

《諸子學刊》編委會編

方勇 主編

華東師範大學先秦諸子研究中心 主辦

諸子學刊

第六輯

上海古籍出版社

《諸子學刊》編委會編

方勇 主編

華東師範大學先秦諸子研究中心 主辦

諸子學刊

第六輯

選題



上海古籍出版社

圖書在版編目(CIP)數據

諸子學刊. 第6輯/方勇主編;《諸子學刊》編委會編. —上海:上海古籍出版社,2012.3
ISBN 978-7-5325-6308-1

I. ①諸… II. ①方…②諸… III. ①先秦哲學—研究—叢刊 IV. ①B220.5-55

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2012)第 039609 號

諸子學刊(第六輯)

《諸子學刊》編委會 編

方 勇 主編

華東師範大學先秦諸子研究中心 主辦

上海世紀出版股份有限公司 出版
上海古籍出版社

(上海瑞金二路272號 郵政編碼200020)

(1)網址:www.guji.com.cn

(2)E-mail:guji1@guji.com.cn

(3)易文網網址:www.ewen.cc

上海世紀出版股份有限公司發行中心發行經銷

南京展望文化發展有限公司 啓東人民印刷廠印刷

開本 787×1092 1/16 印張 27.25 插頁 2 字數 572,000

2012年3月第1版 2012年3月第1次印刷

印數:1—1,000

ISBN 978-7-5325-6308-1

B·773 定價:98.00元

如發生質量問題,讀者可向工廠調換

諸子學刊(第六輯)

顧問:

饒宗頤(香港)

名譽主編:

李學勤

主編:

方勇

副主編:

陳致(香港)

學術委員會:

方立天

李澤厚

周勳初

陳鼓應(臺灣)

曹礎基

董治安

鄧國光(澳門)

蕭漢明

王葆琰

李零

卿希泰

張雙棣

畢來德[J.F.Billeter(瑞士)]

森秀樹[日本]

熊鐵基

龐樸

池田知久[日本]

李炳海

莊錦章(香港)

許抗生

裘錫圭

劉笑敢(香港)

嚴壽澂[新加坡]

余英時[美國]

周鳳五(臺灣)

陸永品

崔大華

湯一介

廖名春

劉楚華(香港)

編輯委員會:

丁一川

史嘉柏[David Schaberg(美國)]

李美燕(臺灣)

高華平

陳繼東[日本]

楊國榮

橋本秀美[日本]

(以上皆按姓氏首字筆畫排列)

尤銳[Yuri Pines(以色列)]

朱淵清

林啓屏(臺灣)

陳少峰

傅剛

橋本秀美[日本]

顧史考[Scott Cook(美國)]

白奚

何志華(香港)

胡曉明

陳引馳

湯漳平

簡光明(臺灣)

執行編輯:葉蓓卿

封面題簽:集蔡元培字

扉頁題字:饒宗頤

目 錄

人與自然關係的儒學選擇	崔大華 (1)
儒家樂教思想中“和”的意涵之流變述論	
——以隋唐迄明清為考察對象	(臺灣) 李美燕 (15)
“攻乎異端,斯害也已”發微	宋 健 (25)
儒家與諸家之學異同論	徐儒宗 (33)
“和而不同”與“因是”、“不得已”	
——儒道二家多元觀詮說	[新加坡] 嚴壽激 (51)
從“太上”等章的差異論郭店竹簡《老子》性質	玄 華 (65)
中西自然觀之對比分析	
——以老莊“自然”詮釋為例證	(臺灣) 錢奕華 (79)
莊子自然觀的歷史進步性及其現代啟示	趙沛霖 (95)
論莊子心學	張洪興 (109)
《莊子》與“數”	劉康德 (129)
《莊子》文本楚語考釋舉要	賈學鴻 (137)
釋《莊子·外物》“曾不如早索我於枯魚之肆”	
——兼談《魚鼎匕》之性質	黃人二 (153)
當代學者以“寄言出意”為郭象注《莊》方法的檢討	(臺灣) 簡光明 (159)
論《管子》輕重學說	耿振東 (187)
由《墨子》某些“古文”看楚簡中若干從	
“刀”、“斤”、“戈”字的特殊寫法	高華平 (199)
萬能而無所為	

