

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

人类何以对自然负有道德义务[Why are human beings ethnically responsible for nature]

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	Article
Authors	余, 正荣
Publisher	湖北省社会科学院
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-22 02:52:23
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/180892

余正荣：人类何以对自然负有道德义务

余正荣

人类何以对自然负有道德义务 余正荣（中共广东省委党校哲学教研部 广州 510053）摘要：内在价值论不能证明人类对自然负有道德义务，而只能说明非人类生命是具有生物程序性的内在目的的生物主体。生物主体的目的性因缺乏主观性和社会评价系统，不能成为生态伦理中的道德主体，但生物主体具有成为道德主体关心的道德对象的可能性前提。人类对自然的义务根源于生命共同体中人类生命与非人类生命利益的相互依存关系，以及对这种利益关系的价值评价。人类对自然的义务包括对所有非人类生命的直接义务，也包括对它们生存的生态环境的间接义务。关键词：生命主体与人类主体 生命共同体 利益关系 直接义务与间接义务 中图分类号：B82 - 058 文献标识码 A 文章编号：1003 - 854X (2007) 10 - 0064 - 07 人类对动物、植物、物种和生态系统，是否负有道德义务，是生态伦理学（环境伦理学）中两大根本对立的流派——人类中心主义和非人类中心主义生态伦理观的根本分歧，也是被视为非人类中心主义的生态伦理学是否可能的根本问题。尽管自20世纪70年代以来，各种非人类中心主义的生态伦理观提出了许多为人类中心主义所忽视的深刻观点，使人们认识到了人与自然的伦理关系的复杂性。但是，人类何以对自然物负有道德义务的根本问题，既使是非人类中心主义流派中最著名的学者，也并未在理论上做出令人信服的论证，因而也未能有效地解除人类中心主义的诘难。本文尝试在吸纳非人类中心主义现有合理因素的基础之上，如实面对人类中心主义提出的尖锐难题，努力探索生态伦理学得以成立的基本理论前提，进而为人对自然负有道德义务的观点求得更为合理的论证。一、“内在价值”的合理性与局限性 迄今为止，非人类中心主义一直把自然物具有“内在价值”视为人类对自然负有道德义务的主要理由，而人类中心主义则极力否定自然物具有内在价值。这种争论的激烈，足以体现双方都把自然物是否存在内在价值，当作非人类中心主义的生态伦理学是否成立的根本理由。换言之，一种新的不同于人际伦理学的非人类中心主义的伦理学是否必要，就是要看是否能确证自然物存在着内在价值。尽管非人类中心的不同流派对内在价值有不同的理解，笔者在此无意于探讨它们之间的差别，只是希望综合它们在内在价值上的重要看法，以及人类对自然物负有道德义务在论证上的合理之处。非人类中心主义关于内在价值及其伦理意义的主要观点是：第一，“内在价值”是生命主体自身所具有的目的，而非一种实现其他存在物的“工具价值”。泰勒认为，所有的有机体都是生命目的的中心，都具有生存、发育、延续和繁殖的目的，有机体这种目的性使它成功地发挥其生物的内在功能并调整其外在行为，不断地适应变化着的环境。生命有机体的这种内在的目的性就是生命的内在价值。尽管人和高等动物是一种能够体验到自身之善的实体，它们拥有一种主观的“善”，而低等动物和植物虽然不能体验到自身的“善”，但是它们都拥有一种客观的“善”，并以自己的方式来实现自身的“善”。第二，具有内在价值的生命有机体拥有评价和选择的能力，生命有机体依靠这种能力来“利用”环境。罗尔斯顿认为，活着的生命个体具有自在的内在价值，是因为它具有以内在目的来调控生命活动的现象，生命个体存在的基因系统所存储的信息使它具有开发和利用环境资源的能力，因此生命不仅是一个动机系统，而且是一个评价系统。生物借助于自己的评价能力和选择能力来利用环境，从中吸取能量和物质，又把废物排入其中。[1] 第三，生物具有自己的内在价值和利益，使它具有获得道德关心的地位，其生活能力和利益的大小决定道德重要性的不同。由于所有生物在自身利益和自身之善（即内在价值）方面与人类一样，所以非人类的生物应该获得道德关心。同时他还认为，道德地位和道德重要性是不同的。道德地位只与内在价值和自身利益相关，道德重要性则与生物能力的

