

康德的永續發展基礎

Martin Schönfeld *

大 綱

- 一、永續發展的政策：概念與受益者
- 二、永續發展與其定然律令的即時性
- 三、結語：一個新的倫理學基礎和康德的修正

*美國南佛羅里達大學哲學系教授

摘 要

此文係針對永續發展(環保政策之領綱)和定然律令(康德享名之道德原則)之檢視。永續發展在廿一世紀已儼然脫穎而出成為環保政策的全球指標。姑不論其重要性, 此環保政策原則尚浮遊於準則性的空泛中。永續發展是為追求人類福祉、後代子孫的權益和施予自然尊重的行動指導法則。我主張此道德衝力在康德的論說中有其最為完善的分析。我亦將闡明永續發展之模式反映出經由定然律令所表明之道德典範, 又此定然律令的三種程式提供了永續發展所欠缺之依據。結合永續發展和定然律令的法則建議了一種對康德原理實際的取讀。這取讀是為定然律令之必然修正 - 少了它, 康德原則便難免於異評。

關鍵字：永續發展、環保政策、定然律令、生物中心主義、系統性的基礎

自然資源長期利用的政策或永續發展的原則，一直鮮少獲得哲學探討的青睞。這類課題通常被視為確保未來經濟繁榮和環境完整的法則。其涵蓋經濟與科學的內容，看似超出哲學分析的範疇，又實際嚴謹的內涵似乎落於倫理學領域之外。整體而言，這些為了避免未來困擾而產生的通識策略（永續發展即為一例），尚不足以稱之為道德理念。

然而，此原則是值得細究的。在國際舞台上，永續發展早在廿一世紀已儼然成為環保政策的基本指標。因此，它是一個內含指導規則的活動，並且具有奠定標準的驅動力—它考量了人類的幸福、後代子孫的權利和對大自然的尊敬。它是一個以要求有利於人類或非人類以外的其他生物之行為來避免可預見傷害產生的準則。既然利益和傷害是倫理學的中心，此二者又為永續發展所關注之必然要件，永續發展理所當然與道德相關。

由此便引出一個問題。永續發展倘為人類長期利益的基本指導原則，它正缺少了一個系統性的基礎。這項廿一世紀決定性的政策正浮游於準則性的空泛當中。永續發展既然具有利益衝力，它如何能安固於倫理原理之上？又有哪個基準可作為永續發展的合適基石呢？

解決這個問題則必須在永續發展與道德哲學之間搭上一座橋樑。而建立不同準則為基礎的橋樑都有可能，唯獨其中一座橋—康德基礎之永續發展—確實比之其他橋樑來得更為堅固。我將主張定然律令（Categorical Imperative）提供了所有完整的基本原理；也將主張我們所期望的聯繫是雙向的。不單只倫理學替實踐環保立基，另外環保的實踐也將援引倫理學之原理。康德的律令和永續政策原則是相互影響的，前者為後者奠基，而後者釐清前者。最後我將論證，此一受永續發展各個層面所導引的定然律令釋義，不啻是為康德之道德原則所需的修正。定然律令的原始概念，在歷史背景之下是有疑難的，若使其成為一個基準則需某種的調整。因此我希望藉著分析長程資源利用的倫理層面，和強

化康德之道德理念以使其免於被評為自圓其說的兩種方法，將永續發展緊緊於定然律令之上^{註 1}。

1. 永續發展的政策：概念與受益者

永續發展的思想——個人所需資源的謹慎利用——和農業的發明一樣古老，而且它既是明智又是細瑣的。當它於西元 1987 年被陳述於聯合國大會下的布蘭特委員會 (Brundtland Committee) 之備忘錄時便進入了國際舞台^{註 2}。西元 1992 年，它被列為聯合國環境暨發展委員會第二十一項計畫 (*Agenda 21*) 中之主要政見^{註 3}。同年又於聯合國里約熱內盧地球高峰會的里約宣言中被確認為第一原則^{註 4}。並於西元 1994 年在聯合國關於加勒比海島國之全球大會中被列為正式議題^{註 5}。緊接著於西元 1997 年，將其付諸實踐成為地球高峰會紐約

註 1 此強化意在克服康德原始理論上之難點，因這些難點是康德所見之邏輯性結果使然，其處理之道必在於康德原始理論之哲學性的修正。國立中央大學哲學研究所李瑞全教授及黃漢忠同學提出了一些有價值的批評，特此致謝。

