



首页 → 学术文章 → 环境伦理

孙道进：非人类中心主义环境伦理学悖论

[内容摘要] 非人类中心主义环境伦理学至少存在以下难以逾越的逻辑悖论：①在价值论上，为了论证人与自然的平等，极力消解人的主体性，但在呵护自然的实践路径上却又不得不彰显人的主体性；②在本体论上，为了赋予自身“本体论证明”的“科学”性，极力张扬自然的生态整体规律，但与此同时却又违反了自然的系统进化规律；③在方法论上，为了缓解人与自然的关系危机，极力号召人们尊重自然、“敬畏生命”，但其实践后果却又必然扼杀人的生命，使人成为珍稀动物。

[关键词] 非人类中心主义；内在价值；敬畏生命；主体性；自然规律；悖论

自上个世纪六七十年代以来，以自然的系统性和“自组织”性为本体论依据，力主自然的“内在价值论”，倡导自然中心主义，反对人类中心主义道德伦理观对人的“顾恋”，就一直是西方非人类中心主义环境伦理学的主导话语。其要旨可以概括为：一个存在物，只要它（他）具有“感觉”（动物解放论），或是一个“生命主体”（动物权利论），或是“生命的目的中心”（生物中心论），或是“大地共同体”的成员（大地伦理学），或是“生态自我”的一部分（深层生态学），那么它（他）就有资格享受道德关怀的阳光之普照，就理应得到人类的“尊重”、“呵护”与“敬畏”。

但是，善良的愿望未必会产生良好的效果，无论在理论上，还是在实践上，非人类中心主义的环境伦理学至少存在着以下难以逾越的逻辑悖论：

一、非人类中心主义形式下的人类中心主义

非人类中心主义环境伦理学的本意旨在消解人的主体性，强调人与自然在道德上的平等性，却反而彰显了人的主体性。

为了提升自然的伦理价值或道德地位，非人类中心主义环境伦理学总是竭力抹煞人的主体性而赋予非人类的主体性地位，甚至认为某些聪明的非人类比所有“原始”文化中的人、低智能的人、婴儿、老年人、植物人，以及暂时的或永久的昏迷者还要理性和更会使用工具。例如：

“大地伦理学”的倡导者利奥波德（A·Leopold）就主张“要把人类在共同体中以征服者的面目出现的角色，变成这个共同体中的平等一员和公民。它暗含着对每个成员的尊敬，也包括对这个共同体本身的尊敬。”

“大自然的权利”主张者纳什说过：“人们对自然的了解越多，就越难以接受那种认为宇宙（甚至那些不适宜人居住的空地）是为人类而存在的观点。与其说人类是自然的主人，不如说他是自然共同体的一个成员。”

通过使地球“尘埃”化，“自然价值论”者罗尔斯顿（H·Rolston）甚至把自为的人“渺小”到了纯粹自在的

“物质”层次上。他说：“在一个有着许许多多星座，经历了200亿年，纵横200亿光年的宇宙之中，地球似乎不过是一粒尘埃。根据数学化的关于物质的微观物理学得出的形而上学将会使人越来越显得渺小，最终变成不过是一些运动中的物质。”

中国的生态伦理学家们在消解人的主体性问题上见解更为“深刻”。刘湘溶教授就说过，“从维持生物存在的角度看，人类的所具有的一切，同长颈鹿的脖子，飞鸟的翅膀都是等价的，无所谓什么更好一些或更坏一些。”“如果说人类说只有自己的种族特点可以成为道德的根据，那么老鼠同样可以说（假如它能和人辨理的话），‘道德只与我们老鼠的种族特点有关’。从局外者（公正的外星来客）的观点看来，老鼠的这种证明和人类的证明在逻辑上是等价的。”

然而，人们不禁要问：

谁认为人只不过是地球大家庭中的平等的一员，并不比其它存在物高贵？谁撰写了《动物权利》和《动物解放论》？动物的“权利”是谁认识到的，它又依靠什么来实现？谁能够挽救“生存于黑暗之中”的“所有的生命”？答案：人！