——荀子對於王權主義的調整	[以色列] 尤 銳 (213)
荀子性惡論的思想進路及其理論問題	楊少涵 (233)
司馬光對荀子思想的收受	強中華 (253)
商鞅法治思想考論	陳更宇 (265)
《韓非子·難勢》研究中的一個問題	
——“應慎子”者、“復應之”者各為誰何	楊俊光 (293)
孫子“知勝有五”新解	汪柏樹 (307)
雜家考論(下)	陳志平 (311)
《淮南子》楚語的漢語史價值	陳廣忠 (325)
淺析《淮南子》許慎注與《說文解字》之關係	李秀華 (333)
司馬遷“整齊百家雜語”說	任 剛 (349)
從《文心雕龍》的兵家思維和兵法語言看劉勰的兵學素養	李桂生 王 靖 (367)
晉唐詩文中大鵬形象的演變	葉蓓卿 (375)

書 評

莊學研究的重要收穫

——讀鄧聯合《“逍遙遊”釋論》	李 剛 (389)
-----------------------	-----------

學術的真色

——評梁濤《郭店竹簡與思孟學派》	(澳門) 鄧國光 (393)
------------------------	----------------

《子藏》工程動態

《子藏》總序	方 勇 (397)
--------------	-----------

諸子學的新浪潮

——欣聞《子藏·道家部·莊子卷》出版	(臺灣) 陳鼓應 (403)
--------------------------	----------------

《子藏》：一座宏大的子學經典庫

——有感於《子藏·道家部·莊子卷》的出版	傅璇琮 (407)
----------------------------	-----------

盛世修藏 利在千秋

——人民大會堂“《子藏》首批成果發佈會”發言(選登)	徐文超等整理 (409)
《子藏》工程成員名單	《子藏》編纂中心 (419)
《諸子學刊》第一至五輯總目	《諸子學刊》編委會 (421)

Contents

Ruist Selections regarding the Relationship between Humanity and Nature	Cui Dahua (1)
The Evolution of the Moralizing Significance of Harmony on the Nurturing of Culture through Music in Confucianism; An Examination from the Sui- Tan to the Ming-Ching Dynasties	(Taiwan) Lee Mei Yen (15)
On the Hidden Meaning of “The Study of Strange Doctrines Is Injurious Indeed!”	Song Jian (25)
The Similarities and Differences between Ruism and Other Schools of Thought	Xu Ruzong (33)
An Inquiry into Confucian and Daoist Value Pluralism	[Singapore] Yan Shoucheng (51)
The Nature of Bamboo Strip <i>Lao Zi</i> as Seen from the Variants of the Texts of “Taishang” Chapter	Xuan Hua (65)
A Comparative Analysis of Ideas about Nature in the East and West; On the Hermeneutics of “Nature” in <i>Laozi</i> and <i>Zhuangzi</i>	(Taiwan) Qien Yi-hua (79)
The Conception of Nature in <i>Zhuangzi</i> and Its Modern Significance	Zhao Peilin (95)
On the Learning of the Mind and Heart of <i>Zhuang Zi</i>	Zhang Hongxing (109)
On the “Shu” of <i>Zhuangzi</i>	Liu Kangde (129)

Some Important Samples on Chu Dialectal Remnants in the Text of <i>Zhuangzi</i>	Jia Xuehong (137)
An Explanation of “You Had Better Soon Look for Me in a Stall of Dry Fish”: On the Nature of the <i>Spoon of Fish Tripod</i>	Huang Jen-erh (153)
A Review of the Literature on Guo Xiang’s <i>Zhuangzi</i> Commentary by Contemporary Scholars	(Taiwan) Chien Kuang-ming (159)
On the Theory of “Qingzhong” in the <i>Guanzi</i>	Geng Zhendong (187)
Some Graphic Forms of the Characters “Dao”, “Jin” and “Ge” in the Chu Bamboo Strips in Light of Ancient Text of <i>Mozi</i>	Gao Huaping (199)
Omnipotent and Inactive: Xun Zi’s Solution to the Problems of Monarchism	[Israel] Yuri Pines (213)
The Theoretical Approach of Xunzi’s “Argument of Vicious Nature” and Some Theoretical Problems	Yang Shaohan (233)
Sima Guang’s Reception of Xunzi’s Thought	Qiang Zhonghua (253)
A Discussion of the Legal Thought of Shang Yang	Chen Gengyu (265)
An Issue in the Study of the <i>Hanfei Zi</i> Chapter <i>Nanshi</i> : Who Are “Ying Shenzi” and “Fu Ying Zhi”	Yang Junguang (293)
A New Interpretation of the “Zhisheng You Wu” Sentence in <i>Sunzi</i>	Wang Boshu (307)
A Study on the Miscellaneous Schools(2)	Chen Zhiping (311)
The Significance of Chu Dialectal Remnants in <i>Huainan Zi</i> in the Study of Historical Phonology	Chen Guangzhong (325)
An Attempted Analysis of Xu Shen’s Commentary to <i>Huainan Zi</i> and Its Relationship to the <i>Shuowen Jiezi</i>	Li Xiuhua (333)
On Sima Qian’s “Sorting the Miscellaneous Theories of A Hundred Schools”	Ren Gang (349)
Liu Xie’s Knowledge on Military Tactics as Seen from His Thought and Language in <i>Wenxin Diaolong</i>	Li Guisheng & Wang Jing (367)
The Change in Images of Rocs in the Poems and Prose from the Jin through the Tang Dynasties	Ye Beiqing (375)

