

第一章 从人类中心主义伦理观 到生态伦理观的转变

—— 生态法学的伦理学基础

从人与自然的关系层面观察 人类社会的发展 迄今经历了三个发展阶段 即 农业社会阶段、工业社会阶段和生态化社会阶段。在生态化社会阶段，生态与经济的矛盾已成为社会发展的基本矛盾之一。在生态化社会中，人类面临着严峻的生态危机，导致这一危机的原因是复合的，既有制度层面的原因，也有价值层面的原因。然而，就其本质来说，主要是价值观念问题。环境伦理的历史轨迹表明，每一次环境运动都是对旧价值观的扬弃，作为其成果的表现，是人类道德共同体的范围不断得到扩展。这种伦理变革为立法提供了伦理基础，并最终势必会反映在法律制度中（法律反映价值观念），引发法律生态化的趋势，因为生态化社会需要生态化的法律。

第一节 人类中心主义伦理观是 环境危机的价值根源

从人类中心主义伦理观到可持续发展伦理观的革命是生态法

学的伦理基础。所谓人类中心主义 (Anthropocentric) 是指认为人类是生物圈的中心, 具有内在价值, 是惟一的伦理主体和道德代理人 (moral agency), 其道德地位优越于其他物种的伦理观。这种伦理观认为, 只有人作为理性的存在物而具有内在价值, 其他存在物都无内在价值, 仅具有工具价值, 它们存在于人类伦理关怀和道德共同体的范围之外。

人类中心主义伦理观是在近代的机械论世界观以及牛顿力学和笛卡尔哲学的基础上形成的。由于它片面强调分析方法, 片面强调主、客二分, 片面强调人与自然的分离和对立, 极力倡导人类征服自然、主宰自然, 无视自然界其他生命的存在价值, 一切均以人为中心, 把人类的发展建立在对自然资源的掠夺性的开发和利用基础上 这种价值观具有明显的‘反自然’性质 它已将人与自然的关系引入了绝境。

狭隘的人类中心论哲学就是这种思想的典型代表。亚里士多德认为, 大自然是为了人类而创造的。他指出, 植物的存在是为了给动物提供食物, 而动物的存在是为了给人提供食物, 大自然不可能毫无目的地创造任何事物, 因此, 所有的动物都是大自然为了人类而创造的。^① 这种目的论哲学显然是幼稚和荒谬的。笛卡尔的二元论哲学也为这种观点提供了理论依据。笛卡尔认为, 伦理学与‘人——自然关系’无关。笛卡尔认为 动物不应获得道德关怀。因为, 动物是无感觉无理性的机器。它们像钟表那样运动, 感觉不到痛苦。由于动物没有心灵, 动物不可能受到伤害。动物只是一架自动机, 其行为完全可以用机械原理来加以解释。笛卡尔坚信, 人类是‘大自然的主人和拥有者’。^② 康德也认为 动物不是理性存

^② 参见杨通进:《走向深层的环保》,四川人民出版社 2000年版,第44、53页。

在物 因而把它们当做工具来使用是恰当的。就动物而言 我们没有直接的义务，我们对动物的义务只是对人的间接义务。^①

以上这些学说都认为，作为理性存在物的人类具有内在价值和目的，大自然是为了人类的目的而存在的，其他生物无内在价值 它们不能成为道德共同体的成员 人类对自然环境不负有道德义务。

但是 达尔文的进化论通过把人放回大自然中 摧毁了人的自负。达尔文在加拉帕格斯岛考察后 得出这样的结论：“高傲自大的人类以为 他自己是一件伟大的作品 值得上帝给予关照。我相信，把人视为从动物进化而来的存在物，这是更为谦虚和真实的。”^② 他认为，“在精神能力方面 人与高等哺乳动物并不存在实质性的差别”。^③

