

第一章 儒家“天人合一”观念 与现代生态伦理学

随着科学技术和工业文明的发展，人类从大自然中获取了巨大的社会财富，生活水平日益丰裕。但是它也引发了人口爆炸、环境污染和资源匮乏等严重的生态环保危机，直接危害着人类自身的生存。这是当代全球性的社会问题之一。而要解决这一社会问题，除了制定与实施各种生态环境保护法律外，更重要的是要从道德上建立与完善生态伦理学，以新的人道主义来转变人的价值观念，增强全人类的地球环保意识，重建人类与自然的良性互动、协调发展的关系。

在农业文明基础之上建立起来的中国古代儒家思想，虽然不可能提出现代意义的生态伦理学，但在它的思想体系中含有极为丰富的朴素的生态伦理观念，这对于建构现代生态伦理学具有重要的意义。当代美国生态伦理学权威、国际环境协会主席科罗拉多教授指出，建立当代生态伦理学的契机和出路在中国传统的哲学思想中。所以，发掘与弘扬儒家的“天人合

—”价值观念以及在它指导下提出的各种生态伦理学思想，是摆在我们面前的一项重要历史任务。

一、“天人合德”和动植物的保护

在儒家的天人关系中，虽有“天人之分”（如荀子）和“天人交胜”（如刘禹锡）之说，但在儒学史上，“天人合一”论始终占据主导地位。所谓“天人合一”从价值观上，就是肯定人与自然皆有各自的独立的存在价值，认为天与人之间应该形成和谐、统一的关系。只有这种和谐、统一的天人关系，才是人类赖以生存和发展的理想境界。

“天人合德”是儒家“天人合一”思想的第一种重要形式。这种“天人合一”形式，首先是由孔子在春秋末年提出的。他认为天人关系应是“唯天为大，唯尧则之”（《论语·泰伯》）。战国中期，孟子认为天是“莫之为而为”的客观必然性。对于自然界的客观必然性，只能是“顺天”而不能“逆天”。《揠苗助长》的故事，就是顺天思想的生动说明。战国末年，《易传》作者在孔、孟思想的基础上，提出“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”的思想。这里所谓“天地之德”，即《系辞传下》所说“天地之大德曰生”，即认为天地的本性（德性）是生生不息地生长发育万物，圣人所追求的基本价值也是从珍惜生命出发，大力促使生物“生生不息”。只有按照“生生”之德而成就“盛德大业”，才能达到“先天而天弗违，后天而奉天时”的人与自然和谐的境界。汉代儒学大师董仲舒依据“道之大原出于天”的命题，提出了“圣人法天而立道”（《天人三策》）的思想。宋代周敦颐在《太极图说》中也提出了“圣人与天地合其德”的天人合一思想。明清之际，王夫之在《周易外传》中，进一步从理论高度把这种“天人合一”模式升华为“圣人尽人之道而合天道”的哲学命

题。由上述可知，“天人合德”是儒家一贯提倡的“天人合一”的重要形式。

儒家在人类长期的生产和生活实践中，不只认识到动植物是人类的生存之本，即人类的衣食住行无不取之于自然，同时也认识到这些生物资源是有限的。荀子指出：“夫天地之生万物也，固有余足以食人矣。麻葛茧丝鸟兽之羽毛齿革也，固有余足以衣人矣。”（《荀子·富国》）他具体分析说：北海有走马吠犬，然而中国得而畜使之；南海有羽翮、齿（象齿）、革（犀兕之革）、曾青、铜精、丹干（丹砂），然而中国得而财之；东海有紫紵、麻布、鱼盐；然而中国得而衣食之；西海有皮革、文旄、旄牛尾；然而中国得而用之。“故天之所覆，地之所载，莫不尽其美，致其用，上以饰贤良，下以养百姓而安乐之。”（《荀子·王制》）在这里，荀子充分肯定了“天之所覆，地之所载”的自然资源是人类赖以生存和发展的物质基础。但是，人类如果对大自然采取“杀鸡取卵”、“竭泽而渔”的手段，无限制地向大自然索取，总有一天这些自然资源会枯竭，导致人类自我毁灭。基于天地自然资源的有限性与人类需求的无限性的矛盾，从持续发展、永续利用原则出发，儒家在总结前人生态观念的基础上^①逐步萌生了“爱物”的生态道德观念。提倡保护动植物，主张合理利用自然资源，反对破坏性地开发与利用生物资源。

