1930~）^[5]。史耐德 1930 年出生於舊金山的小農場，成長於美國西北地區。從小他對荒野就充滿同情心及好奇心，在 1951 年偶然讀到了鈴木大拙的著作，又受艾倫·瓦茲等好朋友的鼓勵與支持，於 1959 年前往日本，住在京都，跟隨禪師學禪。60 年代後期，史耐德回到美國後，開始構思一種有別於傳統佛教思維，獨特的佛教式的生態哲學。史耐德將佛教教義與深層生態學密切結合，最具體的表現就是他的兩本詩作：《龜島》^[6]與《斧柄》^[7]，從此，開啓佛教綠色化的思潮。史耐德的佛教生態思想統攝美國自然書寫傳統、自由主義個體權利的觀念、北美原住民道德原則、泛靈論及李奧波德（Aldo Leopold，1839-1948）的土地倫理等多元思想，已非傳統佛教的面貌，比較起來，達賴喇嘛、越南禪僧一行禪師等人，雖關心環境議題但仍不離佛教經典的現代詮釋。這種美國式的西方佛教，也是佛教面對當代環境危機，立基於當地的文化傳統，擴展或變革教義的詮釋所產生新的適應與開展。史耐德重行動的介入，輕傳統經典教義的詮釋，實已造成佛教的革命，值得吾人批判性地評價。

針對史耐德自然書寫、生命風格與思想行動所做的研究與評價，已有豐碩的成果，無論是從傳記與文化背景切入的進路，或是從自然書寫的傳統來探討其創新與貢獻，或是神話、典故、用字的定義與解釋，或是佛教教義觀點的詮釋，或是後現代主義的觀點的研究，均有專著出版。^[8]本文在前人論述的基礎上，所要探討的問題則有所不同。筆者是站在人間佛教的角度，嘗試去探究佛教與土地的關係，因此，本文試圖從史耐德的作品與研究專著中，

^[4] Alan Watts, *Nature, Man and Woman*, New York, 1958, p7-8。

^[5]傑克·凱魯阿克（Jack Kerouac）以史耐德為原型的小說《法巧》（*Dharma Bum*）（1959）將史耐德推向「披頭時期」（the Beat Generation）膜拜自然的年青人的宗教領袖的地位，並引發一場偉大的帆布背包革命，年輕人拋棄現有的教堂到山上去祈禱。

[6] Gary Snyder, *Turtle Island*, New York: New Direction , 1974.

[7] Gary Snyder, *Axe Handles*, San Francisco: North Point Press, 1983.

[8] 相關的研究參考資料評述，參見陳元音，〈史耐德與禪學因緣〉，*《禪與美國文學》*，頁 220—226。全面性的研究，參見自然文學評論家馬菲的著作*《理解嘉瑞·史耐德》*（Patrick D. Murphy *Understanding Gary Snyder*，University of South Carolina Press，1992）。

P.167

整理歸納相關論點，以闡述史耐德環境哲學的新意與難題。而史耐德的「地方感」（The sense of place）與「僧團」的觀念，提供筆者一思考的方向。這一方向的確立，不只可以用來評價綠色佛教的實質內容，而且對於台灣佛教「人間淨土」的倡導或能提出較為妥適的方便適應。

二、 地方感：尋找一個地方深耕

史耐德書寫與論述「地方感」的著作，愈至後期愈見精彩。^[9]然所以選擇史氏早年的譯作做為討論的題材，一者《寒山詩》在 70 年代曾引起寒山熱，而史耐德的英譯本顯示他對於寒山的興趣與相應。由此譯本的比較研究入手，可以了解異文化傳釋時，翻譯者傾聽文本的聲音，讓文本的過去傳統與當今世界進行對話時，翻譯者的前見與關懷對文本翻譯產生的影響。再者，從《寒山詩》的英譯中，可以了解史耐德對文獻的取用的方法與行動的介入，這對所謂的「綠色佛教」的思考架構，是個重要的切入點。第三，從鈴木大拙、艾倫·瓦茲所詮釋的佛教「純粹主體性」的整體哲學，具體化為綠色佛教，走向地方、走向荒野，史耐德英譯的《寒山詩》是個開端。如果說自然書寫的精神有三個環節：走向自然→淡化自我→貼近自然，那麼史耐德英譯《寒山詩》所顯現的「地方感」，正是我們了解佛教立足土地、貼近自然的可能走向。

史耐德在 1955 年開始翻譯寒山詩，總共選錄了二十四首。1958 年秋，史耐德所譯的二十四首寒山詩刊於 *Evergreen* 雜誌上，並於 1965 年將《砌石》（*Riprap*）和寒山譯詩合併出版。史耐德在選譯寒山詩時，特別注重地方感，在二十四首的寒山詩僅有三首不以地方感來選詩。^[10]爲了強調地方感，一個可以靜心、滌除雜染的場所，史氏選譯寒山詩特別強調一種結構的對比：「在

[9] 參見 Gary Snyder, *Axe Handles*, San Francisco: North Point Press, 1983; *The Practice of the Wild: Essays by Gary Snyder*, San Francisco: North Point Press, 1990.

