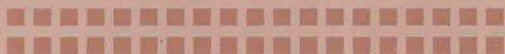




OUMEI SHENGTAI LUNLI SIXIANG YU
ZHONGGUO CHUANTONG SHENGTAI XUSHI

欧美生态伦理思想与 中国传统生态叙事



刘卫英 王立◎著



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社



欧美生态伦理思想与 中国传统生态伦理

张其成 著



中国政法大学出版社
China University of Political Science and Law Press



OUMEI SHENGTAI LUNLI SIXIANG YU
ZHONGGUO CHUANTONG SHENGTAI XUSHI

欧美生态伦理思想与 中国传统生态叙事



刘卫英 王立◎著



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

欧美生态伦理思想与中国传统生态叙事 / 刘卫英, 王立著. —北京: 北京师范大学出版社, 2014.7

ISBN 978-7-303-17393-8

I. ①欧… II. ①刘… ②王… III. ①中国文学—关系—生态伦理学—古典文学研究 IV. ①I206.2—05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 308581 号

营销中心电话 010-58802181 58805532

北师大出版社高等教育分社网 <http://gaojiao.bnup.com>

电子信箱 gaojiao@bnupg.com

出版发行: 北京师范大学出版社 www.bnup.com

北京新街口外大街 19 号

邮政编码: 100875

印刷: 三河兴达印务有限公司

经销: 全国新华书店

开本: 170 mm×230 mm

印张: 23.75

字数: 388 千字

版次: 2014 年 7 月第 1 版

印次: 2014 年 7 月第 1 次印刷

定 价: 66.00 元

策划编辑: 马佩林 责任编辑: 郭 瑜 马佩林

美术编辑: 王齐云 装帧设计: 王齐云

责任校对: 李 菡 责任印制: 陈 涛

版权所有 侵权必究

反盗版、侵权举报电话: 010-58800697

北京读者服务部电话: 010-58808104

外埠邮购电话: 010-58808083

本书如有印装质量问题, 请与印制管理部联系调换。

印制管理部电话: 010-58800825

前言：外来触媒与本土传统

——华夏生态文学资源开发的伦理建构意义

运用欧美生态伦理学理论，阐发中国传统生态叙事，当代学术极为瞩目，但系统化、本土化、力图覆盖面大的论著尚不多见。

华夏生态文学研究究竟有多少资源和潜在价值？中国古代作为一个小农经济为主的社会，农耕民族生产方式特别是定居生活习惯，对于生态资源的养护，虽然比不上海洋民族、游牧民族，但比起现代工业社会兴起后人们的生活，还是具有不少可资留恋、缅怀的记忆。其中最主要的，恐怕就是人与动植物代表的自然万物的沟通、贴近和融会。而这一点，从欧美生态伦理观照下的生态叙事主题视野中，可以获得较多的理解和更为充分的发掘阐释。

一、视角与创新：传统文献“生态话语”的当代阐发

1866年，德国生物学家海克尔(Ernst haeckel, 1834—1919)提出的“生态学”，在西方经由多国诸多学者努力，发展为今日声势浩大的独立学科。而中国古代特别是明清时期对众生尤其动植物亲和、关爱的生态思想，长期以来，是一个较少为研究者关注的课题。实际上，受到汉末以来的中古汉译佛经所挟佛教生态观影响，众生平等、人与自然整体论等思想，已引起了研究者的纷纷关注^①。

在较多时段中，古代中国人一定程度上为了切身利益，往往也是重视动植物生命价值的。尽管他们往往还不是科学理性地了解，只是感性地解悟，以生

^① 魏德东：《佛教的生态观》，载《中国社会科学》，1999(5)。

态网络中的强势“他者”审慎地关注着“相依为命”的物种们。相关载录大多存在于野史笔记、小说文献中，毕竟在一个远较今天为好的生态背景下，给我们呈现出来一个相对美好的农耕社会的“生态序”。所谓生态序(Ecological Order)，即指一个生态系统内部的结构、功能及其环境条件在空间与时间中的秩序；而本书所要展示的诸如巨鼃大蚌一类动物形象的小说文献记载，不仅作为特定物种存在的感性记录，也因其系列民俗传闻，而较为生动形象地再现了处于特定的“生态位”(Niche)之中，即在一个大的生态系统或生态群落中，某一个物种实际上或潜在地能够占据的生存空间和地位。

如此，这样的华夏中土民间传说世界的空间再现，虽然包含有人类与特定动植物之间的恩恩怨怨，也就往往成为一个与今日生态危机下人们生活的世界的一个个难得的鲜明参照。尽管，这些动物因为当时人类的生产力低下，可能不同程度地危害过人类，它们却无疑是人类存在的朋友、伙伴。古人的民俗记忆中，从来就不是单纯地将野生动物(或家畜)与人类对立，而总是期待着人与它们相安共处、交友互助，期盼得到动物的力所能及的帮助，甚至是某些“恩赐”。

