

## 自然的內在價值與環境倫理學的觀念變革

楊通進\*

### 一、內在價值的基本含義

((1))自然的內在價值 (intrinsic value) 是當代西方環境倫理學的一個十分重要的觀念。在美國最有影響的環境倫理學家之一克裡考特 (J. Baird Callicott) 看來，自然是否擁有內在價值的問題，「是環境倫理學的核心理論問題。事實上，如何發現自然的內在價值是環境倫理學的關鍵問題。因為，如果不能把內在價值賦予自然，那麼，環境倫理學就沒有任何新穎之處。換言之，如果自然缺乏內在價值，那麼，環境倫理學就只不過是對人際倫理學的一種獨特應用。」<sup>1</sup>英國學者奧尼爾也 (John O'Neill) 人認為，「持有一種環境倫理，就是堅持認為，非人類存在物和自然界中的某些事態擁有內在價值。」<sup>2</sup>然而，在倫理學、特別是環境倫理學中，內在價值卻是一個含義十分複雜的概念。縱觀不同學者的觀點，我們可以發現，內在價值這一概念至少包含四種不同但又相互聯繫的含義，即作為非工具價值的內在價值，以內在屬性為基礎的內在價值，作為客觀價值的內在價值和作為目的存在物的內在價值。<sup>3</sup>

#### (一) 作為非工具價值的內在價值

((2))內在價值最通常的含義就是作為某種不同於工具價值的價值。具有內在價值的事物是內在地好的；它們不是實現其他目的的手段或工具。

---

\* 中國社會科學院研究員

<sup>1</sup> John Baird Callicott 1999, *Beyond the Land Ethics: More Essays in Environmental Philosophy*, Albany: State University of New York Press, p. 241.

<sup>2</sup> John O'Neill 1992, "The Varieties of Intrinsic Value," in *The Monist*, p.1.

<sup>3</sup> 本文對前三種意義上的內在價值的理解，主要依據O'Neill的觀點。

西方環境倫理學家常常是在這一意義上使用內在價值一詞的。動物權利的捍衛者雷根 (Tom Regan) 指出, 「內在價值這一觀念被從不同的角度來加以定義, 包括『那些因自身的緣故而被欲求的東西』、『那些即使存在於與世隔絕的狀態中仍被認為有價值的東西』、『那些因自身的緣故就應存在的東西』、『那些因自身的緣故而被讚賞或被喜好的東西』。這些概括雖各不相同, 但它們都試圖把兩件事情區分開來: 1. 僅僅作為實現其他事物之工具而被認為擁有積極價值的東西; 2. 其價值獨立於它對其他事物之有用性的東西。」<sup>4</sup>雷根這裡所說的內在價值, 就是某種不同於工具價值的價值。深層生態學家奈斯 (Arne Naess) 也是在這一意義上來使用內在價值一詞的: 「地球上的非人類生命之福利本身就是有價值的。這種價值獨立於它對有限之人類目的的工具意義上的有用性。」<sup>5</sup>羅爾斯頓對內在價值的這一含義作了更為明確的表述: 「說某物內在地具有價值, 意思是說: 它是這樣一種事物, 如果評價者遇見它, 評價者就會從內在價值 (而非工具價值) 的角度來評價它。」<sup>6</sup>

## (二) 以內在屬性為基礎的內在價值

((3))內在價值可以指一個客體因其「內在屬性」而擁有的價值。摩爾是在這一意義上使用內在價值一詞的: 「說某類價值是內在的, 僅僅意味著, 某個事物是否擁有這種價值和在什麼程度上擁有這種價值, 完全依賴這一事物的內在本性。」<sup>7</sup>事物的內在本性也可以說是一種「非關係性」(non-relational) 的屬性。所謂非關係性的屬性, 可以指一個客體所擁有的不依賴於其它客體的存在或不存在的屬性 (弱式), 亦可指一個客體所具有的無需參照其它客體也能說明其特徵的那些屬性 (強式)。

((4))羅爾斯頓有時就是把自然的內在價值當作自然的某種屬性來理解的。在他看來, 「自然系統的創造性是價值之母; 大自然的所有創造物,

<sup>4</sup> Tom Regan 1988, *The Case for Animal Rights*, London: Routledge, p. 142.

