

高懿德物种文明哲学革命丛书

(文明哲学革命卷)

人种文明哲学批判
与
物种文明哲学导论

高懿德 著

内蒙古人民出版社

约翰·斯图亚特·密尔曾经说过：“每一个伟大的运动都必须经历三个阶段：嘲笑、争论、接受。”或许这也是“物种文明哲学”所面临的必然命运。

感情上不能接受不是拒绝它的根本理由，理性才是唯一的法官。如果因此而与真理失之交臂，那可真是人类和理性的双重不幸。

——谨以此

安慰“物种文明哲学”
创始人那颗孤寂的灵魂

目 录

《物种文明哲学革命》总序	6
一、目标与使命：文明的物种革命	6
二、物种文明哲学产生的时代背景	7
三、物种文明哲学创立的心路历程	11
四、物种文明哲学革命理论的逻辑框架	15
五、物种文明哲学革命理论的观念框架	16
六、物种文明哲学革命的理想后果	18
七、物种文明哲学革命的基本性质	19
八、对本著作系列的总体结构安排、性质等问题的补充说明	20
九、鸣谢	22
本著序	23
绪 论 物种文明与人类未来文化抉择宣言	25
一、人种文明之衰微与物种文明之晨光	26
二、对传统人种文明的反思与批判	27
三、物种文明观念基础和逻辑构成	31
四、物种文明与人类未来文化抉择	39
第一章 文明的真理及其历史类型和发展趋势	50
一、文明的真理及其与文化的关系	50
二、文明的历史类型及其发展趋势	58
第二章 物种文明对传统人种文明的颠覆和超越	63
一、传统人种文明观的实质及其缺陷	63
(一) 传统人种文明观的实质性内涵	64
(二) 人种文明观念的人种主义局限性	66
(三) 人种文明观念的逻辑悖论	68
二、物种文明观及其对传统人种文明观的消解	70
三、物种文明观念基础	73
四、物种文明的基本观念及其逻辑构成	77
五、物种文明的具体内容构成	78
第三章 物种文明的世界观：物种平等存在主义	87
一、人类中心主义的实质与逻辑表现形态	87
二、人类中心主义的虚假逻辑批判	91
(一) 从事物存在的客观逻辑看人类中心主义核心观念的虚妄性	92
(二) 从人类中心观念的内在逻辑看人类中心主义观念的虚妄性	92
(三) 从人和自然之间的实在关系看人类中心主义观念的虚妄性	95
三、人类中心主义的哲学世界观基础批判	96
(一) 人类中心主义的哲学基础：理性万能和主、客二分观念	96
(二) 理性有限与人类绝对中心之不可能	99
(三) 主、客二分与人类中心观念之虚妄性	101
四、物种平等存在主义及其对人类中心主义的颠覆	105

第四章 物种文明的社会观：物种社会构成论	114
一、传统人种社会构成观念批判.....	115
二、物种社会构成观念的提出.....	117
三、物种社会的构成观念及其对传统社会构成观念的扬弃.....	123
(一) 物种社会的构成.....	123
(二) “物种社会”概念与“生态社会”概念的区别.....	124
(三) 物种社会构成观念对传统社会构成观念的扬弃.....	126
四、物种社会的社会关系构成.....	127
五、物种社会的文明观念.....	129
第五章 物种文明的价值观：物种平等存在主义价值论	133
一、人类中心主义价值观的一般逻辑及其荒谬性.....	134
(一) 人类中心主义价值观的基本逻辑.....	134
(二) 人种主义或人类中心主义价值观的逻辑荒谬性.....	136
二、传统价值观的人种学本质及其极端片面性.....	139
三、存在即目的的哲学证明与科学证明.....	148
(一) 存在即目的及其哲学证明.....	148
(二) 存在即目的的科学证明.....	155
四、从目的到价值——对价值观念的客观主义理解.....	161
五、物种主义价值观及其对传统人种主义价值观的颠覆.....	168
(一) 物种平等存在主义价值观的基本特征与实质.....	169
(二) 物种平等存在主义价值观的一般逻辑.....	172
(三) 物种平等主义价值观对传统人种主义价值观的革命性颠覆.....	173
第六章 物种文明的权利观：物种存在权利哲学论	176
一、从存在的目的、价值到权利——权利的辩证法.....	177
(一) 存在权利的合法性——或存在权利的必要和应当.....	178
(二) 道德权利的合法性——或道德权利的必要和应当.....	180
二、存在权利的基本内容及其实现途径.....	183
三、道德权利的基本内容及其实现途径.....	187
四、当代自然权利观念之批评.....	188
五、物种存在权利平等观对人种存在权利至上观的颠覆.....	190
第七章 物种文明的尺度观：物种存在尺度哲学论	193
一、物种存在尺度平等论.....	194
二、人种存在尺度优先论批判.....	195
三、物种尺度平等论对人种尺度优先论的颠覆及世界观意义.....	198
第八章 物种文明的形而上学本质：对存在的尊重与关怀	200
一、物种文明的内涵及其本质.....	201
(一) 物种文明的三大理念.....	202
(二) 物种文明的实质内涵.....	207
(三) 物种文明的深层形而上学本质.....	209
二、物种文明的本质特点：对“存在”的肯定与“终极关怀”.....	211
三、物种文明的历史发展逻辑：对存在的敬畏、遗忘与找回.....	215

四、物种文明的实现途径：物种尺度的平等交往	227
第九章 物种伦理文明对人种伦理文明的否定和超越	230
一、物种伦理的形而上学根据或本质：对物种存在本身的道德肯定	230
二、物种伦理的理论理念或精神：作为物种伦理理论理念的物种平等存在主义	235
三、物种伦理的实践理念或精神：作为物种伦理实践理念的物种平等存在主义	238
四、物种伦理对传统人种伦理和当代生态伦理的否定和革命性超越	241
（一）传统人种伦理观念和当代生态伦理观念评价	241
（二）物种伦理对传统伦理和当代生态伦理的否定与超越	245
第十章 物种科技文明对人种科技文明的否定和超越	251
一、人种科技文明的荒诞逻辑及其恶劣后果	252
（一）人种科技文明的荒诞逻辑	252
（二）人种科技文明的恶劣后果	254
二、人种科技与自然及与人文对抗的人种主义根源	256
三、科学技术与自然环境的对立统一关系	260
四、物种科技文明及其对人种科技文明的革命性超越	263
五、物种科技文明建立人与自然和谐关系的根本技术途径	267
第十一章 其他文化领域物种文明对传统人种文明观念的颠覆和革命	272
一、物种经济文明对人种经济文明的批判与超越	272
二、物种政治文明对人种政治文明的批判和超越	275
三、传统宗教文明的人种主义本质批判	277
四、物种美学观念对传统人种美学观念的批判和超越	278
结束语	286

《物种文明哲学革命》总序

一、目标与使命：文明的物种革命

自人类进入所谓文明社会以来且迄至今日占主导地位的传统人类文明生活形式，实质上是一种人种文明的生活形式，即它是以人类为中心，以人种为最高尺度的人类与自身和自然打交道的生活形式。这种传统人种文明的生活形式是造成当今环境危机、生态灾难、物种存续危机以及人类生存危机的罪魁祸首。显然，要彻底克服上述诸种危机，必须从根本上克服以人为中心的社会生活倾向，特别是从根本上克服以人种为最高尺度与自然打交道的行为方式，而代之以普遍的物种尺度与自然进行平等交往的文明生活的新形式。这种新形式应是人类未来文明生活的主导形式——即可以名之为“物种文明”的生活形式，它是与传统人种文明生活形式截然相反的生活形式。《物种文明哲学革命》著作系列就是全面而系统地阐述这种未来文明生活新形式的理论，“物种文明哲学”是其总名，表征着一种迥异于从传统到现代仍在盛行的传统人种文明的一种新的文明哲学理论即物种文明哲学理论。该理论及其所阐述的物种文明生活形式，异质于传统人种文明并且构成传统人种文明的“掘墓人”，它的产生和出现，必然意味着要同传统人种文明展开一场彻底的不是你死就是我亡的胜负对决，否则便无以立足。所以，它必将引来一场未来文明对传统文明的文化大革命。从逻辑上看，这场不可避免的文化大革命主要是由物种文明（哲学）理论所引起并主要由其所担当，故而这套系列著作承担着一种为未来物种文明奠基搭架，对传统文明、文化展开彻底的文化革命的双重使命，而其基本精神就是物种文明哲学对传统人种文明哲学的彻底颠覆与革命。故而，这套系列著作以“物种文明哲学革命”为其总名，以明其上述颠覆传统、奠定未来的重大使命，同时表明它在总体上是一种阐述“物种文明哲学革命”的理论。

这就是说，物种文明哲学的创制与建设过程，同时就是对传统人种文明哲学的彻底革命过程。这也就是说，《物种文明哲学革命》著作系列包含两大主题和一个根本精神：两大主题是对传统人种文明哲学的颠覆和对物种文明哲学的创制；根本精神就是物种文明哲学对传统人种文明哲学的彻底革命精神。

由此看来，《物种文明哲学革命》著作系列的基本目标，就是要全面、系统地阐述和建构起作者所创立的“物种文明哲学”理论，并在此基础上对人种文明观念及其生活形态展开全面、系统的毁灭性批判，发起一场对传统人种文明的文化大革命。

为了完成上述使命，《物种文明哲学革命》著作系列须完成如下具体任务或使命：即从总体上系统阐述关于未来物种文明形态的一般逻辑构成及其基本样态的物种文明哲学理论及其相关观念，并以之实现对传统人种文明观念的思想革命。前者体现为对物种文明哲学及其相应诸观念的理论建构和逻辑演绎，后者体现为对传统人种文明观念的革命性批判，二者彼此对应，相辅相成。故《物种文明哲学革命》著作系列一身而兼二任焉。自然，这也就决定了，作为“物种文明哲学革命”理论，它自身同时就是两套对应性的著作：即一套是对“物种文明哲学理论”的系统阐发，或者说就是一套系统的“物种文明哲学理论”；另一套是由物种文明所实现的对传统人种文明革命的逻辑展开，或者说就是一套系统的“物种文明革命理论”，表现为物种文明对传统人种文明的彻底批判和颠覆。

二、物种文明哲学产生的时代背景

《物种文明哲学革命》著作系列所主要阐述的“物种文明哲学”理论，尽管是一种指向未来的未来文明哲学，然而如同一切观念、理论产生的基本逻辑一样，它同样也是我们这个时代的产物，因而这个时代的一切文化现象，都构成它的时代背景。在这里，仅对这种时代背景概括述之，以备把握“物种文明哲学”理论的实质和性质之用。

第一，历史背景。任何时代，都是历史发展的结果，因而本身都蕴含着历史性的背景因素。所以，首先考察一下这种历史背景因素，有助于把握社会当代背景的实质和基本特征。

在远古时代（人类学家摩尔根所指的蒙昧时代和野蛮时代）的原始文明中，人类与自然界的交往还处于原始蒙昧、浑沌无知的平等性交往中，彼此之间不存在人类对自然的宰制，反而是人类对自然有着某种敬畏、崇拜之情。因而那时是原始蒙昧、不自觉的物种文明生活形式。但自文字发明始，即自人类进入所谓的“文明时代”始，人类中心论思想开始诞生，人类开始认为自己优越或高贵于其

他物种，从而开始用人的眼光和人的尺度去看待和对待其他物种，从而伴随着人类中心主义观念的诞生和发展渐渐形成了以人种尺度优先于其他物种尺度的人类与自然打交道的方式。在人类中心观念形成后的很长一段时间里，人类中心论思想还具有相对性，人在把自己看作是世界的中心时，总把自己置于上帝这一绝对中心之下，尽管上帝也是人类造来为自己服务的，骨子里上帝也是以人为中心！随着历史的发展，人类理性能力得到了极大增强，于是从近代开始人类中心逐渐走向绝对化，上帝逐渐被近代科学理性和工业理性所杀死，并被近代哲学（以尼采的哲学为代表）发出了死亡公告。于是，世界的中心便剩下了唯一的大写的“人”，或者说，人成了上帝。近代以来，人成了世界唯一具有强烈主体性的存在。于是人类中心主义便于近代达到它的绝对顶峰且成就了它的辉煌。尽管已经有人于这种极盛之中看到了主体性的黄昏，但并没有真正引起人类的警觉。随着人类中心主义逐渐走向绝对化，以人种为绝对优先尺度的人种文明传统也达到了极致，近代以来的科学、工业、哲学、道德、艺术等等一切文化生活形式都成了人类人种化地裁剪和宰制自然物种的帮凶，都为人种文明提供着理由、工具和手段，告诉人们这不仅应该（因为人种优越），而且可能（因为人有能力），而且非常具有现实性（因为人有工具和手段）。所以，传统文化的一切主体方面，都成了戕害自然的罪人。当代社会所面临的一切困境，岂不都由来于这种历史的过错？！

第二，时代社会背景。

传统历史的过错在历史上已经造成过许多人间惨剧、生态灾难和物种毁灭，但在今天这种后果却因科学和工业所造成的人类能量的极度扩张而发展到了无以复加的地步，致使人类和物种均陷于穷途末路的境地。

在近代以前的农业社会里，因人类生活范围尚比较狭小，人类对自然造成的灾难尚局限于比较狭小的范围及较浅的程度，因而可以在造成自然家园败落后或在原址或另寻他处重建新的自然家园。当然也有因自然家园环境毁坏至重而毁灭整个文明的情况，但至少这不是农业文明时代的常态。然而在进入近代工业文明时代后，因自然家园遭到彻底破坏而毁灭整个家园的情况渐成常态，致使到处环境破败，导致人群不断离乡背井，以至于到了快要无所投靠落脚的地步。

现代社会文明正是伴随着大量自然环境不断遭到破坏，生态平衡持续失调，自然物种飞速毁灭，大量家园不断毁弃的过程。试看现代的环球，还有几处适宜人生存的地方？环境危机、生存危机又必然会带来文化的败落和信仰危机，从终极意义上摧毁着人类生存的意义根基。总之，生态失衡、环境危机、物种毁灭、人种难续、文化败落、信仰危机，这些都是人种文明在当代造成的基本状态。新家园的不断创造同时也就意味着更快的毁灭，不断地创造所谓的“物质财富”的同时又在制造着生存意义危机和文化沙漠，不断地追求持续生存、发展的同时却恰恰决断了赖以持续生存、发展的链条，总之是追求完美存在的同时恰恰是导致走向不存在。所有这一切都是同一个过程的两个相反相成的侧面，而这也正是传统人种文明所导致的必然性逻辑。面对这样的困境，人类难道不应当深入地对其反思吗？

第三，时代理论背景。

在生死存亡的关头人类是应当深入反思这种困境，否则就会永远地失去涅槃再生的机会。

人类已经走到接近死亡的境地，物种中每天都有离开这个世界的不幸者，所有这一切主要是人类自己造成的。不合理的人类生活方式是造成这种困境的直接凶手，而其真正的祸首则是片面的、虚假的、不合理的人种文明，其背后的人类中心主义则为这种文明提供了坚强的观念信仰后盾。所有这些，已经被某些先知者意识到了，只可惜这些观念因没有得到全面、系统的逻辑阐发或理论证明而难以得到人们的理解和接受。

对传统文明观及其生活方式以及由其造成的当代人类生存和发展困境与物种存续困境进行反思并据此寻找出路的文化有两条主线：其一是生态伦理或环境伦理的探索和研究；其二是可持续发展观的探索和研究。其中，第一条主线的探索更具深刻性，它经常地深入到传统人种文明的内部及其世界观基础去寻找造成人类生存困境和物种存续困境的深刻根源，并由此出发去寻求克服困境的新文明道路。可持续发展观的研究，则只是偶尔触及这类问题，且多是仍然从人类中心主义出发，故而难以从根本上反思传统文明的根本弊端，难以找到冲出人种文明局限的道路。

早在上一世纪二、三十年代，西方社会一些生态伦理思想针对环境污染和人类对其他物种的残害开始从道德的角度反思人种文明的弊端，提出了用新的动物伦理或生命伦理等不同形态的环境或生态伦理观念去克服传统文明弊端并试图建立新的人类文明生活方式。此后生态伦理研究由初始时期动物伦理、生命伦理逐渐过渡到深层生态伦理。在生态伦理研究进展过程中，伦理活动对象的范围由原来人种文明的人类自身逐步扩大到动物、所有生物及至到与生命有关的生态系统中的所有生命和非生命因素。伦理对象范围的逐步扩展，实际上走向了否定伦理生活中人种尺度及其人类中心观念的道路。它启发人们认识到，造成当代社会灾难和生态灾难的根本原因很可能就是在传统文明观念背后起着支配作用的人类中心主义世界观及其相应的人种主义的文明哲学观念。生态或环境伦理的这些研究成果是“物种文明哲学”得以产生的最重要的理论酵母。

毋庸讳言，当代可持续发展理论的研究，也从侧面推动了人类对传统文明生活形式的否定和对未来文明道路的探寻。从理论兴趣上看，可持续发展理论的研究可谓着重从总体上对传统文明生活方式展开了反思和批判，并且也在寻找通向未来文明的道路。就这一点来说，可持续发展理论的研究对于传统文明的反思和批判以及对未来文明的寻求更紧迫和更努力。但是这种对传统的反思和批判及对未来的探索仍然主要是站在人类中心主义立场上，仍然主要是从人种需要出发去探寻可持续发展的道路问题，因而它不可能逃脱传统文明的人种尺度这一樊篱，从而也就不可能找到通向未来文明的真正道路。从这点上来说，当今的可持续发展理论尽管与生态伦理或环境伦理的研究，同样是对新文明的重要探索者和对旧文明的反思与批判者，但就其没有能够走上通向未来文明的真正道路而言，它就比生态伦理或环境伦理的探索逊色多了，以至可以说它至多是从侧面起助推作用的一面镜子或帮腔者。

迄今为止，可持续发展观的研究，基本不触及传统人种文明的人种尺度根基和人类中心主义这一世界观基础。这正是迄今为止可持续发展理论研究的根本缺陷之一，而且由此表明这种研究注定找不到可持续发展的真正道路，而这又正是其研究的又一根本缺陷。当然，克服了这种研究中的上述两大弊端，就能够使可持续发展理论重获新生，而这只有建立在物种文明哲学基础之上才得以可能。

此外，在反思和批判传统文明的浪潮中，近十几年来国内外学术界对人类中心主义世界观展开的批评和反批评，也为催生物种文明哲学理论提供了某种助力。

三、物种文明哲学创立的心路历程

物种文明哲学理论由《物种文明哲学革命》著作系列的作者所创立。其创立的过程实即创立者对此思考所经由的心路历程。大略地叙述一下这一心路历程，对于顺利地理解和把握这种文明哲学理论的精神实质与基本观念框架，以及，对于更深刻地反思和批判传统人种文明哲学的根本缺陷与弊端，无疑都具有某种引导和帮助作用。

俗话说，说来话就长。因为万事总是从其开端说起更为顺畅。

作者生逢当今科技、工业飞速发展，财富横流，但却到处生态退化、凋敝，物种毁灭不断加速，人类生存陷于困境的当代社会，心怀悲天悯人、惜物怜种的情怀，决心为当代人类和自然物种于危机困顿中寻求一条“生”路。于是决定从研究当代最具争议性的生态伦理观念出发，遍研古今文明形态及其观念、理论之得失，试图找到一条真正克服当代人种文明根本弊端的新的文明生存发展道路。

早在 1989 年，作者在南开大学攻读哲学博士学位期间就已经开始了对生态伦理研究的关注和了解，并开始着手进行初步的研究。而这种初步研究已使作者感觉到，生态伦理或环境伦理观念的研究已经开始冲破传统人种伦理观念的基本观念框架，预示着将会带来对传统道德哲学观念的颠覆和革命。不仅如此，持续的研究还使作者进一步意识到，生态道德观念所即将引起的道德哲学革命，即将会导向一种新的物种文明观的建立并同时引发对传统人种文明的彻底颠覆与革命。

环境伦理或生态伦理研究既然是出于应对和克服当今生态环境危机的产物，那么，它所引致的新观念自然可以导向其他领域的相关思考而成为某种一般的应对观念和方案，并会由此引致一些与此相一致的思考路向与对应性观念。换句话说，生态伦理或环境伦理观念的研究，极有可能导向对整个传统文明的否定并就此而导出一条新的文明发展道路。事实上，作者在其后的一系列思考和研究过程证明了上述理论感觉的合理性。

生态伦理或环境伦理观念的研究，首先肯定近代以来的人类文明造成的环境危机和生存困境，从根本上源于人类对自然的非道德态度与相应的实践活动形式，因而认定必须克服这种弊端方能够彻底克服生态环境危机并解物种存续危机和人类生存危机于倒悬。生态伦理观念绝然要求将人类道德关怀的对象扩展至人种以外的几乎所有生命物种，而不顾理由是否已经充分。这种做法充分表明了生态或环境伦理学家们急切克服当代生态危机和社会危机的迫切态度。

生态伦理或环境伦理的研究给我们的最大启示就是：它已经走向了在道德生活领域克服和颠覆传统道德文明对人种尺度的倾向性，并暗示着对人类中心主义世界观之合理性与否的拷问。

作者在当代生态或环境伦理观念研究的启发下，基本意识到上述思路的合理性，并充分意识到必须首先充分证明生态伦理的合理性而为其生存找到合法性基础，并随后建立起相应的理论大厦，然后，其他的一切才是可能的。

然而，经过深入研究作者发现，迄今为止的生态或环境伦理观念之所以难以自圆其说，之所以自诞生至今近百年来仍然处于知性探索而不是理论建构阶段，之所以未能充分表明自己观念的合理性及自身存在的合法性，之所以不被人们理解并遭到不少人的讥笑和攻击，之所以对对手的反驳毫无还手之力，根本的原因在于这些观念尽管已经意识到必须摆脱传统人种尺度的束缚及人类中心主义世界观的桎梏，并且已经初步认识到这是走向真正的自然道德的必由之路，但在事实上它并未坚决地如此走下去，而是屈从于传统思维的束缚而仍然屈就于人类中心和人种尺度的影响，即是说它仍然留有传统文明人种尺度和人类中心世界观的尾巴，从而没有也不可能真正走出传统人种文明的局限性，最终导致的是上述不可避免的窘境。基于此，作者又意识到，如欲彻底克服上述窘境，就必须顺着摆脱人种尺度和人类中心主义世界观的道路走到底，即必须与它们断绝任何联系而不与它们作丝毫的妥协，创立一种非人类中心主义的物种平等存在主义世界观，据此将包括人种尺度在内的平等的物种尺度作为人类道德活动所普遍遵循的尺度。这样在彻底地割断与传统文明的脐带之后，生态或环境伦理的观念便能够在新的非人类中心主义世界观基础上通过平等的物种尺度而得到合理的说明，其合法性问题也就顺理成章地得到了解决，其理论体系也因坚实的理论基础的确立而能够建立起来。如此，则一切问题都迎刃而解了。

然而，作者发现，这种改变已在很大程度上改变了生态或环境伦理原来的某些基本观念，并从根本上改变了原来的研究范式，从总体上超出了原来仍然有些狭隘的立场和视野。总之是与先前发生了某种根本性的质变：首先表现在原来的立场有了质的提升，即从与人类相关的生命中心主义立场和生命尺度提升为包括生命存在者和非生命存在者在内的所有物种的存在尺度；其次表现在将道德关怀的对象从原来局限于人类生命和生物生命及对它们有益的生命和非生命物种，扩展到自然界中所有的不必考虑其是否对生命有益的所有物种。这种扩展在道德伦理观念发展史上可谓已经达到了终极的范围；再次表现在原来的生态或环境伦理观念必须新的世界观基础上进行重新理解和解释。

基于上述思路，笔者重新规划了新的道德哲学研究计划，将上述各环节进行了系统而全面的逻辑演绎，最终建构起了以“物种（主义）伦理学”命名的新的道德哲学体系。

新的道德哲学理论即物种伦理学的研究使作者极大地开阔了研究思路，引导作者将新道德哲学理论的基本观念导向了对整个文明问题的理论研究：一方面它使作者开始据此形成一种新的文明哲学观；另一方面它又使作者借助于新的文明哲学观去反思和批判传统文明，由此找到了传统文明的根本弊端在于它的人种尺度及人类中心主义世界观背景的极端狭隘性；再一方面它还帮助作者建立了与传统文明迥然对立的新的物种文明观及其相应的文明哲学理论。

第一，物种伦理观念的研究和阐发使作者意识到，伦理道德生活本身就是人类文明的一种基本生活形式，伦理是构成文明本质的最基本的成分，不具有伦理属性的生活形式绝非是文明的。那么，文明的基质除了伦理层面这一要素外还有什么其他内容呢？从构成要件看，除了伦理层面外就是科学了。科学赋予生活方式以合理性和正当性，因而赋予其以文明性特征。显然，非科学的东西无论如何不能算是文明的。除了道德与科学外还有什么要素是构成文明的必要条件呢？没有了。道德与科学是一切文化或文明的基质性要素，道德与科学之外的文化形式是否具有文明属性，只有以其是否具有科学性和道德性来评判。所以，人类生活方式（具体说是人类与自身及自然打交道的方式）的科学化和道德化就是文明的本质。

第二，新的文明本质观使作者认识到，传统文明的根本缺陷在于它总是以绝对优先的人种尺度非道德、非科学地剪裁物种尺度，从而造成了对物种的宰制和阉割，以及对物种链条的破坏。这是导致生态环境危机和人类与其他物种存续困境的深刻的人种学根源。因此，只有彻底抛弃传统文明生活方式的人种尺度绝对优先性原则，而代之以所有物种的平等尺度原则，才是彻底克服传统文明缺陷的根本途径，为此，就必须彻底清除人种尺度优先原则的人类中心主义世界观背景。

第三，物种伦理观念和新的文明观又使作者意识到，伦理道德生活本身就是人类的一种文明生活形式，新的物种道德生活本身就是一种道德文明形态，如此，它不就构成未来文明的一种基本层面吗？既然除了道德属性外，科学也是构成文明的本质要素，那么，物种道德生活与建立在物种道德基础上的物种科技生活方式的统一形态莫不是未来文明的本质形态？在此基础上形成的各种新的人类物种文化生活形式与这种未来文明的基本形态不是能够构成一整套的未来文明形态吗？这种文明形态本质上不就是以物种为尺度的物种文明形态吗？在这些思考的催生下，物种文明形态被发现了，剩下的问题就是对其展开充分的理论证明或逻辑演绎并在此基础上展开对传统人种文明的革命大批判。这正是《物种文明哲学革命》著作系列所要展开的全部工作。其中，核心观念部分将在系列著作之一的“文明哲学革命卷”——即“人种文明哲学批判与物种文明哲学导论”一著中进行集中的论述和阐明。

既然关于整个文明的基本观念发生了革命性的变换，物种文明的基本生活形态将驱除传统人种文明的基本生活形式而成为未来文明的常态，那么，当今在传统人种文明统治下的其他一切社会生活各领域的具体生活形式都要在物种文明立场上进行革命性的变革，以构成全盘未来意义上的物种主义的文化生活形式。因此，人类当今的价值观念、道德观念、科技观念、发展观念、经济观念、政治法律观念、审美艺术观念等等都需要从根上物种主义化，即都要在物种平等主义基础上确立起相应的新观念。自然，这些新观念也将在本著作系列中得到相应的阐发。

这就是《物种文明哲学革命》著作系列作者的“物种文明哲学”创生与形成的基本心路历程。

四、物种文明哲学革命理论的逻辑框架

物种文明哲学理论及其所引起的对传统人种文明的文化大革命，其逻辑核心就是：在摧毁人种尺度确立物种尺度基础上，摧毁传统人种文明哲学形态确立起未来物种文明哲学形态。

显然，物种文明的确立及其对传统人种文明的颠覆和革命依赖于物种尺度对人种尺度的颠覆和革命这一杠杆，但这一杠杆功能的实现却最终依赖于物种平等主义世界观对人类中心主义世界观的革命这一根本支点上。

由此观之，物种文明哲学理论的确立及其对传统人种文明革命的基本逻辑便由如下三条基本线索构成——

支点：物种平等主义对人类中心主义的颠覆与革命；

杠杆：物种尺度对人种尺度的颠覆与革命；

途径：未来物种文明观的确立及其对传统人种文明观的颠覆与革命。

在上述三点之中，第一点，已为一些学者所意识到，尽管他们并没有真正实现这一颠覆与革命；第二点，则是物种文明哲学创始人自己锻造且使创始人深为自豪的逻辑武器，因为找到了这一杠杆，也就走上了发现和把握未来文明的真正道路；第三点，又是物种文明哲学创始人在第二点基础上实现的对真正的未来新文明的独到把握，和对传统人种文明的真正消解。

由上述逻辑看出，将人种尺度颠覆为物种尺度，是物种文明哲学得以建立并对传统人种文明形态发动毁灭性打击的至为关键的一环！或者说，它是摧毁整个传统人种文明的秘密武器和建构起未来物种文明形态理论的拱顶石！而作为创造物种文明形态理论的创始人和发动物种文明对传统人种文明文化革命的发起人，之所以敢于公开这一秘密，一方面说明作为严肃的学者希望就此能够得到同样严肃的学者的指教，另一方面说明创始人和发起人也对自己的理论创造与自己发动的文化革命事业充满信心。

显然，上述基本逻辑的实现需要以下具体逻辑环节的完成——

第一，摧毁支持传统人种文明的人种尺度并确立起支持未来物种文明的物种尺度。这是建立未来物种文明形态理论并发动起对传统人种文明革命的基本杠杆。

第二，颠覆支持传统人种文明之人种尺度的人类中心主义世界观并建立起支持未来物种文明之物种尺度的非人类中心主义的物种平等主义世界观。这是建立未来物种文明形态理论并发动起对传统人种文明革命的根本支点。

第三，摧毁传统人类中心主义的人种尺度价值观，确立和建构起物种价值平等观念。这是摧毁人类中心主义和人种尺度优先观念，确立和建构起物种平等主义和物种尺度平等观的价值观基础。

第四，借助于物种尺度平等观对人种尺度优先逻辑的颠覆，彻底摧毁传统人种文明的基本观念并确立和建构起物种文明观念及相应的物种文明形态理论。这是新文明世界观发动对传统人种文明的彻底革命的基本理论目标。

第五，在社会生活各领域用新的物种文明哲学观念扫荡和驱逐传统人种文明哲学的影响并在这些领域中确立起具体的物种文明及其生活形式观念，即在社会生活各领域及其相关各学科领域实现物种文明观念对传统人种文明观念的革命性变革。

上述几点正是新的物种文明世界观得以最终确立并彻底摧毁旧的传统人种文明世界观的影响以彻底完成对它的革命的基本条件。

五、物种文明哲学革命理论的观念框架

基本观念是：迄今为止，人类社会还到处盛行着以人种尺度为绝对至上优先并以之裁剪和宰制物种尺度的人种文明生活形式，而这正是造成当代以生态环境危机为表征的人类生存困境和物种存续危机的根本原因。要克服这种困境和危机，必须彻底变更传统人种文明的生活方式，从根本上消解它的人种尺度至上性观念，将人种尺度还原为普通物种尺度之一，使之与其他物种尺度均成为人类生活实践所一体遵循的平等尺度，从而确立起物种文明的生活形式。与前面所述的基本逻辑框架相对应，这些基本观念由以下具体观念框架予以支撑——

第一，物种平等存在主义世界观。世界上万物之存在，尽管各有其特殊存在形态和生活方式，但没有高低贵贱之分，都是一种平等的存在者，没有哪一个物种更没有哪一个具体的物种存在者有充足和必要的理由或根据能够和应该成为整个世界的环绕中心和统治者。世界上所有物种存在者，各有其自己存在的价值、

权利、地位和尊严，应当平等相待而不应有彼此间的物种歧视，自然也不应从人的角度低视、歧视甚至敌视其他物种。

这种物种平等主义的世界观，以及其对传统人类中心主义世界观的颠覆，正是确立和建构起物种文明哲学并摧毁传统人种文明哲学的世界观基础。

第二，物种尺度平等观。人种尺度观念在人种尺度和物种尺度之间片面强调人种尺度的绝对优先性是没有任何根据的、片面的、不合理的，因而是根本错误的。按照物种平等主义世界观，世界上所有物种及其个体都是平等的存在者，那么，从根本上说，世界上所有物种存在者彼此之间没有高低贵贱之分，从尺度上来说就应当对它们平等相待和一体尊重，而不能以某一物种的尺度为绝对优先。人种尺度的不合理性或根本错误就在于违背了这种物种尺度平等的客观逻辑而片面地强调了人种尺度具有某种至上性和优先性。

这种物种尺度观念及其对传统人种尺度的颠覆，是确立和建构物种文明哲学并摧毁传统人种文明哲学的自然哲学基础。

第三，物种价值平等观。物种平等主义世界观还有一个理论支点，这就是物种价值平等的观念。按照这种观念，所有物种及其个体，都有其自己的内在价值，这种价值无论对自己还是对其他物种及其个体而言都是至高无上的绝对价值，因而都是应当等价齐观的，从而也是平等的；另一方面，各物种及其个体对其他物种及其个体的价值从其总和看都是等同的，并未有大小之别和优劣之分。因此，所有物种及其个体，无论在内在价值方面还是在外在价值方面都是等价而平等的。

这种物种价值平等观念，构成物种平等主义世界观的价值观基础，同时也是物种尺度平等观的价值观基础。

第四，物种主义文明观。既然人种尺度是不合理的、错误的，那么，建立在此基础上的传统人种文明观念及其生活形式自然也就失去了自身存在的直接根基从而丧失了其存在的合理性。既然物种尺度平等观念是符合物种平等存在的客观逻辑的正确观念，那么，真正的文明应当建立在物种尺度基础上才是合理的。显然，普遍地遵循包括人种尺度在内的所有物种尺度的文明生活形式本质上就是物种文明的生活形态。

这种物种文明形态观念及其对传统人种文明的颠覆，无疑是物种文明哲学的核心理念和其对传统人种文明革命的基本目标。

第五，社会生活诸领域的物种文明观念。物种文明哲学在整个社会文明观上的变革必然在社会生活诸领域引起对传统人种文明观念的革命性颠覆与驱逐，并导致相应的各领域物种文明观的创建。创建的结果必然是一系列新的具体物种文明观的诞生和建设。因为这些观念涉及领域众多而内容多样，故在此不再论列，而在相应的专著中专门阐述。

六、物种文明哲学革命的理想后果

对传统人种文明及其文化生活形式的彻底批判与革命和对新的物种文明哲学理论的创制会带来什么理想后果呢？或者说它会企望得到什么理想后果呢？

它所企望的理想后果体现在两大层面：即理论层面和实践层面。

当然，它所求的首先是它的理论后果。因为这不仅是它的直接追求，更为重要的是它是带来所有实践后果的思想前提。这种理论后果表现在两大方面，且这两大方面贯穿于社会生活的所有领域与层面：第一，实现对人种文明、文化的观念革命和思想革命，消解和颠覆人种文明、文化观，对传统人种主义的世界观、价值观、文明观、伦理观、科技观、发展观、美学观以及其他诸社会生活领域的人种文明观念进行彻底的革命性颠覆；第二，实现物种文明哲学理论的创制和建构，确立起物种文明、文化观念，即确立和建构起相应的物种主义的世界观、价值观、文明观、伦理观、科技观、发展观、美学观以及其他诸社会生活领域的物种文明观念。

在实践后果方面，它所追求的主要有如下相互关联的两个方面——

第一，推翻现行的传统人种文明形态的社会生活形式，建构起现实的物种文明形态的社会生活形式。理论创制的目的不在自身，而在于对旧观念旧生活方式的批判和引导建立新的更合理、更理想、更文明的社会生活方式。当然，这无疑是其根本的实践追求目标。

第二，追求真正的人类解放以及所有物种的解放。这可以说是它的终极追求目标。在传统社会中，无论是人类，还是所有其他物种，皆困厄于人类自己创造的人种文明的牛鞭，其不自由状况自不必言说，被“文明”地摧残和戕害是这种

“文明”下的社会常态，最不堪者乃是这种文明挑起和引导了无数次人类之间的相互残杀和人类对自然物种的无情毁灭。传统文明造成的当代生态危机使人类陷入空前的生存困境，而物种被人类所宰制、摧残和毁灭使物种陷于比人类更悲惨的命运。在人类和所有物种被传统文明逼得走投无路之际，“物种文明哲学”施以救命的援手，驱散传统人种文明的阴霾，打碎人种文明的锁链，把人类和所有物种从人种文明的枷锁下彻底解放出来，从此使它们获得一种自由自在的生活空间。就此而言，“物种文明哲学”既是使人类获得解放的理论，又是以解放所有物种为使命的理论。从逻辑上看，没有物种的彻底解放就不会有人类的真正解放，物种的彻底解放是人类获得真正解放的必要条件和现实基础。须知，对自然界的宰制本身就是被自然所束缚的表现。

七、物种文明哲学革命的基本性质

从“物种文明哲学”产生和形成的基本过程看，这种理论有如下一些基本属性——

其一，从其时代背景看，“物种文明哲学”首先是一种解决以生态环境危机为表征的当代人类生存困境和物种存续危机的“救命”理论。无人怀疑，人类社会发展到当代，已经到了生死存亡的关头，面临着难以为继的生存危机。自然，其他物种也是如此。所有这一切，都根源于以人种为尺度的传统人种文明生活方式。因此，要全面解决人类生存困境和物种存续危机，就必须彻底转变传统人种文明的生活方式而代之以物种文明的生活形式。

其二，从其中心内容和实质来说，“物种文明哲学”是对即将到来或已经到来却未现形的未来社会中占主导地位的物种文明生活形式的全面而系统的理论探索和把握。所以，它不是一种关于“现在”的理论，而是一种关于未来的未来学。

其三，从其历史文化使命上看，“物种文明哲学”则是一种于克服传统基础上拯救现在和未来的理论。说其克服传统，既是从对传统人种文明生活形式的根本弊端而言，更是从根本上及从总体上彻底颠覆传统文明形态或范式而言。说其拯救现在和未来，指的是它直接面对和要克服的是当今仍然流行的人种文明传统，而其根本目标又在于彻底根绝当今人种文明传统对未来的决定性影响，以使

未来文明从传统束缚下彻底解放出来走向它所应是的物种文明。所以，物种文明哲学说到底还是拯救未来脱离现代人种文明传统的理论。

其四，从其与传统文明的关系看，“物种文明哲学”所阐述的是彼此异质的物种文明形态对人种文明的革命理论，因而属于一种文明革命或文化革命理论。

八、对本著作系列的总体结构安排、性质等问题的补充说明

第一，由于物种文明哲学革命得以发生的关键在于物种文明哲学的创立，而且由于这种文明哲学理论所阐述的物种文明生活形式是这一文明哲学革命的最重要目的，因此在行文线索的安排上便以对物种文明哲学理论的系统阐述和创制为中心和主线，而以对传统人种文明哲学的批判和颠覆为辅线。

第二，本著作系列为了同时彻底展开对传统人种文明哲学的颠覆和对物种文明哲学的创制这两大主题，同时又为了充分体现它们所蕴含着的物种文明哲学对传统人种文明哲学的彻底革命精神，本著作系列在具体的专题内容的结构安排上视情况采用“正——反”相对或“反——正”相对的结构模式，即先系统地阐述正面的物种文明哲学的相关理论，然后再在此基础上展开对反面的传统人种文明哲学相关理论的批判，或者相反。

第三，本著作系列拟出十部相互关联又彼此独立的著作，其内容涵盖一般文明观念及其哲学世界观、价值观、伦理观、审美观、可持续发展观、科技观、经济观、政治观，法律观等十大领域或层面，从而构成一整套关于物种文明对于传统人种文明革命的理论框架，以期在一般理论层面和社会生活各领域的实践理念层面全面阐述、把握和实现新的物种文明理论体系及其对传统人种文明观念系统和生活理念的革命性变革。

这十部著作分别是：

第一部：物种文明哲学革命（文明哲学革命卷）——人种文明哲学批判与物种文明哲学导论。在批判和颠覆人种主义文明哲学观的基础上，系统地阐述物种主义文明哲学理论。

第二部：物种文明哲学革命（自然哲学革命卷）——人类中心主义批判与物种平等主义导论。在批判和颠覆人类中心主义自然哲学世界观的基础上，系统地阐述物种平等主义的自然哲学世界观。

第三部：物种文明哲学革命（价值哲学革命卷）——人种价值哲学批判与物种价值哲学导论。在批判和颠覆人种主义价值哲学观的基础上，系统地阐述物种主义价值哲学观。

第四部：物种文明哲学革命（伦理哲学革命卷）——人种伦理哲学批判与物种伦理哲学导论。在批判和颠覆人种主义道德哲学观的基础上，系统地阐述物种主义道德哲学观。

第五部：物种文明哲学革命（审美哲学革命卷）——人种审美哲学批判与物种审美哲学导论。在批判和颠覆人种主义美学哲学观的基础上，系统地阐述物种主义美学哲学观。

第六部：物种文明哲学革命（发展哲学革命卷）——人种发展哲学批判与物种发展哲学导论。在批判和颠覆人种主义可持续发展观基础上，系统地阐述物种主义可持续发展观。

第七部：物种文明哲学革命（科技哲学革命卷）——人种科技哲学批判与物种科技哲学导论。在批判和颠覆人种主义科技哲学观基础上，系统地阐述物种主义科技哲学观。

第八部：物种文明哲学革命（经济哲学革命卷）——人种经济哲学批判与物种经济哲学导论。在批判和颠覆人种主义经济哲学观基础上，系统地阐述物种主义经济哲学观。

第九部：物种文明哲学革命（政治哲学革命卷）——人种政治哲学批判与物种政治哲学导论。在批判和颠覆人种主义政治哲学观基础上，系统地阐述物种主义政治哲学观。

第十部：物种文明哲学革命（法律哲学革命卷）——人种法律哲学批判与物种法律哲学导论。在批判和颠覆人种主义法律哲学观基础上，系统地阐述物种主义法律哲学观。

第四，上述十部著作每部都同时包含并完成了物种文明哲学及相关观念的建构和对传统人种文明观念及其他相关观念的彻底批判两大主题，因此均同时呈现为理论建构型著作和观念批判型著作，即同时就是两部相辅相成的著作的合集，可以同时看作是两部著作。因此，本著作系列所包含的十部著作同时可看作是二十部著作：即十部理论建构型著作与相对应的十部观念批判型著作。

第五，本著作系列为了保持各部著作所阐述主题的相对独立性和完整性，要求它们都自成一体，因而各部著作势必由于主题间的相互支持映衬关系而发生内容上的连接，特别是因存在着观点与论据之间的联系，而发生某些基本内容的互借关系，从而造成某些内容甚至整章内容在不同著作中的同时出现或重复是不可避免的。在此指明这一点以免引起不必要的误解。

九、鸣谢

最后，对那些对物种文明哲学理论的诞生和形成起过影响作用的人有必要做出感谢。

对传统人种文明的彻底批判尤其是物种文明哲学理论的创立实非简易之事，因其观念的过于“极端”和理论上的过于“彻底”致使其在学术交流中不仅难以被理解和同情，更是备受冷讥和热讽，故使其主人倍感孤独和惶恐。所以，谈到物种文明哲学理论的创立及其相关的一整套理论观念的确立及其演绎，我得首先感谢那些跟随我上课的研究生们。这种理论从无到有及至确立和完善，多有赖于给他们上课时所获得的启发和思想火花，并且使我的理论于他们的听讲和反映中不断获得确认、修正、提高和完善，这不仅使我获得一种坚持下去的信心和力量，也极大地宽慰了我因学术上的孤立前行带来的孤独感和寂寞感。

本 著 序

本著作作为“物种文明哲学革命”著作系列的重要组成部分之一，系从总体上全面地论证和阐述整个物种文明哲学的基本内容与逻辑及全面地批判和消解传统人种文明哲学世界观的一部综合性著作。

人类社会已开始由不合理的传统人种文明社会向未来科学合理的物种文明社会过渡，这种过渡必然伴随着物种文明生活形式对传统人种文明生活形式的革命性变革，而要实现这一变革则有赖于在思想领域实现物种文明哲学的确立及其对传统人种文明哲学的思想革命，因为后者正是前者的前提条件。

传统文明在本质上是一种人种文明。它以人种的存在尺度为绝对尺度，因而在本质上它是一种人种尺度的文明生活形式，人类中心主义构成它的世界观基础，人种主义的文明观念是它的一般思想形态。传统人种文明的思想观念及其相应的生活形式，是造成现代生态环境危机、物种存续危机和人类生存危机的罪魁祸首，因而，如果要从根本上克服这些危机，就必须从根本上改变传统人种文明的思想观念及其相应的生活形式，彻底消解它的人种尺度的片面性，并在此基础上确立科学合理的新的物种文明观念及建立与此相适应的物种文明生活形式，而这在实质上已经是一场物种文明对传统人种文明的革命，概而言之，就是一场物种文明革命。物种文明观念及物种文明生活形式，作为与传统人种文明异质对立的东西，既是对迄今为止的传统人种文明进行批判和颠覆的中介，同时又是这种批判和颠覆的结果。因而，对传统人种文明的批判和颠覆，与对物种文明本身的确立，本身就是一体两面、相反相成的事情，况且对于“物种文明革命”本身而言，也是同一革命过程中相反相成的两个同等重要的方面。正是基于这样一种逻辑，本著试图对这场“物种文明革命”的逻辑在理论上做出全面阐述，因而本著可以看作是对这场“物种文明革命”的理论表达。这就决定了，本著必须在理论上同时完成对于物种文明哲学观念的全面阐述和对传统人种文明哲学观念的全面批判两大使命，而这也就决定了它们必须成为本著的两大主题和主线，而这两大主题和主线也应是平行的，因为，如前所说，二者之间是一体两面、相反相成的关系，特别是对于“物种文明革命”本身而言，它们也是两个相反相成且同等重要的方面。所以，本著将题目标示为“人种文明哲学批判”与“物种文明哲学导论”两部著作题目的合名。

总之，对于本著，你既可以将对物种文明的阐述作为主线的同时以对人种文明的批判为辅线而将本著视为一部全面阐述“物种文明”的哲学著作，而一如“物种文明哲学导论”这一名字所标识的那样；同样，你也可以将对人种文明的批判作为主线而以对物种文明的阐述为辅线将其解读为一部全面批判“人种文明”的著作，而一如“人种文明哲学批判”这一名称所标识的那样。而本著将两大主题合在一著之中，名之为“人种文明哲学批判与物种文明哲学导论”，昭示着两种对立的文明世界观在同一个舞台上的对决，并昭示着它是关于新文明世界观对旧文明世界观革命的一部著作，而且暗合着它是整个“物种文明哲学革命”的一个基本环节，也正因此，它才得以成为“物种文明哲学革命”中的一部分卷著作。

本著不同于该著作系列中其他几部著作的是，它不仅是整个“物种文明哲学革命”一个基本环节，而且是对整个物种文明哲学革命的总体性理论概括。它以大纲的形式扼要地阐述了整个“物种文明哲学革命”的基本逻辑和理论环节，因而也逻辑地蕴涵着本著作系列中其他诸部革命性著作中的基本思想。因此，本著作可以看作是整个“物种文明哲学革命”的思想大纲。

绪 论 物种文明与人类未来文化抉择宣言^①

基本观念：文化的实质是人与自然和自身进行交往或打交道的所有方式的总和，而文明在本质上则不过是其中具有科学性和道德性的成分。迄今为止，人类社会还到处盛行着狭隘的人种文明的文化生活形式，它已经造成了严重的生态环境灾难、人道主义灾难和人类生存危机。要克服这些灾难和危机，必须从根本上消解以人为中心或以人种为尺度的人种文明的生活形式，确立一种物种平等存在主义基础上的以物种为尺度的物种文明的生活形式。物种文明是对传统人种文明的颠覆和超越，是基于物种平等基础上的科学化和道德化的人类生活形式。它是帮助人类走出狭隘的传统人种文明生活形式和拯救当今世界生态环境危机、物种存续危及和人类生存危机的新的未来文明生活形式。

关键词：人种文明；物种文明；东方文明；西方文明；未来文明

迄今为止，人类社会还到处盛行着狭隘的人种文明的文化生活形式，它已经造成了严重的生态环境灾难、人道主义灾难和人类生存危机。要克服这些灾难和危机，必须从根本上消解以人为中心或以人种为尺度的人种文明的生活形式，确立一种物种平等存在主义基础上的以物种为尺度的物种文明的生活形式。物种文明是对传统人种文明的颠覆和超越，是基于物种（指自然界所有存在物的种类，而非局限于达尔文所说的生命物种）平等基础上的科学化和道德化的人类生活形式。本著试图在全面批判传统人种文明观基础上系统阐述物种文明观念及其对传统人种文明观念的颠覆和超越，并以此宣告：物种文明形态是人类未来文明的必然与合理的选择。

^① 本绪论内容以同名题目论文的形式附录于本著作系列著作之一《人类中心主义批判与物种平等主义导论》中，以表达对人类必将要选择“未来物种文明”之趋势的宣言。

一、人种文明之衰微与物种文明之晨光

历史进入二十一世纪，人类生存的生活形式正在悄然地发生着某种根本改变。过去人类只关心自身的生存，现在也开始关心起其他物种的存在了；过去人类只承认自己具有存在价值，现在也开始承认其他物种拥有自身的存在价值了；过去人类只承认人类自身拥有存在的权利，享有存在的地位和拥有享受道德关怀的权利，现在也开始逐步地承认其他物种拥有存在的权利，享有存在的地位和拥有享受道德关怀的权利。这一系列迹象表明，传统人类中心主义的生活方式正在悄然谢幕，一种新的更加文明的物种主义生活方式正在悄然到来。

过去，我们视人类中心主义的生活方式为天然合理，并运用所有人文、社会科学知识证明其合法性^①，并且极少有人对其有所怀疑。然而，近代工业革命以来极端人类中心主义的所谓现代工业文明的生活方式带来的几至要导致人类毁灭的无穷弊病打破了这种人类中心主义的迷梦，有觉悟的人或那些先知者开始反思这种“文明生活”方式的问题或缺陷，并开始寻求克服其缺陷的新的生活形式。本来，一切以人为中心，一切从人出发，一切为了人之生存和生活幸福的生活追求，是传统生活方式的基本精神，然而，其追求之结果却恰恰相反，不是生命的保存和幸福生活的实现，而是它的反面，即带来的是人类自身生存的无保障甚至是人类自身的毁灭。这种二律背反说明了传统人类中心主义的生活方式本身从根上就是不合理的。究其根本，人类中心主义的生活形式的根本错误就是过于看重了人类自身存在价值的实现，并相应地过于看重了人类自身的生活幸福，而忽略了构成其生存环境条件的其他自然物种的存在意义和价值，在此前提下，人类便不免一切只从人类自身利益出发去考量和处理人与自然的关系，从而导致人类自然生存条件的破坏，并由此最终导致人类自身的生存危机。显然，要想真正解决传统生活形式这种二律背反的弊端，唯一的办法就是彻底克服其人类中心主义痼疾，而代之以物种平等存在的世界观，并在此基础上形成一种物我平等、彼此互惠、和谐共生的新的更加文明的生活形式。这种生活形式，由于以物种平等存在为基础，因而可以恰当地称之为**物种平等主义**的生活形式，简称物种主义生活形式。显然，可以把传统人类中心主义的生活形式径直称作人类中心主义生活形式。

^① 一个典型案例：笛卡尔在《论正确使用理智的方法和科学研究方法》明确指出，要创立这样一种（自然）哲学，“它能教我们清楚地认识火、水、空气、星座、天体以及其他一切包围着我们的物体的力和作用方式，以至于我们可以同样地各按其特点派各种用场，使我们成为自然的主人和所有者。”

显然，物种主义生活形式与传统人类中心主义的生活形式截然相反，是对人类中心主义及其生活形式的彻底反叛：前者是人类中心的，后者是非人类中心的；前者是人类特权主义的，后者是物种平等主义的；前者是只关心人类生存及其福利的，后者是关心所有物种存在及其福利的。

不用说，人类中心主义生活形式与物种主义生活形式是两种截然不同的人类文明生活形式，前者是一种人种文明，后者是一种物种文明。比较而言，人种文明不仅是一种错误的文明——错在理念不真，而且是一种不文明的虚假文明——表现为搞人类特权与奴役自然，以及是实践上有害的文明——既有害于自然又有害于人类自己，还是人类与自然界及其各物种成员彼此对立冲突的文明——人与自然彼此是有你无我的敌人；物种文明不仅是合乎真理的文明——符合人类与自然界的真实关系，而且是真正文明的文明——表现为其是真正有道德的文明，以及是实践上全面有益的文明——既有益于自然物种存在及其福利又有益于人类自身生存及其福利，还是人类与自然界及其各物种成员彼此和谐的文明——人与自然彼此是琴瑟和谐的朋友。

总之，人类中心主义的文明是错误的、虚假的、有害的、冲突的，物种主义的文明是真理的、真正的、全面有益的、和谐的。对此，可以用陶潜陶渊明的一句话来表达我们对它们的态度：悟已往之不谏，知来者之可追，实迷途其未远，觉今是而昨非。是的，人类中心主义的人类文明错误已经做出，我们已经无法更改过去的历史，值得庆幸的是我们人类所走的错误道路还不算太远，现在更张如亡羊补牢犹未为晚；物种文明已经开始向我们走来，我们仍有机会把握和走入这种更新的文明；意识到昨天的人种文明生活形式本身就是一种进步，把握和实行物种文明的生活形式正是我们人类眼前唯一正确的选择。

二、对传统人种文明的反思与批判

人类文明发展到今天，传统人类中心主义的人种文明正在走向衰落，而新的物种文明及其时代正在向我们走来。二十世纪末和二十一世纪初，社会文明已经开始了从传统人种文明到未来物种文明的转型，尽管人们还远远没有意识到这一点。

人种文明是对人类文明的扭曲和片面发展，物种文明才是人类文明发展的康庄大道。未来时代的物种文明和远古时代的物种文明是一致的，而与传统人种文明则处于对立的两极。因此，通过对传统人种文明的实践反思和逻辑批判，既可以表明传统人种文明的实践危害和逻辑悖谬，又可以从反面清晰启发对未来物种文明观念及其实践方式的理解和把握，并可以由此表明物种文明的合理性或找到说明物种伦理合理性的实践途径和理论途径。

传统人种文明的基本特点在于：它绝对地以人为中心，完全从人类自身需要和利益出发，以人种为绝对尺度去处理人类同自然的关系，而毫不考虑自然物种本身的存在状态、价值、权利和尊严，从而形成了与自然交往的不平等关系。这种基本特点具体表现为：第一，绝对地以人为中心，只关心自身的需要、利益和权利的实现。它把人看作是自然界的最高存在者，最高目的和最高价值^①，认为只有人才是世间的高贵者，其他都是卑贱者，强硬地坚持“万物皆备于我”^②，因而认为人与自然界其他事物之间是主人与奴隶、目的与手段、统治和被统治、征服和被征服等等一系列不平等关系，毫无顾忌地践踏自然界的价值、权利和尊严；第二，由第一点所决定，它绝对地以人种的尺度为最高尺度，认定“人是万物的尺度”^③，竭力用人种的尺度去改变自然界其他所有物种的尺度，从而造成了对自然界其他物种尺度的粗暴践踏，并由此导致其他许多物种的相继毁灭；第三，由前两点所决定，它只对人类自身讲科学和道德，而以非平等、非科学、非道德的态度对待自然界及其中的其他所有物种。对待自然，人类一方面在表面上是极其强调要科学地尊重自然万物的存在规律，却在自身利益的诱导下并不考虑自然本身的全面关系及其规律，因而在事实上违背了自然的整体运动规律，从而其科学性及其相应层面上的文明性质也大打折扣。另一方面人类又在道德层面上恶劣地、野蛮地对待自然，视自然为草芥，不承认其自身的价值，不尊重其存在的权利，拒绝给与其道德关怀，从未考虑其存在尊严，对其任意宰割与凌辱。如果说，人对自身的方式尚能够使人像人的话，那么，人类对自然的方式就使人成了一种非人的存在，变得没有一点人样。实在说，从人类对自然的人类中心主义

^① 例如亚里士多德曾明确指出：人类“天生”就是其他存在物的目的，“由于大自然不可能毫无目的的毫无用处地创造任何事物，因此，所有的动物肯定都是大自然为了人类而创造的。”（亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆1997年版，第23页。）

^② 《孟子》上海：上海古籍出版社1987年版，第101页。

^③ 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译：《西方哲学原著选读》（上卷），北京：商务印书馆1983年版，第54页。

的态度和方式来说，人类是世界上最残忍、最无物性、最自私的一种动物，是自然界最大的祸害。从这方面看，人类对自然哪里还有一点文明，而是到处充斥着野蛮和暴力、残酷和掠夺。所以，根据以上特点，人种文明可以简要地概括为绝对以人为中心并绝对以人种尺度为最高尺度的人类文化生活形式。

其实，人类不见得就是世界上最强大者，况且，即使人类是世界上的最强大者，也不能由此认为人类就是世界上的最高贵者，否则，强权就是真理了，强盗也成了好人。既然如此，人类就不是自然的主人和驾驭者，也不是自然的最高目的、价值和中心，而是与其他所有物种共同作为自然的平等成员而存在。既然如此，人类就不能将人种作为自己生活形式的最高尺度去粗暴地改变自然、掠夺自然和毁害自然，而应当像尊重人一样平等地对待自然界中的一切物种成员，真正科学、道德地与自然打交道，从而使自然与人类和谐共生。

人种文明不仅造成人类和自然的冲突和紧张，造成了和正在造成着人与自然之间的战争，也因其自私性和片面性而造成了人类自身内部不同的个体、社会集团之间的对立、冲突、紧张和战争。

绝对单纯地从人类自身的需要和利益出发，而无视自然的存在价值和权利，也会造成人类内部的分裂和对抗，产生恶劣野蛮的非文明的冲突和斗争。因为人类中心主义在人类社会中落到实处便是个体中心主义，人们优先考虑的是自己的需要和利益的满足与实现，其次才关注与实现自己需要和利益最密切相关的利益集团的需要和利益，最后才关注整个人类整体的需要和利益。这样一种格局必然使人类个体、利益集团整体和人类整体相互之间形成彼此对立、冲突和对抗的态势，特别是形成不同利益集团之间的对立、冲突和对抗，而且往往是你死我活的相互残杀，其中，特别表现为阶级、阶层之间的争夺和残杀。马克思、恩格斯曾经说过，几千年以来的文明史，实际上就是一部阶级斗争的历史。事实确实如此，人类几千年以来的文明史，就是到处充斥着血腥暴力的历史。这就确切表明，在人类中心主义统治下，人类对自身的文明也是到处充斥着野蛮和暴力，存在着极其不文明的东西。毫无疑问，传统的人类中心主义的文明，是一种野蛮地对待自己和自然的文明，是一种极不文明的文明，是一种狭隘的仅限于人种之内且以大量不文明因素为补充的人种文明。

人类中心主义的人种文明观念及其生活形式，在 20 世纪受到了来自自身的两方面的空前的绝命性挑战，这就是：第一，绝对地从人类自身生存和发展需要出发大力发展科学技术，强力改造自然的同时，却全然不顾及整体自然本身的内在发展规律，无视自然的存在价值和权利，从而对自然造成了极其严重的、恶劣的破坏，表现为以资源短缺和生态失衡为基本特征的严重生态危机，从而反过来又严重影响着人类生存和发展，甚至造成了人类的生存危机；第二，人类社会内在的矛盾冲突发展到极端，造成了惨绝人寰的两次世界大战及数不清的种族冲突以及多次耸人听闻的种族灭绝政策，证明了所谓人种文明的虚伪和失败。据说，第二次世界大战造成的死亡人数达到五千七百万人，美国在广岛、长崎投下的两颗原子弹造成了数百万人的伤残和死亡，德国希特勒法西斯政权对六百万犹太人进行了种族绝杀，残杀了五百万苏军战俘，日本在中国南京残杀了三十万中国居民。这些哪一个不表明了人种文明的罪恶呢？这表明人种文明的生活方式内在地包含着对立和冲突：这就是人类中心主义造成了人与人之间，人与社会之间，利益集团之间，以及人与自然之间的对立和冲突，所有这些对立和冲突，都造成了这种所谓“文明”生活方式的内在不和谐，造成着自身的内在冲突和危机。

人种文明的内在冲突在逻辑上表现为：根源于人类中心主义的人类的一种之私及由此波及的人类个体及集团之私与其它自然物种和人类个体及集团之间的利益对立和冲突。这是人种文明内部最为深刻的矛盾冲突。正是由于这种冲突，不仅造成了人类和自然之间的全面对立和激烈的冲突与战争，同时也造成了人类内部不同的社会成员、利益集团以及不同的种族和民族国家之间的对立、冲突和战争。所以，正是人类中心主义引起的人种文明的内在矛盾冲突造成了人与人之间、社会集团之间、种族之间与民族国家之间全面的对立、冲突和战争，从而造成了人类的野蛮和不文明。

从总体上说，人种文明似乎在追求人种内部的文明生活方式，但是其结果却导致了人类既对自然的不文明，也对自身的不文明，表现在同自身和自然界打交道的方式上既远非是科学的，也远非是道德的，或者径直说就是非科学和非道德的。

人种文明的内在矛盾造成的悖论是：其追求人种内部的文明目标与其非科学、非道德的实践后果是背离的。人们不懈地追求着科学之昌明，然而其实践后

果却往往背离这种目标；人们努力地追求着文明的道德生活，却在事实上造成着无穷无尽的人道主义灾难。今天人们一般的把这种背离看作是科学的工具理性与道德的人文理性之间的矛盾冲突造成的。其实，二者之间本来并没有必然的联系，因而不可能发生必然的冲突。造成二者之间发生必然联系和冲突的不是它们自身，而是人类中心主义作祟的结果。正是人类中心主义以人为中心的自私理性，把包括科学、道德、自然事物、以及他人和社会均看作是实现自身私利的工具而造成了科学的非科学化、道德的非道德化、自然物种的非自然化，以及人自身的非人化。所以，道德人文价值的失落并非科学发达造成的结果，而是自身被工具化的结果。其实，人种文明下人们所追求的科学，只是对应于人类自私之利的所谓“科学”，在其狭隘的有限范围内可以说是科学的，然而它却没有顾及到与其它物种存在及与整个自然环境的全面联系，甚至在实践上往往以破坏这些全面联系为代价，因而这种所谓的“科学”就是一种片面的非科学的，至少在实践上是一种非科学的理性和态度。

毫无疑问，人种文明的这种非科学和非道德性即其非文明性应当得到克服，其与追求人种内部科学与道德的文明目标的背离应当得到消除。然而，由于这是由其内在矛盾所导致的，因而要克服这些根本性的弊端或缺陷，只能通过克服人种文明的内在矛盾冲突的途径获得解决，然而这就意味着对人种文明生活方式的彻底消解。换句话说，人种文明的内在矛盾和冲突及由其造成的非科学性和非道德性弊端，非人种文明自身所能解决，而只能寄希望于一种新的文明生活方式来解决它们。因为，人种文明的内在矛盾正是人种文明得以构成自身的基础和灵魂，消解了这一基础和灵魂，就在实质上消解了人种文明本身。看来，为了人类本身的生存和发展计，必须消解这种人种文明本身。那么，我们拿什么东西来消解人种文明的内在矛盾及人种文明本身呢？换句话说我们能否有一种更好的文明生活方式既可以消解人种文明又可以替代它成为未来的基本文明形态呢？有！这就是下面我们即将阐述的物种文明生活形式。

三、物种文明的概念基础和逻辑构成

从逻辑上说，人种文明的内在矛盾和冲突直接根源于人类极端自私的生活倾向，因此要彻底克服人种文明的内在矛盾冲突，必须从根本上消解这种极端自私

的人类生活倾向，而这就要从根本上彻底克服以人为中心的人类中心主义世界观，否则，人类之极端自私倾向终究难以得到根本解决，从而对人种文明问题的解决也只能半途而废。

彻底克服以人为中心的人类中心主义，就必须彻底克服人类在自然面前的自高自大，消解人在自然面前的上帝、主人或统治者情结，彻底破除人与自然之间的主体与客体、主人与奴隶、目的与手段、利用与被利用、统治与被统治、征服与被征服、奴役与被奴役等等诸如此类的极端不平等关系及其观念，然后在此基础上确立起人类与自然之间，具体说是在人类与自然万物之间的平等存在的新型关系及其观念。一言以蔽之，就是要彻底消解人类中心主义世界观及其相应的生活方式，建立起物种平等存在主义的世界观及其相应的生活方式。

人类中心主义的彻底破除，就意味着对人类极端自私倾向的彻底克服。因而，物种平等存在主义作为一种非人类中心主义的世界观，把自然界的的所有物种看作是一种平等的存在，那么，一切从人类需要和利益出发去看待和处理人与自然关系的极端自私的人类倾向便失去了终极根基，于是，人类极端自私倾向得到了彻底克服。

克服了人类极端自私倾向，也就是彻底克服了产生人种文明自身不可克服的内在矛盾冲突的直接根源，于是，人种文明内在的矛盾冲突便不存在了，其所导致的非科学、非道德后果即非文明后果也就不可能产生了，然而，此时人种文明本身也被彻底消解了，即不再存在了。显然，这种对人种文明的克服和消解所造成的直接后果，便是代之而来的物种文明的文化生活样式：即站在物种平等存在主义世界观立场上，以与自然界其他物种存在平等的身份，作为自然界中所有物种中的普通一员，与其他物种进行平等的交往，如此，便能够真正做到：第一，能够以真正科学的态度，在真正遵循包括交往对象在内的所有物种的存在状况及其规律的基础上，与交往对象和整个自然界进行真正科学的交往；第二，并能够以真正道德的态度，在承认自然界所有物种拥有存在价值的前提下，尊重它们存在的权利并给予它们应当的道德关怀。总之，**物种文明要求做到以平等的身份与自然万物打交道或进行交往，并要求做到以科学和道德的态度和方式实现这种交往。**这也正是物种文明的本质内涵。物种文明正是因为拥有这样的本质内涵，

它才能够完成彻底克服人类中心主义、消解人种文明及其内在矛盾冲突的历史使命。

物种文明的本质特点在于，它否定人是最高存在者和在其世界中的绝对中心地位，排斥绝对的人种尺度，以自然界内所有物种的尺度为尺度来规定人类所有生活规则，从而使人类既同自身也同自然万物进行文明交往的生活形式，所以，它是一种向所有物种开放的文明形态。因而，简言之，物种文明就是肯定所有物种的平等存在并以所有物种的尺度为尺度的人类文明生活形式。

物种文明是作为人种文明的克服者、消解者和否定者而产生和出现的，因而尽管其有着对于人种文明的有益因素的继承，但从根本上，却是人种文明的直接对立面。这种对立明显地表现在以下几点上：第一，它是站在物种平等存在主义立场上，人种文明则是站在人类中心主义立场上；第二，它是兼顾所有物种存在利益的，人种文明只考虑人类自身的利益和要求；第三，它是追求人与自然万物平等交往的，人种文明则是追求人对自然界其他物种的统治、征服和奴役的；第四，它是能够真正做到以科学的和道德的态度和方式同包括自然界所有物种在内的所有交往对象进行交往的，这些在人种文明那里则基本上都做不到；第五，它是在科学和道德方面既向人自身，也向自然万物全面开放的文明，是包容万物为对象的文明，人种文明则只是向人类自身开放的文明，对世界万物则关上了文明的大门；第六，即使在对人类自身的文明，它也是真正实现文明本质的文明，人种文明尽管把对人自身的文明抬到了至高无上且唯一的地位，但却因其自身的内在矛盾而不可能真正实现文明的真正精神，如前所说，倒是造成了极其野蛮的非文明后果；第七，它的基本精神和灵魂是追求物种平等，人种文明的基本精神和灵魂是人类与自然的不平等。

物种文明作为一种迥异于人种文明且与其处于对立面的文明形态，自然其在一些基础观念方面与人种文明有着极大的不同。可以说，正是因为这样一些基础观念的不同，才造成了物种文明与人种文明的差异和对立并且也正是在这些与人种文明的基础观念不同的观念基础上才得以成立，物种文明也正是借助于这些观念基础才彻底克服和消解了人种文明的观念基础及内在矛盾，并在此基础上消解了人种文明本身。所以，物种文明所独有的基础观念正是物种文明得以成立从而

也是表明自身合理性和合法性的逻辑依据。物种文明的理念基础主要有以下三个方面：

第一，非人类中心主义的物种平等存在主义世界观。物种文明的核心是人类与自然物种的平等交往，因而其首要的逻辑前提就是物种平等存在主义世界观。物种文明消解人种文明的关键就在于用物种平等存在主义世界观从根本上消解了人类中心主义的世界观。如果不能彻底消解人类中心主义世界观，对人种文明本身的消解显然是不可能的。

我们认为，物种平等存在主义观念是正确的、科学的世界观，人类中心主义是不合理的、非科学的、错误的 worldview。科学发展史告诉我们，世界上所有物种的存在，都是整个自然界整体运动自然造成的产物，尽管彼此结构不同，结构复杂程度也有差异，本身有着各不相同的性质和面貌，相互之间有着彼此的制约和影响作用，但所有这一切都不能成为彼此有等级差异的理由或根据，所有物种自诞生后便都是平等的，没有彼此的等级贵贱之分。因此说物种的存在是平等的，不能以某一个物种为中心，人类中心主义是错误的，不符合科学真理的。

第二，非人类中心主义的物种社会观念。物种文明要求人类把自然界中所有其他物种都作为自己的同胞和手足来看，即中国古代哲学家张载所说的“民吾同胞，物吾与也”^{[5](P231)}，这就要求人类把自己和所有其他物种看作是一个统一的共同体，并把自己与其他物种一样看作是这一共同体中的平等而普通的一员。这实际上已经承认和坚持了一种物种社会的观念，即承认和坚持了所有物种构成一个共同体社会组织观念。之所以作出这种要求，是因为这是贯彻物种文明所要求的人类与其他物种进行平等的、科学的和道德的交往的必要观念前提。其实，物种社会观念不仅是一种逻辑推论的结果，而且也被科学发展的历史所证实。科学发展史告诉我们，自然界中的所有物种之间既存在着彼此的竞争关系，但更多地存在着彼此支持、共生共荣的关系，是一种互相支持共同生存的共同体组织。而社会的本义也无非是共同体之谓，因而自然界中所有物种构成的这种共同体组织关系，便完全可以看作是一种社会组织，可称之为物种社会组织。其实，称为物种共同体组织与称为物种社会是完全一样的。

物种社会观念，为物种文明观念提供了可靠的社会观基础。物种文明实际上也就是这种社会共同体的文明，是物种社会组织所内含着的对于人类文化生活形

式的基本要求，即它是物种社会组织中各物种成员之间彼此支持和共生共荣关系的积极肯定。

物种社会观念无疑是非人类中心主义的。传统社会观念是一种典型的人类中心主义社会观。这种社会观将自然物种排除于人类社会的范围之外，自大地只接纳人类个体为社会成员，并且认为只有人类个体才具有成为社会成员的资格。与此相反，物种社会观念打破了人类这一物种的森严壁垒，将社会组织形式向所有物种开放，使所有物种均成为社会组织俱乐部的成员。

第三，非人类中心主义的价值观念。人类中心主义及其人种文明观，之所以长期统治人类的心灵和生活方式，除了人类中心主义的世界观作祟外，其相应的价值观念对其也有助纣为虐的作用。人类中心主义者狡辩说，即使人类不比其他物种尊贵，但人类是世界上唯一有自身价值的存在物，其他存在者则不具有自身的存在价值，而只有相对于人类来说满足人类需求的使用价值，甚至，有些物种不但没有这种使用价值，而且还对人类有害。因此，人类与其他物种是不平等的，人类高于其他物种，人类对其他物种的支配、征服和奴役是合理的。这种观点是极其错误的。任何事物都有存在的存在本质和目的，都为了实现自己的存在本质和目的而存在于世，即使是其苟活于世，也仍有其存在的根据和理由，仍有其自身的目标和要求，在这一点上人类与其他物种没有什么不同之处，只是在实现形式上人类能够意识到自己的存在要求和目标，而自然物种则没有或不可能意识到这一点而已。这说明，任何事物存在或展现于世都是其为了实现其自身的存在目标这一最高的内在价值，而且每一事物的这一最高的内在价值与其他事物没有高低之分，这也是它们能够平等存在的基本价值根据。所以，那种认为唯有人类才拥有自身价值的观念是极其错误的。这是人类极端唯我主义的表现，是人类在其极端自私倾向的影响下主观滋生的、没有任何根据的独断。传统价值观理论认为价值本质上是客体对人类主体需要的满足与被满足关系。这是一种没有任何合理前提或根据的独断价值论，是人类中心主义世界观最明确的表达形式之一。既然人类中心主义的价值观是错误的，所有物种都具有同等的内在价值，从而，那种认为唯有人类才具有内在价值并因而高于其他物种并据此认为人类对其他物种的支配、征服和奴役是合理的观点显然是不成立的。

那么，物种文明的基本逻辑是怎样的呢？

物种文明的基本逻辑构成，应当说就是作为物种文明的文化生活方式的基本框架及其相应观念，是体现着物种文明的本质内涵和相应的基本理念精神的思维方式和生活实践方式。它包括两个层面：一是体现物种文明之内在本质的基本内容构成，由于其涉及的是物种文明的内在本质，故可以看作是物种文明的内在本质逻辑构成；二是作为其具体实现形式或途径的具体内容构成，由于它涉及的是物种文明的外在实现形式，故可以看作是物种文明的外在形式逻辑构成。毋庸置疑，前者恰恰蕴含并实现和体现于后者之中。

由物种文明的本质规定所决定，其内在本质逻辑构成包括平等、科学和道德三个环节。

物种文明，现实上看是人类与自然进行平等交往中所体现出来的科学化和道德化倾向，表现为人类以科学和道德的态度同自然进行交往的方式，因而，平等性、科学化和道德化三者，构成物种文明的本质内涵和基本理念精神，从而也就成为物种文明的最基本的逻辑构成，正是它们构成着物种文明形态下文化生活方式的三个基本原则。可以说，物种文明是以上三者的有机构成，缺少任何一方面不能构成物种文明及其生活形式。

毫无疑问，人类与自然交往的平等性、科学化和道德化是构成物种文明的不可或缺的要件，也是任何人类与自然交往形式所必须遵循和贯彻的三个基本原则。

平等性是物种文明生活方式的最基本原则，是物种文明的核心和灵魂。物种文明，最为根本的就是人类以平等的态度、姿态和方式与自然进行交往，离此则无物种文明。任何以高于自然物种的姿态居高临下地与自然打交道的方式都是人种文明的形式或其残余，即不符合科学化原则，也不符合道德化原则；而任何以低于自然的身态与自然打交道的方式都属于愚昧的表现，也不符合科学化的原则（因为这种方式本身就不科学），对自身也不符合道德化的原则（因为这是对自己无端的道德贬低）。

科学化交往是物种文明对其生活形式的一个基本要求。科学化要求人类同自然的交往要符合科学性原则。它之所以构成一个基本原则，乃是因为在于它的合理化，在于它本身正是人类进化和开明的基本形式之一，是社会文明构成的两个

基本支点之一（另一支点是道德），并且是其中的基础性支点，离此便无文明可言。

道德化交往是物种文明对其生活形式的另一基本要求。同科学化一样，道德化也是构成物种文明的另一基本支点。只有道德地对待自然，才能真正科学的对待自然，科学层面意义上的物种文明才能落到实处；另一方面，也只有道德化地对待自然，才能使物种文明成为真正有德性的文明，也才能使物种文明具有真正的文明性质。否则，如只有科学层面的文明，而没有道德层面的文明，这种文明就失去了文明的性质。因为道德上的残缺消解了这种文明的一切文明性质，而使其成为非文明的东西，这就像体现科学的原子能被恶人用来制作原子弹杀人一样，使本来科学的东西却成为制造罪恶的工具。

显然，平等性与科学化和道德化的关系是：平等性作为物种文明的核心和灵魂，同样构成科学化和道德化的核心与灵魂，而科学化和道德化则是物种文明及其平等性的两翼。恰如没有灵魂就失去了方向，而没有两翼就不能起飞一样，物种文明及其平等性只有借助于科学与道德两翼的振动才能起飞或实现，而科学与道德两翼则必须附着于平等性这一灵魂才能拥有真实的意义和价值。对物种文明来说，没有科学和道德，平等就会没有着落，物种文明也就成为一句空话；而没有平等，科学和道德也就失去了灵魂，从而物种文明也就成为虚而不实的东西。

物种文明的外在形式逻辑构成层面，取决于人类活动方式的领域和类型。人类不同的活动领域和类型，都是体现或实现物种文明的渠道和形式。从人类的基本活动领域来看，这些渠道和形式主要包括经济、政治法律、伦理、科学、艺术、信仰（包括宗教）与哲学等活动领域，概括起来就是经济领域、政治领域和观念文化领域，其中经济活动属于经济领域，政治法律活动属于政治领域，伦理、科学、艺术、信仰、哲学等活动属于观念文化领域。众所周知，这些活动分属于哲学、人文科学、社会科学和自然科学的研究对象。迄今为止，所有这些活动及其相应的“科学”，都是围绕着人的，都是从人类需要出发而展开活动的：从人类活动看，经济是生产人类所需的物质生活资料以满足人类物质生活需求的活动；自然科学活动则是为经济活动的有效开展提供一种技术上的支持，政治法律通过生产和维持一定的社会秩序以确保经济活动顺利进行；文化活动通过生产某种观念的方式一方面为经济、政治活动的合理性或合法性进行辩护，另一方面为人类

的生存寻求某种意义支撑。从“科学”的角度看，所有科学，特别是哲学和人文社会科学，可以说纯粹是人的科学，即完全是研究人类生存和发展的规律及其途径的“科学”，即使那自然科学，尽管在许多方面的研究似乎超出了人类直接需要的范围，然而它归根到底是为了人类的生存与发展服务的。所以，这些所谓的“科学”，都是以人为中心的科学，是关于人和为了人的科学，总之是人类中心主义的“科学”和人种文明的“科学”。

人类中心主义的“科学”，仅从人类一己之需和一己之见去看待自身和万物，便不免囿于培根所说的人类这一种族假相的局限而陷于一种人种主义的片面性。事实上，在迄今为止所有的所谓“科学”中到处充斥着这种人种主义的片面性。哲学把自己看作是人类的智慧之学，看作是人类认识和改造世界获得幸福和自由的科学；经济学把自己看作是关于人类自身如何获取物质生活资料以便吃得好、穿得好的科学；政治法律科学把自己看作是如何使人类的生活具有一定秩序从而保障自身权利的科学；伦理学把自己看作是如何协调人类自身内部关系以使自身和谐生存的科学；自然科学把自己看作是为人类的生存和发展提供科学世界观和技术支持的科学；艺术学把自己看作是寻求和创造某种合适之物亦即适合人的感官的东西以使人的感官感到舒适或舒服的科学，说到底它是一种研究如何养眼和养耳的科学；信仰理论则以研究如何给人的生活提供一种信仰支持为中心任务，是一种为人的生存强找理由的所谓“科学”，宗教正是它的极端表现，神学家便认为宗教是引导人生的最好的“科学”。

总之，迄今为止所有的科学和思想，都是从人类自身出发一方面研究如何给人类的生存寻求某种理由和根据（信仰和宗教），一方面又研究如何使人类更好地生存的思想观念及其体系。而这也恰恰如实地反映了人类生活的所有领域均是以实现人类更好的生存为目的这一事实。

显然，以人为中心的人种文明下的人类活动及其思想观念与物种文明的思想观念及其实践实在是大相径庭。物种文明站在物种平等存在主义立场上，力图彻底否定人种文明时代与自然物种进行的非平等、非科学和非道德化的交往方式，而力求在人类社会生活各领域追求与自然万物进行平等、科学和道德化交往的新形式，从而赋予其物种文明的基本理念和基本精神追求，使它们成为体现、表达物种文明的基本途径，并借此使它们成为物种文明的基本载体和基本逻辑构成。

应当指出，物种文明既然彻底颠覆了传统人种文明的基本理念，就随之彻底颠覆了传统文明下的社会生活各领域的基本生活方式及其相应的哲学、人文科学、社会科学，以及自然科学的基本理念，从而使它们逐渐退出历史舞台，而让位于颠覆它们并必然优越于它们的新的物种文明的生活方式及其相应的各门科学和思想。这就是说，物种文明对传统人种文明的颠覆和取代，是在对传统人种文明基本观念及生活方式颠覆和取代的基础上实现的，对人种文明之世界观、价值观、人生观、社会观、经济观、科学观、政治法律观、伦理观、信仰观、艺术观等所有文化观念，以及所有社会生活领域生活方式的全面颠覆和取代，当然，这也同时就是物种文明基本观念及其相应领域的其他社会文化观念以及相应的所有社会生活领域生活方式的全面建立过程。从目前来说，物种文明对传统人种文明的颠覆和取代在这里还多是一种逻辑推论的结果，从历史的角度看，这种颠覆和取代才刚刚开始。但我们有理由相信，科学的逻辑必然具有实现自己的内在力量，已经开始的物种文明对人种文明的颠覆和取代必将在未来的历史中成为现实。毋庸讳言，这需要许多有识之士付出大量的辛勤劳作。

四、物种文明与人类未来文化抉择

在世界历史上，从十九世纪四十年代开始到二十世纪初，是东、西方文明被世界历史先后宣告失败的时代，整个二十世纪则是它们的苟延残喘并被历史进一步证明其非科学、非道德和非文明的世纪，二十一世纪则是它们行将彻底退出历史舞台，而被新的物种文明的文明生活方式所取代的世纪。

迄今为止，无论是东方文明，还是西方文明，都属于传统的以人为中心的人种文明，都是一种虚假的有文明之名而无文明之实的“文明”，都是极端自私的人类对待他人、社会和自然的文化生活形式，都把人类生活引向了非平等、非科学、非道德的境地，因此，这类文明发展到极端，便必然走向它的反面，即走向物种文明的文化。从十九世纪后半叶一直到今天，就是东、西方文明或文化渐次失败并依次退出历史舞台和物种文明或文化逐步走向历史舞台的时代。我们可以通过考察近代以来的历史清晰地看到这条历史宏大叙事的脉络和线索。

学者们一般认为，在世界文化史上，存在着三大文化传统，即西方文化、中国文化和印度文化，它们可以说构成世界文化的三大类型，在一定程度上可以说

代表着整个世界文化的基本倾向。另一方面，学者们也普遍认为印度文化与中国文化比较接近，同属于东方文化系列，而中国文化由于吸收和包容了印度文化的基本成分，成为整个东方文化的典型代表。于是学者们又将世界文化划分为东方文化和西方文化两大中心和类型，并认为中国文化和西方文化的对比最具典型性。

学者们的上述看法在对于东、西方文明或文化基本精神的把握这一角度上应当说是基本正确的。但对于究竟什么是东、西方文化的基本精神则众说纷纭。但从文化作为人类与自身及自然打交道的方式或形式这一本质内涵的角度可以做如下把握——

对东、西方文化的本质把握可以从人类生活方式的如下两个基本点着手：一是人类与自身和自然打交道的基本倾向，这由对人的本性的基本认定或设定及由此所决定的价值观所决定；二是人类同自身和与自然打交道的先后本末主次关系。前者表现为东、西方文化对于人性善还是人性恶的认定或设定，以及由此所决定的义利关系；后者表现为东、西方文化如何处理人的“内圣”即“心性修养”与其“外王”即“开物成务”的关系。