Book Reviews

- An Important Contribution to the Study of Zhuangzi: A Reading of
On Xiaoyao You by Deng Lianhe Li Gang (389)
- The True Color of Scholarly Work: On *Guodian Bamboos and the School of*
Zisi and Mengzi by Liang Tao [Macao] Tang Kwok Kwong (393)

The Project of *Zi Zang*

- Foreword to *Zi Zang* Fang Yong (397)
- The New Wave of the Study of Early Philosophers: Congratulations on the
 Publication of the *Zi Zang* volume of “Zhuangzi”
 (Taiwan) Chen Ku-ying (403)
- Zi Zang*: A Grand Collection of the Philosophical Canons: Some Words for
 the Publication of the *Zi Zang* Volume of *Zhuang Zi* Fu Xuancong (407)
- Speeches on the First Highlights of Research Outputs of the *Zi Zang* Project
 at Great Hall of the People Xu Wenchao etc. (409)
- The Members of *Zi Zang* Project *Zi Zang* Editorial Centre (419)
- Journal of Early Chinese Philosophers (JECF)* Table of Contents Vols 1 – 5
 Editorial Committee of *JECF* (421)

人與自然關係的儒學選擇

崔大華

“自然”概念有演變着的多種義涵，這裏的“自然”是指作為人類生存條件的、以地球為母體的生態環境系統，是宇宙間有機物、無機物的總體，儒家稱之為“天地”。歷史上，人類在自覺不自覺中多以征服自然、利用自然的價值取向和行為態度來對待自然。這種情況在現時代發生了變化，儒學對人與自然關係（天人關係）的固有態度是怎樣的？能否適應這種變化？

一、一個廣泛的現代共識

人類社會從 18 世紀由西歐開始現代化的社會轉型，是一次以工業革命或實現社會工業化為根本內容的社會轉變。這是人類利用工具理性認識自然，創造財富，滿足物質欲望和其他功利目標的過程。現代化的工業革命帶來了生產力的空前發展，創造了巨大的財富，但同時也導致了自然資源枯竭、環境惡化的生態危機。迄至 20 世紀結束、新世紀已過了十餘年的今天，這種危機更是發展到人類生存的生態環境安全可能喪失的嚴重程度。據美國學術團體“全球生態足跡網絡”估測，人類從地球過度索取了 23% 的資源，已達到了地球所能承受的極限^①；大氣、土壤、水源被污染，氣候變暖，維持人類生存的生態條件已十分脆弱。有幸的是，對於如何遏制、消解這一現代性的社會危機，20 世紀 70 年代以來，生活在不同社會制度、文化傳統下的人們，以其理性和智慧逐漸達成了基本的共識。這種共識，如果就兩份重要的關於人類環境狀況和戰略對策的研究報告——1972 年由 58 個國家 152 位人文學者和社會、自然科學家共同完成的《只有一個地球》，和 1991 年由世界自然保護同盟、聯合國環境規劃署、世界野生生物基金會組織學者編寫的《保護地球——可持續生存戰略》，以及三份由聯合國通過的

^① 英國《獨立報》2006 年 10 月 9 日文章《人類向自然界的“索取”創新高》，見新華社編《參考消息》2006 年 10 月 11 日。

關於保護人類環境的重要文件——《斯德哥爾摩宣言》(《人類環境宣言》1972年)、《世界自然憲章》(1982年)、《里約環境與發展宣言》(《地球憲章》1992年)而論,其中最主要的生態觀念或原則是:

1. 人類可生存的生態環境面臨崩潰的危險^①;
2. 擁有可生存的生態環境應屬於基本人權之一^②;
3. 生態危機的消解,要從人與自然的關係、人與人(窮人與富人,或發展中國家與發達國家)的關係、當代人與後代人的這三個關係維度上來作符合平等、正義的規劃與實施^③;要將環境保護與持續發展、和平作為三個人類基本目標來協調實現^④;
4. 生態或環境保護的根本的倫理立場或道德原則是:每種生命形式都有獨特價值,因而應尊重大自然^⑤。

面臨如此嚴重的生態危機,人類應攜手合作,共同來緩解、消除這個危機。這是難得的一個能被當代人類最廣泛地接受的基本共識。

嚴峻的形勢,一方面激起了人們為緩解、消除生態危機的社會實踐努力,這些共識及其引導下的諸如各種民間綠色環保運動,簽訂環保條約、實施環保工程的國家行為,都是具體表現;另一方面,在更深入的精神、理論的層面上,也喚醒了人們新的道德意識,把道德關懷擴展

① 《只有一個地球》警告:“如果人類繼續讓自己的行動被分裂、敵對和貪婪所支配,他們將毀掉地球環境中的脆弱平衡,而一旦這些平衡被毀壞,人類也就不能再生存下去了。”巴·沃德、雷·杜博斯主編、國外公害資料編譯組譯《只有一個地球》,石油工業出版社1981年版,第57頁。

② 《人類環境宣言》第一項即宣稱:“人類環境的兩個方面,即天生和人為的方面,對於人類的幸福和對於享受基本人權,甚至生存權利本身,都是必不可少的”;《里約環境與發展宣言》第一項原則即是:“人類應享有以與自然相和諧的方式過健康而富有生產成果的生活的權利。”中國環境報社編譯《邁向21世紀——聯合國環境與發展大會文獻彙編》,中國環境科學出版社1992年版,第156頁、第29頁。

③ 《保護地球》歸納“可持續生存的世界道德準則要點”,第一項就是:“每一個人都是生命大家庭的一員。這個大家庭把所有的人類社會、把現在和將來的世代、把人類和自然界的其他部分,都聯繫在一起。它包含了文化和自然的多樣性。”世界自然保護同盟、聯合國環境規劃署、世界野生生物基金會合編、國家環境保護局外事辦公室譯《保護地球——可持續生存戰略》,中國環境科學出版社1992年版,第7頁。此項要點中即涵蘊了解決可持續發展的生態問題的三個關係維度。

④ 《人類環境宣言》第六項:“為了這一代和將來的世代,保護和改善人類環境已經成為人類一個緊迫的目標,這個目標將同爭取和平、全世界的經濟與社會發展這兩個既定的基本目標共同和協調地實現”;《里約環境與發展宣言》第二十五條原則:“和平、發展和環境保護是相互依存的和不可分割的。”《邁向21世紀——聯合國環境與發展大會文獻彙編》,第157頁、第32頁。

⑤ 《世界自然憲章》序言中提出:“每種生命形式都是獨特的,無論對人類的價值如何,都應得到尊重。”並在“一般原則”第一條中規定:“應尊重大自然,不得損害大自然的基本過程。”中國網2003年4月24日。

