

百年道学精華集成

第七辑

道门科技

卷三

自然观与生态伦理



自然观概
论

抱朴子的自然观*

李志超**

《抱朴子·内篇》在中国科技史的地位是公认的，其中医药和化学内容早有专科史的充分研究，而思想内容在国内则因过去的影响尚无允妥之论。范文澜《中国通史》可为代表：

照葛洪的说法，道教并不是想脱离人世，相反，它幻想着求得一种吃了可以不死的药物，永远享受人世的乐趣。对人必有死这样浅显的道理，道教徒到死也不懂得，专心一意用妖妄的方法求长生不死，《抱朴子》就是这样的一部妖妄书，并且是集合战国以来神仙家一切方术的一部妖妄书。

求长生不死确是不成，然而试问，即便现代科学研究，有绝对无错的吗？在能量守恒定律发现以前人们追求永动机，这同求长生不死一样，虽然不对，却为人类留下很多积极成果，不能说是“妖妄”。

《抱朴子内篇校释》（中华书局1985年版）著者王明的序言也是典型议论，他把葛洪的思想说成宗教信仰，且套用“宗教是人民的鸦片”之语，谓其“对劳动人民来说，它本身是起了一种欺骗和麻痹斗志作用”。但又说他“做了不少的……科学实验……在科学技术上下了许多苦功，客观上做出前人所未有的贡献”。

若说葛洪搞的是宗教，则他一未纠集徒众，推行教条戒律，二未宣扬上帝，号召祈福求神。他这“宗教”是何“宗”何“教”？比之外国不同于耶稣、穆罕默德，比之本土有异于张角、惠能。至于后世道士推他为道教师尊，与他本人言行是两码事。王明也指出了矛盾：“作为虔诚宣扬神学的宗教家，当然是归依唯心论；作为注重科学实验的自然科学家，对自然界某些物质变化问题的看法，却含有一些朴素唯物主义的观点。”

其实这矛盾是论者自造的，其论式是：

葛洪宣扬神学——是神学当然是唯心论。

葛洪搞科学实验——搞科学实验应该是唯物论。

这种论式的合理性是成问题的，姑置不论。其实，葛洪做科学实验是实，说他宣扬神学是枉。他的自然观是很优秀的，水平应在王充之上。葛洪的“神仙”并非主宰世界的精神性存

* 本文原载《自然辩证法通讯》1989年第4期，第50-52页。

** 李志超（1935-），中国科学技术大学科学史研究室教授、副主任。

在，不是造物主、救世主，他也从不言及于此。他说的是一种科学幻想，是设想以血肉之躯的人经过完全物质性的手段处理——服食、导引、房术、吐纳之类，造就成长寿的、轻质的、低能耗的、可能仍是血肉的人。这想法可行与否是一回事，思维路线是又一回事。

汉晋以降二千年来，人类知识大量积累。今人断言：没有长生不死的人。葛洪的与此相反的看法是早期历史的陈迹，正如他信浑天说。浑天说在今人看来也不对，却没人说浑天家都是唯心的。况且，延年益寿至今还是生理学和医学的重大目标，以三百岁为理想，以千岁为幻想，无可非议。葛洪所想所做之事是勇敢的科学探索，也正是对未知未能之事的勇敢探索，大大促进了历代科学的发展，促成了葛洪本人在医药和化学领域的伟大成就。求仙（长生意义上的仙）与科学并无矛盾，说有矛盾是庸人自扰。

由此就该重新审阅《抱朴子》，可以发现，里面有很多珍贵的思想宝藏。就长生而言，《抱朴子》的基本论据有二：一信万物变化无穷，“奇怪无方”；二信人类智能高强，超越万物。从第一信条推论，人的寿数也与万物之不可齐同一样，本有长短之异，很难说人寿极限为多少；从第二信条推论，人的认识既可以超越现实存在的局限，则来知的长生丹方向何不可求？这思路里没有神的作用，逻辑清晰，概念明确，不是神秘主义，也不是宗教迷信，拿到中世纪欧洲宗教法庭上也许会判火刑。

下面引些原文来看，文皆出自《抱朴子·内篇》。

天道无为，任物自然，无亲无疏，无彼无此也。（这是无神论无疑）

万物感气，并亦自然，与彼天地，各为一物，但成有先后，体有巨细耳。有天地之大，故觉万物之小。有万物之小，故觉天地之大。且腹背虽包围五臟，而五臟非腹背之所作也。肌肤虽缠裹血气，而血气非肌肤之所造也。天地虽裹食万物，而万物非天地之所为也……人不能自知其体老少痛痒之何故，则彼天亦不能自知其体盈缩灾祥之所以；人不能使耳目常聪明，荣卫不辍阂，则天亦不能使日月不薄蚀，四时不失序……善无近福，恶无近祸，生无定年，死无常分……盗跖穷凶而白首，庄躄极恶而黄发。天之无为，于此明矣。（卷七《塞难》，这里说：天没有意志，不是造物者，善恶祸福因果报应之说不合事实。这也是无神论无疑。）

明德惟馨，无忧者寿，畜宝不夭，多惨用老，自然之理，外物何为?!（卷九《道意》，人寿之长短不决于外物外因，而在人本身肉体 and 精神的保养。这是科学的观点无疑。）

这些话表明葛洪的唯物主义自然观，昭然明确，不容诬枉曲解。

夫存亡终始，诚是大体。其异同参差，或然或否，变化万品，奇怪无方，物是事非，本钧末乘，未可一也。夫言始者必有终者多矣，混而齐之，非通理矣。谓夏必长，而莽麦枯焉，谓冬必凋，而竹柏茂焉。谓始必终，而天地无穷焉……万类之殊，不可以一概断之。（卷二《论仙》）

这些话是反对教条主义、经验主义，反对武断和保守，提倡大胆追求新事物，原则上以反形而上学为主流。虽然他引用了一些荒诞不经的传说资料，但不伤及主流思想。

外国作水精碗，实是合五种灰以作之。今交广多有得其法而铸作者。今以此语俗人，俗人殊不肯信，乃云水精本自然之物，玉石之类……夫所见少，则所怪多，世之党也。（卷二《论仙》）

这一段是关于玻璃技术东传的记述，是技术史珍贵资料。葛洪以此说明：未见未闻之事物并非不现实不可能者。推之于长生，亦不可拒斥。

夫变化之术，何所不为？水火在天，而取之以诸燧。铅性白也，而赤之以为丹。丹性赤也，而白之而为铅……至于高山为渊，深谷为陵，此亦大物之变化。（卷十六《黄白》）这是以过硬的科学知识为论证根据，反对形而上学。变化之理自然是辩证法，虽然涉及人变龟、隐身术、点石成金等确属虚妄，而变化却是至理。

然则既斩之指，已洒之血，本自一体，非为殊族，何以既斩之而不可续，已洒之而不中服乎……异物之益，不可诬也……夫水土不与百卉同体，而百卉仰之以植焉。五谷非生人之类，而人须之以为命焉。脂非火种，水非鱼类，然脂竭则火灾，水竭则鱼死……触类而长之，斯可悟矣……况于以宜身益命之物，纳之于己，何怪其令人长生乎？（卷三《对俗》）

利用物类之相互作用，可以做很多事。现在人工手术实现断指再植已成现实，以往不治之症逐一攻克。葛洪由此论丹药可致长生，亦是推论万物之理，决非迷信。“陶冶造化，莫灵于人。故达其浅者，则能役用万物；得其深者，则能长生久视……”人类虽仅是“目察百步，不能了了”，“苟得其要，则入极之外，如在指掌，百代之远，有若同时，不必在乎庭宇之左右，俟乎瞻视之所及，然后知之也”（卷三《对俗》）。

这对人的认知能力说得何等精辟！感官的限界并不能约束人类认识超越时空，浅深之辨是对科学知识作最基本的分类，见解深刻。人体和生命的科学确实可以与其他自然科学对半划开，平分秋色。

若夫仙人，以药物养身，以术数延命，使内疾不生，外患不入，虽久视不死，而旧身不改。苟有其道，无以为难也。（卷二“论仙”）

这种“仙人”明白是血肉的人，“旧身不改”是“长生”的定义，是个无神论的定义。这种养身延命何谓“妖妄”？“苟有其道，无以为难”之义更是鼓舞科学攻关的至理名言！

松乔之徒，虽得其效，未必测其所以然也，况凡人哉……若责吾求其本理，则亦实复不知矣。世人若以思所能得谓之有，所不能及则谓之无，则天下之事亦勘矣……设令抱危笃之疾，须良药之救，而不肯即服，须知神农、歧伯所以用此草治此病之所由，则未免于愚也。

一些现代学者怀抱保守观点对知识创造成果吹毛求疵，求全责备，喜欢否定新生事物，反对革新观念。岂不知科学史上多数记录都说明：已见实效的知识，没有哪一条是绝对完善了的。对认识论的保守的形而上学观点的这种批判，可谓机智雄辩，无可抵抗。那种宁死不服救命药的愚人现在也还可见到。

余少好方术，负步请问，不惮险远，每有异闻，则以为喜，虽见殴笑，不以为戚。焉知来者之不如今？（卷四《金丹》）

道书之出于黄老者，盖少许耳。率多后世之好事者，各以所知见而滋长，遂令篇卷至于山积。古人质朴，又多无材。其所论物理，既不周悉，其所按证，又不著明。皆阙所要而难解，解之又不深远，不足以畅微言，开示愤悱，劝进有志，教戒始学，令知玄妙之途径、祸福之源流也。徒诵之万遍，殊无可得也。（卷八《释滞》）

黄老为道教之祖，葛洪对他们如此失敬，是何教徒？对崇古之风的批判，在他那个时代尤为何贵。有某些现代人，自命为唯物主义者的，却迷信其经典教条不以为非，比起葛洪，不啻天上地下了。

负笈随师，积其功勤，蒙霜冒险，栉风淋雨……井不达泉则犹不掘也；一步未至则犹不往也……千仓万箱非一耕所得；干天之木非旬日所长。（卷十三《极言》）

这些话应该是葛洪本人实践之体会，是他取得伟大科学成就的主观因素之一。劝学精义，千载不朽。

“天地之大德曰生生，好物者也。是以道家之所至秘而重者，莫过于长生之方也。”对这段话，我们多说几句。葛洪的科学研究对象是生命，是自然中最复杂最高级的现象。“大德”就是在高级性和复杂性的意义上说的。长寿是科学的永恒主题，不仅葛洪等古人为之献出了毕生精力，现在和将来永远是人类攻进不息的目标。说求长生是妖妄的人至少是受了历史阶段的局限。中国古人反倒不受这局限，因为不信上帝，不信鬼神，信的是“人”！人可以掌握万物变化之“道”！不仅道家，儒家的仁爱教化之学也是不求于鬼神而求之于人的。这一特征正是中国传统文化之精髓，它贯穿于自然科学和人文科学两方面。比较而言，欧洲中世纪则恰恰相反。在那里，追求的是为上帝做注解，不可解者，归还给上帝就是了。人本身最终也要被上帝召回，求什么长生！这才是真正的宗教唯心主义。

上面谈的是自然观和方法论方面的问题，再看看葛洪的人生观。虽然他们想象中的仙人大半与人世脱离（葛洪认为也有混迹人间的，只是不肯亮相而已），但也非葛洪的最高理想。

若委弃妻子，独处山泽，邈然断绝人理，决然与木石为邻，不足多也。（卷三《对俗》）

葛洪不是禁欲主义者，对性生活的看法便是彻底唯物的。

人不可以阴阳不交，坐致疾患。若欲纵情恣欲，不能节宣，则伐年命。（卷六“微旨”）

人复不可都绝阴阳，阴阳不交，则坐致壅阂之病。故幽闭怨旷，多病而不寿也。任情肆意，又损年命。唯有得其节宣之和，可以不损。（卷八《释滞》）

许多宗教家、理学先生、教条主义大人等，自己一肚子男盗女娼，表面则道貌岸然，置人性于不顾，唯主义而苛求，弄得人民大众中平添了多少牛郎织女，亿兆人患性疾而不敢求医，甚至有的红颜发愤作书痴，白首懵然犹不知为人者。由此而言，葛洪还是革命的。

不必讳言，在葛洪书中有些神异传说和巫术符咒性的内容。这是历史的局限，要谅解，不要苛求。而研讨葛洪的科学思想，肯定是中国文化史研究中不可回避的大问题。

论道家的自然哲学*

刘蔚华**

一切源远流长的文化形态，都由一定的相对稳定的思想范型所构成。这里说的思想范型，是指某些思想家群体所共同持有的信念、范畴、理论、方法的总和，它对思想文化的进一步发展，起着奠基和导向的作用。

春秋战国时期是中国传统文化的思想范型逐步确立的时期。经过漫长岁月的文化积累，久已孕育其中的社会理性，这时被正在进行的深刻的社会变革所激活，思想家成群地涌现出来，学派林立，社会风气为之一变，一个个殊异的思想体系相继面世。或着意于“究天人之际，通古今之变”，或热衷于“精通乎天地，神覆乎宇宙”，理论思维在更广阔的时空领域里驰骋，大大促进了思想文化的整体性发展。

道家 and 儒家是最先形成的两种思想范型，也是对中国文化传统影响最大的两家。它们基本上是同期形成、并行发展的。虽然两派时有交错、互有吸收，但各自都始终保持着独立的发展线索，各以其独特的贡献融人民族文化的总汇中去。

考察中国文化的发展史，不难发现，儒家是以伦理道德哲学为核心在中国传统文化中占了主导地位。换言之，中国的传统文化，在伦理道德观上主要是儒家的，在自然观上则主要是道家的。中国古代文化犹如一只双桅船，行进在历史长河之中。

本文便是从这样一种视角来写道家的自然哲学的。

一、“以阅众甫”

屈原问：“遂古之初，谁传道之？上下未形，何由考之？冥昭瞢暗，谁能极之？”（《楚辞·天问》）庄周也曾提出：“天其运乎？地其处乎？日月其争于所乎？”（《庄子·天运》，以下凡引此书，只注篇名）这些惊世骇俗的问题，出自公元前4世纪思想家之口。人类尚处于童年时代，能提出这样宏深莫测的问题，就已经很简单，但是，这些问题，早在公元前6世纪后

* 本文原载陈鼓应主编：《道家文化研究》第四辑，上海古籍出版社1994年版，第16-31页。

** 刘蔚华（1934-），山西天镇县人，中国哲学史教授。现任山东省社联主席、省孔子学会会长等职，著有《稷下学史》《儒家仁学的演变》等。

期，中国的伟大哲人老子就已经作了认真地思索和回答。

我们不妨先探讨一下他提供答案所运用的方法，这对理解他的答案是十分必要的。

老子说：“自今及古，其名不去，以阅众甫（父）。吾何以知众甫之状哉！以此。”（《老子》第二十一章，以下凡引此书，只注章次）“以阅众甫”就是探索宇宙万物的本始，这是《老子》一书的基本宗旨。《庄子》也曾引老子的话说：“吾游心于物之初。”（《田子方》）这同“以阅众甫”是一个意思。老子是怎样“阅甫”和“游心”的呢？按以上陈述，就是从现今事物出发去追溯远古，不脱离开具体的名物，依据它们的现状去认识宇宙万物的本始状况。他说，我之所以能知道宇宙万物本始的情形，就是用了这种方法。他又说：“执古之道，以御今之有。能知古始，是谓道纪。”（第十四章）就是说，人不可能亲历宇宙早期的演化过程，但只要把握住早已存在的道，来统驭现有的具体事物，就能了解宇宙的原始，这是依据“道”的规律。

这两段话恰好表明，老子是用自今及古、以古御今的方法，从考察实有事物入手，去探索宇宙起源和演化的奥秘的，这同他的“图难于其易，为大于其细”（第六十三章）的方法论原则是一致的。从实有事物体认道，固然很简易。但是，存在于具体事物中的“道”，毕竟是具体的“道”；要真正把握“恒道”“大道氾兮”之道，就必须“为道日损，损之又损”（第四十八章），将实有事物的一切具体属性全舍弃掉，才能达到。一般人领悟“道”，大都从具体事物出发，不能超越具体属性的限制，因而只能理解“可道”之道，难以认识“恒道”，这是一个矛盾。老子解决的方法是：“天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子；既知其子，复守其母，没身不殆。”（第五十二章）就是说，宇宙本始是产生万物的总根源，即作为母体之道。得知了总根源，就能认识万物；认识了万物，也可回溯到总根源，这种往复过程永不止息。老子用了许多晦涩的语言，所要阐明的是认识论中的一个重要原理，即母 \leftrightarrow 子、道 \leftrightarrow 万物、一般 \leftrightarrow 特殊、普遍 \leftrightarrow 具体的联系，构成了双向的认识过程。不过，他似乎更重视演绎，而较为忽视归纳，致使许多研究者把他看成绝对观念论者。依我看，这可能是一种误解。

庄子用的也是这种方法。对于“未有天地可知邪”这样的问题，他用寓言的方式作了近于老子的回答：“可，古犹今也。”也是由今去推知远古。其所以可知，是因为“道”遍存于万物，“无所不在”“无乎逃物”。甚至为了去掉它的神秘性，可具体为：道在“蝼蚁”“稊稗”“瓦甓”“屎溺”之中。在他看来，生成万物的“道”同物没有分际，即“物物者与物无际”。但是，要懂得有形之物产生于无形之物，这种作为母体的“道”，必须具有“周、遍、咸”的特点，即具有绝对性、普遍性与无限性，因而“道”又不等同于具体名物，这就需要有思维的抽象过程，即“内化”；概念涵盖客观事物的过程，即“外化”。“古之人，外化而内不化；今之人，内化而不外化。与物化者，一不化者也。”（并见《知北游》）这就是说，古今之人在把握“道”时，各有偏失，总有“一不化”；只有将内化与外化统一起来，才不会发生“不化”现象^①。在道家看来，这对于认识具有绝对性、普遍性和无限性的“道”，是至关重要的。

我们知道，创立假说是人类认识客观真理的必要方式。老庄创立“道论宇宙观”的方法颇近于形成假说的认识方法。创立假说（包括科学假说）的一般特点，大都经历从现有可知事物

^① 笔者对《庄子》上述文字的训解，不同于现今注本，理由将另文讨论。

获得实证性知识，作为基本素材和依据——再通过理性思维的推导、升华，提出命题、定理和理论——返回已知事实，加以验证，以增强理论的自洽性——以预言或预测的论断形式，揭示尚未被经验证实的未知领域的奥秘。实质上，这也是一种内化与外化相统一的过程。老子关于宇宙学的一些假说，至今能葆有不朽的生命力，他所运用的方法论，是一个亟须深入探讨的课题。

二、生成宇宙

老子所说的“道”，实质上就是指宇宙。宇宙这个概念是战国时期出现的，庄子、荀子和后期墨家等许多学派都作为时空的无限性加以使用。老子虽然没有提出这一概念，但他说的“道”将生成万物的本体、运动性、规律性、时间和空间的无限性集于一身，指的就是宇宙。

他说：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，强字之曰‘道’，强为之名曰‘大’。大曰逝，逝曰远，远曰反。”（第二十五章）这是老子对“道”的定义，也是给宇宙下的定义。《老子》第二十五章，是全书的总纲，其他各章都是对这一章的解释、补充和展开。不把这一章作为总纲，就难于正确理解《老子》全书。这一章的要点是：

1. 宇宙起源于混成之物（即宇宙处于无天体的原始状态），它是在“天地”（即有天体的宇宙）产生以前就自我生成（“独立而不改”）了。如果人们能够感知到的天体的现今宇宙叫作“有”，那么无天体的前期宇宙就可叫作“无”。“天下万物生于‘有’，‘有’生于‘无’。”（四十章）叫它“无”，是为了说明天地的开始；叫它“有”，是为了说明万物的根基，即“‘无’，名天地之始；‘有’，名万物之母”（第一章）。因此，“无”与“有”是“道”的不同演化阶段。为什么“无”是宇宙的原始状态呢？因为：混成之物是由微细物质（朴）作为素材组成的，即“道常无名。朴虽小……”（第三十二章）是未形成物体（器）前的存在物。“混兮其若浊”（十五章），混沌无形，没有分际，“视之不见，名曰‘夷’；听之不闻，名曰‘希’；搏之不得，名曰‘微’。此三者不可致诘（分辨），故混而为一”（第十四章）。但“道”并非绝对的空无。因为“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信”（第二十一章）。老子讲了很多类似的话，用以消除“道”不是物、其中无物、绝对空无的误解，他甚至报怨语言不足以确切表述“道”的本质。最著名的一句话就是：“‘道’可道（说出来），非‘恒道’；名可名（定名称），非‘恒名’。”（第一章）以致庄子学派和其他道家都持一种偏见，认为语言不可能解说道的本质，一旦被解说出来就不是本然的道了。这是道家特有的一个悖论。一方面，他们否认“‘道’可道”，以“不言”为“知道”；另一方面，又要写出《老子》《庄子》这样的书，力图解释“恒道”，然而“道”一旦被说出来，便属“非恒道”了。正如《庄子》中把回答“我不知什么是‘道’”的人，看成是最懂得“道”的人。以致引起问道者的喟叹：“弗知乃知乎！知乃不知乎！孰知不知之知？”（《知北游》）

此外，他们一方面肯定宇宙本体“独立而不改”“万物自古以固存”，是无限，是存有；另一方面，又深究“天下有始”“游心于物之初”，把“始初”的另一种存有叫作“无”，于是发

现这是无法穷尽的。不得不提出：“有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者；有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。俄而无矣，而未知有无之果孰有孰无也！”（《齐物论》）把命题引向无限与绝对时，往往会出现自相背反的结果，形成悖论。道家自然哲学也未能幸免之。不能像现代宇宙科学那样，可以用宇宙大爆炸论、谱线红移观测、氦丰度测定、微波背景辐射 3°K 、宇宙黑体、类星体等一系列重大天文发现和理论，令人信服地说明宇宙确曾有过一个混沌的自然粒子态、无形无象的初始阶段（无）；有天体的宇宙与一切宇宙岛的出现（有），是从混沌宇宙（无）演化而来的。宇宙粒子实验研究证明，宇宙的粒子总量处于增殖过程，多长时间增殖一个粒子都有测定数据。说明宇宙确处于不断生成之中。2600多年前的老子固然不能如此科学地建立自己的宇宙学，然而，谁能否认老子的生成宇宙学不是当今宇宙学的伟大先驱呢？

2. 老子的宇宙（道）是运动的，其本质属性是生成天、地、万物和人类，并继续生成着什么东西。“玄牝之门，是谓天地根。”（第六章）“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（第四十二章）由一至万……这简直就是对宇宙大爆炸的一种朴素而形象的描述。不过老子并不知道核裂变与聚变的巨大能量，他只能把这种过程以早期农业文明所能有的眼界，叫作“大道氾兮”。其生成的机理便是阴阳的相反相成。难道现代宇宙学能否认宇宙粒子确有阴阳的属性吗？阴阳交感，使呈阴性的电子同呈阳性的质子与中性粒子结成的核共同构成原子，由原子集结为分子、元素；由气态宇宙演变出固态物质，乃至形成各种物体和天体；固态物质从无机物中衍生出有机物，乃至生命。在生成链的各个层次上都有阴阳。把它形容成“玄牝”“众妙之门”，不很有点幽默感吗？“故道生之，德畜之；长之育之，成之熟之，养之覆之。”（第五十一章）在老子看来，宇宙生成万物的功能，是有序地进行的，这正是宇宙层次上的“道与德”。难道会因为老子用了人类规范自己行为的“道德”二字，就可以判定它属于绝对精神吗？

庄子在说明宇宙生成功能时，也主要归于阴阳。他曾说：“至阴肃肃，至阳赫赫；肃肃出乎天，赫赫发乎地；两者交通成和而物生焉，或为之纪而莫见其形。”（《田子方》）阴阳交和生成万物的规律，无形地起着作用。人与万物，都受之于自然。单就人而言，人的身体，“是天地之委形也”；人的生理，“是天地之委和也”；人的性命，“是天地之委顺也”；人的子孙后代，“是天地之委蜕也”（《知北游》）。人作为生物实体，来自“天地之委”，也是宇宙生成的一部分。因此，老子说：“故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。”（第二十五章）古代思想家能把人列为域中四大之一，是大写的人，这是卓越见解。但是，四大不能颠倒关系，必须“人法地，地法天，天法道，道法自然”（第二十五章）。把人放在自然之中，仍要遵守自然法则，这是切实无妄的。

3. 老子的宇宙（道），是空间与时间的统一。他说：“（道）曰大，大曰逝，逝曰远，远曰反。”“大”是空间量度；“逝”是时间延续；“远”是空与时的广延，是大与逝的复合概念；“反”是循环与转化。“反者，‘道’之动。”（第四十章）承认事物向相反的方向转化，是辩证观点。这使老子产生了“祸福相倚伏”“无为无不为”“柔弱胜刚强”“多藏必厚亡”“有无相生，难易相成，长短相形，高下相盈，音声相和，前后相随”（第二章）等一系列重要的辩证法命题。但认为运动是周而复始、循环往复的，则属于形而上学。产生这种循环观是因为，老

子持封闭宇宙观念。他把宇宙比喻为“橐籥”即风箱（第五章）或“张弓”（第七十七章），认为宇宙这一部分膨胀，另一部分收缩，反之亦然。实质上，这是老子提出的一个原始的宇宙胀缩模型。现代宇宙学中也有胀缩膜型，力图论证光线会返回原处，持闭合宇宙论和循环论。老子也持类似的观点，因而确信“远曰反”。他的这一观点对易学太极图（阴阳鱼式）的出现，具有启迪作用。立体化的太极图即太极球，提供一个相当规范的形象化的宇宙胀缩模型，同时也是一个“进道若退”的循环模型。在中国古代，相当多的人对宇宙空间持这类观念，大都是受到了道家 and 《周易》影响的结果！这荒唐吗？爱因斯坦依据广义相对论，也提出了一个有限无边的封闭宇宙模型。因此，即使依据现代科学来分析这些问题，仍难以遽定哪一种宇宙模型必定是非科学的。人类的历史尚短，对宇宙的认识虽有惊人的进展，但要回答老子、庄子、屈原提出的宇宙学问题，尚需作长期的努力，就让我们把道家生成宇宙学当作一种假说来对待吧！

三、气化物性

老子持生成宇宙观，因而对于宇宙的物性，常用“道之为物”“有物混成”“无名之朴”和“璞散则为器”来加以说明。为了说明这是一种具有生成功能的活性物质，他又常用水和气来比喻。如：“渊兮，似离物之宗；湛兮，似或存。吾不知推之子，象帝之先。”（第四章）“水善利万物而不争……故几于道。”（第八章）“大道汜兮，其可左右。万物恃之以生而不辞，功成而不有。”（第三十四章）都是利用水所具有的向下、流动、积聚、清湛、幽隐、渗透、滋润和柔弱等流体物质的种种特性，说明道作为生成天地万物的母体，其本质如同水一样是一种可以周流、万化、作用无穷的活性物质。

老子以道观水，以水喻道，又确信道的本始状态是无形无象的。因此，他又把这种物质叫作气。“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（第四十二章）他认为，万物是由阴阳之气冲涌激荡而形成的统一体。这种气化物质充塞于天地之间，如同风箱一样，“虚而不屈，动而愈出”（五章），其容量不可穷尽，在周流遍化之中生生不息，这正是宇宙形成的过程。

把“气”看成是万物的本原，这不是道家的发明，早在老子以前，“天地之气，不失其序”之说（《国语·周语》上）已被伯阳父提了出来，从此“气”论宇宙观不断得到发展。道家持“道”论宇宙观，但也经常用“气”来说明“道”的实质。在《庄子》中，既说天下万有，“道通为一”（《齐物论》），又说：“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死……故万物一也。是其所美者为神奇，其所恶者为臭腐；臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐。故曰通天下—气耳。圣人故贵一。”（《知北游》）这个“一”是物，是气，也是道。“是故天地者，形之大者也；阴阳者，气之大者也，道为之公。”“万物殊理，道不私。”（《则阳》）可见，道是天地、阴阳、万物、人类的共性和共同的根源，是形（体）、气（质）和物（性）的统一。道家的气化物性论，正是建筑在道、气、物圆融不二的理论基础上的。

万物本于气化，而气靠什么可以化生万物呢？这涉及气化物性的内部机理问题。早期道家的回答是模糊的，认为这个“微妙玄通，深不可识”（第十五章）。老子把宇宙间万物化生的功能，称为“玄德”：“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德……夫莫之

命而常自然。”（第五十一章）对于这种“常自然”的“生之、畜之、长之、育之、成之、熟之、养之、覆之”的化生功能，老子又归结为“道常无为而无不为……万物将自化”（第三十七章）。也就是说，气化万物的过程是完全没有意志的纯自然的过程。后期道家不满足于这样的解释，力求进一步揭示气化万物的内在根据。他们从老子道中“有精”“其精甚真”的论点引申出“精气”说，使得气化物性之论更深邃了。其主要论点：“精也者，气之精者也。”“凡物之精，比（和合）则为生。下生五谷，上为列星。流于天地之间，谓之鬼神（变化）；藏于胸中，谓之圣人。”“凡人之生也，天出其情，地出其形，合此以为人。”“灵气在心，一来一逝，其细无内，其大无外。”（均见《管子·内业》）

这说明，稷下道家在讲述气化物性时已划分出三个进化的层次，一是可以化为人与物的实体的“形气”，这是较为粗糙的但具有极大可塑性的物质材料，如“地出其形”之谓；二是可以赋予物质材料以活性的“精气”，对生物而言，它是生命力的源泉，对无生物来说，它是产生变化的原因，如“天出其情”“谓之鬼神”之谓；三是可以升华为精神的“灵气”，这是更加精致的能够启动人的思维和情意的心理机能，如“灵气在心”“藏于胸中”之谓。与此相近的思想，在《庄子》中也有表述：“夫形全精复，与天为一。天地者，万物之父母也，合则成体，散则成始。形气不亏，是谓能移；精而又精，反以相天。”（《达生》）战国时期的道家，大都进入了对气化进行分类思考的阶段。

与此同时，道家对气化万物的动力机制也进行了分析。老子提出：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”这一观点对后来的道家影响很大。《庄子》云：“至阴肃肃，至阳赫赫；肃肃出乎天，赫赫发乎地；两者交通成和而物生焉，或为之纪而莫见其形。”（《田子方》）这里显然把阴阳“交通成和”作为气化万物的总规律。为什么阴阳可以“交通成和”，其动力出于内发或是外加？表面看，这里没有回答，但值得注意的是，天为阳，地为阴，为何这里却说：“至阴肃肃出乎天”“至阳赫赫发乎地”？显然是为了说明“阳至而阴”“阴至而阳”的道理，由于阴阳“极至反发”才能“交通成和”，从而深刻地反映了阴阳对立统一与转化的关系。

道家的气化物性说，到了汉代发展为元气论，各家都用来修补自己的宇宙观，也可以说是各家宇宙观汇通的结果。儒家董仲舒首提“元气”概念，是同“贼气”相对而言的，以作为“天人感应”的不同媒介。但“元气”概念一经产生，便逐渐成为对“气”的范畴的升华，以使以往气论学说得到进一步的发展。

到了东汉，王符对元气论有一系统的概括：“上古之世，太素之时，元气窈冥，未有形兆。万精合并，混而为一，莫制莫御，若斯久之。翻然自化，清浊分别，变成阴阳，阴阳两体，实生两仪。天地壹郁，万物化淳，和气生人，以统理之。是故，天本诸阳，地本诸阴，人本中和。”（《潜夫论·本训》）

东汉道教的《太平经》在先秦将气分为形气、精气、灵气和西汉又归并为“元气”的基础上，演变出“精、神、气”“三气共一”的理论。“一”是道，也是元气。元气有三名：太阳、太阴、中和。“阴阳者，要在中和。中和气得，万物滋生。”（《和三气兴帝王法》）“三气共一。一为精，一为神，一为气，此三者，共一位，本天地人之气。神者受之于天，精者受之于地，气者受之于中和，相与共为一。”（《令人寿治平法》）王符的概括，显然有《易》学的渊源，《太平经》的概括则以老庄为根柢，并同“精气说”有内在联系。气化物性之说，不断丰富其

内容，一直延续到近代。

四、天人不相胜

人和自然的关系，是自然哲学的核心问题，道家的观点是颇富远见的，其科学价值也是毋庸置疑的。

老子在阐述这个问题，显得过于简略。但基本原则已经明确。人是“域中四大”之一，必须合于道，最终要“法自然”。天、地、人都有其自然而然的生灭历史，但“道”是永恒的，合于道才能达到“常自然”。因此，他要求人应当“素私抱朴，少私寡欲，绝学无忧”（十九章），如同充盈着生命精力的“婴孩”一般。他反对人们追求“生生之厚”，当然也不会赞同人类过度地征伐自然。

道家关于人与自然关系的观点，主要是由庄子奠定基础的。庄子在老子思想的基础上，作了详尽的发挥。

其一，“天地与我并生，万物与我为一”（《齐物论》），是庄子关于天人关系的基本理论。他从宇宙论的高度、从总体上揭示天、地、万物与人类的统一性、相互依存性。但他并不否认人与物、物与物之间的具体关系中存在着矛盾与对立。他说：“物无非彼，物无非是。自彼则不见，自是则知之。故曰彼出于是，是亦因彼。”（《齐物论》）认为一切具体事物都有对立的双方，相因而成，相并而生，这是一切具体事物的本性。但提高到“道”的总体上去把握，“彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷”（《齐物论》），彼此间并不是一种绝对对立的关系，这是道的核心，从这个核心展开，各种事物形成一串串联系着的链条，环环相扣，不可穷尽。在庄子的辩证法观念中，事物的普遍联系是绝对的，而事物的矛盾性是相对的，他没有能够把这种绝对的普遍联系看成是同样绝对的矛盾的联系，这是庄子辩证法思想的局限性，也是它的一大特色。

其二，“天与人不相胜也，是之谓真人”（《大宗师》），这是他从“天地与我并生，万物与我为一”得出的必然结论。后来，荀子提出“天地官而万物役”“制天命而用之”（《荀子·天论》）的“人定胜天”的思想，唐代刘禹锡提出的“天与人交相胜”（《天论》上）的思想，都是对庄子“天与人不相胜”思想的不同回应。依庄子在《大宗师》中的看法，能区别开什么是天然，什么是人为，是知识的极限。因为出于天然的东西是自然而然产生的，出于人为的东西则只能达到知其所知而不能知其所不知的界限。所以这种认识仍然“有患”。它并不能确定人和自然的关系究竟是“天之非人乎”，还是“人之非天乎”？只有具有“真知”的“真人”，才能做到使自己的认识合于大道（“登假于道”），克服那种“嗜欲深”而“天机浅”的局限，既“不以心损道”，又“不以人助天”，一切都顺适自然，真正做到“喜怒通四时，与物有宜而莫知其极”。人的喜怒哀乐如同四季的运行一样自然，人同一切事物保持和谐而不追求极端。“故其好之也一，其弗好之也一；其一也一，其不一也一。其一与天为徒，其不一为人为徒。天与人不相胜也，是之谓真人。”（并见《大宗师》）这里的“一”，即“人与天一也”（《山木》）。在庄子看来，天与人的合一是不以人的意愿为转移的，不管人是否喜好合一或是否赞成合一，天与人都是合一的。他这里所说的“徒”近似于今人所说的“派”。他认为，坚持“天

人合一”的属于自然派，坚持天人合一的属于人为派。只有主张“天与人不相胜”的才是“真人”。

这种思想贯穿在《庄子》一书各篇，例如《秋水》：“何谓天？何谓人？”曰：“牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人。故曰：无以人灭天，无以故灭命，无以得殉名，谨守而勿失，是谓反其真。”他坚决反对因人而毁灭天然、因境遇而泯灭天性、因贪求而丧失本性，只有谨守这些纯朴的东西而不使它丧失，才能返璞归真。

这可以从《庚桑楚》一段话得到证实：“圣人工乎天而拙乎人。夫工乎天而佞（善）乎人者，唯全人能之。唯虫能虫，唯天能天。全人恶天，恶人之天，而况吾天乎、人乎！”道家所称道的圣人是善守天然而拙于人为的，全人则有所不同，是既善守天然而又顺乎人为的。正如只有虫兽才能成为虫兽一样，它们是完全顺应自然的。全人（实际上）既厌恶客观的自然，又厌恶人为的自然。更何况他们是用私意分别自然与人为呢？因此前面所说的全人“工乎天而佞乎人”，把客观的自然同人为的自然混同起来。仍是用私意分别天与人的结果，必然会陷入恶天”、又“恶人之天”的境地。该篇作者接着举例说明，真正做到天人合一，“唯同乎天和者为然”，人为只有“缘于不得已”才合于自然，所以“不得已之类，圣人之道”。道家并不绝对排斥人为，在于“不得已”“为无为”。

其三，对自然界要“同乎天和”就必须保护生态。《庄子》一书提出了内容非常丰富的生态观。如《马蹄》篇说：“善治天下者……山无蹊隧，泽无舟梁；万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长。是故禽兽可系羈而游，鸟鹊之巢可攀援而窥。”完全是一幅动物成群、植物茂密的自然画图。人类生活其间，也完全是处于自然状态的社会景象。又如《缮性》说：“古之人，在混芒之中，与一世而得淡漠焉。……万物不伤，群生不夭，人虽有知，无所用之，此之谓至一。当是时也，莫之为而常自然。”道家的生态观是同他的社会观相一致的，他保护生态的主张是同人类回归自然状态的社会理想联系着的。因此，《庄子》一书中把社会的进步看成是人类德性“下衰”的过程。人类处于原始自然状态是“至一”之世，及燧人伏羲之时，“逮德下衰”，是“顺而不一”之世；及神农黄帝之时，是“安而不顺”之世，“德又下衰”；及至唐尧虞舜之时，因政治、教化与文明的兴起，反而造成“民始惑乱”，人的自然本性便丧失了。其结果必然是“世丧道矣，道丧世矣。世与道交相丧也”。自然与社会完全相互离弃了，这就是说，如果“天与人交相胜”，就必然造成“世与道交相丧”的后果。

《寓言》篇提出了“离物皆种”的重要思想，认为“物固有所然，物固有所可，无物不然，无物不可”。这里的“然”与“可”在于说明任何事物都有其特定的自我规定性，或称物自性，它之所以是这样的而不是那样的，便是由这种规定性（物自性）所使然。这种自然的类别性称之为“天倪”：“万物皆种也，以不同形相禅，始卒若环，莫得其伦，是谓天均。天均者，天倪也。”就是说，万物都来自特定的物种，但在不同形质的物种之间也存在着联系与转换，如同连环一样，分不出始终和伦次。这种自然的联系性，可以叫作“天均”。自然的联系同它的类别性是一致的。《庄子》书中的物种观点，虽然是素朴的，但其有较高的科学价值。

《至乐》篇在“万物皆种”观点的基础上，又提出了“种有几”和生物链的观点，说：“种有几？得水则为继，得水土之际则为蛙蟾之衣……马（猴）生人，人又反入于机。万物皆出于机，皆入于机。”先秦典籍中，凡“几”字多训为“微也”（见《书·皋陶谟》《易·系辞

下》),“机”字多训为“动也”,“机者发动,所谓造化也”(《庄子集释·至乐疏》)。就是说,在物种中尚有更微细的内因,它是决定种性的基因,得到水就可以衍生为微生物,在水土交界处会变成苔藓植物,经过一系列的进化过程,终于生成猿猴,而猿猴生成了人。尽管《至乐》篇所列举的生物链与退化序列并不科学,其有猜测与构想的性质,但它的基本思路是可取的。“机”是“几”的运作,万物都由物种基因的运作而生成,又回归于自然的营运。生物链的联系与变化都是自然过程。

《徐无鬼》篇则从人的认识过程中概括了生态的统一性。它说:“人之于知也少,虽少,恃其所不知而后知天之所谓也。”由不知而达到知,由知之少而知之渐多,于是“知大一(天),知大隐(地),知大目(物种),知大均(联系与平衡),知大方(生存方式),知大信(规律性),知大定(稳定的关系),至矣”。因此可以说:“天地之养也一。”天地对万物与生态的养育是统一的,而不是有所偏失的。

其四,对人身要“同乎天和”就必须养生。《庄子》一书讲养生之道甚多,主要有《养生主》《缮性》《至乐》《达生》《庚桑楚》《列御寇》诸篇,其他篇章也不乏论述养生的文字。道家自老子始,便形成养生的传统,道教产生后借鉴老庄之说,由养生发展为各种长生不老的修炼之术。

总起来说,道家把人的生死看成是自然本性,不必刻意求生而恶死,主张处之泰然,持达观态度。但逐渐发展为重生而轻死,以致后来演变成千方百计地追求长生不死,成仙羽化,其养生术也随之越来越受到重视。养生之道的主要内容是:身心双修,以求身体与心理的健康,达到延年益寿的目的;三气共养,使精、气、神协同保养,以精为本,气领身心,神统精气,浑然一体,刚柔相济;不为物累,不受利牵,寡情少欲,恬淡无为,顺道自然,虚中以应物;阴阳相须,内荣外卫,虚实相应,寒温平和,吐纳得宜,养性而延命。如此种种,道家形成了完整的一套养生术体系,对丰富与发展现今的人体科学仍有重要的借鉴作用。

《道教义枢》的自然观简析*

李 刚**

《道教义枢》是初唐道教的重要著作，原题“青溪道士孟安排集”。孟安排活动于武则天时代，是一位地位较高的道士，也是一位颇具理论修养的道士。《道教义枢》的编排体例，是以《玄门大义》为底本，在此基础上，芟夷烦冗，广引众经而成。它比《玄门大义》更简明扼要、更精当地概括梳理了当时道教的教理教义，所以它不是简单地节录《玄门大义》，而是经过一番再创作。《道教义枢》的思想学术渊源不是单一的，其中所蕴含的哲理架构与重玄学说有紧密的关系。其自然观便是如此，既包含道教传统的看法，又体现了重玄学立场，对当时道教自然观的主流思潮作了总结。以下略作分析。

何谓自然？它的回答首先引《玄门大义》说：“自然者，本无自性，既无自性，有何作者？作者既无，复有何法？此则无自无他，无物无我，岂得定执以为常计？绝待自然，宜治此也。”^① 自性本为佛教术语，指诸法各有不变不改之性，佛教有所谓三自性、七种自性、自性三宝等。《玄门大义》这样解释“自然”明显对佛教讲自性的一派含有否定的意思，进而否定诸法实有。自然既无自性，当然也就不会有造作者，既无造作者，哪还有什么“法”存在？这就是《玄门大义》的逻辑推理。换句话说，自然本身无质的规定性，也无来自外在的规定性，亦即“无自无他，无物无我”。因此自然既非有待也非无待，而是“绝待”，双遣有无二边，所以人们不得对它坚定地执着，以听其自然的态度“绝待自然”，这是人们认识自然所应做的。

《道教义枢》在解释《玄门大义》这段话时，又作了自己的发挥：“示因缘者，强名自然，假设为教。故自是不自之自，然是不然之然。不然之然，无所不然；不自之自，无所不自。无所不自，故他亦成自；无所不然，故他亦成然。他亦成然，亦是自然。然则他之称然，亦是自然之然；然之称他，亦是不他之他。不他之他，无所不他，故自亦成他；不然之然，亦无所不然，故自亦成然。是则自之与他，俱有然义。今但明自然者，以他语涉物义，成有待，自名当己，宜以语绝也。故《本际经》云：‘是世间法及出世间法，皆假施設，悉是因缘，开方便道，为化众生，强立名字耳。’”^② 这一发挥的旨趣在于，为了显示诸法都是“因缘”，并将这个道

* 本文原载《宗教学研究》1997年第1期，第1-5页。

** 李刚（1953-），哲学硕士，四川大学宗教学研究所教授、博士生导师、所长。

① 卷八《自然义》。本文所引《道教义枢》据台湾艺文印书馆本《正统道藏》。

② 同上。

理教化众生，所以勉强成立“自然”的名字，以方便对众生施教。如此一来，道家的“自然”成为显示佛教“因缘”说的语言工具，借助这一语言符号，说明世界皆由因缘假合而成，因此世界是虚假不实的。在《道教义枢》笔下，“自然”就是“不自不然”，因为不自，所以“无所不自”；因为不然，所以“无所不然”。如此一来，自与他便没有了分别，自然与他然都具有“然”的蕴义，也无分别，都体现为“因缘”，处于因果关系中。于是自然成为他然，一切都当待他而然，“成有待”。这不是与庄子所讲的“无待”相冲突了吗？这不是与道家所讲的“自然”有分道扬镳之嫌吗？的确如此。道家所谓“自然”，不是今人所说自然界的自然现象，而主要指的精神现象，指精神的独立无待，自由自在，自己本来如此。我们从《道德经》对“自然”的描述中，没有看到老子以之指称自然界，其含义不过是自己本来如此，指一种本然状态。《庄子》明确地以“天”这个概念表示自然界，而以“自然”描述人的精神现象无依无待，作逍遥游。现在《道教义枢》以“自然”来显示“因缘”，毫无疑问已背离了道家的路线和旨趣，倒向了佛教相互对待、互为因果的因缘说。表面上还采用的是道家“自然”的话，暗中已偷梁换柱，填入了佛教的因缘说。而且《道教义枢》所说的“自然”显然包括了自然界的现象和精神现象，外延比道家的“自然”说更为宽泛^①。

佛教的因缘指形成事物、引起认识和造就业报现象所依赖的原因和条件，由因缘所生法，就是缘起法，因缘有时也简称“缘起”之“缘”。缘起是讲万物都处于因果关系中，你靠我，我靠你，互相依靠，按一定条件生起变化，以此解释自然界、社会人生及精神现象产生的本源。缘起说是佛教教义的理论基础，佛教各派作了不同阐发。中观学派从“假有性空”说明自然现象和精神现象发生的原因。《中论》有所谓“八不缘起”，卷一《破因缘品》开首即提出：“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出。能说是因缘，善灭诸戏论。”卷六《观四谛品》有偈说：“众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。”《十二门论·观性门第八》：“见有变异相，诸法无有性，无性法亦无，诸法皆空故。”三论的“缘起性空”说即被《道教义枢》纳入，以解“自然”。缘起即一般所说的因果性，缘起一定包涵着性空，实则缘起性空是从空来讲因果性，从而阐明现象界的空，如幻如化。由此我们可以看出《道教义枢》结合缘起性空诠释自然，使“自然”的含义具有一股“空”的气息，从而让人相信自然现象和精神现象本质上都是空幻，不可执着。其卷九《道性义》所谓：“道性者即真实空，非空不空，亦非不空，道性众生，皆与自然同也。”就是说明道性的“真实空”与自然是一致的，换个角度理解，自然本身是种彻底的“空”，这种“空”既非空也非不空，双非双遣。从其所引《灵宝经》的“虚无常自然”看，自然与虚无是连在一起的，自然就是虚无，换言之，自然即是空。这与《道教义枢》所说的“道”是虚无、虚通完全一致，自然与道在“空”的意义上合为一体^②。自佛教空宗般若学传入中土，理论界掀起解空的热潮，僧肇甚至被称为中土解空第一人。佛教说“空”所形成的强有力社会思潮，对道教影响很大，南北朝以来道教教义中充满了说“空”的气氛，道教最根本的概念如“道”“自然”等染上了“空”的意义。本来，

① 卷七《五道义》：“天以自然义。”自然包括了自然界的“天”。

② 卷一《道德义》引《灵宝经》：“虚无常自然，强名字大道。”道是虚无自然的。又《三论元旨·道宗章第一》：“虚无自然。”可见当时道教对“道”的虚无自然性的认同。

《道德经》讲“道法自然”，如果这一“法”字作名词用，则这句话的意思是说道以本身的样子为法则^①，亦即道与自然是一体的，道即等于自然。后来的许多诠释者包括道教中人也是这样理解的。《列子·仲尼篇》注引夏侯玄说：“天地以自然运，圣人以自然用。自然者，道也。”《无上秘要》卷一百引《妙真经》：“夫道，自然也。得之者知其自然。”既然道就是自然，自然即道，那么《道教义枢》以空虚解道，顺理成章，用“空”说自然便不足为奇了。从总体上看，中观学派的缘起性空说成为《道教义枢》解释“自然”的理论依据。

从方法论上看，中观学派那种双非双遣的遮诠法被《道教义枢》熟练地运用在对“自然”的论述中。你看它对“自”与“他”的双非双遣，既否定“自”，也否定“他”，不着二边，由此显示“自然”之空，这和三论讲缘起性空的方法完全一致。由此我们也可发现，《道教义枢》的确是按重玄学来编织道教教义体系的。

值得关注的是，《道教义枢》将“因缘”作为“自然”的底蕴，显然意在调和佛道二教，从理论上说明二者的一致，这与佛教学者的态度大不相同。甄鸾《笑道论》强调指出：“佛之与道，教迹不同，变通有异。道以自然为宗，佛以因缘为义。自然者，无为而成。因缘者，积行乃证。”（《广弘明集》卷九）道教的“自然”与佛教的“因缘”，在甄鸾笔下是风马牛不相及的，从了证上说，一个是“无为而成”，一个是“积行乃证”，差别很大。《广弘明集》卷第二十二沈约《因缘义》也看到了自然与因缘的矛盾：“好生之性，万品斯同，自然所禀，非由缘立。固知乐生非因缘，因缘非乐生也。”乐生是人与万物的自然本性，并非由因缘所成立，所以乐生不是因缘，因缘不是乐生。由此可以推出自然非因缘，因缘非自然，二者互为排斥。从这些例证可以发现，南北朝时佛教界已经在做因缘与自然的甄别工作，让人们看清楚二者的对立。这显示出佛教那种较强的排他性。为什么佛教界如此不厌其烦地要将因缘与自然划分开来呢？其用意何在？原来正是针对道教方面对因缘与自然的调和而发，以此判教，清除外道，向世人表明自我的本来面目。而道教界调和佛教因缘与道教自然说，一方面透示了其理论上传统的融摄性，杂取多端，另一方面也是借此在传统道家自然说的理论上开出新意，给人耳目一新的感觉。《道教义枢》正是汇集了南北朝以来到初唐道教以因缘为自然内蕴的教义，超越了道家对自然的解释。此后，唐宋道教继续沿着这一调和路线行进，使这段时期道教的“自然义”具有明显的佛教因缘说特征。比如《道体论》在回答“道化物之体，与自然因缘为一为二”这个问题时，明确表示：“造化者即是自然因缘，自然因缘即是不住为本。取其生物之功，谓之造化；化不外造，日日自然，自化迹变，称曰因缘。差之则异，混之则同。何以言之？理不顿阶，事因假待。假待之主以因缘为宗，缘行既备归之自然。”^②将自然与因缘相提并论，并最终归之于自然。又如《三论元旨》认为：“虽则有无对立，而事理兼通，故自然中有因缘，因缘中有自然，自然不离于因缘，因缘不离于自然，而能异之而同者矣！然夫一切因缘者，悉是自然之因缘也。”（见《真源章第三》）自然与因缘，你中有我，我中有你，谁也离不开谁，看似相异，说到底因缘都是“自然之因缘”。自然的含义是什么呢？“夫自然者，无为之性，不假他因，故曰自然。”修道者认识到这一点，“因有为而达无为，因有生而达无生，了乎自缘，

① 唐玄宗《老子疏》第二十五章解“道法自然”说：“言道之为法自然，非复仿法自然也。”

② 《道体论》或云为张果所撰述。任继愈主编《道藏提要》称其出唐人之手，与张果的其他著作不同。

契于自然，则无生之性达矣”（《三论元旨·真源章第三》）。自然是种不假他因他缘的自因自缘，是依自不依他的，从性质上说是无为的。如果说《道教义枢》和合自然与因缘，落脚点基于佛教因缘，有将道家道教的自然变为佛教因缘说之嫌，那么在它之后的道教则注意了把终结点归根于自然，佛教因缘不过成为道教自然说的注脚。

当然，我们也应该注意到，唐代道教讲自然并非全将自然与因缘调和起来讲，有些显然是坚持道家道教的传统讲法，即以“自然而然”“不知所以然而然”来定位自然，包括有些讲重玄学的道士都是如此。如王玄览《玄珠录》就认为：“以法因人故，所以是因缘；无人无所因，所以是自然。”（《玄珠录》卷下）明显把自然与因缘作了区分，指出自然是“无所因”即不能追寻原因的。在讨论“瞋喜无自性”这一问题时，《玄珠录》卷下说：“能了幻化空，瞋喜自然息。……无身则是无瞋喜，此则无物亦无道，而有幻化等，是名为自然，自然而然，不知所以然。”不知所以然，也就是不知道它的原因，它自身也没有原因，不过是“自然而然”，这就叫自然。《玄珠录》一书，许多理论都采佛家之说，独于“自然”中意于道家道教传统，这也表明重玄学并非如某些人所以为的全部袭取佛教。与重玄学立场不同，较为恪守道教传统的上清派学者对“自然”的看法，理所当然是发挥传统说法。司马承祯《坐忘论》强调：“太上老君运常善以度人，升灵台而演妙，略三乘之因果，广万有之自然。”佛教因缘当省略，而道教自然当增广，其排斥因缘说的立场昭然若揭。《坐忘论》所谓“同归于定，咸若自然”，“行而久之，自然得道”，都是道教传统意义上所讲的自然，亦即自然而然，本来如此。吴筠《宗玄集·形神可固论》说得更清楚：“虚无者莫不归于自然矣！自然者，则不知然而然矣。”自然就是不知所以然而然，它绝不去追问因果，这样解释自然，显然不能将之与因缘糅合在一块。《宗玄集·玄纲论》则这样定义自然：“人有之末，出无之先，莫究其朕，谓之自然。自然者，道德之常，天地之纲也。”朕指朕兆、迹象，说穿了也就是不能探究其原因，自然是无缘无故的，正由于此，它才成为“道德之常，天地之纲”。《玄纲论》讲人能成仙的义理，皆从传统自然去说：“神与形合而为仙……自然之道也。”“愚不可仙，自然之理也。”这种自然，绝无佛家因缘的气味。另外周固朴的《大道论》以妙本解说自然，《至德章》称：“自然者，妙本之性，非造作。”《失道章》说：“妙本自然，体性虚无，固无得无丧。”《心行章》亦称：“大道妙本，自然之体性也。”^① 妙本自然，绝无造作，更无从究因缘。以上不厌其烦地引这些例证，是要揭明唐代道教的“自然”论，除了糅合佛教因缘的一派，还有坚守传统阵地的一派，这一派更接近道家自然说的原义。

从唐初道教对“自然”的释义看，调和道教自然与佛教因缘的一派占着主导地位，这势必影响《道教义枢》融汇自然与因缘，也正折射出当时道教解释自然的动态。从道家道教思想发展史的角度观察，如果说魏晋时玄学关心的是自然与名教的关系问题，试图解决道家自然与儒家名教的矛盾，将二者结合起来，那么到了隋唐时，道教学者则将注意力放到自然与因缘的关系上，设法在佛教因缘与道教自然之间找到沟通点，赋予道家自然以新意。这就是思想的流变，不同时代所产生的不同思想内容，而在方法上都采用调和的手法，反映了道家道教那种一以贯之的学术上的包容风格，对别家思想的融摄。“有容乃大”，包容促进了道家道教思想的发

^① 《大道论》引杜光庭《道德真经广圣义》，出杜氏之后，或为宋人作品。

展，从“自然”的解释上也透示了这点，对我们当代的思想文化建设不无启迪意义。

《道教义枢》除了在《自然义》集中讨论自然外，其他地方也有涉及，且有一些不同的含义，包括在传统意义上使用“自然”。《道教义枢序》引《灵宝无量度人经》讲元始天尊“赤明开图，运度自然”，肯定天尊的“自然仪象”；又引《隋书·经籍志》描述元始天尊“生于太无之先，禀自然之炁”，其所说之经，“亦禀元一之炁，自然而有，非所造为”。这些都是在道家道教的原始意义上运用“自然”。《道教义枢》卷一《三宝义》引《升玄经》所谓“放旷祛条，自然趣善”；卷一《位业义》引《大戒经》所谓“善男子善女人能发自然道意，来入法门”；卷二《三洞义》引《正一经》所谓“元始高上玉帝，禀承自然玄古之道”；卷二《七部义》所谓“若能游此妙门，则得自然悬解”，“三天玉童传皇上先生白简青录之文，自然得乎此法”；卷二《十二部义》所谓“空洞自然之文”“自然飞玄之义”“自然斋”“自然之法”“自然妙炁”；卷三《两半义》所谓“若能反出，则还处自然”等等，这许多处所提到的自然都是在道家道教的原来意义上使用的。表明《道教义枢》并未将传统完全抛却，给传统的自然说保留了一定的地盘。

此外，《道教义枢》还讨论了自然与果报的问题。卷三《两半义》引道经说：“不亦惑此假一而为恶者，致招自然之炁，沦于三徒乎？”认为这是“明缘通欲假一起于别欲，得三徒报，任业自招，故言自然耳”。又引道经说：“不亦为善，离此四半，还登太虚，复我清虚之炁，反我两半之本，处于自然乎？”并对此加以解释：“反两半之本，进登道果，故云处于自然。”不论为善还是为恶，都会得到相应的自然果报，这种果报是由所造的业自然决定的。卷七《五道义》讲得更清楚：“天以自然为义，言诸天皆果报自然也。”果报是种自然的果报，这样的自然果报与佛教的讲因果结合了起来。其实，佛教方面早已将自然与因果报应连起来讲。《弘明集》卷五东晋僧人慧远《明报应论》就讲：“罪福之应，唯其所感，感之而然，故谓之自然。自然者，即我之影响耳。”这种观点和《道教义枢》的果报自然比较接近，都把自然看作人的业报，种什么因便会结什么果。说穿了，《道教义枢》既然把自然与因缘结合讲，那么它讲果报自然便是顺理成章的。

“自然”是道家道教思想中的一个非常重要的范畴，道家的自然观为道教所继承发展。道家讲自然注重精神的超越、人性的本然状态，也注意到自然现象。道教继承了这一点，不同的是它更加关注自然现象，以揭示自然的本性，试图控制及利用自然为人的生命永恒服务。道教把对自然的细致观察与神秘主义的直觉方式结合运用，其目的在于延续人的自然生命并使之永恒，因为在道教的眼中，自然是一永恒的流变过程，人的自然生命可以做到变动不灭。道教对自然的探讨，丰富了道家自然说的内容，应引起当今治思想史者的注意。思想史上，魏晋玄学以“自然与名教”的关系为主题，已尽人皆知，但对于隋唐道教所讨论的“自然与因缘”则无人知晓，尚没有一本中国哲学史思想史著作予以专门介绍，不免令人感到遗憾。而今迈步从头越，该把这一空白弥补起来了。

老庄“自然”观的实证分析*

冯春田**

笔者因对《文心雕龙》作历史的哲学文化背景考察，于是不能不对老庄以至魏晋玄学进行以文本为据的检讨，结果有话可说。现仅对老庄学说“自然”的真实含义、“自然”观在老庄哲学中的地位及其哲学目的、理论的根本缺陷诸问题作实证性的讨论。

在中国哲学史学界，几乎一致认为“道”是老子在中国哲学史上第一次提出的哲学最高范畴，并被视为道家学派哲学思想的核心。泛泛而言，似无可置疑。然而，老庄或道家之“道”，其内核或灵魂却是“自然”；无此“自然”，则无道家之“道”。同时，从老庄以至魏晋玄学，与其说其理论核心在于“道”，不如说其立说申论之本皆基于“自然”观念。

但是，从中国古代哲学研究角度看，“自然”观却没有得到应有的重视，这表现为两点：一是在海内至今尚未见有一篇专门探讨本文所谓“自然”观的论著，二是涉及“自然”观的著作却对“自然”范畴存在着误解。正因如此，“自然”观便更加有研究之必要。

一、“自然”范畴的真实涵义

现在分析说明“自然”范畴的基本涵义以及指出人们对它的误解或问题，以正本清源，并作为下文讨论的基础。

（一）“自然”即“自尔”“自己而然”

“自然”的范畴较早是见于春秋末年道家创始者老聃之《老子》，例如：

人法地，地法天，天法道，道法自然。

道生之，德畜之，物形之，势成之，是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。

是以圣人欲不欲，不贵难得之货；学不学，复众人之所过，以辅万物之自然而不敢为。^①

* 本文原载《东岳论丛》1998年第5期，第98-103页。

** 冯春田，山东社会科学院语言文学所研究员、所长。

① 《老子》第二十三、五十一、六十四章，据朱谦之：《老子校释》，中华书局1984年版，第103、202-203、262页。

老子认为：人、地、天、道、“自然”递次取法，而“道法自然”明白地将“自然”置于最高的地位。从老子“夫莫之命而常自然”“以辅万物之自然而不敢为”之说亦可见，“自然”是非可命为的，因此，所谓“万物之自然”，也就是万物之“自身如此”或“自己而然”，亦即事物自身之生成、存在或变化。老子突出强调这种“自然”，他说：“天地相合，以降甘露，人莫之令而自均。”“道常无为而无不为，侯王若能守，万物将自化。”“不欲以静，天下将自正。”^①老子还借圣人之口说：“我无为，人自化；我好静，人自正；我无事，人自富；我无欲，人自朴。”^②这些在外在莫令、无为前提下的“自均”“自化”等，也就是“自然”的具体体现。显然，在老子学说中，“自然”范畴的基本涵义即“事物自身生成变化”，是非可或非由命为的事物自身生化或运动，这显然是回答了事物生成、变化本因的哲学命题。由此，已可见“自然”范畴的重要意义。

战国时期道家学派的代表人物庄周（约前369—前286）之《庄子》一书，“自然”的基本涵义与《老子》无别。例如：

惠子曰：“既谓之人，恶得无情？”庄子曰：“是非吾所谓情也。吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常任自然而不益生也。”

（古之人，在混芒之中）当是时也，阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不伤，群生不夭，人虽有知，无所用之……当是时也，莫之为而常自然。^③

战国末思想家、法家的代表人物韩非（约前280—前233）也谈“自然”，而其基本涵义与老子、庄子所谓“自然”并无差别。例如：

丰年大禾，臧获不能恶也。……随自然，则臧获有余。故曰：“恃万物之自然而不敢为”也。

故得天时，则不务而自生；得人心，则不趣而自劝；因技能，则不急而自疾；得势位，则不进而名成。若水之流，若船之浮。守自然之道，行毋穷之令，故曰明主。

守成理，因自然；祸福生乎道法，而不出乎爱恶，荣辱之责关乎己，而不在乎人。^④

例中的“随自然”即顺随事物“自身所然”，此为《喻老》之例，其义显然与老子之“自然”无二；其他如“饥而食，寒而衣”的“不令而自然”“守成理，因自然”以及“自然之势”的“自然”，均表示事物“自然如此”或“自己而然”，无有例外。

东汉前期思想家、文学理论家王充（27—约79）著《论衡》一书，“问孔”“刺孟”而“非韩”，对道家的“自然”说却非常赞同，书中多言“自然”。例如：

当汉祖斩大蛇之时，谁使斩者？岂有天道先至，而乃敢斩之哉？勇气奋发，性自然也。

夫人之施气也，非欲以生子，气施而子自生矣，天动不欲以生物，而物自生；此则自然也；施气不欲为物，而物自为：此则无为也。

① 《老子》第三十二、三十七章，第130、141、147页。

② 《老子》第五十七章，第232页。

③ （清）郭庆藩：《庄子集释》第1、3册，中华书局1982年版，第221、550页。

④ 梁启雄：《韩非子浅解》，中华书局1960年版，第178—179、222、224页。

春观万物之生，秋观其成，天地为之乎？物自然也。^①

由上可知，王充将既非他为、亦非人为的一切现象——包括非欲生子而子“自生”、非欲生物而物“自生”之类，都称为“自然”。足见在王充《论衡》中，“自然”范畴的基本涵义同样是事物“自身如此”或“自己而然”。

魏晋玄学以《老子》《庄子》《周易》作为基本的理论资料，尤其与老庄思想密切相关，所以“自然”范畴的出现频率也相当高。例如王弼（226-249）《老子注》：

自然已足，为则败也……智慧自备，为则伪也。

道不违自然，乃得其性，法自然也。法自然者，在方而法方，在圆而法圆，于自然无所违也。

万物以自然为性，故可因而不可为也，可通而不可执也。物有常性，而造为之，故必败也；物有往来，而执之，故必失矣。^②

再如郭象（约252-312）《庄子注》：

皆不知其所以然而然耳。自然耳，不为也。

然则生生者谁哉？块然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，则我自然矣。自己而然，则谓之天然。天然耳，非为也，故以天言之，所以明其自然也。岂苍苍之谓哉！^③

