



中国宗教多元与 生态可持续性发展研究

主 编

苏发祥

[美] 郁丹 (Dan Smyer Yu)

学苑出版社

西部中国
民族学文库

中国宗教多元与 生态可持续性发展研究

主 编

苏发祥

[美] 郁丹 (Dan Smyer Yu)

學苑出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

中国宗教多元与生态可持续发展研究 / 苏发祥主编. —北京 : 学苑出版社, 2013.7

ISBN 978-7-5077-4315-9

I. ①中… II. ①苏… III. ①宗教—关系—生态环境—可持续性发展—中国—文集 IV. ① B929.2-53 ② X22-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 153562 号

责任编辑 : 洪文雄

封面设计 : 徐道会

出版发行 : 学苑出版社

社 址 : 北京市丰台区南方庄 2 号院 1 号楼

邮政编码 : 100079

网 址 : www.book001.com

电子信箱 : xueyuan@public.bta.net.cn

销售电话 : 010-67675512 67678944 67601101 (邮购)

经 销 : 新华书店

印 刷 厂 : 北京彩蝶印刷有限公司

开本尺寸 : 710×1000 1/16

印 张 : 25.5

字 数 : 416 千字

版 次 : 2013 年 7 月北京第 1 版

印 次 : 2013 年 7 月北京第 1 次印刷

定 价 : 76.00 元

序一：环境、宗教与人类的发展道路

杨圣敏

19 世纪中叶，当人类学、民族学刚刚诞生的时候，全世界仅有十几亿人口。那时候人类还没有感觉到自然环境的狭小和资源的不足。但是一百多年后的今天，全球人口已增长到 68 亿。人口数倍增加的同时，人类开发和利用资源的能力和规模也呈几何级数增长。于是不堪重负的自然环境向人类社会发出了警报。现在，全球每分钟有 10 公顷以上土地变成沙漠，每年有 500 万 ~ 700 万公顷农田、牧场沙漠化，每年有 4000 万公顷土地盐渍化。仅中国的草原被开垦成农地的面积就达 4 亿亩，其中 1/3 已变成沙漠。目前，已有 100 多个国家和地区不同程度地缺水，严重缺水的地区占地球整个陆地面积的 60%。自然环境的被破坏反过来加重了人类社会的各种危机。显然，人类需要认真审视和研究与自然环境的关系。人类学参与这项研究的结果，就产生了生态人类学。生态人类学除了在实地研究中总结理论，还向传统文化汲取营养。

回想公元 16、17 世纪以前，也就是现代科学诞生以前，人类曾经与周围的环境有一个比较和谐的相处状态。那时候人类的各种传统观念，包括宗教的信仰曾经帮助我们建立那种和谐。但近三百年来，我们以科学为旗帜，将过去的传统视为落后愚昧，我们利用新的科学技术毫无顾忌地征服和开发自然，确实取得了远超过古人的收获。但开发是有代价的。现在我们发现，这种开发和征服已经不可持续，其代价已经让我们难以承受。特别是伴随着开发，代价不仅是环境的破坏，还有无休止的战争和贫穷。面对这种困境，我们该怎么办？

显然我们既不能倒退，也不能停顿，但如何走今后的路？即如何找到这样一

〔作者简介〕 杨圣敏，中央民族大学民族学与社会学学院教授，博士生导师。

条绿色的路，能够兼顾人类的物质生活质量的提升，自然社会环境的安宁和人类心灵世界的健康。

这是摆在全人类面前的难题，因为无论贫富贵贱的各色人群，都已越来越多地受其困扰。不仅生态人类学和各学科的学者们在苦苦探索，而且实际上，全球各地、社会各界、三教九流的人群，都或明或暗地各自在自己的生活中探索寻找着这个问题上的出路。这是全人类都在探索的难题。“路漫漫其修远兮，吾其上下而求索。”

在我们的上下求索中，曾经长期被冷落的各种宗教经典，特别是宗教中与自然和社会和谐相处的思想，越来越多地受到广泛的关注。冷战结束以来全球范围的宗教复兴现象，正是这种关注和探索的一种表现。

我自己的青少年时代，对宗教的概念是很淡漠也是很蔑视的。那个时候，周围的整个社会似乎都对宗教抱着一种蔑视的态度。“宗教是鸦片烟”，是毒药，似乎是大家不可动摇的共识。信教的人被认为或是愚昧或是反动。在那个时代，大家都认为任何宗教都是西方社会才提倡的，也会随着西方资本主义世界的衰落而走向灭亡。

