Globethics Repository

Globethics

环境伦理对自由主义的挑战[The challenge of environmental ethics to liberalism]

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	韩立新
Publisher	当代中国出版社
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-15 08:18:01
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/181314

韩立新：环境伦理对自由主义的挑战

韩立新

环境伦理的出现被誉为伦理学史上的一场革命，相对于传统伦理学来说,环境伦理具有颠覆性，是对占统治地位的思想传统的严峻挑战。那么，环境伦理的革命性究竟体现在哪里?它要向现行的思想传统挑战什么？从环境伦理学的理论倾向和价值目标来看，我认为可以把它概括为3个方面：（1）挑战人类中心主义；（2）挑战自由主义；（3）挑战资本主义。在这3个方面中，比较流行的观点是“ 环境伦理挑战人类中心主义 ”，大部分美国式非人类中心主义的环境伦理学家，像“ 动物解放论 ”者皮特?辛格、“ 动物权利论 ”者汤姆?雷根、“ 生命中心主义 ”者保罗?泰勒、“ 大地伦理 ”和“ 伦理整体主义 ”的提出者利奥波德和克里考特、“ 自然的价值 ”论者霍尔姆斯?罗尔斯顿（Holmes Rolston）以及“ 深层生态学 ”的倡导者内斯（Arne Naess）等等，都持这一观点。在我国，可能是由于受翻译文献的局限以及美国式环境伦理学的影响，这一观点也得到了大部分学者的支持、认同，成为我国环境伦理学界的主流见解。但是，我不同意这一见解，我认为最能反映环境伦理的革命性、颠覆性的是“ 对自由主义的挑战 ”,至于其他两个方面“ 对人类中心主义的挑战 ”和“ 对资本主义的挑战 ”可以纳入到“ 对自由主义的挑战 ”这一范畴之中。

本文之所以提出这一观点，是基于以下几个原因。首先，是对环境伦理学的讨论中夸大“ 非人类中心主义（non-anthropocentrism） ”的倾向、甚至用“ 非人类中心主义 ”来代替整个环境伦理学的做法的不满。我们知道，传统伦理学本质上属于调节人与人、人与社会关系的伦理，它所关怀的范围只是人类，而不包括动物、植物、以及大自然这样的非人存在物，在这意义上，它是一种以人为中心的“ 人类中心主义 ”或“ 人类至上主义（human chauvinism） ”〔1〕。而大部分美国式非人类中心主义环境伦理学的目的都是要打破传统伦理道德关怀的范围，把“ 道德地位（moral standing） ”扩展到自然物上去，从而在人与自然之间也建立一种可以由伦理来调节的关系。从这点来看，说环境伦理学挑战的是人类中心主义不无道理。但问题是有人只看到了这一点，甚至把环境伦理的全部革命性都归结为这一点。例如，雷根就提出了环境伦理学的两个必要条件：“ 第一，它必须主张，某些非人类存在物拥有道德地位。第二，它必须主张，拥有道德地位的存在物不局限于拥有意识的存在物这一范围。换句话说，一切有意识的存在物和一些无意识的存在物都拥有道德地位 ”〔2〕。所谓有意识的存在物是指人和动物，而无意识的存在物应该包括植物和无机物。只满足了第一个条件而未满足第二个条件的理论还不够充分，只有满足了第二个条件才可以称得上是真正的环境伦理学。这样，雷根就把环境伦理学的整个任务都归结为确立自然物的“ 道德地位 ”和建立非人类中心主义的环境伦理。

但是，这样定义环境伦理学是有问题的。其直接后果会导致环境伦理学的范围和研究对象变窄。因为，如果把是否承认自然物的“ 道德地位 ”看作环境伦理学的唯一标准，那么那些不承认自然物的“ 道德地位 ”的理论，比如人类中心主义的环境伦理以及另辟途径的社会派环保思想、生态女权主义、生态社会主义、左翼绿派、还有环境正义和第三世界的一些理论等等，就被统统剔除到环境伦理之外。而且，按着这样一种理解，作为环境问题出发点的公害、环境正义、经济和消费等社会原因、国际上的环境合作等这些最为迫切的环境问题也将得不到重视，而这些恰恰是最需要环境伦理给予理论支持的。在这样一种理论倾向中，环境伦理似乎只能“ 走向荒野 ”,学会“ 像山那样思考 ”，去关心那些濒危的动物、植物，荒野和大自然，而人类这一环境的“ 主角 ”却成为多余的存在，环境问题的社会原因似乎也可以忽略不计。这显然是一种主题的错位，也是目前环境伦理学缺乏说服力的一个理由。

其次，用“ 挑战人类中心主义 ”来概括环境伦理的全部革命性未见准确，这一表述没有揭示出环境伦

理学的根本实质。从历史上看，人类中心主义自古就有，是自有文明以来人类社会一直奉行的基本原则，而地球规模的环境破坏，严格地说则是发生在20世纪6、70年代以后。在这个意义上，对环境问题根本原因的解释就不能简单地归结为延续了几千年的人类中心主义，而应该从我们时代的特质中去寻找。我们知道，20世纪6、70年代以后是自由主义、市场经济在全世界范围内高歌猛进的时期，自由主义不仅在全世界范围内取得“胜利”，而且构成了我们这个时代区别于以往各个时代的本质特征。因此，作为对这个时代精神的反叛，环境伦理所反对的首先应该是自由主义的经济原理和道德原理。而且，从环境伦理所提出的问题来看，它更多的是与自由主义的基本原则相对立。比如，自然的“权利”问题、有限性与对经济和生殖自由的限制、代际伦理和代内之间的公平问题、社会转型和社会批判等等，这些问题已经超出了传统伦理所能处理的范围，也大大超过了非人类中心主义所挑战的范围，其核心在于反对自由主义。

再次，对于环境伦理挑战自由主义这一观点，虽然也有学者提到，但大多采取了折衷的不彻底的做法。最典型的要属环境伦理学史家纳什，他认为环境伦理与自由主义这两者并不是对立的，环境伦理最终可纳入到美国的自由主义传统之中。他在《大自然的权利》一书中，一方面承认，美国那种追求无限增长、强调竞争和支配自然的倾向与强调稳定、相互依赖的生态学思想以及要求把非人存在物纳入道德共同体中来的环境意识格格不入，但是，另一方面又认为，“它不应被理解为是对传统美国思想的背叛，而应被理解为是对美国传统哲学的扩展和新的应用”〔3〕。这显然是一种折衷主义，低估了环境伦理所具有的颠覆意义。我认为，环境伦理是对美国式自由主义的全面挑战，二者在理论倾向上是不可调和的。环境伦理不仅不可能在自由主义的框架内得到合理的解释，相反，它必须建立在对自由主义彻底批判的基础之上。本文就从这一问题意识出发，从以下几个方面来证明一下环境伦理与自由主义冲突的本质。

一 对自由进行限制

自由主义的本质在于对个人自由的承认，它的基本信念是，只要不危害他人，个人就拥有无限的自由。在自由主义的条件下，个人在生命和财产方面拥有不可被剥夺的天赋权利，人的生殖自由和经济自由没有充分的理由是不能被限制的。但是，这一自由主义的基本信念受到了来自环境问题的严峻挑战。

