

CHINESE SOCIAL SCIENCES QUARTERLY

SUMMER VOLUME, 2010

邓正来 主编

主体性中国

中國社會
科學輯刊

夏季卷

2010年6月（总第31期）

CHINESE SOCIAL SCIENCES QUARTERLY

SUMMER VOLUME, 2010

邓正来 主编

C55

4

31

主体性中国

中國社會
科學輯刊

夏季卷

2010年6月（总第31期）

復旦大學出版社

CHINESE SOCIAL SCIENCES QUARTERLY

SUMMER VOLUME 2010

主 来五取

图书在版编目(CIP)数据

主体性中国:中国社会科学辑刊(2010年6月夏季卷 总第31期)/

邓正来主编. —上海:复旦大学出版社,2010.7

ISBN 978-7-309-07425-3

I. ①主… II. ①邓… III. ①社会科学-中国-丛刊

IV. ①C55

中国版本图书馆CIP数据核字(2010)第133772号

主 本 卦 中 国

中 国 国 会

主体性中国:中国社会科学辑刊(2010年6月夏季卷 总第31期)

邓正来 主编

出品人/贺圣遂 责任编辑/张 炼 李 婷

复旦大学出版社有限公司出版发行

上海市国权路579号 邮编:200433

网址:fupnet@fudanpress.com http://www.fudanpress.com

门市零售:86-21-65642857 团体订购:86-21-65118853

外埠邮购:86-21-65109143

江苏省句容市排印厂

开本 890×1240 1/16 印张 14.5 字数 365 千

2010年8月第1版第1次印刷

ISBN 978-7-309-07425-3/D·461

定价:25.00元

如有印装质量问题,请向复旦大学出版社有限公司发行部调换。

版权所有 侵权必究

复旦大学出版社

為
了
中
國

李
尔
園



学术委员会名单

主 编

邓正来

主编助理

程 农 吴冠军

学术委员

林毅夫	周国平	许倬云	林毓生
张维迎	孙周兴	童世骏	姜义华
许纪霖	何光沪	马 敏	黄宗智
王 焱	俞吾金	汪 晖	张曙光
葛兆光	季卫东	桑玉成	史晋川
陈嘉映	汪丁丁	时殷弘	陈平原
秦亚青	张 军	周其仁	葛剑雄
赵汀阳	林尚立	高 毅	郑杭生
陈弘毅	邓晓芒	张小劲	徐 勇
钱乘旦	陈 来	陈维纲	纳 日
徐 贵	姚 洋	张旭东	宋新宁
杨念群	郝雨凡	王铭铭	许章润
秦 晖	任剑涛	周晓虹	阎云翔
姚先国	郁建兴	朱维铮	邓正来

主办单位：复旦大学社会科学高等研究院
浙江大学公共政策研究中心

卷首语：重新发现中国

邓正来

在当下全球化的世界结构中,不仅作为中国社会科学之认识对象的“中国”发生了巨大变化,而且这种认识本身所赖以凭的话语系统亦需要根据当下中国的立场进行重构——否则我们将没有基本的哲学根据去谈论所谓“中国”社会秩序的正当性问题。因此,“中国”既是中国社会科学的认识对象,又是其思想根据;换言之,中国社会科学的学术判准只能是“根据中国”。这意味着西方思想家、甚或中国先哲的思考绝对不能代替当代中国人自己的思考,西方学者、甚或中国先哲的答案也绝不是当代中国人自己的答案。因此,中国社会科学必须加强对中国问题本身的深度研究和理论关注。为此,我们必须从那种因“西方化倾向”所导致的“中国之缺位”中解放出来,重新“找回”或“发现”中国。这里的“中国”绝不是1978年以前或更为久远的中国,而是与其有着历史性关联的世界结构中的当下中国;这里的“中国”也不只是地理或人口意义上的中国,不只是经济意义上的中国,而是体现并承载着中国人之文化身份和政治认同的中国。显而易见,这里所讲的“中国”绝不是意识形态视野中的中国,亦不是中国传统知识视野下的中国,更不是西方知识视野下的中国,而毋宁是有待我们运用各种理论资源予以认知并建构的一个伦理性的文明体。

为了引导中国学者加强对中国本身的理论研究,我们特设立了一个常规性的栏目:“主题研讨:重新发现中国”。我们认为,对中国的“重新发现”不仅要对中国发展中的各种问题进行深入研究,更要对中国哲学和思想文化资源进行深入探究;因为作为唯一绵延至今的文明古国,中国可能是唯一有可能为突破西方强势文化提供智慧的国度。因此,我们在本卷中集中刊发两篇分别从不同层面开掘思想文化资源的文章:崔涛和郭齐勇合著的《先秦儒家生态伦理思想探讨》一文对先秦儒家的生态伦理思想进行了探讨,其认为先秦儒家对生态系统的认识是在容纳天、地、人、神诸多要素的“天地”概念下展开的,这是一种整体论、系统论的观念,以“和”为条件的不断创生是他们对这个生态系统的根本认识。他们对“天地”的创生现象持有价值判断的观念,肯定天地万物皆有内在价值,要求一种普遍的生态的道德关怀,而他们对人性、物性的辩证认识又同时清楚地表明了一种生态伦理的等差意识,或曰不同伦理圈层的区分意识。陈润华的《顺与逆、古与今:清理地基(一)》以天人(神人)关系与古今王制为主要问题意识,对“古今问题”、特别是可足以激活中国古代智慧的思想面向,进行了一项“清理地基”的基础性工作。其以卡夫卡笔下闯入祭祀仪式中的豹子的隐喻开篇,将“现代”学术比拟为尼采所谓“鼯鼠们的盛宴”。接着,他主要以康德、黑格尔、歌德、尼采、韦伯、施米特、施特劳斯和科耶夫等为思想参照,对“天命”的面相、现代性向度上的“操持”天命、“世界精神”与“悲剧—历史”意义结构、何种政治成熟、通道或通向迷途等问题进行了颇为深入的论述。毋庸置疑,这两篇文章都是值得肯定的进行中国深度研究的理论尝试。