儒家重视人际道德，这是人所共知的。但是儒家是否提出过“生态道德”观念，则是“见仁见智”了。孔子热爱自然，热爱生命。他对于谷物瓜果之类，从来都是“不时不食”（《论语·乡党》）即没有成熟，便不去吃它。他尤为痛恨那种竭泽而渔，覆巢毁卵的残暴行为。他说：“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。”（《史记·孔子世家》）孟子发挥孔子的

^①如《史记·股本纪》记载的“网开三面”的典故，《国语·鲁语》记载“里革断罟匡君”的故事，以及《逸周书·文传解》关于自然保护思想等等。

“仁爱”思想提出“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》）这一命题不但说明孟子具有生态道德观念，而且也回答了生态道德与人际道德的关系。在孟子看来，道德系统是由生态道德“爱物”和人际道德（“亲亲”、“仁民”）两大部分构成，这是一个依序上升的道德等级关系。荀子认为人与草木禽兽不同的地方在于“人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。”（《荀子·王制》）何谓“义”（道德）呢？“夫义者，内节于人而外节于万物者也。”（《荀子·强国》）明确地把生态道德“外节于万物者也”与人际道德“内节于人”看成道德统一体的两个不同方面，并且将它们的关系规定为“外”与“内”的关系。这就说明，儒家不但重视人际道德，而且也把道德由人际道德扩展到宇宙万物，从而提出了“爱物”与“厚德载物”的生态观念。战国时期，随着农业文明的进一步发展，人与自然之间的某些生态平衡也遭到破坏，遂使环境恶化和资源衰竭。孟子曾指出：位于齐国都城临淄南的牛山，原本树木茂盛，而“斧斤伐之，可以为美乎？是其日夜之所息，雨露之所润，非无萌蘖之生焉，牛羊又从而牧之，是以若彼濯濯也。”（《孟子·告子上》）牛山由茂美而变成秃山，即是生态平衡破坏的典型例子之一。所以，孟子提出了“仁民而爱物”（《孟子·尽心上》）的生态观念。这里所谓“爱物”，略当于现代的“生态道德”概念。孟子根据“人皆有不忍人之心”的人性论，通过“仁者以其所爱及其所不爱”（《孟子·尽心下》）的方法，将“亲亲”、“仁民”的道德观念扩展到一切生物身上，主张“恩足以及禽兽”。（《孟子·梁惠王上》）孟子从“恩足以及禽兽”观点出发，反对任意残杀动物，指出：“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》）《礼记·玉藻》篇也向统治者提出君子“弗身践，翦杀也”的珍惜、怜悯动物的思想，提出“君无故，祭祀之属，不杀牛，大夫无故，不杀羊，士无故，不杀犬、豕。君子远庖厨，凡有血气之类，弗身践也。”这种“君子

远庖厨”、“君子”“身弗践”的观念。较之今天某些海吃者津津有味地大嚼尚在张口喘气的鲤鱼、凿开活蹦乱跳的猴的脑袋吞吃活脑的作法，更符合生态道德原则。儒家从爱惜动物的立场出发，力戒“佚逸”（游猎）之道。孔子在《论语·季氏》篇中提出摒弃“乐佚游，乐宴乐”的思想，极力反对一味以游猎贪宴为乐。孟子基于“好田田猎亡其国”的历史教训，从生态学角度提出“从畝田猎）无厌为之荒”的命题，反对统治者沉溺于声色犬马之中，这具有保护动物的合理思想。《易传》作者进一步从哲学上把孟子的“爱物”思想概括成“君子以厚德载物”的命题。认为人类应该效法大地，把仁爱精神推广到大自然中，以宽厚仁慈之德包容与爱护宇宙万物，使人类与自然之间建立起一种和谐的关系。儒家认为只有君子具有这种“厚德载物”的包容精神，具有“好生而恶杀”的生态意识，才可以保护动物资源，促进良性生态循环。“舜之为君子也，其政好生而恶杀”，是以四海承风，畅于异类，凤翔麟至，鸟兽驯德。无他也，好生故也。”（《孔子家语·好生》）如果说儒家由“不忍人之心”引出“君子远庖厨”、“君子”“身弗践”的内在心理要求，那末由“厚德载物”引出力戒“佚游”之道，则是从外在方面向环境管理者提出道德要求。不管是内在的心理要求，还是外在的管理要求，都是儒家“爱物”生态伦理思想的重要内容。

在人与自然关系上，如何贯彻与施行“爱物”的生态伦理原则呢？儒家学者多依大人“与天地合其德”，“与四时合其序”的价值观念，提出了极为丰富的保护生态环境的思想。春秋末年，孔子从珍惜动物观念出发，提出了“钓而不纲，弋不射宿”（《论语·述而》）的主张，反对使用灭绝动物的工具，注意动物的永续利用，含有“取物不尽物”的生态道德思想。