从基本涵义而言，王弼、郭象之“自然”与老庄相同。如王弼认为老子“道法自然”说，即“在方而法方，在圆而法圆”，其意实即“道”取法事物“自身如此”；所谓“万物自相治理”，亦即万物“自己而然”之意。郭象则明确地认为“自然”是不为或非有所命为的事物“自身如此”；“我既不能生物，物亦不能生我”，事物各按其自身所然而然，所以才称为“自然”。对“自然”范畴，郭象正确地解释为“自己而然”，这为今人把握“自然”范畴的基本涵义提供了可靠的依据。此外，郭象还以“换词法”解释“自然”。例如：《庄子·齐物论》注：“任之而自尔，则非伪也。”“莫若置之勿言，委之自尔也。”《人间世》注：“付之自尔，而理自生成。”《在宥》注：“不任其自尔而欲官之，故残也。”《知北游》注：“皆在自尔中来，故不知也。”所谓“自尔”，即“自然”；“然”者，“尔”也，二者均为指代事物动为、性状的代词，所以“自然”与“自尔”其实无别。郭象注“任之自尔”“付之自尔”，实即“任自然”之意。由此，“自然”范畴之基本涵义应是非常清楚的了。

（二）“自然”与“道”的关系

“自然”与“道”的关系在老子学说中具有重要位置。老子提出“人法地，地法天，天法道，道法自然”的理论观点，把“自然”视为最高一级的范畴，认为“道”是以“自然”为法为本的。因此，老子所谓“道”，就是“自然之道”，“道”的特性是“自然”。这样，“自然”在老子哲学中对“道”就有界定内涵或规定特性的作用；老子所谓“道”，也就是事物“自身如此”或“自己而然”之“道”，亦即事物“自身生成变化”之“道”。庄子认为：

① 程湘清等编：《论衡索引》，中华书局1994年版，第1318、1462、1462-1463页。

② 楼宇烈：《王弼集校释》上册第二、二十五、二十九章注，中华书局1980年版，第6、65、79页。

③ （清）郭庆藩：《庄子集释》第1册，中华书局1982年版，第10、50页。

“道”无所不在，甚至“在蝼蚁”“在稊稗”“在瓦甓”“在屎溺”^①；因为万物各“自然”，有其物则必有其“自然”，那么“道恶乎往而不存”^②？“道”是无所不存、无所不在的。因此，庄子之言“道”，亦以“自然”为特性。他说“已而不知其然，谓之道”，则无别乎径谓“自然之道”了^③。韩非论相关之“道”，亦以“自然”为特性，并明言“自然之道”。王充论“自然”，更是往往与“道”联系在一起，其《论衡》一书，“天道自然”6例、“自然之道”或“自然道”5例。例如：“夫东风至，酒湛溢，鲸鱼死，彗星出，天道自然，非人事也”^④；“善则逢吉，恶则遇凶，天道自然，非为人也。”^⑤“命，吉凶之主也，自然之道。”“适偶之数，非有他气旁物厌胜感动使之然也。”^⑥所谓“天道自然”“自然之道”，均明确地表示出“道”即事物“自己而然”之“道”，既非“他为”“人为”、亦非有意而为。因此，在王充的相关理论中，“自然”对于“道”同样具有确定特性的作用。

到魏晋玄学，“自然”与“道”的关系进入了更为自觉的理论探索阶段。例如王弼认为“道不违自然，乃得其性”，“法自然”即在方法方、在圆法圆，“于自然无所违”，这就更为明确地指出“自然”与“道”的特定关系。所以，王弼也直接称“道”为“自然之道”：“夫晦以理，物则得明；浊以静，物则得清；安以动，物则得生：此自然之道也。”^⑦对“道”的理义，王弼也加以解释，他说：“言道则有所由，有所由，然后谓之道。”^⑧“夫道也者，取乎万物之所由也。”“故涉之乎无物而不由，则称之曰道。”^⑨“凡物之所以生，功之所以成，皆有所由，有所由焉，则莫不由乎道也。”^⑩可见，王弼认为“自然之道”就是万物生成变化所由之“道”。郭象则强调物皆“自然”或万物各“自然”，“道”即“自然之道”，故“无所不在”。

综上所述，可知在老庄哲学、韩非与王充相关学说以及魏晋玄学中，“自然”对“道”具有确定内涵的重要作用，“道”的特性是“自然”，以此而别于其他所谓“道”。

（三）论者的误解

以上两节论证了从老庄到韩非、王充以至魏晋玄学“自然”范畴的基本涵义，及其与“道”这一哲学范畴的关系，指出前者之于后者有确定特性或指涉内涵的重要作用。正确阐释并明白这些问题是非常必要的，因为它不仅是中国古代哲学中的重大问题，而且从老庄以下至魏晋玄学，其“自然”观念或相关理论均以此为基点。但是，从已有的中国哲学史研究论著来看，对此却颇多误解。这主要表现为两个方面。

1. 把“自然”范畴误解为“自然而然”

这种情况是把哲学范畴误解为普通词语，即把“自然”理解成属形容词或副词性质的“自

①（清）郭庆藩：《庄子集释》第3册，中华书局1982年版，第749-750页。

②（清）郭庆藩：《庄子集释》第1册，中华书局1982年版，第63页。

③ 同上书，第70页。

④ 《论衡·乱龙》，第1444页。

⑤ 《论衡·卜筮》，第1512页。

⑥ 《论衡·偶会》，第1332页。

⑦ 《王弼集校释》上册，第34页。

⑧ 同上书，第64页。

⑨ 《王弼集校释》上册，第196、197页。

⑩ 同上书，第137页。

然而然”。例如，梁启雄《韩子浅解·喻老》解老子“恃万物之自然”为“依靠万物的自然而然”^①；《中国哲学史教学资料选辑》则把老子“希言自然”“夫莫之命而常自然”、王充《论衡》中《自然》篇“不合自然”、郭象《庄子注》“而万物以自然为正”“乃天理自然”等“自然”，均解释为“自然而然”。但如本文所论，“自然”乃事物“自身如此”，郭象正确地解释为“自己而然”或“自尔”，所谓“自生”“自化”及“自为”之类，即“自然”之具体化。而《中国哲学史教学资料选辑》既把“自然”解释成“自然而然”，却又把王充《自然》“万物自生”之“自生”解释为“自然而生”、把郭象之“自尔”解释为“自然如此”^②，则是又把“自然”范畴中表示事物自身或自己之词的“自”理解成了形容词的“自然”。这样的解说不仅自相矛盾，而且是把作为重要哲学范畴的“自然”作为一般词汇加以解释了。

2. 把“自然”误解为自然界之“自然”，把“自然”视为大自然或自然界之“自然”（nature）的情况近些年来尤甚，并且有更强的误导性。然而，大自然、自然界之“自然”狭义上指一切客观事物，与宇宙、物质、存在等为同义范畴。这种情况往往表现在“天人关系”问题的讨论上。例如，汤一介《论中国传统哲学中的真、善、美》一文说：“魏晋玄学讨论的中心课题是‘自然’与‘名教’的关系问题，实际上是天人关系问题。”^③张岱年在论到庄子、荀子有关思想时认为：“天之所为是自然而然，人之所为是有意为之。”“天就是自然状态，人就是自然的改造。”“荀子反对因任自然，主张改造自然。”^④丁守和《“天”“人”关系的思考》也说：“道家的‘天人合一’则重视自然，顺应自然。”（《传统文化与现代化》1997年第1期）洪修平在论到相关问题时则说：“在玄学家看来，人是自然的人，又是社会的人，人从自然中来，又将回到自然中去，但却必须生活在现实的社会之中。因此，人生来就陷入了自然与社会的矛盾之中。作为自然的一部分，人应该顺从自然本性而过一种适性的逍遥生活；作为社会的一分子，人又必须在社会关系中才能真正实现自己。为了从理论上协调自然之性与社会之性的关系，以老子自然之道来会通儒家名教就成了玄学的最佳选择。”^⑤这类情况有的在表述上比较含糊，但对“自然”的哲学范畴缺乏正确而明晰的认识是显然可见的，并且有人更因此而对道家及玄学家的思想做出一系列误解性的推论（如洪修平）。

除以上两种情况外，如唐君毅从字源上把“自然”分释为“自然之能生”“自己所然悦”与“由自而然”三义（《略谈中国思想中之自然观》）；但道家哲学的“自然”范畴，其真义仅只“自己而然”，并无另解。唐氏未能持“由自而然”一解而不移，令人惋惜！又如《中国大百科全书》（哲学）卷对“自然”范畴的解释则“自然而然”、自然界之“自然”等数说混

① 梁启雄：《韩子浅解》上册，中华书局1960年版，第179页。

② 北京大学哲学系中国哲学史教研室选注：《中国哲学史教学资料选辑》上册，中华书局1981年版，第74、81、335、425、429页。

③ 汤文载《中国哲学范畴集》，人民出版社1985年版，第22页。

④ 张岱年：《释“天”“道”“气”“理”“则”》，载《中国哲学范畴集》。

⑤ 洪修平：《老子、老子之道与道教的发展——兼论“老子化胡说”的文化意义》，载《南京大学学报》（哲学·人文科学版）1997年第4期，第14页。

合^①，充分显示出对这一问题认识上的迷乱不清。

总之，以上所论自老庄至魏晋玄学“自然”观之“自然”，其基本涵义即“自己而然”，是对万物生成变化本因的重要命题之解释，并指涉“自然”理论系统中“道”范畴的特定内涵。因此，它并非“自然而然”或自然界之“自然”，“自然之道”亦并非与所谓“自然规律”（laws of nature）等同，本文所论之“自然”观念也与所谓“自然观”（view of nature）不同。但是，对“自然”范畴的误解沿袭已久，这对相关重要问题的研究是十分不利的。

二、老庄的“自然”观

在上文用实证的方法对“自然”的基本涵义及其与“道”之关系问题做出分析、以求有正本清源效果的前提下，现在则对老子、庄子的“自然”观念进行讨论。

又如上文所论，“自然”即“自尔”“自己而然”；因“自然”有“非他使然”的确定性，所以又被认为是“常然”“本然”。假设就事物生化的观点看，则“自然”即事物“自己而然”的法则、亦即“自然之道”；而就物之理和物之性的角度看，则“自然”即事物自身所然之理、性，亦即“自然之理”“自然之性”（或本性、真性）。因此，“自然”是其关键。而就本文作者的研究结果看，老庄重要理论的核心问题，就在如何看待“自然”；换言之，是因对“自然”的认识而形成其理论主体。

（一）老子的“自然”观

中国哲学史学界有一种普遍的看法，即“道”是老子思想体系的核心；而老子提出的“道常无为而无不为”，则被认为是中国哲学史数千年来的一个重要命题。其实，老子之说，皆缘自其“自然”观念。

首先，老子“人法地，地法天，天法道，道法自然”之说，除体现了“自然”的重要或终极地位、“道”即“自然之道”这样的观念之外，从研究的角度看，另有两层应注意的内容：一是在人、地、天、道与“自然”递次取法的架构内，人处在最初级的地位；二是在老子这一理论架构内，天、地、人统一于共同的“法自然”的“道”。

老子所谓“法自然”的“道”，即“自然之道”，“道”的特性是“自然”。所以，老子的“守一”“守道”说，实则即任随“自然”。老子正是从“自然”及“自然之道”的基点出发，而提出了相关的理论。因此，如果把握住“自然”这一关键，老子“道常无为而无不为”论便极易明晓：老子认为天地万物生成变化，莫不由乎“道”“道”即万物生化“自己而然”之“所由”，从“自然”角度而言，是天地万物的自生自化，由此而观，即“道”之“无为”；而就万物生化莫不由乎“自然之道”而言，则是所谓万物皆由“道”生，此即“道”之“无不为”。可见，老子的“道常无为而无不为”，是从万物生化与“道”的关系角度提出的哲学命题。与此命题相依的，是有关人类的“无为”命题。正因为老子据其“人法地，地法天，天法

^① 中国大百科全书总编辑委员会《哲学》编辑委员会、中国大百科全书出版社编辑部编：《中国大百科全书》中国大百科全书出版社1987年版；如“达庄论”“名教与自然”“天道自然”“王充”“自然无为”等条目，分别见第1册，第114、621页，第2册，第871、891、1265页。恕不繁举。

道，道法自然”的理论模式，认为“道”乃天地万物与人类生化之统一法则，所以人类亦不能有主观上的作为、即应“无为”，否则即违背“自然之道”。因而，老子主张“处无为之事，行不言之教”“绝圣弃智”“绝民弃义”“绝巧弃利”，而“使民复结绳而用之”“至老死不相往来”。可见，老子这一对后来影响至巨的理论，其基本依据则在“自然”。

由今而论，老子的“自然”观念本身是存在着矛盾的。以“自然”为基本依据，他的“道常无为而无不为”的命题显然是正确的。但是，老子由此而主张人类的“无为”，可说是中国古代哲学的唯理论。因为，其“无为”之说并未顾及事物各有其“自然”、特别是泯灭作为“有心之器”的人类与天地等自然界事物的区别，一依一种“万物皆一”的“自然”观念立论，那么人类的“复归于婴儿”主张就势必缘之以生，从而导致表面上混同物与我或主体（subject）与客体（object）、实际上是以物或客体为主的理论缺陷。然而，就“自然”范畴的涵义而言，其本身即“自己而然”，它可以包含万物及人类各有其“自然”的内容。因此，人类的有意识行为，或者说认识、改造或利用客体，创造文明，促进社会的进步和发展，也正是人类之“自然”；况且，依“自然”涵义本身而论，天地万物与人类之“自然”应该是一致而非排斥的。事实上，老子也说：“天之道，其犹张弓。高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者与之。天之道，损有余而补不足。人道则不然，损不足以奉有余。”又说：“天之道，利而不害；圣人之道，为而不争。”据此，则老子是区别天、人以及“天之道”和“人之道”的。但是，他拘执于人、地、天、道与“自然”递次取法的理论模式，则必以人之“自然”依附于天之“自然”，以属于天、地范围的物“自然”为主，从而排斥或否认人“自然”，形成了其人类“无为”思想。这样，也就使其“自然”观念本身产生了理论上的缺陷和矛盾。

此外，老子基于“自然”观念提出“道常无为而无不为”的哲学命题，主张人类的“无为”，这是基本的思想倾向。但从他有关天之道“损有余而补不足”“利而不害”与人之道“损不足以奉有余”“为而不争”的论述来看，老子又有因物“自然”的观念。这样，似乎他所反对的是“损不足以奉有余”的“为”，不包含“为而不争”的“为”、亦即不违事物“自然”的“为”。由此而观，老子的“无为”论，也具有合理的成分。不过，这又并非老子思想的主流。他首先混同人与物“自然”、又以物（天、地）为法为主，因而主张人类应如物般“无为”，认识不到人类之有为乃其“自然”，当然也就不能在理论上对人类因“自然”而为与违背“自然”而为的界限加以论述。所以，其建立在“自然”观基础上的人类“无为”说总体上来看存在认识论上的错误，因而也是消极的。

（二）庄子的“自然”观

庄子的“自然”观念基本上与老子一致，但又有所不同。其突出特点是明确承认事物“各有所然”或“物各自然”，认为“物固有所然，物固有所可，无物不然，无物不可”（《齐物论》第1册，第69页）。正因为事物各有其“自然”，所以“道”无所不在。显然，这比较老子依据“人法地，地法天，天法道，道法自然”的理论框架所持之机械的“自然”观念，可说是一大进步。与此相因，庄子对天、人之分更是有明确的论述。他说：“牛马四足，是谓天；落（络）马首，穿牛鼻，是谓人。”（《秋水》第3册，第590页）并认为有“天之所为”“人之所为”（《大宗师》第1册，第224页）。依今天的观点来看，这正是天、人各自的“自然”，并以此有别。庄子也说：“何谓道？有天道，有人道，无为而尊者天道也，有为而累者人道

也。”“天道之与人道也，相去远矣，不可不察也。”（《在宥》第2册，第401页）但是，他认为“无为”是“天道”之“自然”，而不承认“有为”是“人道”之“自然”。

同时，庄子又突出或强调存在即“自然”，把事物的“自然”，视为一种“常然”。他说：“天下有常然，常然者，曲者不以钩，直者不以绳，圆者不以规，方者不以矩，附离不以胶漆，约束不以纆索。故天下诱然皆生而不知其所以生，同焉皆得而不知其所以得。故古今不二，不可亏也。”（《骈拇》第2册，第321页）所谓“常然”即“恒常之自然”，亦即曲者自曲、直者自直、圆者自圆、方者自方之类，均为事物“自己而然”，并且恒常如此。因此，这就突出了“自然”的法则性或非可为性。

在存在即“自然”“自然”具有法则性或非可为性的前提下，任何事物的生成存在都是合理的。因此，庄子虽然认识到“物各自然”，但是又从“视同”的角度，提出“万物皆一”的哲学命题；所谓“万物皆一”，即物物无别。庄子引述孔子的话说：“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。”（《德充符》第1册，第190页）所谓“同者”即万物皆“自然”而已！万物皆“自然”，故“万物皆一”。又如庄子在批评公孙龙子“物莫非指，而指非指”的命题时认为：“物无非彼，物无非是”“天地一指也，万物一马也”，“天地与我并生，而万物与我为一”；“万物一府，死生同状。”在庄子看来，万物皆“自然”，由此共同点视之，则物物无别。非但物物无别，而且人、物为一，生、死均同。庄子甚至认为：事物无彼无此、无是无非、无善无恶、无成无败，存在即“自然”；如有所识辨、纷争，即皆属“有为”而逆物“自然”，庄子此种“自然”观念的主旨就在强调物“自然”或客体“自然”的非可为性及法则性，进而认为人类有意识的主动行为是违背物“自然”的；所以，人类应均同于物之“自然”，而不应“有为”。成玄英称庄子这种“自然”观念为“混合人天，混同物我”“冥真合道，忘我遗物”“玄同万物而与化为体”^①。其实，庄子是以“人道”法于“天道”，以人类齐于物“自然”，标榜“真人”那样的不悦不恶、无喜无拒的“与化为体”，主张“不以心捐道，不以人助天”，否则，即“乱天之经，逆物之情，玄天弗成”（《在宥》第2册，第389页）。

可见，庄子虽然明确地区别天人、物我，认识到“物各自然”，但是他又从“无物不然，无物不可”的观念出发，认为存在即“自然”，强调物“自然”的“常然”性质，否认人类或主体的能动性质、即人类“有为”亦其“自然”的层面。所以说，庄子的“自然”观念表面上看来是“混同物我”，实际上是以物“自然”主，否定人类“司职有为”的“自己而然”之特性。当然，庄子与老子虽然都因其“自然”观念而提出人类“无为”之说，但是“混同物我”或以物“自然”为主而否定人类的“有为”，这本身同样即与“自然”范畴的意蕴不合、也抹杀了人类之“自然”，所以庄子在阐论其“忘我遗物”“与化为体”的“自然”观念时，也时而表露出因应“自然”的思想。例如《养生主》论庖丁解牛，就表现了“因物固然”的道理；《应帝王》则明确提出：“顺物自然而无容私焉，而天下治矣。”又强调：“吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常任自然而不益生也。”可见，庄子所说虽然并非因物“自然”而为的积极主张，但也包含着对人类的的活动不应忽视事物之“自然”的有益启示。

总之，老庄的主要哲学理论皆与其“自然”观念密切相关。老子提出的“道常无为而无不

^①（清）郭庆藩：《庄子集释》第1册，中华书局1982年版，第226、246页。

为”、庄子的物各“自然”与“万物皆一”说，以及老庄共同的人类“无为”主张，均缘自其“自然”的观念。从总的倾向而言，老庄都可视为物“自然”或客体“自然”论者，其“自然”观实质上是一种“物自然”观念，其理论归宿是人类任随物“自然”而“无为”。这种观念的背后，仍然是中国哲学史上天、人关系的古老话题：在当时的社会文明程度背景下，天被认为是至高至尊的；而在老庄哲学看来，天地之生万物，即万物之自生，万物生化莫非“自然”，因此万物生化之“道”即“自然之道”，又被视为“天道”。所以，在“天道”与“人道”之间，老庄哲学做出了以“天道”为主、“人道”应任随或服从“天道”这种符合当时的时代文明程度背景的选择。但是，老庄“自然”观的哲学目的，是以物“自然”为法而匡限人类，从而主张人类的“无为”；所以从根本上来说，其理论缺陷就在以人齐于物或取法物“自然”而无为；同时这也正是老庄学说历来“见弃于当途”的根本原因。

葛洪自然观探讨*

戴建平**

葛洪是魏晋神仙道教形成的关键人物，对历史上及当时流传的仙道、仙述作了系统而富有创造性的阐述，从而在理论上和实践上为神仙道教的建立做出了重大贡献。有关葛洪思想与成就，学术界已作了较为详尽的探讨，但对其自然观则还没有系统地论说。他的自然观，不仅是其神仙道教思想的理论基础，同时也是人炼丹修养的指导纲领。本文拟就此作一番初步探讨。

一、自然的本原：玄、道、一

葛洪自然观重要的概念是“玄”“道”“一”。

葛洪认为“玄”是自然的本原，是世界万物产生的总根源。其《抱朴子内篇·畅玄》云：“玄者，自然之始祖，万殊之大宗也。”^① 葛洪“玄”的概念直接来自扬雄之“太玄”。在扬雄那里，玄具有着万物由以化生的宇宙论意义。扬雄这一范畴又是对老子“道”的概念的继承和改造^②。“玄”本为幽远深奥之意。老子《道德经》云：“玄之又玄，众妙之门。”以“玄”来形容“道”的幽深且不可名状。《说文》释“玄”：“玄，幽远也”。在自然的起源意义上，以玄作为自然万物的始祖，扬雄、葛洪无疑强调的是其深幽之意，并赋予其本体性的含义。

“玄”不但是自然由以产生的根源，也是最本质的力量，决定并维持着自然界的秩序与运演：“乾以之高，地以之卑，云以之行，雨以之施。胞胎元一，范铸两仪，吐纳大始，鼓冶亿类，回旋四七，匠成草昧，譬策灵机，吹嘘四气，幽括冲默，舒章粲尉，抑浊扬清，斟浊河渭。”（《内篇·畅玄》）在自然界中，“玄”无所不在，充盈于任何角落。“眇昧乎其深也，故称微焉。绵邈乎其远也，故称妙焉。其高，则冠盖于九霄。其旷，则笼罩乎八隅。”（《内篇·畅玄》）

在上述意义上，“道”“一”与“玄”相同。《内篇·道意》论道云：“道者，涵乾括坤，其本无名，则影响犹为有者，论其有，则万物尚为无焉，……以言乎迩，则周流秋毫而有余

* 本文原载《贵州师范大学学报》（社会科学版）2000年第4期，第22-25页。

** 戴建平，南京大学历史系。

① 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版。

② 郑万耕：《扬雄自然哲学述要，道家文化研究》第四辑，上海古籍出版社1994年版。

焉；以言乎远，则弥纶太虚而不足焉。为声之声，为响之响，为形之形，为影之影。”又《内篇·地真》篇论“一”云：“道起于一，天得一以清，地得一以宁，人得一以生，神得一以灵。”又云：“一能成阴生阳，推步寒暑，春得一以发，夏得一以长，秋得一以收，冬得一以藏……其大不可以六合阶，其小不可以毫芒比也。”^①

需要强调的是，葛洪的这些范畴，不仅在自然界起作用，而且还统摄人类社会。《畅玄》论玄：“故玄之所在，其乐不穷，玄之所云，器弊神逝。”又云：“其唯玄道，可与为永……其不知玄道者…乐极则哀集，至盈必有方。”《道意》篇云：“道也者，所以陶冶百氏，范铸两仪，胞胎万类，酿酿彝伦者也。”又《明本》云：“夫道者，其为也，善自修以成务；其居也，善取人所不争；其治也，善拖居慎而无闷。此所以百家之君长，仁义之祖宗也。”“道”“玄”在这里又成为人生社会的最高原则。

在葛洪眼里，自然与社会的分界并不具有十分明显的意义，自然与社会可以遵循同样的规律。实际上这也是我国整个传统文化的特点。

二、自然的演化

在葛洪等神仙家的观念中，自然演化与炼丹实践有着象征性的联系，他的相关思想也保存在他的丹经著作之中。

葛洪《葛稚川真人校证术》述自然之演化云：“夫修大丹与天地造化同途，故太易在太素之前，虽含虚至妙则未立兆萌，太极在太乙之先，故有昆成乃浑沌也，中有太乙之精，为天地之母，为万物之始。一气既分，二仪斯判，然后有乾坤焉，有阴阳焉，有三才五行焉，有五金八石焉。”^②

太易、太素的概念最早见于《易纬·乾凿度》：“夫有形生于无形，天地之初有太易、太初、太始、太素。太易者，未见气也，太初者，气之始也，太始者，形之始也，太素者，质之始也。气形质具而未相离，故曰浑沌。”这里把宇宙起源分成四个阶段：太易→太初→太始→太素。所以，葛洪说，太易在太素之前。这时没有气、形、质，所以是一片空虚，所以说“虽含虚至妙则未立兆萌”。太极相当于太易，而太乙则指元气。葛洪那段话的意思就是宇宙在一开始是一片完全的虚空，后来才有元气开始萌发。这时宇宙已是一片混沌状态。元气的精华是天地的母亲、自然万物的始基。元气运行不已，又成两仪。这就有了乾坤，阴阳，有了三才五行，五金八石，也就形成了自然万物。

葛洪的这种由虚无到元气到乾坤以及到万物的宇宙演化思想，基本上承继了汉代以来所流行的观念。《淮南子》论宇宙演化云：“太始生虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生元气。元气有涯根，清阳者薄糜而为天，重滞者凝滞而为地。清妙之合专易，重浊之凝竭难，故天生成而地后定。”^③

^① “一”也是道家和道教重要范畴。老子《道德经》论一云：“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以化生，王侯得一以为天下贞。”

^② 《葛稚川真人校证术》，《道藏》第19册，第66页。

^③ 《淮南子·天文训》，刘文典：《淮南鸿烈集解》，中华书局1989年版。

可见葛洪之宇宙演化思想基本上沿袭了自《淮南子》以来的主张，只是对葛洪来讲，他特加标榜的“自然之始祖，万殊之大宗”的“玄”在宇宙演化的过程中却没有什麼地位。

三、宇宙论：天地关系

在我国历史上，曾经提出多种关于宇宙结构（实为天地关系）的学说。其中真正具有重要影响的是盖、浑二家。历史上的宇宙学争论也就表现为这二家的争论。关于宇宙的争论始自汉代，到魏晋南北朝时，已十分激烈。葛洪也参与其中，其言论完整保存在《晋书·天文志》中，由此我们可以了解到他的宇宙学思想。

盖天说出自周代。《晋书·天文志》载《周髀》论天云：“天圆如张盖，地方如棋局。”“天似盖笠，地法覆盘，天地各中高外下。”认为天在上，地在下，地为平面或拱形。浑天说认为天在外，在地内，大地为球形。日、月星辰的运动也就表现为从地下到地上再到地下的运动。汉武帝时，太初历就是根据浑天说的基本思想制成的。

东汉的著名思想家王充是盖天论者，他激烈反对浑天说，其说早葛洪二百多年，但葛洪之议论实为反对王充而发，故引述如下：

旧说天从地下过。今掘地一丈辄有水，天何得入水中行乎？甚不然也。日随天而转，非入地。夫人目所望，不过十里，天地合矣，实非合也，远使然耳。今视日入，非入地。当日入西方之时，其下之人亦将谓之为中也。四方之人，各以其近者为出，远者为入矣。何以明之？今试使一人把火炬，论行于平地，去人十里，火光灭矣；非灭矣，远使然耳。今日西转不复见，是火灭之类也。日月不圆也，望视之所以圆者去人远也。夫日，火之精也，月，水之精也。水火精也。水火在地不圆，在天何故圆？^①

要而言之，王充之论主要有以下三点：

1. 地下为水，若依浑天说，则日月星辰要从水中通过。这是不正确的。
2. 太阳入地，实际是远的缘故，而并不是绕到地平以下去了。
3. 对于日、月食，王充认为日、月为火、水之精，水火在地不圆，在天为何圆？即使是圆时，也是由于遥远而看上去圆了。

王充以前，还没有形成完整的浑天说的思想。由“今掘地一丈辄有水”可知，当时浑天说还没有球形大地的观念。但是，他仍然提出了一个对浑天说来讲是一个极为关键的问题，那就是日、月、星辰如何从水中通过的问题，后来张衡在提出完整的浑天论时并没有对这个问题做出回答。葛洪坚持浑天说，他首先引用张衡之《浑天仪注》，以阐明他的浑天论的观点，接着对王充的那段文字进行了批驳。

首先，他认为，浑天说之所以正确，乃是它是经过事实检验的学说。他说：“步七曜之道，以度历象昏明之征候，校以四八之气，考以漏刻之分，占晷景之往来，求形验于事情，莫密于浑像者也。”（此节所引葛洪论文，均见《晋书·天文志》）。

既然事实证明了浑天说的正确，那么天球旋转而从水中经过就是一定的了。“若天果如浑

^① 王充：《论衡·说日》。

者，则天之出入行于水中，为的然矣。”但是，日、月、星辰为火，又怎能从中通过呢？葛洪最早对此问题进行了回答，他说：“天，阳物也，又出入水中，与龙相似，故以龙比也。圣人仰观俯察，审其如此，故晋卦坤下离上，以证日入于地也。需卦乾下坎上，此亦天人水中之象也。天为金，金水相生之物也。天出入水中，当有何损，而谓不可乎？”

浑天说认为大地浮在水上，实际上是一种错误的观念。葛洪之辩护又多依据阴阳、八卦之说，并没什么有价值的新思想，实际上没有也不可能解决王充提出的那个问题。虽然葛洪此说任意比附，牵强附会，但毕竟是做出的第一回答。从中我们也可以看出当时浑天论者的认识与基本观念。由于面对这一无法解决的理论困难，浑天说后来修改了自己的学说，改为大地浮在气中，但又引出了其他的问题，在此就不复赘述了。

对于王充的第二点，葛洪则根据日常对天象的观察来进行反驳。他说：“今视诸星出于东者，初但去地小许耳，渐而西行，先经人上，后遂西而下焉，不旁旋也，其先在西之星，亦稍下而没，无北转者。日之出入亦然。若谓天磨右转者，众星日月随天而回，初在于东，次经于南，次到于西，次及于北，而复还于东，不应横过去也。今日出于东，冉冉转上，及其入西，亦复渐渐稍下，都不绕边北去。了了如此，王生必谓不然者，疏矣。”

葛洪在这里指出，根据日常天象观测，日、月、星辰的运行并非如盖天论者所说的那样表现为由东→南→西→北的转动，他以太阳为例，描述了太阳自下而上的视运动，从而批驳了王充的这一论点。

王充的第三论点主要回答日、月食的问题。盖天说的一大困难便是难以解释日、月食现象。王充的解释也显得苍白无力。葛洪对王充的这一论点也进行了批驳。他说：“王生又云远故视之圆，若审然者，月初生之时，及既亏之后，何以视之圆乎？而日食或上或下，从侧而起，或如钩至尽，不宜见其残缺左右所起也。此则浑天之理信而有征矣。”

他认为，既然王充认为是因为太远而使得太阳、月亮看上去像是圆的，那么，月亮在初一和既亏之后又为何看起来不圆呢，并且也难以说明日食的一些现象。所以，浑天说才是正确的学说。

由葛洪对王充观点的批判，我们可以了解到他的宇宙学思想。因为王充在思想界影响极为深远，所以葛洪之批判也势必产生了重大影响，故《晋书·天文志》全录其文，这表明，葛洪在我国宇宙争论史上也是有着重要地位的。

四、万物有灵与炼丹禁忌

自古神仙家炼丹修养，多择幽静人少之地。葛洪《内篇·金丹》篇云：“合丹当入名山之中，无人之地。”葛洪本人就曾几次入山炼丹。也许正是深山里直接面对大自然的亲身体验，更易使人相信万物有灵的观念。葛洪相关观念无疑也反映了神仙道教乃至当时民间信仰的一般状态。

葛洪相信，在每座山上，无论大小，皆有主宰的神灵，并且还有大小之分。《内篇·登涉》篇云：“山无大小，皆有神灵，山大则神大，山小则神小。”又云：“山中山精之形，如小儿而独足……山中有大要树，有能语者，非树能语也，其精名曰云阴。”在《抱朴子·内篇》中葛

洪提到的神仙鬼怪精灵，从天上的神仙，到山神，到蛇精，猪精乃至山中之鬼，比比皆是，充分展示了葛洪万物有灵的信仰。

万物有灵的观念跟人类对灵魂的看法有关，在我国历史上的两汉魏晋时期曾经就灵魂（神）和身体（形）的关系展开大讨论，葛洪也表明了他在这一问题上的立场。

葛洪坚持神形二元论的观点，其《内篇·至理》篇云：“夫有因无而立焉，形须神而立焉。有者，无之宫也；形者，神之宅也。故譬之于堤，堤坏则水不留矣。方之以烛，烛糜则火不居矣。”这样，灵魂则被看成是一种与身体对立却又相互依存的实有物。这种形与神的二元界分甚至在其炼丹修养理论中也表现了出来。他说：“神以道全，形以术延。”^① 人类有灵魂，灵魂又表现为区别于形在的实有物，在人类的早期认识中，这样的观念又极易被推广到生物界，并成为万物有灵论的认识基础。在古代，人类并无明确地把自身同周围自然界从质上做出根本性的区分。葛洪的话充分表明了这一点：“山水草木，并灶洿池。犹皆有精气，人身体亦有魂魄，况天地万物之至大者，于理当有精神。”（《内篇·微旨》）在葛洪眼里，正因为自然界已被先验预设为同人类有着相似的特性，所以，山川草木，并灶池这些存在物才会具有同人类的灵魂相类似的东西——精气。

这种泛灵论的观念可以简单表示如下：



这里需要论述是精气的概念。在葛洪这里，“精”不但是一种自然的物质，同时，还有着精神性的蕴含，又是精神由以产生的基础。他认为，“阳精魂立，阴精魄成。两精相薄，而生神明”^②。对魂魄的这种认识，正如著名人类学家爱德华·B·泰勒所说：“在未开化民族中，最初似乎一直把人类灵魂看作是一种稀薄的东西或雾状物质，自那时以来这种看法有在人类思想中一直占有很大地盘。”^③ 这一点在葛洪这里表现得尤为明显。而且，这些种种的精气如果经历很长的时间，便会变成超越性的精灵。葛洪相信“又万物之老者，其精悉能假托人形”。所以有树精，有蛇精，有猪精，以及山鬼河神之属。葛洪这种万物有灵的观念有着深厚的宗教文化和民间信仰基础。

具有特殊意义的是，这种“精”的概念贯穿于其对非生命物质的认识之中。《内篇·登涉》篇云：“山中夜见胡人者，铜铁之精。”对神仙家来讲，所炼丹药，同样含精，并且是丹药中最宝贵的组分。《内篇·金丹》篇云：“又化作之金，乃是诸药之精，胜于自然者也。”所以，炼丹术士的目的，便是将这些药物中的“精”用人工的方式提炼出来，这些提炼出来的精华物具有远胜于自然物的神奇功效。不过，我们需要指出的是，葛洪在这里仍然没有明确分别“精”的物质性与精神性，它仍是二者兼而有之的。

在我国民间生活与道教方术中，有各种各样的禁忌，在葛洪《抱朴子·内篇》中也记载着

① 《道藏》第19册，第349页。

② 《道藏》第19册，第311页。

③ 史宗：《20世纪西方宗教人类学文选》，三联书店1995年版。

很多的炼丹禁忌。其中，有些禁忌则直接跟自然泛灵论有关。

《内篇·微旨》篇云：“或曰：敢问欲修长生之道，何所禁忌？抱朴子曰：‘天地有司过之神，随人所犯轻重，以夺其算，算减则人贫耗疾病，屡逢忧患，算尽则人死，诸应夺算者有数百事，不可具论。又言身中有三尸，三尸之为物，虽无形而实魂灵之属也……每到庚申之日，辄上天白司命，道人所为过失，又月晦之夜，灶神亦上天白人罪状……’”这样，天地以及在人的周围甚至在人的身体之中都存在着各式各样的神灵来监督人的行为过失。所以，就需慎重行事，有所禁忌，而不可任意妄为，否则便会受到惩处。“人身体，犹有魂魄，况天地万物之至大者，于理当有精神，有精神，则易赏善罚恶。”（《内篇·微旨》）可见，禁忌的根本还在于这样一种泛神论的自然观。

我们在前文提到的精气的观念同样也是某些禁忌的原因。由于精气兼有物质性与精神性的蕴含，因此，便会有某种可以称为“邪气”的精气存在。这些邪气会导致炼丹的失败，因而成为禁忌的对象。《内篇·金丹》篇云：“左君告之，言诸小小山，皆不可于其中作金液神丹也。此小小山皆无山神为主，多是木石之精，千岁老物，血食之鬼，此辈皆邪气，不念为人作福，但能作祸……或能坏人药也。”兼为医家的葛洪，它的这种观念还跟医药之中的禁忌有关。“今之医家，每合好药，皆不欲令鸡犬、小儿妇人见之。若被诸物犯之，用便无验。”（《内篇·金丹》）这种信仰，也可以用它们所有的邪气来解释。

葛洪自然观再探*

戴建平**

葛洪的自然观是魏晋神仙道教自然观的集大成者。他的自然观，不仅是他整个神仙道教思想的理论基础，同时也是他炼丹实践的指导纲领。笔者曾就其神仙道教自然观中炼丹禁忌与万物有灵论的关系撰文^①。经过深入研究，在此对葛洪自然观再作申言。

一、自然的本原

“玄”是葛洪道教自然观的最高范畴。葛洪认为“玄”是自然万物的总根源。他说：“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。”（《抱朴子内篇·畅玄》）“玄”不但是自然由以产生的根源，也是自然界最根本的力量，决定并维持着自然万物的秩序与运演。他说：

乾以之高，坤以之卑，云以之行，雨以之施。胞胎元一，范铸两仪，吐纳大始，鼓冷亿类，回旋四七，匠成草昧，辔策灵机，吹嘘四气，幽括冲默，舒阐粲尉，抑浊扬清，斟浊河渭。（《畅玄》）

“元一”“两仪”由“玄”生成，“玄”是宇宙生发演化最原初、最根本的原因。“玄”又无处不在，充盈于自然界所有的角落。“眇昧乎其深也，故称微焉。绵邈乎其远也，故称妙焉。其高，则冠盖乎九霄；其旷，则笼罩乎八隅。”（同上）可见，“玄”在葛洪这里被赋予了全能、普遍性的意义。

从葛洪对“玄”的描述，可以发现他与魏晋玄学思想的关系。他说：“因兆类而为有，托潜寂而为无。”（同上）“有无”之辨是魏晋玄学的中心论题，葛洪则综二为一，认为“玄”既表现为有，同时又是无，从而把“玄”置于“有”“无”之上，成为他的自然观的最高概念。

在葛洪的自然观中，“道”也是自然的本原。“道教”以“道”名教，显然是因为对“道”的崇拜，那么“道”在道教哲学中便应占有核心地位。葛洪虽然提出“玄”的概念，但主要是凸现其信仰的神秘特征。在他的思想体系里，“道”与“玄”有着几乎相同的含义与地位。

* 本文原载《淮阴师范学院学报》（哲学社会科学版）2002年第3期，第299-305页。

** 戴建平（1972-），男，河北邢台人，南京大学哲学系讲师，史学博士，主要从事哲学研究。

① 戴建平：《葛洪自然观探讨》，《中国道教》2000年第2期。

道者涵乾括坤，其本无名。论其无，则影响犹为有焉。论其有，则万物尚为无焉。隶首不能计其多少，离朱不能察其仿佛。吴札、晋野竭聪，不能寻其音声乎窈冥之内，獬、豨、豸、猪疾走，不能迹其兆联乎宇宙之外。以言乎迹，则周流秋毫而有余焉；以言乎远，则弥纶太虚而不足焉。为声之声，为响之响，为形之形，为影之影，方者得之而静，员者得之而动，降者得之而俯，升者得之而以仰。强名为道，已失其真，况复乃千割百判，亿分万析，使其姓号至于无垠，去道辽辽，不亦远哉？（《道意》）

道充塞于整个宇宙，它无处不在，无时不有，“道也者，所以陶冶百氏，范铸二仪，胞胎万物，酝酿彝伦者也”。可见，“道”即是易之“太极”，是宇宙的本原。在本体论上，道与玄具有相同的意义。此外，葛洪对“道”的描述也几乎完全是玄学式的。

“道”还轶出自然之外，对人类发挥作用，是人生与社会的最基本的原则。

夫道者，内以治身，外以为国，能令七政遵度，二气告和。四时不失寒燠之节，风雨不为暴物之灾。

夫道者，其为也，善自修以成务；其居也，善取人所不争；其治也，善绝祸于未起；其施也，善济物而不德；其动也，善观民以用心；其静也，善拖居慎而无闷。此所以为百家之君长，仁义之祖宗也。（《明本》）

在古代，人们并不能把自然与社会明确地区分开来，往往认为自然与社会具有相同的本性因而遵守同样的规律，这就是天人合一的思维方式。在自然观上则表现为社会与自然概念的模糊和思想的纠缠。葛洪亦不例外，他认为，“道”不但是自然界的“太初之本”（《道意》），也是社会的总规律，还是人类智慧的源泉。他说：“今苟知推崇儒术，而不知成之者由道。”（《明本》）“道”能陶冶百氏，似乎把道看成是诸子百家的共同来源。“夫所谓道，岂唯养生之事而已乎？《易》曰：‘立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。’又曰：‘《易》有圣人之道四焉。’苟非其人，道不虚行。又于治世隆平，则谓之有道；危国乱主，则谓之无道。又坐而论道，谓之三公。国之有道，贫贱者耻焉。凡言道者，上自二仪，下逮万物，莫不由之，但黄老执其本，儒墨执其末耳。”（同上）“道者，儒之本也；儒者，道之末也。”在儒道关系上坚持道本儒末的观点，他进一步说：“仲尼，儒者之圣也；老子，得道之圣也。儒教近而易见，故宗者众焉。道意远而难识，故达者寡焉。道者，万殊之源也。儒者，大淳之流也。三皇以往，道治也。帝王以来，儒教也。”（《塞难》）通过这一对比，他干脆把儒教之兴，看作是“道”之治世被破坏的结果。

“道起于一”（《地真》），“一”也是葛洪自然观的重要概念。在老子那里，“一”从“道”中生，出“一”又生“二”，“二”又生“三”，展现为一个线性的过程。而葛洪则把“一”生“二”，“二”生“三”看成是“道”的演化过程，起点是一，故说“道起于一”，这里，葛洪把自然演化过程中形质生成以前的混沌状态称为“一”。他说：“老君曰：忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物。一之谓也。”（同上）又说：“一能成阴生阳，推步寒暑。春得一以发，夏得一以长，秋得一以收，冬得一以藏。”（同上）可见，“一”也是宇宙间最本质的力量，决定着寒暑的迁移和四时的昌顺。“一”即是道，即是易之“太极”，即是前文所说之“玄”，故葛洪又有“玄一”之说。

同“道”与“玄”一样，葛洪的“一”对人类社会具有重要的意义，关系到人们的吉凶

与存亡。他说：“金沈羽浮，山峙川流；视之不见，听之不闻；存之则在，忽之则亡；向之则吉，背之则凶，保之则遐祚罔极，失之则命彫气穷。”因此，“人能知一，万事毕。知一者，无一之不知也。不知一者，无一之能知也”（同上）。

“一”被具体化为道教的神秘实体，源自《太平经》，而葛洪则完成了这一过程。在葛洪这里，“一”具有了更明显的人格神的特征。他说：

其贵无偶，各居一处，以象天、地、人，故曰三一也。（《地真》）

吾闻之于先师曰：一在北极大渊之中，前有明堂，后有绛宫；巍巍华盖，金楼穿窿；左罡右魁，激波扬空；玄芝被崖，朱草蒙珑；白玉嵯峨，日月垂光；历火过水，经玄涉黄；城阙交错，帷帐琳琅；龙虎列卫，神人在傍。不施不与，一安其所；不迟不疾，一安其室。（同上）

这些华丽的拟人的语言，道出了葛洪对“一”的崇拜。

葛洪自然观中“玄”“道”“一”三个基本概念继承了黄老道家的基本思想，某些论述还带有明显的魏晋玄学的特征。相比之下，“玄”与“道”两个概念是玄学意义上的自然的本原，道教方术的特点并不十分明显，而“一”则已完全被神仙方术化，成为神仙道教方术中一个重要概念。另外，由于中国思想自身的特质，它的概念和范畴往往不如西方哲学概念明晰和确定，带有很大的模糊性和歧义性，尤其是混有强烈的社会道德伦理色彩，这在葛洪这里表现得非常明显。

二、万物有灵论

自古以来神仙方士炼丹修养，多选择幽静少人的地方。葛洪认为，合丹“宜人名山，绝人事”（《金丹》），其中的原因是“若不绝迹幽僻之地，令俗间愚人得经过闻见之，则诸神便责做药者不遵承经戒，致令恶人有谤毁之言，则不复佑助人，药不成也”（同上）。他本人就曾几次入山炼丹，也许正是深山里直接面对大自然的亲身体验，更易使人相信万物有灵的观念。

中国古代盛行自然崇拜和鬼神崇拜，山神崇拜是其中之一。在《尚书》《礼记》《史记》《汉书》中有大量的祭祀山川的记载，可见山神之崇拜由来已久。葛洪相信在每座山上，无论大小，都有主宰的神灵。

山无大小，皆有神灵，山大则神大，山小则神小。（《登涉》）

对神仙方士来讲，这些神灵便关系到炼丹的成败他说：

郑君云，左君告之，言诸小小山，皆不可于其中作金液神丹也。凡小山皆无正神为主，多是木石之精，千岁老物，血食之鬼。此辈皆邪气，不念为人作福，但能作病，善试道士，须当以术辟之，及将从弟子，然或能坏人药也。（同上）

道士炼丹，不但须躲避俗人，还须防止一些鬼怪精灵，否则都不能生成神丹，因此，就需选择一些名山进行炼丹，因为那些名山，“皆是正神在其山中，其中或有地仙之人。上皆芝草，可以避大兵大难，不但于中可合药也。若有道者登之，则此山神必助之为福，药必成”。葛洪列举了一大串所谓的“名山”，包括“华山、泰山、霍山、恒山、高山、少室山、长山……”等凡27座山，都是“可以精思合作药者”（《金丹》）。

万物有灵的观念容易使人对自然产生敬畏的心理，对葛洪等神仙方士来说，所谓“名山”皆为神秘、可畏的存在，主要原因便是山上存在着种种神怪与精灵。因此，他认为须知登山法才可入山，否则便会遇到怪异的自然现象，使身体和精神受到双重伤害，以致有性命之忧。

凡为道合药，及避乱隐居者，莫不入山。然不知入山法者，多遇祸害……或被疾病及伤刺，及惊怖不安；或见光影，或闻异声；或令大木不风而自摧折，岩无故而自坠落，打击煞人；或令人迷惑狂走，堕落坑谷；或令人遭虎狼毒虫犯人。（《登涉》）

在《抱朴子内篇》中，葛洪提到的鬼怪精灵，自山神至山精、蛇精、猪精、鹿精、狗精乃至山中之鬼，比比皆是，充分展示了葛洪万物有灵的信仰。

万物有灵的观念跟人类对灵魂的看法有关。两汉魏晋时期，曾经就灵魂（神）和身体（形）的关系展开大讨论。“形”与“神”是中国古代哲学有关哲学基本问题的一对范畴，由形神关系可以追问到思维和存在的关系。在道教思想体系中，由于以炼丹和修养为主要手段，以保持肉身不死和灵魂不灭为目的，因此，对形神关系的看法便涉及其思想与实践的基本内核。

葛洪认为形神之间的关系是“有”和“无”的关系，具体的形（有）和无形的神（无）相互依存，互为条件。他说：

夫有因无而生焉，形须神而立焉。有者，无之官也。形者，神之宅也。故譬之于堤，堤坏则水不留矣。方之于烛，烛糜则火不居矣。（《至理》）

“有生于无”本是何晏、王弼等人所倡导的宇宙论，葛洪以此论证“形须神而立”的道教命题。同时，他似乎也强调“有”对“无”的重要作用，即形对神的作用，提出“形者神之宅”，这一思想是他从医学实践中得来的，是对《灵枢》中“心”是“精神之所舍”的古代医学观点的承继，反映出道教思想同古代医学理论之间的某种联系。另外，葛洪以形神方之于堤水与烛火，是对汉代桓谭、王充以来思想的继承。

从养生的角度来讲，嵇康“形恃神以立，神须形以存”的形神并重的思想是葛洪道教养生的前导。然而，葛洪此处的大前提乃是“有生于无”的玄学贵无论，因此“神”有着更为基本的地位。在这个前提下葛洪强调形的作用，反映了他二元论的形神观。灵魂被看成是一种与身体对立却又相互依存的实有物，因此炼丹术士的修炼需要从两方面来进行，即所谓“神以道全，形以术延”（《大丹问答》，《道藏》第19册），这便是道教所谓的形神双修。

此外，在葛洪道教思想中，形与神不但相互依存，还有着中间性的环节——“气”。

夫人在气中，气在人中，自天地至于万物，无不须气以生者也。（《至理》）

“气”是古代医学的重要范畴。古代人体观认为精、气、神三者共同构成完整的人体。如《淮南子·原道训》云：“形者，生之舍也；气者，生之充也；神者，生之制也。一失位则三者伤矣。”气是连接形和神的中间层次，一方面聚集成形，一方面又化而为神，人的生命就以它的贯通流转为基础。“身劳则形散，气竭则命终。根竭枝繁，则青春去木矣。气疲欲胜，则精灵离身矣。”（《至理》）所以，在修炼上便应注意炼气、养气，“苟能令正气不衰，形神相卫，莫能伤也”（《极言》）。以这个理论为基础，葛洪的道教养生学形成了炼形、行气、存神三方面的内容。

形神之争是魏晋南北朝时期争论的一个焦点，参加争论的几乎包括了当时儒、佛、道方面

所有重要的学者，除以范缜为代表的唯物论之外，佛道两教都反对神灭的观点。但道教与佛教二者的形神观又有不同。道教主张形神二立，而佛教则非是。佛道二教不同的态度正如道安所说：“佛法以有生为空幻，故忘身以济物；道法以吾我为真实，故服饵以养生。”（《二教论》，《广弘明集》卷八）

道教的这种形神二元论与万物有灵论有着紧密的关系。人类有灵魂，灵魂又表现为区别于形在的实有物，在人类的早期认识中，这样的观念极易被推广到自然界，成为万物有灵论的认识基础。在古代，人类并没有明确地把自身同自然界从质上做出区分。《微旨》云：

山水草木，井灶污池，犹皆有精气，人身之中，亦有魂魄，况天地为物之至大者，于理当有精神。

因为自然万物被认为有着同人类相似的性质，所以山川草木、井灶污池这些存在物也应当具有与人类灵魂相类似的东西——精气，这便是泛灵论的观念。

这里需要注意的是精气的概念。在我国古代的宇宙生成论中，混沌初分之后，产生阴阳二气，清轻者上为天，而浊重者下为地，人则是阴阳二气冲和的产物。《淮南子·精神训》云：“夫精神者，所受于天也；而形体者，所察于地也。”即人的精神由清阳之气所构成，身体则由浊重之气构成。故葛洪认为：“阳精魂立，阴精魄成。两精相薄，而生神明。”（《太清玉碑子》，《道藏》第19册，349页）阳气之精成魂，阴气之精成魄^①，人的精神便是两精相薄的结果。实际上，在我国古代思想中，“精”兼有物质和精神性的蕴含因为人们无法解释灵魂现象，便赋予这种极细微物质以精神的性质。

三、葛洪的物类变化观

由于神仙方士宣扬长生不死、神仙可致及黄金可作的观念，但却从来没有以成功的范例来向世人证明，所以历来遭到人们的反对。桓谭便认为人和动植物一样，都无法摆脱生死的过程：“草木五谷，以阴阳气生于土，及其长大成实，实复入土，而后能生。犹人与禽兽昆虫，皆以雄雌交接相生，生之有长，长之有老，老之有死，若四时之代谢矣。而欲变易其性，求为异道，惑之不解者也。”（《新论·祛蔽》，《全后汉文》卷十四）所以他认为，世上并“无仙道”，所谓仙道，乃是“好奇者为之”。对于神仙方士津津乐道的龟寿一千、鹤寿三千，他问难道：“谁当久与龟鹤同居，而知其年岁耳。”（《新论·辨惑》）

王充继承了桓谭的思想，认为有生便有死，世上并无事实可以证明长生术的正确。他说：“世无得道之效，而有有寿之人。”（《论衡·道虚篇》）王充之后的应劭则不相信方士们盛传的王阳作金一事，说：“夫物之变化，固自有极。王阳何人，独能乎哉！语曰：金不可作，世不可度。”（《风俗通·正失》，汉魏丛书本）后来的向秀、郭象也都明确反对神仙说和长生不老的概念。

^① 在古代，魂、魄和精、神各自之间有一定的区别。如《左传·昭公七年》子产云：“人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂。用物精多，则魂魄强。是以有精爽，至于神明。”关于古代魂魄、精神之间的区别，请参见詹鄞鑫：《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》，江苏古籍出版社1992年版，第126-127页。

因此，葛洪一个重要任务便是对这些诘难提出反驳，从而为神仙说与黄白术奠定理论上的基础。可以说，这也是葛洪作《抱朴子内篇》的主要目的之一。王明先生说：“道教作为一种社会文化现象来说，千言万语，它的奥秘，归结为变化二字，可以说，没有变化，就没有道教方术；没有变化，也没有科学技术。”^①物类变化观是葛洪自然观的重要组成部分，也是他神仙道教思想的理论基础，他以此来证明神仙可致、金丹可作的道理。

在我国古代的神话传说中，有许多关于物类变化的记载。如《山海经》中便有女娲蛇身人首，一日七十变的记载；又有精卫死而化鸟，衔石填海的故事。《搜神记》也记载了“汉灵帝时，江夏黄氏之母浴盘水中，久而不起，变为鼃矣”。在《淮南子》中亦有“牛哀化虎”的传说。另外，在《汉书》中还有一些男化女、女化男的记载。这些都为葛洪所采用，来论证人种可变的观点，他说：

若谓人禀正性，不同凡物，皇天赋命，无有彼此，则牛哀成虎，楚姬为鼃，枝离为柳，秦女为石，死而更生，男女易形，老彭之寿，殇子之夭，其何故哉？苟有不同，则其异有何限乎？《（论仙）》

这些关于变形的神话，实际上反映了古代人的生命观念，认为生命乃是一个可以连续转化的过程。人由一种生物变为另外一种生物，由一事物转化为另外一种事物，这种形体的变化实质上即为生命的延续。因此，在神仙方士们看来，变形无疑成了一种生命延续的方法。他们从神话中找出这些材料，并加工成神仙思想，帮助人们树立长生不老的信念，来为道教的炼丹术和长生术寻找事实上的证据。

我国古代流传的生物变态说也是葛洪变化观的重要来源。在我国古代的典籍中有很多关于生物变态生长的记载。如《礼记·月令》云：

仲春之月……始雨水。桃始华，仓庚鸣，鹰化为鸿。

季春之月……桐始华，田鼠化为鴽。

季夏之月……温风始至，蟋蟀居壁，鹰乃学习，腐草化为萤。

季秋之月……鸿雁来宾，爵入大水为蛤。

孟冬之月……水始冰，地始冻，雉入大水为蜃。

类似的记载还见于《荀子》《吕氏春秋》《淮南子》中。在我国古代，这种物类变化的观念是很盛行的，连“疾虚妄”的王充都相信“腐草化萤”的说法，可见其流传之广。这些说法可能源自先民在观察自然界变化现象时没有注意其中的详细过程，因而得出了种种错误的结论，并为后人所继承。

这些说法成为葛洪变化思想的重要内容。他以此来论证物类性无固定，可以相互变化，又用此种自然变化的现象来推论出仙道变化，神仙可致的思想。

除此以外，葛洪还利用诸多事实来进一步支撑他的仙道学说。他说：“外国作水精碗，实是合五种灰以作之。今交广多有得其法而铸作之者。”（《论仙》）他批评那些不相信变化之术的人，说他们“不信黄丹及胡粉，是化铅所作，又不信骡及能胜，是驴马所生。云物各自有种”。因此，世人“夫所见少，则所怪多”。

^① 王明：《魏晋神仙道教》，人民出版社1989年版。

葛洪的物类变化观，虽然有很多荒唐的内容，但其中也包含着不少合理的因素。他的物类变化观是为神仙方术作论证的，许多神仙方术的内容便是建立在这种变化观之上。如他认为金丹之所以能令人长生，其中的原因便是它们受热所呈现的微妙变化。

凡草木烧之即烬，而丹砂烧之成水银，积变又还成丹砂，其去凡草木亦远矣。故能令人长生，神仙独见此理矣，其去俗人，亦何缅邈之无限乎？（《金丹》）

丹砂受热成水银，再受热又成丹砂^①；而草木受热后则变为灰烬，远不如丹砂受热变化的奇妙。由此，丹砂是一种非凡的物质，能使人长生。葛洪又说：“夫五谷犹能活人，人得之则生，绝之则死。又况于上品之神药，其益人岂不万倍于五谷耶？夫金丹之为物，烧之愈久，变化愈妙。黄金入火，百炼不消。埋之，毕天不朽。服此二物，炼人身体，故能令人不老不死。”只是金丹本身可以永存，却又如何使人长生呢？葛洪认为由于金丹本身奇妙不朽，人服食以后也可以达到长生不死的目的。这个理论被葛洪称为“假外物以自固”^②。他说：

此盖假求于外物以自坚固，有如脂之养火而不可灭，铜青涂脚，入水不腐，此是借铜之劲以扞其肉也。金丹入身中，沾洽荣卫，非但铜青之外傅矣。（《金丹》）

这段话清楚地阐明了金丹术可以使人长生不死的道理。按照神仙方士的观念，金丹入口之后，便永远像铜青涂脚一样，保持着人的身体。以现代生理学和医学来看，这是根本错误的观念，但在当时却被认为是一种绝妙的真理。很多人就在长生不死的诱惑下，吞丹食金，反而落个丧命的下场。

葛洪相信，由于变化乃自然之理，故人得到成仙后也会变化无穷。他说：

若道术不可学得，则变易形貌，吞刀吐火，坐在立亡，兴云起雾，召致虫蛇，合聚鱼鳖，三十六石立化为水，消玉为飴，溃金为浆，入渊不沾，蹴刃不伤。幻化之事，九百有余，按而行之，无不皆效。（《对俗》）

化形为飞禽走兽，及金木玉石，兴云致雨方百里，雪亦如之。渡大水不用舟梁，分形两千人，因风高飞，出入无间。能吐气七色，坐见八极，及地下之物，放光万丈，冥室自明。（《遐览》）

变化的观点并不错误，但离开自然万物的客观条件而代之以幻想冥思，无疑会走上宗教唯心主义的歧途。葛洪的变化观便是在神仙道教的框架内被严重扭曲了。

四、神仙道教视野中的人与自然

魏晋思想的一大特点便是提倡自然主义，反对天有喜恶意志的天道观。葛洪生当魏晋，自

^① 葛洪所描述的这个炼丹过程，包含了下面几个化学反应：1. 丹砂烧之成水银： $\text{HgS}(\text{丹砂}) + \text{O}_2 = \text{Hg}(\text{汞}) + \text{SO}_2(\text{二氧化硫})$ ；2. 积变又还成丹砂： $2\text{Hg} + \text{O}_2 = 2\text{HgO}(\text{氧化汞})$ 。晋代道士还不能用化学方法区分红色氧化汞和硫化汞，误认生成的氧化汞为丹砂。如果温度足够高，硫化汞可以分解为汞和硫，冷却后，又可以生成硫化汞，只是当时很难达到所需要的温度。

^② “假外物以自固”的金丹思想由来已久。早在秦汉时期，人们从生活经验中认识到金有最稳定的化学性质和无机盐的防腐性能，于是就利用这些物质在丧葬中保存尸体，这在今天所发掘的汉代墓葬中有大量的实物证明，如在人的九窍中塞以金玉之物，以及金缕玉衣等。追求长生的方士们由此得到启发，进一步想到服食金玉以求人的肉体不灭，长生世间（参见胡孚琛：《魏晋神仙道教》，第234页）。

然也受影响。他利用天道自然的观念来应对天命论的说法：

命之有短，实由所值，受气结胎，各有星宿。天道无为，任物自然，无亲无疏，无彼无此也。（《塞难》）

葛洪的意图，是要证明“乔松凡人受不死之寿，而周孔大圣无久视之柞”，并不是天意的结果。他以星命察气说为理论基础，坚持天道自然，无所施为。汉代以来，星宿、命定、骨相之说颇为流行，连高举“疾虚妄”大旗的王充都对之深信不疑。他说：“故寿命修短，皆察于天；骨法善恶，皆见于体。命当夭折，虽察异行，终不得长。”（《论衡·命义篇》）王充的这种观念有着宇宙论的支撑：“天施气而众星布精；天所施气，众星之气，在其中矣。人禀气而生，合气而长，得贵则贵，得贱则贱；贵或秩有高下，富或货有多少，皆星位尊卑大小之所授也。”（同上）葛洪便继承了王充的这种观念，他所言“人在气中，气在人中”，即是这种观念的发挥。葛洪认为，天本身并无意志，使得圣人有死而松乔长生，造成他们寿命不等的主要原因是在他们出生前“受气结胎，各有星宿”，即王充所言“星位尊卑大小之所授”。

与王充一样，葛洪认为“受气结胎”，是一个自然过程，同其他自然过程一样，并没有任何超自然意志的干涉，他说：

浑茫剖判，清浊以阵，或升而动，或降而静，彼天地犹不知所以然也。万物感气，并亦自然，与彼天地，各为一物，但成有先后，体有巨细耳。（《塞难》）

进而，葛洪将星宿真气运命说引入道教神学，认为周孔不得仙道和高才明达不信仙道的原因，就在于他们所禀之气。他说：

命属生星，则其人必好仙道。好仙道者，求之亦必得也。命属死星，则其人亦不信仙道。不信仙道，则亦不自修其事也。所乐善否，判于所案，移易于夺，非天所能。

另外，在葛洪的思想中还可以看到他对魏晋玄学自然主义的继承与发挥。他说：

有天地之大，故觉万物之小。有万物之小，故觉天地之大。且夫腹背虽包围五臟，而五臟非腹背之所作也。肌肤虽缠裹血气，而血气非肌肤之所造也。天地虽含囊万物，而万物非天地之所为也。

俗人见天地之大也，以万物之小也，因曰天地为万物之父母，万物为天地之子孙。夫虱生于我，岂我之所作？（《塞难》）

魏晋时期，虽仙道流行，但有一部分人反对神仙可致的说法，如嵇康就认为神仙不是常人所以达到的。葛洪认为天地与万物只不过是大小尺寸上的差别，天地大而包裹万物并不就是说天地是万物之父母，而万物为天地之所作，天地自身并无意志目的。其目的就是为了证明神仙并非命定，而可以通过后天的努力达到。其中虽包含了宗教的目的，但却有积极的意义。

在天道自然观念的基础上，葛洪明确反对汉代以来流行的天人感应及灾异说，他说：

天有日月寒暑，人有瞻视呼吸，以远况近，以此推彼，人不能自知其体老少痛痒之何故，则天亦不能自知其体盈缩灾祥之所以；人不能使耳目常聪明，荣卫不辍阅，则天亦不能使日月不薄蚀，四时不失序。由兹论之，夭寿之享，果不在天地，仙决非所为也。（《塞难》）

