

從價值到規範——論非人類中心主義 環境倫理學的一個論證問題

羅亞玲*

摘 要

本文基於價值概念的一般理解尤其是價值的人類相關性，分別考察一些主張痛苦中心主義和生物中心主義的學者對個體非人類存在物的固有價值或內在價值的論述以及羅爾斯頓對生態系統的系統價值的論述，指出非人類中心主義環境倫理學試圖通過論證非人類存在物的「絕對的」或「客觀的」非工具價值來論證人類保護非人類存在物的直接道德義務的論證策略沒有亦不可能成功。

關鍵詞：環境倫理學，非人類中心主義，價值，規範，固有價值，內在價值，系統價值

* 上海復旦大學哲學學院講師，德國柏林自由大學哲學博士
投稿日期：2008年9月25日；接受刊登日期：2008年12月15日；回覆論文日期：2009年1月6日

一、前言

((1))隨著全球環境問題的日益嚴重，倫理學開始對環境問題和環境保護的道德義務進行反思。幾十年來，主張將非人類存在物吸納為道德共同體的成員的非人類中心主義環境倫理學可以說是其中一面鮮明的旗幟。本文無意於對非人類中心主義環境倫理學作直接的肯定或否定評判，也無意於對其進行全面的考察，而試圖聚焦於非人類中心主義環境倫理學的一個主要的論證策略，通過論證非人類存在物——不管其具體指的是哪些非人類存在物——的非工具性的價值，即不依賴於人們的主觀判斷的「客觀的」或「絕對的」價值，從而論證人類對非人類存在物的直接的道德保護義務，即為了非人類存在物本身的目的而是不出於人類的利益考量而保護非人類存在物的道德義務。

((2))這是非人類中心主義環境倫理學的一個非常普遍的論證策略。主張非人類中心主義的環境倫理學家經常使用諸如「內在價值」(intrinsic Wert)或「固有價值」(inhärenter Wert)的概念。他們把「內在價值」和「固有價值」這兩個概念當作同義概念，只是有些學者根據自己的表達習慣只採用其中的一個概念(比如美國學者湯姆-雷根(Tom Regan)只用「固有價值」(inhärenter Wert)的說法)，¹大部分學者同時使用這兩個概念，用它們相互解釋，比如深層生態學的主要代表人物納斯(Arne Naess)和保羅-W-泰勒(Paul W. Taylor)。²此外，羅爾斯頓(Rolston)用「系統價值」(systematischer Wert)的概念指稱整個生態系統的價值，這一概念雖然不同於「內在價值」或「固有價值」的概念，但它用以強調生態系統的非工具價值，所包含的論證策略其實與後者相同。

((3))但我們也不難看到，在相同的論證策略乃至相同的概念之下不同的倫理學家得出的結論並不相同。眾所周知，非人類中心主義環境倫理學只是一個籠統的說法，它包含了不同的立場。根據對可吸納為道德共同體

¹ 可參考Regan, Tom (1985): *Wie man Recht für Tiere begründet*, in: Krebs (Hg.) , *Naturethik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997 (以下縮寫為Krebs (Hg.1997))。

² 可參考Naess, Arne (1986): *Die tiefenökologische Bewegung: Einige philosophische Aspekte*, in: Krebs (Hg. 1997), S.182-210 ; Taylor, Paul W. (1981): *Die Ethik der Achtung gegenüber der Natur*, in: Krebs (Hg. 1997), pp.111-43.

成員的非人類存在物的範圍的不同界定，它可以區分為痛苦中心主義（Pathozentrismen）（以雷根為代表）、³生物中心主義（以史懷澤（Albert Schweitzer）、泰勒和約納斯（Hans Jonas）等為代表）和生態中心主義（以利奧波德（Aldo Leopold）、羅爾斯頓等為代表）：痛苦中心主義認為只有具有感知痛苦能力的高等動物才是道德上直接的保護對象，生物中心主義認為所有的生物都是道德共同體的成員，生態中心主義則認為包括還整個生態系統。這一定程度上可歸因為不同的倫理學學家論證非人類存在物的非工具性價值的依據不同：雷根認為高等動物具有感知痛苦的能力，可被視為「生命的感知主體」，因此它們在道德上有權利要求被保護；史懷澤認為所有的生物都有生命意志，而生命意志是值得敬畏的，從而應該得到保護；泰勒、約納斯和羅爾斯頓等則採取一種目的論的依據：某物有自身目的性就意味著其有自身的價值。但在這裏我們又發現，相同的立場基於不同的論據，而同樣的論據又得出不同的結論，前者或許還可以以殊途同歸加以解釋，而後者不能不令人懷疑這一論證策略中存在問題。本文就是試圖通過概念分析和辨別來檢驗非人類中心主義環境倫理學的這一普遍的論證策略。本文將首先對「固有價值」（inhärenter Wert）和「內在價值」（intrinsischer Wert）的概念進行澄清和區分（1），繼而分別探討是否可能論證非人類存在物的固有價值和內在價值（2, 3），然後考察羅爾斯頓對生態系統的「系統價值」的論證（4），最後還試圖在總結中深入思考非人類中心主義環境倫理學論證為了非人類存在物本身的目的而保護它們的道德義務的可能出路（5）。限於篇幅，本文只能圍繞這一主題援引相關的倫理學家，而無法對他們的思想展開更為詳細的介紹和論述，儘管這是有益甚至必要的。