<sup>5</sup> Arne Naess 1984, "A Defense of the Deep Ecology Movement," in *Environmental Ethics*(Summer), pp. 265- 270, citation in p. 266.

<sup>6</sup> 羅爾斯頓, 楊通進譯 (2000), 《環境倫理學》, 北京: 中國社會科學出版社, 頁155。

<sup>7</sup> George Edward Moore 1922, "The Conception of Intrinsic Value," in *Philosophical Studies*, London: Routledge and Kegan Paul, citation in p. 260.

就它們是自然創造性的實現而言，都是有價值的。……凡存在自發創造的地方，都存在著價值。<sup>8</sup>」因此，價值就是自然物身上所具有的那些創造性屬性，這些屬性使得具有價值的自然物不僅極力通過對環境的主動適應來求得自己的生存和發展，而且它們彼此之間相互依賴、相互競爭的協同進化也使得大自然本身的複雜性和創造性得到增加，使得生命朝著多樣化和精緻化的方向進化。

### （三）作為客觀價值的內在價值

((5))內在價值的第三種含義指的是客觀價值，即一個客體所擁有的獨立於評價者的評價的屬性。對「獨立於評價者的評價」這一短語，可以有兩種理解。弱式意義上的「獨立」：客體的評價屬性是這樣一種屬性，即使評價主體不存在，該屬性也仍然存在；強式意義上的「獨立」：無須參照評價主體對該客體的評價屬性的體驗，該客體的評價屬性也能得到說明。休謨是在強式意義上來理解屬性的客觀性的，因而他否認所謂第二性質和評價屬性的客觀性。他說：「惡和德可以比作聲音、顏色、冷和熱，依照近代哲學來說，這些都不是物件的性質，而是心中的知覺。<sup>9</sup>」

((6))大多數主張客觀主義的自然價值論的環境倫理學家，都是在弱式意義上來理解第二性質和價值屬性的客觀性的。在他們看來，第二性質和價值屬性是客體的真實屬性，即使不存在觀察者，這些屬性也仍然存在。只要一個理想的觀察者在一種理想的條件下遇到了它，它就會在觀察者身上引起某種類似的態度和反應。在羅爾斯頓看來，「某些價值是客觀地存在於自然界中的，它們是被評價者發現的，而不是出被評價者創造的。<sup>10</sup>」因此，人對自然的評價形式雖然是主觀的，但是，人們要評價的那些價值屬性卻是客觀的。人的評價有些類似於把樹的電磁波信號翻譯成了綠色，並把這種綠色投射給樹。但是，樹本身的電磁波仍然是人的視覺發現綠色的前提；同樣，事物本身的屬性也是人們確定其價值的前提。因此，價值不完全是主觀的。

<sup>8</sup> 同註六，頁269-71。

<sup>9</sup> 休謨，關文運譯（1991），《人性論》（下卷），北京：商務印書館，頁509。

<sup>10</sup> 同註六，頁158-159。

#### （四）作為目的的存在物的內在價值

((7))內在價值的第四種含義指的是目的存在物的價值。如果一個存在物把自己當作一個目的本身來加以維護，它就擁有內在價值。內在價值的這一含義與康德的目的存在物的含義緊密相關。羅爾斯頓、泰勒、雷根等人常常在這一意義上來使用內在價值一詞。例如，在羅爾斯頓看來，所有的生物都從自身的角度評價、選擇並利用其周圍環境，它們都把自身理解為一種好的存在，把自己理解為一個目的。「作為相互聯繫的生命網中的一個『網結』，活著的個體是某種自在的內在價值。生命為了它自身而維護自己...它擁有某些它正在保存的東西，也擁有某些它正在追求的東西：它自己的生命。<sup>11</sup>」泰勒認為，凡擁有自己的「善」的實體（entity having a good of its own）都擁有內在價值（inherent worth）。說一個實體X擁有內在價值，也就是說，「X的善得到實現的狀態要好於這種善得不到實現（或得不到同等程度的實現）的狀態；這種狀態不僅獨立於人類評價者從內在的或工具的角度對它所做的評價，而且也獨立於X事實上能否促進某個有意識的存在物的目的，或能否促進其他存在物的善的實現。<sup>12</sup>」

