



人、环境与自然

——环境哲学导论

卢风口著

*Human, Environment
and Nature:
An Introduction
to Environmental Philosophy*

广东人民出版社
广东人民出版社

人、环境与自然环境哲学导论

学统，知识谱系和思想创造

学统，知识谱系和思想创造——“清华哲学研究系列”

图书在版编目(CIP)数据

人、环境与自然：环境哲学导论 / 卢风著. —广州：广东人民出版社，2011 5

(清华哲学研究系列)

ISBN 9787218059556

I. ①人… II. ①卢… III. ①人类—关系—自然环境—研究
IV. ①X24

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008) 第 156752 号

人、环境与自然——环境哲学导论

卢风著版权所有翻印必究

出版人：金炳亮

策划：郑毅

责任编辑：林秀钰卢雪华

封面设计：贾萌

责任技编：周杰

出版发行：广东人民出版社

地址：广州市大沙头四马路 10 号（邮政编码：510102）

电话：(020) 83798714（总编室）

传真：(020) 83780199

网址：<http://www.gdpph.com>

印刷：

书号：ISBN 978-7-218-05955-6

开本：787mm×1092mm1/16

印张：21 75 插页：1 字数：338 千

版次：2011 年 5 月第 1 版 2011 年 5 月第 1 次印刷

印数：册

定价：45.00 元

如发现印装质量问题，影响阅读，请与出版社（020-83795749）联系调换。

售书热线：(020) 83791487 83790604 邮购：(020) 83781421

目录

引言 /1

第一章 价值与主体性 /

第一节 现代哲学的主客二分 /

第二节 重新理解主体性 /

第三节 价值、内在价值和工具价值 /

第四节 环境伦理能否成立 /

第二章 自然与自然物 /

第一节 何谓“自然” /

第二节 自然与自然物 /

第三节 真理与存在 /

第四节 找回“苏格拉底式智慧” /

第三章 生态学与环境伦理 /

第一节 生态学的启示 /

第二节 事实与价值 /

第三节 消解事实与价值之二分 /

第四节 正确理解事实与价值的关系 /

第四章 整体主义与个体主义 /

第一节 现代性与个体主义 /

第二节 个体主义及其局限 /

第三节 整体主义环境伦理 /

第四节 捍卫整体主义 /

第五章 仁慈主义与自然主义 /

第一节 环境伦理中的仁慈主义 /

第二节 环境伦理中的自然主义 /

第三节 仁慈主义的得失 /

第四节 自由、道德与天命 /

第六章科技的生态学转向 /

第一节现代科技发展的困境 /

第二节现代科技的特征和方向 /

第三节科技的根本转向 /

第四节科学如何追求客观性 /

第七章生态文化展望 /

第一节现代文化的特征和整体功能 /

第二节对比传统文化看现代文化 /

第三节生态文化蓝图 /

第四节生态文化的理念 /

第五节生态文化其他层面 /

第六节生态文化与环境正义 /

结束语 /

后记 /

总序

【1】一

在人类文明史上，知识的生产如同物质的生产一样，经历了一个从自然自发到自觉自为的漫长发展进程，而伴随着这一进程所发生的最为重大的事件之一，当是出现制度化知识教育的学园或学校(院)。作为知识教育的基本场所，学园或学校(院)既是传授或传播知识的专门机构，也是生产知识、创造思想的特殊园地，尤其是现代型大学出现以后。这一文明史事实揭示了一个值得注意的学术议题：在人类知识生产、思想创造和教育学统三者之间，似乎存在着某些复杂的文化关联。我们不必过多地去追溯两千多年前那些具有经典文化意义的教育范例，诸如，孔子打破“学在官府”的传统，开创学(儒)者兴办私学之先风，从而创立中国儒学传统；古希腊柏拉图、亚里士多德创立“学园”，从而开创西方哲学传统，乃至创立人类知识分类的基本范式，等等。只需要些微了解一下近现代中国和西方一些著名大学或学院的教育实践，我们就会发现，一所成功的大学及其所属的学术教育机构，往往都具有其独特、连贯而又持续有效的教育传统和学术传统，即我所谓之的“学统”。

一种独特、连贯而又持续有效的学统总是具有一些值得探究的文化特征。比如说，独特的学者群体或学术共同体(在某种文化谱系的构成性意义上，也可以称作学术部落或“学术俱乐部”[威廉·詹姆士语])；独特的学术风格；独特的理论学派的思想范式；甚至于独特的教育体制和方式；如此等等。上世纪前期会聚于清华国学院的梁启超、王国维、陈寅恪和赵元任“四大导师”，无疑是当时国学研究界最著名也最有学术个性的学者群体，无论人们把他们称为“文化保守主义”是否确实，他们作为一个学术群体的个性却是鲜明的。这不独因为他们创办了《学衡》这样有其历史影响的学术园地，更重要的是由于他们各自的学术研究本身构成了某种学术共享的特征——续接

国学命脉的学术志向和学术实践。历史地看，他们的学术风格是在与风行其时的自由主义西学和俄式马克思主义等思潮的比照互竞中显示出来的，也正是在这一比照的意义上，所谓“文化保守主义”的学派名称和思想标签虽不一定恰当，却又仿佛是自然而然地加诸到了他们的头上。他们所创造的融合中西、兼通古今的古典型人文主义学术精神，无疑是现代中国文化思想史上厚重而独特的一笔，而他们结合现代西学和中国古典文化所开展的教育方式和教育体制，比如，当时清华国学院首开的培养人文学研究生的课程体系和导师制教授方式等等，也在近代中国人文学高等教育史上留下了值得我们珍重的遗产。

当然，并不是所有的学术群体都能像清华国学院的导师们这样，形成较为明显的学术共享特征。也不是说，任何一个学术群体都能构成一个具有统一学术风格或思想倾向的学派，而只是且只能说，一个能够持续生存和发展的学术群体总是或多或少共享某种或某些学术志向。比如说，20 世纪前期的清华哲学系就给我们提供了一个重要的明证：一方面她以其哲学理论体系创造而区别于当时以哲学史见长的北京大学哲学系；另一方面却又以金岳霖先生的逻辑学和冯友兰先生的“新理学”之相互见异的学术旨趣，而显现其学术共同体内部不尽相同的学术追求。但即便如此，人们仍然可以从金、冯二位先生的哲学教研实践中，发现他们共享的学术特征，这就是追求中西贯通，运用现代哲学的方法、概念系统、话语方式和中国传统的哲学资源，创造特属于中国的现代哲学理论，区别只在于他们所致力开创的具体哲学知识领域各不相同。金先生躬身用力处是逻辑学和逻辑哲学；而冯先生终身追求者则是理性化的中国哲学重构，或者说，用现代理性哲学方法重构中国哲学。二者共享创造现代中国哲学的学术志向，又各显他们在不同哲学门类的重构功夫。在他们的哲学事业中，中国哲学或中国智慧仍然体现着一种民族文化的本色，同时，打通中西、榫接古今并最终实现中国古典哲学智慧的现代转化，又标示出他们傍本开新的知识创造与思想活力。即使仅仅从中国哲学史的现代发展角度

来看，金、冯等哲学教育先贤的贡献不仅具有成功先例的知识创造意义，而且也成功地开创了清华大学独特的哲学学统和教育范例。因为他们以及他们的哲学同志们(如，张申府、沈有鼎、张岱年、邓以蛰、林宰平、贺麟、潘怀素等)在缔造清华大学的哲学教育体制和知识谱系的同时，也创造了学术与思想互补、知识与理论共生的“清华哲学学派”。就此而论，早期清华大学的哲学系及其哲学事业，的确具有莫立知识谱系和追求思想创造的双重特征，有此两方面的功力，清华大学的哲学学统才得以生成。

二

可是，一种学统的成功生成并不能保证其未来的连贯发展。这也就是说，如同任何一种文化传统一样，一种学统(其实也可以归结为文化传统之构成部分，如若我们着眼于广义的文化传统概念的话)的连续生长还需要诸多条件，其中最为基本的当属知识教育和知识传播的制度化以及更为重要的是思想创造的持久活力。人们至今还惊异于“哈佛哲学”作为“美国本土哲学”的持久生命力(参见H S 康马杰：《美国精神》，北京：光明日报出版社1988年版，第36页等处)，殊不知，如果只有20世纪初威廉·詹姆士的“实用主义哲学”创造，而无诸如怀特海的“过程哲学”、蒯因的“逻辑实用主义”、普特南的理性分析的实用主义等后来者的续接之功，以及，尤其是罗尔斯及其麾下的新自由主义政治哲学和正义伦理学的当代复兴之力，一言以蔽之，如果没有哈佛大学爱默逊楼里的哲学家暨哲学教育家一代又一代的前赴后继，或者干脆说，如果没有了哈佛大学的爱默逊楼(即：哈佛大学哲学系的所在地)，所谓“哈佛哲学”的持久与活力都将是不可想象的。作为具有宰制性影响的“美国哲学”的代名词，“哈佛哲学”的持续生长实有赖哈佛哲学教育的持续活力，后者为使前者获得思想力量提供了建立完整而系统的知识谱系的基础，反过来，“哈佛哲学”持久的思想张力，又为哈佛哲学之知识谱系的延续提供了能

够持久充沛的思想动力。知识教育与思想创造，或者，学术传统与理论繁衍在其时其地真正形成了共生共长、相互补益的“良性循环”。

可见，一种连贯而强健的学统实际上既需要完整而连贯的知识谱系支撑，也需要持续活泼的思想创造，亦需要健全完备的教育体制的支撑，三方面缺一不可，互为表里。由此看来，1952 年的“院校调整”无论是对于清华大学，还是对于现代中国教育，都可以称得上是一件“史无前例”的重大事件了。我不知道教育史学家是如何看待和评价这件大事的。在我看来，无论它的发生有多少可以解释的特殊时代背景和历史理由，其对于清华这所现代中国教育发展初期最为成功的大学之人文社会科学学统的伤害却是难以弥补的。这也就是说，它的发生既从高等教育的层面中断了清华大学历经千辛万苦才建立起来的人文社会科学教育的知识谱系，也凭借某种强制性的体制“解构”（恕我借用一个后现代的名词），“解构”（再用一次）了清华哲学思想创造的机制。研究现代中国哲学的学者大都清楚并时常感叹，作为清华哲学学派之理论领袖的金岳霖和冯友兰两先生的哲学体系创造，正是在他们的“清华时期”完成的，如，金先生的扛鼎之作《论道》和《知识论》，冯先生著名的“贞元六书”。令人不解的是，自此以后，二位先生的哲学教育事业便开始了莫名的坎坷颠簸，他们的哲学思想创造也因之进入冬眠，即使偶尔有过苏醒的时刻（如，冯先生晚年的哲学史重著），终究是风光不再，青春无返。这是何等地让人茫然，让人欷歔啊！

自然，值得感叹的不只是这种人为的强制性“中断”给当事人所造成的学术人生后果，而且——从更为宏观的视野来看——还有它对于作为现代综合性大学之中国范例的清华所带来的教育学后果。在此我必须申明，我决无意借某种形式的“宏观”分析，来淡化这一事件对学者本身的影响程度。相反，我想通过分析其宏观后果的严重性，反证某些特殊的学者在某一特殊学术或教育共同体之知识谱系或思想学派的历史形成中所发挥的特殊作用。1952 年以后近 50 里，清华

大学虽然名称未改，但实际上已然没有了作为一所真正意义上的“大学”之实，毋宁说，她已经变得更像是一所技术工程学院。经典意义上的“大学”必定是综合性或完备性的(comprehensive)，包括它的教研体系、学科门类、专业配置、教学研究水平和人才培养方向等等。被砍除了人文社会科学和部分纯理科学系，20 世纪后半叶的清华大学实际上已经被剥夺了作为大学的基本知识条件，成为一具只有手脚没有心脏和大脑的“机器人”。当然，这样说有些绝对。当今世界上的高等教育体制也并不是铁板一块，“名”与“实”更是常常出入甚大。

说到这里，我突然想做一个有趣的对比：半个多世纪以前，美国马塞诸塞州州立工学院(简称“麻省理工学院”，即“MIT”。)大概是名副其实的。但今天看来，情形却大不一样。众所周知，该学院现在的经济学、历史学、哲学和政治学等，不仅在美国本土而且在世界也是颇为著名的。在某种意义上说，它实际上已经变成了一所相当完备的综合性大学。可是，它没有因此改变其名称。这大概是出于尊重学校历史和传统的考虑罢。值得注意的是，该校对文科的强化性发展还在继续。笔者有幸作为清华大学文科考察团成员于去年 10 月底考察过该校的文科建设情况。在所得到的材料中，有一份材料引起我的特别注意。一份对历届毕业生的调查表显示：该校的毕业生们虽然绝大多数都成为当今美国社会乃至世界各地的精英人才，但他们在感激母校的教养之恩的同时，仍然存有不少抱怨，其中抱怨最多的几项依次是：学校没有教给他们足够的写作能力；没有教给他们必要的历史知识；没有培养他们必要的道德价值判断能力。这三项所占被调查者的比例均在 60%以上，第一项甚至超过 80%。接受了当今最好的理工科高等教育的学子们大都抱怨母校文科教育的欠缺，的确是一个很耐人寻味的问题。如果追问一下这个问题，那么，对于 20 世纪后半叶的清华大学所出现的名不副实现象，就可能有不同于麻省理工学院的解释：在这里，没有对学校历史和传统的考虑。也就是说，

此期清华大学的学统不是丰富了，而是破损了，残缺了。这就是两所学校的差别所在。

三

学统是由学术教育群体创造的制度化了的的知识教育体系和思想创造样式。一旦失去了健全而稳定的制度保障，尤其是，一旦失去一批作为学术研究和知识教育之中坚的文科学者或教育家，清华作为大学的学统就很难继续延伸。1952 年前后，几乎所有的清华文科教师都被并入北大，对于后者当然是中兴人文社会科学的福音，可对于前者却不啻一种沉重的打击。当然，北大在这次“院系调整”中也不是只有收获，它的理科、特别是工科教育体系也同时受到重创，而清华也因此获得某种失却后的补偿。

陈旧的历史老账无须翻个不停。我这里旧事重提，不过是想再次说明一点：丢掉一件东西远比获得一件东西容易，一如建设难于破坏，更不用说重建之难了。然而，重建清华的人文社会科学教育体系恰恰是当今清华人所必须面对和承担的。事实上，清华人一直都非常怀恋自己的过去，毕竟技术再高也难以创造和体会诸如“荷塘月色”的奇妙与空灵。只不过因为某些非教育的因素迫使清华人失却了某些珍贵的东西。正因为如此，一俟“海内开禁”，清华人便不动声色地开始了自身的文科重建。可是，如何重建文科？却仍然是一个问题，不独技术的，还有观念意识的。依愚之见，文科教育体系的建设与理工科殊为不同，它更需要时间，因为它更需要积累，需要智识资源和人力资源的积累。作为经典人文科学群中的基础学科之一，哲学于此尤甚。

清华大学的确曾经有过良好的哲学学统。时至今日，当如何续接这一学统，同样是值得今天清华的哲学教育者认真思考的问题。重建于上世纪末春季的清华哲学系是一个年轻的学术群体。我们来自五湖四海，有着不尽相同的知识背景和哲学教研经验，重要的还有，我们曾经体验并承诺过不尽相同的哲学学统。在今天的清华哲学系这一新生的学术群体里，我们的聚会无疑会产生由知识背景的差异和哲学学

统的差异所带来的哲学和哲学教育观念的歧异，乃至冲突。我以为，对于一种新生的哲学事业来说，这些差异本身无异于一种思想的财富，一种难得的“做哲学”（doing philosophy）的创造动力。差异意味的绝不只是陌生和矛盾，它蕴涵着更多的思想张力和知识理论的丰富多样性。按照阿拉斯戴尔·麦金太尔教授的见解，传统和探究方式或理路的多样互竞可能产生两种后果：其一是由知识偏见和自我传统的固执导致各种传统或观点之间的不可通约，这将导致它们相互间无公度可言的文化后果。但也存在着另一种可能，即：各种不同的传统或观点通过相互间的理性互竞和对话，不仅能够通过理解对方或他者的文化立场而扩展自身原有的理解，而且还可以借此丰富自身的文化传统与知识信息，甚至由此寻找到某种或某些能够相互共享的或可公度的文化理念或知识，而相对于它们相互对话和相互理解之前的各个别的传统或观点而言，这些可共享的文化传统和知识肯定是一种文化的丰富，一种知识的增长。在哲学和思想的意义，这就是一种创造，一种由差异多样的思想张力所生发出来的知识创新。

然而，对话和理解需要有特定的文化环境、知识条件和展开方式。出版学术专业刊物和作品系列，无疑是一种既传统又现代的行之有效的方式。它可以给某一特定的学术群体提供相互对话交流的“论坛”，提供相互理解的知识“平台”，至少也可以提供该群体成员发表或展示他们各自文化立场和知识信念的场所或机会。正是出于这样一种积极的考虑，我们这个新生的哲学群体决定出版自己的“哲学研究系列”，以期合理有效地开展我们内部的学术交流和思想讨论，通过交流我们各自努力探索的成果，积累我们自身的哲学智识资源和思想资源，从而努力续接清华哲学先贤们所开创的哲学学统。当然，我们也希望借此方式向公共哲学界展示我们哪怕是不太成熟的研究成果，作为我们参与公共哲学界思想交流的邀请书。还应该特别交代的是，除了必要而严格的学术审查之外，我们这套研究系列将始终优先考虑青

年学者的探索新作。这一考虑不独缘于我们这个新生学术共同体的年轻，而且缘于我们对新世纪新千禧中国哲学之青春未来的真切期望。

是为序。

万俊人

2001 年 9 月初，于北京

西北郊蓝旗营住宅小区悠斋

引言

引言

人类正面临全球性的生态危机。地球上的森林在减少，草原在退化，湿地在萎缩，全球气温在上升，臭氧层已出现漏洞，各种工业污染仍在肆虐扩张……最令人担忧是大量物种在灭绝，在今天的地球上，每天都有一两种植物消失，每 15 分钟就有一种生物灭绝。大量生物物种的灭绝正是全球性生态危机的根本标志。

全球性生态危机是由资本主义生产、生活方式引起的。诚然，只要人类文明在发展，就必然会不同程度地破坏环境。农业文明也并非一点不破坏环境，但只有现代资本主义才引起了全球性的生态危机。

(1)从历史上看，只有资本主义才带来了世界人口的急剧增长。在前资本主义社会，由于科技水平低下，物质匮乏，人们难以抵御瘟疫、自然灾害以及各种疾病的侵害，所以人口增长极为缓慢。在 1 万年前地球人口只有 500 万，到公元元年为 2.5 亿，14 世纪为 5 亿，到 1830 年也才 10 亿，但到 1930 年已猛增为 20 亿，1988 年则猛增为 50 亿，预计 2030 年会增至 90 亿。从公元元年到 14 世纪，14 个世纪人口才翻一番；从 1830 年到 1930 年，1 个世纪人口翻一番；自 1930 年始，每 50 年就差不多翻一番。今天的地球已有 60 多亿人口。可能有人说，如今人口的增长不发生在发达资本主义国家，而发生在不发达国家，所以，人口增长与资本主义无关。其实不然！20 世纪以来，人口的急剧增长虽然发生在不发达国家，但与资本主义带来的生活条件有关，即都是在现代医学控制了天花、肺炎、肺结核、黑死病等古代社会常见病和瘟疫的条件下的人口增长。地球人口急剧增长势必会大量挤占野生生物的生存空间，造成严重的生态失衡。

(2)资本主义导致全球性生态危机的深层原因在于它普遍释放了人类的贪欲。任何前资本主义文化都把贪欲视为洪水猛兽，并努力遏制贪欲。古代中国儒家文化主张“存天理，灭人欲”。西方中世纪基

督教文化宣扬来世主义和禁欲主义，贬低财富和科技，认为财富是累赘，不利于人拯救灵魂、进入天国。资本主义却一扫这些陈腐观念，而把贪欲视为发展的动力和进步的源泉。如美国当代著名经济学家多蒂所说的，如果没有贪欲，就没有现代物质文明的辉煌成就[美]詹姆斯·L.多蒂，《资本主义与贪婪》，载于[美]詹姆斯·L.多蒂、德威特·R.李 编著，林季红等译：《市场经济：大师们的思考》，江苏人民出版社 2000 年版。。正因为资本主义视贪欲为发展的动力和创造的源泉，所以它不但不抑制人的贪欲，而且利用其制度和意识形态去刺激每一个人的欲望。贪欲的理性化释放不仅是合法的，而且是合乎道德的，即不仅不该受谴责，而且应该得到赞扬。这在今日的消费社会表现得尤为明显。“资本的逻辑”决定了资本主义要永无止境地追求经济增长。进入消费社会之后，仅有资本家的贪婪已不足以保证经济的增长，必须不断刺激大众的消费欲望才能保证经济的持续增长。于是现代消费社会的制度和主流意识形态激励所有的人都拼命赚钱、及时消费。消费社会“要求使消费成为我们的生活方式，要求我们把购买和使用货物变成宗教仪式，要求我们从中寻找我们的精神满足和自我满足……用前所未有的速度去烧掉、穿坏、更换或扔掉(物品)”[美]艾伦·杜宁著，毕聿译：《多少算够？——消费社会与地球的未来》，吉林人民出版社 1997 年版，第 5 页。。在消费社会，能赚会花的人才是时代的弄潮儿，是生活的榜样，而知足常乐、艰苦朴素一类的古训已被当作迂腐不堪的谬见。于是今日地球的 60 多亿人根本不同于古代人。古代的统治阶级也花天酒地、骄奢淫逸，但绝大多数劳动人民却艰苦朴素，过着极其简朴的生活。每一个现代人消耗的资源 and 抛弃的垃圾要远远多于古代人。在发达国家和正努力实现现代化的国家，几乎人人都希望拥有汽车、洋房、空调等。现在全球流行的生产、生活方式是“大量生产—大量消费—大量废弃”的生产、生活方式，60 多亿人正无节制地“消费”着地球，这是全球性生态危机的真正根源。

或有人说,把现代生态危机归根于资本主义的说法太具有意识形态色彩了。那么我们可换一个说法:现代生态危机是现代性(modernity)的后果。但无论是资本主义还是现代性,都是十分复杂的历史运动。概括地说资本主义或现代性导致了现代生态危机,并不能清楚地说明问题。为清晰地分析生态危机的根源须有多种学科的探究。自然科学(如化学、生物学、生态学)可定量地分析环境污染的程度、物种灭绝的速度,经济学可研究现代经济制度与环境破坏之间的关系……哲学可探究现代生态危机的思想文化根源。

对全球性生态危机之思想文化根源的探究催生了环境哲学(environmental philosophy)或生态哲学(ecophilosophy)。环境哲学针对现代人所面临的生态危机,从本体论、认识论和价值论层面,重新思考人与自然之间的关系。环境伦理学(environmental ethics)或生态伦理学(ecological ethics)是环境哲学的重要组成部分,侧重于研究人与自然(以及自然物)之间的价值关系。环境伦理学自兴起以来一直在讨论人与自然以及自然物之间有没有道德关系(the moral relations)。在西方,环境哲学是随着现实中环境污染和生态破坏的凸显而于 20 世纪 60、70 年代日益受到学人关注的一门学科,它要求人们从哲学的高度重新反省人类与自然之间的关系,认识人类对自然环境以及自然中各种生物的责任。关于环境问题的哲学讨论不可能聚于一个内在一致的哲学体系,但时至 21 世纪的今天,人们已达成一个基本共识:人类必须保护以地球为基地的自然环境,至于应把现代世界观、价值观、人生观以及现代文化(涵盖制度)改造到何种程度方有利于保护自然环境,不同学派有不同的观点。

环境哲学之备受关注始于 20 世纪六七十年代,但其思想滥觞却可追溯到 18 世纪,甚至更早时期。当代环境哲学家认为斯宾诺莎(B. Spinoza)是最早几近提出生态意识和环境伦理学的有机体主义者。斯宾诺莎与“近代哲学之父”笛卡儿大异其趣,他反对笛卡儿的人类中心论,而信持一种泛神论思想。在他看来,所有的存在物或客体——

狼、枫林、人、岩石、星星——都是由上帝创造的同一种物质存在的暂时表现。一个人死后，构成其躯体的物质就变成另外的事物。例如，变成一株植物所需的土壤和养料，这株植物会给一头鹿提供食物；反过来，这头鹿又会为一匹狼或另一个人提供食物。斯宾诺莎对事物之间相互关系的这种理解，使他能够把终极伦理价值奠定在整体或系统，而并非任何单一的、短暂存在的个体基础之上。可见他确实是当代整体主义(holism)生态哲学的先驱。

18 世纪的约翰·布鲁克纳(J Bruckner)曾对英国在新世界的扩张表示担忧。他在《关于动物的哲学思考》(1768)一书中担心，改变美国的荒野是否会打乱“生命之网”(布鲁克纳是第一个使用这个对后来的生态科学极其重要的语词的人)和“上帝的整个计划”。他已经认识到，在开垦处女地的过程中，许多物种会受到严重伤害，甚至会被完全灭绝。“完整的上帝造物”的减少令可敬的布鲁克纳感到担忧，但他却回避了对这种行动的道德评价。

18 世纪的边沁(J Benthan)是著名的功利主义伦理学家。功利主义把快乐看作唯一的内在价值，认为快乐就是善，痛苦就是恶。人的行动的对与错(right and wrong)就取决于行为会给相关人带来快乐还是痛苦。他所提出的一条著名的道德原则便是最大幸福原则(the Greatest Happiness Principle)。边沁感性论的功利主义使他可以把最大幸福原则从殖民者扩展到奴隶和非人类存在物身上。他曾论证说，皮肤的黑色不是一个人无端遭受他人肆意折磨的理由。而且人们总有一天会认识到，腿的数量、皮肤上的绒毛或脊骨终点的位置也不是有感觉的动物该受折磨的理由。他反对把推理或说话能力当作可给予道德考虑的分界线，即不认为只有能推理和说话的人才属于道德共同体。他给出了另一种判断标准，这便是他的那句常被引用的名言：“问题的关键不是它们能推理或说话吗？而是它们能感受苦乐吗？”根据边沁的功利主义，最不道德的行动就是带来最大痛苦的行动。边沁据此认为，与对较低形式的生命的残酷比起来，对神经系统

最发达的人的残酷是更坏的行为，但是这种差别仅仅是数量上的。一个有道德的人或有道德的社会应最大限度地增加快乐，并最大限度地减少痛苦，不管这种痛苦是人的痛苦还是动物的痛苦。他所处时代的开明人士对奴隶解放的关注曾鼓舞了他对道德进步的信心，他说：

“我们已开始关心奴隶的生存状态；我们将把改善所有那些给我们提供劳力和满足我们需要的动物的生存状况作为道德进步的最后阶段。”对边沁来说，那些对人有益的动物(如马和鸡)所占据的伦理地位低于奴隶，但高于其他生命形式。他相信：“这样的时代终将到来，那时，人性将用它的‘披风’为所有能呼吸的动物遮挡风雨。”边沁所说的“披风”即指道德地位和法律保护。边沁的思想被当代哲学家辛格(Peter Singer)富有感染力地重新阐发了，但有环境主义者认为功利主义的动物保护论不利于真正的环境主义运动。

亨利·大卫·梭罗(Henry David Thoreau)是19世纪力主环境保护的思想家。19世纪正是资本主义的上升时期，但梭罗已能敏锐地意识到商业精神正像病毒一样感染着美国人。梭罗是现代生态学的先驱，他的生态学思想根植于其超验的整体主义思想。他相信存在一种“超灵”(Oversoul)或神圣的道德力，它渗透于大自然的每一事物中。通过直觉(而不是理性和科学)，人们就能超越物质表象并领悟那个把世界融为一体的“宇宙存在之流”。他曾写道：“我脚下的地球不是僵死的、无活力的物质，而是一种拥有某种精神的身体；它是有机的，流变的，受其精神的影响。”梭罗表达的似乎是泛神论的生态学，但他用科学的方法观察、叩问自然，在他的日记中满是有关有机体之间以及它们与其环境之间如何相互影响的记录。他把大自然以及大自然中的所有事物理解为一个社会，因而对“社会”一词的使用超越了人们通常所赋予它的意义。他在1857年的日记中写道：“我不是从常识的角度来看待其他野生动物的。”他把翻车鱼、植物、臭鼬，甚至星星视为伴侣和邻居，亦即他所属的共同体的成员。1857年，他在缅因州野营旅行时宣称，“森林中并不是没有居住者，里面住满了和

我一样善良、诚实的精灵”。梭罗虽然没有使用“环境伦理”一词，但他的扩展共同体意识却包含着某种环境伦理。这种环境伦理的第一个原则是：“凡物，活的总比死的好；人、鹿、松树，莫不如此。”梭罗是非人类中心主义者，他曾于 1852 年宣称，“没有任何理由崇拜人类。”他后来又写道：“诗人说，恰当地研究人类就能成为人。我说，要研究如何忘掉人类，要接受宇宙的更为宽广的视角。”他自己亲近自然，主张保护自然，他曾说：“如果那些虐待儿童的人应被起诉，那么，那些毁坏了大自然的面容的人也应被起诉。”在 19 世纪，梭罗的孤独是命中注定的，那时没有几个美国人会赞同他的思想。但到了 20 世纪，特别是环境问题日益突出之后，梭罗的思想才受到越来越多的人的关注。

19 世纪还出现过其他一些环保主义思想家，如约翰·缪尔、乔治·帕金斯·马什 Cf Roderick Frazier Nash, *The Rights of Nature: a history of Environmental Ethics*, The University of Wisconsin, 1989, Chapter 1 and Chapter 2 等等，在此不一一介绍。

20 世纪在环境哲学和环境伦理研究引起广泛关注之前，为环境哲学做出巨大贡献的思想家有施韦泽 (Albert Schweitzer)、利奥波德 (Aldo Leopold) 和卡逊 (Rachel Carson) 等人。

施韦泽所提出的一个备受重视的观念是“敬畏生命”。施韦泽使用的“敬畏”一词表示的是在面对一种巨大而神秘的力量时所产生的敬畏或谦卑意识。他明确指出，敬畏生命绝不只是敬畏人的生命。他曾说过：“到目前为止的所有伦理学的最大缺陷，就是它们相信，它们只须处理人与人之间的关系。”在他看来，“一个人，只有当他把植物和动物的生命看得与人的生命同样神圣的时候，他才是有道德的。”他于 1923 年写道：有道德的人“不打碎阳光下的冰晶，不摘树上的绿叶，不折断花枝，走路时小心谨慎以免踩死昆虫”。施韦泽明白，人总难免要杀死其他生命，但他认为，这样做必须是为了促进

另一个生命，并且要对“被牺牲的生命怀着一种责任感和怜悯心”。例如，那些为了喂牛而割下上千株草本植物的牧民，在回家的路上就必须小心，不要再随意砍掉路边的花枝，否则他就是在毫无必要的情况下违背敬畏生命的法则。施韦泽提出了一条划分善恶的标准：善就是保持生命、促进生命，使可发展的生命实现其最高价值。恶则是毁灭生命、伤害生命，压制生命的发展。他认为这是一条必然的、普遍的、绝对的伦理原则。

施韦泽显然主张把道德共同体扩展到所有的生物。在他看来，人类在自然共同体中所享有的举足轻重的特殊地位所赋予他的，不是掠夺的权利，而是保护的责任。他也明白，为能让人们理解这一点，要求实现一场“巨大的伦理学革命”。

奥尔多·利奥波德是现代美国环境伦理学的开创者之一，他在美国所享有的盛誉，很少有人能与之相比。他所提出的最重要的思想便是他的“大地伦理”。但在他生前，他的环境伦理思想并未受到重视。

20 世纪生态科学的兴起对环境伦理学影响至深。利奥波德吸取了生态科学的成果。他相信，“大地有机体的复杂性”是“20 世纪杰出的科学发现”。他认为，那种把物种区分为好物种和坏物种的观念，是人类中心主义和功利主义偏见的产物。他曾指出，当我们说一个动物是“丑陋的”或“残忍的”时，我们实际上没有认识到，它是大地共同体的一部分。而大地是个有机整体，每一部分都是不可或缺的。所以，他主张“像山一样思考”。所谓“像山一样思考”即客观地、以整体主义方式思考，而不是只从人的立场思考。利奥波德曾受俄国思想家彼特·奥斯宾斯基的影响，他对奥斯宾斯基的如下信念特别感兴趣：大自然中没有任何事物是僵死的或机械的，生命与感觉存在于所有事物之中。一座山、一棵树、一条河、河中的鱼、水滴、雨、火，都肯定拥有自己的心灵。可见，奥斯宾斯基认为山有其心灵。利奥波德提出要“像山一样思考”，可能是受奥斯宾斯基的启发。

整体主义的基本信念是整体大于部分之和。利奥波德相信，任何一个不可分割的存在物都是一个有生命的存在物。例如，取走狼的心脏，你就毁灭了一个比心脏器官的生命更大的狼的生命。消除了一个生态系统中的狼，你就改变了那个生物共同体(狼是其组成部分)的本体。土壤的侵蚀也会给生态系统带来类似的变化。利奥波德认为，地球是有生命的，是拥有某种类型、某种程度的生命的有机体。有此信念，便可将人与地球之间的关系理解为伦理关系。他坚持认为，一个有道德的人应该尊重所有有生命的存在物，“地球——它的土壤、高山、河流、森林、气候、植物以及动物——的不可分割性”就是她应受到尊重的充足理由。可见，如果我们能“像山一样思考”，我们就不会征服地球，而会保护、关心地球。

如前所述，施韦泽提出了一条划分善恶的标准，利奥波德则提出了一条行为准则：凡有利于生命共同体的完整、稳定和美丽的行为都是对的，反之都是错的。

卡逊是施韦泽的崇拜者。有评论者说，施韦泽敬畏生命的原则“总是以这种或那种方式显现在蕾切尔·卡逊所写的每一本书中”。卡逊以对杀虫剂破坏性效果的考察和分析而著称。她对杀虫剂和剧毒农药 DDT 的关注可以追溯到 1945 年。卡逊发现了“杀虫剂”这个词所包含的人类中心主义意蕴。在她看来，只有从人的角度看，一种生命才会成为一个“害虫”。在自然中，“害虫”作为生态学家所说的生命之网的一部分，也拥有自己的“合法”地位。考虑到生命之网的整体性，DDT 一类的化学药品便不仅仅是杀虫剂，它们也是“生物灭除剂”，即生命的杀手。她认识到，杀虫剂对食物链的影响并不局限于人们通常认识或期望的范围。那些食用被毒死的昆虫的动物也会生病和死去。其他生命形式也会成为那种不加区别地喷洒农药的行为的牺牲品。杀虫剂的使用将最终影响整个生态系统，它会导致一个无鸟吟唱的“寂静的春天”。

卡逊继承了施韦泽的敬畏生命的思想，她相信“生命是一个超出我们理解范围的神奇现象，我们即使在与它抗争时也应敬畏它”。她的著作力图使人们认识到，人类统治与控制自然的日益增长的能力是一柄双刃剑。人类需要她所说的“谦卑意识”和一种强调“与其他生物共享地球”的伦理。Cf Roderick Frazier Nash, *The Rights of Nature: a history of Environmental Ethics*, The University of Wisconsin, 1989, Chapter 3

到了 20 世纪 60、70 年代，环境伦理学和环境哲学在西方已受到广泛关注，这与环境污染和生态破坏的日益明显和环境运动 (the environmental movement) 的兴起密切相关。物种每日都在减少，许多城市的空气质量恶化，保护地球的臭氧层变薄，二氧化碳等温室气体在整个地球的大气层形成温室效应……这些现象引起了西方媒体和公众的关注，并引起了声势浩大的环境运动。1970 年 4 月的某一天，成千上万的美国人跨越州界聚集在一起，听演讲、唱歌、游行，以表示他们对地球未来的关心。参见 Jeffrey Olen & Vincent Barry, *Applying Ethics*, Wadsworth Publishing Company, 1992, P 379。在欧洲，环境问题也受到越来越多人的关注。从大卫·梭罗时代到利奥波德时代，保护环境、敬畏自然或敬畏生命都只是少数人的思想观念。梭罗的特立独行在当时并未产生多大影响，他有意识地留在当时社会生活的边缘，他的思想到了 20 世纪 60、70 年代才产生了巨大的影响。利奥波德终生为环境保护而殚精竭虑，但他《沙乡年鉴》北京三联书店 1999 年版译为《沙郡年记》，而且将作者译为阿尔多·李奥帕德。的打印稿，曾被众多的出版社当作皮球踢来踢去。令人悲痛的是，这本“现代环境主义运动的新圣经”在其作者生前一直未能出版。出版之后也未立即受到重视，直到 20 世纪 60 年代它的销售高峰才到来(售出上百万册)。人类就是这样，唯当灾难切实可感时，才能引起广泛注意。在灾难来临之前的少数“先知”决不会受到多数人的信任。到了 20 世纪 60、70 年代，环境破坏或生态破坏的恶果已十分

明显，这时公众才逐渐明白梭罗、缪尔、史怀哲、利奥波德等人思想的重要性，于是环境哲学和环境伦理学也成为备受重视的学科。

环境伦理学要探究的重要问题是：人与自然以及自然物之间有没有道德关系？如果认为有道德关系，那么该如何理解人与自然以及自然物之间的道德关系？对这个问题的探究会涉及很多哲学伦理学问题，如责任与权利之间的关系问题，个体与整体之间的关系问题，自由与必然之间的关系问题，人类在自然界中的地位问题，人类对自然界的认知可能性问题等。环境伦理学还要确立保护环境的行为规范，这便涉及环境保护与经济增长的关系、技术发展的方向等问题。有些思想家认为，环境伦理不过就是传统伦理学一个新的分支，因为出现了环境污染问题，所以，我们应该注意保护环境，保护环境问题归根结底是调整人们的行为模式、改变人与人之间的利益关系的问题。这一部分思想家往往抱持人类中心主义立场。另一些思想家认为，环境伦理学的根本目标在于实现一次道德革命，他们主张把道德共同体扩展到所有的生物乃至整个自然界，这部分思想家往往抱持非人类中心主义立场。人类中心主义与非人类中心主义之间的争论反映着关于环境伦理学的根本分歧，这种分歧决定着对一系列伦理学问题的不同回答。

环境问题已受到广泛的关注，今天已有越来越多的人关心环境保护了。但这绝不意味着非人类中心主义的环境哲学思想已深入人心。恰恰相反，非人类中心主义远没有成为主流思想，实际上它无时不受到主流思想的抵制和嘲笑。中国全身心拥抱现代化的学者们喜欢运用西方逻辑实证主义者用过的手法，说非人类中心主义者提出的问题是“伪问题”，即提出要不要对非人自然物讲道德的问题是没有意义的。实际上，他们之所以会把这样的问题斥为“伪问题”，与他们信持的现代性成见或意识形态密切相关。他们首先把人类中心主义当作绝对不可抛弃的教条，又没有耐心认真读一读非人类中心主义者的著作，

于是在他们看来，只有在人类中心主义思想框架之内才能提出有意义的“真问题”。

非人类中心主义环境哲学受到强有力的抵制与表述者们的言说方式也有关系。同属非人类中心主义的思想家们彼此之间也相互批评，他们对“自然”、“社会”、“价值”、“内在价值”、“道德”、“权利”、“责任”等概念的界定和理解也很不一致。思想家们诚然不可能就这些抽象概念的定义取得完全一致的看法，但尽可能清晰地界定这些概念，尽可能谋求共识，对于提高非人类中心主义环境哲学的影响力是十分必要的。

在环境哲学中，除了人类中心主义与非人类中心主义的对立之外，还存在个体主义与整体主义、仁慈主义与自然主义的分野。总的来说，人类中心主义、个体主义和仁慈主义属于现代性思想范畴，而非人类中心主义、整体主义是旗帜鲜明地反现代性的。自然主义的历史角色比较复杂。实证主义和科学主义都是典型的现代性思想，但也都是自然主义的。然而，当代环境哲学中出现的新自然主义却可以继承自然主义的合理成分而扬弃实证主义和科学主义的错误，并从生态学、系统论、信息论、协同学、耗散结构论、复杂性理论等新兴科学中寻求支持，整合出一种克服了仁慈主义倾向的非人类中心主义和整体主义的环境哲学。即一种经过改造的自然主义可以和非人类中心主义、整体主义相融合，以构成平抑当代环境哲学中仁慈主义倾向的思想维度。

本书将着力论证人类中心主义和个体主义是现代性的根本性错误，为揭示和批判这种错误，须对现代哲学的许多范畴进行批判性的梳理。本书也将阐述一种新的自然主义——超验自然主义，并将表明，在超验自然主义体系内，哲学伦理学与科学可以交流沟通。通过非人类中心主义、整体主义和超验自然主义的环境哲学，我们可清晰地看出当代生态危机的思想文化根源，并可有目标地探寻走出生态危机的出路。

“清华哲学研究系列”学术编辑委员会

学术顾问：张岱年周辅成王玖兴杜维明

主编：万俊人

副主编：王晓朝胡伟希

编委：（以姓氏笔画为序）

万俊人王晓朝卢风刘小枫陈来

吴倬邹广文赵甲明胡伟希蔡曙山

主编助理：唐少杰艾四林

责任编辑：靳凤林梁晓杰

学统，知识谱系和思想创造

第一章 价值与主体性

人、环境与自然环境哲学导论

第一章

价值与主体性

当代人类中心主义与非人类中心主义的主要争论似乎聚焦于这样一个问题：非人事物是否具有自身的价值，人类与非人事物之间有没有道德关系？然而，当争论涉及价值问题时，“主体”和“主体性”问题就是不可回避的了。所以，本章从论述主体性问题开始。

第一节 现代哲学的主客二分

现代人类中心主义的本体论与笛卡儿以来的主客二分以及机械论世界观密切相关。

笛卡儿被称为“现代哲学之父”，他的思想对现代性影响至深。在 17、18 世纪，笛卡儿思想的问世是具有革命性的。在笛卡儿所处的时代，新科学(New Science)与传统思想以及流俗观念还处于冲突之中。笛卡儿的致思目的是：(1)面对传统势力和旧思维习惯，为新科学的导向辩护；(2)为新科学提供具有严格确定性的方法。笛卡儿运用“方法论怀疑”的利器，对传统思想和流俗观念进行了一番“普遍的怀疑”，最后认为只有一个原理是绝对不可怀疑的，那便是“我思故我在” Rene Descartes, *Meditations on First Philosophy*, translated by John Cottingham, Cambridge University Press, 1986, 16-23。于是他就把确定性定位于思维的主体(thinking subject)。如他自己所说的：“我宁肯用我自己的存在作为我论证的基础，因它不依赖于任何因果链，而且我对它的了解胜过任何其他可能的事物。” Rene Descartes, *Meditations on First Philosophy*, translated by John Cottingham, Cambridge University Press, 1986, 87

在海德格尔看来，笛卡儿戏剧性地为现代科学奠定了数理性的基础。在这种数理性的科学中，关于自然的真理是通过数学构造、运动规律以及机械性的因果联系而得以发现的。据此，世界上的事物就被设定为运动物质的单位，它们可以在时空坐标中量化定位。这种认知框架可应用于任何实体。于是，世界被剥得精光，特殊和变化的特征，传统的意义和价值，常识性的信念，人类的参赞(human involvement)，统统都被剥去，这一切都是通过对生活经验之直接性的反思距离和抽象思维的“内部”转向而实现的。这一转向显示了方法在科学和哲学中的首要性，在转向了的科学和哲学中，理性的心灵(rational mind)预先构造实体如何被理解的标准和规则。通过表现为抽象原则的现代标准、数理化方法、一致性、因果必然性以及可预测性，世界被揭露为一堆“客体”，它们是被疏离于世界的理性“主体”用预先构造的方式模铸的。

于是，自由理性的个人(free rational individual)诞生了，自由理性的个人概念是现代思想的核心。自由理性的个人从对传统、共同体、风俗习惯以及迷信的依赖中解放了出来，他们获得了自立的(self grounding)理性方法和真理。用这种科学客观性模式认知世界的代价，就是马克斯·韦伯所说的世界的“祛魅”(disenchantment)。世界成了一堆可用机械规律、抽象属性以及因果关系说明的毫无灵性的客体。存在的重要性观念——意义、价值和目的——不再是内在于实在的了(而在古代和中世纪思想中，这些东西是内在于实在的)。世界本身是没有这些意义的。如果还必须为这些意义定位，那么你绝不可能从客体中发现它们，而只能从人类主体中去发现它们。存在的意义不再是世界的特征，而只是人类主体的事情。世界本身被剥夺了存在的意义而顺从于现代科学的客观方法和发现。

与这种剥夺相伴的是工具理性的盛行，与世界疏离的主体把世界看作资源库或原料场，认为一切都可以根据人类的需要而加以利用和

控制。如笛卡儿本人所表明的，关于自然之新机械模式的核心利益就是技术控制的力量，终于认识了自然运作奥秘的人们获得了解放，人类可以成为“主人和自然的拥有者” Lawrence J Hatab, *Ethics and Finitude: Heideggerian Contributions to Moral Philosophy*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, INC , 2000, 9-10 。

笛卡儿的心物二元论认为，物质与精神是两种完全不同的、彼此不可还原的(即物质不可归结为精神，精神也不可归结为物质)实体，物质是广延的，即占有空间的，精神是非广延的，即不占有空间的，物质与精神的运动各自遵循不同的规律。笛卡儿主要通过说明身体(body)与心灵(mind)的区别，而说明了物质和精神的区别，他着力论证，身体是可分割的，而心灵是不可分割的，所以，身体和心灵是根本不同的。Rene Descartes, *Meditations on First Philosophy*, translated by John Cottingham, Cambridge University Press, 1986, 59 与这种区分相应，世界万物被划分为主体与客体，主体又被等同于反思的自我或自我意识，即主体是精神，而非精神性的一切皆为客体。“上帝死了”之后，人成了仅有的具有灵性或精神的实体，从而只有人才是主体，非人的一切皆没有主体性，皆为客体。

机械论的世界观则认为，自然界就是一部巨大的机器，根本的自然规律就是物理学所揭示的规律。开普勒(Johannes Kepler)曾于17世纪之始写道：“我沉迷于对物理原因的研究。我的目的就是表明，那天体机器倒更像钟表装置，而不是神圣的有机体”。和开普勒一样，培根、伽利略、霍布斯、笛卡儿、牛顿等对现代世界产生过巨大影响的思想家和科学家都相信，一切物体都依严格的因果规律而运作；一切自然现象都可归结为呆滞的物质运动，自然本身是没有任何内在价值和目的的。David Keller, *Ethics and Values: Basic Readings in Theory and Practice*, Simon & Schuster Custom Publishing, 1999, 372 还原论者还认为宇宙间的一切现象最终都可以用物理学规律加以说明，日月星辰、山川河流的运动遵循物理学规律，动植物的生长

发育归根结底也遵循物理学规律，因为“动物就是机器”，植物当然也不例外，生物学规律最终可还原为物理学规律。

早在 19 世纪恩格斯就曾运用唯物辩证法批判过机械论的世界观，但它已作为一种思维方式深深地渗透在近现代科学(既包括自然科学也包括社会科学)之中。按照这种主客二分的机械论世界观，只有人是主体，非人的一切皆为客体；主体力图认识客体，认识客体就是为了征服、控制、操纵和利用客体。在这样一幅世界图景中，人类征服自然、虐杀动物、砍伐森林……都是完全正当的，因为一切非人存在物都只是毫无灵性的客体，动物也只是“自动的机器”(automaton)，所以自然界的一切都是可供人类发展经济的资源(或潜在资源)，人类尽可以利用它们，它们本身无所谓价值，仅当它们能为人类所用时，才可说它们有价值。这正是人类中心主义的观点，即认为只有人才有内在价值，非人的一切皆没有内在价值。主客二分的机械论的自然观支持着人类中心主义的价值观，而人类中心主义价值观又支持了资本主义的贪欲，支持了资本主义工业文明的生态扩张(即对野生生物生存空间的不断挤占)。资本主义商业贪欲的膨胀和资本主义工业文明的扩张，最终导致了全球性的环境污染和生态破坏，使人类深陷生态危机之中。为能走出生态危机，人类在制度上必须超越资本主义，在生产方式上必须超越现代工业生产方式，在理念上必须超越人类中心主义。

第二节 重新理解主体性

为能在理念上超越人类中心主义，我们必须批判地改造主客二分的机械论自然观。海德格尔等后现代主义哲学家对现代哲学的主客二分进行了有力的批判，但他们主张完全弃绝主客二分的思维方式，连“主体”、“客体”这样的哲学术语都弃之不用，这是过激的做法。从整个人类思维历史看，主客二分代表着人类思维的历史进步，主客二分的思维方式对现代科学至关重要，没有主客二分的思维方式，就

没有现代科学。现代科学思维的基本前提，就是把研究对象看作与主体分离的客体，并设定客体是不变的或具有某种不变性的，进而对之进行观察、解剖、分析，并构造理论或“数学模型”去说明科学观察的结果(当然，理论或“数学模型”也必须得到观察和实验的支持)。这种科学思维模式有其局限性(海德格尔对现代科学的弊端揭示得最为深刻)，但也有其积极成果。哲学伦理学应超越具体科学，甚至批判具体科学这里没有哲学伦理学凌驾于具体科学之上的意思，哲学伦理学和具体科学应处于平等对话的地位，在对话中可以互相批评。，但不可割断与具体科学的联系。从 20 世纪下半叶至今，科学也处于转型之中。现代科学的某些学科已明确意识到研究者与研究对象的相互纠缠，即研究者不可能以纯然外在于研究对象的方式进行研究活动，即在研究活动中，主体与客体已纠缠在一起。但具体科学不可能弃绝主客体的区分，哲学也不可能弃绝主客体的区分。

另外，价值论和伦理学也很难离开“主体”和“主体性”这两个概念。价值论必须定义“价值”等概念，伦理学必须界定“善”、“正当”、“正义”等概念。清晰地界定了“主体”和“主体性”这两个概念才能清晰地界定“价值”、“善”、“正当”、“正义”等概念。如萨特(Jean Paul Sartre)所说的，“行动的主体性与善之间的关系就如把意识与其对象联系在一起的意向性关系(intentional relation)一样紧密，或像把人与在世之在(being in the world)的世界捆绑在一起的关系那样紧密。”“脱离了行动的主体性，善就是不可思议的”。Jean Paul Sartre, *Notebooks For An Ethics*, translated by David Pellauer, Chicago, The University of Chicago Press, 1992, 556 需要说明的是，笔者并不完全赞同萨特关于善和价值的观点，萨特认为，善只能通过人而得以彰显，从而认为只有人才有自身的价值，这恰是本书要着力反驳的观点之一。著名非人类中心主义环境伦理学家克里考特(J Baird Callicott)也认为，没有评价者(evaluator)就无从谈价值 J Baird Callicott,

Animal Liberation: A Triangular Affair, in Donald VanDeVeer and Christine Pierce(ed)People, Penguins, and Plastic Trees: Basic Issues in Environmental Ethics, Wadsworth Publishing Company, 1986, 194-196 , 评价者应该是主体。不难说明,在放弃了柏拉图主义之后,脱离了主体和主体性,我们就很难界定何谓价值。

然而,我们再不能以机械论的方式理解主客体之间的关系了,而必须以辩证的、有机论的方式理解主客体之间的关系。

恩格斯在回顾了 18、19 世纪的科学发现之后曾说:“新的自然观就其基本点来说已经完备:一切僵硬的东西溶解了,一切固定的东西消散了,一切被当作永恒存在的特殊的東西变成了转瞬即逝的东西,整个自然界被证明是在永恒的流动和循环中运动着”。“于是我们又回到了希腊哲学的伟大创立者的观点:整个自然界,从最小的东西到最大的东西,从沙粒到太阳,从原生生物到人,都处于永恒的产生和消失之中,处于不断的流动中,处于不息的运动变化中”。《马克思恩格斯选集》第 4 卷,人民出版社 1995 年版,第 270-271 页。回到古希腊的观点,即回到有机论的自然观。在恩格斯看来,现代科学已证明,在“无机界和有机界之间”并不存在不可逾越的鸿沟。《马克思恩格斯选集》第 4 卷,人民出版社 1995 年版,第 270-271 页。回到古希腊有机论的自然观,当然不是原封不动地接受古希腊的自然观。在辩证的有机论的自然观与古希腊有机论自然观之间,“只有这样一个本质的差别:在希腊人那里是天才的直觉的东西,在我们这里则是严格科学的以实验为依据的研究的结果,因而其形式更加明确得多。”

《马克思恩格斯选集》第 4 卷,人民出版社 1995 年版,第 270-271 页。时至 21 世纪的今天再作关于自然观的反思,我们不能不充分考虑科学技术在恩格斯时代之后的迅速进步。实际上 20 世纪的科技一直在加速进步,今天的科学与恩格斯时代的科学相比已有天壤之别。物理学业已经过由牛顿物理学转向量子论和相对论物理学的革命,生物学也早已由历史描述和观察综合的进化论进入分子生物学水平。更

值得注意的是，出现了系统论、信息论、耗散结构理论、复杂性理论、协同学，特别是生态学，这样一些表现出强烈的综合倾向的学科。然而实证科学本身并不立即提供整合的自然观，也没有从实证科学上升到哲学自然观的确定不移的逻辑路径，站在不同的立场可由现代科学成果概括出不同的自然观。

我们可从现代实证科学中概括出辩证的有机论自然观，即像恩格斯所说的那样，以辩证否定的方式回复到古希腊的自然观。实际上，恩格斯时代之后的实证科学提供了更为丰富的支持辩证有机论自然观的材料。

辩证有机论自然观认为：世界万物都处于永恒的流变之中，在有机物与无机物之间并不存在截然分明的界限，广义地说，世间万物都是有机的，因为所有的事物都经历着由产生经成长直至消亡的运动过程。世界是无限的，无限的世界就是由无限多、无限复杂的系统构成的。从总星系到 DNA 都是具有不同结构的系统，我们在认识这些具体系统时，可以把它们分成不同的层次。现代宇宙学认为宇宙是个时间上有起点、空间上有限度但正不断膨胀的产生于一次“大爆炸”的宇宙，宇宙的演变过程是个不断生成新事物的过程。但我们不能把实证科学所探讨的宇宙等同于哲学意义上的包孕万有的宇宙。包孕万有的宇宙在时空上是无限的海德格尔学派倾向于认为谈论这种“无限性”是无意义的，但本书将着力表明，有限的人体认世界或自然的无限性是极端重要的。

，人类只能以哲学思维的方式去体认其存在，而无法以科学的方式去把握其结构。我们也可以把包孕万有的宇宙叫做大自然，这是哲学意义上的大自然。这种意义的大自然既不同于地球，也不同于太阳系、银河系和总星系，她是化生万物、包孕万有的终极实在。我们所居住的地球只是大自然的一部分(下一章将专门论述这种意义的自然)。现代宇宙学告诉我们，产生于“大爆炸”的宇宙(宇宙学意义上的宇宙而非哲学意义上的宇宙)是不断进化的，现代生物学告诉我们，

一切生物(包括细菌和病毒)都是不断进化的。足见作为“存在之大全”的大自然更不是一堆死物,不是一架按永恒律则运行的“巨大机器”。试图一劳永逸地把握大自然的一切奥秘,或试图历史地逼近对大自然一切奥秘的完全把握,都是痴心妄想。因为自然并非只有那么多奥秘,人类发现一点就少一点,自然科学本身已表明,大自然随时都会涌现出新的奥秘。

在这种辩证有机论的自然观框架内,我们可以辩证地理解主体、客体以及二者之间的关系。现代机械论世界观的一个致命错误是把主体等同于反思的自我,即等同于有意识或理性的人,从而把主体性等同于人的意识的确定性。海德格尔曾对“主体性”一词进行过词源学的考证,并对把主体性等同于自我意识的确定性的错误进行了批判。这一错误正是现代主观主义的根源。从海德格尔对现代主客二分的批判中,我们即可看出现代科学的所谓客观方法与主观主义实际上是纠缠在一起的。在现代主观主义者看来,世界的存在依赖于人的意识,世间万物的价值更离不开人的意识。但这是很荒唐的。我国许多理论工作者能抵制“世界的存在依赖于人的意识”这一主观主义观点,但他们却有意无意地拥护“万物的价值皆依赖于人的意识”这一主观主义命题。现代科学家在从事自己的专业研究时,能用所谓的价值中立的客观方法,达到一定水平的客观性,但他们往往也认定,万物的价值皆源于人类的利用和评价。实际上,如果说“世界是由人的意识决定的”这一命题是错的,那么万物的“价值都是由人的意识决定的”这一命题也是错误的。许多思想家看不出这一点,因为他们也坚持只有人才具有主体性,即他们也把主体性等同于人的意识的确定性。

其实主体性不过就是主动性、主导性、能动性和创造性。在“我们改造世界”这句话中,主语“我们”表示主体,而宾语“世界”表示“客体”。在英语中,“主语”和“主体”是同一个单词,即 subject,“宾语”和“客体”也是同一个单词,即 object。在常见的语句中,主语表示主体,宾语表示客体。就“我们改造世界”这句

话而言，说我们是主体，无非指在“改造”活动中，我们处于主导、主动地位，我们具有能动性和创造性，而世界则是被动的实际上世界是不是被动的，是个需要重新审视的问题。。简言之，凡有目的性和能动性的存在者皆为主体，目的性加能动性就是主体性。如果我们这样理解主体性，而不把主体性等同于人的意识(或自我意识)的确定性，那便不难理解，主体性是可以表现为不同程度的，从而可以理解，并非只有人才是主体，非人存在者也可以是主体，主体与客体的区分只是相对的分。

无论是在哲学语境中还是在科学语境中，“目的性与能动性”都是主体性的基本内涵。所以，看一个存在者有没有主体性，就看它(他或她)有没有目的性与能动性，而不能以它有没有人的意识为标准。人因其意识和理性而成为地球上目的性和能动性最强的物种，但我们不必认为最强的目的性和能动性才是主体性。如果我们既不以人的意识为标准，也不以人的目的性与能动性为绝对标准，那便能理解，动植物乃至宇宙万物都具有不同程度的主体性。

动物显然具有目的性与能动性，研究动物学的科学家能详细描述动物的目的性和能动性，所以动物具有主体性。同样，植物也具有主体性，但其主体性程度比动物的低。如植物学家迈克尔·波伦所说的：“……植物……同样也是主体，也在对我起作用，诱使我去为它们做它们自己做不了的事情。”[美]迈克尔·波伦著，王毅译：《植物的欲望》，上海人民出版社 2003 年版，第××页。微生物学家可以描述微生物的目的性和能动性。当代生物中心论者总强调，只有生物才具有自身的价值，而石头一类的东西是没有自身的价值的。这实际上就是强调，只有生物才具有主体性，而石头一类的东西没有主体性。然而，如果已把主体性程度化了，就不必否认石头一类的事物也有其主体性。只是这类事物的主体性极低，我们常可以把它们的主体性忽略不计。一位美国学者说得好，“重新发现我们与周围实在的关系，首先在于认识到人类周围并不只是一堆客体，而是一群主体”[美]查

伦·斯普瑞特奈克著，张妮妮译：《真实之复兴》，中央编译出版社2001年版，第234页。。

普利高津关于自然的论述已触及自然的主体性。普利高津说：“我总是把科学看作与自然的对话。如同现实中的对话一样，答案常常是出人意料的——有时甚至是令人惊讶的。” Ilya Prigogine, *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature*, The Free Press, 1997, 57 与自然对话者就不再把自然看作毫无主体性的客体了，对话只能发生于主体之间。可见，普利高津认为，大自然也有主体性，因为“大自然确实涉及对不可预测的新奇性的创造，在大自然中，可能性比实在性更加丰富。” Ilya Prigogine, *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature*, The Free Press, 1997, 72

如果我们能这样理解主体性和主客体之间的关系，那就不必像海德格尔等后现代主义思想家那样完全放弃主客体之间的区分，而达到对主客体关系的辩证理解。这种辩证理解可以概括如下：

(1) 把主体性等同于自我意识的确定性只是包含于现代机械论世界观中的一种偏见，主体性就是目的性加能动性，也涵盖主动性和主导性。

(2) 主体与客体的区分是相对的，在二者之间并不存在什么不可逾越的鸿沟。主体性可以表现为不同程度：一个存在者在一种关系中为主体，在另一种关系中则可能是客体；万物都有不同程度的主体性。

(3) 人并不是仅有的主体，动植物也是具有不同程度主体性的主体〔显而易见，这一条只是(1)与(2)的推论〕。

第三节 价值、内在价值和工具价值

“价值”一词常挂在当代人的嘴边，今天的学者们更是经常谈论价值，但人们对“价值”的理解很不一致。经济学对价值的研究似乎最为完备，但经济学未触及价值的根本。

什么是价值？就人所追求的价值来讲，价值就是人所欲求的东西。“价值”的涵义与“善”的涵义密切相关。根据柏拉图主义，存在作为理念的客观的善，善是理念世界的最高理念。俗世中人所表现的善永远是不完全的善，只有理念的善才是完满的。理念的善是外在于人的超越的理想目标。今天，已没有多少哲学家仍坚持这种观点了。如上文提及的，萨特认为善不可能脱离主体性。而萨特所说的主体就是人。对人来讲，善就是人所追求的超越的理想目标，善就是价值，价值也就是人所追求、珍惜、看重的东西。这“东西”未必就是一个有形的、可见的对象，它可以是抽象的理想，如美、幸福等。当然，你可以把价值区分为积极的价值和消极的价值，积极的价值就是善，消极的价值就是恶。也有人把积极价值叫做“正价值”，把消极价值叫做“负价值”。如何判断善与恶、正价值与负价值则是个十分复杂的问题。

每个人所欲求、珍惜的东西都是他所认定的价值，每个人若把自己所追求的价值统统罗列出来，便构成他的价值谱系。可这样定义一个人的价值谱系：他不仅尽可能详细地将自己所看重、追求的价值条目罗列出来，而且按自己对不同价值条目的重视程度，对所罗列的价值条目进行排序，把自己最看重的条目排在第一位（这是他所追求的最高价值），其次的排在第二位，再次的排在第三位……这样一个谱系不仅反映了他的价值视野，而且反映了他价值追求的方向和特点。我们可用类似的方式定义不同文化的价值谱系，如古代文化的，现代文化的，中国文化的，欧洲文化的，等等。当代消费主义者的价值谱系可能是这样的：幸福、金钱、科技含量高的消费品、尽可能高档次的商业服务（如休闲娱乐项目）、亲情、友谊……一个拜金主义的价值谱系可能会跟身心健康的消费主义者的有所不同，他会把金钱排在第一位。孔子的价值谱系肯定跟现代人的价值谱系不同，他可能会把“道”排在第一位，因为他曾说：“朝闻道，夕死可矣。”虽然不同的人的价值谱系是不同的，但所有人的价值谱系必定有个重合部分。

两个中国人(属于同一种文化)的价值谱系的重合部分可能大于一个中国人与一个欧洲人(分属不同文化)价值谱系的重合部分。一个人所看重的特定价值,可能并不为多数人所认同。例如,同性恋者看重同性之间的性快乐,但绝大多数人不看重,这样,同性之间的性快乐就不能成为公共认同的正价值。什么是人们一致认同的正价值,是由共同体的生活决定的。我们评判正价值和负价值的标准也是由共同体决定的。

有了上节最后界定的“主体”和“主体性”范畴之后,我们就不必认为只有人才有价值。价值就是主体所欲求的东西,或主体所趋向的目标。价值可体现为主体的目的,也可体现为客体所具有的能满足主体需要的功能或属性。这里的主体既可以是人,也可以是非人事物,如植物、动物、生态系统,等等。幸福、美、金钱是人所追求的价值,而生命、营养、空气和水则是人和动植物共同“追求”的价值。

一般来讲,价值产生于自然界的进化。罗尔斯顿(Holmes Rolston)曾以生物学和生态学为依据详细地阐述过自然价值的产生详见 Holmes Rolston, *Environmental Ethics: Duties and Values in the Natural World*, Temple University Press, Philadelphia, 1988, 192-245

。他认为,人类的评价能力是大自然教的。“大自然向我们呈现了多种多样的评价方式,而我们只领会了一部分。大自然既是价值产生的动力来源(provocative source of value),又是价值产生的目的源泉(source for value)。” Holmes Rolston, *Environmental Ethics: Duties and Values in the Natural World*, Temple University Press, Philadelphia, 1988, 213 简言之,价值是进化的产物。罗尔斯顿的自然价值论既是对人类中心主义价值论的系统批判,又是对整体主义、非人类中心主义价值论的正面阐述。

人所追求的价值有一部分是自然进化的结果,有一部分源于文化的发生与发展。人的生物性欲求即使“文”化了(即变得文明了)也是

源自自然进化的，但对文学、艺术、宗教、科学等的重视(价值追求)则是文化发展的结果。不同的文化有不同的价值谱系，不同文化所追求的价值条目可能有相当多的重合，但排序往往是大不相同的。

把价值界定为主体所欲求的东西或所趋向的目标，似乎必然会陷入价值主观主义。其实不然。如此定义价值似乎使任何人都有理由把自己的欲求称作善。这样，不同个人有不同的欲求，于是不同的人有不同的善观念或价值观念。在现代社会，我们不得不承认价值的多元性。但千万不可忘记，个人生活在社会之中，而人类又生活在地球生态系统之中，或如海德格尔所言，人之在是“在世之在”。个人不可把自己所认定的价值绝对化。按现代性的说法，你在私人领域尽可以追求你所看重的价值，但在公共领域你不可把自己的价值强加于他人。在社会中，你应该采取对话商谈的方式去谋求与他人的价值共识，社会的法律、道德以及公共政策应建立在共识的基础之上。所以，并非个人之欲求即为公共的善，公共的善是历史地形成的，它蕴含于传统之中这里的“传统”并不指过去，而指代代相传的生活方式的连续性，现在也处于传统之中。。在民主社会，发生在公共领域的对话商谈则是人们达成价值共识的重要途径，从而是推动公共善观念改变的重要机制。

但仅有人类共同体内部的对话商谈并不能避免价值主观主义。人类的价值追求还必须诉诸超越于人类之上的存在，才能避免主观的盲目性。例如，我们必须意识到，我们只是有限的存在者，我们的生存依赖于地球生态系统，我们的价值追求不能只达到人类共同体内部的和谐(实际上在现代文明框架中，连这种和谐也难以保证)，还必须顾及整个地球生态系统的和谐。这样，人类的价值追求就必须接受生态规律的约束。

可见，在价值追求过程中，个人要听从社会的要求，人类要听从地球生态系统的命令。价值虽然体现为主体的欲求和目的，但公共的价值则来源于系统的整体性和整体内诸成员的相互依赖性。诚然，每

一个个体(主体)都是一个价值中心,但只是个有限的价值中心。就人而言,个人必须参与社会的交往、对话、竞争和斗争,个人的价值追求必须与社会的价值相协调。你虽然是个价值中心,但你并不是唯一的价值中心,也不是至高无上的价值中心。你必须在很大程度上顺从他人和社会(不排除你坚持价值追求的独特性)。在世界上,人是一种价值源泉,但人并不是仅有的价值源泉。现代性曾表现出对客观性的执着追求,特别是自然科学,似乎一直有追求客观性的自觉。但由于现代思想独断地认为,人是唯一的价值源泉,所以,达不到真正的客观性。人只有在能自觉地诉诸人之外的存在以及身在其中的整体去定位自己的价值追求时,才能真正摆脱价值主观主义。本书其他部分还会再讨论这个问题。

现代价值论常把价值区分为内在价值(intrinsic value)和工具价值(instrumental value)。

这一区分最早或可追溯到亚里士多德在《尼可马柯伦理学》中关于善的论述。在亚里士多德看来,每一种艺术或应用科学,每一种系统的研究,乃至每一个行动或每一次选择,都以某种善为目标。可见有不同的善。财富和金钱也是一种善,但聪明的人并不把这种善当作最终的目标,因为它只是实现其他目标的手段。可见这种善只是工具的善。亚里士多德认为有一种最高的善,我们因为它本身的缘故而追求它,它决定着我們所有的其他欲望 Aristotle, *Moral Character and the Good Life*, in David Keller(ed) *Ethics And Values: Basic Readings In Theory and Practice*, Simon & Schuster Custom Publishing, 1999, 16-24

。你可以说这种善就是善本身。工具的善与今天哲学家们常说的工具价值有相同的内涵,而善本身与内在价值虽有相近的意义,但仍有区别。

康德在解释绝对命令和假言命令时也曾提到过工具的善和善本身。在康德看来,人的有意识的行动总是遵循着一定的命令

(imperative)的,他提出了著名的绝对命令和假言命令的区分。如果一个行动只是作为其他事情的手段而为善,则该行动遵循的命令就只是假言命令;如果一个行动被认为本身就是善的(good in itself),是行动者服从理性的必然结果,则该行动所遵循的命令是绝对命令。只有服从绝对命令的行动才有道德价值。Immanuel Kant, *Deontology: the Ethics of Duty*, in David Keller(ed) *Ethics And Values: Basic Readings In Theory and Practice*, Simon & Schuster Custom Publishing, 1999, 77-87

康德的道义论主张,首先确定关于行为对错的道德命令,然后再判定何谓善。即符合绝对命令、纯粹出于道德义务的行动是本身为善的行动,而并非纯粹出于道德义务的行动即便是善的,也只具有工具的善。

摩尔在其《伦理学原理》中曾用了内在价值(intrinsic value)一词,内在价值意指善本身。G E Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1994, 68

依摩尔之见,内在价值应是作为终极目的的善,所谓终极目的(ultimate end)则指不作为任何其他目的之手段的目的。

当代生态伦理学家卡茨(Eric Katz)说:“如果一个实体(entity)具有独立于其他实体以及它对其他实体之作用的自身的价值,那么它便具有内在价值。实体的内在价值基于其自身独立的属性。一个实体具有内在价值不需要与其他实体发生任何关系;这种价值对它而言毕竟是内在的。如果一个实体的价值产生于它对其他实体的功能和作用,它便具有工具价值。实体的功能可能依赖其独立的、内在的属性,但它的工具价值派生于其功能目的,而非源自其内在属性。它是被以某种方式利用的工具,仅此而已,它对其他实体的效果才是它这种价值的标准。” Eric Katz, *Nature as Subject: Human Obligation and Natural Community*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc , 1997, 39-40

卡茨试图在内在价值与工具价值之间做出截然分明的区分，其表述不乏独断之处，如认为“一个实体具有内在价值不需要与其他实体发生任何关系”。

若深入思考，我们会发现内在价值与工具价值的区分只是相对的区分。用主体和主体性概念去界定内在价值和工具价值会更为清晰、更为恰当。所谓内在价值，就是主体所追求或趋附的不作为任何其他目的之手段的目的，即主体的纯粹目的，如人之追求幸福，生物之保全生命。幸福于是内在价值，而生命于生物也是内在价值。工具价值则是客体之满足主体需要的功能与属性，是服务于主体特定目的的手段，或客体对主体的有用性，如金钱之于人，水之于生物。内在价值直接发源于主体的主体性，例如，人能否过上幸福生活固然依赖于一定的外在条件，如经济收入，但人是否有幸福感直接依赖于人的心灵。许多现代人认为越富有就越幸福，其实不是这样。在经济收入达到一定水平之后，人的幸福感就不再与经济收入成正比了，那时，幸福感直接取决于人的心态和境界。原因在于，幸福是人的内在价值，内在价值发源于主体性，而人的主体性就集中体现为人的自我意识。工具价值则较为直接的取决于客体的结构、功能和属性，与主体的需要也密不可分，如汽车对于现代人具有工具价值，这既取决于汽车(客体)的性能，也取决于现代人(主体)的需要。一种水对生物是否具有工具价值，在很大程度上取决于水的质量，如果水被严重污染了，那么就不仅对生物无用，而且有害(负的工具价值)。

上文曾说，以研究价值著称的经济学对价值的研究却不完备，就因为有一类价值完全不在经济学的视野之内，那便是内在价值。经济学只研究使用价值(即工具价值)和交换价值，而不研究内在价值。泰勒(Paul W Taylor)关于内在价值的一段论述有助于我们理解经济学为何不能全面地研究价值。泰勒是著名的生物中心主义者，认为所有的生物都有内在价值。他说：“我们必须记住，内在价值并不是可被经验观察和科学研究发现的属于生物之客观属性的神秘价值。将内

在价值归诸某物不是诉诸某种可通过知觉或归纳推理辨识的特征。” Paul W Taylor, *The Ethics of Respect for Nature*, in Donald VanDe Veer and Christine Pierce (ed.) *People, Penguins, and Plastic Trees: Basic Issues in Environmental Ethics*, Wadsworth Publishing Company, 1986, 173 内在价值之所以不在经济学的视野之内，就因为经济学特别注重保持自己的科学性。而以物理学为典范的分析性科学只擅长通过观察、归纳、分析去发现客观对象的属性。内在价值是与伦理道德密切相关的价值，它根本不在分析性科学的视野之内。

从主体性出发定义价值的优越性在于能清楚地区分内在价值和工具价值。国内价值论研究者大多把价值定义为主客体之间的满足关系，即认为价值就是客体对主体的满足关系。例如，煤(客体)能用作工业原料和能源，对人(主体)有用，所以，煤是有价值的。这一定义可以清楚地说明事物的工具价值，却不能清楚地界定内在价值。正因为如此，自由主义者指责这种定义忽视了人的权利和尊严。因为根据这种定义，一个人仅当对他人和社会有用时才有价值，当一个人对他人和社会毫无贡献时便没有价值了。自由主义者认为这是集体主义(或整体主义)暴政的价值论根源。他们倾向于认为，只要是人就其价值，不管他对他人和社会是否有贡献，他都具有其作为一个人而具有的内在价值。

内在价值与工具价值的区分是很重要的，但我们也不可把二者对立起来。人类所追求的价值是具有连续性的，即在内在价值与工具价值之间不存在不可逾越的鸿沟。在现代文化场中，我们常说人具有内在价值，用政治和法律术语表达，即每个人都具有不可剥夺或不可让渡的权利。但实际上每个人的内在价值都与他的“工具价值”密不可分。我们曾指责极“左”的集体主义抹煞了人的内在价值，因为它以个人对他人和社会(或集体和国家)的贡献之大小为衡量个人价值的唯一标准，这便把个人当成了纯粹的工具。把个人当成纯粹的工具当

然是不对的，但每个人又确实必须对他人和社会有用，才能真正拥有自己的内在价值和权利。当一个人对他人和社会已不能有丝毫贡献时，他便不会再拥有什么内在价值。2005 年 3 月份在美国乃至全世界引起广泛关注的一个案例可充分说明这一点。特莉·夏沃(Terri Schiavo)于 1990 年因心脏病发作、脑部缺氧而成为植物人。就夏沃的生死问题在夏沃的丈夫迈克·夏沃(Michael Schiavo)和夏沃的父母鲍勃·辛德勒(Bob Schindler)及玛莉·辛德勒(Marry Schindler)双方之间发生了拉锯战。特莉·夏沃的丈夫希望拔除维持她生命的食物插管，她的父母则反对拔除，不愿意终结她的生命。联邦法院最终判决拔除插管。一项民意调查的结果是：赞成拔除插管的占百分之六十四，不赞成拔除的占百分之二十八。迈克提出拔掉插管的理由是，妻子在早年曾向他表示，在身体严重受伤害的情况下不愿意维持生命，所以，拔掉插管是尊重她的选择权利。但实际上，谁都明白，他之所以提出这样的要求，是因为他的妻子已成了他的纯粹负担。这个案例能说明，对个人来讲，不存在绝对与工具价值无关的内在价值。

内在价值与工具价值的区分与主客体的区分一样是现代性思想的一部分。康德等思想家在凸显人的内在价值时，主旨在表明，人是世界上最高贵的存在者，人因为有理性而构成“目的王国”。“在全部被造物之中，人所愿欲的和他能够支配的一切东西都只能被用作手段；唯有人，以及与他一起，每一个理性的造物，才是目的本身。”[德]康德著，韩水法译：《实践理性批判》，商务印书馆 2003 年版，第 95 页。说只有人才是目的本身，即说只有人才有内在价值。拥抱现代性的学者不能容忍主体性的相对化，不认为主体性可以表现为不同程度，他们认为，一事物或者具有主体性(如人具有主体性)，或者不具有主体性(如非人事物不具有主体性)，主体性不可能表现为不同程度。他们同样不能容忍内在价值的相对化。他们认为，内在价值是没有高低之分的，若认为内在价值有高低之分会导致优生主义，甚至会导致纳粹的人种灭绝政策；而且说内在价值有高低之分也是与

内在价值的定义相矛盾的，因为内在价值不依赖于他者的评价，不依赖于他者的评价自然就没有高低之分。本书将在第三章阐述，价值与事实是相互渗透的，事实上不同的物种具有不同水平的主体性，从而具有不同程度的内在价值。我们还将区分自然价值和文化价值，内在价值的相对化不会导致文化共同体内部的优生主义或纳粹主义。最后，如果我们能辩证地理解主客体以及评价与描述之间的关系，就不会认为内在价值的相对化是与内在价值的定义相矛盾的。内在价值就是主体追求的不从属于其他目的的目的，不同的主体追求不同的目的，从而具有不同的内在价值。若固守现代性的教条，认为主体性就是人的自我意识的确定性，内在价值就源自理性存在者的自主性(康德)，便当然认为内在价值不可相对化。如果我们放弃了现代性的教条，就不会产生什么矛盾。

人类中心主义与非人类中心主义之争在当代语境中就聚焦于是否只有人才具有内在价值。人类中心主义者由于不承认非人存在者也有主体性，所以他们不承认非人存在者也有内在价值。如果我们不以机械论的方式理解主体性以及主客体之间的关系，而以辩证有机论的方式理解主体性以及主客体之间的关系，便可顺理成章地承认非人存在者也有其内在价值。

价值似乎与评价休戚相关。在人类中心主义者看来，如果没有人类，便根本没有价值主体，根本没有评价者，从而整个世界就无所谓价值，无论内在价值还是工具价值皆由人类这一价值主体而起，即人类是唯一的价值源泉。例如，若不是人类发现了煤和石油的用途，煤和石油就是毫无价值的东西；没有人对张家界和九寨沟的欣赏，张家界和九寨沟就无所谓美；没有人对藏羚羊毛织品的珍爱，藏羚羊也便没有任何价值。非人类中心主义者却认为，即使没有人类，世界亦有其价值，各种生物和生态系统也有其价值，非人存在者所具有的独立于人类的价值也被称作它们的固有价值(inherent value)。

人类中心主义者过分夸大了人与非人存在者之间的区别。我们可通过一个发生在现实中的故事来说明人类中心主义的错误。

中央电视台 2003 年 9 月某日对歌手腾格尔的专访讲述了一件有趣的事情。福州某家养的一只狗对腾格尔唱的《天堂》一歌情有独钟，每当响起这首歌的乐曲时，它便凝神驻听，随声而和（当然不可能如人一般唱和）。对其他音乐（包括腾格尔唱的其他歌曲）却无此种共鸣。腾格尔听说此事后的表白甚妙，他说：“我深受感动，不为自己的歌，而为找到了知音！”腾格尔的意思当是，这只狗真正听懂了他的歌！否则又怎能谈得上是知音？可见，狗有理解音乐的能力，至少可以说，腾格尔的歌感动了它。如果不以人类的评价方式为绝对标准，便可认为那只狗对腾格尔的歌的痴迷是一种评价。人与其他自然物构成一个连续的进化谱系，人类中心主义过分夸大了文化的作用，从而夸大了人与其他自然物之间的断裂。如果我们能够承认狗一类的高等动物具有评价能力，就不难理解其他自然物也具有评价能力。杜威曾说：“经验既是自然的，也在自然之中。”罗尔斯顿套用杜威的话说：“评价活动既在自然之中，也是自然的。这种看似辩证的关系是一种生态关系。无论主体还是被评价的客体，所发生的一切都在自然的境域中。”Holmes Rolston, *Environmental Ethics: Duties and Values in the Natural World*, Temple University Press, Philadelphia, 1988, 203

长期以来，我们过分夸大了人与动物之间的区别。认为人是万物之灵，是主体，而非人动物只是毫无灵性的客体。正因为人与动物之间有天壤之别，所以人类可以任意地对待它们，如活吃猴脑，对狗熊插管取胆汁。人们认为，道德关系只存在于人与人之间，在人与动物之间不存在道德关系，道德屏障只保护人，而不保护动物。

这是一种成见，这种成见认定，只有人的意识才是意识，只有人的灵性才是灵性，动物不具有和人一样的意识和灵性，所以它们便毫无意识和灵性。但这是十分武断的。从进化论的观点看，人与其他动

物都是自然界长期进化的产物，动物也有感觉和意识。如果不以人的意识为衡量灵性的绝对标准，即不认为唯具有人的意识的动物才有灵性，没有人的意识的动物皆没有灵性，而承认动物的意识和能动性也是灵性的表现，就可以承认动物也有灵性。意识和灵性是可以表现为不同水平的。在地球诸物种中注意：这里说的是“在地球诸物种中”，没说“在大自然中”。就人生活在大自然中而言，人绝对地依赖于大自然，他决不能妄称是最高主体。人的意识水平最高，从而最有灵性，但其他动物也有意识和灵性，只是它们没有人那么高水平的意识和灵性。我们能否认那条能听懂音乐的狗有灵性吗？

如果我们能这样看待动物，那么就不会坚持要在人与动物之间竖起一道坚壁：对人应讲道德，对动物无需讲道德。我们是可以与动物沟通的，狗能成为歌手的知音就是明证。有一位叫蒂皮的法国小女孩讲述了自己和各种动物交朋友的许多趣事，她说：“我会跟动物说话。”参见[法国]蒂皮·德克雷著，黄天源译：《我的野生动物朋友》，云南教育出版社2002年版，第17页。可见，人可以与动物交流。或有人说，这只是一个孩子的天真。但孩子的天真有时正是发现真理的条件。寓言“皇帝新衣”中的那个孩子不正是唯一的说出真理的人吗？现代人被成见蒙蔽得太厉害了，他们反而发现不了天真的孩子所能发现的真理。

同理，我们也不必夸大动物与其他生物之间的差别，以至于认为，只有动物才有内在价值，而其他生物都没有内在价值。考虑到内在价值和工具价值的联系，并从整体主义的观点（本书第四章将详细阐述整体主义的环境伦理）理解价值，就更容易理解非人事物的内在价值。价值须是主体的价值，但主体不必是人这样的评价者。具有目的性和能动性的事物都是主体，它们都有价值（既包括内在价值又包括工具价值）。就地球生态系统中的各种生物来讲，它们都具有目的性和能动性，从而具有内在价值，同时它们又都对生态系统的繁荣、完整、稳定和美丽有一份贡献，或说它们在生态系统中有其特定的功能，所

以它们具有工具价值。在生态系统中，每一个物种的内在价值必须通过它们的工具价值而得以实现。例如，植物必须通过被食草类所吃或保护水土而维持自己作为生命的价值，同样，食肉类动物也必须通过承担自己的生态角色(如抑制食草类动物的种群扩张)而实现自己的内在价值。

第四节 环境伦理能否成立

环境伦理自问世以来，其知识地位一直受到怀疑。非人类中心主义者试图把道德(或伦理)关系推广到人类共同体之外，使道德也成为保护非人物种的屏障。但人类中心主义者不能承认人与非人事物之间的关系可以成为伦理关系。

在今日之中国，人们似乎并不重视伦理道德。因为人们认为经济增长才是头等大事，道德和文化不过是发展经济的手段或条件。但道德的作用不以人们是否对它之重要性具有明确意识为转移。诚然，今天的人们不再重视美德和崇高了，但人们大多知道“底线伦理”的重要性。今日之“底线伦理”可粗略地表述为这样一条原则：不要伤害他人。即你尽可以贪得无厌地追求财富，也可以绞尽脑汁地投机取巧，但你不要伤害他人。但何谓伤害？有人可能把伤害他人界定为对特定个人的直接伤害，这样挪用公款、盗窃公共财产就不算伤害他人。如果把直接伤害界定为对他人生命和肉体的直接伤害，则欺骗或离弃一个人也不算对他(她)的伤害。就人们对善的追求来讲，“立乎其上”仅能“得乎其中”。现代人已把道德目标定得很低，所以现实社会的道德状况极差，如刑事犯罪率很高，人与人之间严重缺乏诚信。但即便在这种情况下，道德仍是保护弱者、维护基本社会秩序的重要屏障。因为绝大多数人仍能守住“底线伦理”的底线。这“底线伦理”的底线便是：不要伤害他人的生命！这世道虽然人欲横流，但丧心病狂地杀人越货者毕竟是极少数。滥杀无辜者必定会为千夫所指。道德强有

力地保护着弱者。这乃是道德的力量。你不能设想，连这“底线的底线”也荡然无存了，社会仍能有秩序地运转。

在现代工业文明的凯歌行进中，一切非人物种都成了绝对的弱者。鲸的躯体是多么庞大，在海中它们是何等强健有力，但面对用现代技术武装起来的捕鲸业，鲸已面临绝种的危险。老虎是多么凶猛，但面对人类的捕猎，面对栖息地的萎缩，也正面临绝种的危险。非人类中心主义者的想法很自然，希望用道德屏障去保护这些“绝对的弱者”。

“绝对的弱者”只是一种夸张的说法，就物种之间的对比来讲，人类具有绝对的优势，但一个未带武器的人在深山中若遇见猛虎，则猛虎仍是强者。云南思茅地区曾出现大象糟蹋庄稼和伤人的事件，那时，大象成了暂时的强者。近现代人口的急速膨胀，与现代医学的发展有关，与人道主义道德也有关。人道主义道德要求尊重人的内在价值，要求我们永远把人当作目的，而不仅当作手段。现代西方人道主义又表现为个人主义，即强调每一个人都有某些不可剥夺的基本权利，如生命权、私有财产权、言论自由、思想自由、集会结社自由等等。这些权利是受法律制度保护的。“人权”不仅是个政治、法律概念，也是个伦理概念。仅有写成文字的法律并不能保障个人人权，只有当大部分人都能尊重他人的内在价值，至少能尊重他人的生命权时，人权才有保障。现代人口的急剧膨胀，与人权观念的逐渐深入人心密切相关。我们之所以在道德上谴责纳粹主义和法西斯主义，就因为纳粹分子和法西斯分子肆无忌惮地践踏人权。在今日之世界，一旦某地遭受严重灾害，许多人的生命受到威胁，其他地方的人就有道德义务去给予援助。可见，现代人类变得如此强大，不仅得力于科技进步、工业发展，也得力于人道主义道德。许多深受现代思想影响的伦理学家，希望把道德推广到非人事物，如动物乃至一切生物。今天地球上最强大的物种——人类，如果能把其“底线道德的底线”推广到非人事物，那势必会形成对它们强有力的保护。即今日人们谈论的动植物保护，是强者对弱者的保护。

但人类中心主义者认为，对非人事物讲道德是荒谬的。虽然面对生态破坏和资源危机，他们也认为要保护环境，要保护生物资源。但他们同时也认为一切非人事物都没有内在价值，它们至多只有工具价值，所以人类与它们的关系不可能是什么伦理关系。在他们看来，只有在人与人之间才存在伦理关系，在人与非人事物之间不存在什么伦理关系。所以，“环境伦理学”是个说不通的概念，因为伦理学归根结底只研究人与人之间的道德关系。人类中心主义者说，今日人类面临的环境危机是人类在过去滥用资源、污染环境造成的，可见，问题归根结底出在人身上。如果说保护环境涉及道德，那也只涉及重新规范人们的行为，拓展人们的利益观念。例如，应制定保护环境和野生动植物的道德规范和法律；应谋求发展的可持续性，即当代人的发展不能以牺牲子孙后代的发展为代价；应缩小贫富差距；应平衡长远利益和短期利益，不能为短期利益而牺牲长远利益；应平衡局部利益和全局利益……这一切都只涉及人与人之间的道德关系，涉及不到人与非人事物之间的道德关系。为保护环境，维护生态平衡，我们用不着承认非人事物的内在价值，我们对非人事物也没有直接的道德责任。对自然资源我们应取的态度是：科学管理，合理利用。从根本上讲，这里没有什么伦理问题，倒是有明智不明智的问题。即过去人们对自然资源的利用方式是不明智的，我们今后应明智起来。2002年，北京曾发生名牌大学的大学生给动物园的狗熊喂硫酸的事件，当时舆论哗然。按人类中心主义者的观点，这位大学生如果有道德上的错误的话，那也不是他直接侵犯了动物的权利，动物没有什么权利，而错在破坏了公共财产，动物园里的动物是公共财产。如果动物园也企业化了，那么他的错就在于侵犯了动物园的财产权。

在以上几节我们已说明，认为只有人才有内在价值，非人事物皆没有内在价值的观念，只是个现代思想的教条。那么是否只有人与人之间的关系才能叫伦理关系呢？实际上，认为只有人与人之间才能存在伦理关系是另一个现代思想的教条，而且此一教条与前一教条密切

相关。在中国古代思想中，“道德”一词并非专用于人。在中国古代传统思想中，没有明确的主客二分，思想家们认为“人性”与“天道”是内在一致的；道德并不仅是源自人的理性的东西，也并不仅是人类共同体内部的契约。人的道德恰是“天德”的彰显。在西方中世纪，伦理学统摄在神学中，道德统摄于宗教中。在宗教中，人们首先必须信仰上帝，然后才谈得上做有道德的人。可见道德关系不仅涉及人与人之间的关系，还涉及人与上帝之间的关系。到了现代，人们才渐渐地把道德关系仅仅理解为人与人之间的关系。长期以来，人们认为，把道德关系归结为纯粹的人际关系是一种进步，但这是否真的是进步，很值得怀疑！

伦理学的基本问题是：什么是善？什么行动是正当的？把伦理学的基本问题归结为这两个问题，是现代伦理学家的概括。当代美德伦理学对这种观点进行了批判。但笔者仍沿用这种概括。

既然我们已说明非人事物也有主体性，也有内在价值，那就说明，也可谈论它们的内在的善。即在回答“什么是善？”这个伦理学的基本问题时，不应回避非人事物的善的问题。植物学家可以很清楚地告诉我们，什么对植物有好处，什么对植物有害处；常识则可告诉我们，什么对动物有好处，什么对它们有坏处。对它们的好处就是对它们的善(good)。

回答“什么行动是正当的？”这一问题更必然涉及非人事物。人并不是只生活在人际关系之中，人还生活在自然环境之中。古代人并不认为行动的正当性问题只涉及人际关系，即一件事该不该做，只要考虑是否会损害其他人的利益就够了，他们还要考虑自己的行动会不会伤害环境。现代人在现代科技的武装之下，在现代意识形态现代意识形态集中体现为个人主义的人道主义、功利主义、科学主义和人类中心主义，详见卢风著：《人类的家园——现代文化矛盾的哲学反思》，湖南大学出版社 1996 年版。的激励之下变得狂妄起来。如前所述，现代人认为，只有人才是主体，人可以通过对客体的认识而操纵和控

制客体。所以，只有人才有其利益，也只有对人才谈得上伤害，对一切非人事物谈不上什么伤害，因而，对非人事物的行动不存在什么道德上的对与错的问题。从现代生态破坏的历史看，今天人类所面临的生态危机正好与这种道德观密切相关。我们通常认为，凡道德上正当的事情都是我们应该做的，不正当的事则是我们所不应该做的。在现代道德的影响下，人们认为，对自然事物不存在什么“应该不应该”的问题，只存在“能够不能够”的问题。通常伦理学研究“应该不应该”的问题，而科学和工程技术研究“能够不能够”的问题。所以，在面对自然事物时，伦理学没有发言权。例如，在考虑建长江三峡大坝时，我们需要考虑技术上可行不可行(即可能不可能)，还要考虑经济上合算不合算，而不必考虑什么道德上的“应该不应该”。在长江上建起大坝，会阻断某些鱼类的繁殖回路，使它们面临绝种的危险，但人类根本不必考虑它们的利益。正因为人类长期以来毫无道德顾忌地改造环境、征服自然，才导致了今天的生态危机。可见，人类在行动时不考虑对非人事物的正当性是不对的。

至此，我们该问，如果回答伦理学基本问题回避不了人与非人事物之间的关系，那么人与非人事物之间为什么就不能发生伦理关系呢？放弃了现代思想的教条，我们就能发现，“环境伦理”或“生态伦理”并不是矛盾的概念，环境伦理(或生态伦理)应有其合法地位。

或有人说，伦理关系须是主体间的对等关系。权利和义务是两个互相关联的概念。人在社会中享有权利，但也担负义务。不能担负义务的事物就不能享有权利。实际上，在人类共同体内部也并不总是这样。婴幼儿、精神病患者其实并不承担什么道德义务，他们基本上只享受道德的保护。许多残疾人所承担的道德义务与他们所享受的道德权利也是不对称的。所以，伦理学家作了道德执行者(moral agent)和道德顾客(moral patient)的区分。前者不仅享有道德权利，而且承担道德义务。例如，当他处于困境时有理由得到别人的援助，但别人处于困境时，他也有义务援助别人，例如，他看见不会游泳者落水，

自己会游泳，能救人，而没有救人，就会受到社会对他的道德谴责。道德本来就有保护弱者的作用，不能强调道德义务和道德权利的绝对对等。对中国人来讲，绝大部分父母都不会跟子女要求权利和义务的对等，即做父母的往往为子女付出很多，他们往往是不思回报的。现代文明社会对残疾人也是如此。在今日的地球上，所有的非人物种都是“绝对的弱者”，环境伦理希望它们成为道德顾客，而不要求它们成为道德执行者。从个体主义的立场看是这样的。但从整体主义立场，特别是从生态学的角度看，每一物种对生态系统都有其贡献，从而都对生态系统承担了“义务”。所以，就物种对生态系统的贡献而言，现代人类的索取远大于贡献。事实上，现代人类非但没有贡献，还造成了严重的破坏，而其他物种都有其贡献。所以，为维护地球的生态平衡，人类应该承担起自己的生态责任。非人类中心主义的环境伦理认为，人类应承担的生态责任就是其道德责任。儒家认为，一个人的能力、权力越大，其责任也越重。这一思想对环境伦理十分重要。在地球诸物种中，人类的力量最大，所以，人类应该对保护地球承担最高的责任。

从逻辑上讲，“应该”蕴含“能够”。即，仅当一个人能够做某事时，我们才会说他应该做某事。今天的人类已足够强大，已能够做许多古人难以想象的事情。人类已能够登上月球，能够发射航天飞机，能够在奔流湍急的大江上建大坝，能够通过转基因技术改变物种……保护野生动植物是人类能够做的事情，因此环境伦理才进而论证人类应该保护它们。

环境伦理是环境哲学的一部分。环境伦理的证立要求从根本上突破现代思想的狭隘眼界，从而要求伦理学的根本改变。它之所以受到现代正统伦理学的坚决抵制，就在于它的问世具有颠覆性的作用。

人类中心主义和非人类中心主义似乎都可以建立起关于环境保护的道德规范，但这两种纲领代表着关于道德的根本不同的观点。长期以来，人类中心主义的道德观处于主导地位。依这种道德观，如果

我们也对动物(如宠物)和花草树木表现出“仁慈”，那决不意味着我们与动物以及花草树木之间存在道德关系，而只意味着我们对动物或花草树木有审美需要，或如康德等人所言，人们避免对动物行残忍之事，是因为担心对残忍之事习惯了也会对人行残忍之事。