1. 自由主义的无限空间的假定

环境问题具有有限性的特征。我们知道，环境问题主要由资源枯竭和环境污染这两个方面构成。从资源的角度来看，地球无疑是一个有限的球体。现在地球矿物资源的月开采量不仅已经大大超过产业革命以前人类所使用的矿物资源的总量，而且从主要矿物资源的储藏量和开采速度来看，银、铜、铅的可开采剩余年数仅为30～40年，石油为40年，天然气为60年左右〔4〕。如果人类找不到可替代能源或者改变不了现有的生产和生活方式的话，那么人类早晚有一天会陷入资源枯竭的危险境地。事实上，早在30几年前，“罗马俱乐部”就曾经发出了这一警告：在地球这样一个有限的封闭系统中，如果任由人口和经济的自由发展，那么总有一天会耗尽地球的资源，人口和经济因此而陷入衰退状态〔5〕。不仅如此，从环境污染的角度看，地球上可供污染和破坏的空间也呈现出不足，人类的生产和生活所排出的废弃物已经接近地球净化能力的极限。一个最突出的例子就是地球温暖化问题：全球变暖、海平面上升、异常气候，这不仅会淹没那些低地国家的陆地，使有限的耕地面积进一步缩小，而且有可能带来生物多样性的减少等生态灾难。这一问题的严重性以至于使人们对“罗马俱乐部”的结论产生了怀疑，即地球上经济和人口的衰退并不一定因资源枯竭而起,相反，会因燃烧石油等排出温暖化气体而起，当经济和人口陷入衰退状态时，人类社会不仅没有耗尽最后一滴石油，伊拉克的国土下面也许还会储藏着令人觊觎的石油。

从以上可以看出，地球是有限的，环境问题的出现印证了这一再简单不过的事实。既然如此，我们政

治、经济制度以及整个的社会意识形态就应该建立在这一事实的基础之上。但是，遗憾的是近代以来的自然科学、经济学以及哲学和伦理学却建立在“地球是无限的”这一假设的基础上。从哥白尼的“日心说”到牛顿力学，近代自然科学突破了地球是一个封闭的球体的传统观念，建立起来了一个空间和运动都是无限的新宇宙观。这一宇宙观投射到了经济学上，近代经济学家在建构市场经济理论时几乎都忽略了“自然的极限”。就是古典经济学家中少有的几个意识到土地“稀少性”的人也仅仅是把“稀少性”当成了理论上的假设，认为“自然的极限”只存在于想象中，在现实的经济活动中，人们尽管可以对这种可能性忽略不计。例如，李嘉图就在《经济学及赋税原理》的开头，就曾经明确表示商品的增加是无限的，另一为代表人物穆勒也曾把“无限的产品”作为其《经济学原理》的基本前提。这就如同天文学家警告地球公民：“地球早晚有一天因陨石下落或者其他灾难而毁灭”，但在这一灾难发生以前，你无需“杞人忧天”，去为地球的毁灭做准备。德国的经济学家汉斯?依姆拉曾对经济学理论中的自然概念进行了全面的考察，得出了如下结论，即近代经济学甚至包括马克思主义经济学都存在着一个自然处于“恒常状态”的假设〔6〕。按着这一结论，地球上的资源是无限的，自然的净化能力是无限的，地球上存在着一个可以满足所有人欲望的空间。正因为存在着这一假设，近代经济学把整个自然界都置于市场的外部，自然在其中所扮演的只是能增加利润但无需支付的角色。

与近代的市场经济相对的是自由主义和个人主义的道德原理，这一道德原理也是建立在“无限性”的基础上的。自由主义的核心在于“不危害他人的原则”，即个人只要不危害他人，就拥有绝对的自由。但是，这一原则在实际应用时需要足够的空间。比如说，人有抽烟和不抽烟的自由，在一个封闭的、狭小的屋子里，吸烟行为可能会危害不吸烟者的利益，但是如果这个空间是开放的，而且有足球场那么大，那么吸烟也许就危及不到不吸烟者的利益，因为在他们之间产生了距离。在这个意义上，“不危害他人的原则”是有条件的，如果没有无限的空间，在实际中是无法贯彻到底的。在自由主义的体制下，废油、废水、核废料这些有害物质之所以被安置在1000米深的地下或是荒芜人际的某个地方，其原因也正是为了维护“不危害他人的原则”。

不仅如此，自由主义的平等观念也要求有一个无限的空间。平等首先是经济上的平等，针对社会中存在着的严重的贫富不均，自由主义也提出了许多平等主义的道德理想，比如，功利主义就曾设想过通过增加社会财富总量来解决分配不均问题。但是在现实中，这一方案面临无法操作的巨大困难，因为要消除分配不公、贫富差别，最起码要给穷人提供追赶富人所需的资源和空间，否则任何有关平等的许诺都是一句空话。几百年前，欧洲的穷人之所以能够在北美大陆迅速脱贫致富，实现了与英国和欧洲大陆的平等，是因为当时那里有大量“无主”的土地；欧美人和日本人之所以在短短的几十年里完成现代化，除了技术革新以外，也得益于他们向海外的扩张、对殖民地的掠夺，也就是发展空间的存在。而现在，这样的空间几乎不复存在了。诺贝尔经济学奖获得者阿马蒂亚?森（Amartya Sen）曾宣称，发展中国家只要引入自由主义的经济和制度就能解决贫穷、人口和环境问题〔7〕，但是他过于乐观了。从现在的发达国家和发展中国家的贫富差距以及地球的资源储藏量和净化能力来看，发展中国家的人民即便原封不动地接纳西方自由主义的经济和政治制度，恐怕也很难过上美国人那样奢侈的生活。况且，人的欲望是无限的，要想满足所有人的无限欲望，在理论上靠有限的空间是不可能的。

唯一与无限空间的假设相悖的是自由主义的责任概念。个人自由以及平等的实现需要无限的空间，但在自由主义条件下，个人所承担的责任却是有限的，这实在令人感到意外。因为，根据“权利和义务的对等性”原则，既然你要求无限的自由和平等的权利，那么也就应该负起无限的责任。但事实却并非如此。在现实中，个人只对与自己直接相关的他人或社会负责，而且是只在一定范围内负责，超出了这一范围则无法对个人课以义务。比如说，尽管救死扶伤是我们所提倡的道德原则，但是对于非洲难民因饥饿而大量死亡，我们却很少能感到援助的责任，原因是他们与我们在空间上相去甚远，而且又没什么直接关联；我开车只要遵守本地的交通规则即可，至于汽车的尾气排放会不会导致一些低地国家的沉没，以及我放牧会不会给其他地区带来“沙尘暴”则超出了我的责任范围。在这个意义上，自由主义的责任概念是有限的，它并没有同它所追求的自由和平等在范围上一致，权利和义务在实际贯彻时并不是对等

的。

总之，自由主义所需要的是一个开放的无限的空间，地球却是一个封闭的有限的球体，二者在原理上是矛盾的。而环境问题所表现出来的是有限性的特征，则更是凸显了这一矛盾的尖锐性，使自由主义的前提露出了破绽，这恐怕是自由主义的创始者们没有想到的。

2．有限性与自由主义的矛盾

环境问题的有限性要求我们从哲学的高度进行如下的变革：第一，必须改变近代以来的无限宇宙观，把我们行动方案置于有限性的前提之下；第二，既然地球的有限性无法改变，那就必须对自由，主要是人的生殖和经济自由进行严格的限制，把人口的数量和经济的发展水平控制在自然界所能容纳的范围之内。但是，从无限到有限、从自由到对自由的限制，这不仅与近代自由主义的成立过程背道而驰，而且与自由主义的基本价值观直接冲突。因为，在自由主义看来，人的生殖欲望和对经济利益的追求应该是最自由的两个领域，也是近代社会所要保障的最基本的权利，没有绝对充分的理由是不能被限制的，限制它们就等于违背了西方民主社会的基本原则。