人与自然的关系怎么协调？协调的标准又靠谁来制定？答案：还是人！

非人类中心主义环境伦理学的理论诉求与实践路径是正相反的，即以人为主体来降低人的主体性。对此，我们还可以从他们自己的话语里透视其理论的自相矛盾性：

“敬畏生命”的倡导者史怀泽（A·Schweitzer）的说过：“只有人能够认识到敬畏生命，能够认识到休戚与共，能够摆脱其余生物苦陷其中的无知。”因为，无论是“一个真正自觉的人”、“与世界共同生存的人”，还是作为“在自身中体验世界的人”，他们毕竟都是人。

“深层生态学”的发起者奈斯（A·Naess）也说过：“过量捕杀其它动物的狮子，不能用道德来约束它自己；但是，人却不仅拥有力量，而且拥有控制其力量的各种潜能。”

“动物解放”论者辛格（P·Singer）也有类似的言论：“我们必须承认，作为个体，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权利。”在这里，作为人的本质规定性的“理性”，不正是人类中心主义的立论依据之一吗？

泰勒反对的并非人类中心主义，而是人的“贪婪”或资本主义的逻辑。他说，人是一个道的存在物，“有能力用一个在其中对野生生命的尊重和对人的尊重都能找到其位置的秩序井然的道德宇宙来代替那个被人的贪婪撕得粉脾的混乱的世界”。

可见，非人类中心主义环境伦理学的实质只不过是有人类中心主义反对人类中心主义罢了。

非人类中心主义环境伦理学似乎也看到了这一逻辑悖论的存在，即任何一种用来反对人类中心论的思想都是由人提出来的，都不可避免地要带上人的烙印；反对这种人类中心论只能陷入自相矛盾的怪圈中。为了跳出这一怪圈，它把人类中心论划分为“认识论意义上的人类中心主义”和“价值论意义上的人类中心主义”，并狡辩说它的反对目

标只是后者而不是前者。然而，这种处心积虑的“划分”同样没有消解非人类中心论的“主体”尴尬，因为，就哲学而言，本体论、认识论、价值论和方法论并非互不关联，而是有机耦合的，它们共同构成了哲学的整体板块。非人类中心主义只反对价值论上的人类中心主义而不反对认识论上的人类中心主义，这在理论上无论如何都是说不通的。否则，按照非人类中心主义的这种“划分”逻辑，如果人类中心主义打了非人类中心主义一耳光，那么，非人类中心主义却只反对人类中心主义的打人之“手”而并不反对人类中心主义的整个“人”，这难道不荒唐可笑吗？

马克思主义哲学告诉我们，人与其他生物的关系、人与自然的关系，只能是人与物的关系。人与物的根本区别是：人有意识，有理性，是创造的主体，而物没有意识，更没有理性，是被动的客体。人与物的关系只能是认识与被认识、利用与被利用、改造与被改造、控制与被控制的关系。因此，无论生态伦理学家的理想多么美好、构思多么精妙、思想多么富有哲理，但最终都必须落实到实践的主体——人类——身上，化为人类的自觉行动，依靠人类有目的、有意识地去执行。人，只有人，才是行动的唯一主体。陈昌曙先生说得好：“如果没有人，没有人类，当然也没有什么人类主体，所有严重的生态环境问题就都迎刃而解了，就不必考虑‘只有一个地球’的问题，不必担心‘寂静的春天’，也不必研究什么‘我们共同的未来’了。”

不错，我们今天所面临的各种资源和环境危机，归根到底是由人的活动引起的，它直接威胁到人类的生存和发展，威胁到我们的子孙后代。自然界本身是不会毁灭的，即使毁灭了，它也还是毁灭了的自然界，因此，自然的毁灭本身并不可怕，可怕的是我们由此失去了存在的根基。因为，毁坏地球之“皮”必然威胁到人类之“毛”的生存。这才应该是环境伦理学的理论出发点。如果人类没有意识，没有情感，没有理性，那么，任何派别的环境伦理学不但不能产生和深化，即使产生了，并且系统化、理论化了，也没有人能够真正看得懂，没有人能够掌握其精神和实质。古语“对牛弹琴”说的也正是这个道理。