战国中期，孟子根据动植物依“时”（季节）变化而发育成长的生态规律，提出了“取物以顺时”的生态道德观念。他提出：“不违农时，谷不可胜食也。数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也。斧斤以

时人山林，材木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食，材木不可胜用，是使民养生丧死无憾也。养生丧死无憾，王道之始也。”（《孟子·梁惠王上》）认为只有严格地按照这一生态道德观念办事，才能真正达到“五亩之宅，树之以桑，五十者，可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者，可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，数口之家，可以无饥矣。”（《孟子·梁惠王上》）的目的。这样，孟子就从生态学的角度描绘出一幅“宅——桑——衣帛”、“畜——时——食肉”、“田——时——家无饥”的良性人类生态循环的画面。同时，儒家还认识到土地是生、藏、养万物的物质基础，指出土地“深掘）之而得甘泉焉，树之而五谷蕃焉，草木殖焉，禽兽育焉，生则立焉，死则入焉。”（《荀子·尧问》）所以，儒家从保护土地资源出发，主张依“时”利用土地资源，主张在夏天“不可以兴土功”，因为夏季是农作物的生长季节，使用土地会破坏农作物的生长；在冬天“土事毋作”，因为冬天是“天地之闭藏”和万物休闲的季节，如果冬季使用土地，会使“地气沮泄”，致使“诸蛰则死，民必疾疫，又随之以丧”，不但破坏了自然界的生态平衡，而且也破坏了社会的稳定与和谐。孟子还提出以法律手段来保持土地资源，提出：“善战者服上刑（重刑），连诸侯者次之，辟草莱，任土地者次之。”这里孟子并不反对“土地辟，田野治”（《孟子·告子下》），只是反对盲目地开垦荒地，无限地消耗地力的做法，如李悝、商鞅等人，把他们与好战者，合纵连横者皆视为罪恶之人，理应受到法律制裁。

战国末年，儒学大师荀子继承与发展了孔孟的生态道德思想，更加系统地阐述了以“时”保护自然资源的理论。指出：“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；鼃鱼鳖鳅鱣孕别产卵之时，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（山无草木），而百姓有余材

也。〔《荀子·王制》这里他和孟子一样明确地把自然保护分为三种类型：一是森林资源及其具体保护措施，二是动物资源及其具体保护措施，三是农业资源及其具体保护措施，构成了一个完整的自然保护思想体系。同时，荀子也注重环境管理的“王者之法”提出“山林泽梁，以时禁发而不税。〔同上所谓“以时禁发”即是根据季节（时）的演替来管理资源的开发与利用，即在春夏两季林木生长阶段不入山伐木，所谓“草木荣华滋硕之时，则斧斤不入山林”是也；只有在秋冬两季才能进山采伐，即“草木零落，然后入山林”（《礼记·王制》是也。所谓“不税”即采取不纳税方法进行环境管理，鼓励人们利用自然资源。荀子还十分注重从政治制度上来管理自然资源。在他看来，只有设置专门环保机构和官吏，“王者之制”，“王者之法”才有可靠的保证。荀子对环保行政机构和官吏的职能明确规定如下：“修堤梁，桥，通沟，浚，行，通，水，潦，音老，大水积聚之地，安水藏，使蓄水处不漏不溢，以时决塞，岁虽凶，败水旱，使民有所耘艾（收获），司空之事也。相高下（原，隰也），视肥饶，序五种（黍稷豆麻麦），省观察农功，谨蓄藏，以时顺修（修订整理），使农夫朴力而寡能（同疲），治田（即司田）之事也。修火宪（防火法令不使非时焚山泽），养山林藪泽草木鱼鳖百蔬（通“素”，“百素”即各种蔬菜），以时禁发（禁止与采取），使国家足用而财物不屈（竭），虞师之事也。〔《荀子·王制》）只有环保机构和主管人员认真贯彻与执行自然保护条例，才能达到“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（破伐）生（种植）时，则草木殖。〔《荀子·王制》的天人和谐的理想境界。只有达到天人和谐的理想境界，才能做到“亩数盆（一种量器），一岁而再获（同穫）之，然后瓜桃李一本（株）数以盆鼓（量也），然后葷菜（葱、姜、蒜之类）百蔬，蔬以泽量（满泽皆是，不可数量），然后六畜禽兽一而刳（同专）车，鼃、鼃、鱼鳖鳅鱣以时别，一而成群，然后飞鸟、凫雁若烟海，然后昆虫万物生其间，可以相食养者不可胜数