差异相关。因此一切有感觉的生物和无感觉的生物都具有道德地位，都应该得到道德关怀。但是人和高等动物由于生活能力更高，其自身利益也比其它物种更大，故其道德重要性也更高，因而应该受到更大程度的道德关怀。笔者认为，以上的几个观点，可以说是迄今为止非人类中心主义关于生物具有内在价值，以及由此得出人类对自然物负有道德义务的最好论证。这些论述虽然可以有效地反驳人类中心主义关于非人类生命不具有内在价值的批评，但不足以合理地证明人类对自然负有道德义务的结论。大多数人类中心主义对非人类中心主义的批评是，内在价值只有理性的人类才拥有，它是以人为本、以人为中心的。即是说，只有成为人类主体，作为人类社会成员，才能具有人类的实践、认识和评价能力，也才拥有内在价值，因而内在价值完全不为非人类存在物所具有，非人类的生物仅仅具有对于人类的工具价值。但是，这种看法完全是以人类的主体性和能力特征为前提才得出来的，因此，它只能说明人类具有人类的内在价值，并不能够否定以生物的主体性和活动能力为依据的生物的内在价值。这只是一种内在价值的人类独占论。根据非人类中心主义对内在价值的阐述，应该说，内在价值是与自主活动的主体的能力及内在目的性相联系的概念。所有的生命有机体都是自主活动的主体，例如植物、动物、人等，尽管它（他）们的自主活动能力的大小差异巨大，其目的性之简单和复杂程度也差异巨大，但是，它们因为具有生存目的而自主地调节与环境的关系，从而维持自己的生存，而与石头、机器等无机物和人工物区别开来。内在价值就是这些自主活动主体的目的或者说“善本身”。鉴于完全否定自然物的内在价值的困难，一些弱的人类中心主义者如默迪、哈格洛夫等人也承认自然界的内在价值。显然，所有生物有机体都具有内在价值的观点，比以人为本的内在价值观要更为合理。内在价值存在于所有生命主体之中，而不只是存在于人类主体之中。可以说，主体的概念，分析性地包含着目的性、“善”本身或者内在价值的含义。只要我们承认所有的生物都是自主活动的主体，生物能够为了自己的目的而具有选择和“评价”环境、从而具有利用环境的能力，能够按照自己物种的方式实现自己的生存，也就承认了生物具有内在价值。尽管人类中心主义对非人类中心主义关于自然具有内在价值的观点的批评是不成立的，但是，人类中心主义指责非人类中心主义关于人类对自然负有道德义务的论证，犯了从“是”中推出“应该”的错误，的确是而非人类中心主义至今也没有解决好的一个逻辑难题。之所以会导致这样一个逻辑困境，是因为非人类中心主义关于内在价值的界定和阐述，只是阐明了内在价值是所有生物有机体的共同本质，即使是最具包容性的解释，如阿提费尔德那样，承认非人类生物存在着内在价值，具有自身的善，也存在着它们的自身利益，但这些都只能说明自然领域本身存在的事实，至多也只能说明所有非人类生物是一种生命主体这一客观事实，仅仅依靠这一事实，还不足以直接推导出人类对具有内在价值的生物进行道德关怀的“应该”来。由此也可说明，即使证明了内在价值的存在，也并没有确证人类对非人类生物存在着道德关怀的义务。因此，关于内在价值的概念对于生态伦理学的意义，实际上并不如争论双方认为的那样重要。