西方文化是以承认“人性（本）恶”为前提，以“先利后义”为引导和评判行为的基本价值准则，故坚持以“开物成务”为先为主为本为体，以“心性修养”为后为辅为末为用，从而注重“开物成务”而轻“心性修养”，即注重器物文明和制度文明而不太注重道德修养为基本特征，将其看作文化之“体”，因而导致西方文化中以“开物”为特征的农、工、商业以及与此相应的自然科学与技术的发达，和以“成务”为特征的法律制度建设和民主政治制度建设以及相应的法律科学和政治科学的发达，其“心性修养”也是建立在这种“开物成务”基础上并且从属于它，属于它的“用”。实际上，西方文化把追求知识和科学、遵从外在的法律制度看作是最重要的德性，至于道德修养则看的比较随意，似乎任其自然发展或依靠宗教进行外在约束即可。这正是由苏格拉底的“美德即知识”所开启并由弗兰西斯·培根的“知识就是力量”所强化的知识论型的文化传统。这正是被以“德性修养”为主的东方文化所诟病的地方。由此可见，概括地说，**西方文化是坚持人性（本）恶和先利后义**的价值观，以**“开物成务”**为先、为主、为本、为体，以**“心性修养”**为后、为辅、为末、为用，先**“外王”**后**“内圣”**

的知识论型的文化传统，寻求和遵循的是一种征服自然、社会公正有序的科学、法治之道，因此，又可以说是一种科学型和法治型的文化传统，而在文化整体形态上形成了以基督教为核心的文化体系。这一文化传统发展到近代达到了极端，形成了典型的近代西方文化特征，即以高扬人的主体性为基本特征的自由、民主、科学和法制（集中体现为民主和科学）的高度发达，和人的内在修养特别是道德修养的相对萎缩的文化特征。近代以来中国人所称的所谓西方文化，以及“侵入”中国和东方的西方文化，就是这种典型的文化。自然，这种文化一直贯穿着西方文化的传统精神。

东方文化则走着一条与其相反的道路。东方文化坚持“人性（本）善”，或至少坚持人性向善，认为无论什么样的人，只要对之进行修养教化，就一定能够成善，孟子的“人皆可以为尧舜”和佛教的“众人皆佛”或“人皆可以成佛”等观念就是对这种逻辑的极好说明。可以说，东方文化的发展走向就是建立在这种人性观基础上的。由此，东方文化一般都坚持先义后利的价值观，一般都坚持先进行“心性修养”（其中特别是道德修养），成圣成佛，然后再“开物成务”，利用厚生。故而，东方文化一般都特别注重“心性修养”，而轻“开物成务”，认为前者是后者的“本”和“体”，后者是前者的“末”和“用”。所以，东方文化一般都极力发展了“心性修养”文化，极其强调人的德性修养，将其抬到了至高无上的高度，无论是儒教、道教还是佛教，均是如此。儒家文化的“内圣外王”追求及其套路“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”，正是这种文化理路的准确说明。而佛教和道教是如此极端，以至于为了心性修养之完美，可以终生修炼而不作它事。于是，东方文化体系中，在“开物”方面，除了农业是生命的根本而对之特别关注外，工、商方面则被看作是末流行业，不但不值得提倡，而且还应当抑制，至于科学技术则被视为扰乱人心的奇技淫巧而极力消除而后快，从而导致工、商和科学技术的极端落后；于“成务”方面，则极端重视“心性修养”和“道德治国”，而轻视法律制度建设，且往往通过道德法律化方式而以刑律贯彻“以德治国”方针，这就导致了注重“心性修养”的道德哲学的极大发展和注重制度建设之“成务”的政治法律科学的萎缩。由此可见，东方文化，特别是中国文化的基本特征，可以简略概括为：**坚持人性（本）善和先义后利的价值观，以“心性修养”为先、为主、为本、为体，以“开物成务”**

为后、为辅、为末、为用，先“内圣”后“外王”的德性论型的文化传统，寻求和遵循的是一条个人成圣成贤、社会清明和谐的德性之道，因此又可以说是一种伦理型的文化传统，而在文化整体形态上形成了中国以儒教为核心的文化体系和印度以佛教为核心的文化体系。

总之，东、西方文化的逻辑前提是对立的，表现为“人性善”与“人性恶”的对立和“先义后利”与“先利后义”的对立；在理路上是正好相反的，表现为以“心性修养”为先、为主、为本、为体，以“开物成务”为后、为辅、为末、为用，先“内圣”后“外王”的德性论路线，与以“开物成务”为先、为主、为本、为体，以“心性修养”为后、为辅、为末、为用，先“外王”后“内圣”的知识论路线的对立，以及表现为伦理型文化传统和科学型与法治型的文化传统的对立。

由此，我们可以说，西方文化是以人性恶为根的文化，是先利有义的文化，是以“开物成务”为先、为主、为本、为体的文化，是以器物和制度建造为主的文化，是先外王后内圣的文化，是知识论型的文化，是科学和法治（近世以来为发展为民主）为主的文化，是遵循科学和法治之道的文化，是可以标称为科学传统和法治传统的文化；而东方文化则是以人性善为根的文化，是先义后利的文化，是以“心性修养”为先、为主、为本、为体的文化，是道德修养和礼乐教化为主的文化，是先内圣后外王的文化，是德性型的文化，是伦理建设为本的文化，是可以标称为伦理传统的文化。我们还可以据此将西方文化称之为个人本位主义文化和功利型或功利主义文化，而将东方文化称之为集体、社会本位主义文化和道义型或道义主义文化。所有这些都用来分别称谓东、西方文化，因为它们都从某一层面揭示了东、西方文化的本质。

但是，如果从人类与自身和自然打交道的方式这一文化的本质内涵上概括东、西方文化的本质，则可以说，东方文化是一种以伦理的方式同自身和自然打交道的方式，因而它是一种伦理型文化；西方文化则是以科学和法治的方式同自身和自然打交道的方式，因而是一种科学-法治型文化。逻辑上看是如此，但从现实上看，则由于它们都受人类中心主义观念所制约，因而，无论是东方的伦理方式，还是西方的科学方式和法治方式，皆只针对人类自身，而且，这种针对人

类自身也引起内在矛盾而存在着大量的相反因素，即存在着非科学、非法治、非伦理的因素。

应当说，东、西方文化确实存在着上述巨大民族性差异，然除此以外，近世以来的东、西方文化还确有着时代性的差异，即如一些学者所认为的近世以来的西方文化属于一种近世文明或近代文明，准确地说是一种工业文明、民主和科学的文明，而东方文化却一直属于古代文明，确切地说是一种沿袭久远的农业文明和封建的专制与愚昧的文化。

现在是，无论是东方文化传统，还是西方文化传统，也无论是具有时代差异的近世以来的西方近代文明和东方古代文明，它们本身都属于人类中心主义传统，都存在着内在的不合理性，因而都存在着内在的不可克服的矛盾，都注定要在整个人类中心主义文化传统发展到顶端后暴露出它们自身不可克服的缺陷，从而注定要消亡，而必然地代之以从根本上克服它们自身弊端并最终消解它们自身的物种文明的文化生活方式。对于这一必然趋势，我们已经在前面从逻辑上做出了充分证明，这里我们则从历史发展的角度说明其历史必然性和合理性。

众所周知，东、西方文化的历史命运与它们彼此之间的冲突和争斗的历史是分不开的，并且正是在这种历史进程中一步步证明并宣告了它们在近现代历史上必然失败的历史命运。

在东、西方文化的交流、对立、冲突而后融合的历史上，印度文化由于地理位置的关系最先受到了西方文化的影响和挑战，并在长达十几个世纪的彼此冲突、汇通中，最终接受了西方文化的基本内核而形成了现代的英-印复合型的文化架构。这种复合型文化架构，其内涵和基本精神应当说是西方化的，其外表则具有印度文化的形壳。这表明，十几个世纪之久的印、西文化争斗，最终是西方文化战胜了印度文化，并于十九世纪末宣告了印度文化的失败。

印度文化的这种下场与中国文化从十九世纪四十年代到二十世纪三、四十年代的历史命运是极其类似的。

十九世纪四十年代以前，中国几乎没有受到西方文化的多少影响，即使在明末清初时期以意大利传教士利玛窦等人对中国进行的宗教和西方科学文化知识的传播，尽管给少数上层的中国人带来了一些科学文化知识方面的启蒙，却由于

长期以来形成的中国文化优越性观念的剧烈抵制，并没有给中国文化造成实质性的影响，中国文化仍然一如既往地我行我是。

十九世纪四、五十年代的鸦片战争，打开了中国闭关锁国的大门，使中国处在了向何处去的十字路口。同时，西方文化伴随着鸦片和其他商品贸易而开始大量进入中国。面对“中国向何处去”这一既关乎当时中华民族救亡图存，又关乎中国历史未来命运的大问题，先进的中国知识分子们为了挽救民族于危亡之中，一些封建士大夫们则为了挽救封建末世于厄运之中，开始摆脱民族自大的文化优越而睁眼看世界，林则徐、魏源、龚自珍等呼吁“知耻而兴邦”，提出学西方以更法改制、变法自强的主张。从此，中国才真正走上了与西方文化接轨的道路。可见，中国文化对西方文化的接受是被迫的，而且在后来的接受过程中表现出很不情愿和一步步退却的情势。

向西方学习是变法自强的前提。中国向西方学习的进程大体上反映了中国文化逐步向西方文化开放和让步的过程。这一过程就是从器物到制度再到文化观念的过程。梁启超对这一过程作过如下总结：“近五十年来，中国人渐渐知道自己的不足了……第一期，先从器物上感觉不足……第二期，是从制度上感觉不足……第三期，便是从文化上感觉不足”^①。梁启超的这种总结非常准确地描述了中国文化学习西方和接受西方的渐进过程：从鸦片战争经洋务运动到甲午战争失败，是从器物上承认不如西洋文明而进行器物层面学习更张，以富国强兵为目标的阶段；从甲午战争失败经戊戌变法到辛亥革命，是从制度上承认不如西洋文明而进行制度层面变革，以建立西方君主立宪制或资产阶级民主共和制为目标的阶段；从辛亥革命到新文化运动、五四运动，是从文化上承认不如西洋文明而进行文化革命和价值革命，以建设民主和科学的文化为目标的阶段。这实际上是中国文化逐渐向西方文化开放并最终彻底接受西方民主与科学的文化及其价值观念的过程，表现为由表层的器物文化开始再过渡到较深层的制度文化最后到达价值观念文化的过程。

其实，说到底，在基本精神上，“西化”或“基本上西化”不只是西化派自己的追求，而且也是马克思主义唯物史观派和保守主义新儒家派的共同追求。因为三者实际上都在追求西方的民主政治与科学技术，只是西化派要求绝对按西方

^① 梁启超：《五十年中国近化概论》，中华书局 1922 年版，第 2 页。

的方式建立它们，新儒家派则要在尽量保留中国传统文化基础上实现民主政制与科学发展，以避免西方科学技术和物质文明发展毁灭人类道德价值的危险，而唯物史观派则通过无产阶级革命和无产阶级专政的方式通过建立无产阶级的方式来确立民主政治和发展科学技术。从理论上讲，三者可以说是殊途而同归，然而由于西化派和新儒家派因逻辑上存在着巨大缺陷而缺少现实性，而只有唯物史观派成功地完成了这一使命。

从整体上说，东方文化在与西方文化的争斗中是彻底失败了。不管你是谁，也不管你承认与否，无论是印度文化还是中国文化，都在西方文化面前投了降，都被西方文化的基本精神和基本内容所彻底改变。试看，现在的印度文化和中国文化中的根本内容还有多少是自己的东西？尽管人们还以西方文化的印度化和中国化来说明西方文化被东方文化所改铸了，带有了所谓东方特色，比如还穿着东方的衣服等，这实在是煮熟了的鸭子全靠嘴硬了，或者简直是醉了也不认那壶酒钱了。事实上是，中国文化和印度文化尽管带着东方的特色，穿着东方的衣服，但在本质上却是西方文化，即近代以来的民主与科学的文化。

另一方面，尽管说近代以来民主与科学的西方文化在近代以来横扫天下，逐渐扫灭东方文化和其他落后文化而成为二十一世纪世界性的文化，但这并不表明近代以来的西方文化就完美无缺，恰恰相反，它尽管与其它文化相比具有极大的优越性，但与其它文化特别是东方文化一样同属于人类中心主义的范畴，具有自身无法摆脱的内在矛盾。随着这种文化的不断发展，逐渐变为同自身相异化的东西。这种异化发展到极端所造成的极端严重的历史后果，表明了它也是一种历史暂时性的东西，注定要被新的更文明的文化类型所取代。

二十世纪初，第一次世界大战实际上已经宣告了西方科学与民主型文化的局限性，即它只重视这种“外王”的事业，而轻视“人性修养”和人文道德建设问题，必然要导致其使用上的非科学、非道德、非文明的野蛮后果。为什么民主特别是科学的进步导致了人类大规模的相互残杀？这是一个值得深思的事情。许多人认为这是西方纯有物质文明和制度文明的高度发展而缺乏人文道德修养造成物质文明和科技文明破产的结果，认为这是西方物质文明高度发达造成的精神生活空虚的结果。如美国记者赛蒙就对梁启超说：“西洋文明已经破产了”，认为

中国文明能够救助西方文明的危机^①。受这种思想的影响，梁启超在一九二零年发展的《欧游心影录》中就宣布了“科学万能论”的破产，认为中国文化具有挽救西方精神文明危机，具有挽救世界的意义和作用^②。

从某种程度上看，西方文化确实民主、法制、科技、物质等文明高度发达，而精神生活则显得空虚，似乎处于危机之中，其实则是其内在的人类中心主义所引起的人与人、人与社会以及人与自然之间的剧烈冲突和不可克服的矛盾所致。所以，这种文明，一样也有着自身不可克服的矛盾，从而必然造成人类与自身和人与自然的剧烈冲突。工业革命以来的资本主义民主与科学的文明发展史，同时也是造成人间惨剧和环境灾难的野蛮史。

所谓民主、科学的西方文化，一开始就蕴涵着许多不文明的东西，它和资本主义的罪恶发家史是密切联系在一起的。血腥的资本原始积累运动，造成了无数的人间惨剧。从十六世纪开始，西方资本主义就在世界各地疯狂搜刮其他民族，伴随着对其他民族疯狂的镇压和虐杀。十八世纪末十九世纪初，西方资本主义有了极大发展之后便开始在世界各地大规模地寻找原料产地和商品销售市场，十九世纪四十年代对中国的鸦片战争，就是这种运动的有机构成部分。资本家的发家史是一部书写着侵略、征服、屠杀、奴役、剥削和掠夺的罪恶史，是用血与火的文字载入人类编年史的（马克思语）。所有这些都表明所谓西方的民主、法制与科学，是西方资本主义资本横行霸道和血腥运动的助纣为虐的帮凶。第一、二次世界大战造成的人类大规模的自相残杀，即使不能说由民主和科学所直接引起，但也少不了它们作为帮凶。二十世纪战争之多而被称之为战争的世纪。

西方科学技术的巨大发展以及由此造成的物质生产水平的巨大提高和规模的无限扩大，一方面造成了自然资源的短缺和枯竭，另一方面极大地破坏了生态环境平衡而造成了环境危机。这种情形随着科学和工业文明的发展而愈演愈烈，直接威胁到了人类的生存。

在二十世纪初，西方一些有识之士已经意识到了西方文明的缺陷，梁启超等人也充分意识到了这一点，并宣布了西方文明的破产。应当说，西方文明在二十世纪初就已经被证明破产了。然而当时并未有更好的且更成熟的文明形态予以替代，而只能说起寿命未尽而仍然在二十世纪苟延残喘了近一百年。而这整个二十

^① 参见梁启超：《欧游心影录》，《饮冰室合集·专集》之二十三，大连图书供应社，1935年版。

^② 参见梁启超：《欧游心影录》，《饮冰室合集·专集》之二十三，大连图书供应社，1935年版。

世纪的历史，其实就是在不断地证明无论是东方文明、还是西方文明都有内在缺陷和都不适应现代社会的过程。

另一方面，梁启超等人认为中国文化具有挽救西方文明危机的看法则是错误的，其后儒家文化的信奉者特别是新儒家在此方面进行的不懈努力的接连失败也有力地证明了这一点。在本质上，东、西方文明都是一样的，即都是以人为中心的人种文明，因而都有这内在不可克服的矛盾和冲突。在以人为中心的前提下，东、西方文明都在人种文明范畴内各执之一端而都轻视另一端，即东方文明执“心性修养”一端轻视“开物成务”一端；西方文明执“开物成务”一端而轻视“心性修养”一端，必然造成彼此的异质对立和冲突而难以相互调和和相互纠偏。

历史到了二十世纪，一方面遭受着人类中心主义人种文明的煎熬，另一方面也在时刻寻找着人类到何处去的路口。显然这需要走出人类中心主义的人种文明的谜坑，超越其统治天下的近代以来典型的西方文化形态，去寻求更高的物种文明形态。物种文明是二十世纪三十年代开始由一些研究生态伦理的先知者所揭示出来的一种文明发展理路，后来被概括为生态文明。但这种生态文明仍然有其缺陷，即它是以生命为中心的，仍然有着生命中心主义的局限性，因此其仍需要进一步发展，而在这里被升华为不以任何物种为中心，以物种平等存在主义为基础的物种文明和物种文化形态。因此，这种文明既是对人类中心主义人种文明的否定和超越，也是对生态文明的升华和发展，是一种对人对己对物即对人类自身和自然都讲平等、科学和道德即都讲文明的文明，因而是真正的文明，由于其在关怀对象上达到了终极的范围，因而也可以说是终极的文明。它包括物种平等存在主义世界观、价值观、社会观和物种经济观、政治观、法律观、伦理观、信仰观、美学观等一整套文明观念。

历史到了二十世纪末和二十一世纪初，世界文化又到了向何处去的十字路口。我们已经知道现在所有的文化、文明之路皆走不通，但又还未有显见的能够克服现有文明根本弊端的更好的文明，这是人类在进入二十一世纪时所面临的困境。然而，二十世纪生态伦理和可持续发展的研究又为我们发见这种新文明提供了契机，二十世纪末和二十一世纪初已经晨曦微明的新的文明生活方式开始显现，这种文明的生活方式恰恰正是在反思、批判、克服传统人种文明基础上逐渐

被发见的，我们可以把这种与人种文明相对的新文明形态恰当地称作“物种文明”形态。

物种文明形态还像早晨仍然在地平线以下的太阳那样没有被我们所直接看到，却也露出了微明的晨光，使我们感觉到了它的存在。而物种文明的理论及其观念，则像刚刚诞生的婴儿，尽管还比较弱小，但却正在走向成长壮大。这说明，物种文明离我们既近又远，需要我们诚心去欢迎和拥抱它。物种文明是这样的一种文明，只要你喜欢它、欢迎它，它就会向你走来；若你不喜欢、不欢迎它，它就会背你而去。

在物种文明及其文化看来，无论是东方文化，还是西方文化，都在总体上均已不再适应现代以及未来社会的发展趋势，都属于被淘汰之列，尽管其中仍有不少细节和因素能够有助于未来文明和文化的建设。

1840年以来中国即面临着向何处去的问题，其实就是要选择一条什么样的文化或文明道路的问题。历史到了二十世纪末和二十一世纪初，世界文化又到了向何处去的十字路口。我们已经知道现在所有的文化、文明之路皆走不通，但又还未有显见的能够克服现有文明根本弊端的更好的文明，这是人类在进入二十一世纪时所面临的极端困境。对于中国和世界未来应走什么样的文化或文明道路这一问题，中国的仁人志士做出了各种不同的回答。其中，陶希圣等十位教授^①于1935年1月联名发表的《中国本位的文化建设宣言》，牟宗三等四位教授^②于1958年元旦发表的《为中国文化敬告世界人士宣言》，以及2004年秋由许嘉璐等五人^③发起、72位名流参加的北京“2004文化高峰论坛”通过和发表的《甲申文化宣言》，均表达了当今对于中国文化建设及其与世界文化发展的关系的基本看法即文化主张。本篇论文，作为对整个人类应当选择的未来文明发展形态即物种文明形态的阐发和描绘，在对未来人类文化建设与发展寻求和选择一种科学合理的文化或文明生活形式这一意义上，本身就是一篇物种文明对于人类未来文明发展形态抉择的宣言书。

作为物种文明与人类未来文化抉择的宣言书，本宣言书宣告：

① 包括王新命、何炳松、武培干、孙寒冰、黄文山、陶希圣、章益、陈高儒、樊仲云、萨孟武。

② 包括牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅。

③ 包括许嘉璐、季羨林、杨振宁、任继愈、王蒙。

1、传统的以人为中心的人种主义或人类中心主义的生活形式行将就木，一种新的绝然与其对立的充分尊重各种存在物种存在价值与权利的生活形式正在悄然到来，其曙光已开始划破东方的夜空！

2、东方传统文化是一个已经脱离肉体之后再难附体而孤独无依和漂泊不定的亡灵，西方近、现代文化也已经是灵魂丧失的僵尸，东、西方文化的拉锯战到了应当结束的时候，也是该它们谢幕的时候了。未来的文明不属于它们，而属于物种文明及其文化。

3、物种文明的曙光已经到来，“它是站在海岸遥望海中已经看得见桅杆尖头了的一只航船，它是立于高山之巅远看东方已见光芒四射喷薄欲出的一轮朝日，它是躁动于母腹中的快要成熟了的一个婴儿。”^①让我们人类张开双臂去迎接它、拥抱它吧！它注定要给人类带来光明！

4、“悟已往之不谏，知来者之可追，实迷途其未远，觉今是而昨非。”^②亡羊补牢，犹未为晚，现在是下决心抛弃以人为中心的传统的人种文明，而接受和光大物种（世间一切存在物的种类）平等主义的物种文明的时候了。

^① 《毛泽东选集》，人民出版社 1991 年版，第 106 页。

^② 陶渊明：《归去来辞》。

第一章 文明的真理及其历史类型和发展趋势

基本观念：文化的实质是人与自然和自身进行交往或打交道的所有方式的总和，而文明在本质上则不过是其中具有科学性和道德性的成分。从根本上说，文明是文化的根本追求。历史上第一种文明形态是远古时代的感性-自在或蒙昧状态的物种文明形态，第二种文明形态是自有文字以来的传统社会的人种文明形态。迄今为止，人类社会还到处盛行着狭隘的人种文明的文化生活形式，它已经造成了严重的生态环境灾难、人道主义灾难和人类生存危机。未来社会的文明形态则是理性-自觉状态的物种文明形态。从当前的人种文明形态走向未来的物种文明形态，是历史发展的必然趋势。

关键词：文化与文明；历史类型；发展趋势；人种文明形态；物种文明形态

我们之所以一开始就探讨文明的本质，这首先是由于关于文明的理念直接决定着我们对人类文明生活方式的理解和把握；其次，这也是因为文明本身从来就不是一个明晰而确定的概念，在一般人眼中它只是一个对人类生活形式笼统而模糊的统称，因而当我们要深入探讨某种文明的本质时，就必须首先弄清楚文明的一般本质；最后，更为重要的是，它是我们进一步深入把握文明的历史发展类型及其发展趋势的理论前提。

一、文明的真理及其与文化的关系

我们知道，文明与文化密切相关，是文化中的特殊成分。然而，迄至今日人们既未搞清文化的本质，更未搞清文明的实质，尽管人们对文化和文明已有数不清的解释或界定，甚至已几乎从各个角度描述了文化和文明的性质、内容及其构成。此种状况一方面造成了人们在文化与文明问题上缺乏统一的范式而彼此争论不休，另一方面造成了某些浅薄者谈论此类问题时的毫无顾忌及其随意性。于是，

竟造成了这样一种奇特却易于理解的文化现象：一方面是对文化和文明本质的真正无知，另一方面却是关于它们的肆无忌惮的高谈阔论和垃圾成堆的研究文献。

文明无疑与文化密切相关，它们之间是一种属概念和种概念的关系。所以，要想探究文明的本质，就必须首先弄清楚文化的本质。

文化又同人类的生活形式密切相关。梁漱溟先生认为，文化就是人类的生活样式，而文明则是文化中的积极内容。梁先生的这种说法不仅已经广为人知，而且也得到了相当多的人的认同。我们认为，梁先生的这种说法是完全正确的，但我们同时也认为，对文化和文明的这种看法也仅只是从其内容方面作出概括而已，并没有把握它们的内在真理及其根本精神，因而，这种把握仍然只是对文化与文明的现象学理解，并非是对它们的实质性理解，即是说它只是找到了文化与文明的现象的真实，并没有把握它们的内在本质。

对于什么是文化，人们的看法各不相同，就如同一千个观众眼里就有一千个哈姆雷特一般。人们对于文明的想法也是如此。据说，学者们对于文化和文明的明确定义迄今为止已经超过一千多个，它们不仅各不相同，而且据说各有其合理性。凭这一点我们就敢断定，这些各有其合理性的看法，其实都是极其片面的，否则，作为文化和文明真理的理念，就不会碎片似地存在于一千多个定义之中。文化和文明的真理，应当是一个总体性的理念，然而不幸得很，被学者们无情地拆解了。我们所看到的文化和文明概念，只是作为它们的真理的总体性理念的一鳞半爪，即使把目前为止的所有文化、文明的概念定义组合起来，也难以形成一个关于文明的真理理念的总体性面貌。通观所见的文化和文明的概念定义，可以毫不夸张地说，它们如同冯友兰先生的定义一样，都只是对于文化和文明的现象式的理解，它们的真理，只在于对文化和文明各方面真象的把握，而唯独没有把握它们的本质、真理及其理念精神。

对于文化和文明，我们可以从它们的内容、实质、形式及其基本精神追求（表现为功能）四个层面进行立体的总体性把握，并在对它们的统一性联系中把握它们的本质、真理和理念精神。从根本上说，文化和文明的真理即在于上述四个层面的统一联系中体现出一种统一性特质，从而规定着它们的本质，决定着关于这一本质的真理和理念精神。毫无疑问，对于它们的本质、真理和理念精神，上述

四个层面共同起着作用，其中每一个因素都不可或缺，也不能孤立地起作用。当然，它们的作用也并非等量齐观，其中，实质和精神追求层面起着更为重要的决定性作用。从目前看，迄今所见的关于文化和文明的概念定义中，基本上都是从其内容和形式方面去理解它们，几乎没有从其实质和精神追求来理解和把握它们，而这恰恰是它们最为重要的内容，构成它们的核心和灵魂，因而，它们当然也就更不可能把握它们的本质、真理和理念。

在这里，所谓内容，当然是指构成文化和文明的要素之总和；所谓实质，自然指的是内容表达（或表现）的基本关系；所谓形式，自然是指内容和实质的结构性构成方式；所谓基本精神追求，则是在某种世界观、价值观、人生观基础上形成的一种人文生活目标或目的以先在精神理念的形式制约和引导着文化和文明的结构运动方向、内容和形式，赋予文化和文明以目的和灵魂，对它们起着精神向导的作用；而所谓它们的本质，则是在上述四个层面因素的综合作用下达到的一种综合性特质，表现为它们的结构、功能和基本精神追求的统一；所谓它们的真理自然就是对于它们的本质的概念性把握；所谓它们的理念，则是作为它们的本质和真理所蕴含着的的基本精神追求，表现为它们的存在所要达到的功能性目标，所以，这种理念又可叫做理念精神。显然，所谓的本质、真理和理念，从内容上说是完全一致的。当然，这种理念或理念精神，与作为文化与文明四个要素构成层面的基本精神追求应当是一致的：后者以构成要素的形式存在于前者之前，前者则作为后者与其它三个要素相互作用的结果存在于其后，表现为一种功能性的结果而存在于文化与文明的运作过程之中；但是，二者也有差异，即后者的追求并非一定能够完全实现为前者，从而表现为前者并非一定能够实现后者的目标。

文化和文明的上述内在逻辑关系，正是我们探讨它们的真理的基本逻辑依据。我们深信，只有依据这种内在逻辑关系，我们才能够既全面又深刻地把握它们的基本内容及其内在本质。它要求，对于文化和文明理念的把握，要从它们的总体性关系中把握它们的统一效果。而迄今为止所见的文化和文明的概念定义，一般都是单纯地从其中的某一个方面进行的片面概括，往往形成一些内容定义和形式定义，却决没有达到对所有侧面的相互关联作用形成的统一特质，因而均不免限于片面性和表面性，从而更无由达到对文化和文明的本质把握。

下面我们依据文化和文明现象的上述内在逻辑关系,分析和概括一下文化和文明的本质,然后阐明二者的内在联系及其差异。

首先,我们看一下文化的真理。

从内容上看,文化无疑就是人类生活方式或生活形式,其范围是人类所有生活方式或形式的总和。之所以如此认为,是因为文化是人类生存和生活的基本形式,是人类所独有而不为其它物种所拥有的一种存在方式,其核心和灵魂所在是人类精神生活形式,因而其根本特征在于人类精神生活形式对于自然物种的改造和赋形,由于这种赋形具有人类自身的特征,从而对自然的这种赋形便使自然界人化了,具有了不同程度的属人性。所以,人类由于自身精神生活引起的自然界的这种变化就有了与人密切相关的两种特征——即人性化特征(或人化特征)与精神化特征,而这两者是相互结合在一起的,人类的一切活动,无非是这二者通过人类自身的实践活动实现自己的过程,并且它们渗透和支配着整个人类实践活动过程的始终并最终体现在其结果之中。因此,凡是渗透二者于自身之中的人类一切活动形式及其结果形式,换言之,人类一切生活或活动方式的总和,都毫无例外地属于文化的范畴。因此,文化是人类因其自身需要和其特有的精神性生活形式共同通过人类自身实践引起的一切人类生活或活动方式或形式之总和。从中我们可以看出,由于精神文化生活形式是文化的核心和灵魂,所以,文化概念便有广义和狭义之分。所谓广义的文化是指人类的一切活动形式、过程及其结果,所谓狭义的文化则是作为意识生活形式或意识形态的文化。后者是纯粹精神形态的文化,叫做精神文化,前者则包括纯粹精神形态的精神文化和以物质形态体现出来的物质文化,其中,物质文化在外表上体现为物质形态或形式,而其内在灵魂仍然是蕴涵在这种物质形式中的精神因素。总之,文化是一个总体性概念,它力图概括和包容一切与人类精神生活有关的所有生活形式及其结果,它有着在此引导下无限扩张的包容能力,任何人类生活形式都无所逃脱于其间。于是竟成这样一种格局:凡是有精神生活存在的地方都有文化存在,而所有的人类生活形式及其过程和结果都无不渗透着人类的精神生活形式,因而,文化概念便包容了人类生活的一切,甚至包容了人类活动所达到的任何地方。所以,对于文化和生活的关系来说,文化就成为整个人类生活的总名,无论人类生活如何改变,文化总能将其包容。

从实质上看，文化在更深的层次上体现为人类与自然、社会和自己打交道的方式。作为人类自身生活方式存在的文化，还仅是文化的表层体现，其更深刻地反映着的是人们同自身、社会和自然进行交往即打交道的方式。人类生活从其根本内容来看，归根结蒂是人们从自身出发与它者的交往即打交道，所以人类的一切生活都是交往。人类在同它者交往的过程中形成各种各样的交往关系或交往形式，而正是它们构成人类生活形式的实质内涵，成为文化的实质内容。概括起来，人类与之交往的对象分为三种类型，即人自身、社会和自然界其他各物种，因此可以说，所有文化现象的实质内涵，都是人们同自身、社会和自然界进行交往的方式，其外延是所有这些交往形式的总和。

从形式来看，文化表现为构成文化内容诸要素的结合方式，主要表现为人同自身、社会、自然交往或打交道的方式，因为交往形式正是它们现实的结合方式。这种打交道的方式，往往直接规定着文化的性质和类型，因为这种打交道的方式直接体现着文化的基本精神追求，体现着人类本根的精神生活形式。文化类型不同直接决定于这种打交道的方式不同，而不在于其具体内容构成的不同。从性质上看，这种打交道的方式一般有着两大类型，即平等交往和非平等交往。但从交往对象上看，人们同自身、社会和自然的交往可以归结为人类同自身的交往和同自然的交往两大类型。人类同自身的交往与同自然的交往往往有着不同的性质，而且在历史上二者的不同结合造成了不同的文化和文明历史类型。正如后面我们所分析的，人类对于自然的态度和同自然打交道的方式实际上直接决定了文化和文明的历史发展阶段及其趋势。

从基本精神追求来看，文化作为人类的生活形式，自然渗透着人类的生活目的，其中包括物质生活需求目的和精神生活需求目的，因而构成着文化的内在目的追求，作为基本的目的性精神追求着自身的实现。自然，这种基本的目的性精神追求，作为人类生活的灵魂引导和制约着生活的基本方向和性质，规定着人类同自身和自然打交道的方式和特点，决定着人类生活的基本面貌。

根据上述对于文化的内容、实质、形式和基本精神追求的分析，并依据它们内在的逻辑构成，我们就能够把握文化的本质、真理和理念精神。

依据文化的内在逻辑构成过程来看，人类的生活就是出于人类生存和发展的需要或目的而借助于精神活动的助力所展开的一种求生存、谋发展的生存实践活

动。因而人类的生存和发展需求及其精神表达便成为作为人类生存、发展活动的基本目的性精神追求和基本动力，构成人类实践活动的灵魂，引导和制约着人类实践活动的方向、性质、过程和特点，因而，它可以说是文化的目的性因素。至于文化的内容、实质和形式，恰恰就是实现这一基本目的性精神追求的实践途径的内容、实质和形式，皆可以归结为文化的手段因素，构成基本目的性精神追求的实现手段和形式。于是，前述四种层面因素便可归结为目的性因素和手段性因素，其中目的性因素决定着手段性因素，手段性因素作为目的性因素的实现形式则影响着目的性因素的实现状况和程度。二者经常是不一致的，手段往往只能有限地实现目的。造成这种状况的主要原因在于目的性因素自身内在的矛盾性和不合理性。正是由于这一原因，我们说影响文化性质的主要因素是目的性因素，手段性因素尽管对于这种目的性因素的实现起着重大作用，并从而很大程度上决定文化的现实状况和面貌，但仍然从属于目的性因素。

根据上述逻辑关系，可以认为，上述构成文化的四层面因素的共同作用达成的统一效果就构成了文化的下述本质内涵：**即文化是人类出于自身生存、发展的需求这一目的，借助于自身精神生活这一助力同自身和自然界打交道或进行交往的实践生活形式。**其中，精神生活形式的存在是文化之成为文化的决定性因素，因为如果没有精神生活形式的存在，人类的生存方式便与动物没有任何本质性区别，从而便不可能使人的生存方式拥有区别于动物的文化性征。所以，文化的最根本特征，就在于精神生活对于物质世界的赋形。这一本质内涵，正是文化概念的本质定义，同时也是文化的**真理**。而这一文化的本质和真理正决定着文化的理念精神：**即文化的根本精神就是追求生活目的的实现。**

其次，我们再看一下文明的真理。

人们一般地认为，文明是人类文化中的积极成果，标志着社会的进步和开化状态，表现为良好的生活方式与风尚。这诚然没错，但只是一些笼而统之的表面说法，并未指明文明的本质和真理，因为，所谓“积极成果”，所谓“社会的进步和开化”，所谓“良好的生活方式与风尚”，都是一些模糊而没有实质内容的词汇，特别是没有一种确切的尺度来衡量，而只是概括地描述了文明的一些外在特征，而没有指出文明的本质所在。

文明无疑是文化中的积极成分，是文化的本质和基本理念精神的真正体现，亦即人类生活目的的真正体现。因此，文明一方面具有着文化的一般架构和特质，同时还具有着自身的特有构造和特质。文明的这种特有构造和特质，表现在由文明这一概念所规定的人类行为方式或生活方式上，具体地说表现在人类与自身和自然打交道的方式的文明化及其程度上，一般地表现为良好的生活方式和风尚，在社会生活方面表现为那些文明的交往生活方式，在作为个体的社会成员身上表现为社会公民所特有的文明素质或素养。那么，什么是文明化呢？

文明无疑与野蛮相对，是与野蛮的生活方式相对的文明生活方式之谓，当然也就是指文明而非野蛮的与他人（或社会）和自然进行交往（或打交道）的方式。显然，文明化即非野蛮化。所谓野蛮化，即指强暴对方而言，表现为不遵循对方的实际情况和运动规律，不遵循与对方打交道的基本规则，且不尊重对方的存在价值、权利与尊严，而强行改变对方。所以，野蛮化从根本上说，就是在与对方打交道的过程中，一不从科学角度遵循客观实际及其规律（包括遵循对方的客观实际及其规律以及彼此交往的规律），二不从道德角度尊重对方的存在价值、权利与尊严。为此，文明化正与此相反，表现在与对方打交道的过程中，一者从科学角度遵循客观实际，二者从道德角度尊重对方的存在价值、权利与尊严。所以，无论是野蛮化还是文明化，都存在着科学和道德两个层面或角度，只不过是野蛮化意味着是对它们的否定，表现为非科学化和非道德化，文明化意味着是对它们的肯定，表现为科学化和道德化。至于科学层面和道德层面的关系，科学层面是道德层面的基础，道德层面则是建立在科学层面之上，高于科学层面的东西。对于文明来说，只有科学层面而没有道德层面，这种文明只是一种基础文明或半文明；只有道德层面而没有科学层面，道德层面便不免陷于虚妄不实，文明也便因为没有科学层面的支持而陷于空无内容的花瓶。所以，真正完全的文明，在于科学层面文明和道德层面文明的有机统一。当然，对于野蛮来说，也具有否定性的上述逻辑。所以，**文明的本质和真理，乃是人与自身及自然打交道方式的科学化和道德化**。其实，中国的“文明”一词，便蕴含着对于文明本质的上述理解。“文明”一词在我国古籍中，最初见于《周易·乾卦·文言》中“天下文明”。唐孔颖达疏为“有文章而光明也”，此便表达了文明总是与文雅、光明相联系的观点。“文（纹）章”即文雅，是指超越野蛮、落后，进入了斯文与质朴的状态；“光

明”是指走出蒙昧、黑暗，进入了开化与昌明的境界。前者无疑是从道德角度对文明本质的理解，后者无疑是从科学角度对文明本质的理解。

基于对于文明本质的上述理解，我们就可以对所谓文明的现象学认识予以深刻的解释：人们通常对文明所作的所谓“积极成果”、“社会的进步和开化”、“良好的生活方式与风尚”的理解中的“积极”、“进步与开化”、“良好”等，从根本上说就是科学与道德的意思。唯有科学与道德的文化，才足以称得上文明的称号，所以，我们一开始把文明看作是“文化中的积极成分”，准确地说应当是“**文化中的具有科学性和道德性的成分**”。如此理解文明，我们就能够准确地把握文明的本质，并能够真正理解文明的实质内涵，以及能够真正将其同文化区别开来。

最后，我们看一下文明和文化的关系。

把文明看作是“**文化中的具有科学性和道德性的成分**”，已经一般地指出了文明与文化的关系及其本质差异。从联系上看，文明作为文化的一部分，包容于文化之中，是文化中的积极、优秀成分，因而是文化中的特殊成分，与文化是特殊与一般的关系，具有文化的一般本质、结构、功能和特点，从而也具有文化的基本理念和精神；另一方面，文明既受文化中其它非文明因素的影响，也同时影响到其它非文明因素，文化就是在这两种因素的相互作用下，在总体上向着越来越文明的趋势发展。由此可见，文明的外延或范围，完全包容于从而也小于文化的外延或范围。因此，认为文化和文明的外延既有大面积交叉重合又有各自独特领域^①的观点是错误的，文明的外延大大超过文化的外延的观点^②也是错误的，而著名人类学家泰勒将文明与文化等同的观点^③更是错误的。

至于文化和文明的区别，无疑是多方面的，然而，只有本质性上的区别才具有实质性意义。那么，本质性的区别是什么呢？这就是文化概念本身只是一个客观性范畴，自身并不带有价值属性，任何生活方式，也就是说人类与自身和自然打交道的任何形式都属于文化的范畴，而无论好的或者坏的（从科学属性看），善的或者恶的（从道德属性看），也就是说，无论是否具备科学或道德属性，任何人类生活方式都属于文化范畴。文明则不然，它是一个带有强烈价值属性的概

① 参见《文化学辞典》，中央民族学院出版社 1988 年版，第 206 页。

② 参见 <http://tyhds.blogchina.com/3015554.html>，《文明的含义》，作者：tyhds，2005 年 9 月 23 日。

③ 参见泰勒：《原始文化》，连树生译，浙江人民出版社 1988 年版，第 7 页。

念。只有具备科学和道德价值属性的文化才属于文明之列，而那些不具备科学和道德价值属性的文化则不属于文明的范围。因此，可以说**所有文化皆可以分为文明的文化和非文明的文化两种成分或两种类型，而非文明的文化也就是野蛮文化**。所以，文明与野蛮是对立的，而文化却包容着野蛮的内容。由此，我们也可以判定日常生活中将文明与文化通用或混用是非常错误的：有文化但不见得有文明，一方面拥有一些非科学、非道德的文化非但不是文明，而且简直就是野蛮；另一方面，假使拥有文明的文化也不见得就拥有文明，因为文明从根本上说是一种实践生活方式，因而只在思想上拥有文明的观念却并不付诸实践，同样也不能拥有文明，同样是一种野蛮或非文明。

从根本上说，文明是文化的根本追求，所谓文化的生活归根到底就是达到一种文明的生活方式。文明是文化中善的方面，非文明或野蛮是文化中恶的方面。文化就是在自身内部善的文明与恶的非文明的彼此斗争中一步一步地走向文明。随着历史的发展，文化的总的发展趋势就是其中文明的因素逐步战胜和克服非文明的因素，从而使得自身文明的因素越来越多，非文明的因素越来越少，从而最终使自身越来越文明化。但有没有可能最终达到这样一种结果，到那时所有的文化都成为文明的因素，从而使得二者在外延上完全相等呢？应当说这是不可能的，因为要达到这一点，必须以人类的生活方式具有完全的科学性并实现全面的道德化，但这显然是不可能的。所以，文化的发展趋势只能是向着文明的不断接近，而不可能完全重合。

二、文明的历史类型及其发展趋势

如何判定文明的历史类型？如何把握文明的历史发展趋势？这就需要找到一种合理的判据。依据上面对文明与文化的本质内涵及其关系的逻辑分析，可以看出，文明对象的施诸范围与文明内容的施行程度决定着一种文明形态的性质和特点，因而，我们可以从上述两种角度来把握文明的历史类型及其发展趋势。

我们一般地把文字发明以前的人类远古时期称作原始社会。“原始人”的思维按列维—布留尔的说法是以受互渗律支配的集体表象为基础的、神秘的、原逻辑的思维，其途径是依赖世代相传的神秘性质的“集体表象”，并借助于“存在物与客体之间的神秘的互渗”律在表象之间进行神秘的关联想象。因而原始人的

思维或原始思维是通过表象（集体表象）之间的神秘互渗关联关系进行的表象性思维，其特点是“集体表象”之间的关联不受逻辑思维的任何规律所支配，因而它完全不关心这种关联是否存在矛盾。在这种思维方式下，由于缺乏抽象思维，原始人自然难以形成对于自然及自身的规律性认识，然而，借助于这种表象思维，原始人也能在社会实践中形成一些关于自身和自然对象的一些感性认识，特别是能够借助于互渗律产生和形成一些关于人与其它自然物种之间相互密切关联的认识。无疑在这些尽管是感性的认识中蕴含着某些正确合理的认识，这些认识便是原始社会人类文化中的积极因素，构成原始社会文明生活方式的源泉之一，由此导之于原始人的生活实践，并形成准科学意义层面上的原始文明。另一方面，由于互渗律支配着原始人的思维，原始人感知到人身与自然万物的彼此依赖关系，从而便本能地在与自然打交道的过程中对自然万物产生出敬畏、感激和尊重的道德情感，于是便也生发出对于自然万物的道德意义层面上的文明方式。所以说，原始社会不仅有着原始意义上的文化，而且也有其准科学和道德意义上的相应文明。不仅如此，原始社会的文明所施加的对象是相当广泛和全面的，它既包括人类对自身的文明态度和方式，而且包括对自然万物的文明态度和方式，而且在某种程度上可以说后者超过了前者，即原始人对待自然比对待自身（包括自己、他人和社会）有时更为文明，表现在对自然的更为敬畏、感激和尊重上。

另一方面，原始时代的文明，由于思维方式的局限，不能将人类自身同自然界真正区分开来，对世界的认识局限于感性的表面认识，缺乏理性的自觉，因而尚是一种没有自觉目的、缺少自觉性的自在文明形态，因此，原始时代的文明可以称之为人类文明的感性-自在形态阶段。而从人类和自然万物的关系看，这时的文明，是一种不自觉的人类与自然万物平等交往的文明生活形态，可称之为自在的物种文明形态。

有一种流行的观点认为，在文化形态学意义上，有些社会只有文化而没有文明，例如，有文字以前的人类社会就只有文化而没有文明，那个时期，属于远古时代即原始社会时代的文化，但这种文化却在总体上属于蒙昧时期和野蛮时期。1877年摩尔根在《古代社会》一书中把人类的古代社会划分为蒙昧、野蛮和文明三个阶段，并把文明看作是人类发展的高级属性和社会发展高级阶段的一种

状态, 而且还把文字的发明和使用作为文明社会出现的标志^①。这种观念被马克思主义的经典作家接受后影响深远, 成了人们的普遍观念。现在人们一般都认为: 文明是社会发展到一定阶段或程度的表现, 它在一定社会生产方式的基础上产生。于是人们又得出了这样一种结论: 世界上有没有产生文明的民族, 却无没有文化的民族^②。按照本文所持的对文明与文化关系的理解来看, 这种观念是错误的。尽管可以说有文化但不见得有文明, 但作为一种完整形态的文化类型来说, 总有其积极的即具有科学性和道德属性的文明的文化要素, 而任何民族应当说均有其完整形态的文化, 任何民族便均会产生过自己的文明形态。同样, 远古时期的社会文化形态, 也必定产生出相应的文明形态。当然, 这种文明形态与而后的文明形态相比, 可能其中文明的因素较少或文明的程度较低。照此逻辑, 摩尔根所说的人类远古时代的蒙昧和野蛮时代, 本身就应当是两种文明的形态, 它们可以说同属于蒙昧时代的文明。

远古时代的物种文明尽管处于蒙昧状态, 即处于一种感性-自在而没有达到理性-自觉的状态, 但其基本倾向是正确的、合理的, 有着一种原始的、非自觉的、自在的合理性。然而, 随着人类实践能力的提高和理性思维能力以及自我意识的出现, 这种文明被后来以人为中心的人种文明所消解和取代了。

自有文字以来延续至今天的社会, 共有同一种文明形态——即以人为中心的人种文明, 因这种文明是由传统农业社会所奠定并形成且持续至今的文明传统, 故这种文明可以统称为传统社会文明, 相应地自农业社会至今的现代社会皆可以统称为传统社会。文字的产生意味着抽象思维的出现, 同时意味着人类理性思维的产生。抽象的理性思维, 一方面使人类思维达到了理性自觉, 从而意识到了自身与自然客体的区别, 并在实践基础上使主体自我与客体自然对立起来; 另一方面, 理性思维的出现客观上给了人类以强大的能力, 从而使人类感到在自然面前具有着无比巨大的优越性, 于是使人类与自然的天平上逐渐地偏向于人类, 极至达到极端, 而将人类视为自然界的最高产物, 被誉为“宇宙之精华”和“万物之灵长”, 从而把人类看作是自然界中唯一拥有自身价值之物, 是唯一拥有存在的价值、权利并唯一应当享受伦理关怀的高等动物, 自然万物则只是被看作人类生

^① 参见摩尔根:《古代社会(第一编:由于发明及发现而来的理智的发展)》,伦敦1977年版。

^② 参见石奕龙:“文化、文明、传统与现代杂说”,《中南民族大学学报(人文社会科学版)》2006年第2期,第19页。

存和发展的手段，自身没有任何价值，只有作为人类生存手段的价值，因而没有自身存在的价值、权利更没有享受伦理关怀的资格。于是，人类与自然之间被看作是主体和客体、主人和奴隶、目的和手段的严重不对等关系。在这样一种世界观的支配下，人类形成了典型的人类中心主义的对待自然的生活方式。这种生活方式从奴隶社会起就开始萌芽和产生，经过漫长的封建社会的锤炼，到近代资本主义工业社会时已臻成熟。直到今天，我们还被这种生活方式所控制。这种生活方式作为一种文化类型，是一种人类中心主义的人种文明形态。这种文明形态，是极端人类自私主义的，因而是极端片面的。它只是对人类自身的文明，对自然却是非文明的野蛮的思想态度和实践态度。这种文明因其以人为中心造成的极端片面性和人类自私狭隘性，内在地存在着不可克服的矛盾冲突和张力，致使在实践过程中既造成了生态环境危机，也造成了人类生存危机，并且在社会内部也造成了剧烈的冲突、战争和人道主义灾难。这种环境危机、生存危机和人道主义灾难于二十世纪演至极端，由此宣告了人类中心主义迷梦的破产和人种文明生活方式的彻底失败。

那么，如何克服这种文明造成的危机呢？根本的途径就是消解人类中心主义的世界观立场及建立于其上的人种文明生活方式，并在此基础上建立一种新的物种文明的生活形式。从上述分析我们可以看出，人种文明本身存在着不可克服的内在矛盾和冲突，因此不能指望通过此种文明自身的调节和改进来消解其自身的弊端和造成的危机，而必须从根本上消解这一文明本身。这就必须首先从根本上破除人类中心主义这一基本立场，然后才能在此基础上彻底消解人种文明自身，从而才能够转而信守一种人类与自然物种平等的世界观，并进而转变过去那种非文明的不平等地对待自然和强暴自然的生活方式，而以平等的心态与自然进行平等的交往，科学而道德地同自然打交道，遵循自然物种的存在运行规律，尊重其存在的价值和权利，从而实现一种全面自觉，自在自为的以物种平等存在为基础的人类文明生活形式。这样一种文明生活形式可以称之为物种文明。这种物种文明，相对于远古时代感性-自在形态的物种文明来说，属于一种理性-自觉的物种文明形态。所谓理性自觉，是指被理性反思并被其所自我意识到而言。

可以说，整个二十世纪就是传统人种文明走向终点的世纪，是人种文明的内在矛盾冲突发展到极端白热化的世纪，是人种文明自身不文明因素发展到极端而

充分证明自身不文明的世纪，是人种文明开始谢幕并开启物种文明之门、拉开物种文明序幕的世纪。整个二十世纪，可以说是人种文明不断造成罪恶的世纪，是战争的世纪，是人类自相屠杀的世纪，是人类宰割自然的世纪，是人类打着科学和道德的旗号反科学、反道德的世纪，总之是充满人类罪恶、极端野蛮的反文明的世纪。二十世纪似乎注定要成为证明人类人种文明的荒谬绝伦和打开物种文明之门的世纪。

从历史的角度看，远古时代的感性-自在的物种文明已经成为遥远的过去，尽管它在后来传统人类中心主义的人种文明中仍然留有一些历史的回响。有文字以来的传统社会到处盛行的是以人为中心的人种文明，直至后来的近代社会和今天的现代社会依然如此。人们一般把农耕文明为主的社会称之为传统社会，而将工业革命以来的工业文明社会称作近、现代社会，这从生产技术层面上说是对的，但从它们仍然属于人种文明时代而言，则依然属于传统社会阶段。我们这里把以人为中心的人种文明时代统称为传统社会时期。毫无疑问，技术意义上的现代社会仍然是人类中心主义的人种文明生活方式占据统治地位。然而，传统的人种文明随着来自于自身的巨大挑战，也正在走向衰微，而非人类中心主义的物种文明的曙光，已经开始出现。早在上一世纪四、五十年代，生态伦理的先知们就已经开始谈论超出人种范围的新的生态文明形态问题，后来不断有后继者不知疲倦地阐述和宣扬这种生态文明，尽管这种努力极少得到人们的认同。在科学主义之梦盛行的二十世纪生态文明的这种遭遇是极其自然的。生态文明观念正是物种文明观念的前身和先导，物种文明观念正是在生态文明观念基础上生长起来的。既然二十世纪已经打开了物种文明的大门，那么二十一世纪就是物种文明发展壮大并最终取代人种文明的世纪。

总之，人类文明发展的总趋势是：从远古时代（即原始社会）处于感性-自在状态或蒙昧状态的物种文明，到传统社会（包括奴隶社会、封建社会和资本主义社会）的人类中心主义的人种文明，再到现已出现曙光但属于未来时代处于理性-自觉状态的物种文明。

第二章 物种文明对传统人种文明的颠覆和超越

基本观念：迄今为止，人类社会还到处盛行着狭隘的人种文明的文化生活形式，它已经造成了严重的生态环境灾难、人道主义灾难和人类生存危机。要克服这些灾难和危机，必须从根本上消解以人为中心或以人种为尺度的人种文明生活形式，确立一种物种平等存在主义基础上的以物种存在为平等尺度的物种文明生活形式。物种文明是对传统人种文明的颠覆和超越，是基于物种平等基础上的科学化和道德化的人类生活形式。

关键词：人种尺度；物种尺度；人种文明；物种文明

从人类文明的历史类型及其发展趋势看，远古时代的感性-自在的物种文明已经成为遥远的过去，人类文明发展到今天，传统人类中心主义的人种文明正在走向衰落，而新的物种文明及其时代正在向我们走来。二十世纪末和二十一世纪初，社会文明已经开始了从传统人种文明到未来物种文明的转型，尽管人们还远远没有意识到这一点。

一、传统人种文明观的实质及其缺陷

远古时代感性-自在的物种文明是人类文明发展的起点，然而传统社会的人种文明则是对它的反动，是一种非文明的文明或野蛮的文明，未来理性-自觉的物种文明是对传统人种文明的否定，同时也是向远古时代感性-自在的物种文明的复归和升华。人种文明是对人类文明的扭曲和片面发展，物种文明才是人类文明发展的康庄大道。未来时代的物种文明和远古时代的物种文明是一致的，而与传统人种文明则处于对立的两极。因此，通过对传统人种文明的实践反思和逻辑批判，既可以表明传统人种文明的实践危害和逻辑悖谬，又可以从反面启发对未来物种文明观念及其实践方式的理解和把握，并可以由此表明物种文明的合理性或找到说明物种伦理合理性的理论途径和实践途径。

（一）传统人种文明观的实质性内涵

传统人种文明的基本特点在于：它绝对地以人为中心，完全从人类自身需要和利益出发，以人种为绝对尺度去处理人类同自然的关系，而毫不考虑自然物种本身的存在状态、价值、权利和尊严，从而形成了与自然交往的不平等关系。这种基本特点具体表现为：第一，绝对地以人为中心，只关心自身的需要、利益和权利的实现。它把人看作是自然界的最高存在者，最高目的和最高价值，认为只有人才是世间的高贵者，其他都是卑贱者，因而认为人与自然界其他事物之间是主人与奴隶、目的与手段、统治和被统治、征服和被征服等等一系列不平等关系，毫无顾忌地践踏自然界的价值、权利和尊严；第二，由第一点所决定，它绝对地以人种的尺度为最高尺度，竭力用人种的尺度去改变自然界其他所有物种的尺度，从而造成了对自然界其他物种尺度的粗暴践踏，并由此导致其他许多物种的相继毁灭；第三，由前两点所决定，它只对人类自身讲科学和道德，而以非平等、非科学、非道德的态度对待自然界中的其他所有物种。对待自然，人类一方面在表面上是极其强调要科学地尊重自然万物的存在规律，却在自身利益的诱导下并不考虑自然本身的全面关系及其规律，因而在事实上违背了自然的整体运动规律，从而其科学性及其相应层面上的文明性质也大打折扣。另一方面人类又在道德层面上恶劣地、野蛮地对待自然，视自然为草芥，不承认其自身的价值，不尊重其存在的权利，拒绝给予其道德关怀，从未考虑其存在尊严，对其任意宰割与凌辱。如果说，人对自身的方式尚能够使人像人的话，那么，人类对自然的方式就使人成了一种非人的存在，变得没有一点人样。实在说，从人类对自然的人类中心主义态度和方式来说，人类是世界上最残忍、最无德性、最自私的一种动物，是自然界最大的祸害。从这方面看，人类对自然哪里还有一点文明，而是到处充斥着野蛮和暴力、残酷和掠夺。所以，根据以上特点，人种文明可以简要地概括为绝对以人为中心并绝对以人种尺度为最高尺度的人类文化生活形式。

其实，人类不见得就是世界上最强大者，况且，即使人类是世界上的最强大者，也不能由此认为人类就是世界上的最高贵者，否则，强权就是真理了，强盗也成了贤者。既然如此，人类就不是自然的主人和驾驭者，也不是自然的最高目的、价值和中心，而是与其他所有物种共同作为自然界的平等成员而存在。既然如此，人类就不能将人种作为自己生活形式的最高尺度去粗暴地改变自然、掠

夺自然和毁灭自然，而应当像尊重人一样平等地对待自然界中的一切物种成员，真正科学、道德地与自然打交道，从而使自然与人类和谐共生。

把人种的尺度作为万物的存在尺度和价值尺度，即以人为中心，以人的需要和感受为万物存在的最高标尺，来决定人类的所有生活方式和与万物打交道的方式，就是自有文字以来的传统人类文明的本质所在，由此决定了传统人类文明的人种学或人种主义本质，故“人种文明”这一概念正是对传统人类文明的本质把握。

从上述本质看来，人种文明说到底就是以人种尺度（包括需求尺度和感受尺度）为最高尺度的，所以，它的基本精神就是古希腊哲学家普罗太戈拉的“人是万物的尺度”这一理念。它首先作为一种基本生活态度为人们所普遍信仰，构成人种文明生活方式的一般本质内涵，更作为一种基本生活理念贯穿于人类社会生活的各个领域和方面，从而具体体现为人种文明生活方式下各领域具体生活方式的多维的具体本质内涵。前者属于人种文明的一般层面本质，后者属于人种文明的具体层面本质。

一般层面的本质内涵：即以人种尺度（包括需求尺度和感受尺度）为人类生活方式的最高尺度。又具体表现在三个方面：**1. 人种主义或人类中心主义的世界观**：人种尺度是万物是否应当存在以及怎样存在的尺度；**2. 人种主义或人类中心主义的价值观**：人种需要与感受是一切事物价值存在与否及其大小的尺度；**3、人种主义或人类中心主义的社会观**：根据人种尺度圈定社会生活的主体范围，而将不具有人种尺度的其他物种排除于社会生活之外。毫无疑问，它们分别构成人种文明的世界观、价值观和社会观的深层观念基础。

具体层面的本质内涵：**1. 经济生活方面**：人的需求是一切经济生活的出发点和最终归宿，从而也是一切事物是否具有经济价值及其大小的最终标尺；**2. 政治生活方面**：在人种和物种之间的政治关系上，人种尺度是判断其他物种是敌是友的根本标准；**3. 科技生活方面**：人性需要是科技发展的方向标；**4. 道德生活方面**：对人类的利害关系是判断其他物种和人类社会一切行为之德性品质的根本标准；**5. 宗教生活方面**：人类把对幸福生活的追求作为宗教生活的根本出发点；**6. 审美生活方面**：基于人种需要满足状况的人种的感受性是万物美丑与否的根本标准；**7. 在一般文化生活领域**，存在着高贵的人种对于卑贱的物种的文化歧

视；……如此等等。这些具体层面的规定从社会生活的各个侧面直接规定着人种文明的人种主义本质。

人种文明的上述各层面的本质规定和具体内涵，实际上构成了人种文明观的系统观念体系，它们相互支持，相互加强，彼此一致，共同构成了人种文明观念的坚强长城，影响人类历史数千年之久。然而，无论从总体上看，还是从各具体层面看，这些基本观点都是根本错误的。

（二）人种文明观念的人种主义局限性

从总体上看，把人种尺度作为人类生活形式最高尺度从根本上说是极端错误的。我们知道，人类改变自然的必须同时依据人的尺度和物的尺度，即人种尺度和物种尺度两个尺度。这两个尺度客观上并没有高低之分，将人种尺度看得高于物种尺度，势必造成对物种尺度的忽视和扭曲，从而造成对外部自然界的破坏和蹂躏。

从一般层面看：第一，人种主义或人类中心主义的世界观，把人种尺度看作是万物是否应当存在以及怎样存在的尺度，不仅不符合客观世界物种存在的基本逻辑关系，而且是对这种逻辑的人种主义践踏；第二，人种主义或人类中心主义的价值观，把人种需要与感受看作是一切事物价值存在与否及其大小的尺度，毫无疑问是一种人类一种之私的人种价值观，也决不符合客观世界物种存在的基本逻辑关系，其实践后果必然造成对自然界的人种主义的践踏和毁灭；第三，人种主义或人类中心主义的社会观，根据人种尺度把社会生活的特权仅赋予人类自身，无情地将其他物种排除于社会生活的大门之外，从而彻底剥夺了其他物种的经济、政治、文化、道德等诸生活的权利，这实际上是对自然物种社会存在权利的剥夺和践踏。这三种基本观念，由于分别构成人种文明的世界观、价值观和社会观的深层观念基础，且本身又具有复杂的观念背景，因此我们将在随后的章节中对它们展开全面的分析和批判，这里只是根据情节需要对它们进行上面的总体评判。

从具体层面看：第一，人种文明下的经济生活是一种狭隘的以人种为尺度的人种经济文明，这种文明只考虑人类自身的利益和需求，从不考虑其他物种的利益和需求，违背了物种存在的逻辑，极大地损害了其他物种的利益；第二，人种文明下的政治生活是一种片面地维护人类特权的政治，它把人类凌驾于其他所有

物种之上，将其他物种仅仅看作实现人类生存和发展的工具，与其他物种之间建立起一种统治与被统治的关系，不给其他物种任何政治权利和权力，拒绝与世界上的其他物种进行平等的道德化与科学化交往。这种政治是一种人种特权主义和人种专制政治，是对客观世界物种间平等相待、和谐共生关系的背叛和粗暴践踏，其实践的后果可想而知，物种灭绝正是这种政治实践的普遍后果；第三，人种文明下的科技生活只是按照人性需求所指引的方向去改变世界，毫不考虑自然事物自身存在的价值和权利，而一味地按照人种的尺度片面地破坏自然物种的尺度，从而给人类带来了深重的生态灾难和生存危机。毫无疑问，这种科技生活不但是极端片面的，而且是极不尊重自然的尺度和权利的。它只是绝对地适应了人种的尺度，而从总体上违背和践踏了物种的尺度。对物种而言，这不仅是不道德的，而且是灾难性的。近世以来加速扩大的物种灭绝直接而言就是由这种片面的科技发展带来的；第四，人种文明下的道德生活，是极端狭隘的人种自私主义的体现，它把人类的利害关系看作是一切道德行为的出发点，将道德生活的范围仅仅局限于人类一种范围，完全无视、剥夺和粗暴践踏其他物种存在的尊严和道德权利。这种道德生活的自私性和片面性，正是人类中心主义狭隘人种尺度极端自私性和狭隘性的彻底贯彻和体现；第五、人种文明下的宗教生活领域，人类表面上把自己归属于上帝等物的统治之下，实际上上帝等物也只是人类用来保障自己获得幸福的最大工具而已，而且上帝等物本身也只是人类虚构的产物，所以，人类在宗教生活中仍然在事实上把自己看作是整个宇宙的中心，仍然是用自身的尺度去设计和利用上帝等物和相应的宗教生活。所以，一切宗教生活，都是人种主义的产物，都是人类实现自己一种之私的工具，不仅完全没有其他物种的地位，而且恰恰是用来歧视、压迫和奴役其他物种的手段之一；第六，在审美生活方面，人种文明按人种的尺度和眼光界定了美丑的标准，美丑成了人类对自己感性之私实现与否的情感表达，从而强化了其他领域人种尺度的稳定性。这种审美，完全是对人类一种之尺度的符合所带来的感性的情感体现，表现在对象是否顺乎人的法耳和法眼，完全不估计对象自身的状况对对象自身的意义，而只是根据自身的尺度去随意裁剪对象，即使将对象致残成龚自珍《病梅馆记》中说的病梅也毫不顾虑，从而造成对对象本身的粗暴摧残。这完全是人类这一物种视野内的狭隘的美学观念，否定了大自然的自在之美。其实，任何一物种自有其美之所在，绝非以人的

意志为转移。人的视野，基于人类一种之私，只是看到了自然中符合自身需求的方面，而大量的不符合自身需求的内容却被抛到了对立面中。这对其他物种来说是极不公正的；第七，在一般文化生活领域，人种高贵与物种卑贱的观念根深蒂固，物种歧视是人种文化的有力支点。其实，在整个自然界领域，人类这一物种和其他任何物种一样都是平等的一员，客观上并没有高低贵贱之分。人类区分高低贵贱，完全是基于人类自私之心所致。将人种凌驾于其他物种之上则是人类种群集体对外的结果。

上述在具体层面上对人种文明诸方面观点的批判仍然是概括性的，在后面的章节中将对这些批判作出相应的展开性分析，而全面、详实的批判则将以专门的著作来完成。

（三）人种文明观念的逻辑悖论

人类中心主义的人种文明观念及其生活形式，在 20 世纪受到了来自自身两方面空前的绝命性挑战，这就是：第一，绝对地从人类自身生存和发展需要出发大力发展科学技术，强力改造自然的同时，却全然不顾及整体自然本身的内在发展规律，无视自然的存在价值和权利，从而对自然造成了极其严重的、恶劣的破坏，表现为以资源短缺和生态失衡为基本特征的严重生态危机，从而反过来又严重影响着人类生存和发展，甚至造成了人类的生存危机；第二，人类社会内在的矛盾冲突发展到极端，造成了惨绝人寰的两次世界大战以及数不清的种族冲突和耸人听闻的种族灭绝，证明了所谓人种文明的虚伪和失败。据说，第二次世界大战造成的死亡人数达到五千七百万人，美国在广岛、长崎投下的两颗原子弹造成了数百万人的伤残和死亡，德国希特勒法西斯政权对六百万犹太人进行了种族绝杀，残杀了五百万苏军战俘，日本光在中国南京残杀了三十万中国居民。这些哪一个不表明了人种文明的罪恶呢？

人种文明不仅造成人类与自然的冲突和紧张，造成了和正在造成着人与自然之间的战争，也因其自私性和片面性而造成了人类自身内部不同的个体、社会集团之间的对立、冲突、紧张和战争。绝对单纯地从人类自身的需要和利益出发，而无视自然的存在价值和权利，也会造成人类内部的分裂和对抗，产生恶劣野蛮的非文明的冲突和斗争。人类中心主义在人类社会中落到实处便是个体中心主义，人们优先考虑的是自己需要的满足和利益的实现，其次才关注与实现自己需

要和利益最密切相关的利益集团的需要和利益，最后才关注整个人类整体的需要和利益。这样一种格局必然使人类个体、利益集团整体和人类整体之间形成彼此对立、冲突和对抗的态势，特别是形成不同利益集团之间的对立、冲突和对抗，而且往往是你死我活的相互残杀，其中，特别表现为阶级、阶层之间的争夺和残杀。马克思、恩格斯曾经说过，几千年以来的文明史，实际上就是一部阶级斗争的历史。事实确实如此，人类几千年以来的文明史，就是到处充斥着血腥暴力的历史。这就确切表明，在人类中心主义统治下，人类对自身的文明也是到处充斥着野蛮和暴力，存在着极其不文明的东西。毫无疑问，传统的人类中心主义的文明，是一种野蛮地对待自己和自然的文明，是一种极不文明的文明，是一种狭隘的仅限于人种之内且以大量不文明因素为补充的人种文明。

从总体上说，人种文明似乎在追求人种内部的文明生活方式，但其结果却导致了人类既对自然的不文明，也对自身的不文明，表现在同自身和自然界打交道的方式上既远非是科学的，更远非是道德的。

人种文明的内在矛盾造成的悖论是：其追求人种内部的文明目标与其非科学、非道德的实践后果是背离的。人们不懈地追求着科学之昌明，然而其实践后果却往往是科学对自然界和人类的罪恶；人们努力地追求着文明的道德生活，却在事实上造成着无穷无尽的人道主义灾难。今天人们一般地把这种背离看作是科学的工具理性与道德的人文理性之间的矛盾冲突造成的。其实，二者之间本来并没有必然的联系，因而不可能发生必然的冲突。造成二者之间发生必然联系和冲突的不是它们自身，而是人类中心主义作祟的结果。正是人类中心主义以人为中心的自私理性，把包括科学、道德、自然事物、以及他人和社会均看作是实现自身私利的工具而造成了科学的非科学化、道德的非道德化、自然物种的非自然化，以及人自身的非人化。所以，道德人文价值的失落并非科学发达造成的结果，而是自身被工具化的结果。其实，人种文明下人们所追求的科学，只是对应于人类自私之利的“科学”，在其狭隘的有限范围内可以说是科学的，然而它却没有顾及到与其它物种存在及与整个自然环境的全面联系，甚至在实践上往往以破坏这些全面联系为代价，因而这种所谓的“科学”就是一种片面的非科学，至少在实践上是一种非科学的理性和态度。

毫无疑问，人种文明的这种非科学和非道德性即其非文明性应当得到克服，其与追求人种内部科学与道德的文明目标的背离应当得到消除。然而，由于这是由其内在矛盾所导致的，因而要克服这些根本性的弊端或缺陷，只能通过克服人种文明的内在矛盾冲突的途径获得解决，然而这就意味着对人种文明生活方式的彻底消解。换句话说，人种文明的内在矛盾和冲突及由其造成的非科学性和非道德性弊端，非人种文明自身所能解决，而只能寄希望于一种新的文明生活方式来解决它们。因为，人种文明的内在矛盾正是人种文明得以构成自身的基础和灵魂，消解了这一基础和灵魂，就在实质上消解了人种文明本身。看来，为了人类本身的生存和发展计，必须消解这种人种文明本身。那么，我们拿什么东西来消解人种文明的内在矛盾及人种文明本身呢？换句话说我们能否有一种更好的文明生活方式既可以消解人种文明又可以替代它成为未来的基本文明形态呢？有！这就是下面我们即将阐述的物种文明生活形式。

二、物种文明观及其对传统人种文明观的消解

人种文明的内在矛盾和冲突直接根源于人类极端自私的生活倾向，因此要彻底克服人种文明的内在矛盾冲突，必须从根本上消解这种极端自私的人类生活倾向，而这就要从根本上彻底克服以人为中心的人类中心主义世界观，否则，人类之极端自私倾向终究难以得到根本解决，从而对人种文明问题的解决也只能半途而废。彻底消解人种文明生活形式后所达到的是一种作为人种文明对立面的物种文明生活形式。物种文明，作为传统人种文明的对立面，恰恰反对传统文明的人种学或人种主义本质，坚决反对把人种尺度作为万物存在和人类所有生活形式的最高尺度，坚决废除人与万物交往中的人类中心主义和特权主义，从根本上要求物种平等主义的生活态度以及由此所决定的相应的包括与万物打交道的方式在内的所有生活形式。

彻底克服以人为中心的人类中心主义，就必须彻底克服人类在自然面前的自高自大心理，消解人在自然面前的上帝、主人或统治者情结，彻底破除人与自然之间的主体与客体、主人与奴隶、目的与手段、利用与被利用、统治与被统治、征服与被征服、奴役与被奴役等等诸如此类的极端不平等关系及其观念，然后在此基础上确立起人类与自然之间，具体说是在人类与自然万物之间的平等存在的

新型关系及其观念。一言以蔽之，就是要彻底消解人类中心主义世界观及其相应的生活方式，建立起物种平等存在主义的世界观及其相应的生活方式。

人类中心主义的彻底破除，就意味着对人类极端自私倾向的彻底克服。物种平等存在主义作为一种非人类中心主义的世界观，把自然界的所有物种看作是一种平等的存在，那么，一切从人类需要和利益出发去看待和处理人与自然关系的极端自私的人类倾向便失去了终极根基便得到了彻底克服。

克服了人类极端自私倾向，也就是彻底克服了产生人种文明自身不可克服的内在矛盾冲突的直接根源，于是，人种文明内在的矛盾冲突便不存在了，其所导致的非科学、非道德后果即非文明后果也就不可能产生了，此时人种文明本身也被彻底消解而不再存在了。显然，这种对人种文明的克服和消解所造成的直接后果，便是代之而来的物种文明的文化生活样式：即站在物种平等存在主义世界观立场上，以与自然界其它物种存在平等的身份，作为自然界中所有物种中的普通一员，与其它物种进行平等的交往，如此，便能够真正做到：第一，能够以真正科学的态度，在真正遵循包括交往对象在内的所有物种的存在状况及其规律的基础上，与交往对象和整个自然界进行真正科学的交往；第二，并能够以真正道德的态度，在承认自然界所有物种拥有存在价值的前提下，尊重它们存在的权利并给予它们应当的道德关怀。总之，**物种文明要求做到以平等的身份与自然万物打交道或进行交往，并要求做到以科学和道德的态度和方式实现这种交往。**这也正是物种文明的本质内涵。物种文明正是因为拥有这样的本质内涵，它能够完成彻底克服人类中心主义、消解人种文明及其内在矛盾冲突的历史使命。

物种文明是作为人种文明的克服者、消解者和否定者而产生和出现的，因而尽管其有着对于人种文明的有益因素的继承，但从根本点上，却是人种文明的直接对立面。这种对立明显地表现在以下几点上：第一，它是站在物种平等存在主义立场上，人种文明则是站在人类中心主义立场上；第二，它是兼顾所有物种存在利益的，人种文明只考虑人类自身的利益和要求；第三，它是追求人与自然万物平等交往的，人种文明则是追求人对自然界其它物种的统治、征服和奴役的；第四，它是能够真正做到以科学和道德的态度与方式同包括自然界所有物种在内的所有交往对象进行交往的，这些在人种文明那里则基本上都做不到；第五，它是在科学和道德方面既向人自身，也向自然万物全面开放的文明，是包容万物为

对象的文明，人种文明则只是向人类自身开放的文明，对世界万物则关上了文明的大门；第六，即使在对人类自身的文明方面，它也是真正实现文明本质的文明，人种文明尽管把对人自身的文明抬到了至高无上且唯一的地位，但却因其自身的内在矛盾而不可能真正实现文明的真正精神，如前所说，倒是造成了极其野蛮的非文明后果；第七，它的基本精神和灵魂是追求物种平等，人种文明的基本精神和灵魂是人类与自然的不平等。

人种文明站在人类中心主义立场上，必然造成自身内在的矛盾冲突和困境，不仅造成了人与自然之间的对立和冲突，也造成了人类内部个体社会成员之间、不同利益集团之间、不同种族民族之间的全面社会冲突，所以说，它是一种以对立冲突为特征的不和谐的“文明”。物种文明站在物种平等存在主义这一全新立场上，不仅彻底克服了人类中心论困境，和在此基础上彻底消解了人种文明的内在矛盾冲突，而且它以追求与自然万物的平等交往为核心，也必然在人类内部不同的个体、团体、种族、民族之间获取这种追求，并以科学、道德的方式去实现这种追求，于是，在物种文明内部，便不再有那种不可克服的内在对立、矛盾和冲突，人类与自身之间以及人与自然之间，平等交往的实质便与科学和道德交往的形式取得了和谐的统一。所以物种文明是一种以和谐统一为特征的和谐文明。

和谐，便意味着非冲突和非野蛮，非和谐，便意味着冲突和野蛮，因此，只要是真实的和谐，便是文明的真正标志，非和谐恰恰是非文明或野蛮的真正标志。从这一点上说，人种文明就是一种虚假的文明，物种文明则是真正的文明。

物种文明完全克服了人种文明的弊端，拥有了真正文明的本质内涵，即科学性和道德化，符合文明的基本理念或精神，从而是一种真正的文明。人种文明，尽管标称为文明，却不拥有真正文明的本质内涵，不符合文明的基本理念或精神，因而是一种虚假的文明，也就是不文明的“文明”，说到底，就是一种野蛮。奴隶社会以来的历史，不就是一部野蛮的历史吗？人类对自然的野蛮不仅是众所周知，而且被认为理所当然。即使对人类自身，其野蛮程度甚至比对自然物种来说有过之而无不及，残忍的凌迟酷刑作为人间丑恶的一个典型代表，不啻是对人种文明的巨大讽刺。人间虽不乏一些美好的东西，但如此众多且如此丑恶的东西在人间滋生对人种文明来说难以辞其咎。

物种文明，作为一种真正的文明，拥有如此大的能量和魅力，自然拥有巨大的优越性。在当今社会，它是一种能够真正给人带来福祉的文明。然而，物种文明行得通吗？对此人们普遍存有疑问。其实，这个疑问主要基于以下四个疑问：一是我们能够真正消解人类中心主义吗？二是自然物种有自己的存在价值吗？三是我们有必要同自然物种讲文明吗？四是我们能够同自然物种讲文明吗？迄今为止，我们对物种文明的说明，还只是一种逻辑推论。在逻辑推论过程中为了线索清晰起见，对一些逻辑前提和中间环节尚未展开说明，因而没有对上述问题做出正面回答，故还容易引起人们的质疑。下面将在对物种文明的观念基础和逻辑构成的系统分析与阐述过程中对此做出详细回答。

三、物种文明的观念基础

物种文明作为一种迥异于人种文明且与其处于对立面的文明形态，自然在一些基础观念方面与人种文明有着极大的不同。物种文明所独有的基础观念正是物种文明得以成立从而也是其表明自身合理性和合法性的逻辑依据。物种文明的观念基础主要有以下三个方面——

第一，非人类中心主义的物种平等存在主义世界观。物种文明的核心是人类与自然物种的平等交往，因而其首要的逻辑前提就是物种平等存在主义世界观。物种文明消解人种文明的关键就在于用物种平等存在主义世界观从根本上消解了人类中心主义的世界观。因为，如果不能彻底消解人类中心主义世界观，对人种文明本身的消解显然是不可能的。

我们认为，物种平等存在主义观念是正确的、科学的世界观，人类中心主义是不合理的、非科学的、错误的 worldview。科学发展史告诉我们，世界上所有物种的存在，都是整个自然界整体运动自然造成的产物，尽管彼此结构不同，结构复杂程度也有差异，本身有着各不相同的性质和面貌，相互之间有着彼此的制约和影响作用，但所有这一切都不能成为彼此有等级差异的理由或根据，所有物种自诞生后便都是平等的，没有彼此的等级贵贱之分。因此说物种的存在是平等的，不能以某一个物种为中心，人类中心主义是错误的，不符合科学真理的。

人类中心主义一般有以下几种理由：一是人类从结构上比其它物种更复杂，是宇宙迄今为止演化出来的最高级物质，即“宇宙之精华”，因而是世界上最高

级的存在者，具有生存和发展的最高优先性，应当予以优先满足，且为此应当拥有支配和奴役万物的“政治”特权；二是人类具有其它物种所不曾有的意识精神活动，是宇宙中唯一具有灵性的动物，即所谓“万物之灵长”，因而应当处于万物之最高等级，从而应当享有最高的优先满足的特权，且为此应当拥有支配和奴役万物的“政治”特权；三是人类由于有了意识精神活动，特别是拥有了理性认识能力，从而极大地增强了人类控制、支配自然的能力，甚至具备了能够控制、支配一切为自己服务的能力，既然如此，就应当成为自然的主人而享有主人的特权；四是，按照《圣经》的说法，人类是上帝指派管理宇宙万物的“总理”或管理者，应当享有对于自然万物仅次于上帝的地位和特权，理所当然地是自然界的统治者；五是，无论怎么说，人类不可能不从自身利益出发，即不可能从它者的立场出发，因而只要是人类的活动，便不可能真正摆脱人类中心主义的态度和实践。

以上几种说法，归根到底就是认为，人类中心主义具有天然的合理性，不可克服。事实怎么样呢？第四种观点不值驳斥，因为它是宗教的虚构，根本没有任何现实性。第一、二、三种观点均不成立。从第一种观点来说，假使人类是宇宙间最复杂的存在物或“宇宙之精华”，也不能由此得出人类是宇宙间最高等级的存在者，并由此应该享有特权的结论。结构上的复杂和功能上的大小多少，都不是构成等级贵贱的理由。如果此种逻辑成立，世界上的所有事物便可以据此排列成一种高低贵贱的等级序列了，而人间的所有社会成员都会因其结构和功能上的差异，而只能排列成等级贵贱的序列而不可能有真正的平等交往了。从第二种观点来看，人类特有精神意识活动也不是构成人类高于其它所有物种的理由和根据。任何物种都会有自身所特有而其它物种所不曾有的特性，为什么人类因独有精神意识活动就显得高于其它物种了呢？再者，以其独有某一特性而说明高于其它存在者的看法没有任何的逻辑依据。从第三种观点来看，人类拥有精神意识活动，特别是拥有理性认识能力，这只能使人类强大，却并不能使人类高贵。强者不一定是高贵者，强大并不就是享有强权的理由，更不是高贵于其它事物的理由。高贵和强权只是一种人为的政治现象，而在客观事物的实在关系面前并不存在。如果强者就一定高贵者的荒谬逻辑能够成立，那么，世界上就不可能有真正的平等、民主和德行，更不会有人类真诚的友谊，“强权即真理”也就合情合

理了。第五种观点也是不成立的，无论从理论上，还是从实践上，人类既可以从自身立场出发，也可以设身处地地从对方或它者的立场出发。这就是说，从它者甚至从自然万物的立场出发是可能的。由此可以看出，人类中心主义是不合理的，非科学的；物种平等存在主义不仅从逻辑上看是合理的，而且在实践上是可行的。

从根本上说，人类意识活动特别是其理性认识能力，是人种文明的终极根源，因为它是它给人类中心主义提供了终极根据，无论哪种人类中心主义观念，不是建立在人类拥有意识和理性上，就是建立在人类理性认识的结果上，或者同时建立在以上两种情况基础上，而最终，无非是人类的意识和理性使用了错误的逻辑而错误地对待了人类和自然的关系。如果没有人类理性的这种错误的逻辑反思，就不可能有人类中心主义的认识。所以，人类理性也正是人种文明错误的终极原因。如此看来，人类意识和理性思维，对于传统人种文明，对于原始社会以来迄至今日的几千年来的人类成就及其巨大错误，可谓说是功莫大焉，也罪莫大焉。从总体上看，人种文明是一种非科学、非道德从而是非文明的文明，几千年来，在这种错误文明的统治下，我们依靠人类的意识和理性确实取得了无数辉煌的成就，但也正是人类的这种意识和理性却引导我们走了几千年错误的文化之路，令我们人类也犯了无数的罪恶和丑行。痛定思痛，该是我们人类认真反思这种人类理性的局限性和错误的时候了。

第二，非人类中心主义的物种社会观念。物种文明要求人类把自然界中所有其它物种都作为自己的同胞和手足来看，即中国古代哲学家张载所说的“民吾同胞，物吾与也”^①，这就要求人类把自己和所有其它物种看作是一个统一的共同体组织，并把自己与其它物种一样看作是这一共同体中的平等而普通的一员。这实际上已经承认和坚持了一种物种社会的观念，即承认和坚持了所有物种构成一个共同体社会组织观念。之所以作出这种要求，是因为这是贯彻物种文明所要求的人类与其它物种进行平等、科学和道德的交往的必要观念前提。其实，物种社会观念不仅是一种逻辑推论的结果，而且也被科学发展的历史所证实。科学发展史告诉我们，自然界中的所有物种之间既存在着彼此的竞争关系，但更多地存在着彼此支持、共生共荣的关系，是一种互相支持共同生存的共同体组织。而社会的本义也无非是共同体之谓，因而自然界中所有物种构成的这种共同体组织关

^① 张载：《西铭》。

系，便完全可以看作是一种社会组织，可称之为物种社会组织。其实，称为物种共同体组织与称为物种社会是完全一样的。

物种社会观念，为物种文明观念提供了可靠的社会观基础。物种文明实际上也就是这种社会共同体的文明，是物种社会组织所内含着的对于人类文化生活形式的基本要求，即它是物种社会组织中各物种成员之间彼此支持和共生共荣关系的积极肯定。

物种社会观念无疑是非人类中心主义的。传统社会观念是一种典型的人类中心主义社会观。这种社会观将自然物种排除于人类社会的范围之外，自大地只接纳人类个体为社会成员，并且认为只有人类个体才具有成为社会成员的资格。与此相反，物种社会观念打破了人类这一物种的森严壁垒，将社会组织形式向所有物种开放，使所有物种均成为社会组织俱乐部的成员。

