

doi: 10.16104/j.issn.1673-1883.2023.01.012

克里考特对大地伦理思想的修正发展及生态文明启示

李 晨, 董 军

(合肥工业大学马克思主义学院, 安徽 合肥 230601)

摘 要:利奥波德的大地伦理思想以整体主义为主要构建原则,将人与自然视为一个紧密的有机整体,主张将道德关怀的范围扩展到一切存在物,试图寻求人与自然理想的共存模式。但由于其过分强调整体的优先性忽视个体存在的价值,使大地伦理思想的发展陷入困境。克里考特在继承利奥波德大地伦理主要思想的同时,深入思考了其困境的来源,提出两条二阶模式对利奥波德受到的“环境法西斯主义”的质疑进行辩护。克里考特将“生态系统健康”作为大地伦理学的实践判据并通过“生物圈保护模式”进行实践论证,丰富发展了大地伦理思想。研究探讨这些现代西方的环境伦理观点对我国当前的环境保护和生态文明建设具有一定的借鉴意义。

关键词:大地伦理;大地共同体;整体主义;生态文明

中图分类号:B82-058 **文献标志码:**A **文章编号:**1673-1883(2023)01-0074-06

Callicott's Revision and Development of Land Ethics and Enlightenment of Ecological Civilization

LI Chen, DONG Jun

(School of Marxism, Hefei University of Technology, Hefei, Anhui 230601, China)

Abstract: Leopold's land ethics thought takes holism as the main construction principle, regards man and nature as a close organic whole, advocates extending the scope of moral care to all beings, and tries to seek the ideal coexistence mode of man and nature. However, because it overemphasizes the priority of the whole and neglects the value of individual existence, it is questioned by some opponents, which makes the development of land ethics in trouble. While inheriting the main idea of Leopold's land ethics, Callicott deeply thought about the source of his predicament, and put forward two second-order models to defend Leopold's challenge of "environmental fascism". Callicott took "ecosystem health" as the practical criterion of earth ethics and demonstrated it through "biosphere protection model", which enriched and developed the land ethics thought. Studying these modern western environmental ethics views is of certain reference significance to China's current environmental protection and ecological civilization construction.

Keywords: land ethics; earth community; Holism; ecological civilization

奥尔多·利奥波德是美国著名环境伦理学家和环保主义者,他因创立大地伦理学而享有极高的国际声誉。他的大地伦理学创新地将伦理关注的范围延伸至所有存在物,这种道德的扩展是一种文化上的“进化可能性”,具有很强的文化包容性。利奥波德强调无生命实体性要素的伦理地位,将其宽泛地统称为“大地”,摒弃了为经济目的利用大地的传统思路。主张以尊重生命为基础,创造人与自然和谐相处的生态系统,实现人类角色的转变——人类从生命共同体中对其他成员的控制者转换为共同

体中地位平等的普通成员。为了保持人类对大地共同体的爱护与尊重,利奥波德提出了一种伦理标准——“若人类的某种行为利于维护共同体的完整、稳定与美丽,则该行为是符合伦理标准的,反之则违背了伦理标准”^[1]。利奥波德的大地伦理影响深远,但由于其在整体主义方面陷入了理论困境,受到了一些学者的质疑。作为大地伦理最杰出的继承者——J·贝尔德·克里考特(J. Baird Callicott)对该理论进行了修正与发展,他在继承利奥波德大地伦理主要思想的基础上,提出了“同心圆”模型、两

