



当代西方学术经典译丛

*Umwelt und Entwicklung
Eine sozioethische Orientierung*

环境与发展 一种社会伦理学的考量

[瑞士] 克里斯托弗·司徒博 著

邓安庆 译

 人民出版社

■ 当代西方学术经典译丛

*Umwelt und Entwicklung
Eine sozioethische Orientierung*

环境与发展 一种社会伦理学的考量

[瑞士] 克里斯托弗·司徒博 著

邓安庆 译

● 人民出版社

责任编辑:洪 琼

图书在版编目(CIP)数据

环境与发展——一种社会伦理学的考量/[瑞士]克里斯托弗·司徒博 著,邓安庆 译.

-北京:人民出版社,2008.11

当代西方学术经典译丛

ISBN 978-7-01-007381-1

I. 环… II. ①司…②邓… III. 环境保护-可持续发展-研究
IV. X22

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 153781 号

环境与发展

HUANJING YU FAZHAN

——一种社会伦理学的考量

[瑞士]克里斯托弗·司徒博 著,邓安庆 译

人民出版社 出版发行
(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京龙之冉印务有限公司印刷 新华书店经销

2008 年 11 月第 1 版 2008 年 11 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:28.75

字数:480 千字 印数:0,001-3,000 册

ISBN 978-7-01-007381-1 定价:68.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

中译本导读

一种返本开新的环境伦理学

邓安庆

2008年对于每个中国人而言简直像是经历了一场“大灾难”：年初的南方雪灾让我们亲身体验了气候的异常带来的生活之瘫痪，5月12日的汶川大地震则让我们亲眼目睹了“天崩地裂”的“灾难景象”，而8月初的北京奥运会却又让世人领略了一个（体育）“大国”崛起的惊奇。虽然“金牌第一”确实给我们带来了短暂的喜悦，但说实话它却无法抹去人们心中因飘然而至的瘫痪、废墟和死亡造成的悲苦的阴影！实际上，当奥运的“雄风”归于平静之后，许许多多的人还是要回到现实中来。这一切触目惊心地把经济发展与环境灾难的关系推到了反思者的面前，成为我们不得不面对的重大时代问题。

改革开放的30年也正是中国环境伦理学从起步到发展的30年。在这30年中，中国创造的经济奇迹足以让“中国经验”成为时下诸多知识分子亟待言说的话题，而同样，创建中国的环境伦理学学派也成为一些教授正在努力的目标。^①在目前，这当然至少是一个令人鼓舞的号召，但问题是，中国古代深厚的天人合一的生态智慧早已被市场资本主义的经济逻辑所淹没，我们在清一色别人的概念和思维框架下，何来“中国”环境伦理学的“商标权”和话语权？而且，一个学派的形成往往不是一相情愿的事情，而是水到渠成的结果。所谓“水到渠成”应该至少具备现实和思想的双重条件，即在现实生活中，中国应该有能力 and 实力参与到国际生态环境政策和规约的制定过程中，而不只是像从前那样只能适应和顺从发展中国家制定的东西；而另一方面在思想中，在经历了这30年对西方

^① 2004年10月在南京大学召开了中国第一届国际环境伦理学大会，在此会上，余谋昌教授就提出了建立中国环境伦理学学派的构想。

各种环境哲学伦理学的介绍和引进后,我们要能够以当代的中国经验和远古深厚的中国传统与自然和谐相处的智慧,对各种环境伦理思想进行一种创造性的综合,所谓中国的环境伦理学学派才有可能。

当历史的车轮驶进了21世纪之后,实际上,不仅是中国,而且整个国际环境伦理学界,都在试图对原有的各家各派的思想进行综合创新,以便为人类在新世纪的共同生存开辟出一条可行之道。正是在这种愿望和语境中,有一本我们认为是返本开新的杰作进入了我们的视野,这就是我们翻译的这本司徒博(Christoph Stückelberg,司徒博是他的中文名)教授的《环境与发展——一种社会伦理学的考量》。

1. 翻译此书的必要性

从本书的副标题,我们就可以看出它的综合性构架。因为“社会伦理学”本身就是一种综合性的概念,它一方面指的是与个人伦理、个体伦理学相对的东西,但另一方面我们也不能望文生义地把它限于一种研究“社会的伦理学”。毋宁说,它不是社会性伦理学中的任何一门,而是以社会、制度、共同体、普世为框架,包含经济伦理学、政治伦理学、发展伦理学、神学伦理学等的一个综合性概念,强调的是它的跨学科性和在最广泛的公共生存空间中审核伦理规范的可普适性和可操作性。