非人类中心主义环境伦理学不是写给非人类的生物读的，当然，它们也无法读懂，诚如恩格斯所说，“我们永远不会知道，化学光线在蚂蚁眼里是什么样子，谁要为这件事情苦恼，我们可一点也不能帮助他”；非人类中心主义环境伦理学也不是对动物的强烈呼吁，即便是，动物也无法遵照执行。老虎决不会因为“所有的生物都是平等的”而放弃对羊的猎杀。所有的环境伦理学只能是针对有理性的人类而言的。因为，人类是“有意识的类的存在物”，能够将尊重客观规律与发挥人的主观能动性有机地结合起来。

因此，非人类中心主义的环境伦理学似乎天生就面临着这样一个悖论。一方面，要突出这门学问的“创新性”和“独特性”，它就必须强调“人的理性、意识等不是获得道德关怀的唯一依据”，抹煞人类的主体性地位，把人降格为物；另一方面，它的一系列“新颖”的理论要想得到人类理性的共鸣，化为人们的自觉行动，又必须承认人是有理性、意识、情感的、唯一的高级动物，相对于非人类而言具有无比的优越性。

二、尊重自然规律下的违反自然规律

非人类中心主义环境伦理学往往以自然界的生态系统规律为其本体论依据，来论证生物的“内在价值”及其与人类的平等性地位，但它在感召人们尊敬和恪守这一客观规律的同时，却又违反了自然的另一规律——生态进化规律。

自然的系统性和自组织性是非人类中心主义环境伦理学的本体论依据。非人类中心主义环境伦理学认定，从系统论的观点看，每一个物种、每一个存在物都是自然进化的产品，都是生态系统的—个因子，它们彼此相互依存，互相规定，任何一个事物都没有孤立存在的理由。这是自然界内在的、固有的规律。因此，就维护生态系统的完整性和稳定性而言，动物、生命体乃至整个生态系统中的一切存在物都具有内在的“固有的价值”，因而在道德上都是等价的。从自组织理论看，非人类中心主义环境伦理学认为，生态圈具有某种神秘的、超验的自我维护、自我协调的能力。

在这方面，最著名的当属拉弗洛克（J. E. Lovelock）提出的地球生命体理论——盖娅假说（Gaia Theory）。拉弗洛克把整个地球看成希腊神话中的大地女神盖娅，其主要论点是：地球是由地圈、水圈、气圈以及生态系统组成的一个生命体，这个生命体是一个可以自我控制的系统，对于外在或人为的干扰具有整体稳定性的功能。据此，罗尔斯顿在《环境伦理学》一书中就说曾经说过：“自然系统作为一个创生万物的系统，是有内在价值的，人只是它的众多转造物之一，尽管也许是最高级的造物。自然系统本身就是有价值的，因为它有能力展露（推动）一部完整而辉煌的历史。”可见，生态系统规律极其自组织理论便是非人类中心主义环境伦理学的“客观”的、有力的依据。据此，罗尔斯顿指出：“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。”

稍加分析，读者便不难发现，非人类中心主义环境伦理学的这种论证手法实际上是以一种自然规律（生态系统论规律）推翻另一种客观规律（自然的进化规律）。

进化理论告诉我们，生物进化是事物由简单到复杂、由低级到高级不断向前发展的过程。不同生物的进化速度是不一样的，由此形成了生物之间的层次性和阶梯性。在众多的生命物中，只有人是从最高等的哺乳动物——灵长目——进化而来的，他在整个生态系统的进化中处于最高层次，是唯一有思想、意识、情感和理性的动物。也正因为此，只有利奥波德而不是黑猩猩才写出了“大地伦理学”这篇宏篇巨著，只有罗尔斯顿而不是长颈鹿才拥有“环境伦理学”这颗“思维的花朵”。