收稿日期:2022-11-17

基金项目:国家哲学社会科学基金项目:习近平关于人与自然是生命共同体重要论述研究(19BKS155)。

作者简介:李晨(1998—),女,安徽马鞍山人,硕士研究生,研究方向:生态伦理。

条二阶原则以及“生物圈保护模式”,在一定程度上消解了大地伦理的理论困境,推动了大地伦理的发展与完善。

一、克里考特大地伦理之基础解析

(一)关于伦理起源

在西方传统哲学中不乏对伦理的起源做出各种解释,利奥波德大地伦理思想中将伦理的起源看作是对环境的不断进化的适应机制,他以生态学的共生机制为支撑还原了人类社会的伦理规范,但由于其描述缺乏详细的论证,故不被哲学界所接受。北美环境哲学代表性学者J·贝尔德·克里考特极其赞赏利奥波德的大地伦理思想并梳理了利奥波德的环境哲学核心理念。与休谟一样,克里考特将伦理判断建立在人类道德情感之上,认为人是进化的产物,具有对他物产生“同情”的能力,即人们有着天然的同爱心。“那些更具有同情心的人的后代会发展得更好,并且孕育出更多的后代”^{[2]103-104}。克里考特认为同情的情感是合作和道德的基础,史前人类之间的合作在生存的斗争中十分重要,有合作行为的群体更有可能战胜没有合作的群体。原始人中,以父母对子女的爱与同情为纽带,形成了拥有相近血缘关系的小团体,这种小团体无论是在获得生存资料或是防御灾害中都比单独个体更具优势。此种道德情感最初是为了促进社区的团结而演变,团体成员往往关心社区同伴而非外人,因为他们与外人没有互动即没有共同的关系,所以道德关怀的对象自然而然地被认为是自己身处的整个社区及其中的成员。随着小团体人口密度的增加或者是为了更好地对付共同的敌人,社区规模与行动的共同体日益扩大,导致了彼此间力量的融合,其竞争优势进一步增强从而有更强的环境适应能力,这种能力使该团体更有可能在自然界的优胜劣汰之中被延续,团体成员所拥有的同情心与爱随着团体的扩大得到了广泛的传播。同一个团体中的成员在觅食和抵御野兽时因为爱和同情分享食物并彼此保护,这种感情被延续下来并逐渐发展成为道德约束。克里考特认为这种道德情感是人的基本情感,伦理正是起源于道德感,伦理边界与人类认知的共同体的边界是基本重合的,并随着共同体边界的宽泛而变化,因此只要共同体的边界扩延至整个生物圈,大地伦理的边界就能理所应当到达整个大地共同体了。

(二)关于整体主义原则

克里考特将大地伦理形成的科学理论基础概

括为:进化论、生态学和哥白尼天文学。而整体主义原则占上风的大地伦理更多地来自受生态学启发的伦理敏感。随着伦理边界的宽泛,伦理关注从人逐渐转向动物。1975年动物权利论的代表彼得·辛格在西方开展了捍卫动物权利的保卫战,他认为判断是否拥有道德权利的标准是感知能力即感觉,动物有获取“痛苦”这种感受的能力,因此动物和人类一样拥有被平等对待的权利,这种权利未被正视则会导致痛苦,有道德的伦理主体有义务把动物的痛苦视为“恶”并减少其痛苦。随着动物权利运动的开展,更加印证了伦理范围的进一步扩展应当包括非人类存在物。大地伦理即生态中心主义与生物中心主义不同,它是以整体主义为基础的,整体主义关注的是整个生态共同体(整个生态系统)的权利而非生物个体(生态系统的各个部分)的权利,由此得出了利奥波德大地伦理思想的核心概念:大地共同体。在利奥波德看来,大地共同体不仅仅是指土地,还包括土地之外的所有事物,即水、空气、动植物以及人类等等。克里考特继承并进一步发展了利奥波德大地伦理学中的整体主义,提出人与自然的同一性,将人视为自然平等的存在以保护大自然的应有的“福利”。整体主义大地伦理思想不同于将人与自然对立起来的现代性的机械思维方法,它通过对主客二分的传统思维方法的批判来建立整体主义世界观,从而达到“人-自然-社会”共存的和谐状态。人是从自然中进化而来的,人类必须对自然保持敬畏与谦卑的态度。