当然,在经历了对黑格尔辩证综合的简单化和庸俗化理解之后,人们一般对综合性的思想成果并不抱有多高的期望。西塞罗的名言“我宁愿和柏拉图一起犯错,也不愿和这帮人(毕达哥拉斯信徒)一起正确”,在黑格尔之后的语境中则变成了“我宁可与尼采片面的深刻一起犯错,也不愿与黑格尔的辩证的辩证法一起正确”。但这里无疑存在着对辩证综合的深刻误解。尽管如此,说实话,当译者拿到这本洋洋50万言的巨著时,很长时间都在犹豫,是否值得花费很长时间和巨大精力来翻译一本很可能并非名著之作。因此,我阅读、翻译此书的过程,伴随着我对它是否能够成为“名著”的考量。在这种考量过程中,我首先得出了一个结论,就是不管这本书最终是否能够成为“名著”,但它至少是一本能够满足我国环境伦理学研究之所需的著作。

原因在于,第一,目前我国环境伦理学方面的译著,甚至一般关于应用伦理学的译著,绝大部分都是来自美国,如吴国盛教授主编的《绿色经典文库》(吉林人民出版社出版),共出版了16本,其中除了三本中国人



的著作外,全部是美国学者的著作。欧洲国家的大量环境伦理学著作至今都引进得非常少,即便是美国教授但出身于德国的汉斯·约纳斯的堪称经典的《责任原理》至今也未翻译出版。这说明,我国目前对于环境伦理学的知识和了解是非常片面的。这样很容易让一些人产生错觉,以为应用伦理学(包括环境伦理学)只有一种风格、一种模型,从而不承认它的多样性,把某一种风格和类型绝对化为正宗和正统。在一种片面的知识背景上,在一种不能包容和借鉴其他伦理原则和“道德异乡人”的学者那里,所有应用伦理学的综合创新自然就是一种奢望了。而司徒博教授的这本书,则是典型的欧陆风格,它可以让我们看到,与美国环境伦理学不同的风貌,他是为喜欢多样性、能够善待道德异乡人的人而写的。

第二,我们平时了解的环境伦理学主要是哲学的环境伦理学,但哲学的环境伦理学家,很少没有谁不带有浓厚的宗教背景,而且环境伦理学本身就是一个综合性的学科,既有哲学家,也有环境社会科学家和自然科学家,还有大量的神学家都在探讨环境伦理问题,因此,除了哲学的环境伦理学著作之外,还有大量科学的、神学的环境伦理学著作。如果我们仅仅从哲学的理性出发,无疑就很难理解当代环境伦理学深厚的宗教情怀和他们解决环境问题的独特思路。司徒博教授由于其基督教神学的立足点,在书中不仅专门介绍了科学的环境伦理思想,而且花了大量篇幅,甚至可以说主要篇幅,讨论神学(不仅是基督教,而且也涉及了佛教、伊斯兰教、印度教)的环境伦理思想,这不仅对于丰富我们的学识提供了文本,而且对于我们如何开发我们文化传统中丰富的环境伦理学思想提供了参照。

第三,该书对环境伦理问题史的梳理堪称精到,每一个问题,从1970年开始以来,有哪些人,有哪些著作,有哪些提法,都作了详细介绍。我们可以简单比照一下国内翻译的纳什(Roderick Frazier Nash)的《大自然的权利》一书(它的副标题就是“环境伦理学史”),就可以清楚地看出,纳什主要是围绕论证“大自然的权利”介绍了美国环境主义意识形态的起源(第二章),介绍了美国的“绿色宗教”(第三章)和“绿色哲学”(第四章)以及“解放大自然”(第五章)运动的思想,所以,他首先没有司徒博的这部书全面(因为对美国之外的环境伦理学完全没有涉及);其次,没有司徒博那样详细地梳理问题史,在司徒博的书中不仅列举了绝大部分环境伦理学著作,而且引文基本上是直接从原著引用,因此整部书的注释将近有2000个!