事实上，即便环境问题严重到今天的这个程度，生殖和经济自由仍然是自由主义的两个圣域。根据联合国的推测，1950年世界的人口为25亿，而现在的人口已经接近65亿，在短短的50几年的时间里，世界人口已经增加了近40亿，而且现在仍然以每年约8000万人的速度增长，预计到2050年，世界人口将增加到90亿。尽管地球人口已经过剩，或者说将要过剩，但是一个家庭生不生孩子、生多少孩子则还是个人自由的领域（中国等少数实施强制性计划生育政策的国家和地区除外）。联合国在1967年就曾把人的生育自由写进了《关于社会进步和发展的宣言》。同样，过度的经济开发和对资源的掠夺性利用已经污染了环境，使地球资源面临着短缺危险，这已经是一个不争的科学事实，但人们为满足自己的欲望所从事经济活动仍然受到自由主义的鼓励，我们的社会似乎仍然相信亚当?斯密的话，即个人只要追求自己的利益，就会在“ 看不见的手 ”的引导下最终促进公共的利益。在自由主义条件下，人对经济利益的追逐是不能被限制的，因为它是符合道德的。

但问题恰恰是如果不对自由进行限制的话，所有人都可能失去满足欲望和自由的先决条件：地球环境。这恐怕是人类迄今为止从未遇到的矛盾。美国的经济学家加勒特?哈丁曾经用了一个“ 公有地的悲剧 ”的著名比喻形象地刻画了这一矛盾：在一块公共的牧场里，牧民每增加一头牲畜，都会获得相应的利益，但牲畜的增加也必然会给牧场的草地带来损失。因牲畜头数的增加而产生的利益被特定的饲养者获得，而由此所带来的损失却由“ 公有地 ”上的全体牧民来承担。因此，对每一个牧民来说，增加牲畜所获得的利益要远远大于他所受到的损失。在自由主义的条件下，每一个牧民都是理性的“ 经济人 ”，他们都会为了自己的利益而拼命地增加牲畜的头数。结果，草地因过度放牧而衰竭，牲畜因食物不足而饿死。“ 公有地 ”在人们追求自己最大利益的过程中走向灭亡，悲剧诞生〔8〕。

哈丁所说的“ 公有地 ”决不仅仅指公共牧场，它还包括地球上所有具有公共财产性质的事物：土地、天空、矿藏和海洋等。不仅如此，这一公共资源上的悲剧还适用于环境污染问题。我们知道，资源的使用总会产生相应的废物，比如二氧化碳、污水、废热等等，如果排放的废物超过了自然的净化能力，就会引起严重的环境污染。为了防止环境污染，每一家企业和个人必须尽可能地减少废气和污水的排放，但是由于大气、海洋和森林的公共性质，对于合理的“ 经济人 ”来说，与其自己花钱净化废气、污水，还不如先排出去，让所有人去承担治理污染所需的费用，因为这样做可以节省自己的费用。这也就是为什么如果没有来自政府和法律的强制，造纸厂不会自觉安装污水净化器、火力发电厂不会自愿安装脱烟、脱硫机的原因。

“ 公有地的悲剧 ”的本质是一个自由主义与有限性冲突的悲剧。如果我们有用之不竭的资源，有广阔

无垠的垃圾场，这样的悲剧恐怕永远都不会发生。但是，不幸的是我们已经不再拥有这样的无限空间。那么，怎么样才能避免悲剧？答案非常简单，即只能对不能限制的自由进行限制。可是，如前所述，让自由主义者们放弃自由是无法接受的。对自由主义者来说，唯一的解决办法就是在不放弃自由的前提下，去寻找解消自由与有限性冲突的妥协方案。但是，这样做将不可避免地带来了一个极为重要的伦理问题：由于有限加重了公平的份量，我们怎样做才算是合乎正义？在这样一个人口过剩，且存在着南北差别和贫富不均的世界里，对自由的放任会不会破坏本已失衡的公平？下面我将考察两个有关这一问题的自由主义方案，看看在不放弃自由的前提下有限和公平能否相容。

3. “ 救生艇伦理 ” 和 “ 地球全体主义 ”

哈丁曾提出了一个旨在解决 “ 自由主义和有限性矛盾 ” 的方案：“ 救生艇伦理(lifeboat ethics) ” 〔9〕。他把地球比喻为一个漂浮着许多救生艇的大海，这些救生艇可分为两类,一类是富人们乘坐的发达国家的救生艇,另一类则是穷人们乘坐的发展中国家的救生艇。发达国家的救生艇人员有限，比较适中；而发展中国家的救生艇则因人口众多而出现许多落水者。当这些落水者挣扎着游向发达国家的救生艇时，发达国家应不应该搭救他们，让他们登上自己的救生艇呢？哈丁着重考察了这种状况下可能会出现的4种选择：第一，让所有的落水者上船；第二，只让一小部分人上船；第三，出于利他主义,将自己的座位让给落水者；第四，干脆不让落水者上船。

第一种选择显然是人道主义的选择。因为，人人平等且每个人都有生存权，让落水者上船合乎正义。但问题是如果允许所有落水者上船，救生艇会因超载而沉没，“ 彻底的正义会带来彻底的覆灭 ”。尽管有 “ 生死与共 ” 这样的超平等主义,但 “ 理性人 ” 大多不会做出这种愚蠢的选择。第二种让一部分人上船的做法看似合理（因为这样做毕竟会拯救一部分落水者），但也会面临让谁上船、如何做到公平筛选这类难题。况且，既然对一部分人网开一面，那么自然会有大批落水者蜂拥而至,随着船员的增加和混乱的升级，也许船上的人必须做出 “ 要么杀死那些强行登船的落水者，要么允许所有的人上船 ” 的选择，其结果或者主动杀死落水者，或者做出第一种选择。第三种选择诉诸的是人们的良心，是无私的利他主义。自己下船，而让落水者上船，这样做的结果就是使道德高尚者选择死亡,能够生存下来的都是利己的小人，因为肯以他人的生命为代价爬上救生艇的人绝不可能是一个道德高尚的人。在救生艇状态下，利他主义的选择结果会使利他主义者遭到彻底的淘汰，这显然是最糟糕的一种选择。第四种选择保护的只是现有乘客的利益，其结果会使落水者全部死亡。这虽然是一种利己主义、准确地说是集体利己主义的选择，但是，这毕竟可以保住艇上富人们的生命安全。尽管这违背正义、极端残酷，但是这可能是救生艇状态下的最佳选择，因为 “ 有限 ”、“ 稀少性 ” 叫你别无选择，这就是哈丁的结论。

从 “ 救生艇伦理 ” 出发，哈丁建议发达国家拒绝来自穷国的移民，因为移民会给富国带来灾难。不仅如此，富国还应该停止对发展中国家的人道援助，因为援助不仅不会使穷国脱离苦海，相反会使穷国的人口增加，最终连累发达国家以及整个人类的生存和发展。哈丁的理论得到了自由主义世界相当一部分人的赞同，前洛克菲勒基金会副总裁内科医生艾伦?格雷格就曾有 “ 人类是地球的癌症 ” 的说法，认为正如癌症不会因获得营养而被治愈一样，对穷国的援助同样不能解决他们的人口问题〔10〕，言外之意是为发展中国家提供粮食无异于是在为癌细胞提供营养，这无疑会加速地球这一机体的死亡。《人口爆炸》的作者艾里克（Paul Ehrlich）也同样认为，对发展中国家的援助最终会威胁整个地球的福利，因此对发展中国家的援助应该采取类似于战争中救治伤员的 “ 三分法 ” 〔11〕的政策，只援助那些粮食生产和人口之间维持恰当比率的国家。由于大部分发展中国家，特别是非洲的大部分和印度等都属于那种既贫困又无法限制人口的国家，因此按着 “ 三分法 ” 所采取的政策实质上就是放弃援助，让发展中国家自生自灭，靠饥饿和疾病等冷酷的 “ 自然规律 ” 来削减它们的人口。

