

谈起中国传统文化中的生态智慧,第一个让我们感到惊异的地方是,它的内容不仅不贫乏,反而异乎寻常的丰富,对于动物、植物、土地、山脉、河流等自然现象都有系统的生态哲学认识。事实上,不少当代西方生态哲学流派和哲学家或者明确地吸收了中国传统生态哲学智慧,或者独立地得出了中国哲学已有的结论。如生态女性主义吸收了道家的生态智慧,深生态学吸收了《中庸》的生态哲学思想;而罗尔斯顿的“人是大地意识”则可谓儒家“人者天地之心”的当代版。

为什么会是这样?难道中国有生态哲学?这怎么可能?生态哲学不是对工业文明进行反思的产物吗?怎么可能在农业文明中产生?这是传统生态智慧第二个让我们惊异的地方。的确,传统社会是农业社会,但农业社会的常识是要想收成好,就必须善待土地,让土地完善地发挥其生长万物的性能;越是善待土地,越有好收成。在农业社会中,人的生存以自然的生长性能为基础,这在客观上要求把自然作为一个具有自我本性、能够自我生长的有机体对待,所以,恰恰是农业社会产生出并保持着对自然敬畏的态度和感激的情感。敬畏和善待自然的态度孕育了中国传统生态智慧。中国传统哲学本质上是生态哲学,这个结论在学术上已经得到确证。

中国生态智慧让我们感到惊异的第三个地方是儒家、道家、道教、佛教的生态思想都丰富,而以儒家最为系统和条理化。长期以来,大家都知道儒家是一种修齐治平的学问,讲究个人修养和社会和谐,处理的是人和人的关系;而生态属于人和自然的关系,不会是儒家关注的重点。其实不然,儒家主张,个人修养和社会和谐思想的基础是人和自然的和谐,所以其思想中自始至终包含着对于自然的生态维度。同时,和道家、道教以及佛教相比较,儒家的生态思想还有不偏不倚、公允适中、积极奋进的特点,能够在社会中得到推行,所以儒家思想成为中国文化的主流。

## 天人合一的自然观

儒家的天人关系说是中国天人合一论的主流,是我们今天建设生态文明应着力吸收的内容。儒家的天作为自然界,并不是万物静态的总和,也不是自然界此起彼伏的散乱活动;而有质的规定性和方向。其规定性是孕育和生长万物,“生生不息”。《易》传说“天地之大德曰生”“生生之谓易”。《中庸》也说:“天地之道,一言而尽也,其为物不二,则其生物不测。”生物不测是神妙莫测地生长万物。自然演化的方向是趋向于完美、和谐和美丽。庄子说“天地有大美不言,四时有明法而不议,万物有成理而不说”,说的是自然的美。《易》的“乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞”,说的是万物的和谐。“乾道”也就是“天道”。万物在天道变化的过程中获得自己应有的本性与生命;保持天道运行的和谐状态,对于天地万物来说,乃是最为有利的。这种生生、和谐与美丽可以说是宇宙的“合目的性”。所谓宇宙的合目的性,是自然在其运行总过程中呈现出来的趋向于完美、和谐的趋势。合目的性具有本体意义,反映了世界运行的可期待性,是事实,也是价值。中国哲学的“天”,正是这种生而不息的合目的性。当代生态学家约翰·布鲁克纳所说自然中有一种“有机动力”,罗尔斯顿所说生态系统中存在着“美丽、稳定与完整”“朝向生命的趋势”,这些都可说是自然的合目的性。

天人合一中的“人”,也不应是“蔽于天而不知人”的消极、被动的,而是自强不息、厚德载物的积极、主动的人。厚德载物的“物”是天地万物的物,“载”是承载和包容;厚德载物也表达了一种天人观,即人与自然要和谐。所以,天人合一的人是承担对于自然的道德责任、与自然形成道德共同体的人。《中庸》上说:“唯天下之至诚,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。”这里说,德性至诚的人才能够实现自己的本性,实现自己的本性首先蕴涵着让他人也都能够实现自己的本性;让他人也实现自己的本性又蕴涵着让天地万物也都实现自己的本性。这就是说,人只有首先让天地万物实现自己的本性,然后让他人实现自己的本性,最后才能实现自己的本性。做到这三点,才能够帮助天地生长化育万物,才能够是一个与天地并列而三的顶天立地的人。“赞”是“助”的意思,这里的人对于自然是要帮助的。天地之大犹有所憾,对于所憾,儒家主张“延天佑人”,即沿着自然发展的方向帮助自然、完善自然,在这一过程中使人与自然相适应,获得自然带来的利益,而不是把自然作为敌人,勘天役物。这正是《易》所说的“裁成天地之道,辅相万物之宜”。