到了上个世纪 80 年代，偶尔读到西方学者有关宗教的人类学著作，知道宗教不仅在中国，其实在全世界都已走向没落。当时，不少西方学者宣称，宗教的社会影响无论在东方还是西方都已无足轻重，宗教对世界已没有多大的影响。于是，我们又有了一种新的认识，在不同性质的社会中，宗教的衰落是同步的，显然，宗教是随着人类科技的进步，随着现代化的深入而一步步走向衰亡。

然而，到了上世纪 90 年代中期，当人类的科技水平比 80 年代又猛增到了一个新的高度时，宗教在全世界的复兴却如潮水般势不可挡。

因科技的发展而不断衰落的宗教再次受到越来越多的关注。人们走近宗教去寻找什么呢？显然主要不是物质的需求，而是现代化不断加剧的人类精神世界的困扰，使得人们走近宗教去寻求精神世界的、心灵上的健康和安宁。

如今，当我们因面临发展的困境而上下求索，苦苦探寻解决之道时，宗教的复兴，全球一半以上的人口都在信仰某种宗教的事实告诉我们，被我们蔑视多年的宗教信仰并不是那么简单地用落后愚昧就能解释，已与人类社会相伴几千年的宗教自有其存在的理由。我们对此表示迷惑不解，并不是其存在的理由不够充分，而是我们自己对世界的理解还比较肤浅。

300 年来，我们一直以科学为旗帜。我们认为凡是科学的道理都是能够被实证的。宗教不能被实证，所以不是科学。但当面对困境，我们的科学也无能为力的时候，人们不禁要问，我们所掌握的“科学”本身是否足够科学。在人类社会中，几个世界级的宗教，佛教、基督教和印度教都已存在了 2000 年以上，就是最年轻的伊斯兰教也有近 1500 年之久的历史。与宗教的年龄相比，现代的科学，无论是自然科学还是社会科学，都太年轻，是否已有足够的资格和能力去鉴别宗教教义中的真理和谬误。因为我们所说的实证是需要时间的，特别是社会科学对人类社会发​​展规律的检验，都需要足够长时间的实证才可能被证明是否真理。

当如今我们所掌握的科学并不能解决眼下的发展道路问题时，许多学者的研究告诉我们，在曾被我们长期蔑视的宗教中，有太多有关如何与自然和谐相处，如何与其他人、其他民族和其他社会和谐相处的思想和道理。特别是关于如何在一个纷争的社会中维持心灵世界的安定与健康方面，给了人类太多的劝告。

过去我们曾经把宗教完全看成科学的对立物，但宗教中以上这些思想，可能也是一种科学的道理。也许我们能够从宗教思想中得到不少科学的借鉴。

今天，中央民族大学民族学与社会学学院的学者和德国马普宗教人类学研究所以及其他来自 6 个国家的多位学者聚于一堂，讨论宗教、环境与人类发展道路之间的关系，就是希望能够在人类面临的这些困扰中，探寻出一点解决的道理。这条探索之路很长，只要我们持续不断地努力，总会找到光明。

序二：中国信仰与生态实践的多元性

郁丹 (Dan Smyer Yu) 范彼德 (Peter van der Veer)

18 世纪工业革命开始以来，人类不断地在改变全球生态的原生性。尤其以现代科学世界观为主导，以现代科技为主要求生和开发自然资源手段的民族国家及地区的环境的恶化、生态失衡已经是家喻户晓的话题。自然科学家、社会科学家、官员、环保人士、民间知识精英都在反思和寻求既能继续物质生活质量的提升又能确保自然及人类生存环境及人类心灵世界健康的最佳方案。我们常挂在嘴边的口头禅是“可持续性发展”。可是我们心里是明白的，许多自然资源是不可持续的，比如石油，因为它来自远古时期动植物物种的遗体或许更应该称它为“化石燃料”，其储藏量按目前全球的消耗量看只能持续 40 ~ 60 年。反思我们人类渴望物质丰产和幸福的本能及其理性的开采手段，不难看出工业革命初期对物质富饶的展望给我们 21 世纪人类展现的是其成功地、无限度地开采和使用自然资源，但同时也给地球——各物种的生存环境——带来许多致命的“副作用”。联合国早在上世纪 80 年代发表的《地球宪章》(The Earth Charter)^①和《我们共同的未来》(Our Common Future)^②，以及已故挪威哲学家阿尔尼·尼斯 (Arne Naess)，乔安娜·玫丝 (Joanna Macy)，玛丽·艾芙琳·塔克 (Mary Evelyn Tucker) 等学者的著作都尽致地表述了现代人类的生态、健康危机感及其他物种消失的现实情况。我们不再在这里重述。我们当中既有注重学科应用的也有着重

[作者简介] 郁丹 (Dan Smyer Yu)，德国马普学会宗教与族群多元研究所高级研究员，兼任中国学科主管。范彼德 (Peter van der Veer)，德国马普学会宗教与族群多元研究所所长、高级研究员。

① United Nation. *Earth Charter*. <http://www.un-documents.net/earth-ch.htm>.