(三)关于内在价值

“内在价值是指一事物本身具有的价值,需要通过某种官能直接或间接地感受和发现”^[3],证明非人类存在物的内在价值即需要证明自然客体具有满足自然主体需要的某种属性,为了非人类存在物的内在价值,早期的大地伦理学者做了多种理论尝试,如古德帕斯特认为生命本身就具有其内在价值,所有具有生命之物都理应成为伦理关注的对象。C·D斯通在《树木的诉讼资格》曾涉及过“自然物权利论”的概念,即在法律人的世界里无生命个体和人类一样拥有权利。美国大地伦理学家纳什也多次提出建立“自然的权利”,将“权利”授予非人类存在物。著名的动物权利论者辛格认为,动物能够感受到痛苦,因此动物应被纳入伦理关怀的范围,这在自然的主体性方面实际上是把生命主体获得感受的状态与内在价值相联系。

克里考特认为,自然中存在内在价值,他将内在价值定义为:某物是“以自身为目的”之物,而非

其他目的之“手段”,即如果某物在其自身或为其自身而具有价值,那么它便内在地具有价值。但是在内在价值的客观性问题上一直存在争议,克里考特对争议存在原因进行分析得出:人类需要通过某种感官来感受和认识个体存在物的内在价值,就像通过嗅觉来分辨气味的来源,或者通过一些延伸感官的工具来发现个体的属性,但是在现实生活中,不一定存在某种官能或某种工具能够使人们直接地感受到内在价值。例如我们无法使一个天生的聋哑人感受到水流的声音以及动物的叫声等。克里考特认为,人能够判断非人类存在物是否具有内在价值,是由于人类具有所谓的“生命同理心”,该情感会使人们跨越物种的界限,最终实现利奥波德将人视为大地共同体中的普通成员的角色。在此意义上,克里考特坚持认为价值在本质上是产生于评价者进行“评价”的行为,价值虽存在于被评价者之中,但并不能证明被评价者自身独立并具有这些价值。评价者可以对存在物的价值进行评价,克里考特认为只有人类才能充当评价者这一角色,故克里考特将其学说认为是人类生成论的。

二、大地伦理之理论困境

克里考特在解读利奥波德整体主义世界观的同时,也在思考一些哲学家不认可甚至是责难大地伦理的理由。克里考特将主要原因归结为两个方面:其一,利奥波德在实践过程中对其理论坚持得不彻底,利奥波德曾提出食肉动物不利于家畜的生长,主张减少食肉动物的数量,于是他做了一个实验,在实践过程中减少食肉动物的数量,在短期来看确实维护了草原的生态和畜牧业的发展,但是从长远来看,这种人为对自然的干预反而破坏了生态平衡。所以利奥波德又推翻了他之前的主张,这种理论的动摇容易造成人们的误解。其二,利奥波德还未对维护生物共同的义务论问题进行解释,他认为大地伦理的实践标准是生物共同体的完整^[4],但是他又承认大地共同体中的各个组成部分一直处于竞争之中,人类作为在自然界中存活多年的物种,其生存依靠的是对自然资源的获取,导致了资源紧缺、生态破坏以至于威胁到了其他生物的生存,利奥波德并不反对人类对于资源的获取,那这种索取造成的后果该如何解释?如在人们需要砍伐木头来搭建家园时,以树木为生的鸟儿的住所就会被破坏,大地伦理作为非人类中心主义,人类与各自然存在物种都拥有平等的地位,当陷入了其他