二、固有價值和內在價值：概念辨析

((4))固有價值或內在價值這對同義概念是指某物「客觀的」或「絕對的」非工具性價值，對此泰勒就曾經有明確的論述，他寫道：「當我們把

³ 主張痛苦中心主義的環境倫理學家或動物倫理學家比較多，較為著名的比如有彼得-辛格，但辛格的功利主義論證方式不同於這裏涉及的論證策略，因此不在本文考察之列。

一個有機體、一種生物或一個生物群落視為具有固有價值的實體時，我們相信，我們不能簡單地把它們當作實現其他實體的福祉而存在的對象或事物來對待。」⁴但正如羅爾斯頓指出的，這並沒有說明固有價值或內在價值是一個存在物自己表現出來的，與我們的價值判斷無關，還是與我們的價值判斷聯繫在一起，是我們對存在物的評價結果。⁵

((5))很多非人類中心主義環境倫理學家在第一個意義上使用這對概念，他們認為，非人類存在物的價值獨立於人類的價值判斷而自己體現出來。泰勒指出，每個有機體都有自己的福祉，這體現了其自身的價值。羅爾斯頓也主張這樣一種獨立於人類的評價行為的內在價值。在〈自然的價值和價值的本質〉一文中，他寫道：「也許沒有科學家就沒有科學，沒有教徒就沒有宗教，[...]，但是沒有立法者而有法，沒有歷史學家而有歷史，沒有生物學家而有生物學，沒有物理學家而有物理，沒有創造者而有創造，沒有編故事者而有故事，沒有用功者而有成就——沒有評價者而有價值。有感知能力的評價者並非價值的必要條件。」⁶但當他說「內在價值無需借助其他的參照事物而在自身中**被發現**」，⁷或說內在價值是一種「令人遐想無窮的戶外消遣意義上」的價值時，⁸他又從這種立場上退了下來，這時候他並不否認物的價值總是由人賦予物的，他只是強調不能把非人類存在物的價值簡單地化約為經濟上的實用價值。

((6))為澄清此處的問題，有必要考察一下我們一般理解的價值概念的含義。我們說某物具有價值或者作為價值的承載者，這意味著我們認為其有價值或值得追求。認為某物有價值是一種評價，而評價總是基於評價者一定的經歷、感受或有關實現某個目的手段的知識。就此而言，某物的價

⁴ Taylor (1981), p.117.

⁵ 對照Rolston (1994): *Werte in der Natur und die Natur der Werte*, in: Krebs (Hg. 1997), p.248.

⁶ Rolston (1994), p.248. 在這裏，羅爾斯頓混淆了理論及其對象，沒有生物學家、物理學家和歷史學家同樣存在生物學、物理學或歷史現象，但不會有作為理論的生物學、物理學和歷史。就此而言，羅爾斯頓此處的論述沒有意義，但我們還是可以討論他有關「沒有評價者而有價值」的說法。

⁷ Rolston (1988), : *Environmental Ethics*, Temple University Press: Philadelphia.S.186,中譯，楊通進(譯)，徐廣明(校)，《環境倫理學》，中國社會科學出版社，頁253，有改動，黑體為本文作者所加。

⁸ Rolston (1988), p.202, 中譯本頁275。

值總是評價者對某物的評價，總是與評價者（人）相關，具有人類相關性（anthroporelativ）。就此而言，價值總是主觀和相對的。而作為論證道德義務之根據格價值必須是「絕對的」或「客觀的」，這一點非人類中心主義環境倫理學家們顯然很清楚。但按照我們一般的理解，「絕對的」或「客觀的」價值只能被理解為得到普遍認同的價值。固有價值或內在價值如果繼承這一理解，那它並不獨立於評價者，也就是說，這對概念並不否認價值的人類相關性。而如果將固有價值或內在價理解為體現於事物本身或事物本身表現出來的價值，那就預設了一種否定價值之人類相關性的激進立場。這是兩種完全不同甚至相互衝突的立場，分別是所謂的價值論的人類中心主義和價值論的非人類中心主義的立場。⁹非人類中心主義環境倫理學更多地主張一種價值論的非人類中心主義，但我們可以追問這種立場是否或者何以可能，羅爾斯頓的立場遊移在一定的程度上已經顯示出了其中的破綻。另外我們也可以假設非人類中心主義只是強調我們要為了非人類存在物本身而保護他們，在價值論上並不否定價值的人類相關性，並在此基礎上追問其可能性。