了解了“天”和“人”后,就可以说明“合”了。合至少有三种意义,最为基本的是物理意义,即天地万物都是由气构成的,人和自然之间通过气的相通亦即物质与能量的交换而构成一

# 中国传统文化中的生态智慧

■ 乔清举



在中国传统生态智慧中,天人合一的自然观是生态本体论,中和位育的方法论是生态功夫论和实践论,民胞物与的价值观是生态实践所达到的精神境界,这三个方面构成中国生态哲学的大纲。现代科学把物作为纯客观存在,主张情感中立才能得出关于对象的客观结论。其实,物与人为一体的存在方式同样是客观的,研究这样的物同样可以得到具有普遍必然性的知识。这是毋庸置疑的。关键是科学需要提升,达到能够统摄物我的新水平,形成新科学,而不是把人与物分离开来。

气凝聚形成人与物,人、物死亡后气即消散复归于自然,成为构成别的人、物的材料。在这种一气流行的自然观下,人和物没有截然隔断的界限,所以是合一的、一体的。现代生态哲学家利奥波德在他的《沙乡年鉴》中也提倡这种观点,表明这一主张的章节甚至被认为是现代生态哲学的“圣经”。这种一气流行的自然观在中国哲学中很常见,道家更鲜明,儒家也赞成。这里所说的合,是一种自然而然的合;更具有本体意义的是儒家的“人为天地之心”的合。

《礼记》云:“人者,天地之心也。”唐代孔颖达解释说,人在天地之中,动静应天地,就如同人身体中,动静应人一样,所以说“人者天地之心”。三国时王肃说,人在天地之间,如通五藏之有心。人在各种生物之中是最为灵明的,所以心乃是五藏中最神圣的。基于这些认识,张载明确指出:“天无无心,心都在人之心。”程颢、朱子也说:“天地间非特人为至灵,自家便是鸟兽草木之心。”那么,这个天人共通的心是什么?是仁。朱子认为,仁是天地生物之心,天地所生之物又“各得夫天地生物之心以心仁”。这表明,仁、天地的生生之德、人心三者是贯通的、同一的,都是仁。由此,生生由外在的天地之德变成了内在的人心之德,天人的生意与天地的生意是贯通的、同一的。这种以“仁”为枢纽的天人合一观,代表着中国哲学理论思维的最高水平,超出了深生态学的认识。若问天人合一合于什么?答曰:合于仁;“仁”将人与天地万物统摄起来,成为一体。我们今天讲天人合一,一定要讲到这个程度,才达到本体层面。天与人共有同一个“仁”,所以程颢说,“天人本无二,不必言合”。

无论是自然的合,还是本体的合,都还有些“静态”的特点。比如在一气贯通的体系中,人无论是否真的积极地去“合”,裁成辅相自然之宜,参赞自然之化育,天人都是一体的;甚至破坏自然的的时候仍是一体的,因为人永远不可能超出自然界之外。人如果不积极地把这个本体实现出来,明体达用,

由体到用,把仁推广到整个自然界中来,那么这个“仁”也不过是一个孤寂无用的本体。所以,人心之仁作为本体,一定要表现为珍爱万物生命,促进万物生长的德性。这种主动的“合”也就是前文说到的参赞化育,是中国文化中人对自然的方法论原则。

## 中和位育的方法论

“中和位育”语出《中庸》。其中说,中是天下的根本,和是天下的普遍原则,做到了中和,就可以使万物各得其所,普遍生长。中和位育作为中国文化对待自然的方法论原则,展开为对于动物、植物、土地、山脉、河流等自然现象的系统的保护理念和实践,其内涵之丰富,远超当代深生态学。

当代生态哲学认为,历史地看,人类的良知是不断进化的,得到良知道德的对待的事物范围即所谓道德共同体是不断扩大的。在中国哲学中,道德共同体本来就包括整个自然界,中和位育就是让自然界万物各尽其性。从人来讲,要用仁,侧隐之心对待自然;从物来讲,则是承认自然的本性,尊重其价值,维护其权利,使其“尽性”。儒家哲学把这种生态智慧表述为“德及禽兽”“恩至禽兽”“泽及草木”“化及鸟兽”“顺物性命”“恩及于土”“恩至于水”“恩及于金石”“德至深泉”等。

