



首页 → 学术文章 → 环境伦理

余正荣：儒家生态伦理观及其现代出路

[内容摘要] 本文认为,儒家生态伦理观的思想根源是将天道人伦化和人伦天道化,由此而产生从心性论和宇宙论的不同角度去建立天人合一的学说,并形成了仁民爱物的环境道德阶梯论。儒家的生态伦理观对于重建人与自然的关系具有重要的启迪价值,但是必须以科学的理性精神进行批判阐释和转换其传统形式,才能在当代人类生态实践中发挥其重要作用。

[关键词] 儒家; 生态伦理观; 现代出路

中图分类号: B82-058 文献标识码: A

中国的生态思想传统,在作为文化主干的儒道两家都是以天人合一为基调的,二者都把天人关系作为思想的聚焦点。但由于彼此的出发点不同,所得出的理论原则和实践态度也不相同。儒家以人道体天道,把人的道德属性赋予自然,提出了尽心、知性、知天、人与天地参的进取观点和“仁民爱物”的环境道德观。而道家则以天道体人道,主张一种“道法自然”的天道观和泛爱万物、“物无贵贱”的环境伦理观。关于道家的生态伦理思想,笔者已经在拙文《“道法自然”的深层生态学诠释》(见《江汉论坛》2001年第1期)中作了阐释。这里就儒家的传统生态伦理观的要点及其在当代人类生态实践中的前景进行探索,笔者希望通过发掘传统文化的生态思想资源,以促进现代生态伦理观的理性重建。

一、天道人伦化与人伦天道化

儒家关于天道与伦理关系的思考源于西周时期的“天民合一”论。周代的天作为主宰的天,具有“德”的属性,这个德同时也包含着自然法则的义理。《诗经·大雅·民》说:“天生民,有物有则;民之秉彝,好是懿德。”这说明,人的道德性来源于天道,并与天道是相一致的。为孔子所称道的郑国大夫子产则更为明确地将天道的自然法则与人类的伦理秩序联系起来。他说:“夫礼,天之经也,地之义也,民之行也。……礼,上下之纪,天地之经纬也,民之所以生也。是以先王尚之。”(《左传·昭公二十五年》)按照子产的观点,人类的伦理规范是效法自然界的法则和秩序的。虽然子产已经具有天人相分的思想,如他说过“天道远,人道迩”之类的话,并且经常反对祭祀鬼神的活动,但是他所说的天道还没有达到道家自然无为的水平,而是带有伦理特性的。孔子尽管罕言天道,但也并非完全不言。例如,《论语·阳货》记有:“子曰:‘天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?’”在天人关系上,孔子也说过圣人遵循天道的話,如说:“唯天为大,唯尧则之。”(《论语·泰伯》)还说过尽人事,以待天命的话,如说:“咨!尔舜!天之历数在尔躬,允执其中。四海困穷,天禄永终。”(《论语·尧曰》)但是,孔子自觉其使命是要用仁学来实现对人的礼乐教化,以实现其恢复西周初期亲亲、尊尊的等级制度。因此他对天道和天人关系缺乏纯粹的理论兴趣,而把主要精力用于探求人道,因而罕言天道。但是要深刻地认识人道和有效地改造社会,就必须透彻地理解天道,正确地把握天人关系,因为人类社会毕竟是生存于自然环境中的。故孔子的后学不能不深入地思考这一问题。而他们的这种思考也是从人文化成的人道需要和目的去理解天道,并且逐步加以深入的。

孟子为了实现其仁政的理想,提出了以不忍人之心行不忍人之政的学说。这个学说建立在他的性善论基础之上。孟子认为,人的仁义礼智等道德属性来源于天所赋予的四种善端:“恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。人之有是四端也,犹其有四体也。”(《孟子·公孙丑上》)天所赋予的这四种善端,可以直接发展出仁义礼智四种道德行为。这里,人类社会的道德心理、道德情感、伦理规范和道德行为等已经被孟子天道化了,说成是由天赋予的,是人先天地就具有的。在孟子看来,上天具有诚的善性,即真实无伪,而人之道则在于把握和实行天的根本法则,通过后天自觉,把人先天所具有的道德潜质完全开发出来。故孟子说:“诚身有道,不明乎善,不诚其身矣。诚者,天之道;思诚者,人之道也。”(《孟子·离娄上》)

