Globethics Repository



评张华夏的伦理学四项基本原则 [On Zhang Huaxia's 4 Principles on Ethics]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Preprint
Authors	甘, 绍平
Publisher	中山大学哲学系网
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-03 11:22:57
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185080

甘绍平：评张华夏的伦理学四项基本原则

甘绍平

评张华夏的伦理学四项基本原则

甘绍平

张华夏教授的伦理学，不论其内容如何，单凭他的研究进路与论证方式，就能为自己在当代中国伦理学的舞台上赢得令人瞩目的一席之地。不难理解的是，不同学术背景、观念立场的人对他的观点会有不同的解读（包括误读）与评价，因而不产生争论当是绝非正常。然而张教授非同一般表态：“我的目标并不想保卫我的哲学结论，而是要实现我的哲学追求”，“我不在意结果而是在意过程”，能够使人赢得的或许就不仅仅是惊异、教益、感动以及投身学术论争的冲动，而且也让人隐隐地体验到他的态度中所折射出的一种可贵的伦理精神。

一

张华夏的伦理学大厦，是由四根立柱支撑起来的。虽然他为了给自己留有余地总是强调并没有排除其它立柱，但我相信这一点并不会改变这四根立柱在他心目中的独特地位。所谓四根立柱就是他的伦理学四项基本原则：有限资源与环境保护原则、功利效用原则、社会正义原则、仁爱原则。

这四项基本原则构成了张教授系统主义的规范伦理学的主轴。张教授伦理学的出发点，是对本质主义的反叛。在张教授看来，不论是功利主义还是道义主义，都是本质主义，他们都总是企图用一个原则为普遍本质，将人类的一切伦理行为概括起来，结果总是遇到许许多多的反例。为了超越功利主义及道义主义的本质主义，张教授通过四项基本原则干脆将功利主义与道义主义一下子统一了起来，将功利主义与道义主义都纳入到自己的体系之中，“心安理得地承认四项基本原则的相互独立性而不再去寻找它们的‘共同本质’”(1)。也就是说，不再诉诸一个基本原则，而是全面兼顾四项基本原则。当四项基本原则相互发生冲突时，要“特别注意情景变量在道德推理中的作用”（2）。任何一项原则都不能有绝对优先权。通过四项基本原则张教授便向我们展示了一种“多元的、非基础主义的、强调动态情景作用的伦理观念”。

我感到张教授虽然自认为超越了本质主义，但并没有改变规范伦理学的本质，因而也就没有克服规范伦理的根本缺陷。

众所周知，从近代开始，欧洲哲学的特点就是强调普遍的规则与原则及其抽象的论证。哲学的任务，就在于以某个最高的原则为起点，按照演绎法构建起一个由原理与规则所组成的等级系统，整个系统都是可理解、可检验的，具有普遍的适用性与绝对的真理性。伦理学当然也不例外，所有的道德思想都被设定在一个以绝对命令或有用性原则为基点的由论据构成的等级系统之中，仅靠该系统的演绎结构，就可以直接或间接地产生所有相关的道德判断，并保证这些道德原则与判断的有效性，依靠它们就可以解决所有的道德问题。这样一种以强的道德理论为特色的规范伦理学，在欧洲，特别是在德语区，一直到二十世纪七十年代都占据着支配的地位。

然而规范伦理学的困境，正如张教授所言，是它无法囊括所有的道德现象，无法有效地解释、更谈不上解决所有的道德冲突。张教授坚信功利主义及道义主义从一个原则出发，会遇到许多反例，所以后来出现了弗兰克纳的从两个原则和罗尔斯的从三个原则出发，以至于张华夏的从四个原则出发。那么我们自然要问：从四个原则出发，就能一帆风顺？今天张华夏提出四项原则，明天王华夏或许就会提出五项原则，因为他发现张华夏的四原则不足以应对诸如堕胎、安乐死、克隆人等问题，而这些问题都与尊重当事人的自主意志之原则——简言之：自主原则——相关，所以应增添自主原则作为第五项原则，如果王华夏完全认可张华夏的四项基本原则的话。但后天认可张华夏四项原则及王华夏五项原则的刘华夏或许又会提出六项原则，他所增添的原则是“尊重”，因为他认为随着全球化的进程，对不同的文化、不同的族群的尊严与价值应予以认可和尊重的问题已变得相当紧迫；尊重原则，作为社会机构性行为的道德基础，在当今的多元化社会具有规范性的意义；而这样的问题在以往的伦理学史上还从没有得到过今天这样的重视。或许大后天又会出现一位陈华夏，他的理论的出发点则是对张华夏四项基本原则中的若干原则的质疑与否定。照着这个模式关于基本伦理原则的论争从理论上讲就可以无限延续下去。