[10] 在史耐德所譯選的二十四首寒山詩中，寒山（Cold mountain）往往偏向「場所義」。就其所譯選的二十四首中，僅有三首詩無關乎場所。即史氏譯第四首〈驅馬度荒城〉，第十八首：〈多少天臺人〉及第二十首：〈客難寒山子〉，在第四首之中沒有提及寒山二字，第十八首和第二十首的「寒山子」均當作禪僧/詩僧來解。另外，第二首：〈重巖我卜居〉與第三首：〈山中何太冷〉，在詩中並未提及「寒山」二字，仍有「重巖」及「山中」場所義的字眼存在。觀察在史耐德所選的二十四首寒山詩中，要表達「寒山」場所義的詩竟高達二十一首之多。

P.168

結構上，『對比』的架構貫穿於二十四首譯詩之中；它存在於『俗世』與『出世』、『沈迷』與『悟道』之間。而這對比的狀態又可分爲兩種：一是寒山本身經歷的兩種心境的差異；一是得道後的寒山與庸夫俗子間的對比。」^[11]，在這「對比」的結構中，重要的關鍵點在於「寒山」，即入寒山前、入寒山後兩個階段的分野，入寒山前是「俗世」和「沈迷」；入寒山後是「出世」和「悟道」。史氏第十二首譯詩對此有深刻的描述：

出生三十年，常遊千萬里，
行江青草合，入塞紅塵起；
鍊藥空求仙，讀書兼詠史，
今日歸寒山，枕流兼洗耳。

詩中扼要地描繪人生世俗欲望追求的三條道路，它們分別代表了人對名、利及長生的追求。寒山未悟道前，仍和世人一般十年寒窗苦讀，汲汲追求名與利，或者鍊藥求長生。但歸到寒山隱居不仕後，才得洗淨紅塵的欲念，回復其清靜的本心。

史氏透過寒山譯詩來呈現人在大自然和諧相處的地方感，有如第五首所呈現的：

欲得安身處，寒山可長保，
微風吹幽松，近聽聲愈好；
下有斑白人，喃喃讀黃老，
十年歸不得，忘却來時道！

史氏翻譯第一對詩句為：「I want a good place to settle : /Cold Mountain would be safe.」，譯詩中強調一個可以「忘却來時道」、靜心安身的好地方。在第二首〈重巖我卜居〉詩題的第一句翻譯為：「In a tangle of cliffs I chose a place」，其「卜居」的心靈淨土就是所謂的「寒山」。

《寒山詩》進入「寒山」之後，往往呈現逍遙自得的心境，如第七首：

[11] 見奚密〈寒山譯詩與「敲打集」——一個文學典型的形成〉，收錄於鄭樹森編，《中美文學因緣》，台北：東大圖書，1985，頁 166。

P.169

奧自居寒山，曾經幾萬載，
任運遯林泉，棲遲觀自在；

寒巖人不到，白雲常靉靆；

細草作臥褥，青天為被蓋；

快活枕石頭，天地任變改！

詩人進入寒山中，忘卻了時間感，顯現詩人與自然同化之後的自在逍遙感。又如第十九首：

一住寒山萬事休，更無雜念掛心頭，

閑書石壁題詩句，任運還同不繫舟！

這首詩說明進入寒山後，詩人與世俗紅塵了無牽掛，閒來無事題詩在石壁上，隨著萬化變化，心情閒適就好像沒有繫住纜繩的小舟，任憑東西。

除了史耐德外，華特生（Burton Watson）翻譯的寒山詩也強調這種地方感，如其翻譯第四十九首：

自樂平生道，煙蘿石洞間；

野情多放曠，長體白雲閑；

有路不通世，無心孰可攀；

石牀孤夜坐，圓月上寒山。

第三句「野情多放曠」，翻譯為：「Here in the wilderness I am completely free.」。「野」原是詩人個性的流露，卻轉譯為「荒野」（wilderness），強調在「荒野」中得到情感的舒放。這與美國自然寫作的傳統有著密切的關係，自梭羅以降，強調人在自然、荒野中「既自由且野」的現象。

誠如史耐德自己所說：「對美國人而言，『自然』代表荒野，代表自由、不受拘束的範圍——不是野蠻、醜陋，而是美麗而令人懾服的。」[\[12\]](#)

史耐德早期的詩作《砌石》也強調一個可以靜心的地方，我們有理由相

[\[12\]](#) 史耐德著，曾麗玲譯，〈詩與原始性：談詩乃求生技能〉，收錄在 Gary Snyder 著，林耀福、梁秉鈞編選，《山即是心》，台北：聯合文學出版社，1990年9月28日初版，頁235。

P.170

信，1965年史氏將譯詩與創作詩合集出版[\[13\]](#)，不僅代表創作年代的相近，其內容精神應也有其相彷彿之處。《砌石》詩作的第一首〈八月中在酸麥山瞭望台〉（Mid-August Sourdough Mountain Lookout）如此表達：

山谷裡煙霧縈繞

五日雨來三日熱

樅子上樹脂閃亮

越過岩石和草原

一簇簇新的蒼蠅。

讀過的東西記不起來了

有幾個朋友，但他們在城裡。

我從錫杯喝冰凍的雪水

越過高爽凝靜的空氣

瞭望下間千哩。[14]

詩是由一組樸實無華的自然形象組成，沒有過度的修飾，好像是展開一副圖像，邀請讀者遨游、神入。這首詩頗同於《寒山詩》中詩人獨自在山中的情調，讀者也能進入山中靜心，享受忘卻世俗的牽絆、獨適自在的逍遙感。從此處可以理解史氏在此時期試圖建立一種地方，讓心靈得到逍遙自在。史氏之所以選譯二十四首寒山詩，正是企圖建立地方感的表現。

史耐德對地方的情感關懷，其來源有二：一是史耐德在北美的生活經驗；二是中國山水畫的啟發。史耐德在少年時代就已多次進入偏遠的卡斯卡底斯和奧林匹克山區旅行，十五歲時成為 Mazamas 登山俱樂部最年輕的成員，該組織一向只收成人會員，而入會者必須有攀登雪峰的記錄。他尚有一些在荒野的勞動生活經驗，擔任過華盛頓州 Crater 山區防火哨員、木工、伐木工人、國家森林局開路工人。這些工作與生活經驗，形成一種陶鑄作用，使得史耐德重視勞動和樸素的生活，珍視大自然，並有回歸山林的傾向。

[13] Gary Snyder, *Riprap & Cold Mountain Poems*, San Francisco: Four Seasons Foundation, 1965; San Francisco: North Point Press, 1990.