也。(《荀子·富国》)①这里所描绘的完全是一幅农业社会中的自然生态良性循环的社会蓝图，是儒家所追求的最高价值取向。

成书于秦汉之际的《礼记》(特别是其中的《王制》、《月令》等篇)多杂秦制，又博采战国儒家之说，从礼治和法律角度，更为充实与发展了儒家的人类生态伦理思想。(一)“取物不尽物”。《月令》篇作者发挥孟子的“数罟不入洿池”和荀子的“罔罟毒草药不入泽”的思想，规定万物复苏、生长的春天：“昆虫未蛰，不以火田。不麝、不卵、不杀胎、不殀天、不覆巢。”置罟(兽罟)、罗网(鸟罟)、毕(小而柄长之罟)、倭兽之药(毒药)毋出九门。“天子不合围，诸侯不掩群”，即要求天子打猎只“围其三面而不合”，诸侯打猎亦如此，以免杀伤过多，灭绝生灵。(二)“取物以顺时”，即主张“林麓、川泽，以时入而不禁”。规定“獭祭鱼(十月)”，然后虞人入泽梁，豺祭兽(九、十月)然后田猎；鸛化为鷹(八月)然后设罝罗(捕鸟网)草木零落(十月)然后入山林。“春天是树木生长季节，规定“禁止伐木”，“毋焚山林”；夏天是植物盛长之时，规定“毋伐大树”，“驱兽毋害五谷，毋大田猎”；秋天“草木黄落，乃伐薪为炭”；冬天“山林蓂泽，有能取蔬食、田猎禽兽者，野虞教导之”；冬季“命渔师始渔”(《礼记·月令》)等。《礼记》作者也注重从环境经济学角度，采用经济手段来管理自然资源，如规定“五谷不时，果实未熟，不粥于市，木不中伐，不粥于市”(《礼记·王制》)禁止人们在五谷不成熟、树木不成材时，在市场上出售获利。同时《礼记》作者也注意发挥“虞”(环境管理之官吏)的环境管理职能。如对于森林资源，要求“虞”在“季春”时禁止人们“毋伐桑柘”；“季夏”禁止斩伐树木；在“仲冬”采伐季节，虞人要做好安排，禁止掠夺。对于野生动物资源，要求“水虞”、“渔师”在“孟冬”时，做好渔政管理工作，收取山泉池泽之赋；规定在禽兽鱼鳖幼小、还不能斩杀时，不得在市场买卖

《荀子·大略》云：“故家，五亩宅，万亩田，务其业而勿夺其时，所以富之也。”

(“禽兽鱼鳖不中杀 不粥于市”);仲冬 田猎时要求必须听从野虞的指挥 不得自行其事 禁止互相掠夺。这样,《礼记》就以“时”为基础与核心 构筑了一个生态学(时)环境管理(虞)和环境经济(市)三位一体的人类生态经济学思想体系,具有极大的科学性和合理性。

从秦汉开始,由于中国人口的逐年增长和统治者的贪得无厌,不仅山林川泽的生物资源得不到保护,而且还经常进行毁林开荒,围湖造田等掠夺式的开发,导致山洪暴发,水土流失,水旱灾荒频繁发生。所以,历代封建王朝都依据儒家的人类生态伦理思想,颁布有关生态环境保护的法令。如汉宣帝在公元前 63 年夏“令三辅毋得以春夏捕巢探卵,弹射飞鸟”;南北朝时期,宋明帝于公元 467 年明令禁止不按季节捕鸟;北齐后主于公元 569 年发布命令,禁止用网捕猎鹰、鹞和观赏鸟类 唐高祖于公元 618 年下令禁献奇禽异兽 宋太祖于公元 961 年下令禁止春夏两季捕鸟射鸟;辽代道宗于公元 1056 年颁布命令,禁止鸟兽繁殖季节在郊野纵火等。

儒家的这种“天人合德”的价值观念以及由它提出的“取物以顺时”“取物不尽物”的生态环保思想 在今天也有重要的参考价值。近百年来 人类由于“人定胜天”的价值观念的影响 到处乱伐森林,过度残杀动物,导致生态环境失衡。从新中国成立后,环保事业虽有较大发展 但是由于“左”的社会思潮的影响 使生态环境也遭到严重破坏 滥挖滥采矿产资源 造成地貌、景观的破坏 片面强调“以粮为纲”滥砍滥伐森林 使森林资源锐减 到 90 年代初,我国森林覆盖率仅占 12.9%;牺牲牧业、渔业 使草原退化、沙化,水土流失严重;目前有些农民的短视行为,造成土壤退化,乱捕乱采,破坏野生动植物资源。由于我国植被的破坏、沙漠化和过度采捕,大批生物物种濒临灭绝。我国珍稀动物大熊猫因其食源——箭竹的衰败而面临困境,就是典型事例之一。在世界范围内,据巴西《标题》周刊 1992 年 5 月 9 日报道 最近 20 年 全球每年滥砍滥