② United Nation. *Our Common Future, From One Earth to One World*. <http://www.un-documents.net/ocf-ov.htm>.

研讨生态理论的学者。我们的共同点是——都不由自主地在回顾和发掘我们各自文化史、信仰体系、传统生态实践中曾经或还存在的“绿色模式”，同时我们当中也不乏带有批判性地去研讨来自前工业革命信仰体系里的，对我们人类当下生态失衡和环境问题的信仰根源。

当代中国突飞猛进的经济的发展给其人民带来了物质生活的提升。这是现代人类史上的奇迹。这个奇迹般的经济模式的持续性是建立在高速的自然资源和人文资源开发和使用、人口流动、都市化、全球化等基础上的；更重要的是支撑这个经济模式的高速物流和人流的信仰理念可以通俗地概括为“物质第一，精神第二”。也就是说，个人和集体的幸福指数无法有单一的衡量标准，但是中国主体社会人群坚信物质的丰盛是精神幸福的源泉。从这点上看，生态问题是一个信仰问题，或者说“唯物问题”是一个“唯心问题”。我们心中对物质丰泽的想象、憧憬和追求最终都被一一物化。信仰无形的力量最终是现实地呈现在我们的眼前。

在现代中国的场景里研讨宗教、信仰和生态的关系是最适宜的，也是很多其他国家的学者渴望参与的一个课题。在讨论中国宗教与生态的总体科研状况前，我们有必要提到目前在中国以外但与中国学界有直接关联的宗教生态研究。“宗教与生态”（religion and ecology）作为一个新型学科的兴起，不可否认，应归功于玛丽·艾芙琳·塔克和约翰·戈林（John Grim）两位学者。他们首先在哈佛大学主办的宗教与生态系列会议上给这个新兴学科奠定了基础。由哈佛大学出版社出版的会议论文集量大、跨学科、内容丰富。文集包括《佛教与生态》^①、《儒教与生态》^②、《印度教与生态》^③、《伊斯兰教与生态》^④等。塔克本人对东方信仰体系浓厚的兴趣在她的科研活动和著作里明显地体现出来，尤其是她对儒家和

① Tucker, Mary Evelyn; Williams, Duncan Ryuken, eds. *Buddhism and Ecology: the Interconnection of Dharma and Deeds*. Cambridge: Harvard University Center for the Study of World Religions, 1997.

② Tucker, Mary Evelyn and John Berthrong, eds. *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth and Humans*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

③ Chapple, Christopher Key and Mary Evelyn Tucker, eds. *Hinduism and Ecology: The Intersection of Earth, Sky and Water*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

④ Foltz, Richard C., Frederick M. Denny and Azizan Baharuddin, eds. *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

新儒家生态观的肯定充分地表达在她与杜维明先生合编的《儒家心灵》^①。戈林对原住民生态观的热衷也充分地体现在他的著作里和他主编的文集里,比如《萨满:奥吉布威印第安人的宗教治愈的模式》^②、《原住民传统与生态》^③等。塔克和戈林的宗教与生态学有以下几个特征:

第一,是他们对全球环境现状急迫的危机感。他们在这方面的常用词是“环境危机”(environmental crisis)。作为学者和环保倡导者他们的语境与环保意识强烈的学者和联合国环境署(UN Environment Programme)及其相关机构的语境是一致的,即全球气候的变暖、臭氧层的破裂、空气污染、物种的消失等与人类现代化进程是有千丝万缕的联系。

第二,他们对现代人文科学所接受的诸如“进步”(progress)、“发展”(development)等左右现代人类环境行为的理念和信仰发起重新的认知和评判。在他们个人所感受到的宇宙整体力量中,他们看到人类的工业革命和现代化进程是微不足道的,但是具自灭性的。所以,在他们的宇宙观里不由自主地升起“一种新的谦卑”(a new kind of humility)^④:从久远时代演化出来的地球多元生态在近一两个世纪里快速地趋向单元的、以人类为中心的生存模式。