显然，哈丁等人在解决自由主义和有限性矛盾的问题上，所采取的是一个可称之为 “ 有限的人口可以享受无限的自由 ” 的方案。即把享受自由的人口减少，那么也就等于把有限的空间扩大。10个人来分2个苹果，由于受稀少性的限制，在分配上会出现矛盾，而2个人来分10个苹果，由于没有稀少性的限制，问

题就简单多了。的确，若是占世界总人口80%的发展中国家自生自灭，把资源和空间都留给只占世界总人口20%的发达国家，那么“自由主义和有限性矛盾”就可以得到缓解。应该说，这一方案在救生艇状态（稀少性）下不失为一个有效率的选择。但问题是这样一个极端利己主义方案行得通吗？它能够被大多数发展中国家的人民所接受吗？

答案是否定的。首先，哈丁的方案严重地侵害了分配正义的原则，完全忽视了发展中国家人民的人权，正像有人所批判的那样，他的这一方案具有“反人类”〔12〕的性质，在实践上也不可能被发展中国家的人民所接受。我们知道，同效率相比，一个社会首先要追求的是最大限度地实现公平，平等原理是人们在做各种决策时所要遵守的首要原理。一项提案的好坏不仅仅取决于效率的高低，更重要的还取决于是否对大多数人公平，如果它只对少数人有利，那么它就不可能为多数人所接受，更何况这是生死攸关的大事。其次，“救生艇伦理”是建立在对环境危机原因和责任的错误认识的基础上的。把环境危机的根本原因归结人口过剩是典型的马尔萨斯主义，由此把环境破坏的责任都推给发展中国家则更是有失公允。因为，不仅发展中国家今天的贫困和人口问题与发达国家的历史责任密切相关，而且从资源消费的角度来看，发达国家的人口占世界总人口的20%，但却消费了地球80%的资源。哈丁只看到了穷国人口的增加给地球环境带来的负面影响，却没有发现以美国为首的生产和生活方式才是资源枯竭和环境污染的罪魁祸首。再次，世界还远没有陷入到哈丁所描述的“救生艇状态”，之所以出现了众多落水者，是因为分配不公所造成。有人推测，现在地球的粮食产量可以养活比现在多几倍的人口，一部分人之所以挨饿并非因为粮食不足，而是因为分配不公和发达国家的粮食浪费造成的。

针对哈丁的无视公平的利己主义方案，日本的哲学家加藤尚武提出了一个旨在协调自由与公平的方案：“地球全体主义”。所谓“地球全体主义”是指个人和国家的自由应该服从地球整体的利益，从保护地球环境这一整体利益出发，世界各国必须对欲望和自由的总量进行限制的理论。从这一主张来看，加藤似乎是一个反自由主义的全体主义（totalitarianism）者，但事实上并非如此。他所要限制的只是地球上所有欲望和自由的总量，而并非是每一个具体个人的自由和欲望。但是，既要限制自由的总量又要去保障个人自由，这不是一对矛盾吗？为了解决这一矛盾，加藤提出了一个使二者同时成立的新公式，即“对内自由，对外限制”，也可以叫做“给个人以自由，对国家进行限制”〔13〕。意思是说，在国际关系上，国与国之间要实现资源的公平分配，对国家的资源消费和污染物质的排放总量进行限制。然而，在国内政策上则要采取不同原理，个人有绝对的经济自由，通过自由竞争实现对资源和空间的再分配。从这一公式来看，加藤并没有否定个人自由，而且他与哈丁不同，在解决自由主义和有限性的矛盾时，至少考虑到了国家之间的分配正义和南北之间的公平问题。

应该说，“给个人以自由，对国家进行限制”是一个很有趣的理论。事实上，目前国际上有关环境问题的政策努力，譬如旨在限制各个发达国家二氧化碳排放量的《京都议定书》就是按着这一思路来设计的。但是，这一理论具有理想主义的色彩。首先，这一公式忽视了国内存在的不平等，认同了自由主义的效率和自由竞争，而这些往往是不平等社会结构和国际关系的根源。一般说来，发达国家对发展中国家的资源掠夺、公害输出并不一定是发达国家的政府行为（美国除外），往往是发达国家的企业唯利是图、在追求效率和市场竞争中选择的结果。非洲穷国之所以自己饿着肚子而为过去的宗主国栽培单一植物，巴西、菲律宾等国不惜代价砍伐本国的热带雨林，并不是因为它们的鲁莽和无知，而是因为这样可以换来发达国家企业的粮食和资金，可以暂时脱贫致富。在这一意义上，试图在不改变发达国家内部和国家之间自由竞争体制的前提下，就建立什么公平的国际关系以及公平的环境分担原则是不可能的。“对国家进行限制”的结果可能是：经济落后的发展中国家受限制，而发达国家凭借其雄厚的经济实力和自由竞争而无法受到限制，南北之间的差距会进一步加大，加大了差距反过来会加剧对发展中国家的限制，扩大发达国家的自由。其次，人的欲望和经济自由并不是抽象的，它必须是在一定的社会经济结构下的欲望和自由，但是加藤却完全忽略了欲望和自由背后的社会原因，特别是在人口问题上，他提出了“民主主义意味着大量死亡，而全体主义则意味着繁荣”〔14〕这一论点，意思是说给发展中国家的人民以自由，将会带来人口爆炸，而这会导致人口的大量死亡；相反，如果对发展中国家的人民实

行全体主义政策，剥夺他们的生育自由，那么则有可能实现经济成长，最终摆脱贫困。由此看来，加藤还是继承了马尔萨斯主义，抛开了发展中国家人口爆发的社会经济原因和不平等的南北构造，落入了只从人的欲望和全体主义的角度来谈人口问题的俗套。这种缺乏对社会政治经济结构的提案是非常危险的，“ 给个人以自由，对国家进行限制 ” 公式在发达国家应用时，可能会变质为 “ 给个人以自由，也给国家以自由 ”；这一公式在发展中国家应用时，可能会变质为 “ 对国家进行限制，对个人也进行限制 ”，其结果可能是发展中国家因资源不足和自由不足而毁灭。从结果上看，加藤的 “ 地球全体主义 ” 方案最终与哈丁的 “ 有限的人口可以享受无限的自由 ” 的方案殊途同归。

总之，自由主义者所提出的两个解决方案都是有缺陷的。它们都在不放弃自由主义的前提下，把对自由和效率的考虑放在了第一位，而把本应该优先考虑的公平放在了第二位。哈丁的方案是干脆无视公平，加藤的方案虽然从表面上照顾到了南北之间和国与国之间的公平问题，但由于他认同了自由主义的效率和自由竞争，忽视了南北之间现存的巨大差别，在结果上仍然违背了公平原则，都片面地站在了发达国家的立场上。没有公平就没有共同的行动。事实上，在国际环境问题上，发展中国家并没有接受发达国家的建议，发达国家和发展中国家至今并没有对地球温暖化等要害问题达成什么实质性决议，其原因就在于缺乏正义。

在我看来，鉴于环境问题所具有的有限性特征，任何试图解决 “ 自由主义与有限性矛盾 ” 的方案都应该而且首先必须是公平的，而且这一公平必须建立在旨在缩小贫富差别的社会正义的基础之上。在环境问题上，自由必须受制于地球有限性这一事实，公平原则应该优先于自由原则。