《中庸》充分发挥了孟子关于“诚”与“思诚”的关系和“知性则知天”的思想,并把它们与孔子的中庸之道结合起来,以求达到儒家的伦理要求。《中庸》里的诚是真实无欺的道德意志,是天下之大本,《中庸》提倡的忠恕之道,是天下之达道。《中庸》要求人们用诚的道德意志去控制喜怒哀乐的心理情感,使之“发而皆中节”,做到儒家要求的“中和”,无过与不及,才算符合礼教社会的要求,也才符合天地万物的最佳状态。为了达到这一目的,《中庸》提出了“自诚明”和“自明诚”这两条基本的途径:“自诚明,谓之性,自明诚,谓之教。”“自诚明,谓之性”,即发挥天命所赋予人的道德本性。这与孟子所提倡的尽心、知性、知天的道路是完全一致的,这是一条尊德性的内在修养道路;“自明诚,谓之教”,即博学、审问、慎思、明辨、笃行的“修道”方法,即“修道之谓教”,这是一条外在的“道问学”的方法。《中庸》本身提倡的是以尊德性为主,以道问学为辅的合内外之道的统一方法。“故君子尊德性而道问学,致广大而尽精微,极高明而道中庸。”在这两种修养和认识方法中,最为核心的东西是“诚”。因为诚既是天道,也是人道。“诚者,天之道也;诚之者,人之道也”。天道自诚不息,只有达到最高程度的“诚”,才能成己成物,尽人之性和尽物之性,达到赞天地之化育,与天地并立的崇高境界。《中庸》指出:“唯天下至诚,为能尽其性。能尽其性,则能尽人之性。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。”在此,诚不仅是一种天道化了的伦理德性,而且它成了人类实现天人合一的先决前提。具有德性化的天的外运动和人的内在品德修养变成了同一个过程,这种看法已经为宋明时代儒家心性论的天人合一论作好了准备。

在先秦,儒家把天道伦理化的观点,最为系统地表现在作为儒家经典的《易传》之中,其“三才之道”思想的提出,是对儒家追求的伦理社会的理想目标所作的抽象的哲学论证。《易传》以阴阳之道来解释和说明自然界与人类社会的一切现象。“一阴一阳之谓道”(《系辞上》),阴阳之道就是天地乾坤之道。天地乾坤是一个生生不息的创造生命和万物的过程。《易传》认为,乾元代表天道,是原始的创造力之源,它刚健流行,统摄万物,维持整个世界的正常秩序;坤元代表地道,它柔顺宽容,顺承天道的创造性,养育、辅助和成就万物,具有厚德载物的慈善品格。乾坤之道的演化,产生了天地万物和人类社会,并且天然地规定了其上下尊卑等级秩序的完整系统。《序卦》云:“有天地然后有万物,有万物然后有男女,有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有上下,有上下然后礼仪有所错。”所以,“天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣。”(《系辞上》)很明显,这是以类比自然现象的秩序来为人类社会的等级制度作论证。人道则是参元,人居于天地之间,兼备天地的创造性和顺承性,因而应该继承和发挥天地的崇高德性,“继之者善也,成之者性也”(《系辞上》)。因此,三才之道实质上就是要求人道继承和发展天地之道。这里,明显地不同于孟子和《中庸》主要从心性出发直接把人伦天道化,直接把性与天道等同起来的做法,而是强调人要效法天地阴阳变化的德性,这是从宇宙的发生过程去说明人道的合理性。