在这一视阙下，即使是那些人类与昆虫、猛兽对抗的叙事，也是有着难得的生态哲学蕴涵。至少，这类生态文学化、美学化的民俗叙事，是人们和平宁静、和谐愉悦生活的一个理想参照。说明还有这些物种在活动，并且进入了人们的观照视野，通过明清人们的生态视角，展现他们并非只将动植物作为无关紧要的审视“对象”、生存背景，有时也将其作为不可或缺的生态主体，也有唇亡齿寒、兔死狐悲的主体间性感悟，正如南宋陆放翁《剑南诗稿·戒杀》诗感叹的：“血肉淋漓味足珍，万般苦痛怨难申。设身处地扪心想，谁肯将刀割自身。”这种深切的“移情”换位感触，正是古代文献中颇具启发意义的现代生态伦理生成因子。

因此，我们称这些故事为明清社会雅俗共存的一种“生态话语”，该不是太离谱吧。材料较琐碎分散，然而搜集梳理起来，却也能说明一些很突出的问题。而本课题的探讨，实际上已超越文学文本与文献的传统研究，是文学伦理学与生态伦理学综合交叉研究的一次专题尝试。是寻究传统社会人们关注外部世界的眼光，寻究彼时人们对自然生态的认知、感悟、理解和文化阐释。诚如一位美国学者所言：

事实上，自1979年以来，文学研究的兴趣中心已发生大规模的转移：从文学作修辞学式的“内部”研究，转为研究文学的“外部”联系，确定它在

心理学、历史或社会学背景中的位置。换言之，文学研究的兴趣已由解读（即集中注意研究语言本身及其性质的能力）转移到各种形式的阐释学解释上（即注意语言同上帝、自然、社会、历史等被看做是语言之外的事物的关系）。^①

生态伦理学的阐释在于，揭示或补充修正先前的“人类中心主义”的文本阐释，而代之以众生平等、同情尊重动物植物的“大地伦理”，是对于生命价值的敬畏与重新审视。在前科学发展观的支配下，对于人类资源的获取，只关注眼前的、一时性的；对于人兽对立，只看到人如何成功地杀戮野兽；对于周边草木林莽，也只顾一味砍斫，而全然不顾其他生物感受与生态网络的整体反应、甚至反击。无可否认，在传统的伦理价值判断中，动植物常常被赋予被动的“他者”形象，一旦人类需要或者突然闯入人类生存圈中，一般情况下，是被支配、被打杀、被毁灭的境地。而事实上，传统生态叙事这种与生态现实往往“形不似而神似”的逻辑想象，经过古人反复传播加工，再加以政治、经济等社会伦理因素，往往会形成集体无意识，在很长的一段历史时期内程度不同地影响着人们的行为与思维方式。我们知道，真实的情况是动植物等不仅为人类提供了生存资源，同时，它们也有自己的生存本能与存在智慧，能及时敏锐地感受生存环境的些微变化，并能做出相应的应对策略，最大限度地规避自然环境恶化所带来的恶果。明清人曾关注到动植物征兆，但囿于人类的主宰地位及自然科学知识匮乏的局限，往往并未做出智者般的及时反映。可是，这一生态观念的变革，非常巨大，并非易事，因此，如利奥波德（Aldo Leopold，1887—1948）所指出的：

如果没有一种知识重心、忠诚、情感和信念方面的内在变化，我们的道德观上的重大变化就永远不会完成。^②

可是，人类社会意识的与时俱进，人类生活的重重危机，也给当下的中国人以不可回避的挑战，传统的文史研究，也需要调整观照视角，可能会发现一

^① [美]拉尔夫·科恩主编：《文学理论的未来》，程锡麟等译，第121页，北京，中国社会科学出版社，1993。

^② [美]A·利奥波德：《沙乡年鉴》，转引自[美]R·F·纳什：《大自然的权利：环境伦理学史》，杨通进译，第87页，青岛，青岛文艺出版社，1999。参见《沙乡年鉴》，第199页，侯文惠译，长春，吉林人民出版社，1997。

些先前较少注意的问题，或对于先前固有的“定见”能有新的认识，新的阐发。

应该说，有着深厚伦理文化积淀的华夏民族，在情感世界和民俗心理动态流程中，也曾多次地把部分动物纳入到人类自身悯惜同情的视阈之内。例如，一些动物在传说中，就被理解成具有缠绵的亲情爱恨，持久地传诵并在古代叙事文学中扩散^①，成为带有某些社会教化功能思想的文学遗存。甚至，对于某些代表自然力量的神灵，也不能硬来。据说南宋时期泰安一带某年数月不雨：