((8))由羅爾斯頓和泰勒的上述觀點可以看出，西方環境倫理學所理解的「目的」概念是較為寬泛的。一個自然存在物，只要它擁有生物學意義上的自我繁衍能力，生態學意義上的自我維持傾向，控制論意義上的自動平衡功能，它就是一個擁有自身目的的、具有內在價值的存在物。

## 二、從稀薄的倫理學到厚密的倫理學

((9))「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」（以下簡稱「論證」）一文傾向於把內在價值的第一種含義理解為「固有價值」，而只從第四種含義來理解內在價值。不過，從上面的考察可以看出，西方環境倫理學家更傾向於把內在價值當作包含上述四種含義的、內容豐富的概念來使用。「內在價值」這一概念的一個重要功能，就是給內

<sup>11</sup> 同註六，頁135-136。

<sup>12</sup> Paul Taylor 1986, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton: Princeton University Press, p. 75.

在價值的擁有者提供某種道德保護的「圍欄」，而不管它能否滿足另一個存在物的效用要求。如果自然擁有內在價值，那麼，我們就對自然負有某種顯見的義務（prima facie duty）。因此，「把內在價值賦予自然，這將導致實踐上的巨大差異。如果我們這樣做了，那麼，舉證的責任就將從保護主義者的身上轉移到那些因追求其他利益而破壞自然的人身上。<sup>13</sup>」

((10))從所謂語義學的角度看，西方環境倫理學對內在價值的前述四種含義的使用是毫無問題的。奧尼爾甚至認為，我們完全可從強的意義上（即無須參照評價主體對客體的評價屬性的體驗）來為內在價值的客觀性進行辯護。「何者對一個生物是好的（good），何者有助於該生物的生長繁榮——這種陳述的真理性完全不以人類觀察者為參照。<sup>14</sup>」

((11))羅爾斯頓雖然是客觀主義的內在價值論最著名的辯護者，但他並沒有奧尼爾那樣走得遠。他只是在弱的意義上來為自然內在價值的客觀性進行辯護。在經歷了量子力學的洗禮後，自然科學也放棄了對絕對客觀性的追求。「按事物的本來面貌，而不帶觀察者的偏見去認識事物，這是科學所極力追求卻又難以捕捉的目標。我們永遠不可能完全達到這個目標，而只能不斷地接近它。<sup>15</sup>」因此，羅爾斯頓不是僵硬的實在論者，也不是主客二元論的信奉者，更不是真理再現論的主張者。他深知，觀察者與觀察對象不是截然分開的，而是相互影響、相互交織在一起的。我們總是依據一定的理論來對現象進行觀察。我們依據觀察而獲得的判斷都是事實與理論的結合。我們對自然之內在價值的認知過程，不是用認知者的內心去平靜地再現已經存在的事物的過程，就像用鏡子去再現事物的原貌那樣。我們對自然之價值的認識不是被動的反映和再現，而是積極的介入和建構，它往往要求我們全身心地投入自然之中，並伴隨著內在的興奮體驗和情感表達<sup>16</sup>。我們對自然之價值的確認和瞭解總是與人的知識狀態、道德理想和終極關懷有著緊密的相關性。因此，羅爾斯頓（包括西方其他環境倫理學家）並不否認自然之內在價值的人類相關性。

<sup>13</sup> 同註一，p. 245.

<sup>14</sup> 同註二，p. 130.

