

Globethics Repository

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

哲学座架下的非人类中心主义梳理[Systematizing Non-anthropocentrism in the Frame of Philosophy]

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	孙, 道进
Publisher	山西师范大学
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-08 03:38:23
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/180969

孙道进：哲学座架下的非人类中心主义梳理

孙道进

哲学座架下的非人类中心主义梳理

孙道进

摘要：在传统或习惯上，学界对非人类中心主义的理解基本上是以“外延式”梳理为基础的，即根据“非人类”的外延的大小，把非人类中心主义划分为“动物解放/权利论”、“生物平等主义”和“生态中心主义”。笔者以为，对于非人类中心主义环境伦理学（作为一门哲学），应该以哲学的眼光、按照哲学的方式加以解读或把握，也就是要从哲学“四大板块”的维度对其进行抽象与概括：把它理解为“荒野”自然观的本体论、自然的“内在价值论”、“敬畏生命”的方法论和“生态学范式”的认识论。这样做既给予了非人类中心主义作为哲学应有的尊重，也为我们研究和探讨非人类中心主义建构了共同的话语平台。它对于环境伦理学的探索与争鸣、建设与发展，都具有“元”理论的意义。

在对非人类中心主义的理解上，国内哲学界一般是根据“非人类”的外延大小，把它划分为“动物解放/权利论”（彼得·辛格的“动物解放论”和T.雷根的“动物权利论”）、“生物平等主义”（阿尔伯特·史怀泽的“敬畏生命”和保尔·泰勒的“尊重大自然”）以及“生态中心主义”（奥尔多·利奥波德的“大地伦理学”、阿伦·奈斯的“深层生态学”以及霍尔姆斯·罗尔斯顿的“自然价值论”）。这个“划分”主要是由中国社科院研究员、我国第一个环境伦理学博士杨通进完成的，集中体现在他的“多元化的环境伦理”（《哲学动态》2000年第2期）、“环境伦理学的基本理念”（《道德与文明》2000年第1期）和《环境伦理学进展：评论与阐释》（社会科学文献出版社1999年版）等论文或著作中。笔者以为，既然非人类中心主义环境伦理学是哲学的一个分支部门，那么，我们就应该以哲学的眼光和哲学的方式，即从本体论、价值论、方法论与认识论的维度，对其加以分析和把握——把它理解为“荒野”自然观的本体论、自然的“内在价值论”、“敬畏生命”的伦理方法论和“生态学范式”的认识论。这样做既给予了非人类中心主义作为哲学应有的尊重，也为我们研究和探讨非人类中心主义建构了共同的话语平台。它对于环境伦理学的探索与争鸣、对于环境伦理学的建设与发展，都具有“元”理论的意义。

一、“荒野”自然观的本体论

“荒野”一词是非人类中心主义最为青睐、也是非人类中心主义著作中出现频率最高的概念；几乎所有的深层生态学者都赞美过荒野，并把荒野作为环境伦理学“内在价值”的

发生源。罗尔斯顿干脆把他的哲学取名为“走向荒野”的哲学。在他们看来，这个“荒野”不是被人类实践所中介过的自然，而是“受人类干扰最小或未经开发的地域和生态系统”。[1]非人类中心主义之所以向往并赞美这种原生态的“荒野”，并把保持荒野的完整与美丽作为环境伦理学的最高诉求，原因就在于这种自在的、异在的荒野具有以下自然科学所证明了的、与生俱来的伦理学“品格”：

1. 系统性

近现代的生态学发现已经表明，荒野是一个复杂的有机体，每一个事物都占据着特殊的生态位，都履行着其它事物所不能代替的“元功能”，都以多种人类不可思议的方式和力量促进了自然的“内稳态”；通过自然界神秘的、复杂的结构，它们相互依存，共生诉求，共同履行生态共同体的“整体质”或系统功能。为了给人类尊重自然之“应该”提供一个“是”的合法性解释，几乎所有的非人类中心主义者都自觉或不自觉地把目光投向了荒野的系统性或有机性特征上。例如：“大地伦理学”的创始人利奥波德就认为，“大地”是一个相互联系的有机整体；每个事物都是这个有机整体不可分割的组成部分；正是“大地”的系统性与整体性构成了生态共同体全体成员获得伦理道德关怀的“充足理由律”。他说：“至少要把土地、高山、河流、大气圈等地球的各个组成部分，看作是地球的各个器官、器官的零部件……，每一个部分都有确定的功能”。[2]奈斯的“深层生态学”也是建立在荒野自然的系统性之上的。奈斯把自然看成是由一个基本的精神或物质实体（“要素”）组成“无缝之网”，人与非人类都是这个“生物圈网上或内在关系场中的结”。因此，“深层生态学的中心直觉是，在存在的领域中没有严格的本体论划分。换言之，世界根本不是分为各自独立存在的主体与客体，人类世界与非人类世界之间实际上也不存在任何分界线，而所有的整体是由它们的关系组成的。……只要我们看到了界线，我们就没有深层生态意识”。[3]罗尔斯顿的自然价值论同样缘起于荒野自然结构上的有机性。他人为，自然是一个由人类与非人类组成的“结合体”，这个结合体“把所有的事物都组合成个体生命，并使它们之间的结合如此地松散（等于自由），以致仍能作为其环境中极为珍贵的部分而存在；同时，这种结合又是如此地紧密，以致生养万物的生态系统优先于个体生命。”[4]