汉儿刘将军为守，祷于岱岳，不应；继致祭龙潭，赫日滋炽。刘怒，令丁夫运石负土，欲填潭使平。夜梦神告曰：“天久无雨，非吾之罪。方今四海之内，凡一勺之水，则有神主之，吾弗得预，又岂敢上违天律，辄将膏泽耶！幸使君之察也。”刘寤而愈怒。黎明，率千馀卒，益辇土石，投置潭内，比暮，遂平。然到晓复如故。刘了不警悟，但竭人力而为之。当昼隆热，寒风倏起，而雷电从潭中出，山阜皆震，吏民惧甚，刘犹督役不已。数日间，暴卒，雨乃沛然。^②

这个“自我中心”的将军，偏偏不相信外在于人类的自然存在也是有秩序的，非要用主观意志去征服自然，最后不免受到更为强大的力量的惩罚。故事似乎有着某种象征意味，体现了儆戒对于自然生态一意孤行者的民俗意旨，当被视为对于宋代多处实行的填湖造田活动的严重不满。

中国古人，与其他许多民族一样，尽管也存在不少为了生存、生活供养而杀戮动物、甚至是残忍地虐食的现象，体现了人与动物关系的主奴、对立的状态；然而应当承认，人与动物相依赖相亲和的故事，在古代中国也非常之多，也非常之精彩。尤其应予大力发掘的，是对于这类现象及情感的“生态叙事”，这无疑包括在如今所说的“生态道德活动”之中。如论者言，所谓生态道德活动：“包括两种情形，一是泛指人与自然关系中一切可以进行善恶评价的群体活动和个人行为；二是特指人与自然关系中，人们为培养一定的生态道德品质和达到一定的生态道德境界而进行的群体活动和个人行为（包括生态道德评价、道德教育和道德修养等）。”^③强调“群体”，就有一个社会舆论的问题，而生态

^① 参见王立：《中国古代动物悼亡殉死传说的文化内蕴》，载《荆州师范学院学报》，2000(1)，中国人民大学《复印报刊资料》J2 专题 2000(11)转载。

^② 洪迈：《夷坚志》支甲卷一《刘将军》，第 714 页，北京，中华书局，1981。

^③ 李春秋、陈春花：《生态伦理学》，第 19 页，北京，科学出版社，1994。

叙事，实际上不仅来自于与社会舆论直接相关的社会评价，同时，往往正是社会舆论的一个别致的传声筒、或者是形象艺术的一种深蕴的表达。

对动物的关爱，一定程度上还不会影响到古人对于动物行为的观察，以及对于这类观察的描述。对此，早期一个系列叙事，颇为耐人寻味。西汉刘向《说苑》称乐羊不顾中山之君烹杀自己的儿子，吃了儿子的肉做成的肉羹，得到了中山，却引起了魏王的怀疑；而宽纵了狩猎对象的却最终得到了重用：

……孟孙猎得麀，使秦西巴持归，其母随而鸣，秦西巴不忍，纵而与之。孟孙怒而逐秦西巴。居一年，召以为太子傅，左右曰：“夫秦西巴有罪于君，今以为太子傅，何也？”孟孙曰：“夫以一麀而不忍，又将能忍吾子乎？故曰：‘巧诈不如拙诚’，乐羊以有功而见疑，秦西巴以有罪而益信；由仁与不仁也。”^①

这一带有对应性的故事，早见于《韩非子·说林上》，而《淮南子·人间训》也对此予以复述，由此得出了更为深刻的认识：“有功者，人臣之所务也；有罪者，人臣之所辟也。或有功而见疑，或有罪而益信，何也？则有功者离恩义，有罪者不敢失仁心也。魏将乐羊攻中山，其子执在城中。城中县（悬）其子以示乐羊。乐羊曰：‘君臣之义，不得以子为私。’攻之愈急。中山因烹其子，而遗之鼎羹与其首，乐羊循而泣之曰：‘是吾子！’已，为使者跪而啜三杯。使者归报，中山曰：‘是伏约死节者也，不可忍也。’遂降之。为魏文侯大开地，有功。自此之后，日以不信。此所谓有功而见疑者也。何谓有罪而益信？孟孙猎而得麀，使秦西巴持归烹之。麀母随之而号，秦西巴弗忍，纵而予之。孟孙归，求麀安在，秦西巴对曰：‘其母随之而号，臣诚弗忍，窃纵而予之。’孟孙怒，逐秦西巴。居一年，取以为子傅。左右曰：‘秦西巴有罪于君，今以为子傅，何也？’孟孙曰：‘夫一麀而不忍，又何况于人乎！’此谓有罪而益信者也。”^②对同情心、仁心、不忍之情的评价，扩展到了对于当事人人格总体上品位的评定，而将与人类无害的弱小动物也作为同情心关注的范围，这体现出一种“生态主体”平等的可贵思想。降至唐代，《白帖》二十六、八十五也引董仲舒《春秋决事》，强调了这一超越具体事功的更为重要的评价尺度：“君猎得麀，使大夫持