<sup>15</sup> 羅爾斯頓，劉耳、葉平譯（2000），《哲學走向荒野》，長春：吉林人民出版社，頁165。

<sup>16</sup> 同註六，頁38-40。

((12))問題在於，承認內在價值的人類相關性，並不意味著回歸人類中心主義的立場。在環境倫理學中，人類中心主義的核心觀念是，否認人對非人類存在物的直接的道德義務，而不是價值立場的人類相關性。非人類中心主義的核心主張則是，人對自然存在物富有直接的道德義務。它並不否認價值立場的人類相關性。因此，「論證」一文通過把非人類中心主義等同於「否定價值之人類相關性的激進立場」((8))，然後又通過證明「否認價值之人類相關性的不可能性」來證明非人類中心主義環境倫理學之不可能性的論證策略，完全是建立在對非人類中心主義環境倫理學的誤解之上的。由人提出的任何一種倫理觀念（包括非人類中心主義的倫理觀念）當然都是以人的價值觀和倫理經驗為基礎的。但這並不意味著，由人提出的觀念就只能是人類中心主義的（只把人納入道德關懷的範圍），就像我們不能說，由孔子提出的倫理觀念就只能是孔子中心主義的（只把孔子當作倫理關懷的物件）、一個利他主義者提出的倫理觀念就只能是利己主義的（只把自我利益的最大化當作行為的準則）一樣。一個利他主義者當然只能從自己的角度來理解「關愛」、「利他」的含義。他甚至把利他和關愛當成了自己的一種內在需要，並從利他和關愛的行為中獲得巨大的滿足。但是，這並不妨礙我們對他的敬重，也不妨礙我們稱他為利他主義者。如果我們硬要遵循利己主義的邏輯，把利他主義者的這種行為也理解為滿足自己需要的利己行為，那我們就完全抹煞了道德與不道德、崇高與卑鄙之間的所有界限。因此，環境倫理學雖然是由人提出的，但這並不意味著，這種倫理學只能把人作為道德關懷的對象，而不能把人之外的自然存在物納入道德關懷的範圍。

((13))當然，非人類中心主義環境倫理學還處於建構的過程中。它的「主體間的可同意性」還具有一定的局限性。「論證」一文把「普遍的主體間可同意性」當作判斷一種論證是否充分的根據((33)、(34))，這在原則上當然是可行的。但是，我們必須明白，在實踐中，所謂的「普遍可同意性」並沒有絕對的標準。同意的人數要達到多少才算得上普遍的同意？要知道，甚至對普遍人權這樣的觀念也有為數不少的人表示反對。從歷史的經驗我們得知，真理並不總是掌握在大多數人手中。自由、民主、平等、人權這類觀念最初都只是少數人的信念。如果我們一味地把認同人數的多寡

視為判斷一種觀念是否合理的標準，那麼，任何新的理想和觀念都將被扼殺在搖籃裡，而人類的道德水準就只能永遠停滯不前了。況且，自然內在價值之觀念的「主體間可同意性」也許並不如「論證」一文所想像的那樣少。因為，自然具有內在價值的觀念不僅在環境倫理學界被廣泛接受，而且，還對學院之外的環保組織和環保決策產生了重要影響。支撐「地球優先」(Earth Firsters)、「綠色和平」(Green Peace)以及「荒野協會」(Wildness Society)這類民間環保組織的重要理念之一就是，它們是在捍衛自然的內在價值。關於自然存在物擁有內在價值的信念還潛在地體現於美國的許多環境法中，如1964年的《荒野法案》和1975年的《瀕危物種法案》。《世界自然憲章》(1982年)和《全球生物多樣性公約》(1992年)則明確指出，生物多樣性具有內在的價值。因此，「有大量的證據表明，自然之內在價值的信念在世界範圍的環境態度的形成和環境政策的制定方面都發揮著越來越重要的作用。<sup>17</sup>」

((14))非人類中心主義環境倫理學常常被指責說犯了自然主義的謬誤。「論證」也重複了這種指責((11))。限於篇幅，我們這裡不可能對這種指責所存在的問題進行全面的考察，而只能作一些提示性的說明。首先，所謂的自然主義謬誤基於事實與價值的截然二分。就像主體與客體、心靈與身體、人與自然之間的二分一樣，事實與價值的這種二分只是笛卡爾式的二元論思維方式的產物，是現代性的一個基本假設。現代性的這一基本假設已經遭到普特南(Hilary Putnam)等著名哲學家的徹底批判。<sup>18</sup>把這樣一種其本身的合理性已成問題的論斷作為評價羅爾斯頓等人的自然價值論的依據，自然是不恰當的。其次，把人當成道德關懷的惟一對象，否認人對自然及其他存在物的義務，這只是現代性倫理學的基本預設。跳出現代性倫理學的思維定勢，我們可以發現，人對自然的義務可以得到其他許多「完備性學說」(comprehensive doctrine, 借用羅爾斯的一個術語)的支持。西方的過程哲學、新興的生態神學、中國的傳統哲學(包括儒、道、

<sup>17</sup> Christopher J. Preston 1998, "Epistemology and Intrinsic Value: Norton and Callicott's Critiques of Rolston," in *Environmental Ethics* (winter), pp. 409-428, citation in p. 411.