国内著名的环境伦理学家余谋昌先生把荒野的整体性看成是生态哲学的“真谛”和“本原”。在《生态哲学》一书中，他说：“生态学的真谛是整体论。按照生态学观点，世界是‘人—社会—自然’复合生态系统。它是有机整体。”这个整体的特征可以概括为各个事物包括人在内的“相互联系、相互作用和相互依赖”[5]；有机论的生态观“为我们提供了新的哲学本体论的知识，关于世界存在是‘人—社会—自然’复合生态系统，这是生态哲学的世界本原。”[6]

2. 自组织性

除了系统性与有机性之外，荒野的自组织性也是非人类中心主义一个重要的本体论证明。为了在价值论上把人类从自然的主人变成“大地共同体”的平等成员，从而在根本上消解人类自作多情的“孤芳自赏”，非人类中心主义特别看重荒野自然的自组织性，张扬自然的自我完善、自我修复能力，企图以荒野的自组织性为由，赋予自然以人一样的主体性。在《环境伦理学》一书中，罗尔斯顿认为，荒野的自组织性决定了“它有力量展露（推动）一部完整而辉煌的历史”，“有计划地朝向自身更高的价值前进。”[7]有机体之所以具有这样的能力，原因在于它自身就是一个自我控制系统，可以在自己的控制中枢作用下，感觉或感知周围的环境，并据此调节自己的行为，从而实现自己的目的。这个“目的”就是有机体自身的“兴趣、愿望、需要和关系到自己兴亡的福利。”[8]在《沙乡年鉴》一书中，利奥波德也认为，“大地”的自组织性决定了它是自我生成、自我塑造的，并不需要人类的“关心”与干预。“大地并不仅仅是土壤，而是能量在土壤、植物和动物所构成的循环中流动的源泉。食物链是引导能量向上的通道，死亡和衰败则使它回到土壤。……能量向上流动的速度和特点取决于植物和动物共同体的复杂结构……没有这种复杂性，正常的循环就可能不存在。”[9]

泰勒把荒野的自组织性具体化为“有机体是生命的目的中心”。其意是说，自然能够自己维持自己的长久生存，并成功地发挥自己的生物学功能。“正是由于有机体拥有这样一些协调的、完整的功能（它们都指向有机体的‘好’的实现），它能够成为这些活动的目的中心……实现有机体的生长、发育、延续和繁殖。”[10]因此，他主张人对自然采取“袖手旁观”态度，让“自然之手”控制和管理那里的一切。这样，根据荒野自然的自组织性，非人类中心主义就逻辑地得出，既然自然界是在没有人的主体性参与下自我生成的，甚至人本身也只不过是自然“自组织”的“织物”，因此，自然的存在是不以人的存在为要件的，相反，人的存在到要以自然的存在为本根。

3. 先在性

荒野自然的先在性也是非人类中心主义一个重要的本体论根据。非人类中心主义从地球进化史的客观事实出发，认为在发生学意义上荒野自然是先于人类而存在的；人只不过是自然长期演化的产物，其本身也是自然的一部分。既然自然之母孕育了人类之子，因此，人类就没有理由不对自然予以必要的尊重与呵护；正是自然的先在性决定了人类尊敬自然的无条件性和绝对性，决定了人类呵护自然的天经地义性与无可厚非性。例如：史怀泽的口号“别打扰蜘蛛，它在你之前就存在着了”就是这种逻辑的产物。[11]杨通进同样认为，人的产生只是进化史上一个较晚的事件，人类是“晚来者”；在地球的漫长历史中，人类的历史不过是沧海之一粟；而且，“在他出现之前”，地球上的各个物种之间就已建立了一种相互适应、相互依赖的关系。[12]人，作为荒野自然的作品，从属于自然，受制于自然，其对自然的恣意为必然导致人的自我灭亡。“人们在基本的生命溪流中，超越完整的资源观念，探索与根源的关系。我们在自然界中的地位，使资源关系成为必不可少的关系，但是当我们要知道我们怎样归属于这个世界的时候，我们就会从那种资源关系的原型中得出自然界不归属于我们的方式。我们是想要把自己限定在自然界的关系中，而绝不是把自然界限定在我们的关系中。”[13]