第三，非人类中心主义的价值观念。人类中心主义及其人种文明观，之所以长期统治人类的心灵和生活方式，除了人类中心主义的世界观作祟外，其相应的价值观念对其也有助纣为虐的作用。人类中心主义者狡辩说，即使人类不比其它物种尊贵，人类也是世界上唯一有自身价值的存在物，其它存在者则不具有自身的存在价值，而只有相对于人类来说满足人类需求的使用价值，甚至，有些物种不但没有这种使用价值，而且还对人类有害。因此，人类与其它物种是不平等的，人类高于其它物种，人类对其它物种的支配、征服和奴役是合理的。这种观点是极其错误的。任何事物都有自身的存在本质和目的，都为了实现自己的存在本质和目的而存在于世，即使是其苟活于世，也仍有其存在的根据和理由，仍有其自身的目标和要求，在这一点上人类与其它物种没有什么不同之处，只是在实现形式上人类能够意识到自己的存在要求和目标，而自然物种没有或不可能意识到自己的存在要求和目标而已。这说明，任何事物存在或展现于世都是其为了实现其自身的存在目标这一最高的内在价值，而且每一事物的这一最高的内在价值与其它事物没有高低之分，这也是它们能够平等存在的基本价值根据。所以，那种认为唯有人类才拥有自身存在价值的观念是极其错误的。这是人类极端唯我主义的表现，是人类在其极端自私倾向的影响下主观滋生的、没有任何根据的独断。传统价值观理论认为价值本质上是客体对人类主体需要的满足与被满足关系。这是一种没有任何合理前提或根据的独断价值论，是人类中心主义世界观最明确的表

达形式之一。既然人类中心主义的价值观是错误的，所有物种都具有同等的内在价值，从而，那种认为唯有人类才具有内在价值并因而高于其它物种并据此认为人类对其它物种的支配、征服和奴役是合理的观点显然是不成立的。

基于上述对物种文明观念基础的分析，我们可以对前面的疑问进行集中的解答：第一，物种文明借助于非人类中心主义的物种平等存在主义观念能够彻底消解人类中心主义；第二，自然物种有自己的存在价值；第三，由于自然物种拥有自己的存在价值，因而便有其存在的权利，这正是人类对自然物种讲文明的充分根据；第四，人类可以作为自然物种的代理人，以把自然物种作为道德顾客的方式达到同自然物种讲文明的效果；第五，以上四点表明，物种文明是能够行得通的。

四、物种文明的基本观念及其逻辑构成

物种文明的基本观念及其逻辑构成，指的是构成物种文明根本观念的诸观念要求及其基本逻辑关系，具体说就是构成物种文明概念基本内涵的平等性、科学化和道德化三个观念要素及其逻辑关系。

我们已经知道，物种文明，现实上看是人类与自然进行平等交往中所体现出来的科学化和道德化倾向，因而，平等性、科学化和道德化三者，构成物种文明的本质内涵和基本理念精神，构成着物种文明形态下文化生活方式的三个基本原则。可以说，物种文明是以上三者的有机构成，缺少任何一方便不能构成物种文明及其生活形式。

毫无疑问，人类与自然交往的平等性、科学化和道德化是构成物种文明的不可或缺的要件，也是任何人类与自然交往形式所必须遵循和贯彻的三个基本原则。

平等性是物种文明生活方式的最基本原则，是物种文明的核心和灵魂。物种文明，最为根本的就是人类以平等的态度、姿态和方式与自然进行交往，离此则无物种文明。任何以高于自然物种的姿态居高临下地与自然打交道的方式都是人种文明的形式或其残余，既不符合科学化原则，也不符合道德化原则；而任何以低于自然的身态与自然打交道的方式都属于愚昧的表现，也不符合科学化的原则

（因为这种方式本身就不科学），对自身也不符合道德化的原则（因为这是对自己无端的道德贬低）。

科学化交往是物种文明对其生活形式的一个基本要求。科学化要求人类同自然的交往要符合科学性原则。它之所以构成一个基本原则，乃是因为在于它的合理化，在于它本身正是人类进化和开明的基本形式之一，是社会文明构成的两个基本支点之一（另一支点是道德化交往），并且是其中的基础性支点，离此便无任何文明可言。

道德化交往是物种文明对其生活形式的另一基本要求。同科学化一样，道德化也是构成物种文明的另一基本支点。只有道德地对待自然，才能真正科学地对待自然，科学层面意义上的物种文明才能落到实处；另一方面，也只有道德化地对待自然，才能使物种文明成为真正有德性的文明，也才能使物种文明具有真正的文明性质。否则，如只有科学层面的文明，而没有道德层面的文明，这种文明就失去了文明的性质。因为道德上的残缺消解了这种文明的一切文明性质，而使其成为非文明的东西，这就像体现科学文明的原子能被恶人用来制作原子弹杀人一样，使本来科学的东西成为制造罪恶的工具。

显然，平等性与科学化和道德化的关系是：平等性作为物种文明的核心和灵魂，同样构成科学化和道德化的核心与灵魂，而科学化和道德化则是物种文明及其平等性的两翼。恰如没有灵魂就失去了方向，而没有两翼就不能起飞一样，物种文明及其平等性只有借助于科学与道德两翼的振动才能起飞或实现，而科学与道德两翼则必须附着于平等性这一灵魂身上才能拥有真实的意义和价值。对物种文明来说，没有科学和道德，平等就会没有着落，物种文明也就成为一句空话；而没有平等，科学和道德也就失去了灵魂，从而物种文明也就成为虚而不实的东西。

五、物种文明的具体内容构成

物种文明的具体内容构成即其在现实生活各个领域中的具体体现，因而它取决于人类活动方式的领域和类型。人类不同的活动领域和类型，都是体现或实现物种文明的渠道和形式。从人类的基本活动领域来看，这些渠道和形式主要包括经济、政治法律、伦理、科学、艺术、信仰（包括宗教）与哲学等活动领域，概

括起来就是经济领域、政治领域和观念文化领域，其中经济活动属于经济领域，政治法律活动属于政治领域，伦理、科学、艺术、信仰、哲学等活动属于观念文化领域。众所周知，这些活动分属于哲学、人文科学、社会科学和自然科学的研究对象。迄今为止，所有这些活动及其相应的“科学”，都是围绕着人的，都是从人类需要出发而展开活动的：从人类活动看，经济是生产人类所需的物质生活资料以满足人类物质生活需求的活动；自然科学活动则是为经济活动的有效开展提供一种技术上的支持，政治法律生活通过生产和维持一定的社会秩序以确保经济活动顺利进行；文化活动通过生产某种观念的方式一方面为经济、政治活动的合理性或合法性进行辩护，另一方面为人类的生存寻求某种意义支撑。从“科学”的角度看，所有科学，特别是哲学和人文社会科学，可以说纯粹是人的科学，即完全是研究人类生存和发展的规律及其途径的“科学”，即使那自然科学，尽管在许多方面的研究似乎超出了人类直接需要的范围，然而它归根到底是为了人类的生存与发展服务的。所以，这些所谓的“科学”，都是以人为中心的科学，是关于人和为了人的科学，总之是人类中心主义的“科学”和人种文明的“科学”。

人类中心主义的“科学”，仅从人类一己之需和一己之见去看待自身和万物，便不免囿于培根所说的人类这一种族假相的局限而陷于一种人种主义的片面性。事实上，在迄今为止所有的所谓“科学”中到处充斥着这种人种主义的片面性。哲学把自己看作是人类的智慧之学，看作是人类认识和改造世界获得幸福和自由的科学；经济学把自己看作是关于人类自身如何获取物质生活资料以便吃得好、穿得好、住得好、行得好的科学；政治法律科学把自己看作是如何使人类的生活具有一定秩序从而保障人类自身权利的科学；伦理学把自己看作是如何协调人类自身内部关系以使自身和谐生存的科学；自然科学把自己看作是为人类的生存和发展提供科学世界观和技术支持的科学；艺术学把自己看作是寻求和创造某种合适之物亦即适合人的感官的东西以使人的感官感到舒适或舒服的科学，说到底它是一种研究如何养眼和养耳的科学；信仰理论则以研究如何给人的生活提供一种信仰支持为中心任务，是一种为人的生存强找理由的所谓“科学”，宗教正是它的极端表现，神学家便认为宗教是引导人生的最好的“科学”。

总之，迄今为止所有的科学和思想，都是从人类自身出发一方面研究如何给人类的生存寻求某种理由和根据（信仰和宗教），一方面又研究如何使人类更好

地生存的思想观念及其体系。而这也恰恰如实地反映了人类生活的所有领域均是以实现人类更好的生存为目的这一事实。

显然，以人为中心的人种文明下的人类活动及其思想观念与物种文明的思想观念及其实践实在是大相径庭。物种文明站在物种平等存在主义立场上，力图彻底否定人种文明时代与自然物种进行的非平等、非科学和非道德化的交往方式，而力求在人类社会生活各领域追求与自然万物进行平等、科学和道德化交往的新形式，从而赋予其物种文明的基本理念和基本精神追求，使它们成为体现、表达物种文明的基本途径，并借此使它们成为物种文明的基本载体和基本逻辑构成。

首先，从信仰角度看，人种文明时代人类中心主义的信仰和宗教，迄今为止一直在给人类提供着一种虚假的和错误的人生观信仰，物种平等存在主义及其物种文明则为我们彻底克服这种虚假与错误的人生观信仰，并为我们寻找到和确立起一种真实而非虚假，正确而非错误的科学人生观。

其实，人类和其它自然物种一样，既然来到这个世界上就要顺其自然地走一遭，即所谓既来之，则安之，除此之外别无什么意义可言。但人类却为自己的存在强找更伟大、更高尚的所谓“理由”，就不能不是一些向壁虚造，就不能不通过拔高自身与贬低自然的方式来达到这一目的。于是，人的生存被编造为所有物种中最有价值与最有意义者，其它物种则被视如草芥，甚至认为离开人便无任何意义可言。如此荒诞无稽的编造，却是据说出于人类的理性，且被其所信仰，简直是愚蠢而可悲。但显然，人类的理性确对此形成了坚定不移的信仰，这已经是再愚蠢不过的宗教，是几乎所有人类都信奉的宗教，是人类中心主义时代最终极的宗教。其实，其它宗教形式，也不过是它的不同表达形式，而且可能比它更清醒，即意识到了人类生存的那些所谓根据本无法说明，而以宗教信仰作补充，即就是说，我们既然无法从理性上说明人类生存的意义和理由，那就把其认作信仰算了。对此，人类的理性信仰却采取了独断论的形式，即当其不能进一步说明人类生存的理由时，便武断地以天然正确为解决之道。这可能正是宗教信仰超出于人类理性信仰的高明之处：在这里，宗教似乎比理性更理性也更有涵养、更宽容。然而，人类中的多数人却以其为嫌恶，而不愿与之同道，这真是可笑之极啊！

无论是所谓理性的信仰，还是所谓非理性的宗教，在人类生存价值这一点上皆陷入了不可解脱的泥坑，根本原因在于人类中心主义狭隘的人种洞穴假相的局

限和束缚。其实，只要我们抛却人类中心主义立场来看待人生，而立足于物种平等存在主义立场上，人种洞穴假相便自然消失，其不可解脱的宗教情结便也会自然消失，而代之以能够自本自根的自然人生法则为人类生存的朴素根据，而无需求助于理性的更高层次的设计和宗教的承诺。其实，无论是理性的宗教还是非理性的宗教，它们之所以存在，均乃是无以解答自身所给人类生存意义过高的虚假设定，而不得已最终走向了或者理性武断的信仰，或者是非理性上帝的许诺。因此，只要我们去掉了给人类生存价值的过高的设定，使其回归于普通物种存在意义这一真实之上来，上述问题不就烟消云散了吗？对于人生意义的过高设定正是宗教信仰产生的土壤，现在土壤没有了，宗教那里还有立足基地呢？

所以，物种平等存在主义的物种文明通过取消给予人生价值过高设定的途径一方面使人生信仰走向平和与真实，另一方面使宗教（无论是理性的、还是非理性的）走向消亡。这时我们仍有信仰，这种信仰是真实科学的，物种平等存在主义的。这种信仰正是物种文明的一种体现。归根到底，这是一种物种主义的信仰。

当然，信仰作了这样一种转换，其内容就应有相应更新，基本方面是：从传统人类中心主义片面的对人生价值、特权的信仰，转换为对于所有物种平等的存在价值和权利的信仰。自然，这需从人类中心主义世界观到物种平等存在主义世界观的转换作为支持才能实现。

其次，从人类的哲学思考活动看，传统哲学是以人为中心的主客体哲学，长期以来它为我们提供着在总体上看是一种错误的世界观信仰、价值观信仰和人生观信仰，致使我们人类为此付出了惨痛代价。物种文明时代的哲学彻底克服了以人为中心的主客体致思方式，遵循一种物种平等存在主义的逻辑思维方式，从而实现了传统主客体哲学的革命性思维方式的转型和世界观的革命性变革。

哲学活动的根本使命无疑有两点：一是给人提供一种世界观信仰，其中包括价值观和人生观信仰。就这一方面说哲学实际上就是一种信仰学说；二是给人类认识和改造世界提供某种世界观和方法论的指导。就这一方面说哲学就是一种根本的方法论学说。显然，前者是根本，决定着后者，后者是前者的应用和体现。因而从最根本的角度看，哲学就是一种世界观信仰。传统哲学是人类中心主义的哲学，是从人的需要、情感、利益、意志出发看待世界的学说，因而都是从人的眼睛看世界的结果。其中，最明显的体现就是将世界主、客二分为作为主体的人

类世界和作为客体的自然界，而这正是人类中心主义的基本逻辑框架。在这种框架下获得的关于世界的认识，自然都是人的眼光下的世界，是人的需要、利益、情感、意志光照下的世界，披上了人化的外衣。于是，真实的世界在人眼里，在人的器官感觉里，在人的肉体支配下的理性观念里，在人的情感享受里，在人的意志欲望里，变成了对人而言的真，对人而言的善，对人而言的美；自然界的一切，均成了人的对象，是人的需要的对象，利益支配的对象，情感享受的对象，欲望所向的对象，意志支配的对象。所有这一切都是虚假的，是人类中心主义的镜子造成的。假如我们去掉这一人类中心主义的镜子，这些虚幻的东西和观念，便无任何立足之地，一切就都会恢复到原来的样子，客观世界物种平等存在的真实逻辑便会显现出来。于是，以主、客体分离、对立为基本特征的传统人类中心主义的主客体哲学，就彻底消解了，以物种平等存在主义为基本特征的物种哲学就应运而生了。

物种哲学一反主客体哲学将统一的世界分为主体人类世界和客体自然界的荒谬做法，而将人类世界和自然界看作是一体的世界，把人类与自然万物看作是平等存在的物种等而视之，在此基础上寻求它们之间的真实的辩证联系，为谋求它们之间的和谐生存与发展做出努力。因而，这种哲学非为哪一物种之福利而存在，而为所有物种之福利而存在。这种哲学的核心内容和理念，就是物种平等存在主义，它是一种非人类中心主义世界观，是对人类中心主义世界观的否定和反叛。

传统主客体哲学向物种哲学的转型与物种哲学的确立，正是物种文明体现自身的一个基本维度。这种哲学，其实就是物种文明时代的哲学，是物种主义信仰和物种文明的世界观基础，是物种文明的核心理念，规定着物种文明的基本逻辑架构，从总体方向上决定着物种文明和物种文化的生活形式及其实质。

第三，从经济生活角度看，物种文明下的经济生活，要求人类改变过去那种与自然的经济交往中对自然单方面利用而不顾自然万物存在价值与权利的人类中心主义的极端片面做法，实行一种与其它物种对等交往、平等交换、互惠互利的经济交往模式。人类中心主义者认为人类不可能与自然对等交往，即使能够对等交往，也不能互惠互利，因为互惠互利对于双方来说各方的利益获得均等于零，属于一种零和博弈。这种观点忽视了交往中的共生现象。事实上，事物的相互结

合与合作产生的结果往往大于二者的机械之和，这是一种人所共知的由古希腊最博学的哲学家亚里斯多德提出的“整体大于部分之和”原理。这些人往往有一些人类自恋情结。他们一般认为人类之间的平等合作交往能够使各方获得更大的益处，但却唯独认为人与自然的平等合作交往非但没有益处，反而带来害处。这是何等荒唐的逻辑啊！由此可见，只要限于人类中心主义的迷梦，不犯逻辑错误是不可能的，就是理性也会为之迷失！

经济学应当从研究以人类物质生活为中心转化为以研究人类如何在于其它物种平等交往过程中更好地获得物质性生存的科学。传统经济学是传统人类中心主义人种文明下的经济生活的反映，因而它是人类中心主义的经济学或人种文明的经济学。新的经济学是研究物种之间，主要是人类与其它物种之间如何进行文明的物质交往的科学，从而它是物种平等存在主义的物种经济学，是物种文明的经济文明维度。

第四，从自然科学活动的角度看，物种文明要求改变传统人种文明影响下自然科学以人为中心同自然界打交道的片面的非科学方式，及其由此形成的自然科学本身的片面性缺陷，而更全面地反映所有物种之间以及包括人种在内的所有物种与整个自然界之间的全面联系，而形成一种蕴含物种平等存在主义世界观的物种科学观及其思想体系，从而科学地引导人类同自然物种和自然界整体在照顾到它们之间的全面联系前提下实现真正科学化与合理化的交往。

自然科学可以说是关于人类如何与自然打交道的科学，或者说是研究人类同自然打交道的方式的科学。人与自然打交道的方式从逻辑角度看有以下几种基本情形：一是纯粹从人自身出发且以人自身的方式同自然打交道；二是根据人和自然之间及自然内部各物种之间的全面而真实的联系处理人与自然关系，即从人和物两种尺度的结合上处理人与自然的关系；三是纯粹从自然对象出发来处理与自然的关系。第一种太极端，其错误明显可见，所以这种情形极少出现，大多数见于某些哲学空想中，如唯意志论哲学。第三种由于与人类生存关联不密切，故也非常少见。现实中大量存在的是第二种，这也是传统哲学所普遍教导的。毫无疑问，这种教导本身是比较合理的，但也存在着与自身无关便不予理会的缺陷，于是便造成了只有与人类生存和发展有关的所谓“科学”才被重视和发展，而无关或关联不大的则被忽视甚至根本不予理睬。于是，这样的科学便不免是片面的，

有缺陷的，那些与人类生存和发展关联不大的自然界的整体联系环节被忽略了。由于缺少整体联系背景，自身的局部联系便极有可能是不真实的。按照这样的局部联系的科学去与自然打交道，发生错误甚至是致命的错误在所难免。然而，人类中心主义和人种文明下的传统自然科学，却恰恰是这样一种“科学”，它注重局部性联系甚于整体性联系，注重与人类密切相关的联系而不注重和忽视那些与人类无关的联系，这样的“科学”便只能是片面的、存在缺陷的“科学”，以这样的科学同自然打交道，要想避免失败是不可能的，不仅如此，这种没有远见的科学，造成一些灾难性的后果也是正常的。围绕人类需要这一轴心发展的科学，在工业革命以来，特别是二十世纪以来，已经造成了和正在造成着的生态环境危机和人类生存危机，便是对科学的片面发展及其致命缺陷的明证，当然，这更是对人类中心主义及其人种文明之片面性和不合理性以及它们即将走向衰亡的明证。

科学发展的上述弊端的存在，再一次说明了在科技活动中克服人类中心主义世界观和人种文明生活方式而确立物种平等存在主义世界观和物种文明生活方式的必要性。必须考虑到人和自然之间及自然内部各物种之间的全面而真实的联系处理人与自然关系，既要考虑到与人有密切关系的自然界的局部关系，也要考虑到各自然物种之间的全面关系以及每一物种与自然整体之间的全面关系，如此所致的科学活动才是全面的活动，才能反映整个世界的全面性真理，才能在指导与自然交往的过程中全面符合自然规律而与自然和谐交融，而不致犯下破坏自然关联环节导致自然灾害的后果。

显然，这样一种科学，正是物种主义世界观支配下的科学，是最全面而无片面性弊病的科学，是物种文明的根本体现。与自然进行交往的科学化正是物种文明的一个根本支点。所以，离开了这样的科学，物种文明是根本谈不上的。

第五，从政治法律生活来看，传统人种文明下的政治法律生活是彻头彻尾的人类中心主义，从根本上来说，它是借助于权威性社会活动，通过保障人类社会各成员的权利以形成和维持某种社会秩序进而保障社会经济、文明生活，尤其是保障经济生活能够有序进行下去，而最终达到人类能够正常生存和发展下去的目的。显然，它所保障的乃是人类自身的利益和权利，而对于自然的利益和要求，它却漠然视之，从不为其提供一丝真诚的保障，只关注对自身利益攸关的自然对

象，所谓的环境保护，不过是出于维持自身生存和发展条件的要求。所以，这样的政治是人类高高居于其它物种之上的不平等的政治，是一种对自然非科学、非伦理的政治，当然作为其实践手段的法律生活也是如此。物种文明是一种彻底反叛这种政治法律生活形式的新型政治法律生活形式，即一种物种政治和物种法律生活形式。它要求平等地对待自然万物，不仅维护人种的权利和利益，也维护所有物种的权利和利益，即维护物种社会所有成员的权利和利益，保障和维持一种物种之间的政治秩序，并以权威的方式要求人类科学地、道德地对待自然万物。自然，这绝非是人类中心主义视野内的人种政治文明，而是物种平等存在主义视野内的物种政治文明。相比而言，人种政治文明是一种不平等、非科学、非道德的野蛮“文明”，物种政治文明则是平等的，科学的和道德的文明，是一种真正的文明。

第六，对于艺术生活来说，传统人种文明的艺术，一切以人的好恶决定事物的善、恶、美、丑，把是否能够引起人的感官愉悦作为对事物的评价尺度，这种人类中心主义的人种审美态度必然反映为一种人种美学。人种主义的审美态度及其相应的人种美学，必然是对自然事物的不公正的、非科学、非道德的态度。所有物种，其实本没有善、恶、美、丑之别，它们本身就是它们自己应该所是的样子。然而，人类根据自己的感官好恶，将满足自己感官享受的事物判定为善的、美的，而将不利于满足自己感官享受的事物判定为恶的、丑的，然后再据此优待所谓“善的”或“美的”事物，而抑制、打击或消灭所谓“恶的”或“丑的”事物。第一，这种做法只是出于人类自身的理由，属于人类一“种”之爱好，而没有普遍科学的根据，因而是非科学的；第二，由于缺乏普遍科学的根据，人类将出于自身的好恶而将某些不利于自身的事物贬低为“恶的”和“丑的”并且予以抑制甚至毁灭是极不公正和极不道德的。物种文明所持的艺术生活坚决否弃这种不公正、非科学、非道德的人种美学观念和审美态度，断然拒绝以人类自身好恶来断定事物善、恶、美、丑的不公正、非科学、非道德做法，坚持平等主义的看待所有物种的存在及其价值，以科学、道德的态度认定所有物种自有的存在价值和审美价值，从每一物种自身出发看待每一物种都会发现其自身存在的善和美，从某一物种对其它物种的支持中都可以看出物种相互之间的美的存在，而非以人种自己的眼光看待它们。这样，就会彻底克服人种自身的狭隘眼界，不再把人视

作整个世界唯一的善和美的源泉，而视世界万物本然存在的价值即为自身善与美的源泉，也为它物善与美的源泉。于是，这种美和善就破除了人类的一己之私，具有了空前无限的开阔视野，担承了艺术领域平等、科学、道德的物种文明理念与自身，成为物种文明的一个本然应有的向度，即物种美学向度。

在审美生活方面，物种文明克服人种文明的人种一己之私，不再绝对地按人种的尺度和眼光界定了美丑的标准，不再看对象是否顺乎人的法耳和法眼为前提，而是从所有物种的客观存在逻辑出发去发现每一物种因对自身和他物的支持和贡献而带来的自然之美。这种审美，便是客观无私的，是充分考虑到对象本身的意义，是物的尺度和人的尺度的真正统一，既是物种自身的美的逻辑的体现，又是人种对物种本然之美的发现。在物种美学看来，任何自然物种本身就是美的，而不适合其尺度的任何改变才是丑的。

最后，应当指出，物种文明既然彻底颠覆了传统人种文明的基本理念，就随之彻底颠覆了传统文明下的社会生活各领域的基本生活方式及其相应的哲学、人文科学、社会科学，以及自然科学的基本理念，从而使它们逐渐退出历史舞台，而让位于颠覆它们并必然优越于它们的新的物种文明的生活方式及其相应的各门科学和思想。这就是说，物种文明对传统人种文明的颠覆和取代，是在对传统人种文明基本观念及生活方式颠覆和取代的基础上实现的对人种文明之世界观、价值观、人生观、社会观、经济观、科学观、政治法律观、伦理观、信仰观、艺术观等所有文化观念，以及所有社会生活领域生活方式的全面颠覆和取代，当然，这也同时就是物种文明基本观念及其相应领域的其它社会文化观念以及相应的所有社会生活领域生活方式的全面建立过程。从目前来说，物种文明对传统人种文明的颠覆和取代在这里还多是一种逻辑推论的结果，从历史实践的角度看，这种颠覆和取代才刚刚开始。但我们有理由相信，科学的逻辑必然具有实现自己的内在力量，已经开始的物种文明对人种文明的颠覆和取代必将在未来的历史中成为现实。毋庸讳言，这需要许多有识之士付出大量的辛勤劳作。

第三章 物种文明的世界观：物种平等存在主义

——物种平等存在主义对人类中心主义的颠覆和超越

基本观念：传统人种文明的世界观基础是人类中心主义，物种文明的世界观基础是物种平等存在主义。从人类中心主义出发不可能派生出超出人种价值范围的具有普遍价值的物种文明，只有在物种平等存在主义世界观基础上才能够真正确立起物种文明的价值观、伦理观及其相应的生活方式，并由此而实现对狭隘的传统人种文明的颠覆和超越。

关键词：世界观；人类中心主义；物种平等存在主义；颠覆和超越

对人类中心主义和人种文明的颠覆和超越是物种文明的首要特征，也是确立物种文明的世界观基础——物种平等存在主义世界观——的基本前提。物种文明的确立，从理论或逻辑上说，首先就建立在物种平等主义世界观对人类中心主义世界观的颠覆和超越上，而颠覆和超越的前提就是对人类中心主义展开彻底批判，彻底消解其虚妄的观念形态。

人类中心主义是一种历史久远且至今仍然统治着人类心灵的基本观念或世界观。这种观念从理论上说具有虚假不实即虚妄性的特征。它在过去作为一般世界观绝对地支配人类的思想和言行，特别是绝对地支配着人类的生活实践活动，支配着人类对待自然的态度、观念和实践方式，是传统人种文明生活方式的世界观基础。因此，要消解和颠覆传统人种文明生活形式，必须从根本上彻底消解和颠覆它的这一世界观基础，并在此基础上确立起物种平等（存在）主义的世界观。

一、人类中心主义的实质与逻辑表现形态

迄今为止，人们已从许多不同的角度反思和批判了人类中心论的一些基本观念及其表现形态。但综观这些反思和批判，十分杂乱无章，且大多没有抓到根本，更缺乏系统性分析和批判，甚至多没有弄清楚人类中心主义的实质，故多数批判都给人一种隔靴搔痒之感。我们认为，为了给物种伦理确立牢固的新世界观基础，

必须对人类中心主义做出系统的、全面的、实质的，从而是彻底的批判，摧毁它的根本观念，如此才能够扫清阻碍确立新世界观基础的障碍。为此，就必须从逻辑上弄清人类中心主义的实质和逻辑表现形态。

人类中心主义的实质问题，即究竟什么是人类中心主义的问题，是一个众说纷纭，歧见丛生的问题。迄今为止，学术界并未对此达成一个通用的界定，而是各说自话，自以为是。由于人类中心论的观念非常复杂，又包含着不同层次的含义且在不同生活领域有着不同体现，因而若不是对其进行系统完整的梳理和把握，就极易发生某些不可避免的片面性及由此而造成对其实质的误解。迄今所见的关于人类中心主义的解说可谓名目繁多，主要的就有国外诺顿的强式人类中心主义与弱式人类中心主义之划分，与墨迪的前达尔文式人类中心主义、达尔文式人类中心主义与现代人类中心主义之分类等等；国内学界则有古代人类中心主义、近代人类中心主义和现代人类中心主义的提法^①，有宇宙人类中心主义、神学人类中心主义与生态学人类中心主义之理解^②，有绝对人类中心主义和相对人类中心主义之分野^③，有功利层面的人类中心主义、生态伦理学层面的人类中心主义和哲学人类学层面的人类中心主义之层分^④，还有认识论意义上的人类中心主义、生物学意义上的人类中心主义、价值论意义上的人类中心主义、伦理学意义上的人类中心主义，以及有历史形态意义上的古代目的论人类中心论、中世纪基督教神本主义人类中心论、文艺复兴时期的人本主义人类中心论、近代理性主义人类中心论和现代理性价值论人类中心论等等……。凡此种种，不一而足。这种理解上的混乱一方面表明了我们迄今为止并未真正搞清人类中心主义的实质，另一方面表明了人类中心主义概念的复杂性和研究它的极度困难。

我们认为，把握人类中心主义的实质，不应泛泛地只从某一个层面或某一个角度，而应首先抓住其根本的层面，然后在综合其各个层面含义的基础上把握到它的实质内容。下面，我们首先对“人类中心主义”概念所蕴涵的相关观念进行如下逻辑分析——

^① 参见张理海：“人类中心主义：一种哲学理念还是一种传统文化精神？——简评我国学术界关于人类中心主义的争论”，《自然辩证法研究》1996年第12期。

^② 参见汪信砚：“人类中心主义与当代环境问题”，《自然辩证法研究》1996年第12期。

^③ 参见邱耕田：“从绝对人类中心主义走向相对人类中心主义”，《自然辩证法研究》1997年第1期。

^④ 参见丁立群：“人类中心论与生态危机的实质”，《哲学研究》1997年第1期。

第一，人类中心主义或人类中心观念的根本点就是：基于人类某个或某几个优越于世间其它事物的特性，而把人类看作是世界上最优越，最有价值，从而是最值得珍视，最有权利获得生存和发展的动物，从而把人看作是世界万物事实上的中心和最后目的，并据此确立起人类和自然之间目的与手段，需要与价值，中心和边缘，主体和客体，主人和奴隶，权利和义务，认识和被认识，改造和被改造，利用和被利用，管理和被管理，统治和被统治，服从和被服从，支配和被支配，主宰和被主宰，征服和被征服，奴役和被奴役等等诸如此类的不平等关系（对此，不同的人类中心主义观念可能有不同的主张，但其实质是一致的）。这是人类中心主义的基本点和核心观念，是所有人类中心观念的内核与实质，离此则无人类中心观念。这一方面的含义可以看作是存在论或世界观意义上的人类中心主义。说其是存在论或世界观意义上的，在于它是对人类与自然之间关系的一种基本的观念认定和总体看法。

第二，作为人类的一种主义，它把人类的生命需要和精神需要看作是认识和评价人类和自然之间具体关系（包括人类通过自己的活动与自然界发生的关系）的价值标准。相对于人类的生命需要，自然界具有物质价值，即它能够为人类提供物质生活资料；相对于人类的精神生活需要，自然界具有精神价值，即它能够为人类提供精神生活资料，使人类获得例如审美的满足。这一方面的含义可以看作是价值论意义上的人类中心主义。

第三，作为人类的一种主义，它所持的关于人类和自然之间种种不平等关系的观念是人类认识和把握人类和自然之间具体关系的基本认识框架。这一方面的含义可以看作是认识论意义上的人类中心观念。

第四，作为人类的一种主义，它以自己所持的关于人类和自然之间种种不平等关系的观念作为指导自己实践活动的一种基本原则和行动规范。这一方面的含义可以看作是实践方法论意义上的人类中心观念。

我们认为，作为完整的人类中心主义，必须具备以上四个层次的含义，即**存在论、价值论、认识论和实践方法论的**，也就是说，它是一个由上述四层含义构成的观念系统，否则便是不完全的。从这个意义上说，任何人类中心论形态，一般都应具有上述四个层次的含义，因而分层看都有相对独立的四个存在形态，即**存在论、价值论、认识论和实践方法论的**。

另一方面，从重要性上讲，第一层次的含义是最重要、最基本的，它是人类中心观念的基本要件，第二、三、四层含义的重要性程度依次降低，且它们既非构成人类中心主义的必要因素，也没有其绝对独立的存在形态。再一方面，上述四层次仅是人类中心主义观念的一般框架形式或模式。事实上，人类中心观念从来就没有一般的观念形式，而只是有着不同的具体观念形态，我们对它的把握也只是概括这些具体的观念形态而为其给出一个一般的观念框架模式，我们对它的系统反思也就是通过反思和批判这个一般的观念框架模式而达到对它的总体批判，并通过这种总体批判消解人类中心观念的形而上学根基，以及据其进而消解其本体论的、价值论的、认识论的和实践方法论的逻辑基础。

第一点是人类中心观念的基本点，它的内容和性质直接决定着整个人类中心论的根本特质即其实质。从而，因把人类看作是世界万物之中心的依据或根据不同，便会形成各种各样的人类中心主义的具体表现形态。但是，不管什么形态的人类中心论观念，一般而言都具有上面四层含义，即有着上述四层含义所概括的人类中心论的一般观念。

根据以上分析，我们概括出人类中心主义的实质如下——

人类是把自身的生命及其理性意识两个方面看作为世界上最高贵、最有价值的存在，认为它们本身就是人类的内在价值，并据此认为拥有它们的人类便理应成为万物活动的目的和中心，拥有利用、统治、支配、奴役自然万物的天然权利，自然万物则只有对人类服务、满足人类需要的义务；据此，它把人类和自然的关系看作是目的与手段，需要与价值，中心和边缘，主体和客体，主人和奴隶，权利和义务，认识和被认识，改造和被改造，利用和被利用，管理和被管理，统治和被统治，服从和被服从，支配和被支配，主宰和被主宰，征服和被征服，奴役和被奴役等等诸如此类的不平等关系，从而形成了关于人类与自然之间基本关系的一般人类中心观念或一般的人类中心世界观；这种一般的人类中心世界观不可避免地成为人类认识自身和自然之间所有关系从而也是看待自身所有活动的基本观念框架，从而成为人类认识和评价人类与自然之间价值关系的价值规范（标准）以及指导自身实践活动的一种基本原则和行动规范。总之，它是一种完全以人为中心的世界观、认识论、价值论和实践方法论的总体性观念。

人类中心主义的基本观念逻辑就是：①首先认为人类因拥有生命及其理性而具有相对于其它存在物的绝对优越性；②然后据其将人类这一有理性的生命看作是宇宙中最高价值的存在物，认为只有人类具有内在价值，其它存在物只有对人类的工具性或手段性价值；③进而据此将人类生命的延续和完善看作是世界的最高或最后目的；④进而将人类看作是整个世界的事实中心，而认为人类和自然之间存在着事实上的中心和边缘、主体和客体的关系；⑤从而认定人类和自然之间存在着一种权利和义务的基本关系，即人类拥有利用、统治、支配、奴役自然的天然权利，其它物种则只拥有对人类的义务；⑥并最终将这种关系看作是处理人类和自然之间关系的基本准则。

基于不同的出发点，会形成不同的人类中心主义观念。根据前面分析，我们知道，所有的人类中心论思想均是将人类的生命存在或理性存在优越化所致，而人类生命及其理性又有不同的侧面，因而，将人类生命及其理性中的某一方面优越化就意味着可以形成不同的人类中心观念，当然，也可以将人类生命及其理性中的某几个方面或所有方面优越化而形成比较综合性的人类中心观念。

二、人类中心主义的虚假逻辑批判

人类中心论或人类中心主义有着悠久的历史，并且在历史上曾经起过非常大的进步作用，譬如，它极大地高扬了人的主体性，给予人类极大的自信心和进取心，从而极大地推动了历史进步。这说明作为一种观念，人类中心思想必定有其合理性的一面。然而，人类中心思想的不合理之处更为显著，其对当代社会造成的危害已十分彰著，其对人类前途的威胁迫使我们必须去反思和消解它的片面性和失误之处。在农业社会里，由于人类改造自然的能力较低，难以造成对自然的较大破坏，是故人类尚感觉不到人类中心观念的缺陷，因而不可能去反思它的弊端。工业社会以来，科学技术使人类改造自然的能力大大加强，人类自私的心态与征服自然的野心造成了科学技术的滥用，从而造成了对自然环境的强烈破坏。这正是我们人类直到今天才去认真地反思人类中心观念的主要原因。

人类中心主义的最大弊端就是它的虚妄性，即其观念的虚假不实。下面，我们分别从事物存在的客观逻辑、人类中心观念的内在主观逻辑和人与自然之间的真实关系（即客观逻辑关系）来反思和批判人类中心主义的虚妄性。

（一）从事物存在的客观逻辑看人类中心主义核心观念的虚妄性

人类中心主义的核心观念就是把人类看作是整个世界的事实中心。我们认为，这是违反事物存在的客观逻辑的。第一，人类不是整个宇宙世界的事实中心，而只是它那个生活圈子的相对中心。从客观逻辑上讲，任何事物的存在既是一种依赖于它物的他在，又是一种依赖于自己的自在。依赖于它物，说明以它物为中心，依附于它物而存在；依赖于自己，又说明以自己为中心，竭力维持自己的存在。相对而言，对它物的依赖倒是超过了对自身的依赖，且对它物的依赖带有某种绝对的性质，对于自身的依赖则只有在依赖它物的前提下才有现实性因而其具有相对性，这又说明，以它物为中心具有绝对性，以自己为中心具有相对性。对它物的依赖更以对其所在系统整体的依赖极至对整个自然界整体的依赖为前提，所以，对它物依赖和以它物为中心的绝对性进一步表现为对系统整体乃至自然界整体的依赖和以它们为中心的绝对性。所以，任何事物的存在都不是其它事物的绝对中心，更不是它所在的系统整体乃至整个自然界的绝对中心，倒是以其它事物以及它所在的系统整体乃至整个自然界为绝对中心。在这一点上，人类和其它事物没有任何不同。另一方面，在上述前提下，事物的存在又因对自己的依赖而相对地把自己作为周围事物的中心，在这一点上人类和其它事物也完全一样：“人是以人为中心的，而蜘蛛是以蜘蛛为中心的。这一点也适用于其它物种”^①。据此可以说，人类中心主义把人类视作一个中心是有一定合理性的，但其将人类视作其它物种乃至整个自然界的绝对中心却是大错特错了。

（二）从人类中心观念的内在逻辑看人类中心主义观念的虚妄性

我们已经知道，人类中心主义观念的基本逻辑是：①首先认为人类因拥有生命及其理性而具有相对于其它存在物的绝对优越性；②然后据其将人类这一有理性的生命看作是宇宙中最高价值的存在物，认为只有人类具有内在价值，其它存在物只有对人类的工具性或手段性价值；③进而据此将人类生命的延续和完善看作是世界的最高或最后目的；④进而将人类看作是世界的事实中心，而认为人类和自然之间存在着事实上的中心和边缘、主体和客体的关系；⑤从而认定人类和自然之间存在着一种权利和义务的基本关系，即人类拥有利用、统治、支配、奴役自然的天然权利，其它物种则只拥有对人类的义务；⑥并最终

^① 默迪：“一种现代的人类中心主义”，《哲学译丛》1999年第2期。

将这种关系看作是处理人类和自然之间关系的基本准则。我们认为，上述逻辑本身是极其不可靠的，存在着极大的虚妄性，表现在逻辑前提本身的不可靠和前后观念之间的过渡缺乏逻辑必然性。下面我们依次分析。

第一，逻辑前提不可靠。在实践上，人们对于事物优越性的判断一般是基于：①事物是否具有某种或某几种性质；②这些性质是否使事物本身在存在和发展方面较其它事物更具有优越性，即是否能够使该事物较其它事物更容易“生存”（存在）和发展下去。因而，这种比较的根本着眼点在于一事物相对于其它事物是否拥有更大更好的存在和发展的机会。事实上，人类对自身优越性的判断或评价就是依据这样一种逻辑：即人类具有特有的生命和理性因素，它们使人类的生存和发展相对于世间其它存在物具有更多的机会，从而具有更大的生存和发展的优越性。很明显，这种比较有一个世界观前提，那就是把世界上所有存在物之间的关系看作是一种为“生存”和发展而竞争的弱肉强食关系。我们认为，这一世界观前提是片面的，且正是这种片面的世界观前提，造成了这种比较方式的片面性和非科学性，进而造成人类的自大、自恋和物种歧视意义上的人类帝国主义或沙文主义。很清楚，根据上述前提，极易引导我们人类去做上述比较从而也必然会做出上述比较结果。但是，世界上各种事物之间以及各物种之间的关系，并非都是弱肉强食的竞争关系，而且更有着彼此支持的共生共荣关系。如果既看到它们彼此间的竞争关系，又看到它们彼此间的支持关系，我们就不能够只看到人类自身的生存和发展，而应当同时照顾到所有物种的生存和发展。如此，我们就不能够着重看待人类自身生存和发展的福利而强调人类在此方面所具有的优越性，换句话说，上述比较就失去了意义，人类在此方面的优越性就失去了价值，如此，在生存和发展上，则所有物种都没有贵贱优劣之分，均应当享有生存和发展的均等机会和权利。当然，我们可以从责任感上来看待这种优越性，即人类由于具有这种优越性而应当负有更大的照看自然万物成长的责任。

第二，假使人类具有自身生命和理性的优越性，也不能据此推出只有人类拥有内在价值，其它存在物只有工具性或手段性价值的结论。只有人类拥有内在价值的观念认为人类的生命和理性本身就是一种自在价值，或本身就是目的，其它存在物因不具备它们而不拥有内在价值。这种观念从近代至今无论是在学术领域还是在日常生活领域里均被人们理解为：人的生命和理性高于一切，是最高价

值，是赋予其它事物一切价值的价值，因而是所有价值之源。其中，对生命价值的这种看法在生活中更为普遍，例如，生活中教导人们更多的是对生命的珍惜；而在学术中，理性的价值往往又高于生命的价值，表现在近代以来不断用理性重估一切（包括价值）的学术活动中，特别表现在对真理的追求高于其它一切追求（包括对生命的追求）的学术生活态度中，如孔子说“朝闻道，夕死可矣”中包涵的理性优先于生命，以及“若为自由故，二者（生命、爱情）皆可抛”中蕴涵着的对理性自由的追求高于生命和爱情，均表达了理性价值高于包括生命在内的其它一切价值的意义。

将人类生命与理性看作为最高价值的传统由来已久，至于为什么如此则毫无客观正当的根据和理由，说到底是为了人类求生存的极度自私的欲望，为了自己的生命而把一切当作了可以牺牲的工具，一切以人类自身生存为目的，毫不顾忌其它存在物的存在权利，甚至在解决了生存问题之后仍然无情地驱使和牺牲它物来满足自己无限的发展野心。理性，则充当了人类生命扩张的最大帮凶，使得人类生命的扩张变本加厉。它一方面确立起各种形态的人类中心主义世界观（其实质都是以人类的生命价值为中心）来激起人类生命扩张的无穷野心，另一方面又通过科学和技术来为人类生命的无限扩张提供基本条件，从而使人类生命的扩张达到无以复加的地步。

然而，无论如何也不能说，只有理性和人类生命才构成一种价值性存在，其它事物则不能享有这种福分。没有任何理由做出这种极端不平等的界分。任何事物及其属性的存在对于其自身来说都是一种内在价值，对于其它事物的存在都具有手段性价值。因此，理性和人类生命与其它事物的存在一样，在这方面没有任何特权和优越性。另一方面，所有事物对于自身的内在价值不能相互间进行比较，都只对事物自身有效。同时，也应当承认，事物间的相互价值有轻重高低或大小之分，表现在对于一种事物的存在和发展来说，不同事物重要性程度、起作用大小会各不相同。同样，我们还应当承认，由于一事物对其它事物的支持作用都是必要的，因此，不管一种事物对于其它事物的价值有多大，在必要性上而言，都是同等的，这就使得具体价值之大小的衡量在必要性面前失去了意义。

第三，将人类生命的延续和完善视作整个世界的最高或最后目的也没有客观根据。假使只有人类拥有内在价值，也不能将其视作整个世界的最高目的，因为

拥有内在价值并不构成它是世界最高目的的理由；更不能据此认为人类“天生”就是其它存在物的目的，并且是其它存在物的最后目的，因为其它存在物也有自己的内在价值。将人类看作是整个世界的最高或最后目的的观念没有也不可能有其任何的客观依据，只能是人类自己的一厢情愿。就事物存在的逻辑看，世界上每一个事物的存在都以其自身为目的，凭什么说人的目的就是其它存在物的目的？并且是其它存在物的最终的或最后的目的？即使人类的生命构造高于其它生物乃至所有其它存在物，并且具有其它存在物所没有的理性生活，这些也不构成人类成为其它存在物的目的的理由。某物拥有某种特质并非是其构成其它事物之目的的逻辑条件，何况，世界上每一事物均有其自身所特有而不为其它事物所拥有的特质。

第四，无论是从人类因拥有生命和理性而具有的绝对优越性出发，还是进一步从人类具有内在价值出发，以及从人类生命的延续和完善出发，均不能得出人类是宇宙万物事实中心的结论。因为它们在逻辑上不是使人类成为万物中心的必要条件，而至多是一种充分条件。从优越性本身得不出人类中心的结论，除非这种优越性本身就是其它物种的目的，然而我们知道，这是不可能的；另外，人类的生命与理性的优越性也不足以使人类能够统驭整个大自然而成为大自然的事实中心，这就是说人类能够成为万物中心的充分条件也不充分。从内在价值出发也不能得出人类中心的结论来，因为不止人类有内在价值，其它所有物种都具有自己的内在价值，且这种内在价值没有高低贵贱之分。从人类生命的延续和完善出发也得不出人类中心的结论，因为没有理由认为人类的生命比其它生命或比无生命的物种更高贵，从而也没有理由将人类生命的延续和完善看作是整个世界的根本目的和事实中心。

第五，人类既然不可能是宇宙万物的中心，人类和自然之间便不可能是一种权利和义务的关系，所谓人类拥有利用、统治、支配、奴役自然的天然权利，其它物种则只拥有对人类的义务的看法便是虚假的，如此，若把权利与义务的关系作为人类处理自身和自然之间关系的根本准则就毫无根据了。

（三）从人和自然之间的实在关系看人类中心主义观念的虚妄性

从人类和自然的实在关系看，尽管人类会通过自己的生命活动形成一个以其它存在物为手段的相对生命活动中心，但作为一个物种，人类只是整个自然界的

一个有机构成部分，与其它物种相互关联而成为一体，与自然界连为一体而不可分离，只能够依赖其它物种及其由所有物种结合而成的自然界整体而存在。因此，其它物种和自然界整体与人类之间是一种相互关联的物种和物种、整体和部分的实在关系。这种关系概括为一种观念就是物种平等存在主义。因此，从人类和自然之间的实在关系上可以看出，人类中心主义是一种虚假的观念。

最后指出，即使人类有着成为整个自然界之中心的万般理由，人类也没有能力去做到这一点。因为人类要想成为整个自然的中心，他都必须拥有统驭世界上其它所有物种以及由这些物种结合而成的整个自然界的能力或力量。然而，这是不可能的。我们知道，人类所拥有的所有力量均来自于人类生命的生物学结构和人类的理性智慧。前者是一种生物能力，它随着人类生命的不断扩张会逐渐强大，但迄今为止，人类的生物学力量在所有物种当中均是较弱的。因此，人类生命本身并不能提供一种统驭世界的绝对力量。另一方面，人类理性本身的有限性也不可能赋予人类以统驭整个自然界的无穷力量。

人类中心主义观念奠基于其相应的人类以自我为中心的深厚哲学思维方式上。人类理性的无限扩张和主、客二分的思想方法构成人类中心主义的哲学基础，为人类中心主义观念的诞生提供着主观的世界观和方法论前提。因此，为了彻底颠覆和消解人类中心主义世界观，必须进一步深入批判和消解它的哲学世界观基础。

三、人类中心主义的哲学世界观基础批判

人类中心主义观念奠基于其相应的人类以自我为中心的深厚哲学思维方式上。人类理性的无限扩张和主、客二分的思想方法构成人类中心主义的哲学基础，为人类中心主义观念的诞生提供着主观的世界观和方法论前提。因此，为了彻底颠覆和消解人类中心主义世界观，必须进一步深入批判和消解它的哲学世界观基础。

（一）人类中心主义的哲学基础：理性万能和主、客二分观念

人类中心主义观念在历史上之所以影响持久且范围极度广泛，与比其影响更为持久且范围更为广泛的人类以自我为中心的深厚哲学思维传统密切相关。后者正是前者的哲学世界观和方法论基础。

究其根底，人类中心主义客观上根源于人类生命的自我中心化及其无限扩张，主观上根源于人类理性的无限扩张和主、客二分的思想方法，前者为人类中心主义观念的产生奠定着客观逻辑基础，后者则为人类中心主义观念的诞生提供着主观的世界观和方法论前提。其间的关系是：人类生命的自我中心化在理性意识中被表达为“自我”亦即“主体”观念，其周围的事物同时被相应地表达为“对象”亦即“客体”观念，从而形成主、客二分的观念形态，并据此形成相对的人类中心观念；然后随着理性意识的不断扩张，主、客二分不断被绝对化，从而最终，相对的人类中心观念被绝对化为人类中心主义理念。

人类生命的自我中心化作为一种客观现实，如同任何一个物种及其个体的自我中心化一样，都是事物存在的一种客观逻辑。因此，人类生命的自我中心化如同任何物种及其个体的自我中心化一样有其客观的合理性。由于世界上没有任何一个物种具有相对于其它所有物种的绝对优越性，一切事物或物种存在的自我中心化只能使自己成为一个由部分物种的部分成员构成的环境的事实中心，而不能使自己成为整个世界或所有物种的事实中心。因此，纯客观的人类生命的自我中心化也只会造成人类相对于部分物种的部分成员所构成的环境的相对的客观中心，绝不会导致人类相对于整个世界或所有物种的事实中心地位，除非人类生命本身具有相对于所有物种及其联合体的绝对优越性，而这无异于把人类等同于无所不能的上帝。

相对的人类生命的自我中心化为人类中心主义观念的产生提供了必要的客观基础或前提，人类生命的自我扩张趋势则为人类中心主义观念产生的可能性提供了客观基础。人类中心主义观念大大超出了这种相对的客观中心关系，本身是对这种相对的客观中心关系的极度超越和扩张。所以，人类中心主义观念深深扎根于人类生命的无限扩张趋势中。任何生命的存在都有一种无限扩张的趋势，生命在量上的无限扩张正是生命在质上能够无限延续下去的基本条件，所有生物都是依赖自身生命的不断扩张来维持自身的持续存在，科学上发现的所有生命种子只有极低的成活率却又使生命能够延续下去的事实充分说明了这一点。因此，尽管所有生命的无限扩张只有部分能够实现，生命的无限扩张趋势却是普遍存在的，在这一点上，人类并没有什么不同。

人类生命的无限扩张趋势客观上不可避免地使人类生命的相对自我中心地位一方面不断得到强化，另一方面形成不断扩张的趋势，即表现为人类活动对象范围的不断扩大趋势，然后是两方面的相互强化。这种趋势客观上造成了人类生命中心不断扩展和升级的客观倾向。而正是这种倾向为人类中心主义在观念上实现对人类生命相对客观中心关系的极度超越和扩张奠定了客观的现实基础。

客观地说，人类生命的自我中心化及其无限扩张趋势作为一种客观存在，只是为人类中心主义的产生奠定了客观基础，而能够将其观念化并进一步强化、膨胀为人类中心主义的，则主要是人类理性的“功绩”。可以说，导致人类中心主义形成的根本原因不在客观上的人类生命的自我中心化及其无限扩张趋势，而在于人类理性的无限扩张。

人类理性，使人类生命拥有了意识和自我意识，从而一方面使客观的人类生命成为能够自我意识的“自我”，成为由客观的生命之“我”和主观的精神之“我”相统一的主体性存在。它一开始表达为感性的“自我”或“我”观念，后来被定义为一种哲学概念叫做“主体”；另一方面使人类周围的环境成为被人类意识所认识和利用的对象性存在，并一开始表达为感性的“对象”观念，后来被定义为一种哲学概念叫做“客体”。于是，人类和它所处的周围环境便分别被看作是主体与客体，同时它们之间的关系便被看作是主体与客体的关系，即被看作是认识和被认识、改造和被改造、利用和被利用、目的和手段、中心和边缘的关系。“我”和“对象”及其关系本身就是对客观的人类生命的相对自我中心化的感性主观表达形式，“主体”和“客体”及其关系则是它的理性概念表达形式。从这个意义上说，主体和客体及其相互关系观念本身便隐含着较强的人类中心观念的成分，人类也正是在这种主、客体关系观念的催生下逐步形成了人类中心的观念。

作为观念的主体和客体的关系一方面表达了客观的人类生命的相对自我中心化，另一方面又大大超出了这种相对的自我中心程度，因为它特别重视了人类对环境的相对中心关系，而极大程度上忽视了环境对人的绝对中心关系。这种超出，已经蕴涵着走向绝对人类中心观念的萌芽和趋势。从逻辑上说，如果没有其它动力的进一步推动，走向绝对人类中心观念的萌芽和趋势便不能实现，换句话说，近代以来的绝对人类中心主义便不会产生。然而，人类生命的无限扩张趋势

和人类理性在人类实践活动推动下所形成的无限扩张趋势恰恰为其提供了巨大的推动力，从而使绝对人类中心观念的产生从可能变成了现实。

人类生命的无限扩张趋势客观上要求强化人类生命的中心地位，主观上要求加强主体的主体性，理性的不断扩张则使这些要求在相当程度上变成了现实。于是，在实践的推动下，以理性的扩张为契机，首先促进了主体性的提高，其次通过主体性的提高强化和扩展了人类生命的中心地位，再次它们又返回头来进一步引起了理性新的扩张，然后，新的理性扩张又引起了新一轮的依次提高、强化与扩展，如此循环往复，不断攀升。从而，形成了三者相互促进的格局。最后，理性扩张到了无所不能的程度，人类的主体性张扬到极端而无以复加，人类的中心地位扩张到极限即无限的宇宙。起初，人类理性只认识到可以主宰和利用身边的自然物，后来认识到可以主宰和利用人类周围的自然环境，再后来得出如此狂妄的结论：只有今天未被认识、利用和主宰的事物，没有永远不可被认识、利用和主宰的事物。这种信念表明人类理性之扩张已经达到了极端。这时，人类自认是无所不能的主体：他是世间万物的目的，是宇宙之精华和万物之灵长，是宇宙间最为高贵的物种，从而也是整个宇宙的中心；他如上帝一样君临一切，视万物为工具，视自然界为自己狩猎的苑囿，可以也能够支配、主宰和统治所有物种臣民。在这样一种背景之下，绝对人类中心主义观念的产生便是不可避免的了。

（二）理性有限与人类绝对中心之不可能

从上面对人类中心观念产生和发展的逻辑分析可以看出，人类中心观念的产生客观上根源于人类生命的自我中心化及其无限扩张趋势，主观上根源于人类理性的无限扩张趋势。人类中心观念是人类理性将人类生命的自我中心倾向主观化和理性化并将其理性扩张的结果，其中，主、客二分的世界观及其哲学思维方式则充当了这一过程的逻辑杠杆。简要地说，就是人类理性首先将人类生命的自我中心化倾向反思为人类和其周围自然环境之间的主体和客体之间的关系，然后又借助于这种关系将人类生命的自我中心化倾向及其无限扩张趋势反映和扩张为一般的人类中心观念与具有一定观念系统形态的人类中心论思想。

假使人类对于万物的中心地位是一个客观事实，那么，不管他是不是世界万物的最后目的和最高价值，也不管他主观上是否有充当中心的愿望，他都必须拥有统驭世界上其它所有物种以及由这些物种结合而成的整个自然界的力量（包括

能力)。然而，这是不是能够呢？我们知道，人类所拥有的所有力量均来自于人类生命的生物学结构和人类的理性智慧。前者是一种生物能力，它随着人类生命的不断扩张会逐渐强大，但迄今为止，人类的生物学力量在所有物种当中均是较弱的。因此，人类生命本身并不能提供一种统驭世界的绝对力量。那么，理性是否有这种可能呢？哲学上那种悠久的理性万能论传统认为这种可能是有的。它认为，尽管人类的生物学力量非常一般，然而，人类的理性智慧却可以赋予人类以无穷的力量，人类理性的无所不能赋予人类无穷的智慧和力量，使得人类能够统驭自然界中的一切，包括整个自然界。

假如理性真正万能的话，人类是可以成为整个世界之中心的，理性万能论者的上述逻辑也能够成立。但是，人类生活实践的辩证法告诉我们，理性绝不是万能的，而是有限的。休谟和康德从人类认识能力的有限性证明了理性的界限，哈耶克从人类知识的永恒有限性证明了理性之不及。尽管这些证明有许多不恰当之处，但对理性有限性的证明还是十分有效的。理性有限观念已经是现代哲学公认的原理。理性的有限性否认了理性万能观念，同时便否定了理性能够给人类提供无穷的智慧和力量的论断，于是人类便没有任何可能统驭整个自然界而成为整个宇宙的事实中心。

无论如何，人类生命和人类理性无论怎样扩张都不可能使人类成为宇宙间最为强大的物种，更不可能使其成为整个宇宙的主宰。但是，哲学思想史上理性万能的思想传统，却以其虚妄的观念有力地支持了人类中心论。古希腊由柏拉图和巴门尼德所奠定的唯心主义哲学传统开启了理性万能观念的先河，普罗泰戈拉“人是万物的尺度”观念既在总体上肯定了理性万能观念，又以这种明白无误的理性观念形式首次在哲学上提出了人类中心的思想。这说明，人类中心思想一开始就与理性万能论有着内在的关联。后来无论是主观唯心主义还是客观唯心主义均以其思想体系对理性万能论进行了发挥和证明，例如主观唯心主义不仅在认识论上更在本体论上把整个世界看作是人类主观意识或主观意志（它们都是人类理性的表现形式）的产物，客观唯心主义则把整个世界看作是理念外化的结果。最后，黑格尔通过他的绝对理念体系将理性万能观念发挥到了极致。无论怎样，它们都把整个世界看作是人类理性的产物或派生物，从而理性被它们看作是世界的本原。这样理性以及拥有理性的人类便在主观逻辑上成为整个世界的中心。唯物

主义传统尽管否认理性是世界的本原，但却一般地承认在可能性上理性不仅能够穷尽万物的真理，而且能够借助于这种认识帮助人类在实践上改造和征服整个自然界。所以，唯物论哲学传统除了不承认理性能够派生万物之外同样承认理性万能的观念。尽管理性万能论已经遭到了近现代哲学的严厉批判，但这种批判并没有使其销声匿迹，近代以来科学的狂飙突进极大地削弱了这种批判，致使理性万能观念迄今仍能够牢固地盘踞在人们的心底。因此，对理性万能思想进行更为彻底的批判依然是摆在我们面前的重要任务。

（三）主、客二分与人类中心观念之虚妄性

上面说过，人类中心观念是人类理性将人类生命的自我中心倾向主观化和理性化并将其理性扩张的结果，其中，主、客二分的世界观及其哲学思维方式则充当了这一过程的逻辑杠杆，它对于人类中心观念的形成起了推波助澜的作用。

主、客二分在总体上把整个世界分为两极：一是积极能动的主体即人，二是消极被动的客体即除人以外的自然界。应当说，这种主、客二元分立的格局如果只是局限在人类自身的认识活动层面和实践活动层面则具有较大的合理性，但如果在本体层面或整个世界的活动领域也坚持这种主、客二分，则缺乏相应的客观依据。然而，正是在本体层面或整个世界的活动领域所坚持的主、客二分格局把人推到了主宰万物的世界中心位置上，而这恰恰是违背客观辩证法的。本体层面的主、客二分观念，是导向人类中心观念的支点：它本身即蕴涵着人类中心观念的萌芽，或者说它就是人类中心观念的初级形态；另一方面，人类主体性的不断加强所导致的主、客二分世界观的不断绝对化又不断地强化了人类中心的观念，并最终把最初人类对于周围环境的相对中心观念推向人类相对于整个自然界的绝对中心观念，从而使人类中心主义世界观得以产生和形成。

主、客二分观念的不断绝对化源于主体性的不断提高、加强及其绝对化，二者是同一个过程的两面。主体性的不断提高、加强及其绝对化又源于人类理性的不断扩张；主、客二分观念的不断绝对化又反过来促进了主体性的进一步提高和理性的进一步扩张。它们彼此之间的相互促进是在借助于作为主体的人类与作为客体的自然界在人类认识和实践活动中的相互作用实现的。人类的认识和实践活动为它们的实现从而也为人类中心主义的生成提供了现实基础。

人类生命的自我中心化及其无限扩张趋势和人类理性的无限扩张，以及人类认识和实践过程中主、客体相互作用所导致的人类主体性与主、客体二分关系的不断绝对化，正是人类中心主义生成的既充分又必要的条件。这些条件对于每个理性成熟民族来说都是具备的。在中国传统社会里，尽管“天人合一”观念占据主流，主、客二分的观念也同样具有。那种认为中国未曾有过主、客二分世界观的看法是片面的。不管哪个理性成熟的民族，在历史上都曾或多或少地有过人类中心思想，中华民族也不例外，只是在中华民族这里人类中心论思想未成为主流而已。

主、客二分观念，在人类理性萌发时期便开始萌生，这时，通常被表达为“我”（或“自我”）与“对象”的观念之区分，生活中被理解为人与万物之分别，哲学上则有理念与世界之离分。但在萌芽时期，这种分离并不绝对，与其同时并存的有机自然观更占主导地位，例如，古希腊罗马的自然哲学特别强调世界万物的同一本原性和一体性，强调万物从它流出最后又复归于它。中世纪时，主、客二分观念有所强化，人类被看作是世间万物的管理者，是一个具有较强主体性的主体，但在上帝的绝对统治下，人类的这种主体性无疑也是相对的，是作为绝对主体的上帝所赋予、所控制和所限定的有限主体性，因而，人类相对于万物的主体地位的相对性不言而喻。

主、客二分观念在近代哲学那里被逻辑阐释后强化为一种绝对的世界图景、思维方式和价值规范。此后，这种观念在西方社会思想界和现实生活中一直占据绝对统治地位。

在将主、客二分观念逻辑化并强化为一种绝对的世界观方面，培根和笛卡尔是两个关键人物。培根所主张并为后来西方科学所遵循的以拷问自然为基本途径的实验科学道路，强化了人类主体与自然客体的界分；笛卡尔通过他从“我”出发的身心二元论哲学，则从逻辑上和理论上奠定了近代西方哲学的主、客二分传统，从而也奠定了近代以来与其相适应的主体性哲学传统。正是这种主、客二分传统和主体性哲学传统，催生和强化了先前就已有的人类中心观念，使其走向了近代以来理性主义的绝对人类中心主义。

近代以来哲学中的主、客体理论，既在认识上又在实践上将人类看作是有意识、有目的的积极能动的活动主体，而将自然界看作是无意识、无目的的只是被

人类所认识、改造和利用的消极被动的对象性客体。这就为把人类看作是自然界的中心和目的，把自然界看作是服务于人类目的的手段和边缘奠定了牢固的哲学形而上学基础。然而，只要我们认真地考究一下主、客二分观念，我们就会发现它存在着明显的虚妄性特征，并且因此虚妄也造成了人类中心观念的虚妄性。

相对而言，人类作为有意识、有目的的能动活动主体，通过他自身的能动活动与其周围事物形成一种对象性关系，从而使这些周围事物成为其活动的一种对象性存在亦即客体性存在。因此，作为人类活动过程的两极，人类和自然界之间具有某种相对的主、客体关系。但是这种关系是极其相对的，即它只是相对于人类自身能动的活动过程中所具有的主动和被动、积极和消极关系而言。抛却这种关系而就人类和自然之间的全部相互作用过程来看，它们则是互为主体和客体的关系，即它们彼此以对方为自己活动的对象。从彼此根本的支配关系而言，自然似乎更是人类的主体或主人，人类倒更是自然的客体或儿女，因为人类正是自然长期发展的产物，正是自然的客观规律支配着人类整个活动过程及其决定着这种活动过程的后果，人类的主观活动在这种关系中除了使人类在其中采取主动外，并不能改变这种自然对人类的支配性关系。所以，将人类和自然的关系仅在主动性与否上视为一种主、客体关系尚具有相对的合理性，但如果将其绝对化就大错特错了。实际上人与自然之间是一种共生共存的对象性关系。对象性关系是客观事物普遍具有的互为对象，各自表现和确证对方的存在与本质力量的一种客观而必然的关系。人和自然之间，一方面，人以自然为对象依赖自然的物质资源才能生存和发展，需要在对自然的实践活动中体现其本质力量；另一方面，自然也以人为对象，通过改变人的存在状态来确证自身的存在。人的本质力量进入自然使自然成为人化自然，自然的力量进入人的实践活动领域使人类更加依赖自然，并成为自然的有机组成部分。人和人类社会一开始就是并且永远是自然的产物和作品。自然作为人类的创造者永远把人类拥抱在自己的怀抱中，人类作为自然之子必然永远地依赖于自然，将自然看作是衣食父母与生活的家园。上述关系是人类和自然之间不可须臾割断的链条。人类永远也不可能割断与大自然母亲相连的脐带，那种梦想脱离自然怀抱而获得绝对自由的念头不过是一种想当然的幻想。人类要飞行，终究要借助于大气和大自然提供的能源，更何况他生命的维系无时无刻不在借助于自然提供的资源。可以说，人类的一切成就及其历史进步不是越来

越脱离自然，而是无论在广度上还是在深度上越来越依赖自然。总之，人类对自然的依赖和自然对人类的支配是决定性的，自然是人类的母亲，人类是自然的儿女。那种绝对地认为人类是主体、自然是客体的观念是虚妄不实的，从根本上颠倒了人类和自然之间的实在关系。它只看到了人类和自然关系的表面现象，而没有深入认识到其中的实质联系。

关于人类对自然界的绝对依赖关系，马克思和恩格斯都曾作出过很好的说明。恩格斯曾指出，人是自然界进化的产物，因而，人本来就是自然界的一部分。他还告诫我们说：“我们不要过分陶醉于对自然的胜利。对于每一次这样的胜利，自然界都报复了我们。”^①马克思则指出：“人靠自然界生活。这就是说，自然界是人为了不致死亡而必须与之不断交往的、人的身体。所谓人的肉体生活和精神生活同自然界相联系，也就等于说自然界同自身相联系，因为人是自然界的一部分。”^②马克思和恩格斯的这种分析表明他们也反对将人类和自然界的绝对化地视作一种主、客体关系。

现代西方的一些哲学家如胡塞尔、海德格尔等以他们自己的哲学思维方式深刻地反思和批判了主、客二分的传统观念，其中，以海德格尔的反思和批判尤为系统和深刻。胡塞尔明确指出，作为主体的人是生活在“世界”之中的，而这个世界并不是作为主体的对象而出现的，更不是与主体相分离的异在的东西，而是与主体的原初的统一。海德格尔继承了这种观念并对其进行了系统的发挥。海德格尔指出：人是一种“此在”，其本质就是人的存在，其基本存在方式是“在世”，它通过“在世”而获得澄明；“世”是在的敞开状态，也是在的澄明，是由作为“此在”的人澄明的世界整体；人作为“此在”站到这种敞开状态中或被抛入其中而与“世”融为一体，不可分离。根据这种哲学观念，他认为：人生“在世”，并不是借用权利和意志凌驾于世界之上，而是成为作为“世”的世界和大地的看护者，使世界的意义通过人而显示出来即通过人而获得澄明，因此人不能孤立地存在，而只能与他人和万物不可分割地同时存在。据此，他反对以主客体二分的世界图景以及以此为特征的人类中心主义。他指出，中世纪以后，存在和存在者被混为一团，人只想到了自己的“此在”本身，而忘却了自己的“存在”本质和忘记了自己与世界万物的一体性质，而将自己的“此在”看作是整个世界的本质，

^① 《自然辩证法》，人民出版社 1971 年版，第 23~24 页。

^② 《马克思恩格斯全集》第 42 卷，人民出版社 1979 年版，第 95 页。

故而总是试图将自己与世界分离开来，使世界沦为与自己相对立的客体，总是试图将自己的尺度和标准强加给世界，试图按自己的意愿和意志来改变世界，从而造成自身与世界在事实上的分离。这样就在人的观念中牢固地留下了主体与客体分离的二元图式，也由此造成了人类中心主义的荒谬观念。

撇开胡塞尔和海德格尔哲学的特有形式，我们发现，他们既用自己的特有哲学语言深刻地揭示了人类与整个世界不可分离的本质联系，又据此深刻地批判了主、客二分的哲学观念以及以此为特征的人类中心论思想。这种批判无疑是深刻的。它抓住了主、客二分观念的世界观根源和人类中心观念的实质。

揭穿了主、客体关系上的虚假性，也就在此方面抽掉了人类中心主义的世界观基础。既然这种关系是虚假不实的，人类中心主义也就不可能借此得以确立。自然整体对人类的绝对性的支配关系从根本上否定了人类对于自然的绝对主体地位，从而也就从根本上否定了人类相对于自然的中心地位，同时也意味着自然整体对每一个别物种都具有这种绝对支配地位，因为人类与自然整体的关系集中体现着其它所有物种与自然的一般关系。另一方面，自然整体对于人类和所有物种的这种绝对支配地位却并不意味着自然整体的存在优先于个别物种存在的自然整体主义。事实上，自然整体作为所有物种的集合体，其存在的价值恰恰在于它是所有物种实现自身存在的条件，每一物种的存在相对于它来说具有更高的实在性和终极的意义，因此，每一物种的存在同自然整体的存在相比具有更大的优先性；另一方面，由于所有物种的存在彼此间没有高低贵贱之分，因而都是一种平等存在的关系。这样一种看待包括人类在内的每一物种同自然之间关系的基本观念就是一种新型的世界观，即物种平等存在主义的世界观。下面我们将对其作出全面的阐述。

四、物种平等存在主义及其对人类中心主义的颠覆

前面我们已经分别从人类中心主义的虚妄性及其哲学世界观基础两个层面分析和批判了人类中心主义观念的虚妄性和荒谬性，这里将进一步从人类和自然之间的实在关系方面说明人类中心观念的虚妄性，并在此基础上阐述一种新的关于人类和自然之间基本关系的一般世界观，即物种平等存在主义世界观。

人类中心主义认为，人类客观上是“宇宙之精华”与“万物之灵长”，不仅具有至高无上的价值，而且是自然界的一切价值之源，从而他是整个世界中的事实中心和最后目的，他与外部自然界的主体和客体、认识和被认识、改造和被改造、奴役和被奴役的关系。总之，人类中心主义认为，在人类和自然界的认识上，人类被看作是自然界的中心和主人，自然界被看作是人类的边缘和奴役对象。于是，整个世界就被分成了截然分明的两部分：一部分是由个体的人类构成的整体的人类社会，它是整个世界的中心和被关注的对象，成为世界的权利主体；另一部分是人类生活在其中的自然界，它们是从属于人类的世界边缘和被利用的对象，成为纯粹的权利客体，成为单纯的人类生活环境。前面我们已经在逻辑上指出了这种观念的虚妄性，这里我们要进一步指出：从人类和自然之间的实在关系看，这种观念是极其荒谬的。

近代以来的科学告诉我们，人类是整个自然界在漫长的演化过程中由古猿转化而来的一种高级灵长类动物，集劳动、语言与意识为一身，在生命构造之高级与拥有意识活动方面为科学所仅见，这些都使人类在同其它物种的生存竞争中占有较大优势，成为目前来看自然界中较强大的物种之一。正是这些因素奠定了历史上人类中心主义观念的客观基础。人类正是借助自身拥有相对于其它物种所没有的生命构造的优越性和理性智慧而认为自己是“宇宙之精华”和“万物之灵长”，从而认为自己是世界万物的中心和最后目的。应当说，人类在生命构造和拥有理性智慧方面确实使人类比其它物种具有更大的优越性，并且也确实使人类成为自然界中较强大的物种之一。但是，这种优越性和强大都是相对的，在自然界一些其它物种及自然界整体的强力面前人类则显得相当渺小，例如在大的自然灾害面前，人类便显得无能为力。从纯粹力量（包括能力）比较的角度看，人类尽管具有较强的力量和能力，但在所有物种中不是最强的，自然界整体的力量则最为强大。这说明，假使把人类和自然的关系看作是纯粹生存竞争的关系，人类所谓的这种优越和强大，也不足以确立起人类在自然界中相对于万物的绝对中心地位。这就杜绝了人类通过自身的努力确立自身相对于其它物种的绝对中心的可能性。

整个自然界，如同马克思所指出的那样，是由各种事物相互联系、相互作用而形成的有机整体^①。当我们理性地看待人类和自然之间的关系时，我们就会发

^① 参见《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社1972年版，第379页。

现，人类和自然万物之间并非只是一种弱肉强食的纯粹竞争关系，而是同时也存在着一种更为基本的彼此支持、共生共荣的关系。其中，彼此支持是主导，相互竞争是从属。整个自然界就是由所有物种（以及物种内部所有个体）通过既彼此支持又彼此竞争结合而成的有机整体。如此，整个自然界就是一个由各种物种及其个体通过彼此间既相互支持又相互竞争而结合起来的社会共同体组织^①。在这种共同体组织中，各物种成员之间存在着一种基本的相互依存、共生共荣的社会构成关系，所有物种成员彼此间形成一个相互依存的关系网络，并借助于这一关系网络构成整个共同体组织系统；每一物种成员都是这一共同体组织中平等的一员，都不能独立存在，都依赖于其它物种成员的支持，并最终依赖于整个共同体组织。在这个共同体中，各物种之间的平等关系在于它们互为彼此“生存”下去的必要条件。在这一点上，任何物种都没有优越于其它物种的地方。人类作为自然界中的一个特殊物种，与其它物种相比，可能有着更多的生存和发展机会，对于其它物种的“生存”和发展可能有着更大的支持或价值，但对于依赖其它物种方面，他并没有更多的优越性，倒是可以说他对其它物种的依赖比起其它物种的这类依赖来更为强烈。

与其它物种一样，人类也会在同其它物种打交道过程中形成自己的生活圈子并成为这个生活圈子的中心甚至是主人，然而由于他对其它物种的依赖，也必然同时形成以其它物种为中心的小生活圈子，因而世界上各物种之间因相互依赖而必然形成互为相对中心的局面。这就在事实上否定了人类对于自然界的绝对中心地位。

自然界中每一物种对于其它物种的依赖表现为对于所有物种结合而成的自然界整体的依赖。所有物种结合而成的自然界整体，由其内部结构关系产生整体性的结构能，构成每一物种得以产生和存在下去的环境条件。如此，一方面所有物种在其中形成一个彼此关联的依赖关系链条，每一物种对相邻物种有着直接依赖关系，又通过相邻物种对其它物种形成间接依赖关系，就这样依次形成对于所有物种的依赖关系；另一方面又对自然整体功能形成依赖关系。但是我们不能据此说自然整体高于和优先于物种个体并坚持二者关系上的自然整体主义，因为第一，个体物种依赖自然整体的存在而存在，自然整体同时也依赖个体物种的存在

^① 我们把这种社会共同体组织称之为物种社会。这方面的内容详见后面第四章“物种文明的社会观：物种社会构成论”。

而存在，这种彼此依赖关系是对等的，没有高低差异；第二，在整体与个体的关系上，从存在的目的看，物种个体的存在恰恰是自然整体存在的目的所在，整体只是构成个体实现的条件。因此，在对物种个体与自然整体的关系的理解上，自然整体主义是错误的，相反，从存在的目的看，倒是物种个体的存在高于和优先于自然整体的存在，因而倒是物种个体存在主义才是对其实关系的把握。另一方面，所有物种的存在都有自身的目的和内在价值，并且每一物种存在的内在目的和内在价值对于该物种自身而言都具有至高无上的性质，从而它们在所有物种中间都是一样的，没有什么高低贵贱之分，这表明所有物种之间都是一种平等的存在关系。因此，对于物种个体与自然整体之间关系的物种个体存在主义理解就可进一步表述为一种物种个体平等存在主义的世界观，简称物种平等存在主义世界观，或更为简捷地成为物种主义世界观。

显然，作为新世界观的物种平等存在主义就包括两个维度的基本观念：一是关于物种个体与自然整体之间关系的基本观念，即物种个体存在主义观念；二是物种个体之间存在地位关系的基本观念，即物种平等存在主义观念。

这样一种新世界观，绝然不承认世界上有一个绝对的中心及其承担者，而认为所有物种均处于一种平等的存在关系上，都有着同等的存在价值、地位与权利，即使自然整体也不具有对于物种个体的优先地位；另一方面，它也承认任何物种的存在都以自己为中心与其它物种打交道，并通过自己的活动形成一个相对于其它物种的事实上的中心，但尽管这种中心有大小之别，也决不会形成整个世界的中心。另外，每一物种与其它物种形成的中心与边缘关系决不必然地意味着该物种比其它物种高贵，其实该物种与周围其它物种之间依然是一种平等关系。所有这些，都应看做是物种平等存在主义世界观的展开表达式，蕴涵于其内在规定之中。

物种平等存在主义，是一种超越人类中心主义的新世界观。在人类和自然之间的关系上，它抛弃了人类中心主义以人类为中心的狭隘看法，客观地反映了人类和自然之间的实在关系，辩证地把握了自然界整体与包括人类在内的所有物种之间以及不同物种之间的基本存在关系。

在物种主义世界观看来：自然界是由所有物种结合而成的大家庭，各物种和自然界是家人和家庭的关系；各物种依赖自然界大家庭而存在，自然界大家庭又

依赖各物种的存在和发展而繁荣；自然界大家庭内各物种之间是一种平等的既彼此支持、依赖、合作又彼此竞争的合作竞争关系。

上述基本观念表述了物种与自然界整体及其物种成员之间的基本关系。这种基本关系同时也就是作为一个物种的人类应当坚持做到和守持的与自然界的的基本关系。此外，作为人类守持的一种世界观，还应将人类对自然界的特殊义务和责任包括在内：人类在自然界大家庭内既是一个平等成员，又作为一个能量较大的物种而如同长子一样负有较大的照顾自然界大家庭和兄弟姐妹的义务与责任。针对此条，须特别指出，尽管人类对自然界和其它物种承担着更大的义务和责任，但却不能充任“家长”之职，否则那就是对其它物种的躐等和对自然界整体的僭越。

物种平等存在主义世界观用现代语言重新诠释了中国传统中反映人和自然之间关系的“天人合一”^①观念，使其从一个比较单纯的感性观念上升为一个更高的境界，成为一种有根有据的由相关观念构成和有其内在逻辑结构的观念系统。可以说，它是一种当代的“天人合一”论。

人与自然的关系，在中国古代被看作是天人关系，它是中国古代哲学的基本问题之一。对于天人关系，中国古代的贤哲早就提出了“天人合一”的思想。“天人合一”思想可能是老子最早提出的。以老子和庄子为代表的道家，把万物和人的产生与存在看作是一个自然的过程，所谓“道生一，一生二，二生三，三生万物（包括人）”^②，认为人本身也是自然的一部分，其生存也离不开自然，从而认为人的活动应当取法天道自然，是故，老子指出：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”^③庄子也说：“无受天损易，无受人益难。无始而非卒也，人与天一也。”^④由此也可见，老庄的“天人合一”是人与自然相合，即它是人统一于自然的自然主义观念。

“天人合一”思想在儒家哲学那里有着重要的地位，可以说它是儒家其它哲学观念的总的思想前提。儒家经典《周易》从大人或圣人最高理想的人格境界角度阐述过“天人合一”思想，即指大人与天地、日月、四时、鬼神相合而不相违

① “天人合一”这一古老的哲学命题，在中国哲学史上具有多种意义，这主要是与对“天”的不同理解有关。传统哲学中即有所谓的自然之天、神性之天、义理之天等。我们这里主要取“自然之天”之义，用来表明这里的“天人合一”观念主要是指传统哲学中用来反映人和自然之间和谐关系的一种思想。

② 《老子·四十二章》。

③ 《老子·十六章》。

④ 《庄子·山木》。

的境界。人不违天，天不违人，即自然与人的协调统一。在儒家哲人那里，自然界是有道德属性的，人可以从其中引伸出人道用来作为处理人与人之间关系的行为准则，并回归到自然界作为处理人与万物关系的道德准则。宋代大儒张载提出的“民胞物与”^①说则指出人人是我兄弟，万物皆我同类，进一步从物种之间万物一体的关系上指明了天人一体性质。

“天人合一”观念，无论是对道家来说，还是对儒家来说，都既具有本体论意义又具有价值论含义，即既把“天人合一”状态看作是人与自然之间的实然关系，又把这种状态所具有的天人和谐性质作为一种最高的应然价值追求。道家认为，既然人与自然一体，人就既有必要又有可能遵循“天人合一”这种法则去达到“与天为一”的和谐状态和境界，其途径就是通过“人法地，地法天，天法道，道法自然”之路选择“自然无为”的生活方式。儒家“天人合一”思想的根本指归，在于实现人与自然的和谐发展。不过，与道家所不同的是，儒家主张通过积极有为的“知天”、“顺天”，通过遵循自然规律（合于自然而不违）来实现“与天为一”、人与自然和谐发展的目的。

总之，“天人合一”观念指明了人类和自然之间的天人一体特性。它把世界万物看作是彼此平等的成员且密切联结为一体成为整个自然界系统，认为人与万物合为一体，是整个自然的一部分或一分子，依赖自然而生存；为此，它主张人类应当与自然及其万物和谐相处，成为和谐的大家庭（儒家进一步主张要实现人和自然的和谐发展）。据此，我们可以从以下两个方面来把握“天人合一”观念：第一，在本体论意义上，万物与人为一体。表现在：①人与万物同质同源，都是“天地合气”、“气化流行”的结果；②万物与人为一体，这个一体即是天或自然；③人和万物一样，都是自然的产物和自然的一部分，都依赖自然而存在；④人和万物都遵循同样的“道”，天道和人道相通不二，如道家所说，天道派生出人道，人道必须法天道；又如儒家所说，天道与人道实一以贯之：宇宙本根，乃人伦道德之根源；人伦道德，乃宇宙本根之流行发现^②。第二，在价值论意义上，天人和諧是人类生活所追求的最高价值目标和人生追求的最高境界^③。

^① 参见《西铭》。

^② 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社1982年版，第173页。

^③ 此外，“天人合一”思想还蕴涵着物种伦理观念的萌芽，即蕴涵着尊重和关怀其它物种（宇宙万物）的伦理倾向。由于这一点并非“天人合一”观念的本义，故此处不述。

“天人合一”的上述观念，从今天看来，具有极大的合理性。它的万物一体思想，它的自然整体观念，它的人法天道说，以及它对天人和谐性的追求，均表达了“与天为一”、万物和谐共生的观念和价值欲求。但是，古老的“天人合一”观念也有其内在的缺陷：其一，其中的观念多是感性的表达而缺乏理性逻辑的证明，特别是在总体上缺少合理的关于人和自然关系的科学及逻辑的证明；其二，多数观念在今天看来其结论比较正确，但其论证却是少有所取之处，不能够充分说明观念的合理性；其三，它没有从完整的意义上阐明物种与自然整体之间以及不同物种之间存在的基本关系，上述关于“天人合一”思想的框架并非历史上的实有之物，而只是我们综合思想史上的相关观念概括出来的大致逻辑。所有这一切都表明了古老的“天人合一”观念的历史局限性。物种平等存在主义世界观则通过一系列观念之间的逻辑相关构成一个比较完整的理论系统，从而克服了“天人合一”观念的上述种种局限性，完整地表达了物种之间及其它们与自然整体之间的实在关系，从而成为一种新的理论化的世界观。