二 环境伦理的基本主张与自由主义的冲突

上面我们分析了地球有限性和自由主义之间不可调和的矛盾。自由主义在地球有限性的制约下，要么走向 “ 公有地的悲剧 ”，要么采取 “ 有限的人口可以享受无限的自由 ” 的对策，从而违背正义。下面，我再选取环境伦理的几个核心主张，考察一下它们与自由主义冲突的本质。这几个核心主张是：（1）“ 自然的权利 ”；（2）“ 伦理整体主义 ”；（3）代际伦理；（4）反对资本主义。

1. “ 自然的权利 ”：自由享有者范围的扩大

“ 自然的权利 ” 是非人类中心主义环境伦理学的一个核心主张。它包含3种类型：第一种是依据相互联系、整体高于个体的生态学知识和整体论，要将 “ 权利 ” 赋予大自然的 “ 伦理整体主义(ethical holism) ”。利奥波德（A. Leopold）的 “ 大地伦理 ” 是这一理论的代表，利奥波德从人与动物、植物和大地同属于生命共同体出发，建议应该扩张人类道德共同体的疆域，把动物、植物、大地也纳入到人类道德共同体中来〔15〕。第二种是以个体的能动性、目的性为根据要求赋予生命以 “ 权利 ” 的 “ 感觉中心主义 ” 或 “ 生命中心主义 ”。比如，辛格就以动物也具有 “ 感受性 ” 为由，反对把动物排除到道德共同体之外，认为这种做法就如同历史上曾经把妇女和黑人排除到共同体之外一样，是一种 “ 物种歧视主义（speciesism） ”，为此，人类要像历史上曾经出现过的黑人解放运动和妇女解放运动一样，进行一场伟大的 “ 动物解放 ” 运动〔16〕。第三种是模仿进化论，历史主义主义地揭示伦理扩张的必然性。纳什曾经用两个图形象地勾画出了伦理进化和权利概念扩张的历程，认为伦理就如同达尔文的进化论那样，也是一个不断进化的过程，而环境伦理学正处于把道德向自然物扩展的前沿〔17〕。美国的法学家斯通也从法律的角度提出了类似的观点，他认为法律的历史也是一个不断进化的历史，法律上的权利概念也存在着不断向新的东西扩展的趋势。他在 “ 树可以站到法庭上吗？ ” 一文中写道：“ 我郑重地提议：应该赋予森林、大海、江河和其他的所谓环境中的 ‘ 自然物 ’ 以及整个自然环境法的权力 ” 〔18〕。尽管上述3种类型在理论依据和一些具体问题上还存在着分歧，但它们有一个共同本质，那就是要把自由享有者

的范围扩展到非人自然物上去，具体说来，就是要让自然像人格那样拥有“权利”，或者退一步，即便自然没有资格成为权利主体、“道德主体（moral agent）”，但起码也应该成为一个享受道德关怀的道德客体、“道德患者（moral patient）”，其目的是试图通过赋予非人自然物以道德地位的形式，从人类外部向人类课以对自然的直接义务，从而更严格地限制人对自然的破坏行为。

“自然的权利”主张显然与近代自由主义所划定的道德关怀的范围不一致。康德曾从理性主义的角度对自由享有者的范围做过明确的规定，那就是有理性、能自律的个人。按着他对“目的和手段”的划分，人是“目的”，而猪、狗、树、山川以至大自然因不具有自我意识而只能是“手段”，人只对作为“目的”的人有义务，而对于作为“手段”的自然物没有直接义务。另外，按着“社会契约论”的传统，权利和义务是对等的，一个权利享有者必须能够理解权利和义务的对等关系，必须能够和他人或共同体签署“契约”，承担相应的义务，而非人自然物，即便是具有一定意识能力的高等动物，因无法满足这一条件而无法拥有权利。康德和“社会契约论”的这一观点可以说是近代伦理对道德共同体成员的基本理解。从这一理解出发，自由主义者往往不能容忍“自然也有权利”的主张，帕斯莫尔就对“大地伦理”提出了批评，认为如果从生态学的角度来看，人和植物、动物、土地虽然组成了一个“共同体”，“但是，如果说共同体成员拥有共同的利害且承认彼此间的责任是一个共同体成立的必要条件的话，那么，人和植物、动物和土地这4者并没有组成同一个共同体。例如，细菌和人既没有承认彼此的责任，又没有共同的利害。从伦理义务因同属于一个共同体和产生这一意义上来说，两者也不属于同一个共同体”〔19〕。

至于辛格所主张的动物的“权利”，这在自由主义看来也是荒唐的。尽管近代以来文明社会已经制定了很多有关“禁止虐待动物”的法案，但是这并不表明动物已经拥有了道德上的“权利”。在现实中，虐待狗之所以受到限制，那是因为虐待它不利于虐待者和旁观者德性的形成，如果受虐待的动物是邻居的宠物，虐待它就等于侵害了邻居的私有财产，如果需要做出赔偿，接受赔偿金的是邻居而决非受虐待的狗。由此看来，我们的社会并没有把动物看成是一个道德存在物。美国的哲学家范伯格（Joel Feinberg）曾沿用康德的观点，精辟地概括了人与动物的关系：“我们的确有关于动物的义务（duties regarding animals），但这并不是针对动物的义务(duties to animals)”〔20〕，人对动物的保护说到底都不是为了动物本身，而只是为了保护人类自己。另外，纳什和斯通等人对伦理学史的概括恐怕也与自由主义的历史理解不符。尽管从历史上看，自由主义的确存在着由少数派到多数派、由强势群体到弱势群体扩展权利的传统，但是权利的扩展是有极限的，这就是只能局限于人类这一物种的范围之内。这一点可以从美国的《独立宣言》和法国的《人权宣言》中看得很清楚，这些《宣言》强调平等，但这一平等只能是人和人之间的平等，并不是人与动物、植物、非生物之间的平等；这些《宣言》也强调自由，但这一自由是每一个市民的自由，而绝不是什么大自然的自由。尽管“生命中心主义”和“深层生态学”仿效自由主义的自由和平等概念，宣扬不同物种的生命一律平等的“生命圈平等主义（ecological egalitarianism）”，但还没有给予充分的证明。

尽管非人类中心主义的伦理进化史观以及让“生命共同体（生态系）”直接等同于“道德共同体”是否可行还有待商榷，但它们要赋予大自然“权利”的要求绝对是空前的，它将使自由主义的自由界限面临真正的挑战。纳什曾说：“从思想史的角度来看，环境伦理学是革命性的；在人类思想的进程中，它无疑是对道德的最具戏剧性的扩展”〔21〕。

2.“伦理整体主义”：用“整体论”反对个体主义

当今西方社会所奉行的伦理主要来源于边沁的功利主义和康德的道义论。尽管这两大源流在强调行为效果还是动机等问题上存在着重大区别，但有一个共同本质，那就是强调个人的自由和权利，个体在权利和地位上都是平等的,其权利是神圣不可侵犯的。这种伦理观是个人主义、或者说个体主义(individualism)的。辛格、雷根和泰勒都继承了这一道德传统，他们在谈论自然物的“道德地位”时强调的都是个体。辛格沿用了边沁的功利主义原理，把痛苦和快乐这样的“感受性（sentience）”作为赋予动