按照这种道德观，如果可以建立环境伦理，那它也只不过是传统伦理的一部分，即“生态伦理、环境伦理问题的实质还是一个‘人的问题’，是一个代内及代际关系的伦理问题”。若把专讲人与人之间道德关系的伦理称为社会伦理，即环境伦理只是社会伦理的一个分支，它是随着环境污染引起普遍关注而建立起来的一个伦理学分支。所以，解决环境污染和生态破坏问题，并不需要发动什么“伟大的政治和道德革命”。如果说为保护环境需要改变我们的行为规范的话，那只是意味着我们在过去的若干世纪不太重视清洁环境对人类生活的重要性。现代化刚开始时人们无需重视这一点，后来没有很好地在经济效益和环境效益之间保持平衡。现在我们应把环境效益看作一个重要的价值目标(但这不意味着自然与自然物本身也具有内在价值)，与其相应，我们的行为应该更明智一些，即我们应注意保护环境，例如不滥伐森林，不猎杀濒临绝种的动物，在城市里不乱丢垃圾，等等。很多经济学家认为，可以用市场手段去保护环境，可以把清洁环境的价值归结为可用金钱购买的经济价值(通过行政立法)。他们也许会承认如今的环境问题是全球性问题，全球性的环境问题应该通过全世界人民的共同协作来解决。但他们会认为，全人类共同协作地解决环境问题，归根结底是在不同地区、不同国家和不同地方的人们中进行利益协调，也包括当代人利益和未来世代人利益的协调。如今，发达国家都很注重环境保护，它们投入巨资保护环境，已取得了较好的成绩，它们还非常重视保护各自的森林资源和其他资源，如日本不用本国的木材，而从中国等国家进口木材。如果各国政府更开明一些，那么它们就可以资助贫穷国家，使它们不砍伐森林，也便是富国出钱购买清洁环境和生态平衡在社会主义者看来，囿于资本主义制度框架，不可能实现

这样的国际协作，必须废除资本主义制度，走向社会主义，才能有效地通过国际协作保护地球的生态健康。

。可见，环境伦理归根结底应注重协调人与人之间的关系，因为环境保护归根结底必须落实于人的行动。所以，环境伦理不过就是社会伦理的延展，把原有的基本社会道德规范加以推广，把清洁环境和生态平衡作为一种重要的工具价值加以重视，就达到了环境伦理的目的。

但是依照非人类中心主义纲领，我们有根本不同的看法。在非人类中心主义者看来，认为仅对人才需要讲道德，只有人才是道德主体，是一种偏见。非人存在者也是道德主体，对非人存在者也应该讲道德。从大卫·梭罗、史怀哲到利奥波德都持这种看法。从人类历史上看，奴隶制社会的统治阶级曾把奴隶们排除在道德共同体之外，奴隶只是奴隶主的财产，从而可以被任意处置。利奥波德曾举《荷马史诗》中的例子来说明这一点：古希腊英雄“威严的奥德赛”回到自己家乡时曾在根绳子上绞死一打女奴，她们被指控在他离家期间有不轨行为。当时人们并没有把奥德赛当作杀人犯加以谴责，相反，人们认为他是个道德高尚的人。之所以这样，就因为在那时奴隶只是一种财产，她们被摒除在奥德赛所属的道德共同体之外。参见 Jeffrey Olen & Vincent Barry, *Applying Ethics*, Wadsworth Publishing Company, 1992, 389 然而奥德赛所做的事若发生在现代，会被当作在道德上骇人听闻的事情，奥德赛会被指责为恶棍。因为经过启蒙运动，西方人逐渐赋予每个个人以同等的基本人权，使所有人都成为道德共同体的成员，也就是使所有人都成为道德主体。这无疑是文明的伟大进步。

但非人类中心主义者认为，人类道德的现代进步尚不充分，因为现代人将本应属于道德共同体的动植物以及一切非人存在者像奴隶一样摒除在道德共同体之外！所以，人类需要再来一次伟大的“伦理学革命”，需要像解放奴隶一样，解放动植物或“大地”；或者说，

道德共同体必须得到扩展。至于如何扩展，不同思想家之间存在分歧。沿袭边沁功利主义的伦理学家主张以可否感受快乐和痛苦为标准，从而主张将道德共同体扩展到高等动物界，即所有高等动物都是道德主体。而利奥波德等人则主张将生态系统中的一切事物皆纳入道德共同体之中，也就是说，我们不仅应对人讲道德，而且应对生态系统中的一切事物讲道德。我们之所以要保护动植物以及山川河流，并不仅因为它们对我们有用，还因为它们本身就有内在价值和权利，即它们本身就有不受侵害的权利。

非人类中心主义者既然这样理解人与非人存在者之间的关系，他们对环境伦理的看法也便根本不同于人类中心主义者的看法。长期以来的社会伦理是以人类中心主义为理论基础的，或说人类中心主义构成主流伦理学的基本框架。人类中心主义认为，环境伦理不过就是这个框架内的一个部分，而非人类中心主义者之所以认为要再来一次“伦理学革命”，就因为他们认为环境伦理学不能镶嵌在人类中心主义的框架内，亦即不能镶嵌在长期居于主导地位的伦理学框架内。它必须镶嵌在非人类中心主义的框架内，即必须根本改变伦理学的基本前提，才能建构合理的环境伦理学体系。既然这样，环境伦理学的出现就不只意味着一个伦理学分支的出现，而意味着一场“伦理学革命”的开始。这场革命应实现如下两个目标：(1)在认识和实践中将道德共同体由人类社会扩及生物界或整个生态系统；(2)在伦理学理论上突破和超越人类中心主义。

我们认为非人类中心主义的伦理观是一种有理有据的伦理观。从理论上讲人类中心主义依赖于主观主义与机械论的“奇妙混合”。这种“奇妙混合”曾表现于启蒙哲学之中，今天它仍积淀在大众文化之中。而主观主义和机械论都是站不住脚的。主观主义与机械论相混合的世界观应被辩证有机论的世界观所取代。在辩证有机论世界观的观照下，我们会认识到主客体之间的辩证关系，会认识到不同的存在者有不同程度的主体性，从而都有其内在价值和权利(如本章第三节所

述)。所以，将道德共同体扩及整个生态系统，不存在哲学思维上的障碍。从人类的实际生存状况看，我们确实需要倡导一次“道德革命”。不仅从追求道德进步的角度看我们需要一次“道德革命”，从人类生存的安全角度看我们也需要一次“道德革命”。

自西方启蒙以来，资本主义文明一直以富强为根本目标，资本主义文明是争强斗富的文明。求富即表现为对经济增长的无止境追求，争强则既表现为民族国家之间的经济竞争、政治斗争和军事斗争，也表现为对自然的征服。20 世纪末“冷战”结束之后，资本主义在全球居于绝对优势，如今，全球各国都力争富强，科技进步也全力服务于经济增长与政治、军事角逐。人类已很强大了，人类的强大既可表现为打核战争的能力，又可每日每时地表现为对地球的榨取。但恰是人类自身的强大置人类于险境：人类仍未走出核毁灭的阴影，人类仍在日甚一日地加剧生态破坏。善良的人们都知道核战争是破坏性的灾难，但他们对人类每日都在进行的生态破坏却浑然不觉。有学者认为，“尽管国家之间继续呈现紧张局势，世界福祉受到的最危险威胁还不是战争，而是维系我们以及其他生命形式的地球基本系统的瘫痪”转引自[美]保罗·尼特著，王志成等译：《一个地球 多种宗教》，宗教文化出版社 2003 年版，第 200 页。。人类中心主义者会赞成保护环境、维护生态平衡，但他们看不到生态破坏与人类商业贪欲和征服欲之间的内在联系。他们总认为人类可以通过使用更强的力量去解决生态破坏等全球性问题。所以，他们认为只要有人类行为规范的适当调整，即可解决生态破坏问题。但实际情况是：人类必须抑制自己的贪欲，彻底改变自己的世界观和道德观，才能认清人类生存所面临的巨大危险。人类须培养起与自己的强大物质力量(即改造环境、控制自然系统的力量)相称的精神力量和道德力量，才能保证正确使用自己的强大物质力量，从而才不至于用自己的强大力量毁灭自己。

根据本章第二节阐述的辩证有机论自然观，我们也不同意功利主义以感受苦乐作为道德主体的判断标准，即不同意只将道德共同体扩

及动物界。因为内在价值就是主体所趋附的目的，而“主体”是个相对的概念，万物皆有不同程度的主体性，即万物皆是主体，所以万物皆有内在价值。认为动物有内在价值而植物没有内在价值是武断的，植物乃至生态系统都有其内在价值。

“权利”是现代性思维框架中的重要概念，它不仅是个政治、法律概念，也是个伦理概念。在近现代人类追求解放的过程中，我们只要能赋予特定群体以平等的权利，便意味着该群体已享有道德主体地位，从而应该得到法律和道德的保护。从废除奴隶制到争取黑人平等权利，平等人权一直是争取解放者的奋斗目标。在环保运动中，非人类中心主义者试图赋予非人自然物以权利，从而将之纳入道德共同体之中。

但赋予非人自然物以权利的最大障碍，莫过于它们不具有人的意识和语言。现代民主社会是个可通过公开论辩以及种种抗议活动而争取特定权利的社会。经过 20 世纪 60 年代马丁·路德·金等人领导的黑人解放运动，黑人在美国逐渐得到了与白人同等的权利。在这一过程中，黑人们的抗争和论辩是他们能争取到平等权利的必不可少的条件。女性主义运动和同性恋者争取平等的、不受歧视的权利的运动都依赖于他们的言语和论辩能力。那么非人自然物，如动植物，如何去争取自己的权利呢？它们不会说话，不会走上街头去游行示威，无法向立法机关表达自己的意愿，权利毕竟要通过法律加以界定，并通过建立法制和社会道德规范而得以保证。那么，非人自然物没有人的意识和语言是否构成它们享有权利的根本障碍呢？不！婴幼儿也不具有人的意识和语言，弱智者和精神病患者也不能正常使用人类的语言，但我们的法律和道德赋予他们和成人、健康人一样的基本权利，至少赋予他们同等的生命权利，确切地说，生命不受侵害的权利，杀婴是一种罪恶！他们不会说话，为什么能享有权利呢？因为有正常成人为他们代言。如果有人为非人自然物代言，我们同样可以通过法律和道德规范的修改而赋它们以权利。那么谁会为非人自然物代言呢？人类

中心主义者绝对不会！只有非人类中心主义者才会为它们代言。在人类共同体中，仅当非人类中心主义者多起来的时候，自然环境才能得到有效的保护，这与人类共同体内部关系的改善一样——仅当非种族主义者多起来，有色人种才较少受歧视。

在地球的生态系统中，人是具有最高主体性的主体，或者说在整个地球生态系统这个扩展了的道德共同体中，人具有最高的目的性、主动性、能动性和创造性。非人自然物(包括动植物)都没有对生态规律的意识，但现代人类在普及生态学知识之后能具有对生态规律的明确意识。正因为这样，人类才能够为维护生态平衡负起最高责任。用道德语言说，即：人类应在地球生态系统中主持公道，而主持公道者应有正义感，即人类不应认为只有自己才有生存权，其他存在者皆无所谓生存权，不应该认为人类可以随意根据自己的需要而剥夺它们的生存权。人类应像赋予婴幼儿以生存权利一样赋予非人自然物以生存权利，不养育婴幼儿，人类无法持续生存，不保护生态系统，人类也无法持续生存。可见，自然物不能说人类的语言，并不构成它们可享有生存权利的根本障碍。如果我们放弃了机械论世界观，承认了自然物的主体性和内在价值，我们就可以在人类的道德商谈和立法会议中为它们代言。将道德共同体扩展到整个生态系统，也并不指所有非人存在者已成为和人类完全一样的道德主体。人类的主体性高于地球上一切非人存在者的主体性，这是一个容易获证的命题。正因为地球诸物种中人类具有最高的主体性，故人类应有最高的道德姿态，并承担最高的道德责任。我们能保护婴幼儿、弱智者和精神病患者，不仅因为我们与他们是同类，更因为我们在他们面前表现了强者的姿态。完全没有道德良知的歹徒并不因为和婴幼儿、弱智者以及精神病患者是同类就不对他们做伤天害理的事情，但有起码道德良知的人们不会这么做。人类应该用有良知者对待婴幼儿、弱智者和精神病患者的高姿态对待一切非人存在者。

正因为我们无法将非人存在者的主体性拔高到与我们同等的水平，所以我们不能指望非人存在者会表现出和人类一样的道德行为，它们不可能有和人一样的道德意识。2001年11月29日中央电视台一套节目曾报道这样一件事情。云南思茅地区某自然保护区的大象糟蹋了附近居民的许多庄稼，并连伤数人，且有死亡者。中央电视台的某记者原来很喜欢大象，但她到思茅地区采访之后，亲知当地居民所受的悲苦，于是立场立即由站在大象一边转向站在人一边（这是很自然的转变）。她认为我们诚然应该保护大象，但断不可因此而害人。她问云南林业局局长：如果一个人遭遇大象袭击而有生命危险，他可不可以枪杀大象。局长回答说：根据我国的珍稀动物保护法，不允许！我们认为法律是公正的。因为大象已是濒临绝种的动物，它们伤害的是强大人类中的若干个体。我们决不能说这些受害者活该，但他们很容易从人类方面获得救助。比方说，政府可动员和帮助那个地区的居民搬迁到别的地方去，给大象以更大的栖息地，或在野生动物保护区与居民区之间建立牢固的栅栏。我们建三峡电站搬迁了那么多居民，为给大象这个濒危物种多保留一点栖息地，又能花多少钱呢？如果我们能牺牲人类的某些利益而保护了大象这个物种，便表现了人类作为一个强大物种的道德上的高姿态。我们不能指望大象会表现出和人类一样的高姿态。

人类是地球上具有最高主体性的物种，也是地球上最强大的物种。由此我们切不可像人类中心主义者那样认为人类就是宇宙间的最高存在，不可认为“人就是上帝”。非人类中心主义的最重要的洞见是：在人之上尚有人须对之心存敬畏的大自然。人成为地球上的最强大的物种之后，特别是在现代人能用科技手段有效地控制环境之后，许多人误以为人类可以在宇宙中为所欲为。在他们看来，人类如何保护环境、维护生态平衡，也只是取决于人类自己意志的事。然而，这是一种致命的错误！我们在上文中说：作为地球生态系统中唯一的具有生态意识的物种，应在地球生态系统中主持公道。但这决不意指人类就

是自然的主宰。能在宇宙间主持公道的不是人类，而是包孕万有、化生万物的大自然。人类若不能很好地在地球生态系统中主持公道，如像人类中心主义者那样，根本不考虑其他存在者本身的价值和利益，而只关心人类自身的利益，就会受到大自然的无情惩罚。大自然以其客观的生态规律为权威律令：人类如果不保护地球上非人生命的生存权利，也会失去自己的生存权利。说通俗一点即：如果人类不让地球上的非人生物生存，那么人类自身也无法生存。

总之，人类面临的全球性生态危机促使我们对主流伦理学进行彻底的反思。非人类中心主义的环境伦理学是完全可以证立的。但由于它是对正统伦理学的根本颠覆，所以不能指望顽固信守主流伦理学教条的人们能接受它的论证。这一点也不奇怪。库恩曾在其名著《科学革命的结构》中说，在科学革命期间，忠于新科学范式的科学家不能指望用纯粹论证(理性)的方式说服忠于老科学范式的科学家接受其新范式。往往须等到老一辈科学家逝世之后，新范式才会成为主流科学范式。伦理学的“革命”就更是如此了。

第二章 自然与自然物

第二章

自然与自然物

如何理解自然？如何界定“自然”一词的意义？是环境哲学的重要议题。在长期关于人与自然之关系的种种讨论中，“自然”一词歧义迭出，这也是争论没完没了的原因之一。本章将从词义辨析开始，进而区分自然与自然物，并着力论证，人类应对自然心存敬畏，人类诚然可征服许多自然物(或自然系统)，但绝不可能征服自然；人的自主性永远都只是有限的、相对的自主性，人类的生存永远依赖于自然系统，从而永远依赖于自然。

第一节 何谓“自然”

让我们先看麦克米兰出版公司 1967 年出版的《哲学百科全书》对“自然”(nature)一词的解释。

“自然”一词最宽泛的涵义是“所有事物全体，即宇宙中的一切”(这种意义的“自然”相当于冯友兰所说的形而上学意义的“大全”)，“自然”也意指可用以说明事物之表现的关于结构的法则和原理。这两重含义是不能截然分开的。

对“自然”一词的界定难以脱离对“自然的”(natural)一词的界定。“自然的”往往与“人工的”和“约定的”相对。有人欣赏自然的东西，即未经人类干预的东西，但也有人更欣赏人工的东西，而认为自然的东西是原始材料，是未完成的，有待于完成的东西。许多人认为，人与自然相对，也有人认为，人是自然的一部分。与自然相对是凸显人的独特性：理性、创造性和自由。但这也可能支持无根基的、扭曲的人类中心论。把人看作自然的一部分，则强调了人、动物、有机界和无机界的连续性，并倾向于认为，研究自然事物的方法对于

研究人的行为也是适用的。但这种观点也可能走向极端，以至抹杀了人类的复杂性和独特性，如行为主义心理学。

自然也可与超自然相对。有人认为可以区分自然范围的事物和超越这一范围的事物。现代人往往把能被科学所说明的现象称作自然现象，而把不能这样解释的当作奇迹或超自然现象。

自然之哲学观念史几乎与哲学史本身重合。只要是体系化的哲学，不管它如何宣称反形而上学，也不能避免对自然的述说。

当伊奥利亚 (Ionian) 的前苏格拉底哲学家问 “什么是自然？” 时，他们设定，问题的答案应根据某种基质 (primitive substance) 而给出，这种基质就是世界由以构成的东西。阿那克西曼德给出了一种较为合理的答案，他认为，终极世界材料一定是不确定、不定型的，它是 apeiron (无定者)，不能等同于水、气一类人们所熟悉的东西。阿那克西曼德的观点虽较可信，但缺乏确定性和解释力。后来毕达哥拉斯学派 (Pythagorean) 的观点则更有成果，他们关心的基本问题不是 “世界是由什么构成的？”，而是 “世界的结构是什么？”，而 “结构” 意指几何形式。

对柏拉图而言，自然知识的可能性在于形式 (Forms) 的可理解性。《蒂迈欧篇》 (Timaeus) 中的创世故事把神和形式区分开来，时空的世界——多变的自然——是在永恒不变的形式模型之后被创造的。这个世界在重要方面必然是有缺陷的，时间之存在本身就使之不稳定、不完全。它是神圣创造的产物。神以其善而不抑制任何可能存在的事物，因此自然展示了神的多产 (fecundity)。这是最初的把自然表述为存在 (being) 之巨链 (chain) 或巨梯 (ladder) 的说法。

亚里士多德认为不动的推动者是自然的最终因或目的因，它推动自然模仿神圣的活动，并使自然的所有成分皆如此。具体事物都努力实现其适当的形式，这样它们就实现了自己的本性 (nature)。这种意义的 “自然”，显然有与生物生长的类比。

基督教思想家则重视上帝之非派生的创造与自然之派生性和依赖性的区分。圣奥古斯丁在神圣的“引起一切而本身非被引起的第一因”与“其他原因”(自然界)之间做出区分,这其他原因包括“原因和被引起者”(被创造的精神),或者基本上是被动的结果,即物质。这并不排除易变的时空性自然与神圣的自然之间的对比,不变的自然(Nature)被称作造物主。托马斯·阿奎那说,上帝被称作 *natura naturans* (创造万物的力),它不同于 *natura naturata* (被创造的万物),即一个是创造的自然,另一个是被创造的自然。

毕达哥拉斯学派和柏拉图学派的自然哲学思想对现代科学的兴起产生了巨大的影响。例如,对开普勒(Johannes Kepler)来讲,自然就表现为数量领域,它是可通过几何研究而被认识的。这种观点可与对事物的宗教解释并行不悖,因为数学结构可被上帝的心灵所赋予并保持。

现代数理科学似乎能统一地说明一切自然现象,但仍免不了出现种种二元对立,如人与自然的对立。数理科学把可精确测量的东西当作第一性的,而不可测量的皆被当作第二性的。

笛卡儿使精神独立于物质,但精神与物质如何相互作用,则是个难解的谜。斯宾诺莎和莱布尼茨的哲学在很大程度上是为了解决笛卡儿所带来的问题的,但他们并没有成功地解决问题。贝克莱彻底地反对唯物主义,认为一切都应根据心灵或观念而加以解释,神圣的心灵则是一切可感事物存在的根据。

在康德看来,“知性(*understanding*)本身就是自然法则的源泉”,自然界,即万物,不是个给定的全体,不是知识的对象,无论我们认为世界是有限的,还是无限的,我们都会陷入二律背反。

在黑格尔的哲学中,朝向绝对精神的“发展”是个重要的概念,绝对精神则是自然存在的目的。逻辑性而非时间性的必然转化,是从一个层级到另一个层级的,从外在的、不动的、物质的自然,到生命、意识和精神的内在性(*inwardness*)就是一种必然转化。

后来，伯格森(Henri Bergson)、亚历山大(Samuel Alexander)和怀特海(Alfred North Whitehead)的自然哲学都是进化论的，这与当时生物进化论的发达密切相关。在亚历山大看来，进化是持续不断的新质(qualitatively new)的涌现：上帝不再被看作是初始的创造者或自然的保持者，而被看作朝向一个理想极限的进化过程的外推力量(extrapolation)。但这种目的论的诉诸生命力的自然观受到唯物主义和实证主义的强烈批判。

在古希腊的主流宇宙论中，自然被认为是渗透生命和智能的，就像活的、生长着的有机体一样。相反，在 17、18 世纪的宇宙论中，自然是纯粹的机器，受外在的神圣理智的指导。或者，自然既不是渗透心灵的，也不是掌握在机械师手中的机械，而是个自我转化的系统，它在时间中转变，其发展最好以生物进化或人类历史的类比去理解。Ronald W Hepburn, Philosophical Ideas of Nature, in The Encyclopedia of Philosophy, Macmillan Publishing Co., Inc & The Free Press, 1967, 454-456

以上是《哲学百科全书》中黑普伯恩(Ronald W Hepburn)撰写的“自然之哲学观念”条目对《自然》一词的解释和对西方自然哲学的简述，其中没有提到 19 世纪英国著名哲学家密尔的自然观。事实上密尔写过一篇题为《自然》的长文，该文对“自然”一词的意义进行了仔细的辨析，并断然指出，自然对人类的道德进步和思维无任何意义。密尔认为：

自然一词有两种主要意思：它或者指万物全体，包括万物的所有属性；或者指事物之未受人类干预的存在状态。

根据第一种意义，说人类应该效法自然是没有任何意义的，因为人类除了服从自然之外没有能力做任何事情。人的一切行动都是通过或遵循某一或多种物理或精神法则而做出的。

根据这个词的另一种意义，说人应该效法自然，或说应该以事物的自发过程为其自愿行动的榜样，同样是不合理的且不道德的。

说这样是不合理的，是因为一切人类行动无论如何都是为了改变自然的自发过程的，而且一切有用的行动都是改善了自然的自发过程的。

说这样是不道德的，是因为自然现象中太多这样的事情，它们若是人做出来的，就是极其令人憎恶的，任何人若在行动中模仿这种事情的自​​然过程都会被看作是人之中的最为邪恶者。

自然框架在其全部领域中不可能有人类或其他有情生灵的善，无论就其作用还是就其对象而言，都是这样。自然所带给人和其他有情生灵的善，绝大部分都是他们自己努力的结果。在自然中，无论什么表示仁慈设计的事情都只具有有限力量，人的职责是与那仁慈的力量合作，不是模仿自然过程，而是不懈地努力改善自然过程——使之能为我们所控制，使之较为符合正义与善的高标准。John Stuart Mill, *The Three Essays on Religion*, Prometheus Books, New York, 1998, 64-65

密尔的自然观正是现代自然观的经典表述。依密尔之见，自然对人类文明和道德无所启示。

由西方哲学史上不同哲学家对自然的不同理解，即可看出“自然”一词的多种含义。难怪有西方学者说，人们似乎对“自然”一词很熟悉，实际上它是最捉摸不定的。人们对自然的理解有许多矛盾的方面：自然是物质的，又是精神的；是既定的，又是创造的；是纯洁的，又是肮脏的；是有序的，又是无序的；是崇高的，又是低俗的；是受控制的，又是获胜的；是总体，又是部分；是女性，又是客体；是机体，又是机器。自然是上帝的礼物，又是自身进化的产物；是外在于历史的共相(a universal)，又是历史的产物，是偶然的，又是被设计的，是野蛮的，又是优雅的。Martin Phillips and Tim Mighall, *Society and Exploitation through Nature*, Prentice Hall, 2000, 2

也有西方学者通过对歧义迭出的“自然”一词的辨析，概括了该词的两种基本含义：一是指外在于人类活动的一切事物，一是指“内

在状态”(inherent state),即本性。后一种意义的“自然”又以两个概念为基础:一是普遍性,自然被认为是具有普遍性的,自然对象或过程被认为是以特定的、不变的方式得以表现的。例如,如果说人的本性(自然)是自私且贪婪的,便认为这是普遍的,且不可改变的。二是一维度性(one dimensionality),对象或过程被认为只有一种基本特征或本质,多样性可被还原为单一的属性或本质。Martin Phillips and Tim Mighall, *Society and Exploitation through Nature*, Prentice Hall, 2000, 2-3

综合起来,我们可发现,西语的“自然”有两种基本的含义:一是指不同于人及人造物的万物(基督教徒会认为上帝是超自然的),一是指任何事物之不变的本性。20 世纪下半叶以来,这两种意义的“自然”似乎都受到了严重的质疑。

下面让我们以老子对“自然”一词的使用为例,来看看汉语“自然”一词的含义。

《老子》中有五处用到“自然”,第十七章,“……功成,事遂,百姓皆谓:我自然。”第二十三章,“希言自然。”第二十五章,“人法地,地法天,天法道,道法自然。”第五十一章,“道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然。”第六十四章,“以辅万物之自然,而不敢为。”

在以上的语境中,“自然”一词基本没有万物之总括的意思,其基本意思是“事物的本然之是”,与西语中“自然”的第二种意义相近。在老子的思想中,“自然”与“人为”相对。老子主张清静无为,反对对世事进行过分的干预,主张任世事按其本身的规律(天道)运化,认为,人顺应天道,才是最高的境界。这层意思在“以辅万物之自然,而不敢为”一句中表达得最为典型。

吴怡在解释老子的“自然”概念时说,“自然”至少有三种不同的意义:(一)是物理现象的自然:如四时的交替、万物的化育……(二)是人为环境的自然:因为人在大自然中,不断用自己的理智改造环境,

人为的环境也融入自然之中。(三)是人类本性的自然：告子说，“食色性也。”这里的性就是本能的自然。吴怡认为，老子所说的“自然”虽与这三种意义的“自然”有关，但又不同于这三种意义的“自然”。又说，老子的自然至少建立在两个基础上：一是虚，一是德。所谓“虚”不只是像一般所说的“自己如此”，摆脱掉外在的约束，而且连那个执着的“自己”的自我意识也要虚掉，这才是真正的自然。“德”则指至德的修养，唯有通过心性的功夫，达到无为的境界，才能动而皆自然。吴怡著：《老子解义》，台湾三民书局 1998 年版，第 121-122 页。

儒家思想家直接使用“自然”二字的似乎不多。孔子与孟子的论述主要集中在人伦、政治方面，儒家重“事亲”，认为血缘亲情就是自然而然的关系，人类社会关系必须建立在这种自然的亲情基础之上。所以“子为父隐，父为子隐，直在其中矣”。在荀子的著作中，有关人与自然之关系的论述较多，但讲外在的自然时多用“天”来表示。在讲人性问题时，荀子所说的自然，则主要指天生的本性，如食色之欲等。朱熹在解释《论语》中的一段话时曾说：“性者，人所受之天理。天道者，天理自然之本体。其实一理也。”朱熹著：《四书集注》，北京古籍出版社 2000 年版，第 87 页。这里的“自然”一词有“本身”或“本然”的意思。天理源出其本身，再无别的来源了。

张载通常被算作儒家，他对佛、老多有批评，实际上其思想已深受佛、老影响。张载曾说：“世人知道之自然，未始识自然之为体尔。”王夫之在解释张载的这段话时说：“孩提爱亲，长而敬兄，天高地下，迪吉逆凶，皆人以为自然者也。自然者，缊之体，顺健之诚，为其然之所自，识之者鲜矣”。王夫之：《张子正蒙注》，中华书局 1975 年版，第 58 页。可见，张载和王夫之都倾向于把自然看作万物的本体。

《老子》第二十五章“人法地，地法天，天法道，道法自然”的说法特别值得重视。这里的“法”字通常被解释为“取法”或“学

习”，王弼把“法”字解释为“不违”。那么该如何理解“道法自然”呢？在老子的思想中，“道”已是最高范畴，或说道是终极实在，如果再说道取法自然，或道不违自然，似乎就将自然置于道之上了。所以，历来注《老子》者都把“自然”当作“道”的自身法则，如：“道性自然，无所法也。”（河上公注）“道不违自然，乃得其性。法自然者，在方而法方，在圆而法圆，与自然无所违也。”（王弼注）“道之所以大，以其自然，故曰法自然。非道之外，别有自然也。”（吴澄注）转引自吴怡著：《老子解义》，台湾三民书局 1998 年版，第 178 页。按如此理解，道便与自然同一。于是，说道是终极实在，也便是说自然是终极实在。这一思想对于当代环境哲学具有特别的启发意义，可惜，现代“自然”概念的意义演变，离此越来越远。

现在，让我们循着当代哲学思想的脉络，结合当代人类的生存际遇，来审视一下现代“自然”概念的错误。

现代人所说的自然，大体上就是上文所概括的西文中常用的自然，即有两层意思：一是指与人及人造物相对的万物之总和，有时也特指地球，例如，今天人们在说“保护自然”时，是指保护地球的生物多样性，或维护地球生态系统的动态平衡。迄今为止，人也仅能谈得上保护这种意义上的自然，人显然还没有能力保护地球之外的自然事物，如太阳、银河系等。有当代西方学者指出：“通过改变气候，我们已使地球的每一个地方都成了人造和人工的了。我们已剥夺了自然的独立性，而这对自然的意义是致命的毁灭。自然的独立性就是它的意义(meaning)；没有了自然的独立性，便只剩下我们了。”参见 Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, 1993, 273 这里所说的自然，显然指地球。二是指事物的本性或本质。中国自“五四”以来，受西方文化影响很深。现代汉语中的“自然”一词，更多的指与人以及人造物相对的一切，倒是较少使用“本质”、“本性”意义上的“自然”，当然，当说“某事自然如何”时，也有“某事本性如何”的意思。

西方启蒙之后，许多人认为，在现代西方文明与西方中世纪文明之间存在着根本性的断裂，其实是夸大了二者之间的对立。实际上，在二者之间仍存在某种连续性。现代自然观与中世纪自然观有相同的地方，或说现代自然观是受到中世纪自然观的影响的。中世纪的“伟大存在之链” (the Great Chain of Being) 是秩序井然的：上帝是至高无上的造物主 (Creator)；在上帝与人之间有不同等级的天使；人是唯一的按上帝自己的形象而被造的受造之物；除上帝和天使之外的一切非人事物都是低于人的受造之物，上帝造了这些东西就是供人类使用和统治的，它们除了服务于人的目的之外，没有别的意义。Lynn White, Jr., The Historical Roots of Our Ecological Crisis, in David Schmidtz and Elizabeth Willott (ed.) Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works, Oxford University Press, 2002, 11 所以，在西方思想中，有较为深远的蔑视自然的传统。

由此也可看出西方世界观与传统中国世界观的巨大区别。在犹太、基督教思想中，存在被分为三等：人之上的上帝和天使，人，自然中的一切或自然；上帝和天使是超自然的存在，也是高于人的存在，而自然是低于人的，存在的三个等级是：超自然、人与自然。到了现代，在不信上帝的人们的心中，人便取代了上帝的地位而成了最高存在。在中国传统思想中，儒家认为天、地、人是内在和谐的，没有把天地贬于人类之下，相反，非常崇仰天道和天德。这一点可以张载的思想为证，张载说：“神，天德；化，天道；德其体，道其用，一于气而已。”张载《正蒙·神化篇》。又说：“天之知物，不以耳目心思，然知之之理，过于耳目心思。”（《正蒙·天道篇》）可见，天不在人之下。儒家认为人“可以与天地参”《中庸》。，朱熹认为，“与天地参”即“与天地并立为三也。”朱熹著：《四书集注》，北京古籍出版社 2000 年版，第 40 页。儒家认为人可与天地并立，但承认天道的超越性，故不认为人可以凌驾于天地之上。道家特别反对人为妄动，

主张顺应自然，老子认为，“域中有四大，而人居其一焉。”“道大，天大，地大，人亦大”《老子·第二十五章》。。人仅居“四大”之一，而不可能凌驾于自然之上。

中西存在论的这一差别意义非同寻常。(一)如上提到的，一旦在基督教的存在论中排除了超自然存在者(上帝、天使等)，人便成了绝对主宰，人宰制自然便是当然的。(二)在基督教的存在论的影响之下，人不会想到应该在道德上向自然学习。不用说像密尔那样的思想家蔑视自然，就连力倡“敬畏生命”的施韦泽也断然否定人可向自然学习。施韦泽说：“自然不懂得敬畏生命。它以最有意义的方式产生着无数生命，又以毫无意义的方式毁灭着它们。……自然让生命去干最可怕的残忍事情。”[法]阿尔贝特·施韦泽著，陈泽环译：《敬畏生命》，上海社会科学出版社1996年版，第19页。所以，在道德上自然对人类无所启示。而中国儒家和道家始终把向自然学习当作人的道德提升的途径。

现代西方思想把人与自然截然分开，因受犹太教、基督教影响，又认为人在自然之上。“自然的”便意味着是粗劣的、未完成的、野蛮的。当代环境哲学的兴起，才开始认真纠正这一错误。在这一过程中，生态学给予了重要的支持。达尔文的生物学已指出，人本是自然界长期进化的产物。现代生态学则告诉我们，人就在生态系统之中，不可须臾脱离生态系统，就如鱼在水中。这便表明，把人与自然对立起来是错误的。在特定的语境中，我们可以强调人与自然事物之间的差别，但永远也不可忘记：人来源于自然，人就在自然之中。所以，人与自然之间的区分只是相对的区别。

说“自然”是不变的本性或本质，也受到当代反本质主义的后现代主义的激烈反驳。在后现代主义者看来，没有什么不变的本质或本性。一切皆处于流变之中，主观主义的后现代主义认为，一切都处在“符号”演变的建构过程中，没有“中心”，也没有什么不变的本质。虽然主观主义的后现代主义会把我们带进一种无意义的虚无之中，但

后现代主义对现代思想的批判(颠覆或破坏)是强有力的。后现代主义的反本质主义和反基础主义可给建立新的自然观以诸多启示。

我们可以把自然界定为包括人在内的万物，这样“自然”就是“把万物聚集于自身”的“大全”。这是形而上学意义上的“自然”。在这一意义上，我们可以说万物皆自然，人也不例外，万物(包括人)皆在自然中。不能把这种意义上的自然就简单地理解为万物的集合，甚至把人之外的一切统统理解为机械事物的堆积，而自然就是无数机械事物与人的集合。借助现代宇宙学和生物学，我们必须承认自然界的生生不息。现代宇宙学告诉我们，宇宙并不是一堆一成不变的死物，而是一个不断膨胀、演化和进化的过程。在这一过程中，时时有新事物出现。并非只有人类才创造新事物，宇宙本身也在不断创造新事物。用普里高津的话说，即“大自然确实涉及对不可预测的新奇性的创造”。我们又不可把形而上学意义上的自然等同于现代宇宙学上的宇宙。现代宇宙学明确地说，宇宙是有限的，在时间上是有起点的，它产生于一次“大爆炸”。现代宇宙学所说的“宇宙”是个科学概念，科学的关于宇宙的理论必须得到经验证据的支持。多数科学家之所以接受“大爆炸”学说，就因为这个学说受到迄今为止的较多经验证据(来自天文观察)的支持。而形而上学意义上的“自然”不是个科学概念，它没有必要受到经验证据的直接支持。它须与科学理论相协调，但不必受实证原则的限制。

现代宇宙学所说的宇宙是产生了银河系、太阳系的宇宙，整个理论似乎建立在地球人天文观察的基础上。科学家认为，凡不能接受观察和实验检验的理论都是没有意义的。所以，他们认为，去追问在“大爆炸”之前存在什么是没有意义的，追问除了我们居住的有限宇宙之外是否还有别的宇宙也是没有意义的诺贝尔物理学奖得主李政道的思想已突破这一点，他在2005年10月24日在清华大学对博士后和合作导师们做过一次演讲，他说，“天外有天，因为【存在】暗能量，【所以】我们的宇宙之外可能有很多宇宙。”2006年9月他在北京

论坛又重申了这一观点，参见《北京科技报》2006年9月13—19日，第3048期，第6版。。形而上学不受实证原则限制，便可以从纯粹逻辑的角度去追问存在问题。从形而上学的角度看，我们不能把自然就认作是科学所考察的宇宙，不能认为凡可为科学所考察的才存在。因为认为只有科学能考察的事物才存在，就等于说只有能为人所观察、思考的才是存在的。这便是以人的心灵为万物存在的标准。这恰是笛卡儿以来主观主义的错误。笛卡儿把自我意识的明晰性当作真理的终极基础 Rene Descartes, *Meditations on First Philosophy*, translated by John Cottingham, Cambridge University Press, 1986, 87-88，这便是现代主观主义的根源。经验主义哲学与笛卡儿的理性主义只有方法论上的区别，在认为自我意识的明晰性或可靠性是真理的终极基础这一点上，二者之间没有根本的分歧。科学遵循着经验主义原则，而把真理建立在科学共同体一致认同的经验基础之上。可是不同个人的一致认同，只是人类认同真理的社会条件，而不是真理本身的条件。更可怕的是，现代人由科学共同体的一致认同去一般地断定什么存在什么不存在，他们认为凡科学所没有研究的皆不存在，只有科学所研究的对象才存在，这种观点与“月亮只有被我看见时才存在”这一命题同样荒谬。正因为许多人持此荒谬信念，他们才认为只存在宇宙学所描述的产生于“大爆炸”的有限宇宙，而不存在上文所说的形而上学意义上的大自然。

从逻辑的角度看，作为大全的自然无限的，如果它是有限的，我们就可以追问在它之外还存在什么，这与说它是大全相矛盾，因为大全是至大无外的。

自然把宇宙学所说的宇宙包括在内，科学永远只能探究自然之局部，而不可能把握自然本身。自然永远都不可能成为科学认知的对象，更不可能成为技术操纵的对象。

人就在自然之中。但在特定语境中，我们可以把人所创造的文化(广义)与纯粹自然物作个大致的区分。当然，在今日之地球，已没有

什么地方是原始自然态的了，连南极洲也不再是人迹罕至的地方了。Martin Phillips and Tim Mighall, *Society and Exploitation through Nature*, Prentice Hall, 2000 3 人们谈自然时常常主要指地球，其实从形而上学的角度看，地球只是自然的一部分。我们必须看到地球之外自然事物的奥妙无穷，才不致被“人工世界”的精巧所迷惑，从而体认到自然的神秘。

第二节 自然与自然物

在主观主义和人类中心主义的影响之下，随着地球上“人工世界”的不断扩大，现代人混淆了自然与自然物。如上节所说，自然是“大全”，是包孕万有、化生万物、生生不息的无限存在，而自然物就是自然中的具体存在物。从总星系到银河系，从太阳系到地球，从生态系统到动、植、矿物，都只是自然物或自然系统，而不是无限的大自然本身。但在日常语境中，人们常把自然等同于地球或太阳系，更多地把自然等同于地球。在现代科技的武装之下，人类已可征服地球上的许多自然系统，例如，人类可在奔流湍急的大江、大河上建水坝电站，能轻而易举地铲平一座小山，能“南水北调”、“西气东输”等，如“文革”时期中国人常说的，“我们可以重新安排祖国的山山水水”，于是许多人认为人类可以征服自然。殊不知这是最可怕的错觉。当代人类正面临的生态危机与现代人的这一错觉密切相关。为能走出生态危机，我们必须注意自然与自然物的区分。

人只有通过哲学思维才能体认自然的存在，作为大全的自然不是科学认知的对象。科学只能认识有限的、具体的自然事物或自然系统。这是由科学的根本方法决定的。

现代科学最值得引以为骄傲的特征，就在于它的实用性。现代科学产生于西方。它放弃了中世纪经院哲学关于超验实在的空谈，诉诸两种强有力的认知手段：一是观察与实验，一是数学，并努力将二者结合起来。科学重经验事实，只有能取得来自观察和实验的证据(可

重复的)的直接支持的假说,才会被接受为科学假说。可称科学的这一原则为实证原则。科学凭此原则而区别于哲学和人文学。但重经验证据并不只是科学的特征。古往今来的平常人在判断事物时都重视经验证据。科学超出平常人之常识的地方还在于它的另一特征:重理论。平常人的常识是零散的、不成体系的。科学则努力建立体系化的知识,并通过理论假说去系统说明自然现象、社会现象以及人的行为。成熟科学的理论性则体现为数学化,即用数学模型去说明种种复杂的现象,并预测种种现象。这两方面的特征决定了科学特别具有可应用性,它可派生出技术,而且不是古代社会的简单手工技术,是可通过精细分工而实施大规模合作的现代技术。这样,现代科学和现代技术结合就产生了巨大的干预和改造自然系统的力量。现代科技强有力地武装了现代制造业,极大提高了制造业的效率,从而极大提高了现代经济的发展速度,改善了人们的物质生活。

科学同时具有说明功能,它帮助人们理解自然事物和自然秩序。但科学的巨大实用效果误导了公众。人们认为科学就是包罗万象的、最具有真理性的知识体系,对任何问题,科学的答案都是最可靠的答案。实际上,科学就是科学,它可以说明具体现象,但不能僭越其界限,即不能直接回答哲学问题。现实中的少数科学家却常常越出自己的研究范围,去直接回答一些哲学问题。科学不能给出关于物之存在或不存在的最普遍的标准。但人们往往误以为科学给出了关于存在的答案。认为判断一个事物存在不存在,应完全听从科学的判断。

20 世纪的分析哲学也为这种关于存在的观点提供了辩护。在 20 世纪的分析哲学家中,蒯因(W V Quine)的本体论思想是最受重视的。在蒯因看来,存在就是约束变量的值。这是分析哲学所创造的关于存在的很精致的说法。按这一套思路,我们不要直接去追问什么存在,什么不存在,却去追问一个理论说什么存在。一个理论势必设定一些对象(objects),或某个给定的类(class)中的对象。如果设定的对象不存在,或设定的类是空类,则该理论为假。所以,是理论之成

真要求对象或对象类的存在。W V Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, 1969, 93 所以, 存在的东西就是成真的理论所设定的东西。即存在问题被归结为真理问题。在分析哲学中, 真理问题又被归结为逻辑或语言问题, 于是, 存在问题归根结底被归结为逻辑或语言问题。从逻辑上讲, 成真的理论是由诸真值涵项构成的, 这样一个理论所设定的对象或类, 就是约束变项的值。于是存在就是约束变项的值。蒯因的这种本体论把存在问题化约为语言问题, 这正是分析哲学的根本方法。我们能否断言某物存在不存在, 就看是否有一个成真的理论去述说某物。如果根本没有任何理论述说某物, 那么说某物存在就是完全没有意义的。

在人们极度崇尚科学的现代, 人们自然就认为, 凡科学所述说的东西才存在, 凡科学没有述说的东西皆不存在。根据这一标准, 不仅上帝、天使、鬼神、精灵一类的东西不存在, 连形而上学意义上的自然也隐而不见了。科学能探测研究自然物, 不能研究自然。于是, 人们认为只存在可被测量的东西, 不可测量的东西皆不存在。但人们毕竟生活在物理环境和生物环境中, “自然”一词常被用以表示环境, 这样, 便有了自然和自然物的混淆。

在今天的环境哲学中, 我们一定要注意区分如下概念: 自然、自然物(或自然系统)和环境。

如上所述, 形而上学意义上的自然是化生万物、包孕万有、生生不息的终极实在(ultimate reality)。

“终极实在”是宗教思想家或研究宗教学的学者喜欢用的范畴。“在宗教意识中, 终极实体意味着一个人所能意识到的最具有包容性的源泉和最深刻的必然性。它是激励并构成人之生命的最高价值”。

“终极实在”也就是“最真实的和最深刻的”实在 Frederick J Streng, *Understanding Religious Life*, Wadsworth, Inc , 1985, 2 。对传统社会的人来说, 达到与终极实在的合一或交流是人生的

最高目标，如中国人以“天人合一”为最高境界。对于中国人来讲，天是终极实在(在老子的思想中道是终极实在)；西方中世纪人以领悟上帝的意志为最高价值，对西方中世纪人来说，上帝是终极实在。

宗教徒心目中的“终极实在”也就是“神圣的存在”。“神圣存在具有两种主要的和对立的(两极的)性质：畏惧与怜悯”。“信仰者的敬畏感是在根本转变过程中对终极实体的基本性质所作出的一种反应。终极实体的这种基本性质在于它‘完全的彼岸性’，它不是可被人们在日常生活的寻常经验体验到的。当人们说终极实体是无限的、完善的和不可理解的力量，同时它又是最内在的、人格化的、尽其所能的关怀性关系的源泉时，就是在表达这种‘完全彼岸’的性质。它(她或他)是不可思议的可能性的最高神秘(supreme mystery)，令人感到畏惧和惶恐，但却是一切安全、欢欣、安详和正义的永存、博爱、慷慨、怜悯的源泉。” Frederick J Streng, *Understanding Religious Life*, Wadsworth, Inc , 1985, 29 在著名哲学家蒂利希(Paul Tillich)看来，终极实在是无条件的、绝对的、无限的。Paul Tillich, *Faith as Ultimate Concern*, in Robert Paul Wolff (ed), *Philosophy: A Modern Encounter*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, Inc , 1971, 598-612 我们可把宗教意识中的终极实在的特性概括如下：

(一)终极实在是无限的，当然不是恶无限，而是化生(或创造)万物、包容万物的无限。

(二)终极实在是超验的，从而不可能通过外部经验而被直观。

(三)终极实在具有绝对主体性，它不是全智全能、尽善尽美的，就是化生万物、包容一切的。人类不可能以自然科学的对象性思维去把握它，而只能在充满敬畏之情的内在直观中去体验它的存在。

(四)终极实在是人类所绝对依赖的存在，人来源于它，最终又复归于它。

“终极实在”是个可被世俗哲学借用的概念，当然在借用时应清除其神秘主义成分。特别要清除基督教思想中把终极实在拟人化的倾向。基督教中的终极实在就是上帝，上帝是什么呢？这是《圣经》话语传统着力回答的问题，《圣经》生动地描述了上帝的形象，讲述了上帝创世和拯救人类的故事。上帝曾“道成肉身”地来到人间，他曾无数次行神迹，以促使人们皈依上帝（祂自己）。环境哲学需要“终极实在”这一范畴，但不需要对终极实在的拟人化解释。环境哲学完全可以借助现代科学，特别是当代科学，去以“负底方法”体认作为终极实在的自然的存在。“负底方法”是著名中国哲学家冯友兰先生所着力阐发的形而上学方法。

冯友兰说：“真正形上学的方法有两种：一种是正底方法；一种是负底方法。正底方法是以逻辑分析法讲形上学；负底方法是讲形上学不能讲。讲形上学不能讲，亦是一种讲形上学的方法。”讲形上学不能讲，即对形上学的对象有所表显。既然有所表显，就是讲形上学。这种方法“可以说是‘烘云托月’的方法”。“烘云托月”这一比喻极妙。画家画月的一种方法是只在纸上烘云，于所烘云中留一圆的或半圆的空白，这空白就是月。但画家所画之月正在他所未画的地方。“用负底方法讲形上学者，可以说是讲其所不讲。讲其所不讲亦是讲。此讲是其形上学。”这正像画家烘云托月冯友兰著：《新知言》，载刘梦溪主编《中国现代学术经典冯友兰卷》，河北教育出版社 1996 年版，第 832 页。。冯先生以佛教中的禅宗为例解释了“负底方法”。禅宗的奥义在于“超佛越祖之谈”，这本是不可言说、不可思议的，但禅宗大师们用种种方法“表显”那不可言说、不可思议的奥秘冯友兰著：《新知言》，载刘梦溪主编《中国现代学术经典冯友兰卷》，河北教育出版社 1996 年版，第 904-915 页。。

冯友兰说，“我们将一切凡可称为有者，作为一整个而思之，则即得西洋哲学中所谓宇宙之观念。”这个观念便是“大全”。大全便是存在的万物或一切的存在物。大全是至大无外的。“如其有外，则

其外必仍有所有，而此所谓整个即非整个，此所谓大全，即非大全。”冯友兰著：《新理学》，载刘梦溪主编《中国现代学术经典冯友兰卷》，河北教育出版社1996年版，第27页。惠施说“至大无外，谓之大一”，故亦可称大全为大一。大全或大一已包罗万象，是实证科学所不会触及的，因为它“是不可言说底”。“因其既是至大无外底，若对之有所言说，则此有所言说即似在其外。庄子说：‘既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？一与言为二。’（《齐物论》）郭象说：‘夫以言言一，而一非言也，则一与言为二矣。一既一矣，言又二之。’二即非一，故对于大一，只有无言。如有言，其言亦等于无言。”冯友兰著《新理学》，载刘梦溪主编《中国现代学术经典冯友兰卷》，河北教育出版社1996年版，第28页。

冯友兰说，“如用一名以谓大全，使人见之可起一种情感者，则可用天之名。”“天有本然自然之意。真际是本然而有；实际是自然而有。真际是本然；实际是自然。天兼本然自然，即是大全，即是宇宙。”也便是斯宾诺莎的上帝。冯友兰著《新理学》，载刘梦溪主编《中国现代学术经典冯友兰卷》，河北教育出版社1996年版，第28页。

冯友兰还指出不能把大全等同于物理学和天文学所说的宇宙。物理学和天文学所说的宇宙不是至大无外的，而形上学的大全(或宇宙)是至大无外、包罗万象的。物理学和天文学所说的“宇宙”是个“经验底观念”，而形上学所说的“宇宙”是个“逻辑底观念”。冯友兰著《新理学》，载刘梦溪主编《中国现代学术经典冯友兰卷》，河北教育出版社1996年版，第29页。

赋予冯友兰所讲的大全(大一、宇宙或天)新的涵义，则大全正是现代人所亟需找回的终极实在。冯友兰因接受了逻辑实证主义分析命题与综合命题的二分，而作了真际与实际的二分。蒯因在《经验主义的两个教条》中曾令人信服地论证，在分析命题与综合命题之间没有截然分明的界线 W V Quine, Two Dogmas of Empiricism, in Paul

Benacerraf and Hilary Putnam, (ed) *Philosophy Of Mathematics*, Prentice-Hall, INC , 1964.。我们亦可论证在冯友兰所说的真际与实际之间也没有截然分明的界线(当然,这一论证非三言两语所能说清)。这样,我们便可用“自然”代替“大全”(“大一”、“宇宙”或“天”)。形而上学的自然是至大无外、包罗万象的,一切都在自然之中,人类及地球上的一切生物都是自然演化的结果,并仍处于自然演化之中;正因为自然是至大无外、包罗万象的,所以自然是无限的,就此而言,自然既不同于地球和太阳系,也不同于现代宇宙学所说的宇宙;自然具有“无为而无不为”的绝对主体性卢风:《人类中心主义与非人类中心主义争论的实质》,载于《清华哲学年鉴 2000》,河北大学出版社 2001 年版。自然以其内在的“逻格斯”“言说”;自然是人类所绝对依赖的,人来源于自然,最终又复归于自然。这就是形而上学的自然,它本是神秘的、不可言说的或不可思议的,但努力去说这种神秘的、不可言说的终极实在,正是当代形而上学的神圣使命。

如果我们不在真际与实际之间掘出一道不可逾越的鸿沟,就不必认为形而上学命题都是分析命题,也不必将形而上学与科学完全割裂开来。形而上学必须超越科学,但并非与科学毫无关系。形而上学追问存在问题,科学探究存在者的内在结构或存在者彼此之间的因果关系。对存在问题的追问不能停留于对存在者的研究,但也不能完全抛开对存在者的研究。归根结底,超越科学的形而上学必须与科学对话。我们在用负底形而上学方法时,完全可借实证科学之笔去“烘云托月”。

针对现代人征服自然的狂妄,把西方基督教的敬畏上帝和传统中国百姓的敬畏天命纠正为敬畏自然无比重要。古代人对“终极实在”的敬畏是正确的人生态度,但终极实在并不是有位格的上帝或其他神祉,而是可通过自然科学窥探其部分奥秘的化生万物、包孕万有、生生不息且奥妙无穷的大自然。任何宗教中的人格神都只是人对大自然

拟人化认识的表象。古人对超越于人类之上的力量和秩序的体认和敬畏，对人之无能完全把握自己命运的生存状态的深切体认，都是正确的。但他们因缺乏对自然之局部的科学认识，而把实质上正确的思想表述为拟人化的迷信。现代西方人类中心主义的武断和狂妄似乎表现为对一切非人自然物之内在价值和权利的否认，实质上表现为对“终极实在”的一笔勾销。“上帝死了”之后人就挺立为上帝了，现代人承认每个个人都无法完全把握自己的命运，但认为人类作为一个类，会随着人类知识对自然全部奥秘的无限逼近而越来越能在自然中为所欲为，即人类作为一个类越来越能走向绝对自主，而不再受外在命运之神的播弄。但这是十足的狂妄。实际上，无论人类知识如何进步，与自然所隐匿的奥秘相比都只是沧海一粟，自然永远隐匿着无穷的未为人知的奥秘。无论人类技术怎么进步，人类都不能随心所欲地改造环境。相反，人类对自然系统的干预力度越大，所受到的自然反击力就越大。作为终极实在的大自然永远握有惩罚人类的权力。体认未为人知的无穷奥秘的存在，正是体认自然存在的关键。

可谁能知道自然所隐匿的未为人知的奥秘的存在？说知道未为人知的奥秘岂不是个矛盾？岂不等于说知道自己所不知道的东西？说自己不知道的东西，正是说“不可言说、不可思议的”东西。

“知道存在无限的未为人知的自然奥秘”中的“知道”与“知道 DNA 的结构”中的“知道”是完全不同类型的“知道”。前一个“知道”只是对无限的未为人知的自然奥秘之存在的体认，除此而外别无所知。我们不可能对无限的未为人知的自然奥秘作任何具体形象的描述，也不可能运用数学模型对之作定量描述，更不可能在“知道”之后，运用技术手段去操纵和控制无限的自然奥秘。用冯友兰的话说，这种“知道”“不是普通所谓知识之知”，而相当于“禅宗所谓悟”冯友兰：《冯友兰学术论著自选集》，北京师范学院出版社 1992 年版，第 410 页。。这似乎是空知道，但这种空正是张狂的现代人所缺乏的谦逊态度。这种空知道，有助于我们正确理解人类与自然（以及

自然环境)之间的关系,有助于我们培养正确的人生态度,有助于人类选择正确的文明发展方向。

说知道 DNA 的结构不是空知道,这么说意味着我们能具体地、形象地描述 DNA 的结构,甚至能运用数学模型定量地描述 DNA 的特征和变化,更为现代人所看重的是,知道 DNA 的结构之后,我们就可以发明种种技术去控制和操纵 DNA 的转变。这种“知道”便是冯友兰所说的“知识之知”冯友兰:《冯友兰学术论著自选集》,北京师范学院出版社 1992 年版,第 409 页。。

维特根斯坦说,凡可以说的都可以说清楚。如果坚持认为只有自然科学的言说才是清楚的,并坚持认为“可以言说的”就等于“可以说清楚的”,那么笔者所强调的“自然所隐匿的无限奥秘”便是“不可言说的、神秘的”。然而,人之灵不仅表现为可通过科学去说清那些不断重复进入我们经验世界的种种东西,还表现为可通过形而上学的“负底方法”达到对无限的、“不可言说的、神秘的”自然奥秘之存在的体认。仅当人类有此体认时,才能找回“苏格拉底式的智慧”,苏格拉底式的智慧即自知无知的智慧,可详见 Plato, Apology, with an English Translation by W R M Lamb, P 87, William Heinemann LTD , London, 1938

才会对自然心存敬畏。也仅当有此体认时,人类才能抑制人类中心主义的狂妄。今天人类之深陷生态危机与人类不再对任何存在心存敬畏密切相关。而人类不再对任何存在心存敬畏又与人们只津津乐道于“可言说的东西”而将“不可言说的存在”置诸脑后密切相关。现代人过分沉溺于科技和工业所创造的人工环境的舒适之中,他们的视野已封闭于“可以言说的”知识界限之内,这便使他们无法体认(或觉解)人工环境不过只是无限大自然的一个有限局部,人类知识相对于大自然所隐匿的奥秘只是沧海一粟。人类若想从生态危机中走出来,想安全地在地球上自然地生活着,就必须对本该对之心存敬畏的自然心存敬畏。

人仅对那自己略有所知而又知之不多且备感神秘的东西心存敬畏。当能用科学的方法把某物说明得一清二楚并可用技术对之任意操纵时，我们当然不会再对它心存敬畏。能让人敬畏的存在必定是无限的、神秘的存在，必定是人绝对依赖的存在。只有哲学之思才能使我们对这样的存在有所觉解，从而唤起我们对这样的存在的敬畏之情。

如果我们能由现代自然科学的丰富知识上升到哲学之思，那么就能豁然开朗地觉解到，无限的大自然正是人类应对之心存敬畏的神秘的存在，她的有限部分可为自然科学所言说，但她之全体（即大全）却永远是“不可言说的、神秘的”。

冯友兰的“烘云托月”的形而上学方法特别有助于达到这种体认。画家无论如何画不出无限宇宙。仅就空间广延而言，自然之无限即自然之无限广大，无边无际或至大无外。有些思想家认为，人类可用“科学之笔”画出一幅将自然奥秘囊括尽净的“自然大全图”，即认为人类知识可到达“欧米茄点”，“最终的科学总体将就是宇宙奥秘的全部”。Francis Snare, *The Nature of Moral Thinking*, London and New York, Routledge, 1992, 71 然而，这是人挺立为“上帝”之后的狂妄。人类知识的疆域诚然会不断扩大，然而无论它如何扩大都只是有限的。对形而上学来讲，科学进步和知识增长正是“正底方法”运用的基础。虚怀若谷的哲人能“站在”知识的“边界”上去体悟无限的未为人知的奥秘的存在。这种体悟便是“负底方法”的运用。

“站在知识的边界上”当然只是一种比喻，可举例说明这一比喻。现代宇宙学中的“大爆炸”学说是为大多数科学家所认同的理论。根据这个学说，宇宙就产生于 100 亿或 200 亿年前的一次大爆炸，在大爆炸前的时刻，宇宙中的一切皆重叠于一点，这一点便被称为“大爆炸奇点”。在宇宙大爆炸的这一时刻，“所有的已知的科学定律……都失效了”[英]史蒂芬·霍金著，杜欣欣、吴忠超译，《霍金讲演录》，湖南科技出版社 1995 年版，第 65 页。。科学无法说明在这一时刻以及这一时刻之前宇宙的存在状况，即科学已到达自己的极限，这便是

知识的边界。在这一边界上，主张与科学和解的基督教神学家会毫不犹豫地，“大爆炸奇点”是上帝选择的“初始条件”，并会说“大爆炸”学说与上帝创世说不相矛盾。哲学家却不必借助于人格神去理解世界的奥秘，他们完全可以从纯理的角度说：不能把宇宙学所描述的宇宙等同于逻辑上可能的宇宙，不能认为只有科学所描述的宇宙才存在。科学规律在宇宙大爆炸那一时刻的失效，恰表明自然隐匿着无限的超越现有科学知识的奥秘。

站在知识的边界上亦指达到了研究的前沿。真正达到研究前沿的科学家往往有对世界的敬畏和对人类理性局限性的明确体认。

牛顿达到了他那个时代的科学的前沿，但他虚怀若谷，他有一个“清晰的、持久的信念”，那便是“科学的世界根本不是完整的世界”[英]E. A. 伯特著，徐向东译：《近代物理科学的形而上学基础》，四川教育出版社 1994 年版，第 270 页。

。他不自诩知道一切，也不宣称自己所发现的机械力学定律可以说明一切，相反，他承认自己一生的科学发现就像一个在大海边玩耍的少年所偶尔拾得的几枚美丽的贝壳。

爱因斯坦也达到了 20 世纪上半叶科学的前沿，在他看来，科学可以精确地说明和预测很多自然现象，但“当在一个现象综合体中起作用的因素过多时，绝大多数情况下科学方法是不起作用的”[德]阿尔伯特·爱因斯坦著，方在庆等译：《爱因斯坦晚年文集》，海南出版社 2000 年版，第 29 页。。

可见，爱因斯坦有对科学之局限性的明确体认。

霍金也是少有的达到 20 世纪科学之前沿的科学家，他也承认：“即使我们的确得到了完整的统一理论，我们除了最简单的情形外，仍然不能作任何细节的预言。”狄拉克曾说，他所提出的方程是“大部分物理学以及全部化学的基础”，但霍金认为：“我们只有对非常简单的系统，包括一颗质子和一颗电子的氢原子才能解这个方程。对

于具有更多电子的更复杂的原子，且不说具有多于一个核的分子，我们就只能借助于近似法和直觉猜测，其有效性堪疑”

[英]史蒂芬·霍金著，杜欣欣、吴忠超译：《霍金讲演录》，湖南科技出版社 1995 年版，第 36 页。

。可见，霍金也有对科学之局限性的体认。

我们倘能像这些科学家一样站到知识的边界上，便能直觉到世界所隐匿的无穷奥秘，从而直觉到这世界并非只是我们的世界。哲学家不能像科学家一样直接通过研究而达到科学的前沿，但可以了解科学的前沿，从而站到知识的边界上。

可见，借“科学之笔”确实可以“烘云托月”。知识的边界不是一成不变的，它是不断扩展的。但人类知识疆域越广大，哲人越能体悟到无限的未知领域的存在。我们可设想全部科学知识是科学家们绘制在一张无穷大的画布上的“知识版图”，这“知识版图”就表示已说清楚了的部分自然奥秘，它会不断增大，但永远不可能与无穷大的画布相重合，与无穷大画布相比，它永远是有限的。科学家们所绘制的知识版图会日益“烘托”出无限的、神秘的未知领域。若把科学所绘的“知识版图”当作月，而把象征无穷自然奥秘的无穷大画布当作天，则科学之笔是在“烘月托天”，即画出有限的月以烘托出无限的天，天即自然。但只有善用“负底方法”的哲人才能用“心灵之眼”看出这种“烘托”效果，而只欣赏“可以言说的东西”的人们会随着人类知识疆域的日益扩大而日益狂妄，因为日益扩大的知识疆域会日益严重地遮蔽他们的眼睛，使他们误以为除了“可以言说的东西”外，什么也没有。这就像一只蚂蚁在一个巨大的圆中，它以为这个圆便是唯一的世界，因为它没有爬到圆周上看一看是否还有圆外的世界。

自然物、自然系统和环境都可以成为科学的研究对象，从而都可以被科学所说明。

自然物就是自然界存在的任何事物，日月山川、花鸟虫鱼都是自然物。人是自然界长期演化的产物，所以人也是自然物，但人因为有

了文化而不同于其他自然物。人类中心主义夸大了人与其他自然物之间的区别。

自然界的万事万物都是以系统的方式存在的，也是以系统的方式处于普遍联系之中的。例如，人类社会是个系统，这个系统又处于整个地球的生态系统之中，地球又是太阳系的一部分，而太阳系又是银河系的一部分，银河系又只是宇宙的一部分，宇宙则只是自然的一部分(前面提到的李政道关于“天外有天”的猜想正可以支持这一点)。何谓系统，可参见系统论方面的著作。

“环境”是现代环境科学的基本概念，通常指生物生长的地方，生态学家认为生物居住、生长的环境由两部分构成：物理环境和生物环境。物理环境即土壤、水源、阳光等，生物环境则是针对特定生物主体而言的。对人来说，人类居住区中的一切生物全体(构成一个系统)就构成人类环境的生物环境。

用负底方法去体认自然(大全或大一)的存在，并体认自然的奥妙无穷，会使我们进入空灵的境界。但“自然隐匿着无穷的未为人知的奥秘”这一形而上学命题并不是分析命题，它对人类的“生活世界”作了重要的断定。它断定人类不能凭科学技术随心所欲的改造环境，它要求人类小心地将自然物、自然系统与作为大全的自然区别开来，要求人们不要过分陶醉于征服自然物和自然系统的胜利。一方面，征服了一个自然系统(如长江水域)决不等于征服了自然；另一方面，任何自然系统都以系统的方式与自然息息相关。人类对自然系统的肆意干预，会招致自然的惩罚。例如，我们不能陶醉于在长江上建成大坝、电站的胜利，而必须小心地观察对长江水系如此强烈的干预之后，整个长江流域的生态系统会有何种反应。大自然说不定会对我们的轻举妄动实施报复。因为所有的自然系统都在自然之中，且所有系统都处于直接或间接的联系之中，所以我们对某个系统的强烈干预，会引起其他系统的不同程度的改变。有些改变可能对我们有好处，有些则可能有坏处。由于自然永远隐匿着无穷奥秘，所以我们永远也不可能准

确预测哪些改变是对我们有利的，哪些改变是不利的。也就是说，人类永远也不能绝对把握自己的命运。

相信自然是终极实在，与信仰上帝有根本的区别。信仰上帝要求我们经常向上帝祈祷，即要求我们积极地对终极实在做点什么。相信自然是终极实在不要我们对任何对象顶礼膜拜，不要求我们举行什么仪式。总的来说，不要求我们对终极实在积极地做什么，倒要求不做许多事情，如要求人类不去征服自然，不去过分干预自然系统。如今的环境保护也常常只要求我们“不开发”，如不开发怒江，就保存了怒江的原始生态。当然，经过工业文明的发展，野生生物的生存条件受到了破坏，于是在保护珍稀物种时，需要我们采取积极的措施。老子倡导的生存方式是最符合自然规律的，但人类不可能按那样的方式去生活。文明总意味着超越自然的生存状态。然而，人类一方面可以发展文化，一方面仍可以与自然系统(地球生物圈)相协调，这便要求人类倾听自然的言说，按生态学规律生活。以自然为终极实在，就不能把任何文本奉为绝对不可违背的经典。《圣经》不足以代表绝对真理，《可兰经》和中国的“四书五经”都不足以代表绝对真理，尽管这些经典都包含着深刻的生活智慧。人必须通过永无止息的科研探究去倾听自然的言说，以获取能正确指导其生活的信息和知识。为纠正现代工业文明造成的错误，通过生态学去倾听自然的言说特别重要，即生态学是现阶段指导我们生活的重要指南。以自然为终极实在要求我们把自然当作一本永远也读不完的大书，但同时要求我们永无止息地去读这本大书。人类写出的任何文本的权威性都不能与这本大书的权威性相比。我们只能不断地用从“自然之书”读取的点滴信息，去矫正我们自己写出的文本(既包括物理学、化学、生物学、生态学、系统论、信息论、控制论、耗散结构论等教科书，也包括《圣经》、《可兰经》、《论语》、《道德经》等)。

密尔说，如果认为自然是包括人类在内的一切，那么人类所做的一切就都是自然的。据此推断，人类制造核武器并用核武器毁灭了地

球和人自身，这也是自然的。也就是说，人无论怎么做，无论是走向理想境界还是走向悲惨境地，都不过是自然中的自然事态。若有个巨灵站在自然的立场上看自然中发生的一切，那么人类所做的一切在它看来就是这样。但人至多只能作为地球上的一种生灵去体认形而上学意义的自然的存在，去窥探自然的部分奥秘。人永远不能以洞悉一切自然奥秘的方式去看自然中发生的事情。说人所做一切都是自然的，仅指人所做的一切都是发生于自然之中的。这对于纠正人类行为的具体错误毫无裨益。为纠正人类文明的方向性错误，必须有科学所提供的关于自然物和自然系统的具体知识。即我们的具体行动只能以科学所提供的具体知识为指南，培养对终极实在的敬畏之情才要求我们有对形而上学意义的自然的体认。在人的生活世界中，我们须有人、人造物(人工环境)与自然物(自然环境)的分别。作为终极实在的自然“无为而无不为”的，人之生灭，地球的毁灭，乃至太阳系等星系的消失，都只是自然事件。但我们只是有限的人，我们不能不关心我们的命运。通过科学，我们能意识到对地球生态系统的依赖，但通过对终极实在的体认，我们才会明智地运用科学知识。即不把猜测性的科学知识当作绝对真理，不用科学知识去征服自然，而只把科学当作倾听自然言说的方式，或阅读“自然之书”的方式。无论人类征服了多么大的自然系统，也只是一个自然事件，即使人类征服了太阳系之外的某个星系，也只是一个自然事件，人类不能因此而妄称征服了自然。敬畏自然的人与无所敬畏的人的实质性区别在于，前者不认为人类知识会终结于对自然奥秘的完全把握，从而不认为人类可以肆意地征服自然物，而后者认为人类知识将日益逼近对自然奥秘的完全把握，因而人类将越来越能在宇宙中为所欲为；前者认为万物皆与自然相连，人类对自然物的征服力度越大，受到的自然反弹力越大，故人类在征服自然物时必须小心谨慎，后者则认为人类可在征服自然物的道路上一往无前，因为他们的眼中只有自然物，没有自然。我们倾听自然的

言说，只为“赞天地之化育”，只为诗意地栖居在大地上。如果人类能这样生活，就不会做出毁灭地球的蠢事。

第三节 真理与存在

上一节曾谈及蒯因关于存在的论述。他把存在归结为成真理论的本体论承诺，即一个真的理论所设定的对象或类便是存在的，而理论的真假是由人去断定的。可见，这种本体论可支持人类中心主义的主观主义独断论。即何物存在的问题，完全是以人类心智为标准的。为这种观点辩护的哲学，可谓卷帙浩繁。但这种观点是十分荒谬的。

为驳倒这种荒谬的观点，环境哲学必须重新审视现代真理论。

如第一章所述，现代哲学的一个重要信条是主客二分，认为只有人是主体，一切非人事物皆为客体，客体毫无灵性、尊严、权利和价值，只是主体认知的对象，是人类发展经济的资源，是工业生产的原材料。

现代性产生于启蒙。启蒙思想家大多怀有对人类理性极端乐观的信心。例如，启蒙运动最杰出的代表之一孔多塞认为，人类的进步就取决于理性的进步，而且人类理性的进步具有无限的前景。在许多启蒙思想家的心目中，上帝的位置已为自然所取代(但并不意味着他们如其先辈敬畏上帝一样敬畏自然)[美]帕尔默·科尔顿著，孙福生等译：《近代世界史》(上册)，商务印书馆 1992 年版，第 395 页。，这对孔多塞也不例外。他认为：“自然界对于人类能力的完善化并没有标志出任何限度；而且这种完美性的进步，今后是不以任何想要扼阻它的力量为转移的。”[法]孔多塞著，何兆武、何冰译：《人类精神进步史表纲要》，三联书店 1998 年版。这种对理性的乐观一直延续到今天。今天仍有许多人相信，随着人类知识的历史积累，人类知识总体日益逼近对宇宙奥秘的完全把握，即人类知识可以达到所谓的“欧米茄点”(即终点)，当人类知识达到“欧米茄点”时，人类就

可以在宇宙中为所欲为[美]埃德·里吉斯著,张明德、刘青青译:《科学也疯狂》,中国对外翻译出版公司1994年版,第7-8页。。

现代哲学一般设定,知识就是真理,真理或者是与客体及其结构相符合的主体的观念,或者是人类心智所创造的融贯(coherent)的理论体系。实用主义则认为,有用的观念就是真理,实践的成功就是真理的明证。无论是真理符合论,还是真理融贯论,还是真理实用论,都以自我意识的明晰性或确定性为真理的标准。理性主义和经验主义似乎根本对立,但都认为人的某种意识状态的明晰性或确定性是真理的判断标准。例如,笛卡儿的理性主义以心灵直觉的明晰性为判断标准,而经验主义以感性所予(the given)的明晰性为判断标准。实用主义真理论亦由此派生,因为实用主义不过就是“彻底的经验主义”[美]威廉·詹姆士著,庞景仁译:《彻底的经验主义》,上海人民出版社1986年版,第129页。。

培根说,知识就是力量,认识了自然现象之间的因果联系,就可以指挥自然。培根的这一思想对现代知识观影响至深。“上帝死了”,人类自命为上帝。人们相信,随着知识的进步,人类正历史地逼近上帝的全知全能。“大学者们宣称,人类,获得解放且走向成熟的裸猿,久经磨难之后,终于占据了上帝的全能地位(His seat of omnipotence)。这据说就是第二次工业革命、核时代、宇航空间时代以及自动化时代的意义。”Herman E Daly and Kenneth N Townsend (ed) Valuing the Earth, Economics, Ecology, Ethics, The MIT Press, Cambridge, 1993, 159

启蒙思想家原想用理性的方法建立像牛顿物理学一样确凿可靠的道德科学(moral science),但西方哲学从休谟开始就埋下了道德虚无主义和伦理学怀疑主义的种子。休谟在《人性论》中曾论述,由用“是”(to be)表达的命题不能推出用“应该”(ought to be)表达的命题。这一思想经摩尔和逻辑实证主义的发挥而走向极端,构成“核心时期”(the central period)分析哲学的一个教条:评价性话

语(evaluative utterances)与描述性话语(descriptive utterances)是截然不同的,评价性话语是无所谓真假的,从而是无意义的,伦理学、美学等由评价性话语构成的系统根本就不是知识,它们只是感情或情绪的表达 John R Searle, Contemporary Philosophy in the United States, in Nicholas Bunnin and E P Tsui James (ed) The Blackwell Companion to Philosophy, Blackwell, 1996, 4 。

至此,西方知识观已走向古希腊知识观的对立面。苏格拉底有句名言:知识就是德性。但他所说的知识根本不同于今人所理解的知识。在苏格拉底时代,关于德性的知识是知识的核心,如今关于道德的言说却不再构成知识,自然科学和工程技术才是知识的典范。在古希腊,重要的是“认识你自己”;在今天,重要的是认识自然,但认识自然决不是为了理解自然,而是为了征服自然。既然伦理学已不再构成知识,伦理学命题已无所谓真假,道德便失去其真理基础。道德规范只是人与人之间的契约,而在高度商业化的文化场中,道德规范则已沦为“游戏规则”卢风:《游戏的人》,载于《社会学家茶座》2002年第1期。。

现代哲学过分张扬了人的主体性,人类的整体力量严重破坏了地球生态系统(并不是破坏了自然)。在近现代追求自由和解放的过程中,人们认为只要人与人之间彼此不相伤害就行了,对自然物不存在伤害问题。但到了21世纪的今天,我们该考虑人类整体力量对地球的破坏问题了。如当代德国著名哲学家阿培尔(Karl Otto Apel)所说的:我们今日处境的主要事实是,今天的人类活动与千年以前已截然不同了。今天的人类活动已具有星球性的影响,我们必须为此而承担责任 Sander Griffioen What Right does Ethics Have? Public Philosophy In a Pluralistic Culture, VU University Press, 1990, 13 。

现代思想直接产生于对中世纪思想的否定当然不能说现代西方思想是对中世纪思想的全然否定,实际上否定总是有所继承的否定。

当我们拿西方思想与东方思想比较时，就能更多地看到现代西方思想对基督教思想的继承。。西方中世纪人的道德原本奠基于他们的信仰。在中世纪，道德寓于宗教，宗教强有力地包揽了道德，有了宗教，就自然有了道德。对个人来讲，有了虔诚的宗教信仰，便自然有了道德。启蒙把信仰当作进步的根本障碍破除了。道德脱离了信仰，人不再有“终极关怀”，人割断了与终极实在的联系，失去了“苏格拉底式智慧”（下一节将专门讨论“苏格拉底式智慧”）。

主客二分的哲学培育了现代的科学思维——对象性思维。现代科学是分析性的，是努力说明并预测现象的科学，可简称为说明性科学。这种科学把任何认知对象都看作毫无主体性的客体，认识客体就是对客体进行分析解剖，把客体归结为构成客体的各部分，直至把握构成客体的最小微粒或最终形式，如基本粒子、基因等。用这种方法似乎最能达到客观性，实际上它只能达到片面的客观性。在这种科学指导之下的实践，就是寻找物质，发现物质的用途，用找到的有用途的物质为材料，进行各种各样的制造。例如，发现了石油的用途，就去开采石油，再从石油中提炼出种种东西，用作燃料或制造各种物品的材料。说明性科学不关心人与自然之间的内在关系。从说明性科学，看不出人类对自然的依赖，相反只能看出人类为自然立法。在说明性科学指导之下的实践，只一味改造世界，要世界变得越来越贴合人类心意，而不考虑自然对人类追求的制约，或只把自然的制约当作一定要破除的东西。说明性的科学能提供客观的微观知识，却不能提供客观的综合性知识。所以，在实践中它能指导我们正确地操作，却不能正确指导我们全面地规划生活。

在现代思想的指导之下，人类在物质文明建设方面取得了无比辉煌的成就，现代人正在“物质丰饶中纵欲无度” Zbigniew Brzezinski, *Out of Control, Global Turmoil on the Eve of the 21st Century*, Charles Scribner's Sons, New York, 1993, 65。人类已解决了经济学意义上的生存危机，即原则上人类已不再受生产

不足的物质匮乏的威胁。然而，就在人们踌躇满志的时候，人类却又面临新的生存危机：核战争与生态崩溃。这不再是经济学意义上的生存危机，却是生态学意义上的生存危机。这种危机的出现与现代性以及现代真理观密切相关。

为走出现代文明的危机，必须走出现代思想的危机；为走出现代思想的危机，必须改造现代哲学，而改造现代哲学的关键是重新理解主体性。如本书第一章所述，主体性是可以表现为不同程度的，不同事物具有不同程度的主体性。主体与客体相对，人的主体性也叫主观性。人类认知的主观性与客观性相对。有不同程度的主观性，也有不同程度的客观性，即客观性问题也是个程度问题。当代美国著名哲学家托马斯·内格尔(Thomas Nagel)有关于不同程度的客观性的精辟论述 Thomas Nagel The View from Nowhere, Oxford University Press, Oxford, 1986 5。我们可保留主体与客体的区分，但不可认为，一个存在者要么是主体，要么是客体，二者必居其一。

古代思想既有迷信的成分，也有深刻的洞见。在科学层面上，古人关于具体事物的许多看法是错的，但在哲学层面上，古人的世界观有正确的方面。例如，古人有对人的有限性和超越于人类之上的秩序(或力量)的明确体认，这就表现为古人对终极实在的敬畏。启蒙之后，这种正确的洞见却被当作迷信抛弃了。现代人认为，人就是唯一具有主体性的存在者，人类就是世界上最高的存在者，没有什么超越于人类之上的力量。这乃是十足的狂妄。现代人类所面临的生存危机与这种愚蠢的狂妄密切相关。反思现代文化和现代思想的危机，认识到“人类周围并不只是一堆客体而是一群主体”是重要的，但不是最重要的。最重要的是认识到存在超越于人类之上的秩序和力量，存在人类须对之心存敬畏的终极实在。如上一节所述，摆脱了现代哲学的成见，综合现代自然科学的成果，我们就能明白，大自然正是人类应对之心存敬畏的终极实在。

终极实在并不是构成万物的“始基”或“本原”，不是德谟克利特所说的原子，也不是现代物理学所说的基本粒子或场。现代实证科学的发展已使“本原”或“始基”成为过时、无用的范畴，那种试图把万物还原为一种或几种“本原”的理论已不可能再有什么解释力。而是无限的、人类绝对依赖的实在。启蒙之后，“上帝死了”，终极实在消失了。在科学主义者和实证主义者看来，“终极实在”是个没有意义的(meaningless)词。但针对现代个体主义主体性张扬所导致的种种危机，重新发现终极实在恰恰是走出危机的关键。

民主政治和市场经济经过四个世纪的试验，带来了一个全球化的时代，而全球化时代应是一个对话的时代。对话时代应张扬交互主体性(intersubjectivity)，而不是继续张扬个体主义的独白的主体性。交互主体论不排斥主体性，但张扬亲和性的主体性，重视主体间的对话和相互理解，重视培养主体倾听不同声音的能力和境界，重视对多样性的尊重和包容。当代的交往行动理论(哈贝马斯)和哲学解释学(伽德默尔)都强调主体间的对话和交流，并且都努力避免怀疑主义、相对主义和虚无主义。但交往行动理论和哲学解释学所重视的交往和理解仍然只是人与人之间的交往和理解。

作为个人的主体是有限的，其认知能力和行动能力都是有限的。现代科技诚然发达，人类知识总量已大得惊人(然而绝非正逼近自然的全部奥秘)，但没有任何个人能掌握人类知识总和，每个人(包括顶尖的专家和科学家)都只能掌握知识的有限部分。人类通过主体间的交流，并通过分工协作和大型组织而形成强大的整体力量(如通过国际合作建立国际空间站)。主体间的交流对整合集体力量至关重要。如果人类希望获得更高的智慧，就不能只局限于人际交流，还应注意和非人主体交流。也就是说，对话不应只局限于人际对话，理解也不应只局限于对人的理解。

为克服人类文明的危机和现代思想的危机，必须重新理解自然，体认自然的绝对主体性，从而心存敬畏地倾听自然的言说。长期以来

人们不再敬畏什么，就因为人的主体性已膨胀为绝对主体性，因为人们混淆了自然与自然物，因为科技遮蔽了自然。当人们眼中只有自然物而没有自然时，就认为，只有人才具有主体性，非人的一切都没有主体性。实际上，地球上的非人事物也有主体性，只是其主体性都低于人的主体性。

人类可通过自然科学这一中介去倾听自然的言说，但这种科学须是谦逊的、以理解自然为己任的科学，是作为阅读“自然之书”的过程的科学，而不是作为绝对真理之库存的科学。不妨称这种科学为“理解性科学”，它不同于至今一直占主导地位的“说明性科学”。

哲学解释学中的“理解”是谈话式的且超主观的。说“理解”是谈话式的，指“理解的每一步特定行动都是传统生活的一个瞬间，解释者和文本都是传统生活的附属部分”，“说理解是超主观的，是因为在理解中所发生的只是过去和现在的一种调节和转化，它们都超越了认识者的有意识控制”[德]伽达默尔著，夏镇平、宋建平译：《哲学解释学》编者导言，上海译文出版社1994年版，第19页。。即哲学解释学所说的对话，不局限于当代人或在场的人之间的对话，还包括与古人、文本以及传统的对话，但这种对话归根结底仍是人与人之间的对话；哲学解释学所说的超主观性主要指超越“认识者的有意识控制”。

本书亦强调理解是对话式的和超主观的，但主张对话不再局限于人与人、文本以及传统，对话应扩及一切主体之间。对话式的理解包括倾听自然的言说。而倾听自然的言说，要求我们倾听主体性比我们低的自然事物的言说，即像梭罗那样观察自然，像缪尔那样“阅读”自然这部巨书，如利奥波德那样，“像山一样思考”。

梭罗曾自命为“暴风雪的监察员”，并说观察大自然是他“真正的职业”(real occupation)Walden and Other Writings by Henry David Thoreau, edited and with an introduction by Joseph Wood Krutch, Bantam Books, 1982, 12。正因为如此，他能与自然融为

一体，能以无比细腻的笔触描写自然中发生的种种动人情景，能与动物交朋友。在其《瓦尔登湖》中，梭罗曾写道：“一小群这样的山雀每天都来我的柴垛上吃一顿，或啄食我门旁的屑粒，发出微弱轻快的咬舌音，像草丛中冰柱的丁当声，或发出活泼的‘台、台、台’的声音，或在如春的日子里，它们会较为稀罕地从林边发出琴弦般的‘菲一比’声。它们跟我是如此的熟悉，最后有一只山雀竟毫不畏惧地落在我抱的一摞木柴的树枝上。一次我在村园中锄地，一只麻雀落到我的肩膀上，那一刻我觉得比佩戴任何肩章都要光荣。松鼠们后来也跟我混熟了，它们在抄近路时会偶尔从我的脚背上踩过。” *Walden and Other Writings by Henry David Thoreau*, edited and with an introduction by Joseph Wood Krutch, Bantam Books, 1982, 308-309

热爱自然的人就能倾听自然的言说。缪尔是个无比热爱自然的人。他曾说：“回到大山就是回到家。”转引自 Gretel Ehrlich, *John Muir: Nature's Visionary*, National Geographic, Washington D C , 2000, 131 他还曾说：“每个人都既需要美，也需要面包和娱乐、祈祷的地方，在那儿自然能治愈肉体 and 灵魂的创伤，能给肉体 and 灵魂以欢愉和力量。”转引自 Gretel Ehrlich, *John Muir: Nature's Visionary*, National Geographic, Washington D C , 2000, 173 缪尔在观察山脉时认为，山脉的每一英寸都透露着过去和现在；它们是卷起的书轴：“没有未被记载的东西。关于一片树叶、一个雪花、一滴露珠、一道闪光、一次颤动、一个落体以及一次地震和雪崩的每一个字，都写在自然之书(Nature's book)上。”转引自 Gretel Ehrlich, *John Muir: Nature's Visionary*, National Geographic, Washington D C , 2000, 103 缪尔一生都快乐地阅读着自然之书。缪尔的阅读可不像如今一心发财或成名的人们的阅读，他们或者为赚钱而从书本中找“点子”，或者为成名而从书本里讨学

问，对缪尔来讲，自然是他的家，阅读自然之书是为了拯救自己的灵魂。

利奥波德的女儿曾回忆说，她的父亲既是一位很好的发问者，也是一位很好的倾听者。Thomas Tanner(ed) Aldo Leopold: the man and his legacy, Soil Conservation Society of America, 1987, 166 你只要读过利奥波德的《沙郡年记》，就能明白，他不仅善于倾听他人的言说，而且善于倾听大自然的言说。他曾在该书中写道：“松树常常爱谈天说地，或者像邻居那般闲聊着。当我留心倾听时，我得知在我离开的那一周里，发生了些什么。因此，在三月，当鹿经常来吃北美乔松的细枝嫩叶时，我从遭殃枝叶的高度，得知鹿有多么饥饿。一只肚子里填满玉米的鹿懒得去吃离地四英尺以上的树叶，但一只饥肠辘辘的鹿会以后腿站立，啮食八英尺高的枝叶。”阿尔多·利奥波德著，吴美真译：《沙郡年记》，三联书店 1999 年版，第 102 页。只有一个虚心倾听自然的言说的人才能对自然事物有如此细致入微的观察。

如果我们能像梭罗、缪尔、利奥波德那样倾听自然的言说，就可以明白一个浅显的道理：我们属于这个世界，并非世界属于我们。我们应“根据大自然来定义我们自己，而不仅仅是根据我们来定义大自然”Holmes Rolston, Environmental Ethics: Duties and Values in the Natural World, Temple University Press, Philadelphia, 1988, 31 。

说到与自然和自然物对话便涉及一个十分棘手的问题，即语言问题。我们不能认为人类语言是个封闭的系统，不能认为人永远都只跟人交流，相反，我们必须认识到人类与自然物乃至自然也处于交流过程中。如果说人际交流是人的本真生存状态，那么人与自然以及自然物的交流也是。即人不仅生活于社会中，每个人都必须与他人交往；人还生活在自然之中，人还必须与自然事物交往。只是西方现代性遮蔽了人们的心灵，使人们认为，人与自然以及自然物之间的关系只是

主客体之间的关系，人是主体，自然和自然物只是客体，这样只有人与人之间的关系才是交流关系和主体间的关系，人与自然以及自然物之间的关系只是认知关系和征服与被征服的关系。如果认识到我们与自然物以及自然之间的关系也是主体之间的关系，那么我们就可以和它们交流。

17 世纪法国伟大的数学家、思想家帕斯卡尔 (Blaise Pascal) 说：“那些在教导说自然能讲述一切甚至于能讲述神学的人，就是在好好地尊敬自然了。” [法] 帕斯卡尔著，何兆武译：《思想录》，商务印书馆 1995 年版，第 14 页。可是，现代思想家完全不理解帕斯卡尔的深刻洞见。现代思想家认为，只有人类才有语言，没有什么不同于和超越于人类语言的语言。海德格尔在《语言》一文中曾对这种语言观进行过深刻的批判。海德格尔认为：“语言即寂静之音，乃由于区分之自行居有而存在。语言乃作为世界和物的自行居有着的区分而成其本质。”“寂静之音并非什么人的要素。倒是相反，人的要素在其本质上乃是语言性的。”孙周兴选编：《海德格尔选集》（下册），上海三联书店 1996 年版，第 1001 页。海德格尔指出：“如果我们一味地把注意力集中在人之说上，如果我们仅仅把人之说当作人类内心的表达，如果我们把如此这般构想出来的说视为语言本身，那么语言之本质就始终显现为人的表达和活动。但人之说作为终有一死者的说不是以自身为本根的。终有一死者的说植根于它与语言之说的关系中。”“终有一死的人从区分而来被召唤入区分中。他们的说的方式乃是应合。人之说必须首先听到了指令；作为指令，区分之寂静召唤世界和物入于其纯一性之裂隙中。人之说的任何词语都是从这种听 (Gehör) 而来并且作为这种听而说。”孙周兴选编：《海德格尔选集》（下册），上海三联书店 1996 年版，第 1002 页。在《语言》一文的结尾，海德格尔总结道：“语言说。语言之说令区分到来。”“人说，是因为人应合于语言。应合乃是听。人听 (hören) 因为人归属于

(geh ren)寂静之音。”孙周兴选编：《海德格尔选集》(下册)，上海三联书店 1996 年版，第 1003 页。

海德格尔关于语言的论述是耐人寻味的。有这样两点特别值得我们记取：(一)语言不是人所特有的，语言就是“世界和物的自行居有着的区分”，与人的吵嚷比较，语言乃“寂静之音”；(二)人必须先听语言说，然后才能自己说，人必须通过自己的听和说应合于语言。

因为拒绝使用“主体”、“主体性”一类的概念，故海德格尔关于语言的论述极其晦涩。如果我们不避讳“主体”、“主体性”一类的概念，那么就可把语言看作主体间交流用的有规则的信息体系。动物也有其语言，只是没有人类的语言复杂。自然科学已充分表明大自然有其不以人的意志为转移的客观规律，大自然无时不在透露着各种各样的信息。大自然按其自身规律所透露的信息难道不是她自己的语言吗？大自然的言语远比人类语言复杂、深奥！现代人的狂妄一则表现为对自然的主体性的否认，一则表现为对人类认知能力的极度乐观。人们认为自然客体的奥秘是不变的，人类知识越是进步，未为人知的奥秘就越少。所以他们认为人类在发展中遇到的任何困难都可以通过科技的进一步发展而得到解决，认为随着科技的进步人类将越来越可以在宇宙中为所欲为。这是十分愚蠢的狂妄。实际上，大自然是无限的。大自然永远孕化着无穷奥秘。人类在不断地发现和创造，大自然也在不断地创造，孙悟空永远也翻不出如来佛的手掌心。无论人类知识进步到什么程度，人类之所知相对于自然所隐匿的无穷奥秘都只是沧海一粟。或者说“自然之书”有无限多页，无论我们读了多少页，都仍有无限页未读。

现代人在认识自然方面花费的精力和时间远比在认识自己方面花费得多，与注重“认识你自己”的古希腊人相比，现代人似乎更重视认识自然。但这决不意味着现代人一直在倾听自然的言说。为什么？就因为现代科学一直没有把自然和自然物当作主体，而只当作客体。现代人认识自然不是为了理解自然和顺从自然，而是为了“指挥自然”

霍克海默、阿多尔诺著，洪佩郁、蔺月峰译：《启蒙辩证法》，重庆出版社 1990 年版，第 2 页。或征服自然。

什么叫“倾听自然的言说”？满怀敬畏之情地探究自然奥秘就是倾听自然的言说！像大卫·梭罗那样亲近自然、观察自然就是倾听自然的言说！“应合乃是听。”“一切应合都与自行抑制着的克制相协调。”“任何真正的听都以本己的道说而抑制着自身。因为听克制自身于归属(Gehören)中；通过这种归属，听始终归本于寂静之音了。”孙周兴选编：《海德格尔选集》(下册)，上海三联书店 1996 年版，第 1003 页。倾听自然的言说是为了理解自然，顺从自然，归属于自然，而不是征服自然(注意：顺从自然不等于在任何情境中都顺从自然物)。理解自然的目的是正确地确认人在自然中的位置，正确地认识人与自然物之间的关系，从而以明智的方式生活在自然之中。

海德格尔认为，真理是存在的去蔽，去蔽应是相对于“此在”的去蔽，但把“人”换成“此在”并不能摆脱主观主义的困境。不如说，真理是存在或存在者对主体的本真显现(就是去蔽)，但这个主体不见得就是地球上的人，它可以是任何主体，包括可能存在的其他星球上的有智能的动物。特定存在者对人的去蔽，是人所把握的关于特定存在者的真理，当我们把存在者当作主体而与之交流时，它才对我们去蔽。

绝对真理就是自然的本真显现或真诚言说，自然不仅是实在的，而且是真诚的。“真诚”不仅是个伦理学范畴，也是个本体论范畴。中国传统儒学可为这一论断提供思想资源。

《中庸》有言：“诚者自成也，而道自道也。诚者物之始终，不诚无物。”又言：“故至诚无息。不息则久，久则征(验于外)。征则悠远，悠远则博厚，博厚则高明。博厚，所以载物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也。”张子云：“天地之气，虽聚散、攻取百涂，然其为理也顺而不妄”。王夫之诠释道：“不妄者，气之清通，天之诚也。”王夫之：《张子正蒙注》，中华书局 1975 年版，第 5 页。

张子又云：“天不言而信，神不怒而威。诚，故信；无私，故威。”王夫之解释道：“气无妄动，理之诚也，无妄，信也。”王夫之：《张子正蒙注》，中华书局 1975 年版，第 51-52 页。

据王国维看，古代儒家最初没有什么哲学，“孔子教人，言道德，言政治，而无一语及于哲学”。“独《中庸》一书……为诸儒哲学之根柢。”《中庸》为子思所作，孔子不言哲学，子思为什么要谈哲学呢？王国维说：“《中庸》之作，子思所不得已也。”在子思的时代，除孔子学说之外，谈道德政治的还有老子和墨子的学说。王国维认为，“夫老氏道德政治之原理，可以二语蔽之曰：‘虚’与‘静’是已。今执老子而问以人何以当虚当静，则彼将应之曰：天道如是，故人道不可不如是，故曰：‘致虚极，守静笃，万物并作。’此虚且静者，老子谓之曰‘道’……由是其道德政治之说，不为无据矣。墨子道德政治上之原理，可以二语蔽之：曰‘爱’也，‘利’也。今试执墨子而问以人何以当爱当利，则彼将应之曰：天道如是，故人道不可不如是。故曰：‘天兼而爱之，兼而利之’。又曰：‘天必欲人之相爱相利，而不欲人之相恶相贼’。则其道德政治之说，不为无据矣。”老子说虚静，诉诸天之本体，墨子说爱利，诉诸天之意志，都是为其道德政治学说寻求哲学依据。孔子的道德政治学说似可简括为仁义。