註 2 UN General Assembly, *Environmental Perspective to the Year 2000 and Beyond*, introduction, art. 2 (plenary meeting, New York, 11 December 1987; 該備忘錄是基於布蘭特委員會 / 聯合國環境暨發展委員會 (UN Commission on Environment and Development) 所提出名為《我們共同的未來》(*Our Common Future*) 的報告)，網上版本見於 <http://www.un.org/documents/ga/res/42/areas42-186.htm>。

註 3 UN Commission on Sustainable Development (UNCSD), *Agenda 21- Global Programme of Action on Sustainable Development*, preamble, art. 1.6 (該計畫為 1992 年 6 月 3-14 日於巴西里約熱內盧所舉行之聯合國環境暨發展會議所達成的協議)，網上版本見於 <http://www.un.org/esa/sustdev/documents/agenda21/english/agenda21toc.htm>。

註 4 UN General Assembly, *Report of the United Nations Conference on Environment and Development* (Rio de Janeiro, Brazil, 3-14 June 1992; “Rio Declaration”), principle 1; 網上版本見於 <http://www.un.org/documents/ga/conf151/aconf15126-1annex1.htm>。

註 5 UN General Assembly, *Report of the Global Conference on the Sustainable Development of Small Island Developing States* (Bridgetown, Barbados, 25 April - 6 May 1994), part 1, art. 1.1-2; 網上版本見於 <http://www.un.org/documents/ga/conf167/aconf167-9.htm>。

後續會議中之主要工作^{註 6}。而於西元 2002 年在聯合國於約翰尼斯堡針對永續發展舉行之世界高峰會議中，永續發展更躍登為會議的首要主題^{註 7}。

其定義如下：

當現今人類滿足需求而不致危害後代子孫滿足其需求的能力時，發展方得以延續^{註 8}。

依照此義，永續發展則是一個政策性的目標：

要面對〔全球環境惡化的〕挑戰，這個整體的目標必須是立基於謹慎管理現有的全球資源與環境容量，及恢復先前被破壞和濫用環境的永續發展^{註 9}。

永續發展是關於環境在空間及時間變化中的穩定性。它關注於生態容量的承載量，意即一個地區或一個生態系統所能承受而不致日益惡化之資源消耗率。實際上所謂生態容量便是人類賴以生存繁衍的任何資源—新鮮空氣、水、沃土、動植物和能源。永續發展預設了它們的再更新概念：自然再生率必須夠快速而足以容許直接（植物：如伐木）或間接的（大氣層：如污染的吸收）經濟剝削。這限定於可長期利用的太陽能、風力、地熱和潮汐等相關能源。石化

註 6 UN General Assembly, Resolution Adopted by the General Assembly: Programme for the Further Implementation of Agenda 21 (19th special session, New York, 19 September 1997), part 1, article 2; 網上版本見於 <http://www.un.org/documents/ga/res/spec/aress19-2.htm>。

註 7 UN General Assembly, Johannesburg Declaration on Sustainable Development, art. 1-5; 網上版本見於 http://www.un.org/esa/sustdev/documents/WSSD_POI_PD/English/POI_PD.htm。

註 8 *Environmental Perspective to the Year 2000 and Beyond*, loc. cit., introduction, art. 2.

註 9 Ibid.

燃料—煤、瓦斯或石油—則由於自然再生率太緩慢而不屬此類。因為依定義，它們不是可更新者，濫用它們無異竭澤而漁，而竭澤而漁即是適得其反。

永續發展的政策目標源自對人類學的考量，西元 1992 年地球高峰會議所採用之“原則 1”便據此形成：

人類是永續發展的核心考量，他們有權擁有與大自然和諧共存的健康及具創造力的生命^{註 10}。

永續發展宣示的目的是為了要確保目前完整的環境得以持續，俾使未來人類能繼續發達繁榮。此原則的動機源自對現今與未來人性的尊敬。它的實踐有助於抑制資源的破壞，其中有些為生命體，意即採收生物，如漁業或造林。

因此，永續發展有兩類受益者。其直接受益者為人類後代子孫，而其間接受益者為非人類之生命體。此兩者均屬傳統倫理學認定之非標準的對象。因傳統倫理學係針對現今的人類，而非尚未存在的人類，亦非非人類之生命體。然而雖從傳統倫理學的標準來判斷，永續發展之直接和間接受益者為非標準者，這並不意味此兩類受益者在本質上是令人質疑的；如此的判斷反而是揭露了傳統的瑕疵。此項認知後代子孫與非人類之道德價值的論點，頗具說服力，同時還突顯了調整傳統倫理學的必要性。回顧這些論點因此是有助益的。

後代子孫被視為可質疑的是因為它們目前並不存在，而且我們也不知道他們想要什麼，以及他們何時會存在。這問題包含有兩個層面：一是當今對目前不存在的道德主體所存有的義務問題，二是這些義務之特定的內容問題^{註 11}。

註 10 *Report of the United Nations Conference on Environment and Development*, loc. cit., ibid.

