

生态系统如何规定环境价值

——从当代中国价值理论反思出发

史建成

摘 要: 20 世纪 80 年代, 真理问题讨论中兴起了价值论话题, 由此引申出当代中国独具特色的价值哲学。中国价值论以马克思主义唯物实践观为基础, 坚持严密的关系性论证、主客体划分, 形成诸多具有人本色彩的价值理论。在面对环境的价值哲学问题时, 这批学者很难摆脱事实、价值二元论与意义单向化问题, 但仍然留下基础方法论遗产。中西强调生态整体主义的环境哲学不满足于承认其他物种的内在价值, 而仅将其作为系统价值的次级焦点, 进而避免在人之外建立“新人类”价值哲学。但环境哲学仍然缺乏系统与人的双向价值关系论证。环形关系模式试图打破线性逻辑对客体向主体追溯的规定, 从价值整体、人、价值整体三要素循环出发澄清生态系统本然具有的彻底关系性。在此价值关系中, 人是系统面向自身多元回归的中介而非终点。人应当明确自身的中介地位, 在生态系统伦理属性、感性属性相互奠基的基础上重新发现自身实践的系统面向。这是生态系统向自身的回归, 因而是事实。这也是人对环境家园的维护和审美, 因而是价值。事实与价值在此统一。

关键词: 价值论; 线性关系模式; 环形关系模式; 环境美学

中图分类号: F014.31 **文献标识码:** A **文章编号:** 1671-0169(2023)03-0096-13

DOI:10.16493/j.cnki.42-1627/c.20230517.001

随着 20 世纪生态学理论的发展, 19 世纪末发展起来面向荒野的“有机整体观”开始成为传统文化观念的反叛者。这一反叛借助于 20 世纪发展起来的诸如“生物群落”“食物链”“生态系统”“小生境”等生态科学, 增强了自身的系统特质。一批学者开始探讨人与自然环境的伦理关系。他们往往既是科学家, 同时也是生态环境的思想者与保护者, 其理论阐发暗含了价值论革新。但遗憾的是, 这一新环境价值论鲜有明晰、透彻的理论探讨, 并由之引发了诸多理论建构的模糊。我们通过回顾当代中国价值论建构, 批判地继承其基本方法, 希望探讨一种彻底的关系性价值结构。我们认为, 从线性关系模式向环形关系模式的转变是环境价值论引发的根本变革。

一、价值论在中国与价值的关系性构成

“价值论”(Axiology) 来源于希腊词根 axia (价值) 和 logos (理论) 的组合, 简而言之也就是关乎价值的学问。美国学者厄尔本 (Wilbur Marshall Urban) 在《评价: 其本性和法则》(1909) 中提出了与认识论不同的新学说“价值论”。“价值论”发展初期更多的是从属于伦理学, 它也被称之为“元伦理学”。虽然伦理学和价值论重合度很高, 两者都是以关系因素作为问题探讨的出

基金项目: 国家社会科学基金青年项目“环境美学与生态美学论争研究”(20CZX065)

作者简介: 史建成, 中国海洋大学文学与新闻传播学院副教授, shida20070608@126.com (山东 青岛 266100)

发点，但价值论的视野要更加开阔，研究领域也更加多元。价值论包含人与人伦理关系的探讨，同时还涉及更为复杂的人与物、人与自我等价值问题，它们显然不属于传统伦理学的研究领域。价值问题涵盖了科学、历史、文艺、伦理、经济、审美等几乎所有的知识系统，可以说只要与人相关的领域，都有价值思考的空间。因而，价值论也逐渐被接受为哲学中与形而上学、认识论相平行的二级学科。

20 世纪 80 年代，价值论研究开始在中国大陆兴起。李德顺、李连科、王玉樑等学者是这一新兴学科的积极倡导者。事实上，价值论确实是一个发展较晚的理论领域，其中中国学者更为关注价值理论的探讨。李德顺将价值论视为与存在论、意识论相并列的所谓“元哲学”的分支，足以看到这一领域的受重视程度。在李德顺看来，“价值论提出和回答的问题是：‘世界的存在及其意识对于人的意义如何’”^{[1](P6)}。这种对于价值论基础性的确定，使其将这一学科视为“相对独立的”“最高层次”的理论。李连科也是较早进入这一领域的学者，他在 1985 年出版的著作《世界的意义——价值论》产生了广泛的影响，1999 年完成出版的《价值哲学引论》是对前期理论的完善、增补、开拓。此外，还有王玉樑、孙伟平、袁贵仁、邹诗鹏、江畅等一批学者涉及当代价值论的讨论。他们以马克思主义的实践观点来解读价值论，认为价值根源于人类改造世界的实践活动并排除了将价值单纯归为主体意识或客体属性的理论。事实上，20 世纪 80 年代的价值论热潮就来自马克思主义视角下对真理标准问题的探究。杜汝楫的《马克思主义论事实的认识和价值的认识及其联系》(1980)，刘奔、李连科的《略论真理观和价值观的统一》(1982)，李德顺的《真理与价值的统一是马克思主义的重要原则》(1985) 体现出价值论在 20 世纪 80 年代被探讨的基本理论轮廓。当时的学者将价值问题与真理认识相关联，试图寻找真理的不同面向，例如袁贵仁在《论价值真理概念的科学性》中将真理区分为事实真理和价值真理，薛克诚、辛望旦等则认为价值本身的多层次性会歪曲真理的客观性。此种论述是将价值作为哲学认识论的一个分支来进行研究，并以马克思主义的客观性要求来限定价值的阐发。

但从 20 世纪 80 年代后期、90 年代初开始，价值论开始摆脱对认识论的依附，逐渐成为哲学一级学科下的新方向。这一时期的学者纷纷以价值元问题为焦点，探讨价值的本质、价值哲学的方法论等问题。价值本质讨论中尤为盛行的是“需要论”，即客体的价值体现在它能满足主体需要。张岱年《论价值的层次》(1990)、袁贵仁《价值学引论》(1991) 均从人的需要层次、需要评价等角度论述价值问题。言及价值，我们不能否定主体、客体间的需要与被需要关系，但是否主体的任何需要都属合理呢？针对“需要论”的主观化倾向，王玉樑引申出了“效用论”的价值观。他认为：“价值的本质是客体主体化，即客体作用于主体，对主体本质力量的效用。”^{[2](P160)} 因此，价值的本质就从主体的多样化、具有变易性的需要转移到了实践基础之上的社会效应。价值理论建构在 20 世纪 90 年代出现了主体性人学价值论、主客体统一论、效用价值论、人道价值论、价值二重性论、系统价值论等论述^①，价值论在当代中国成为一股新的哲学热潮。当然，90 年代学者也针对外在价值（功用价值）、内在价值（为己价值）进行了讨论，但由于缺乏生态哲学、环境哲学语境，这类讨论并不兴盛。20 世纪 80 年代兴起的价值论热潮是一个在马克思主义唯物实践观点影响下探讨价值本质、价值关系、价值评价标准等具体问题并相对孤立于世界学术场域的学术尝试。20 世纪的中国价值论有着浓郁的人本主义色彩，对于价值本质的解读无非是从主体之人与客体之物间进行抉择，而主体往往居于此种关系的核心。但这种朴素直接的言说方式切切实实对一种价值关系作了透彻的要素分析，为当代探讨新价值论提供了理论思路的前设。