“天人合一”就是人与自然的融合，就是人类及其社会生活融合进整个自然界的循环系统中，作为该系统的一个有机构成环节而存在。所谓“自然的人化”或“人化的自然”，仅仅是自然存在形态的人性化，但并不改变其自然的存在本质，即它本质上仍然是自然存在者，遵循的是“自然”的存在规律而非人为的存在规律。毋宁说，人的自然化比“自然的人化”更具深刻性。人类将自然“人化”的过程，实质上是人类更深入地进入自然、融入自然的过程。人类为了更好的生存和发展，必须更深入地融入自然过程，更深入地依赖自然过程，而不是脱离自然过程。这应该说是一个基本的哲学常识。但殊为遗憾的是人类却走向了反面，仅以自然人性化为唯一追求，却忘记了回到大自然母亲的怀抱，特别是破坏了大自然的正常状态，从而毁坏了自己的存在根基，致使自己的生存处于危机之中。人没有创造规律，一切规律都是自然演化形成的，人类只是改变了这种自然规律起作用的形式。所谓的社会规律，作为人类的存在活动方式，本质上仍然是以人类社会形式起着作用的自然规律。尽管这种人类社会形式，也有其自身的运动规律，但这种规律本身也必须奠基于自然规律基础上。社会规律，说到底就是利益（包括物质利益、政治利益和精神利益，分别表现为物质财富、秩序财富和观念财富）的生产、分配、交换和消费的规律，归根到底是物质利益的生产、分配、

交换和消费的规律，因为，政治和精神利益的生产、分配、交换和消费归根到底是物质利益的生产、分配、交换和消费所派生并为实现它们服务的中介。因此，三者当中，物质利益的生产、分配、交换和消费是根本，政治和精神利益的生产、分配、交换和消费是其实现的手段或中介。

社会的经济生活，即表现为物质财富的生产、分配、交换和消费过程及其关系。对于财富的生产是社会的物质生产，它本质上是通过人的活动实现的自然与人的客观的物质交换关系，遵循的是自然的规律。物质生产的社会形式是社会的生产交往关系，其中，一方面是生产者的协作关系，另一方面是物质利益之间的交往关系。作为生产者的协作关系，以生产者的体力和脑力之间的交往为基本途径，表现为生理体力的配合与交往和精神观念的配合与交往，它们也从根本上遵循着生理交往的自然规律和精神与物质之间的自然交往规律。作为物质利益的交往关系，已经是物质财富或利益的分配、交换和消费关系，这些关系是社会的根本的或核心的交往关系，它们以交换社会必要劳动的方式作为其实现的社会形式，作为社会活动规律，以劳动过程、劳动成果（即物质利益或财富）的转移为基本特点，仍然遵循着自然的交换规律或以其为基础。经济哲学就是关于社会物质财富的生产、分配、交换和消费这一经济生活的一般过程如何可能的学说。

社会的政治生活，表现为秩序财富的生产、分配、交换和消费过程及其关系。权利是针对个人、团体或阶层而言，秩序是针对社会而言。作为社会的政治生活形式，集中地为实现经济利益即物质利益或财富的生产、分配、交换和消费服务。它通过权力运作的方式，强制性地约束或规范人类的经济生活过程、政治生活过程和文化生活过程，并通过保护或限制人身自由与财产归属的途径实现这种目的。毫无疑问，权力的运用是政治生活的基本形式，而其对人身自由和财产归属的保护与限制作为一种社会关系形式，则是通过对人类对于其自身的生命与财产的自然关系调整实现的。政治哲学就是关于社会秩序财富的生产、分配、交换和消费这一秩序生活的一般过程如何可能的学说。

社会的精神生活，表现为观念的生产、分配、交换和消费关系。它是为物质财富和秩序财富归根结蒂是为物质财富的生产、分配、交换和消费服务的。它以观念影响人们的精神状态及其态度的方式服务于经济生活和政治生活，为经济生活和政治生活过程提供智力支持并为其提供合法性论证。观念作为意识形式，是

社会经济和政治生活过程及其关系的反映，是对于自然规律和社会规律的思想把握，本身从属于自然关系及其活动规律和社会关系及其活动规律。社会精神哲学（作为反映社会存在的社会意识意义上的精神哲学，而非一般意义上的关于精神发展一般过程及其一般规律的精神哲学），就是关于社会观念财富的生产、分配、交换和消费这一精神生活的一般过程如何可能的学说。

在社会生活中，自然规律和社会规律交织在一起，但自然规律是社会规律的内容，社会规律是自然规律的实现形式。社会规律存在的意义，不在于它自身，而在于它是实现人类和自然之间物质交往的社会关系形式。进一步说，所谓的社会规律，只是以人类这一物种的生活形式去实现自然规律的一种特殊方式。人类社会生活及其规律，尽管有其特殊性，但它仍然是自然界中所有物种彼此联系与过渡的链条上的一个环节，以一个物种的活动方式演绎着自然界一般活动过程，并以自身所特有的形式规律体现出自然界的一般规律。这种逻辑基础上的“天人合一”观念，显然是人类趋近于自然，溶解于自然，与自然一体，成为自然中的一部分的“天人合一”，而不是人类中心意义上的自然趋近于人类，从属于人类，成为人类附属品和延长的身体的“天人合一”。

第四章 物种文明的社会观：物种社会构成论

——物种社会论及其对传统人种社会构成观的颠覆和超越

基本观念：迄今为止，社会的构成观念基于人类中心主义的狭隘立场，仅将社会看作是由人类个体结合而成的集合体或共同体组织，即仅将社会看作是人类这一物种的共同体，故标称为人类社会。这是一种由来已久且独一无二的传统社会构成观念。这种社会构成观念在理论上失足于虚假的人类中心主义哲学立场，在实践上造成了生态环境的恶化和生态系统的失衡这种生态灾难。物种社会的构成观念摒弃了人类中心主义的哲学立场，基于物种平等存在主义立场，将社会的构成不再仅仅看作是人类这一物种的共同体，而是看作自然界所有物种（包括人类这一物种）连接在一起的共同体。这种社会共同体可以标称为物种社会。这种社会观念坚持，自然的物种存在社会是基础，人类社会是物种社会的一个特殊但又是有机组成部分或环节，物种社会和人类社会是一个以自然为基础的“天人合一”社会构造。物种社会构成观念是即将到来的物种（社会）文明观的思想基础。建立在这种社会构成观基础上，将会形成全新的物种社会的世界观、价值观、经济观、伦理观、政治法律观和文化观等等。总之，社会构成观念的这一转变，将会带来整个社会文明观念的巨大转变。

关键词 社会构成；人种社会；物种社会；物种平等存在主义；物种（社会）文明

社会，就其基本层面而言，即是一种共同体之谓。迄今为止，社会的构成观念基于人类中心主义的狭隘立场，仅将社会看作是由人类个体结合而成的共同体组织，即仅将社会看作是人类这一物种的共同体，故标称为人类社会或人种社会。这是一种由来已久且独一无二的传统社会构成观念。这种社会构成观念在理论上失足于虚假的人类中心主义哲学立场，在实践上造成了生态环境的恶化和生态系统的失衡这种生态灾难。传统的社会构成观念有待克服，物种社会的构成观念亟待确立。这不仅是社会理论发展的要求，更是可持续发展实践的要求。物种社会

的构成观念摈弃了人类中心主义的哲学立场，基于物种平等存在主义世界观，不再将社会的构成仅仅看作是人类这一物种的共同体，而是看作自然界所有物种（包括人类这一物种）连接在一起的共同体，并把人类或人种社会看作是物种社会中的一个特殊环节或部分。这种社会共同体可以标称为物种社会。物种社会构成观念是即将到来的物种（社会）文明观的社会观基础，当然也是物种伦理观念的社会观基础。本章正是试图在批判传统社会构成观念的基础上，阐述这种与传统社会构成观念迥异的全新的物种社会的构成观念，并据此阐述建立在这种社会构成观念基础上的基本社会文明观念，以便为以后物种伦理观念的阐述奠定科学合理的社会观基础。

一、传统人种社会构成观念批判

社会，就其基本层面而言，即是一种共同体之谓，故而，社会，究其实质，就是一种共同体组织。可是，从来的社会观念，都将社会的构成，仅仅看作是人类这一物种的集合体，即仅仅看作是一种人类共同体，从而排斥了其它一切社会共同体组织存在的可能性。即便是偶尔所称的动物社会，也只是将其解释为对动物群体组织结构性特征的一种类似比拟，而决不承认其是一种社会共同体组织。无论是英文的“society”，还是汉文的“社会”一词，其基本含义都是众人聚会之意。世界各类大百科全书和哲学社会科学辞书以及各类社会科学著作和教科书对“社会”的定义尽管千差万别，但其基调却是如出一辙，即公认“社会”是人类的共同体。将社会的构成局限于人类自身，是传统社会构成观念的共同基点。毋庸置疑，这不仅是传统社会思想界公认的基本理念，也是传统社会思想中的一致观念。思想家们尽管在对社会的看法上观点各异，但都是基于这种共同的社会构成观念。事实上，这种共同的社会构成观念正是思想家们进行对话的思想基础。

传统的社会构成观念，无疑是立足于人类中心主义这一哲学立场上。人类中心主义是一种自有哲学思想以来就已产生且迄今为止仍然深深地扎根在人们的思想观念之中的哲学观念。这种哲学观念首先把人类看作是万物之灵，其次进一步将人类看作是自然界所有物种中的最高存在，不仅具有至高无上的价值，而且是自然界的一切价值之源；然后基于以上两者，将人类看作是整个世界中的唯一能动的活动主体，而把人类之外的自然界看作是被人类主体的活动所改造的

消极的对象性客体，从而把人类和自然界之间的关系看作是主体和客体之间的认识和被认识、改造和被改造的关系。总之，在人类和自然界的关系上，人类被看作是自然的中心和主人，自然界被看作是人类的边缘和奴役对象。于是，整个世界就被分成了截然分明的两部分：一部分是由个体的人类构成的整体的人类社会，它们是整个世界的中心和被关注的对象，成为世界的权利主体；另一部分是人类生活在其中的自然界，它们是从属于人类的世界边缘和被利用的对象，成为纯粹的权利客体，成为单纯的人类生活环境。这样的格局，认定了只有人类这一物种才具有社会成员的资格，只有个体的人类才能够彼此结合为社会共同体组织，除此以外的所有自然物种，则没有这种资格条件，而只具备被人类改造和利用的价值，即只具有作为人类生活资源的资格。对构成社会成员资格条件的这种限定，无疑暗含着如下逻辑前提：即作为社会成员，它必须是一个能动的活动主体，因而它必须具备建立在意识活动基础上的自觉能动性。在传统的社会构成观念看来，这些内容正是个体人类之间能够建立起社会性联系的必要的主体条件，其它自然物种，由于不具备这种必要的主体性条件，便不能在彼此之间以及在与人类之间建立起社会性的联系，故而不能成为社会成员。故而最后，传统社会观认为，只有在人类之间才能建立起社会性联系并据以形成社会，而社会成员之间建立起来的社会性联系是构成社会的关键要件。

首先，建立在人类中心主义立场上的传统社会构成观在理论上是不可靠的，缺乏必然的逻辑依据。第一，所谓的“社会性联系”本身是一个缺乏稳定性内容的概念，只将人类个体之间建立起来的联系视作社会性联系缺乏必然性根据。如前所说，社会，究其实质，不过是一种共同体组织之谓，难道由各种物种构成的自然系统不具备一种共同体组织形式吗？凭什么只把人类个体之间的联系视作社会性联系而否认一般物种之间的关系也具有一种社会性呢？其实，所谓“社会性联系”，就其一般意义来说，就是一种系统组织内部各构成要素之间的联接关系，由于各种要素之间正是通过这种联接关系结合成系统组织的，故而说到底，所谓“社会性联系”，就是一种组织联系。因此，只将人类个体间建立起来的联系视作所谓的“社会性联系”缺乏必然性根据，因此也不能据此断定只有人类个体之间才能形成社会性联系并进而结合成社会共同体组织。第二，自觉能动的活动主体也不是成为社会成员的必要资格条件。事实上，不具备这种条件的其它物

种作为人类社会的流通环节成为人们进行交往的必要中介，便说明它们也一样可以成为一个组织系统的社会组织成员。第三，人类中心主义是一种虚妄的观念，据此仅将社会视作是人类的集合体组织便缺乏充分的根据。事实上，尽管可以把人类看作是万物之灵，但却不能够据此进一步将人类看作是整个世界所有物种中的最高存在，认为其具有至高无上的价值，而且认为它是自然界的一切价值之源，也不能基于以上两者推出人类和自然界之间是一种主体和客体、中心和边缘，认识和被认识、改造和被改造的关系。总之，在人类和自然界的关系到上，把人类看作是自然界的中心和主人，把自然界看作是人类的边缘和奴役对象是没有充分根据的。既然如此，有什么理由仅将社会视作是人类的集合体组织而将其它物种排除于社会组织之外呢？

其次，传统社会的构成观念由于建立在人类中心主义立场上，便必然带有强烈的人类沙文主义特征。十分明显，基于人类中心主义立场，传统社会构成观念把人类放在最重要的中心位置上，将人类看作是整个世界的主人，而把自然界看作是被利用、征服和奴役的对象，从而在人类和自然的关系上，形成了影响久远的关于人类对自然的利用、征服和奴役关系的沙文主义思想观念和实践观念。

其三，在传统社会构成观念引导下的人类实践活动，迄今为止已经造成了严重的环境危机和生态失衡。这一点已是毋庸置疑的事实，对此不必再行赘述。

当历史进到 20 世纪中后期和 21 世纪初之时，伴随着生态伦理学（或环境伦理学）研究的不断进展，传统的社会构成观念遭到了人们的质疑，一种全新的社会构成观念即物种社会或生态社会构成观念呼之欲出。

二、物种社会构成观念的提出

物种社会构成观念的提出首先不是根由于对传统社会构成观念的质疑，而是起因于对现代社会中存在的环境危机的深层反思。众所周知，环境危机已经成为影响当代社会发展的最大问题，问题之大可以说已经严重影响到了人类社会的生存和延续。基于人类的基本生存计，我们不得不反思我们过去的生活价值观念和社会活动方式，以便从根本上改善我们人类和自然界的关系到，彻底克服生态环境危机，为我们人类的持续生存和发展奠定可靠的环境基础。在这种目的指导下，人类认识到，人类自身的持续生存和发展端赖稳定的自然资源环境的持续存在，

因此，有一个持续稳定的自然资源环境是维持人类持续生存和发展的必要前提。显然，克服生态环境危机的根本途径必然是协调人类和自然界的紧张对立关系，使二者之间达到一种和谐发展的关系。总体上说，人类和自然界之间的现实关系，主要是由人类的活动造成的。自然界本身的变化是相当缓慢的，因此，要改善人类和自然界之间的关系，关键是要改变人类自身的生活方式，其中特别是人类对待自然界的方式。实际上，环境问题的产生和恶化从根本上说是由人类自身的生活方式特别是人类对待自然的方式不当造成的。从逻辑上说，人类对自然界可以产生两种类型的基本关系：一是利用和破坏关系；二是利用、保护和改善关系。如何处理这两种关系构成了人类对待自然界的基本方式。迄今为止，在人类过去历史上的大多数时间里，特别是近代社会以来，人类基于一种自身经济利益最大化要求，对于自然界持一种片面的利用和破坏态度及实践方式，肆无忌惮地片面开发、利用和掠夺自然，造成了自然界的满目疮痍，破坏了自然界的自身循环和恢复能力，终于演成了极度严重的生态环境危机。近代以前的农业社会，由于人类生产力水平较低，在利用自然的同时，不足以对自然界造成巨大破坏，因此，环境问题并不凸显。然而，近代以来工业技术的巨大发展，极大地提高了人类利用和改造自然的能力，当然也就大大提高了人类破坏自然的能力，使人类能够对自然界造成巨大破坏。这就是近代以来直到今天环境问题凸显的重要原因。

反思历史，环境危机的产生，归咎于我们人类只是片面地利用、开发而不注意去保护和改善自然的观念态度和实践方式造成的对自然的极端破坏。假如我们在利用自然的同时也去适度地保护和改善自然，情况就极可能与现在大相径庭。显然，改善环境、克服生态环境危机的关键在于改变我们人类过去对待自然的方式，变过去片面利用和破坏的方式为利用与保护、改善并重的综合方式。但是要实现这种方式的根本转变对于改善环境来说仍不充分，至少如果没有更深层的世界观观念、生活价值观念和社会构成观念的根本转变和支持，这种所谓的根本转变就不可能深入持久，就极有可能成为一种一时的考虑即权宜之计，从而不能起到应有的深入持久的作用，最终环境的改善也不能善始善终。因此，这种方式的根本转变及其深入持久地起作用，有赖于更深层的世界观观念、生活价值观念和社会构成观念的转变和支持。

首先，人类对待自然方式的根本转变，需要一种深层的社会构成观念的转变和支持。过去的社会构成观念只将人类视为社会的成员，而将自然物种排除在外，关注的中心是人类的生存和发展，至于自然物种则仅被视为人类社会生存和发展可资凭借的一种资源和环境，于是世界被划分为截然分明的主体人类世界和客体自然世界，二者之间被看作是利用和被利用、改造和被改造的关系。从这种观念出发，极难发展出对自然的保护和改善的精神或态度。因为从这种观念出发，在多数情况下当人类对自然的破坏程度较低尚不足以引起自然界大规模地报复人类从而不足以影响到人类的发展特别是生存和延续时，人类是难以想起保护和改善生态环境的。假使偶尔想起，也极难导致行动。只有当人类对自然的破坏程度大到足以引起自然界大规模地报复从而足以影响到人类的发展特别是生存和延续时，人类才被迫回头去检视自己的生活方式，去试图改变这种生活方式以便保护和改善环境。这种情况正是人类对待自然方式的纯粹改变难以深入持久地发挥作用的有力说明。这同时也表明，物种社会构成观念的提出是基于对环境问题的反思而生成的。人类要实现自身对待自然方式的根本转变，必须以真诚的态度对待自然，而不能仅仅从自身的生存和发展利益着眼；应当真诚地将自然物种视为自己的同胞去关怀它、保护它，而不应将其仅仅视为被利用的对象。这一目标明确要求，将人类和自然界的各种物种之间形成的生态关系看作是一种整体性关系，并据此将人类与自然界的各种物种结合成的集合体看作是一个彼此相关、密不可分整体组织形式——即共同体。这样的共同体组织可以称之为“物种社会”。“物种社会”是从其社会成员的角度而言的。

其次，进一步，社会构成观念的根本转变需要一种更深层的生活价值观念的转变和支持。社会构成观念的转变尽管很重要，但仍然是表面的。它的彻底完成尚需要更深层的生活价值观念的转变。因为人类的生活价值观念，正是社会构成观念的牢固的思想基础。过去人类之所以将社会仅看作是个体集合体，与其仅把人类的生活需求看作是唯一应该满足的需求并将其视之为价值的唯一源泉密切相关。在它看来，只有人类的需求才应该得到满足，其它并不值得考虑，如果需要考虑最终也是为了满足人类需求之目的；基于此，它进一步认为，人类的需要是价值之源，其它事物或物种的价值仅在于其能够满足人类需要的功用上，因而这些价值是由人类需要赋予的。在这种生活价值观念基础上，人类自认

为人类因自身的共同需要结成一体构成社会性整体，形成面对整个自然界的统一阵线，以便有足够的力量对付强大的自然界从而达到从自然界获取满足自己需要的生活资料之目的。于是，人类与自然界彼此成为敌人，成为彼此对立的两大阵营。这种局面显然是由人类自私的生活价值观念造成的。这种局面之下显然只能形成人类社会的社会构成观念。十分明显，这种生活价值观念不改变，社会构成的观念便不能从根本上改变，因为无论如何，视之为根本对立的双方是不可能长久地拢合在一起的。新的社会构成观念，需要一种不以某一物种为中心的价值观念的支持。不以某一物种为中心的价值观念承认所有物种均有自身的内在价值，彼此不忽视对方的存在价值和剥夺对方的存在权利。如此，才能够真诚地将对方视为同一个共同体社会组织的成员，从而才能够真诚地去关怀它和保护它。

最后，更进一步，无论是人类对待自然方式的改变，还是社会构成观念的转变，以及生活价值观念的转变，它们的彻底实现都需要最深层的世界观观念的根本转变作为支撑。世界观问题是一个根本的问题，原则的问题。无论什么观念都奠基在 worldview 或宇宙观上。所以，世界观或宇宙观的改变，不仅是一种观念上的根本改变，而且是引导其它观念发生根本改变的思想前提。传统的社会构成观念和生活价值观念，以及人类对待自然的方式，归根结蒂是建立在一种根本的牢固的人类中心主义世界观基础上。这种人类中心主义世界观，把人类看作是天之骄子和万物之灵，看作是整个世界的中心、主人和万物的主宰，而把自然界中的各种物种仅仅看作是被人类所控制和奴役的对象，属于世界的边缘，没有自己的存在地位、价值和权利。这种人类帝国主义和沙文主义的世界观控制着人们的社会构成观念和生活价值观念，并借助于它们控制着人类对待自然的方式。在这种世界观统治下，必然形成人类的社会构成观念和以人类需要为中心与出发点的生活价值观念。所有这些观念必然导致人类对待自然的片面利用和破坏方式，造成生态环境的恶化和危机。因此，要真正实现人类对待自然方式的转变、社会构成观念的转变和生活价值观念的转变，就必须从根本上进行世界观的转变，彻底否定人类中心主义的世界观，形成一种非人类中心主义的世界观。非人类中心主义的世界观能够改变人类帝国主义和沙文主义的狂妄态度，从而平等地对待自然万物，与它们和谐相处，融为一体，成为同一个物种共同体社会组织中的普通一员，从而真正使人类彻底改变单纯片面的对自然的利用和破坏关系，达成一种人类和

自然之间和谐一致的全面的利用、保护和改善关系，从而达成一种中国传统文化所言的“天人合一”状态。如此，人类对待自然的方式就能够发生彻底的改变并能够深入持久地发挥作用。

上述分析乃属于一种对于生态环境问题及其克服的条件进行的理论上的反思。从这种分析可以看出，物种社会的构成观念，主要是基于对生态环境问题的理论反思提出的一种社会构成观念。这种观念的确立，是我们彻底改变传统的对待自然方式从而彻底克服生态问题和最终解决人类与自然对立关系的根本思想前提，同时，这种观念的确立有赖于人类传统生活价值观念的转变和对人类中心主义世界观的彻底否定。

另一方面，从实践的角度看，生态社会构成观念的提出也是基于人类克服生态危机、改善人类与自然关系的途径或方式做出的一种选择。最初，对于生态危机的克服，人们首先想到的是技术的层面，即在利用科学技术改造自然的同时，也利用科学技术维护自然的生态平衡。但这种设想和实践不免有些幼稚，实际效果很不明显。人们基于经济利益最大化的考虑，在利用自然资源的竞争中很少有人乐意或主动自愿地去为此进行投资。十分清楚，为此进行投资会极大增加生产成本，这会令生产者增加失去竞争力的危险。故而，科学技术尽管是克服生态危机的必要的基础手段，但无论如何它自身不能解决问题。可以说，对于克服生态危机而言，科学技术只解决了怎么做的问题，但它不能解决是否应当做的问题。由于生态危机首先危害到的是人类的整体利益，故而，除了科学技术手段外，人们又想到了政治法律制度层面，试图利用政治法律制度的强制力量迫使人们去利用自然的同时保护环境。但是，由于它只是消极地治标而不治本，仍然不能解决是否应当做的问题，故而不能从根本上解决环境危机问题。科学技术层面属于文化的表层即器物层面，它只是解决问题的工具或手段，自身不能主动地去解决问题；政治法律制度层面属于文化的中间层即制度层面，它是强制性地规范人们行为的制度性措施，不能使人们自觉自愿地从事某种活动，故也不能从根本上解决问题。如果要想从根本上解决问题，唯有从文化的核心层面即从人们的核心价值观念入手才具有可能性。我们知道，生态环境危机的根本是人类和自然的关系问题，克服生态环境危机的根本途径就是协调人类和自然的关系。因此，涉及到生态环境问题的核心价值观念就是人和自然之间的价值关系问题。

人和自然之间的现实性价值关系问题分为两个层面：一是伦理的层面；二是本体的层面^①。强调自然物种的伦理价值，通过激发起人类对自然的伦理责任，通过唤起人类对自然界的关怀，来促使人们自觉地去关怀和保护自然界的各种物种，借此达到保护环境、克服生态环境危机的目的。无疑，这一途径是较有成效的，它使人们保护环境的行为达到了较大程度的自觉。但是，单纯讲修这种生态伦理或环境伦理的价值观念而没有更深层的本体层面价值观念的支持，所起效用便不免仍然十分有限。因为没有深层的本体价值观念的支持，其合理性便不能得到有效的证明，其意义便不能深入人心，其影响便不能深入持久，最终便仍然不能避免成为一种权宜之计的结果。

物种伦理若要持久有效地发挥作用，就必须依赖于本体层面价值观对其合理性做出充分的说明。在人和自然的关系上，本体层面的价值关系涉及到的是它们各自的存在价值及它们彼此之间的价值关系问题。前者是它们自身的内在价值问题，后者是它们的对外价值或外在价值。这两种价值关系的总和决定了它们之间的存在关系。所谓存在关系，就是它们彼此之间借对方而存在的中介性逻辑关联关系。这种存在关系又决定了它们彼此之间的存在地位，主要体现为是否平等的关系。从人和自然的价值关系看，一方面它们各自都具有自身的内在价值，且这种内在价值并无高低之分；另一方面它们彼此之间对对方的价值性存在只有大小之分，并无贵贱之别。这就决定了它们之间的存在地位是完全平等的。并且，它们由于彼此之间价值关系的对等连接而结合成为一个物种间结构系统的社会共同体组织形式，使我们可以而且必须把它们看作是这个社会组织形式中必不可少的成员。物种间结构系统这种社会共同体组织形式可以称之为物种社会组织。于是，克服生态危机的实践就成了物种社会构成观念的催生婆。

总之，物种社会构成观念的生成，既是出于环境危机问题的深层反思，也是出于解决环境问题的一种实践选择。

^① 除了这两种现实性价值关系外，还有理想性价值关系的审美价值层面。

三、物种社会的构成观念及其对传统社会构成观念的扬弃

(一) 物种社会的构成

事物的构成无非是指构成事物的诸因素通过它们之间的结构性关系结合为该事物的整体组织形式之义。因而，所谓事物的构成，实质上就是指事物的组织构成之谓，它主要包括构成事物的基本要素及其结构性关系两大方面内容，前者可以称之为事物的“要素构成”，后者可以称之为事物的“关系构成”。但由于事物构成要素间的结构性关系多种多样，且又分为不同层次，故又可以从这些不同层次的关系来分析、看待社会组织构成的特质。事物构成的这种逻辑关系正是我们分析和看待物种社会构成的基本逻辑工具。

物种社会的组织构成包括要素构成和关系构成两大方面内容。

第一，从要素构成看，物种社会的基本构成因子是组成整个自然界这一系统的所有物种因素。从这一立场看，物种社会实际上就是一种物种社会组织，即指以自然界中的所有物种为其成员的社会组织形式。在这一意义上，“物种社会”这一范畴就是指的整个自然界系统。自然界是由所有物种结合在一起的有机组织系统。这种组织系统完全可以作为一个社会组织形式看待，因为这个组织系统本质上就是由所有物种结合而成的一种共同体组织，具有社会共同体组织的本义。

过去，我们将人类自身构成的组织形式称之为社会或社会组织，无非意味着人类自身的结合体本质上是一种共同体组织。既为共同体，就是社会形态。现在，我们把自然界也视为一种社会组织形式，本身也是遵循了这一基本观念。自然界本身既然是由各种物种结合成的一种共同体组织形式，将其看作是一种社会组织形式其合理性便不言自明。

第二，从关系构成看，构成物种社会组织的各物种成员之间存在着一种基本的相互依存、共生共荣的社会构成关系，所有物种成员彼此间形成一个相互依存的关系网络，并借助于这一关系网络构成整个物种社会组织系统。

所有物种之所以能够结合起来构成物种社会组织系统，从根本上说是由于各物种之间存在着一种相互依存、共生共存、一损俱损、一荣俱荣的基本关系，这种基本关系就是生态社会关系的本质，正是这种关系在各物种之间起着一种社会结合作用，各物种也正是借助于这种结合关系联结为一个整体组织系统，也正是在这种意义上，我们才有可能把由所有物种组合起来的整体组织系统视作一种社

会组织形式。前面说过，所谓社会，其实就是一种共同体组织形式。在这里，我们再说，社会的本质，是构成社会组织的各成员之间的社会结合关系。社会，作为一种共同体组织形式，其根据在于各组织成员之间的社会结合关系。正是由于存在着社会结合关系，各成员才能够借助这种关系结合成社会共同体组织。

各物种之间存在着相互依存、共生共存、一损俱损、一荣俱荣的基本关系，意味着各物种之间存在着环扣一环的不可断裂、不可或缺的依存链条。当然，物种之间的这种关系是就每一个物种整体与其它物种整体之间的关系而言的，而非指物种内的个体与其它物种及其个体之间的关系而言。物种整体之间的相互依存和共生共荣不排斥个体之间一定范围内的你死我活的彼此斗争，相反，个体之间一定范围内的彼此消解，正是物种整体之间相互依存和共生共荣关系的依据。以生物之间存在着的食物链条为例，一种生物以另一种生物为食物源本身造就了该种生物对另一种生物的依存、共荣关系。

各种物种之间形成的整个关系网络，构成着整个物种社会组织系统的结构性关系系统，它是物种社会组织系统的社会关系结构。这种社会关系结构本身又分为两层：第一层为基本关系结构，即指物种之间的彼此依存和共生共荣关系。当然，这种彼此依存和共生共荣关系的表现形式是多种多样的。第二层是价值关系，它是物种之间彼此依存和共生共荣关系中蕴涵着的彼此支持关系。价值一向被视为满足人的需要的有用性关系。其实这种看法并没有充分根据。为什么只有满足人的需要的东西才具有价值？实际上，事物之间的彼此支持关系就是价值关系的本质。只要存在着彼此的支持关系，无论是物对人，还是物对物，以及人对物，就已经在事实上存在着价值关系^①。价值自然有大小之分，但价值大小并不决定社会成员在社会地位上有高低之分。

（二）“物种社会”概念与“生态社会”概念的区别

在学术界，有着一个“生态社会”的概念。这里所提的“物种社会”概念与其在观念内涵上截然不同。

这里所说的“物种社会”概念，指涉的是一种社会组织构成观念。由于组织构成是一个事物的根本构成，因而社会的组织构成便是一般的社会构成。如前所

^① 对于价值的看法笔者会在他处进行专门的阐述。

说，这种社会构成观念，极大地扩展了社会构成主体的范围，从而形成了一种迥然不同于传统人类社会构成观念的全新的社会构成观念，即“物种社会”的社会构成观念。“物种社会”指代的是一种新的社会共同体组织，即“物种社会共同体组织”，这与传统的“人类社会共同体组织”是截然不同的。

学术界早已出现的“生态社会”概念，并非指社会的组织构成，在组织构成上，其“社会”的概念仍然是传统的“人类社会”，所以，它并没有改变传统的社会组织构成观念，是基于“人类社会”这一传统社会组织构成观念对人类社会发展趋势的一种技术层面上的把握，因而，它仍然是传统社会构成观念的变种。对此，东北农业大学任永堂教授的观点具有相当的代表性。早在1994年，他就撰文指出：“农业社会——工业社会——信息社会——生态社会是以技术也就是生产力划分的‘技术社会形态’，它有别于以生产资料所有制来划分的原始社会——奴隶社会——封建社会——资本主义社会——共产主义社会的‘所有制社会形态’”^①。因此，这种所谓的“生态社会”观念，就是一种从技术发展的角度对人类历史发展趋势及其历史阶段的把握，这种把握与“马克思根据古代制造生产工具的材料和加工技术的演变提出的‘石器时代’、‘青铜器时代’、‘铁器时代’等历史分期概念”^②是一致的。任永堂教授认为，如同农业社会是以农业耕作技术为主导技术的社会、工业社会是以工业技术为主导技术的社会、信息社会是以信息技术为主导技术的社会一样，生态社会是以生物技术或生物工程技术为主导技术的社会，是人类技术全面“生物化”、“生态化”的社会^③。

尽管如此，我们仍可欣慰地看到，在我们之前，曾经有个别学者在别一种意义上用过“生态社会”这一概念，并且给我们较大启发。河南大学郑慧子教授曾在《多样性的再发现：从技术社会到生态社会》一文中指出：“人与自然和谐的科学图景是区域共同体，而与此相对应的应当是一个以多样性的发现、尊重、保持和发展为基础的社会发展形态。……人类可持续发展问题的提出，最终要求我们放弃‘技术社会’的发展模式，走向以尊重、保持和发展多样性为基础的‘生态社会’。这种新型社会的出现，并不仅仅是我们人类对生存问题的一种正确的应答，同时更为重要的是，它标志着我们的文化进化的一种成熟以及理性的完

^① 任永堂：“生态社会：信息社会之后的新型社会”，《自然辩证法研究》1994年第6期，第46页。

^② 任永堂：“生态社会：信息社会之后的新型社会”，《自然辩证法研究》1994年第6期，第46页。

^③ 参见任永堂：“生态社会：信息社会之后的新型社会”，《自然辩证法研究》1994年第6期，第48页。

善。”“应当是协同和各种事物的共同繁荣,这是生态社会的观念。要实现区域共同体中的所有事物的共同繁荣与和谐发展这个目的,我们的思想和行为就必须是合于多样性要求。……尊重、保持和发展多样性,既是我们实现生态社会的基础,同时也是用来指导我们进行各种活动的一个基本原则。没有多样性,生态社会就是不可能的,和谐与共同繁荣就只能是一种幻想。”^①可见,郑慧子教授显然把“尊重、保持和发展多样性”、“实现区域共同体中的所有事物的共同繁荣与和谐发展”“为基础”的人类社会称之为“生态社会”。这说明,尽管它仍然是一种从人类生活方式上看待的人类社会的一种状态,仍然是传统社会构成观念的一个变种,与我们的物种社会概念完全不同,然而,它眼里的这种“生态社会”对“区域共同体”的关注和“尊重、保持和发展多样性”、“实现区域共同体中的所有事物的共同繁荣与和谐发展”的理念,无疑给我们从组织构成立场提出“物种社会”的构成观念以极大启发。

总之,这里所说的“物种社会”是一种全新的社会构成观念,不同于学界在技术层面上使用的“生态社会”概念。当然,技术层面上的“生态社会”,讲求人类技术的全面生物化或生态化,或有可能成为这里社会组织层面上的“物种社会”的技术组成部分也未可知。

(三) 物种社会构成观念对传统社会构成观念的扬弃

物种社会的构成观念改变了人们的传统社会构成观念。这种改变主要体现在社会主体范围的扩大上。传统社会构成观念把社会只是看作人类个体的集合体,从而只将人类个体看作是社会成员主体,而否定了其它物种成为社会成员主体的可能性。物种社会构成观念则一改这种传统社会观念,将社会成员主体从人类个体扩展到自然界中的所有物种成员,将所有物种成员结合而成的整个自然界组织系统看作是一个社会组织形式即物种社会组织,从而将其中的每一个物种看作是这种社会组织的当然主体。

这样一种社会构成观念,是对传统社会构成观念的否定性扬弃。首先,它表现为对传统社会构成观念的否定。这种否定,主要表现在上面所说的对传统社会构成观念的改变上,即否定了传统社会构成观念上人类中心主义的狭隘眼界,极

^① 郑慧子:“多样性的再发现:从技术社会到生态社会”,《自然辩证法研究》2000年第7期,第65、62页。

大地扩展了社会构成主体的范围，从而否定了社会构成观上的人类中心主义立场。其次，它表现为对传统社会构成观念的扬弃。它在否定传统社会构成观念狭隘眼界的同时，也保留了传统社会构成观念的合理因素，仍然将人类社会看作是一种社会组织形式，并依然承认传统社会理论中基本理论的合理性。将社会构成主体扩展到自然界所有物种之后，人类社会构成的基本观念依然有效，但它必须经过物种社会构成观念的中介得到相应改造。

物种社会构成观念出现后，便会并存两种社会理论，即物种社会理论与人类社会理论。它们之间的关系是物种社会系统与人类社会系统之间的关系的反映。物种社会系统与人类社会系统之间是母系统与子系统的关系，无疑，物种社会理论与人类社会理论也是一种母子关系。物种社会理论是人类社会理论的理论前提或理论背景。毫无疑问，物种社会构成观念出现以后，关于人类社会的理论范式及其基本理论观念便应当基于物种社会的理论背景加以相应的改变。

四、物种社会的社会关系构成

上面我们一般地分析了物种社会的关系构成，阐明了构成物种社会组织的各物种成员之间存在着一种基本的相互依存、共生共存、一损俱损、一荣俱荣的社会构成关系，并指明了自然界所有物种成员彼此间借助于这种社会构成关系形成一个相互依存的关系网络，并借助于这一关系网络构成整个物种社会组织系统。在这里，我们将进一步分析这种基本关系在社会生活各领域中具体体现出来的社会关系构成特征。

物种社会的社会生活各领域主要表现为人类这一物种与自然界其它物种进行交往过程中形成的各交往活动领域。一般来说，人类是这一交往过程的发起者和主导者，是人类自身与自然发生关系的始因即始作俑者，故人类与自然所进行的交往及所形成的交往关系和交往活动领域主要是由人类根据自身的需要所确定的活动目标及其性质所决定的，因此，我们可以从人类自身的活动目标及其性质出发来考察人类与自然发生的交往关系的类型和特质。无疑，人类基于不同的需要有着不同的满足需要的方式，它决定着人类同其它物种的交往方式的类型和特质。不同的交往方式类型构成不同的交往活动领域，形成不同类型的交往关系，具有各自不同的特质。

众所周知，人类的所有活动都是基于人类自身的生存和发展的需要与它物发生的交往活动。这些交往活动分为两类：一类是人类同自然界其它物种发生的交往；一类是人类自身内部人与人之间发生的交往。我们这里所谈的主要是人类同自然界其它物种发生的交往。

人类之所以同自然界其它物种发生交往关系，从根本上说是为了通过与自然界其它物种发生某种形式的交往获得相应的满足自身生存和发展的物质生活资料。对于这种形式的交往人类从自身的角度一般地将其称作物质生产。无疑，这种交往类型的实质是人类与自然界其它物种发生的技术交往关系和物质交往关系，因而，这里我们也从人类自身的角度将这种交往称作经济性的生产交往类型，它构成了物种社会中广义的经济交往活动领域。按照物种社会组织中各物种成员之间存在着相互依存、共生共存、一损俱损、一荣俱荣的基本社会构成关系的要求，这种经济性的生产交往关系应当满足如下两方面的具体要求，或者说应当遵循如下两条基本规则：第一，这种交往以不损害各物种的存续和发展为前提；第二，进一步，它要求从交往的技术形式上采用不损害各物种存续和发展“利益”的技术交往形式，即采用以现代生物工程技术为核心的生态工程技术。生态工程利用生物和其它物种与人类之间的共生共荣关系，将人类与相关物种按照它们之间的共生关系结合成一个有机的活性系统，在这个系统中，各物种通过彼此的相互作用，彼此满足，相互促进，互不伤害，从而实现系统内各物种共生共荣的目标。

人类与自然界其它物种的交往，自然还需要一种秩序，因为一种秩序的存在是维持正常交往的基本条件，特别是一种公正良好的秩序是使交往正常进行且稳定而长久地持续下去的基本条件。人类为与自然界其它物种达致一种秩序性交往而进行的交往活动包括伦理性、政治性和法律性的秩序交往活动类型。这些交往活动类型构成物种社会广义的政治交往活动领域。它们的特质就是为了实现人类与自然界其它物种交往活动的秩序性。除人类之外的自然界其它物种之间的交往达到的秩序性，是经它们之间的客观交往盲目达成的，惟独人类与它们之间的秩序性交往是通过人类的自觉能动性实现的。当然，也只有人类才能够谈到这种与其它物种的秩序性的政治交往。这就是为什么说我们人类对于物种社会秩序和自然界各物种的福祉负有更大的责任的缘由。那么，人类如何才能与其它物种达到

秩序性的交往呢？毫无疑问，人类遵循客观的物种之间交往的自然法则即客观的自然规律是首要的前提；其次，人类自觉地尊重自然界其它物种之价值和权利，平等地看待其它物种之社会地位是重要的物种政治前提；再次，在上述前提下与其它物种进行互惠互利的平等交往则是关键所在；最后，它还需要伦理和法律的援助与救济。之所以如此，主要是由自然界各物种间的地位关系所决定的。我们已经阐述过，作为一个物种社会组织，自然界各物种成员之间存在着一种基本的相互依存、共生共存、一损俱损、一荣俱荣的社会构成关系。因此，它们作为物种社会组织系统中的一员，都有其不可替代的地位，彼此之间的社会价值和地位没有高低之分，都是一样的，平等的。这就决定了它们之间必须平等对待，公平交往，才能够既对各方有利，又能够长期共存共荣，否则只能是既损害了对方，回过头来又损害了自己，即所谓一损俱损。当然，这些只有人类才能够自觉地做到。另一方面，上述措施依靠的是人类的自觉，然而，人类的自觉也是有限的，它不能够完全解决问题，因此，它还需要人类的道德约束和法律约束。道德约束需要物种伦理观念及其规范的确立。法律约束一部分是自然法则的主观化，一部分是物种伦理规范的法律化。

总括起来说，有两种基本途径可以达致人类与自然界其它物种交往的秩序性：第一，经济性的生产交往本身附带生产基本的经济交往秩序；第二，广义的政治交往形式专门生产广义的政治秩序，其中伦理性交往生产一种伦理秩序，狭义的政治性交往生产狭义的政治秩序，法律性交往生产法律秩序。

五、物种社会的文明观念

无论是经济性的生产交往，还是政治性的秩序交往均主要地依赖于人类的自觉性，而这种自觉却必须建立在相应的观念基础上。这种相应的观念，实际上就是人类对于包括自身在内的自然界中各种物种之间生态关系的观念认识，而这种认识，则主要是通过对人类和其它物种之间的关系的认识所把握到的。这种观念，是现代社会所必须把握的基本的物种社会观念。

毫无疑问，新的物种社会构成观是一种新的社会观视野。这种新的社会观视野，必然带来新的物种社会文化观及其文明观的确立和对旧的传统人类社会文化、文明观的否定性扬弃。物种社会文化、文明观突破了狭隘的人类种群界限，

超出了人类一个物种的视野局限，将眼光投放于整个自然界所有物种及其相互关系，树立了一种更为达观、合理、开放、文明的观念基准。另一方面，这种文明观作为一种基准观念，会对传统的人类社会文明观念进行披沙淘金的工作，通过对传统人类社会文明观念的重新审视、评估和改造，否定其与自己不一致的内容，肯定其与自身相一致的东西，使传统的人类社会文明观在物种社会文明观基础上得到洗礼和升华。

既然物种社会的文明观念是人类所操持的文明观念，它与人类社会的文明观念就应当是一致的，而且它本身就应是人类社会文明观念的基本组成部分。无疑，物种社会的文明观念，超出人类社会本身，是自然界所有物种间和谐关系的观念体现，但迄今为止它还只能通过人类意识或人类精神表达出来。另一方面，人类尽管作为自然界的一个特殊物种自成一社会组织系统，尽管也有着自身特有的活动方式与规律，但它也必须遵循自然界或物种社会的普遍规律，把自然界的活动规则作为自己活动的基本准则，因此，人类社会的文明观首先必须把物种社会的文明观作为自己的基础和底色，然后再以此为基础形成自己种群特有的文明观。

如此观之，人类社会的文明观念就分成两个层面：关于物种社会的文明观念是基础层面；关于人类社会自身的文明观念是基本层面。前者是人类作为自然界所有物种中的普通一员对自然界各种物种间的实在关系和应有关系做出的精神透视和观念把握，后者是人类从自身这一物种特有的立场对自身与整个自然界及其它物种之间的实在关系和应有关系做出的精神透视和观念把握。所以，这两个层面的文明观念其实就是人类自身从上述两种立场（普通物种一员立场和人类特殊物种立场）出发观测物种间关系得出的观念结论。从逻辑上，这两种立场可以是相互对立的，也可以是彼此统一的。统一的基础在于人类种群作为认识主体的理性水平的提高和视野与心胸的开阔。当其视野和心胸狭窄，理性水平又不高时，人类中心主义的偏颇便会居于上风，将人类这一物种看得高于、尊贵于其它物种便是一种必然，此时，两种立场便极难得到统一，从两种立场出发得出的结论便不免彼此对立。相反，当其视野和心胸开阔，理性水平又很高时，人类便会把自己这一特殊物种与自然界中其它所有物种等同看待，此时两种立场便自然会协调一致，无论从哪种立场出发都能达观地看待世界，从而得出的观念结论便会有根

本的一致性。不用说，在我们这里两种立场是一致的，从它们出发得出的关于物种社会的文明观念与关于人类社会自身的文明观念也是一致的。

物种社会的文明观念自然是人类所操持的文明观念，但人类所操持的观念并非就只局限于人类一个物种的视野范围。过去有一种根深蒂固的观念就是从人类中心主义立场出发认为人类自身的观念只能局限于人类自身的视野，并且以自己为中心特别是从自身需要出发去看待、评价其它物种的价值和地位，致使人类心胸狭窄，视自己为一切，视它物为奴婢。其实，人类完全可以有两种视野，即作为自然界所有物种中普通一员的视野，和作为人类特殊物种的视野。无疑，从第一个视野看待自然界所有物种间的关系便会具有更为客观真切的认识，和形成更为宽阔的心胸；纯粹从第二种视野出发看待人类与其它物种间的关系无疑会带有很多的人类自身的内容，容易用人类狭隘的眼光看待其它物种，形成片面的观念。另一方面，只要将人类这一特殊物种的视野与人类作为普通物种一员的视野统一起来，即将第一种视野建立在第二种视野的基础上，就能够避免上述弊端。

那么，物种社会的文明观念应是怎样的呢？我们认为，物种社会的文明观是在物种社会构成观念基础上形成的一些基本观念，是物种社会构成观念的主观操持和观念信仰，它集中体现在人类这一物种和自然界其它所有物种之间的关系上（这种关系可以进一步视作人类这一物种与整个自然界之间的关系），具体表现在两大方面即世界观方面与社会观方面，和两个层面即实在层面与应当层面。

第一，从世界观方面看，在人类与自然界其它物种之间的关系上，人类应持一种物种平等存在主义观念。从实在层面看，人类和自然界其它物种之间是一种相互依赖、共生共存、一损俱损、一荣俱荣的实在关系，从而，人类这一物种与整个自然界之间是部分和整体，部分影响整体，整体决定部分的关系。尽管在这种部分和整体的关系中，人类这一部分对自然界整体的影响不可小觑，然而，自然界整体对人类的决定性作用是第一性的。因此，从力量对比的角度看，自然界作为整体对于人类有着绝对的影响力。从应当层面看，鉴于人类和自然界整体的上述实在性关系，人类应当把自己看作是自然界整体中的普通一分子，而将自然界整体看作是自己所依靠、所依赖的场所或家园去关心它、爱护它。我们应当确信，我们生活在自然界，尽管我们人类创造了许多原来自自然界中不曾有过的东西，

但这并不表明我们就因此脱离了自然界，实际上我们仍然生活在自然界的怀抱里。

第二，从社会观方面看，人类首先应当确立一种一般的物种社会中的物种平等主义观念。从实在层面看，整个自然界是由所有物种结合而成的物种共同体组织即物种社会组织，包括人类在内的每一个物种都是这一社会组织中的普通成员，它们之间存在着一种相互依赖、共生共存、一损俱损、一荣俱荣的客观实在关系，其中任何一个物种对于其它物种的生存和发展具有着同等重要的意义，因此它们在价值上、地位上是完全平等的。从应当层面看，既然人类与其它物种成员在物种社会组织中都是普通一员，都具有同等的价值和地位，那么，人类就应当自觉地坚持物种平等主义观念，与其它物种进行平等的交往和“对话”，尊重其它物种的价值和存在、发展的权利，并给予它们的存在状况以伦理的关怀；其次，人类应当将这种一般的物种平等观念体现于同自然界其它物种经济性的生产交往活动中，形成一种平等的经济交往观念，坚持与其它物种之间形成一种良好的可持续发展的互惠互利、互不伤害的经济交往关系；再次，人类应当将这种平等主义观念上升为一种物种社会的政治活动理念，从政治性的秩序交往角度充分尊重其它物种的存在、发展权利，在求得交往秩序的时候，坚持用政治、法律手段去充分保障各物种的权利，而不是去伤害它们。上述社会观念，就是处在物种社会中的人类所应当操持的基本社会观念。这些观念可以称之为物种社会的物种平等观、伦理观、经济观、政治观和法律观。

第五章 物种文明的价值观：物种平等存在主义价值论

——物种平等存在主义价值观对人种主义价值观的颠覆和超越

基本观念：迄今为止，人类社会的主流价值观念一直是人类中心主义的人类主体价值观占据绝对的统治地位，这种价值观以人为中心，把人看作是价值的源泉和出发点，认为只有人才具有自身的存在意义和价值，价值的本质是物的属性对人之需要的满足关系，从而彻底否认人以外的其它物种没有自己存在的价值和意义，只有满足人类生存和发展需要的外在的工具性或手段性价值。这种荒谬的人类中心论价值观构成着其它一切社会观念和社会理论的价值观基础，而传统的哲学人文社会科学则无不是在为这种价值观进行所谓的论证和说明。这是一种人种主义的价值观，它是所有传统人种文明的基本观念基础。物种文明及其物种伦理观念是对传统人种文明和人种伦理观念的否定和超越，这种否定和超越必然要求在基础观念上彻底否定传统的人种主义价值观念而建立起自身的价值观念基础。物种文明和物种伦理建立在所有物种都具有自己的存在价值和意义的基础上，认定宇宙间所有存在物种不仅都有自身的存在意义和价值，并且都有同等的存在意义和价值，因此它以物种平等存在主义的价值观作为自己伦理观念的逻辑基础。

关键词：人类中心主义价值观；物种平等存在主义价值观

传统价值观是人种主义的，它是传统人种文明生活形式的价值观基础。物种文明的价值观基础是物种主义价值观。要全面而彻底地消解和颠覆传统人种文明并在此基础上确立起物种文明观念及其生活形式，还必须进一步彻底消解和颠覆传统人种主义的价值观并在此基础上确立起物种主义价值观。

传统价值观是一种以人类为中心——准确地说是以人种为尺度——的价值观。它奠基于人种存在目的至上这一人类中心主义世界观基础上，将人类的生命视作最高的价值存在，视作所有存在物所共同指向或共同趋向的目的性存在物，

将人类这一物种存续、发展的需要看作是一切价值的出发点和所有价值的发生地，以此为据认为除人类之外的所有存在物就其自身的存在来说并无任何价值和意义可言，认定它们的价值是由人类的需要及其满足需要的活动后天赋予的，即当其适应于人类生存和发展需要并且能够现实地满足这些需要时，才能够拥有所谓的满足人类需要的工具性或手段性价值。这种价值观肯定，只有人类才具有内在价值，它就是人的生命存在；其它存在物不具有内在价值，只具有对于人类的工具性或手段性价值。这种价值观将人类和自然万物看作是事实上的主体和客体的关系，认为价值本质上就是客体属性对主体需要的满足和被满足的关系。这样，主体及其需要便被看作为这种价值关系的中心项，客体的属性仅仅被看作为主体需要的函数。毫无疑问，这种价值关系的实质是直接从事类主体的需要出发映射出来的一种关系，因而它本质上是一种人种主义的人类中心主义价值观。物种主义价值观认为，人种主义价值观不仅是极端片面的，而且从根本上说是极端错误的。物种主义价值观肯定所有物种及其个体均具有客观价值——包括内在目的性价值和外在工具性价值，并且每一物种的自身内在价值和总体价值都是至上而平等的，不存在等级优劣之分。无疑，物种主义价值观是对传统人类中心主义价值观的彻底否定和颠覆。

一、人类中心主义价值观的一般逻辑及其荒谬性

（一）人类中心主义价值观的基本逻辑

迄今为止，人类所持的一般价值观念，即是从人类生存和发展的需要出发，以人类生存和发展需要的性质与水平为尺度，去衡量外在于人类的其它事物或物种满足人类需要的程度之大小。所谓价值大者即为满足程度大者，所谓价值小者即为满足程度小者，所谓无价值者即为满足程度为零者，所谓负价值者即为非但不能满足且妨碍和危害满足之实现者等等，诸如此类是也。这显然是把人类的主体性需要看作是其它事物价值的源泉和尺度。据此，这种价值观把价值的本质或实质看作是客体的属性对于主体人类的需要之间的满足与被满足的关系。于是，价值的实在内容就成了客体的属性满足人类主体需要的有用性及其大小，即成了客体对于人类的工具性效用。

作为价值观上的人类中心主义，是本体论人类中心主义世界观的必然结论。本体论人类中心主义世界观认定：人类因为有着理性的生命，从而它是“宇宙之精华”和“万物之灵长”，是宇宙间最为高贵，最有力量的最高存在者，因而客观上有着存在和发展下去的最高优先性。总之，结论就是：世界上只有人类的生命才真正具有自身价值，才是真正值得关注和重视的；其它物种自身没有价值，而只有满足人类生命需要的工具性价值；从而，人类生命与其它物种相比不仅是唯一具有自身价值或内在价值，而且是赋予所有其它物种价值的唯一价值源泉，从而也是宇宙中的最高价值存在，其它事物或物种则只具有满足人类需要、实现人类目的的工具性价值，自身则没有任何内在价值可言。换句话说，价值只与人同在。

这样一种价值观在康德那里得到了经典的阐述。康德说：“人类，以及每一个有理性者，自身就是一个目的——这个原则，是人类行为的最高制约。（一）它是一个普遍原则……（二）其次，这个原则，决不能把人类当作是在实际生活上自己决定自己的主观目的，而是当作是一个客观目的，这个客观目的，是作为一切主观目的的最高制约条件的目的。”^①“凡是自然欲望的对象，至多具有一个有条件的价值。这些对象，如果不是以某种欲望或需要为基础，那末它们便毫无价值。……大自然中的无理性者，它们不依靠人的意志而独立存在，所以它们至多具有作为工具或手段的价值，因此，我们称之为‘物’。反之，有理性者，被称之为‘人’……”^②康德表述的这种典型人类中心论价值观念，被人们所普遍接受。人们正是据此理解把价值概念定义为“客体对主体需要的满足和被满足的关系”。

这样一种价值观显然是人类中心主义的，径直说是人种尺度主义或人种主义的。它表明价值只与人类相连，是人类生活的独有之物，是以人的生命为根基，以人的需要为始点和圆心，以人的利益为半径，向外无限扩张的同心圆系列。其中，圆心本身就是一切价值的源泉和始作俑者，原则上所有其它价值皆由它鼓荡而出，然后一波一波向外推进以至于无限；在圆心和各个同心圆之间，圆心是最高目的，同心圆都是手段，从里向外各个同心圆之间依次是从目的到手段的过渡

^① 周辅城：《西方伦理学名著选辑》下卷，商务印书馆 1987 年版，第 372 页。

^② 同上，第 371 页。

关系；每一个同心圆都指向作为圆心和始点的人的生命需要，并且越是靠近圆心便越具有价值。这就是人类中心主义价值观的整个逻辑！

（二）人种主义或人类中心主义价值观的逻辑荒谬性

人种尺度主义或人类中心主义价值观无论如何都十分符合狭隘的人类自身生活的现实，故极易被人们接受并固化为岩石般稳固的观念。然而，我们认为，这种观念存在着两大缺陷，即立场上的极端狭隘性和逻辑上的荒谬性。首先，在立场上它极端狭隘，即囿于极端狭隘的人类自身生活需求。它蔽于人类自身生活的狭隘眼界，囿于人类狭隘自私的眼光，置人类一个物种的利益和需要于万物之上，君临天下，御使万物于无度，戕害自然而不惜，致使本来生机盎然的自然界花果飘零。

逻辑上的荒谬性之一表现在：它的逻辑前提——人类生命高于一切的本体论人类中心主义世界观——是极端虚假的观念。尽管人类有着理性的生命，也尽管它可能是整个世界演进序列进程中的最近产物和环节，从而它可能是最复杂产物即所谓“宇宙之精华”和最有灵性事物即“万物之灵长”，但是这些都不构成它是宇宙间最为高贵者的充足理由，更不因而使其客观上有着存在和发展下去的最高优先性。以事物构造之复杂性程度之别将世间万物区分为“精华”与“糟粕”是没有任何根据的，不能认为复杂性高的事物就是精华，复杂性低的就是糟粕。本来世界上的各种事物并未有什么高低贵贱之分，将事物演进序列过程中从简单到复杂的过程看作是从低级到高级的所谓发展的过程，认为简单为低级，复杂即高贵，这本来就是人类基于自身生活经验的一种极端偏见。其实，自然界中的万事万物根本没有所谓精华与糟粕之别，所谓的“精华”与“糟粕”本身即是对于满足人类需要的性质而言的。因此，依据人类生命构造最具复杂性这一理由既不能推出人类是“宇宙之精华”的结论，更不能进一步推出人类优越于世间万物的结论。另一方面，将人类视为“万物之灵长”倒也说得过去，人类确实因拥有了理性迄今为止看来是世间最具灵性的物种，但却不能因此就得出人类优越于其它所有物种的结论，因为只从“灵性”角度比较人类和其它物种之间的优劣是极其片面的。很明显，如从其它性质上比较，例如从质地、色彩、飞翔能力和硬度上等进行比较，人类显然就没有了相对于其它物种的优越性，即使从总体上进行比较，也不可能得出如此结论。其实，每一物种都均有许多不同的属性，这些属性

之间本来就没有什么优劣之分，因而不同物种之间不能通过此种比较而分出优劣。事实上，所谓的优劣之别，不过是从人类自身的标准出发对物种性质的一种看法；而离开了人类自身的利害关系，物种之间便没有也不可能有什么优劣之别。这就像小孩玩的一种游戏——大象吃狮子，狮子吃老虎，老虎吃豹子，豹子吃狼，狼吃狗，狗吃猫，猫吃老鼠，老鼠吃大象——一样，谁也没有绝对的优越性。总之，人类尽管拥有最具复杂性的生命构成和其它物种所没有的理性智慧，但都不能使人类高贵于其它物种，人类生命与其它物种原则上没有高低贵贱之分。

逻辑上的荒谬性之二表现在：它的逻辑支点——认为人类生命价值高于一切，是宇宙间唯一拥有自身价值从而也是世界上所有价值源泉的观点——是极端错误的。承认人类生命是宇宙间唯一拥有自身价值，是唯一值得优先发展之物，然后据此认为人类生命价值高于宇宙中的一切，是必须获得保障的东西，然后据此认定世间的其它事物都必须去保障人类生命价值的持续存在和扩张并因此获得价值属性，这就是其逻辑支点的基本逻辑。然而，这种逻辑是不成立的。首先，认为人类生命是宇宙间唯一拥有自身价值的观念是毫无根据的，没有任何人能够找到得出这种结论的真正理由；其次，人类生命既不比其它物种更为高贵，便不能认定人类生命价值高于一切；再次，认定人类生命的自身价值是世界上其它所有价值源泉的观念既缺乏必要的根据，也具有极大的片面性，具有绝对化之嫌。总之，人类生命既不是世界上唯一拥有自身价值之物，也不是世间的最高价值，更非是其它一切价值之源；没有充分根据便把人类的生命价值看得高于一切，将人类生存和发展之需要武断地置于所有物种的“需要”之上，便实际上违背了人类理性，是一种典型的独断论。

逻辑上的荒谬性之三表现在：假使人类不管因什么原因而拥有了对于其它物种的绝对优越性，也不能将其自身的需要和利益置于万物之上而获得优先满足的地位，何况，如上所说，人类的生命价值既不比其它物种更为高贵，就更没有理由如此造作了。优越性本身不是将自身利益看得高于一切的充足理由，何况人类作为有理性的物种不是那种野蛮的弱肉强食者，而是能够理性地看待人类和自然万物之间的真正关系，拥有悲天悯人、关爱万物情怀的所谓圣贤之士。应该说，人类生存和发展之需要，只是产生和形成某种价值关系的一个维度，并不是唯一的维度。从客观的角度看，并非只有人类有生存和发展的需要，其实，其它所有

物种也有持续“存在”下去的客观需要。所以，从每一物种持续存在下去的纯客观需要出发，可以形成无限丰富的价值关系。

逻辑上的荒谬性之四表现在：它只从人类主体需要出发去看待一般的价值或价值关系，而否认其它物种也有因其自身需要产生的价值或价值关系，便是用一个物种特殊的价值关系立场代替了一般的价值关系立场，从而不可能形成真正的一般价值和价值关系观念，从而在价值观念上犯了以偏概全的逻辑错误。

另外，人类中心主义价值观，只从人类主体需要出发去看待一般的价值或价值关系，便无论如何难以洗掉价值的主观性色彩，因为纯粹客观的人的需要从来也没有以纯粹客观的形态存在过，而是均溶解在主观的人类需求之中，并且总是通过这种主观的人类需求表达出来，所以它便总与主观性纠缠在一起。所以，人类需要的现实形态都带有主观性，从现实的人类需要出发便不可避免地带有主观性色彩，人类所理解的价值关系也不例外。正是由于这种倾向，有些哲学家如文德尔班认为自然价值源于人的主观体验和主观评价，如在其《哲学导论》中说，它“决不是作为客体自身的某种特性而被发现的”，而是“存在于与某个欣赏的心灵的关系之中”，极至在实用主义者那里如詹姆士则把价值仅仅看作是人的主观偏好的另一种表达，“纯粹是观察者的心灵送给世界的礼物”。

从根本上说，人类中心主义价值观的基本逻辑是虚假的、荒谬的，是人类“种族假相”绝对化的结果，说到底，它是狭隘的以人类为中心的人类生活实践的逻辑绝对化的结果。

人类生活实践中形成的价值观的人种尺度主义“种族假相”表现在：人类在长期生活实践中与自然界之间客观上形成了以人类为中心、以主体与客体关系来定位的需要与被需要、认识与被认识、改造与被改造、利用与被利用、被满足与满足的实在关系，这些本是在人类生活实践中以人类为中心形成的人和自然的一种实践性关系，无疑也是人类和自然之间关系中的一个重要方面，但它仅仅是从人类自身出发与自然界形成的极其有限的关系，带有强烈的人类种族的狭隘界限，决非是人类和自然界关系的全部，然而人类却既在实践态度上，又在观念态度上将其夸大为全部关系，从而歪曲了人类和自然之间关系的真相，成为笼罩在人类和自然之间真实关系上的一种人类“种族假相”。毫无疑问，这种“种族假相”的本质，就是扩张的人类中心主义倾向。如果这种假相性关系进一步绝对化，

不仅是将其作为一种夸大的事实关系，而且进一步将其作为处理人和自然之间价值关系的根本标尺和准则，便必然导致价值观上的人类中心主义“种族假相”。

二、传统价值观的人种学本质及其极端片面性

人类中心主义价值观的上述逻辑集中体现在其对于“价值”概念的基本认识上。人种主义价值观基于其人类中心主义立场来看待价值的本质，形成了对于价值概念的人种主义理解。透过学界以及普通人对于价值概念的基本看法，无需思量便可一眼看出人们眼中价值世界观的人种或人类中心主义实质。然而，殊为不幸和令人遗憾与扼腕的是人们对此却认为是理所当然，而从未拷问其合理性如何，当然，就更不能认识到它的极端片面性了。

人类对价值的认识一开始就和人类生活的需要连在了一起，对人类生活之有益与否及其程度成为判明一事物是否有价值及其大小的基本尺度。这种观念历尽几千年人类文明史得到不断的积淀和强化，渗入进人类的骨髓，已成为人类意识深处根深蒂固的基本认识倾向支配着人类生活的所有环节和方面。对此，普通人多以为是生活常识而从未去反思更未加怀疑，思想家们虽然反思和考察过它的逻辑，却并未觉察出这种逻辑有什么根本问题，因为他们总是从人类自身出发去进行这种反思。总之，从历史上看，无论是普通人还是思想家们一致认同了这种价值观念的基本逻辑。

和任何一种观念一样，价值观念，在未被理性考察分析之前，是转动于百姓头脑中对于现实生活具体感性的日用常识之知，是一种感性观念形态，表现为一些零散不系统的杂乱的具体感性观念集合，它未经理性反思，缺少一般的统一性理解，却也由于具有着共同的生活逻辑而有着一定程度的感性的齐一性或同一性，这些也正是理性对之进行反思把握和扩张的地方。及至这种感性的齐一性或同一性被思想家们的理性反思把握甚至扩张之后，便成为一种理性观念形态，被视为对于此种观念之本质内容的概念式的把握。自此以后，关于价值观念，便同时存在着百姓头脑中的感性观念形态和存在于思想者头脑中的理性观念形态。其中，感性观念形态是理性观念形态的生活之镜，理性观念形态则是感性观念形态的一般影像。自然二者会相互影响和彼此重塑，但对于价值观念而言，这种彼此

的影响和重塑最大的后果就是彼此强化了共有的人类中心主义倾向，贯穿于二者中间的是以人类为中心的实用主义精神。

无论西方，还是东方，古代哲学对于价值的探讨都是既原始又肤浅的，都基本认同对于价值的生活理解，将其看作是满足人类生活需要、获得生活幸福的工具性手段，类似于近代以来经济学中所讲的使用价值。实际上，古代哲学家们并未去思考价值的一般实质，而是直接探讨伦理方面的价值问题，然而正是在对这种伦理价值的探讨中透视出了他们对于价值问题的一般看法，这就是：善总是和身体的安康与心灵的安宁等生活幸福相联系，而恶则正好相反。这种看法既代表了他们对于伦理价值的一般看法，也代表了他们对于价值一般的看法。这也说明古人并未形成对于价值本性的抽象看法，而是将伦理价值和价值一般等同了起来。即使如此，这种对于伦理价值的看法也渗透着后来对于价值本性的一般理解，即价值或善的本性就是满足人类身体安康和心灵安宁等生活幸福的需要。总之，尽管古人对于价值的看法比较原始和肤浅，也已经渗透了以满足人类生活需要为旨归的人类中心主义倾向。古希腊哲学家普罗泰戈拉的名言“人是万物的尺度”尽管一开始主要是一个本体论命题，然而，它也暗含着人是万物的价值尺度这一思想因素，而且它的人类中心主义倾向更易于启发、表达和加强为人类中心主义的认识论和价值观（尤其是价值观）。“人是万物的尺度”既确定了自此开始的主观唯心主义思想流派的致思路向，也确定和加强了早已成型的人类中心主义价值观的致思路向。

欧洲中世纪的宗教神学，断言上帝是永恒的具有最高价值的存在者，是一切价值的源泉，只有上帝所愿，才是有价值的。这种上帝价值说是表面的，因为一者上帝本身是人类自己形象的一种象征，二者在上帝所愿当中人类是最为上帝所看重的。这说明所谓上帝的价值无非是人类自身价值的体现，即使在上帝面前，人类依然是其它存在者的价值生发地和出发点。所以，所谓的上帝价值观仍然渗透着强烈的人类中心倾向，或者说，它本身就是一种变相的人类中心主义价值观。

文艺复兴以来的许多思想家直接地把价值看作是实现人类生活目的、增益人类福利之需要的功利性质。他们对经济、道德、法学、美学、知识乃至宗教各个领域的价值都进行了考察，从各个方面阐述了功利主义（对于人类物质需要的满

足)或准功利主义(对于人类精神需要的满足)的价值观。功利主义价值观是人类中心主义价值观的典型表达。

西方现代一些哲学家曾致力于探讨价值的性质、类型、标准和形而上学基础等问题的一般价值理论或价值哲学的研究,建立了各种形态的所谓价值哲学。关于价值的性质,他们提出了各种不同的观点。自由意志论者艾伦费斯认为价值是愿望的满足;享乐主义者认为价值是快乐;兴趣主义者佩里认为价值是引起兴趣的任何对象;感情价值论者刘易斯认为价值是以某种方式被享受和可享受的质;意志论者罗伊斯认为价值是纯粹理性的意志;尼采认为价值是有助于提高生活的任何经验;桑塔雅那认为价值是对作为人们所愿望或享受的对象(一种难以定义的自然质)的第三本质的理解;人格主义者鲍恩认为价值是人格统一体的对照经验;工具主义者杜威认为价值是事物作为手段对实际地达到目的的关系;……诸如此类等等。凡此种种,都把价值与人类的某种特殊需要特别是精神需要即目的、情感、兴趣、意志、理性等相联系,并将其看作为价值的实质,认为“价值是一个目的论的、规范性的范畴,它包括一切可以成为目的、理想以及可以成为爱好、欲望、旨趣之对象的东西。”^①

直到今天,对于价值的理解,均未超出功利主义或准功利主义的视野。功利主义以对于人类物质利益需要的满足为标尺看待价值的实质,准功利主义以对于人类精神利益需要的满足为标尺看待价值的实质。合此二者便可形成一个一般的对于价值概念的所谓实质性理解,即将价值看作是作为客体的事物的属性对于作为主体的人类的需要之间的一种满足关系。历史上的一般价值观念事实上从未超出过这种(准)功利主义的认识,故也从未超出过人类中心主义的理解。总结上述认识,可以大体归结出传统价值观的基本精神就是事物对人之需要的满足,即物趋近人而不是人趋近物。这种基本精神决定了其根本特征,即它是从人的需要出发,以人类为中心去看待价值或价值关系本质的人类中心主义倾向。实际上,这也正是当代有关价值哲学的著作和当前我国流行的几乎所有马克思主义哲学教科书所继承并概括和发挥的关于价值本质认识的基本点,其中,以人民大学李秀林等主编全国通用的《辩证唯物主义和历史唯物主义原理》1-5版教科书最具代表性。

^① 《苏联哲学百科全书》(第一卷),上海译文出版社1984年版,第193页。

在上一世纪 80 年代中期以前，所谓的马克思主义者并不承认价值哲学是马克思主义哲学的有机组成部分，相反，认为价值哲学是一种纯粹的资产阶级学术思想而与之划清界限，因而，在此以前的教科书上基本上不谈价值论的内容。毋庸讳言，这在很大程度上是受了前苏联对于价值哲学定性认识的影响，另一方面也与马克思主义哲学的创始人没有真正探讨过价值的一般问题相关，还与西方现代价值哲学对于价值的唯心主义定性相关。由于马克思和恩格斯乃至列宁、斯大林并未直接探讨过一般价值问题，人们便既没有底气也没有胆量对此有所阐发；由于西方现代价值哲学多从唯心主义立场看待价值本性，又加上前苏联马克思主义理论界对价值哲学基本上持否定态度，认为它是唯心主义的资产阶级学说，故国内学者便也顺势而行而摒弃之。这种大背景在事实上阻绝了对于价值问题的深入研究。直到上一世纪 80 年代中后期，国内方有些学者开始探讨一般价值问题，并通过连续几年的努力对价值概念形成了一系列的认识。这些关于价值问题的一般认识均打着马克思主义的标签且在日后进入了马克思主义哲学原理教科书，成为所谓的马克思主义哲学的“有机”组成部分。首先，不管这种认识合理与否均不能直接作为马克思和恩格斯的思想来对待，至多可以看作是马克思主义哲学基本理论的延伸之物，因为马克思和恩格斯本人从来就没有“如此这般地”去探讨过一般价值问题。其实，对于价值的这种认识，从思想来源上看更多地是借鉴了近、现代西方价值哲学的基本思想，抽象概括了它们中的共同性的一面，即从人的需要出发看待价值的一面；而在手法上，则是将马克思政治经济学中商品的使用价值概念直接翻造为价值概念而已。这种翻造，马克思未必见得同意，且与对于价值的传统理解（日常生活的和学术的）无甚二致。当然，从中也可以看出一些进步，即这种认识对于价值的理解更具有抽象性、一般性和系统性。所谓抽象性和一般性，是指这种认识不是从需要的特殊性出发去说明价值的本质属性，而是从需要的一般性出发去看待价值的本质；所谓系统性，是指这种认识形成了一种理论体系，有其理论基础、基本观念、性质特征、评价标准等彼此勾连的内容构成了系统认识。正是由于此种原因，它也就更典型、更集中地代表和体现了传统人类中心主义价值观念的基本精神及其根本特征。也正是由于此种原因，我们对传统人类中心主义的批判集中在了对它的批判上面。

且看当前我国通行的《辩证唯物主义和历史唯物主义原理》第五版教科书是如何看待价值问题的——

关于什么是价值？该教科书说：“价值是事物或现象（包括物质的、制度的和精神的事物或现象）对于人的需要而言的某种有用性，是其对个人、群体乃至整个社会生活和活动所具有的积极意义。”^①该书紧接着解释道：“一种事物或现象由于其具有的一定属性或性能，能够满足主体某种需要（物质需要、制度需要或精神需要），对于主体具有积极的肯定的意义，就被主体认为是有用的、有意义的即有价值的。如果一种事物或现象由于其所特有的属性或性能，不但不能满足主体的某种需要，反而妨碍主体满足某种需要，对主体具有消极的否定的意义，就被主体认为是无用的甚至是有害的，即无价值甚至是有负价值的。一种对主体有用即有价值的东西，其有用性程度越高，满足主体需要的范围越大，价值就越大，反之价值就越小。”^②该书接着分析道：“价值不是某种实体，而是主体和客体之间特定的关系，即客体以其属性满足主体需要和主体需要被客体满足的效益关系。”^③总之，价值就是客体的属性对人类主体需要的满足性关系，抑或就是客体的属性对于实现主体的需要的有用性关系，简言之就是事物的属性对人的有用性关系。

这种价值观具有真正彻底的人类中心性质，即它纯粹从人类需要出发，以人类自身需要为尺度去看待周围作为客体的事物的属性满足人类需要的性质，简言之，就是把物对人的有用性视作价值的本质。尽管它承认：“价值同人的需要有关，但不是由人的需要单方面决定的。价值必须有其产生的客观基础，这就是各种物质的、制度的和精神的事物或现象所固有的属性。……满足主体需要的价值首先取决于客体所具有的属性。”^④然而在这种价值观看来，价值诚然有它的客观基础，“首先取决于客体所具有的属性”，关键却在于主体对它的需要。所以，它又说：“在价值关系中不是人趋近物，而是物趋近人。尽管价值体现在具有某种属性的物身上，但物的属性本身并不是价值。某物对人是否有价值，不以某物自身的属性为标准，而以主体在历史发展中形成的客观需要为基准。主体现实的

^① 李秀林、王于、李淮春主编，李淮春、杨耕、陈志良、郭湛、王霁修订：《辩证唯物主义和历史唯物主义原理》（第五版），中国人民大学出版社 2004 年版，第 305 页。

^② 同上，第 305~306 页。

^③ 同上，第 306 页。

^④ 同上，第 306 页。

需要以及这种需要的实现程度,是某物具不具有价值以及这种价值大小的内在尺度。可以说,具有客观需要的现实的主体是整个价值关系的核心。”^①可见,这种价值观念直接把主体看作为价值关系成立与否,从而也就是价值存在与否的关键所在,因而成为价值或价值关系事实上的中心项,是一切价值或价值关系的出发点和归宿。毫无疑问,传统价值观念的基本精神——即物趋近人满足人的理念,及其根本特征——即人类中心主义倾向在这里得到了明白无误的表达和集中强烈的体现。

上一世纪 90 年代后期,人们对上述教科书中关于价值本质的看法曾提出质疑,并提出了一些新的理解或看法^②。然而这些新的理解和看法,无非就是把价值看作是作为客体的事物及其属性对人类而言的或者意义、或者效应、或者有用性、或者合目的性等诸如此类的看法,与前面教科书中的界定没有任何实质差别,统归是把价值看作是客体属性对主体需要的满足关系,只不过语言表达形式不同而已。比较而言,教科书中的价值定义更为一般和典型。

那么,如何看待以教科书中的价值理解为代表的传统人类中心价值观呢?