对这种无限争论下去的趋势的恐惧，迫使我不得不改变一下思想进路。是不是让我们暂时离开张华夏教授的四项基本原则，重新考察一下事情的来龙去脉，考察一下事情到底是如何发生的，换言之，伦理道德问题在我们今天的社会何以出现，伦理道德何以可能？伦理原则到底如何才能按照某种可以理解和把握的脉络得到发掘与论证，从而摆脱个人偶然性与随意性之外衣的缠绕？我相信这样一种思路转换是不会受到张教授的拒绝的，因为否则人们就无法解释，为什么在张教授的四项基本原则里，除了清一色的经典的伦理原则之外，还会有一个颇为时髦的环保原则呢？

我们知道，在当代西方发达国家，伦理道德与宗教信仰一样属于个人的私事。除了教堂与中小学校之外，没有任何其它社会机构关注人们的道德建设，政府只负责法律制定、监督与执行。二十世纪七十年代以来，社会公众开始自发地思考和讨论伦理道德问题，这并非是因为人们忽然对理论产生了兴趣，而是因为实践问题的新颖性所使然：科学技术的迅猛发展导致了人类社会生活的巨大变迁，引发了诸如人类有可能通过自身的技术创造改变自身的遗传结构、通过环境的破坏毁灭后代的前途、通过核战争毁灭全人类的存在等一系列历史上前所未闻的价值与规范课题。在科技赋予人类的全新的行为可能性及这种行为可能造成的后果的威胁面前，人们一下子丧失了方向：往后看，传统的宗教、艺术观念在提供行为指南方面已经无能为力；往前看，相应的具有普遍约束力的行为法律、法规还尚未建立。正是在这样一种状况下，拥有着重新定位之巨大需求的社会公众想起了哲学，他们将哲学，确切地讲，伦理学，看成是介呼于宗教传统与当代法律之间的一种意识形态：对于过去的传统观念、宗教理论它可以以理性的眼光重新加以审视与汲取，对于孕育中的法律它有义务提供有益的哲学论据。于是伦理学成了公众热忱关注的焦点，人们将哲学真诚地看成是一种以解决定位之危机为目标的智慧的反思艺术。这就是伦理学在今天所赢得的地位。

由此可见，社会公众对伦理的需求是与大量的伦理冲突、伦理悖论的出现密切相关的。解决伦理悖论与冲突的传统方式是向古代圣哲的智慧请教。然而在今天，情况就不象过去那么简单。原因有三：一是今天人们所遇到的伦理问题大体上都是以前从未出现过的，问题的新颖性远远超出了经典作家们的理论视野。二是在民主时代里人们不习惯惟上是从的思维方式。对民众自主意志的尊重以及民众在长期的自主文化中所形成的一种自信意识是一个公民社会的基本特点。三是在一个价值多元化的社会里，公众的道德观念各不相同。面对道德冲突，没有任何一种伦理学伦理或价值观念有权宣称自己是唯一正确的指导原则，没有哪位个人、哪个团体、哪个群体可以断言自己把持着朝向道德真理的唯一通道。因此为了解决伦理冲突，在民众中间能够形成共识、达成一致的首先不是某种具体的立场、某种具体的观念，而是一个中立的程序——交往对话，共识首先只能是关涉到规范与价值之多元性的处置程序，共识只能是在程序问题上才是可能的、有意义的。这样一种“中立的”程序上的共识的优势就在于，一方面它尊重并认可每位个体或族群拥有自己的道德信念、按照自己有关“好的生活”的观念理解和安排自己生命征程的自由，也就是说它允许不同的生活方式以及有关好的生活的各种不同的方案可以并列共存，互不侵扰；另一方面，它又能够使各种不同的理念在一个共同的客观的道德视点上得到审视，从而为道德观念的冲突的解决开辟一条出路。因而，程序共识在多元化社会中构成