因此,在某种程度上我们可以把司徒博的这本书看做是到1997年为止的环境伦理学的一部“百科全书”,一本词典。就此而言,对于试图创建中国环境伦理学学派的中国学界,这样一本既有知识性又有历史性的著作,无疑是不得不参考的精神养料。

2. 返本开新的表现

当然,该书最终能否成为一本名著,还是要看它是否真正具有了综合创新的思想力度,能在这些杂多的思想素材之上,凝炼出环境伦理学的核心问题,能为解决全球面临的环境危机找到一个应对的典范。否则,它供给我们的越丰富,就越是一堆无思想的“杂多”。我们有理由相信,这种“否则”并不存在。

全书共分6章。

第1章名为“导论”。作为“导论”总是要交代作者自己的出发点,要探索和解决的问题,解决问题的方法以及对基本概念的界定等。司徒博实际上就是按照这个步骤来给我们写这个“导论”的。他的出发点明显地是基督教神学的:“伦理学的出发点不是对生活作正面的塑造,而是对受恩典的生活秘密的惊羨”(德文页码13)。理性主义伦理学恰恰认为“好生活”是由人的理性的正当行为方式(德性、规范)塑造的,而基督教启示我们的却是,我们的生活(包括生命)都是上帝的“恩典”,我们只有首先对生命的秘密感到惊羨和敬畏,对之进行赞美、感恩,然后我们才能珍惜生命和生活,对之进行积极塑造才是有意义的。这种差异,完全属于“信仰”层面的,因此是无法以理性来论证谁是谁非,谁优谁劣的。我们只能尽力去理解它,理解不了的,尽力包容它,包容不了,尽量求同存异,这是包括环境伦理学在内的应用伦理学综合创新的一个基本态度。当然,在这里,司徒博还并不是要以他的基督教神学的出发点区别于理性主义,而是区别于同样有深厚基督教背景的犹太哲学家和伦理学家汉斯·约纳斯,因为后者从其老师海德格尔的“畏”的情绪中借鉴了对生活的“惊恐与颤栗”,所以司徒博认为,我们要以“惊异”开始,但这种“惊异”不是对生存威胁的“惊恐”,不是对生态危机的抱怨,不是对生活感到“颤栗”,而是对受恩典的生活的喜乐和惊羨,它作为人的一种基本能力,出于康德式的对头顶的星空和内心的道德律的那种时新和日增的赞叹与敬畏。

在对上帝所造的这一切的惊叹、赞美和敬畏中,回到生态危机的现实,问题出在哪里?出在现代经济发展的“无度”。“无度”不是指没有尺度或规范,而是指规范和尺度的改变跟不上急剧变化的经济发展的速度:昨天还是被视为越轨的行为,明天就是符合规范的了,好像我们在家睡了一觉,界碑就全部错位了。因此,“无度”指的是现有“尺度”的不断失效,导致无度可循,无法可依,即“失度”状态。这一问题的诊断,导致作者把环境伦理学的核心问题看做是为人类的共同行动寻找尺度。在此问题意识中的环境伦理学也就是追求“适度的伦理”。但是这一问题意识,不是对康德式问题“我该做什么”的回答,因为这是立足于个体的,同时它也不是作为以追求个人幸福为目标的市民德性论,而是立足于人类、自然和上帝之灵共同生存的一种“社会伦理学”的考量方式。

到哪里去寻找尺度?意味着哪种尺度是“适度”的,是“有效的”,是有助于人类与自然共同生存的。麻烦就在这里,实际生活不是没有尺度,而是有太多的尺度,各人有各人的“尺度”,不同的阶层、不同的党派、不同的利益群体都有自己的尺度,但谁的尺度是“适度的”?作者举了三个实例来说明这个问题。对于一个中产阶层的人而言,一年坐5次飞机出国旅游是适度的,那么这个标准对于穷人而言就过度了;对于一个瑞士人适度的石油消耗额,对于中国人就太多了,因为它是世界平均值的4倍。所以,如何认识到适度的尺度,要有一种方法论。

在方法论的部分,作者给我们指出了认识尺度的4个源泉:(《圣经》)启示、理性、经验和共同体。对所有基督徒而言,《圣经》的启示,是一切真理的源泉。在司徒博的解释中,对《圣经》启示的领悟,是基督教参与现实生活的一条基本途径,对于环境伦理问题的解决,启示也是一个基本前提。他特别看重的一个基本启示是,《圣经·创世记》中上帝对人类始祖说的“你们要耕种和看管这个园子”。他把这句话看做是上帝对人类的一个委托,地球、大地、自然,我们赖以生存的家园,是上帝创造的,我们无权去占用它,无权是破坏它,但有“使用权”,有干预自然、改造自然的权利,因为上帝托付人类来“耕种”它。在对这句经文的阐释中,作者想要从人类与上帝对自然生态的不同关系中,确立人的一个正当的地位:人类和自然都是上帝所造,因此是平等的;人有人的权利,自然有自然的权利。但人是上帝托管来“耕种和看管这个园子”的人,因此他对自然又有优先地位。所以,人只有把自己定位于世上的“客人”、“保管员”,才有可能找到自己适度的尺度,而要是还想自现代以来那样成为像上帝一