物种利益与人类利益相冲突的困境时应该怎么解决,利奥波德尚未给出明确的回答。

为了将大地伦理纳入西方传统伦理研究,克里考特积极借鉴休谟-斯密的情感主义理论,将人类道德情感作为一种规范的大地伦理的支撑。克里考特认为人类被自然地赋予一种情感,此种情感所投射之对象则是大地共同体,人类凭借基础的伦理情感去反思我们所处的共同体的多样性与稳定性。正因人类对所属的共同体持有一种积极态度,故克里考特推导得出对环境的道德关怀正是人类普遍的道德情感的必然指向,即我们应该保护生物共同体之有机性、稳定性与美丽。然而许多学者对休谟-斯密的情感主义理论是否能作为大地伦理的支撑表示怀疑,帕特里奇(Ernest Partridge)认为休谟是人类中心主义者,道德情感虽然可以激励人们实施适当的道德行为和环境政策,但道德情感产生于人际关系,因此注定局限于“社区内部的人”,休谟认为死气沉沉的自然是没有爱与恨的,故休谟的道德情感理论实际上是支持人类中心主义的,且无法支持以生态为中心的大地伦理。巴克达尔(John Barkdull)曾指出是西方传统思想导致了对自然环境的漠视,认为动物没有灵魂因此动物不是道德考虑的对象。巴克达尔认为虽然大地伦理是朝向生态意识和伦理关怀的一大进步,但并不意味着放弃西方观念,克里考特认为斯密-休谟的情感主义理论都建立在感性和同情的基础上,但他忽略了两者的显著差异,即斯密认为人类保护自然环境是出于对环境的美和秩序的欣赏,而不是出自人类的道德义务。斯密具有一定的个体主义倾向,他认为社会仅仅是我们道德关怀的一个“适当的对象”,对于普通人来说,对大地共同体的衍生道德情感可能极其微弱,因此斯密的理论在一定程度来看可能是对大地伦理的反对而非支持,克里考特凭借斯密情感主义理论对大地伦理进行的捍卫并不能成立。但这并不能说明克里考特的论证是错误的,因为克里考特更多的是在达尔文进化论的基础上,刻意阐发了理性、情感和伦理的关系,从而构成自身的系统论证,而不是单纯的观点的引用。并且巴克达尔认为克里考特将大地伦理追溯到古老传统中西方道德理论的提议很有希望,但大地伦理的道德理论似乎代表着与过去西方传统思想的重大决裂,因此不能轻易地援引道德情感为其辩护,需要重新思考才能令人信服地回应那些主张彻底转变西方思想以实现生态健康的人^[5]。

三、以生态系统健康作为实践判据——克里考特对利奥波德大地伦理的修正

利奥波德把“生命共同体的完整,稳定与美丽”作为考察一行为是否符合实践判据,但克里考特却认为该标准是不合乎规律的。如果“完整”包含所有的物种,那由于非人类活动造成的动物的自然死亡与灭绝该如何解释呢?并且生态系统不是静止不变的,它本身不断地接受能量的输入和输出,是不断变化发展的系统。对此,克里考特完善了利奥波德的整体主义思想并将“生态系统健康”作为实践的最终判据^[6]。“健康”是一种内在价值的存在状态,柏拉图看来,正义是一个国家内在的“善”,是一个国家“健康”存在的状态,正如健康的状态是生态系统内部秩序正常和有序运行的必要条件。健康在字面意义上表现为有机体的状态,但是健康实际上也是一个自我维护和自我解放的过程,例如对于一个细胞来说,从受精卵—胚胎—胎儿—婴儿—成长—衰老变化的过程中,细胞会进行不断的更替。同样,生态系统就正如健康的有机体一样会随着时间的变化而变化,在变化的过程中保持着自身的连续性和秩序。

克里考特认为完整性是生态系统健康的充分而非必要条件,而健康是完整性的必要非充分条件。在生态系统中,外来物种对于系统健康的影响并非都是僵硬的“二分法”,应该结合受体群落功能的完整性进行具体的判断。例如在夏威夷,大多原生森林植物依靠鸟类来传播种子,这是植物繁衍的一个关键环节。但岛上至少有一半的本地鸟类已经灭绝,岛上生态系统的运转依靠的是引进的非本地鸟类,这些外来鸟类有可能通过维持本地植物的种子传播和授粉来取代那些已经灭绝了的鸟类原本扮演的角色。