註 11 我使用「道德的接受者」(moral patients)一詞，所指的是那些值得關心、具有某些權利並且在接受行動的那一端 (the “receiving end” of actions) 的道德主體。其

這兩方面的問題都有解答。

首先，不存在的道德主體如何能約束我們？如承諾顯示，目前的義務不定然在當下是必要的。縱使諾言的接受者已不復存在，過去的承諾至今仍具約束力。又如遺囑之具法律的約束性和道德的義務性，其指出目前不存在的主體確能在目前強施義務。不存在但具約束力的主體不僅指過去，也包括那些未來的一只要我們能預期他們的存在，且能預料他們的需求。

至於我們如何能預期他們會存在？人類生命有期限—在通往長生不老的路上有著堅不可破的障礙。生物學指出，有機體長期延續生命的限制有其基因上和環境上的理由。天文物理學也呈現了恆星的老化如何危及行星上的生命—太陽的第一次膨脹將燒毀生物圈，第二次則將燒毀行星。宇宙論更顯示宇宙終將變得太冷或太暗，以致不適合任何形式的生命存在。正因人類確定在遙遠的未來終將毀滅，這個確定性於是適用於極其廣大的時空，反之則適於較短的期間。一方面人類的存在於遙遠的未來是不可能的，另一方面在短期的未來，人類也不可能消失。末日浮現的魅影不只在我們生命中描繪出了一個全球性的災難，此浩劫更具備了所有人類均將不尋常消失之規模。問題並非在致命事件終究要發生之上，而是此事件竟以極具完美完全不留活口的方式呈現，並且只是距今幾十年之遙而已。雖然邏輯上是可能的，但這個組合似乎難以成真。因此，當時機允許我們繼續生存下去時，期望有些人能繼續成長與存在是合乎實際的，而認為人類會因我們的死亡而消失則是不理性（且自戀）的情緒。總之，事實的推論與奧坎之剃刀（Ockham's razor）—極度節儉法則，兩者均需假設有後代子孫。

他的道德主體是「道德的主動者」（moral agents），他們的自由意志及知識使他們負有責任、有他們的各種義務，而且他們是在執行行動的那一端（the “performing end” of actions）。某些道德主體（例如正常的成年人）既是道德的接受者同時是道德的行為者；其他道德主體（例如嬰兒）只是道德的接受者。

我們如何知道後代子孫需要什麼？我們當然熟悉人類的基本需求。後代子孫將具備使我們之成為人的相同的身體結構，因此也會因同樣的方式受益或受害。如同我們，他們將一樣受益於潔淨的空氣和水，也和我們一樣將受害於污染物。也正如我們受益於豐富資源，受害於資源匱乏，他們亦復如此。我們絕不可忘記所有社會、文化和歷史的差異，均是在一成不變的生理環境內產生的多種變化。如同過去、現代和未來的人類皆是源出同一物種，他們也共有類似的欲求和脆弱性。理所當然地，去得知後代子孫所有渴望的彩虹是天方夜譚，無法預知其諸慾望，錯不在我們。然而，我們確知他們恆常不變的希求，及基本的想望，若排除其顯而易見之所需，則將使我們擔負譴責。

正因為我們可以假設後代子孫的存在是合理的，也因為我們可以期待什麼可使其受益，什麼可傷害他們，因此，未來的道德主體使我們身負義務。就像過去和現在的世代，後代子孫也值得我們對其人性價值有所認知。

為非人類的道德價值所作的論證同樣是強而有力。利益和傷害開啟了幸福和悲慘，那是可用快樂和痛苦的觀點來分析的。當有機體活著且有神經功能時便能經驗快樂和痛苦。就以我們熟悉的形式而言，快樂和痛苦的經驗需要一個中樞神經系統，而所有脊椎動物都有此系統。從不讓能感受痛苦的他人承受痛苦之初步義務，在邏輯上自可推論出，我們亦有不讓這些脊椎動物承受痛苦的義務。再者，所有的且不只那些能經驗感覺者的有機體，在他們成長和行為的模式中，均展現出一些目的。這些目的，即求生存和幸福的目的，對我們和植物是同等熟悉的。既然我們身負有不傷害任何有能力擁有幸福者的初步義務，從邏輯上自可推論出我們也有責任不去傷害無知無覺的生物。