因此“人与动物是平等的”这句话本身就是违反生态系统规律的。俗话说得好：“大鱼吃小鱼，小鱼吃虾米，虾米吃污泥。”弱肉强食，自然选择，适者生存，这是自然界自身进化的规律。非人类中心主义环境伦理学的所谓“平等”是要以各种动物事实上的“平等”为前提的；“在各种动物之间构成食物链的情况下，在动物之间是生存竞争、弱肉强食的条件下，人又如何确定和实现与动物的平等呢？肉食动物要吃草食动物，杂食动物既吃动物又吃植物，人如何博爱肉食动物与食草动物，如何平等地对待食草动物与杂食动物，是平等地对待羊还是平等地对待狼，是给猫以自由还是给老鼠以自由，这实在是难以决策的。”

老虎不会因鹿的生存权利而大发善心，狼也不会因羊的生存权利而变得慈祥。在植物王国中，藤本植物不会因考虑树木的生存而径直生长，喜光植物也不会去考虑其他植物吸收阳光的需要而向阴。非人类中心主义生态伦理学仅从生物学的角度论述人与动植物的生存与死亡，把人的意义降低到动物甚至无生命物的地位上，这在自然界生存竞争的本真事实面前是苍白无力的。譬如，猫说：“老鼠只有被我吃才是道德的，才是尊重自然规律的。”而老鼠说：“猫只有不吃我，才是敬畏生命的，因为我有感受到痛苦的能力。”那么，究竟是猫吃鼠道德呢还是老鼠被猫吃道德呢？

生物进化的终极目标只是为了一个“进”字，而决不是为了什么“生物圈的平衡”。如果仅仅是为了“平衡”，那么，自然界根本就用不着进化，因为，在大地的原初状态，自然界本来就是平衡的。因此，处于进化最顶层的人类的思想和理性是绝不可能与长颈鹿的脖子相提并论的，正像一块木板凳尽管是木制的但绝不等同于木头一样；同样，智力残缺的成人与刚出生的婴儿也不可能与“聪明”的猴子和大猩猩同日而语的（辛格就曾经打过这样的比方），因为弱智成人毕竟有着“有智”的过去，初出生的婴儿毕竟有着“有智”的未来。

不错，生态系统的各个事物之间具有千丝万缕的有机联系，但不能因此就说明它们是完全等价的和完全平等的。以系统论原理说明人与自然互为一体，没有谁高谁低之分，从而否认人的主体性地位。这是错误的。系统论固然只强调相关性而不强调主体性，但是，这并不妨碍人作为系统的因素，作为“思维着的精神”作为物质“最高的精华”（恩格斯语），可以站在主体性的高度，从相关性出发，维护系统的整体功能，增加系统的负熵流。系统论并不排斥主体际关系，并不排斥人的主体地位。更何况主客体关系本身就是一个系统呢？

三、“敬畏生命”背后的扼杀生命

非人类中心主义环境伦理学呼吁尊重自然，却否定了人自身的自然；实践其所谓的“敬畏生命”，必然会扼杀人

的生命。正可谓“残酷的慈悲或慈悲的残酷”！

为了反对人类对自身的孤芳自赏与自作多情，非人类中心主义的环境伦理学主张扩大道德共同体的边界，要求人们平等地对待非人类的动植物甚至所有生物。例如：

利奥波德把大地伦理学的任务规定为“扩展(道德)共同体的界线，使之包括土壤、水、植物和动物，或由它们组成的整体：大地。”又说：“人不仅要尊重共同体中的其他伙伴，而且要尊重共同体本身。”

史怀泽把他的生态伦理原则确定为：“善是保持生命、促进生命，使可发展的生命实现其最高的价值。恶则是毁灭生命、伤害生命、压制生命的发展。”

泰勒提出了环境伦理的4条基本规范：不伤害原则、补偿正义原则、不作恶原则、不干涉原则。但是，“自然界的万事万物是相互依存的，在生物之间，每个物种（及其个体）的生存都要以其他生物的死亡为中介。人为了自己的生存也无法避免这一规律。”非人类中心主义环境伦理学无视自然生物之间的食物链关系而提出所谓的“敬畏生命”，其结果必然导致残害生命，导致人类成为珍稀动物，直至消灭整个人类。其原因很简单：“像野蛮人为了满足自己的需要，为了维持和再生产自己的生命，必须与自然进行斗争一样，文明人也必须这样做；而且在一切社会形态中，在一切可能的生产方式中，他都必须这样做。”由于世界不会满足人，人只能以自己的行动来改变世界。因此，为了生存，人必须和动植物一样，以其他生物的“死亡”换取自身的存在。如果真如史怀泽所言，人类真的做到敬畏所有的自然生命，那么，其代价或结果就只能是：人类成为濒危物种！