达尔文指出 随着时间的流逝 人们逐渐地扩展其道德共同体的范围 使之包括“较小的部落”然后是“较大的共同体”最终包括“国家”和“民族”。他们还逐渐扩大这个范围 使之包括“白痴、残疾人和社会中其他无用的成员”并最终实现“对所有生物的无私的爱”。达尔文认为 随着道德的进化 所有“有感觉的存在物”都将包括到道德共同体中来。

西方国家一些思想家开始探寻现代生态危机的价值根源。著名历史学家汤因比认为，近代科学的发展以及人们关于人与自然和谐共存的传统价值观念的丧失，是导致现代生态危机的重要根源。他认为 从生态伦理的意义上看 近代的机械论世界观以及以这种世界观为基础的近代科技革命，共同促成了近现代人类对自

^{①④} 参见杨通进：《走向深层的环保》 四川人民出版社 2000年版 第 54、50、52 页。

参见 美 纳什：《大自然的权利》 杨通进译 青岛出版社 1999 年版 第 50 页。

然的掠夺。

诚然，现代技术文明对人类抵御自然灾害至关重要，但是，科学技术的发展本身就是一柄双刃剑。当代人类面临的生态危机恰恰就是近现代科学技术的发展所产生的负面影响。正如池田大作所指出：“在现代，灭绝人类生存的不是天灾，而是人灾，这已经是昭然的事实。”^①他不赞成一些科学家所主张的“在科学的进一步发达后，现在的灾害都是可以防止的”观点，^②他认为：“要通过科学的进一步发展来消除公害和由人类行为引起的灾害，这恐怕是过于相信科学的力量了。这样做反倒会使人们偏离变革人类伦理这一现代最紧迫的根本课题。”^③汤因比也指出：“要对付力量——指科技力量——作者注 所带来的邪恶结果，需要的不是智力行为，而是伦理行为。但是，科学对伦理来说，属于中立的一种智力工作。所以，科学不断发达究竟会带来怎样的结果，若用伦理上的善恶的概念来说，就在于科学是被善用还是被恶用。科学所造成的各种恶果，不能用科学本身来根治。”^④我们必须摒弃人类这个集体性的自我中心主义的假想，避免把科学用于满足人类的贪欲。这就需要科学家及所有现代人，无论如何要从自己生命的内部改变对待自然的态度。

西方国家在生态运动的巨大影响下，从 20 世纪 60 年代起，基督教开始了“绿色化”(greening)的过程，出现了生态神学。提出了一些革命性的观点。生态神学家理查德·巴尔(R. A. Baer, Jr.)认为，世界属于上帝，而不属于人类。上帝是地球上的最高权威，因此，他所创造的这个世界的任何成员都不能“支配其他成员的命

^④ [日]池田大作[英]阿·汤因比著：《展望 21 世纪——汤因比与池田大作对话录》 荀春生等译 国际文化出版公司 1999 年 6 月第二版 第 36、37、37、37 页。

运”。^①自然是上帝所创造的，因而也具有神圣性。所有的造物都是上帝的荣耀的显现，是上帝的荣光和伟大的见证。因此，对上帝而言，自然中的所有事物都具有内在价值，它们都是由上帝创造这一事实本身就赋予了它们某种权利，这种权利是人类必须予以尊重的。保尔·闪特米尔（P. Santmire）认为：“在上帝的眼中，大自然拥有它自己的价值，拥有其生存和发展的权利”。^②他还用犹太—基督教的上帝之国（Kingdom of God）的这一古老观念来支持其伦理范围的扩展。他们认为自然和人类都是上帝之国的共同公民，它们都享有某些不可让渡的、由上帝恩准的权利。因此，人类虽然有权治理甚至利用自然，但人类在这样做时必须充分认识到作为上帝之国组成部分的自然的内在价值。持托管（stewardship）理论的生态神学家还对基督教的信条作出重新解释。认为创世纪第一章第 28 节所说的“治理”（domination）并不意味着专制，而是委托管理。上帝把第一个人安置在伊甸园中，叫他“耕种它，看守它”。^③这是一条保护大自然的指令，而不是掠夺大自然的许可令。