伐森林 2,000 万公顷 亚洲每年减少 470 万公顷 非洲减少 370 万公顷，欧洲的原始森林几乎完全消失。每天约有 300 平方公里热带雨林从地球上消失，此类情况，不能不造成森林面积的锐减。全世界共有 5,000 种动物受到绝种的威胁，每天都有 3 种动物或植物从地球上消失。估计今后 10 年，动植物灭种率将增加到每小时 3 种 每天 70 种。到本世纪末，人类已知的动植物中将有 20% 彻底消失。我们面对如此严重的生态环境危机，重温一下中国儒家的生态道德思想，是可以从中受到有益的启示的。

从改革开放以后，根据我国生态环保的实际情况，在继承与发扬儒家的生态环保思想的基础上，先后制定出《水土保持工作条例》（1982 年 6 月），《中华人民共和国森林法》（1984 年 9 月），《中华人民共和国渔业法》（1986 年 1 月），《中华人民共和国矿产资源法》（1986 年 3 月），《中华人民共和国森林法实施细则》（1986 年 4 月），《中华人民共和国野生动物保护法》（1988 年 11 月）等。在这些生态保护法律中 依据儒家的“取物以顺时”的原则 规定在禁渔期“禁止捕捞有重要经济价值的水生动物苗种”禁止捕捞“怀卵亲体”；在育林期“不得滥伐幼树”禁止在幼林地内“砍柴、放牧”；在禁猎期内，“禁止捕捞和其它妨碍其野生动植物生息繁衍的活动。”根据儒家的“取物不尽物”的原则 规定“对森林实行限额采伐 鼓励植树造林、封山育林、扩大森林覆盖面积”；规定“合理使用草原 防止过量放牧”；在捕捞鱼时“不得使用禁止的渔具、捕捞方法和小于规定的最小网目尺寸的网具进行捕捞”，“禁止炸鱼、毒鱼”；“禁止使用军用武器、毒药、炸药进行捕猎。”从这些规定中也可以看出，儒家的生态环境思想，在今天具有多么重要的现实意义。

二、韩愈‘天之说’蕴含的生态环境思想

韩愈 公元 768—824 年 字退之 河南河阳(今河南孟县)人。他是唐中期著名的文学家和哲学家。在文学上,他提倡散体、反对骈文,与柳宗元同为“古文运动”的倡导者。在哲学上,撰写《原道》、《原性》、《原人》、《原鬼》等以儒家道统继承人自居,维护儒家的正统地位,力排佛老之说,是唐代儒家思想的重要代表人物之一。

“天人感应”论是儒家“天人合一”论的第二种重要形式。唐代韩愈提出的“天之说”既不同于殷周的“神人感应”也不同于汉代董仲舒的“天人相类”说,而是一种特殊形式的“天人感应”理论。

什么是韩愈的“天之说”呢?我们先将他关于“天之说”的思想摘录如下,然后再作具体分析。他说:

今夫人有疾痛、倦辱、饥寒甚者,因仰而呼天曰:“残民者昌,佑民者殃。”又仰而呼天曰:“何为使至此极矣!违背道理也!”若是者,举不能知天。夫果兹饮食既坏,虫生之;人之血气败逆壅底,为痲痲、疥、痿、痔,虫生之;木朽而蝎中,草腐而萤飞,是岂不以坏而后出邪?物坏,虫由之生;元气阴阳之坏,人由之生;虫之生而物益坏,食啮之,攻穴之,虫之祸物也滋甚。其有能去之者,有功于物者也;繁而息之者,物之仇也。人之坏元气阴阳也亦滋甚,垦原田,伐山林,凿泉以井饮,窳墓以送死,而又穴为偃溲,筑为墙垣、城郭、台榭、观游,疏为川渎、沟洫、陂池,燧木以燔,革金以熔,陶甄琢磨,粹然使天地万物不得其情,悻悻冲冲,攻残败挠而未尝息。其为祸元气阴阳也,不甚于虫之所为乎?吾意有能残斯人使日薄岁削,祸元气阴阳者滋少,是则有功于天地者也;繁而息之者,天地之仇也。今夫人举不能知天,故为是呼且怨也。吾意天