目 录

2010 年 6 月(总第 31 期)

卷首语：重新发现中国	邓正来	1
主题研讨：重新发现中国(六)		
崔 涛 郭齐勇 先秦儒家生态伦理思想探讨		1
陈润华 顺与逆、古与今：清理地基(一)		18
本刊特稿：中国深度研究(学术工作坊论文)		
编者按语		35
何慧丽 赵晓峰 魏程琳 后税费时代的县乡关系与乡村治理问题 ——对中部某县的实证研究		36
刘春荣 桂 勇 陈周旺 “争议政治”的行为逻辑：对中国城市业主 利益表达的实证分析		75
贺东航 朱冬亮 储建国 林权纠纷与林农抗争的底层政治研究		91
学术专论		
邓晓芒 论“好像”(als ob)在康德哲学中的用法		111
谢华育 米塞斯和施特劳斯对韦伯社会科学方法论的批判		115
海外专论		
道格拉斯·索斯盖特 威廉姆·麦奎尔 世界的粮食供给：农业发展的 挑战		125
布鲁瑞·S·弗瑞 李杏果译 一个乌托邦？——无地域垄断的治理		140

罗纳德·贝蒂格 曹晋 池见星译 知识产权的元理论概述	151
书评思考	
周 濂 哲学理论的可能性——评陈嘉映《哲学 科学 常识》	158
洪振强 近代中国商会史研究如何创新与突破——《近代中国 商会、行会及商团新论》述评	163
韩亚栋 古典政治的终结与现代政制的诞生——评戈登·伍德 《美国革命时期的代表制》	173
学者纪念	
王铭铭 潘光旦先生《土家族源研究》导读	181
学者诗思	
邓正来 从政治科学到政治哲学：“理想图景时代”政治学研究的转向 ——《复旦政治哲学评论》序言	216
《中国社会科学辑刊》稿约	220

先秦儒家生态伦理思想探讨

◆ 崔 涛 郭齐勇*

摘要：先秦儒家对生态系统的认识是在容纳天、地、人、神诸多要素的“天地”概念下展开的，这是一种整体论、系统论的观念，以“和”为条件的不断创生是他们对这个生态系统的根本认识。他们对“天地”的创生现象持有价值判断的观念，肯定天地万物皆有内在价值，要求一种普遍的生态的道德关怀，而他们对人性、物性的辩证认识又同时清楚地表明了一种生态伦理的等差意识，或曰不同伦理圈层的区分意识。从儒家“天人合一”的理念看，生态伦理作为一种新的伦理范式，其确立的基础必须建立于对人性的重新反思之上。

关键词：生态伦理；天地；和；内在价值；天人合一

从环境伦理学(Environmental Ethics)的角度审视生态环境问题，是伴随着生态环境的严重破坏带来的生存危机出现的。早在 1949 年，Aldo Leopold 就提出了“大地伦理”(The Land Ethic)的学说，将环境危机的根源追溯到哲学思考的层面；在 20 世纪六七十年代之后，生态环境问题在西方得到了广泛的探讨，出现了诸如“生命伦理学”(Bioethics)、“社会生态学”(Social Ecology)、“深层生态学”(Deep Ecology)等理论学说。中国学者对环境问题的关注始于 20 世纪 70 年代，但真正进入研究、探讨则是在 90 年代左右，重要的标志是 1994 年“中国环境伦理研究会”的成立。随着对生态问题探讨的深入，很多西方学者开始关注东方的思想资源，包括道家、佛教、印度教等，但他们对儒家思想在这方面的作用一直不够重视。部分地出于这个原因，2002 年一些专家学者在北京组织了一次“儒家与生态”讨论会，对儒家与生态的关系进行了广泛的探讨，这对研究儒家环境伦理思想起到了极大的推动作用，同时也说明我们对儒家环境伦理问题的理论研究工作还有待进一步深入。儒家哲学对环境伦理问题并没有自觉的系统言论，这意味着从儒家哲学的角度去探讨这个问题必然是一个从传统思想中汲取资源和重新诠释的过程，这也是儒家哲学乃至中国哲学应对现代性问题的必然之途。本文尝试从儒家思想的源头先秦儒家入手，对儒家的环境伦理思想资源做些梳理，不足之处，敬请批评、指点。