二、生物主体和人类主体的目的性 非人类中心主义关于内在价值的阐述，只是阐明了非人类生物形式都具有目的性这一共同本质，但并未阐明生物的目的性与人类的目的性的差异，而这种差异是生态伦理学中成为道德客体和道德主体的可能性条件。同时，还必须说明人类对自然具有怎样的关系，才能合理地确证人类对它们具有关心和保护的道德义务，而不是简单地以对生态规律的描述（如罗尔斯顿），或者是对具有内在价值之生物的价值信仰（如阿提费尔德）得出这种不可靠的结论。关于第一个问题，我们可以从生物主体的目的性与人类主体的目的性的差异来阐明。关于第二个问题，我们可以通过对生命共同体（Life Community）中人类利益和非人类生命利益的关系及其价值评价的分析（见第三、四部分）来阐明。所有物种的生物个体都具有自己的目的，而这些目的非常复杂，在不同的物种之间既存在着巨大的差异，也存在着进化上链条上的有机联系。为了分析的简要和方便，我们将其分为三大类：第一类是无感觉的生物，例如所有的植物，这类生物只有简单的内部器官，但这些器官已经具有实现生物遗传程序上的功能目的性，能通过生物物理和生物化学过程来实现光合作用，从而

维系自己的生存，并繁殖自己的后代。第二类是有简单感觉的低等动物，如蚯蚓，它们已经存在神经和简单的脑部组织，可以通过它来感知和调节外部环境，从而实现自己的生存目的。第三类是感觉丰富、且有复杂心理活动的高等哺乳动物，如灵长类的狒狒、猕猴、猩猩等社会性动物。这些动物已经具有复杂的大脑结构和感知、认识功能，它们不仅能够精微地体验身体上的苦乐，从其行为特征上看，它们还能够借助声音、动作和表情等物质信号进行通讯，并且具有学习符号和简单逻辑的能力，其目的性已经非常复杂，不仅能够进行合作性的打猎以维持生存，而且能够表达非常丰富的感情，例如求爱，弱者对强者的服从，甚至能够进行合作共谋，夺取雄性统治者的地位（如黑猩猩社会）。总之，目的性发展程度高低不同的生物，是其生命活动适应环境的行为与基因遗传的复杂相互作用进化来的。人与生物具有统一性，人的社会性与自然性是统一的。就像法国著名学者埃德加·莫兰认为的那样，过去的人类概念与生命的概念是完全分割的，是封闭性的，应该打破这种生命和人类的岛屿式的概念，人类概念应向生物概念开放。正像人类生活的社会性是从我们的灵长类动物祖先生活的社会性进化过来的一样，人类行为的目的性也是从社会性的动物的目的性行为的基础上进化过来的。“人的个体发育从生物学角度看也是一个天然的目的性系统，不过，人生长与发育中指向目标的活动，不反映人的本质。它在人的整个行为中已退居次要地位。”[2]因此，在人类的身上，除了我们自己特殊的非常复杂的多层次的目的性之外，还保留着此前阶段我们进化而来的许多物种的生物目的性。尽管有的学者把这些不同发展阶段和不同复杂程度的生物的目的性归并为“程序目的性”，已经极大地简化了目的性等级序列的性质，尤其是否定了灵长类动物目的性中的主观意图，但是即使如此，我们人类更高的目的性，例如成为企业家、科学家、艺术家、政治领袖的目的，开发自己的自然天赋的目的，不断地自我完善等高阶目的，也是以这种低级的“程序目的性”来实现人的生命存在为基础的。就是说，人有两套种目的性系统。一种是生物的“程序性目的”系统，另一种是社会性目的系统。尽管这种生物的目的性在人的目的性活动中不占主导地位，但是并不能因此否定这种目的性的存在。否定这种目的性的存在，就是否定生物规律对人类的作用，也就是否定人身上的生物性。事实上，人类个体由于一些特殊的原因，导致其社会目的性不能得以正常实现时，只要他的生物的“程序性目的”还能正常实现，他就还能作为生物物种的人生存下去。例如，自小就脱离了社会而在狼群中长大的狼孩，人类中因遗传、后天的疾病、灾害等导致大脑的不可逆损伤的人，尽管他们在生活中实现不了自己作为社会存在物的高阶的目的性，但他们还能作为生物学上的人存活下去。我们指出这一点，并非是想把人降低为生物，而是说明人的生物学上的目的性与其社会目的性是统一于每一个体身上的，从而反对把人的社会性与生物性完全割裂开来，完全否定人的生物目的性在其生命活动中具有重要作用的观点。当然，人在生物目的性基础上发展而来的复杂的社会目的性，正是人类活动区别于纯粹生物活动的特殊本质所在。我们不但不否定这一点，而且还要充分阐明它的复杂性质，以说明为什么生物主体只能成为道德客体，而不能成为道德主体的理由。生命主体的目的性行为，是一种受到生物的遗传程序限制而在现实的环境中表现出来的客观事实。它甚至可以通过复杂系统的生物控制论观点来加以说明。依照这种观点来看：内在目的或价值函数是生命系统内部维持自己生存的偏好规定，生物根据这个偏好规定去比较环境中的事物，产生对自己“利”或“害”的评价，以自己的方式知道环境中的事物对自己是“好”或“坏”的工具价值，从而选择“趋利避害”的行为来调节自己与环境的关系，以维持自己的生存。这是从欧米巴到爱因斯坦都具有的通过尝试来解决问题的目的性行为。[3]虽然人类的社会目的性建立在生物遗传的目的性基础之上，但是，人的行为目的性具有不可还原的特殊本质。一方面，人类的目的性行为与其他生物不同，他不仅不会完全受遗传程序规定的目的性所支配，而且他还能自觉地意识到自己的目的，在行为还未开始之前，其结果已经在他的大脑中观念地存在着，并且人还能够按照自己的自由意志去选择达到目的的工具和手段，就是说，人的目的除了具有由对象和手段本身所规定的客观性之外，在主体方面还具有生物所缺少的主观性。由于人类具有主观性，他的

