



首页 → 学术文章 → 环境伦理

金木苏：无中心主义的环境伦理理念——建构环境伦理学的一种新尝试

摘要：现代环境伦理学的创生，伴随着西方道德文化中守传统与反传统即人类中心主义和非人类中心主义之间的一场旷日持久且规模宏大的理论论争。然而，不管是人类中心主义还是非人类中心主义，都不足以真正论证人类保护自然环境的责任。所以，本文尝试提出一种新的环境伦理理念——无中心主义。在无中心主义看来，人类既应当担负起对人本身的道德责任，也应当担负起对自然环境的道德责任。这两种责任共同服从于对整个世界即“大我的存在和发展的责任，因而，它们是具有同等重要的意义的，并不能相互地归结。无中心主义环境伦理的基本原则不是别的，正是“天人合一”，即以“大我”的目的为人本身即“小我”的目的，以“大我”的善恶为人自己的善恶，善待自然环境就像善待人类自己。

关键词：人类中心主义；非人类中心主义；无中心主义；环境伦理。

作者简介：金木苏，原名曾小五，男，哲学博士、博士后，湖南大学岳麓书院副教授，主要从事伦理学、中西哲学比较研究。

一、两种对立的环境伦理理念：人类中心主义和非人类中心主义

现代环境伦理学的创生，伴随着一场旷日持久且规模宏大的全球范围的理论论战。因为这种伦理思潮首先起自于西方，所以，其理论论战也首先表现为西方道德文化中守传统与反传统即人类中心主义和非人类中心主义之间的争论。

人类中心主义实际上是西方自古希腊以来的哲学传统。普罗泰戈拉（公元前481—411）就曾喊出过“人是世间万物的尺度”的口号。近代人类中心主义是与奠基于笛卡儿的主客二分思维模式密切关联的。这种思维模式的核心在于把世界区分为主体（主观）和客体（客观），“或者从主体出发引出客体，或者从客体出发引出主体”。落实在人与环境的关系上，它就表现为把人与环境物对立起来，并以人为标准去判断和衡量一切事物的价值性，即认为只有人（理性存在者）才是目的，而其他一切事物如岩石、草地、山川和动植物等都只是手段，或者说，只有人才具有内在价值而人之外的其他一切非理性存在物都只有工具价值，即只有人才是道德关怀的对象，除人之外的其他事物都不在道德关怀的范围之内。所以，这种近代以来的人类中心主义自然观的基本特征可以概括为三个方面：第一、人物二分，即把人和物或人与环境区分开甚至对立起来；第二、个体主义(individualism)，即从个体的角度去看待事物的价值及其权利、义务等；第三、人类中心，即以目的和手段的关系去区分人和物——人是目的，物是手段，即认为只有人才具有内在价值，除人之外的物只具有工具价值。

随着现代社会环境问题的日益突出，有的学者认为，正是这种人类中心主义的道德观导致了人类对自然环境无节制的征服和掠夺，从而引发了全球范围的生态危机，因而，人类要想真正从这场全球性的危机中摆脱出来，必须来一场真正意义上的道德革命，即把内在价值赋予人之外的其他事物，使人类不但负起对人自身的道德责任，而且还要负起对自然界其他事物的道德责任。这就是西方社会非人类中心主义环境伦理思潮的基本精神。

西方非人类中心主义环境伦理思潮是以扩展道德关怀对象的范围为自己的基本任务的。依其对道德关怀对象扩展范围的不同，它们大体可分为动物中心主义、生命中心主义和生态中心主义。但是，从对环境物内在价值论证的基本立场看，它们又有个体主义与整体主义之别。