((7))為體現非人類中心主義環境倫理學在價值論問題上的兩種不同的可能性，本文接下來不再將固有價值和內在價值這對概念當作同義的概念，而將前者即固有價值的概念分配給不否認價值之人類相關性的立場，把後者分配給價值論的非人類中心主義。當然，值得指出的是，無論是德文的inhärenter Wert和intrinsischer Wert的概念還是其中譯「固有價值」和「內在價值」，就字面而言都很難體現以上的區分，但此處重要的是找到兩個不同的標籤來標示這一區分，這麼做作為一種約定因此也未嘗不可。

三、非人類存在物的固有價值

((8))如同前面已經簡單提到的，不同的倫理學家論證非人類存在物（這裏可以不考慮他們所指的non-human存在物的範圍各不相同）的固有價值的依據主要有：動物因其痛苦感知能力而必須被視為「生命的感知主體」，生物的生命意志以及生物或生態系統的自我目的性。問題是：為什麼動物具

⁹ 參考Krebs(1997): *Naturethik im Überblick*, in: Krebs (Hg.1997), S.343.

有痛苦感知能力就可以被視為生命的「主體」？生物在何種意義上具有生命「意志」？生物或乃至包括非生物的整個生態系統有在何種意義上具有「自我目的性」？如果說這些問題是針對論據的認定，那麼我們同時還可以追問論據和結論之間的關聯性，也就是說，這些是否能夠被當作論證相關的非人類存在物的固有價值的充分依據？

((9))這裏的概念如「主體」、「生命意志」以及「自我目的性」所涉及的特徵不能通過自然科學的方法加以衡量和確定，沒有自然科學意義上的客觀標準。有關自然物的主體性、生命意志或自我目的性的命題的真理性和在很大程度上要通過這些命題的主體間可同意性來衡量。因此，重要的是檢驗這些命題的論證的主體間可同意性。

((10))但「主體」、「生命意志」以及「自我目的性」等概念本身並不是清楚明白的，在論述中需要作明確的界定。何謂生命的感知主體？雷根如何能夠不顧人和動物之間基於理性能力的區別而回溯到他們在痛苦感知能力上的共同點，從而論證高等動物是與人同等的道德主體？雷根認為動物的痛苦感知能力表明動物是有個體福祉的、有意識能力的造物，如果說這意味著動物與其福祉之間有一定的反思關係，那麼這是需要進一步論證的。但雷根並沒有提供這樣的論證。而生命意志和自我目的性又分別指什麼？史懷澤所說的生命意志在其他人看來或許只是生物的新陳代謝過程，談不上意志。生物或生態系統的自我目的性的說法也同樣如此。而羅爾斯頓展示的物種的美好的目的性在有些人看來或許不過是不同物種為了生存展開的對食物和生存空間的殘酷競爭；他所謂的以整體性、豐富性和多樣性為目的從而自身具有價值的生態系統的發展變化在科學家眼裏無非是生態系統自發的運動。羅爾斯頓用一些感性的、審美的語詞表達其主觀的印象，這可能得到一些與他有同樣的主觀印象的人的贊同，但這些命題遠遠談不上普遍有效性或普遍的可同意性。

((11))由此可見，他們的論據本身是有問題的。即使我們退一步認同這些論據，我們也不能推論出非人類存在物具有固有價值。這些論據只是說明非人類存在物不是（或不僅僅是）作為人類的食物或人類實現某些目的的工具而活著，而是為了其自身而活著。而這只是表明一個「事實」，簡單地從事實推論價值則有自然主義謬誤之嫌。

((12))泰勒意識到這個問題，為回應自然主義謬誤的批評，他強調他的「論證體系」不同於自然科學知識。泰勒的「論證體系」簡而言之包含以下內容：第一，人類是生物共同體諸多成員之一；第二，自然界是有機的系統；第三，有機個體是生命的目的論中心；第四，人類不具有特殊地位。¹⁰誠然，如他自己所言，他的論證體系的組成部分並非都可以用經驗命題的形式加以表達。¹¹但這也只是說明，他的倫理學不是摩爾意義上建立於經驗觀察和歸納的基礎之上的自然主義倫理學。¹²非自然主義的倫理學，比如形而上學的倫理學，如果沒有得到論證的規範前提，或者把某些必要的規範預設看成是理所當然的，也同樣不能避免自然主義的謬誤。¹³泰勒本人把他的論證體系稱為「以科學為基礎的有關自然和人類的地位的觀念的完美構想」。¹⁴但就其內容看，他的論證體系無非是有關自然以及人和自然的關係的形而上學，他只是以這種形而上學基於科學知識為由就直接宣佈其真理性。這種做法在羅爾斯頓那裏以及所謂的深層生態學那裏也很明顯。

((13))可見，各種試圖論證自然物的固有價值的嘗試都預設了一個形而上學的自然概念。雖然在倫理論證中一概地排斥形而上學可能是有問題的，但這裏的自然主義謬誤問題還是很明顯的。此外，我們還可以通過概念分析表明，從固有價值概念出發不可能得出價值的絕對性從而得到其可普遍化的規範內容。前面已經指出，固有價值與工具價值相對，我們承認自然物的固有價值就意味著，自然物不是因為它可以為人類所用才有價值。但這只是一個否定性的規定，從肯定方面而言，承認某物具有固有價值就是表明，在評價者看來，某物對其自身而言是有價值的。在此，「在評價者看來」這一限定語體現了固有價值這一概念對價值的人類相關性的肯定。而「某物對其自身而言是有價值的」這一界定則要求評價者把自己至於被評價者的立場。這一點也體現於利奧波德的「像山那樣思考」¹⁵的要求之中。這裏包含了對立

¹⁰ Taylor (1981), p.122ff.