样的造物主,就会导致毁灭性的失度。这一启示是作者解决环境问题的一个基础。

理性也是认识尺度的一个源泉,但理性也是有限度的,现代以来不断地想克服理性的限度,使理性绝对化为唯一的认识方式,这就是失度的根源。所以,理性要保持对启示的开放,启示要有能力面对理性的批判潜能。理性批判的对象也不能只对准启示,自康德以来,启蒙理性就已经从与启示的斗争转向同自身绝对化的斗争中来了。

经验是理性的基础,当然也是认识尺度的源泉,作者列举了经验对于道德判断的形成具有的6种意义。其中特别引人注目的是,他把经验和经历区别开来,前者是间接的,后者是直接的。这种区别尽管作者没有明说,但实际上就是现代德国哲学中科学经验和生活经验、人文经验之区分的基础。现代哲学把经验仅仅局限于科学经验,而看不到生活直接经历在伦理学上的意义。在这方面,作者合理地看到,道德律的遵循不单是理性自律的事,而且也是经验的事,即与直接经历的怕和爱相关,这是非常重要的。科学导致人类“怕”感的丧失,经济理性导致爱的错位,这都是现代失度的根源和重建适度的基础。

共同体是有共同道德信念的人们的集体生活形式,因此是公共经验和公共行动原则形成的基础。这一基础尤其在教会这一宗教生活形式中确立起来了。经过宗教改革运动的教会,失去了政治上的权威合法性,但获得了作为基督徒相互倾听和自由对话的共同生活形式的意义。在这里,口述的决疑论(narrative Kasuistik)作为一种商谈实践,从具体处境中的决断出发,使达成伦理共识成为可能。商谈伦理学孜孜以求的理想的商谈共同体也许在教会这一形式中看到了某种模型,但是,这里依然有着不可通约性,因为教会中人是通过商谈期盼着上帝的拯救和上帝之国的来临,而商谈伦理学的实践理性则寄希望于人类理性共同体的完善。

因此神学伦理和理性伦理依然有不同的提问方式:对现代理性伦理学而言,是在俗世的各种现实利益的尖锐冲突面前问:“我该做什么”?而对神学伦理则是要问:我是谁?如果得到的答复是,我是一个人,一个为上帝所爱的人,一个生活在同样为上帝所爱的他人与共同世界中的人,那么,我的天职是什么?只有这个问题得到了解答,我该做什么,才能得到合理的解答。所以,神学伦理和理性伦理还是有共契之处,关键就是,一个俗世中的灵性生命和灵性生活是否能得到承认和重视。因此,司徒博在分析了上述4个认识尺度的源泉后,提出了历史中的圣灵问题,它不

是第5个单独的认识源泉,而是贯穿于4个认识源泉之中并使它们最终得以可能的根据和前提。

这正如费希特所说,你有什么样的哲学(伦理学),最终取决于你是什么样的人,因为你是什么样的人,你就有什么样的好生活的理想。但是,费希特的哲学和伦理学完全局限于先验人学的构架,其中没有自然的地位,而作为环境伦理学,如何与自然环境相处,是构建伦理家园的一个核心视域,而自然又是同样为上帝所造、为上帝所爱的一个独立自主的领域,所以,任何单纯人类中心论的道德法则,都不可能适用于自然。这样,从神学视域看,必然就要重视自然科学对于环境伦理学的作用。因为自然科学作为对自然规则的发现和认识,就是对自然之尺度的认识。非常有意思的是,作者分析了生态学(Ökologie)是由 oiko——原意为“家”、房屋^②——加 logos 组成,他直接引用一个定义:“作为自然的家政学(Haushaltslehre)”^③,所以,凡是以 oiko 开头的概念,几乎都有“家”的含义,如 Ökonomie 这个现代经济学概念,在亚里士多德那里我们一般就是把它翻译为“家政学”。现在自然之家、人类之家、上帝之国三者“各自为政”,是导致整个地球家园生态危机的关键,因此司徒博强调,综合创新是解决问题的根本出路。