4. 同质性

在如何看待人的问题上，非人类中心主义根据荒野的先在性与自组织性，理直气壮地提出了人与物同质、同构的结论。例如，利奥波德就认为，“事实上，人只是生物队伍中的一员的事实，已由对历史的生态学认识所证实。很多历史事件，至今还都只从人类活动的角度去认识，而事实上，它们都是人类和土地之间相互作用的结果。土地的特性，有力地决定了生活在它上面的人的特性。”[14]不仅如此，他还要求人从自然的角度的、以自然的方式来思考或看待问题，即“象山一样地思考”，从而彻底消除人与物相区别的根本点——意识、理性、能动性和主体性。同样，通过使地球“尘埃”化，罗尔斯顿甚至把自为的人“渺小”到了纯粹自在的“物质”层次上；国内有些学者根据系统论、控制论、协同学和超循环理论，把人类这个“神圣的主体”还原成了“控制有机体的神经系统”，或“自稳信息反馈环路”。[15]既然人与自然是同质的，那么，人的活动也就是自然的、本能的、动物式的活动。正如罗尔斯顿在《哲学走向荒野》中所说：“如果我们将自然定义为一切物理、化学和生物过程的总和，那么，就没有理由不把人类的能动行为也包含在自然之内。人类动物与其他一切动物一样，都受制于迄今所发现的所有的自然规律。”“不管我们愿意不愿意，自然规律都在我们身心里起作用。”[16]在这里，“物理化学和生物过程的”的自然、不以人们“愿意不愿意”为转移的自然，正是素朴的、异在的、原始的荒野自然。在非人类中心主义看来，太阳底下没有新的东西，有的就只是物质——人与自然相同一的物质。总之，荒野具有先在性、自组织性、系统性与同质性等特征，这便是非人类中心主义的荒野自然观。由于这种荒野自然观是经过生态学、地质学、进化论、系统论、自组织理论、非线性原理、耗散结构理论、协同学等具体科学所证明了的，因而它是客观的、科学的，具有“科学”的“刚性”、“硬度”与“活力”。正是这种荒野自然观构成了非人类中心主义环境伦理学的本体论之“根”。纵观非人类中心主义的各种主张，无论是自然的“内在价值论”，还是“敬畏生命”的实践方法论，抑或是“生态学范式”的认识论，都与这种原生态的荒野自然观存在着内在的逻辑性关联，都是荒野本体论在各自领域中的具体展开或延伸。

二、自然的“内在价值论”

既然荒野自然观已经证明：自然，包括人类在内，是有机的、系统的、自组织的、先在的、客观的、同质的，那么，价值就不只是人类的“专利”或“发明”，就不只是人类独有的利益或特权，还是自然的、荒野的以及生态共同体全体成员的。非人类，与人类一样，具有不以人类意志为转移的、客观的价值。这便是非人类中心主义的内在价值论，它是从以下四个维度加以阐发的：

1. 荒野自然的系统性说明，人，作为生命系统的个体性存在，在价值上并不比非人类高贵。非人类中心主义人为，自然的整体性与有机性决定了任何自然物，包括人类在内，都是它不可缺少的组成要素；正是事物对于生态系统的“不可缺少”性决定了事物自身的客观价值性。利奥波德把荒野的“和谐”、“稳定”与“美丽”看作是自然最后的目的和终

极性的“实在”，它比人类个体性生命的“生存下去的权利”更有价值。其理由在于：正如克里考特后来对此所作的解释，“生态关系决定着有机体的性质，而不是相反。”个体并不拥有独立于它所依赖的各种关系的价值；个体的重要性是由它在生态系统中所发挥的功能来决定的；个体（包括人类个体）的价值始终是相对的。[17]奈斯把荒野自然的系统性科学看成是生物平等主义价值观的最好证明：当我们把注意力转向包括人类自身在内的生态系统，就会发现，一切生命体都具有内在目的性，它们在生态系统中具有平等的地位，没有等级差别。人类不过是众多物种中的一种，在自然的整体生态关系中，既不比其他物种高贵，也不比其他物种更坏。因此，人在自然生态系统中并无优于其他存在物的天赋特权。[18]罗尔斯顿根据“整体大于部分之和”的系统论原理，主张“扩大价值的意义，将其定义为任何能对一个生态系统有利的事物，是任何能使生态系统更丰富、更美、更多样化、更和谐、更复杂的事物。”[19]荒野的整体性与完整性是一切价值的载体，“在那里，形式、本质、过程和真实性，事实和价值是不可分割地联系着，内在价值和工具价值穿梭般地来回在整体中的部分和部分中的整体中运动。局部具体的价值嵌入全球结构。这是在环境中的珍宝，与它们适应的环境的某种结合。那里的价值不能单独存在，每一个善都是在共同体中的善。”[20]世界上一切事物间普遍的需求满足关系是世界普遍联系的表现，因此“传统的理由是说价值就在于利益（实为人类利益）的满足。但现在，这个定义看来只是出自偏见与短视的一个规定。”[21]