让动植物“尽性”是为其生长提供适宜的条件,让其完成自己的生命周期。由于动植物的生命周期难以断定,所以儒家通常的做法是让动植物完成一个生长周期,即顺应春生、夏长、秋收、冬藏的自然规律,在秋冬季节进行猎杀和砍伐。这叫做“时限”“时禁”或“以时禁发”。

对于土地,儒家重视的是它生养万物的本性。儒家把土地分为土、地、壤、田四个层次。儒家辨析土地的目的在于认识土地的生长本性,促使土地实现其本性。

关于河流,儒家有如下命题,其一是“国主山川”,认为名山大川主宰国家的命运。其二是“川,气之导也,泽,

水之钟也”,把河流与自然的其他部分视为一个统一的有机整体,认为河流是导气的。“导气”用科学语言来说是自然的循环。循环把人和自然联系起来,是一个有生态哲学意味的概念。其三是“水曰润下”,其四是“川竭国亡”。前者说明了河流滋润大地的性质。古人自觉地反对壅川,避免“河竭国亡”。在现代科学中,山脉是惰性自然现象;而在儒家哲学中,山属于地,地属于土,是五行之一,所以山脉是一个活生生的自然现象。它是气的凝聚、大化的一个节点;同时又作为自然的一个环节,与河流一样起着导气的作用。《周易》说“山泽通气”。朱子解释道:“泽气升于山,为云,为雨,是山通泽之气;山之泉脉流于泽,为泉,为水,是泽通山之气。”是两个气之相通。”《礼记》说“山川出云”,认为山川是天地通气的“孔窍”,山脉具有含藏阴阳之气的性能,气挥发出来,即可出云致雨。

在《逸周书》《礼记》等典籍中,动物保护的政令与法律甚多。其中最为系统的是《礼记·月令》。如孟春之月:“牺牲毋用牝。毋覆巢,毋杀孩虫,胎夭飞鸟,毋麝毋卵。”郑玄认为,这是为了防止“伤萌幼之类”。与此相同的规定还出现在《吕氏春秋》中,这表明动物保护的思想在当时已经相当普遍。目前发现得最早的动物保护法律出现在睡虎地出土的《秦律十八种·田律》中,西汉时期汉宣帝曾下令说:“前年夏,神爵集雍,今春,五色鸟以万数飞属县,翱翔而舞,集未下。其令三辅毋得以春夏掩巢探卵,弹射飞鸟。具为令。”

近年考古学界在甘肃省敦煌悬泉置汉代遗址发现的泥墙墨书《使者和中丞督察诏书四时月令五十条》中,也有不少保护动物的法令及对法令的解释。

林木保护的政令,仍以《礼记·月令》最为系统。受儒家文化的影响,除了政令外,历代还有一些保护林木的法律,如《秦律十八种·田律》,居延汉简等。《秦律十八种·田律》规定:“春二月,毋敢伐材木山林。……不夏月,毋敢夜草为灰,取生荔。……到七月而纵之。唯不幸死而伐棺(棺)享(椁)者,是不

用时。”

儒家对于土地的生态性管理是十分重视的。《周礼》记载有“土宜之法”“土会之法”“土化之法”等。“土宜之法”是辨别十二个地方的不同物产,帮助和指导人民定居、繁衍、从事农业和种植树木,促使鸟兽繁殖、草木繁茂,从而充分地发挥土地的作用。“土会之法”是把地貌、地质分为山林、川泽、丘陵、坟衍、原隰五类,辨别各种地质的物产和那里的人民的特点。“土化之法”是肥田的方法,其方法是用草木灰改良土壤,确定适宜种植的植物。“草人”负责这项工作。休耕是中国古代保持土地肥力的一项重要措施,也叫“爱田”“犂田”等。据《周礼》记载,官府授田给百姓,“不易之地家百亩,一易之地家二百亩,再易之地家三百亩。”“不易之地”不需要休耕,“一易之地”休耕,耕间隔一年,“再易之地”休二耕一。此外还有保留荒而不耕的草地的做法,这对于维持生态平衡具有积极意义。