魏晋南北朝时期一方面自然主义的观念广泛流传，另一方面也是个人主义觉醒的时代。在权威和自然面前，人的价值受到了充分的重视。在葛洪的神仙道教思想中，这一点表现得尤为

明显。他说：“有生最灵，莫过于人。”又说：“夫陶冶造化，莫灵于人。”突出了人在自然界中的地位。实际上这种观点和天道自然一脉相承，都是建立在反对天命观的基础之上的。天命观自殷周以来便已流传，认为人之命运乃由上天所定，非自己所能改变，即所谓“死生由命，富贵在天”，人在命运面前是不能有所作为的。葛洪继承了王充以来天道无为之思想，破除了这种神学目的论，强调人的作用，并提出“我命在我不在天，还丹成金亿万年”（《黄白》）的积极进取的道教神仙思想。

人虽为世间最灵之物，但并不是一一切都远胜他物。在某些方面，人要向自然学习，这反映了葛洪在自然面前的谦虚精神。

且夫一致之善者，物多胜于人，不独龟鹤也。故太昊师蜘蛛而结网，金天据九雁以正时，帝轩俟凤鸣以调律，唐尧观萁芙以知月，终归知往，乾鹊知来，鱼伯识水旱之气，蜉蝣晓潜泉之地，白狼知殷家之兴……不足怪也。（《对俗》）

然而葛洪又认为，如果得道成仙，人就会成为超乎自然的东西，不但长生不老，而且可役用万物，畅游自然，并突破一切限制。他说：“故达其浅者，则能役用万物；得其深者，则能长生久视。”又说：“夫得道者，上能竦身于云霄，下能潜泳于川海。”（《对俗》）“……或升太清，或翔紫霄，出携松茨于倒景之表，入宴常阳于瑶房之中，易为当侣狐貉而偶猿狖乎？所谓不知而作也。夫道也者，逍遥虹霓，翱翔丹青，鸿崖六虚，惟意所造。”（《明本》）这时的人，具体地说是神仙，已然突破自然的限制，而可以自由飞翔于自然之中。看来，就人与自然关系而言，神仙与凡人的区别就在于此吧。

人成仙以后，便可以生活在与人间大为不同的环境中，即所谓“仙境”，这是道教所特有的自然图景。在《抱朴子内篇》中，葛洪描述了大量的仙境的内容，其中既有天上的仙境如“太清”，又有人间的福地，从而幻想与现实紧密交织，形成道教的神仙境界。这种奇特的自然图景，既有很大的欺骗性，给人以美好的幻想，似乎又有很大的现实性，使人觉得仙境并不遥远难及，所以吸引着一代又一代的追求者。

从中古科学史看道家自然观的发展轨迹

——读李约瑟《中国科学技术史》卷二《科学思想史》札记*

李瑶**

李约瑟博士在此书的“道家 and 道家思想”一章中高度评价了先秦道家的自然观，认为那是“完全可以与亚里士多德以前的希腊思想家相媲美而成为中国科学的基础的。”他对道家自然观的阐述，最主要之点是抓住了它的无神论精神，他对于《老子》中的“有”“无”概念与“有生于无”之论不作烦琐解释，却曾淡淡地说了一句：“道家反对有世界创造者，也不搞一套宇宙生成论。”并着重分析了几个比较具体的问题：（1）道家所说之道是宇宙运行之道，即大自然的秩序（规律），它使万物生长并支配万物的活动，而这种支配不是靠强制而是靠一种空间和时间的“自然曲率。”《老子》中有一章论“道法自然”，即是阐明支配自然之道即存在于自然中，从而排除了类似“创世主”之说的超自然因素。（2）道家认为大自然是统一的，存在于自然中的道贯串于万物。《老子》中有“圣人抱一为天下式”一语，其义即在于此。由于道的贯串万物，就使人们探索它们的内在规律与相互关系成为可能，不需到超自然的境界去追求。（3）万物的生成变化是自发的，并非由于外力作用，《老子》中“道生一，一生二，二生三，三生万物；万物负阴而抱阳，冲气以为和”一段正是对此意的初步阐述，其中引出的物质性较强的“气”概念，后来在科学史上颇有作用。最后，《老子》中的“无为”思想，是既有社会观的意义又有自然观的意义的；在自然观意义上即是顺应自然，包括通过科学的观察理解自然的规律从而顺应它。

在阐述先秦道家思想中，此书还提出：“自然科学之排斥伦理判断是其发展必经过程”；并认为道家在这方面是有超越眼光的。但此点在先秦的表现尚不明显。进入中古时期后却确实成了道家自然观艰难发展过程中的一个重要冲击点了。

在抑制与反抑制的第一阶段

秦的统一结束了战国时期，我国历史由上古进入中古。统一后的秦政权不久就被农民起义

* 本文原载《广西民族学院学报》（自然科学版）2000年第4期，第286-290页。

** 李瑶（1923-），原《广西民族学院学报》编辑部副编审。

烈火摧毁，继起的西汉皇朝在初期颇重视休养生息，安定社会秩序；在生产由恢复而发展的基础上，经济渐趋繁荣，促进了科学与文化的发展，且由于冲破秦代的思想禁锢，战国争鸣之风重振，在战乱中艰难传承下来的各学派都逐渐焕发了新的光彩。

汉代是我国古代科技体系的形成期，天、算、农、医四门重要学科都留下了奠基之作，其中有两部书经学者考证确定是成书于汉初这段时间的，即《黄帝内经》与《周髀算经》。二书内容是春秋战国乃至更早时期人们的实践经验与研究成果的积累，其理论构建的导向则正是道家的自然观。

《黄帝内经》分“素问”与“灵枢”两部分，其“素问”部分是中医的理论基础。它明白宣称“拘于鬼神者不可与言至德”，把人的身体结构看作自然界的一部分，从人与自然的关系中探讨病因、病理和医疗原则，并发展了先秦道家的“气”概念，使其对于自然现象、人的生理、精神的分析能统一于共同的物质基础上。例如它指出疾病的原因是外界“邪气”侵入人体，如果人的“阳气”稳固就能不受其害；所说的“邪气”是指自然界反常的风寒湿燥热乃至某种有感染性的细微物质；而“阳气固”则是指人的身体健康、抵抗力强。书中强调人们处理生活要顺从阴阳四时运行规律，适应季节气候变化，并将此提到“道”的高度。而这实际上也正是“道法自然”思想的体现。

《周髀算经》是一部天文数学著作，主要是以数学方法论证当时探讨宇宙模式的“盖天派”学说。我国古代的宇宙论曾兴起好几个学派，“盖天”是最早的一派，其本身也有演变过程，在汉初已由“天圆地方”而发展为“天形象笠，地法覆盘”。《周髀》的内容先是对此说的解释以及有关天、地的距离、天的高度、地的曲率等设想和数字。进而谈到日月星辰如何在“天盖”上运行与天极、衡周等假设，并将其与大地上四时寒暑变化联系。书中包含的数学知识如直角三角形的勾、股、弦定律等在当时都属比较先进的。而更重要的是，此书对宇宙模式的设想虽然还不是科学的，但却是纯从形、数、时空等概念出发，并无丝毫神秘或迷信意味，其指导思想确是把天、地作为物质客体来考察的，用《老子》的说法正是“地法天、天法道”，与《内经》同样闪耀出无神论的光辉。

谈到这个时期的科学思想还不能忘记“究天人之际，通古今之变”的司马迁。这位史学家的科学造诣也相当高，他曾倡议并主持制订了有名的《太初历》，在所著《史记》中有天文、历法、音律、水利、医学等专章，反映这几门科技从上古至汉代的发展情况，为后代修史者提供范例。特别是在此书的《太史公自序》中记述了其父司马谈的“论六家要旨”，在思想史上影响尤深。六家即阴阳、儒、墨、法、名、道，都是历经战乱和“秦火”而流传至汉的战国“子学”。李博士曾说，在中国，哲学这个词在“伦理道德和社会的含义”是远远多于它的“形而上学的含义”的。这个“要旨”评述儒墨法诸家之学确是较着重于伦理或社会意义的，而对道家的哲理则阐释较详，且颇有新义。特别是其中论及人的生命时所提出的形、神概念与“凡人所生者神也，所托者形也；神大用则竭，形大劳则敝，形离神则死，死者不复生，离者不复反”之论，不禁使我们想到，几个世纪后因反对佛教有神论而兴起的“神灭”思想，原来也正源于道家。在先秦道家书中尚不见有此类文字，应是秦以后的新发展。而从“神大用则竭形大劳则敝”的说法看，无疑与当时医学的发展有一定关系。

历史的进程确实是曲折的，正当太史公父子为发扬子学的理性传统而努力并关注着科学的

发展时，汉武帝已接纳董仲舒的建议，开始实行“罢黜百家，独尊儒术”的政策了。而当时被独尊的儒学已是与上述“要旨”中指为“使人拘而多畏”的阴阳家结合而由董仲舒构建成“天人感应”的目的论了。目的论 teleology 产生于古希腊，是一种认为世界的一切都是由某种力量有目的地安排和决定的神学思想，董仲舒以君权神授为中心而把儒家的三纲五常与阴阳五行概念比配称为“天次之序”，并以神秘的“感应”之说解释天人关系，正是一个完整的目的论体系。因而当它被尊为中古正宗思想后就成了阻碍科学发展的诸种抑制因素的总根源。但有抑制就有反抑制，我国中古时期的科学正是在长期的抑制与反抑制中发展的。而古代科技体系形成期的汉代正是这个艰难历程的第一阶段。

汉代自确立独尊儒术政策后曾定出不少兴学取士等方面的措施，其中当然没有科学技术的位置。至于诸子之学虽遭官方罢黜，私家仍有传承。道家的自然观在汉初科学发展中曾起过一定作用，在这以后的反抑制历程中它仍是不断闪光的。

西汉初年的科学家探讨人的生理规律与宇宙模式，曾从道家的含有生化意味的“气”概念与“道法自然”之说中得到不少启迪；而东汉的哲学家王充既以道家的“气”概念为本原而构建了无神论的自然观，更发挥了道家的“无为”之说有力地抨击了天人感应的目的论。后者更有战斗意义。

李博士阐释先秦道家思想是把“为”与“无为”归入“对自然的态度”这节的，他解释《老子》中的“为”是指违反自然的行动，而无为则是不做违反自然的活动 refraining from activity contrary to nature。王充发挥此说，在所著《论衡》中提出：“天道自然，自然无为。”所说的“无为”是“并非有意而为”之意。书中一再将此意与“天”相连，如：“天动不欲生物而物自生，此则自然也；施气不欲为物而物自为，此则无为也。”这正是为了把天意、天志从自然中排除出去。李博士分析董仲舒一派的理论时曾指出其基本观念是“伦理的规律与宇宙的规律是同一的”（见此书的第十四章），而王充的自然无为论则正是针锋相对地在其自然观中排斥了伦理判断。接着他说明人力与自然的关系：“然虽自然，亦须有为辅助，耒耜耕耘因春播种者人之为也……”后来仲长统在批判阴阳家的迷信时所说的“入林伐木不卜日，适野刈草不择时，及其构而居之，制而用之，则疑其吉凶，不亦迷乎”，以自然物为人力“制用”的对象，是“辅助”说的进了一层。而辅助和制用都应以顺应自然规律，正如仲氏所说：“天之为时，而我不农，谷亦不可得而取也。青春至焉，时雨降焉……时及不为，尚得食亦哉。”总之，以自然无为之说抵制天人感应的目的论，进而从积极方面探讨人与自然的关系，包括在顺应前提下的辅助、制用，正是道家自然观在这个阶级的主要的反抑制作用，也是当时科学思想的主流。

玄学的“新义”和它对科学思想的作用

两汉以后的魏晋南北朝，政局长期动荡，在思想领域，儒学虽还是官方正统，但已很难维持学术上的独尊。史学界向来认为这个时期的代表性思潮应是“玄学”。玄学即道家之学。它自西汉“罢黜百家”后，虽有传承也只是少数私学之事，至此时则士林中都以清谈“三玄”为高风了。“三玄”即《老子》《庄子》《周易》。其中《周易》已被儒家奉为经典，玄学主要渊

源是老庄哲学，只吸收了某些易理。历代学者对玄学评价不一，或赞赏其深邃，或谴责其空虚。从科学史角度看，玄学的兴起确使“天人感应”的目的论受到很大冲击，在哲学上引起一定变革，当时称为“天人新义”，新在使人由对天的从属地位变为顺应自然的主体，这对科学的作用无疑是积极的。玄学家通过注释、著述与清谈，发挥道家思想的新义，其中与科学关系较大的是：(1) 由道的自发性发挥出人的顺应自然的主动性。如王弼注《老子》“道法自然”一段：“道不违自然，乃得其性，法自然也。法自然者，在方而法方，在圆而法圆，于自然无违也。”这里的“法”字都作动词用，其主体是人，“无违”即顺应，而“在方法方，在圆法圆”则颇有近代初期西欧科学家“依据自然研究自然”之意，注文盖以此为人对自然主动顺应的关键。(2) 以“自然远行”观念冲击“天道不变”论。玄学奠基人何晏有“道无不在，自然远行”之说，另一奠基人夏侯玄也说过：“天地以自然运，圣人以自然用。”所说或兼含政治意义，而作为自然观，则确是对汉儒“天道不变”论的有力冲击，为科学家对自然规律的探索打破不少禁区。(3) 先秦道家在论及自然界生化作用时所提出的“气”概念至此时也被赋予新义。如王弼对《老子》“冲气以为和”一段的注释，有“万物之生，吾知其主，虽有万形，冲气一焉”之语，以“万形”体现万物的多样性，也更落实了它们的物质性。(4) 清谈中的“析理”精神对科学研究起了积极作用。清谈是玄学家重要学术活动，其内容主要是“辨名析理”，辨名是弄清概念，析理大致是对道家经典著作理论的分析。清谈往往有一定题目，谈者分成两方，通过辨名析理之争得出胜负；近代学者侯外庐称之为“理赌”。这种“理赌”虽然主要是士族名流的活动，且谈的大都是玄理，但他们重视析理的精神却颇可贵。总之，玄学本身不是科学，但玄学的“新义”及其活动的确活跃了当时的科学思想。

魏晋南北朝虽属乱世，其科技成就比之前于它和后于它的汉、唐盛世却并无逊色，这首先当然应归功于“耕锄不以水旱兵燹而息功”的劳动人民和在艰难条件下苦志钻研的科技人员，但时代思潮对活跃科学思想的作用也是不容忽视的。以天文学来说，这个时期的成就主要是对天体运行规律的一系列新发现；如东晋虞喜发现“岁差”规律和南齐祖冲之把它运用于历法中；刘宋何承天确定月球运行速度不均匀的规律而在制历中改“平朔法”为定朔法；以及北齐张子信发现太阳与五星的视运动或运行规律的不均匀性等等，都是从对天体运行的变化现象的探索中获得的。其中有些变化两汉科学家也曾发现，却不敢作为规律来研究，而这个时期在这方面取得的新成就，显然与“自然运行”的观念打破天道不变的禁区有关。就农学来说，它在我国的发展是较早的，也较早地由此而考察到人与自然的关系并取得不少成果，而我国第一部完整的农学著作则是成书于这个时期的，即北齐贾思勰的《齐民要术》。此书的第一卷是综述农学指导思想的，在其“种谷篇”中有“顺天气、量地利，则用力少而成功多；任情返道，劳而无功”之语，也是把自战国时形成的农业三要素（天时、地利、人力）的观念提到“道法自然”的高度了。书中对道家的具有生化意义与物质性较强的“气”概念也有很重要的发挥。如“耕田篇”论及时耕作的一段共有十六个“气”字，包括天气、地气、阳气、阴气、春气、和气等等，其义或属于气候变化，或涉于土壤性能。运用这个哲学概念把农事上的候应、土宜之学推进了一大步。

“自然之理”在古代科技发展高峰期闪光

南北朝的对立局面以隋的统一告结束，但不久又由暴政而引起一场全国性农民大起义，然后才进入被称为盛世的唐代。唐代统治者在为强化皇权而大力复兴儒学的同时，对各种学派与宗教基本上采取兼容并包政策；科学技术亦属包容之列，比前代得到较为稳定的进展，虽然在科学思想上并不怎么活跃与敢于创新，但当时确实曾以比较丰厚的人力物力完成了不少有“集大成”意义的“科研项目”，包括资料汇编，仪器制造、规模较大的测量勘探与其他基本建设。这些业绩确能体现盛世气象，且有一定的承前启后意义，为宋元科技的高度发展打下基础。

宋元时期是被我国科技史家称为“古代科技发展高峰”的，而科学思想发展中的抑制与反抑制，在这个时期也都比前代深化。

由于统治者的大力复兴与弘扬，唐代儒学的尊严比魏晋南北朝时期确实是恢复了。但实质上，正如李博士在此书第十六章所指出的：“在唐代，儒家深深感到缺少一种宇宙论来对抗道家的宇宙论，也缺少一种形而上学来和佛教的形而上学相竞争……但是再回到古代的儒教也无济于事，因为它完全缺乏宇宙论和哲学，所以不能满足一个更成熟的时代的需要。”他接着又说：“从这一切之中只有唯一的一条出路……即通过哲学的洞察和想象的惊人努力而把人的最高伦理价值放在以非人类的自然界为背景的恰当位置上。”进入宋代以后的儒家走的正是这样的路，从而产生了被称为“新儒学”的理学。李博士在这里还郑重地加上一句：“理学得之于佛教的远远少于道教的，它作为一种综合学说，实际上是同后者携手的。”请注意，他说的是道教而不是道家。汉代儒家构建其“天人感应”的目的论是与神秘的阴阳家携手的，宋代儒家构建理学则是首先从道教徒手中接过那个把炼丹术和易经八卦结合起来的神秘的“太极图”。当然，他们在推衍发展其理论时除以儒家的三纲五常为框架外也用上了老庄的某些语言。这一神秘的综合学说后来确实在朱熹身上达到登峰造极得以成为“官方的正统”的。

而作为其对立面，这个时期的科学家却以“自然之理”这一光辉命题揭开了科学史的新页。

在宋元时期，早从两汉就形成体系的天算农医四大学科与晋唐以来新兴的地学都比前代迈进一大步，取得辉煌成就，其中有不少在当时是可属于世界先进之列的。我国古代四大发明为人类文明做出实际贡献也始见于这个时期的记载，并开始有人对之从科学原理上作进一步探讨。而更重要的是，这个时期的科学家在致力于专门研究的同时也颇能向自然观、方法论等方面作较深探索，使科学思想的发展进入一个新的境界。

这时期除各种专门性科技著作外，还产生了一部被李博士称为“中国科学史上的里程碑”的综合性著作《梦溪笔谈》，其作者沈括是北宋晚期人，与理学奠基者之一、首倡“天理”之说的程颐大致同时。此书体例是一部笔记，却以其科学造诣炳耀史册。据李博士统计，全书探讨自然科学的文字共207条，涉及14个部门，在这207条中共有四十多个“理”字，其中有不少是直接和“自然”一词相连的，如“此自然之理也”“此至理合自然也”等等；有不少是与原、推、求等动词相连的，如“原其理”，与“以理推之”“以理求之”等等。分析起来，书中的“自然之理”无疑是自然观的范畴，也正是《老子》的“道法自然”一语的深化。至于

“原其理”与“以理推”“以理求”虽都有方法论的意义，而其所原的和推得求得之理也还应是自然观的范畴，即自然界的规律。

辞书中解释“理”这个词，有一般均指事物的特殊规律，与代表事物普遍规律的“道”相区别之语。由《老子》的“道法自然”到《梦溪笔谈》的“自然之理”，确实体现了规律的普遍性与特殊性的关系，也体现了道的自发性与自然界的统一性的结合。而更重要的则是赋予“理”这个哲学范畴以科学意义：自然界普遍存在着规律，不同的自然事物与现象有不同的规律，而由于规律的普遍存在，所以人们不但可以寻根究底地追原其理，还能进行由此及彼的推理。《梦溪笔谈》所涉及的科学知识包括十四个部门，其中的“理”或由追原而得，或由推求而得，作者的结语往往是“此自然之理也”，或“以至理合自然也”。在这里绝没有理学家构建的“理一分殊”的等级，更没有他们设想的那个凌驾于万物之上甚至与神秘的“太极”等同的“天理”。

《梦溪笔谈》成书于北宋晚期，就整个宋元时代来说尚属早期；作为“中国科学史上的里程碑”，它的问世也确是这个高峰期开始来临的标志。宋元科学家的科技成就，在指导思想最主要之点正是把对自然之理的认识与探求贯串于其专业研究中，从而才能突破传统观念的抑制而开创科学新境。元初天文学家郭守敬在制历工作中“废除历元”即是一例。

由于从地球上所见到的各种天体运行的轨道都形成圆周而周期各不相同，所以人们设想过去会有一个时期出现过“日月五星同度”的现象，这是可以理解的。但把那样一个所谓“日月合璧，五星连珠”的时间定为“历元”而成亿累万地计算它距离制历之时的积年日数——即所谓“上元积年”，那只是在天人感应思想支配下为证明制历皇朝之“受天命得正朔”的迷信和附会，而自汉至元的制历者不知为此枉费了多少心力。郭守敬主持制历，提出要坚持“顺天求合”原则而反对“为合验天”的附会。并强调：“盖天道自然，岂人为附会所能苟合哉？”这里的“天”是指天体的运行，天体运行有一定规律，即他所说的天道，这也正是自然之理的体现。他认为制历应通过认真的测算掌握天体运行的规律和数据。不能人为地定出一个框框再以繁琐的数字去“验”它——实际上是附会它；而所谓“历元”和“上元积年”，正是这样的“人为附会”。他果断地决定“一切削去”，只以制历之时为元（起点），从实测出发……在他的坚持下，这次制历按实测、考证、创法三个步骤进行，获得很大成功。

除天文学外，在其他学科的专著中也常有论及自然之理的，如医学家刘完素在所著《素问玄机原病式》的序言中说：“夫医教者……本乎大道，法乎自然之理。”在另一著作《素问病机气应保命集》的序言中更有“得其理者用如神圣，失其理者似隔山水”之语。这两部以“素问”为名的书都是把《素问》所论病原、病机提到“自然之理”的高度来分析的。数学家李冶在所著《测圆海镜》序言中说：“谓数为难穷斯可，谓数为不可穷斯不可；……彼冥冥中固有昭昭者存。夫昭昭者其自然之数也，非自然之数其自然之理也，数一出于自然。”李冶的数学成就主要在当时称为“天元术”的代数学，宋、元数学家曾对此做出很大贡献。李冶之后的朱世杰著《四元玉鉴》，着重阐释多元高次方程解法，颇为艰深。其序言则指出它是“精而不杂，自然而然”的，意谓深奥的数理亦属自然规律。

早期启蒙思潮中的自然哲学

高峰，意味着到达的高度，也意味“后继为难”。从宋元以后的科学史看，情况确实是如此。

公元1368年，明军攻克元都，司天监献上水晶刻漏，这是一种珍贵的计时仪器，明太祖却“以其无益而碎之”（见《明史·天文志》）这件事在一定程度上象征了此后几个世纪科学技术在中国的命运。

我国专制主义的统治，在明代强化到了空前的程度。中央的政权军权都独揽在君主手中；并大力提倡程朱理学，厉行以八股文为主要程式的科举取士办法，僵化知识分子思想。我国的科技史就是在这种情况下由“古代科技发展高峰期”而转入“传统科技缓慢发展期”的。特别是那两门曾在宋元时期取得辉煌成就的基础科学——天文和数学，几乎处于停顿了；而更重要的是宋元科学家那种勇于探索自然之理的精神，入明后完全归于销息。

“中国封建社会内的商品经济的发展，已经孕育着资本主义的萌芽。”史学界比较一致的意见是认为明代“从嘉靖到万历年间是中国历史上资本主义萌芽最显著的阶段”，但封建的生产关系又严重地压抑着它。而且明代中叶以后的政治更趋腐败，朝廷的横征暴敛与贵族官吏的巧取豪夺都有加无已，更不利于资本主义萌芽的发展，因而那个时代不但有封建社会的一般阶级矛盾，还加上了一种新与旧的矛盾。各种矛盾的交织终于造成了历史的转折；在这转折的起点上，一方面酝酿着一个全国规模的农民起义风暴，另一方面则是在意识形态领域酝酿着一个“别开生面”的新思潮，即有些学者所称的“中国早期启蒙思潮”。

“启蒙思想”Enlightenment一词来自西方史学，主要是指18世纪法国大革命前夕以伏尔泰、卢梭等为代表的进步思想家反对当时基督教会权威和封建专制制度，提倡政治改革的思潮，已属近代思想。至于我国史学家所称的以晚明顾炎武、黄宗羲、王夫之等大师为代表的“早期启蒙思潮”，基本上还是古代思想；但从他们批判现实的深度广度与含有民贵君轻观点的政论以及某些经济改革主张看来，确实已有一定的启蒙意义了。

这几位大师在学术上有共同的方向，也各有侧重点。其中对哲学的造诣最深的是王船山（即王夫之），他的自然哲学颇有西欧启蒙思想家力求使科学“离开上帝”的精神，其中的“絪縕生化论”，是李博士认为其意义已可提高到“以直觉领会物质守恒律的水平”的。但追溯起来，就可知它的渊源也是先秦道家的自然观。

《老子》中由论及万物的生长变化而提出的“气”概念，颇能体现自然界的物质性及其变化的规律性。进入中古时期，“气”概念常见于医学农学著作，而王充更以它为核心而构建其自然观。至北宋的张载更赋予这个概念以能聚能散的性质，在其所著《正蒙》中，以气聚而成为万物，气散则为“太虚”，宇宙的构造就是由气聚而成的万物活动于由气散而成的太虚中，这颇似古希腊由无数原子在空间碰撞而构成宇宙万物的原子论。但张载是一位理学家，其思想摆不脱儒家的“伦理规律与宇宙规律同一”的框框。他的人性论，把人性分为“天地之性”与“气质之性”，以“天地之性”体现两种规律的“同一”而竭力贬低气质之性，这就与其自然观自相矛盾了。而在成为官方正统的程朱理学中，“气”更被贬低为“理”的挂搭处了。

晚明的启蒙大师思想上都是反对程朱理学的。王船山在哲学上颇推重王充和张载，他的自然观也以“气”为万物本原。他一方面以“理先气中”“气外更无虚托孤立之理”的论断否定了程朱的“天理”观念与“理先气后”之说，另一方面则是对于这个源于先秦道家的“气”概念作了更深一层的发挥。

李博士指出：王船山的自然哲学作为一个整体常以“絪縕生化论”为人所知。原是形容丝状物交织之词。《易经·系辞传》中“天地”一语，孔颖达“正义”指出：絪縕，相附着之义……二气絪縕，共相和会。张载《正蒙》中也有“絪縕二端”之语。二气二端均指阴、阳。王船山综合诸说给此词赋予实义并添加新义，使之更近于哲学上的物质范畴而有丰富的内涵与作用。其内涵是：“絪縕太和，合于一气，而阴阳之体具于中矣。”其作用是由生化而构成万物。他以之“先有材而后有生理”落实其物质性并说明生化是物质自身运动非由外力。进而还指出生化是生生不息的，因而他的自然观既是唯物的又有辩证发展意义。而更重要的是他发挥张载有关气的聚、散之说而得出的近于“物质不灭”的观念。他认为事物一离散就回复到未经分化的状态，即“絪縕之本体”，所以“生非创有而死非消灭”。并举例说：“车薪之火一烈已尽，而为焰为烟为烬，木者仍归木。水者仍归水，土者仍归土，特希微而不见尔……汞见火则飞，不知何往，而究归于地。”这就是李博士说的“以直觉领会物质守恒定律的水平。”

18世纪晚期的欧洲科学家是在实验室中用精密天平称量了参与化学变化前后的物体质量而得出物质守恒定律的。而我国哲学家之在17世纪中叶提出这近似的观念，既无实验室与仪器作依凭，又无数字的根据，确实只是出于直觉。但这不是个人偶然的直觉，而是中古思想家在坚持以无神论自然观抗击神学目的论的战斗实践中所达到的理性觉醒。

参考文献：

- [1] 侯外庐：《中国思想通史》卷二，三联书店1950年版。
- [2] 侯外庐：《中国早期启蒙思想史》第一编第二章，人民出版社1956年版。
- [3] 任继愈：《中国哲学史》第二册，人民出版社1966年版。
- [4] 任继愈：《中国哲学史简编》第七章第二节，人民出版社1973年版。
- [5] 杜石然等：《中国科学技术史稿》下卷，科学出版社1982年版。
- [6] 田文棠：《魏晋三大思潮论稿》第二章。
- [7] 王弼：《老子注》。
- [8] 司马迁：《史记·太史公自序》。
- [9] 沈括：《梦溪笔谈》。
- [10] 脱脱等：《元史·历志》。

陶渊明的“新自然观”刍论*

景蜀慧**

陶渊明表面上崇尚玄学，但思想深处对儒学有坚定而空灵的信仰，且在知行两方面都达到很高层次。由于家世中的儒学和道教传统，他奉儒具有道教与儒学结合的特点。受道教实践精神影响，陶渊明融合三玄及自身的生命体验，从道家的自然理论中发展出“新自然观”，为其儒学信仰建构了一个笃厚的天道自然观基础，由体致用，因用明体，将价值理想具体化为一种人生实践与生活方式，借以安顿生命，成就人格。其思想理路与道德实践，与宋明新儒家同出一辙，故陈寅恪以“孤明先发”誉之。

东晋诗人陶渊明生活的时代，是玄风大畅，老庄思想流行的时期，而渊明由于其隐居不仕，躬耕田园的生活方式以及在玄学方面的高深造诣，每被当时和后世视作一位服膺自然的道家之徒，钟嵘《诗品》更称之为“古今隐逸之宗”。然而，这却未必是陶渊明思想信仰的本来面目。

无可怀疑，陶渊明在玄学方面，体悟非凡。若追溯本源，可知渊明之濡染玄风，主要与其母方家世和社会思想影响有关。渊明之外祖父，是江夏名士孟嘉，孟嘉为人“冲默有远量”，“始自总发，至于知命，行不苟合，言无夸矜，未尝有喜愠之容，好酣饮，逾多不乱。”“任怀得意，融然远寄。”^① 其人品、风度、器识、修养都为一标准的玄学之士。陶渊明对孟嘉的风度为人极为倾倒，他自己尚酒任真，高逸远怀的性格，无疑深受孟嘉影响。除家世因素外，魏晋以来从曹植到郭璞这样一些杰出的诗人名士的追求和命运，也在陶渊明的人生经验中，留下了可贵的启发与教训，促进了他对玄学精神的深刻理解。他思想中不仅深慕嵇康素养全真，自足于怀的高迈胸襟，也继承了阮籍晦迹沉醉，得意忘形的旷达修养，而且还从郭璞的坎壈游仙中，获得了委质自然的独特体味。在这样的基础上，陶渊明对社会、人生遂有了一种透彻而空明的觉悟。

* 本文原载《中山大学学报》（社会科学版）2002年第4期，第1-9页。

** 景蜀慧（1956-），女，山东章丘人，历史学博士，中山大学历史学系教授。

① 见陶渊明：《晋故征西大将军长史孟府君传》及《晋书》卷九十八《桓温传附孟嘉传》，中华书局1982年版。

尽管如此，老庄玄学并不是陶渊明思想中的主导因素。相反，他对玄学的领会能够达到如此深刻融汇的程度，并能将思想上对玄学自然的高度领悟，化作日常生活中的具体追求，“心”“迹”相关，知行合一，妙悟至道，直探本源，求得生命之真谛，恰恰是因为在他思想深处，还存在着一个支配其全部人生价值观的博大道德体系——儒学理想主义，它是陶渊明赖以安身立命的主要精神支柱。从他的家世传统和一生行迹等许多方面来看，渊明思想中这一主线是十分清晰的。

陶氏家族，向来有重儒的传统。渊明曾祖陶侃，为东晋王朝最重要的儒学名臣之一，其人有节义而重事功，无论是为人之风格还是做事之特色，都保留汉代儒臣细密周慎、讲求实效的朴质作风，且对老庄浮华及士大夫中的放达习气相当反感。史称其“勤于吏职，恭而近礼，爱好人伦”；“性纤密好问，颇类赵广汉”。当时人评论他“贞固足以干事”^①。这家世传统，对陶渊明内心儒学价值观的养成，有密切关联，所留下的影响，不仅在于渊明自幼研习诗书儒术，青年时期一度醉心于用世立功，更重要的，是使他坚持对儒家圣道毕生不懈之追求，“贞脆由人，祸福无门，匪道曷依，匪善奚敦”^②“朝与仁义生，夕死复何求”^③这类辞句，其诗中俯拾皆是。在人生实践上，渊明早年怀兼济之想，所作《杂诗》回忆少壮时，有“猛志逸四海，骞翮思远翥”的诗句。后来尽管因世事不可为而选择隐退躬耕的道路，但对儒学理想的追求，并不因所历挫折而懈怠。在《感士不遇赋》中，陶渊明于感愤历代贤人君子的命运遭遇之际，仍对自己奉行的理想表示谨守之志：

承前王之清诲，曰天道之无亲。澄得一以作鉴，恒辅善而佑仁。夷投老以长饥，回早夭而又贫……虽好学与行义，何死生之苦辛。疑报德之苦兹，惧斯言之虚陈。……拥孤襟以毕岁，谢良价于朝市。

虽《形影神》诗中有“立善常所欣，谁当为汝誉”之疑问，但陶渊明对儒家善德，并非抱否定态度。相反，他常常将自己的道德理想，概括成一“善”字（有时亦称之为“德”“惠”“遗爱”）。诗文中表现其追求的“聆善”“念善”“敦善”“立善”“欣德”等语，极为多见。显然，“善”在陶渊明的思想中，占有最高地位，而借以修养善德的方式，又与“固穷”与“养真”二途有关。《饮酒》诗中，有“积善云有报，夷叔在西山。善恶苟不应，何事空立言？九十行带索，饥寒况当年。不赖固穷节，百世当谁传”的感慨。可以看出，陶渊明言“固穷”，固然含有道家安贫守贱，抱朴还真的思想成分，但更主要的还是陶渊明用以进一步坚持其人生信念的一种方式。其人生实践也表明，固穷守节正是他理想不堕的重要支撑。反之亦可以说，对善德的追求，是陶渊明固穷之节得以坚持的精神力量所在。至于他所看重的“养真”或“任真”的目的，同样与善德的培养有关。渊明之追求自然，本是一极高层次的儒道混通，即通过对玄学自然本体和思辨方式的深刻把握，实现对儒学仁爱理想与圣人理想人格境界的追求。陶诗有“养真衡茅下，庶以善自名”^④之句，可见他虽然“养真”，在现实中所追求的，仍主要是善德的实现。对渊明而言，“真”为玄邀幽微的“天”之境界，“善”则为仁爱君子庶几近

① 均见《晋书》卷六十六《陶侃传》，中华书局1982年版。

② 陶渊明：《荣木》，《陶渊明集》卷一。

③ 陶渊明：《咏贫士》其四，《陶渊明集》卷四。

④ 陶渊明：《辛丑岁七月赴假还江陵夜行涂口》，《陶渊明集》卷三。

之的“人”之境界，藉“养真”而名“善”，不过是在天人合一之终极目标之下，“取法其上，得乎其中”而已。况所谓“任真”一事，在当时尚玄的时代甚为时髦，一些善于利用风尚的官僚名士，往往以任达为口实，一味放诞越礼，纵容一切贪婪卑恶的动物本能，造成社会和政治风气愈加败坏。而陶渊明的思想追求所以远远高过其他名士，正在于他从来都不以空洞的“任真”自炫，而是坚持真善结合的态度，将至善的原则，置于普通的率真之上^①。

渊明之崇奉儒学，乃是一种真诚而深刻的道德理想追求。按先秦以后的儒学，在逐渐取得独尊地位的同时，也在许多方面吸收了道、法、阴阳、五行等家的思想，变成一个颇为庞大的思想系统。在结构上，大致具有三个层次：其最内层，是孔孟最为看重的仁爱之说及对理想人格、完美道德的追求精神；其第二层，是反映其保守的政治哲学特点的名教礼法、纲纪伦常等一整套统治思想和制度；其最外层，则是旨在保证统治者绝对政治权威的各种统治之术。真心信奉儒学的士大夫，由于思想深度不同，其信仰也有截然不同的两种方式。有相当一部分士大夫，对儒学不过“知其然而不知其所以然”，并不能深入其内核，主要崇奉的，殆是儒学强调上下尊卑等级统治秩序的名教思想；其信仰方式，则有类于西方心理学家弗洛姆（E. Fromm）所谓的“占有式”者^②。这种信仰方式，本身即包含了对政治权势的潜在认同与服从。另外一些士大夫，对儒学的态度则类似弗洛姆所说的“存在”式信仰^③，所注重的，“主要不是对一定观念的信仰（虽然这种信仰也会成为一种观念），而是一种内在的价值取向，一种态度”^④。他们对于儒学，除了多取其仁爱忠恕，积极进取的精神实质之外，尤其执着于对人生志业的理想主义追求。由于看重的是实质和精髓，有时还不免得意忘象，忽略某些浅层礼法规范，在政治上，也往往坚持一种不以权势者的是非为是非的独立态度。因此，陶渊明与当时一些悟守礼法的俗儒不同，他以“善”为最高的追求，备历艰辛，终不放弃，表明他具有仁者爱人的博大胸襟和对完美人格的永恒向往，其信仰所达到的，正是以仁爱精神为特征的儒学核心层次。另一方面，他坚持信仰的方式是所谓“存在”式的，表现为终身坚守固穷躬耕之志，自安于平淡艰苦的劳作生活，在与社会与自然的交往相通中，归于有道，完成其至善之人格。

正因如此，陶渊明的儒学信仰十分坚定又十分空灵。一方面，他并不拘泥于浅层的名教礼法和隘狭的学派藩篱，不仅对道家玄学的理解达到不凡而有创获的高度，亦不排斥除传统儒道之学以外的优秀学说对其思想的补充^⑤；另一方面，其信仰的基本原则决不受某些流行的外来哲学的影响而有所改易。陈寅恪先生在《陶渊明之思想与清谈之关系》中曾言：“凡两种不同之教徒往往不能相容，其有捐弃旧日之信仰，而归依他教者，必为对于其夙宗之教义无创辟胜解之人也。”^⑥ 尽管儒学尚非真正之宗教，但当佛教初入中国时，那些不仅是“外服儒风”，内心亦真正笃信周孔，且有独得心解的优秀士大夫，亦往往会站在传统儒学立场上，对释迦之说

① 可参李文初：《陶渊明论略·陶渊明的思想与魏晋时代思潮》，广东人民出版社1986年版。

② 见弗洛姆著，关山译：《占有还是生存》（HABEN ODER SEIN）第一部分第二章，三联书店1989年版（下同）。

③ 按“存在”（Sein）关山译作“生存”，就其哲学上的意义而言，作“存在”当更为确切。参弗洛姆著，陈钢林译：《日常生活中的两种生存方式：占有与存在》，载《人的潜能与价值》，华夏出版社1987年版，第330页。

④ 弗洛姆：《占有还是生存》，第48页。

⑤ 此点可参景蜀慧：《〈读山海经〉十三首与陶渊明思想中的墨派倾向》，《中国史研究》1999年第1期。

⑥ 陈寅恪：《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社1980年版，第196页。

力加辟拒。从陶渊明与名僧慧远的关系中，颇能看出他对当时佛教的态度。渊明和慧远居处相近，亦有来往。但二人之间，不仅思想宗崇迥然不同，信仰层次也颇有差异。慧远在佛理上的造诣，不如与他同时的僧肇和道生，但号兼通经学与玄学。他以佛教思想调和名教，融入老庄，所致力的，乃是将佛学教义纳入传统的礼法伦常的秩序之中。于此，不难看出慧远的思想层次所及。而无论是思想层次还是信仰方式都居上乘的陶渊明，不受其高邻的精神影响，自不足怪。陶渊明《拟古》第六首“苍苍谷中树”，在此方面颇含微意：

苍苍谷中树，冬夏常如兹。年年见霜雪，谁谓不知时？厌闻世上语，结友到临淄；稠下多谈士，指彼决吾疑。装束既有日，已与家人辞；行行停出门，还坐更自思。不怨道里长，但畏人我欺，万一不合意，永为世笑之。伊怀难具道，为君作此诗。

宋人汤汉以为“前四句兴而比，以言吾有定见而不为谈者所眩，似谓白莲社中人也”，逯钦立注陶亦采此说。^①今按所谓白莲结社，乃中唐以后世俗相传，未必可信^②。但慧远于东晋元兴元年与刘遗民、周续之等百二十三人于庐山精舍建斋立誓共期西方，其事轰动一时，而当时与慧远等人比邻而居的陶渊明却全然不预此举，诚为事实。故此诗乃渊明为不入白莲社而作之说或有穿凿之处，但其中表现了陶渊明在人生哲学上有自己的独立见解，不受他人之左右，对慧远诸人的时髦言行无动于衷的思想态度则无可疑。

二

纵观陶渊明一生，不仅在宇宙观和人生观有深刻悟解，且通过自己的人生实践，实现了完美的独立人格。而渊明何以在当时之世，已在儒学信仰上达到如此不凡之高度，其中之缘由，诚如陈寅恪先生所言，实与其所奉行的“委运任化”之新自然观大有关联，而其事又涉及渊明家世天师道信仰等诸多问题^③。兹据以析论之。

陈寅恪先生文中指出，渊明在思想上“保持陶氏世传之天师道信仰，虽服膺儒术，而不归命释迦也”。而其所以舍释迦而宗天师，其最重要的原因，乃是对缘自家传道教信仰中的道家自然之说有新创解而足以安身立命之故^④。按陶渊明之族属，不少学者已考证是南方之溪族。陈寅恪先生在《〈魏书·司马睿传〉江东民族条释证及推论》中并曾推测“溪之一族似亦属天师道信徒”^⑤。从史籍有关陶氏家族的记述中，不难看到许多有关天师信仰的痕迹，显示出自溪族的陶氏家族和在当时社会流传极广的道教，确有相当深的特殊渊源。陶渊明叔父陶淡，服食修炼，终身不娶，正为一典型的天师道徒^⑥。至于渊明本人，从他的一些诗文看，至少，他对道教的经典和神话传说是熟悉的。譬如其《读山海经》十三首中，“夸父诞宏志”以下五首，

① 《陶渊明集》卷四《拟古》九首“苍苍谷中树”逯钦立注，第112-113页。

② 汤用彤先生在《魏晋南北朝佛教史》对此已辩正之，见其书第十一章《释慧远》，中华书局1983年版，第261-264页。

③ 详参《金明馆丛稿初编·陶渊明之思想与清淡之关系》。

④ 同上。

⑤ 陈寅恪：《金明馆丛稿初编》，第82页。

⑥ 事见《晋书》卷九十四《陶淡传》，中华书局1982年版。

固然深含政治方面的象征和讽喻意味，但观全组诗篇，首先还是显示了陶渊明对这部道家秘籍以及其中所展示的神仙世界的了解和欣赏。又如其名作《桃花源记》并诗，一般都认为是代表了陶渊明的社会理想，而实际上它的寄意是多方面的。从宗教的角度，也可以发现像“春蚕收长丝，秋熟靡王税”之类的诗句，同样蕴含了对道教原始经典《太平经》中描述的那种充满平等温情的宗教乐土与世外仙境的憧憬。这些都可以说明道教思想文化对陶渊明的影响和熏陶。需指出的是，出自溪族的陶氏家族虽世奉天师道，但在来源和内涵上都和当时上层士族所奉之天师道有所差别。溪族作为社会发展水平较低的南方少数民族，其较为原始的宗教文化形态，决定了他们的奉道更多地表现为一种原始宗教意念和种族文化心理的混合积淀，其方式大致当与巴氏相类^①。按《魏志·张鲁传》中的记载，当时巴氏所认识吸收的道法，除与巫鬼结合的道家神异之术外，更多的是诸如义舍、禁杀等戒律信条等以及个人在道德修养上的廉耻、诚信、行善补过等等。不难看出，这些少数民族“信行修业”的内容，多属早期道教理论中最具思想光芒的部分，如人与人之间互惠互助，兼爱，主张政治、经济和社会平等之类，其族内某些优秀人物之接受道教影响，也可能更多表现为吸取其早期教义的精华成分即某些进步的社会政治思想，并将其转化为一种独特的理论与实践。在陶氏家族的陶侃和陶渊明身上，此点无疑颇为突出。尤其陶渊明对玄学的精诣，更使之对长生得道，生命不朽持达观态度，像“即事如已高，何必升华篙”^②“存生不可言，卫生每苦拙，诚愿游崑华，邀然兹道绝”^③等诗，即显示出其思想中非宗教的觉悟精神。综合而论，关于陶渊明的天师道信仰，似可作如下理解：即陶渊明因受其家传信仰的熏染而对道教思想文化极为熟悉和喜爱，有某种潜在的宗教意识。但是他后天以来的哲学修养，涉世经验，以及秉性中的某种智慧超悟之光，又使他的思想不囿于家传信仰，对天师道教义有所超越。

从本源来看，道教和汉以来的儒学，某些方面有着同源异流的关系，尤其与经学中的讖纬之学，关系非常密切。如蒙文通先生所指出，汉代儒学自从董仲舒篡改了“儒家最高理想与专制君主不相容的精微部分”之后逐渐变质。而社会中一部分仍然坚持早期儒家理想的人，据说就隐于民间，讲学授徒，私下里秘密传授杂以神学迷信、阴阳五行、术数占验的所谓儒学真义，以某种神秘方式阐述儒学“微言大义”的各种纬书从此开始在社会中流行，后世称之为“内学”。其流进一步发展，转入实践，就成为道教的源头之一^④。由于道教与儒学在政治理想道德伦理等方面，本即相通，故陈寅恪先生言，两家“对于周孔世法，本无冲突之处”^⑤。然而儒学所偏重者，毕竟为制度法典，在形而上之理论方面，相对薄弱。虽然魏晋玄学家为振新儒学，将道家之虚无本体引入儒家之人伦日用，然而就其关注点而言，玄学本质上仍是一种政治哲学，由于理论架构的内在矛盾，虽经对体用、本末等理论问题多方思辨讨论，但对于汉末以来人们精神上深为困扰的天与人、内圣与外王、自然与名教等之对立，始终未能找到较理想的

① 陈寅恪：《〈魏书·司马春传〉江东民族条释证及推论》，见《金明馆丛稿初编》，第82页。

② 陶渊明：《五月旦作和戴主簿》，《陶渊明集》卷二。

③ 陶渊明：《形影神诗·影答形》，《陶渊明集》卷二。

④ 说见《经学抉原》《论经学遗稿》《孔子与今文学》诸文，载《蒙文通文集》之三《经史抉原》，巴蜀书社1995年版。

⑤ 陈寅恪：《陶渊明之思想与清谈之关系》，《金明馆丛稿初编》，第195页。

解决方式。佛教传入中土后，其精微的本体论哲学，为儒道天人之学的深刻融合，提供了某种思想资源，然而却因为其教义“与吾国传统之学说，存在之制度，无一不相冲突”^①而很难为传统儒学文化体系所接受。但出入《老》《庄》的道教则不然，正如陈先生所论，“六朝以后之道教，包罗至广，演变至繁，不似儒教之偏重政治社会制度，故思想上尤易融贯吸收。凡新儒家之学说，几无不有道教，或与道教有关之佛教为之先导”^②。其以道家学说为核心的宗教哲学，在魏晋南北朝时期的文化大融合中，发挥了极其重要的中介和先导之作用。道教崇奉多神，在文化上素有兼收并蓄之态度，故对外来佛教之宇宙自然观、本体论、心性学说中之有价值者，均加以吸纳，用以补充完善自身之教义教理。而尤为可贵处，还在于道教虽在思想方法等方面吸收佛教义理的精微思辨，于哲学本体之论，亦潜摄其精深之心性理论以融入天人合一之文化体系，但同时却绝不丧失自身在民族文化方面之本来地位。故魏晋以来的道教哲学，理论中依稀可见佛教智慧之痕迹。但在社会人伦之根本立场上，并不认同佛教虚无之说。陈先生所谓“道教之真精神”，正就此点而言。

道教的这一精神，对渊明亦有深刻影响。按陈寅恪先生所论，陶渊明所持道家“新自然观”，在思想上乃“两破旧义，独申新解”，具有两大特点。其一为非议旧有保身求长生的自然之说，但主委任运化，形去神灭，并不执著于形体或精神不朽。从《形影神》诗中思想分析，可知渊明之自然观，与来自道教之旧自然说，不无异同之处。按道教自然思想本建立在先秦道家学说基础上，其对宇宙自然的理解与道家基本一致，大略为视宇宙自然与个体人生为一体，追求贵身养性，天人合一。早期经典《太平经》中，多有主张顺应天地自然之处，以为“顺天地者，其治长久；顺四时者，其王日兴”^③。但由于其仙真信仰，在实践上则不免反天道而行，一改道家之自然无为而主有为。以炼养形神，长生久视，使个体生命永存为主要目的，故葛洪在《抱朴子》中力主“我命在我不在天”，“长生之道，道之至也”^④。渊明虽有天师道信仰之背景，但在自然观方面却主张随顺自然，既不刻意保身，亦不赞同魏晋以来清谈名士之放诞纵酒伤生，（此种态度实际上是另一类刻意违背性命自然之理的方式）对生命之寿夭短长以委运任化处之。其生命观之本质在于超越小我而成就大我，将个体之有限生命融入宇宙自然，并在后者的无限之中，体认生命之终极价值。此种纵浪大化，与天地同体的思想，究其来源，似更得之于主张安时处顺，“与时俱化”，追求“天地与我并生，万物与我为一”^⑤的逍遥境界之庄子。《庄子·大宗师》视生命与造化为一体：“今一以天地为大炉，以造化为大冶，恶乎往而不可哉？”^⑥《养生主》称：“安时而处顺，哀乐不能入。”视生死为气之聚散，宇宙间永恒变化之一过程，故不悦于生，不恶于死，冥然与造化为—^⑦。就此点而言，陶渊明之“新自然观”，实际上是摒弃道教长生成仙之说而回到道家特别是庄子之自然无为。联系到渊明在玄学方面的超

① 陈寅恪：《冯友兰中国哲学史下册审查报告》，《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社1980年版，第251页。

② 同上。

③ 王明：《太平经合校》上册，卷十八至三十四《合阴阳顺道法》，中华书局1960年2月版，第11页。

④ 见《内篇》卷十六《黄白》，王明《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局1985年版，第287、288页。

⑤ 见《庄子·齐物论》，《庄子集释》第1册，中华书局1961年版，第79页。

⑥ 郭象注，成玄英疏：《庄子集释》第1册，第262页。

⑦ 同上书，第128-129页。

悟，可知这一回归并非对老庄思想的简单重复，其内涵乃是经过玄学思辨之整合改造的包括先秦道家理论及当时若干外来思想在内的多种时代思潮之融合，其中不仅在道家思想方面更多地吸收和发挥了庄子的自然之道及生命意识^①，甚至也渗入了业已经过道教哲学消化改造过的佛教般若智慧^②。实际上，从《形影神》诗之运思理路与所表述的精神境界方面，多少可见大乘中观理论的某些影响痕迹。平心而论，若就佛教义理在东晋社会的广泛传播和陶渊明日常之居处交游，以及其诗中亦偶见“冥报”“空无”“幻化”“流幻”等语汇等情形来看，佛教作为时代极流行的信仰，对陶渊明的思想语言并不能说全无熏染。但在对宇宙自然人生的根本看法上，渊明却与传统道家观念一样（儒家更不必说），绝不同于佛家至无空豁之说。譬如在形神关系上，无论道家或道教，均主形神统一，形尽神灭，与佛教神不灭说相去实远。观《形影神》诗“与君虽异物，生而相依附。……应尽便须尽，无复独多虑”诸句所寓神灭之意，其拒避释迦，唯宗儒道的基本立场自是无疑。

新自然说特点之二，也同时非议儒家旧有名教说。尤可注意的是，他对名教的批评尚不在其浅层的君臣尊卑观念而在其更深层的善恶是非原则。正如《形影神诗》中“立善常所欣，谁当为汝誉”等句，表现出对因名立教，藉善求名以求不朽的怀疑，这种怀疑也存在于他另一些诗文中，《饮酒》诗中所言“积善云有报，夷齐在西山，善恶苟不应，何事空立名”，正为“立善”句注脚。至于《五柳先生传》中之“好读书不求甚解”，《饮酒》之六言“行止千万端，谁知非与是？是非苟相形，雷同共誉毁！三季多此事，达士似不尔”，亦显示出陶渊明内心对传统的是非善恶标准不肯盲从，而有自己的一份独立思考。在他看来，这种是非善恶的扰乱，来自于“真风告逝，大伪斯兴”^③的社会现实，这样就从根本上指出自汉以来诗礼传家之大族所看重的区别名分尊卑之礼法名教的虚伪浮浅之病。而委运任化之新自然观之提出，正是为祛除时人为世俗欲念名心之满足，孜孜求名，反而丧失真善之惑，使人们在价值追求上真正达到道家自然与儒家道德事业的完美契合。

陶渊明所思考和解答的，是一个时代的课题。回顾历史，自汉末经学腐朽，儒家名教纲常趋于瓦解，儒学在社会中，虽仍是占统治地位的意识形态，但一时却失去了其统治社会人心的话语形式。在此背景下，旨在重建天人关系的玄学诞生。王、何等人用欲盈还虚之理，援道入儒，意在使儒家一套以仁爱理想为核心的礼乐制度，在老庄自然无为基础上重新君临社会。然而，由于魏晋以来的社会政治环境，玄学自诞生时起，其内在的思想逻辑发展，就一直受到人事之干扰，与魏晋政权中的政治是非权力之争纠结缠绕，密不可分，乃至崇尚自然或崇尚名教，往往成为某种派别分野之标志。是名教者，每以礼法作为迫害政治对手之工具，使名教愈加流于虚伪；而崇尚自然者，其有为而发的放达任性之举，又导致了社会中率性越礼虚无放诞风气的流行。加之哲学本体尚不完善，玄学在体用、形上与形下之间，无法达到真正的契合，名教自然之关系在理论与实践的结合方面也总难获得满意的解决。而此点，遂成为社会中那些坚持儒学理想的士大夫在独善与兼济之间出人儒道，吸收两家思想精华，于纷纭之世求得精神

① 其《形影神》诗中“形”“影”之喻，本亦出于《庄子·齐物论》。

② 需要指出的是，陶渊明之“委运任化”思想，实际上也有来自张湛《列子注》中玄学贵虚论的影响痕迹，而后者是明显受到大乘佛教空宗中观理论影响的。

③ 陶渊明：《感士不遇赋·序》，《陶渊明集》卷五。

上真正安身立命之所，实现人格完善的最大障碍。观两晋时期大批“心、迹不相关”^①的名士之所作为，正可见此点。故新自然观之“两破旧义”，其实也包含对玄学诞生以来自然名教之辨的理论反思，不是简单否定旧有自然说和名教说，而是在更深刻高远的层面上建构了两者的依存关系——如《形影神》中之能“辨自然”之“神”。此点实际上也为渊明自己坚定而空灵的儒学信仰，建构了一个笃厚的天道自然观基础，不仅在乱世中用以安身立命，并且由天道而入人文，由体而致用，因用以明体，在隐居躬耕的困苦之中，保持着对天下治乱社会汗隆的深切关怀，并最终成就其伟大的人格。其中之思想道路与道德实践，与宋明之新儒家同出一辙，陈寅恪先生誉之“孤明先发”，言不虚也。

“芳菊开林耀，青松冠岩列，怀此贞秀姿，卓为霜下杰。”^②这是陶渊明带自喻性质的几句诗。确实，在中国封建社会的知识分子中，陶渊明的人品、抱负和理想追求之高，可谓超群绝伦。而能激励陶渊明一生伟志高节的，唯有儒学。在那篇被称为“义理可以冠集”的《饮酒》第二十里，尤其明显地表露了陶渊明所持的社会历史观以及他内心对儒学崇高理想的不懈追求：

羲农去我久，举世少复真。汲汲鲁中叟，弥缝使其淳。凤鸟虽不至，礼乐暂得新。洙泗辍微响，漂流逮狂秦。诗书复何罪，一朝成灰尘。区区诸老翁，为事诚殷勤。如何绝世下，六籍无一亲！终日驰车走，不见所问津。若复不快饮，空负头上巾。但恨多谬误，君当恕醉人。

方东树论此诗以为：“举世皆非，不得一真，欲弥缝之，道在六经。崇尚乎此，庶可以反性情，美风教，成治化，著诚去伪，返朴还淳。无如世竟无一人问津，此其可痛可恨；而己之所怀，则愿学孔子，从事于此，亦欲弥缝斯世，而有志不获，惟有饮酒遣此悲愤也。”^③纵观此篇，在表面的饮酒作达之下，深藏陶渊明对世道日薄，己志难酬的沉重感慨，并隐隐透露了诗人内心颇类后世杜甫的那种“致君尧舜上，再使风俗淳”的儒家社会政治理想。而“终日驰车走，不见所问津”二句，不仅显示陶渊明对当年孔子为天下归仁而惶惶奔走之事的怀想与崇敬，更表现出诗人也同样具有的那种“知其不可而为之”的追求理想之精神。所以，若要寻找陶渊明思想的归根结底之处，仍是如方东树所言：

渊明之学，自经术来。《荣木》之忧，逝水之叹也；《贫士》之咏，箪瓢之乐也；《饮酒》末章，东周可为，充、虞路问之意，岂庄、老玄虚之士可望耶？诗中言本志少，说固穷多。夫惟忍饥寒，而后存节义也。^④

综上所述，世传的天师道信仰，对渊明思想，特别是其内心的儒学信仰，具有极其重要的影响。来自其曾祖的重儒传统，使他对儒学的道德理想，包括价值伦理，具有极深厚的内心认同。而道教与儒学的结合，形成了陶渊明极具特色的奉儒方式。由于道教本身是一种极富实践精神的宗教，他在道教实践精神影响下，综合《易》《老》《庄》三玄及自身独到的生命体验，

① 苏轼语，此处转引自罗宗强《玄学与魏晋士人心态》第三章并参其意，浙江人民出版社1991年版，第247页。

② 陶渊明：《和郭主簿二首》之二，《陶渊明集》卷二。

③ 方东树：《昭昧詹言》卷四，人民文学出版社1961年版，第118页

④ 同上。

将道教教义中的自然理论发展为“纵浪大化中，不喜亦不惧”的新自然观；他虽然批评旧名教，却决不反对建立在一种新自然观基础上的儒家优秀价值理想，并将其具体化为自己的人生实践与生活方式，在“任真”“固穷”和“欣德”之中，得到身心的安顿。因此，可以说持新自然观的陶渊明，同时也已具有了后世“新儒学”的某些思想特征，并在知行两方面都达到很高水平。在这一意义上，陶渊明确实堪称是一位早具“道教之真精神，新儒家之旧途径”的“孤明先发”的中古时期伟大思想家。

试论道教自然观的现代价值*

姜守诚**

一、引论

中华民族传统文化源远流长、博大精深，被鲁迅先生誉为中国之“根柢”的道教文化更堪称“本土文化之集大成者”。道教以其悠久的历史、宏富的体系和深刻的思想，在古老的东方文明中占据着显著的地位、发挥着重要的影响，成为塑造民族文化性格特征的重要理论依据。

结构的“开放性”和内涵的“多元化”，是华夏文明的显著特征。正是得益于这种兼容性的功能，传统文化才具备了较强的适应能力，不仅克服了文明古国常有的夜郎自大、故步自封的弊病，而且还通过不断汲取新的理论滋养和文化素材使思想之树长青、智慧之花不谢，从而才能源源不断地为人类社会提供着强劲的精神动力。道教文化作为传统文明的一部分，也是在不断采撷诸家理论精华的基础上，结合了不同社会阶层的需要而形成的一种文化类型。纵观道教的整个发展、演化的历史，我们可以得出这样一个结论：道教文化绝不是一成不变的教条式说教，而是不断地与时俱进、在承袭与创新的整合中发展、壮大起来的。道教文化本身所具有极强的吸收消化能力，通过不断地新陈代谢，自发地扬弃了与社会现实需要相抵触的成分，代之以贴近日常生活的应用型实践理论。故此，道教文化得以在千余年的风雨中不仅能够薪火相传、不绝如缕，而且能够在历史文明的传承、进化过程中始终扮演着重要的角色。

斗转星移，历史已经推进到了21世纪。在新的形势下，道教再次面临着新的机遇和挑战。那么，怎样应对时代的挑战？如何把握历史的机遇？怎样正确处理传统文化与现代社会之间的关系，使道教这棵古树重新开出时代之花为社会建设服务？这些问题，是道教界和学术界都在普遍关注和认真思考着地。

笔者认为，道教作为传统文化的重要组成部分，在新的世纪里，应该发挥出其特有的历史优势和人文内涵。道教文化的发展既要保持历史传统，又要符合现实需要、与时代相合拍。道

* 本文原载《道学研究》2003年第1期，第111-117页。

** 姜守诚（1976-），男，中国社会科学院哲学研究所中国哲学专业博士研究生，研究方向为道家与道教文化研究。

教历来就有关注自然、关注社会、关注人类的优良传统，可以说是出世与入世、超脱与务实兼顾的宗教。这种特有的历史文化内涵，注定了道教与现实社会的密切联系。本文仅从自然观中的生态伦理、天人关系、科学方法三个层面对道教文化所蕴涵着的丰富的现代价值加以探讨。笔者不揣浅陋，以期就教于方家学者。

二、物无贵贱——生态伦理观

环境保护，是我们（甚至可以说是全世界人类）普遍关注的焦点问题。因为，人类面临着一个共同的难题——生态危机。这种危机引发的一系列后果将是毁灭性的，严重程度绝不亚于发生世界大战和核弹爆炸。不少有识之士已经认识到了这一问题的迫切性，大声疾呼：挽救地球，挽救人类。自然环境为一切生物提供着生活滋养，是人们赖以生存和发展的物质条件。它的好坏，将直接与人类的生存状况密切相关。然而，工业革命以来，伴随着科技的进步和经济的发展，也出现了诸如空气污染、物种灭绝、能源危机、人口膨胀等一系列严峻的现实问题。人们从过去“征服自然”的幻想中猛醒过来，重新审视以往的行为准则和价值标准，积极地寻求解决这一危机的方法和途径。

令许多学者（包括不少海外人士）惊叹的是，古老的东方文明其实已经蕴涵着解决这一难题的出路，尤其是两千多年前的道家学派所倡导的“回归自然”思想以及后来为道教所继承并加以深入阐发的“物无贵贱”的生态伦理观，其实已经昭示着缓解（甚至可以说彻底解决）这一尴尬局面的基本策略。

尊重生命、善待万物可以说是道教伦理观的重要内容，同时也充分显现了道教文化的人文关怀传统。道门中人认为：物形是“道性”的外在显现，万物之中皆含“道性”。这就是道书所说的“一切有形皆含道性，一切有生皆含道性”的观念。《西升经》更是明确地讲“道非独在我，万物皆有之”，这句话是说：天地万物、山川草木、飞禽走兽等一切有形、有生的存在物在“内含道性”这一点上都是平等的。生物（无论是高级的、还是初级的）都有其存在的价值和合理性，它们之间虽然因禀赋“道性”的程度不同而有着迥异的形态和反差的气质，但究其实质，人与物在终极存在原因是相通的、平等的。《庄子·秋水》云：“以道观之，物无贵贱；以物观之，自贵而相贱；以俗观之，贵贱不在己。”在这里，庄子将人们对万物之“贵贱”的评价分为三层：以道、以物、以俗。在“虚怀若谷”之士（例如庄子）看来，万物本无贵贱、等级之差别；但在流俗之人看来，差别却是明显存在着的。造成这一现象的原因，是由于认识主体的胸襟和视野的不同：有着开阔胸襟和高层视野的“有德之士”看待外物，是“道同为一”——外表纷杂的万物在本质上是同一的，不存在贵贱之分；反之，世俗之人仅能从低层视野看待外物，是“一叶障目”——万物是杂乱无章的，存在着等级的差别。也就是说，主体之知识背景的不同必然会导致感观认识上的差异。相应地，如果要想消除这种差异就必须从根子底加以纠正。换言之，只有将世俗之人的胸怀、视野加以升华，使其由低层提升到高层领域，才会从根本上消除高低、贵贱的等级意识。后世的道教学者普遍地接受了庄子这一思想，并加以深化和改造。道门中人反对那种从功利主义角度出发片面地强调有用、无用，人为地将