^① 向中鲁：《说苑校正》卷五《贵德》，第113～114页，北京，中华书局，1987。

^② 何宁：《淮南子集释》卷十八《人间训》，第1250～1251页，北京，中华书局，1998。

以归，大夫道见其母随而鸣，感而纵之，君愠，议罪未定，君病恐死，欲托孤幼，乃觉之：“大夫其仁乎！遇麀以恩，况人乎！”乃释之，以为子傅。于议如何？董仲舒曰：“君子不麀不卵，大夫不谏，使持归，非也。然而中山感母恩，虽废君命，徙之可也。”进而初唐陈子昂《感遇》之四慨然咏叹：“乐羊为魏将，食子殉军功。骨肉且相薄，他人安得忠？吾闻中山相，乃属放麀翁。孤兽犹不忍，况以奉君终。”

人们常提起白居易的《戒杀诗》“谁道群生性命微，一般骨肉一般皮。劝君莫打枝头鸟，子在巢中望母归。”而实际上对于此类动物亲情的叙述，有时更为深切感人。例如，在以仁孝治天下的汉代，也有这样的史传叙事：

（鲁恭）拜中牟令，专以德化为理，不任刑罚。……建初七年，郡国螟伤稼，犬牙缘界，不入中牟。河南尹袁安闻之，疑其不实，使仁恕掾肥亲往廉之。恭随行阡陌，俱坐桑下，有雉过，止其傍。傍有童儿，亲曰：“几何不捕之？”儿言：“雉方将雏。”亲瞿然而起，与恭诀曰：“所以来者，欲察君之政结耳。今虫不犯境，此一异也；化及鸟兽，此二异也；竖子有仁心，此三异也。久留，徒扰贤者耳。”^①

6

地方官的德行能感发“螟不入境”，并未让府尹轻信，特意派遣“仁恕掾”，主持狱政的名叫肥亲的官员廉察，不期然而然地实地感受到，偶遇的一个乡野村童发现野雉带领着小雏鸟，正处于繁衍生息的状态，竟然就自觉地停止了猎杀。这不是很能说明县令治理下民众“德化”的程度吗？他竟然从中看出了这个县“综合治理”的佳绩，感动得当即放弃了继续检查的使命，对鲁恭县令敬佩有加。而我们从这一“史书话语”也可以看出，至少在汉代，对于动物的仁爱，并且有效培养地方民众对于动物怜悯宽仁，也在地方官员政绩考核范围之内的。

然而，性情残忍的虐杀小动物的人也不是没有。《世说新语·黜免》写桓公（桓温）入蜀，至三峡：“部伍中有得猿子者。其母缘岸哀号，行百馀里不去，遂跳上船，至便即绝。破视其腹中，肠皆寸寸断。公闻之怒，命黜其人。”处罚此类恶人，是桓温情商高，具有对人兽共有的基本母性认同的体现。故事的异文，又见《太平广记》卷一百三十一引《搜神后记》，谴责的意味更加强烈，肇事者的罪行，甚至牵连到了满门遭到瘟疫而死：“临川东兴有人入山，得猿子，便将归，猿母自后逐至家。此人缚猿子于庭中树上，以示之。其母便搏颊向

^① 范晔：《后汉书》卷二十五《鲁恭传》，第874页，北京，中华书局，1965。

人，欲哀乞，直是口不能言耳。此人既不能放，竟击杀之。猿母悲唤，自掷而死。此人破腹视之，肠皆断裂矣。未半年，其人家疫，一时死尽灭门^①。

可见人类关注动物的亲情，可以提高并增益自身情商与健康情感，有时就会做出符合生态理想的救助动物行为。

猴母的爱子之情，感动人类，善良人代为赎回小猴，让猴母子团聚。这类事真的在后世发生了。如宋末时期方回的《乳虎行》，虽然总体上仍持人虎对立的态度，但也客观地描写了正在喂奶的母虎失去了两个小虎后的痛苦：