① 参见王玉樑：《20 年来我国价值哲学研究》，载《中国社会科学》1999 年第 4 期。

价值有着关系性构成的基础,它是一个相对概念并且总是对于某个对象的评判。当代学者的态度也基本一致,那就是以建立于社会实践基础上的依存关系作为价值探讨的起点^①。这种依存关系涉及人与世界的关联。这些学者往往从“存在论”视野为价值论提供建构基础。人的生存、发展需要外界自然为人提供基本保障。人类在历史的实践中改造自然、改造社会,使外物满足人的需求,对人而言,被改造的自然、社会具有重要的价值意义。

李德顺对价值的关系性构成阐发得非常透彻,他提到:“所谓‘关系思维’的特点,就是不再把‘存在者’即任何客观的事物当作没有自身结构、孤立的、抽象的实体(实物个体、粒子、孤立的质点、不变的刚体等),而是从内外部结构、联系、系统、秩序、信息等关系状态来把握它的存在,从运动、相互作用、联系和关系即‘存在方式’的意义上理解现实世界,从而进一步把握丰富、深刻、动态的‘存在’。”^{[1](P34)}显然,这种关系性构成就是李德顺价值论解读的基础,对对象的把握要从整体的存在论语境切入,从其关联、系统、运动的角度来审视。所以,对李德顺而言,价值也就要从对象的动态关联来解读了。他认为:“在实践中,人要满足自己的需要,就不能不对自然界本身及其规律有所了解和服从,于是,满足主体需要的意识同把握客体现实的意识,就同时成为人类意识中的两个基本方面。”^{[1](P8)}通过对主体需要与客体对象的把握,人在意识中把握到了主客之间关系的价值意义,并最终使这一价值在为人的满足上得到完成。在实践的基础上,李德顺将价值的本质视为“世界对人的意义”,并且这种意义是一种客体属性与主体尺度的统一。

李连科也是价值论领域的开拓者。同李德顺的“实践价值论”研究的侧重稍有不同,他更加强调历史唯物主义的决定性作用。李连科认为:“人的需要在本质上是社会性的,它是社会创造的,因此是被历史地决定了的,是不依任何人的意志为转移的。”^{[3](P90)}他的这一表述为价值论的阐发设立了理论前提,即价值问题是客观存在于人类历史实践当中的,并被社会性所决定。更进一步,李连科将人的“需要”同主观“欲求”进行区分,认为人的需求取决于社会本性,它是客观的规定和对象。与之相对的欲求则是需求在意识中的反映,它主要是包含了人的“七情六欲”。这种区分的结果或者目的就是“需要”规定为客观的、历史的、不为人的主观意志所转移的存在,而“欲求”则被视为具体需要在意识中的反映。这种“需要”“欲求”的区别构成了客观性与主观性的界定,更为本质的“需要”在根源上被归为客观性。这种阐述用一种历史决定论的口吻将人类需要的客观对象视为历史的、实践的对象,因而也规定着人类的价值。但人类历史实践本身不是排除人的主观意志的,价值自身也并非由现存的实践创造物所决定。将客观性、主观性对立起来,不仅是机械的而且也是不符合马克思主义的。虽然在价值的本质上存在一定争议,但他对关系性的重视则同李德顺一致。李连科谈道:“主体-客体关系问题,是马克思主义哲学的中心问题之一,也是正确了解价值问题的理论前提。如果否定主体-客体关系问题,或者否定主体-客体关系的辩证法,就取消了价值问题。”^{[3](P70)}

事实上,对关系性的把握,在当代学者看来是对价值问题进行哲学探讨的一个前提,否定了关系性也就否定了价值论。例如,学者王玉樑认为:“价值是客体对主体的价值,是在主客体之间的关系基础上产生的,主客体之间相互作用是价值产生的基础。”^{[4](P26)}虽然众多学者均重视关系性在价值探讨的基础意义,但他们在价值的本质定义上还是有着分歧。我们赞同马克思主义的价值论解

① 李德顺将价值理论归纳为五种:观念说、实体说、属性说、关系说、实践说。观念说是将价值归为一种精神现象,李德顺认为这一学说容易导致价值相对主义;实体说是将价值视为一种独立的终极存在,这种同社会生活之间的断裂容易导致神秘主义和绝对主义;属性说又分为客体属性说和主体属性说,两者要么将价值视为客体自身所决定要么将价值视为“人性”的彰显,两者都会走向价值独断论和绝对主义。李德顺认为应当在对关系说发展的基础上,阐述价值学说。这种关系学说认为价值是人的“主体性”在对象性关系中得到彰显,并且这一关系的根基就在社会历史实践当中。

读，认为价值的产生与定义应当建立在社会性、实践性关系基础之上。但这种关系性绝不是机械的、受动的、排除人的主观意志而被决定的。虽然李德顺强调用“关系思维”来解读价值，将客观的事物从内外联系、系统、秩序等视角来把握，但这种“关系”仍然是以客体的对象性为前提，并没有将作为主体的人同这一对象的整体变化结构视为一个观照对象。所以，李德顺的“关系”学说仍然局限于二元割裂的认识论。当然我们认同他的这一观点，即这种关系是在人的主体性实践活动中展开并具有社会历史性，但我们并不认为在此实践基础上的主客体关系仅仅以人作为最终价值主体。我们认为，这种对象性如果不能在包含主体的整体境域中把握，就会使得客体滑向机械的客观化对象从而导致关系学说成为伪学说。