二、天地生生之德和人与万物一体

《易传》提出“生生之谓易”,“天地之大德曰生”,把天地看成是一个生生不息的创造万物和人的流行过程。这个过程是太极通过阴阳开合的内在律动,持续不断地创生、化育万物并使其成为一个有机和谐的生命整体的过程。这个过程也是人类之善性和道德的根本基础。《易传·系辞》对这一过程的解释是:“一阴一阳之谓道。……生生之谓易。成象之谓乾,效法之谓坤。”“是故易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦。”从太极创生万物的过程来看,太极属于混沌之气的变化本源,由这个本源内在的扩展收缩律动,就产生天地,由天地的变化又产生四时,由天地的变化还产生乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤八卦和八类事物,进而又产生出人和所有的事物来。同时,天地继太极之本源而后创生和化育万物的过程,本身即是一种善性和道德。“继之者善也,成之者性也。”所以人类也应效法这种天地的生生之德。《易传》由此提出了“与天地合其德”的大人理想。《易传·文言》说:“夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶,先天而天弗违,后天而奉天时。”这里所谓“天地之德”,即《系辞传下》所说的“天地之大德曰生”,天地生生不息地创生万物、哺育万物健康成长的本性。圣人所追求的基本价值也应从珍惜生命出发,尽力促使生物“生生不息”。与四时合其序,即遵循万物春生、夏长、秋收、冬藏的自然规律和生态秩序,让万物得其天时地利而顺畅地生长。先天而天弗违,后天而奉天时,是指人在天地变化之前采取的行为能够对自然加以引导,而在天地变化之后又能按照自然规律的要求采取合宜的行为。无论是先天还是后天,都能自觉地做到天人协调一致。《易传》主张“财(裁)成天地之道,辅相天地之宜”(《彖传》),“范围天地之化而不过,曲成万物而不遗。”(《系辞》)强调人应对自然进行引导和调整的观点,使之更好地为人类的生存和发展服务。

宋明理学继承和发展了《易传》的上述思想。周敦颐在《太极图说》中吸收了道家宇宙生成论的观点,更为连贯缜密地阐述了宇宙创生过程的原理。他说:“无极而太极,太极动而生阳,动极而静;静而生阴,静极复动。一动一静,互为其根,分阴分阳,两仪立焉。阳变阴合,而生水火木金土,五气顺布,四时行焉。……无极之真,二五之精,妙合而凝。乾道成男,坤道成女。二气交感,化生万物,万物生生而变化无穷焉?”很明显,这里的阴阳五行都是气,并内在于太极之中。太极之气,为混沌之元气,它本身不具形质,却为有形质的万物之最终根源,故说“太极本无极也”。天下万物都是由太极开始,经由阴阳二气的动静交合与五行之气的相错杂糅所化生。整个宇宙气机流贯,生生不息,创进不已,生命和万物在充满

生机的创造过程中不断进化,日益繁荣。

张载也明确地在其宇宙生成论中将这个原始统会之本体归之于太虚之气。他说:“太虚无形,气之本体,其聚其散,变化之客形耳。”又说:“游气纷扰,合而成质者,生人物万殊,其阴阳两端,循环不已者,立天地之大义。”(《正蒙·太和》)可见太虚实有的无形之气不仅是万物生成的本源,而且天地之德性也是由其阴阳循环不已的过程所形成。张载基于他的气本体论和人性即天道的主张,提出了著名的“民胞物与”的命题。他说:“乾称父,坤称母;予兹藐焉,乃混然中处。故天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。……民吾同胞,物吾与也。”(《正蒙·乾称篇》)在张载看来,人与天地万物同源于一气,它们之间又构成息息相通的有机联系。他把人与万物都比喻为由乾父坤母的阴阳二气聚合所生的子女,把所有的人都当成同胞来看待,把万物都当成人类的朋友。这种看法是对人与自然的亲缘关系与和谐相处状态最深切的表达。人既是社会共同体的成员,也是自然共同体中的成员。故君子不仅应以同胞关系待人,爱人如己,而且亦应以伙伴关系待物,兼爱万物。

二程和朱熹以天地生生之理解释仁。程颢说:“仁者,理也。人,物也。以仁合在人身言之,乃是人之道也。”(《外书》卷六)在天之仁作为生生之理,体现在人心中,表现为爱,就是仁。“心譬如谷种,生生之理便是仁也。”(程颐《遗书》卷十八)朱熹解释说:“程子所谓心如谷种,仁者其生之性也。”(《孟子·告子上》注)朱熹认为,“仁者,爱之理”,“仁是体,爱是用”,“仁是根,爱是苗。”《朱子语类》卷二)在朱熹看来,仁爱是人的根本德性,这种根本德性又是人心所固有的“天理”,而“天理”的本性则是“常流行生生不息”的。所以,仁者之心,“在天地则块然生物之心,在人则混然爱人利物之心。”(《朱文公文集》卷六十七)人心能够从天地生育万物之理,觉察到人与自然的有机整体联系,视天下万物为一体。程颢认为,人有觉知,能知痛痒,体验到自身是一个有机整体。如果失去觉知,就不能体会到自己的身体是一个有机整体。他说:“医书言手足痿痹卑为不仁,此言最善名状。仁者,以天地万物为一体,莫非己也。认得为己,何所不至?”(《遗书》卷二上)因为人与天地万物一体,所以人类应该通过道德修养,去掉因私欲的作怪而造成的蒙蔽,对天地万物施以仁爱之德,就像人爱自己的身体一样。