伏鸡护窠能搏狸，人物一理谁无儿。南山斑寅产三稚，野人采樵遥见之。萧萧落日黄茅坞，睥睨田家窥水牯。衔归穴中哺尔雏，岂不此心慈父母。射石没羽李将军，两老於菟如有闻。佞鬼夜报旦出猎，遁逃远入千重云。纵火鸣犍括原湿，生擒二彪逸其一。食肉寝皮勿遗患，壮士挥戈血鲜滴。滴血满地遗腥臊，顽嚙昏暮来咆哮。舐沙啮土擦树木，如哭如泣空哀号。君不见楚灵投车痛子死，尔杀人子亦多矣。又不见禄山反噬逆天理，逆雏先断长安市。渠魁未缚姬与翁，凶酋肆虐焉可容。安得冯攘下刺扫此辈，假威之狐群亦空。

如同人类的母子之情一样，母虎与幼虎也有着深挚的母子之情，虎食人畜固然可恨，但幼虎却是无辜的令人同情惋惜的。又三台樊燮堂所诉说的赎猴事，即曾为郭仪霄《慈猴行》一诗倾情咏叹：

三台有樊君，为我述往事。归过秦蜀界，万山立攒刺。更历星子山，险峭路不易。仰观云日暗，俯视心转悸。下马策刀柄，曳步凛欲坠。同行三十人，路远隔幽邃。秃兀立黄猴，手握刀柄欹。叱之乃长跪，两目垂老泪。似觉有所求，中怀深诧异。忽闻伙伴言，猴非无因至。众过沙河滩，曾捉小猴去。急欲取厥子，人众情转畏。樊君立命仆，金赎小猴至。猴见小猴喜，火急负肩臂。叩头迅飞逸，物情如此挚。忆昔潞河归，数月粮仓寄。夜苦小孩啼，哽咽不忍睡。问家云数里，问年今九岁。饥父哈儿来，母不知儿弃。儿愿共母饥，不愿稻粮饲。倍金为儿赎，买者不允议。父子乃天性，斯人逊畜类。感此黄猴慈，为表樊君义。^②

^① 李剑国：《新辑搜神后记》卷四，《新辑搜神记·新辑搜神后记》，第519页，北京，中华书局，2007。

^② 张应昌编：《清诗铎》卷二十一，第750页，北京，中华书局，1960。

小猴的至亲失去了猴儿子，无奈之际，只好用人类的方式来求助于人类。于是，我们从自然界中野猴的求助行为，领悟到了猴们眼中的人类形象，老猴相信能够通过祈求人类实现母子团圆心愿。而野猴家族的亲情关系，又启发了人类的亲情伦理关怀。从救赎小猴到樊君救赎小儿，人中有猴猴中有人，人猴相通，自然动物伦理与人伦情怀何其相似！此外如清代佟世思《耳书·襄城牛》也讲述，某人将要杀牛，把小牛留在某家：“哀号不绝，遽奔出某宅，某尾之，乡去城数十里，子(小牛)踪迹其母于王某宅，一若素悉其处者。比至，则母子相对哀鸣，一时见者，皆下泪。某因赎牛归，王亦自是终身不杀牛。”虽然两则故事不免加上了人类的主观印记，有些居高临下自我中心的态势，未必那么客观，但以人的、人性的视角来看待这些，有助于人伦情怀的对象化发现、确证，有助于唤起人的善良本性和同情心，通过适当的方式沟通物种的主体间情怀，实现生态网络的互通有无。应当说，这种超越生态伦理资源文本阐释的理性化逻辑重构，深入系统地探讨也是很有价值的。

二、珍爱生命：佛教、道教生态伦理思想的渗透与融合

毕达哥拉斯作为“西方传统上第一个反对虐待动物的人”，就注意到了实际上虐待动物与残杀人是联系在一起的：“只要人还在残酷地毁灭低等生命，他就绝不会懂得健康与和平。只要人类还大规模地屠杀动物，他们就会相互屠杀。他播种了谋杀和痛苦的种子，就一定不可能收获欢乐和爱。”^①这一思想，在欧美有一个具有连贯性的思想史传统。

而在东方的中国，古代生态叙事一个不可回避的问题，是其受到的宗教文化影响。这不仅仅是一个文学文献与宗教哲学关系的问题，更由于外来异质文化佛教的介入，与华夏本土道教的互动，而有一个中外文化交流渗透整合的问题。宗教伦理思想有效介入民众世俗生活，使中国古人现实生存理念与人生终极价值追求巧妙结合，这是生态伦理思想完善过程中最重要的一个环节。外来佛教文化的熏陶，以及中古道经对佛经故事母题的借用生发，从19世纪后期到近年，中外学者已进行了相当规模的总结和探究^②。英国历史学家汤因比(A·J·Toynbee, 1899—1975)指出：“佛教把自然的包罗万象和一切众生普

^① Peter Marshaoll: *Nature's Web: An Exploration of Ecologr*, Simon &. Schuster Ltd, 1992, p70.