2. 荒野自然的自组织性说明，自然就是和人一样的能动的主体，因而也和人一样具有客观的内在价值。非人类中心主义人为，既然自组织理论告诉我们，自然界的每个事物都具有自我修复、自我完善的价值评价与实现能力，都是它自己的“目的中心”，那么，这些事物就具有了相对于自身而言的“非工具价值”，简称“对象的自我目的性”[22]，它是人类“走出人类中心主义”的立论依据。正如余谋昌先生所说，“自然界是活的系统，生命和自然界的目的是生存，为了生存这一目的，它要求在生态反馈系统中，维持或趋向于一种特定的稳定状态，以保持系统内部和外部环境的适应、和谐与协调。这是自然界的内在价值。”[23]罗尔斯顿把自然的自我创造看成是自然物具有内在价值的发生源。他明确指出：“自然系统的创造性是价值之母，大自然的所有创造物，只有在它们是自然创造性的实现的意义上才是有价值的……凡存在自发创造的地方，就存在着价值。”为了反对佩里的“片面的价值主体性”，即把自然的价值看成是人的“欲望的函数”；同时也是为了反对詹姆斯把自然的价值看作是人的“心灵送给世界的一个礼物”，罗尔斯顿同样运用自然的自组织理论，把作为价值主体的人看成是自然自我进化、自我组织而成的动物。“大自然不仅创造出了各种各样的价值，而且创造出了具有评价能力的人。自然是朝着产生价值的方向进化的；并不是我们赋予自然以价值，而是自然把价值馈赠给我们。”[24]荒野的自组织性说明：“作为生态系统的自然并非不好的意义上的‘荒野’，也不是堕落的，更不是没有价值的。相反，她是一个呈现着美丽、完整与稳定的生命共同体。”[25]无论是就价值的主体性而言，还是就价值的客观性而言，自然的价值都只是自然自我组织起来的价值，与人的需要和评价无关。

3. 荒野自然的先在性说明，一切价值都是自然创生性的表征，因此，价值不仅具有属人性与自为性，也具有自然性与自在性。非人类中心主义人为，自然是价值的真正缘起者与创

造者。这样说的理由在于：从时间上看，价值的所有载体，从自然物到整个人类，都只是自然的产物。如果说人类是价值的评判者，那么，这个评判者本身也只是自然自己作为自己的评判者而已。“大自然是一个完善的进化系统，相比之下，人类却只是一个后来者；地球生态系统的主要价值在人类出现以前就已经存在。大自然是一个客观的价值负载物。”人类“生命的出现只不过是自然演化的产物，假如大自然没有赋予我们任何价值，那么，我们怎么能够作为一种有价值的存在物而存在呢？”[26]还有的学者继承中国古代道家“道生万物”的思想，认为人只不过是自然之“道”的产物。“道生一，一生二，二生三，三生万物；万物负阴抱阳，冲气以为和。”因此，与其说人类是价值的发明者，还不如说人类是价值的发现者；与其说人类发明了价值，还不如说自然发明了价值；与其说价值具有属人性或自为性，还不如说价值具有自然性或自在性。

4. 荒野与人的同质性说明，非人类，与人类一样，都是“蛋白体的存在方式”，因此也一样具有不可剥夺的天赋价值。非人类中心主义人为，人与自然具有同质性与同构性，因此，不管人类怎么自作多情，他与非人类的存在物在生理上都是物理的、机械的，所以在价值上都是齐平的；如果我们承认人类有不可剥夺的尊严和价值，那么我们就必须同时承认非人类也同样具有不少于人类价值的价值。例如，在《关于大猩猩的宣言》一文中，辛格就列举了一系列科学的事实，证明人与动物由于生理上的同质而导致的价值上的等量：人和黑猩猩的遗传信息仅有1.6%的差别、黑猩猩能够毫无困难地使用工具、能够学习聋哑人的许多手语、会欺骗、扔石头、有计划地打猎、对弱小的同类进行恐怖统治，等等。这就说明：人和动物都具有同样的能力和价值，因此，人类试图在价值或伦理学上与他们的那些长毛的、生物学上的堂兄弟之间划出泾渭分明的界限只是自欺欺人的徒劳无益。[27]在“关于动物权利的激进的平等主义观点”一文中，雷根把高等动物的智商与“低能儿”、“精神错乱的人”和智力残缺者的智商相提并论，得出：动物和这些人一样都是“生命主体”，因此也具有和人一样的不可剥夺的“天赋价值”。“毫无疑问，动物缺乏人所拥有的许多能力。它们不会阅读，不会做高等数学，不会造书架，不会玩轮盘赌游戏。然而，许多人也没有这些能力，而我们并不认为 也不应该认为，他们（这些人）因而就拥有比其他人更少的天赋价值或更少的获得尊重的权利。”所以“我们拥有同等的天赋价值，那么，理性 不是情感，不是感情而是理性，就迫使我们承认，这些动物也拥有同等的天赋价值。而且，由于这一点，它们也拥有获得尊重的平等的权利。”[28]