存在物划分出高低贵贱的做法。他们认为，人类是万物之灵长但非万物之主宰，将人类视为掌握着天地万物之生杀大权的念头是极其错误和危险的。所以，在物我关系问题上，道教的主流观点是强调以“道”观物，反对以“物”观物和以“俗”观物。当然，这一境界的达到必须具备两方面素质：首先，必须彻底抛开世俗利益观念，真正地俯视世界，做到能宏观地、整体地把握各种利害关系；其次，要学会运用客观自然规律推动诸多矛盾问题的解决。因为，只有理清各种牵制因素，才能在纷杂多样的外部世界中始终保持着清醒的头脑。

现代科学技术告诉我们：自然界没有造物主，也没有主宰者。万物都是能量转化链条中的一部分，彼此间（人与人、人与物、物与物之间）都是息息相关、相互依存、相互影响、相互需要的。人类作为最高智慧的拥有者，不能将“智慧”这把利刃当成损害同类和屠杀异类的凶器加以使用。但是，令我们感到遗憾的是，这些现象在现实社会中并不鲜见。如果人类继续人为地将外物划分为不同的等级，并以此为借口对所谓的“低级生物”肆意加以破坏，那么整个生态均衡机制必将遭到破坏，进而使正常的新陈代谢功能出现紊乱，物质世界的和谐稳定将不复存在。那样的话，人类自身将最终遭到惩罚。道教所倡导的“物无贵贱”的生态伦理观虽然或多或少地带有些宗教性色彩，但对我们所思考的环境保护问题而言，却无疑具有很大的启发性。

三、自然无为——天人关系论

人与自然的关系是人类永恒关注的命题，也是道教自然观的重要内容。如何正确处理人与自然（有时候被神秘化为人与神）的关系，是历代道门中人都在思索的问题。从语言逻辑和语义学的角度进行分析，我们可以将天人关系理论划分为三方面内容：其一，作为认识主体的人如何看待、把握客体自然界；其二，作为存在客体的自然界如何应对主体的人的介入和干涉；其三，人与自然这一对主客体如何相互联系、互相制约，达到均衡的理想状态。尽管由于客观条件的制约，历史上的道教学者在概念逻辑上尚未达到如此清晰的认知程度，但在长期的理论与实践的探索中他们也充分认识到：人类要解决人与自然的矛盾，就必须彻底消弭主客体之间的对立，实现主客的真正的“合一”。那么，如何达到这个“合一”状态呢？人类所能做出地较为明智的选择，就是要“法自然”“为无为”。诚如东晋著名道士葛洪在其所撰《抱朴子·内篇》一书中谈到的那样：“天道无为，任物自然，无亲无疏，无彼无此也。”^① 稚川所言的“任物自然”，就是要人们遵循客观必然规律——即顺乎无为之“天道”，与外物和平共处，以期获得整体上的和谐。这一思想后来被成玄英接过去继续阐发，成氏主张：人类自身具有独立的思考能力，使他们在处理与外部自然的矛盾与冲突时，能够寻找到合理而又明智的途径。这就是“随造化之物性，顺自然之本性”^② 的原则。当然，这并不是要求人们对外部自然界绝对地、无条件地服从，而是要通过认识外界事物，把握其间隐含着的内在规律，进而使人类自

^① 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第136页。

^② 成玄英：《南华真经注疏》，《道藏》第16册，文物出版社、天津古籍出版社、上海书店1996年版，第384页。

发地协调外在行为与内在规律的矛盾。那么，两者的契合就意味着人类获得了最大的自由，从而实现了由个体之人到宇宙之人的转变。相应地，思想层面上也就得到了升华进而抛却肉体凡胎成为“至人”“真人”（庄子语）。

道教自然观的“天人合一”理论实际上是把一个个的相对独立的人体，视为彼此联系着的诸多的能量小宇宙。那么，外部的自然界则是将这些能量小宇宙统一起来的能量大宇宙。个体人作为自然界的一部分，是自然界的产物。因此说，道教的“自然无为”的天人关系论实际上是对传统的“人类中心主义”思潮的一次否定。道教反对片面地强调以“人类利益”为中心，而主张“天人合一”。他们认为：天与人的“合一”就是将不同的小宇宙之间以及小宇宙与大宇宙之间得到相互沟通，从而形成良性的能源供应机制。现代科学的研究成果表明：自然界是一个有着内在规律和运行秩序的全息性统一整体，如果我们盲目地在“人类中心主义”的思想指导下，仅仅为了追求短期效益而不顾自然界自身的规律性，片面地将人的意志强加给自然界，其结果必然是不仅不能征服自然，反而会加深人与自然的矛盾，最终会损害人类自身的利益。

四、观天察地——科学方法论

中国古代的科学技术曾经在相当长的历史时期内处于领先水平，落后于西方只是近现代的事情。那么，导致其落后的原因是什么？——即“李约瑟难题”。为数不少的科学史研究者对这一问题作过相应地思考，思考的结论虽然大多是各陈己见、各不相同，但也称得上“见仁”“见智”，其中不乏颇具见地的观点。但是近些年来，有些学者对中国古代的科技水平及其在当时世界科技发展中的地位和贡献持全盘否定态度。他们认为李约瑟对中国古代科技的评价（尤其对道家、道教的某些论断）是带有强烈的个人主观情感因素，有夸大地成分。据此，个别学者认为“李约瑟难题”是个伪问题，完全是炒作的结果^①。笔者认为，这种说法是站不住脚的，并且看待问题的这种方法和态度也不足取。毋庸置疑，李约瑟对中国文明的热爱是强烈的，但因此断定李约瑟的研究的客观性必然会受到影响。这是否有些武断？另外，有的学者认为：“李约瑟的‘硬伤’更具体的根源是他对中国道教及道家学说的过分热爱——热爱到了妨碍他进行客观研究，夸大道家在中国科技史作用的地步。”^② 这些说法，我们在很大程度上不能够接受。姑且不论李约瑟对道家与道教的热爱能否称得上“过分”，我们只要对道家（包括道教）在中国科技史上的地位及其对中国古代科技发展的影响加以系统地梳理和考察后，就会明白李约瑟博士对道家、道教历史贡献的评价无疑是比较客观、准确的。当然，我们并不回避，李约瑟博士的某些学术观点确有值得商榷的地方。但正可谓“瑕不掩瑜”，总的说来，其理论成就和学术贡献是应该得到我们承认的。“‘李约瑟难题’是个伪问题”的观点也是缺乏事实依据的。

^① 详见《南方周末》，2001年5月24日，第20版。

^② 同上。

那么，解答“李约瑟难题”的途径是什么？笔者认为：如果能够从方法论的角度加以思考，似乎更能切中要害。近现代中国科技落后于西方的原因，很大程度上是由于科学方法（包括创新精神）越来越不为世人所重视。在条件相对落后的古代社会（无论东方还是西方），科学的方法主要体现在正确地运用“观测”和“实验”。近现代以后，西方科技的快速发展很大程度上是得益于对这种科学方法的重视和强调。而与之相对，这种科学精神在东方却逐渐为世人所漠视或淡忘。这种漠视和淡忘的原因，是有着深层的文化背景和心理因素的。简明扼要地说，就是：这一现象的背后实际隐含着主流文化内涵的一次重要的转向和更替。

有的学者已经指出：中国古代社会（这里主要是指明代之前）的文化内涵可以说是“外儒内道”或称“道家主干”^①。这样的说法虽不免有“溢美”之嫌，但也充分说明了道家（隋唐以后，道家流入为道教成为道教之一部分）思想在中国传统文化中的优势地位。道家、道教文化自身所蕴含着的丰富的科学思想和技术方法使其在与同时期的其他文化类型的交汇融通中发挥着重要作用，甚至可以说在某种程度上起着先导性地影响。道教文化内在的基质使其始终对科技较为重视，而这种重视在很大程度上是通过对自然界的“观天察地”的探索过程中体现出来的。道门中人历来重视对大自然的观测和认识，正如李约瑟博士说的那样：“道教对自然有着深刻的兴趣。”通过不断地积累、更新实地观察、观测的数据和结果，并加以客观地整理和分析，道门中人掌握了先进的自然科学技术知识。这些知识涉及天文历法、地形地貌、星象运行等多个领域。考虑到当时的时代背景和科技水平，我们不能不承认这些成果的取得是难能可贵的。况且，道士们已不满足于对事物表面现象的观察与观测，而是力图探求现象背后的本质规律，这已经十分接近于现代科学中普遍运用的观察与论证相结合地实证方法。诚如詹石窗教授所论断的那样：“在《道藏》中有许多著作反映了道门中人观察天地的活动。……值得注意的是，道门中人面对观察到的天地物象并非停留于一般的描述，而是力图做出某种解释，这说明道门中人的观察记录实乃蕴含着哲理思考，这种思考是建立在‘观察’的前提，但又超出了一般观察的感性水平”^②。总之，我们可以看到：历史上的道家、道教自身蕴含着先进的科学经验和方法，进而以其在中国传统文化中的重要地位和巨大影响力，又将这些经验和方法带入到整个文化体系中，最后融解为那个时代精神之一部分，成为推动各个历史时期的科技发展的内在动力。但不幸的是，到了宋明时期，统治阶级加强了文化意识形态的控制，重树儒学的独断地位，使儒学由学术再次转变成官方统治学说。明清时期，道家（道教）、佛教及其他学说的影响的衰落，使儒学的独尊地位得到空前强化。垄断地位的结果必然导致思想的僵化和教条化，这也是历史不断证明了的事实。传统的儒家历来重理论、轻实践，而成为官方学说之代表的儒士们更是变本加厉，将观察自然、认识客观事物的工作视为“下品”。他们主张通过以心“格物”而“致良知”的方法来达到对外物的认识。因此，严重阻碍了实证精神浓烈的科学技术的发展，最终导致了近现代中国科技的落伍。“亡羊补牢，尤未晚也”，我们要奋起直追、缩小与西方发达国家的差距，就要顺应时代潮流、提倡科学的实证精神、强调观察实践的客观

① 详见陈鼓应：《老庄新论》，上海古籍出版社1992年版，第303-320页。

② 詹石窗：《道教科技哲学与现代化》，《中国哲学史》1999年第1期，第77页。

性。这就是道教自然观在方法论方面给我们的启示。

作者附记：在本文的写作过程中，詹石窗教授始终给予了精心指导。谨此，表示衷心感谢。

参考文献：

- [1] 卿希泰主编：《中国道教史》（修订版），四川人民出版社1996年版。
- [2] 卿希泰、詹石窗（执行）主编：《道教文化新典》，上海文艺出版社1999年版。
- [3] 陈鼓应：《老庄新论》，上海古籍出版社1992年版。
- [4] 詹石窗：《易学与道教思想关系研究》，厦门大学出版社2001年版。

《淮南子》自然观：继承和超越

——《淮南子》与先秦道家自然观的比较研究*

唐劭廉 吕锡琛**

《淮南子》兼综儒墨道法阴阳诸家，是以时贤曾以杂家名之。不过，笔者以为，该书虽兼采诸家，广征博引，却是以“道”为归，自然本位，当属秦汉新道家之代表作。故其自然观既承继老庄思想之深意，融化先秦道家之精髓，又援儒入道，博采众长，有效克服了先秦道家自然观之可能的消极走向，表现出可贵的包容精神和理论独创性。本文拟就《淮南子》对先秦道家自然观的继承和发展，提出自己的管见，以求教于方家。

一、继承：“正其道而物自然”的无为人生取向

在老子的视野里，自然乃“道”之最高规定性，即本体规定性，“道”之存在方式即为自然，所谓“道法自然”是也。老子倡言自然，源于对儒家人为价值的深刻反思。老子的自然观包含三重境界：其一指自然生成论。由于道乃是虚无，是一种终极性的本源构成境域，而不是任何意义上的实体或实有，因而“道生一，一生二，二生三，三生万物”的过程就不是现象事物形化变迁的“有——有”生成论，而是存在论意义上的“无——有”生成论，“道”之“生”表现为一种“让——在场”的使当下事物涌露绽放的存在论机制。道生万物，纯任自然，大化流行，物各自成，万物的生成毁灭、流变消息，没有任何外在的规定性和先天预定的目的。其二指无为人生论。“无为”并不是“道”所提供的供人遵循的技术性规则，它是一种包含着深刻形而上学意义的人类本真生存方式。老子以人为域中“四大”之一，正因为万事万物的当下涌现绽放中成就自身的“自然”之大道，只有在圣人与“道”的冥乎一体的“无为”状态中才能真正完满地实现。恰如海德格尔在阐述人的存在对大道之涌现绽开的意义时所强调的，人的存在的意义就在于其本身被规定为生存论意义上的“让存在者存在”。“‘让存在’乃是让参与到存在者那里……让存在——即让存在者成其所是——意味着：参与到敞开之境及其敞开状态中，每个仿佛与之俱来的存在者就置身在这种敞开状态中。”^①故“道常无为而无不为”（第三十七章），便实质性地昭告了本真的人的生存状态，昭告了本真人性的实现之途，即

* 本文原载《船山学刊》2003年第4期，第114-117页。

** 唐劭廉，作者分别系茂名学院讲师；吕锡琛，中南大学哲学系教授。

① 海德格尔：《论真理的本质》，《海德格尔选集》，三联书店1996年版，第223页。

“处无为之事，行不言之教”（第二章），“生而弗有，为而弗恃，功成而弗居”（第二章），“是以圣人欲不欲，不贵难得之货；学不学，复众人之所过，以辅万物之自然而不敢为”（六十四章）。其三指素朴境界论。老子道论是一种人学本体论，对人之最高生存境界的揭示是老子诗意道说的最终归宿。在价值领域，老子的“自然之道”即绽放为“素朴之德”，所谓“常德不离，复归于婴儿”，“常德乃足，复归于朴”（第二十八章）是也。“婴儿是本真生命的象征，他既没有主体的自我意识乃为无欲，又没有主体的知性外驰乃为无知，也就是说，他本质地处于一种无物我差别的混一境界而‘自然无为’……如果说‘婴儿’之喻着意于强调‘道’性的生机活力和天真无伪，那么，‘朴’则表达了老子哲学中那种未分化的原始的物我玄同、天人一体的深层意蕴，或者说是契悟道体后拥有的那份自然平和的心灵境界和精神状态。”^①

庄子自然观承习了老子自然观的基本涵蕴。和老子一样，庄子对“自然之道”和圣人本真之状的诗意展示也是立足于对儒家世俗价值之自满心态的嘲弄和批判。庄子除了在《逍遥游》中借尧帝之事拉开批判儒学的序幕，又在《齐物论》中借瞿鹊子和长梧子对“夫子之言”的评判敞开了道家“旁日月，挟宇宙，为其吻合，置其滑昏，以隶相尊。众人役役，圣人愚屯，参万岁而一成纯，万物尽然，而以是相蕴”的朴真之德。如果说老子之“道”是通过强调构建于阴阳两种自然力能之间的某种统合而形成的宇宙生成演化之原发构成势态的完美形式和合理趋向来反对任何对这一自然势态和趋向的人为破坏而倡言“无为”的话，那么庄子则致力于一切现象在本质意义上的平等（齐物），他要求主体在契悟“道”体的前提下超越现象之表象存在的任何界限以及理性在事物的自然差异之外妄作价值分别所导致的价值判断的相对性，从而通过泯灭物我差别来寻求一条与绝对自然之道相互和谐的人生自由之道。

秉承老庄之余韵，《淮南子》不仅表现出对宇宙万物演化生息之自然图景的浓厚兴趣，穷究天地剖判万物生化的自然奥秘，而且，它还吸收当时之世天文学发展的最新成就，于阴阳五行变化的基础上构筑了一幅完整的宇宙衍化总图景，并使这一宇宙总间架成为其后两千多年宇宙演化生成论的权威“蓝本”。然而，《淮南子》之“道”依然是人学本体论意义上的生存之道，《淮南子》自然观依然是具有深刻形而上学意义的行为方式和生存境界。在《淮南子》中，“自然”依然包含老子的三重意蕴。《淮南子》认为，“道”生万物乃是一个自然而然的过程，既没有先天预定的目的，亦没有上帝或神的旨意。生物不为行善，物死亦非罚恶，万物的生成消息乃是“道”性的自然流露，这就是“道”的“无为”。因为“道”的存在状态就表现和实现于万物的存在状态中，万物生长化育的过程也体现出了“道”的生化功能和“自然”存在状态。所以《泰族训》说：“天致其高，地致其厚，月照其夜，日照其昼，列星朗，阴阳化，非有为焉，正其道而物自然……山居木栖，巢枝穴藏，水陆潜行，各得其所宁焉。”这就是说，万事万物之各得其宜、各安其分、各得其所，乃是大道自然化生万物、“无为而无不为”的结果。故“太上之道，生万物而不有，成化象而弗宰……待而后生，莫之知德；待而后死，莫之能怨”（《原道训》）。生长而不持有，化成却不主宰的根本原因就是因为这并不是“道”有意

^① 唐邵廉、吕锡琛：《老庄之道——对人类存在的形上沉思》，《中南工业大学学报》（社会科学版）2000年第3期，第226页。

识的杰作，而只是大道在自然地成就万物。它体现的是一种无目的的目的性，即自然目的性^①——这就是《淮南子》自然观的第一重含义。大道的这种自然之德的绽放本质上要求着人的生存归属，这和老子之“道”作为“让存在”的“无为”具有相同的意义，即在“无为”中成就本真的人之为人的生存论意义。这也是《淮南子》自然观逻辑发展之必然。《淮南子》自然观的第三重意蕴就是《淮南子》贯通全篇的主题——一种“尊天而保真”，“贱物而贵身”，“外物而反情”的生存境界。所谓尊天保真，就是尊重、遵循自然天道，保持执守本然真性；所谓贱物贵身，就是不要沉迷于物质欲望和功名利禄的过度追逐，珍重自己的身体与生命，因为违背“自然”的物质欲望不但不是对“身”的真正维护与珍重，相反，它是对“身”的极大损害；所谓外物反情，就是以“物”为“外”，人们应抛开对外在的礼乐文化、仁义道德、是非曲直、生死荣辱的偏爱与执著而返归质朴纯真的至情至性。

显然，当儒家沿着内圣外王的修齐治平之道而将人生的终极价值目标定位于以尧舜为范式的理想性历史王道，从而激励千百万后世传承者以奋发有为的视线来积极观照现实时，从《老子》到《淮南子》却是一种对社会历史、现实人生的深刻洞见和智慧烛照彰显出“自然无为”的深刻形而上学意义。不难理解，“自然”的反面即“伪”或人为，亦即因智化的偏执、价值的预设或人为的好恶而强加于“自然”的东西。故“无为”并非如槁木死灰或无所措其手脚的无所事事，它只是对此种偏执之“伪”的否定，表明了一种文化批判和文明反思的立场。得“道”之人顺应“道”的“自然”法则，做自己当做的事，不执着，不痴迷，表现出对人类本然真性的无执之执，无守之守，以实现那种摆脱了一切物役和社会性负累的“无不为”的人生自由境界。这就是从老子到《淮南子》的“自然无为”之“道”的人学本体论根本立场。

二、超越：“因其自然而推之”的主体性觉醒

如上所述，《淮南子》的自然观是以老庄为母本的，其自然观的基本涵蕴和致思向度取诸先秦道家。但《淮南子》“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”（司马谈《论六家要旨》），博采众长，兼容并包，承上启下，大胆突破，表现出了可贵的理论独创性。一方面，《淮南子》之“道”表现为一种具有发生学意义的“道”的过程论，因为阴阳二气的相摩激荡、和合运转而产生的不竭动力，必然使当下展现在场的万事万物成为一种具有永恒流变性而又其势不得不然的现象存在，自然之大道就在这种现象事物的生化流变过程中成就为宇宙生命的存在论或构成论意义上的本体与本原。另一方面，《淮南子》“正其道而物自然”的价值形上学指明了“无为”的人生进取路向，但这种“无为”并非不为，而是因性而为，因势而动，使这种“无为”观因内在地包含了对合于“道”的主体性的肯定意蕴而凸现出较之老庄“无为”论愈益丰满、圆润的个性丰采。这样，在“自然”之“道”的映照下，《淮南子》苦心孤诣地将自然之子——人类置于与自然之“道”同一的本体结构中，其初衷就在于在强调以“自然”为最高表征的“道”之绝大势态的神圣性、至上性的同时，更多地契入了顺势而动、依“道”而行的主体性，认为这种“循理而举事，因资而立功”（《脩务训》）的能动举措正代表一种

^① 唐劭廉、王中元：《〈淮南子〉之“道”是生存之道》，《茂名学院学报》2002年第2期，第22页。

“通而无为”的人生取向，于主体生命本质的真正实现是大有裨益的。

为了使这种主体性的出现不致太过突兀，《淮南子》创造了一个新的并且非常恰当的哲学范畴——“因”，赋予这“因”以真正承前（因自然之势）启后（因自然之势而动）的地位，进一步发展了先秦道家的“自然无为”之“道”。如果说老子的“自然”观因其理论的简约抽象而潜存着一种将“自然”诠释为消极放任的自为存在状态或运作方式的可能走向并且这种可能在庄子那里被进一步放大的话，那么，《淮南子》则明确了对因循“自然”，顺“道”之态势而动的主体行为努力以成就“自然”的造化之功的肯定，使那种对主体性的张扬的热情喷薄而出。这样，《淮南子》的“自然本位”论较之老庄自然观散发出了更多主体性“人”的光辉：一则表现为“因”“自然之势”。《原道训》云：“天下之事，不可为也，因其自然而推之。万物之变，不可究也，秉其要归之趣。”嗣后又进一步强调：“因天地之自然，则六合不足均也”。《脩务训》则更明白指出，“道”的涌露绽放需要人的生存参与，人因“道”之态势而动，即表现为“因资而立，权自然之势”的道化过程。可见，与老庄贬抑人的主体性相异的是，《淮南子》自然观已有了某种主体意识的微妙觉醒。其次，人因万物之性而用之，亦“自然”也。《脩务训》首先强调：“因天地水之因舟，沙之因鸠，泥之用輻，山之用纂，夏渎而冬陂，因高为山，因下为池。”《诠言训》接着说：“天有明，不忧民之晦也；百姓穿户凿牖，自取照焉。地有财，不忧民之贫也；百姓伐木芟草，自取富焉。”可见，水、沙、泥、山之用，各因其性；天之明、地之财、人之用，各有其能，一切皆“自然”也。故《要略》总览全书，认为人只要“通乎二十篇之论，睹凡得要，以通九野，经十门，外天地，捭山川，其于逍遥一世之间，宰匠万物之形，亦优游矣”。人只要握“道”之要，便可“因”万物之性而“宰匠万物”“优游”于世。道性的涌露流注自然表露为人因性而用、顺势而为的“无为”参与历程，使《淮南子》自然观之“人”的意蕴至此昭然。

不难理解，尽管《淮南子》的自然主旨并未在先秦道家的基础上进行实质性的转向，但，主体性的介入毕竟使这种“自然”智慧越出了原始的母题而发展为一种与世推移、与时迁化的策略。它一方面表现出一种对不为外物所役的内在平和虚静与自持自为之人生的推崇，同时又体现出道家洞同天地的智慧沟通意向，追求顺物之性而全身保真，依势而行致无所不成。这样，《淮南子》的自然本位落实到现实人生层面，便突出地表现为一种顺情适性、恬静淡泊的境界追求和关心世情顺势而为的人生自觉，使个体心性修养上的淡泊、超越和社会关怀中的热烈、主动兼容并存。这样，《淮南子》举重若轻地发展和丰富了先秦道家的无为观。在先秦道家那里，“无为”是表征着“道”的运动无假于外力，为其自身本然之存在方式的一个范畴，“道”的“无为”能生化万物，施之无穷，亦即“无不为”，由“无为”而至“无不为”乃是“道”成就自身的一个自然过程，但这一过程因太过形而上学、超凡脱俗，换句话说，因缺少一条现实的桥梁而不可避免地带有神秘的色彩。为有效避免道家无为理论这一可能的消极走向，《淮南子》在吸收先秦道家“自然无为”思想之形上精粹的同时，就创造性地抽取了它“寂然无声、漠然不动，引之不来、推之不往”（《脩务训》，下同）的消极成分而更多地契入了人的主体性方面的深刻内容。它给“无为”作了全新的界定：“若吾所谓无为者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正术，循理而举事，因资而立功，推自然之势，而曲故不能容者；事成而身弗伐，功立而名弗有。非谓其感而不应，迫而不动者。”这就是说，如果遵循大道的自然势

态，不因私欲和主观愿望强作妄为，便可凭借各种客观条件因势利导，推动事业趋向自然的成功。

“无为”的这一定义改造，不仅在“道法自然”的前提下因人之主观能动性和主体性的高扬而显得更为丰润圆满，亦使《淮南子》的“无为”之“道”更为酣畅淋漓地遍注天下万物而无所阻滞，故谓之“通而无为”。它与那种完全排斥和否定人之智虑精神从而在一种泯灭是非界限和物我差别的相对主义泥坑中将人的主观能动性消磨殆尽的完全自为自在之“塞而无为”虽然名之者同，但“其所以无为则异”（《要略》）。《脩务训》在一种大家熟知的日常景观中给这种因顺事物的自然性能而加以人力的“无为”思想作了注脚。它说：“夫地势水东流，人必事焉，然后水潦得谷行；禾稼春生，人必加功焉，故五谷得遂长；听其自流，待其自生，则鲧禹之功不立，而后稷之智不用。”这些社会生产活动之所以“无为”而成，盖因其在一种因性因势因时因物因事因地而制宜的“自然”原则支配下让本质上包含着主体性因素在内的“无为”之“道”和顺流畅地涌露绽放。

事实上，从《淮南子》其他篇章对“无为”的阐释亦可领会其丰富、饱满的涵蕴。从《原道训》的“所谓无为者，不先物为也；所谓无不为者，因物之所为”，到《览冥训》的“故召远者使无为焉，亲近者使无事焉”；从《主术训》的“清静而不动，一度而不摇；因循而任下，责成而不劳”，到《诠言训》的“智者不以位为事，勇者不以位为暴，仁者不以位为惠”，《淮南子》终于把从老子那里承续的不动情感、清醒冷静的理智态度适时灌输以主体的热烈关怀而造就了关乎人之生存本质和君人南面而王的“无为”新论。经过这种道、儒、法、阴阳的全面整合，如果我们不再单纯地执着《淮南子》的道家衣束，便不难窥视出它的“无为”之道所透露出来的既重自然、又崇人为，既谈出世、又谈入世的特殊面相。

需要指出，《淮南子》的主体性与西方哲学物我对立、主客二分模式中的主体性大相异趣。在近代西方哲学中，人的觉醒与主体性的确立往往是以理性作为自然和道德法则的立法者实现的，故在自然观上招致了以阿多诺为代表的“物象化批判”，即将活生生的自然在理性的支配下而被物象化为“死”的自然当作批判的主题；也招致了以胡塞尔为代表的“近代科学的客观主义批判”，即对企图把整个自然世界“数学化”而导致的对根源性经验世界，即生活世界的遗忘的现象学批判；还招致了以海德格尔为代表的“主观性形而上学的批判”，即批判在技术和工具理性支配下对真正存在之大道的忘却^①。上述批判都切中近代西方哲学的要害，即因人之理性而导致的人的主体性的恶性膨胀，已使现代人彻底的站在世界的对立面异化为一种工具性生存的形态。《淮南子》则不然，它把人的主体性理解为一种“循道理之数，因天地之自然”的生存状态。《淮南子》的主体性强调因顺客观势态依“道”而行，顺势而动，而非为对将人置于客观世界的对立面而对世界作主观知性探索。故《淮南子》反对“有为”，它明白无误地指出：“禹之决江疏河，以为天下之兴利，而不能使水西流；稷辟土垦草，以为百姓力农，然不能使禾冬生；岂人事不至哉！其势不可也。”（《主术训》）这说明，形上之“道”在向形下现象的流注贯通以生化万物之自然过程是必然蕴涵有某种态势的过程，其势不可易更不可逆。

^① [日] 新田弘义：《无为自然与有为自然》，卞崇道：《东方文化的现代承诺》，沈阳出版社1997年版，第2-6页。

如果人类违背天道自然律令，专凭己意肆意妄为便会做出诸如“以火燠井，以淮灌山”的荒谬的“有为”举措。

毫无疑问，淮南子之“道”作为一种人学本体论和价值形上学，“道”性“自然无为”最终关注的是人类斥虚去诈自然而然的本真性情和率性而行、顺“天”而动的生存状态，价值目标落实到主体本然真性的实现和生命本质的回归这一人生最真实圆满的自由境界。这一境界不仅表征着不为物役、不为外蔽、超越生死、穿透名利、物我玄同、攸游造化的身心自由，而且包容着一种因性而为、顺势而动、依物而行、择时而作、循理而起、“无为”而成的积极奋发的精神风貌。

李约瑟与史华兹眼中的老子“自然”观*

李美燕**

一、前言

李约瑟与史华兹^[1]是当代西方著名的汉学家，然学术界却多半只是对他们的研究成果做翻译和介绍，而很少有人去作批判性的深入探讨。事实上，对于今日的中国思想史研究而言，除了回顾自身历史文化的发展脉络外，同时也应该试图去了解中西文化的互动关系，以应时代变迁的需求，因此，对于西方汉学家的研究成果也就不可忽视，甚至有必要深入地去反省和评估其学术立场、意识形态和研究方法，以开启中西思想对话的大门。

二、李约瑟的老子的自然观与“科学的”自然主义

在了解李约瑟对道家自然观的省思之前，首当注意的是，李约瑟是如何看待道家在中国文化史中的地位？在《中国之科学与文明》中，他提出“今日道家思想在中国人的思想中所占的地位，至少和儒家同样的重要，道家极端独特又有趣的糅合了哲学与宗教以及原始的科学和魔术”^{[2](P49)}。何以道家哲学和原始的科学和魔术有关呢？“因道家哲学强调自然，自然就渐渐从纯观察的研究转变实验的态度。”^{[2](P50)}尔后，“人民就无由区别奉老庄、炼仙丹、参阴阳五行以修身养性的道家哲学家与符祝祷以召神弄鬼的道家术士了”^{[2](P51)}，这也就是“道家哲学何以与巫术结合形成了道教”^{[2](P52)}。

审言之，李约瑟认为“道家所说的道，不是人类社会所依循的人道，乃是宇宙运行的天道；换言之，即自然的法则”^{[2](P54-55)}。何谓自然的法则呢？李约瑟提出：“道是自然的法则，其所以生长万物，主宰万物一切的活动，并不是靠力量而是靠时间与空间的一种自然曲率（natural curvature），所以道很像以弗所的赫拉克利特（Heracleitus of Ephesus）的主宰（logos 宇宙构成之基本原理），主宰万物有条不紊的变化。”^{[2](P55-56)}因此，李约瑟强调：“圣人应效法冥

* 本文原载《湖南师范大学社会科学学报》2003年第6期，第32-36页。

** 李美燕（1961-），女，河南南阳人，台湾屏东师范学院语文教育系教授，文学博士。

冥中生育万物‘而不为主’的道。圣人若虚己以待，顺应自然，就能观察了解进而主宰控制宇宙之万有。”^{[2](P56)}

同时，李约瑟还指出“道家最强调的思想，就是其大无外、其小无内、一统万物的自然和永恒常在、自本自根的道”^{[2](P68)}，于是他引《老子》二十二章“圣人抱一，以为天下式”，认为：“这执一的态度，也正是自然科学最基本的出发点。”^{[2](P69)}此外，又引《老子》第五章“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗”，而提出“在接近大自然时，如能摆脱道德的标准和成见，我们就会发现人类的种种标准，在人的世界之外，是毫无意义的”^{[2](P72-73)}；“因为宇宙万物是自发，自动，自然而然的”^{[2](P73)}，从这些论述中我们可以看出，李约瑟对老子的“自然”观首先是摒除人为的道德标准和主观成见，而正视天地间宇宙万物自发、自动的存在意义。

尤其是《老子》第廿五章“人法地，地法天，天法道，道法自然”，李约瑟更是直接地指出：“这种说法就根本肯定了科学的自然主义。”^{[2](P74)}非但如此，李约瑟还特别引用《庄子·齐物论》中“百骸九窍六脏咳而存焉”的一段话，来说明“内分泌的腺体间，有互相影响的作用”^{[2](P77)}，“生物的有机组织中器官的刺激与反应有着复杂的相互作用。这些现象皆能一一证之于庄子，不禁令人骇然”^{[2](P77)}；又引用《庄子·知北游》中道无所不在，在蝼蚁、在稊稗、在瓦甃、在屎溺的寓言，来说明“这一节又透露了一个科学家所特有的看法”^{[2](P70)}，“因为道家思想既是现代科学的先驱，他们势必对各色各样的事物感兴趣”^{[2](P70)}；而《庄子·至乐》中“种有几……万物皆出于机，皆入于机”这一段文，李约瑟则认为可以说明动植物、无机物互相化生的演化论，在中国出现得很早，而《庄子》的《齐物论》《秋水》则是有“物竞天择”的思想^{[2](P118-120)}。

如此一来，不难发现李约瑟非但试图在道家思想中挖掘出与西方科学文明相似的观点，更倒果为因地从《老子》《庄子》的文献中去寻绎可以支持他的想法的论据。同时，当他先入为主地以西方科学文明来评估老子的“自然”观时，他的思考转向提出“试问道家观察自然的动机何在？无疑是要求得内心的平静”^{[2](P94)}，“在此科学发展的初期，他们觉得只要能将种种威胁人类的自然现象，予以区别分类，为之命名，并研究其起源性质和将来的动态，以建立一套自然论时，则人类的能力和信心必然加强，这种得力于原始科学的内心的平静，中国人称之为静心”^{[2](P94)}，非但如此，李约瑟更将所谓的静心与希腊 Epicurean（伊壁鸠鲁）和 Democritus（德谟克利特）原子论中的观念相提并论^{[2](P94)}。

此外，因为李约瑟先入为主地以西方科学文明来评估道家的自然观，也就使其所有对道家思想的诠释，充斥着西方文化的本位色彩，另一个较明显的例子即是，李约瑟提出“‘无为’是听任事物顺应其自然之理而成就之。要做到‘无为’就必须取法乎自然，取法自然就要作科学的观察”^{[2](P106)}，成为他对道家经验主义的解释，而且他还认为“这经验主义正是中国科学与技术的发展上最重要的因素”^{[2](P106)}。

三、史华兹的老子的自然观与“科学的”自然主义

在史华兹的《论中国思想中不存在化约主义》一文中，他提出：“现在西方的中国思想研

究者所面临的主要任务不是要沉思那不变的本质，而应当去找寻中国思想的广度、多样性及其问题。”^[3]本乎这个理念作出发点，史华兹在其《古代中国的思想世界》一书中第六章“The Ways of Taoism”探讨老子的“自然”观时，他也试图在老子的自然和科学的自然主义之间提出一番论述的议题。而很显然地，李约瑟的《中国之科学与文明》是导引他认识中国文化的重要论著，再加上史华兹对《老子》原典的研析，使他发展出一系列对老子“自然”观的思考，而提出如下的反思。

(1) 老子的“自然”观是否可与西方18至19世纪之科学的自然主义之间寻获共通性？史华兹思考的问题是：“老子的自然观是神秘的吗？它与‘科学的’自然主义的观点能起共鸣吗？一些与自然观点类似的神秘观点是可能的吗？事实上完全是可能的。”^{[4](P201)}

于是史华兹顺着李约瑟所提供的线索，针对《老子》一书中第五章“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗”的说法加以检视，明白地指出：“在《老子》一书中，道并非来自有意识的天意，所谓‘天地不仁，以万物为刍狗’，天地不关心个人或其他生物的福与祸。人们实在可以说老子的自然是种自发地而没有任何深思熟虑的计划或预谋所运作的次序。”^{[4](P201)}

至于“（老子）对天地的观察‘圣人不仁，以万物为刍狗’，道家的圣人（这里指圣王）以道的力量（德）体现自己……不会深思熟虑地关心自己主体的个人命运……他仅是使道自发的、无为的力量在人事的实践上成为可能”^{[4](P202)}，换言之，“圣人以道的玄义为榜样，他不是有意为‘善’，他仅是使道自发的、无为的力量在人事的实践上成为可能，他自己从道的观点来看待人间世，他移除道自由运作的障碍”^{[4](P202)}。

史华兹的理解乍看之下与李约瑟似乎不差，但实际上却大异其趣，关键就在于李约瑟把道家所说的道，视为宇宙运行的天道，亦即自然的法则，这种自然的法则是时间与空间的一种自然曲率（natural curvature），有如希腊哲学中以弗所的赫拉克利特（Heraclitus of Ephesus）的主宰（logos）。然而，史华兹在《论中国思想中不存在化约主义》一文中却提出中国思想中不存在化约主义（reductionism）的倾向，换言之，史华兹以为“老子的道不只是对自然的注解”^{[4](P201)}，还要从“道”落实在天地万物的作用上来说明老子的自然观。

(2) 道家对自然之态度及其科学观察之心理——“静心”是否可提供任何有力的证据去说明老子有从事“自然的观察”或“科学的探究”呢，老子对“自然的作品”有兴趣吗？^{[4](P201)}史华兹对于李约瑟把老子的“自然和‘科学的’自然主义”相提并论显得相当地审慎，他认为“李约瑟所谓的‘静’，是一种对于世界的变化与惊骇，冷静而漠不关心的态度，且期盼看到没有价值判断的自然”^{[4](P201)}，“这些观点虽可与科学在缺乏价值判断的情况下处理自然时共同使用，然而，这个事实并不能证明存有一种继续对自然作系统研究的冲动”^{[4](P201-202)}。换句话说，史华兹意识到李约瑟强调的“静”，事实上并不能提供任何有力的证据，去说明老子有从事“自然的观察”或“科学的探究”的工作，这里，就显示出李约瑟与史华兹的歧义点，也可以看出史华兹较为细致而深入地重新省思李约瑟的观点。至于史华兹对于《老子》书中的自然观，所看到的是“这些复杂的段落指出，绝非仅作一‘科学观察’的观点，没有任何证据可提出说明，《老子》的作者有任何意欲去知道个别的事情或事件的原因，或为了科技的目的去使用科学知识”^{[4](P203)}。史华兹较诸李约瑟无法摆脱西方文化本位的立场，他的观点显得较持平

而客观。当然，我们可以再进一步地追问，倘若史华兹并不认同李约瑟的观点，那么他眼中的老子“自然”观为何？

(3) 史华兹以为“在《老子》书中所出现的自然，是我们一般经验的自然而不是其他，在这本书中对自然程序的观察，特别关注于自然中二元对立的事物——阴和阳，暗和明，弱和强，硬和软，主动和被动提醒我们在 Anaximander（阿那克西曼德）和 Heracletus（赫拉克利特）中类似的关怀。人们已经发现互补和（或）对立的一般原则的抽象意义”^{[4](P203)}。

从这段论述中可以发现，史华兹也试图在寻找老子“自然”观与西方哲学的会通之处。因此，他特别提出老子藉诸二元对立的事物作为比喻的深层意涵：“在老子的阴和阳、弱和强、软和硬、被动和主动对立的观点中，老子已指出显著而突出的‘不对称’。总而言之，一对词组的前者是明确‘享有优势’，享有更高的‘本体论’的地位，正如水是优于石头，水往低处流，并且广义来说，水比石头更坚强。”^{[4](P203)}

此外，史华兹也注意到，老子书中究竟有没有观察、处理与探究人和自然的关系，史华兹的看法是，“当老子抨击‘美之为美’和进而论断‘五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽’，而且‘难得之货令人行妨’，我怀疑，在他的观点里，小心地观察、详细地探究和对自然世界的差异特性的分析，是与人类始终注意有差异的和不同的消费满足密切相关，自然的观察者对于‘感觉数据’的精确观察不能漠不关心。老子主要关怀这些感觉特质的严格区别，似乎是因为与感官满足而引发的扰人欲望有关”^{[4](P205)}。

最后，史华兹针对李约瑟的观点提出的结论是：“似乎少有理由可以假定‘科学的’自然主义与我们在《老子》书中所发现的观点有关，相反地，系统的和细心的自然‘科学的’观察似乎与那些高度地深思熟虑的、算计的和与无为的精神绝对不一致的蓄意企图才有关。再次说明，这并不意指老子和特别是历史上著名的庄子的自然观在他们的时代是不符合时效性。而是这个观念意指基本上他们关怀奉献精力于自然‘科学的’观察，不是作为它本身的目的，就是作为达到科技目标的一种手段，依然完全未被证实。”^{[4](P205)}

四、对李约瑟与史华兹的老子自然观的省思与评估

透过李约瑟与史华兹的老子“自然”观之论述，可以看出老子的“自然”观在当代西方汉学家的眼中被理解与诠释的向度，然而，我们也应该从李约瑟与史华兹两人之学术立场与意识形态来省思，对其提出老子的“自然”观在中西哲学比较上可能开展的路向加以评估。

从李约瑟的学术立场、意识形态与研究方法来看，很明显地，他是先入为主地以西方科学文明为本位来看待中国思想，因而当他在寻求中西思想的关联性时，也就始终无法摆脱依附西方文化来了解中国思想的模式，而常不自觉地落入主观的意识形态中；相形之下，史华兹则对李约瑟的观点能提出较为审慎的省思，而展现两人在老子自然观上的歧义点，即史华兹认为在中国思想中不存在有化约主义的倾向。

审言之，所谓的“化约主义”，从实在论的观点来看，指的是宇宙的多样性都能化约为一种“物质”（或“能量”）；而从认识论的角度来看，化约主义的另一种形式是将经验世界化简为感官材料，如希腊哲学家 Thales（泰勒士）和 Anaximander（阿那克西曼德）对构成世界的

简单同质的物质的寻找就是“科学的”化约主义的起源^[3]。

尤其是在希腊时期的 Leucippus (路達夏) 和德谟克利特原子论中最为清楚可见, 虽然今人还不完全很清楚希腊时期的这些哲人们的根本倾向是否在严格意义上是“科学的”^[3]。然而在中国思想中实在无法发现共同的模式。因此, 当李约瑟提出道家之“道”, 有如希腊哲学中 Heracletus (赫拉克利特) 的主宰 (logos) 时; 史华兹却以为中国思想中不存在相应的思想模式。换言之, 先秦老子之“道”与希腊德谟克利特的原子论由对客观世界因果溯源所提出的本体论解释的意涵并不相同。

其次, 道家对自然之态度及其科学观察之心理——“静心”, 李约瑟认为可与希腊伊壁鸠鲁和德谟克利特原子论的观念相提并论。关于这一点, 从希腊哲学史的记载来看, 伊壁鸠鲁之所以追随德谟克利特, 与其说是科学的关怀, 毋宁说是存在意义上和伦理的关怀, 因为伊壁鸠鲁认为剥去了宗教和文化意义的宇宙有助于消除人们的恐惧和焦虑, 而使个人的内心获得宁静, 以达到舒适不动心的状态^[3]。

也就是说, 伊壁鸠鲁认为人们唯有把世界看做一个大机器, 全然为自然的原因所支配, 而决无什么超自然的东西影响, 人活在这个世界中, 无论何时何地, 才能自由地寻求快乐, 而不受流行宗教的妖魔鬼魅的恐吓, 而这也就是何以伊壁鸠鲁搜往寻古、立刻找到德谟克利特的原子论作为他的哲学的缘故, 因为这个十足机械的哲学, 完全符合他的目的^{[5](P290-P291)}。

而李约瑟也就以希腊伊壁鸠鲁德谟克利特原子论的文化背景, 来解读道家对自然之态度及其科学观察之心理——“静心”产生的缘故。然史华兹认为“静心”虽可与科学家处理自然的态度共同使用, 而事实上并不能提供任何有力的证据来说明老子从事“自然的观察”或“科学的探究”, 史华兹以客观而理性的态度重新去检视老子的自然观与“科学的”自然主义不相同的观点。

而笔者则是从《老子》的文本来看, 《老子》开宗明义第一章即谓“道可道, 非常道”, “道”是永恒不变、至高无上的真理, 则绝非认识论中可表述的知识, 然而所谓的科学本是知识的对象, 必须通过主体外摄执取的方式, 以建构客观知识的真实性, 此与老子主张“道可道, 非常道: 名可名, 非常名”(第一章), 乃在要破除人心对物相的执取及点明语言的局限性大异其趣, 所以, 老子的自然观不可能与“科学的”自然主义相通。

此外, 见诸《老子》第十六章有谓: “致虚极, 守静笃, 万物并作, 吾以观其复, 夫物芸芸, 各复归其根, 归根曰静, 是谓复命。”(第十六章) 所谓的“观复”以见芸芸万物各返其本, 不止是对万物变化的观照, 更是由“涤除玄览”的修养以反观自我的智慧。因此, 老子所谓的“静”是从反思人之感性与理智的障蔽, 而开显妙契道悟的境界, 这是通向万事万理的活机。

换言之, 老子的“静”乃是要从“有为”的执取返归于“无为”的自然, 所以不可能成就向外执取的科学知识。事实上, 老子对天地万物仅提出“以辅万物之自然而不敢为”(第六十四章), 且强调“人法地, 地法天, 天法道, 道法自然”(第廿五章), 可见老子的自然观是由返归主体生命修养的前提下, 以见天地之道以“自然”为最高法则, 不可能立于主体对经验世界的执取上而开出科学之自然主义。

至于史华兹提出在《老子》书中所出现的自然, “是我们一般经验的自然而不是其他, 在

这本书中对自然程序的观察，特别关注自然中二元对立的事物——阴和阳，暗和明，弱和强，硬和软，主动和被动——提醒我们在阿那克西曼德和赫拉克利特中类似的关怀”^{[4](P203)}。同时，史华兹也发现：“一对词组的前者是明确‘享有优势’，享有更高的‘本体论’的地位，正如水是优于石头，水往低处流，并且广义来说，水比石头更坚强。”^{[4](P203)}

这个说法审诸希腊哲学史的观点，阿那克西曼德提出了宇宙本源（希腊文 $\alpha\pi\epsilon\iota\rho\upsilon$ 英译名 *apeiron*）的意涵，说明对立事物的生成不是由于元素的变化和转化，而是在宇宙本源中原来就已经包含或蕴藏着对立物的可能性^{[6](P202)}，而“西方现代有些哲学史家就对阿那克西曼德的思想作了许多辩证法的解释”。然而“阿那克西曼德的思想是不是已经达到这样的深度”^{[6](P202-203)}？事实上，阿那克西曼德有可能是西方哲学史上最早谈到对立问题的人，但就他的学说来看，即使对立的两面共同存在于宇宙本源中，这种共同的存在也只是机械的结合或潜能地混合在一起，不能说宇宙本源已经是一个对立的统一体^{[6](P203)}。

西方哲学史家公认比较系统地提出对立统一的学说，最早只能说是从赫拉克利特开始，赫拉克利特并没有留下较完整的著作，今日只能从埃利亚学派的残存著作中来看，他是如何解释对立面的统一，则可发现有两个重点：（1）对立面是互相依存的。（2）对立面是互相转化的^{[6](P477)}。“虽然赫拉克利特自己并没有用‘对立统一’这样的术语，但近现代西方许多学者已经用‘对立统一’来概括赫拉克利特这方面的思想。”^{[6](P467)}赫拉克利特不但看到对立的统一，还看到对立的斗争，斗争产生和谐，和谐只是斗争的结果^{[6](P484)}。然而《老子》书中所出现的自然，是否存在着与阿那克西曼德和赫拉克利特类似的关怀？史华兹的说法语带保留，他只点出“人们已经发现互补和（或）对立的一般原则的抽象意义”^{[4](P203)}，而并未进一步深入地探讨，事实上，《老子》书中虽有出现一般经验的自然观察，但显然地，老子的精神乃在提醒人们破除一般价值观的执著，如《老子》第五十八章有谓“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”，这是属于人的精神层次的省思，并非只就客观的经验世界作观察而提出相反的对偶性原则。

五、结论

当代西方汉学家李约瑟与史华兹的道家研究，从西方文化的角度对老子的自然观提出多面向的省思，为中国思想界提供了异质文化下的新视角。然而，我们也发现他们对老子“自然”观的理解，皆试图与西方“科学的”自然主义作关联性的比较，并不能完全相应道家思想的原貌。这固然是文化差异所致，然归根究底，乃是因为他们都脱离不了以西方文化为本位的学术立场和意识形态。

审言之，虽然李约瑟着眼于同，史华兹着眼于异，但在跨越文化的研究上，他们都未必能客观而相应地立论，关键就在于他们对于中国思想的进路，乃是以“人生的实践”作出发点，而不是以知识的追求为导向，并无客观而相应的体认。因此，李约瑟在掌握老子“自然”观的文本意涵时，一开始即以西方科学文明为本位来审视老子的“自然”观，自然也就使他对于道家思想缺乏相应的认同。

事实上，老子的自然观是根本无法在西方哲学的研究领域里找到相应的位置，所以，李约瑟从西方的自然科学作出发点，非但无法中肯地把握老子自然观的思维，更无法深入道家哲学

的独特性。相对地，史华兹的审慎态度也就回避了李约瑟的错误，但仍见其力有不逮之处。由此亦可知，在中西思想进路不同的前提下，如何找到彼此一一对应的范畴和理念，而从中抽丝剥茧地呈现出层次复杂的意涵，对从事比较哲学的工作者而言，实在是一项极大的挑战与考验。

今人董光璧曾在《传统与后现代——科学与中国文化》一书中推崇李约瑟为“当代新道家”之一，认为当代新道家“在新科学的基础上阐释道家思想的现代性和世界意义，并致力于重建以东西方文化平衡为目标的新理性”^{[7](P171)}，为道家思想的研究树立了新的指标。然从李约瑟与史华兹以西方文化为本位，试图揭示中国思想在西方文化中可被接受及发生影响的途径来看，事实上，能够同时出入于中西思想比较的研究领域者，实在是少之又少。

参考文献：

- [1] [美] 田浩著，罗新慧译：《史华兹小传》，《开放时代》2001年第5期。
- [2] 李约瑟著，程沧波译：《道家与道教》，《中国之科学与文明》第二册，台北：台湾商务印书馆1985年版。
- [3] 史华兹著，张宝慧译：《论中国思想中不存在化约主义》，《开放时代》2001年第5期。
- [4] 史华兹著，李美燕译：《老子的“自然和‘科学的’自然主义”》，《古代中国的思想世界》，哈佛大学出版社1985年版。
- [5] W. T. Stace：《希腊哲学史》，台北：台湾商务印书馆1986年版。
- [6] 汪子嵩、范明生、陈村副、姚介厚：《希腊哲学史》，人民出版社1997年版。
- [7] 董光璧：《传统与后现代——科学与中国文化》，山东教育出版社1996年版。

“天地无人则不立，人无天地则不生”

——论道教天人关系*

陈霞

环境伦理学家罗尔斯顿认为自然界可以离开人，人却不能离开自然界而生活。他说：“就个体而言，人具有最大的内在价值，但对生物共同体只具有最小的工具价值。生存于技术文化中的人类具有巨大的破坏性力量，但很少有、甚至根本没有哪一个生态系统的存在要依赖于处于生命金字塔顶层的人类。”“人们对他们栖息于其中的生态系统几乎没有什么工具价值；相反，他们表现出来的是某种工具性的负价值：打乱生态系统以便获取自然价值并把他们变为文化所用。”^①按照这种思路，人不但对自然没有什么价值，反而是自然界的一种累赘和负担。

道教的古老教义对此却有不同的认识，对我们今天的生态危机有许多意味深长的启迪。在道教的人与自然关系中，人和自然二者都得到了肯定^②。在自然被身体化的过程中，道教没有从自我出发，认为自然只能依靠人才获得价值，它消融了自然的他者性，将自然完全融入我的自身同一性中，从而肯定自然的他者性的存在和独立意义，保留了自然的他性；而“天地无人则不立”又承认了人相对于自然的他性和私人性，人在自然面前不是无所作为，听任自然的摆布，而是“万物之灵”，在自然面前有很强的主动性。当然，道教对人的破坏作用也提出了警醒。自然有独立于人的价值、生命和发展规律。人是自然的一部分，当顺应自然规律，与自然生态平衡相处。同时，人也是大自然在进化过程中孕育的珍贵生命体。人需要自然，自然也需要人。因为人独具的理性能力使他有别于其他物种，他是理万物之长，其职责是“辅万物之自然而不敢为”。下面我们来看道教关于自然和人的具体内容。

* 本文原载杨通进、高予远主编：《现代文明的生态转向》，重庆出版社2007年版，现依作者新订文稿编校。

① [美] 霍尔姆斯·罗尔斯顿著，杨通进译：《环境伦理学：大自然的价值以及人对大自然的义务》，中国社会科学出版社2000年版，第304、457页。

② 指导道士修炼的《内经图》就将人的身体和自然山水完美地结合在一起。该图中的“铁牛耕地”“延寿仙”“脏腑描述”“十二重楼”“任、督二脉”“鹊桥”等都是人体景观的隐喻性表述，以流水代表人身“精气”运化的路径，以“城门、桥梁、重楼”代表精气循环的关窍，以山脉走向表示人体脊柱，生动形象地再现了人身为社会、天地之缩影的小天地，社会、天地乃人身之放大的大人身的道教身体观。该图最为精到之处是将整个人身完全隐匿于一幅山水风景画之中，画的总体轮廓却是一个人侧面向西坐着练功的形象。在这里，人的身体与社会、自然实现了最完美的结合、统一。人的身体成了自然，自然也化为了人的身体。

一、天者，自然之谓

道教中相当于今天的生态学意义上的自然一词是“天”“天地”或“万物”，而道教典籍中频频出现的“自然”则不是指相对于主体的客体存在。道教的“自然”是产生“道”的根本，也指“道”的本性，即一种“自然而然”的状态，这种状态即宇宙万物的本性。《道德经》说：

人法地，地法天，天法道，道法自然。（《道德经》第二十五章）

道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。（《道德经》第五十章）

万物以道为法，道以自然为法。在道教看来，宇宙的一切都是自然而然的，人应顺应自然，不得强作妄为。在中国传统中，与现代“自然”观念对应的“天”有时指人格神，有时指自然而然的事情，也指不假人力的自然状态。《庄子·秋水》说：

牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人。

牛马有四只脚，是天然的，叫作天。给马套上笼头，给牛穿上鼻子，强加了人力，便破坏了牛马的天然。这里，天和人是相对的。“天”指自然的、本来的、天然的、第一性的、第一自然；“人”指人工的、人为的、第二性的、第二自然。道家反对过度的人为，追求天然状态。它认为宇宙中“有天道，有人道。无为而尊者，天道也；有为而累者，人道也”（《庄子·在宥》）。天之道无为而尊贵，人之道有为而劳累。象征本然状态的“天”后来发展为自然之天，即我们今天所说的大自然。郭象在《庄子注》中说：

天者，自然之谓。

天者，乃物之总名也。

自然者，乃万物之自然也。（《太平经·守一明之法》）

明确把“天”看作是自然界的全体，是纯客观的存在，没有神秘性和道德性，“天”就是自然。

二、万物皆出于机，皆入于机

“万物皆出于机，皆入于机”，表明大自然有自己的运行规律和原则。《庄子》说：“有人，天也；有天，亦天也。”（《庄子·山木》）天是不依赖于人的意志的独立存在，自然规律也不依赖人的意志。所以“天道有常运，不以故人”^①，否定了天因人而存在的假设。天不仅是事实存在，也是一种价值存在，甚至动物界也有夫妇、父子、仁义等伦常关系和道德。五代道士谭峭在其《化书·仁化》中说：

夫禽兽之于人也何异：有巢穴之居，有夫妇之配，有父子之性，有生死之情。乌反哺，仁也。隼悯胎，义也。蜂有君，礼也。羊跪乳，智也。雉不再接，信也。孰究其道？万物之中，五常百行，无所不有也。

^① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第712页。

指出动物界也存在巢穴的居住、雌雄的搭配、父子的亲情和死生的悲喜，它们也有自己的仁义礼智信。人类不能以人的好恶来评价自然，把人作为万物的尺度和唯一的评判准则。自然界有着与人类社会不一样的价值取舍，不能把人类的标准强加给自然界，人类的标准在自然界常常并不奏效。如：

民湿寝则腰疾偏死，皦然乎哉？木处则揣栗恂惧，猿猴然乎哉？三者孰知正处？民食刍豢，麋鹿食荐，螂蛆甘带，鸱鸦嗜鼠，四者孰知正味？猿獼狙以为雌，麋与鹿交，鳅与鱼游。毛嫱丽姬，人之所美也；鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤。四者孰知天下之正色哉？（《庄子·齐物论》）

人睡在潮湿的地方会腰疼，泥鳅则不然；站在树梢会恐惧，猿猴则不然；毛嫱丽姬那样倾国倾城的美女，鱼和鸟见之则走，其美色对它们没有任何意义，因为彼此有不同的价值取舍和审美标准。这是价值的相对性。道家的“无用之用”进一步揭示了价值的相对性。常人认为无用的东西在道家看来也许会有大用，有用之所以有用是因为无用的存在。就拿“思想”来讲，有些“思想”看似没有什么具体的价值，也不能诉诸耳目感官，但它并非不真实和不被需要。一个不能产生思想家的民族是悲哀的，思想的缺乏是重大的缺陷和贫困，也注定要被淘汰的。即使就“思想”而言，如果我们只停留在问“思想”有什么意义的功利层面，专从论证自己研究课题的理论及现实意义，忽略对与实际用处相分离的、看似无用的抽象观念和范畴缺乏兴趣，也很难发展出现代逻辑、分析哲学、语言哲学等研究路向。纯粹理论探讨看似无用，却不知“无用”的东西往往有大用。老子说：

三十辐共一毂，当其无，有车之用。埴埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。（《道德经》第十一章）

道家提出的“无用之用”就是不以人的好恶作为评判的标准。庄子有两则故事可以说明“无用之用”：

惠子谓庄子曰：“魏王贻我大瓠之种，我树之成而实五石，以盛水浆，其坚不能自举也。剖之以为瓢，则瓠落无所容。非不呶然大也，吾为其无用而掊之。”……庄子曰：“今子有五石之瓠，何不虑以为大樽而浮乎江湖，而忧其瓠落无所容？则夫子犹有蓬之心也夫？”

惠子谓庄子曰：“吾有大树，人谓之樗。其大本臃肿而不中绳墨，其小枝卷曲而不中规矩，立之途，匠者不顾。今子之言，大而无用，众所同去也。”庄子曰：“今子有大树，患其无用，何不树之无何有之乡，广漠之野，彷徨无为其侧，逍遥乎寝卧其下。不夭斤斧，物无害者，无所可用，安所困苦哉！”（《庄子·逍遥游》）

惠子认为魏王送的瓠太大，用来装水，人们无法举起来。剖开作瓢，连放的地方都没有，只好将它砸烂。庄子认为惠子有这么大的瓠，怎么不用它做船以遨游江湖呢？另一则故事讲惠子有棵不中绳墨和规矩的弯弯扭扭的大树，排不上什么用场。庄子提出怎么不将之种在无何有之乡，徘徊在其近旁，逍遥地躺在树下，不担心斤斧之害，何等洒脱！道家常常在看似无用的东西中发现大用，并强调“无用之用”。从生态学方面看“无用之用”，就是承认目前对人没有工具价值的物却有着自己维持自然平衡的自然价值，就像微生物看似无用，在自然界的物质循环中，它却有着巨大的工具价值，必不可少。惠子所认为的无用和有用是按照人类的价值标准

评判的，庄子却发现无用也是一种价值，无用只是相对于人类而言。这种价值超越了人类中心主义的主张。

自然界除具有不依赖于人的价值之外，它还有着自己的运行法则。自然的法则是宇宙间最高的法则。这个法则就是“道法自然”。“道”是道教的最高教理和根本信仰，它是“虚无之系，造化之根”，既先天地而生的宇宙本原和主宰，天地、阴阳、四时、五行无一不由这个道所化生。道化生万物不是外物使之然，其生成过程是自然而然，是事物内部阴阳两极的运动使之然。由道所化生的自然并非一蹴而就和一劳永逸，自然界的一切会按照“反者道之动”（《道德经》第十四章）和“各复归其根”的原则运行。“反者道之动”即事物向相反的方向转化，这是道的运行规律。老子说：

反者道之动，弱者道之用。天下万物生于有，有生于无。（《道德经》第四十章）

天下皆知美之为美，斯恶矣；皆知善之为善，斯不善矣。故有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随。（《道德经》第十二章）

对立的双方都有朝着自己的对立面转换的趋势。祸福也是如此：“祸兮，福之所倚，福兮，祸之所伏。”（《道德经》第五十八章）除向对立面转化外，事物也在周而复始、循环往复地运行。老子说：“万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是曰复命。”（《道德经》第十六章）庄子和列子都注意到了自然界的物质循环：

种有几？得水则为继，得水土之际则为鼃蟪之衣，生于陵屯则为陵烏，陵烏得郁栖则为乌足。乌足之根为蛭蟪，其叶为蝴蝶。蝴蝶胥也化而为虫，生于竈下，其状若脱，其名为鹑掇。鹑掇千日为鸟，其名为干余骨。干余骨之沫为斯弥，斯弥为食醯。颐辂生乎食醯，黄輓生乎九猷，瞿芮生乎腐蠹。羊奚比乎不笋，久竹生青宁，青宁生程，程生马，马生人，人又反入于机。万物皆出于机，皆入于机。（《庄子·至乐》）

若蛙为鹑，得水为蕘，得水土之际，则为蛙蟪之衣。生列陵屯，则为陵烏。陵烏得郁栖，则为乌足。乌足之根为蛭蟪，其叶为蝴蝶。蝴蝶胥也，化而为虫，生灶下，其状若脱，其名曰鹑掇。鹑掇千日，化而为鸟，其名曰干余骨。干余骨之沫为斯弥。斯弥为食醯颐辂。食醯颐辂生乎食醯黄輓，食醯黄輓生乎九猷。九猷生乎瞿芮，瞿芮生乎腐蠹。羊肝化为地皋，马血之为转邻也，人血之为野火也。鷦之为鹑，鹑之为布谷，布谷久复为鷦也。燕之为蛤也，田鼠之为鹑也，朽瓜之为鱼也，老韭之为菟也。老踰之为猿也，鱼卵之为虫。亶爰之兽，自孕而生，曰类。河泽之鸟，视而生，曰鷦。纯雌其名大，雄其名稚蜂。思士不妻而感，思女不夫而孕。后稷生乎巨迹，伊尹生乎空桑。厥昭生乎湿，醯鸡生乎酒。羊奚比乎不荀，久竹生青宁，青宁生程，程生马，马生人。人久入于机。万物皆出于机，皆入于机。（《列子·天瑞篇》）

这两段描述简直像现代生态学关于物质循环的翻版。在道教看来，事物是周而复始、循环往复地发展。生态学揭示出自然界的物质正是循环往复地进行的。如生产者（绿色植物）把无机物（太阳能）转化为有机物，给消费者（动物）消耗；消费者产生的废弃物及生产者的残体被分解者（微生物）消化，又转化为无机物，返回环境，供植物重新利用。生物圈由无数个这样的物质循环构成，生物在循环中进化和发展。

道家常把自然看作是人类的老师。威廉·洪堡也曾指出人类活动的最佳方式，正是那种最

能模仿大自然方式的方式。其实我们很多的科学发明也是对自然物进行了很好的模仿而完成的。“道法自然”告诉我们自然是圆满的、自足的，它有着自己的价值取舍和运行规律。用现代的语言来表述，可以说道家的自然是一个不断进化却又周而复始的动态的自组织整体。一切都自然而然，无须用外力进行调节。你看，大气圈、水圈、岩石圈、生物圈在太阳能作用下，不断进行着物质循环和能量流动，生物因之得以生存和发展。在生态系统中，生产者、消费者、分解者和非生命物质各自发挥着特定的作用，有分工、有协作，维系着生态系统的运行。食物链上的各种生物相互影响和制约，维护着生态的平衡。生态系统中几乎所有的营养物质都在生物与非生物之间循环流动，对生态系统进行自我调节。处于能量金字塔顶端的、出现较晚的人类对自然界的工具价值不应该被无限夸大。