第三,他们因此而致力于探索“可持续性”。他们所倡导的可持续性不侧重于改良科技硬件和发展模式,而是侧重于重新认知和应用人类各文化里曾经或已经存在的但被忽视和边缘的健康生态观和其实践。他们提倡的“可持续社区”(sustainable community)是一种与具有再生机制的地球生态系统吻合的人类生境。对他们来说,支撑此类人类生境的可持续性的基础一直存在于人类的集体记忆里,既有文本的又有口传的。

第四,从很大程度上讲,他们致力于恢复一种特殊的非物质生态文化遗产,即人类宗教信仰体系里具有生态可持续的习俗、教义和世界观。

① Tu Weiming and Mary Evelyn Tucker, eds. *Confucian Spirituality*, Vol. I. New York: The Crossroad Publishing Company, 2003.

② Grim, John. *The Shaman: Patterns of Religious Healing Among the Ojibway Indians*. Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1983.

③ Grim, John, ed. *Indigenous Traditions and Ecology: the Interbeing of Cosmology and Community*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

④ Tucker, Mary Evelyn and John A. Grim. Introduction; *The Emerging Alliance of World Religions and Ecology*. Daedalus, Vol. 130, No. 4, *Religion and Ecology: Can the Climate Change?* 2001, pp. 1—22.

最后，从学科上看，他们对宗教与生态研究的初衷是建立宗教学和生态学的联盟^①，尤其是世界宗教。这两个学科的联盟是为了凸显这样一个三角关系：信仰、自然及当下的环境问题。用他俩的话语来说这个学科联盟是“一个跨宗教工程”（an interreligious project），其目的是识别宗教对未来生命福祉（人类和其他物种）的贡献^②。因此，宗教作为一个学术概念或是作为一个多元的人文现实，对塔克和戈林来说是人类文明价值观的储藏室，其中不乏具说服力的、人类可持续生境的蓝图。

在不到二十年的时间里，宗教与生态的学科发展也是一个突飞猛进、全球化的过程。其中欧美学者的论著和观点占主导地位，其特点与塔克和戈林的初衷不相偏离。学者们不断地在不同宗教精神象征里、经文里、教义里找寻人类与自然的最佳和谐关系并发展出新的环境伦理（environmental ethics）。塔克和戈林所带动起来的欧美宗教与生态思想在21世纪初就通过访学的渠道来到中国，在最近的五六年里也逐渐在中国的宗教学界生根。其中，中国社科院的陈霞和北京大学的彭国翔起到了推波助澜的作用，各自编译了他们的《道教与生态》及《儒学与生态》论文集。

在2011年和2012年德国马普宗教与民族多元研究所、中央民族大学民族学与社会学学院及耶鲁大学森林学与环境科学院联合筹备“中国宗教多元与生态可持续性”会议时，我们提出了把宗教与生态的研究扩展到其他社会与人文学科里，尤其是民族学、社会学和人类学。在当代中国的场景下更需要这样来研讨宗教及信仰体系内的生态观。我们的视角是在认可中国宗教世俗化历史的前提下研讨中国宗教多元与生态可持续性的课题。我们认为这个前提是至关重要的。近代和现代中国尽管总体上排斥传统宗教信仰体系，但是其国家世俗化的进程实质上是一个人类前所未有的社会信仰实验工程，与其说是宗教或精神信仰世俗化，倒不如说是信仰转型、信仰反思、信仰变革、信仰转移、信仰再生等现象。在这样的现代场景里，宗教的范畴在中国就不局限于人们所熟悉的传统宗教现象，比如寺院、道观、教堂和清真寺，更重要的是其信仰实质，也就是说个人或集体的内在精神重心。没有诸如寺院之类的宗教物理象征难道人们没有了信仰？

① Ibid. pp. 1.

② Ibid. pp. 3.