<sup>18</sup> 參見普特南，童世駿、李光程譯(2005)，《理性、真理與歷史》，上海：上海譯文出版社；特別是應奇譯(2006)，《事實與價值二分法的崩潰》，北京：東方出版社，一書。

釋)等都認可人對自然的倫理義務。<sup>19</sup>因此,僅僅站在現代性的立場,是難以理解和容納人對自然的倫理義務的。人類中心主義與非人類中心主義之爭,只是目前正在展開、範圍更廣、影響更大的「現代性與後現代性之爭」在環境倫理學領域的具體表現。目前就試圖對這場爭論「蓋棺定論」,似乎為時過早。最後,如「論證」一文所說,康德和克萊普斯都把人的自我目的性當作人享有「尊嚴」或「內在價值」的根據((22)、(23))。人的自我目的性也只是某種「事實」。按照「論證」一文指責非人類中心主義環境倫理學的邏輯,康德和克萊普斯也犯了自然主義的謬誤。但是,「論證」一文並未提出這種指控,而是對非人類中心主義環境倫理學和康德(包括克萊普斯)採取了雙重標準。而且,我們看到,根據克萊普斯對目的性概念的區分,至少某些高等動物也具有實踐意義上的目的性,因而我們至少應該承認某些高等動物具有內在價值。可是,「論證」一文卻沒有遵循邏輯的一貫性,而是方便地「把高等動物的問題放在一邊」((23)),以便「符合邏輯地」推出「非人類存在物不具有內在價值」的結論。難道高等動物不屬於「非人類存在物」?

((15))「論證」一文對形而上學基本上採取拒斥的態度,認為「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論論證」((33))。然而,如果我們把形而上學寬泛地理解為包含某種價值承諾和終極關懷在內的完備性學說,那麼,任何一種實質性的倫理學論證都必然要涉及某種形而上學。人類現存的各種文化(如基督教文化、伊斯蘭教文化、佛教文化、儒家文化等等)都包含著某種形而上學。不承諾任何價值、單純以概念分析和邏輯推理為工具的稀薄的倫理學不可能承擔起尋找精神家園、為人類建構倫理大廈的重任。只有那些紮根於合理的形而上學、並公開地承諾某些實質性的價值規範的厚密的倫理學才能擔當此任。因此,訴諸某種形而上學本身並不構成某種錯誤。關

<sup>19</sup> 例如,王陽明認為:「大人者,以天地萬物為一體者也,其視天下猶一家、中國猶一人焉。...是故見孺子之入井而必有怵惕惻隱之心焉,是其仁之與孺子而為一體也;孺子猶同類者也。見鳥獸之哀鳴,覘鯨而必有不忍之心焉,是其仁之與鳥獸而為一體也;鳥獸猶有知覺者也。見草木之摧折而必有憐憫之心焉,是其仁之與草木而為一體也;草木猶有生意者也。見瓦石之毀壞而必有顧惜之心焉,是其仁之與瓦石而為一體也」(王陽明《大學問》)。「因此,『仁者』不僅要愛人類,而且要愛萬物。」參見蒙培元(2004),《人與自然:中國哲學生態觀》,北京:人民出版社,頁32。



鍵要看這種形而上學是否足夠合理，以及這種形而上學能否為解決人類面臨的歷史難題提供精神資源。人類目前面臨的一個重要歷史難題就是如何克服威脅人類文明之延續的生態危機。如果非人類中心主義環境倫理學所訴諸的那種形而上學有助於這一歷史難題的解決，那麼，我們就應鼓勵它們的探索，而不應站在現代性的立場過早地宣判它們的「死刑」。