由此可見，利益或傷害並不僅繫於人類所特有之理性的期待，也不只繫於動物所特有之能知能感的利益，而是關係到所有的生物。我不能對一本書有利，但卻能利於一棵樹。唯獨去延伸對所有生物的考量，並非意含平等地考量

到所有生物。論及非人類享有道德權利(吾之主張)並不意味非人類及人類所享之權利是對等的(如此主張將更為強烈及有待質疑);也非意指所有非人類—自有知有感至無知無覺的有機體—均擁有相等的道德權利。我所聲稱之所有的非人類道德主體不應當被誤解為所有的道德主體—包括人類及非人類—是對等的。一種平等主義之道德考量的認知衍生倫理道德之矛盾,但階層體系的認知卻不致此。因此整體而言,我們沒有實際理由將非人類排拒於道德考量之門外。簡言之,所謂非人類是“可質疑的”道德主體,其實是個偏見。

2. 永續發展與其定然律令的即時性

撇開瑣碎和具爭議性的觀點,倫理學涉獵到三個主要探討途徑:美德倫理學、功利主義和康德倫理學¹²。此三種途徑彼此互不相稱,但每個都蘊含真知卓見:在美德倫理學探討之存在的繁榮茁壯、功利主義中探討之受苦和享樂,及康德倫理學之普遍模式與合宜行為;三者皆涉及道德理念。我懷疑它們三者之無以相衡,並不是由於其連貫性的不同處(例如其中一種方法比之對手來得“更為正確”),而是因為各自對倫理現象片段不全的理解掌握。倫理學家就像物理學家一樣,缺少了一個「一切事物的理論»,而只要這種情形不變,規範的方法就會像較大整體中自相矛盾的片面。姑且不論整體如何,永續發展均顯現出屬於整體架構中的組織部分。永續發展的原則是那麼言之成理,以致成了老生常談,而其各層面—切合實際的謹慎、理性的自身利益、合理的策略和單純的公平—不論永續發展的特殊詮釋為何,都匯聚成善的實際動力。

如果所有上述方法是一個整體中的片面,又如果永續發展作用其中,那理應能將這些片面拼湊聯結成整體。美德倫理學、功利主義和康德倫理學都各自

註 12 正如羅爾斯所指出的,第四種主要的進路,即契約論,可被納入康德倫理學一類。比較次要且有爭議的例子,而我並沒有討論的,則有神命論、道德為我主義,或者一神論的自然法理論。

以其方式和永續政策原則相容。永續發展是達到美德倫理學普遍化目標的方法；它也是功利主義普遍化原則的使命；而在康德倫理學中，它則把定然律令予以實證。

在美德倫理學中，如果我們將美德理論在其共同目標上的探討途徑加以普遍化，則永續發展需要道德方面的關聯性。這目標是發展人類潛能以達到幸福的境界。在亞里斯多德哲理中，這個目標使個人免於受限制而得以繁榮發達。而在孔子倫理學裏，此目標則是社會成員的繁榮茁壯。不論是哪一種途徑，其目標總是發達繁榮。但如果將此目標加以普遍化並通用於時空環境的人類幸福上，永續發展即顯現為有決定性、被自由選擇及被積極實踐的方法。如此一來，它便表現出與美德雷同之功能。此功能可藉由比較其方法與結果而看出來：從可能性的觀點來看，若以誠實、勇敢和自律為其行為準則，個人終究會有善報；如果一個人行為被表裡不一、怯懦、與不知節制所控制，個人勢必要自食惡果。尊重他人、忠誠不二及慈悲為懷得以實踐，則社會將日進於至善；反之，若漠不關心、貪婪及殘酷不仁橫行無阻，社會必然日益衰敗。同理，如果大自然野生動物的管理與永續發展能被實踐，全體人類必將蒙受其利；而環境惡化及資源的剝削若盛行於世，則必使人類蒙受其害。因此，當永續發展被普及達到人類全球且持續之繁榮發達時，它的確是獲致人類幸福的方法。

同樣地，在功利主義中，一旦我們將其理論在其原則上加以普遍化，那麼永續發展也必須有道德關聯性。功利主義的原則即是創造最大多數人的最大幸福，或者（其實是相同的）去追求有最大利益和最小傷害的結果。這最大可能的受益者數目當然大於真正的人數，而且包括了後代子孫。甚且，如邊沁（J. Bentham）和穆勒（J. S. Mill）所說的，這最大可能數目還包括所有受苦的生靈，而不只是人類而已^{註 13}。如果功利主義依此原則普遍化，並且我們的後代

