



首页 → 学术文章 → 环境伦理

杨通进：动物权利论与生物中心论---西方环境伦理学的两大流派

环境伦理学 (environmental) 或生态伦理学 (ecoethics) 是一种主张把道德关怀 (moral) 扩展到人之外的各种非人类存在物身上去的伦理学说。严格地说, 它不是伦理学的一个分支或应用伦理学, 而是一种全新的伦理思潮或价值观, 其实质就是要承认: 各种非人类存在物拥有独立于人类的“内在价值”及人类必须予以尊重的“生存权利”; 它们的这些内在价值和生存权利 (而非人类的利益) 才是判断人们对它们的行为在道德上是否正确的终极根据, 对人的行为的善恶评价必须以此为标准。因此, 环境伦理学代表的是一种革命性的伦理学思潮。

一、西方环境伦理学的思想起源

在西方思想史的漫漫长夜, 在人与自然的关系这一问题上占统治地位的观点是“人类中心论”; 不过, 仍有少数思想家突破了人类中心论的局限, 播下了把道德关怀扩展到人类之外的非人类存在物身上去的思想种子。第一个自觉而又明确地把道德关怀运用到非人类存在物身上去的西方思想家是边沁 (J. Benthan)。边沁反对把推理或说话的能力当作在道德上区别对待人与其它生命形式的根据; 他指出: “关键不是它们能推理或说话吗? 而是它们能感受苦乐吗?” 皮肤的黑色不是一个人遭受暴君任意折磨的理由; 同样, “腿的数量、皮肤上的绒毛或脊骨终点的位置也不是使有感觉能力的存在物遭受同样折磨的理由。” (1) 因此, 在判断人的行为的正错时, 必须把动物的苦乐也考虑进去。

19世纪的英国思想家扩展伦理范围的努力在塞尔特 (H.S.Salt) 那里达到了顶峰。塞尔特认为, 动物和人类一样, 也拥有天赋的生存权和自由权。人类和动物之间最终应该也能够组成一个共同的政府; 所有的生命都是神圣可爱的; 只有把所有的生物都包括进民主制度中去, 民主制度才能完善; 把人从残酷和不公正的境遇中解放出来的过程伴随着动物解放的过程。这两种解放密不可分地联系在一起, 任何一方的解放都不可能孤立地完全实现。因此, 必须抛弃那种耸立在人和动物之间的过时的“道德鸿沟”观念, 扩展道德联合体 (moral community) 的范围。(2) 边沁、塞尔特这种把古老的天赋人权论直接应用于动物且把动物的苦乐考虑进道德计算 (moral calculation) 中去的思想为当代的动物权利论提供了有益的启示。

与英国环境伦理学的那种个体主义倾向不同, 美国19世纪的环境伦理思想具有较明显的整体主义性质。穆尔 (J. Muir) 认为, 大自然首先是为它自己及其创造者而存在的, 所有的事物都拥有价值。大自然是人类所属的、由上帝所创造的联合体的一部分。上帝弥漫在大自然的一切事物当中; 动物、植物、甚至石头和水都是“神的精神的显现” (sparks of Divine Soul)。人类视为丑陋不堪的动物在上帝眼中也是美丽的。穆尔还首次肯定了荒野的价值。在他看来, 大自然就是人类的教堂, 是他们领悟和崇拜上帝的地方。因此, 人类必须尊重大自然, 把保护大自然视为一场圣战。伊文斯 (E.P. Evans) 首次指出并批评了基督教的人类中心主义性质, 他认为, 人类以外的各种形式的生命都拥有人类不应侵犯的某些内在权利。道德联合体的成员不仅包括所有“有感觉能力”的生物, 还包括石头和矿石这类无生物; 人只是大自然的一部分, 是大自然的产物; 那种试图把人从大自然中孤立出来的观点在哲学上是错误的, 在道德上是荒谬的。(3) 美国思想家这种认为大自然拥有权利并把生命过程本身 (而非人类) 视为目的的思想进一步扩展了道德关怀的范围, 开启了当代生物中心论的思想方向。