20 世纪 30 年代，一位名叫名华尔特·罗德米尔克（W. C. Lowdermilk）的林务员和水文学家曾用托管理论来证明开展资源保护运动的合理性。1939 年 6 月，罗德米尔克对耶路撒冷电台发表了一次题为“第十一条诫律”的演讲。他推论说，上帝如果能预见几个世纪以来人类目光短浅的林业和工业会给他的造物带来如此严重的破坏，他肯定会在十诫后面再增加一诫。罗德米尔克所建议的这个新诫律的内容是：

“第十一：你要作为一个诚实的托管者接管这个神圣的地球，世世代代都要保护它的资源和活力。你应护卫土地，使土地免遭

^③ [美] 纳什：《大自然的权利》杨通进译，青岛出版社 1999 年出版，第 120、124—125、115—116 页。

侵蚀 护卫生命之水 使之永不干涸 护卫森林 使之免遭毁坏 护卫山岳，使之免遭牧群的践踏。这样，你的后代才能永远丰衣足食。如果对土地的管理失败了，那么，肥沃的土地将变得荒芜贫瘠，沟壑纵横，你的后代将减少并生活在贫困中，或从地球上消失。”

有的生态神学家认为 人类作为上帝财富的诚实托管人 应当避免那种傲慢的人类中心主义式的统治，不能把大自然仅仅看成是一个具有工具价值的实用客体。相反，人类应当把环境设想为某个主人的家园，而把人设想为一位客人。地球“不是人类的财产”人类不过是租用了一个被称为自然的公寓，上帝才是这座公寓的主人；上帝希望人类在使用他的创造物时要遵守基本的“礼仪原则”人类并不拥有征服和掠夺那最终不属于他的事物的绝对自由。^②

有的生态神学家还试图提出超越“人际公正”而追求“种际公正”。^③认为人类的消费应当限制在一定的范围内，既能满足人类的基本需要，又尊重非人类存在物栖息和延续的权利。生态神学家对基督教教义的新注解，表明他们正试图超越传统基督教的观念，使基督教生态化，以顺应当代生态运动的潮流。

在基督教生态化的过程中 比较有影响的事件是教皇约翰·保罗二世的声明。1989年12月5日 教皇约翰·保罗二世向世界宣读了一份“上帝需要和平 世上万事都需要和平”的文件 表明了教会生态运动的态度。文件指出：“世界和平不仅受到地区冲突和人类与自然界之间不公正待遇的威胁，而且也受到对自然界的不可

^③ 转引自杨通进：《走向深层的环保》，四川人民出版社 2000年版 第23、51页。

^② [美] 纳什：《大自然的权利》 杨通进译 青岛出版社 1999年版 第122页。

尊重自然资源的过度开发和生活质量迅速恶化的威胁 每个人都要对生态危机负责。'全球生态危机正说明由于人类的'贪婪和自私 个人和集体已经破坏了世界原来的秩序'。①

第二节 从人类中心论到生态中心论(道德共同体范围从人扩展至自然)

人类中心论认为,人是惟一的道德代理人,也是惟一的道德主体;只有人才有资格获得道德关怀。人是惟一具有内在价值的存在物,其他存在物都只具有工具价值;大自然没有内在价值和权利,大自然的价值只是人的情感投射的产物。这被当代环境主义者批评为人类沙文主义和物种歧视主义(Speciesism)。环境伦理学创始人罗尔斯顿称其为'主体癖'(subjective bias)。从历史的角度看,道德进步的过程同时也是一个道德共同体范围不断拓展的过程。在原始社会,人们只关心本部落的成员。在奴隶社会,奴隶不具有道德上的人格;直到十八九世纪,白人还认为黑人不具有道德权利。但是,人类进入 20 世纪以来,道德共同体的范围已扩展到人类的所有成员,而不论其年龄、性别、种族、民族、智力和健康状况。正如有的学者所指出:“那种把道德关怀的范围固定在人类这一物种的界限内的作法,肯定是缺乏历史眼光的。理性、道德自律能力和自我意识也许是获得道德权利的充分条件,但不是获得道德关怀的必要条件。许多不具备这些特征的人(如白痴)和组织(公司、社团、国家、联盟)同样也拥有权利。尽管