克里考特认为健康具有客观性,但健康的内在价值不是独立存在的,而是由主体所赋予的。大多数人都会内在地重视自身的健康,高血压患者会选择降压药来获得健康,人们在选择配偶时会拒绝带有家族遗传性疾病的人以防后代带有隐性疾病等。克里考特认为,如果我们可以内在地赋予自己或他人健康,那我们也可以内在地赋予生态系统健康。人类要维护生态系统的健康,不一定要禁止一切以经济利益为目的的活动,人类的生产活动不可避免地会破坏物种的完整性,但并不一定会破坏生态系统的健康,因此要使我们的生产活动符合生态系统的运行规律,同时要尽最大可能减少对物种完

整性的破坏。为了实现这一愿望,克里考特提出了“生物圈保护模式”^{[2]376-377},该模式把区域划分为核心保留区、缓冲区与人类栖息区。与传统的野生动物保护区或指定的荒野地区模式不同,“生物圈保护模式”除了严格的核心保留区,还包括人类栖息区和缓冲过渡区。在核心保留区中,原住民按照原来的生存方式生活,这样就不会存在第三世界的环境不正义问题;在缓冲区,人类须严格地在法律的范围从事一些不破坏核心保留区完整性的生产活动;在人类栖息区可以从事一些限制不严格的符合生态系统正常运行的经济活动。克里考特援引了David W.Ehrenfeld研究的案例来证明生物圈保护模式的合理性,印第安人传统的Papago农业模式下的沙漠绿洲鸟类种类增加了65种,而自然状态下鸟类种类增加了32种^[7]。在这里克里考特将鸟类物种数量作为衡量生态系统健康的指标,在Papago农业模式下的生态系统比自然状态下的生态系统更趋于“健康”的状态。因此克里考特既希望能够通过生物圈保护模式达到对生物多样性的保护,又希望人类能够依赖自然实现可持续发展,满足当代以及后代人的生活需求,借此实现人与自然协同促进的共赢关系。

四、同心圆模型与两条二阶原则——克里考特对利奥波德大地伦理的辩护和发展

利奥波德坚持整体主义原则,不在乎个别动物或植物的痛苦或死亡,不以个体生物感受痛苦的能力作为道德考察的依据,他赞成为保护整体的权利而牺牲个体的权利,即以个体之善成全整体之善,如赞成猎杀某种即将灭绝物种的天敌来保护该动物以维护生物共同体的完整。这引起了以坚持个体主义为基本价值导向的哲学家的驳斥,以雷根为代表,他认为为了整体的利益而牺牲个体使得大地伦理成为一种“环境法西斯主义”,他提出的动物权利论重视个体权利,“当集体利益与个体利益相冲突时,个体利益高于一切”^[8]。因此雷根的个体主义思想主张与大地伦理的整体主义思想主张产生了分歧。在人类中心主义者看来,整体主义伦理思想只强调整体的价值和意义,让人类个体为了整体生态环境而牺牲,忽略了人在共同体中的价值。他们之所以这么认为,是因其错误地理解了单个成员与整体系统的辩证关系,从而陷入了极端个体主义和极端整体主义的误区^[9]。

针对大地伦理所遭受的“环境法西斯主义”这一指责,克里考特辩护道,大地伦理的整体主义倾

向使得个体与整体形成一种良好的平衡,“环境法西斯”的指责是对大地伦理在论证过程中使用的一些生态学观点的过度引申。但大地伦理思想实际上同时兼顾了对个体与整体的伦理关怀,不仅具有共同体整体的善,也兼顾了处于共同体之中的个体成员的权利。克里考特用同心圆来解释了道德范围的扩展,此同心圆模型在结构上认为人类的感情首先是对自我,而后是家庭,之后逐步扩展至更大的共同体,即同心圆内层是社会共同体,逐步扩展至外层的大地共同体,这是一种由内向外的动态发展过程。与树木的年轮类似,每一次道德范围的扩展就如同树木年轮的增长,是按照时间的先后顺序以及紧密程度围绕圆心而展开的,从个体扩展至社会,且共同体内层核心的道德责任随着伦理范围的扩大而逐步强化^[10]。