因为对于一门试图确立适度之尺度的伦理学而言,并非认识尺度的源泉越多越好,“多”意味着冲突,意味着我们必须取舍和决断,意味着必须有更好的方法将它们无冲突地统合起来。为了综合创新,作者提出“学科交叉性是通向整体的步骤”(1.4.4),提出要坚持“方法论的多元主义”(1.4.5)。这正是我们看着此书的理由。最终,作者把他的综合创新的方法归纳为如下6个步骤:(1)确定问题(问题及其问题的冲突在哪里);(2)处境分析(相对于何种处境问题可得到解决);(3)举止抉择(哪些方法是可行的);(4)规范审查(我们应该做什么);(5)作出决断(我们必须做什么,能够做什么);(6)回溯审核(决断确实合适吗?怎样会让人做得更好)。通过这样的步骤,环境伦理学最终是为了解决实践中的问题的,是以实践为旨归的“应用”伦理学。

② 这种词源学的分析在其他著作中也可见到,参阅赫费,O.:《作为现代化之代价的道德——应用伦理学前沿问题研究》,邓安庆、朱根生译,上海世纪出版集团2005年版,第二部分:Öikopoese。

③ Remmert, H.: Ökologie. Ein Lehrbuch, Berlin 1989 (第4版), S. 1.

经过这样的长篇“导论”，接下来的第2章就是讨论“自然中‘自然的’尺度”。虽然其中许多科学观念我们平时也见到过或听说过，如科学中的“整体主义”、“进化伦理学”、“开放系统”、“熵”、“反熵”、“自组织”等，但是如此就相应的科学家及其核心观念与环境的“尺度伦理”联系起来，如此系统地加以探讨，译者还是第一次见到（也许是本人的阅读面所限），这无疑是该书的一个非常重要的亮点。

当然这一亮点还是属于面上的东西，这一章最值得品味的实际上是解决这样一个问题：一种无“自然主义谬误”的“自然的尺度”是如何可能的？自从康德把伦理学与物理学（也即自然科学）对立起来，认为后者是探究自然的因果律，前者则是探究自由的因果律，“自然”（包括“本性”）即便不是伦理学要克服的东西，也是在伦理学之外的东西。从休谟的所谓从“是什么”（is, Ist）推导不出“应该”被摩尔夸大渲染为所谓的对“自然主义谬误”的完全拒斥之后，自然的尺度在伦理学中就没有的立足之地。但对于像环境、生态伦理学、生命伦理学、科学伦理学（包括基因问题、克隆人问题、人工流产问题等），“自然的尺度”是解决和试图解决问题的一个重要的判据，所以，司徒博教授提出，既然自然科学是对自然的内在尺度的认识，自然的法则就应该得到伦理学的认真对待，对自然主义谬误的批判并不能把每一种从存在（是什么）推导出应该的可能性都排除掉。但如何能够既坚持“自然的尺度”同时又能防止“自然主义谬误”，构成一种无“自然主义谬误”的“自然的尺度”，相信对于有心的读者会在书中找到答案。

第3章是讨论伦理学史上的适度德性，对于这一章包括上一章和下一章，德国著名哲学家君特·阿尔特纳说它“尤其让人受益”^④，我对此的理解是，伦理学既是一门寻根之学，寻家之学，也是一门文化传承之学，因为我们总是立足于“现代”而又面对着“未来”建立自己的伦理家园，这样一个新的家园，如果“无根”或者根基不牢，都必然要倒塌。我们当今的种种规范要具有“有效性”，必须有“历史”的文化根基，才是真正能解决当下问题的。因此，伦理学（包括应用伦理学）只有通过“返本”才有可能“开新”。这也许是中德（包括瑞士在内的德语哲学）哲学与英美哲学（伦理学）最大的不同。当我在这样一本作为应用伦理学的著作中，看到作者如此重视伦理学史的研究，确实非常兴奋，它可以改变许多人心目中以