站在个体主义基本立场之上的非人类中心主义是动物中心主义和生命中心主义。

所谓动物中心主义，就是试图把道德关怀的对象扩展到动物身上，赋予动物以内在价值的一种伦理观点。持这一观点的代表人物辛格（Peter Singer）是借功利主义的基本原理把道德关怀的对象扩展到动物身上的。因为在功利主义者看来，能给人带来快乐（或幸福）的行为就是善的，具有价值；不能给人带来快乐的行为就不是善的，不具有价值；只能给人带来痛苦的行为就是恶的，具有负价值。所以，“对苦乐的感受性”其实就是他们所认为的人具有内在价值的根据。辛格认为，假如功利主义是成立的，那么动物也具有内在价值和道德权利，也应当成为道德关怀的对象，因为动物也具有感受苦乐的能力。

所谓生命中心主义，就是试图把道德关怀的对象扩展到有生命的东西之上，赋予包括动物植物在内的生命体以内在价值的观点。

辛格以“对苦乐的感受性”作为事物具有内在价值的根据不可避免地陷入了能力主义，所以，他在扩张人类道德关怀范围、把权利赋予动物的过程中，同时也降低了胎儿、婴儿、残疾人、植物人的道德地位，甚至否定了智障婴儿的生存权。[u1] [①] 为了克服辛格理论的自相矛盾，泰勒（Paul W. Taylor）等人反对把扩张道德关怀对象的根据建立在功利主义的基础之上，而主张利用“生命的目的性”来论证并确定道德关怀的对象。泰勒认为，包括植物在内的所有生命个体都拥有自身生命的目的性，而这种自身生命的目的就是它们“自身的善”，即它固有的内在价值，所以，道德关怀的对象不能仅限于有感觉的高等动物，还应该扩展到包括动植物在内的所有生命个体。

站在整体主义基本立场之上的环境伦理思潮是生态中心主义。

生态中心主义的首倡者当属利奥波德（A. Leopold）。利奥波德认为，伦理是在生存竞争中对行动自由的自我限制，而这一限制又产生于对“个体是相互作用的共同体一员”的认识，所以，要扩大伦理关怀的对象，必须首先扩大“共同体”概念的外延。“共同体”才是伦理关系存在的基本单位。一切伦理问题都是发生在共同体内部的问题，一个事物逃逸了共同体，那么，它也就不会成为道德关怀的对象了。由于人类和动植物、土壤、水等同属于一个“生命共同体”，并共同维护着这一生命共同体的平衡和发展，所以，人类应当把伦理共同体的范围扩大到土壤、水、动物和植物，即大地之上，使“道德共同体”和“生命共同体”在外延上等同起来。正是建立在这样一种基本观念之上，利奥波德提出了“大地伦理”的概念。利奥波德的“大地伦理”把包括山川、岩石、土地等无机界在内的整个自然界都纳入了道德共同体的范围。在这里，人类不再是地球的支配者，而只不过是地球这一生命共同体中普通的、平等的一员，因而，人类应当承担起对土壤、水、动植物以及生命共同体的责任和义务。在个体与生命共同体的关系上，利奥波德认为，整体的价值高于个体的价值，也就是说，生命共同体成员（包括人）的价值要服从生命共同体本身的价值，即个体的价值是相对的，只有生态系和物种这类集合体才具有最高的价值。所以，“大地伦理”的基本原则是：当一件事情有助于保护生命共同体的和谐、稳定和美的時候，它就是正确的；当它走向反面时，就是错误的。

面对非人类中心主义环境伦理思潮的挑战，一些学者站在传统人类中心主义的立场之上给予了坚决的回击。这些学者认为，恰恰相反，不是非人类中心主义，而是人类中心主义才是人类考虑到他在自然中的位置以后可以采取的唯一合理与必要的观点，我们当前的生态环境问题并不产生于人类中心论的态度本身，而是由于对其做了狭隘的理解。在这些人看来，人类中心主义其实并不必然导致环境的破坏，在此基础上，我们同样可以建立起人类保护环境的责任。但是，所谓人对环境的保护责任，并不意味着自然物本身是人类道德关怀的对象，它归根结底仍然是人对人自身以及对未来后代的责任。澳大利亚哲学家帕斯摩尔（John Passmore）正是这种观点的代表人物。