王阳明进而从道德心理的根源性和心的体用关系阐发了“天地万物一体”之说。王阳明认为,仁是“造化生生不息之理”,人得此生生不息之理便具有“人心生意发端处”,由此处生发良知灵觉,因而人人都具有“自然灵昭明觉”的仁心。“人心与天地同体,故上下与天地同流。”(《传习录》下)因此,“大人之能以天地万物为一体也,非意之也,其心之仁本若是,其与天地万物而为一也。岂惟大人,虽小人之心亦莫不然,彼顾自小之耳。是故见孺子之入井,而必有怵惕惻隐之心焉,是其仁之与孺子而为一体也;孺子犹同类者也,见鸟兽之哀鸣殫觫,而必有不忍之心焉,是其仁之与鸟兽而为一体也;鸟兽犹有知觉者也,见草木之摧折而必有怜悯之心焉,是其仁之与草木而为一体也;草木犹有生意者也,见瓦石之毁坏而必有顾惜之心焉,是其仁之与瓦石而为一体也。”(王阳明《大学问》)只要人懂得,天地生生之仁就在自己心里,能纯净己心,不假外求,由心之本体之仁出发,使自己的精神流贯,志气通达,就不会有人己之分、物我之隔,就能达到天地万物一体之仁的境界。达到了这种境界:“其视天下之人无外内远近,凡有血气,皆其昆弟赤子之余,莫不欲安全而教养之,以遂其万物一体之念。”(《传习录》卷二)这样,人就不仅能觉悟到自己是整个社会的一员,而且也能觉悟到自己是宇宙的一员,“君臣也,夫妇也,朋友也,以至于山川草木鬼神鸟兽也,莫不实有以亲之,以达我一体之仁,然后吾之明德始无不明,而真能以天地万物为一体矣。”(《大学问》)而人与天地万物一体和民胞物与的思想,达到了儒家一贯追求的那种至高的理想人格和生存境界。

三、“仁民爱物”的环境道德观

儒家仁民爱物、贵人贱物的道德阶梯论,是由其价值论规定的。孔子提出“好仁者无以尚之”(《论语·里仁》)、“君子义以为上”(《论语·阳货》)的命题,认为道德是至上的,但只有人才具有仁义之道德,故人在天地万物中具有最高的价值。孟子肯定了人与物、物与物之间价值大小的不同,他说:“夫物之不齐,物之情也。或相倍蓰,或相什佰,或相千万。”(《孟子·滕文公上》)人比动物的价值要高,因为动物“食而不爱,豕交之也;爱而不敬,兽畜之也。”(《孟子·尽心上》)荀子虽然反对孟子的先天性善论,但也认同于仁义等道德品质是人的价值高于自然万物价值的主要原因。他说:“水火有气而无生,草木有生而无知,禽兽有知而无义;人有气有生有知亦且有义,故最为天下贵。”(《荀子·王制》)虽然荀子承认万物和人类的具有共同的根源,但是在他看来,万物与人在价值的进化过程中处于不同的阶段,各自具有不同的独特性质,因而其价值有高低不同的区别。由于人能够组成社会群体,有道德意识和行为,因此人在天地万物中最为完善,其价值在万物中最高。宋明理学家也认为,人与自然界中万物的价值并非同样大,人要比万物的价值高。如邵雍指出:“唯人兼乎万物,而为万物之灵。如禽兽之声,以其类而各得其一,无所不能者人也。推之他事亦莫不然。……人之生真可谓之贵矣。”(邵雍《观物外篇》)程颐也认为,人的价值之所以高于动物的价值,就在于人具有仁义之性。他说:“君子所以异于禽兽者,以有仁义之性也。”(《程氏遗书》卷二十五)根据儒家的看法,人类的要高于所有自然物的价值,而且自然物的价值也具有等级高低的不同,并且人类社会的秩序也高于自然界的秩序。人类可以根据自身的