一、生生大德：先秦儒家对生态系统的基本认识

生态系统(ecosystem)的概念最早是由英国生态学家 Tansley 于 1935 年提出来的。作为一个生态学的功

* 作者简介：崔涛，男，1974 年生，武汉大学哲学学院博士后；郭齐勇，男，1947 年生，武汉大学哲学学院教授。

能单位,生态系统的构成包括一定空间范围内的动植物、微生物及无机物等,它们相互间存在着稳定、持续的物质、能量的交换,相互依存、共生。这种生态科学意义上的概念在儒家那里是没有的,但儒家对人与天地、万物关系的思考可以反映出他们对生态系统的基本认识。

中国古人讲“天地”通常并不是一个物理空间概念,《玉篇》训“宙”为“居”,徐锴曰:“凡天地之居万物,犹居室之迁贸而不觉。”^①宇宙、天地被古人理解为人与万物生存、发展的一个大的居所,这种认识将人与外部的生存环境拉得很近、很亲切。先秦儒家谈到人所生存的宇宙环境的时候,一面以“天地”为宇宙存在序列的最高阶,一面又天、地、人三者并举,称之为“三才”,《易传·系辞下》:“《易》之为书也,广大悉备。有天道焉,有人道焉,有地道焉。兼三才而两之。”日月星辰系于天,万物众生系于地,人能认识天地之道,独占一才。撇开“天地”在儒家学说中的哲学意涵不谈,它与今天环境伦理学意义上的生态系统是大致相当的。不过,“天地”所指向的“生态系统”在这里是整体意义上的、最广义的,应该包括动植物等有机物种(也包括人)、无机物、地表、大气层乃至宇宙太空^②。这种容纳人与天地万物为一体来看待整个生态环境(“天地”)的眼光是系统论的、整体论的。对这个系统,先秦儒家有一个最基本的认识,即“生生大德”：“天地之大德曰生”、“生生之谓易”^③。这里有三层含义。

(一) “生生”是创化,是“天地”至善的体现

“天”在先秦儒家是一切德性的源头,《孟子·告子上》:“《诗》曰:‘天生蒸民,有物有则。民之秉彝,好是懿德。’孔子曰:‘为此诗者,其知道乎!故有物必有则;民之秉彝也,故好是懿德。’”“懿”,“专久而美”^④,“天”的“懿德”是纯然的善,区别于世俗伦常的善业之善,它无任何思虑、情感的掺杂,“鼓万物而不与圣人同忧”^⑤,唯一的表现就是通过“生生”,赋予人、万物以形体与内在价值(性)。孔子说:“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”^⑥“天”不像人那样有言论,但四季运行,云行雨施,品物流形,莫不出自它的创化之德。从赋形命性的意义讲,“生生”就是“天”的善的目的性显现,“生生”包含着价值的因素,这种认识与自然进化论的观点是迥异的。

(二) “生生”是“天地”的内在动力,永不停息

“天地”创生万物是生生不息的,从不停止。《易传·序卦》:“有天地,然后万物生焉。盈天地之间者唯万物,故受之以《屯》。屯者,盈也。”《序卦》通篇讲“天地”创生万物及其演化的过程,《屯》卦列于第一,是对“天地”创生开端的描述,但“屯”的意思就是盈满,当我们要去了解“天地”创生的开端时,天地间已然盈满了万物的存在,生机盎然了,因为“天地”从未停息过它的“生生”之道。又,《序卦》终于《未济》,其辞曰:“物不可穷也,故受之以《未济》。”“未济”即未完成,《易传》认为“天地”造物生生不已,不但我们寻不到它的开端,也无法知道它何时结束。即便今天我们对宇宙的由来仍处在猜想的状态,更无法预测到它的未来,我们唯一可以断言的是宇宙(“天地”)是万物创生的先在存在。

① [南唐]徐锴:《说文系传》卷十四。

② 儒家哲学的语境中“天地”的用法极为宽泛、灵活,小则一个人、一个物可以有一个“天地”,大则包括自然界的天地、人类社会,乃至整个宇宙也可以称之为“天地”,本文所论主要指后者而言,但具体含义也有所区别,指称生态系统中最高创生力量的“天地”并不等同于作为生态系统整体的“天地”,它特指由在上的“天”与在下的“地”共同形成的一种创生力量,这种意义上的运用一般举“天”赅“地”。应该说,儒家的生态观带有浓厚的宇宙论背景。

③ 《易传·系辞上》。

④ 《说文》卷十。

⑤ 《易传·系辞上》。

⑥ 《论语·阳货》。

(三) “天地”是万物之母,一切皆由其“生生”而来

“生生”是“天地”内在的创生力量,也是儒家认定的天地间最大的法则,如果没有这个宇宙力量,一切都不会存在。《易传·说卦》将代表“天”、“地”的“乾”、“坤”称为“父”、“母”就是这个意思,一切都是从“天地”的“生生”而来的:“大哉乾元,万物资始,乃统天”,“至哉坤元,万物资生,乃顺承天”^①;“天地合而后万物兴焉”^②;“天地者,生之本也”^③;“天者,万物之祖,万物非天不生”^④。天地间一切生命物种、无机物都是由“天”、“地”两种力量孕育而生,没有例外,即便人造物其所用材料也来自“天地”所造之物。《易传·序卦》为我们描述了生态系统创生的大致次序:“有天地然后有万物,有万物然后有男女,有男女然后有夫妇。”从天地到万物再到男女(雄雌),基本上相当于我们今天所说的从无机物到有机物的进化过程,当然,《易传》的这种认识是很朴素的。