菲利普·沙别科夫:《滚滚绿色浪潮》中国环境科学出版社 1997年版 第 108—109 页。

他 / 它们不能亲自捍卫其权利或用语言来表达其要求。对于这些权利主体 我们通常是指定或选定一个代理人来捍卫他 / 它们的正当权利。我们为什么不能把这种 ‘代理权利’ 的做法推广到非人类存在物上去 并承担其维护它们的道德权益的 ‘道德代理人’ 的使命呢？”

自然保存主义者 (preservationist) 的代表约翰·缪尔 (John Muir) 在美国南北战争时第一次提出大自然拥有权利的思想。他认为, “大自然也是那个人属于其中的、由上帝创造的共同体的一部分。”^② 大自然创造出动物和植物的目的, 首先是为了这些动植物本身的幸福, 而不可能是为了一个存在物的幸福而创造出其他动植物。我们尚未发现任何证据可以证明, 任何一个动物不是为了它自己 而是为了其他动物被创造出来的。因此 动物具有天赋权利。他甚至宣称: “如果在野兽与高贵的人类之间发生了一场种族战争 那么 我很可能会支持动物。”^③ 缪尔还在很多场合使用过 “动物的权利” 一词。^④ 他批评人类的狭隘和对其他存在物的权利的无知。主张人是自然共同体的成员, 不应高估自己作为一个伟大的创造物整体的渺小部分的价值。

20 世纪 70 年代以后 由于全球性生态危机的日益加剧 人类中心主义被认为是导致这一危机的罪魁祸首。以动物权利 / 解放论 (Animal Liberation/Right Theory)、生物中心论 (Biocentrism)、生态中心论 (Ecocentrism) 和深层生态学 (Deep Ecology) 筹为代表的非人类中心主义 (Anti-Anthropocentric) 伦理学对人类中心主义进行了猛烈的抨击 作为这些运动的成果 权利主体和道德共同体的范围从

转引自杨通进:《走向深层的环保》,四川人民出版社 2000 年版,第 63—64 页。

[美] 纳什:《大自然的权利》 杨通进译 青岛出版社 1999 年版 第 46 页。

人类扩展到动物、再从动物扩展到植物和所有生命共同体，进而扩展至大地、岩石、河流乃至整个生态系统。

一、动物解放 / 权利论 **Animal Liberation/Right Theory** 把道德关怀和权利主体的范围由人扩展至动物

人类由动物进化而来。但是，在有文字记载的绝大部分时间里我们却把动物置于道德关怀的范围之外，拒绝承认动物拥有的权利。我们常常忽略大部分动物特别是高等动物具有意识，能够感受痛苦和快乐这一事实。相反，人类为了娱乐而残害动物的暴行由来已久，在罗马帝国时代曾达到登峰造极的地步。罗马贵族把观赏奴隶和动物遭受屠杀视为正常的娱乐活动。这种习俗延续了好几个世纪，几乎从未遭到人们的抗议。直到公元 4 世纪初，随着基督教被宣布了东罗马帝国的国教以后，这种暴行才逐渐地消失。因为根据基督教的教义，为了娱乐而让人与动物搏斗或驱使动物相互厮杀，是亵渎上帝的行为，与基督徒的身分不相符。但是，若为了人的利益或福利而伤害动物的行为仍然不受道德约束。到了近代，由于自然科学的发展，对动物进行活体解剖风气的兴起，新的痛苦命运又一次降临到动物身上。