事实上，一味强调不断增长的直线上升式的发展观已经让人类尝到了苦果。在过去几百年的发展中，人类不断制造着增长的神话，人口爆炸般地猛增，经济增长成为许多公司趋之若鹜的目标和衡量社会发展的指针，并无所不用其极地刺激消费来维持这种病态的增长，消耗了大量的自然资源，其中很多是不可再生的资源。“反者道之动”告诉人们物极必反、乐极生悲，人类必须悬崖勒马。“各复归其根”和“万物皆出于机，皆入于机”的循环原则给人类社会合理利用资源提供了参照。人类社会的很多东西可以回收利用，建立“循环型”社会将极大地提高有限资源的利用率。

三、人者，乃理万物之长也

人是天人关系中的关键变量，人是自然的产儿，他从自然中进化而来，但他是大自然的最高杰作。他不同于那些自身活动与生命活动直接同一的动物，他有着独特的理性思维、精神活动和自由创造。这种能力既可以辅助自然万物完成自身的发展，又可打断、破坏他们的自然进程。对这种能力必须加以道德的引导才能造福人类，维护人在地球上的与其他物种的伙伴关系。道家首先是承认人的自然性，又同时提醒人类应利用其独具的理性活动、道德能力辅助万物的自然生长。

生态学的研究告诉我们，没有一种生物可以完全独立生存，所有生物都会受到周围环境和生物的影响。人是自然的一部分，同样也摆脱不了自然界及其必然性。道教对此非常明确。人要仰赖自然界以生存，《太平经》说：“人皆得饮食，仰天元气，使得喘息。”“人须通元气，行自然。”“夫人命乃在天地，欲安者，乃当先安其天地，然后可得长安也。”^①虽然人类在不同的发展时期对自然环境的依赖不同，但人类对自然依赖的本质始终没有改变。在原始文明时期，人依赖自然体力，使用简单的工具，通过采集果实、渔猎来维持自身存在，人对自然的依赖是无条件的。在农业文明时期，人类对自然环境的依赖主要是土地、气候和水利。在工业文明时期，人类对环境的依赖则表现为资源的数量、质量及环境质量。人类发展的历史证明，环境是社会发 展强有力的杠杆。历史上黄河流域、恒河流域、尼罗河流域、幼发拉底河和底格里斯河都是著名的文明发祥地，但后来都因为生态环境的恶化走向衰落甚至覆灭。无论文

^① 王明：《太平经合校》，中华书局 1960 年版，第 607、533 页。

明进步到何种地步，人类社会始终必须依赖其存在和发展的基础——环境，社会与环境已经成为不可分割的、有机联系的整体。

除了人类的生活和发展要依赖自然外，人和自然万物还都统一于包罗万象的道，要受到自然规律的制约。在道家看来，天人本质上是合一的，“天与人一也”（《庄子·山木》）。天人的这种统一不以人的意志为转移：“故其好之也一，其弗好之也一；其一也一，其不一也一。”（《庄子·大宗师》）人与其他物种的平等是天人合一的具体表现之一。人与道、天、地一样是宇宙四大之一，而非处于四大之上。人乃“裸虫”，与万物都出自自然，没有差别。人与其他物种是同样的，都是自然的子女，而不是万物的主宰。老子说：

故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。（《道德经》第二十五章）

人者，裸虫也。与夫鳞毛羽虫俱焉，同生天地，交气而已，无所异也。（《无能子·圣过》）

庄子提出“天地与我并生，万物与我为一”（《庄子·齐物论》），万物与人是同一的。“天人合一”要求人和天按照同样的“道法自然”的原则运作。人应顺应自然，按照自然规律办事，即效法天道的无为，限制人道之有为。人类常常忘记了自己和自然的天然联系，往往用过多的人为干预了自然过程。忽略了天之道，大行人之道。道家特别反对“以人灭天”，教导人类效法自然，并警醒人类不顺任自然，反其道而行之，破坏了天人的合一，就只能自取灭亡。庄子所讲的混沌故事就是强作妄为的结果。人体疾病也是与自然不协调所致。《太平经》认为：

多头疾者，天气不悦也。多足疾者，地气不悦也。多五内疾者，是五行气战也。多病四肢者，四时气不和也。^①

所以《太平经》告诫人们，“天但可顺不可逆也，因其可利而利之，令人兴矣；逆之者令人衰，失天心意亡也。”今天，人类对自然的过度干预已经打破了天人合一的生态平衡，危及人类自身的生存，道家倡导的顺应自然无疑是一副清醒剂。

在改造自然的过程中，自然界支持着人类社会文化价值的实现，自然界参与了人类社会历史的创造。人需要自然，自然也需要人，即“天道万端，在人可为”^②，《黄帝阴符经》开篇既讲：“观天之道，执天之行，尽矣。”阐述了天地运行与人事之间有着密切的联系。人若动合天机，与天地之运行生态平衡一致，则天下就会太平。《黄帝阴符经》进一步指出：“天生天杀，道之理也。天地，万物之盗；万物，人之盗；人，万物之盗。三盗既宜，三才既安。”^③除人与自然之间的“三才相盗”外，该经还把五行生克关系比喻为“五贼”相夺，即：“五行之间的生克顺逆是自然的内在理性，其生自然而然，其克亦不知不觉。但人们并不知晓世界的这一贼害性，以为对自然可以为所欲为、无限占有，结果最终为物所累，被物所害。”难能可贵的是，《阴符经》把天地、万物、人之间的关系说成是“三贼”恩仇相报的“三才相盗”和“五贼相夺”，展示了人与自然之间的紧张关系。人们往往因为受恩于自然而过分地掠夺自然万物，自然万物就要采取天发杀机、人发杀机，或者天人合发杀机的形式报复人类。它展示的不是一幅

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第23页。

② 同上书，第339页。

③ 《说文》解释“盗”为“私利物也”，即把对别人有利的物品据为己有。“盗”有盗窃、危害、利用等含义。但这种相互的盗取和利用必须在一定的限度内。

片面强调生态平衡的风景画，而突出了紧张和矛盾。这一面向也是人与自然关系中现实而真切的方面。这正是人与自然相互作用的另一种表现。这里表现的关系，我们从人的观点（实质是立足“本能生命”的观点），往往把它叫作“物为我所用”；如果转换视角，从更广大的视野去看（即立足于“类生命”的观点），人所实现的不过是大自然的“天职”，在这一意义上，完全可以反过来说，这也是“人为自然所用”，它不过是通过人的生命活动实现了大自然本有的意愿。“三才相盗”隐含着深刻的天人互助、互害关系。《三天内解经》也讲人与天地万物相互依存的关系。它说：“天地无人则不立，人无天地则不生。天地无人，譬如人腹中无神，形则不立；有神无形，神则无主。故立之者天，行之者道，人性命神同混而为一。故天、地、人三才成德，为万物之宗”。《阴符经》的这种认识与老庄所说略有不同，它更加鲜明地突出了人的主观能动性，反复强调了人在天人关系中的主导地位。

道家虽倡导“道法自然”，这种效法和顺应不是一味地消极等待和否定人的主观能动性。人如果把自己的能力发挥得当，甚至是大有可为的，人的作用非常关键和重要，必不可少。吴筠《元气论》说：“人常失道，非道失人；人常去生，非生去人。”人是天人关系中的关键变量，所谓：

人者，其中和万物之长也。其长悦喜理，则其万物事理，其长乱则物乱。

人者，在阴阳之中央，为万物之师长，所能作最众多。

人者，乃理万物之长也。

人乃天地之子，万物之长也。^①

人肖天地之类，怀五常之性，有生之最灵者人也。人者，爪牙不足以供守卫，肌肤不足以自捍御，趋走不足以逃利害，无毛羽以御寒暑，必将资物以为养，性任智而恃力。故智之所贵，存我为贵；力之所贱，侵物为贱。（《列子·杨朱篇》）

人与万物一样是天地的子嗣，但人又与万物相异，因为他综合了万物的优势，是万物的师长。人秉承天地日月之精华而得生存，人能夺取自然的造化之机，为人所用。葛洪认为：“陶冶造化，莫灵于人，故达其浅者，则能役用万物，得其深者，则能长生久视。”《中藏经》也说：“天地阴阳，五行之道，中含于人，人得之者可以出阴阳之数，夺天地之机，悦五行之要，无终无始，神仙不死矣。”在生物圈中，人比其他动物所能做得更多，他的理性反思能力、创新能力、创造文化的能力、道德约束能力都是其他物种无法匹敌的。人与动物的一个区别是动物是特定化的，它靠着改变自身的身体结构来适应环境，它的活动维持在天然自然之中。而人在某种程度上是靠改变外在环境来满足自己的生存和发展，他活动在天然自然与人工自然之间，他以文化方式应对自然，或者说人类是以文化的方式在生存。“人类文化的机制是变天然自然为人工自然，在自然价值的基础上实现文化价值，从而创造人类社会的历史。”^② 人的生命不过是大自然“宇宙生命”的赋有意识的形态，通过人的生命活动能够使自然的生态秩序从自发逐渐提高到自觉，这应该就是人的存在价值和自然对人的需要。

生态学的研究已经揭示了生物与环境的交互作用，生物进化就是生物与环境交互作用的产

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第644、205、340、88、124页。

② 余谋昌：《创造美好的生态环境》，中国社会科学出版社1997年版，第9页。

物。生物在生活过程中不断由环境输入并向其输出物质，而被生物改变的物质环境又反过来影响或选择生物。二者总是朝着相互适应的协同方向发展。在改造自然的活动中，人类自觉不自觉地做了不少违背自然规律的事，损害了自然界，也损害了自身利益。所以人在宇宙中的作用至关重要。但如果他的这种能力发挥不当，就会影响万物的兴衰和整个生态的平衡。道教关于人对自然的作用被一些学者比喻为“园林模式”。北卡罗来纳大学的默耶尔（Jeffrey F. Meyer）的《园林里的拯救：道教与生态》指出：历史悠久的道教提供了适合环境伦理的丰富概念、仪式和经典。如果创造性地诠释，老庄思想中的超越精神、万物平等思想等可成为环境伦理学的基石。早期道教经典把人放在更大的自然环境之中，是整体的一部分。道教给了人类重要的、有责任的，却是谦逊的位置。道教修炼和仪式的生态目标是谦逊地反映自然界动态的自发过程。这是创建环境伦理的起点，园林便是一个例子^①。中国园林建筑深受道教思想的影响。它的特点是“奇异性”，园林充满奇观、出乎预料、让人惊喜。它是非中轴的、不对称的，提供了脱离社会等级的暂时自由。园林代表了自然环境，充满“阴”的象征，提供了多样化的深景，而不是暗示控制的狭长景深或公共院子。园林为环境伦理学提供了诸多启示。首先它是人与自然互相作用的地方；其次，在建造园林时，虽有独立的自然，但人类已经卷入其中，园林是人为的产品；第三，园林包含了原生的宇宙象征，表达了宇宙的统一，也包括许多次级的象征。中国园林为环境伦理提供了居于深生态学与人类中心主义生态学之间的模式，一种合作性的关系。

四、弱化的人类中心主义主张

道教“天人合一”思想既肯定人是自然的一部分，应与万物平等相处；又提出人是万物之长，应该发挥自己的道德潜力，约束与自然不生态平衡的行为，辅助万物的生长、发育，与自然共同进步。道教天与人的辩证统一既克服了人类中心主义的妄自尊大，又弥补了非人类中心主义对人类主体性的贬损。这是一种弱化的人类中心主义主张。诺顿提出，如果一切价值仅以个人感性偏好的满足为参照，这是强人类中心主义；如果一切价值以理性偏好的满足为参照，它就是弱人类中心主义的。强的人类中心主义主张完全否认自然界有独立于人的内在价值，认为动物、植物本身没有内在价值，动物、植物的权利是人类赋予他们的。离开了人就无所谓价值。^② 人类中心主义对非人类中心主义的挑战之一就是“道德”仅属于人类。而非人类中心主义则认为人类对自然没有价值，甚至是对自然的负价值。非人类中心主义包括自然中心主义、生物中心主义、动物权利论等。持“非人类中心主义”的学者认为自然物不仅具有外在价值，也具有“内在价值”，把一切生物都看作与人类有同样权利的道德主体，认为生态问题是人类中心主义导致的。要纠正人类中心主义带来的生态灾难，必须提倡自然中心主义的伦理观。对这两种观点，道教认为过犹不及，前者否定了自然，而后者又否定了人，都不利于人与自然生态平衡关系的恢复。

^① Meyer, Jeffrey F. "Salvation in the Garden: Daoism and Ecology", in *Daoism and Ecology: Ways within a cosmic landscape*, pp. 219 - 234.

^② 傅华：《生态伦理学探究》，华夏出版社2002年版，第195 - 197页。



道教的“人为万物之灵”属于弱化的人类中心主义主张。之所以这样说，是因为道教在贵人重生的同时，不认为人是高于自然界的其他存在，不鼓励人与自然的分离，反对把自然界当作掠夺的对象、原料库和垃圾场等只具有工具价值的存在。从道的高度来看，万物是平等的，人与万物可同居同游。“当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁；万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长。是故禽兽可系羈而游，鸟鹊之巢可攀援而窥。夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉！”（《庄子·马蹄》）道教极力反对把贵贱观念用于自然界，反对人类妄自尊大，以自己为中心，把大自然当成自己征服和统治的对象。这正是环境伦理学批驳的人类中心论。这种人类中心论不顾自然界的承受能力和再生能力，大势掠夺自然资源，带来了经济的增长，却毁坏了自己赖以生存的家园，使人的基本生存权受到了威胁。道教的“贵人重生”思想体现了可持续发展的人类中心主义精神。因为它以人为贵而不以物为贵，追求人本身的价值而不是用外在物质的获得来淹没和取代人生存的目的，倡导返朴归真的高质量的人类精神生活，反对因追求外在物质享受而损害人的本质和生命。可见，道教的贵人重生并没赋予人凌驾于自然之上的特权，而是要求人在“天人合一”的观点指导下与自然和谐相处，于是弱化和限制了给自然界带来灾难的人类膨胀的自我意识。所以“贵人重生”与“天人合一”之间是辩证统一的。这种辩证关系对今天的可持续发展有着十分重要的意义。道教的“天人合一”思想既肯定人与万物在道看来是平等的，否定了人与自然的分离。人不能凌驾于万物之上，享有烹杀宰煮的特权，因为它认识到一个物种主宰别的物种是最不稳定的生态系统。道教又强调了人作为万物之师长的辅助万物的功能。作为万物之长的人类，他应该协助天地生养万物。由于他独具的理性，他的所作所为对自然界的的影响特别大，万物的兴衰、贵贱都可以被人决定。而人可以运用自己的道德力量，肩负起责任，约束那些违背自然规律的行为，维护自然界的生态平衡和繁荣，与其他物种像伙伴似的相处。道教的“天人合一”是天与人的辩证的统一。它既强调人是自然的一部分，应与其他物种平等相处，应该顺应自然规律，不要强作妄为；又提出人是万物之长，有生杀予夺的能力，应该发挥自己的道德潜力，约束与自然不和谐的行为，辅助万物的生长、发育。

在生态学的讨论中，一些生态学家们认为人类中心主义是必需的，另外一些则认为人类中心主义是环境破坏的主要根源。后现代的思想家们都认为不可能不采用人类中心的方法，所有人类知识在某种程度上都是以人类为中心的。《庄子·齐物论》中的人、猿猴、泥鳅的居处等、《庄子·应帝王》中狂接舆、《庄子·秋水》中的蛙和龟的对话等都涉及人类中心主义与生态的关系。所有生物都有他们自己对生活的需要，没有一个统一的标准，人类不应把自己的标准强加给自然。关于道教是否是人类中心主义的，也有两种意见。一种意见认为道家不是人类中心主义的，它有助于克服人类中心主义。安乐哲指出：“那些作长远考虑的人（如哲学家）会发现非人类中心的道家伦理，在寻找新的处理人与周围环境的战略时富有吸引力和启发意义。”^①郝大维在《从指涉到顺延：道家与自然》一文中认为道家认识世界的美学模式与西方寻求普遍原则的逻辑模式相比，更关注特殊性。它把所有事物看作由无数个特殊“世界”构成的非连贯

^① Hall, David, L. "On Seeking a Change of Environment: A Quasi - Taoist Proposal", *Philosophy East and West*, Vol. 37 (1987).

整体。特殊性优先原则排除了人类中心主义。道家的语言特色也旁证了上述原则。与在场性 (presence) 语言相比,道家多用隐含顺应的语言 (allusive language of deference) 代替精确指示和描述语言。道家的缺席性 (absence) 语言指一个不能表达的物体。“有”指拥有而非“存在”。“有”指在场,“无”指缺席。在“有”缺少的情况下,事物之间的关系由事物自己构成,而非由普遍原则和关系结构的“有”来构成。与儒家的顺应相对照,道家的顺应行为更多地以“无”的形式表达出来,如无知、无为、无欲。“无”形式对理解道家的自我和个人十分关键。在西方认识论中,个人与世界和他人是紧张的。这种紧张使得我们以侵略或保护的方式来左右我们的意志。^① 布尔德威斯托教授的题为《道家思想的生态问题:当代困境与古代经典》中也指出了道家非人类中心主义的世界观,相信人有能力控制自然也许与《庄子》寓言中的井底之蛙没有什么两样。《庄子》假设所有知识都得自一个特殊的角度,没有一个观点是中立的;不同种类的事物可以生态平衡地相处于一个世界里,一个物种的成功不需要别的物种失败;生物与环境自然地联系着,多样性是生命繁荣的本质特征;人类的认识是有限的,所以应保持开放的心态,人类有责任促进生物与环境之间的协调^②。柯克兰 (Russell Kirkland) 在《对自然界的负责的无为:〈内业〉、〈庄子〉、〈道德经〉》中回顾了西方学者对东方文化之当代价值的研究。他指出道教在任何时代都不赞同儒家或西方对生命自然过程的不信任。从道家的角度看,现代人文主义的错误是把干预生命的能力转化为一种道德责任。我们自认为是地球的拯救者。道家的立场却是,地球不需要拯救者,尤其是像我们这样自以为是的拯救者。道家的“负责的无为”对真正理解和欣赏生命之自然性的人来说,是唯一的选择。道家倡导有效地参与世界,与生命的深层事实一致,对周围的事物产生感应性影响,并延续到整个世界。当一个人转化成与生命的真实一致时,这种状态就能够影响周围的世界,使得所有事物回归到自然、健康、生态平衡的状况^③。

另一种意见认为人类中心主义是不可避免的。道家或隐或显地是人类中心主义的。拉菲尔丝 (Lisa Raphals) 女士在《智慧或负责的无为:进一步回应〈内业〉〈庄子〉〈道德经〉》中提出道家的非干预性活动,是一种非直接的行动,在一定距离之外,不卷入英雄式的、有目的的、甚至是必要的故意干扰。道家的行动与当代的英雄式干预不同,包括个人的修炼、以榜样形式转化、用特殊而有远见的智能扩大的影响。道家经典提供了两种模式可代替英雄式的生态干预:自我修身和通过非直接行动影响环境。道家倡导的是通过间接和与自然过程一致而微妙地行动。道家的自然观点类似于现代西方的自然概念。不同之处是现代西方把自然理解为与人类文化相对立的东西,使得人们假定我们祖先的错误是人类中心主义的妄自尊大,认为对人类重要的才是真正重要的。这一切意味着我们今天热爱的“自然”在某种程度上完全是文化的创造。我们不可避免地是人类中心主义的。赋予“自然”价值是人类的理想,不是避免人类干涉

① Hall, David L. "From Reference to Deference: Daoism and the Natural World", in *Daoism and Ecology: Ways within a cosmic landscape*, pp. 245 - 263.

② Birdwhistell, Joanne D. "Ecological Questions for Daoist Thought: Contemporary Issues and Ancient Texts", in *Daoism and Ecology: Ways within a cosmic landscape*, pp. 23 - 42.

③ Kirkland, Russell " 'Responsible Non - Action' in a Natural World: Perspectives from the Neiye, Zhangzi, and Daode jing", in *Daoism and Ecology: Ways within a cosmic landscape*, pp. 282 - 302.

就可以实现的。道家自然的关键思想——有机生态平衡，不是不触碰的自然，它暗示了“园林式的”生态方法，不是什么都不管。这点应成为生态运动的指南^①。也有学者认为道家的自然不是一种理想的状态，对自然的顺应也不是盲目地迁就和顺从。自然为道士的修炼提供了基本的物质基础，自然界有神圣经文。道士通过修炼对自然的超越，暗含了某种人类中心主义立场。韩涛（Thomas H. Hahn）在《道家野地概念简介》中指出自然或天地在《道德经》第二十三章中对应着飘风和其他灾害。“天地不仁”，自然被描述为不时会变得混乱和不可捉摸的景象，也被描述为未经驯服的、不开化的、不适合居住的地方。“野”指行政区划之外的地区。道家有丰富的野外生活经验，尝试着控制最边缘、最难到达的地方，结果是该地区所有植物、动物听命于道士。走向荒野不是一个多愁善感的旅行，而是回家，回归道。荒野，就是家。荒野有无限的特征，“存在于钟表测量的时间之外，甚至仪式时间之外，它隐含着未被认识的潜力。”在野外生存，道士们承受的极端生理现象被测量、被记录。他们在极端条件下的生存资料的确是他们如何节约自然资源的指标，以及这些资源对维持人的精神的重要^②。

总而言之，道教关于“人为万物之师长”的角色认定既肯定人是万物之一员，提醒人与其他物种同处于生物圈的平等关系，又敦促人类行使爱护其他物种的使命，呼吁人类肩负自己的职责。这克服了人类中心主义式的妄自尊大的偏狭，拓宽了人类道德的关怀视野；弥补了非人类中心主义对人的主体性的贬损，提出人在维护生态平衡中的责无旁贷的任务。道教贵人重生，以人的生命价值的充分展开为鹄的。道教以人为重，但人并不是可以肆无忌惮地为所欲为。这与非人类中心主义不同的是，它认为人对自然不仅不是负价值，而是能使自然生命成为自觉的高级生命形态，给人赋予了重大的环境责任。如果把人看成与其他生物有着同样权利的物种，有将人类还原为物的危险，并降低人类为保护环境应该付出的主观努力。

当今生态环境的紧迫形势需要唤醒人们的主体意识，积极地投身到环境保护中来，主动采取环保措施，而不是把人类当作与动物一样的道德主体，从而在这关键时刻阻碍人的作用的发挥。常言道：“解铃还须系铃人”，人是环境破坏的主要原因，恢复生态平衡也必须靠人的努力才能实现。道经上强调人的责任重大道：“天地之为法，万物兴衰反随人故。凡人所共兴事，所贵用其物，悉王生气；人所休废，悉衰而囚。”“凡人兴衰，乃万物兴衰，贵贱一由人。”^③

道教对人与万物的这种辩证关系的认识有助于调解生态伦理学中的非人类中心主义与人类中心主义的争论。道教弱化的人类中心论，与环境伦理学批驳的人类中心论不同，而与可持续发展的人类中心论一致。环境伦理学批驳的人类中心论，是以人的利益为出发点，以人的价值为衡量标准，将人与其伙伴分离，不顾自然环境的承载能力、动植物恢复的能力和自然界自净的能力等，为了满足人类自己的物质占有欲而置地球的满目疮痍、子孙后代的生存维艰、甚至成为生态难民等恶劣后果于不顾，我们要抛弃这种人类中心思想。而可持续发展理论中的“以人为中心”是在批驳科技和工业发展完全以脱离为人造福的目的、纯粹为追求经济的数字增长

① Raphals, Lisa. "Metic Intelligence or Responsible Non - Action? Further Reflections on the Zhuangzi, Daode jing, and Neiye", in *Daoism and Ecology: Ways within a cosmic landscape*, pp. 305 - 312.

② Hahn, Thomas H. "An Introductory Study on Daoist Notions of Wilderness", in *Daoism and Ecology: Ways within a cosmic landscape*, pp. 201 - 214.

③ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第232页。

的基础上建立的。这种从某些感性的因素出发，经过理性评价后满足人类利益和需要的价值理论，是弱化的人类中心主义。这种人类中心主义懂得根据人类价值和经验的变化来认识自然界，因而能够体现人类整体的需要、价值和长远利益的统一。所以在环境保护中，人们应该坚持的是这种弱化的人类中心主义^①。

^① 参阅叶平：《人类中心主义的生态伦理》，《哲学研究》1995年第1期。

地方性及焦点性在实现道家世界中的作用*

安乐哲 (ROGER T. AMES) 著 陈霞译

词源学上的“生态学”来自希腊语 (oik-), 指“家”, “居处”和 (logia), 即“以什么为研究的”。所以生态学常被当作研究生物与其环境关系的学科。生态学的核心就是理解什么是关系。道家文献中常见的主题将挑战我们习以为常的“关系”建构方式, 给我们提供另外的术语来探讨生态意识。

郝大维和我曾提出, “焦点——场域”语言 (focus-field language) 在道家世界中发挥的作用有助于澄清“关系”概念。事实上, 我们建议把《道德经》翻译为“焦点及其场域的经典” (The Classic of Foci and Their Fields)^①。“焦点” (focus) 来源于拉丁语“壁炉、炉膛”, 不仅指个人的“炉膛和家”, 即个人固有的特殊性 (insistent particularity)、人的自然环境, 也指个人的社会和文化环境。

这些年我在和学生讨论道家经典时, 发现道家词汇和一些重复出现的主题对理解道家精神很有帮助。道家关于世界之恰当秩序的假定, 经常被我们用熟悉的思维方式组合进英语的语义和句法中, 在向人们解释道家时也离不开它们的帮助。同时, 我参阅了唐君毅关于中国宇宙论的著作, 发现了另外一些重要的证据。他的词汇最有助于从另一个角度表达同样的、与此相关的假定。这加强了我对古典道家世界观那些重要特色的认识^②。

在借用文献来说明这些种子般的假设时, 由于《道德经》在古典道家哲学 (classical Daoist philosophy) 和道教实践 (Daoist religious practices) 中的核心地位, 这本经典成为我的首要资源。因此, 我的观点是, 这些特色有广泛的应用性, 对理解《庄子》《淮南子》以及具体体现这些思想的宗教实践也是有用的。

关于道家生态智慧, 我的第一个命题是: 过程 and 变化优先于形式和静止 (a priority of

* 本文原载陈霞等译:《道教与生态——宇宙景观的内在之道》, 江苏教育出版社 2008 年版, 现依作者新订文稿编校。

① 《期待中国: 透过中西文化而思》 (Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture, Albany: State University of New York Press, 1995, esp. 232-37), 《由汉而思: 中西文化中的自、真理和超越》 (Thinking from the Han: Self Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture, Albany: State University of New York Press, 1998, 23-77)。

② 唐君毅:《中西哲学思想之比较论文集》, 台北: 学生书局 1988 年版。本书收的大部分论文始于 20 世纪 30 年代, 在唐君毅的思想和语言因阅读德国哲学而受到影响之前。

process and change over form and stasis)。《道德经》第二十五章用“独立不改”描述“道”，在英文中译成“it stands solitary and does not change”^①。我们必须问，在古典道家动态的、“多事的”世界中，断定“道”“不改”是什么意思？与之相反，《道德经》第四十章明确地说：“反者道之动。”断言“道”不变化很难与接下来的句子“周行而不殆”相吻合^②。更为重要的是，它与早期道家关于“道”的描述相矛盾。我们必须承认“改”在道家的世界观中是真实存在的。有多种方式表达这种变化，“独立不改”中的“改”只是其中一个。翻译这个句子也许需要区分表示“改”的其他用法。其中有：（1）变：随着时间逐渐变化；（2）易：从一件事物变成另一件事物；（3）化：彻底改变，A变成了B；（4）迁：从一个地方变到另一个地方；（5）改：在外在的、独立的标准或模式Y上，纠正、变革、提高X。

“改”在语义上的用法可以是“不改”，却没有区分出“改”的其他用意。将“改”作为“化”的意思表达出来，就可以看出在翻译重要经典时出现的误解，最明显的是翻译《道德经》中的某些特殊段落^③。

这句话的意思不是说道“不改”，而是作为自成一格的、自我生成的整体，变成了万物，道不需要诉诸它自身之外的其他东西来改造自己。王弼对这句话的注释证明了道没有配对物（即在它之外没有东西），它没有别的依赖。王弼也说得很清楚，道是动态的过程：“返化始终，不失其常。”

随着我们继续阅读这一段，我们被告知一种事物与另一事物是相互关联的，即“人法地，地法天”。因为道是一切，一切是道。我们必须问，它之外有什么存在能够让它效法？答案是：“没有什么。”正因为如此，该文本打断了平衡的结构，而继续说道：“道法自然。”

我们也可以这样来理解这段话，道在“自然”过程中，这隐含着新事物自发地出现，所以总是“大”，但永不完全。“道”的过程没有终结或封闭。同样，经文同时提出了两个观点：道之外没有什么能改变它或给它提供改变的模式；作为一个无情的过程，它永不圆满和封闭。

唐君毅对这个问题的看法也是使过程 and 变化优先于形式和静止，即“无定体观”^④。世界在永恒变动，事物是过程流，没有什么能超越这个而成为范畴和基础、成为支撑其他过程的东西。

古希腊的一个主题或基本理论是：“事物是由细小的、基本的部分组成，这些细小的东西通常与足够让我们看见的大东西很不一样。”^⑤这种思想在古代中国没有相应的副本。席文

① 杨有维和我对我们在翻译陈鼓应的《老子今注今译》时那种阅读方式感到歉疚。但我们和理雅各（James Legge）、高本汉（Bernhard Karlgren）、阿瑟·韦利（Arthur Waley）、刘殿爵（D. C. Lau）、陈荣捷（W. T. Chan）、迈克尔·拉法格 Michael LaFargue、韩禄伯（Robert Henricks）以及其他学者是很好的伙伴。有趣的是，福永光司（Fukunaga Mitsuji）的 kanbun 阅读受到原文章节的启发，变成 aratamezu，意思是“不能转化，只能修正”，他的解释性翻译是“kaerarezu”，意思是“不能改”。

② 在郭店和马王堆的版本中没有这句话。

③ 另外，《论语·学而》的“子曰：父在，观其志；父没，观其行；三年无改于父之道，可谓孝矣”以及我们对这段话的讨论，这也是一个例子。参见《论语：一种哲学翻译》（The Analects of Confucius: A Philosophical Translation, New York: Ballantine, 1999; appendix 2, 279-82）。

④ 唐君毅：《中西哲学》，第9页。

⑤ 席文（Nathan Sivin）：《古代中国的医学、哲学和宗教》（Medicine, Philosophy and Religion in Ancient China, Aldersho, England: Variorum, 1995, 1: 2-3）。

(Nathan Sivin) 评述说, 不按照这个思路进行下去的必然的结果是, 中国人的世界观中缺乏我们熟悉的事实/现象的分野。这种缺失有着极大的哲学意义, 它不将形而上学和认识论作为关注的中心。在“存在物”之外没有推定的“存在”, 在“变化”的世界之外没有“不变的形式”, 在“多”后面没有一个“一”。没有一个原子式的水平, 在这里不变的原子重新组织自己以构成一个可见的世界。

解释自然之终极静止状态的希腊式的“本质”理论在中国相应的是动态的“五行”。“五行”字面上是希腊关于要素的“功能性”对等物, 它不是诉诸最基本的成分, “五行”即指结构, 也指它们在变化的世界中的功能, 这表现在金、木、水、火、土的形而上学语言中。

另一个命题是“气”的宇宙论, 这些理论被早期道家经文当作一种普遍意识。既是说, 关于“气”的一些未表达的假设, 起到了在发生学和分子水平上来理解我们今天的世界的作用。《道德经》第四十二章提到“气”, 指流动的、过程的东西, 它渗透进语言和文化中来解释从宇宙论到天气和政治的诸多领域^①。

万物负阴而抱阳, 冲气以为和。

“气”是一种形象, 像水一样, 它预有准备, 富有刺激, 挑战着亚里士多德的范畴, 这些范畴限定和规范了我们的语言和思维。而气是“一”和“多”, 当它分离进“事物中”时, 它有外形的一致, 能够维系和变化。在价值论上, “气”既是高贵的, 也是基本的, 它被当作像水一样的东西。水可以是一种“事物”(水), 也可以是一个“动作”(浇水)、一种“属性”(像水一样)和一种“状态”(流动)。

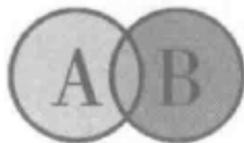
《道德经》第三十二章重申了“道”像气和水般流动和变化的观点。它说:

譬道之在天下, 犹川谷之于江海。

我的第二个命题是: 情景优先于机能。这个命题直接提及关系的性质。当我们说“显著的独特性”(德)之间的“关系”和它们各自的“场域”或“环境”(道)时, 我们必须避免想到英语“relations”在中文中的对应词。在一个物质的世界里, 即在一个实体和偶然事件的世界里, 人和事有外在的关系。当它们之间的关系解散时, 它们才互不干涉。这种外在关系可以用下图表示:



“在充满事件性的”(eventful)道家世界观里, “相关”概念是内在的和构成性的。也许“关联性”(correlation)比“关系”(relations)更恰当。它可以用下图表示:



在内在的和构成性的关系世界里, 关系的解散是外科手术的。如果这种关系对它们很重要的话, 双方都将因此而削弱。在此情形下, 人们用“分开”(separate)、“改变相互的想法”(change each other's minds)、“中断”(break up)、“离异”(divorce)来措辞。

假设“人”是一个构成性关系的场, 它外推到人的肉体, 即身体化的自我。“身体”是我

^① 《道德经》第十和五十五章。

们使自己个体化的熟悉方式。它是重要的，《道德经》说“神”而不是“体”来指身体，这个表达即指能从外面经验到的“人的外形”，也指内在地经验到的“个人身体”。身体与世界无法分离，而是处在它里面。《道德经》第二十六章强调：

奈何万乘之主，而以身轻天下？

《道德经》第十三章说：

贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下。

考虑到个人与世界的相关的、互相需要的关系，因此肯定和保护个人就是肯定和保护构成世界的关系。

这一点也许可以进一步概括为：无物（no-thing）或无身（no-body）也有本质，但只能在特定的时间里“关系地”界定。这些关系是流动的、随时变化的。对我们的朋友、邻居、爱人、同事等等，根据具体情况，我们既是受益者也是施惠者。

道家语言反映了这种根本的内置性（embeddedness），它试图描述情景，而非不连续的某代理者的行为。像“明”这样的术语最初不是指对代理者的敏锐，也不是对象的明亮，而是两者兼具。即，“明”首先是情景化的，然后才与主体和客体联系起来。“德”这样的表达不是指“善行”或“感恩”，而是两者都有。“信”不仅指“信义”或“信心”，而是都包括在内。“明”刻画出彻悟时的情景，“德”表现出有雅量的情形，“信”体现受信任的状况。

举例来说，《道德经》第二十三章对语言的情景化的认同，典型地需要从双向的角度来翻译“信”，主观上的“可信性”和客观上的“信心”。

信不足焉，有不信焉。

“善”不仅指基本的美德，善更指“善于”（good at）、“对……有益”（good in）、“对什么善”（good to）、“对……有用的”（good for）等。它首先表达一种关系，然后才指向一种特性。例如，“善”（adeptness）指一种关系，不是指行为者的水平。《道德经》第二十七章说：

故善人者，不善人之师；不善人者，善人之资。

把“善人”和“不善人”理解为代理者的属性而不是描述，这种对情景的规定，让我想到了杜威（John Dewey）的一则著名的轶事：

一天下午，杜威和米德（George Herbert Mead）去听一场讲座。坐定后，米德靠在座位上，对杜威说：“看这排边上那两位女士，难道她们看起来长得不像吗！”杜威看了她们很久，笑着回答道：“嗯，你是对的，她们看起来确实相像，特别是左边那位。”

这则轶事很幽默，因为杜威提供了他最简洁而最难忘的对实体哲学（substance philosophy）的批判，故意强调了某些被关系界定的事物。从道家的观点看，本体论的假设从“现象”（appearances）中分离出“实体”（reality），将“事件”（events）转化为“事物”（things）。构建性关系将事件组合成在不连续的事物中获得的外在的混合物。

存在于“可信性”（credibility）与“信心”（confidence）、“给予”（giving）与“得到”（getting）之间的对照，在英语中需要两个术语，以表示代理者的首要性。这个假定与道家的世界却不相关。

情景优先于机能，另一个说法是过程优先于形式。这个命题在古汉语中表达得非常清楚。“双关语”定义求助于语义和哲学联系，而不是推定的字面意义。比如“君”的定义依照的是

同词源、音相近的“群”，它假定的是“围绕和顺从模范人物的人”。“镜子”被定义为“镜”（radiance）：镜子具有启发性，是光照的来源。“阵”（battle formation）被定义为“呈”（displaying），“呈”的主要目的是向敌方显示自己的实力。“鬼”被定义为“归”（returning）：也许它找到了回归原初状态的路。“道”被定义为“行”（treading），《庄子》说：“道行之而成。”（《庄子·齐物论》）

意义是生发性的，这种方式的重要性在于，一个术语的界定是非指涉性的（nonreferentially），理解它需要挖掘与这个术语相关的、看似随意联系的意思。另外，从前的名词性表达丢掉了动词和动名次的表达，即，“事物”丢掉了“事件”的意义，“道”作为“道路”或“方法”丢掉了“行”（treading），“君”作为“模范人物”丢掉了“群”（gathering）。强调过程优先于形式是这个传统的基本假设。

唐君毅用的是“一多不分观”^①来表述情景优于机能的思想。

道家文本经常提到“一”（“oneness” of things），或与事物“合一”（becoming “one” with things），达到“一”通常被视为一种成功。但“一”是一个模糊的概念。下面这些“一”，意义都稍微有所不同：

1. “一”是全部（完全的、所有的、完美的）
2. “一”是简单（统一的、同类的、纯洁的）
3. “一”是与……一致（同一）。
4. “一”是单个的（不连续的单位）
5. “一”是连续（与另一个相融合）
6. “一”是独特的（一旦唯一）
7. “一”是不变的（恒定性）
8. “一”是特殊物质的（奇怪的）
9. “一”是高于其他的（第一名）
10. “一”是完整的（真实的、真的）

通过保留模糊的“一”而不做进一步的解释，大多数翻译者放弃了自己的职责。我们可以通过《道德经》第三十九章来说明“一”的模糊性：

昔之得一者：天得一以清；地得一以宁；神得一以灵；谷得一以盈；万物得一以生；侯王得一以为天下正。

上面谈到的我们生活中的每个方面——天和地——保留了它们自己的完整性和独特性（天是清的，地是稳的）。同时，与构成我们的环境的其他方面进行了有效的合作和协调，上面列举的“一”的许多意义，如特殊、独特、连续等与“道”的世界是相关的。如果用本质主义（essentialistic）的观点来解释“一”的基本含义，会导致“一”和“多”最后的分离，结果歪曲了道家“非宇宙论”的宇宙论^②。既是说，道家不容纳这样的世界观，“多”取决于、可简

^① 唐君毅：《中西哲学思想之比较论文集》，第16页。

^② 在《期待中国》（Anticipating China）中，郝大维和我新造了“非宇宙论的”（acosmotic）这一词汇，想表明“中国传统……不依赖于这样一种信仰，即事物的整体构成一个单一秩序的世界”（pp. 11-12）。

化为一种超验的、独自的“一”；单一普世的（uni - of the universal）、宇宙的（universe）、一致的（unity）和单意的（univocal）。它不允许把特殊个体分散到更高的真实之中。把“一/多”关系中的“一”视为根本的、统一的原则时，将“得一”翻译为“getting One”，是一种错误。

“部分”和“整体”或焦点——场域之全息的、互相依存的关系优越于“焦点场”，唐君毅认为这是中国文化的特征。他说：

中国文化之根本精神即“将部分与全体交融互摄”之精神：自认识上言之，即不自全体中划出部分之精神（此自中国人之宇宙观中最可见之）；自情意上言之，即努力以部分实现全体之精神（此自中国人之人生态度中最可见之）。^①

当焦点和场域（foci and field）的相互性、依赖性（事件及其环境）被转化到知识领域和政治领域时，它成为宽宏大量、同感性的理解，而不是互不相容的争论；变成依教规的注释，而非辩证地互相角逐的哲学体系；它变成包容性的“正确思考”，而非个人的“思考的权利”^②。

在“一”和“多”作为问题产生之前，它们一定是互相对立的。“一”与“一”以及通过扩展产生的“一”和“多”是由好几个假设推导出来的。一些独立于创造物的创造原则的先验性，设置了“一”和“多”“存在物之后的存在”“现象背后的本体”之类的本体论问题^③。一个“真实”的本质是“不那么真实”的某物的基础（身体中的心灵或灵魂，世界中的上帝），使得在这些基础上获得的关系成为外在的。在静止和运动、永恒和变化、存在和生成的最后分离中，出现了抽象，前者都是后者的源泉。

正如我们看到的，道家的“一”和“多”相互依靠、互相产生。在《道德经》第四十二章中，道产生“一”和“多”“连续”和“差异”。作为每一个独特事物的创生源泉，《道德经》第二十五章称为“逝”和“远”，“道”包含了增殖：

道生一，一生二，二生三，三生万物。

这句话也可以读作：

道产生连续（continuity），连续产生差异（difference）。差异产生多元（plurality），多元产生多样（multiplicity）。

因为万物构成道，万物之间又互相接续，“远”意味着“反”。这样，我们必须用连续性来理解增殖和差异，这需要我们允许：

万物生三，三生二，二生一，一生道。

或者说：

多样产生多元，多元产生差异。差异产生连续，连续产生道。

从另一个角度看，多样性的事物是事物之间的相继，即特殊的焦点需要场域。“一和多的

① 唐君毅：《中西哲学》，第8页。

② Randell P. Peerenboom,《儒家和谐与自由主义思想：思考的权利与正当的思考》（Confucian Harmony and Freedom of Thought: The Right to Think versus Right Thinking），载于《儒家和人权》（Confucianism and Human Rights, ed. Wm T. de Bary and Tu Wei-ming, New York: Columbia University Press, 1998）。

③ 唐君毅明确拒绝将“超验”和“绝对”作为中国宇宙论的条件，参见《中西哲学》，第241页。

不可分割”更为具体的政治表达是《道德经》第二十八章的内容，圣王虽然让许多官员各司其职，但他们的行动却像一个联系的整体那样：

朴散则为器，圣人用之，则为官长，故大制不割。

我的第三个命题是：历史和神话优先于逻辑，叙述优先于分析。

正如葛瑞汉（Angus Graham）评述的，中国古人不是追问“什么是真理”，而是追问“道在哪里”^①？通过推理产生的本体—现象区分，产生了这样一个意义，即它使得分析在寻求真理时成为优先的方法。与此相反，道家却在寻求着更有成效地生活，而不是真理。为了使自己与情景最好地相关，道家需要更多的叙述，而不是分析性理解。“知道如何做”优先于“知道什么”（know-how over know-what）。“理性”不是用于裁决的、非个人的标准，而是用于类比的历史事件的蓄水池。同样，“文化”是在人们生活中出现的人类发展的特殊历史模式；“逻辑”是这个特殊共同体叙事的内在连贯性；“知识”是“知道如何做”，使自己的道路顺利，在这个特殊的场所没有障碍。“真理”（truth），或最好是其同类语“信任”（trust），是关系的质量，表现为自己有能力来形成良好的关系，它始于保持自己的完整性，再扩展到个人的自然、社会和文化环境。

现象和本体没有分别，“实体”就是复杂的关系模式，它们的总和构成世上的万物。显然，知识不是抽象的，而是具体的和实践性的；不是代表性而是行动性和参与性的；它不是关闭，而是揭开；不是散漫的，而是“知道如何做”，知道怎样形成有活力的、积极的关系。

《道德经》没有声称要提供恰当的、带强制的关于“道”和“德”的本体论解释。它让我们参与进来，指导我们如何与周围的现象和人发生关系，给我们提供情景。它不是一套体系化的宇宙论，试图解释所有我们可能置身其中的情景，以便提供如何应对的智慧。它提供了形象的词汇，使得我们去思考，并清晰地表达对变化无常的恰当的回。应。

“认知”（Knowing），在古典道家那里不是去认识自然界的外在条件，而是知道如何娴熟地与之建立关系，以及知道如何使这些关系提供的可能性达到最佳状态，并培养对它们的信任。所以界定认知的一连串术语是程序性和劝勉性的，鼓励它们高质量地扮演使我们成为自己的诸多角色。其中一些命题也许是正确的，但更重要的是像教师和朋友们那样去做。

唐君毅表达的“生生不已观”，源自《易经》的“生生之谓易”，与上面描述的特色有交叉之处。《道德经》第二十章描述了这个不倦的过程：

淡兮，其若海，望兮，若无止。

中文中表达“世界”的不同术语都是过程性的，如“自然”“世界”“天地”。即使《道德经》第二十五章暂时地描述了“道”对于世界的先在性，如“有物混成，先天地生”，这也不是在介绍一个开始的阶段，或形而上学的资源。相反，它是在反驳那种可能性。《道德经》的“起源”，是系谱的，如“始”“母”“宗”等。《道德经》第十四章讲述了起初与现状的连续性。它说：

执古之道，以御今之有。能知古始，是谓道纪。

^① 葛瑞汉：《论道之人：古代中国的哲学论辩》（*Disputer of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle: Open Court, 1989, 3）。参考《由汉而思》（*Thinking from the Han*, part 2）。

永久的、恰当的转化经历既是“时”，也是“记时”（time and timing），是“时”本身。

我的第四个命题是：从存在的各要素中获取最大值的偶然的、协商的和谐，优先于决定论的、必然的目的论。由于世界没有由现象渗入到每一个连续统一体中而构成的开始和结束，在所有的时刻和在每一刻，其目的就是去实现那种相关性，它使创生能力在任何特定的情景中达到最大值。强制及其导致的可能性的减少，是对这种最大化化的咒逐。希望在关系中养成的品性是反映性的、非武断的，即无为。《道德经》中满是对这种强制的反感，即使对待战争，也提倡这种态度，如第三十章说：

以道佐人主者，不以兵强天下。

但最佳的、富有成效和谐的实现不是受到前定的机械过程、神圣设计、理性化蓝图的推动。它是一种自然过程，转化的动力存在于世界之内。

唐君毅对这个命题的看法是否认与这个传统有关的任何形式的宿命论，按他自己的话说是“非定命观”。《道德经》之“道”是一个延续的世界按照自己内在的创新力量不断展开的过程，没有固定的模式或受到指引，即“不主不宰”。《道德经》第五十一章说：

是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。

这个文化中有一个强烈的“命”的观念，当然这里的“命”肯定不是“命运”或“定数”。它是一种未来，从情景中涌现出来，受到自我引导、出自自然倾向。这个“道”，总是围绕一个或另一个“德”，是一种经历的展开，反映了世上所有参与其中的每个人的整体合作，他们互相牵连，通过行为影响结果。

宿命论不是一种宇宙论的选择，其中“一”和“多”不能分离，因为每一个特殊的事物影响着其情景中的“多”并被它们所影响。在一个“一和多不能分离”的世界里，某一个方面不可能对所有其他方面都是无条件的、决定性的力量。

第五个命题是紧接着上面来的：每个参与者的独特性对秩序都有所影响，这就决定了事物有不确定的方面，并使得任何秩序模式都是新的、地方性的，不可取消、具有反身性和不同程度的不可预知性。

考虑到秩序总是通过协商达成的、自然发生的，临时的和谐要视其组成部分而定。它不是直线的指向某个既定的目标。所以，不能用完成（completion）、完美（perfection）和封闭（closure）的语言来表达。秩序是一种审美性的结果，情景化的艺术（art of contextualization）使得其可以成为现实。只有复杂的（complexity）、强烈的（intensity）、平衡的（balance）、开放的（disclosure）、有效的（efficacy）审美性语言才能表达。秩序中的所有参与者都互相关联着，事物不能与其环境分离，焦点不能与场域分离。所以，对秩序的任何解释都是回归性的，都要回到自身。

秩序是回归的还有另一层重要的意义。唐君毅的命题看起来回应了这个待定的（under-determinacy）秩序。按唐君毅自己的话说，即“无往不复观”^①。秩序不是直线的，而是循环的，所有事物的发展都是最后回到其源头，“反者道之动”^②。秩序是事物在两极之间的周期性

① 唐君毅：《中西哲学》，第11页。

② 《道德经》第四十章。

运动：从空到满、从出发到回归、从铺开到卷回、从月盈到月亏。人类自己的经历是与季节一起变化，从春到冬，六十年完成一个周期，再开始另一个周期。《道德经》第十六章说：

万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。^①

这是我们身边的事物在表达它们内在的自化能力时，出现的有节奏的、有规则的运动。这种周期性的过程，在它们经过熟悉的阶段时，却不是简单的重复。这里展开的是一个无尽的螺旋性过程，一方面见证了持久的、连续的模式，另一方面，见证了新的东西，因为每一个运动都有自己的轨迹和特点。由于“道行之而成”，涌现出的经验模式总是一个独特事物与其环境的合作。

我的最后一个命题是：动态的、放射状的中心优先于边界线。由于道家经验特别强调内置于事物之中（embeddedness），秩序总是开始于此而走向彼。通过扩展顺延模式而形成了不同程度的相关性，我们在其他地方称它为“无的形式”：非肯定的行为（无为）、非原理化的认知（无知）、非对象性欲望（无欲）^②。所以，我们能够用有向心力的中心来描述个人、家庭、团体和世界，它们以放射状的圆圈，从主观和客观、内在和外在外、本土和全球等不同角度向外扩展。通过这些顺延模式，个人可以经历“远”，甚至达到最边远的（太极），但个人永远不能摆脱从自己特殊的角度去发现经验的终极边缘。经验的特殊性和暂时性排除了固定边界的可能。经验总是从里面经历到，正因为如此，《道德经》重复地说，“故去彼取此”^③。

唐君毅有个命题再次表达了同样的意思，“性即天道观”^④，即个人总是生于特殊的情景。这正是一个认识个人和“天”之连续性关系（天人合一）的更加复杂的方式。这种连续总是历史的、系谱的和传记式的。为了说明这点，他引用了《左传》的一句话：

民受天地之中以生，所谓命也。^⑤

《道德经》第四十七章的观点正表明特殊视角是现实的和不可避免的：

不出户，知天下；不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而明，不为而成。

在个人的经验范围内“认识”“看见”“完成”需要从个人所在之处开始扩展，因为人总是处在某个地方。这种扩展是通过负责的、有效地参与到自己的环境中，通过个人充分地贡献于当地和场域之中的家庭，一句话，即让自己成为自己的环境来实现的。换一种说法，道不是旅行到遥远的地方、经历新奇而美妙的事物而被“发现”的。事实上，“离家”的过程使得那些培育了自己的特殊关系处于危险之中。

这几个界定道家感受性（sensibility）的命题清楚地表明，道家提倡的对关系的理解反映了它的生态学认同，这些命题也许可以总结为：在道家世界里，“一切都是地方性的”。

① 郭店本用“天道”表示“……物”，可以这样翻译：In the way of the world in all of its profusion, Each thing again reverts and returns to its roots.

② 安乐哲、郝大维：《由汉而思》（*Thinking from the Han*, chap. 3.）。

③ 《道德经》第十二、七十二章。

④ 唐君毅：《中西哲学》，第22页。

⑤ 《左传》，Harvard - Yenching Concordance Series 234/cheng 13/2 zuo.

从指涉到顺延^①：道家与自然*

郝大维 (DAVID L. HALL) 著 陈霞译

作为哲学的道家

读者们都知道，Daoism 这个术语即代表“哲学”，也指“宗教”教义和实践。由于我本人关注作为哲学的道家，所以我先介绍“道家”与广义的道教的关系。

与儒家有一个主要的创立者不同，道家是事后的追溯。在公元前2世纪被历史学家司马谈第一次命名为一个学派。司马谈对学派的分类主要依据于它们对治国的贡献，没有提到后来追认的两个主要的道家思想家老子和庄子的关系。

对“道家”的进一步说明则始于“道家”与“道教”的区分，后者一般认为创立于公元142年。道教指有组织的宗教，延续至今。直到最近，道教学者，尤其是西方的道教学者，在道家和道教之间还在做截然的划分。近年来人们翻译了从汉末到唐之间（220-618）的道教经典，试图在“神秘哲学”之道教中找出与老庄思想的联系。

也许道教思想的历史渊源是模糊不清的，原因之一是希望超越中国疆界而有更广的影响力，故而对道教传统相对不确定的认识。《道德经》和《庄子》已经成为世界哲学和精神财富上的经典，是需要不断回归的哲学原点（*philosophia perennis*），触动着人类精神的最深处。

下面，我将自己的理解与古代和当代的道教的宗教实践联系起来，进一步明确地将哲学性的道家作为哲学的起点。我将集中讨论《老子》和《庄子》中一些与生态相关的思想。

* 本文原载陈霞等译：《道教与生态——宇宙景观的内在之道》，江苏教育出版社2008年版，现依作者新订文稿编校。

① 作者使用“顺延”（*deference*）是为了修正德里达的“延异”。“延异”（*différance*）是德里达自己造的一个词，由“差异”（*differ*）和“推延”（*defer*）两个词结合而成，意思是差异的产生及由此展开的游戏活动。他用这个词的目的是解构知性本体，否定现象背后的本质，动摇在场存在的统治。本文作者认为道家的语言是顺延性的，与延异既有相同点，也有区别。——译者

对自然的美学性理解

几年前，在《爱欲与反讽：哲学无政府主义的序幕》中^①，我借鉴了道家哲学的一些洞见来阐发美学和逻辑两种方式在理解秩序时的差异。简而言之，逻辑模式是通过诉诸因果关系或规则性模式来认识事物的特点，美学模式则通过赞美构成整体的每一个特殊事物而忽视前者的标准。怀特海（A. N. Whitehead）在《思维的模式》^②中明白地提到了这种差异，但没有展开来仔细讨论。我发现道家词汇对深入探讨这种差异很有帮助。我对道家的兴趣正始于此。

几乎同时，安乐哲和我开始合作中西比较哲学。他和我在古典儒家，然后在古代道家哲学经典中进一步发展了逻辑/美学区分的模式^③。

在一篇题为《寻求对环境的改变：一个准道家的提议》^④的文章中，我提出，相对于某些主流西方对待伦理和生态的方法，道家的优势在于前者把自然世界作为美学秩序来理解。

在本文中我将介绍对自然的美学式理解的三个特点。过去，我讨论过前两个特点，这次我可以讨论美学思维的第三个特点。讨论之前，我想简单介绍一下前两个。

美学理解的第一个特点是自然平等，即否认任何对象、事件或状态有存在论上的优越性。从美学角度看，世界是所有秩序的非连贯的集合体，这些秩序由构成整体的万物从各自独特的角度出发来构成。自然平等促成了这样一种对待所有事物的态度：即非连贯性整体是无数个从每一事物的视角建构起来的“世界”的集合体。

道家美学理解的第二个特点是对第一个特点的进一步说明。相信自然平等进一步排除了人类中心主义。构成世界的任何对象享有我们人类享有的尊严。这些构成物使世界呈现出浸润着感觉、知识、行为等“人类经验”的那些外在的和内在的理论特色。所以美学理解推动人类经验非规范的（norm-less）、非理论（nontheoretical）的形态。在道家哲学中，这些特色是用“无知”“无为”“无欲”等“无”的形式来表达的。

道家美学理解的第三个特点，是我这篇文章的主题，它关注用于传达美学理解的语言的特点。美学语言是非指涉的，它是顺延性的语言（Aesthetic language is nonreferential. It is, rather, a language of deference.）。

道家的顺延性语言回避了这样的假定，指涉性表达是由它的对象表示的（弗雷格，Frege），也回避了只有固有名称才能指示的情况（罗素，Russell）。道家希望用隐含尊重的语言（allusive language of deference）代替精确指示和描述的语言。

指涉性语言通过命名行为，即指向一个特殊个体（这首诗的作者是艾米丽·迪更森，

① David Hall, 《爱欲与反讽：哲学无政府主义的序幕》（*Eros and Irony A Prelude to Philosophical Anarchism*, Albany: State University of New York Press, 1982）。

② 怀特海：《思维的模式》（*Modes of Thought*, New York: Capricorn Books, 1938, chap. 2. “Understanding”）。

③ 1973年在马王堆汉墓中出土了两本帛书《老子》，四部带有法家色彩却署名黄帝的书。这些作品表现出借用的黄帝（传说中华夏的祖先）之名，从法家角度注解老子思想的努力。

④ 《东西哲学》第37期（*Philosophy East and West* 37, no 2. April 1987: 160-71）。《亚洲传统思想中的自然》重印（Reprinted in *Nature in Asian Tradition of Thought*, ed. J. Baird Callicott and Roger T Ames, Albany: State University of New York Press, 1989）。

Emily Dickinson), 或诉请成员资格, 即通过把单个或几个认同为一种类型 (艾米丽·迪更森是一个诗人) 来刻画事件或状态。顺延性语言避开了命名、分类, 而依赖于暗示、提议、提示 (hints, suggestions, allusions)。指涉性语言接受迪更森的指令:

说出所有的真理
但不要直接说
循环是成功的秘密。

顺延性语言需要的迂回路径是将一系列相继的事物调适到我们能理解的角度上。假如我们不把隐喻当作最后的、通过一些文学形式进行的翻译的话, 隐喻会清扫这条迂回之路。顺延性语言赞扬一种不能通过参考或分类来固定的万物转化的、向前的、短暂的世界。

那些细长的云彩就像一群鱼儿漂浮在深红色的夜空
我站在像海岸一样的地球上
望着那片寂静的海洋
似乎也融入了那些迅速的变化:
我还随着晨风漂浮而起
我的全身由此而陶醉。^①

对指涉性语言的不满意几乎没有什么争议。仅仅从这些术语上分析, 道家与行为主义者、实用主义者、后期维特根斯坦和许多英美分析哲学家一样。但, 道家对指涉性语言的批判更为独到。

道家的顺延性语言 (The Daoist language of deference) 与在场性语言 (language of presence)、缺场性语言 (language of absence) 和延异性语言 (language of difference) 形成鲜明对照。按照德里达 (Jacques Derrida) 的准海德格尔 (Heideggerian) 公式, 在场性语言或逻辑语言, 依靠存在和存在物的对比。这种语言使得存在 (本质、基本特点) 通过世界上的存在物而呈现出来。以逻辑为中心的语言再现了另外一个缺场的存在。与在场性语言相对照, 缺场性语言神秘地指向一个不能表达的物体。在在场性语言和缺场性语言中, 都有一个设定的或真实的参照, 超越了语言的表达能力。

在在场性语言中, 参照可以通过把名词当作名称来描述。这些名称是抽象的名词, 用于辨认被指涉的对象。“笔”和“口哨”是抽象名词和集合名词, 可以进一步用代名词“这支笔”“他的口哨”来限定。专用名词 (毛利斯、冰河公园) 用于直接指称特殊的对象。但是, 离开具体情景和清晰显示的上下文, 指称特殊的人物和地点时进一步的描述是必要的。

汉语不如印欧语言那么注重抽象名词 (下面, 我要从文言文中“有/无”的使用来论证这其中的原因), 语言的指涉功能没有它的描述功能那么重要。如果没有意识到存在 (being) 作为具体存在 (existence) 来兑现抽象名词, 本体论的参考是不可能的。

德里达的“延异” (difference) 语言考虑到了语言的结构和过程通过服从意思而限制了指涉行为。依照句法、语法、语义结构的语言有别于使用中的语言。把焦点放在使用中的语言

^① 爱默生:《自然》, 载于《爱默生: 散文和期刊》(Ralph Waldo Emerson: Essays and Journals, ed Lewis Mumford, Garden City, NY.: International Collectors Library, 1968)。

上，语言结构就被置于背景中。这样，结构和过程都不足以充分地讨论意义。意义总是顺延的 (deferred)。

研究道家对语言的理解，第一种方法是修正德里达的“延异” (difference) 概念。引入同音异义字的“顺延” (defer) (屈从 to yield、让路 give way to)，增加了“顺从”的主动意义，补充了德里达的观点。

我们可以用不太冗繁而难解的方式来表述：在她努力去理解别人时 (相对于自我理解，分析她的努力以从她自己的视角来建构她的世界)，道家以这样一种方式使用语言，它让路于所遭遇到的对象 (to give way to)，即让它们是它们自己。

在下面两个部分，我要突出道家文化中两个支持顺延语言发展的主要因素。第一个是成问题的“存在” (being) 和“非存在” (not - Being)，第二个是道家词汇的模糊性和暗示性。

存在和非存在

西方哲学家试图把“存在” (Being) 看作一个具有普世性的或适用于所有特殊“存在物” (all distinct beings) 的普遍结构。“存在” (Being) 被看成不确定的基础却保证了事物的确定性。存在 (being) 和存在物 (beings) 的关系与非确定 (indeterminate) 与确定 (determinate) 的关系，比“非存在” (Not - Being) 的概念更复杂。在古典主义看来，非存在要么简单地或逻辑推理地被认为是对存在的否定，或者是虚无 (Nihil) 和空 (Void)。

把非存在理解为虚无已经染上了深深的形而上学的、有神秘意味的幻想色彩。对非存在的经验的假定可以被认为引起了一种有关存在的 (existential) 忧虑和恐惧。存在 (existential) 对非存的经验的否定与早期新柏拉图主义把非存在等同于邪恶有关。为了捍卫神圣存在物的完美，从普罗提诺 (Plotinus) 到圣奥古斯丁 (St. Augustine) 和圣托马斯 (St. Thomas) 等思想家，都将至善作为充满了的存在，而将纯粹的邪恶作为绝对的非存在。由于某东西有存在，在这个意义上，它就是善的。上帝作为纯粹存在是至善。所有上帝的造物按照存在的等级秩序，从至善到非存在的绝对邪恶而依次排列下来。感觉巨大 (tremendum) 与感觉作为虚无和空的非存在联系起来。

中国人理解的有/无，与古典西方哲学性神学理解的存在/非存在之间的对照非常鲜明。中国思想不倾向于任何固定的不对称的关系形式，如有和无，存在和存在物。中文的“有”，一般被译为“being”，暗示着“有” (having) 而非“存在” (existing)。“有”指“在场” (to be present)、“在附近” (to be around)。“无”指“不是” (not to be)，指“不在场” (not to be present)、“不在附近” (not to be around)。所以西方的“Being/Not - Being”二分在中文中缺乏对应的译文。“有”指“在场”，“无”指“缺席”。有/无关系也许不能用否定来表达，不是作为 X 是否在场或缺席的纯粹的二分，而是肯定 X 存在或不存在。这样，“不是 X”和“非 X”的逻辑区分就被取消了。

《道德经》第四十章的“天下万物生于有，有生于无”，常被翻译为“The things of the world originate in Being (you). And Being originates in Not_ Being (wu)”。如果用古典西方的存在和非存在来理解，就会导致混乱。遵照《道德经》一般将一些范畴颠倒的倾向，相对于

“有”，倾向性更多地给予了“无”。同样，“阴”作为“被动的”，比“积极的”“阳”更受偏爱。把“无”译成“非存在”（Not-Being），暗示着相对于存在来说，更倾向于“非存在”。这样的理解导致一些荒谬的结论，即道家思想家与西方古典对存在和非存在范畴有同样的理解。只是更倾向于作为非存在的，或存在本身的虚无、空而已。

刘殿爵（D. C. Lau）在翻译《道德经》时，把“有”译为“有什么”（something），“无”为“没有什么”（nothing），以避免上面提到的问题。第四十章的译文意味着“没有什么”比“有什么”更受到偏爱，比较适合的替换可以是“不拥有”比“拥有”更优先。

文言文中缺乏作为实在的“存在”观念，这意味着没有本体论意义上的“存在”，也无须“存在”与“存在物”的形而上学区分。如果“存在”与“存在物”或“存在物”及其场所没有区别的话，在后现代主义的语言中，人们就不需要去寻求克服逻辑中心主义的在场性语言，这种语言的基础是本体论上的差异。在中文里，在场性语言是使之呈现的语言，是事物和事件本身，而非事物和事件的本质。古代中国哲学论题不需要解构，因为中文语境中的“有”“无”不会成为解构对象的文本的组成部分。