¹¹ Taylor (1981), p.123.

¹² Moore, George Edward (1903): *Prinzipia Ethika*, Erweiterte Ausgabe, Stuttgart: Reclam 1970, p.76.

¹³ 參照 Moore (1903), p.76.

¹⁴ Taylor (1981), p.123，也可參照 p.129 和 141。

¹⁵ Leopold (1949), *A sand county almanac*. New York. p.129.

場轉換的要求，但這樣的要求只能當作實踐中的激發策略，是一種永遠達不到目標的努力。即便有這種努力，對固有價值的承認始終留有評價者或深或淺的主觀烙印，很難談得上主體間可同意性。

((14))在此，有必要再提及羅爾斯頓對自然物的固有價值的闡述。羅爾斯頓明確主張一種獨立於人類評價的內在價值，但不時又回到固有價值的立場。然而，他所說的「令人遐想無窮的戶外消遣」價值則賦予固有價值另外一種含義，因為戶外消遣雖然不同於狹義的工具價值，即經濟上的實用價值，但實際上仍然是屬於廣義的工具價值。這種價值只是因為兼顧人類需求的其他維度而超出直接的實用價值，比如它可以是博物館裏的舊傢俱和畫的價值，不體現為實用價值，而體現為回憶和欣賞的價值。¹⁶羅爾斯頓這裏說的固有價值實際上已經不是我們上面闡述的固有價值的概念。某物是否具有這種意義上的固有價值，這個問題甚至比某物是否具有實用價值更具有爭議性，因為實用價值基於人類共同的基本需求，而這種意義上的固有價值取決於不同個人的不同的審美感受。另外，即使承認這種意義上的固有價值的主體間可同意性，我們也只能得出，我們應該為了我們的目的而不是為了自然物本身的目的而保護它們，也就是說，如果可能，這個意義上的固有價值也只能論證對自然物的間接保護義務而不是直接保護義務。

四、非人類存在物的內在價值

((15))我們這裏規定的內在價值概念揚棄了一般理解的價值的人類相關性，強調價值體現於事物本身，與人的評價行為無關。如果說非人類存在物的固有價值是指人們站到非人類存在物的立場上設身處地地判斷某物對其自身是有價值的，那麼非人類存在物的內在價值就是說，非人類存在物本身就是有價值的，並且不是在我們眼裏看來如此，而是它本身就是如此。比如約納斯認為，有機體通過新陳代謝維持生命，它表明了它對存

¹⁶ 參照Potthast (2000), *Wo sich Biologie, Ethik und Naturphilosophie treffen*, in: Ott/Gorke (Hg. 2000), *Spektrum der Umweltethik*, Marburg, p.130. Potthast只是在這個意義上理解固有價值。

在的評價高於對不存在的評價，這本身就體現了有機體的內在價值。按照這種邏輯，一頭豬不願意活活餓死而是努力找東西吃以維持生命就是宣告了它對存在的追求，豬以此體現其內在價值。

((16))不難看到，內在價值的理念是以一種現象學的方式呈現出來的。在這裏，對現象進行描述的人不只是退到了幕後，而是被徹底遺忘了。但實際上，豬本身體現出價值，這始終是我們的一個命題，是我們作為思想者和論辯者的主張或判斷。這個命題作為一種主張或判斷在語用學的維度上總是與主張這個命題或作出這個判斷的人聯繫在一起。如果將這一語用學的維度彰顯出來，豬本身體現了價值這個命題就是說，人們（某人）認為（發現或相信）豬本身體現了價值。如此一來，則內在價值概念試圖揚棄的價值的人類相關性又重新出現了。所謂的內在價值只有理解為我們這裏說的固有價值才是有意義的。

((17))如此則根本談不上獨立於評價者而體現於自然本身的內在價值。儘管如此，我們還是不妨在這個意義上結合一些主張非人類中心主義的環境倫理學家的論述分析一下他們的問題。