^④ 参见该书“序言”。

为伦理学史在伦理学(特别是应用伦理学)研究中毫无用处的偏见!这一章之所以“尤其让人受益”,不仅是由于作者系统地梳理了从前苏格拉底一直到20世纪西方德性论(当然是以“适度的德性”为主)的演变史(尽管在英美有一批著名伦理学家致力于回归亚里士多德的德性论传统,但我们非常遗憾地看不到他们有多少对德性论传承演变的梳理),而且在阐述中有意地纠正一些通常的误解。如普罗泰哥拉的“人是万物的尺度”,一般人认为这是从人类中心论的立场把人确立为所有存在者的标尺,但作者认为,这是错误的,这句话所要表达的是人的局限性,即人只能把显现给他的存在者确证为存在着的,除此之外是他的认识所不及的,因此从“这里听得见一种谦虚,它源自人的知识的相对性”(第119页)。对于亚里士多德的德性论,实际上也存在着许多误解,比如把它沦落为小市民的德性,把它作为个体主义的个人品德学说,如果是这样,它对解决环境问题就无所是用。作者的返本开新,就是返回到亚里士多德这里,把作为四主德之一的“节制”(sophrosyne)德性,重新从词源学上阐释为“尺度”(metrion, Maß)和保持适度(Maßhalten),把个人品德伦理放在政治伦理的维度上展开,因为人要有德性地生活,离不开共同体,而可见的共同体就是城邦,由明智(实践智慧)引导的伦理上的好生活必须在城邦的完善上达到,所以“个体伦理学需要有对‘政治’的社会伦理的构想力”^⑤。只有通过这样的社会伦理的构想力,把城邦政治伦理扩大为自然、人、神共在的共同体的政治伦理学,全球一致地采取行动,环境问题才有可能得到解决。

第3章对于仅仅熟悉哲学伦理学史的人,还有一个值得关注的方面,就是对神学和基督教伦理学关于适度德性的论述。我们从马克斯·韦伯那里知道了“新教伦理”这个概念,但对于新教伦理的代表人物路德、加尔文和茨温利他们各自的伦理思想并不熟悉,对于新教伦理如何从天主教伦理,如何从《使徒书信》和保罗那里发展出来也不清楚,对于它们如何从清教主义发展到当代的生态神学伦理学也不很了解,而这些在该书中都有纲要式的阐述。

第4章是讨论适度德性在当代神学、神学的环境伦理学、经济伦理

^⑤ 当然,把德性论从个体伦理学的狭隘框架中解放出来,是西方许多伦理学家的一种共同努力的结果,可参阅罗尔斯的《伦理学史》,Tübingen 1991(中文版为上海三联书店)和 Braun, H. -J. (Hg.): Ethische Perspektiven; Wandel der Tugend, Zürich 1989。

学、女性主义的和解放神学的生态伦理学、生态灵性运动、普世基督教运动中的发展,当然还会有哲学的环境伦理学代表人物的思想:比恩巴赫的功利主义,约纳斯的责任伦理,泰勒的敬重一切生命,罗尔斯顿的自然本身的价值,皮希特的尺度之为世界秩序的思想,另外还有生态经济学的思想。这一章最大的看点在于对所有这些思想(其中有各种“中心论”)之初衷、原则、方法和限度的讨论。限于篇幅,在这里就不做一一介绍。

到了第5章,该是阐明作者返本开新之结论的地方了,它以“基督教环境伦理学的尺度纲要”为题,依然分作“如何寻找尺度”和“存在哪些尺度”两部分,各有12条原则或纲要,而每条原则或纲要又分别以神学的口吻和哲学的口吻两种方式来说。因此,在这一章最大的看点就是作者如何综合统一人类中心论(Anthropozentrismus)、神中心论(Theozentrik)和自然中心论(Naturozentrismus)⑥各自的立场,经过诸善权衡,即充分考虑各种不同的处境(境遇)确立价值的优先规则,达到一个如同“共识”般的所谓普遍有效的“适度的尺度”(共同的行动规则)。

要理解他在这一章的思想,我们先要回顾一下他对基本概念的界定。“环境”在这里不是我们一般说的“周围世界”(Umwelt),而是指“共同世界”(Mitwelt)。共同世界在他一般的使用中包含人、自然和神(以精神或灵的方式临在),是最大的共同体,他所谓的环境伦理学,指的就是探究这个共同体共同生存的尺度规则。只有在他的狭义使用中,即作为“非人的共同世界”,才是我们平时所说的自然环境。但即使这种狭义的自然环境,他也是指是由上帝所造的,与人“平等”的受造物。所以,他所谓的“环境伦理学”最贴切的德语表述是 Schöpfungsethik,因为 Schöpfung 既包含了人与自然两大部分,同时又指明了其中人与自然的关系,以及人、

