



周兰珍：文化场域与生态伦理建设

文化场域与生态伦理建设

周兰珍（南京大学哲学系 210093）

摘要：文化场域影响着人的思想和行为，生态伦理思想只有与文化场域契合才能在现实中得到发展。西方生态伦理建设进程中成功地利用了以宗教为特质的文化场域，使西方生态伦理思想得到迅速传播，推动了西方民间环保运动的蓬勃发展。中国生态伦理建设因简单套用西方的话语体系，难以与中国文化场域对接，导致中国生态伦理思想在走向现实的过程中受阻。中国文化场域的核心要素是历史唯物主义，中国生态伦理建设必须和历史唯物主义思想实现对接。

布尔迪厄把场域定义为：“位置之间客观关系的网络或图式。这些位置的存在、它们加：于其占据着、行为者以及机构之上的决定作用都是通过其在各种权力的分布结构中的现在的与潜在的情境客观地界定的，也是通过其与其他位置之间的客观关系而得到界定的。”⁽¹⁾¹³⁶在一个场域中，不同的个体占据不同的位置，这种位置是由其掌握的资本来决定，同时不同的位置也影响着对资本的支配。布尔迪厄所说的资本不仅包括经济资本，还包括社会资本和文化资本。各种文化思想交织而成文化场域，人的行为、思想都受到文化场域的影响，任何一种思想的形成和发展均需要通过文化场域的转换才能走向现实。生态伦理作为一种文化形式是在特定的文化场域中形成和发展的。生态伦理思想与文化场域的契合程度直接影响到生态伦理建设的成效，一些学者力主通过构建生态文化来改变现行的文化场域，为生态伦理寻求生存和发展的空间。文化场域的传承与创新是双向互动的，生态伦理作为一种文化形式，只有获得在现行文化场域中的生存权利，才能作为文化场域中的一个要素去改变影响文化场域。西方生态伦理建设在对文化场域的运用方面值得我们借鉴。当我们难以理解西方生态伦理学的主流是非人类中心主义的时候，在西方的文化场域中就能够找到答案。当我们在惊羡西方生态运动声势浩大之际，我们也能够在其文化场域中发现原由。只有置身于文化场域中，才能意识到我们既不能照搬西方话语，也不能沉迷传统文化，而需要结合中国现有的文化场域来建设生态伦理。

一、西方生态伦理建设中对文化场域的应用

以安抚人的精神、拯救人的灵魂为使命的宗教，是西方文化一道独特的风景。宗教是人的本质力量幻化的产物，是人类企图超越个体局限性的一种手段。宗教文化在西方文化场域中一直占据非常重要的地位，虽历经文艺复兴和宗教改革，特别是现代科学技术革命，宗教信仰受到了巨大冲击，但上帝的观念和基督教信仰仍然对人们的思想行为有着重要影响。西方生态伦理在与文化场域的对接中，充分利用了宗教文化元素，使生态伦理思想切入了现实的社会生活。西方生态伦理学中，无论是人类中心主义还是非人类中心主义都有其深厚的神学背景。美籍德裔神学家、哲学家保罗·蒂利希（Paul Tillich, 1886--1965）认为，对命运和死亡的焦虑是最基本、最普遍、最不可逃避的焦虑，所有抹杀其存在的企图都是徒劳的。对死亡的焦虑是对自我肯定的威胁，既包括海德格尔所说的死亡是时时在场的，也有从本真状态沉沦到非本真状态的含义。因此，这种焦虑是无所不在的，是存在的组成部分。与西方文明历史的发展阶段相适应的焦虑分为三种类型。“在古代文明的末期，占支配地位的是本体上的焦虑；中世纪末期是道德上的焦虑；而近代后期则是精神上的焦虑。”⁽²⁾³⁶⁵当然，无论以哪一种为主，其他类型也同样存在并发挥着作用。西方生态伦理学正是通过利用西方人的宗教式的焦虑情结，激发人们对自然的关爱，从而为生态伦理在现有文化场域下的生存和发展拓展了空间。西方国家在工业化进程中，掠夺式地利用自然，破坏了自然界的生态平衡，造成了自然环境的严重危机，直接威胁到生