[14] 史耐德著，梁秉均譯，〈八月中在酸麥山瞭望台〉，收錄在 Gary Snyder 著，林耀福、梁秉鈞編選，《山即是心》，台北：聯合文學出版社，1990年9月28日初版，頁61。

P.171

史耐德曾述及他童年初看中國山水畫驚豔的情形：

華盛頓州的瀑布，還有奧林匹克山都潮濕而崢嶸，山上林木茂密，長年籠罩在雲霧中。我小時候，大概是九、十歲時，有人帶我去西雅圖藝術博物館。那裡的中國山水畫給我的震撼，真是前所未有，恐怕也是一生所未再有的。第一眼看上去，那些山都像真的，卻也正是心目中所想像

的山；再細看下去，卻又像是別處的山，真的是另一種山；看到第三眼，山又變成了心靈的、想像中的山，好像是這些畫穿入另一種真實，既真、卻又不真，是我們一般所謂真實中的「山」。[\[15\]](#)

「見山是山」、「見山不是山」、「見山又是山」，山與心靈不斷地交會對話，自然的山、第二自然的山，真實的山、象徵的山，這種中國山水畫辯證式地呈現，使其領會看山是種藝術，並奠定了史耐德觀物表物的雛型。

北宋郭熙曾總結其欣賞山水畫的經驗，在《林泉高致》中如是說：

謂山水有可行者、有可望者、有可游者、有可居者。畫凡至此，皆入妙品。但可行可望，不如可居可游之為得。[\[16\]](#)

郭熙以可居可游說明了人與自然的親和關係，「人的精神，固然要憑山水的精神而得到超越。但中國文化的特性，在超越時，亦非一往而不復返；在超越的同時，即是當下的安頓，當下安頓於山水自然之中。…山水的自身，現示有一可安頓的形相；此種形相，對人是有情的，於是人即以自己之情應之，而使山水與人生，成為兩情相洽的境界。」[\[17\]](#)史氏初始認為荒野過於崇高壯麗，並不適合人類居住，是「純粹的客體性」，只適合人類旁觀，不適合介入其中。但史氏觀看山水畫與中國詩之後，改變他對荒野的看法，不以二元對立的心態觀物，荒野原不是要去征服的，而是要安居其中，融合為一，現示兩情相洽的親和關係：

[\[15\]](#) 引自 Dan McLeod 著，陳聖儀譯，〈史耐德作品中的中國意象〉，頁 54。

[\[16\]](#) 北宋郭熙，《林泉高致》，收錄於《中國書畫全集（一）》，上海：上海書畫出版社，1993 年 10 月第一版第一刷，頁 497。

[\[17\]](#) 參見徐復觀，〈山水畫創作體驗的總結—郭熙的林泉高致〉，《中國藝術精神》，台北：學生書局，民 77 年 1 月 10 刷，頁 340。

我初次通過翻譯接觸中國詩是十九歲的時候，那時我理想中的大自然是火山口裡一道四十五度的冰坡，或者是一座未有人涉足的雨林。中國詩幫助我去「看」田畝、農莊、糾結的樹叢、一所老磚後面的杜鵑花。它把我從對荒山野嶺的過度沉迷中釋放出來，以它近乎崇高的方法向我呈現：即使最荒野的山嶺也是一塊人亦可安居其中的地方。[\[18\]](#)

史耐德所選譯的寒山詩中，頗多強調可居住的概念[\[19\]](#)，其日後的詩作，更是以此為重要的表徵。美國早期的自然觀中，荒野並不是人可以居住的地方。葉維廉先生說明了西方傳統思想：

西方人對荒野的自然界總是很懷疑，總是帶著一種抗拒的態度。……希臘文化中人主宰自然的思想產生了「對稱的秩序」的追求而反對漫然荒野的自然（所以東方的「野趣」是他們完全不了解的）。其次基督教義下認為山是一種病、一種羞恥、一種疣腫、一種瘤。[\[20\]](#)

在希臘文化及基督教義的認知中，人是要主宰自然，荒野可說是一種病態現象。十八世紀時，喀爾文清教徒還抱持這樣的荒野觀，甚至還將荒野和惡魔聯想在一起，裡面住著兇惡的野獸和敬拜魔鬼的人。在這樣的觀念下，何曾想要保護荒野，甚至想要除之而後快。但到了十九世紀，這個觀點產生了極大轉變，原先認為的惡魔好像從荒野中跑到城市去了，城市裡的人心詭詐險惡、充滿罪惡仇恨，成為撒旦的住所。從此，荒野反變成爲聖潔無邪的伊甸園，大自然成爲純真、潔淨、神聖的地方。[\[21\]](#)這種荒野的觀點，發展出美國新大陸迥異於歐陸舊大陸的新觀點。美國的自然環境成爲它最顯著的一種資產，那種世界無法與之匹敵的荒野成了最具美國地方感的經驗與特色，從荒野的見習中，找到最具生命力的東西，取得一個可以安身立命的所在。荒野意味著前途和希望，繆爾(John Muir, 1838~1914)

[\[18\]](#) 史耐德著，謝公展譯，〈「野」在中國〉，《山即是心》，頁 307。

[19]除前面所引之詩外，尚有，第十七首〈一自遯寒山〉、第十首〈一向寒山坐〉、第二首〈重巖我卜居〉、第二十一首〈久住寒山凡幾秋〉、第二十三首〈我家本住在寒山〉。

[20] 葉維廉，〈飲之太和〉，《從現象到表現》，台北：東大，1994年6月初版，頁231。

[21] 參見 J. Baird Callicott，〈第三、第四世界對西方保育哲學的批判〉，《當代》第165期，2001年5月，頁59。

P.173

甚至認為荒野就是一個聖殿：「一切事物都變成了宗教，整個世界似乎都變成了一個教堂，而群山則成了祭壇。」[22]，史耐德則有進一步的體驗：

荒野的朝聖是以一步一步地、一吸一呼地跟隨走上雪地，並背上所有的行當，這是一種如此古老的姿態來引導深邃的身心愉悅。同樣的情形也發生在那些人航行於海上、在峽灣中河流的皮艇上、或照看花園、剝大蒜皮中，甚至坐在靜心的墊子上。其重點在於與真實世界、真實自我接觸。神聖指涉著幫助我們（不僅僅是人類）脫離小我進入整個山河的曼陀羅。當一個人走入戶外的教堂，靈感、喜悅、內觀將不會終盡。荒野當做神殿只是剛開始。[23]