简单地讲个人或族群没有了信仰也就没有了希望，更谈不上可以产生出族群自然或自愿形成的精神、伦理与道德的无形凝聚力。所以，在中国的场景里，宗教的概念范畴在我们看来需要拓展到“信仰”（从概念上讲）这样一个中介或中性地带。我们之所以这样坚持自己的观点是希望打破目前宗教与生态研究中流行的一个框架，即精神信仰来自传统，而世俗化或无信仰源于现代。我们不赞同把人类的思想体系与实践分类成多个对立的模板——世俗对立于宗教、现代对立于传统、科学对立于迷信等。其中的任何一个对立模板里信仰无处不在，两边都有。我们希望读者在这个文集里看到传统里有现代，现代里有传统；世俗里有宗教性，宗教里有世俗性。

在中国信仰无所不在的前提下，我们一方面延续了塔克和戈林所倡导的在传统宗教体系里对健康和谐的生态理念追根溯源，重现宗教教义里的“绿色”。另一方面我们这个文集的终极目标不只是在宗教信仰里找“绿色”，更重要的是辨析主体民族和其他民族的生态现状的信仰支撑点。从主体民族——汉族的主流目光看，中国的宗教实践人口尽管在高速递增，但在总体人口比率上看他们的百分比是极小的，也就是说中国的多数汉族人口没有传统宗教信仰，但有前面所提到的现代世俗信仰。非宗教性或世俗性是中国主体民族的一大特质。这并不意味着此类世俗性缺乏信仰体系的支撑。从晚清起，中国现代化的道路很明显地贴有一张“千禧年”（millenarianist）的标签^①。无论是晚清民国初年的科学救国热潮、50年代末的大跃进还是80年代开始重启的现代化和市场经济，一个被科学技术拯救了的、强大的新中国的形象一直是投射在一个尚未显现但历经多个时代想象的未上。这个想象的未上或投射的未上实际是一个理想的、物质丰美的地上天堂，那里没有剥削、没有压迫，人们在按需所得的模式里过着和平的生活。尽管这些天真无瑕的“千禧年”情结在当前市场经济里被变得面貌全非，但是其对物质丰盛的核心信念在不断地以各种形态显现出来。从这个层面上讲，认知当代中国主体社会的生态观的确需要从信仰的角度开始。这里我们的侧重点不是从这些世俗的信仰里找“绿色”生境模式，而是从其中辨认出人们寻求物质幸福的内在逻辑对生态产生的具象影响。

^① Kipnis, Andrew. *The Anthropology of Power and Maoism*. *American Anthropologist* 105 (2), 2003, pp. 278—288.

另一个我们强调的方面是文集里各位学者论点的跨学科性、跨区域性及跨民族性。中国中央民族大学和德国马普研究所这两个著名科研单位里汇集了许多多元学科的学者。在这样的前提下，我们不光从宗教学看生态，更需要从民族学、社会学、人类学等其他学科来研讨信仰与生态的密切关系。来自欧洲、北美和亚洲六个国家，近十个学科的学者带来了各自不同的学科观点汇集成这个文集。我们的愿望是呈现三个方面的会议研讨结果。第一方面是先从历史的角度看中国传统社会时期如何构建“自然”和“环境”这两个重要概念，然后接着考证这些传统概念是如何在现代中国的世俗化、民族主义和科学发展中被革新以及如何重新选择公共话语方式。第二方面我们期望让读者接触到的是中国少数民族的前现代生态观和当代民间信仰及其生态实践状况。目前欧美学者的科研重心是放在汉民族宗教与生态实践上，很少涉及少数民族。从地理上看，中国少数民族地区的土地占中国国土总面积65%以上。从这个意义上讲，“少数”也是“多数”。换句话说，从中国国家利益上讲，“少数”在这里可以说成是“战略多数”，其原因也不难发现：中国国家现代化的自然资源几乎都来自其“战略多数”的广袤土地里。所以在认可中国民族多元的前提下谈中国宗教多元更富有学科意义。最后一个方面我们想开启对都市信仰与生态的研讨。在缺乏“自然”的都市里，生态或生境几乎都是人造的。无法否认，人是都市生态体系的“造物主”。因此，对中国都市人口，尤其是没有传统信仰的多数人的空间观、自然观及生态观的深层研讨势在必行。

我们会议的首场研讨聚焦在中国古代与现代的生态意识与环境伦理。这场研讨的侧重点是环境伦理（environmental ethics），原因是在中国宗教与哲学史里伦理学更多的是注重人与人之间的家庭和社会关系而不是人与我们现代人所称的“自然”之间的关系。这并不是说我们否认中国古代各民族有与“自然”的伦理关系，而是想强调环境伦理是20世纪欧美环保主义的产物。作为一个重要的学术和政策概念，我们需要看到它的后来性，也要看到它的形成与人文生态学家、宗教生态学家及环保社会活动家对前现代文明体系里，尤其是宗教体系里，人与“自然”融洽关系的重新发掘。请注意，我们还是坚持把“自然”加上引号以突出这个词与人似乎脱节的现代内涵。我们的观点是：“自然”这个词在前现代时期的许多民族文化里是干脆不存在的。这是一个现代词。正是因为现代人与其生态环境在观念上拉开了距离，也就是说，把它客体化了，所以我们想到“自然”