^② 参见萧登福：《道家道教与中古佛教初期经义发展》，上海，上海古籍出版社，2003；吴海勇：《中古汉译佛经叙事文学研究》，北京，学苑出版社，2004。

遍存在的生命之法，作为自己根本的宗教。换句话说，佛教的第一宗旨要做到跟宇宙和生命中存在的‘法’相一致，并从中指出人与自然走向融合、协调的道路。”^①而关键在于，这些人与自然同生，物我平等的观念，往往就是体现在鲜活生动的动物叙事文本的细微之处。

我们知道，佛教文学与佛教艺术的动物意象非常繁复而活跃，较多保留了南亚的人与动物平等的观念，对此，人类学家爱德华·泰勒早已指出：

现在仍然极力崇拜动物的最文明的民族是那些信仰婆罗门教的民族，在这些民族中迄今能够找到那些神圣的动物和以动物为化身或披着动物的外衣或以兽形作为象征的神灵的十分明显的例子。人们珍爱神圣的牛，视之为神，每年举行特别的盛大的祝典，虔信的印度人每天向它俯首行礼和祈祷，并奉献新鲜的花草。猴神加努曼有自己的庙宇和自己的偶像，就像胡狼被认作是杜尔吉的化身一样，加努曼被认作是湿婆的化身。智者加涅莎有一个象头，鸟的神王加卢得是毗湿奴的寓所。除此之外，毗湿奴在关于它的化身(阿瓦塔拉赫)的某些传奇中，还以鱼、野猪和龟的形象出现，这些传奇同红皮肤的印第安人的神话处在同一水平之上并且同它们具有如此奇怪的相似之处。……^②

佛教则吸收了婆罗门教的一些观念并传入中土，佛教讲究“三生”、因果轮回，这一观念影响到汉魏六朝以降的中国叙事文学，将“六道轮回”扩展到人与其他非人的“异类”，其间进行互动和转换：因当事人自身的善恶行为，而产生影响其命运的因果转化效应。所谓“变畜惩恶人”，“行善得好报”等。而戒止杀生、解救生灵之类，也与此有关。如人们熟知的变形母题，就多有这些带有神秘色彩的故事，明代徐应秋《玉芝堂谈荟》卷十三就发现了其中蕴藏着警世戒恶的社会伦理规范功能，并且予以有意识地复述总结，且大力传播之：

《猥园》：万历十六年，吴江书生冯涵载米向苏州山塘发棗，才入城，忽觉袖中颇重于常，摸之得生人掌，鲜白带血，暖气犹蒸，怖恐不知所出，仓忙解缆，见水面有大白鱼跃入舟，掩取闭之下舱，启视，乃一人生人

① [英]汤因比、[日]池田大作：《展望二十一世纪》，荀春生等译，第382页，北京，国际文化出版公司，1985。

② [英]爱德华·泰勒：《原始文化》，连树声译，第591—592页，桂林，广西师范大学出版社，2005。

体也，鲜血淋漓而无手足，冯以此发悖病狂。《三水小牒》：唐咸通庚寅，洛师大饥，至蚕月而桑少，蚕乏食，新安民王公直有桑数十株特茂盛，与其妻谋弃蚕，乘贵货叶，可获钱千万，遂坎地以所养蚕数箔瘞焉。明日，荷桑叶诣市鬻之，市彘肩饼饵以归，至徽安门，门吏见囊中殷血洒地上，发其囊，内有人左臂，若新支解焉，送河南府鞠之，具款云：“瘞蚕卖桑市肉以归，实不杀人，特请检验。”及发蚕坑中，有箔角一死人而缺其左臂，取得臂，附之宛然。诣府白尹，尹曰：“蚕者，天地灵虫，绵帛之本，故加剿绝，与杀人不殊。”命杖杀之。使验死者，则腐蚕耳。《夷坚志》：绍兴六年，淮上桑叶价翔贵，有村民育蚕数十箔，……沈石田《客座新闻》：……

四事正相类，当由洪公门下取《小牒》事以投其好，而复讹以袭讹也。^①

明人心目中关爱动物昆虫的“唐宋想象”，在此很说明问题，在教化旨归的背后也体现出明人生态意识的增强与进步，并且还注意到运用前代有关生态资料来说明当下的动物保护问题。《猿园》故事中的贪暴利者冯某扣留大鱼，“以此发悖病狂”，而当年《三水小牒》里的弃蚕者被府尹“杖杀之”。虽然叙事中对违反经济伦理道德者和随意抛弃自然生命者，给予了有力的惩罚，但我们从中不难感受到佛教伦理支配下的精神暴力行为。“我不杀伯仁，伯仁由我而死”，佛教运用“六道轮回”“众生平等”等生态伦理旨归，往往借助世俗权力者的武力和群体舆论的软刀子杀死了自然秩序的破坏者。但同时不应忽视的是，佛教的精神暴力式的警世劝说，实际上只能暂时性地遏制世人对生态秩序的大范围损害，这虽然是人类现代性进程中，世界观的决定性提升与改变，但以潜在暴力替代现世暴力，是无法从根本上建构适合后现代历史进程的新伦理的。

