

“Shi yi de qixi yu diqiu” (Living Poetically on Earth) (Humans as Moral Overseers on Earth), reprinted in Chinese in Yang Tongjin, ed, *Shengtai Ershi Jiang - Twenty Classical Texts of Ecological Thinking*. Tianjin: Tianjen People's Press, 2008. ISBN 978-7-201-05824-5.

第二十讲 诗意地栖居于地球

[美] 霍尔姆斯·罗尔斯顿

霍尔姆斯·罗尔斯顿 (Holmes Rolston, 1932—), 出生于美国弗吉尼亚州。1958 年在英国爱丁堡大学获哲学博士学位。他曾在弗吉尼亚的阿巴拉契亚山区当过 10 年牧师, 一边布道, 一边体验那里的自然美景。1968 年, 他到科罗拉多州立大学任教至今。1992 年, 他成为该校第一位文科终身荣誉教授。1979 年他协助创办了环境伦理学的第一份专业杂志《环境伦理学》。1990 年他创导成立了国际环境伦理学协会, 并出任第一任主席。主要著作有《哲学走向荒野》、《科学与宗教: 一个批判性的考察》、《环境伦理学》、《保护自然价值》、《基因、创性与上帝》。2003 年, 罗尔斯顿因对自然的内在价值的杰出辩护而获得田普敦奖 (Templeton Prize), 奖金为 120 万美元。

诗意地栖居于地球

[美] 霍尔姆斯·罗尔斯顿

【编者按：罗尔斯顿认为，人类是一个有道德的物种，是地球上的道德监护人。人类应当从道德上关心其他物种，欣赏并尊重自然的内在价值。环境伦理学是最具有利他主义的伦理学，它真正地热爱他者，并把人类残存的私我提升为地球中的环境利他主义者。作为成熟的公民，我们每个人都应把这种环境伦理应用于自己的生存环境，从而诗意地栖居于地球。】

自然进化的最高价值和最高角色

人们对他们栖息于其中的生态系统几乎没有什么工具价值，相反，他们表现出来的是某种工具性的负价值：打乱生态系统以便获取自然价值并把它们变为文化所用。不过，大自然仍然将较多的进化成就赋予了人类。地球系统（创生万物的自然）一直在强化（至少在热带是如此）有机体的个体性、感觉、甚至还有自由和灵性。人的手和脑是进化的产物，这个产物又结出了文化的果实——幸亏如此，价值椭圆形中以资源为基础的大部分价值和都市价值也是人的手和脑创造的。

但是，当人们创造出文化后，他们仍继续栖居在大自然中。人这个站在进化巅峰的物种应占有什么样的地位？这个在生态系统中不担任特

定角色的与众不同的物种所扮演的是不是最重要的角色？我们能够描绘出典型的人种标本吗？我们能对人类的独特价值作出评价吗？

伦理学的一个痴心不改的回答是：甚至在文化中也不能从工具价值的角度来判断人的价值，更不用说在自然中了，只能从内在价值的角度来评判人的价值。人具有自在的价值。他们是目的，而不（仅仅）是实现目的的手段。康德认为，我们所拥有的认识自我和表达思想的能力，把我们提到了绝对高于地球上的所有其他存在物的高度。而那些力图确认人的内在价值的哲学家，也常常试图寻找某种可用来确保人的伦理权利的东西：人的生命所特有的、或“内在于”人的生命中的某种东西。如果内在价值的核心观念认为这种价值天生就存在于它的拥有者身上，那么，我们不必对环境作出评价也可证明内在价值的存在。成为一个人是件好事，无须弄清人的起源、他对环境的影响、他与环境的关系，也无须借助其他的价值参照系，我们也能知道这一点。人格（personality）是一种自在的善，是自然在向文化演进的过程中所结出的一个重要果实。

然而，根据那种深邃的哲学最近得出的结论，要说明人格的高级价值，就不仅要弄清人究竟是什么，而且要弄清他们在生态系统中的位置。人栖身于地球生态系统的顶峰，人格是地球生态系统顶端的一个体验中心，一种高级的进化成就。这最后一个成就是最重要的成就——可以这么说。现代生态学正是以这种方式捍卫了传统的伦理学。让我们看看达林（F. Darling）的这段话：

从生物学的角度看，人是一个贵族。他已经控制了地球上的其他存在物、植被和每一块地表。确实，人是享有特权的生物。从生态学的角度看，他位居食物链和生命金字塔的顶端。人是生命庄园的地主，他的特权来自他的优越性。我并不认为，这种贵族制是人的自负的产物，它是一种可在大自然中观察得到的现象。^①