註 13 我所參考的可能是在觀念史上最具有影響力的引文，邊沁這一段預言性的話在環

子孫和非人類之物屬的繁榮發達值得關懷的話，那麼永續發展將正是我們為實踐功利主義之普遍化原則所該貫徹執行的事。

相對於美德及功利倫理，康德倫理學和永續發展連結時，不必要普遍化，因為它的律令即是道德行為的普遍形式。在此，永續政策原則就顯現成為定然律令的即時性。因為定然律令有三個等質的程式，永續政策原則便牽涉到和其三個程式相應的即時性。

根據康德的定然律令的第一個程式，我們該以一種是普遍化的方式來行使意志^{註 14}，意即我們應依照可以成為普遍法則的準則來行動。這種準則的特徵在時空上是連貫一致的。如果每個人都遵循這準則的榜樣，並能繼續持之以恆，那麼我們的法則就將是正確的。倘不，如果我們做了某件終究不能被普遍化的事，例如當他人亦步亦趨時，阻止他人更進一步效法學樣的狀況就會發生的話，那麼這條規則就是錯誤的。

境倫理學上曾引起非常大的影響：「這樣的日子將會來臨，當其餘的動物可以獲得它們從未能拒絕給予他們自身而卻是專制政權拒絕給予它們的那些權利。法國人已經發現，黑膚色並不是一個人沒有獲得任何補償下被遺棄在一個折磨他人的人之反覆無常中的理由。終有一天會被承認，腿的數目、皮膚上的絨毛，或者腰椎骨變化的終止，亦同樣不足以成為把一個有感覺的存有遺棄在同樣的命運中的理由。還有甚麼東西可以追溯到這一條不可逾越的界限上呢？是理性的機能，或者也許是對話的機能嗎？但一隻成年的馬或狗，相較於一個出生一天、一週或甚至一個月的嬰兒來說，更無法與一個更為理性或者更能對話的動物相比較。但假設情況不是如此，甚麼東西是有用的呢？問題不是：它們能推理嗎？也不是：它們能講話嗎？而是：它們能感受痛苦嗎？」見 Jeremy Bentham, *The Principles of Morals and Legislation* (1780) (Buffalo: Prometheus, 1988), 311，同時請比較 John Stuart Mill, *Utilitarianism* (1861) (New York: Macmillan, 1957), 17。

註 14 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) in *Academy of Sciences*, ed., *Kant's Gesammelte Werke* (Berlin: Reimer, later de Gruyter, 1902ff.), vol. 4: 422; 比較 Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, tr. L. W. Beck (1959) (New York: Macmillan, 1990), 38。在後續的引文中，將會在括號中標示出學院版的卷數及頁碼，以及 Beck 的翻譯之頁碼。

標準的例子（這並非毫無疑問，只為便於舉例說明）就是謀殺、偷竊和欺騙。謀殺的準則無法被當作普遍法則來行使意志，因為它若被普遍執行，之後將導致人口減少，而結果使得在需求受害者的情況下，此準則不再能被遵循。偷竊的準則也不能被視為普遍法則而被人需求，因為它若被普遍執行，將導致財產的消失，以致破壞了採納此準則所需的條件。同樣地，欺騙的準則必定會導致自我的毀滅，因為當每個人都撒謊時，溝通即將瓦解，訊息交換也將中斷，這準則因此也不能被遵循。

相對地，正確的準則可以被舉世效仿而不致破壞或限制此效仿。當謀殺、偷竊和欺騙意圖被普遍實行以致最終產生對此實行的否定時，如果能反其道而行之，並加以普及履行—彼此尊敬的意圖—將不致產生無法進一步實踐此準則的情況。儘管定然律令的第一個程式牽涉到複雜的推理程序，但其基本觀念卻出奇地簡單：身為效法典範，不道德行為為自取滅亡；反之，道德行為卻能永續實踐。

這正是永續發展與定然律令相關之處。當定然律令描繪持續行動模式時，永續發展即為此一模式，且在人類與資源互動中得以實證。又當定然律令描繪永續模式時，永續發展便成了資源利用的定然律令。因此，永續發展實證了康德的定然律令學說，它並且可被表現為控制經濟和生態的特定定然律令：在你的資源利用裡，你要的是唯有那些可普遍化之策略—而非那些自取滅亡者。

