

# “大地伦理”与“大地美德”的合题

——罗尔斯顿的生态伦理学述评

胡建

(浙江行政学院, 杭州 310012)

**摘要:**罗尔斯顿的生态伦理学从整体上看,是从自然价值本体论的角度展开理论路向的,因此从客观性的角度超越式地继承了利奥波德的“大地伦理”学说。但罗尔斯顿强调,我们在肯定自然价值的同时,也应看到,这种存在有赖于人类的感知与评价。由于人类是文化的动物,因此他是通过文化实践而认知并体验自然的,据此确定了人类具有最高的生态权利与生态义务,并依据文化的尺度实行生态伦理。这就在事实上建构了人类主体性的“大地美德”。在这个意义上,罗尔斯顿学说的本质是“大地伦理”与“大地美德”的合题。

**关键词:**大地伦理;大地美德;自然价值;三重论证;文化动物

**中图分类号:**B82-058 **文献标志码:**A **文章编号:**1009-1505(2014)03-0039-07

## A Combination of 'Earth ethics' and 'Earth virtue'

—A Comment on Holmes Ralston III's Eco-ethics

HU Jian

(Zhejiang College of Administration, Hangzhou 310012, China)

**Abstract:** Taken as a whole, Holmes Ralston III's Eco-ethics unfolds its theoretical approach from the perspective of ontology of natural value. As a result, it exceedingly inherits Leopold's earth ethics in view of objectivity. Ralston emphasizes that we should not neglect that the existence of natural value depends on human evaluation and its benefits to humans while we admit natural value. Because humans are cultural animals, they know and experience the nature through cultural practices, which determines humans has highest ecological right and duty, and practices eco-ethics in the measure of culture. In this way, Ralston's theory has constructed 'earth virtue' of human subjectivity. In this meaning, Ralston's theory is essentially a combination of 'earth ethics' and 'earth virtue'.

**Key words:** earth ethics; earth virtue; natural value; three fold arguments; cultural animals

霍尔姆斯·罗尔斯顿(Holmes. Rolston III. 1932 - )是当代著名的生态伦理学家之一。其主要理论贡献是:完成了自然价值的客观性与主观性的统一。在他之前,生态伦理学界的主流为奥尔多·利奥波

收稿日期:2013-10-11

基金项目:国家社会科学基金项目“马克思的生态文明思想及其当代影响”(11BKS006)

作者简介:胡建,男,浙江行政学院教授,哲学博士,主要从事马克思主义哲学研究。

德的“大地伦理”(客体主义的代表)与“大地美德”(主体主义的代表)两种学说。罗尔斯顿超越式地继承“大地伦理”,同时赋予“大地美德”以应有的理论地位,在事实上实现了双方的“合题”。在这个意义上,罗尔斯顿不愧为生态伦理学史上不可逾越的里程碑式的人物。

## 一、对“大地伦理”的超越式继承

罗尔斯顿是从自然价值本体论的角度展开理论路向的。在他之前,奥尔多·利奥波德的“大地伦理”是这方面的代表。“大地伦理”认为:其一,大自然具有客观的内在价值。即土地(大地)不仅仅是土壤,它还是一个由土壤、动植物所组成的环路的源泉,是所有生命的母体。在这个意义上,“大地”是包括人与各种自然实体在内的共同体,它处于一个高度组织化的“生物区系金字塔”结构:其底层是土壤层,往上依次是植物层、昆虫层、鸟类和啮齿动物层,最顶层由大型食肉动物组成。金字塔的每一层都是至关重要的,它们相互作用使得自然能量得以正常循环,如果短缺任何环节都会导致塔的倾斜和坍塌,从而引发生态平衡的破坏。由此可见,在大自然中,并非人类才具有内在价值,任何自然万物都赋有内在价值。其二,自然物与人类具有同等权利。自然具有内在价值的事实,意味着自然体和人类一样,都有追求生存的目的属性,它体现为生命按照自身种群的规定去成活,每个种群存活的目的只是为了自己的种的繁衍和保存;在这个意义上,大地共同体内的每个成员都有权利占据自己的位置,都拥有相等的“天赋权利”而无高低贵贱之分;据此,人类不应该以自然统治者的身份,而应该以平等成员的身份对待其他的“自然权利拥有者”,借以共同维护大地的和谐。其三,“大地伦理”的基本原则是“生态中心主义”。首肯人类与自然万物具有相同的天赋权利,意味着人与自然万物平等地隶属于整体的“大地共同体”(大自然)。大自然具有先验的“创造能力”,人类与自然万物都是这种“创造能力”的产物。在这种思趣中,“大地共同体”是主体,而人类则是被创造的客体,“主体高于客体”——“大地共同体”的内在价值高于人类价值。据此,“大地伦理”的基本原则应该是:“当一个事物有助于保护共同体的和谐、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。”<sup>[1]</sup>这实质上是要求:人类应以客体的身份服从自然主体,将“保护生物共同体的和谐、稳定和美丽”作为自己的至高使命。