目的和需要就不会局限于眼前的具体事物，而能想象不在场的事物，人的需要就会在满足直接的物质生存的基础上去追求更加丰富和远大的目标，而且会利用物质的和非物质的手段去实现自己的各种高阶的复杂目的。由于人具有主观性，具有自我意识，人还能对自己的目的性行为进行自我认识、自我评价和自我选择，就是说人的目的性中包含着价值观。另一方面，人作为社会关系的成员，存在着一个与人类目的性行为相适应的语言符号交流的文化系统。在这个文化系统中，人类在生物遗传程序的基础上形成了一个通过学习和教育而实现的社会继承程序，使得人类的所有的主体性特征和能力不断得到发展。同时，这个文化系统也包含着社会的价值评价系统和行为的规范系统。不仅人们的行为目的是否正当、而且行为指向满足目的的价值客体是否合适，价值实现的手段和方式是否合理，等等，都能够在这个系统中得到评价，并建立相应的行为规范。因此，价值评价系统是一切社会规范行为得以产生和实现的机制。例如，在道德领域，作为人们追求的各种道德价值经过相互的交流过程而得到评价，由此达成共识，形成道德行为判断的原则和标准，并且制定共同遵守的道德规范，从而确认社会成员之间相互的道德权利和义务，以道德的形式来调节社会成员之间的利益关系。由此可见，人类主体的目的性由于存在着主观性和社会文化的评价系统，因而能够成为所有伦理行为的主体和客体。而非人类的生命主体由于只存在生物的程序目的性，即只存在客观的目的而不具备主观的目的，因而不能自觉地意识到自己的目的，也就不能形成多样化的复杂的目的性系统。同时，由于非人类生命不存在能够对目的性进行交流和评价的文化系统，即使是灵长类动物，虽然也具有一些相似于人类的语言学习和交流能力，情感表达能力，某些对直接的生活经验的体验和积累，但是这些都还处于一种非常低下的原始水平，没有发展出人类文化系统那样的高级形式，因而不可能产生社会性继承的程序，发展出像人类那样的主体性特征和能力，也不可能发展出对自己的行为进行评价和规范的系统，也就不可能在生物主体之间达成共识，确立相互间的权利和义务的道德关系。因此，非人类生物不具有道德主体的能力，不能成为任何伦理行为的主体。但是，不能成为伦理行为的主体并不一定不能成为伦理行为的客体，或者说成为人类道德关心的对象。如果说人际伦理中那些由于种种原因丧失了道德主体能力的个体，他们可以成为人类道德关心的对象，那么，在生态伦理中，非人类生命同样可以成为人类道德关心的对象。就是说，成为道德主体的条件并非是成为道德关心的对象的条件。当然，笔者在这里说所有的生命主体都具有获得道德关心的资格，都可能成为人类道德关心的对象，还只是一种具备了必要前提（即是生命主体）的可能对象，而不是实际对象。要成为人类道德关怀的实际对象，还必须具有更为充分的现实条件。