首先,我们肯定这种价值观念具有一定的合理性,表现在它看到了人类和其它物种之间存在的相对于人类而言的价值关系,认识到了客观的外物对于人类生存和发展等生活需要的有用性。然而不幸的是,这种认识被严重夸大和绝对化了,成为价值的一切,淹没了其它一切价值存在的可能性。诚如前面所说,它只从人类主体需要出发去看待一般的价值或价值关系,而否认其它物种因其自身需要产生价值或价值关系的可能,是用一个物种特殊的价值关系立场代替了一般的价值关系立场。

在第一部分中我们已然从逻辑上深入批判了价值观念上的人类中心主义的极端荒谬性,指出,人类中心主义价值观的基本逻辑是虚假的,是人类“种族假相”的绝对化。这里我们要进一步指出,人类中心主义价值观的观念本身,无论是感性观念还是其理性观念即其概念,在认识上正是上面逻辑上人类“种族假相”绝对化的集中表达和体现,特别是其理性观念形态,更是对它的明确表述。

人类中心主义价值观逻辑上的虚假性和荒谬性,表现在对于价值观念的一般理解上便是不可避免的极端片面性。

^① 同上,第 307 页。

^② 参见王玉樑:“评哲学价值范畴的几种界定”,《社会科学研究》1999 年第 2 期。

“种族假相”在培根那里，是指人类在认识事物时，总是以自己的主观感觉为尺度，而不是以宇宙本身为尺度，从而陷入主观主义和片面性，歪曲事物的真相。实际上，这种认识上的“种族假相”，深刻地根源于狭隘的以人类为中心的人类生活实践逻辑上的“种族假相”。狭隘的人类生活实践既造成了这种“假相”，又使这种“假相”成为现实的生活实践逻辑自身。前面说过，虚假的人类中心主义价值观的基本逻辑，是人类“种族假相”的绝对化，说到底，它是狭隘的以人类为中心的人类生活实践逻辑的绝对化。因而，人类实践逻辑上“种族假相”的绝对化，正是人类认识上“种族假相”的生活实践基础。

前已指出，人类在长期生活实践中客观上形成的以人类为中心、以主体与客体关系来定位的需要与被需要、认识与被认识、改造与被改造、利用与被利用、被满足与满足等等人和自然之间的实践性关系，无疑也是人类和自然界关系中的一个重要方面，但它仅是人类和自然界之间现实关系的极有限部分而绝非全部，然而人类却既在实践态度上，又在观念态度上将其夸大为全部关系，从而以人类“种族假相”的面目歪曲了人和自然关系的真相。如果这种假相性关系进一步绝对化，即不仅是将其作为一种夸大的事实关系，而且进一步将其作为处理人和自然之间价值关系的根本标尺和准则，便必然导致价值观上的人类中心主义“种族假相”，即必然导致一切从人类生活需要（包括生存需要和发展需要）出发确立绝对地以人为中心的价值关系和价值形态的价值观念。

价值观上的人类中心主义“种族假相”既是狭隘的人类生活实践逻辑本身，又是建立在狭隘的生活实践经验基础上的实践态度和认识态度。因而，当人类去认识和把握这种生活实践逻辑时，必然是基于日常的生活实践态度和认识态度，首先是反思这种态度自身，然后是由此出发去感知、分析生活实践逻辑本身，从而形成对于这种逻辑的一般认识，包括感性一般（感通的不是分析的）和理性一般（经过分析确证的）。行至前者是谓百姓头脑中的感性观念形态，达至后者则为思想家头脑中的理性观念形态。

毫无疑问，上面教科书中对于价值的理解和阐释是典型的思想家头脑中的理性观念形态，并且从其阐释问题的立场、出发点、思路和基本思想倾向看，它直接就是对狭隘的人类生活实践逻辑的主观表达，极度明显地体现着人类生活实践逻辑上的人类“种族假相”及其绝对化倾向。例如，它看问题的立场是人类的生

存和发展，其出发点是人类生活的需要亦即人类生存和发展的需要，其思路则是以人的需要为基准确定现实的价值关系和价值存在形态，其基本思想倾向是以人为中心项确定价值关系的本质和属性。这种看待价值问题的逻辑或认识方式本身显然就是培根所说的人类认识问题时的人类“种族假相”的典型体现：即它不是以宇宙本身为尺度，而是以人类自身及其主观感觉为尺度。

以人类为中心的人类生活实践逻辑上虚假的人类“种族假相”及其绝对化，正是造成对价值观念人类中心主义理解的生活实践基础；而由其决定的对价值问题认识上的人类“种族假相”，则是造成价值观念人类中心化倾向的认识论根源。所有这些因素，最终定性了价值观念上的人类中心主义特质。

狭隘的人类生活实践本身具有极端的片面性，并且这种极端的片面性就体现在生活实践逻辑的人类“种族假相”之中。前面指出，实践逻辑上的种族假相，就是将人类在长期生活实践中客观上形成的以人类为中心、以主体与客体关系来定位的需要与被需要、认识与被认识、改造与被改造、利用与被利用、被满足与满足等等人和自然之间的实践性关系夸大为人与自然之间的全部关系，从而以人类“种族假相”歪曲了人和自然关系的真相。因此，这种“种族假相”就是把从人类自身出发与自然形成的实践性关系当成了人与自然的全部关系，从而使对待人与自然的关系的实践态度和认识态度带有了人类种族特质的极端片面性。

这种对待人类与自然关系实践态度上的以偏概全带来的极端种族特征和极端片面性，反映到人们的观念上必然形成人与自然关系上的人类中心理解，反映到价值观上必然以人类自身为尺度去看待价值关系的本质和属性。如果上述片面的假相性关系进一步绝对化，即不仅是将其作为一种夸大的事实关系，而且进一步将其作为处理人和自然之间价值关系的根本标尺和准则，便必然导致价值观上的人类中心主义“种族假相”，即必然导致一切从人类生活需要（包括生存需要和发展需要）出发确立绝对地以人为中心的价值关系和价值形态的价值观念。所以，狭隘的人类生活实践逻辑本身带有的极端片面性，以及由此决定的人类生活实践态度和认识路线，都在人类的“种族假相”中贯穿下来，最后渗透到价值观中形成了对价值关系理解上的人类中心化倾向及其必然带有的人类种族的极端片面性。

价值观上人类种族的极端片面性，就是在对价值关系及价值本性的认识上表现为把人及其需要看作是一切价值生成和存在的根本依据和根本尺度，由此只承认从人的需要出发产生和形成的价值关系和价值形态，否定任何其它可能的价值关系和价值形态的存在。我们知道，迄今为止的绝大多数价值观，都认为价值和人类相联系，都是因人类某种需要而引起，并一再表示，如果离开了人类和人类的需要，就不会存在任何价值关系和价值形态。例如，我们的教科书就认为：“在价值关系中不是人趋近物，而是物趋近人。……某物对人是否有价值，不以某物自身的属性为标准，而以主体在历史发展中形成的客观需要为基准。……可以说，具有客观需要的现实的主体是整个价值关系的核心。”^①总之，它把人类的需要看作是价值关系成立的关键条件和相应价值形态产生和存在与否的根本依据。因此，这种价值观推定：“价值是事物或现象（包括物质的、制度的和精神的事物或现象）对于人的需要而言的某种有用性，是其对个人、群体乃至整个社会和生活和活动所具有的积极意义。”^②简言之，就是把物对人的有用性视作价值的本质。

应当说，以人类及其需要作为一种中心项（甚至是潜在中心项）确认一种对人类而言的价值关系及其相应的价值形态，本身是成立的，并没有什么不合理之处。问题在于，这样一种价值关系形式却被确认为宇宙间唯一的价值关系形式，尤其是被确认为一般价值关系或价值形态的实质。这就成了个别价值存在形式对一般价值存在形式的僭越，而其后果是既阻断了认识更大范围价值存在形式的道路，也阻断了进一步深入认识一般价值关系本质的可能性，最为可悲的是，使我们长期深陷于人类“种族假相”的误见中不能自拔。

那么，有否超出以人为中心的更为多样的价值存在形式呢？显然，对这一问题的解答是彻底打破价值观上的人类中心主义偏见和更为深入地认识价值一般本质的关键一环。笔者认为，世界上存在着无限多样的价值形式，以人为中心的价值形式仅是其中的一种存在形态，因此，我们应当在更广阔的范围内更深入地探讨价值的更深刻的一般本质，如此，我们就有可能彻底打破一般价值观上的人类中心主义偏见，建立起一种新的超越传统价值观的非人类中心的价值观念体系。

^① 同上，第 307 页。

^② 同上，第 305 页。

超越传统人类中心主义价值观的非人类中心主义价值观，有三种致思倾向：一是走向自然整体主义的价值观倾向；一种是走向以某一种或某几种其它物种为中心的价值观倾向；再一种就是不以任何物种为中心也不以自然整体为中心的物种平等存在主义价值观倾向。其中，只有物种平等存在主义的价值观才真正符合世界上物种存在的客观逻辑。

三、存在即目的的哲学证明与科学证明

世界上任何一个存在物种及其个体，作为一个“在者”，都以其自身之“在”作为自己追求的最高目的，并力图去实现它。所有事物作为一个“在者”，其“存在”或“在”本身就是其目的。下面我们将从哲学与科学两大层面对“存在即目的”作出深入阐明。

（一）存在即目的及其哲学证明

有机论的自然观表明，从事物自身的存在逻辑看，事物的存在自身就是目的，是自己的目的和它物的目的。

有机论自然观认为：世界上的所有事物都是彼此联系着的，联系的形式无限多样，外在的机械性联系只是其有限的一面，更为根本的是互为渗透的内在有机性联系，世界上的所有事物凭借彼此之间的有机联系构成整个宇宙整体；事物联系的有机性表现在它的系统性，联系密切的事物构成一个系统性的整体，成为一种新的事物，然后再与其它联系密切的事物构成一个更大系统的整体性事物；任何一个事物都是由相关因素连结构成的整体系统，同时又处于更大的系统中成为其中的有机组成部分或分子，如此层层递进最终构成整个世界大系统；任何事物都是产生并存在于由诸多因素构成的系统中，直接表现为所在系统各因素彼此作用的产物，间接体现为整个世界各种因素相互作用长期演化的结果，从而使其成为一种联系中的存在，即它只有在与周围其它事物的联系中，首先是与所在系统中的联系中，其次是与系统外部其它事物的联系中，最后是与世界上所有其它事物的背景性联系中获得自己的存在；事物的产生与存在有其偶然性，更具有必然性，是其它事物相互作用造成的必然结果。这种自然观在世界的实在构成上承认自然万物联系的整体性，同时认定这种联系的整体性依赖于事物的个体存在，认为个体和整体彼此依赖，但整体对个体的依赖更为根本。在它看来，所谓整体是

物种及其个体的有机整合，构成个体存在的环境条件，表现为众多个体的彼此结合性存在，因而是个体的存在方式，此表明个体的存在比整体更为根本，个体的存在与整体相比具有最终的意义。因此，尽管从世界的实在构成上看，自然界呈现为一种整体性联系，而从世界的意义构成上看，个体则是最终的指向。这种自然观当然不是人类中心主义的，也非一种自然整体主义或自然中心论，毋宁说是一种自然个体主义。

①目的概念的基本内涵

事物存在的目的，就生成于世界上各种事物之间的彼此联系及其与事物自身的必然联系之中。

世界上的事物，作为一个物种类型存在更能体现出其意义，是故，对任何一事物的存在意义的考察，便集中于其所在的物种类型。

自然界中的各种物种及其个体，抑或世界上的一切事物，和我们人类一样都有其特定的存在目的和存在状态，并和我们人类一起共同组成整个自然界大系统。这也就是自然万物应当获得人类尊重和关怀的终极根据。

“目的”这一概念，人们一般地将其认作是人类的一种主观要求或倾向，即指活动主体在观念上事先建立起来的想要得到的未来结果。这是对“目的”的一种属人性解释。其实，“目的”的基本含义就是一种对未来结果的一种要求，本质上是事物当下内在规定性所规定或所要求的一种未来发展后果。

亚里士多德在《形而上学》中指出，存在即“是”，“是”是所有事物产生的最初的、第一性的原因。基于亚氏的“第一原因”说，赫拉克利特把世界的本原看成是一团活火，人类只有遵循火和逻格斯（logos）才能达善。黑格尔认为，存在是超出经验范畴的纯概念的逻辑思辨，逻辑是支配世界的第一原理。“理性构成世界的内在的、固有的、深邃的本性，或者说，理性是世界的共性。”^①无论是亚里士多德、赫拉克利特，还是黑格尔，他们都把事物的本质等同于事物存在的根本原因，并且进一步，都将它们视作事物的目的本身。亚里士多德把目的的本质规定为事物本身的内在决定性，黑格尔把目的理解为事物的内在规定，认为它存在于事物的必然性历程里。所以，他们对目的的本质规定是一致的，即都把目的理解为事物内部的规定性，并且都将其与事物的必然性或本质规定相联

^① 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆 1997 年版，第 80 页。

系。事实上，他们都是把目的理解为由事物当下的内在规定性对未来发展趋势的规定，即在事物的必然性历程里存在的现在对将来的规定性或决定性，表现为现在对将来的一种客观要求。应当说，他们二人对目的的理解既是客观的，又是合理的。事物当下内在的规定性决定着事物发展的必然的未来趋势，因而这种必然的未来趋势便是当下事物自身发展所规定（要求）的一种后果。这种未来后果就是目的本身，而事物当下存在的基本状况对未来的规定便是对目的的客观要求。显然，目的是一种被追求的东西，而被追求的东西自然一定是指向未来，即使是把当下的状态作为追求的目标也是如此。

本质、“第一因”、必然性、目的等，都是同等程度的概念，都是本质内容的不同层面的体现：本质即是构成事物的“第一因”即根本原因，必然性是本质所规定的确定性发展倾向，这种倾向就是指向本质，因而这种本质同时即是其自身追求的目的。就存在状态来说，目的是尚未实现的本质。

其实，目的作为事物对自己本质展现于未来状态的追求，是一种客观存在的逻辑事实。事物的客观目的与其本质所决定的必然性密切相关。必然性表现为对本质之未来目的性状态的追求，而目的不过是目的必然性的一种体现，指涉的是目的必然性所决定的一种未来状态。承认事物发展具有必然性，也就承认了这种必然性决定着事物发展具有必然的未来，而这种未来正是当下事物状态对未来的指向性要求，于是就必然地要承认这种未来就是事物的目的。

从事物存在的客观逻辑上说，事物存在的目的，本身就是对其本质的维护，也就是说，事物总是追求自己本性的存在。所以，事物自己的本质或本性，恰恰就是其存在的目的。具有自身本质性的存在，同时就是事物自身所特有的存在方式或形态。因而当我们说事物的本质性存在就是其自身的目的时，也就等于说事物的存在就是其目的，或事物的目的就是它的存在。

据此可以说，不仅人类有要求和目的，自然界中任何事物及其过程都具有其要求和目的，只不过客观事物及其过程所倾向的目的性要求是纯粹客观的，人类的目的性要求往往带有主观性而已。也正是从这个意义上，亚理士多德认为，每一事物都有自己的目的。

事物发展的必然性造成了对某种确定的未来有一种客观指向，这一点几乎所有的哲学家都承认，但再进一步思想家们便分成了两派：自然目的论者认定事物

发展的必然性所指向的这种确定的未来就是事物当下的客观要求和客观目的；非自然目的论者则不把这种确定的未来目标看作是目的，而多看作是一种确定的趋势。透过这种争执可以看出，二者争议的焦点集中在事物对自身当下必然性发展趋势的自我觉察上。非自然目的论批评自然目的论的基本依据就是自然对自己的未来发展趋势并未意识到，更非其所主动欲求，其未来趋势的实现只是一种盲目的必然性造成的，故而和事物的当下状态没有目的性联系，因此不能看作是事物当下状态的目的。这显然是站在主观目的论立场上的一种见解。不错，如果将目的本身仅理解为一种主观的诉求，这种见解是十分合理的，但如果将目的作客观的理解，那就是另一回事了。作为一种自然目的论者，笔者认为，对于“目的”概念，既可作主观的人的目的来理解，也可作客观的对未来指向的理解。事物发展的必然性和规律性，使事物的前进有一个客观的指向，这种客观指向，虽未表现为事物当下状态的主动欲求，却表现为客观的趋势或要求，因而尽管一开始它并未表达为主动欲求，也没有被事物自身所觉知，未从一开始就表现为事物的目的，然而事物未来趋势一经实现，便被证明其早以萌芽的形式蕴含在事物的当下状态里，并孕育于事物发展的必然过程里。于是，事物的未来状态便和事物的当下状态呈现为一种可叫做目的性的联系，体现为事物当下状态对未来状态的一种规定和要求，表达为事物所要达到的一种未来状态。

总之，事物的客观目的与其必然性密切相关。必然性表现为对未来目的的追求，而目的不过是必然性的一种体现，指涉的是必然性所决定的一种未来状态。承认事物发展具有必然性，也就承认了这种必然性决定着事物发展具有必然的未来，而这种未来正是当下事物状态对未来的一种指向性要求，于是就必然地要承认这种未来就是事物的目的。

依照对目的概念的上述理解，我们会意识到，不仅人类有要求和目的，自然界的客观过程本身所具有的客观发展趋势本身也是一种要求和目的，只不过客观事物及其过程所倾向的目的性要求是纯粹客观的，人类的目的性要求往往带有主观性而已。也正是从这个意义上，亚理士多德认为，每一事物都有自己的目的，比如艺术的目的在于健康，造船的目的在于船舶，经济的目的在于财富等等。

事物自己规定着自己走向未来的目标，这仅是对目的一般性的理解，并未阐述这种目的具体内容，因而对事物目的的这种理解尽管是正确的，却是内容空洞的，

或毫无内容的。事物目的的具体内容是什么呢？从事物自身存在的逻辑来看，事物存在的目的就是它自身的存在。现代科学告诉我们，事物存在的根本倾向，就是竭力地肯定自身的存在而排斥转化为它物的可能性，表现在事物总是追求自身内部结构的有序、平衡和稳定，力图维持自身的存在。这种根本倾向，决定着事物变化的必然趋势是以维护自己的存在为基本目的，它规范着自己的任何活动必须以达到这一最高目的为指针。下面我们首先从事物目的的形成过程及其内在逻辑来阐明事物存在的这种目的性逻辑。

②事物目的的逻辑生成

事物的产生和存在根源于产生它的自然环境自身的内在规定性，产生于环境诸因素的整合作用，是由环境诸因素的相互作用或整合作用所规定从而发展而至的必然结果，作为结果在未产生以前早已潜在于环境诸因素的相互作用所规定的态势之中，表现为客观的趋势、要求和目的。一种事物的产生，并不是环境发展的最终目的，毋宁说它是环境发展的手段。环境运动的最终目的是为了形成一种新因素克服自身发展的不平衡走向新的平衡，因此，环境产生某种事物必然按照自己的这种目的性要求把事物塑造成具有能够满足这种要求的相应属性的特定形态，因此，环境产生出来的新事物，其结构、功能和特性是被环境所必然规定的，且当其一经产生，就已成为整个自然界的一个有机构成部分，被其所在的环境乃至整个自然界所维护和支持，从而使其自身又成为它所在的环境的目的乃至整个自然界的目的。就此来说，新事物的存在就不再仅仅是环境克服自身不平衡这一需要的手段，而且成了环境或它物的直接目的；而此时，环境或它物也不再仅仅是事物的目的，同时也成了维护、支持事物存在的手段。简单地说就是：事物因环境或它物的需要而产生和存在，从而以环境或它物为目的，又因此被环境或它物所规定、维护和支持而成为环境或它物的目的，也因此使得环境或它物成为事物自身的手段。总之，事物首先是环境的手段，然后是环境的目的；环境首先是事物的目的，然后是事物的手段。此就如养儿的最终目的是为了防老，但对儿女的培养本身却直接地表现为以儿女为目的。这种目的、手段关系是历史性地形成的，但从环境和事物共生共存的角度，便构成了互为目的、手段的关系。

透过上述这种目的性关系，我们发现，任何事物的产生与存在首先不是为了自己，而是为了其它物种，即为了周围其它事物彼此平衡协调地存在下去，因此，

每一物种的存在在本性上都是向善的，或者具有着向善的德性。过去人们一直难以理解亚里士多德关于事物存在的“善”的目的说，并将其视为神秘谬说，从上述逻辑看对它的理解实在是没有任何问题。亚氏的观点深刻地感悟到了世界上的事物彼此之间的上述实质性联系，它不是什么神秘的东西，更不能将其看作是一种万物有灵论和唯心论。

既然环境或它物以事物为手段规定着事物的结构、功能和特性，因而也就规定着事物的特定存在形式或形态，并将其作为自己的直接追求目标加以维护和支持，同时要求事物自身的存在必须符合这种规定，使其成为事物自身追求的目的。于是，环境与事物的互为目的的关系转化为事物内部的自己与自己的目的、手段关系，即要求事物的存在以自己为目的。

事物存在的目的，一开始是为着外在的它物或以它物为目的，即为了实现对它物的肯定，表现为克服原有作为环境的它物发展的不平衡性，使相关的它物能够共同和谐存在下去。但是，环境对事物的目的性规定，同时构成对事物存在形态的目的性要求，因而，事物既经产生，这种目的性要求便体现为具有独特形式或形态的存在，同时，这种目的性要求的持续性进一步要求事物必须以维护自身的特定存在形态为己任。于是，事物的特定存在本身便成了自己的目的，一开始作为环境或它物中介的存在随后成了同时为自己的存在。事物的产生和存在即表明产生和维持它的其它事物对它的肯定，表明是其它事物的目的；同时也表明着事物自己对自身的肯定，表明自己是自己的目的。自己以自己为目的，即是对自己当下存在状态持续下去的自我肯定或规定，而这种对自己的肯定或规定，同时也是为了满足它物这一外在目的。

以自己为目的，就意味着竭力肯定、实现和维护自己的存在形式，维持并扩张自己的存在状态。这是事物自己为自己存在的目的性活动方式。亚里士多德认为，事物存在的目的与其形式是事物产生和存在的四个基本原因（质料、形式、目的和动力）中的两个，并且，形式即是目的。我们认为，亚氏的这种看法有其合理之处。形式即目的，表明事物以自己为目的，因为形式就是事物的直接存在。形式作为事物的直接存在，具有自我指向和自我支持的倾向或特征，从而变成了自己的从而也是事物自身的目的。

如此，在一个事物身上便连接着三个目的，即以它物为目的、作为它物的目的和以自己为目的。以它物为目的是指把作为环境的它物的存在作为目的；作为它物的目的是指自身的存在构成它物追求的目的；以自己为目的是指自己的存在本身就是自己的目的。前二者属于事物的外在目的，后者属于事物的内在目的。无论哪一个目的，都意味着这样一个一般的逻辑，即事物的存在自身即是目的：前两种目的属于事物的外在目的，即目的是指向自身之外的作为它物的目的或以它物为目的；最后一种目的属于事物的内在目的，即目的是指向自身内部的作为自己的目的。这三种目的集中于一事物自身，在逻辑上是贯通同一的：以它物为目的的起点，是其它目的的总目的；作为它物的目的是以它物为目的的派生物；以自己为目的的二者辩证统一，是以它物为目的和作为它物的目的的二者的共同要求，即成为它们所共同要求成为的样子。

这三个目的其实可以归结为一个，即事物的存在本身，并且其逻辑关系还表明事物的自身存在就是事物自身同时也是它物和整个自然界的最高目的。事物以它物为目的，表明事物是指向它物的存在；事物作为它物的目的，表明它物是指向事物自己的存在；事物以自己为目的，表明事物是指向自己的存在。前两者是以互相指向的外在目的的形式肯定了自身的存在目的（作为它物的目的和以它物为目的都是以外在目的的形式肯定自身），后者以内在目的的形式直接肯定自身。这三个目的无非是为了它物和自己的存在，或为了事物彼此的存在，总之是为了事物自身的存在。因此，从根本上说，事物的存在自身就是自己的目的，简言之，存在即目的。所以，尽管从生成的逻辑上看，一个事物的目的体系，是以它物为目的派生出作为它物的目的，然后二者共同派生出事物以自己为目的；然而由于它物和自身是互为它物，因而无论是它物的存在，还是自己的存在都是事物自身的存在；所以，三个目的归根到底都指向事物自身的存在。不仅如此，这种指向还表明了事物自身的存在就是自身的最高目的，同时也是整个自然界的最高目的，表现在它是事物自身目的体系和整个世界目的体系的最终指向。存在即目的，是对事物自身身份和地位的肯定：事物与它物互为目的表明这是双方存在状态的彼此肯定；事物以自身为目的表明这是事物对自身存在状态的肯定。

所有目的都归结为一个事物的存在本身，一般地体现为事物的存在这一自身目的与其形式的关系。因为事物的存在形式就是它的直接存在，也就是它的直接

目的。逻辑上看，目的是形式的目的，形式是目的的形式，它们共同规定着事物的存在。从具体表现看，一个事物自身的存在形式直接就是自己目的的体现，同时也间接地体现着它物的目的。

存在即是事物存在的最高目的，表现在事物自己借助于自身内部及外部环境中对自身的肯定性力量肯定自身的合目的性活动。我们知道，事物内部存在着肯定自身存在和否定自身存在的两种对立因素或力量。尽管否定性因素或力量对自身有限度的否定是自身存在的必要前提条件，正所谓相反相成。然而，事物自身存在的根本因素在于事物自身内部肯定因素或力量对自身的肯定。当着这种肯定力量大于否定力量时，事物还能够维持自身的存在状态，否则就会走向消亡。所以，事物对自身的肯定，是事物存在目的的根本要求，否定的方面构成事物存在目的的一种必要的有限度的要求。现代科学深刻地揭示了事物这种通过自己肯定自己以达到自己存在目的的客观逻辑过程及其内在机制（详细内容参见后面“存在即目的的科学证明”部分）。

世界是一个必然性的体系，同时也就是一个目的性体系。事物以自己为目的构成所有目的的中心，并把它物作为自己存在的外部环境条件；事物以它物为目的和作为它物的目的，意味着事物与它物并通过它物与自然界中的所有事物形成了一种直接和间接的互为目的性关系。事物与它物之间的互为目的关系，以外在目的的形式规定着事物的内在目的，同时，事物对自身内在目的的追求，是对外在目的的有力支持。

依据上述对世界目的性体系的理解，可以断言，世界在实在构成上具有整体性特征，但从其意义构成看，则是指向个体的个体主义。这种逻辑正是有机论自然宇宙构成观的深层根据。

（二）存在即目的的科学证明

现在西方哲学家詹姆斯·米勒认为：系统是构成世界的基本单元，它不是不变实体的聚合物，而是有内部过程的实在事件的有机组织体系；系统具有整体突现性、等级层次性、适应性自稳定和适应性自组织四大特征，这四大特征体现着系统运动的目的性；这种目的性不是“有目的的意识”或“内在动机”，而是指物质系统的运动总是倾向于达到它的这样一种目标性状态，而达到这种“目的”或目标性状态的所有事件或条件，就是实现它们的手段；系统的目的不仅为人所

具有，也为其他生物乃至非生命的事物所拥有；系统趋向目标的行为就是合目的性行为，任何系统总是自己非要到达目的点或目的环才基本稳定下来，这就是系统的自组织行为。

詹姆斯·米勒的上述看法符合现代系统科学理论的基本逻辑。

存在即是事物存在的最高目的，表现在事物自己借助于自身内部及外部环境中对自身的肯定性力量肯定自身的合目的性活动，具体表现为任何事物都在追求一种稳定的存在形态，表现在寻求自身内部结构的稳定性，有着自身的稳定机制，这种稳定机制就是事物系统内部子系统之间的协同作用和相干行为。现代科学深刻地揭示了这种活动过程的内在机制和活动方式。

结构总是在寻求稳定性。现代科学告诉我们，“稳定机制是事物的普遍特性之一，不仅事物本身，而且事物的运动规律以及事物之间的联系都是稳定的。事物的不同质态，从根本上来说，就是一些具有稳定性的状态。”^①之所以如此，是因为事物结构的稳定性是事物趋向于存在的基本条件。事物存在的这种逻辑表明事物的存在本身就是目的，协同学的创始人哈肯认为：所谓目的，就是在给定的环境中，系统只有在目的点或目的环上才是稳定的，离开了就不稳定，系统自己要拖到点或环上才肯罢休。这种目的表现为任何事物的当下状态始终有着指向这种稳定结构或态势的倾向性。协同学和自组织理论既表明了事物自己肯定自己这一目的性活动的存在，又表明了这种方式的过程和机制。协同学和自组织理论告诉我们，远离平衡态的开放系统，在保证与外界之间有物质流或能量流的运动的情况下，各子系统间通过协同作用机制，能够自发地产生一种新的具有一定功能的时空有序组织结构的自组织系统。所谓自组织系统，就是指系统在外界供给其物质和能量的条件下，能够合目的地形成某种时空上相对有序的结构，其组织指令来自系统内部而非外部。协同作用是子系统的彼此协作，表现为追求某种特定功能与结构的整个系统的自我组织运动，最终导致有序结构和特定功能的形成，从而成为一个平衡稳定的特定事物。有序导致事物的稳定性存在，无序导致事物走向非平衡进而破坏自己的存在。显然，事物的持续存在有赖于各子系统之间的协同作用及其表现为整个系统的自组织活动的继续存在。协同和自我组织表明事物的目的性，即表明事物自己就是自己存在的目的，或者说，事物是通

^① 《世界新学科总览》，重庆出版社 1987 年版，第 37 页。

过自身内部各子系统的协同作用自我组织自己的活动或存在方式。耗散结构论则表明了事物如何通过与外界沟通的方式达到自己的结构稳定性存在效果。它表明任何事物作为一个开放系统，都与外界环境进行着物质、能量和信息的“耗散”即交换和沟通，耗散结构就是指远离平衡态的开放系统，通过这种耗散运动形成一种动态稳定的有序化的耗散结构，即由原来混浊无序的状态转变成一种在空间上、时间上或功能上的有序状态。普利高津创立的耗散结构理论就是探讨这种系统从无序结构转变为动态有序的耗散结构的条件、相干行为和机制的理论。

稳定性和平衡性（当然是动态的）、有序性分不开。平衡是稳定的基本条件：平衡导致稳定，非平衡导致不稳定。所以，事物和环境的平衡，事物内部各子系统的平衡都是事物正常存在的基本条件。任何事物都有其自身所特有的由其构成要素结合成的处于平衡状态的有序结构，从而使事物的存在具有某种稳定性，成为所有同类事物共同支持的内在规定。生物遗传密码则是由生物基因记载的特定生物自身的这种内在规定，而其遗传的特性正是生物通过自身基因复制方式对自身的目的性控制或规定。稳定性与平衡性又和有序性密切相关。有序不见得平衡和稳定，但平衡和稳定必以有序为前提条件。很明显，缺乏有序性的结构是很不稳定的结构，因为有序性的缺乏本身就意味着事物各构成要素在时空安排上的不稳定，如此便难以使事物各构成要素之间达成平衡性关系。因此，事物结构的平衡性和稳定性依赖于它的有序性，即有赖于各构成要素在时空结构安排上的条理性。总之，有序是平衡和稳定的基本条件，平衡是稳定的直接根据。这就是三者之间的联系。

此外，平衡性与和谐性具有内在同一性：平衡意味着各子系统或因素之间冲突的减弱和协调的增强，即意味着同一和协调。事物结构的平衡性，以及事物之间关系的平衡性，总表现为一种和谐性关系。

上述借助于现代科学理论的分析表明了事物自身的存在状态直接表现为系统内部结构的有序性、平衡性和稳定性，因此，事物对自身存在目的的追求就直接表现为对自身系统结构的有序性、平衡性和稳定性的追求，或者说，它们直接就是事物存在的目的。

事物的这种目的在哲学上表现为自身存在状态的度的稳定性。我们知道，事物存在的度，是一种维持事物质的存在的量的界限，表现为两个关节点，在这两

个关节点之内，事物的存在状态便具有相对的稳定性，其结构呈现为不同程度的有序性和平衡性。然而一旦突破关节点，事物结构的有序性就会被打乱，平衡性便不复存在，更无稳定性可言，而此时恰恰是事物自身存在状态的毁灭。另外，哈肯所说的“目的点”或“目的环”在我们看来正是规定事物的度内即关节点之内的各个点态。

上述科学所证，正是事物以追求自身之存在的方式实现自身存在或如海德格尔所言维持自身在世的目的。因而这种目的同时便是事物自身展现于世的根本要求和动力。

亚里士多德认为，每一事物都有自己的目的，这个目的就是事物自身的善，善就是事物维持自身生存与发展并实现自身功能的目的。所以说，目的本身就是事物存在之所求，同时它又是事物力图维持自己存在，实现自己功能的根本动力。目的是事物自身的内在决定性，是事物发展变化的根本原因。不仅人类有自己的生存目的，它物也有自己的存活机理。人与它物都是在世的在者，目的是事物维持自身在世的方式。

亚里士多德应该是第一个生物学家，是他发现了自然生物的目的因（生物学上称为“遗传密码”）。从生物学角度来讲，自然物种的目的性表现为：（1）物种“选择”。自然选择是生物进化合目的性活动的一个主要标志。自然选择的意义在于通过反馈调节和最优化控制使物种适应外界环境以避免被淘汰。“选择”是生物自我控制、自我组织实现生存的手段之一。物种自身并不是事先意识到自己有什么样的目的，而是来自自发的生理机制的反馈，但是其运动过程却蕴含着维持自身生存与发展的内在要求。自然选择是自然规律的外在表现；（2）生态系统平衡维持。现代控制论正是在目的论的启示下发展起来的，而控制论又有力地阐释了生态系统的平衡原理：一旦生态系统失去平衡，负反馈机制就会通过大量的刺激给失控系统施加影响，降低“熵”在系统中的量，促使偏离平衡点的系统恢复到平衡状态。自然界利用这种原理维持自身的平衡；（3）不平衡状态的出现。生态系统为了实现自己的正常发展，须不断从外界吸取营养与能量。当从系统外摄取的物质达到一定限度时，就会形成“熵增加”。“熵增加”是系统秩序遭到破坏的根本原因，从而使系统失去稳定性-----平衡被打破。为了达到新的平衡，系统不得不主动变化原有的组织形态和功能。这种暂时的不平衡是不可缺

少的，它是推动系统的自我发展与演进的主要力量。总之，整个自然界是一个处在平衡-----不平衡-----平衡状态下的无限往复的自动循环系统。平衡是相对的，不平衡是绝对的。正是这种平衡与不平衡的相互作用形成了一个充满无限生机动态发展的自然界。通过以上分析可以看出，目的性表现为物种在自我组织与演进过程中符合规律的指向性活动。

在自然界，生态系统中的个体与整体是如何实现自己的目的（善）的？罗尔斯顿认为，在大自然中，所有生物都从自身角度选择和利用周围环境，都把自己理解成一种“好”的存在物，把自己理解为一个目的。自然系统自身具有的创造性是实现自己“目的”的内在机制。这种创造性使自然物不仅极力通过对环境的主动适应来求得自己的生存和发展，而且它们彼此之间相互依赖、相互竞争的协同进化使得大自然的复杂性和创造性得到增加，朝着生命多样化和精致化的方向前进。自然界的丰富与美丽又会对生态系的稳定与协调发挥着关键作用。罗尔斯顿的上述论断意在说明，事物的创造性是价值的源泉，不是人类把价值赋予自然，而是自然把价值赠予人类，从而证明了自然具有内在价值。但是同时它说明了另一个事实：自然物的自组织性是事物实现自己目的的根本途径。亚里士多德把维持每一物种存在的最基本因素称作“目的因”，它是每一物体存在的根据，目的因不同，物体展露于世的方式也不同。“我们面对的是一个创生万物的自然，一个永不停息、充满各种造物物-----恒星、彗星、行星，卫星、以及岩石、晶体、河流、峡谷和海洋-----的自然。”^①

各种在者通过“目的因”（遗传密码）确证自己的存在，人同样也有自己的目的因（基因）。动物、植物、微生物等都以各种不同的存在方式捍卫着自己的“目的因”。四季更替，万物轮回。物种以不同的反应方式如迁徙、凋谢、冬眠等适应外界的环境变化以此维持自己的存在。趋利避害，摄取营养是物种维持自己存在的一个根本方式：生态系统中的个体存在以不同的方式从周围环境吸取赖以存活物质与能量，而且用各自的天然本能躲避着天敌的追杀及其周围的各种可能危险。物种的这些不同活动内容只有一个目的：安身立命。在者是一个个生命个体，生态系统则是由他们组成的有机共同体。在这个系统当中，在者彼此依

^① 罗尔斯顿：《环境伦理学》，杨通进译，中国社会科学出版社 2000 年版，第 268 页。

赖又相互斗争共同创造着生态系统的进化史。彼此依赖使其共同存活，相互斗争又使其不断更新。

在“目的因”的主宰下每一事物通过对自己存在的维护肯定自己的存在，而每一事物都是“在”的现世。在是所有在者的本质，它附着于所有在者的身上，并且通过在者确证自己的存在。在者通过展现于世，通过对自己安身立命的无限追求，使“在”在“在者”身上得到淋漓尽致的显现——完成了在者对在的肯定。

对事物存在的目的也要辩证地看。尽管事物总是追求自身的存在，但是这种对存在目的的追求是有限度的。我们知道，任何事物的存在受其寿命的规定都有其暂时性，不可能永远存在下去。所以，这种追求只有在其寿命限定的范围内才具有现实性。当其寿命结束之时，它便必然地在外在环境因素的作用下或者转化为一种它物，或者成为它物的组成部分，于是，事物存在的目的便随着事物自身的消失而消失了。另一方面，由于事物所处环境条件的变化，事物借助于外部因素平衡自身内部因素及其结构性关系的条件也发生了变化，因而，事物在接受外部因素调节自身时，与过去相异的外部因素便会引起事物内部因素及其结构的变化，有可能在不同程度上打破原有结构的有序性和平衡性，趋向于非平衡的变化态势。在这种情况下，如果这种变化程度不大，事物会适应外部条件的变化而有限地改变自身的存在结构继而在此基础上达成新的有序、平衡和稳定，借此维护自己的存在，此时，事物的目的便与过去有了差异和变化；但如果这种变化程度很大，事物再也难以通过调节自身结构状态的方式适应外界变化获得存在下去的可能，外部因素就会造成事物整个结构的彻底改变，于是，原来结构的有序性、平衡性和稳定性就会荡然无存，整个事物系统就会进入无序和非平衡、非稳定状态，然后再由此进入新的结构有序、平衡和稳定状态，此时，意味着旧目的消失和新目的的诞生，然而，这种新的有序、平衡的稳定状态已经是另一种事物的存在状态了。

在事物存在的目的性追求中，稳定和发展也是辩证的统一。发展是稳定的必要条件和环节，故也蕴含在目的中。事物的存在，寻求的是自身结构和有序、平衡与稳定，但这种寻求并非绝对机械，而是有着对无序、非平衡和不稳定的某些程度的包容，这种包容根源于基于维护自身稳定对自身发展的一种要求。第一，事物和它物之间的关系，尽管彼此的相互支持是主导的成分，但也存在相当程度

的竞争，在此情况下，每一种事物要确保自己的存在，就必须在与它物的竞争中保持某些方面的优势，这就要求事物必须不断地发展自己。所谓生存竞争就是这种情况；第二，外部环境的变化，也会迫使事物自身通过不断地对环境做出适应性变化而发展出新的结构性因素及其性能。尽管这种发展必然以牺牲自己结构的某些有序性、平衡性和稳定性为前提，但却是维护自己的继续存在达到新的有序、平衡和稳定所必须的。所谓适者生存就是这种情况。所以，事物追求稳定，稳定是事物目的的最高要求，也要求发展，发展是稳定的派生性要求。发展本身也是为了稳定。

在事物存在的目的性追求中，稳定也包含着相应的收缩环节。当事物存在状态达至顶点之后，事物便开始没有能力维持自己的强盛存在状态，因而便走向通过收缩自己的战线以维持继续存在目的的道路。因此，收缩环节像发展环节一样，也是维持事物稳定存在的另一种手段，从而与发展环节同为稳定过程的内在要求，因而也蕴含在事物的目的中。

四、从目的到价值——对价值观念的客观主义理解

人种主义或人类中心主义价值观之所以不承认人类之外的其他物种或事物拥有自己的存在意义和价值，其根本原因就在于它否认其他物种或事物拥有自己存在的客观目的，对目的和价值均作了主观主义的理解。

客观上说，每一物种均有着自己客观的存在目的，同时也拥有实现自身这一目的的客观价值。目的通过价值的展开实现自己，从而规定着价值，是价值存在的直接根据和源泉；价值是实现目的的手段，支持和维护着目的并由此获得存在的理由。这就是事物价值的客观逻辑。

事物以自己为目的，同时意味着自己的存在本身就是一种价值和意义。

目的和价值的关系在于：目的是价值的根据和中心项，是价值产生和存在的根本前提，没有目的就没有价值，价值的本质就是指向目的的一种支持关系，表现为一种实现目的的手段性存在，因此，目的规定着价值，价值体现着目的。实际上，目的即是对价值的一种设定，表现为对特定预期价值的指向和诉求。因此，目的内涵着价值，价值体现着目的，价值是实现目的的中介或手段，价值的展开就是目的的实现。

目的和价值的上述关系表明：事物存在的意义在于它自身。目的是形式和价值的根据，故是它自己的意义。

存在即是目的这一结论表明：事物的特定存在形态本身就是一种价值性的存在，表现在对它物的价值和对自己的价值。

事物的存在作为最高目的表明，所有的价值类型具有共同的本质，即都是指向、支持和维护存在的价值，破坏存在不仅不具有价值，反而是一种负价值。

事物的存在作为最高目的还表明，事物的这种存在自身就是最高的价值：它以自己为最高目的，表明其自己的存在就是对自己的最好的支持，从而使自身获得了最高的价值。

从价值生成的逻辑上看，事物首先基于外在目的生成自己的外在价值，然后由此所规定生成自己的内在目的和内在价值。

事物应它物的客观要求而产生，因而事物必定有满足它物客观要求的内在本性，从而具有符合它物目的的价值。自然，这是一种外在的对于它物的工具性价值。

外在的工具性价值属性蕴含在产生它的它物或环境的目的之中，也正是这种目的，规定了事物的价值存在形态，表现为事物所特有的结构、功能和特性。通过上面的分析我们知道，世界上任何事物的产生都是其所处作为它物的环境发展不平衡造成的结果，环境生成它的目的在于通过生成一种新因素的方式来克服自身的不平衡状态而达到一种新的平衡状态。所以，作为环境中多种因素综合作用的产物，生成的新事物必定被赋予了克服环境诸因素发展的不平衡和协调环境诸因素关系而达致新的协调和平衡发展的态势。于是，新生事物便必被要求具备如此功能，必被要求生成支持如此功能的结构形态，总之，必被要求符合这种目的性要求从而必须具备相应的结构、功能与特性。事物的产生正是在这种逻辑的延展中实现的，而这种逻辑的延展同时就是环境或它物的目的通过生成相应新事物而实现的过程。于是，在这个过程中，新事物获得了符合于它物目的的相应的结构、功能和特性，即成为一种适应和满足它物目的的价值性存在。

另一方面，事物作为环境或它物的目的，在被环境或它物所规定的同时，得到了环境或它物对自身存在的支持和维护。环境或它物对事物的规定本身就是对它的支持和维护，这是环境或它物对事物自身存在目的的一种价值性支持关系。

无论是对它物的价值，还是它物对自身的价值，都表现为事物对它物的支持关系，这种关系构成事物的对外价值，简称外在价值。

理性地考察世界上现存事物之间的关系，我们发现，事物之间的关系根本上说是一种彼此支持的相互关系。一种事物只有处于与周围环境的有机联系中才能够存在，这种有机联系的本质就是一种与它物的彼此支持关系，其中的逻辑是：通过对它物的支持获得它物对自己的支持。支持关系正是价值关系的本质。

世界上的任何一种事物，都具有一种对它物的支持关系，同时也接受着它物对自己的支持关系。支持关系意味着与它物的和谐共存，意味着各种事物之间的协调而平衡的发展。

詹姆斯·米勒于 1965 年在系统论基础上提出的系统价值论思想给予我们很大启示。他认为，任何事物构成系统都具有的整体突现性、等级层次性、适应性自稳定和适应性自组织四大特征体现着系统运动的目的性，表现在物质系统的运动总是倾向于达到它的这样一种目标性状态，而达到这种“目的”或目标性状态的所有事件或条件，就是实现它们的手段，系统趋向目标的行为就是合目的性行为，任何系统总是自己非要到大目的点或目的环才基本稳定下来，这就是系统的自组织行为。系统的这种趋向于某种目标的活动表明系统的目的就是它的内在价值，而达到这个目的的手段便是它的工具价值。他还指出，系统的这种目的和价值不仅为人所具有，也为其他生物乃至非生命的事物所拥有。

系统论告诉我们，事物是由许多要素构成的系统，本身又存在于作为自己“生存”环境的更大系统中，整个世界就是一个由无数层次的小系统层层构造起来的巨系统。一个系统内部各构成要素之间具有着严密的结构性和不可分离的相关性。严密的结构性表现在各构成要素之间存在着严密的时空安排关系，有着时间、空间上的组织排列形式或秩序，表现为一种稳定平衡的时空结构形式；不可分离的相关性是指系统中各要素的相互依存性和相互制约性，表现为各要素之间相关性关系结成的网络结构。严密的结构性表明各要素之间具有着和谐平衡的存在秩序；相关性意味着各要素之间的彼此依赖、彼此支持及彼此控制，表现为各要素之间存在着必需的物质、能量和信息的交流与沟通。后者是前者的实在内容，前者则是后者的时空结合形式。系统论还告诉我们，任何一个系统都具有开放性，都和周围的其它事物或系统发生着物质、能量和信息的交流、沟通关系，借以维

系着自身的存在，同时也支持了其它事物或系统的存在。所有这些，都表明自然界中的各种事物之间存在着彼此的依赖、支持和制约关系，表现为彼此之间的物质、能量、信息的交流。这些关系就是价值关系的实质内容：依赖、支持关系是价值关系，制约关系则是对这种价值关系的否定性表达。

普利高津的耗散结构理论说明了事物之间这种彼此支持关系的机制，即通过系统与外部环境进行物质、能量与信息的交流并借助于系统内部各子系统之间的协同作用和相干行为活动达到自身结构的稳定性。

一个事物对于其存在于其中的系统或环境，直接表现为对于系统或环境中相邻因素的支持关系，间接地表现为对于相邻较远的其它因素的支持关系，最终才表现为对系统整体的支持关系；然后又通过系统整体对其它事物或系统的支持关系起着自己应有的作用，如此层层递进及至对整个自然界起着支持作用。任何事物与世界的关系都是如此。当然，事物本身也会通过这种对于它物的层层支持作用获得它物乃至整个自然界对自己的层层支持。这就表明，事物之间彼此支持的价值关系大体上有三大层次：即直接相邻事物彼此之间的直接支持关系；与相邻较远的事物之间的彼此支持关系；与整个自然界的彼此支持关系。

事物的产生和存在首先是以它物或环境为目的，以此拥有了对它物或环境的价值。另一方面，事物既以它物或环境为目的，必定要从根本上符合它物或环境的客观需要，拥有满足这种客观需要的价值属性，如此，它又作为它物或环境实现自己目的的手段被它物或环境所规定或要求具有特定的形态和功能，成为一种特定形态的存在者。这种特定存在形态，本身具备着满足它物或环境需要的价值，而正因为这种性质，它的存在便成了自身的目的。事物以自己为目的，即意味着一方面通过自己的力量另一方面借助于外在力量即它物或环境的支持竭力维护、肯定、实现自己的存在。

把自己视作自己的目的并竭力维护的逻辑表明，事物的特定存在形式本身就是自己的内在价值；以自己特殊的存在形态满足它物或环境的需要以实现它们的目的表明自己的这种特殊存在形态就是它物的价值所在。这说明了事物的存在自身就是一种价值存在形态，是对它物存在目的的价值和对自身存在目的的价值，故而可以说，存在即是价值。

就一个具体事物来说，它的产生与存在的目的与价值首先是外在的目的与外在的价值，然后由此派生出内在目的与内在价值。但是，一般地说，从事物之间的目的性和价值性关系上看，事物的内在目的和内在价值更为根本，因为，尽管我们说事物的内在目的和内在价值是由它物或环境派生出来的，但是，作为外在目的和价值的派生源本身就是它物或环境的内在目的与内在价值。所以，事物就其来源而论，以它物或环境为目的在先，以自己为目的在后，但从出发点和根本点来说，以自己为目的更为有先、更为根本，即终究是为了自己的存在，总是以自己为最高目的和最高价值。但这也确定无疑的表明：以它物为目的和作为它物的价值正是实现自己的目的和价值的最基本途径。

事物的存在以自己为目的，表明事物的内在价值和内在目的是直接同一的，表现为内在价值是事物以自己的内在目的为依据对“自己的好”的直接认定和自我认定，即肯定自己就是“自己的好”或价值。这就既把自己看作是自己的“上帝”，又把自己看作是上帝本身具有“上帝”的价值。

世界作为万物互为目的的体系，自然也就具有互为实现其目的的价值支持关系，从而表明世界本身也是一个价值关系体系。内在目的与外在目的的彼此支持表明，内在价值与外在价值之间也是彼此支持的关系，这种支持都是指向事物的存在。

所有事物的存在都是事物自身和它物及整个世界的最高目的表明，世界上所有事物的内在价值具有等值性，而且这种等值不具有量的意义，只具有比较的意义。都是事物自身和它物以及整个世界的最高目的，也就意味着所有存在物的目的没有任何差别，进一步意味着所有存在物的内在价值具有均一性，即都是等值的。另一方面，事物和它物以及整个世界的互为目的表明，事物之间彼此作为它物的价值即事物的外在价值也具有等值性，表现为对外的付出与获得的它物或环境对它的支持总量是完全对等的。两个事物之间相互支持的价值可能不对等，表现为甲事物对乙事物的付出得不到乙事物对自己的对等补偿，从而表现出二者之间互为价值的非等值。尽管如此，却不能以此作为判断事物价值大小的依据，因为这种情况只是表明了事物价值的部分实现。

对于事物价值的上述阐释是基于对价值的客观的非人类主体化理解，这一点与传统价值观念迥异，因此，这里有必要把笔者对传统价值观念的态度作一交待，

同时也希望通过与传统价值观念的比较进一步说明一下这种对价值理解的合理性。

传统价值观念是人类中心主义的。它认为人是自然进化的最高成就，是“宇宙之精华，万物之灵长”，是惟一拥有理性的动物，因而只有人类才具有内在价值，从而只有人类才是值得关怀的对象，其它事物或物种则只具有满足人类需要、实现人类目的的工具性价值，自身则没有任何内在价值可言。换句话说，价值只与人存在。这是一种以人类为中心的对于价值的人类主体化理解。对此，康德有着经典论述。康德说：“人类，以及每一个有理性者，自身就是一个目的——这个原则，是人类行为的最高制约。（一）它是一个普遍原则……（二）其次，这个原则，决不能把人类当作是在实际生活上自己决定自己的主观目的，而是当作是一个客观目的，这个客观目的，是作为一切主观目的的最高制约条件的目的。”^①“凡是自然欲望的对象，至多具有一个有条件的价值。这些对象，如果不是以某种欲望或需要为基础，那末它们便毫无价值。……大自然中的无理性者，它们不依靠人的意志而独立存在，所以它们至多具有作为工具或手段的价值，因此，我们称之为‘物’。反之，有理性者，被称之为‘人’……”^②康德表述的这种典型人类中心论的价值观念，被人们所普遍接受。人们正是据此理解把价值概念定义为“客体对主体需要的满足和被满足的关系”。

我们认为这种价值观在逻辑上是错误的。第一，它的逻辑前提——只有人类拥有内在价值从而是惟一值得关怀的对象——是不成立的，缺乏充分根据。自然界中的每一物种及其个体都有其存在目的、内在价值和外在价值，并且由于每一个事物都是自己 and 整个世界的最高目的，因而具有均等的价值和意义，并不因为存在形态的不同而有差异。人类只是自然界中的一分子，没有根据表明比其它物种更有存在的必要性和优先性，因而也并非是唯一值得关怀的对象。第二，它没有看到人类和其它物种之间是一种互为目的和价值的关系，而只是看到了作为它物目的的人自身和它物对人的价值，陷入了极端的片面性。第三，基于上述理由，把价值界定为“客体对主体需要的满足和被满足的关系”便是一种缺乏根据的独断。

^① 周辅城：《西方伦理学名著选辑》下卷，商务印书馆 1987 年版，第 372 页。

^② 周辅城：《西方伦理学名著选辑》下卷，商务印书馆 1987 年版，第 371 页。

我们认为，价值具有客观性，它所表达的是事物对自身或者事物之间的彼此支持关系。这种价值关系产生于事物自身客观的存在目的，并非是从人出发由人的需要所赋予的。由于任何事物都以自己为目的，并且与它物互为目的，故都具有支持自己和它物的内在价值和外在价值。

前面对事物价值的论述，正是基于上述价值概念的理解，系统阐述了价值的生成过程及其逻辑关系，并通过这种阐述对价值的具体特质——即作为实现事物存在目的的手段——做出了更进一步的逻辑说明。其中有两个地方具有特别重要的意义：第一，价值和事物的存在目的相联系，认定价值的本质是对事物存在目的的支持关系，把事物的价值逻辑奠基于事物的目的性关系上，通过对事物的目的性关系的阐述推演出事物的价值逻辑来；第二，在对事物内在目的进行严格的逻辑证明基础上，揭示了事物内在价值的实质是事物自身对自己存在目的支持关系。

内在价值概念由罗尔斯顿首次提出并被其看作是“那些能在自身中发现价值而无须借助其它参照物的事物”^①，即被看作是事物自在（in itself）的和自为（for itself）的价值。早在 1864 年，约翰·缪尔就指出事物自身具有价值，后来生态伦理学的创始人施韦泽、利奥波德也均肯定生物等自然物具有不依赖于人而存在的价值，只是他们没有明确提出内在价值（intrinsic value）这一概念。怀特海的有机哲学认为价值是事物机体自身发生的东西，“是为本身而发生的永恒客体性状的真正组合”^②。拉兹洛的系统哲学肯定内在价值是一种规范价值（normative value），认为价值在控制论意义上被理解为系统动态行为的客观因素。在此基础上，其它一些生态伦理学家进一步提出，自然的内在价值就是自然自己赋予自己存在的价值（to be valuable to oneself）或自己派给自己存在的价值（value which assigns its own existence），从而认为自然首先不是为它者而生存的，而是为“我”的生存，这种为自己的目的就是内在价值。有些生态伦理学家只承认动物有作为“天赋价值”（inherent value）的内在价值，如雷根，或只承认有生命的生物拥有内在价值，如泰勒。

笔者认为上述生态伦理学家（包括那些非生态伦理学家）们的内在价值观念具有较大的合理性。但是他们的内在价值观念远没有确立起来，而只是表达为一

^① 罗尔斯顿：《环境伦理学》，杨通进译，中国社会科学出版社 2000 年版，第 150~151 页。

^② 怀特海：《科学与近代文明》，何钦译，商务印书馆 1997 年版，第 104 页。

些零散而非系统的见解，缺少严密的逻辑依据，因而其合理性遭到普遍的怀疑。从逻辑上说，内在价值观念是生态伦理学获得合法性存在的至为关键的依据，如果没有这一观念的坚定支持，真正的生态伦理学理论便不可能诞生，所谓的生态伦理思想便只能停留在散文诗式的情感发泄上而不可能具备真正的理论形态。然而，正是由于这一观念自生态伦理思想诞生以来一直难以确立起来，从而也一直未能够建立起严谨的生态伦理观念的理论基础，致使真正理论形态的生态伦理学理论迄今未能诞生。

笔者认为，其中的关键在于他们对内在价值观念的阐释缺乏必要的客观逻辑依据，这种客观逻辑依据就是事物存在的客观目的性关系及其内在逻辑。诚然，他们也意识到了事物的内在价值与事物自身存在的目的相关，关联着“自身的好”（*its own good*），表现为对“自身的好”的维护，但问题在于他们未能够阐明事物自身的目的何在，即未能够证明事物这种“自身的好”存在的真实性，在他们那里，事物的目的或“自身的好”至多是一种猜想，并未被确定为真实命题。本文对内在价值的阐述，恰恰克服了这种缺陷，特别地关注了对事物自身目的的论证，找到了事物的客观目的之所在，从而可靠地解答了内在价值的实质及其客观性，而这正是本文的内在价值理论与他们的根本不同之处。如此，事物的目的就不再仅仅是一种猜想，内在价值也因有了客观依据被确立了起来，基于这一坚实基础，包容目前意义上的生态伦理学说而走向更大范围的物种伦理学说的建立便不再是一种可能性探讨，而已经是一种现实的理论建构过程。

五、物种主义价值观及其对传统人种主义价值观的颠覆

传统价值观的所有这些根本缺陷，都根源于其狭隘、虚假的人类存在中心主义立场或世界观，即根源于一切以人类及其需要为出发点的人类生活实践的“种族假相”逻辑。因此，要克服传统价值观的这些根本缺陷，必须从根本上破除人类生活实践的“种族假相”逻辑，彻底消解它的人类中心主义立场或世界观，在非人类中心立场上确立起一种超越人类狭隘眼界的普遍的价值观立场，建立起一种没有任何种族偏见的价值理念体系——即物种平等存在主义的价值观念体系。

（一）物种平等存在主义价值观的基本特征与实质

通过前面的分析和批判，我们已经知道，人种主义价值观的根本缺陷就在于它是从一个物种即人类这一物种的生命存在出发，以维持和扩张人类生命存在的需要为基准、前提和根据来确定价值的观念，因而，它在立场上具有极端的狭隘性，在逻辑上具有极端的荒谬性。为了克服这种缺陷，我们这里提出一种与此针锋相对的价值观——即物种平等存在主义价值观，并对此作出系统的逻辑证明。

物种平等存在主义价值观首先具有强烈的非人类中心主义特征。非人类中心主义价值观显然与人类中心主义价值观相对，是非从人类出发的，即不以人类为中心、不以人种为绝对尺度的，表现在它不纯粹以人类生命生存需要为基准、前提和根据。其次，物种平等存在主义具有强烈的非生命中心主义特征。它不但不以人类生命为最高价值，也不以任何生命为基本价值，且既非从人类生命的生存和所谓发展需要出发，也非从一般生命的生存需要出发，而是以世界上每一物种的存在为最高价值，并肯定它们的存在价值既无高低大小之分，更无高低贵贱之分，从而都是一种平等的存在。

从客观上说，并非只有人类生命有生存下去的需要或目的，也并非只有生命存在物具有存在下去的需要或目的，其它非生命存在物也具有存在下去的需要或目的。总之，一切存在物都具有存在下去的需要或目的，表现在任何事物都具有持续存在下去的倾向性，并且这种倾向性有着一种坚持下去的力量，对它的任何改变都要付出相应的代价。

既然如此，从可能性上说，从任何存在者的存在目的或需要出发，便可以引发出相应的价值关系；从现实性上说，任何存在者的当下存在都有着其它存在者对其存在需要的相应支持，因而，都现实地与其它存在者不断产生着价值关系，即其自身存在下去的客观需要与其支持者对这种需要的支持关系。

这里所讲的需要，是指事物持续存在下去的客观倾向性，而这里所讲的目的，也就是这种客观倾向性所指向的存在目标。任何事物都具有持续存在下去的客观倾向性，事物的存在结构决定着这种倾向性并以其存在形态为其提供内在的支持力量。事物持续存在下去的倾向性是一种客观化和现实化趋势，可以被视之为事物的客观需要或客观要求。人类生命持续存在的需要无疑是这种客观需要的一种，但却绝不能认为它是所有事物或物种需要之上的最高需要，更不能认为它是

宇宙间唯一的需要或唯一真正的需要。人类素常的观念总认为只有人类的需要才是真正的从而是唯一的需要，这一方面是因为人类总认为只有自身生命的存在才是真正有意义的事情，其它事物的存在就其自身来说则无任何意义可言；另一方面是因为人类又总认为只有自己才意识到自己的这种需要从而使这种需要显得有意义，而其它存在者则不能自我意识到自己的此种需要故不能使此种需要显示出意义和价值。前者属于一种没有任何根据的人类中心主义独断，后者则反映了人类中心主义价值观念的主观性色彩。人类中心主义价值观一般地也不否认价值或价值关系的客观性，也不想使自己的价值观蒙上主观任性色彩，但它总难使自己的价值观与主观性绝缘。其实，病根即在于它的人类中心主义本性，因为人类的现实需要既具有客观性之维，又具有主观性之维，而我们难以将其中的主观性之维分离出去寻求到真实客观的需要，因而从人类自身的所谓现实需要出发时，便不可避免地赋予了价值关系以主观性色彩。所以，要在观念中把握到真正客观的价值关系，必须否定人种尺度至上这一人类中心主义立场，走一条物种尺度平等的非人类中心主义道路。

非人类中心主义价值观在这里是一种存在主义的以物种或存在物之存在为最高价值的价值观念。事物的存在是事物的最高所求，即最高目的，每一事物都会为了自己的存在而尽自己的最大努力，任何对其存在的威胁和破坏都会遭到它的反抗，在这一点上，人类和其它物种之间没有什么差异，所不同的只是它们存在的方式或形式及其能力不同而已。因此，每一个事物的存在就是一个相对的目的中心和价值中心。

事物对实现自身存在之客观需要的客观追求，本身即可被视为事物对存在的客观目的性要求，它作为客观目的而存在，是每一事物存在的最高追求，从而是每一事物的价值根源。事物为了实现自身存在的目的，自然竭力通过自身的存在状态或存在形式实现和维系自身的存在，正是这种以自身存在形态对自身存在目的的实现和维系，构成了对自身存在目的的价值支持关系，这种价值性支持关系便是事物自身的内在价值。事物为了自身的存在，还需要外界事物的相关支持，同时也会对其事物的存在以支持和帮助。事物以自身的存在所实现的对其事物的存在的支持关系便是事物的外在价值。由此可知，任何事物都既有内在价值又有外在价值，而且是这两种价值的统一。其中，内在价值是外在价值的基础，

外在价值则是内在价值的表现。另一方面，任何事物的存在目的都具有至高无上性，事物对于它物的外在支持关系之大小也绝不能影响这种至高无上性，因而世界上所有事物的存在价值都是同等重要的，绝没有大小高低贵贱之分。由此我们可以看出：第一，事物的价值存在逻辑，正在于事物存在的目的性逻辑，根源于事物存在的客观性需要或要求，从而，价值是物种存在之客观要求的体现和表达，从这一点上说，价值的观念便应当是事物或物种存在主义的；第二，所有事物都以自身的存在为最高目的和价值也决定了世界上所有事物都是一种平等性的存在，从这一点上说，价值的观念便应当是事物或物种平等主义的；第三，统合上述两点，我们可以把这种非人类中心主义的价值观念看作是物种平等存在主义的价值观。

上述物种平等存在主义价值观的非人类中心特征也具有相对性。它不是要绝对地反对从人类需要出发，即不反对相对的人类生活范围内的人类价值中心化倾向，而只是反对把人类的需要和价值看作是宇宙间最高的甚至是唯一的中心主义倾向。因此，它在价值观上只是反对绝对的人类中心化倾向，而不反对相对的人类中心化倾向。它认为，在价值观上，人类与其它物种或存在物一样，皆会因自己的生存或存在方式形成相对的自我价值中心，并且在这些自我价值中心之间不存在绝对的价值中心，人类中心只是这些自我价值中心中的普通一员；另一方面，尽管人类从自我出发时会使自己成为其所指向事物的一个相对中心，但即使如此，也不表明人类就一定是所指向事物的绝对中心，人类完全可以做到从自我出发考虑问题时把对象看作是自己生活的依赖中心，例如，一位母亲往往将子女看作是自己生活的情感依赖中心和生命活动中心，一个奴隶会把主人看作是支配自己命运的中心，一位大臣会自觉地把自已看作是君主的奴才，宗教徒们都有他们自己心中的主，而主对其子民，君主对其臣民，主人对其奴隶，子女对其母亲，却往往既是他们的最高价值，又是他们的支配力量。人类中心主义的一个基本逻辑就是，从谁出发考虑问题或谁去考虑问题，谁就必然构成所指对象的中心。这种逻辑是极其错误的。上述分析表明，谁是考虑问题的出发点及谁在考虑问题绝不表明谁就是问题所指对象的中心。

物种平等存在主义价值观之非人类中心特征的集中体现，就是其对价值关系的非人类中心化理解，即它不是从人类的需要看待价值关系，不是把价值关系的

本质只看作是客体的属性对人类需要之间的满足与被满足的关系，而是从更形而上的角度将价值关系的实质一般地看作是一种事物的属性对另一事物的存在倾向或趋势的支持关系。这样，它就否定了只从人类需要出发看待价值关系的绝对人类中心化倾向，具有了适用于一切事物之间此类关系的普遍性。

通过上述分析，我们可以把价值关系的实质概括为，一种事物的某种属性对另一事物的存在倾向或趋势的支持关系。根据这种理解，从人类出发与其它事物之间所构成的价值关系的实质就是其它事物的相应属性对于人类生存倾向的支持关系。

（二）物种平等存在主义价值观的一般逻辑

我们知道，世界上的每一物种都以自己的存在为目的，而目的本身便意味着自己的存在本身就是一种价值和意义。同时，我们也知道，每一物种，同时又以它物或环境或整个世界为目的，以及自身同时是它物或环境或整个世界的目的，所以，每一物种都同时是他物、环境或整个世界的目的和价值，反之，他物、环境或整个世界又同时是每一物种的目的与价值。另一方面，物种的存在，作为实现自身目的的手段，都具有至上的最高价值；而作为实现他物、环境或整个世界的存在目的的价值，又都是必要的环节，他物、环境或整个世界作为物种实现自身存在目的的必要条件也同样是必要的，就此而言，这些价值都是至上的最高价值。所以，亚里士多德说，目的就是善，而且是最高的善。进一步说，由于物种的这些价值都是至上的最高价值，从而也就决定了所有物种的价值平等的，不能对之进行高低性质的比较。

以上就是物种平等主义价值观的一般逻辑。下面我们对其展开分析。

物种平等存在主义价值观的逻辑前提是物种存在（目的）平等主义世界观，即它以承认自然界所有存在物种之间的平等存在地位为前提。支撑这个前提的依据是：第一，任何物种及其个体的存在都是一种具有客观必然性的现实性存在，都具有其自身的客观存在要求，并且都通过自己的力量维持着自己的存在状态，其生死存亡都具有自己的规律，因而其存在都有其正当性，且其正当性程度主要与其自身的客观存在目的所规定，在这方面任何物种及其个体之间都是一样的、平等的；第二，自然界中所有物种存在之间存在着一种或直接或间接的彼此支持关系，它们正是借助于这种彼此支持关系使自己得以持存。在这个彼此支持的链

条中，每一物种的存在都是其中一个不可或缺的环节，它们彼此需要，彼此支持，其中没有哪一物种的存在比其它物种具有更多的优越性，即是说，所有物种存在都具有等同的存在意义或存在价值，从而表明所有物种在地位上是平等的。

从物种存在（目的）平等主义世界观，我们可以推导出物种平等存在主义价值观的基本观念，即物种的存在即具有最高意义或价值。物种存在（目的）平等主义世界观认定：任何物种及其个体的存在都是一种具有客观必然性的现实性存在，都有其存在的正当性；自然界中所有物种之间存在着彼此需要和彼此支持的关系链条，并且在这种关系链条中每一物种的存在都不可或缺。由此可以得出如下结论：即自然界中每一物种的存在本身便是最高的意义或价值，从而每一物种的存在价值都是平等而无高低之分的。

物种平等存在主义价值观的基本理念是从物种存在的正当性出发去看待价值关系，把对物种存在倾向的支持关系看作是价值关系的本质或实质。它既已认定物种的存在是最高价值，就必然要把对这种价值目标的实现程度作为标尺，去看待和衡量那些支持这种价值实现的其它事物属性的价值性质及其程度。

从对事物存在倾向支持因素的空间分布来看，有内部支持和外部支持两种类型。所谓内部支持就是指事物内部因素即自身的存在形态对自身存在倾向的支持。这种支持关系我们可以将其恰当地称之为事物的内在价值。所谓外部支持就是指外界事物对事物存在倾向的支持。这种支持关系我们可以将其恰当地称之为外界事物的外在价值。就同一事物而言，事物自身存在形态对自身存在目的的价值支持关系就是事物自身的内在价值，而事物以自身的存在对它物存在的价值支持关系就是事物自身的外在价值。毫无疑问，任何事物都同时具有内在价值和外在价值，都是二者的统一体。

（三）物种平等主义价值观对传统人种主义价值观的革命性颠覆

从上面对人种或人类中心主义价值观的批判性分析与对物种平等主义价值观的阐述来看，物种平等主义价值观显然实现了对传统人种或人类中心主义价值观的革命性的彻底颠覆。这种革命性的彻底颠覆表现在——

其一，世界观立场的颠覆。它不是奠基于传统的人类存在目的至上的人类中心主义立场上，而是建立在物种存在目的平等的物种平等主义立场上，以否认人类存在目标优先为前提，以承认所有物种存在目标平等为基础，确认所有物种的

平等存在目标为至上的最高价值追求，并据此认定所有物种的存在具有同等的至上价值，从而最终确立起物种平等主义的价值观念。所以这种对人类存在目的至上的人类中心论世界观的彻底颠覆是物种平等存在主义价值观得以确立的世界观基础和前提条件。

其二，价值尺度的彻底转换。人种主义价值观的基本特征就是从人种需要出发，以人种自身的尺度去确立价值的标尺。这也是这种价值观的人种尺度主义的集中体现，更是这种价值观之极端片面性的集中体现。显然，要想实现对传统人种主义价值观的彻底革命，就必须从根本上消解掉人种尺度至上的极端片面性，将其转换为非人种尺度至上的价值尺度——即物种尺度平等的价值尺度。正是在这种价值尺度的彻底转换基础上，物种平等主义价值观得以确立起来。物种平等主义价值观说到底就是以平等的物种尺度为标尺的价值观念。正如人种尺度至上观念是人种主义价值观的核心和灵魂一样，物种尺度平等观念是物种平等主义价值观的核心和灵魂。

其三，价值观念的彻底转换。在实现上述世界观和价值尺度的彻底转换基础上，物种平等主义价值观最终实现了对传统人种主义价值观念的彻底转换。表现有四：其一，人种主义价值观不承认人类以外的其他物种有其自身的存在意义和价值（即内在价值），而只承认其具有满足人类生存和发展需要的手段性价值。与此相反，物种平等主义价值观则认定所有物种都有自身存在的目的和价值；其二，人种主义价值观认为人是一切价值的唯一来源，是其他物种获得价值属性的最终根据。物种平等主义价值观则认为所有物种的存在目的或目标都是自身的价值根据，并且彼此间互为价值根据，因而并非只有人类才是一切价值的源泉和所有价值的最终根据；其三，人种主义价值观认为人类的价值和物种的价值不属于同一个范畴或序列，人种价值因其针对人类存在目的或目标自身而具有至上性，物种价值因其没有针对自身而不具有自身意义和至上性。与此相反，物种平等主义价值观认为，包括人类在内的所有物种都具有对自身存在目的或目标的价值与对它物的价值，并且它们不仅属于同一范畴或序列，而且都是至上的；其四，人种主义价值观认为只有人种自身的价值具有至上性和绝对优先性，其他物种的价值都是从属于人种自身价值的，因而不仅不具有至上性，而且其层次绝对低于人

种自身的价值。物种平等主义价值观则认为，所有物种的存在价值都具有至上性，并因之而获得平等性，人类自身的存在价值与其它物种是平等的。

物种平等主义价值观实现的对传统人种或人类中心主义价值观的革命性彻底颠覆的世界观意义体现在：它从价值层面表明了人类和其他物种一样都是一种平等的存在者，彼此之间不存在价值意义上的高低贵贱之分。这就推翻了人类中心主义世界观的价值论向度，或者说推翻了人类中心主义世界观的价值观基础。这一世界观意义表明：价值论上的人类中心主义世界观是没有根据的，物种平等主义世界观在价值论上也具有合理性。这一世界观意义表明了物种平等主义在价值观层面实现的革命，同时就是世界观的革命。

第六章 物种文明的权利观：物种存在权利哲学论

——从存在的目的、价值到权利

基本观念：在将目的、价值、权利范畴客观化理解的前提下，就可以认定世界上任何事物或物种的存在都有其目的、价值和权利，并且其中有着从目的到价值再到权利的依次派生，以及从权利到价值和目的的依次回归的逻辑关系。本章证明：事物的存在就是其自身的目的；事物的价值也即事物的存在的价值，是对实现事物“存在目的”的支持关系，表现为自身存在形式和它物对事物自身存在目标的支持关系；事物的权利分为“存在权利”和“道德权利”，它们是事物基于自身的“目的性”存在关系和“价值性”存在关系的共同要求，前者表现为事物要求拥有实现自己“存在目的”，从而要求获得自身存在形式和它物存在形式支持自己存在的权利，后者表现为事物之存在要求获得自身和它者道德尊重和关怀的权利；事物的存在目的是根本出发点和最终归宿，从存在目的到存在价值再到存在权利和道德权利是依次过渡并最终返回到目的的派生性和回归性的逻辑关系。

物种的存在目的是物种文明的逻辑出发点和终极根据，物种的存在价值是物种文明的现实基础，物种的存在权利和道德权利是物种文明的直接根据。

关键词：物种；存在；目的；价值；权利；存在权利；道德权利

罗尔斯顿坚信：这个世界的实然之道蕴含着它的应然之道，在很大程度上我们的价值观与我们的宇宙观保持一致。

物种文明作为一种人类生活的应然之道，必然在自然万物的存在逻辑中存在着它的客观基础。这种客观基础就是自然万物（包括人类）存在的目的、价值与权利。

传统人种文明的生活方式直接建立在人种主义权利观基础上，认为，只有人类才有存在与享有道德关怀的权利，其他物种则没有这种权利，从而人类不平等

地、非道德地对待自然是合理的。可见，这种人种主义的权利观是传统人种文明生活方式的直接观念基础。物种文明的生活方式则意味着人类以平等的态度和方式同自然万物进行科学化和道德化的交往，因而它本身就意味着人类对所有物种存在权利及其延伸道德权利的承认和肯定。很显然，自然万物的存在是否拥有客观的存在权利和道德权利，正是物种文明生活方式是否必要的客观的形而上学根据。所以，物种主义的权利观念是物种文明观念及其生活形式的直接观念基础。因此，要彻底消解和颠覆传统人种文明并在此基础上确立起物种文明观念及其生活形式，还必须进一步彻底消解和颠覆传统人种主义权利观并在此基础上确立起物种主义权利观。

我们认为，自然界中所有物种都有其自身的存在权利和道德权利。物种存在权利的直接基础或根据在于其价值，而其价值的基础和根据则在于其目的。其根据在于：第一，世界上任何一个存在物种及其个体，作为一个“在者”，都以其自身之“在”作为自己追求的最高目的，并力图去实现它，因此，任何物种及其个体的“存在”本身就因之有了自身价值；第二，自然界中的任何物种，作为整个自然界物种链条上的一个有机组成部分，都对其它物种以及整个物种链条的存在做出了贡献，因而拥有了指向它物的价值；第三，具有自身价值表明任何物种为了自己的“在”必须拥有自己的存在权利，同时也使拥有自己的伦理尊严即获得人类的尊重成为一种“必要”；第四，拥有指向它物的价值说明，任何物种的存在本身“应当”有自己的“存在”权利并享有应有的科学尊重和伦理尊严。因此，世界上任何物种及其个体本身的存在逻辑构成了它们享有科学尊重和伦理尊严并获得相应关怀的终极根据。上述关于事物存在的目的、价值和权利的关系构成着事物存在的基本逻辑，蕴含着事物存在的必然性和现实性，实然之道和应然之道的同一性逻辑，它们构成物种文明哲学的客观逻辑基础。

一、从存在的目的、价值到权利——权利的辩证法

物种存在的权利，作为一种应然，并非突兀其来而无根据，而是有着其坚实的实然世界观基础，这就是物种自身存在的目的与价值，正是在此基础上，确立了物种存在权利的合法性。

存在本身即目的即“是”，价值即“应是”，权利即“应得”，所以，存在、价值与权利的关系，就是事物的“是”与其“应是”和“应得”的关系：“是”为自身，“应是”是“应是所是”，“应得”是“得其所得”。是故，存在即是目的，价值是对存在即目的的肯定，权利则是通过对价值的肯定而进一步肯定存在即目的。这就是存在及其价值与权利的关系逻辑。

物种存在的权利，是一种应当，它是事物自身存在要求的外在体现，亦即它是事物自身存在目的的外在体现。所以，事物的存在目的是事物向它物或环境要求存在权利的必要的也是终极的根据。另一方面，事物的存在价值，为事物的存在权利提供着充足的理由和根据，提供着全面的合法性基础。

事物的目的和价值是其应当拥有存在权利和获得道德尊重与关怀的必要且充足的理由或根据。

事物的存在目的是根本出发点和最终归宿，从存在目的到存在价值再到存在权利和道德权利是依次过渡并最终返回到目的的派生性和回归性的逻辑关系。权利要求是事物自身存在目的的外向要求和表达：目的是自我认定，价值是自我肯定，即对自我存在目的的肯定，权利则是自我认定和自我肯定要求的外向要求和表达。事物存在的权利，是事物的目的和价值的统一要求：目的要求权利，价值则支持这种要求。目的和价值分别表明了事物对权利要求的正当性和应当性，因而它们分别是权利正当性和应当性的根据，共同支持着事物对权利的要求，构成着权利合法性的基础。

事物存在所要求的权利有两种：一是要求存在的权利，即存在权；二是获得道德尊重和关怀的权利，即道德权。它们既是事物对权利要求的两个维度，又是两个不同层次的权利要求：前者是一种基本要求；后者属于一种高层次要求，实际上是存在权要求的进一步延伸。下面我们将分别对它们的合法性、内容和基本实现途径进行逻辑阐明。

（一）存在权利的合法性——或存在权利的必要和应当

权利本身就是一种对资格的要求。事物存在的权利就是事物自身所要求的按自身特有的方式、形态、形式存在下去并获得相应支持的资格。

事物首先要求的是存在的权利，这是由事物自身的“存在即目的”这一逻辑所决定的，并由其内在价值所支持。事物的存在即是事物自身的目的，并且是最

高目的，因此，基于自身目的，事物首先要求的是自身存在及其权利。存在即是目的自身，故存在及其权利是目的的直接诉求。存在是要求于内，即对自身的要求，权利则是要求于外，即对它物或环境的要求。事物的目的，作为一种客观的必然性要求，本身具有天然的合理性，由此派生出的相应的权利要求，便也具有天然的正当性。这种存在的正当性正来源于事物目的的必然性及合理性。存在权利由事物的目的所要求所规定，本身就表明了它的正当性。由此我们可以说，事物的存在权利就是一种天赋的自然权利。

权利表面上看是对一种资格的要求，实质上是对它物或环境的一种利益要求，即要求它物或环境不仅不能侵害事物自身利益还要帮助事物自身利益的实现，而这种对外要求则是基于对内即对自身的要求。首先，就事物自身来说，事物自身就是自己的最高价值，维护自己的这种价值同时就是自己的最高目的，因而，它必然要求自身状态或特定存在形式持续存在下去，从而也必然向外要求自身相对于它物的存在下去的权利或资格。事物以自己为目的，本身是对自身存在的一种要求，然而，它却暗含着对它物的要求，即要求它者支持自己的存在目的，因为，自身要求的彻底实现，有赖于对外部支持因素的特定要求，而这种特定要求本身同时意味着排除外部非支持因素的特定要求。对外部因素的这两种特定要求既是其实现自身目的的基本的和必要的条件，又表明了这是为了实现其自身目的所要求于外部因素即它物的一种必要的维护自身存在利益或目的的资格。所有事物，无论是非生物还是生物抑或作为特殊生物的人类乃至社会性事物，对于外界事物及其因素的影响均有某种“选择”，并且表现为对有利因素的吸引、吸纳和同化与对不利因素的排斥、排出和排异。这一方面体现了事物维持自身存在目的性的必要活动，另一方面直接表达着对自身存在权利资格的一种要求。

事物存在的目的性决定了存在权利的正当性，事物价值的存在进一步支持了事物存在目的对存在权利的要求，更进一步表明这种权利要求的必要性。事物价值特别是内在价值的存在表明目的对于权利的要求不仅是正当的或应当的，而且是必要的。事物具有内在价值，一方面，作为对自身存在目的的支持，本身就是对事物目的对于存在权利要求的最大支持；另一方面，表明了事物自身就有着自己的“好”或“善”，而这正是一一对事物自身来说——有必要自己通过拥有自己的权利对之加以维护以防止它物或环境伤害并借此要求它物或环境支持或维

护自己。此外，事物对它物或环境的价值支持，表明了自身存在对于它物或环境的必要性，同时也表明了事物拥有存在权利对于它物或环境的必要性。

那么，事物是如何行使并维护自己存在的权利呢？对权利的行使，主要表现在对外关系上。事物总是通过与它物进行物质、能力和信息的交换增加自己的负熵流，在此基础上借助于系统内部各子系统的协同作用和相干行为活动，力图保持自己的比较稳定的平衡有序结构，从而获得自己的稳定性存在。其中，与外界它物或环境进行物质、能量、信息的交换增加自己的负熵流是其主要表现。对权利的维护则主要表现在两个方面：其一，事物对自身存在形态的积极维护，表现在内在各因素之间通过彼此协作（即协同作用）和相干活动达到对自身结构稳定性的强力保持，以至于从外部破解它们的这种联合必定需要一定的甚至极强的力量。一般而言，事物内部诸因素之间的结合力及其特有的结合方式是事物维护自身存在的主要方面，例如，因各自原子之间的结合方式和结合力大小极为不同才有金刚石和石墨两种事物；其二，事物对外部不利于自身存在的因素的排斥以及对其危害的反抗，表明了事物的自我保护。任何一种事物，都对危害其存在的其它因素具有本能的排斥作用，并且对已经引起的危害，必有一种抗争，一方面努力减轻这种危害，另一方面则竭尽全力破坏肇事者。物理学告诉我们，事物之间的作用都是相互的，因而，一方对另一方的危害，必然招致对方的对等报复，尽管一方对另一方的支持并不见得能够得到对方对等的报答。

存在权利基于事物自身的存在目的与价值获得了自身要求的必要性、正当性和合法性。但是，事物的存在权利还仅是从自身出发对自己的积极要求和对它物的消极要求，即积极地要求自己拥有和实现这种权利和消极地要求它物不伤害自己的这种权利。显然，这种要求如果不能得到它物的“主动”配合便不能真正实现自己，因而事物基于自身存在的目的和价值的彻底实现便会进一步要求它物具有“主动”配合自己、支持自己存在的德性，这就产生了对道德权利的要求。

（二）道德权利的合法性——或道德权利的必要和应当

存在权利作为一种应当，已经具有了通向道德权利的可能性。存在权利还只是一种必然的实在性，即它是事物基于自身目的和价值所必然作出的一种实在性要求，但是当其进一步要求它物尊重和关怀自己时，便走向了对道德权利的要求。

道德权利是一种必然的应当性，即它是事物基于自身目的、价值和存在权利所必然作出的应当性要求。

目的性是事物自身的“善”或“至善”，事物存在于世本身即具有道德意义。从根本上说，事物自身存在目的的实现，从而事物的存在或在世就是善或至善的本质。在此意义上，凡是指向目的的任何追求活动或任何有助于事物存在或在世的事情都具有善的德性。

道德权利直接表达为对事物存在权利的尊重和关怀，最终体现为对事物存在目的与价值的尊重与关怀。这是因为，存在权利是存在目的和价值的根本要求和体现，对事物存在目的和价值的尊重与关怀不仅直接体现在对事物存在权利的尊重与关怀上，而且体现在只有尊重了事物的存在权利，然后才能够真正达到对事物存在目的与价值的尊重。因此，事物存在的目的、价值与权利及其实现形式，都是道德尊重和关怀的对象。

道德权利是存在权利的直接要求，并且基于这种要求获得了一种必要性。存在权利的充分实现，有赖于道德权利的支持。存在权利本身就是道德权利合法性的直接的客观基础。存在权利的合法性，已然说明了事物存在的充分理由，从而也表明了获得道德尊重与关怀的必要性。对一种要求或权利，如果没有给其伦理上的真诚尊重，便难以在客观上实现对其真正的保护和关怀，换句话说，一种要求或权利，如果不能获得道德上的尊重与关怀，那么，要想得到客观上的保障便不可靠。所以，对于道德权利的要求，正是存在权利要求的表达和延伸，并且，作为存在权利的直接要求，表明了道德权利要求的必要性。

更进一步说，道德权利是事物的存在目的与价值基于对于存在权利要求基础上的更高层次的要求，其要求的必要性最终根源于事物的“存在”目的及其内在价值，事物的“存在”目的及其内在价值是事物对道德权利要求的最终的客观基础。事物的“存在”目的及其价值首先要求基本的存在权利，但是，仅有这种要求并不具有客观的现实性或可靠性，因为，这种要求只是由自己提出并不能保障他者能够应从这种要求而实现自己。因此，为了实现自己的基本存在权利，便有必要要求他者能够自愿、主动地应从这种要求从而帮助实现这种要求，这样一种要求无疑是对他者的一种品德性或道德性要求，是基于维系自身的“存在”权利所必然发出的要求，实际上就是要求他者对自身存在的权利给予道德上的尊重和

关怀。尊重是关怀的起点，没有尊重就没有真正的关怀；关怀是尊重的落实，没有关怀就不能实现真正的尊重。关怀是一种支持关系。一事物的存在必以它物的支持为条件。所以，除了要求尊重外又要求关怀，道理即在于此。

事物的存在目的、价值及其存在权利构成了道德权利的客观基础，决定了道德权利要求及其存在的必要性和必然性，即它出于事物维持自身存在的目的、价值和权利之必要，从而成为对它物的必然要求。

另一方面，对道德权利的要求不仅是一种必要，还是一种应当。这种应当根源于事物以它物为目的和它对它的价值。事物以它物为目的，具有支持和维护它物的本性，拥有对于它物的手段性价值，这本身即是对于它的道德尊重和关怀，因而，也理应获得它物对自己的道德尊重和关怀。道德权利，作为一种“应当”，其实表达的就是这样一种付出与获得报答之间的应当对等匹配关系。宇宙间的一切事物，彼此间皆有着相互的支持关系，所有的它物，对于自己都是一种以它物形式存在的环境条件，为自己提供着物质、能量和信息的支援。某些事物直接来说对自己是有害的，但间接地说，它们都通过其它中间环节服务于自己。这种联系，自己对于它物来说也是一样的。正是这种事物之间必然具有的价值支持关系，获得了赢得它物尊重和关怀或尊重和关怀它的应当性和正当性理由。

总之，道德权利作为一种事物的必然性要求，既有其必要性，又有其应当性，从而具有了完全的合法性。必要性意味着对内的合理性，应当性意味着对外的合理性，二者决定了道德权利的正当性或合法性。

实际上，道德权利要求表现为两种情形：一是要求对方将自身视为目的而加以尊重和关怀的高要求；二是要求对方将自身视为手段而加以尊重和关怀的低要求。道德权利要求应是这两种要求的统一。只看到高要求就会走向片面的所谓“道义”主义，就会使这种要求失去了实现的动力而失去了现实性；只看到低要求就会走向片面的所谓“功利”主义，就会使这种要求失去了方向和真正意义。从理论上说，这两种道德权利要求决定了两种道德境界：一种是以它物为目的的境界；一种是以它物为手段的境界。传统道德理论将其二者视为绝对不相容，其实二者是交融在一起不可分割的，不存在纯粹的上述两种境界，真正的境界应是二者的统一。纯粹以它物为目的诚然具有纯粹的伦理意义却不具有现实性；纯粹以它物为手段诚然具有现实性但却缺乏伦理意义。因而，现实的伦理德性，必然要求功

利性和道义性兼具，道义性是其灵魂，功利性是其基础，其比重上的谁多谁少或谁主谁次，才是判断境界高低的依据。

亚氏说：“如有一种我们作为目的本身而求的目的（一切其它事物之被追求，皆循此），如果我们不是选择任何事物都是为了某种其它事物的原因，（因为，若如此，则这种过程辗转相因，必至无穷，而我的欲望亦必转入空无），那末，显然这种目的，就是善，而且是至善。”^①在这个意义上，不仅人的存在是善，而且它物的存在也是善。按亚氏的观点，它物的存在不仅是善，而且是“至善”。因为，“动物和他的生命活动是直接统一的”^②。除人之外的它物都仅把维持自身的生存和实现自己的特有功能作为目的，而无更多欲望。事物自身便是其追求的唯一目的，这说明生命本身就是至善，物的存在是具有道德意义的。事物在世界中的显露便是善的最好释义，至此，传统伦理的狭隘性和功利性暴露无遗，所谓人际之间才有道德可言，自然之物不具备道德资格的固执观念从此失去了实在基础。传统伦理只把道德关怀指向了人自己，责任、义务只限于人类之间。全然忘记了道德的本身意义——事物的存在都具有目的，目的性是事物自身的“善”，任何事物的展现都是有道德意义的，并不只局限于人类。

二、存在权利的基本内容及其实现途径

事物的存在权利，即事物自我要求存在的权利，自然体现着事物的存在目的和价值的共同要求，因而其具体内容自然由它们所决定。另一方面，存在权利的基本内容，在其性质上必然是支持这种存在权利的东西，或者说是体现这种存在权利的具体要求。

存在权利的基本内容有三个，即自主权、平等权和获得它物支持权。

对一个事物来说，其内在目的和内在价值就是自身和它物以及整个世界的最高目的与价值，由此所决定，其存在首先要求具有自我决定性即自主性。如果存在不是由自我决定或自主的，相反由外在因素所决定，那么这种存在便不能维持其自身，从而便否定了自身就是自己的最高目的和价值这一逻辑。所以，事物的存在目的首先要求的是自主存在的权利。

^① 周辅成编：《伦理学名著选读》，商务印书馆 1987 年版，第 282 页。

^② 马克思：《1844 年经济学-哲学手稿》，人民出版社 1985 年版，第 53 页。

自主存在权或存在的自主权是存在权利的最基本内容，是存在权利的最直接表达，是事物存在目的和价值的绝对性要求，具有某种绝对性。但是这种绝对性并非是完全的绝对，它只是对内而言的，即就其体现内在目的和内在价值的绝对性而言，而相对于其外在目的和外在价值而言，以及相对于事物运动的客观法则而言，则又是有条件的、相对的。一方面，它的存在依赖于它物的支持和帮助，并且以对于它物的支持为获得这种支持和帮助的条件。我们知道，一味地利用它物而不给它物相应的回报性支持必然破坏自身存在的环境条件，从而导致自身存在的危机。当今社会的生态危机无疑就是这种逻辑的最好说明。因此，事物对自身存在自主绝对性的要求必然受到这种外在条件的限制而具有相对性。另一方面，世界上万事万物的运动自有其客观法则可据，因而当其符合这种客观法则时其自主性存在便有现实性，否则便是不现实的。因此，是否合乎客观法则也是制约事物存在自主绝对性要求的重要条件，使得这种绝对性要求因受到此种限制而具有了相对性。

总之，事物存在的自主权是事物从自身出发提出的一种绝对性要求，就这一点来说，在一般正常情况下它具有着至高无上的应予优先满足的特性，然而在特殊情况下，例如环境条件不利或自身不符合客观法则的条件下，尽管这种要求仍然具有绝对性，但却缺乏甚至失去了现实性。

事物的存在目的与价值除了要求存在的自主权外还进一步要求客观上自己与它物在存在权或存在地位上的平等。这是因为，只有自主权不能完全保障事物的存在目的与价值，其自身也难以自保。如果只有自主权而没有平等权的保障，不同事物的存在权或其存在地位之间便有了优先性的差异，于是拥有优先地位的事物其存在目的与价值便能够得到优先实现，相反，不具有优先地位的事物其存在目的与价值便被黜后甚至无法实现，从而存在的自主权便成为一句空话。因此，平等权是存在权利的基本保障之一。平等权不仅是一种要求，而且是一种现实。由于每一事物的存在目的与价值本身就是自身与它物以及整个世界的最高目的和价值，从而所有事物就其存在而言便没有高低贵贱等级之分，即都是一种平等的存在。

存在权利得以维系，事物的存在目的和价值得以实现还要有一个基本条件，那就是获得它物对自身的支持，这是事物的存在目的、价值、权利得以实现的外

在条件和物质基础。事物存在以它物为目的、作为它物存在的条件是事物获得它物对自身存在支持的应当性条件，从而，便应当享有获得它物支持的权利。

通过上述分析，我们已经知道，事物的存在权利表现为自主权、平等权和获得它物支持权，那么，事物是如何实现自己的上述权利的呢？

存在权利的实现途径，自然与其表现形式密切相连。因此，与其表现形式相一致，其实现途径大致有：第一，与自主权相联系，事物通过自主决定或规定自身存在形态即通过自己支持自己的方式获得自身存在的自主性，以及通过遵守客观法则的途径获得自主存在的合理性和必然性；第二，与平等权相联系，事物通过与它物之间的平等性交互作用，在支持它物存在的同时获得自身存在的外在条件；第三，与获得它物支持权相联系，事物竭力利用外在条件即它物的支持，甚至以改变自身具体存在形态的代价适应环境来获得外在条件的支持，以保障自身的存在。

物种之间的彼此支持又相互制约的关系，是一种客观的自然政治关系，受自然法的调节和制约。

存在权利的实现必须以遵循自然法为必要的前提条件。所有的存在权利都是事物出于自身的存在目的做出的客观要求，表现为事物的自然权利，但是这些要求或自然权利的实现都必须以遵循事物运动的客观法则或自然法为前提。自然法既是事物自身运动的法则，即事物自身运动的规律，一方面表现为事物自身实现自己的机制和法则，另一方面表现为对事物自身运动形式的规定、制约和限制；又是外在于事物体现为事物在相互作用中的彼此规定的关系、机制或法则，表现为事物彼此之间相互规定、约束、制约和限制对方活动状态和范围的关系与客观倾向性。这种自然法一方面为自然权利的实现提供必要的保障；另一方面，它同时又是对自然权利的一种约束和限制。因此，自然法既是保障自然权利的法，又是限制自然权利的法。

自然法的基本内容有两条：其一，世界上所有事物都有平等存在的权利；其二，世界上的任何事物在自然界中都各有其存在位置即自然位，都应不失其位，也不应错其位。这两条均由事物的存在逻辑所决定。第一条由事物的内在目的和价值所决定。第二条则由事物存在和环境的关系逻辑所决定。我们知道，任何事物或物种都是特定环境或特定它物的产物，这种特定环境或它物同时又构成其继

续存在的条件，因此，事物或物种只有在这种特定环境中由其中的特定它物所支持才能够存在下去，从而其所在特定环境中由特定它物所规定的特定关系中的特定环节便是事物在自然界中所处的应有位置。物种或事物在自然界中所处的这种特有位置，本质上是由自然法所决定的一种位置，因而它实质上是一种物种或事物在自然世界中所占据的一种自然位置或自然位。显然，这种“自然位”是相应事物或物种的存在所应在的位置。一方面，这种“自然位”指应属于特定的事物或物种，另一方面特定的事物或物种也只能处在自己特有的“自然位”上。至于自然界中的其它位置，本不属于它，因为其它位置所处的周围环境或它物不能给其提供保障自身存在的充要条件。因此，事物一旦离开自身在自然界中的特有位置，便不能够确切保障自身的存在权利之实现，而且会造成对其它存在者存在权利的损害。从逻辑上看，一方面，事物居于自己特有的位置是维系自身存在，实现自身存在权利的充要条件，而离开自己的特有位置就难以保障自己存在下去的权利；另一方面，事物离开自己的特有位置不仅难以保障自身的存在，而且因为必定要占据它物的位置而必然要造成对它物的损害，而事物平等的存在权利决定着每一事物在自然界中都应当占有其能够维持其存在下去的特有位置，从而决定了第二条自然法，即要求任何事物的存在于自然界中都应不失其位，也不应错其位。

自然法的品质是公平和正义。公平意味着对所有存在者的平等对待，正义意味着对所有物种的裁判均符合自然界的客观法则，当然首先是符合自然法的上述两条基本法则。

自然权利在纯粹的自然界中是以盲目必然性的形式实现的，自然，更多的偶然性则使这种实现面临着许多困难，以至于太多的权利未能实现。但当存在权利面向人类或要求于人类时，它便获得了一条新的实现途径。此时除了事物自身的努力和遵循自然法以外，又借助于人类有德性有目的的实践活动实现自己。人类认识了自然万物的存在权利便有可能对其予以法律上甚至道义（伦理）上的尊重与关怀，从而使其在人类这里有可能获得某种较高度度的实现。人类法律上的尊重与关怀无疑可以客观地体现自然的存在权利，只要人类愿意。在这方面，人类的法律乃是对于自然法的理性体现。自然界借助于自然法调整和维持自身的秩序以及通过人类的理性法的操作实践来调整和维持此种秩序，属于一种广义的物种

政治实践。至于道义上的尊重与关怀作为其实现存在权利的途径已经兼有着道德权利实现途径的内容。道德权利及其实现本身就是实现存在权利的基本途径。

三、道德权利的基本内容及其实现途径

依据上面对于道德权利合法性的分析,可以从道德权利指向的对象和道德关怀的境界两个角度来认识道德权利的基本内容。

从道德权利的关怀对象来看,如前所说,道德权利直接表达为对事物存在权利的尊重和关怀,最终体现为对事物存在目的与价值的尊重与关怀。因此,事物存在的目的、价值与权利及其实现形式,都是道德尊重和关怀的对象。对事物目的的尊重与关怀是对事物存在的最根本的尊重和关怀,表现在尊重和帮助其实现对于自身的要求;对于事物价值的尊重和关怀是对事物目的的尊重与关怀的延伸,表现在尊重和支持事物自身的价值性存在关系;对存在权利的关怀,是对以上两者的尊重与关怀的集中体现,表现在尊重和支持其权利的行使,具体表现在对其对于存在的自主权、平等权和获得它物支持权等要求的尊重和支持;而对于存在形式或形态的尊重与关怀,体现着对于存在目的、价值与权利的尊重与关怀的基本内容,因为,事物的存在形式或形态,本身就是存在目的和价值自身,从而正是权利所指的基本内容。

从道德关怀的境界而言,道德关怀包括尊重和关怀两个层次。尊重是指对于对象的真诚的敬重,关怀则是对对象的帮助和支持。尊重是低层次的道德境界,它是关怀的起点,没有尊重就没有真正的关怀;关怀是高层次的道德境界,它是尊重的落实,没有关怀就不能实现真正的尊重。

最后,对于事物存在的尊重和关怀,还集中地体现在对于事物存在的尊严的尊重和关怀上。尊严,是事物的存在本质或目的对自身和它物作出的最低限度的道德权利要求,本质上是事物或物种按照自己的本性或本质而存在的一种倾向性要求,表现在事物竭力以适合自身本质的形式实现自身的存在目的而不屈从它物影响的倾向和趋势。因此,尊严是事物存在本质、目的和价值的体现和表达,是事物存在权利的象征和徽章,对尊严的尊重,无疑是对事物自身存在的本质、目的、价值和权利之尊重的集中的和真实的表达。

总起来说,道德权利的基本内容就是从尊重和关怀两个层次上尊重和支持事物的存在目的、价值、权利及其存在形式,包括其权利要求的三种基本内容即存在的自主权、平等权和获得它物支持权。那么,这种道德权利是如何实现的呢?