关于活体解剖是否合乎道德问题的激烈争论，促使了以仁慈对待动物为宗旨的仁慈主义 **humanism** 运动的产生。仁慈主义者倡导要仁慈地对待动物，避免或减少动物所遭受的不必要的痛苦。仁慈主义运动得到了一些思想家的支持。如洛克 (J. Locke) 于 1693 年在《关于教育的几点思考》一文中指出，动物能够感受痛苦，能被伤害。毫无疑问，对动物的这种伤害在道德上也是错误的。不过，洛克认为，这种错误不是源于动物的天赋权利，而是源于对动物的残忍给人带来的影响。他认为：“那些在低等动物的痛苦和毁灭中寻求乐趣的人……将会对他们自己的同胞也缺乏怜悯”

心或仁爱心。^① 这种认为残酷对待动物有害于人的观点与当代那种相信残酷对待动物是侵犯了动物的权利的观点，其伦理坐标是完全不同的。前者是人类中心主义的生态伦理，后者是非人类中心主义的价值观。

边沁 (J. Benthan) 于 1789 年在其《道德与立法原理导论》一书中指出：“痛苦是恶，快乐是善。因此，一个行动的正确或错误取决于它所引起的快乐或痛苦的程度”。^② 他认为，动物具有免遭无端折磨的权利。他要求结束对动物的残酷行为。他预言：“总有一天，其他动物也会获得这些除非遭专制之手剥夺、否则绝不放弃的权利。”

仁慈主义运动促成了第一批动物保护法的出现。1822 年英国议会通过了“禁止虐待家畜法案（马丁法案）”这是动物保护运动史上的一座里程碑，这部法律的通过在世界历史中把仁慈主义运动推向一个新纪元。1876 年英国通过了《禁止残酷对待动物法》。法国于 1850 年也通过了反对虐待动物的《格拉蒙法案》。美国于 1866 年通过了《禁止残酷对待动物法》。到 20 世纪六七十年代，动物保护的国内立法速度呈加快趋势，并产生了一批动物保护的公约。这些立法意味着把伦理学从人际范围扩展到人与动物的关系领域，从法律上承认动物具有某些权利，把权利主体从人扩展至动物。

如果说边沁、马丁等的思想开启了英国扩展伦理共同体的思想先河，那么这种思想则于 19 世纪在亨利·塞尔特 H. S. Salt 那里达到了顶峰。塞尔特于 1892 年出版的《动物权利与社会进步》一书，是论述动物权利的杰作，并且继续影响着美国的环境保护思

[美] 纳什：《大自然的权利》 杨通进译 青岛出版社 1999 年版，第 20、25、25 页。

想。塞尔特提出：“如果人类拥有生存权和自由权 那么动物也拥有。二者的权利都来自天赋权利 就动物而言 来自动物法。”^①他认为 在英国人和美国人的态度中 缺乏一种与非人类存在物的“真正亲质感”。^②道德共同体的范围需要扩展。塞尔特指出：“如果我们准备公正地对待低等种属（即动物）我们就必须抛弃那种认为在它们和人类之间存在着一条‘巨大鸿沟’的过时观念 必须认识到那个把宇宙大家庭中所有生物都联系在一起的人道契约。”^③塞尔特坚信，对非人类存在物的不公正普遍存在的社会弊端的一部分。这种不公正是由于人类的伦理水准低下，因而需要在全社会进行仁慈行为的教育。一旦教育改变了社会的道德观念 那么法律也会发生变化 因为“立法不过是对社会的道德观念的记录和认可 它取决于 而非决定 道德观念的发展”。^④

塞尔特对于权利主体范围的这种扩展坚信不疑，并指出了废奴主义和仁慈主义的相似之处。他写道：“被严加看管的家畜的现状在许多方面都类似于一百年前黑奴的状况。”^⑤二者“都经受着被排除在仁慈恩泽范围之外的痛苦”，^⑥都体验到了“对他们的社会权利的有意的顽固拒绝”。^⑦很明显 塞尔特希望 那种在 19 世纪使殖民者获得解放、使奴隶获得自由的道德进步能继续朝着动物解放的方向发展。1935 年 在总结他一生的工作时 塞尔特表达了这样的愿望：“未来的宗教将信奉一种万物一家的教义，一种关于人类与准人类之间的关系的宪章。”^⑧