帕斯摩尔批判了当时流行的各种非人类中心主义环境伦理思潮。在他看来，认为自然物具有“内在价值”的观点是根本上站不住脚的。对于试图把权利概念推广到动物身上的做法，帕斯摩尔指出，从动物有苦乐的感觉和利益是推不出动物也有权利这一结论的。他认为，尽管文明社会制定了诸如“不准虐待动物”等法律，但是，这和说动物有权利完全是两码事，因为人不虐待动物的理由是人的仁慈和恻隐之心，而并非动物有什么“权利”。其次，他也彻底否定了利奥波德等人的生态中心主义。在帕斯摩尔看来，把动物和山川纳入人类的道德共同体是荒谬的。因为，尽管从生态学的角度看，人和植物、动物、土地等的确组成了一个相互关联的系统，“但是，如果说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、土地这四者并没有组成一个共同体。例如，细菌和人既没有承认对方的责任，又没有共同的利害。”[②] 不仅如此，帕斯摩尔还认为，非人类中心主义具有反人类的性质。因为，如果真像非人类中心主义者所说的那样，人类确认动植物、矿物以及荒野等是具有内在价值的，并在实践中完全按人格那样对待它们，那么，世界的文明就将是是不可能的。

在帕斯摩尔看来，人类当然需要重新考虑人和自然环境的关系，担负起保护环境的责任，但这种对自然环境的责

任并不是出于自然本身有什么道德地位，而是出于人所具有的管理和协助自然的责任，而且这种保护自然的义务所依据的并不是什么新的理论，完全可以是有现存的伦理。“西欧所需要的并不是什么‘新的伦理’，大多数情况是更加彻底地贯彻和执行人们已经完全习惯的传统伦理。”[③]

帕斯摩尔指出，站在人类中心主义立场上的人对自然的态度可以有两种方式：其一、类似于主人对奴隶那样的绝对统治（绝对的支配）；其二、在尊重自然规律基础之上的合理控制（有责任的支配）。他指出，近代以来积累起来的生态环境的危机，只是前一种极端的人与自然关系的模型成为了西方自然观的主流而造成的。而假如我们在人与自然的的关系上采取第二种相对温和的态度，则人类就有希望避免或解决环境问题。在帕斯摩尔看来，这第二种对待自然的态度实质是“托管人精神和协助自然”的理念。所谓“托管人精神”，意指上帝将自然托付给人类，并不是让人去支配（dominate），而是让人去管理（steward）的。作为管理者，人类就不能光考虑自己的利益，还得承担相应的管理责任，必须考虑被管理者的利益。因此，“托管人精神”的核心在于强调责任，而不是对自然的占有。所谓“协助自然”，就是指“帮自然完善”。帕斯摩尔认为，自然是一个原始的、有缺陷的可能形态，作为理性动物的人有责任帮助自然生成合理的、完全的现实形态，即满足人的需要时的形态。[④]

当然，非人类中心主义和人类中心主义的争论，决不仅限于上面所述。从理论上讲，它是多层面的；从时间上看，它从环境伦理学的萌芽一直持续至今；从范围看，它是全球性的。环境伦理学正是在这样一种全方位的、持久的、全球范围的人类中心主义和非人类中心主义的争论中艰难前行的。