在此我們設想一個追求最大可能魚獲量的漁夫作為一個人所不能理性地希望的策略之例子。他遵循著唯一限制他漁獲量者應該只是他所使用的捕具之大小的準則來捕魚。當此準則成為眾漁夫遵循的法則時，又所有人都向第一位漁夫學樣的話，那終將竭澤而漁。這種理性且自我毀滅的貪婪之毫不留情即是

所謂共享物的悲劇^{註 15}。當其他人遵循第一位漁夫的例子時，整個捕魚季的漁獲首先會提升，再來是停滯不前，到最後會下降。魚獲率將快過於魚的再生率。每年能活到繁殖年紀的魚量將逐漸減低，每年捕魚季魚的新生代也將隨年減少。魚的平均年紀與大小也會遞減。魚數量將日益降低，直到該種生物滅絕為止。這準則之集體採行正是使得進一步採行成為不可能的情況，一言以蔽之，即為不得永續。

根據定然律令的第二個程式，我們該以尊重人道本身為目的之方式來實行意志（4: 429/46）。我們應對待所有形式的人道為目的，而絕不只是一個手段而已。人道的所有形式包含了我及他人。康德此一原則制定了對人類尊重的規定，而此一律令是無條件且是普遍化的。只尊重某些人類並不符合此定然律令的要求。人類是指每個人，不只是現在活著的，也指那些預料會在未來出現的人。因此，視人道為終極目標，意味著尊重現代及未來的人類。

平衡現在和後代子孫的需求是永續發展的目標。資源不應被過度利用，因為「人類是受關注的中心」（里約宣言原則 1），意指「後代子孫滿足其需求的能力」不可因「滿足現在人類的需求」而有所減損（*Environmental Perspective*, 第 2 條）。永續發展是對所規定的尊敬人道的具體實踐，且以此方式，它實證

註 15 Garrett Hardin, “The Tragedy of the Commons”, *Science* 162 (1968): 1243-1248. 哈丁提到了自我毀滅的理性，它驅使牧者們在一片所有人所共享的牧場上擴大其放牧的範圍。這種自我毀滅的理性應用到任何不受規範的資源之開發上 - 某人所取用的更多，他所獲得的利潤就更多，但同樣地，某人所取用的更多，遺留下來可供別人取用的就更少。哈丁說（頁 1244）：「把所有部分的效益加在一起，理性的牧者會認為，對他而言唯一明智的做法就是把其他動物加入其畜群中。但這樣的結論是每一個而且是所有分享某一共享物的理性的牧者們所達成的。這一點便是悲劇。每個人被鎖定在一個系統中，逼使他在一個有限的世界中無限地增加其畜群。毀滅變成是所有人追逐的終點，亦即在一個相信共享物可自由取用的社會中所有追求其自身最佳利益之人之終點。一共享物取用上的自由導致所有人的毀滅。」

了定然律令的第二個程式。

當第一個程式開啟了連貫一致的普遍化，第二個程式則開啟了對人道的尊重。連貫性和尊重有何相關—特別是有關永續性而言？一貫普遍化是自取滅亡、短視近利準則的相反，而尊重人道卻是片面考量的相反。理論上，片面考量是為了他人而不顧自己（自我犧牲），或是為了顧己而不顧他（自私自利）。實際上，單方考量呈現的是自私自利，而少為自我犧牲。如此說來，尊重人道通常是自私的相反。定然律令之兩個程式實等於同一理念的程式。連貫性和尊重因此必為一個銅板的兩面。它們通常的相反面—短視和自私—也將必是類似的相互關聯。漁夫的例子正說明了此共通的連結。

共有的悲劇便是豐收的漁獲即將終止 — 即使漁夫仍想繼續捕魚，且人們想要繼續吃魚。這是第一位漁夫的規則普遍化的結果。很顯然，這項規則既短視又自私。短視和自私是一個整體的部分：針對當下與個人利益的關注，及對長期、集體利益的不關心是相輔相成的。短視意謂只圖時空上的近利，意即對自我有利—而忽視時（未來）空（他人）遙遠的利益。近利是關係到現在的我，遠利則是未來的他人。漁夫規則偏袒的是前者。永續發展卻也不偏袒後者（如果是，則現今資源的開發將被保護，而無法得到開發）。一種永續的發展是一種不偏不倚的資源利用，它既不偏袒近程也不偏袒遠程利益。相對地，這種發展卻是有關全體人類的繁榮，有關試圖追求現今和後代子孫需求的最佳平衡，以及在不偏不倚的尊重背景之下去追求一貫性。