总的说来, 边沁、穆尔等人的环境伦理思想都还只是零星的思想火花, 且影响不大。比较系统地阐述现代意义上的环境伦理学思想的思想家是法国人施韦兹 (A. Schweitzer, 1875~1965) 和美国人莱昂波特 (A. Leopold, 1887~1948)。施韦兹伦理学的出发点是保护、繁荣和增进生命。在他看来, 所有的生物都拥有“生存意志”, 人应当像敬畏他自己的生命那样敬畏所有拥有生存意志的生命; 只有当一个人把植物和动物的生命看得与他的同胞的生命同样重要的时候, 他才是一个真正有道德的人, 他“不摘树上的绿叶, 不折园中的花枝, 不踏死路上的昆虫。”施韦兹指出, 没有任何一个生命是毫无价值的或仅仅是另一个生命的工具, 所有的存在物在生态系统中都拥有自己的位置; 人类在自然联合体 (natural community) 中所享有的举足轻重的特殊地位所赋予他的, 不是剥削的权利, 而是保护的责任; 应当把对动物的仁

慈当做一项伦理要求,并发动一场“伟大的伦理革命。”无庸讳言,施韦兹“敬畏生命的伦理学”具有某些神秘主义的因素,但他对生命群落的强调却与现代生态学不谋而合;他不仅以其思想、而且以其行动深深地打动了现代人的心灵,当代的环境伦理思潮和环境保护运动都是沿着他所指示的航向前进的。(4)

莱昂波特的“大地伦理学”(land ethics)是对环境伦理学的划时代贡献。如果说,广延伦理学(extented ethics)的早期辩护者大多只关心生物个体、特别是高等动物的权利,那么,莱氏则沿着这一思想道路走到了它的逻辑终点——即承认生态系统、环境或大地的权利。在《沙郡年鉴》中,莱氏明确肯定了各种生物以及生命联合体或生态群落的内在权利(intrinsic)。在他看来,地球(即莱氏所说的大地)不是僵死的,而是一个有生命力的活生生的存在物。人类和大自然的其它构成者在生态上是平等的;生物个体(包括人)在重要性上低于生物联合体;任何一个行为,“只有当它有助于保持生命联合体的完整、稳定和美丽时才是正确的,反之则是错误的。”因此,人类不仅要尊重生命联合体中的其它成员,而且要尊重生命联合体本身。大地伦理学的作用就是把人种(Homo sapiens)的角色从大地联合体的征服者改造成大地联合体的普通成员和公民,使地球从高度技术化了的人类文明的手中获得新生。莱氏这种强调生命联合体本身的权利的思想对60年代以来的环境伦理思想产生了深远的影响。

二、分歧与争鸣

莱昂波特曾认为,大地伦理学的被接受取决于那些源远流长的文化态度的改变。在40年代,他还看不到这种改变的迹象。但这之后的20年,生态世界观的广泛传播却为环境伦理学的成长提供了非常有利的思想氛围。在这种有利气候的催生下,环境伦理学逐渐成长壮大,成为影响西方思想界的一股非常重要的思想力量。

当代西方关于环境道德的争论主要围绕以下两个问题展开:(1)环境道德的基础或根据是人类的自我利益还是大自然或大自然中的其它存在物的利益;或大自然(或大自然中的其它存在物)是否拥有独立于人类利益的内在价值和人类必须予以尊重的权利;道德的界限应当划在哪里?或大自然中的哪些事物应当被包括进道德联合体中来?围绕着这两个焦点,西方哲学家发表了各式各样的看法。其中,影响最大且相互之间争论得最激烈的是注重动物个体权利的动物权利论和强调环境整体的生物中心论。