⑥ 在作者看来,环境伦理学的核心问题是要确立适度的尺度,而不是与什么“中心论”斗争,但这种中心论的原则立场需要得到最终的价值平衡,才能形成适度的尺度。因此,综合创新实质上就是在各种中心论的原则立场之间进行权衡。因此,弄清各种中心论的含义是非常重要的。一般地我们把人类中心论同非人类中心论对立起来,人类中心论又有“强的”和“弱的”之分,而非人类中心论总的包含“神中心论”和“自然中心论”。在以神为中心的学说中,也有人认为它和人类中心论有相通之处,或者说实质上还是人类中心论。而自然中心论包含了 Ökozentrismus(生态中心论,译者在此书中把它作为 Physiozentrik 的同义词),Biozentrik(生物中心论)和 Pathozentrik(以同情有感受能力的动物的疾苦为中心,最具代表性的就是彼得·辛格的动物权利学说)。

自然和上帝的关系。

在这种基督教神学的背景框架中,形成了司徒博最有创新意义的伦理形式:客人伦理。“我是谁”这一基督教伦理学的首要问题,得到了我是“世上的一个客人”这一定位。以这种定位来协调人与人、人与自然(包括动植物、有机物和无机物等所有上帝的造物)以及人与上帝的关系,联系到种种处境进行价值权衡形成优先规则,最终就确立了充满内容的尺度规范,即“客人守则”(Gästeordnung)。

之所以说这种“客人伦理”最有创新意义,是因为我们在迄今为止的各种应用伦理学还从未见到过这样一种能够超越人类中心论、自然中心论和神中心论各自诉求而又能把它们涵摄其中的伦理形式。一方面,人作为由上帝创造生命并受上帝托付来“耕种和看管”地球家园的“客人”,被剥夺了对自然的占用权和支配权,“强人类中心论”思想在这里就完全行不通;另一方面人作为“客人”受托于上帝,作为上帝在地球家园的“管家”,又具有了他在自然存在物面前的优先地位,上帝选择人作为他的“肖像”,以人的完善和拯救作为其创世计划的完成,使得各种非人类中心论或反人类中心论的观念必须优先考虑人在其他受造物面前的优势地位。一方面,神作为万能的创世主能主宰人和自然;但另一方面,上帝又必须靠人作为其共同的创世者和管家来完成其创世计划,因此单纯的神中心论在这里也是无力的。一方面,尽管人在自然受造物面前有各种优势地位,但另一方面,人的生活离不开自然受造物,人的完善,人所追求的好生活必须依赖于自然受造物的保存和持续实存。可持续发展,关键是自然资源、自然环境的可持续性,否则人类无法幸存,上帝的创世计划也要失败。总之,人作为客人这一定位,使人敬畏上帝和敬重自然有了基础,使他在世上的责任和义务得到明确,特别是使他对自身的限度在与自然和神的关系有清楚的认识,这样“适度”的德性就得以建立起来。共同世界的幸存,完全取决于“适度”,“适度”才能使人与自然和好,“适度”才能造就俗世中的和谐美好的客人秩序。

当然,这些客人伦理的基本理念,需要在各种相互冲突的价值权衡中,依赖于各种具体处境的决断和决策,最终通过具体的“优先规则”的确定形成尺度规范。价值哲学在环境伦理学中就是这种权衡各种价值以形成优先规则的实践智慧。

第6章的篇幅最短,属于其伦理学6步法的最后的“回溯审查”这一步,即回头想一想上述解决问题的方案是否确实合适,是否有可行的正当

性,是否可以做得更好一些?作者主要从环境意识和环境行为之间的关系,得出了10点思考。在这里对这10点内容无须重复,但非常有意思的是,与一般人总会说自己的伦理学方案如何如何重要,如何能够不可或缺地解决当下的危机与困惑相反,作者坦诚地说:“伦理学对于世界的保存、驾驭全球化发展和世界经济的作用是有限的”,寄希望于伦理学成为技术—经济这架高速飞机的着陆制动器是不现实的!

所以,这一章尽管在篇幅上与上述各章相比小得不成比例,但它恰恰留给了我们无限思想的空间,其中两个问题最值得我们思考:其一,禁止和引诱的关系;其二,世俗伦理学的限度及其不可克服的困境问题。

规范伦理学的“规范”尽管在理论上、甚至在政策上都有有效性和可操作性,但为什么常常还是起不到规范的效果呢?作者从心理学上认为人类有一种偷吃“禁果”的欲望和必然越界的乐趣。上帝说,园子中央那棵树上的果子,你们不能吃,也不许碰!但狡猾的蛇却以它的问题“上帝真的说过你们吃不得吗?”来引诱,上帝说,你们要是吃了那果子就一定会死掉!蛇却说,不会吧,你们怎么会死呢?这种蛇的“引诱”实际上就是人心深处具有的偷吃禁果的欲望,越禁止的东西,人们越想尝试,禁令本身从来都是引起超越它的诱惑!理性主义总以为靠理性制定出种种规范就能规训人的欲望,但一再地遭受着失败,原因就在于人类的这种心理。