三、“敬畏生命”的伦理方法论

既然荒野自然以及作为其组成要素的各种动植物都具有客观的、内在的价值，这些价值与人类的价值在量上是相等的，在质上是齐一的，那么，在对待自然或非人类的方法论问题上，人类就应该把自然与非人类当作平等的成员对待，对其予以必要的尊重与呵护。用史怀泽的话讲就是“顺从自然”或“敬畏生命”。需要指出的是：非人类中心主义从“动物解放（权利）论”，到“生物平等主义”，再到“生态中心主义”，其敬畏生命的“生命”的外延是由小到大，逐步拓展的。

1. 从人与动物因智商同质而等价的价值论到“解放”动物、尊重动物“权利”的反“物

种歧视主义”的方法论。动物解放论与动物权利论把敬畏生命的“生命”定位在进化程度上与人类最为接近的动物身上，并提出了一系列处理人与动物关系的实践方法论。例如，辛格的动物解放论就认为，既然人与动物在生理和智商上是同质的，对快乐和痛苦的价值判断能力与感觉能力都是持平的，那么，尊重动物的“生存权利”、“保护它们的自由”、“禁止折磨它们”、反对一切“物种歧视主义”就理应成为人类与动物“交往”的方法论准则。在《实践伦理学》一书中，他把这种人与动物相处的方法论具体化为“偏好的功利主义”，以区别于只关注人的苦乐的“古典功利主义”。偏好的功利主义为判断人类实践活动的善与恶、好与坏提供了一条可操作性的方法论标准，这就是：判决一项行动，并不取决于该行动在最大程度上是否增加了人的快乐或减少人的痛苦，而取决于该行动在多大程度上符合受行动或其结果影响的生物的偏好。“按照偏好功利主义，与任何生物的偏好相冲突的行动都是错误的，除非有相反的其它偏好盖过了这个偏好。在其它情况相同时，杀害一个想继续生活的命主就是错误的。为被害者的偏好未得到尊重而感到伤心，但却不为被害者感到伤心，是不恰当的。偏好被阻碍之时，也就是错误发生时。”[29]为此，辛格明确反对人们饲养动物的生产实践活动，认为人类饲养动物就等于把动物看成是“饲料转换成肉食的转换器”，这是对动物的“种格”与尊严的蔑视。“要避免成为物种歧视主义者，我们就必须停止这类实践；我们每个人都负有停止支持这类实践的道德义务。”[30]同样以人与动物智商同质而等价的价值论为根据，通过把人的天赋权利无条件地赋予动物，雷根的“动物权利论”提出了“三个完全”的处理人与动物关系的方法论：“完全废除把动物应用于科学研究的传统习俗；完全取消商业性的动物饲养业；完全禁止商业性或娱乐性的打猎或捕兽行为。”他呼吁人类以“理性”的契约论取代传统的“粗糙的契约论”，捍卫动物的生存权利，做动物的道德代理人。因为“动物不能表达它们的要求，它们不能组织起来、不能抗议、不能游行、不能施加政治压力，它们也不能提高我们良知的水平——所有这些事实都不能削弱我们捍卫它们的利益的责任意识，相反，它们的孤弱无助使我们的责任更大。”[31]

2. 从生物的目的性价值或主体性价值到“顺从自然”、“敬畏生命”的生物平等主义方法论。与动物解放/权利论相比，生物平等主义把敬畏生命的“生命”扩大到了包括动物在内的所有的生物身上，并提出了“尊重大自然”实践方法论。例如，以各种生物都拥有和人一样的“生存意志”、都具有神圣性与至上性的品格为依据，史怀泽人为，人类在生产生活中要尊重自然、呵护生命，对生命不能有丝毫的不敬。他把“敬畏生命”方法论内涵抽象为：“维护并珍惜生命就是善；毁坏并约束生命则是恶。一个人只有遵从对自己的约束，去帮助他能够救济的所有生命，并尽力避免伤害任何生命，才是真正有道德的人。他不问这个或那个生命作为自身有价值的主体值得多大的同情，也不问它有多大的感知能力。对他来讲，这样的生命本身就是神圣的。他不弄碎阳光下晶莹剔透的冰晶，不从树上摘取树叶、揉碎花草，走路时小心翼翼，以防踩死昆虫。他如果在仲夏夜挑灯工作，那就宁愿关上窗户呼吸闷热的空气，而不愿看见昆虫一个接一个地折翅断足，跌落桌上。”[32]史怀泽反对人类对自然的积极性改造，反对人类的能动性实践，因为人的实践，作为改造自然的物质活动，必然导致生命“家园”的原生态的破坏。“你的路意味着死亡。被你踩着的蚂蚁在那里挣扎，甲虫在艰难地爬行，而蠕虫则蜷缩起来。由于你无意的罪过，美好的生命之歌中也出现了痛苦和死亡的旋律。”[33]再例如，泰勒也认为，由