((18))他們對非人類存在物的內在價值的論述同樣基於動物是「生命的感知主體」，生物有生存意志，生物或生態系統具有自身目的性——本來對他們來說論述固有價值和內在價值就是一回事。按照我們這裏對內在價值的規定，可以對他們的論證邏輯作如下解讀：某物有能力或者努力去實現自身的福祉、維持自己的生命或者實現自身的目的，那麼該物就具有內在價值。如此則內在價值似乎是用以標示事物實現自身福祉、維持自身生命或有自身目的性這些特徵的名稱。羅爾斯頓本人也有「價值特徵」的說法。¹⁷但「價值特徵」到底什麼是什么呢？價值特徵和一般的事實特徵有何區別？價值特徵在概念上究竟屬於價值的範圍還是屬於事實的範圍？還是價值與事實在此直接貫通了？這最後個需要展開論述的重大問題在羅爾斯頓那裏似乎是不言自明的。而結合他的具體論述，他所謂的價值特徵仍然不過是事實特徵，他只是粗暴地抹煞了事實與價值的鴻溝。

((19))當然我們可以換一種方式解讀這一論證邏輯。非人類中心主義環境倫理學家對非人類存在物的內在價值的論述與他們對所謂的人類中心

¹⁷ Rolston (1994), p.249.

主義的批判相關，¹⁸因此我們可以在一定的程度上將此理解為他們為克服人類與非人類存在物的截然對立而作的努力。把非人類存在物看作內在價值的承載者就是要表明，非人類存在物不只是評價的對象，其本身就是一個評價者，是與人一樣的主體。泰勒甚至走得更遠，他還要求放棄有關人類具有特殊地位的想法，在他看來，認為人類具有特殊地位是對所有其他物種的不公道。¹⁹他寫道：「認為人類在固有價值（他不區分固有價值與內在價值，作者注）方面高於非人類的想法基於一種向著人類自己的非理性的偏見。」²⁰

((20))但我們是否真的能夠（或者在何種意義上能夠）在道德論證中質疑人類的特殊性？我們固然不難找到人類與非人類存在物（高等動物、低等動物甚至植物）的某些共同或相似的特徵，但這些共同或相似特徵如何能夠支援非人類存在物是與我們同等的道德共同體的成員？泰勒似乎忘記了，只有有理性能力的人類才能從事實踐、才能對自己的行為進行道德評判。

((21))我們可以對這個問題存而不論，而聚焦於檢驗這些倫理學家是否充分地論證了非人類存在物的內在價值從而論證了它們是與人平等的主體。前面提到的種種論證（動物是「生命的感知主體」，生物有生存意志，生物或生態系統具有自身目的性）可以歸結為自身目的性這一條，因為痛苦感知能力和生存意志都可以理解為自身目的性這一形式框架下的不同內容。如此一來，我們可以用一個三段論來概括他們的論證思路：

大前提：凡具有自身目的性的就有內在價值；

小前提：非人類存在物具有自身目的性；

結論：非人類存在物具有內在價值。

¹⁸ 「人類中心主義」這一概念需要進一步的辨析，這裏冠以「所謂」一詞限定是為了表明，不少非人類中心主義環境倫理學家所批判的人類中心主義——即將人與自然截然對立的形而上學觀念——只是一種意義上的人類中心主義，並且這種人類中心主義是否像他們批評的那樣是環境破壞的根源也是值得質疑的。

¹⁹ Taylor (1981), p.141.

²⁰ Taylor (1981), p.138.

((22))這個三段論式是否存在問題？「凡具有自身目的性的就有內在價值」，這一大前提並不能從我們一般對價值的理解中分析得出。如前所述，我們一般認為某物有價值是因為它值得追求。價值因此是我們賦予對象的，是我們對對象的承認。而這個大前提是說，有自身目的性的主體本身是有價值的，即價值內在於有自身目的性的主體。這一命題更接近於康德有關人的尊嚴的命題，康德認為人類以自身為目的，因此是有尊嚴的。我們可以用「尊嚴」代替「內在價值」，將這裏觀點理解為：非人類存在物與人類一樣具有自身目的性，因此非人類存在物是有尊嚴的。有些學者也有「造物尊嚴」的說法。本文無意於深究康德的論證問題，實際上，人的自我目的性和人的尊嚴之間的關聯性似乎是毋庸置疑的，問題只在於如何解釋兩者之間的聯繫。因此這裏的問題毋寧是：康德用來論證人之尊嚴的自我目的性與非人類中心主義環境倫理學家用來論證造物尊嚴的自我目的性是否相同？也就是說，大前提中的自我目的性與小前提中的自我目的性是不是同一概念？

((23))結合這個問題，克萊普斯 (Angelika Krebs) 指出了目的性概念的雙重含義，她對實踐的目的概念和功能的目的概念進行了區分。²¹低等動物或植物（這裏我們可以把高等動物的問題放在一邊）或生態系統的目的性只能被理解為功能意義上的目的性。這種目的性與實踐意義上的目的性的區別在於，它不像後者那樣能夠在作為與不作為、在這種作為與那種作為之間進行選擇。生物追求的所謂的自身福祉、生態系統的秩序、多樣性、動態平衡等等都不過是所發生的事件的一個特定狀態。而康德用以論證人之尊嚴的人的自我目的性是實踐意義上的目的性，因為在康德看來，人之所以是以自身為目的的，正是因為人是有自我意識和道德能力的生物。如此則大前提中的自我目的的概念與小前提中的自我目的的概念並不相同，三段論不成立。

((24))至此我們已經揭示了這一論證邏輯存在的問題。此外，如果我們將這一對非人類存在物的內在價值的論證與對保護非人類存在物的道德義務的論證聯繫起來（論證前者是為了論證後者，我們因此完全有必要將兩者聯繫起來考察），那麼這一論證的問題還可以更加清楚地顯現出來。

²¹ Krebs (1997), p.353.