① 达林《人对环境的责任》，载艾伯林（F. J. Ebling）编《生物学与伦理学》（伦敦，1969）第117—122页，引文见第117页。——原注

确实如此。但达林提醒说，对这一真理，我们要保持几分警觉。上述观点容易使人以为，人的内在价值是超越于地球生态系统的，或人是地球上的其他存在物的主人。道德关怀的焦点可以指向人类的自我利益。但这种认为人类享有某种优越的内在价值、人应尊重他们内部的这种内在价值的观点，容易使人产生这样的误解：这种优越价值赋予了人以一种不负责任的特权。一个处于进化顶级的存在物不应提出这样一种孤傲的人类中心论的价值观。这种价值观不过是用人的优越性来为人的自我中心性进行辩护，它犯了自傲的错误。

从逻辑上讲，关于人处于进化顶峰的这一生态学真理，应当能使人看到他之外和之下的其他存在物的价值，使他形成开放的全球整体观，使他产生一种对自然界具有贵族气派的责任感。因此，我们力图使各种各样的——自然的和文化的——内在价值去适应工具价值和系统价值。我们认为，内在价值是深深植根于其环境中的，尽管在某种意义上，它是一个无须以其他价值参照系作评判标准的重要价值。不论在生态上还是伦理上，都没有任何事物是圆满自足的。我们想要的是某种相互影响的内在价值，人们应赞赏他们的地球环境。在自由和责任之间存在着某种辩证关系。

当然，自负的贵族头衔也会使人主动承担某些伦理责任。人际伦理学的目的，就是把人们关心的焦点从自我中心推开，使之转向人际共同体中的其他人。单个的自我必须要适应文化对他提出的要求，一个人在伦理上要适应他／她的邻居。这就是从古至今的伦理学所力图实现的主要目标——尊重人的内在价值。人类在培养利他主义以对抗利己主义的斗争中已取得了引人注目的（尽管是不完全的）成功。这使得人们形成了一种人在伦理上具有优先性的观念，而这其实是一种伦理排外主义。人高高在上，只有人才与道德有关。爱邻（人）如己。

从更宽广的生态系统的角度看，这种观点没有意识到：迄今为止，生态系统所容纳的无数相互依赖的物种（它们之间保持着一种冲突与和谐的关系），除非能够因地制宜地适应其环境，否则，它们就不能使自

已得到最大的发展。从这个更具包容性的角度看，那些推崇流行的伦理体系的人，对他们在其历史悠久的栖息地中的位置是很无知的，对他们的大多数地球邻居也是熟视无睹的。他们把创生万物的自然的其他部分和进化生态系统的所有产物都当作资源来看待。

从一种狭隘的有机体主义的观点看，这一论点似乎是正确的，因为，在人类出现以前，所有的生物都尽其所能地把其他自然物当作资源来利用。文化只能建立在那些从自然中掠夺来的价值之上。地球上的所有其他生物都只捍卫其同类。人也这样行动，使其同类得到最大限度的发展——而且，通过宣称人是拥有道德关怀能力且值得给予道德关怀的唯一物种来维护其地位。大自然对人类情有独钟，文化优先于自然。

出现于自然史中的伦理超越

但是，主张这种观点的人文伦理学家并未真正超越他们的环境。他们把人的内在价值拔高到了所有其他存在物之上。他们对人的完美（excellence）的理解是正确的，他们只捍卫他们自己的同类，就此而言，他们并未超出其他存在物。他们与其他存在物处于同一档次，仅仅依据自然选择的原理在行动。在与其他人打交道时，他们是道德代理人，但在与大自然打交道时，他们却没有成为道德代理人。他们没有发现，他们对其栖息地的适应是一种新型的适应。在力图捍卫人的高级价值时，他们的行为与兽类并无二致。传统的人类中心论伦理学力图把人类理解为价值的唯一“聚集地”，认为人超然存在于这个毫无价值的世界之外。这种狂妄的意图阻碍了人性的健康成长，因为它并不知道人的真正的完美性——对他者的无条件的关心。人本应高瞻远瞩，可他们却变得目光短浅。

毋庸置疑，人类已把他们的领地扩展到了地球上的每一个角落，但是，要生活在这个遍布全球的领地上，人应选择一种什么样的恰当生活方式？是使人的高级内在价值得到最大化的实现，不再关心别的任何事

情吗？环境伦理学给我们提供的较好回答是：人应当是完美的监督者——以这样一种方式来运用他们那种在其环境中是如此独特的完美的理性和道德，以致他们能够真正超越其他存在物，实现一种与其环境和谐相处且对其环境有益的有价值的层创进化（emergence）。不是把心灵和道德用作维护人这种生命形态的生存的工具，相反，心灵应当形成某种关于整体的“大道”观念，维护所有完美的生命形态。人类（humans）与腐殖土壤（humus）是同根同源的，二者都由尘土构成，只不过人因赋有反思其栖息地的高贵能力而成为万物之灵。他们来自地球又遍观地球（人类一词的希腊语词根 anthropos 的含义就是：来源于、察看）。人类有其完美性，而他们展现这种完美的一个途径就是看护地球。