需要和社会的道德原则来利用和管理自然界的一切。这正是儒家“亲亲而仁民,仁民而爱物”的环境道德阶梯论的理论依据。

儒家的环境道德是一种真正地推己及人,由人及物的道德。它把人类社会的仁爱主张,推行于自然界,其维护自然生态环境的目的,首要的是人类自身的生存需要,其次才是对自然万物的爱护和同情。因此,人际道德是基本道德,生态道德是次要道德。二者的关系是以人的血缘亲疏和社会等级的贵贱为核心,逐步地由内向外扩展的。孟子对此基本原则做出了明确的规定:“君子之于物也,爱之而弗仁;于民也,仁之而弗亲。亲亲而仁民,仁民而爱物。”(《孟子·尽心上》)显然,这是一种仁分亲疏、爱有等差的道德阶梯论。亲亲、仁民、爱物在儒家的道德体系中的作用是有差别的,这与道家“物无贵贱”,同等地对待人与万物的生态道德平等论是不同的。王阳明对儒家的这种亲亲仁民、贵人贱物、爱有等差的伦理观解释得非常清楚。他说:“禽兽与草木同是爱的,把草木去养禽兽,又忍得;人与禽兽同是爱的,宰禽兽以养亲,与供祭祀,燕宾客,心又忍得;至亲与路人同是爱的,如草食豆羹,得则生,不得则死,不能两全,宁救至亲,不救路人,心又忍得,这是道理合该如此。及至吾身与至亲,更不得分别彼此厚薄。盖以仁民爱物,皆从此出。”(王阳明《传习录》下)

同时,儒家已经清楚地认识到,尽管人类的价值高于自然万物的价值,但是人类社会与自然界又是相互依存的,人类也是自然大家庭中的一员。为了使自然界为人类提供更多的物质财富,必须把管理社会的原则推广到自然界中去,对天地万物施以仁爱的精神,在人与自然中建立起协同互济,相互制约的秩序。荀子指出:“君者,善群也。群道当,则万物皆得其宜,六畜皆得其长,群生皆得其命。故养长时,则六畜育;杀生时,则草木殖。……圣王之制也:草木荣华滋硕之时,则斧斤不入山林,不夭其生,不绝其长也;鸞鼉鱼鳖鳅鲙孕别之时,罔罟毒药不入泽,不夭其生,不绝其长也。春耕夏耘秋收冬藏四者不失时,故五谷不绝而百姓有余食也;污池渊沼川泽,谨其时禁,故鱼鳖优多而百姓有余用也;斩伐养长不失其时,故山林不童而百姓有余材也。”(《荀子·王制》)按照荀子的看法,人类的生存依赖于自然界提供的各种物质资源,而圣王只有按照自然生态的演化法则对环境进行合理的管理,爱物节用,使万物各得其宜,才能有足够的食、用、材等资源来养活百姓,才能维持社会的长期稳定。这种将社会经济生活与自然生态环境联系起来加以考虑的智识,是与今天所提倡的可持续发展思想非常相似的理性态度。

以亲亲的血缘关系为核心,以三纲五常的社会等级规范为基础,以爱人为一般的社会准则。孟子则把儒家的仁,由亲亲、仁民而扩大到爱物。汉代经学家董仲舒又直接将爱护鸟兽昆虫等生物,当作仁的基本内容。他说:“质于爱民,以下至于鸟兽昆虫莫不爱,不爱,奚足以为仁?”(《春秋繁露·仁义法》)即是说,仅仅爱人还不足以称之为仁,只有将爱民扩大到爱鸟兽昆虫等生物,才算做到了仁。可见这里的仁,不止包含了人际道德,而且包含了生态道德。宋代大儒张载提出民胞物与的思想,理学家程颢提出“仁者,以天地万物为一体”的看法,最终把仁的对象和边界,扩大到了天地万物和整个自然界,在伦理上实现了人道和天道的彻底贯通,把人际道德和人对自然的道德完整地统一起来。