于生命有机体和人一样都拥有自己的“好”，都是生命自己的“目的中心”，因此，处理人与自然关系的合理的方法论就应该是：“一种行为是否正确，一种品质在道德上是否良善，将取决于它们是否展现或体现了尊重自然这一终极性的道德态度。”[34]在《尊重大自然》一书中，他不满意于史怀泽仅对敬畏生命的实践方法论作一般性的抽象规定，把这一方法论进一步具体化为4条基本规范，即不伤害原则、补偿正义原则、不作恶原则和不干涉原则。其中，不作恶的原则，即自然界中的所有生命有机体都不应受到任何的伤害最为重要。为了调解在人的福利与其他生命的福利之间所发生的冲突，他还提出了5条具体的化解原则，即自卫原则、对称原则、最小错误原则、分配正义原则和补偿正义原则。

3. 从生态的整体性价值和客观性价值到呵护“大地”、实现“大我”、走向“荒野”的生态中心主义方法论。与前两者相比，生态中心主义的伦理方法论则更为激进，它要求人类不仅要敬畏所有的生命，还要敬畏这些生命所置身于其中的生存环境，包括岩石、土壤、水、空气，等等。例如，利奥波德就从自然的和谐、稳定、与美丽的最高价值出发，呼吁人们实践对大地的“热爱”意识。这个“意识”就是：“一件事情，当它有助于保护生命共同体的和谐、稳定和美丽时，它就是正确的；反之，它就是错误的。”[35]所谓和谐，是指这个共同体的完整和复杂——保留至今尚存的一切自然物，包括土地、高山、河流、大气圈等地球的各个组成部分；所谓稳定，则是土地的完好无损——维持生物链的复杂结构，以便其能具有发挥功能和自我更新的作用；所谓美丽，则是伦理上的动力——不要仅着眼于经济，还至从更高的价值观去看问题；和谐、稳定、美丽是不可分割的三位一体，是大地伦理学高明于旧伦理学最鲜明的标志。又例如，奈斯从生态自然的“普遍的共生”价值出发，提出了“最大化的（长远的、普遍的）自我实现”的方法论准则。这个准则要求人们把非人类的“非我”当成大写的“自我”，把追求生物的多样性与共生性看作人类价值“自我实现”的一部分。自我价值实现的过程，也就是把自我理解并扩展为“大我”的过程、缩小自我与其它存在物的疏离感的过程、把其它存在物的利益看作自我的利益的过程。自我实现同时也意味着所有生命的潜能的实现。再例如，罗尔斯顿从自然具有“价值评价能力”和“价值渗透于系统”的价值论出发，主张“哲学走向荒野”的方法论，把“更加深层的，非自私的理由”确定为“要尊重‘内在于’动植物区系和自然景观中的性质，以促进它们的发展。”[36]按照罗尔斯顿的方法论，人类仅仅从“开明的自利”出发是远远不够的，还要从维护生态系统的复杂性、整体性、多样性、丰富性与和谐性出发；凡是自然的“作品”——从动物、植物乃至自然界的一切，人类都有设计、保护和尊重的义务。

总之，在方法论问题上，非人类中心主义倡导敬畏自然、呵护生命，在不同程度上反对人对自然的人为干预，甚至包括对生态环境恶化的干预以及科学技术的生态学转向，认为这些人化过的自然都是功利主义的人类中心主义的表现，是心与物、物与我的二元论的产物，都无法比拟自然的原始性、复杂性与真实性。例如，他们反对《荒野与美国思想》的作者罗德里克·纳什的“输出荒野”（发达国家人们在资源不发达国家建立自然保护区），反对把遭遇过人类染指的自然作为伦理家族中的平等成员。尽管非人类中心主义推崇“任何生命体都具有资格成为环境伦理学关心的对象”，但是，这个“生命”在他们看来只是没有打上人类痕迹的生命，是自然的、原始的生命，并不包括如家禽、牲畜等人类所饲养

的动物。“为什么同样是生命存在却有不同的意义呢？在非人类中心主义看来，似乎因为它们分别属于两个不同的世界，即属人世界和自然世界。“一种生命体之所以有价值，乃在于它是‘自然的’，当它一旦脱离了自然界，进入人的世界，也就不再有价值。”[37]

四、“生态学范式”的认识论

自然具有客观的内在的价值、人类应该以敬畏生命作为自己的实践方式，这些都是为什么呢？换句话说，人们如何才能认识到自然的内在价值、如何才能认识到敬畏生命的“内在必然性”呢？关于这个认识论问题，非人类中心主义的回答是：“生态学范式”是通达这些认识的最佳路径，表现为整体主义的认识方式与神秘主义的认识方式两种形式。