这个词会毫不犹豫地联想到许多原生态的画面，比如非洲野生动物、神农架的森林、可可西里的羚羊等。人是这些画面外的旁观者。

再回到环境伦理的话题上，不难看出人与环境脱节了，尽管人和环境是一体的，但是现代人对环境的客体化过程也是一个功利化过程。我们把它作为客体是因为它对我们生存的功利作用。因此我们不再把自己当作环境的一部分，而是其拥有者。说到这里，我们肯定地说，人与自然、人与环境的脱节和客体化已经成为一个现代文化现实，而且已经成为人们的潜意识。偶尔只是我们一拨学者重新把它抬到意识的界面上来讨论。正是因为人与环境在意识上分离，我们与其产生了关系。而这个关系是不平衡、不平等的关系，是一个单向的剥削关系。自工业革命以来，人们的生存和功利行为都证实了这样的关系。到了21世纪的今天我们不得不承认这个单向关系是不可持续的。我们需要一整套环境伦理把这个既成事实的关系变成双向的和可持续的。

塔克和戈林开场讲演就提出中国像其他国家一样需要发掘来自自己传统信仰里的环境伦理。他们的文章题目《生态与经典》醒目地反映出他们寄予前现代信仰体系的期望——人与环境的健康伦理是存在其中的，但是需要我们带着当下的生态危机感去讨教前人有关人与自然环境一体的伦理精华。在他们的宗教生态观里“经典”就是环境伦理的源泉。众多的宗教哲学经典是人类对宇宙、物理世界、内在精神系统及社会伦理关系的集体记忆。聚焦道家、儒家及佛家生态思想，塔克和戈林提出这三大宗教和哲学体系有一个共同点——人与自然是相互依赖的（interdependent）。儒家的人天合一、道家的道法自然和佛家的万物缘起在塔克和戈林的文章都是构建环境伦理的基石。这些宗教和哲学宇宙观都体现出万物之间的相互渗透、相互依靠、互为一体的关系。基于这样互动状态，塔克和戈林提出中国的环境伦理与儒、道、佛三家世界观是分不开的。因而，他们提出的生态伦理强调这样一个三角关系，即宇宙观、自然和人的自我陶养（cosmology, nature and self-cultivation）。这是中国文化给世界环境伦理的贡献。

彭国翔的《儒家“万物一体”的生态观：重读〈大学问〉》的视角与塔克和戈林的是一脉相承的。他反复阐述王阳明的“万物一体”与塔克和戈林的相互依存的理念是可互换的。彭国翔在文章里清晰地理出王阳明的儒家生态观的脉络，其传承从先秦孔子、孟子和荀子思想延续到宋、明时期的张载、朱熹等。彭国翔围绕王阳明开篇的话“大人者，以天地万物为一体者也。其视天下犹一家，

中国犹一人焉”展开他对儒家万物一体生态观的解读。王阳明的《大学问》本身也是一部伦理著作，他延续了先秦孔孟思想，但是以人为中心的伦理阐述。“万物”、“天地”、“一体”在先秦和宋明儒家思想里不是中性的“自然”，而是杜维明先生所称的“天人宇宙观”（anthropocosmic）^①，其特质是具有人的伦理和道德性的。从王阳明的原文上理解可以说，这个“万物一体观”是注入人类道德伦理情感的一个精神境界，是儒家世界观里“大人”的最高境界，是由其高尚仁德所决定。所以，儒家的万物一体不是指独立于人的一个生生不息地在运转的自然或宇宙体系，它是一个人文化、道德化的、既有实象又有抽象的生态伦理体系。