就同心圆中内层社会圈与外层生物圈两者的责任优先性问题,克里考特回应道:“当两者发生冲突时,内层社会圈的相关责任对于外层生物圈责任更具优先性。举个例子,当一个激进的环保主义者以维护大地共同体的完整为借口鼓吹制造战争、饥饿与瘟疫,此行为是不正义的且是令人深恶痛绝的,人类的义务优先于环境责任,因此大地伦理不是严酷的或法西斯的”^[11]。大地伦理作为新的伦理思想,并没有取消更内层的社会伦理,但也会不可避免地对其产生影响。在同心圆模型中,克里考特明确了内层社会共同体在逻辑上的优先性。但以此看来,克里考特似乎也面临了一个困境,即按照克里考特提出的同心圆模型,对于环境的关注位于同心圆模型的外层,意味着当与人类利益相冲突时,对环境的关注处于次要地位。那么大地伦理如何实现环境保护的道德责任呢?

就此问题,克里考特提出了两条二阶原则来处理人类与大地共同体之间可能存在的道德困境,说明了义务的优先性,为大地伦理进行辩护和捍卫。二阶原则之一是个人义务优先性原则,道德代理人对于同心圆内层的义务更具优先性。要求行为者以人类个体为导向,首先考虑更值得信赖和喜爱的成员的利益。二阶原则之二是指环境整体的优先性,要求行为者优先考虑维护有益于整体环境的一方。这两条原则相互补充,但是当两条原则发生冲突时该如何选择?克里考特明确表示:“当两条原则存在冲突时,第二条二阶原则取代第一条二阶原则”^{[12]76}。也就是说,只有当个体利益和整体利益出现矛盾的时候,才主张个体为整体而牺牲。克里考特认为利奥波德的整体主义理论并非“环境法西斯

主义”,而是充满道德情感的利他主义,他用优先性原则证明整体主义并非忽略个体权利只考虑整体,克里考特提出的这两条二阶原则消解了极端个人主义和极端整体主义,个体不再为了整体之善而牺牲自我,使得大地伦理中个体与整体之间的张力形成一种良好的平衡。此外,人类在社会交往中的亲疏关系和个人情感可能会影响人类对共同体责任的承担,大地伦理的整体主义意识恰恰弥补了这一局限,用整体思想唤醒人类对自然的责任和义务。

克里考特从大地伦理的整体主义视角出发,凭借同心圆模型及两条二阶原则对利奥波德的大地伦理进行辩护和发展,使得生态整体主义逐步被重视与接受。克里考特将同心圆模型作为其辩护的理论模型,将两条二阶原则作其辩护的实践标准,为整体主义大地伦理平衡个体与整体之间的关系奠定基础,消解了个体与整体之间的矛盾,有力地反驳了以雷根为代表的个人主义动物权利论者的指控,既保证了大地伦理思想对环境保护的作用,又避免大地伦理陷入“环境法西斯主义”困境,实现了对利奥波德大地伦理的进一步发展。

五、“人与自然的共赢”对于我国生态文明建设的启示

克里考特对大地伦理的坚持与修正进一步丰富发展了大地伦理思想,他的工作使大地伦理由一种富有洞见的生态智慧转变为一个严密的环境伦理理论,为人与自然的和谐相处提供了一种合理性证明,尤其是大地共同体概念的提出使人们逐渐意识到人与自然是同一的存在,人类有义务和责任去维护生物共同体的完整、稳定与美丽。