1. 整体主义的认识方式与本体论上的“形而上学的整体主义”相对应，在认识论上，非人类中心主义提倡整体主义的思维范式，以取代主客二分的笛卡尔范式。用余谋昌先生的话说就是：“按照生态世界观，世界是‘人—社会—自然’复合生态系统，它是有机整体。在这样的世界，没有单独的存在，没有孤立的部件。如果把这些部件孤立出来，它就成为抽象的，难以理解的；它们作为现实的事物和现象，只有在相互联系和相互作用中才能存在。因而只有从事物和现象的关系与相互作用中，才是可以认识 and 理解的。”[38]余先生的话语可谓切中肯綮，一语道破了非人类中心主义的认识论实质。事实上，无论是罗尔斯顿、史怀泽，还是利奥波德、奈斯，其环境伦理诉求多是通过整体主义的认识论方式加以论证的。例如：在《环境伦理学》一书中，罗尔斯顿就是从荒野的整体性维度来认识自然的内在价值的。正如他在论证泥土的价值时所指出的：“一块孤立的泥土确实不具有任何内在价值，也很难说它拥有多少自在价值。但这并不就是问题的全部，因为一把泥土是一个生态系统的内在要素；泥土是部分，地球是整体。”显然，根据罗尔斯顿的观点，判断泥土价值的一个重要参照就是看它是否作为要素“参与了自然进化的整个过程”，因为“某个事物之所以是某个事物，这是由它与其他事物的关系决定的。”[39]史怀泽“敬畏生命”的精神境界也是依靠整体主义的认识论方法而通达的。他认为，人类是否能够与非人类的生命“互助和休戚与共”，关键取决于人们是否能够以有机论的视角看待与评价荒野，把荒野自然看成是一个统一的不可分的整体。如果人们能够认识到“人和世界属于一个整体”，认识到“他与这个世界具有既受动又能动的双重关系”，认识到“一方面人从属于这个生命总体中的过程，另一方面，人则能对他所接触的生命施加各种影响”，那么，人就会自觉树立起敬畏生命的伦理意识并把它视为人的“内在的必然性”。利奥波德的“大地伦理意识”也是通过对“大地”系统性与整体性的认识而建构的。在《沙乡年鉴》中，他通过对沼泽、草地、森林、湖泊等的细致观察，发现大地生物的多样性以及它们的共生性，并由此提出了生物的生存权问题。“这些生物都是这个生物共同体的成员，因此，如果（就如我所相信的）这个共同体的稳定是依赖它的综合性，那么，这些生物就值得继续生存下去。”[40]奈斯的“深层生态意识”同样也是通过对自然这个整体的“大我”的认知而完成的。他认为，传统人类中心主义只看到一个个具体的、孤立的“小我”而无视“大我”的存在，这是自我对“大我”的形而上学肢解。当我们停止把自我理解为孤立的、狭隘的、相互竞争的“本我”，并使我们的认同对象从我们的家人扩展到其他人，从我们的朋友最终扩展到人类乃至整个自然时，我们的精神成长才会开始。只有以

整体主义的认识方法去识自然，我们与自然界的疏离感才会缩小，才能在所有存在物中看到自己，也能够在自我中看到所有存在物。[41]

2. 神秘主义的认识方式在中外哲学史上，整体主义与神秘主义总是相伴相生、双向互动的，二者具有共时性与历时性。既然非人类中心主义的本体论基础是形而上学的整体主义，那么，在认识论上，神秘主义的认识论方式也就成了非人类中心主义——特别是史怀泽、约翰·缪尔、比尔·麦克基本、奈斯等人——惯用的手法，表现为神秘的“直觉”或“体验”。例如：史怀泽对于“敬畏生命”的伦理学论证就大量采用了“感受”或“体验”的神秘主义方法。为了实践所谓的“敬畏生命”，史怀泽呼吁人们要做一个“燃料的给予者”，去点燃人心中敬畏生命的“光明”。这个“点燃”的过程就是人们主观“感受”或内心“体验”自然生命的神圣的过程。他说：“共同体验生命，由此在其存在中感受到整个世界的波浪冲击，达到自我意识，结束作为个别的存在，使我们之外的生存涌入我们的生存。”[42]在史怀泽看来，感受生命的神圣、结束人类中心主义的利己主义就是通过个人的主观体验而来的，就像他看到河马时突然体验到生命的神圣一样。那么，生命的神圣如何才能被人们体验到呢？难道它是人的头脑中固有的？抑或是人的头脑中先天就有的？为了回答这个问题，史怀泽可谓绞尽了脑汁、费尽了心机。在《要求和道路》中，他颇具匠心地运用了“皇帝的新装”的论证手法，断言：敬畏生命就是做人的一部分，就是良好的人品在实践中的外在形式。这样，如果你是一个品德高尚的人，你就不会提出“我为什么要敬畏生命呢”这样一个涉及自身人品的问题；反之，如果你执意提出这样的问题，就说明你不是一个有良好教养的人。由于这个世界上谁也不愿意承认自己的人品不好，因此，谁也就不会再对敬畏生命之“应该”提出质疑。于是，本不该在现实中发生的《皇帝的新装》的故事却在现实中发生了；“敬畏生命”也就成了“感受”认识论的逻辑方法论。和史怀泽类似，利奥波德也是借助于神秘的“直觉”来论证大地伦理学的，他说：“哲学告诉了我们为什么不能破坏地球而不受道德上的谴责，也就是说，‘死’的地球是拥有一定程度的生命的，应当从直觉上得到尊重。”[43]