艾周思（Joseph Adler）的《天地之大德：〈易经〉中的深度生态学》与塔克和戈林及彭国翔的儒学视角是相似的。他也从杜维明先生的“天人宇宙观”来解读《易经》里的生态伦理。《易经》被尊为儒家五经之首，但不是儒家所作，据传是周文王所著。孔夫子熟读《易经》，对以后各年代其弟子积累丰富的万物一体的生态伦理思想自然有很深远的影响。与塔克和戈林及彭国翔不同的地方是艾周思同时用了当代欧美深度生态学（deep ecology）的视角来解读《易经》。如他在文中提到的，深度生态学既是一个人文学科也是一场环保精神运动。起于已故挪威哲学家阿尔尼·尼斯（Arne Naess），深度生态学强调的是“生命中心论”（biocentric）和“生态中心论”（ecocentric），而人只是多元物种中的一种，不具生态中心位置。深度生态学在欧美渐渐步入主流学术界，它的深度正如艾周思所说的是找寻人和其他物种表象之下的共同性。基于这个视角看，艾周思看到的《易经》中的生态观的本质是气的不同运行产生了阴阳两极、可互动、互换的宇宙能量。从这点看，艾周思在《易经》里观察到的生态体系似乎是独立于人而生生不息地在运作。艾周思认为这个生态系统实质上是一个造物体系，一切有机无机的万物生命都在其中自生自灭。艾周思称它为“内在的创造性”（inherent creativity）。这里需要指出，“内在”（inherent）这个字在英文里的意思是“天生的”或“自然而然的”。由于较大地引入杜维明先生的“人天世

^① Tu Weiming, *Sociality, Individuality, and Anthropocosmic Vision in Confucian Humanism*. in *Polishing the Chinese Mirror: Essays in Honor of Henry Rosemont, Jr.*, ed. Marthe Chandler and Ronnie Littlejohn, Chicago: Open Court, 2007, pp. 146—160.

界观”，艾周思随后把“内在的创造性”等同于“道德创造性”（moral creativity）。也就是说，万物的创造不是一个中性的自然行为，而是具有人的道德伦理情感的注入。这样我们重新回到了塔克、戈林和彭国翔的观点：自然不是中性的而是具有道德性的（moral）。很显然，这几位学者都认同了杜维明先生的新儒学生态观，其中心思想就是人、自然和宇宙三者之间的和谐关系只能建立在道德上。从这点上看，艾周思的深度生态观带有儒家的人文中心观（anthropocentric）和天人宇宙观（anthropocosmic）。

如果《易经》里的生态观从道家的角度来解读，似乎像塔克和戈林所说的它是中性的，因为道家所说的道是自然和宇宙的内在逻辑，是无法命名的，但又是无所不在的，它同时存在于人类道德之内和之外。陈霞的《道物无际》持的就是这样的一个生态观。她从哲学的角度探讨了道家的生态观，其中心点是“宇宙”、“世界”或现代概念的“自然”都来自于道家所称的“道”。陈霞在文章里自始至终在阐述“道生万物”的哲学思想。按她的话说，道家的道“创造了时空，却又超越于时空之外”。从这个视角看世界“道”的感念与古希腊文里的“罗格斯”（logos）相似，它既是无形的但又渗透物质世界，无所不在，无时不在。因而道家的道是无形的造物主，是物质世界和生命世界成型的终极源头。需要再指出的是，“道”作为“造物主”与儒家的天人宇宙观和基督教里造物主不同的是，它似乎是中性的，不具有人类注入的诸如儒家和基督教的“道德性”。那么，道可以说是一个被人认知的但不被其左右的宇宙内在创造体系。围绕道教的宇宙观陈霞带给读者的道家生态观——人可感知的世界是由物、生、神构成的。从比较的眼光看，儒家较注重物和生，而不太注重“鬼神”。相反，在这点上道家除了认为道存在于有机和无机的物，还强调“神界”与“物界”尽管是不同的，但是并存的，是互动的。从这个抽象的宇宙观里，读者可以推断出道家可感知的生态系统是一个充满多元物种的生命世界，每个物种都有自己对应的外在物质生境，其生命旅程是一个陈霞称为“自化性”的过程，也就是说“万物‘各得其性’、‘自足其性’”。陈霞肯定了道家的生态观里“自然”是自然而然的，也是包容生命万物，包括人类在内。

无论是道德的或是中性超验的，儒家和道家的生态观在以上几位学者的研讨中反映出中国传统信仰文化是自然具备精神内涵和环保实践。而司马黛兰（Deborah Sommer）的《汉语古文著作中早期“地”和“土”之观》则对中国古

代宗教与哲学经典有不同于以上几位学者的解读。她认可中国古人天地合一的哲学精髓，但同时她从基于农业发展的中国传统文明史的视角看，很多古典里描绘、阐述的生态观并不是很多当代学者所认为的以宇宙和生态至上的一种生境模式。她在精细的阅读中发现中国古代人的生态观和实践很多因为生存的需要而带有功利性和剥削性。所以在实践中，人总是自我中心的，而不是像艾周思的深度生态学的视角那样以“生命为中心”或“生态为中心”，或是人与“宇宙”和“自然”的一体性。在司马黛兰的观点里，中国古代人的生态观则与天地万物不是“一体”（union）的，而是处于“人”、“天”及“地”这样一个“三角”（triad）定位。她的论点是来自她对《诗经》、《尚书》、《论语》、《孟子》、《左传》等古典的阅读和理解。在她的阅读中她感到这些古典里的生态哲学思想本身带有“浪漫性”（romantic），很大程度上描绘的是一个理想世界，与现实的、可感知的世界是有距离的。这个古典里原有的浪漫性，在她看来，波及包括她在内的很多学者对中国古人“浪漫的”生态解读意识。