生态系统最大的特点就是从不休息的创生,“生生”是其根本奥义,《易传·系辞上》:“夫乾,其静也专,其动也直,是以大生焉。夫坤,其静也翕,其动也辟,是以广生焉。广大配天地……”“天”(乾)的性格是静专动直,有大生之德,“地”(坤)的性格是静翕动辟,有广生之德,“天地”生物的品格即广大之德。那么,“天地”的“生生大德”是如何显示自己的呢?或者说,“生生大德”在化育万物的过程中是如何发生的呢?这个问题涉及先秦儒家的另一个重要的哲学概念:“和”。

“和”在先秦儒家哲学中不只是一个人格修养、境界论的概念,也是先秦儒家对生态系统的创生特点的认识,“和”在他们看来是“生生大德”得以展示、完成的条件、原则。关于“和”与“生”的关系,较早论述的是西周末年的史伯,他说:

夫和实生物,同则不继。以他平他谓之和,故能丰长而物归之;若以同裨同,尽乃弃矣。故先王以土与金、木、水、火杂以成百物。是以和五味以调口,刚四肢以卫体,和六律以聪耳,正七体以役心……夫如是,和之至也。于是乎先王聘后于异姓,求财于有方,择臣取谏工而讲以多物,务和同也。声一无听,色一无文,味一无果,物一不讲。王将弃是类也,而与刳同,天夺之明,欲无弊得乎?^⑤

“和”与“同”相区别,前者是差异性因素的和谐共处,后者则是同一性因素的并列。“男女同姓,其生不蕃”,这是西周时期基于经验的正确认识,所以周人有同姓不婚制。但不仅人类的生育、繁衍如此,万物莫不如此,“和实生物,同则不继”在史伯的阐述中是作为一个普遍性原则出现的,只有在“和”的条件下,才能“丰长而物归之”,否则“尽乃弃矣”,万物的生成只有“和”土、金、木、水、火诸多差异性因素才能实现。史伯的这一认识为儒家所继承,并被发展为整个生态系统的“生生大德”的根本原则。《礼记》曰:“天地和同,草木萌动”^⑥;“和故百物皆化”^⑦,“草木”、“百物”的化生都是以“和”为条件的。

“和以化生”的观念在先秦儒家中最典型的表达是“天”(阳)、“地”(阴)的和合,“日出于东,月生于西。阴阳长短,终始相巡,以致天下之和”^⑧,悬象著明莫大乎日月,日月交替复始的运行,是阴、阳致“和”的象

① 《易传·象》。

② 《礼记·郊特牲》。

③ 《荀子·礼论》。

④ 《荀子·顺命》。

⑤ 《国语·郑语》。

⑥ 《礼记·月令》。

⑦ 《礼记·乐记》。

⑧ 《礼记·祭义》。

征,而“和”则是“生”的先决条件:“天地不合,万物不生”^①;“天地合而后万物兴焉”^②;“天地合而万物生,阴阳接而变化起”^③。万物的产生、繁荣与变化,都是以“天”(阳)、“地”(阴)的交接、和合为条件的,《易传·彖》:“大哉乾元,万物资始,乃统天”,“至哉坤元,万物资生,乃顺承天”,天地是万物化生的根源,生态系统的“生生大德”就是借“天”、“地”两种不同力量相互和合、感通而实现的。“归妹”卦,兑下震上,《彖》曰:“归妹,天地之大义也。天地不交而万物不兴。”嫁娶之事本顺乎“天地之大义”,但因卦象为“柔乘刚”之象,阴、阳不通,所以《彖》辞说“天地不交而万物不兴”。相反,《咸》卦,艮下兑上,《彖》曰:“咸,感也。柔上而刚下,二气感应以相与。……天地感而万物化生。”刚、柔顺位,“天地感”,就达到了“和”的要求,万物就得以化生。又《易传·系辞上》曰:“刚柔相推而生变化。”这里的“相推”与前文的“感”,都是指天地间阴、阳两种不同力量(刚、柔二气)的相磨相荡、相互感应,其结果就是“和”,阴、阳和合才能变化生物。“天”、“地”是宇宙间阴、阳两种力量的最大代表,它们的和合则是整个生态系统创生力量的最大源泉,《易传·系辞下》曰:“乾坤,其易之门邪!乾,阳物也;坤,阴物也。阴阳合德,而刚柔有体,以体天地之撰,以通神明之德。”“阴阳合德”即“天”(乾)、“地”(坤)之“和”,“天”、“地”和合是了解生态系统创生的一把钥匙,万物的化生都与此相关。

“天”、“地”和合也是生态系统更新、变化的动力,“天地革而四时成……革之时大矣哉”,“天”、“地”和合而产生变化,革故生新,这是生态系统出现新物种、新现象的原因。生态的这种进步、演化无时不体现在四时的运行之中,“变通配四时”,“变通莫大乎四时”^④,四时变化是天地、阴阳“和以化生”的动态显现,万物在四时更替中完成其自身的成形、生长及演进。《礼记·乐记》曰:“天地相荡,鼓之以雷霆,奋之以风雨,动之以四时,暖之以日月,而百化兴焉。如此则乐者天地之和也。”《礼记》通过对“天地”生物于四时的描述,认为“乐”是“天地之和”的体现,反而观之,“天地”通过雷霆、风雨鼓动宇宙间的阴、阳二气而四时无息地展现其“生生大德”的景象,又何尝不是宇宙间最壮丽动人的生命交响的演奏!