來看一段泰勒的引文：「一旦我們駁斥了人類高於其他生物的觀點，我們就準備表現出對他們的敬重。」²²問題就在於「表現敬重」這一說法。表現敬重的能力就是理性的能力，是自主性，是道德能力，正是因為這種能力，人類才區別於其他的物種從而表現出特殊性。因此，正如伯納德-威廉姆斯（Bernard Williams）說的，這裏存在一個「悖論」：這些人一方面拒斥傳統的觀點，反對基於人類理性而認為人類高於自然，一再提醒我們，其他的物種跟我們同樣的條件下分享同一個世界。另一方面，這些人又預設了人類高於其他的自然物的觀點，因為正是人類高於其他自然物的地方使得我們的行為不完全受制於自然的決定，並規定我們這樣的義務。²³

五、生態系統的系統價值

((25))羅爾斯頓用「系統價值」這一概念指稱生態系統的非工具價值。之所以用「系統價值」這一概念，是因為生態系統所體現的自身目的性超出了個體的自身目的性，與個體的非工具價值不盡相同。羅爾斯頓寫道：「生態系統在長時間內對個體、對生命的多樣性、適應性、數量和品質進行選擇。有機體只是維護其自身或其種屬，系統則在一個更大的範圍內運作。有機體維護其自身的延續，生態系統則促進新物種的產生。物種繁衍自身，生態系統則讓物種增多並提高它們的整體性。系統不但包含對生命來說是必要的特徵，也包含個體生命所具有的特徵。生態系統在一定程度上是個體和物種的源泉。」²⁴在羅爾斯頓看來，生態系統處於一個更寬巨集的層面上，生態系統的價值不是「固有價值」和「內在價值」的概念能夠概括的，生態系統能夠創造價值，並且像網路一樣把工具價值和非工具價值，具有系統價值。

系統價值的概念鮮明地體現了羅爾斯頓的整體主義立場。但問題是如何理解他的主張。生態系統能夠創造價值，如此則生態系統具有的價值毋寧是一種工具性的價值，羅爾斯頓又何以能夠提出，系統價值不僅僅是一種工具性的價值，而是非工具性的價值呢？

²² Taylor (1981), p.142.

²³ 參照Williams, Bernard (1992): *Muss Sorge um die Umwelt vom Menschen ausgehen?* in: Krebs (Hg. 1997), p.302

²⁴ Rolston (1994), p.262

((26))羅爾斯頓自己也承認，生態系統作為生命的源泉具有一種工具性的價值。但他強調，這是人類的視角出發所作的判斷，按照這種視角，生態系統是人之外的一個對象。他認為僅僅從人的視角出發評判生態系統是不夠的，因為「作為主體，我並不能把那些被評價的客體納入『我的場域』之中，相反，我發現，我自己也置身於那個我要對之進行評價的公共場域中」。²⁵在他看來，人沒有能力評價自然或生態系統，價值的產生也與人的意識無關，價值就在自然或生態系統之中。讓我們看看他是如何得出這一結論的。

((27))他從傳統的對價值或評價的理解開始論述。按照傳統的或一般的理解，價值產生於評價的主體和被評價的客體的關係之中：一個因果鏈(A, B, C, D...)最終導致一個事件(羅爾斯頓稱之為有自然價值的事件或者有價值的事件，縮寫為Env)，因為人的經驗而成為有經驗價值的事件。²⁶他這樣用圖表來表述對評價的傳統理解：

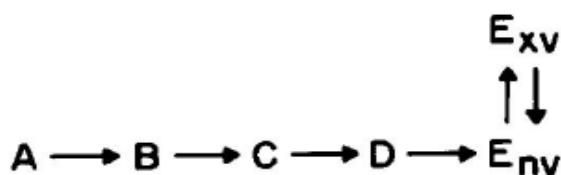


圖1：對評價的傳統理解²⁷

((28))與這種理解不同，羅爾斯頓強調評價的主體（人）並非與評價的對象（自然或生態系統）相對立的一極，主體被自然所「環繞」，與自然之間進行雙向的物質和資訊的交流，如下圖：

²⁵ Rolston 1988, p.203, 中譯 頁276。

²⁶ 羅爾斯頓這裏關於「有自然價值的事件」和「有經驗價值的事件」的表述是有問題的，因為所謂「有自然價值的事件」的表述暗含了價值存在於自然之中或價值可以獨立於評價者，實際上在這個環節上，只是一個事件，還談不上價值。

²⁷ Rolston 1988, p.202.