史耐德所要呈現的地方感，正是承繼梭羅以降自然寫作的理念。梭羅認為，「最好的地方就是人們腳下的那片土地。…對他來說，大與小是相對的。瓦爾登湖是一個小的海洋，而大西洋是一個大的瓦爾登湖。」[24]實際上，「梭羅是在廣漠的宇宙中選擇了一塊屬於自己心靈的聖地，緊緊地守住腳下的這一方淨土，通過它來透視外面的大世界。同時，他也向世人展示了怎樣在博大世界中選擇一小片土地，去發現簡樸生活的意義，去全身心地愛一片土地，去賦予它以魂魄。」[25]這建立了美國自然寫作的一個獨特的傳統，即是：以某一特定地點為視角，來透視外面的大自然。史耐德呼籲：「在這個星球上尋找一個地方，深耕」[26]。Sherman Paul 認為「居住」(inhabitation)的概念是史氏的核心概念[27]。史氏自己也說：

對屬地有強烈認同感，了解並以特殊地方特質為榮，能製造他們自己的文化型式，在受大量補助、所謂的「高級文化」的藝術型式，或價值標準前面毫不畏縮的社區，其實就是原創的美國精神裡健康的一面。它們現在也對「生態存活」十分有用。如果不能與他們的鄰居配

[22] 程虹，《尋歸荒野》，北京：三聯書店 2001 年七月第一刷，頁 164。

[23] Jack Turner, Gary Snyder And The Practice of the Wild, in George Sessions ed. *Deep Ecology for the Twenty –forFirst Century*, Shambhala Publication Inc.1995,p43.

[24] 轉引自程虹，《尋歸荒野》，頁 121。

[25] 程虹，《尋歸荒野》，頁 122。

[26] Gary Snyder, *The Old Ways*, San Francisco: City Lights Book, 1977, p101.

[27] Sherman Paul, *In Search of the Primitive: Rereading David Antin, Jerome Rothenberg, and Gary Snyder*, Baton Rouge : Louisiana State University Press, 1986, p274.

P.174

合、對他們所處地區負有責任感、並且照顧它，由要做居民而不退縮的人來執行的話，不管多少善意的環境立法都阻止不住生物的浩劫。[28]

對屬地強烈的認同感，便是立足於地方，如此才能負責任的行動，站在土地倫理的基礎上，重新建立人與自然的關係，阻止生物的浩劫。「居住」是認同感，「重新遷入」（Reinhabitation）便是意識覺醒的行動。[29]史耐德的「重新遷入」觀念，提供了三個生態實踐的核心倫理：（一）對整體感恩，（二）對自己行為負責，（三）對流向自己的能源之流保持接觸。[30]對整體感恩，指出人類是依賴其他生命

形式而存活，要學習著對整體感恩，這指涉著佛教的無我、無常及相互依存。其次是對自己行為負責，這是建立在因陀羅網的相互依存關係，透過自我節制來減低人類行為對環境的衝擊影響，這涉及不殺生、不濫用等道德條目。最後則是史耐德所說的「野性之心」(wild mind)，這是原始能量來源，而且受到古老原始智慧的滋養，透過動態或靜態靜心來重獲能量。這三個核心倫理指出宗教在面對土地時，結合自我靈性與社區整體提昇，不僅強調人淨化人心，淨化土地也是實踐面向。

三、神聖的生態系：多樣性的舞台

「地方感」或「重新遷入土地」並不是拋棄地球整體，保護孤立的「地方」，相反地，在史耐德看來，地方即全球，草根的思考即全球的思考，有如華嚴「一即一切，一切即一」的相即相入的關係。他是在生態系的整體觀點下看待「地方」。史耐德曾說：「我的立足點是生物界的多樣性以及地球上生態演變的完整性。」^[31]。史耐德的生物多樣性發展了李奧帕德土地倫理的「社區」觀念，依李奧帕德 (Aldo Leopold) 的經典名著《沙郡年記》的詮釋，

[28] 史耐德著，曾麗玲譯，〈詩，社團與高峰〉，收錄在，《山即是心》，頁 310。

[29] 馬菲的著作《理解嘉瑞·史耐德》便是以「重新遷入土地」(Reinhabiting the Land) 的概念來理解史耐德《龜島》《古老的方式》(The Old Ways)，《通往印度之道》(Passage Through India) 等作品。參見 P. D. Murphy, *Understanding Gary Snyder*, pp109-133.

[30] 參見 Gary Snyder, *Reinhabitation*, in *A Place in Space: Ethics, Aesthetics, and Watershed: New and Selected Prose*. Washington, D.C.: Counterpoint, 1995. p188.

[31] 史耐德著，曾麗玲譯，〈詩，社團與高峰〉，《山即是心》，頁 308。

土地倫理可以從四個主要觀念來詮釋[32]：

(1) 從生態學的立場，說明「土地是社區」(land is Community)的觀念，也就是說，土地是由動物、植物、土壤、水和人類所共同形成的，人類是這個社區的一個成員，必須與其他成員共生。土地倫理可以被視為一種引導與規範人們面對生態情勢的模式。

(2) 土地倫理擴大了社區的界限，這是人類倫理演進的結果，其規範很可能就是一種發展中的社區的本能。而我們對土地要有感覺、了解和接觸，才能產生愛和尊重，如果人們對於土地沒有懷著喜愛、尊重和讚嘆之情，或者不重視土地的價值，那麼，人和土地的倫理關係是不可能存在的。

(3) 文化是從土地孕育出來的，世界上有那麼豐富的各種不同文化，反映出孕育它們的土地是何等的豐富多樣。為了文化的傳承和歷史的延續，我們必須維護土地健康運作的機能，自然資源的保護是要達到和土地之間和諧的狀態。