善与恶是一对孪生兄弟，二者总是相生相伴的。非人类中心主义环境伦理学盲目要求人与动物讲平等，尊重并爱惜所有的动植物，就等于要求人类用自己的生命去换取非人类的生命，这是包括他们本人在内的所有人都无法做到的。据说，史怀泽身体力行，不摘树上的绿叶，不折园中的花枝，不踏死路上的昆虫，但是，他还是每天要吃牛排和面包，否则就只能等待死亡。俗话说：“人是铁，饭是钢，一顿不吃饿得慌。”只要人类一天不想死，他就得吃，就得以其他生命为食物，可是根据生态整体主义的要求，他不但不能以其它生物为食，还得要时刻做好供其他动物肉食的心理准备，以显示他的博爱和仁慈之心；甚至，他还不能呼吸空气，因为，根据大地伦理学的说法，空气也是生态共同体的平等成员。于是，他只能彷徨、徘徊，首鼠两端，无所适从，直至死亡。

人本身就是自然存在物，从宏观自然看，这个自然人的所作所为当然也应该是自然的。然而，非人类中心主义者却拒绝承认这个“自然”的自然。那么，为什么狼吃羔羊就是自然的，而人吃动物就不是自然的呢？

为了解决这一难题，深层生态学的代表人阿伦·奈斯将人类的需要划分为“基本需要”和“非基本需要”两类，认为人类追求“基本需要”的满足而放弃满足“非基本的需要”（边缘需要或多余的需要）才是自然的。但是，如果人们再进一步追问：将人的需要分为“基本需要”和“非基本需要”的需要又属于哪类需要呢？那么，非人类中心主义者就势必会陷入“是”与“否”的两难困境——如果答案是“基本需要”，那就犯了同义反复的循环解释错误，而且与事实不符，因为，按照马克思的理解，人类的基本需要只能是解决衣、食、住、行等形而下问题的劳动，而不是诸如划分“基本需要”和“非基本需要”的需要、保证代际公平的需要、研究环境伦理学的需要等等形而上的问题；如果答案是“非基本需要”，那就等于自我否定、“自打耳光”。

其实，人的“需要”决不是一个静态的、稳定的、自然的和僵死的哲学范畴，相反，它是动态的、易变的、历史的和社会的，是人类社会发展永恒的、“不竭的动力”和源泉。正如马克思在《德意志意识形态》中所说的：“已经得到满足的第一个需要本身，满足需要的活动和已经获得的为满足需要用的工具又引起新的需要。这种新的需要的产生是第一个历史活动。”因此，如果人类真的以这种非人类中心主义环境伦理学为指导，即只停留于“基本需要”的满足而无“新的需要的产生”，那就意味着他的“历史活动”的终结，意味着人之为人的终结。可是，在人类为了爱惜它者的生命而最终灭绝自身以后，谁又能承担照顾非人类的生命这一重任呢？

很显然，如果我们真把非人类中心主义的环境伦理学运用于生活实践，那么，其最终的结果就只能：要么使人成为珍稀动物，要么使珍稀动物成为“人”，直至消灭人本身。泰勒本人就曾经直言不讳地表明过这一立场：“从生命共同体及其真实利益的角度看，人在地球上的消失无疑是值得庆幸的‘大好事’”，由此可见，非人类中心主义的这种环境价值观只不过是一种极端的反人道主义观点。按照他们的逻辑，“即使最后一个人（男人、女人或儿童）在地球上消失，也不会给其他动植物带来任何危害，而只能给它们带来好处。因为由人类文明所导致的环境破坏就会立刻停止。所以，站在它们的立场上看，人类的出现的确是多余的。”