在中文里，探讨道家的感受性非常有用，语言没有引导人们去思考“存在”与“存在物”的区别，只是想到了一个存在与另一个存在的不同，这个世界没有最终的本体论上的根据。

本体论根据的缺乏直接与中文中抽象名词相对不重要有关，这些名词需要清晰和正式的概念解释，以表达名词的意义。这样，一个概念即需要外延的定义，也需要内延的定义。

比如，对“信”这个概念的定义是所有的信义行为的事例，这个术语可以指过去、现在、未来。这个概念严格的内涵是“信”具有的所有特点或特征，允许对这个概念的充分描述。除了以事实例证的语言使用外，指涉性语言依赖于正式定义的概念的实际存在，并能够把它归入到某个类目之下。没有严格的内涵和指示的程序，对于在场性语言则是不可能的。

《道德经》开始那段有名的话会给我们理解有/无在中国思想中的关系以更多的启示。

道可道，非常道。名可名，非常名。无名天地之始；有名万物之母。^①

“无名的道”不是作为本体论的根据，而只是所有可能秩序的非连贯的总和。道家“无宇宙论”（acosmotic）的宇宙论许可了一个由万物中的特殊个体构成的去中心的世界。这些事物没有单一秩序的连贯性，所以，不能合计为宇宙。

在道家和一般意义上的中国宇宙论中，与之对照的不是宇宙论式的是什么，和本体论上的那个事物，而是无宇宙论的世界成为所有秩序的总和。这同一个世界从各个特殊的视角被构建出来，“万物”中的多个秩序是其中的一部分。

由于没有共同特性的意识或关系结构，道家的世界不能看作一个整体而是“多个”整体。世界缺少一个单一的一致结构，所以世界秩序既不是理性的，也不是逻辑的，而是美学的。没有先验的决定性模式决定实存或秩序的有效性，就会出现上述的情形。秩序是特殊个体的自发表达。世界上的每个个体从自己的角度构成一个秩序。

道家传统中秩序的转换引入了“顺延”的概念。我后面将以“无”的形式（无知、无为、无欲）来说明这个概念。现在，我只想说，当一个世界是从单个的视角被构成时，所有的特殊

① 《道德经》第一章。

性都应去遵从那个组成部分。遵从和被遵从的必要性隐含着所有事物的自然平等。

有/无提供了一个条件，在这个条件下，顺延性语言可以代替指涉性语言。在“存在”（Being）缺少的情况下，事物之间的关系由事物自己构成，而不是由普遍原则和关系结构的“Being”来构成。这种关系的特点是由相互的顺延，而不是指涉来建立的。

模糊和暗指的隐喻

构成顺延性语言的第二个条件可以取决于模糊性和暗示性。道家特别看重这些概念，这是它对美学理解的重大贡献。

至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。^①

存在（being）概念的缺乏意味着本质（essence）概念的缺乏。概念、原则、规律需要我们用本质特征这样的术语来对待世界。如果我们储藏过去的经历，用固定的标准和原则来组织它们，我们可以预料、庆祝、回忆一个由这些区分塑造出来的世界。道家圣人“用心若镜，不将不迎”。这样，他可以“应而不藏”，意味着他“当下”像镜子般反映这个世界，没有将过去的世界模型或尚未到来的世界写在上面。

“镜子”比喻在中西方差异很大。在西方，大脑通过不变的本质反映自然。大脑和自然因为它们共同的结构而互相反映。事实上，柏拉图的“回忆说”表达的理性思想，依靠的是大脑作为永恒不变的世界形式的本质结构的储藏室这一事实。所以，物质是永恒形式的苍白的复制品。真正的知识超越阴影和回忆，回到了构成事实本身的数学模型那里。

道家的镜子行为将世界纳入到短暂的、特殊性的事物之中。事件和过程本身，以及从各个个体角度建构的秩序，都在镜子中反映出来。“无知”最能说明这种镜子行为。

“无知”，即缺乏某种依赖于本体论呈现（ontological presence）的知识。建立在谢绝本体论呈现上的知识需要无宇宙论的思维，它不假定一个单一秩序的世界及其思想装备，所以“无知”。这种认知不求助于决定存在本质、意义和行为的规则和原理。“无知”给人提供事物的“德”，即它的特殊焦点，而非它与一些概念的关系。最后，“无知”表达为每一卷入关系中的事物的“道德”关系，使得人们可以理解由个体的焦点构成的整体。为了给“无知”的智慧以正当性，个人必须放弃对清晰的要求，赞美顺延性语言的模糊和暗示。

清晰是理性（Reason）观念最浪漫的理想之一。要求逻辑和语义清晰，与追求意义明确的定义来保证定义的非模糊使用是有关的。一般说来，清晰可能与不清楚的概念或感情，即我们所谓的混淆相对，但“无知”的建议不仅与清晰相对立，与模糊、混淆相对立，也与“含糊暧昧”相对立。

含糊的观念不可能得到进一步的分析，因为概念的潜在意义，不管有什么理由，都不能抽离出来以组成有意义的单元。暧昧的观念，从与之有联系的多重意义这个角度上去理解，有极大的决定性。在两个初级的感觉上，“无知”的方式允许暧昧，暧昧也许是语义的或注重实效的一种类型。

^① 《庄子·应帝王》

一个概念“语义”上的模糊，是因为它拥有好几个事实上的或潜在的解释。也许在概念和行为的使用上是模糊的。当几个不连续的行为出现在某种场合中，我们说一个概念在使用上是模糊的。导致模糊行为的是事情的复杂性，世界即是从非肯定性的“代理”的角度认识的，也是从几个其他角度认识的，非肯定行为是可接受的。

语义模糊可以是“文字上的”，或“比喻性的”。文字上的模糊是哲学词汇语义暧昧的结果。诸如“自由”“爱”等概念文字上是模糊的，可从不同理论框架中推导出几个规定的意义。比喻性模糊包含了词语的新用法所带来的丰富性。新的意义往往出现在比喻中。

在西方文化里，比喻被认为寄生在文字的意义之上。所以，修辞使用了隐喻，最终与逻辑基础连接。它规范着思辨和审美文化，排除了想象。

“有表现力的隐喻”（在延展或改变了的背景中的比喻表达）必须由更多的修辞来增补，我指的是“暗指隐喻”（allusive metaphors）。有表现力的隐喻扩展了术语的意义，这些术语“文字上”可以使用（宾格的）内涵的特征。暗指隐喻不同，它们没有基础。暗指隐喻是暗示和提示，暗指隐喻的“指涉”是另外的暗指隐喻，另外的暗示和提示。

这里，我们看到指涉性语言可以被顺延性语言通过求助于暗指隐喻而取代。如果理解正确的话，暗指隐喻不指涉，它们顺延。道家的世界没有指涉。在一个有潜在指涉的世界里，道家需要的世界是特殊事物能够作为“顺延者”的世界。问题不是“这个术语指涉什么”，而是“这个暗指表达顺延什么”？在道家的世界里，顺延者是指涉者的功能性对等物（functional equivalents）。

道家之“无”与顺延性语言

顺延关系不仅是道家的重要因素，也是儒家的中心价值。事实上，孔子说他一以贯之的思想是“恕”。在儒家那里，“恕”指遵照“礼”来行事，“礼”将熟悉的关系外推到社会和文化。

与儒家的服从相对照，道家的顺延行为通过“无”的形式表达出来，如无知、无为、无欲。我已经说明“无知”是一种不求助于规则或原理的认识。“无为”指非肯定性行为，是与“德”一致的行为。“无欲”的特点是不寻求拥有或控制“对象”（其顺延者）。这种欲望，我认为在效果上，是“非对象性欲望”。在每一种“无”的形式中，如儒家之“恕”的情形一样，有必要把自己放到对象的位置上，按照与其一致的方式行事或期望。

像不事先从已经拥有的知识或根深蒂固的习惯出发的“无知”一样，“无为”也不从指涉一些原则出发。这种行为希望与特殊的焦点（particular focus），即“德”一致，也就是在那些事物的影响力范围内，并与之相符。“无为”包括无中介的（unmediated）、无结构的（unstructured）、无原理的（unprincipled）、自发的（spontaneous）行为。这些行为的成功，是它们对与之发生关系、对它有所作为的对象或事件的顺延性回应的结果。“无为”的行为是自发的，自己如此，不是武断性的行为（nonassertive actions）。

理解道家最大的混乱，是由那些把这种感受性看成寂静主义的人引起的。这种理解被认为是正当的，他们认为《庄子》是包括标准的有哲学核心思想在内的文本，是其他几个空想的、

退隐的文本的集结本，如葛瑞汉（Angus Graham）指出的^①。我的目的不是从冒充的道家思想（pseudo-Daoist accoutrements）里分离出“真正的”道家因素。试图使道家思想与某种最后的形式一致，会丢失这一事实，即道家文本本身如同道家思想家的世界一样，是“彼”和“此”的联合体，对任何解释都保持开放（道家经典，如同道家思想家的世界一样，是复杂的“彼”和“此”，可以有不同的解释）。我要做的是用道家的观念作为发展顺延性语言的方法。如果把“无”的形式理解为被动，我提供的解释将不能成立。

由被顺延的对象引起顺延性，以及尊重已经认识到的顺延者的顺延行为，是由顺延和顺延者的内在完美决定的。顺延是对已经认识到的完美的顺应。

道家圣人在遮蔽人和物的自然性的层层技巧下去寻找和回应这种完美。顺延是一条双向街道。已经认识到的道家的完美引起其他人的顺延。“无”的形式在顺从和被顺从的背景中起作用。

顺延行为与“无为”和“自然”在描述完美的统治者时表达得最好：

太上，不知有之；其次亲而誉之；其次畏之；其次侮之。信不足焉，有不信焉。悠兮，其贵言。功成事遂，百姓皆谓：我自然。^②

像“无知”一样，“无为”包括镜子式的回应。它是这样一种行为，通过用对方自己的术语表达，顺延了本来如此的事实。“无为”包括认识到自己和对方的连续性，用自己的方式去回应，即自己的行为促进了自己和对方的利益。这并不引起模仿，而是补充和合作。握手和拥抱需要一方采取与另外一方同样的姿态以完成这些动作。当事情进展顺利，一对舞友才能形成非造作的动态和谐。

有着道教渊源的中国武术太极拳，提供了实现顺延性行为的完美训练。太极拳的一个基础训练是推手。两个人面对面，做各种手臂的来回动作，而只保持最小范围的手的接触。一方的动作反映出另一方的初衷。当每一方的动作被双方自然地感受到时，那就是“无为”。

“无欲”是三个“无”形式中问题最多的一个。翻译成“没有欲望”（no-desire）、“无欲望的”（desirelessness）会引起误导。理解这个词最好的方式是“无对象的欲望”（objectless desire）。这个译法与我所解释的“无知”和“无为”呼应。非原理性的认知和非强加的行为都不会造成对世界及其组成部分的对象化。同样，与“无欲”相联系的欲望不需要通过占有、控制使我们所“欲望的”东西对象化。

奥斯卡·王尔德（Oscar Wilde）的名言达到了这个目的，避免诱惑的唯一方式是顺从。这暗示着柏拉图的基本思想，即欲望只能通过最终的满足才能消失。在“无欲”的情形下，欲望不是通过拥有和满足来“克服”，而是顺延地去体验（experienced deferentially）。像“无知”那样镜子式地反映的欲望，和由“无为”确定的非强加关系，只能通过希望去拥抱和享受来形成。

欲望指向值得拥有的东西，值得拥有的东西处于希望被得到的待命状态，所以它们是顺延

^① 参见葛瑞汉（A. C. Graham）翻译：《庄子：内七篇及〈庄子〉外杂篇的方法论探讨》（London: Allen and Unwin, 1981）。

^② 《道德经》第十七章。

的对象。另外，这些处于待命状态的东西本身是顺延的。这只是说，它们不要求成为欲求对象。这些东西即不由被欲求的行为，也不由希望成为欲求对象的欲望来决定。在任何拥有都是短暂的这样一个世界里，所有的区分都是惯例的，本身是瞬间的。欲求和被欲求被那种“顺其自然”（let be）和“各随其便”（let go）的方式决定，这就是“无欲”作为“非对象化欲望”的要义。

世界是一系列变化的、生生不息的复杂过程。想要使事物对象化的结果反而干扰了事件和过程的进行。“无欲”允许个人顺延事物的自然进程。它允许“顺其自然”和“各随其便”。从道家角度看，没有事物最后会因为尊重了其他事物而享有特权，事物有本体论上的平等关系。所以，“无欲”不关注欲求什么，而是欲求这个行为本身。

对柏拉图来说，欲望（eros）就是欲求充分的理解。只有这件事能够成为身体化（embodied）和非身体化（disembodied）存在的目的。所以，爱欲（eros）是唯一永恒、持久的欲望。对道家来说，“无欲”是短暂的欲望。所以，它允许“顺其自然”。道家的享乐不在乎事实上个人会失去欲求的东西，而是因为这个事实本身。“物化”意味着个人永远不能假装认为我们想抓住的东西是永恒的。通过拒绝采取一个受到偏爱的视角，它就不会用客观的方式来推断这个世界，所以也不能假设运动事物的静止状态。

无物非彼，无物非此。因为我们不能从“彼”的视角，只能从我们自己的视角看，即所谓的“彼”由此生，“此”进一步包容了“彼”。这就是“彼”“此”相生的思想^①。

道家的世界是诸多“彼”和“此”的世界。“彼此”的惯用语对理解道家的无宇宙性（acosmotic）很有启发。显然，庄子从无数“彼此”，而不是黑格尔的《精神现象学》那里得到了不同的结论^②。

黑格尔的观点是，通过反映，个人必须认识到“此”，它好像在给一个事物的特殊性命名，包括所有的一类事物，那些能被“此”术语归纳出特色的事物，即所有的特殊事物。黑格尔的真实意图是，“存在”存在于事物的后面或下面，所有感觉都需要被评价为存在性陈述。“此”们即存在，也有属性，意思是，所有的“此”，所有的特殊物，都受制于普遍性的本质。

黑格尔假设物质世界需要对象化的媒介，它们是普世的。在道家世界里，没有对象化的媒介。正如我一再强调的，在世上所有事物的后面没有存在，只有这些特殊的事物。

道家顺延性语言与唯名论有相似之处。但两者之间不能建立一对一的关系。首先，西方的唯名论传统有两个主要形式，物理主义唯名论（physical nominalism）和修辞的唯名论（tropic nominalism）。

物理主义唯名论假定世界由原初的个体组成。修辞唯名论源于古代希腊诡辩家，它假定世界总是由语言和其他文化表达来解释的。在两种唯名论中，包括假定普遍特性的分歧，仅仅是约定和任意的。物理主义唯名论假定了单个物体作为基本成分的真实世界，而修辞的唯名论则属于约定的。

^① 《庄子·齐物论》。

^② 黑格尔：《精神现象学》（*Phenomenology of Spirit*, chap. 1. English translation available in *Phenomenology of Spirit*, trans. A V Miller, Oxford: Clarendon Press, 1977）。

我理解的道家具有物理主义唯名论的一些特征，假定有一个无数个特殊个体的真实世界，圣人可以用“无”形式享受它。道家“现实主义”是特殊的，因为“真实世界”术语是模糊的，即有“彼”和“此”的非连贯性，也有“万物”中的每一个体从各自角度建构的单个世界。

如果我们开始去理解道家“无”形式的智慧，我们必须区分“客体”（objects）和“客观性”（objectivity）。《庄子》和《道德经》假定了西方主流认识论所谓的“现实”景象。如果不顾我们歪曲的理解和语言引起的模糊，我们必须假定有“客观的”真实世界。

如果我们认为客观世界是“物体的”（objects）世界，我们就错了。对道家，没有与我们保持紧张的、具体的、不变的事物，没有通过说“我反对”（I object）而表明自己特色的事物。这不是说客观世界是客观的。我们周围的世界，在不断变化，不可能形成最后的各种区分的内容清单。

毛嫱西施，人之所美也；鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤，四者孰知天下之正色哉？^①

我们不能在对毛嫱、西施不打折扣的情况下，理解真正的正色之复杂的、隐含的和模糊的意义。坚持我们自己对美丑的排他性理解，我们创造了一个固定物体的世界，但我们损失了客观世界模糊的复杂性。当我们通过求助于真理、正义、善等标准，重复这个过程时，我们整个地失去了这个世界。

真实的世界是没有目的的，只能把世界看成一个转化中的事件的复杂的聚集体。这些事件，不管出于什么原因，暂时地形成了一种分辨模式，但最终超越了这些分辨所能把握的，那才是世界现实的样子。

“无”形式提供了将无数顺延者卷入其中的方式，在这之中它们自得其乐，即作为非客观的过程，每个都能聚焦于自己建构的世界。这对理解道家的自我和个人十分关键。认识、行动、期望，使世界的条目客观化最终导致了对自我的客观化。

唯心论和唯物论都把自己看成其他物质中的一种，笛卡尔的自反性“我”以指涉所有事物的方式指涉心灵。同样，唯物论把自我看成“身体”，其他物体中的一种。在占支配地位的西方认识论中，个人与世界和他人是紧张的。感到自己与客观化的对象是紧张的，使我们用侵略或保护方式来影响我们的意志。自我成为实现目的的工具。在道家这里，自我被遗忘，以至于那些分别的对象，或作为对象的人，不再构成自我的世界。

在典型的西方心理学中，欲望被认为是拥有被欲求对象的希望。这种动机导致了被欲求对象的重要性只是从它满足潜在的需要方面来认识。这种功利主义的欲望导致了个人对财产的狭隘理解。

无知、无为、无欲在下面这点上是共同的：它们用各自的方法允许世界进程自然地展开。另外，这个过程与所有其他是同等的，“无”形式的实践者以顺延的方式去认识、参与和欲求。

当维特根斯坦（Wittgensteinian）建议哲学家应该让世界顺其自然时，他也许没有像道家那样去想象这个世界，那里有成千上万的自发交易，其特点是顺延模式的涌现，认识到了完美。

^① 《庄子·齐物论》。

只要在细节上稍作改动，可看出道家与维特根斯坦的目标是相同的。

另一方面，道家的世界是自然平等决定的事物的非连贯整体。一方面，是从各自的焦点认识的世界，有许多惯例的和暂时的特殊世界。这样去理解世界叮嘱我们使用顺延性而不是指涉性语言。只有我们成功地避免了指示、分类、约定，我们才能按照世界本来的样子参与进去。进一步说，因为任何特殊意义都因所有其他秩序决定的意义总和而境遇化，语言必须模糊，开放给无限的暗示性解释，主动提示那些可选择的意义。

镜子式的反映世界的结果是万物都被照见，不是作为指涉者而是顺延者。顺延者是非客观化的、顺延性参与的界标。显然，个人不能成功地取代顺延性语言，因为指涉仅仅是命令。道家的陈述需要实践，需要长时间、持久的实践。主要的实践引起顺延性语言，如果可能的话，需要继续求助于“无”的形式。

前面这些带思辨色彩的讨论对生态的关注是直接而现时的。在分析有机物和它们与环境的关系时，指涉性的远距离语言的基础是假定了一个超有机体，它为管理生态系统设置日程。这个假定在两方面是灾难性的。它要为这两种情形负责，由于其生存权而声称为自然之主以开发资源的动机，以及因为自己的聪明和感情而成为有灵性的看守者（Soulful Caretakers），后者无效的、指手画脚的姿态只是表明了他们无力尊重环境问题。

推动与自然界的顺延性关系，以及顺延性语言的创造性，体现了、说明了这样一种处理资源问题的思路，即，尊重那种内在于自然的方式，与自然形成最好的关系。

《淮南子》的自然整体主义世界观*

章晓丹**

自然中心主义是道家哲学的基本公理，它以自然为中心并从自然的大视角来考察宇宙、社会和人生，其中的自然指天地万事万物。这个传统渊源于中国远古原始宗教的自然崇拜。道家学派创始人老子的“人法地，地法天，天法道，道法自然”^[1]（《老子》第二十五章），就是其自然哲学的思想纲领，《庄子》继承并发展了这种思想。

《淮南子》继承了这种传统，建立其独特的世界观——自然整体主义世界观，即认为：自然是一个统一、和谐的整体，宇宙万事万物统一为“道”；天地是生养自然万物的有机体，是父母，或是人格神；人与自然万物共存于一个统一、和谐的共同体。《淮南子》的自然整体主义世界观为生态世界观的构建提供了借鉴。本文使用的“世界观”一词，主要指对世界即天地万事万物的总的看法。

一、“道”与宇宙万物的统一性

“道”是中国哲学古老的范畴之一，其原义指的是道路，后来引申为规律、事理。《老子》从具体可言说之道中抽象出恒常之道，把“道”提升到宇宙之本原、本体的高度并作为最高哲学范畴。《庄子》继承了老子的道论，同样，《庄子》的“道”既为天地之母，也是宇宙万物存在的普遍根据；它既无形、无气而又先于太极、天地而存在。

《淮南子》在对先秦各家学说进行融合、吸收的同时重点继承了老、庄“道”的思想，在对“道”作进一步解释的同时发展了“道”的意义：“道”生万物，是世界的本原；“道”是存在于世界中的客观普遍原则、秩序，也是现实世界的根据；无论是创生宇宙万物的“道”，还是现时存在于万事万物中的“道”，《淮南子》直接把它等同于“一”，说“道始于—”^[2]（《淮南子·天文训》），“道”是包容两极的和谐的统一体。由此，宇宙万事万物统一为“道”，可以说“道”统揽了一切，无论是宇宙的开始还是其发展过程中的方方面面。

* 本文原载《西北大学学报》（哲学社会科学版）2008年第2期，第60-64页。基金项目：陕西省社科规划项目（04C004Z）。

** 章晓丹（1975-），女，广东汕头人，陕西师范大学博士生，从事道家思想文化、中国哲学研究。

首先，从宇宙万物创生的纵向角度上看，“道”生万物，是世界的本原，是万事万物之始。在这点上《淮南子》继承了《老子》，同时对《老子》的思想作了“修正”和发展。在下面的引文中说得很清楚：

道始于一。一而不生，故分而为阴阳，阴阳合和而万物生。故曰：一生二，二生三，三生万物。^[2]（《淮南子·天文训》）

天地未形，冯冯翼翼，洞洞濇濇，故曰太昭，道始于虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生气。气有涯垠，清阳者，薄靡而为天，重浊者，凝滞而为地。清妙之合专易，重浊之凝竭难，故天先成而地后定。天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。^[2]（《淮南子·天文训》）

古未有天地之时，惟像无形，窈窈冥冥，芒艾漠漠，溟濛鸿洞，莫知其门。有二神混生，经天营地，孔乎莫知其所终极，滔乎莫知其所息，于是乃别为阴阳，离为八极，刚柔相成，万物乃形。^[2]（《淮南子·精神训》）

《淮南子》把作为世界本原的“道”直接等同于“一”。《老子》说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”^[1]（《老子》第四十二章）可见在老子看来，“道”和“一”是截然不同的两个范畴，“道”在“一”之先，突出其超验性。由以上第一条引文可知，“一”是“道”的初始状态，万事万物都是由“道”发展而来的。这里对《老子》“道”这个范畴进行大胆篡改，把“道”和“一”等同起来，既体现“道”的超验性，也体现其整一性。《淮南子·俶真训》中说：“道出一原，通九门，散六衢，设于无垓坳之宇。”同样表明“道”的初始是“一”，道生万物是一个由一到多、由简单到复杂的过程。《淮南子》直接将“道”等同于“一”，是其用“道”来统一宇宙万物的极其重要的一步。

这个等同于“一”的“道”为原初的混沌未分的状态，而且趋同于“气”。《淮南子》试图对老、庄超验的“道”以及宇宙生成图式进行具体、详细的解说。以上第二条引文描述这样的过程：虚廓（道）→宇宙→气→天地→阴阳→四时→万物，在这个过程中，“道”是初始，是一种被描述为“虚廓”的状态，它的存在先于天地。《老子》的“道”：“先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆。”^[1]（《老子》第二十五章）《淮南子》试图对这个不可知的“道”作进一步描述，说它冯冯翼翼，洞洞濇濇。汉高诱注为“无形之貌”^[2]（P35），说明“道”有混沌无定形之貌，金春峰先生认为：“冯冯翼翼”是形容气的飞飘不定，“洞洞”形容气的虚廓，“翼翼”指气的黏稠状态^[3]（P221）。同样，第三条引文也是一个由未有天地到生成天地、阴阳、八极、万物的宇宙生成过程。值得注意的是这里没有区分出由“道”到“气”的过程，而是笼统描述为“窈窈冥冥，芒艾漠漠，溟濛鸿洞，莫知其门”，高诱注此为“未成形之气也”^[2]（P99）。由此可见，《淮南子》在对“道”作更加具体的解释时，不自觉间已经将“道”趋同于“气”，这在《淮南子·原道训》中对道的描写更能体现出来：“收聚蓄积而不加富，布施稟授而不益贫，旋悬而不可究，织微而不可勤。累之而不高，堕之而不下，益之而不众，损之而不寡，斫之而不薄，杀之而不残，凿之而不深，填之而不浅。忽兮恍兮，不可为象兮，恍兮忽兮，用不屈兮，幽兮冥兮，应无形兮，遂兮洞兮，不虚动兮。与刚柔卷舒兮，与阴阳俛仰兮。”这一段表明“道”无是非、贫富、大小、高下、众寡、薄厚、残全、深浅之分，无象、无形、用不屈、不虚动，这一段描写与“气”的特征是完全吻合的。可见《淮南子》中的“道”趋于远

离其超验性而接近更加具体的人们可以识知的“气”。

其次，从现时世界的横向的角度上看，“道”存在于万事万物当中，是存在于世界中的客观普遍原则、秩序，同时也是超验的，是现实世界的根据。这个意义上的“道”也体现为“一”，是包容两极的和谐的统一体。

《淮南子》中的“道”还保留了《老子》之“道”的超验性，《淮南子·原道训》中说：“所谓一者，无匹合于天下者也。卓然独立，块然独处。”体现为“一”的“道”，天下没有一种东西与之相匹合，所以它并不是人类经验对象。《淮南子·主术训》中说：“天道玄默，无容无则，大不可极，深不可测，尚与人化，知不能得。”这里更加明确地讲出“道”不能为人类所认识。“道”是现实经验世界背后的根据，“山以之高，渊以之深，兽以之走，鸟以之飞，日月以之明，星历以之行，麟以之游，凤以之翔。”^[2]（《淮南子·原道训》）山高渊深、兽走鸟飞，这是经验世界里的自然现象、必然现象，为何山不可能深而渊不可能高，为何兽不习惯飞行而鸟不可能以行走为习性，原因在于在这一切必然的背后存在着“道”这一根据。可见“道”是世间万物存在及其存在形式的原因、根据。“居知所为，行知所之，事知所秉，动知所由，谓之道。”^[2]（《淮南子·人间训》）

尽管如此，在对“道”作进一步描述时，“道”还是无处不在的。它“覆天载地”，“包裹天地”^[2]（《淮南子·原道训》），不受天地限制；它“施之无穷，而无所朝夕”^[2]（《淮南子·原道训》），不受时间限制。“道至高无上，至深无下”，“包裹宇宙而无表裹”^[2]（《淮南子·缪称训》），它大于宇宙，没有形状，却与宇宙紧紧地融合，同时也存在于宇宙当中，“往古来今谓之宙，四方上下谓之宇，道在其间而莫知其所”^[2]（《淮南子·齐俗训》），“植之而塞于天地，横之而弥于四海”^[2]（《淮南子·原道训》），“四方皆道之门户牖向也，在所从窥之”^[2]（《淮南子·说山训》）。由此可知，“道”并非完全不可知，而是无处不在且随处可得。

这个作为宇宙万物的根据“道”始终体现为“一”：“天地运而相通，万物总而为一。”^[2]（《淮南子·精神训》）“万物之总，皆阅一孔。百事之根，皆出一门。”^[2]（《淮南子·原道训》）可见，在天地万物这个大系统中的一切最终都能追溯回到“一”，“一”就是维系着这一大系统的“道”。它统领着百事万物，是百事万物发生发展的依据。“道有经纪条贯，得一之道，连千枝万叶。”^[2]（《淮南子·俶真训》）在这种意义上，“道”也体现为存在客观世界中的普遍原则、秩序。事物千姿百态，由“一”统率。而每个个体都是道的体现，因此可以通过认识个体来认识道，来认识其他个体。因而“能知一则无一之不知也，不能知一则无一之能知也”^[2]（《淮南子·精神训》），因而圣人能“由近知远而万殊为一”^[2]（《淮南子·本经训》），各个个体并非无休止地绝对地对立发展，而是要顺道发展，因为“道”对万事万物是普遍施予、给予的：“举事而顺道者，非道之所为也，道之所施也。”^[2]（《淮南子·俶真训》）万事万物也只有顺应“道”，才能顺利发展，“体道者逸而不穷，任数者劳而无功”^[2]（《淮南子·原道训》），人只要掌握“道”这个普遍原则，就能做到处处应付自如：“执道要之柄，而游于无穷之也。”^[2]（《淮南子·原道训》）

同样，《淮南子》中对“道”体的描述始终暗含着一种谐和的状态，体现为两极的统一。“所谓道者，体圆而法方，背阴而抱阳，左柔而右刚，履幽而戴明。”^[2]（《淮南子·兵略训》）可见“道”处于一种方圆、阴阳、刚柔、幽明的两极统一的谐和的状态中，其中任何一极都不能用以描述“道”。《淮南子·缪称训》中说“道”：“平乎准，直乎绳，圆乎规，方乎矩。”这种看起来似

乎含糊不清的描述事实上说明了“道”没有我们能经验到并讲得出来的状态。“与刚柔卷舒兮，与阴阳俛仰兮。”^[2]（《淮南子·原道训》）这里把“道”描述为刚柔、阴阳的统一体，与道家所提倡的贵柔思想有所不同。由此可见，“道”并不执端，而是包容两极的统一体。

二、自然的神性

现代主流世界观预设了人与自然、主体与客体等一系列的二分，其自然观趋向于还原论和自然的数学模型，即认为：“自然”是一个僵死的物质世界，是一个纯粹量的数学模型，它是关于人类的机器，按照客观规律运动。在这种自然观的支配下，人和自然分裂，主体与客体分裂，主体的能力无限上升，“自然”成了它释放力量的对象，它对“自然”的操纵和支配便不可避免。

古希腊哲学家有时用“自然”来表示自然事物的总和，而更多的则表示事物之所以是他所表现的样子某种东西。在古希腊神话中，盖娅（Gaia）是生养万物的地球女神。世界的最初是无边无际的、漆黑的混沌状态，地球女神盖娅首先从混沌中孕育出来，她是众神之母，美丽而安详。她诞生了天空、陆地、山川和海洋。自然世界在这神话里是一个生物整体，一个能够自我调节和自我适应的有机体，一个可以改变自身的环境而顽强存活下去的生命。

在中国哲学中，“天”是最古老的范畴之一，它有各种不同的含义。冯友兰将它的含义概括为五种，即物质之天、主宰之天、运命之天、自然之天（乃指自然之运行）和义理之天^[4]（P35）。“吾之不遇鲁侯，天也”^[5]（《孟子·梁惠王下》）中的“天”指的是运命之天；《中庸》之“天命之谓性”中的“天”指的是义理之天；“天行有常，不为尧存，不为桀亡”^[6]（《荀子·天论篇》）中的“天”指的是自然之运行。依此，《淮南子》中的“天”主要指的是物质之天和主宰之天。“以天为盖，以地为舆，四时为马，阴阳为御”^[2]（《淮南子·原道训》），这里讲的是大丈夫——得道者对天地、阴阳、四时的把握，其中的“天”是作为自然物质的天。作为主宰的“天”有两种重要的含义，一种是被比喻为自然万物之母，另一种是被理解为有意志有权能而主宰自然万物又与自然万物相通的人格神。

首先，“天”和“地”联系在一起，作为天下万物之母。关于天地的形成，《淮南子·天文训》是这样勾画的：“天地未形，冯冯翼翼，洞洞濛濛，故曰太昭”，此后经过“虚霏”“宇宙”“气”等阶段，清阳之气上升为天，重浊之气下降为地。这是一种纯粹想象的描述，而人的感官把人的感知对象圈定在天、地以及天地之间的事物，其中“天”“地”是最宽广、最久远的存在，因而借经验世界中“产生”的经验把天地理解为世界万物之母。“天之所覆，地之所载，六合所包，阴阳所响……皆生一父母而阅一和也。”^[2]（《淮南子·俶真训》）其注解：“父母，天地阅总也。”而“天地之施化也，呕之而生，吹之而落”^[2]（《淮南子·泰族训》）中的“天地”具有人格，它施化万物，是万物之母。因此，圣人自然应该“以天为父，以地为母，阴阳为纲，四时为纪”^[2]（《淮南子·精神训》）。把天地人格化并形象地比喻成父母，《淮南子·精神训》有具体的描写：“头之圆也象天，足之方也象地。天有四时五行九解，三百六十六日，人亦有四肢五臟九窍，三百六十六节。天有风雨寒暑，人亦有取与喜怒。故胆为云，肺为气，肝为风，肾为雨，脾为雷，以与天地相参也。”把天地作为母亲这种观念在印第安文化中也很流行，而基督教神学家

圣弗朗西斯 (Saint Francis of Assisi, 1182 - 1226) 也把地球描述成为母亲的形象。把天地理解为母亲, 人与自然万物之间的关系便不至于截然二分, 而是有着密切的联系。

其次, 天与人相通, 与万物相连, 这是一种泛神论思想。《淮南子·天文训》中说: “天有九野, 九千九百九十九隅, 去地五亿万里, 五星八风, 二十八宿, 五官, 六府, 紫宫, 太微, 轩辕, 咸池, 四守, 天阿。” 这个世界是天上的神仙世界, 是外在于人的经验世界而又仿似于人间世界的神仙居处之地。同时, “天” 有时也表示有意志的主宰万物的神: “上天之诛也, 虽在圜虚幽间, 辽远隐匿, 重袭石室, 界障险阻, 其无所逃之亦明矣。”^[2](《淮南子·览冥训》) 它有绝对的权力, 尽管人“有能为也”“有能力也”, 却“无能作也”“无能成也”, 而“人之为, 天成之”^[2](《淮南子·繆称训》), “天” 是一个超自然的至高无上的人格神。另一方面, “天” 并非因而截然与自然万物分离开来的, 而是与之相连相通。“天之与人, 有以相通也。故国虽亡而天文变, 世惑乱而虹霓见。万物有以相连, 精稊有以相荡也。” 其注解: “精稊, 气之侵人者也。”^[2](《淮南子·泰族训》) 可见联系着天与人的是一种精气, 换句话说, 精气普遍存在于天、地以及其间自然万物之中。宇宙形成之前是处于一种“太昭”的状态下, “冯冯翼翼, 洞洞濇濇” 是气飘浮不定、无形之貌。“天气为魂, 地气为魄……上同太一。太一之精, 通于天道。”^[2](《淮南子·主术训》) 天气、地气与太一、天道是相通的。天地形成之后, “天地之袭精为阴阳, 阴阳之专精为四时, 四时之散精为万物”^[2](《淮南子·天文训》), 人以及其他动物是万物之一, 因而也不例外, “烦气为虫, 精气为人”^[2](《淮南子·精神训》)。尽管人与其他动物禀赋不同, 但其根本是相同的, 就是“气”的普遍存在, 因之而万事万物成为普遍联系的整体。所以, 人并不是独立存在的个体, 而是与天地万物紧密联系着, 他的行为应该符合万事万物这一整体的精神。“圣人者, 怀天心, 声然能动化天下者也。”^[2](《淮南子·泰族训》) 这里所谓的“天心”, “就是稷下黄老学派以下所说的宇宙间的精气”^[7](P167)。圣人, 就是能体悟到天人相通、万物相连的人, 就是“法天顺情, 不拘于俗, 不诱于人”^[2](《淮南子·精神训》) 的人。也只有圣人才能和天地万物融合为一。“人主之情, 上通于天”^[2](《淮南子·天文训》), 帝王作为人间的统治者, 更是应该“仰取象于天, 俯取度于地, 中取法于人”^[2](《淮南子·泰族训》), 所以“甲子受制, 则行柔惠, 挺群禁, 开阖扇, 通障塞, 毋伐木”^[2](《淮南子·天文训》)。

这种关于自然具有人格、神性的神话和隐喻, 为后人提供了一个全新的理解自然世界以及人在自然世界中所处位置的视觉和思路。

三、人与自然: 共存于大地共同体

大地共同体通常指人与大地(土壤、水、植物、动物等自然万物)同属的统一整体, 这是个能维持稳定和平衡的生态整体。在《淮南子》的思想中, 无论是人还是自然万物都统称为“物”, 它在对人与自然万物关系的描述中表明, 人与自然万物和谐共存于大地共同体。

首先, 《淮南子》提出“我亦物也。”^[2](《淮南子·精神训》) 思想, 它有两种含义: 一是人与其他自然事物同根; 二是作为物之一种的人与其他物之间是一种平等的关系。

“譬吾处于天下也, 亦为一物矣。”^[2](《淮南子·精神训》) 人是天下万物中之一物, 万物一同来源于自然的创造、化育。在造化者手中, 人只不过是一“坯”, 人没有办法改变造化者的意愿: “夫

造化者既以我为坯矣，将无所违之矣。”^[2]（《淮南子·精神训》）人之生死权紧紧地掌握在造化者手中：“其生我也，将以何益？其杀我也，将以何损？”^[2]（《淮南子·精神训》）作为万物中之一物的人，渺小得不值一提，其生死对它物或造物者没有太大的影响。“造化者之攫取物也，譬犹陶人之埴埴也。其取之地而为盆盎也，与其未离于地也无以异；其已成器而破碎漫漶而复归其故也，与其为盆盎亦无以异矣。”^[2]（《淮南子·精神训》）造化者化育万物，就像陶人制陶一样。万物就像陶人手中的陶器，本质上与制陶的原料——黏土没有什么两样。人也是物之一种。由此可推知，人的生命和其他万物一样，没有什么稀奇之处，其生与死犹如陶器与黏土。生只不过是黏土制成如盆如盎等各种不同的陶器，陶器破碎又变成土便是死，而土又再生成其他不同的陶器。大自然的生生灭灭便是如此。

“夫天下者亦吾有也，吾亦天下之有也。天下之与我，岂有间哉？”^[2]（《淮南子·原道训》）天下万物是属于人类、为人类所拥有的，同时人类也属于天下万物、为天下万物的。这是一种用平等的目光来对待人与自然万物，这种观点没有把人类看作是这个世界上特殊的、高级的物类，而是与其他万物放在同一水平上，把人类自然化。“不识天下之以我备物与？且惟无我而物无不备者乎？然则我亦物也，物亦物也，物之与物也，又何以相物也。”^[2]（《淮南子·精神训》）这里感叹说，不知道万物是因为“我”（人类）的存在才得以存在，还是即使“我”（人类）不存在，万物也能存在，但是“我”（人类）是物，物也是物，那么“我”与它物之间就没有支配与被支配的关系，而应该是平等的关系，两者同等重要。“物无贵贱。因其所贵而贵之，物无不贵也，因其所贱而贱之，物无不贱也。”^[2]（《淮南子·齐俗训》）万物平等，没有贵贱之分。万物都各有其用，也各有其害，所以又贵又贱，因而无贵无贱，人类不能独断地为万物划分贵贱等级。

所以，在“我亦物也”总体观念的影响下，《淮南子》并没有把人类与万物分离开来，没有把人类的位置放得很高，而是以一种自然的眼光来对待人类：作为万物中之一物的人类，其根本上与其他万物没有什么两样。

其次，《淮南子·原道训》中说：“张天下以为之笼，因江河以为罟，又何亡鱼失鸟之有乎？”^①临江钓鱼，一整天也不能钓上一箩筐鱼，即使有上等的钓鱼工具和香饵，再加上詹何、娟嬛的高超的钓鱼技艺，还是比不上用渔网打鱼所得。同样地，射鸟的人用精良的弓箭加上羿、逢蒙子的射鸟技术，还是比不上用鸟网捕鸟所得。换个角度，把天下当作鸟笼，把江河当作网罟，那么，鸟和鱼又怎么不是你的、怎么会丢失呢？《淮南子》中的这种思想源自《庄子·庚桑楚》：“一雀适羿，羿必得之，威也。以天下为之笼，则雀无所逃。”^[8]（P153）《韩非子·难三》也说：“宋人语曰：一雀过，羿必得之，则羿诬矣。以天下为之罗，则雀不失矣。”^[9]（P288）这是一种十分开阔的整体性的眼光，它的前提必然是承认宇宙万事万物共存于大地共同体中，它必将打破那种人与物截然对立的局面，只要改变人的观念，只要人们能够打破以往偏狭的眼光，从一个更加广泛的角度来看待其他非人类存在物（特别是动物），那么人与它们便能够彼此共存、和谐共处，这才是真正意义上的拥有。

因此，在这种广阔的整体性的眼光中，人类才能够做到合理地对待整体中的成员。“水处者

^① 参考何宁：《淮南子集释》（中华书局1998年版）。据王念孙，“罟”应改为“罟”；据刘文典在“罟”前应加“之”。

渔，山处者木，谷处者牧，陆处者农。”^[2]（《淮南子·齐俗训》）这是一种因地制宜的思想，它超越了以人类的主观需要为中心的偏见。“先王之法：畋者掩群，不取麇夭；不涸泽而渔；不焚林而猎；豺未祭兽，置罟不得布于野；獭未祭鱼，网罟不得入于水；鹰隼未挚，罗网不得张于溪谷；草木未落，斤斧不得入山林……”^[2]（《淮南子·主术训》）这里讲出了人类对待其他生物的态度。不全灭之，不杀弱小。在这种古老的观念中深深地隐含着保持生态平衡的思想。

参考文献：

- [1] 陈鼓应：《老子注译及评价》，中华书局1984年版。
- [2] 刘安著，高诱注：《淮南子注》，《诸子集成本》七，上海书店1986年版。
- [3] 金春峰：《汉代思想史》，中国社会科学出版社1997年版。
- [4] 冯友兰：《中国哲学史》上册，华东师范大学出版社2000年版。
- [5] 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局2000年版。
- [6] 王先谦：《荀子集解》，《诸子集成本》二，上海书店1986年版。
- [7] 冯友兰：《中国哲学史新编》中，人民出版社1998年版。
- [8] 王先谦：《庄子集解》，《诸子集成本》三，上海书店1986年版。
- [9] 王先慎：《韩非子集解》，《诸子集成本》五，上海书店1986年版。

郭象的自然观述论*

暴庆刚**

“自然”是道家哲学中极为重要的一个概念，其作为一个哲学范畴最早始于《老子》一书，《庄子》沿用之，后经王充、王弼之发展，至郭象而至其极。郭象之自然观虽有上承于老、庄、王弼诸人之处，然在理论形态上实有对前人的重大突破。自然观念在郭象的哲学中可以说是彻始彻终首尾连贯。据笔者统计，郭象在《庄子注》中使用“自然”一词多达160次，足见这一概念在其理论中的重要地位。郭象通过对自生之自然、自性之自然、理之自然、无为之自然诸义而建立了一完整的自然哲学体系。

一、自生之自然

无论在老子还是在庄子的哲学中，道都是天地万物的本原，如《老子》四十二章：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”四十章：“天下万物生于有，有生于无。”（“无”乃道之别称）《庄子·大宗师》：“夫道……神鬼神帝，生天生地。”《渔父》：“道者，万物之所由也。”如此等等。故在道物关系上，道是作为造物主而存在的，道是“生者”，天地万物是“被生者”，所以老庄哲学宇宙生成论的思维模式显而易见。而郭象在事物的生成方式上则抛弃了造物主的观念，将事物之生成归结为自生，即无根无由自然而生。郭象说：

万物万情，趣舍不同，若有真宰使之然也。起索真宰之朕迹，而亦终不得，则明物皆自然，无使物然也。^①

所谓真宰，即指造物主而言，在老庄哲学中即指“道”，“无使物然”即明确反对有造物主的存在。在此，郭象显然是通过经验的验证加逻辑的思辨来推导出自生即是自然。所谓经验验证，即是他所说的“起索真宰之朕迹”，也即将造物主作为实体的存在去追寻其踪迹；所谓逻辑

* 本文原载《人文杂志》2009年第3期，第38-44页。

** 暴庆刚，南京大学公共管理学院。

① 郭庆藩：《庄子集释·齐物论注》，中华书局1961年版，第56页（本文所引郭象《庄子注》均出自该书，下引只注篇名、书名和页码）。

辑思辨，即是由有不能生物、无也不能生物，以及有无不能相生的逻辑推导出物之自然而生^①。从理论上而言，造物主作为一形上的存在，是超越于人的经验世界的，人的感官无法把握，也无法用逻辑加以分析，郭象此说显然与老庄道生万物的说法有所背离。这表明，郭象完全是在形下的经验世界来讨论万物存在的根据问题，并将此根据归结为事物存在本身。因此，郭象常以“自然”之说反对造物主的观念，如：“皆物之所有，自然而然耳，非无能有之也。”^②“道故不能使有，而有者常自然也。”^③又说：“知道者，知其无能也；无能也，则何能生我？我自然而生耳。”^④以自然反对造物主的存在，即在于说明物之自生是自然而然，自然如此的。郭象说：

自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，则我自然矣。自己而然，则谓之天然。天然耳，非为也，故以天言之。〔以天言之〕所以明其自然也，岂苍苍之谓哉！^⑤

郭象指出，物之生是“块然自生”，“块然”与“突然”“掘然”“欵然”等同义，皆说明事物自然生成状态的无根无由，不受任何客观条件的制约。“自生耳，非我生也”则是排除任何主观因素的介入。此处可注意郭象以“天”言自然，所谓“以天言之，所以明其自然也”。郭象所说的天，不是茫茫苍穹，也不是道德义理之天，也不同于董仲舒所说的人格神，而是天地万物的总称，“夫天籁者，岂复别有一物哉？即众窍比竹之属，接乎有生之类，会而共成一天耳”^⑥，又说：“故天者，万物之总名也。”^⑦郭象有时又称天为天地，“天地者，万物之总名也。天地以万物为体，而万物必以自然为正”^⑧。此“天”以整个万事万物为体，即是万物的全体，而万物则以自然为正。所谓“正”，即存在原理、存在根据之义，也即天（万物）存在的根本原理即是自然，所以他也直接说：“天者，自然之谓也。”^⑨又说：“天者，自然也。自然既明，则物得其道也。”^⑩此处之“道”即是物生之理，物得其道即是物得自生之理而生。所以，郭象把事物的自生最终归结为“自然”，此自然即是指自生之理而言。

由此也可看出，郭象以自然言自生，并没有“生者”与“被生者”的存在，非偏于形下具体事物的生成，故他论自生所关注的不是“生者”与“被生者”的关系问题，而是“存在”何以能“存在”的根据问题，偏向于事物存在之理而言，也即他所说的“人之生也，理自生矣，直莫之为而任其自生”^⑪，事物之自生即指事物以此自生之理而生，此即是“天然”，即是

① 如《庄子·齐物论注》曰：“无既无矣，则不能生有；有之未生，又不能为生。然则生生者谁哉？块然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，则我自然矣。”《知北游注》曰：“非唯无不得化而为有也，有亦不得化而为无矣。是以夫有之为物，虽千变万化，而不得一为无也。不得一为无，故自古无未有之时而常存也。”

② 《庄子集释·则阳注》，第915页。

③ 同上书，第919页。

④ 《庄子集释·秋水注》，第588页。

⑤ 《庄子集释·齐物论注》，第50页。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

⑧ 《庄子集释·逍遥游注》，第20页。

⑨ 《庄子集释·大宗师注》，第224页。

⑩ 《庄子集释·天道注》，第471页。

⑪ 《庄子集释·德充符注》，第202页。

“自然”，即是“非为”。由此可说，万物存在的根本原理即是自然，自然之理即存在于万物之中，所以说：“自然生我，我自然生。故自然者，即我之自然，岂远之哉！”^①

对万物存有问题的讨论，其实就是对万物存在根据的追究，一般而言，皆是由现存的事物向上向后追溯，以寻得事物存在的最终原因。沿着这种追溯的方式，最终不是设定第一因以解决思考的困境，就是导向神的追究。老庄虽然以“道”代替了上述第一因和神的观念，但就道的超越性而言，也是由现存客观事物向上追溯的结果，在路数上与第一因和神的观念的设定并无太大的区别。而郭象以自然论自生的方式则完全不同于上述对事物存在根源的追究方式，因为他首先排除了有所谓超越主宰的存在，而从事物的存在本身解释事物存在的根据，将事物的自生完全归结为自然。在此种意义上，虽然郭象排除了造物主的存在，但其本体论的思考模式却并未得以完全消除，只是将本体的内容规定为“自然”而已。因此，所谓郭象取消本体，仅是就其取消造物主观念以及反对“有生于无”的观点而言，从其以自然言自生的观点来看，其所谓自然实际即相当于王弼所说的“无”，仍具有本体论的意味^②。

二、自性之自然

在郭象的理论中，自性亦称性分，自性不可变、不可易，是此事物成为此事物、彼事物成为彼事物者，故对事物具有绝对的决定作用。郭象亦以自然言自性：“言物之自然，各有性也。”^③又说：“言自然则自然矣，人安能故有此自然哉？自然耳，故曰性。”^④说明事物在自生的同时即自然具有了不可改变的自性，事物之性乃自然而得，非人为外加而有。郭象还用一个形象的比喻来说明事物自性的自然而具有，他说：

夫穿井所以通泉，吟咏所以通性。无泉则无所穿，无性则无所咏，而世皆忘其泉性之自然，徒识穿咏之末功，因欲矜而有之，不亦妄乎！^⑤

穿井是为通泉，吟咏是为通性，但若本就无泉，则就没有穿井之功，若本就无性，则也就没有吟咏之功，而性之有无皆为自然，正如泉之有无也是自然一样。既然事物的自性为自然所具，不可更易，则积习之功只在于对固有性分的开显，而并不能对之进行任何的增减。因此，从逻辑上言，是先有固定的性分，然后才能有事物具体功能的表现，也是先有固定的性分，积习的行为才有所成效，郭象认为这一切都是自然原则的体现。在《庄子·列御寇》中有个故事，讲的是一个叫缓的人通过习学而成了儒者，郭象对此注曰：“言缓自美其儒，谓己能有积学之功，不知其性之自然也。”^⑥此即说明缓之所以能习儒而有所成，是因为其自性中即自然具有儒者之性，并非其积习之功使然，其积习之功仅是使其自身本具的儒者性分开显出来而已。因此，按照郭象的自然之理，自性之外显与积习之功都与自然的原则相一致，可以说，自然之

① 《庄子集释·齐物论注》，第56页。

② 参见庄耀郎：《郭象玄学》，台湾：里仁书局1998年版，第87页。

③ 《庄子集释·天运注》，第533页。

④ 《庄子集释·山木注》，第694页。

⑤ 《庄子集释·列御寇注》，第1044页。

⑥ 同上。

理贯穿于事物的始终，而使事物成为其自身。

沿着郭象自然之性的理路，其实可以推导出一种普遍的人性，也即人之成为人者。但郭象却并非偏重于对这种普遍人性的讨论，他所注重的不是单个的人何以是“人”，他所关注的是单个的人是“何种人”或“什么样的人”，也即偏向于人的特殊性而言。这显然不同于孟子言人之性善是从人之为人的普遍性而言。在孟子那里，仁义理智作为人性的内容，是所有人都具有的，是人之为人的根本标准。而在郭象这里，他所讨论的不是人之为人的本性，而是从人所表现出来的功能、作用等方面而言，把不同的人所表现出来的不同能力也归于具体之性。因此，郭象所说的“性”，相当于荀子所说的“性恶”之性^①，也相当于孟子所说的“才”，也即天生所具之材质^②。郭象用泉之有无来比拟性之有无，也正说明其所说之性不是普遍之性，而是特殊之性。既然自性为自然所具，则人与人之现实差异也本就具于各自的自性之中，故而无论自性为何，在价值上均圆满具足。所以郭象说：

各以得性为至，自尽为极也。向言二虫殊翼，故所至不同，或翱翔天池，或毕志榆枋，直各称体而足，不知所以然也。今言小大之辩，各有自然之素，既非跋慕之所及，亦各安其天性，不悲所以异。^③

翱翔天池与毕志榆枋，此是能力大小的差异，这种差异“不知所以然也”，不知所以然即是自然。因此，郭象把事物之自性称为“自然之素”，即事物之自性乃自然所本具者。所以，应各安其自性，而不应跋慕于其性分之外，这也是自然之理的要求：

聪明之用，各有本分，故多方不为有余，少方不为不足。然情欲之所荡，未尝不贱少而贵多也，见夫可贵而矫以尚之，则自多于本用而困其自然之性，若乃忘其所贵而保其素分，则与性无多而异方俱全矣。^④

人的聪明贤愚等皆是“自然之性”，无法改变。他所说的“贱少贵多”“矫以尚之”，皆是不安于自然的性分而强以学效，这并不同于积习对故有性分的开显，而是强学自然性分所未具者，因此是对自然原则的违背，如此不仅不会保全故有的自性，反而会造成自身故有性分的丧失。所谓“保其素分”，不仅是保全性分的需要，也是自然原则的内在要求，如此即可“与性无多而异方俱全矣”。

郭象以自然言自性，所关注的只是自性的各种呈现，而不重对自性根源的追究，所以，虽然事物之自性乃自然而得，但如何自然而得却非人的认识所能把握，自性乃“不知其然而自然者”，“不知其然而自然者，非性如何”^⑤！郭象把事物之性归为不知其然而自然，即说明事物

① 对于性，荀子在《性恶》中说：“凡性者，天之就也，不可学，不可事。……不可学、不可事而在人者，谓之性。”在《正名》中说：“生之所以然者谓之性。……不事而自然谓之性。”在《礼论》中说：“性者，本始材朴也。”皆指自然本性或材质而言。

② 《庄子·德充符注》中也说：“言特受自然之正气者至希也，下首则唯有松柏，上首则唯有圣人，故凡不正者皆来求正耳。若物皆有青全，则无贵于松柏；人各自正，则无羨于大圣而趣之。”此即表明人所禀受的自然之气有清浊多少的差别，在现实性上即表现为圣凡的不同，也表现为聪明贤愚的不同。由此也可证知，郭象所说的自性，更多的是一种气质之性，而不是德性。

③ 《庄子集释·逍遥游注》，第16页。

④ 《庄子集释·骈拇注》，第313-314页。

⑤ 《庄子集释·则阳注》，第881页。

自性之自然而得实是以自然之理的方式而得，不必追究其因，也不能追究其因，实际上是对自性之源进行了悬隔。

三、理之自然

郭象论自然，也常与“理”并言，总称为“自然之理”，如他说：“自然之理，有寄物而通也。”^①又说：“夫物有自然，理有至极。”^②此处所说的至极之理即指自然而言。又如：“然至仁足矣，故五亲六族，贤愚远近，不失分于天下者，理自然也，又奚取于有亲哉”^③。此处“理”与“自然”连说，言至仁之义，即是五亲六族、贤愚远近各安其位，各与其性分相合，这是理之自然，或说是自然之理，不必有任何私心加入，至仁之义即可直接体现。以上自然与理皆可同义看待，其所谓“理”，指理则、必然性，在不同的意义上使用有不同的称谓，如“天理”“命理”“物理”“至理”“常理”等等，郭象将之皆归为自然。以自然言理，其实是对现实必然及其合理性的一种阐释。大体而言，郭象言自然之理可分为“事理”“命理”两方面。

所谓“事理”，指事物之间或事情行为之间一种相倚相成的客观必然之势，即使本意不在此，而结果却势必在此，郭象将这种客观必然之势看作是“自然”，他说：

非冥海不足以运其身，非九万里不足以负其翼。此其好奇哉？直以大物必自生于大处，大处亦必自生此大物，理固自然，不患其失，又何厝心于其间哉。^④

此言鲲鹏与其生存环境之间形成一种客观必然之势，此即为事理，鲲鱼因其形体巨大，唯有在冥海方可运转其身，也只有浩瀚的冥海才能孕育出鲲鱼之类的大物，大鹏翼若垂天之云，故必上飞九万里高空方可承负其翼。鲲鱼与冥海之间、九万里高空与大鹏之间的这种客观之势并非鲲鹏之好奇使然，而是“理固自然”，也即事理之自然如此，非主观因素所致。郭象又用此事理解释圣人的行为与名声之间的关系，他说：

今仲尼非不冥也。顾自然之理，行则影从，言则响随。夫顺物则名迹斯立，而顺物者非为名也。非为名则至矣，而终不免乎名，则孰能解之哉！故名者影响也，影响者形声之桎梏也。明斯理也，则名迹可遗；名迹可遗，则尚彼可绝；尚彼可绝，则性命可全矣。^⑤

以郭象之义，孔子无心顺物，已经达到了“冥”的境界，其言行皆出于无心，其顺物并非为获得名声，但在顺物与获得名声之间却存在一种自然之理。正如行则影从，言则响随一样，虽然是无心顺物，但无心顺物的行为却有迹可循，世人由此可寻之迹而给孔子冠以圣人的称号，因此在顺物的行为与获得名声之间便自然具有一种联系，这是一种必然之势，也即所谓的“事理”，郭象将之归为“自然”，称之为“自然之理”。明白了这种自然之理，就可关注圣人之心，而抛开其外在的名迹，同时也就绝弃了对圣人的跋扈之情，而各安自己的性命，保全一

① 《庄子集释·外物注》，第941页。

② 《庄子集释·齐物论注》，第99页。

③ 《庄子集释·天运注》，第498页。

④ 《庄子集释·逍遥游注》，第4页。

⑤ 《庄子集释·德充符注》，第206页。

己之性分。

由于“事理”的自然存在，使得一些看似毫无关系的事物或事情之间也具有了一种联系，此种联系乃自然相生，并非前后的因果关系，而是一种客观的理的存在。郭象说：

夫竭唇非以寒齿而齿寒，鲁酒薄非以围邯郸而邯郸围，圣人非以起大盗而大盗起。此自然相生，必至之势也。夫圣人虽不立尚于物，而亦不能使物不尚也。故人无贵贱，事无真伪，苟效圣法，则天下吞声而暗服之，斯乃盗跖之所至赖以成其大盗者也。^①

郭象原意是在说明圣人的存在与大盗之起之间存在的“事理”，他以唇亡齿寒与鲁酒薄而邯郸围作比来说明这种“事理”的自然存在，唇齿之间本无因果关系的存在，然而却因其相倚相成的关系使得唇亡而齿寒；鲁酒薄与邯郸被围之间本也是风马牛不相及，但在战国时代诸侯纷争的复杂形势下，二者之间却也发生了联系，这是当时列国之间相倚的形势使然，郭象将这种势之必然的关系也称为“自然”。同样，圣人的存在是为了治国理民，天下国家也因圣人之治而得太平。圣人内外相冥无心顺物，并不以自己治国理民为有功，但世人却执圣人治国之迹而宗尚之，圣人也无法禁止世人不宗尚其功。在这种情况下，大盗也趁机盗窃圣法乘势而起。因此，在圣人与大盗之间本无必然的联系，但客观时势却造成了圣人生而大盗起的结果，这也是“事理”之自然。

郭象又将“命”归为自然，“命之所有者，非为也，皆自然耳”^②，此即形成所谓“命理”之自然。凡不可知、不可为、人力所无法改变者，皆可称为“命理”，“命理”有时郭象又称为“天理”。此命理之自然所涵盖范围极广，大至整个社会国家的秩序、兴衰、成败，小至个人的出生、遭遇、性情知能，甚至动静起止等等皆在此“命理”的范围之内。郭象说：

既禀之自然，其理已足。则虽沉思以免难，或明戒以避祸，物无妄然，皆天地之会，至理所趣。必自思之，非我思也；必自不思，非我不思也。或思而免之，或思而不免，或不思而免之，或不思而不免。凡此皆非我也，又奚为哉？任之而自至也。^③

此是将一切人为及其结果皆看作是自然已具，其理已足，皆非妄然，而是乃天地之会至理所趣，也即是归为“命定”。所谓“沉思以免难”“明戒以避祸”本同于孟子所说的“知命者不立乎严墙之下”^④之义，是人的主观能动性对客观必然性的一种避开，以郭象所言，却完全将之归为必然之理，归为自然，思与不思，思而免之或思而不免，不思而免或不思而不免等，皆认为是自然如此，无论选择何种行为，无论获得何种结果，皆已是“禀之自然，其理已足”。顺此理路，则人在命理之前实无任何主观能动性可言，所谓“凡此皆非我也，又奚为哉”？所谓“天理自然，知故无为乎其间”^⑤即是此义。郭象又说：

夫我之生也，非我之所生也，则一生之内，百年之中，其坐起行止，动静趣舍，情性知能，凡所有者，凡所无者，凡所为者，凡所遇者，皆非我也，理自尔耳。而横生休戚乎

① 《庄子集释·胠箠注》，第348-349页。

② 《庄子集释·天运注》，第508页。

③ 《庄子集释·德充符注》，第219页。

④ 杨伯峻：《孟子译注·尽心上》，中华书局1960年版，第301页。

⑤ 《庄子集释·刻意注》，第540页。

其中，斯又逆自然而失者也。^①

此言人之生、其一生之内之坐起行止、动静趣舍、情性知能，以及所有所无、所为所遇等通归为理之自然，对此理的任何人为施加皆是逆自然而行。庄子也言命，但其所言之命仅指人力所无法改变者^②，郭象所说的自然实已涵盖了庄子之命的所有内容，且比庄子所说之命有更为丰富的内容，如说：“天也者，自然者也；人皆自然，则治乱成败，遇与不遇，非人为也，皆自然耳。”^③又说：“动止死生，盛衰废兴，未始有恒，皆自然而然，非其所用而然，故放之而自得也。”^④这即是把整个天地万物的存在发展、时运的治乱兴衰，甚至人的遇与不遇等一切皆归为自然，即“已然之出于自然也”^⑤。

除此之外，郭象把现存的伦理纲常、等级秩序等也看作是自然，这也可统归为命理的范围。《庄子·人间世》说：“天下有大戒二：其一，命也；其一，义也。子之爱亲，命也，不可解于心；臣之事君，义也，无适而非君也，无所逃于天地之间。”对于子之爱亲，郭象注曰：“自然结固，不可解也。”这说明子女对父母的情感乃本即具有，不可摆脱也不能摆脱，不可解也不能解。对于臣之事君，郭象注曰：“此天人之道，必至之宜。”这就把君臣等级秩序提高到天人之道的高度，也即是天理自然不可改变之义，这与他所说的“故知君臣上下，手足外内，乃天理自然，岂真人之所为哉”^⑥以及“臣能亲事，主能用臣；斧能刻木而工能用斧；各当其能，则天理自然，非有为也”^⑦是相一致的。

因郭象所说的命理实包括现实所发生的一切，郭象对“命理之自然”采取的是“任之而自至”“当付之自然”的态度，完全服从命理的安排，在一定程度上否认了人的主观能动性。以此而论，郭象的命理之自然实是一种命定论。

四、无为之自然

郭象论自然又常与“无为”并用。无为，郭象也称作“不为”，比如说“自然耳，不为也”^⑧，“凡所谓天，皆明不为而自然”^⑨，又说“此皆不为而自然也”^⑩。所谓不为，并非什么也不做，而是顺性而为，也就是对天然的本性不加以任何人为的增益和扭曲，而使其自然客观地呈现，“以性自动，故称为耳；此乃真为，非有为也”^⑪，因其性而动即是“真为”，而“真为”即是“无为”，就是自然。对此郭象说：

① 《庄子集释·德充符注》，第199页。

② 如《庄子·德充符》曰：“知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。”《大宗师》曰：“死生，命也，其有夜旦之常，天也。”《人间世》曰：“子之爱亲，命也，不可解于心。”

③ 《庄子集释·大宗师注》，第226页。

④ 《庄子集释·天地注》，第429页。

⑤ 《庄子集释·则阳注》，第908页。

⑥ 《庄子集释·齐物论注》，第58页。

⑦ 《庄子集释·天道注》，第465页。

⑧ 《庄子集释·逍遥游注》，第10页。

⑨ 《庄子集释·山木注》，第694页。

⑩ 《庄子集释·天道注》，第476页。

⑪ 《庄子集释·庚桑楚注》，第811页。

夫目之能视，非知视而视也；不知视而视，不知知而知耳，所以为自然。若知而后为，则知伪也。^①

目之能视物，感官能知物，皆是性之本然，不是因知目之能视而后视，也不是知感官能知物而后知物，如此方是自然，如有人为因素的介入，则是对自然之性的破坏，是有心为之，不是无为。因此，欲达无为必须无心，“有心则累其自然，故当刳而去之”^②。此“无心”并不是一种外向无意识的不识不知状态，而是行为的自然呈现，不掺杂任何刻意的因素。以此言无为，其中实包含有主体修证的工夫，如郭象说：“醉故失其所知耳，非自然无心者也。”^③ 醉而失其所知，仅是知觉的暂时丧失，与自然的境界并无关联，因此郭象说是“非自然无心者”，由此也可知，所谓的自然无心实必内收于主体的精神。人之有心实起于人的“我执”，郭象说：“人之所不能忘者，己也，己犹忘之，又奚识哉！斯乃不识不知而冥于自然。”^④ 此更明白地点出，人之所以不能冥于自然，即是因为人不能忘己，忘己即是一“去执”的工夫修证过程，是达致自然境界的必经之途。在此意义上的所谓“自然”，与老庄通过个体主观的自我修证而呈现出的自然境界是相一致的。对此郭象进而论证说：