“今试问孔子以人何以当仁当义，孔子固将由人事上解释之。若求其解释于人事之外，岂独由孔子之立脚地所不能哉，抑亦其所不欲也。若子思则生老子、墨子后，比较他家之说，而惧乃祖之教之无根据也，遂进而哲学以固孔子道德政治之说。今使问子思以人何以当诚其身，则彼将应之曰：天道如是，故人道不可不如是，故曰：‘诚者物之终始，不诚无物。’”可见，《中庸》“视诚为宇宙人生之根本”，“周子之言‘太极’，张子之言‘太虚’，程子、朱子之言‘理’，皆视为宇宙人生之根本，与《中庸》之言‘诚’无异”《王国维学术经典集》上册，江西人民出版社 1997 年版，第 124-126 页。。可见，在中

国儒家思想中，“诚”也是个本体论范畴，诚不仅是人之德，也是天地之德。

如果我们认为真理是存在或存在者的本真显现，则真并不仅是命题的属性，也是事物的属性，真理(truth)与真实性(reality)、真(true)与真实(real)密不可分。诚正体现着二者的统一。

诚乃天地之德，即自然之德。在人类所认识和体悟到的知识中，道德规范与自然规律统一起来，人才能顺天地之德。现代人将道德与自然知识截然分开，失去了诚。人们不仅互相欺骗，而且欺骗自然，从而愚蠢地自欺。现代人扭曲了德。

对于人来说，真诚是发现真理的必要条件。现代哲学解释学也强调真诚的重要性，要求我们“在不可避免地继续游戏传递给我们的东西时更加诚实、更加仔细”[德]伽达默尔著，夏镇平、宋建平译：《哲学解释学》编者导言，上海译文出版社1994年版，第18页。。施韦泽也认为真诚是发现真理的必要条件，并已认识到真诚对于避免主观主义的重要性。他说：“有深度的自由思想并不陷于主观主义。”又说：“真诚的意志必然与真理的意志一样坚定。只有具有真诚勇气的时代，才能够掌握作为精神动力在其中起作用的真理。真诚是精神生活的基础。”他在批评现代文明时说：“由于贬低思想，我们这代人已失去对真诚的信念，并由此也失去了对真理的信念。”[法]阿尔贝特·施韦泽著，陈泽环译：《敬畏生命》，上海社会科学院出版社1997年版，第124页。这一批评已切中现代性的要害！

每个人在对话交流中的全力倾听和真诚表达都是对局部真理的贡献。谦虚的倾听不仅指倾听他人的表达，还包括叩问自然，即细心地观察，艰苦地思考，小心地验证，这是发现局部真理的条件之一；人的真诚言说，是人际交流局部真理以达成共识的一个必要条件。自我意识的明晰性和自我的确信只是真理探究的必要条件，不是真理的标准，人际共识只是共识可能为真的条件，而不是确证真理的充分条件。实践的成功只是对知识效用的验证，它表明理论可能为真，不能

证明理论就是真理。这是由验证真理的逻辑形式决定的。验证真理须有自然事物的本真显现，需要人在自己的表达与自然物的本真显现(真诚言说)之间进行比较。个人的认识不仅要印证于他人，还要印证于非人主体，即人类的认识要印证于非人主体。真理符合论对于阐明局部真理仍然适用(但没有绝对清楚的符合论)。就此而言，个人的真诚不是获取局部真理的充分条件，而是必要条件。一个人可能固执地、真诚地认为自己建构的理论体系是绝对真理，但他建构的理论体系可能包含许多严重错误。

局部真理不能体现为个别语句或命题，须是一个体系，但人类建立不了将所有知识都囊括在内的内在一致的体系，我们只好表达不同的多样的体系 Ian Hacking, *Representing and Intervening*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, 218-219。局部真理是处于不断修正过程中的。逻辑融贯是局部真理表达的内在要求，更是人际交流的必要条件。人所能认识的真理是不断生长的，真理的生长既表现为纠正错误，又表现为增加内容。每一个真理求索者都努力扩展自己的视野，扩展自己体认的真理内容，努力理解越来越广大、越来越复杂的整体。真理求索者不能只在某一个方面做越来越细的分析，还必须整合越来越大的体系。例如，我们不能只理解我们在城市的境况，还必须理解我们在地球生态系统中的境况，在太阳系中的境况，在宇宙中的境况。我们所能拥有的真理体系的扩大，意味着我们视野的扩大。有尽可能宽广的视野，我们才能较为正确地确定我们在自然中的位置。能较为正确地确定我们在自然中的地位，才能较为明智地生活。努力扩大我们的真理体系决不意指努力到达知识的“欧米茄点”。人类没有能力发现完全的绝对真理。如果把绝对真理理解为自然的全部奥秘，那么绝对真理就决不能成为人类的认知对象，而只能成为人类信仰的对象。把绝对真理当作认知对象是现代性的根本错误之一。

说人只能发现局部真理，发现不了绝对真理，不等于认同相对主义，不等于认为无法判别不同认知者的认知的高下和对错。更全面的知识能纠正较不全面的知识的错误，正如明眼人能纠正盲人的错误（参见“盲人摸象”的故事）。一个把握了较大整体的知识体系优越于只把握了较小整体的知识体系。承认人类永远把握不了真理大全（绝对真理），便意味着认为任何人都可能犯认知错误，人类知识的最大整合也不可能完全排除错误。但在不同的认知者和学派之间，却可以区分高下和对错。

每个人都可以真诚地表达自己的愿望，真诚地表达自己的发现和体验，真实地描述自己的实际行为。如果人与人之间有真诚，我们就可以在交往中了解他人的真实愿望、发现和体验。所以，只要有诚，我们就能发现局部真理，就较容易达成共识。若从纯逻辑的角度探究真理，我们就容易陷入极端怀疑主义而否认认识真理的可能性，就容易否认了解他人之心（other's mind）的可能性。真理论须有个伦理维度才能避免极端怀疑主义。

事实不只是人对客体外观的辨识，它还是他人的真诚言说或非人主体的本真显现。首先我们须在一般事实与人所认定的事实之间做个区分。一般事实指任何存在者的本真显现，或任何主体的真诚言说。人所认定的事实则指特定人们所确认的事实，如科学家在实验室中所读取的仪表读数。人所认定的事实必定都渗透着价值，在人类知识框架中，事实与价值是相互渗透、相互包含的，普特南（Hilary Putnam）已很好地说明了这一点 Hilary Putnam Reason, Truth and History, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, 201-202，下一章还要专门讨论这一问题。

，但他未能为事实保持客观性。实际上，人所认定的事实总渗透着价值是一回事，存在独立于我们意识的事物又是另一回事。如塞尔（John R. Searle）所言：“有一个实在世界，它不依赖于我们，不依赖于我们的经验、我们的思想和我们的语言而独立存在。”[美]

约翰·塞尔著，李步楼译：《心灵、语言和社会》，上海译文出版社2001年版，第10页。这是很健全的信念。笛卡儿认为“我思故我在”是绝对清晰的，从而以此为“第一原理”，这样，“上帝存在”和“外部世界存在”反而成为推论。施韦泽对笛卡儿的批评是很有意思的，他说：“笛卡儿的哲学思考从‘我思，故我在’这一语句开始。有了这一可悲的、任意的起点选择，它便不可逆转地走向了抽象的道路。它再也找不到通向伦理(ethics)的大门，好像一个囚徒困于一种死的世界生命观(world and life view)。”Albert Schweitzer, *Philosophy of Civilization* 转引自 <http://www.pcisys.net/~jnf/schauth/rq17.html> 说笛卡儿的选择是任意的选择是不对的，笛卡儿针对他所处时代的思想问题，而选择了理性主义的思想原则。伽达默尔也曾批判主观主义，他说：“近代主观主义的后果是……自我解释取得了一种优先地位，而这种优先并未被事实证实。”[德]伽达默尔著，夏镇平、宋建平译：《哲学解释学》，上海译文出版社1994年版，第80页。

实际上笛卡儿以“我思故我在”作为思想出发点，不是论证的结果，而是信仰的改变。笛卡儿引起了哲学的革命，但这种革命与库恩所说的科学革命类似。在库恩看来，由牛顿物理学到相对论物理学的转变是范式的根本转换，是信仰的改变，而不是理性论证的结果。如果我们把“自然的存在”作为出发点，根据达尔文的进化论，就可推出“我们在自然之中”。正因为自然事物独立于我们，所以它们的存在是客观的；它们又具有不同程度的主体性，故有不同等级的价值，它们的本真显现则会表达它们不同程度的能动性和目的性，从而显现它们的价值。

我们通常在认识论意义上而不是在本体论意义上使用“事实”这一概念。普特南已很好地证明了在人类语言框架中事实与价值的相互渗透，如果我们能突破现代性思想的藩篱，而体认到自然和自然物的主体性，那么就既能理解事实与价值的相互渗透，又能理解事实与

价值的客观性。如果我们试图去理解而不仅仅说明自然事物，那么我们就不会只关注自然事物的构成和因果联系，我们还能发现它们的目的，从而发现它们的价值。这样我们就不难理解事实与价值都具有客观性。个人可通过与他人的真诚交流而摆脱唯我主义的主观性，从而达到超越唯我主义的客观性，人类若能与自然物以及自然真诚交流，就可超越现代主观主义的主观性，从而达到超越现代主观主义的客观性。物理学、生物学等自然科学能在一定程度上达到超越主观主义的客观性，从而能描述人类尚未出现之前的世界，现代生态学也能在一定程度上达到超越主观主义的客观性，从而能解释非人存在者的目的。

哲学人文学与自然科学的分裂是现代思想的一个特征，前者似乎只能采用主观主义的方法，后者才可以采用客观的方法。可实际上，当我们能辩证地理解主体与客体之间的关系时，我们就可以有效地谋求哲学人文学与自然科学的对话与互补。德鲁兹曾以普里高津和柏格森为例，说明哲学与科学是可以互相影响、互相启发的。他说，普里高津由自己的研究领域——热力学——抽出了分形层(a region of bifurcation)这一观念，而这一概念既是科学的，又是哲学的、艺术的。哲学家所创造的概念也可用于科学。例如，柏格森曾强有力地影响了精神病学，而且他的工作与数学和物理学中的黎曼空间(Riemannian spaces)紧密相连 Gilles Deleuze, *Negotiations*, translated by Martin Joughin, Columbia University Press, 1995, 29-30 。

上文曾提及，在主客二分对象性思维方法指导下的自然科学所能达到的客观性只是片面的客观性，这种自然科学只探讨事物的构成和因果关系，不探讨事物的目的和内在价值。如果自然科学不仅把非人自然物看作客体(认知对象)，还把它们看作主体(交流对象)，便能达到较为全面的客观性。例如，不会只把动物看作由碳水化合物、细胞或基因构成的“机器”，而会把它看作有自身目的的有机体；不会把生态系统只看作各部分的组合，而会把它看作有自身目标的整体性系

统。可见，把非人自然物看作主体而不把它们仅看作客体，会帮助我们达到更全面的客观性。把握客观真理的方法不是首先把人设定为判定真理的绝对尺度，再把一切非人自然物设定为毫无主体性的客体，而是在体认人的有限性的同时把非人存在者既当作主体又当作客体。

科学主义似乎很重视客观性，实际上它仍是一种主观主义，而且是相当独断的主观主义。因为科学主义把人（特别是科学家）设定为无需反省自身的主体，认为他们只要严格遵循科学方法的程序去进行观察实验、分析综合、推理思考，就可以发现科学真理。科学发现过程与人的道德境界没有什么关系。若说有关系，也只是外在的关系。例如，一位科学家若因名利心太重而弄虚作假，那么究其实质，他在科学认知上犯的错误是违背科学方法规则的错误。但把科学发现过程看作与科学家的道德境界无关的纯程序性过程是不对的。人能否发现客观真理与人的道德境界密切相关，人必须真诚才能发现客观真理。

笛卡儿要我们信仰“反思的自我”，科学主义者要求我们信仰科学，即信仰不断逼近上帝之全知全能的人类自身。笛卡儿认为理性的个人是绝对自主的，科学主义者和人类中心主义者认为历史地进步的人类是绝对自主的。实际上，个人和人类都不是绝对自主的，不是绝对主体，人只是有限的存在者。“我思”和不断追求科技进步的科学共同体都不能保证获得绝对真理，绝对真理是人类永远也得不到的。只有绝对主体才持有绝对真理。但人类必须信仰绝对真理的存在，只有这样才能避免相对主义和怀疑主义，才能纠正人类集体的错误。真理不仅涉及认知和论辩，而且涉及直观和信仰。思考绝对真理主要是信仰的事情；把握相对的、局部的真理才是认知和论证的事情。

人所发现的真理总是与谬误相对的，如海德格尔所说的，“真理与非真理在本质上并不是不相干的，而是共属一体的。”海德格尔：《海德格尔选集》（上卷），上海三联书店 1996 年版，第 225 页。人只能在不断纠正错误的过程中，不断点点滴滴地发现真理。

人类所能发现的真理的客观性在于它与其他主体(客体)的言说(显现)的一致性。相信真理的客观性对个人也非常重要。人类社会并不是个真理求索者的共同体，而是个生活共同体，许多人并不求索真理，他们只追求财富、权力、快乐等。真理往往掌握在极少数执着的真理求索者这样的真理求索者不必是大学教授，不必是做“纯而又纯”学问的学者，他们完全可以像施韦泽、缪尔、梭罗和利奥波德那样的对自己的哲学身体力行的求索者。

手中。一位真理求索者若像实用主义者那样认为有用的才是真理，便会认为只有得到社会承认的发现才是真理，如果他同时又执着地按自己的思路追求真理，那么他就可能会痛苦地自杀。因为没有人承认他的认识成果，便意味着他的认识成果不是真理。一个信仰绝对真理和客观真理的人，不至于这样痛苦。他会对自己的发现怀有坚定不移的信心，即使没有人承认他，他也可以相信自己是正确的。他可以相信：在某些事情上只有他的认识才是真理，其他人都未触及真理。

人是追求无限的有限存在者。非人存在者不追求无限。西方中世纪人以信仰上帝的方式追求无限，传统中国哲人以追求天人合一的方式追求无限，现代人则以追求经济增长和科技进步的方式追求无限。现代人在无限追求中犯了方向性的错误卢风：《享乐与生存——现代人的生活方式与环境保护》，广东教育出版社 2000 年版，第 83-245 页。

人只能在信仰中触及无限，人应该永远行进在思想的道路上，应以探究真理的方式去追求无限，应像梭罗那样去亲近自然，去努力发现心灵世界的“新大陆”，或像缪尔那样不知疲倦地阅读“自然之书”。人不应指望到达知识的“欧米茄点”，不应按现代性的模式谋求“发展”，不能用对象性思维去把握绝对真理，也不能指望科技保证人类随心所欲地改造世界。

让我们回过头来，看蒯因的本体论观点：存在就是成为约束变项的值，或，成真的理论所设定的对象或类才是存在的。这种本体论把

存在与真理结合在一起。但由于这种思维方式是对象性思维方式，即设定只有人才是主体，主体面对着认知客体而进行思维，所以，从根本上看它是主观主义的。在这种思维方式中，没有作为终极实在的自然的地位。蒯因所讲的成真的理论就是科学理论。于是，其最终结论就是，凡是科学所述说的对象或类才存在，凡科学所没有述说的对象皆不存在，或无所谓存在不存在。其实，“说有易，说无难”。科学能很好地说什么存在，如存在质子、中子，存在黑洞。但科学没有理由说“终极实在”不存在。科学论述以观察和实验为依据，但科学观察和实验的“透镜”不可能扫描一切存在领域。所以，严谨的科学家只能说，科学对自己无法述说的东西是否存在无法断定，而不能断言凡科学所没有述说的东西皆不存在。

科学只能述说自然物或自然系统，它的方法论准则决定了它不能述说本体论意义上的、作为终极实在的自然。然而，终极实在是否存在的问题，绝不是个无关紧要的问题，更不是个“假问题”。科学和技术往往服务于商业、军事、政治，它们关心何种物质、能源、信息存在，关心火星上是否存在水和空气，关心南极洲是否存在丰富的资源。一个成真的科学理论能比较确切的告诉我们这些东西存在不存在。所以，被人断定为存在的东西就是对人类有用的、有影响的东西。那么终极实在的存在与否对人类的生存有没有影响？回顾一下历史，就可发现这个问题的答案。

西方中世纪人认为存在“终极实在”，即存在上帝，所以他们敬畏上帝，努力拯救自己的灵魂，抑制物质欲望，追求精神超越。

中国古代人相信存在终极实在，相信“天命”，所以他们畏天命且“与时偕行”。《中庸》有言，“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。道也者，不可须臾离也，可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻”。可见，中国古代哲人不认为只有“可见闻”的东西才存在，他们能体认那不可见闻的道的存在（道即终极实在），

从而总是对道心存敬畏，于是立身处世，小心谨慎，即“君子慎其独也”。

现代人不信什么终极实在，只相信分子、原子、质子、中子、基因、DNA 等事物的存在，于是他们肆无忌惮地征服“自然”，改造环境，无所不用其极地榨取地球，毫无节制地满足自己产生的任何欲望（只要在满足自己欲望时无伤他人）。

可见，认识到什么具体事物存在，决定着 we 可利用什么满足我们的具体欲望，而是否相信存在终极实在，则决定着我们的根本生活态度，决定着文明的发展方向。

科学永远只能发现局部真理或相对真理。绝对真理是自然的全部奥秘，所以，绝对真理不是科学认知的对象。科学也不可能以绝对真理为终极目标。理解这一点至关重要。现代思想一直认为，人类认识虽不能在特定时代达到绝对真理，但将历史地汇聚于绝对真理，即人类认识是以绝对真理为目标的。实际上，无论人类知识进步到什么程度，人类知识总体与绝对真理相比都只是沧海一粟。

如前所述，绝对真理是信仰的对象，不是认知的对象，正像自然（绝对主体）是信仰的对象而不是认知的对象一样。许多人误以为信仰与理性是对立的，其实不然详见卢风：《终极实在之消失及其后果》，载于《学术月刊》2003 年第 4 期。。人类必须保持对绝对真理和终极实在的信仰。信仰绝对真理的存在，信仰作为终极实在的大自然的存在，才能纠正现代人类所犯的集体错误。

科学使我们能认识、分辨自然物和自然系统，哲学才能使我们体悟大自然的存在。

第四节 找回“苏格拉底式智慧”

我们生活在一个“知识爆炸”的时代。现代科技正加速进步，我们的知识已多得不得了，我们已聪明得不得了，又因为“知识就是力量”，所以我们的力量也大得不得了。可我们正在用我们多得不得了

的知识和大得不得了的力量做着破坏我们自己家园的事情。我们之所以正表现着这种“聪明的愚蠢”，就因为我们失去了“苏格拉底式智慧”。

一、何谓“苏格拉底式智慧”

古希腊德尔斐神庙的女祭司曾传下神谕说，苏格拉底是最有智慧的人。苏格拉底得知后，心中大惑不解。他认为自己没有什么智慧，可神又说他是人间最聪明的人。这是怎么回事呢？苏格拉底想：如果能找出一个比自己更聪明的人，就可以到神那儿去提出异议了。于是他遍访以聪明著称的人物，包括政治家、诗人和能工巧匠。访问的结果使苏格拉底得出结论：那些以聪明著称的人，自以为聪明，其实并不真聪明。比较起来他觉得自己还是比他们聪明一些。他们不聪明却自以为聪明，他本人虽不聪明却也不自以为聪明，所以神谕是对的。苏格拉底在“最后的申辩”中告诫人们：只有神才是真正有智慧的，那个神谕启示于人们的是，人的智慧没有多少价值，或根本没有价值。神所针对的并不只是他本人，神谕对人们所说的实际上是：“人们哪！像苏格拉底那样的人，发现自己的智慧真正说来毫无价值，那就是你们中最有智慧的人了。” Plato with an English Translation by W R M Lamb[M] William Heinemann LTD, London, 1938 87

坦诚地承认自己无知，不夸大自己所知的意义，这便是“苏格拉底式智慧”。

“苏格拉底式智慧”并非只代表苏格拉底个人的坦诚和谦逊，它代表着古希腊人对人的局限性的体认和对终极实在的敬畏在苏格拉底时代，许多人没有苏格拉底的那种谦逊，但他们决不会像现代人这样无视终极实在的存在。。在古希腊人的心目中，包括众神和人类在内的大自然(或宇宙)就是终极实在。在古希腊时期，“普通人民信神之心极其虔诚”[英] W C 丹皮尔著，李珩译：《科学史及其与哲学和宗教的关系》，商务印书馆 1995 年版，第 47 页。，实质上，神就是终极实在的超验维度。

在古希腊德尔斐神庙的墙上刻着“认识你自己”几个字。在苏格拉底看来，“认识你自己”就是“知道什么事对于自己合适，并且能够分辨，自己能做什么，不能做什么，而且由于做自己所懂得的事就得到了自己所需要的东西，从而繁荣昌盛，不做自己所不懂的事就不至于犯错误，从而避免祸患”。[古希腊]色诺芬著，吴永泉译：《回忆苏格拉底》，商务印书馆1997年版，第149-150页。可见，“认识自己”包括体认人类的局限性或有限性。

苏格拉底“劝人不必去探究神明是怎样操纵每一个天体的：他认为这些都是人所不能发现的，并且认为，那些求神喜欢的人不应该去探究神所不愿意显明的事情……那些胆敢探究这些事情的人……都有丧失神志的危险……”[古希腊]色诺芬著，吴永泉译：《回忆苏格拉底》，商务印书馆1997年版，第183-184页。在苏格拉底看来，万物的“秩序井然”证明了神明的存在，神明“能够同时看到一切的事情，同时听到一切的事情，同时存在于各处，而且关怀万有”。神明就是“可以随意指挥宇宙间的一切”的“充满宇宙的理智”。人类的智慧应体现为对神明的敬畏，依苏格拉底之见，“人生中最聪明的时期就是他们最敬畏神的时候。”[古希腊]色诺芬著，吴永泉译：《回忆苏格拉底》，商务印书馆1997年版，第31-32页。敬畏神明就是对超越于人类之上的秩序和力量的敬畏，此乃“苏格拉底式智慧”的精髓。苏格拉底教导人们：“理性不应该首先沉思宇宙和自然的运转，而应该沉思我们的道德观念，从而让自己过更好的、更幸福的生活，知道真正的自我。”[美]霍普·梅著，瞿旭彤译：《苏格拉底》，中华书局2002年版，第105页。

现代人反其道而行之，即，只重视自然知识和技术，不重视道德。在聪明的现代人看来，古希腊人对超越于人类之上的秩序和力量的敬畏是出于迷信的愚蠢。实际上，这是人类应有的伟大智慧，尽管古希腊人的信仰确实包含种种迷信成分。

西方中世纪人仍保持着“苏格拉底式智慧”，这种智慧就包含在基督教信仰之中。中世纪人走出了古希腊的自然神论，走进了“高级宗教”的一神论。在基督教的一神论信仰中，自然不再是终极实在，上帝才是终极实在，自然和人都只是上帝的造物。新柏拉图主义认为，上帝“是无限的和不可思议的、无名的、高于整个存在的，是存在和理性的根源，存在和理性直到上帝创造了它们时，它们才存在”。至此，古希腊人对世界(自然)的敬畏转变为中世纪人对上帝的敬畏。在基督教传统中，谦卑是极重要的美德，骄傲则是一种罪恶。人类可以享用上帝所赐予人类的一切，即大自然中的一切，但人类决不可探究上帝创造世界的奥秘。“在圣经传统里，恶等同于知识，更确切地说，等同于人类想与造物主并驾齐驱的普罗米修斯式的欲望”。实际上，基督教将对终极实在的敬畏推到了极端，但同时贬低了自然的地位。

二、“世界的祛魅”和“苏格拉底式智慧”的失传

到了近代“苏格拉底式智慧”渐渐失传了，这与“世界的祛魅”密切相关。所谓“世界的祛魅”就是排除世界的神秘性，用马克斯·韦伯的话说就是“把魔力(magic)从世界中排除出去”[德]马克斯·韦伯著，于晓、陈维纲等译，《新教伦理与资本主义精神》，三联书店1987年版，第79页。并“使世界理性化”[德]马克斯·韦伯著，于晓、陈维纲等译，《新教伦理与资本主义精神》，三联书店1987年版，第89页。。它标志着从古代世界观到近现代世界观的转变。经过这样的转变，人们开始相信，世界的一切都是可以被人用经验的或实证的方法加以认识的，世界秩序是可以根据人类理性而重新安排的。

古希腊人认为“自然界渗透或充满着心灵(mind)”，认为“自然界不仅是活的而且是有理智的(intelligent)；不仅是一个自身有灵魂或生命的巨大动物，而且是一个自身有心灵的理性动物”[英]柯林伍德著，吴国盛、柯映红译，《自然的观念》，华夏出版社1990年

版，第3-4页。。中世纪基督教世界观很独特，它一方面把“苏格拉底式智慧”推上极端，一方面为近现代“世界的祛魅”准备了条件。因为它认为真正神秘的是上帝的存在，而自然不过是上帝的创造物。近代自然观一开始并没有排除上帝的存在，它只是与古希腊的有机论自然观针锋相对，它的中心论点是：

不承认自然界、不承认被物理科学所研究的世界是一个有机体，并且断言它既

没有理智也没有生命，因而它就没有能力理性地操纵自身运动，更不可能自我运动，它所展现的以及物理学家所研究的运动是外界施与的，它们的秩序所遵循的“自然律”也是外界强加的。自然界不再是一个有机体，而是一架机器：一架按其字面本来意义上的机器，一个被在它之外的理智设计好放在一起，并被驱动着朝一个明确目标去的物体各部分的排列。[英]柯林伍德著，吴国盛、柯映红译，《自然的观念》，华夏出版社1990年版，第5页。

这种世界观仍可与基督教神学并行不悖，因为它设定自然就如同一座大钟，而上帝之于自然，就如钟表匠之于钟表。即上帝创造了自然，并为它上好“发条”，然后它就始终如一地运转下去。人们认为，这“自然之钟”的运动所遵循的规律便是牛顿物理学所揭示的规律，即上帝设计并创造了这个世界，其隐藏的规律则交由牛顿去发现。这种世界观的问世是“世界的祛魅”的一个里程碑，因为它向人们表明：世界(或自然)本身是毫无神秘性可言的，只有世界的创造者才是神秘的，这样就把神性或灵性从自然和自然事物中分离出去而完全归诸游离或超越自然的上帝，那么只要把上帝祛除了，便能彻底完成“世界的祛魅”。

在近现代世界图景中驱除上帝的工作是由法国著名科学家拉普拉斯(Pierre Simon de Laplace)完成的。在牛顿的宇宙体系中还必须要有上帝的“第一次推动”，拉普拉斯用其“星云假说”取消了“第一次推动”，于是他敢于大胆的宣称：“我不需要上帝。”[英]

W C 丹皮尔著，李珩译，《科学史及其与哲学和宗教的关系》，商务印书馆 1995 年版，第 259 页。拉普拉斯的宇宙体系代表着祛魅世界观的完成。自拉普拉斯之后，这样一个信念日益深入人心：自然没有什么神秘的，自然界的一切皆可用物理学的方法进行分析研究，“宇宙间只存在着可测量的东西！”

祛魅的世界观支持着对科学技术的盲目乐观信念。“在整个 19 世纪，多数科学家都有意识或无意识地抱有一种常识性的见解，以为科学所揭示的物质、它的性质及其间的关系，就是终极的实在。”在 19 世纪的公众看来，“科学的胜利一个接着一个，其结果纵然缓慢却是所向无敌。人类控制自然的能力的扩展似乎没有止境。”[英] W C 丹皮尔著，李珩译，《科学史及其与哲学和宗教的关系》，商务印书馆 1995 年版，第 285 页。至此，人类史无前例地狂妄起来，人们相信，人类完全可以主宰自己的命运，人类还可以主宰大自然，成为大自然的主人，因为人们相信：“我们的科学将越来越深刻，直到最终达到对所有现象的终极说明。”

在祛魅的世界图景中，人类中心主义挺立起来。人类中心主义的目的就“在于追求人类的至高无上”。至此，人类便丢弃了“苏格拉底式智慧”，“终极实在”在人类的视野中消失了。没有什么神，所以也没有什么神的智慧，人类的智慧就是最高的智慧！人类中心主义者大多能体认个人的有限性或局限性，但他们相信人类作为一个类可以历史地无限逼近上帝的全知全能，即虽然每个个体的认知能力和力量是有限的，任何特定时代的人类力量也是有限的，但通过知识的历史积累和力量的社会整合，人类可历史地逼近上帝的全知全能。在如此狂妄的信念的支配下，人类再也无法像苏格拉底那样去体认人类的有限性了。

三、现代人类的狂妄与生态危机

在祛魅的世界中，人们获得了自由，但也失去了生存之根。如查尔斯·泰勒(Charles Taylor)所描述的，现代自由诞生于我们对旧道

德视野(older moral horizons)的摒弃。过去人们把自己看作伟大秩序的一部分。在他们心目中，这伟大的秩序是一种宇宙秩序，是“伟大的存在之链”(great chain of Being)，人与天使、天体以及地上的造物在这“伟大的存在之链”中各占有其合适的地位。人类社会的等级秩序只不过是宇宙等级秩序的反映。人们往往被锁定在给定的位置上，他们各有其合适的角色和地位，几乎不能想象他们可以偏离自己的角色和地位。现代自由就来自对这种伟大秩序的怀疑和否弃。但人们在否弃这种秩序时忘记了这样一个事实：这种秩序在束缚我们的同时，也赋予世界和社会生活以意义。我们周遭的事物并不只是服务于我们计划的潜在的原材料或工具，它们都因在存在之链中占有自己的地位而具有自己的意义(significance)。鹰并不只是一种动物，它还是整个动物王国的王(king)。同理，社会礼仪和规范也并不仅有工具意义。泰勒把对这种秩序的怀疑就称作“世界的‘祛魅’”(Disenchantment of the world) Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, 1992, 3。

人类挣脱了“存在之链”的束缚之后，开始一身轻松地追求“凡人的幸福”。“凡人的幸福”就是动物快感的文化延展(非人动物不能以文化“包装”其快感，人类则能)，其核心内容便是物质生活的舒适富足和感官欲望的充分满足。人类在追求自己所最看重的东西时是永不知足的，所以现代人并不只是追求幸福而已，他们追求“幸福的最大化”或“最大多数人的最大幸福”。这“最大化”是处于历史过程中的最大化，表现于经济活动中，就是无止境地追求经济增长。在人类中心主义者看来，只有人才有内在价值，一切非人的东西都只具有工具价值，即都只是对人类有用的或可为经济发展所利用的原材料或资源。于是人们肆无忌惮地开发和利用地球上的自然事物。20世纪70年代，罗马俱乐部的报告指出：人类若不节制贪欲，仍无止境地追求增长，若干年后可供人类利用的资源将会枯竭！这本是个明智的忠告，可是立即遭到了反驳。反驳者代表着现代社会的主流，其

基本观点是：罗马俱乐部的报告是危言耸听的，它忽略了一个最重要的事实，即人类科技的不断进步。科技进步可解决一切问题，石油用完了，科学会发现新的能源；环境污染了，技术会使之再清洁起来；物种灭绝了，人类可用科学方法创造出新物种！所以，人类没有必要节制欲望，没有必要保持“零增长”，而应一往无前地追求经济增长。

现代人在商业贪欲支配之下的经济活动实际上是人类对自然的战争。人们开采煤、石油、各种金属，并不仅仅为生存，而且为满足不断膨胀的贪欲。人们制造了许多自然中原本极少或没有的东西，用完以后便弃之于自然，从而造成了全球性的环境污染。在贪欲的支配下，人们再也不可能像苏格拉底那样“能以最微薄的收入而生活得最满意”[古希腊]色诺芬著，吴永泉译：《回忆苏格拉底》，商务印书馆1997年版，第9页。。实际上，几乎每个人都想成为百万富翁，每个人都希望拥有汽车洋房。现代工业文明正让越来越多的人实现他们的梦想。于是，随着地球人口的膨胀，人类不断地扩大自己的生存和发展空间。人们开发荒原、砍伐森林、围湖造田、填海盖房……野生动植物的生存空间越来越小，许多野生动植物被灭绝，地球生态平衡受到严重破坏。人类正面临着严重的生态危机，可人们仍不肯承认这样的事实：现代人所面临的生存危机(即生态危机)与人类物质贪欲的膨胀密切相关，与近几个世纪对经济增长的片面追求密切相关；为能走出危机，人类必须节制自己的物质贪欲；经济活动本来只是维持人类生存和发展的必要条件，所以人类不必无止境地谋求经济增长；面对21世纪的生存境遇，人类必须抑制不断膨胀的商业贪欲，否则会在生态危机中越陷越深。人们之所以不肯承认这些事实，就因为他们久已失去“苏格拉底式智慧”。

四、找回“苏格拉底式智慧”

现代人在挣脱了“存在之链”的束缚的同时失去了自己的生存之根，在失去了“苏格拉底式智慧”的同时滋长了愚蠢的骄傲。失去生存之根即割断与“终极实在”之间的联系而不再对任何存在心存

敬畏。人类之所以深陷于生态危机与无根生存状态中的骄傲有着内在的联系。人类须找回“苏格拉底式智慧”，重新体认人类的有限性，恢复对“终极实在”的敬畏，才能从生态危机中走出来。道理很简单，人本来就是有限的。每个个人都是有限的，没有任何人自信能绝对自主地把握自己的命运。这便是许多现代中国富商和政客(他们都是成功者)求神问签的原因。有限多个有限个人社会地组织起来仍是有限的。大型社会组织能完成个人所无法完成的勋业，如秦王朝能组织农民修筑万里长城，美国科技人员能组织起来发射航天飞机，但没有人能保证这种事业的百分之百的成功。更令人沮丧的是，社会组织的行为总会带来人们所预想不到的坏结果，如，在大江、大河上建大坝、电站，人们一开始总算计着利益，可结果总会出现一些始料不及的祸害。最强有力的社会组织便是市场和政府，但市场和政府也无法保证其行为的准确无误。

人们都明白个人不能主宰自己的命运，但奇怪的是人们相信人类作为一个物种或者类能够主宰自己的命运。殊不知任何时代的人类都只是有限个有限个人的总和(当然是以一定社会组织形式组织起来的总和)，这有限多个有限个人如何就成了全知全能的上帝？

人类中心主义者对这个问题的标准答案应是：虽然任何时代的人类都是有限的、不能主宰自己命运的，但人类的科技在不断进步，人类社会的组织形式在不断发展，从而人类的力量也在不断增长；今天做不到的事明天就能做到，如，今天我们不能开发火星，明天就可能开发火星；所以，人类因知识进步和技术创新而历史地逼近上帝的全知全能，从而越来越能主宰自己的命运。

此一论证似乎很难反驳，实则似是而非。其根本错误在于：(一)预设世界秩序具有逻辑一致性，人类一旦发现了世界的基本规律(相当于欧氏几何的公理)，即可日积月累地发现其余一切规律。(二)设定科技理性的至上性，认为科技理性能保证科学真理的不断积累。实际上恰好相反：世界是无限的，世界不仅具有时空的无限性，还具有

无限复杂性，即世界随时都会涌现出新的奥秘(包括人类在干预局部世界时所引发的新现象)；人类理性是易谬的，人类永远只能试探性地认识世界之局部，而不可能穷尽世界之一切奥秘。所以，人类在干预自然的过程中永远不能排除不确定因素，永远不能随心所欲地改造环境；无限的大自然永远握有惩罚人类的无上权力。人类对自然过程干预得越强烈，所受到的自然反弹力就越大。例如，古代农业过度耕种所招致的反弹不过是局部地方的生态破坏，而现代大工业所招致的反弹却是全球性的生态破坏。无论个人还是作为一个物种的人类，都是有限的。人类的强大是相对于其他物种的强大，而不是无限逼近上帝式全知全能的强大。

但是人因为具有“符号化的想象力和理智”而追求无限，这便是人之生存的本体论悖谬。当苏格拉底宣称追求智慧这个不可企及的目标是人所能做的最好之事[美]霍普·梅著，瞿旭彤译：《苏格拉底》，中华书局 2002 年版，第 54 页。时，反映的也是这种悖谬。人既已超越了其他动物就再不可能像其他动物那样本能地活着。人总得有所追求，用现代语言说，即人总得追求进步和发展。苏格拉底认为，人不应该追求“金钱、名誉和政治权力”，“人应该把时间集中在德性上，努力追求道德智慧”[美]霍普·梅著，瞿旭彤译：《苏格拉底》，中华书局 2002 年版，第 54 页。，即认为人应以追求道德智慧的方式追求无限或追求进步和发展。这是奠基于对人类本性之深刻认识的洞见，“但这些洞见已被 20 世纪遗忘了”[美]霍普·梅著，瞿旭彤译：《苏格拉底》，中华书局 2002 年版，第 105 页。。现代人认为，人类文明的发展只能以经济增长和科技进步为核心，他们以追求富强的方式追求无限，即永不知足地追求经济增长和科技进步。这是西方现代性对人类价值追求的严重误导。

人类割断了与终极实在的联系就狂躁地妄动起来。最愚蠢的事情就是对本该对之心存敬畏的大自然采取了征服态度。在西方现代性的误导之下，人类以追求富强、征服自然的方式追求无限，这种无视终

极实在的狂躁妄动，终于导致了全球性的生态危机。人们不明白：人类生存所绝对依赖的“终极实在”就是养育人类的大自然。大自然并不是可供人类任意取用资源的资源库，并不是客体，而是包孕万有、化生万物且内蕴无穷奥秘的绝对主体；无论人类知识进步到何种程度，人类之所知相对于自然所隐匿的无穷奥秘都只是沧海一粟。本体有限的人仅当心存对终极实在的敬畏时才能使追求无限的精神有所安顿，也才能使生物性生存获得安全保障。可见，人类须找回“苏格拉底式智慧”才能安顿自己不断躁动的精神，才能保住自己的家园。

体认自然的无限性，找回“苏格拉底式智慧”，须具备两个条件：一是在认知或思维方式上摆脱主观主义的狭隘视角，二是在实际生活中走出“人工世界”。

如第一章所述，自笛卡儿以来，西方思想家把自我意识的确定性当作真理的唯一基础 Rene Descartes Principles of Philosophy, [M] D Reidel Publishing Company, 1956 4-5。康德的“哥白尼革命”也是沿着这一思路来的，正因为自我意识的确定性是真理的唯一基础，所以人挺立为唯一的主体，所以“人为自然立法”。但康德尚且承认“自在之物”的存在并认为人类理性认识不了“自在之物”。到了20世纪中期，主观主义则被推到极端。至此，哲学家们竟然认为，“世界就是我的世界”。不管这个“我”是生物学、心理学意义上的“我”，还是逻辑学、形而上学意义上的“我”，宣称“世界就是我的世界”都是对“苏格拉底式智慧”的彻底背弃。主观主义是一种唯心主义，直至今天它仍具有强大的影响力。如托马斯·内格尔(Thomas Nagel)所指出的，当代哲学带有浓重的唯心主义气息(strain of idealism)，根据这种唯心主义，何物存在以及如何存在原则上超越不了我们所能思考的范围 Thomas Nagel The View From Nowhere, [M] Oxford University Press, 1986 9。主观主义和唯心主义哲学能较好的保持其逻辑自洽性，但却十分荒谬。为

能重新找回“苏格拉底式智慧”，我们必须跳出主观主义思维的逻辑“魔圈”。这样，我们才能“像山一样思考”。

固守着主观主义思维方式，我们便会像一只蚂蚁在太平洋中游泳一样被淹没在现代知识海洋之中。这样，我们就只能看到人类知识海洋的浩瀚无边而无法体认超越人类知识的自然奥秘，从而无法体认自然的无限和人类自身的有限。智慧的哲人会随着自己知识的增加而愈益谦逊，因为他知之越多，越能明白自己知识的有限。如本章第二节所述，如果我们能站在人类知识的边界上就容易体认，人类之所知相对于自然隐匿的无穷奥秘，永远都只是沧海一粟。

在实际生活中，我们应经常走出城市，走向大自然。如果我们总呆在城市里，那便被“人工世界”包围着，因而会觉得这个世界就是被人类重新安排了的世界；在这个世界中，无物不是人类创造的结果，无物没打上人工制造的烙印。于是我们只觉得人类创造的伟大，而忘了自然造化的奥妙无穷。相反，如果我们能像梭罗、缪尔、利奥波德等人那样，经常走向大自然，我们便能发现自然造化的神奇，并会发现人工制造实在不可与自然造化相比拟，从而顿生对大自然的敬畏之情。

人类中心主义更深层的根源还在于它的一个本体论和认识论相互纠结的信念：人类凭科学理性可以穷尽宇宙的一切奥秘。现代资本主义文明或工业主义文明在追求财富的巨大贪欲推动下已严重地破坏了地球的生态平衡，但人们仍不肯正视人类贪欲与生态破坏之间的内在联系，仍不肯抑制贪欲，就因为人们相信科技进步可支持人类贪欲的无限膨胀，从而支持经济的无限增长。既然科技进步正日益接近于对宇宙奥秘的完全把握，那么还有什么困难不可克服呢？环境问题只是个小小的问题，即使地球完全不可居住了也没有关系，人类可以搬到别的星球上去住。

科学追求对“所有现象的终极说明”的理想被称之为“培根-笛卡儿理想”，参见[英]约翰·沃特金斯著，邱仁宗、范瑞平译：《科

学与怀疑论》，上海译文出版社 1991 年版，第 21-24 页。那么不妨称相信这一理想一定能实现的信念为“培根-笛卡儿信念”。这一信念虽受到了 20 世纪 60 年代之后的西方哲学的批判性反思，并被从哲学上宣判了死刑，但它已深深地渗透在大众信念和非哲学学者(包括某些科学家与经济学家)的信念之中。从历史和文化的角度看，“培根-笛卡儿信念”深深地误导了人类文明，而这种误导的后果可能是灾难性的。

20 世纪的西方哲学，从波普尔(Karl R Popper)可错论的证伪主义到库恩(Thomas Kuhn)等人科学哲学的历史主义，已有一条十分清晰的线索，证明“培根-笛卡儿信念”的谬误，在此我们只概括其要点，而不详述其进路各异的论证方式。

(1)世界并不是一架巨大的机器，世界规律也并不具有公理体系般的逻辑简单性，至少没有任何人能证明世界规律具有这样的简单性；世界是无限的，无限的世界是由无限多的系统构成的，而从总星系到微生物的一切系统皆处于不断的流变和进化之中，在世界诸系统的进化过程中，随时都会有新现象出现。一言以蔽之，世界是无限的，世界不仅具有时空的无限性，还具有无限复杂性。

(2)人类理性是有局限的，人类既没有万无一失的发现真理的方法，也没有万无一失的检验真理的方法。认为科学方法能达到对“所有现象的终极说明”也只是培根、笛卡儿以来的现代思想的神话。人类可凭理性而超越于地球所有物种之上，但不可凭理性进步而达到上帝的全知全能。

人类原只是自然界长期演化的产物，自然孕育了人类，自然也一直在养育着人类。但现代人在“培根-笛卡儿信念”的支持下却试图凌驾于自然之上，试图征服自然而成为自然的主人。这是十足的狂妄，这种狂妄正是人类中心主义的狂妄。

人类永远都是一种有限的存在者，尽管人类追求无限。即有限性是人类的本体论特征，而追求无限是人类的价值论特征。人类的本体

论特征总在制约着人类的价值追求。实际上人类仅当以精神超越的方式追求无限时才是安全的，正当的。但现代人却以追求物质和力量(即权力)的方式追求无限，即现代人认为，通过科技的进步，人类可以历史地逼近上帝的全知全能，人类可以日益完全地控制自然，使自然为自己的物质贪欲服务。本体有限的存在者却想凌驾于本体无限的自然之上，这是现代人狂妄的根源。

本体有限的人类必须重新回到大自然的怀抱，才能找到自己的生存之根，才能保住自己的生存家园。地球是人类的生存家园，但大自然才是人类的生存之根。人这种追求无限的有限存在者仅当把信仰指向无限存在时，其精神才会安宁，而地球只是人类作为一种生物所必不可少的栖息地。人之灵可以安全地表现为对无限存在的追思和崇拜，却绝不可能安全地表现为对无限实体的征服和控制。人类理性可以使人类超越于地球所有物种之上，但决不可能以逻辑的方式把握无限自然的一切奥秘，也决不可能表现为以技术的手段征服自然中的一切非人存在物。在过去几个世纪征服自然的过程中，人类已犯下了严重的错误，这错误的结果便是人类正面临的全球性生态危机。用哈佛大学生物学家爱德华·威尔逊(Edward O. Wilson)的话说就是：“人类在自杀”转引自[美]保罗·尼特著，王志成等译：《一个地球 多种宗教》，宗教文化出版社 2003 年版，第 200 页。。

有限而有理性的人类应以服从真理的方式谨慎地生活。真理是大自然的“言说”，或自然规律向人类的显现。仅当人类像苏格拉底那样虚怀若谷时，才能听懂大自然的“言说”，或发现大自然向人类显现的规律。如果人类总固守着主观唯心主义思维方式并总抱着“培根-笛卡儿信念”，那便会认为“人在为大自然立法”，会认为“世界就是我的世界”。如果我们有对人类自身的局限性和大自然的无限性的深切体认，我们便能认识到，人类须对大自然心存敬畏；并明白，仅当人类对大自然心存敬畏时，才能安全地栖居于大地上。

人类中心主义者认为，人类“就是自己设立目标并为实现这一目标而不断努力的自由的存在”[日]浜田正著， 逯家乡、吴锡俊译：

《哲学趣谈》，中信出版社 2001 年版，第 61 页。。他们设定人是绝对主体，所以认为人的一切目的都是人自为地确立的，人的主体性是人的一切目的的唯一源泉。正因为人具有绝对主体性，所以人类的价值追求没有对与错的问题，或者说绝大多数人所追求的价值就是值得追求的价值。如果我们能以辩证有机论的方式理解主客体之间的关系，而将人类置身于“一群主体”之中，并明确体认到大自然的绝对主体性，就能明白，人类不能只从自己的主体性出发去确立目标，还必须在与不同主体的交往之中去确立自己的文化目标。这不同主体不仅包括人类，还包括自然和自然物。当人类重新学会倾听自然的言说时，才能比较正确地确立自己的目标。

倾听自然的“言说”便是用自然科学的方法去叩问自然，这并不排斥用分析的、对象性的思维方式去认识具体的自然系统。但态度和目的不同，决定了根本不同的科学观。倾听自然之“言说”的科学是理解自然的科学(理解是主体间的交流，而不仅是主体对客体的认识)，而不是力图把握自然之一切奥秘以便彻底征服自然的科学；理解自然的科学在探明了自然之局部规律之后，让我们以服从自然规律的方式生活(这并不排斥小心谨慎地改造地球上的环境)。理解自然的科学是虚怀若谷的，它知道人类理性的局限性，知道人类所能了解的自然奥秘与自然的全部奥秘相比永远只是沧海一粟。

有了对人自身之局限性和自然之无限性的体认，我们便不会只见自然物而不见自然，也不会误把自然物(或自然系统)当作自然。我们会始终保持清醒：人类虽然是地球上最强大的物种，却不是自然中的最高存在者。在人类之上尚有无限的大自然，她是人类所绝对依赖的无限实在。人类只有谦卑地倾听大自然的“言说”，才不致张狂地走向自我毁灭。

第三章 生态学与环境伦理

第三章

生态学与环境伦理

生态学(ecology)的问世应是科学史上划时代的事情，因为它不仅开辟了一个全新的研究领域，而且采用了不同于现代主流科学的方法，提出了全新的科学理念。生态学不仅对促进科学发展有巨大的贡献，而且对促进人类道德和文明建设有巨大的贡献。环境伦理必须取得生态学和其他科学的支持。但现代西方伦理学中事实与价值的截然二分阻碍着科学与伦理学的对话和交流。本章将先阐释生态学的重要启示，然后再用较大篇幅介绍当代西方哲学家对事实与价值二分的消解，进而论证：用生态学去支持伦理学是完全合理的。

第一节 生态学的启示

生态学最早于 1866 年为德国的海克尔(Ernst Haeckel)所提出。海克尔是达尔文的热心且有影响的信徒，他认为，生态学是关于“生物与环境之关系的综合性科学(comprehensive science)”。这一定义的精神清楚地体现在布丹-桑德逊(Burdon Sanderson, 1893)的生物学分支探讨中，其中生态学是关于动植物相互间外在关系以及与生存条件之现在和过去关系的科学，与生理学(研究内在关系)和形态学(研究结构)相对照。对于许多生态学家来讲，这一定义是经得起时间检验的。所以，李克利夫(Ricklefs, 1973)在其教科书中就把生态学定义为“对自然环境，特别是生物与其周围环境之内在关系的研究”。

在海克尔之后的若干年，植物生态学与动物生态学分离了。有影响的著作把生态学定义为对植物与其环境以及植物彼此之间关系的研究，这些关系直接依赖于植物生活环境的差别(坦斯利, Tansley, 1904)，或者把生态学定义为主要是关于可被称作动物社会学和经济学的科学，而不是关于动物结构性以及其他适应性的研究(埃尔顿，

Elton, 1927)。但是植物学家和动物学家早就认识到植物学和动物学是一体的，必须消弭二者之间的裂缝。

安德沃萨(Andewartha, 1961)则把生态学定义为“对生物分布和丰富性的科学研究”。克莱布斯(Krebs, 1972)认为这一定义没有反映“关系”的核心作用，于是又对定义作了修正：生态学是“对决定着生物分布和丰富性的相互作用的科学研究”，并说明生态学关心“生物是在何处被发现的，有多少生物出现，以及生物出现的原因”。于是当代生态学家认为，生态学应被定义为“对生物分布和丰富性以及决定分布和丰富性的相互作用的科学研究” Colin R Townsend, Michael Begon and John L Harper, *Essentials of Ecology*, Blackwell Publishing, 2003, 4。

本节将较为详细地阐述生态学的基本思想，并概括它对环境哲学的启示。美国学者欧法尔斯(William Ophuls)《生态学与稀缺政治》一书对生态学基本思想的概括简明扼要。本节将主要依据该书的概括，对生态学的基本概念和原理作一介绍。

生态学至今已有很多分支学科，其一般思想原理如下：

一、整体论和相互依赖性

生态学的初始原则(primordial principle)就是整体论(holism)，正如水的属性不能由氢和氧的属性而得以预测，生态系统(ecosystem)的属性也不能由构成它的生物实体和非生物性物质的属性而得以预测。生物圈(biosphere)是一个统一体，它只能根据其自身而得以理解。整体论原则要求生态学成为一门综合性的和过程导向的(process oriented)科学。

由这第一原则立即可得相互依赖性的事实。对任何一个生态系统，你选择研究的每一事情都与每一件其他事情相关联。而且不存在什么线性的关系，每一个结果又都是自然相互依赖网络的(the web of natural interdependency)一个原因。当然，并非所有联系都是同等重要、同等敏感的，大部分联系是间接的。但总而言之，相互依赖是

总体性的。有些重要的相互关系对随便的观察者在直觉上都是明显的。众所周知，有捕食者和被捕食者；细菌能引起疾病；我们被埋葬了以后，蛆虫会享用我们的身体。然而，随便的观察者不知道自然界存在的其他无数相互关联，其中许多具有非同一般的重要性。例如，一般人不会去对哪怕是池塘这样的简单生态系统进行完全的种群普查。

自然界的相互依赖是如此之深刻，以至于使生态学家们认为，在自然界根本不存在生物和非生物这一古典的区分：“生态系统的生物部分和非生物部分是如此紧密地交织在自然组织 (the fabric of nature) 之中，以至于你很难将它们分开” (E P Odum, *Fundamental of Ecology*, Philadelphia: Saunders, 1971, 10)。与其说进化发生于一个已被创造了的物理环境之中，即生物先出现于物理环境中，然后生物再去适应这个环境；毋宁说生命创造了我们迄今所知的物理环境，逐渐把极端不宜生存的环境改变为适于许多生物生存的环境。如空气和土壤都是生物进化的产物，它们的保持仍然依赖于微生物的作用。小型植物呼吸大气圈中的氧气，并由岩石和死亡有机体物质创造出土壤，这便是它们的新陈代谢。如果不受干预，它们将继续为我们提供生命所需的空气，保持土壤的健康，并净化我们的水。

由于相互依赖性这一事实，共同体 (community) 概念便成为生态学最重要的概念。多样的生物有机体有秩序地生活在一起，“不是作为独立的事物偶然地点缀在地球上”，“共同体怎么运作，生物就怎么运作” (E P Odum, *Fundamental of Ecology*, Philadelphia: Saunders, 1971, 140-141)，这句格言表达了一条根本的生命法则。这似乎是老生常谈，其涵义却颇为深刻，因为人也必然是自然生物共同体的一部分，人不能脱离生物共同体而生存。这条原则也表明，我们的许多实践是被误导了的。例如，生态学家发现，控制所谓害虫的最佳办法——即既有效又安全的办法——不是通常的办法，即直接向

害虫发动攻击，而是通过调整构成共同体的相互依赖关系网络去改变共同体，从而自然地控制害虫。

生态学家表述共同体和相互依赖之普遍性的警句是，“每一件事都与另外的每一件事相联着”，而且“你不可能只做一件事”。对生态系统的干预并非只产生所谓的副作用，作用总是对整个系统的。

二、意外的后果和干预的代价

因为每一个结果也都是一个原因，所以改变适应良好和功能正常的生态系统的一个因素，便可能触动具有二级、三级、四级后果的链条。例如，把一种生物由一个生态系统转移到另一个生态系统，便可能使它成为杀死其他生物的疯狂杀手，因为新的生态系统没有对付这种生物的历史，从而没有控制它蔓延的机制。它成了“即刻产生的病原体”，就像大量杀死爱斯基摩人的囊尾蚴一样，也像南海岛人(South Sea Islanders)第一次碰到西方文明一样。有很多这样的真实案例，如日本的甲虫、荷兰的榆树枯萎病和澳大利亚的兔子。

在一个生态系统中增添某物是危险的，减少某物也是危险的，因为生态系统的整个相互依赖网络可能会因此而崩溃。许多种人为原因——渔猎、烟雾、城市扩张、火，甚至噪音，都有毁灭生态系统某个要素的效果，而这又会导致相关要素的衰减和崩溃。杀虫剂，特别是 DDT 的使用，提供了只做“一件事”会引起什么后果的经典案例。在婆罗洲一个僻远的丛林村庄里，防疫工作人员曾向居民棚屋的墙上喷洒 DDT，以控制传播疟疾的蚊子。然而，在棚屋墙上巡逻的蜥蜴却因接触 DDT 或吃了被毒死的猎物而死亡。而猫吃了垂死、中毒的蜥蜴后又被毒死。结果留下了生长在屋顶茅草中喜欢吃草的毛虫(本来蜥蜴可抑制其蔓延)，它们肆无忌惮地大吃大嚼。猫都死了，老鼠失去了控制。结果就是鼠害流行和居民棚屋顶被毁坏。

其实人类化工业发展的灾难性结果绝非这么一点点。像 DDT 一样，很多化学品都是对生命的广谱毒药，也和 DDT 一样毒性持久。因为它们是合成的，而不是自然混合物，所以没有什么生物可以代谢它们，

所以，这些毒药在生态系统中积累着，随时都会出现危险。更有甚者，“生物放大”现象在食物链中以接近每一步十倍的方式集聚着有毒物质，因为每一个食草类动物或食肉类动物都要吃数倍于自己体重的较小生物。所以，哪怕最小数量化学药品的释放对于食物链末端的“顶级食肉类” (top carnivores) 都可能是致命的。所以，许多生命形式都已被人类的化学工业逼到了灭绝的边缘，特别是鸟类。而鸟类由于其高新陈代谢率是生态健康的最敏锐的指示器。

有人可能会说，少数几种顶级食肉类灭绝只是为保护庄稼消灭害虫该付的微小代价。这种观点是错误的。百慕大的海燕消失了，生物圈的丰富性似乎没受影响。即使许多顶级食肉类动物因化学药品的毒害而消失了，我们的生存也不至于因此而受威胁。但它们的消失是生态病症(ecological sickness)的证据，正如小便中的糖本身并不危险，但它却表明人已患了糖尿病。

此类生态病症的长远后果是潜在的巨大危险。例如，已有实验表明，许多广泛使用的合成化学药品影响了海洋中浮游生物的种群构成，这不仅会对海洋食物链(浮游生物是其基础)产生严重影响，还会对浮游生物制约生物圈的海洋循环统辖作用产生影响。此类问题的最令人担忧之事是，由于生物系统内在的滞后性，在将来某个时候，化学药品会达到其高峰积聚，从而会充分发作。这种可能性是存在的。我们已造成了无可挽回的损害，等我们真正发现时将悔之晚矣！

另外，“只做一件事”的努力也常常是徒劳的。化学杀虫剂的使用也是这方面的典型例子。吃植物的昆虫已很好地适应了化学战争，因为保护植物被虫吃的主要防御办法是使其脆弱部分不好吃或有毒。这样，使用杀虫剂虽然能杀死害虫种群中的大多数，但会有少数幸存者，这些幸存者会繁殖，把抗毒基因遗传给无数后代。经过五代遗传，一个新的害虫种群就可抵抗已使用过的杀虫剂，于是战争必须逐步升级，即迅速加大剂量或发明新的化学武器。长远地看，这不是能取胜的战略，因为我们不能指望在与昆虫的化学战中确定无疑地领先。实

际上我们的处境可能更糟，因为杀虫剂几乎同时毁坏了对害虫种群的所有自然控制。吃昆虫的鸟、食虫类动物或寄生虫也被杀死了，而这些动物通常对控制害虫具有重要作用。捕食者和寄生虫的种群比吃植物的昆虫的种群小得多，不能像害虫那样适应化学毒性，所以更容易被毒死，也没有那么容易再繁殖。因此，在全方位相互依赖的自然环境中，单一目的的技术措施即使不具有生态破坏性，也不大可能取得预期的成功。

人类面临的生态问题是，所有被称作“发展”的活动都是对自然生态系统增加或减少什么的相对单一目的的活动。副作用等于或超过预期效果的事例大量存在。例如，建造水坝和灌溉工程导致血吸虫病的流行，并由于盐化和腐蚀而导致可耕土地的丧失。

三、自平衡的稳定性

自然系统的一个重要特征是处于动态平衡状态——也就是它被进化设计为自我维护和自我调节的，这样它就能达到稳定的长期平衡或动态平衡。即使发生大火或洪水这样的破坏对自然系统动态平衡的影响也不大。大火与洪水由来已久，植物和动物共同体已很能适应这样的压力。所以，除由于火山和地震造成的局部破坏之外，自然生态系统的稳定性只受长期气候变化以及其他与地理变化有关的现象和人类活动的影响。生态学家把生物圈看作这样一个处于稳定状态的开放系统：它被持续不变的太阳能所推动，它内部有限储量的物质处于不断的循环之中。

四、基本的生命循环

从在显微镜下才能看见的浮游植物到大树，都能利用太阳能进行光合作用。在光合作用中，二氧化碳、水和其他无机物相结合而形成植物自身新陈代谢所需的碳水化合物。它们同时呼出其他生物所需的氧。植物把环境中的无机营养原料转化成食物链中更高等级的生物所必需的有机物，这些生物是不可能一开始就有食物的，必须有植物才行，所以植物也叫生产者(producers)。生产者被食物链中的另一级

生物食草类动物所消费，它们是初级消费者。初级消费者又被食肉动物所吃，故食肉动物是二级消费者。除消费者呼出的二氧化碳之外(二氧化碳是生产者所需要的)，这些物质都是单向流动的，所以循环就不是封闭的。这样，生产者很快就不能提供化学营养从而停止生产，那么食物链的其余部分就会崩溃。然而还有另一类生物，它们的作用是把一切有机物残骸——死亡了的生产者和消费者、粪便、落叶等——转化成可被生产者所用的无机物成分，从而保持生物系统的运转。这种生物——细菌、真菌和昆虫——被称作分解者(decomposers)。

当然，现实中的事情远比这一简单图景复杂。在大自然中，通常存在着食物网(food webs)而不是食物链，例如，有些植物吃昆虫。但以上图景描述了生命大循环的实质。经过无数代的进化，起先简单的系统已变得高度多样化且高度稳定。生态系统的自平衡范围是相当宽广的，在进化过程中，生态系统能适于承受周期性发生的环境压力，在自平衡范围内，生态系统是自我修复、自我保护和自我调节的。负反馈控制——即倾向于恢复自平衡的变化——确保系统中没有一个要素是失控的。如果一个物种的种群开始增加，那么捕食它们的种群也会随之增加。即使不怕自己被捕食的顶端肉食动物也受制于寄生虫、疾病以及其他命运攸关的因素。另外，如果肉食动物过多，那么被捕食动物就会减至让肉食动物挨饿并恢复平衡的程度。

五、复杂性、多样性和稳定性

一般来讲，简单的生态系统是不稳定的。由于严寒造成的严酷环境压力，冻土地带不支持复杂和具有多样性的生态系统；许多捕食与被捕食关系，如山猫与野兔，是一对一的关系。这样，处于食物链底端的生物便大量存在。这是对捕食者不断大量捕食的进化适应。但一个简单的野兔-山猫系统决不会处于平衡之中。野兔种群的增长会刺激山猫的增加，但只能以较慢的速率增加。由于来自捕食者的压力削弱，野兔的增加会更快。渐渐地，野兔种群因达到其食物供给的极限，或由于致命的疾病，而达到顶峰；但由于山猫的繁殖落后于野兔种群

的增加，山猫的种群会超过这样的水平：即正好达到与野兔相互稳定。如果有比野兔种群更多的山猫，则山猫的捕食量加大，再加上疾病的作用，野兔的种群会急剧下降，由此产生的饥馑又会使山猫种群下降。然后，再来一轮循环。在这种不稳定的系统中，总有可能出现这样的情况：其中一个物种总体毁灭了，这样，系统的自我平衡也便被毁灭了。然而，如果有其他物种加入进来，那么系统的稳定性便可明显改善。如果山猫还有其他食物，而并不仅仅依赖于野兔，那便总有足够多的山猫去控制初始的野兔种群爆炸。

可见复杂性是大自然用以达到稳定的主要手段。只要环境条件许可，捕食与被捕食关系就和生态系统的其他相互关系一样，不会只是简单的线性链式关系，而是网络关系。大量不同类型的物种，以高度复杂的方式相互作用，都对生态系统的自我平衡有所贡献（对长期的适应也有贡献）；多种负反馈控制有利于保持生态系统每个成分的种群数量，使之最适于发挥生态系统整体的功能。实际上人类农田生物多样性的缺失倒应该为害虫问题负责。谷类或其他任何庄稼的单一种植造成了含有多汁植物物种的高度简单的生态系统。昆虫对丰收盛宴的反应就是迅速地大量繁殖，从而形成害虫。当农人力图杀死害虫时，他们也破坏了对害虫种群的自然控制机制，于是生态系统更加简单化，从而加剧了灾害。

具有讽刺意味的是，复杂性有时也会表现出反面作用，因为较为简单的生物或生态系统有时更能面对极端压力。例如，杂草是除不尽的，这一点所有的园丁都知道，而热带雨林在进化所赋予它的承受压力的限度之内是极端稳定的，可一旦达到一定的限度，它便可能彻底崩溃。所以，一般说来，复杂性具有优越性，因为自然界罕有极端压力；但简单性也有其适应优越性，在技术人(technological man)主导的时代尤其是这样。

复杂性的一个重要后果是它有利于带来生态系统的最优状态。例如，在自然系统中，生物的最适种群数量级总是远低于能量和空间资

源得以充分利用时而达到的限度。道理显然是最大数量不利于保持对疾病的抵抗力，不利于承受正常的环境波动和压力。这最优数量级也许小于理论上最大值的 50%，但它有利于促进构成种群中个体的健康。尽管由复杂性产生的制衡作用似乎妨碍了特定种群，或使之不能充分发展，但这种制衡作用确保了整个系统的稳定性和连续性，而整个系统的生存又确保了部分(物种)的生存。

六、循环的基本特征

除基本的生命循环之外，还有许多对生物圈运作极为重要的其他循环，著名的有水循环。海洋和其他水体中蒸发出来的水经大气层在陆地上空转移着(因为太阳能的作用)，然后在陆地降落或最终又流向大海，这便是一种循环。另外，还有一种普通人不太注意的生物地球化学循环，这便是氮循环。植物需要氮混合物，但大气中的氮气是生物惰性的，不能直接为植物所吸收，而各种细菌和藻类，有的自由地生活在土壤中，有的则与植物的根和叶在一起，它们能够固定大气中的氮。其他微生物分解这些落下的有机物(细菌和藻类)后，会把氮转化为适于植物吸收的形式。动物吃植物，但植物中的氮会被动物排泄出来，或动物死了后又归还到土壤中，这便构成了循环。

所有这些自然循环都有同样的特征：都靠太阳能推动，它们创造、使用维持生命过程所必需的物质，然后循环或分解物质使之可以再使用。这些循环中许多是相互锁合的。例如，土壤是分解者的寓所，而分解者不仅提供陆地上植物必需的氮，还提供它们必需的其他营养。因此，破坏土壤就会破坏很多不同的循环。在一个各部分相互依赖的生态系统中，有些部分比其他部分对破坏更为敏感，因为它们的作用更大、更重要，一个较小的破坏就可能被放大成对整个生态系统的巨大破坏。处于这种联系之中，所有生命对微小生物在自然循环中所发挥的重要作用的依赖，被怎么估计都不过分。正如细菌的氮化和除氮作用是关键性的作用一样，海洋中的浮游生物对于氧和碳循环的平衡

保持也是必不可少的。所以，这些循环的完整性对人类的长远利益是必不可少的。

一个功能良好的生态系统能以很高的效率反复使用物质。在大自然中几乎没有废物，因为大体上说一种生物的废物就是另一种生物的食物。没有这种物质循环，生物早就淹没在它们自己排出的废物堆中了。

与人类实践相比，教益是很明显的。早期人类抛弃的垃圾主要是有机的，它们就像人类自身一样稀疏的分布在地球的表面。后来，人类产生了大量的无机垃圾，且将有机垃圾高度集中在有限区域。而局部生态系统不可能吸收那么多，这就破坏了生态平衡。更有甚者，有机垃圾也没有合理地堆积在可被利用的地方，因为可利用有机垃圾的地方是为远处(城市)的人们提供粮食的农业基地。可那些靠别人供粮的人们(城市人)却并不把粪便归还土壤，而是倒进大海。农场主们为弥补土壤能量损失便使用化肥，而制造化肥不仅耗费大量能源，而且化肥流进江河湖泊时会造成水污染，变成自然循环之外的废物。

七、生态系统的极限

为什么人造废物对生态系统是个问题？如果生态系统是自我修复、自我保护、自我调节的，那么它就可很好地适应巨大的环境压力。然而生态系统的适应性是有限度的。在长期的进化过程中，自然系统适应了过去长期形成的环境条件。生态系统能应付火灾，但对付不了大剂量的辐射，对付不了没有相应分解者的合成化学物品，以及其他非自然的压力。有些东西生态系统是消化不了的。如果有足够长的时间，生物通过进化会适应新的环境，生态系统也能重建其自我平衡状态。但不幸的是，这需要地质年代那么长的时间，而人为的压力来得太大太快，生态系统来不及修复。虽然有些废物是可以由生物分解的(如污水)，有些人为压力是自然的(如热)，因为它们对自然界来讲不是新的；可是这些也能引起环境破坏，因为生态系统只能在正常的自我平衡范围之内存在。在这个范围之内，通过负反馈而形成的自我平

衡会使受到压力的系统返回中心点。但如果特定极限被打破，如有太多或太少的营养，过高或过低的热，等等，自我调节功能就不再起作用，那么正反馈的恶性循环就会促使系统偏离自我平衡态而趋于崩溃。

这一过程可通过超营养作用现象得以说明，所谓超营养作用就是存在过多的营养。在一个淡水湖中，生长着藻类(生产者)，食草类鱼(初级消费者)吃藻类，而食肉类(二级消费者)又吃食草类鱼。鱼类会排出粪便，并会死亡，这便为分解者提供食物，而分解者产生的无机物又是藻类的食物。这个系统是封闭而又平衡的。而且它能够对付正常的环境压力。如夏日藻类迅速繁殖，这会在短期内耗尽无机营养。但鱼类在进化中已具有回应这一季节性变化的能力，它们会随之扩大自己的种群。于是产生了更多的有机粪便，供分解者去转化为藻类所需的营养，这样便又达到了季节性的新的平衡。生态系统世代代都必须面对这一年一度的压力，因此就形成了适当的自我调节功能。

但一个湖里如果人为添加大量的无机磷混合物(如洗涤剂)，导致湖水营养过于丰富，那么藻类就会迅速大量繁殖(在一般情况下，由于低磷，所以藻类不会过量繁殖)。这样在藻层以下的生物就会因得不到足够的阳光进行光合作用而死去，并变成必须得以分解的有机废物。然而鱼类因为其较低的新陈代谢率和较长的生命周期，不可能对藻类的迅速增长做出反应，因此腐烂的死亡有机物会越积越多，以致其中的细菌会耗尽水中的氧。但这些细菌没有氧就不能生存，也就不能迅速繁殖以分解那仍在迅速增加的有机废物。但这时藻类已不再依赖于分解者所提供的营养，于是它们继续生长。这样便形成恶性循环。富营养破坏了制约藻类生长的负反馈控制，结果，在给定的极限内，如给定氧含量的限度内，藻类的过量繁殖使生态系统的其余部分无法承受，整个生态系统便不再是自我平衡的了。

这里有两种极限。一是供氧的物理极限，这是由过量营养导致藻类疯长造成的，在正常情况下，藻类的生长会受到控制。二是由生物滞后性这种自调节机制决定的极限。如果鱼类的繁殖和藻类一样快

(以及诸如鱼类和分解者所需的氧一类的要素是无限多的),那么藻类无论多么繁盛也无妨碍;但生态系统所能承受的压力远低于人类所能强加的压力,更值得注意的是,生态系统很难对突然出现的或巨大的压力及时作出反应,以使系统免于崩溃。

人体也是个自我平衡的有机体,它和生态系统类似。就像生态系统中不可被生物分解的物质一样,人体中的毒素就是人体尚不能代谢的化学物质。我们都知道人体所能承受的压力有限度。例如,人体需要保持的温度是摄氏 37 0 度(华氏 98 6 度),而对正常体温的任何偏离都会刺激自我调节机制起作用,如通过出汗或颤抖使体温回复到正常水平。但如果疾病或环境压力使体温超过了人体自我调节的极限,如超过 42 度或低于 32 度,死亡便接踵而至,因为人体自我调节机制已瘫痪,甚至开始起着加剧病症的作用(即正反馈开始)。此外,由生物滞后性决定的极限也是众所周知的。如健康的人体通常都能毫无困难地抵抗感染,但如果因严重创伤或吃了受污染的食物,以致突然受病菌侵害,那么病菌就可能战胜人体自我调节的免疫系统,这时死亡也会接踵而至。

基于对循环和废物的讨论,我们可理解生态学的一个基本道理:“每物都必有其去处。”物质不灭定律说,物质只能被转化而不能被创生,也不能被毁灭。大自然已学会通过自我保持的循环发展去适应这一定律,只要太阳还提供所需的能量,它就能通过生物圈去循环使用物质。废物本质上是人造的,如果不以适当的方式、适当的数量和适当的速率使之进入生态系统,它们就会阻碍甚至毁坏生态系统的自然循环;而何谓“适当”则是由生态系统的自然极限决定的。所以如何处理废物是个极为重要的问题。

八、自然的适宜性

生物圈的长期进化使它成了一个近乎完美的超级有机体。在生物圈中,物种得以生存,并共同适应处于稳定状态的生态系统。一个个生态系统又适应于作为整体的生物圈。在生物圈中,任何随意的干预

对整个系统的适宜性都可能是有害的。自然是由高度协调的部分组成的复杂组织；在不受干预的情况下，它运转得如同一块精工制作的（从来无需修理的）手表一样完美。实际上，自然选择是严格的，它无情地排除了自然发生的有害变化。在现有的气候和地质条件下，现存的自然就是对生命的最佳安排。在进化过程中，自然就像一位钟表匠一样尝试过许多其他可能的设计，但发现那些都是有缺陷的。所以，谁要是不小心打破了这种安排，那么就极有可能面临毁灭。这也便是人类对自然的干预总是会招致麻烦的原因。人们不明白自然是个独立的整体，它是以循环的方式运转的，而不是以线性方式运转的。

九、干预的代价

人类干预自然是不可避免的。即使人类真的不想干预，也不得不干预，因为完全不干预的后果便是灭绝。所有的生物要想生存就都必须干预自然。但只要生物安分于自己被规定的进化角色，那么它们的干预行为就不仅无害于生物圈，而且能对生物圈的丰富性作出积极贡献。不幸的是，人类严格生物学意义上的进化角色是不用火或其他任何技术的捕猎者和采集者。可见，人类从用最原始水平的技术时就已超越了自己的生物学角色。从那时起，人类就只能别无选择地以损害自然之完美适宜性的方式干预自然。

于是，人类与自然的关系问题成了经济性的了：因为人类对自然的每一次干预都是为了解决某个问题或获得某种利益，而这种干预同时又会引起新的问题，造成环境代价。所以，人类必须确知这种利益和代价的交换是对人类有利的。环境破坏已有很长的历史，甚至原始人也破坏环境，但人类对自然干预的力度在急剧加强，现代人的干预尤甚。早期人类干预所获得的利益或许超过代价，然而，随着历史的发展，人类出于无知而破坏生态系统，对自然的干预已超过人类自己之必需。长期下去生态系统会被毁灭，所以人类必须了解自然本身的经济(the economy of nature)。

十、必然的极限

首先必须明白的就是，与自然的交易是有限度的。每一种生物和每一个生态系统都有其极限；而且生态系统只有生态链中最弱环节那么强（正如一个木桶能盛多少水是由最短的那块板决定的）。“极限”一词有其否定的含义，但极限的好处在于它是共同体自我平衡自我调节过程的一部分。生物已习惯于根据营养和其他生命必需品供给的周期性，调节自己的活动，以实现自己的利益，并最终实现共同体的利益。例如，蜜蜂不宜在秋天大量繁殖，而沙漠里花的种子只有在大雨之后才会发芽。可见，生物已学会灵活地利用环境极限。更重要的是，只要有系统，就一定有设计极限。没有极限的系统就不会是个有序实体，而是个任何事情都会发生的地方。因为连最简单的系统都必须完成多种功能，所以系统的某些部分就必须是专门为完成这些功能而存在的，即把自己的作用限定于完成这些功能。没有任何部分可以无限生长，可以代替其他部分，因为这将会毁坏系统，从而毁坏这个部分。这样我们就能看到负反馈控制的普遍性，它使每一种生物和每一个子系统都完成原初自然设计所委派给它们的任务。在所有生态系统中都必须完成的功能有生产、消费和分解，所以每一种生物都被限定担任其在生态系统中的主要角色。系统越复杂，这些角色或“小生境” (niches) 就越专门化，相应的，生物就越被限定于其能够担任的角色。生物的限制决定着它们去填充小生境。而对单个生态系统的限制就是要求它们与由许多其他生态系统构成的生物圈和谐地相适应。如果这么看，那么极限就是生物和系统优点的补充，极限使得生物和生态系统可以在给定的物理环境中生存。所以自然设计就伴随着极限。自然是被精巧设计的，它以特定方式运转，在这一范围内，它的运转也以同样的方式受到制约。

自然极限的另一方面是，并非所有自然过程都是完全循环的。实际上有些是不可逆的、线性的；也就是说，尽管生物圈在稳定态中是处于闭合的循环之中的，但在特定时间或地点，这一过程并非总是完美的。除非从最长的时间跨度看，物质循环就并非完全闭合的。腐蚀

就是个明显的例子。另外，生态系统也不可能百分之百地重复使用化学物质。如有些物质会逐渐下沉，会沉入海底。经过许多年之后，造山过程会把这些物质归还到生物圈的活跃部分，使之再进入循环，但在短时间内，它们的运动路径是单向的。化石燃料就是在过去地质年代中堆积起来的非循环有机物的存留物，它们是储藏起来的太阳能和光合作用能的资源，用光了，就须等到将来的地质年代才可能得到补充。最重要的不可逆性之一则是生态发展和持续，这是单个生态系统内部进化的创造性动力。

十一、生态持续性

自然的完美适宜性并不是静态的。生物圈是个动态的、开放的稳态系统；只要系统的某要素变化迫使系统进化，它就会进化。但由于地球在历史上是长期处于地质、气候稳定之中的，在这种稳定的历史中只点缀着短暂时间的相对剧烈变化，所以，在大部分时间，生物圈的物理、化学特征一直是相对不变的，于是自然似乎是稳定的，甚至不变的。但这种表面现象是具有欺骗性的，因为自然系统不仅可表现为因火山作用或人类开采而造成的外伤，而且还受生命繁殖的内在驱动，能变得越来越复杂。

如果能长期观察一块巨石从峰顶移动到山谷的过程，我们就能发现这种驱动的作用。一开始巨石上是没有生命的，但逐渐地就有了青苔。借助于诸如天气这样的机械过程，青苔将改变巨石表面的化学构成，直至在一两个地方出现苔藓植物。许多年以后，苔藓植物又会创造出生长其他植物的条件，昆虫和各种微生物也会渐渐地在巨石上出现。再经过许多年之后，巨石的大部分面积都将被这种生物活动所改变，说不定某一天一颗松子会在这块新创造的土壤中发芽生根。至此，早先巨石上的许多居民都被取代了。这些早先的“拓荒”物种为其他类型的物种创造了适于生存的条件，它们已完成自己的使命。在松树生长期间，它将进一步改变巨石，或许把它分裂成较小的碎片，从而

以物理过程和生物过程相结合的方式加速把大而硬的岩石变成支持生命的土壤的过程。

这一简短的例子能说明若干重要原则。如前所述，生物并非只是适应环境，它们也创造环境，这里青苔和苔藓在很小的范围内重现了原始海洋中微生物创造大气层的作用。通过持续性观察，我们能发现自然保存了生命攸关的创造力。自然的目的性（即自然的进化具有开放的目的性，这种进化不同于朝向先定目的的进化）是很明显的；自然由无生命发展到有生命，从简单的生命和生态系统形式发展到复杂、多样的生命和生态系统形式，进化了的生命和生态系统更丰富，因为它们具有更高的负熵，更高水平的生物物理化学组织。

热力学第二定律是宇宙的基本物理规律，该定律告诉我们，熵或无序性总是倾向于增加，熵增系统会趋于无序和混沌。那么该如何理解自然进化和生态持续性呢？因为在进化和生态持续过程中出现了令人难以置信的负熵或有序性的增加。答案在于，生物能够利用太阳能去做有用功。根据热力学第二定律，能量总是倾向于耗散、衰减，但生物能在衰减之前就利用太阳能而降低系统的熵。虽然生命为什么会存在仍然是个谜，但它一旦存在了，它在生态系统中就有转化的能力。

生态学家通过对多种地方植物和动物共同体的持续性的研究而得出结论：生态系统的演变过程有其内在的动力。生态系统的演变就是生物进化的缩影。一个无生命的地方被“殖民”后，第一批殖民者渐渐地改变环境，直到较为复杂的先驱性生态系统得以建立。这反过来又为出现越来越复杂的生态系统准备了条件，直至能支持最复杂生态系统的气候或物理环境的形成。这是进化的临时目的，这最后一个阶段被称作顶级(climax)。只要未被火、人类干预或其他灾害所破坏，或被影响持续过程的巨大地质或气候变化所破坏，它就会基本上保持不变。

早期生态系统的属性和顶级生态系统的属性几乎是完全不同的，基本区别如表 1 和表 2 所示。表 1 用生态学语言表述，而表 2 用日常语言表述。

表 1 生态系统的发展方向

早期状态 顶级状态
少数物种 多数物种
一种或少数物种主导 相对的物种平等
数量增长 质量提高
共生性少，竞争性强 共生性多，合作性强
短期而简单的生命循环 长期而复杂的生命循环
相对开放而线性的矿物循环 环式闭合的矿物循环
迅速生长 反馈控制/自我平衡
相对低效的能量使用 高效率的能量使用
有序性低(高熵) 高水平的结构，复杂的秩序(负熵)

表 2 进化和生态发展的本质

进化
不成熟 成熟
简单 复杂
同样多样
脆弱 稳定
无序 组织
贫乏 丰富
数量 质量
退化

一切形式的共生，尤其是互惠形式的，都特别值得注意。可这样来概括这两个表，自然通过创造越来越复杂、越来越具多样性的生态系统而以质量取代数量。早期阶段植物生长数量增长很快，到成熟阶段，植物会生长得慢得多，会有更长的寿命；尽管成熟期总的生产(即

光合作用)更高,但共同体的净产量却低于早期阶段,因为能量并不用于新“作物”,而用于保持已有物种的有机生长。所以,在早期阶段,能量相当直接地用于长出更多的植物,从而开拓相对荒凉的地方,而在成熟阶段,能量则大部分用于提高现存共同体的质量。

十二、人在生态系统中的作用

人类自学会用火以来就是反进化的,且人是生态系统顶级状态的打破者。在顶级状态,生态系统已贮藏了无数年的植物、动物和土壤等财富,在自然状态中它们并不能迅速产生很多以供人类之用。换言之,人类不是凭作为一个物种而继承的生物资本而生存,而是挪用了生物资本本身。人类对生态系统第一且最重要的干预便是火的使用:人类发现火烧过的区域能长出丰茂且多汁的草,并认为这是很吸引人的游戏,从而以此发展农业。然而农业发展的结果是自然生态系统的最大的简单化。一位文化生态学家说,人类喜欢的物种很少是耐久和自足的。这些物种有些不能很好地适应环境,有些如果未经帮助甚至不能繁殖,有些则只有不断受到自然拓荒者(natural pioneers)竞争的保护才能生存,而这些自然拓荒者往往是突然进入人类构造的简化了的生态系统的。人类为追求高产植物,发明了一些最脆弱而又不稳定的生态系统。在人类主导的这些生态系统中,可被称作人类中心发展阶段(successive anthropocentric stages)的趋势恰恰与自然生态系统的趋势相反。以人类为中心的演变趋势是简单化而不是复杂化,是走向脆弱,而不是走向稳定。

也并非仅仅种植业才简化了生态系统在畜牧业等其他农业生产中也有些现象。如,养羊的牧场主希望把草留给羊,于是必须赶走或消灭野牛,山狮、狼、山狗、鹰,乃至一切影响产量的捕食者都一样会被赶走或消灭。像 DDT 一类的生态毒药和辐射也是简化生态系统的,因为它们会杀死在食物链高端的生物,而留下少数适应的、能大量繁殖的物种。人类为了生存必须有生产性的生态系统,但高产要求简单甚至高度脆弱的生态系统。生物圈是相互依赖的,人为生态系统的简

化会间接导致其他生态系统的简化；如果生物圈变得过于简单，自然循环就会被打破，就会损失物质，整个生物圈系统就会趋于不稳定。如果每一片森林都被砍伐，那么由什么去调节雨水和制造氧气？如果每一块湿地和靠近我们的河口都被开发(这是使它们高产的“最佳”途径)，那么还有什么地方能让浮游生物生存？

简言之，人类并非只要有吃的和穿的就行了。文明的人必须在利用环境进行生产和保护环境这二者之间保持平衡。也就是说人类必须使生产水平最优化，要考虑自然之非生产性(相对人类生产而言的非生产性)因素对人类福利的贡献，如荒野的贡献；狭义的生产最大化是次优的，它最终对整体系统的破坏是致命的。这样，人类生态学的根本原则就表现为：质的最优(optimum of quality)总是低于可维持的最大量(maximum quantity)。

十三、顶级状态的易变性

尽管一个地区的气候和其他情况一般都是一样的，但局部地方的小气候和小环境会有所不同。例如有些地方多沼泽或比正常气候干燥，有些地方高于平均海拔，有些地方光照更多，有些地方更多地受风的影响，等等。在不同的小气候和小环境中，不同的物种会表现出不同的优点和缺点，并非到处都是一种匀质的顶级状态占主导地位。一般的顶级状态是由许多个处于顶级状态的生态系统镶嵌在一起而构成的，每一个处于顶级状态的生态系统都适应于它所处的局部条件。所以自然生态系统是多样化的。

生态系统往往达不到真正的顶级状态。比如，一个地区可能会遭受火灾和洪水一类灾害的周期性压力，这些压力会使这个地区达不到理论上能达到的顶级状态。然而，共同体适应这些压力，从而产生循环的顶级状态，但特殊的局部条件会抵制总的自然方向。

在有些情况下压力的来源是人，这种生态系统状态就被称作“人为亚顶级”(anthropogenic subclimax)。例如，许多草原是有意用火烧出来的，于是变成了人为亚顶级。亚洲已被种植了几千年的生产

谷类的土地也是个人造的亚顶级，那是对自然湿地的戏剧性的模仿。人为亚顶级当然不像真正的顶级那么自然，但其中最好的也能达到很高的成熟水平。甚至今天英国农村的某些生产区仍具有较高的生态成熟水平。不幸的是这样的例子在亚顶级中很少见，在许多地方，曾经很肥沃的土地已变成沙漠，那是人类对自己栖息地破坏的结果。然而，在有些地区，人类是可以在生产和生态稳定之间保持平衡的。

十四、为生产而剥削生态系统

自然对人类的让步会做出何种反应依赖于局部条件。温带地区的冰河期仅于 10000 年前才结束，这一地区的顶级生态系统与珊瑚礁和热带雨林这样的古老生态系统相比仍是不成熟的，毕竟后者是经历了更长的时间才达到其成熟水平的。能相对较好地支持剥削是较低成熟水平生态系统的特征，正是这一特征才使人类剧烈的农业实践行之有效。在绝大部分地区我们已打破了顶级状态，使我们的农田又回到早期的生态状态，在其中我们选择的物种能够繁茂地生长。在温带地区，气候、土壤条件以及已被打破顶级状态的自然条件都允许农业耕种，只要用适当的方式耕种（如不用广谱杀虫剂过分简化生态系统，不破坏土壤，减少单一种植等），就不会立即出现有害的后果。

与之相比，对很成熟的热带生态系统的严重剥削可能会导致其彻底地崩溃。热带森林的几乎全部营养都在生物体中，很少储藏在土壤中。这样，如果一片森林被清除而用于耕种，绝大部分生物资本就会流向木材加工厂，从而造成生态系统的损失。大部分动物会逃到尚未受影响的区域，它们会去占有该区域的生物资本。这种剥削的结果将是，高度成熟而稳定的生态系统回到早期的持续状态，甚至可能会回到近乎无生命的环境状态。更有甚者，土壤失去了植物的保护会被大雨加速侵蚀，结果会妨碍生物的恢复。于是，出现了这样的悖谬：似乎最稳定的生态系统——如亚马逊盆地森林——反而是最经不起人类干预的，因为过度剥削会导致它们的不可恢复的彻底崩溃。失去的并非仅仅是将来的生产，还有森林等对生物圈总体健康的许多看不见

的贡献。在粮食需求急剧增长的时代，人类必须面对这样的生态悖谬去考虑生产与保护之间的平衡。

生态学家提出了一个基本的农业战略，它展示了一种包括各种自然多样性(庄稼、森林、湖泊、湿地，等等)以及不同生态年代之共同体的混合的安全前景。他们也认为这是最适宜居住的环境。

另一个解决办法就是发展、利用妥协的生态系统(compromise ecosystem)。这种系统是本质上“好的”人为亚顶级系统，因为它们结合了生产和保护的优点。例如，种植水稻又同时养鱼的农田，就类似于自然湿地和河口，是基于脉动稳定性原则(the principle of pulse stability)的妥协的生态系统。尽管脉动稳定性不够理想，但这种系统高产，且可以发展，特别是在热带地区。碎石农业(蘑菇)和养鱼业(鲤鱼塘)也是生产性妥协生态系统的例子。另一类例子就是提供食品的树木庄稼(tree cropping)，如咖啡和可可。

所有这些妥协系统的基本战略都是学习顶级系统的本质，不是去打破它，而是细心地模仿它，把人当作谨慎的寄生过程安插进去，在尽可能获取食物的同时保护寄主(the host)。然而，妥协性系统并非在任何地方都行得通。有些生态系统太脆弱，或太难以管理。而且许多妥协性生态系统的生产能力不高，不足以为大量居住在城市的人口提供食物。所以，在地球的大部分，我们必须通过综合区域去保持生产与保护之间的平衡，把某些地区当作生物资本的贮存地，我们只能以保险或福利的方式从中支取利息，而另一些地方被充分耕作种植以便为庞大的人口提供衣食。生态学家一般都认为，海洋应该被当作保护区，因为海洋是自然循环的关键的调节器，自然生长的鱼类的合理捕捞，海洋养殖(如牡蛎养殖)的妥协系统等也都依赖于海洋。

一般来讲，生态学家敦促实现全球化的人为亚顶级状态，这将会带来生产和保护的平衡，而且也会使自然环境和风景较为宜人。此外，生态持续性为人类的农业改革提供了范式：从快速生长、高产的早期阶段向相对稳定和成熟的顶级状态过渡。这将对人类需要的

最佳满足，是通过结构性共生关系而实现的，既不是只考虑人类利益，也不是只考虑保护自然。

十五、生命就是能量

生态最佳农业能否养活众多人口，主要依赖于它自身能否适应自然经济(the economy of nature)的能量流动特征。能量就是自然经济的流通货币；而生物总数和物质贮备就是自然的财产存量或资本。自然系统吸收太阳能并用于生产，那么系统越是成熟，能量利用就越有效率，其产出就越高。所以能量决定着生产。这似乎是悖谬的。如果我们不成熟的农业系统之能量利用是如此的低效，那么其产量又为什么如此之高呢？部分原因是我们种植的物种都是驯化了的野草，它们已适应于自然，然后人又使之快速生长，于是种植它们能获高产。另外，总辐射量和总的种植面积都很大，所以，尽管过程是低效的，但生产的数量仍然很大。但为了充分回答这一问题，还必须诉诸食物链动能学和生态系统能量补助概念。

考察一下食物链，就能发现须有很大数量的生产者才能养活较少数量的食草类，而这些食草类又只能养活更少的食肉类。之所以如此，有多种原因，但主要原因还在于，在食物链中会出现能量损耗(即能量趋于无用)，也便是因为热力学第二定律在起作用。从机械工程的观点看(不是从生物学观点看，自然并不试图使吞吐量最大化)，自然过程在热力学上是低效的。例如，生产者用太阳能进行的光合作用只有百分之一的效率。另外，生产者的新陈代谢率很高，它们为生存不得不用掉自己生产的大部分能量；食草类为生存须吃生产者从而消费能量。这样，在食物链的每一步中都有能量被转化成无用的热。所以，养活人口的农业的效率在很大程度上依赖从食物链的何处获取食物。当谷类用以喂养猪、牛以供人们消费时，其效率就只有让人们直接吃谷类和蔬菜的十分之一。这样在农业中就存在着我们食谱中的数量与质量的交换。

然而，农业生产的关键因素是人类对作物的能量补助数量。也存在自然的能量补助，如潮汐把营养带到河口。但能量补助大部分是人为的，有时是无意的（也是不受欢迎的，如超营养化），但在更多情况下是精心而为的。所有的农业，无论多么原始，都依赖于劳动、物质形式的能量输入。传统农业系统的能量补助主要采取人力形式，也辅之以畜力。总补助量相对于产出是相当小的，但总产量也常常（并非总是）比较低。与之比较，现代农业的产量高，但并非很有效率，因为它不过就是把燃料转化为食物的生物机器。事实上，如果把支持产业化农业的所有补助都算进去，则它所使用的能量显然多于其产出，换言之，产业化农业的能量产出为负值。

产业化农业对能量的依赖有严重的后果。美国每公顷土地生产的粮食是印度的三倍，但能量耗费却是十倍。这一数据还是保守的，因为气温越高，新陈代谢率就越高，植物的能量损失就越大。所以，在其他因素一样的情况下，温带的产量要高于热带的产量。这对于发展中国家解决如何提高农业产量问题，应是有启发的。他们若想达到发达国家的粮食产量，其能量补助至少要提高十倍。归根结底，粮食问题像生命的所有其他问题一样，也是个能量问题。

十六、生态学的根本教训

概括地说，虽然人类可以合理地剥削自然并合理地用于自己的目的，但人类并没有合理地去。因为人类不满足于自然所分派给他们的份额，于是他们挪用了进化所积攒起来的生物资本。更有甚者，人类由于无视自然的运作规律，还采用破坏性的方式挪用自然的生物资本。有了生态学知识，我们就可以明白，对自然的线性的、单一目的的剥削是与生物圈的规律不协调的，因而是必须放弃的。我们必须学会和自然合作，接受基本的生态学规律，在生产与保护，最优化和最大化，质量和数量之间保持平衡。而这要求人类生活的巨大变革，因为生态学的根本教训是生物圈的有限性：只有一个生物圈，它所能提供的东西也有限，并可能少于我们所欲求的。William Ophuls：

Ecology and the Politics of Scarcity, W H Freeman and Company, San Francisco, 1973, 20-43

需要说明的是，这里所说的自然不同于本书上一章最后界定的自然。这里的“自然”主要指地球，而本书经常强调，人类须对自然心存敬畏，这人类须对之心存敬畏的自然作为终极实在的自然。地球、太阳系甚至总星系都只是作为终极实在的自然的一部分。“作为终极实在的自然”是个形而上学范畴，敬畏自然是一种根本性的人生态度。在实际生活中，敬畏自然的态度只能体现为对具体自然规律的服从，如服从生态学规律。

在以上长篇引用的关于生态学原理的表述中，个别论断是容易引起质疑的。如第十条说到，“自然是被精巧设计的”。彻底的自然主义者会质疑：谁是设计者？基督教信徒会回答：上帝！但彻底的自然主义不欢迎这样的答案。作为终极实在的自然“无为而无不为”的，是自足的，是化生万物、包孕万有的。彻底的自然主义不认为在自然之上还有一个造物主（设计者）。人类居住的宇宙只是自然的一部分，现代宇宙论已能较为满意地说明宇宙的起源，进化论能较为满意地说明地球上生命的起源，所以我们不必说自然是被设计的。设计论者会说，自然进化论不能很好地说明生命的起源，神创论才能说明生命的起源。但自然主义者不认为神创论的说明优于自然进化论的说明。

另外，第九条说，自人类文明诞生起，“就只能别无选择地以损害自然之完美适宜性的方式干预自然。”这一论断未免让人们感到绝望。实际上，以“参赞天地之化育”的人生态度去探讨生态学和生态技术，并用生态技术进行生产，用生态学指导生活，或许能使人类既以文化的方式生存着，又不致损害自然之完美适宜性。

生态学对环境哲学有诸多启示。特别值得注意的有以下几点：

（一）自然是有目的的，是能不断创造的。如以上第十一条所述，自然有很明显的目的性，自然由无生命发展到有生命，从简单生命和生态系统形式发展到复杂、多样的生命和生态系统形式，进化了的生

命和生态系统更丰富，因为它们具有更高的负熵，更高水平的生物物理化学组织。可见，生态学支持本书的基本哲学信念：自然具有主体性，生态系统和生物也具有不同程度的主体性。

(二) 人类只是生物圈的一部分，生物圈又只是自然的一部分。人既不在生物圈之外，也不在生物圈之上，而在生物圈之中，可见，人类不可能征服自然。因为，只有在自然之上或在自然之外的存在者才能征服自然。比如，我们不能说一个人用自己的手征服了他自己的身体。人类可以改造环境，但人类改造环境的活动必须遵循自然规律。