因此，生态批评视角的引进，促进了一种文化观念的变革，于是对中国传统文学中的人与动植物、外在生态环境关系，需要进行重新思考和定位；对于先前文本的相关叙事，进行重新的审视与阐发。生态伦理思想，不仅仅是一种具体的分析问题的角度，也是一个逐渐趋向于生态中心文化建构的努力，是人类社会真正以生命的存在意义为中心的思考。自然保护主义代表人物缪尔(J·Muir)曾提出了自然拥有权力的思想：“大自然创造动物和植物的目的，首先是为了这些动植物本身的幸福而创造，而不可能是为了一个存在物的幸福而创

^① 《笔记小说大观》第十一册，第189页，扬州，江苏广陵古籍刻印社，1983(影印)。

造其他动植物”；“我们尚未发现任何证据可以证明，任何一个动植物不是为了它自己，而是为了其他动物被创造出来的。”^①

从人与自然生态关系的角度看，这与佛教生态观念非常类似。佛教的“普度众生”就不仅包括人类，也包括动物、植物，它是以拯救一切生命存在物为己任，具有难得的生命中心的平等观念。可贵的是，不仅保护生命、珍惜生命、尊重生命，如“慈心不杀”、素食等，还力倡“净土”，特别是对于淡水资源的保护。佛教的“三生”观念，具有一种可持续发展的思想。佛教的果报轮回等观念，中古时期以来，对于中国传统的国民精神浸染，几乎是无往不在的。然而因为某些原因，我们往往忽视了佛教是在普度众生的同时救度自身，众生的救赎不是最终目的，当然也是相辅相成的。对此论者称：“佛教的许多救生、护生行为，其发生动机皆源于自爱。印度大乘《梵网经》说：‘一切男子是我父，一切女人是我母，我生生无不从之受生，故六道众生皆是我父母，而杀而食者即杀我父母亦杀我身故。’菩提流支译《楞伽经》卷八说：‘我观众生轮回六道，同在生死，共相生育，迭为父母兄弟姊妹，若男若女，中表内外，六亲眷属。’”^②可见，佛教生态伦理确与现代生态伦理思想有些不同，这是应当受到充分关注的。

至于本国“土生土长”的道教，其对生命一贯性的珍视，则不仅在于一种力图延长生命长度的求仙、求长生的努力，还体现在善待动物等方面，更有许多生态保护方面的实际贡献，甚至道门隐逸者日常生活都追求着人与自然和谐的生存境界^③。这一点甚至得到了西方早期生态伦理先驱、生命伦理学创始者史怀泽(Albert Schweitzer, 1875—1965, 又译施韦泽)的肯定：

中国道教的规矩至今仍要求道士把善待动物作为他们的义务。例如，他们应该避免用开水浇地，因为昆虫由此可能会被烫死或烫伤。我们乐于承认，与我们相比，在中国和印度思想中，人和动物的问题早就具有重要地位；而且，中国和印度的伦理学原则上确定了人对动物的义务和责任。……^④

① Roderick f. nash, *The rights of nature: A history of environmental ethics.* pp. 39—40.

② 祁志祥：《佛教美学》，第234页，上海，上海人民出版社，1997。

③ 参见蒋朝军：《道教生态伦理思想研究》，北京，东方出版社，2006。

④ [法]阿尔伯特·史怀泽：《敬畏生命》，陈泽环译，第72—73页，上海，上海社会科学院出版社，1992。

即使是对于一般的物质、物件，撙节、珍惜、谨慎的行为也是被提倡的，而滥用、无辜破坏必受惩罚。清人杨树棠《南皋笔记》卷三《余某》描写青城山中的余某在锄地时，偶然发现一穴：

