



首页 → 学术文章 → 环境伦理

余正荣：环境伦理学中的道德客体与正义取向

[内容摘要] 本文尝试通过分析现今较为流行的几种环境伦理观倡导的环境义务对象及其理论根据，指出其合理因素和缺陷所在，进而提出价值共同体的概念，以此阐明人类在环境义务对象上的多样性和复杂性，并提出一种兼顾多层次对象的环境正义观。

[关键词] 道德客体；环境义务；价值共同体；环境正义

Abstract: This paper tries to analysis several present popular conceptions of environmental duty object in environmental ethics and its theories basis, point out its reasonable factor and its blemish place, then put forward the concept of the value community and clarify mankind to the variety and complexity of environmental duty object, and put forward a kind of environmental justice view that look after many level of moral objects.

Key words: moral objects; environmental duty; value community; environmental justice

中图分类号: b82-058 文献标识码: A 文章编号 1000-7600(2003)04-0047-08

## 一、什么是环境道德应该关心的对象

在现今关于环境道德应该关心哪些对象，或者说人类应该对哪些事物承担环境义务的争论中，可以概括出以下五种具有代表性的见解：它们是人类本位论，动物权利论、生物中心论、生态整体论、万物平等论。

所谓人类本位论，是这样一种观点，它把共同体的成员限定在人类社会的范围之内，从而把道德义务的对象指向人类个体、群体和整个人类，这即是人们通常称谓的现代人类中心主义。这种伦理观实质上是一种人类利己主义的环境伦理观。它主张，人类之所以关心生态环境，完全是出于对整个人类社会的发展和子孙后代长远利益的关心，因为他们都是人类社会共同体的成员，人类个体只要成为社会共同体中的一员，就应该承担对他人和共同体的环境义务，同时也享有利用自然资源和生态环境的权利。动植物等非人类存在物不是人类社会共同体中的成员，它们既没有公共利益，也没有社会性的共同生活，更没有能力辨识各自的权益并且互尽义务。因此，人类对自然存在物没有伦理关系，也谈不上对自然存在物尽环境义务，它们不能成为人类道德关心的对象。人类保护生态环境，实质上只是人类对自己的同胞尽道德义务。

动物权利论者不赞同这种人类物种的利己主义的伦理观。辛格认为，能够赋予人类道德权利的根据不是人的理性和智力，而是所有动物都具有的感觉苦乐的能力。具有这种能力是获得道德关心的充分且必要条件，在这一点上人与所有动物都是平等的，都应该获得人类关心的道德权利。否认动物的这种道德权利，就是犯了“物种歧视主义”的错误。另一位动物权利论者雷根则认为，用来证明人类拥有道德权利的理由同样可以用来为动物的道德权利辩护。他指出，人类拥有道德权利的根据是人具有内在价值（或译“天赋价值”）的生命主体，这些内在价值包括拥有愿望、感觉、记忆等意识；拥有感受苦乐的情感生活，拥有偏好和福利，拥有实现自己目标的能力等特征。人所具有的这些内在价值的特征，在高等动物身上也具有。正是这些特征使动物成为生命主体的内在价值，赋予了动物不应遭受痛苦的道德权利。他们二人都坚决主张把道德义务的对象扩展到动物身上，要求人们解放那些被虐待和杀戮的动物。

生物中心论者泰勒认为，人类道德关心的对象不应局限于有心理活动能力的高等动物，而应该扩展到低等动物、植物和所有的生命有机体。因为，“有机体是生命目的的中心”，有机体是由自身生长、发育、繁殖等目标导向的，有机体这种目的性使它成功地发挥其生物功能，并且不断地适应变化着的环境。尽管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”，这个善就是任何生命有机体的内在价值。生命有机体由于具有内在价值，使得它能够以内部的功能和外部的行为来努力维持自己的存在，以特有的方式实现着自身的善。任何生命有机体都拥有这种内在价值，它们都应该获得作为道德代理人的人类的关心，同时这也规定了人类应该保护和促进生命有机体自身之善的道德义务。[1]