(4) 人對土地的義務要被嚴肅地討論。然而，如果沒有良知，義務就沒有任何意義，而我們面臨的問題就是將社會良知從人民擴展到土地，使土地意識內在化，使哲學和宗教開始重視土地倫理、保育倫理。

李奧帕德認為，想要促進土地倫理的發展，一個關鍵的步驟就是：

停止將正當的土地使用視為純粹的經濟問題。除了從經濟利害關係的角度來考量外，我們也應該從倫理和美學的角度，來考慮每個問題。當一件事情傾向於保存生物群落的完整、穩定和美感時，這便是一件適當的事情，反之，則是不適當的。[33]

從以上的概述，我們反省史耐德與土地倫理相關性時，便有個方針。史氏強調生物多樣性是為了維護土地健康的運作的機能。在生態學術語中，生物群聚在演變的過程中稱為「過渡期」(Seral stage)，在最後穩

定的狀態期稱為「巔峰期」。[34]史耐德認為「巔峰期」（climax）具有高度的穩定性，且內部的大綱

[32] 參見 Aldo Leopold 著，吳美真譯，《沙群年記：李奧帕德的自然沈思》，台北：天下文化，1998，頁 319~374；陳慈美，〈生態保育之父李奧波「土地倫理的啓示」〉，刊於林朝成編，《環境價值觀與環境教育論文集》（國立成功大學台灣文化研究中心發行，民國 86 年），頁 101~116。

[33] 吳美真譯，《沙群年記：李奧帕德的自然沈思》，頁 352。

[34] 參見郝道猛編著，《生態學概論》，台北：徐氏基金會，民 81 年 5 月 10 日初版十二刷，頁

P.176

路裡含藏有大量的能量。「如果說人類在這個大計畫裡扮演任何的重要性，那麼就歸因於他們最明顯的特徵——較大的腦及語言。此外，他們還自己知道宇宙秩序的存在。人本身的自覺及努力的探尋、學習是我們對整個地球系統、能源節用貢獻的開始：這是另一層面的巔峰期！」[35]

從生態學的觀點看，大自然與社會的平衡和諧，並非由機械化的標準，而是由有機的分化而達致的。生物多樣化、生態圈的穩定及活潑的生機，與複雜的群落的網狀結構是互為因果的。因環境的穩定而出現物種的多樣化，因物種的多樣化而出現生態的活潑生機，因活潑的生機，更發展其複雜的群落網狀結構與彼此相關的整體，而增強其穩定性。同樣的道理，就社會來說，不斷增長的統一是從不斷分化而來的，一個延伸的整體是它的組成的多元化和充實的產物，

史耐德認為在「巔峰期」的境界中，能源有很大部份並不是透過榨取每年生物群的產量而來，反而是使用死的生物形式，如森林腐葉、倒下的樹及動物的死屍。將前述物質中蘊藏能量釋放而出並重覆使用，則有賴蕈類及大量的昆蟲。從這裡再出發，史耐德吸取北美原住民的泛靈想法，認為萬物有靈，為了個體的生存不免有能量的傳遞。這種能量的傳遞，不免會殺生。只要不浪費生命，殺生是被允許的。在史耐德眼中，

生物與生物間能量傳遞是生物對營養物的依賴性，它也是大自然整體的一部份，並不是罪惡：

我什麼都殺

除了野狼我什都不怕

除考立茲口到其源頭，

只有野狼嚇唬我，

我有酋長的尾巴

——臭鼬鼠。

我們把山鹿咬在嘴裏

我們把山鹿咬在嘴裡

我們弄黑了我們的臉

——野狼之歌。[36]

448。

[35] 史耐德著，曾麗玲譯，〈詩，社團與高峰〉，《山即是心》，頁 323，譯文略作修正。

[36] 參見陳元音，〈史耐德與禪學因緣〉，《禪與美國文學》，頁 246。

P.177

物種間的補食是一種自然的生態現象。史氏的《神話與本文》〈打獵〉（Hunting）第八首，更將被獵人所殺害的鹿描述成慈悲的獻身：

鹿不想為我而死亡

我將會飲用海水

雨中睡在海岸的圓石上

直到鹿躺下死亡

為了撫慰我的苦痛[37]

此詩說明生物能量的傳遞有其神聖性。在生態系中，「吃」也是重大的生存之道，史耐德認為吃是一種愛的行為。[38]因此，在享用生物的能量不僅要受者對施者懷著感恩的心，更不能隨便浪費生物的能量，如濫墾、濫伐、濫殺等。[39]史氏甚至認為食物鏈是神聖的，他運用佛教中因陀羅網的概念來說明食物鏈。史氏以生態式的眼光來詮釋佛教的因陀羅網，肉體化了因陀羅網中一顆顆明珠，說明生態系是一個整體，相互依存，補食也是其中的一種方式。而每一種生物都被包含在因陀羅網中，如果生物種類愈多，因陀羅網所反射的鏡像也愈多，這也就象徵著生物多樣性，反映生態系有著更活潑的生機。[40]

因此，史耐德特別重視保護生態系的文化。他區分二種文化系型態。一是生態系文化，另一則是生存系文化。前者之經濟基礎在於自然界，並與生態系統和平共存，他們必須小心翼翼不去破壞土壤，不濫殺野生動物，不伐林而讓水把泥土沖失。反之，後者向外大力擴張它的經濟能力而致摧毀生態系統。[41]生態系文化即是初民文化，是一種與土地最親和的文化系。史氏建議吸收與土地親和的文化系的觀念與行動，來提倡生物多樣性，企圖達到這個地球上另一期的「巔峰期」。

[37] Gary Snyder, *Myths & Texts*, Totem Press, 1960, p28.

[38] 參見 Gary Snyder, *Grace*, *CoEvolution Quarterly* 43fall 1984:1。

[39] 參見 Gary Snyder, *The Practice of Wild*, San Francisco: North Point Press, 1990, P20-21。

[40] 有關因陀羅網「生態化」「肉體化」的討論及其相關問題，參見 David Landis Barnhill, “Great Earth Sangha: Gary Snyder’s view of Nature as Community”, in *Buddhism and Ecology*, Harvard University Press, 1997), p188~194.