首先,我们应当承认,道德权利(包括尊重和关怀存在权利的要求)对于事物而言尽管是一种客观要求,那也只是一种应当的要求,故其在纯粹自然的世界里靠一种盲目的必然性实现着自己,这就不可避免地因大量的偶然性因素的存在而导致这种实现具有很大的偶然性,使得许多应当的东西没有实现。其次,我们应当承认,事物的道德权利在我们人类面前其实现具有了与人类生活实践相联的现实性。人类作为思维着的存在者除了能够维护自己的存在权利和道德尊严外,也能够认识到一般事物或其它存在者的存在权利和道德尊严,并作为它们的权利代言人将它们视为道德顾客来关注、尊重和关怀它们的存在权利和道德权利。关注、尊重和关怀他者的存在权利和道德权利,是人类基于自身命运的考虑和对其它存在者存在目的与价值的考虑的综合结果。人类享受着自然界的伟大成果获得自己的幸福存在的同时,既应以感激的心态尊重和关心大自然中一切事物的存在,也应崇敬的心理敬重和关怀任何事物自身存在目的与价值的神圣性,即人类应该实践一种面向自然万物的道德生活。人类不仅应当这样做,也能够如此做,正如孔子云:“吾欲仁,斯仁至矣”^①。

四、当代自然权利观念之批评

上面我们从存在的目的、价值推导出了存在的权利范畴,并且是推导出了存在权利和道德权利两种权利范畴,这说明对于权利问题的阐述是有根有据的,因而不是一种独断。对自然事物的权利进行如此有根有据的逻辑阐述,在哲学史和伦理思想史以及生态伦理思想史上还是头一次。过去曾经,人们经常提及作为生态伦理基础的自然的权利——多是模糊地将事物的存在权利与道德权利混淆在一起的权利——往往是一种毫无根据的独断,一般地归之于既不能经验证实也不能逻辑阐明的所谓天赋权利,即使有时诉之于自然的内在价值,也因对于内在价值的语焉不详和模糊不清而不能逻辑地说明。总之,生态伦理提及的自然权利其存在既没有得到确证,其内容和逻辑更从未得到明确揭示。

^① 《论语·述而》。

承认自然事物的存在权利和道德权利在思想史上早已有之。1641年马萨诸塞州的殖民地当局颁布了第一个尊重动物的权利或至少人类对其负有义务的法案——即“自由法典”。当时荷兰的斯宾诺莎肯定一头鹿、一棵树或一粒石子所拥有的价值和权利与人一样多。1796年约翰·劳伦斯写下《关于马以及人对野兽的道德责任》的哲学论文，认可动物拥有享受道德关怀的权利。1892年亨利·塞尔特则在《动物权利与社会进步》中明确指出动物与人类同样拥有天赋的生存权和自由权。1964年克拉伦斯·莫里斯在《大自然的法律权利》中甚至提出要把法律权利授予飞鸟、凶猛的野兽以及小花、池塘、原始森林、馨香的山村空气等。1972年环境行动主义者呼吁制定一个“所有野生生物的权利法案”^①。1979年大卫·菲弗尔甚至建议修改宪法，规定“所有的野生生物……都拥有过一种自然生活的权利”，“不经过适当的法律程序，任何人都不得剥夺任何野生生物的生存、自由或栖息的权利”^②。上述关于自然权利的观点无疑均是一种独断的天赋权利思想。

动物权利论思想家辛格和雷根认定承认自然的权利是拓展道德关怀范围的关键，更是建构生态伦理观念，使生态伦理思想得以可能的根本依据，这是对的，但他们并没有真正揭示出自然权利存在的根据和逻辑，而不过是重复了18世纪法国功利主义伦理学的基本观念，或者师承了康德道义论观念。前者如辛格强调具有感觉苦乐能力的生物都具有道德权利，后者如雷根认为动物同人一样作为生命体验主体而具有“天赋价值”和“天赋权利”。

约翰·罗德曼反对将享有权利者的范围限定在动物领域，激进地认为所有的事物和自然系统都拥有内在价值和存在下去的权利。这种观点早在1940年利奥波德就曾模糊地谈及过。他提出的生物权利思想就涉及到了动物、植物、水和土壤的权利。20世纪70年代以后，不少伦理学家持一种有生命的生物和无生命的事物都拥有权利的观点。1971年克里斯托弗·斯通在其《树木拥有法律地位吗？》论文中指出，应当把法律权利赋予森林、海洋、河流以及环境中的其它自然客体即作为整体的自然。奈斯建立的深层生态学派认为“在生物圈中的所有事物都有一种生存与发展的权利，有一种在更大的自我实现的范围内达到自己的个体伸张

^① 以上内容均参见曾建平：《自然之思——西方生态伦理思想探究》（下），中国社会科学出版社2004年版，第174页。

^② 转引自曾建平：《自然之思——西方生态伦理思想探究》（下），中国社会科学出版社2004年版，第174页。以上内容均参见该页。

和自我实现的形式平等权利。”^①这种观点意味着承认生物圈中的所有存在物都有其自身的、固有的、内在的价值与权利。

生态伦理思想的发展史就是一个不断将价值和权利向人以外的存在者推广的历史。这种推广无疑具有革命性，众所周知，它引起了伦理学的大地震。问题是生态伦理主义者以及持其它存在物拥有价值和权利的人并没有彻底确证自然物的存在权利存在于何处，更没有从逻辑上阐明自然物拥有权利的客观依据，因而这种断定不免陷于一种独断，从而招致人类中心论者的强有力的攻击而难以自立。人类中心论者认为价值和权利具有属人性，不能扩及于人类之外的自然界。其实这是对价值和权利的本质的误解。价值和权利均具有客观性，本质上指的是一种支持关系（价值）和占有某种利益的身份与资格（权利），故可以通用于自然万物而不只限于人类。另一方面，前已阐明，事物的权利根源于事物客观的存在目的及其价值，是事物存在目的及其价值的客观要求，并没有什么神秘之处。我们完全可以从事物客观的存在目的及其价值合理地演绎出权利范畴，并以此说明其存在的合理性及其内在的逻辑构成。至此，我们说，关于自然万物（包括人类在内）的存在目的、价值和权利的观念就不再是一种猜测和独断，而是有着充分根据和逻辑体系的系统理论，从而，既包容又超出生态伦理观念的物种伦理学的理论基础可以说是真正建立起来了。

五、物种存在权利平等观对人种存在权利至上观的颠覆

人种存在权利至上论不承认人类以外的其他物种拥有存在的权利和享有道德关怀的权利，其理由是它们不具有自身的存在目的、意义与价值，故不仅不需要什么存在权利，也没有拥有存在权利的理由或根据。与此相反，物种存在权利观认为，这种观念是错误的，其所据的理由是不成立的。物种存在权利观认为，不仅所有的物种都具有存在权利，而且每一物种所拥有的存在权利应当是至上而平等的，相互之间不会存在谁比谁多一点或少一点的情况，因为它们的存在目的与价值都是至上而平等的。

物种存在权利观首先认定所有物种或事物都有其客观的存在目的或目标，都有其自身的客观追求，由此而使自身具有了自己客观的存在意义和价值，而且由

^① Pojman, L. P., *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*, Boston: Jones and Bartlett Publishers, 1994, p.110.

于存在目的或目标及其价值的至上性而使每一物种在存在目的层面和存在价值层面获得了平等性。这种存在论和价值论意义上的物种目的论、价值论及其平等观，否定了人类中心主义的人种存在目的、价值上的优先论和绝对至上观念，更彻底否定了人种权利观对物种权利的绝对否定，构成物种权利观的世界观和价值观基础。

物种的客观存在目的与价值，使物种及其个体成员具有了获得或拥有存在权利的必要性、正当性与合法性。所以物种存在权利观从物种存在的客观目的与价值出发，确定所有物种都应当拥有存在的权利，并认定这在自然界中是一种客观的权利法则，而非人类的主观认定。显然，这种对物种存在权利的肯定，是与人种权利观对物种存在权利的绝对否定截然对立的。

不仅如此，物种存在权利观还从物种存在目的、价值的至上性和平等性出发，认定所有物种的存在权利不仅是至上的，而且是平等的。在它看来，既然存在目的、价值都是至上而平等的，那么，以此为据生发出来的存在权利就应当也是至上而平等的，因为，同样的目的和价值必然要有同样的权利来匹配和保障，否则，如果没有相应的同等权利作为保障，就必定会损害目的与价值本身的至上性和平等性。无疑这种观念本身就是对人种存在特权的彻底否定，是对人类权利中心论的彻底否定，从而是在权利观层面实现的对人类中心论的彻底否定。

物种存在权利观在权利观层面实现的对人类中心论的彻底否定，不仅表现在上述单纯的存在权利层面上（尽管这是最基本的层面），而且还表现在道德权利观层面上。传统人类中心论从否认其他物种的存在权利而只承认人类的存在权利出发，而坚决否认其他物种拥有享有道德关怀的资格或权利，而只承认人类拥有这种资格或权利。也就是说，人类中心论不承认非人类存在者拥有道德权利和相应的道德地位。物种存在权利观则认为，物种的客观存在权利必然要求相应的道德权利，就如人类的存在权利必然要求相应的道德权利一样；不仅如此，由于物种存在权利的至上性和平等性，其道德权利也同样是至上而平等的；人类中心主义否认其他物种的道德权利的根据是虚假的，其结论是错误的。这种，在道德观念上物种存在权利观也实现了对传统人种道德权利中心观念的彻底否定。

这种对传统人种权利至上观实现彻底否定和颠覆的新的物种存在权利观念，毫无疑问，是一种物种平等主义的物种存在权利平等观。这种权利观革命所带来

的世界观意义在于：在权利观层面破除了人类中心论世界观的神话，确立了物种存在权利平等这一新的权利世界观，实现了对传统人种权利中心论世界观的彻底革命。

第七章 物种文明的尺度观：物种存在尺度哲学论

——物种尺度平等论及其对人种尺度至上论的批判和颠覆

基本观念：文明的本质和真理，乃是人与自身及自然打交道方式的科学化和道德化。传统人种文明是以人种为最高尺度来宰制自然物种尺度的非平等、非科学、非道德总之是非文明的与自然万物交往的文化生活形式。物种文明则是人类按照平等的物种尺度同自然万物进行平等、科学、道德地交往的文化生活形式。所以，人种文明所遵循的是人种尺度至上的人类中心主义世界观，物种文明所遵循的是物种存在尺度平等的物种平等主义世界观。物种存在尺度平等观念彻底否定和颠覆了极端片面的人种存在尺度绝对优先观念，确立起客观的物种存在尺度平等这一新世界观，由此为物种平等主义世界观和物种文明生活形式的确立，以及为彻底克服人类中心主义世界观和人种文明生活形式奠定了可靠的尺度观念基础。

关键词：物种存在尺度平等论；人种存在尺度至上论；物种文明；人种文明；物种平等存在主义；人类中心主义

尺度这一范畴，指的是生活、做事、活动或行为的准则或准绳的意思，当然也具有评价的标准之义，但其本意显然是指前者，后者只是它的延伸和应用之意。世界上无论是人类的生存活动，还是其他物种的存在活动，皆有其自身所依据的尺度。客观地说，这种尺度既是人类和物种自身存在所赖以可能和必须遵循的准则或准绳，也是物种之间进行交往所应当遵循的准则或准绳，并且，这种尺度在每一物种那里都是至高无上的，因而所有物种的存在尺度都是平等的。所以，物种存在尺度平等是物种存在的客观要求。然而，几千年来传统社会里所形成的传统人种文明生活方式，却基于人类存在目的、价值至上论世界观，坚持一种人种尺度绝对至上优先的实践理念，将人种尺度绝对化为所有物种中的最高尺度并于生活实践中绝对遵循之，从而形成了人种文明的生活形式，并强化了人类中心观念。物种主义的物种存在尺度平等观念彻底否定和颠覆了这种极端片面的人种存

在尺度绝对优先至上观念，使人类和物种存在的尺度均回归其客观的本来面目，从而确立起客观的物种存在尺度平等这一新世界观，由此为物种平等主义世界观和物种文明生活形式的确立奠定了可靠的尺度观基础，同时也为彻底克服人类中心主义世界观和人种文明生活形式提供了有力的思想武器。

一、物种存在尺度平等论

我们已经知道，所有物种的存在，都有其自身存在的客观的目的、价值和权利，并且它们都是至上而平等的，也就是说，它们的存在都是至上而平等的。从这样一种观念出发，必然会得出物种存在尺度是平等的这样一种结论

所有物种都有其自身存在的结构、形态和活动的形式，也就是说，都有其存在的方式、形式和规律，它受到物种自身本质存在形式或形态的制约，同时它又是维持物种自身本质存在形式或形态的基本形式，因而，它构成物种维系自身存在所必需遵循的必要的客观尺度。那么，为什么说这种尺度在所有物种间都是平等的呢？

如前所说，事物的存在本身，就是事物的存在目的，同时它也是维系自身存在（同时是目的）的价值所在，它们共同要求着自身存在的权利。这种自身的内在逻辑关联决定了，事物的存在不仅有必要按照自己的存在方式存在，而且也有权利要求按照自己的存在方式存在，一句话，事物有必要和有权获得按照自身尺度存在的权利，如同这种权利是至上而平等的一样，物种自身的尺度也应当是至上而平等的。其实，事物或物种按照自己的存在方式而存在，正是物种存在权利的最根本的体现，因为径直说来，按照自身尺度存在正是物种存在权利的核心内容。由于权利直接就是事物存在目的与价值的体现，因而，按照自身的尺度而存在恰恰就是实现物种存在目的和价值的最根本的途径。

每一物种都以自己的尺度为最高尺度，自然，每一物种的尺度对于物种自身来说都是至上的，而且由此，每一物种也要求自身的尺度对于整个环境或整个自然界的至上性。于是，所有物种的尺度，彼此之间都是至上而等值的，即它们都是绝对至上而平等的，绝没有高低贵贱和优劣之分。

物种尺度的平等显然是由物种存在的客观逻辑所决定的。在纯粹的客观世界中，物种之间尺度的平等关系都是自然而然实现的，没有一个物种歧视另一物种

的现象，也没有哪一个物种对此提出非分的要求。一个物种可能被另一物种所毁灭，那也不是一个物种尺度对另一物种尺度的歧视，或者，不是因为物种之间尺度存在着尊贵与卑贱的优劣关系，而只是一种自然的力量较量的结果。然而，物种尺度的这种客观的平等关系到了人种面前便失去了效力，被人种的一己之私扭曲为不平等的关系。

二、人种存在尺度优先论批判

在传统人种文明的社会里，物种尺度的平等关系在绝对至上的人种尺度面前便被扭曲为对于人种尺度的绝对从属关系，并被人类按人种尺度分成了三六九等。

人类既然将人种视为世间最为高贵、最有意义和价值，视为最值得珍视的物种，自然认定人类是最有权利获得优先存在的物种，从而便将自身的存在尺度看作是整个世界必须最为优先维持存在的尺度，从而也就决定了对这个尺度全力甚至是不择手段的维护成为人类实现自身存在目的、价值和权利的最高目标。所以，在人类眼里，人种尺度对于所有其他物种尺度来说就是至高无上的，是其他一切尺度所必需最终遵循的尺度。于是，在人种尺度和物种尺度之间，人种尺度成为物种尺度的统治者，它们之间是一种裁剪和被裁剪、宰制和被宰制的关系。

在传统社会里，人类既已认定人是整个自然界的最高目的和至上价值，并从而认定人应当拥有绝对至上的存在权利，那么，便必然进一步要求自身尺度的绝对优先性和至上性，因为这种绝对性要求正是实现它们的根本保障。相反，如果没有对自身尺度的绝对满足和保障，其他的所谓至上的目的、价值和权利便一切都靠不住了。也就是说，如果没有人种尺度的绝对保障，人类对于自然的优先地位和统治者地位便无法保障了。

人种尺度的优先性是整个传统社会生活形式及由此构成的传统人种文明的核心和灵魂，因此，在传统社会人种文明的生活形式中到处存在着它的踪迹。

第一，人种至上主义在传统经济生活领域中的表现。

人类的经济生活，本质上是一种绝对地以人种需求为尺度的人种经济，即它只关注和满足人类的生存和发展需要，将自然物种当作可以任意宰割、牺牲的资源，而毫不顾忌它们的存在目的、价值和权利，从而以绝对的人种尺度去任意裁

剪和改变自然物种的尺度。人种尺度至上主义在传统经济生活领域集中表现为：人的生存和发展需要是一切经济生活的出发点，生产满足人类物质需要的产品并最终实现产品对人的需要的满足就是整个经济生活的中心任务。因此，人的物质需要成为经济生活的最高尺度，亦即成为人类与作为经济资源的自然物种打交道的最高尺度。由此决定了自然物种的尺度在经济生活中必须绝对依赖和从属于人种需要这一至上尺度，并由其决定自身实现的程度。所以，在经济生活中，人的物质需要成为产品物质价值的唯一尺度，物质利益关系成为一切经济生活和经济关系的核心和灵魂：生产是对物质利益的生产，分配是对物质利益的分配，交换是对物质利益的交换，消费是对物质利益的消费，占有是对物质利益的占有，支配是对物质利益的支配，分工是基于物质利益的安排，……等等，所有这一切都是一种利益尺度的体现，而利益正是对需要的体现。总之，以需要为根基的需要-利益结构贯穿于传统社会经济生活的所有环节和层面，一切经济关系都是一种需要-利益结构关系或利益结构关系，整个社会经济结构就是一个复杂的利益结构关系网络。

第二，人种尺度至上主义在传统政治、法律生活领域中的体现。

自然物种在传统人类政治生活中没有任何自己的地位，而仅仅充当了人类政治交往的中介。人类之间的政治权力与权利交往，尽管直接表现为权力和权利之间的交换和斗争，但最终还是围绕着人类的经济利益，即最终指向对物质利益的交换和争夺，而物质利益或经济利益的体现者则是自然物质对人类的价值。所以，权力或权利的交换和分配，只是分布在人类之间，自然物种或经人类改变过的所谓物质产品，均没有进入和参与这种权力与权利的分配。在人类中心主义看来：自然物种根本没有参与权利与权力分配的资格，故既不能以自身的尺度获得相应的权利，更不能由此进而获得相应的权力；物种自身的尺度，其存在与否依赖于它是否与人种尺度相符合，即是说它必须有人类种族的需要尺度来裁定，因而不应当享有自身的权利和权力。因此，传统人类的政治生活是从根本上否定物种尺度的，因而本质上是一种人种政治。

政治生活中是如此，法律生活中也是如此。法律作为政治的具体实现形式之一，自然直接体现着政治生活的观念和原则。传统法律只是一种关注人类特权的法律。它从各方面保障着人类自身的权利或权力，但却完全抛弃了自然物种的权

利或权力。物种在传统法律中只是作为人类权利或权力所指向的标的物存在，从来也没有拥有过自己的权利和权力。

第三，人种尺度至上主义在传统文化生活领域中的体现。

在传统文化生活领域中，人种尺度至上主义体现为一种至为广泛、普遍的人种对物种的物种尺度歧视主义。作为普遍的观念，传统文化认为自然物种的尺度与价值绝对低于和从属于人种的尺度与价值，因而它们是绝对低劣于人种的，不配享有与人类并肩的平等地位。因此，人种尺度至上论认为：人种尺度是优质、高贵而至上的，物种尺度是低劣、卑贱而低下的，不应将它们同等看待。

价值观念作为文化的核心观念可以说体现着文化的特质或本质。传统的价值观念把人的需要看作是绝对至上的尺度，不承认物种尺度有自身的目的性价值，而只承认其对于人种需要的工具性价值，认为价值本质上就是物的属性对于人之需要的满足和被满足的关系，表现为物对人的有用性。显然这是一种人种尺度至上主义的价值观念。

伦理观念作为价值观念的一种体现，强调的是德性价值的优先性。但传统的伦理观念，不承认自然物种拥有自身存在的道德权利和伦理地位，否决其一切德性价值的存在，将其完全排除于道德生活范畴之外，而只承认只有人类才拥有享有道德生活的权利与地位，自身才具有德性价值。也就是说，人种尺度是决定应否享有道德生活权利的最高判据。所以，传统伦理观念便以人种尺度彻底否定了物种尺度在道德生活中的地位和价值。这就使得传统伦理体现为人种伦理形态。人种伦理是传统伦理的实质。

传统美学观念，作为传统人种价值观念的表现形式之一，自然也全面贯穿了人种尺度至上主义。传统美学观念实质上就是一种人种尺度至上主义的审美观念。这种美学观念完全以人的感觉作为确定事物是否具有美感的唯一标尺，认为，事物本身无所谓美，只有当其适合于人的感官的接受性，给人带来某种愉悦时，它才具有美的属性，否则，美就不会产生。所以，在它看来，美之存在与否，完全依赖于人的主观感受，而与物自身没有任何关系；物自身的属性或尺度，只有与人种尺度相合时才有可能给人带来美感，而其本身则不会具有任何美感。这就是说，美是人种尺度赋予物种尺度的一种非必然的属性，从本质上看，它只与人

种尺度有关，而与物种尺度无涉，即人种尺度才是美的真正根源或根据。由此可见，传统美学本质上是一种人种尺度至上主义美学，或径直说就是一种人种美学。

总之，在传统经济、政治、文化诸生活领域中均抛弃了物种尺度，人种尺度在那里成了绝对的霸主。

三、物种尺度平等论对人种尺度优先论的颠覆及世界观意义

物种主义自然哲学以物种尺度平等观念彻底消解和颠覆了人类中心主义的人种尺度至上观念，从而实现了物种存在尺度层面对人类中心主义世界观的颠覆与革命。这种颠覆与革命具体表现在——

第一，否定了人类中心主义的人种存在目的、价值、权利至上观念，确立了物种平等存在主义的物种存在目的、价值、权利平等观念，由此既摧毁了人种尺度至上论的世界观基础又同时确立了物种尺度平等论的世界观基础。

人种尺度至上论是建立在人种存在目的、价值、权利至上论这些人类目的、价值、权利中心论基础上的，可以说就是这些观念的延伸。自然，物种尺度平等观念不能建立在这样的观念基础上，而只能建立在与这些观念相反的人种存在目的、价值、权利平等观念基础上。显然，要彻底摧毁或颠覆人种尺度至上观念并确立物种尺度平等观念，就必须彻底摧毁或颠覆人种尺度至上论的上述世界观基础，并确立起物种尺度平等论自己的世界观基础。

第二，否定了人种尺度至上论世界观，确立了物种尺度平等论世界观。

否定了人种存在目的、价值、权利的至上论观念，便从根本上彻底消除了人种存在尺度优先至上性观念的根据，从而否定了人种尺度的至上性观念。当我们在此基础上确立起物种存在目的、价值、权利的平等观念时，也就为物种存在尺度平等观念奠定了可靠的世界观基础，从而确保了物种尺度平等观念的确立。

物种尺度平等观念是对传统人种尺度至上观念的彻底消解和颠覆。它表明：人种尺度优先、至上观念是既没有自然哲学根据，也没有哲学依据的，因而它是虚假不实的，是虚假的人类存在中心论的幻想；无论是从自然哲学角度还是从哲学立场看，所有物种的存在均是平等的，每一物种尺度都是至上的，因而与其它物种尺度是平等的，都应成为所有物种所平等遵循的尺度。

这种尺度上的颠覆或革命所带来的世界观意义在于：它是一种尺度上的革命，同时也是在尺度层面上实现的对传统人种尺度中心论的世界观革命。

无论是人种尺度至上论，还是物种尺度平等论，都同时是一种关于人种与自然物种之间在尺度关系上的总体看法即世界观。所以，这种尺度的革命，无疑也是一种世界观的革命。

作为一种世界观革命，它所实现的是在存在尺度层面上物种尺度对人种尺度的彻底革命，也就是物种尺度平等主义世界观对人种尺度至上主义世界观的彻底革命，同时也就是尺度论意义上的物种平等主义世界观对人类中心主义世界观的彻底革命。所以，这一革命的世界观意义便在尺度论层面一方面表现为对传统人种尺度中心论世界观的消解和摧毁，另一方面表现为新的物种尺度平等主义世界观的确立。

第八章 物种文明的形而上学本质：对存在的尊重与关怀

基本观念：物种文明，作为人类的文化生活方式，就其客观逻辑基础看，是事物存在的目的性逻辑派生出的一种客观的权利要求，表现为事物基于自身的“存在目的”要求在与其它事物的交往关联中拥有自身的平等存在权利与享有获得它物道义尊重和关怀的道德权利。物种存在的权利必然进一步要求与之打交道的人类既是“必须”又是“应当”尊重和保障这种权利，并将这种尊重和保障贯穿于人类生活的各个方面，首先是科学和道德两大基本方面，其次是经济、政治、法律等方面。其中，科学和道德两大基本方面是尊重和保障物种存在权利的基本途径，它们贯穿于人类生活实践的所有领域，构成物种文明生活形式的实质性层面。物种文明的所有生活形式，归根到底体现为人类同自身及自然万物进行的科学化和道德化交往形式及其统一，而所有这些都只不过是事物平等存在权利对人类生活形式本身的客观要求的体现，且其最终的目的也不过是实现对物种平等存在权利的尊重和保障。所以，物种文明的生活形式，本质上是人类以与万物科学化和道德化的交往形式所实现的对事物存在目的、价值和权利的肯定、尊重、保障和关怀，一句话，就是以科学和道德的形式对于事物平等存在权利的肯定与关怀（其实，所谓尊重、关怀和保障等都是肯定的不同表现形态）。就此而言，物种文明哲学，在本质上就表现为以科学和道德的方式实现物种平等存在权利的科学。

关键词：物种文明；平等存在权利；道德权利；肯定；形而上学本质

物种文明所要求的人类与自然万物打交道的平等性、科学性和道德性交往原则实质上就是物种平等存在权利和道德权利的实现方式或途径，而所谓平等存在权利和道德权利，本身又是物种存在目的与价值的要求和体现，所以，人类物种文明的文化生活方式或形式，直接说来体现为人类与自然万物打交道的平等性、

科学化和道德化本质，深层则体现着对于所有物种存在目的、价值与权利的尊重和关怀。

在前面的章节中，我们已经详细探讨了物种存在权利的由来及其合理性，客观上考察了物种文明的客观逻辑基础或形而上学根据。这种探讨实际上已为后面对物种文明的本质及其实现形式的探讨提供了必要的逻辑前提。本章主要在此基础上进一步探讨一下物种文明的形而上学本质，并简略介绍一下物种文明的实现形式或途径。

一、物种文明的内涵及其本质

世界上任何一个物种及其个体（或世界上任何一个事物）都是一个存在者。存在者的存在就是它自己的目的，任何事物都把自己的存在作为自己的最高目的而努力追求，它不仅借助于自己的特有活动形式或存在形式，而且借助于其它事物的价值支持来实现自己的“存在目的”。

事物的存在目的本身就是一个对于存在的要求，对内表现为要求自己通过自己的特有活动形式或存在形式实现自己的存在目的，对外要求其它事物支持自己实现自己的存在目的。这种要求是通过自身的内部活动和与它物的交互活动实现的。

对于存在的要求本身就是对于“存在权利”的要求。对内要求以自身行使存在权利的方式表达出来，对外以要求它物支持自己行使存在权利的方式表达出来。存在目的对于存在来说并非只是一种消极的存在，而是具有积极实现自己的倾向；这种倾向是一种自己走向现实化的动态趋势，此种动态趋势以不断开拓自身“生存”道路的形式表明了对自身拥有存在权利的要求。存在目的以要求拥有存在权利来获得更高的现实性。

存在权利的行使无疑为存在目的及其价值的实现提供了某种保障，但是这种保障仍然是有限度的，缺乏稳定性、安全性和永久性，总之是可靠性，因为，这种要求只是由自己提出并不能保障它者能够永远地应从这种要求而实现自己。因此，为了实现自己的基本存在权利，便有必要要求它者能够应从这种要求。这种要求的实现，在自然万物的交往中是通过盲目必然性的方式获得某种相对的实现。

现，而作为其自觉形态，从现实性上看，这种要求只有在自觉的人类生活那里才有可能获得一种自觉的实现。

物种的存在权利和道德权利要求人类以科学化和道德化的生活方式与之进行交往，即要求人类以科学化和道德化的态度和方式对待自然万物，从而，科学化和道德化的人类生活形式便成为物种文明生活的基本形式。

我们已经知道，事物的存在权利有三个方面的基本内容或表现形式，即自主权、平等权和获得他物的支持权，而与这些表现基本形式相适应，其实现的途径大致有三条：第一，与自主权相联系，事物通过自主决定或规定自身存在形态即通过自己支持自己的方式获得自身存在的自主性，以及通过遵守客观法则的途径获得自主存在的合理性和必然性；第二，与平等权相联系，事物通过与它物之间的平等性交互作用，在支持它物存在的同时获得自身存在的外在条件；第三，与获得它物支持权相联系，事物竭力利用外在条件即它物的支持，甚至以改变自身具体存在形态的代价适应环境来获得外在条件的支持，以保障自身的存在。另一方面，我们还知道，由于物种之间的彼此支持又相互制约形成了一种自然政治关系，受自然法的调节和制约，因此，物种存在权利的实现又必须以遵循自然法则为必要的前提条件。正是上面这些因素，决定了物种文明的基本理念，即物种平等交往理念与物种平等基础上的科学化和道德化交往理念。物种文明观要求人类与自然事物打交道时，必须遵循平等、科学、道德三大基本原则，它们构成了物种文明的三大基本理念，由此也决定了物种文明的实质内涵和形而上学本质。

（一）物种文明的三大理念

1. 物种平等交往理念

我们已经指出，物种的上述存在权利在纯粹的自然界中只能借助于自然法的自然协调机制以盲目必然性的形式获得相对的实现，自然，更多的偶然性则使这种实现面临着许多困难，以至于太多的权利未能实现。但当存在权利面向人类或要求于人类时，它便获得了一条新的实现途径。此时除了事物自身的努力和遵循自然法以外，又借助于人类有德性有目的的科学实践活动实现自己。

于是，事物或物种的存在权利又获得了一条非自然的人类形式的实现途径。人类作为一个一般的物种，同样也处于自然世界中由自然法所决定的特有的自然

位上，并按照自然法同其它事物或物种进行着自然的交往，从而客观地实现着自己的存在权利和相应地成就着其他事物或物种的存在权利的现实化。如果不考虑到人类这一物种与其它物种在意识上的特殊性差异，人种与其他自然物种在彼此的交往中各自权利的实现过程便没有什么实质性的不同，即同样是绝对地遵循自然法的方式。然而，由于人类的意识活动使人类与其它物种的交往（包括人类同自己的交往）具有了高度的能动性和自觉性，从而人类便以一特殊物种的方式同自然界进行交往，表现在人类能够通过认识自然法而自觉地遵循自然法去同自然事物打交道。这样，便有可能通过人类自觉的活动使人类自己和自然万物的存在权利获得一种某种程度的能动的和自觉的实现。于是，人类的自觉活动在这里便获得了一种特殊的意义，即成为了所有事物或物种使自己的存在权利获得某种程度的自觉实现的途径。

人类与自然万物之间的交往，客观上彼此有着一种平等的权利与义务的对等关系。之所以说平等，是因为人类和自然万物一样在存在目的、价值与权利上是完全一样的，没有高低尊卑之分。这一点我们在前面已经作出了充分的证明。之所以是对等，是因为二者之间一方的权利就是对方的义务，而它们的权利又都一样。人类与自然万物交往中的这种平等的对等关系，直接决定了这种交往的平等性及其充分合理性。实际上，物种存在权利中的自主权、平等权与获得他物支持权，对物种之间进行交往的要求，都集中到平等权上来，所以，人类与自然万物的平等化交往，正是人类与自然万物实现自身存在权利的根本要求、根本方式或根本途径。

人类与自然万物的平等化交往方式，本身就体现出人类生活形式的文明特质。它既是物种之间客观真实关系的体现，又是人类对自身及对自然万物之福祉责任式关怀的一种表达，已经表现出人类客观而公正的理性，蕴含着一种“成物”之德和“成物”之美。事实上，这已经是一种“天下文明”。真可谓物种文明一出，天下文明焉！

2. 科学化交往理念

平等化交往，表明了人类与自然物种交往中的平等性和对等性（对等性是平等性的体现），但要真正实现这种平等化交往，并由此实现人类与自然物种的存

在权利，却必须按照自然法则遵循事物运动的客观规律同自然万物进行科学化的交往，即必须以科学化的方式同自然万物打交道。

人类在同自然事物或物种的交往过程中，自然事物或物种的存在权利，客观上要求人类在最低限度上必须全面地遵循自然事物或物种存在的自然法则关系，也即要求人类以真正、全面的科学态度和方式处理同自然万物的关系，因为科学无非是一种认识和遵循自然法则（即规律）的一种活动。

既然存在权利的实现必须以遵循自然法为必要的前提条件，那么，对自然法的遵循必然就成为事物或物种存在权利对人类生活的客观的必然要求。自然法既是事物自身运动的法则即事物自身运动的规律，又是外在于事物体现为事物在相互作用中的彼此规定关系、机制或法则。这种自然法一方面为自然权利的实现提供必要的保障，另一方面又是对自然权利的一种约束和限制，二者相反相成。因此，人类要在同自然打交道过程中保障实现自身和其他物种或事物的存在权利，就必须遵循自然法则行事。总之，事物或物种存在权利在人类生活实践中的实现，客观上要求人类科学化地对待自然，并据此处理一切与自然界的联系。

人类同自然万物打交道的科学化方式，既是物种存在权利在人类生活实践那里获得实现的一条现实途径之一，又是真正人类生活文明的体现。由于它体现着物种存在的基本逻辑和权利秩序，因而是一种指向物种存在本身的物种文明生活形式。

科学化的交往方式，是自然世界的自然交往方式的社会性转化。社会生活的交往形式及其法则自然具有人类自身的特点，主要表现为自觉的能动性特点，并且具有自身的特有内容，然而，它总是事物存在、运行的自然法则的社会性体现，其实质内容或骨子里仍然是自然法则这一内核。其实，社会生活的运行方式或社会生活法则，说到底也不过是自然世界的自然法则和人类世界的自然法则的某种程度上的自觉化运用而已，其人性化和社会化形式不过是它的一种外表。因而，所谓的社会法则说到底不过是自然法则的社会化运作，那种将人类社会生活的法则与自然法则从根本上对立起来的观点是非常错误的。

与自然物种的科学化交往本身体现出一种人类生活形式文明性质的基本层面。它本身即是作为人类实现与自然万物平等交往的基本途径之一，体现出人类与自然打交道的实质合理性，也体现出人类生活形式的实质合理性。文明在这里

具有其最基础的含义，即以遵循自然规则的方式生活而带来的对于包括人类这一物种在内的天下万物的阳光普照，从根本上说就是使天下万物都沐浴在科学的光照之下，给天下万物广披科学之光并由此给它们带来普遍的福祉。正由于这种理由，科学化交往本身才体现出了真正的物种文明性质，即为所有物种带来光明的文明。因而，科学化交往无疑是物种文明的基本理念。

人类与自然物种的科学化交往方式由于以下诸种原因而难以获得真正的和全面的实现。其一，由于人类理性的有限性，人类不可能全面、正确地认识自然法则，而总是带有片面性、不准确性及不正确的成分，这就造成了人类无法从根本上做到对自然法则的全面和准确的遵循；其二，人类往往出于自己的一己或一种（指人类这一物种）之私，站在人类中心论立场上，片面地利用、统治和征服自然，从而一方面杜绝了人类同自然平等交往的可能性，另一方面导致了对自然法则的片面利用和随意违背。其实，这是农业社会以来的大多数时间中的基本情况；其三，人们往往站在人种优越论立场上，歧视性地对待其他物种，从而不可能从关心其他物种的立场或角度做到对其他物种的真正关心，因而，便不可能真正做到同其他物种的科学化交往。

在上述三个方面的因素当中，第一个因素是一种客观的、无法克服的因素，只能随着人类理性认识能力的不断提高而不断地减弱这种因素的影响，而不能完全消除它。第二、三种因素则主要与人类自身的观念有关，特别是与人类中心论的世界观、社会观、价值观和伦理观及其相应的生活方式有关，这些内容可以通过观念转变的途径得到比较彻底的克服，其中，伦理观念的转变集中地体现着世界观、社会观和价值观的转变，并且对于实现同自然物种真正全面的科学化交往具有直接的现实价值。科学化交往的真正现实化，需要一种迥异于传统人种伦理的物种伦理观念及其生活方式的支持。

3. 道德化交往理念

人类与自然万物的平等化交往首先要通过科学化交往获得实现，而科学化交往除了依赖于人类把握自然法则的理性认识能力的不断提高外，更为主要的是实现由人类中心主义的世界观、价值观、社会观和伦理观向物种平等存在主义的世界观、价值观、社会观和伦理观的转变。其中，世界观、价值观和社会观的转变解决了人类对待自然的立场和态度问题，使人类能够意识到平等、科学地与自然

万物打交道的必要性与合理性，从而为人类能够自觉平等和科学地对待自然万物与处理人与自然的关系奠定了必要的理性观念基础。伦理观的转变则能够在此基础上解决人们是否能够自愿平等和科学地对待自然的问题。一般的世界观只能解决人类采取某种生活形式的自觉性问题，伦理观则能够解决人类的自愿性问题。

毫无疑问，即使人类能够充分意识到平等性和科学化交往的必要性，并由此获得了某种自觉性，但仅仅是事实理性的自觉并不能保障人类始终自愿地去进行实行此种生活实践形式，从而不能保障这种生活实践形式长久、持续地进行下去。而唯有相应的伦理观念的支持，才能够使人们做到自愿长久地实践这种生活形式，从而能够使与自然万物平等性和科学化的交往获得比较彻底的实现。因此，与自然万物平等性、科学化的交往必然进一步要求道德化的交往形式为必要的保障。人与自然事物的这种道德化交往方式，就是建立在物种平等交往基础上的道德交往形式，表现为人类对自然事物的道德尊重和关怀。这种道德交往形式，本质上就是物种伦理的人类生活形式。

其实，人与自然万物的道德化交往形式或物种伦理的人类生活形式，既是平等性和科学化交往的进一步要求，同时也是物种的道德权利的直接要求。任何物种存在的道德权利，作为其一般存在权利的延伸性要求，本质上是其一般存在权利的道德性表达。一般性存在权利所要求于人类和他物给予其存在自主性的尊重，本身便已经蕴含着道德性要求在内了。道德权利本身则直接诉诸他物和人类对事物存在本身的直接的道德关怀。

人类认识了自然万物的存在权利便有可能对其予以法律上甚至道义（伦理）上的尊重与关怀，从而使其在人类这里有可能获得某种较高程度的实现。人类法律上的尊重与关怀无疑可以客观地体现自然的存在权利，只要人类愿意。在这方面，人类的法律乃是对于自然法的理性体现。自然界借助于自然法调整和维持自身的秩序以及通过人类的理性法的操作实践来调整和维持此种秩序，属于一种广义的物种政治实践。至于道义上的尊重与关怀作为其实现存在权利的途径已经兼有着道德权利实现途径的内容。道德权利及其实现本身就是实现存在权利的基本途径。

当人类真正从道德上尊重和关怀自然界中的所有物种时，人类才真正能够自觉又自愿地同自然万物平等、科学地打交道，才能够与自然万物形成平等和谐的一体性关系，那时，真正的物种文明也就到来了。

人类与自然的道德化交往，代表着人类生活形式的“真正文明”的文明本质。所有文明的内容，概括起来无非是科学化和道德化两个层面的交往形式。科学化交往自然是一种文明本质，但其仅构成基础层次的文明本质，因为说到底它只是文明本质的底限构成，或者说它只是最低限度的文明本质。而道德的层面，则是在此基础上的更高层次的要求，是在科学要求之上的更高的道德境界的要求。如果没有道德层面的支持的话，纯粹的科学也有着导向罪恶或不道德的可能性，而不道德、反伦理的科学自然也不能拥有文明的本性，因为文明必然是与罪恶背道而驰的。尽管科学本身已经是最低限度的文明，但如果没有道德层面的保驾护航也会失去文明的本性，科学至少只有在不违背道德的情况下才构成最低限度的文明。所以，科学的文明本质，是与道德的文明本质联系在一起的，尽管不能说是道德赋予了科学以文明的本质，起码可以说是道德的文明本质赋予了科学文明以德性文明这一灵魂。因此可以说，与科学化交往比起来，道德化交往具有真正的文明本质。

道德化交往作为高层面的文明构成，主要表现在其中所包含的自觉的利它性质上。“利它”是道德的本质，同时也是高层次文明的实质。因而，人与自然万物的道德化交往或物种伦理这一人类生活形式，无疑是物种文明内涵中的灵魂性成分，集中体现着平等性和科学化交往的基本精神。

（二）物种文明的实质内涵

物种文明的上述基本理念精神，可以简略地概括为平等、科学、道德三个基本原则，它们构成了物种文明的三个内在逻辑环节和本质内涵，据此可以将物种文明的基本内涵概括为：**所谓物种文明，现实上看是人类与自然进行平等交往中所体现出来的科学化和道德化倾向，表现为人类以科学和道德的态度同自然平等地进行交往的方式。**

物种文明是以上三者的有机构成，缺少任何一方便不能构成物种文明及其生活形式。如前所说——

平等性是物种文明生活方式的最基本原则，是物种文明的核心和灵魂。物种文明，最为根本的就是人类以平等的态度、姿态和方式与自然进行交往，离此则无物种文明。任何以高于自然物种的姿态居高临下地与自然打交道的方式都是人种文明的形式或其残余，既不符合科学化原则，也不符合道德化原则；而任何以低于自然的身态与自然打交道的方式都属于愚昧的表现，也不符合科学化的原则（因为这种方式本身就不科学），对自身也不符合道德化的原则（因为这是对自己无端的道德贬低）。

科学化交往是物种文明对其生活形式的一个基本要求。科学化要求人类同自然的交往要符合科学性原则。它之所以构成一个基本原则，乃是因为在于它的合理化，在于它本身正是人类进化和开明的基本形式之一，是社会文明构成的两个基本支点之一（另一支点是道德化交往），并且是其中的基础性支点，离此便无任何文明可言。

道德化交往是物种文明对其生活形式的另一基本要求。同科学化一样，道德化也是构成物种文明的另一基本支点。只有道德地对待自然，才能真正科学地对待自然，科学层面意义上的物种文明才能落到实处；另一方面，也只有道德化地对待自然，才能使物种文明成为真正有德性的文明，也才能使物种文明具有真正的文明性质。否则，如只有科学层面的文明，而没有道德层面的文明，这种文明就失去了文明的性质。因为道德上的残缺消解了这种文明的一切文明性质，而使其成为非文明的东西，这就像体现科学文明的原子能被恶人用来制作原子弹杀人一样，使本来科学的东西成为制造罪恶的工具。

显然，平等性与科学化和道德化的关系是：平等性作为物种文明的核心和灵魂，同样构成科学化和道德化的核心与灵魂，而科学化和道德化则是物种文明及其平等性的两翼。恰如没有灵魂就失去了方向，而没有两翼就不能起飞一样，物种文明及其平等性只有借助于科学与道德两翼的振动才能起飞或实现，而科学与道德两翼则必须附着于平等性这一灵魂身上才能拥有真实的意义和价值。对物种文明来说，没有科学和道德，平等就会没有着落，物种文明也就成为一句空话；而没有平等，科学和道德也就失去了灵魂，从而物种文明也就成为虚而不实的东西^①。

^① 参见前面第二章中“四、物种文明的基本观念及其逻辑构成”部分。

（三）物种文明的深层形而上学本质

平等、科学和道德作为物种文明的本质内涵，揭示的是物种文明的表层性本质，其深层则体现着对于自然界所有存在物种存在目的、价值和权利的科学化和道德化的肯定、尊重和关怀，归根到底是对事物或物种存在的科学化和道德化的肯定、尊重和关怀。后者正是物种文明的深层形而上学本质。

物种文明所要求的人类与自然万物打交道的平等性、科学性和道德性交往原则实质上就是物种平等存在权利和道德权利的实现方式或途径，而所谓平等存在权利和道德权利，本身又是物种存在目的与价值的要求和体现，所以，人类物种文明的文化生活方式或形式，直接说来体现为人类与自然万物打交道的平等性、科学化和道德化本质，深层则体现着对于所有物种存在目的、价值与权利的尊重和关怀。

作为道德化交往形式的物种伦理生活形式，直接落脚于对于物种道德权利的尊重和关怀，从深层上看则是逐层落脚于对物种的存在权利和价值的尊重和关怀，并最终落脚于对物种的存在目的的终极关怀。而平等性和科学化的交往方式则直接落脚于对事物存在权利的肯定、尊重和关怀，间接落脚于对事物存在价值的肯定、尊重和关怀，最终落脚于对事物存在目的的终极肯定、尊重和关怀。

道德权利作为存在权利的直接延伸性要求，直接表现为对于存在权利的尊重与关怀，但存在权利归根到底是由存在目的所发出并获得存在价值所支持，因此对存在权利的尊重与关怀最终归结到对于存在价值和存在目的的尊重与关怀，特别是最终落脚到存在目的上。总之，事物的存在目的是根本出发点和最终归宿，从存在目的到存在价值再到存在权利和道德权利是依次过渡并最终返回到目的的派生性和回归性的逻辑关系。

首先，道德化交往是物种伦理的生活形式，本质上是人类借助于与其它物种的道德化交往方式实现的对于其他物种存在目的、价值与权利的道德肯定、尊重与关怀。

存在的目的、价值与权利对于道德权利的要求，表现为对于伦理回归自身的要求，这种要求在道德权利拥有合法性的前提下，便会转化为伦理对自身的要求，表现为伦理要求自身回归到存在的目的、价值与权利，对它们有所道义上的肯定和支持，即尊重与关怀。这种伦理对于自身的要求，恰恰规定了伦理自身的基本

倾向，决定着伦理自身的本质。因此，从实际内容看，道德化或物种伦理的人类生活形式，作为一种伦理的内部自我要求，就是这样由事物存在的目的性要求经过价值和权利环节过渡而来的对于伦理的要求转化而来而实现于人类与自然万物的道德化交往中，具体表现为对于存在的目的、价值与权利的肯定、尊重与关怀，最终体现为对于事物存在目的或本质的道德肯定；而这也正是物种伦理的形而上学本质，如果将这种本质概括为一句话，就是对存在目的或本质的道德肯定。

对事物存在价值和权利的肯定，归根到底是对其存在目的的肯定，而存在目的本身直接就是事物的存在本质，因为存在目的所指向的正是存在本质自身。在这个意义上，存在目的直接就是存在本质，或者存在本质直接就是存在目的。一句话，存在本质是存在目的的实质内容，因此我们说，对存在目的的肯定本身就是对存在本质的肯定。

事物对于道德权利要求的合法性表明，对存在本质进行道德肯定，具体说，对存在的目的、价值与权利进行道义上的尊重与关怀，无疑是道德或伦理生活必备的应当，也是伦理道德生活得以成立的根本依据，如果失去了这种依据，伦理生活便也不存在了。我们经常一般地说，伦理的本性就是一种“利他”，即是不“利他”便不具有伦理的德性。这种说法也同样适于物种伦理。其实物种伦理更为一般地说明了伦理的“利它”本性，并且这种一般性不仅表现在人类的“利他”，更表现在一般的事物之间的“利它”。所以，物种伦理表达了一种更为一般的，或者说是一种具有终极意义上的伦理世界观，表现为一般事物彼此之间的道义上的支持关系，集中地体现着对于事物之存在本性的道德肯定关系这一伦理的形而上学本质。

其次，科学化交往这种人类生活的科学性品质，既是对人类这一物种，同时也是对于其他存在物种的存在目的、价值与权利的科学肯定、尊重与关怀。它不是以道德理性而是以科学理性的态度和方式对事物存在本质的肯定、尊重和关怀。科学表现为对自然万物自然法则的把握和遵循，科学的态度要求尊重和遵循客观规律，因而，科学的态度、理念或精神，就是通过对事物或物种运行的自然法则的遵循来达到肯定、尊重和关怀事物或物种的存在目的、价值与权利即其存在本身或其存在本质。

再次，平等化交往直接表达着对于事物或物种平等存在权利的肯定、尊重和关怀，因为平等化本身便意味着将对方视作一种平等的主体来对待。毫无疑问，这种做法本身就是对事物或物种存在价值的肯定，归根到底是对事物存在目的或本质的肯定、尊重与关怀。

二、物种文明的本质特点：对“存在”的肯定与“终极关怀”

前面说过，物种文明的深层形而上学本质表现在对于事物存在目的、价值、权利的科学和道德形式上的肯定、尊重和关怀，说到底就是对于事物存在本身或本质的科学化和道德化肯定、尊重和关怀。这种本质决定了物种文明的本质特点就是物种“存在”的肯定与“终极关怀”。

物种及其个体的存在本身既构成着人类的物质生活家园，同时又在人类观念形态中构成着人类的精神生活家园。前者给人类生活提供物质生活基础，后者给人类生活提供精神生活的意义支持，二者共同构成着人类生活所不可或缺的两翼。但是，现代社会拒斥形而上学忘却存在本质的思维方式和生活实践方式却同时造成了两座家园的“花果飘零”，使其走向了败落与毁灭的境地，从而使人类自身的生存处于难以维系的岌岌可危状态。

这种状态是人类自身造成的。人类创造了极为丰硕的物质成果，却把自己桎梏在了文明的枷锁中。在片面地把存在改造为享受对象的过程中，恰恰忘却了存在的本质或目的，既忘却了自然存在者的本质和目的，又忘却了人类自身的本质和目的。对于自然来说，只是人类享受的对象，对于人类自身来说，只是一个享受的过程，完全忘却了存在的本质、目的或意义。从而造成了人类在享受物质文明的同时，却既遭受着无有生活目的与意义的精神空虚的折磨，又遭受着由自己造成的恶化的同人对立的环境的威胁。整个来说，在人类意识里，无论是自然物，还是人类自身，完全失去了存在的意义，成了没有任何本质、目的和意义的存在，成了绝对的无根的存在，成了失去了灵魂的空壳的存在。在这样一种世界观支配下，造成了人类与自然万物的对立和异在，人已经被物化与异化，完全丢失了自己，成了一个没有自己本质的非人。人们品尝不到物质带来的愉悦，相反，却陷入了深深的痛苦之中：猜忌、绝望、无聊、焦虑；而人与人，人与自然不再协调，成了彼此分化与相互压制的对立关系。表面看来人类物质生活越来越富有，但资

源问题、生态或环境问题却深刻地揭露了人类物质生活家园的败落。无目的的生活方式使人类的存在失去了意义和信仰，造成了人类精神家园的失落。所有这些，都是人类这种无形而上学的思维方式和生活方式造成的结果，同时也是对这种思维方式和生活方式的抗争。现代文明是一种没有根据、本质、目的和意义的东西，总之是没有灵魂的空壳文明。

人类这种不关怀存在本质的无根的思维方式和生活方式，造成了相应的哲学、科学、政治、法律、伦理、艺术等等所有观念在理论上及其相应的实践上均忘却甚至是抛弃了存在自身，即只看到了存在的外壳而忘却了存在的本质和目的。拒斥形而上学者既在理论上又在实践上抛弃了存在自身。拒斥形而上学的思维方式和生活方式正是造成现代社会问题和自然问题特别是人类和自然的紧张对立问题的最深刻的世界观根源。毫无疑问，为了从实践上解决现代社会的上述诸多问题带来的人类生活困境，为了给现代社会的人类生活重新建立精神家园或者寻求生活之根，为了给现代文明重新注入一种灵魂，必须在思想上为现代社会的人类生活找到终极的目的、意义或根据，总之一一种最高的信仰。后者正是前者的基础。而所有这一切都要求我们最终必须回到形而上学，找到存在之根，即找到存在的目的和本质，因为所有生活的意义或根据，皆来源于这种存在之根，均由其所赋予。所以，对所有现实生活的关怀，归根到底都应当指向存在之根，达到对存在的关怀。对存在的关怀，是一种最终的或终极的关怀，同时也是一种最根本的关怀。如果没有这种关怀作前提，或者没有指向这种关怀，其它所有的关怀便难免是虚假的。譬如，我们诚然关怀着一个人肉体的健康，却同时造成着这人精神上的极度痛苦，这种关怀就有可能是假的。如果一种表面看来的关怀背弃了存在的本质，这种关怀不但不是真正的关怀，客观上说是一种真正的破坏。

康德曾指出，“我们能知道什么”、“我们应该干什么”以及“我们能够希望什么”，是人类的生活也是每一个人都必须面对和回答的三个相关问题，也只有人这个有理性的存在物才能做出回答。“我们能知道什么”，是“我们应该干什么”和“我们能够希望什么”的知识前提。我们不同意康德把世界或事物的本质归结为“自在之物”而不可知的观点，它会把我们引向离开存在本身的境地，它也正是后来拒斥形而上学主义者的主要思想根源。人类理性能够把握世界本质和事物本质，即我们能够知道存在的本质，这种存在的本质也正是“我们应

该干什么”和“我们能够希望什么”的根本依据。过去，我们曾忘却过存在的本质，只是操作存在的现象，最终本质被破坏了，现象也面目全非了，成了人不人、鬼不鬼的东西。人活着，而不管它是不是人的“活着”，对待物，从不考虑物自己的本性而只是一味地按自己的要求改变它。总之，现代社会是“物非其物”、“人非其人”，是一种缺乏规定性的存在。这就是我们现代社会生活的现实写照，这种状态的继续发展必定会导致存在自身的灭亡，包括人类存在的灭亡。要想改变这种状态，过一种人是其人、物是其物的有规定性的生活，必须依据存在的本质，既依据自然事物存在的本质，也依据人类的存在本质，去构建人类的哲学生活、经济生活、科学生活、政治生活、法律生活、伦理生活、艺术生活等等全部人类生活。这既是“我们能够知道”的，更是“我们应该干”的和“我们能够希望”的。另一方面，这种建构本身，同时就是对于存在的肯定和关怀。哲学是一种世界观意义上的认知肯定，科学是一种知识论意义上的肯定，经济、政治、法律是一种人类活动论（即实践论）意义上的客观肯定，伦理是一种人类活动论意义上的道义肯定，艺术是人类活动论意义上的审美肯定，这些观念指导下的人类生活是一种实践肯定。

对“存在”的肯定和关怀，体现为对于万物存在本质的关怀，具体体现为对于任何事物之存在目的、价值和权利的尊重与关怀。这种关怀具有终极性和根本性。所谓终极性，是指这种关怀的对象范围及其程度均达到了一种终极界限：从对象范围上说，到达了一种终极的边界，世界上所有物种及其个体均已包括在内；从程度上看，已经到达了关怀的终极底线而无以复加，凡是实现存在本质或目的的一切存在的可能性及其实现形式均已涵盖无遗，一切有助于实现存在本质的所有存在的性质或倾向都被肯定和关怀。肯定和关怀所有事物的存在无疑是一种关怀对象范围的终极边界，而凡是实现或体现事物存在本质或目的的任何存在可能性及其实现形式，以及存在形式的性质或倾向都被肯定和关怀，无疑是体现着关怀的终极程度。所谓根本性，是指这种肯定和关怀直接指向了事物存在的根本内容和倾向，即它直接指向了事物的根本即存在本质自身，表现为直接指向着事物的根本存在目的。

对存在自身的所有肯定，包括作为对存在的伦理肯定，同时也是人类关心存在本质，关心自身生活根据、目的与意义，关怀自己生活家园的一种积极态度。

肯定和关怀万物的一般存在本质，与人类对自身存在本质的关怀和肯定是完全一致的。

对“存在”的肯定和关怀，无论是观念上的，还是实践上的，无论是客观上的，还是道义态度上的，同时就是对人类生活和人类生命存在及其意义的终极肯定和关怀。这里，对世界的终极关怀和对人类的终极关怀是一致的，因为，存在本身正是事物的从而也是人类及其意义的终极根据。人类生命存在根据及其意义首先在自身，他自己的特定存在或本质规定就是自己的最高目的与意义。其次，人类生命存在根据及其意义还在于与其它事物以及与整个世界的本质联系之中，这种本质联系也是事物存在的必要根据，人类生命也正是在这种本质联系中获得了一种意义，表现为对它物和世界的意义与对自己的意义。另一方面，这种本质联系恰恰以其它事物的特定的本质性存在为基础，因而，这种本质联系的存在便落实到了具有特定本质的事物及由它们所构成的整个世界身上，因此，它物和世界的存在构成了人类世界的实在根据。一方面，自然界是人类的物质生活家园和精神生活之根，另一方面如马克思所说自然界又是人的无机的身体。所以，人类自身存在的根据，直接在于人类自身的存在本质，另一方面更植根于自然界的存在本质，从这个意义上说，自然界本身就是人的存在本质之一。人类自身的存在本质是内在于人类自身的终极根据，自然事物和整个世界的特定本质性存在是外在于人类自身的终极根据，它们不仅共同构成人类生活的终极根据，而且赋予了人类生活以终极意义。所以，关怀自然界的存在同时就是对人类自身存在的关怀。

对存在的一般存在本质的肯定和关怀，与对人类自身存在本质的肯定和关怀的一致性说明，肯定和关怀存在本质的科学德性与伦理德性，追求的是一种“天人合一”、万物一体的和谐境界。人与所有万物具有一种一体性联系，自然界是一个包括人类在内的所有物种及其个体通过彼此的有机支持关系构成的系统整体，自然之“天”不仅与人类合为一体，而且与其它万物合为一体。天人合为一体的实质就是万物合为一体，它要求天人应当和谐一致共生共存，万物应当和谐相待共同繁荣。这种“天人一体”和“天人和谐”的统一就是“天人合一”的人生境界。因此，在万物一体的自然界中，包括人类在内的所有物种之间均必须保持一种和谐共生的关系，这种和谐共生的关系是所有事物存在本质得以实现的基

本条件，因而，关注、肯定和关怀存在本质的科学德性与伦理德性，作为物种文明的必然本性，理所当然地要关怀和追求这种宇宙间万物一体的和谐共生关系，理所当然地要肯定和关怀自然界的一切存在物种及其个体存在者的存在，而这正是物种文明的终极本质。

三、物种文明的历史发展逻辑：对存在的敬畏、遗忘与找回

曾经，在我们的祖先，原始初民那里，有过人类与万物一体的“天人合一”的和谐状态。那时，自然界的存在和人类的存在不分彼此地结合在一起，先民们基于自身对于自然万物关联的有限认识，对于自然万物有着一种自然而然的敬畏与关怀。这可以说是物种伦理的初级形态。原始社会的人们，都有这种一般的伦理德性，甚至可以说，这种伦理德性，不仅指向自然事物，而且通行于人与人之间，具有最广的普遍性。但是，人类进入文明社会以来，随着理性的不断扩张，人类中心思想形成并逐渐成为社会的主流意识形态，人类成为主体和目的，自然万物成为人类活动的客体 and 手段，人们只关心客体对自身存在的有用性与否，不再去关心自然客体的存在本身，从而忘却了万物的存在本性，随心所欲地破坏自然万物的存在形态，从而也彻底毁灭了存在本身。在这种状态下，便不会有关怀万物存在的伦理德性的存在。人类遗忘了存在，但存在却依然存在，并以其自身力量维护着自身的存在。所以，文明社会以来对于存在的遗忘和忽视，自然地遭到了存在的强烈报复。人类在这种报复面前感到了生存的危机，通过反思自身的存在又重新找到了存在之所在，找到了万物自身的存在意义与价值，并试图重新去关注存在本身。当代生态伦理或环境伦理的研究与探索正体现着人类重新寻找存在的依次进展过程，在此基础上，最终由物种文明和物种伦理完成了寻找存在的历史使命。物种伦理是古代原始社会先民们感性的物种伦理观念在当代理性形式中的重新显现，是存在被文明社会遗忘之后的重新发现。在今天，将物种伦理观念奠基于科学的非人类中心主义的物种平等存在主义世界观、价值观、社会观、科学观基础上，达成一种平等、科学、道德地对待自然万物的生活方式，就是一种新型的物种文明生活形式。物种伦理和物种文明在当代社会的发见，就是从对存在的敬畏到存在的被遗忘再到存在重新发现的结果，这是人类社会生活或生存

方式的历史-逻辑演进过程，体现在人类的经济、政治和文化生活的各个方面，当然，它也是人类伦理生活及其相应的文明生活形式历史发展的逻辑展现过程。

以人与人和人与物双重关系的尺度来考察文明观念的整个历史发展过程，上述历史-逻辑过程明显地表现为以下四个依次前进的历史发展阶段：即敬畏、尊重和关怀神灵阶段，敬畏、尊重和关怀人类阶段，敬畏、尊重和关怀生命阶段，敬畏、尊重和关怀万物阶段。这四个阶段的依次演进，是体现在伦理观念发展过程中的人类文明生存方式的根本转折。

首先，从敬畏、尊重和关怀神灵到敬畏、尊重和关怀人类是人类伦理观念的第一次根本转折。

敬畏和尊重神灵是原始社会原始人的根本生活方式。原始人的生活直接依赖于自然界，即通过采集和狩猎方式现成地从自然界获得所需要的物质生活资料，所以他们在自然界面前不仅没有任何优越感，相反，倒是由于过多地对于自然的依赖而感到有些卑微，从而至多，把自己看作是自然万物中的普通一员。这就意味着原始人的伦理观念存在着人与人和人与物两个向度，并认为在这两个向度上没有本质的区别。既如此，他们便以平等的态度对待万物，并给予其相应的尊重和关怀，这表现在原始人的万物有灵思想中。原始人认为万物之间具有某种神秘的联系，这种神秘的联系到底是什么他们无法搞清楚，但他们又想竭力去理解它们，其结果就是将人类特有的在他们看来是神秘的灵魂活动（即意识活动）赋予万物，认为万物与人类一样也有着自己的灵魂，并且正是万物均有着这种神秘的灵魂，才使它们相互之间产生了神秘的联系。

原始人认为，既然万物皆有灵魂，那么万物便应当是平等的。原始人的伦理观念以敬畏神灵为其最根本特征。由于原始人认为万物皆有灵魂，从而万物皆是一种神灵，因而敬畏神灵也就意味着敬畏万物。所以，在原始人看来，一块石头、一片树叶、一只小鸟、一头动物都有不可侵犯的尊严，都是自然界中的平等成员，都应当给予其相应的尊重，一旦冒犯了它们，就要通过特定的仪式对其表示抱歉、赎罪或感恩。法国人类学家列维—布留尔曾生动地叙述过某些原始部落中的这种赎罪—感恩仪式。原始人因为打死了一头鹿而向其赎罪和感恩，“（他们）放置野兽时要让它的脚对着它；在它面前摆着几碗 *tesvino* 和其它各种食物。每个人依次走到鹿跟前，用手抚摩它，从鼻子一直摩到尾，同时感谢它让自己被打死。

‘安息吧，大哥？’（如果是雌的就叫大姐），巫师可以对死兽发表一套长篇讲话……‘你给我们带来了羽毛，我们深深地感谢你。’”^①这个仪式表明：在原始人的观念中，人类与其它有灵的事物是平等的，人杀死其它动物是一种不得已的谋生行为，是其它生命对于人类的善意奉献，所以，人类既必须因杀死动物冒犯其尊严而向其表示抱歉和赎罪，也应当向那些奉献了自己生命的生物表示感恩。抱歉和赎罪是一种消极的尊重，感恩是一种积极的尊重，它们表达了原始人对于万物的伦理感情。正是这种敬畏万物的伦理观念调节着原始人与自然的关系，使原始人与自然之间具有着非自觉的自然而然的一体性联系。在原始人眼里，人类和万物都是一种兄弟姐妹关系，具有天然的自然血缘关系。人与自然之间的这种一体性关系，就是最初的或最原始的“天人合一”状态。毫无疑问，原始人敬畏万物的伦理观念，正是调节人与自然达成一体性联系，形成天人合一境界的重要杠杆。

一开始，原始人对于万物的敬畏和尊重本质上是没有任何差别的，有的只是形式上的差别，例如，在仪式上，对于不同事物表达敬畏和感恩的形式可能有着简繁程度和隆重程度等差别。但在这种差别里已经蕴含了日后分化的萌芽，即已经有了对于万物敬畏程度的等级区分的萌芽。这种萌芽在日后的以人类自身需要为标准估价万物价值的生活方式的不断影响下，逐渐成形并延展开来。首先，原始人在漫长生活实践中发现不同的事物对于他们的生活意义有大小之别，这种判断映射到事物身上便有了对于人类的重要程度之分，并且进一步成为判定事物自身价值的基本依据，这就必然在人类眼中形成万物之间的等级观念。于是，伴随着原始人分类能力和概括能力的不断提高，众多有灵的事物便被分为若干等级种类，那些对原始人意义特别重大的事物被原始人借助于类比思维方式按着自己的形象塑造成具有人的形象的各种神灵，如日、月、星、辰、雷、河、海、风、土地乃至真、善、美等人类学属性都变成了相应的诸神，如太阳神、月神、雷神、河神、海神、风神、土地神、正义之神等等。于是，敬畏万物神灵的伦理学就狭隘化为敬畏诸神的伦理学。在这个转折过程中，人的地位同时获得了提升和贬抑。本来，人与其它生灵乃至万物处于平等地位，但是诸神的诞生却意味着有某种高于人类的存在者；另一方面，虽然此时人的地位低于诸神，但却高于诸神之外的

^① 列维·布留尔：《原始思维》，商务印书馆 1985 年版，第 230 页。

其它存在者，因为人是一个界限，赋予诸神而没有赋予其它存在者以人的形象，就是包括人在内的人之上的诸神远远地高于其它存在者。至于人的地位的提升和贬抑之间哪一个更为根本，则“人的地位的提升在这个过程中是主要的：诸神的形象归根结底是人的形象的投射和放大，所以敬畏它们就成为敬畏人类的尺度。在这个转变中我们可以看到人类中心主义的萌芽。人在敬畏诸神的同时开始以神的名义为事物划定等级。除了少数被人当作诸神的原型的事物外，物的地位受到普遍的贬抑。它们不再处于与人平等的地位，而被当作低于人的存在。”^①

诸神崇拜蕴含着的人类中心主义萌芽，体现在以人的性质和需要为标准去划定万物存在的等级，尽管他头顶诸神，然诸神仍不免为其所用，成为事实上的拉大旗作虎皮的东西，成为贬抑和控制其它事物的工具。而当这种诸神崇拜转为一神崇拜时，对物的贬抑也达到了顶点。一方面，原来的诸神毕竟还代表人之外的事物，上帝成为惟一的神之后，原来的诸神也遭到了放逐和贬抑，不再具有神性而成为纯粹满足人类需要的东西；另一方面，唯一的上帝神无非是人的本质的外化，是人的精神活动的投射，是脱离了人的身体的精神，因而本质上就是人的利益的代表，因此，这样一种神的存在实际上是人类借助于万能的上帝之手贬抑了世间万物的存在地位，剥夺了所有存在者的平等存在的权利及其尊严。人在上帝面前尽管其存在地位也遭到了某种贬抑，成为上帝的造物和奴仆，但他又巧妙地借助于上帝获得了高于其它存在者的存在地位。例如《圣经》中说，上帝在造出了野兽、牲畜、昆虫之后说：“我要照着我的形象，按照我的样式造人，使他们管理海里的鱼，空中的鸟，地上的牲畜，并地上所爬的一切昆虫。”^②这样，人类就借助于上帝获得了管理世界上所有事物的管理者的权利和地位。这种“上帝一人一万物”的宇宙等级体系实际上是披着上帝外衣的隐蔽的人类中心主义。在一神教下，人的地位相对于万物无异获得了空前的提升，成为一人（上帝）之下万人（万物）之上的权臣，拥有由上帝委派且仅次于上帝的管理万物的极高权力。但是，人类毕竟不过是上帝的造物，因而他的这种权力便没有任何可靠性，可以随时被上帝剥夺，他对于其它万物之管理者的地位和权力便有可能仅仅是一种上帝的“许诺”。不幸的是，由于上帝的万能，以及由于人类的“原罪”，这种可能性便成了现实。人类不仅没有实际地拥有这种地位和权力，在上帝面前反而成

^① 王晓华：《建构超越人类中心主义的大伦理学》，
<http://www.guxiang.com/expert/wangxiaohua/lunwen-7.htm>。

^② 《旧约·创世记》。

了有罪之人。由于“原罪”，人类必须在世间经受一生苦难，并不断向万能的上帝进行忏悔，如此方能够获得上帝的宽恕并从而获得上帝的拯救。然而人类的这种努力在有生之年却是如西西弗斯向山顶上推石头一样而永无终止，只能在死后才能完成，并且以进入天国（堂）获得终极幸福的形式得到上帝的奖励。因此，人类的地位在上帝面前又受到了空前的贬抑，变得毫无地位。人们敬畏上帝，上帝说的都是对的，上帝叫如此做就如此做，上帝所禁止的绝不敢越雷池一步，上帝的启示就是伦理的真理。这种敬畏上帝的伦理学在现实世界可以说丝毫不承认人类的地位，并以尽力压抑人类的雄心为能事；但另一方面，却在未来的理想世界即“天国”那里许诺即承认了人类的地位和价值。尽管这种许诺只是一种死后事，并没有任何实际意义，在宗教里却被认为是一种真实的可能。因此，这种许诺或承认在敬畏上帝的伦理学里还是在很大程度上肯定了人类的地位和价值。所以，在敬畏上帝的伦理学占据统治地位的西欧中世纪，尽管曾经历了人类历史上人性饱受上帝压抑的最黑暗时期，人类还是能够尝到一些由对理想的天国世界的憧憬带来的精神享受。但是，不管怎么说，人类不会仅仅满足于精神享受而遭受肉体的苦难，毕竟肉体的健康才是健康精神生活的物质基础，因此，否定人类现世幸福生活只给人以理想幸福生活憧憬的基督教从文艺复兴时期开始不可避免地遭到了人们的怀疑和反抗。文艺复兴时期，以但丁、薄伽丘、瓦拉、皮科等为代表的人文学者充分表达了对人性的赞美和对世俗生活的肯定，他们对个人意志自由的证明表达了摆脱上帝控制的倾向和追求世俗自由幸福生活的愿望，爱拉斯谟对教会的批判则掀起了否定敬畏上帝的伦理学的大旗。文艺复兴时期人文主义思潮的共同目标是用人道主义伦理学代替神道主义伦理学，亦即使伦理学从敬畏上帝阶段过渡到敬畏人类阶段。在这种过渡过程中，文艺复兴时期的人文主义思潮只是一个开端，它们不是否认而只是想摆脱上帝。但是这种摆脱是不可能的，因为上帝的万能无法使你真正摆脱他。显然，要想真正摆脱上帝就必须彻底否定上帝。

文艺复兴时期之后西方社会开始了否定上帝的历史。起初人们用泛神论（如莱布尼茨、狄尔泰）来限制他，后来人们用怀疑论（如休谟和康德）来否定他，然后是用理性精神说（如黑格尔）来取代它，尽管这种否定终究都给上帝留下了

地盘，却都极大地限制了上帝的范围，开阔了人类生活的领域，提升了人类存在的意义和价值。

对上帝进行彻底否定，从而使敬畏上帝的伦理学彻底转向敬畏人类阶段的重要人物是费尔巴哈和尼采。费尔巴哈直接否定了上帝的存在，认为上帝本质上是人类虚妄的幻觉，“人的绝对本质、上帝，其实就是他自己的本质。”“属神的本质不是别的，正就是属人的本质，或者，说得更好一些，正就是人的本质，而这个本质，突破了个体的、现实的、属肉体的人的局限，被对象化为一个另外的、不同于它的、独自的本质，并作为这样的本质而受到仰望和敬拜，因而，属神的本质之一切规定，都是属人的本质之规定。”“上帝所想的，其实就是人所想的，是人之所想借助于上帝表达出来的。人不是上帝的造物，相反，上帝是人创造的关于自己本质的虚假幻像”^①。因此上帝是不存在的，存在的仅仅是人。尼采由此得出了“上帝死了”的结论^②。尼采所说的“上帝死了”不是说曾经存在过的上帝死了，而是说关于上帝存在的观念死了。尼采的意思是说，上帝从来就未曾存在过。至此，人类完全摆脱了上帝，人类从作为自己幻觉的上帝手中解放出来，体验着前所未有的自由。

按说，上帝“死”后，不仅人类从上帝的统治中解放了出来，而且世间万物也应当同时获得相应的解放。但是人类自私心的膨胀和人类理性自以为是的扩张，使得人类自身获得解放的同时，不仅没有给予万物以相应的解放，反而变本加厉，给自然万物套上了更多的枷锁，使之成为人类的奴隶。人类“推翻”了上帝的存在，自己却坐到了上帝的位子上，取代了上帝的位置，成为自然万物的新的上帝。人类远不如上帝仁慈。万物在上帝统治下还有着较好的现实“生活”，上帝几乎未曾蹂躏和加害于它们，然而人类成为它们的上帝之后，它们却成为人类蹂躏和加害的对象，过起了悲惨的“生活”，被人类掌握着生杀予夺的权力。

上帝“在”时，上帝和人类是世界万物的中心，人类中心被上帝中心所代表、所淹没。上帝“死”了之后，人类成为“真正”的上帝和世界唯一的中心。原来人类主要是敬畏上帝，并通过敬畏上帝来敬畏自己，现在只是敬畏自己。原来上帝的启示就是人类伦理的原则和规范，因敬畏上帝而以上帝的指示作为自己的道德要求；现在是人类自身的需要和利益是最高价值和神灵，为着自身的满足而

^① 参见北京大学哲学系编：《费尔巴哈哲学著作选集》，三联书店 1962 年版，第 30 页。

^② 参见陈鼓应：《悲剧哲学家尼采》，南开大学出版社 1985 年版，第 54~58 页。

将自己的要求视作自己的伦理原则，并以敬畏自身的方式赋予其神圣性。事实上，人类的道义，本质上不过是人类种族延续自身利益的一种要求。

这当然是人道主义的伦理学，但不比神道主义的伦理学好到哪里去，倒是相反，变得更坏了，成了人类赤裸裸地彻底奴役自然的伦理学，而非像过去那样再去假借上帝的名义。

人取代上帝成为被敬畏的对象之后，一种“拜人的宗教”（尼采语）诞生了。人被当作最高级位的存在，被当作世界的中心，被当作万事万物存在的目的，真正典型的人类中心主义由此形成，也正是这种典型的人类中心主义构成了人道主义伦理学的核心和内在灵魂。古希腊哲学家普罗太戈拉从世界观的角度曾经指出过这种人类中心主义的基本理念，即所谓“人是万物的尺度，是存在的事物存在的尺度，也是不存在的事物不存在的尺度”。近代著名哲学家康德则从价值观和伦理观的角度阐明这种典型人类中心主义的基本理念，即所谓“人是目的”，“在目的国度中，人就是目的本身，那就是说，没有人（甚至于神）可以把他单单用作手段，他自己总永远是一个目的。”^①

对于这种伦理学的人类中心主义实质，弗洛姆在《为自己的人》中作了比较准确的概括：“人道主义伦理学是以人类为中心的；当然，这并不是说人是宇宙的中心，而是说人的价值判断，就像人的其它所有判断，甚至知觉一样，植根于人之存在的独特性，而且它只有同人的存在相关才有意义。人就是‘万物的尺度’。人道主义的立场是，没有任何事物比人的存在更高，没有任何事情比人的存在更具尊严。”“简言之，对人道主义伦理学来说，善就是肯定（人的）生命，展现人的力量；美德就是人对自身的存在负责任。恶就是削弱人的力量；罪恶就是人对自己不负责任。”^②

其次，从敬畏、尊重和关怀人类到敬畏、尊重和关怀生命是人类伦理观念的第二次根本转折。

以人为最高目的和绝对中心的人道主义伦理学，使人从敬畏上帝的神道主义伦理学中解放出来，进入了空前自由的境域。人类成为世界的主人，自然界成为人类随意支配的奴隶，其命运为人类所主宰。尽管人类也要遵循自然本身的运动规律，但这不影响人类对它进行随心所欲的支配，相反，倒是为人类对它的随心

^① 冒从虎、张庆荣、王勤田：《欧洲哲学史》（下卷），南开大学出版社 1982 年版，第 166 页。

^② 弗洛姆：《为自己的人》，三联书店 1988 年版，第 33、39 页。

所欲的控制和支配提供了条件。“知识就是力量”，认识世界就是为了改造和宰制世界，“只要有了人，世界上什么人间奇迹都能够创造出来”，所有“自在的存在”都能够变成“为我的存在”或“属人的世界”，在认识了自然必然性前提下，人类可以自由地安排世界的未来，成为“自然的立法者”，……如此等等，成为这种人道主义昌盛以来的基本观念或精神。从而，创造世界的热情疯狂地推动着人类，造成了人类主体性的空前高涨。确实，在这个时代里，生产和科学技术获得了空前发展并且呈现出一种近乎无限的可能性。