三、生命共同体中的利益关系

正像人类中心主义否认生物主体具有内在价值一样，它也否认生物具有自己的利益和相互间具有共同的利益和利益关系。这种否认，一般也是以非人类生物不具有意识、愿望，辨识相互间的利益，互相承担责任等人类社会成员的特征为理由的。非人类中心主义则肯定生物主体存在着自身的利益。阿提费尔德认为，目的与利益同生命活动的能力或主体性联系在一起，不仅有感觉的动物存在着自己的利益，就是无感觉的植物也存在着自己的利益。“没有感受性的树有营养和生长的能力，有呼吸的能力和自我保护的能力，它们的这些能力和性质、而不是其他诸如感受性、有意识等能力决定了它们的利益。”[4]可以说，对于实现生命主体的目的所需要的环境和条件就是生物主体的利益，如食物、空气、水等就是满足动物生存目的必须的环境和条件。美国著名的进化生物学家和自组织理论家考夫曼称生物个体为自主主体，认为生命与主体同在，自主主体都是为了自身的利益而行动。[5]没有这种利益，不为实现这种利益按照生物目的性程序而在环境中发挥该物种的生命活动，生物就不能维持自己的存在。自主主体的存在和行为，具有集体的性质。物种就是一个具有同类基因的个体的群体，并且以相同的行为方式在相似的生境中生存。由所有不同种群的食物网关系组成的整体，就是生物群落，同一生物群落中的物种在相同的生存背景下的竞争与合作的作用，促进了生物群落的共同演化，并建构了它们共同生存的生态系统。生物圈就是由所有生物，即地球上生物共同体的集体行为建构而成的。生物个体、物种和生物共同体正是在