与动物权利论和生物中心论的个体中心主义形成鲜明对照，利奥波德倡导的“大地伦理学”是真正的生态整体论的。他从整个地球生态系统的角度来扩展大地共同体或生物共同体的界线。他说：“大地伦理只是扩大了这个共同体的界限，它包括土壤、水、植物和动物，或者把它们概括起来：大地。”[2]这里的共同体指的是地球生态系统的共同体，而它的成员则是作为物种的所有动植物，以及作为生态系统重要组成因素的土壤、水体等无机的自然存在物。利奥波德要求人类把自己当成这个共同体中平等的一员，并宣言人们应该以道德的态度来尊重人类的生物伙伴与整个大地共同体。利奥波德特别强调的是人类对生物共同体整体的环境义务，并且以此作为人们行为对错的根本判别准则：“当一个事物有助于保护生物共同体的和谐、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。”[3]另外，考利科特的环境整体主义和罗尔斯顿的自然价值论，也属于生态整体论的范畴之列。

最为激进的环境伦理学是一种认为所有自然存在物都是人类道德关心的对象的万物平等论。这种观点不仅肯定动物、植物、微生物以及生态系统是人类道德关心的对象，而且肯定山脉、河流、矿物、岩石和所有无生命的自然实体也是人类道德关心的对象。罗德曼认为，所有的存在物在道德共同体中都是平等的，而以智力、意识和感觉为基础，仅仅把人类的权利扩展到人之外的动物，是一种陈腐的“道德等级制”。它破坏了所有存在物都平等的道德理想。他强调所有的事物和自然系统都具有自己的目的或目标，因而都拥有内在价值、性格和潜能，都有权存在下去，并获得人类的尊重。[4]在这种意义上，罗尔斯顿的自然价值论不仅是生态整体论，而且也是万物平等论。他对环境伦理学对象和义务范围提出了以下的看法：自然系统作为一个创生万物的系统，从长远的客观角度看，是具有内在价值的。尽管生命和心灵是自然进化过程中最辉煌的成果，但是，并非只有生命和心灵才是具有内在价值的。自然之母在此之前的天文阶段和地质阶段所创造的各种自然物，如恒星、彗星、行星、卫星、以及岩石、晶体、河流、峡谷和海洋等，也都具有内在价值，因而也同样是人们尊重的对象，人类有义务维护其存在和美的形态。[5]

## 二、权利、价值与共同体的概念

从上述关于环境道德关心的对象的几种观点的分析中不难发现，确定不同的环境伦理观的理论根据主要在于权利、价值和共同体这三个重要概念。但是我们可以更进一步地诘问，这三个概念用来论证环境伦理关心的对象和义务范围是否同样重要，而且仅用这三个概念作为环境义务对象的根据是否充分和完备呢？

首先我们来考察一下权利概念。权利是一个历史性的范畴，在通常的意义上它指社会成员在特定的制度规范中享有某些利益和待遇的资格。权利并不是个人生来就有的自然属性，而是由人们在实践中努力争取并逐步得到承认的。在人类历史上，奴隶、外族人、妇女、儿童、黑人、少数民族等，曾经都是没有权利的。西方所谓天赋人权的观念，也不过是对人类权利扩展过程的反映。根据权利扩展的逻辑，人们当然不能否定人类权利向自然物的存在权利扩展的可能性，如向生有四条腿的野兽、长着翅膀的鸟类和昆虫，生根开花的植物等的存在权利扩展。事实上，当今世界各国在法律中都明确提出要保护许多濒临灭绝的物种和生态系统，意味着人们已经承认了这些自然物的存在权利。而法律上承认的权利比道德权利的强度要大得多。因此，问题不在于人类能否把权利扩展到自然存在物，而在于人们使用权利概念作为在法律上保护和在道德上关心自然实体存在的理由时，权利概念本身是否就是根本的和自足的。从动物权利论者尊重动物的理由来看，权利似乎不是最根本的东西。动物所以获得人类道德尊重的权利，或者是以辛格所说的动物具有感觉苦乐的能力为依据，或者是以雷根所说的动物具有自己的“内在价值”为支撑的。按照泰勒的看法，用权利的概念来论证非人类存在物应该获得人类的道德关怀是不合适的。因为动、植物不能成为权利的主体，它们缺乏人类那种要求别人承认自己权利的能力，也不具有主动地行使这种权利的能力。大多数人使用权利概念的目的，无非是为了表达非人类存在物应该获得人类的道德关怀这一观念。但这一观念完全可以由“非人类存在物具有内在价值”的观念来实现。泰勒本人就是以所有生命个体都具有内在价值来论证它们都是人类尊重的对象，人类具有维护其内在价值的义务的。另外，环境整体主义者考利科特和自然价值论者罗尔斯顿，他们也不赞同用权利概念来说明人类对自然存在物的道德义务，而是将自然的价值概念作为其环境伦理观的根本依据。可见，无论是赞成还是反对权利论的学者，都未把权利概念当成阐明人类关心和尊重自然存在物的根本理由，它倒要由价值或共同体等其他概念来加以阐明。