然而，人类在以自己为中心充分扩展自己的主体性，迅猛地发展生产和科学的同时，高兴得有点太早和过头了。正当人类陶醉于对于自然界的胜利时，马克思的预言应验了，人类遭到了自然界的强力报复，在千疮百孔的大自然面前，人类处在了生存危机的边缘。以人为目的的人类中心主义将人之外的事物当作纯粹的手段，只考虑到了人的存在目的及其价值，完全忽略了事物的存在目的及其价值，因而，在人类根据自己的目的任意地改造和利用万物的同时，便在很大程度上无情地破坏了自然万物的存在，毁灭了自然万物的价值。海德格尔曾揭示过科学造成的“物的毁灭”：“科学认识在它自身的领域（对象的领域）是强制性的。早在原子弹爆炸之前，它已消灭了物作为物。原子弹的爆炸，只是长久以来物的消灭的全部粗暴的证实中最粗暴的。对于这一证实物，作为物是微不足道的。物的物性依然是遮蔽的，遗忘的。物的本性没有达到光照，即它从来没有获得倾听。这正是我们谈论的物的消灭的意义。”^①当然，物的“消灭”决不是物的完全消失，而是转化为另一种对于自然界来说的不和谐的存在，从而造成自然界物种之间非平衡的无序状态，造成包括资源退化、环境污染、物种灭绝、生态失衡、臭氧层消失、温室效应、核战争威胁等一系列现实的和潜在的生态灾难。这种灾难，直接就是人的灾难。地球是人类唯一的赖以生存的家园，对于它的破坏无疑就是对自己生存家园的破坏。这也恰好说明了这样一个逻辑：人怎样对待物，物就怎样对待人；对自然万物的不尊重，必然换来它们对人类的不尊重。

另一方面，人以目的——手段二分法来衡量事物，意味着人必然会以同样的尺度衡量人自身，将自身也视为手段，从而无法逃脱与物一样被置为手段而不受尊重的同样命运。对此，海德格尔分析道：“人的意愿也只能如此存在于自我决

^① 海德格尔：《诗·语言·思》，彭富春译，文化艺术出版社1991年版，第150页。

断的方式中，它首先将万物（虽然不能包揽一切）逼入他的领域。万物自始至终不可遏止地变成了这种意愿的自我决断的材料。大地及其大气变成了原料，人变成了人的原料，被设置为一有意的目的。”而“在自我决断的制造中，人的人性和物的物性，都分化为一个在市场上可计算出来的市场价值。”^①于是，人的存在被贬低为与物没有差异的存在。人的存在本来是目的，反而同时成了这种目的的手段，人也成了被随意宰制的对象，最终失去了自身的存在目的或本质，成了一种非人的存在。于是，人的主体性陨落了，人不成为其人。一方面，多数人成为少数当权者宰制的对象；另一方面，少数当权者也被视为一种有用性的手段性价值而失去了目的性尊严。于是，所有人都成为一种没有尊严，没有人之本质的非人性存在。美国哲学家弗莱德·R·多尔迈在其《主体性的黄昏》一书中分析道：“通过他们关于统治自然的理论，个体理性和我思主体成为人类中心说的组成部分，其目的在于追求人类的至高无上或类的解放。然而，在长期的历史进程中，统治的目的与人类在这一过程中所扮演的角色难以相容。如果按照培根的说法，知识就是力量，那么，近代科学不仅增大了人与宇宙间的鸿沟，而且加剧了有权与无权之间的分化。”^②一方面，人类视自然为手段，另一方面，有权者视无权者为手段，有权者又被视为整个人类的手段。总之，按照人类中心主义伦理学的逻辑，无论是自然万物，还是人自身，都是一种手段性存在。在这里，一切差异都消失了，都成为一种没有尊严的存在。因此，在敬畏人类的伦理学中，没有人受到真正的敬畏和尊重：人在占据了上帝的位置时也变成了自己的奴隶。在这种境遇里，作为目的性存在的人消亡了，人成为没有本质的存在；人类中心只是一个虚假的幻象，真正被置于中心地位的乃是虚无。所以，人类中心主义世界观及其伦理学对于人自身而言也是一种彻底的否定：“人”的力量空前强大了，但是“人死了”，只剩下了没有本质和灵魂的躯壳。

在我们这个时代，人类中心主义及其伦理学正在走向尽头，进入了如多尔所说的“主体性的黄昏”，它在高扬人类主体性的同时既扼杀了自然界又扼杀了人类自己。为了拯救自然和人类，必须抛弃这种狭隘的人类主体性，超越人类中心主义的狭隘界限，走向一种更为广阔的超出人类种族界限和所有生命界限的物种平等存在主义伦理学。

^① 海德格尔：《诗·语言·思》，彭富春译，文化艺术出版社1991年版，第101、104页。

^② 弗莱德·R·多尔迈：《主体性的黄昏》，上海人民出版社1992年版，第13页。

上一世纪二、三十年代，面对生产、科技的发展造成的生态灾难，一种反思人类现代工业社会生活方式，寻求人类与自然和谐的新伦理观念——生态伦理观念——诞生了。生态伦理观念超出了人类这一物种的狭隘界限，将道德关怀的对象从人类一步一步地扩展到有生命的所有生物。先是动物，然后是所有生物，最后是与生命有关联的整个生态系统中的所有事物，都先后进入了生态伦理的视野，成为人类应当敬畏、尊重和关怀的对象。生态伦理实际上是敬畏生命的伦理。它用生命中心主义及其伦理观念扬弃了人类中心主义及其伦理观念。人类中心主义伦理只关注人类的生命存在及其福利，生态伦理则关注所有生命物种的生命存在及其福利。对此，史韦泽分析到：“过去的伦理学是不完整的，因为它认为伦理只涉及人对人的行为。实际上，伦理与人对所有存在于他的范围内的生命的行为有关。只有当人认为所有生命，包括人的生命和一切生物的生命都是神圣的时候，他才是伦理的。”“只有体验到对一切生命负有无限责任的伦理才有思想根据。”^①基于此，所谓的善恶观念，也不应当仅仅理解为对于人类的有利或是有害，而应当理解为“善是保存和促进生命，恶是阻碍和毁灭生命。如果我们摆脱自己的偏见，抛弃我们对其它生命的疏远性，与我们周围的生命休戚与共，那么我们就是道德的。”^②从此，生态伦理使伦理学的视野由人类本身扩大到整个生命系统。毫无疑问，生态伦理学仍然是片面的和狭隘的，它以生命为中心，关怀有生命的事物的存在，因而说到底它是一种生命中心主义的伦理学。

其三，从敬畏、尊重和关怀生命到敬畏、尊重和关怀万物，是伦理观念发展的第三次根本转折。

尽管，敬畏生命的伦理学超出了人类种族界限，进入了所有生命领域，然而这恰使其带有了生命中心主义的局限性。毫无疑问，生态伦理本质上是生命中心主义的。滞留于生命范围的局限性，表现在它对待世界万物态度的片面性和不平等性。它视生命存在为最高目的和价值，而将非生命之物视作实现生命存在者之目的和价值的手段；它强调生命存在的优先性，认定为了保护生命可以无条件地毁灭无生命之物的正当性。由此，它只尊重和关怀有生命的存在物，而无视自然界中大量的无生命存在物的存在尊严，包括它们的存在目的、价值和权利。

① 阿尔伯特·史韦泽：《敬畏生命》，上海社会科学院出版社 1996 年版，第 9 页。

② 阿尔伯特·史韦泽：《敬畏生命》，上海社会科学院出版社 1996 年版，第 19 页。

生命中心主义的这种局限，使其仍然无法摆脱自身的逻辑困境，即其回归点对出发点的否定。表现一，它竭力抬高生命的存在地位和价值，力图给予其最好的生存保障和最高的道德尊严，然而，它却是通过无情地否定非生命存在物价值和尊严的方式来实现这一目标，而这种做法本身最终会导致否定生命的存在本身，从而其道德尊严也会无从谈起。我们知道，非生命存在物恰恰是生命存在物存在的必要物质基础，否定非生命存在物的价值和尊严必然导致对生命存在物价值及尊严的最终否定。自然界的逻辑就是：自然界是由万物结合而成的有机整体或全体，对其部分的否定，必然导致对全体及全体中其它部分的最终否定；表现二，对非生命事物的不尊重或不恭敬，作为一种生活实践态度，也会推物及人地返回到生命和人类自身，从而造成对生命和人类自身的道德否定。

要摆脱这种逻辑困境，关键在于进一步超越生命中心主义的狭隘界限，将道德共同体的范围或道德关怀的对象扩展到包括生命存在者和非生命存在者在内的所有存在者的范围。自然界是一个整体，所有存在者都是其中的一个有机构成环节，任何事物的存在都依赖于其它事物乃至整个自然界对它的支持，所以，对所有事物的肯定和关怀，即包括了对自己的尊重和关怀，同时对它物的尊重和关怀也是尊重和关怀自己的一个必要环节，而且只有真正地关怀所有存在者，对自己的关怀才具有充分的现实性。实际上，在有生命之物和无生命之物之间并不存在非此即彼的界限，它们之间也没有高低贵贱之分，对非生命存在物进行的无情破坏，不仅截掉了自己的生命之根，也会遭到非生命存在物的对等报复。所以，任何粗暴对待它物的方式无论对一般生命或对人类来说都得不偿失。

显然，敬畏、尊重和关怀生命的伦理观念是不彻底的，仍然局限于狭隘的生命界限而没有扩展到终极的所有物种范围。克服上述困境的根本途径就是将这种不彻底的伦理观念推广到自然万物的终极边界，走向真正的彻底性，从敬畏、尊重和关怀生命的伦理观念转向敬畏、尊重和关怀所有存在者的伦理观念，这就是敬畏、尊重和关怀万物的伦理观念。这种伦理观念认为：宇宙间的万物都是神圣的，都有不可忽略的存在目的、价值和尊严；人类也是宇宙间万物中的普通一员，与其它万物的关系从根本上说是不同的存在者之间的关系，而不是主体与客体、目的与手段、中心与边缘、主人和奴隶的关系；任何事物之间既没有本体论上的优先性，也没有价值论和伦理尊严方面的优先性，没有高低贵贱之分，都处于平

等的关系之中。这样的伦理观念无疑既不是神道中心的，也不是人类中心的，而是以每一事物的存在为中心但却没有绝对中心的。这样的一种伦理观念可以称之为物种主义或物种平等存在主义伦理观。

这种敬畏、尊重和关怀所有物种存在的伦理观念，是对古代敬畏、尊重和关怀神灵的伦理观念的复归。当然这种复归并不是简单的回归，而是一种否定性的更高层次的回归。敬畏神灵本身体现着对于万物的敬畏和尊重，但这种敬畏和尊重没有经过反思，不具备理性的形式，而是有着虚幻的神秘主义性质。这里所说的对于万物的敬畏、尊重与关怀，则是经过几千年的实践反思和理性反思之后达到的理性结论。

这样一种伦理观念，在现在还只是个别学者的一种理念，因而它还不是现在的伦理观念，而只是一种指向未来的伦理观念。但由于它具有充分的根据，故其展开必有其合理性和必然性。可以想见，这种伦理观念因有其充分根据和合理性，必然要成为人类未来的普遍的和基本的伦理观念。

人类历史上伦理观念的上述历史-逻辑的演进发展过程，集中体现着人类文明史的逻辑演进过程，二者在本质上是一致的。当物种伦理的生活形式来临时，物种文明的生活形式也会如影随形般如期而至。

从上述伦理观念的历史发展逻辑看，在敬畏神灵的万物有灵阶段，我们的祖先是意识到了万物存在自身的意义及其对于人类的意义，即考虑到了万物存在的目的、价值和尊严。这是对于万物存在的初步肯定阶段。但从敬畏和尊重诸神开始，人类便开始了抬高某些事物的地位、价值和尊严而相应地贬低其它事物存在的地位、价值和尊严的历程。这也就是开始了对于万物存在本质和意义的忽视历程。敬畏和尊重上帝的阶段，直接把人类和自然万物分成两个等级，对于万物的价值和尊严进一步进行了贬低和忽视。但是直到此时，万物存在的价值和尊严并没有被完全忽视和遗忘，因为尽管此时万物已经成为被人类管理的对象，但它们仍然与人类一样是上帝的造物，仍然享有一定的自身存在的价值、权利与尊严，这一点得到了上帝的充分保证。然而当上帝退去之后，人类成了至高无上的万物的统治者，自然万物成了只是满足人类生存和发展的手段，只具有使用价值，其自身存在的价值被万物忽视和遗忘，被视作为没有自身目的、本质、价值、权利和尊严的存在，在人们眼中成为可以被任意改变甚至成为可以随意被消灭的存

在。于是，事物自身的存在被完全忽略和遗忘了。此时物种伦理完全隐退到了后台，人类中心主义伦理成了前台唯一的主角演员。生态伦理的出现又开始了物种伦理走向前台的历史。生态伦理开始从人类生命的存在扩展到所有生命的存在，无疑是对一般事物存在价值、地位和尊严的开始查询和找回，亦即事物存在的尊严本身重新进入人类视野的开端。这当然是一个良好的开端。但是这也仅仅是一个开端，因为它只是找回到了部分存在物的价值和尊严，而没有找回所有存在物的价值和尊严。所以，它必须继续走下去，直到寻找到所有存在者的价值和尊严为止。最后，这种寻找的结果从逻辑上和理论上说，就是物种主义的伦理观念。物种主义伦理观念充分尊重所有存在者的目的、价值和尊严，从而找回到了所有存在者的存在，完成了现代伦理学的探询之旅。

物种主义的物种伦理观念体现着未来物种文明的真正本质。它集中体现着人类与万物交往关系的平等化、科学化和道德化本质。所以，当物种伦理时代真正到来之后，物种文明的时代也就到来了。

四、物种文明的实现途径：物种尺度的平等交往

上面说过，平等、科学和道德作为物种文明的本质内涵，揭示的是物种文明的表层性本质，其深层则体现着对于自然界所有存在物种存在目的、价值和权利的科学化和道德化的肯定、尊重和关怀，归根到底是对事物或物种存在（目的、价值和权利）的科学化和道德化的肯定、尊重和关怀。而要实现上述目标，唯一的途径就是要遵循物种尺度平等的原则与自然物种进行平等的交往。实际上，物种尺度的平等交往不仅是物种文明的实现途径或形式，而且构成物种文明生活的实质内容。

物种及其成员的存在尺度，也就是其自身的存在规律和存在形式，具体体现在其特有的存在形态上。它由物种的存在目的或本质所规定，有它自己特有的形态或样式，而物种正是通过自己这种特有存在形态或样式，体现和实现着自己的存在目的、价值与权利。毫无疑问，物种的存在目的、本质、价值和权利的实现，完全依赖于这样特有的存在形态或样式，对它的任何实质性改变，同时就是对物种存在目的、本质和价值的破坏，以及对物种存在权利的侵犯。所以，肯定、尊重和关怀物种的存在尺度，就是肯定、尊重和关怀物种的存在目的、价值、本质

和权利，反之则相反。因此，肯定、尊重和关怀物种的存在尺度，是肯定、尊重和关怀物种存在目的、本质、价值与权利的基本途径。由于事物的存在目的、本质、价值和权利完全依赖于其存在尺度，因而这种基本途径便不只是基本的，而且是唯一的。

物种存在目的、本质、价值、权利与尺度之间关系的上述逻辑，决定了物种尺度的平等交往不仅是物种文明的实现途径或形式，而且构成物种文明生活的实质内容。物种文明要求人类与自然万物交往的时候，要平等地尊重和对待人种尺度和物种两种尺度，把人的活动规律和物的活动规律全面地统一起来，使两大尺度彼此协调共生，相互用而不害，避免传统的抬高人种尺度并予以裁剪和破坏物种尺度的人种主义做法。传统哲学中强调要在尊重客观规律的基础上发挥人的主观能动性，但其实对客观规律的尊重是片面的和虚假的。由于这种强调一开始就已经确定了人种尺度优先、以人种尺度改造物种尺度的基调，因而它所强调的对客观规律的尊重，只是局限于对那些有利于实现人种尺度需要的物种尺度的尊重，而对那些不利于实现人种尺度需要的物种尺度则不仅不去加以尊重，而且还去故意破坏，例如那些利用自然资源的同时却又给自然环境和自然物种造成巨大破坏的大量的人类行为就是如此，而且，现代社会的人类活动方式庶几如此。因此，这种对规律尊重的强调不可避免地陷入片面性。另一方面，由于这种片面性，再加上人们总是按照自身的尺度去选择所要“尊重”的物种的尺度或规律，从而造成对自然物种尺度及其规律的极有限的所谓“尊重”，也不可能是真心的和可靠的，而只能是虚假不实的。

人类与自然物种在尺度上的平等交往，是物种文明对人类行为的最低限度要求，是物种文明得以构成的基准条件。物种文明的实质，就是人类同自然物种科学化 and 道德化地打交道，但如要真正科学化和道德化地同自然万物打交道，首先就必须要求平等地对待人种和物种两种尺度，并平等地遵循它们。因为很显然，如果不平等地对待两种尺度而是把人种尺度看得高于自然物种的尺度，人类就不可能平等地遵循它们，更不可能有道德和科学化地尊重和关怀自然物种，于是物种文明也就不存在了。可见，人类在与自然物种打交道时平等地遵循人的尺度和物的尺度对于物种文明的现实化来说是至为关键的条件和途径。

尺度的平等交往正是物种文明所要求的人类与自然物种的平等、科学与道德化交往现实化的落脚点。三者落到实处，就是尺度交往上的平等、科学与道德，其他一切交往的性质都依赖于它们。离开了这种尺度的交往，不仅平等、科学与道德交往本身不复存在，其他的一切文明交往属性也会随之失去。人类与物种尺度的平等交往又构成物种文明的实质内容。

在尺度交往上的平等、科学与道德属性里，平等是基础性成分，没有平等就没有真正的科学和道德。当然，科学和道德本身也是实现这种平等的途径和条件。

如何实现人种尺度和物种尺度交往上的平等、科学与道德？平等意味着两种尺度在交往中应获得全面的肯定和遵循，而不应有偏私。科学意味着不仅全面遵循了人种尺度的规律，也同时全面遵循了物种尺度的规律。显然这是由平等所直接要求的。道德意味着真诚地肯定、尊重和关怀自然物种尺度。它是平等与科学的精神观念条件，因为，如果没有这种精神或观念，就不会有真正、自觉的平等和科学。可见，三者是高度相关和互为条件的。

尺度交往的平等、科学和道德，还必须获得物种平等主义世界观、价值观、权利观的精神支持，因为如果没有如此的精神信仰，就不会彻底克服人种尺度至上观念，从而就不会形成物种尺度平等观念，当然就不会有尺度交往的平等、科学与道德。

最后，有了这种真正的尺度交往的平等、道德和科学，就能够从根本上克服人种尺度优先或至上的人种文明生活方式，实现真正的物种文明。这是克服传统人种文明和走向未来物种文明的根本途径，也是唯一的途径。

第九章 物种伦理文明对人种伦理文明的否定和超越

基本观念： 物种伦理观念是对传统人种伦理和当代生态伦理的双重否定和超越。传统人类伦理观念是基于人类中心主义的，故它是一种人类中心主义伦理观念或人种伦理，它只关心一个物种即人类这一物种的福利。当代生态伦理观念是生命或生物中心主义的，故它是一种生命或生物中心主义伦理观念，它只关心一切有生命的生物物种的福利。以世界上所有物种为关怀对象的物种伦理是以每一物种的存在为目标的，故它是一种物种存在主义的伦理观念，它关心世界上一切（包括有生命的和无生命的）物种的福利。物种伦理的基本理念或物种伦理所追求的基本观念精神，体现为一切以尊重、关怀、支持宇宙间所有物种及其个体对于自身存在目的或本质的追求为最高目的、最高价值标准和最高行为准则，并据其尊重、关怀和支持它们的具体存在形式或形态。这种基本理念或精神就是物种平等存在主义。

关键词： 物种伦理；传统人种伦理；当代生态伦理；超越与发展

物种伦理的基本理念，构成它的最高理念、观念或精神，集中体现着物种伦理的基本精神，是物种伦理的最高本质，构成物种伦理的内在灵魂，同时也就是物种伦理实践的最高目的、最高价值标准和最高行为准则。

一、物种伦理的形而上学根据或本质：对物种存在本身的道德肯定

物种文明所要求的人类与自然万物打交道的平等性、科学性和道德性交往原则实质上就是物种平等存在权利和道德权利的实现方式或途径，而所谓平等存在权利和道德权利，本身又是物种存在目的与价值的要求和体现。所以，作为道德化交往形式的物种伦理生活形式，直接落脚于对于物种道德权利的尊重和关怀，从深层看则是逐层落脚于对物种的存在权利和价值的尊重和关怀，并最终落脚于对物种的存在目的的终极关怀，而所有这些，均构成着物种伦理的形而上学根据或本质。

前面我们已经在物种文明的深层形而上学本质中概括地指明了物种伦理的形而上学本质，这里我们将对其展开深入系统的说明。

世界上任何一个物种及其个体（或世界上任何一个事物）都是一个存在者。存在者的存在就是它自己的目的，任何事物都把自己的存在作为自己的最高目的而努力追求，它不仅借助于自己的特有活动形式或存在形式，而且借助于其它事物的价值支持来实现自己的“存在目的”。

事物的存在目的本身就是一个对于存在的要求，对内表现为要求自己通过自己的特有活动形式或存在形式实现自己的存在目的，对外要求其它事物支持自己实现自己的存在目的。这种要求是通过自身的内部活动和与它物的交互活动实现的。

对于存在的要求本身就是对于“存在权利”的要求。对内要求以自身行使存在权利的方式表达出来，对外要求以要求它物支持自己行使存在权利的方式表达出来。存在目的对于存在来说并非只是一种消极的存在，而是具有积极实现自己的倾向；这种倾向不仅是一种自己走向现实化的动态趋势，此种动态趋势以不断开拓自身“生存”道路的形式表明了对自身拥有存在权利的要求。存在目的以要求拥有存在权利来获得更高的现实性。

存在权利的行使无疑为存在目的及其价值的实现提供了某种保障，但是这种保障仍然是有限度的，缺乏稳定性、安全性和永久性，即可靠性，因为，这种要求只是由自己提出并不能保障他者能够永远地应从这种要求而实现自己。因此，为了实现自己的基本存在权利，便有必要要求他者能够自愿、主动地应从这种要求从而帮助实现这种要求，对自身给予道德上的尊重和关怀。

道德权利是存在权利的直接要求，直接表现为对于存在权利的尊重与关怀，但归根到底是由存在目的所发出并由存在价值所支持，因此最终归结到对于存在价值和存在目的的尊重与关怀，特别是最终落脚到存在目的上。总之，事物的存在目的是根本出发点和最终归宿，从存在目的到存在价值再到存在权利和道德权利是依次过渡并最终返回到目的的派生性和回归性的逻辑关系。

存在的目的、价值与权利对于道德权利的要求，表现为对于伦理回归自身的要求，这种要求在道德权利拥有合法性的前提下，便会转化为伦理对自身的要求，表现为伦理要求自身回归到存在的目的、价值与权利，对它们有所道义上的肯定

和支持，即尊重与关怀。这种伦理对于自身的要求，恰恰规定了伦理自身的基本倾向，决定着伦理自身的本质。因此，从实际内容看，物种伦理，作为一种伦理的内部自我要求，就是这样由事物存在的目的性要求经过价值和权利环节过渡而来的对于伦理的要求，具体表现为对于存在的目的、价值与权利的尊重与关怀，最终体现为对于事物存在目的或本质的道德肯定；而这也正是物种伦理的形而上学本质，如果将这种本质概括为一句话，就是对存在目的或本质的道德肯定。

对事物存在价值和权利的肯定，归根到底是对其存在目的的肯定，而存在目的本身直接就是事物的存在本质，因为存在目的所指向的正是存在本质自身。在这个意义上，存在目的直接就是存在本质，或者存在本质直接就是存在目的，一句话，存在本质是存在目的的实质内容。因此我们说，对存在目的的肯定本身就是对存在本质的肯定。

事物对于道德权利要求的合法性表明，对存在本质进行道德肯定，具体说，对存在的目的、价值与权利进行道义上的尊重与关怀，无疑是道德或伦理生活必备的应当，也是伦理道德生活得以成立的根本依据，如果失去了这种依据，伦理生活便也不存在了。我们经常一般地说，伦理的本性就是一种“利他”，即是不“利他”便不具有伦理的德性。这种说法也同样适于物种伦理。其实物种伦理更为一般地说明了伦理的“利它”本性，并且这种一般性不仅表现在人类的“利他”，更表现在一般的事物之间的“利它”。所以，物种伦理表达了一种更为一般的，或者说是一种具有终极意义上的伦理世界观，表现为一般事物彼此之间的道义上的支持关系，集中地体现着对于事物之存在本性的道德肯定关系这一伦理的形而上学本质。

伦理的本质倾向，不管表现在对于它物的怎样的态度，无论是观念的还是实践的，无论是尊重还是关怀，归根到底就是“利它”；也不管表现在尊重和关怀事物的那些方面，例如生老病死或目的、价值与权利等等，都是对于事物之存在的支持和肯定。任何事物都是一种特定形式的存在。所以，任何伦理，或作为一般的伦理本质，归根到底就是对于存在的道义上的肯定和支持。因此，这种伦理观念本质上是存在主义的。从逻辑上说，这种伦理是指向任何事物的“存在”的；从实践上说，这种伦理是肯定、维护和支持任何事物的“存在”的。

当然，伦理作为对存在的道义肯定也不是机械的，而应当辩证地理解。对存在的肯定，直接地看是对具体存在形态的肯定，但本质上是对其存在目的或本质的肯定。一般地说，存在的形态或形式是存在本质或目的的体现，因而，当其适应本质和体现本质时，对它的肯定就是对存在本质或目的的肯定，相反，当其违反或背离本质或目的时，对它的肯定就是对本质或目的的否定，因而，此时为了肯定本质或目的，就必须否定这种违反或背离本质或目的的存在形态。总之，对本质或目的的肯定是绝对的，对存在形态或形式的肯定或否定是相对的，一切以是否体现或支持本质或目的为转移。譬如，人活着的目的是为了幸福，人类生命的本质是人类肉体 and 心灵的安康与和谐，为了追求这种目的与本质，必须尽力去寻求适合于它们、体现它们的肉体存在形态和精神状态，然而，当着肉体的存在形态和精神状态从根本上并不适合这种目的与本质，而是违反和背离，甚至是撕裂它们时，就应当去否定这种肉体生命的存在形态和精神状态。根据这种理解，医学中的安乐死现象，便是一种可以理解的东西。

存在主义伦理观念使伦理超越了人类伦理和生态伦理而获得了一种终极的普遍性。它摆脱了传统的以人类生命为中心，只关心人类生命形态之存在的伦理观念，也摆脱了生态伦理以生命为中心，只关心生命形态之存在的伦理观念，而进入了超出它们又包容它们的所有存在者的世界，即进入到了世界上所有存在物种及其个体之间，指向了所有物种及其个体的存在，关怀所有物种及其个体的存在权利及其福利。

从逻辑上说，物种伦理的实现依靠物种及其个体之间道义上的彼此支持关系，但是，一般的物种及其个体之间道义上的彼此支持关系不具备完全的现实性，只是一种准伦理关系，因为这种关系尽管具备了道义的属性，却大多出于一种客观必然性，不仅缺少一种自觉性，而且缺少自愿性，而自觉性和自愿性特别是自愿性恰恰是真正的伦理的必要条件。真正的伦理必须是自觉自愿地从自我出发达到“利它”的目的。这只有人类才能做到。

除人类以外的其它事物，由于没有意识活动，故不能意识到自己对于它物的这种道义支持责任而自觉自愿地实践这种对于它物的道义支持活动，而只能依赖于对于它物的必然逻辑联系。人类由于具有意识活动，故能够意识到自己对于它物的这种道义支持责任而自觉自愿地实践这种对于它物的道义支持活动。因此，

物种伦理逻辑上涉及到物种及其个体之间的道义支持关系或伦理关系，现实上则主要是人类对其它物种及其个体的道义支持关系或伦理关系。这也正是我们说人类对于自然负有更大的道德责任的基本理由。人类可以以自然界的道德代理人的身份与自然万物进行伦理的交往，将自然万物作为道德顾客予以关怀之。人类作为道德代理人与自然万物作为道德顾客进行伦理交往活动，正是物种伦理实践的基本途径。

物种伦理通过人类实现自己，依赖于人类的主观能动性，表现在依赖于人类对于自然事物的存在目的、价值和权利的深刻认知，依赖于人类对于自己和自然之间彼此依赖关系的深刻把握，依赖于人类对于自然的道德良知，并最终依赖于人类自觉自愿的实践活动。对于自然事物的存在目的、价值和权利的深刻认知是人类自觉自愿进行物种伦理实践的认识前提，人类对于自己和自然之间彼此依赖关系的深刻把握则是人类自觉自愿进行物种伦理实践的推动力量，人类对于自然的道德良知则是二者的集中表达。过去，人类诚然在一定程度上把握到了人和自然万物的彼此依赖关系，但却由于极度缺乏对于事物的存在目的、价值与权利的深刻认知，故不能够形成深刻真诚的对于自然的道德良知，从而也就没有对于自然万物的真正而深刻的道德关怀，即使有所关怀也不具有可靠性，往往随着自身利益兴趣的转移而冷落甚至伤害了事物的存在。

另一方面，人类对于自身与自然的关系的把握也是既不全面也不深刻的。第一，人们往往只是把自然界看作自身生存的依赖对象或手段，片面地只将自身看作是自然的目的，而没有看到自己同时也是自然界维系自身存在的手段，没有把自然界同时看作是自己的目的，在此基础上他只看到了自身的价值和自然对于自己的价值关系，而没有同时看到自然的价值和人类对于自然的价值关系，从而造成了以人类为中心的对于自然的片面利用关系。第二，人类对于自身与自然关系的把握，基本上是为分为有用和无用甚至有害两种情形，基于此，对于万物基本上是一种毁坏态度：对于于己有用的东西进行破坏；对于于己无用的东西或者弃之一旁，或者进行破坏（如果挡路）；对于有害的东西或者唯恐避之而不及，或者必欲置之死地而后快。实际上，这种认识是极端片面的和肤浅的。世界万物，对人类的生存都具有直接或间接的支持关系。对人类来讲，有些事物直接有用，有些事物则间接有用。当然，如果把间接有用的东西直接来用肯定会适得其反，但

不能就此认为对人无用或有害，如此认为肯定是一种眼光短视行为。世界上任何事物，在它所处的自然界整体链条中的环节上，都是有用的，当离开了这一环节则可能就是无用甚至有害的。

自然界和人的关系，对人来说，实质上是“大我”和“小我”的关系。自然万物的存在都是人类生存的条件，自然万物构成的自然环境是人类生存的家园，与人类合为一体，血脉相通，成为一种整体性存在，对人类这一“小我”来讲就是一个“大我”。显然“大我”的存在与“小我”是一致的。人类关注“小我”自身，必定要关注“大我”。关注“大我”正是关注“小我”的要求和体现。对于自然万物的关注，即是关注“大我”的体现。关注“大我”自然，既是“小我”基于自身利益的考虑，即考虑到了自然对于人类的价值，也是“小我”出于对自然万物存在目的、价值和权利的认知。但对于“大我”的关注本身，除了基于利益考虑之外，必定包含着更深刻的对于事物自身的存在目的、价值和权利的尊重和关怀。

二、物种伦理的理论理念或精神：作为物种伦理理论理念的物种平等存在主义

我们这里所谓的物种平等存在主义或物种主义，就是物种存在至上主义，就是指一种包容其世界观、价值观于自身之内的伦理学意义上的思想观念，它是指把宇宙间所有物种（及其成员）的存在看作是物种伦理实践的最高目的、最高价值标准和最高行为原则，具体而言就是一切以尊重、关怀、支持宇宙间所有物种成员及其个体对于自己存在目的或本质的追求为最高目的、最高价值标准和最高行为准则，并据其尊重、关怀和支持它们的具体存在形式或形态。

从中可以看出，这种物种主义有着三层含义：其一是本体论或世界观意义上的，即将宇宙间所有物种的存在看作是最高目的；其二是价值论意义上的，即将宇宙间每一物种的存在本身看作是最高价值；其三是伦理学意义上的，即将宇宙间所有物种的存在看作是伦理实践的最高追求目标和最高价值准则。毫无疑问，这三者是有机统一在一起的，前者依次是后者的前提、基础、目的和出发点，后者依次建立在前者基础上又包容前者于自身之内，把前者视为自身的内在基础和根据。

那么，为什么说物种存在主义是物种伦理的基本理念？换言之，它作为物种伦理基本理念的合理性表现在哪里呢？

首先表现在，它是建立在事物存在的客观逻辑基础上并以此为自己最深刻的根据。我们知道，事物都追求其自己的存在本质的实现，因而事物借助于自己的存在形态力图实现自己存在本质的追求活动说明事物对自己存在本质的追求就是事物自身存在的目的，简言之，事物的本质就是事物自身追求的目的。事物有着自己的存在本质或自身追求的目的，正是事物自身存在和对于它物存在的价值之源和意义之根，这也正是其应当拥有存在权利和尊严，应当获得它物和人类尊重与关怀的终极的客观根据，这也说明了物种伦理的形而上学本质归根到底是对存在目的或本质的道德肯定。另一方面，事物存在的目的和本质，并非独立存在，而是由其具体存在形态加以体现或实现的，因而，事物的目的和本质就存在于其具体的存在形态即实存之中并由其所规定，所以，对于事物存在目的和本质的道德肯定，在其现实性上，只有通过对于体现事物存在目的和本质的特有存在形态的直接肯定获得实现。另外，所有事物的存在，无论是其本质、目的或是实存，无论对于自身还是对于它物而言，都是最高的本质和目的。事物自身存在的这种客观逻辑要求，作为对于宇宙间所有物种及其个体的尊重与关怀的道德态度和实践的物种伦理，必须把所有物种及其成员（换言之，即所有存在者）的存在本身视为最高目的和最高本质去追求它的实现，并将其视作自身活动的最高价值标准和最高行为准则。

其次表现在，从价值论意义上说，事物自身的存在目的或本质本身就是一种事物的自我追求和自我规定，表现为事物追求自我实现的努力过程，并且这一过程通过事物自身的存在形态表达出来。因此，事物的存在自身就具有对于自我的价值属性，或者说，自身就是一种价值性存在——表现为事物的存在自身对于自身存在目的和本质的支持关系——构成着自身的内在价值，而且，我们已经论证，这种内在价值无论对于自身还是对于它物来说，都是一种最高价值。自身作为内在价值的存在也决定了物种伦理应当把事物的存在自身视作最高目的而去尊重和关怀之。事物的本质、目的本身就是事物的价值之根和意义之源，或者说，它们自身就是最高的价值表达，价值则是它们的直接体现，故事物的本质、目的和价值是直接同一的。因此，将事物的本质和目的作为最高本质和目的看待，必然

要求将事物自身的内在价值视作最高目的看待，并要求得到善待和关爱，即得到尊重和关怀。

其三表现在，从伦理学意义上说，伦理的本质尽管表现为对它物的尊重和关怀，说到底就是对于事物存在本身的尊重和关怀，因此，作为尊重和关怀所有物种福利的物种伦理自然将关怀和维护物种的存在视为自身最高的目的、价值标准和行为准则。

其四表现在，这种“物种存在主义”或“物种主义”理念，来源于主观观念与客观法则相符合的辩证逻辑。物种伦理对于物种或事物存在的肯定，作为一种主观的观念和实践态度，必然是以尊重和支持物种或事物自身存在的逻辑为前提和根本要求，否则就是纯粹的口号，落不到实处。毫无疑问，对于事物自身存在逻辑的肯定，同时就是对于客观自然法则的肯定，对于事物运动的客观规律的肯定。因此，物种伦理的基本理念和原则，以及其具体要求（即规范），必然是客观的自然法则的主观转化形态。

最后表现在，物种伦理的基本理念体现着对于事物的自身存在内部之本质与现象辩证统一关系的合理认知与肯定。物种伦理对于存在的肯定，直接体现为对于事物具体存在形态即现象或实存的肯定，但这种肯定的终极目标，则是事物的存在本质和目的。因此，对于存在的肯定是对存在形态和本质的辩证统一的肯定。我们知道，任何事物的存在都是现象与本质的统一。本质规定着事物成为自身，本质就是事物自身每时每刻的存在所求即目的，本质和事物的存在是直接同一的；现象即事物的实存，亦即事物的实际存在形态，其由本质所规定，并体现本质。所以，对于事物之存在的肯定的辩证法，必然是通过对事物存在形态的肯定去达到对于其存在目的和本质的终极肯定。这种逻辑决定了作为对事物存在进行肯定的物种伦理必然是从现实的层面上去直接肯定、尊重和关怀事物的具体存在形态的途径达到肯定事物自身目的和本质的目的。

物种伦理基本理念体现出来的上述逻辑表明，物种存在主义是它的基本精神。不过，这里所说的存在主义，是本质优先的存在主义，而非萨特所言的存在先于本质的存在主义。它主张，对于物种的存在而言，本质规定更为根本，是存在的根据和灵魂，具体存在形态受其所规定，是它的展开和体现。

物种存在主义，作为物种伦理的基本理念或精神，同时就是物种伦理实践的最高理想，因而也必然成为物种伦理实践的最高价值标准和行为准则。

三、物种伦理的实践理念或精神：作为物种伦理实践理念的物种平等存在主义

物种伦理所要追求和表达的是对于所有物种存在的道义肯定，体现为物种存在主义理念和精神。这种理念或精神作为物种伦理实践的最高理想，本身就是物种伦理实践的最高价值标准和行为准则，因而本身就是物种伦理的最高实践理念。但是，它作为高度抽象、概括的理想目标，还只是对于物种伦理最高本质的把握，因而也只能作为最高的理想、价值标准和行为准则而存在，本身缺乏现实性。这种理想目标要想变成现实，必须一步一步走向具体实践，因而必须经过一系列具体化的中间环节才能走向直接的现实性。这种具体化的中间环节首先就是作为它的具体展开环节的一系列具体理念、标准和准则，即一些具体的实践理念。显然，这些具体的实践理念的发展，本身就是对物种存在主义这一物种伦理的基本理念和最高实践理念的具体展开和体现。相比而言，前者是后者的本质，后者是前者的实存。在物种存在主义这一基本伦理精神和实践理念统帅下的具体实践理念，构成物种伦理之基本原则和实践规范观念基础。其具体内容如下——

第一，仁爱万物观念。即坚持尊重、关怀和保护物种存在的理念，反对对任何物种的非道德态度，包括反对任何类型的伦理歧视。这是物种伦理基本精神所要求的基本道德态度。物种伦理的基本精神集中地体现在对各物种存在的尊重、关怀和保护上。尊重即敬重或敬意，是对各物种的自身存在目的、价值、权利、地位和尊严而言的，这是物种伦理的最基本态度和最起码要求；关怀是对各物种存在状况的关心与照顾，这是物种伦理的核心和灵魂；保护意味着对各物种之存在提供一种安全保障。此三者构成物种伦理以及其它一般伦理特征的三重维度。这是物种存在主义伦理基本精神的直接体现。

依据这一理念，就必须对所有物种的存在持有必要的道德态度或仁爱精神，反对对物种的非道德态度，而其底限，就是对物种持有起码的道德敬重态度。

第二，存在目的性观念。即坚持将所有物种及其成员的存在本身视为目的的思想观念，反对把其它物种仅视作手段的纯粹工具主义态度。这是物种存在主义伦理精神的直接体现。物种的存在自身就是自己的目的，因此，坚持物种存在的

目的性思想实际上就是坚持了物种存在至上的物种主义理念。对于物种而言，只有将其存在本身视为目的时，物种伦理才具有真实性、必然性和现实性。若不是将其作为目的而只是将其作为手段看待，所谓的尊重、关怀和保护物种存在的物种伦理便失去了其真正的伦理性质，就会成为人类功利主义和机会主义的工具，从而失去了必然性和现实性。很显然，若不以对象为目的，便谈不上真正地去尊重、关怀和保护它，从而便谈不上真正的伦理实践。

依据这一理念，必须坚持像康德伦理学在任何时候都把入视作目的那样坚持在任何时候把物种的存在视作物种伦理的根本目的，反对对物种的纯粹工具主义态度。

第三，物种权利平等观念，即坚持所有物种的存在权利、地位平等观念，反对任何类型的物种歧视，包括伦理歧视和政治法律歧视。这是物种存在主义精神的进一步体现。只有坚持物种平等的基础上，才能够真正做到尊重、关怀和保护所有物种的存在，否则，物种不平等必然引起物种之间存在的优先性问题，从而使我们在物种之间的冲突面前公平地对待它们，从而必然引起对于地位卑贱一方的伤害和破坏。从物种伦理的角度看，只有坚持物种平等思想，才能够真正地彻底地实行完全意义上的物种伦理实践，即才能够对所有物种实行彻底的物道主义（人道主义是物道主义的特殊类型）关怀；而如果不坚持物种平等思想，就必定杜绝不了物种歧视，就避免不了对于各种物种的“爱有差等”，从而也就不可能实行彻底的物道主义的伦理实践，就必然会发生伦理歧视和反物种伦理现象，从而最终也就伤害了物种存在主义这一物种伦理的基本理念。因此，坚持一种包括人类在内的物种平等主义，杜绝各种形式的物种歧视，是实行彻底的物道主义伦理实践的必要条件。

第四，种际秩序公正（正义）观念，即在处理物种之间特别是人类与其它物种之间的关系上，坚持一种平等、公平的正义观念，反对任何对物种不平等、不公正的关于物种权利与秩序的政治法律制度。这是看待和处理种际关系特别是人类和其它物种之间关系的最基本的理念精神。这一精神是物种平等观念的进一步要求。从根本上说，它是客观世界物种平等的存在地位、价值、尊严的要求和体现，从而也是物种存在主义伦理精神对伦理实践的基本要求。

坚持权利平等和秩序正义理念，要求以维护权利和秩序为目标的政治法律运作要通过体现和保护物种之间的秩序关系，保障物种的存在权利，以不危害和保障物种的存在权为政治活动的基本精神和立法精神。保障物种的存在权利，以法律手段保护物种，约束人类行为，实现对每一物种的道德关怀，这是物种伦理对政治生活（包括法律生活）的基本要求。从伦理上说，坚持上述两种理念，就必须坚持“泛爱万物”的伦理观念或态度，反对任何形式的伦理歧视和政治法律歧视。

第五，“天人合一”理念，即坚持人类与自然万物一体而和谐共生的观念，反对割裂人与自然，把人与自然对立起来的态度和行为。“天人合一”作为一种人与万物之间关系的和谐存在状态，包括形而上的“天人一体”和形而下的“天人和谐”双重特质。这是物种存在主义伦理精神对于人类和自然万物之间关系的特殊要求。物种及其成员，换言之宇宙间的所有存在者都不是孤立的存在，它们都是处在联系中的存在，这种联系不仅构成各自存在的基本条件，而且本身就是它们的存在方式，关联着它们的存在形态及其本质。因此，肯定和关怀物种存在，必须尊重物种之间的彼此支持关系，尊重物种之间彼此交往的客观法则。包括人类在内的所有物种的存在之间客观上存在着彼此支持，互为条件，相互联结的一体性和谐关系，并且它们借助于这种关系结成一个整体系统。因此，物种存在主义要求人类应当作为一个普通物种与自然界建立起和谐一体的关系，只有在这种关系中，物种的存在才具有真正的现实性。因此天人合一本身成为物种伦理的一种基本理念精神。另一方面，天人合一不仅是物种存在主义基本精神的集中体现，而且是上述理念的集中体现，因为只有在天人合一状态下，上述基本理念才能够真正变成现实，物种存在主义这一物种伦理的基本理念精神才能够得到真正而彻底的实现。正是在这个意义上我们说，天人合一正是物种存在主义所追求或所要达到的理想境界。

以上是体现物种存在主义伦理精神的实践理念。它们作为实践理念，贯通于所有物种伦理实践活动之中，从而规定着物种伦理实践活动各领域和各环节的一般原则和行为规范。

四、物种伦理对传统人种伦理和当代生态伦理的否定和革命性超越

道德作为一种特殊的意识形式，主要是以一种伦理观念（表现为伦理原则）和调节规范体系而存在。道德调节对象范围的变化，直接透视着人们伦理观念的变迁。从道德调节对象的范围来看，伦理观念的发展可以分为，传统人类伦理观念和当代生态伦理观念两大阶段和类型。传统人类伦理观念基于人类中心主义世界观，把人看作是世界的主人，一切以人为中心，把伦理生活和享受道德关怀视为人和人类社会的一种特权。当代生态伦理观念在批判“人类中心主义”的基础上，把道德关怀的范围扩展到所有“生命存在物”，迈出了道德发展的一大步。但生态伦理观念以生命的价值、利益和目的为中心，不可避免地把自身看作为一种维护生命存在价值的手段从而失去真正的伦理意义。

物种伦理观念就是在对传统和现代伦理观念批判继承的基础上，对未来伦理观念的本质把握。物种伦理的基本理念，表现在一切以尊重、关怀、支持宇宙间所有物种成员及其个体对于自身存在目的或本质的追求为最高目的、最高价值和最高原则。具体地说，物种伦理观念在当代生态伦理观念的基础上，把道德关怀的对象范围进一步扩展，从生命界扩展到非生命界，认为世界上的所有存在物都有其自身的目的和内在价值，都有享受道德关怀的权利。物种伦理是对传统人类伦理观念和当代生态伦理观念的否定性超越与发展。

（一）传统人种伦理观念和当代生态伦理观念评价

传统人种伦理观念的世界观基础是人类中心主义。人类中心主义的世界观从正面意义上它有效地激励和引导着人类在很大程度上“成功”地改造了自然，获得了极为丰富的财富，从而促进了人类社会的迅速发展，但从负面意义上它却膨胀了人类的私欲，激起了人类“战胜”自然的野心，使人类以主人的姿态肆无忌惮地和无止境地掠夺自然，从而造成了人类和自然之间对立和冲突的紧张关系。从人类中心主义世界观实践效果的双面性，可以断定它有其积极一面的同时，也存在虚妄的一面，特别是在今天看来，它的虚妄性更是主要的一面。当代生态伦理观念的世界观基础是生命中心主义，它也具有类似于人类中心主义的虚妄性特征，因为说到底人类中心主义本质上也是生命中心主义的特殊形式，以生命为中心还是表明生命的价值、利益和目的的至高无上性，从而会不可避免地把自身看作为一种维护生命存在价值的手段，从而失去真正的伦理意义。因而，传统人类

伦理和当代生态伦理都存在着虚妄性特征，只有构建新的伦理观念，超越传统伦理观念，才能表达伦理的真正意义，适应社会发展。

1. 传统人类伦理观念及其批判

传统人类伦理把人作为道德活动的主体和受体，认为道德是调节人与人之间的关系，它只关怀人类这一物种的福利，把其它物种排除在道德关怀的范围之外。这种观念实际上是在“人类中心主义”世界观的影响下造成的。传统人类伦理观念具有以下基本特征：

第一，坚持伦理人类中心主义。从人类中心主义世界观出发，认为人类生命价值高于一切，是一切存在物的最高目的，从而只有人类才享有道德价值和道德关怀的权利。

第二，基于人类自身利益。传统人类伦理观念把道德生活看成是人类对于其它物种的一种特权，其它物种不能染指，它所关心的只是人类这一物种的福利，是一种从人类自身利益出发的人类功利主义伦理观念。

第三，它是一种人际伦理学。传统人类伦理观念把道德或伦理看作是人与人之间的人伦“关系之学”，认为伦理关系是主体意识的双向互动，是人们彼此之间的权利与义务关系，人类和其它物种之间则没有权利和义务之间的对等关系，人类没有对自然尽义务的必要，自然也没有享受道德权利的可能。

第四，把理性意识看作是伦理的前提，只承认有意识的伦理，不承认无意识的伦理。传统伦理把理性的存在看作是道德产生的前提，从而认为道德只与理性存在物有关。在它看来，理性存在物具有用道德原则调节自己行为的能力，这种道德自制力恰恰是获得道德权利的基础；非人类存在物是非理性存在物，不具有道德自制力和道德行为能力，因而认为它们拥有道德权利是不恰当的。这样，非人类的自然存在物便在形式上也被排除在道德共同体范围之外。

从以上基本特征我们可以看出，传统伦理观念主要有如下几点缺陷：

第一，高估人类的生命价值，偏执于狭隘的伦理人类中心主义。其实，人类生命作为一物种价值，与其它普通物种的存在价值并没有什么高低贵贱之分，从而，我们没有理由由此认定只有人类才具有道德价值并因此享有道德关怀的权利。从人类生命价值高于一切出发，将其看作是一切存在物的最高目的，认定只有人类才享有道德价值和道德关怀的权利是荒谬的。

第二，片面地只关心人类一个物种的福利而忽视甚至毁坏其它物种的福利。人类关怀自己的福利是必要的和可以理解的，但是我们却因此而忽视和牺牲了其它物种的福利。这是一种利己主义的狭隘人类功利主义伦理观念。人类的生命价值并不高于其它物种，人类的福利也就不是最高的，至少不是唯一的。

第三，只看到了人际之间的权利-义务伦理关系，而没有看到人对自然万物之间的权利-义务伦理关系。传统伦理只承认人与人之间存在着权利-义务伦理关系，否认人与自然万物之间存在着此类关系，认为自然没有道德权利资格，至少没有享受道德权利的能力，人类没必要对自然尽义务，至少尽义务没有任何意义。此种观念的荒谬性在于：其一，它没有看到自然存在物也有其存在价值和道德价值；其二，它没有意识到人类对自然尽义务既是一种必要，更是一种应当。

第四，否认单向伦理的可能性，没有看到单向道德活动也能形成一种单向伦理关系。传统伦理只承认人与人之间的双向伦理，而不承认人对自然的单向伦理。即只承认伦理的相互性而不承认其单向性。在它看来，非人类存在物是非理性存在物，不具有道德自制力和道德行为能力，无法对人类产生道德行为；自然存在物对人也无所谓道德，因而自然地，人对自然存在物的行为就没有必要具有道德属性。

这种观念的荒谬性显而易见。事实上，人类完全能够通过自己对自然的尊重、关怀等单向的道德活动建立起人类对自然万物的单向道德关系，使人类对待自然的的活动带有道德属性。自然物种不能通过理性意识对人类形成自觉的道德活动，一方面不能因此拒绝人类对自然的单向道德活动，另一方面也不能因此否认自然物种无意识地对人类做出的贡献具有道德属性。

第五，否认无意识伦理形式，没有看到物种之间的无意识关系所具有的道德属性。传统伦理把理性看作是道德产生和存在的前提的观点是错误的。非理性存在物尽管不具有道德自制力，不能对人类进行所谓自觉的道德活动，然而，它们对人类的付出关系同样具有客观的道德属性。

上述分析说明，传统人类伦理是以关怀人类生命和人类福利为目标，承认人与人之间有意识的伦理，否定人与物的单向伦理关系的伦理观念，否认客观的伦理德性的存在。传统人类伦理以人的生命高于其它存在物为出发点，以拥有“人的生命”作为享有道德关怀特权的充足理由。这种逻辑是完全没有任何真理性的。

传统人类伦理实质上就是一种伦理观念上的人类生命特权主义。

2. 当代生态伦理观念及其批判

生态伦理第一次把伦理关系的范围从人与人的关系，扩展到人与自然的关系中，扩大了道德共同体的范围，极大地增加了道德关怀的对象，把一切有生命的存在物都纳入到伦理关怀的范围之内，从而打破了道德作为人类特权的桎梏，极大地提升了人类的道德境界。

生态伦理学从人与自然关系的角度揭示了人类的共同利益。在我们生活的世界里，总是分列着不同的民族和国家，存在着不同的阶级、阶层和利益集团。那么我们共同生活在地球上的人类，有没有共同的利益呢？历来众说纷纭、莫衷一是。直到在工业文明发展的今天，环境破坏日益严重，人类的生存受到严重威胁。这时，“人类开始认识到，地球的生态平衡以及为人类提供的良好的生存环境是人类共同的利益。世界上的任何不同的民族和国家，不同的阶级和集团，无论存在着多么不同的甚至是根本对立的利益，在维护地球生态平衡这个问题上利益都是一致的。以破坏地球的生态平衡来谋求单独的发展，这样的民族和国家都将失去意义。”^①

生态伦理观念否定了传统发展观，强调人类与自然协调发展。传统的发展观本质上就是经济的发展，把经济的增长等同于发展。片面强调经济的增长，把人与自然的关系对立起来，把生态问题放在发展之外，使人类和自然的关系越来越对立起来。生态伦理观则否定这种传统发展观把人和自然对立起来的观点，强调人与自然的协调发展。

传统伦理是以人类生命为中心的，本质上是一种人类的生命伦理，因其带有上述缺陷，故生态伦理在当代应运而生。当代生态伦理观是以所有生物的生命为中心的，故而本质上是一种一般生物的生命伦理。与传统伦理把人类生命看作是毋庸置疑的最高价值从而将其看作是伦理的基础和出发点一样，当代生态伦理把所有生物的生命看作是一种最高价值并以其作为伦理的基础和出发点。因此，二者在本质上没有什么差别，均是一种伦理上的生命特权主义。

虽然当代生态伦理观念把道德范围扩展到自然界，但只是扩展到了有生命的动植物。从本质上来看，当代生态伦理观念是以生命为中心的，传统人类伦理观念只是当代生态伦理观念的一个特殊形式，从以上对传统人类伦理观念的分析我

^① 傅华：《生态伦理学探究》，北京华夏出版社 2002 年版，第 34 页。

们可以看出，当代生态伦理实质上与传统人类伦理一样是一种伦理观念上的生命特权主义，因而都是一种狭隘的生命伦理观念。

（二）物种伦理对传统伦理和当代生态伦理的否定与超越

1. 从人种伦理观念向物种伦理观念的转向

20世纪以来，随着全球生态环境危机的进一步加剧，越来越多的人开始反思传统人种伦理观念，从而使传统人种伦理观念的思想范式发生了动摇。辛格的“动物解放论”、雷根的“动物权利论”、生物中心主义流派（包括史韦泽“敬畏生命”伦理学、泰勒的“生物中心主义”）、生态中心主义流派（包括利奥波德的大地伦理学、以奈斯为代表的“深层生态学”、以罗尔斯顿为代表的“自然价值论生态伦理学”）等等，开始得到越来越多人的关注和认可。以生态伦理为中心的伦理观念逐渐被社会接受，这是伦理观念发展的一次巨大飞跃。

以“人类中心主义”为指导的传统伦理观念，向以“生态伦理为中心”的伦理观念的转向，体现了道德的发展和伦理观念的进步。首先，伦理观念是不断发展进步的，伦理观念的进步体现在道德关怀对象不断扩大的基础上。以生态伦理为中心的当代伦理观念，是伦理观念自身发展的必然结果。其次，道德的内涵是不断发展变化的，道德属于社会的上层建筑，随着社会生产的发展，道德的内涵也发生变化。传统的伦理观念把道德理解成调节人与人之间关系的行为准则，这种观念是在人类中心主义的世界观指导下的观念。随着历史的发展道德的适用范围逐渐扩大，突破传统道德内涵的界定，把道德关怀的范围扩展到自然界的其它存在物。这不仅说明了道德的发展变化，也表明了人类文明的进步。通过以上对传统伦理观念和当代生态伦理观念的分析批判可以看出，伦理观念从传统到现代的转向是历史的进步。

虽然当代生态伦理观念较之传统伦理观念是一种进步，但当代生态伦理观念本质上还是“生命中心主义”为基础的伦理观念，在以生命为中心这一点上与传统人种伦理并没有实质性区别。因此，伦理观念的发展还没有达到应有的本质要求，即没有达到终极关怀所有物种的境界。

具体来说，生态伦理观念是对狭隘的以人类为范围的伦理观念的超越，它突破了狭隘的人类道德共同体的界限，将道德关怀的范围扩展到了人类以外的生命生物世界，从而变革和更新了原来狭隘的传统道德观念体系，将人类社会的道德

水平提高到一种全新的境界。然而，无论是传统伦理观念还是生态伦理观念，都只局限于维护生命存在这一狭隘的价值范围，而极大地忽视了非生命存在物的存在价值，属于一种狭隘的生命特权主义伦理学。因此，我们认为，应当进一步冲破生态伦理观念仅将道德关怀的范围局限于生命世界的狭隘界限，进一步将自然界的所有物种都纳入到道德共同体的范围，将所有物种以同胞视之，以最广大的胸怀仁爱万物，从而将伦理关怀的客体范围扩展到自然界中的所有物种，建立起人类同世界万物的伦理联系。人类同自然界所有物种建立起来的伦理联系也就是物种伦理，它是未来伦理观念的发展趋向，是人类道德观念将要达到的终极境界。

2. 物种伦理对传统人种伦理和当代生态伦理的否定与超越

物种伦理，既与传统伦理观念截然不同，也与当代正在崛起的生态伦理观念差异甚多，它超越了它们两者而具有了自己全新的形态。当然，它更靠近当代的生态伦理，可以说，它本身就是生态伦理研究发展到极端而达到的对自身形态的超越与否定，自然，这种超越与否定蕴含着对自身的包容和肯定。事实上，物种伦理学说是生态伦理研究通过反思自身和批判传统而实现的对自身的否定和超越。

其实，在物种伦理学的前身生态伦理学在诞生之初，便已经蕴含着物种伦理的因素和萌芽，这就是它竭力超出人类伦理走向其它物种伦理的倾向性：一开始是从人类伦理走向动物伦理，然后再走向一般的生命伦理即生物伦理，再后更超出了生命伦理本身而走向了有着非生命伦理因素的生态伦理。生态伦理已经包含了非生命伦理的因素，这就是尊重、关怀和保护与生命关联的生态系统中的非生命的自然因素。利奥波德在其大地伦理思想中，就主张把土壤、山脉、河流这些非生命的存在物纳入到人类尊重和关怀的范围内。他说“我们认识到了地球——它的土壤、山脉、河流、森林、气候、植物和动物的不可分割性，并且把它作为一个整体来尊重，不是作为有用的仆人……”^①。所以，生态伦理的发展过程本身就是伦理生活主、客体范围在物种层面上不断扩展的历史。生态伦理发展到最后阶段，已经到达了物种伦理的门槛，在超出生命因素的意义它已经是一种没有到位的准物种伦理，如果再往前走一步，便不可避免地要超出自身而进入物种伦理范畴。从形式上看，物种伦理不过是将生态伦理的活动对象作了进一步扩展

^① 转引自何怀宏：《生态伦理—精神资源与哲学基础》，河北大学出版社 2002 年版，第 450 页。

从而将范围达到了极点而已，然而正是这一点意义非常，因为所谓生态伦理仍然是以生命为最高价值的伦理，从而这种伦理仍然具有生命的狭隘性，而以物种为基础的物种伦理才真正突破了生态伦理的生命狭隘性走向了无任何狭隘性的种际伦理。

物种伦理超越和超出了此前所有伦理的狭隘性，走向了没有任何种界的种际伦理，同时，它作为新世界观的伦理平台，也以新的姿态和最宽广的心胸重新包容了传统的伦理观念，使传统的伦理观念在其原则下获得新生。

首先，物种伦理是对传统人类伦理观念的超越。传统的人类伦理，说到底只是一种人种伦理而已。它以人种为界限，划定了应该享受伦理生活的唯一物种范围，排除了其它所有物种享有道德生活的权利，认为不符合人类口味的行为就是一种兽性行为而耻之、恨之、骂之，甚而消灭之。尽管兽类行为非人类行为，然而兽类也有其自身的德性，不能以其不同于人类就非议之。我们既可以认可人类的德性，也可以同时认可畜牲的德性，只要我们有分别它们的界限就没有任何问题。另一方面，对许多动物、植物和非生命物种，我们人类用它、杀它、喝它、吃它而毫无感激之情，难道就说明我们人类有人性和道德？试问，这是怎样的一种人性和道德？简直连寡廉鲜耻都没有了。进一步来说，人类作为自然界的一个物种之一，有什么权利去奴役其它物种？而实际上，自然界的各种物种都是构成自然界整体的必不可少的组成部分，都对自然界的构成和存在与延续做出了自己的贡献，都应该受到尊重和保护，而不是无情地奴役甚至消灭它们。基于以上考虑，物种伦理认为必须突破传统人类或人种伦理观念的束缚，发展一种无限广阔的种际伦理，在整个自然界中建立起人类与其它物种之间和谐的种际伦理关系，才有可能适应当代和未来人类社会生活的需要，才既能够满足人类的包括伦理在内的生活需求，又能够满足建立种际伦理关系的需要。显然，物种伦理对传统人类伦理的超越，形式上是通过把道德生活的主体和客体即道德生活共同体从狭隘的人种范围扩展到无限的物种范围达到的，在内容上则主要是通过形成一种新的物种伦理观念并以此对传统人类伦理进行超越而达到的。二者相较，后者是前者的基础和根本途径。

第二，物种伦理还是对生态伦理的超越。前面已经说过，尽管物种伦理是生态伦理发展的结果，本身以萌芽的形式蕴含在生态伦理的基本观念之中，然而它

却超出了生态伦理观念本身，具有了一种全新的理念，从而超越了当代的生态伦理而进入了伦理观念发展的第三阶段，即物种伦理阶段。我们知道，人类社会自有道德思想以来直到今天，道德本身只是人类自身的事情，被视作人类自身所享有的特权而不恩及其它有生命的动物、植物抑或其它生物，从而形成了关于人类自己的道德哲学及其研究。这种道德哲学及其伦理观念可以说只是以人类为中心的种内伦理观念。上一世纪二、三十年代开始的生态伦理研究打破了道德生活的人类界限，着力于扩展道德共同体的范围，力图将道德生活施及整个生命世界中的所有生物，从而使道德哲学进入到了生物世界当中，这样就开始使道德哲学成为超出于人类的整个有生命的生物世界的思想或学说。生态伦理就是这样一种以生物（命）为中心的伦理观念。尽管生态伦理学超出了人类共同体而进入了生命共同体，使道德共同体有了前所未有的扩大，可是这种扩大仍然具有狭隘性，这就是它仍然只是狭隘地照顾到生命世界的，更为广阔的非生命世界却仍然被排除在它的视野之外。尽管生态伦理中已经顾及到了生态环境中的非生命因素，然而这种顾及却是为了生命的目的，所谓生态即意味着生命形态之意，何况，人们在理解这种生态时又或多或少以及这样那样地考虑到了人类的利益和目的。如果要进一步突破这种伦理道德视野的生命狭隘性，就必须超出生命本身而将道德共同体的范围扩展到整个自然界的所有物种，包括生命的和非生命的。这样一种扩展必然造成对生态伦理的超越，走向非生态的物种伦理。首先，生态伦理抛弃了以人类生命为最高道德价值的传统道德观念，从而达到对传统伦理的超越，使伦理的视野从人类扩展到整个生命（物）世界；进而，物种伦理又进一步抛弃了以一般生命为最高道德价值的生态伦理观念，从而达到了对生态伦理的超越，彻底突破了生态伦理的生命（物）界限，使伦理的视野一劳永逸地扩展到了整个自然界的所有物种，成为没有界限的终极伦理观念。相对于生态伦理对传统伦理的超越来说，物种伦理对生态伦理的超越更具革命性，因为前者的超越仍然是局限在生命世界内部，后者的超越则超出了生命世界本身。

生态伦理与人类伦理在本质上具有更多的相近性，因为二者都是以生命为中心将生命作为最高的道德价值而确定道德共同体的范围，只是人类伦理只关注人类这一物种自身的生命价值而无视其它生命物种价值而已。物种伦理则由于超出生命价值本身将所有物种的内在价值均视为最高的道德价值而关怀之，从而将道

德共同体范围扩展到前所未有的，对于未来也不可能再有的终极状态。在这种意义上，物种伦理对上述二者的超越具有更高的革命性。

第三，物种伦理超越了传统伦理观念、生态伦理观念道德关怀的范围，把道德关怀的对象扩展到非生命存在物的领域。传统伦理观念的道德关怀范围仅仅限制在人类的圈子内，生态伦理观念虽然超越了传统伦理观念道德关怀的范围，但实际上它还是以生命为中心的关怀范式。物种伦理把道德关怀的范围从生命存在物扩展到非生命存在物，超越了传统人种伦理观念和当代生命伦理观念，实现了道德伦理观念的革命性变革。

第四，物种伦理是终极境界意义上的伦理关怀。物种伦理把道德的范围扩展到生命存在物和非生命存在物的范围内，达到了道德关怀对象的终极；在道德关怀的性质上，物种伦理实现了对生命存在物和非生命存在物存在目的、价值、权力和尊严的充分尊重，因而也是伦理关怀程度上的终极境界。

3. 物种伦理对一般伦理观念的革命性影响

物种伦理否定了传统人种伦理的基本观念，从而带来了一般伦理观念的革命性变化。这种变化表现在——

第一，对道德哲学的影响。物种伦理观念开拓了道德哲学的新境界。尽管，物种伦理学的出现是作为目前被视为一种应用伦理的生态伦理学研究的意想不到的结果出现的，然而，它绝非仅是一种应用伦理学理论，而是一种超越并终要取代传统道德哲学的一种新的一般道德哲学理论，换句话说，它很可能就是未来的一般道德哲学理论。传统的道德哲学，是人类道德生活的写照，具有狭隘的人类自私性，是只顾及人类自己生存和发展之私欲的道德生活的写照。尽管在过去人类狭隘的范围内它作为一般道德生活哲学是比较适用的，然而，当其超出人类进入更大范围的物种伦理之后，便显得很不适用了，显得与现代社会生活有些格格不入了。现代社会需要自己的道德生活即物种伦理生活，因而，它便需要阐释自己道德生活合理性的道德哲学即物种伦理哲学。

第二，道德关怀对象范围扩展到非生命领域里的存在物，丰富了道德的内容，为道德发展提供新思路。物种伦理打破了传统伦理观念和现代生态伦理观念道德关怀对象的范围，一方面是扩大了道德关怀的对象，另一方面是丰富了道德的内容。道德并不是不变的，而是随着社会的进步而不断发展变化的。从道德的历史

发展来看，“道德的进步过程同时也是一个道德关怀的对象不断扩大的过程。”

“在原始社会，人们只关心本部落的成员。在奴隶社会，奴隶主只对奴隶主负有义务。在中世纪，基督徒认为他们只对上帝和上帝的信徒负有道德义务。到了18、19世纪，白人也还认为黑人没有道德权利。然而，到了20世纪，所有的人（包括每一个民族的每一个成员，不管他是婴儿、白痴、精神病患者还是不可救药的垂危病人）都获得了道德权利，并把道德关怀扩展到了动物身上。”^①物种伦理则进一步将道德关怀的对象扩展到非生命存在物身上，从而使道德关怀的对象达到了终极范围，这必然更会引起道德观念的巨大发展。

第三，物种伦理观念及其学说的研究和发展极大地冲击和瓦解并进一步瓦解着传统人类中心主义世界观、价值观和社会观，直接消解着它们的不言而喻的逻辑前提，并在此基础上促发了新的非人类中心主义的物种存在主义的世界观、价值观和社会观的产生。

第四，物种伦理观念的发展必将对人类的所有生活方式和文化观念造成深远的影响。物种伦理观念必然会冲击和消解传统人类中心主义的经济、政治、文化的交往方式或生活方式，以物种主义的世界观、价值观、社会观、伦理观、政治观、法律观、科技观、文化观等引导和塑造新的更加文明的经济、政治、文化生活方式，将人类社会推进到物种文明时代。

^① 周玉明：“环境伦理学：伦理学史上的“绿色思维”，《郑州大学学报(哲学社会科学版)》2004年第1期，第54页。

第十章 物种科技文明对人种科技文明的否定和超越

基本观念：人种科技文明是以人种尺度为绝对优先尺度的传统科技活动形式。它是传统人种文明的两大支点之一。人种科技文明在逻辑上是荒诞无稽的，在后果上是极端恶劣的，是造成人与自然对抗冲突的重要技术根源。物种科技文明作为物种文明的基本内容，是以普遍的物种尺度为尺度的。它消解了人种科技文明的人类中心主义世界观基础和绝对的人种尺度标准，而在物种平等存在主义基础上代之以普遍的物种尺度标准，实现了对人种科技文明的彻底否定和革命性超越。物种科技文明是克服人与自然对抗冲突并实现二者和谐相处的根本技术途径。

关键词：人类中心主义；物种平等存在主义；人种尺度；物种尺度；人种科技文明；物种科技文明

在人种文明到处盛行的传统社会和近、当代社会中，在人和自然的技术交往关系上，由于受人种文明观中不平等、非道德观念和生活形式的强烈制约，在科学技术生活即科技方面到处奉行着片面、狭隘的人种科学观及相应的技术交往方式，从而造成了和正在造成着人和自然关系的极度扭曲，生态环境的污染和恶化，物种的变异和毁灭，生态平衡的失调及生态系统日益接近崩溃的边缘，而且造成了人文价值的失落，从而使得作为工具理性的科技理性，异化为作为目的理性的人文理性的否定者和对立面。在物种文明的生活形式中，人类将平等、科学和道德地对待自然，从而能够真正全面科学地与自然进行技术交往，从而建立起体现物种文明基本精神的物种科技文明观。物种科技文明观以其与自然打交道的平等性、科学化和道德化，消除了造成科技异化的人种主义因素，从而彻底克服和消解了传统人种科技文明观的狭隘性、不平等性和非道德性，并由此彻底消除了人种科技文明观与人文理性的冲突和对立，及由此彻底克服人和自然关系的扭曲与

生态环境危机。物种科技文明是彻底克服和消解狭隘的人种科技文明的基本途径，是对人种科技文明的否定和超越。

一、人种科技文明的荒诞逻辑及其恶劣后果

所谓人种科技文明，就是贯彻人种尺度绝对高于其他自然物种尺度而以人种尺度宰割和变造其他自然物种以及整个自然环境的片面的人种科技生活方式。

人种科技文明是整个传统人种文明的重要组成部分和支撑点。以人种为根本的和绝对的尺度是传统人种文明的本质特点，这一尺度主要表现在以人种为最高尺度的人种科技与人种伦理上。显然，人种伦理与人种科技正是人种文明的两大现实支点。

人种科技文明的观念及生活方式建立在人类中心主义世界观、社会观、价值观基础上，坚持人的存在绝对优于和高贵于其他自然物种而几乎不承认其他自然物种存在的价值、权利和尊严，不把自然物种作为社会共同体的成员而只将它们作为人类社会生活的物质基础，否定自然物种自身价值的存在而只承认其对于人种的工具性价值，在人种和其他所有自然物种（即自然界中所有存在物的种类）的关系处置上，坚持人种的尺度绝对高于物种的尺度，从而绝对地以人种的尺度，用只有益于人种存在的有限的片面的科学技术片面地宰割和变造自然，从而造成自然物种因自身尺度被人种尺度的强制破坏而趋于变异或消失。这就是人种科技文明及其观念的基本逻辑，然而这种基本逻辑本身是错误的、荒诞的，其后果是恶劣的。

（一）人种科技文明的荒诞逻辑

首先，作为人种科技文明观念基础的人类中心主义世界观、社会观、价值观是错误的荒诞的。人类中心主义世界观将人类看作是世界上所有物种的环绕中心，认为人类是世界上的最高存在者，最为天下贵，因而应当成为整个世界的主人和统治者，整个世界都应为了人类而存在而不应有自己的存在权利和尊严。这些观念都是荒诞无稽的。人类从来就不是所有物种的环绕中心，人类不见得是世界上最强力者，即使如此也不会因此是世界上最高贵者。所有物种的存在彼此之间是没有高低贵贱之分的，都是整个自然界中平等的成员。既然如此，人类就不会是整个世界的主人和统治者，整个世界也不应只是为了人类的存在而存在，而

更应为了自己的存在而存在。人类中心主义的社会观基于人类中心主义世界观，拒绝把除人以外的自然物种看作是自然界中与人类平等的一员，而是将其视之为人类社会之外仅供人使用的客体，从而不是把自然物种与人类看作是彼此结合在一起的共同体，而是看作二元对立的的存在，并在此基础上把纯粹人类组成的社会组织与由非人类的自然物种构成的自然界对立起来，人为地造成人类和自然的对立。显然，这些观念也是荒诞不经的。人类和自然物种不是绝对对立的的存在，毋宁说二者是相互共生、彼此依存的整体。自然，人类社会与自然界的的关系也是如此。包括人类在内的所有物种，皆是整个自然界大系统的平等成员，彼此结合为一种有机的自然社会共同体组织。人类中心主义的价值观更是一种荒诞无稽的东西。它从人类中心主义世界观出发，认为只有人类才是自身有价值的存在，其他物种自身并无存在价值，只有相对于人类来说满足人类需要的工具性或手段性价值。显然，没有任何根据能够证明只有人类才有自身存在的价值而其他物种则无此特质。此种观念只是人类自私心理作怪而已。人类既然不是凌驾于其他物种之上的高贵者，自然就无任何理由否定其他物种也有自身存在的价值，更不能由此而进一步地否定其他物种的存在权利和尊严。事实上，人类和其他所有物种一样，都是具有自身价值的存在，都有存在的权利和尊严。由此可见，人类中心主义的世界观、社会观和价值观从根本上说是没有任何根据的。

其次，作为人种科技文明尺度的片面性和荒诞性。受人类中心主义世界观、社会观和价值观的决定性影响，人种科技文明遵循着人种尺度和物种尺度两种尺度，但是，这两种尺度并不是等量齐观的，而是绝对片面地倾向于人种尺度，表现在物种尺度必须绝对地依从于人种尺度，否则，物种尺度本身也必须予以消灭。也就是说，人种尺度必须得到绝对地贯彻，作为物种尺度，当其与入种尺度一致时就可以得到人种科技的贯彻，而当其与入种尺度不一致甚至危害到入种尺度时就会被人种科技所弃置甚至被毁灭。历史上大量被人类利用科技力量所毁灭的物种种族，就是这种入种科技逻辑的牺牲品。人类经常利用科技的力量保全入种尺度而毁灭某些物种尺度，而这也正是维系入种尺度对物种尺度统治的基本方式。这种入种科技逻辑是完全错误的。从宇宙万物存在的逻辑看，所有物种尺度都是该物种赖以存在的基本尺度，也都是所有物种自身的最高价值和尺度，彼此之间没有任何从属性关系。至于入种尺度，尽管有其自身的许多特殊性，但此并不构

成其高于其他物种尺度的充足理由。事实上，世界上每一物种尺度都有其自身的特殊性，因而人种尺度也不过是整个大自然中所有物种尺度中的平等一员，没有资格对其他物种发出臣服自己的要求。既然如此，人种科技文明所要求和贯彻的人种尺度对物种尺度的独裁统治，便是荒诞而不合理的。

（二）人种科技文明的恶劣后果

人种科技文明的片面性和荒诞无稽，必然带来惨绝宇宙的物种危机和人类生存与发展危机。这种危机表现在由人种科技文明所造成的一系列恶劣后果上。

后果之一：自然物种的变异和毁灭。科技生活中人种尺度的片面扩张，极大地扭曲和改变了物种的自身尺度，一方面造成了许多自然物种的基因重组而发生变异，另一方面则极端地毁坏着许多自然物种的基因构造而造成物种本身的毁灭。这是人种科技所带来的最恶劣的后果。据保守估计，近代工业革命以来已经造成了数百万计物种的消失，而在当今世界生物种群中，则每天至少有 1 个物种被我们的人种科技所灭绝。

后果之二：环境污染。人种科技下的工业产业与消费生活，造成大量的工业废物和生活垃圾，它们进入环境之中，破坏或阻塞了物种彼此循环的正常渠道，毁坏了环境自身的净化能力，从而引起环境诸因素的恶变，导致环境污染。现代工业污染和生活污染所造成的空气污染、水污染、土壤污染、粮食食物污染、声光污染等到处可见，而且已经到了极为严重的地步。发生在二十世纪四、五十年代震惊世界的“八大公害事件”^①，给世界敲响了环境问题的警钟。

后果之三：生态平衡遭到破坏。自然物种的变异和毁灭，以及环境污染，改变了生态系统内的物种间平衡关系，从而导致整个生态平衡失调，引发环境恶化的多米诺骨牌效应。环境问题，古已有之，在刀耕火种时期，人们为了取得食物，毁林开荒，致使许多丰饶土地沦为不毛之地。沿着历史的长河走到今天，环境问题一刻也没有离开我们。环境问题成为一个社会大问题，是开始于 13 世纪末到 20 世纪初的产业革命。科技革命带来的机器大工业生产极大增强了人类征服和开发自然的能力，更使人类控制自然的欲望有增无减。不计后果的人类片面地利

^① 即 1930 年 12 月发生在比利时“马斯河谷事件”、上一世纪 40 年代初发生在美国洛杉矶的“光化学烟雾事件”、1948 年 10 月发生在美国的“多诺拉烟雾事件” 1955 年发生在日本的“痛痛病事件”、1952 年 12 月发生在英国的“伦敦毒雾事件”、1953 年发生在日本的“水俣病事件”、1961 年发生在日本的“四日市哮喘事件”、1968 年 3 月发生在日本的“米糠油事件”。

用其所掌握的片面科技已经严重地破坏了生态平衡，许多地方的生态系统已经遭到了严重的破坏。

后果之四：非正常自然灾害频繁发生。本来，自然界的运动也有自身的某些不平衡的情形，由此可能带来某些自然发生的自然灾害。此外，人类的无限制的科技工业活动给生态系统造成的失衡状态却一方面加剧了这种不平衡，另一方面会造成许多意想不到的新的恶劣的不平衡，由此便可能带来人为的自然灾害，而且这种自然灾害之猛烈往往超过正常的自然灾害。自然，生态系统失衡和环境污染是造成自然灾害频繁发生的直接原因。最常见的非正常自然灾害有洪涝干旱、地震、山地灾害（包括山体滑坡和泥石流等）、森林火灾、病虫害、土壤沙化和盐渍化、酸雨、核辐射等等。这些自然灾害有些本来是不可能自然发生的，而是人为激发的结果，有些可能是自然发生的，却被人类的片面科技工业活动所强化和放大。

后果之五：给人类带来生存危机。生态失衡和环境污染，以及非正常自然灾害的频繁暴发，极度恶化了人类社会所赖以生存的自然环境条件，从而造成人类社会的生存环境危机。空气污染和水污染，温室效应带来的全球气温的不断升高以及由此造成的气候异常和海平面上升，核辐射，酸雨，土壤沙化和盐渍化，植物基因突变，物种灭绝，水土流失和沙尘暴、臭氧层空洞等等，哪一样不是对人类生存条件的致命破坏？人类已经为此付出的惨重代价不是有目共睹吗？适宜的气候变成反复无常的暴虐的天气，富饶的土地变成寸草不生的沙漠，清洁的空气和水源变成污浊的毒雾和腐臭的脏水，发达的城市乡村变成人人谈之色变的核辐射区，美丽的森林和草原变成布满纵横交错的沟壑的干燥高原，席卷千里的沙尘暴常常使晴朗万里的天空霎时变得灰尘遮天蔽日如同黑夜，洁净的海湾变成污水池塘，诸如此类哪些不是现代人种科技的“杰作”。在这种环境中人类不仅丧失了可持续发展的基本条件，也基本丧失了持续生存下去的基本条件。不是已经由此造成了大量的人类非正常死亡吗？不是有许多地方已经无法使人生存了吗？现代社会出现的大量的怪病和疑难杂症已经引起了人类生活的恐慌，日益恶化的环境使人类的正常生活条件正在走向崩溃的边缘。

后果之六：危害和消解人类生存的人文价值。人种科技文明的实践不仅造成人类生活条件的恶化和崩溃，极大地威胁着人类可持续生存和发展的基本条件，

使人类的生存几乎到了难以为继的状况，另一方面它还带来了人类生存的人文价值的丧失及相应的人性的失落。人文价值表现为一种价值理性或目的理性，科技价值表现为科技理性或工具理性。本来，人文价值理性是人类赖以存续的最终意义所在，是人类生活目的和价值的体现，而科技理性则是服务于和实现这种人文价值理性或目的理性的工具性手段。但是，在人种主义尺度下科技理性则被异化为人文理性的对立面，成为统治或宰制人文理性的异己力量，使人类在陶醉于征服大自然享受大量物质财富的过程中逐渐忘却了人类生存的真正价值或意义所在，使人成为科技和物欲的奴隶，使人变得品格庸俗和道德沦丧，庸庸物欲之外无所追求，善良恻隐之心隐埋于碌碌生活之后。于是，在人种科技面前真正的“人”消失了，只剩下了充满着肉欲的物质外壳，本质上与其他动物没有什么两样。

这一系列恶劣后果表明：人种科技文明，表面上既尊重人的尺度又尊重物的尺度，似乎是再文明不过了，然而在人种尺度的片面统治下，却使得自身成为既是破坏自然物种的力量，又是毁灭人类自身的力量。

二、人种科技与自然及与人文对抗的人种主义根源

从人种科技文明的恶劣后果来看，在人种尺度的绝对统治下，人种和物种同样被人种科技文明所摧残而失去了生存的空间，从而人种科技文明本身成了包括人种在内的所有物种和整个大自然的异己力量。这是否意味着科技活动本身与人类和自然界之间是一种必然的冲突对抗关系呢？事实并非如此。

科学是认识世界，技术是改造世界。技术把科学的可能性变为现实。科学技术本身并无善恶之分。科学与技术以自然界为认识对象，尤其自然科学是为了认识自然界的各种现象，揭示自然现象的内部规律，大到宇宙，小到微粒子，都是科学研究的对象。技术侧重利用科学的研究成果来改造自然满足人类的生存和发展需要。技术的进步是以科学的发展为前提，科学上的每一次重大突破都会在一定历史时期导致新技术的产生；与此同时，新技术的发明又会推动科学的进一步发展。科学是对客观规律的探索，技术是根据客观规律改造世界的手段。总的来说，科学技术都是建立在事物规律的基础之上的。二者或描述一种实事，或利用一种实事。实事性是事物本身固有的、不以人的意志为转移的内在本质。既然科学技术都以客观实事为基础，它本身仅是一种事物真象的展现，科学技术具有真

的属性，但它并不因此就具有善。无论是理论还是手段在没有进入实践阶段只是为人类改造世界提供了可能性，只是作为一种知识体系而存在。

由于科学技术从本质上具有实事性、客观性特点，是故，从根本上说，其应当全面地反映包括人种在内的所有物种的尺度，从而其作为人类与自然打交道的基本手段就不应与自然界及其所有物种有对抗性的矛盾和冲突，更不会与人类自身的生存和发展目的相违。这说明，科技与自然界和人类冲突对抗的根源并不在科技本身，而在于人类在实践活动中片面强调人种尺度的优先性而导致的对科技的片面发展和利用。

直接来看，人种科技文明的实践之所以导致如前所描述的一系列对人类与自然界的恶劣后果，根本上说不是有于科技本身的原因，而在于人类自身的原因。从知识论的角度看它本身是符合相应物种（包括人种）的正确知识即真理，即其自身并没有错，关键在于这些科技知识没有全面地反映人类活动所涉及对象的所有相关方面内容，从而这些内容相对于人类活动的所有相关对象而言，其反映的尺度和真理便不免是片面的，由此也不免包含着错误的种子。这就是人类科技活动的片面性和不合理性。这种片面性是由人类自身的原因造成的。

人类的人种科技活动之所以具有如此片面性，有两个人类学方面的原因：一是人类理性认识的有限性及科学认识的历史过程性，只能使人类获得相对正确和相对全面的关于自然界所有物种尺度的真理，因而就此而言片面性不可避免；二是人类本性的自私性倾向使人类倾向于抬高人种尺度的地位，从而使人类自觉或不自觉地倾向于侧重去发现、发展和利用对人类有益的科技而忽视由此可能造成的对其他物种的无辜伤害，显然，这种科技势所必然地带有强烈的人类中心主义或人种主义特征，从而成为主要是以人种为尺度而非遵从普遍的物种尺度的片面科技，由此便导致对科技发现和科技利用的片面性和不合理性。第一个方面的原因是不可避免的，其带来的恶劣后果对人类和其他物种均会造成同等程度的伤害。这种原因尽管带来科技的片面性和不合理性，但对人类和其他物种来说是等同的，不会造成人种和其他物种之间不同物种尺度的不平等。第二个方面的原因则除了对人类和其他物种都会造成伤害外，它还特别表现为偏向于人种的尺度而导致绝对的人种主义片面性，并正由于此而造成对其他物种的过度伤害、歧视和