那么，我们到底应当怎样看待这场关于环境物的伦理地位的理论争论？人类中心主义和非人类中心主义到底孰是孰非？

我们认为，在西方非人类中心主义的基础上，当然是不可能建立起我们所需要的环境伦理学的。首先，个体主义基本立场之上的非人类中心主义不能建立起真正的环境伦理学。正如有的批评者所指出的，动物中心主义和生命中心主义是不能自圆其说甚至是自相矛盾的。究其根本原因则是：它们都是站在个体主义的基本立场之上的。因为个体主义与人类中心主义一样是主客二分思维模式的逻辑结论，立足于“主客二分”基础上的某一立场去反对它的另一逻辑结论，当然只能是自相矛盾。其次，整体主义基本立场之上的生态中心主义也不能建立起真正的环境伦理学。因为他们把“生态学作为一门伦理科学”。[⑤]在这里，人类已经被降为附属于一个生态系的一般的物种，“主体性”和“自由”等概念已被完全取消，所剩的只有自然的必然性。没有了“人”，就没有哲学，当然也没有伦理学。

那么，只有西方的人类中心主义才是我们唯一应当采取的立场吗？在我们看来，答案也是否定的。且不论那种把自然当作奴隶般进行“绝对支配”的人类中心主义的极端态度，即使是帕斯摩尔的那种经过改造的“温和的”新人类中心主义，仍然面临着难以克服的困难。首先，正如有的学者所指出的那样：由于“有责任的支配”与“绝对的支配”都是人利用自然的方式，它们的界限是相对的，“有责任的支配”随时可能变成“绝对的支配”。其次，这种建立在尊重自然规律基础之上的、以自己的利益的实现为中心的“合理控制（有责任的支配）”是以世界彻底可行的乐观主义为前提的，然而，对于现实的人类而言，无限世界的彻底可行只不过是一种理想或一个无限进行的过程。那么，什么时候你的“所行”就已经越出了你的“所知”了呢？人类的脚步之下就像永远履着一层“未知的冰层”，只有在踩破以后，才又再设法补上。但是，谁知道哪一天踩破后再无法补上？所以，从理论上讲，在这里，人类其实是无法承担起这种“有责任支配”的责任的。承担一种无法负担得起的责任，当然等于一句空话。

那么，环境伦理学将何去何从？我们到底能不能建立起一种善待环境的伦理理论？

二、一种新的环境伦理理念：无中心主义

既然西方传统的人类中心主义既不屑于给环境物以一定的道德地位又无法真正建立起一种人类能担负得起的对环境的责任，而非人类中心主义也不能合理地论证环境物的道德地位，于是，有的人自然想起了中国哲学——在中国哲学“天人合一”理念的基础上，能否建构起我们所需要的环境伦理学？

所谓环境伦理学，讨论的当然是人与自然环境的伦理关系，或者说，是人类对自然环境的义务和责任。但是，在中国传统哲学中，人们往往是利用普遍的自然必然性（天）来论证人际行为（人）的应当的，所以，他们没有、也不可能建立起关于人与自然环境之间伦理关系的道德理论。不过，假如我们能换一个角度重新审视“天人合一”理念，就会发现，它确实包含着一种对人与自然环境关系的解读。

何谓“天人合一”？从中国哲学的一般理解看，“人”有两层意思，一是指人类（具有理性和自由意志的能动者），二是指人为（出自人的意志的行为）；“天”也有两层意思，一是指自然界的事物，二是指普遍的自然必然性。很显然，这一命题既包含着人的行为与普遍的自然必然性之间的关系，也包含了人（即人类）与自然界的事物（即环境，包括大地上的动植物、空气、水，也包括广漠的宇宙空间等）之间的关系。那么，在人与环境的关系方面，“天人合一”到底意味着什么呢？

要揭示“天人合一”命题中所蕴涵的人与环境的关系，我们有必要追溯它的前设命题。

我们有什么理由要“天人合一”呢？只能是因为相分的“天”和“人”原本就是“一”。所以，“天人合一”命题预设的前提就是：“天人是一”。

何谓“天人是一”？为什么我们说“天人是一”？“天人是一”的命题中是否蕴涵着善待环境的伦理理念？

所谓“天人是一”，在这里，当然是指人类和人类生活于上其中的自然环境是不可分割的一体存在。由于人类和人类生活其中的环境实际上构成了整个的人类世界，所以，“天人是一”就是指“整个世界是一个不可分割的统一的整体”。对此，我们可以从两个角度去理解。