物“道德地位”的依据，而感受性显然是属于个体的，因为作为个体集合的物种、生态系无所谓痛苦和快乐，更无所谓信念、期望、需求或欲望等；雷根则继承了康德以来的道义论传统，认为“模范的权利拥有者是个体”，就像康德把权利确立为个人的权利一样，动物的权利指向的也只能是动物个体；泰勒的生命中心主义看似强调的是整体，但他明确表示他的理论不是整体主义的（holistic），也不是有机论的(organicist)，而是以尊重大自然中的生命个体为基本原则的。他们的理论无疑都是从近代的人对人的伦理中引申出来的，其原型都是以市民社会为基础的个人主义、民主主义。

这样一种个体主义的环境伦理，虽然符合近代自由主义的基本原则，但是却蕴含着一些深刻的矛盾。这其中，如何调整人的利益和动植物的利益之间的冲突问题最为突出。因为，如果按着“动物权利论”，每一只动物都具有与人同等的生存权，那么人吃肉、吃鸡蛋、喝牛奶甚至到动物园观赏动物就是不道德的；更有甚者，如果按着个体主义的“生命中心主义”，每一株植物也具有道德地位，那么大部分人类选择饿死也许就成为义务。这样激进的结论显然是不能被正常人所接受的。为了解决这一尖锐的矛盾，辛格、雷根和泰勒等个体主义者们都做了很多努力，其基本方法是在强调人和动物或生物之间绝对平等的同时，给自己的理论加入了旨在维护人类特权的“补充原则”。譬如，辛格在《实践伦理学》学一书中，虽然提出了“对利益的平等考虑原理（principle of equal consideration of interests）”，但同时又加上了一个“利益有大有小，要根据利益的大小来决定给予道德考虑的多寡，对利益重大且复杂的要优先受到照顾”的“补充原则”〔22〕，辛格把这一“补充原则”称之为“平等的最小原理”〔23〕，由于人的利益最大、最复杂，那么也就等于说，人可以优先受到道德考虑；泰勒也设定了旨在缓解“平等原理”和“尊重人格原理”之间冲突的“优先原则”〔24〕，等等。但是，严格地说，伦理从本质上是不允许有特权的，任何“补充原则”的出现都会违背平等原理，况且，这还会与他们要求生命平等的初衷相反，因为给人以特权就意味着在道德上仍然是人类中心主义。正是因为如此，有人批评辛格的理论仍然是“物种歧视主义”，克里考特甚至干脆就不承认“动物解放论”和“动物权利论”属于环境伦理学，认为它属于传统的自由主义的一个变种〔25〕。不仅如此,这种个体主义伦理在实践中也未必会起到环境保护的作用。由于每一个生命个体都拥有自己的权利，那么人类对待自然的最佳态度恐怕就是对生态系统中的弱肉强食、自然灾害等听之任之、“顺其自然”，但是“顺其自然”未必会带来有利于维护生态系平衡的结果，比如说,突发的森林大火有时会破坏生态系的平衡，某种动植物的大量繁殖也会使自然失去平衡等等。还有，这也是最主要的，动物解放论和权利论所关心的是家禽，而不是野生物种和生态系，而这与生态学以及现在的环保理念是背道而驰的。

针对个体主义环境伦理学所面临的这些困境，一批环境伦理学者另辟蹊径，提出环境伦理学不应是近代个体主义伦理学的延伸，而应另寻基础，建立在整体主义的基础之上。其代表人物有利奥波德及其阐释者克里考特、“自然价值论”论的鼓吹者霍尔姆斯?罗尔斯顿和“深层生态学”的代表人物奈斯等。他们的理论有一个共同的基础，那就是利奥波德所阐明了的基本原则，即“当一件事情有助于保护生命共同体的和谐、稳定和美丽的时候，它就是正确的；当它走向反面时,就是错误的”〔26〕。这是“大地伦理”、也即“伦理整体主义(ethical holism)”〔27〕的最高原则。按着这一原则,在“生命共同体”中，整体的利益高于个体的利益，一个行为的善恶取决于该行为对整体贡献的大小；“生命共同体”的成员（包括人）的价值都要在与生态整体的关系上进行评价,其价值是相对的，只有生态系和物种这类集合体才具有最高的价值。这种整体主义不再像个体主义那样关注每一个个体的权利，它所关心的是生态系或物种这类整体的利益，只要不破坏生态系的“和谐、稳定和美丽”，那么就像利奥波德本人所实践的（打猎）那样，杀死动物个体就不是罪恶。这样，也就解消了个体主义无法解脱的“不得杀生”的烦恼。

但是，这种把道德地位直接赋予整体，认为人对物种和生态系负有直接义务的观点对于个体主义来说是不可想象的，而且，认为整体的利益高于个体，个体价值的大小要以生命共同体的整体利益为标准这一观点更是跟传统的人权观格格不入。雷根就曾担心，这样一种整体主义会像希特勒、斯大林的“全体主义国家”那样否定个人的尊严和自由等理念，会导致“环境法西斯主义（environmental

fascism）”〔28〕。的确，按着整体主义,任何物种的价值都应该在与整个生态系的利益关系中受到评价，其价值量的大小就与该物种的个体数量成反比。比如说，某一地区的鹿的数量越多,那么该地区每只鹿的价值就会越低，猎杀鹿也许就会成为伦理义务；相反，某一地区鹿的总数越少，那么其价值就会越高，猎杀鹿就会成为法律制裁的对象，就像我国对待大熊猫一样。我们可以把物种和个体之间的这一关系称为“ 反比例原理 ”。如果只是在人以外的生物学领域，这一“ 反比例原理 ”的应用并不会引起人们的争论，问题是，这一原理可否应用于人类。因为，从生态系的角度来看，现在人类的个体数已经超过了60亿人，这无疑是过多了。那么，人类是不是也应该自贬价值，为维护生态系的完整和美丽去贡献自己的生命呢？有一些极端的整体主义者得出了这一的结论。例如，有人就主张为捍卫细菌的权利，要保留人身上所携带的病毒，以便让濒危的天花病毒对生态系的完整做出贡献；埃德华?阿比(Edward Abbey)更是直截了当，提出在人蛇相争时，考虑到蛇这一物种的稀少性，“ 与其射杀蛇还不如射杀人 ”；哈丁也有一个“ 荒野自救理论 ”，即人如果在荒野中遇险，要靠自力脱离危险，如果不能也应该做到死而无憾，因为生物因偶发事件而命丧大自然是再自然不过的风景了。

从环境保护的角度来看，整体主义环境伦理学无疑是合理的。它不仅符合重视整体、相互关联和平衡的生态学原理，也与保护生物多样性、保护珍稀动物等环保的基本价值趋向相一致，在实践上可以起到环境保护的作用。但是，正如我在上面所分析得那样，整体主义把权利赋予了物种和生态系这一类整体，并且认为个体的价值低于物种、生态系的价值，甚至轻视个体人的生存权，这在一定意义上否定了近代的核心理念“ 人权原理 ”，具有了反人类内涵。这是一种空前的伦理学，它对传统伦理学的挑战已经远远地超过了反对人类中心主义这一范围，它已经把矛头直接指向了近代的个人主义、民主主义、自由主义。

3. “ 代际伦理 ”：用“ 历时性 ”反对“ 共时性 ”

“ 代际伦理（inter-generational ethics）”是“ 环境正义 ”理论的一个重要组成部分，其目的是在当代人与未来人之间建立有关资源分配和环境责任分担上的正义原则。这里所说的当代人是指活在当今世界的我们，而未来人是指在我们有生之年无法见到的非嫡系子孙。由于现代人和未来人不处于同一个时代，代际伦理显然具有跨越时代的“ 历时性 ”特征，而且，由于作为关系一方的未来人还不存在，那么也就意味着代际伦理是对当代人课以单方面的义务，让当代人担负起对未来后代的责任。