奈斯的“深层生态学”同样是以人的“中心直觉”为认识论出发点的。清华大学学者雷毅在对奈斯思想悉心研究后发现，在深层生态学四个层次的思想体系中，“第一层次就是神秘主义的，其他三个层次都是建立在此基础之上的”。他把奈斯思想体系的认识论特征归纳为“直觉、深层追问和演绎方法的综合运用”，并把直觉看成是深层生态学思想的逻辑起点。[44]雷毅的解读是非常深刻的，因为就连奈斯本人也说过：“深层生态学的中心直觉是，在存在的领域中没有严格的本体论划分。”换言之，自然界包括人在内都是一个混沌的“关系体”，对自然的认识就只能依靠直觉或感受的神秘主义方法，而不是实验或分析的实证主义方法。直觉的认识论方法就是理解深层生态学本体论的关键。罗尔斯顿的“自然的内在价值”也是通过直观的“体验”而得来的。罗尔斯顿把事物的价值看作是事物的某种事实属性，这种属性就是人体验到的“体验性价值”。“全部自然科学都建立在对大自然的体验之上，但这并不意味着它的描述、它所揭示的事物仅仅是这些体验。对大自然的所有评价也是建立在体验之上的。评价是进一步了解这个世界的某种非中立的途径。如果没有对自然界的感受，我们人类就不可能知道自然界的价值；但这并不意味着，价值就仅仅是我们所感觉的东西。”[45]罗尔斯顿的“体验”与我们日常生活中所说的体

验还不一样。日常生活中的“体验”是客体趋近于人的过程，是人作为主体对自然作为客体的感受，它承认人的认识的主体性与能动性；而罗尔斯顿的“体验”由于他的“人”与自然具有同质性却彻底否定了人的主体性与能动性。因此，他的“体验”过程，是人趋近于物的过程；说白了，是自然的内在价值，作为神秘的“先天范畴”或不证自明的“阿基米德点”，所进行的神秘的异化与彰显的过程。

总之，在认识论上，非人类中心主义倡导整体主义与神秘主义的生态学范式，反对近代以来盛行的主客二分的科学主义范式。在他们看来，正是主客二分的笛卡尔范式导致了科学“对生态整体的每一个想象的破坏”；只有以生态学范式全面取代笛卡尔范式，人类才能够充当大自然“最敏感的神经”，才能实现人与自然和谐的真正的、高度的自觉。

参考文献

- [1] [44] 雷毅.深层生态学研究[M].北京:清华大学出版社,2001.107.38.
- [2] [9] [14] [35] [40] 奥尔多.利奥波德.沙乡年鉴[M].侯文蕙译,长春:吉林人民出版社,1997.194.205.195.193.200.
- [3] [18] [27] [31] [34] [41] 雷毅.生态伦理学[M].西安:陕西人民教育出版社,2000.156.169.86.92.106.165. [4] [26] [39] 霍尔姆斯.罗尔斯顿.环境伦理学[M].杨通进译,北京:中国社会科学出版社,2000.248-249.282.243.
- [5] [6] [23] [38] 余谋昌.生态哲学[M].西安:陕西人民教育出版社,2000.41.46.79.55.
- [7] [8] Rolston.Environmental Ethics[M].Philadelphia,1988.186.52.
- [10] [12] [24] [45] 徐篙龄.环境伦理学进展:评论与阐释[M].北京:社会科学文献出版社,1999.36.36.54.53.
- [11] 甘绍平.应用伦理学前沿问题研究[M].南昌:江西人民出版社,2002.155.
- [13] 霍尔姆斯.罗尔斯顿.“价值走向原野”[J].王晓明译,哈尔滨师专学报,1996(1):1-7.
- [15] [17] 杨志文.价值随生命进入世界——论价值的自然基础[J].自然辩证法通讯,2001(4):36-42.
- [16] [19] [21] [25] [36] 霍尔姆斯.罗尔斯顿.哲学走向荒野[M].长春:吉林人民出版社,2000.43.231.233.10.25.
- [20] 国外自然科学哲学问题[M].北京:中国社会科学出版社,1994.293.

[22] 章建刚. “ 内在价值 ” 的含义与环境伦理学[J].思想战线,2000(5):7-12. [28] T.雷根.关于动物权利的激进的平等主义观点[J].哲学译丛,1999(4):23-31.

[29] [32] 彼得.辛格.实践伦理学[M].北京:东方出版社, 2005.92.274.

[30] 彼得.辛格.所有的动物都是平等的[J].世界哲学,1994(5):27-32.

[33] [42] 阿尔伯特.史怀泽.敬畏生命[M].陈泽环译,上海社会科学院出版社,1995.22.21.

[37] 詹献斌.对环境伦理学的反思[J].北京大学学报,1997(6):24-29.

[43] 戴斯.贾丁斯.环境伦理学[M].北京大学出版社,2002.215-216.

《山西师范大学学报》2006年第2期

/