这种心理造成了世俗伦理学的自反性。每一种道德主张,不论其规范的有效性如何,最终都在现实中造成了规范的失效。现代伦理学还抱着理性的希望,像康德那样,尽管他知道,有效的道德法则不可能是充满质料内容的,但依赖实践理性的自律,毕竟能够形成一种普遍有效的形式化法则。但是随着对康德形式主义的批判,各种充满质料内容的世俗道德学说,却最终显现出,道德多元主义只能以一种特殊的道德承诺对抗同样特殊的道德诉求,最终谁也无法提供一个充满内容的世俗道德观。现代性的道德事业的确如麦金泰尔等人分析的那样陷入了失败。应用伦理学实际上正是现代道德事业失败之后,以一种更加工具化,更加务实的理性来解决工具理性泛滥导致的整个人类的生存危机的尝试。但各种后现代的应用伦理学方案实际上使得规范的道德内涵越来越少,它们可行和可操作的有效性和正当性,更多地需要依赖法律、政治的手段来作保障,否则,就道德本身的有效性而言,还远不如传统的和现代的道德。这似乎就证明了“哲学没有能力为标准的、充满内容的道德提供一个一般的、俗

世的理性辩护”^⑦。这样的结论,对于神学伦理学家是最爱听的,因为路德的名言:“在没有基督为我们引路的地方,伦理学毫无用处”(第342页)使得基督教伦理学在现代和后现代的道德事业失败中找到了它们在世俗社会中发生作用的契机和力量。确实,我们有理由相信,在世俗伦理学无法为道德确立最终有效基础的地方,神学伦理学以其信仰、灵性的生命力弥补了理性的不足,超越了理性伦理的局限。但是在这个越来越工具化、务实化、多元化和精神虚无化的后现代,神学伦理学究竟是“心灵的鸡汤”还是拯救的工具?我们不得而知。对于我们面前的这本充满基督教神恩话语的著作而言,我相信,许多人是没有译者这种忍耐力能够心平气和地认真对待的,尽管译者充分表达了它的魅力和创造性,充分承认了它对世俗理性伦理学的合理意义。但愿它如作者所期望的,最终经受得起任何理性的批判潜力。

^⑦ [美]H. T. 恩格尔哈特:《生命伦理学基础》(第二版),北京大学出版社2006年版,第4页。

中文版前言

中国的发展是独一无二和叹为观止的：经济的发展速度超过了其他大多数国家，它为自己的人民和整个世界提供了商品和劳务，教育制度备受关注，学术成果几乎涵盖了所有领域。中国的全球政治重要性对所有国家产生了与日俱增的影响。文化传统以及对日常生活、伦理学和社会和谐发展所作出的贡献将被重新发现。

这一快速的发展也付出了代价：贫富差距加大，环境承受着巨大的压力，污水和不洁的空气对人的健康和动物产生了威胁，土壤退化带来了未来农业生产减产的风险，气候变化引发了洪水和风暴。人的生命、财产和基础结构为此付出的代价更是加倍的。

在今天所有的社会中，环境破坏是其中最大的挑战之一。在中国也是如此，环境保护变得更加重要。给我留下深刻印象的是，胡锦涛主席在2007年10月的十七大报告中强调了对环境保护要给予特别的关注。这包含几个维度：环境技术可以（为能源效能诸如太阳能之类的代用能源、农业技术、住宅设施以及新的公共运输系统）作出重大贡献。对保护环境行为的经济奖励、治理环境污染的财政支出和对忽视环境（保护）法的法律惩罚具有同样的重要性。

但是只有当我们的世界观和我们的意识发生变化时，技术的、经济的、科学的和政治的措施才是成功的：什么是作为地球上人类的我们？我们是否可以像独裁者宣称的那样有权剥削和压迫他人以及自然？或者我们是否把自己看做是宇宙万物的一部分，如同地球上卑微的客人那样？这不仅是家庭教育的任务，而且是从教育角度考虑的新的环境课程的任务，更是政治和媒体的重要任务。本书从基督教和哲学的视角发展出了一种有关成为世上客人的人类学。作为中国人、亚洲人和欧洲人，作为美国人和非洲人，作为富人和穷人，作为社会主义者和资本主义者，作为儒