到人與自然關係中的生態倫理(環境倫理),也在成長中^①。例如,被視為生態倫理主要創始人的美國學者利奧波德(Aldo Leopold)在上世紀三、四十年代醞釀形成的“大地倫理”中,就明確提出了倫理主題轉變的觀點:“最初的倫理觀是處理人與人之間關係的,後來增添的是處理個人和社會關係的,……但是迄今還沒有一種處理人與大地,以及人與在大地上生長的動物和植物之間的倫理觀”;他還提出了倫理主體應改變為“生物共同體”的觀點:“迄今所發展起來的各種倫理都不會超越這樣的前提:個人是一個由各個相互影響的部分所組成的共同體的成員。大地倫理只是擴大了這個共同體的界限。它包括土壤、水、植物和動物,或者概括起來是大地。大地倫理是要把人類在共同體中以征服者的面目出現的角色,變成這個共同體中平等的一員和公民。”這個將人與大地包含在一起的共同體,利奧波德稱之為“生物共同體”。最後,他提出了新的道德或正當行為的判定標準:“當一個事物有助於保護生物共同體和諧、穩定和美麗的時候,它就是正確的,當它走向反面時,就是錯誤的。”^②“大地倫理”的倫理框架和內容都還很簡略,但作為能夠構成一種新倫理觀的那些主要點,它已經具備,並很清晰。美國學者羅爾斯頓(Holmes Rolston)是完成生態倫理學現代建構的最重要人物。他也認為現代人類需要一種新的倫理觀:“我們尚未擁有適宜於這個地球及其生命共同體的倫理學……我們正在探尋的是一種恰當地‘遵循大自然’的倫理學。我們想最大限度地使人類適應地球,並且是以道德的方式去適應。倫理學的一個未完成的主要議題,就是我們對大自然的責任。”^③羅爾斯頓生態倫理學的理論基石是他的價值論——自然價值論和生態系統價值論。在羅爾斯頓這裏,自然萬物的價值,不再是由人的主觀感受、體驗而形成的工具性判斷(工具價值),而是它的源自自然創造性的屬性(內在價值):“大自然的所有創造物,就它們是自然創造性的實現而言,都是有價值的。”^④因此,自然萬物、每種生命,都有自己獨特的價值。在自然進化史中,這種體現自然創造性的自然物屬性,使生命個體實現了自我存在,即內在價值,同時也以工具價值的性質協同地實現了自然進化。所以,人作為自然進化的後來者,成果的享受者,應當尊重自然,“唯一負責的作法,是以一種感激的心情看待這個生養了我們的自然環境”^⑤。生態系統價值不同於自然萬物的個體屬性,而是由個體自然物構成的系統整體的性

① 當代環境倫理學的派別,國外學者有不同的劃分。我國環境倫理學者多有根據一種環境倫理理論所確定的道德關懷範圍的不同,將其區分為四個主要流派:人類中心主義、動物解放或動物權利論、生物中心主義、生態中心主義。參見楊通進《環境倫理:全球話語 中國視野》,重慶出版社 2007 年版,第 37 頁。這裏為便於與儒家倫理思想作比較,選擇道德關懷範圍最廣的、最能體現當代環境倫理思潮理論特徵的生態中心主義的兩位代表人物為例來作論述。

② 奧爾多·利奧波德著、侯文蕙譯《沙鄉年鑒》,吉林人民出版社 1997 年版,第 192 頁、193~194 頁、213 頁。

③ 霍爾姆斯·羅爾斯頓著、楊通進譯《環境倫理學》,中國社會科學出版社 2000 年版,《序言》第 1~2 頁。

④ 霍爾姆斯·羅爾斯頓著、楊通進譯《環境倫理學》,第 270 頁。

⑤ 同上,第 269 頁。

能。在生態系統(整體)中,自然萬物(個體)在不同位置上,或過程中,會有不同的功能,內在價值與工具價值也在變動着:“生態系統是一個由多種成分組成的完整的整體。在其中,過程與實在、事實與價值密不可分地交織在一起,內在價值和工具價值彼此變換,各種各樣的價值都鑲嵌在地球的結構中。”^①這樣,在羅爾斯頓的生態倫理學中,超越了內在價值和工具價值的系統價值,就是一種最高價值:“創生萬物的生態系統,是宇宙中最有價值的現象”^②;維護生態系統也就成為基本的義務、責任:“無論從微觀還是從宏觀角度看,生態系統的美麗、完整和穩定,都是判斷人的行為是否正確的重要因素。”^③人應尊重自然,人類對自然生態負有責任。這個生態倫理學最重要的結論,在羅爾斯頓這裏就是這樣確立起來的。1975年,羅爾斯頓構建他的生態倫理學之初,在他發表的那篇著名論文《生態倫理是否存在》中曾說:

出於必要的實用性考慮,對生態道德之探索的大部分可能都將是派生意義上的、保守的,因為這樣的思路是我們較為熟悉的。這樣做我們可以把倫理學、科學和人類利益混在一起而置於我們邏輯的控制之下。但我們認為生態倫理學的前沿是超越了派生意義上的生態倫理學的,是一種根本意義上的再評價。在此再評價中,作為倫理學之創造性的反映,良知必須向前進化。……人們走向派生意義上的生態倫理還可能是迫於對他們周圍這個世界的恐懼,但他們走向根本意義上的生態倫理只能是出於對自然的愛。^④