虽然塞尔特的著作在 19 世纪 90 年代影响不大 但他弹奏的音符却得到了后来的动物权利和环境保护的支持者的回应。像彼得·辛格 P. Singer 的《动物解放》和汤姆·雷根 Tom Regan 的《为

② ①⑥⑦⑧ [美] 纳什：《大自然的权利》 杨通进译 青岛出版社 1999 年版 第 31、31、31、31、31、31、31、32—35 页。

动物权利辩护》这类著作都是直接以塞尔特的观点为依据的。在英国的仁慈主义者约翰·劳伦斯呼吁关注“兽类的权利”后的一个世纪，美国学者爱德华·培生·伊文斯（E. P. Evans）预言：“总有一天，我们的子孙终将明白，和人一样，动物也有着不可剥夺的权利”。^①他在《人与兽类的伦理关系》一文中提出要纠正心理学和伦理学的“人类中心论预设”就像在过去几个世纪中人们对天文学中的以及最近对生物学中的人类中心论预设所作的纠正一样。^②

20世纪70年代后期和80年代初开始，动物保护运动出现了新的动向，即动物解放运动或动物权利运动。动物解放运动的代表人物辛格认为，一切物种均为平等，主张应将人类平等所依据的伦理原则推广和应用到动物身上，同等地关心每一个存在物的利益，并指出感知能力（即感受痛苦或经验快意之能力）是关怀动物利益的唯一的可靠界线。他反对那种用智力或者理性来划分的专断做法，认为如果一个存在物能够感受苦乐，那么拒绝关怀它就没有伦理上的合理性。辛格还指出了种族主义、性别歧视主义与物种歧视主义的相似性，它们都违反了平等原则。他在《动物解放》一书中写道：“种族主义在自己种族的利益与其他种族的利益冲突时，看重自己种族成员的利益，结果违反了平等之原则。性别歧视者偏袒自己的性别利益，违反了平等之原则。同样地，物种主义容许自己物种的利益优先于其他物种成员的利益。在这三种情况里，我们看到的模式是一样的。”^③动物权利论的代表人物雷根认为，动物拥有值得我们予以尊重的天赋价值。动物身上的这种天

[美] 纳什：《大自然的权利》 杨通进译 青岛出版社 1999年版 第65、60页。

[英] 彼得·辛格：《动物解放》 孟祥森、钱永祥译 光明日报出版社 1999年版，第12页。

赋价值赋予了它们一种道德权利，即免遭不应遭受的痛苦的权利。^①

动物解放 / 权利论提倡动物具有免遭不应遭受的痛苦，主张平等地关心所有动物的利益，反对人类中心主义和物种歧视主义，这无疑在客观上促进了生态保护运动，也促进了生态伦理的发展和人类的道德进步。印度圣雄甘地认为，一个国家的道德是否进步，可以从其对动物的态度中看出。但是，动物解放 / 权利论只关心动物个体的福祉和利益，这不仅与生态科学所揭示的生物共同体或生态系统的稳定与和谐的思维方式不协调，而且动物解放 / 权利论否定物种、植物、生态系统拥有道德地位和生存权利，这是重大缺陷。

二、生物中心论把道德共同体和权利主体的范围扩展至所有存在物

阿尔伯特·施韦泽（Albert Schweitzer）是生物中心论（Biocentrism）伦理学的创始人。他提出了敬畏生命的伦理观。施韦泽使用的“敬畏”一词的德文实际上是 *Ehrfurcht*，这个词表示的是在面对一种巨大而神秘的力量时所产生的敬畏或谦卑意识。施韦泽明确指出，他所敬畏的生命绝不仅仅是人的生命。他认为，“到目前为止的所有伦理学的最大缺陷，就是它们相信，它们只须处理人与人的关系”。^② 在他看来，“一个人只有当他把植物和动物的生命看得与人的生命同样神圣的时候，他才是有道德的”。^③ 施韦泽还明显地把伦理学的范围扩展到了所有的存在物。他提出：有道德的人“不打碎阳光下的冰晶，不摘树上的绿叶，不折断花枝，走