命的存在。蕾切尔·卡逊 (Rachel Carson) 的《寂静的春天》和罗马俱乐部《增长的极限》，把这种焦虑形象直观地表达了出来。正是这两部作品，推进了西方国家生态伦理思想急速扩张，引起了人们思想上的强烈共鸣。《寂静的春天》讲述了农药对人类环境的危害，“不少人理解了R.卡逊的警告，把这些警告传布开来”⁽³⁾导论15。卡逊通过对生命走向死亡的悲剧预言，引起了公众对生命的尊重，增强了人们保护环境的意识。“卡逊是一个英勇无畏的英雄，一个愿意把她生命的最后能量用于促进人与环境之间的一种新的关系和一种新的道德的建立的伦理学先锋……卡逊作为一个作家所具有的更大的知名度以及20年后的思想氛围却使扩展伦理范围的思想获得了前所未有的关注。在促使60年代的美国公众了解生态世界基础及其伦理意蕴方面，卡逊可谓独领风骚。”⁽⁴⁾100从文化场域的角度看，卡逊正是充分利用了宗教文化的焦虑元素，激发了公众对于自然的关怀和对生命的着重。《增长的极限》得出了更加悲观的结论，认为由于世界粮食短缺，资源枯竭、严重污染的限制，人口和工业将会在2100年之前停止增长。罗马俱乐部在人类历史上第一次提出了地球的极限和人类社会发展的极限的观点，对人类社会不断追求增长的发展模式提出了质疑和警告。对自然和人类未来前景的焦虑是西方生态伦理学的精神资源，“精神的资源是蕴藏于人的内心深处的资源，人类的开发行为似乎也已经到了“向内转”的时候。只有“精神性”的价值观念在民众中牢固确立，人类对地球的掠夺性开发才有可能得到有效的控制，人类面临的生态问题才有可能取得实质性的缓解。”⁽⁵⁾19这种精神资源滋养了西方生态伦理，在理论上出现了流派纷呈的生态伦理思想，而多元化的学术思想为生态伦理的发展提供了肥沃的土壤。在焦虑情结的触动下，西方环境保护运动蓬勃兴起，为生态伦理思想走向现实提供了舞台。西方生态伦理学是带有一定的神学伦理的性质，是建立在宗教文化基础之上的，它主要诉诸信仰，有时甚至直接把神性赋予自然。正因为如此，我们难以直接用理性的逻辑诠释西方生态伦理学的合法性，只有从以宗教为特征的文化场域角度，才能理解西方生态伦理学的本质。

二、 中国生态伦理建设中对文化场域的忽视

受西方学界对中国传统文化青睐的影响，中国生态伦理学界对传统文化更是偏爱有加。但传统的文化资源只有实现了当代转换，才能成为现实的文化场域的要素。在中国生态伦理建设过程中，却往往直接把传统文化视为现实文化场域的要素，削弱了生态伦理思想在现实中的影响力。同时，西方生态伦理思想也需要通过转换，才能与中国文化场域相契合。中国生态伦理学建设过程中的一个突出问题，就是囿于西方生态伦理学的话语体系，特别是简单复制西方生态伦理学的一些核心概念和思想。中国的文化场域并不支持西方生态伦理学的核心概念，因此这些概念就难以通过文化场域而为人们所接受。在西方生态伦理思想形成和发展中，始终贯穿着人类中心主义与非人类中心主义之争这条主线。人类中心主义的思想在西方具有悠久的传统，早在古希腊，哲人普罗泰戈拉就认为：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。而西方基督教传统中同样贯穿着“控制自然”的观念，宣扬上帝赋予人类主宰自然的特权。近代自然科学兴起后，人类利用科学技术征服自然，对自然环境造成了严重破坏。现代生态伦理学的重要思想先驱海德格尔对自柏拉图以来的西方哲学进行了反思与责难，提出人类中心主义的哲学传统为统治自然的技术决定论思想铺平了道路。在人与自然的关系中，人类中心主义将人类的利益置于首要的地位，强调人类的利益是人类处理自身与自然界关系的根本价值尺度，因而被非人类中心主义认为视为生态破坏和环境污染的罪恶之源。非人类中心主义是一种生物中心主义、生态中心主义。可见，西方生态伦理思想中人类中心主义与非人类中心主义之争，是历史和逻辑的必然。

中国传统农业社会是一个封建伦理型社会，“天人合一”的思维模式强调人与自然相互依存、和谐统一。从历史文化的角度看，中国并没有人类中心主义的传统，由此决定了不能简单套用人类中心和非人类中心的范式来思考中国的生态伦理学。“敬畏自然”是西方生态伦理学的另一重要思想，在译介到我国后成为一个主流观点，并已被编入中学教科书。2005年初，何祚庥院士对“敬畏自然”的说法提出质疑，引发了一场广泛的大辩论，其主题就是人类要不要“敬畏大自然”。辩论双方对“敬畏”的理解各执一端，一方基于中国传统文化的背景，一方沉浸在现代西方思潮的反科学语境中。其实，这种辩论根本无法形成思想交锋。因为西方生态伦理学提出“敬畏自然”是对唯科学主义的一种反思。近代自然科学在突破了宗教神学的统治后获得解放，科学技术在社会发展中起到了巨大作用，形成了无神论的世界观。人类在自然界面前无所畏惧，为所欲为，破坏了自然界的生态平衡，遭到了自然的报复。“敬畏自然”正是在这样的背景下提出的，旨在通过信仰的力量来限制人类的行为。在以宗教文化为基础的西方文化场域下，是完全可以理解的。按后现代的说法，西方社会由此进入了“祛魅”的时代，格里芬的《后现代科学——科学魅力的再现》一书的引言标题就是“科学的返魅”，并力主在科学中加入神性。可见，对神的敬畏的宗教情结是西方文化场域的一个重要特征。中国传统文化语境中的“敬畏”，