人的层创进化的一个全新之处，就是进化出了一种能与（只关心同纲同门利益的）自利主义同时并存的（关心同纲所有动物的）利他主义倾向，进化出了一种不仅仅指向其物种、而且还指向生存于生态共同体中的其他物种的侧隐之心。人类应当从伦理学家所说的“万物之母”的角度（original position）、站在地球的角度来思考问题，客观地把地球视为一个生生不息的生态系统。当站在这一角度来思考问题后，人类主体就能够从意义的角度来理解地球上那些历史悠久的进化成就，并对这种成就作出自己的贡献。人际伦理学已花了过去两千年的时间来唤醒人的尊严。在我们走向新的一千年之际，环境伦理学要求人们意识到地球上那个更为伟大的生命进化过程，人只是这个过程的一个最重要的部分。

这是一个全新的伦理问题（至少在主要的西方国家是如此），而下述两点考虑又使得这个问题变得更为紧迫：第一，随着进化生物学和生态学的出现，人类在过去的一个世纪中所获得的关于自然史的知识大大增加了；第二，现代科学提供给人类的既可用于为善亦可用于作恶的技术力量也大大增加了。

人类是有慧眼的，他们是地球的观察者——现在比过去更为在行。观察的结果，是对人类提出了道德要求——比过去更高的要求。这就是或应该是《圣经·创世记》所说的人的治理（dominion）的潜在含义，

也是我们现在所理解的治理地球的含义。它要求人类超越那种把地球当作资源来使用的观念，而把地球当作栖息地来看待，并用道德来限制人类的政治、经济、科学和技术的行为。成为一位“栖息者”所要求于人的，要远远多于最大限度地利用自然环境，尽管它也要求人们明智地利用自然资源。人需要成为“栖息者”，这包含的内容要多于成为“公民”。公民一词包含有太多的狭隘的政治含义，这个词只适用于价值椭圆形中那些都市价值占主导地位的领域。作为一个观察者栖息在共同体中，这要求我们不仅要考虑人对自然物的管理问题，而且更为重要的是要考虑人与自然的道德关系问题。

人类应成为赞赏（在发现其中的价值和增添其中的价值的双重意义上）其栖息地的居民。人类是有评价能力的，能够赞赏这个世界，能够发现（而且能够创造）那里的价值。他们能够保持生命的奇迹，因为他们具有好奇的能力。这种主观能力在地球这片客观的神奇之地上正好派上用场。人类价值的主观性与地球价值的客观性相得益彰。人类比其他生命更能“神游于”其他价值。他们能够与其他生命共享某些价值，在这个意义上他们是利他主义者。人类是最重要的价值，因为他们是最重要的评价者。

在人类历史的童年，人类需要逸出自然以便进入文化，但现在，他们需要从利己主义、人本主义中解放出来，以便获得一种超越性的视境，把地球视为充满生命的千年福地，一片由完整性、美丽、一连串伟绩和丰富的历史交织而成的大地。这不是对自然的逃逸，而是在希望之乡的漫游。对大自然的这种治理要求我们遵循自然。

在这个意义上，人类是或者能够是优越的、高贵的、不同寻常的，甚至（在一种较易引起争论的意义上）是超自然的，在自然之上的。他们摆脱了自发性的环境，因为他们是环境的看护者，他们具有内在的超越性。如果要玩弄辞藻，那么我们可以说，人类是地球上的一道风景，因为他们能观赏地球上伟大的生命进化故事（他们是这个故事的一部分）。动物只能从自己的角度来欣赏这个世界，他们拥有单纯的内在

性。人类却能从其他存在物的角度来观赏这个世界。怀疑论者和相对主义者可能会说，人类只不过是另一个角度来欣赏这个世界。确实，当人类把土壤或木材当作资源来赞赏时，他们只是从自己这个物种的角度来欣赏这个世界。但是，人类能够从其他物种和那支撑着这些物种的生态系统的角度来欣赏这个世界，他们研究刺嘴莺，从太空上观看地球。其他任何物种都不可能具有这种超越的观察力和卓绝的慧眼。

栖息者的环境利他主义

环境伦理学并不否认人类价值的优越性，但它并不就此停步。那把人与其他存在物区别开来的，不仅仅是我们所拥有的认识自我和表达思想的能力、发挥自己潜力的能力，它还包括我们欣赏他者（other）、看护这个世界的能力。康德认识到了他者在道德上的重要性，然而，他虽是一个杰出的伦理学家，但他所关注的他者却仅仅是其他人，是那些能够认识自我且能表达其思想的人。环境伦理学号召我们关注非人类存在物，关注生物圈、地球、生态共同体、动物、植物以及那些虽不具有自我意识却拥有明显的完整性和（独立于人的主观价值的）客观价值的存在物。环境伦理学超越了康德的伦理学，超越了人本主义伦理学，因为它把其他存在物也当作与人并列的目的来对待。环境伦理学家在道德上更具慧眼。他们既能从自己的角度，也能从其他存在物的角度来欣赏这个世界。他们理解了雨果和施韦泽所憧憬的“关于整体的伟大伦理”，他们真正发现了耶稣命令我们去爱的邻居：麻雀（它的衰落引起了上帝的注意）和田野里郁郁葱葱的野百合花。在这个意义上，与人类自我实现的能力一样，诗意地栖息于地球的能力以及与其他非人类存在物融为一体的能力，也是道德的前提条件。在这种伦理看来，实现自我也就是去超越自我。