动物权利论的代表人物有辛格(P.Singer)、雷根(T.Regan)、费恩伯格(E.Feinberg)、约翰逊(E.Johnson)、华尔伦(M.Warren)等。动物权利论者主要受边沁和密尔的功利主义的启发,把有感觉能力的个体的需要和利益视为评价行为正确与否的最后基础,坚持“导致不必要的痛苦的行为是错误的”这

一原则的普遍适用性。他们指出:

1、人与动物是平等的 动物权利论者认为,和人一样,动物也是能够评价其生活并进而拥有“内在价值”和“天赋的平等生存权”的创造物,尊重人的天赋权利的理由同样适用于动物。“就象黑人不是为白人、妇女不是为男人而存在一样,动物也不是为我们而存在。”(6)因此,人与动物是平等的;如果以一种导致痛苦、难受和死亡的方式来对待人在道德上是错误的,那么,以同样的方式来对待动物也是错误的。平等并不意味着必须对人和动物作出完全相同的行为,而是要平等地考虑人和动物的利益,把二者的利益看得同等重要,不能为了人类的边缘利益(peripheral)而牺牲动物的基本利益;那些主张动物利益超出了道德关怀范围的人,实际上是犯了一种与性别歧视或种族歧视相类似的道德错误,即物种歧视的错误。(7)

2、感觉是拥有道德权利的充分根据,感受苦乐的能力是获得道德关怀的充分理由 动物权利论者认为,感觉(sentience)这样一种能明显地体验痛苦或愉快的能力,是关怀其它动物的利益的唯一根据;意识(不一定非要是自我意识)和感觉是获得道德关怀拥有道德权利的充分条件。智力不是区分人与人之间的权利的根据,也不是区分人与动物之间的权利的根据。动物的苦乐具有内在的道德意义,动物的生命具有内在的道德价值;动物感受痛苦的能力给予了它们一种权利,即不把痛苦毫无顾忌地加诸在它们身上的权利;它们体验愉快的能力也给予了它们一种权利,即不被剥夺大自然所赐予它们的幸福的权利。正是非人类动物的感觉能力,使它们在主权王国中占有一席之地。因此,对动物的残杀是错误的---这不是由于这种行为会给人带来有害的影响,而是由于这种行为侵犯了动物的权利,给动物带来了不必要的痛苦,(9)动物权利论者明确指出,“动物权利运动是人权运动的一部分”,应当把自由、平等和博爱的伟大原则推广到动物身上去(10)。

3、动物的利益是环境道德的基础 动物权利论者认为,道德以感觉为界限,无感觉能力的实体,不是痛苦或愉快的主体,对发生在它们身上的事情缺乏好恶反应,因而不拥有任何权利或利益(尽管它们仍拥有另外的或基于其它理由的内在价值);对它们的伤害本身不具有道德意义,不是内在地错误的;伤害它们之所以是错误的,是由于这种伤害将导致某种环

境后果,损害动物的利益;因此,人类虽然应当保护和关心环境,但这只是一个有关动物利益(动物从植物那里获益)或动物权利的问题;对濒危物种的保护,不过是对人类或动物欣赏它们或从中获益的权力的保护。(12)

4、对生物中心论的批评 动物权利论者虽然承认大自然的一部分成员的权利,但他们却严厉批评了整体主义的生物中心论。在他们看来,有感觉能力的个体存在物的痛苦和不幸是区分正确行为和错误行为的唯一可靠的标准;石头属于那种权利对它来说是毫无意义的实体,说石头也拥有权利是荒谬的;那些相信植物、石头和“整体”拥有利益和权利的人无异于痴人说梦。(13) 动物权利论者还称整体主义的生物中心论为“环境法西斯主义”,因为这种观点偏好这样一种制度,在其中,群体、组织或国家的善高于个体的善;当受到逼时,它就把个体的利益甚至生命牺牲给生态系统、地球和宇宙。这是强调每一个动物个体的内在价值的动物权利论者所不能接受的。(14)