二、主体、客体的区分与意义单向化

价值的关系性构成离不开主体与客体的相互作用，对两者做理论区分也是当代价值论的另一重要特点。我们这里着重考察主、客体内涵的具体界定。对于当代价值论而言，主体往往就是特指人，客体特指人之外的世界。这种界定在当代阐述中被认为是毫无疑问的。例如，李德顺说：“‘价值’这一哲学概念的内容，主要表达人类生活中一种普遍的关系，就是客体的存在、属性和变化对于主体人的意义。”^{[1](P8)}李德顺认为，在实践基础上人类通过对自身需求以及客观对象属性的思考，确立起对于价值的意识。这种价值来源于人类改造世界的实践过程。同样，李连科也极为重视客观世界对于主体人的价值意义。他提到：“人在自己同外部世界的关系上能够作为主体而出现，首先就是因为人本来就是这个世界的产物和有机组成部分；逐步转化为客体的外部世界是人的生存和发展的基础，人对这个客体的关系首先是‘受动’的，即受制约的关系；人作为自然存在物，永远受制于自然的生存条件；人作为社会存在物，永远受制于社会的生存条件。”^{[3](P73)}显然，在李连科这里，人与世界的关系不仅是相分立的，而且相互之间有着制约关系，这在一定意义上构成了他所谓的价值客观性。

价值作为主客体关系性的存在，它是客体对于主体需要的一种满足，是客体对于主体的意义。这一观点在我们提到的学者那里得到广泛认同。这种主客关系的阐发暗含一个重要内涵，那就是主客体之间存在一种区别。我们并非否定主客体之间进行划分、区别的合理性，我们认为关键问题是如何看待这种主客体之间的相对关系，或者如何对主客体进行理性划分。通过考察我们发现，当前价值论的架构有着较为明显的机械性和二元论。

无论是李德顺的“实践价值论”还是李连科的“客观历史决定的价值论”，在对价值进行唯物史观解读的时候，均从历史实践的角度肯定人与自然的相互关系。但当问题涉及价值分析的时候，主客体之间的关系解读就抛弃了这种互动性。主体、客体的关系成为世界对于人的意义，而人对世界的意义却被忽视了。价值主体同价值客体之间的有机关系似乎僵化为一方提供需求、一方提供满足的简单逻辑。这种主客体关系以“主体性”为依托阐述价值，并将最终归宿仅仅限定为人。这不禁让我们怀疑，他们的价值论仅仅是唯物史观掩护下机械二元认识论的变种。

我们引用李连科《价值哲学引论》中的一段话来做例证和分析：

“关于价值的本质，我确立了这样三个要点：来源于客体、取决于主体、产生于实践。说价值来源于客体，是说客体或外部世界（包括人本身）作为人的生存和发展的客观条件，具有满足人的物质、文化需要的属性；而人把外部世界或客体作为自己的生存环境，在于它能在外部世界中，或者说能利用外界来满足自己的生存和发展的需要。但是，人满足自己生存和发展的需要，是与动物的本能生存需要根本不同的：客观世界不会自动地满

足人的需要，人不能单纯依靠大自然的恩赐，必须依靠自己的实践活动去创造。”^{[3](P3-4)}

有关价值产生于实践的观点，我们在价值的“关系性”中已经谈过，这里不再赘述。在这里，我们重点考察主、客体同价值的关联。李连科认为，价值来源于能够为人的生存发展提供条件的客体，这个被称之为客体的外在世界甚至包括了人本身，而主体则是价值的真正决定者和需求者，也就是人。虽然人作为世界的一部分也可以被认为是价值客体的一部分，但这仅仅是指单独个体的人而不是人类自身^①，是相对于另一主体而言的单独客体。事实上，上文观点较为明确地为主、客体划清了界限，两者与价值的关联是：客体提供价值来源，主体为价值提供归宿。另一位学者王玉樑则直接认为：“主体必须是主动地进行活动的一方，有自主性、自觉性、主动性。主体以具有自我意识，能自觉区分主客体为前提，所以，主体只能是人，而不是其他生物或自控系统。”^{[4](P37)}所以，虽然在本源意义上，当代价值论肯定人与世界的互动关系，但这种有机关系却没有延续到价值关系解读当中。缺乏价值关系解读中的互动意义事实上割裂了主体、客体的密切关联，并将双方固化成一方向为抽象价值的供应者、一方向为享用者。这种发端于传统主客二元认识论的价值探讨直接否定了唯物史观所肯定的人与世界互动生成关系，并最终强势地把价值主体奉上意义追寻的高台。主体之人（抽象的全体人类）成为与客体世界（具体之人有时也作为客体）逻辑关系的绝对统治者，后者的价值和意义只能朝向主体生成，因而两者是割裂的，同时意义也只能产生于从客体向主体的单向生成链条。

中国传统价值论学者在面对环境哲学问题时延续了这一倾向。例如李德顺在谈论环境价值时极力维护“人类中心”。他认为人是、并且只有人才是价值世界的“中心”，那么当今环境哲学所倡导的自然价值、生态价值、动物权利是否就是错误的呢？李德顺认为环境哲学价值论忽略了存在命题与价值命题的区分。若是从存在命题上看，宇宙之大、物种之盛、时空之无边际都暗示了人的微不足道，人并不居于世界中心。若是从价值命题上看，“对人自己的关照，是人类一切活动、思考和情感的‘中心’；人的尺度（人的本性、需要、能力等），是人类判断一切好坏、善恶、美丑、利弊得失的标准的‘中心’；人的自我实现和全面发展，是人类一切价值理想、追求、选择、创造的目标‘中心’；等等。总之一句话，‘人是人的世界的中心，人是人自己的中心’”^{[5](P306)}。在李德顺的视野中，自然价值、生态价值附属于“人类中心”的价值观，而企图用自然、生态独立价值来驳倒“人类中心”价值只能体现出人们对存在命题与价值命题的混淆，存在的无中心与价值的人类化是泾渭分明的。李德顺的问题在于他所谓的存在命题根本不属于存在论问题，因为存在论不是认识论视野下对于人之认知所烛照客观事实的描述，而是含人的存在世界。此外，价值论的建构本身就是建基于人的存在事实。将价值视为人的中心视角，而将存在视为纯粹客观的无中心视角来源于事实、价值分裂的二元认识论，价值本身被绝对化和人化。李连科在谈及自然价值时同样如此，他认为“自然环境无论多么重要，不过是相对人类而言”^{[6](P315)}。这种二元分裂的认识论在中国传统价值论学者那里普遍存在，以至于他们很难从这种指向人的意义单向化过渡到当下环境哲学新话语。