工业革命以来,以经济利益为目的的“理性人”所支配的现代社会已然彻底打破了自然界的和谐局面。在资本主义制度下,根深蒂固的“控制自然”观念和对剩余价值的盲目追求使人们疯狂地追求物质,异化人与自然之间的关系并通过科学技术无尽地对自然资源进行肆虐式的掠夺,自然沦为资本扩张的牺牲品,从而导致了全球性的生态环境恶化问题。十九世纪的资本主义国家因其迅速的工业化与城市化暴露出一系列城市病,且“先污染、后治理”的治理措施并未使环境问题得到根本改善,人与自然的的关系已在“悬崖之上”。其中最严重的问题之一即为环境污染问题,人类在空气和水中非法传播工业污染物、生态系统中物种突然大规模灭绝(如热带地区的森林被砍伐)、人为引入外来物种导

致生态系统紊乱等都有可能对生态系统造成灾难性的后果。因此,欲建立人与自然和谐共处的生态文明,必将丢弃“机械王国”的幻想。

克里考特认为人的发展是精神世界的日益充实,是人与自然关系的日益和谐。整体主义大地伦理强调人对自然的责任意识,强调唤起民众自觉对待生态环境的道德责任,摒弃“经济至上”的消极价值观,通过对生态危机的价值问题进行反思,克里考特认为生态危机的实质并非是经济与技术问题,而是人类错误的价值观以及功利主义的态度。因此,想要改变人类以财富和奢靡生活为目标的生活方式,亟须完成从自利向共利的价值观转化。人类不是自然的主人,建设生态文明不仅需要外在层面的约束,更需要自我约束,即承认自然具有与人类同等意义上的内在价值,培养生态良知,真正做到将自然看作是人类赖以生存的源泉,以尊重自然、爱护自然作为生态文明建设应当推进的方向。

在马克思主义生态哲学思想看来,人与自然之间矛盾的是由于对事物的错误认识以及自然规律的蔑视所造成的。人类为了自身的生存需要从自然中索取资源,这无可厚非。但是,人类不能对自然界的客观规律视而不见,对自然大肆搜刮、过度索取必然反噬人类自身。在克里考特整体主义大地伦理的视野下,人类是自然中的一部分,人类的认识永远无法跳出作为整体的自然。生态危机的爆发使人类意识到自身的渺小,克里考特的生态整体主义为这种认识提供了深厚的理论基础。因此,在推进中国生态文明建设的进程中,应该将人与自然和谐相处作为行动的根本准则,应在遵守客观规律的前提下,坚持“取之有度,用之有节”的原则来开发利用自然资源,对自然持有敬畏之心,平衡好人类生存发展和合理利用自然资源之间的矛盾,只有对自然怀着敬畏之心,人类才能更加全面、深刻地认识自然,认识人类本身。

参考文献:

- [1] LEOPOLD A. A sand country almanac[M]. New York: Oxford University Press, 1949:224-225.
- [2] CALLICOTT J B. Beyond the land ethic: more essays in environmental philosophy[M]. Albany, N. Y: State University of New York Press, 1989.
- [3] 陈杨. 超越价值的主观主义与客观主义——论克里考特的自然内在价值观[J]. 自然辩证法通讯, 2019(5):46-53.
- [4] 董玲. 大地伦理是环境法西斯主义吗? ——克里考特的类型学分析与论证[J]. 伦理学研究, 2010(4):127-131.
- [5] BARKDULL, JOHN. How green is the theory of moral sentiments?[C]//Land, value, community: callicott and environmental philosophy. New York: State University of New York Press, 2002:37-58.
- [6] 孙亚君. 生态中心主义的实践策略[J]. 国外社会科学, 2016(6):21-28.
- [7] DAVID W E. Life in the next millennium: who will be left in the earth's community?[J]. Orion Nature Quarterly, 1989(8).
- [8] 雷根. 动物权利研究[M]. 李曦, 译. 北京: 北京大学出版社, 2010:98-99.
- [9] 卢风. 大地伦理——如何避免环境法西斯主义[J]. 求索, 2003(5):153-156.
- [10] 黄彦程. 克里考特整体主义环境伦理研究[D]. 北京: 清华大学, 2012.
- [11] CALLICOTT J B. In defence of the land ethic: essays in environmental philosophy[M]. Albany, N. Y: State University of New York Press, 1989:93-94.