与“和以化生”的讲法略有不同的是《大戴礼记·曾子天圆》中的一段话,它比较详细地描述了天地生物的具体过程:

参尝闻之夫子曰:“天道曰圆,地道曰方,方曰幽而圆曰明。明者,吐气者也,是故外景;幽者,含气者也,是故内景。故火曰外景,而金水内景。吐气者施,而含气者化,是以阳施而阴化也。阳之精气曰神,阴之精气曰灵。……阴阳之气各从其所,则静矣。偏则风,俱则雷,交则电,乱则雾,和则雨。阳气胜则散为雨露,阴气胜则凝为霜雪。阳之专气为燄,阴之专气为霰;霰、燄者,一气之化也。毛虫毛而后生,羽虫羽而后生,毛羽之虫阳气之所生也。介虫介而后生,鳞虫鳞而后生,介鳞之虫阴气之所生也。唯人为保甸而后生也,阴阳之精也。毛虫之精者曰麟,羽虫之精者曰凤,介虫之精者曰龟,鳞虫之精者曰龙,保虫之精者曰圣人。”

这里对天道“明”、“吐气”、“阳施”,地道“幽”、“含气”、“阴化”的描述,当继承《易传》而来,《易传·彖》描述“乾”(天),有“大明终始”之辞,描述“坤”(地),有“含弘光大”之辞,又曰:“天施地生”,其间关联不难见出。论者以毛羽之属的物种为阳气所生,介鳞之属的物种为阴气所生,唯人为阴阳之气所化,似不认为万物乃阴阳共同化生,其实不然,他认为阴、阳之气在化生时只是各有所“偏”,阴、阳二气实则不能相离,所以,

① 《礼记·哀公问》。

② 《礼记·郊特牲》。

③ 《荀子·礼记》。

④ 《易传·系辞上》。

他说阳气所生之“𩇑”与阴气所生之“𩇑”乃“一气之化”。他以阴、阳之精气为“神”、“灵”，来解释万物化生，是对《易传》“男女构精，万物化生”思想的发展。《曾子天圆》的这段话“和以化生”的意味似乎很淡，但万物的化生仍必须阴、阳的配合才能完成：“阴阳之气各从其所，则静矣”，当阴、阳各从其所，互不相干时，便缺少了化生的动力，只是寂静的状态。论者强调了天地间各种自然现象、物种的创化，由于阴、阳二气各有偏差而产生的生态现象的丰富多样性，这似乎与“和”的说法不同，但换个角度理解，二者的精神是相通的，因为“天地”的“和”正是以充满着矛盾、冲突的方式体现出来的。《易传·说卦》：“神也者，妙万物而为言者也。动万物者莫疾乎雷，挠万物者莫疾乎风，燥万物者莫燥乎火，说万物者莫说乎泽，润万物者莫润乎水，终万物始万物者莫盛乎艮。故水火相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化，既成万物也。”大自然中雷、风、火、泽、水、山等因素，其性各有偏胜，但都共同构成生态系统“生生”进化的重要部分，它们之间的相互作用、相互影响、相互冲突本身就是“天地”之“和”的重要体现，因为“和”本即由差异性、丰富性共存而产生！

先秦儒家对物种进化过程的认识比较朴素，大致认为生命物种产生于其他万物之后，雄、雌的阴、阳和合是不同生命物种产生、延续的条件，但他们对生态系统“生生大德”的认识，对“天”（阳）、“地”（阴）“和以化生”的认识，都是很深刻的。生态系统是一个不断创生的系统，也是一个各类物种和谐共生的生命共同体，这是儒家对“天地”这个大的生态居所的深切感悟，这在今天已经成为环境伦理学的普遍共识。

二、天人合一：先秦儒家生态伦理的哲学基础

“天人合一”讲的是天人关系，从生态伦理的角度也可以理解为人与生态系统的关系。西方环境伦理学在这个问题上主张不尽相同，但大多反对“人类中心主义”，主张一种“非人类中心主义”的立场，其原因在于，“人类中心主义”以主、客二分的工具理性思维为特点，过分强调人的主体性、目的性，将生态资源仅仅视为一种依附于主体的外在价值，对其取用毫无节制，时至今日已经在全球造成了严重的生态破坏，危及人类与其他物种的持续生存与发展，所以，环境伦理学主张破除这种人与自然生态的对立，主张二者的和谐共生。儒家哲学从未产生出严重的主、客对立思想，在“天人合一”的观念下，人与自然的的关系是紧密、和谐的。先秦儒家的对天人关系的认识有“前人类中心主义”的特点，其“天人合一”思想可以为今天的生态伦理提供新的思考视角。

先秦儒家哲学尚未提出“天人合一”的概念，但在当时“天人合一”的思想已经具备了，这从他们对天人关系的认识可以清晰地看出来。先秦儒家对“天”的看法经历了一个从“德性之天”到“性命之天”的发展过程。