了当代伦理学的基础。

之所以说以交往对话为表现形式的程序是客观中立的，是因为从表面上看这一程序本身只是形式，它并不涉及具体的内容，它向所有的道德理念开放，而并不关照或鄙视某一特定的价值理念。但是，“程序”这一概念本身有着不同的表现形式，它既可以表现为交往对话，也可以表现为抽签。为什么对于道德冲突的解决，人们不采取抽签的办法，而是采取交往对话的办法，是因为抽签程序与人们的道德自主性不相容。由此可见，只要我们深入一步加以考察就会发现，以交往对话为表现形式的程序共识并不是价值中立的，其本身就是某种内容的表达，即对个体自我决定的道德优先权的表达。程序共识的原则尊重并鼓励人们在交往对话中表达自己的意志，坚信在对话中达成的任何一项意见一致都是人们自主决定的结果。就此而言，程序原则上讲与其内容是不可分割的，程序既不是纯形式的，也不是中立的。正如库瑟（Helga Kuhse）所言：“我们应当尊重其他人的按照其自己的决断来行动的自由，这并不再是一种程序上的原则，而是一种富有内容的关于‘好生活’的观念，在这种生活中，‘自主性’超出了其它在道德上有意义的考量”（3）。总之，如果说程序共识（或程序伦理、共识伦理）是当代伦理学的基础的话，那末自主原则则又是程序伦理或共识伦理的基础了。

作为一种重要的道德价值的自主原则的确立，是人类发展史上的一项伟大成就。它是个体从外在规定的、强制性的意志中解放出来的结果，是文艺复兴以来欧洲国家在以“反思性”、“公开性”、“自由”等概念为标志的精神、文化、政治发展进程中逐渐培育起来的成熟了的个体自主性的一种表达。

众所周知，从历史上看，不论是共识理论还是作为共识理论之根基的自主理念均来源于康德的思想传统。在康德那里，道德是从自主理念中推导出来的。但康德本人只关注自主理念的个体层面。所谓自主被理解为自己给自己立法。而这一自我立法又不是无章可循、完全随意的，恰恰相反，它的标准就在于：自己的一种行为是否合宜，要看大家是否都愿意这样，也就是说，自己的行为标准是否是一种普遍的法则，该行为是否是一种与普遍法则相吻合的行为。到了当代，出现了一种对康德式自主理念的集体层面的理解，即共识理论：具有实质性内容的道德规则不再是从个体的思维活动或思想实验中引导出来的，而是来源于所有社会成员的认同，道德规则体现了所有当事人的兴趣。在共识理论中，自主理念这一核心原则得到了充分的体现，尽管个体性的程序解释已被一种集体性的程序解释所取代了。

综上所述，在现代民主社会，道德问题总是以道德冲突的形式出现的。解决道德冲突的唯一途径就是公众之间以赢得道德共识为目标的理性的对话与交谈。而交谈程序本身又体现了自主原则作为一切伦理讨论的前提、基础与出发点的独特地位。

于是，在这样一种情况下，道德冲突的解决就并非来自于哲学家个人的学术探讨，并非凭借个人简单的道德直觉与洞见，而是来源于不同学科的专家、代表着不同利益的当事人经过缜密的思考、周详的权衡与反复的协商所形成的共识。道德问题的权衡与决断不应只是个人的私事，而是要依靠集体的智慧，要诉诸一种复杂的理性的权衡机制，才有可能最终形成摆脱了个人偶然性与随意性的明智合理的答案。而一旦进入集体决策的程序，则论证就不可能仅仅依赖一个、两个、三个或四个前提或原则，换言之，不能仅仅局限于张教授的四项基本原则，而是应依赖许许多多的原则与权衡因素，论证就存在于一种对不同因素的相互协调之中，存在于这些不同要素的共同作用之中。所谓诸多因素，一方面是指不同的伦理范式——如康德的理性伦理、亚里士多德的德性伦理、边沁的功利主义、叔本华的同情伦理、哈特曼的价值伦理、罗尔斯的正义原则、忧那思的责任原则、马伽利特的尊重原则、格特（Bernard Gert）的“不伤害”原则等等，另一方面是指社会中通过不同的群体所体现出来的各种各样的利益要求。论证就在于对这些不同的理论范式及事实因素进行综合性、整体性的考察分析，仔细地权衡各种得失利弊，从而求得一种作为最为合理答案的、且是体现了某种社会共识的道德判断。这种方法决定了哲学家在研究探讨及商议的过程中，必须放弃自己具备着导向正确的道德判断的直接通道的观念，相反地，他（她）要认真听取其他专业人士的建议，并且——如果是作为决策会议的参与者的话——要有妥协的意识。这种方法还决定了哲学家与其他专家一起研究商议后所达到的共识并不一定体现着某种绝对的正确，而或许仅仅是一种相对的合理。它或许并不象传统伦理学所要求的那样能够使问题得到一揽子解决，但又不是那种类似于在上帝与魔鬼之间进行选择的非此即彼的决断，而是可以达到问题的某种近似的解决，是一种将不利因素减至最低限度的最好的可能。当然在遇到不可调和的道德悖论，即必须作出非此即彼的选择之时，哲学家