不平等。人种科技的片面性从根本上说是由这种绝对片面的人种尺度主义造成的，其对自然界和人类带来的一系列恶果，也主要是由这种因素造成的。

科学技术作为一种社会现象，有其相对独立性，但与社会又存在着必然联系。就科学技术自身来讲，具有价值中立性，不存在道德价值属性。但由于影响技术发展的因素很多，在科学技术的开发与运用中包含着深刻的价值判断。技术哲学的奠基人 F·拉普曾说过，由特殊的文化制度、法律制度、社会结构和政治力量构成的社会，根据给定的技术知识和技能考虑特殊的价值和目标观念运用物质资源，在经济过程的框架内生产和应用技术系统。这说明在科学技术的开发与运用过程中始终有文化、法律政治的因素贯穿其中。这就是说，科学技术本身是要求价值中立的，但科学技术的开发和利用则受人类本性和社会因素的综合影响而具有价值选择属性。科学技术是一种社会现象，它受经济基础的制约，脱离一定经济条件，超然于一定社会政治制度的科学技术是不存在的。科学技术的发明与运用受到社会政治、经济、文化、军事、教育、伦理、心理、法律等多种因素的综合影响。社会活动中不可避免地包含着人类的价值选择，不同的经济和社会制度下，其科学技术的发明和运用的政策导向也是千差万别的。如资本主义与社会主义、政治动机、利益机制等等都影响着科学技术的发展轨迹。参与科学技术活动的各种社会因素往往通过社会的科研系统使其一端深入生产领域，植根于经济基础，另一端直接与政治、法律、艺术、宗教等交织在一起，互相影响，相互作用。在现代，科学技术高度社会化与社会高度科技化这两种过程互为因果，科学技术与社会的紧密联系已使科学技术的相对独立性弱化到极点。爱因斯坦说：“科学是一种强有力的工具。怎样用它，究竟是给人带来幸福还是带来灾难，完全取决于人自己，而不取决于工具。刀子在人类生活上是有用的，但它也能用来杀人。”^① 爱因斯坦发明的质能公式本身并没有负面作用，但核能的应用却给人类带来无限隐患，核战争更足以毁灭全人类。在各种价值中，人们往往选择的是经济价值和政治价值。在这些价值选择的驱使下，科学技术沿着“畸性”的轨道发展。一些国家和大财团的唯一目标是追求当前利润。由于其力量雄厚，不顾后果，大力发展给自己带来暴利的科学技术，连带产生了环保、资源浪费、废物泛滥成灾等全球性严重问题。政治因素在科技的发明中更是不容忽视。1962 年美国政府的

^① 《爱因斯坦文集》第 3 卷，商务印书馆 1979 年版，第 56 页。

决定进行“海星”试验，当时遭到许多科学家的反对，因为他们认为有可能给自然环境带来极大破坏。然而在政府的压力下，实验按期进行，结果，在外层空间形成了长达 30 年的人为电子云带，这不但给地面无线电通讯而且对太空环境都造成了严重危害。

事实与价值冲突的结果导致了科技发明的不完整性和运用中的“断层”。事物的客观规律往往与人的主观意愿存在着偏差和背离。当事实与价值发生冲突时，人类经常选择或侧重的是“价值”。现在科技发明更多停留在能带来明显政治或经济效益的环节上。美国生物学家巴里·康芒纳在《封闭的循环》中指出：“新的生产技术代替了旧的，肥皂被合成洗涤剂代替，天然纤维（棉花和羊毛）被合成纤维代替，钢和木材被铝代替，铁路运输被气车运输代替，回收的啤酒瓶被不回收的代替。在农场里，在人均产量保持稳定时，能得到收获的土地的数量却在下降，结果，化肥代替了土地。旧的灭虫方法被合成杀虫剂如滴滴涕之类所代替，而为了控制杂草，除草机被药剂喷洒所代替，牲口的草原放牧被饲养场所代替。”^①由此可见，科学技术的发明和使用只强调当前效果，而忽视了对不良后果控制的技术发明，进而破坏了科技发明原本完整的过程。如核电站泄露带来的强辐射污染；电子工业的发展产生的大量电子废弃物；农药利用带来的土地荒芜等都是科技发明或使用中不完整的表现（只消除了给人类带来危害的方面，却忽视了对环境造成污染的治理）。再者，在经济利益的趋动下，人们更多地使用了能带来经济效益的科技，而没有利用产生环保作用的技术。这样，即使有环保技术也被人们束之高阁。

环境危机是科学技术的事实性与人的价值取向之间矛盾的根本体现。迄今为止的主流观点认为，科学技术的发展是造成生态环境恶化的根本原因，科学技术的发展造成生态环境恶化具有某种必然性。这种见解具有相当的偏颇性。我们认为，环境问题确实与科学技术的发展有着相当的关联，然而却不能直接归咎于科学技术的发展本身，而只能归咎于对科学技术的片面发展和运用。人是价值选择的唯一执行者。科学技术只作一种事实判断，而非价值判断。科学技术只是给人类提供了一种认识和实践手段，至于不可用，怎样使用都属于人的问题。科学技术自身具有的真，并不必然包含善。掌握客观事实是科学技术的目标。选择什

^① 巴里·康芒纳：《封闭的循环》，吉林人民出版社 1997 年版，第 114 页。

么样的价值取向则是人的事情。马克思认为人与自然冲突是不可避免的,他指出:“人靠自然界生活。这就是说,自然界是人为了不致死亡而必然与之不断交往的、人的身体。所谓人的肉体生活和精神生活同自然界相联系,也就等于说自然界同自身相联系,因为人是自然界的一部分”^①,“人直接地是自然存在物”^②,人类这部分的生存与自然界其它部分发生的是“物质变换”,但它不同于纯粹自然物质转化过程而是通过“劳动”自觉发生的^③,而劳动是社会性的,因此人和其对象化自然之间的冲突同时也是社会问题。马克思本意是想说明在资本主义条件下,是由于人们经济利益的争夺而导致人与自然关系的冲突无法得到解决。但是他毕竟说明了一个实事,人与自然的矛盾问题是人与人之间利益争夺的结果。这里实际蕴含着通过社会伦理关系为中介去解决人与自然环境关系的逻辑命题。人与自然界进行物质交换和其他生物与自然界进行交往的根本不同在于——人是自觉的,而其他动物是自发的。人有意识有目的的活动必然包含着一定价值取向。客观存在的东西并不一定符合人类的要求,再者人类的需要也不一定都合理,这就在客观事实与人的需要之间产生了矛盾。人类在改造自然的过程中,为了达到自己预期的目的,往往扭曲或违背客观规律即科技发现的实事性,不合理的价值取向是造成环境问题的主要根源。科学与技术都是社会的产物,环境有什么样的破坏根本上决定于社会,决定于社会伦理文化的水准与价值导向,而并非决定于科技本身。所以处理环境危机并不是要放弃科学技术,而是要改造我们在发明和利用科学技术中的自身和社会的观念,把事物的客观的事实性与人类的价值取向统一起来。

三、科学技术与自然环境的对立统一关系

如果不考虑人种尺度对科技的片面影响,科技本身自然也因人类理性之有限性及科学认知的历史过程性而导致某些片面性,从而造成对自然和人类的侵害。那么,科学技术与自然环境之间到底是怎样的一种关系?能否实现科技与自然的相对和谐呢?要回答这一问题,就必须深入探讨一下科学技术与环境之间的全面关系。

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1979年版,第95页。

^② 《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1979年版,第167~168页。

^③ 《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1979年版,第56~57页。

从辩证法的角度看，科学技术与自然环境间是一种对立统一关系。科学技术作为人类的社会性行为，与事物客观规律的矛盾是不可避免的。人类生活在这个世界上，必然要从自然界获取生存能量和物质，必然要借助科学技术这一手段同自然界和自己打交道。然而，人类的理性认识能力是有限的，科学技术对事物客观规律的探究是一个历史过程，是由相对真理向绝对真理逐渐转化的过程。这是科学技术自身发展的客观局限性。这种客观局限性必然会使科学技术与自然界之间既有相一致的地方，又有不一致的地方，从而造成了二者既对立又统一的关系。

首先，科学技术与环境的对立性表现在：（1）科学技术是科学技术，自然环境是自然环境，二者之间有着严格的区别。科学技术是人有目的有意识的社会活动，自然环境是一种客观存在。科学技术的产生和发展具有一定自觉性，而自然环境的生成和繁衍具有自发性。（2）科学技术使用的多元性与自然环境规律的唯一性的对立。科学技术是人类通过劳动探索自然而获得的对事物本质的把握和认识，是对客观规律的描述，在内容上是客观的，而在使用过程中却是主观的、多元的。人们完全可以带着不同的价值判断和认知模式去使用它。规律的客观性和唯一性不会随着人们的使用方法不同而改变。而在诸多使用手段中只有符合客观规律的才是正确的，也才是实现人与自然相统一的唯一方法。除此之外的应用手段则是违背自然规律和对科学技术的歪曲，也正是这些不合理的或错误的使用方法造成了对环境的破坏。（3）科学技术发展的不完善性与环境要求良性循环的对立。科学技术的不完善性表现在科学技术发明和运用环节的不完整。当今科技发明停留在给人类带来显著利益的环节上，而忽略了保护和改善环境的环节。人们在使用过程中更是着眼当前利益，千方百计放弃环保技术。正是这种不完善性扰乱了自然规律，打破了生态平衡。只有依靠科技的完善，才能实现环境的良性循环。而科学技术的完善有待于人自身的完善。马克思曾提出“生态人”是人全面发展的重要体现。目前由于人类社会的发展水平还没有实现人的全面发展。劳动还是人们“谋生”手段。人们对自身与环境的关系还没有达到一个相对正确的认识。在某种意义上讲，从古到今，人类一刻也没有离开科学技术。工具的发明标志着人猿相揖别，工具是人类改造自然的唯一的手段，而工具是由科学技术来发明的。当前科学技术发展的不完善是阻碍环境与自然达到和谐的最大障碍。当且仅当科学技术完善了，我们的环境才有可能达到良性循环。

其次，科学技术与环境又是统一的。人类只有通过科学技术才能认识自然环境及其规律。没有了科学与技术就谈不上认识环境和改善环境。科学技术与环境是相辅相成的，科学技术有利于深化人类对环境的认识，环境也不断推动着科学技术的发展与完善。（1）科技的使用引起人们对环境问题的关注。现代文明的基本特征之一是科学文明。中世纪以后，文艺复兴、宗教改革与科学革命相继在欧洲发生，导致了西方近、现代文明的兴起，也导致了近代科学的诞生。随着近代科学的诞生，科学对社会的巨大影响力逐渐为人们所认识。弗兰西斯·培根和康帕内拉几乎同时提出“知识就是力量”的口号。恩格斯曾指出科学是“最高意义上的革命力量”，这是对科学的社会功能的最精辟概括。科学技术作为第一生产力，特别是在当代，由于物质科技、信息科技与生命科技的进展，科技创新和产业化的速度将更为迅猛。数百年现代化的进程，在为人类带来物质生活繁荣的同时，也引发了一些严重的社会问题：环境污染、资源浪费、贫富不均、核战争的危险。面对这些问题，引发了科学工作者对科学技术的发展及其与人类社会进步的关系问题的思考。（2）科学技术是环境保护的必由之路。未来的科学将进一步深入而系统地认识自然、社会和自我，反对迷信，扫除贫困和愚昧，将逐渐树立起人与自然、人与人相互协调的科学观念，创造可持续发展的生产模式、生活方式和相应的知识体系和技术，将从根本上解决人口问题、食物问题、能源问题和环境问题，实现社会资源的合理利用和公正、公平分配，使人类真正走上可持续发展的道路。科学技术将更加广泛地渗透到立法、行政、国际关系、社会生产、社会生活等各个方面。在知识经济时代，创新将成为人们的生活方式。科技创新的成果将不断改变社会的经济结构，改变人们的劳动和生活方式，改变国家的安全观念、防卫方式以及全球的政治和利益格局。科教兴国或科教立国在许多国家里被确立为基本国策。随着科技在人类社会中的作用不断显现，人们将会更加尊重科学，尊重规律。科学技术是实现人与自然和谐相处的中介。科学深化了人类社会与自然系统之间关系的认识，从而使得人类理智地认识和控制自身行为，把握正确处理人与人、人与自然之间的协调的科学规律和技术手段。在这种意义上，科学将成为人类文明和道德、立法的重要基础和准则，成为人类处理人与自然关系的依据，成为实现物种伦理和物种文明的真正基础。（3）环境问题推动着科技的完善与发展。科技的不完善是造成环境问题的主要原因。“解铃还

须系铃人”，要解决今天的环境危机，也必须依靠科技的发展与完善。科学技术是社会活动，因此，科学技术的完善程度归根到底是人的认识问题。马克思曾指出“生态人”是人类全面发展的最终归宿。其实，这种“生态人”也就是“物种人”，它超越了生物人、道德人、理性人、经济人等各种假说，是未来物种文明生活形态的真正体现者。恶劣的社会人文环境和自然环境，已充分说明人与人及人与自然之间健康关系的扭曲。从人和社会的全面发展出发，就必须消除剥夺和破坏自然的错误行为，符合物种生态规律，与环境友好，并确定对待自然的公正态度。人类要谋求生存与发展，就必须转变思想观念，提高自己对环境的认识，积极研究有利于环境保护的科学技术。

科学技术与自然环境的对立统一关系充分说明，科学技术既有着与自然环境乃至人类对抗的可能性，也有着与其达到和谐一致的可能性。由于科学技术在客观认知方面有其客观局限性并因此不可避免地带来相应的片面性，因而，科学技术与自然环境及人类自身的冲突不可能完全消除，也即二者之间不可能达到完全的和谐。这当然是由二者之间的客观矛盾所决定的。然而，人类却可以在尽力消除科技认知及使用上的人种主义片面性基础上，能够最大限度地减小二者的对立和冲突，从而获得二者之间最大限度的统一与和谐。如此，就必须彻底改变人类中心主义的人种科技文明生活方式，实行一种非人类中心主义的、道德化地与自然物种平等交往、充分尊重所有物种尺度的物种科技文明生活方式。

四、物种科技文明及其对人种科技文明的革命性超越

物种科技文明就是平等地遵循所有物种尺度的人类与所有自然物种打交道的科技文化生活方式，简言之，就是以物种为尺度的人类与所有物种间的科技文化交往方式。

显然，物种科技文明最本质的东西就是对所有物种尺度的平等尊重而无偏颇。文明的不同在本质上表现为尺度的不同。物种科技文明与人种科技文明的本质差异即在于它们尺度的本质差异：物种科技文明以所有物种为尺度，而非有所侧重；人种科技文明则将人种尺度绝对化为最高尺度，或者至少将其视为最优先考虑的尺度，而将其他物种的尺度屈从于人种尺度之下。所以，人种科技的尺度是有偏颇的，其偏颇之处就在于对人种尺度的过度放大和偏爱，在人和物的天平

上绝对地或至少明显地偏向于人种尺度。显然，这种偏向是毫无根据和荒诞无稽的。人类既难说在整个宇宙间是绝对地强大，更无任何可靠的根据表明人是世界上最高贵的，那么，这种对人种尺度的特别偏爱，就是毫无道理的。从根本上说，世界上所有物种都有其特殊之处，但这些特殊之处并不是其应享有特殊的高贵地位的充足理由。人类作为自然界的一个物种，无论其特殊之处有多特殊，仍不能表明其成为世界上最珍贵或最高贵者，也不能表明就比其他物种珍贵或高贵。以某一方面比其他事物强大或特殊，就自以为了不起，就想当然地认为自己应当享有超越于其他事物之上的权利（力）和地位。这不仅是一种强盗逻辑，更是一种无耻的行为。然而，遗憾的是，我们人类几千年来所形成的所有优秀人种文化（明）和人种科技文明，却长期坚持了这种令人汗颜的强盗逻辑和无耻文明，更可悲的是深陷这种“文明”泥沼却为此洋洋得意而不自省，致使这种“文明”给世界上许多物种“公民”带来了种族灭绝的灾难，同时也给我们人类自己带来了严峻的生存危机。物种文明和物种科技文明正是基于对这种人种文明和人种科技文明的偏颇的自省，悟到了人类与所有自然物种的一体关系和平等存在的逻辑，从而发现了人种文明和人种科技文明的人种尺度的极端片面性，并由此找到了克服这种片面性的根本途径，即彻底改换人类文明以及科技文明的门厅，以普遍的物种尺度取代统治它的片面的人种尺度，从而在普遍的物种尺度基础上建立起真正文明的物种科技文明。

物种科技文明，作为人类的基本生活方式，同时遵循两个尺度，即人种尺度和物种尺度。与人种科技文明不同，它不是在两个尺度间确立起人种尺度对物种尺度的主从关系，而是在它们之间寻求某种谐和的平衡，即尽力追求二者的协调相合，达到一种琴瑟和谐的结果。当然，两种尺度之间也必定存在着矛盾和冲突。但在此情形下，也必须以最大限度地减少对两大尺度的伤害为最优先的考虑并以为之最基本原则，而不是以绝对保全人种尺度而毁灭物种尺度为基本原则。也就是说，在处理二者的冲突时，必须看到两种尺度各应有其相对优先性，至于谁应当获得优先考虑，则应视具体情形来定，而不应一味只考虑人种尺度的优先性。譬如，在世界上老虎这一物种即将灭绝而人种尚无如此之虞的情况下，老虎和人之间的争斗就应当以虎种的保存为最优先的考虑。

物种科技文明的本质决定了其自身的最大特点就是它的非人类中心主义即物种平等存在主义的世界观和生活态度。人种文明及其人种科技文明之所以将片面的人种尺度贯穿于自身构成的所有环节,并将其作为绝对至上或绝对优先的根本标准,其根源即在于它们坚持一种人类中心主义的世界观。人类中心主义世界观表现为人类对自身同自然万物及整个自然界关系的一种基本看法。这种世界观认为,人类不仅是世界上所有物种中最强有力者,而且是其中最高贵者,因而人类在世界上处于物种等级金字塔的顶尖位置上,应当享有绝对优先或绝对至上的地位、权利(力)和尊严,即处于世界万物环绕奉迎的中心位置上,其他物种的存在则无足轻重,自身并无存在意义,其存在的价值应当由人来决定,因而应当臣伏在人类的脚下,可以任由人类宰割甚至可以对其生杀予夺。这可以说是人类中心主义世界观的宣言书。试想,在这样一种世界观背景下的人类生活坚持人类自身为最高的尺度不是一种极其自然的事情吗?前面我们已经对这种荒诞的世界观进行了彻底的摧毁性的批判,故这里不再重复这种批判。显然,物种科技文明不能奠基于这种荒诞的极端片面的世界观基础上。作为人种科技文明的对立面,物种科技文明的世界观基础只能是这种人类中心主义世界观的对立面,即物种平等存在主义世界观。这种世界观我们在前面已经作出过充分阐述,这里只大要概括如下:世界上所有物种都是彼此平等的存在者,各以自身的存在为自己的最高价值,并且不同物种间的这种自身价值并无高低贵贱之分;不同物种彼此之间互为目的和价值,所有物种通过彼此间的支持性连接关系共同构成整个有机的自然界系统;在这一有机的自然界大系统中,每一物种都有自己的存在价值、权利和尊严,都应当彼此对等交往和相互尊重。显然,这样一种世界观要求人类平等、公正、科学、道德地对待自然万物,而非以人的尺度对其宰割和欺凌,即不是把自然当作敌人来看待,而是把自然当朋友。由此所要求的人与自然技术交往的尺度,就不应是绝对的人种尺度,而应是普遍的物种尺度了。因此,物种文明和物种科技文明是消解人类中心主义世界观而代之以物种平等存在主义世界观的必然结果。

物种科技文明是物种文明的内在构成环节之一,是构成物种文明的两大基本支点之一。

我们知道，物种文明本身内在地包含着平等、科学和道德三个构成环节，因而，平等性、科学化和道德化，构成物种文明的本质内涵和基本理念精神，是物种文明观念的最基本的逻辑构成，正是它们构成着物种文明形态下文化生活方式的三个基本原则。我们还知道，从三者之间的关系看：平等性作为物种文明的核心和灵魂，同样构成科学化和道德化的核心与灵魂，而科学化和道德化则是物种文明及其平等性的两翼。恰如没有灵魂就失去了方向，而没有两翼就不能起飞一样，物种文明及其平等性只有借助于科学与道德两翼的振动才能起飞或实现，而科学与道德两翼则必须附着于平等性这一灵魂才能拥有真正的意义和价值。对物种文明来说，没有科学和道德，平等就会没有着落，物种文明也就成为一句空话；而没有平等，科学和道德也就失去了灵魂，从而物种文明也就成为虚而不实的东西。

毫无疑问，科学化交往是物种文明对其生活形式的一个基本要求。科学化要求人类同自然的交往要符合科学性原则。它之所以构成一个基本原则，乃是在于它的合理化，在于它本身正是人类进化和开明的基本形式之一，是物种文明构成的两个基本支点之一，并且构成着另一支点——道德化——的基础。

由其本质所决定，物种科技文明最根本的要求就是充分尊重各物种的存在价值、权利和尊严，普遍地遵从所有物种的尺度而不偏爱某一特殊物种，当然也不偏爱人种这一特殊物种。

发展全面的科技，也是物种科技文明的基本要求之一。人种文明的科技或人种科技文明所追求的就是科技的片面性，表现在以人种需要为根本尺度来决定科技发展的方向和程度。物种文明的科技或物种科技文明，尽管难以完全避免科技发展本身的客观局限性和片面性，但却力求消除这种局限性和片面性，特别是力求消除人种尺度所带来的局限性和片面性。它当然也充分考虑到人种的尺度，但却并不以此为绝对优先考虑的对象，而是同时同等程度地考虑到其他物种的尺度。也就是将它们作一综合的考虑，力求寻求两种尺度的和谐统一。显然，这样所要求的科学技术，就不应只考虑到人类自身利益这一尺度，就不应只去发展和应用与其相关的科学技术产业，而应同时考虑到物种保护与尊重其他物种存在权利和尊严的层面，因而应同时发展和应用那些看起来似乎对人类自身无益而对其

他物种存续有益的科学技术产业。这种同时考虑到人种尺度和物种尺度并使它们获得两全的科技产业，无疑是物种科技文明的基本表现形态。

就否定了人类中心主义这一世界观基础和否定了科技生活的人种尺度的绝对至上性这些根本点来说，毫无疑问，物种科技文明是对人种科技文明的彻底否定。物种科技文明否定和消解了人种科技文明的这些根本点之后，确立起了自己的与之根本对立的非人类中心主义的物种平等存在主义世界观和相应的物种尺度标准，从而在基本精神和最基本的层面上与人种科技文明彻底决裂开来。然而，就它只是消解了人种科技文明中人种科技尺度的绝对优先性然而仍将其作为一种普遍的物种尺度而言，这种表面看来彻底的否定却同时对原来的人种尺度有所保留，而且是在更高的物种层面上将其容纳于自身之内，因而物种科技文明对人种科技文明的这种彻底否定，就是物种科技文明消解人种科技文明的绝对人种尺度因素并将其作为一普通物种尺度包容在内的革命性超越。

五、物种科技文明建立人与自然和谐关系的根本技术途径

我们知道，人种文明的生活方式及其人种科技文明与自然打交道的方式是造成人类与自然关系紧张冲突乃至不可调和从而带来环境灾难和人类生存危机的根本原因，因而要彻底改变这种状况和建立起人类与自然和谐相生关系的最根本的途径，就是要彻底消除这种人种主义的文化生活形式，而代之以相反的物种文明和物种科技文明的文化生活形式。

纵览学术界，大部分观点总是把环境问题与科学技术对立起来，认为造成今天环境问题的罪魁祸首是当代高度发达的科学技术，要消除今天的环境危机就必须放弃科学技术的发明和利用，减少人对自然的干预，回到“无为”状态。后现代主义理论便是这种观念的典型代表。这不仅是一种消极回避问题的态度，更是对环境问题与科技发展关系的严重误解。实际上，科学技术本身并不是造成今天环境问题的真正“元凶”。推究起来，造成环境问题的一个重要方面恰恰是科学技术发展和利用的不完善。

科学技术作为一种没有意识的工具，它只解决“能做”的问题，而不能解决“应做”的问题。作为有理性的人才具有价值判断能力，人是“应做”问题的唯一解决者。表面看来，是科技作用于物，但本质上，人是科技的使用者，离开了

人，科技便无法应用于实践。怎样利用是人的问题，这与科技毫无关系。就科学技术自身来讲，它既然是利用客观规律来改造世界，那么人只要按照客观规律办事，就不可能对世界造成“伤害”。今天的环境问题说到底是人类对科学技术的发明和利用的不完善所造成的。这种不完善表现在两个方面：在利益的趋动下，人们一方面侧重于“利用”自然的科技发明，而忽视了“保护”自然的科技发明；另一方面由于科学技术利用者基于利益基础上的短视，即使一部分科技发明有保护环境的作用，因为在短期内得不到利益回报，而被“束之高阁”。这种偏面的发明和使用正是导致今天环境危机的主要原因。

物种科技文明以科学技术的全面发展与合理利用为基本点，而这正是人与自然和谐相处的基本前提条件。第一，科学技术以求真为宗旨，世界的内涵体现于真善美的追求过程之中。“真”是人类对客观世界本质及其规律的认识。当这种规律上升为理论体系和行为方式时，就称为“科学技术”。借助科学技术，我们就会逐渐达到对这个世界的真实把握，人在本体论意义上，才能成为真实的存在。“善”即把自在之物变为为我之物，而“美”则是合目的性与合规律性的统一。善的实现过程就是人与自然的统一过程。《论语·为政》中“从心所欲，不逾矩”之说道出了善的实质。“从心所欲”是指按照人的意愿，“不逾矩”则指要遵守自然规律。“善”与“美”的实现都离不开“真”的发现。只有在“真”的基础上，世界才能建构出“善美”的图景。第二，科学技术所求的真是人类与自然统一的契合点与前提。马克思说过，要想改造世界，必须先认识世界。科学技术便是人类认识世界的最有效手段。科学技术作为第一生产力，它推动着社会的发展。无论是自然科学还是社会科学，他们都是以求真为最终目的，都是以发现客观规律和有效利用客观规律为己任。例如在原始社会，科学技术不发达，人类无法认识和运用自然规律，过着靠“天”吃饭的日子。在那些混沌的岁月里，人类受到大自然的惩罚并不比现在少。其中一个重要原因就是我们对自然界了解太少，无法认识其“真面目”。认识客观规律是保护大自然的“资本”和必备前提，对事物不认识也就谈不上保护。无法把握自然规律，就无法找到环境问题的症结所在。因此，只有借助反映客观规律的科学技术，我们才能找到人与自然实现统一的契合点，才能使人的活动与物的“本然”相一致。我们就会知道如何在“最无愧和

最适合的地方”开发和利用自然。所以，科学技术为我们提供了解决环境危机的必要前提和充分可能性。

克服环境危机，解决人与自然的对抗冲突要求发展和利用全面的科学技术。恩格斯曾说过，“我们必须时时记住：我们统治自然界，决不像征服者统治异民族一样，决不像站在自然界以外的人一样……相反地，我们连同我们的肉、血和头脑都是属于自然界，存在于自然界的；我们对自然界的整个统治，是在于我们比其它一切动物强，能够认识和正确运用自然规律。”^①科学技术的发明及其运用便是人类主观能动性的突出表现。科学技术发明和利用的不完善使人类活动对自然界产生了一种盲目和无序的影响，从而造成了人与自然的冲突关系。因此，实现人与自然的统一，就必须完善科学技术的发明和利用。

科学技术的完善需要科学家的努力，同时也需要我们大家群策群立。科技的完善至少要加强以下几个方面的工作：首先，提升科学家的责任感。查·帕·斯诺说过：一个科学家不能是一个“纯粹的”数学家、“纯粹的”生物学家或“纯粹的”社会学家等等。因为他不能对他工作的成果究竟对人类有用、还是有害漠不关心，也决不能对科学应用的后果采取漠不关心的态度。不然，他不是在做犯罪，就是一种玩世不恭。科学家要以人道主义为首要原则，做到德才兼备。不仅要有知识，有专长，更要具备一定的道德素养，把自己的工作与人类的命运联系起来。其次，完善技术过程，发展循环经济。所谓循环经济是指在工业生产中，物质和能量逐渐传递，实现闭路循环，避免向体系外排出废物的一种自我发展、自我吸收、自我消化的相对闭合的经济发展模式。恩格斯曾指出：“整个自然界被证明是在永恒的流动和循环中运动着的。”^②循环是自然界运动、发展的普遍原理。现代工业的发展，人类投放的物质能量只有一部分转化为产品，其他部分则以“三废”形式进入自然环境，造成环境污染，打破了自然系统的循环链条。按照循环法则，人类应该填补和连接上“废料——原料”这一中断环节，使其形成完整的循环回路。实现“资源——产品——污染排放”的物质能量单行道流动向“资源——产品——再生资源——再生产品”的转变。技术完善是发展循环经济的内在依据，循环经济的实现有赖于科学技术发明和利用的完整性。只有走循环经济发展道路，才能有效克服现代化大生产所带来的环境与资源危机。再次，技术生态

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1975年版，第518页。

^② 恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社1971年，第16页。

化。科学以认识自然、探求真理为目的，其具体发展途径是很难预见的。技术以科学为根据来改造自然界，其实现的可能性及其后果是可以预见的。因此实现技术生态化是可以做到的。把生态学引入技术的发明过程中，将技术发明与生态思维结合起来，使技术从此走出尊贵而封闭的“殿堂”，踏入大自然的怀抱。在技术发明和改进过程中，要做到一要贯彻生态原则，二要以生态价值观为指导。

可以想见，当全面发展的物种科技文明及其文化生活形式到来之日，就是人种文明和人种科技文明的文化生活方式的彻底灭亡之时，同时也是人与自然和谐关系的建立之时。

鉴于人类生活迄今仍然处于人类中心主义世界观和人种尺度的绝对统治之下这种背景，问题的关键首先是改变人类的人类中心主义世界观而代之以物种平等存在主义世界观，彻底改变人类中心主义和人种尺度的思维方式而代之以物种平等存在主义和物种尺度的思维方式，树立牢固的物种平等存在和物种尺度观念，重新审视人与自然以及人与人之间的利益冲突关系，建立和发展物种文明和物种伦理以及物种科技文明的文化生活方式，彻底实现一场物种文明对传统人种文明的文化大革命。

一种文化就是一种意识的外在体现。人类原本就以文化的方式存在。人具有文化和自然属性。所有文化都来源并生存于自然中。文化与自然是辩证统一的，物种文化是解决生态危机的根本思想基础，物种文明的生活方式则是解决生态危机的根本途径。罗马俱乐部曾指出：生态环境危机的实质是一种“文化”危机。人类困境并不是人本来固有的危机，而是文明的危机、文化的危机。这就是说，生态环境危机主要是由于人类行为的失范引起，而人类行为失范的根源是由于支配人类行为的文化观念即人类中心主义观念出了问题。物种文化是人类在新的历史条件下的新文化运动，是人类思想观念领域的一次伟大的革命，是现代科技工业文明发展到一定当代的必然产物。它是对传统科技工业文明的反思和超越，是在更高层次上对自然法则的尊重与回归。将天之法转化为人之准则，这正是物种文明所将要实现的文化革命的实质。物种文化会使环保意识深入人心，时刻提醒人们对自然的责任：人类是自然有机系统的一部分，人类与自然界的其它生命形式及非生命形式相互依存，相互制约，不可分离；人与自然的关系制约着人与人的关系；地球的资源是有限的，科学技术不应让人们误认为人类改造自然的能

力是无限的……开发必须与对环境的保护和修复相平衡；人的自由与解放是对自然法则的遵从，而不是贪婪与放纵。生态危机出现的根源来自于人类的传统思想，物种文化建设是人类社会精神文明和文化建设的一个重要组成部分，建设和发展物种文化，就是建设和发展遵循“自然法则”的文化，就是建设和发展一种实现人与自然和谐相处的文化。

除了上述文化观念的转变和支持外，物种科技文明的实现，还有赖于社会的物种经济、伦理、政治等相应的物种文明观念的转变和支持。

当然，实现物种科技文明，建立人与自然的和谐关系，最为关键的还是研究、开发和应用既为人所需要又为保护其他物种所需要的全面的科学技术。前者为利用自然的科学技术，后者为保护自然的科学技术，俗称为环保技术。只有两种技术的结合统一，才是真正全面的科学技术。也只有这样的科学活动，才是真正能够做到在利用自然的同时保护和发展自然，从而能够做到人与自然和谐相处的物种科技文明生活形式。

第十一章 其他文化领域物种文明对传统人种文明观念的颠覆和革命

基本观念：传统文明的各种生活形式，都是建立在人类中心主义世界观基础上的，其本质都是人种尺度主义的，是传统人种文明观念的具体体现形式或诸文化表现形态。本章在对社会生活诸领域的具体的传统人种文明观念进行彻底批判基础上，初步阐述了建立在物种平等主义世界观基础上的诸文化领域中的具体的物种文明生活新观念。

关键词：人类中心主义世界观；物种平等主义世界观；人种主义本质；人种文明；物种文明

前面在道德生活和科技生活领域用物种伦理观和物种科技观，批判和颠覆了传统的人种伦理观和人种科技观，本章将进一步在其他社会生活各领域对传统人种文明的具体生活形式和观念展开全面的分析和批判，并在此基础上确立起相应的物种文明生活新观念。

一、物种经济文明对人种经济文明的批判与超越

传统经济生活是直接体现人类中心主义世界观的活动领域。因为对物质生活资料的需要是人类生存和发展的第一生活需要，因此马克思说，人类的第一个活动就是生产物质生活资料本身。

人类传统的所有经济生活形式，如果不考虑各具体经济生活形态的差异，均以生产满足人类物质需要的物质生活资料为其中心任务或目标。无论是对生产资料的生产，还是对货币财富的追求，总要最终落实到对物质生活资料的生产上。除生产环节外的其它经济活动环节，例如分配、交换和消费环节，则既以生产物质生活资料这一环节为中心，又是对所生产的物质生活资料实现其满足人类相应的物质生活需要的过程。所以整个经济生活过程从整体上看就是按照人类的生存与发展需要生产和分配相应的物质生活资料以满足这种需要的过程。这就是人类社会一切传统经济生活的实质。

传统经济生活无疑是一种深刻体现着人类中心主义世界观的人种经济文化或文明生活形式，直接体现着人种经济文化观念，与传统社会中直接观念形态的人种经济文化观念高度一致。

无论是传统纯粹的经济文化观念形态，还是与其相应的传统人种经济生活形式，都深刻、全面地体现着人类中心主义世界观的四重基本精神，即存在目的论、价值论、权利论和尺度论四个层面的人类中心主义精神，也正是它们才构成了传统经济生活观念及相应生活形式的四重根，决定着传统经济文化观念及相应生活形式的本质和基本形态。

首先，在存在目的层面上，传统经济生活及其观念以维系人类的肉体生命存在或健康延续为最高目标，而将自然物种仅仅视作满足人类需要和实现人类生存与发展的资源。传统人类经济生活并不考虑其他物种自身存在的意义，而只是将它们看作为生产满足人类生存需要的物质生活资料的资源。

其次，在存在价值层面上，传统经济生活及其观念认定只有人类有其自身存在的价值和意义，否认自然物种有自身存在的价值和意义，从而只承认其对于人类的经济实用价值。它们从来都不考虑自然物种自身存在的内在价值，而且它们根本不承认自然物种拥有这种价值。它们认为自然物种只有拥有满足人类生存需要的属性时才具有某种实用价值，而只有这样的自然物种才能构成人类生存、发展所需的资源，至于那些不适于或不利于人类生存的物种则不是无益的，就是有害的。所以，传统经济生活正是人类价值中心论的典型文化表达样式。在这一层面上，传统经济生活及其文化观念，无疑是以牺牲其他物种的价值为代价满足人类生存目的与价值的人种主义价值观的直接体现形式。

再次，在存在权利层面上，传统经济生活形式及其文化观念实际上存在着对自然物种存在权利的剥夺以及对这种剥夺的观念认可。一方面，传统经济生活在相当程度上，以充分利用自然资源的价值和潜能为基本精神，因而，其对于自然物种资源的利用有着竭泽而渔的倾向，由此便不可避免地导致某些物种被用尽杀光的下场；另一方面，传统经济生活为了最大限度地尽快生产满足人类生存需求所需的物质生活资料，而多不顾及周围环境中相关物种的存在条件而随意破坏之，由此造成环境条件恶化，威胁到相关物种的持续存在；再一方面，传统经济生活所造成的物种链条中某些环节的薄弱、畸形、消失以及相反方向上的某些物

种的急剧扩张和膨胀，均会造成物种链条能量流动平衡关系的失衡，从而造成对众多物种存续条件的破坏。显然，传统经济生活形式及其文化观念本质上是牺牲自然物种的存在权利来保障和实现人类自身存在的特权的，从而在形态上表现为一种人种权利至上论的经济文化生活形式。

最后，在存在尺度层面上，传统经济生活形式及其文化观念坚持人种尺度至上的人类中心主义观念，坚持按照人种尺度去剪裁和改变其他物种的尺度和形态，以使其能够满足人类生存的人种尺度需求。显然，传统经济生活形式及其文化观念本质上又是以牺牲其他物种的尺度来维系人种尺度的人种经济文化生活形式，从而在形态上表现为人种尺度主义的经济文化形态。

总之，传统经济生活形式及其文化观念，在上述四个层面上充分而深刻地体现着人类中心主义世界观的基本精神，从而使其成为人类中心主义世界观的经济文化表现形态。这便从四个层面上全面且充分地决定了传统经济文化形式的人种主义本质，用通俗的话讲就是，它是人类只顾自不顾物的经济文化形式。由此可以说，传统经济生活及其文化观念本质上就是一种人种经济文化形态。

传统人种主义经济文化在其合理的限度内自然是有其自身合理性的。这个合理限度就是人类自身存在的相对自我中心化在经济生活中体现出来的经济生活的相对自我中心化。人类的经济生活归根结底是直接服务于人类自身的肉体性或物质性生存，因而，必然会充分考虑到人类自身存在的目的、价值、权利，必然会以充分体现或实现人种的存在尺度为最高目标。但是，对自身存在目的、价值、权利与尺度的维护，以及充分利用环境因素和其他物种的尺度，却应当在充分尊重自然物种的存在目的、价值、权利基础上，合理地利用它们的尺度、属性或形态，而不应当将人类自身的存在凌驾于其他物种之上而粗暴地强行改变甚至毁灭它们的尺度、属性或形态，否则，就把人类生活的合理的相对自我中心化绝对化了，就陷入了绝对化的只顾自不顾物的人类中心主义生活方式的泥坑。

物种平等主义要求，人类应当按照自然法则平等地与自然界进行物质、能量和信息的交往，建立彼此和谐的经济共享关系。具体而言，人类对自然的经济利用应以不损害自然物种的健康存续为前提，应以不污染、危害所有物种共存的环境为限度，应以同自然物种达成一种彼此互惠互利的经济交往关系为原则，最后，应以实现人类与自然物种的共生共存和共同繁荣为终极鹄的。显然，这是一种新

型的物种平等主义的经济关系，是充分考虑到人类和所有物种的存在目的和价值的人类与自然物种的经济交往方式，是充分尊重和实现所有物种的存在权利的人类经济生活方式，是充分尊重和实现所有物种的存在尺度而不糟蹋和毁灭任何物种存在尺度的经济活动形式。总之，它是一种物种平等主义的人类经济文明生活方式。显然，这种人类的经济生活方式，既关注人类自身的经济利益，又同时关注其他物种的存在利益，从而尽管它在现实形态上表现为人类的经济生活，而在其根本精神上则是实现所有物种存在利益的物种经济生活方式。在这里，人种经济生活方式与物种经济生活方式高度统一了。

二、物种政治文明对人种政治文明的批判和超越

广义的政治文化形态应当包含着法律，因为法律本质上是政治的制度化体现。

传统政治生活与政治观念同样是建立在人类中心主义世界观基础上的，本质上是一种人种政治文化形态。

传统政治生活在人类和自然物种之间划了一条截然分明且不可逾越的界限，这就是彻底否定自然物种拥有自身存在的权利及相应的占有、支配和保护这种权利的权力，而只承认和赋予人类拥有自身存在的权利及相应的权力。

从物种平等存在主义世界观这一立场看来，人类这一物种与其他自然物种都拥有至高无上从而平等的存在权利，从而也拥有借助其他物种的帮助即环境条件使自己存续下去的平等权利（这是一种延伸的存在权利），不仅如此，所有物种的这种平等权利也同时赋予了每一物种相对于其他物种同等的掌控自身权利的权威性资格。所以，物种之间合理的正常自然秩序的形成，应以不损害各物种的平等存在权利为前提，应以消除任何物种对其他物种的危害以维护所有物种的平等存在权利为原则。这可以说是一种广义的物种平等政治理念。更为重要的是，在人种与自然物种之间，应当实行平权政治，即人类应当承认和尊重自然物种的存在权利和权力，并在与自然物种的交往中坚持权利（权力）平等对接，利益平等交换的原则。这种奠基于物种平等主义世界观基础上的政治观念，本质上是一种物种平等政治的文化观念，以此为理念的政治生活，必定是一种物种平等主义的政治文明或文化生活方式。

物种政治文明，体现着对所有物种存在目的、价值、权利与尺度的同等尊重，是在权利和权力层面体现出来的对所有物种平等存在要求的积极肯定，同时它又是对传统以人为中心的人种主义传统政治文化形态的全面否定和彻底颠覆。前面是对物种政治的文化生活方式的肯定层面的描述，若从否定性层面看，它则坚决反对物种之间的权利优先观念和权力上的霸权主义，坚决反对强调人类存在权利的至上性和政治权力的绝对性，坚决反对剥夺自然物种存在权利的观念与做法，坚决反对人类对待自然物种上的霸权主义、统治主义、奴役主义、征服主义等等。所有这些，都意味着对传统政治文化形态的彻底反叛。

传统社会的政治生活奠基于人类中心主义世界观立场上，彻底否定了自然物种存在的目的、价值，从而彻底剥夺了自然物种以自身尺度存在的权利和权力。它只关注人类存在的权利，把自然事物或物种仅仅看作是这种权利指向的权利客体。它只赋予了人类统治、征服、奴役、宰制自然的权力，而将自然物种维护自身的权力剥夺净尽。它只是考虑了人类自身内部的权利、权力、义务、秩序关系，而完全没有考虑人类与自然物种之间的此类关系。因而这种政治生活，不仅是没有自然物种的任何“政治”地位的政治生活，而且是彻底奴役自然物种的政治生活，一句话，它是依靠剥夺自然物种的存在权利来维护人种自身的存在权利的人种主义强权政治活动。所以，传统政治生活，本质上就是一种人种主义政治文化形态。从物种政治观念来看，传统人种政治无疑是极端片面的、不合理的政治生活方式。

无疑，传统人种政治，正是传统人种经济生活和科技生活的体现和反映。政治是经济和科技的集中表现。传统人种政治就是人种经济和科技生活的人种主义对于人种特权要求在权利和权力层面上的集中反映和体现。但不管哪一个层面，人种主义偏见都是错误的，没有根据的，物种平等主义才是全面合理而无偏见的世界观。因而，建立在这种世界观基础上的物种经济、物种科技及其相应生活形式也是全面合理而无片面性的文明生活方式，从而，物种平等存在主义作为它们的基本要求也同样集中地反映和体现于物种权利（权力）平等的政治观念及其相应生活形式之中。

三、传统宗教文明的人种主义本质批判

文明社会的宗教文化形态，与人类中心主义世界观相表里，共同维护着人类中心主义的生活方式。

宗教在远古时代是一种多神教和自然崇拜的文化形态，它们体现的是原始人类朴素自然的物种平等主义生活形式及其观念。那时，人对自身生存的关注和对自然事物的感恩、敬畏与崇拜是同等重要的生活价值追求。原始人的宗教生活是以迂回曲折的形式表达了原始人与自然物种之间平等相待的观念。

但当人类社会进入所谓的文明时代以后，典型的一神教文化与人类中心主义观念相伴而生，并且成为人类中心观念的宗教语言表达形式。从文明社会中的几大宗教来看，犹太教、基督教、伊斯兰教、佛教，除佛教外都有着人类中心主义观念的影子，其中，基督教就是一种典型的和影响最为广泛深远的宗教人类中心主义文化形态。

传统社会或文明时代的大多数宗教，基本上都以信仰的形式自觉不自觉地呼应了传统人类中心主义世界观，在相当程度上成为这种世界观的宗教文化表达形式。当然，这些宗教的观念是极其荒诞的，在现代科学面前已经不值一驳。现代社会已经没有人真正相信人类和世界是由上帝或安拉创造的，人们也不会相信人类由上帝或安拉赋予了更多的优越性以及世界的代治权或管理统治权。然而，上述人类中心论宗教观念却以信仰的形式影响广泛而深远，迄今依然有着较大的影响，所以对其不可轻视和掉以轻心。

所幸的是，并非所有的传统宗教文化形式都持人类中心论观念，例如，中国的道教思想和发源于印度的佛教思想就突破了人类中心主义的桎梏而倡导一种众生平等的思想。

毋庸讳言，尽管作为信仰的宗教文化一直是理性哲学的敌人，但在促进传统人种文明生活形式的形成上，传统人类中心主义的宗教文化观念却是传统人类中心主义哲学文化观念的同路人和最大帮凶。因此，必须对此予以揭露和批判。

一方面，宗教观念中的人类中心思想，正是现实的人类中心生活形式的虚幻的反映。它是借助于宗教的形式利用上帝的权威将人类中心主义生活方式合理化的一种文化表达形式，因而它是人类生活自我中心化的虚化和幻想。另一方面，

这种人类自我中心化的文化生活形式，却又反过来强化了人类现实的自我中心主义生活形式，给传统人种文明生活形式打造了一个强大的文化保护外壳。

对宗教领域的人类中心观念批判的基本点就在于揭露其宗教生活形式的虚幻性，因而，一经否定了上帝的存在，便在宗教领域完成了对人类中心主义观念的批判。

这种宗教形式的人类中心论思想，在本质上不管怎么说都是一种无现实根据的虚假幻想，在科学发达的今天其虚假性已暴露无遗。上帝是根本不存在的，因而更没有上帝创世这回事，既然如此，由上帝所保证的一切当然不能再由上帝保证其存在的合理性。因而，在“上帝死了”之后，由上帝所保证的人类中心地位便完全没有了宗教的根基，我们也没有必要再在宗教的范围内去揭露人类中心思想的虚假性，而只需将其返回到现实生活世界揭露、消解和颠覆它的片面虚假的世俗生活基础即可。而这方面的工作，我们在前面已经完成了。

四、物种美学观念对传统人种美学观念的批判和超越

有一种特殊的人类生活领域，即审美生活或艺术生活领域。在这一领域内，人类遵循的是一种更加自我、更加以人为中心的生活方式。

传统美学从根本上说是人类中心主义的人种尺度美学，即它是把人的存在价值和尺度看作是美的本质的美学观念。

纵观历史上的美学观念以及人类的审美生活形式，无论是关于美的本质、真善美的统一、美的尺度、美的规律、美的存在、美的创造、美的发现、美的欣赏与美的追求，从根本上说贯穿着人的存在目的和尺度的绝对性，因而遵循的是一种人种尺度美学。它将人的存在目的绝对化，认为人的存在不仅是最高的目的，而且其本身就具有最高的审美价值，不仅如此，它们还是其他事物获得美之属性的美的源泉，正是它们才赋予了哪些本然存在以审美价值，使其成为审美对象，而这种赋予，从本质上看不过是赋予了对象以人的尺度或秉性，并且正是由于对象被赋予且拥有了人的尺度或秉性才具有了审美价值或美之属性。

物种文明的美学观念，建立在物种平等主义世界观基础上，彻底否定了传统美学观念的人种尺度的绝对性，在美的本质、真善美的统一、美的尺度、美的规

律、美的存在、美的创造、美的发现、美的欣赏与美的追求等各方面否定和超越了传统人种美学的相应观念，并确立起了相应的物种主义美学观念。

第一，关于美的本质。传统的美学观念，大多都认为美是人的某种目的性要求的实现和体现，表现为对象对感官起到的舒适作用的情感愉悦。就此而言，美不过是善的情感体验，而传统的善正是人的自我要求的价值实现。所以，美的本质就是人的本质，具体而言，就是人的本性需求及其蕴涵着的人的尺度在对象身上的感性显现。这种人种尺度主义的美本质观，毫无疑问是传统审美生活中占绝对主导地位的美本质观。从根本上说这种美的本质观是错误的。

在物种平等主义世界观看来，事物的存在是由其本质或本体内容所规定的，这种本体或本质内容构成事物自身存在的最高目的和自身追求的最高价值目标，因而它们构成事物存在形态所体现和追求的最高价值目标，并成为美的最高根据。当事物的存在形态充分实现这一最高目标时，事物的自身本质或本体就会得到完满的体现，从而使事物的本体存在与实存形态合二为一，和谐共存在一体之中。事物的实存形态对自身本体的完满体现，展现了二者之间的一体共存的谐和关系，正是这种关系赋予了事物的实存形态（即感性存在形式）一种美的德性。所以，美本质上是事物体现自身本质或本体的感性形式所具有的德性，直接表现为体现本质的感性存在形式本身。可以将美的本质一般地概括为：感性存在形式完满与和谐地体现本质而获得的一种德性光辉。所以说，美本质上是一种关系属性，即感性形式完满与和谐地体现本质的关系属性，而非一种实物性存在。

第二，关于真、善、美的统一。求真是善的直接本质。善就是对本真的追求，善就是要体现或实现本体，所以它才是善。善体现真，真又如一盏明灯而行于善中，赋予善以德性的光辉而具有了美的属性。所以，美是善所发出的光辉，而这光辉则来自于本质对善的照耀。

可见，美与真和善一样，都是客观事物存在的客观本性。真即世界万物存在的客观本质，是事物和世界存在的最内在的客观本性；善则是真的实现，因而是真的直接体现和显现，表现为事物体现本质的善性品质；美，如前所说，则是善的象征和升华，是善性品质所发出的光芒。

真本身就是最高的善与美，善对真的体现，同时也就是对真之善与美的体现，美则是对真与善之统一品质的显现。

如果真是真的真，善又完满和谐地体现了真，美也是它们的真实之光，那么善就是真善，美也是真美，那么，三者便统一为一种最高的存在境界，即自由。

自然界中的自然事物，如果客观上实现了自身存在的真、善、美的统一，那就是一般自然物种的自由存在境界。但一般自然物种不能自觉地去实现这种追求，而只能盲目地实现，采取的是顺其自然的方式。人类则不同。对人类来说，自由首先是对必然之真的认识即对真理的把握，其次是对真的自在自为的体现，即自觉又自在地实现必然性的真理，最后是达到的一种状态，即轻松愉快、举重若轻地完成自然必然性和人自身生存的必然性使命的状态。它们分别构成自由的三个境界——即真的境界、善的境界和美的境界。当然，自由就是这三个境界高度统一的第四境界。

第三，关于美的尺度。物种平等主义的美的客观本质观，决定了美的尺度在于美的形式对事物本质、目的与价值的实现或体现程度，也即对事物存在尺度的实现程度。显然，事物的存在本质构成美的客观尺度。由于个体事物的存在本质归根到底决定于它所在的那个物种的普遍本质或尺度，并且物种的普遍本质决定着个体事物的现实性存在。不仅如此，相近的不同物种之间又共同遵循和体现着更高层次的种的普遍本质和尺度，以及世界上的所有物种都共同遵循和体现着普遍统一的世界的终极本质和尺度。因此，事物之美的尺度有着许多层次，事物自身存在的尺度是事物之美的直接尺度，事物所在的物种的尺度是其根本尺度，那些依层上升的各层面的尺度是事物之美的背景性尺度，而统一的世界终极本质和尺度是事物之美的终极尺度。上述各层面的尺度，存在着从低到高并最终到终极的依次体现和被体现的关系。事实上，正是这些尺度彼此之间完满和谐的体现和被体现的关系，造成了或使整个世界显现出统一和谐之美。

美的尺度是客观的，它就是世界存在的整体和谐统一本质及万物存在所具有的本质规定，它就是世界及万物的存在之真，反映到我们的认识中就是关于世界万物存在的真理，它是美之为美的最终根据和判定美的程度的终极尺度，而事物对它的和谐完满的体现或显现则构成美的直接德性基础。如前所说，真、善、美，都是客观事物存在的客观本性。真即世界万物存在的客观本质，是事物和世界存在的最内在的客观本性；善则是真的实现，因而是真的直接体现和显现，表现为事物体现本质的善性品质；美，如前所说，则是善的象征和升华，是善性品质所

发出的光辉。因此，美，直接依赖于善，最终依赖于真，真作为美与善的终极客观性根据，不仅赋予美与善以客观存在属性，而且构成它们的本体依据和根本尺度。

传统人种主义美学观念，在美的尺度问题上坚持人种尺度的绝对性，认定美是物种尺度对人种尺度的吻合而带来的一种属性，认为美是实践活动中所实现的人的尺度与物的尺度、合目的性与合规律性的统一，认为，正是在这种统一中，实现了人的意志和愿望，使物种的尺度符合于人的尺度，以及使物种存在的规律按人的目的而起作用，从而把世界变成了充分体现人的尺度的人所理想的现实世界，而在这种人种主义所创造的理想的现实世界便因此而具有美的属性。由此可见，在人种主义美学看来，客观事物和客观世界本身并没有美的属性，美是人类赋予物种尺度以人种尺度的灵魂带来的。因此人种尺度才是美的真正本质、根据和尺度。毫无疑问，这种观念是极端片面的、不合理的。首先，美的根据和尺度在于美的事物所体现的本质，但并非只有人类才有其本质，事物也并非只体现人的本质，即使是人的造物，也同时体现着人与物两种尺度，凭什么只把人的尺度看作是构成美的根本因素？其次，这种人种美学观显然把人的存在看作是一切价值的源泉，从而看作是美的真正源泉，而这是片面的。不能否认人的存在是价值的源泉之一，但它并非美的唯一源泉。世界万物的存在都是美的源泉。其三，这种美学观认为美只是人创造的结果，而否认事物本身具有美这一客观属性，这就否认了美的多源性和多样性，并有可能戕害美本身。事实上，世界上的事物因其具有无限丰富多样性而呈现为无限多样的美。但是如果认为美只是按照人种尺度改变物种的尺度造成的结果，那么世界上就只有人造的显示人性的美，或者说世界上就只有一种人性美，而再无其他形态的美了。这显然是极端荒谬的。另一方面，即使人的造物，也只有当其中所蕴含的人的尺度与物的尺度彼此协调时才具有美的特性。但人种尺度的美，只强调物的尺度对人的尺度的吻合，而不强调人的尺度对物的尺度的吻合，必然是畸形的美，而且是戕害了自然之美的畸形美。

第四，关于美的规律。美的规律即美的存在规律。显然，美的本质决定了美的存在规律。

美在本质上既然是事物存在形态对自身本质、它物本质以及整个世界本质的完满和谐的体现或显现的善之品质所发出的灿烂光辉，那么，美的必然的存在形

式则必然是事物完满和谐地体现或显现世界万物本质及自身本质的善之品质的发挥。所以，美的规律，就是善的发挥，因而也就是善或充分行善的规律，也就是体现和显现本质之真的规律。体现本质之真，是美与善共同的规律。

前面说过，善体现真，真又如一盏明灯而行于善中，赋予善以德性的光辉而具有了美的属性；美是善所发出的光辉，而这光辉则来自于本质的照耀。所以，体现本质之真，无论是作为善的规律，还是作为美的规律，本身都是体现真善美统一的规律。

传统人种主义美学观也承认美与善是对真的体现，并且也肯定真善美的统一，但真、善、美在内容上却是不一致的，因而它们之间的统一也只是形式上的外在的统一，而非实质上的内在统一。在它那里，真是事物存在之真，但善却不是体现事物本质之善，而是体现人之本质之善，而美也不过是这种善本身所散发出来的人性之美。因此，美、善与真之间在内容上是错位的，不一致的，美、善不属于事物和世界的真本身，而只从属于个别的人的真；世界和事物的真只提供美、善的客观基础，但美、善的源泉、根据和尺度却不在它身上，而是存在于人那里。自然，此前提下真善美的统一便只能是外在的，内容异质的，因而也只能是形式上的统一性。所以，人种主义美学观所谓的对真的体现是既片面又虚假的：只体现人之本性之真而不体现事物和世界之真所以为片面；表面上肯定事物和世界之真却又否认它们是美、善的源泉和根据所以为虚假。

实际上，人种美学观念的所谓美的规律，归根到底是人种尺度规律，即体现人种本质的规律。而这是片面的不合理的，不是真正的美的规律。真正的美的规律，即全面体现世界和事物之真（包括人之真）的规律，而并非只体现人之真的规律。

第五，关于美的存在形态。既然美是对本质之真的体现或显现而具有的善之品质的光辉，因而这种体现本质的善性光辉，便是美的一般存在形态，而凡具有这种善之品质光辉的事物及其存在形式便都具有美的特性，因而也都构成美的具体存在形态。就此而言，无限多样的事物存在形式同时就是美的无限多样的存在形态。

根据是否为人工所为，美的形态可以归结为纯粹自然美和人工美（或人造美）两种形态。自然美存在于纯粹自然事物身上，人工美则存在于人造物身上。当然，

人造物身上并不止有着人工美，仍然还有着自然美，并且自然美是人工美的基础。自然美是体现所有物种或事物本质的善之美，人工美则是体现人性本质的善之美。所以，自然美的本质是物种美，人工美的本质是人种美。人种美是物种美的一个既普通又特殊的形态。

就美的内容形态而言，美又呈现为五大类形态，即自然美、人性美、社会美、艺术美和精神美（即思想心灵之美）。

就美本身的质态而言，一般分为优美、崇高（或壮美）两种基本形态和悲剧（或悲）、喜剧（或喜）、滑稽、幽默等一些具体形态。

……如此等等。

但在传统人种美学看来，所有的美都可归结为一种形态，即人种美或人性美，所有的具体形态的美，都只是人性美的具体体现，而决非是事物本身的美。所以，人种主义美学中只存在一种美的形态，即人种美或人性美形态，而所谓的那些美的形态，本质上都是人性美的投射，而非那些形态本身的美。因此，照这种美学观看来，唯有人才是美的，其他任何事物没有任何美可言，而如果没有人的存在，世界就会漆黑一团而无任何美的光线。这唯我主义的美学观是没有任何根据的。

第六，关于美的创造。在物种主义美学观看来，既然所有物种的美都是客观的，都依赖于感性的事物形式对本质之真的体现和展示，所以，美本身便在于对体现事物本质的感性的事物形式的创造。美的创造包括自然事物借助于自己的活动对自己的创造和人类借助于自身生活实践对自身生活的创造两大类型。当然，前者是盲目的，后者是能动自觉的；前者只遵循自然物种的尺度，后者则同时遵循物种的尺度和人的尺度；前者体现着客观世界的本质，后者则同时体现着人类世界和自然世界的双重本质。

然而，传统人种主义美学则认为，美只是人的造物；美并不存在于客观世界本身，而只是人类创造的结果，只有人类才拥有创造的本性或本质，也只有人类才是美的真正本质；所谓美的创造也就是人类依据自身的本质规定改变万物而创造出符合自身需要和特点且世界上本来并没有的新事物；而正是由于这种新事物体现了人的需要的属性，也即体现了人的本质属性，从而才具有了美的属性；美并不是人的造物本身的结构所拥有的属性，美只是蕴涵并显现于这种造物结构中所蕴含着的人的属性的光辉。

在物种主义美学看来，人种主义美学的上述观念是极端错误的，逻辑上讲不通的。首先，美并不只是人的造物，自然万物也在每时每刻地创造着它的美，而且人创造的美必须与自然界自身创造的美相一致才是现实的，因而，自然之美才是真正的根本的美，人造美是从属于自然美的。其次，并非只有人类才拥有创造性，试问自然界的万千事物难道是人创造出来的？人能够创造出自然界本来并没有的东西，自然界难道不如此吗？世界上无限丰富多样的物种哪一个不曾是自然界创造的新产品？再次，所谓美只是人的本性及其体现的说法不是一种无根据的独断吗？为什么只有体现人的本性的东西才具有美的属性而体现其他事物本质的事物就不具有美的属性呢？总之，人种主义美学观的上述观念是极端幼稚、荒诞可笑而透顶的。

第七，关于美的发现与体验。在物种主义美学看来：美是客观的，其纯自然状态是自在的，但它可由人察知而发现、欣赏而体验，最后激发一种审美情怀或情感，此时，美便在对它的美感体验及相应的情感体验中获得理解与自觉。

美本身是客观存在的，对美的发现和体验则是人对它的主观体验，是对美本身的审视和享受。因此，后者属于人对美本身或以美为对象的审美消费或动。当然，这种对美的审美消费，却并不构成对美本身的损害，而是观念和情感中对它的分有或复制，就如同对精神生活资料的消费一样。

万物各具其美，世界到处都充满着美。天底下没有不美的物种，只有不美的危害物种的不肖成员。但要全面发现美和公正欣赏美，却既需有着正确、完满、合理的美的观念，又需有能够发见和欣赏、体验美的感觉能力和悟性能力，否则，既可能对眼前的美视而不见，也可能导致对美丑的主观颠倒。传统人种美学观在这方面就有极大的失足。

总起来说，人种主义美学观在如下两方面均造成了严重的失足：第一，美的来源的唯我主义，即认为人的存在及其价值是美的唯一来源和尺度；第二，美的存在上的唯我主义，即认为美是心灵和情感活动的产物。

人种美学观仅从人种尺度出发去理解、发见和欣赏片面的人性美，致使自私的美学观念蒙蔽了人的双眼，培养和形成了错置的感受美的感觉，从而只能使人发现那些合乎人的感官需求的事物所体现出来的人性美，而完全忽视了事物本身的美，完全没有看到那些不适合人的感官需求的自然事物本身的美，甚至将它

们视作丑，当然，还造成了许多将符合人的恶劣需要的丑陋现象视作美的情形。这些都是传统美学审美观导致的恶果。

人种主义美学观另一个致命的缺陷，即认为事物的美是人的心灵和情感意识外投于物，并且是经人的认识才产生、出现和存在的，换句话说，美是人的意识和心灵的产物，没有人的意识和心灵就不会有美存在。这当然是典型的唯心主义美学观。世界和事物之美是客观存在的，并不依赖于人的心灵和意志，尽管它的发现需要人的心灵的撞击。

第八，关于美的追求。物种主义美学认为，世界上的所有物种都有着自己的本质追求，整体世界也是如此。对本质的追求也就是追求本体目标的实现，这种追求实际上就是力图用自身的具体存在形态将自己的本质或本体存在目标建构、体现与展现（展示）出来。这种逻辑表明了任何物种及其成员都力图实现自身的完满存在，表现为力图用自己的存在形态完满和谐地体现自身的本质，或者力图将自身的存在本质用自身的存在形态完满地体现出来。不仅如此，整个世界的普遍本质也力图通过自身存在的具体形态——即世界上无限多样的物种存在形式——将自身完满地体现出来。因此，世界及万物以自身的具体存在形态追求着自身本质的充分实现。这种实现或体现正是世界和万物存在的善，美在这里则表现为这种善之追求所带来或生发出的光辉美好的形象。所以，世界万物及整个世界的存在并不以追求美为目的，美是对善的追求所必然带来的结果。所以，尽管整个世界都是美的，所有物种的存在都是美的，但世界及万物并不以追求美为目的，而是以追求善为目的。善对于事物的存在来说，不仅是实实在在的要求，而且是必然的存在方式。美尽管也是事物追求善而带来的客观结果，但并非是它的实在性要求，也非事物存在的必要方式。

对于美的追求上，物种主义美学观不同于人种主义美学观。前者主张人类所追求的美应是人种尺度与物种尺度和谐统一的美，而且主张充分体现而不作贱物种自身存在之美，平等对待人种存在的美和物种存在的美；后者则与此相反，将人种尺度和人种存在的美绝对化，宰割和摧残物种尺度和物种存在的美，并绝对否定物种自身存在的美，力图将人的本质充盈于天地之间，而不给自然的美留下任何存在的空间。可见，人种主义美学不仅在逻辑上是错误的，而且在伦理上也是不道德的。

结 束 语

东方传统文化是一个已经脱离肉体之后难再附体而孤独无依和漂泊不定的亡灵，西方近、现代文化也已经是灵魂丧失的僵尸，东、西方文化的拉锯战到了应当结束的时候，也是该它们谢幕的时候了。未来的文明不属于它们，而属于物种文明及其文化。

“悟已往之不谏，知来者之可追，实迷途其未远，觉今是而昨非。”^①亡羊补牢，犹未为晚，现在是下决心抛弃以人为中心的传统人种文明，而接受和光大物种（世间一切存在物的种类）平等主义的物种文明的时候了。

人类自有文字以来的几千年的所谓“文明”史，就是人类坚执人种文明的尺度同自然界形成对抗的历史。尽管这种对抗或重或缓，对抗的本质却是不变的。在人种文明下，人类对自然界经济上掠夺，政治上压迫，文化上歧视，道德上凌辱，宗教上强暴，艺术上丑化，为了自己一种之私可谓无所不用其极。这种对自然的非平等、非科学、非道德的征服化交往，其带来的后果可想而知。

物种文明首先要彻底消解人种文明与自然交往的非平等、非科学、非道德的生活方式，而代之以平等、科学、道德的生活方式，试图与自然建立起真正“天人合一”的文明交往形式。如此就能从根本上克服人种文明的种种弊端，而形成一种真正文明的文化生活形式。这种文明的生活形式，能够做到如《中庸》里所说的那样，“能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”。

人在敬畏万物的同时仍能发挥其主动性，只是他将由征服者转变为守护者，并在对世界的能动的守护中维持自己的尊严。人的实践或生存活动将由对世界的索取转变为对万事万物的成全，并因此真正抵达“赞天地之化育”的境界。为了理解这一点，人们必须抛弃一个根本性的成见——即人的活动总意味着它物的被破坏乃至被毁灭这一成见，而应该认识到：人的活动能够同时做到对它物的守护和成全。在这里，“赞天地之化育”并不意味着征服和索取，因为它所要达到的

^① 陶渊明：《归去来辞》。

理想境界是“万物并育而不相害，道并行而不相悖。”^①人在对于万物的成全中“可以与天地参”而形成天—地—人的三元结构。所以，依据中国古代思想家的理解，人只有在敬畏和成全万物的过程中才能维护自己的尊严。因此，我们有必要修改目前流行的实践概念，不再将它理解为征服和索取，而将它定义为守护和成全。这种对万事万物的成全在海德格尔看来就是居住的原初含义。他说：“居住的本性又在哪里呢？……它指处于和平之中，被带向和平，去保持和平……居住设立于和平，意味着和平地处于自由，保护和守护每一事物本性的自由领域之中。居住的基本特性就是这种保护和保存。”^②“保护”作为对万事万物的成全，就是让万事万物处于其本性之中，就是让万事万物充分实现其本性，这是发生在实践层面上的“尽其性”。

人类是世界上唯一能“思”的“在者”，惟有人类才能够自觉地意识到和理解到世界万物的存在逻辑，并且也只有人类才能够自觉地做到将事物存在的实然和应然之道转化人类活动的应然之道，从而以科学和伦理的方式实践世界的自然法则。世间万物各有自己存在的目的、价值、权利和尊严，人类有必要给予其道义上的尊重和关怀；人类无时无刻不在接受着自然之恩，人类应该对于自然万物投桃报李而不是以怨报德。人类得自然之恩惠殊多，人类就应当于关怀万物方面承担更多的责任。人类作为万物之灵，以其对精神生活境界的追求为骄傲，自然就应当以宽广无限的心胸去容纳、尊重、关怀万物存在的权利和尊严，就应当有着悲天悯人、胸怀万物的道德情怀与精神境界。

边沁曾经说过：“这样的时代终将到来，那时，人性将用它的‘披风’为有能呼吸的动物遮挡风雨”^③。我们这里要说，这样的时代正在到来，那时，人性不仅将用它的“披风”为有能呼吸的动物遮挡风雨，而且要为所有的存在者遮挡风雨。我们人类应该也能够为世界万物撑起这件道德“披风”。

物种伦理的生活实践本身就是物种文明的文化生活方式。物种文明所追求的，不过是与人和万物打交道的科学与道德的态度和方式，而道德的方式恰恰蕴含科学于自身之中，因而物种伦理所追求的即是物种文明所向往的。

① 《中庸》。

② 海德格尔：《诗·语言·思》，彭富春译，文化艺术出版社 1991 年版，第 134~135 页。

③ 转引自纳什：《大自然的权利》，杨通进译，青岛出版社 1999 年版，第 25~26 页。

文明的落脚点，在于科学与道德。当我们人类能够真正做到同他人、社会、自然万物既科学又道德地打交道时，人类才能真正生活于“万物并育而不相害，道并行而不相悖”，“天地与我并生，万物与我为一”^①的和谐的“天人合一”境界。

人类即将走入物种文明时代的家园，在这家园里，人类应当牢记，自己不再是主人与掠夺者和征服者，而是家园的守护者！

^① 《庄子·齐物论》。

参考文献

1. 汤因比、池田大作：《展望 21 世纪》，中国国际文化出版公司 1984 年版。
2. 大卫·格里芬：《后现代科学——科学魅力的再现》，中央编译出版社 1995 年版。
3. 大卫·格里芬：《后现代精神》，中央编译出版社 1999 年版。
4. 徐嵩龄：《环境伦理学进展——评论与阐释》，社会科学出版社 1999 年版。
5. 张华夏：《现代科学与伦理世界》，湖南人民出版社 1999 年版。
6. 王国聘：《生存的智慧——环境伦理的理论与实践》，中国林业出版社 1998 年版。
7. 吕忠梅：《环境法新视野》，中国政法大学出版社 2000 年版。
8. 林娅：《环境哲学概论》，中国政法大学出版社出版 2000 年版。
9. 李政道、周光召：《绿色战略》，青岛出版社 1997 年出版。
10. 联合国环境与发展大会文献汇编：《迈向 21 世纪》，中国环境科学出版社 1992 年版。
11. 联合国环境规划署：《全球环境展望——2000》，中国环境科学出版社 2000 年版。
12. 联合国环境规划署等：《世界资源报告（1998—1999）》，中国环境科学出版社 1999 年版。
13. 郇庆治：《绿色乌托邦——生态主义的社会哲学》，泰山出版社 1998 年版。
14. 贾放：《报应——人与自然的失衡》，中国林业出版社 2000 年版。
15. 陈泉生：《可持续发展与法律变革》，法律出版社 2000 年版。
16. 江伟钰等：《资源环境法研究及应用》，中国政法大学出版社 2000 年版。

17. 颜世鬻：《环保浪潮与中国对策》，世界知识出版社 1999 年版。
18. 陈鸿清：《生存的忧患》，中国国际广播 2000 年版。
19. 陈鸿清：《绿色政治》，中国国际广播 2000 年版。
20. 陈鸿清：《发展新思路》，中国国际广播 2000 年版。
21. 葛剑雄：《未来生存空间》，上海三联书店 1998 年版。
22. 张佩昌等：《天然林保护工程概论》，中国林业出版社 1999 年版。
23. 周晓峰：《中国森林与生态环境》，中国林业出版社 1999 年版。
24. 周晓峰等：《森林生态功能与经营途径》，中国林业出版社 1999 年版。
25. 曲格平、李金昌：《中国人口与环境》，中国环境科学出版社 1992 年版。
26. 莱切尔·卡逊：《寂静的春天》，吉林人民出版社 1997 年版。
27. 王雅林：《人类生活方式的前景》，中国社会科学出版社 1997 年版。
28. 文彦、郭虹等：《知识与生活方式创新》，四川辞书出版社 1999 年版。
29. 王玉波、王雅林、王锐生：《生活方式论》，上海人民出版社 1989 年版。
30. 余谋昌：《创造美好的生态环境》，中国环境科学出版社 1997 年版。
31. 余谋昌：《生态伦理学》，首都师范大学出版社 1999 年版。
32. 余谋昌：《惩罚中的醒悟——走向生态伦理学》，广东教育出版社 1995 年版。
33. M·盖尔曼：《夸克与美洲豹》，湖南科学技术出版社 2000 年版。
34. 王鸿生、孙立明：《可持续发展百题问答》，当代中国出版社 1997 年版。
35. 芭芭拉·沃德、勒内·杜博斯：《只有一个地球》，吉林人民出版社 1997 年版。
36. 亨利·梭罗：《瓦尔登湖》，吉林人民出版社 1997 年版。
37. 施里达斯·拉夫尔：《我们的家园：地球》，中国环境科学出版社 1993 年版。

38. 巴里·康芒纳：《封闭的循环——自然、人和技术》，吉林人民出版社1997年版。
39. 霍尔姆斯·罗尔斯顿：《环境伦理学》，中国社会科学出版社2000年版。
40. 徐刚：《伐木者，醒来》，吉林人民出版社1997年版。
41. 《马克思恩格斯选集》，人民出版社1995年版。
42. 艾伦·杜宁：《多少算够——消费社会与地球的未来》，吉林人民出版社1997年版。
43. 伯尔曼：《法律与革命》，中国大百科全书出版社1993年版。
44. 阿尔·戈尔：《濒临失衡的地球——环境与人类精神》，中央编译出版社1997年版。
45. 克林顿：《在希望与历史之间》，海南出版社1997年版。
46. 亚历山大·基斯：《国际环境法》，张若思编译，法律出版社2000年版。
47. 陈致中：《国际法案例》，法律出版社1998年版。
48. 林灿铃：《国际法上的跨界损害之国家责任》，华文出版社2000年版。
49. 梁淑英：《国际法教学案例》，中国政法大学出版社1999年版。
50. 王曦：《美国环境法概论》，武汉大学出版社1992年版。
51. 丹尼斯·米都斯：《增长的极限——罗马俱乐部关于人类困境的报告》，吉林人民出版社1997年版。
52. 中国国际法学会：《中国国际法年刊（1994）》，中国对外翻译出版公司1996年版。
53. 乔世明：《环境损害与法律责任》，中国经济出版社1999年版。
54. 王曦：《国际环境法》，法律出版社1998年版。
55. 马骧聪：《国际环境法导论》，社会科学文献出版社1994年版。
56. 陈鲁直等：《联合国与世界秩序》，北京语言学院出版社1993年版。
57. 挪威南森研究所：《绿色全球年鉴（1995）》，中国环境科学出版社1995年版。
58. 中国环境年鉴社：《中国环境年鉴（1994、1995、1996）》。

59. 费勇主编：《诊断地球》，花城出版社 1977 年版。
60. 《马克思恩格斯全集》，人民出版社 1979 年版。
61. 罗尔斯顿：《哲学走向荒野》，吉林人民出版社 2000 年版。
62. 余正荣：《生态智慧论》，中国社会科学出版社 1996 年版。
63. 王玉樑：《价值哲学新探》，陕西人民出版社 1993 年版。
64. 罗宾·柯林五德：《自然的观念》，吴国盛、柯映红译，华夏出版社 1999 年版。
65. 杰里米里夫金、特德·霍华德：《熵：——一种新的世界观》，上海译文出版社 1987 年版。
66. E·卡西勒：《启蒙哲学》，山东人民出版社 1996 年版。
67. 石毓彬等：《当代西方著名哲学家评传》第四卷《道德哲学》，山东人民出版社 1996 年版。
68. R·B·培里等：《价值和评价》，中国人民大学出版社 1989 年版。
69. 候文若：《全球人口趋势》，世界知识出版社 1988 年版。
70. 金瑞林：《环境法学》，北京大学出版社 1990 年版。
71. 曲格平：《中国环境问题及对策》，中国环境科学出版社 1984 年版。
72. 奥尔多·利奥波德：《沙乡年鉴》，吉林人民出版社 1997 年版。
73. 弗·卡普拉等：《绿色政治》，东方出版社 1988 年版。
74. 阿尔伯特·施韦兹：《敬畏生命》，上海社会出版社 1995 年版。
75. A. W. 哈尼：《植物与生命》，科学出版社 1984 年版。
76. 世界自然保护同盟等：《保护地球》，中国环境科学出版社 1991 年版。
77. 梅萨罗维克：《人类处于转折点》，三联书店 1987 年版。
78. 《21 世纪议程》，中国环境科学出版社 1992 年版。
79. 厉以宁：《经济学的伦理问题》，三联书店 1995 年版。
80. 马寅初：《新人口论》，人民出版社 1977 年版。
81. R. T. 诺兰：《伦理学与现实生活》，华夏出版社 1998 年版。
82. 弗洛姆：《健全的社会》，中国文联出版公司 1988 年版。
83. 李文阁、王金宝：《生命冲动——重读柏格森》，四川人民出版社 1998 年版。

84. 世界环境与发展委员会：《我们共同的未来》，王之佳、柯金良等译，吉林人民出版社 1997 年版。
85. 曲格平：《我们需要一场变革》，吉林人民出版社 1997 年版。
86. 世界自然保护同盟、联合国环境规划署和世界野生生物基金会合编：《保护地球——可持续生存战略》，中国环境科学出版社 1992 年版。
87. 盛愉、魏家驹：《国际法新领域简论》，吉林人民出版社 1984 年版。
88. 《联合国海洋法公约》，海洋出版社 1996 年版。
89. 经济合作与发展组织：《环境经济手段应用指南》，刘亚明译，王金南、J.L.SCHOTT 校，中国环境科学出版社 1994 年版。
90. 中国国际法学会：《中国国际法年刊（1989）》，法律出版社 1990 年版。
91. 金瑞林：《环境与资源保护法学》，北京大学出版社 1999 年版。
92. 星野芳郎：《未来文明的原点》，哈尔滨大学出版社 1985 年版。
93. 查尔斯·哈珀：《环境与社会——环境问题中的人文视野》，肖晨阳等译，天津人民出版社 1998 年版。
94. 雅斯贝尔斯：《历史的起源和目标》，华夏出版社 1989 年版。
95. 叶平：《生态伦理学》，东北林业大学出版社 1994 年版。
96. 皮尔斯·沃福德：《世界无末日：经济学、环境与可持续发展》，中国财政经济出版社 1996 年版。
97. 埃德加·莫林等：《地球 祖国》，三联书店 1997 年版。
98. 余正荣：《整体智慧论》，中国社会科学出版社 1996 年版。
99. E·F·舒马赫：《小的是美好的》，虞鸿钧等译，商务印书馆 1985 年版。
100. 弗·卡普拉等著：《绿色政治——全球的希望》，石音译，东方出版社 1988 年版。
101. 雷毅：《生态伦理学》，陕西人民出版社 2002 年版。
102. 罗国杰：《伦理学》，北京人民出版社 1998 年版。
103. 周辅成：《西方著名伦理学家评传》，上海人民出版社 1987 年版。
104. 余谋昌：《生态哲学》，陕西人民教育出版社 2002 年版。

105. 辛格：《动物解放》，光明日报出版社 1999 年版。
106. A·汤因比、池田大作：《展望二十一世纪》，国际文化出版社 1985 年版。
107. 余正荣：《中国生态伦理传统的诠释与重建》，人民出版社 2002 年版。
108. 陈昌曙：《哲学视野中的可持续发展》，中国社会科学出版社 2002 年版。
109. 傅华：《生态伦理学探究》，华夏出版社 2002 年版。
110. 甘绍平：《应用伦理学前沿问题研究》，江西人民出版社 2000 年版。
111. 何怀宏：《生态伦理——精神资源与哲学基础》，河北大学出版社 2002 年版。
112. 李培超：《自然的伦理尊严》，江西人民出版社 2001 年版。
113. 蒙培元：《人与自然——中国哲学生态观》，人民出版社 2004 年版。
114. 解保军：《马克思自然观的生态哲学意蕴》，黑龙江人民出版社 2002 年版。
115. 任春晓：《环境哲学新论》，江西人民出版社 2003 年版。
116. Naess A. Ecology, Community and Lifestyle. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
117. Nash R. The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics. The University of Wisconsin Press, 1996.
118. Sterbaed. Earth Ethics. New Jersey: Prentice-Hall Inc, 1995.

后 记

“物种文明哲学革命丛书”是一套彻底批判传统人种文明生活形式和建构未来物种文明生活样式的文明哲学革命丛书。该丛书一共包括十部在逻辑上相互关联又独立成篇的系列著作，其内容涉及到整个物种文明哲学理论及其对传统人种文明哲学革命的所有基本环节，包括物种文明哲学理论及其对传统人种文明哲学革命的世界观、价值观基础和物种文明哲学的基本理念、对传统人种文明哲学的总体批判，以及社会生活各领域中物种文明的具体表现形态和对传统人种文明各领域形态的具体批判等。这十部著作分别是——

文明哲学革命卷——人种文明哲学批判与物种文明哲学导论；
自然哲学革命卷——人类中心主义批判与物种平等主义导论；
价值哲学革命卷——人种价值哲学批判与物种价值哲学导论；
伦理哲学革命卷——人种伦理哲学批判与物种伦理哲学导论；
审美哲学革命卷——人种审美哲学批判与物种审美哲学导论；
发展哲学革命卷——人种发展哲学批判与物种发展哲学导论；
科技哲学革命卷——人种科技哲学批判与物种科技哲学导论；
经济哲学革命卷——人种经济哲学批判与物种经济哲学导论；
政治哲学革命卷——人种政治哲学批判与物种政治哲学导论；
法律哲学革命卷——人种法律哲学批判与物种法律哲学导论。

对传统人种文明生活形式的批判和对未来物种文明生活形式的建构，本身就意味着后者对前者的一种翻天覆地的文明或文化大革命。作为文明或文化的大革命，必然涉及到社会生活的各领域，因此阐述这一文明大革命文明哲学革命理论，必然在社会生活诸领域及其思想形式中体现出来，从而构成一个系列的文明哲学革命理论丛书。

物种文明哲学革命理论从提出到建构基本完成，历经十余载，其间甘苦自知。由于其核心——物种文明的基本理论，与流行至今的主流文化——传统人种文明的基本生活形式截然相反，因而不仅很难得到人们的认同，而且经常遭到人们的冷嘲热讽，以至于相关论文也难以发表，课题申报更无缘成功。在这种情形下，对那些关怀和支持过我的同志和朋友们的感激之情倍加情真意切。我大学时代的恩师宋洁人教授、林永光教授一直以来坚信我的研究的价值，青岛理工大学的诸

位校领导、校人才学科办公室姜培刚主任以及人文社会科学学院的谭业庭院长、任颖枢副院长等为我的学术研究和著作出版提供了充分的条件和必要的帮助，曲阜师范大学的杜振吉教授、铁省林教授、段文阁教授、姚春鹏副教授、王远河副教授等诸位朋友对我的研究给予了很大的帮助，此外，山东大学的何中华教授、付有德教授、付永军教授、刘鲁鹏教授，山东省党校的杨亚利教授、张友谊教授，山东省社会科学院的孟庆仁研究员、王荣栓研究员、涂可国研究员、郝立忠研究员，山东师范大学的马永庆教授，……等等，他们也一直在关心我的物种文明哲学研究。在此我要对以上领导、老师和朋友们表示最真挚的感谢。

此外，我还要感谢我的妻子来友美女士，在我十数年的科研工作和学术著述期间，一直给予我无私的支持，使我得以有充分的时间和精力进行如此繁重的科研和著述事业。

笔者希望，“物种文明哲学革命丛书”的出版能够掀起人类文明生活方式及其观念的革命性变革，籍此而从根本上克服目前所面临的环境危机、物种存续危机和人类生存危机，并由此而推动人类走向真正文明的未来物种文明生活世界。若此，则人类万物所共幸也。

高懿德
2009年5月