在這裏,羅爾斯頓既為他的生態倫理學宣示了明確的理論意圖,也顯示了鮮明的理論特色:他要將當代人類為消解生態危機的努力奠定在超越工具理性、高於科學技術的、有更充分自覺、自律的道德理性基礎上;這個道德理性基礎不是功利主義、目的論的,而是內涵為“良知”、“愛心”的道義論的。

在維持人類生存的自然環境已嚴重惡化的生態危機面前,人們已經達成了基本的共識,要在人與自然、不同社會經濟發展水準下的人與人、當代人與後代人等三個關係維度上來設計緩解、消除這一現代性社會危機的原則、方案;這個原則、方案除了要有平等、正義的人類社會倫理準則外,還要有尊重自然、對自然負有責任的新的道德理念基礎。在儒家立場看來,現代人類的這個基本共識中,對人與自然關係給予道德的理解、道德的選擇——人應有保護自然、尊重自然的道德責任,是原則的主要點,精神的最高點。儒家思想和生活中都存在着這種觀點的生長空間,因而儒學可以從容地對這一現代性問題做出回應。我們試以先秦儒學和宋

① 霍爾姆斯·羅爾斯頓著、楊通進譯《環境倫理學》,第296~297頁。

② 同上,第306頁。

③ 同上,第307頁。

④ 霍爾姆斯·羅爾斯頓著、劉耳、葉平譯《哲學走向荒野》,吉林人民出版社2000年版,第35頁。

明理學為代表來加以說明。

二、先秦儒學：人對自然之責任的三個層次展現

在先秦的儒家思想和生活中，保護自然、尊重自然的人對自然之責任的觀念就已形成，並在三個層次上，或以三種形態展現出來。首先，人對自然應負有責任的觀念，顯現為一種哲學理念，存在於儒家對人與自然關係之深刻的道德理解中。儒家認為，人與自然（“天地”，或“天”）處在同一倫理共同體中，人與自然是一種根源相通、性能相應的“天人合一”關係。《禮記》曰：“天地之祭，宗廟之事，父子之道，君臣之義，倫也。”（《禮器》）在儒家的道德世界中，天地萬物也進入了以家庭倫理共同體（親人）為起點的、經國家倫理共同體（民眾）漸次向外推展的更高、更大的倫理共同體中，人也應該將對家庭親人那種仁愛的倫理情感、責任，有等差的向外擴展，這就是孟子所表述的：

君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。
（《孟子·盡心》上）

這裏的“愛物”，朱子詮解為“取之有時，用之有節”（《孟子集注》卷十三），甚是精確。據此，“愛物”之“愛”在情感的性質與程度上，雖與“親親”、“仁民”有別，但反對暴殄天物，應當保護、尊重自然的義蘊還是明顯的。在先秦典籍裏，“天人合一”的天人相通、相輔之內涵也很清晰。孟子認為，“盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣”（《孟子·盡心》上），人之心與物之性、天之道是相通的。因此儒家相信，人（聖人）若“能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可贊天地之化育”（《禮記·中庸》），人能輔助天成。《易傳》也認為，“立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。兼三才而兩之，故《易》六畫而成卦。”（《說卦》）“易”所構築的世界整體，是由天道、人道共同組成。因此，人（聖人）能夠也應該“與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而弗違，後天而奉天時”（《乾·文言》），人應與“天”或自然保持一致。在“天人合一”理念下的儒家，選擇人對自然的態度，不是索取、掠奪，而是尊重、敬畏。

其次，在規範或制度的層次上，保護、尊重自然的責任意識和行為，顯現為一種美德、某種法規。《禮記》記述：

曾子曰：“樹木以時伐焉，禽獸以時殺焉。夫子曰：‘斷一樹，殺一獸，不以其時，非孝也。’”（《禮記·祭義》）

孔子曰：“開蟄不殺，當天道也；方長不折則恕也，恕當仁也。”（《大戴禮記·衛將軍文子》）

“仁”是儒家的第一德性，“孝”是儒家的第一德行，先秦儒家甚至以此崇高的標準來要求、評價人們不濫殺、摧殘禽獸草木，能保護、珍惜自然的行為。《禮記·王制》又記述：

獺祭魚，然後虞人入澤梁；豺祭獸，然後田獵；鳩化為鷹，然後設罝羅；草木零落，然後入山林。昆蟲未蟄，不以火田。不麝，不卵，不殺胎，不殀夭，不覆巢。

《禮記·王制》是漢代儒家學者搜集春秋時期或此前社會各項典章制度的記錄^①。這裏援引的是一則涉及農事生產的具有強制性的法規，規定了可以捕魚、打獵、捉鳥、伐樹、火田的季節月份，規定了不准許捕獲幼獸、採取鳥卵、殺害懷胎母獸等等的行為。顯然，這是一項保護、珍惜自然生物的法規。愛護、尊重自然的意識和責任，在儒家已通過一種德行、法規的形態被強化和鞏固。

