

"Ziran de jiazhi yu jiazhi di benzhi (Value in Nature and the Nature of Value)," *Zi ran bian lun fa yet jiu (Studies in Dialectics of Nature)* 15(no. 2, February, 1999):42-46. Chinese Academy of Social Sciences, Institute of Philosophy, Beijing. ISSN 1000-8934.

自然辩证法研究

Vol. 15, No. 2, 1999

·专题研究·

自然的价值与价值的本质

Holmes Rolston, III

刘耳 摘译

在此我自荐作为一个自然的导游,带领大家来探索价值。在我们之前,已有很多人在探索自然价值时迷路,所以必须对这个世界重加审视。未经审视的生活不值得活,在未经审视的世界中的生活也不值得活。

有价值能力的^①人类

让我们先从大家较为熟悉的一点出发,即人是能够进行价值评判的。笛卡儿的“我知”无疑也适用于“我评价”:我不能怀疑自己能进行价值评判。人对自然能进行工具性的评价,对自己的存在状态则既能进行工具性的评价也能进行内在的评价。而客观的自然事物可以用来满足人类的主观利益,如树能为人提供木柴,而晴朗的天气让人们可以来一次野餐。

在向非人类自然跨出第一步时,有的游客注意到我们必然会带上我们那无疑地会进行评价的自我。之后,他们又发现这些自我是如影随形地总跟着我们,于是便否定在人类心智之外还有任何价值。威尔海姆·温德尔班(Wilhelm Windelband)就坚持道:“价值……绝不会是客体本身的一种性质,而是在于客体与鉴赏客体的人类心智的一种关系。”布莱恩·诺顿(Bryan Norton)也说:“环境伦理学家中的道德论者……试图从生物中找到一种独立于人类评价活动的价值。他们这样做,是忘了对任何事物的评价中都最基本的一点,即评价活动总是由一个有意识的评价者进行的。……只有人类能作为评价活动的主体。”

人一旦对某客体发生兴趣,就有了一种价值能力。当我们评价一棵巨大的红杉时,我们是认为这树本身就有一种“内在”价值,而无需再牵涉其他东西。这是怎么回事呢?有哲学头脑的游客会对我们

所用的语言加以审视:“内在”意味着无需涉及什么工具性价值,但这并没有确定此“内在”价值到底是独立地存在于这棵树中,还是在我们到来时才被赋予这棵树的。看到价值的人内心是会有有一种激动;但被视为有价值之物是人所看到的東西。

如果人类的价值能力是这种评价时的激动之所由来的话,那么价值虽不说是人类中心的,也是由人生成的。约塞米蒂国家公园的游客不是把那里的红杉作为木材,而是将其作为自然的杰作来评价,欣赏的是它们久远的年代、强壮的枝干、巨大的树体、美丽的外形、惊人的恢复力和令人叹为观止的雄伟。这样的观赏就构成了红杉的价值,因而这价值不是独立于人类的评价而存在的。所以,价值需要某种主观性使之凝聚,但这样凝聚而成的价值被视为客观地存在于这树里,而非以人类的利益为中心。如果我们说“n 有价值”,这确实意味着得有某个人, H, 对 n 这一客体发生兴趣;但这并不等于说“n 满足了 H 的某种欲望”。

人类是高擎着能将价值点燃的明灯,尽管那灯的燃料得由自然提供。实际的价值是发生于我们意识中的事件,尽管在黑暗中的自然事物有着内在价值的潜能。古希腊智者普罗塔哥拉说:“人是万物的尺度。”人确是事物的衡量者、评价者,尽管我们衡量的是事物本然的属性。

有价值能力的动物

在德克萨斯州的布拉肯岩洞(Bracken Cave)中

^① 有价值能力的:译自 valuable(作者有时也将其写为 value-able)。该词一般义为“有价值的”,但作者在本文中用此词表达的意思除此通用义外,有时是“能产生价值的”,有时是“能进行评价的”。今将此后两种意思统一译为“有价值能力的”。

有一种蝙蝠,母蝙蝠能靠自己发射的超声波在漆黑的岩洞中往来穿梭,于飞行中每小时捕捉 500—1000 个虫子,而后返回巢中给她的小蝙蝠喂食。这说明蝙蝠能进行评价——虫子和小蝙蝠对于母蝙蝠都是有价值的。这样,要说在人类出现之前世界上没有评价者就显得很荒谬了。最能代表非人类价值和人类评价者的莫过于野生动物:它们能捕猎和嚎叫,能寻到适宜的生境和进行交配,能养育自己的后代,能感受饥、渴、热、累、兴奋、困倦。它们会受伤,也会舔舐自己的伤口。我们可以很确信地说,这里体现出来的价值不是由人类生成的,更不用说是人类中心的了。