罗尔斯顿肯定利奥波德的基本价值观,但又认为,其中含纳凌空蹈虚的学理缺失。他对“大地伦理”进行了拾遗补缺,将“大地伦理”(Land Ethics)发展为“地球伦理”(Earth Ethics)。依据罗尔斯顿的逻辑:

首先,自然价值是客观存在的,但它离不开人的主观揭示。这就是说,利奥波德虽然正确地提出了自然界的客观价值,但没有说明这种价值是如何呈现的。罗尔斯顿展开了自己的演证。在一般的意义上,“价值”确实是罗尔斯顿学说的逻辑起点,他在专著《环境伦理学》中明确提出:研究生态伦理学,“对我们最有帮助且具有导向作用的基本词汇却是价值。我们正是从价值中推导出义务来的。”<sup>[2]</sup>为了论证自然价值的客观性,罗尔斯顿对传统“价值观”进行了根本性的改造。传统价值观认为:“价值是任何客体的存在、属性、作用等对于主体(人类,或一定具体的人)的意义(它有时被简单地描述为‘客体满足主体的需要’)。也就是说,价值……是人类生活特有的主客体关系现象,是主客体统一的一种特定的质态。”<sup>[3]</sup>依据这种定义,主体必须是能思维并能意识到“价值”的,否则,“连自己都不知道的东西”,谈何价值?自然界不能思维也不能意识到自身价值,因此,它是无价值的。然而,罗尔斯顿提出,尽管自然物不能意识到自身价值,但它的价值却能被人所揭示。这就是说,尽管价值的发现离不开人的意识——只要认知者带着“实事求是”的认识目的,诚心诚意地投身于认知过程,就能认知自然价值;但如果因此就认为,价值完全等同于体验,那就大谬不然了,因为体验所揭示的意义是超越体验范围的,它附加在原有的自然价值之上,但原有的自然价值不仅是体验性的价值,而且还是先于体验而存在的价值。在这个意义上,自然的价值是被人类发现的,但不是被人类创造的;即它是一种客观属

性——自然属性在人类诞生之前就已经客观地存在于自然之中,但自然属性的被认知确实离不开人的主观感悟。

其次,自然的根本价值(根本属性)是其创造性,人类是自然的最高创造物。这就是说,利奥波德尽管正确地说出了人与万物都是“大地共同体”的产物,但他没有看到,各种“产物”被创造的层级是不同的,从而错误地得出了人与万物赋有相等的“天赋权利”的结论。据此,罗尔斯顿展开了自己的逻辑。他指出,自然的价值之源确是类似于利奥波德“大地”的“荒野”：“荒野是地球陆地生态的摇篮,是没有产生人类之前地球陆地生态系统的重要表现方式。荒野在漫长的地球生物进化过程中逐渐形成的植物(生产者)、动物(消费者)和微生物(分解者)与无机环境相互依存和相互作用的协同结构和进化功能……是大自然几十亿年在地球环境中积累起来的生态成就。”<sup>①</sup>荒野(自然)的根本属性是其创造性。“自然”一词,在西方的原始语境中具有“地球母亲”的意趣。母亲的价值在于孕育新的生命,并赋予新生命以客观的内在价值;同样,自然的价值在于它具有创造万物的能力,并赋予万物以客观的内在价值。创造性使自然物不仅通过对环境的主动适应而求得自身生存与发展,而且它们之间的既唇齿相依又竞争进化的过程,也强化了自然系统的再创造能力,从而引发生命朝着多元化和完善化的路向演变。依据这种视角,“自然系统的创造性是价值之母;大自然的所有创造物,就它们是自然创造性的实现而言,都是有价值的。……凡存在自发创造的地方,就存在着价值。”<sup>[2]271</sup>这就是说,自然是价值不竭源发的渊藪,是一切生命之源。而且,自然价值还会朝着自我增殖的方向运行:“价值是自然物身上所具有的那些创造性属性,……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。人是自然最伟大的创造,从整个生态系统角度来说,人的评价行为是属于自然的,并处于自然之中。人类通过兴奋体验和情感表达了解到了自然的客观价值,看到了自然巨大的创造能力,并认识到了价值并不是我们赋予自然的,而是自然回馈给我们的。”<sup>[2]188</sup>由此可见,从无机自然发展到有意识的人,是自然创造力的最好例证。据此,人作为“自然最伟大的创造”,理应拥有最高的自然权利与终极的生态伦理义务,这是由“权利与义务相对等”的基本原则决定的。