[41] 參見史耐德著，劉建台譯，〈民族詩學的政制〉，（收錄在 Gary Snyder 著，林耀福、梁秉鈞編選，《山即是心》（台北：聯合文學出版社，1990年9月28日初版），頁254。

P.178

同時，史耐德認為原初文化是較健康的文化型態。他說：「我們所謂的原初文化是一成熟的體系，它有極大的穩定性與自我保護的能力。」[42]原初文化相對於強勢文化，淪為亞文化（subculture）。但史耐德卻認為「亞文化群是主流，我們周圍看見的是變態。」[43]他認為人要有強烈的地方感，得重回到土地之上，他說：「為了恢復土地，個人必須居住並工作於一地，在一地工作就是跟他人一起工作，跟民於一地工作，就形成社區。然後社區，在時間上，就產生文化。」[44]因為文化是在土地中孕育出來，如果有多樣的土地，就有多樣的文化面貌。建立一種新的部落主義，充滿溝通與聯繫的管道，不只是人，與生物、土地也一樣，結合成一個有機的整體。史耐德珍視亞文化所提供富有創意的思維，「使我們與我古老的過去中最富有創造力的部分相連結」[45]；反之，徒然讓亞文化逐漸滅亡，那些富有創意的思維也隨之而滅。因而，文化與土地並不能脫離，所以特別重視亞文化群，特別關懷原住民文化的傳承，其實也是一種地方感的呈現，是種「重新遷入」的生活方式。史耐德認為針對「重新遷入」需要從事一種生態的教育，要瞭解飲用水的來源，消耗物從何處去，在這個地區有何種鳥類和何種昆蟲，當地的生物區域提供何種食物和建材。此外，原住民的經驗透過神話的想像與情感，反應人與自然種種可能的存在方式，更是「再住民」要學習的智慧。「再住民」需要長時間的居住與工作於當地才能深入土地與生態的價值。當地就會形成在地的文化，達成「重新遷入」的實踐。

四、大地僧團：慈悲觀的展開

從史耐德的詩作生涯開始，原初文化一直吸引著他，原初文化所具有的整全生活方式，與生界舞台一切萬有相親善的關連性與責任感，是現代文化

[42] 參見史耐德著，劉建台譯，〈民族詩學的政制〉，（收錄在 Gary Snyder 著，林耀福、梁秉鈞編選，《山即是心》（台北：聯合文學出版社，1990年9月28日初版）頁259。

[43] 參見史耐德著，保羅·基納生訪問，陳次雲譯，〈史耐德訪問記〉，（收錄在 Gary Snyder 著，林耀福、梁秉鈞編選，《山即是心》（台北：聯合文學出版社，1990年9月28日初版）頁29。

[44] 參見 Gary Snyder *A Place in Space: Ethics, Aesthetics, and Watershed: New and Selected Prose*. Washington, D.C.: Counterpoint, 1995. p250.

[45] 參見史耐德著，曾麗玲譯，〈佛教與即將來臨的革命〉，（收錄在 Gary Snyder 著，林耀福、梁秉鈞編選，《山即是心》（台北：聯合文學出版社，1990年9月28日初版）頁231。

P.179

所流失的精神特質。因此，原初性是心靈的顯現，「原初」這個字的精神不是指向過去，而是指向未來。[46]史耐德受塞林斯(Marshall Sahlis)的啟發，認為舊石器時代後期原本是豐裕的社會，在這社會裡，沒有人擁有太多，但也沒有窮人。在原初文化中沒有貧民這個階級，貧民只屬於文明。獵人們並不對於匱乏感到恐懼或縈繞於心。他們的秘密寓於手段與目標間正常與可行的比例，人們的「經濟需求」不是無限制的，而他們的生產手段恰足以負擔那有節制的目標，所以原初社會具有更多閒暇的社區生活。[47]

詩人的代言角色與佛教徒的入世實踐一直是史耐德的核心理想，六〇年代史耐德從日本修禪返回美國後，便開始構思部落社會的「社區」精神，並用來修正傳統佛教僧團的概念，將政治與社會的面向加進佛教傳統中。

史耐德從東西方慈悲觀不同走向，闡述他對「僧團」革命性地詮釋：

西方的慈悲一向都是在社會革命；東方的慈悲一向都是在個人基本的自性與空觀的洞見。我們兩者都需要。兩者都包含在傳統的戒、定、慧三學中。「慧」是愛與澄明的直觀知識，它藏在自我推動的焦慮與侵犯性下。「定」是潛入心內尋覓自性，一而再再而三地，一直到你住於其中。「戒」是將此自性帶回生活中，以身作則，終於對「所有存有」真正的僧團負責。這個最後的面向，對我而言，支持了可以促使我們朝向一個真正自由世界的任何文化與經濟的革命。我的意思是指使用像公民不服從權，坦率的批評，抗爭，反戰主義，安貧或甚至相當程度克制衝動的柔性暴力的各種方法。[48]

史氏認為無視於恐懼與欲求的歷史或社會根源，未分析無知和痛苦如何地受社會因素的刺激產生，而只從心裡或知識層面的內修與觀照來考察，將會破壞慈悲所具有的心理、文化的意義與解放的功用。因此，綜合東西方慈悲觀的實踐乃是當代佛教的課題。

史氏「僧團」的概念，如果從傳統佛教的意涵來說，是去脈絡化的擴張性詮釋。僧團原是指以住持正法為目的的出家眾和合團體，在史氏的界定中，

[46] 參見〈民族詩學的政治〉，《山即是心：史耐德詩文選》頁 251～268。

[47] 塞林斯論點參見邱延亮譯，〈原初豐裕社會〉，《台灣社會研究》第卷第 1 期，1998 春季號。

[48] Buddhism and the Possibilities of a Planetary Culture, *Earth House Hold*, P92, 中譯文部分參考陳元音的引文並略做修正，見氏著，〈史耐德與禪學因緣〉，《禪與美國文學》，頁 228-229。