(三) 自然是具有整体性的，自然物是以系统的方式相互依赖的。所以我们只能用整体主义的方法去理解自然，去认识自然系统。为了认识的方便，我们不得不用分析解剖的方法，但分析只能是认识的权宜之计，切不可只用分析而不用综合；在理解自然和认识自然系统时，也切不可“只见树木，不见森林”。

(四) 自然系统有自我平衡的自我保持能力，人类适应自然、谋求幸福的最佳途径既不是征服自然，也不是仅凭一孔之见去积极地保护自然，而是尽量少干预自然，或采取符合生态学规律的方式去干预自然。生态学虽指出，人类不干预自然是不可能的，因为任何生物都对生态系统具有能动作用，即都以自己的方式在改造环境，但同时亦指出，只要生物安分于自己被规定的进化角色，那么它们的行为就不仅无害于生物圈，而且能对生物圈的丰富性作出积极贡献。而事实上非人生物总是安分于自己的进化角色。生态学还指出，人类严格生物学意义上的进化角色是不用火或其他任何技术的捕猎和采集，可见，人类从开始使用最原始水平的技术时就已超越了自己的生物学角色。而现代技术对自然生态的破坏则已达到会彻底破坏生物圈的程度。如果人类能认真地采用生态学视角审视自己的生存状态，就该彻底改变自己的生活方式。当然，我们不可能退回到“不用火或其他任何技术的捕猎和采集”的生产、生活方式，但我们必须彻底改变现代科技的发展方向(本书第六章将集中探讨这一问题)。

当我们说从生态学获得启示时，并没有把生态学当作绝对真理的意思。“启示”(Revelation)一词在基督教传统中有“来自上帝”的意思，但笔者只取其平常的意思。说生态学对环境哲学具有有益的启示，只是说生态学可以与环境哲学对话，二者可以互相支持，而不认为环境哲学是依附于生态学的，也不认为生态学的一切结论都是绝对可靠的。经过现代思想的洗礼，我们应当能认识到人类知识的不可避免的可错性，即没有任何一门学科能把自己奠定在绝对可靠的基础上。哲学、人文学无法将自己奠定在绝对可靠的基础上，自然科学也不行。后经验主义的科学哲学已表明，物理学和伦理学、美学在这方面也只有程度的差别，而没有本质的差别。Jurgen Habermas: *Moral Consciousness and Communicative Action*, translated by Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen, Polity Press, Cambridge, 1990, 14 但由此我们不该陷入相对主义和虚无主义。我们应该相信，人类可以发现局部真理(如生态学)，并在对自然心存敬畏的同时，遵循局部真理的指示，谨慎地生活着。

第二节 事实与价值

我们试图通过伦理学与生态学(或自然科学)的对话和交流，来建立环境伦理。这绝不是以基础主义(foundationalism)的方式去建立知识体系。

知识论的基础主义是这样一些信条：(1)我们的有些信念是自明的，无需辩护的，甚至是绝对真确的。在经验主义者看来，这种信念是可表述为记录感觉资料的语句的；对笛卡儿来说，这种信念就是心灵以最清晰的方式直觉到的命题，如“我思故我在”。(2)其他信念应以自明的信念为依据而得到辩护。在培根等经验论者看来，辩护的逻辑是归纳，在笛卡儿等唯理论者看来，辩护的逻辑是演绎。

自后期维特根斯坦、赛拉斯、蒯因、库恩、普特南之后，没有多少哲学家仍坚持基础主义立场了。基础主义也是当今后现代主义所要消解或解构的教条之一。

我们主张，不同的学科(如自然科学、社会科学、哲学人文学)平等地对话，没有什么学科能为知识提供绝对可靠的、不可改变的基础。人类生活于其中的世界是极其复杂的，没有任何一个学科可以独自发现全面的真理。哲学不行，物理学也不行。我们说现代生态学为人类智慧做出了较大贡献，但这绝不意味着生态学能提供人类生存所需要的一切智慧。《盲人摸象》是个寓意颇深的寓言。每个盲人只摸到了大象的一个部分，却都认为自己所摸到的那部分就是大象。实际上他们都错了，明眼人都能纠正盲人的错误。各个学科在知识探究中何尝不像盲人摸象？所有的实证科学都只研究世界的一个方面(或一个领域)，它们不可能提供对世界的全面透视。哲学有责任去概括和总结知识，提炼大智慧，但哲学也不能妄称自己提供终极真理。哲学不能割断与实证科学的联系，哲学运思应以不断演变着的科学知识为背景。

环境哲学与生态学的探究旨趣有较多的相契之处，故自然会较多地引用生态学成果。但环境伦理在引用生态学成果时受到严重非难。批评者的主要依据就是现代西方哲学的一个教条：不能来自科学的事实证据去证明伦理命题。

这一教条有多种表述方式。有西方学者把它概括为如下三条：

(1) 没有什么道德判断是有真值(为真或为假)的事实陈述。

(2) 没有任何道德判断可从一组由事实陈述构成的前提中逻辑地演绎出来。

(3) 没有什么道德谓词能把一种属性归结于某物。Francis Snare: *The Nature of Moral Thinking*, London and New York, Routledge, 1992, 76

在分析哲学中，事实陈述是指或者为真或者为假(即有真值)的语句，说一个谓词能通过语句把一个属性归结为某物，则要求该语句是有真假的，即能断定其真假。

人们也常用著名英国哲学家摩尔的术语，把违背这个教条的所谓“错误”称作“自然主义谬误”(naturalistic fallacy)。

如何对待这个现代哲学的教条是个极其重要的问题。实质上，这个教条典型地代表着现代思想对事实与价值、科学与道德以及自然规律与社会规范之关系的理解。这个教条也可表述为描述性话语(描述事实)与评价性话语(评价势必涉及价值)的区分。福特(Philippa Foot)认为，整个西方道德哲学都是奠基于事实陈述与评价的对比之上的。James P. Sterba (ed.): Contemporary Ethics: Selected Readings, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1989, 67

弗兰克纳(William K. Frankena)说，将来研究“思想与表达”的历史学家一定会饶有兴味地发现 20 世纪第一个四分之一时间所记录的一种坦率的诡计，这便是哲学家们在争论中常为对手扣上犯了“某某谬误”帽子，其中最有名的“谬误”或许就是“自然主义谬误”。它常被用作武器，只要有人说善为某物，就会被指责犯了“自然主义谬误” James P. Sterba (ed.): Contemporary Ethics: Selected Readings, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1989, 28-29 顺便指出，逻辑实证主义时代的分析哲学有一个更有名的诡计，那便是指责对手提出或论述的问题是“伪问题”，分析哲学曾用这一诡计，把黑格尔的哲学贬得一无是处，把海德格尔的哲学说成是没有意义的。今日中国的部分学者，未必对逻辑实证主义有研究，但也常祭起逻辑实证主义的“法宝”，动辄指责对手提出的问题是“伪问题”。例如，一位颇负盛名的马克思主义哲学研究者，就曾把人类中心主义与非人类中心主义争论的问题指斥为“伪问题”。

。这一时期的哲学主要是分析哲学。分析哲学在中国有一定的影响。这种把“自然主义谬误”当作武器的风气，在今日中国的学术界尚未消失。有些学者就以此为武器，指责环境伦理向生态学寻求思想支持，是犯了“自然主义谬误”。正因为如此，我们不得不花较长的篇幅来叙述这个教条的由来，并阐述当代哲学克服这一教条的努力。

我们也可把这一教条简单地称作事实与价值的截然二分。因为在英语中，描述事实的语句常用“是”(to be)而评价常用“应该”(ought to be)，所以这一教条也常表述为，不能由“是”推出“应该”。

最早论述这一问题的西方哲学家据说是休谟。休谟认为，由理性(reason)不可能推导出道德。因为理性就是对真与假的判断，是惰性的，而道德会影响行动和感情，会刺激热情，会产生或阻止行动，理性在这方面却完全是无能为力的。所以，道德规则不可能是理性的结论 David Hume: A Treatise of Human Nature, Oxford at the Clarendon Press, 1951, 457-458 。

休谟认为，理性只涉及对真假的判断，判断命题的真假，就看观念之间是否存在真实的符合关系，或是否与真实的存在或事实相符合(这里已隐含了后来逻辑实证主义极其看重的分析命题与综合命题的区分)。所以，一切难以判定是否与某对象符合的语句都无所谓真假，从而绝不可能成为理性的对象。休谟认为，激情、意志、行动都谈不上与什么符合不符合，所以不可能判断它们的真假，从而也谈不上符合理性还是违背理性。一个行动可以是值得称赞的，或该受谴责的，但无所谓合理不合理(reasonable or unreasonable)。David Hume: A Treatise of Human Nature, Oxford at the Clarendon Press, 1951, 458 休谟不愧是 20 世纪西方元伦理学中非认知主义(non cognitivism)的先驱，非认知主义元伦理学认为道德话语无所谓真假，从而不构成知识。

休谟指出，自然现象与人的行动是根本不同的，有的人会杀害自己的亲人，橡树的幼株也会毁灭橡树而成长，但这是两类完全不同的事情。是意愿或选择决定了一个人杀害了他的父母，而决定橡树幼株毁灭橡树而生长的是物质和运动的规律。David Hume: A Treatise of Human Nature, Oxford at the Clarendon Press, 1951, 467 在休谟这里已预示了道德规范与自然规律的二分。

休谟关于“是”与“应该”的那段著名论述如下：

“我早已注意到，作者有时用通常的推理方法，论证上帝存在，或进行关于人类事务的研究；但我惊讶地发现，[他们的推理]并非是(is)和不是(is not)命题的通常结合，我从未遇见一个命题不是被应该(ought)和不应该(ought not)所连接。这一转变是难以觉察的；然而，却有严重的后果。因为这个应该或不应该表示了某种新的关系或肯定，这一点有必要得到研究和解释；同时应该给出理由，因为这一切似乎是不可思议的，这种新的关系何以能从其他完全不同的关系中演绎出来。” David Hume: A Treatise of Human Nature, Oxford at the Clarendon Press, 1951, 469

我们可把休谟的观点概括一下：用“是”表述的命题与用“应该”表述的命题是完全不同的两类命题，由前者不能合乎逻辑地推导出后者。

普特南考察了事实与价值分离的另一个来源。普特南认为，马克斯·韦伯关于价值判断不可能得到合理确证的观点，是现代思想中事实与价值二分的根源。Hilary Putnam: Reason, Truth and History, Cambridge University Press, 1981, 205 在韦伯看来，我们不可能令所有可能的理性人满意地证明价值判断的真，所以，价值判断与科学判断(关于事实的判断)是根本不同的。Hilary Putnam: Reason, Truth and History, Cambridge University Press, 1981, 174-175 据此，韦伯是在事实与价值之间做出区分的又一位重要的西方思想家。

西方启蒙时期，启蒙学者一直认为，可以用自然科学的方法研究道德。这便是自然主义(naturalism)的伦理学。20 世纪初，英国著名哲学家摩尔在其《伦理学原理》中对自然主义伦理学进行系统的批判，并产生了巨大的影响。也正是在这部著作中，摩尔发明了反驳自然主义和形而上学伦理学的著名武器——“自然主义谬误”。这部著作对后来伦理学的影响便是事实与价值的更彻底的分离。

摩尔说，自然主义伦理学认为伦理学是一门经验科学或实证科学：其结论可用经验观察和归纳的方法而得以建立。自然主义伦理学认为，我们只能从人的自然属性中发现内在价值。自然主义伦理学的基本方法就是用自然对象或自然对象集合的某种属性去替代善，从而用某种自然科学去取代伦理学。如像密尔(Mill)那样用心理学代替伦理学，或像克利福德(Clifford)那样用社会学代替伦理学，而泰因达尔(Tyndall)要人们“遵循物质规律”，即干脆用物理学取代伦理学。

G E Moore: Principia Ethica, Cambridge University Press, 1980, 39-40 但自然主义伦理学犯了一个具有代表性的错误：“自然主义谬误”。

在摩尔看来，在我们使用的语词中，有一些是简单的、不可分析的，从而也是不可定义的。“定义”最重要的涵义就是叙述某个整体(a whole)之不变的构成部分。如果一个词已是最简单的了，即没有构成部分了，从而不可分析了，那么，它就是不可定义的。像“黄”、“善”(good)这样的词都是简单的、不可分析的，从而是不可定义的。我们只能用简单的、不可分析的词去定义那些复杂的词，却不可能去给每一词都下个定义。我们的思想对象有无数个是不可定义的，它们是最最终的词项(ultimate terms)，任何可定义的词都得诉诸它们才能得以定义。试图把不可定义的“善”定义为某种自然属性，或某种抽象属性，就犯了“自然主义谬误”。许多哲学家认为自己用不同于善的属性定义了“善”，但实际上那些属性并非不同于善，却绝对、完全地等同于善。G E Moore: Principia Ethica, Cambridge

University Press, 1980, 10 所以, 在摩尔看来, 你不可像说“原子是由原子核和电子构成的”那样去定义“善”。试图这样做的伦理学家都犯“自然主义谬误”, 不管你是用自然属性去定义“善”, 还是用形而上学的抽象概念去定义善。边沁、密尔的快乐主义和斯宾塞的进化论伦理学, 都是典型的例子。

也有人认为, “自然的就是善的”。摩尔在批判“自然的就是善的”这一观点时, 认为这一观点之错也是犯了“自然主义谬误”。自然就是自然科学和心理学的研究对象(subject matter), 包括过去、现在、将来存在的一切。G E Moore: *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1980, 40 自然诚然决定了可能性的界限, 她控制着我们追求善的手段。她决定着什么是必要的手段。但必要的手段总是相对于一定目的的, 对手段的追究势必涉及最高的善(highest good)。但什么是最高的善? 这是自然所决定不了的。只有人, 凭其智慧和知识, 经过无数次的试练之后, 才能选择什么是最好的。G E Moore: *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1980, 44-45 可见, 自然规律不等于道德原则, 也不能用自然科学去论证伦理学。

摩尔的《伦理学原理》被分析伦理学家看作是伦理学史上划时代的著作。在摩尔之后, 逻辑实证主义者以及其后的分析哲学家便把“评价性话语”和“描述性话语”的区分看作是基本的哲学原则。在他们看来, 没有任何一组不加评价性前提的描述性陈述可以蕴含评价性陈述, 不相信这一点便犯了所谓的自然主义谬误。John R Searle: *How to Derive 'Ought' from 'Is'*, in James P Sterba (ed) *Contemporary Ethics: Selected Readings*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1989, 55

波普尔是 20 世纪非常有影响力的哲学家, 他自称自己的思想和逻辑实证主义有根本的区别, 但实际上, 他的思想在根本上与逻辑实证主义是一致的。波普尔也坚持认为自然规律不同于社会规范, 而且,

特别强调，从陈述事实的语句推导出表述规范或决定或政策建议的语句是不可能的；或说从事实推导出规范、决定或建议是不可能的。K R Popper: *The Open Society and its Enemies*, Vol 1, London, Routledge & Kegan Paul, 1973, 64

第三节 消解事实与价值之二分

逻辑实证主义哲学曾被当作正统的分析哲学。到了 20 世纪 60 年代，正统分析哲学受到了全面的批判。正统分析哲学大体上包括这样一些教条：(1) 分析命题与综合命题的区分；(2) 观察语言和理论语言的区分；(3) 描述性话语与评价性话语的区分。20 世纪 60 年代，这三个教条都受到了严重的挑战。

早在 20 世纪 50 年代末，美国著名逻辑学家和哲学家蒯因发表了《论经验主义的两个教条》。在这篇文章中，蒯因批判了正统分析哲学的前两个教条。他指出，分析命题与综合命题之间的界限是模糊的，没有什么永真的分析命题，人类知识具有整体性，面对经验材料，任何命题都可能被修正，但通过命题系统的整体调整，任何命题也可得以保留（即仍被当作真的）；认为理论命题总可以翻译为经验命题也是站不住脚的。蒯因的这篇论文在分析哲学领域产生了巨大的影响。

1962 年，库恩(Thomas Kuhn)出版了《科学革命的结构》一书。这虽是一本篇幅不大的小册子，却在西方学术界产生了极大的影响。它不仅影响了科学哲学(逻辑实证主义时期哲学的核心部分)，而且影响了社会学、历史学等。在库恩看来，科学的演变是以这样的方式进行的：前科学——常规科学(形成了成熟的科学范式)——危机和革命——新的常规科学(形成了新的科学范式)……在科学革命期间，存在着新旧范式之间的争论。在逻辑实证主义看来，存在中立于不同科学理论的逻辑和经验事实，从而存在客观地裁决不同理论之真假的方法。即用描述性的观察语言表述中立于相互竞争的理论的证据，并遵循中立的逻辑(归纳逻辑)去判定证据对双方的支持程度。在库恩看来，没

有这样的中立的逻辑，也没有中立于理论的证据。后来的费耶阿本德 (Paul Feyerabend) 等人进一步发挥了库恩的观点。他们指出，在观察语言与理论语言之间也没有截然分明的界限，观察总是渗透了理论的。于是，正统分析哲学的第二个教条被批驳得体无完肤。

那么正统分析哲学第三个教条的命运如何呢？它同样没能幸免于难。1964 年著名分析哲学家塞尔 (John R Searle) 发表了《如何由“是”推导“应该”》一文，对“描述性话语”与“评价性话语”的二分进行了批驳。1981 年美国著名分析哲学家普特南出版了《理性、真理与历史》一书，对事实与价值的二分进行了更加深入的分析 and 批判。由于对这一教条的消解与本书的主题密切相关，故以下将作较详细的阐述。

让我们先看塞尔的论述。

塞尔试图通过一个反例 (counter example) 去反驳“由‘是’推不出‘应该’”这一论断，并解释，虽然不能说一个反例就能推翻一个哲学命题，但如果能选择可靠的反例，并说明它何以构成反例，并进一步提供支持反例的理论，而该理论又能产生无数反例，那么至少可以帮助理解被反驳的命题，或限制被反驳命题的适用范围。这样的反例必须这样构成：选择的陈述必须被正统分析哲学家认作纯粹的事实陈述或描述性陈述，然后必须分析这样的陈述如何与被正统分析哲学家认作评价性陈述的语句 (必须包含“应该”) 存在逻辑联系。

John R Searle: How to Derive ‘Ought’ from ‘Is’, in James P Sterba (ed) Contemporary Ethics: Selected Readings, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1989, 55

塞尔所分析的几个语句如下：

(1) 琼斯说了这样一句话：“我在此承诺付你史密斯 5 美元。” (Jones uttered the words ‘I hereby promise to pay you , Smith, five dollars.’)

(2) 琼斯承诺付史密斯 5 美元。(Jones promised to pay Smith five dollars.)

(3) 琼斯置自己于承担付史密斯 5 美元之义务的境地。(Jones placed himself under (undertook) an obligation to pay Smith five dollars.)

(4) 琼斯有义务付史密斯 5 美元。(Jones is under an obligation to pay Smith five dollars)

(5) 琼斯应该付史密斯 5 美元。(Jones ought to pay Smith five dollars.) John R Searle: How to Derive ‘Ought’ from ‘Is’ , in James P Sterba (ed) Contemporary Ethics: Selected Readings, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1989, 55-56

塞尔力图表明，每一陈述与其后续陈述之间虽未必全是“蕴涵”关系，但也不全然是偶然关系。而且为使之构成蕴涵关系必须增加的陈述也没有必要涉及评价性陈述、道德原则或其他什么陈述。也就是说，再增加必要的陈述就可以得出由“是”推导出“应该”的例子。

塞尔逐一分析了如上 5 个语句之间的逻辑关系。

在特定情境中说出了(1)中引号内的话，就是做出承诺的行动。在那种情境说这句话就是做出承诺，这正是(1)中语词意义的一部分或后果。‘I hereby promise’是英语中完成(2)所描述的行动——承诺——的典型表达。

塞尔还分析了这种语言行动的更准确的形式：

(1a) Under certain condition C anyone who utters the words (sentence) ‘I hereby promise to pay you, Smith, five dollars’ promises to pay Smith five dollars (任何人在特定条件 C 下说了“我在此承诺付给你史密斯 5 美元”这句话都承诺了付给史密斯 5 美元。)

条件 C 涉及什么呢？无非涉及成功兑现承诺行动的充分必要条件。例如，说话者和听话者史密斯都在场，他们都是清醒的，都说英语，都在严肃地说话。说话者知道自己在干什么，非出于药物的影响之下，没有被催眠，不是在演戏，也不是在讲笑话，等等。对条件 C 的表述诚然是不确定的，但这些确定说了“我在此承诺”这句话的人已做出承诺行动的条件是经验条件(empirical conditions)。所以，可以把附加条件表述为：

(1b) 条件 C 具备。

塞尔认为，由(1)，(1a)和(1b)可推导出(2)。论证形式是：如果 C，则如果 U 那么 P，其中 C 表示条件，U 表示说话，P 表示承诺。在这一推理中，没有隐含什么道德前提。

在分析(2)与(3)之间的逻辑关系时，塞尔指出，根据定义，承诺就是把自己置于承担义务境地的行动。对“承诺”这个概念的分析势必涉及承诺者对受承诺者的义务的承担、接受或认同，涉及对将来行动过程的执行，通常是为了受承诺者的利益。塞尔认为，(2)与(3)之间具有直接的推导关系。

在分析(3)与(4)之间的关系时，塞尔指出，如果一个人置自己于承担义务的境地，那么，在其他情况不变时，他就承担着义务。塞尔把这当作重言式(tautology)。所谓重言式就是定义或永真的逻辑命题，如“单身汉是未结婚的男子”，“2 加 2 等于 4”，等等。塞尔认为，由(3)推导出(4)就像从(1)推导出(2)一样，推理形式是：如果 E，则如果 PU0 那么 U0，其中 E 表示“其他情况不变”，PU0 表示“置于承担义务的境地”，U0 表示“承担义务”。

最后是关键的一步，由(4)推导出(5)。塞尔认为，在其他情况不变时，“一个人应该(ought to)做他有义务做的事情”也是个重言式。在推理时需要有个附加的前提：

(4a) 其他情况不变。这样推理形式就与从(3)推导出(4)类似。这个推理形式就是：如果 E，则如果 U0 那么 O。其中 E 表示“其他情况

不变”，UO 表示“承担义务”，O 表示“应该”。即，由 E 和 UO 可推导出 O。John R Searle: How to Derive ‘Ought’ from ‘Is’ , in James P Sterba (ed) Contemporary Ethics: Selected Readings, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1989, 56-57

塞尔认为，这样就由“是”推出了“应该”，而且是自然语言所承认的严格意义上的推导。推理所需的前提(包括附加前提)都不是评价性的，它们由经验假设、重言式和语词使用描述构成。而且所推导的“应该”是“定言的”(categorical)而非“假言的”(hypothetical)。(5)不是说如果琼斯想如何如何就应该付钱，它是说琼斯应该付钱。而且推导出的是第三人称命题，不是第一人称命题。即不是由“我说‘我承诺’”而得出“我应该”，却是由“他说‘我承诺’”得出“他应该”。

塞尔指出，这一证明过程揭示了说出特定语词和语言行动承诺之间的联系，也揭示了由承诺到义务、由义务到“应该”的关系。由(1)到(2)这一步推理不同于其他。在(1)中我们把“I hereby promise …”解释为具有特定意义的英语短语。在特定情境说出这个短语就是承诺的行动。John R Searle: How to Derive ‘Ought’ from ‘Is’ , in James P Sterba (ed) Contemporary Ethics: Selected Readings, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1989, 58

塞尔是对语言行动的分析做出重大贡献的分析哲学家，他关于可由“是”推出“应该”的论证也依赖于他的语言行动理论。他的论述仍是有争议的，他认为(4)(即“琼斯有义务付史密斯 5 美元”)不是个道德陈述，但许多哲学家会认为这是个道德陈述。实际上，明确“琼斯有义务付史密斯 5 美元”这句话的意义，须诉诸作为“内在的制度”的道德。

塞尔在承认“是”与“应该”的区分的前提下，着力表明可由“是”推出“应该”，这对解决“自然主义谬误”问题是个贡献。但仅至于此还远远不够。必须彻底消解事实与价值的截然二分，才能真正解决问题。在这方面，普特南的思想特别值得重视。

普特南认为，事实与价值的关系问题不同于其他的哲学问题，这个问题与每个人都有关系，是个“强制性的问题”(a forced question)，对此，每一个反思的人都必定有其真正的意见(a real opinion)。认为事实与价值分属完全不搭界的领域(totally disjoint realm)，而事实陈述与价值判断的二分(the dichotomy “statement of fact or value judgment”是一种绝对的二分，这种观点已具有文化制度(cultural institution)的地位。Hilary Putnam: Reason, Truth and History, Cambridge University Press, 1981, 127

现代西方思想设定事实与价值的二分与科学主义(scientism)的流行休戚相关。人们通常认为，科学研究事实问题，宗教、哲学、艺术才研究价值。科学主义者通常认为，只有科学提供的关于事实的理论才是真正的知识，而宗教、哲学、艺术等提供的价值只代表着人们的情感需要和心愿。科学被认为是价值中立的。普特南对这种观点进行了批驳。

在普特南看来，事实与价值之间的界限永远是模糊的，因为事实陈述本身是渗透价值的，而且我们赖以决定什么是事实什么不是事实的科学探究实践也是预设价值的。Hilary Putnam: Reason, Truth and History, Cambridge University Press, 1981, 128

反驳者会说，科学预设价值是一种保护性的让步，例如，科学预设我们是追求真理的，真理是一种价值，但不是伦理价值(ethical value)。可见，坚持事实与价值二分的人们试图在伦理价值与非伦理价值之间做出区分，从而表明伦理价值是主观的，甚至在一定意义上

讲是任意的，而科学所预设的非伦理价值，如真理，是客观的，是可根据合理准则加以判定的。

普特南认为真理符合论经康德和后期维特根斯坦之后，已一蹶不振，即我们已没有理由再坚持认为，真理是观念与独立于观念的实在的符合。科学的目的诚然在于发现真理，但真理不过就是可被我们所合理接受的信念，“真理本身从我们的合理接受标准(our criteria of rational acceptability)中获得其生命”。Hilary Putnam: Reason, Truth and History, Cambridge University Press, 1981, 130

普特南认为，科学是整体性的事业，建立科学理论的过程不可能被正确地分析为一句一句地证实(verifying)科学理论的过程。在科学中，证实是个整体性的事情(a holistic matter)，面对“作为全体”(as a corporate body)的经验检验的是整个科学理论体系，对整个体系如何与经验检验相适应的判断最终会涉及某种直觉性的事情，少了对全体人类心理学的形式表达，就不可能把这种判断形式化。Hilary Putnam: Reason, Truth and History, Cambridge University Press, 1981, 133

考察一下科学家和普通人是如何合理接受信念的，我们就可知道合理可接受性的理想(the ideal of rational acceptability)是什么。这样，我们就可以明白，我们在科学中所努力做的不过就是构造这样一种世界表象(a representation of the world)，它是工具有效的、融贯的、综合性的，并且是功能简单的。为什么呢？因为拥有这样的表象体系是我们人类认知繁荣观念(our idea of human cognitive flourishing)的一部分，即幸福(Eudaemonia)的一部分。形而上学实在论(metaphysical realism)认为，人类认知可与本体世界相一致，真理正体现为人类观念与本体世界的符合。若坚持这一观点，我们就可以说，工具有效性、融贯性、综合性以及功能简单性都

是从属于对与本体符合的真的追求的。但在普特南看来，坚持真理符合论的形而上学实在论是站不住脚的。

否认形而上学实在论的真理符合论并不意味着否认与经验世界(empirical world)的经验适应(empirical fit)。但与本体世界相对的经验世界依赖于我们的合理可接受性标准(反之亦然)。我们用我们的合理可接受性标准去建构“经验世界”的理论图画(theoretical picture)，随着这幅图画的发展，我们又根据图画去修正我们的合理可接受性标准，如此循环往复，以至无穷。普特南称自己的哲学立场为内在实在论(internal realism)。根据内在实在论，我们必须有一个合理可接受性标准，才能拥有一个经验世界。正因为如此，“现实世界”(real world)依赖于我们的价值，反之亦然。Hilary Putnam: Reason, Truth and History, Cambridge University Press, 1981, 134-135 既然这样，科学就不是什么价值中立的事业，因为科学所追求的真并不是与本体世界相符合的真，而是服务于人类繁荣和幸福的真。

如果科学，特别是精确科学，也隐含着价值，且部分显示着我们的善观念(our idea of the good)，那么我们善观念的其余部分就可以在其他知识领域的合理可接受性标准中找到。但为此须拓宽合理可接受性标准观念。在科学方法论中，合理可接受性标准按字面意义就是告诉我们何时应当接受陈述、何时不应当接受陈述的标准。但广义的合理可接受性标准不能只是判断陈述体系(system of statements)之真假的标准，它还应告诉我们如何判断陈述系统的恰当性和清晰性(adequacy and perspicuousness)。有的陈述体系并非因为其假而未能提供令人满意的描述，而是因为缺乏恰当性和清晰性。

精确科学的宗旨并非仅在于发现真的、甚或真且普遍的陈述体系，而在于发现真且相关的(relevant)陈述体系。而相关性(relevance)观念却渗透着广泛的利益和价值。知识必须是相关的，而知识的相关性决定了我们的世界知识是预设了价值的。

在考察知觉合理性时，我们能发现隐含于其中的标准和技巧，根据这些标准和技巧，我们判定一个人可否对哪怕最简单的知觉事实作出真的、恰当的、清晰的说明。现代心理学家特别强调，连最简单的知觉都涉及理论构造。这不仅在神经生理学层次是对的，在文化层面也是对的。一个生活在不用家具的文化中的人，走进一个房间后，可以给出关于这个房间的某种描述，但如果他根本不知道什么是桌子、椅子等，那么他的描述就几乎不可能传达我们想知道的关于房间的信息。他的描述可能都是真的，但却是不恰当的。

这一简单的例子表明，一种恰当的描述隐含地要求描述者已有一套概念，没有特定的概念就不可能恰当地描述任何事实。Hilary Putnam: *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1981, 137-138

在普特南看来，事实就是可合理相信的东西，说精确一些，事实的观念就是真陈述(a true statement)，是可合理相信的陈述观念的理想化(an idealization of the notion of a statement)。而“可合理接受的”与“真的”是两个互相依赖的观念。理性的(being rational)既涉及相关性标准，又涉及合理可接受性标准，而我们的一切价值都涉及我们的相关性标准。判定我们的世界图画为真(或按现在的看法为真)，并回答相关的问题(以及我们能回答的问题)，奠基于我们整个价值承诺体系，也揭示着我们的价值承诺体系。正因为事实、真、合理可接受性、相关性以及价值，皆处于相互依赖的关系之中，真理观念本身的内容依赖于我们的合理可接受性标准，而这一切又反过来依赖于我们的价值，并预设我们的价值，所以，“每一个事实都渗透着价值，而我们的每一种价值都负载着某种事实”，事实和价值通过我们的文化和语言框架而处于密不可分的联系之中。通过对最简单的陈述的分析，即可看出这种联系。以“猫在草席上”这个陈述为例，如果某人真的在某种语境中作了这一判断，那他便运用了“猫”、“在……之上”以及“草席”三个概念，而这些概念的出现

和通用便反映了文化的旨趣和价值(the interests and values)。我们有“猫”这一范畴,因为我们认为把世界划分为动物与非动物是重要的,而且我们还对某一给定的动物属于哪一个种感兴趣。说一只猫而并不仅仅一个东西在草席上,才是恰当的(或相关的)。我们有“草席”范畴,因为我们认为把非动物性事物划分为人造物和非人造物是重要的,而且我们对特定人造物的用途和性能感兴趣。说猫在草席上而不仅仅在某个东西上才是恰当的。我们有“在……之上”这一范畴,因为我们对空间关系感兴趣。Hilary Putnam: Reason, Truth and History, Cambridge University Press, 1981, 201-202 可见,我们的语言是一个复杂的分类系统,而分类就体现了我们的旨趣和价值,在特定语境中的语言选择(即对相关性或恰当性的重视)又反映了我们的特殊旨趣。所以,就连最简单的事实(陈述)也是渗透价值的。更不用说社会事实(陈述)了。“一个放弃了日常道德观念,或以不同意识形态和道德观取代了日常道德观念的文化,将会丧失以我们现在的智能去恰当而又清楚地描述日常人际关系、社会事件和政治事件的功能。” Hilary Putnam: Reason, Truth and History, Cambridge University Press, 1981, 212 可见人不可能不带任何道德观念(或价值观念)而纯粹地、绝对中立地描述客观事实,因为“任何概念框架的选择都预设了价值”,描述日常人际关系和社会事实(social facts)以及思考个人生活计划的框架选择都会涉及人的道德价值。

“你不可能选择一个只‘摹写’(copies)事实的框架,因为没有什么框架只是对世界的‘摹写’。” Hilary Putnam: Reason, Truth and History, Cambridge University Press, 1981, 215

普特南一方面反对科学主义,一方面反对伦理学相对主义;一方面反对形而上学实在论,一方面反对伦理学主观主义。即不认为任何种类的伦理学都是好的或合理的,不认为一切伦理价值都是主观的。依普特南之见,现代主流哲学一方面过分夸大了科学的客观性,另一方面夸大了伦理学的主观性。形而上学实在论与主观主义有彼此对立

的方面，也有彼此一致之处。今天，我们对物理学是过于抱持实在论的立场，而对伦理学又过于抱持主观主义的立场，这两种思想倾向是密切相关的。人们对物理学过分抱持实在论立场，因为人们把物理学看作唯一的真理论(One True Theory)，即唯一的真实描写本体世界的真理体系。普特南是个深受杜威影响的实用主义者，他认为物理学也只是适用于解决特定问题、实现我们特定目的的可合理接受的描述。在形而上学实在论和主观主义的共同影响之下，人们会认为凡不能“还原”为物理学的描述都是主观的。而普特南认为，对物理学少一些实在论倾向，对伦理学少一些主观主义倾向，才是正确的立场。

Hilary Putnam: Reason, Truth and History, Cambridge University Press, 1981, 143

普特南论述了价值的客观性问题，但他所说的客观性不是与本体相符合的客观性。在普特南看来，所谓的精确科学也达不到这种意义的客观性。因为精确科学中的合理可接受性标准依赖于诸如“融贯性”、“功能简单性”等认知美德(cognitive virtues)，这些美德则表明，至少某些价值术语表示它们所用于其上的事物的属性，而并不表示使用者的感情。

如果“融贯的”、“简单的”不表示理论的属性，而只表示某些人对理论的态度，那么像“证明了的”、“很好确证的”、“可行说明中最佳的”这样的表示合理可接受性的语词一定也完全是主观的，因为合理可接受性不可能比它所依赖的诸参量更客观。普特南反对相对主义和极端主观主义，认为，说合理可接受性本身也是主观的是自相矛盾的(self refuting)。既然我们不能说合理可接受性标准也是主观的，而“融贯性”、“功能简单性”等就是构成合理可接受性标准的参量，它们都具有客观性，所以，我们必须得出结论，至少这些价值词项有某种客观的应用，有某种客观辩护的条件。也就是说，至少有些价值是客观的。

有人可能会说，“融贯的”、“简单的”、“证明了的”不是价值词项，但普特南认为，这些词项与典型的价值词项有许多共同的特征。“融贯的”、“简单的”、“证明了的”等语词像“和蔼的”、“美丽的”、“善的”一样，是常被用作赞扬的语词。“融贯性”、“简单性”和“证明”与“和蔼”、“美”、“善”一样是处于历史条件之下的，这些认识论词项和伦理学、美学价值一样处于持续不断的哲学争论之中。回答什么是合理性本身之合理概念(the rational conception of rationality itself)这个问题，与为伦理学体系辩护一样困难。Hilary Putnam: Reason, Truth and History, Cambridge University Press, 1981, 135-136

在事实与价值之二分的影响之下，人们认为，在用语言进行描述和用语言进行赞扬或谴责之间有根本的不同。但普特南认为，这种区分不是词汇层次的区分。像“体贴的”(considerate)和“不体贴的”(inconsiderate)这样的语词当然可用来赞扬或谴责，但关于“某人是不体贴的”的判断既可用作谴责，也可用作描述，甚至也可用作说明和预测。

普特南举例说明了这一点。假如我对你说：“别让琼斯伤害你的感情。你可能认为他那样跟你说话是讨厌你，但这是个容易产生的错误印象。不管他对你有什么感觉，他都可能表现出这种你觉得感情受到伤害的行为。他只是个不会体贴人的人，但不要认为这与你有什么特殊关系。”

在设想的这段话中，一个人用了“不会体贴人的”(inconsiderate)这个词，但并不用以谴责琼斯，却只是用以预测和说明琼斯对别人的行为。在此，预测和说明都可以是完全正确的。像“嫉妒的”一类语词也一样，既可以用于谴责，也可有完全不含谴责意味的用法。Hilary Putnam: Reason, Truth and History, Cambridge University Press, 1981, 138-139

值得注意的是，说明和预测一直被正统科学哲学(如逻辑实证主义)认作是科学的专利，只有科学理论才有说明和预测的功能，而科学是只研究事实的，是不使用评价性语言的。但普特南的分析表明，所谓的评价性语词不但可用于描述，而且也可用于说明和预测。这便进一步表明，“在真实世界和真实语言中，事实/价值的区分是不可救药地模糊的(hopelessly fuzzy)”。Hilary Putnam: Reason, Truth and History, Cambridge University Press, 1981, 139

正因为事实与价值、描述性话语与评价性话语的区分是模糊的，事实与价值是相互渗透的，描述性话语隐含着评价，评价性话语也可以用于描述、说明和预测，所以，价值也具有客观性，价值判断也是可以得到合理断定的。

让我们概括一下普特南关于事实与价值的观点：没有什么与本体相符合的真理，真理不过就是可合理接受的信念，而事实不过就是真的信念；所以，何谓真理，何谓事实，皆依赖于我们的合理可接受性标准，当然合理可接受性标准也会随着我们信念体系的改变而改变；我们的合理可接受性标准包含这样一些参数：经验恰当性、工具有效性、逻辑简单性、融贯性、相关性等，这些参数实际上都是人类所追求的价值，其中的相关性特别蕴含着美和善等价值；所以，事实与价值是相互渗透的，描述与评价之间的区分也是相对的；如果说科学理论具有客观性，那么伦理学也具有客观性，这里的客观性仅指非任意性，说一个陈述或陈述体系是客观的，仅指它是可根据一定的合理性标准加以断定的，而非指它符合某种超越人类信念体系的本体实在。

普特南是受过严格分析哲学训练的哲学家，他关于事实与价值的论述特别值得我们仔细辨析。由普特南的分析，我们可以确信，在人类语言框架之内，事实与价值是相互渗透的，描述与评价之间的界限也是模糊的。科学并不像实证主义所认为的那样是价值中立的，科学渗透着价值。有了普特南的细致分析，又有了塞尔关于可由“是”推出“应该”的论证，我们可以宣称：事实与价值的截然二分已被彻底

消解，“自然主义谬误”已失去其批评的威力。埃代尔(Abraham Edel)等学者在《应用伦理学批判：反思和建议》一书中也曾简述过当代哲学家对事实与价值二分的消解，并指出，“根据这些对事实与价值理论的考察，在应用伦理学中，任何一开始就认同完全依赖于事实与价值之截然二分的方法的做法，都显然是不明智的策略” Abraham Edel, Elizabeth Flower and Finbarr W O’ Connor: Critique of Applied Ethics: Reflections and Recommendations, Temple University Press, Philadelphia, 1994, 79

这样，在伦理学论证中，我们就不必再忌讳用事实陈述去支持价值判断了。这一成果是十分重要的，有了这一成果，我们就可促进科学(特别是生态学、系统论、复杂性理论等)与哲学伦理学的对话，就可以运用科学的某些成果去支持哲学伦理学的结论。环境哲学在运用生态学思想时，就再也不必在乎被指责为犯了“自然主义谬误”了。

第四节 正确理解事实与价值的关系

现代西方思想在事实与价值之间做出严格区分，并认为不能由事实陈述推出价值判断。这与现代人对自由和解放的追求密切相关，甚至与自由主义意识形态密切相关。事实与价值的二分在波普尔那儿被表述为“事实与规范的二元论”(the dualism of facts and standards)。波普尔认为，自由主义就奠基于事实与规范的二元论。K R Popper: The Open Society and its Enemies, Vol 2, London, Routledge & Kegan Paul, 1973, 392 不难分析，由事实与价值的二分可推导出自然规律与社会规范的二分。

在波普尔看来，原始人和古人(甚至一部分现代人)没能认识到自然规律与社会规范(如道德规范、法律)之间的根本区别，他们把社会规范等同于自然规律，认为社会规范与自然规律的效力是一样的，这是愚昧的表现。波普尔说，原始部落社会或“封闭社会”的巫术态度特征之一是他们生活在不变的禁忌、法律和风俗的魔圈之中，他们认

为这些禁忌、法律和风俗就像太阳之东升西落、四季之轮转或其他自然规律一样不可改变。他们不能在自然与社会、自然规律和社会规范之间做出区分。但社会的发展需要在这二者之间做出区分。

像描述太阳、月亮和行星运动以及四季更替的规律，引力定律和热力学定律，都属于自然规律(natural laws)，而要求或禁止特定行为模式的规则，如摩西十诫，规定国会议员选举程序的法律规则，构成雅典宪法的法律，则都是规范性法则(normative laws)。自然规律是严格不变的规律，就被人类所表述的自然法则来讲，它或者事实上在自然界成立，这时该法则是个真陈述；或者不成立，这时它就是个假陈述。自然规律是不变的、无例外的，是既不可违背，也不可强加的，是超越于人类的控制的。人类在不懂或漠视自然规律时会遇到麻烦，尽管人类可把自然规律用于技术目的。

而规范性法则却不同于自然规律。规范性法则是由人制定的，是可变的。你可以说某个规范性法则是好的或坏的，对的或错的(right or wrong)，可接受的或不可接受的，但只能在隐喻的意义上说它是真的或假的。也就是说规范性法则是无所谓真假的。K R Popper: *The Open Society and its Enemies*, Vol 1, London, Routledge & Kegan Paul, 1973, 57-58

在波普尔看来，当人们不能在自然规律与规范性法则之间做出区分时，他们就势必仍生活在原始社会或封闭社会；只有当人们都能清楚地做出这种区分时，开放社会才会到来。而开放社会是远比原始社会和封闭社会优越的社会。因为在原始社会和封闭社会，人们被剥夺了很多原本可以享受的自由。原始社会和封闭社会都存在过多或过严的禁忌和规范，而且人们认为社会禁忌和规范像自然规律一样不可改变。例如，一个渔猎部落可能有出海前男女不能有性生活的禁忌，他们会认为，这条禁忌和四季更替一样不可改变，而不明白，这条禁忌不过是人为制定的规范，你违背了这条规则，只要不被他人发现，就不会受到惩罚，这与从极高处摔下一定会摔死完全不一样。但原始人

不明白这一点，他们像遵循自然规律一样遵循部落禁忌，做了违背禁忌的事，会万分恐惧。在波普尔看来，这是愚昧无知的表现。

可见，波普尔之论证的要点在于：事实与价值的二分或自然规律与社会规范的二分，不仅有其逻辑学的依据，而且有其社会学的依据，即做出这种区分的社会是更文明、更进步、更好的社会，未能做出这种区分的社会是蒙昧的社会。这一论证本身包含着价值判断，我们有必要对波普尔所预设的价值判断进行分析。

波普尔曾不遗余力地批判历史决定论，他把历史决定论叫做“历史主义” (historicism)。他认为，并没有什么历史进步的必然规律，历史的演变是不可预测的，只存在历史演变的基本趋势。但波普尔似乎设定了进步主义的历史观，即认为由封闭社会到开放社会的演变是一种真正的历史进步，而开放社会的雏形就是现代资本主义社会。这种进步主义的观点至今仍占据着现代思想的主导地位。中国当代的许多自由主义者都持这种观点。

按照波普尔的观点，传统中国社会属于典型的封闭社会，因为在传统中国思想中没有他所强烈呼吁的“事实与规范的二元论”；相反，中国思想家总在论证“天道”与“人性”的内在一致，以及社会纲常伦理与宇宙规律的内在一致，他们甚至认为，宇宙秩序就是道德秩序，道德秩序就是宇宙秩序。

《中庸》开篇即说：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”朱子解释道：“命，犹令也。性，即理也。天以阴阳五行化生万物，气以成形，而理亦赋焉。于是人物之生，因各得其所赋之理，以为顺健五常之德，所谓性也。率，循也。道，犹路也。人物各循其性之自然，则其日用事物之间，莫不各有当行之路，是则所谓道也。”（宋）朱熹注：《四书集注》，北京古籍出版社 2000 年版，第 23 页。朱子还说：“性者，人所受之天理。天道者，天理自然之本体。其实一理也。”（宋）朱熹注：《四书集注》，北京古籍出版社 2000 年版，第 87 页。张载说，“循天下之理之谓道，得天下之理之谓德”，又说，

“‘大德敦化’，仁智合一，厚且化也”。王夫之解释道：“大德存仁于神而化无不行，智皆因仁而发，仁至而智无不明”王夫之著：《张子正蒙注》，中华书局 1975 年版，第 168 页。。可见，人道与天道，性与天理，或仁(道德)与智(智慧)是内在一致的，“道德”即“天下之理”。中国传统思想循此理路就很难生发出波普尔所特别珍视的“事实与规范的二元论”。这样，中国社会就永远只能是落后愚昧的“封闭社会”。

这一判断正是今天中国许多自由主义者的观点，尽管也有人认为，中华文明无外部干预也能逐渐走向现代化。在他们看来，以自由主义为意识形态的现代自由社会是远比传统中国社会高级、文明、先进的社会。他们可能和波普尔一样反对历史决定论，即不认为有什么不依人的意志为转移的客观历史规律。但就在这一点上，他们的观点很难自圆其说。因为他们认定，自由主义具有普世性，认为自由的资本主义代替封建社会，或波普尔所谓的“开放社会”代替“封闭社会”，是一种历史的必然，更是一种进步。实际上，“进步”概念已隐含了一种历史演变的等级序列，所谓社会进步，就是由低级、蒙昧的社会到高级、文明的社会的演变。我们不禁要问：这种由低级到高级的演变是必然的过程呢，还是偶然的过程？波普尔欲使自己的理论一以贯之，则只能回答：是个偶然的过程。因为没有什么客观的历史规律，人类的社会建构归根结底是人们自由选择的结果。但中国现今的自由主义者们似乎很难表现出这种理论的逻辑一致性，因为他们倾向于认为，中国社会由封建社会向现代自由社会的转型是一种必然趋势。他们可能不诉诸客观的历史规律，而诉诸契约论。认为，绝大多数人喜欢西方的社会制度和生活方式，所以，自由民主的社会具有普世性，从而自由主义具有普世性。如果他们承认，绝大多数人喜欢也只是绝大多数人的偏好而已，它并不表明这种选择代表着历史进步的必然趋势，绝大多数人也许做出了坏的选择，将来人们或许会抛弃这样的选择，那么他们仍能自圆其说。但至少有些自由主义者认为，资本主

义的自由民主社会就是人类的最佳选择，它代表着“历史的终结”，是历史进步的必然趋势，这便置自由主义所依赖的反历史决定论于矛盾境地。

笔者更倾向于沿着波普尔反历史决定论的思路，思考传统中华文明与现代西方文明的关系。

显而易见，中国是被西方列强逼迫着走上现代化之路的。在西方列强入侵之前，中华文明已按自己的独特方式延续了几千年，而且取得了辉煌的成就。假如没有强大的西方文明的崛起和在全世界的扩张，中华文明还会按自己的方式演变着，中国人会按自己的方式而“自强不息、厚德载物”。自由主义者可指出传统中华文明的种种缺点甚至罪恶，如物质生产力水平的低下，政治和思想的专制，鲁迅甚至把一部中国历史指斥为“吃人的历史”。但反观现代西方文明的严重危机，我们或可发现中国传统文明的某些优点。如，中国儒学对“人欲”的抑制；中国文人对人生意义的追求方式——对天人合一境界的追求；中国文人追求高雅的休闲方式——讲究琴棋书画，善为诗词歌赋；中国传统的交往方式。我们今天不宜再用“五四”时代中国启蒙学者的心态去看待中国的传统文化了。传统的中国人不像现代人，现代人只知道用科技含量越来越高、包装越来越精美的物(商品)去标识人生价值和意义，传统的中国人注重通过自己的境界、德行或品格去标示人生意义。如果说每个人活着都希望能得到他人的承认，那么现代人总是想通过对物的占有去获得他人的承认。例如，当代中国的城市人，总认为自己拥有了汽车、洋房，邻人、同事自然就会刮目相看。但传统中国人并不是这样，他们可通过亲善、和谐且富有精神意义的交往方式而得到他人的承认，如《红楼梦》中所描写的诗社，就是一种很富有精神意义的交往方式。当然，传统中国人并非完全不看重物，文化必须通过美化了的或“文化”了的物而得以标识，但中国传统思想认为“玩物丧志”，古代中国的意识形态和制度都不激励物质主义，反对纯粹用物的体系(作为价值符号体系)去标识社会价值和人生意义。

义。可见，只有顽固地坚持现代性的立场，才会把传统中国文化的一切都贬低为愚昧、落后的。中国传统文化当然有种种缺点，但它至少不会导致全球性的生态灾难当然不能说传统中国的农业文明没有导致任何生态破坏。如本章第一节所述，单一农作物种植会造成严重的生态破坏。中国北方的水土破坏肯定与长期的垦殖有关。但农业文明导致的生态破坏只是局部的，而不是全球性的。从全球的角度看，局部生态破坏是可恢复的，而全球性的生态破坏可能是不可恢复的。

不会葬送人类文明的根本命脉。而现代西方文明在全球的扩张正是全球性生态灾难的深层根源，这种扩张可能会葬送人类文明的根本命脉——地球的生态平衡。

波普尔说，事实与价值的二分或“事实与规范的二元论”是自由主义的基础。笔者则想指出：现今人类正面临的生态灾难正与现代人对自由的过度追求密切相关，从而与“事实与规范的二元论”密切相关。

自西方启蒙以来，人们认为，拥有的自由越多我们就生活得越幸福。面对传统社会对个人心智和行为的过多约束，人们希望废除尽可能多的道德禁令。例如，在传统基督教看来，财富是灵魂救赎的累赘，人不应过分看重和追求财富，贪婪的人不可能进入天国。《新约·马可福音》中有一个说法，大致是“让富人进神的国比让骆驼穿过针孔还要难”。而现代人认为，追求财富应该是人的基本权利。现代文明是在“自由、平等、博爱”的旗帜下生长起来的，也是在人道主义的旗帜下生长起来的。人们极为珍视自由，奋力追求自由。在民主宪政成熟之前，追求自由的人们要与旧的习惯势力作斗争，要冲破旧传统，废除旧制度，在这一过程中，自由主义须着力划清个人自由与国家权力的界限。密尔的自由原则似给出了一个清楚的界限：一个人的行动只要不会伤害他人，则怎么都行！（实际上，如此表述的界线远非清楚的）于是，人们在社会领域获得了最大限度的自由。

古代文明特别注重通过对人欲的约束而实现人的理想，这在中国便表现为对道德和境界的极端重视，在古希腊表现为“认识你自己”的智慧追求，在西方中世纪则表现为对救赎(salvation)的极端重视。现代性彻底改变了这一切。当人挺立为唯一的主体时，节制和谦逊都成了过时的德性。现代性的理想就是自由和独立，有了自由和独立，人自然就生活得幸福。于是，对理想的追求集中体现为解放。现代性是通过两种“解放”而获得其成就的，一是废除旧文明的种种宗教禁令和道德禁令，使个人获得了最大的社会自由，个人只需遵循底线道德就行了，无需多余的德性；一是通过科技和工业去征服自然而获得改造环境的自由，现代人相信，人类在征服自然的过程中，能获得越来越多的自由，直至能随心所欲地改造环境。这两种“解放”都是有问题的。

第一种“解放”当然有其积极的方面，但并非毫无问题，其主要问题是，当道德撤退到底线时，底线本身就变得极其脆弱。现代的道德底线就是“不伤害他人”。如果对“伤害”有明确的界定，且绝大多数人都能自觉地遵守这一底线，那么社会就不失为好社会，是真正的“正义社会”。但问题是当社会降低了对个人的道德要求之后，许多人失去了道德自律，他们对底线道德的遵守也不再是自觉的。

第二种“解放”则莫基于完全错误的思想，即机械论世界观和狂妄的科学主义认识论。这种世界观把人设定为仅有的主体，认为世界万物(非人)都是客体，世界的奥秘只有那么多，人类知识每开拓一步，未知领域便减少一步。所以，随着科技的进步，人类将越来越能自主地掌握自己的命运，将越来越能随心所欲地改造环境。在现代性的思想框架之内，自然只是毫无主体性的客体，它限制着人们追求自由的行动，于是，自然成为现代人的征服对象。如，当人们需要越来越多的鲸油以满足自己的欲望、实现自己的自由时，就不顾一切地捕鲸；当人们需要占用越来越多的土地以便盖工厂、修铁路、修公路时，就肆无忌惮地开发荒原，侵占野生动植物的栖息地；当人们需要越来越

多的木材时，便毫无节制地砍伐森林；陆地不够时人们就填海造楼；为开发水利资源人们拦截奔流湍急的大江大河……在这种思想的激励之下，现代工业肆意扩张，终于导致了全球性的生态危机。

现代人似乎并不怎么重视道德，因为过严的道德要求显然是对自由的限制，现代人追求自由的历程在一定程度上就体现为破除旧道德的历程。亚当·斯密的箴言极大地影响了现代人对道德的看法。在亚当·斯密看来，自私并不是什么缺点，实际上，自私的人们为追求私利的钻营，在社会分工协作体系和市场的协调之下，会自然而然地对社会繁荣作出贡献。但道德不是那么容易逃避的。人只要还是人，只要还是受观念指导去追求种种目标的，就势必有其善观念，人总是追求善的，或追求好生活的。绝大多数人最终会以这样的方式为自己的生活选择辩护：我的这种生活是好的，至少是正当的。而“好”（即“善”）和“正当”都是典型的道德术语。即，人总不免用道德术语去为自我选择辩护，去为自己的生活旨趣辩护，道德关系永远都是基本的人际关系。道德是人类文明的一个不可祛除的维度。哈贝马斯在反驳伦理学怀疑论者时说：怀疑论者可以拒斥道德，但不能拒斥他在其中度过清醒时刻的生活情境的伦理实质(the ethical substance)，除非他情愿自杀以便逃避，或疯了。换言之，他不能不参与日常生活的交往实践，在日常生活的交往实践中他不断被迫以回答是与否的方式表明自己的立场。怀疑论者可能会说，鲁滨逊·克鲁索脱离了交往共同体不是照样生活着吗？但实际上，只要人活着，就不能脱离交往共同体。脱离交往共同体而生活即使在理想实验中都是不可想象的

Jurgen Habermas: *Moral Consciousness and Communicative Action*, translated by Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen, Polity Press, Cambridge, 1990, 100 。

哈贝马斯所说的交往共同体只是人类共同体，实际上，生态共同体(生物圈)也是人类生活须臾不可离的交往共同体。

我们可用中国 20 世纪 80、90 年代的改革开放为例，来说明道德的重要性。在毛泽东时代，可以说是中国文化极端道德化的时代。那时，毛泽东同志说，要以政治统帅一切，但因为那时的政治是道德化的政治，故以政治统帅一切也就是以道德为本。当时，毛泽东同志号召人们，改造自己的世界观，做社会主义新人，全心全意为人民服务，毫不利己专门利人。历史已证明，这是对人们过高的道德要求。正因为这种道德要求过高，没有几个人能真正做到，而当时的政治又要求人们表明自己能做到，于是人们成天都做着虚伪的政治表白和道德表白。改革开放之后，市场法则越来越发挥作用，即理性人的牟利行为对经济增长的贡献越来越明显。于是，人们开始认为，道德原来并不那么重要！从而，开始出现了王朔这样的“躲避崇高”、专写市民之平庸故事的作家，并很快就赢得了声望。在市场经济的氛围中，人们觉得过去的道德虚伪是令人恶心的，于是，人们耻于谈论道德，耻于谈论理想了。

然而，这一切真的意味着道德不重要吗？不！实际上，市场经济要求一种新的道德，这种新的道德无非就是以“权利”为核心的道德，今日之中国正有几位伦理学家在呼吁以权利为核心的道德。这种道德不要求你全心全意地为人民服务，不要求你毫不利己专门利人，但要求你公平地对待他人，要求你尊重他人的基本权利，即和你同样拥有的由法律所赋予的权利（当然也要求你自尊）。“权利”似乎是个纯粹的法律概念，但也是个伦理概念。因为，徒有法律并不能保障个人的权利，只有当社会的人际关系改变到这样的程度：多数人都能自觉地尊重他人的基本权利时，才能说人们的基本权利有了保障，因为这时法律才会真正有其权威。即仅当多数人自觉守法时，法律才能具有对少数违法者的震慑作用，如果多数人都不能自觉守法，法律就没有权威。自觉地尊重他人的权利就是一种德性，这就是现代社会的正义的德性。在成熟的自由民主社会，多数人都具有这种德性。由此可见，现代道德正是现代法律的基石。

所以，在现代社会，道德虽不受重视，但仍是保护个人(特别是弱者)的一道坚固的屏障。在成熟的民主法治社会，如果一个人的基本权利受到粗暴的践踏，社会舆论就会援助他，并强烈谴责践踏人权的组织或个人。2003 年国际社会的道德谴责虽然未能阻止美英等国出兵伊拉克，但道德谴责有效地遏制了美军在伊拉克虐待俘虏的劣迹。道德是约束人们任意行事的重要规范，当一个人做了社会公认的不“应该”做的事时，他会受到强烈的谴责。如果以保护个人权利为核心的现代道德得到了有效维系，那便是有史以来对群体(甚或人类)最强的道德保护。因为这种道德要求尊重每一个人的权利(包括生命权)，每个人都受到了保护，群体当然也就受到了保护。

但现代道德只是保护人的屏障，它对非人自然物不起任何保护作用。

现代西方思想在事实与价值、“是”与“应该”之间的严格区分，包含着对征服自然的自由的辩护。在人类中心主义的伦理思想框架中，非人事物根本就不在人们的道德视野之内。这与基督教思想有关。按照《圣经旧约》的观点，上帝创造的一切自然物都是供人类享用的。但在中世纪，由于人们还匍匐在上帝面前，正统基督教教义蔑视科技，轻视财富，所以那时，人们虽然享用着上帝创造的自然物，但同时也看护着自然物，认为自然物是上帝所赐予人类的，故不可暴殄天物。启蒙运动之后，宗教世俗化了，社会也便彻底世俗化了，甚至可以说“上帝死了”。这样，不在人类道德视野之内的一切自然物都只是发展经济的资源或潜在的资源。任何阻碍人类物质建设的自然物都立即会成为人们征服的对象。波普尔说：强调“事实与规范的二元论”，指出社会规范是人制定的，而不是发现于自然或来自上帝的，并不意味着社会规范是任意的，而恰恰相反，这是在强化人类的责任，即在政治和道德方面，我们总可以选择更好的规范。即如果我们发现一种法律或道德规范不合理，我们就有责任去改变它。因为在政治和道德方面，是我们在做选择，我们并不是被自然或上帝操纵着的木偶，所

以，我们必须为自己的选择负责任。但波普尔所讲的责任，显然只是对人的责任，我们无论如何也不必对任何非人事物负责任。

在事实与价值截然区分的思维框架中，一切自然物都只是人类的认知对象，人类认知它们是为了征服它们。在实践中，对自然物我们不必考虑什么“应该不应该”的问题，我们只需要考虑“能够不能够”的问题。但在人类共同体内部，在道德的约束之下，我们认为，并非“能够”对人做的事情都是“应该”做的，例如，任何一个成人都“能够”杀人，但我们的道德和法律严禁杀人，即任何人都“不应该”杀人(以法律的名义杀人除外)。由于自然事物不在人类的道德视野之内，所以，人们认为，对自然事物怎么做都行，不存在什么“应该不应该”的问题，只要你“能够”做，就尽可以去做。科技开拓着我们“能够”做的事情的范围。在前现代社会，在中国的长江三峡建大坝是异想天开的事情，但现代科技的进步却使我们“能够”做了，于是，我们在长江三峡建起了电站，完成了“不朽的勋业”。当计划在奔流湍急的长江上建大坝时，我们只考虑“能够不能够”的问题，即有没有足够的技术力量和经济力量，所以要听听各方面专家的意见。我们不考虑什么“应该不应该”的问题，无需听取自然的“意见”，因为自然不可能有任何意见。我们只考虑对住在库区的居民“应该”做什么，如，应该不应该帮助他们搬迁，应该不应该给他们经济补偿，而无需考虑是否“应该”对受到影响的自然物做什么。长江中有些鱼类是必须经过洄游才能繁殖的，大坝阻断了它们的繁殖回路。生态学能很明确地说：建大坝会使这些鱼类灭绝，这无疑是对它们利益的极大损害。但根据人类中心主义的观点，说它们有其“利益”是荒唐的，它们是与石头无异的客体，不可能成为利益主体。如果说有利益损失的话，那是人们以后再也吃不到这些鱼的损失，而不是它们自身的利益损失。但人类这方面的损失是微不足道的，因为三峡电站每年能发大量电，从而能带来巨大的经济效益。这种经济效益足以补偿吃不到那些绝了种的鱼所带来的损失。

可见“事实与规范的二元论”不仅督促人类废除过严的社会禁忌,为人们争取尽可能多的“消极自由”,而且支持人们去征服自然,享受在“物质丰饶中纵欲无度”的自由。然而,自然没有宽容人类的纵欲无度。人类已陷入空前的生存危机。这不是传统社会常面临的物质匮乏的危机,而是由物质贪欲所导致的生态危机。如果不改变现代文明的发展方向,人类只会在生态危机中越陷越深。这便是“事实与规范的二元论”所支持的“开放社会”的结果。面对这样的灾难性结果,我们还要说,现代文明是远比中华传统文明优越的文明吗?

如果事实与价值截然二分思想并没有支持一种更好的文明,毋宁说这一思想正支持着一种危险的文明,那么再加上普特南等人对事实与价值的二分的消解,我们就没有必要再对这种二分感到难以割舍了。

说事实与价值是相互渗透的,说二者之间没有截然分明的界限,并说在事实陈述与价值判断之间没有不可逾越的逻辑鸿沟,并不意味着在任何语境中都不必区分事实与价值,也不意味着描述和评价之间没有任何区别。我们可在特定语境中大致区分什么是事实,什么是价值,区分什么是描述,什么是评价。说“希特勒于某年某月某日某时死于某地”是典型的描述,即描述一个事实。说“希特勒是个十恶不赦的历史罪人”则是对希特勒的评价,这句话就是一个价值判断。我们只是不能把二者之间的区别绝对化,而且应通过语言整体和文化整体,看到事实与价值之间的相互依赖和相互渗透。

同理,我们也不可完全抹杀“是”与“应该”之间的区别:“是”表示事实、现实,“应该”表示价值、理想。“事实”意味着现实或实际状况,它可以是好的、合乎人们意愿的,也可以是坏的、不合人们的意愿的。人的能动性一直体现为改变坏的、不合意的现实或现状,争取好的、合意的境况或境界。“价值”、“善”、“美”等概念正好代表人们对理想的追求。人的实践活动正体现了“事实的尺度”和“价值的尺度”的统一。价值和事实的区分反映了理想和现实之间的

张力。文明的进步就体现为改变严酷的生存环境，使之满足人们的愿望。在人的生活世界中，事实、现实总处于追求价值、理想的人们的干预或改造之中，而人们的价值、理想又总受事实和现实的制约。

普特南的思想努力包括对价值的客观性的捍卫。但他所理解的客观性是所谓“内在主义”的客观性。从内在主义观点(internalist perspective)看，世界是由什么客体组成的这个问题，只有在一个理论或描述内部提出才是有意义的。真理只是某种(理想化的)合理可接受性，只是信念之间的某种理想的融贯(coherence)，以及信念与我们经验之间的融贯，而经验本身又是在我们的信念体系之内得以表述的，经验并不是与什么独立于心智或独立于话语的“事态”相符合的。不存在什么我们可以知道的或有效想象的上帝之眼的观点(God's eye point of view)，只存在实际的人的各种观点，这种观点反映着人们的各种旨趣和目的，而他们的描述和理论总是为了促进这各种旨趣和目的的。Hilary Putnam: Reason, Truth and History, Cambridge University Press, 1981, 49-50

普特南的内在主义思想包含着正确的谦逊：即人永远不可能拥有上帝的眼光，即人永远不可能一览无余地认识世界的一切奥秘，人的认识永远都是具有片面性的，都是服务于人所追求的特定价值或目的的，我们认识的真永远是相对于实现我们目的的有效性而言的，而不是与本体相一致意义上的真。普特南曾正面吸取了库恩关于科学合理性的思想库恩的思想可参见 Thomas Kuhn: The Structure of Scientific Revolutions，但普特南认为，库恩的思想带有过浓的相对主义色彩，从而也带有过浓的主观主义色彩。在笔者看来，普特南本人也没有真正走出笛卡儿以来的主观主义藩篱。经过普特南的论证，我们没有获得真正的关于事实与价值之客观性的信念。普特南的论证之要点是：科学达不到与本体相符合的客观性，所以，科学与伦理学在客观性上没有本质的区别，双方所能达到的客观性都只是可合理断定性，即科学信念和价值判断都是可根据一定的合理可接受性标

准加以断定的。但合理可接受性标准永远都只是我们信念体系内部的标准。

但在本体论上，我们能不能说，世界上只存在我们的理论或描述所谈论的东西(或客体)？普特南不以这种方式提问题，他只说，“世界是由什么客体构成的”这个问题，只有在我们的理论体系之内提出，才是有意义的。这种言说方式深受康德哲学的影响，也仍带着逻辑实证主义哲学的痕迹，而且与蒯因的本体论一脉相承。毫无疑问，凡用人类语言提出的问题，都是在人类语言框架之内提出的问题。但最重要的问题是：如何使我们的语言框架突破现代人类中心主义的束缚，从而能在我们的语言框架之内有意义地谈论非人事物的内在价值，并借助语言而体认超越于人类之上的终极实在的存在？如果不能突破人类中心主义的束缚，我们就不能摆脱主观主义的束缚。普特南的内在主义观点能帮助我们理解事实与价值之间的相互渗透，能消除事实陈述与价值判断之间的逻辑鸿沟，却不能帮助我们走出主观主义的迷宫。

许多著名现代哲学家都出于对主观主义之逻辑严密性的欣赏而忽视了它在本体论上的虚妄。主观主义与人类中心主义是内在一致的，因此走不出主观主义的迷宫，我们也就走不出现代性所导致的深重危机。我们在反思事实与价值之关系的同时，也该反思现实与现代性理想之关系。我们正面临着生态危机和核战争的威胁，这是现代性的理想追求所导致的现实。如何改变这一现实？是沿着现代性思路，继续走征服自然、追求自由的道路，还是重温孔子、苏格拉底等古代哲人关于“反求诸己”、“认识你自己”的教诲，而直面现实地检讨现代性的理想？显然后者才是正确的选择！

为能走出生存危机，我们必须克服关于事实与价值的主观主义。普特南正确地指出了，物理学没有形而上学实在论者所说的那种客观性，伦理学也并非完全主观的。库恩以后的科学哲学，或哈贝马斯所说的“后经验主义科学哲学”，和普特南的论述一起表明：科学永远

也达不到对宇宙奥秘的详尽描述，它永远也不可能汇聚成一个统一的真理体系。这是个正确的结论！康德和普特南的哲学都告诉我们，人类只能在自己的思维框架内述说世界！这也是个浅显易懂的哲学道理。但由此我们绝对不能断言：只有人类可以述说的东西才存在！

本书第二章曾着力揭示，用“负底方法”可以体认作为终极实在的自然的实在。有了对终极实在的体认，就可以克服主观主义的虚妄。由普特南的内在主义，我们既可以得出谦逊的结论，也可以得出狂妄的结论。谦逊的一面是，包括物理学在内的科学不可能成为统一的真理体系，狂妄的一面则是，无论是真理还是价值最终都只能由人来裁决！基督教与现代性的巨大差别之一是：基督教认为人仅凭自己绝对不能得救，人必须信仰超越于人之上的上帝（终极实在）才能得救，而现代性认为人类的命运最终操纵在人类自己的手中。现代性把基督教信念当作迷信丢弃了，但在这一点上，基督教实质上是正确的。封闭于主观主义或人类中心主义迷宫，人类绝对不能自救。人类必须重新体认终极实在，才能找到自救的道路。

在西方中世纪，人间的道德源自上帝的启示。“上帝死了”以后，人类道德思维不再有人类共同体之外的源泉了，即没有外在（或超越）的启示了。西方道德哲学家走不出主观主义的魔圈，他们或者把道德理解为理性存在者的自我立法（康德学派），或者把道德理解为人类共同体内部的契约（契约论者）。囿于这种道德思维模式，永远理解不了道德的客观性。因为不诉诸超越于人类共同体之上的实在，找不到人类共同体之外的启示，人类就无法纠正其道德思维的错误，也无法纠正“大量生产——大量消费——大量废弃”这样的集体生活错误。民主政治所保证的人类共同体内部的对话商谈，可逐步减少一个民主国家内部对不同族群的歧视（如对奴隶、有色人种、妇女、同性恋者，等等），但无法纠正多数人道德共识中包含的错误，人类必须倾听人类共同体之外的声音，才可能纠正多数人共识中的错误。

只有破除了机械论的主客二分，我们才能真正走出主观主义的迷宫。如果我们认识到，不仅人具有主体性，非人存在者也具有主体性，那么我们就不仅能发现事实的客观性，而且能发现价值的客观性。在这方面，利奥波德的思想特别值得重视。我们应记取他的教诲：“像山一样思考！”

利奥波德曾用散文诗般的语言描写过狼的嚎叫：

“一种深沉而骄傲的声音在山崖间回荡，传入山谷，渐渐消失在遥远而幽暗的夜空。那是荒野反抗性的痛苦的爆发，并带着对世界之一切不幸的蔑视。”

“万物(也许包括许多死者)皆凝神驻听。对于鹿，这是对一切血肉之道(the way of all flesh)的提醒，对于松树，这是夜间混战和血染白雪的预警，对于山狗，这是拾荒时刻将临的承诺，对于牧牛人，这是银行赤字的威胁，对于猎人，这是利齿对子弹的挑战。但在这些明显且直接的希望和恐惧背后，存在着更深的意义，只有山本身才知道。只有山才生活了足够长的时间，从而能客观地倾听狼的嚎叫。”

“那些不能译解其隐秘意义的人们知道，无论如何，它在那儿，因为它在一切狼的国度里都能被感知，狼的国度不同于其他地方。所有夜间听到狼叫或白日发现狼的踪迹的人都会不寒而栗。即使看不见狼的踪迹，听不到狼的声音，它也隐含在许多细小的事件中，如半夜的马嘶，岩石滚动的声响，逃命的鹿的惊跳，云杉掩映的路荫。只有不谙世事的生手才感觉不到狼的在与不在，不明白山有关于狼的秘密见解这一事实。” Aldo Leopold: Thinking Like a Mountain, in David Schmidtz and Elizabeth Willott (ed) Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works, Oxford University Press, 2002, 6

能理解每一个自然物在自然系统整体中的作用和价值，能看到每一个自然物对自然生态系统的完整、稳定和美的贡献，就是“像山一样思考”。山有无数地质年代的进化经历，是阅历最丰富的见证者，

只有它才对所有物种都不偏不倚，所以，山的“见解”远比人的见解客观。

利奥波德也不是生来就能“像山一样思考”。是一件事情深深触动了他的内心，才使他具有了“山一样”的襟怀。利奥波德在《沙乡年鉴》中回忆道：有一天他和同事们在山崖上吃午饭，一条奔流湍急的河就在山崖的下面。突然他们看到一头母鹿似的动物正涉水而过。当它到达河岸，抖开了自己的大尾巴时，他们才认出，那原来是一只狼。然后，又有六只小狼出现了，它们欢快地摇尾、嬉戏。那时，人们决不会放弃杀狼的机会。于是，他们立即拿起枪扣动了扳机。子弹打完后，那只老狼倒下了。当利奥波德走近老狼时，突然发现老狼的眼中发出了一道强烈的绿色光焰。当时，他意识到这双眼睛中存在某种新的东西，某种只有狼和山才知道的东西。那时他还年轻，充满着扣动扳机的冲动，认为少一点狼，就多一点鹿，没有狼的世界就是猎人的天堂。但从看到绿色光焰的那一时刻起，他明白了，狼和山都不会同意这一观点 Aldo Leopold: Thinking Like a Mountain, in David Schmidtz and Elizabeth Willott (ed) Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works, Oxford University Press, 2002, 6。

利奥波德意识到，长期以来，人们以人为中心去判断事物的好坏，这不仅是不公正的(不客观的)，而且是灾难性的。他观察过许多地方采取了灭绝狼的行动，结果食草类动物生长、繁殖过快，终于导致那些地方植被的严重破坏。而植被的严重破坏又导致了食草类动物尸横遍野的惨状。如果说鹿群有对狼的致命的恐惧，那么山就有对鹿群的致命的恐惧。一头雄鹿被狼吃了，两三年就会有新繁殖的雄鹿，而山脉如果被鹿群啃光了，那么需几十年才能恢复。对牛也一样。如果农场主只想着消灭狼，他就没有明白狼担负着保护山脉的职责，他尚未学会像山一样思考。美国曾经历过可怕的尘暴，河流曾把土壤冲刷进大海，这些就与此有关 Aldo Leopold: Thinking Like a Mountain,

in David Schmidtz and Elizabeth Willott (ed) Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works, Oxford University Press, 2002, 6。

利奥波德写道：“我们都为安全、繁荣、舒适、长寿以及忧伤(dullness)而奋斗。鹿用其灵活的腿脚，农场主用陷阱和毒药，政治家用笔，我们多数人用机器、选票和金钱，但这一切都归结为同一个东西：我们时代的和平。在这方面成功的尺度都是充分的，也许客观的思考是必不可少的，但过多的安全似乎只会产生长远的危险。这也许就是梭罗的格言所隐含的意思：世界的拯救就在荒野之中。也许这就是狼的嚎叫中所隐含的意义，它早已为山所知，却鲜为人知。” Aldo Leopold: Thinking Like a Mountain, in David Schmidtz and Elizabeth Willott (ed) Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works, Oxford University Press, 2002, 7

“像山一样思考”说到底并不神秘，它就是把中国儒学十分重视的“推己及人”的方法加以延拓，即“推己及物”！也就是用生态学的方法思考，不把人看作自然的主宰，而把人当作地球生态共同体中的成员。能做到这一点，我们就能走出主观主义和人类中心主义的迷宫。长期以来，我们做不到这一点，就因为我们夸大了人与自然物之间的差别，错误地判定了人在自然中的地位，错误地理解了人与自然之间的关系。为能做到这一点，我们须做到如下三点：

(一)用“负底方法”去体认作为“终极实在”的自然的存在(详见本书第二章的论述)。

(二)把非人事物看作具有不同程度主体性的主体，而不是把它们仅看作机械性的客体，这样我们就不仅能发现关于它们的事实，还能发现它们的内在价值。

(三)实现科技的根本转向——生态学转向，由说明性、过分倚重分析、还原论的科学转向理解性、分析与综合并重且整体论的科学，由征服性的技术转向调适性的技术(本书第六章将详述这一点)。

做到(一)，我们就不会狂妄地认为“人就是上帝”，就能虚心倾听自然的言说。认识到自然是不可征服的，我们就不仅会珍惜人间的和平，还会珍惜人与地球生态系统之间的和谐(也是一种“和平”)。认识到和平共处的重要性，我们就不会单方面地以真理垄断者的身份发布种种命令，而是努力通过对话去达到理解。做到(二)，我们就不会像哈贝马斯等哲学家那样认为对话和交往只发生于人与人之间，会认为对话和交往也发生在人与自然物之间。这样，我们就不会像普特南那样认为，真理和价值的客观性只是人类思维框架之内的合理可断定性。我们就会认为，一个判断或理论是否为真，不仅取决于它是否与我们的思维框架相一致，还取决于它是否与非人事物透露的信息相一致。也就是说，我们不会把人类书写的东西与“自然之书”割裂开来，对立起来，而会把人类的一切知识发现只当作对“自然之书”的部分读取，人类随时需要在进一步阅读“自然之书”时纠正以往的“误读”。做到(二)，我们就不会认为，没有人世界就没有任何价值，相反，我们会认为，世间万物都有其自己的价值。做到(三)，科技就不会一味服务于商业贪欲和军事野心，而会成为我们倾听自然言说的中介，或阅读“自然之书”的方式。

第四章 整体主义与个体主义

第四章

整体主义与个体主义

在环境伦理中除了人类中心主义和非人类中心主义的根本分歧之外,还存在整体主义(holism)和个体主义(individualism)的对立。但实际上坚持个体主义立场的思想家不属于真正的环境主义阵营,他们与现代性仍保持着更多的亲和性,因为现代思想的核心信条就是个体主义和理性主义。个体主义者可以强有力地推动动物保护运动,但由于缺少真正的生态关怀,由于持强烈的反整体主义立场,而不可能成为环境伦理的坚定支持者。事实上,个体主义不仅不支持诉诸生态学的环境伦理,而且是其巨大障碍,因为生态学的基本方法就是整体主义。为梳理环境伦理中个体主义与整体主义的争论,有必要先弄清个体主义与现代性的内在关联。

第一节 现代性与个体主义

英国著名社会学家吉登斯(Anthony Giddens)把现代性(modernity)界定为17世纪产生于欧洲后来在全世界范围产生了影响的社会生活或组织模式(modes of social life or organization)Anthony Giddens: The Consequences of Modernity, Polity Press, 1990, 1。吉登斯概括了马克思、杜尔海姆和韦伯这三位社会学大师对现代性特征的不同把握,认为三位大师所代表的社会学学派都倾向于用单一的、僵硬的转型动因去解释现代性的实质。

在马克思学派看来,形成现代世界的主要转型力量是资本主义。随着封建主义的衰落,基于地方庄园的农耕生产被服务于国内、国际市场的生产所取代,不仅无数物质用品,连人类劳力也变成了商品。现代性社会秩序就是资本主义,不仅指经济制度,也包括其他体制。现代性变动不居的特征可作为“投资—利润—投资”循环的结果而

得以解释，伴随着利润率下降的总趋势，追求利润的循环要求体系扩张的不断部署。

杜尔海姆曾受圣西门的影响，他把现代体制的实质归结于工业主义(industrialism)的影响。杜尔海姆认为，资本主义竞争不是产生工业秩序的核心要素。马克思所极为重视的某些特征，在杜尔海姆看来只是边缘性的、短暂的。现代社会生活急剧变化的特征并不源于资本主义，而源于复杂劳动分工的强力冲动，以及为满足人的需要而开发自然的工业生产。我们并非生活在资本主义秩序之中，而生活在工业秩序之中。

韦伯也谈论“资本主义”，而不谈论工业秩序，但他思想的关键方面更接近杜尔海姆，而不是马克思。韦伯概括的“理性资本主义”(rational capitalism)包含马克思所详细说明的经济机制，如工资劳动的商品化。但韦伯所谈论的“资本主义”显然不同于马克思著述中的“资本主义”。在韦伯看来，在官僚制形成过程中出现的、在技术和人类活动中体现的“理性化”(rationalization)才是关键。

吉登斯认为，现代性在制度层面是多维度的(multidimensional on the level of institutions)，三个学派所详细说明的要素都发挥着部分作用。Anthony Giddens: *The Consequences of Modernity*, Polity Press, 1990, 11-12 为恰当把握现代性的实质，须放弃这些社会学视角。必须说明现代制度的极端动力机制和全球化的范围，并说明它们与传统文化相断裂的实质。现代性的动力机制在于：时间与空间的分离(separation of time and space)以及二者的重新结合(在这种重新结合的方式中，社会生活的精确时空“区划”可得以进行)；社会体系的脱域(disembedding)；由于影响个人和群体行动的知识不断输入而导致的社会关系的自反秩序和改序(reflexive ordering and reordering)。Anthony Giddens: *The Consequences of Modernity*, Polity Press, 1990, 16-17

我们不妨再扼要地概括一下社会学家对现代性的把握：在马克思主义学派看来，现代性的实质是资本主义，而资本主义的运作服从“资本的逻辑”；杜尔海姆认为现代性的实质是工业主义，现代工业通过对自然的开发而满足人不断膨胀的需要；韦伯认为现代性的实质在于社会制度和组织的“理性化”；吉登斯则正确地看到了现代性的多面性以及与传统的断裂，指出了现代性之时空分离、社会体系脱域以及社会关系自反秩序和改序的特征。

现代学术的基本特色是高度分化，不同学科有不同的视角，不同视角都可能达到所谓的“片面的深刻”，但没有任何视角能为我们提供对一个事物的全景把握。这种重分析而轻综合的方法论因为在现代自然科学和技术中取得了巨大“成功”而到处受到赞扬。在当代人文学科和社会科学中，这便表现为后现代主义的反对“宏大叙事” (grand narrative)。但现代文明的悖谬表现为，波普尔和哈耶克等人所着力描述的社会自发秩序可详见 Lorenzo Infantino: *Individualism in Modern Thought: From Adam Smith to Hayek*, Routledge, London and New York, 1998, 1-5

正产生着巨大的人类整体力量，即由全球化的市场经济所整合起来的整体力量；这种整体力量诚然在发挥着满足不同个人和群体之需要的作用，但也正发挥着严重破坏地球生态健康的作用。陷入危机的人类其实需要各种学科的对话、交流、整合，以便尽可能正确地对人类文明的基本方向和整体运作作出判断。基于此种认识，本节拟用文化分析的方法去透视现代性，希望能对现代性有较为全面的把握。这种叙事方式不免会被指斥为“宏大叙事”，但笔者希望这里的“宏大叙事”不流于空洞。

广义的“文化”指人类所创造的一切成就。学术界似乎倾向于把广义的文化划分为三个层面：器物、制度和观念。笔者主张分得细致一些，分为七个层面：器物、制度、风俗、技术、艺术、理念、语言。器物指一切有形的人造物；制度主要指社会的组织结构和形式，主要

指当代制度经济学家所说的“外在的制度”；风俗包括社会习惯、时尚和道德，当代制度经济学家所说的“内在的制度”就在这一层面；技术是人们对改造环境、满足需求而进行的种种操作方法和技艺；艺术集中代表着人类对美和快乐的追求；理念是指导人类一切有意识活动的思想；语言则是人类交流的基本形式。这样界定的“文化”与历史学家所说的“文明”同义，指人类所创造的一切成果。这种划分当然只是抽象的、理论的划分，实际上各个层面是密切相关、不断互动的。

我们可从这七个层面去看现代性，从而得窥现代性之全貌，并看出现代性不同于传统文化的本质特征。

(1) 器物层面：现代性表现为庞大的工业体系及其提供的大量工业品，现代化的可见特征就是工业化和都市化。20 世纪后期开始的“数字化”和信息化没有改变现代文明工业化的实质，“数字化”和信息化是建立在工业化基础之上的。信息虽不是器物，但信息必须通过精密的器物(如计算机)才能为人所用。现代文明对地球生态系统的破坏就直接表现为工业体系的扩张和城市的扩张。城市虽然在西方中世纪已经出现，但都市化和城市的迅速扩张是现代性事件。

(2) 制度层面：现代性表现为经济上的市场经济体制和政治上的民主宪政，二者相互支持，体现为复杂的现代法律体系。市场经济制度实质上就是马克思和韦伯所说资本主义制度，资本主义制度可得到民主宪政的有力支持。市场古已有之，但现代市场经济制度是高度理性化的制度，它协调着复杂的社会分工协作。现代制度具有巨大的激励经济增长的作用，这是任何传统社会制度都不具有的。它使“万物皆商品化”，从而把金钱的作用发挥到极致，使许多人认为金钱万能。它不像一切传统社会制度那样是抑制人欲的，相反，它利用、激励人的贪婪，以推动经济增长参见詹姆斯·L. 多蒂：《资本主义与贪婪》，载于[美]詹姆斯·L. 多蒂、德威特·R. 李编著，林季红等译：《市场经济：大师们的思考》，江苏人民出版社 2000 年版。

只有在现代制度之下，才能形塑现代民族国家(nation states)，才能产生现代大企业、跨国公司这样的大型组织，才能协调全球化的分工协作，从而整合起巨大的人类整体力量。也只有这样的整体力量才能造成全球性的生态破坏，也只有现代民族国家才能发展核武器，以及其他更可怕的武器。

(3) 风俗层面：现代性未能扫荡一切传统风俗，例如，西方还部分保留着基督教传统，但现代性在全面塑造生活世界的同时也塑造了根本不同于传统的生活时尚。现代西方思想家们鼓吹价值多元主义，但事实上现代社会有一个统一的价值尺度：金钱。现代生活时尚就典型地体现为拼命赚钱，即时消费；在传统社会，道德就渗透在风俗习惯之中，现代道德则集中体现为对权利的尊重和对公平的维护，在西方人那儿就表现为“对法则的敬重”（康德语）。现代生活时尚不再引导人们培养德性(如古代西方)、追求境界(如古代中国)，却服务于商业而引导人们永无休止的寻欢作乐。传统社会的风俗是极其稳定的，几百年不变，甚至几千年不变，这不变的内容包括丧葬嫁娶、喜庆节日和日常生活。但现代性使人类生活处于不断变化之中，变化往往是极其剧烈的，常常涉及文化的四个层面：器物、时尚、技术、艺术，甚至涉及语言。但有一点不变，即人们拼命赚钱、即时消费的习惯不变。

(4) 技术层面：这是现代文化非常重要的层面。现代技术与传统技术不一样，后者是世代相传的零散的手工技术，前者的基础是现代科学体系。即现代技术是在科学理念指导下的体系化的技术，而传统技术不是体系化的技术。体系化的技术才要求现代大企业高度理性化的分工协作(或要求韦伯所说的官僚化的理性化)，零散的手工技术不要求高度理性化的分工协作。只有现代技术才能支持工业化生产，即标准化、高效率和大批量的生产。例如，只有现代技术才能生产数量巨大的杀虫剂和化肥，才能在奔流湍急的大江上建电站，才能制造出核武器，等等。现代技术是扩张性、征服性的技术，它直接服务于现

代工业、商业和军事，服务于现代人的无限贪婪。如前所说，地球生态健康的破坏是现代工业扩张的直接结果，也就是现代技术应用的直接结果。现代技术不同于传统技术的另一个特征是，它是加速进步或更新的，而传统技术往往几百年甚至几千年不变(如中国的牛耕技术)。现代思想家往往以赞赏的口吻评价现代技术的加速进步，但由于现代技术具有扩张性和征服性，故它越进步就越能造成生态破坏。古代技术也破坏生态平衡，但与现代技术相比，古代技术的破坏作用小得多。

(5) 艺术层面：现代艺术日趋商业化，所以大众艺术占主导地位。进入消费社会以后尤其是这样，只有受大众欢迎的艺术才有市场，从而才能繁荣。在这种情况下，只有少数精神贵族才能欣赏的艺术趋于萎缩。艺术和商业的融合不仅表现为艺术须借助于商业才能得以创作和表演，也表现为商品和商业服务须借助于艺术而得以包装和纹饰。现代人的自我实现是通过工作(赚钱)和消费而得以实现的，人们通过占有被艺术包装起来的、科技含量高的物(商品)去标识自我价值，去争取他人的承认。商业化的艺术与现代技术也紧密地结合在一起。

(6) 理念层面：现代性标榜思想和价值的多元化，但存在着现代主流意识形态。主流意识形态就是：个人主义的人道主义(或人道主义的个人主义)，强调人的权利和尊严；蕴含快乐主义的功利主义，功利主义又支持经济主义(资本主义则从属于经济主义)和消费主义，认为一切价值都可以用货币衡量，鼓吹人生的价值就在于消费；重视工具理性的科学主义，极端科学主义者说，科学之外无知识，温和一点的说，科学知识最重要；凸现人的主体性的主观主义，认为人是万物的尺度，没有人这个世界就没有价值。

(7) 语言层面：语言不仅标志着人类与其他物种的区别以及不同民族和种族的区别，而且不同历史时期的语言也有重要的区别。很难以明晰的方式说明现代性在语言中的体现，但以上各层面的历史差别都会折射在语言中。中国现代语言的演变还能反映语言结构的时代特征。在“新文化”运动之前，中国的书面语言是文言文，但推动中国

现代改革的知识分子认为，必须有语言的变革，才能适应社会变革的需要。于是有了白话文运动。这与现代性的要求密切相关。现代生活要求生产的高效率，从而要求操作的精确性，而文言文歧义太多，只有表意精确的白话文才能满足现代化建设的需要。现代西方语言学家必能概括西方语言的类似演变。

概括地说，现代性就是自西方启蒙运动以来兴起的一套社会、文化建设和目标价值，包括工业化、都市化、个人主义、功利主义、科学主义、经济主义(或资本主义)、人类中心主义。今天已有许多人在谈论后现代性，如吉登斯在 20 世纪 90 年代初所说的，“我们并没有进入一个后现代性(a period of post modernity)时期，相反，我们正进入一个现代性后果变得空前极端化和普遍化的时期。” Anthony Giddens: *The Consequences of Modernity*, Polity Press, 1990, 3 事实上，如果说西方已出现了后现代理想，那么多数后现代思想家所表达的后现代性不过就是现代性的激进延伸，如重视多元化，宣扬相对主义；声称不同价值观之间没有对与错的区分，多元价值追求只是同一个平面上的不同“游戏”而已，不仅没有对与错的区分，也没有高雅和低俗之分。另一方面，几乎所有的不发达国家都在全力以赴地追求现代化(少数伊斯兰国家例外)。

从事不同学科研究且具有不同价值观的学者会重视现代性的不同侧面，如杜尔海姆、韦伯等社会学家比较注重从社会制度层面去把握现代性的特征，韦伯还十分注重从理念层面去把握现代性。从整个现代化过程来看，很难说哪一个层面是决定性的，因为各个层面始终处于互动过程之中。其中理念层面对制度、风俗、艺术和技术层面的影响尤深。西方没有文艺复兴、宗教改革和启蒙运动，就不可能产生现代性。正是这三次思想解放运动把欧洲人从中世纪的等级制度中解放了出来，“新人”就是有新理念的人。现代文化是由现代人创造出来的。当然，现代人不是一下子诞生出来的，而是从文艺复兴开始逐渐孕育出来的。经过文艺复兴、宗教改革和启蒙运动，个人主义、功

利主义、经济主义(或资本主义)、科学主义和人类中心主义逐渐清晰起来,逐渐成为公共知识或公共信仰,并逐渐渗透到制度之中,体现于风俗和时尚之中,于是现代性日趋成熟。

我们在分析现代性(现代文化)的各个层面时,曾指出现代生活有变动不居的特征。现代生活之所以具有这一特征,不仅因为现代技术在不断进步、不断更新,而且与“资本的逻辑”有关。资本要增值,经济要增长,于是要求不断改变生活时尚,从而促使人们不断更新自己的消费品和消费方式。现代生活的变动不居也包括居民的流动性远比古代社会强。居民流动性的加强与现代制度的同质化密切相关。制度的同质化在今天表现得尤其突出。尽管不同民族、不同文化之间的冲突仍很激烈,但一个全球化的市场业已形成。全球化的市场便意味着一种全球化制度(当然只包括基本交易规则)的存在,于是,只要个人有一定的技能和素质,原则上你就可以在全球范围内寻求你的工作和生活地点。

现代性形成其全球性影响是要求有其稳定性的,事实上,现代性的变动不居主要表现于文化的器物、技术、时尚、艺术层面,有两个层面则是相当稳定的——制度和理念层面。理念直接影响甚至决定着制度建设。在现代性几百年的演变过程中,其他层面都发生了巨大的变化,如在技术层面已历经数次“革命”,但制度层面一直处于稳定而连续的“进化”之中,而作为公共信念或公共知识的基本理念则没有什么实质性的改变。可以说,现代性的基本理念代表着现代文化的根本,基本理念和制度一起构成现代性的基本框架,其他层面的变化和“革命”都是在这个框架之内发生的。将来如果这个基本框架彻底改变了,我们才可以说现代性被取代了。

个人主义的人道主义或人道主义的个人主义在现代性的理念层面居于核心的地位,现代人所极为珍视的价值就源自个人主义。美国无疑是现代国家的典范。个人主义被认为是美国人的“第一语言”(the first language),不同美国人的价值观可能彼此不同,但

他们有关于个人与社会以及私人的善与公共的善的一致见解 Robert N Bellah, Richard M Madsen, et al., *Habits of the Hearts: Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press, 1985, 20。

个人主义不仅是美国人的基本价值观，而且是所有现代化社会的基本价值观。现代化到哪儿，哪儿就有个人主义。

论述个人主义的西方文献很多，上个世纪很著名的西方学者波普尔和哈耶克都有对个人主义的专门论述。卢克斯 (Steven Lukes) 在《个人主义》一书中对个人主义作了简明扼要且不失全面性的概括和论述。卢克斯分别就政治个人主义、经济个人主义、宗教个人主义、伦理学个人主义、认识论个人主义和方法论个人主义对个人主义进行了论述。但笔者在此只想就三个方面去阐述并评论个人主义的基本观点，即存在论的个人主义、价值观的个人主义和方法论个人主义。

存在论个人主义：

卢克斯在阐释“抽象的个人” (the abstract individual) 时，实际上就在谈论存在论意义上的个人主义。这是一种理解个人与社会之关系的观点。根据这种观点，个人先定地具有利益、需要、目的、欲求等，而社会和国家只是为满足这些个人要求的实际或可能的社会安排；个人及其各种需求是先在的、独立的，社会、政治规范和制度只是满足个人需要的手段，个人才是目的。近现代自然法理论家大多持这种看法。他们认为个人的先在主权是群体权威 (或社会权威) 的终极且唯一源泉，共同体只是个人意志和力量的集合；所有的社会生活形式都是个人的创造物，都只能被看作是实现个人目标的手段。Steven Lukes, *Individualism*, Harpre Torchbooks, Harper & Row, Publishers, 1973, 73-74 用更明了的语言表达，即存在论的个人主义认为，个人是先在的，是目的，而社会、国家及其制度都是由个人创造的；也可以说，个人才是真实的存在者，而社会和国家只是由个人所结成的关系，或是个人为满足自己的需要而创造的设置。设定

人的“自然状态”的社会契约论思想家尤其持这种观点。这种存在论观点与唯名论哲学有着天然的亲缘关系，唯名论认为，只有个别的東西才是真实的，一般或共相则只是名称而已。

价值观个人主义：

简单地说，价值观个人主义认为，个人比群体(国家、社会以及任何组织)更为重要，个人是最基本的价值主体，是价值的最终来源。既然这样，个人便是道德、道德价值、道德原则以及道德评价标准的最终来源；在最根本的意义上，个人是道德价值的最高裁决者(the supreme arbiter)，也是终极的道德权威(the final moral authority) Steven Lukes, *Individualism*, Harpre Torchbooks, Harper & Row, Publishers, 1973, 101。政治个人主义、经济个人主义皆可由价值观个人主义获得支持。