最后,自然的创造性价值具体表现为内在价值、工具价值与系统价值的三者统一,人类处于自然价值的最高层级。这是利奥波德未能见及的。罗尔斯顿指出:“自然的内在价值是指某些自然情景中所固有的价值,不需要以人类作为参照。潜鸟不管有没有人在听它,都继续啼叫下去。潜鸟虽然不是人,但它自己也是自然的一个主体”<sup>[4]163</sup>。然而,罗尔斯顿反对将物种个体的“自为决定”作为其内在价值的唯一凭证,而是认为,必须从物种主体与周围环境的联系中确定其意义,因为“没有任何一个主体,也没有任何一个客体是独自存在的”<sup>[4]151</sup>。依据这一视角,在生态系统中,生命有机体既从内在价值的角度来看待与己有关的对象事物,也须从工具利用的角度(工具价值的角度)来评判它们,这使得自然物的“内在价值”和“工具价值”交相缠绕,构成网状结构;在结构中,各类价值争奇斗艳、互补共进,使得生态系统更加美丽。这说明整体生态系统看似松散,但它也拥有内在价值,因为它是所有自然物的存在基础。同时,整体生态系统的运行机制对生命的演进具有决定性意义:具体有机体只关心自身的生长繁殖,而整体生态系统则孕育出所有的有机体;具体物种只会使同类物增殖,而整体生态系统却能增加新物种,并使新物种与老物种相竞并峙。因此,“在生态系统层面,我们面对的不再是工具价值,尽管作为生命之源,生态系统具有工具价值的属性。我们面对的也不是内在价值,尽管生态系统为了它自身的缘故而护卫某些完整生命形式。我们已接触到了某种需要用第三个术语——系统价值(systemic value)——来描述的事物。”<sup>[2]188</sup>在一般的意义上,系统价值并不全然积淀于个体之身,而是汇聚于生态整体;它不仅是部分价值之总和,也是一个充满创造性的过程。这个过程的产物就是被编织进“工具价值”关系之中的“内在价值”：“在一个功能性的整体中……内在价值恰似波动中的粒子,

①转引自叶平:《生态哲学视野下的荒野》,载于《哲学研究》,2004年第10期。

而工具价值亦如由粒子组成的波动。”<sup>[2]218</sup>

三种价值是互相交织的事实,标志着自然价值处于类似于利奥波德所说的金字塔结构:最下层的是非生物,依次进展为微生物、植物、低等动物、高等动物、人的层面;各层面的工具价值自上而下地逐层缩小,而它们的内在价值却自下而上地逐层扩大。人虽然拥有相对其他自然事物而言的最高内在价值,但生态系统的整体价值(系统价值)仍然高于人,因为生态系统是包括人在内的所有自然物的生存与进化的终极本体。据此,一方面,人并不是唯一的价值主体,人的需要也不是价值关系中的唯一要素,因为主观需要的满足必须依赖于自然物的客观属性与规律;而后者是不能任意改易的,这决定了人类在自身与自然物构成的价值关系中不能随心所欲,这既体现了自然的尊严,同时也体现了人的理性:“一个人,只有当他获得了某种关于自然的观念时,他的教育才算完成;一种伦理学,只有当它对动物、植物、大地和生态系统给予了某种恰当的尊重时,它才是完整的。”<sup>[2]261</sup>但另一方面,人类作为自然进化的最高产物:唯一有理性的动物,又决定了他是唯一的生态道德代理者,这是由人类享有最高内在价值而带来的终极义务——人类被赋与了维护生态系统完整、和谐和美丽的终极职责。