野生动物之所以要捍卫自己的生命,是因为它们有着自己的利益。在它们的毛发或羽毛下,有着一种生命的主体。当我们凝视一个动物时,它也会以关注的神情回视我们。动物是有价值能力的,即能够对其周围的事物加以评价。但我们可能还是要说,只有当一个主体面对其所感兴趣的客体时价值才会存在。大卫·普拉尔(David Prall)就曾写道:“一个客体受到喜好或厌恶就表明其价值的多少。……任何价值都必须以某种主体的存在为前提。”这样,除了人而外,至少其他高等动物也能进行评价,因为它们是能经验其环境的主体,能对事物发生兴趣。

有价值能力的生物

在户外,我们的视野中一般总会有些植物。但哲学家往往很难用哲学的眼光来看待植物,因为他们中很少有人是植物学家。

植物不是主体,但也不象石头那样只是一个没有活性的客体。它们不是有中枢神经控制的高度统合的有机体,但它们却是建模生物体(modular organisms),只要有空间和资源,其分生组织^①就能不断地重复产生新的生长模(新的节与叶),以及新的繁殖模(果实与种子)。它们能够繁殖;能修复其所受的创伤;能制造丹宁酸和其他毒素,并调节其浓度,以保护自己少受草食动物的侵害;能制造花蜜以影响传粉昆虫的行为;能释放外激素^②以影响其他植物的反应;能释放植化相克素^③以抑制侵入其领地者;还能排斥遗传物质与其不相合的嫁接物。

植物与任何其他有感觉或无感觉的生物体一样,都是一个自发的、自我维持的系统。它体内有着一种信息,能保存植物的同一性(identity)。当我们

认识到一植物体的基因组乃是一规范性集合(normative set),即它能区分“实然”与“应然”时,我们就转到了对价值问题的探讨。植物体虽不是一个道德的体系,却是一个价值的体系。一棵树能够生长、繁殖、修复自己的创伤和抗拒死亡,则它所捍卫的物理状态是一个对它有价值的状态。

这难道不正说明植物自身有价值的力量吗?也许有人会说,植物虽有着自己的利益,却不能进行评价,因为它们没有任何感觉的能力。植物可以有其利益,却不能有什么价值。但人们会说,树能从阳光和土壤的养分获得益处(benefit);而“益处”在别的地方总是被作为一个与价值的有关的词来对待的。如果我们硬要问:“树是从阳光和养分获得了益处,但这些东西对它有价值吗?”这样的问题简直是条理不清了。

为什么不能说一个生物体能对它所利用的资源进行评价呢?诚然,这种评价不是有意识的。但世界上是否只有有意识的价值评判,这是我们要论证的,而非可以预先设定的。应该说,评价者就是能够捍卫某种价值的实体。有些价值是在无感觉的生物体中就已存在了;这些生物体是规范性的评价体系(normative evaluative systems),是先于随感觉的出现而产生的价值的其他维度的。诺顿与温德尔班时刻不忘自己作为评价者的主观经验,是忘掉了最基本的生物学常识。

有价值能力的物种

在旅途中,我们可能会见到稀有物种。人类无疑是能对物种进行评价的,但一个物种自身是否有价值的能力,即能在物种的层次上进行某种评价呢?一个物种并没有一个自我,也没有什么东西可以对应于生物体所具有的神经网络或体液循环。但是否只有存在于个体生物中的特性才有价值呢?应该说,物种是遗传信息历时地表达出来的生物特性的另一个层次。同一性并不一定只能附着于有中枢神

① 分生组织(meristem):植物某些因细胞分裂很快而生长迅速的部位,如茎、根、枝的尖端等。

② 外激素(pheromone):生物体释放的一种化学物质,能为一定距离外的同种生物所察觉并影响其行为。

③ 植化相克素(allelopathic agents):植物释放出的用于抑制他种植物生长的有毒化学物质。

经或能建模的生物体,而也可以以离散的形式在时间上得到延续。

一个个体生物所具有的生命固然是它内在地拥有的,但同时也是流经该个体的一种东西。一物种的“目的因”^①被编码于其基因组中,这基因组确是它所流经的个体生物的性质,但它显然也是该物种的一个性质。个体生物是有着自己的利益或感觉能力,但物种是比个体生物更大的存在。有些事尽管对个体生物有害,但可能对作为个体之集合的物种却是有利的。如果一只狼把一头驼鹿撕开,作为个体的这头驼鹿当然是罹遭不幸了,但驼鹿这个物种(*Cervus canadensis*),却未遭什么不幸,相反还会变得更好——狼会发现驼鹿比以前更难以捕食了。