在当代西方环境哲学语境，这种价值关系常常遭到否弃。在劳特利（Richard Routley）具有开端意义的文献《有一种新的、环境的伦理学需要吗？》（1973）中，他切中肯綮地抨击了传统自然哲学的非生态价值论，而这种价值论恰恰就与我们传统的人本主义价值论一脉相承。从劳特利的角度来看，我们之所以需要一种新的、彻底的环境伦理学以及其中最精要的价值论，原因在于从人类中心主义延续下来的传统观念无法引领人们重新认识生态环境。他说：“我们倾向于抓住一个伦理系

^① 有趣的是，在《价值的本质》一章里，作者认为客体是一种“外在物”，它包含了自然、社会和某种客体形式的意识形态。客体又被界定为外在的、独立于人自身、并为人提供满足的对象。客体并不包含人类自身。

统们的家族，这些系统在核心或根本原则上与那一个伦理学并无不同……除了一种新的伦理学外，事实上还有其他两种可能迎合了评价：盛行伦理学的扩容性调整；一种已然包含于或潜藏于盛行伦理学中原理的发展。”^{[6](P205)}而这里所谓的盛行伦理学毫无疑问就是传统人本主义伦理学，无论是将人际伦理学扩容并包含人与动物、植物关系，还是为自然伦理提供一套貌似全新但已潜藏于人本主义之下的概念系统，它都无法证明自身的革命性。劳特利沿用帕斯莫尔（John Passmore）划分出的自然伦理三种类型来显示传统伦理的强大延续性，即专制姿态（Despotic Position）、管理姿态（Stewardship Position）、合作姿态（Co-operative Position）。除开专制姿态所设定的人完全按照自身意愿来攫取自然资源，另外两种姿态虽然温和但仍在强调人对于自然环境为己性的介入（Interference）。所以劳特利说：“事实上，这两种次要传统导向了完全应用的原则，这原则暗示了所有自然区域应当被耕作或为其他人类目的被使用，即被人化，而彻底的环境伦理学将会拒绝它。”^{[7](P206)}由此可知，激进的西方环境哲学一开始就以彻底的去人本化为理论目标，在人伦价值观念之外寻找新价值论。

那么究竟环境哲学在价值论上有何种突破呢？这种突破只能从摆脱弱人类中心的自然价值论和生态整体主义说起。罗尔斯顿（Holmes Rolston III）是较早倡导生态价值伦理的几位学者之一。他认为在传统人本主义自然价值观中，人们为自然实践设立的“道德义务前提”是“应该共同保护人类生命”或“应该保护人类价值的基础”。这样，无论生态学的动态平衡、互动交融原则如何重要，人们依然固守人类价值，因此生态科学本身无法为环境伦理提供根本革新。唯其将“道德义务前提”设定为“应该维持生态系统的完整”“完整的生态系统是有价值的”，并以之作为道德实践准则，我们才能说生态科学与人的价值评判有效融合在一起并建立起彻底的环境伦理学。罗尔斯顿清晰地表明：“在生态系统层面，我们面对的不再是工具价值，尽管作为生命之源，生态系统具有工具价值的属性；我们面临的也不是内在价值，尽管生态系统为了它自身的缘故而护卫某些完整的生命形式。我们已经接触到了某种需要第三个术语——系统价值来描述的事物。这个重要的价值，像历史一样，并没有完全浓缩在个体身上；它弥漫在整个生态系统中……系统价值就是我们在第6章所说的创生万物的大自然。”^{[8](P255)}由于承认生态环境的整体价值，所以价值主体就不再仅指人类自身而是指向生态系统中多样化的主体，主体、客体的赋权不再是固定不变，而是互为主体、互为客体。不同自然物种因其自为存在目的而具有了价值主体地位，诸多主体的动态和谐关系构成了更高级系统价值。意义的指向也因主体多样化而突破了对人的单向归属。

在西方环境哲学语境中，物种权利、动物保护论是常谈话题，它们背后隐含的是传统人本价值论所否定的自然内在价值。只有建立起自然价值，才有可能为自然权利、人类的主动保护提供基石。有机体内在价值肯定了物以自身为目的的价值，在价值关系中强调的是他物“为己”的关系逻辑。这就推翻了传统人本价值论以人为主体的、世界为客体的关系模式，也不同于以人为归宿的意义指向。但单一的自然内在价值讨论缺失了使价值论具备革命性的契机——系统性。没有了系统性，自然内在价值不过是人的内在价值逻辑在自然叙述中的转移。我们不过是在人的物种之外建立起价值反思上的“新人类”。当代环境哲学尽管强调自然价值，但也存在价值论革新上的缺憾。一方面，环境哲学侧重于伦理学叙述，以伦理规范准则描述和实践批判为主体，在环境价值论等基本问题上讨论得不够细致、深入；另一方面，环境哲学深受人本价值论逻辑影响，学者们往往认为赋予环境、生态以人的价值地位即可使其获得相应权利，并对人与自然关系产生规约，由此产生了大量关于内在价值、权利的论证。即便是强调系统价值为根本追求的罗尔斯顿，其价值关系论述也不甚清晰。