的确，价值概念比权利概念在环境伦理学中更具基础性，因此，很多流派都将价值概念当作是环境伦理学最重要的根据。但是，价值概念，尤其是对环境伦理学有着至关重要影响的内在价值概念，其含义异常复杂，因而人言言殊，分歧很大。人类中心论者以人类独有的理性，评价能力等主体性特征，把内在价值规定为人类独有的属性，否定

任何非人类的存在具有内在价值，只承认它们相对于人类生存和发展的外在价值或工具价值。动物权利论者以高等动物的感觉和体验生活的能力来定义内在价值，生命中心论以所有生命皆具有目的性而将内在价值扩大到所有的生命有机体，而万物平等论者，则以所有存在物都具有自己的特性、潜能甚至目的，它们都是整个自然系统的创造物为理由，从而将内在价值赋予一切存在物。我认为，人类中心主义将内在价值惟一地赋予人类是过于狭隘的，而万物平等论将内在价值赋予所有非人类的自然实体，则过分扩大了具有内在价值的存在物的范围。在这个问题上，泰勒的生命中心论是比较合理的。因为生命的目的性所有生命个体区别于任何无生命的自然存在物的一种主体性和能力，正是这种主体性和能力使得生命有机体能够自主地去调节自身的行为以适应周围变化了环境，并得以维持自身的存在。而非生命的自然存在物和人工物并不“在乎”自己的存在，并以自身的活动去适应环境并努力维持自己的生存。

如果说泰勒以内在价值概念为依据，直接提倡尊重所有的个体生命是合理的，但是他把那些不适宜于用内在价值来描述的集合体的生命形式或众多生命的统一体，如物种、生态系统和地球生物圈排除在人类道德关心的范围之外，显然存在一定的片面性。这里需要共同体或系统价值的概念来弥补这一缺陷。

共同体这个概念通常是用来指涉人类个体成员有机地组织起来的集体形态。德国著名社会学家斐迪南·滕尼斯在《共同体与社会》的著作中，对共同体与社会两个概念作了重要区分。他认为，共同体应该被理解为人的身体或者血缘的形而上学的结合体，它是建立在自然的求生本性基础上的，它的组成成员的自然联系构成有机整体的实质。而社会则是以共同体的这种自然关系为其基础，经过人们自己的选择意志而加以组织的产物。“依照这种区别，有两种法的系统原则上相对对立：在一种法的体系里，人作为一个整体的天然的成员相互间有关系；在另一种法的体系里，他们作为个人相互间是完全独立的，只有通过自己的选择意志，才进入相互间的关系。”[6]按照他的观点，共同体是人类成员必然的血缘、地缘等自然关系的结合体，而社会则是人们自由地建立契约关系而形成的结合体。既然共同体是人的自然本质规定的结果，社会是人们自由选择的结果。那么作为自然存在物本身的其它非人类生命形式的集合体是否也是一种共同体呢？看来，提出这样的问题不仅合理，而且必然。事实上，有许多环境伦理学家已经把共同体的概念扩展到人类之外，提出了生物共同体、生命共同体和大地共同体的重要概念，以表达自己尊重自然存在物的结合体的伦理主张。而英语的“community”一词具有多义性，它既指共同体，也指生物群落，使得人们既可以用来指称人类共同体，又可以指称非人类生命形式组成的生命共同体。

在环境伦理中，共同体概念的优点在于它比其他概念更带有伦理韵味，伦理就是对共同体的生活秩序的维护与协调的社会形式。同时，在环境道德的义务对象上，它既可以用来指称由人类个体成员组织起来的社会，又可以指称包含同类个体生命组成的物种，还可以指称由生命物种和环境组成的生态系统。当我们从生态系统的层面来考察共同体的价值时，系统价值的概念就描述了共同体中的内在价值和工具价值相统一的生态过程创造的整体价值。这样，我们就可以用价值共同体来指称生态系统整体的价值。