这种伦理显然与现行的伦理体系和法律体系有着根本的区别。现行的伦理本质上是“ 共时 ”的，人们只要对现存的、活着的人负责即可，至于对那些还未出生的后代，并没有什么义务的。这一点也体现在现行的政治法律制度当中，合同、投票、立法等现代社会的政治法律规范只在同处一个时代、同属于一个共同体中的人们之间有效，超出这一时空范围，其约束力则失效。现行的伦理体系和法律体系的这一“ 共时性 ”特征，来源于近代伦理和法律制度的成立过程及其本质规定。我们知道，现行的伦理体系和法律体系是建立在社会契约论的基础上的，而社会契约论则是通过破除传统的“ 世袭制 ”、“ 君权神授 ”等而建立起来的。“ 世袭制 ”、“ 君权神授 ”是典型的封建伦理，它具有“ 历时性 ”特征，比如，它规定了一部分人生来就享有特权，而另一部分人只能维护他们的特权，这一规定不仅对同代人有效，而且代代相传，对下一代人也有效。到了近代，随着市民社会的形成，这样一种不公平的规定与人们要求人人平等的愿望相矛盾，人们对自己在社会中的定位，已经不再满足于“ 世袭制 ”、“ 君权神授 ”式的解释，而是要求在权利和尊严上平等，在义务分担上以当事人“ 现在 ”的合意为根据。社会契约论顺应了这一历史要求，它把伦理和法律的根据诉诸于“ 契约 ”，而“ 契约 ”无疑是基于“ 现在 ”的合意，是“ 共时 ”的。

社会契约论的这一特点，我们可以从它的核心原则“ 权利和义务的相互性（reciprocity，又译互惠性）”中得到证明。按着“ 相互性 ”原则，所谓义务是人们为了维护彼此的利益和权利而进行的自我限制，而一个人克制自己的根本理由是因为这样做会从他人那里得到相应的利益、或者说回报，是基

于“交换的正义”。而“交换的正义”在现实中总是能够兑现的正义，而且是“现在”就能兑现的。如果我在有生之年不能得到相应的补偿，那么我是不会为你做“愚蠢”的自我牺牲的。在这个意义上，“相互性”原则总是“共时”的，总是可以归结为活着的权利主体之间的“相互性”。

由于时间上的差异，我们和未来后代之间显然无法满足“相互性”的要求，即便我们为他们节约资源、保护环境，牺牲乘汽车、开空调这样的自由，但我们却无法从他们那里得到相应的补偿，因为等他们出生时，我们也许连骨头都找不到了。既然不能满足“权利和义务的相互性”，那么，我们和他们就不可能同属于一个义务共同体，代际伦理的提倡者高尔丁很早就认识到了这一点，他说，如果按着组成道德共同体的两个条件，即“共同体成员之间要有明确的契约”和“有一个共同体成员都将从其他社会成员的努力中受惠的社会协议”〔29〕，未来后代永远也不可能进入我们的契约共同体的，原因简单明了，因为他们“现在”还不存在。

由此可见，代际伦理不可能建立社会契约论的传统之上，要想使其成立就必须破除社会契约论的禁锢。事实上，除了约翰?罗尔斯（John Rawls）和施拉德?夫列切特等少数人以外〔30〕，大多数代际伦理的提倡者都批判社会契约论的权利和义务概念解释，建议用新的原理为代际伦理奠定基础。在这方面卓有成效的是德裔美国哲学家汉斯?约纳斯，他在《责任原理——对科学技术文明的一种伦理学尝试》中提出，“伦理学的责任原理必须彻底摆脱权利的观念，同时必须摆脱相互性的观念。因为在这种伦理学框架内，必然会出现‘未来迄今为止为我们做了什么？未来究竟会不会尊重我们的权利'之类的疑问，而这些都会削弱未来伦理的基础，因此这是绝对禁止的”〔31〕。要“给道德计算加上时间的地平”，就必须重新解释责任概念的起源。为此，他提出人类的责任观念并非来源于“交换的正义”、“契约”，而是来源于生殖和“父母照顾子女、强者照顾弱者”这一自然事实。另一位代际伦理的代表人物瓦格纳也提出人对后代的义务并非来自后代是一个具有道德资格的现实主体，而是当代人出于完善自己人格的目的和要做一个道德高尚的人的愿望〔32〕，这样，他就把人对未来后代的责任根据归结为人性内部的德行、利他精神。尽管他们还未能发现使代际伦理成立的强力根据，但是却发现社会契约论所提供的大多是否定代际伦理的理由。

总之，代际伦理的出现不仅要求我们重新审视近代的权利理论和责任原理，变“共时性”为“历时性”伦理，同时也动摇了自由主义伦理的理论基础——社会契约论。

4．环境伦理挑战资本主义

资本主义是自由主义的社会经济形态，环境伦理中的社会派环保思想，包括布克钦（M.Bookchin）的无政府主义社会生态学(social ecology)、以马克思主义为思想来源的生态社会主义(ecosocialism)或者“生态马克思主义”、还有一些生态女性主义、左翼绿派、第三世界理论家和强调环境正义的学者等等，他们都认为环境伦理挑战的是资本主义。因为，在他们看来，环境危机产生的根本原因在于资本主义，而致力于铲除这一原因的环境伦理所反对的自然就是资本主义。

资本主义的本质是鼓励自由竞争的经济主义。资本主义生产的目的是利润，为了获得利润和在市场竞争中取胜，资本必须提高劳动生产率，扩大生产规模，这样会使资本的生产力呈现出一种自然增长的趋势，恩格斯曾模仿莎士比亚戏剧中的一句话“要么扩张,要么死亡”来形容资本的这一本质。这种无休止扩张的结果，形成了“大量生产——大量消费——大量废弃”这一现代的生产和生活方式，而这一生产和生活方式是环境问题的直接原因。不仅如此，资本主义存在着破坏自然的必然性，关于这一点，我们可以用马克思的“劳动价值学说”来说明。按着“劳动价值学说”，价值的源泉在于劳动，自然虽然不能带来价值,但是它却可以通过劳动影响劳动时间,从而对单位商品价值量的增减发挥作用。马克思在讨论“级差地租”时举过一个“自然瀑布”〔33〕的例子:假定一个国家的工厂大多数是用蒸气机推动的,而只有少数工厂是用“自然瀑布”推动的,那么对于个别资本来说,由于“自然瀑布”本身不是人的劳动成果,

比起有偿的蒸气机来说而无需支付任何费用,占有的“ 自然瀑布 ”越多所获得的超额利润也就越多。因此在资本主义社会,资本具有尽可能占有和利用自然资源来提高其劳动生产力的倾向,这也就是世界上的水、石油、森林等富饶资源首先会受到破坏的原因〔34〕。在这个意义上，资本主义的生产关系本身与环境保护是相矛盾的，环境问题的解决“ 只存在于对资本主义逻辑的颠倒之中 ”〔35〕。

资本主义的另一个问题在于它不能消除人和人之间的不平等，存在着忽视“ 环境正义 ”的社会结构，这一点对自然环境的影响是致命的。有人把环境问题的原因单纯地归结为人类“ 对自然的支配 ”，归结为人类中心主义，但是，这一看法有过于简单之嫌。因为，这种看法不仅没有对“ 人类 ”这一概念做具体分析，更没有看到“ 人类 ”概念掩盖了人与人之间的不平等这一社会现实，淡化了环境正义。实际上，同是人类，由于所处的经济社会地位和生理上的差别，具体到每一个人，比如布什和萨达姆、比尔?盖茨和埃塞俄比亚的饥民、美国人和印度人，他们在享受环境利益和遭受损失上的存在着巨大的差别，在不考虑人与人之间、国与国之间、南北之间贫富差距、不平等的社会经济构造的前提下，就抽象地谈论人类“ 对自然的支配 ”、“ 大自然的权利 ”，或者要所有人都承担同样的责任，或者像哈丁、埃里克等人那样把环境问题归结为人口的增加，其结果不仅会加大不平等和社会结构的“ 暴力性 ”，降低穷人的生存权，更重要的还无法在全球范围内取得共识，对地球规模的环境问题采取真正有效的对策。