定然律令的第三個程式是我們應該像似在目的底領域裡立法一般來行任意志（4: 432/49; 4:436/53）。當第一個程式是抽象的，而第二個程式又不證自明，第三個程式則似乎顯得隱晦不清。「目的底領域」這概念在人能檢驗它與永續發展的可能關聯之前，有必要被釐清。簡短之原文分析因此是理所必然。

對康德而言，有理性者 (rational being) 的概念是把自己看成依己意志為準則而給予普遍法則，此即指出了目的底領域此一概念 (4:433/50)，康德把“領域”定義為各種不同的有理性者經由共同法則而成系統化的結合體 (同上)，並解釋說，如果一個人從個人差異和私人目的之內容中抽離，即可聯想到一連結系統的目的，或者說「一個整體的所有理性者以其本身為目的，以及每個個體可能為自己設定的一個整體特定的目的」(同上)。他說，這整體便是目的底領域；它不一定是真實的，但絕對是可能的。他又聲明 (4:436 註/53)，倫理學把可能的目的底領域視作「自然底領域」；「視作一種實際觀念，使那不存在但透過我們的作為而得以成真者出現，且使它與這觀念一致。」

對目的底領域的詳細分析超出了我所探討的範圍，但以下的觀點卻需要被指出來。定然律令的第三個程式—關於在目的底領域裡行使意志立法的規定—即是照著實現架構的規則去行動的要求。這可能的架構是人類和其目標的網路，更精確的說，是理性與其意志的一個網路，而從動力上來說，則是個別生命力及其向量的網路。當它獲得實現時，這可能的結構即成了「自然底領域」，亦即現實結構的部分。總之，若我們希望去描述它，有件事很清楚，這「在系統性聯結下的所有目的底整體」(4:434/50)，即是混亂的相反。它非單一形式而是具有組織，它非簡單，卻是複雜，它不是能量總合不變的熵，而是互動的兩極。目的底領域因而是一個彼此互動卻獨立自主的兩極所形成的複雜卻有預定組織的平衡。

康德的省思描述了有關善的機動結構，這省思是絕對的抽象，但也強而有力的捕捉了道德直覺—生比死好；和平比戰爭好；交易比征服好；溝通比沉默好；或是栽培比連根拔起好。以不同的方式來說，善行在其本質模式上是有建設性的；他們「行至某處」卻又「維繫於不墜」；他們不是毀滅、墮敗及分解的。道德行為相互作用的特徵是他們產生了一個複雜持久的組織，而非只是簡

單而終結的混亂。

康德的定然律令第三個程式是「每一個有理性者作為一個賦予普遍法則的意志的意志理念」(4:432/49)。那就是說，定然律令是我們身為個體但卻又是群居人類的動能衝力的實際面鏡。目的底領域將我們共有的感覺明白說出，即有秩序的變化不管如何“勝過”一致的混亂，又動中的平衡畢竟勝過遲鈍的熵。這感覺我們都有，因為什麼是“較好的”，也就是我們所肯定的。

正如永續發展實證了另外二者程式，現在應可容易了解其實證定然律令的第三個程式了。永續發展的目的是理解集體資源利用的動態平衡，一種很遺憾，尚未成真，但當然可能的平衡。這個目的底生態國度牽涉到個別目標的協調整合，以致讓他們的需求在不致破壞未來的滿足之下得到滿足，並且它產生一個複雜、有組織，及持續的交互作用，或者是一種利害關係的機動安排。

要闡明此點，可以考慮資源利用的反面：蝗蟲群起掃盡它們所到之處，而一個見聞廣博的人類永續地發展其資源。此相反的兩方均涉入消費者（蝗蟲、人類）和商品（資源）的互動。蝗蟲與環境的互動是破壞性的，蜂擁而至的蝗蟲經過之處有較低層級的生物多樣性、數學的複雜性和生態能量狀態，並且其還承受了物理熵增加之苦。永續互動則不然，它顯然是有建設性的，而且它還產生兩個結果。第一個結果是永續互動的存在：是一個前所未有在自然環境中消費者和商品嶄新而有目的之安排。第二個結果是這項安排的持久性。這個持久性－永續發展的要素－可以被量化：受永續形式消費者和商品互動影響之處將不會經驗到較低層次的生態能量狀態，生物多樣性如數學的複雜性，也不會受物理熵增加之害。相反的，這個新的生態安排是穩定的。它產生了一個維繫住成員的複雜性和整體系統的平衡，而非將它們分解到更微小的碎片。因此，永續發展是目的底領域成為自然底領域之真正實現。