明夫自然者，非言知之所得，故当昧乎无言之地，是以先举不言之标，而后寄明于黄帝，则夫自然之冥物，概乎可得而见也。^⑤

知天人之所为者，皆自然也；则内放其身而外冥于物，与众玄同，任之而无不至者也。^⑥

此言自然非言知之所得，而当昧乎无言之地，即可明此处之自然非是一实体的存在，而是一与物相冥的境界，也可以说此处之自然即是“道”，也即郭象所说的“道在自然，非可言致者也”^⑦。所谓言、所谓知，皆是以主客二分的形式指向一外在客观的对象，以此方式去认识外物，则外物终究是与主体对立的对象性存在，在这种情况下，外物因受到主体的知性分解而不能呈现其自然状态。同时，主体自身也与外物之间形成一种对立的紧张关系而不能与物冥合。因此，只有消除言知对象分解的认知方式，“自然之冥物”的境界才可得以呈现，这里的“昧乎无言之地”“内放其身而外冥于物”“与众玄同”及“任之”均是对言知的消解，也即是一种不为的工夫和“去执”的过程，这与郭象所说的“断弃智慧而付之自然”^⑧“谋而后知，非自然知”^⑨是同一意思。通过不为的工夫和去执的过程而一任事物客观地呈现，这就是与物相冥的自然状态。

① 《庄子集释·庚桑楚注》，第812页。

② 《庄子集释·天地注》，第407页。

③ 《庄子集释·达生注》，第637页。

④ 《庄子集释·天地注》，第429页。

⑤ 《庄子集释·知北游注》，第734页。

⑥ 《庄子集释·大宗师注》，第224页。

⑦ 《庄子集释·知北游注》，第731页。

⑧ 同上书，第743页。

⑨ 《庄子集释·庚桑楚注》，第809页。

五、结语

从郭象哲学的内在逻辑而言，郭象的自然观实上通于其“适性逍遥”的理论。郭象不同于庄子通过“无己”“无功”“无名”的去执工夫言逍遥的境界，而是以“适性”言逍遥，这就决定了其逍遥的现实指向。故以自然言自生，抛弃了造物之主，赋予了个体在生成上的自决性；以自然言自性，确立了事物之间现实差异的正当性；以自然言理，确认了现实必然的合理性；以自然言无为，则肯认了顺性而为的自足性。正由其上述自然诸义，其所谓“适性逍遥”在理论上才成为可能，并获得了一种现实性与普遍性。因此，郭象的自然观是其逍遥观的理论基础。

仅就其自然观本身而言，郭象之自然论实涵盖天地万物的方方面面，庄子哲学中的天、无、道、命等等郭象皆以“自然”释之，并以自然言自生、言自性、言理、言无为等，则在客观上建立了一个完整的自然哲学系统。因此傅伟勋先生认为，郭象“破除整个道家的（超）形上学，一切還元之为万事万物自然独化的现象过程”，故“郭象哲学可以规定之为‘彻底的自然主义’”^①。进而，若从整个道家自然观的发展而论，郭象亦功莫大焉，可以说道家之自然论至郭象而成为一完整的系统，对此钱穆先生给予了高度评价，他说：“必至郭象注庄，乃始于此独造新论，畅阐自然之义，转用于解决宇宙创始，天地万物一切所从来之重大问题，澈始澈终，高举自然一义，以建立一首尾完整之哲学系统。就此一端言，郭象之说自然，实有远为超越于庄老旧谊之外者。……故亦必俟有郭象之说，而后道家之言自然，乃始到达一深邃圆密之境界。后之人乃不复能驾出其上而别有所增胜。故虽谓中国道家思想中之自然主义，实成立于郭象之手，亦无不可也。虽谓道家之言自然，惟郭象所指，为最精卓，最透辟，为能登峰造极，而达于止境，亦无不可也。”^②

① 傅伟勋：《从西方哲学到禅佛教》，三联书店1989年版，第397页。

② 钱穆：《庄老通辨》，三联书店2002年版，第369页。

解读永乐宫三清殿壁画中的古代自然观*

徐岩红**

哲学是艺术的灵魂。作为具有特定功能的寺观壁画艺术，永乐宫三清殿壁画在形成、发展及制作过程中受到了中国早期各种思想和信仰的影响，尤其受到元代道家思想的影响。元代的艺术家和画工们在继承传统壁画艺术的基础上，对盛行于当时的有关思想和信仰进行了必要的整理和综合，在永乐宫三清殿创造出—套蕴含着深刻而系统的道家思想的壁画体系。“天人合一”思想和阴阳五行学说是道家在长期的发展过程中兼容的重要内容，是道家思想自然观的集中体现，作为一种观念和思想必然完全渗透到永乐宫三清殿壁画的方方面面。本文试图通过分析永乐宫三清殿壁画艺术的内容与形式，解读永乐宫三清殿壁画蕴涵的“天人合一”思想和阴阳五行学说。

永乐宫三清殿壁画中“天人合一”思想

以哲学思想为根基的美学观念与艺术发展的关系密切，艺术活动不可避免地会受到其所处时代的哲学思想的影响。道家思想是元代社会流行的主要思想之一，在道家思想中蕴涵着丰富的哲学思想。所以，作为元代最具代表性的壁画艺术——永乐宫壁画必然受到元代道家思想的影响，其所表现的“天人合一”思想必然体现了元代道家的思想内核。

（一）永乐宫三清殿壁画中“天人合一”思想体现在表达手法上

永乐宫三清殿壁画通过对壁画内容中诸天神的描绘把宇宙人格化，把各种自然现象人格化、理想化、社会化，并把它与人的情感道德进行类比，使天人关系成为伦理、道德、审美的演绎。象形寓意，物以情观。创造出高于现实的“幻觉物”，呈现了“天人合一”、物我主客同归的意境美，充分体现了道家思想的宇宙观^①。

三清殿正面北壁几乎全部为星辰诸神，以紫微、勾陈为主像，围绕着他们的是二十八宿、北斗七星、南斗六星及日、月、金、木、水、火、土星。这些形象大多与星宿有关，而且紫

* 本文原载《沧桑》2007年第6期，第234-236页。

** 徐岩红，山西大学科学技术哲学研究中心博士研究生，山西财经大学文化传播学院讲师。

① 方天渊、靳玉蕾：《道化之光彩》，《美术学论文集》，中国大百科全书出版社2002年版。

微、勾陈两位天帝君也正是代表天象，都与北极有关。整个构图是建立在以紫微、勾陈两位天帝君为中心的神话和天文思想上。

东壁以四圣（紫微北极大帝的四将，即天蓬大元帅、天猷副元帅、翊圣黑煞将军、佑圣真武）为开始，东壁玉皇、后土相配，金母前后为十太乙神及八卦、雷部诸神。神龛外侧为南极、东极大帝，围绕他们的是中国古代十位思想家（道教称玄元十子）及神坛后三十二天帝等。八位主像高达三米以上，或坐或立，高大突出，其他群神环立四周。这样严密完整的设计可以说天衣无缝，不但在艺术表现上十分完整，而且反映了道教哲学对宇宙、自然、社会、人性的特有理解^①，具有一定的科学意义。在古代文学作品中，许多人类征服自然的神奇故事也多与道家有关。诸多法术，巫术等神秘现象，如果剥去其玄学的外衣，其实也是深含科学道理的。道家崇尚自然、天人合一的世界观，在现在看来仍具有积极意义。

（二）永乐宫三清殿壁画中“天人合一”思想体现在内容结构上

三清殿的整幅壁画描绘的是文献上所说的六天帝、二帝后率领所属诸仙朝拜三清的整体图像。三清之说是道教教义中的一个基本概念，推而广之，用以阐述天地之存在，宇宙之虚实。道教教义认为：宇宙之始为一元气，一元气又分为玄、元、始三气，三气形成三清境（即玉清、上清和太清）。玉清为清微天，即天宝君（即元始天尊）所治的最高仙境，金阙玉宇，至高无上；上清为宇余天，即灵宝天尊（即太上老君）所治的太清仙境，楼阁琼殿，清净超凡。三清同时也称为三天，即道教三十三天中极顶之三天。三清中上方为大罗天，元始天尊居其中，统管诸天诸神。在《云笈七签》一书中把“三清”的概念引申到宇宙形成的学说中，认为宇宙之始为一元气，一气分为玄、元、始三气。三气形成三清境：玉清、上清和太清。三清境也称为三天。三天在宇宙天的结构组织中也有位置^②。从三清的基本概念和内涵中，可以看出其对宇宙及自然界形成的有自己独到的理解，蕴含着中国古代朴素的自然观。

三清是道教的最高神，即玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清道德天尊。玉清元始天尊又是“三清”中的第一位神，供奉在三清殿的中央，象征“天地未形，万物未生”时的“无极”，蕴含着中国古代朴素的自然观。和三清像相配的是斗心扇面墙的外面和殿周四壁的壁画。全部壁画作为一个整体是《朝元图》，朝元，即三百六十值日神去朝谒道教最高主宰元始天尊。

三清之下有“四御”，四御是仅次于三清尊神的主宰天地万物的四位天帝，即玉皇大帝（亦称昊天金阙至尊上帝，乃统执天道神）、勾陈上官天皇上帝（乃协助玉皇执掌南北两极与天地人三才，并主宰人间兵戈之神）、中天紫微北极大帝（协助玉皇执掌天地经纬、星辰日月、统御诸星及四时气候之神）、后土皇祇（亦称承天效法土皇地祇，执掌阴阳生育、大地山河万物秀美之女神）。四御中最受崇拜的是玉皇大帝，为道教所奉的总执天道的大神，位居三清之后的四御之首。在四御之后还有南极长生大帝君、东极清华太乙救苦菩萨、东华上相木公青童道君、金母元君。

围绕这8个主像，分别配以十方（四维、四方、上下）诸天尊、三官大帝、降魔护道天尊、真武大帝、文昌帝君、太乙雷声应化天尊东岳大帝、大明之神（日）、夜明之神（月）、二

^① 金维诺：《中国殿堂壁画全集·元代道观》，山西人民出版社1997年版。

^② 景安宁：《元代壁画——神仙赴会图》，北京大学出版社2002年版。

十八宿之神、风雨雷电、五岳五镇、四海四渎之神、山川社稷之神等。另外还有六十甲子、六丁六甲、三十六天罡、七十二地煞以及四时功曹、财神、灶君、城隍、土地等俗神。

从以上对永乐宫三清殿壁画结构内容的分析看出：三清殿壁画以“三清尊神—帝君大神—各路统神—众神”的派生与辖属，形象地向人们展示了“道生一、一生二、二生三、三生万物”的基本原理。即“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”的宇宙形成的基本原理。也就是展示“道—阴阳—五行—万物”的思维理式。将形上之道化作形下（道）神仙，昭示形上无之义^①。认为“道”是宇宙的本源，也是统治宇宙中一切运动的法则。这种对宇宙的理解有很大的局限性，但在当时科学技术不是很发达的情况下来说具有很大的进步，有一定的科学意义。

因此，可以说永乐宫三清殿壁画把中国古代自然观通过壁画形式形象地表现出来。

永乐宫三清殿壁画中阴阳五行学说

阴阳五行学说阐述了宇宙的起源和发展。阴阳五行观念是人们在长期观察天文、地理所得来的经验和认识的基础上产生的，与中国早期宇宙论有着密不可分的关系。元代道家思想吸收了阴阳、五行的观念，并给以极大的丰富和发展，使阴阳五行学说更加系统和完善。阴阳五行学说可以说是元代思想的重要一环，渗透于元代社会的方方面面，对元代政治、宗教、信仰、文艺等几乎所有领域产生了广泛而深远的影响。因此，在永乐宫三清殿壁画的创作过程中，阴阳五行学说对其审美观的形成有着重要的影响。

（一）永乐宫三清殿壁画中阴阳五行学说体现在构图组织上

道家思想认为阴阳宇宙正反是自然万象的根本，宇宙万物是“无”与“有”“虚”与“实”的统一，“灵去飞动”“道不可言”是艺术最高境界。它用太极图代表宇宙模式，黑白示宇宙“阴阳”二气，永动不息的S线构成中心太极，以示万物负阴而抱阳，从而生成天地，化育万物道。同时又具有阴阳交合、生命转化的寓意，即蕴涵着宇宙的恒长，又体现出一种运动和秩序。

永乐宫三清殿西壁壁画木公、金母及诸神，是三清殿壁画的重要组成部分，它描绘了木公、金母率领所属众仙朝拜“三清”的内容。壁画采用S线构图，使木公、金母处于S线中心，构成中心太极。S线最具美感，它包含了最单纯的多样统一，天与地、阴与阳、动与静、放与收，它有若无、实若虚。实际是道家阴阳五行思想在壁画构图中的直接体现。

另外，据怀履光分析：三清殿东壁描绘的后土因“后土是大地之后，她被描绘成女神是因为地属阴性，而天属阳性”。他还指出，女神凤冠前方正中圆光内有坤卦符号，而坤代表地^②。

（二）永乐宫三清殿壁画中阴阳五行学说体现在整体布局上

永乐宫三清殿壁画在整体布局上以八位帝后——玉皇、后土、木公、金母、紫微、勾陈、东极、南极为中心，分布于东西两壁及北壁。青龙星君和白虎星君为领班矗立于南壁的东西两

① 方天渊、靳玉蕾：《道化之光彩》，《美术学论文集》，中国大百科全书出版社2002年版。

② 景安宁：《元代壁画——神仙赴会图》，北京大学出版社2002年版。

侧。三十二天帝君为后卫护于背壁，合在一起组成了浩大的朝拜行列。其中东壁玉皇、后土；西壁木公、金母；北壁中官紫微北极大帝、勾陈星官天皇大帝，这些主要天神地祇的头部后面都衬有一个发光的圆环。而“圆”在古代代表太极，是阴阳未分、天地混沌时期宇宙的萌芽状态。这样看来，在这里“圆”就是宇宙、日月等自然现象在人类心灵深处的折射。这种折射作为中国早期一种朴素的宇宙观深深影响着元代画工的思想意识形态。那么，在永乐宫壁画的制作过程中这种折射必然通过永乐宫画工的思想意识反映到永乐宫壁画中。

（三）永乐宫三清殿壁画中阴阳五行学说体现在主题内容上。

阴阳五行的系统论思想是把阴阳与五行纳入到一个框架和系统内，试图通过阴阳和五行两者间的互动关系来解释宇宙自然的生成、变化和个体生命的生、老、病、死以及王朝的更迭和社会的发展、进步等等。阴阳五行是一种动态系统，其所设定的规律和秩序既体现出一种恒长和永固，又体现出一种变化和运动。这种规律和秩序是宇宙自然最普遍的规律和生命万物最基本的准则。当时“人们普遍相信，宇宙时空由绝对中心、阴阳两极与五种基本因素构成了完美而和谐的秩序，这种秩序是一切合理性的基本依据，同时他的背后又有一种神秘的力量的支持”^①。这种所谓的神秘力量不是别的，而是作为蕴含着特定意义的“天”。因此当时人们普遍认定，仿效“天”的构造，模拟“天”的运行，遵循“天”的规则，就可以获得思想与行为的合理性。

永乐宫三清殿正面北壁是中官紫微北极大帝、勾陈星官天皇大帝及星辰诸神的内容。以中官紫微北极大帝、勾陈星官天皇大帝为主像，围绕着他们的是二十八宿、北斗七星、南斗六星，及日、月、金、木、水、火、土星。中官紫微北极大帝、勾陈星官天皇象征北极不堕、不动，象征着永恒，在封建社会里代表着“天”。因此把中官紫微北极大帝、勾陈星官天皇大帝放在正面北壁的中心，以此象征着蕴含着特定意义的“天”。在早期人们的意识中，这种所谓的“天”无疑是最富于变化的、神秘莫测的宇宙自然之“天”。这种构图布局反映出道家哲学的以“天”为中心的对宇宙、自然的特有理解。

另外，据明崇祯九年（1636）《纯阳万寿宫重修墙垣碑记》：“殿阁巍巍，按天上九星而罗列，道院森森，照地下之八卦而排成。”由此可见，元初无极殿、纯阳殿、重阳殿（殿名与排列）似“乾卦之象”，已很明显；后又补无极门，建丘祖殿，清代又增宫门，皆“以一贯之”，更有“乾卦之意”^②。乾卦是纯卦，上卦是乾，下卦还是乾。乾为天，天外有天，天内有天，天是最大的了，还有比天更大的另外一重天；尘埃够小的了，还有比尘埃更小的东西。宇宙之大，大到没有极点；事物之小，小到没有内核。乾卦试图说明这种宇宙存在的模式。

“天地之气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行。行者行业，其行不同，故谓之五行……比相生而间相胜也。故谓治，逆之则乱，顺之则法。”^③自然、社会、人的所有活动都是在这种统一的架构中生成和运行的，阴阳按照五行的结构和程序不断施加动力，从而导致了宇宙自然的周而复始、人类社会的发展变革以及个体生命的循环往复。因此，按照这个理论学

① 葛兆光：《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界——中国思想史》卷一，复旦大学出版社1998年版。

② 杜仙洲：《永乐宫建筑》，《文物》1963年第8期。

③ （汉）董仲舒：《春秋繁露·五行相生》，（明）程荣纂辑：《汉魏丛书》，吉林大学出版社1992年版。

说，永乐宫又于无极殿前布七条水渠并列（今无），以象征金、木、水、火、土、阴、阳，蕴涵着天地万物、胎、卵、湿、化、百谷草木悉承此七气而生长，人于七气之中所有生成之物，悉能潜取以养其身。反映了五行阴阳观念，把所有的物质形态都归结为金、木、水、火、土五种最基本的元素，这五种元素按一定的基本规律“相生”和“相胜”，于是产生了宇宙自然、生命万物的发展变化。

结 语

天人合一思想与阴阳五行学说的结合构成了元代道家思想的骨干与核心，成为凌驾于一切之上的意识形态，并深深侵入到各阶层人们的思想和观念中，渗透于元代社会生活的方方面面，成为人们的一种信念和行为准则，自觉或不自觉地指导着人们的所有的活动。自然现象的解释、天文历法的制定、农事活动的安排、伤病疾患的诊治、王朝皇位的更替、君臣父子的等级、祭祀礼仪的设定、城市建筑的规划、宫殿庙堂的结构等方面都严格遵循这种思想与观念。在这样的历史条件和背景下，永乐宫建筑和壁画艺术中蕴含的阴阳五行观念、天人相应思想就极其鲜明而全面。

百年道学精華集成

第七辑

道门科技

卷三

自然观与生态伦理



生态自然
观

“自然之道”的深层生态学诠释*

余正荣**

主张“顺应自然”的道家思想，被西方学者看作是当代深层生态学（Deep Ecologie）的重要思想来源之一^①。然而在中国道家的学统中本身就存在着一种“自然之道”的深层生态学。这种东方古老的深层生态学有别于西方后现代的深层生态学，它植根于中国农业文明的深厚土壤，有着自身特定的文化传统内涵。笔者认为，中国道家的深层生态学为当代人类战胜日益加剧的生态危机提供了独特的思想识度。道家的这种“自然之道”的思想，主要体现在先秦时期的《老子》《庄子》、战国晚期的《吕氏春秋》和汉初的《淮南子》等著作中。本文尝试就这些著作中的深层生态学思想进行探讨和诠释。

“道”与“自然”“无为”

老子和庄子认为，道是自本自根、先于天地万物的永恒变化的本体，是不可道、不可名的终极实在，也是创生天地万物的始源。老子云：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰‘道’。”（《老子》第二十五章）这个道幽隐难识，不属于具体的事物，不能从感官去知觉它，也不能用理智去思虑它，但道的本体通过其功能的发挥却可以用心灵去体悟。所有现象界中的具体事物都是道的显现，天地间的一切变化都为道所推动和受道制约，而道本身又不是超越于宇宙变化过程之外的静态本体，如西方的始基或实体，它就是万物从潜在到实存又到消亡这个变化过程本身的作用枢机，而道就在这个变化过程中生成了天地万物。

老子说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（《老子》第四十二章）这里指出了道创生宇宙的历程。作为宇宙过程真实的变化潜能和枢机，道是有与无的混而为一。由混元之一生出阴阳二气，阴阳合和又生出万物。《庄子·天地》阐发了这一宇宙创生论的思想：“泰初有无，无有无名；一之所起，有一而未形。物得以生，谓之德；

* 本文原载《江汉论坛》2001年第1期，第73-79页。

** 余正荣，中共广东省委党校。

① Ricard Sylvan and David Bennett, "Toism and Deep Ecology", The Ecologist, No, 18, 1988.

未形者有分，且然无间，谓之命；留动而生物，物成生理，谓之形；形体保神，各有仪则，谓之性。”在庄子看来，宇宙的始源是周流不虚的道，而“无有无名”的道最先形成没有形体的混沌元气，它孕育着阴阳二气，阴阳之气在流行过程中合和而形成万物产生的条件，万物得道而生成，并具有它们的个别形态、自身特性和运行法则。上述老庄关于宇宙创生过程的思想，充分体现了与近代西方构成论不同的生成论特征。宇宙和万物不是由某种基本实体构成的，而是由道在自身的运行中生成的^①。道是周流不虚的隐实在，是一种“潜有”，它的流变会聚整合了天地万物产生的一切机缘和条件，它在其氤氲化生过程中使一切现象成为一个有机联系的整体。故不仅天地万物是由道的运作生成的，而且宇宙中的一切实体、关系、结构和秩序，也是由道的运作生成的。而道创生了天地万物之后，并非就大功告成，它还继续生养万物，运化万物，参与万物的流行变化，养育和辅助万物的成长发育。“故道生之，德畜之，长之育之，亭之毒之，养之覆之。”（《老子》第五十一章）

但是，道生养万物和哺育万物成长，并非出于有意的行为，也不是外力作用的结果，而是固存于一切事物和过程中的自然趋势和结果。道具有自然无为的本性，老子主张“人法地，地法天，天法道，道法自然”（《老子》第二十五章）。这里的“自然”，是自己如此、本来如此的意思。它不是客观存在的自然界或自然界中的具体事物，而是道以自身原因为依据，不受丝毫的外力干预而本然如此的固有状态。自然是道的本性，天地法之，天地因而自然，万物法之，万物亦即自然。天地万物因其自然之本性而生成、运行和显现：“天不得不高，地不得不广，日月不得而行，万物不得不昌，此其‘道’与！”（《庄子·知北游》）因此，人类也应效法天地之道，对一切事物都采取顺应自然的态度，依循天地万物的本然状态和可能趋向，让其自然而然地去发展，而不妄加干涉，这就是“无为”。无为是指顺应自然的行为，它与反自然的“有为”是对立的。老子说：“道常无为而无不为。”（《老子》第三十七章）意即道生养和辅助万物而不刻意地进行干预，才能使万物自生自成，自由地彰显自己，取得无不为的结果。所以圣人“以辅万物之自然而不敢为”（《老子》第六十四章）。如果说天地万物的存在是纯任自然而完全不假人为的话，那么圣人效法天地之道的自然无为，以无为的态度和方式去为，这就叫作“为无为”。也只有“为无为”，人们才能在自然界与人类社会中取得“无不为”和“无不治”的效果。

当然，老庄主张顺应自然，特别强调人和天地万物的自然本性同一，容易影响人们在利用自然事物时积极地发挥人的能动性。这一点在《庄子·秋水》中表现得较为突出。该篇写道：“曰：‘何谓天？何谓人？’北海若曰：‘牛马四足，是谓天；络马首，穿牛鼻，是谓人。’由于‘天在内，人在外，德在乎天’（《庄子·秋水》），因而人们不应为追逐虚名而“以人灭天”，“以故灭命”，而应“知天人之行，本乎天，位乎得”，恪守自然之本性而不灭失。在此，老庄顺应自然可招致的异议是：牛鼻可穿，马首可络，乃牛马之天性，故络马首，穿牛鼻，实为顺牛马自然之性的“无为”之行。若知不然，则所有利用天地万物的人类行为皆为“以人灭天”的行为，而人不利用天地万物，则根本就不能生存下去。

^① 关于生成论思想的阐述，请参阅金吾伦：《生成哲学导论》，载《自然哲学》第一辑，中国社会科学出版社1994年版，第73-112页。

成书于战国晚期的《吕氏春秋》，对老庄的自然无为思想作了较大的发展。《吕氏春秋》提出“法天地”和“因性任物”的思想。所谓法天地，就是要行天之道，顺地之理。若此，则天地人，“三者咸当，无为而行”（《吕氏春秋·序意》）。而“无为之道曰胜天”（《吕氏春秋·适音》），“胜”在此作任解，就是要按照事物的本性和客观规律去做。在《吕氏春秋·执一》中，法天地的思想被发挥为“因性任物”。“变化应来而皆有章，因性任物而莫不宜当。”就是说，万物变化的复杂过程都是有规律可循的，依据其本性来使用万物，就没有什么不适宜和不恰当的。“性者万物之本也，不可长，不可短，因其固然而然之，此天地之数也。”（《吕氏春秋·贵因》）所以，凭借和利用外物，顺应事物变化的客观情势，应是道家自然无为的一个重要方面。《吕氏春秋·贵因》篇特别强调了“因”的重要作用：“三代所宝莫如因，因则无敌。”“禹通三江五湖，决伊阙，沟回陆，注之东海，因水之力也。……如秦者立而至，有车也；适越者坐而至，有舟也。秦、越，远途也，净立安坐而至者，因其械也。”这里鲜明地体现了在顺应万物情势和尊重客观规律的前提下，发挥人的积极能动性的宝贵思想。这种因而无为的观点是对老庄自然无为思想的深化和发展。

汉初道家的重要著作《淮南子》，则进一步发展了自然无为的思想。《原道训》说：“天下之事不可为也，因其自然而推之。”故要“修道理之数，因天地之自然”。所以人类应根据自己所处之地的自然环境，因天地之自然来利用万物。例如：“陆处宜牛马，舟行宜多水。匈奴出秽裘，于越生葛絺。各生所急，以备燥湿。各因所处，以御寒暑。”《泰族训》也指出：“夫物有以自然，而后人事有治也。故良匠不能斫金，巧冶不能铄木。金之势不可斫，而木之性不可铄也。埏埴而为器，窳木而为舟，铄铁而为刃，铸金而为钟，因其可也。驾马服牛，令鸡司夜，令狗守门，因其然也。”然而，如果水向东流的自然性质，人们不根据它来治理河流，那么大禹的治水功绩就不会建立起来；同理，禾苗春天生长，人们如不根据其特性来耕耘，则后稷的智慧也不能使五谷丰登。《修务训》进而提出了无为的新界说：“若吾所谓无为者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正术；循理而举事，因资而立权〔功〕；（权）〔推〕自然之势，而曲故不得容者；事成而身弗伐，功立而名弗有。”作者由此认为：“水之用舟，沙之用鸠，泥之用輶，山之用纂，夏渎而冬陂；因高为田，因下为池，此非吾所谓为之。”这些行为应该算是符合客观规律，因时因地因事制宜的“无为”。只有那些想把水井烧干，企图把淮河之水引上高山，违背客观规律的任意妄为，才能叫作“有为”。可见，《淮南子》已经循着《吕氏春秋》的理路，在继承老庄顺应自然思想的同时，又对其包含有消极因家的纯任自然的无为思想进行了深刻的改造，赋予了无为概念以新的内容。这对于人们今天按照生态规律来利用和保护自然环境，依然具有重要的实践意义。

道家主张，人类应该遵循自然之道，按照万物的自然性质，辅助万物自然地发展而不妄加干涉。这种自然无为的不干涉主义，对于人类如何对待自然界，提供了一种较为合理的态度。当代深层生态学在对待资源、环境和生态系统的问题上，正是依据生态系统自身的演化规律，来对生态系统进行顺其自然的管理。当然，现代深层生态学主张的顺应自然比老庄要积极得多，它允许人们利用科技手段认识物种特性和生态规律，并利用这个手段积极地进行管理。而老庄则是纯任万物自动自为的放任主义，并不主张对万物进行管理，至多只是参与其变化，辅助万物的自然发展。就此而论，《吕氏春秋》和《淮南子》，在顺应万物之自然特性和变化法则

来利用和管理万物方面，要更加积极主动，因而与现代生态学的主张更为一致。但是，当代人类对自然系统的利用和管理，仍须以遵循天地万物自身的规律为前提，否则人们就会自视高明，在许多复杂的生态问题上犯断鹤续凫、揠苗助长的错误。

“天道”与“人道”

先秦道家认为，道的永恒的自然运作，生成天地万物的宇宙秩序和人间万象。天地万物和谐完美的秩序都是道的自然生成，无为自化。人为天地万物中平等的一员，人类社会的秩序也应效法天（地之）道，让其自然天成而不加干预，而且人群秩序理应纳入天地的秩序之中。“治人”“事天”是同一回事情，圣人没有必要去强行有为，执意建立一套特殊的社会行为规范，而是应该效法天道，除去人为，自觉地去配合与适应天地的运行。老子和庄子反复申言天地的自然无为性状和天道的法则，主张人类社会的治理应该效法天道，但他们并未建立完整的天人同序的系统。《吕氏春秋》则首次根据人法天地的思想，依照天道循环演化的规律，以四季十二月为纲纪，以阴阳消长为经纬，以“春生、夏长、秋收、冬藏”为线索，把天象、物候、阴阳气数、五行五方、农务、政令、人事等联系在一起，并综合先秦儒、墨、法、农、阴阳各家思想，总结各种经验和技能，为天地的变化和人类的行为设置了一个包罗万象的基本秩序，用以说明人类的一切行为都要顺应天道的合理性。

《十二纪》认为，春天是一年的开端，是万物生长的季节，此时农耕繁忙。在农事安排上，要按照时令的要求去做：“善相丘陵阪原隰，土地所宜，五谷所殖，以教道民。”“禁伐木；无覆巢，无杀孩虫、胎夭、飞鸟，无麝无卵。”（《吕氏春秋·孟春》）“无竭川泽，无漉陂池，无焚山林。”“修利堤防，导达沟渎，开通道路，无有障塞；田猎罝弋，置罟罗网，喂兽之药，无出九门。”（《吕氏春秋·季春》）夏季是万物继续生长繁茂的时期，农耕更加繁忙，农政上要“命野虞出行田原，劳农劝民，无或失时”（《吕氏春秋·孟夏》）；由于树木继续长高，故要“无起土功，无发大众，无伐大树”，“无烧炭”。此时，牛马羊驴等正受孕育胎，因此要“游牝别其群”。季夏之月，还可利用日照、气温、雨水、土壤等条件进行积肥。“是月也，土润溽暑，大雨时行，烧薹行水，利以杀草，如以热汤，可以粪田畴，可以美土疆。”（《吕氏春秋·季夏》）金秋是万物成熟和收获的季节，此时农事已经完毕，于是“命百官始收敛，完堤防，谨壅塞，以备水潦；修宫室，埴墙垣，补城郭”（《吕氏春秋·孟秋》）。同时，要“穿窬窞，修囷仓。乃命有司趣民收敛，务蓄菜，多积聚。乃劝种麦，无或失时”（《吕氏春秋·仲秋》），“乃伐薪为炭”。冬季居岁末，是万物收敛闭藏的季节，此时，天寒地冻，不宜农务，“劳农夫以休息之”。为了准备来年春耕，“令告民出五种，命司农计藕耕事，修采招，具田器”（《吕氏春秋·季冬》）。以上所述的与四季时令相适应的农事活动的安排，正是对我们这个以农业为本的民族长期的生产实践经验在理论上的总结。它显然是人们长期适应自然生态过程，按照天地之道的运行节律来调节农业生产活动的一种稳定下来的模式。它要求人类把物质生产过程纳入自然生态的循环过程，要求人类遵循自然界的春生、夏长、秋收、冬藏的特性来进行农业生产。否则就会违背自然节律，有违农时，给农业生产带来破坏和损失。《吕氏春秋》还认为，天与人相互影响的，人类违背天道自然的的活动，可以引起自然秩序的混乱，造成水灾和

干旱，这在今天看来，也是包含着合理因素的。当然，《吕氏春秋》对人和自然的相互作用和相互影响的想法，是以天人同构和天人感应的理论来解释的，这就存在着把社会系统简单地看作自然系统的副本，由天道之自然，推出人道之自然的错误。如要求完全按照四季十二月的时令来安排郊庙祭祀，礼乐征伐，修城筑堤等社会活动，就是这类错误的典型。

《淮南子》也秉承了《吕氏春秋》的风格，具有综合先秦各家思想的宏伟气度。但从其内容和形式上看，它比后者还要更加体大思精，更加精湛和巧妙。在《淮南子》的天地人系统中，《椒真训》探究了从“天地未剖，阴阳未判，四时未分，万物未生，汪然平静，寂然清澄，莫见其形”向“天气始下，地气始上，阴阳错合”，万物形成的宇宙演化过程。它认为“夫道有经纪条贯，得一之道，连千枝万叶”，天所覆盖，地所运载的万物，都是由道所决定，由天地和气所生。“是故槐榆与桔柚，合而为兄弟；有苗与三危，通为一家。”包括人在内的所有事物，都受天象地形的影响。故《天文训》和《地形训》从空间关系着手，把天象、物候、气象、农务、政事联系在一起，将不同的地形土壤、气候、水文条件对万物的形成和对人类的影响作了归类，描绘了天地人物整齐有序、层次分明的复杂结构。《天文训》说：“天地以设，分而为阴阳。阳生于阴，阴生于阳，阴阳相错，四维乃通。或死或生，万物乃成。”如果上天不产生阴气，则万物不会生长；大地不产生阳气，则万物不会成熟。天是圆的，地是方的，道就在其中发挥作用。《地形训》说：“凡地形，东西为纬，南北为经。山为积德，川为积刑。高者为生，下者为死。邱陵为牡，黔谷为化。水圆折者有珠，方折者有玉。清水有黄金，龙渊有玉英。土地各以其类生。是故山气多男，泽气多女。……凡人民禽兽万物贞虫，各有以生。或奇或偶，或飞或走，莫知其情。”而天地中的所有事物都由道所规定的阴阳刑杀决定其枯荣。故圣人也应遵循天地之道，按阴阳五行的运作法则来利用万物，治理国家。

《淮南子》认为，宇宙秩序是人类社会秩序的根源，社会秩序亦为天道运行自然形成的一部分，天道运行法则是人类所有合理行为必须遵循和仿效的榜样，人道应该从属于天道。因为其一，人是由天地阴阳合和所生。人的精神肉体都是天地所赐，天地是人的本根，是人的父母。只有顺应和效法天道，才能得以生存。“是故精神，天之有也；而骨骸者，地之有也。精神入其门，而骨骸反其根，我尚何存？是故圣人法天顺情，不拘于俗，不诱于人。以天为父，以地为母。阴阳为纲，四时为纪。天静以清，地定以宁。万物失之者死，法之者生。”（《淮南子·精神训》）天道与本之道相通，它主宰一切，包括人的生存和行为。其二，社会治理的礼乐法度来源于人的自然之性。人性越素朴，越自然，人的天地根基就越深；反之，礼乐法度越复杂，人性丧失得越多，人的根基就越浅。“故至人之治也，心与神处，形与性调，静而体德，动而理通，随自然之性，而缘不得已之化。洞然无为，而天下自和。”（《淮南子·本经训》）而后则每况愈下，“道灭而德用，德衰而仁义生”，礼乐教化、法制权术相继兴起。所以，只有顺应天道，反归人的自然天性，才能达到天下大治。其三，天道先于人道而生，且天道比人道更为广大，故人类社会之秩序必然包容于天地的秩序之中。天、地、人具有统一协调的关系。天地法道，自然无为；圣人法天地，调阴阳，和四时，把人类个体的存在和社会的秩序纳入于天地自然形成的秩序中。在这两种秩序中，天地自然的秩序要更加广大深远，人类社会只有依循天道运行的法则，才能治理好社会，也才能实现社会系统与自然系统的和谐相处。

道家的自然之道主张顺应自然，也即主张顺应道在宇宙演化过程中自发地产生出来的秩

序。这与美国著名的生态伦理学家莱奥波尔德提出的人类社会共同体只是大地社会共同体中平等的一员，人类必须尊重大地社会，必须维护大地社会的完整、稳定和美丽的深层生态学思想是一致的。二者都强调了社会系统应该尊重自然系统，社会秩序应该与自然秩序取得协调与和谐。但是它们所达到的途径是不一样的。环境整体主义的生态伦理学，是以生态科学所揭示的生命之网上的所有物种都遵循生态演化的规律而相互依存，得出人类社会共同体从属于更大的生物社会共同体，因而人类对地球生物圈的稳态、健全和繁荣负有道德责任的结论。而道家则是从宇宙演化过程的生成论角度，提出人类的社会秩序要顺适天地自然形成的时空秩序而不能对其进行干扰和破坏，并且要人们按照天地运行的法则来对社会进行“无为”之治。

道之境界

道在老子那里，主要表现为客观实在性，即不可言说的世界本体，宇宙演化的过程动力和法则，自然无为、守柔、不争等天然状态。但与此同时，老子也把道的许多特性当作人的生存所应追求的最高境界，如：“上善若水，水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道”（《老子》第八章）。“功成身退，天之道！”（《老子》第九章）“天之道，利而不害；圣人之道，为而不争。”（《老子》第八十一章）但老子并未全面深入地阐述人的生存境界问题。

把道作为人的生存的最高境界来探索和践履，是庄子学说中最为独特也最为杰出的贡献。而生存境界对人们采取何种态度来对待生存于其中的自然环境，具有至关重要的导向作用。

庄子认为，人的生存的最高意义是要把握人在宇宙中的地位，洞悉人与天地万物的关系，“知天之所为，知人之所为”，自觉地去追求“人与天一”的“道”境。只有达到天人合一境界的“真人”，才会自觉地放弃征服自然的的活动，并且以审美的鉴赏态度去深切体味人与自然融为一体的和谐之美。

人要进入这样的境界，就要认识宇宙过程的真相。宇宙过程是天地万物演化之流的总汇。而天地万物之演化是由道所推动的由万物自生、自长、自为、自化，具有不受超自然的外物控制的自己如此、本然如此、当然如此的过程。在这一过程中，万物虽然有各自的特征并相互区别，有生灭变化，但从总体上看，它们都是宇宙过程的一个组成部分，都是道的显现和实现。“以道观之，物无贵贱。以物观之，自贵而相贱。以俗观之，贵贱不在己。”（《庄子·秋水》）就是说，从道的观点来看，万物本身并没有贵贱的差别，它们在宇宙流变过程中的作用都是一样的。万物之所以有贵贱之别，完全在于人的主观价值标准的投射。庄子认为，人作为万物之一，只是万物中平等的一员，只是宇宙大化过程中微不足道的一部分。“号物之数谓之万，人处一焉，……此其比万物也，不似豪末之在于马体乎？”（《庄子·秋水》）“今一犯人之形，而曰‘人耳人耳’夫造化者必以为不祥之人。今一以天地为大炉，以造化为大冶，恶乎往而不可哉！”（《庄子·大宗师》）人只有认识到自己在宇宙大化过程中与万物同一，才不会产生贵己贱物的偏执。既然人与万物都平等地处于宇宙的大化流行过程中，那么，人就应该参与这个宏大的变化过程，对人的生命根源及其与天地万物的关系获得本真的了解，从而顺随宇宙过程的变化而变化，与万物的变化浑然一体。

在庄子看来，人只有认识到宇宙过程的真相，并且采取参与自然大化、安于自然大化的态

度，才能免除“丧己于物，失性于俗”（《庄子·缮性》）、终身为物所役，为名誉、地位等市场价值所危害的可悲后果，才能突破形躯的局限，超越生死情感的负累，实现人类个体生命的真正价值。当然，庄子并不否定性分之内的物质欲望，而是否定那种违背生命的自然需要，因而危及生命存在和精神自由的物质欲望。庄子主张“常因自然而不益生”（《庄子·德充符》），“物物而不物于物”（《庄子·山木》）。他反对“与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫之能止”（《庄子·齐物论》）的行为，悲叹那些“多危身弃身以殉物”的世俗君子。庄子的这种生态态度，在《淮南子》中，也得到了阐发。《精神训》说：“尊势厚利，人之所贪也。使之左手据天下图，而右手刻其喉，愚夫不为。由此观之，生（尊）[贵]于天下也。”所以，“圣人适足以接气，衣足以盖形，适情不求余”。个人生命的最大价值，不在于生物欲望的满足，也不在于社会中名誉、地位，而在于把人的生命过程纳入宇宙过程，超越对生死的情感执著，以求达到精神的绝对自由。而要实现生命的最大价值，首先就要正确地面对生死，尤其是要以坦然的胸襟去顺其自然地对待死亡。“大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。”（《庄子·大宗师》）人若具有这种开朗旷达的生死观，就能真正轻天下、齐万物、同变化、一死生，超越主客体之分，内外之分和一切限制，进入到无我的境界，因而能够“独与天地精神往来”，实现真正的自我，达到绝对的精神自由。

道家尤其是庄子关于人的生存境界的思想有着非常深刻的深层生态学含义，值得加以阐发和弘扬。在人与物的价值评价上，道家主张从道的观点来看待事物，反对以人类中心论的眼光来看待事物。从道的观点来看，人也是物中之一物，人和万物都是平等的。人与万物在包括生态过程在内的宇宙过程中的作用虽然有差别，但是它们都各自发挥着自己的作用，并且相互依赖，谁也不能离开谁。人类如果只是从自己的利益出发，仅仅把人以外的万物当成实现自己目的的工具，就会违反万物的自然之性，扰乱生态系统的自然进程，破坏天地万物的自然秩序。因此，道家主张万物平等，反对以人类中心主义的态度对待万物，而主张从万物自身的天性来利用万物。“鹪鹩巢于深林，不过一枝；偃鼠饮河，不过满腹。”（《庄子·逍遥游》）人也应该按照生命过程的自然需要来利用万物“量腹而食，度形而衣”（《淮南子·精神训》），满足自己健康生存的需要而不去贪求过多的物质财富。然而，现今发达国家的物质消费早已超过了人的生理需要的数十倍，人类的物质欲望已经超过生物圈的承受限度。可是消费社会的列车仍然在开足马力拉着整个地球朝着毁灭的道路上狂奔。以至于有的西方学者已经对这种没有极限的消费增长势头感到恐惧，发出了“多少算够”的惊呼。消费社会的成员具有一种攀比财富的病态情绪。“从远处看，这种情绪似乎反映了纯粹的贪婪；但是从近处看，它们看起来更反映了人类社会的本性，我们是需要归属的人。在消费者社会，需要被别人承认和尊重往往通过消费表现出来。”^①这正是庄子所鄙视的“丧己于物，失性于俗”。现今消费社会的危险在于，它不仅日复一日地制造着大量刺激人的感官欲望的产品，让人沉没于花天酒地、荒诞不经的纵情享乐之中，而且它还导致人们对生命的错误态度。人们是如此地贪恋生存，惧怕死亡，以至于肆图利用基因工程来延缓生命的自然过程，甚至企求长生不死。现代人企图以逆自然的方式来延续自己的生命，以满足其永不履足的各种欲望，是极端自私的。因为人类的生存空间是非常有

^① 艾伦·杜宁著，毕聿译：《消费社会与地球的未来》，吉林人民出版社1997年版，第20页。

限的。自然死亡即是生命的正当归宿，又为来者让出了必需的生存空间。如果每一代人都利用外力，不自然地延续自己的生命，那么就会阻遏下一代人类生命的正常到来。姑不论这类科学技术的滥用还会严重干扰人类种群的年龄结构、遗传素质和生态秩序，引起一系列难以预见的灾难性问题。

人对待万物的态度，人如何利用外物，人怎样看待自己的生死，是人的生存价值观问题，因而属于深层生态学的重要问题。在这一重要的问题上，道家旷达透脱的精神祈向在今天仍然具有非常深刻的启迪价值。道家认为，人生于天地之间，不可能脱离与万物的联系而单独地得以生存，而应参与到天地之道的自然循环过程之中。人不仅应从物质演化的角度顺适这一大化流行的过程，而且更重要的是要从精神上把握这一过程，达到与宇宙过程在整体上的合一。这样，人才能完全融入自然界，进入到万物之中，体验到天地之大美，才能做到“顺物自然而无容私焉。”（《庄子·应帝王》）道家要求人们自觉地追求天人合一的生存境界，要求人们平等地对待万物和利用万物，要求人们积极地追求精神的完善，充分地实现自我，有助于指导人们重新设计自己的生活方式，力求实现人的物质需要与非物质需要的平衡，人的健康生存与生物圈健康生存的协调，人生价值的最大实现与天地万物自然特性充分显现的和谐。

意义与局限

道家的“自然之道”思想，是人类在农业文明条件下对人和自然的关系的一种非常深刻的直觉洞察，它要求人类顺应自然过程的特性，要求人类约束自己的行为以适应自然界的秩序，充分体现了人类对自然系统的尊崇态度。东方古典的这种健康的直观得到了当代科学的具体发现的支持^①。它不仅比那种在工业文明条件下盛行的征服自然，统治自然，强迫自然界同我们人类自身的进步标准相一致的狂妄观念要正确得多，而且也远比那种仅仅从人类物种的一己私利来保护自然环境的浅层生态学要深刻得多。道家的这种深层生态学观点，给当代人类解决全球性生态危机问题提供了主导价值上的重大启示，它完全可以与当代西方的深层生态学理论相互阐发和相互补充。

当然，道家的“自然之道”的深层生态学思想，由于受历史条件的限制，也存在着自身的局限。第一，道家的顺应自然的主张，包含着一种反对人类物质文明进步的倾向。它认为，万物的最好状态，是其没有充分发展的混沌状态，人类的最好状态，是与动、植物共处，无知无识的原始状态。自然高于文明，自然人高于文明人，故此，顺应自然就势必要求返璞归真，复归于万物的初始状态。道家肯定依循自然的物性和规律来利用万物，但又反对根据人的机心或成心来加工和创制人工物，反对利用“知”和“学”来追求物质文明的进步。然而，自然人通过知和学来加工和制作人工物是否本身就是人性的自然，这是道家还未提出和深入思虑过的问题。事实上，人从早期利用现成的自然物，到逐步地学会对自然物进行加工，进而创造出人工自然物和人工自然界，也是人类社会生存和发展过程中所具有的“自然”性质。

第二，与此相关的是，道家把人规定为自然人，把人类社会的秩序当成天地自然形成的秩

^① 参见欧文·拉兹洛著，钱兆华等译：《系统哲学引论》，商务印书馆1998年版，第337-349页。

序,要求人道合于天道,要求把人类社会的管理,纳入自然界的演化过程之中,虽然强调了人类社会与自然界的同一性,但否定了人类社会的特殊性,因而在天人关系中忽视了人的方面,没有看到社会系统内部问题的妥善解决,对于顺应自然生态过程,实现人和自然和谐共处的重要性。这一点在各国之间的利益冲突与全球生态环境的急剧退化并相互强化的现实中,尤为强烈地凸现出来。显然,如果按照道家提供的方案,人们只是简单地按照天道运行的自然法则来治理社会,而不注意社会本身的特点和发展规律,不光不能治理好社会,也不能为解决人和自然关系的矛盾创造良好的社会前提。

第三,道家关于人的生存境界的看法,是个人对精神完善的直觉体验的总结,它要求人在其精神深处与宇宙的大化浩然同流,并利用天地万物之大美来净化被尘世浊俗污染了的心灵,求得生命价值的最大实现。这种生存取向虽然有利于培养个人正确地对待外物,与自然整体和谐相处的态度,但它毕竟对人们直接生存的生存环境关切不够,不能直契人与生态环境的关系,因而缺乏实践上的具体方向性和可操作性。要使道家的这种天人合一的生存境界在克服全球的生态危机中发挥积极和价值导向的作用,就必须创造出一种有利于人和自然和睦相处的生存技术手段,同时改变消费社会的生活方式和体制,而道家所缺乏的这些东西正是现今西方深层生态学所大力倡导的。

道家顺应自然之道的深层生态学思想所包含的价值与局限,在很大程度上受中国农业文明的自然环境和传统文化的思维特质所决定。中国是一个内陆性的国家,人们的生存紧密地依赖于良好的自然环境。人们在长期的农业文明中与自然界相互作用,感受到了人的健康生活与自然界的运行节律的广泛联系,深刻地体会到了人的生存与自然环境的变化息息相关。在这种农业文明的条件下,人们自然而然地产生了对自然界的感激之情,形成了对自然的崇敬态度,而没有像西方海洋环境中产生的征服自然的意识。同时,由于中华民族的文化传统在其起源时就受到其语言文字的决定性影响,这就规定了我国传统文化的思维类型。有的学者把中国传统文化的思维类型称之为“象思维”^①,并揭示这种思维类型与西方的概念性思维类型有着不同的本质特征,实为真知灼见。我认为,西方的概念思维受其音节语言的根本制约。声音比之于形象,则要抽象和间接得多,它对事物的把握,必须借助于概念规定,而对存在真理的把握,也不能脱离语言。而“象思维”则不必受语言的严格约束,尤其是在对宇宙整体或“道”的把握上就更是如此。故道家特别强调“得象忘言”,“得意忘象”。而传统文化的象思维,特别适合于农业文明环境中对自然生态过程和宇宙大化过程的经验感受,有利于形成“天人合一”的生存境界。即使在今天,人们也非常需要这种思维,来重新恢复人与自然的一体性关系,促进人和自然关系的重新和解。但是,建立在象思维基础上的道家顺应自然的深层生态学思想,毕竟不是我们这个时代的范畴。由于缺乏概念思维的方法,缺乏人与自然相互作用关系的具体深入的理性分析,因而也有其流于玄虚、不易把握、难以落实的弊病。它必须要在后现代的生态科学,自组织理论和系统哲学等科学语境中加以批判重建,才能符合我们这个时代的现实需要,才能充分发挥它在解决人和自然关系的当代危机中的重要作用。

^① 参见王树人、喻柏林:《论“象”与“象思维”》,《中国社会科学》1998年第4期。

道法自然与环境保护

——道家生态伦理及其现代意义*

赵春福 鄢爱红**

世纪之交，生态伦理作为一种新的伦理价值观引起世人的普遍关注，并进入人类的现实生活，它标志着人类伦理关怀的延伸和人类道德境界的提升，这不仅是人类的幸运，而且也是地球的幸福。其实，如何处理人与自然的关系，如何对待我们赖以生存的环境，这一问题早已引起了先哲圣贤的重视，只是没有引起世人的普遍关注罢了。挖掘中华优秀传统文化中的生态伦理思想，特别是道家的生态伦理思想，对保护环境具有重要的借鉴意义。

一、生态环境观：天人合一

生态伦理观与生态环境观密切相关。现代生态伦理学的创始人利奥波得在他所著的《大地伦理学》中提出，生态伦理学必须首先确立人与自然关系的观念。可以说，如何看待自然以及人与自然关系的生态环境观是生态伦理观的基础。

在人与自然的关系问题上，中国传统文化中一个最具代表性的观点就是天人合一。在中国古代论及天人关系的诸学派中，学者们多以为应以儒家为正、为主，然而，如果单从先秦时期来看，对于天人关系的认识最有理致、最有突破性和超越性价值的当数先秦道家^①。

与儒家把“天”理解为“道德之天”不同，道家的“天”是“自然之天”，是与“人为”相对而言的事物的自然状态。与儒家以人为主体的天人合一观不同，道家把人的产生和存在都看作是一个自然的过程，人本身也是自然的一部分。“天人合一”不仅是他们对人与自然关系的实然描述，也是对人与自然关系的应然表达。老子最先表达了天人合一的思想。他说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（《老子》第十六章）天地遵从自然之道，人也遵从自然之道。庄子明确提出了“天与人一也”的说法：“无受天损易，无受人益难。无始而非卒也，人与天一也。”（《庄子·山木》）老庄的天人合一，都是合于“自然”，他们认为，人与自然的

* 本文原载《齐鲁学刊》2001年第2期，第14-19页。

** 赵春福（1946-），男，北京人，中共北京市委党校教授。鄢爱红（1965-），女，山西太原人，中共北京市委党校副教授，哲学博士。

① 朱哲：《先秦道家哲学研究》，上海人民出版社2000年版，第454页。

统一不仅是必要的，而且是可能的。老子认为，万物的生存都离不开自然环境，万物都是在一定的自然环境中自然而然地产生，最后又自然而然地复归于自然环境。他说：“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是曰复命，复命曰常。”（《老子》第十六章）庄子也认为：“万物皆出于机，皆入于机。”（《庄子·至乐》）这里的“机”，是指自然之生机。人类若能不以主宰自居，感悟到其中的“天机”，便能达到与万物同一的“物化”状态：“不知所以生，不知所以死，不知就先，不知就后，若化为物。”（《庄子·大宗师》）正是在这个基础上，庄子描绘了人与自然和谐同一的理想状态：“至德之世，同与禽兽居，族与万物并。”（《庄子·马蹄》）此时的人，便真正达到了“天人合一”的理想境界。

有人以道家的上述所论为据，认为道家一味地顺应自然，看不到人的作用，否定了人的价值，甚至把人等同于动物，其实不然。道家非常重视人的价值，只是提醒人们应把自己放在恰当的位置上，不要过分夸大自身的价值，不要把自然看作是任人宰割的对象，天与人之间不是主宰与被主宰的关系。老子认为，宇宙间有“四大”，即“道大、天大、地大、人亦大”。在老子看来，人是与天、地、道同大的，“域中有四大，而人居其一焉”（《老子》第二十七章）。可见老子并没有忽视人的特殊地位。人实高于物，而非与物等同^①。然而人并非宇宙中的独大者，人还必须法地、法天、法道。人再大也在天地之间，也要遵从自然之道，这就是道家所讲的天与人不相胜。天人虽不相胜，但可以相合，天地自然，人亦自然；天道自然，人道无为，天道与人道就在“自然之道”中相互融合、相互贯通。在这里，老子既看到了人之“大”性，“也认识到了人有自己的限度和范围，这无疑是非常深刻、合理的。老子可谓是中国最早对人在宇宙中的地位有如此清醒、合理认识的哲学家”^②。

在天人关系上，道家主张天人合一，物我为一。天人合一，既非以人合于天，也非以天合于人，而是各自保持其差异性的自然融合，就是要保护天与人各自的生存权利和生存方式。任何破坏自然的“人为”做法都会导致人与自然和谐关系的破坏，都是道家所反对的。悟道之人不是把他物化为与己同一之物，而是懂得因任其自然的生存方式，以本明的智慧去观照外物，使每一物都发挥其独特的作用：“常善救物，故无弃物。”（《老子》第二十七章）道家既看到了天人同大、天人不相胜的一面，又认识到了天人相融合、相共通的一面。“合”“为”都是一个动态的过程，是天与人、物与我相互融合、相互协调的过程。

老庄提出的天人共生、物我为一的生态观念，作为道家的一种基本理念，是道家其他一切思想、观念的基础和出发点。以后《淮南子》中继承和发展了老庄的这一观念，把宇宙看作一个不可分割的整体系统，认为万物无不被道所统摄，万物又无不以自己独特的方式来体现道。道家这种物我为一的生态观念与现代生态伦理学的观点不谋而合。美国生态学家B·德沃尔说：“人既不在自然界之上，也不在自然界之外……人关心自然，尊重自然，热爱并生活于自然之中，是地球家庭中的一员，要听任自然的发展，让非人的自然沿着与人不同的进化过程发展吧！”^③可见道家的生态环境观对于建立现代生态伦理观有着重要的意义。

① 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社1982年版，第168页。

② 朱哲：《先秦道家哲学研究》，上海人民出版社2000年版，第102页。

③ [美] R·T·诺兰：《伦理学与现实生活》，华夏出版社1988年版，第454页。

二、生态伦理原则：自然无为

生态环境观是生态伦理观的基础，对人与自然关系的看法决定了人在处理与自然的关系上的基本态度和行为。与道家“天人合一”的生态环境观相应，自然无为就成为道家生态伦理主要和基本的原则。

道家的“道”，既是宇宙万物的本源和本根，又是宇宙的最高法则。在老子看来，“道”产生万物的过程，是一个事物自身内在矛盾运动的自然而然的过 程。既然人产生于这一过程，人的一切行为就应当以这一过程为范本，将自然作为自己的行为准则^①，这就是“人法地，地法天，天法道，道法自然”（《老子》第二十五章）。人能够做到因循自然，遵循天道自然本性的原则，过顺乎自然的生活，“以辅万物之自然而弗敢为”，就达到了“无为”的境界，这是人的最高德性。“道法自然”在这里既是宇宙的最高法则，也是沟通老子的自然观和道德观的根据。“自然无为”是“道法自然”的直接体现（甚至可以说两者只是表述的方式不同而已），也是道家生态伦理的主要原则，其他一切规范和要求，都是由此引申出来的。

“自然”是依事物的本性自由自在的状态；“无为”是顺其自然而不含有外力强加的意思。“自然无为”作为道家生态伦理的基本原则，其主要要求不外乎两个方面：一是因任自然；二是不妄加作为。在老子看来，“道”为天下之母，是天地万物包括人类社会产生和发展的总根源，所以万物皆以“道”生。“道”生万物，“德”蓄万物，天地间的万事万物莫不尊道贵德。“道”虽尊，“德”虽贵，却不自以为尊、自以为贵。这正是“道”值得尊重的内在原因。人应当以自然为师，一切顺其自然，成长万物而不据为己有，化育万物而不自恃其能，成就万物而不自居其功。人不应当把自己看作是自然的主人，对自然妄加作为，做自然的主宰：“万物归焉而弗知主，则恒无名也，可名曰大。”（《老子》第三十四章）庄子也说：“圣人者原天地之美而达万物之理。是故圣人无为，大圣不作，观于天地之谓也。”（《庄子·知北游》）天道自然，天道无为，效法自然、遵从天地的人就应当无为任天，不将不迎，“与天为一”。

但道家的“无为”不是无所作为，而是不刻意妄为，不恣意强行。福永光司说：“老子的无为，乃是不恣意行事，不孜孜营私，以舍弃一己的一切心思计虑，一依天地自然的理法而行的意思。在天地自然的世界，万物以各种形体而出生，而成长变化为各样的形态，各自有其一份充实的生命之开展；河边的柳树抽发绿色的芽，山中的茶花开放粉红的蕊，鸟儿在高空上飞翔，鱼儿从深水中跃起。在这个世界，无任何作为性的意志，亦无任何价值意识，一切皆是自尔如是，自然而然，绝无任何造作。”^②所以，老子强调要“为无为”，不仅不可妄加作为，还要用自己的作为去维护自然的和谐与生态的平衡。

庄子说：“牛马四足是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人。”（《庄子·秋水》）在庄子看来，“牛马四足”是牛马内在之天性自然，而给马套上笼头，把牛鼻子穿起来，则是外在于牛马而强加于牛马的人为之事，这是剥夺了它们的自由，违背了它们的自然本性，是不道德的。庄子

^① 徐篙龄：《环境伦理学进展：评论与阐释》，社会科学文献出版社1999年版，第206页。

^② 王泽应：《自然与道德》，湖南大学出版社1999年版，第99页。

明确反对以外在的人为强行破坏事物内在之自然本性的做法，呼吁“无以人灭天”（《庄子·秋水》）。在《养生主》篇中，他说：“泽雉十步一啄，百步一饮，不蕲畜于樊中。”在他看来，野鸡走十步才能找到一口食，走百步才能找到一口水，尽管如此，它也不求养在笼子里，因为这样就违背了野鸡的自然天性。对于人来说，不能以人之心，度自然之需。在鲁君养鸟的故事中，庄子明确地表达了他的这一思想。鲁君杀牛宰羊来喂鸟，演奏九韶来使它快乐，结果鸟非常悲伤，不敢吃东西。庄子非常反对这种“以己养养鸟”的做法，主张“以鸟养养鸟”。他说：“若夫以鸟养养鸟者，宜栖之深林，浮之江湖，食之以委蛇，则平陆而已矣。”（《庄子·达生》）鸟只要居住在深林里，或翱翔于江湖上，以小鱼泥鳅为食，不需要人类自己所需要的那些东西。因此，为猪打算就应当让它吃酒糟米养在圈里；为鸟打算就应该让它自由自在地在蓝天飞翔；为鱼打算就应该让它自然快乐地在水里畅游。对待自然，人类应当“不开人之天，而开天之天”（《庄子·达生》）。以自然的方式对待自然，一切违背自然天性的“人为”努力都是不道德的。

“自然无为”作为道家生态伦理的基本原则，它要求人类因循自然，不任意妄为。人在自然面前，应当如庖丁解牛一样，善于依乎天理，因其自然地生存，否则，必将导致灾难性的后果。

三、生态伦理规范

道家基于天人合一的生态环境观，坚持自然无为的生态伦理原则，并与此相应，提出了一些具体的生态伦理规范。老子说：“我有三宝，一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”（《老子》第六十七章）据此，可以把道家的生态伦理规范概括为慈爱利物、俭啬有度、知和不争。

慈爱利物 “慈”是老子提出的一个道德规范。老子说：“夫慈，以战则胜，以守则固，天将救之，以慈卫之。”（《老子》第六十七章）慈的本质是要宽容，要有虚怀若谷、海纳百川的胸怀。“慈”是天之道，是自然的本性，将“慈”引入人与自然的关系中，就是要求人类效法自然之道，生长万物是为了让万物更好地成为他们自己，而不是将其据为己有；协助万物是为了让万物按自然的本性生长繁衍，而不是自恃其功；规约引导万物也是为了使万物完善自己，而不是要控制和主宰万物。这种态度，体现了人以自然为师，无私心、不居功、不主宰的宽大胸怀。庄子则把自然作为审美伦理的客体，欣赏自然，从中获得精神享受。庄子认为，不应把物作为满足功利欲望，一心想要占有的对象来看待，而应当“与之为悦”（《庄子·则阳》），“乘物以游心”（《庄子·人间世》），从人世的利害得失中解脱出来，从而得到一种精神的安慰和愉快。人只有热爱自然，在欣赏自然的永恒与无限中不断拓展自己的胸怀，陶冶自己的情操，才能像自然那样“生而不有，为而不恃，功成而弗居”，使自己的人生历程自然而完满。

在对待物的态度上，道家不仅主张爱物，而且和儒家“亲亲仁民爱物”的思想相一致，主张“爱人利物之谓仁”（《庄子·天地篇》）。道家认为，人类的行为不仅不应当破坏他物，而且应当益于他物，这样才可谓道德。

俭啬有度 “俭”是道家的另一重要的道德规范，也是道家倡导的优良品德。慈是人们处

理人与自然之间关系时，对待自然所应有的无私情怀；俭则是人们处理人与自然关系时，对待自身欲望所应有的道德要求。这里的俭，主要是要求人们约束自己的欲望，不能一味地求取。“俭故能广”，王弼注曰：“节俭爱费，天下不匮，故能广大。”老子说：“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得，故知足之足，常足矣。”（《老子》第四十六章）人类要维持其生存，就必须从自然界获取其生存所需的物质材料，但凡事都应有一个度，超过了一定的度就会适得其反，只有知足知止，才能远离危险，避免祸患，立于不败之地。“甚爱必大费，多藏必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以长久。”（《老子》第四十四章）“夫亦将知止，知止所以不殆。”（《老子》第三十二章）将这种思想应用于人与自然的关系上，就是开发利用自然资源要有节制，只有知足知止，方能持久。庄子嘲笑那些疯狂地掠夺自然物而不知休止的行为：“一受其成形，不亡以待尽。与物相刃相靡，非行尽如驰，而莫之能止，不亦悲乎！终身役役而不见其功，恭然疲役而不知其所归，可不哀邪！”（《庄子·齐物论》）他又说：“凡有貌象声色者，皆物也，物与物何以相远？夫奚足以至乎先？是色而已。则物之造乎不行，而止乎无所化，夫得是而穷之者，物焉得而止焉！彼将处乎不淫之度，而藏乎无端之纪，游乎万物之所终始，一其性，养其气，合其德，以通乎物之所造。”（《庄子·达生》）人应当认识自然规律，顺应自然规律，与自然浑然一体。顺应自然，就是不要渴求不必要的和得不到的东西，把自己的欲望和行为节制在自然规律的限度之内，真正与天同一。