中国的环境哲学家们在面对生态系统价值时也同样有此缺憾。他们从环境哲学、生态哲学视角

讨论价值论,倾向于一种价值问题的本体论化。他们将生态系统的本体价值,即多元性、交融性、互动性、生命性等特征,做一种全面分析并将人的“生态位”置于其中,但鲜有对这种置入的关系结构作总结,即对系统与人的双向价值关系作反思。盖光对生态价值的探讨具有典型性。他说:“价值本身应该是属人的,是由人对对象认同前提下表现出来的需要与满足需要的关系;生态价值是由人对自然生态及生命共同体的价值认同与体验中表现出来的。对自然的生态价值认同不同于人类中心意义上的价值认同,因为这必然得自于人类与自然互生、共生条件下的价值体验。”^{[9](P208)}他将生态的系统价值视为人与自然生态浑融一体基础上的关系评判,并且在后期论述中将此种系统价值称之为“生态元价值”。“元”即是生命,生态之元是一种生命能量的联通、交汇与转化,这一价值形态导向了系统中各要素协同共生的永恒意义。所以“生态元价值”显然是从世界本体角度来界定其生态属性,其价值既面向生态系统中的各个主体,同样也面向自身。这种面向导向人也是成立的。所以盖光说:“当人们能够从中真正认识生态系统运行对人的存在的不可或缺时,并且不断明了,如若人类要永续性地、步履矫健地走向未来就难以别离自然生态时,实际也就从真正意义上认同了自然、生态系统的价值本性,同时也在这种认同中深深地悟解到人的价值意义,乃至生命价值的奥妙,并不断创设开放性的文化价值。”^{[10](P174-175)}如果说生态价值此处是面向人而成立,是一种关系逻辑基础上的价值演绎,那么被悟解的人的价值又是面向谁呢?按作者的意思,人的价值是在系统关系下自身意义的本体论规定,并无确切价值指向的表达,换句话说,此价值只指向人自身。所以,作者在后文中又说:“由于人的存在本性及需要而产生的人的意识关系的存在,又决定了关系存在的‘为我’性,并认定人与自然的关系必然也是‘为我’性的关系。”^{[10](P181)}这种“为我”的本性解说同前文人的价值相一致,但同时也否定了价值的外在关系性而仅归于本体论,并形成了生态价值本体和人的价值本体的划分。所以盖光既强调生态系统的关系性,但又在人的价值与系统关系的言说中否定关系性^①,以至于此种价值理论并不能够提供一种彻底的关系界说。此外,余谋昌将自然价值建立在客观性之上,并认为它“是这种真、善、美的统一,即它的内在价值和外在价值的统一”^{[11](P65)}。他对自然价值作了一种系统价值论述,但基本从本体论角度讨论其属性特征,没有说清文化价值在关系模式中如何能同自然价值本然的和谐一致。卢风的生态文明价值论述侧重于物质主义的现代性批判,更加倾向于弱人类中心主义的建构逻辑,没有清晰讨论生态价值与人本价值的异同和关联。陈红兵、唐长华的“人-社会-自然”协同发展价值仅仅从资本逻辑的批判着手强调把生态存在价值与社会实践方式改造结合在一起,事实上没有突破传统系统价值本体论。

如果说客观的生态本体论叙述还可以包容系统与主体、主体与主体的多向价值关系,那么对系统中人的价值界定则很少遵从系统关系逻辑。理论家们要么突出人的价值的自身面向,要么突出人的价值的生态面向,从而造成了生态价值与人文价值本身的分裂。可以说,正是人的价值讨论上的非系统性阻挠了环境、生态哲学进一步澄清其内在革命性。生态系统价值论述亟须从有机的本体论叙述走向彻底的价值关系建构,以此澄清生态存在本身的多元价值。

三、从线性关系模式走向环形关系模式

正如上文所述,我们并非反对生态系统价值的本体论研究,而是强调这种本体论言说应当践行彻底的关系性,即价值本然的关系结构。当代环境哲学的缺憾是无法站在彻底的系统价值论高度来

^① 盖光认为,人与生态存在的协同性一直面临朝向人还是朝向自然的困扰,这实际如上文所述是在系统价值讨论中走向包容人之面向的本体论,但在人的价值讨论中走向“为我”“狭隘的、非生态性认同的意识”的本体论而忽视人的价值也是面向系统的具有基础意义、永恒意义的价值面向。

解释存在意义上的生态关系。毫无疑问，人类在主体性的社会实践活动中改造自然、社会、自身，创造了指向人类自身的价值。但同时这种价值界定受到人与对象世界相互依存、相互构成的关系影响。我们认为这种关系性不仅作为价值评判的基础，同时它也直接影响了价值主客体之间的关联，影响了价值意义的指向，并最终影响了价值理论。所以本文试图澄清一种摆脱了传统主客二元认识论视野，建基于真正存在论基石之上的价值论。

人类自身来源于自然界，通过实践改造自然界，使其成为人的客体。这是认识论意义上对人与自然的界定。但存在意义上，人属于世界，并且须臾不能从世界之中脱离。对于价值主客体而言，如果我们设定人之外的世界为价值客体，人自身为价值主体，那么仅从客体对主体需要的满足来判定价值就忽略了主体、客体间的从属、依存的双向关系。人作为世界的有机组成部分并不能为价值评判划分出外在绝对的价值客体，价值客体总是与主体间有着依存、互相生成的关联。当我们划分出人之外的价值客体，并忽视这种互动关联后，价值逻辑也就仅仅是机械的、非唯物史观的，建基于传统理性主义观念中的理论。我们认为，这种被评判的对象在根本意义上是一个包含人在内的价值整体。价值整体是对人以及与人相关外部世界的整体对象的价值评判。否定这种价值整体而仅仅将外在对象视为价值来源，无疑是一种人类中心论的视野。它忽略了人对于外在对象的影响，忽略了对对象自身的需求，忽略了生态整体的价值要求。这种价值客体理论只能使人被动地接受世界整体变化的结果，而不能让人明白它们很多时候是人类价值索取后果的复归。所以，从价值客体到价值整体的转变并不仅仅是我们价值关怀的扩展，从深层意义上来说，这是对基于存在视野的人与世界有机关联的一种回归。实际上，罗尔斯顿对于价值整体有着精彩论述。他说：“这种改变（从人类利益转向生态整体利益）集中体现于人与自然间再也没有明确的边界，生态学不承认有一个高高在上、与其环境对立封闭的自我……人类的血管系统既包括动脉、静脉，又包括河流、海洋和空气流动；清除一堆垃圾与补好一个牙洞没有实质上的差异。自我通过新陈代谢与生态系统相互渗透（至少从隐喻的意义上说），世界与我成为一体了……从一个有限的视角，可以说人们是为了使人类利益最大化而致力于促进系统的善，但这里已很难说后者仅仅是前者的手段，因为二者差不多是同一回事，只是我们对之作了不同的描述……这里我们有的是整个系统的利己主义……利己主义已转变成了生态主义。”^{[12](P26)}可以说，罗尔斯顿正是从人类价值与生态整体价值的一体化来消弭与传统利己主体相对的价值客体，创造出了价值整体的可能。但价值整体在关系结构中的位置仍然是传统环境哲学没有言明的。