3.結語：一個新的倫理學基礎和康德的修正

如果我的分析是正確的，那麼藉著將此政策原則建基於定然律令，我們已經在永續發展通往康德倫理學之間搭上了一座橋樑。永續發展已在定然律令的三個相當的程式中呈現為定然律令的一個實證，且這些程式是一個合一的道德理念的重點。現在我們也清楚了，為何永續發展是瑣碎的：它是如此之合情合理，因為它是人類唯一可行之道－除此並無他途。但如同永續發展本身之平淡無奇，它卻也是深奧的，因為它顯現了極機動的互動模式，而這互動構成了從我們生存的觀點來看是善的現象。

因此，我們有理由去猜想康德的定然律令，特別在第三個程式中最能清楚的喚起互動模式，是自然基體中的道德運作。真實“是”以某種方式被定型，而在其中繁榮需要一種對應行動的演算法。

但如同我們所見，另外還有二種進路，即美德倫理學和功利主義。它們都具備了自身的洞見，且兩者均和康德有所牴觸。

美德倫理學為了快樂所故把道德行為作為善的工具。道德行為可以歸化為謹慎的行為，並且可以在假然性律令中被闡釋—如果你想要快樂，那麼你最好行善。或者是應用在目前討論的議題上，如果人類希望繼續繁榮，那麼人類最好從事永續發展理念中所要求之能被人類持續需要者。美德倫理學就這樣毫無困難地消化了永續發展。這得不可等閒視之。

不過康德卻將道德行為自謹慎行為中區分開來。他堅持前者是定然的，而後者是假然的，又假然性的律令是非道德的。永續發展因而成了證明康德是錯的反例。因為永續發展很顯然的是合乎道德，實證了定然律令，且同時允許前面所提的假然性公式化，因此康德的區分是不能成立的。此區分當作律令在言詞上的分類也許有用，但它崩潰於結合為一的道德動力裏。永續發展在美德理

論上的層面顯示了康德把道德從慎行中分離的錯誤。

最後，功利主義強調的是快樂和痛苦的關聯，且其指向感知、享樂及受苦的能力。快樂、福祉及健康有其道德面向是如此之明顯，以致若去爭辯它是奇怪的。既然感受幸福與痛苦的能力並非是人類的專屬，而是動物存在的特性，非人類的生物據此便有資格成為道德的接受者。任何想抵抗此理性辯論途徑的人，只有兩種同是乏善可陳的選擇：一是否認非人類生物的感知能力，另一是堅稱人類的獨特性。任一選擇均牴觸了非人和人相似的已知事實。它若非是激進的懷疑論，即是盲目的信仰，因此超出了嚴謹思維的界線。

但是這些結果，即快樂是重要的，還有動物是道德的接受者，在康德倫理學裏卻是陌生的。康德排除了經驗的成分，如倫理基礎上的快樂，並且他否認對動物的直接義務。觀其結果及這些結果的自圓其說，康德之將快樂和非人類道德主體的雙雙排除，恰恰是走錯了方向。

總之，永續發展和康德倫理學的關係是雙向的。後者是前者的基礎，而前者修正了後者。這結果並不令人詫異。康德發現了某種善的模式並不一定表示其他基準法則便無法達到同樣的成果，而當然也不意味著他的發現無法被整合到一個更廣泛的指涉架構中。如此的整合在理論的架構中涵蓋越廣泛，越是顛撲不破，也會更切乎實際。不論在物理學或倫理學中，這項整合正是人類進步的所有完全意義。

The Kantian Foundation of Sustainable Development

Martin Schönfeld *

Abstract

This paper is an examination of sustainable development and the categorical imperative. Sustainable development has emerged as the global guideline of environmental policy in the twenty-first century. Despite its importance, this policy floats in a normative void. Sustainable development is a rule guiding action aimed at human wellbeing, rights of future generations, and respect for nature. I argue that the ethical thrust of this policy is best analyzed in Kantian terms. I shall show that the pattern of sustainable development mirrors the pattern expressed by the categorical imperative, and that the categorical imperative, in its three formulations, supplies the foundation of sustainable development. Connecting sustainable development to the categorical imperative, however, suggests a pragmatic reading of Kant's principle. This reading is a necessary correction of the categorical imperative--without it, Kant's principle could not be saved from objections.

*Professor, Department of Philosophy, University of South Florida, Tampa, Florida, USA

Key words : sustainable development, environmental policy, Kant, categorical imperative, biocentrism, systematic foundation