它们自己建构的生态系统和生物圈中，以适应生态规律的方式来实现自己的生存和繁衍的利益。当然，生物主体的利益远远没有达到人类利益形式的多样性和复杂程度，人类除了作为生物物种的生存利益之外，还具有多层次的社会利益。生物也不能像人类主体那样能够自觉地辨识社会成员相互间的利益，并以法律和道德的形式来规范人们追求正当利益的行为，调节个人利益与社会利益的矛盾和冲突。尽管生物主体的利益与人类主体的利益存在着巨大差异，我们也不能因此而否定生物主体存在自身利益的客观事实。但是，非人类中心主义各流派往往以生物具有独立于人类的内在价值和利益，得出人类对它们负有道德义务的观点，则是片面的。因为，第一，如果以生物具有独立于人类的内在价值和利益为依据，得出人类对它们负有道德义务，这就是人类中心主义所批评的那样，的确是从事实推出应当，犯了自然主义的谬误。第二，人类作为道德主体，尽管从道德义务的角度看是单向性地、不对称地关心生物主体，但这并不意味着生物主体的利益可以独立于人类的利益。如果生物主体的利益与人类的利益毫不相干的话，人类就缺乏以道德的形式去调节自己对待自然物的行为的动机，去关心生物主体的利益。第三，即使存在着人类利益与生命利益相互依存的客观事实，还是不足以由此产生人类对生物主体的道德义务。要产生这种道德义务，人类还必须认识到这种利益关系，并且把这种利益关系纳入伦理范围的考虑中，人类经由社会的价值评价，产生道德共识，确立把非人类生命作为道德关心的对象意识，也才会形成这种新的生态伦理。第四，非人类中心主义仅仅以生物具有独立于人类的内在价值和利益，直接得出人类对它们负有道德义务的结论，意味着人类对生物的道德关怀是自人类诞生以来就具有的，且可以不受时代限制，这明显地是一种伦理学中的非历史主义态度。事实上，人类共同体和生物共同体组成为一个新的更大的共同体，我将其称之为生命共同体（Life Community）。在这个共同体中，人类主体的利益与生物主体的利益具有极其复杂的相互依存关系。一方面，人类作为生物物种中的一种杂食性的消费者，它也要享用动植物等生物资源，人类开发和利用生物资源，以实现自己生存和发展的利益，依赖生物主体直接提供；其次，人类更复杂的、高层次的社会需要和利益，如疗养、旅游、休闲、科学研究、审美需要，以及长期健康生存的环境质量和生态因子等，需要稳定、复杂、多样化的生态系统和持续繁荣的地球生物圈来提供，而多样化的生态系统和地球生物圈，都是生物主体长期的共同活动所建构而成的，因而人类的这些利益，最终仍然依赖于生物共同体中所有生命的活动。另一方面，在人类产生之后，尤其是在人类进入工业文明时代，人类干预自然的能力已经具有毁灭生物圈的可怕后果，地球上所有生物的生存前景已经不再由自然的生态规律单方面决定，同时也受人类是否按照生态规律来合理开发、利用与维护生态系统的行为共同决定，故非人类生命的利益也受人类谋求生存发展利益的行为所影响，社会共同体的利益与生物共同体的利益具有血肉相依的紧密联系。在生命共同体中，人类与所有其他非人类生命物种的生存利益相互依存，生命共同体作为一个整体，包括所有组成成员的利益，具有一种整体利益；人类生命与所有非人类生命形式，也存在着共同的利益，如地球生态过程的正常运行，生物圈的完整、稳定，全球生态环境的健康等，对所有的生命的利益而言，都是共同的。但是，需要强调指出的是，生命共同体不等于生态系统，它只包含着其中的所有生命主体，即人类主体与生物主体，而不包含生命之外的无机环境因素，这些无机环境因素不具有生命，不能成为生命共同体的成员。同时，生命共同体也不包含生态系统。虽然生态系统是由其中的所有生物和环境因素组成的自组织系统，但是它作为一个整体，不是生命主体或生命主体成员的共同体，它只是生命共同体的生存环境，生态系统没有自身的利益。当然，我们这里强调生命共同体与生态系统的区别，并不是要否定生态系统对于所有生命成员生存的重大意义，而是为了说明二者学科对象的不同。生命共同体可以作为生态伦理学的研究对象，生态系统只能作为生态科学研究的对象，而不能直接进入伦理学的研究范围。如果将生命共同体与生态系统等同起来，就不能从理论上合理地论证人类对自然物负有道德义务的观点。现代生态伦理学的开创者利奥波德，曾经在他的“大地伦理学”中提出过生物共同体（Biotic Community）的基本概念来指称生态系

统，他把土壤、水、植物和动物作为这个共同体的成员，提出了保护大地共同体即地球生态系统的伦理主张。这是一个影响非常深远的伟大思想。不过，他在这里就存在着把作为生态学研究对象的生态系统等同于生态伦理的对象，以至于对人类的自然义务的论证缺乏逻辑上的严谨性和理论上的充分性。我在《生命共同体：生态伦理学的基础范畴》一文中提出以生命共同体（Life community）的范畴来取代生物共同体的概念，并做出了比较充分的论证。[6]