我们可以说（尽管这会引发争论），根据其伦理学目标来看，康德仍是一个残留的利己主义者。他虽然对伦理主体谆谆教诲道：他们应成

为人本主义的利他主义者，但他本人并不是他们所希望的那种真正的利他主义者。他认为，只有“自我”（个人）才与道德有关，他还没有足够的道德想象力从道德上关心真正的“他者”（非人类存在物）——树木、物种、生态系统。他只是一个人本主义意义上的利他主义者，还不是一个环境主义意义上的利他主义者。然而，人类与非人类存在物的一个真正具有意义的区别是，动物和植物只关心（维护）自己的生命、后代及其同类，而人却能以更为宽广的胸怀关注（维护）所有的生命和非人类存在物。

动物和植物不具有“自我”（ego），他们至多只具有“自身”（self）——客体性的细胞体，尽管在某些高级动物那里，这些细胞体发展成了一种主体性的“自身”。植物和动物并不具有真正的利他主义精神，即使是那些学会了以互利的方式彼此合作的有一定智慧的动物也不具有。这并不是在责难动物和植物，因为它们不是、也不可能是道德代理者，但这确实道出了人类与非人类存在物的一个重要区别，这个区别对于理解人类的道德潜能极为重要。人类能够培养出真正的利他主义精神，当他们认可了他人的某些权利——不管这种权利与他们的自我利益是否一致——时，这种利他主义精神就开始出现了，但是，只有当人类也认可他者——动物、植物、物种、生态系统、大地——的权益时，这种利他主义精神才能得到完成。在这个意义上，环境伦理学是最具有利他主义精神的伦理学。它真正地热爱他者。它把残存的私我提升为栖息地中的利他主义者。这种终极的利他主义是或应该是人类的特征。在这个意义上，最后产生的人类这个物种是最伟大的物种，而这个理解了现代环境伦理学的晚生物种，是第一个发现了发生在地球上的伟大生命故事的物种。这个晚生的物种扮演的是榜样的角色。

在地球上，只有人类——通过他们的理性、道德、世界观，他们理解和敬佩自然界的主观经验——才能够客观地（至少在某种程度上）评价非人类存在物（从有机体到生态系统）的技能、成就、生活和价值。而这种客观评价（欣赏自然中的客体）的主观能力（主体的能力），是

一种值得格外加以赞赏的高级价值。这种能力应该得到实现——饱含仁爱的，毫无傲慢之气的。那既是一种特权，也是一种责任，既是赞天地之化育，也是超越一己之得失。

诗意地栖息于地球

构建一门伦理学，就是在从事一种创造性的工作，就是在撰写正在发生的生命故事的一个恰当章节，不管作者是生活在文化抑或自然中。在撰写环境伦理学著作时，需要对环境作出解释，因为不具有某种自然观（它决定着人们的精神气质和生活方式），一个人就不能或难以生活。人们都会形成某种或好或坏的自然观，但他们应当拥有某种较好的自然观。人的生活还有、也应当有其他的层面——家庭伦理、商业伦理、社区伦理，充满意义的事业。我们已认识到，生活于不同地方的人会形成不同的关注焦点。但是，如果人们以麻木不仁的态度对待其环境——作为其生活背景的动物、植物和大地——那么，他们的道德生活就是不完整的。

人类的职责之一就是，通过欣赏环境从而增加环境价值的种类。古典伦理学呼吁人们生活在其文化空间中。环境伦理学则呼吁人们生活在其自然空间中。这种伦理学除了认可人之外的内在价值的存在之外，还要求人们以恰当的方式适应自然。人类应恰当地理解自然事实，人的主体性应适应大自然的客体性，人应成为大自然的精神化身，意识的进化正是通过大自然而在人这里变得“澄明”起来。

伦理学应以理性为标的，但理性也栖息于历史悠久的生态系统中。我们将从道德上予以关怀的那些自然环境都拥有自己的历史，因而适合这些环境的伦理学也将以某种历史的形态表现出来，伦理学也将拥有自己的历史。我们需要从两个视点（再次回到椭圆模型）来切入我们的研究领域。一个视点是关注普遍性和典型事例，另一个观点则关注特殊性和特殊事例。