价值整体从人与世界的存在关联出发，以此种关系的核心属性作为价值意义的基础。那么人与世界关系的核心属性是什么呢？我们认为，人与世界的关系是建立在能量交换、物质循环等物理关联之上的，这种相互依存并存在一定冲突的关系最为直接地体现为一种伦理属性。这也是建基于存在之上的，最为核心的关系属性。传统的伦理学主要涉及人与人的道德关系，那是因为人对于自然环境的改造有限，人与人的和谐关系最为重要，自然对人而言更多的是一种生活资源以及精神归宿。近代工业的发展极大地改变了自然生态，人与环境生态的紧张关系使得一种伦理关系从历史中浮现出来。人们开始以理性思维来思考环境实践，并且认为人与生态天然存在一种伦理关系，只是传统田园牧歌式的自然改造掩盖了这一关系可能具有的冲突向度。人与环境的和谐或冲突是直接建立在整体存在基础之上的关系事实，是实践活动中交融依赖关系的两种内含因素，因而是本然的伦理关系性存在。随着理性能力的发展，人们日益清晰认识到这种关系的伦理属性并将伦理原则在文化在建构出来。价值整体的意义基础就在一种环境伦理的核心属性，即生态环境有机的、动态的、整体的和谐和冲突。否定这种伦理属性，价值的根基也就不复存在了。所以，价值整体对人的意义已经完全不同于以往客体对主体的意义，如若我们孤立地谈对象对于人的经济、工具价值而不考

虑价值整体的和谐要求,这种价值意义就是暂时的、不可持续性的,并最终构成与人的冲突。

更进一步来看,因为“主体”的人已经内含于“客体”的世界,所以价值整体对于人的意义在根源上是世界面向自身。我们这里不再使用传统的“价值主体”一词来表述处于世界关联中的人,因为人自身不再完全承担起“主体”的描述,世界中的诸多因素都可以成为“主体”。当价值整体的意义面向自身之中的人之时,事实上也指向了与人有着密切伦理关联的环境境域。也就是说,价值整体对人的意义将对人的关系境域产生作用,而不仅仅作用于孤立的人。从人的存在出发,价值整体必然导向现实关联中的人。尽管价值整体对于与人相关联的其他主体有着具体不同的意义,但正是这种意义的不同体现出主体间的差异。价值整体在这种对人的面向中,通过人与环境的有机关系同时面向了整体自身。价值整体对于主体需求满足的不同,恰恰就是价值整体意义的多元性统一。例如,在环境生态良好的地方,美丽的桃花静静绽放,人们在此处也感觉怡然自得。桃花对人所具有的意义作为价值整体的一部分体现为审美价值,但对桃树自身的意义却是吸引蜜蜂为自己传粉繁殖。价值整体的意义并非单独为人而发挥作用,在与人关联的不同主体那里这种意义也相对不同,但在众多的差异之上又有着整体的和谐、稳定和统一,这也是价值整体自身应有之义。

现在,我们可以从面向上,对传统价值论和新价值论做一个对比。

(1) 客体→主体(归宿)。传统价值论无论是将客体视为主体的满足、意义还是效应,都在关系分析上排除了主客体的有机关联。这种排除体现出价值论与存在论视野的生硬割裂。世界成为以人为中心的主体资源、材料、工具,是人类自我意识觉醒的产物。从历史意义上来看,这种价值论体现了人类改造自然、社会过程中对于主体价值的高扬。从理论意义上来看,这种价值论为自身的进一步革命提供了理论基础,因为这种客体指向主体的意义也是新价值论的基本关系类型。不可否认的是,这一传统关系结构还只是一种线性关系模式,它以客体面向主体的单一逻辑为核心。在这种关系中,我们只需静态地分析客体所能提供给主体的诸多要素,以此作为评价依据。

(2) 整体→人→整体(归宿)。新价值论从人与世界的依存关系出发,进入价值论探讨。新理论看到,价值客体并不能同人的关系性分离,价值对象的评判不能以人本主义的对象关系为依据,而是要以人与外物关联的生态整体主义作为价值评判标准。价值整体的概念应运而生。价值整体作为传统价值客体的替代者,其最大革新就在于将人与物的关联统一于自身,并将核心属性确立在人与世界的伦理关系之上。价值整体对人的意义并不是面向外在的独特对象而是面向自身的一个要素,并且这一要素始终与周围境域存在伦理关联,有着丰富的价值交换。所以这种面向是通过整体对于人与世界的伦理关联来实现的,从而实现整体对自身的复归。这种回归的特点体现出意义的多元性统一。回归的依据不是神秘主义的或有神论的,而是建立在当代环境、生态科学的系统论以及人文学科面向存在本身的当代反思之上。与传统价值论相比,价值整体对人的意义最终回归于整体自身,而不仅仅停留在人类自身的需要及评价,从而实现彻底的系统关系性。从生态整体主义的角度看,我们更应秉持人的“中介意识”,即人仅仅是价值的暂时归宿和节点(无论是人的内在价值还是工具价值界定),是必将走向系统关系性的中间环节。因此,我们可以说整体→人→整体破除了单一的线性关系模式而走向了环形关系模式,由此将价值论真正建立在动态融合的生态整体关系之上。

我们认为价值来源于人类历史实践,价值主客体的区分只是相对而言的,它体现了以人的主体性为出发点和归宿的理论态度。这种价值论没有将人与世界的有机关系作为价值评判的依据,从而在实践中面临着众多的伦理责难,也对人类自身的生存造成威胁。我们从人与世界融合的视野出发,将价值客体扩充为包含人在内的价值整体,将人与世界的关联作为价值评判的基础。价值整体从存在的关联性上有着核心的伦理属性,一切意义都以此为基础。价值整体对人的意义也是面向自

身的意义。这种对自身的面向，从人的视角看来，包含了对人以及与人相关的伦理关联的境域的意义；从整体的角度来看，这种意义对不同的主体有着不同的影响，这些不同的价值意义恰恰复归为价值整体的多元性统一。

四、新价值论与环境审美价值

价值的类型多种多样，划分标准也可以不同。按照物质、精神的二分法来区分，有物质价值和精神价值。物质价值又包含了生产生活价值、经济价值、工具价值等，精神价值又包含了审美价值、科学价值、文化价值等。就价值类型的具体划分来看，这种区分并不具有绝对性，一个对象既可以有物质价值也可以有精神价值。此外，对于物质价值中的具体种类，我们也并不能完全否定它们可能具有审美价值、科学价值。所以，价值类型的定位要依照具体的价值关系来界定，不可一概而论。

就审美价值而言，它是指对象对于人的审美需要的满足，属于精神价值范畴。斯托洛维奇（Leonid Stolovich）从马克思主义的价值观出发，认为审美价值具有客观性。他提到：“审美价值是客观的，这既因为它含有现实现象的、不取决于人而存在的自然性质，也因为客观地、不取决于人的意识和意志而存在着这些现象同人和社会的相互关系，存在着在社会历史实践过程中形成的相互关系。”^{[13](P29)}这种价值客观性既包含了事物的自然属性，也包含了事物同人、社会在历史实践中的相互关系。斯托洛维奇对价值的客观性描述已经非常全面了，但这仍然不能掩盖其中的问题，即价值最终以人为导向。这也就是说，无论自然的属性被认定为客观，还是价值被一种历史实践的相互关系确证，它最终是一种客体对主体人的意义。