现代道德哲学对动物权利问题的关注,是从人类中心论伦理学走向广延伦理学的必由之路。但是,把环境伦理学制在动物权利范围内却令激进的环境主义者感到不满;许多哲学家都试图站在生态世界观的基础上,探索人与整个生命世界及范围更广的外部世界之间的关系的伦理意含。在他们看来,自然群落---生态系统、或大自然---也应得到伦理关怀;伦理思考的范围必须突破动物的界限,哲学家必须从道德上关心所有的存在物。这种强调整体的存在(人类或非人类存在物)并把注意力转向过程、系统和整体而与传统的天赋人权论分道扬镳的思想,就是整体主义的生物中心论,其代表人物有纳斯(A.Naess)、德韦尔(B.Devall)、罗尔斯顿(H.Rolston)、罗德曼()、克里考特(J.B.Callicott)、泰勒(P.W.Taylor)等。生物中心论者把生命联合体的善视为个体价值、种族价值以及人类行为正确或错误的终极根据。在他们看来:

1、所有的存在物都具有内在价值 生物中心论者认为,生态系统的每一构成者都具有内在价值,所有的存在物都拥有生存、免遭人类干扰及追求其幸福的权利,它们的这些权利是内在的、天赋的,与生俱来的。因此,一般意义上的大自然是权利的合法拥有者和人类义务的客体;伦理关怀的范围不仅要扩展到所有的生物,还要扩展到河流、大地和生态系统。在生物中心论者看来,整体所携带(carry)的道德价值大于其任一组成部分所携带的道德价值;大自然是一个其权利高于其构成者的权利的“邦联”(commonwealth);海洋、湖泊、高山、森林和潮湿的土壤比单个的动物更有价值,土壤菌和产生氧气的海洋浮游生物也比人类这种处于食物链顶端的存在物更有道德份量;因此,在计算正确或错误时,不仅要考虑个体,而且要考虑生物联合体;人类对物种和生态系统的道德责任比对生物个体的责任具有更大的道德优先性。有的生物中心论者还认为,大自然或地球是所有事物的“生命摇篮或生养环境”。所有的事物都是大自然创造的;哪里存在着积极的创造性,哪里便存在着价值;我们没有理由把伦理学限制在地球的范围,宇宙是我们所占据的地球的生命摇篮,我们应当把它也包括进最终的伦理王国中来,超越“地球中心论”或“地球沙文主义”,走向宇宙伦理学。(17)

2、地球是一个活生生的存在物 在生物中心论者看来,地球是一个活生生的存在物,个体存在者和人这类物种是作为地球的细胞和地球自身的器官而存在的。人类个体的特征(identity)与完整的、相互联系的地球(乃至宇宙)的特征密不可分;人类的自我(self)不过是更大的无所不在的“大我”(Self)不可分割的一部分,只有在与大自然整体的相互整合中才能被体验到;人类的自我利益和生态系统的利益同一不二,正确理解的自利(selfishness)应当包括所有的生命和物质的利益及权利。生物中心论者还指出,不仅地球和宇宙是有生命的,它们的所有构成者也是有生命的:石头、山岳、沙地、云彩、风雨.....没有任何东西是死的。作为一个能自我调节的存在物,地球有机体拥有消除其身上的破坏因素的能力;环境伦理学正是地球“试图保护它自己”的一种表示。作为现今地球上最巨大的毒素,人类有可能被地球排泄掉,如果这个物种不净化其技术活动的话。有人推测,地球可能会安排人种用核武器来自我毁灭。(18)

3、强调荒野的价值 荒野是一个能自动地自我组织的生态系统,是那些有权为自己生存和繁荣的存在物的栖息地,它的存在是限制地球上占统治地位的生命形式(人类)的一个明证;人类不应把荒野区理解为录寻求户外娱乐的场所,而应理解为地球谦虚的表示,是需要我们尊重和敬畏大自然的内在价值的表现。人类并没有创造荒野世界(wild 而是荒野创造了他们;作为生命的温床,荒野及野生物的生命群落拥有独立的内在价值或存在价值而不管人们是否欣赏它),并在人类的道德(ethics)中占有一席之地,因此,同(现存及未来的)其它创造物“共享环境”是人的一项义务。(20)