## 二、向“大地美德”的意境延伸

由以上可见,尽管罗尔斯顿认同自然价值的客观性,但他同时强调,我们在肯定自然价值客观存在的同时,也不能忽视它的存在有赖于人类的认知与评价。这标志着其理论已不能不涉及人作为主体的“大地美德”(尽管罗尔斯顿自己并没有认识到这一点,他始终认为“我是大地伦理的同道者”)。所谓“大地美德”,乃“环境美德伦理学”(Environmental Virtue Ethics)的别称,它源于传统的“美德伦理学”。“美德伦理学”是研究“作为道德行为主体独特的社会身份和‘人伦位格’直接相关的道德行为领域或方面所达成的道德卓越或者优异的道德成就”的学说<sup>[5]</sup>;它集中关注理想人格——美好德性的铸造,其核心问题是“应当成为怎样的人”或“人应当具备怎样的品格”。“大地美德”主张用美德导向去研究人与自然的关系,这无疑是人类借助反思自己而关注自然的一种新尝试——或许作为主体的人只有从内心发生了彻底改变,才能从根本上正确处理人与自然的关系。罗尔斯顿从道德、科学、文化的三重视角论证了人具有“大地美德”的必然性。

其一,从道德的角度论证了自然存在的“是”与“大地美德”的“应该”之统一性。在罗尔斯顿之前,西方思想界的主流认为,作为自然存在的“是”与人类道德的“应该”,分属于科学与价值的不同领域,从“是”演绎不出“应该”。例如,休谟早在18世纪40年代就提出:价值领域不研究真与不真的问题,在这里“不再是命题中通常的‘是’与‘不是’等联系词,而是没有一个命题不是由一个‘应该’或一个‘不应该’联系起来的。”<sup>[6]</sup>而现代生态哲学家摩尔干脆把从自然之“是”推论出道德之“应该”的做法,称之为“自然主义的谬误”。然而,在罗尔斯顿看来,“是”与“应该”问题的提出和“自然主义谬误”的认定本身,就是某种文化禁忌,事实上根本不存在“是”与“应该”之间的不可逾越的鸿沟。他说:“有人会警告道:我们不能从单纯的自然事实走到自然有某种价值的结论,更不能走到说人们应该采取什么行为的断言,否则便会陷入自然主义谬误。在此,我只想道:禁止我们穿行这些边界的标记是人贴出来的,它们本身也只是一种文化的产物。这些标记规定我们去哪些地方是合法的,而哪些地方则不能去。作为导游,我的建议是我们别管这些文化的禁忌。”<sup>[7]209</sup>罗尔斯顿反向论证自然存在之“是”与人类道德之“应该”是统一的。这具体表现为:自然系统是一个由多种成分构成的整体,在其中,“样式与存在、过程与实在、个体与环境、事实与价值密不可分地交织在一起”,因此,当我们观察生态系统的这种统一性、和谐性、依存性、稳定性之“是”时,这些特性又正是我们进行生态评价所要肯定的价值;同时,我们之所以能发现生态系统的这些价值,在一定程度上又是由于我们是带着日常生活所肯定的这类价值去探索自然的,而自然事实恰好证实了它们;据此,我们“应该”保护自然界的这种美好状态(“是”)。罗尔斯顿的《哲学走向荒野》一书具体展示了人类的这种心路:“随着我们通过对动物和植物区系、物

质循环和生物金字塔、系统的稳定性与动态性的描述,进而指出复杂性、地球生命的繁盛与相互依存、统一性与和谐,以及相反力量的相互制约与综合,最后得出美与善的评价,这中间很难说我们何时停止了对自然事实的描述而开始了自然价值的评价。至少对于有些观察者而言,‘是’与‘应该’的截然分离消失了;在这里,与其说‘应该’是由‘是’推导出的,不如说我们在描述‘是’时,同时发现了‘应该’,似乎我们对事实有了足够的了解,价值也就出现了,二者同是系统的性质。”<sup>[7]</sup>