其一，是从客观或关系的角度看。我们知道，世界上的万事万物都是普遍联系的。因为我们无法想象一个世界中会有两个部分是毫不相干的。世界中的两个毫不相干的部分意味着其中的一部分在另一部分的世界之外。这实际上就等于说，有两个毫不相干的世界。而一个世界是决不可能等同于两个毫不相干的世界的。所以，任何世界都是“一”即都是普遍联系中的统一的整体。

但是，假如仅限于此，那么，我们似乎并不能超出生态中心主义的范围。因为仅仅从普遍联系的角度看，则一切都处于必然的因果链环之中。这里，只有生态学，没有伦理学。

其二，是从主观或主体性的角度看。我们所说的作为“一”的世界包括两个部分——环境和人。而人则是其中特殊的部分，即他是具有完全意识能力的理性能动者。既然整个世界是“一”，而其中又有“具有完全意识能力的理性能动部分”，那么，我们把这整个世界看成一个有意识的整体存在，这并不是不符合逻辑的。如此，则“人”就可以同时把“整个世界（包括环境在内）”看作是“我”本身。这个“我”就是所谓“大我”。在这个意义上，我们说：“我”（大我）就是整个世界，整个世界就是“我”。

“我就是整个世界，整个世界就是我”？这可以理解吗？这不背谬吗？当然不。其实，我的眼睛，不只是那种视觉器官，还包括空中的光线；我的耳朵，不只是那种听觉器官，还包括能传递声波的物质；我的鼻子，不只是那嗅觉器官，还包括弥漫的空气。没有光线，哪里会有视觉器官；没有传递声波的物质，哪里会有听觉器官；没有空气，哪里会有呼吸系统；没有坚实的大地，哪里会有脚？没有了世界的其他部分，哪里会有“我”（人）？同样的道理，我的心灵，甚至也不只是那思维器官及其诸观念，还包括呈现在面前的五彩缤纷的世界！离开了人就无所谓人的世界，离开了自然环境也无所谓人。

总之，“天人是一”，不仅意味着整个世界——包括人和环境在内——是一个不可分割的整体，而且还意味着整个世界就是“我（大我）”，即有完全意识能力的理性能动者。这正是“善待环境”之所以可能并成为必要的根本原因之所在。

因为假如“天”与“人”从根本讲不是“一”，而是“二”，我们有什么理由对环境（“我”之外的其他事物）示以善意或施以善行呢？因为一个事物如果与“你”是彼此割裂的“二”即毫无关系，就意味着它在你的真实世界里根本就不存在。这样，我们实际上对它也就无法施以善举了。当然，假如“世界”仅仅只是一个纯客观的普遍联系的存在，这里也就只有客观的必然性，根本就无有善恶的存在。而只要“天人是一”即人与环境不仅是一个不可分割的生命体，而且包括人和环境在内的整个世界同时就是具有完全意识能力的能动者即“我”本身，那么，“我”的（有意识的）行为以善待自己包括其中的每一部分为目的，就成为自明的了。因为任何一个有生命的统一体都必然以自身为目的（不管是有意识或是无意识），否则它就会解体或者根本就无法存在。只不过无意识的统一体的“目的”仅仅是纯粹的必然性，只有有意识的能动者的目的，才能建立起意义或价值的系统。所以，我们说，“善待环境”之有意义的一个最基本的必要前提正是“天人是一”。

我们知道，善或价值的概念，是与目的性密切相关的。有了目的，就有了好（善）坏（恶）的标准。所以，目的

性，实际上就是我们通常所说的“善”的理念之所在，目的性的确立就是“善”的理念的确立。既然“大我”以自身为目的，那么，对于它而言，判断善恶的根本原则即是：凡是与“大我”的存在与发展一致或促进其存在与发展的行为，就是善的；凡是与“大我”的存在与发展不一致或削弱甚至毁坏其存在与发展的行为，就是恶的。所以，促进“大我”或整个世界的存在与发展就是“大我”的“绝对命令”。