四、人类何以对自然负有道德义务

以上的分析表明，人类主体与生物主体的目的性的差别，规定了生态伦理中的道德主体和道德客体的可能性前提；而非人类生命与人类生命相互依存的利益关系，才构成人类对自然物负有义务的现实性前提。人类共同体及其社会成员与生物共同体及其生物主体的利益在生命共同体中是相互依存的，生命共同体是一个真实的利益共同体。人类对自然物负有道德义务的理论依据，根源于生命共同体中不同利益的相互依存关系。正像人际伦理是调节人们的利益冲突，维护社会生活的正常秩序才产生的一样，生态伦理也是为了调节人类生命与非人类生命的利益冲突，维护所有生命正常生活的生态秩序才产生的。人类能否合理地确立对自然物的道德义务，就要看他能否正确、全面、深刻地评价生命共同体中人类生命与非人类生命这种复杂的利益关系，达成基本的道德共识。人类中心主义对非人类生命利益的评价是否定性的，它对人类生命利益与非人类生命利益的相互依存关系的评价也是否定性的，它以人类的主体性特征否定非人类生命的内在价值，从而否定其生物目的性的存在，否定生物的主体性。它又以社会文化的属性为前提，否定非人类生命利益的存在，从而否定其作为人类道德关心的客体的资格，也就否定了人类对自然物的道德义务。人类中心主义仅仅是将非人类生命及其生存的生态环境作为人类生存和发展的工具价值和生存环境。人类中心主义虽然也主张保护生态环境，反对过度滥用生物资源，但这决不是说人应该对自然物尽义务，而完全是为了人类的整体利益和长期利益。因此，对于人类中心主义来说，这种通过人和自然关系而折射出来的道德义务，实质上只是人类共同体中的成员彼此互尽义务。与此相反，非人类中心主义对非人类生命存在着自己的利益的评价是肯定性的，但它对人类生命与非人类生命的利益存在着相互依存关系的评价则是片面的。它认为非人类生命是一种生命主体，具有实现自己生存的内在价值和自身利益，而这种内在价值和自身利益不依赖于作为评价者的人类，只有人类的利益依赖于非人类生命，并以此为理由，直接得出人类对生物负有道德义务的结论。这种看法是不正确的。虽然生物主体具有内在价值和自身利益的确不依赖于人类评价者而存在，但是不能据此得出人类对生物负有道德义务的结论。因为，生物主体具有内在价值和生物的利益的确不依赖于人类评价者而存在，这是一个生物领域的事实问题，有人无人评价它都存在。但是人类的道德义务却是一种道德价值和道德规范，它离不开作为道德主体的社会评价、交流而达成的基本共识，在其内容上，它也不可能脱离与人类利益的关系。完全独立于人类利益的东西，不可能成为人类价值评价的对象，也就不可能成为人类道德义务的对象。而生物中心主义也经常说，为了生物的生存利益，人类对生态系统和整个生物圈不应干预过大，这里实际上也就隐含着对人类利益与生物利益关系的另一种评价和态度，即人类为了自己的利益而不应该过度损害生物的生存利益，而这种评价和态度与他们以生物的利益完全独立于人类为根据，得出人类对生物负有道德义务的理论前提是矛盾的。可见，在人类主体与生物主体利益关系的价值评价上，完全否定非人类生命具有自己的利益，就必然会否定人类对自然物存在着道德义务。而割裂人类利益与非人类生命利益在生命共同体中的相互依存关系，也不能合理阐明人对自然存在着道德义务的充足理由。笔者认为，生命主体的利益与人类主体的利益不能割裂，后一种利益建立在前一种利益的基础上，具有必然的关联，对这种利益关系正确的价值评价才能形成人类对自然义务的“应该”，也才能有效地避免论证方式上的“自然主义谬误”。笔者对此做出的价值评价是：生物共同体和人类共同体的利益的相互依存关系，构成生命共同体的整体利益和共同利益。在生命共同体中，生物共同体中的所有生物有机体和物种，不仅对于人类共同体及其组成成员来说，具有实现其生存和发展的需要和利益的工具价值，它们自身就是一种目的性价