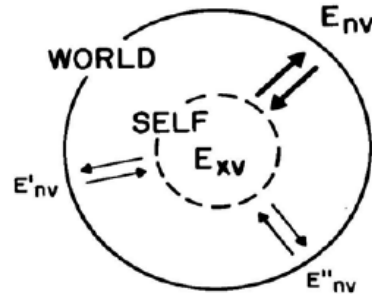


圖2：羅爾斯頓對評價主體與被評價的世界的關係的理解²⁸

如果考慮時間和進化的維度，那麼以上的圖表就是進一步變成：

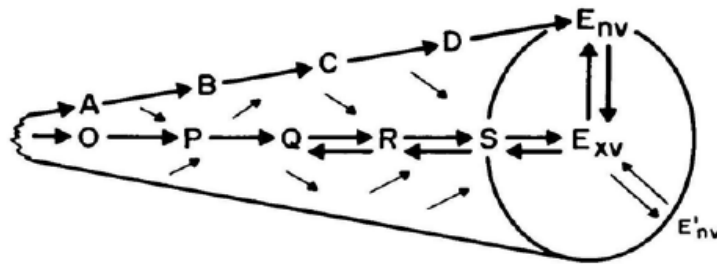


圖3：羅爾斯頓對評價動態理解²⁹

((29))在此基礎上，羅爾斯頓強調人類本身處於自然（生態系統）的進化過程之中，人類的評價行為受制於人類與自然的雙向的物質和資訊交流。他於是認為，人類沒有能力去評價自然。也就是說，自然先於人類的存在而存在，自然包括了人類，僅僅從人類的角度不足以全面地評價自然，因為這樣容易陷入一種錯誤的理解，彷彿在人類出現之前，世界是無價值的。在羅爾斯頓眼裏，客觀的評價必須克服單純的人類視角。他說：「所有的可能性，包括我的評價的開放性，都屬於自然事件的範圍。」³⁰他還援引杜威的話「經驗不僅存在於自然之中，而且為自然所有」，並指出

²⁸ Rolston 1988, p.203.

²⁹ S代表自我。O, P, Q, R 是指在A, B, C, D的因果鏈條中發生的事件，Rolston 1988, p.204.

³⁰ Rolston 1988, p.203.

「評價行為不僅屬於自然，而且存在於自然之中」。³¹從生態系統創造價值得出生態系統自身是有價值的，這包含了對評價的新的理解，羅爾斯頓稱之為「生態的評價」，以區別於傳統的辯證評價。他同樣用圖表的形式做了直觀的表述：

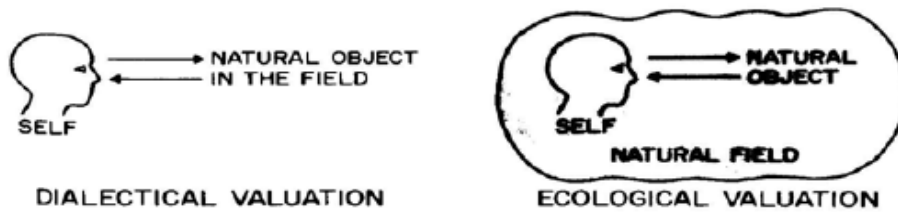


圖4：羅爾斯頓所作對評價的傳統理解和生態學理解的區分

((30))至此我們呈現了羅爾斯頓對生態系統的系統價值的論證思路。這一論證思路的問題何在？羅爾斯頓反對對評價的傳統理解，他要消解人作為主體和自然作為客體的兩極對立，其依據在於，人在環境的進化過程中發展起來，人本身也是有待評價的自然的一部分。這裏沒有問題，問題在於他進而宣稱自然的系統價值。人是在環境的進化過程中發展起來的，本身是有待評價的自然的一部分，這只是表明了人的存在基礎，表明了具體個人的評價的有限性、主觀性和相對性，但這些並不能動搖認識論和價值論意義上的主客對立。人仍然是認識和評價的主體。羅爾斯頓也沒有必要擔心我們因此會陷入一種錯覺，好像在人類出現之前世界是無意義的，毋寧說，這人類出現之前根本談不上有無價值。

((31))我們可以在一定的意義上接受羅爾斯頓所謂的「生態評價」，但重要的是不能忘記這個評價仍然是某個人作為評價者所作的評價。如果用圖表表示，那就是：

³¹ Rolston 1988, p.203.