然而，由于“大我”就是整个世界，对于它而言，没有外在于自己的任何存在，所以，相对于“大我”的所谓善恶，就不能从外在于它的角度去分析，而只能从内在于它的组成部分去分析。

组成“大我”的内在的部分有两个：人与环境。因为环境物是没有“意志的自由”的，对于它们而言，一切都处于自然必然性之中，所以，相对于“大我”的善恶，只能是其中具有自由意志的人的善与恶。

如前所述，我们可以合乎逻辑地把整个世界看成就是一个有意识的存在者即“大我”。但是，“大我”中具有完全意识能力的部分即“人”却是一个具有相对独立性的能动的部分。正因如此，“大我”中这一具有完全意识能力的部分在与环境物的相互作用过程中，总又会把自己本身当作一个相对独立的完全的整体，从而也形成“我”的观念。这就是所谓“小我”。有了这个“我（小我）”，于是“我”之外的其他事物就成了“非我”。“我”是“人”，“非我”是环境或“天”，“天”与“人”在此区分开来了。这就是“天人相分”。

因为这种从自然中分离出来的具有完全意识能力的理性动物是有意志自由的，所以，他可能摆脱自然因果链环的束缚而表现出一定任意的倾向。于是，对于“大我”而言，人类的行为也就具有善与恶的可能性。当他的行为与“大我”的存在与发展一致或促进其存在与发展即符合“大我”的目的性要求时，就是善的；当其与“大我”的存在与发展不一致或削弱甚至毁坏其存在与发展即违背“大我”的目的性要求时，就是恶的。但是，另一方面，既然作为世界的组成部分的人形成了“小我”或“自我”的观念，那么，对于人本身而言，他在与环境的相互交往中也会必然表现出以自身为目的的倾向性，即凡是有助于自身的存在与发展或与自身的存在和发展一致的，就被规定为善的，反之，就不是善的或者是恶的。显然，这里出现了两套善恶或价值系统。它们之间有怎样的关系呢？

因为这两个系统的善恶或价值规定分别是由“小我”和“大我”目的性决定的，所以，要确定它们之间的关系，首先得确定“小我”和“大我”的关系。因为“小我”是作为世界之一部分的意识者用完全意识关照自身时的产物，所以，它的存在和统一的实现依赖于与环境即非我的相互作用。因而，“小我”的独立性只具有相对的意义。而“大我”，作为整个世界，其独立性却是绝对的。所以，在这两种目的性中，“大我”的目的性具有绝对的意义，“小我”的目的性必须以服从“大我”的目的性为前提。这就是说，在这两套善恶或价值系统中，相对于“小我”的是相对的，相对于“大我”的是绝对的，前者必须以服从后者为条件。因而，作为世界的组成部分的人类，从根本上讲，应当以“大我”的目的为自己的目的，以“大我”的善恶为自己的善恶。人类的这种以“大我”的目的为自己的目的，以“大我”的善恶为自己的善恶的过程，就是把“小我”融入“大我”，就是“天”与“人”在相分之后的重新统一。这就是“天人合一”的过程。“天人合一”正是人的行为应当的根本原则。

那么，到底人类怎样的行为才是与“大我”的存在与发展一致或促进其存在与发展的，即是符合“天人合一”的要求的？

如前所述，“大我”或整个世界，是由人类及其生活栖息的环境构成的。所以，世界的存在，实际上就是作为世界之组成部分的“人类”和人之外的世界其他部分即环境的共存；世界的发展，也是人类和环境的共同发展。所以，“大我”的“善”的要求，实际上就是人与环境的共存共生和共同发展。在现实生活中，人与环境处于一个物质、能量和信息等的不断的交换过程中，人和环境之能共存共生、共同发展，当然不是建立在彼此的削弱和毁坏之上，而是建立在彼此的协调和共荣之上。因而，人类所应当履行的这种“大我”的目的性所规定的“善”或义务，表现在具体的人的具体行为上就是善待自己并且善待自然环境，既促进人类本身的繁荣与发展同时又促进环境的繁荣与发展，即促进人和环境在彼此协调的基础上共同发展。