最後，在日常生活的層次上，人們具有了珍惜、保護自然生物的道德自律和守法的自覺。茲引三則事例為證：

宣公夏濫於泗淵，里革（按：魯太史，名剋）斷其罟而棄之，曰：“……山不槎蘖，澤不伐夭，魚禁鯢鰠，獸長麋麇，鳥翼鷩鷩，蟲舍蜚蜚，蕃庶物也，古之訓也。今魚方別孕，不教魚長，又行網罟，貪無藝也。”公聞之曰：“吾過而里革匡我，不亦善乎！是良罟也，為我得法，使有司藏之，使吾無忘諗。”（《國語·魯語》上）

子（按：孔子）釣而不綱，弋不射宿。（《論語·述而》）

孔子弟子有宓子賤者，仕於魯為單父宰……三年孔子使巫馬期往觀政焉。巫馬期陸免衣，衣敝裘，入單父界，見漁者得魚輒舍之。巫馬期問焉曰：“凡漁者為得，何以得魚即舍之？”漁者曰：“魚之大者名鱗，吾大夫愛之；其小者名魴，吾大夫欲長之，是以得二者輒舍之。”巫馬期返以告孔子曰：“宓子之德，至使民聞行若有嚴刑於旁，敢問宓子何行而得於是？”孔子曰：“吾嘗與之言曰，誠於此者刑於彼，宓子行此術於單父也。”（《孔子家語·屈節解》）

第一則事例記述的是發生在孔子之前的事。魯宣公（前 608—前 591 年在位）在幼魚生長的季

^① 《史記·封禪書》云：“文帝十七年……使博士諸生刺六經中作《王制》。”《禮記·王制》所記制度，與《周禮》、《孟子》以及《禮記》其他篇目或有不合（參見清儒姚際恒《禮記通論·王制》），漢代經學家多理解為周制，鄭玄或解釋為夏、殷制。

節裏，用大網在泗水中捕魚。太史里革把網折斷扔掉，並責備宣公違背應愛惜、保護幼小生靈的“古訓”，是貪婪的行為。宣公接受里革的批評，並表示要將斷網保存起來，作為鑒戒。這個故事可以解讀出多重義涵，但核心的內容則是這對賢明君臣保護大自然生物的道德責任意識和行為表現。第二則記述的是孔子本人日常生活中的事，他未曾用網而漁，未曾射過歸巢之鳥，總是曲全萬物而無盡取之心、必得之心，珍惜自然生靈的生存。第三則記述在宓子賤治理下的單父地方一個普通民眾之事。宓子賤（名不齊）是孔子的年輕弟子（少孔子 49 歲），有很好的品德。孔子稱讚他：“君子哉若人！”（《論語·公冶長》）為單父地方長官。可以推想，在他“君子”式的治理下，“開蟄不殺、方長不折為仁恕”的道德意識也會在民眾中傳播，所以一個漁人也能完全自願地將捕獲的小魚放回水中養大。這是守法的自覺，也是道德的自覺。

總之，在儒家思想和生活裏，保護、尊重自然的責任觀念，很早就從哲學理念、道德規範和法規、生活行為等不同層次或形態中形成和表現出來。

三、宋代儒學：人對自然之責任的三種詮釋

宋代儒學或宋明理學是儒家思想史上新的高峰。人與自然關係的儒學理解和選擇，在宋代儒學中有傳統的承接，更有新的發展。先秦以後，漢唐國家政權都頒佈有保護自然環境的法規、詔令^①。宋代繼承了這個傳統，也多次制定、發佈這樣的法規、詔令。如宋太祖建隆二年令：“禁春夏捕魚射鳥。”（《宋史》卷一《太祖紀》）宋真宗大中祥符四年詔曰：“火田之禁，著在《禮經》，山林之間，合順時令。其或昆蟲未蟄，草木猶蕃，輒縱燎原，則傷生類。諸州縣人……自餘焚燒野草，須十月後，方得縱火。”（《宋史》卷一百七十三《食貨志·農田》）宋刑律也規定：“諸失火及非時燒田野者，笞五十。”（《宋刑統》卷二十七《雜律》）這些都可以視為是保護自然的責任意識在制度、規範層面上的顯現。在宋代，這種責任意識也每在人們日常生活形態中顯現，茲引三位著名儒者的行為為例證：