在汲取了拥有着不同知识背景的其他专家的建议之后，经过周密的权衡，最终只能作出放弃或牺牲一方利益或一种道德原则的决断，但是他（她）所提出的理由相对而言应当是具有最强说服力的。从这个意义上讲，如果说传统的伦理学意味着一种靠自己的力量即可解决所有问题的强的道德理论的话，那么上述的这种伦理学可以说是一种弱的道德理论。

由此可见，这样一种民主时代的集体的伦理权衡模式是对传统规范伦理的演绎模式的一种否定。规范伦理的演绎的模式包含着三个要素：A.必须具备一个最基本的道德原则及一定数量的知识。B.按机械推演法将这一原则和这些知识应用到相关的经验事实中去。C.演绎程序是客观公正、与利益无关和价值中立的。简言之，以道德理论为装备，以逻辑演绎为程序，就能得出最终的道德结论。所以有人将这种模式称为“工程师-模式”，就象工程师要建一座桥，医生要治一种病或法官要判一个案子那样，他们以几百年积累起来的理论知识为依托，来应对具体的问题。在这样一种“工程师-模式”中，起决定作用的就是康德所讲的判断力，所谓判断力，按照康德的说法，就是指“将特殊包涵在普遍之下来思考的能力。如果普遍物（规则、规范、法则）给定了，则将特殊物归纳于其下的判断力也就确定了・・・・・・”（4）。显然，如果将民主时代以解决道德冲突为基本任务的伦理学仅仅视为一种“工程师-模式”，视为一种将理论与特殊结合在一起的实践的判断力，那么就会使当代伦理学中的伦理分析的任务过于简单化了。我们说，民主时代集体的伦理权衡模式有别于传统的规范伦理的模式，有别于将理论机械地应用到事例上去的“工程师-模式”，原因就在于在规范伦理中，需要得到决断的事例完全都没有超出现有理论知识的有效适用范围，而当代伦理学所应对的社会实践问题却不是简单地应用现有的道德理论就能解决的，它们远远超出了传统伦理学的理论视野。显然，把当代伦理学仅仅理解为是将理论按演绎法机械地应用到个别事例中去的做法，低估了这种伦理学所应有的创造性的因素，这一点正是解释学反对规范伦理学的重要理据。按照解释学的观点，伦理学本身应体现着一种公开的战略性的行为，是一种作为创造性的程序的应用行为，“这所表明的不是别的，而是对事例的判断・・・・・・并不简单地应用普遍性之标准，而是其自身还要对此标准进行参与决定、扩充和修正”（5）。也就是说，在当代伦理学中，应用程序本身是创造性的，它伴随着规范的生成、塑造与改进的进程。这具体表现在对于规范中所包含着的一些关键性的概念，人们就必须根据实践的发展重新进行解释与定义。例如，传统的道德理论所理解的道德共同体非常狭窄，它只包括理性的、有自主行为能力的人，而将人类胚胎、婴儿、精神病患者、未来人等都排除在外了，殊不知后者同样也需要我们的道德关护。所以有关道德对象的传统理解必须得以修正。如果我们打一个不恰当的比喻，将传统的规范伦理比作为立法，将规范伦理中的“判断力”的运用比作为执法的话，那么当代伦理学就应看成是立法与执法的结合，是在执法中来立法，并发展和完善法律。总而言之，当代伦理学决不是传统规范伦理演绎模式的复兴，它重视应用实践对道德理论的反作用，认为对理论伦理与应用伦理进行严格的区分实际上已经不大可能。