方法论个人主义：

如前所说，个人主义与唯名论哲学有极为亲近的关系，西方中世纪的唯名论在近现代又演变为经验论，经验论在 20 世纪又演变为逻辑经验主义和批判理性主义(波普尔学派)，在当代又主要表现自然主义哲学。属于这一传统的哲学在认识论上都很重视“说明”(explanation)。方法论个人主义便主要是一种关于如何说明社会历史现象的方法论原则。根据这一方法论原则，在说明社会现象时，除非能把说明完全奠基于关于个人的事实之上，任何其他说明都是不可接受的。Steven Lukes, *Individualism*, Harpre Torchbooks, Harper & Row, Publishers, 1973, 110 分析哲学家把说明分为两个部分：被说明项和说明项。例如，我们用月亮与地球之间的引力去说明潮汐现象，即我们能观察到的潮汐现象是由月亮和地球之间的引力引起的。“潮汐现象”是被说明项，“月亮和地球之间的引力”则是说明项。方法论个人主义要求在说明社会历史现象时，说明项必须是关于个人事实的陈述，它反对诉诸“绝对精神”“共同意志”一类的抽象概念去说明社会历史现象，认为只有把一种社会现象最终归结

为与这种现象有关的个人的事实，才真正说明了这种现象。波普尔学派是坚决坚持方法论个人主义的。沃特金斯(J. W. N. Watkins)是波普尔学派中的一位很有影响的人物，他认为，除非我们从关于个人倾向、信念、资源和相互关系的陈述中演绎出对大规模社会现象的说明，否则我们就没有达到对这种现象的最终说明 (rock bottom explanation) Steven Lukes, *Individualism*, Harpre Torchbooks, Harper & Row, Publishers, 1973, 115 。

个人主义所极为重视的基本价值包括人的尊严、自主性、个人隐私和个人发展，以下将以卢克斯的论述为线索分别述之。

人的尊严

现代性充分凸显了人的尊严，而个人主义则是对人的尊严的一种独特理解。在中世纪的西方，人匍匐在上帝面前，基督教认为人是有“原罪”的，人必须通过对上帝的信仰而拯救自己的灵魂。在这样的信仰体系中，人的尊严自然打了折扣，因为在人之上还存在至高无上的造物主——上帝。当然，基督教也不能把人的尊严剥夺殆尽。在基督教的框架中，人高于一切自然物，因为人是唯一分有了上帝形象的受造之物诚如林怀特所言，基督教的这一思想为人类征服自然提供了理由。。对中世纪人来讲，信仰是无比重要的。根据中世纪的观点，杀死一个败坏信仰的个人算不上对他的尊严的侵犯。因为一般来讲，重要的不是个人，而是个人所据有的地位以及作为所有个人之有机整体的社会 Steven Lukes, *Individualism*, Harpre Torchbooks, Harper & Row, Publishers, 1973, 47 。

个人主义抛弃了这些信念。在现代思想家看来，“人是一种太高贵的存在者，他不能只被当作服务于其他存在者的工具”（卢梭语）；人是一种理性存在者，他是作为自身的目的而生存的，“他们因其本性而把自己凸显为自身的目的”（康德语）转引自 Steven Lukes, *Individualism*, Harpre Torchbooks, Harper & Row, Publishers, 1973, 49。

在这里，现代思想家不可能给出什么逻辑论证，人的尊严只能是由中世纪信仰到现代性信仰的转换的结果。康德的论述或许最为清晰：人为什么具有内在价值？人为什么是价值的终极源泉？就因为人是理性存在者，他能自己为自己设定目的，也能自己为自己立法。所以，只有人才有内在价值。在人类共同体内部，人的尊严从来都是相对的。即便在现代社会，“每个人都有其不可剥夺的尊严”也只代表着一个理想。在人类历史上，确有许多独裁者打着维护社会整体利益的旗号而维护自己的权威。现代思想家针对这种情况而力主个人主义，即认为不能只一般地讲人的尊严，而必须使人的尊严落实到每个个人的头上。如何才能大致实现这样的理想？只能通过个人主义指导之下的制度建设，即通过现代民主宪政对基本人权的保护来实现对每个个人的尊严的维护。实现这一理想，不仅要求“外在的制度”，即有明确颁布日期的法律、制度，还要求有“内在的制度”，即积淀在绝大多数人心里之中的生活习性和表现为社会惯例的行为模式。也就是说，仅当一个社会大多数人都有尊重他人权利的习惯时，保障人权的法律、制度才有实际的有效性，这时个人的尊严才有了保障。

自主性 (autonomy)

卢克斯在论述自主性时说，“这是现代西方文明之道德的核心价值，它在其他文明的道德(如许多部落道德和今日东欧的正统共产主义道德)中不是缺如就是不受重视。” Steven Lukes, *Individualism*, Harpre Torchbooks, Harper & Row, Publishers, 1973, 58 注意：卢克斯此书出版时东欧尚未演变为资本主义。

“自主”也即“自我作主”(self direction)。个人具有自主性意味着他的思想和行动是他自己的，而不是被超出他自己控制之外的机构或原因所决定的。也就是说，对个人生命具有重要意义的事情都是自己独立决定的。在中国封建社会，一个人的职业、婚姻等往往不能由自己作主，对这些重要事情的选择必须服从家长的意志和家族的利益，这样，个人就是不自主的。但人总处于社会关系之中，总得

服从一定的社会规范(如法律、道德等)。在康德看来,这与个人的自主性不矛盾。因为民主社会的法律、道德是理性人自主选择的,即理性的个人自己自由地选择服从法律和道德,即理性人自己为自己立法。所以,服从法律和道德并不是屈从于外在的力量。英国著名政治思想家伯林(Isaiah Berlin)在其影响极大的论文《两种自由概念》(Two Concepts of Liberty)中把自主性称作“积极的自由”(positive liberty),而把个人不受干预、可任意行事的状态称作“消极的自由”(negative liberty)。伯林认为对积极的自由的强调会有危险的后果,会为独裁和专制提供理由。详见 Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford, 1969 但卢克斯认为,自主性一直是自由主义的核心价值。不仅如此,20 世纪的新马克思主义和无政府主义也都把个人的自主性当作基本的价值。Steven Lukes, *Individualism*, Harpre Torchbooks, Harper & Row, Publishers, 1973, 56 在近现代思想家中,康德对人的尊严和自主性的表述最为引人注目。在康德的表述中,个人的尊严与他的理性不可分割,个人的自主性同样与理性不可分割。但从价值论的角度看,人之所以具有内在价值或尊严,就因为人是自主的。

个人隐私

现代思想十分注重私人领域和公共领域的划分。自由主义(与个人主义最有亲缘)的主要任务就是划清私人领域的界限,或阐述某种原则,以便能判定哪些个人行动和选择是必须受到社会规范限制的,哪些个人行动和选择是不容干涉的,以及在何种情况下可对个人实施强制。密尔(John Stuart Mill)在这方面的论述最为经典。密尔认为,只有涉及他人的个人行动才必须服从社会。个人对只涉及自己的行动具有绝对的主权。个人对自己,对自己的身体和心灵是最高主权者(sovareign)。在密尔看来,一个人只要不伤害他人,不妨碍别人追求他们自己的利益,那么他就不应该受到任何干涉,即使你认为他是愚蠢的、不正当的、错误的。具体说来,个人隐私须通过对人权的保

障而得以实现。现代自由主义者认为必须给个人留有一个绝对不容侵犯(干预)的范围,在这个范围内,个人是绝对的主权者。这个范围实际上就体现为现代法制所赋予个人的基本权利(即人权),如思想自由或良心自由、言论自由、出版自由、集会结社自由、迁徙自由、生命权、私人财产权等等。在阿伦特(Hannah Arendt)看来,对个人隐私的重视是现代社会的特征。在古代社会,公共生活(主要指政治生活)是极为重要的,一个人如果只有私人生活,那便意味着他被剥夺了某种东西,甚至被剥夺了人性中最重要的东西。野蛮人是没有公共生活的,而古希腊和古罗马的奴隶因为没有被赋予人格,所以他们没有资格参与公共生活。但在卢克斯看来,古希腊的伊壁鸠鲁已注重发现私人满足和宁静生活的途径,赞成个人从公共生活和政治中抽身出来。中世纪思想家也已通过对个人内心生活的独特体验(神秘主义的)而认识到私人领域的重要性 Steven Lukes, *Individualism*, Harpre Torchbooks, Harper & Row, Publishers, 1973, 60-62。但通过制度去保卫私人领域,把人权看作神圣的权利,确实是现代社会的特点。而拥有隐私权就是拥有伯林所说的“消极的自由”。

个人发展

对个人发展的重视也就是对个性(individuality)发展的重视。浪漫主义者尤其重视个性发展。卢梭在其《忏悔录》中曾写道:“我不像我所见过的任何人;我甚至敢说我不像全世界的任何人。我也许并不更好,但至少我与众不同。”转引自 Steven Lukes, *Individualism*, Harpre Torchbooks, Harper & Row, Publishers, 1973, 67 洪堡(W von Humboldt)认为,“人的真正目的”是“其能力向完全且一致的整体最高且最和谐的发展”,“人类共存的最高理想”就在于“这样一种联合,在其中,每个人都可根据其最内在的本性,出于自己的理由,去努力发展自我”。自由主义是较少浪漫气息的学说,但它既然强调人的尊严、自主性和个人隐私,便不可避免地看重个性发展。密尔是古典自由主义的最佳代言人,他的《论自

由》曾受到洪堡的影响。密尔在《论自由》中说，在完善和美化人类生活的人类工作中，最重要的当然就是使人自身完善和美化。人性(human nature)“是……一棵树，它需要根据使其成为生物的内在力量趋势在各个方向上生长和发展”。个性发展的社会条件是：允许存在不同的生活实验(experiment in living)，给个人以发展各种性格的自由空间；只要他不伤害别人，不同生活方式的价值应该通过实践去检验，只要个人认为自己适合过某种方式的生活，他就有权去尝试。Steven Lukes, *Individualism*, Harpre Torchbooks, Harper & Row, Publishers, 1973, 68-70

归根结底，个人主义所重视的价值就是自由和发展，这里的“自由”既涵盖了“积极的自由”(自主性)又涵盖了“消极的自由”(隐私权)，而“发展”则更多地指个人独特性和能力(power)的发展，而不再指精神发展或中国儒家所追求的境界的提高。为实现这些价值，必须有现代经济、政治制度的保障，即须有能保障人权的正义制度。如果说现代人还重视德性(virtue)的话，那么只有一种德性是受到普遍重视的(在成熟的民主文化中)，那便是正义。由于精神发展和道德进步不再受重视，所以个性发展常常表现为生活方式的五花八门，如同性恋、穿奇装异服、文身、在身体上佩戴古怪的饰物等等。现代性经常夸耀的发展归根结底是制度所激励的发展，即经济增长和科技进步。所以，密尔所看重的多种发展尝试，并不都能受到支持。

近现代思想家也并非众口一词地赞同个人主义，黑格尔、马克思、杜尔海姆等都坚决反对个人主义。在哈耶克看来，像卢梭那样的浪漫主义思想家也不是真正的个人主义者。尽管这些伟大的思想家对个人主义的批判都是强有力的，但仍未能阻止个人主义成为现代性的主流思想，这与现代性成长初期反叛传统的迫切要求有关。冲破一种持续了一千年的传统需要激进的思想，另外个人主义更符合追求解放或自由的要求，于是，在西方现代化过程中，个人主义逐渐被制度所固化了。

个人主义不是对个人与社会之关系的正确理解。它之大行其道并不因为它具有真理性，而因为它适应了现代人挣脱传统的束缚、追求解放的斗争需要。所以，个人主义的流行是现代人价值追求的结果。从理论上去反驳个人主义并不难，现在最重要的事情是要证明个人主义的价值导向不仅是错误的，而且是危险的。20 世纪 60 年代全球性生态危机的凸现构成对个人主义最严重的挑战。与生态学密切对话的环境伦理大多是反个人主义的。当然，在论及非人事物时，我们说“个体主义”，而不说“个人主义”。

第二节 个体主义及其局限

汤姆·里根(Tom Regan)是坚决反对整体主义的个体主义者，他长期主张保护、尊重动物的权利，是对现代动物保护运动产生过重大影响美国思想家。对动物保护运动产生过巨大影响的另一位思想家是彼得·辛格(Peter Singer)。辛格 1975 年出版了《动物解放》，此书后来被称为动物保护运动的圣经。

众所周知，现代性的展开过程就是人们不断追求解放的过程。如，20 世纪 60 年代有马丁·路德·金领导的争取黑人平等权利的运动，以及后来同性恋者争取不受歧视的权利的运动。20 世纪后几十年，女性主义运动在西方世界更是方兴未艾。有人说，性别歧视是人们明目张胆地接受和实行的最后一种歧视。辛格认为，不是这样，人类还有积习已久的“物种歧视”。他主张将解放运动推向深入，争取“动物解放”，并认为动物解放也就是人类解放。

“动物的权利”这个观念，曾经被用作反讽和丑化关于女性权利的主张。当女性主义先驱沃斯通克拉夫特(Mary Wollstonecraft)在 1792 年出版她的《为妇女权利辩》时，各方均认为她的观点荒唐。一份匿名的作品随即出现，题为《为畜类权利辩》。这份嘲讽作品的作者是当时剑桥大学的著名哲学家托马斯·泰勒(Thomas Taylor)，

他着力证明，把沃斯通克拉夫特的论证再向前推进一步，其错误立刻暴露。让我们来看托马斯的论证：

如果主张平等的论证居然对妇女成立，为什么它对狗、猫、马不能成立？这种推理看起来对这些“畜类”也有效；可是主张畜类有权利显然荒唐。可见，这个结论所根据的推理一定不正确。如果它在应用到畜类的时候不正确，它在应用到女性的时候也必定不正确，因为在这两种情况里，所运用的论证都是同一套论证。托马斯的反驳在今天已失去部分力量，因为承认女性有与男性同等的权利已成为越来越多的人们的共识。对于辛格等人来讲，则要进一步论证动物也有其权利。

至今多数人仍然认为，讲人与人之间的平等是有道理的，但讲人与非人动物之间的平等是荒谬的。但在辛格看来，两种平等基于相同的理由。平等不要求以完全相同的方式对待不同的群体，不要求有完全相同的权利。例如，女性主义者要求堕胎的权利，男人并不需要这项权利。平等是一种伦理要求，它不要求什么事实的支持。所以，平等的考虑不等于同等的对待。

辛格是一位功利主义哲学家，他沿袭了边沁的思想，认为快乐或利益是唯一的内在价值，增加快乐或增进利益是道德行动的唯一目标；判断一个事物有没有道德资格(moral standing)的标准是：它有没有感受苦乐的能力；动物有感受苦乐的能力，有其自身利益，因而有道德资格，人类无谓地增加动物的痛苦是不道德的。所以，人类应成为素食者。

辛格在《动物解放》一书中描述了在现代产业化农场中以及科学实验室中动物的悲惨状况，谴责人们用残酷的方式对待动物。

里根赞同辛格关于保护动物的观点，但不同意辛格的功利主义伦理学。在里根看来，功利主义是一种累加性理论(an aggregative theory)，即认为判断一个行动之道德上的对与错就看它给相关的人们带了多少快乐或功利，并认为不同个人所享有的快乐或功利是可以

累加的，在计算功利时，每个人的功利都是同等重要的，一个人只能算一个人。里根认为，这种貌似有理的伦理学可以把非常邪恶的事情判断为道德的。例如，一个人有个年迈、迟钝、固执、乖戾然而富有的姨妈。他是他姨妈唯一的合法财产继承人，他姨妈也允诺让他继承遗产，但只要她还活着，财产就还是她的。为免交巨额遗产继承税，他打算把相当一部分捐给一家儿童医院。这样，许多孩子将受益于他的慷慨，孩子们的父母、亲戚和朋友也会因此而获得快乐。但是他如果不能尽早得到他姨妈的钱，这种美好的事情就会化为泡影。那么在这种情况下，他为什么不能想个巧妙的办法谋杀他的姨妈呢？根据功利主义伦理学，这种情境中的谋杀是道德上正确的！因为死了一个年迈老人，却让那么多人受益！但根据我们的道德直觉，这种谋杀是邪恶的！“善良的目的不能为邪恶的手段辩护” Tom Regan: The Case for Animal Rights, in Tom Regan and Peter Singer (ed.), Animal Rights and Human Obligations, Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey, 1989, 111。

这是道义论伦理学家反驳功利主义的经典论证模式。可同样把这种论证用到动物权利问题上。

根据功利主义的观点，如果改善了小牛的生活条件，而且在屠宰小牛时尽可能减少小牛的恐惧和痛苦，就可以吃小牛，因为牺牲一头小牛，却为很多人带来了功利。但我们决不会以这种方式来看待吃人这种罪恶，吃人是骇人听闻的事情，无论如何，吃人都是道德上的罪恶。为什么？因为人有其固有的价值(inherent value)、尊严或权利。而我们不能吃动物，就因为动物是生命主体(subject of a life)，它们也有其固有价值。

功利主义之错在于没有把个体看作是具有固有价值存在者，却认为只有情感(feelings)才是内在价值。功利主义也强调平等，但里根认为，功利主义不能为不同个体(人或动物)都拥有平等的权利提供充分的理由，因为它没有认识到不同个体都拥有平等的固有价值。功

利主义者认为，一个能让你的各种欲望(如饮食男女)得到满足的世界就比不能让你得到满足的世界好，对动物也是如此；但你和动物本身却没有自身的价值，欲望的满足才是内在价值。

这样，个体就只是承载欲望的容器(receptacles)。就像一个杯子，可以盛甜酒，也可以盛苦酒，也可以盛两种酒的混合。有价值的是酒——甜的或苦的，较甜的或较苦的。容器，即杯子，却是无价值的。即，装进酒杯中的东西有价值，而不是装酒的东西有价值。对功利主义者来讲，个体就只是杯子。作为个体我们没有价值，从而无所谓平等价值。有价值的是我们的感受，我们只是盛装它们的容器，我们情感的满足是积极的价值，情感的挫折则是消极价值 Tom Regan, The Case for Animal Rights, in Tom Regan and Peter Singer (ed), Animal Rights and Human Obligations, Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey, 1989, 109。

里根认为这是对价值的错误理解。

里根还批判了现代极为流行的契约论(contractarianism)伦理学，认为契约论伦理学根本不能为动物权利提供依据。根据契约论，我们对动物没有什么直接的道德责任，但可能有间接的道德责任。例如，你踢了你邻居的狗，你并没有直接对狗做了道德上的错事，因为你对狗没有直接的道德责任，但你对你的邻居(人)做了道德上的错事，你伤害了她/他的情感。这就和你打碎了你邻居汽车的挡风玻璃一样(破坏了别人的财产)。这是粗鄙的契约论 Tom Regan, The Case for Animal Rights, in Tom Regan and Peter Singer (ed), Animal Rights and Human Obligations, Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey, 1989, 105-106。

罗尔斯在《正义论》中阐述了契约论的新版本，它要求签约者(contractors)忽略自己作为人的偶然特征，如人种、性别、智能等。他认为通过“无知之幕”对签约者偶然特征的摒除，人们就排除了偏见。但即使这种改进了的契约论，仍是有缺陷的，因为它会否认我们

对那些没有正义意识的人们具有直接的责任，如孩子和弱智者，更不用说对动物了 Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, in Tom Regan and Peter Singer (ed.), *Animal Rights and Human Obligations*, Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey, 1989, 107。

里根竭力为权利论(the rights view)辩护，认为，权利论是最令人满意的道德理论。它在原则上反对任何种族、性别和社会的歧视，而且它不像功利主义那样允许用邪恶的手段去达到善良的目的。即，权利论和道义论一样，认为有些事情是道德上所绝对禁止的，认为有绝对不可违背的道德原则。里根认为，权利论的道德理论不仅可赋予人类个体以不可剥夺的权利，还能赋予动物个体以不可剥夺的权利。

动物诚然缺乏人所具有的许多能力，他们不能阅读，不能做高等数学题，不能制造书橱，等等。但许多人也不能，然而我们并没有因此而说他们只有较少的固有价值、较少该受尊重的权利。人们之间的相似性(similarities)才是重要的，这种相似性使人们明显、无争议地具有权利，人们之间的区别是不重要的。而且真正要紧的是，最基本的相似性就是这么一点：我们每个人都是生命之经验主体(the experiencing subject of a life)，都是具有个体福利(individual welfare)的有意识的动物，不管我们对他的有用性(usefulness)如何，这种个体福利对我们都具有重要性。我们需要并偏爱某些东西，相信并感触某些东西，回忆并期待某些东西。我们生命的所有这些维度，包括我们的苦与乐、享受与困顿、满足与挫折、持续生存与最终死亡，对作为个体的我们所生活、经历的生命质量是有意义的。对那些与我们关系密切的动物(例如，我们吃它们，捕捉它们)也一样，它们也必须被看作是有其自身固有价值生命之经验主体。

或有人反驳，动物没有固有价值，只有人才有，因为只有人才有足够的智能，才有自主性和理性。但许多人也达不到这些标准，却仍被合理地看作拥有价值，且这种价值是超越于他们对其他人的有用性的(即，就算他们对其他人的毫无用处，他们也拥有自己的价值)。或有

人说，只有智人(Homo sapiens)才有权利。但这显然是物种主义(speciesism)。难道说就因为只有人才有不朽的灵魂吗？里根说，他对认为存在不朽灵魂的观点不怀恶意，他非常希望自己拥有不朽的灵魂。但他不想把本来已很有争议的观点(指动物权利论)奠定在一个更有争议的观点之上(即，关于谁或什么具有不朽灵魂的观点)。

或有人承认动物具有固有价值，但与人比较，它们只具有较少的固有价值。里根认为这也是无法得到合理论证的。动物为什么拥有较少的固有价值？就因为它们没有理性、自主性或智能？可用与前面同样的方式驳斥这种观点。有智障的孩子和疯人也没有理性、自主性或智能，但他们并不因此就拥有比你我要少的固有价值。一切具有固有价值存在者都平等地具有固有价值，不管他们是不是人类 Tom Regan, The Case for Animal Rights, in Tom Regan and Peter Singer (ed), Animal Rights and Human Obligations, Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey, 1989,111-112。

总之，固有价值平等地属于那些是生命之经验主体的存在者。至于它是否属于非生命经验主体，如岩石、河流、树和冰河等，则是我们所不知道的，也许我们永远都不可能知道。同样，考虑动物权利问题，也不需要知道这些。就像在知道我是否有资格参加下一届总统大选投票之前不必知道多少人有资格参加投票一样，在知道有些个体具有固有价值之前不必知道有多少个体具有固有价值。在考虑动物权利的时候，我们只需要知道，通常被我们食用、捕猎、在实验室中利用的动物，是否和我们一样是生命主体(subjects of a life)。而我们知道，它们是生命主体，因此它们和我们一样具有固有价值。因此，为了达到关于我们彼此间责任的最佳理论，我们必须认清我们作为个体的同等的固有价值，是理性，而不是情感，也不是情绪，迫使我们承认动物的同等固有价值，据此它们就有该受尊重的平等权利 Tom Regan, The Case for Animal Rights, in Tom Regan and Peter Singer

(ed), *Animal Rights and Human Obligations*, Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey, 1989, 112-113。

大体上可把动物权利论概括如下：动物虽不是道德执行者(moral agents)，却是道德顾客(moral patients)，所以它们有道德资格。所谓道德执行者就是能自觉承担道德责任的行为者，在里根的理论中当然就指理性、自主、心智正常的成年人。道德顾客则是不能承担道德责任却享受道德保护、拥有道德权利的存在者，如婴幼儿、疯人和弱智者，在里根看来，道德顾客还必须包括是生命主体的动物。我们尊重动物的权利，不是为了谋求更大的利益，而是尊重它们的固有价值。在人与人之间，应绝对遵守某种道德原则，如不伤害他人；在整个动物界也应绝对遵守某种道德原则，如不伤害动物生命。

里根强调，动物权利运动不反对人权运动，相反，它是人权运动的一部分。能合理支持动物权利的理论同样能支持人权。所以，参与动物权利运动的人们是为人权——如妇女的权利、少数人的权利、工人的权利等——而斗争者的同伴(partners)。动物权利运动与人权运动在道德上是一路的(cut from the same moral cloth) Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, in Tom Regan and Peter Singer (ed), *Animal Rights and Human Obligations*, Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey, 1989, 113。

诚然，动物权利运动是自由主义框架之内的运动，动物权利论也只是现代思想的延伸。之所以如此，就在于它坚持个体主义立场。但这是一种有重要意义的延伸，因为它突破了人类中心主义的眼界，尽管是以仁慈主义(humanitarianism)的方式突破的。如里根坚决主张素食，反对在科学实验中杀死动物，反对为取乐而猎杀动物。他说，道德权利理论不否认人类对濒危动物和野生动物的审美、科学、宗教仪式等利用方式的重要性，它否定的是：(1)把动物的价值归结为对这些人类利益的集体满足，或认为动物的价值可换算为对这些人类利益的集体满足；(2)该如何对待动物应根据人类利益的标准去决定 Tom

Regan, How to Worry About Endangered Species, in David Schmidtz and Elizabeth Willott (ed) Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works, Oxford University Press, 2002, 106.

这种观点显然已超越了人类中心主义的眼界。

里根坚持强硬的个体主义立场，认为物种(species)不是个体，所以物种没有权利。而权利论只承认个体具有免受伤害、免受杀戮的权利。濒危物种(里根讲的物种主要指动物，以下同)哪怕只剩下最后一个个体，也不因此而有更多的权利，它之免受伤害的权利只能和拥有权利的其他个体公平地衡量。如果我们面临这样的选择，一边是一个濒危物种中的最后两个个体，一边是种群庞大的物种中一个个体，但后者的死亡对该个体的伤害大于前者的死亡对其产生的伤害，则权利论要求我们挽救后者。更值得注意的是，数量在此不起作用。即就算前者所属的种群也很庞大，权利论的要求也一样。

这并不意味着权利论不主张保护濒危物种，只是权利论认为保护濒危物种的理由，不是该物种已濒临绝种，而是该物种的个体具有其固有价值 and 权利。也就是说，不仅濒临绝种的动物应该受到保护，种群庞大的动物个体也应该受到保护；不仅野生动物应该受到保护，驯养动物也应该受到保护 Tom Regan, How to Worry About Endangered Species, in David Schmidtz and Elizabeth Willott (ed) Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works, Oxford University Press, 2002, 105-106。

里根会很自然地反对整体主义的环境伦理，他明确反对利奥波德所提出的“大地伦理”(Land Ethics)。利奥波德提出了一条著名的判定道德上对与错的标准：一件事若有利于生命共同体的完整、稳定和美丽就是对的，反之就是错的。里根认为，可公正地称“大地伦理”为“环境法西斯主义”(environmental fascism) Tom Regan, How to Worry About Endangered Species, in David Schmidtz and Elizabeth

Willott (ed) *Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works*, Oxford University Press, 2002, 107。

因为这种整体主义的理论要求个体和部分服从整体。大地伦理不仅认为动物是重要的，认为能维护生态系统的完整、稳定和美丽的一切都是重要的，如植物、微生物都很重要。但一个物种若繁殖过多、过快，严重破坏了生态系统的动态平衡，如一个地区的食草类动物繁殖过多、过快，严重破坏了这个地区的植被，那么人类就可以适当猎杀部分食草类动物个体(当然，决不允许灭绝任何物种)。循此理路，已有人说人类的种群(人口)早已过分庞大，事实上作为一个物种，人类已严重破坏了地球的生态平衡，所以，猎杀一部分人类个体以维护地球的生态平衡便是合理的。但这是骇人听闻的结论！正因为如此，才称整体主义的环境伦理为“环境法西斯主义”。里根和辛格一样只承认动物的道德资格，不认为其他生物也有道德资格。他在反驳“大地伦理”时说：用利奥波德的说法，人不过就是生命共同体中的一员，人和生命共同体的其他成员具有同样的道德资格。如果面临这样的选择：或者杀死人，或者消灭一种对生态共同体的完整、稳定和美丽极为重要的稀有野花，那么按照“大地伦理”的要求，我们就应该杀死人以保护野花。权利论决不能容忍这样的立场，因为权利论绝对否认不能活动的对象(inanimate objects)拥有权利，坚决反对以累加的集体利益去替代个体权利，从而反对以维护生态共同体的完整、稳定和美丽为名去侵犯个体的权利。“环境法西斯主义与权利论就像油与水，二者是不可混和的” Tom Regan, *How to Worry About Endangered Species*, in David Schmidtz and Elizabeth Willott (ed) *Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works*, Oxford University Press, 2002, 107。

里根对整体主义环境伦理的批评是需要认真回应的批评。本章第三节将专门论述这一点。

里根只承认动物个体是生命主体，具有固有价值，从而拥有权利。瓦纳 (Gary Varner) 则力图阐述一种生物中心的个体主义 (biocentric individualism)。在瓦纳看来，施韦泽和泰勒 (Paul Taylor) 都是生物中心个体主义者，即认为每一个生物个体，不管是动物，还是植物或微生物，都有其内在价值。从而杀死任何一个生物个体都是道德上的错误。施韦泽认为，一个真正有道德的人，应尽其所能帮助一切生命，不伤害任何生命。这“一切生命”即指所有生物。对有道德的人来讲，生命是神圣的。他不从树上扯下一片树叶，不采摘花朵，他行路小心翼翼以免踩死昆虫。若在夏夜里点灯作业，他宁愿紧闭窗户而忍受沉闷，也不愿看到昆虫一个接一个地死落在自己的桌子上。泰勒则认为可把康德关于尊重个人的伦理学扩展到没有意识的个体，因为无论有无意识，生物个体都是生命的目的中心 (teleological centers of life)，即每个生物个体都是一个趋向其生命保存和利益 (well being) 的目标指向性活动的统一系统 (a unified system of goal oriented activities)，所以每个生物个体都有其自身的善 (a good of its own)，从而值得被当作目的加以保护和促进。瓦纳说，他之所以把施韦泽和泰勒的观点称作生物中心个体主义，就因为他们赋予一切生物以道德资格，但否认物种和生态系统一类的整体性实体 (holistic entities) 具有道德资格。他们的立场是生物中心主义的，而不是人类中心主义的，也不是感觉主义的 (sentientist)；另一方面，他们坚持个体主义立场，而不是整体主义立场。Gary Varner: Biocentric Individualism, in David Schmidtz and Elizabeth Willott (ed.) Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works, Oxford University Press, 2002, 109

坚持生物中心个体主义立场的最大困难就在于，如何面对人类生存需要和道德要求之间的冲突。人类不是中国神话中的神仙，不能不吃不喝而生存着。按辛格和里根的道德要求，做一个有道德的人尚有

东西可吃，因为他们认为吃植物、菌类绝不会有悖于道德。如果杀死任何生物个体都是道德上的错误，那么人类又该如何生存呢？一方面人必须吃东西，一方面为克服疾病，人不得不用抗生素杀死病菌和病毒。施韦泽的解决办法是：你杀死一个生命的唯一理由必须是为了挽救其他生命。那么，人类可根据什么原则去决定让哪个个体死让哪个个体活呢？施韦泽语焉不详，不小心又会落入功利主义的窠臼：为救多数个体的生命可牺牲少数个体的生命。但这大违个体主义者的初衷。

泰勒在其《尊重自然：环境伦理理论》中提出了四条原则和四种责任以解决上述矛盾。

无伤害原则：不伤害任何生命有机体，对应的是消极的责任，即我们没有责任去阻止并非由我们引起的伤害，也没有责任去积极帮助生物获取其利益。

不干涉原则：我们不要去干涉生物的自由，不要去干涉生态系统或生物共同体。对应的责任也是消极的：不要操纵、控制、改变或“管理”自然生态系统，或干涉它们的正常功能。

忠诚原则：此原则只针对野生动物。尊重大自然的终极道德态度要求我们不欺骗和出卖野生动物，打猎、钓鱼都是不道德的，欺骗意味着对被欺骗者的歧视，意味着二者之间的不平等。

补偿正义原则：要对受伤害的生命有机体给予补偿（这是人间正义的延伸）。当前三个原则被违反时，补偿正义原则要求我们对受到伤害的非人生命给予补偿。假如我们破坏了动物的居所，正义就要求我们为它们修复。我们抓住了野生动物，正义要求我们将它们放还它们原来的环境。

为了解决人类利益与非人类生物利益之间的冲突，泰勒提出了解决冲突的形式或程序规则：（1）自卫；（2）均衡；（3）最少错误；（4）分配正义；（5）补偿正义。当人的生命和健康受到其他生命的威胁时，可以杀死其他生物。例如，受到灰熊的攻击，或受到病菌的感染，则

人有权自卫，但自卫是伤害非人生物的最终理由。其他四条是在人的利益未受到严重威胁时应遵守的准则。

泰勒区分了生物有机体的基本利益(basic interest)和非基本利益(non basic interest)。当人的非基本利益与非人生物的基本利益发生冲突时，均衡原则就反对为人类的非基本利益而牺牲非人生物的基本利益。例如，反对为造时髦的皮鞋或手提包而杀害爬行动物，猎杀藏羚羊等。当人类的非基本利益可与非人生物的基本利益相协调时，最少错误原则为满足人类利益设定条件。当人类基本利益与非人生物基本利益发生冲突时，分配正义原则要求人类和一切非人物种共同承担责任，共享利益。每当解决冲突未能遵循最小错误和分配正义原则时，就该给非人生物以补偿。

泰勒的解决办法部分受生态学的影响(如不干涉原则)，但更多的源自仁慈主义理想。环境伦理学中的仁慈主义就是人道主义道德原则的拓展。人道主义道德的基本要求是善待每一个人，每个人都因为是人而有内在价值，从而拥有其基本的尊严。每个人在极度困难时(如生命受到威胁时)都有权得到他人的援助，一个人即使犯了弥天大罪也不应受到无端的凌辱。正因为如此，2004 年美军在伊拉克虐待战俘才受到世界人民的强烈谴责。辛格、里根等把人道主义道德原则扩展到动物，便有了关于动物的仁慈主义，施韦泽、泰勒等人把人道主义道德原则扩展到所有的生物，便有了关于生物的仁慈主义。本书第五章将对仁慈主义进行集中的论述。

瓦纳则试图通过论证一种道德等级(moral hierarchies)论去摆脱生物中心个体主义的实践困境，试图表明，我们既不必像施韦泽那样认为无论何时何地杀死生物都是罪过，也不必做素食主义者。他排列了一个粗略的价值等级：

根本计划(ground projects)

非绝对欲望(non categorical desires)

生物利益(biological interests)

“根本计划”和“非绝对欲望”均来自现代英国著名哲学家伯纳德·威廉姆斯(Bernard Williams)的论述。威廉姆斯是这样定义“根本计划”和“绝对欲望”的：根本计划是和[一个人的]生存密切相关的计划系列(a nexus of projects)，它在很大程度上赋予[一个人]生命以意义，而绝对欲望则是回答“生活为什么值得过”(Why is life worth living?)这个问题的欲望 Gary Varner, Biocentric Individualism, in David Schmidtz and Elizabeth Willott (ed) Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works, Oxford University Press, 2002, 115。

显然，威廉姆斯所说的根本计划和绝对欲望是指人的根本计划和绝对欲望。而瓦纳认为，非人存在者是否有根本计划和绝对欲望，是个经验科学的问题，也许巨猿(great apes)或鲸类有。Gary Varner, Biocentric Individualism, in David Schmidtz and Elizabeth Willott (ed) Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works, Oxford University Press, 2002, 116

根本计划代表着最高价值，非绝对欲望次之，生物利益是最低价值，尽管生物利益是生物本身的利益。

为使生物中心个体主义在现实中能行得通，瓦纳还阐述了两条关于价值等级的原则：

原则 P1(欲望优先性原则)：一般来说，有欲望实体的死亡是比无欲望实体的死亡更坏的事情。

原则 P2(根本计划优先原则)：一般来说，根本计划的满足比非绝对欲望的满足重要。

瓦纳在以前的著作中把原则 P2 表述为：人类欲望优先原则，即，人类欲望的满足比动物欲望的满足重要。在有了威廉姆斯的“根本计划”和“绝对欲望”概念以后，瓦纳检讨了自己以往的表达，承认“人类欲望优先原则”显然是“物种主义”(即物种歧视)的。但把“人类欲望优先原则”改为“根本计划优先原则”就避免了“物种

主义”。因为“根本计划优先原则”不再强调人类欲望满足的优先性，不管个体属于什么物种，只要它具有根本计划，则它根本欲望的满足就具有优先性。

根据原则 P2，根本计划的满足比任何其他两种利益的满足都好，因为它创造更多的价值。所以，杀害具有根本计划的个体便剥夺了世界的一类特殊价值。根据原则 P1，许多非人动物的生命比植物的生命更有价值，因为这些有意识的生物既有生物利益也有非绝对欲望，而植物只有生物利益。所以，杀害动物比杀死植物剥夺了世界更多的价值 Gary Varner, *Biocentric Individualism*, in David Schmidtz and Elizabeth Willott (ed) *Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works*, Oxford University Press, 2002, 117。

瓦纳说，原则 P1 也不要求我们都做素食主义者，他认为，无脊椎动物和鱼类是没有欲望的，所以食之无罪，再说，吃蛋奶与尊重动物的内在价值完全没有冲突 Gary Varner, *Biocentric Individualism*, in David Schmidtz and Elizabeth Willott (ed) *Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works*, Oxford University Press, 2002, 118。

实际上，有了原则 P2，人类只要不任意残害生灵，怎么利用生物都能得到辩护，因为事实上，很少有动物像人类这样具有“根本计划”。瓦纳的体系似乎可使生物中心个体主义较具有可行性，他大大减少了个体主义的仁慈主义气息。由于认为价值是分为不同等级的，瓦纳就完全放弃了里根所极为重视的平等主义。但在道德思想中，坚持认为每个个体都具有平等的基本权利，才是最强的个体主义。在社会历史领域，个人主义若放弃了平等，就很容易向极权主义和专制主义投降。如果认为，不同的个人有不同的价值和权利，独裁者或专制者就很容易为自己的独裁和专制找到理由。自由主义是通过这样的方式解决这个矛盾的，即在理论上、法律上规定人人都具有平等的基本权利，但明确保持经济收入的不平等(当然，现代社会可使收入最低

者也能生活)。在实际上，人人享有平等的基本权利也主要体现为社会理想，现实的执法、司法情况总会出现不同程度的对理想的偏离。但在自由主义者看来，坚持人人(每个个人)都享有平等的基本人权是个不可放弃的理想。瓦纳为使生物中心个体主义具有可行性而认为价值可分为不同等级，便已放弃了个体主义的最强纲领。

里根的个体主义动物权利说受到许多人的批评，其中一种批评的要点是：动物权利说与生态保护是背道而驰的。如本书上一章所说，道德实际上是一道很强的保护弱者的屏障。如果动物权利说能像人权说一样普遍深入人心(当然，事实上它远不如人权说深入人心)，那么所有动物都受到了强有力的保护，人口和所有的动物种群都会无限膨胀，这样，地球的生态状况只会更趋于恶化。这一批评实际上也适用于生物中心个体主义，例如，在瓦纳辩护的伦理体系中，人的利益和动物的利益优先，如果这种伦理思想得以实施，同样会导致严重的生态失衡。这实际上是个体主义最致命的弊病。

第三节 整体主义环境伦理

有各种不同的整体主义(holism)。美国学者菲利普(D C Phillips)曾概括了三种整体主义：整体主义 1，整体主义 2，整体主义 3。D C Phillips, *Holistic Thought in Social Science*, Stanford University Press, 1976, 6, 79, 122-123 其中整体主义 1 的含义最为丰富。菲利普把整体主义 1 也称作有机论(organicism)，它包含如下命题：

(1)在物理学、化学中得到典型运用的分析的方法(the analytic approach)不适于对特定情况的研究，如生物有机体、社会，甚或作为整体的实在。

(2)整体大于各部分之和。

(3)整体决定着其部分的性质。

(4)部分脱离了整体就不可理解。

(5) 整体之各个部分是动态地相互关联或相互依赖的。D C Phillips, *Holistic Thought in Social Science*, Stanford University Press, 1976, 6

这是很强的整体主义。菲利普认为对整体主义至关重要的一个概念是“内在联系”(internal relation)。英国的黑格尔主义者布拉德雷(F H Bradley)曾论述过这个概念：假如存在实体A、B、C，在布拉德雷看来，

首先，这些实体的任何关系都只有在某种包含它们的整体之内才是可能的。用布拉德雷自己的话说，即“在任何地方都必定存在包含着相互联系的事物的整体(a whole)，否则就没有任何意义和关系。”换言之，事物只有在特定整体之内才能发生关系。

其次，实体会随其所进入的关系的不同而改变。A、B、C 被彼此分开时会与它们处于相互联系的状态时不同。

最后，实体 A、B、C “影响”(qualify)其作为部分所在的整体，而整体又反过来“影响”A、B、C。除非在一个整体中，否则就不可能存在同一性和相似性，因为每一个整体都影响其部分，也受其部分影响。当整体不同时，受其影响并对其有贡献的部分也便不同，即部分会因为成为一个新的统一体的要素而被改变。D C Phillips, *Holistic Thought in Social Science*, Stanford University Press, 1976, 8

菲利普认为，整体主义的申述是不清楚的，是显然不可用的原则；从方法论的角度评价，它不可与亨佩尔(Carl G Hempel)和内格尔(Ernest Nagel)等人所清楚阐述的分析或机械论的方法相比拟 D C Phillips, *Holistic Thought in Social Science*, Stanford University Press, 1976, 121。但实际上，菲利普对整体主义的批判都是可得到回应的。

英美语言哲学家则系统阐述了语义学整体主义(semantic holism)。语义学整体主义是关于某物具有意义或内容之形而上学必

要条件(the metaphysically necessary conditions)的信条。许多性质都具有结构性的(anatomic)特征。如果任何事物都具有某种属性,则至少有另一个事物也一定具有该属性,则说该属性是结构性的。例如,“是姐妹”这种属性,如果我是姐妹,就必须有某个不同于我的人是我的姐妹,我不能是自己的姐妹。所以,我是姐妹就形而上学地依赖于别人是姐妹 Jerry Fodor and Ernest Lepore, Holism, Blackwell, 1992, 1。语义学整体主义便认为,在一种语言中,一个表达式有内容(意义)除非该语言中的许多其他表达式也有内容(意义)。也就是说,语义属性是整体性的,符号与语言整体之间的联系是内在的联系,符号只有在整个语言体系之内才是有意义的 Jerry Fodor and Ernest Lepore, Holism, Blackwell, 1992, 4-5。许多现代著名英美哲学家都持语义学整体主义立场,如蒯因、戴维森(Donald Davidson)、普特南、罗蒂、赛拉斯(Wilfred Sellars)等。普特南消解事实与价值之二分的进路正是整体主义的进路,因为语词的意义只能在语言整体中得到很好的理解,所以,从整个语言框架来看,连“一只猫在草席上”这样的语句也是渗透价值的。

也可以像解释个体主义一样分析三种意义的整体主义。

(1) 存在论的整体主义。

存在论的整体主义认为,事物总是以系统的方式存在的,没有绝对孤立(或绝对独立)的事物,事物总是相互关联的;在不同的系统中,事物(要素、部分或子系统)的相互依赖程度不同。部分与整体的区分是相对的。例如,个人是社会的部分,社会是个整体;但人类社会又只是地球生物圈的一部分,地球生物圈是比人类社会更大的整体;而地球又只是太阳系的一部分,太阳系是比地球更大的整体……存在论的整体主义还认为,整体大于各部分之和,即整体的功能不是各部分功能的简单相加。至于这里所说的“和”是“算术和”,还是“向量和”,还是其他意义的“和”,则要视具体整体(系统)的情况而定。在很多情况下,说“整体大于各部分之和”只是强调,部分离开了整

体,就根本没有它原本具有的功能了。如人体中的手可以做很多事情,但若把手从人体中砍下来,它就什么事也不能做了。这也说明整体决定着部分,系统的整体性越强,其部分就越依赖于整体。现代系统论强有力地支持了整体主义。系统论的核心思想是系统的整体观念。贝塔朗菲(L Von Bertalanffy)强调,任何系统都是一个有机的整体,它不是各个部分的机械组合或简单相加。系统的整体功能是各要素在孤立状态下所没有的新质。

(2) 方法论的整体主义。

方法论整体主义的基本观点就是菲利普在陈述整体主义 1 时所说的第 1 点和第 4 点,即:在物理学、化学中得到典型运用的分析的方法(the analytic approach)不适于对特定情况的研究,如生物有机体、社会,甚或作为整体的实在;部分脱离了整体就不可理解。可以这么陈述整体主义方法:我们只能在整体中去认识事物,即在认识和理解任何事物时,都不可忘记该事物与其他事物的内在联系,即它与其他事物都是某个整体的一部分。如果我们必须用分析的方法认识特定事物,也不可忘记,我们只能假想地把事物暂时孤立起来,即暂时简化认识情境,而不可认为事情就那么简单。本书第三章曾提到,生态学就典型地运用了整体主义的方法,它力图在生态系统内研究不同生物的互动关系。系统论方法也便是整体主义的方法。贝塔朗菲曾用亚里士多德的“整体大于部分之和”的名言来说明系统的整体性,反对那种认为要素性能好,整体性能就一定好和以局部说明整体的机械论观点。在认知和理解任何事物时,我们似乎都必须从认知和理解部分开始,正如读一本书必须一句一句地读,你不可能一下子就理解整本书。但只有在对整体有了较好的认识和理解之后,我们才能更好地认识和理解部分,正如我们读完了整本书之后,才更好地理解了这本书的各个部分。所以,在具体的认知和理解过程中,对部分的认知和理解与对整体的认知和理解是相互依赖的。哲学解释学特别阐释了认

知和理解的这一特征。关于整体主义方法和现代科学方法之间的区别本书第六章还将作较为详细的探讨，在此不赘述。

(3) 价值论整体主义。

在社会历史领域一直存在个人主义与集体主义的对立。集体主义是整体主义的特例，即整体主义在社会领域的体现。集体主义价值观的要点是：集体高于个人，当个人利益与集体利益发生冲突时，个人应牺牲自己而保全集体。个人主义者对集体主义的批判就集中于这样一点：在历史上和现实中，独裁者和暴君经常打着维护集体(国家、人民)利益的旗号，而干着维护一己之私的勾当。现代主流价值观是个人主义的，个人主义的价值观是渗透在现代制度之中的。但这并不意味着集体主义是错误的。独裁者和暴君打着维护集体利益的旗号而维护一己之私，只意味着他们没有真正奉行集体主义。在个人主义价值观成为主流的今天，我们仍把为集体利益而牺牲自我利益的行为当作崇高的行为。全球性生态危机的出现，使我们不得不重新审视个人主义的合理性。既然在生存论的意义上人不仅依赖于社会，而且依赖于生态系统，那么整体主义价值观就有其坚实的基础。强调整体高于部分，与反对社会领域的独裁和极权不相矛盾，与要求保障人权也不相矛盾。没有部分就没有整体，反之亦然；不能维护其部分的整体就不是完整的、功能良好的整体，这些都是很容易理解的道理。

在环境伦理研究领域，整体主义仍处于与个体主义的激烈争论之中。但整体主义能取得生态学的有力支持，同时又可避免实践中的许多困境，例如，它并不要求人们都做素食主义者，它甚至不反对打猎。

利奥波德是整体主义环境伦理的有力倡导者，也是环境伦理的开创者之一。他所提出的“大地伦理”(Land Ethics)在环境伦理领域产生了巨大的影响，尽管他只用《沙乡年鉴》(A Sand County Almanac, 1949)一书结尾部分的短小篇幅对“大地伦理”作了扼要阐述。

利奥波德不是学院派的思想家，而是一位对自己的思想身体力行的思想家。他不像学院派哲学家那样追求严密的论证，而用散文式的语言来表述来自丰富生活阅历的深刻洞见。

利奥波德的“大地伦理”包括如下基本观念：

(1) 大地共同体。

大地是个有机的整体。对利奥波德来说，地球是“一个拥有某种类型、某种程度的生命的有机体”，这便使得人们有足够的理由把人与地球之间的关系理解为一种伦理关系。他写道，“一个有道德的人尊重有生命的存在物”，“地球——它的土壤、高山、河流、森林、气候、植物以及动物——的不可分割性”就是把地球当作一个“活生生的存在物、而非仅是有用的仆人”来尊重的充足理由。

利奥波德反对把地球看作僵死的东西，反对“僵死的地球”这一概念，反对经济学把大地仅看作资源和许多人把大地仅看作土壤的看法。他说：“一种补充和指导对大地的经济关系的伦理，预设作为生物机体的大地的某种精神形象(mental image)的存在。我们只能与能看见、触摸、理解、爱，或者对之有信仰的东西，处于伦理关系之中。” Aldo Leopold, *The Land Ethic*, in Donald VabDeVeer and Christine Pierce(ed)*People, Penguins, and Plastic Trees: Basic Issues in Environmental Ethics*, Wadsworth Publishing Company, 1986, 78

“大地伦理”要求我们把大地看作一个具有整体性的共同体。大地共同体的成员包括：土壤、水、大气、阳光、植物、动物等，所有的物种都是这个共同体平等的一员，人类也不例外。他解释说，道德是对行动自由的自我限制，这种自我限制源于这一认识：“个人是一个由相互依赖的部分组成的共同体的一名成员。”因而，大地伦理“要把人类的角色从大地共同体的征服者改造成大地共同体的普通成员与公民。它不仅暗含着对每一个成员的尊重，还暗含着对这个共同体本身的尊重” Aldo Leopold, *The Land Ethic*, in Donald

VabDeVeer and Christine Pierce(ed)People, Penguins, and Plastic Trees: Basic Issues in Environmental Ethics, Wadsworth Publishing Company, 1986, 74。

人只是生命共同体中的“生物公民”(biotic citizen)。由此可看出“大地伦理”明确的整体主义倾向。

(2) 像山一样思考(think like a mountain)。

在生态伦理学中,坚持整体主义立场与追求超越人类意识的客观性是一致的。本书第三章第四节曾说过,利奥波德提出了一个富有诗意的口号:“像山一样思考!”所谓“像山一样思考”,就是站在非人事物的立场上思考,例如,站在山的立场上思考。或一般地说,用生态学的视角,站在自然的立场上客观地思考。在利奥波德看来,只有像山一样思考,才能培养起我们的“生态良心”(ecological conscience)。像山一样思考,就是超越人类中心主义,不再把动物分为“益虫”、“害虫”,“益鸟”、“害鸟”,不再从经济学的角度看问题。

(3) 大地伦理的基本伦理原则。

现代伦理学极为重视提出伦理原则,如功利主义的“最大幸福原则”、康德伦理学的“绝对命令”。利奥波德也提出了大地伦理的基本原则,这个原则就是:“一件事如果有利于保持生命共同体的完整、稳定和美丽就是对的。反之就是错的。” Aldo Leopold, The Land Ethic, in Donald VabDeVeer and Christine Pierce(ed)People, Penguins, and Plastic Trees: Basic Issues in Environmental Ethics, Wadsworth Publishing Company, 1986, 82

这一原则显然是整体主义原则。根据这一道德原则,有道德的人不必是素食主义者。因为家畜、家禽已为人类世代所饲养、使用和食用,人类这样做不会破坏生态共同体的完整、稳定和美丽。利奥波德不反对杀生,他终生爱好打猎。他的爱好与其道德信条没有冲突。因为当食草类动物繁殖过多时,它们会威胁生态共同体的完整、稳定

和美丽，所以拿起猎枪去猎杀一部分食草类个体正是道德上正确的事情。

也正是在这一点上，大地伦理受到里根等个体主义者的严厉批评。在以里根为代表的个体主义者看来，只有个体才有道德资格，物种、生态系统，或所谓的生命共同体，都是没有道德资格的。所以，绝不允许以维护这些东西的价值或利益为名去侵犯个体的权利。如上一节所述，里根批评大地伦理是“环境法西斯主义”。因为根据大地伦理的道德原则，杀死一部分人类个体以维护地球生命共同体的完整、稳定和美丽是道德上正确的事情，但这是绝对不可接受的结论。当然，事实上也没有大地伦理的捍卫者主张杀死人类部分成员以维护地球生命共同体的完整、稳定和美丽。

克里考特(J Baird Callicott)是利奥波德的崇拜者，他较为系统地发挥了“大地伦理”的整体主义思想。

论者常说，大卫·梭罗、约翰·缪尔(John Muir)和阿尔伯特·施韦泽是环境伦理的奠基者，但在克里考特看来，只有利奥波德才把环境伦理奠定在科学的基础上。梭罗关于环境伦理的思想最终依赖于其超验主义或爱默生式的信念，即灵性弥漫于一切自然事物之中。缪尔的思想则直接依赖于犹太-基督教思想：上帝创造了一切生命形式，在上帝的眼中，一切都是善的，包括那些我们不知道的、连在显微镜下也看不见的最小生物。而施韦泽则诉诸东方思想，如印度教思想，去为其“敬畏生命”的观点寻求支持 J Baird Callicott, *The Scientific Substance of the Land Ethic*, in Thomas Tanner(ed) *Aldo Leopold: The Man and His Legacy*, Soil Conservation Society of America, 1987, 87-89。

而“利奥波德对这种为野生生物而发出的天国合唱(celestial chorus)的独特贡献是，为大地或环境伦理提供了健全的科学基础” J Baird Callicott, *The Scientific Substance of the Land*

Ethic, in Thomas Tanner(ed)Aldo Leopold: The Man and His Legacy, Soil Conservation Society of America, 1987, 87 。

在克里考特看来, 利奥波德始创的大地伦理才是真正的环境伦理。利奥波德关于大地伦理的表述是很优美的, 但同时也是用科学语言表述的。所以, 大地伦理不像梭罗的超验主义自然伦理, 也不像缪尔的以上帝为中心的创世伦理和施韦泽的敬畏生命伦理, 这些伦理都还不免带有浪漫的呓语、宗教的天真、神秘的胡说以及无知的情绪。有了利奥波德的科学概念基础, 大地伦理(或环境伦理)才获得其客观性、普遍性、权威性和力量 J Baird Callicott, The Scientific Substance of the Land Ethic, in Thomas Tanner(ed)Aldo Leopold: The Man and His Legacy, Soil Conservation Society of America, 1987, 90。

克里考特认为, 利奥波德的“大地伦理”是奠基于生物进化论和生态学的伦理学。利奥波德的叙述是, 在古代, 很多人被排除在道德共同体之外, 如荷马时期的奴隶, 而历史的演变就体现为道德的进化, 如现代已废除了奴隶制。那么道德的进化也就体现为道德共同体的扩展, 即把原来排除在道德共同体之外的人们或存在者纳入道德共同体。利奥波德曾说, 伦理的这种扩展长期以来只为哲学家们所研究, “实际上这一过程是处于生态进化之中的”。利奥波德的意思是, 不仅可在哲学层面研究道德的进化, 也可在生物学层面研究。从生物学的观点看, 伦理就是对“生存斗争(struggle for existence)中的行动自由的限制”。克里考特认为“生存斗争”一词显然来自达尔文的学说 J Baird Callicott, The Scientific Substance of the Land Ethic, in Thomas Tanner(ed)Aldo Leopold: The Man and His Legacy, Soil Conservation Society of America, 1987, 91-92。

克里考特在诠释利奥波德的思想时, 批评了各种流行的伦理学, 包括基督教伦理学、康德的伦理学和功利主义。克里考特认为, 在科学昌明的时代, 宗教伦理已失去其思想魅力; 而世俗的伦理学(如康

德的伦理学、功利主义以及当代十分盛行的契约论)在说明道德的起源和进步时都缺乏充足的根据。所以,只有奠基于生物进化论和生态学的大地伦理才是真正令人信服的。

克里考特认为,“大地伦理”奠基于三大科学柱石(scientific cornerstones): (1)进化论; (2)生态学; (3)哥白尼天文学。这三种科学理论是相互支持的,生态学是进化论的延伸,且以哥白尼天文学为背景。进化论提供了伦理学与社会组织及其发展之间的概念联系。它在人与非人类自然(nonhuman nature)之间建立了历时联系(a diachronic link)。生态学理论则提供了人与非人自然之间的共时联系(a synchronic link),提供了共同体概念,说明了人与非人自然之间社会一体性(social integration)的意义。根据生态学原理,人、植物、动物、土壤和水都被紧紧地联系在一个合作和竞争的共同体——生态系统——之中。在解释达尔文时应告诉每个人的最简单的道理就是,他或她应该将其社会本能和同情推及生态共同体的所有成员,不管这些成员的外表和习性如何不同。虽然利奥波德在《沙乡年鉴》中从未提过哥白尼的观点,但他认为,在巨大但完全不可居住的宇宙中,地球这个“小行星”对地球上居民们的亲情、共同体以及相互依存做出了或许无意识但强有力的贡献。在茫茫宇宙中,地球就像沙漠海洋中的一个天堂岛屿。

大地伦理的概念和逻辑基础如下: 其基本概念要素(conceptual elements)是哥白尼的宇宙论,达尔文主义、社会生物学的伦理学自然史,达尔文主义的地球生命形式间的亲缘关系,嫁接于休谟(David Hume)和斯密(Adam Smith)之道德心理学的埃尔顿(Charles Elton)生物群落结构模型。其逻辑基础是自然选择已赋予人类对亲缘关系和共同体成员身份以及同一性做出有效道德反映的能力。于是,自然环境或大地已被看作共同体,即生态共同体;所以,环境伦理或大地伦理既是可能的又是必要的。说它是可能的,是因为生物-心理和认知的条件都已具备;说它是必要的,是因为人类集体已获得毁灭生态系

统之完整性、多样性和稳定性的力量 J Baird Callicott, The Scientific Substance of the Land Ethic, in Thomas Tanner(ed)Aldo Leopold: The Man and His Legacy, Soil Conservation Society of America, 1987, 98-99。

克里考特认为，大地伦理相对于其前驱的独特性还在于其整体主义立场。它不仅强调人对生态共同体诸成员负有道德责任，更强调人对生态共同体本身负有道德责任。“换言之，大地伦理既有整体主义考虑，又有个体主义考虑。” J Baird Callicott, The Scientific Substance of the Land Ethic, in Thomas Tanner(ed)Aldo Leopold: The Man and His Legacy, Soil Conservation Society of America, 1987, 99

随着大地伦理的展开，道德关怀的重心逐渐从植物、动物、土壤和水的个体转向生命共同体本身。在利奥波德的《沙乡年鉴》中，整体主义倾向在那条简短的道德格言中达到了顶点：一件事如果有利于生态共同体的完整、稳定和美丽就是对的，反之是错的！

生态学本来就有整体主义倾向。生态学就是对生物之间关系以及生物与环境之间关系的研究。这些关系把植物、动物、土壤和水连接成一个致密的整体(seamless fabric)。在经典西方科学中，对象(objects)在本体论上是第一性的，而关系(relationships)在本体论上是派生的。这在生态学中被颠倒了过来。生态关系决定着生物的性质，而不是相反。一个物种是其所是，就因为它已经适应了生态系统中的一个小生境(a niche)。所以，整体，即系统本身实际上直接塑造并形构作为其构成部分的物种。

1935 年，英国生态学家坦斯利(Arthur Tansley)指出，根据物理学，“自然经济”的“货币”是能量。坦斯利认为，埃尔顿关于食物链、食物网、营养生境以及生物社会分工的定性描述可用一个热力学流动模型去定量表述。坦斯利建立了环境的热力学范式。利奥波德显

然是根据坦斯利的思想而赋予大地以“精神形象”，从而认为“我们可以与之产生伦理关系”。

在利奥波德关于“大地伦理”的叙述中，“大地金字塔”一节是关键的一部分。通过这一部分的叙述，大地伦理实现了从对共同体成员的关怀到对共同体本身关怀的转变。大地共同体的能量流动从太阳开始。太阳能流经被称作生态系统的回路，即太阳能经过植物的叶子而进入生态系统，然后被食草类动物利用，然后又被杂食和肉食动物所利用。最后，动物的粪便、尸体，以及植物的尸体又被微生物所分解。大地共同体通过循环而保持营养和系统的有序性。所以，利奥波德说，大地不仅是土壤，它还是流经土壤、植物和动物这种回路的能量源泉。这样食物链就是促使能量上行的活的通道；死亡和衰退则又把它归还于土壤。这种回路不是封闭的，但它像缓慢增值的流转的生命基金，是个可持续的回路。

在利奥波德的自然世界中，过程(process)先于实体(substance)；能量比物质更为重要。因此，个体植物和动物相对于能量流动中变动不居的结构成了只具有较少自主性的存在者了。而在“生物金字塔”中，保持大地的复杂结构及其作为能量流动装置的良好功能，成了大地伦理的至善(summum bonum)。J Baird Callicott, *The Scientific Substance of the Land Ethic*, in Thomas Tanner(ed) *Aldo Leopold: The Man and His Legacy*, Soil Conservation Society of America, 1987, 99-101

正因为如此，整体有时要求部分(个体)作出牺牲。相对于作为整体的人，人体的部分可能会被牺牲。在社会中，社会利益并非总等于各部分利益之总和。共同体的整体利益是不同于个人利益且独立于个人利益的。纪律、牺牲和个人抑制对保障社会完整是必要的。如果社会成员都只顾自己的特殊利益，不顾社会整体利益，那么社会是很容易被分裂的。克里考特认为，西方社会特别是美国社会的个人主义是错误的。个人主义和还原论的功利主义使得社会政策旨在促进所有个

体成员的幸福。于是，每一种特殊利益都能被大声地诉求，而作为整体的共同体，在经济、环境、政治方面却显然变得越来越软弱 J Baird Callicott, *Animal Liberation: A Triangular Affair*, in Donald VabDeVeer and Christine Pierce(ed)*People, Penguins, and Plastic Trees: Basic Issues in Environmental Ethics*, Wadsworth Publishing Company, 1986, 190。

与波普尔、哈耶克等自由主义者截然不同，克里考特公然引柏拉图这样的整体主义哲学家为同道，公开承认大地伦理与柏拉图的伦理学相似。而波普尔、哈耶克等人都把柏拉图的整体主义看作现代民主政治的死敌。大地伦理认为整体的善(holistic good)是“至善”，据此它赋予环境各部分以有差等的价值(differential value)，而不考虑它们的智能、感觉、复杂程度，或其他分别考虑的可辨认特征。就此而言，大地伦理完全不同于现代伦理学哲学体系，但它在一个宽广的语境中与古典西方伦理哲学相似。如果柏拉图的公共和私人正义体系是恰当的伦理体系，那么大地伦理就是关于环境美德和卓越的恰当伦理体系 J Baird Callicott, *Animal Liberation: A Triangular Affair*, in Donald VabDeVeer and Christine Pierce(ed)*People, Penguins, and Plastic Trees: Basic Issues in Environmental Ethics*, Wadsworth Publishing Company, 1986, 193。

在克里考特的阐释之下，“大地伦理”有了旗帜鲜明的整体主义表述。面对个体主义的攻击，克里考特反唇相讥。如前所述，里根等个体主义者曾攻击“大地伦理”是“环境法西斯主义”。但在克里考特看来，鼓吹“动物解放”和“动物权利”的人们是仁慈的道德主义者(humane moralists)，他们的学说不可能具有实践有效性，如果真的付诸实践，会导致严重的灾难。仁慈的道德主义似乎与伦理学人道主义(ethical humanism)针锋相对，但实际上前者与后者在根本上是一致的。仁慈的道德主义者只是想把人所享有的权利扩及动物，在辛格看来，动物之所以应享有权利，就因为它们能感受苦乐；在里根看

来,就因为它们具有它们所固有的价值。但无论是辛格派还是里根派,都忽视了现代生态学的发展 J Baird Callicott, *Animal Liberation: A Triangular Affair*, in Donald VabDeVeer and Christine Pierce(ed)*People, Penguins, and Plastic Trees: Basic Issues in Environmental Ethics*, Wadsworth Publishing Company, 1986, 189-190

。实际上,辛格和里根的研究进路与利奥波德和克里考特的研究进路迥异,前者是纯粹哲学伦理学的研究进路,而后者兼采了生物学、生态学的研究进路。在辛格和里根看来,道德跟事实无关。例如,“动物解放论”者和“动物权利论”者所鼓吹的人与动物之间的平等就不是事实,但它正是我们应该争取实现且可以实现的理想。在这里我们可看出整体主义和个体主义的不同旨趣。整体主义强调,道德就是对“生存斗争(struggle for existence)中的行动自由的限制”,而辛格和里根等个体主义者的思想则仍沿袭着现代性的思路:道德意味着争取自由和解放,享有平等权利是道德的关键。在现代性趋于成熟的 20 世纪后 40 年直至今天,在民主文化中,人的自由和权利已有了基本的保障。动物解放论者和动物权利论者想使民主文化的这一成果也惠及一切动物。他们为现代农场和实验室中动物们的悲惨待遇而哀痛,但若从大地伦理的角度看,如果家畜、家禽都得到了解放,会有什么样的后果呢?显然只能是生态灾难。当然,实际上不会有什么“动物解放”,但设想一下“动物解放”的生态后果是非常有教益的。

J Baird Callicott, *Animal Liberation: A Triangular Affair*, in Donald VabDeVeer and Christine Pierce(ed)*People, Penguins, and Plastic Trees: Basic Issues in Environmental Ethics*, Wadsworth Publishing Company, 1986, 190

在克里考特看来,动物解放论者和动物权利论者鼓吹素食,主张无论家畜、家禽还是野生动物,个体权利一律平等,都是因无视生态学规律而犯下的错误。

如果让所有的家畜、家禽都获得解放，那么它们会生活得更加悲惨，例如马、牛、羊、鸡、鸭、鹅，早已不能适应纯粹的自然环境了，没有人类为它们提供的居所，它们冬天会被冻死；它们的繁殖也在很大程度上依赖于人类的帮助，没有人类的帮助，它们就无法正常繁殖。仁慈的动物解放论者和动物权利论者可能会说，主张尊重它们的生存权利本来就不意味着不再帮助它们。那么，让我们再看另一种图景：人类在道德上已更加完美，他们为几千年来受奴役的动物提供居所和食物，但不再屠宰和利用它们了，包括不再阻止它们的自然行为，它们有权自由地交配、生殖、享受做父母的快乐。人类再也不能吃肉了，于是需要更多的蔬菜、谷类以及其他植物食品，但已经制度化了的动物无能者(institutionalized animal incompetents)将继续消费干草和谷类，而且会消费得更多。这便需要开辟更多的土地以供耕种，于是会占有更多的野生动植物栖息地，造成更严重的生态破坏 J Baird Callicott, *Animal Liberation: A Triangular Affair*, in Donald VabDeVeer and Christine Pierce(ed)*People, Penguins, and Plastic Trees: Basic Issues in Environmental Ethics*, Wadsworth Publishing Company, 1986, 194。

可见，从生态学的角度看，个体主义的动物解放论和动物权利论是荒谬的。

整体主义并不要求无条件地牺牲部分(个体)。把生态共同体的完整、稳定和美丽当作至善的环境伦理并不在动物、植物、土壤和水之外赋予其他事物以道德地位。作为整体的共同体的善是衡量整体之构成部分的相对价值和相对秩序的标准，各部分在分别提出要求并要求平等考虑时，常常是彼此矛盾的，参照整体的善，我们就可在彼此冲突的部分诉求之间作出裁决。如果多样性真的有利于生态系统的稳定(生态学的一条经典“定律”)，那么根据大地伦理，珍稀和濒危物种的要求就应该被优先考虑。像对自然经济具有特别重要功能的蜜蜂应该比对一些心理更复杂、感觉更灵敏的动物受到更多的重视，像野兔

和鼯鼠这类动物，种群很大，全球分布，繁殖力强，在自然经济(注意：“自然经济”指自然中的能量、物质、信息流动)中只具有常规性的作用，尽管它们比蜜蜂聪明，比蜜蜂更为敏感，却不应比蜜蜂更受重视。动物、植物、山、河流、海洋、大气，都是大地伦理直接的实践受益者。生态共同体或整个生物圈的福利与其各部分的生存和福利在逻辑上是不可分割的 J Baird Callicott, *Animal Liberation: A Triangular Affair*, in Donald VabDeVeer and Christine Pierce(ed)*People, Penguins, and Plastic Trees: Basic Issues in Environmental Ethics*, Wadsworth Publishing Company, 1986, 190-191。

大地伦理和仁慈伦理学(humane ethic)虽然同反对商业利用野生动物，反对把野生动物关在动物园里，反对捕杀鲸等海生哺乳动物，但二者的理论根据完全不同。

克里考特认为，承认人类是生态共同体的普通成员与尊重人权并不矛盾。道德是可以区分为不同层次的。道德的生物社会发展(biosocial development)并不像膨胀的气球一样，不留下以前边界的任何痕迹，它倒更像树的年轮。更大社会单位的每一次出现总是对更基本、更紧密社会单位之层次的增加。所以，家庭义务产生于国家责任之前，人道主义义务产生于环境责任之前。由此可见，大地伦理并不取消人类道德(human morality) J Baird Callicott, *The Scientific Substance of the Land Ethic*, in Thomas Tanner(ed)*Aldo Leopold: The Man and His Legacy*, Soil Conservation Society of America, 1987, 101。

不过，克里考特这里所说的人类道德指人道主义伦理学所说的人类共同体内部的道德。

在克里考特看来，大地伦理也并非不仁慈。生态共同体中的非人类成员没有“人权”，因为根据定义它们就不是人类共同体的成员。但根据利奥波德的思想，它们拥有作为物种持续生存的“生命

权”(biotic right)J Baird Callicott, The Scientific Substance of the Land Ethic, in Thomas Tanner(ed)Aldo Leopold: The Man and His Legacy, Soil Conservation Society of America, 1987, 101-102。

第四节捍卫整体主义

如果我们认为民主政治是最可取的政治,认为对人权的尊重是现代性的一项值得肯定的成果,那么整体主义环境伦理最严重的问题便是如何避免“环境法西斯主义”。在以上几节的论述中,我们已可看出,整体主义有其特有的理论魅力。如,它可与现代生物学、生态学、系统论等相协调;它能指导真正健康的环境保护运动;它不要求我们成为素食者;它既不放弃对道德进步的追求,又很少带有仁慈主义气息。但由于整体主义是根本反现代性的,与现代性的个人主义针锋相对,所以,在现代性正如日中天的当代社会,它在理论上和实践上都遭遇着顽强的抵制。但现代性达到其顶点之日,也正是它空前暴露其缺陷和错谬之时。现代性谋划所导致的最严重的后果就是,全球性的环境危机以及科技因方向错误而构成的对人类尊严和安全的威胁。人类文明正处于一个转折点上。文明的转型须有思想的革命。以整体主义纠正个体主义正是即将出现的思想革命的一部分。所以,整体主义在当代语境中虽然没有个人(体)主义那么强健,但绝不意味着整体主义不具有真理性,而只意味着现代文明还带着巨大的惯性,还在错误的老路上疾驰,所以支持它的个人(体)主义仍具有盛气凌人的攻势。

本书所说的“革命”仅指文明根本方向的转变和指导文明的思想的变革,丝毫没有政治上的革命的意思,即没有通过暴力而推翻一个政权的意思。正因为所谈论的是人类文明的根本转向,所以必须充分考虑“历史惯性”的作用。这样的革命不是几年、几十年就可以完成的,它可能要经历几百年。许多人认为,取代现代文明的应是后现代文明或后工业文明,但笔者认为,最好称之为生态文明。生态文明

不是与现代文明完全隔绝的文明，它必须继承现代文明的积极成果。即能保护个人基本人权的民主政治应为生态文明所继承。整体主义最受质疑的地方就是它如何能与民主政治相协调，以及受整体主义指导的文明还能否保障个人人权。如上节所说，克里考特认为，整体主义的大地伦理与保护人权不相矛盾。然而，这需要给出严密的论证。

首先，整体主义虽然强调整体和关系的重要性，但并不因此就否认部分和个体的重要性。对任何事物来讲，整体是由部分构成的，而整体又会限定甚至决定部分的功能和属性，这是很容易理解的道理。就人类社会来讲，整体主义认为，存在相对独立于个人的社会整体利益，也存在相对独立于个人的社会关系，但整体主义没有必要否认个人的相对独立性。每个人的成长和生活都离不开他人，离不开语言共同体，离不开与他人的协作、交换、竞争甚至斗争。同样，个人的知识和理性能力只能在交往共同体中得以形成和培养，个人的价值观也只能在交往共同体中得以形成。脱离了共同体，人就不可能是真正的人了。如鲁滨逊能在一个孤岛上作为人而生存着，就因为他在漂流到孤岛上之前，已在人类社会中生活了许多年。但每个个人又都有其独特性，不仅有形体的独特性，还有心理、精神和价值追求方面的独特性。鲁滨逊的例子也恰好说明，个人毕竟可以与社会保持一定的距离。历史上真实的例子则是大卫·梭罗的生活经历。他一直抵制美国的主流价值观和生活方式，他甚至独自一人在瓦尔登湖边的小屋里生活了两年。这说明个人可以有其相对独立性。个人与社会共同体的相对独立性和可分性正是独特个人(苏格拉底、笛卡儿、马克思、梭罗、利奥波德等)批判、抵制主流价值观、生活观和生活方式的基本前提。整体主义可以毫不矛盾地承认个体的相对独立性。哈贝马斯就认为，因为道德须适合通过社会化而被个体化的人类的脆弱性，所以，它们(指道德)必须同时解决两个问题，即它们必须通过设定对每个人的尊严的同等尊重而强调个人的不可侵犯；同时它们必须保护相互认同的主体间关系网络，个人正是通过这种网络而作为共同体成员生存着的

Jurgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, translated by Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen, Polity Press, Cambridge, 1990, 200。

整体主义环境伦理在社会领域可以兼顾个体和整体。

其次，整体主义可以赋予不同物种以不同的价值等级。克里考特已初步论述过这一点(见上一节所述)。同样，如本章第二节所述，生物中心的个体主义者为使其理论具有可行性，也不得不承认不同物种所拥有的价值是属于不同等级的价值。对于整体主义环境伦理来说，最重要的莫过于区分人的价值和非人存在者的价值。既然整体主义环境伦理是一种自然主义的伦理学，那么，它就不必像仁慈的道德主义者那样强调人与非人存在者之间的平等。它只需承认，人和其他存在者一样是地球生态共同体的成员，人和其他存在者一样必须服从生态学规律。这就是人与非人存在者之间的平等。这种平等与人类社会的在法律面前人人平等是类似的。在民主社会，我们常说在法律面前人人平等，这是说法律对每个人的约束是一样的，即法律所禁止的事情是任何人都不允许做的。但这并不意味着在民主社会，每个人各方面待遇都是同等的。资本主义激励经济收入的不平等，民主政治也不允许赋予每个人以同等的权力。在地球生态共同体中，存在类似的情况。在生态规律面前，所有的物种都是平等的，即生态规律对所有物种具有同样的约束力(有效性)。但并非所有物种都享有同样的权利。人的主体性比其他存在者的主体性高，人除了和其他物种一样生活在生态共同体之中外，还创造了文化，即还生活在文化共同体中。每个物种所拥有的种的生存权是大自然所赐予的，即是在自然进化过程中获得的。而现代人所享有的人权则是现代文化所赋予个人的。如克里考特所说，非人存在者不拥有人权，因为它们不属于人类共同体，但它们拥有利奥波德所说的生命共同体中的“生命权”。

有一个事实是极其明了的：在地球上只有人类才可以具有明确的生态意识，即能在自觉地认识了生态规律之后，按生态规律生活。但

这并不意味着现代人已普遍具有生态意识，并已自觉地按照生态规律生活。实际情况是，现代人的生活严重违背了生态规律。非人物种只是本能地、无意识地服从生态规律。当利奥波德认为，人可以为了生态共同体的完整、稳定和美丽而消灭特定物种的个体时，显然预设，人在特定情境能够知道该物种的种群是否因为过大而威胁到生态共同体的完整、稳定和美丽。人有权这么做，就因为人能够遵循着生态学规律去这么做。所以，人能够担任生态系统主动调节者的角色，而其他物种不能，就因为人比其他物种具有更高的主体性。人能够通过科学去认识自然规律，而其他物种不能。当然，并非任何方式的科学应用都是遵循自然规律的，科学需要实现其生态学转向，本书第六章将专论科技的生态学转向问题。经过生态学转向之后，科学才能指导人类遵循自然规律生活，而不是利用科学技术征服自然。

最后，整体主义环境伦理必须上升到超验自然主义，才能真正摆脱“环境法西斯主义”的梦魇。关于超验自然主义，笔者将另有专论。在此只消指出：文化确实有一个是否违背自然规律的问题。从纯粹生态学的视角看，任何文化都是反生态学的。但不同文化的反生态学力度是根本不同的。古代人虽没有对生态规律的精确认识，但古代文明的发展方向却比现代文明的发展方向更符合生态学规律。例如，古代中国文化一直认为自然规律与道德规范是一致的，人服从“天命”就是服从道德规范。所以，古代中国人没有把道德实践与知识应用截然分开。而如上一章所述，现代文化在自然规律和道德规范(或一般社会规范)之间划出了一道不可逾越的鸿沟，于是现代人认为，在相当宽泛的领域中，知识应用与道德实践无关；道德只关涉人与人之间的利害关系，知识应用在现代文化中典型地体现为征服自然。现代人还认为，道德行为都无例外地是自由选择的行为，即道德本身就意味着在一个自由领域中的选择，也即道德不涉及服从外在的必然规律。但古代中国人因认为服从“天命”正是做一个有道德的人的关键，所以，认为道德涉及对外在必然的服从。整体主义环境伦理要求我们重新体

认自由与必然之间的关系，重新体认道德的自律与他律的关系。在整体主义环境伦理的视域中，人类的道德体系不再仅是人类理性的自我立法，它更应该体现为与自然交流过程中的对自然规律的服从。即在制定道德规范时，不能仅从人的理性出发，不能只考虑人的价值和尊严，还必须学习自然规律(特别是生态学规律)，必须考虑自然物的价值。更重要的是，我们不能认为人就是上帝，而必须体认在人之上还存在绝对超越的自然(不同于自然物)。有此体认，我们才能认清现代文化的极端反生态学特征。

在现代文化场中，人们认为，只要不伤害他人，只要能促进经济增长，那么任何欲望都是合理的。例如，怒江流域是中国西南边陲富有特色、充满魅力的一片土地。该区域拥有世界级的自然资源和民族文化旅游资源，是有名的自然博物馆、人类文明处女地、民族文化大观园、生物物种基因库。同时它还拥有世界级的生物资源，是全球生物多样性最丰富的地区之一，全区森林覆盖率达到 55.2%。该地区植物种类丰富、类型多样，其中国家级保护植物有 42 种，且保存了古老珍稀的物种群落；药物资源 356 种，其中国家重点保护药物资源 51 种，占全国总种数的 71.8%。此外，有野生动物 474 种，其中国家级保护动物有 50 种。《神奇美丽的怒江》，
http://www.ynethnic.gov.cn/Article_Print.asp?ArticleID=2655

但当人们知道可以对怒江实行梯级开发时，赞成之声便远远压倒反对之声。赞成者不考虑开发怒江会造成多少物种的灭绝问题，更不考虑是否会伤害非人自然物的问题。他们在拥有技术和资本的前提下，如果有道德考量，那么也只考虑这项工程能让多少人受惠，却根本不考虑这样做是否符合生态学规律。在整体主义环境伦理看来，这种只考虑人的价值和利益的文化是根本违背生态规律的，也是不道德的。在当今世界，仍只有少数人持此观点，故现代人的贪欲仍得不到有效遏制。但作为终极实在的大自然会公正地做出裁决的。

人只是地球上的主体性最高的存在者，但不是宇宙间的最高存在者。人作为地球上主体性最高的物种，必须在生态共同体中主持公道。在生态共同体中，人类不能太自私、太霸道。就如任何个人不能在社会中太自私、太霸道，任何国家不能在国际社会中太自私、太霸道一样。因为任何个人都不是全能的，而是依赖于他人的，即他必须与他人协作、交往(当然也竞争甚至斗争)才能生存，才能实现自己的价值。所以，如果他太自私、太霸道，就没有人愿意和他协作、交往，于是他的生存境遇便会很坏。每个个人与他人的都处于协作与竞争的张力之中，如果一个人把与他人的竞争推向极端，以至于一味向他人攫取，而不愿做任何奉献，即不与他人协作，那么，他在社会中将极为孤立，从而很难实现自我价值。一个国家在民主正成为世界潮流的国际社会中，若太自私、太霸道，也同样没有多少其他国家愿意与之贸易、交流，甚至会引起众多国家的愤恨，从而不利于其发展。在生态共同体中，人类作为一个类或物种的情况是类似的，人类与其他物种也处于协作与竞争的张力之中。因为人不能像上帝一样从虚无中创造事物，人类的制造业始终都依赖于环境，更重要的是，人类的生存依赖于地球生物圈的稳定，而人类没有能力制造一个完全人工的生物圈或人类生存环境，人类的生存必须依赖于地球上的其他物种以及水圈和土壤。人类和动物、植物、微生物、水、土地生活在同一个共同体中，所以，人类必须善待这个共同体的其他成员，并必须注重维护生态共同体的完整、稳定和美丽。人类若一直像现代人这样霸道、自私，其他物种就只好用灭绝自身来进行无声的抗议，但大自然会惩罚人类！

第五章仁慈主义与自然主义

第五章

仁慈主义与自然主义

环境哲学自问世以来，一直贯穿着人类中心主义与非人类中心主义、个体主义与整体主义的争论，这方面的争论已得到了较为充分的关注，且出现了形形色色试图超越这种二元对立的思想探索。但环境哲学中还隐含着另一种思想对立，那便是仁慈主义与自然主义的对立，这是未被学界充分关注的一种对立。本章将专门探讨仁慈主义与自然主义的根本分野，并揭示这种思想对立中所隐含的意志自由和必然性观念。

第一节 环境伦理中的仁慈主义

所谓仁慈主义即指这样一种道德思想倾向：主张对人和其他存在者持仁慈的态度，即不做残忍的事情，不折磨他（它）们，不给他（它）们带来痛苦，认为做残忍的事情是道德上错误的。显然，能对他人或其他存在者持仁慈态度者必是强者。我们可以期待一个奴隶主对奴隶仁慈，但在通常情况下，奴隶无法对奴隶主表现仁慈；我们可要求一个十四五岁的少年对他（她）的宠物狗仁慈，但他（她）的狗无法表现对他（她）的仁慈。仁慈者不给他者带来痛苦，甚至主动帮助他者解除或减轻痛苦。

纳什(Roderick Frazier Nash)在《自然的权利——环境伦理学史》一书中曾较为详细地叙述了西方的仁慈运动(humane movement)，并多次使用了“仁慈主义”(humanitarianism)一词。纳什在论述19世纪西方的仁慈运动时说，“隐含于19世纪仁慈主义中的伦理原则是，人类行残忍之事是错误的”。Roderick Frazier Nash, *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics*, The University of Wisconsin Press, 1989, 48

英语单词 humanitarianism 在只谈人际关系的语境中可译为“人道主义”。例如在 20 世纪 70 年代的美国，坚持 humanitarianism 意味着反对军事化行动，如反对越战，反对军事化的“死亡文化”(culture of death)，反对“军事 - 工业综合体”(military industrial complex)。在当今国际社会，坚持 humanitarianism，则意味着维护国际人权，因为“国际人权早已成为人道主义行动者最通用的词汇” David Kennedy, *The Dark Sides of Virtue: Reassessing International Humanitarianism*, Princeton University Press, 2004, Preface。

波普尔在其《开放社会及其敌人》中也多次用了 humanitarianism 一词。在这样的语境中，都可以译为“人道主义”。但纳什在环境伦理学史的叙述中，多用 humanitarianism 一词谈论人类对非人事物的态度和观点，国内学者将它译为“仁慈主义”是十分妥帖的。参见杨通进翻译的《大自然的权利》。

西方早期的仁慈运动表现为反对活体解剖。17 世纪，现代医学的兴起依赖于通过活体解剖来研究身体的功能。那时的活体解剖是很残酷的，最可怕的解剖便是把动物捆在或钉在板上，在无麻醉的情况下进行解剖。这种做法引起了早期仁慈主义者的愤怒。从事活体解剖的人们诉诸笛卡儿的哲学为自己辩护。在笛卡儿看来，伦理不涉及人和自然的关系，动物只是没有感觉、没有理性的机器。它们像钟表一样可以运动，但不会感到疼痛。正因为它们没有心灵(mind)，也就没有意识，所以，对它们来讲无所谓什么伤害，也无所谓什么苦难。人就不同了，人有灵魂(soul)和心灵。这种把人与自然截然分开的二元论可为活体解剖以及人类对环境的任何做法辩护。在这种思想框架中，人是主人，是自然的所有者。而非人世界只是“事物”(thing)。笛卡儿深知，把自然对象化是科学和文明进步的重要前提。实际上，把自然事物和自然对象化只是现代征服性、分析性科学进步的前提。在自然被彻底祛魅的世界图景中，人可对任何非人自然物(包括所有非

人动物)进行切割、解剖、分析、研究。对它们不存在什么残忍和仁慈的问题。

但西方也有认为人与自然物遵循相同自然规律(或自然法)的传统。古希腊、罗马人一直认为,虽然人类道德有其特殊性,但总的来讲,道德规范与自然规律同出一源,即都源自自然。基督教则改变了这一看法,在基督教看来,人类的道德源自人的本性,而非源自自然。笛卡儿的二元论又强化了人类道德的特殊性,有了主客二分的二元论,波普尔所极为称赞的“批判二元论”便有了哲学基础(参见本书第三章)。在现代西方社会,虽然主客二分的思想占据主导地位,但自然法伦理思想仍有一定的影响,它可为仁慈主义提供依据。对现代政治思想和制度产生过巨大影响的英国哲学家洛克(John Locke)也不赞成笛卡儿关于动物的看法,他在《有关教育的某些思想》(1693)中曾论证,动物能感受痛苦,会受到伤害,无故伤害动物在道德上是错误的。

西方早期的仁慈运动包括如下内容,反对进行活体解剖、斗鸡、斗狗、诱熊、猎狐等。有的地方还通过了反对虐待家畜的法令,如17世纪美国马萨诸塞湾殖民地(the Massachusetts Bay Colony)通过的法令中就有禁止虐待家畜的条款,并规定“牵引或驱赶家畜的人有定时让家畜休息和放松的义务”。人类长期对动物的残忍与人类中心主义的信念有关,但西方最早的仁慈主义者并没有质疑自然是为人类而存在的这一假设,他们只要求人类在主宰自然时尽可能温和一些 Roderick Frazier Nash, *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics*, The University of Wisconsin Press, 1989, 18-19。

但仁慈主义在后来的发展中逐渐产生了要求扩大道德共同体的倾向,从而超越了人类中心主义的眼界。生态学产生之前的思想家往往诉诸宗教思想去为扩大道德共同体辩护。他们会说,自然中的一切皆因为上帝并为了荣耀上帝而存在。上帝对最重要存在者福利的关怀

和对人类福利的关怀一视同仁。仁慈主义的另一个思想源泉则是古希腊思想的万物有灵论和有机论哲学。

对现当代仁慈主义产生最大影响的 18 世纪西方思想家或许就是边沁(Jeremy Bentham)。20 世纪最有影响的主张仁慈对待动物的哲学家应该是辛格，而辛格的思想就深受边沁的影响。

边沁是著名的功利主义哲学家，其伦理学以“最大幸福原则”为起点(参见本书引言部分)。他的哲学以及 18、19 世纪英国的仁慈运动认为，残酷对待动物是人类的错误，或从宗教的角度看是罪恶。边沁的某些同时代人则持更为激进的立场，他们主张赋予动物以权利，并讨论如何根据正义原则去对待动物的问题。如一位不太为人所知的英国农村绅士约翰·劳伦斯(John Lawrence)认为，动物并不是仅供人类驱使、利用的，根据自然法原则，“生命、智能和感情必然蕴含权利”，动物和人一样应该拥有权利，“正义的本质”是不可分割的。劳伦斯要求国家正式承认动物的权利(the Rights of Beasts)，以免动物受到骇人听闻的、任意的残酷折磨。他不反对为食用而屠宰动物，但主张以快速、仁慈的方式屠宰。他憎恶斗牛和斗鸡，但不反对猎狐。他认为杀死繁殖过多的动物比让它们挨饿并痛苦地慢慢死去更为仁慈。他承认自己比某些更为激进的仁慈主义者少走了一步，他们不吃肉，甚至要为“虱子和跳蚤建造医院”。劳伦斯的伦理重点关心人类使用的动物，但他提出的“动物权利”概念却代表着西方思想重要的伦理进化 Roderick Frazier Nash, *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics*, The University of Wisconsin Press, 1989, 24-25.。

根据以上叙述，我们可把仁慈主义概括如下：(1) 主张善待他者，不对他者行残忍之事；(2) 不对他者行残忍之事就是不折磨他者，不以折磨他者为乐，不折磨他者就是不给他者带来痛苦，就此而言，仁慈主义认为快乐是善，而痛苦是恶；(3) 在特定范围奉行仁慈主义势必要求这一范围内个体间的一定意义上的平等。例如，若主张在人类

共同体内部奉行仁慈主义，就必然要求赋予每个个人以平等的基本权利，如生命权、身体权；如果你认为某一类人不配享有这样的平等权利，那么你就不是真正的仁慈主义者。就此而言，仁慈主义蕴含一定意义上的平等主义。

仁慈主义的影响是持续不断的，20 世纪乃至今天不同流派的环境伦理仍具有不同程度的仁慈主义倾向。总的来讲，个体主义的伦理学具有更强烈的仁慈主义色彩，整体主义的环境伦理则由于直接诉诸生态学等自然科学理论而具有较强的自然主义倾向，因而较少仁慈主义倾向。

个体主义的仁慈主义可以辛格和里根为代表。读过辛格《动物解放》的读者，一定会对辛格描写的现代农场和实验室中动物的悲惨境遇留下深刻印象，而辛格的描写就带有浓厚的仁慈主义色彩。辛格在《动物解放》中描写了哈佛大学关于“习得性无能” (learned helplessness) 的实验。实验者把 40 只狗放在一个叫“穿梭箱” (shuttlebox) 的装置里，该装置就是一个被障碍物隔成两个区间的箱子。开始时设置的障碍物有狗背那么高。通过栅格地板对狗脚施以数百次强烈电击。一开始那些狗如果能学会越过障碍跳到另一个区间即可躲避电击。为了“抑制”某只狗跳，实验者就强迫这只狗向另一区间的栅格地板上跳一百次，但在这一区间也对狗脚施以电击。实验者说，狗在跳的时候发出了“预期的尖叫”，“当它落到带电的栅格上时尖叫又变成了惨叫”。然后，他们又在两个区间的通道上放上一块平板玻璃，进一步测试那只狗。它往前跳，其头撞击在玻璃上。它开始表现诸如遗粪、遗尿、哀鸣并尖叫、颤抖、攻击装置等等症状，但经过 10 天或 12 天的挣扎，那只不许逃避电击的狗终于不再抵抗。实验者报告说，这给他们留下了深刻印象，并得出结论：平板玻璃障碍和脚下电击对阻止狗的跳跃“非常有效” Peter Singer, *Animal Liberation*, An Imprint of Harper Collins Publishers, 2002, 45.。

《动物解放》一书用了很大篇幅描述动物在科学实验室中的种种悲惨

遭遇。辛格质问道：“这些事情怎么能发生呢？并非虐待狂的人们怎么会把自己的工作时间用于促使猴子终生沮丧、把狗烫得要死或使猫对药物上瘾呢？过后他们怎能脱下白色外套再洗洗手就回家和家人共进晚餐呢？纳税人怎能让自己的钱用于支持这些实验呢？学生们怎能抗议无论离他们多远的各种不公、歧视和压迫却对过去和现在发生于自己校园的残忍之事置若罔闻呢？”“这些问题的答案就在对物种歧视的不加审问的接受。” Peter Singer, *Animal Liberation*, An Imprint of Harper Collins Publishers, 2002, 69. 实验者之所以根本不考虑被试动物的痛苦，并不因为他们是虐待狂，却因为物种歧视是“制度化的心态”(institutionalized mentality) Peter Singer, *Animal Liberation*, An Imprint of Harper Collins Publishers, 2002, 42.。

辛格也谴责现代工业化的养殖场把动物当作使饲料转变为肉的机器。在现代养殖场，任何能提高“转换率”的发明都会被采用。辛格引用这方面权威人士的话说，“仅当无法提高利润的时候，残忍才会被承认”。也就是说，只要能提高利润，人们对动物就无所不用其极。所以，在面积只有 20 英寸乘 18 英寸大的笼子里挤着 4、5 只母鸡，这笼子的面积只有一页《纽约时报》那么大。鸡笼的地板是铁丝网的，这样可降低清扫成本，尽管鸡爪子踏在铁丝网上的鸡感到很不舒服；地板是倾斜的，这样便于收集鸡蛋，尽管这样会使母鸡难以舒服地得到休息。在这样的生存条件下，鸟类具有的一切天然本能都受到阻碍：它们不能完全伸展翅膀，不能自由行走，不能扒地，不能做窝。观察者曾看到它们徒劳地试图做这些动作。在天然本能受阻的情况下，母鸡会产生一种被农场主视为“恶习”的脾性，即互相啄击直至死亡。为制止这样的事情，在母鸡幼小的时候会被剪去喙。在辛格的描述中，显然透露着对动物的同情和对人类残忍的谴责 Peter Singer, *Unsanctifying Human Life: Essays on Ethics* (edited by Helga Kuhse), Blackwell Publishers, 2002, 85-86.。

根据笛卡儿的观点，现代农场和实验室对待动物的方式就是无可指责的，因为动物说到底就是机器而已。但辛格是深受边沁影响的功利主义者，他赞成边沁的观点，即对道德考虑至关重要是感受苦乐的能力。动物并不只是机器，它们能感受苦乐，所以，漠视它们的苦乐是道德上的错误。辛格于 20 世纪 70 年代写道：近些年来，若干受压迫的群体在为平等而斗争。最早的黑人解放运动要求废除把黑人当作二等公民的种族歧视。后来美国有西班牙美国人 (Spanish-Americans) 要求解放的运动，也有同性恋者要求解放的运动，更有影响深远的女性主义运动。有人认为，妇女解放运动将是解放运动的终结，因为性别歧视将是最后一种广为接受的、不加掩饰的歧视形式。但辛格指出，在谈论“歧视的最后遗留形式”时应该谨慎一些才是。解放运动要求扩展我们的道德视野，要求扩展或重新解释平等的基本道德原则 (basic moral principle of equality)。从历次解放运动看，在实践中一直被认为自然和不可避免的事情终于被认为是不可辩护的偏见的结果。如果我们不想被算入压迫者之列，就必须准备重新思考我们那些最具根本性的态度。我们要从那些处于最为不利地位的事物的角度去重新思考我们的这些态度，还要考虑由我们的态度所导致的实践。也就是站在处于最为不利地位的存在者的立场，去反观我们自己的态度以及由我们的态度所决定的实践。实际上这种思维方式很少为人们所采用。但如果我们能实现这样的精神转换 (mental switch)，就能发现我们惯常的态度和实践是如何以牺牲其他群体的方式而有利于我们自己所属的群体的。这样我们就能发现，这个世界还需要一种新的解放运动，那便是动物解放运动。今天我们绝大多数人都认为，平等的基本道德原则适用于人类这个物种中的所有成员，动物解放运动则要求把这个基本道德原则推广到其他物种

Peter Singer, *Unsanctifying Human Life: Essays on Ethics* (edited by Helga Kuhse), Blackwell Publishers, 2002, 79-80.。

我们曾谴责种族主义和性别歧视，但在人类共同体中还存在积习已久

的物种主义(speciesism)和根深蒂固的物种歧视。在人道主义深入人心的 20 世纪后半叶，对人的残忍行为会受到众人的强烈谴责。但现代化农场和现代科学实验室每天都在对非人动物行残忍之事。人若像在农场和实验室中的动物那样被对待会被认为是骇人听闻的，但多数人对人们那样对待动物安之若素，就因为多数人信持物种主义。

持人类中心主义道德观的人们会认为这一观点是十分荒谬的，因为这相当于说应该赋予非人动物以某种权利。但在辛格看来，动物应当享有某种平等权利和妇女应该享有平等权利道理是类似的。时至今日，没有什么人会否认妇女应和男子一样享有平等的权利了。但人类中主义者会说，妇女享有平等权利当然是没有问题的，因为智能正常的妇女和男人一样具有自我意识，能做出理性的抉择，懂得投票选举的意义，所以她们可以享有投票权。一言以蔽之，女人和男人都是人，有很多相同或相似之处，所以，男人和女人是平等的。但非人动物与人类的区别太大了，所以，不可能是平等的。辛格认为，非人动物和人类之间的差别不能成为反对将平等原则推广到非人动物的理由。显然，在历史上存在过的各种人间歧视都与分属不同群体的人们的差别有关，例如，在黑人和白人之间有差别，在男人和女人之间也有差别，如生理和心理上的差别。今天的女权主义者也无法否认性别之间的差别。平等的基本道德原则也不要求所有人都享有完全相同的权利。辛格特别强调，平等的基本原则要求考虑的平等(equality of consideration)；而对不同存在者之平等考虑会导致不同的对待和不同的权利 Peter Singer, *Unsanctifying Human Life: Essays on Ethics* (edited by Helga Kuhse), Blackwell Publishers, 2002, 81.。所以，把平等原则推广于非人动物，并不要求以完全相同的方式对待它们，也不要求承认它们拥有和人类完全相同的权利。猪不会投票，当然就不需要拥有什么投票权。

辛格曾特别强调，平等的基本原则要求对利益(interests)的同等考虑，对人而言的利益便包括避免痛苦，发展自己的能力，满足对

食物和住所的基本需要，享受温馨的人际关系，不受干预地追求自己的目标，等等 Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, 1995, 31.。一般来讲，感受痛苦和享受事物的能力是拥有利益的先决条件，只有满足了这个条件，才能有意义地谈论利益 Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, 1995, 57.。动物能感受痛苦和快乐，辛格认为像猩猩、海豚一类的动物甚至有自我意识和思维能力，所以，它们的利益是不可抹杀的。正因为辛格坚持认为只有能感受苦乐或有意识的存在者才有其利益，而植物、微生物等是不能感受苦乐的，无意识的，所以人类对它们并没有直接的道德义务。辛格主张素食主义，他认为人类根本没有必要吃肉，因为人体从肉中摄取的营养都可以从植物中摄取，例如，从大豆中摄取。

在辛格看来，“平等是一条基本的伦理原则，而不是一个事实判断(a assertion of fact)。” Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, 1995, 21. 就在黑人们要求平等权利的时候，也有科学家宣称他们做出了科学发现：黑人的智力遗传基因与白人的不同，即从遗传学上说，黑人的智力水平就是比白人低。辛格认为，应对这一类挑战的正确方式不是去辩解：这种遗传学说明是错误的。正确的方式是明确宣称，“平等不依赖于智能、道德能力(moral capacity)、体力或类似的事实。平等是一种道德理想，而不是简单的事实判断。在两个人事实上的能力差别和满足他们需要和利益的考量之间，没有必然的逻辑联系。人间的平等原则不是对人与人之间所谓事实上的平等的描述，它毋宁是对应该如何对待人的规定。” Peter Singer, *Unsanctifying Human Life: Essays on Ethics* (edited by Helga Kuhse), Blackwell Publishers, 2002, 83. 辛格的这一思想很重要，是仁慈主义区别于自然主义的根本所在。平等不是存在于现实中的事实，而是人类追求的道德理想。平等越是得到扩展，这个世界就越加趋于改善。当这个世界没有废除奴隶制的时候，

奴隶们遭受着痛苦和奴役；废除了奴隶制，则大大减少了这个世界的痛苦(恶)，从而大大改善了这个世界。消除了种族歧视、性别歧视以及其他一切人间歧视，也大大减少了这个世界的痛苦(恶)，所以，也大大改善了这个世界。许多动物都能感受快乐和痛苦，长期以来人们出于一些无谓的目的，或仅仅因为在传统中培养起来的习惯而虐待、奴役、残杀动物，只要给予动物以道德考虑，就自然会认为这样的世界仍充满着痛苦和罪恶。如果我们把人间的平等推广到动物界，那便会大大减少动物所遭受的痛苦，从而创造一个更为完善、理想的世界。

有人曾反驳素食主义和“动物解放论”：动物之间也互相吞食，我们为什么不能吃它们？辛格称这一反驳为本杰明·富兰克林反驳(Benjamin Franklin Objection)。富兰克林在其自传中说，他曾经是素食者，但一次看到朋友烹调刚捕到的鱼时，便放弃了对吃肉的克制。当那条鱼被剖开时，他发现这条鱼的肚子里有一条小鱼。于是富兰克林对自己说，“那好，既然你们彼此互相吞食，我就不明白我们为什么不可以吃你们。”从此他便开了荤戒。

富兰克林承认是在闻到了煎炸鱼的美妙味道之后才确信这一反驳的有效性的。他还说，作为“理性动物”(reasonable creature)的好处是可以为自己所做的事情寻找理由。于是辛格认为，弗兰克林接受了这一反驳，与其说证明了他理性的力量，不如说证明了他对煎鱼的喜爱。在自然界，绝大多数动物若不捕食就无法生存，但人类并不需要吃动物的肉(如前所述)。我们通常把动物行为斥为“兽行”，那么在论证需要的时候我们又怎能以动物为道德榜样呢？最为关键的一点是，非人动物不能思考它们所面对的不同选择，不能反省它们食谱的伦理意义。所以，动物无法为自己所做的事情负责任，我们不能因为它们自己互相捕食就认为人类也可以捕食它们。人类不能以效仿无伦理意识的动物的方式逃避自己的责任。

也有人稍微改变了富兰克林反驳的方式。动物互相捕食的事实并不表明动物就活该被吃，却表明存在一条自然规律，即强者捕食弱者，这便是达尔文主义者的“适者生存”法则，根据这一法则，人类吃动物只是在承担自己的角色。

但辛格认为这一论证犯了两个基本的错误，一是事实的错误，一是推理的错误。事实错误是认为我们的动物消费是自然进化过程的一部分。这对少数仍以狩猎为生的原始文化可能是对的，但与家养动物和产业化农场动物的批量生产无关。辛格的意思当是：动物的家养和现代批量生产是文化的产物而不是自然进化的结果。

即使我们以狩猎为生，而且这是自然进化过程的一部分，由“这一过程是自然的”推导出“这是对的”这一推理也是错误的。妇女从青春期到绝经每一两年生一个孩子无疑是“自然的”，但这并不意味着干预这一过程是错误的。为预计我们所做的事情的后果，我们需要知道影响我们的自然规律，但我们没有必要认为做事的自然方式是不可改进的 Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, 1995, 70-72. 。

至此，我们应特别注意仁慈主义所包含的这样一层意思：仁慈不是人人都会自然而然地表现出来的自然倾向，而是人类追求的一种道德理想；人类无法基于自然规律而创造一个仁慈的世界，世界变得仁慈端赖追求道德理想的人们的执著努力。这一观点与事实与价值的二分密切相关，本章第四节将就此作较为深入的探讨。

几乎所有的伦理学体系都有不同程度的仁慈主义倾向（当然，就该对什么样的群体仁慈，不同学派有不同的看法），尼采的学说可能是唯一的例外。

当施韦泽说，有道德的人“不打碎阳光闪耀下的冰晶，不采摘树上的树叶，不折断花朵，且在行走时小心翼翼以免踩死昆虫”时，我们不难感受他所表达的仁慈主义情感。施韦泽发现被暴雨冲到人行道的蚯蚓时，会把蚯蚓移到草地中，以免被行人踩死，在他发现一只昆

虫在水塘中挣扎时，就会跑过去救它 Roderick Frazier Nash, *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics*, The University of Wisconsin Press, 1989, 61.。

当我们知道施韦泽不仅提倡“敬畏生命”的伦理，而且在自己的生命历程中身体力行时，我们更会被他的仁慈主义所感动。

泰勒(Paul W Taylor)的生物中心环境伦理或生物中心自然观(the biocentric outlook on nature)同样带有较强的仁慈主义倾向。泰勒强调，作为道德行为者(moral agent)的人没有理由认为自己优越于非人自然物，不能总以自己的价值标准去判断万物的优劣；认为所有生物个体都是生命的目的中心(teleological centers of life)，它们都以自己独特的方式努力保存自己并实现其本身的善。明白了这一点，我们就能够从它们(即生物个体)的视角看世界 Paul W. Taylor, *The Ethics of Respect for Nature*, in David Schmidtz and Elizabeth Willott (ed.) *Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works*, Oxford University Press, 2002, 89.。

泰勒不同于辛格的地方在于，他主张把人类的道德关怀不仅扩展到动物，而且扩展到一切生物。泰勒认为，人类不仅不应对动物行残忍之事，而且不应对一切生物行残忍之事。但泰勒有一点与辛格一致，即认为道德规范不同于自然规律。其实泰勒在阐述“尊重自然的态度”时经常引用生态学理论，但他认为，生物中心的环境伦理体系不必是整体主义和有机论的(holistic and organicist)，也不要求生态学的动态平衡、平衡和完整性概念为我们提供规范性原则，以便推导出我们对自然生态系统的义务。“无论‘自然平衡’(balance of nature)概念对蕴含在尊重自然的态度中的一般自然世界观多么重要，它本身并不是一条道德规范……是被当作具有固有价值(inherent worth)的实体的生物个体的善(利益、福利)，决定了我们与地球野生生物共同体的道德关系” Paul W. Taylor, *The Ethics of Respect for Nature*, in David Schmidtz and Elizabeth Willott (ed.)

Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works, Oxford University Press, 2002, 83.。

其实，连利奥波德的“大地伦理”都多少带有一点仁慈主义色彩，因为大地伦理也主张扩展道德共同体，主张人与生态系统中其他成员的一定意义上的平等。但因为大地伦理坚持整体主义，便不认为杀死生命是绝对的错误。相反，根据整体主义原则，人类可以为维护生态系统的完整、稳定和美丽而杀死特定物种的个体。这便大大减少了大地伦理的仁慈主义色彩。

第二节 环境伦理中的自然主义

根据摩尔的定义，凡是把善等同于自然对象的伦理学都是自然主义的，那么功利主义也是自然主义的。但“自然主义”在西方文献中有多种多样的解释。本章特别把坚持哲学伦理学与自然科学之间的连续性的伦理学看成自然主义伦理学，这样，辛格的伦理学就不是自然主义的。

如上一节所说，只有强者才有资格表现仁慈，即对弱者表现仁慈。弱者只有在特定情境中变为相对的强者，才可能表现仁慈。任何强者都是相对的，只有“上帝”才是绝对的强者，从而能施仁慈于万物。对人仁慈似乎是古今中外道德的基本要求。中国儒家伦理的核心概念就是“仁”，而仁的基本含义是“爱人”《论语·颜渊第十二》。。儒家强调统治者要爱百姓，这是人类共同体内部的仁慈主义。孟子见齐宣王时说：“保民而王，莫之能御也。”齐宣王问：“若寡人者，可以保民乎哉？”孟子回答说：“可。”齐宣王又问：“何由知吾可也？”孟子回答说：“臣闻之胡龀曰：王坐于堂上，有牵牛而过堂下者，王见之，曰：‘牛何之？’对曰：‘将以衅钟。’王曰：‘舍之！吾不忍其觳觫，若无罪而就死地。’”孟子之所以认为齐宣王能“保民”，就因为齐宣王对牛都有“恻隐之心”，此善端若能扩而充之，

则能爱民，从而能保民。《孟子·梁惠王章句上》。孟子认为，爱人（即爱臣民）才是为政之根本

公开反对人类共同体内部仁慈主义最为激烈的思想家当数尼采。在波普尔看来，基督教思想就包含着仁慈主义（即人道主义），而尼采认为基督教道德是典型的奴隶道德，是使人类退化的道德。尼采说：“基督教信仰一开始就是牺牲：牺牲一切自由、一切骄傲、一切精神的自信；它同时肯定奴性、自嘲和自毁。”Friederich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, Translated by Judith Norman, Cambridge University Press, 2002, 44. 尼采曾写道：今天人们认为同情、无私，总的来说有益的社会行动就是道德的(moral)行动——这也许是基督教在欧洲产生的最普遍的结果和转变，尽管这不是它的目的，也并不包含在它的说教之中。当与其相反的关于个人永恒拯救及其基础的教条逐渐退却时，关于“爱”和“爱你的邻人”的信条便配合教会慈善的显著实践效果而被推向前台Friederich Nietzsche, *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, Translated by R. J. Hollingdale, Cambridge University Press, 1997, 82.。

许多人认为在现代文明与中世纪文明之间存在着巨大的断裂，但尼采却看到了启蒙、现代性与基督教之间的连续性。尼采认为，现代道德不过就是基督教道德的回声(the echo of Christianity in morality)。现代性的问世和生长一向被描述为一个解放的过程。但尼采认为，一个人越是从教条中解放自己，就越是在对慈善事业的崇拜中寻求这种解放的证明(justification)：在这一过程中，万万不可缺乏基督教理想，只要可能就超过这种理想，这已成了从伏尔泰(Voltaire)到奥古斯特·孔德(Auguste Comte)的一切法国自由思想家们的秘密武器。事实上孔德表述的道德公式就是 *vivre pour autrui*，即超过基督教的基督教。在德国叔本华(Schopenhauer)，在英国则有约翰·斯图亚特·密尔(John Stuart Mill)，使关于同情、怜悯和关心他人利益的教导产生了最为广泛的影响。但他们自己也不过是发

出一种回声。自法国大革命以来，这些教导带着巨大的推动力以天然而微妙的形式到处生长，每一个社会主义体系似乎也不知不觉地奠基于此些教导的共同基础之上。Friederich Nietzsche, *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, Translated by R. J. Hollingdale, Cambridge University Press, 1997, 82-83.

显然，尼采认为启蒙、法国大革命以及社会主义运动对传统的反叛还远远不够，因为这些运动对仁慈主义和利他主义的强调与中世纪相比是有过之而无不及的。他自己的思想才是对基督教道德最彻底的反叛。在尼采看来，“生命本身实质上就是占有、伤害、制服他者和弱者，压迫、表现严厉、强行贯彻你自己的形式、吞并的过程，至少也是剥削的过程”，生命“必须是强力意志的体现，它要生长、扩张、攫取、成为主导——并非出于什么道德或非道德，却因为它是活的，因为生命恰恰就是强力意志。”Friederich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, Translated by Judith Norman, Cambridge University Press, 2002, 153. 尼采是个极端个人主义者，他坚决反对杰出个人为社会牺牲自己。相反，他认为社会和国家都只是支持杰出个人表现其卓越的工具。尼采所极为看重的是极少数贵族所能表现出来的高贵和卓越，他认为，“好的、健康的贵族的本质特征是，他不感到自己只是一种功能(无论是王国的功能还是社会的功能)，相反，他觉得自己是意义(meaning)和(王国与社会的)最高证明，所以，他以良好的心态接受无数个人的牺牲，为了贵族的缘故，这些人必须被贬为、降低为不完全的人类(incomplete human beings)、奴隶和工具。他的根本信念一定总是，社会不能为社会的缘故而存在，而只能作为基础和框架为帮助杰出的存在者类型(an exceptional type of being)达到其更高责任和更高存在状态而存在。就像爪哇的一种名叫 sipo matador 的渴求阳光的攀援植物，它经常久久地抱住橡树，尽管始终受橡树的支持，但它会高过橡树而展现其最高叶冠，并在光明中充分享受其幸福。”Friederich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*,

Translated by Judith Norman, Cambridge University Press, 2002, 152. 即高贵者只把自己看作是目的，一切弱者都是可供自己利用的工具。

可见，尼采的价值观和道德观是彻底反仁慈主义的。首先，他认为强者不必怜悯弱者，相反，应毫不犹豫地利用弱者，使自己变得更强大。其次，尼采不像功利主义者那样认为快乐是终极的善，痛苦是终极的恶，相反，杰出个人必须具有承受巨大痛苦的毅力。尼采指责快乐主义、悲观主义、功利主义和幸福主义(eudamonianism)根据快乐和痛苦去衡量事物的价值，就是根据偶然的状态和琐碎的事情去衡量价值。这种价值观是荒唐可笑的，逃避痛苦追求快乐的文化只会使人变得更渺小，而“痛苦的训练，伟大痛苦的训练”恰是“强化人性的唯一途径”Friederich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, Translated by Judith Norman, Cambridge University Press, 2002, 116-117.。可见，“超人”和贵族自己能忍受巨大的痛苦而创造非凡的卓越，他们也不必在乎芸芸众生的痛苦，芸芸众生的痛苦常常正是成就杰出个人非凡业绩的条件。正因为如此，尼采极端藐视民主、平等一类的价值和制度。根据尼采的思路，贵族和芸芸众生之间怎么能平等呢？前者永远是目的，而后者只是工具或手段。

在当代环境伦理研究领域，没有这种尼采式的极端反仁慈主义，但有倚重生态学、生物学的自然主义。第四章所叙述过的克里考特的环境伦理就有很强的自然主义倾向。克里考特的自然主义不像尼采的极端个人主义那样极端反仁慈主义，但大大减少了环境伦理的仁慈主义色彩。

在克里考特看来，只有沿着利奥波德“大地伦理”思路的整体主义伦理学才是真正的环境伦理。如上一章所述，克里考特称动物解放论或动物权利论为“仁慈道德主义”(humane moralism)或“仁慈伦理学”(humane ethic)。仁慈道德主义与正统的伦理学人道主义(ethical humanism)没有根本的分歧，仁慈道德主义只是希望伦理学

人道主义的仁慈惠及有感觉的动物。真正的环境伦理在根本上不同于仁慈道德主义(当然也不同于伦理学人道主义)。

首先，仁慈道德主义认为快乐就是善，痛苦就是恶。尼采蔑视这种善恶观，克里考特的观点较接近尼采的观点。

克里考特认为，从生态生物学(ecological biology)的观点看，快乐、痛苦与善恶没有什么关系。痛苦是一种特别重要的信息。对动物来讲，痛苦通知中枢神经系统：它的身体受到压迫或受了外伤。实际上对于处于最佳状态的机体来说，一定程度的痛苦作为努力的标志是必不可少的，动物机体处于一定的努力程度才能保持适应环境的良好状态，否则便很危险。一只北极狼在追捕一只北美驯鹿时，可能因为奔跑极快而感到脚部和胸部疼痛，但这不是什么坏事。又如，一个人在野外远足而扭伤了踝骨。疼痛能通知他受了伤，这对于他的安全是很重要的。如果受了伤却感受不到疼痛，那才是极为糟糕的事情呢！快乐通常是(却并不总是)对维护机体生存有贡献的活动的伴随性奖赏，如在吃、喝时感受到的快乐；或对社会团结有贡献的活动的伴随性奖赏，如跳舞、会话或说笑时感受到的快乐；或对种的繁衍有贡献的活动的伴随性奖赏，如在性生活和做父母过程中感受到的快乐。最天真的快乐主义者可能认为，生活越是没有痛苦、越是快乐就越幸福，而完全不被痛苦所打断的持续快乐生活是最幸福的生活。然而，这种观点是十分荒谬的。哺乳动物若不能感受痛苦，其神经系统便处于致命的紊乱状态。把痛苦看作罪恶，并认为痛苦应该被最小化或根除的观念是很幼稚的观念，其幼稚程度不亚于这样的暴君：他处死给他带来坏消息的信使，认为这样就可以维持其统治和安全。

在克里考特看来，仁慈道德主义不顾自然界的基本规律：自然界就是这样构成的，每一种生物都靠牺牲其他生物而生存。用达尔文的术语表述就是，每一个生物都为保持其有机完整性而斗争。复杂的动物具有维持生存的心理功能，有明显的自我保存的激情。它们有欲望、欲望满足的快乐、受伤时的剧烈痛苦、受挫感和对希望的恐惧。但这

些经验都是生命的心理特质。活着就是对生命的焦虑，对痛苦和快乐的混合以及迟早会到来的死亡的感受。如果作为整体的自然是善的，那么痛苦和死亡便也是善的。总的来说，环境伦理要求人们在自然系统中扮演公平的角色。新边沁主义者(指当代功利主义者，如辛格等哲学家)在某种意义上采取了一种没有勇气的方法。即人们试图超越自然过程中生与死的交替，试图以使奖赏(快乐)最大化，不受欢迎的信息(痛苦)最小化的方式，超越生态极限。而仁慈道德主义者则想扩展魔圈(charmed circle)，即把这种伦理推广到非人动物界。从生物学的角度看，这是不现实的，甚至是破坏性的。

克里考特认为，人类不应该与自然疏离，也不应该超越与其他动物一起参与的生命循环，人类应该重新参与到自然过程之中，以自然所给定的方式接受生命，而不是接受裹着糖衣(a sugar coating)的生命。不要人为地赋予自然以法律义务、权利等，相反，我们在人类的个人和社会生活中应该接受、肯定自然的生物学规律、原则和极限。这似乎是过去部落人看待生命的态度。捕猎既伴随着危险、严酷、艰辛，也伴随着奖赏：动物的肉被受尊重地消费；忍耐痛苦的能力得到了培养；美德和宽宏大量受到赞颂；岩石的、植物的、动物区系的精神受到崇拜；人口通过性节制、人工流产、溺婴以及符合风俗的办法而达到最佳化；以及其他生活方式，尽管是给定的，也以崇高而令人敬畏的方式受到敬重。今天已不可能再回到石器时代那种人与自然环境的象征关系之中，但如果人类试图建立与自然互惠的关系，这种精神气质(the ethos)就可被整合到将来的人类文化之中。据此，个人、社会和环境的健康将会获得奖赏价值，而不是获得舒适、自我放纵的快乐和麻醉性的与痛苦的隔离。疾病将会看作比死亡更严重的罪恶。追求个人、社会和环境的健康和福祉将要求简单食谱、严格训练、保护环境和社会责任方面的自律 J. Baird Callicott, *Animal Liberation: A Triangular Affair*, in Donald VanDeVeer and Christine Pierce(ed.) *People, Penguins, and Plastic Trees:*

Basic Issues in Environmental Ethics, Wadsworth Publishing Company, 1986, 194-196. 。

其次，克里考特不像仁慈道德主义那样坚持个体本位的平等主义。

克里考特赞成利奥波德的主张，即把人类的道德责任扩展到整个大地共同体，这大地共同体不仅包括一切生物，还包括土壤、河流等。如利奥波德所说的，人类不应凌驾于大地共同体之上，而只是大地共同体的一个普通成员。但利奥波德不吃素，且终生都没有放弃打猎，也从不掩饰自己的行为。这是否意味着利奥波德伪善或言行不一呢？依克里考特之见，这既不意味着他的伪善，也不意味着他言行不一。理由在于大地伦理坚持整体主义立场。根据大地伦理，“生物共同体的善是道德价值和行为对错的终极标准。”“在任何情况下，对生态系统的效果都是确定行动之伦理性质的决定性因素。” J. Baird Callicott, *Animal Liberation: A Triangular Affair*, in Donald VanDeVeer and Christine Pierce (ed.) *People, Penguins, and Plastic Trees: Basic Issues in Environmental Ethics*, Wadsworth Publishing Company, 1986, 188.

大地伦理的绝对命令就是：凡有利于生态共同体的完整、稳定和美丽的都是对的，反之是错的。根据这一绝对命令，在特定地区猎杀白尾鹿不仅是伦理上允许的，而且可能是道德上必须的。因为白尾鹿繁殖过快、种群过大会对生态共同体构成威胁。另一方面，像山猫一类的稀有、濒危食肉类动物则应受到保护，因为它们的生存对于抑制食草类种群的过度膨胀具有不可替代的作用。所以，整体主义环境伦理不坚持个体主义的平等原则，不像里根和辛格等人那样，认为所有动物个体都具有平等的生命权。实际上，克里考特明确质疑现代伦理的平等主义原则，他说：“必须承认，现代伦理学体系认为人的平等原则是不可违背的。例如，现代伦理学的两大主要学派，可追溯到边沁和密尔的功利主义学派和源自康德的道义论学派，都是这样。但大地伦理明确地不赋予生命共同体每一个成员以平等的道德价值；个体

(注意：包括人类个体)的价值是相对的，是根据其与利奥波德所说的‘大地’的集体性实体(the collective entity)的特定关系而被评价的。” J. Baird Callicott, *Animal Liberation: A Triangular Affair*, in Donald VanDeVeer and Christine Pierce(ed.) *People, Penguins, and Plastic Trees: Basic Issues in Environmental Ethics*, Wadsworth Publishing Company, 1986, 192.

在这一点上，利奥波德和克里考特与尼采是水火不相容的，尼采认为超人(或贵族)个人就是价值的创造者，从而就是价值的标准，他决不能屈从于整体。

克里考特认为家畜、家禽尤其不能与野生生物相提并论。在克里考特看来，家养动物是人类的造物。它们是活的人造物(live artifacts)，是人在生态系统中工作的又一种延伸模式。从大地伦理的角度看，一群家畜，羊或猪，和一队四轮汽车一样对自然生态具有破坏性，甚至破坏性更大。所以，动物解放论者抱怨在现代农场鸡和小牛受到残酷的对待，它们的“自然行为”残酷地受到压抑，是说不通的。如果说它们有什么“自然行为”，那么桌子和椅子也有自然行为。

所以，不能以家养动物的解放去与黑人的解放相比较。黑人奴隶事实上是自主的，他们的本性就是自由的，尽管在惯例上并非一直是自由的。他们不可能永远受奴役，因为他们自由的力量太大了。被囚禁的野生动物也一样。被关在美国和欧洲动物园中的非洲豹是俘虏，而不是受契约约束的存在者。但牛、猪、羊和鸡就完全不是这样了。它们一直被养得服帖、驯良、愚蠢而依赖于人。说解放它们是没有意义的，甚至在逻辑上是说不通的 J. Baird Callicott, *Animal Liberation: A Triangular Affair*, in Donald VanDeVeer and Christine Pierce(ed.) *People, Penguins, and Plastic Trees: Basic Issues in Environmental Ethics*, Wadsworth Publishing Company, 1986, 193.。

最后，克里考特不认为道德追求是纯粹的理想性追求，不认为道德原则与自然规律无关。在克里考特的伦理学表述中，有一种明确的融合道德规范与自然规律的倾向。这是自然主义不同于仁慈主义的最重要的特点。

本书第三章曾论述，自摩尔《伦理学原理》发表以来，西方正统伦理学家认为，不能由事实命题推导价值命题，如果这么做，就是犯了所谓的“自然主义谬误”。克里考特根本就不认同这一现代分析伦理学的教条。他曾引用人类学家吉尔茨(Clifford Geertz)的观点，说明人类的世界观和价值观是交织在一起的。人类学家在讨论特定文化的道德和审美特征时，用“精神气质”(ethos)一词去表示评价性因素，用“世界观”(world view)一词去表示认知、存在方面。人们的精神气质就是他们的品质、性格、生活质量、道德和审美风格以及道德和审美模式；就是生活所反映出的他们对自己和世界的隐含态度。他们的世界观则是以实际状态呈现的事物图景，是他们的自然观、自我观和社会观。世界观包含人们最具有综合性的秩序观念。吉尔茨认为，尽管在分析问题时可以把精神气质和世界观区分开来，但在活着的文化中它们是完全融合在一起的。具有有力强制性的“应该”(ought)被感到就是从综合性、事实性的“是”(is)中产生出来的。克里考特在评论吉尔茨的这段论述时说，吉尔茨选择的语言对于从休谟以来的学院派哲学是很敏感的，它常被贴错了标签而被称为“自然主义谬误”。吉尔茨认为，在某种水平上把世界观与精神气质综合起来的趋势，即使并非逻辑上必然的，也至少是经验上具有强制力的；即使在哲学上得不到辩护，至少在实际应用上是普遍的 J. Baird Callicott, *Environmental Philosophy is Environmental Activism: The Most Radical and Effective Kind*, in David Schmidtz and Elizabeth Willott (ed.) *Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works*, Oxford University Press, 2002, 551.。

克里考特赞成吉尔茨的观点，认为在世界观和精神气质、事实与价值或“是”(is)与“应该”(ought)之间没有什么不可逾越的鸿沟。从克里考特的思想表述看，我们也可看出他根本不在乎被指责犯了“自然主义谬误”，因为从自然科学中概括出“新的自然哲学和道德哲学”正是他所采取的研究进路。

克里考特认为，“环境哲学试图阐述一种新的世界观和新的关于人类是什么的观念，是从进化论、新物理学、生态学以及其他自然科学中提取出来(distilled)的。” J. Baird Callicott, *Environmental Philosophy is Environmental Activism: The Most Radical and Effective Kind*, in David Schmidtz and Elizabeth Willott (ed.) *Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works*, Oxford University Press, 2002, 548.

在这种新的世界观和人类观的指导之下，会产生出新道德。也只有当人们的世界观和人类观发生变化的时候，道德才会发生变化。例如，现代人不再像古代人那样用石头砸死通奸者、烧死女巫，就因为现代人的世界观和人类观根本不同于古代人了。正因为如此，环境伦理的大部分理论工作都是为了实现世界观(outlook)的根本转变而做的。环境行为的具体伦理规范则大部分都隐含在新的世界观和人类观之中。这里值得注意的是，克里考特明确提出了伦理学自然主义的纲领，即“根据当代科学阐述一种新的自然哲学和道德哲学”，亦即“进化论-生态学的世界观(an evolutionary-ecological worldview)以及与之相连的环境伦理”。 J. Baird Callicott, *Environmental Philosophy is Environmental Activism: The Most Radical and Effective Kind*, in David Schmidtz and Elizabeth Willott (ed.) *Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works*, Oxford University Press, 2002, 554.

克里考特认为真正的环境伦理是以利奥波德的“大地伦理”为基本纲领的伦理。他说：“应该强调的是，利奥波德所勾勒的大地伦

理赋予非人自然物以分享生命共同体的生命过程的权利。但与其说这种权利的概念基础是约定的 (conventional)，不如说是自然的 (natural)，也可以说是基于进化论和生态学资格的。” J. Baird Callicott, *Animal Liberation: A Triangular Affair*, in Donald VanDeVeer and Christine Pierce (ed.) *People, Penguins, and Plastic Trees: Basic Issues in Environmental Ethics*, Wadsworth Publishing Company, 1986, 194.

这种意义的权利完全不同于仁慈主义者 (如汤姆·里根) 所谈论的“动物权利”。仁慈主义者所谈论的动物权利实际上依赖于人类的仁慈赐予，而大地伦理所说的非人自然物分享生命过程的权利是大自然所赋予的。

既然坚持自然主义路线，就必须打破哲学与科学之间的坚壁，把哲学与科学沟通起来。克里考特说：如果说西方哲学在创造流行的二元论-机械论世界观时扮演了主要角色，那么在解构它并重建一种新的生态学-有机论世界观时似乎也要扮演主要角色。他所说的“哲学”不是今天狭隘的、专业化的职业哲学家所从事的哲学，而是包罗自然科学、社会科学、历史学和人文学的老式“哲学”。他认为，在这一意义上，爱因斯坦 (Albert Einstein)、波尔 (Niels Bohr)、海森堡 (Werner Heisenberg) 是哲学家，利奥波德、卡逊 (Rachel Carson) 和欧德姆 (Eugene Odum) 也是哲学家 J. Baird Callicott, *Environmental Philosophy is Environmental Activism: The Most Radical and Effective Kind*, in David Schmidtz and Elizabeth Willott (ed.) *Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works*, Oxford University Press, 2002, 553.。

在当代环境伦理中，个体主义显然带有较强的仁慈主义色彩，而整体主义更多地具有自然主义倾向。个体主义不容易体认超越于人类之上的天命“天命”似乎是个过时的概念，中国传统儒家讲“天命”。全力拥抱现代性的学者们会认为，时代在进步，已把儒家时代远远地

抛在后面，今天再谈“天命”已毫无现实意义。其实不然，面对当代人类的生存境遇，体认超越于人类之上的世界整体秩序具有无比重要的现实意义。正因为如此，重新研究儒家的“天命”概念，并赋予其当代含义，具有极其重要的学术意义和现实意义。本章第四节将对这一概念作较为详细的阐述，在此只将“天命”界定为世界整体秩序或不依人类意志为转移的自然规律。

(世界整体秩序)，整体主义则较容易。故个体主义会认为善待自然事物是强者的觉悟和恩赐，而整体主义较容易承认：谋求与地球生态系统的和谐是人类必需服从的天命，即人类必须服从世界整体秩序。

那么又如何说明尼采的反仁慈主义呢？尼采的哲学不是典型的个体主义吗？关键在于尼采的个体主义是极端个体主义，而一切仁慈的个体主义都是温和个体主义。尼采的个体主义是坚决排斥平等主义的个体主义，而现代仁慈的个体主义都无例外地坚持平等主义。尼采排斥平等主义的个体主义的要旨在于培养和凸现杰出个人或“超人”，为此可随时牺牲无数庸众。而现代仁慈个体主义或人道主义的主旨恰恰是以维护个人人权的方式维护大众的利益。所以，现代仁慈个体主义恰恰是最重视大众利益的意识形态。

在人类共同体中，现代社会以平等主义的个人主义指导制度建设，努力保障每个个人的基本权利，与传统社会的制度相比，它空前有效地保障了大众的利益，从而也有效地保障了社会整体利益。20 世纪“冷战”时期“两大阵营”（即社会主义与资本主义）的对峙和斗争最能说明这个问题。社会主义阵营的意识形态是集体主义（与大地伦理的整体主义有共同之处，也有不同之处）的，它强调国家利益至上，个人应无条件地服从国家。按说坚持这种意识形态的社会，国家利益（或社会整体利益）会迅速发展，社会整体力量会迅速增强。然而，事实不然，过分剥夺个人自由（权利）的社会没有经济效率，结果会严重影响社会经济的发展。与社会主义阵营敌对的资本主义则赋予个人以基本权利（法律制约下的自由），于是其经济效率远远高于社会主义，

从而资本主义国家的综合国力超过社会主义国家的综合国力，也就使其社会整体力量大于社会主义国家的整体力量。可见，现代性所包含的个体主义意识形态不仅具有强有力地保护个人的作用，也有强有力地促进社会乃至人类整体力量的作用。因为每个个人的生命都具有内在价值，每个人都具有不可剥夺的权利，所以，不仅个人之间应互相尊重，国家、政府以及任何组织都必须尊重个人的价值和权利。近现代以来，世界人口的膨胀，既与经济增长、医学进步有关，也与个体主义的人道主义的大化流行有关。当然，资本主义国家人权状况的改善也是在受马克思主义的批判中，在与社会主义阵营的对峙中逐渐得以实现的。

平等主义的个人主义便是现代普遍流行的人道主义，也便是仁慈主义。世界人口的增长与人道主义(或仁慈主义)的流行密切相关。世界人口的膨胀已对地球生态造成巨大压力。如果像辛格和里根所倡导的那样，再把仁慈主义推广到动物界，势必会导致更为严重的生态灾难。如果说作为道德理想的仁慈主义在人类共同体内部至少是部分可实现的，那么在生态共同体内部则是根本不可实现的。

第三节 仁慈主义的得失

毫无疑问，在动物解放运动和环境主义运动之前，人类中心主义的道德观和价值观居于绝对主导地位。除少数信仰特殊宗教(如佛教)和哲学的人之外，绝大多数人对如下观念坚信不疑：道德关系只是人与人之间的关系，在人与非人事物(包括动物)之间不存在道德关系。在西方，这是根深蒂固的信念。改变人们几千年的根深蒂固的道德信念，势必要经过一个相当长的历史时期，必须经由一个循序渐进的过程。在现代性的文化场中，要人们接受“动物解放论”或“动物权利论”似乎比要他们接受“大地伦理”容易一点(虽然“大地伦理”更具有理论的彻底性和思想的前瞻性)。从理论思维的角度看，当代仁慈主义的最大贡献还在于突破了人类中心主义的视角，明确提出了非

人存在者的道德资格问题，并明确回答，至少有一类非人存在者——非人动物——是有道德资格的。20 世纪 90 年代初，美国伦理学家拉彻尔斯(James Rachels)曾这样评价仁慈主义者辛格和里根等人在西方思想界的影响：“许多世纪以来，西方正统思想认为我们对非人动物是没有道德义务的。只有少数思想家不赞成这种观点，但他们属于绝对少数以至可以忽略他们的观点。于是动物被用作食物、实验对象，被当作皮革和毛的来源，或概言之，被当作供人类利用或娱乐的资源，而不考虑它们自身的利益。为了替这样的行动辩护，有时人们甚至辩解，非人动物根本没有可纳入我们道德考虑的利益。但在近 20 年中，这种信念已受到像彼特·辛格和汤姆·里根这样的哲学家的有效挑战，（至少在我看来）它实际上已被看作是站不住脚的了。” James Rachels, *Moral Philosophy as a Subversive Activity*, in Earl R. Winkler and Jerrold R. Coombs (ed.) *Applied Ethics: A Reader*, Blackwell, 1993, 119.

辛格曾提到过“滑坡”论证(“slippery slope” argument)，即一旦在论证中朝某个方向迈出了一步，便会像踏上一个滑坡一样收不住脚 Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, 1995, 77.。辛格和里根的论证正是这样。国内就有学者明确表达过这种担忧。2002 年长沙曾举行过一次环境伦理研讨会，一位来自上海的教授就曾说，一旦承认人对动物有道德义务，就不得不承认对其他非人事物也有道德义务，直至承认对岩石、河流都有道德义务。可称这种论证为反人类中心主义的“滑坡”论证。辛格和里根正好迈出了反人类中心主义的关键一步，迈出了这一步，更为彻底的论证就会接踵而至。环境伦理的研究状况已印证了这一点，辛格、里根等动物解放论或动物权利论者只承认人对动物负有道德义务，泰勒等人认为人对所有的生物都有道德义务，而克里考特等人则认为，人对生态系统的所有组成部分(例如土壤、河流)都有道德义务。

环境伦理的实践目标是通过改变人们的道德、价值观念而改变其生活习惯和行为模式，从而达到保护环境、维护地球生态平衡的目的。为实现这一目标，必须实现这样的根本性转变：把不受道德保护的非人存在者纳入道德保护的范围之内。非人存在者有无限多，人类不可能关心所有的非人存在者。例如，太阳系之外的星系不计其数，人类对它们有认知兴趣，但至少暂时不会考虑给予它们以道德关怀。今天，环保人士们常说要“关爱大自然”。他们说的“大自然”实际上指的是地球上的非人自然物。化生万物、包孕万有的大自然是无需人类的关爱的，人类相对于大自然是极其渺小的，人类根本没有资格去关爱大自然。保护、关爱都是强者才能表现的德性，弱者无法保护、关爱强者。比较起来，仁慈主义与自然主义所要求的关爱范围有很大的不同。最早的仁慈主义只要求人们关爱与人类关系最为密切的那些家畜，特别是为人类负重的家畜，如马、牛等。当代的辛格和里根等人也只要求人们关心或尊重动物（特别是高等动物）的“权利”。而自然主义则根据生态学原理，要求人们关心和尊重一切与生命共同体的完整、稳定和美丽休戚相关的非人存在者，这不仅包括动物，还包括植物、微生物、土壤、河流等。推己及人和推己及物是最普遍的道德思维模式，也便是亚当·斯密和休谟所极看重的同情。但被人们同情的对象须是他们的同类，或者与他们有足够多相似特征的存在者。辛格等人的仁慈主义能产生较大实际影响的一个原因就是，他们能充分利用同情心，让人们由动物能感受苦乐或与人类相似这一事实，得出它们也有受道德保护的资格这一结论。在很多人养宠物的今天，这是不难做到的。也就是说，人与非人动物毕竟都是动物，所以确实存在许多共同特征，这便是推己及物的推理的根本前提。所以，承认动物的道德资格是较容易实现的一个社会目标。相比之下，自然主义的目标更具有超越性，它不仅要求承认生物的道德资格，还要求承认土壤、河流等自然事物的道德资格。但這些事物与人的差别太大了，很难把“推己及物”的道德思维模式运用其上。

现代最有影响力的伦理学有三派：功利主义、道义论和契约论(20世纪70年代罗尔斯所著的《正义论》则把道义论与契约论糅合到了一起)。这三种伦理学有一个共同之处，即认为道德的约束力归根结底源于人类自身，道德与超越于人类之上的力量或“天命”无关。功利主义认为，道德不是什么敬仰上帝的事情，也不是什么恪守“绝对命令”的事情，道德不过就是增加幸福、减少不幸的事情，所以，道德与天命无关。康德的道义论认为，道德源自人的理性，道德法则是理性人自己立下的法则，即理性人的自我立法，所以，道德也与天命无关。契约论则认为，道德规范不过就是人类共同体的约定，是人类为合作、共存而“签订”的契约(未必有可考的签订日期)，故也与天命无关。但三派中唯功利主义不持人类中心主义的立场。众所周知，边沁认为，道德关系完全可以扩及所有能感受苦乐的动物。正因为如此，辛格等人可以先在现代性的框架之内突破人类中心主义的视野，这种研究进路必然是仁慈主义的。

另外，辛格和里根的思想是个体主义的，他们没有在根本上突破现代性思维的樊篱。于是现代人较容易接受他们的思想。

古典功利主义本来就是启蒙思想的一脉，当然属于现代性范畴。古典功利主义的快乐主义是非常深入人心的价值观和道德观，是广为大众接受的价值观和道德观。在今日之中国，快乐主义便是大众文化的灵魂。在中央电视台的一个定期节目中主持人每次都会说：“我们的口号是‘生产快乐！’”20世纪90年代末，中国有一首很流行的歌，叫做《快乐老家》。歌中唱道：“有一个地方叫快乐老家……所有的一切都是为了找到它，快乐就是永远的家。”这便是用通俗且略带一点文学性的语言表述的快乐主义。在边沁、密尔等著名功利主义思想家看来，快乐就是人类所追求的终极价值或最高价值。人就是趋乐避苦的动物，人类追求的最高目标就是享有尽可能多的快乐，并尽可能地避免痛苦。任何其他价值都可归结为快乐，快乐是衡量一切价值的基本尺度。看任何事物的好坏就看其是否给这个世界带来了快

乐。例如，我们认为友谊是好的(或有价值的)，我们珍惜友谊，就因为友谊能为我们带来快乐。当我们唱“快乐就是永远的家”且“所有的一切都是为了找到它”时，便是说，快乐就是我们所追求的终极目标或最高目标。可见，我们的时代正是个把快乐主义当歌唱的时代。至于职业哲学家们已不再坚持快乐主义，而把人们所追求的东西称之为“偏好”或“效用”，则是另外一回事，这不能改变大众的快乐主义价值观和道德观。

正因为快乐主义是十分深入人心的，所以辛格等人的“动物解放论”在现实生活中产生了较大的实际影响。今天，很多国家都有了保护动物福利的法律，这与辛格、里根等人所阐释和宣传的动物解放论和动物权利论显然有密切的关系。

动物福利(Animal Welfare)即指动物的健康和快乐，保障动物福利就是为了动物的健康与快乐而采取一定的措施，这包括生理上和精神上两方面。有学者将饲养于农场的动物福利定义为“动物与它的环境相协调一致的精神和生理完全健康的状态”。国际动物福利界一致认为，满足动物需求的五大标准是：享有不受饥渴的自由，即保证充足清洁的饮用水和食物；享有生活舒适的自由，即提供适当的生活栖息场所；享有不受痛苦伤害的自由，即保证动物不受额外的痛苦，并得到充分适当的医疗待遇；享有生活无恐惧和悲伤感的自由，即避免各种使动物遭受精神创伤的状况；享有表达天性的自由，即提供适当的条件，使动物天性不因外部条件的限制而受到压抑。

动物福利法的原则是根据人的能力尽可能解除或减少动物的痛苦，满足动物的需求(包括维持生命、健康和舒适生活的需要)。动物福利法最早起源于英国，早在 1596 年，英国切斯特郡就制定了一项关于禁止纵狗斗熊的禁令。1809 年，有人在英国国会提出一项禁止虐待动物的提案，该提案虽然在上院获得了通过，但在下院被否决。1822 年 6 月 22 日，英国议院接受了爱尔兰庄园主理查德·马丁提出的《禁止虐待家畜法案》，即《马丁法案》，成为动物保护史上的一

座里程碑。根据该法案，在全国范围内，凡残酷对待动物的行为都将被视为犯罪行为而受到惩罚。1824 年马丁又组织了“禁止残害动物协会”（后改为“禁止残害动物皇家协会”）。此后英国又先后制定了《禁止残酷对待动物法》（1876 年）、《科学试验动物法》（1986 年）、《饲养和买卖狗的法律》（1999 年）等一系列关于保证或提高动物福利待遇的法律。

以英国的《马丁法案》为契机，从 19 世纪开始，西方各国先后在动物福利领域展开了立法探索。在美国，1866 年 4 月 19 日，纽约立法当局通过了一项禁止残酷对待所有动物的法案，即《禁止残酷对待动物法》。1900 年，美国通过了禁止在各州之间贩运被非法猎杀的野生鸟类的《勒西法案》。1958 年，通过的《仁慈屠宰法》要求家畜屠宰场杜绝对动物施加没有必要的痛苦；1966 年美国通过了《实验室动物福利法》，该法先后于 1970 年、1976 年、1985 年和 1990 年进行了大规模的修订，并于 1999 年修改为《动物和动物产品法》。1973 年美国伊利诺斯州的《人道地照料动物的法律》也要求动物的所有者为自己所有的动物提供足量、优质卫生的饮用水和食物；充分的庇护所和保护，以使其免受恶劣天气之害；人道的照料和待遇。同时还规定任何人都不得以殴打、残酷对待、折磨、超载、过度劳作或其他方式虐待任何动物。目前美国所有的州都有关于保护动物的法律，有些州的立法甚至将虐待动物的行为上升为犯罪，并通过刑法加以规制。如美国密歇根州刑法就专设了《动物》一章，针对虐待动物、进行残酷治疗、遗弃、不提供适当照料等行为，明确规定了当事人的刑事责任。2001 年 2 月 14 日，美国科罗拉多州推出了《威斯蒂法》，把虐待动物由原来的“不良行为”上升到“重罪”。

同样，法国曾于 1850 年通过了反对虐待动物的《格拉蒙法案》。意大利也曾制定相关法律保护家养动物的“权利和义务”。2000 年澳大利亚颁布了《动物福利保护法》，专门禁止野蛮对待动物的行为。近年来，德国国会通过一项决议，要用宪法来保障动物作为生命存在

的权利。这是世界上第一个把动物权利写进宪法的国家。此外，在亚洲，新加坡、马来西亚、泰国等国和我国香港、台湾地区都在上个世纪完成了动物福利立法，如新加坡《畜鸟法》和香港《防止残酷对待动物条例》。到目前为止，世界上共有 100 多个国家出台了有关反虐待动物的立法。转引自莫璟华、周先聪：《我国动物福利现状及其法律保护初探》（2004-9-16），见“中国环境法网”。

在现代社会，伦理思维最重要的现实成果便是成为立法的依据。根据人类中心主义的道德观和价值观，谈论“动物福利”问题是很荒唐的、毫无意义的事情。而辛格等人关于动物有其利益的论述便可为保护动物福利提供立法依据。就世界范围动物保护、动物福利的立法成果来看，环境伦理中的仁慈主义已产生了巨大的现实影响。

当然，当代仁慈主义不可能全面落实。如克里考特所说的，如果人类真的都成了素食者，势必会造成巨大的生态灾难。所以，在现实生活中尽可能保障动物的福利，并不意味着不宰杀、食用、利用动物，只是要求在饲养、运输、宰杀、食用、利用动物时尽量减少动物的痛苦。就此而言，人类对非人动物的仁慈是伪善的：我们在农场里将尽可能维护你们的福利，但我们最终还是要吃你们。所以，归根结底，人类对非人动物的仁慈根本不可同人与人之间的尊重相比拟。

仁慈主义的根本局限性在于它仍须坚持事实与价值、自然规律与社会规范的严格区分。正因为如此，它不能认真吸取以生态学为典型的新科学的成果，如克里考特所指出的，它不可能成为真正的环境伦理。首先，解决环境问题不是仁慈主义的初衷，现代仁慈主义的初衷就是解放在现代农场和实验室中受苦受难的动物。其次，仁慈主义者对现代生态学的发展不感兴趣，他们只想在与现代科学相隔绝的伦理学语境中证明：残酷地对待动物是不对的。

总之，仁慈主义要求人们出于仁慈而善待动物。但出于仁慈而善待动物根本不同于因服从天命而“赞天地之化育”（本书第六章将论证这才是人与自然和谐共存的正道）。仁慈主义者把人理解为强者，

甚至绝对的强者。服从天命者则能明确体认人的有限性，能明确体认超越于人之上的力量的存在。

第四节 自由、道德与天命

仁慈主义与自然主义的分歧与决定论(determinism)和自由意志(free will)问题有关。现代伦理学认为，道德行动(moral action)是人的自由选择，即当行动者有选择自由时，才能对其行动进行评价：是善的还是恶的，是对的还是错的。如果一个人的行动只能服从必然规律，则此行动不在道德评价之列。辛格等人认为，平等不是事实，而是人类应努力追求的道德理想。“人类应该追求不是事实的道德理想”这一命题就预设了人的自由。而克里考特等人的思路则根本不同，他们不把道德看作纯粹的理想追求，不认为只有自由的行动才是道德的，而认为道德恰恰体现为对自由的限制。如第四章所述，克里考特认为，伦理就是对“生存斗争(struggle for existence)中的行动自由的限制”。正因为如此，道德不仅是遵循人类共同体内部规范的事情，道德(或伦理)本书没有在“道德”和“伦理”之间作出严格区分。哈贝马斯主张将二者严格区别开来，道德规范指所有人都必须遵守的具有普遍有效性的规范，如正义原则，而伦理则涉及持不同信仰者关于善的信念，参见 Jurgen Habermas, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, translated by Ciaran P. Cronin, The MIT Press, 1994.

还要求我们遵循自然规律。那么，按自然主义“自然主义”是个歧义很多的名词，这里暂且将自然主义伦理学界定为认为在社会规范与自然规律之间没有不可逾越的鸿沟的伦理学。

的方式理解道德，是否意味着对人的自由意志的否定呢？这一问题的答案与决定论和自由意志论之间的争论有关。

有多种意义的决定论。意义最为宽泛的决定论是形而上学决定论。它认为，万事万物皆处于因果联系之中，没有什么事物(或事件)的产

生(或出现)是没有原因的,也没有有什么事物(或事件)的产生(或出现)是没有后果的。这是决定论的基本思想。对于“什么是因果联系?”这一问题,不同的学派有不同的看法。有的学派认为,因果联系是必然联系,即给定了原因,后果便是不可改变的。例如,如果有人向你射击,则你必死无疑。以这种方式理解因果关系的决定论实际上会导致宿命论:即人的行动也是处于必然的因果联系之中的,从而是不可更改的,也就是说人的命运是先定的、不可更改的。你一生会经历什么样的事情,比如,从事什么职业、和谁结婚、生几个孩子、能活多大岁数等等,都是先定的,不可更改的,这就是你的宿命。20 世纪马克思主义哲学工作者们诠释的马克思主义哲学认为因果关系不仅包括必然关系,也包括偶然关系,所以,马克思主义哲学坚持决定论,但坚决摒弃了宿命论。

形而上学决定论可以表现为神学决定论,也可以表现为机械决定论。前者认为,万事万物(包括每个人的命运)都在上帝的计划和掌握之中。后者则认为万事万物的发生、演变都遵循物理学规律。18 世纪的法国物理学家拉普拉斯或许可被算作最典型的机械决定论的代表。他有一段广为引用的名言,大意是:世界的过去和未来都处于一个统一的因果链条之中,如果有一位能确知世界演变之详细初始条件的神灵,他便能准确推算世界在未来任一时刻的状态。

如果决定论是真的,那么人还有什么自由?如果每个人的每一个行动都是先定的,甚至是不可改变的,那么我们有什么理由要他为自己的行动负责任呢?例如,我看到某人戴的手表特别漂亮,便忍不住将它偷来了,如果我的这一行动是先定的,不是我自由选择的,我只能如此,那么,别人有什么理由指责我呢?在中世纪,面对上帝对人的全面掌控,神学家不得不回答个人为什么要为自己的行动负责的问题。18、19 世纪以来,科学在说明自然现象方面的成功使得机械决定论广为流行。如果机械决定论是真的,那么哲学家也不得不回答个人为什么要为自己的行动负责的问题。

不过，循着笛卡儿主客二分的思路会找到一条自然的解决办法：人不同于其他的事物，一切非人事物(客体)都逃不脱物理学规律的制约，但人因为有灵魂或心灵，因为是主体，所以具有自由意志，人的行动不受物理学规律的制约，亦即不受因果链条的制约。人的行动是自己自主选择的，所以必须为自己的行动负责任。这便是意志自由论。

决定论和意志自由论代表着两种根本不同的对人的行动和责任的理解。20 世纪的行为主义心理学家斯金纳(B F Skinner)是决定论的典型代表，而萨特(Jean Paul Sartre)则是自由意志论的典型代表。

斯金纳认为，那种认为人是自由的，人们的行为是他们自己自主选择的结果的观点只是“前科学的观点”(pre scientific view)。根据科学的观点，人的行为是由其遗传天资(a genetic endowment)和环境状况决定的，其中遗传天资可追溯到物种的进化历史。斯金纳批判了源自古希腊柏拉图和亚里士多德的关于人类行为的学说，认为这种学说存在着致命缺陷。这个致命缺陷就是把人的行为归因于“内心中的行为者”(indwelling agent)，设定人的行为就出自他的“意向、目的、理想和目标”。好像在人体之中还有一个“内在的人”(inner man)，人的行为就源自这“内在的人”。前科学的观点认为，“内在的人”的作用就是提供关于人的行为的最终说明(即它本身已无须再被说明)。他不是过去历史和当下行为之间的调停者，而是发出一切行为的中心(a centre)。他被称为自主的。但这对行为科学来说则是不可思议的。这“内在的人”就相当于人体内的“精灵”，在柏拉图和中世纪神学家那儿，就是灵魂(soul)或心灵(heart)，在近现代哲学家那儿，就是心智(mind)。自由意志论者一般都设定二元论，认为灵魂、心灵或心智是根本不同于物理实在的实在。斯金纳信持实证主义的科学观，在他看来，这种诉诸“内在的人”的对人类行为的“说明”根本就不是科学的说明。

斯金纳认为不存在什么“自主的行为者”(autonomous agents),即认为人的行为方式是由他们所处的环境决定的,心理学家应该运用他们研究所得的关于人类行为的知识去控制其他人的行为。斯金纳赞成19世纪英国改革家、社会主义者罗伯特·欧文(Robert Owen)关于人类条件可以得到改善的思想,但认为欧文不可能取得社会改革的成功,因为他及其同辈对人类行为是如何被环境所决定的还知之不多。斯金纳认为,在我们能够通过改变环境而改变人们的行为方式之前,必须知道环境是如何起作用的,并认为他所研究的新行为主义心理学(the new behaviourist psychology)可使改善人类条件的计划得以实现。

斯金纳抨击研究人的意识现象的现象学进路,认为这种研究方法根本不能说明人的行为,因为它没有把行为本身当作研究主题。只有把行为本身当作主题,并发现了环境决定人们行为方式的规律之后,各种社会改造计划才能得以实现。他的行为主义心理学的实验分析表明,行为的决定因素不是自主的人而是环境,环境既影响了种的进化,又影响了每个成员所获得的技能。这种关于人的科学观点展示了一种令人激动的前景。我们还从未见过人能够制造什么样的人。转引自Antony Flew and Godfrey Vesey, *Agency and Necessity*, Basil Blackwell, 1987, 3-5.

斯金纳的意思是,行为主义心理学家可以设计和制造人。

斯金纳的行为主义心理学预设了很强的决定论立场,即认为人的行为是被遗传因素和环境条件决定的,是遵循严格的规律的,从而是可以预测和控制的。据此,人们的自由只是表面现象,根本不存在什么自主的人。事实上,斯金纳明确否认自由的存在,因为自由与他的理论是不相容的。他认为,“也许我们不能证明人是不自由的,但行为科学的不断成功越来越表明这一点是可信的。”人们常常觉得自己的行为是自由的,这只是因为他们没有发现决定自己行为的决定性因素。“决定性的力量可能是微妙的,但它们是不可排除的。” B. F.

Skinner, *Walden Two: Freedom and the Behavioral Sciences*, in Robert Kane (ed.), *Free Will*, Blackwell Publisher, 2002, 32.

发现了决定人们行为的规律的心理学家可以控制人们的行为，并使社会得以改善。在现代自由主义者和民主主义者听来，这种观点是可怕的，因为它可以成为极权主义者和法西斯主义者的理论依据。

但斯金纳认为，他的理论不会支持法西斯主义，因为他的理论认为，人类和其他动物的行为受奖赏 (reward) 的影响远甚于受惩罚 (punishment) 的影响。通过奖赏特定行为 (使之与愉快或去除不快的刺激相连)，你可以加强人们的此种行为，或增加人们此种行为的频率。“如果我们有能力创造一个人所喜欢的情境或消除他所不喜欢的情境，那么我们就可以控制他的行为。当他表现出我们希望他表现的行为时，我们就创造他喜欢的情境，或消除他不喜欢的情境。结果，他再以那种方式行为的概率就会上升，那就是我们想要的结果。这种方法在技术上被称为‘正面加强’ (positive reinforcement)。” B. F. Skinner, *Walden Two: Freedom and the Behavioral Sciences*, in Robert Kane (ed.), *Free Will*, Blackwell Publisher, 2002, 34.

所以，控制人类的行为不必使用法西斯手段，心理学家可以用“正面加强”的方法改善人类的条件，建设一个理想的社会。

1948 年斯金纳出版了一本乌托邦小说，题为《瓦尔登湖 2》。瓦尔登湖 2 是坐落在一个生机盎然的山谷中的乡村社区，在这个社区里，斯金纳的心理学原理被付诸实施。居民们住在像集体宿舍或生活合作社一样的公寓里，他们在公共食堂里用餐，集体耕种以自养。斯金纳在写《瓦尔登湖 2》的时候，心中总是装着大卫·梭罗的《瓦尔登湖》，所以，瓦尔登湖 2 的居民很重视自力更生以及与自然和谐相处，但不像梭罗那样是独自一人，而是整个共同体。在这个共同体中，孩子们是按照行为主义心理学原理加以培养的，即不是用惩罚而是用奖赏去培养他们的行为方式。所以，在瓦尔登湖 2，用不着惩罚，用不着强

制或压迫人们去做违背自己心愿的事情。可见，对人们的行为实行控制并不必然走向法西斯主义。

在自由主义者看来，对人的行为的控制与保障人权是相冲突的。但斯金纳认为，实际上即使在民主社会也存在着对人们行为的操纵，政治家、金融家和牧师等人都在努力操纵别人的行为。对人的行为的控制是好是坏，要看是谁在实施控制，用什么方法进行控制。出于改善人类条件的目的，用“正面加强”的方法实施控制就是好的。斯金纳说，过去的政府形式都自然地立足于惩罚。但我们正处于走向正面加强的伟大变革的阵痛之中，即正由竞争社会走向合作社会，在竞争社会中，对一个人的奖赏必是对另一个人的惩罚。但在合作社会中，没有人会以牺牲他人为条件而获得奖赏 B. F. Skinner, *Walden Two: Freedom and the Behavioral Sciences*, in Robert Kane (ed.), *Free Will*, Blackwell Publisher, 2002, 34.。

在瓦尔登湖 2，心理学家能这样控制人们，使得被控制者尽管比在旧体制下更谨慎地遵守规范，但他们感到是自由的。他们做自己想做的事，而不是做被强迫做的事。这就是正面加强的巨大威力的源泉。通过细致的文化设计，心理学家不是控制人们的最终行为，而是控制他们的行为倾向(inclination)，即动机、欲望和希望。在瓦尔登湖 2，不用“自由”这样的语词，人们不会提出自由问题。当人们为自由而斗争时，他们总是在反对监狱和警察，或在反对这些力量的威胁，总之是反对压迫。人们从来不反对使他们做自己想做的事情的力量(包括控制性力量)。在瓦尔登湖 2，控制者从不使用强制力量，所以，瓦尔登湖 2 是地球上最自由的地方。B. F. Skinner, *Walden Two: Freedom and the Behavioral Sciences*, in Robert Kane (ed.), *Free Will*, Blackwell Publisher, 2002, 35-36.

可见，斯金纳的决定论可以和自由主义相调和。因为自由主义主要反对对个人实行无端的强制和压迫，而斯金纳控制人们行为的“正面加强”方法总是诱导性的、非强制的，所以不必担心会出现侵犯个

人权利的事情。然而，仅用“正面加强”的方法是否就能很好地培养人们的美德，很值得怀疑。

斯金纳的决定论与自由意志论是不相容的。

20 世纪自由意志论最鲜明、最有影响的表述者非萨特莫属，萨特是存在主义的主要代表。让我们看看萨特是如何描述现代人的自由的。

在现代人看来，中世纪人是不成熟的人，是不敢公开地运用自己理性的人，是没有勇气摆脱自己加诸自己的不成熟状态的人(参见康德：《什么是启蒙？》)。但中世纪人有虔诚的信仰，有“终极关怀”，他们的生活有上帝为他们做主，也就是说，他们有全知全能的上帝做靠山。他们相信有先验的价值和道德准则，在现实生活中，他们只要接受权威(如神职人员)的指导，按照先验的道德准则行事就行了。他们无须像苏格拉底所要求的那样去反省自己的人生，因为人生的目的、意义已经通过《圣经》而得以明确了。所以，一个虔信上帝的人可免去现代人的许多苦恼。萨特曾在《存在主义的人道主义》一文中提及克尔凯郭尔(Kierkegaard)所说的亚伯拉罕的痛苦(the anguish of Abraham)：一位天使命令亚伯拉罕牺牲自己的儿子；如果真的是一位天使来对亚伯拉罕说：“你是亚伯拉罕，你应该牺牲你的儿子”，那么一切都不成问题。但每个人首先都可能会问：“这真的是一位天使吗？我真的就是亚伯拉罕吗？我有什么证据？”Jean Paul Sartre, *Essays in Existentialism*, edited with a foreword by Wade Baskin, Citadel Press, Kensington Publishing Corp., 1993, 38.

也就是说，如果亚伯拉罕有对上帝的虔诚信仰，并相信自己面对的天使就是上帝派来的天使，那便没有任何问题，他相信上帝的命令是绝对正确的，他执行命令就对了。但如果亚伯拉罕的信仰不够坚定，如果他试图用自己的理性去检验自己的信仰，就会陷入痛苦之中。例如，他会产生痛苦的疑问：上帝为什么要这样？仁慈的上帝怎么会要我做出如此痛苦的牺牲呢？可见，虔诚的信仰可免却人的许多痛苦，

而运用自己的理性会多出许多痛苦，而怀疑就是理性的基本品性(参见笛卡儿)。

萨特在《存在主义的人道主义》中还写道：大约在 1880 年，一些法国教师试图创立一种世俗的伦理学。这种伦理学力图表明，上帝是无用而又昂贵的假设；我们正抛弃上帝；但为了有伦理、社会和文明，某些价值必须被认真看待，它们应被看作是先天的存在(a priori existence)。诚实、不撒谎、不打老婆、养孩子，等等，必须成为先天的义务。他们试图表明，即使上帝不存在，价值仍然存在，它们仍镌刻在理念的天国(a heaven of ideas)上。他们认为其他的一切都不会因为上帝之不存在而改变，诚实、进步和人道主义规范仍然伴随着我们，我们可以把上帝当作一个过时的假设，让它自己平静地消失。也就是说，这些人把“上帝之死”看作是一件令人愉快的事。

但萨特说，与这些人相反，存在主义者认为上帝的不存在是一件令人痛苦的事情，因为在理念的天国发现价值的一切可能性也随着上帝的消失而消失了；不可能再有什么先天的善(a priori Good)了，因为没有什么无限且完善的意识去思考它了。没有什么地方写着：善是存在的，我们必须诚实，我们不能撒谎，因为事实是我们就活在一个只有人的星球上。陀思妥耶夫斯基(Dostoevsky)说：“如果上帝不存在，那么任何事情都是可能的。”这就是存在主义的起点。确实，如果上帝不存在，那么任何事情都是允许的，其结果是，人被遗弃了(forlorn)，因为它无论是在自身之内还是在自身之外都找不到任何可以依靠的东西。Jean Paul Sartre, *Essays in Existentialism*, edited with a foreword by Wade Baskin, Citadel Press, Kensington Publishing Corp., 1993, 40-41.

既然上帝已死，则人的存在先于本质(existence precedes essence)。就人造物而言，其本质先于存在。例如，钟表匠在造出钟之前，已有了制造钟的设计图纸，或整个钟的设计就在他的头脑中，即钟在还未制造出来之前，就以理念的形式存在于钟表匠的意识中了，

此即本质先于存在。如果上帝存在，就有理由认为人的本质先于存在，即上帝在造人之前，已有了关于人的本质的设计。但如尼采所言：“上帝死了！”于是诉诸“固定的和给定的人性”去说明人是行不通的，人的存在先于本质。“换言之，没有什么决定论，人是自由的，人就是自由 (man is freedom)。” Jean Paul Sartre, *Essays in Existentialism*, edited with a foreword by Wade Baskin, Citadel Press, Kensington Publishing Corp., 1993, 41.

没有什么永恒不变的人性或人的本质。“人不过就是他的计划；他只在他实现自己的那个限度内存在着；所以他不过就是他行动的总和，不过就是他生命的总和。” Jean Paul Sartre, *Essays in Existentialism*, edited with a foreword by Wade Baskin, Citadel Press, Kensington Publishing Corp., 1993, 47.

人在自己的生命历程中总不断面临着选择。“在一种意义上讲选择是可能的，而不选择是不可能的事情。我总是能够选择，但我应该知道，即使我不选择，我也仍然在选择。” Jean Paul Sartre, *Essays in Existentialism*, edited with a foreword by Wade Baskin, Citadel Press, Kensington Publishing Corp., 1993, 54.

所以，“人被判处了自由的徒刑。之所以被判处了这样的徒刑，就因为他并非自己创造自己，但另一方面他又是自由的；因为，他一旦被抛进这个世界，就必须为自己做的每一件事情负责任。” Jean Paul Sartre, *Essays in Existentialism*, edited with a foreword by Wade Baskin, Citadel Press, Kensington Publishing Corp., 1993, 41.

所以，“被遗弃就蕴含我们自己选择自己的存在。被遗弃和痛苦是连在一起的。” Jean Paul Sartre, *Essays in Existentialism*, edited with a foreword by Wade Baskin, Citadel Press, Kensington Publishing Corp., 1993, 45.

正因为我们的每一个行动都是我们自己选择的，所以，我们必须为自己的选择负责任。不是仅仅为个人负责，而是为所有的其他人负责。你不可把责任推给上帝，你也不能把责任推给命运。“每一个以自己的激情为借口而逃避的人，每一个提出决定论的人，都是不诚实的人。”“人一旦意识到自己在被遗弃的情境中创造了价值，他便只能要求一件事，那便是作为一切价值基础的自由。这并不意味着他只能以抽象的方式要求自由。这只能意味着诚实人的行动的终极意义就是追求这样的自由。” Jean Paul Sartre, *Essays in Existentialism*, edited with a foreword by Wade Baskin, Citadel Press, Kensington Publishing Corp., 1993, 57.

我们可把萨特关于自由的思想概括如下：上帝死了！这不是一件令人快慰的事。因为人被遗弃了，变得无依无靠了。人从此不得不为自己的一切负责任，人再也不能享有虔信上帝者的那种精神安逸。所以，被遗弃者是痛苦的。随着上帝的死亡，先验的价值和道德标准也消失了，我们没有现成的价值和标准作为生活的指南。如果说社会和文明不能没有价值和道德标准，那么这些都只能靠我们自己去发明和创造。我们总面临着选择，我们注定是自由的，决定论是不能成立的。

显然，斯金纳和萨特的观点各代表着极端的观点——斯金纳代表着极端的决定论，而萨特代表着极端的自由意志论。这两种极端对立的观点却有一个共同之处，即认为决定论与人的自由意志是不相容的。但也有许多哲学家认为，决定论与自由意志在逻辑上是不矛盾的，这种观点被称作相容论 (compatibilism)。Ted Honderich, *How Free Are You? The Determinism Problem*, Oxford University Press, 2002, 105.

事实上，有多种多样的决定论，也有多种多样的自由意志论，温和的决定论和温和的自由意志论都可能是相容论。极端的观点是很容易引起广泛注意的，但真理不可能是极端的。为理解人的自由和命运，我们需要某种相容论。

斯金纳把影响人的行动的因素完全归结为生物遗传和环境显然是片面的。人的思想和信念显然对人的行为选择有影响。持不同信仰的人会追求不同的价值，从而在特定情境中会做出不同的行为选择。例如，信仰基督教的人们周末会去教堂做礼拜，完全不信基督教的人就不会去；虔诚信仰佛教或对辛格等人的“动物解放论”有坚定信念的人会坚持素食，而没有这些信念的人们不会坚持素食。忽略了思想和信仰对人类行为的影响，是不可能正确解释人类的行动的。当然，思想与行为的关系不同于物理世界中的因果关系。所以，我们不可能以经典物理学的那种方式去根据人的思想预测人的行动。思想指导着人们的行动，但并非人的思想严格决定着人的一切行动。实际上，生物学家和行为主义心理学家是否能准确发现遗传基因和环境条件对人的行为的决定方式，是大可怀疑的。人的行为是受限制的，但并非被严格决定的。人的行为必须遵行一定的规律和规范，但自然规律和社会规范并不会把人变成机械客体。

萨特所表述的自由论也是片面的。人诚然在任何情况下都面临选择，人诚然有其自由，但人没有绝对的自由，只有相对的自由。价值和道德规范不是我们凭空发明的。人总处于一定的文化传统之中，如果说我们是被“抛进”这个世界的(萨特语)，那么我们被抛入的这个世界(这里指人文世界)并不是我们选择的，它是先我们而在的。这个人文世界已有道德规范和价值标准。我们自己的发明能力是在这个人文世界中逐渐培养起来的。对旧价值和旧道德的批判，也是我们在传统中进行的。20 世纪无疑是自由意志论占主导地位的世纪。20 世纪非常有影响的哲学家几乎都是不同程度的反决定论的。但环境哲学的兴起，特别是整体主义、自然主义环境哲学的兴起，要求我们重新反省自由意志与决定论的关系问题。面对全球性的生态危机，我们必须认识到，为发明新的价值和道德规范，我们不仅要与传统对话，而且要倾听自然的言说。所以，不能认为价值和规范是纯粹的人的主体性的产物，似乎人心就是价值和规范的最终来源。

现代自由意志论与笛卡尔的心物二元论密切相关。例如，萨特就明确宣称：存在主义是以“我思故我在”为出发点的，或以个人的主体性为出发点的。并说，存在主义之所以选择这样一个出发点，是为了保证严格的哲学推理(strictly philosophic reasons)，是为了将存在主义奠定于真理的基础上，而“我思故我在”正是“自明意识的绝对真理”(the absolute truth of consciousness becoming aware of itself)。Jean Paul Sartre, *Essays in Existentialism*, edited with a foreword by Wade Baskin, Citadel Press, Kensington Publishing Corp., 1993, 50-51.

这显然仍是笛卡儿的思维方式。现代自由意志论者必须设定：人是不同于一切非人事物的，人之不同于非人事物的根本点在于人具有主体性，而其他事物没有主体性。人的自由就源自人的主体性。在世间万物中，一切非人事物都是服从因果律的，唯独人例外，因为人具有主体性，而主体性的实质便是自我意识。我们在第一章、第二章就已说明，这种严格主客二分的观念正是现代环境危机的思想根源。

避免严格的主客二分有不同的进路。唯物主义者试图把一切都归结为物理实在的作用，这样意识或精神现象便只是动物的神经运动。由这一进路可走向强决定论，它可以设定意识是一种实在，意识事件或精神事件就发生在时空之中。在意识事件和神经事件之间存在着必然联系。Ted Honderich, *How Free Are You? The Determinism Problem*, Oxford University Press, 2002, 148. 这样，如果科学家能发现控制神经运动的办法，就可以实施对人的意识的控制。这可是比斯金纳的控制方式可怕得多的控制。当然，科学能否发现严格控制人的神经运动的办法，是很值得怀疑的。

海德格尔的哲学是一种彻底摆脱主客二分观念的思想努力，在这一点上他根本不同于萨特。但诚如萨特所言，没有主体性概念，我们很难界定“善”和“价值”等概念。

通过当代环境伦理的视角，我们能发现，关键问题不在于用不用“主体”、“主体性”这样的概念，而在于如何界定“主体性”的涵义，如何理解主客体之间的关系，如何理解人与非人事物以及自然之间的关系。现代思想的错误是，沿着犹太-基督教思想的思路，夸大了人与非人自然物之间的差距，夸大了人的主体性，并抹煞了人与非人事物之间的连续性和非人事物的主体性。在犹太-基督教思想中，人因为是上帝按自己形象创造的而分有了上帝的灵性，从而超越于一切非人自然物之上。人有灵魂，一切非人自然物皆无灵魂，所以人远比它们尊贵。上帝造出自然物就是为了让人们享用的。只是中世纪人远没有现代人狂妄，因为中世纪人相信，在人之上，还存在一个远比你尊贵得多的上帝；人与上帝相比是微不足道的，是可怜的罪犯；人在享用自然物时必须感谢上帝，因为自然物虽不是什么尊贵的东西，却是上帝赐予的。所以，中世纪人不像现代人这样暴殄天物。中世纪人不会像萨特那样认为，人是绝对自由的，因为他们有对超越于人之上的力量的明确体认。上帝死了之后，原来在“存在的巨链”中只占据中间地位的人（“存在的巨链”的大致顺序是上帝、天使、人、自然物），一下子升到了顶端，人成了上帝，人成了世间最尊贵的存在者，成了世界的主宰。于是，人无法体认超越于人之上的力量了，人变得无所畏惧了。这是个致命的错误！以斯金纳为代表的现代决定论者和以萨特为代表的现代自由意志论者似乎都犯有这样的致命错误。

所以，要纠正现代思想的错误就要求我们重新审视人类在世界中的地位。一方面，人类必须重新体认超越于人之上的力量，体认人自身的有限性；另一方面，人类必须借助现代科学（特别是生态学）去认识人与自然事物之间的连续性，认识到人与非人自然事物在主体性方面只有程度上的差别，没有根本性的差别，人像其他生物一样必须遵循着自然规律才能安全地生活在地球上。纠正现代自由意志论的错误，不要求我们否认人的主体性，但要求我们体认自然的绝对主体性，并要求承认非人自然物具有不同程度的主体性；不要求我们否认人的自

由意志，但要求我们体认自然的绝对意志(或天命)，并要求承认非人自然物也有不同程度的自由意志(如动物的自由意志)。

现代人认为，在社会领域中，道德是对个人自由的适当限制，底线道德是：不伤害他人，遵循正义原则。面对自然，则人的自由与道德无关。面对毫无主体性的自然物(或自然环境)，人的自由取决于人具有多大的征服自然、改造环境的力量。例如，中国人很早就有在长江三峡建电站的理想，据说孙中山先生就曾有过在三峡建电站的设想，而毛泽东主席则曾写下“高峡出平湖”的诗句；但在 1978 年改革开放之前，这种理想无法付诸实现，因为中国的技术力量和经济实力不够。到了 20 世纪 90 年代，中国人有了足够的技术力量和资本，便将这一“伟大的理想”付诸实施了。我们让桀骜不驯且不时为害的长江“乖乖地”为我们发电，从而在征服自然的实践中获得了巨大的自由。

现代性告诉我们，人的自由受到两种约束：一种是道德规范的约束，一种是自然条件的约束。

道德规范的约束更多地是针对个人和各种组织的。传统社会在道德方面对个人的约束过多，于是，在社会领域，现代人争取自由的努力就体现为争取解放的斗争。把传统社会的清规戒律废除得越彻底，人们获得的自由越多。在近现代世界历史上，这种争取解放的努力也体现为平等理想的逐步实现，如从废除奴隶制到今天的妇女解放以及各种少数人群体(如同性恋者)要求平等权利，等等。在这一过程中，仁慈主义有一份巨大的贡献。然而，破除旧道德以获得自由是有最后的极限的。例如，就争取平等权利而言，如果男女平等了，同性恋者也获得结婚和组织家庭的权利了，那便不再有获得更多解放(即自由)的余地了。辛格等人所倡导的“动物解放”已超出了在人类社会内部谋求人的进一步解放的界限。当然，在破除旧道德而追求自由的过程中，也会触及人的自然极限。如在追求“性解放”方面，现代人会碰到自然极限，过分的性自由会导致性病(如艾滋病)的流行，从而会断送人们的自由。

根据现代机械论的世界观和知识论有人认为，机械论世界观和知识论已经过时。事实上问题没有这么简单。自 18、19 世纪机械论世界观开始流行以来，这种世界观已深深地植根在现代文化之中，积淀在大众意识之中。当代科学家的思维方式也深受其影响。所以，后现代主义产生了一定的影响，并不意味着机械论的世界观已被去除。

人类似乎可以在征服自然的征途中获得越来越大的自由，即人类向自然要求的自由不会有任何极限。机械论的世界观和认识论认为，这个世界的规律(或奥秘)是一定的、固定不变的，人类知识的疆界扩大一点，未知领域就缩小一点，人类知识最终可达到“欧米伽点”——即完全穷尽了对自然的认识，那时自然界的一切奥秘都尽在人类的掌握之中。“知识就是力量！”有了知识，人类就有了改造环境、控制环境和按自己的意志制造物品的力量，从而就有了实现自己各种愿望的自由。如果说人类在争取这种自由方面也有极限的话，那么这个极限就是人类知识的“欧米伽点”，当人类知识到达“欧米伽点”时，人类也便获得了绝对自由，即随心所欲地改造环境的自由。科学史和 20 世纪 60 年代以后的科学哲学已向我们表明，这种关于知识进步的信念是完全错误的。19 世纪末，世界一流的物理学家们曾认为，物理学即将到达其终点，即物理学即将最后完成。但很快发生的物理学革命却表明，经典物理学并不是对物理世界的精确描述。20 世纪 60 年代以后的科学哲学则通过科学史案例分析和逻辑分析相结合的方法令人信服地表明：不仅经典物理学不是对物理世界的精确描述，任何科学理论都不可能成为对世界的精确描述，科学理论永远都是假说性的，科学的真永远都不是逻辑的真。所以，人类知识永远也不会达到什么“欧米伽点”。本书第二章已描绘了另一种知识“地图”，即自然奥秘是无限的，而人类知识总是有限的。若用直观图表示，则自然奥秘可用一个无限大的平面表示，人类知识可用这个平面中一个圆表示。人类知识诚然越来越丰富，在与原始人和古人相比时，我们可为当今的知识爆炸而感到骄傲。但无论人类知识进步到何种程

度，相对于自然所隐匿的无穷奥秘，它都是微不足道的，因为与之相较，它永远是有限的，而自然所隐匿的奥秘是无限的。从图示看就是：无论人类知识之圆多么大，它都是个有限的圆，而自然奥秘是个无限大的平面！20 世纪 60、70 年代全球性生态危机的出现，则表明人类试图通过征服自然而获得无限自由的努力是极其危险的。人们以为人类的征服力越大就越自由，但事实是人类对自然的征服力度越大，受到的报复就越强。在这种征服与反征服的角力中，自然以“无为而无不为”的“绝对意志”（或绝对主体性）应对人类的征服野心。现代生态学已清晰地揭示了人类征服力可给自己带来福祉的限度：必须把改造环境的活动限定在保持地球生态稳定的限度之内，超出了这个限度，人类的征服力会毁灭人类自身！

为了维护生态安全，生态系统应该受到保护。人类对生态系统的保护必须上升到道德的高度，只有这样的保护才是有效的保护。21 世纪的人类不能再按现代性的思维方式去思考道德问题，不能认为该遵循什么样的道德规范只是人类共同体内部的事情，只需要在人类共同体内部达成共识就行了。如果道德共同体并不仅指人类共同体，而指地球生态共同体，那么道德规范的确立就不仅涉及人的利益，而且涉及地球上其他物种的利益，更重要的是涉及整个生态系统的完整和稳定。这样，价值问题和道德问题就不仅涉及人的主体性，还涉及其他物种和生态系统的主体性。在民主政治文化中，公共道德规范主要体现为法律体系那种把法律与道德割裂开来的思想是错误的，现代公共道德规范就体现为法律体系。自觉守法的人就是好公民，即有公德的人。当然，仅有公德还不够，在每个个人那儿，公德与私德应一以贯之。

正义原则是现代公共道德和法律的基本原则。罗尔斯和哈贝马斯都强调，正义原则应通过“谈判”或商谈的方式而得以确立。哈贝马斯则更为重视确立对话商谈的程序，认为道德规范的有效性来源于所有人的同意，即一条规范得到普遍遵守后会有一定的后果和副作用，

规范如果能得到所有会受其影响的人们的同意(在考虑到普遍遵守该规范的后果的情况下)，则该规范是有效的 Jorgen Habermas, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, translated by Ciaran P. Cronin, The MIT Press, 1994, 37.。

所以，现代立法过程便是个对话商谈的过程。当然，不可能每个人都事实上参加商谈。在民主政治体制内，法律是由民主选举出来的议会制定的。环境伦理要求把道德共同体扩大到地球生态系统。所以沿着哈贝马斯关于确立公共道德的思路，确立环境道德规范也要走对话商谈的道路。但非人物种和生态系统都不会说人的语言，不能直接参与人们之间的交往行动。那么谁能代表它们的利益呢？只能请了解非人物种的价值和利益、了解生态系统平衡条件的科学家们做它们的代表。当然，若希望公共道德和法律能成为保护生态系统的文化屏障，必须有越来越多具有生态良知的公民。这有待于生态学和环境哲学产生广泛的影响。

21 世纪人类的生存境遇要求思想家们重新思考道德规范与自然规律的关系以及道德哲学与科学的关系。21 世纪的哲学和科学思维必须消弭伦理学与科学之间的鸿沟，让科学理论成为道德思维的来源之一，伦理学也成为科学思维的来源之一。当然，伦理学不能照搬科学的结论。更值得注意的是，科学(以及技术)都是处于历史演变之中的。现代机械论的、还原主义的科学(以物理学、化学和分子生物学为代表)尤其不能直接成为环境伦理学的理论资源。本书第六章将论述，这种科学正是全球性生态危机的根源之一。但以生态学为代表的、运用整体主义方法的科学可以成为环境伦理的重要思想资源。

消弭了科学与伦理学之间的鸿沟，也就能消解道德规范和自然规律之间的界限。在现代性的指引之下，人们发现自然规律只是为了征服自然。面对全球性的生态危机，人类必须学会另一种运用自然规律的方式：服从自然规律，把自然规律(至少部分自然规律)也看作是道

德规范。这似乎是倒退到中国古代儒家的思想了。然而，这不是倒退，而是人类理性的提升。

中国儒家没有在自然规律和道德规范之间划出一道截然分明的界限。在儒家看来，遵循道德规范与服从天命是一致的。儒家所说的理，既包含自然规律，也包括道德规范。如弟子问程颐：“格物是外物，是性分中物？”程颐答曰：“不拘。凡眼前无非是物，物物皆有理。如火之所以热，水之所以寒，至于君臣父子间皆是理。”（宋）程颢、程颐著：《二程集》上，中华书局 2004 年版，第 247 页。程颐认为：“动物有知，植物无知，其性自异，但赋形于天地，其理则一。”（宋）程颢、程颐著：《二程集》上，中华书局 2004 年版，第 315 页。可见，在程颐看来，“火之所以热，水之所以寒”这样的理与君臣父子之间的理是同样的理。儒家运用自然规律的基本方式是：顺应规律，与时偕行。宋儒中有人喜谈道气，有人问程颐：“君亦有术乎？”程颐答曰：“吾常夏葛而冬裘，饥食而渴饮，节嗜欲，定心气，如斯而已矣。”（宋）程颢、程颐著：《二程集》上，中华书局 2004 年版，第 70 页。程颐还说：“《书》言天叙，天秩。天有是理，圣人循而行之，之所谓道也。”（宋）程颢、程颐著：《二程集》上，中华书局 2004 年版，第 274 页。可见，在儒家看来，天有其客观秩序，具有最高境界的人（圣人）只是遵循着天的秩序行事。君子“格物致知”、“尽性至命”决不是为了征服天地（即征服自然），而是为了“敬德保民”，也就是说，“闻道”决不为了征服外部世界，而为了循道而行。儒家对自然事物的分析性认识当然远不及现代科学，但儒家强调人应该服从自然规律，这无疑是正确的。正因为如此，我们可赋予儒家的“天命”概念以新的涵义，进而倡导一种要求人们服从天命的环境伦理。

儒家思想自有其短处，如过于重直觉，不重逻辑。儒家不把“知天命”看作一个逻辑思维的过程。儒家认为，能尽己之性，便能尽人之性；能尽人之性，便能尽物之性；能尽物之性，便能参赞天地之化

育。在分析哲学家看来，这每一步都是大成问题的。但在儒家看来，己与人，人与物，乃至人与天地的相通都是不成问题的。为达到哲学智慧，这种直觉性的跳跃是必不可少的。但在认识自然事物时，总以这种方式则不行。儒家虽也强调“致广大而尽精微”《中庸》。，但其致思方式总是“致广大”有余而“尽精微”不足。另外，儒家思想也有严重失足之处。这便是它极度强调“天人无间断”，“人与天地一物也”（宋）程颢、程颐著：《二程集》上，中华书局 2004 年版，第 119-120 页。，认为“天位乎上，地位乎下，人位乎中。无人则无以见天地”（宋）程颢、程颐著：《二程集》上，中华书局 2004 年版，第 117 页。。这便大大削弱了其“畏天命”的思想，“无人则无以见天地”则有了西方人类中心主义的意蕴：没有人则自然是没有意义（价值）的！只有人才能为天地立心！

今天，有些研究中国哲学和东方思想的学者认为，儒家的“天人合一”观念是可以救治西方现代性病症的根本思想，甚至认为是唯一的能拯救人类的思想。其实，“天人合一”是需要仔细辨析的概念，其中既包含正确的成分，也包含错误的成分。正确的成分是强调人与自然（天地）的和谐，错误的成分是认为人可以与自然合一。如果“与自然合一”意味着人就是自然的，不仅每个人死了之后又复归自然，而且全人类消亡了之后也将复归自然，那便没有什么错。但若认为“与自然合一”意味着人能把握自然的一切奥秘，那便犯了现代人类中心主义的错误。因为从存在论的角度看，自然永远隐匿着无限的奥秘，所以人永远无法与自然合一。人只是地球上的一个物种，而地球只是浩渺无垠的宇宙中的一个行星。

但我们可吸取西方古今思想的合理因素，赋予“天命”以新的涵义。儒家对圣人可“知天命”坚信不疑。如程颐说：“理也，性也，命也，三者未尝有异。穷理则尽性，尽性则知天命矣。”（宋）程颢、程颐著：《二程集》上，中华书局 2004 年版，第 274 页。可在现代语境中，若认为天命就指自然奥秘之总和或自然之总体秩序，则我们

必须明白，人永远也不可能尽知天命，人只能永远行进在“尽性至命”的道路上，永远都只知道天命的一部分，因为自然永远隐匿着无限多的奥秘。所以，自觉人的有限性，体认大自然的绝对主体性，用“负底方法”去体认大自然的无穷奥秘(参见第二章)，承认大自然永远都握有惩罚人类的力量，承认人类永远都不可能成为绝对自主、绝对自由的，便是知天命的必要前提，或说是知天命的第一步。如果连这一点也不明白，那便永远也谈不上知天命。

对此，古代儒家哲人似深有觉解。孟子曰：“莫非命也，顺受其正。”又曰：“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求无益于得也，求在外者也。”《孟子·尽心章句上》。朱子注曰：“在我者，谓仁义礼智，凡性之所有者。”“有道，言不可妄求。有命，则不可必得。在外者，谓富贵利达，凡外物皆是。”(宋)朱熹：《四书集注》，北京古籍出版社 2000 年版，第 361 页。这里，“求在我者”与“求在外者”的区分十分重要。“求在我者”是在个人意志自由范围内的事情，在朱子看来，就是“仁义礼智”，即个人德性培养、境界提升方面的事情。我如果真想成为一个有美德的君子，就一定能够成为一个有美德的君子。如孔子所言：“我欲仁，斯仁至矣。”《论语·述而第七》。“求在外者”的事情，如“求富贵利达”，则由不得我们自己，即“死生有命，富贵在天”《论语·颜渊第十二》。。可见，儒家讲“天人合一”，重点强调的既不是认知自然奥秘，也不是控制自然对象，而是在区分“求在我者”与“求在外者”的前提下，通过自我修身，以达极高人生境界。

孟子曰：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”《孟子·尽心章句上》。但站在 21 世纪的知识视域中，我们须明白，仅通过个人“尽心”是无法知天命的，必须通过科学研究才能知天命(当然也只是部分地知天命，即理解一部分对人类生存至关重要的自然规律)。人类必须通过不断的科学研究，通过知识疆界的不断扩大，才能听懂大自然的命令。

概括地说，天命就是大自然的命令，是自然事物运化的规律，是人类必须服从的律令，是自然之整体秩序。这种整体秩序绝不是一个不变的逻辑体系，而是生生不息的动态秩序。人只能历经其一个片断，而决不能觊觎把握其全部。

维特根斯坦关于上帝和命运的观点似可帮助我们理解天命。维特根斯坦说：“相信上帝意味着理解关于生命意义的问题。”“相信上帝意味着明白生命是有意义的。”“世界是给予我的，即，我的意志完全是从外部进入世界的，就像进入先在于那儿的某物一样。”“那便是我们有依赖于一个异在意志的感情的原因。”“不管这可能是什么，在特定意义上我们总是依赖性的，我们可把我们所依赖的称作上帝。”“就此意义而言上帝不过就是命运，或就与世界是一回事：世界——它是独立于我们的意志的。”Ludwig Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, Basil Blackwell, Oxford, 1961, 74. 其实，没有必要称我们所依赖的“异在意志”为上帝，在终极意义上人类所依赖的就是大自然。现代科技的进步给许多人以错觉：人类可以决定自己的命运。其实不然，人类命运永远也无法摆脱“一个异在意志”的制约。

“知天命”就是“闻道”。闻道者的生命践履包含两个重要维度：（一）出于对自然无穷奥秘的敬畏而不想任何不该想的事情，不做任何不该做的事情，追求“心泰而无不足”的境界。这是通过体认一个广大无边的未知领域而获得的人生态度。（二）根据自己拥有的具体知识做自己该做的事情，如“夏葛而冬裘，饥食而渴饮”。对现代人来讲，最重要的是用生态科技进行物质生产，过物质上简朴精神上丰富的生活。闻道者不是总想着征服世界，而是力图与世界处于和谐关系之中。如维特根斯坦所说的：“为了生活的幸福，我必须与世界保持一致。”“这么说，我就是与我所依赖的异在意志保持一致。”Ludwig Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, Basil Blackwell, Oxford, 1961, 75.