闻其呼且怨，则有功者受赏必大矣，其祸焉者受罚亦大矣（柳宗元《天说》转引）

韩愈《天之说》不见于韩愈著作集，只是附在柳宗元的《天说》一文中，作为反面资料而保存下来的。近几十年来，他的“天之说”多被学术界说成“污点”，斥为奇谈怪论。其实，这是一桩冤案。我们只要揭开韩愈“天之说”的神学外衣，即可发现它包涵着极有价值的生态环保理论。切不可为其神学外衣所蔽而将其中的生态环保理论抛弃，正如给婴儿洗澡一样，切不可因倒污水将婴儿一块倒掉。

韩愈的“天之说”到底包涵哪些生态环保思想呢？在我看来，至少有如下三点：

第一，韩愈所说的“天”具有“意志之天”与“自然之天”两层含义。他在《与卫中行书》中云：“贤不肖，存乎己；贵与贱，祸与福，存乎天”，即承认人间的贵贱、祸福是由天命决定的。这是“意志之天”。多年来，学术界只看到韩愈的“天”的神学意义，而忽视其“自然之天”的意义。在上述引文中，韩愈说的“天”主要是指“元气阴阳”、“天地万物”（如田原、山林、河流、清泉等）略等于我们说的“自然之天”。这一“自然之天”在他的《原人》一文中亦可以得到佐证。“形于上者谓为天，形于下者谓之地，命于其两间者谓之人。形于上，日月星辰皆天也。”从“天”的这种二重性出发，在天人关系上，韩愈也相应地引出了两种不同的天人关系模式。

第二，从“自然之天”出发，韩愈认为“元气阴阳之坏，人由之生”；人生之后，“人之坏元气阴阳也亦滋甚”，遂形成天与人的对立关系。在这种天人相分的模式中，韩愈并不一般地反对人类从事“垦原田，伐山林”，疏治河流，修建房屋，采炼矿物，制造陶玉器等生产活动，也不一般地反对人类的“凿泉以井饮，窆墓以送死”、“穴为偃溲”等日常生活活动。他所反对的只是为了满足人类膨胀的物质欲望，无限度地向大自然索取，人对自然的破坏，正如“虫之生

而物以坏 食齿之 攻穴之 虫之祸物也滋甚”一样“，悴然使天地万物不得其情”，造成自然生态失衡。这里，韩愈既肯定了人类的生产活动给社会带来的物质利益，同时也敏锐地看到了它对自然生态平衡的严重破坏。他对宇宙的观察比一般的封建社会的政治家和思想家要高明得多，要深刻得多！

更令人敬佩的地方，是韩愈不只是看到了人对自然生态平衡的破坏，还进一步指出人口过速增长是造成自然生态平衡破坏的重要社会根源 指出“繁而息之者 天地之仇也。”随着人口的迅速增长 要吃饭 要住房 要烧柴 要喝水 要使用器皿 甚至还要挖墓送死，掘坑大小便等，这也会造成对生态环境的巨大负担和压力。为满足人类这些过量的物质要求，社会生产者总是“倖倖冲冲”地不择手段地向大自然索取“攻残败挠而未尝息”使大自然的生态环境的破坏远远超过了虫子对物质的破坏。

韩愈“天之说”所包含的这种生态环保思想，并非一时感情冲动所发，而是他对封建社会中天与人的对立关系经过长期考察所作出的结论。唐王朝建都于长安，位于黄土高原。在唐以前，黄土高原不仅有山（如太行山、华山、吕梁山、六盘山、终南山等）有河（如渭河、洛河、汾河、沁河等）有湖（如汾河中的昭余祁 关中的弦蒲藪 六盘山的朝那湫池 沁河流域的菴泽等）还有一片片绿树碧波的森林和茂美的草原，直到南北朝时还是一片“风吹草低见牛羊”的景象。但是 发展到了唐玄宗时 随着唐王朝的兴盛 人口再度上升，已达到 5,300 万，是继汉朝之后的又一个人口出生高峰。^① 随着人口的过快增长，粮食、燃料、住房和手工业日用品的供应也都比较紧张。为了解决增长人口的生活问题，封建统治者除了发展水利灌溉事业（即“疏为川渍、沟洫、陂池”）外，还必须大

^① 西汉平帝元始二年（公元 2 年）人口升至 5,959 万。晋武帝太康元年（公元 280 年）人口为 1,616 万。隋炀帝大业五年（公元 609 年）人口升到 4,602 万。