二

在民主社会的道德交谈程序中，不仅任何旨在达到道德共识的具体论据是评价和讨论的对象，而且任何人所提出的任何一项伦理基本原则同样也是评价和讨论的对象，不论这种基本原则是来源于悠久的历史传统，还是对当代伦理学所涉及的重大实践问题之基本性质的某种哲学概括。这也就决定了：任何一种受到认可的基本的道德规范或核心的价值原则都必须在最大的范围之内拥有广泛的适用性和有效性，它必须为所有的当事人（现实的及潜在的）所接受，说的明白一些，它不能为任何当事人所反对，否则就无法作为道德原则而赢得普遍的认可。正如哈贝马斯所言：“只有能够获得作为一在实际讨论中的参与者的所有当事人的赞同的那些准则方谈得上有效力”（6）。按照这样一种评价标准来考察张华夏教授的四项基本原则，我感到其中的两项原则——仁爱原则与环保原则，似乎就并不是无懈可击的。

无需赘言，作为传统伦理学最重要的伦理原则之一，“仁爱”这一概念不论是在中国的儒家哲学还是在基督教伦理中都占据着极其重要的地位。然而如果我们承认有着道德理想与道德原则之别的话，那么在我看来，仁爱这一概念应当被划归于道德理想的层面。

仁爱原则坚持者的出发点，就在于肯定人心都是善良的，人可以将仁爱“从家庭推向社团，从社团推向社会，从社会推向全人类，从人类推向自然”（7），个体甚至可以为哪怕是匿名的他人作出牺牲。然而，这样一种人类图景实际上却完全是虚幻的。以这种图景为基点的伦理学在现实的社会条件下也就很难发挥什么有效的作用。因此我们可以把视点投放到一种并非虚幻的、而是完全现实的人类图景上，这一图景是由休谟及亚当·斯密所勾画的，并且在经济学、在当代社会科学中发挥着重大的作用，甚至被誉为经济科学的核心公理。在这两位经典作家看来，人性具有双重的性质。一方面，自利是人的本性。另一方面，人类也有设身处地地替他人着想、与他人同甘苦共欢乐的本能，即同情意识。于是，人就这样既象一只鸽子，但又带有狼的因素，鸽子与狼的要素在人的身上复杂地交织着。这里的关键就在于，鸽子的要素主要起作用于近邻，而越向外，则投射出的狼的要素就越明显。按照休谟、亚当·斯密的理论，人的兴趣就这样是按照距离与熟悉程度向外投射的：一般来讲他（她）最关心的是自己，然后是亲戚朋友，再后才是一般熟人及陌生人。总而言之，人在道德本性上似乎并不完美，对他人的关爱与同情是有程度差异的，而对于完全陌生的人的关怀则肯定就相当有限了。更严重的是，这一特点并不可能获得本质上的修正与改变，要想通过什么外力（圣人的宣传、规劝、引导等）来提升个体对陌生的他人的兴趣，便是一个遥不可及的梦想。

这样一种有关人类的图景，看起来虽然令人沮丧，但却完全是真实可信的。有意义的是，以虚幻的人类图景或以真实的人类图景为基点，会得出两种完全不同的行为战略。以环保为例，以虚幻的人类图景为基点的行为战略，就不会有成功的可能。因为这种战略，就是引导人们为了陌生的利益——不论是指后代还是指所谓大自然自身的价值——而限制甚至是放弃自身在生态环境上的利益。但是，如上所述，人是不具备能够为了对于行为主体来讲完全是匿名者的利益而自愿牺牲自己利益的那种无限的近爱，即对未来的尚未存在的人类的仁爱的。因此如果仅仅指望人类现有的道德能力，那么我们就可以说，人类的持续生存的机会微乎其微，人类的前景十分暗淡。