周叔茂窗前草不除去，問之，云：“與自家意思一般。”（《河南程氏遺書》卷三）

司馬公時至獨樂園，危坐讀書堂，嘗云：“草妨步則薙之，木礙冠則芟之，其他任其自然，相與同生天地間，亦各欲遂其生耳。”（王應麟《困學紀聞》卷二十《雜識》）

一日，講罷未退，上（按：哲宗皇帝，時年十一歲）忽起憑檻，戲折柳枝。先生

① 例如漢宣帝元康三年，“令三輔毋得以春夏摘巢探卵、彈射飛鳥。”（《漢書》卷八《宣帝紀》）唐代刑律有對非時火田伐木的處罰規定：“諸失火及非時燒田野者，笞五十”，“諸毀伐樹木、稼穡者，准盜論。”（《唐律疏議》卷二十七《雜律》）

(按：程頤，時為皇帝經筵講官。年五十四歲)進曰：“方春發生，不可無故摧折。”

(《河南程氏遺書》附錄《伊川先生年譜》)

在儒家看來，花草樹木等自然生物，如同人一樣，都在按自己固有本性生長，這是大自然生意盎然的美麗風采，只要不妨礙人類的生存，人們就不應該毀損它們。讓萬物“各遂其生”地生長，應是人們的一種責任。周敦頤不除窗前草，司馬光不芟路旁樹，程頤告戒年少的哲宗皇帝不可戲折柳枝，三位儒者這些生活行為中浸潤着的正是此種道德責任的意識。

宋代儒學或宋代理學消化、吸收了諸多佛家、道家思想觀念，形成了更廣闊的理論視野、更深邃的義理境界。與先秦儒學相比較，宋代理學對人與自然的關係也有了新的、更深入的詮釋，在對宇宙萬物存在結構的不同哲學識解中，形成了程頤的“人與萬物同體”、程頤的“萬物各得其所”和張載“民胞物與”三種主要的人對自然之責任的理解。

“與萬物同體”這是程頤對“仁”作深刻思索後體悟出的觀點。“仁”是儒家道德思想中最重要的德性、德行觀念，其基本的義涵是“愛”的道德情感，可以由近及遠、有差等而無止境推展的道德情感。如何給“仁”的這種品質以更高的、義理的昇華的表達，程頤體悟出的是“與萬物一體”，他說：

學者須先識仁。仁者，渾然與物同體。(《河南程氏遺書》卷二上)

仁者，以天地萬物為一體，莫非己也。認得為己，何所不至。(《河南程氏遺書》卷二上)

若夫至仁，則天地為一身，而天地之間，品物萬形為四肢百體。夫人豈有視四肢百體而不愛哉？(《河南程氏遺書》卷四)①

這樣，通過一種哲學的觀照、識解，愛的道德情感就升越為“渾然與萬物一體”的精神境界。在這種境界裏，愛的情感才能有“何所不至”的廣闊，才能有如愛自己身體般的真切。程頤對“仁”之義涵更進一步的詮釋，是在此“萬物一體”的觀照裏，又體悟“仁”是“生”，是生長着、律動着的萬物整體生命。他就《易傳·繫辭》對天地之德性的觀察描述加以發揮說：

“天地之大德曰生”，“天地絪縕，萬物化醇”，萬物之生意最可觀，此元者善之長也，斯所謂仁也。(《河南程氏遺書》卷十一)

① 《河南程氏遺書》輯二程語錄共二十五卷，前十卷二程語錄混編，誰者之語多未有注明。這裏援引此等語錄，甄別原則有三：一、語錄思想內容明確，自可在二程間作出判分；二、語錄首次或僅一次出現，思想內容之歸屬不易判斷，則依據朱子的判分；三、情況同上，又無朱子的判分，則依據《宋元學案》的判分。《河南程氏遺書》此條語錄未注明為二程誰者之語，但可依據甄別原則一，判定為程頤語。