从特殊性的视角看，我们的伦理关怀将指向那些具有历史意义的特殊事例，这种关心将尽量避免诉诸那些典型性或普遍性的事例。人们保护科罗拉多大峡谷，因为它是一个特殊的地方，独一无二，足以享有一个专有名词——不是因为它是一个具有代表性的峡谷地带，更不是因为它有助于证明均变论^①。从前面两个视角出发，环境伦理学将把普遍性和特殊性结合起来。人们保护美洲鹤，给它们套上了蓝色的、红色的和金色的脚环——这些美洲鹤是在爱达荷州格雷湖（Gray Lake）被套上套环的，现在它们已迁徙到科罗拉多州的圣·路易斯峡谷——因为这种鹤是展现了某种内在价值的活生生的个体，还因为它是一种正在消失的物种的生存记号。从普遍性的视角出发，环境伦理学将高度重视自然力、自然趋势或典型的物种标本。保护残存荒野地的一个理由是，它们是自然进化过程的活生生的博物馆。这一理由适用于所有那些被保护下来的独特的荒野区。

伦理的理性以及伦理所关注的领域都是历史性的。也就是说，普遍性的“道”将与生命的进化故事融为一体。逻辑学家曾普遍认为，要想建立一种可信的自然主义伦理学，就必须首先解决从是到应该的过渡问题。现在这种过渡被理解成了一种与生命的进化故事同伴而行的过渡。它变成了一个从实然到生成（becoming）的过渡，而这种历史性的过渡也成了应然的一部分。伦理学成了一部叙事史诗。

人们认为，伦理原则应当是形式的、概括性的、普遍性的，适用于所有的时代和所有的地方，适用于整个地球，适用于所有存在着道德代理人的星球。遵守诺言、诚实、己欲立而立人、毋导致不必要的痛苦、尊重生命，这些都千真万确，但在生活中，伦理学并不是以这种方式发生作用的，这些原则是用来给个人的一生盖棺定论的。每一个人都生活在具体的时空环境中，这些抽象的原则并不是有血有肉的道德，只不过

① uniformitarianism，一种认为地质变化并非由突然的剧变引起而是由缓慢的渐变过程所致的理论。

是一具“道德骨架”。每一种伦理都有它的生存环境，都有它“栖息”的“小生境”。像物种一样，它也是由它所生存的环境所决定的。伦理学是不断进化的，它也和物种一样，有着一部引人入胜的进化史。

栖息于自然史中的非人类存在物

在人类产生以前，大自然就已经经历了漫长的进化过程。地球被居住的历史并不始于人类。人类在经历了数千年漫长历史发展后，只是在上个世纪才开始了解地球的历史。从长远的观点看，在数千年漫长的历史中，进化的生态系统一直在地球上编织着充满戏剧色彩、从不彼此雷同的生命故事。而人类只是在上个世纪才开始了解这一点。只有从有限的角度看，地球上才存在着季节变化、再循环、内部平衡、稳定的模式、重复的秩序。在这个意义上，这些概念——体内平衡、资源保护、环境保护、稳定、物种和生态系统——对于环境伦理学来说并非是至关重要的，尽管正是借助于这些概念，环境伦理学才得以产生。自发性的生态系统创造了不断更新的秩序，编织了无数惊心动魄的故事。不断地发展变化，是生态系统最重要的特征。

科林伍德和黑格尔曾说：“大自然没有历史。”^①巴思（K. Barth）也认为，“只有人类才生活在历史中”，“由于生存于历史中，人类明显地远离了且区别于所有其他生命形式”^②。确实，植物和动物不知道它们自己的历史。它们的历史被编成了遗传密码储存在其DNA——一种具有选择性和规范性的系统——之中。基因是一个历史地变化的系统，但它意识不到这一点。植物和动物是客观的历史存在物，只不过它们主观上不知道这一点而已。某些动物是有记忆力的，因而动物也许拥有某种历史意识的雏形。当然，在这个历史悠久的客观的自然界中，人是唯一的历史主体。当人类变成了历史的存在物时，他们就能更好地适

① 科林伍德：《历史的观念》（纽约，1956）第114页。——原注

② 巴思：《教会释义学》第3卷第2部（爱丁堡，1960），第174、178页。——原注

应世界，假如他们不仅能继承其文化遗产，而且还能解读大自然的历史的话。

应用科学的历史，是一部人类学会根据其利益观察大自然、学会把环境当作资源来利用的历史，但纯理论科学的历史，却一直是一部发现大自然的本质、探明我们自己的根源的历史。早期的科学以为，大自然的变化是遵守规则、多次重复的；但现代科学却发现，地球拥有一部不断进化的历史——我们生活于其中的世界的历史。地球的历史演化还在进行着，新的生命还在源源不断地到来。与其说，地球的历史是一段由前提和结论组成的枯燥的三段论，毋宁说，它是一段有待解读的文本。它是一部正在撰写的小说。