生态伦理学很难在人类与非人类的利益之间做出理性的选择：如果以牺牲人类的利益而保护非人类的利益，就会落得一个反人类的罪名；反之，如果以牺牲非人类的利益来保护人类的利益，就等于以非人类中心主义话语表述人类中心主义的立场，这又是生态伦理学家们不愿承认的。一个字：难！

其实，自然界的一切从来都是、并且永远都是按其自身规律运行的，比如动植物与“天敌”之间从来都是为生存而竞争的。而如果不是最终以对人的“赏赐”或“惩罚”为根据来加以鉴别，这些规律和现象本身并不具有伦理道德之类的价值意义，不可能成为人类任何道德原则的出发点。所以“事实上的出发点只能是人自身，这就意味着要在人自己的范围内来解决问题，必须打破迷信，把人的权力和责任归还给人。这才是实践中的问题所在。相反如果借自然之名重新制造迷信和神秘主义，则必然会造成新的误区。”人们为什么只提到要保护环境、拯救地球，而不是要保护月亮或火星？为什么我们要保护扬子鳄、大熊猫，而不是蝗虫、老鼠或蚊子？道理很简单：尊重生命的“生命”只是人类的生命而已。

西方非人类中心主义环境伦理学基本上可以归纳为三大流派：由辛格的动物解放论和雷根的动物权利论构成的动物解放/权利论；由史怀泽的敬畏生命理念和泰勒的尊重大自然理念表述的生物平等主义；由大地伦理学（利奥波德）、深层生态学（奈斯）、自然价值论（罗尔斯顿）阐发的生态整体主义。参见徐嵩龄主编的《环境伦理学进展：评论与阐释》一书（社会科学文献出版社，1999年版）。

参考文献：

- 利奥波德.沙乡年鉴[M].吉林人民出版社,1997.193-194.
R. 纳什.大自然的权利[M].青岛出版社,1999年,23.
罗尔斯顿.哲学走向荒野[M].长春:吉林人民出版社,2000.4.
刘湘溶.生态伦理学[M].长沙:湖南师范大学出版社,1992.94.
史怀泽.敬畏生命[M].陈泽环译,上海社会科学院出版社.1995.20.
纳什.大自然的权利[M].青岛出版社,1999.179.
辛格.关于动物权利的激进的平等主义观点[J].杨通进译,哲学译丛,1999:(4).
徐嵩龄.环境伦理学的进展:评论与阐释[M].北京:社会科学文献出版社,1995.40.
雷毅.生态伦理学[M].西安:陕西人民教育出版社,2000.56.
陈昌曙.哲学视野中的可持续发展[M].中国社会科学出版社,2000.101.
恩格斯.自然辩证法[M].北京:人民出版社,1971.218.
罗尔斯顿.环境伦理学[M].杨通进译,中国社会科学出版社,2000.269.
罗尔斯顿.哲学走向荒野[M].长春:吉林人民出版社,2000.10.
陈昌曙.哲学视野中的可持续发展[M].中国社会科学出版社,2000.143.
恩格斯.自然辩证法[M].北京:人民出版社,1971.101.
利奥波德.沙乡的沉思[M].北京:经济科学出版社,1992.198.
史怀泽.敬畏生命[M].陈泽环译,上海社会科学院出版社.1995.9.
徐嵩龄.环境伦理学的进展:评论与阐释[M].北京:社会科学文献出版社,1995.39.

岩佐茂.环境的思想[M].北京:中央编译出版社,1997.91.

马克思恩格斯全集(25)[C].北京:人民出版社,1972.926.

Joseph R.Des Jardins. Environmental Ethics: an Introduction to Environmental Philosophy[M].Wadsworth Group,2001.145.

马克思恩格斯选集(1)[C].北京:人民出版社,1972.32.

徐嵩龄.环境伦理学进展:评论与阐释[M].社会科学文献出版社,1999.35.

Andrew Brennan .The Ethics of the Environment [M].Dartmouth Publishing Company Limited USA,1995.208.

李德顺.从“人类中心”到“环境价值”——兼谈一种价值思维的角度和方法[J].哲学研究,1998:(2).

(本文发表于《天府新论》2004年第5期)

(作者简介:孙道进, 南京大学 哲学系, 江苏 南京 210093)

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