以上关于权利、价值和共同体的概念的分析表明，价值与共同体是比权利更重要和更深刻的概念。它们对于解释人类环境道德关心的对象各有其侧重。价值主要是针对个体存在物而言，而共同体则是指个体及其生存环境的集合形式。在研究复杂的伦理现象的时候，我们完全可以将这两个概念组成一个新的复合型概念，用来指涉生态系统的价值或人类社会生态系统的价值这些复杂事物的价值关系内容。价值共同体的概念有助于我们阐明环境伦理学义务对象的复杂性。

### 三、价值共同体与多层次的环境义务

价值共同体包括人类社会共同体和生命共同体两大部分。而人类既是社会共同体的成员，又是更大的生命共同体的成员。在人类产生之前，尽管生命共同体也是一种价值共同体，但是由于缺乏人类道德主体，因此没有伦理关系的存在。这时候，整个自然界的生命共同体的价值是靠生态规律自发地维持着的，没有哪一个物种的力量能够突破自然生态系统强力约束。就是说，在自然的生命共同体中，既不可能也没有必要产生伦理，并以此来维持生命共同体的价值和存在秩序。因此，离开与人类发生价值关系的自然存在，如生命个体、物种，区域生态系统和地球生物圈，并不构成环境道德关心的对象，它们只是环境道德产生的必要前提，并不能以此直接推出人类对他们负有环境义务。

人类的产生不光是自然进化过程中一个新型物种的产生，也是人类与其他生物和整个自然界全新关系的产生。一方面，人类个体和物种之间自然关系，如血缘关系和地域族群的关系，已经以扬弃的形式包括在婚姻、种族、民族等社会关系之中，并在些关系的基础上建立起阶级、民族、国家等复杂的社会关系。这些关系的总和构成世界范围的社会共同体整体。而人类个体和各种社会共同体的生存和发展，必然要以利用自然资源和环境和质量为前提，这就涉及到既作为道德主体和道德客体的个人，阶级、民族、和国家之间，以及整个人类社会的生存必须以道德甚至法律的形

式，来规范人们行为，协调人们在发展权利和环境义务方面的问题。从人类生存价值和长远的整体利益出发，环境伦理学的义务对象当然首先是他人和社会。否认这一点的任何环境伦理观都是错误的。

另一方面，人类中心论的环境伦理观仅仅把道德关心的对象局限在社会共同体的范围内，完全否定对非人类存在物是道德关心的对象，则是狭隘的和错误的。因为道德关心的资格，并不只是授予具有道德能力的主体。在人际伦理中，那些没有道德能力的人类个体，如婴儿、智障者、身体患有重病或残疾的人，都是没有关心他人能力的人，但他们可以成为其他人道德关心的对象。而且，道德行为也并不只是对自身有利，人们才会将其施予义务对象，尽管这种行为有时也会对行为者有利，但道德行为之所以是道德的，恰恰是这种行为超越了自利的动机。在环境伦理中，人类中心主义只是为了人类的利益，而把道德行为限制在同类，这是物种水平上的利己主义。另外，需要特别强调指出的是，道德不光施于具体的对象，而且还要维护共同体的整个生活的秩序。而由人类物种组成的社会共同体，又是生存于生命共同体之中的，因而人类的生存价值和整体利益都溶汇和渗透于生命共同体的系统价值之中，都离不开生命共同体价值秩序的健康存在。显然，人类对自己生存于其中的共同体秩序的维护和保护负有道德责任和义务。尽管人类对生命共同体的道德调节是自主调节和自我约束，人类对自然负有义务并履行这种义务是主动的和单向性的。但是，人类对自然负有环境义务的根据则是来源于对自己与自然存在物的价值共同体关系的深刻认识与合理评价。

在人类生存于其中的价值共同体--生命共同体中，人类首先对所有生命个体负有一种普遍的道德义务。因为人类生存的生态环境，本质上是由这些具有内在价值的个体生命为基础构成的，生命以自身为中心的目的性程序，使其成为能够自主地调节环境以维持自己存在的主体，生命主体的自为性不同于任何石头、晶体那样的自然实体，前者是具有自身之善（内在价值）的实体，而后者则不是，生命个体正是因为具有这一区别于无机物的本质特征，使得它直接拥有环境道德关心的资格。不过，不同物种的生命个体在自然进化过程中的自组织复杂程度，如神经系统、感觉和智力发达程度又是有差别的。而生命的存在又需要利用其他生命（除植物而外）。这样，当人们在利用生命个体来满足人类的基本生存需要的时候，就涉及到是利用高等动物还是更多地利用低等动物或是植物个体的选择。在这问题的这一方面，我认为，辛格和雷根的动物权利论具有合理的因素。顾及生命个体感受苦乐的差异性和尊重高等动物对生存的体验是仁慈的和理智的，这种亚人类中心主义的确提示了自然进化过程中人类与高等动物有更近的亲缘关系的事实。