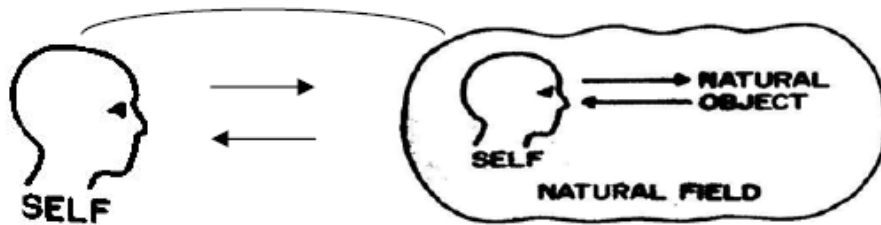


圖5：對評價的正確理解

((32))將圖4中的「生態學的評價」和圖5進行比較可以發現，羅爾斯頓的「生態學評價」恰恰遺忘了那個進行自我反思的自我。羅爾斯頓的生態學評價不是某個自我的評價，而是站在自然的立場上的評價，是自然的評價。自然或生態系統在此有如超人或上帝。實際上，羅爾斯頓在論述生態系統的系統價值時也經常將生態系統擬人化。而因為自然本身不會用語言表達，生態的評價就顯得類似於上帝的啟示，羅爾斯頓的生態評價的圖表中因此也不用標示一個評價的立足點。如此，則羅爾斯頓對生態系統的系統價值的論證中的形而上學或宗教的特徵就很明顯了。而且，即使這些本身沒有問題，在此基礎上論證的道德義務也只是一種他律的義務，而不是被啟蒙的自我規定的義務。

六、結語

((33))非人類中心主義環境倫理學試圖通過論證非人類存在物的「絕對的」非工具性價值來證成人類為了非人類存在物自身而保護它們的道德義務，以上我們在概念分析的基礎上，結合一些主張非人類中心主義的環境倫理學家的具體論證，對這一論證策略進行了檢驗。結論可簡單歸結如下：

- 一、如果將非人類存在物的非工具性價理解為不否認價值之人類相關性的固有價值，那就很難論證這種價值的普遍的主體間可同意性。
- 二、在內在價值的意義上理解非人類存在物的非工具價值，主張一種價值論的非人類中心主義，這在概念上是虛妄的，實際的論證根據不同的解讀方法也表現出了這樣那樣的邏輯錯誤。
- 三、羅爾斯頓論述生態系統的系統價值時的形而上學預設也使得其論證難

以成為具有普遍可同意性的理性論證。

((34))由此不但可以斷定，非人類中心主義環境倫理學各種論證嘗試並沒有成功；還可以得出，通過價值論證不可能實現規範論證。價值的人類相關性是不容否定的，價值因此一般說來是主觀和相對的，談得上規範性的「客觀的」或「絕對的」價值只能理解為具有普遍的主體間可同意性的價值。以上的分析表明，如果僅僅從評價對象或從抽象的評價者與對象的關係之中很難論證價值的普遍的主體間性。當然這不是（也不足以）否定存在主體間可同意的價值。從我們對價值與規範的概念分析來看，毋寧是普遍的規範作為價值的普遍可同意性的前提而不是相反。在此基礎上，或許可以設想，非人類中心主義環境倫理學為論證保護非人類存在物的直接道德義務不需要通過論證非人類存在物的「絕對的」非工具性價值。

((35))上文對論證的語用學維度的強調在一定程度上已經包含了規範論證的一條可能道路。論證總是「我」針對「他者」的辯護，論證是否充分維繫於其主體間普遍的可同意性，論證的問題因此超出「我」而與「他者」以及我與他者組成的「交往共同體」相關。我與他者以及交往共同體都是具體的、有限的存在，這包含了對抽象自我的揚棄。羅爾斯頓已經走到了這一步，他所說的「作為主體，我並不能把那些被評價的客體納入「我的場域」之中，相反，我發現，我自己也置身於那個我要對之進行評價的公共場域中」³²就是維特根斯坦在《邏輯哲學論》的命題：「5.631.並不存在一個思想著和表象著的主體」。³³羅爾斯頓和維特根斯坦的命題都包含了對唯我論的批判：就內容而言，形而上學的唯一論是難以辯護的，因為這將「我的」世界當作全部的世界。但羅爾斯頓沒有達到維特根斯坦的進一步的思想：「5.632.主體不屬於世界，而是世界的界限」，³⁴他簡單地將主體消解並引入一雙超驗的上帝之眼。而維特根斯坦要揭示的是方法論的唯一論的局限性，如此則主體間性、交往共同體、對話等概念必定成為核心的概念。這在一定程度上已經超出了本文的界限。

³² Rolston (1988), p.203.

³³ Wittgenstein (1963), *Tractatus logico-philosophicus*. Logisch-philosophische Abhandlung, Frankfurt a. M: Suhrkamp, p.87.

³⁴ Wittgenstein (1963), p.87.

Applied Ethics Review, No.46
April 2009, pp. 51-68

From Value to Norm

Yalin Luo^{*}

Abstract

On the basis of the usual understanding of the concept value, especially the relevance of value to human being, this essay reviews the argument of the inherent or intrinsic value of the individual non-human beings raised by those in favor of an pathocentric or biocentric environmental ethical position, and the holistic argument of Rolston on the systematic value of the ecologic system. It comes to the conclusion that the non-anthropocentric argument of our direct moral obligation to protect the non-human beings on the basis of its ‘absolute’ or ‘objective’ value is not and will not be successful.

Keywords: environmental ethics, non-anthropocentrism, value, norm, inherent value, intrinsic value, systematic value

^{*} Assistant Professor of the School of Philosophy, Fudan University