僧團成員超越了界線，泛指「所有存有」(all beings)所成的「社區」，其中心意旨實有待探討與評價。

「僧團」根層的意義來自於「社區」，「社區」的意義由鄰里的社區擴展至生態的社區，其觀念來自於美洲原住民萬物都是親屬，萬物皆有靈性，可互相轉生的原初宗教視野，同時也來自於美國自然寫作的傳統。史耐德在他的詩作《山河無盡》(Mountains and Rivers without End)裏說他是樹木、岩石和動物的一部分。就像梭羅在《湖濱散記》中宣稱 he 自己是部分蔬菜的雛型，說明了人與大自然可以證入物我合一的意境，共組成「社區」。而其直接的理論背景，應來自於李奧帕德的生物社區觀，其觀念意涵有如前節所述。

「社區」具有說明生態系的現象作用，同時我們也應盡到相互分享、共同參與及共同保護其存續的責任，人類在社區中並不具有掠奪的權利，所以，宗教社區的修行應彰顯社區神聖的意義。因此，史耐德痛批資本主義，獨裁政體，國家體制等惡性扭曲社區的作為，「它們製造了「餓鬼」族，它們的喉嚨不過針尖大，但胃口卻其大無比。土壤、森林、動物全被這些病毒似的團體所吞噬。地球上的水與空氣也被它們污染」。[49]

然就「僧團」的實踐意來說，「民」(people)的觀念才是西方慈悲觀融進佛教的新視野。史耐德「民」的觀念並不限於人類，而是泛指植物、動物，甚至是無生物的土壤礦物。史耐德在《龜島》中說：「我們必須設法把其他的「民」—爬行的民、站立的民、在天空飛馳的民、在水中游泳的民，重新納入政府的議院中」。[50]他認為組成「僧團」的分子都是「民」，凡是「民」都應該享有天賦的權利。佛教少從權利的角度來談慈悲的作為，史耐德則大力主張從社會、政治的角度建立慈悲的正當性基礎，因此，將「權利」的概念從人類擴展到眾「民」。[51]他認為「政治基本的問題是問：「西方與工業文明對地球做了什麼」的問題。[52]「植物和動物也是『民』(people)，它們在人類的政治生活中必須占據一定的位置並擁有一位代言人」。[53]這是種基進的生態政治。初民透過儀式、舞蹈和宗教來體現「民」的權利，現代的人則需透過政治行動來保障他們的權利，這也就是史耐德式的「生態良知」：

[49] 參見〈佛教與即將來臨的革命〉，《山即是心》，頁 230。

[50] *Turtle Island* , P108.

[51] 權利觀念的演變及擴展，參見 R. Nash, *The Right of Nature*, The University of Wisconsin, 1989.

[52] 見〈民族詩學的政治〉，《山即是心》，頁 251.

[53] 參見 R.Nash, *The Right of Nature* , p115。

P.181

不幸，議會中並沒有「他們」的代表，我覺得我們應該對人文主義和民主作一新的界義，也就是必須重新納入這些人類以外的事物，這些領域必須有代表，這也就是我以前說的「生態的良知」的意義。[54]

史耐德認為如果這些「民」的權利得不到體現，它們將會發動一場反對我們的革命，就像美國早期的殖民者向拒絕他們政治平等要求的英國政府所發動的革命一樣。史耐德在此不僅賦予這些「民」人格化，更重要的是賦予它們可擁有與人相同的政治地位平等的權利。他直接將天賦權利的自由主義應用於人與自然的關係。史耐德長期浸淫於東方宗教中，最後仍回歸到美國的民主傳統上，這不僅超越了北美原住民的觀念，更遑論東方佛教的觀念，實已邁入社會革命的解放佛學。

史耐德在〈明日之歌〉(Tomorrow's song)中哀悼美國：

在二十世紀的中葉和末葉

美國逐漸失去他的管理權

它從未對山巒和河流

樹木和動物

尊重過。

所有人背棄它

神話死去，即使大陸也祇是暫時的存在

做爲一名佛教徒和詩人，史耐德有強烈的信念應代表那些受壓迫、受剝削的「民」，到現有的思想議院和政府議院中去代言：在〈革命內的革命〉（*Revolution in the Revolution in the Revolution*）史耐德如此詩寫：

鄉村圍繞都市

原鄉圍繞鄉村

「從大眾到大眾」最具有

革命性的意識係在

[54] *Turtle Island*, P106.

P. 182

被最無情剝削的階級裡；

動物、樹、水、空氣、草

.....

如果文明

是剝削者，大眾便是自然。

黨便是

詩人。

如果抽象的理性

是剝削者，大眾便是潛意識。

黨便是

瑜伽苦行者。

而他所代表的選區是荒野，他所說的荒野指的是人之外的所有創造物和事物。在 1976 年的一次訪談中，他重申自己的理想：「成爲大自然的權利代言人」。他認爲詩人是特選出來來聆聽樹木之聲的，這也呼應著斯通（Christopher Stone）於 1972 年提出「樹木應獲得法律權利」的思想。^[55]史耐德結合佛教思想、北美原住民自然觀，加上美國本身的文化集體意識一天賦權利的不可侵犯性，顛覆性地詮釋了「僧團」的內涵，這是我們瞭解綠色佛教思潮必須省思的社會文化脈絡。

史耐德的「僧團」觀，實有其一貫的脈絡與整體體系，這也就確定其僧團乃立根於土地、社區的「大地僧團」(Great Earth Sangha)。因此，以「大地僧團」代替原來「僧團」的用語，一者避免誤解，一者以新辭創新意，將更能發揮原觀念的創意。「大地僧團」的徹底實踐，便是社會革命的動源，這也是史耐德顛覆了傳統佛教，使佛教基進化的生態策略吧！而這正是他主張慈悲觀應支持公民不服從權、柔性暴力的正當性的根據。此種行爲，在史耐德的「社區」參與行動中，即是慈悲觀的展開。