就像我们的图书馆中的书籍一样，地表也是一本有待阅读的、积淀着地球以往的历史的手稿。就像我们的报纸中充满着各种各样的故事一样，地表也适时地把进化过程中的新故事“记载”下来。生物科学已经揭去了盖在生命进化史上的许多神秘的面纱，它根据地表所记载的历史事件，探明了当代的许多生物事件得以发生的原因。但是，生物科学对于这段已发生的历史也只能提供非常有限的解释——它只提供了非常有限的理由（有限的论据）来说明下述现象：远古地球最初是如何形成的、原生动物为何产生于前寒武纪、三叶虫为何产生于寒武纪、恐龙为何产生于三叠纪、哺乳动物为何产生于始新世、灵长目动物为何产生于上新世、人类为何产生于更新世。没有一个理论能够依据一些原初的理论假设，来推导出这些现象的必然产生。生物科学也不能预测，在未来的历史中，地球上还会出现哪些重要的生物学事件。

相反，从一种最具说服力的理论——描述了最适者如何生存、且主张最适者生存的自然选择理论——的角度看，整个漫长的进化过程似乎是由随机选择和宿命（tautology）组成的大杂烩。任何一种生物学理论都不能预言某个生物学事件的结果，即使在逆向推出了某些生物学事件的原因后，它也不能说明，为什么这种生物学过程发生了，而其他上千个与该理论并不矛盾的生物学事件则没有发生。也许，解释这种现象的

一种理论是：大自然的变化已从越来越多地遵循普遍性的原理（原子、引力、元素、共价键、恒星、银河系、行星）转向遵循特殊性的规则（细胞色素-C 分子、三叶虫、尼安德特人、梭罗）。这也许是解释大自然的复杂性趋势和个体性趋势的一种途径。

同样，在从科学走向伦理学时，环境伦理学也不能提供任何伦理学上的依据来证明，为什么这些生命故事会发生。我们只得把它们当作美好的故事接受下来。也许，我们还得重构这个故事，我们正是通过这个故事而猜测出了地球上所发生的一切。我们或许会不由自主地爱上生命进化的这部史诗，喜爱对这部史诗的叙事表达，而不太喜欢抽象的命题，不太喜欢这样的理论——这种理论认为，生命的进化要么是不可避免的，要么是依据某种完美的设计路线展开的。在这个意义上，无论是科学还是伦理学，都不能提供一种理由来证明，为什么 500 万物种——我们与它们共居于地球——中的每一个（或任何一个）的存在都是必然的或合理的。但是，我们已能够勾勒出地球上复杂而又精彩的生命进化故事的大致轮廓。我们找不到任何逻辑的理由来为延龄草、盾叶鬼臼树（mayapple）、鱿鱼或狐猴的存在作辩护，但是，它们在其小生境的生存却使地球的历史变得精彩迷人。仅只这一点就足以证明它们的存在的合理性。

历史地栖息于大自然中的人

当人类出现以后，一种具有极高价值的现象就出现了。这种现象源于人类所拥有的那种叙述地球上正在发生的生命故事的能力。从其诞生的那天起，人类就是一个“故事大王”。流传于古代社会的故事，就其最深沉的内容而言，大多是关于人类所居住的地球的神话故事。我们在此不可能澄清这一问题，即这些神话故事是否曾经（甚至在近代科学产生以前的时代）被认为是，或在什么意义上被认为是真实的（或虚假的）。目前，科学史中的一个激动人心的方面就是，地球的历史正在得

到较好的叙述，尽管科学最不擅长的就是叙述历史。从这个意义上说，尽管智人在几百万年以前就已经出现了，但我们仍在不断地生成，我们仍在想弄清：我们身居何方，我们在这个地球扮演的究竟是个什么样的角色。

目前，科学只能提供某些支离破碎的理论来说明人类是如何产生的，并不能真正提供一个严密的逻辑框架（充分的论据），根据这个框架，我们能得出结论说：地球的进化最终必然会导致智人的出现。并不存在任何一种这样的理论（以及某些初始条件），依据它，我们能够推导出上面的结论。这样一种理论的缺乏，曾令达尔文时代的许多人寝食不安，他们不喜欢这种观点：人在地球上的出现纯粹是一个偶然事件。真正具有真理性的观点似乎是：人的产生、多样化的物种的形成以及个性的增加，都是地球系统进化的方向（heading）之一。但是，我们得用故事的形式把这一进化趋势表述出来。这一趋势不可能从某种理论中推导出来，尽管在某种意义上，人的产生是地球系统进化的潜在趋势。

同样，当我们再次从科学走向伦理学时，道德哲学也不能给我们提供任何理由来证明，人类为什么应当在地球上出现。哲学能够做的就是和科学一道，引导作为主体的人去欣赏那些发生在他所栖居的地球上的客观的生命故事，引导他通过讲述这个故事并在这个故事中扮演一定的角色而使这个故事变得更为丰富多彩。人类是宏观地球的一个微观缩影，而且对他们能诗意地栖息于地球倍感欣慰。也许，人类更喜欢上面这种角色，而不喜欢下面这种角色：作为某些在经验上具有必然性的决定性过程的产物，或作为具有概然性的统计性趋势的产物，或作为某些随机过程的产物而存在着。