穴中有土结成一物，如狮形，大约数围，高可八尺许。余见其奇异，呼土人往视，群儿争取之，俄顷立尽。是夜，闻空中有人语之云：“吾守此物有年矣，今被汝盗掘吾库，失吾宝藏。吾职司典守，上帝将有罪于我，汝亦必不免。”余惊问曰：“是何宝也？”其人曰：“非龙非鄙，非熊非黑，非虎非貔，土气之精，结而成形，霸王之基也。今为汝破坏矣。”余曰：“适出于不知耳，吾固非有意破坏者也。”其人曰：“有意破坏者其罪大，出于不知者其罪小。破坏之由，实在于汝。薄乎云尔，恶得无罪？”刘无辞以对。其人亦不复语。天空皓月，阒寂无声。余转念前辞，不觉悚惶，因焚香祷祝，向空忏悔。次夜，复闻其人来语云：“上帝谓我守藏不谨，谪往峨眉山普贤真人座下受罚，吾将去矣。汝无端破坏，将断汝臂，瞽汝目，减汝寿一纪，以为肆行破坏者戒。”言讫而去。明日，余忽得风疾，半身不遂，双目失明，越二年而逝。^①

所谓“天地之间，物各有主”，故事说明了这样的一种旨意：不能随意破坏资源，特别是自己并不了解的资源。人无端地破坏并非属于自己的物体，不论出于有意无意，造成了无法挽回的后果，也不能轻易逃脱惩罚，而必定要付出代价。应该说，这是很有生态伦理思想导向的，试图把保护生态的义务与职责同必要的伦理规范、戒律结合。但此故事以“断汝臂，瞽汝目，减汝寿一纪，以为肆行破坏者戒”，所谓惩罚的血腥暴力性又十分明显。这种惩戒可能会在一定的范围内一定阶层内提升生态保护观念，有限度地遏止世人的一些盲目破坏的行为，但与佛教的生态伦理思想一样，终究不能彻底改变人类的整体生态意识。

三、形象重构与观念流变：传统文献资源系统发掘的生态整体价值

文献资源的生态伦理学发掘，带有鲜明的跨学科性质，而尤其与生态文学、文艺民俗学的联系互动为首要。为了便于课题的展开和葆有较多的原创

^① 《笔记小说大观》第三十册，第23页，扬州，江苏广陵古籍刻印社，1984（影印）。

性，本书所涉及的材料试图打破传统疆域，将野史笔记与小说文献结合，吸收多学科的研究成果。西方生态批评家米克(J·W·Meeker)《生存的喜剧：文学生态研究》(1972)指出：“应该如实地研究文学，以便发现它对人类行为以及自然环境的影响，即：明确它对人类的福祉和生存有何作用，如果有作用的话，它能为我们在处理人与其他物种之间的关系以及人与自然之间的关系中提供什么洞见。”^①

长期以来，小说文献和野史笔记，所受重视不够，这给予本课题生态伦理学的探讨，以较大的开掘空间。而对拟人化的神话、仙话，人们关注得更多的是，功利性的和以人类自我为中心的生命意识。《礼记·礼运篇》载：“何谓四灵？麟凤龟龙谓之四灵。故龙以为畜，故鱼鳖不涖(水中惊走)。凤以为畜，故鸟不獠。麟以为畜，故兽不狘(惊逃)。龟以为畜，故人情不失。”台湾人类学家曾以这一段话为例，揭示中国人对于动物的实用性态度：“我国古代传说中的所谓四灵，不论是神话动物或实存动物，都具有暧昧两可、两者兼有特性的动物，而我们的祖先并不似以色列人的祖先视之为可憎之物，却认为它们因具有两者之间的特性反而可以作为‘沟通’之用，所以认为畜龙可以获鱼，畜凤可以捕鸟，畜麟可以捕兽，其对于模棱两可之类完全采取利用、实用的态度就至为明显了……中国人不但在古代创造暧昧两可之物以为己用，在现代的生活里某一程度内也仍然利用暧昧两可、怪异反常的东西。”^②

而实际上，随着世界现代性演进的迅速扩张，明清以降那些传奇性美妙的动植物故事传闻中，动植物形象的符号意义已发生某些变化，远远超越先前古人的物种属性认知，甚至不再囿于传统社会伦理对象化感悟的动植物观照，而具有了重新建构动植物形象的意义，适时调整人与自然的的存在关系，同时也意味深长地体现了人们试图与动植物甚至猛兽友好相处的潜在心态，展现了明清时代人们生态观念的丰富复杂性。张应昌《清诗铎》中的一段载录，很是意味深长，说的是异兽“酋耳”猎杀群虎：

王畿右下拥太行，千峰百峰驻恒阳。恒阳西鄙为灵邑，险峭窈窕称山乡。朱山房山相对峙，祁林慈水罗修篁。巨松森挺溪草茂，群虎因得穴其旁。山中人畜罹斯害，磨牙吮血心为伤。山东程侯作邑牧，远诣山祠为祈

^① “Introduction” In Cheryll Glotfelty And Harold Fromm. Eds. The Ecocriticism Reader. p. Xxix.

^② 李亦园：《人类的视野》，第186页，上海，上海文艺出版社，1996。