值。生物具有自己生存和繁衍的利益，这种利益虽然没有社会共同体中的人类成员的利益丰富和复杂，但非人类生命实现这种利益的生命活动，却是建构所有生命存在的生态秩序的根本前提，当然也包括维系人类正常生存的生态秩序的根本前提。所以，作为社会共同体中的人类成员，有必要采取道德（甚至法律）的形式，去维护这个所有生命生存的生态秩序，去协调人类生命主体与非人类生命主体的利益矛盾和利益冲突关系，对地球上所有生命的生存利益肩负应尽的义务和责任。在道德形式的调节中，人类是生命共同体中惟一能够承担道德义务的主体。而且，由于人类常常为了自己的利益，采取违背生态规律的开发资源的活动，是导致全球生态危机发生的根本原因，故人类的道德调节主要是对自身损害生命共同体利益的行为的自我调节。而生命共同体中的所有非人类生命成员由于不具有人类那样的理性能力和道德能力，故它们不能成为生态伦理的道德主体，只能成为道德关心的客体。另外，非人类生命成员的所有生命活动是维系地球生态系统完整、稳定、健康的根本原因，而不是生态环境恶化的原因，因此，它们也不应该承担任何生态道德义务。由此可见，在生态伦理中，道德主体与道德客体或道德关心的对象是不一致的，它不像人际伦理中的道德主体与道德客体那样存在着对称性和可逆性，即社会共同体中的人们可以互为道德主体和道德客体，因而道德主体的共同体和道德客体的共同体的范围不同，道德主体的共同体只能是社会共同体中的成员，而道德客体的共同体则是生命共同体中的生物共同体和人类共同体中的所有成员，它包括生命个体、生物物种、生物种群、整个生物共同体；人类个体、人类集体、社会和整个人类。由于我们在此讨论的是人对自然的义务，我们略去生物共同体中作为人类成员的道德对象，而余下的就是生物共同体中的组成成员。人类作为生态伦理的道德主体，对于这些道德对象而言，他所行使的道德义务，就只能是单向性的或不可逆性的。同时，在生命共同体中，所有人类主体与生物主体的利益的实现，最终都是以生态系统和生物圈来维系的，它们是所有生命生存的生态秩序的基础，所以它们对于所有生命的生存来说，具有资源价值和生态价值，因此，人类对生态系统和生物圈也具有一种维护其正常运行和持续繁荣的道德义务。但是，由于生态系统和生物圈不是生命主体或由主体组成的共同体，它们没有自己的利益，因而不能成为人类道德关心的直接对象。尽管生命共同体的生存利益需要生态系统和生物圈的稳定、健康和持续进化来维系，因而人类对保护生态系统和生物圈具有非常重要的道德义务，然而这种义务毕竟是因对生命共同体的义务而发生的。正像我们对他人居住的房舍具有道德义务是由对他人的义务引起的一样，我们对房舍的义务是对居住者的一种间接义务。人类对生态系统和生物圈的这种义务，就只能是一种因对所有生命的利益实现条件而产生的间接义务，而不是直接的义务。这样，我们就以对生命共同体中人类利益与生物利益的复杂关系的科学认识与价值评价为根据，论证了人类对所有生物及其生存环境的道德义务。生态伦理就是人类在生命共同体中的伦理，人类在生命共同体中的义务就是对所有生命及其生存的生态环境的义务。因此，人类生存于生物圈中的生态环境不仅仅是人类的环境，同时也是所有非人类生命居住的环境，是所有生命共同的家园。对于这样的伦理学，我们不应该称之为“环境伦理学”。况且，环境伦理学中的环境，一是具有人类中心主义的片面性之嫌，它意味着围绕在人类周围的一切；二是具有多重意义，如生态环境、社会环境、文化环境、精神环境等，这就容易产生歧义。对于维护所有生命及其生存的生态环境的伦理学，我们理应恢复它原本就有的名符其实的称谓，这就是“生态伦理学”。

注释：[1] 参阅罗尔斯顿：《环境伦理学》，杨通进译，中国社会科学出版社2000年版，第133~135页。[2] 胡文耕：《生物学哲学》，中国社会科学出版社2002年版，第151页。[3] 参阅范冬萍 张华夏：“复杂系统的目的性与深层生态伦理”，《学术研究》2003年第7期。[4] 何怀宏主编：《生态伦理：精神资源和哲学基础》，河北大学出版社，2002年版，第433页。[5] 斯图亚特·考夫曼：《科学新领域的探索》，池丽平等译，湖南科学技术出版社，2004年版，第64页。[6] 参阅余正荣：生命共同体：生态伦理学的基础范畴，《南京林业大学学报》2006年第1期。《江汉论坛》2007年第10期

/