4、强调人的“参赞化育” 生物中心论者指出,作为生物圈中最有力量的、也是唯一的道德代理人,人类赋有考虑他们自己的和其它生命形式的“基本需要”和“非基本需要”的双重责任。他在实现其权利的同时,也应给予其它存在物以同等的实现其各自的生物潜能的机会,为其它物种着想,自觉自愿地减少其对生态系统的有害影响,把它们的生命奉献给更宏伟的自然之善。与动物权利论者不同,生物中心论者认为,人类对环境的某些影响(即使是杀戮)在道德上是可以接受的,只要这样做是“为了满足生命的需要”(vital needs)。但是,现代人膨胀了的贪欲和他手中所掌握的大大超过其生存基本需要(或合理需要)的力量结合在一起,已构成对生态平衡的巨大威胁。这就是环境伦理学在今天之所以变得如此迫切和需要的原因;环境道德正是用来调节道德联合体中那最有力量的成员(即人类)的一个机制。人不同于动

物;动物不能用道德进行自我节制。人不仅拥有力量,而且拥有控制其力量的精神潜能。只有他才能认识到其它创造物自我实现的权利,并依据这些权利来判断他自己的行为。人类的这种能力使得某种整体主义的生物中心论伦理学成为可能。(22)

5、对动物权利论的批评 生物中心论者为,环境伦理学是整体主义的,其最高目的是“作为整体的联合体的善”;而动物权利论却是原子论的,强调的是生物个体的权利;因此,动物解放运动甚至尚未与环境伦理学接榫。(23)在他们看来,动物权利论者者犯了一种以感受痛苦的能力为基础的“感觉主义”或感觉歧视的错误,动物解放主义者那种以为“我们能够解放它们[动物]”的思想是“以恩人自居和刚愎自用的”。他们反对那种把人类型权利(human-type rights)扩展到非人类存在物身上去的观点,认为那样做就等于把它们当成了需要人类保护的“低等人”和“无法律资格者”。他们还批评了动物权利论者的“道德扩展主义”因为这种思维方式包含着一种因袭的以智力、意识或感觉为基础“道德价值的等级制或道德等级制”,这种等级制摧毁了价值平等的道德理想生态平等主义)并为人类在与非人类存在物发生冲突的场合践踏“准人类”(subhumans)的利益大开方便之门。(24)

三、从分殊走向统一

由上可见,动物权利论者的观点与生物中心论者的观点确有很大的差异。但从“道并得不悖”的角度看,它们二者的分歧并不是实质性的,它们之间的共识远比这种分歧更为重要。兹列其萦萦大者。

1、它们都突破了传统伦理学对人的固恋(fixation),把伦理学的视野从人扩展到了更宽广的大自然,使道德联合体(moral community)的范围从人延伸到人之外的其它非人类存在物,从而拓展了伦理学的范围使,伦理学实现了一次巨大的飞跃。

2、它们通过把其它存在物的利益考虑进道德计算中来,把更大的生命联合体的共同利益作为道德的终极基础,填平了几千年来横亘在人与其它存在物之间的道德鸿沟,从而突破了根深蒂固的人类中心论。实际上,动物权利论和生物中心论的真正理论敌手都不是对方,而是源远流长的人类中心论;它们双方应当在反思人类中心论的旗帜下团结起来,携手共进。

3、它们都沿着自由主义的思想逻辑(即承认所有的人都拥有生存、自由和追求其幸福的天赋权利)把权利拥有者的范围扩展到了人类之外的其它存在物,既追求人际的自由和公正,又追求“种际”的自由和公正,从而极大地拓展了自由主义的思想领地。因此,我们完全有理由把动物权利论和生物中心论理解为传统的自由主义的终结和新的自由主义的开始。