个体生物如未死于外在因素,也终将老死。这死对于个体生物来说,当然并非好事,但却是其物种所必需的。一物种个体生命的有限性,使它们能被新的个体所取代,从而使该物种能向前发展,变得更为健康,并适应环境的变化。个体生物是接纳其物种之“形式”的容器。众多的容器会破碎,但形式却留存下来;而且也只有通过这种方式,形式才得以留存。

可以说,一个种系是一有生命活力的体系,是整体,而个体生物是这整体的组成部分。一个物种是捍卫着一种特定的生命形式,具体说来,它会循一定的路径发展,会抗拒死亡(亦即灭绝),还会靠不断更新而历时地维持一规范的同一性(normative identity)。这样的话,我们还有什么理由认为价值不能存在于物种的层次呢?

有价值能力的生态系

在探索中,我们会进入不同的生态系,如以栎树与山核桃为主的树林,或一个大草原。生态系不是一个看得见摸得着的客体,而是包容了众多生命体的群落。从空间上说,它是一个地方;从时间上说,它是一个过程,是一组生命活力的关联关系。这可能意味着哲学家很难看到生态系,也很难对它们进行评价。但实际上,生态系乃是生物发展和存活的基本单位。

利奥波德(Leopold)曾写道:“任何事物,只要它趋于保持生物群落的完整、稳定与美丽,就是对的;否则,就是错的。”他是想要建立一种“大地伦理”。这样看来,人类是可以对生态群落进行评价的。但

生态系自身是否有价值的能力呢?也许生态系并不存在,或其存在过于松散,从而不可能作为评价者;所谓的生态系无非其部分的集合,如森林无非是一些树的集合。但也许会是另一种情形,即生态系不但对人有价值,其自身也是有价值能力的系统。

我们需要懂得生态学,才能发现生物群落是什么样的一种组织模式,也才能对之进行哲学的反思,以发现其中的价值。生态系看起来无非是一些随机的过程。环境中有很多东西,如雨水、地面水、岩石、土壤中的非生物颗粒、空气等,根本都不是有机物;另外一些东西,如倒伏了的树、腐殖质等,是死掉的或正在腐化的破碎物。这些东西没有什么系统性的需求,其集合是一堆杂乱无章的东西。生态系没有大脑,没有基因组,也不能抗拒损害与死亡。这样,似乎生态系组织的程度太低,不能作为我们直接关注的焦点了。

但这是错误地理解了生态系,是犯了一个范畴上的错误。指责生态群落没有个体生物的特性,是在一个层次上去寻找适用于另一层次的性质。对于生态系,我们应该看的是其多个中心间各种联系形成的网络,看其给个体生命的创造性刺激及不可估量的潜能。这里,任一事物都与其他多个事物相联系。这当中有分岔和交叉,有控制系统和反馈回路。我们应该看的是自然选择的压力与适应环境的特征,而非感受刺激的能力与创伤的恢复;是物种分化与生命支撑,而非抗拒死亡的能力。我们应更多地系统在系统层次而非个体的层次来看问题。

哲学家会认为生态系不过是其部分的聚合,从而只是一个附生现象(epiphenomenon),而有些生物学家也赞同这种说法。这是一种思想上的混乱。一个层次如果在相当程度上对其下面的层次有决定作用,其存在就是实在的。原子的存在是实在的,因为其模式规限了电子的行为;细胞的存在是实在的,因为其模式规限了氨基酸的行为;生物体的存在是实在的,因为其模式协调着心与肺的行为;生物群落的存在是实在的,因为其所提供的生态位规限了生活于其中的狐狸的体形与行为。一物只要有一种能限定其各组成部分的存在和行为方式的组织,其存在就是实在的。