正如我们前文所述，客体对人的多种价值意义是价值论的基本关系结构。但这种解读如果不能落实到存在论的基础上，也就是仅仅以对象对于主体的满足为条件的话，人与世界的有机关联就被切断。这种缺乏远见的理论建构必定与人真实的价值感受相违背，我们亟须新价值论来澄清富有关联性和系统性的价值境域。当审美领域扩展到自然、环境而不仅局限于人造物的艺术品时，这种存在境域中的密切联系更不能被我们忽视。传统的艺术审美虽然也内含有与他人、社会、文化、自然的伦理关系因素，但这种关联是二次建构的而并非来自直接性的存在境域。当代环境美学、自然美学研究者开始重视人与自然环境的直接性伦理关系，并且强调伦理与审美应当建立起联系。斋藤百合子（Yuriko Saito）在《就其本身鉴赏自然》中维护了卡尔松的科学认知主义，并认为民间故事、神话等本土自然话语同生态科学一样可使鉴赏者摆脱主观化偏见。她认为依照自然本身鉴赏并不仅仅在于认知意义上的求真，更在于人有道德义务去尊重自然、倾听自然的真相。如果说，斋藤的伦理关系更倾向于主体自持的道德自律，那么伊顿（Eaton）、纳苏尔（Nassauer）、林托特（Lintott）则认为这种伦理关系本身同环境鉴赏一起有助于自然环境的优化和健康。伊顿认为只有在生态的可持续性和审美的可持续性结合起来时，建立可持续性的尝试才能成功。特别是在环境审美活动中，生态学知识产生了类似于艺术理论知识的作用，它能够将知识规范融入并丰富经验，进而启发人在经验外进一步寻找新知识服务于审美。这样一种循环结构不仅推动了环境审美的可持续性，而且在审美之外启迪了人们依照生态规律来保卫生态本身的可持续性。纳苏尔则从文化的可持续性角度论证美学与生态学的结合能够有效维护景观的生态健康。他说：“景观的健康需要人欣赏并照料它。”^{[14](P365)}所以既能引导人欣赏景观又能观照景观的文化建构就非常重要。他认为景观具有“范围”和“变化”两个内在属性，景观“范围”应让人关注可感知特征，同时从风景审美渐入于观照的审美并接受生态自身的变化，这一切应当由文化建构来调节。但纳苏尔认为人类是景观的管

理者和拥有者,所以很少结合人与生态的一体关系来谈论问题。林托特认为审美趣味、喜好对现实行为有着巨大影响,人们对自然保有何种感情、是否尊重自然并不完全受经济、健康等理性因素支配。但另一方面,如何将生态观念融入审美确实存在一定困难。所以林托特尝试分析了三种审美趣味的改变。第一种是突出生态性需要而审美性低估的要素,例如关注点由精细修剪的草坪转向充满生物多样性的杂草;第二种是训练人们的无利害审美鉴赏,这样人们在面对自然时只需要关注颜色、对比、设计感等因素,从而不再把野生自然对人的危险置于考虑中;第三种是在自然审美中融入崇高感,崇高感意味着人对自然的审美经历恐惧、压迫直至最后舒缓的过程,生态自然的丑、骇人乃至奇异都可以被包容进来。可见,林托特试图将生态性要素通过美学范畴结合进审美,进而达到改善生态的目的。尽管他也意识到这种结合面临同卡尔松一样的“相关性”困难,但我们仍有理由相信他的“走向生态友好型美学”倡议是值得往前推进的。

由上文可知,当代美学家们更多从艺术审美的基本结构出发寻求环境、生态知识的审美内涵,从艺术的语境论开拓出环境审美的生态系统语境论,我们可以称之为审美建构派。它的基础是分析美学,以生态意识的启蒙与现实面向为主旨,认同生态伦理知识与审美的融合能够有效推动生态保护。与此不同,我们倡导的是在价值论基础上本然的伦理和审美的一体,可以称之为价值美学派。为此,我们需要澄清并深化人们对于伦理价值、审美价值的理解,启迪人们重新发现存在世界被忽视的复合系统价值。事实上,无论是环境美学家的审美建构派,还是环境哲学家的伦理建构派,都还没有彻底从价值论本身讨论环境问题,但价值问题始终是他们提出问题、思考问题、解决问题的根本背景,是存在境域中的实然状态。新价值理论虽未言明但已构成言说方式,人们需要排除遮蔽,发现并强化那种感性系统价值。

存在世界既是伦理世界,也是感性世界。伦理意义的基础是物质、能量、信息交互过程中的冲突、和谐以及共同导向整体和谐的倾向。感性世界的基础是人与其他有机体均具有的感官感受能力。如果说非人的有机物不具有人的感性能力,那么其感官感受器至少具备与世界互动的类感性。人类的感官感知在社会实践、文化建构、艺术创造过程中逐渐被塑造为独属于人的感性能力,它同至今仍有些神秘的其他物种的类感性共同组成存在世界的感性特征。伦理属性和感性属性,它们两者均为世界存在的两个维度,存在相互奠基关系。作为伦理基础的世界各个存在主体间的交互关系并不是抽象的物质合并与生成,而是以基本的视、听、嗅、味、触、动等感觉器官为中介,也就是说伦理关系必须依赖于感性或类感性在生理或心理上的直接触动才可能发生。没有感性特征的世界是不真实的、虚构的理论世界,它无法将事实存在的物种冲突、人对自然的无序利用落实到基础的感性满足上,也不能将自然、生态审美确立为和谐生态关系的感性基础。另一方面,人或其他物种的感性偏好往往依赖于与他物在环境、生态系统中的冲突或依存关系。当人对某一物种呈现出感性的欣赏或依赖,那么此状态一定建立在物与人在伦理关系上的和谐而非冲突。例如,存在于人类环境中的白杨、榕树、桦树、松树以及松鼠、斑鸠、杜鹃等物种,人们之所以会在感性层面欣赏它们,其基础就在与人生态伦理的整体和谐关系。而造成大量海洋生物死亡的赤潮,严重威胁人类生存的眼镜王蛇,以及环境污染造成的生物畸形发育,这些自然现象和物种很难在存在意义上对人类有正向的审美价值。原因在于,基础的生态关系上,人与它们构成完全对立和激烈冲突。