在物种层次，物种是由相同环境中同类的所有生命个体组成。物种既是生命个体以基因连续的遗传的方式适应环境而延续下来结果，具有自身种类的“善”，是没有固定目的的不断适应环境的自组织进化的成果。物种又是个体存在的群体条件，可以说每一个物种都是一个共同体，这种共同体的共同生活（或生存），不明显地表现在植物身上，而典型地表现在动物身上，如昆虫、飞禽、哺乳动物这些物种。动物行为学家就研究这些动物社会的群体行为。共同体的生活需要足够数量的生命个体，少于这个数量，物种就会接近濒危状态。而过多的生命个体的存在反倒不利于物种的生存和进化。因此，物种的存在比具有感觉苦乐的能力的个体存在更重要。保护物种比保护个体更重要。在物种水平上对生命的尊重和关心，并不意味着人们不能按照生态规律去利用生物资源，也不意味着个体生命价值高的高等动物，在物种的层次上也比低等动物或植物的价值高。所有物种在生态系统中都具有其生态位，都是生态系统价值秩序的基本组成部分，都为生态系统功能的正常发挥起着重要的作用。

在生态系统的层次上，所有的生命物种连同它们的生存环境中的无机事物构成区域性生态系统和地球生态系统。每一物种包含其所有个体生命的内在价值，具有种群共同体的价值。每一物种作为生命的单元又与其它物种发生复杂的相互作用，相互提供着生存的工具价值，它们又构成整个的生命共同体，这就是人们常说的生命大家庭。这些动植物的生命共同体与其生存的水体、土壤等又构成生态系统或者大地共同体的系统价值的组成部分。正是众多生命物种在其环境中的生存、繁殖、竞争、合作及对环境的改造作用，生命大家庭的多样性才日益增加，生态系统的秩序也日趋稳定和复杂，地球的生态景观也日益繁荣和美丽。人类诞生并生存于这样的生态共同体中，有义务维护这个生态共同体的完整、稳定、繁荣和美丽。而对生态共同体的维护，最根本的是对物种多样性的维护，所以人类应该按照生态规律来维护物种的多样性，而不应单一地以人类需要的资源性价值和工具价值去决定物种的生存资格，也不应按人们主观认识的生态系统的稳定性因素来赋予“铆钉物种”的生存权利。而是要保护好生命物种居住的环境，尤其是保护地球上所有典型和重要的生态系统，如雨林、湿地、高山、冰川、岛屿、港湾、大陆架、湖泊、河流、海洋等生物栖居的住所。

总之，价值共同体是由生命个体、物种、生态系统、社会共同体这些不同层次的成员所组成，人类只是价值共同体中多层次的成员之一，故在这个共同体中存在着对其他成员的多层次的环境义务。

#### 四、价值共同体中的环境正义

由于价值共同体是由生命个体、物种、生态系统、社会共同体这些不同层次的成员所组成，人类只是价值共同体中多层次的成员之一，人类又对其他成员承担着多层次的环境义务。因而在这个共同体中，人类作为整惟一的道德主体，也就存在着如何合理地行使自己对待所有成员（包括人类自己）的环境义务问题。这个问题就是环境伦理学中的环境正义问题，或曰环境公正的问题。

在环境正义问题上，目前主要存在两种相互对立的倾向：一种是西方在20世纪7、80年代形成的环境伦理学的主流，如生物中心论、生态整体论等，这些理论是西方科学和文化的产物，它们传承了西方文化的浪漫主义传统精神，以生命、物种、生态系统和荒野等的代言人自居，并从人类与自然的整体生态危机的角度提出了保护生命、种群、生态系统和大自然的环境伦理。这些伦理观的确只是代表了西方社会中一部分富有的和有教养的中产阶级人群的看法，严重地忽视了现实社会中不同的人类主体的利益差异和对保护自然环境的不同要求，特别是忽视了自然环境对欠发达国家、地区和弱势群体的生存意义，忽视了环境伦理在实践中的现实可能性。[7]另一种是80年代以来兴起的“环境正义”运动。环境正义运动主要是针对在资源利用和环境保护中不同的利益主体，即不同生态区域和历史文化传统中的人群、地区和国家全然不同的结果而发展起来的，环境正义者追求的正义是人与自然相统一中的具体的弱势群体、种族和国家的正义，主要诉求环境保护活动中人的社会正义，而反对以人类的普遍性名义和共同命运为借口来掩盖环境保护中的不公正行为。[8]尽管环境正义运动也承认维护地球之母，保护生命物种和生态系统的责任。然而环境正义运动对所有人群之间环境正义的强调，掩盖了它本来就阐述得非常不够的关于自然存在物的环境正义的观点。