参见杨通进：《走向深层的环保》，四川人民出版社 2000 年版 第 91 页。

[美] 纳什：《大自然的权利》 杨通进译 青岛出版社 1999 年版 第 73 页。

路时小心谨慎以免踩死昆虫。”

施韦泽相信道德进化的可能性。他指出“有思想的人必须把道德体系的应用范围从最狭小的家庭圈子首先扩展到家族，其次是部落、最后是全人类”。^②这还仅仅是扩展道德范围的开始。“根据万物都加入了共同的大自然大家庭……这一宇宙理想，人们必须承认人类与其他造物亲如一家。”^③施韦泽深知要实现把伦理学扩展和应用于新的存在物这样一场如此根本性的观念革命，绝非易事。但是观念变革的历史给他提供了希望：“曾几何时人们认为下述观念是愚蠢的，黑人也是真正的人，必须获得人道的待遇。这一曾被认为是愚蠢的观念，现在已成为一条真理。”^④1923年施韦泽以同样的方式预言伦理学的范围还将进一步扩展：“今天在人们看来，下述主张有些夸大其词：一种合理的伦理体系要求人们一视同仁地关心所有生命（包括最低级的生命），但总有一天人们会感到奇怪，人类竟然要花如此长的时间才认识到这一点：对生命的无谓伤害与道德格格不入。”^⑤

生物中心论伦理学认为非人类生命、非生命物质和生物共同体拥有人类应当予以尊重的权利，把所有生命当做道德关怀的对象，主张物种平等主义，避免了以往生态伦理中的生物等级观念和物种歧视主义，为所有生命的平等道德地位提供了一种证明，从而实现了对人类中心论伦理观的超越。但是，生物中心论所关心的仍然是个体，它坚持的是个体主义（individualistic）的伦理学方法。现代生态学已揭示出生物之间是相互联系、相互依存的，由生物和无生物组成的生态系统也是真实的存在；生态系统有其自身的，不依赖于有机个体的运行规律。生态学把生命共同体当做一个独

② ⑤ [美]纳什：《大自然的权利》杨通进译 青岛出版社 1999年版 第73、74、74—75、75、75页。

立的整体，而非有机个体的简单叠加。生物中心论的这种个体主义的伦理观是其重大不足之处。

三、生态中心论把人类道德关怀和权利主体的范围从所有存在物扩展至整个生态系统

生态中心论认为，生态伦理学必须把道德客体的范围扩展至生态系统、自然过程以及其他自然存在物。因此，与以往的环境伦理观不同，生态中心论更加关注生态共同体而非有机个体。它是一种整体主义（holistic）的而非个体主义的伦理学。持此种观点的主要代表人物有利奥波德、纳斯等人。

奥尔多·利奥波德（Aldo Leopold）是土地伦理学的创始人。他于1933年发表《资源保护伦理》一文，提出了伦理进化的思想。利奥波德指出了奴隶制与对土地的绝对占有制之间的相似之处。奴隶制已遭到挑战并已被废除这一事实，鼓励他去挑战那种主张占有大自然的观念。他在《沙乡年鉴》的“土地伦理”一节中提到了“尊严的俄底修斯从特洛伊战争中返回家园时，他在一根绳子上绞死了一打女奴”的故事。^①利奥波德解释说，在俄底修斯时代的希腊，女奴只不过是一种财产，而财产的处置只是一个划不划算的问题，并不存在正确与否的问题。俄底修斯的女奴处于他所属的伦理共同体之外。^②利奥波德指出，随着时间的推移，伦理的范围开始扩展了。随着奴隶制的废除，奴隶也成为伦理关怀的对象。利奥波德指出：“最初的伦理观念是处理人与人之间的关系的，‘摩西十诫’就是一例。后来所增添的内容则是处理个人和社会的关系的。圣经中的金科玉律、金规则——作者注，力图使个人与社会取得一