所以,当我们试图去探讨环境语境中的审美价值时,实际上是在寻求人与世界依存关系之上的感性关联,而这种感性关联与伦理关联是交织在一起的。依照前文新价值论逻辑,审美价值的对象不仅是客观外在物,同时它也应当是包含人在内的审美价值整体。从聚焦感性特征看,这种审美价值整体本身是以伦理属性为基础的。建立在有机整体观念上的环境伦理学为人与生态和谐共处提供了理论依据,伦理学的革新意义推动了文明进步,这种进步事实上就在于对人类生存之“真”的洞

悉。人与环境的伦理关系并非依赖于理论的建构，它本身就存在于人的生存世界。工业社会凸显出来的人与环境的尖锐矛盾、自然对人的报复实际上就是伦理关系恶化的后果。人所处的环境存在着这样一个伦理关系事实，其变化发展直接作为人类理性反思、感性体验、行为策略的重要基础。环境有机整体的伦理关联构成了价值整体的核心属性之一，这也为审美价值整体的解读奠定基础。所以说，环境美学在根本意义上应是一种环境伦理美学，否定这种伦理属性也就否定了环境审美参与的伦理关系基础，而与艺术鉴赏无异。如前所述，新价值论的意义指向是：整体→人→整体。环境审美价值就建立于这一意义路径之上。以伦理属性为基础的环境审美价值整体对于人的审美意义并不是单向的。人对于环境整体的审美，即人与环境整体的感性关联，并不仅仅以人的需要得到满足为最终归宿。真正的环境审美一定经由人自身的存在关联又返回到环境整体，也就是返回到整体的伦理和谐与感性和谐的实现之上。这种对于整体的返回不再是审美精神的静态观照（已在价值整体向人的意指中实现），而是在观照之后因受伦理意识、审美意识的推动而产生的一种感性实践活动。环境审美的重要意义在于有助于实现整个生态的伦理和谐，这归根到底是源于环境对自身的面向。当代环境危机并不能否定这样伦理、审美交织的整体价值论，恰恰是工业技术思维的割裂性、片面性、实验化等特征将人本然存在的系统思维遮蔽，人们得以在人工设置的空间而非生态有机关联中实践、思考、感受。我们现在要做的正是澄清存在关系而非创造新的人工障碍。

要真正了解生态、环境伦理思想家们的美学思想，我们必须从新价值论的角度来审视伦理学的当代变迁，并以此为基础考察环境审美价值的真正内涵。伦理学的变迁伴随着价值论这一核心构成部分的变革而摆脱了人本主义传统，这让仍然秉持传统价值论的学者难以在根本上认同。这种新伦理学是被动产生的，是受到当代环境科学研究的启发，同时也暗合了哲学向存在的转向。美学作为一种价值理论，其在当代的重要分支——环境美学正是建立在新价值论的基础之上，并受其规范性影响。哲学的基本问题——价值论的自身革新为建基于它之上的传统学科提供了变革可能。环境伦理的探讨同环境审美有着共同的价值论基础，两者互相渗透并相互构成。从这个意义上来说，当代的环境伦理学家走向环境美学更具有理论、现实的合理性与必然性。

参考文献

- [1] 李德顺. 价值论[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2007.
- [2] 王玉樑. 20 年来我国价值哲学研究[J]. 中国社会科学, 1999(4).
- [3] 李连科. 价值哲学引论[M]. 北京: 商务印书馆, 1999.
- [4] 王玉樑. 价值哲学新探[M]. 西安: 陕西人民教育出版社, 1993.
- [5] 李德顺. “人类中心”与“环境价值”[A]. 王玉樑, [日]岩崎允胤. 价值与发展——中日《价值哲学新论》续集[C]. 西安: 陕西人民教育出版社, 1999.
- [6] 李连科. 自然价值与人类中心[A]. 王玉樑, [日]岩崎允胤. 价值与发展——中日《价值哲学新论》续集[C]. 西安: 陕西人民教育出版社, 1999.
- [7] Routley, R. Is there a need for a new, an environmental, ethic? [A]. *Proceedings of XVth World Conference of Philosophy*[C]. Bulgaria: Sofia Press, 1973.
- [8] [美]霍尔姆斯·罗尔斯顿. 环境伦理学: 大自然的价值以及人对大自然的义务[M]. 杨通进, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 2000.
- [9] 盖光. 文艺生态审美论[M]. 北京: 人民出版社, 2007.
- [10] 盖光. 生态境域中人的生存问题[M]. 北京: 人民出版社, 2013.
- [11] 余谋昌. 自然价值论[M]. 西安: 陕西人民教育出版社, 2003.
- [12] [美]霍尔姆斯·罗尔斯顿. 哲学走向荒野[M]. 刘耳, 叶平, 译. 长春: 吉林人民出版社, 2000.

[13][苏]列·斯托洛维奇. 审美价值的本质[M]. 凌继尧, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 1984.

[14]Nassauer, J. I. Cultural sustainability: Aligning aesthetics and ecology[A]. Carlson, A., S. Lintott. *Nature, Aesthetics and Environmentalism: From Beauty to Duty*[C]. New York: Columbia University, 2008.

How Ecological Systematicness Determines the Environment Value ?

— Starting from the Reflection of Contemporary Axiologies in China

SHI Jian-cheng

Abstract: Axiology topics emerged from disputes about truth In 1980s, which has been transformed into a very distinctive axiology in China from then on. Based on materialistic concept of practice of Marxism, axiologies in China maintain serious relational argumentation and the division of subject and object in a humanism way. Nevertheless, scholars who hold these views hardly get rid of dualism of fact and value and unilateralization of meaning. In contrast, environmental philosophers not only recognize inner values of other organisms but also confine them to the sub-focus of system value, avoiding new version of humanistic axiology. Yet the concerns is not demonstrated clearly for the bilateral relationship of value between human and system. We put forward the circular relational model to make up for deficiencies of linear relational model which is directing the meaning from object to subject solely, clarifying the value whole-human-value whole circulation of meaning as the primitive and absolute relationship. In the relationship, human is the medium system returning to itself, but never the end. We should understand the niche we bear, and find the practical orientation on the basis of the mixture of moral property and aesthetic property. Fact and value here are the one.

Key words: axiology; linear relational model; circular relational model; environmental aesthetics

(责任编辑 孙 洁)