然而史耐德的「大地僧團」觀缺少了佛教教義內在的理據，如果要加強其論述的正當性，筆者以爲應該結合淨土的理念，開出大地僧團的倫理訴求。

淨土的構設，是爲了成就眾生所設施的理想修行環境，眾生是淨土成立的基本要素，這個原則在《維摩詰經》有明確的說明：

^[55] 史東對自然物體權力的主張，其思想史脈絡的探討，參見 R. Nash, *The Right of Nature*, 頁 128~133。

P.183

眾生之類，是菩薩佛土。所以者何？（一）菩薩隨所化眾生而取佛土；（二）隨所調伏眾生而取佛土；（三）隨諸眾生應以何國入佛智慧而取

佛土；（四）隨諸眾生應以何國起菩薩根而取佛土。所以者何？菩薩取於淨國，皆為饒益諸眾生故。譬如有人欲於空地造立宮室，隨意無礙；若於虛空終不能成。菩薩如是，為成就眾生故，願取佛國；願取佛國者，非於空也。[\[56\]](#)

各種類的眾生世界，就是菩薩們修行諸佛土的依據。論到眾生之類，菩薩常從四事觀察：（一）建立怎樣的國土，能使眾生生起功德[\[57\]](#)（二）以怎樣的國土調伏眾生，使煩惱不起；（三）以什麼環境，方能使眾生契入佛的智慧；（四）以怎樣的國土，能激發眾生生起大乘菩薩的道根。因眾生的根器不同，為了饒益眾生，攝化眾生，菩薩所建立的清淨佛土，便從此四事觀察，以達成利益眾生的根本目的。所以，嚴淨佛土並非沒有目標的空中樓閣，而是在眾生的土地上建造起實踐的場域。

淨化國土乃為了攝化眾生；那麼，少了眾生的共願與功德，也就無法成就淨土。因此《大智度論》說：

淨佛世界者，有二種淨：一者，菩薩自淨其身；二者，淨眾生心，令行清淨道。以彼我因緣清淨，故隨所願得清淨世界。[\[58\]](#)

在嚴淨佛土的共願中淨佛世界的兩種淨是互為增上緣。印順法師特別提醒吾人對淨土的基本原則要有正確的認識：

說到淨土即是諸佛、菩薩、眾生輾轉相互增上助成的。在佛土與眾生土間，不能忽略菩薩與佛共創淨土，相助攝化眾生的意義。[\[59\]](#)

[\[56\]](#) 《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊，頁 538 上。

[\[57\]](#) 第一項觀察，玄奘譯為「隨諸有情增長饒益，即便攝受嚴淨佛土，隨諸有情發起種種功德，即便攝受嚴淨佛土」，《大正藏》第 14 冊，頁 559 上。

[\[58\]](#) 《大智度論》，《大藏經》第 25 冊，頁 418 中。

P.184

眾生皆立足於土地，關注土地、發揚土地倫理，雖不是佛教原本就有的教義，然依「穢土成佛」的精神，轉向土地倫理，願意為改善日趨惡濁的生態浩劫而努力，應是人間菩薩精進法也是契理契機的慈悲行，也足以創造性轉化為佛教環境哲學的實踐悲願，給予「大地僧團」教義的根據。

然人間淨土行者，所重在「淨」，關於「土」的意涵的再詮釋與建構，往往被忽略與輕視，以致於土地倫理在實踐中並未有適當的地位。因此，如何立根於土地，實踐人間佛教的行願，史耐德的「大地僧團」實是重要的參考系。

五、 結論

從以上的討論可看出「地方感」正是佛教走向生態化、綠色化的基石，由於「地方感」的思想座標，才使得佛教走出超越論的環境哲學。再者，史耐德環境哲學「重新遷入土地」的中心宗旨，擴展了佛教萬物一體互相依存的整體觀，整體性不在泯滅忽視個體性、差異性，所以，文化多樣性與生物多樣性皆是生物群落的必要元素。荒野不是無人的荒野，心靈不是一元化的絕對心靈，文化不再是單一宰制性的文化，多樣性是宗教與文化的未來，佛教的綠化也要面向多樣性，對當地的原住民文化有更大的欣賞與吸收。三者，慈悲觀的展開要融合心靈的洞見與社會革命，將「僧團」擴展成所有存有者的「社區」，「社區」中的所有「民」皆應有其天賦的權利，這種基進的慈悲行雖不符合傳統經典教義，卻以「行動介入」的慈悲觀正當化其實踐群體的合理性。

當我們反思「人間淨土」行者有「淨」而無「土」的偏失時，史耐德的環境哲學實是一面鏡子，使我們看清綠色佛教核心的價值及其可能的限制。追尋史耐德綠色佛教的蹤跡，他將「食物鏈」美化成生態系神聖的要求。以初民泛靈論的神話與故事入詩，表達其原初的可能經驗，然生物種間的補食關係，牽涉到環境哲學兩個陣營最激烈的爭論，從整體的角度考慮問題的環境主義者可能會把個體的有機體生命犧牲給生態社區，但是動物解放主義者卻要捍衛所有家養和野生動物的個體生命，甚至不惜以犧牲生態系統的正常

P.185

運轉為代價。[\[60\]](#)深層生態學家奈斯(Arne Naess)認為補食現象乃在生態系的自我實現過程所發生的微妙平衡的現象，史耐德則以原初文化賦予生物內在一體，互相感恩奉獻的神聖聯結，這不僅激化整體論與個體論的立場，對於佛教「不殺生」的基本教義，更是徹底的違背，如何正視「不殺生」的宗教倫理，在綠色佛教的架構中給予優位的價值，該是綠色佛教與經典教義的對話所必須面對的嚴肅課題，也是綠色佛教立足於佛教立場所需要的批判與反思。

[\[60\]](#) 參見 R. F. Nash, *The Right of Nature*, P152.