正是看到了资本主义这些构造性缺陷，社会派环保思想以社会正义和环境正义为主要目标，反对资本主义，也即从根本上反对自由主义。

综上所述，环境伦理与自由主义是相矛盾的。地球的有限性要求“ 对自由进行限制 ”，“ 自然的权利 ”和“ 伦理整体主义 ”背离了自由主义所划定的自由范围和个人主义、民主主义，代际伦理则与社会契约论相矛盾，要把近代的“ 共时性 ”伦理改为“ 历时性 ”伦理，“ 环境正义 ”的要求和资本主义批判则敦促人们去关注环境问题的社会原因，去从根本上变革自由主义的社会经济结构。在这个意义上，环境伦理是与自由主义势不两立的，是自由的“ 敌人 ”。正如加藤所指出的，“ 环境伦理学不可能只通过正确解释传统伦理学框架来使自己的主张合理化,它认为即便是我们最大限度地遵守近代的政治、经济、法律也不可能充分地保护环境。环境伦理学是把通常的法律、经济、伦理的成立条件本身视为怀疑对象的学问」〔36〕。总之，在我看来，如果说环境伦理的出现是一场道德革命的话，那么这场道德革命的本质就是挑战自由主义。

注释：

⑴John Passmore, Man ’s Responsibility for Nature, Ecological Problems and Western Traditions, 1974, p.187.

⑵Cf., Tom Regan, The Nature and Possibility of an Environment Ethic, in his All That Dwell Therein, University of California Press, 1982, p.187.

⑶纳什《大自然的权利》，杨通进译，青岛出版社，1999年，12页。

⑷文中的数字参照日本环境省编《环境白书》（平成14年版），2002年，68、69页。

⑸丹尼斯?米都斯等《增长的极限——罗马俱乐部关于人类困境的报告》，李宝恒译，吉林人民出版社，1997年，〈英文版序〉17页。

⑹Vgl., Hans Immler, Natur in der ?konomischen Theorie, Westdeutscher Verlag, 1985.

⑺阿马蒂亚?森《以自由看待发展》，任赜等译，中国人民大学出版社，2002年。

⑻Cf., Garrett Hardin, The Tragedy of the Commons，in: K. S. Shrader-Frechette(ed.), Environmental Ethics, 2nd, The Boxwood Press, 1991, pp.242-52.

⑼Cf., Garrett Hardin, Living on a Lifeboat, Bio Science, 24(October), 1974, pp.561-68.

⑽参照加列特?哈丁《生活在极限之内——生态学、经济学和人口禁忌》，戴星翼、张真译，上海译文出版社，2001年，272页以后。

⑾所谓“ 三分法 ”是指，在医疗资源和医生有限的条件下，战时医生要把伤员甄别为3类：第一类，对那些生命垂危，救也未必能够活下来的伤员不救，即“ 救不活的不救 ”；第二类，对那些伤势较轻，

慢慢会好起来的伤员不救，即“不救也能活的不救”。第三，只救那些处于前两种情况之间，救才能活下来的伤员。如果把这一方针应用到援助问题上，就是对那些可以养活自己的国家，不救；对于那些贫困且无法限制人口的国家，不救；只援助那些粮食和人口比率适中、且能对人口进行有效控制的国家。

⑿K. S. Shrader-Frechette,“Frontier or Cowboy Ethics”and“Lifeboat Ethics”in her(ed): op cit., p.37.

⒀加藤尚武『環境倫理学のすすめ』，日本丸善ライプラリー、1994年，48页。

⒁同上，72页。

⒂祥见奥尔多?利奥波德《沙乡年鉴》的“土地伦理”一章，候文蕙译,吉林人民出版社,1997年。

⒃Cf., Peter Singer, Animal Liberation, The New York Review of Books, 1973, Section 20(April): pp. 17-21.

⒄纳什《大自然的权利》，3-7页。

⒅Christopher Stone, Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights For Natural Objects, 1972, in: Louis P. Pojman(ed.), Environmental Ethics, Readings in Theory and Application, third edition, Wadsworth, p.241.

⒆John Passmore, Man’s Responsibility for Nature, Ecological Problems and Western Traditions, New York, 1974, p.116.

⒇Joel Feinberg, The Rights of Animals and Unborn Generations, Philosophy and Environment Crisis, University of Georgia Press, 1974. 参照日文版「動物と生まれざる世代のさまざまな権利」、『現代思想』vol.. 18-11、1990年11号、青土社、120頁。

〔21〕纳什《大自然的权利》，6页。

〔22〕参见韩立新“论辛格理论的优生主义危险”，《求索》，2003年第5期。

〔23〕Peter Singer, Practical Ethics-Second Edition, Cambridge University Press, 1999, p.23.

〔24〕Paul W. Taylor, Respect for Nature, A Theory of Environmental Ethics, Princeton University Press, 1986, p.263.

〔25〕Cf., J.B.Callicott, Animal Liberation：A Triangular Affair, in: Donald Scherer and Thomas Attig, Prentice-Hall (eds.), Ethics and the Environment, By 1983.

〔26〕奥尔多?利奥波德《沙乡年鉴》,213页。

〔27〕J.B.Callicott, op cit., p. 385.

〔28〕Tom Regan, The case for Animal Rights, in: his Implications of the Rights View, University of California, 1983.

〔29〕M.P.Golding, Obligations to Future Generations, in: Louis P. Pojman(ed.), op cit., p.286.

〔30〕罗尔斯用“无知之幕”(参照《正义论》,何怀宏等译，中国社会科学出版社，2001年，285-294页)，夫列切特借用“无知之幕”和代际接力式的“相互性”来论证代际伦理（Cf., K. S. Shrader-Frechette, Technology, the Environment, and Intergenerational Equity, 1979, in her(ed.) op cit., pp.69-75）。但是，正如我在本文中所阐述的，这种用社会契约论来证明代际论理的做法是不恰当的。

〔31〕Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik f ü r die technologische Zivilisation, Frankfurt am Main, 1979. 引自日文版『責任の原理——科学技術文明のための倫理學の試み』東信堂，2000年，69页。

〔32〕Cf., W.C.Wagner, Futurity Morality, in: K. S. Shrader-Frechette(ed.), op cit., pp.62-66.

〔33〕Karl Marx, Das Kapital, Kritik der politischen ?konomie, Dritter Band, in: MEW Band 25, Dietz Verlag, Berlin, 1983, S.653f. 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局《资本论》第3卷，721页以后。

〔34〕祥见韩立新「『労働価値』説における自然問題」，日本唯物論研究協会編『暴力の時代と倫理』(『唯物論研究年誌』第4号、1999年11月);“环境思想视野中的马克思”，《伦理学研究》，2002年创刊号。

〔35〕アンドレ?ゴルツ(A.Gorz)『エコロジスト宣言』高橋武智訳、日本、技術と人間、1980年、40页。

〔36〕加藤尚武编《環境と倫理——自然と人間の共生を求めて》有斐阁アルマ、1999年、12-13页。

（hanlixin@mail.tsinghua.edu.cn）

原载《清华哲学年鉴》（2003年）

/