不过，好在我们还拥有以真实的人类图景为基点的行为战略。这种战略相信人类自利的需求并非只有摧毁性的力量，恰恰相反，它也有着创造性的对社会有益的力量。在巨大的匿名的社会联系中，出于自利动机的行为在特定的条件下可以象利他主义者所期待的那样转变成为利他的行为。所谓特定的条件，就是指人类行为的外在的游戏规则的框架，在这一框架里，所有破坏环境的行为都要给行为者带来巨大的经济损失。于是破坏环境的行为便成了有害无益的行为。在趋利避害的动机驱使下，人们自然会作出有益于环保的举动。于是，所有的环境问题便转变成了理性的经济问题，原则上可以在经济合理性的框架内得到解决。

如上所述，任何一种基本的道德规范或核心的价值原则要想得到认可，就必须在最大的范围之内拥有广泛的适用性和有效性。而仁爱原则——由于人性的难以改变的不完美的状态——并不能满足这一要求：

从范围的角度来看，与公正原则相比，仁爱原则的适用性十分有限。当然这并不意味着我要根本否定仁爱的概念，而是说我认为在比较小的范围内，道德主要是指团结、同情、帮助、奉献，即相当于基督教伦理中的近爱；而在一个非常广博的社会领域里,只有公正这一概念才能比较准确地反映人与人之间的最基本的道德关系。

从运用仁爱原则的能力的角度来看，并非每一个人都能够以平等的方式将仁爱概念付诸实践的。对于富人、强者而言，善举是一种高尚的而又令人愉悦的美德，而对于穷人、弱者而言，再让他（她）行善就意味着一种另人痛苦的苛求。如果我们将仁爱、行善作为一种根本的道德规范的话，那么社会中的弱势群体或许就会感到它遥不可及、形同虚设，而强势群体也不一定会认可这一规范，因为他们担心长此以往就会给自己造成不利。

总而言之，如果就仁爱这一概念所蕴涵的“己欲立而立人，己欲达而达人”之含义而言，它可以被看成是个人的来自于对生活本身规则的总结的一种明智的处事艺术和生活智慧。但如果就这一概念所蕴涵的“仁者爱人”、“泛爱众而亲仁”、“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”和“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”之含义而言，它充其量只能被看成是一种高尚的道德理想或社会行为准则的一种理想状态，而不能作为具有广泛适用性与有效性的基本的道德原则。

环保原则在张华夏教授伦理学体系里被置于与功利、公正和仁爱原则同等的地位上，可见这一原则在张教授心目中独特的分量。我原本以为，生态环境问题，本来是一个简单的并不需要人们高强度的脑力劳作就能理解的问题：我们通过自然环境与后代具有着某种关联；我们破坏了环境，后代就无法继续生存。因此，我们这一代人正视这一环境课题，目的在于消除与避免我们的行为给后代在生态环境上造成的直接或间接的伤害，从而使人类的自然生存基础赢得长期的保障。从理论上讲，生态伦理学的核心是代际公正的关系问题；从实践上讲，生态伦理学必须最终转变成为社会政治学、生态经济学，才能发挥其应有的效力。所以，按照我的理解，环保问题应当是被包含在公正原则之内的。

但是，张教授不这样认为。环保原则之所以单独成为一项原则并且占据着十分重要的地位，根源就在于他的广义价值论。显然张教授所赞同的是一种生命中心主义的生态伦理，因为他主张生命是有目的性的有机体，这一点构成了生命唯一的有伦理学意义的特征。而“保护自己，实现自己的生存与繁殖这个目的本身是生物所追求的，我们就将它看作是生物的内部的‘善’，或内在价值”（8）。总之，生命体的这种内在的自我目的，就是其维持自身的生存与繁殖的欲求。凡是有利于这一目的之实现的事物，就都是善的，反之，就是恶的。将生命体的内在自我目的之模式推而广之，则整个大自然生态系统也有其维持自身的生存与繁荣的目的，一切有利于生态系统的完整、稳定与完美的事物，才是有价值的，否则，便是恶的，无价值的。