《月令》等典籍记载了一些关于水域管理的政策和法令,反映了当时人们对于保护水域的认识。《礼记·月令》上说,仲春之月,不得竭川泽、漚陂池。在秦代,水源保护已经成为了法律。秦简《秦律十八种·田律》中也有“春二月,毋敢……雍(壅)堤水”的条文。对水资源管理保护的措施在汉代得到了继承。据《汉书·儿宽传》记载,左内史儿宽在管理水利设施时,曾经制定过渠水分配措施“水令”,合理分配水源,扩大灌溉面积,这可能是中国历史上首个灌溉用水管理制度。

## 民胞物与的价值观

价值观是能够实现的精神向往和追求,理想性的价值和理想性的事实是统一的。天人合一是一个事实,也是一个价值;它要求人通过参赞化育的实践活动主动地与天“合一”。“民胞物与”“与天地万物为一体”,都是儒家的生态价值观。

“民胞物与”由宋代哲学家张载提出,可谓天人合一的深化。他说:

乾称父,坤称母;予兹藐焉,乃混然中处。故天地之塞,吾共体;天地之帅,吾共之。民吾同胞,物吾与也。大君者,吾父母宗子;其大臣,宗子之家相也。尊高年,所以长其长;慈孤弱,所以幼(其)(吾)幼。圣其合德,贤其秀也。凡天下疲癯残疾、独独鳏寡,皆吾兄弟之颠连而无告者也。于时保之,子之翼也;乐且不忧,纯乎孝者也。违曰悖德,害仁曰贼;济恶者不才,其践形,唯肖者也。知化则善述其事,穷神则善继其志。不愧屋漏为无忝,存心养性为匪懈……富贵福泽,将厚吾之生也;贫贱忧戚,庸玉汝于成也。存,吾顺事;没,吾宁也。

照冯友兰所说,从“乾称父”到“吾其性”确立了人在宇宙中的地位。宇宙如同一个大家庭,天地为父母,人为儿女;人承担道德责任,应把百姓作为自己的同胞,万物作为自己的朋友。冯友兰特别强调,文中的“吾”指人,“其”指“宇宙”。所以,“吾”不仅是社会中的一员,也是宇宙的一员,“吾”所做的一切不仅具有道德意义,而且具有超道德的境界意义。“知化则善述其事,穷神则善继其志”中的“其”,亦指宇宙天地万物,“继其志”是继天之心,“述其事”是遵循继天之事。天之心,亦是天之心,是化生万物;“天地之心,惟是生物”;天之事,亦是生化万物之事。所以,民胞物与是参赞天地之化育,与天为一。

“与天地万物为一体”也是儒家的生态价值观和精神境界。儒家主张在功夫论、境界论上更为积极地做到与物同体,而不是停留于道家的略显微极被动的万物一气意义的同体。大程、阳明都主张“与天地万物为一体”。大程用感通、阳明用惻隐来做到与天地万物为一体。《论语》中有“恕”,是推己及人。孟子在论述仁政时说到把仁心推及到行政上。推是道德心的扩展,也是达到天人一体的功夫。理学家认为,打破自身的躯体与外部世界的隔阂,与天地万物为一体,可以获得一种超越世俗利害得失的精神愉悦,达到人心和天地的贯通,这便是中国哲学的境界思想。

在中国传统生态智慧中,天人合一的自然观是生态本体论,中和位育的方法论是生态功夫论和实践论,民胞物与的价值观是生态实践所达到的精神境界,这三个方面构成中国生态哲学的大纲。当然,中国生态哲学的丰富内容远远不限于这些方面。中国生态思想在实践中的落实是十分有效的。

几千年来,孕育和滋养了中华文明的大地,至今仍能够进行耕种,养育我们,便是它的有效性的有力明证。现代科学把物作为纯客观存在,主张情感中立才能得出关于对象的客观结论。其实,物与人为一体的存在方式同样是客观的,研究这样的物同样可以得到具有普遍必然性的知识。这是毋庸置疑的。关键是科学需要提升,达到能够统摄物我的新水平,形成新科学,而不是把人与物分离开来。