力鼓励“垦原田”(包括军垦和民垦)通过破坏草原的途径来扩大耕地面积。大量地砍“伐山林”，除了满足人们扩大耕地面积的愿望外，就是为了解决人们的燃料、取暖和住房，特别是封建统治者所建筑的“城郭、台榭、观游”等，遂使茂密的山林渐渐消失。所谓“蜀山兀，阿房出”即是此意。随着森林和草原的严重破坏，也就必然会出现大量的水土流失和沙漠泛化，甚至人为地造就了两个大沙漠，即毛乌素沙漠(位于今内蒙、宁夏、陕西三省交接处)和乌兰布和沙漠(位于内蒙的磴口、乌达以西，北阻阴山，东临黄河)。同时还出现了滚滚流沙淹没城市(如毛乌素沙漠中的统万城、有州城)的自然灾害。所以，从唐代开始，黄土高原的生态环境就每况愈下。黄河含沙量剧增，多次泛滥。在唐王朝统治的 280 年中，黄河 18 次决溢，造成严重水患，比唐以前黄河水患次数的总和(西汉 10 次，东汉至隋 4 次，凡 14 次)还多 4 次，而每一次黄河水患都必然会造成“江河横流，人为鱼鳖”的凄惨景象。面对唐中叶如此严重的生态环境的破坏，具有强烈经世意识的韩愈在他对唐王朝的现实与历史作了考察之后，作出上述结论，是有充分根据的。在中国历史上，韩愈是第一个认识到人口增长对生态环境的压力的真理的思想家，其哲学智慧与观察能力令人敬佩，功不可灭。

第三，在韩愈看来，正因为人口的过快增长是造成生态环境破坏“祸元气阴阳”的重要原因，所以“天”才使“残民者昌，佑民者殃”。从天人感应论出发，残民者以“疾痛、倦辱、饥寒”等暴虐手段；有能残斯人，使日薄岁削，祸元气阴阳者滋少，是则有功于天地者也。而佑民者却不断使人口“繁而息之，天地之仇也。”这样，“天闻其呼且怨，则有功者受赏必大矣，其祸焉者受罚亦大矣。”这里，韩愈公开承认天对人间祸福具有赏福罚罪的功能，把由于疾病、饥寒等而造成的人口自然减少，说成是天对有功者的奖赏，是对生产劳动者的惩罚。这无疑是一种神学观点。韩愈虽然正确认识到人口增长会对生态环境造成压力的真理，但是他并没有寻找到如何

解决这一社会问题的正确途径，这可以说是一种不可避免的历史局限。但是，我们要善于通过这一神学外壳，发现其中的某些合理内核。按照儒家的“天人感应”思维模式（如董仲舒），一般认为天的意志也就是人类最理想的道德原则，天依人的“福善祸淫”的标准给予“佑民者”以奖赏，给予“残民者”以惩罚。天与人的善恶标准是一致的。按照人的善恶标准，不管是佑民的“圣君”还是“贤臣”皆是善人；天应该加以奖赏。反之，残害人民的“暴君”或“酷吏”均是恶人；天应该加以惩罚。根据“天人相戾”的原则，韩愈提出的“天人感应”思想，实际上是对“天”的权威的怀疑。韩愈处于唐王朝由盛转衰的中期，目睹社会上普遍存在的“贤者恒不遇（怀才不遇）不贤者比肩青紫（荣华富贵）贤者恒无以自存（短命夭亡）不贤者或至眉寿”的不公平现象，不能不对“上天福善祸淫”的传统观点提出怀疑。他说：“不知造物者意竟如何？无乃好恶与人异心哉？又不知无乃都不省记，任其死生寿夭邪？”（《与崔群书》）韩愈由对“天”的怀疑谴责，作出了“天之与人，当必异其所好恶”的结论。正是根据这一“合于天而乖于人”的认识，韩愈才提出了他的独具特色的“天人感应”学说。这天人相乖的“天之说”，不仅表达了韩愈对唐代社会不平现象的愤懑，也是对天命反复无常的一种揭露与控诉。这对于传统的神学观念无疑是一种沉重的打击。韩愈的“天之说”所蕴含的这一合理思想，只需再往前跨进一步，就可以由怀疑“天”而通向完全否定“天”的无神论了。

韩愈在神学外衣下所提出的人口增长及其对生态环境的压力思想，虽然是一种朴素的生态环保意识，具有直观性和笼统性，但在“人口爆炸”的今天，则有重要的现实价值。据统计，从1800年前后至1930年前后的时间内，世界人口由10亿增加到20亿，用了130年；从20亿增至40亿（1975年）只用了不到50年；1986年全球人口已超过50亿。预计本世纪末人口总数将超过62亿，到2010年世界人口将要达到70亿，到2050年世界人口将要达到