确实，无需别的理由（尽管人们还能说出许多理由），仅止这一条理由就能证明人的存在的合理性。对生命故事的叙说本身或许就能使人在这故事里的所作所为变成正确的、适宜的、恰当的。让人承担起生命故事叙述者的角色，这本身或许就能使这个故事本身，以及这个故事中有关人类的章节，变得意味深长，尽管这种叙述缺乏可以据之把人类的

出现理解为必然性的足够的逻辑前提或理论。也许，我们更喜欢这种关于我们的“根源”的具有历史色彩的系统解释，而不喜欢那种只把人理解为内在价值，而把所有其他事物都理解为工具性的“资源”的观点。

以个人身份栖息于环境中

在新的千年到来之际，人类终于确认了智人（这一智慧物种）作为地球历史观察者的身份，并根据现代科学的发现回答了“人是谁？身居何方？”的问题，还创立了一种关于栖息地的新伦理（和史诗）。但是，人类所扮演的这一重要角色，似乎要求人类具有较发达的建构自然史的能力、较高的科学素养和较强的理解环境的能力——这些都大大超过了地球上大多数其他栖息者的能力。只有少数人具备了或能够具备这样一种地球整体观。生存于其人工环境中的大多数人，在其一生的大部分时间中，很少具有进化时间意识。事实上，他们几乎不具有生态演替那种以几十年为单位的生态时间意识。我们能带着栖息意识来关注本地的环境吗？我们在其中度过自己的一生的环境是个什么样的环境？对栖息于本地环境中的个人而言，什么样的栖息哲学更适合于那片他生于斯长于斯的大地？尽管我们要从全球环境的角度来思考问题，但我们只能生存于本地的环境中。我们需要一种能与研究自然史的科学协调一致的生活方式。

.....

在这个意义上，环境伦理需要植根于有地方特色的环境之中，植根于对自然物的特殊欣赏之中——这并不是说，环境伦理要植根于一个固定的地方，而是说它要适应各个不同的地区，打上各个地方的自然环境的烙印，这样，它才能成为那极其戏剧性的个人生活的一部分，成为诗意地栖息的一部分。自然主义者和环境主义者的生活不是，也不应是由松散的生活片段组成的，他们的生活将是由日常的生活事件组成的连贯的故事。有些事件在被整合进较大的生活故事中去以后，就变成了生命

故事的迷人篇章。没有这种整合，即使是那些最丰富的人生经验也索然无趣。这种诗意的栖息方式使一个人在大自然中占有一席之地。

环境伦理学本身的历史，与具体个人的独特生活经历密不可分。环境伦理原则的合理性，要由环境伦理学家所生存于其中的社会文化背景来决定。我们所生活的这个世界，曾发生了许多特殊的环境保护案件[赫泽赫奇河谷(Hetch Hetchy)案件、印第安纳州沙丘案件、雷德里蒙地区的翔羊围栏案件]，还出现了许多环保组织(荒野协会、沙漠鱼类保护委员会)及其创始人和指导者、许多以法庭裁决告终的令人难忘的环境问题辩论(特里科大坝的修建问题、濒危鳞鱼的保护问题)、许多因某些重要人物[马热(S. Mather)、平肖、比斯特(P. Pister)]的建议而新成立的州政府机构和联邦政府机构、许多由立法者们在特定时间通过的法律(1964.9.3: 荒野保护法; 1976.10.21: 联邦土地政策与土地管理法); 还有卡逊家族(R. Carsons)和埃林顿家族(P. Erringtons)，他们的名字已被人们刻在海中和陆地上。环境保护运动的领导人需要其支持者，但是，环境保护运动从开始的那天起，就是一种基层性的群众运动，在这种运动中，领导人只是那些弥漫在乡村的环境主义情感的代言人，因为各地的公民们也发现了他们所栖息的环境的重要性。

利奥波德在他的《沙乡年鉴》中的结尾部分曾呼唤一种“大地伦理”，他以一条概括性的原则来总结他的大地伦理：“一件事情，如果它有助于保护生命共同体的完整、稳定和美丽，它就是正确的。反之，它就是错误的。”^①利奥波德的原则恰如其分地体现了他对威斯康星的沙乡的挚爱。《沙乡年鉴》的前一部分记载了冰雪在1月的融化，葶苈花(Draba)在春天的开放，丘鹑鸟(Woodcock)在4月的求偶舞蹈，对于大地伦理来说，这种描绘并非是可有可无，而是至关重要的。利奥波德的独特的栖息方式，是他的大地伦理的人格背景，正如罗德曼(J. Rodman)所说：