4、它们都强调人在生态系统中的特殊作用。在它们看来,虽然道德顾客(moral patient)的对象包括人类之外的其它存在物,但却只有人类才是道德的代理者(moral agent)正所谓天地本无心,以人为心;人是大自然的良知,他应当意识到并把自己作为宇宙之“心”的功能实现出来,“善述其志,善继其功”;从而赞天地之化育,与天地参。动物权利论强调动物的权利,偏重的是“大生之德”;生物中心论强调环境整体的价值,偏重的是“广生之德”。二者的目的都不外乎要求人类承继并显现宇宙的“生生之德”,上下与天地同流。(25)

因此,动物权利论与生物中心论并不是相互对立水火不容的。相反,它们本质上是相互发明相互补充的,双方都有助于克服对方的缺陷。例如,动物解放理论不能说明,为什么我们不仅应当保护动物个体,而且应当保护濒危的动物和植物物种;另一方面,生物中心论也不能解释,为什么驱使某个动物遭受无休无止的痛苦是错误的,哪怕这个动物对生态系统的维持只有很小或没有作用,甚或只有负作用。因此,我们应当把动物权利论和生物中心论结合起来,使双方的理论智慧通过结盟而得到加强,使双方的理论偏差通过联姻而得到救治和矫正。可喜的是,双方目前都已意识到了这种联合的必要性和紧迫性。我们相信,只要双方都能破除门户之见,超越分殊走向统一,就一定能够为环境伦理学作出更大的贡献。

注释:

(1) J.Betham,《道德与立法原理》(纽约,1948),p.311。

(2) 参阅H.S.Salt《动物权利与社会进步》(纽约,1894)。

(3) 参见R.F.Nash《大自然的权利----环境伦理学史》(威斯康辛大学出版社,1989)p.33-35。

(4) Schweitzer,《文明的哲学:文明与伦理》(伦敦,1923)p.254。

(5) Leopold,《沙郡年鉴》(纽约,1949)p.129-130。

(6)(10)(14)Regan,《共居同一宇宙:动物权利与环境伦理学》(加州)。编《动物权利与人类义务》(纽约,197

6)。

(9)(11) 《非人类世界的权利》载Elliot and Gare编《环境哲学》。

(12) Feinberg, 《动物及未出生的后代的权利》,载W.T.Blackston编《哲学与环境危机》(佐治亚州,1974);《权利、正义与自由的范围》(纽约,1980)。

(13)Johnson, 《动物解放与大地伦理学》, 载《环境伦理学》3(1981年夏季号)。

(15) 《肤浅的生态运动与深层长远的生态运动:一个总结》,载《研究》16(1987年冬季号);《对深生态学态度的认同》,载M.Tobias编《深生态学》(加州,1985);《生态学、联合体与生活方式:生态知识T》(剑桥,1987)。

(16)(19)(22)Devall and G.Sessions编《深生态学》(盐湖城,1985)。

(17)(20)Rolston, 《走向荒野的哲学:论环境伦理学》(纽约,1986);《环境伦理学:自然界的价值及人对大自然的责任》(费城,1988)。

(18) Lovelock, 《该亚:对地球上的生命的新理解》(纽约,1979)。

(21)Taylor, 《尊重大自然:一种环境伦理学理论》(纽约,1986)。

(23) 《动物解放:一个三位一体的事业》载《环境伦理学》2(1980年冬季号);《捍卫大地伦理学:论环境哲学》(纽约,1988)。

(24) Rodman, 《大自然的解放?》,载《研究》20(1977年春季号)。

(25) 参见杨通进《论生态伦理学的人观》,《郑州大学学报》1989,1。

(原文载《自然辩证法研究》1993年第8期,人大复印资料《伦理学》1993年第10期转载)

中国社会科学院应用伦理研究中心

北京建国门内大街5号 邮政编码: 100732 电话与传真: 0086-10-85195511

电子信箱: cassethics@yahoo.com.cn