① 目的因(telos):亚里士多德“四因说”中的四因之一。

从价值论的角度看,“工具价值”与“内在价值”这两个术语用在生态系这样含容很广的层次上不是很贴切。应该说生态系具有“系统性价值”。如果我们想知道什么具有价值能力,能够创造价值的话,为什么不说是生态系的多产性产生了这众多的生命现象,这些人类在其出现后能对之进行评价的生命现象呢?令人难以置信的不是生态系的存在,恐怕倒是这样一种说法:一切价值都是人类注意到自然时才产生的。这样的说法带有太多的主观偏见,是将心理生活这一生态系很晚近的产物视为有价值的,而让其他一切事物都从属于它。这是把一个果实当作了整棵树,把一本书的最后一章当作了整本书的故事。

有价值能力的地球

我说过要引导大家探索整个世界,所以在此我们不妨对地球行星进行一番审视。但评价整个地球不是人们所熟悉的事,需要我们在哲学上加以分析。有人认为,地球无非是土^①,并据此用归谬法^②推出:环境哲学相信尘土有内在价值。我们承认,一孤立的土块并不会捍卫什么内在价值,其本身也谈不上能有多少价值。但问题到此并未结束,因为土块是整合在地球生态系中的。土是部分,而地球则是整体。

有人会坚持说:地球象月球一样,无非是一大堆岩石,只不过阳光雨露以一些特定的方式滋润这些岩石,使之能支撑生命而已。所以,我们认为有价值的东西是生命,而地球只有对生命有用的工具性价值。我们对地球没有什么义务,而只对人、对生命体有义务。我们不能把对房屋的义务与对房屋的居住者的义务混为一谈。但这样的说法不是用系统的眼光看问题。面对这珍贵的地球,我们需要对它在我们看到它之前的情形作一个系统的解释,而非仅是解释一些我们所看到的价值。找到这样一种系统性价值,会使我们感到自己对地球整体有一种义务。

由岩石到尘土再到动植物种群的进化,是地球的自然史中最为神奇的事件,也是整个宇宙中最稀有的事件之一。是的,地球都是尘土,但我们人类也是由此尘土产生出来的。这就让我们看到,尘土在有适宜的条件让它进行自组织时,能产生出什么样的奇迹。面对这使我们得以进化出来的偶然因素与必然因素的融混,每个人都感到惊诧莫名。对有些

人来说,这幽玄的神秘是神圣与非凡的超越;对另一些人来说,这神秘简直不可思议。造就这宇宙奇迹的力量是什么呢?也许我们对此不能作出完全的回答。但毋庸置疑的是,地球是一个珍贵的地方,是悬浮于这幽玄的神秘中的一颗明珠。

生命的基本元素,即碳、氢、氧、氮,在整个宇宙中都是普遍存在的。但生命在别的地方都极稀有,只有在地球上才很常见。这是因为,在地球上这些很平凡的元素被安排成了一个极不平凡的环境,一个自组织系统。在我们平时所接触的层次上,尘土似乎是惰性的、无生命的。但在地球整体的层次上,我们还能这样说吗?

说地球进化之剧的全部价值都是由于我们在其中所扮演的角色,那未免太偏狭了。在千百万年的自然史中都有价值的产生,这并非什么人类心智中的、主观的过程。在这个意义上,说地球有价值能力并不是以尘土为有价值的荒谬,甚至也不是要确定什么是世界上最有价值的事物,而是要确定这世界本身的终极价值。地球也许是人类义务最终极的对象;在这一点上,它仅次于上帝——如果上帝存在的话。

有价值能力的自然

在本世纪初,威廉·詹姆斯(William James)曾把自然界描绘成一个本身完全没有价值的世界,只因有了人才变得有了价值。这种思想成了长期居主导地位的模式,以至于现在有人把它视为基本的常识。根据这一模式,没有能经验价值的评价者就无所谓价值,正如没有思想者就无所谓思想,没有感知者就无所谓感知一样。评价是人类抉择者感受到的偏好。如果扩展此模式的适用范围,或许可以说动物也能评价;但植物就不能评价,因为它们不会面对不同的可能性,也不能作什么抉择。地球和自然就更非真正的评价者了。必须有人感觉到价值,价值才会存在;——其存在就是被感知。没被感知的价值是无意义的。

① “地球”在英文中作 earth, 而 earth 也有“泥土”等义。

② 归谬法(reductio ad absurdum): 先假定一命题成立,而后据之推出一荒谬的结论,从而将原命题证伪的推理方法。亦即反证法。

但“没有评价者就无所谓价值”的原则很成问题,因为它太偏重于个体,想要在主体自我之内找到某种价值的中心。诚然,没有科学家就不会有科学活动,没有信徒就不会有宗教;但没有史家也同样能有历史,没有生物、物理学家也同样能有生物、物理规律。同理,没有评价者也能有价值。能感知价值的评价者并非价值的必要条件,因为有价值还有可能是由于有一个价值生发系统,能够产生出价值。