也可以说，知天命即知道两点：第一点，明确知道哪些事是绝对不能做的，因为那是绝对做不到的，如人类决不可能征服自然，个人决不可能成为不死的神仙，等等。有此种意识，就不会有什么非分之想，就能“居易而俟命”。第二点，明确知道自己该做什么，并知道怎样做才最好，如，你若是个父亲，就该好好养育你的孩子，你是个教师，就应该好好培养你的学生，你既然免不了是个消费者，你就应该遵循着生态学原则去消费，等等。第一点源自对终极实在——大自然——的敬畏，源自对自然奥秘之无穷和人类能力之有限的体认，第二点源自对所有具体知识的正确运用。正确运用具体知识要求根本改变我们的知识应用态度，自培根以来，主流态度是：我们认识自然是为了征服自然，征服自然是为了满足我们日趋膨胀的欲望。必须根本改变这样的态度！正确的态度应是：理解自然是为了服从自然，我们当然必须改造环境，但改造环境不是为了征服自然，而是为了生活得幸福。我们完全能够以服从自然的方式改造环境，只有以服从自然的方式改造环境，才能获得自然的嘉许；只有获得自然的嘉许，人类才能生活得幸福。

决定论与人的自由意志是不矛盾的。人既有依赖性，又有在一定程度内的自由。人必须遵循自然规律才能有效地改造环境，人决不能随心所欲地改造环境，未来的事情总有许多不是由人自己主宰的，而是由维特根斯坦所说的“异在意志”决定的。维特根斯坦称这种“异在意志”为上帝(也是命运)，我们则称其为自然。但在具体生活情境中，我们总享有具体的自由，如，我既可以选择当医生，也可以选择当画家，或就选择当超市里的收银员；在业余时间，我可以钓鱼、画画、听音乐、看小说，甚至写小说。所以，一种更重要的“具体的自由”，就是在服从自然规律的前提下改造环境的自由。

理解因果关系似乎是理解决定论的关键。但我们不能以机械论的方式理解因果关系，不能把因果关系等同于必然关系，因果关系也可以是偶然关系。例如，甲向乙射击，乙可能死亡，也可能不死亡。甲

的射击作为一种原因，总有其结果，或者乙被射杀，或者乙被射伤，或者干脆没有射中，而被射伤的情况又可分为很多种。所以，世界的万事万物并非就处于一个严格的、必然的线性因果链条中，似乎凡发生的事情都是必然发生的，一切都是先定的。世界的奥秘也并非一个严密的逻辑体系，所以人类别总想找到世界的“阿基米德点”（即可囊括世界一切奥秘的逻辑体系的公理），以便一览无余地把握世界的一切奥秘。正因为自然永远都隐匿着无限多的奥秘，所以人类永远也不可能绝对准确地预测自然现象，不可能绝对准确地预测干预自然过程的一切后果。正因为如此，人类永远也不可能绝对地掌握自己的命运，因为大自然永远握有惩罚人类的无上权力。例如，我们在长江三峡上建电站，必须先预测建成大坝后的各种后果，但即使一流的科学家和工程师也无法准确预测所有的后果。在无法预测的后果中，有些可能是于人类有利的，有些则可能是不利的甚至是毁灭性的。面对这样的巨大工程，知天命者与不知天命者会有根本不同的思考。不知天命者的注意力只会集中于可预测的事情上，如大坝建多高，能发多少电，能产生多大的经济效益，须移走多少居民，等等。知天命者则会考虑到，如此剧烈的干预行动，其不可预测的后果也将是极其严重的（他当然不可能知道具体的不可预测的后果，如果他知道了，则此种后果便该划归可预测的一类了）。这样，结合考虑一些可预测的后果，如会阻断长江中一些鱼类的繁殖回路，甚至会使某些物种灭绝，他便一定会出于对自然的敬畏而主张放弃这样的改造自然的行动。不知天命者会把这种对不可预测的后果的考虑看作没有意义的，人类中心主义者和科学主义者甚至会认为，凡是现代科技没有预测到的后果都是不可能出现的。然而，这正是人类中心主义者和科学主义者狂妄的愚蠢！他们以为他们只须考虑有意义的问题，不须考虑没有意义的问题。他们认为，“自然永远隐匿着无限的未为人知的奥秘”，“人类对自然过程干预得越剧烈受到自然的惩罚就越重”等，都是一些哲学命题，其意义是抽象的，不具体的，从而不予考虑。但这种哲学体认恰是“服

从天命”的前提。有此体认的人们，在面对巨大的征服自然的工程选择时，会做出根本不同的具体决定。总之，在讨论是否上马严重干预自然生态系统的巨大工程时，知天命者和不知天命者会支持根本不同的政策或决定；前者会出于对天命的敬畏而反对破坏自然生态系统的工程，后者会支持一切有巨大经济效益的工程，不管其生态代价有多大。

如前所述，人是自由的，人有自由意志，但人只有相对的、有限的自由。自由主义(当代仁慈主义与自由主义渊源极深)能明确地认识他人和社会对个人自由的限制，即个人自由以不损害他人和社会利益为限。但自由主义对人类自由之有限性没有明确认识。许多自由主义者和科学主义者一样认为，随着人类知识的增长，人类在自然中将越来越自由。现代工业文明就是靠“征服自然”而不断发展的文明。但生态危机和核战争的潜在威胁都表明这种“征服自然”的文明是极其危险的，它已把人类推到了毁灭的边缘。至此，我们必须明白，不仅个人的自由是有限的，人类作为一个物种，其集体改造环境的自由也是有限的。自由主义要求每一个个人与他人共生共存，即你可以和他人合理竞争，但你不可侵犯他人的权利。生态学则要求人类与其他物种共生共存，与地球生态系统和谐共存，即人类可以和其他物种竞争，但必须尊重它们的种的生存权利，因为如果物种迅速灭绝，地球生态系统会失去其稳定性和完整性，那时人类自身的生存便岌岌可危。

仁慈主义与自然主义在对道德的理解上存在根本分歧。前者认为，现当代道德的主题是争取更广泛的平等和解放，而自由和权利仍是伦理学的关键词；后者则认为，伦理(即道德)就是对“生存斗争中的行动自由的限制”。前者认为，道德标志着人类对理想生存状态的追求，与自然规律无关，从而与所谓天命无关；后者也承认道德标志着对理想生存状态的追求，但认为人类在追求这种理想生存状态时应向大自然学习，应倾听自然的言说，应服从天命。针对现代人的狂妄，体认自然的绝对主体性和无限性至关重要，能体认自然的绝对主体性和无

限性,就能反观人类自身主体性的相对性。能做到这一点,即可明白,环境伦理呼吁的道德共同体的扩大,要旨不在表明人类应该对其他物种发慈悲,而在表明人类应该服从天命。21 世纪的道德主题,与其说是如何追求更多自由的问题,不如说是如何唤起人们的天命意识以自救的问题很多国家仍有很大的追求社会自由的空间,但人类不应再继续沿着现代性的方向通过征服自然以增加自由。。人类不仅应该与地球生态系统和谐共存,而且必须与之和谐共存。“与地球生态系统和谐共存”不仅是一部分人善意的表达,而且是大自然的命令!仁慈主义虽然也为环境伦理做出过重要贡献,但不是能纠正现代性伦理思想之根本错误的研究纲领,自然主义才是能纠正现代性伦理思想之根本错误的研究纲领。

第六章科技的生态学转向

第六章

科技的生态学转向

我们说，环境伦理应取得科学的支持，但现代科学并不能很好地支持环境伦理。真正能强有力地支持环境伦理的科学是以生态学、系统论等为代表的新科学，新科学似乎仍是边缘性的，没有产生它应该产生的巨大影响。长期以来，人们用本质主义的方式理解科学，以为科学的本质是不变的，甚至认为，自古以来，或至少从近代以来，科学知识是在一个逻辑体系中不断积累的。实际上，科学也是处于历史变化之中的，古代的科学不同于现代科学，将来的科学也未必就像现代科学。科学也并非一经定下一个逻辑架构，从此便在这个架构中不断积累。技术也是历史性的，古代的技术不同于现代技术，将来的技术也未必就像现代技术。在此谈论的科技变化并不仅指具体内容的变化，更重要的是指根本观念、根本方法、根本方向和根本目的的变化，或说“本质”的变化。在 21 世纪的今天，谁都能感受到科技对人类生活的深刻影响。有一位当代学者说，“科技或许会带来我们生活方式和思维方式的革命，但关键问题是：是朝着哪个方向的革命？是出于什么目的的革命？是以什么为依据、服务于谁的价值的革命？” Fuyuki Kurasawa, *The Ties to Bind Technology, Ethics and Democracy*, in *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 30 No. 2, March 2004, 160.

本章将着力论证，人类必须实现一次科技的根本转向，才能摆脱生态危机；促进科技的生态学转向，是环境哲学的一项重要任务。

第一节现代科技发展的困境

很多现代人认为，科学是客观的，是对客观规律的认识和把握，科学知识被认为是最客观的知识。现代文明是受科学指导的，是运用

科技谋求发展的。但现代文明正表现出一种严重的悖谬：人们遵循着“最客观的知识”行动，却犯下了空前违背客观规律的错误，即现代工业化生产方式导致了全球性的环境破坏和生态危机——环境污染、森林锐减、土地沙漠化、臭氧层出现漏洞、全球气温上升、物种灭绝，等等。在面对生态危机的同时，我们还面对着核战争的危险，一旦爆发核战争又会立即加剧生态破坏。为什么？原因是多方面的，在如上各章中我们分析了生态危机产生的思想根源，本章将着力论证，现代科技本身的方向性错误和方法论错误就是生态危机产生的最深刻原因之一。现代科技是有片面性和缺陷的，它没有按事物的本来面目认识事物。现代文明的困境在很大程度上也就是科技发展的困境。

著名社会学家吉登斯(Anthony Giddens)和卢曼(Niklas Luhmann)都曾论述过现代社会的风险(risk)。卢曼认为，风险和危险(danger)的分离源自现代性的社会特征，实质上源自对这样一个事实的把握，即影响人类活动的绝大多数意外是人造成的，而不仅仅是上帝或自然设定的。吉登斯对卢曼的这一观点深表赞同。但吉登斯不赞成卢曼的另一观点：如果你什么都不做，那便没有任何风险。吉登斯认为，不作为也常常是有风险的，有些风险是我们所有人都必须面对的，不管你喜欢不喜欢，例如生态灾难(ecological catastrophe)和核战争的风险 Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, 1990, 32.。而且，有些风险不仅是个人的风险，因为存在对众多个人有集体影响的“风险环境”(environment of risk)，像生态灾难和核战争这样的风险则潜在地影响地球表面的每一个人 Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, 1990, 35.。

吉登斯说：“我们生活在‘风险文化’之中，它可由现代性的极速推进(radicalizing)和普遍展开(generalizing)而得到说明。” Anthony Giddens and Christopher Pierson, *Conversations*

with Giddens: Making Sense of Modernity, Polity Press, 1998, 102.

“风险”是个现代性概念。风险不同于危险，古代生活也有危险，例如，生活在中世纪是危险的事情。但那时人们不考虑风险，而更多地考虑命运或上帝给予的好运与厄运。Anthony Giddens and Christopher Pierson, *Conversations with Giddens: Making Sense of Modernity*, Polity Press, 1998, 103.

在较为传统的文化中，降临于人们的灾祸常被认作命运的劫数。认为可以控制危险或为预防危险而进行保险的观念——人类工程性安全观念的兴起——是启蒙思想的构成部分。可我们现在发现世界非常不同于启蒙思想家们的设想。世界知识的增长，信息生产的驱动，新风险形式的创造，对这些我们几乎没有先行的历史经验，也无法根据已建立的时间序列进行计算，因为根本不存在数据。Anthony Giddens and Christopher Pierson, *Conversations with Giddens: Making Sense of Modernity*, Polity Press, 1998, 104.

也可以说当代社会是风险社会。吉登斯认为，风险社会就是让我们日益生活于高技术前沿的社会，没有人能完全理解这高技术前沿，它却导致了未来可能的多样性。在风险社会，我们都生活在现代技术的野蛮外层刀口(barbaric outer edge)上。风险社会的起源可追溯到今天正影响我们生活的两种根本性转变。第一种转变可被称作自然的终结(the end of nature)，第二种转变可被称作传统的终结(the end of tradition)。每一种转变虽然并非完全由科学技术所决定，却都与科学技术之日益增强的影响密切相关。

自然的终结并不意味着世界中的自然环境消失了。只意味着物理世界没有几个方面(aspects)未被人类干预所触及。随着自然的终结，人们以往对自然的各种焦虑(the sorts of anxiety)转变为一种新的担忧(worries)。数百年来，人们一直担忧自然对我们的所作所为——地震、洪水、瘟疫、坏收成，等等。但在最近历史的某一点上，大约

过去 50 年的某时刻，我们不再那么为自然对我们的所作所为而担忧了，我们开始更加担忧我们对自然所做的事情。这一转变构成进入风险社会的主要特点。风险社会是个生活于自然之后 (lives after nature) 的社会。

风险社会也是个生活于传统之后 (lives after tradition) 的社会。生活于传统之后的社会实质上就是身处生命不再历经为命运 (lived as fate) 的世界。对许多人来讲，生活的许多方面是由作为命运的传统所确立的——这仍然是现代社会阶级划分的一个来源。大部分生活纠缠于家庭环境，养育孩子，操持家务，这便是过去妇女的命运。出外工作，直至退休，通常退休不久就逐渐衰老，这便是过去男人的命运。我们已不再这样活着了。社会已出现了被贝克 (Ulrich Beck) 称作个性化 (individualization) 的转变。生活于自然和传统之后的社会真的非常不同于工业社会的早期形式，而工业社会是西方文化核心知识传统 (core intellectual traditions) 发展的基础 Anthony Giddens and Christopher Pierson, *Conversations with Giddens: Making Sense of Modernity*, Polity Press, 1998, 207-208. 。

吉登斯区分了两种风险。一种是外部风险 (external risk)，一种是人为风险 (manufactured risk)。在工业社会的前两百年外部风险占据主导地位。外部风险是能不期然地打击个人 (从外部) 的事件风险，但其发生是相当有规律的，对全部人口来讲是可宽泛预测的，所以是可保险的 (insurable)。建立保险制度可减少外部风险对个人打击。

由外部风险变为人为风险则是自然和传统终结之后的世界特征。人为风险就是由人类发展进程本身，特别是由科学和技术进步而导致的风险。人为风险造成了新的风险环境，历史几乎没有提供什么先行经验以帮助我们应对这种风险环境。我们常常简直不知道风险是什么，更谈不上根据概率表去准确计算风险发生的可能。

人为风险正在人类生活的大部分维度(most dimensions)中扩展。它与工业社会早期理论没能预见的科学和技术的一个侧面密切相关。这个侧面就是：科学和技术创造的不确定性与它所驱除的不确定性一样多——而且这些不确定性不可能以简单的方式为科学的进一步发展所“解决”。人为的不确定性直接侵入个人和社会生活，它不再局限于较有集体规模的风险。

在这样的社会秩序中，未来变得更加吸引人，当然同时也更不透明。不存在多少通往未来的直接路径，却存在“未来设想”(future scenarios)的多样性 Anthony Giddens and Christopher Pierson, *Conversations with Giddens: Making Sense of Modernity*, Polity Press, 1998, 210-211.。

自然的终结和传统的终结带来了种种生态问题。“生态问题准确地反映着生活于自然和传统之后的世界。” Anthony Giddens and Christopher Pierson, *Conversations with Giddens: Making Sense of Modernity*, Polity Press, 1998, 216.

吉登斯曾引用野生生物学家库尔波恩(Theo Colborn)的话说，我们正“盲目地飞行”。在这个世纪(指 20 世纪)的历程中，科学和技术对我们的生活、动物世界和物理环境的渗透达到了史无前例的程度。“这些改变相当于一次巨大的全球性实验——以人类和地球上的一切生命为其不知情的实验对象……我们以昏乱的步态设计新技术，并在远没有洞察它对全球系统和我们自己的可能影响之前就在世界范围内以史无前例的规模使用新技术。” Anthony Giddens and Christopher Pierson, *Conversations with Giddens: Making Sense of Modernity*, Polity Press, 1998, 230.

它所带来的风险不是一般的风险，而是事关地球生物圈生死存亡的风险。

著名德国社会学家贝克(Ulrich Beck)在其 20 世纪 80 年代出版的《风险社会：走向新的现代性》一书中也对现代社会的风险特征进

行了全面而又细致的论述。贝克写道：现代性使西方人不再像从前那样为“每天的面包”而奋斗，相反，对许多人来讲，“减肥”问题取代了饥饿问题。但生产力的过度发展也带来了黑暗面。在现代化的过程中，越来越多的破坏性力量被释放了出来，人们以前对这些力量是心存敬畏的。于是，在现代化的连续进程中，除“财富分配”社会的形势和冲突之外，又多出了“风险分配”社会的形势与冲突。Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, translated by Mark Ritter, Sage Publications, London, 1992, 20.

风险当然不是现代社会所特有的。任何一个像哥伦布那样去发现新国家或新大陆的人都必须甘冒风险。但这类风险是个人的风险 (personal risk)，而不像核裂变和放射性废料的积储那样是所有人都面对着的全球性危险 (global dangers)。在早些时候，“风险”一词具有勇敢和冒险的意思，但现在的风险却是地球上一切生命自我毁灭的风险。过去的风险是可被许多个人用自己的感官所感知的风险，而现代社会的风险则典型地躲避感知，它们隐藏在物理学和化学公式中 (如食物中的毒素和核威胁)。过去的风险可归结于卫生技术的不足，现代的风险则源于工业的过度生产。所以，现代的风险是现代化的风险 (risks of modernization) Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, translated by Mark Ritter, Sage Publications, London, 1992, 21.，即现代工业文明所特有的风险。

现代的生态风险和高技术风险不仅是全球性的，而且其影响不限于当时的人们，它们会持续影响好几代人。一次事故发生了，不仅会伤害当时、当地的人们，还会遗害于以后才会出生的人们，还会伤害在很远地方的人们。现代科学以计算和预测见长，但它无法预测工业发展和科技应用的风险。所以在现代风险社会，未知和意外结果已成为历史和社会的一种主导力量 (a dominant force) Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, translated by Mark Ritter, Sage Publications, London, 1992, 22.。

在现代社会，那些推动现代化建设并从中发财的人们也许能利用自己的经济优势而避难于一时，但风险迟早也会降临到他们头上。现代风险会打破阶级和国家社会的疆界，如生态灾难和核微尘是无视国界的，它们对富人和权贵们也“一视同仁”。这些危险不仅是对健康的危险，最终也是对合法性、财产和利润的危险。Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, translated by Mark Ritter, Sage Publications, London, 1992, 23.

总之，“风险社会是巨大灾难的社会 (a catastrophic society)” Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, translated by Mark Ritter, Sage Publications, London, 1992, 24.。

现代社会的灾难性风险源于现代科技和工业体系之干预自然的巨大力量。人类若能拥有上帝般的全知全能，就不必担心自己的力量激增，因为一切都在自己的控制之中。但人类永远不可能成为上帝，人类诚然能征服越来越大的自然系统，但人类永远也无法排除干预活动之后果的不确定性，即总会出现“未知和意外结果”。“巨大灾难”的风险的根源就在于此。古人只能以微薄力量干预自然，导致的“未知和意外结果”也是微小的(相对而言)，现代人凭科技之剑而以巨大力量干预自然，“未知和意外结果”也必然是巨大的。如古代的烟花爆竹作坊爆炸，其危害不会超过一平方公里，但切尔诺贝利核电站的泄漏则危害好几个国家。

思至此我们会自然想起庄子讲过的一个故事：为圃者的故事。在反思现代文明的危机时，也确有人诉诸老庄学说。老庄学说能给现代人以重要启示，但我们不可能“弃智绝圣”，不可能都做那位“为圃者”。人类不可能重返原始社会或农业社会。人类既已开始其知识探究的旅程，就只能永无止息地探究下去。智力发展是人类文明的内在维度之一。智能的发展是人类区别于其他动物的类特征之一，人类不可能自己消弭这一类特征而重返混沌未开的动物生存状态。人类永远都离不开科技，科技是人类追求发展和自由的必要途径。如吉登斯所

言：“人为风险是由科学和技术的突飞猛进造成的，但二者对我们任何分析和对付风险的努力却是必不可少的。我们不能干脆像某些新时代的先知们所倾向的那样‘转而反对科学’——没有科学这一诊断工具就发现不了我们面对的许多新风险。” Anthony Giddens and Christopher Pierson, *Conversations with Giddens: Making Sense of Modernity*, Polity Press, 1998, 231.

但有不同的科技发展方向。不可否认现代科技的积极作用和成果，但现代科技犯有方向性的错误。面对现代科技发展的困境，人类必须进行更加艰难的智力探究，推动科技走向更高的水平。

唐纳德·沃斯特(Donald Worster)在《自然的经济——生态思想史》一书中写道：“生态学经过两个世纪的准备之后，突然于 20 世纪 60 年代进入国际视野。此前，几乎每个领域的科学家都习惯于以社会福利的捐助者自居。人们期望他们能指明，国家如何增强其力量，民众如何增加其财富。但如今科学家们似乎在一个更受不安和焦虑煎熬的时代扮演了一种新的角色，因为他们似乎掌握了生与死的秘密。特别是根据物理学理论创造了最可怕的武器——原子弹——的物理学家，就像能操纵邪魔的术士一样，被一种神秘的光环包围着。另一方面，生态学家则以脆弱生命的卫士的面目出现了。‘生态学时代’(age of ecology)在 1970 年第一个地球日庆祝活动中被提出，它表达了一种冷峻的希望，只不过希望生态科学(ecological science)能提供行星生存的蓝图” Donald Worster, *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas*, Cambridge University, 1994, 340.。生态学的问世，使科学反观自身成为可能。从生态学的视角，我们可发现，现代科学的发展和应用使人类面临着两种巨大的危险：一是在核战争或高科技战争(如使用生物武器的战争)中灭绝的危险，一是在全球性生态危机中走向灭绝的危险。为摆脱这种危险，科技必须有一次生态学转向。

第二节 现代科技的特征和方向

现代科技具有如下特征：

1 设定机械论世界观。

现代科技深受主客二分思想的影响，它把非人的一切都看作机械性的对象(objects)，看不到自然事物之间的内在联系和有机联系，不重视事物对其环境的依赖，看不到自然事物的内在价值。

在主客二分的思维框架中，现代科学宣称自己是价值中立的，宣称科学只研究关于事实的理论，科学只求真。实际上，现代科学有其价值负载和价值导向。如普特南所说的，科学研究实践就预设了价值，而且不仅预设了“真”一类的价值，还预设了“伦理价值”(ethical values)Hilary Putnam, Reason, Truth and History, Cambridge University Press, 1981, 128.。科学不可能什么都研究，只能有选择地进行研究。科学共同体对研究课题(或项目)的选择，归根结底是对价值的选择。选择的理由，无非是某某项目是有重大意义的，我们若进一步分析科学家们所说的重大意义，就会发现其中的价值预设。任何理论都有价值预设，理论家可自觉反省其价值预设。但现代科学打着价值中立的旗号，掩饰了自己的价值预设，这便使其价值预设不但得不到自觉地反省，还打着“真理”的旗号而大行其道。这样，如果其价值导向是根本错误的，那么我们就会在“真理”的指引之下，在错误的道路上越走越远。

2 还原论的方法论。

现代科学认为只要认识了构成事物的基本单元，就彻底认识了事物，例如认识了原子、电子、质子、中子、场等，就从根本上认识了世界；认识了基因就认识了生命。例如，生物学家莱德博格把人就定义为原子的聚合，他在生物学发现基因之后说：“现在，我们可以给人下个定义。从基因型看，不管怎样，他都是由某种 180 厘米长，包括碳、氢、氧、氮、磷原子的分子排列顺序组成的——这是 DNA 的长

度，它存在于原卵的核里和每个成熟细胞的核里，经过螺旋成为紧缩的螺旋体，有 50 亿个成对的核苷酸那么长。”[德]库尔特·拜尔茨著，马怀琪译：《基因伦理学》，华夏出版社 2000 年版，第 68-69 页。著名生物学家道金斯(R Dawkins)则说：人只是盲目保存自私基因的生存机器[英]理查德·道金斯著，卢允中等译：《自私的基因》，吉林人民出版社 1998 年版。。

根据还原论，对人的认识似乎可以通过心理学还原为生物学，又经过生物学还原为化学，最后还原于物理学。于是，社会学、哲学、文学等都是不必要的或次要的。

物理学是分析性、还原论科学的带头学科，现代科学以物理学为榜样，物理学方法被认为是标准的科学方法。

3 重分析，轻综合。

现代科学过分重视对特定对象的分析、“解剖”，但不重视事物与其环境之间的内在联系。这与还原论的方法论原则有关。例如，“生物学家从组织分割出细胞，再把细胞分解成诸如细胞膜和细胞核等组成部分，进而又把细胞核拆成生物分子这种组成形式。”“采用这种方法的研究者……可能很像得到一辆玩具汽车的小孩。小孩很快想知道，汽车为什么会跑，就把它拆成各个零件。一般来说，这是他不难做到的。但我们往往看到他坐在一摊部件面前哭鼻子，因为他还是搞不清汽车怎么会跑”[德]赫尔曼·哈肯著，凌复华译：《协同学：大自然构成的奥秘》，上海译文出版社 1995 年版。。面对整体性的复杂世界，现代分析性科学就像这里所说的小孩一样。实际上，只注重分析是不够的。著名科学家詹姆斯·洛夫洛克(James Lovelock)曾说：“生命科学从其本质上说[不可缺少综合]，可是科学正以几乎令人吃惊的速度分级划分着。我最近注意到，有 30 多个不同专业的生物学家，他们对其他的生物学分支几乎一点都不懂，还以其沾沾自喜。每人都是小领域的专家，所以没人和其他人交流。”[美]希瑟·纽博尔德著，甄宏、郭武文译：《生命的故事》，北京大学出版社、中国人

民大学出版社 2004 年版。正如人们常常戏谑地说：“什么叫专家？我知道你们所不知道的，我就是专家。”在高度细分的科学的指引下，人们就“只见树木，不见森林”。

或有人认为，科学并非不重视综合，物理学就追求对世界的统一说明。但对理论的逻辑统一性的追求，不等于对综合的重视。物理学所追求的统一说明恰恰是还原论的说明，逻辑简单性或统一性正是还原论的基本预设世界是无比复杂的，试图用一个逻辑一致的体系去把握宇宙一切奥秘只是一个现代性梦想，普特南、哈京(Ian Hacking)都曾批判过这个梦想。在哈京看来，我们不可能建立一个逻辑一致的统一的知识体系，而只能建立一个个内在一致的体系，但不同体系之间总难免是不一致的。解决全球性的问题无需诉诸统一的知识，只要求不同学科(自然科学、社会科学、人文学科)的对话和协作。

实际上还原论的方法论严重阻碍了现代科学对综合性的追求，现代科学远没有达到人类实践所需要的那种综合水平。倒是仍受主流现代科学排斥的一些新兴科学，如协同学、生态学、耗散结构理论等表现出了执着的追求综合的努力。

许多人主张将科学与技术区分开来，实际上，现代科学与现代技术密不可分。一方面，现代技术依赖于现代科学发现，没有科学提供的知识资源，就没有现代技术。例如，没有电磁理论，就没有电力的利用；没有原子物理学，就没有原子能技术。另一方面，现代科学越来越依赖于工程技术为其提供实验手段，例如，没有现代工程技术提供的加速器，就无法验证原子物理学的假说。也正因为现代技术与现代科学密不可分，才使现代技术根本不同于古代技术。科学是体系化的(虽未必是高度综合的)，它所支持的现代技术也是体系化的，而古代技术是零散、简单的手工技术。只有用体系化的技术，才能通过高度理性化的分工协作(现代企业的分工协作)，去从事像航天飞机和长江三峡大坝这样的工程建设。也只有体系化的技术才能产生巨大的征服力。

现代科技的基本发展方向是无限追求控制力和征服力，力图达到对自然环境随心所欲地控制。即现代科技是征服性、扩张性的科技。例如，20 世纪的杀虫剂、现代医疗技术、现代水利技术(如建大坝的技术)，更不用提核武器、生化武器等，都表现出强烈的征服性。

我们可以捕鲸技术为例，说明现代科技的征服性。捕鲸业曾是利润丰厚的行业，于是该行业迅速发展。在这一行业的发展过程中，鲸越捕越少，但市场需求仍在，利润的诱惑仍在。于是科技大显身手。提高了捕鲸技术后，产量“上去了”，利润也上去了，但鲸更少了，于是产量又会下降。科技再显身手，于是又提高了产量。这便是商业和科技对鲸的征服！商业和科技取得了最后的“胜利”，鲸濒临绝种了，人类征服了这海中的庞然大物！

20 世纪 50、60 年代迅速发展的杀虫剂也是典型的征服性技术。如本书第三章第一节所述，使用杀虫剂就是人类对昆虫的化学战争。但吃植物的昆虫能很好地适应化学战争。保护植物被虫吃的主要防御办法是使其脆弱部分不好吃或有毒。这样，使用杀虫剂虽然能杀死害虫种群中的大多数，但总会有少数幸存者。这些幸存者会繁殖，把抗毒基因遗传给无数后代。经过五代遗传，一个新的害虫种群就可抵抗已使用过的杀虫剂，于是战争必须逐步升级，即迅速加大剂量或发明新的“化学武器”。我们试图征服自然，但自然反征服的力量要大得多(在此，须注意自然与自然物的区分，自然实际上是不可征服的，但我们可征服自然物，如鲸等具体物种)。

现代医学技术也带有很强的征服性。现代医学认为许多疾病都是由病菌或病毒感染造成的，治疗疾病最有效的办法便是杀死病菌和病毒。于是，抗生素的研制、生产极为发达。但事实证明，病菌和病毒也会产生对抗生素的抗药性。一种抗生素用得久了，有效性就会降低。于是科学家不得不发明新的、更厉害的抗生素。新的抗生素用得久了，有效性又会降低。于是再研制新的、更厉害(即更有效的)的抗生素，如此循环往复。人类永远也不可能彻底消灭致病细菌和病毒，永远要

和它们共生共存。而从生态学的角度看，细菌和病毒在生物圈中也有其积极的作用，如把动植物残骸分解成可被植物重新利用的无机养分。William Ophuls, *Ecology and the Politics of Scarcity*, W. H. Freeman and Company, San Francisco, 1973, 26. 征服性的医疗技术诚然控制了一些可怕的疾病，如天花、肺炎、肺结核等，但它不可能控制一切疾病。在征服与反征服的过程中，会出现种种新的病毒，如 SARS。有些可怕的疾病还与现代工业对环境的破坏密切相关。20 世纪美国的一项研究表明，某些癌症就与有毒化学品的暴露有着必然联系。[美]阿尔·戈尔：《寂静的春天》前言。我们以为随着科技的发展，人类的征服力会越来越强，有害于人类的东西会越来越少。可实际情况是：人类的征服力诚然越来越强，但有害于人类的东西非但没有减少，反而日渐增多。

征服性、扩张性技术是高效率的，也常常表现为巨大的规模和征服力。现代工业生产无时不在展现着现代技术的高效率（但这只是现代经济学意义上的高效率，而不是生态学意义上的高效率）。中国建三峡大坝的技术则是大规模技术的典型。如前所述，只有现代科技才有这种特征，这与现代科学的数学化以及技术的体系化密切相关。如果认为只有现代数学化的科学才能算科学，那么，中国古代就没有科学。因为古代中国人不重逻辑思维，中国古代关于自然现象的思想根本就不是用数学模型表述的。吴国盛教授把中国古代关于自然现象的知识归于博物科学，而称现代科学为数理科学。由现代数理科学才能产生体系化的现代技术，现代体系化的技术才能产生高效率，产生巨大的征服力。中国古代也能进行像修筑长城、开凿大运河一类的大型工程，但这些大工程只是劳动密集型的，而不是技术密集型的。凭中国古代技术，你完全不能想象实施三峡工程或发射航天飞机。因为这些大型工程有很强的技术性，涉及极为复杂的计算，在关键环节不容许有丝毫的差错；须有不同专业技术人员的分工协作。现代科技的数理化、体系化并不意味着它有很强的综合性，相反，这种用数学表示

的体系是高度分析性的体系。它能保证一个工程体系内的精密筹划和准确操作，但它很少顾及一个工程对其他事物和更大的自然系统的影响。

现代技术还表现出高消耗、高排放和重污染，当今中国所运用的很多技术正表现着这些特征当然，中央政府已充分注意到我国产业结构的不合理，已决心改变高能耗、重污染的产业结构，并提出了循环经济的发展方向。

在生态学家看来，现代利用化肥、农药的产业化农业技术是高消耗技术的典型。现代技术农业的产量高，但并非很有效率，因为它不过就是把燃料转化为食物的生物机器(这里所讲的效率是生态学意义上的效率，详见第三章第一节)。现代农业不是遵循地球生物循环的农业，而是通过滥用煤、石油等燃料生产粮食的体系，而煤、石油等矿物燃料是经过漫长的地质年代才形成的。

现代科技的扩张性和征服性与现代科学预设的世界观密切相关，它设定只有人才是主体(有灵性、自主性或内在价值)，非人的一切都是机械性的东西，因此只是供人类使用的工具，或供人类发展经济的资源(或潜在资源)。这种科技再和经济主义、物质主义、消费主义意识形态以及资本主义制度相结合，就导致了全球性的生态危机。这种科技与现代政治、经济、军事相结合，就决定了人类走不出核战争的阴影。

扩张性、征服性科技使人类空前强大，但恰是人类的强大置人类于巨大的危险之中。正因为人类有了现代科技的武装，人类生存才面临空前的危险。如前所述，当今威胁人类生存的两大危险就是高科技战争与生态崩溃。这两大危险皆与现代科技密切相关。

通过以上论述可知，分析性的科学可保证人们在特定领域、特定方面准确地操作，例如，按计划建起大坝；在造纸厂内部指导高效率的生产。但它不顾全局，不顾事物之间的内在联系，不顾事物与其环

境的不可分割的联系，所以扩张性、征服性科技在各个局部的准确操作(奠基于分析的准确性)，导致了全球生态破坏的整体效应。

现代科学宣称自己是最客观的，但它所能达到的客观性只是片面的客观性。它只探讨事物的构成和因果关系，不探讨事物的目的和内在价值，也不注重研究事物与环境的内在联系。所以，现代科学并没有按事物的本来面目认识事物。而一味追求征服性力量则是方向性的根本错误。

第三节 科技的根本转向

科技必须有一次根本的转向，否则人类会在生态危机中越陷越深，直至走向毁灭。20 世纪逐渐发展起来的新兴学科为科技的根本转向准备了条件，如生态学、系统论、信息论、耗散结构论、协同论、复杂性理论等，都具有高度的综合性，都不同程度地坚持方法论整体主义。而且有学者认为，生态学的初始原则(the primordial principle)就是整体主义。生态学家则明确指出，传统科学方法是奠基于还原论的，即把系统归结为其构成部分，而生态学研究生物参与其中的相互作用的网络(the web of interactions)，所以，生态学是奠基于整体主义的科学，其方法强调相互作用的整体性。David T. Krohne, General Ecology, Brooks/Cole, Thomson Learning, 2001, 11. 生态学、系统论等学科不仅表现出自然科学各学科之间的交叉渗透，而且表现出与社会科学、哲学人文学的交叉渗透。如生态学必须综合运用生物学、化学、物理学、地质学、社会学、人类学、哲学等知识。生态学家指出，有三大学科与生态学密切相关，它们是自然历史(natural history)、环境科学和资源管理科学。其中环境科学已是相当综合性的了，它是生态学、化学、地质学甚至社会学和经济学的综合。David T. Krohne, General Ecology, Brooks/Cole, Thomson Learning, 2001, 8-9. 此外，协同学也包含多种多样的学科，如物理学、化学、生物学，以及社会学和经济学。[德]赫尔曼·哈肯：《协

同学：大自然构成的奥秘》，上海译文出版社 1995 年版。这些学科对于我们认识世界未来的走向具有重要的启示。

现代生物学和生态学告诫我们：不要过分夸大了人类与其他生物之间的差别，因为动物也有智能，能使用工具，它们有自己的语言，植物也有能动性，它们有感觉，能利用包括人类在内的动物。[美]迈克尔·波伦：《植物的欲望》，上海世纪出版集团 2003 年版。人与其他生物都是自然界长期演化的产物。所以人不在生态系统之上，也不在生态系统之外，而在生态系统之中。即，人永远都只是生活在自然之中的有限存在者，而不是凌驾于自然之上的君王或超然于自然之外的神仙。人不是仅有的主体，非人自然物也具有主体性，不仅人具有内在价值，非人自然物也有内在价值；世界不是一架机器，世界万物是处于普遍的有机联系之中的，世界是生生不息的。

这样，我们就应该认识到，科学的任务不应仅限于说明(explain)、预测(predict)现象，更重要的在于理解(understand)自然和自然物。

在此，有必要解释“说明”、“预测”与“理解”的区别。“说明”和“预测”都是逻辑实证主义哲学十分重视的范畴，在德国哲学传统中，则有“说明”和“理解”的区分，哲学家们认为，自然科学的任务是说明自然现象，而人文科学(或精神科学)的任务是理解社会历史现象。

最典型的科学说明模式是“演绎覆盖模式”。说明一种自然现象，就是发现(或构建)一个具有一般性或普遍性的理论假说，并用这个假说演绎出描述特定自然现象的事实陈述。如用万有引力定律可说明潮汐现象。一个可说明已有现象的理论假说如果还能预测尚未发生的现象，那便更加有价值。因为我们可根据理论假说去制造各种东西。原子弹正是根据原子物理学的说明和预测功能而制造出来的。说明和预测都把自然系统或自然物设定为毫无主体性的客体，因为只有毫无主动性的对象才是可预测的。追求说明和预测的科学机械论世界观休戚相关。根据机械论世界观，“世界就是一架复杂的机器：它就是一

些互相碰撞而分布能量并产生物质形式的弹子。进行一些研究，特别是数学化的研究，那种能把事物归入可解线形方程的研究，使你能准确预测任何事情：一个球将以某个加速度向某个方向滚去；一种碳水化合物将伴随着氧化过程而产生这么多热量；一棵树在有这么多阳光和营养时可长那么高，提供那么多木材。当一切都是可预测的(或在缺乏正确数据和模型时是几乎可预测的)时，一切便都是可控制的：人类对自然系统的干预可设计为能增加人类价值的。” Thomas Princen, *The Logic of Sufficiency*, The MIT Press, 2005, 34.

波普尔曾论证，社会现象是不可预测的，因为人是能动的。如你预测，今天下午 3:00-4:00 北京西三环路会严重堵车，并通过媒体宣布了你的预测，那么下午可能根本就没有堵车，因为听了预测的驾车者大多都没走西三环路了。可见，科学无法预测具有能动性的人的行为，至少不能准确地预测。科学能预测非人事物，就因为非人事物不可能像人那样对预测作出能动的反应。但现代思想夸大了人与非人事物之间的差异，非人事物也具有能动性和目的性，当然，它们的目的性不同于人的目的性，它们的能动性没有人的能动性强。所以，自然科学对自然事物的预测也不可能绝对准确。如普林岑(Thomas Princen)所说的，“当世界被看作一个复杂的适应性系统，一个有多种相互连接和多种平衡状态的系统，一个非连续变化的系统时，可预测性就极其有限，有时甚至不可能了。” Thomas Princen, *The Logic of Sufficiency*, The MIT Press, 2005, 34.

理解不同于说明和预测。海德格尔把理解提高到了本体论的高度，认为，“理解是此在自身之在的潜能(Dasein's own potentiality for Being)的生存性的在(existential Being)；它是以这样一种方式处于此种状态的，此种在(Being)以其能够的方式透露自身。” Martin Heidegger, *Being and Time*, Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Harper and Row, Publishers, New York and Evanston, 1962, 184.

海德格尔说：“作为理解的此在将其在 (Being) 投射于可能性。”“理解的投射有其自身的可能性，即，它自身的发展 (sich auszubilden)。我们称理解的发展 (development) 为‘解释’ (interpretation)。” Martin Heidegger, *Being and Time*, Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Harper and Row, Publishers, New York and Evanston, 1962, 188.

在海德格尔看来，每一种解释都预设此在之生存可能性的某种前理解 (prior understanding)。科学把世界看作是一堆被研究的客体，科学家以为自己的研究独立于成果的使用，以为自己是作为独立于世界的研究者而进行研究的，从而能发现因果说明。实际上科学研究也预设了有意义的可能性的模式：学习和发现的兴趣；作为发现自然奥秘的探究和作为从迷信和无知中获得解放的探究的科学视野。即使像数学这样的“精确科学”也不能免于生存性的关怀和可能性。这便意味着在自然科学 (或任何硬科学) 与历史、哲学以及伦理学之间没有根本的区别。所谓的“硬科学” (hard sciences) 也不是价值中立的 Lawrence J. Hatab, *Ethics and Finitude: Heideggerian Contributions to Moral Philosophy*, Rowman and Littlefield Publishers, Inc. 2000, 22-23.

可见，海德格尔用不同的语言表达了和普特南一样的见解：科学也是渗透价值的。

普特南认为，现代思想对物理学持有一种过于实在论的看法，而对伦理学又持有一种过于主观主义的看法，且这两种倾向是密切相关的。在普特南看来，物理学也不可能成为一个可最终详尽描述世界的完全真理体系，它也只是可合理接受的、适于解决特定问题和实现特定目的的理论假说，既然它也是为解决特定问题、实现特定目的而进行的探究活动，便必然也是渗透价值的。概括地说，自然科学与人文学科在客观性方面只有程度的差别，没有本质的差别。自然科学也有其理解的维度，也有其主观性，而人文学也有其客观性。现代思想设

定，真高于善，善应该从属于真。但现代性又割断了善与真之间的联系，认为真才是人类理智探究的至上目标。普特南和海德格尔的哲学探究都试图表明，真与善，或更一般的真理与价值，是互相渗透的。

哈贝马斯曾分析过理解和解释的结构。他认为，有两种不同的使用语言的方式。其中一种是，一个人说什么是或不是实际情况(what is or is not the case)。另一种则是，一个人以让另一个人理解他说了什么的方式说某件事。只有第二种语言使用方式才内在地与交往(communication)条件必然相连。说事情如何并不必然依赖任何真实或想象的交往；你不必说出一个陈述，即完成一次语言行动(a speech act)。你可能对你自己说 p，或只是思考 p。与此不同，理解某人所说的话要求参与交往行动(communicative action)。必须有一种语言情境(a speech situation)，至少要想象有一种语言情境，在其中说话者与听者就某件事而进行交流，解释他所表达的意思。纯认知的、非交往的语言使用方式只涉及一种根本的关系，即语句和语句所说及的世界中某件事情的关系。与此不同，语言若用于理解其他人(即使最终就是同意或不同意)，则涉及三种关系：说话者通过给出自己信念的一种表达，而与相同语言共同体的另一位成员就世界中的某一件事进行交流。认识论只研究语言与实在之间的关系，而解释学要同时研究话语(an utterance)中涉及的三种关系：(a)说话者意向的表达，(b)对说话者和听者之间人际关系之建立的表达，和(c)对世界中某件事情的表达。另外，任何语言学解释的努力都还会涉及第四种关系，即给定话语与相同语言内一切其他可能话语的关系。Jurgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, translated by Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen, Polity Press, Cambridge, 1995, 24-25.

哈贝马斯认为科学家往往用第一种方式使用语言，即他们只说事情如何如何 Jurgen Habermas, *Moral Consciousness and*

Communicative Action, translated by Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen, Polity Press, Cambridge, 1995, 26.。

这实际上就是现代科学的高傲和自大，现代科学家认为自己是真理发现者，不认为自己是交往活动的参与者，认为自己发现的是客观真理，或至少是最客观的知识。所以，他们只按数学的精确性要求表述自己的发现，既不考虑公众能否理解，也不考虑被认知者(客体)对自己的发现的反应。另外，由哈贝马斯的论述，我们也可看出“说明”和“理解”之间的不同结构，“说明”只涉及话语(科学假说)与实在之间的关系，或主体(科学家)与客体(自然事物)之间的关系，科学家不是参与到特定交往共同体中去与不同主体互动，而是以外在或独立于世界的发现者的身份去发现客观知识。而“理解”涉及主体之间(即说话者和听者之间)的关系，理解者必须参与到特定的交往关系之中。因为哈贝马斯仍然认为只有人才是主体，所以，他认为理解至少涉及三重关系，即还涉及与世界中的事物的关系。

哈贝马斯的交往行动(communicative action)理论和商谈伦理学(discourse ethics)是对伦理学的重大贡献，但由于他坚持认为只有人才是主体，所以他不能回应生态伦理对商谈伦理的挑战。他在《道德意识和交往行动》一书的结尾部分承认：商谈伦理学很难回答生态伦理的基本质疑：把主体限定于具有说话和行动能力的人的商谈伦理学如何面对不会说话的生物也是脆弱的这一事实？对受折磨的动物的同情，以及因生态环境破坏而引起的痛苦，都确实是道德制度的反应，但这不能通过集体自恋(collective narcissism)而得以充分满足，这种集体自恋经最终分析，仍是一种人类中心主义的看待事物的方式 Jurgen Habermas, Moral Consciousness and Communicative Action, translated by Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen, Polity Press, Cambridge, 1995, 210-211.。

如果我们能认识到，不仅人具有主体性，自然事物也具有不同程度的主体性，那么就可以摆脱人类中心主义的狭隘视角，从而把哈贝

马斯等人关于理解的解释学和商谈伦理学应用于理解自然和自然物。克服了现代科学之弊端的科学应成为理解的科学，理解的要点在于把自然和自然物当作主体，而不仅当作客体。即，理解不仅是主体对客体的认知和控制，而且是主体间的交流。在此，“主体间”(intersubjects)不应仅理解为人与人之间，也包括人与自然物之间。理解自然的科学家不会再认为自己是外在或独立于世界的观察者和发现者，而会认为自己是自然过程的参与者，是海德格尔所说的“在世之在”(being in the world)。理解自然的科学家不仅参与人际交往，还参与人与自然物的交往。生态学研究正体现着这一特征。生态学家已明确认为，生态学是一门努力进行说明和理解的科学 Colin R. Townsend, Michael Begon and John L. Harper, *Essentials of Ecology*, Blackwell Publishing, 2003, 7.。通过理解，人才能发现自然物的价值(不是仅发现事实)，正如在人间只有通过理解他人我们才能把他人当作目的而不仅当作工具。马克思特别强调了人的社会性，强调个人不能脱离社会而生存。哈贝马斯沿着马克思的思路并结合现代民主社会的现实强调了人是交往的动物，并强调人际交往应遵循平等原则。马克思和哈贝马斯都克服了自由主义过分强调个人自主性的错误，认识到个人对他人的依赖性。如果能把马克思、哈贝马斯的思想以及解释学的方法推广于理解自然和自然物，我们就能克服所有现代性思想的共同错误：认为人类会随着知识进步而越来越能完全把握自己的命运，即越来越能对自己的生存环境实施随心所欲的控制。事实上，人类在大自然面前永远是渺小的，不仅个人依赖于他人和社会，个人不可能是绝对独立自主的，而且作为一个类的人也并非日趋绝对独立自主，人类的生存永远都依赖于自然以及自然物。

理解涉及语言。许多人不能接受“理解自然和自然物”这一说法，就因为他们认为语言是人类所独有的交流工具，自然和自然物没有语言，所以，人与自然无法互动。这实际上是现代性的偏见。信息论为我们理解自然提供了根据。如英国著名哲学家达米特(M Dummett)

所说的，“信息”是比“语言”更基本的概念。也可这么看，自然和自然物无时不在透露着各种信息，信息就是它们的语言。它们在言说，而倾听自然的言说，就是听取自然透露的信息，理解自然的秩序。孔子说：“天何言哉？四时行矣，百物生矣，天何言哉？”朱熹解释道：“天理流行之实，有不待言而著者”，“四时行，百物生，莫非天理发见流行之实，不待言而可见。圣人一动一静，莫非妙道精义之发，亦天而已，岂待言而显哉？”（宋）朱熹注：《四书集注》，北京古籍出版社 2000 年版，第 196 页。朱熹神化了圣人，但他认为天理之昭显可不待人言，则是对的。实际上，人无时不处于与自然物的互动之中，人类生态学就揭示着人与自然物的互动。人与自然交流当然不能用人类语言，人类必须先学会自然的语言，然后才能倾听自然的言说。如果我们把人类的语言看得至高无上，就无法倾听自然的言说。

哈贝马斯似乎仍然十分强调说话者的主动性。为纠正现代科学的弊端，我们更应该重视培养倾听能力。科学似乎很重视倾听自然的言说。但现代科学不然。吴国盛说，现代科学不是在倾听自然的言说，而是在“刑讯室”中“拷问”自然！这一比喻很妙！现代科学一般并不研究处于自然状态的事物，与早期博物学家的研究大不相同。现代科学研究高度人为化了现象，即研究自然界中很少自然出现的现象，如通过加速器研究微观粒子的行为，在实验室中进行转基因研究，等等。这种研究可以很好地服务于制造业，即制造出越来越多的自然界中根本没有的东西，从而能满足人类越来越稀奇古怪的欲望。但这种研究具有巨大的风险：人类制造出越来越多的非常可怕的自己难以控制的东西，如核武器以及基因武器，在生物学中，也可能制造出某种致命的病毒或病菌；另外，许多人造物（如农药、化肥、塑料等化工产品）在生物圈中积存得越来越多，最终可能会毁了生物圈的健康。

生态学家就有对实验操纵之局限性 (the limitations of experimental manipulation) 的自觉。生态学家克罗纳 (David T Krohne) 特别指出了还原论实验 (在物理学、化学、生物学等分析性科

学中极为通行)的局限性。假如你研究特定区域的捕食者狼对被捕食者驼鹿种群的控制作用,你可以先画出如下草图来表示狼和驼鹿的互动:

狼捕食驼鹿

按照还原论的实验方法,我们会设定其他各种互动关系不变,然后通过实验去操纵捕食者,以便观察捕食对驼鹿种群的影响。但这一设定过分简化了实际情况。实际的生物互动网(the web of interaction)要比图示的关系复杂得多。如狼不仅捕食驼鹿,还捕食鹿、野兔等;而鹿、野兔等又与驼鹿构成竞争关系,即鹿、野兔等的生存状态也会影响驼鹿的种群;驼鹿、鹿、野兔等都是吃植物的,则植物的生长状态也会影响驼鹿的种群,等等。如果我们减少狼的种群,那么不仅驼鹿的种群会增加,鹿、野兔的种群也会增加。这样,驼鹿与鹿、野兔等的竞争关系就会改变,比如鹿和野兔吃掉了更多的植物。这样,通过实验控制狼的种群,而观察到的驼鹿种群的变化,能说仅是由狼的种群的变化而引起的吗?或驼鹿种群的变化与狼种群的变化之间的关系是线性的因果关系吗?显然不是!所以,“互动关系的复杂性难保我们能做的任何实验不被其他的互动所搅乱。”David T. Krohne, *General Ecology*, Brooks/Cole, Thomson Learning, 2001, 11-12. 正因为如此,生态学家不得不做更艰辛的研究,去观察生态系统复杂的互动关系。生态学的研究正好表明:科学要求有更强的综合性,才能尽可能按事物的本来面目认识事物。

以物理学为代表的现代科学的一个重要特征是:努力发现关于自然事物的普遍法则,如万有引力定律、能量守恒定律,等等。这种研究是十分重要的。但这生生不息的世界随时都会涌现出新事物。发现普遍法则的科学可直接服务于人类征服自然的野心。但人类为什么要征服自然?人类认识、理解世界最终是为了适应环境,为了生活幸福。20世纪60、70年代以来全球性生态危机的出现应给人类以深刻教训:征服自然并没有为人类带来安全和幸福!为了安全和幸福,人类不仅

需要认知普遍性法则，也需要丰富的具体知识。我们对世界的理解不能只固执于对万古不变的普遍法则的认识，对自然界中具体事物特殊性的认识同样是重要的。因为只有当人有了丰富的关于生存环境的具体知识时才能很好地顺应自然环境。如，原始部落的人完全不懂什么万有引力定律，不懂什么是“基本粒子”和“基因”，但他对自己生存环境的一草一木都了如指掌，即有丰富的具体知识，从而能很好地适应环境。这么说当然不是想表明原始人总是比现代人高明，而只想表明，原始人在顺应自然方面，比我们做得好。如果我们放弃了征服自然的野心，那么自然就不会认为，只有通过数学形式表述的普遍性法则体系才是科学的，努力描述复杂系统之具体特征的理论不是科学的。

生态学较好地体现了对普遍性和特殊性的同等重视。生态学家在进行研究时非常注意根据不同条件下的不同情况去得出结论，例如，在研究捕食者对被捕食者种群的影响时，生态学家明白，加拿大北部的狼对驼鹿的影响很可能不同于美国缅因州的狼对驼鹿的影响。因为，天气的严酷程度、其他物种的存在和栖息地的特征等等几乎都会导致不同的结果。所以，生态学家说：“我们甚至不去给出关于捕食关系的真正的一般性结论；我们只是指出某一对物种之间的互动关系。” David T. Krohne, *General Ecology*, Brooks/Cole, Thomson Learning, 2001, 12-13. 还原论的现代科学在构造数学模型和设计实验时，总要作出简化实际情况的假设（这当然是不得已的），所以它并没有按事物的本来面目去认识事物。世界本身是无比复杂的，我们为了认识和操纵的方便，不得不做出种种简化的假设。我们按照简化实际情况的理论去进行实践，能取得特定方面的高效率。例如，我们在一个造纸厂内部按科技程序操作可达到极高效率，但从生态学的角度看，我们的行动则极为愚蠢。

正因为对自然事物之特殊性的研究也是极其重要的，所以，吴国盛所说的“博物科学”仍然是极其重要的。大自然无限多样的特殊性

正是她神秘性的表现。现代科学一直试图通过对公理化的一般规律的发现去穷尽对自然的认识，但这只是狂妄的空想。

为了纠正现代科学的征服性，理解性的科学应该更重视培养自己的倾听能力，即科学家首先应做一个虚心的倾听者，然后才有资格言说。

具有虚心美德的倾听者才能很好地理解言说者的表达。对自然这位伟大而神秘的言说者，我们更应该虚怀若谷。科学放弃了穷尽自然一切奥秘(或把握上帝创世的最终秘密)的野心，才能虚其心。放弃了这一野心，我们就不会认为只有可公理化的、表述普遍规律的理论才是科学的。

科学不能只专注于认识事物的构成成分，还必须注重研究事物与其环境的各种关系。例如，不是只研究生物机体的构成，还要研究生物与其他生物、物理环境之间的复杂关系。科学要理解尽可能大的系统，理解人在各种自然系统中的地位，理解人在各种系统中“应该”怎样行动。在现代科学的影响之下，人们认为道德关系只是人与人之间的关系，对自然系统或自然物，人类不必怀有任何道德关怀。例如，在奔流湍急的大江上建大坝电站，我们只须考虑技术上可能不可能，经济上合算不合算，而不必考虑这会阻断许多鱼类的繁殖回路，不必考虑这应该不应该。如果我们能努力理解自然和自然物，就能发现它们的内在价值。这样，当我们的行动会严重影响生态系统时，我们就会问一声，应该不应该这样做？

世界的复杂性证明：还原论是错误的。科学不能只重分析，不重综合。如何用综合的方法认识整体？系统论、协同学可提供重要的方法论启示。进入尽可能大的整体，应成为一条方法论原则。例如，我们不能只认识基本粒子、基因等，对人的认识也不能只局限于对社会的认识，还必须认识人在地球生态系统中的地位和作用，认识地球对太阳系的依赖，如此等等。

在研究任何系统时，都不可忘记该系统还是更大系统的部分。例如，在研究人类社会经济系统时，不可忘记，经济系统是生态系统的一部分，正如在研究人体某系统(如消化系统)时不可忘记它是整个人体的一部分。如果能这样认识事物，我们就不会认为谋求经济的无限增长具有天然的合理性。相反，我们很容易理解，经济系统不能凌驾于生态系统之上，人类的经济活动不能只服从市场规律，还必须服从生态学规律。人类不能只一味顺从着贪欲，无限地谋求经济增长，人类还必须谋求与其他物种的共生共存。

理解尽可能大的系统决不是力图认识上帝创世的全部秘密，不是力图把握自然的全部奥秘。如果我们认为自然是“存在之大全”，那便必须承认，自然不是人类的认知对象，而是人类信仰的对象。自然不同于自然物，形形色色的自然物才是人类的认知对象。人类可以理解尽可能大的整体(具体的整体，如地球生物圈、太阳系等)，但绝不可能把握自然的全部奥秘。

现代人征服自然的野心一直与一个关于现代科学的神话有关：科学知识正日益逼近知识的“欧米伽点”，即正日益接近对自然奥秘的完全把握，或日益接近对上帝创世秘密的完全把握。这是对科技的神化，也是对人类的神化。实际上，人类永远改变不了自己的有限性，科技诚然在不断进步，但无论人类知识如何增长，人类之所知相对于自然所隐匿的奥秘都只是沧海一粟。刘易斯·托马斯(Lewis Thomas)说：“我感觉完全有把握的唯一一条硬邦邦的科学真理是，关于自然，我们是极其无知的。真的，我把这一条视为一百年来生物学的主要发现。它以自己的方式成为一条发人深省的消息……正是这种突然面对无知的深度与广度的情形，才代表着 20 世纪科学对人类心智的最重要的贡献”[美]刘易斯·托马斯著，李绍明译：《水母与蜗牛》，湖南科学技术出版社 1996 年版，第 57 页。。诺贝尔奖得主辛格(R. Synge)表达过类似的见解：“科学家的基本社会责任，乃是比别人更清楚地懂得，在一定的历史条件下，人类知识的边界究竟在何处！”[英]M.

戈德史密斯、A. L. 马凯主编，赵红州、蒋国华译：《科学的科学：技术时代的社会》，科学出版社 1985 年版，第 201 页。

若能站在知识的边界上，我们就能体认人类的有限性和自然的无限性。对科学的正确解读有助于我们获此体认。

生态学、系统论、协同学等表明事物是以系统的方式处于普遍联系之中的(事物本然)，但现代科学忽视了这一点，而未按事物本来面目认识事物，故未达到全面的客观性。现代文明的悖谬便导源于此。科学应追求更高水平的客观性，尽管它永远也达不到绝对的客观性。科学应努力理解本然事物，尽管它永远也到达不了知识的“欧米伽点”。

21 世纪的科技必须实现一次生态学转向。而科学的生态学转向就是由说明性、预测性的科学向理解性的科学的转向，由只重分析不重综合的科学向分析与综合并重的科学的转向，由还原论的科学向说明和理解整体的科学的转向。21 世纪的技术必须由征服性、扩张性的技术转向调适性的技术，由征服性、扩张性技术向调适性技术的转向就是技术的生态学转向。

清洁生产技术是一个方向，但不是最重要的方向。能源、物质的循环利用技术应是一个重要方向。循环利用也不能只考虑人类的利用，如何调谐淡水、氮等物质在整个生态系统中的循环，应是技术研究的一个重要方向。

中医技术是典型的调适性技术。西医因注重分析、解剖和提炼纯度高的药品而在治疗许多疾病方面比中医有效。但中医有其高明的地方。中医不是征服性的技术，而是调适性的技术。中医讲究辨证施治，既重视人体整体性机理的协调，又注重人体与自然环境的协调。调适身体的内部机理是中医治疗的主要手段。在中华文明的发展过程中，中医有一份伟大的贡献。因为一个民族必须有强健的体魄，有一定的人口规模，才能创造出伟大的文明，就此而言，医学是必不可少的。

在西医传入中国之前，中华文明已有几千年的辉煌历史，在这漫长的历史过程中，中医的功劳不可抹杀。

西医占据主导地位之后，人类与微生物之间的原有动态平衡已被彻底打破，人与微生物之间的关系已表现为西医技术与微生物之间的征服与反征服的关系。在这样的环境中，病菌和病毒越来越厉害了，品种也多了，中医的有效性便大大降低了。未来的医学应在重视西医研究成果的基础上，注意吸收中医的整体主义方法论，在控制病毒、病菌的同时，注意调适人体的内部机理以及人体与环境的关系。

生态农业技术也是调适性技术，例如，不用杀虫剂，而利用生物圈内部不同物种之间的相生相克去限制“害虫”的生长繁殖。当前过分依赖化工的农业已造成了严重的生态灾难，而生态农业是未来农业的必由之路。

生态学和生态技术应成为 21 世纪新科技的典范，新科技的主要作用就是调适人类与自然环境之间的关系，谋求人与自然的和谐共生，它将服务于人类的幸福生活，而不服用于人们的征服野心。

运用生态技术去改造环境并进行物质生产便是儒家所说的“赞天地之化育”。“赞天地之化育”大不同于现代人之征服自然。在这一点上儒家表达了比现当代人更高明的智慧。文化的人总是要运用技术改造环境的，因为文化的人毕竟超越了其他物种。运用技术改造环境确实是人类追求自由和幸福的必要活动。但当代全球性环境危机正警示我们：人类必须选择适当的改造环境的方式(即适当的技术)，才能与自然和谐共生。“赞天地之化育”正是一种适当的方式。“赞天地之化育”即顺应天理(自然规律)，调谐人与自然环境的动态关系，适当帮助自然物(如动植物)适时地生长，如朱子所说：“赞，犹助也”(宋)朱熹注：《四书集注》，北京古籍出版社 2000 年版，第 40 页。。现代人征服自然，则是用强力和智巧(即征服性技术)改造环境、榨取自然，制造尽可能多的物品以满足无限膨胀的贪欲，结果不能不

是全球性的环境危机。如果我们总是用生态技术去“赞天地之化育”，那便可以与天地万物和谐共生。

第四节 科学如何追求客观性

自从人被确立为唯一的主体之后，人们便认为，人类认知的主要任务便是认识自然(不是理解自然)，而不是认识人自身。为能正确地理解我们在世界中的地位，现代人应该重新聆听苏格拉底的教诲。在苏格拉底看来，关于外部世界(宇宙)的知识是次要的，人只有理解了自己才能理解宇宙。所以，“认识你自己”(Know thyself)应该成为“第一原则”(the first rule) Jacques Choron, *The Romance of Philosophy*, The Macmillan Company, New York, 1963, 12.。苏格拉底认为，最重要的知识是伦理学知识，“知识就是德性”，有知识的聪明人知道什么是正当的，于是就做正当的事情。苏格拉底所说的知识不是别的，而仅是真正的个人信念(real personal conviction)。一个人的正当行动服务于他的利益，即能促进他的真正的幸福。Frederick Copleston, S.J. *A History of Philosophy*, Vol.1, *Greece and Rome*, The Newman Press, 1960, 108-109. 在这一点上，苏格拉底与中国古代哲人一致，如孔子认为“仁者不忧”，有德之人自然幸福，即使贫穷，也很快乐。见《论语·学而第一》：子贡曰：“贫而无谄，富而无骄，何如？”子曰：“可也。未若贫而乐，富而好礼也。”又如孔子盛赞颜回：“贤哉，回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷。人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉，回也！”（《论语·雍也第六》）现代人漠视了苏格拉底的智慧，把道德知识贬低到无足轻重的地位，而把科学知识凸现为至高无上的知识。人们不再“向内用力”（梁漱溟语）而“认识自己”，却只想着如何认识自然，只一味外向搜求。

现代科学也努力与哲学伦理学相疏离，并宣称自己是价值中立的（今日中国有几位极为活跃的科学主义者则极力贬低哲学人文学）。所

以,知识不再是德性,而只是力量和工具,在所谓“知识经济”时代,知识也是金钱。于是,在现实中不乏有知识而无德性的人。但现代科学表现了一个深刻的矛盾:它一方面宣称自己是价值中立的,另一方面也像苏格拉底一样断言知识(科学)进步能增进人类的幸福。可“幸福”是个伦理学概念,“幸福”一词代表典型的道德价值。正是这种矛盾,决定了科学不能兑现的自己的诺言,即它非但不能保证为人类增进纯粹的福祉,还置人类于巨大的危险之中。

未来的科学在力图认识自然的同时,也应再重新认识人自身。这不是指努力去认清人类的基因组以便把握上帝创世的“最后秘密”,而是像生态学那样去认识人类在自然界中的地位,以及应该担任的角色。人类永远不能成为上帝,永远也摆脱不了自己的有限性,永远依赖于自然界。只有清醒地理解了自己在自然界的地位和角色,我们才能安全地栖居在地球上,进而才谈得上追求其他。可见,苏格拉底的智慧没有过时:先认识你自己,然后才能谈得上认识世界!在21世纪的人类生存境遇中,你不能像苏格拉底那样只通过伦理学去“认识你自己”,但你同样不能只通过自然科学去“认识你自己”。为了能够“认识你自己”,你既需要哲学伦理学(以及其他人文学),也需要自然科学(特别是生态学)。

科学的价值中立似乎是保证其客观性的前提。道理似乎很明显。在现实社会中存在各种阶级、阶层和党派的斗争。如果科学有意识地支持一个阶级、阶层或政党而反对其他,那便势必带有特定阶级、阶层和政党的偏见,从而失去其客观性。这种意义的客观性就是公正性或无偏私性(impartiality)。毫无疑问,科学应该努力超越阶级性和党派性,科学不能纠缠于阶级、党派的政治、经济斗争。科学至少应以无偏私性作为自己理论追求的理想目标,现实中的科学家和科学共同体是否真能做到毫无偏私则是另一回事(事实上科学共同体有其群体利益,科学家也并不总能超越其私利)。但科学能否真的中立于任何哲学伦理学,则是大可质疑的。实际上普特南等现代哲学家关于科

学渗透价值的论证已说明科学不可能中立于所有的哲学伦理学。不可否认,有些只做某个专门领域研究的科学家,可以埋头于自己的研究,而不过问任何哲学伦理学争论。但实际上,理论科学必有其哲学预设,迄今为止的自然科学,一直遵循着实证主义的方法论和认识论原则,许多无神论科学家都信奉实证主义哲学或科学唯物主义(scientific materialism)哲学(也许未经反思)。所谓的科学唯物主义是一种哲学,而不是实证科学。实证主义和科学唯物主义又常表现为科学主义(scientism)。西方科学社会学家们认为,现代性是把科学当作准宗教的现代圣像(the quasi religious icon of science)而加于自身的,它的文化形式就是科学主义。科学社会学家们论证,科学主义是作为公共知识的科学的内在要素。科学主义文化要求社会主体认同特定的社会制度及其意识形态,它规定什么是心智健全的,什么是适当的性行为,以及其他种种“合理性”标准 Ulrich Beck, Risk Society: Towards a New Modernity, translated by Mark Ritter, Sage Publications, London, 1992, 2-3.。所以,科学主义与科学之间的界线也是模糊的,科学并不中立于哲学。

科学不仅界定“心智健全”、“适当的性行为”一类直接与人们的道德选择相关的价值,它更加广泛且权威地界定一切工具价值。现代思想家在工具价值和内在价值之间做出了区分,这是很重要的区分。但我们不可因为这种区分而忽略了人类价值谱系的连续性。众所周知,现代科技包揽了提供工具和方法的任务。现代人总是在科技的指导下去追求各种“工具的善”(如怎样烹调才好?怎样装修房屋才好?等等)。科学技术事实上直接支持着当代主流价值观——经济主义和消费主义的价值观。人们为什么认为自然科学和工程技术是最重要的知识?就因为这类知识是最实用的,是可直接用于经济增长的,对个人来讲则是最能帮助个人“安身立命”(发财致富)的。哲学、宗教、人文学也许重要,但相对于能直接推动经济增长的科学技术,它们便是次要的了。因为对人生真正重要的是占有包装精美且科技含量高的物,

物才是真实的，什么“精神家园”、“终极关怀”，全是虚无飘渺的。说到底，现代科技直接支持着人们追求无限经济增长的贪欲，所以，它表现出巨大的征服性。它不考虑与自然妥协，拒不承认自然物的内在价值，认为使人类不断膨胀的占有欲得以满足是天经地义的。它为经济主义的贪婪提供理由：有科学技术的不断进步，人类的一切欲望都能得以实现！所以，贪婪不是罪恶，而是社会进步的动力！这就是现代科技的价值导向！事实上，征服性科技的进步依赖于经济增长，因为它的实验规模、难度越来越大，它要求的实验精度越来越高，这样它要求投入的人力、物力就越来越多。于是，没有巨额投资，就不可能取得科技进步。可见，征服性科技支持经济主义和消费主义价值导向有其内在的原因。但过去的和将来的历史都将证明：这样的价值导向不仅是错误的，而且是极其危险的！人类必须学会抑制自己的贪欲和征服欲，必须学会向自然妥协，必须谋求与地球生物圈的共生。

实证主义、科学唯物主义或科学主义把科学说成是纯粹追求真理的事业，然后又表明科学知识的进步是人类福利的源泉，是整个社会全面进步的动力。于是，科学成了不容批评的事业（当今中国的个别科学主义者特别明确地指出了这一点）。所以，“价值中立”是幌子，把科学凸现为不容批评的最高价值才是实质。然而，科学也只是具有有限性的人所从事的事业，它为什么能拥有不容批评的至上权威呢？人所从事的任何其他事业都可以批评，如宗教、政治、军事、商业，为什么只有科学是不可批评的呢？

认为科学具有至高权威的人们往往认为，“真”（true）与“善”（good）是完全不同的，而且“真”优先于“善”。19 世纪的物理学家曾认为，物理学将达到对物理世界的详尽描述。20 世纪仍有人认为科学知识可达到最终把握一切宇宙奥秘的水平。如果科学能把握绝对完备的真理体系，它便能保证人类随心所欲地改造环境，从而能保证人类越来越自主地掌握自己的命运，能保证人类过越来越幸福的生活，所以，科学所追求的真能保证人类所追求的福，亦即真能

带来善(当然需要转化为技术)，所以，真优先于善。但 20 世纪的科学史和科学哲学研究已明确地表明，科学理论具有无法摆脱的逻辑不确定性(可参见蒯因、库恩等人的论述)，它非但不能穷尽宇宙的一切奥秘，而且和人文学科(如伦理学)一样有其主观性，换言之，它的客观性与人文学科的客观性只有程度之分，而没有绝对的客观性和确定性(普特南特别强调了这一点)。这样，它绝对保障人类福祉的承诺就无法兑现。但人类追求应该表现为价值追求和真理追求的统一，达不到逻辑上的统一，也应达到实践上的谐调。即人类的追求始终必须有个价值定向，而不能以片面真理代替价值定向。普特南已证明了“真”与“善”是互相渗透的，这并不否认二者的相对区分。还需要明确的是，人类对真的追求没有理由优先于对善的追求。人总是追求好生活的，如果人们对什么是“好”(或“善”)缺乏反思，那么其追求就是盲目的。现代性所“无意识”地积累起来的巨大风险，正与这种盲目性有关。人们盲目地认为，科技越进步越好，于是狂热地追求科技进步。但由于现代科技的方向性错误，科技越进步人类就越危险！

在科技的负面效应已十分明显的今天，科学欲维护其客观性，就不应继续伪称自己是价值中立的。科学不能一边宣称自己是价值中立的，只求真的，一边又以绝对权威的身份指导人们的生活(即指导人们的价值追求)。即科学主义者一直未能自觉其立场的矛盾：一边宣称科学的价值中立，一边处处指导着人们的价值追求。他们把科学家与政治家、军事家、商人的社会分工界限当作科学与价值追求相分离的证据，从而总是说，科学家只管发现真理，至于怎么应用真理，则是由政治家、军事家、商人以及一切具体应用者(包括歹徒、盗贼)选择的。这种选择是与真理和技术无关的，属于道德范畴。于是，他们可把应用的责任推得一干二净，坏事(如在长崎和广岛投原子弹、对自然环境的污染)都是别人干的，科学家只从事高尚的科学发现！这种理论掩饰了科学的价值导向。科学应自觉地反省自己的价值负载和价值导向，才能产生正确的价值导向。在此，记取普特南和哈贝马

斯等人关于价值判断的观点是很重要的，即价值判断并非纯粹主观任意的，价值亦有其客观性，价值判断亦有合理与不合理之分，价值判断之合理与否是可以通过论辩而加以分辨的。当科学能自觉反省其价值负载和价值导向时，它便不会与哲学伦理学以及其他人文学处于对立或疏离状态。

当然不可能完全取消不同学科之间的界限，任何人都不可能是全能的。自然科学也不可能直接从事一直由哲学人文学所从事的价值研究，或直接采取哲学人文学的思维方式。科学反思自身之价值负载和价值导向的先决条件是，自觉到自身价值反思方面的弱势，同时承认价值反思的重要性。认识到科学常常预设价值判断，而又对价值判断不做反思，这实际上是对一个极为重要的领域(价值领域)的独断和无知。能有此体认，科学家就不会轻蔑地对待哲学人文学科，就能以民主社会平等一员的身份接受其他从业者的批评。承认自己无知是很高的智慧。哲学人文学研究者有其无知的方面，科学家也有其无知的方面。平等交流才能互有启发，互补不足。要求科学反省其价值负载和价值导向，与其说要求科学家们去直接研究伦理学、美学，不如说要求他们能倾听哲学人文学的声音，能接受哲学人文学者的批评。

科学无法通过保持价值中立而保持其客观性。现代科学的历史表明，科学以真理之最佳探究者自居，总以至上权威的身份发表真理，而拒绝参与和其他学科的对话，不利于保证其客观性。保持客观性的条件不是一套纯粹的逻辑程序和价值中立的科学方法，而是这样一些条件：(1)探究者应该真诚，真诚是保证客观性的必要美德。一个科学家不诚，便可能伪造实验数据，夸大自己研究成果的价值。在现实的科学实践中，不乏这样的例子。(2)探究者应主动参与和各种不同学科的对话交流，特别是在对项目进行评价时，更应该如此。探究者一方面应具有求真的执著，另一方面应有对自己及其从事的学科局限性的自觉，通过与不同学科的交流、批评和论辩而自觉认识科学的价值负载和价值导向。即科学家只有把自己当作探究共同体中的平等

的一员，而不是具有至上权威的真理垄断者时，他们才较容易达到理论思维和评价(科学家经常评价科学项目和成果)的客观性。(3)探究者应怀有对自然的敬畏，应虚心倾听自然的言说，把自然系统或自然物也看作具有不同程度主体性的主体，即不仅参与社会交往，还与自然系统或自然物交往，不仅通过倾听不同学科从业者的声音而纠正自己的错误，更注重通过倾听自然的声音而纠正自己的错误。能做到这一点，自然科学就能充分体现其优势。满足了(1)和(2)我们就能避免通常意义上偏私，即做到对所有的人都公正，公正性也是一种客观性。满足了(3)我们才能达到更高的客观性，即不仅对所有的人公正，对非人自然物也公正。

在现实中，我们当然远远未达到以上所说的公正。事实上，连人际的公正都远没有达到。但在成熟的民主社会中，因为每个人都有最低限度的平等说话权(如被宣判有罪之前为自己辩护的权利)，所以能实现大体上的人际公平。更高水平的客观性和公平至少是一种理想的目标。

科学有了更高水平的客观性，才能更近于事物本然地认识事物，才能指导我们一边追求幸福，一边调谐我们与自然环境之间的动态关系。

第七章 生态文化展望

第七章

生态文化展望

人是悬挂于自己编织的意义之网上的文化动物。文化是律动着的人类生命之流。广义的“文化”与历史学家所说的“文明”大致同义(本书把“广义的文化”看作“文明”的同义词),指人类超越动物界而取得的一切成就。如本书第四章第一节所述,文化有7个维度:器物、制度、技术、风俗、艺术、理念和语言。各个维度始终处于密切联系和相互作用之中。用文化分析的方法,可清晰地发现现代文化的整体功能和发展方向,能较全面地认识人类正面临的生态危机的文化根源,亦能较清楚地展望人类文明的前景。本章将用文化分析的方法说明,现代文明是不可存续的,生态文明是人类的必由之路。

第一节 现代文化的特征和整体功能

现代文化是以现代西方文化为典范的,也可称之为资本主义文化或工业文明。它发端于欧洲17、18世纪,眼下正在全球扩展。能在全球扩展的文明或文化,只有这一种。本书第四章第一节曾对现代文化做过简略描述,在此可通过如下表更清楚地审视现代文化的各维度:

现代文化

器物工业体系生产的工业品,现代人的生活用品绝大部分是工业品

技术以现代科学为知识资源的征服性技术,有强大的征服力

制度市场经济制度和民主法制,激励人们追求自我利益最大化,要求尊重人权

风俗不断变化的、去道德的时尚,消费主义时尚,不断加快的生活节奏

艺术商业化的大众艺术

理念个人主义、快乐主义、物质主义、经济主义、消费主义、科学主义、人类中心主义

语言英语是准国际语言

现代文化的各个维度互相关联、互相支持(不排除偶尔的相互冲突),形成了巨大的整体功能和征服力量。这里所说的“征服”既指发达国家对不发达国家的控制和征服,如 21 世纪初美英等国对伊拉克、阿富汗等国的征服,又指对自然的征服。在殖民主义时期,率先实现现代化的国家竞相征服前现代化国家。20 世纪 60、70 年代以来,现代文化对自然的征服力量则日益引起人们的关注。如吉登斯在 20 世纪末所说的,在大约过去 50 年的某时刻,我们不再那么为自然对我们的所作所为而担忧了,我们开始更加担忧我们对自然所做的事情(参见第六章第一节)。

个人主义使人们重视个人权利,却使人们比较容易忽视对他人、社会 and 世界的责任。实际上,个人主义严重遮蔽了人们的视界,使人们无法认清人类应对地球生物圈所负的责任。快乐主义、经济主义的实质是物质主义。快乐主义要求人们把感性快乐当作人类追求的终极的善,经济主义要求人们把经济增长当作社会追求的最高目标。物质主义则要求人们超越基本需要人的基本需要指对保持健康的营养、保暖和保持基本体面的服饰以及遮风避雨的居所的需要。的界限,以无限追求物质财富的方式追求人生意义。如本书第二章、第三章所述,人类中心主义认为,道德关系只是人与人之间的关系,人与自然物之间没有道德关系,人类道德与自然之整体秩序没有任何关系。对自然事物,人类能做什么,就可以做什么,不必有任何道德顾忌。科学主义则告诉我们,只有实证科学提供的知识才是真正的知识,世界就是科学所描述的那个样子,随着科学的进步,人类知识将越来越逼近对全部世界奥秘的把握,从而人类将越来越能够在宇宙中为所欲为。

现代社会制度，即市场经济制度和民主法治，就是根据如上理念设置的。在历史上，现代制度的形成与现代理念的关系是很复杂的，不能理解为，先有了现代理念，然后就依照现代理念设计了现代制度。但从宏观上看，现代理念对现代制度的形成起着指导作用。

它力图保障人权，激励人们追求“消极自由”，追求自我利益最大化，激励人们拼命赚钱，及时消费，一言以蔽之，它激励着人们的物质贪欲。制度的激励作用不同于单纯意识形态的劝诱，制度的激励作用与其规范、惩戒作用是相辅相成的。现代制度一边激励着时代的弄潮儿们拼命赚钱、及时消费，一边胁迫那些能享受“孔颜之乐”的人们就范，如果他们过于顽固，会被毫不留情地排挤到社会的边缘。

这种视经济增长为最高社会目标的文化，势必极端重视科学进步和技术创新。经济增长和科技进步同时推动着生活节奏的加快和生活内容的快速变化，于是现代社会再也不能保持传统社会的那种有浓郁道德意蕴的、长期不变的风俗。事实上，现代风俗就表现为不断变化的时尚，它从属于“资本的逻辑”，商家和媒体强有力地操纵着时尚，从而使时尚成为商业促销的背景条件。如中国人原来不过什么圣诞节、情人节，但如今的商家和媒体每年都会制造圣诞节、情人节气氛，以达到促销的目的。在传统社会，风俗是“内在制度”关于“内在制度”与“外在制度”的区分见[德]柯武刚、史漫飞著，韩朝华译：《制度经济学》，第五章，商务印书馆 2000 年版。

是维系道德的重要机制。现代风俗因沦为商业促销的背景条件而呈现较强的去道德倾向，即现代时尚与道德无关了，于是风俗不再具有维系道德的作用了。在现代时尚的催促、裹胁之下，人们不可能再像传统社会的人们那样勤俭节约，如一件衣服即使穿破了，还要派做它用(如做鞋底)。现代人的消费必须紧跟时尚，衣服穿上一两年就必须更新。消费社会不接受勤俭节约的守财奴，因为他们不能有效地为经济增长做贡献，能赚会花的人才是推动社会进步的人，是不落后于时尚的人。

现代艺术也从属于商业，它帮助商家包装商品和服务，它以商业化的方式创作并传播，其从业者更看重的是艺术实践之外在的善——金钱，而不是内在的善。关于实践之“内在的善”和“外在的善”的论述可参见 Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press 1981, PP175-178.

它在满足人们的娱乐、休闲和审美需要的同时，传播着现代文化的理念，如快乐主义、消费主义、经济主义等。

现代技术以现代科学为知识资源，科学在文化中处于理念层面。现代科学设定主客二分，把非人事物设定为没有主体性的对象，人作为认知主体是疏离于认知对象的。如第六章第二节所述，现代科学奉行还原论的方法，重分析，而不重综合(或综合不够)。还原论的科学认为，认知了物理世界的基本构成单元，如基本粒子、场等，便从根本上认知了世界；任何知识探究都应该以物理学为榜样。以这样的科学为知识资源的技术是征服性的技术，即以征服自然、控制自然为目标的技术。其特征是能运用巨大的能量(如发射航天飞机)，能进行准确的控制，能消灭不合人意的自然物(如杀虫剂)，能产生巨大的毁灭生命的结果(如核武器)，甚至能毁灭地球生物圈。

与所有的前现代文化对比，现代文化最突出的特点之一就是能最有效率地追求富强。在现代文化中，科技与经济相互推动、相互作用。在今日的全球化过程中，各民族国家竞相追求富强，形成了全球化的竞争漩涡，它不容任何民族国家袖手旁观。对每个国家来讲，求富似乎是根本目标，争强则是战略手段。沿袭于殖民主义时期的现代国际格局，要求每个民族国家以军事上的强保障其经济上的富。美国军事上的超强恰是其经济上的富有的有力保障。于是，现代文化就这样运作着，在和平时期，各民族国家通过国际竞争，尽力谋求经济增长，这种人类共同体内部的暂时和平是以人类对自然的掠夺和盘剥为前提的。各国日益庞大的工业体系日夜生产出越来越多的工业品，人类生活处于“大量生产—大量消费—大量废弃”的恶性循环之中。在这

样的世界，环境污染日益加剧，随着污染物和人工制品的积累、扩散，野生动植物的生存空间日益被挤占，地球的生态健康日益恶化。现代文化无法避免战争，民主法治可以比较好地协调一个国家内部各阶级、阶层的矛盾，把人与人之间的博弈式交往大致约束在彼此不相伤害的冲突限度之内。但迄今为止，民主法治还没有推广于国际关系中，“国家利益至上”似乎是各国遵循的天经地义的国际关系准则。在国际上，美国这样的超级大国，正打着维护正义和反恐的旗号，利用自己的军事强势追求其国家利益。在以富强为最高追求目标的国际竞争格局中，道义对国家行为的约束力过弱。世界性战争的危险仍潜存着，核战争对人类生存乃至地球生物圈的威胁仍潜存着。

第二节 对比传统文化看现代文化

现代文化的基本功能就是激励各民族国家无止境地追求富强，这也是现代文化各维度互相协调、互相支持而产生的整体功能。但这种整体功能正剧烈地破坏着地球的生态健康。如果说人类文化本身就是对自然生存状态的超越，那么只有现代文化才有明确的反自然意识，从而表现出最强烈的反自然倾向，并造成了最为严重的生态破坏——全球性的生态破坏。

与中国传统文化比较，我们可更清楚地看出现代文化的反自然倾向。

中国传统文化

器物农产品和手工制品

技术农耕技术和手工技术

制度封建制度

风俗长期不变的乡风民俗、封建礼教

艺术精英艺术、宫廷艺术和民间艺术

理念以儒学为主流的意识形态：天人合一，赞天地之化育，致中和，畏天命，“存天理，灭人欲”

语言汉语

中国传统文化以儒家思想为主流意识形态。儒家思想没有明确的主客体的区分。在儒家看来，“天地之间，非独人为至灵，自家心便是草木鸟兽之心也，但人受天地之中以生尔”。“人在天地之间，与万物同流。”（宋）程颢、程颐著：《二程集》（上），中华书局 2004 年版，第 30 页。也就是说，并非仅人有灵性，草木鸟兽也有灵性；人与非人事物是处于一个连续统一之中的，人与万物一起生灭不已，协同进化。儒家认为，人不是游离于自然之外的，更不是凌驾于自然之上的，人就生活在自然之中。程颐说：“人之在天地，如鱼在水，不知有水，只待出水，方知动不得。”（宋）程颢、程颐著：《二程集》（上），中华书局 2004 年版，第 43 页。即根本不能设想人游离于自然之外，或超越于自然之上。

儒家也不像现代思想那样设定事实与价值、自然规律与社会规范的截然二分。在儒家看来，人道与天道是内在一致的，宇宙万物的生灭流变遵循着相同的道理，人也不例外，如程颐所说，“万物皆是一理”，又如王夫之所言，“道者，天地人物之通理，即所谓太极也”王夫之著：《张子正蒙著》，中华书局 1975 年版，第 1 页。。

儒家相信存在一种整体性的世界秩序，人的生存应该服从这种整体性秩序，即服从天命。孔子说：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”《论语》。朱熹解释道：“天命者，天所赋之正理也。知其可畏，则其戒谨恐惧，自有不能已者。”（宋）朱熹：《四书集注》，北京古籍出版社 2000 年版，第 182 页。天命是超越于人之上的，如朱熹所说，“天命之所为，非人力之所及”（宋）朱熹：《四书集注》，北京古籍出版社 2000 年版，第 242 页。。体认“天命”对克服现代文化理念的错误至关重要（详见第五章第四节）。

人类社会总是要谋求发展的，但发展可以不是现代意义上的发展“发展”是个典型的现代性用语，后现代主义者倾向于弃之不用。。现代人谋求的发展是经济主义和物质主义的发展。或说人总是要张扬

其主体性的。而现代人以科技创新、征服自然、发展经济的方式张扬其主体性。人何以伟大？因为人能发射航天飞机，能建造三峡大坝！儒家不认为这样，儒家以“弘道”的方式张扬人的主体性。孔子说：“人能弘道，非道弘人。”朱子解释道：“人外无道，道外无人。然人心有觉，而道体无为，故人能大其道，道不能大其人也。”（宋）朱熹：《四书集注》，北京古籍出版社 2000 年版，第 182 页。张载则说：“心能尽性，人能弘道也。性不能检其心，非道弘人也。”但以“弘道”的方式张扬人的主体性根本不同于现代人之主体性张扬。“弘道”集中体现为对极高人生境界的追求，体现为美德培养，体现为对责任意识培养。儒家强调格物、致知、正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下，强调以修身为本，强调个人责任从“事亲”开始，层层扩展，至“仁民”而“爱物”。即个人责任从身边的亲人一直扩及与人类生活休戚相关的自然物，“民，吾同胞；物，吾与也。”张载：《正蒙》。可见，儒家是极为重视张扬人的主体性的。在读儒家经典并对比基督教思想时，我们有时会觉得儒家先贤过于狂妄，甚至认为儒家也是人类中心主义的。但儒家的“狂妄”决不会使其走向征服自然的道路，就因为儒家的主体性张扬是道德主体性张扬，而不像现代西方人的主体性张扬是认知主体性和技术主体性张扬。即儒家力图通过人的境界和道德完善去凸现人的尊严和伟大，而现代西方人力图通过人的智能和征服力去凸现人的尊严和伟大。现代人之主体性张扬典型地体现为发展经济，用科技之剑征服自然、榨取自然。历史与现实似已表明：人类若以“弘道”的方式张扬其主体性就不会导致全球性的生态危机，若以征服自然、榨取自然的方式张扬其主体性，就势必导致全球性的生态危机。或说，道德主体性张扬不会导致生态灾难，但认知主体性和技术主体性张扬会导致生态灾难。

儒家强调服从天命，但绝不是劝诫人们无所作为，因为儒家同时强调人可以“赞天地之化育”。“赞天地之化育”与“平心气，节嗜欲”的要求是一致的。在儒家看来，物质文明的发展应适度，物欲过

于膨胀便违背天理，人生的终极关怀应体现为对极高境界的追求。为纠正现代文化理念的错误，现代人特别需要培养儒家的这种“赞天地之化育”的主体性。弘扬这种主体性，人就会一边适度地改善环境、健康地享受物质财富，一边在道德修养方面不断努力。君子应“不舍昼夜”地自强不息，但君子的自强体现为追求极高境界的不懈努力，而不像现代人的自强不息表现为永不知足地拼命赚钱。几十亿人永不知足地拼命赚钱，势必导致全球性生态危机的加剧。

正因为中国传统意识形态没有把财富的增长看作头等重要的事情，所以中国的制度也不像现代制度那样激励、胁迫着人们拼命赚钱。不能说中国古代没有贪婪的人，古代统治者都是孔颜一类的圣人，他们不搜刮民脂民膏。只能说传统中国的政治意识形态决不正面鼓励人们拼命赚钱，社会制度也不鼓励人们拼命用智逐利，相反，商人和专心于技术发明的人在传统中国的社会地位不高。

由于中国人的致思方式主要是实践性的道德政治思维方式，而不像西方人的思维方式是分析性的、逻辑性强的思维方式，所以，中国文化未能生出现代科学。或如牟宗三所比较的，中国人的精神是“综和的尽理之精神”，而西方人的精神是“分解的尽理之精神”。后者能扩充“智的全幅领域”，即逻辑、数学与科学。而前者主要在“超知性一层上大显精彩”，从而未能生发出逻辑、数学和科学。牟宗三：《中国文化的特质》，载于郑家栋编《牟宗三新儒学论著辑要——道德理想主义的重建》，中国广播电视出版社 1992 年版，第 32—65 页。

尽管中国古代技术领先于西方技术，但在中国本土无法产生现代征服性的技术，因为征服性技术必须以现代科学为知识资源。正因为如此，延续了几千年的中国文化，不会产生巨大的生态破坏。尽管到清末，中国已有众多人口，物质资源需求总量已较大，中国的农业文明也造成了局部地区的生态破坏，但中华文明绝不可能像现代文明那样造成如此巨大的生态破坏。

概括地比较中国传统文化与现代文化：在理念层面，儒家要求人们“存天理，灭人欲”，而不像现代文化的理念劝诱人们以赚钱和占有物质财富的方式追求人生意义；传统中国的艺术不像现代艺术是商业化的艺术；传统中国的风俗是具有道德维系功能的长期稳定的风俗，而不像现代风俗已蜕变为商业促销的背景；传统中国的制度有严重弊端（不平等、剥夺人权），但它不像现代制度那样胁迫人们拼命赚钱、及时消费；传统中国的技术虽不能说是绝对亲自然的，但远不像现代技术那样是征服性的；传统中国生产体系所生产的物品是亲自然的，至少是易降解的，不像现代许多工业品是难降解的、污染环境的。总之，传统中国文化是相对地亲自然的，而现代文化是反自然的。从政治的角度看，传统中国文化有很多弊端，但从宏观历史的角度看，它具有较强的可持续性。从政治的角度衡量，现代文化有很多诱人之处，但它是不可持续的。

第三节 生态文化蓝图

文化(或文明)总意味着对动物本能生存方式的超越。人类若完全像其他动物那样本能地服从自然规律，当然不会造成全球性的生态破坏。人类会自然地趋于消亡，例如，随着太阳系的消亡，人类便自然消亡。但现代文化所可能导致的人类灭亡不是自然的消亡。现代文明是不可持续的，是自杀式的文明这么说不意味着对现代文化成就的绝对否定，民主法治是现代文化对人类文明的巨大贡献，现代科技也有其巨大成就，它的主要危险表现为脱离了道德约束之后的破坏性。

生态经济学家认为，现代文明的经济是“自我毁灭的经济”[美]莱斯特·R. 布朗著，林自新等译：《生态经济——有利于地球的经济构想》，东方出版社 2002 年版，第 5 页。。当现代文化将反自然倾向推向极端时，人类文明面临着自诞生以来最为严峻的考验：我们能否以文化生存的方式与地球生态系统和谐共存？换言之，超越了动物生存状态的人类文化可否不采取反自然的形态？这是 21 世纪的人类

必须全力探究的问题。现代文化的各个层面都必须得以改变，才会成为亲自然的而不是反自然的。生态文明是人类的必由之路！生态文明就是广义的生态文化。

在反思现代文化所导致的生态危机时，许多人充满着怀旧情感赞美原始文化。原始文化当然比传统中国文化更为亲自然，但原始文化毕竟是人类刚刚超越动物界而创造的简单文化，文化的发展势必表现由简单到复杂的过程。如果我们能回到原始文明，那么就能走出生态危机。但让几十亿正享受着现代文明成果的人们自愿地回到原始文明是不可能的，连退回到农业文明都是不可能的。如果说我们必须走出现代文明而走向生态文明，那么生态文明必须是继承了现代文明一切积极成果而又避免了现代文明致命弊端的更高级、更复杂的文明。原始文明的种种优点也可为生态文明所吸取，但生态文明决不是向原始文明的简单回复。

针对现代文化的反自然特征和当代生态学的指引，我们可描绘生态文化的蓝图。广义的生态文化可用下表说明：

生态文化

器物生态工业体系生产的亲自然的绿色产品

技术受生态学、系统论等指导的生态技术，其主要功能是调谐社会经济系统与地球生态系统的动态平衡

制度受限制的市场和民主法治，高效率地配置资源，保障物质生活资料的公平分配，但不激励人的物质贪欲

风俗道德化的风俗时尚

艺术文化的艺术，包括多种独立于商业的艺术

理念非物质主义、非经济主义、整体主义、非人类中心主义、超验自然主义

语言多种民族语言

第四节 生态文化的理念

狭义的生态文化是以生态价值观为核心的宗教、哲学、科学与艺术。在广义的文化中，狭义的文化主要体现于理念和艺术，当然它也直接渗透在语言、风俗和制度之中，它甚至还体现在技术和器物之中。

本节以下将逐一阐释广义生态文化的各个层面，并进而概括生态文化的基本特征。笔者认为，理念在文化中起的作用是最重要的，人们的信念不同，其生命追求就不同。如果说理念的重要性在原始文化中还没有充分显示，那么在高级文化中却充分显示了出来。如虔信上帝的人们不会永不知足地追求物质财富，敬畏天命的人们也不会，只有信仰经济主义和消费主义的人们才会这样。一个社会大多数人的信仰发生了根本改变，文化便发生了根本改变。这种转变可能要经历许多世代，在特定历史时期，它表现为渐变，用大尺度的历史眼光，就可看出巨大的不同。如西方从中世纪到现代，人们由虔信上帝到信奉经济主义，便导致了相应的从基督教文化到现代文化的转变。中国从儒教文化向现代文化的转变，同样体现为一个痛苦的、漫长的理念转变过程。邓小平倡导“改革开放”以来，国人信念改变得快，社会转型速度便快。“思想解放了”，改革便水到渠成了。由此可见理念的重要性。

正因为理念于文化是如此之重要，以下将首先详细阐述生态文化的理念。我们将对比着现代文化理念层面的诸“主义”，阐释生态文化理念层面的诸“主义”。

为纠正现代文化理念的物质主义、经济主义、快乐主义和消费主义的错误，生态文化须确立非物质主义和非经济主义的理念。人对物质的依赖源自人的生物性，但人的生物性物质需求是一定的、有限的。文化有把人的物质需要扩大化的倾向。例如，文化使人对食物的需要不再满足于充饥和营养，即使是孔子那样的能做到“贫而乐”的圣人也“食不厌精”，同样，文化也使人对衣服的需要超越御寒保暖而要求体面和优雅。更不用说为举行各种礼仪，需要各种礼器。器物作为一种文化符号，能以可感可触的形式，标识不同的社会等级地位，标

识不同阶层甚至个人的审美趣味，更不用说它反映着文化创造的水平。但现代文化给未来人类的最大教训之一就是：不可使人们对物质财富的占有欲趋于无限膨胀，因为人的物欲的普遍膨胀会导致生态灾难！而现代文化的最大错误也就是使人们的物欲无限膨胀！人对物质财富的追求必须适度，这个度当然不能定为刚好满足人的生物性需要。如果那样就不可能有文化。但现代生态学能较为明确地告诉人们，对物质财富的追求必须保持在一定限度之内，即人类集体对物质财富的追求不可超越地球生态系统的阈值。上个世纪 70 年代罗马俱乐部就已向人们报告了这个限度，当时立即遭到了反驳。罗马俱乐部报告的具体计算可能不准确，但其基本观点没有错，以物质财富增长为明显标志的经济增长是有限度的，而不是无限的。生态学家和生态经济学家可一起进一步探究在地球上发展制造业(如化工、汽车、飞机等制造)的生态极限。

作为文化动物的人的根本特征是追求意义，而不是追求物质财富。带有人之创造印记的器物(人造物)是表征意义的一种手段，但不是唯一的手段，表征意义更不需要无限多和无限复杂的人造物，并非人造物在文化世界中堆积得越多，人造物越复杂，人所能领略的意义就越丰富。语言的出现是人类文明诞生的根本标志。语言具有最丰富的意义表达功能。语言当然必须借助于物质(如人体器官、空气振动、龟甲、竹简、纸、电子芯片等)才能表达意义，但语言无需巨量的工业品也可以获得丰富的表达功能。现代文化的要害在于，模糊了语言符号与具有一般符号功能的工业品的界限，使人们认为，必须通过对大量的、精致的工业品的占有，才能实现自己的意义追求。如在今日中国，人们大多认为，拥有了高档汽车和豪华住宅，才能表明你自我价值的实现，才能表明你的人生是有意义的。人们再不可能像颜回那样，“一箪食，一瓢饮，在陋巷”，也不改其乐。其实，孔、颜懂得一个很浅显的道理：人通过求道、悟道，就可以追求人生意义，人必须通过与他人以及自然交流而求索人生意义，人也必须制造、生产满足基