笔者认为，合理的环境正义观不能只考虑自然存在物或者仅仅考虑人，因为环境道德关心的对象是价值共同体中各个层次上的所有成员，而非仅仅其中某个层次上的成员。作为环境道德主体的人类，必须从整体上关心每一个成员，而不能出于物种利己主义仅仅关心自己的同类。尽管这种关心并不要求对所有成员无差别地对待，而是要根据每一类道德客体的价值实现和它们在价值共同体中的关系来加以区别对待。只有这样，我们才能既对人类成员施行环境正义，也对非人类的存在物施行环境正义。

就正义本身的规定而言，人们通常所说的正义主要是一种“分”的正义。所谓分的正义是指社会成员在其存在的法律制度和道德体系中得到其应该合理地得到的那一份，在资源不足的情况下它表现为分配的正义。如果各得其所的分配正义原则能够得到实现，则这个社会就是正义的或公正的，如果说分配正义原则未得到很好的实现，出现了资源分配中事实上的不正义，则社会就会产生一种要求，即以一定的合法程序和有效手段来对事实上的分配不正义结果进行校正，以便对弱势的社会成员进行补偿。因此，补偿的正义从属于分配正义，也是分的正义的一种补充物。

如果说实现社会内部的环境正义，需要对富人和穷人、富国和穷国就资源的享用和环境保护的责任进行公正的重新分配、对弱势的一方进行补偿，以校正历史和现实中的非正义后果。那么，对于价值共同体中所有成员的环境正义来说，难道人们不应该在这一过程中同时将分配的正义、补偿的正义施之于价值共同体中的非人类成员吗？当我们重新对不同的人群享用资源的权限和环境义务进行公正的分配时，也必须同时对人类和所有生物生存的环境和资源进行合理的分配。人类不应该以牺牲非人类生命物种的生存权利和使生态系统的毁灭来维持自己的生存和发展，尤其不应该以此来满足自己非生存的奢侈生活的欲望。同时，当人们在探求如何实现发达工业化国家对发展中国家造成的长期生态损害的环境补偿，富裕阶层在生产和消费中对贫穷的弱势群体进行环境补偿时，人们也必须考虑对受伤害的生物和生态系统等道德顾客进行补偿，应努力减少对生命的继续伤害和对生态系统的继续破坏，努力保护生物多样性，努力阻止生物灭绝速度不断加速的趋势，努力抢救濒危物种，有效地治理和恢复重要的生态系统，以使所有受到伤害的道德顾客获得基本的补偿，从而实现价值共同体中所有成员之间正义的平衡。

在环境正义中，除了传统的分的正义之外，我们还需要一种“合”（或合作）的正义取向。互养、互助、相互支持、团结协作，维护整体，促进整体之善的实现，就是“合”的正义的基本含义。这种正义的根基，既在于生命在进化长河中的同源性和统一性，又在于所有生命形式相互依存的网络性与互养性。从科学的意义上说，任何生命的健康存在都以生态过程正常而持续地发挥作用为前提，而任何生命的现实存在都是一种网络性存在，它依赖于植物、动物、微生物的多样性编织的复杂的生态系统。尽管个别物种（尤其是人类中的一部分人）可以在短暂的时间内以破坏生物多样性和复杂性来改善自己的生存状态，但从长远的意义上看，这种状况是不能持久的。生命物种的生存的确依赖于生态过程的正常持续的运作和大地共同体的健康、完整和稳定。因此，深刻地把握所有生命之间的相互依存，认识到人类生命对由生物多样性建构起来的生态整体的血肉相关的依赖关系，从而提高我们对地球生物圈这个价值共同体的认同，把我们的生命存在与我们之外的生命存在视为一个有机联系的整体，把我们的社会共同体的概念扩大到包含所有生命存在的价值共同体的概念，是我们形成合作正义所必需的前提。