孔子的“德性之天”是对周代传统天命观的继承、改造。周代传统天命观中的“天”已经与德性密切关联，和殷商的上帝的那种神秘难测有很大不同，但周代的“天”的主宰性还是很强，它与德性的关联主要在于监督、审鉴世俗统治者的道德，并依据其善恶决定政权的转移。孔子之前，“天”的道德关怀是指向统治上层的，孔子将周文化之“天”的道德关怀范围扩展到每一个个体，提出了人的道德的普遍性问题。人的道德根据在哪里？那就是“天”，孔子对“仁”的认识是与其天命观密切相关的。孔子认为人的向善有内在的根据，“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣”^①，“为仁由己，而由人乎哉？”^②这说明“仁”根植于人的内在道德本性，人能

① 《论语·述而》。

② 《论语·颜渊》。

向善为仁有天赋的依据。孔子说：“天生德于予。”^①这句话不应该理解成孔子认为天给予了他特别的德性，孔子从未承认自己天生“仁”、“圣”，反而说过“性相近，习相远”^②，“天生德于予”的真正意思应该就是他领悟到了人的德性根据来自“天”，是任何人不能予夺的。这一领悟其实就是尽性知天，不过在孔子那里尚未揭示出来。孔子说：“下学而上达，知我者其天乎？”^③天知我与我知天本是二而一的，孔子不知天就不能有此感慨。当然，孔子的“天”并不是纯粹的道德义理的化身，天的创生万物、神性主宰的意涵也是同时存在的。孔子之后，“为仁”与天道之间的关联被子思、孟子发展为“天人合一”的性命观。

《中庸》从两个方向说明了人性与“天”之间的上通下达，一方面人通过尽性可以上通于天道：“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。”另一方面，人性的这种上达的根据则在于人性本即从天而来：“天命之谓性。”^④所以，“天人合一”的思想包含着人性上达（“与天地参”）和人性下贯（“天命之谓性”）的双层蕴含。孟子继承了《中庸》对天道、性命的大义阐发，他说：“尽其心者，知其性，知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。”^⑤孟子所说“尽心知性”与《中庸》的“尽性”是一回事，不过他强调了“心”在“尽性”一事上的“思”的作用。

值得注意的是，《中庸》、《孟子》所谓“尽性”、“尽心”都是就人的善性来讲的，也就是说“天人合一”是通过人对自己的善性的自觉而实现的。为什么呢？这涉及人性与物性的根本区别。

“天地”的“生生大德”是遍及万物的，毫无私意，所以天命之性不独人有之，万物皆有之：“性自命出，命自天降”^⑥，“天形成人，与物斯理”^⑦。从“天”对万物赋形命性的角度看，万物与人是同根同源的。然而，万物有别，人与万物更有别，人、物的根本区别在于物性、人性的差异。万物的存在方式、行为方式是自然合乎天性、天道的，所以，不存在与“天”合一的问题，但人却不同，人有智识就必有私心、私欲，如果不能检讨这个“私”字，人就难免背离人性之善，背离天道、正义，所以，完整意义上的人性的实现必须通过返归天道之应然来完成。孟子讲“性善”并没有否认人的欲求的意思，他说：“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也。有命焉，君子不谓性也。”^⑧人的欲求也是“天”赋予的，但“天”不但赋予了人以自然欲求，也赋予了人以善性，人之为人是因为人有善性，而不是因为人有欲求，人的复性之道必须通过返回善性、控制私欲来实现；如果人以欲求为人性，只会连禽兽都不如，因为禽兽所为并无私心可言，更不懂得用智力实现私欲，此即儒家君子在天命意识下对欲求的态度：“有命焉，君子不谓性也。”

儒家人格修养上的“天人合一”与生态伦理的关系何在？我们认为，其根本关系在于“天人合一”为儒家生态伦理的建立提供了哲学的基础。

（一）为生态伦理的建立提供人性反思的途径

“天人合一”不单是一种修养的功夫，儒家的人格修养必然指向行为践履的层面，人性思考直接关联着社会共同体中人与人的行为规范；在生态系统中“天”的赋形命性的普遍性，则决定了儒家的“天人合一”理

① 《论语·述而》。

② 《论语·阳货》。

③ 《论语·宪问》。

④ 《中庸》。

⑤ 《孟子·尽心上》。

⑥ 郭店楚墓竹简《性自命出》，简文参考李零：《郭店楚简校读记》，中国人民大学出版社2007年版，第136页。

⑦ 郭店楚墓竹简《语丛三》，简文参考李零：《郭店楚简校读记》，中国人民大学出版社2007年版，第192页。

⑧ 《孟子·尽心下》。

念必然涉及人与万物的伦理问题。

人的社会伦理是伴随着人性反思的进步而进步的,种族歧视、女性歧视等人性不平等问题的存在说明,人类社会伦理的完善只有随着对人性平等意识的彻底反思才能最终完成。“天人合一”是儒家特有的人性反思方式,它存在两个相互对应的方向。一方面人作为万物之灵懂得仁义礼智,从而超越于万物,另一方面,人的这种超越性同时意味着人性和物性不同,它不是天然完备的,有一个实现的过程。“天人合一”是人性的完成,同时也意味着人对天地万物一体同源的认同,天赋人性意味着人的生而平等(社会平等);“天命之谓性”^①,“天形成人,与物斯理”^②,则意味着人与万物的共存性平等(生态系统的平等),这种平等性要求一种人与万物之间的伦理关系的建立。当今环境伦理要求建立人与其他物种之间的伦理意识,这同样是儒家“天人合一”观念下对人性反思的必然要求,而且其所涉及的范围要更广,它要求将整个生态系统的存在都纳入这种伦理的审视中。