其二,从科学的角度论证了人类“基因”的趋善本能发展出“大地美德”的必然性。在罗尔斯顿之前,西方思想界的主流认同:人从动物进化而来的事实,决定了其基因中必然存在“兽性”,因此,人性天生是自私的;因为兽性的“基因”本身只有“自私自利”才能生存,这样,由基因决定的人类行为也只能是“自私自利”的,它不可能产生关怀自然万物的“利他”行为。罗尔斯顿反其道而指出:基因有着“分享”(sharing)的特性,它通过复制而增殖自身,借助重组而沟通生存信息,进而促进生命孕育,使其由简构演变为复合;基因离不开生命的个体,并且只有在众多基因共同作用时才能产生有机体的本质;由此决定了人类“基因”中不可避免地具有“利他”的趋善本能。其最有力的证据便是,一个家族中的个体携带相似的基因,家族成员之间会有友好互助的关系。这说明:在一个物种的全部基因库里,每一个体都是携带相似基因的广义上的“亲属”,而整个的基因库的质量就是通过“分享”的方式而得到提高的;因此,“在生态系统中,个体由于生存竞争得到淘汰或者提高,物种由于适应而得到繁盛,生态系统由于物种的进化而走向更复杂、更多样性,都是基因在互相合作、互相交流中达成。”<sup>[8]</sup><sup>25</sup>人类基因的这种潜质决定了其以后的文化创造必然导向“大地美德”。因为在质底上,人类文化生活是基因创生的一部分,因此,人类能在文化中反思自己的起源:人是自然进化的最高产物,在整个自然界中,只有人才拥有“利他”的道德能力,据此,人类不会将自己混同于“自私自利”的其他生物,而会以超越其他自然物的眼光“善待自然”——人类生存与发展的根基,这正是人之为人的文化意义所在。

其三,从“东方传统文化”的视角论证了“大地美德”的价值源头。在罗尔斯顿之前,西方思想界的主流认为,人与自然处于“天人二分”的主客体构架中:从认识论的角度讲,人类主体乃自然客体的逻辑起点,自然离不开人类,它只有为主体所建构才有意义;据此,人类主体不仅是对自然的一切认识的出发点,也是判定一切自然物价值的唯一尺度;人完全有理由将自身作为中心,为自然立法并利用自然工具来实现自身利益。这种思潮显然不利于罗尔斯顿确立生态伦理学。于是,他转而将目光投向东方文化,试图在没有主体与客体二元对立的东方传统思维中寻求“大地美德”的源头。罗尔斯顿发现,在中国传统文化中,无论儒家、道家和佛家思想都认同,人类与自然在本源上是融通的,天地万物通过相互依存、相互作用而浑然一体,因此,东方传统文化能在形而上学的意义上为生态伦理学提供“合理性根据”。例如,儒家认为:“天”是万物的终极本源:“乾称父,坤称母;予兹藐焉,乃混然中处。故天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。民吾同胞,物吾与也。”《张载集·正蒙·乾称》这就是说“天”(自然)与“人”是合一的——人和自然之间处于唇齿相依的关系,据此,双方要“亲亲”“仁民”“爱物”,实现和谐共处。道家提出:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”《道德经·第25章》因为“道”乃宇宙的本然之理,它协调、制衡万物之间的关系,使万物各为其所是;而天地万物都循“道”而生,依“道”而行,声息相通,浑然一体;据此,这种学理对自然言,要求自然对人“道法自然”,而对人言,要求人对自然“无为而治”,双方构成互补双赢的格局。在佛家教义中,诸物皆有“佛性”,都是值得被敬爱的个体,而“佛性”会在保护每一存在物自身特殊意义的前提下,协调万物的行为;因此,赋有“佛性”的天下万物是平等的,人类对待自然要“爱物厚生”,慈悲为怀。罗尔斯顿认为,东方的传统文化虽不是严格意义上的科学生态学,却能在词源学意义上支持生态伦理学的观点:“我们发现西方科学与东方经典文化似乎幸运地互补。主张环境保护的生物学家要像道教徒那样保护自然的节奏。如果西方科学家从他们的科学发现中重视了这些循环,那么道教徒从他们的宗教哲学中早就这样做了。”<sup>[9]</sup>

### 三、“大地美德”观点的形成

罗尔斯顿进一步延伸自己的学理逻辑,事实上形成了“大地美德”的观点。这主要包括:

其一,人类是文化的动物,是通过文化实践而确立生态伦理的。这就是说,人类不能仅像利奥波德所说的那样,是自然的产物,在更高的层次上,人是文化的产物,其行为最终取决于文化。罗尔斯顿指出:人类自然基因的最大功劳就在于它进化出了人这样一种赋有主体性的生物,而后者又发展出超越基因的文化。据此,人类不是像其他动物那样,是盲目地被自然决定的,而是通过自觉改造自然的文化实践来认识自然的。罗尔斯顿说:“资源(Resource)一词的前缀‘re-’义为重新,就意味着自然目标可以通过人类劳动(文化实践——引者注)而被重新调整,从而变成有用的东西。这样,只有人类劳动才能赋予自然以价值,价值的形成过程与其说是一种认知,不如说是一种劳动。”<sup>[7]123</sup>如果完全按照这种观点,那么,“自然使我们有一种不满足,从而能更加努力地去创造;它对我们保持一定的距离,在我们寻找到一个问题的答案时,又给我们出一个新的难题,它极其丰富,对它的知识又非轻易可以获得,从而让人只能部分地了解它,而不能了解它的全部。这样,我们就永远是边疆上的拓荒者。能够总是怀有希望地前行,比一劳永逸地到达目的地要好。”<sup>[7]150</sup>依据这种视角,人类也是通过文化的方式确立生态伦理的。人类不像其他生物那样,是在完全“他由”的意义上“体验自然”的,这种“体验”将自然视为纯粹的物化过程(除人类能动性之外)之总和;而与之相反,人在文化的意义体验自然:“哲学走向荒野后,能在那里找到丰富的体验。这体验可以是孤独和宁静,也可以是对自然的敬畏,或对自然的神秘、广阔与美的体验。”而这类体验最终可以归结为对自然之“爱”:“人们走向派生意义上的生态伦理还可能是迫于对他们周围这个世界的恐惧,但他们走向根本意义上的生态伦理只能是出于对自然的‘爱’。”<sup>[7]35</sup>这种爱就像爱人类自己一样:“人类情感使我们能保护超拔于自然的自我,但更使我们适应于那超越我们的自然环境。这些情感是我们赖以生存的手段,但我们也有一部分人是愿意以这些情感作为自己生存的目的的。”<sup>[7]473-474</sup>正因为这种“爱”的体验,使人类能将处理彼此间关系的道德扩大到自然:人类借助科学正确了解生态系统的规律及其与人的唇齿相依关系;据此,道德不会仅限于人类这个物种及其个体的领域,而会扩延至整个自然,这就是人的文化优越于其他动物之处。

其二,人类是文化的动物,因而赋有最高的自然权利与生态义务。人是高于其他生物的文化动物,决定了人的地位高于自然万物。罗尔斯顿坚决反对以辛格为代表的将人与动物权利等同的“动物解放/权利论”。他指出:“权利”这一范畴是伦理学者用来保护人的内在价值的东西,它不指称任何生物学领域内的对应物;即“权利”只服务于文化领域内的主体(现实的人),其功能只是用来保护那些与人格不可分割地联系在一起的价值;据此,辛格等人将“权利”概念扩延至自然界,只是一种比喻而不存在实际运作,因为大自然不是文化领域。依据这种视野,人作为唯一的文化动物,其地位不是“与其他生物平等的”普通成员,而应既是“大地共同体”的公民又是“王”,因为动物仅生存于自然界,人却能了解自然界的底奥;这种优越性也是一种以进化为基础的优越性,它说明:“生态系统既是一个生物系统,也是一个人类处于其顶端的系统。”<sup>[8]73</sup>人类的这种“王”的地位决定了:人既享有最高的自然权利也负有终极关怀的生态义务,人应以生态伦理来治理自然这个“共和国”,并把维护自然整体的完整、和谐与美丽,当作自己的“执政”责任。由此可见,罗尔斯顿尽管与利奥波德一样,都承认“生态中心主义”的“万物皆有内在价值”的命题,但却将它置于一个等级结构的视角,据此,任何自然物的内在价值都须在一个价值流的等级结构中体现并在等级关系中运行,这实质上否定了“万物平等”的原见。这样,罗尔斯顿就将“大地伦理”的基本原则——生态中心主义,逐步移向以人的主体性为标志的“大地美德”。