在人类生存的生态环境中，合作的正义要求不同的个人、群体、民族、国家本着共同的利益和命运，以相互配合

的协作态度来解决人类面临的全球生态环境持续恶化的难题。当然，这种合作的正义也不能离开分配的正义（即获得资源的权利与承担环保的责任）而得以实现。但是，这种分配的正义是受合作的正义所严格制约的。人类生存的生态环境在总体上的稳定，决定着不同人类群体（代内和代际之间）对资源获取和环境维护的权责的分配，由此需要一个合作的正义原则来对之加以公正地安排，才能有助于人类社会内部的环境正义得以实现。

但是，即使所有的国家和民族都形成了全人类的合的正义原则，并以这种共同的原则合理地分配了相互之间对环境的权利与责任，但在包含所有生命成员的价值共同体的更大范围内，它依然是一种分的正义，即只是有利于人类生存的环境正义，而并不包含有利于其他生命成员的环境正义。实际上，人类本位论的可持续发展观仅仅考虑的是人类生存的生态利益，并未深刻地考虑所有生命成员的安全，它不可能从所有生命成员和价值共同体的生态安全的需要出发，按照地球生态系统的真实需要来提出真正科学的生态保护方案，确立起坚实的保护生态环境的目标和标准。看一下现今以可持续发展观为依据的各种环境保护的方案，尤其是关于CO<sub>2</sub>减排方案和生物多样性保护方案，[9]我们不能不十分悲哀地感到，人类对自身内部环境正义是锱铢必较，而对自然存在物的环境正义则极端漠视。当然，如此的态度和行为，最多不过对人类直接生存的生态环境产生一些微小和暂时的改善，而不可能从整体上改变人类继续恶化地球生态系统的根本态势。

设若我们以价值共同体之合的正义来约束人类本身的分的正义，则人类首先应该把自己生存的根本利益与价值共同体的健康存在结合起来考虑。价值共同体及其所有生命成员的健康存在乃是人类长期健康生存和发展的根本前提，由此决定了人类的生存和发展不能超过地球本身的生态承载能力，不能超过生态系统的各种安全参数的极限，不能超过大地之母的自我调节能力，这就意味着人类必须从伦理上限制自己对自然界的过分干预。这也规定了整个人类对生存资源的摄取不能危及其他生命物种的生存和地球生物圈正常的生态秩序，要求人类必须对造成地球生态退化的物质消费、技术方式和人口数量进行严格的削减和长期的监控，并以一种科学的、合理的方式在不同的社会群体，尤其是在发达国家与发展中国家实行公正的分配。只有这样，人类对自然的环境正义才有希望得以实现，而人类之间的环境正义也才有希望得到真正的实现。

总之，我们的环境正义观既包含着对人的正义，也包含着对所有生命成员和价值共同体本身的正义。而后一个正义，是前一个正义的前提。同时，我们的环境正义观既包含着分的正义，更包含着合的正义。在本质上合的正义高于并统辖着分的正义。如若我们只有“分”的正义，而没有“合”的正义，我们终究难以克服人类物种的利己主义，难以解决人与自然之间的矛盾，难以实现人与自然的和睦相处。

## 参考文献

[1] P. Taylor, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, 1986.

[2] 利奥波德：《沙乡年鉴》，侯文蕙译，吉林人民出版社1996年版，第193页。

[3] 利奥波德：《沙乡年鉴》，侯文蕙译，吉林人民出版社1996年版，第213页。

[4] 参阅纳什：《大自然的权利》，杨通进译，青岛出版社1999年版，第184~185页。

[5] 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261~274页。

[6] 滕尼斯：《共同体与社会》，商务印书馆1999年版，第256页。

[7] 参阅王韬洋：有差异的主体与不一样的环境“想像”，《哲学研究》2003年第2期。

[8] 纪骏杰：环境正义：环境社会学的规范性关怀，发表于《第一届环境价值观与环境教育学术研讨会》，成功大学台湾文化研究中心筹备处，1996年11月。

[9] 参阅任余：国际环境问题与国际环境伦理，载徐松龄主编：《环境伦理学进展》，社会科学文献出版社1999年版。

（原文载《现代哲学》2003年第4期）

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：casethics@yahoo.com.cn