儒家的伦理学由人及物的扩展,在道德心理上,是一种人类道德情感投射于外物的“移情论”。孔子把人的道德态度当成人的内心感情的自然流露,甚至认为动物也存在与人相似的道德情感,并且可以引发人类的良知。他说:“丘闻之也,刳胎杀夭则麒麟不至郊,竭泽涸渔则蛟龙不合阴阳,覆巢毁卵则凤凰不翔。何则?君子讳伤其类也。夫鸟兽之于不义尚知辟,而况乎丘哉!”(《史记·孔子世家》)动物尚且对自己同类的不幸遭遇具有悲哀和同情之心,人类则更应该自觉地禁止这种伤害动物的行为,主动地同情和保护生物。孟子认为,人固有一种爱护生命的恻隐之心。动物临死前的颤抖和哀鸣,足以震撼人的心灵,引起人对动物生命的同情。“君子之于禽兽也,见其生,不忍见其死;闻其声,不忍食其肉。是以君子远庖厨也。”(《孟子·梁惠王上》)荀子也认为:“凡生天地之间者,有血气之属必有知,有知之属莫不爱其类。今夫大鸟兽则失其群匹,越月逾时,则必反沿,过故乡,则必徘徊焉,鸣号焉,踟蹰焉,然后能去之也。小者是燕雀犹有啁噍之顷焉,然后能去之也。”(《荀子·礼论》)儒家这种以鸟兽昆虫具有与人类一样的同情同类的道德心理,给中国古代珍爱动物、保护动物的行为以深远的影响。“劝君莫打三春鸟,子在巢中待母归”,就是人们对保护动物的一种感人至深的呼唤。它把人性对同类的怜悯与关怀之情投射到动物生命身上,强调了在生命世界里人与动物在生命关系和情感关系中的一体感通性。虽然这种“因物而感,感而遂通”的体验,在人类的移情作用和对生物情感心理的把握上有夸大之处,但对有血气的有感知能力的动物的相互同情的体察,并把它与人类的仁性关怀联系起来,从而使人类产生一种尊重和保护生物生存的强烈的情感动力,却为生态伦理学提供了科学所不能给予的“情理”支持,这是当代人的道德心理中非常缺乏的珍贵“感通型智慧”。

四、儒家传统生态伦理观的现代出路

儒家的生态伦理观是中国生态文化传统的重要组成部分,在人类生态环境陷入日益严峻的危机的情势下,它正得到国内外越来越多的有识之士的认同。人们认为,“天人合一”这个具有中国特点的人与自然统一的思想,是一个具有世界意义的思想,人类要走出全球性的生态困境,需要在现代条件下真正把这一思想付诸实践。从儒家的生态观来说,它对

于人类重新塑造人与自然的和谐关系具有重要的启迪价值:

人是自然界的一个特殊的组成部分,人能够在追求自己的生存时,同时发挥人的崇高的道德本性和智慧能力,赞天地之化育,促进自然万物的繁荣,实现人与自然的和睦相处。儒家对待自然界的这种基本态度,完全符合人类在饱尝了近代以来征服自然的严重后果之后,要求重新恢复人与自然的和睦关系的觉醒意识。人作为一种高于万物价值的道德主体,其本质特征之一就是“仁”。这个仁不仅是人们在人际领域采取的一种行为规范,应该由己及人,由近及远,把仁爱之心从个人扩大到家庭、社群、民族、国家和整个人类,而且还应该从人类扩展到禽兽、昆虫、草木、瓦砾等自然万物,这与现代生态伦理学主张把道德范围从人类社会扩展到自然界的观点是非常一致的。显然,儒家传统生态伦理观的基本价值和道德取向,对于我们今天实现人与自然的重归和谐,是一种具有启发意义的宝贵的思想资源。

但是,儒家传统生态伦理观产生的历史条件已经成为过去,它只适合于人类被血缘关系束缚和对土地直接依赖的农业文明时代,只适合于自然经济条件下人类必须顺应自然生态环境变化的历史状况。它所关切的环境问题,基本上是滥伐森林、过度捕杀动物、水土流失、土地肥力退化等传统形式的、局部的、浅层性的生态破坏问题,而没有经历近代以来在市场经济条件下,工业文明对自然界的全面开发和破坏产生的各种严重的环境污染问题,以及生态系统的不可逆衰退、甚至面临瓦解等复杂的全球性难题。由于时代条件的限制,儒家传统的生态伦理观在理论上必然存在着各种局限,使它不可能直接拿来作为当代人类解决生态问题的现成药方,因此必须对其进行批判的改造和重新诠释,使其转换为现代的形式,才能有效地发挥它在重建人与自然的和谐关系中的重要作用。这就是儒家传统生态伦理观在当代的出路。笔者认为,儒家传统的生态伦理观要获得再生,必须对以下内容进行重新诠释和理性重建:

第一,儒家以人道体天道,强调人的仁性本质,并且把仁的道德化含义赋予天地,由此而把仁当作天人合一的形上学基础,儒家这样做虽然高扬了人的主体性和人道主义精神,提高了人在天地万物中的地位和作用,但同时也歪曲了“天地不仁”的自然性质,犯了把自然界拟人化的错误。天人合一的自然基础应该是人类与自然界在生态系统中的血肉相依的一体性联系,它的形上学含义是对这种一体性联系的哲学抽象概括,而不能把人类的道德规定主观地投射给自然的天地。儒家人文主义传统最薄弱之处,就是过多地关注人际领域的伦理秩序,而忽视自然领域中天地万物的性质和规律,只重视“德性之知”,而忽视“见闻之知”,这就必然缺乏对天地之道和自然生态规律的深刻认识。因此,必须以现代生态科学和新自然观的理论对儒家的天人观加以改造,才能克服其人道知识偏胜、天道知识薄弱的片面性,以加强其天人合一观的科学基础和哲学基础,使这个天人合一观发展为与时代进步相适应的现代形式。

第二,《易传》提出赞天地之化育,强调人在赞助和促进天地创造万物的裁化和辅相作用,本来是比较合理的。但是从后来儒家的实际发展来看,这种参赞化育主要是从道德修养出发,以修炼心性来参悟天道,在人的直觉体悟中来实现天人合一的精神境界。儒家这种只重视心性参证的道德修养,而忽视物质生产实践的行为,在认识上必然导致思维方法上内向性体悟的沉思冥想,反对细致严密的逻辑推理和程序化的系统论证和实验证明,因而不能开出现代意义上的自然科学,也就不能具体、深入、全面地认识自然界本身的状况,最多只能达到天地万物“莫非己矣”的笼统意识,反而给人们积极地改造和利用自然,推动物质生产和科学技术的进步,造成长期的消极影响。因此,在当代社会既要维持不断增加的人口的物质生存,又要逐步恢复和重建人与自然的和睦关系的双重艰巨任务的困境下,必须掌握现代科学严谨的研究方法,开发强大的技术工具手段,遵循生态规律的要求,充分利用天地万物,引导和协调天人关系,在人类的生存和发展过程中来加以实现。

第三,儒家亲亲而仁民、“仁民爱物”的道德阶梯论,对于人类将道德的对象和范围从人类自身逐步扩大到人以外的自然物,有其比较合理的现实性,而且符合人类道德进化的方向,它甚至比现代人类中心主义的伦理观还要合理得多。因为儒家的道德人文主义,还不是只承认人类一个物种的利益和价值的人类中心主义,儒家在肯定人在自然界中具有最高价值的同时,也肯定了无机物、植物和动物在自然价值的进化之链上具有高低不同的自身价值。强调要“恩及禽兽”,“节用”,“爱物”,把人类的仁性关怀按照血缘亲疏关系扩大到非人类以外的自然万物,并且以生态伦理来约束人类对自然的行为。但是,儒家这种爱有等差的伦理依然具有严重的时代局限性,还具有人类价值和利益的本位观,还具有“自私物种”的狭隘性。而现代非人类中心论的生态伦理学,则从人类生命与自然界有机的整体联系的客观事实出发,给人类的道德主体地位给予重新定位,要求人类从整个地球生物圈利益的宽广胸怀出发,合理地利用地球资源,维护好所有生命物种的共同家园。而儒家的环境伦理观距此仍有较大的差距,还必须实现从人类伦理向生态伦理的“格式塔”转换。

儒家生态伦理观必须从传统形式向现代形式转换,赋予其时代的内容,才能使其人文化成的人道关怀贯注自然科学的理性精神,把人类文化的意义性与自然生态的规律性结合起来,使文化创生和自然法则协调一致,使人工自然与天然自然水乳交融,并且进一步把人类的伦理发展为生态伦理,才能真正实现赞天地之化育,促进人与自然的由冲突对抗返归和平共生。

参考文献:

- 1.徐松龄主编《环境伦理学进展:评论与阐释》,社会科学文献出版社1999年版。
- 2.张立文著《合和学——21世纪文化战略的构想》上、下卷,北京师范大学出版社1996年版。
- 3.季羨林等编选《东西方文化议论集》上、下册,经济日报出版社1997年版。

(原文载《中州学刊》2001年第6期)

中国社会科学院应用伦理研究中心
北京建国门内大街5号 邮政编码: 100732 电话与传真: 0086-10-85195511
电子信箱: cassethics@yahoo.com.cn