然而，我认为这种生命中心主义的观点完全经不起推敲。首先，张教授在这里没有区分出功能目的与实践目的的本质差别。所谓功能目的所体现的只是一种纯粹的事件，指的是客观发生了的事情。生命体、生态系统的维持生存、敷衍后代的目的就是功能目的，它只是一种客观事件，没有好坏善恶之意义。如饥饿的猛虎捕捉人体为食物，或爱滋病病毒侵蚀人的机体，这些行为都是生命体维护其生存的自保行为，是一种本能的行为，故我们不能让老虎或病毒为其损害人类的行为负责。而所谓实践目的则体现着一种有目的的行为，行为者为自己的行为作出选择，并为自己的所作所为负责。可见实践目的所关涉的是拥有理性选择能力的行为主体，即人类；只有人类的行为才涉及到责任这一概念，只有人的自觉的有意识的行为才有善恶之区分。如上所述，爱滋病病毒侵蚀人的机体的行为是一种价值中立的行为，谈不上善恶好坏；而医生利用药物杀死病毒以达到挽救病人生命之目的的行为则是一种善良的举措。总之，善恶总是与人相关，总是相对于人类而存在。而植物、低等动物、自然生态系统等只有功能性目的，没有实践上的目的。由于功能目的仅与事实相关，毫无道德价值可言，因而以生命机体拥有“目的”为由，来论证生命自身的价值地位，这无疑是不合逻辑的。

其次，张教授在这里并没有对动植物生命的目的与人类生命的目的作出明确区分；没有明确解释动植物生命的价值与人类生命的价值的差别；没有明确说明，在人类的生存与健康需求同动植物的生命的保护之间发生矛盾冲突的时候，为什么要毫无疑问地作出维护前者牺牲后者的选择。他只是承认，动物权利不可以与人权相提并论，动物不能具备与人类一样的普遍的生存权利（9），但就是没有解释清楚为什么会是这样？原因很简单：他要想作出一种令人信服的回答，就必须彻底改变他所坚持的人类不过是生命共同体的一个“普通公民”（10）的态度，彻底改变他目前所处的“漂浮着的状态”，回到人类中心主义的基点之上。

从深层次的角度来看，非（或反）人类中心主义论从某个意义上可以说是对西方近现代伦理学出现以前的原始神秘主义世界观的一种回复。这种神秘主义的世界观认可自然是独立于人类主体的客观存在，崇尚整体、威权、统治万物的神秘的主宰。而人类文明史从某种意义上讲恰恰正是理性主义与神秘主义之间的斗争史。奠定在理性哲学基础上的近代伦理学破除了传统的神秘主义的观念，指出“自然总是对于我们而言的自然”（11），离开了认识主体而去奢论认识客体的独立存在，根本就是无稽之谈。康德说，自然是现象的集中体现。自然，若没有能够使其存在得到显现的主体的存在的话，那么谈及其存在与否就根本毫无意义。从认识论的角度来讲，人类主体是世间万事万物的逻辑起点。自然离不开主体，自然只有以为主体所建构的方式才能出现，自然总是在文化中被论及，自然总是已被文化了的。按照奠定在这样一种认识论之基础上的伦理学，人类主体不仅是对自然的一切认识的出发点，而且也是判定一切自然物的存在价值的唯一标准。在人类出现之前，大自然如何发展变化，是无善恶差别的，既无好的状态，亦无坏的状态。在人类消失之后，情况也是如此。只有凭借能够做出价值判断的人类，世界才拥有了好的或差的状态。任何自然物的价值，都只是对于人类而言的价值，亦即一种工

具价值（满足人类的基本需要、身心愉悦、道德教育等），而绝非其自身之价值。无生命的自然物没有意识，没有需求，它同人类的利益之间也并不构成矛盾。当然，除了人类之外，有意识能力的高级动物也有其自身的存在价值，因为它们的神经心理结构决定了其也拥有肉体及精神痛苦的能力。但高级动物并不能拥有与人类相同的平等。原因在于动物并非是道德主体，它们无法理解和遵循道德规范，无法象人类那样对存在着的权利与义务达成谅解。