本需要的物质财富，但没有必要贪得无厌地追求物质财富。在基本需要得以满足的前提下，不断地进行精神求索，既能获得内心的宁静和充实，又能获得巨大的精神快乐。

在这方面梭罗对我们启示良多。梭罗一生都在进行一项“生活试验”：如何用最少的金钱和财富而过一种最丰富的生活？他洞悉资本主义对人生意义追求的误导。他 1837 年毕业于美国著名学府哈佛大学。在毕业典礼发言中他曾警告世人：“病毒般的商业精神正在感染着新英格兰。”在资本主义处于上升时期的 19 世纪上半叶，这种批评商业精神的言论无疑是不合时宜的，所以他的发言不可能在同学中间引起共鸣。毕业之后，同学们都追逐财富去了，只有梭罗走了一条最为独特的人生道路。他终生未娶，终生未找一份稳定的工作。1845 年他来到瓦尔登湖畔，造了间小屋，屋里只有一张饭桌、一张小床、一张斜面课桌和三把椅子——一把为孤独而备，两把为友谊而备，三把则为社会而备。他在那儿住了两年多。虽然也常进城，但每次进了城又总急于再回到瓦尔登湖畔的孤独中。他曾写道：“我之所以想回到树林之中，因为我希望审慎地生活，只面对生活的本质事实(the essential facts of life)。”他喜欢孤独，因为他要学习那些真正值得学习的东西，要体验那些真正有益于生命的价值。可见，梭罗的避世决不是逃避生活，相反，是执着地追求理想的生活。梭罗是个超验主义者，他相信，只要你能正确地观看自然事物，你就能发现它们所展现的普遍的精神真理(universal spiritual truth)，如果你不再挥动铁锤，不再钻营算计，从而超越了通常所做的俗务，并超越理性进入直觉，脱离平庸入于想象，你就能在树叶的叶脉中发现神圣，在蝴蝶的飞舞中发现美丽，在鹁鸟的吟唱中发现完美。他常在树林中爬行以便更好地观看麋、地衣和鲜花。他常常游过小河或小溪，身上只着帽子和衬衫，然后在岩石上晒太阳，沉思，并默默地写自己的日志。他对现代人的生存状态有很深刻的透视，他认为，人类不仅彼此之间进行战争，而且对自然发动战争。他厌恶现代商业社会的繁忙，

崇尚生活的简朴。他曾在其传世之作《瓦尔登湖》中写道：“我们为什么要如此不顾一切地、急急忙忙地追求成功和事业？如果一个人不与其同伴步调一致，那可能因为他听到了不同的召唤，就让他跟着他所听到的音乐走好了。”梭罗希望人们都能成为自己整个内心世界“新大陆”的“哥伦布”，希望人们去为思想而不是为贸易探索新的航道。他认为每个人都是他内心世界的主人，而外在的、尘世的恺撒帝国只是微不足道的小邦或土丘 Kim Heacox, *Visions of a Wild America*, Published by the National Geographic Society, Washington, D. C., 1996, P. 24-25. 。

他以简朴得不能再简朴的方式走完了自己的生命历程，他的著作却展示了一个真正特立独行者的无比丰富的心路历程。不知就里的人可能会认为他的一生很不幸，但他宣称自己一生过得很幸福，他从不怨天尤人；他说，“我从未听到过什么坏消息”；他相信自己是世上少有的幸福人，他没有什么可后悔的。参见 *Introduction to Walden and Other Writings* by Henry David Thoreau, Bantam Books, 1981. 梭罗的“生活实验”是成功的，他用最少的金钱和财富度过了极为丰富的一生！他留给后人一份丰厚的精神遗产！

据阿伦特(Hannah Arendt)考据，在希腊、罗马社会，经济活动只是满足人的自然需要(如食物、衣服等)的活动，是从属于必然性的，政治活动才是更高级的活动。Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1998, PP. 30-31. 在现代文化(广义的)中却颠倒过来了，经济增长成了社会的最高目标，道德、政治、法律、艺术、科学技术等统统成了发展经济的手段。“资本的逻辑”似乎是铁的逻辑，实际上它只是一个定义。“资本的逻辑”的现实化需要两个条件：一是有足够多的“以赚钱为天职”或以赚钱为最高人生旨趣的人，二是明确财产权和保障货币信用的制度。“资本的逻辑”的实现依赖于以赚钱为最高人生旨趣的人们的活动。仅当一个社会由以赚钱为最高旨趣的人们主导时，才会有促进资本增值的制度，

有了这样的制度，又会进一步培养一代又一代崇尚资本的人，于是“资本的逻辑”成了铁的逻辑。你不能设想，在梭罗和孔、颜一类的人被奉为榜样的文化中，“资本的逻辑”能成为制约一切的逻辑。打破“资本的逻辑”不能通过对“资本”的定义的分析而实现，只能从改变人们的价值观入手。现代文化能不断培养出以赚钱为最高人生旨趣的人，得力于经济主义和消费主义的流行。当一个社会有越来越多的人改变了自己的价值观，不再信奉物质主义、经济主义和消费主义时，人们的非营利性活动和交往会多起来，“资本的逻辑”便会受到限制限制“资本的逻辑”不等于废除货币制度，也不等于消除资本的作用，在制度上只意味着限制市场的作用范围。。

个人主义是现代文化之理念层面的重要成分。个人主义认为个人是社会的基本构成单元，是价值的最终源泉，是终极的权利主体。个人主义是现代文化中主张保障人权的正统话语体系，被某些褊狭的自由主义者视为不可动摇的真理，实际上它只是服务于“资本的逻辑”的意识形态。“资本的逻辑”要求保障个人的财产权和“消极自由”，要求个人拥有信仰经济主义、消费主义和物质主义的自由。个人主义为之辩护说：每个人自己的选择即使是最糟的，也比别人强加的最好的选择好！但个人主义错误理解了个人与社会的关系，忽视了一个最简单的事实：任何个人都不是横空出世、遗世独立的。每个个人都是依赖于他人和社会的，例如，他必须会说话，才能算是一个正常的人，但语言不可能是个人的，而是社会的(或族群的)；他必须满足其各种需要(包括食色等基本需要)，但他只有通过与他人的交往、协作、竞争才能满足其各种需要。一言以蔽之，没有任何人可以与他人绝对分离而仍作为人生存着。个人主义使人们片面重视自己的权利，而忽视自己的责任。在全球性的生态危机十分明显的今天，人们不能改变自己的偏好，世界各国(特别是各发达国家)不能就保护环境、维护生态健康进行有效协作，与个人主义对责任的遮蔽密切相关。因此，在未来的生态文化中，我们必须确立整体主义理念。整体主义能使我们理

解个人对他人和社会的依赖，使我们认清个人对他人、社会乃至地球生物圈的责任。整体主义没有必要否认个人权利，因为整体主义完全可以在承认人的个体性的同时，强调个人对他人和社会的依赖，也就是认为个人既具有相对的独立性，又具有对他人、社会的绝对依赖性。这样，作为一种社会思想的整体主义就完全可以支持民主、法治，从而赞成保障个人的基本权利。整体主义也是当代生态学的基本方法和观点，生态学的整体主义告诉我们，人不是超越于地球生态系统之上的神，也不是游离于地球生态系统之外的仙，人就是依赖于生态系统之完整性和稳定性的一个物种（虽然人是一种文化动物）。如一直在呼唤生态经济的美国学者莱斯特·R. 布朗所说的，“尽管我们许多人居住在高技术的城市化社会，我们仍然像我们的以狩猎和采集食物为生的祖先那样依赖于地球的自然系统。”[美]莱斯特·R. 布朗著，林自新等译：《生态经济——有利于地球的经济构想》，东方出版社2002年版，第5页。人类为什么依赖于地球生态系统？“理由很简单：人是一个生物有机体，他和他赖以生存的其他有机体一样必须服从同样的规律。没有水人会渴死，没有植物和动物人会饿死，没有阳光人会萎缩，没有性交人种会灭绝。”[德]约阿希姆·拉德卡著，王国豫、付天海译：《自然与权力——世界环境史》，河北大学出版社2004年版，第22页。人类不能只一味破坏、盘剥、榨取地球生物圈，而不对整个生物圈担负责任（如维护生态平衡的责任）。在生态文化中，人必须有对这种责任的自觉！

现代文化理念中的人类中心主义是强烈支持人类征服自然、破坏地球生物圈的意识形态，它已受到不同流派的环境哲学的批判。因此，在未来的生态文化中，我们应树立非人类中心主义的世界观和价值观。非人类中心主义的要点不在承认非人动植物个体具有权利或内在价值，而在体认价值的客观性，承认人与生物圈的关系也是伦理关系，体认超越于人类之上的终极实在的存在，体认人类自身的有限性。利奥波德表述的受生态学支持的是非标准应成为我们与自然事物交往

的是非标准：凡有利于生态系统之完整、稳定和美丽的事情都是对的，反之是错的。判定一件事情是否有利于生态系统的完整、稳定和美丽，必须借助于生态学的实证研究。

在现代文化中，终极实在消失了。终极实在是这样的实在：人源于它，又最终复归于它；它是无限的，它内蕴的奥秘是不可能被人所尽知的；人依赖于它，它永远制约着人类的生存；人对待它的正确态度是心存敬畏，通过倾听它的言说，而理解人类生活世界的秩序，并以服从秩序的方式生活着。基督教的上帝是终极实在，儒家所说的天是，道家所说的道也是。现代人认为，世界就是科学所描述的一切，只有能被科学所描述的事物才存在，凡科学无法描述的东西皆不存在。凡科学所能描述的，原则上都是可以被人用现代技术加以控制的，今天尚未被控制的事物，将来总能被人类所控制。人们相信，随着科技的进步，人类知识将越来越接近于对世界奥秘的完全把握，人类将越来越能够在宇宙中为所欲为，或说“技术可能消除对人类自由的一切限制”转引自[美]斯蒂芬·霍尔姆斯著，曦中等译：《反自由主义剖析》，中国社会科学出版社 2002 年版，第 180 页。。这是现代性所包含的最荒诞的神话！相信了这一神话，终极实在便消失了！科学只能描述具体的、有限的存在物（小到基本粒子，大到宇宙学所论述的宇宙），科学没有能力谈论形上学意义上的存在问题。科学为否认特定叙事传统中的终极实在提供了强有力的理据，如否认上帝在六天之内创造了世界，或干脆否认上帝存在。但科学否认不了形上学意义上的终极实在的存在。对科学的越界信任，导致了终极实在的消失，这是最严重的现代性事件之一。科学能帮助我们理解世界，但仅有科学我们仍不能正确地理解世界，因为对世界的理解不可没有形上学。

科学与形上学结合或对话可帮助我们用自然主义的方式重新体认终极实在的存在。迄今为止的自然科学知识都是关于产生于“大爆炸”的宇宙之内的事物的知识。科学主义的自然主义认为，只存在这个宇宙之内的事情，谨慎一点的说法是，只有关于这个宇宙之内的事

情的话语才可能是有意义的，谈论这个宇宙之外的事物是没有意义的，因为这种话语必然越出科学话语的界限之外。这一观点显然设定，只有科学话语才是有意义的话语，它更深的预设是只有能被科学所描述的事物才存在。这却是关于存在的荒唐断言。科学知识之根本特征有二，一是实证性，一是逻辑性，缺一不可被认做科学知识。这是科学的自我限定，也是它赢得实效从而博得信任的根本。实证性要求是这样的：一个假说必须能得到来自实验或观察的事实证据的归纳支持，才会被接受为科学知识。而事实证据就是能被科学共同体共同感知的现象，或被共同读取的仪表读数。也可以说科学信奉眼见为实原则。科学之实证性确保了科学的实践性（即派生出工程技术）。但若以实证性为判断事物是否存在为标准，就相当于这样的独断：凡我没有见到的，都是不存在的！实际上，科学主义的自然主义的断言就是，凡与科学家共同体的观察实验结果没有清晰逻辑联系的关于存在的断言都是不能成立的。简言之，凡与科学观察和实验没有关系的事物都是不存在的。从逻辑的角度看，这一断言显然不能成立。说有易，说无难。如果你能找到一个黑天鹅，你就可以断言，世界上存在黑天鹅。但你不能说，在科学所能搜索的范围没有发现什么终极实在，就不存在终极实在。

我们也可以从另外的角度思考终极实在问题。自然科学总在不断地探究自然奥秘，我们决不能说，一切科学知识纯粹是科学家的主观建构。就宇宙学所说的宇宙而言，还有许多奥秘没有被科学所把握。有些人可能认为宇宙奥秘就那么多，科学多发现一点，未知的奥秘就少一点。这一关于已知和未知的信念可用如下图表示：

大圆表示定在的自然奥秘，“人类知识”之圆在不断扩张，最终将与大圆重合。这是个错误的信念。

科学无法证明：只存在一个宇宙，即现代宇宙学所说的产生于 200 亿年前一次“大爆炸”宇宙。李政道等物理学家认为，“天外有天，因为【存在】暗能量，【所以】我们的宇宙之外可能有很多宇宙”李

政道于 2005 年 10 月 24 日在清华大学对博士后和合作导师们所做的演讲。。李政道等科学家是从科学上推测可能存在很多宇宙(可能会有科学家认为,李政道已陷入玄想)。从形上学和逻辑的角度看,可能存在无限多的宇宙,或一般地说,世界是无限的。我们所在的宇宙尚有许多奥秘未被科学(人类)所认知,许多宇宙就有更多的奥秘未被科学所认知,无限的世界则有无限的奥秘未被科学所认识。世界并不是一堆死物,而是生生不息的;并非“天不变道亦不变”,一切皆处于不断的生灭变化之中。人类永远无法建构一个囊括一切自然奥秘的内在一致的真理体系。科学永远都只能认知有限系统,作为“大全”的自然永远无法成为科学的认知对象。自然只能是哲学之悟的对象和信仰的对象。此即朱子所谓“下学可以言传,上达必由心悟”(宋)朱熹:《四书集注》,北京古籍出版社 2000 年版,第 377 页。。但人们对科学的越界信任,使他们或者把自然混同于自然物,或者把关于“大全”的问题斥之为“伪问题”。这就是终极实在消失的认识论根源。

如果我们把自然理解为“大全”,就容易体认自然的无限性和自然奥秘的无限性(详见第二章第二节)。我们最好这样图示人类知识与自然奥秘的关系:

自然奥秘是一张无限大的平面,人类知识只是这个平面的一个圆,无论这个圆扩张得多么大,它都是有限的,而圆之外的奥秘则是无穷尽的。

进入信息社会以后,商业文化也在号召人们终身学习儒家一直强调终身学习,“子在川上,曰:‘逝者如斯夫!不舍昼夜。’”程子解释道:“此道体也。天运而不已,日往则月来,寒往则暑来,水流而不息,物生而不穷,皆与道为体,运乎昼夜,未尝已也。是以君子法之,自强不息。”朱子则说,孔子此处的感慨是“勉人进学不已之辞”。见朱熹注《四书集注》,北京古籍出版社 2000 年版,第 125

页。但儒家勉励人们进学不已，追求的不是职场竞争所需的知识，而是生命“不可须臾离”的道。

，因为科技进步加速，一个人必须不断追赶科技进步的步伐，才能在职场竞争中取得优胜。然而，只追求职场竞争所需知识的人们，终身学习也只能理解人类知识的一小部分，于是他们便总惊叹于人类的伟大。人类知识之圆在不断扩张，平常的终身学习者永远只在知识之圆内部爬行，就像一只漂泊于大海的蚂蚁，因永远也看不到海岸，便误以为大海是无限的。只有能站在人类知识边界上且心怀诚敬的人，才能体悟自然奥秘的无限，并由此反观人类理智的有限。陶醉于人类知识之圆内部而狂傲地宣称人类知识正日益逼近上帝的全知全能，与站在人类知识之圆的边界体认自然奥秘的无限并反观人类自身的有限，是两种根本不同的境界。

若能心怀诚敬地站在人类知识的边界上，我们即可理解，作为“大全”的自然正是终极实在，人类来源于它（人类是自然界长期进化的产物），又最终要复归于它（参见恩格斯等思想家关于人类消亡的论述）；人类的生存绝对地依赖于自然，例如人类永远不会像上帝那样从虚无中创造事物，人类的制造永远都是对自然物的改造，生态学还告诉我们，我们永远依赖于特定的生态系统；自然永远隐匿着无限多的奥秘，从而永远握有惩罚人类的无上权力。正因为如此，人类永远都应对自然心存敬畏，倾听自然的言说，理解自然秩序，以服从自然秩序的方式生活着！这就是超验自然主义的基本观点。

超验自然主义认为经验世界大致就是科学所描述的那个样子，在这一点上，超验自然主义和科学主义的自然主义意见一致。二者的根本分歧在于：后者认为谈论“大全”和终极实在是无意义的，说自然隐匿着无限奥秘也是无意义的；前者则认为，在因人类的狂妄而导致了全球性生态危机的情况下，重新体认终极实在，体认超越于人类之上的世界整体秩序的存在，恰是哲学思维的当务之急！自然的超验性在于“大全”的无限性，在于自然所隐匿的奥秘的无限性。康德说，

人类理性只能认识现象，作为“自在之物”的本质永远不能成为理性的认识对象。超验自然主义更倾向于表明：人类理性永远也不能认识自然的全部奥秘，自然之全体或自然奥秘之总和，永远不能成为科学的认知对象。但人类可借助自然科学知识，站在知识的边界上体悟自然奥秘的无限性。由自然科学知识到承认无限自然奥秘的存在，当然不可能是一个程序化的推理过程，而只能体现为自然奥秘探究者的顿悟。

承认自然奥秘的无限性和人自身的有限性，不意味着主张放弃探究自然奥秘，相反，这恰恰要求我们反对各种“科学终结论”。正因为自然永远隐匿着无穷奥秘，所以，只要人类还生存着，自然科学就不会终结，因为它永远是探索性的、未完成的。通过自然科学去倾听自然的言说，恰好可成为人类追求无限(意义)的一种方式。

当然，超验自然主义只能是多种信仰(哲学的和宗教的)中的一种。现代哲学和科学探究的一个极为重要的结论就是：没有任何个人、党派或学术共同体能建立终极真理体系，也没有任何一个学科能成为终极真理体系，无论是哲学，还是科学，都不可能成为终极真理体系，永远都不可能！但超验自然主义是可以与科学交融的哲学思路，可以承继中国传统儒家、道家的思想精华，可为不信神者提供终极关怀。

第五节 生态文化其他层面

抽离了理念层面之后，还有语言、艺术、风俗、制度、技术、器物诸层面。以下逐一分析之。

一、生态文化的语言

语言是人类超越其他动物的根本标志，从而是人类文明的基本标志。通过不同语言的比较而分析文化差异，是语言学家、人类学家、历史学家等才能胜任的细致工作，此项工作不是哲学的任务。但我们可以设想，在生态文化中，表达和谐、平衡，关怀生命的词汇应该丰富一些，表达暴力和征服的词汇应该少一些。人们最常用的词汇能反

映时代特征，从而能反映文化特征。例如，在我国“文化大革命”期间，关于斗争的词汇特别丰富，什么“把阶级敌人打翻在地，再踏上一只脚，让他永世不得翻身”，“拿起笔，做刀枪”，“金猴奋起千钧棒，玉宇澄清万里埃”，“把阶级敌人斗垮、斗臭”，“斗则进，不斗则退”，等等。那时，许多斗争和冲突是人为的而不是不可避免的。当时斗争的频繁与斗争的语言有关。如今，我们正努力建设和谐社会，和谐、平衡开始成为中国人追求的理想，从而关于和谐、平衡的语汇(包括“互惠”、“双赢”、“共生”等)会丰富起来，这样就不会有人为的斗争和冲突。

文化中的语言当然是狭义的语言，即人类语言。本书第二章第三节曾论及自然的语言(广义的语言)。在此须指出，不可认为语言纯粹是人类建构的系统，我们必须通过倾听自然的言说，而不断修整我们自己的语言系统。21世纪我们之所以必须把凸显“征服”和“斗争”的语言转变为凸显“和谐”与“共生”的语言，就因为大自然已给我们无数的警示。生态文化的语言应该是主和的语言。

二、生态文化的艺术

人总是追求意义的，人是追求无限的有限存在者。现代文化激励人们以追求物质财富的方式追求无限(或意义)。当然，有人看重珠宝、古玩，现代更多人永不知足地消费科技含量高、设计“人性化”、包装精美的工业品，如汽车、各种电器。现代艺术的主要社会功能就是包装商业服务和工业品，满足人们的娱乐、休闲和审美需要，激励人们消费，推动经济增长，从而服务于“资本的逻辑”。但艺术可以为人们直接的意义追求敞开无限的空间。蔡元培等教育家、思想家曾主张以艺术代替宗教，就因为艺术能满足人们的超越性追求。王国维在介绍和评论德国文学家、美学家席勒时说：“希尔列尔(即席勒)以为真之与善，实赅于美之中。美术文学非徒慰藉人生之具，而宣布人生最深之意义之艺术也。一切学问，一切思想，皆以此为极点。”王国维原著，佛雏校辑：《王国维哲学美学论文辑佚》，华东师范大学出

版社 1993 年版，第 258 页。王国维认为，艺术和审美的境界是“无利无害，无人无我，不随绳墨而自合于道德之法则”的境界。“一人如此，则优入圣域；社会如此，则成华胥之国。”王国维原著，佛雏校辑：《王国维哲学美学论文辑佚》，华东师范大学出版社 1993 年版，第 257 页。可见，艺术可成为人们追求人生意义途径，可满足人们的超越性需要。历史上有这样的杰出艺术家，他们追求艺术，不是为了金钱，而是为了自我价值的实现，或说他们追求的不是艺术的“外在的善”，而是艺术的“内在的善”。但现代社会不支持这样的艺术家，这样的艺术家生前往往穷愁潦倒，死后才名声大噪，从而其作品才得到社会承认，其典型是高更。现代文化迫使艺术服务于商业。在未来的生态文化中，应进一步缩短人们的工作时间，使人们有更多的业余时间。这样，酷爱艺术的人就可以用追求艺术的方式追求人生意义，从而摆脱消费主义的模铸。这样，就可以逐渐创造出非商业化的艺术，从而促进多样艺术的繁荣和卓越。

三、生态文化的风俗

现代文化的风俗表现为生活时尚，它在很大程度上受制于商业和媒体，当然，大众的消费偏好和生活趣味也直接表现在时尚之中。现代时尚有三大特征：一是变化快，二是呈现去道德趋势，三是跨国界的或国际性的。这三大特征都与“资本的逻辑”有关。

快速变化的时尚催促着人们不断更换消费品，不断改变生活方式（消费方式），从而起到促销作用，使资本能灵活周转。这与日新月异的技术创新密切相关，例如，今天 IT 产品总在不断翻新，一种类型的消费品，如 MP3，流行了两三年，就会被新的、功能更多的新的消费品所取代。科技创新服务于资本增值，资本增值会加大科技创新的投入，从而进一步刺激科技创新。二者共同推动着时尚的快速变化。但人们在不断变化的时尚中，是否越来越有幸福感，是很值得怀疑的。

传统社会的风俗强有力地维系着道德。相当多的人自觉不自觉地按照风俗生活着，敢于伤风败俗者会受到冷落甚至严惩。也就是说，

传统社会(指前现代社会)的风俗是道德化的，道德渗透在风俗之中。社会精英为百姓之表率，百姓以精英为榜样，“君子之德风，小人之德草。”《论语》。而现代风俗的演变呈现为去道德化趋势。人们认为，生活中的许多维度是与道德无关的，如消费是与道德无关的，只要市场上有某种商品，我就可以根据自己的需要去购买，只要有某种商业服务，我就可以花钱享受这种服务。大众持这种态度显然有利于商家。风俗的去道德化正是现代道德失去传统道德的约束力的原因之一。传统道德在很大程度上是靠风俗而内化于人们的心灵的。与现代道德相比，传统道德当然有约束过严的弊端，比如，在中国某些地方，姑娘未出嫁之前若被发现与男人有染，会被家族处死(私刑)。这当然过于残酷。在今天的前现代国家还有比这更加残酷的私刑。2007年5月29日《青年参考》报道，一名17岁伊拉克少女被族人用石块砸死。少女被一群咆哮的男子从屋内拖出，随即被当街拳打脚踢，数秒钟之后，她已像胎儿一样蜷缩在地上，用胳膊护住脑袋，努力抵挡雨点般的石块。一块水泥砸了她的后脑勺，这致命的一击让她顿时血流满地，很快就一动不动。暴行仍在继续，接着就是男子们得胜的欢呼。受害女孩家住伊拉克摩苏尔市附近的别什卡村。在当地人眼中，她犯下的滔天大罪是爱上了一个异族少年。她属于“雅兹迪”(Yazidi)教派(库尔德人的一支)，而小伙子是逊尼派穆斯林，两派世仇难解。对于她的叔叔和哥哥们来说，她的行为已犯下死罪。因为“雅兹迪”教派严禁与不同信仰者通婚。这样的风俗当然应该被破除！

但现代风俗又走向另一个极端，它基本失去了维系道德的功能，致使道德几乎全靠法制震慑和人际监督维系。现代风俗已变成时尚，而时尚只是商业运营的背景。广义的时尚就是人们应时地采取的一套行为，人们之所以采取这样的行为，因为他们认为，从社会的角度看，在特定时间和情境中采取这样的行为是适当的。时尚关涉对提供身份认同的符号的采纳。这里的符号包括服装、珠宝、汽车、住宅、工艺品以及其他能在大众文化中标志意义的可见物品 John C. Mowen and

Michael S. Minor, Consumer Behavior: A Framework, Person Education, Inc., 2001, 277.。

今日时尚主要体现为消费时尚，当代营销学也把由时尚推动的消费称为“时尚消费”。研究营销学的学者说：“时尚消费的兴起，成为市场与文化、人与社会相沟通的一个交汇点，它代表了许多人性化、非伦理化、非标准化的诉求，人们在娱乐、消遣、消费中获得的身体的、心理的、精神的满足，也成为人的现代性发展的延伸。”王便芳：

《时尚消费中情感走向及营销对策》，载于《经济经纬》2006年第5期。在此，值得注意的是论者把人性化与非伦理化并列。在今日中国，“人性化”是个极为流行的词，意指对个人的关怀。在纠正极左路线漠视人权的错误时，“人性化”是个很具有道德、政治意蕴的语词，现在它与“非伦理化”并列，显然反映着当代话语的悖谬以及当代中国人价值追求的矛盾。过去的道德对人性束缚过严，破除过去的道德束缚，大约就是“非伦理化”，而这种非伦理化会使社会更加“人性化”，更人性化的社会当然是道德上更好的社会。

古代的风俗是民族性的，不同的民族有不同的风俗，即使不同民族的风俗能相互影响，但不可能像现代风俗这样表现为国际性时尚，如一种时装在巴黎流行，很快就会也在别国流行，更不用提麦当劳食品、好莱坞电影在世界各国的流行。因为古代的经济活动是相对封闭于特定国家或地域之内的，而今天的经济活动已是国际性的活动。资本在世界市场上流通，在全球寻找最佳投资途径，资本的全球流通和经济贸易的全球化势必推动时尚的国际化，因为资本在强有力地操纵着时尚。

现代时尚的这些特征都不利于生态健康。现代时尚刺激、推动着消费主义的流行，支持着消费社会的“资本的逻辑”，激励着人们的物质贪欲。去道德化倾向使人们忘记了自己作为消费者的社会责任。在消费社会，作为消费者的个人是可以通过自己消费偏好的改变而为社会承担道德义务的。西方国家有人主张抵制侵犯人权的国家或商业

集团生产的产品，也有人主张通过绿色消费而支持环保产业。后一点对生态文化显然十分重要。生态文化的风俗应有利于培养人们的消费责任，如培养绿色消费的责任，使人们不以铺张浪费、暴殄天物为荣，不以生活简朴为耻。在向生态产业转变的过程中，绿色产品的价格可能会高一些，但消费者不应只遵循“追求个人效用最大化”原则而选择廉价的非绿色产品，我们应该在自己可支付的范围内购买绿色产品，因为购买绿色产品就是对生态产业的支持。在污染性产业和生态产业较量、竞争的格局中，我们应该毫不犹豫地抵制污染性产业的产品，购买生态产业的产品。一个人坚持购买绿色产品似乎微不足道，但当这样的消费者日益增多时，绿色产品的市场就会扩大，这样就会促进产业结构向亲自然的方向转变。个人的选择似乎微不足道，但当负责的消费成为“时尚”时，社会就会发生巨变。

因此，生态文化的风俗应恢复风俗的稳定性，并应重新获得维系道德的作用，而不应像现代时尚一样几乎完全被商业所左右。

现代人的交往方式过分受商业影响，休闲、娱乐都离不开商业性服务，俱乐部也主要以夜总会的形式经营。在生态文化中，人们应创造新的交往方式，甚至学习古人，创造性地复活一些古人的交往方式，如诗社、画社、书院等。将来的非营利性社团可以为人们提供多样化的交往空间，从而削弱资本对时尚的操纵。可以断言，如果有越来越多的人摒弃了物质主义、消费主义价值观，资本对时尚的操纵力就越来越小。

四、生态文化的制度

现代制度有其合理之处，但不意味着不可改革。现代制度的逐渐生长与现代理念的逐渐深入人心密切相关。市场制度与民主制度都与自由和人权观念密切相关。传统社会制度的主要弊端在于统治者的权力受制度约束太小，而被统治者的自由被制度约束得过严，从而其权利被剥夺过多。即统治阶级残酷地压迫、剥削被统治者。启蒙之后，逐渐建立起宪政民主，这便对统治者(或治理者)的权力实行了法治化、

程序化的限制，使之不能不受惩罚地压迫、剥削平民百姓(公民)，同时使平民百姓的基本权利受到了法治的保护。这无疑是政治史上的伟大进步。但西方启蒙所带来的政治进步并没有同时导致启蒙学者们预言的道德进步。如果说政治与公共道德密不可分，那么可以说，现代民主政治带来了公共道德的进步，但没有带来私人道德的进步。实际上，私人道德水平大大降低了，所以，现代人的整体道德水平丝毫也没有提高。平民百姓获得了自由，他们的权利有了法治和民主的保障，但他们追求人生意义的方式却并不比传统社会的人们更高尚。你没有理由认为，拼命赚钱、及时消费比“富而好礼，贫而乐”更高尚，也没有理由认为拼命赚钱、及时消费比虔信上帝、拯救灵魂更高尚，现代人甚至也不比忠厚本分、知足常乐的古代中国农民高尚。

早在 18 世纪，法国著名思想家托克维尔就曾指出：“民主利于助长物质享受的欲望。这种欲望倘若没有节制，就会使人们相信一切都只是物质；再由物质主义用煽动这一享受的狂热来完成对他们的引诱。民主国家就是在这个宿命之循环中生长起来。看到这一危险并坚守到底是有益的。”转引自[美]雅克·布道编著，万俊人、姜玲译：《建构世界共同体——全球化与共同善》，江苏教育出版社 2006 年版，第 294 页。

实际上，人类正面临的生态危机与现代制度的价值导向(与主流意识形态的价值导向一致)密切相关。现代制度(以美国政治、经济制度为典范)因过分支持“资本的逻辑”而激励人们拼命赚钱、及时消费。这种制度又因为能最有效地保证民族国家追求富强而产生了全球性的示范作用(这与它能保障人权，满足人们的自然需要也有关系)。但拼命追求富强的国际竞争会使人类在生态危机中越陷越深！

生态文化当然不能抛弃市场制度和民主法治。就政治制度建制而言，人类还没有找到比民主法治更能遏制人间罪恶的制度。故民主法治必须被生态文化所继承。但民主法治不是一套铁定的、先验的制度，而是一种开放的、永远需要改进的制度。在生态文化中，需在保持民

主法治基本框架的前提下，探讨如何使思想精英的理性之思更有效地影响大众的问题。当然不是让思想精英成为“哲学王”或寡头统治者，而是让他们在培养和提高公共理性(public reason)关于“公共理性”的论述可参见 John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1996, Lecture VI。方面发挥更重要的作用。我们不能认为民主与物欲横流必然相伴。随着全球性生态危机的清晰呈现，相信人们有这样的理性：必须改变物质主义的消费偏好，否则我们将在物质享受的狂欢中走向灭亡！当这一信念融入公共理性时，民主就不再支持物欲横流。

市场制度在动员人们进行各种生产方面起着根本性的作用，它利用人们追求自我利益最大化倾向，用利益杠杆推动人们从事各行各业的经营、生产和创造。生态文化建设不能建立在人性改善的乌托邦梦想之上，所以它不能弃绝市场经济制度。但生态文化可通过其更合理的理念，促使人们改变信念，培养生态良知，甚至克服物质主义、消费主义价值观。这样，市场制度可和民主法治一起激励产业结构的转换，激励人们消费偏好的转换。当越来越多的人具有生态良知，具有对清洁环境和自然美的偏好时，就会有越来越大的呼唤生态产业和清洁生产的呼声，有越来越大的对绿色产品(或生态产品)的需要，从而逐渐发育出生态产品和绿色消费的市场。这样的市场会呼唤支持和激励循环经济和生态经济的制度。

生态文化的制度建设不能接受极端自由主义的指导，不能认为社会越加市场化越好。市场机制必须与政府治理相结合。在自由主义指导下的市场经济中，企业为社会担负的责任过少。通常认为，企业的天职就是赢利，只要它不违法经营，无论以何种手段赢利都行。在这种企业理念的指导下，许多企业想方设法地钻法律的空子以牟取利润，更不用提置道义于不顾。中国现阶段的环境破坏与这样的企业概念密切相关。许多企业造成了极为严重的污染(或外部不经济性后果)，就因为它们根本没有把保护环境看作自己的责任。在生态文化中，必须

制定扩大企业责任的法律、法规，如把保护环境规定为企业的责任，像德国、日本那样把回收废品也规定为企业的责任。

简言之，生活于市场经济制度和民主法治之下的人既可以是“经济人”，也可以是“生态人”，生态文化不要求把所有人都转化为圣人。“生态人”可以仍具有“经济人”的追求自我利益最大化倾向，但他们因为同时具有生态良知，而在道德上有所进步，在理智上更加开明(他们的偏好包括清洁环境、自然美、生态健康)。这样，人们的利益观会发生根本改变，利益不仅包括物质财富，还包括人际交往的改善、生态健康、环境宜人等。人与人之间的竞争或许是不可消除的。在生态文化中，人际关系仍会保持在适度的竞争张力之中，但由于利益观改变了，“经济”一词的意义也会改变，利用市场机制，用利益杠杆推动人们去维护生态健康是可能的。当然，不能设想仅凭市场就可驱使追求私利的人们自觉维护生态健康。

生态文化的制度应该有利于非营利性的非政府组织的活动。在由现代文化向生态文化的转型过程中，尤其应该鼓励以保护环境为目标的非政府组织的活动。

现代制度似乎支持信仰、价值多元化，实际上它表面的多元化维护着经济主义和消费主义的主导地位。可能有人说，许多发达国家的人都信仰基督教。但西方宗教改革之后，基督教就日益变得能与“资本的逻辑”兼容。今天的基督徒可以同时是经济主义者和消费主义者。由于现代制度过分支持“资本的逻辑”，故现代社会不是真正的能促进个人自由发展的多元社会。一个不会赚钱的人会被大多数人看作失败者，不管他在某些方面(比如绘画)如何卓越。主流社会对少数有独特追求的人们的贬抑，扼杀了他们的天赋，抑制了他们的创造激情。生态文化的制度应鼓励真正的价值多元化，鼓励人们在生活方式上的独创。在生态文化中，不仅任何宗教都不能提供统一的价值标准，金钱也不能成为统一的价值标准(即经济主义、消费主义不能居于主流价值观地位)。在这样的社会中，一个人不必因为自己赚钱很少而感

到自卑，他完全可以在基本需要得以满足的前提下，一往无前地追求自己所认定的最高价值。

自由主义者认为现代民主宪政和市场制度给信仰不同的人提供了—个中立的制度框架(基本制度是受国家垄断的暴力保护的，即违背基本制度者是会受到强制的)，至于个人持什么精神信仰，那是私人或特定族群的事情。但事实上，经济主义(甚至物质主义和消费主义)强有力地影响了现代制度的制定。经济主义(物质主义、消费主义)既是渗透进基本制度的意识形态，也是许多人的基本信仰(作为价值观和生活观)。笔者在此并非批评基本制度的中立性。能确立中立于不同宗教信仰的基本制度是政治文明的进步，在宗教、信仰多元化的今天架构—种中立的基本制度也是不同信仰者和平共处、彼此协作的基本条件。不可能有完全中立的政治、经济制度是一回事，努力使政治、经济制度对不同宗教和信仰保持中立则是另一回事。如果政治、经济制度公然偏袒某—宗教，压制其他宗教，那便必然导致思想专制。所以，政治、经济制度的中立性是制度建设的理想目标。笔者在此想指出，现代西方社会的基本制度虽努力保持其对各种宗教的中立性，但它却受经济主义、消费主义的过强影响，归根结底，受“资本逻辑”的有力约束。作为社会生活基本条件的制度应努力保障资源和财富的公平分配，以保障绝大多数人都能满足其基本需要，但它不必刺激、胁迫人们拼命赚钱、及时消费，它不应该特别偏袒和激励经济主义者和消费主义者。笔者不主张放弃基本社会制度中立于不同宗教和信仰的理想，问题是现当代制度与经济主义、消费主义信仰处于相互支持的关系之中，这样，基本制度对知足常乐者却具有巨大的压力。制度中立于宗教是可能的，但不可能中立于思想，因为任何“外在的制度”都是在某种思想的指导下确立的。针对现代制度的物质主义、消费主义和经济主义价值导向，我们必须认真检视指导当代制度建设的意识形态。

无止境的经济增长和物质消费量增长显然不是生活的必要条件，现代人不能忍受经济停滞，就因为他们已把物质生活的“改善”和消费档次的提高当作人生的基本意义。人们之所以这么理解人生意义，与现代制度的胁迫和现代意识形态的劝诱密切相关。生态文化的制度建设必须摆脱物质主义、经济主义和消费主义的影响，必须抗拒“资本的逻辑”的强力制约。生态文化的制度必须保障物质财富的公平分配，消除资本主义的严重贫富悬殊，使每个公民都能得到基本的物质生活资料，同时激励不同个人真正个性化的发展。生态文化制度的中立性将体现为保障每个公民的基本权利(继承现代民主制度的积极成果)，保障每个公民的基本生活条件，但不再激励人们拼命赚钱、及时消费。就此而言，北欧的福利社会，而非美国这样的富裕社会，更容易向生态文明过渡。

货币的产生无疑代表着文明的巨大进步。资本主义“使万物皆商品化”，把货币的魔力凸显到无以复加的程度，从而空前地提高了物质生产的效率，这也是具有重要历史意义的。货币是社会的一般价值符号，它只能代表人们共同追求的价值，以及有一定数量的人群共同追求的价值。货币代表不了极少数个人追求的独特价值，对个人来讲，其独特追求对于其生活幸福是极为重要的。一个社会的制度若过分支持市场化，就会把占有货币当作衡量个人价值实现的唯一标准，这样的社会必然是压制个性和文化(狭义的)创造性的。

生态文化的制度应保障每个人的基本需要的满足，同时真正鼓励人们的多元价值追求。只有在这样的社会中，个人才能获得最为全面的发展。为保证社会的物质富足，必须保留市场经济制度，即必须保留利用金钱去刺激人们从事各行各业活动的制度。马克思、恩格斯设想的那种完全消除社会分工界限、劳动成为人们“第一需要”的理想社会离现实还十分遥远。任何一个社会都会有许多工作枯燥甚至极为艰辛的行业，没有金钱的刺激，就没有人愿意从事这些行业。更不用说，为保持物质丰富，社会必须具有强有力的动员人们从事物质生产

的机制。就此而言，市场经济制度是必要的。但是，为了纠正资本主义的错误，生态文化的制度必须通过政府掌控的“第二次分配”去鼓励道德进步、精神提升，去激励各种非功利性的文化创造活动。

五、生态文化的技术

技术的转变是关键性的转变。只有当人类实现了从征服性技术向调适性技术的转变时，才能说我们已从现代文化转向了生态文化。

为实现技术的根本转向，必须有科学的根本转向。现代科学是以说明和预测为主旨的科学。尽管科学属于理念层面，但由于科学与技术关系太密切，故谈论技术时，不能不谈论科学。在生态文化中，我们须由纯粹说明和预测的科学走向理解的科学(详见第六章第三节)。生态学正是这样的科学！

有了理解性的科学才有生态技术。理解性的科学是比分析性、还原论的科学更复杂、更高级的科学，生态技术也是比征服性技术更复杂、更高级的技术生态文化中的科技不是抛弃现代科技后重新发明的科技，而是在扬弃现代科技的前提下发展起来的科技。现代科技的成果会被生态科技所继承。

由征服性技术向生态技术的战略抉择“不能简单地建筑在单个技术而论的基础之上”，而应该是“在技术大系统的规模层次上(运输方式、能源分运网络、城市化、道路网、领土整治等)的统筹抉择”[瑞士]苏伦·艾尔克曼著，徐兴元译：《工业生态学——怎样实施超工业化社会的可持续发展》，经济日报出版社 1999 年版，第 102 页。

20 世纪 60 年代，现代生态学奠基者之一、美国人霍华德·奥德姆，把生态技术定义为：“人类对环境的操作，运用少量的补充能量，以达到控制那些系统的目的，在那些系统中，主要的能量流继续以自然界为来源。”生态技术主要建立在三个设想上：(1)自然生态系统具有自组织能力(self designing capacity)；(2)保留那些似乎“没用的”生态系统，如湿地；(3)能量自给自足(self sustaining

system)，一个经改定了的生态系统应该只使用最少的外来能量，也就是尽可能使用太阳能和微生物(生物质能)。[瑞士]苏伦·艾尔克曼著，徐兴元译：《工业生态学——怎样实施超工业化社会的可持续发展》，经济日报出版社 1999 年版，第 106 页。

瑞士学者苏伦·艾尔克曼认为，“生态技术主要针对多少被人为改变了的生态系统”，“且只针对一些局部的特殊情况部分地解决问题”，“而工业生态学针对整个工业体系，其目的是使之在总体上接近于自然生态系统”。[瑞士]苏伦·艾尔克曼著，徐兴元译：《工业生态学——怎样实施超工业化社会的可持续发展》，经济日报出版社 1999 年版，第 107 页。

艾尔克曼所说的工业生态学由“工业生态学”这一概念可看出作者的思想倾向，他不认为“工业”一定是反生态的，认为工业系统是可以与地球生物圈和谐共生的。就是广义的生态技术。

生态技术是调适性技术。如在森林中，可能会出现某种繁殖过快、严重危害林木生长的昆虫。在工业文明中，解决问题的常见办法便是喷洒农药，杀灭“害虫”。生态技术则可能采取完全不同的措施：扩大“害虫”天敌的种群，抑制“害虫”的种群，以调适生态系统，使之回归平衡状态。调适性技术不再受征服自然的野心的激励，但不必放弃对自然物的控制和改造。调适性技术的主要努力方向是调谐地球生态系统，使之保持动态平衡和生机，它应努力把对自然过程的干预限制在地球生态阈值之内。管子关于“人与天调”的思想非常值得我们阐扬。管子说：“人与天调，然后天地之美生。”《管子·五行第四十一》，载于《诸子集成》第 5 卷，上海书店出版社 1986 年版，第 242 页。现代技术日益陷入征服自然的恶性循环之中。由于自然永远隐匿着无限多的奥秘，故无论人类技术如何发达，都不可能达到随心所欲地改造环境的水平。人类对地球的征服力度越大，不确定的灾难性后果越严重。走出恶性循环的唯一出路是，记取“人与天调”的教训，以生态学为指导，调谐人类与地球生物圈的动态平衡关系。

在生态价值观和理解性科学指导下的技术可以继承现代技术的许多成果。信息技术则可以直接为生态文明所用。在美国蒙大拿大学哲学系教授阿伯特·博格曼 (Albert Borgmann) 看来, “信息技术变成了后现代经济的发动机。现代经济已可能患上过分地大批量生产商品带来的僵化症, 和遭受它在环境中造成的有毒条件所导致的缓慢的 (如果不是致命的) 中毒。信息处理方式开辟了许多新的生态龕 (niches), 要求用顾客化的商品和精致的服务来填充。它有利于监控和净化环境, 以节约方式使用和循环使用资源。信息本身变成了一种宝贵的资源和精疲力竭的地球所易于承担的消费品。” [美]A. 博格曼著, 陈一壮译: 《信息与现实》, 载于《山东科技大学学报》2006 年第 3 期, 第 8 页。现代经济不仅 “可能患上过分地大批量生产商品带来的僵化症”, 而且事实上因 “大量生产——大量消费——大量废弃” 而造成了巨大的生态压力。信息技术可转化人们的物质消费欲望, 即可通过信息消费的方式部分满足人们原来必须通过物质消费才能满足的欲望, 从而缓解人类物欲对地球生态健康的冲击。但这必须伴随着人们价值观的改变才能成为现实。

六、生态文化的器物

文化的器物层面与技术层面有最为直接的相关性, 有什么样的技术, 就有什么样的器物。工业体系生产工业品, 我们希望, 在生态文化中, 生态工业体系生产生态产品。

利用化石燃料做能源的现代工业是现代文化的硬性标志。随着人口的增长和现代生活方式的全球性影响, 人类不得不使用化石燃料, 因为生物资源无法满足日益增长的人口的物质需求。更严重的是, 在现代文化中, 不仅人口增长, 而且一代人更比一代人贪婪。你完全不能设想现代人完全用木柴或农作物秸秆做饭、取暖……但化石燃料的大量使用以及化学工业的扩展, 正是现代环境污染和生态破坏的直接原因。呼唤生态经济的西方学者们宣称: “随着新世纪的开始, 化石燃料的时代走到了穷途末路。” [美] 莱斯特·R. 布朗著, 林自新等译:

《生态经济——有利于地球的经济构想》，东方出版社 2002 年版，第 110 页。

在生态文化中，人类必须寻找新能源。莱斯特·R. 布朗认为，这种新能源就是太阳能/氢能，采用太阳能/氢能的便是“氢能经济”[美]莱斯特·R. 布朗著，林自新等译：《生态经济——有利于地球的经济构想》，东方出版社 2002 年版，第五章。

“世界能源经济重新建构之后，其他经济部门也会发生变化”[美]莱斯特·R. 布朗著，林自新等译：《生态经济——有利于地球的经济构想》，东方出版社 2002 年版，第 111 页。。莱斯特·R. 布朗的预言也许过于简单，因为如何实现由化石燃料经济向清洁燃料经济的转化，将是生态文化中最重要科技攻关项目之一，需要一代又一代科技工作者的努力。

实现了能源革命，就不难生产生态产品和环境友好性产品。生态产品和环境友好性产品应成为生态文明中人们使用的主要物品。

随着文化其他层面的改变，人们对物品的需求量会保持在适度的范围，产业部类也会发生巨大的改变。随着人们价值观的改变，人们的消费偏好会改变，如对电子产品、文化产品的需求量可能提高，对汽车一类商品的需求量会趋于稳定。

值得注意的是，器物对文明的作用一向不限于满足人们的基本物质需要。器物总具有符号价值。即使是古代文明，也需要通过器物去标志不同阶级、阶层、群体的社会地位、政治地位或身份。如中国古代皇宫使用的器物象征着皇家的至尊。各种礼器则更有标志社会地位和政治地位的象征意义。

然而，古代社会器物的符号意义与现代工业社会器物的符号意义根本不同。古代社会的物质生产相对不足，物质生产的主要目的是满足人们的基本需要。除皇家和官宦之家外，人们劳动主要是为了获取生活必需品。现代社会不是这样。现代的物质生产几乎完全从属于“资本的逻辑”。进入消费社会以后，人们拼命赚钱、努力工作，也

主要不是为了满足基本物质需要，他们或为制度化的职场竞争所迫，或为追求人生的成功。现代消费社会消弭了基本需要和意义追求之间的界限，它用日益丰富的商品等级和商业服务等级编制一个价值符号体系。这个价值符号体系就是一个价值阶梯，例如，今日中国不同品牌和价格的轿车就构成一个标志人生成功程度的价值符号系列：如果你只买得起“夏利”，就表明你刚踏上人生成功的道路；如果你能买得起“宝马”，则表明你已跻身成功人士行列；……现代制度支持的由物构成的价值符号体系激励着人们在社会等级阶梯上攀登，从而支持着资本的周转和流通，激励着经济的增长。但人造物体系的扩张与生态健康是相互冲突的。

在生态文化中，市场必须受政治、道德和科学的制约，资本也必须受政治、道德和科学的制约。当然不是回到“政教合一”的专制制度，而是在民主法治的制度框架内实现政治、道德和科学对市场和资本的调控。人们价值观的改变和制度的改变，会淡化物的价值符号作用。有生态良知和较高境界的人们不会再以拥有尽可能多的物质财富为荣，他们对器物的追求会限于基本物质需要的满足，他们的意义追求将不再依赖于金钱和物质财富的增加。

以上对生态文化的描述只是粗线条的，基于对现代文化的批判性反思的，正面的论述还十分贫乏。这项研究需要有更多人参加（更不用提能否建设生态文化事关人类的生死存亡）。笔者只是抛砖引玉，竭诚欢迎方家指正！

第六节 生态文化与环境正义

笔者能预期，本书的表达会受到重视环境正义的研究者的批评。有些极为重视环境正义的研究者认为，舍环境正义而讲环境伦理纯属空谈。本书频繁使用的“人类”一词也是环境正义研究者所讨厌的。在他们看来，“人类”是个抽象概念，环境问题是具体的问题，环境破坏对不同阶级、地区、人群造成的祸害是不一样的，不同阶级、阶

层，不同国家、地区的人与环境危机的产生有不同的关联，必须具体分析不同阶级、阶层，不同国家、地区人们的具体情况，不能只笼统地谈全球性环境危机，更不能不加分析地说环境破坏是人类的罪恶，有些人完全是无辜的。环境正义论提出了一些重要、正确的观点，值得深入研究。但环境正义论代替不了一般的环境哲学，对环境污染责任和污染受害者的具体分析，与对环境危机产生的一般思想根源批判也不相矛盾。没有必要把环境正义论与一般环境哲学对立起来。

稍有历史常识的人都知道，现代全球性的环境破坏(或生态破坏)与现代工业文明的勃兴密切相关，与“大量生产—大量消费—大量抛弃”的现代生产、生活方式密切相关。而西方发达国家是这种生产、生活方式的始作俑者。在西方的示范和胁迫之下，地球上的所有民族都不得不走现代化的道路。今天，几乎所有不发达国家都在努力谋求发展(注意：“发展”是个典型的现代性名词)，努力实现现代化。在西方工业化的过程中，西方人已消耗了大量的地球资源，已严重地破坏了地球的生态状况。今天，他们已经很会保护自家的环境了，已经很重视环境价值了。因此他们利用自己的经济、技术优势，把重污染产业转移到第三世界国家，甚至输出垃圾。在他们的版图上又有了蓝天白云，又有了青山绿水，于是，他们有了指责第三世界国家的资本。他们指责第三世界国家破坏了“地球的肺”、“地球的肾”，等等。似乎地球被弄成今天这个样子是第三世界国家的责任。这显然是不公正的。今天，人口相对少的发达国家，人均消耗的资源远多于发展中国家人均消耗的资源，发达国家的人们不愿降低其物质生活标准，所以不会自愿降低其人均资源消耗量。正因为如此，在面对全球变暖这样的全球性问题时，他们不愿承担与其消耗相应的责任，如美国仍然拒绝执行《京都议定书》，这同样是不公正的。

但面对第三世界的发展态势，我们不得不正视地球生态危机的严酷性。像中国和印度这样具有悠久历史和众多人口的国家，在受到西方列强入侵之前，本来都按各自的传统“发展”着，西方现代化所形

成的全球化竞争浪潮逼迫它们走上了现代化道路。如今，13 亿人口的中国和 10 亿人口的印度都比较顺利地行进在现代化的道路上。

“大量生产—大量消费—大量抛弃”的生产、生活方式正迅速取代传统的生产、生活方式。就中国而言，由于经济、技术还不够发达，便不得不引进、发展一些西方国家不愿放在自己国家的污染性的产业（但这些产业对西方人的消费很重要，如钢铁产业）。所以，今天第三世界国家的环境状况确实十分令人担忧，中国的环境和生态状况尤其令人担忧。不到地球 1/4 人口的西方发达国家的发展已把地球破坏得百孔千疮，人口众多的第三世界国家几乎都在全力以赴地谋求发展，那儿的人民都希望过美国人的那种富裕生活，即家家有空调、户户有汽车。那么这种全球发展会不会造成地球生态系统的彻底崩溃呢？完全可能！

怎么办？不让第三世界国家发展显然是不公正的。美国人平均每户有一辆以上的汽车，为什么不让中国人也每户拥有一辆汽车？唯一的出路是全球各国共同协商，以共同保护地球。这便又引出一个极有争议的问题：全人类的共同利益问题。在非人类中心主义者看来，存在很具体的全人类的共同利益，这便是地球的生态健康，这是可用环境科学和生态学清晰地加以定义的。人类如果不齐心协力地保护地球，就可能一起走向毁灭的深渊。可见，地球的生态健康就是全人类的共同利益。但这种观点受到了两个方面的批判：（1）坚持用阶级分析方法分析一切问题的极左派，（2）从地域视角出发的环境正义论。以下试分别述之。

在只会用阶级分析方法分析问题的学者看来，说到利益必须辨明是哪个阶级、哪个集团、哪个国家的利益，所谓“全人类利益”只是一个抽象的概念，在现实中根本不存在什么全人类的利益。这一派学者可以结合现实中发达国家向第三世界国家转移污染性产业和输出垃圾，在国际贸易中设置“绿色壁垒”等事实，证明生态保护论是资本主义国家维护资产阶级利益的意识形态。

另一个否认存在“全人类利益”的观点是从地域视角看问题的环境正义论。其要点是：环境哲学所用的“人类”概念是个抽象的概念，其实只有生活于不同文化、不同环境，属于不同民族、阶级和阶层的具体的人；谈论人类整体利益掩盖了强势阶级(阶层或群体)对弱势群体(或阶层)的压迫，掩盖或忽视了利益主体的差异性及其利益主体之间的对抗性，使环境保护成了“美丽的空话”或不公正的暴行；环境伦理所谈论的环境和自然不是“科学之眼”下的环境和自然，就是浪漫主义想象式的环境和自然，这种环境和自然观念只能代表“中产阶级的偏见”，这种偏见借科学的权威而压制了下层人以及第三、第四世界人民的环境“想象”，而后者往往包含着更正确的对人与环境之关系的理解。

显而易见，这两种批评有一共同的观点：环境哲学抽象地强调了人类的共同利益，抽象地描述了环境的整体性。笔者认为，阶级分析学派和地域视角的环境正义论正确地指出了环境哲学的某些弊病，但其基本观点是十分片面、狭隘的。

让我们先谈谈“科学之眼”问题。笔者一向不遗余力地反对科学主义参见卢风著：《人类的家园》，湖南大学出版社 1996 年版，第 159—222 页。，但认为不能否认科学的相对真理性。科学、哲学、宗教、艺术等在人类文明中各有其不可替代的作用。在说明经验现象方面、在探究自然事物的奥秘方面，没有什么智力探究形式比科学更有效，在解决具体问题方面，也没有什么比科学技术更有效。在 21 世纪的今天，一种哲学世界观(自然观)如果不能充分吸收现代科学的成果，就肯定没有任何说服力。哲学必须超越具体科学的结论则是另一回事。现代生态学的诞生代表着科学的一次伟大革命。长期以来，以物理学、化学、生物学为典范的科学是高度分析性的、专门化的，它们对世界的理解是还原论和机械论的，这种世界观(自然观)是错误的，它所指导的人类实践是征服自然、改造世界笔者认为“改造世界”和“改造自然”都是不确切的说法，世界或自然是无限的，有限的人

类改造不了无限的实在，但人类为了生存和发展不得不改造环境。当然，我们也常常用“世界”表示我们的生活环境，所以“改造世界”只能被理解为改造环境。

的实践，所导致的恶果就是全球的生态破坏。生态学则是高度综合性的实证科学，它综合采用了物理学、化学、生物学、社会学、人类学甚至哲学的理论成果和方法，倡导整体论和有机论的世界观(自然观)。它不仅定量地分析生态系统的结构和特征，观察生态系统内各部分(包括诸物种)间的互动，还注重把握生态系统的整体状态，并注重对地球生态系统的整体性研究。它要求人类的生产、消费不仅遵循物理学、化学、生物学规律，还要求遵循生态学规律，服从地球生态系统的物质、能量和信息循环。人类实践的历史将证明，能否遵循生态学规律生活将是决定人类生死存亡的事情。所以，生态学是环境哲学必须加以尊重的科学，当然哲学伦理学不能停留于生态学的具体结论，必须在与之对话的过程中超越它。可见，环境正义论对“大地伦理”等环境伦理学的指责是没有道理的，环境哲学必须以生态学为知识资源。环境哲学要考察人与自然以及自然物之间的价值关系，必须运用“地球”、“环境”、“生态系统”、“小生境”、“生物”等概念，必须从现代自然科学(包括生态学)中吸取知识营养。科学能较精确地揭示水体污染、大气污染、臭氧层破坏的程度、全球变暖的态势，报告地球物种灭绝的速度，说明森林、湿地、荒野的生态价值。环境哲学不向科学借用这些知识，从哪儿获取其知识营养呢？难道像某些环境正义论者所倡导的那样，从前现代文化中去获取其知识营养吗？比如像山有山神、河有河神这样的信念？笔者主张在知识与智慧之间作出区分，科学提供最可靠的知识，哲学、宗教、史学、文学艺术则阐释、提供智慧卢风：《知识与智慧：现代文化的二律背反》，载于《社会科学辑刊》2000年第3期。，知识与智慧是可以互相促进的。在科学知识的有效性已得到充分证明的21世纪，试图把一门

学科奠定在前现代知识的基础之上，那么该学科肯定是没有说服力的，从而也不会有什么现实的作用。

所有的前现代文化都有其重要的价值，研究原始文化，研究土著人的生产、生活方式，研究他们的自然观，对于纠正现代性的种种弊端也是有教益的。像保护生物多样性一样去保护文化多样性也是非常重要的，尊重土著人的生活方式和风俗习惯应是现代民主政治的内在要求。但承认文化的多元性，承认多元主义的合理性，并不意味着认同相对主义，更不意味着认为只有前现代的甚至原始的思想才是正确的。笔者对现代工业文明多有批评参见卢风著：《享乐与生存——现代人的生活方式与环境保护》，广东教育出版社 2000 年版。，但我们必须认识这样一个严酷的现实：我们的确已进入全球化时代，今日世界的经济显然正呈现全球化趋势，全球化的市场已经形成，全球大体统一的经济贸易规范体系已经初步形成，民主政治也已成为全球政治的基本趋势。毫无疑问，今日的全球化是以现代性为指南的全球化。全球化浪潮已形成一个至大无外的漩涡，它不容任何一个民族袖手旁观。不加入全球化“游戏”的民族国家会遭到无情的打击，塔利班领导的阿富汗和萨达姆领导的伊拉克就是例子。把民主政治的原则推广到国际政治，就应得出尊重每一个民族的自主性的原则，但实际上各民族国家在利益争夺中根本不会遵循这一原则。在全球化的浪潮中，我们既要看到国际关系中的种种不公，揭露以美国为首的发达国家谋求世界霸权的本质，又要看到今日的人类确实已不同于前现代的人类。如阿培尔(Karl Otto Apel)所说的：我们今日处境的主要事实是，今天的人类活动与千年以前已截然不同了。今天的人类活动已具有星球性的影响，我们必须为此而承担责任。而承担这种责任只能采取不同传统和生活方式彼此协作的形式 Sander Griffioen, What Right does Ethics Have? Pubic Philosophy In a Pluralistic Culture, VU University Press, 1990, P.13.。

如果我们能较为全面地看今日世界，就可看出，一方面仍存在不同民族国家之间的利益冲突，在任何国家内部仍存在不同阶级、不同阶层的利益冲突；另一方面人类的共同利益已清晰可辨。经济主义和消费主义在全球的流行正把人类引向日趋激烈的破坏自然环境的“战争”，人类若不能走出现代性的困境，就可能走向毁灭。如果世界各国人民都能充分认识到地球环境危机的严重性，就该通力合作。全球协作当然不能以牺牲第三世界的发展为代价。发达国家的人们正“在物质丰饶中纵欲无度”（布热津斯基语），没有理由要第三世界的人民饿肚子。全球环境破坏的始作俑者应承担更多的责任，他们应该支援第三世界国家，帮助第三世界国家保护森林、湿地、江河、湖泊等，而不应该向第三世界转移污染性产业，更不应该向第三世界输出垃圾。但发达国家的人之所以不肯为保护环境而援助第三世界，就因为现代发展观蒙蔽了他们的眼睛，使他们看不到全球利益，看不到帮助第三世界保护环境就是维护自己的利益。

环境哲学为关注人类整体性行动的可怕后果，不得不使用“人类”这样的类名词；但环境哲学也应该关注国际关系中的不平等，反对国际交往中形形色色的以强凌弱的行径。我们还应该把环境哲学与现实中的环境主义运动适当地区分开来。二者之间确有难分难解的关联，但并非每一个环境伦理学家都要对环境运动中的过激行为负责任。马克思曾宣称自己不是马克思主义者，就因为许多打着马克思主义旗帜的人曲解了他的思想，更有许多“马克思主义者”在实践中背离了他的思想。不同学者的视角不同，思想兴奋点不同，所以有些学者更多地关注一般问题、整体性问题、人类文明的整体走向问题，另一些学者则更多地关注地域问题、弱势群体的生存问题、前现代土著人的文化问题。这些研究是可以互补的，任何一方都不必否认或贬低另一方。威胁着人类生存的不是史怀哲和利奥波德等人倡导的环境伦理，而是正辐射着巨大影响力的“大量生产—大量消费—大量抛弃”的生产、生活方式。

环境正义论还研究造成全球性环境污染的具体责任问题。如生态社会主义者坚决反对说人类破坏了自然环境，因为是富人(资本家)主导着现代社会的发展方向，穷人是无辜的。所以，你必须分析哪个阶级的人是环境污染或生态破坏的罪魁祸首，而不能说人类是环境污染或生态破坏的罪魁祸首。其实，人们会在不同语境中使用不同的语词。在一般地讨论人与自然之间的关系时，免不了要用“人类”这样的类名词。重新审视人与自然之间的关系与具体分析不同阶级的生态破坏责任是不同层次的问题。我们可以在哲学语境中说，人类对自然的宰制态度是现代全球性环境危机的思想根源，也可以在政治学、社会学层面分析不同阶级在现代化过程中所起的不同作用，进而分析它们对生态破坏的不同责任。在哲学论域中谈论人与自然之间的关系不至于在政治层面“掩盖强势阶级(阶层或群体)对弱势群体(或阶层)的压迫”，在哲学论域谈论人类对自然的征服不至于在社会生活中“掩盖利益主体的差异性 & 利益主体之间的对抗性”，也不至于使环境保护变成“美丽的空话”或不公正的暴行。

环境正义论者指出，环境受到污染，富人可免受污染之害，而穷人却首当其冲。例如，某地自来水受严重污染，富人可买商店里的纯净水，而穷人却无法支付此项额外负担。又如，资本总是往最能增值的地方流动，人们建设任何项目都按成本—收益计算法进行计算。于是垃圾处理厂总是建在城市地价最便宜的地方，而地价最便宜的地方势必是穷人居住的地方，于是穷人受害最深。环境正义论呼吁公平地分担保护环境的责任，呼吁保护贫穷阶层和弱势群体的利益，强调人人都有生活在清洁环境中的权利。这些思想和呼吁都是重要的。如果说自由、平等、人权、公平是现代性的基本理想，那么这些理想从来就没有完全实现。在最自由、最民主的美国，也仍有种种不公。生态危机和环境污染带来了环境资源和环保责任分配方面的新的不公。环境正义论可促进现代社会进一步趋于公平。

但由过去和现在不同阶级在环境污染中受害的不同而否认环境危机的全球性特征是不对的。在局部环境污染迅速加剧时，富人诚然可利用自己的收入优势而暂时逃避污染之害，但就地球生态恶化的总趋势而言，所有人都无法逃脱生态灾难的惩罚。正如贝克所言，那些推动现代化建设并从中发财的人们也许能利用自己的经济优势而避难于一时，但风险迟早也会降临到他们头上；生态灾难和核微尘是无视国界的；这些危险不仅是对健康的危险，最终也是对合法性、财产和利润的危险（详见第六章第一节）。认为富人总可以用金钱躲避生态灾难，夸大了金钱的作用。富有并不意味着可以逃避一切灾难，金钱没有那么大的魔力！在生态破坏的某个临界点上，再多的金钱都无法恢复生态健康。

环境正义论和环境哲学一样也没有形成一致的观点，其倡导者的立场也不尽一致，有人持生态社会主义立场，有人持自由主义立场。

总之，环境正义论大致是在现代性思想基本框架内为应对环境问题而兴起的正义论。因为它未突破现代性樊篱，故只关心人与人之间的关系，而不关心人与自然之间的关系。它不会像里根那样呼吁保护动物权利，更不会像利奥波德那样呼吁人类在生物圈中主持公道。环境正义论者往往指责非人类中心主义环境哲学是不切实际的空想，他们的理由是，人与人之间尚未有真正的公平、正义，何谈人与自然之间的公平、正义？人的生命尚未得到敬畏，何谈“敬畏生命”？这一思路与施韦泽等人的思路正好相反。在施韦泽看来，只有“敬畏生命”才能实现真正的人道。只有“敬畏生命”才能实现“永久和平”的理想，即仅当人类能善待一切生命时，才能彼此善待。同样，只有“敬畏生命”人类才能走出“核战争”的阴影，只有“敬畏生命”，才能带来人类的全面进步。

罗尔斯在其《正义论》中说：“正义是社会制度的第一美德，正如真理是思想的第一美德。” John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1999, 3. 生态文化的制度建设既要坚持

谋求人间的正义，又要谋求地球生物圈中物种间的公平。鉴于今日世界的贫富悬殊和分配不公，罗尔斯的正义论是重要的，环境正义论也是重要的。鉴于现代化发展对野生动植物生存空间的严重挤占和日益严重的物种灭绝，仅有人间正义是远远不够的。我们可以设想这样一个人类世界：保持资本主义制度的基本框架，永不知足地追求物质财富，财富分配已达到了这样的公平程度——全球人口中已没有任何人挨饿受冻，但人类对自然的征服态度一仍其旧。这将是一个具有更高“效率”的征服自然系统的人类，也将是一个会更快地走向生态崩溃的人类。因为在这样的社会条件下，人类共同体内部的冲突得到了缓解，人对地球的榨取却升级了。可见，生态文化必须既有人间的公平，又有生物圈内的公平。生物圈内的公平不再是现代社会内部的个体主义的公平，它只要求尊重每一个物种的生存权，而尊重每一个物种的生存权，就是尊重生态系统的完整、稳定和美丽。

说生态文明是人类文明的必由之路，不等于说未来的各民族文化将趋于一种完全同质的文化。当代世界文化的演变特征是：一边呈现明显的全球化趋势，一边表现为多元化。全球化与多元化可以并行不悖。全球化的典型体现是经济全球化。既有人欢呼经济全球化，也有人反对经济全球化，因为资本的全球流动让有些人（某些资本持有者）获利，使有些人受损。但现实是无情的！一方面全球化是现代性大化流行的必然趋势，另一方面多元化又是无法归并的。正确的态度是，利用现代化提供的全球通讯和全球交通的科技条件和全球贸易的基本制度框架，逐渐促成全球化向生态文明过渡，使生态文化成为未来的主流文化。在生态文化的基本框架中，各民族、各地域仍可充分展示其文化的独特性，从而保持和培养世界文化的多样性。

生态学本身是极为重视多样性的，认为生物多样性是生态健康的必要条件。在现代政治层面，人们都明白，信仰和思想的多元性或亚文化的多样性是民主政治的必要条件。在未来的生态文化中，文化的多样性也将是文化健康的必要条件。

结束语

结束语

在结束本书的叙述之前，简洁概述一下全书表达的基本思想。

一、超验自然主义的形上学

笔者认为，超越于人类之上的终极实在的消失，是现代性最严重的事件之一，全球性的环境危机与终极实在的消失有内在的联系。

人是有限的存在者，无论就个人而言，还是就历史发展着的人类全体而言，人都只是有限的存在者。人的生存与生态环境不可分割，人须敬畏自然才不致肆意破坏生态环境。

初民都有对自然的敬畏，他们通常认为自然物也是有灵性的。西方思想经过柏拉图而走向一神教，这是“自然去魅”的重要步骤。一神论的基督教把万物有灵论、自然神论和泛神论统统斥为迷信或异端邪说，认为人和自然界的万事万物都是上帝创造的，上帝是终极实在，自然不是终极实在，人只能敬畏上帝，敬畏其他存在者便是愚蠢的“偶像崇拜”。但中世纪人没有像现代人这样肆无忌惮地榨取自然、破坏环境，因为基督教反复告诫人们，面对上帝，人只是可怜的罪犯（犯有原罪）。人可享用上帝赐予的一切自然物，但切不可觊觎上帝的创世智慧，人该珍惜上帝赐予他的一切。基督教的存在论可表述为“存在的巨链”：上帝、天使、人、自然物。这是个等级森严的巨链，上帝作为世界的造物主而居于存在者的至高位置，若以主体性论之，则上帝的主体性是绝对的主体性。天使的智慧低于上帝的智慧，而高于人的智慧。在中世纪人看来，人虽高于一切自然物，但其主体性是微不足道的，人应该无条件地服从上帝的旨意。尼采对基督教的这一思想深恶痛绝，他指责基督教奴化了人类。

西方现代性既是对中世纪基督教思想的反叛，又有对基督教思想的继承。其反叛就体现为对被奴化的“罪犯”地位的强烈不满，体现为主体性的觉醒和理性的独立。在西方启蒙时代，启蒙思想家们对基

基督教思想进行了深刻的反思。当笛卡儿用“怀疑的自我”去检验上帝和外部世界是否存在时，人便挺立为上帝，挺立为绝对主体！笛卡儿之后的彻底的理性主义者认为，断定上帝、天使存在的命题实际上经不起理性的检验，或无法用理性加以检验。于是，在基督教的“存在巨链”中，上帝、天使一类的超自然存在者被删去了。恰是这种保留了“存在巨链”之等级结构的删除，体现了现代性对基督教思想的继承。“存在巨链”的等级结构被现代思想继承了，只是删除了这个巨链中上帝、天使一类的超自然存在者。经此删除之后，人在这个巨链中挺立为“绝对主体”，一切非人自然物都是毫无主体性的客体。科学家可把自然物分成不同的系列而排在作为主体的人之后，这样，删除了超自然存在者的“存在巨链”就是：人、动物、植物、微生物、矿物……在这一巨链中，人与非人动物之间的差别是根本性的差别，只有人有理性或主体性，从非人动物开始的一切存在者都没有理性和主体性，它们都只是可被人类认知和改造的客体。人类生存所绝对依赖的终极实在消失了，人绝对地依赖他自己，“要创造人间的幸福，全靠我们自己”。没有什么真正的能管束人类的力量了，人类可以通过认知自然而控制、征服自然，从而创造出尽可能舒适的人工环境，直至可在宇宙中为所欲为。人们用科技手段榨取自然，通过现代市场联合不同个人，形成巨大的控制自然环境的联合力量。但摆脱了“罪犯”地位的人的胡作非为，终于导致了全球性的生态危机。

我们可通过中国传统儒家的存在论去反观西方存在论的弊端。在儒家思想中没有“造物主”概念。存在的只是包括人在内的天地万物。人在天地间与万物同流。儒家没有把存在者划分成一个等级森严的系列，人可赞天地之化育，可“与天地参”。这种存在论可较好地与现代生态学和新物理学表达的世界观相协调。面对今天全球性的环境危机，正需要把征服自然的态度转变为“赞天地之化育”的态度。儒家的存在论与基督教存在论相比，既有优点，也有缺点。优点是其自然主义。儒家可不预设任何人格神，从而可与科学相协调。缺点是儒家

关于“人能弘道”的某些表述过分拔高了人的主体性，从而有狂妄之嫌。当然，由于儒家的追求一直是对美德、人生境界、社会和谐、宇宙和谐的追求，所以儒家的狂妄不致走向征服自然。若想借鉴儒家的宇宙观而融合当代科学成果(如生态学、耗散结构论、复杂性理论等)以建构一种支持生态文明的世界观(或存在论)，则需要批判地借鉴基督教的终极实在概念。如此建构的世界观(或存在论)便是超验自然主义。

在超验自然主义的思想视野中，人类可以通过科学不断开拓其生活世界的疆界，可以不断扩展其经验知识，但决不可认为自己的生活世界就是自然之全体，也决不可认为人类可通过科技而使其生活世界与自然之全体重合。科学所认知的自然奥秘与自然所隐匿的奥秘相比永远都只是沧海一粟。科学已认知、技术能干预的那部分世界就是我们的生活世界，或我们生活所在的环境，这就是地球。它只是化生万物、包孕万有的大自然的一个局部。化生万物、包孕万有的大自然就是人类生存所绝对依赖的终极实在。大自然不是造物主，它并不在时间的起点上创造万物，它只是生生不息、运化不已。没有任何人能具体描述作为终极实在的大自然。我们只能通过理解性的科学去倾听大自然的言说，去体认我们生活世界与大自然的神秘关联。正因为大自然总隐匿着无穷奥秘，正因为我们永远也不可能把握大自然的所有奥秘，故大自然永远是神秘的。大自然也仅在此意义上是神秘的。承认大自然的这种神秘性不等于认同任何以往的宗教神秘主义。因为体认大自然的这种神秘性是借助自然科学成果，通过“负底方法”而达到的一种形上学直觉。在这种形上学直觉中，不包含任何关于巫术和宗教神迹的思想成分。不用拟人的方式叙述终极实在的存在，通过科学知识的进步去体认大自然隐匿的无穷奥秘，从而体认终极实在的无限和神秘，这是超验自然主义根本区别于一切宗教和巫术思想的根本特征。基督教用绵延久远的神学叙事去具体地描述终极实在(如上帝亲临人间，为人类受难，被钉死在十字架上)，而超验自然主义只说化

生万物、生生不息、包孕万有的大自然永远隐匿着无穷奥秘，我们只可通过自然科学去认识它的有限部分，而绝不可能认知它的全部。我们对终极实在的依赖具体体现为对地球生态系统的依赖，我们绝对没有用经验语言描述终极实在的能力。

科学自然主义(scientific naturalism)认为科学所描述的宇宙已包括一切存在者，只有科学尚未认知的存在者，没有什么科学所不可认知的存在者。人类知识的进步将无限逼近对自然奥秘的完全把握。正因为持此信念，科学自然主义否认有什么超验实在。简言之，科学自然主义认为，自然的就是经验的，自然中一切都是可被科学所认知的。超验自然主义不同于科学自然主义的地方在于，它着意凸显自然的超验性，强调科学所认知的自然奥秘与自然隐匿的奥秘相较永远都只是沧海一粟。尽管科学知识会不断进步，人类知识会不断积累，但自然永远隐匿着无限奥秘。正因为这隐匿的奥秘是无限的，故它不会随人类知识的进步而有丝毫的减少。这无限的隐匿部分永远是超验的。故作为大全的自然超验的，即不可能被人类所经验，不可能被科学所认知。科学能认知具体的自然物，如特定动物、植物、矿物、生态系统、原子、分子、基因、地球、太阳系、黑洞，等等。但科学永远不能认知作为大全的自然。

自然隐匿的无穷奥秘与我们的生活世界(或经验世界)并非毫无关联。作为大全的自然既包括隐匿的无穷奥秘，又包括被我们认知的部分奥秘。这两部分本是一体的，都属于自然的无穷奥秘。我们依知识而采取的行动总会有始料不及的后果，就因为我们永远都只能作为有限存在者根据有限知识而在一个隐匿着无穷奥秘的世界中行动。我们永远都摆脱不了这样的命运，永远也别希望做事万无一失。自然隐匿的无穷奥秘无时不在制约着我们根据有限知识而采取的行动。

超验自然主义对于知识进步是否必然增进人类的幸福持怀疑态度。因为自然隐匿着无穷奥秘，所以人类永远达不到可随心所欲地改造环境的能动性。如果对自然采取征服态度，那么人类对自然的征服

愈烈，所受的惩罚也愈烈。所以，人类永远也不可能通过科技进步而建成只有幸福没有灾害的人造乐园。但超验自然主义并不因此否认追求知识进步的重要意义。人是追求无限的有限存在者。正因为自然隐匿着无限奥秘，所以科学永远也不会终结，人类知识永远也到不了什么终点。科学可成为人类意义追求的一种重要方式。作为一种意义追求方式的科学，将不同于现代建制化的屈从商业和资本主义政治、军事的征服性科学，它将会是理解性的科学。它是人类倾听自然言说的一种重要方式，是体认终极实在的一种重要形式，也是一种克服物质主义、消费主义、经济主义的生活方式。在这方面，大卫·梭罗是我们的典范。梭罗把观察自然当作满足好奇心(wonder)的知识探究方式，这种好奇是对自然之错综复杂和经济的好奇，有了这种好奇，就能驱使我们改变对自我以及我们在自然中的地位的理解参见 Bryan G: Norton, *Searching for Sustainability*, Cambridge University Press, 2003, 35.。梭罗认为，如果能促使人们通过观察自然的耐心和敏感而发展其知觉(perception)，就能促使人们放弃机械论世界观以及与之相关的物质主义的消费主义(materialistic consumerism)参见 Bryan G: Norton, *Searching for Sustainability*, Cambridge University Press, 2003, 36.。

把自然体认为终极实在的超验自然主义力图唤起人们的“天命”意识。“天命”不是神的指令，而是自然秩序。我们当然不可能完全了解自然秩序，但可以通过科学了解部分自然秩序，如关于太阳系和地球生物圈的秩序。有了“天命”意识，我们就不会再生发征服自然的野心。有了“天命”意识，我们就会明白物质主义的消费主义是必须摒弃的人生观和价值观。

超验自然主义力图唤起人们对自然的敬畏之情。在环境危机日益深重的今天，很多人在倡导敬畏自然或关爱自然。但关爱与敬畏是根本不同的态度和情感。

关爱是一种伦理态度，关爱体现特定共同体内部存在者之间的关系。被我们关爱的存在者往往是相对弱小的存在者，如在人类共同体内部，我们应该关爱儿童、老人、残疾人……当然，人与人之间可以相互关爱，因为任何个人都有其脆弱的方面。地球之所以需要关爱，就因为她已经成了一个比较脆弱的存在者。自工业文明兴起以来，人类过于暴虐地干预了地球上的各种自然过程，人类变得太强大了(但决不是上帝式的强大)，在人类面前整个地球都成了弱者，这是人类历史(也是地球历史)上的第一次！说地球已成了比较脆弱的存在者，意思是，地球生态系统在相当长的历史时期内是很稳定的，是能支持多种多样的生物生存的，但在近几百年，她已受到严重的破坏，大量生物物种灭绝，臭氧层出现漏洞，大气和水体受到严重污染……她支持多种生物生存的“能力”正趋于衰竭。一言以蔽之，地球生态系统已变得十分脆弱，她需要人类的关爱。人类必须改变对地球生态系统的伦理态度，变骄横的征服态度为温和的关爱态度。

敬畏则是一种形上学态度(或宗教态度)。人须对之心存敬畏的存在须是超越于人类之上的存在，如基督徒之敬畏上帝。如果说人类应敬畏自然，则此一自然就不应是脆弱的地球，而应是超越的、作为终极实在的自然。面对今天的全球性环境危机，我们更需要培养敬畏自然的态度。人有没有敬畏态度，取决于他有没有对终极实在的无限性和其自身有限性的明确体认。如果人们认为，没有什么终极实在，人就是最高存在者，那么他们就不可能心存对任何存在者的敬畏。

就人类已成了地球上最强大的物种而言，人类能够关爱地球生物圈以及其中的所有物种。就关爱其他物种能成全人类自身的德性(可参见施韦泽的《敬畏生命》)而言，人类应该关爱其他物种。但人们能够做的事未必真去做，也未必应该做，应该做的事也未必真去做。出于对自然的敬畏，我们会认为，保护好地球生物圈，不仅是人类应该做的事情，而且是必须做的事情。如果不保护好地球生物圈，人类

会受到大自然的无情惩罚！所以，敬畏自然不只是一种追求更完善的道德境界的态度，而是一种服从“天命”的态度。

二、非人类中心主义、整体主义的道德哲学

现代西方道德哲学的基本教条是：道德关系只是人与人之间的关系，道德规范与自然规律根本不同，社会秩序与自然秩序无关，人类道德思维与自然科学无关，社会道德追求的理想就是人人享有不与他人权利相冲突的尽可能多的权利。本书表达的道德思想不同于此。

如果我们不夸大人和非人自然物之间的差别，不认为人是仅有的主体，其他的一切皆为客体，就不会认为道德关系只是人与人之间的关系。由猩猩、海豚等高等动物的智能即可看出人与非人事物之间的相似性，从而看出人与非人事物之间的连续性。

针对现代性的个体主义错误，用整体主义方式理解人类保护自然环境的道德责任至关重要。在社会领域，把个人理解为自足、绝对独立的主体显然是错误的。设定个人自足、自主的自由主义只代表西方启蒙时期的道德、政治理想。事实上，每个人都是依赖于共同体的。个人只能在共同体中成长、生活；只能在共同体这种共同体可能不是宗教共同体(其所有成员有共同的精神信仰)，也可能不是道德共同体(其所有成员有共同的道德信念)，但至少是个语言共同体(其成员说同一种语言)。

中学会语言，学习知识，培养自己的生活能力，形成自己的价值观、人生观和世界观；必须参与社会分工协作以实现其自我价值。当然，人类共同体总处于历史演变之中。所以，一个只要权利不要责任的人是无法见容于社会的。一个人只关心自己不关心他人和社会，似乎最能集中精力实现自我价值，然而，这样的人会因为没有人愿意和他合作而一事无成。

不仅个人是有限的、依赖性的存在者，人类作为一个类(物种)也是有限的、依赖性的存在者。人类生存永远都依赖于自然环境，依赖于地球生物圈的稳定和健康。当代自然科学描述的世界是这样的：人

依赖于地球生物圈，地球生物圈是太阳系的一个组成部分，太阳系是银河系的一个组成部分，银河系是宇宙(产生于大爆炸)的一个组成部分。本书已着力表明，宇宙也只是包孕万有、化生万物、生生不息的大自然的一个组成部分。人对地球生态系统的依赖是可由科学明晰描述的，人就由于对地球生态系统的直接依赖而依赖于大自然。

现代性隐含的一个可怕、狂妄的错误是，认为人类会随其知识的无限进步而越来越独立自主，即越来越能在宇宙中为所欲为。生态学则告诉我们，我们如果不让各种非人生物在地球上繁荣生长，我们自己也别想繁荣生长，如果地球上的绝大部分物种都灭绝了，那么人类也将趋于灭绝。生态学认为地球生物圈就是不同物种协作、分工、共生、共荣的系统(当然，不同物种之间也存在激烈的生存竞争)。所以，每个物种都有其生存权利，同时都有其生态责任。现代文明使人类把自己的生存权利扩张为征服的权力，人类向生态系统一味索取，而忘记了自己的生态责任。人类必须改变这样的生活方式！在地球生物共同体中，人类作为主体性最高的存在者，必须以其生态意识和良知主持公道(正义)。人类在地球生态系统中主持公道包括两层含义：(1)根据生态学原理和生物学观察、统计去调节不同物种的种群，以维护地球的生态健康。例如，当某地的食草类种群过大，严重破坏该地的植被时，人类有猎杀食草类部分个体的权力。人类之所以有这样的权力，就因为人类是地球上唯一有生态学知识的物种。(2)有生态意识的人类自身必须自觉地按照生态学规律生活，即人类自身的利益也必须服从生态健康的要求，人类无权为满足不断膨胀的贪欲而灭绝其他物种。

个体主义者指责整体主义会导致“环境法西斯主义”，但这种指责是没有充分理论根据的。整体主义在强调人类无权凌驾于生态共同体之上时，无需抹煞人类文化的特殊性。现代民主制度保障的个人权利是现代文化赋予每个个人的权利，不是自然赋予的权利。这种权利只反映人与人之间的关系。在特定历史条件下，如果把无止境地(合

法地)满足物质贪欲也当作个人的基本权利,便会受到自然的无情惩罚。但这种惩罚权只能由大自然掌管,而不能由任何个人、党派、阶级或种族掌管。

自由主义者认为,整体主义必然与民主、法治、人权相矛盾。实则不然!理解这一点的关键在于明白整体主义无需否认个人的相对独立性。个人既依赖于他人、社会和自然,又有其不可消解的个体性和独特性,这并不是个矛盾的说法。正因为个人既有依赖性,又有个体性和独立性,所以,个人既有不可推卸的责任,又有不可剥夺的权利。就人类共同体中仍然存在种种不平等(如贫富悬殊、性别歧视)而言,争取自由、人权仍是特定社会的政治理想和道德理想。就人类对其他物种生存空间的过度挤占而言,我们应记取利奥波德的名言:道德是对生存竞争过程中的自由的限制。在人类共同体内部,我们可以更彻底地贯彻自由原则。即人与人之间应该更宽容,只要不伤害他人,你可以自由地与任何人交往。不伤害他人,尊重他人的自主性,是人际道德的底线。但在地球生命共同体中,针对人类长期以来对其他物种不讲道德且把征服自然当作追求自由的最重要途径的现实,以及实际面临的生态危机,我们必须限制自己的自由,即限制任物质贪欲无限膨胀的自由。只讲自由不讲限制自由的道德观念是残缺的道德观念。即便在人类共同体内部,自由和权利显然也不是道德的全部,“不准伤害他人!”显然也是对自由的限制。

三、反物质主义的人生观和价值观

现代文明与前现代文明的根本区别之一是对人的物质贪欲采取了根本不同的态度。所有的前现代文明都把人的贪欲(或贪婪)视为破坏性力量,甚至视为洪水猛兽。但资本主义却把贪欲视作进步的动力和创造的源泉。

人总是要追求意义的,追求意义也便是追求无限。一个人总会在自己生命的某个阶段或某个时刻去追问这类的问题:人活着有何意义(或价值)?或,我为什么而活着?就为了吃饭、工作、睡觉吗?我应

该追求什么？不妨称这类问题为人生观、价值观问题。现代学者会说，对人生观、价值观问题没有统一的答案，不同的宗教和哲学会给出不同的答案。诚然如此！但当代社会存在一种最具有影响力的人生观、价值观，那便是物质主义、经济主义和消费主义。没有任何宗教和严肃的人文学者正面论证和倡导物质主义、经济主义和消费主义，但這些“主义”深深地渗透在现代制度和大众生活积习之中。这是由“资本的逻辑”决定的。

民主和市场制度设定的理想目标是，独立自主的个人通过自愿协作和社会分工而不断创造人间繁荣和幸福。繁荣和幸福的标志是人均占有的物质财富越来越多，如从没有汽车到每户拥有一辆甚至几辆汽车。于是，创造财富的效率至关重要！一个追求效率的社会必须是有强大驱动力的社会。一个社会的人们若懒懒散散、无所追求，其物质生产必定没有效率。历史和现实都证明，物质贪欲(或贪婪)是最强的驱动力。中国从毛泽东时代经改革开放至今天的初步物质繁荣，充分说明了贪欲(作为动力)对于经济增长的极端重要性。在毛泽东时代，我国物质极度匮乏，就因为当时的制度和道德禁绝了个人发财致富的欲望。一部改革开放的历史，在很大程度上就是释放贪欲和创造财富的历史。

贪欲(或贪婪)并非是人的先天属性，必须通过制度和意识形态的激励，才能激发人们的贪欲。现代制度、媒体和主流意识形态无时不在激励着人们的贪欲。现代制度一直在激励竞争和保护人权之间保持着高度的紧张，即它一边激励竞争以保障经济增长的效率，一边保护个人权利。如果说宏观制度还努力保持着这种张力，那么市场制度和各个公司的制度便以效率为至高目标。于是在市场中，每个资本持有者都必须绞尽脑汁地为其资本寻得最佳投资途径。充满竞争的市场，既有各种诱人的赚钱机会，又有不同程度的失败风险，失败的投资者轻则由腰缠万贯变得一贫如洗，重则须赔上身家性命。各种职场也是不同的竞技场，其铁律是无情的优胜劣汰原则。进入职场者必须不遗

余力地追求职业的“卓越”，失败者会被无情地淘汰！就这样，制度激励、胁迫着人们拼命赚钱！制度还不是激励贪欲的唯一机制。政府、商家和媒体还合力宣传物质主义、经济主义和消费主义价值观。它们当然较少直接用“物质主义”、“经济主义”和“消费主义”这三个名词。但铺天盖地的广告无时不在煽动着人们的物质欲望或消费欲望，各种“软广告”、影视剧、电视娱乐活动等电视节目也都在煽动着人们的物质欲望。整个现代文化则通过商品和商业服务(包括各种通俗艺术)的“档次”或“品味”而构成一个庞大的价值编码系统(可参见鲍德里亚的分析)。比如，出门坐“加长林肯”一类的超豪华轿车，便表明你已跻身社会顶级，坐“宝马”或“奔驰”则表明你属于中等成功人士……人们就这样通过自己的消费档次(或品味)去标志自己的社会地位，去表明自我价值(或人生意义)的实现，去获得他人的承认。

人们不遗余力地从事商业性或半商业性的活动，商业活动成了最重要的活动。在传统社会，商业活动不过就是一个互通有无的行业，它没有得到特别的尊重。但现代社会不然，它把商界巨子凸显为成功人士的榜样，甚至凸显为道德楷模。如，在当代媒体中，美国的比尔·盖茨决不是白居易笔下的那种“重利轻别离”的无情小人，而是为弱势群体慷慨解囊的道德英雄。姑且不去分析成功商人们关心慈善和公益事业的动力。在商人成为社会中坚的社会，制度、媒体和主流意识形态便必然偏袒着商业，或干脆服务于商业。

自由主义经济学家会把商业当作一种中立于敌对集团和各种宗教、哲学的社会建制。不管以色列和巴勒斯坦如何敌对，商家可同时与双方做买卖；不管你是基督徒、伊斯兰教徒、佛教徒，还是无神论者，你都需要商家提供的食品、衣服、住房、汽车等。毫无疑问，凡较为高级的文明都不会没有商业，商业也确实可以在特定条件下中立于特定的对立集团，在特定意义上中立于不同宗教和意识形态。但在当代过度商业化的社会中，商业已超越了商业的本分而产生了巨大的

生活示范和价值导向作用，它编排着生活时尚，范导着生活潮流。以赚钱为“天职”（或主业）的人们在贯彻着“资本的逻辑”。他们要千方百计地使资本增值。他们不仅自己这样，还激励、劝诱所有人都这样。制造业为赚钱当然要生产尽可能多的产品（如汽车），但条件是生产出来的产品能卖得出去。也就是说，“资本的逻辑”要求大众消费。于是，促销者鼓吹消费主义。商家向媒体付费，让媒体大力传播消费主义。正因为如此，消费主义才大行其道，而消费主义的实质是物质主义。在民主社会，也有各种宗教为人们提供精神安慰和信仰，西方基督教的影响尤大。但基督教经“宗教改革”之后已逐渐与物质主义、经济主义、消费主义并行不悖，它甚至激励人们以宗教狂热去赚钱，即“以赚钱为天职”。如当代美国著名哲学家所罗门（Robert C Solomon）所指出的：“基督教思想家，特别是过去几个世纪的基督教思想家们常常认为，只有对于那些尽情享受今生的人来说，来生的报偿才是可能的。”[美]罗伯特·所罗门著，张卜天译：《大问题——简明哲学导论》，广西师范大学出版社2004年版，第58页。今日之基督徒也会说“把生命全部奉献给上帝”，但“人们通常说得多，做得少”[美]罗伯特·所罗门著，张卜天译：《大问题——简明哲学导论》，广西师范大学出版社2004年版，第59页。。于是，在今日发达社会，你不难发现这样的人们，工作日他们在市场或职场拼命赚钱，礼拜天去教堂寻求精神安慰。宗教只是他们的一种精神“配置”，而赚钱始终是他们生活中的头等大事。

就这样，商业披着中立足于不同宗教和意识形态的外衣，强有力地传播着它自己的教义——物质主义、经济主义和消费主义。商业成了最强的“宗教”，或说“资本的逻辑”战胜了一切宗教和哲学。实际上，每个人只需要消费那么多物质，如食物、衣服、住所。但资本主义文化激励人们超越基本需要而无限追求物质财富，激励人们以追求物质财富的方式追求无限。

面对全球性的生态危机，我们必须识破商业和资本主义文化的中立性有人认为，资本主义是中立的社会建制，是人人都需要的社会建制，有些人对资本主义的敌视完全源自其意识形态偏见。骗局，必须识破“资本逻辑”的秘密。我们须明白两点：

(1) 物质主义、经济主义、消费主义的价值观、人生观是极其鄙陋和愚蠢的。个人完全可以这样活着，只花一定的精力和时间去获取基本物质生活资料，而把大部分精力和时间用于有意识的意义探索和创造。梭罗的人生经历和追求充分验证了这一点。为获取基本物质生活资料当然要求我们参与公共社会生活，在社会分工协作体系中承担我们的社会角色。但探索 and 创造意义则有各种不同的途径。你可以潜心于绘画、音乐，也可以陶醉于对大自然的观赏和理解，也可以徜徉于各种哲学思想的道路上……

(2) 以物质主义、经济主义、消费主义为主流价值观的社会是极度危险的。大自然只支持抑制物质贪欲的文明，决不支持激励物质贪欲的文明！当“资本的逻辑”战胜了一切宗教和哲学，当物质主义、经济主义、消费主义成了主流价值观、人生观时，几十亿人的物欲就构成破坏地球生物圈的“大洪水”。地球生物圈无力支持人人都有汽车的人类，无法降解日益增多的工业垃圾和生活垃圾。现代制度必须得到根本改造，即彻底摆脱物质主义、经济主义和消费主义的影响，人类才能免遭灭顶之灾！

2005 年 6 月完稿于延世大学

2007 年 7 月修改于哈佛大学

后记

后记

本书是韩国高等教育财团资助项目的最终成果。2004 年 8 月至 2005 年 8 月，笔者受韩国高等教育财团资助，在韩国延世大学哲学系做访问学者，这期间的重点工作便是撰写此书。韩国高等教育财团对中国学者的热情关怀和照顾，给笔者留下了极深的印象。在此，笔者首先向韩国高等教育财团表示深切的感谢。

在韩国延世大学时只完成了初稿。2005 年 8 月底回到清华大学后，一直没有时间集中精力修改书稿。直至 2007 年 2 月受杜维明教授邀请赴哈佛—燕京学社访问，才有时间完成对书稿的修改和整理。在此对杜维明教授的厚爱表示真挚的感谢。

此项研究一直受到清华大学哲学系主任万俊人教授的支持。万俊人教授建议并鼓励我申请了韩国高等教育财团的资助，支持我申请去哈佛—燕京学社访问。没有万教授的支持，本书的出版也不知要到何时。笔者自 2000 年 8 月到清华大学哲学系任教以来，万教授一直给予兄弟般的友情，对这份友情笔者万分珍惜。

北京林业大学人文学院的杨志华博士仔细校阅过全部书稿，并提了深刻的修改意见，亦在此致以谢意。

本书第二章第四节曾发表于《自然辩证法研究》2003 年第 1 期，第六章曾发表于《清华哲学年鉴 2004》，第五章的一部分曾发表于《清华哲学年鉴 2005》，编入本书时做过修改和调整。

环境哲学是 20 世纪六七十年代才兴起的一个哲学分支，在环境哲学的论坛上，人们可以听到各种各样的声音，在形上学和认识论方面，不同观点似乎是彼此冲突的，但它们都或强或弱地赞成、支持保护环境。本书的表达只代表笔者一家之言，错谬难免，真诚欢迎方家指正。“修辞立其诚”乃笔者努力遵循的基本言说准则。笔者认为，看一个人是否真诚，就看他是否能坦率地承认自己的错误。有学者声

称自己从来都没有学术直觉上的错误，我敢断言，这样的学者没有求真之诚。

2007年7月19日于哈佛

人、环境与自然
——环境哲学导论

卢风著

• 广州 •