价值主观论者如转用生物、地质的眼光看问题,便会发现这种看问题的方法既更符合我们对世界的经验,在逻辑上也更具说服力。如果在这个地球已面临生态危机的时代,还有一个物种把自己看得至高无上,而对自然中其他一切事物的评价全都视其是否能为己所用,那是很主观的,在哲学上是天真的,甚至是很危险的。这样的哲学家是生活在

一个未经审视的世界,从而他们及受他们引导的人过的都是一种无价值的生活,因为他们看不到自己所生活的这个有价值能力的世界。

刘耳(哈尔滨工业大学环境与社会研究中心)摘自 Holmes Rolston, III, "Value in Nature and the Nature of Value", 见 Robin Attfield and Andrew Belsey, eds., *Philosophy and the Natural Environment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 13-30. 脚注均为译者所加。本篇摘译系经作者授权在本刊发表。

【作者简介】霍尔姆斯·罗尔斯顿, 哲学博士, 美国科罗拉多州立大学哲学系教授, 环境哲学创始人之一。

(本文责任编辑 马惠娣)

(上接第30页)

持生活的连贯性和稳定性,使人们彼此沟通、相互协调,通过社会交往获得一致的心理准备状态;另一方面,精神文化的定势作用对人们又是一种思想禁锢,它使人们墨守成规、因循守旧,拒不接受社会文化整合到已有心理结构中的信息。托勒密的“地心说”统治人们思想上千年。哥白尼的“日心说”“天翻地复地把人类的意识倒转过来”(歌德语),深深地撼动了人类意识。但传统的心理定势无法容纳它,于是宗教势力乘机迫害宣传这一学说的人们。

人的心理是在文化环境的制约和作用下建构起来的,人有怎样的心理世界,很大程度上取决于人置身于何种文化环境之中,从这个意义上说,文化创造了人和人的心理。但是,在心理建构的过程中心理机制本身是能动的,具有对文化的作用的整合机制。人的心理是在人与文化的相互创造中得到建构发展的,他的内部心理机制必然是能动的。事实上,在人的文化创造活动中,关于客体的属性、本质和规律的信息不断地为主体所把握,移入人的大脑,并在与主体内在心理结构相互作用中加工改造后,转化为内部的心理、意识、观点,建构出新的心理结构。心理在文化环境中的建构从一个角度说是文化环境向人的心理的不断内化,从另一个角度说,也是人以认识、情感等精神的方式享用和消费人的文化,这就是

人的心理机制对文化的整合。总之,物质文化、制度文化和精神文化在人类心理建构中的影响和作用深层次地反映和表达着人类心理的文化本质。

参考文献与注释

- [1]《马克思恩格斯选集》第1卷,第32页。
- [2][苏]列昂节夫:《活动·意识·个性》,上海译文出版社1980年版,第67页。
- [3]《马克思恩格斯全集》第3卷,第32页。
- [4]沈政,林庶之:《生理心理学》,北京大学出版社1993年版,第181-182页。
- [5]特伦斯·霍克斯:《结构主义和符号学》,上海译文出版社1997年版,第7页。
- [6]《马克思恩格斯全集》第1卷,第74页。
- [7]《马克思恩格斯全集》第33卷,第434页。
- [8]陈晏清,王南湜,李淑梅:《现代唯物主义导引》,南开大学出版社1996年版,第382页。
- [9]李德顺:《价值新论》,中国青年出版社1993年版,第188-189页。

【作者简介】石凤妍,女,1962年生,天津大学社会科学外国语学院副院长,副教授,博士。

邮编:天津300072

(本文责任编辑 缪音征)

Reprinted, translated into Chinese (second time), "Ziran de jiazhi yu jiazhi de benzhi (Value in Nature and the Nature of Value). Pages 5-12 in Ye Ping, ed., *Huanjing yu kechixu fazhan yanjiu (For Environment and Sustainable Development)*. Harbin, China: Heilongjiang Science and Technology Press, 1998. ISBN 7-5388-3508-3. Selected proceedings of First All-China Conference on Environment and Development, held in Harbin, China, October 20-24, 1998.