总而言之，那种以生态环境危机为借口，将人类中心主义看成是生态罪恶之根源，从而呼吁彻底扭转人与自然的关系的反人类中心主义论，是非常荒谬的。人类中心主义并不是邪恶，而是人类在与神秘主义、反智主义斗争中取得的一项伟大成就。它的精神实质就是人道主义。人类对于自然，不存在着什么“统治”、“剥削”、“强暴”，“如果我们以所有拥有一种主观上好的生活，今天及未来生活在地球上的人们的福祉为准则来对待自然，这并没有什么不可告人之处”（12）。所谓环境问题，并不是人类与自然的矛盾与冲突的问题，而是今天生活在自然中的人与未来生活在自然中的人的关系问题。破坏环境并不是对自然的不负责任的行为，而是对后代的不负责任的行为。在保护自然的问题上，生态的、经济的、科学的、美学的所有这一切理由最终都这样或那样地与人类的利益有关，而不是自然本身的利益。善待自然并不是为了善待自然本身，而是为了善待人类的生存条件，为了善待后人。在这个问题上，我们不需要什么新的生态伦理，我们已有的道德理论——人类中心主义的伦理学——就足以为人类保护自然环境的行为提供理据与作出论证。整个大自然并不能象一个国家公园那样得到保护，更不能为保护本身而保护。问题的关键在于不同的需要——保护需要与消费需要——之间的平衡，即当代人利益与未来人利益之间的平衡，这是解脱生态危机的唯一出路。

张教授从人与人之间的和睦之道，推出国与国之间的和睦之道，进而得出人与自然的“互相依赖、协调发展”之关系的结论（13）。但在我看来这一推论的后一半是不符合逻辑的。毫无疑问，在人与人、国与国之间应当形成平等、合作的伙伴关系，从而创造一种双赢的局面。然而“和平”、“团结”、“和解”、“ 互相依赖”、“协调发展”等概念所体现的是结构上的一种对等关系，而人与自然的关系在结构上是不对等的。自然并不能产生出对人的“伙伴”、“ 互相依赖”、“协调发展”关系的意识，并不能与人建立一种“和平”与“团结”，而只有人才有可能形成这样一种意识，“只有人才是与自然相涉的行为与责任的主体，只有人是从方法上研究其伙伴的认识主体”（14）。

从关心所有生命形式的利益、尊重大自然的伦理态度出发，张教授在一个“在人类以及整个生态系统八天后注定灭亡的前提下，能否以人类的提前死亡为代价来换取其它物种及生态环境的幸存”的思想实验（15）中，得出了“同意”的结论。这一结论符合他的环保原则。坚持人类中心主义的哲学家则自然会采取“不同意”的立场，同时他（她）认为“人类价值高于大自然的价值”是一个质的问题，“人类的八天存活期与大自然的长期存在”则是一个量的问题，两个问题处于不同的层面，丝毫没有可比性。假如这个思想实验要求我一定要表明自己的态度，那么我首先就会把这件事作为一种伦理冲突摆在社会公众面前，让所有的当事人都有机会参与交谈程序。我坚信只有这一程序才能决定伦理冲突的解决方案，只有这一程序才能决定人类的命运，只有这一程序才能决定张教授环保原则的命运。

注释

（1） 张华夏：《现代科学与伦理世界》，湖南教育出版社1999年版，第162页。

（2） 同上书，第162页。

（3） 库瑟：“新复制技术：伦理冲突与共识问题”，载于拜耶慈（Kurt Bayertz）主编的《道德共识》，美因河畔法兰克福1996年版，第111页。

（4） 康德：《判断力批判》，见崴舍德尔（Wilhelm Weischedel）等编辑的《康德著作六卷本》，达姆施塔特 1983年版,第5卷，第XXIV页。

（5） 伽达默尔：《真理与方法》，卷一，图宾根1990年版，第45页。

（6） 哈贝马斯：《对交谈伦理的阐释》，美因河畔法兰克福1991年版，第12页。

（7） 张华夏：《现代科学与伦理世界》，第129页。

（8） 同上书，第15页。

（9） 同上书，第330页。

（10） 同上书，第335页。

（11） 参见布伦纳（Andreas Brenner）：“生态伦理学”，载于皮珀尔（Annemarie Pieper）、图尔恩赫（Urs Thurnherr）主编的《应用伦理学》，慕尼黑1998年版，第48页。

（12） 克雷伯斯(Angelika Krebs)：“生态伦理学之一：基础与基本概念”，载于尼达吕梅林(Julian Nida-Ruemelin)主编的《应用伦理学》，斯图加特1996年版，第379-380页。

（13） 张华夏：《现代科学与伦理世界》，第333-334页。

（14） 比恩巴赫尔（Dieter Birnbacher）：“人与自然”，载于拜耶慈（Kurt Bayertz）主编的《实践哲学》，汉堡1994年版，第295页。

（15） 请参见陈晓平：“对张华夏伦理体系的批评与改进”一文。

来源：中山大学哲学系网

/