紧接着司马黛兰又从汉文字根学上看很多有关诸如“土”、“地”等生境的字词含义。她发现按当时的价值观来看，土和地都处于“低等”（lowness）的文化和社会地位，与人之间的关系是一个被使用的关系、一个物质和资源的开采对象。比如，她提到“利”这个字的字根反映出古人用“禾”（谷类作物）和“刂”（利器）从土地里获取利益（benefits）。从世界文明史的角度看，司马黛兰的阅读与解释不无道理。世界的四大文明体系（古埃及、古巴比伦、古印度、古代中国）无不与农业的发展有关联。可以说这些文明的物质基础都来自对土地等生态资源开发和使用。地表上面和下面的物质与物种是珍贵的，但并不绝对是一种精神境界里带崇高性的珍贵，而是按世俗的使用价值来衡量的。从这个阅读角度看，中国古代人的哲学思想不仅是产生在农业文明发展的场景下，而且看来是符合一个农业文明发展的需要的。从司马黛兰文章的字里行间看，农业社会的开始也是人与“自然”的逐渐分离的开始，以至到21世纪的今天，对现代读者来说“万物一体”的思想成了一个过去时态，是怀旧的，是带有浪漫色彩的。

司马黛兰的文章让读者产生很多重新回顾传统生态观的思绪。看来传统不一定是生态至上的。这些基于农业文明的生态观是否也在我们所称的“现代”里继续？魏乐博（Robert P. Weller）的《中国的多重全球化与自然概念的多样性》把读者带到了现代中国的生态观的话题上。他直截了当地提出现代中国人“自

然”的概念与现代欧美的是不二的。中国的现代化进程并不只是最近三十年在物质上的高速发展，其起点早在清末民初的时候已经大规模的开始，由于当时的物质条件所限制，现代化很大程度上在笔者看来是“思想现代化”（thought-modernization）。在崇尚科学与科技的同时，把原先农业社会与自然的功利性的分离进一步加剧了。以至于两三代人之后就像魏乐博所说的一样，“自然”不再与人一体，而是“分体”了，成了一个他者，一个宾语状态下存在的概念和物理体系。魏乐博把现代中国“自然观”的演化过程分为三个步骤：16世纪从美洲大陆引入新类谷物，19世纪引入西方现代自然观，20世纪下半叶西方为主导的环保主义。魏乐博认为这个演化过程与中国的“帝制文明”是分不开的。从笔者的角度看，这“帝制文明”从生态上看实际就是中国特色的“传统农业政治”（traditional agricultural polity）。从魏乐博的视角看，由于它由中心向外和向下的辐射，它的生态观其实是单一的，是读者所看到的皇帝独统为中心的、单线的、以汉族为核心的食物链。这里需要指出的是，魏乐博文章里所指的皇帝是以满族为统治阶层的清朝为案例的，所以这里笔者认为这个食物链不局限于汉族，可以泛指为“农业食物链”。魏乐博所研讨的这个食物链与司马黛兰对中国古人如何使用自然资源的看法是一致的。魏乐博则较生动地列举餐桌上的佳肴和滋补药品是如何从地方村落对生态资源和物种的开采和猎杀所得来。尽管帝制时期的生态观和实践是单一的，但是在帝制的版图里人文、民族和物种是多元的，自然概念也是多样的。这个帝制时期的生态文化多样现实一直延续到21世纪的中国。但是，魏乐博指出最终当代中国主流自然观与以西方启蒙运动和工业革命所带来的自然观已经同化、吻合了，即人类是中心、是至上的，而自然是物理的，没有灵性的。

崇尚或崇拜自然在以现代科学为主导的中国文化里是被认为愚昧无知的。张倩雯（Rebecca Nedostup）的《从宗教中发现自然，从环境里寻找宗教》关注的就是宗教的现代概念如何与自然脱节。尽管她没有像以上提到的作者那样着重阐述人文生态学里的生态概念，但是她的文章可以说是与当下中国宗教界所称的