也许有人会说伦理起源于一种群体认同的自觉,很多高级的哺乳类动物之所以被称为社会性动物,是因为它们有种群的内部认同,从某种意义上讲,它们也同样具有一种内部的社会伦理,但即便高等哺乳动物也绝无对其他物种、人类产生认同的可能,更不用说低等物种与无机物了,没有认同、共识,如何建立一种所谓生态系统的伦理?确切地说,伦理自觉、共识只是一种对等的伦理建立的必要条件,对于非对等伦理来说,只要一方的自觉、认同即可建立,如对婴儿、智障群体的伦理就是非对等的,儒家事死如事生的伦理观念应该也属此范围。生态物种对人而言是被动的弱式(非弱势)存在,在生态共生状态下,大多时候只有人去骚扰它们的生存,而不是相反,所以,生态伦理只能建立在这种非对等的基础上,这需要以人性的彻底反思、自觉为前提。

(二) 为生态伦理建立价值共识的基础

儒家生态伦理建立于对人性、物性一体同源的确信,生成万物的“天地”就是这一确信的价值源头。在“天人合一”理念下,“天”是一切价值的源头,而从“生物”而言,天、地往往须并举,且很多时候举“天”即统摄着“地”,所以,我们也可以说“天地”是生态系统中一切价值的源头。“天地”何以是一切价值的源头?《中庸》曰:

故至诚无息。……天地之道,可一言而尽也:其为物不貳,则其生物不测。……今夫天,斯昭昭之多,及其无穷也,日月星辰系焉,万物覆焉。今夫地,一撮土之多,及其广厚,载华岳而不重,振河海而不泄,万物载焉。今夫山,一卷石之多,及其广大,草木生之,禽兽居之,宝藏兴焉。今夫水,一勺之多,及其不测,黿鼉、蛟龙、鱼鳖生焉,货财殖焉。

天能悬系日月星辰,地能厚载山川万物,山河能养育众生,何也?“天地之道,可一言而尽也:其为物不貳,则其生物不测”,“为物不貳”就是“至诚无息”,至诚则无私,无息则无丝毫间断,这种品质当然是毫无私心可言的“至善”。至诚无私即所谓“天地之道”,“天地”所生之物是否也应该遵从此道呢?这是不言而喻的,“天”代表着应然之理。事实上,万物不过率性而为,对于天道无所谓顺逆可讲,唯有人才会有私心,这实是人之为人的一大悖论,人是“天地”的杰作,只有人能认识天道,但同时也只有人才会逆“天”行事。人之为人怎么可以不警醒呢?孔子说君子“畏天命”,“小人不知天命而不畏”^③,信然!敬畏天命,人才思及人之为

① 《中庸》。

② 郭店楚墓竹简《语丛三》,简文参考李零:《郭店楚简校读记》,中国人民大学出版社2007年版,第192页。

③ 《论语·季氏》。

人的根据,孟子说:“万物皆备于我矣,反身而诚,乐莫大焉。”^①人能“反身而诚”,就能尽人性、尽物性,就能明白物之为物的物性源于“天地”,人之为人的善性,也同样源于“天地”。后世儒家谓“民,吾同胞;物,吾与也”^②，“仁者以天地万物为一体”^③，都是沿着先秦儒家“天人合一”的理路，对人与万物一体同源的共同体悟。唯有如此，人才可能对万物都持有深切的仁爱、关怀，将整个天地万物都看作是与自己的生命紧紧相连的。在这种价值来源的共识之上，儒家的生态伦理可以建立范围天地万物的生态共同体，将生态系统真正视为人与万物共生、共存的生命家园。

（三）为树立人的生态义务、责任奠定基础

人对自然资源的取用和动植物有极大不同，人不但要求维护最基本的生存需求，而且还要求创造更好的生存状态，包括物质的、精神的需求，这既意味着更多的攫取，也意味着需求的止境很难界定。然而，在生态系统中人的作用是最低微的，其破坏性又是最大的，人该如何去对自己要求一种对生态系统的义务与责任是必须思考的。

人与生态系统中其他存在物发生伦理关系的真正依据是“天”，“天”对人与万物的赋形命性只有性质与程度的差异，并无缺失的差异，从根本上讲，这个世界上没有一样东西是没有“形”与“性”的，这是生态系统中任何事物的普遍共性，也是儒家生态伦理思想的基石。“天人合一”绝不是说一个人证悟到这一点他就上升到“天”的高度，成了完全意义上的完满的人性、天理的化身了，相反，他必然思及人在生态系统中的位置及其局限，《礼记·乐记》曰：“人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也。人化物也者，灭天理而穷人欲者也。”这里的“人欲”指人的私欲，人超越于万物之上不是因为人能用智慧去满足他的私欲，相反的，人能尽性知天，就应该深究其人性的根源，人虽灵慧，但只是一体万殊之一殊，人应该深感欲求的放纵对人性完善的损害，在对自然资源的取用方面力求做到有理、有节。“天不生，地不养，君子不以为礼”^④，为满足人类的一己之私而破坏生态系统的行为，儒家是坚决反对的。