100 亿 到 2600 年世界人口将要达到 630 亿。其中人口猛增的地区主要是发展中国家，占世界人口增长的 90%。预计今后 40 年中撒哈拉以南非洲人口将由 5 亿增加到 15 亿，亚洲人口将从 31 亿增加到 51 亿 拉丁美洲人口将由 4.5 亿增加到 7.5 亿。就中国而言，1949 年人口为 5.4 亿，1980 年增至 10.1 亿，1995 年 2 月 15 日已增至 12 亿。全世界人口爆炸性的增加，必然造成生态环境的破坏，使之恶化。由于人口的过快增长，首先需要增加更多的粮食。据估计，在今后 20 至 30 年内地球人口将以每年 8,500 万的速度递增 到 2025 年需要的粮食几乎要翻一番。为了生产更多的粮食，除了不断地增加科技投资、提高单位面积产量外，人类就不得不毁林开荒 辟草为田 围湖造田 填海造田 以扩大耕地面积。其结果必会造成土地退化、沙化。据联合国粮农组织估计，每年全世界有 260 亿吨左右的土壤流失 到 2,100 年土地退化和流失将使亚、非、拉的水灌田损失 65%。据联合国环境规划署预言，每年将有 2,100 万公顷肥沃土壤生产率降为零，而 600 万公顷则完全变成沙漠。人口的急剧增加 除了吃饭 还要烧柴、住房 就不得不大量地砍伐森林，破坏植被。据记载，人类早期历史，地球的 2/3 陆地为茂密的森林 面积达 76 亿公顷。但是随着人口增加，到处乱砍乱伐，现在全世界森林总面积约为 47 亿公顷 还不到陆地面积的 1/3。全世界的森林面积，每年正以 2,000 万公顷的速度在消失。其中受害最为严重的是热带雨林。在过去 30 年内 已有 40% 的热带雨林被毁。温带和寒带森林也正在遭到毁坏。据日本《亚洲开发银行的环境计划》报告 亚洲森林面积为 6.18 亿公顷，只占陆地面积的 21%。其中 大约 4.45 亿公顷位于热带、亚热带和温带。在 80 年代 由于商业用林、开垦耕地和燃料使用 亚太地区每年减少 390 万公顷森林，10 年失去了 3,900 万公顷森林 而植树造林只增加了 210 万公顷森林 若按现在速度消费 亚洲的森林资源再过 40 年就将枯竭。其中菲律宾、泰国、印度尼西亚、柬埔寨

寨、缅甸、老挝和越南尤为严重。以我国为例，秦巴山区人口由 100 年前的 39 万增至现在的 240 多万，不得不大量毁林开荒，低山、丘陵地区已无大面积森林。就是中、高山区的森林也残败不全。地处干旱的新疆的某些地区，随着人口的增加，为了解决燃料问题，人们不得不大量砍伐红柳和胡杨等沙生植物，如不再限制，就有变成沙海的危险。面对今天人口爆炸对生态环境的严重破坏的现实，我们从生态经济学角度重温一下韩愈的“天之说”。这不仅提醒我们不能重犯封建王朝曾犯过的历史错误，而且对于我国根据马克思主义关于“两种生产”（物质资源生产和人类自身生产）及其相互关系的理论而制定的“控制人口、计划生育”的基本国策，必定会有更加深刻的理解和认识，有利于树立全民的人口意识，从而增强全民执行这一基本国策的自觉性和坚定性，是必有好处的。

三、“天地万物一体”说蕴含的生态伦理思想

儒家的“天人合一”论发展到宋代更趋于成熟。宋儒继承与发挥孟子的“万物皆备于我”的思想，同时也吸取了墨家的“兼爱”、庄子的“天地与我并生，万物与我为一”以及惠施的“泛爱万物、天地一体”的观点，从本体论与境界说相结合的高度，提出了“天地万物一体”之说，使儒家的“天人合一”论成为更加系统的理论体系。

在宋明儒者那里，不管是以张载为代表的气本论，或者以程朱为代表的理本论，还是以王阳明为代表的心本论，都肯定“天地万物一体”是儒家追求的“天人合一”的理想境界。北宋张载立足于“天人合一”这块基石，首先提出了“大其心则能体，直觉天下之物”（《正蒙·大心》）的命题。所谓“大其心”即打破人的形体的限制，消弭主客体的界限，从大我之心直接体认天地万物一体的境界。从大我上看，“天下无一物非我。”程颢深得张载思想之精髓，进一步提出“仁者以天地万物为一体”（《河南程氏遗书》卷二上）的