[美]奥尔多·利奥波德：《沙乡年鉴》侯文蕙译，吉林人民出版社，1997年版，第191页。

致民主则试图使社会组织与个人协调起来。’^①但是利奥波德继而指出：“迄今还没有一种处理人与土地，以及人与在土地上生长的动物和植物之间的伦理观。土地，就如同俄底修斯的女奴一样，只是一种财富。人和土地之间的关系仍然是以经济为基础的，人们只需要特权，而无需尽任何义务。’^②文明的进步还许可“对地球的奴役”。土地伦理学的任务就是扩展道德共同体的界线使之包括土壤、水、植物和动物，或者由它们组成的整体：土地，并把人的角色从土地共同体的征服者改变成其平等的一员和公民。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。^③

在《沙乡年鉴》中，利奥波德提出了生物权利的思想。他肯定了动植物及其他生物有“生存下去的权利”，^④他关注人之外的生命形式与生命共同体或生态系统的内在权利，认为那些与人共享地球的生命形式有权生存下去。但他并不认为每一个生物都拥有“神圣不可侵犯的权利”。^⑤土地伦理学把生命共同体的完整、稳定和美丽视为最高的善。利奥波德认为，一项使用土地的决策，只有当它有助于维护生命共同体的完整、稳定和美丽时，它才是正确的；反之，它就是错误的。利奥波德认为，物种在生态系统中所发挥的功能类似于机器的部件。他提出要“像一座山一样思考”，^⑥即从整体主义和非人类中心论的角度来考虑问题。

生态中心论的另一代表人物是阿恩·纳斯(Arne Naess)。他是深层生态学(Deep Ecology)的创始人。纳斯于1972年的一次演讲中首次提出了深层生态学理论，并在次年用英文发表了该文，论文

② ⑥ [美] 奥尔多·利奥波德：《沙乡年鉴》 侯文蕙译 吉林人民出版社 1997年版 第192、192—193、194、121页。

⑤ 杨通进：《走向深层的环保》四川人民出版社 2000年版 第163页。

题目为《肤浅的生态运动与深层长远的生态运动：一个总结》 纳斯还在其他很多文献中阐述了他的观点。

深层生态学概念是相对于“浅层生态学”(Shallow Ecology)而言的。两者的根本区别在于：“浅层生态学”的信条是“自然界的多样性作为一种资源是有价值的”^①与之相反，深层生态学的口号是“自然界的多样性具有自身的内在价值”，把价值等同于人类的价值表现了一种物种的偏见”^②。深层生态学主张“生物圈平等原则”反对“物种歧视主义”和“人类沙文主义”。^③与“浅层生态学”相比，深层生态学运动主要表现在以下几个方面：首先，前者在人与自然关系上，坚持二元论的观点，其基本点在于“人类主宰自然”^④；后者则持生态系统中任何事物相互联系的整体主义思想，其基本点是“人与自然的和谐共存”^⑤。其次，前者认为大自然物种、生物只具有工具价值，无内在价值。后者主张自然界中的一切事物都具有内在价值，生物物种之间权利平等。再次，前者解决生态危机的方案是技术主义的，试图在不触动人类的价值理念、生产方式与消费模式、社会政治和经济结构的前提下，单纯依靠技术进步的方式来解决当前的生态危机。后者则主张人类面临的生态危机，本质上是文化和价值层面的危机，其根源在于我们陈旧的价值理念、行为模式、社会政治、经济和文化机制方面的缺陷。人类必须确立保证人与自然环境和谐相处的新的文化价值观念、消费模式、生活方式和社会政治机制，才能从根本上克服生态危机。^⑥

纳斯指出，人类自我意识的觉醒，经历了从本能的自我(ego)到社会的自我(self)，再从社会的自我到形而上的“大自我(Self)

^⑥ 王正平：《深生态学：一种新的环境价值理念》载于《新华文摘》2001年第4期第180页。