【本文系国家社会科学基金重大项目(14ZDB005)阶段性成果,作者系中央党校督学组督学、教授、博士生导师】

## 学术速递

栏目主持:韩天琪

孙小玲

复旦大学哲学学院教授

康德在《道德形而上学》中将其道德学说区分为法权与德性论两个部分,这一区分一直是学界争议的问题。一些学者甚至认为法权论是康德的实证法学,不属于道德形而上学范畴。本文认为康德的法权论综合了传统自然法理论与古典契约论的权利学说,生而具有的法权同时是自然法规定的正当与最为原初的权利,故而法权的普遍原则与生而具有的法权互为蕴含,后者的正当性则基于康德在《道德形而上学奠基》与《实践理性批判》中建构的道德人格理念。基于此一阅读,本文拒斥了对康德法权(即其政治学说的)去道德化解读,同时也批判了将法权论看成康德的道德命令之单一应用的传统解释,这一解释事实上抹煞了康德在法权与德性之间的区分,因此也就同时抹煞了他在政治与伦理之间的区分。

——《法权论是否属于康德的道德形而上学?——兼论康德在政治与道德之间的区分》,载《复旦学报(社会科学版)》,2019年03期

王晓丽

华南理工大学马克思主义学院教授

基于物联网生成的后熟人社会是陌生人社会的道德资源,它使道德由熟人社会向陌生人社会转型过程中遇到的困境有了可操作性的解决方案。后熟人社会具有和传统熟人社会相似的道德价值,通过明确道德对象、持续社会舆论、连接道德与生活重启“德—得”相通的道德运行机制,恢复道德监督功能,激励人们向上向善。网络的自发性、技术宰制等问题引发后熟人社会道德监督功能实现中出现隐私侵犯、力量滥用的倾向,提高个体责任意识、实现德法共治是问题防范的有效途径。

——《大数据时代的道德监督功能》,载《伦理学研究》,2019年03期

何卫华

华中师范大学外国语学院教授

创伤事件留下的各种“痕迹”使得创伤叙事成为可能,此类叙事的功用不仅在于其具有强大的疗治性功能,更在于其能够烛照通往历史现场之曲径。近年来,创伤研究已不再局限于个体性创伤及其修复,而开始更多地聚焦于集体创伤。一旦集体创伤在某种文化中得到确认,不仅会影响个体对共同体的认同,同时还会影响共同体的塑造、维护和巩固。由于蕴藏于其中的巨大能量,集体创伤的表征因此必然是文化建构的结果,众多的权力关系都会参与其中。在剖析这一建构性的过程中,各种“他者”遭受的创伤开始显影,创伤研究由此成为批判殖民主义、父权制、战争、偏见和各种不合理制度安排的重要力量。

——《创伤叙事的可能、建构性和功用》,载《文艺理论研究》,2019年02期

李奇

北京师范大学高等教育研究院教授

美国高校年度报告的制度变迁可以分为三个阶段,主要呈现的是三种变迁模式的特点。在把制度视为规则、组织、信念和多维概念的基础上,研究结果显示,规划变迁明确了法定报告的目的、内容和形式;规范变迁增强了报告的科学有效性;文化认知变迁突出了倾听学生心声的重要性;强制性变迁与自愿性的制度格局有利于满足社会的多元需要,但也增加了高利的成本负担。

——《美国高校年度报告的制度变迁》,载《清华大学教育研究》,2019年03期

杨栋梁

南开大学世界近现代史研究中心  
日本研究院教授

明治维新是幕末民族危亡时期日本社会的权力重组和权威重构。西方列强的侵略威胁,不仅直接诱发了日本社会的尊王攘夷浪潮,也深刻激化了国内政治矛盾,严重冲击了幕藩体制和幕府权威。围绕开国还是攘夷、佐幕还是倒幕等重大问题,幕府、朝廷、地方实力派大名、下级武士等四种势力之间的博弈波诡云谲,最终形成了以尊王倒幕为核心的强藩联合,并通过“王政复古”政变逼迫德川幕府退出历史舞台。明治新政府内部的近代派与守旧派、近代派中激进派与激进派之间经过长期权力角逐,逐步实现了中央政府的权力重置,中央集权体制的组织构建和社会阶级基础的根本再造,加之法律制度上和精神上的权威形塑,确立了以近代天皇制为载体的绝对权威。明治维新中权威的解构与重构,是在国家权力重构的显在主线和以“顺天应人”为依据的权威这一制约权力重构的潜在主线共同作用下完成的,是通过政治路线上“纯化”寡头政治的构成,最后以立法形式得以实现的。

——《权威重构与明治维新》,载《世界历史》,2019年02期