事实上，人格修养在儒家是一个无限向上靠近、完成的过程。正因为人的感性、思考、行为对于“天”而言是形下的，是有局限性的，所以，先秦儒家一直特别强调敬畏、致诚。儒家君子越是感悟到人性根据的神圣，越是敬畏天命；参赞化育，是参赞，而不是取代天地之道的“生生大德”，儒家对生态保护的态度是遵循天道，顺应天时，理顺万物。如果说人是生态系统的最高成果，是“天地”之善的最大程度的实现，那么，人就更没有理由去违背自己所由而生的生态系统的“生生”之道了。

三、仁民爱物：先秦儒家生态伦理的价值判断

伦理关联于价值判断，生态伦理关联于我们对生态系统及其存在物的价值判断。“价值”一词在西方传统的主导认识中一直与人密切相联系，是一个依附于人类主体的概念，客体本身并不具有内在价值，它的价值取决于主体的判断，对主体的有用性（工具价值）。环境伦理学的出现使得这个问题出现了重新认识的必

① 《孟子·尽心上》。

② 〔宋〕张载：《西铭》。

③ 《二程遗书》卷二上。

④ 《礼记·礼器》。

要,但环境伦理学者们的意见也并不统一,有的学者认为自然界中存在内在价值,但这种内在价值并不能独立于主体而存在(如科利考特)^①,因为它是由主体赋予的,但这一点又为那些坚决主张自然界存在客观价值的学者所反对(如罗尔斯顿),因为在后者看来,这样的“内在价值”不过是主体“投射”的,并非真正的内在价值^②。

儒家对这个问题态度是怎样的呢?

从上文所论来看,儒家是主张生态系统存在客观内在价值的,人有人性,物有物性,这是毋庸置疑的。而且这种认识可以追溯到中国的多神崇拜的传统,“古代信奉多神崇拜,不仅对自然山川土地树木之神有敬畏,而且对人造物,如谷物、衣食住行等器物等也有敬畏之心、尊重与爱护之意,或者说有感情。古代人认为,人有人性,人性中有神性,物有物性,物性中也有神性”^③。在主张价值的客观性这一点上,儒家与罗尔斯顿相似,但又不完全相同。因为后者对内在价值的判断仅仅限于有机物种,其理由是只有有机物种在进化过程中具备了基因系统,具有“评价系统”^④,换句话说,有机物种所以具有内在价值是因为它们本身就是价值“评价”的“主体”。这种思路说明罗尔斯顿和科利考特一样并没有放弃价值判断的主体意识,不过扩大了“主体”的外延。而儒家的认识方式并非如此,他们对生态系统的价值判断基于“天地”对万物赋形命性的认识,万物在被缔造的“生生”过程中,都被赋予了“形”与“性”,这种赋予是普遍的、无遗漏的,差异只是阴阳创化的不同(在宋儒来看就是稟气的不同),然而无物不出于创化。从“天地”创生的赋形命性的普遍性去作价值的判断,价值自然不仅仅限于有机的生命体,万物和人一样具有客观的内在价值,因此,在儒家那里,“天地”的这种创生是具有价值本体论的意义的。

在儒家的眼光下,生态系统不单是自然的存在,也是一个客观价值的生成、聚集场所,人与“天地”、万物之间都必然关涉到一种伦理。

“天地”是人和万物的创生者,所以在儒家看来,“天地”是人与万物的始祖。儒家认为人不但应该返回到“天(地)”那里去寻求人性本质及其意义,在实际的态度上也必须做到最大的虔敬,先秦儒家祭祀最重视的就是祭天地,祭天地就是追本溯源,尊重其所自出,在这层意义上,“天地”即人的父母。对应到生态问题,儒家完全可以认同生态系统是人类的缔造者,理应对之虔敬有加、爱护有加,这就是儒家对于生态系统的伦理态度。当然,“天地”有着生态系统所没有的价值本体意涵、宗教性意涵。那么,依此推开来,万物在儒家而言当为人之“手足兄弟”了,该如何去对待人与它们的关系呢?

人与万物虽然都是天地所生,但二者有根本的区别。孟子曰:“人之所以异于禽兽者几希,庶民去之,君子存之。”^⑤为什么说人与禽兽相异之处“几希”呢?因为就天地创生的赋形命性来说,人与禽兽皆有形体与内在价值(性),唯一不同的地方就是人能认识到自己的善性,这是人之为人的最本质的东西,也是人与物根本相别的地方。“人有气、有生、有知,亦且有义,故最为天下贵也”^⑥,人是天地的造物中最高贵的种类,“人者,其天地之德,阴阳之交,鬼神会,五行之秀气也”^⑦,这里所谓“高贵”并不是说人在生态系统中的地位最重要,而是说“天地”赋予了人以最崇高的稟赋,人是生态系统价值创造的最高成果:“夫

① J. Baird Callicott, *Rolston On Intrinsic Value: A Deconstruction*, *Environmental Ethics* 14, 1992, pp. 129 - 143.

② [美] 罗尔斯顿:《环境伦理学》,杨通进译,中国社会科学出版社 2000 年版,第 152—159 页。

③ 郭齐勇:《中国哲学智慧的探索》,中华书局 2008 年版,第 124 页。

④ [美] 罗尔斯顿:《环境伦理学》,杨通进译,中国社会科学出版社 2000 年版,第 133—135 页。

⑤ 《孟子·离娄下》。

⑥ 《荀子·王制》。

⑦ 《礼记·礼运》。