^①《沙乡年鉴》第224—225页。——原注

我们不能简单地从这本精雕细琢的著作的最后部分抽取出这样一种观点：扩展伦理学，使之把大地及其栖居者都包括进来。大地伦理贯穿于整部著作中，它是“大地情结”（sensitivity）的一个内在部分，这种情结是通过细腻的观察、对大地的投入性体验和反思而形成的。它是一种几乎已被人遗忘的“生活之道”意义上的“伦理”。因此，谈论大地伦理是非常做作的，除非我们能够怀着好奇心观察那只刚从冬眠状态中清醒过来的臭鼬、能够心领神会地聆听那只降落在湖边的野天鹅的叫唤、能够在锯那棵倒在地上的古树的同时研究它的历史、能够在射中（只一次）狼后以它那弥留之际的眼光环顾四周、能够认识到我们的笨拙、能够尽量从一只生活于沼泽中如鱼得水的麝香鼠的角度看待这个世界。最后我们会发现，并且终于认识到，麝香鼠的心灵所包藏着的秘密是我们永远也无法弄清的。^①

居住在同一个地方的人会有不同的栖息体验。栖息在不同的自然环境、以及（概而言之）在地理位置和历史背景方面都各不相同的文化环境中的人，也会产生各异的栖息感受。这使得不同的人对自然环境的敏感程度各不相同——这一切都增加了地球上的人类共同体（即一群以一种敏感而负责任的方式与其自然环境共同生活在一起的人）的丰富性。人类共同体中的这种丰富性和多样性使得一种更为高级的价值复合体（它比存在于人之外的自然界中的价值更为高级）的存在以及在时空范围内的延续成为现实。大自然的生命故事，与欣赏它的文化故事结合起来后，就导致了更为伟大的价值事件的产生，这些事件比那些单独地发生在自然领域或文化领域中的事件更为伟大。

这是一种系统性的、共同体的成就。它产生于亿万个心灵与大自然

^① 罗德曼《大自然的解放》，《探索》第20期（1977）第83—131页，引文见第110—111页。——原注

的亿万次碰撞，尽管每次碰撞都只发生在一个地方和一个心灵身上。正如我们曾赞美过的生态系统——在其中，无数不同个体的技能和成就、它们的冒险和生存竞争都被整合成了一个整体，在这个整体中，个体既最大限度地适应其环境、同时又有足够的自由空间以保持其个性——一样，现在，在文化共同体中，无数个人的独具特色的栖息方式也被整合进了对大自然的全球体的关照（oversee）之中，这种全球性的关照是任何个人的关注都望尘莫及的，尽管每个人都对这种关照作出了贡献。那种以常规的、普通的、普遍的方式发生的有价值的行为（人对地球的关照），不过是不同的、地方性的、特殊的、个人的关照行为的总和。我们第一个人的具体的栖息方式，被整合成了某种超越了个人的有限性的、有关人类整体在这个地球上的生存的宏伟史诗。人类的文化有助于人类在地球上的诗意的栖居，这种文化是由智人这个智慧物种创造的。存在着许多各有千秋的栖息方式，但只存在着一部有关人在地球上的栖息的完整故事。在这个意义上，我们正在讨论的私人伦理学，再次结出了法人伦理学的果实。但这之所以成为现实，也仅因为那些个人性的栖息方式累积成了一种对地球的整体关照。由于有了这种地域性和全球性的栖息方式，伦理学将自然化。通过作出对其栖息地有益的行为，智人将能使他们自己的利益得到最大限度的实现。诗意地栖息是精神的产物。它要体现在每一个具体的环境中，它将把人类带向希望之乡。

我们所扮演的是这样一种角色，即依据一种具有地域性、全球性和历史性的伦理，生活在地球上，阐释地表上发生的一切，并选择地表上那些令我们挚爱的一切。我们接受一个我们愿意接受且乐于融入其中的世界。在这个意义上，我们需要的是一种带有情感的环境伦理，但不是那种只有感情（像这个词通常所表明的那样）的空洞无物的伦理。这种伦理存在于人对其周围自然环境的精心呵护之中，存在于心灵的三个部分——理性、情感、意志——对大自然的真正适应之中，这种适应是对大自然（在其中，心灵得到展现）的创造性的回应。在这种伦理中，知识就是力量，就是爱，就是信心。人在大自然中所占据的并不是最重要

的位置，大自然启示给人类的最重要的教训就是：只有适应地球，才能分享地球上的一切。只有最适应地球的人，才能其乐融融地生存于其环境中。但这不是以不自然或不近人情的方式屈服于自然，它实际上是为了获得爱和自由——对自己的栖息环境的爱以及存在于这个环境中的自由——所作的冒险。从终极的意义上说，这就是生命的进化史诗所包含的、现在又被环境伦理学高度概括了的主题：生存就是一种冒险——为对生命的爱并获得更多的自由，这种爱和自由都与生物共同体密不可分。这样一个世界，或许就是所有各种可能的世界中最好的世界。

（选自【美】霍尔姆斯·罗尔斯顿《环境伦理学》，杨通进译。）