却有着“敬鬼神而远之”的意味，通常与自然无关，以《人民日报》“敬畏”一词的使用频率为例，1946—1979年《人民日报》有42篇使用“敬畏”一词，仅两篇与自然相关；1980—1999年有120篇使用“敬畏”一词，其中32篇涉及自然(6)27。将“敬畏”与自然相联系是西方而非中国文化传统，即使现有敬畏自然之说也是因为改革开放后西方学术思想大量传入中国，“敬畏自然”逐渐为人所接受，但这并非中国话语的原意。以此来反观中国学界所开展的人类要不要“敬畏大自然”的辩论，分歧不在于要不要敬畏自然或者保护自然，因为双方并不是在同一语境或平台上使用“敬畏自然”一词的，一方是中国文化观念来解读，一方是按西方文化观念来诠释：主张人类不必敬畏自然的一方，强调人类能够改造自然，但并不反对尊重自然，保护生态环境；主张要敬畏自然的一方，强调了自然生态规律的客观性，但并不反对人类对自然界的改造。可见，双方观点并无实质性的冲突，而是对“敬畏自然”的理解不同。中国文化场域的主导性元素是无神论，这使得西方宗教信仰下的“敬畏自然”难以与中国现实的文化场域相对接。用“尊重自然”来表达人与自然的伦理关系，就能与中国的文化场域相契合，而照搬西方的话语必然会引起歧义。可见，在借鉴对西方生态伦理思想时，必须根据中国的文化场域进行一定的转换。

令人遗憾的是，国内学界没有能够对“敬畏自然”的思想进行中国式的转换，导致一些人陷入西方话语体系中不能自拔。例如，有人认为伦理学有两次根本性转折：“第一次是从敬畏神灵到敬畏人类，第二次是从敬畏人类到敬畏万物”，在未来的时代里，人们将意识到敬畏万物是人必须服从的绝对命令。经过一条漫长的文明之路后，人类将恢复敬畏万物这个古老的信仰，这不是解决人类生存困境的权宜之计，而是彻底的拯救之路，由此进入更高的文明阶段”。这样去理解“敬畏自然”，无异于拜倒在自然神灵的脚下，对神的崇敬之情比西方生态伦理学有过之而无不及。

三、中国文化场域下的生态伦理建设

中国文化场域的核心要素是历史唯物主义，生态伦理思想必须与历史唯物主义思想实现对接。这是文化场域的基点，否则是难以找到立足之地的。按照历史唯物主义，生产力是社会发展的根本动力，中国生态伦理建设的功能定位应当能够促进生产力的健康发展；人民群众是历史的创造者，中国生态伦理建设必须坚持以人为本，反对非人类中心主义的观点，同时也要反对抽象的人类中心主义。中国的生态伦理学应该以马克思主义为指导，用辩证发展的观点来对待西方生态伦理思想，摆脱“西方中心论”话语霸权的束缚。马克思主义认为，人与人的关系和人与自然的关系是相互影响的，这两种关系体现于人的生产活动中，生产方式不仅反映着人与自然的关系，也反映着人与人的关系。马克思指出，“你同人和自然界一切关系，都必须是你的现实的个人生活的、与你的意志的对象相符合的特定表现。”(7)155“只有在社会中，自然界对人说来才是人与人联系的纽带，才是他为别人的存在和别人为他的存在，才是人的现实的生活要素；只有在社会中，自然界才是人自己人的存在的基础。只有在社会中，人的自然的存在对他来说才是他的人的存在，而自然界对他来说才成为人。因此，社会是人与自然界的完成了的本质的统一，是自然界的真正复活，是人实现了的自然主义和自然界的实现了的人道主义。”(7)(122)自然中心主义的生态伦理学与以历史唯物主义为基石的中国文化场域存在明显冲突。