其三,人类是文化的动物,是依据文化的意境而实行生态伦理的。人类拥有最高的自然权利与生态义务的事实,决定了其生态伦理并非利奥波德所言,是动物式的“生态中心主义”;相反,人类是在主

体性的文化意境中展开生态伦理的。这表现为：人能凭借文化的眼光看到，生态系统是一个自组织、自进化的整体结构，大自然在质底上决定着作为子系统的物种及其个体的命运。因此，当某种局部的生态状况破坏了整体的系统价值时，“大地共同体”便会自发进行调节：使得某些物种据此衰亡，而新物种应运而生，这是自然正常的运转之道，而且它在数十亿年中一直很成功。据此，人应该把这种自然进化规律当作理所当然的东西接受，并依据文化的需要加以遵循，即“我们作为能动的行为者作用于世界，靠的是利用自然规律，而不是摆脱自然规律的制约。”<sup>[7]43</sup>这包括承认自然界的捕食机制、野生动植物“物竞天择”的命运、人自身在自然中的地位等等。例如，人类饲养家禽并以之为食是“遵循自然”的，因为任何哺乳动物都必须以别的动物为食，人类接受大自然赋予自身的生存规律并非不道德的行为；而人类狩猎是“我们完全可以根据生态系统的生命金字塔规律——在那里，具有优势的动物悄悄追踪它的猎物——来理解打猎曾经具有的受人尊重的古老内涵。”<sup>[8]86</sup>但如果人只是为了身穿动物皮毛而显示身份（不是为了生存）去打猎，则是不道德的；人类对不适应自然而濒临死亡的物种，没有救助的义务，但当人类活动破坏了动植物的正常生活境遇而使其濒临灭绝时，人却有保护它们的责任等等。最重要的是，人类对具体自然生物的任何义务都不能超过对整体自然的责任，据此，人类根据科学分析，猎杀繁殖过剩、影响生态系统的正常生存与进化状态的动植物，是生态伦理所允许的，因为它是保护系统价值不可缺少的手段。总之，人类以文化的方式贯彻生态伦理的基本原则是：“人类也是完全可以改造他们的环境的。但这种改造应该是对地球生命系统之美丽、完整和温顺的一种补充，而不应该是对它施暴。我们的改造活动得是合理的，是丰富了地球的生态系统的；我们得能够证明牺牲某些价值是为了更大的价值。”<sup>[7]30-31</sup>

#### 四、结论：“大地伦理”与“大地美德”的合题

综观全文，罗尔斯顿的生态伦理学从整体上看，是从自然价值本体论的角度展开理论路向的，因此从客观性的角度超越式地继承了利奥波德的“大地伦理”学说。但罗尔斯顿强调，我们在肯定自然价值的同时，也不能忽视它的存在有赖于人类的认知与评价。由于人类是文化的动物，因此他是通过文化实践而认知并体验自然的，据此确定了人类具有最高的生态权利与生态义务，并依据文化的尺度实行生态伦理。这就在事实上建构了人类主体性的“大地美德”。在这个意义上，罗尔斯顿学说的本质是“大地伦理”与“大地美德”的合题。

#### 参考文献：

- [1] 奥尔多·利奥波德. 沙乡的沉思[M]. 侯文慧, 译. 北京: 经济科学出版社, 1992: 223.
- [2] 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.
- [3] 李德顺. “价值”与“人的价值”辨析——兼论两种不同的价值思维方式[J]. 天津社会科学, 1994(6): 29-36.
- [4] HOLMES ROLSTON III. Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World[M]. Philadelphia: Temple University Press, 1987.
- [5] 万俊人. 美德伦理的现代意义: 以麦金太尔的美德理论为中心[J]. 社会科学战线, 2008(5): 225-235.
- [6] 休谟. 人性论[M]. 北京: 商务印书馆, 1980: 501.
- [7] 霍尔姆斯·罗尔斯顿. 哲学走向荒野[M]. 刘耳, 叶平, 译. 长春: 吉林人民出版社, 2000.
- [8] HOLMES ROLSTON III. Genes and God: Values and their Origin in Natural and Human History[M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- [9] 霍尔姆斯·罗尔斯顿. 科学伦理学与传统伦理学[M]// 邱仁宗. 国外自然科学哲学问题. 徐兰, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 1991: 269.