显然，在这里，我们可以剖析出两种相对的善与责任。首先，是人类对自己本身的善与责任，即人类的行为应当促进人类本身的存在与发展。正因如此，人类本身，成为道德关怀的对象。其次，是人类对自然环境的善与责任，即人类的行为应当促进自然环境的存在与发展。正因如此，自然环境也就成为了道德关怀的对象。这就是说，在这个世界上，存在着两类相对的伦理理念，即人与人本身关系的伦理理念和人与自然环境关系的伦理理念。前者就是人际伦理理念，后者就是环境伦理理念。

总而言之，这种“天人合一”根本原则要求我们，不但要善待自己而且要善待自然环境，或者说，不但要承担起

对人类自己的责任而且还要承担起对自然环境的责任。

如此，这里就产生了一种新的环境伦理理念。而且，在这种环境伦理理念中，人与环境的伦理关系是不同于西方社会的任何一种关于人和环境的伦理关系的观点的。

首先，在这里，善待自然环境或对自然环境的责任不能简单地归结为善待人类本身（虽然它同时也是善待人类本身）或对人类本身及其后代的责任（虽然它同时也是对人类本身及其后代的责任）。当然，善待人类或对人类本身的责任，也不能仅仅简单地理解为仅仅以人类自己为唯一的最终对象。它们共同从属于一个更高的理念，即对“大我”或整个世界的责任。所以，在此，善待人或对人的责任和善待环境或对环境的责任具有同等重要的意义。换一句话说就是，对环境的责任或环境伦理具有它有别于人际伦理的相对独立的意义。

其次，这种善待环境的伦理理论由以建立的基础，既不同于人类中心主义的，也不同于非人类中心主义的，它既不建立在个体主义的基础之上，也不建立在西方整体主义的基础之上。因为，作为“大我”的世界整体，人与环境、意识与被意识者是无法分割的，是一个统一的整体，所以，这里最根本的目的既不是人（意识者个体）也不是环境（被意识的环境物），而是完整的世界本身即作为统一体的世界或“大我”。也就是说，在这里，整个世界本身就是自己的目的，即人与环境交互作用的共同体才是真正的“善”的指向和价值标准。在这种人与环境的关系中，既不是以人类为中心，也不是以环境为中心；这种人与环境伦理关系的理念，既不是纯客观的整体主义，也不是纯主观的唯心主义。所以，这种新的环境伦理理念就既不同于西方传统的人类中心主义，也同于西方反传统的动物中心主义、生命中心主义或生态中心主义。为了与西方的人类中心主义和非人类中心主义等伦理理念区别开来，我们把它叫做无中心主义的环境伦理理念。

（作者单位：湖南大学岳麓书院，长沙 湖南 410082）

[①] 参阅韩立新《环境价值论》，昆明：云南人民出版社2005年版，第68-79页。

[②] John Passmore, *Man's Responsibility for Nature, Ecological Problems and Western Traditions*, New York, 1974, p.116.

[③] John Passmore, *Man's Responsibility for Nature, I Problems and Western Traditions*, New York, 1974, p.187.

[④] 参阅韩立新《环境价值论》，昆明：云南人民出版社2005年版，第42-47页。

[⑤] [美]霍尔姆斯·罗尔斯顿《哲学走向荒野》，叶平、刘耳译，吉林人民出版社2000年，第84页。

来源：http://philosophyol.com/pol04/Article/ethics/e_appli/200602/2309.html