在自然中心主义的生态伦理学中，解决生态危机，必须放弃人类的主体地位，赋予自然以独立人格。自然中心主义的一个基本原则就是保护生命或一切自然物，主张自然与人类具有同等的价值，尊重自然的价值和尊重人类的价值和权利是一致的，人类应该敬畏生命，敬畏自然。但是，自然中心主义走向了另一极端，认为自然的利益高于人类的利益，为了自然的利益，需要从根本上放弃人类改变自然的实践，即企图通过放弃人类的主体地位来解决自然环境恶化造成的人类生存的危机。不可否认，目前日益严重的生态危机是由于人类盲目征服自然的行为所造成的，人类必须反思自己的行为，以采取有效的措施保护自然生态，但人类终究不能靠放弃对自然的干预而求得与自然的和解，这是与社会历史发展的规律相违背的。马克思说：“主体是人，客体是自然。”(8)88在人与自然的关系中，人始终处于主体的地位，自然无主体，也没有好恶的情感。我们说自然对人类进行了报复，只是一种拟人化的说法。自然在受到人类干预后，必然有反应，当反应的结果对人类不利时，我们称之为是自然对人类的报复。实践中的人类应权衡的是从自然中获取的成果和自然的报复之间，也即利与弊之间孰轻孰重。以最小的代价获取最大的成果是人类对自然进行干预的行为准则。马克思认为，人类在改造自然的同时，应注意合理调节人们在发展生产力和对自然的破坏之间的矛盾，以获得人类改造物质世界的“自由”。他指出：“这个领域内的自由只能是：社会化的人，联合起来的生产者，将合理地调节他们和自然之间的物质交换，把它置于他们的共同控制之下，而不让它作为盲目的力量来统治自己；靠消耗最小的力量，在最无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下来进行这种物质交换”。(9)926-927自然中心论主张各种生物及生态系统中的每一构成物具有与人平等的生存权利，这实际上是把人物

化、把物人化了，必然导致人类在自然面前无所作为，人类最高的“善”就是坐等大自然的恩赐，而这在实践中是根本行不通的。一些学者将其修正为，人类在不影响物种种群整体生存的情况下，可以在一定程度上对物种进行生命的剥夺。这种退却虽然为人类的现实行为作出了解释，但是，对其所坚持的生态伦理本身却产生了致命的伤害。如果我们为伦理的行为加入了一些限制条件，那么这种伦理就必定是难以维系的。正如我们在人际伦理上必须坚持人人平等的原则，一旦将人分出优劣等级，对人类生命的尊重就不复存在。可见，对于西方自然中心主义的生态伦理学，包括一些转换形式象硬绿或深生态的思想，我们可以视为一种学术观点予以关注，但不能简单地复制与照搬。

现代人类中心主义推崇人类的主体性，摆正了人在自然中的位置。同时，以人类共同利益作为人对自然的行为准则，与自然中心论相比，在与中国文化场域的结合上具有明显的优势。但是，在阶级社会中，利益主体是多元化的，现代人类中心主义理论中所说的主体是抽象的人。以人类的共同利益为依据来规范人的行为，从理论上讲，应当遵循统一的行为准则，而事实上由于不同主体有着不同的利益，是很难做到这一点的。目前的全球生态环境危机，西方发达国家应负有主要责任，因为它们既是资源的主要消耗者，也是污染的主要制造者，对全球生态失衡负有主要责任。但最先意识到遭受环境污染危害的西方发达国家并没有承担起他们对等的责任和义务。可见，西方人类中心主义所指称的“人类”，并非真实的整体意义上的人类，而只是“西方人”、“部分人”。在利益多元的阶级社会，生态伦理是具有阶级性的，需用阶级分析的方法对西方生态伦理学进行具体分析。中国的生态伦理应该能够显现出社会主义的制度特征，从政治制度、经济制度、文化制度中实现生态伦理的正义主张。从政治制度的正义看，生态伦理应该服务于满足最广大人民群众的利益和人的全面发展的需要，而不能沦为漠视人民群众利益的所谓环境主义，更不能成为西方发达国家的代言人。生态伦理应致力于废除不公正不合理的国际政治经济制度，推动国际社会共同应对危及人类生存的生态危机，维护人类的共同利益。应当提倡绿色生产和绿色消费，实现经济制度中的生态正义，社会产品和自然资源分配的代内公平、代际公平。通过生态补偿，谋求占有社会产品和自然资源的数量、质量与承担生态责任之间的统一。要从偏执的消费主义价值观和生活方式中解脱出来，提升消费的精神境界，感受劳动创造过程的自由和快乐，为实现人和自然、人和人、人和社会的全面进步和协调发展奠定基础。

《南京政治学院学报》2007年第5期,发表时略有改动。

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