与俭相联系，老子还提出了另一个概念：“啬。”老子说：“治人事天，莫若啬。夫唯啬，是谓早服；早服谓之重积德；重积德则无不克。”啬，指爱惜，人应当爱惜自然财富，爱惜自己的劳动成果，只有这样才能积蓄能量，厚藏根基。“啬”作为一种行为规范，就是要求禁止一切极端的、奢侈的、过度的行为，“圣人去甚、去奢、去泰”（《老子》第二十九章），只有这样才能得以长久。

知和不争 老子三宝的最后一宝是“不敢为天下先”。人们通常据此说明道家明哲保身的生活态度。其实，把这一观点放在老子整个学说中看，“不敢为天下先”主要是解决“有为”与“无为”这对矛盾时的一个原则。与道家“道法自然”的思想相一致，人应当以“无为”的方式实现自身。将之运用于人与自然的关系中，就是要知和不争，即在与自然的和谐中把握自然规律，顺应自然规律。

道家把“和”作为宇宙生成的主要机理，“万物负阴而抱阳，冲气以为和”（《老子》第四十二章）。万物都是在阴阳两气的相互激荡、相互和谐中产生的。对于效法自然的人来说，在自然面前要心气平和，无为不争，达到与自然同一的理想境界：“含德之厚，比于赤子。”婴儿在不知不觉中自然而然地与环境融为一体，这种状态就是“和之至也”。因而，对于人来说，“知和曰常，知常曰明。益生曰祥，心使气曰强。物壮则老，谓之不道，不道早已”（《老子》第五十五章）。自然界的阴阳之气相互融合和谐，使万事万物得以产生；反之，失去了和谐，万物就无以生存与发展。因而，对于效法自然的人类来说，应当遵从自然本身的和谐，不强力硬为。知道和谐，也就知道了道的本质。道的本质就是“阴阳和静”。庄子说：“阴阳和静，鬼神不扰；四时行节，万物不伤，群生不夭。”（《庄子·缮性》）可见遵从和谐的规律，以平和的心态对待自然万物，不贪生纵欲，不与自然争先逞强，就可以保持淳和之气，与自然合而为一。

四、对环境保护的意义

当生态环境问题成为全球性的问题，当对生态伦理的研究已在世界范围内引起重视，当可持续发展成为中国社会发展的战略选择时，对道家生态伦理思想进行提炼和阐述，对于中国乃至全球范围的环境保护和可持续发展战略的实施都具有重要的意义。

(一) 道家“因任自然”的思想对于人类如何处理人与自然的关系提供了有益的思路。国际自然保护同盟根据联合国大会通过的《世界自然宪章》制定的伦理原则指出：“人类是自然的一部分，人类与所有在这个星球上的其他物种一样是永恒生态规律的对象。”“人类的文化必须建立在对自然的极度尊重上，具有与自然一致的观念，并认识到人类的事务必须在与自然的和谐平衡中进行。”这些思想与二千多年前道家的思想何其相似。因而，着力挖掘道家生态伦理思想，将之改造、吸收，对人类的现代环保意识的确立具有重要的意义。

(二) 与儒、墨两家不同，道家在思维方式上采取“否定式”，在人与自然的关系上道家讲天道自然是对人格之神和主宰之神的否定，要求人们不可自视太高，不可把自己放在主宰万物的不恰当位置上；在行为方式上以“道法自然”“自然无为”为核心原则，要求人们不要刻意地以自己的方式改变自然，尊重万物的自然本性是最可贵的。这些思想对于相信自己“无所不能”的人类来说，无疑是一剂“清醒剂”。深入地研究道家的思维方式和行为准则，将会促使人们用一种全新的眼光来看待自然、看待人们生存的这个世界，对变革人们的生活方式和生存态度，以及从根本上改变人与自然的关系，必定有积极的作用。

(三) 在天人关系上，道家和儒家都推崇“天人合一”的思想。比较而言，儒家强调“制天命而用之”，具有人是自然的主人和支配者的倾向。道家则既不主张以天制人，也反对“以人灭天”，“以故灭命”，力主“人”“天”之间的和谐。在他们看来，人在形体上是渺小的、软弱的，是受制于自然天地的有限存在，但在精神领域却可以纵横驰骋，自由自在。因而人在“天”面前应是自然无为，但人的精神及其境界则应当是博大超然的。这种对在宇宙中位置的反思以及注重人的精神境界提升的思想，对于今天人们如何处理自然界有限资源与人类无限追求的矛盾提供了可资借鉴的思路。

道家、道教自然主义哲学及生态伦理思想*

秦永红**

一、道家、道教自然主义哲学

道家哲学从自然出发，以自然为本，崇尚自然无为，可以说它是一种自然主义哲学。它基于道教自然宇宙观，在此基础上建构起以自然为根本的关于自然、社会、人相互统一的哲学体系。道教自然主义哲学从道的本性出发，指出道的根本是自然，道与自然实乃“合二为一”的。“自然无为”作为宇宙万物的本性，是“道”的最基本也是最高的准则。由此出发，道家哲学阐述了其本体论、认识论、人生哲学、生命伦理、自然伦理和政治伦理等思想，形成一整套独特的哲学范畴和命题。如“自然之道”“元气”“清静寡欲”“物我两忘”等重要哲学范畴，以及“道法自然”“人法自然”“无为而治”等命题，展示了道家自然主义为本的哲学特征。

道家自然主义哲学首先表现在道教宇宙本体论和宇宙生成论上。道家的“道”“气”分别构成了道教哲学形而上和形而下两个理论层面的基础。道是先天地而生的宇宙本原，是万物之根本，但“道”的产生和其特征均是自然而然，是自然无为的。如《升玄内教经》说：“夫道玄妙，出于自然，生于无生，先于无先。”道教“气”是有形物之根本，人乃“气之聚”，元气由道而生，进而产生阴阳二气，阴阳和合，产生精、气、神，由此滋生万物，故气是道教宇宙生成论基础，同时又是炼养家炼气养生达到长生久视之根本。而元气以自然之道为根本，故气乃自然之气，以自然为法。由此可见，道教的“道生一，一生二，二生三，三生万物”（《道德经》第四十三章）及“天下万物生于‘有’，‘有’生于‘无’”（《道德经》第四十章）的宇宙生成论最为鲜明地表现了道的自然法则。《老子》五十一章曰：“道生之，德畜之，物形之，势成之，是以万物莫不尊道而贵德。”“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。”（同上）也即：“道”使万物生长，“德”使万物繁殖，万物没有不尊“道”而贵“德”的，“道”之所以受尊崇，“德”之所以受敬重，就在于它不受强制，而总是顺应自然的。所以“德”就是清

* 本文原载《楚雄师范学院学报》2001年第4期，第31-32页。

** 秦永红，四川大学公共管理学院讲师。

静无为，因顺自然而有所得于道；“道”生万物而不据为己有；作用了万物而不恃为己能，长养了万物而不主宰他们。可见，道生万物的全过程自始至终都遵循顺乎自然的原则，遵循了“自然无为”之原则。

其次，道家、道教自然主义哲学还贯彻于人和社会。“道法自然”这一老子《道德经》名言具有深刻的道家自然主义哲学意义。“人法地，地法天，天法道，道法自然”（《道德经》二十五章），阐明了天道无为而自然的学说，即以自然为宗的世界万物统一于道，而道以自然为法，故万物亦应法自然，这是天、地、人概莫能外均应效法遵循的“自然之道”。这句话在于人，就是从人与自然的关系出发，以人在自然中的处境来观察、解决人的问题，要求作为“君子”的人，应具有“人道”，须效法“天道”与“地道”，如《乾卦》“象曰：天行健，君子以自强不息”；《坤卦》“象曰：地势坤，君子以厚德载物”，同时，“天”“地”“人”三者均要效法“道”，即效法“道”的无为。人生的目的就在于任其自然，无条件地与自然融合为一，不要“妄自”作为。人生哲学就应以“道”为最高精神境界、以德为生活智慧，这种绝对自由的精神境界是把社会生活中对物质、地位的追求等均看作多余的人生“骈技”“赘疣”，以唤醒人对自己在自然中的位置及人的自然处境的自觉，呼唤人归于自己的本原、回归自然界，返璞归真。这句话在政治伦理上则要求统治阶级以“无为而达无不为”的“无为而治”作为其政治原则。“道常无为而无不为”，因此，“侯王若能守之，万物将自化，化而欲作，吾将镇之以无名之朴。无名之朴，夫亦将不欲，不欲以静，天下将自定”（《老子》第三十七章）；用“无事取天下”（《老子》第五十七章），天下将国泰民安，百姓将安居乐业。提倡依循“无为”“无事”、“无执”的原则以治国爱民；恪守无为，就可达大功告成之目的。总之，道家、道教“无为”是对待社会的处世原则和基本准则，也是治国安邦的政治准则。正如“法道无为，治身则有益精神，治国则有益万民”（《老子河上公注》）。

道家自然主义哲学是道家重于天道而形成的自然主义传统，不同于世界上其他任何一种哲学和宗教思想起源方法，它源于自然和自然科学的前沿形式，其自然主义精神、独特的思维方式和价值取向对中国古代哲学、科技、美学、医学以及中国人治身、治国、治世态度有着极为深刻的影响和独特的借鉴作用，可谓独树一帜，其深厚的文化底蕴和独有的魅力在人类面临可持续发展等诸多问题的今天又将重放异彩，显示出其独到的价值和功用。“道法自然”“决定了道家对社会和自然的观察、研究，都力图采取客观的视角和冷静的态度，这与儒家把‘道’局限于伦理纲常的伦理至上乃道统心传观念相比，显然更具有理性价值，更接近于科学智慧”（《道家风骨略论》第7页）。“中国的传统是很不同的。它不奋力征服自然，也不研究通过分析理解自然。目的在于与自然订立协议，实现并维持和谐。学者们瞄准这样一种智慧，将主客观合而为一，指导人们与自然和谐……”（《中国的科学与技术》）当代著名人文物理学家卡普拉说：“在伟大的诸传统中，据我看，道家提供了最深刻并且最完善的生态智慧，他强调在自然的循环过程中，个人和社会的一切现象和谐在两者的基本一致。”道家自然主义思想的现代性和世界意义被一些科学人文主义者发现，如李约瑟、汤川秀树、卡普拉等。长期以来，人与自然的分离，使生态问题不仅是自然问题、社会问题，更成为政治问题、经济问题，它使道教这一东方传统文化在长期被忽视后以其生态智慧以及科学人文主义的萌芽在当今社会实现了更高意义上的复归，表现了道教自然主义哲学的高度智慧和重要意义。

道教自然主义哲学本质上是一种赞美自然、崇尚自然的哲学，这是道教、道家思想的基本特征和基本精神，由此出发，道家、道教要求人类社会应像大自然一样纯朴和谐，这一观点对于物欲泛滥、私欲横流的当代社会，对于巧取豪夺、浮华贪婪的某些当代人来说，无疑是一剂良药；对于在当今这样一个信息爆炸、竞争空前的商品化、市场化社会解除自然、社会及人的异化，消除异化因素以及缓解人的心理矛盾及心理紧张，调节人的身心健康及心理平衡，提倡科学的人生观、价值观，提倡树立热爱自然、保护环境的社会风气和意识观念将具有特殊的价值和意义。

二、道家、道教生态伦理观

道家、道教自然主义哲学使“中国成为科学人文主义的起源之一”，使中国思想“远在我们这个时代以前……已经前进到科学人文主义的地位”^①，但“中国的传统是整体论和人文主义的，不允许科学和伦理学相分离，理性不应与善和美相分离……”“它从来不把人和自然分开，而且从未想社会以外的人”（同上），从这儿可看出道家、道教的自然生态伦理又是建立在道教自然哲学基础之上，把人放在同宇宙、自然、社会统一的大系统下来考察的，注重人和自然的协调统一，主张“天人合一”为其优秀传统。

老子认为，人来源于自然并统一于自然，而且必须在自然给予的条件下才能生存，因而必须遵循自然法则才能求得人的发展。老子曰：“故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。”（《老子》第二十五章）人在宇宙中禀赋天地之灵而诞生，成为宇宙中一大，但这并不意味人在宇宙中的地位比其他三大更高。因为“汝身非汝有也……孰有之哉？曰：是天地之形也。生非汝有，是天地之委和也；性命非汝有，是天地之委顺也；子孙非汝有，是天地之委蜕也”（《庄子·知北游》）。既然人的身体、生命、禀赋、子孙皆不为人自身所拥有，而是大自然和顺之气的凝聚物（清气为天，合气为人，浊气为地），故人类就应尊重天地自然，尊重一切生命，与自然和谐相处，以所有生命为友。为此《庄子·秋水》又曰：“以道观之，物无贵贱……知东西之相反不可以相无，则功分定矣。”反对把贵的观念用之于自然界，反对人类以自我为中心，恃强凌弱，贵己贱物，妄自尊大。把大自然作为人类征服的、统治的对象，为了自己的欲望满足掠夺自然、危害环境和生态、违背自然规律，这不但无助于人类造福，相反，事与愿违，必将招致自然规律的无情惩罚和报应。《太平经》中也谈道：“甲者，阳也，与木同类，故相应也。乙者，阴也，与草同类，故与乙相应也。”^②说明人和自然与草木皆属同类，可以相互感应，人和自然息息相通。“人命在天地，天地常悦喜，乃理致太平。寿为后。是以吾居天地之间，常骇忿天地，故勉勉也。天地不合不行竟吾年。”^③即是说，人乃自然之产物，故对自然需理智而平等地对待，才能天长地久、人和兴旺。人和自然与天地有共性，因而人必须保护自然以保护自身。“天道乃转而相因，更相使也。故兑为天地之口，人亦然。

① 《李约瑟文集》，辽宁科学技术出版社1986年版，第322页。

② 王明：《太平经合校》，第670页。

③ 同上书，第122页。

故以类相求，人为天地谈也。”^①

在如何与自然和谐相处上，老子认为人应遵循固有规律。天道自然无为，人道应遵从天道、顺应自然、实践无为。道的运行规律是“周行”“复命”，即循环演化：“大曰逝，逝曰远，远曰返。”（《老子》第二十五章）“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”阴阳是宇宙演化生生不息的内在动力，它推动自然循环往复、永恒运动。如果不遵循自然的这一运动规律，必将导致生物循环链条的中断或破坏、生态系统的自然调节失衡，必然使这种周期性动态平衡节律失调。而在道的循环演化中产生的万物和人包括所有生命必须在这种周期性的动态平衡的节律中维持生存、寻求发展。对此，汤因比说道：“在允许贪欲肆虐的社会里，前途是没有希望的。没有自制，贪婪将导致自灭。”^②。这话虽然未免过于悲观，但对人类来说至少是一警示。人要达到“天地与我并生，万物与我为一”这一人与大自然同一的最高境界和最高体验，唯有顺应自然，顺应自然的本来态势，遵循自然的本性和规律，遵循自然的变化而有节制地行动，同时还要在索取的同时，施与自然、奉献自然。反对人类强行干预整个世界、干预自然。“天在内，人在外，德在乎天。”《庄子·秋水》告诫人们：自然是内在的本质，人是显露于外的东西，高尚的道德就在于顺应自然。因而，人们的行为应有所止，人应懂得行为所止的界限，应少私寡欲、见素抱朴。圣人用以辅助万物自然成长而不敢有所施为，则万物自生自成，故能无不为，无不治。“以辅万物之自然而不敢为。”（《老子》第六十四章）老子又说道：“天长地久，天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。是以圣人后其身而身先，外其身而身存。非以其无私邪？故能成其私。”（《老子》第七章）唯提倡无私和博爱，才能发挥个体生命之创造天赋，才能获得幸福，有所建树，也才能抛弃人类现代社会物质文明带来的以人为中心的世界观和以此相伴的各种欲望的膨胀，抛弃片面强调宇宙中人类生命的高贵性与独特性，无视个体生命对生物圈的依赖性与从属性和人类与宇宙整体的统一性和协同性，因此导致畸形的捍卫个体独立、自由，忘记了与自然的和平共处，放弃与他人和社会的协同合作，造成私利泛滥、物欲横流、生态破坏、社会混乱的局面。《太平经》也告诫人类：“天者养人命，地者养人形。今凡共贼害其父母。四时之气，天之按行也。而人逆之，而贼害其父，以地为母，得衣食养育。不共爱利之，反贼害之。人甚无状，不用道理，穿凿地，大兴上功，其深者下及黄泉，浅者数丈。独母愁患诸之大不谨孝。常苦忿忿悒悒，而无从得道其言。”^③天地为人之父母，人不应做不孝不敬之事以祸害其父母。“人者，在阴阳之中央，为万物之师长，能作最众多。”^④但“人者，是中和万物长也，其长悦喜理，则其万物事理，其长乱则物乱”^⑤。故，人应像子女之于父母，对待自然；像兄长对于弟妹，对待万物，尊重自然，与万物和谐相处。为此，在道教戒律里有众多约束道教徒对大自然不敬不法行为并加以神化的宗教道德律令和行为规范，如《太平经禁烧山林诀》以及《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》《女青鬼律戒》《升玄内教经》《太清阴戒》《洞玄灵宝斋说光烛戒发灯祝愿仪》等中均有大量反映，其中有较多的保护生态的律文如

① 王明：《太平经合校》，第670页。

② 《展望二十一世纪》，第57页。

③ 《太平经合校》，第115页。

④ 同上书，第205页。

⑤ 同上书，第644页。

“烧田野山林之罪”“污秽五岳山河之罪”“烧山捕猎之罪”“张筌捕鱼之罪”“砍伐树木采折花草之罪”“落子伤胎之罪”。《太上老君经律》中有“第四戒，不得杀伤一切物命”“第十四戒，不得烧野田山林”“第十八戒，不得妄伐树木”“第十九戒，不得妄摘草花”“第三十六戒，不得以毒药投渊池江河中”“第四十九戒，不得以足踏六畜”“第五十三戒，不得竭水泽”“第七十五戒，不得渔猪伤熬众生”。另外还有第95、97、98、129、132、172、173戒等等，并提出“有知之人，可无犯禁”，“故天上令急禁……”加以重申；提高其神圣、权威性，要求令行禁止。

综上所述，道家、道教哲学从根本上是建立在以自然为本基础上的自然主义哲学。它第一次提出了“自然天为”的天道观，是一种极其理性的、思辨的方式，是对宗教意识和实践理性的超越和突破，标志着我国民族哲学智慧的历史形成，这在古代思想史上是一大解放和突破，是一种最深刻而完善的生态智慧。道家、道教顺张自然，亲近自然，达到与自然和谐为一的生态伦理思想，对于人类反思现今人类面临的全球性生态危机和社会危机，树立高度自觉的自然保护主义意识，提倡理性的、精神化的生活方式，解决人类违背理性的社会关系和生活方式无疑是灵感启发的源泉之一，是一服清新剂，它起到了开拓人类心灵新天地的作用，是属于未来高理性、高文化人类的一种哲学选择。

天人关系与生态智慧

——先秦道家与西方哲人之有关思想比较*

朱 喆**

天人问题是中西方文化的核心问题之一。把先秦道家的天人之论同西方哲学，特别是现代西方哲学的天人观作一比较，对于我们深刻地认识道家天人论的超越性价值和局限性都有着十分重要的借鉴意义。

一、“天人相分”与“天人合一”

天人问题也就是人与自然的关系问题。在西方文化、哲学中，“天”即“自然”（Nature），是一个实体概念，人是与实体的“自然”相对立的主体，天人论就是人与自然对立的二元论，人是自然的主人，人应当征服自然，战胜自然，不是自然为人立法，而是“人为自然立法”（康德）。天人二元对立是西方近现代哲学的主导思想。荷尔德林认为，在古希腊人那里，自然曾经是自由自在的，近代以来，人成了主宰者，自然成为一个客体。在古希腊时代，虽然早期自然哲学家把自然从原始的神话拟人观中解放出来，人们开始用一种较自由的客观态度来对待自然和人自身，但人作为自然的一部分，还没有从自然中分离出来，还和自然物一样是自自然的，哲学家们依旧按照他们说明世界万物的同样方式来说明人本身。如阿那克西美尼所说：“我们的灵魂是气，这气使我们结成整体，整个世界也是一样，由气息和气包围着。”^[1]

但是在智者派那里，人的地位开始渐渐从自然中突出出来，如普罗泰戈拉（Protagoras 约前480 - 前408）提出“人是万物的尺度”^[2]，这无疑是一次意义重大的转变，由此开始了人与自然的分裂。文艺复兴以来的近现代哲学的一个最重要的成果就是“主体性原则”的确立与发展。康德明确提出“人为自然界立法”，“自然界的最高立法必须是在我们心中，即在我们的理智中，理智的法则不是理智从自然界中得来的，而是理智给自然界规定的”^[3]。黑格尔更是把自然界视为其“绝对精神”的外化或异在，“自然界中表现出来的某种发展和联系，那并不是属于自然本身，而是属于理念或精神的”^[3]。近代以来的西方文化、哲学普遍把人看作是自然

* 本文原载《武汉水利电力大学学报》（社会科学版）2000年第6期，第11-14页。

** 朱喆（1965-），男，湖北蕲春县人，副教授，哲学博士，主要从事中国哲学与文化研究。

界的全部和最高本质，把整个自然界看作是趋向于人的生成过程，把人以外的自然界看作是趋向于人、服务于人、成为人这一绝对目的的手段，认为只有坚持人本主义，才是真正彻底的自然主义。

与西方近现代哲学不同的是，先秦道家所讲的“自然”范畴并不是一个实体性概念，而是一个动态化、功能化的范畴，是从回答何谓“道”而产生的，是从天、地、人中抽象出来的范畴。“自然”所表达的是不计外道、化性自为的意义，它既是对天地万物本然状态、通常状态和理想状态的一种肯认，更是一种价值判断，一种对真生命的守护。在道家那里，相当于西方“自然”概念的范畴是天地或万物，人与自然的关系就是天人关系，天人之间不是主宰与被主宰的关系，人与自然是同大的，即天大、地大、人亦大，天地不大于人，人也不大于天地，这也就是庄学派所讲的天与人不相胜。天人虽不相胜，但天人可以相合，相合于“自然”性。天地自然，人亦自然；天道自然，人道无为；天有天之大，人有人之大，天地之大无不包无不容，无不覆无不载；人之大顶天立地，齐同众生，均平物我，无待而游，气势浩大，胸怀博大；人是人的人，天下是天下天下；人是人的目的，天下万物是天下万物的目的，天与人在各是其所是这一点上是共同的、相合的，这也就是天与人可以为徒的地方，是“天人合一”的“一”。

在天人问题上，先秦道家讲天道自然，人道无为，反对以人灭天，以故灭命，并不是要放弃人自身的权利和地位，不是要取消人的意志和欲望。道家没有把人理解为天地间最贵者和自然的本质，而是把人与自然视为同等的重要。真正的人是体认到人天之间的这样一种关系并领悟到自己的天性的人，而不是宰制自然的人，人是自然的人而不是自然的主人，占有自然、控制自然的另一面就是人被自然所占有、所控制，人主宰物也是物役使人。因此，先秦道家最注重的是天人合于自然，既不制天而用，也不以人合天。

综合上述，先秦道家天人合一论与西方近代以来的天人之论迥然异趣，但也应该看到西方天人相分、天人对立的思想中亦有天人相合的因子，他们并不是全不要天人合一，只不过他们的天人合一是以天合人罢了；先秦道家力主天人合一，也并不是没有看到天人相分之处，或者说他们正是在强调保持各自性分的前提下讲天人合一的。两者之间大异中有小同。

二、“回归自然”与“道法自然”

在西方文化及哲学史上，发端于18世纪的浪漫主义运动，以谢林、里特尔、诺瓦利斯以及此后的荷尔德林、海德格尔等人为代表，他们针对技术文明带来的人与自然的疏离和对抗，积极追求人与自然的契合交感，反对把自然当作是可以加以因果分析和数学解析的“死的自然”，主张把自然看成是具有生命属性的有机体。他们认为自然的一切都是同一的和同质的，没有哪一个部分从属于其他部分，自然构成一个活生生的有机体，整体完全反映在它的各个部分之中；自然不是征服的对象，而是崇拜的对象。西方人从近代以来，一直把自然视为被征服、被索取的对象，一直把人看作是自然的主宰者。针对这一状况，早期浪漫派思想家力主返回自然。里特尔曾言：“跟被分解的自然恢复统一，返回到与它的最初和谐，这是人向往已久的事情，他每天都在以这种向往充实自己的感情和思想。”^[4]诗人荷尔德林认为谁压迫自然，谁

就达不到爱，达不到人与世界的美好统一，人们要力求克服自然状况的丧失，返回到人与自然的本源的统一状态。为此，荷尔德林特别提出“真正的启蒙”说，即要人们重新看待自然，要把自然看成是万物的母亲，不要单纯把自然看成是技术劳动可利用和剥夺的客体 and 对象，人应当学会倾听自然的语言。威廉·洪堡曾深刻指出：“人类活动的最佳方式，正是那种最能模仿大自然方式的方式。”^[4]

浪漫主义运动的重要代表人物海德格尔指出，“自然”不是知识性、科学性的对象，而是一种本源性的存在，是一个主客未分时的世界。海氏认为人的行为应当像古代的风车那样，“风车的叶片虽然在风中转动，但叶片始终直接听任风的吹刮，风车并不开发气流中的能量以便加以储存”^[5]。

应该承认，西方浪漫主义运动提出的回归自然，批判了现代文明与科学技术，这表明了他们只是对勘天役物的机械自然观的反动，他们与机械的自然观有着共同的文化背景，也就是说他们的“回归自然”是与先秦道家的“道法自然说”有本质区别的，但毕竟两者之间因为浪漫主义的反动和转向，而使得中西古今文化、哲学有了可以对话的共同性。

先秦道家“道法自然”说是一种主张天、地、人彼此同大，相与为徒，共同遵循“自然”法则的天人和谐论。这里的“和”不是一团和气的“和”，而是“和而不同”，“道法自然”的天人和谐论正是在承认并保持天人各自本然状态和必然发展趋势的前提下的“和”“合”论。“道法自然”作为道家的核心命题之一，关键在“自然”这一范畴。如前面所述，道家的“自然”范畴不是一个实体概念，“自然”范畴是对天、地、人等一切事物的本然状态、通常状态和发展趋势的一种确认。“自然”一词究其词义就是自来如此、自然如此、自己如此。“自来如此”是就其历史发展的由来而说的；“自然如此”是就其将来发展的趋势而说的；“自己如此”是区别于人我彼此而说的。如《老子·第六十四章》云：“是以圣人欲不欲，不贵难得之货，学不学，复众人之所过，以辅万物之自然而不敢为。”这里的辅万物之自然而不敢为就是承认万物自身的本然特性和状态而不妄加人为的扰乱破坏，这里的“自然”就是“自己如此”，是与“他然”相对的。《老子·第五十一章》云：“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。”《庄子·缮性》云：“当是时也，阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不伤，群生不夭，人虽有知，无所用之，此之谓至一。当是时也，莫之为而常自然。”在这里，“道之尊”“德之贵”“阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不伤，群生不夭”等状态是自有其历史因由而非谁的命令、谁的所为的“自来如此”（即自然），这里的“自然”是与“突然”“无故而然”相对的。《庄子·渔父篇》谓：“事亲以适，不论所以矣；饮酒以乐，不选其具矣；处丧以哀，无问其礼矣。礼者世俗之所为也，真者所以受于天也，自然不可易也。”受于“天”必然表现为“真”，从于“俗”则势当谨于“礼”，这是将会如此、势当如此、通常如此、不可移易的。在此的“自然”表示一种必然性，真正的孝，必然合于孝道，真正的哀痛自然合乎礼义，这里的“自然”是与“偶然”相对应的。先秦道家“自然论”在天人关系上伸展开来就是“万物将自宾”（第三十二章）“万物将自化”“天下将自定”（第三十七章），人承认并维护这种“自宾”“自化”“自定”就是“辅万物之自然”（第六十四章），就是合于道的行为。这种“道法自然”的和谐论正是要确保万物各自的历史由来、现实状态和发展趋势，就是要保持每一事物的独特性，承认事物的差异性，就是要保护每一个体的生存权利和生存空间。道家“天人合一”

之“一”就是“自然”，天人和谐就是建筑在这种“自然论”的前提下的。把“天”无限夸大，视为主宰人的天帝，把人的命运视为天定，或者以天合人，把人看作是宇宙至尊，强调制天而用，这都会破坏人与自然的平衡谐调，这都是道家所批判的对象。由此论述可知，先秦道家“道法自然”的“天人和谐论”绝不只是对大自然的一种浪漫主义的亲近，而是有着坚实的理论依据的。西方浪漫主义运动对主流的天人相分、以人为本的思想进行批判，呼唤回归自然、崇拜自然反映了西方近代以来的人本主义可能走向自己反面的弊端；而道家天人和谐论却可能为维护人自身而贡献力量，就此而言，道家哲学就有其超越的价值所在。浪漫主义代表人物的思想与道家天人论的趋同也足以说明这一点。

从客观公正的立场来看，应该说西方以人为本的天人论与先秦道家的天人合一论都各有其理论局限性。道家自然论思想确实有着转变为精神胜利法、混世主义和辩护主义的契机，特别是在对道家自然主义思想作片面理解时尤其容易出现这种转变。如果我们把着眼点放在各自的优长处，则道家自然论与西方人本论实可以互补互融。因为，对于人类的发展来说，“回归自然”和“更加文明化”都是必不可少的，如果没有前一种要求，人就会淹没在文化的谎言里，同样，如果没有后一种要求，人就会回到动物的本能世界。

三、西方生态哲学与道家生态智慧

在西方哲学、文化史上，生态哲学约是20世纪70年代才兴起的新的领域，但有关生态的思想可以追溯到19世纪或更早。由于工业文明和科学技术的飞速发展，工业文明所带来的生态危机日益严重起来，这直接激发了学者们对生态问题的关注。1866年，海克尔（E. Haeckel）提出了生态学一词（Oecologie），1876年，美国“国家公园之父”Muir便开始推行原野保护及国家公园计划。1949年，在美国被誉为“生态保护之父”、现代生态伦理学创始人之一的莱奥波德（A. Leopold）出版了名著《砂地郡历志》，呼唤世人应对大自然怀一种新的伦理。到了70年代，生态哲学诞生以后，一大批思想家、哲人出现在这一领域，如辛格、奈斯、泰勒、卡里科特、诺斯顿等，他们对生态问题进行了更加广泛、深入的研究。辛格提出“动物解放”的主张，宣称人与动物应平等，奈斯则提出“深度生态学”理论，主张生物及无生物都有本身的价值，表现为一种整体主义的伦理观，笛福和塞森斯更是著有《深度生态学》，阐扬伦理整体主义，泰勒著有《尊重自然》一书。大体上现代西方生态哲学可分为三大思想主张：一是以人为主体的生态哲学，这可以看作是传统人本主义哲学在生态领域里的延伸，他们认为保护生态环境是为了保障人的福利和经济价值；一是个体主义生态哲学，或可称为个体生命的生态哲学；一是整体主义的生态哲学。三派主张中最为可述的当数后两种生态哲学思想。

从个体主义生态哲学来看，最突出的代表是泰勒（Taylor）及其《尊重自然》一著。泰勒指出生物自身的善及无生物的价值是生态哲学的形上基础，认为只要我们能站在“非人类的生物”（no human living things）立场上就可以做出客观的判断，非人类的生物都具有“天生的价值”（inherent worth）。在他看来，动物和植物都是存在者，既是存在者，原本就有自身的善。泰勒最终的目的在于唤醒人们尊重自然，尊重大自然的积极道德态度，人应当把自己看作是生态系统的一分子而不是更多。人并不比其他生物更重要，人与其他动物及植物具有

同样的价值和自身善，具有同样的目的性，都是生态系统中的一员，而且“许多非人类的物种所具有的能力，是人类所缺乏的”，人类并非天生比其他生物优越。他的理想世界是人与人互相尊重、人尊重自然这两种态度并存的世界。泰勒从个体生命出发，最终达到的是整个宇宙众生的平等齐同。

从整体主义的生态哲学来看，最突出的代表有奈斯、笛福、塞森斯、诺斯顿和马修斯等人。这一生态哲学认为，自然是人及动植物安顿自身的家。诺斯顿指出，人性需要自然，人一生都居住在大自然之中，人应努力学会在自然环境里逍遥自在。自然是人的母亲，“自然环境被发现是母胎，我们由其中生出，且实际上从来未曾离开过”（诺斯顿）。“深度生态学”或“深层环境论”者认为生态学的形上基础主要表现在三个方面，即地球上一切生命都有其内在价值（intrinsic value）；生命形式的丰富性和殊多性是生命价值的表现，都有益于生生不息的生命；自我实现不仅仅指人也指一切非人类的世界，非人类的世界也有自我，也追求自我实现。“小我”与“大我”之间是子系统和父母系统之间的关系，人应当平等地对待一切有“自我”特质的自然事物，人虽然独特，但也只是自然界中独特的一分子。人只有以情、爱、谦之德对待大自然，才能达到重视整个自然生态的理想世界，即“绿色”社会或生态国。

综合上述，西方现代生态哲学的学者们的观点虽然各有相异处，但共同旨趣很显明，即“尊重自然”（泰勒），“敬畏生命”（史怀泽），承认自然事物和人有同等价值，强调个体小我与宇宙大我的密切联系，主张广泛意义上的生态伦理观念等等^[6]。

与现代西方的生态哲学思想相比，先秦道家的天人之论中实蕴含着不亚于现代生态哲学的生态智慧。当代著名的生态哲学家卡普拉曾指出：“在伟大的宗教传统中，道家提供最深刻和最美妙的生存智慧的表达之一。”^[7]先秦道家当然没有像现代生态哲学家们那样谈论生态问题，但从道家天人之论中有关天人平等、万物均齐、顺物自然等思想中实可培育人的“环保心灵”。

从人与天即人与自然的关系看，道家创始人老子就明确地视天与人同大：天大、地大、人亦大，天与地合即为自然界，人与大自然具有同等重要的地位，具有同样的价值，天与人是平等的。在天人问题上，先秦道家明确反对那种狭隘的仁义观念，他们认为“天地不仁”“圣人不仁”，“不仁”并不是要丢掉仁，而是要破除狭隘的仁义观念，例如儒家讲仁仅仅适用于同类，仁者仁于同类也，在同类之外，仁是不适用的。在人与自然之间，儒家以人为贵，以自然物为贱，天下是天下人的天下。道家则认为“天下是天下之天下”（《吕氏春秋·去私》），仁爱观念一旦扩展到天地自然，也就无所谓仁了。道家这种天人平等观念中内在地包含有把人对他人的情感和态度扩展到自然身上的意蕴，人对人的伦理观念也应该适用于人对自然的关系中。就万物均齐这一点来看，“以道观之，物无贵贱”（《秋水》），“人无弃人，物无弃财”（《老子·第二十七章》），一切人、一切物皆有价值，皆有功能，《庄子·齐物论》就是要均齐万物，求得万事万物的究竟平等。道家的齐物智慧，不但求得人与人之间的究竟平等，也要求得万物（尤指人与其他动物之间）的究竟平等^[8]。傅伟勋先生认为道家这种求得万物究竟平等的“齐物心灵”在哲理上“必须在最高的终极真实层面，自我提升之作为一种‘环保心灵’”，“如无环保心灵的建立，齐物心灵等于落空，无有齐物心灵的建立，所谓超脱心灵，也只变成孤零零的‘自了’存在而已”。傅氏认为“自我实现，万物平等与地球完整即是当代心灵必须探索的三大目标”^[8]。道家齐物智慧是否必须提升为环保心灵，似可以讨论，但由齐物智慧可以引申出

“环保心灵”应无疑义。如老、庄“与天为一”“万物一体”的思想内在地应包含着对天地万物的同体肯定，这一同体肯定也就是庄子的“天钧”，也就是老子的“损有余以补不足”，这一同体肯定实可以引申出“生态平衡”问题。就因任自然、任物自然而言，道家贵因、贵循思想既揭示了人必须服从自然规律的道理，也揭示了人应当从情感上尊重自然、热爱大自然。“天地者，万物之父母也。”（《达生》）天地者，人之巨室也。自然是生养我们的衣食父母，是人栖居之所，是我们唯一的生存地盘，是我们的“根”，失去她就要失去了复归之道。这地盘或本身的损伤和毁坏，同时也意味着我们本身的损伤、毁坏^[8]。任物自然、因循自然绝不是要弱化人的主体地位和人的能动性，恰是为了人自身的更好生存与发展，只有这样才能达到“天地与我并生，万物与我为一”的理想境界。这样才真正可能拓展人的生存空间，延续人的生存时间。而那种因任自然，与万物居而不相害，乘云气，御飞龙，餐风饮露，陆行不避虎的理想社会不正是道家的“生态国”吗？任物自然，就是要“依乎天理，因其故然”（《养生主》），“鸟养养鸟”（《达生》），不以人灭天，不以故灭命；因任自然，就是要“配神明，醇天地，育万物，和天下”，与天地精神相往来，“而不敖倪于万物，不谴是非，以与世俗处”（《天下》）；因任自然，最终是要使人能够逍遥游于天地之间，即游于自然。综合上述，道家天人论实蕴含着可为今用的丰富的生态智慧，具有超越的价值，经过人们创造性阐释、转换，的确可以培育我们的“环保心灵”。

参考文献：

- [1] 北京大学哲学系：《西方哲学原著选读》，商务印书馆1992年版。
- [2] 北京大学哲学系：《古希腊罗马哲学》，商务印书馆1961年版。
- [3] 陈修斋、杨祖陶：《欧洲哲学史稿》，湖北人民出版社1983年版。
- [4] [俄] 古留加：《德国古典哲学新论》，中国社会科学出版社1993年版。
- [5] 宋祖良：《论一种语言观的哲学意义》，《哲学研究》1994年第9期。
- [6] 庄庆信：《中国大地哲学与西方环境哲学的会通》，《哲学与文化》1994年第3-4期。
- [7] [美] 弗·卡普拉：《转折点——科学、社会兴趣中的新文化》，中国人民大学出版社1989年版。
- [8] 傅伟勋：《超脱心灵、齐物心灵和环保心灵的哲学奠基》，《哲学杂志》1995年第13期。

现代生态哲学与先秦道家的自然观*

靳德明**

自 18 世纪工业革命以来，特别是在 20 世纪后半叶至今的数十年中，科技进步使人类改造自然的能力不断提高，人类生产和生活方式的改变以及人口指数式的高速增长给地球生物圈带来了前所未有的压力。人类在开发利用自然资源以丰富自身物质生活条件的同时，对自然环境造成了严重的破坏。全球森林和草原面积急剧减少，水土流失和沙漠化加剧；人类活动还影响到大气组成及气候的变化，例如大气臭氧层损耗使到达地面的阳光中紫外线增加，大气层 CO₂ 等具温室效应的气体含量的增加导致全球性气候变暖和气候异常等。人类掠夺性开发利用自然资源引起了大自然的强烈反应，促使人们重新反思人类与大自然的关系这一古老的哲学命题。

一、现代生态伦理学和生态哲学的兴起

20 世纪兴起的生态伦理学 (ecology ethics) 是关于人类和自然界道德关系的哲学分支。其研究的哲学问题包括：自然除了作为人类的商品，是否还具有其独立的价值？动植物是否具有生存权或者说人类是否有为了自身利益而随意将另一个生物物种灭绝的权利？人类是否应该对自然负责？现代人是否应对后代负责？

现代生态伦理学的奠基人 A. Schweizer 在其《文明的哲学：文化与伦理学》等著作中提出了“敬畏生命”的生态伦理学基本原则，他认为：“不仅人与人之间是平等的，而且万物之间也是平等的。” A. Leopold 在《大地伦理学》中提出：“权利并非人类的专用品，必须把它延伸到自然的一切实体和过程。花草树木、飞禽走兽都有生存和繁殖的权利，不容任意践踏。”丸山竹秋的《地球人的地球伦理学》主张将伦理对象的范围扩大到包括地球上所有的生物和非生物。J. Lovelock 提出“盖雅（地球母亲）假说”，解释生命对形成和保持地球特殊生态环境的作用、人类过度干预自然的危险和保护地球生物圈的生态伦理学目标。H. Rolston 的《哲学走向荒野》和《环境伦理学：自然界的价值和与自然界的义务》等著作建立了现代生态伦理学的科学体系，阐明了自然的价值和“遵循自然”的伦理思想。

A. Naess 等发起的深层生态学运动 (deep ecology movement) 进一步旗帜鲜明地反对人类

* 本文原载《华中农业大学学报》(社会科学版) 2001 年第 4 期，第 64-68 页。原注：本文得到了华中农业大学文法学院葛松林教授的悉心指导，谨此致谢。

** 靳德明 (1959)，男，在读博士生，副教授；通讯地址：华中农业大学农学系。

中心主义 (anthropocentric) 的观点, 提出生命中心主义的平等 (biocentric equality) 这一口号。认为人类是自然的一部分, 与其他生物是平等的, 人类没有对其他生物生杀予夺的特权。深层生态学将生态危机归结为当代社会的生存危机和文化危机, 其根源在于人类社会的现存体制、人的行为模式和价值观念。必须对人的价值观和现行社会体制进行根本改造, 把人类社会融于自然, 使之成为一个整体, 才能彻底解决生态危机和生存危机。该学派所持观念被认为是激进的生态伦理学。

生态哲学 (ecologic philosophy) 是基于生态学、生态伦理学和有机自然主义 (organic naturalism) 的新兴后现代哲学, 它倡导用注重整体有机联系的生态学方法认识和理解自然世界。汤因比 (英) 和池田大作 (日) 曾以东西方学者对话形式对生态哲学与 21 世纪的可持续发展道路进行了一场著名的大讨论。生态哲学的主要观点包括: 人与自然具有同一性, 强调对自然价值特别是生命价值的尊重; 人类文化价值应与自然价值相统一, 号召摒弃过度追求物质财富数量的传统文化价值观, 建立注重改善人类生活环境质量的新的文化价值观; 社会经济发展应与自然生态环境保护协调一致, 倡导建设可持续发展的社会。

二、生态哲学与东西方文化传统

一些持生态哲学观点的学者认为, 西方基督教传统应为人类活动对自然环境的破坏负责。J. Callicot 等指出, 基督教认为上帝凌驾于自然之上, 而人类是上帝按自己的形象特创的, 因此人类是与自然分离的。上帝赋予人类支配自然的特权, 并吩咐人类去征服自然和繁衍后代。L. White 断言: “如果我们不放弃自然存在的唯一理由是为人类服务这一基督教义, 生态危机还会继续恶化。” J. Passmore 则将责任转嫁给希腊传统, 认为基督教义只是沿袭了古希腊哲学的人类中心主义观点, 即人类可以对自然为所欲为, 自然仅仅为人类而存在。持人类中心主义观点的古希腊哲人如普罗泰戈拉认为: “人是万物的尺度, 是存在的事物存在的尺度, 也是不存在的事物不存在的尺度。” 柏拉图也持相似的观点。古希腊时期也有一些自然主义哲学家, 如泰勒士、安纳克西曼德等人, 他们更重视自然的价值。但经过基督教的传播和欧洲文艺复兴运动, 后世西方学者多选择性地继承和发展了人类中心学说, 使之成为西方文化的主导观点。

人类中心学说在西方的强大影响延续至今。事实上, 并非所有的现代西方哲学家都赞同生态伦理学的观点。E. Matthews 认为, 在所有的生物中, 只有人类拥有探索自然的能力, 这是人类区别于自然的标志。人类有愿望和意志, 但自然没有意志, 因此也没有固有价值。Descartes 认为, 自然是一个巨大的机械系统而人类是自然的主宰, 可以随心所欲地利用和改造自然。一些西方学者坚持认为, 人类征服自然的人文主义精神是整个西方文明和现代科学技术发展的基石, 是西方文明“特有的光辉”, 认为保护环境不必引进东方文化的传统哲学观点。

C. Jordan 指出, 这种害怕失去西方“特有的光辉”的担心似乎是多余的。恰恰相反, 在许多亚洲国家, 西方的价值观正迅速取代东方的传统观念, 尊重大自然的因追求西方式的工业化经济发展而受到削弱。Jordan 认为, 人类中心与自然中心的争议应与文明发展进程联系起来。在早期历史中, 人口稀少且技术落后, 大自然的力量经常对人类生存构成威胁, 人类必须不断与自然抗争才能求得生存。而随着技术进步, 现代人类与自然的力量对比已发生了根本变

化。他说：“人类中心观点曾帮助人类在自然的力量下生存至今，而现在我们需要一种自然中心的观点来帮助自然在人类的力量下得于幸存”。

现代生态伦理学的创始人 A. Schweizer 和 H. Rolston 等都十分推崇东方传统文化蕴涵的尊崇自然、师法自然的生态智慧，老子、庄子、孔子、荀子、墨子、孟子等中国古代思想家的名字及其有关著述经常出现在他们的著作中。在他们眼中，这些中国古代思想家都是生态哲学的先驱。

事实上，中国古代特别是先秦时期，存在各种不同学派的思想家，呈现诸子百家共存、不同学术观点百花齐放的格局。以孔子为代表的儒家秉持人类至上的理念，认为只有人和人类社会才值得研究。《论语·述而》记载：子所雅言，诗、书、执、礼（第七篇第十七章）。子以四教，文、行、忠、信（第七篇第二十四章）。子不语，怪、力、乱、神（第七篇第二十章）。前两段表现了孔子津津乐道人类社会道德规范和礼仪，而后一段则表明孔子闭口不言自然界的异常现象。孔子不注意自然现象，是因为他认为自然现象的变化与人类社会无关。这一方面体现了孔子的理性主义信念，另一方面也表现出他忽视自然科学的倾向。孔子还轻视实用技术，这从他对待弟子樊迟的态度上就可看出。樊迟请学稼，子曰：“吾不如老农。”请学为圃，曰：“吾不如老圃。”樊迟出。子曰：“小人哉，樊须也。……若上好礼……好义……好信……则四方之民襁负其子而至矣，焉用稼？”（《论语·子路》）看来，孔子的人类中心主义态度甚至比同时代持相似观点的希腊哲人更偏执。荀子则明确提出了征服自然的观点：“大天而思之，孰与物畜而制之？从天而颂之，孰与制天命而用之？望时而待之，孰与应时而使之？……”（《荀子·天论篇》）其人文主义精神与同时代的古希腊学者相比毫不逊色。

尽管中国后世的封建统治者曾提出了“罢黜百家，独尊儒术”的政策，但站在儒家对立面、倡导自然中心、“天人一体”的道家等学派的思想依然得到顽强的广泛传播，以至尊崇自然、保护自然、把人类看作自然的一部分的思想观点，成为东方文化传统的主导哲学思想。

中国古代思想家中真正无愧于生态哲学先驱称号的是以老子和庄子为代表的先秦道家。道家最重要和最古老的经典为《老子》即《道德经》。《老子》被历代中外学者推崇备至。继韩非的《解老》《喻老》之后，古往今来阐释《老子》的书籍汗牛充栋，国外也有多种译本流传，英国汉学家李约瑟赞誉它是中国文字中空前绝后最深奥最优美的作品。道家的另一重要经典是庄周的著作《庄子》。其他记录道家思想的典籍包括《列子》《淮南子》《吕氏春秋》等。下文试以上述典籍为主要依据，对道家的自然观中与现代生态哲学相一致的思想进行分析。

三、“道法自然”与自然中心主义

《老子》所言之道并非指作为人类社会道德规范的人道，乃是宇宙运行的天道。老子对道的解释是：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，强字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。”（第二十五章）这里老子对什么是“道”做了说明：这种浑然一体的事物在开天辟地之前就产生了。它无声无形，特立独行，依自身不变的规律永无休止地循环运转，可以认为它是天地万物之母。宇宙中

有道、天、地、人四类伟大的事物，人类是其中之一。人类遵循大地的规律，大地遵循天体的规律，天体遵循“道”的规律，“道”遵循自然规律。在老子眼中，人类只是宇宙天地间存在的万物之一，人类虽然伟大，但仍应遵循更伟大的自然规律，即老子所说的“道”。

老子分析了道与世间万物的关系：“大道泛兮，其可左右。”万物恃之以生而不辞，功成而不有。衣养万物而不为主，可名于小；万物归焉而不为主，可名为大。以其终不自为大，故能成其大（第三十四章）。即：大道无所不至，万物都要依靠它生存，它也从不拒绝任何事物，它成全了万物但不居功，它养育了万物但不以其主宰自居。老子对物质起源和构成的推测是：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（第四十二章）老子的这段论述令一些现代物理学家佩服得五体投地：现代天文物理学认为宇宙起源于大爆炸（big bang），最早产生的物质是原子序数为一的最简单的元素氢（H），氢聚变产生原子序数为二的元素氦（He），以后在恒星演化中通过进一步的核聚变反应才生成了现代宇宙中存在的各种其他物质元素。而构成万物的各种原子的结构恰恰是带负电荷的电子围绕带正电荷的原子核运转。这些20世纪获得的科学知识竟可作为两千年前老子学说的新论据。综上所述，老子坚信宇宙间的天地万物都是遵循自然规律从无到有、从简单到复杂而产生和发展演变的。

庄子认为：“夫道有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。”（《庄子·大宗师》）庄子以其惯用的浪漫主义手法对道所作的诠释使其具有更浓的神秘色彩，他把道说成是从来就有、无处不在，但又看不见摸不着的东西。但从“生天生地”一句就可看出，庄子的道与老子的道的涵义基本相同，都是指孕育宇宙万物的自然规律。庄子也赞成人类与自然“天人一体”的观点，他说：“天地与我并生，万物与我为一。”（《庄子·齐物论》）“天与人一也。”（《庄子·秋水》）

庄子认为人类是自然的一部分，但并不以为人类价值观在自然界普遍适用，他举例说明人与其他生物具有不同的习性和价值观：“民湿寝，则腰疾偏死，皯然乎哉？木处则惴栗恂惧，猿猴然乎哉？三者孰知正处？民食刍豢，麋鹿食荐，螂蛆甘带，鸱鸦耆鼠，四者孰知正味？……毛嫱丽姬，人之所美也；鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤，四者孰知天下之正色哉？自我观之，仁义之端，是非之涂，樊然淆乱，吾恶能知其辩。”（《庄子·齐物论》）庄子认为从人类中心主义世界观出发，把人类价值观作为世间万事万物通用的准则，只会导致是非混淆、逻辑混乱，得不出正确认识。

道家从自然中心主义的宇宙观出发，强烈反对儒家以人为中心的目的论，认为世间万物的存在有其本身的原因，与人类的意志无关。《吕氏春秋·季秋纪审己》论述：“凡物之然也必有故……水出于山而走于海，水非恶山而欲海也，高下使之然也。稼生于野而臧于仓，稼非有欲也，人皆以之也。”《列子·说符》则以一个生动的故事借一个十二岁的小孩之口驳斥了人类中心的宇宙观：齐田氏祖于庭，食客千人，中坐有献鱼雁者，田氏视之，乃叹曰：“天之于民厚矣，殖五谷，生鱼鸟，以为之用。”众客和之如响。鲍氏之子年十二，预于次，进曰：“不如君言，天地万物与我并生，类也。类无贵贱，徒以大小智力相制。迭相食，非相为生之。人取可食者而食之，岂天本为人生之？且蚊蚋啮肤，虎狼食肉，非天本为蚊蚋生人，虎狼生肉者哉？”鲍家小儿运用逆向推理有力地反驳了田氏的言论，可谓对人类中心说的迎头痛击。

四、“上德无为”与遵从自然规律

《老子》一书在汉代以后又称《道德经》。5000余字中，“道”出现了69次，出现频率最高。“德”出现了33次，出现频率仅次于“道”。马王堆帛书《老子》则分为《道经》《德经》两篇。说明“德”亦非常重要。

关于“德”的解释有多种，韩非认为是“道之功也”，苏澈认为是“道之见也”，陆德明认为是“道之用也”，陈鼓应则认为是“道的体现”或“道的形式”。“道”的表现和特性的显现，都离不开“德”的存在。老子讲道和德与万物的关系是：道生之，德畜之，物形之，势成之，是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之，长之育之，成之熟之，盖之覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德（第五十一章）。这就是说：道产生了万物，德养育了万物，因此万物都尊道贵德。道德的尊贵是由其本质自然地产生的，不是来源于任何强制命令。所以说道生万物，德养万物，万物在德的养育和保护下成长、成熟。产生万物而不占有它们，养育万物而不居功，保护万物的成长但不主宰它们，这就是高深的德。老子认为万物的活动必须遵循和保持这种合乎道的德，才能繁荣昌盛。

老子说：“含德之厚，比于赤子。”（第五十五章）他说刚出生的婴儿拥有丰厚的德，即德是万物与生俱来的纯真本性。德赋予万物于本性，也赋予万物之一的人类于人性。道德落实到人，就是要使人保持其纯真本性，返璞归真。

老子对人具有的道德水平高低进行了辩证分析，他讲：“上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。上德无为，而无不为；下德为之，而有不为。”（第三十八章）前两句是说：德行高深的人并不意识到他自身德的存在，这样他才能拥有真正的德；德行浅薄的人生怕丢失他的德，这样他实际上从来不具有真正的德。后两句的字面意思是：德行高深的人无作为，然而他能做成一切事情；德行浅薄的人有作为，然而总有些事情做不了。这是明显矛盾的说法，那么究竟什么是“上德无为”的真正涵义呢？

“无为”是道家反复强调的口号，《老子》中还有多处提及：“为无为，则无不治矣。”（第三章）“爱民治国，能无为乎？”（第十章）“是以圣人无为故无败，无执故无失。”（第二十九章）“道常无为而无不为。”（第三十七章）“吾是以知无为之有益也。无言之教，无为之益，天下希及之矣。”（第四十三章）“为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为。无为而无不为。”（第四十八章）“我无为而民自化。”（第五十七章）“无为”在楚简《老子》中作“亡为”，二者意义应该相近。关于“无为”的解释有两种，一种是“无为”即无所作为，英译本则直译作“no action”，即“无行动”。第二种解释为“无为”是不妄为，即避免违背自然的人为行为。第二种解释似乎是后人的牵强附会，但事实上它不仅是古已有之，而且只有这样解释才能正确理解道家典籍中几乎所有“无为”的真正涵义。

对道家“无为”的误解在先秦时期就存在，而且先秦道家也就此作过澄清。《淮南子》说：“或曰，无为者，寂然无声，漠然不动，引之不来，推之不往。如此者，乃得道之相。吾以为不然。尝试问之矣：……故自天子以下至于庶人，四肢不动，思虑不用，事治求贍者，未之闻也。夫地势水东流，人必事焉，然后水潦得谷行。禾稼春生，人必加功焉，故五谷得遂长。听

其自流，待其自生，则鲧禹之功不立，而后稷之智不用。若我所谓无为者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正术，循理而举事，因资而立权，自然之势……若夫以火旱井，以淮灌山，此用以而背自然，故谓之有为。若夫水之用舟……因高为田，因下为池，此非吾所谓为之。庄子也表达了类似的观点：无为者，非拱默之谓也。直各任其自为，则性命安矣。”（《庄子·在宥》）

道家提倡的无为是要求人们遵循自然规律，认为只有顺其自然，才能成就事物，取得事半功倍的效果。而违背自然规律，则会徒劳无功，甚至受到自然的报复。因此庄子说：“无为也，则用天下而有余；有为也，则为天下用而不足。”（《庄子·天道》）他还引用管子的话：“其功顺天者天助之，其功逆天者天违之。”（《庄子·形势》）庄子极力赞颂自然的伟大，认为圣人应该观察自然，师从自然，遵循自然规律，他说：“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。圣人者，原天地之美而达万物之理。是故至人无为，大圣不作。观于天地之谓也。”（《庄子·知北游》）

道家悟道的途径是观察自然，他们的确也从观察自然现象中领悟到许多深奥的哲理。道家特别尊崇的事物之一是水，老子说：“上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道矣。”（第八章）水又是以柔克刚的典型事物：“天下柔弱莫过于水，而攻坚强者莫之能先，以其无以易之。柔之胜刚，弱之胜强，天下莫能知，莫能行。”（第七十八章）老子通过观察水滴石穿形成溶洞、水能够穿过原本无缝隙的岩石奔流这些自然现象，领悟到顺应自然的益处。他感叹天下能够领会大自然的无言教诲，知道无为之益的人太少了：“天下之至柔，驰骋于天下之至坚。无有，入于其间。吾是以知无为之有益也。无言之教，无为之益，天下稀及之矣。”（第四十三章）

道家尊崇自然的观点蕴含有原始的科学和民主精神。《吕氏春秋》说：“强令之笑不乐，强令之哭不悲。……以狸致鼠，以冰致蝇，虽工不能。以茹鱼去蝇，蝇愈至。……桀纣以去之道致至也，罚虽重，刑虽严，何益？……欲为天子，民之所走，不可不察。”（仲春纪功名第十章）又言：“故君虽尊，以白为黑，臣不能听。父虽亲，以黑为白，子不能从。”老子向往原始社会的人与人之间平等合作的关系，同情下层民众，认为老百姓的很多灾难都是统治者的过错造成的。他说：“民之饥，以其上食税之多，是以饥；民之难治，以其上有为，是以难治；民之轻死，以其上求生之厚，是以轻死。”（第七十五章）

道家热爱大自然，轻视功名利禄，鄙视权贵。老子说：“金玉满堂，莫之能守；富贵而骄，自遗其咎。功遂身退，天之道也。”（第九章）老子最终弃官隐居荒野，去实践其深入自然，观天地造化、参悟天道的理想。庄子甘愿终生过穷愁潦倒的隐居生活，而对楚威王以千金礼聘他做宰相的机遇一笑却之：楚威王闻庄周贤，使使厚币迎之，许以为相。庄周笑谓楚使者曰：“千金，重利；卿相，尊位也。子独不见郊祭之牺牛乎？养食之数岁，衣以文绣，以入太庙。当是之时，虽欲为孤豚，岂可得乎？子亟去，无污我。我宁游戏污渎之中自快，无为有国者所羁。终身不仕，以快吾志焉。”（《史记·老子韩非列传》）道家所谓天子不能臣、诸侯不能友，坚持学术思想独立自由的人格精神，对后世学者产生了深远影响。

道教是道家思想和方士巫术结合的产物。道教继承了道家尊崇自然的思想，非常重视生态环境的保护。青岛附近的崂山为道教名山，在崂山道观太清宫的大大小的院落中，生长着许多参天大树，其中包括逾千年的古银杏和古榆树。生机勃勃的千年古树与幽深的重重神殿交相

衬映，构成了异常优美的独特风景，它向人们昭示人与自然长期和谐共处不仅是可能的，而且有着美好的前景。

参考文献：

- [1] 王夫之：《庄子解》，中华书局 1964 年版。
- [2] 尹振环：《楚简〈老子〉道论的主题——简、帛〈老子〉道论比较》，《贵州社会科学》2001 年第 1 期。
- [3] 方岩：《生态哲学及其后现代性》，《社会科学研究》2001 年第 3 期。
- [4] 卢风：《人类的家园——现代文化矛盾的哲学反思》，湖南大学出版社 1996 年版。
- [5] 白奚：《老子思想的世界性和现代意义》，《首都师范大学学报》（社科版）2000 年第 3 期。
- [6] 司马迁：《史记》，甘肃民族出版社 1998 年版。
- [7] 吕思勉：《先秦学术概论》，上海东方出版中心 1996 年版。
- [8] 李申：《中国古代哲学和自然科学》，中国社会科学出版社 1989 年版。
- [9] 李振纲，孔令宏：《中国道教史话》，河北大学出版社 1999 年版。
- [10] 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局 1984 年版。
- [11] 余谋昌：《生态伦理学——从理论走向实践》，首都师范大学出版社 1999 年版。
- [12] 高崇明，张爱琴：《生物伦理学》，北京大学出版社 1999 年版。
- [13] [英] 李约瑟著，陈立夫主译：《中国古代科学思想史》，江西人民出版社 1999 年版。
- [14] [美] 罗尔斯顿著，扬通进译：《遵循大自然》，《哲学译丛》1998 年第 4 期。
- [15] Jordan, C. F. Conservation. John Wiley & Sons, Inc. New York, USA, 1995.
- [16] Lovelock, J. E. Hand up the Gaia hypothesis. Nature 1990 (344).
- [17] Wang Keping. The classic of the Dao: A new investigation. Foreign Language Press, Beijing, China, 1998.
- [18] White, L. The historical roots of our ecologic crisis. Science, 1967 (155).

“道法自然”的生态意义*

乐爱国**

“道法自然”是中国古代道家、道教处理人与自然关系的基本原则。在今天看来，这一原则强调人在处理与天地自然的关系时，要顺应天地自然的自然而然，要保护自然，与天地自然和谐，包含着丰富的生态思想，可以成为今天保护自然环境的基本方式。

一、“道法自然”的源流

“道法自然”这一概念，最早可以追溯到老子的《道德经》。《道德经》第二十五章说：“道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。”这里的“自然”，即自然而然。正如王弼在《老子道德经注》中所注：“法自然者，在方而法方，在圆而法圆，于自然无所违也。”在老子看来，自然，是道、天、地、人所遵循的根本法则。就“道”自身而言，“道”本身的存在是自然而然的；《道德经》第二十五章说：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆。”就“道”与天地万物的关系而言，这种关系是自然而然的；《道德经》第五十一章说：“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之，长之育之，亭之毒之，养之覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。”《道德经》第五章说：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”就天地而言，天地的存在与变化也是自然而然的；《道德经》第七章说：“天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。”“不自生”，就是指天地自然而然的存在。就人而言，《道德经》第二章说：“圣人处无为之事，行不言之教。万物作焉而不为始，生而不有，为而不恃，功成而弗居。”《道德经》第六十四章说：“圣人欲不欲，不贵难得之货；学不学，复众人之所过。以辅万物之自然而不敢为。”在老子看来，人对于万物只能是“辅”而不能“为”，就是要按照“自然”的原则行事，而不要有所违背，这就是“无为”，按王弼所说，就是“无所违”。

* 本文原载《零陵学院学报》2004年第5期，第26-30页，现依作者新订文稿编校。基金项目：本文为教育部人文社科研究“十五”规划课题“道教生态学研究”（项目批准号01JA730002）之一。

** 乐爱国（1955-），厦门大学哲学系、宗教学研究所副教授，《道学研究》副主编，主要研究方向：中国古代哲学、宗教与科技关系的研究。

庄子继承老子的“道法自然”思想。《庄子·天运》说：“夫至乐者，先应之以人事，顺之以天理，行之以五德，应之以自然。然后调理四时，太和万物。”所以《庄子·秋水》要求“无以人灭天，无以故灭命”。庄子还非常赞赏远古社会，《庄子·缮性》称当时“阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不伤，群生不夭；人虽有知，无所用之，此之谓至一。当是时也，莫之为而常自然”。可见，庄子赞赏的是自然而然的状态。

《淮南子》对“道”的自然无为有较多的论述。《淮南子·泰族训》说：“天致其高，地致其厚，月照其夜，日照其昼，阴阳化，列星朗，非其道而物自然。”《淮南子·原道训》说：“两木相摩而然，金火相守而流，员者常转，寡者主浮，自然之势也。”《淮南子·主术训》说：“夫舟浮于水，车转于陆，此势之自然也。”因此，《淮南子·原道训》认为：“天下之事，不可为也，因其自然而推之。”

形成于东汉的道教一开始就吸收了道家的“道法自然”的思想。早期道教的主要经典《太平经》说：“自然之法，乃与道连，守之则吉，失之有患。……天地之性，独贵自然。”“天道不因自然，则不可成也。故万物皆因自然乃成，非自然悉难成。”^①《老子想尔注》说：“自然，道也。”“自然者，与道同号异体，令更相法，皆共法道也。”^②把“自然”与“道”联系在一起，“道”即是“自然”，效法“道”，就是效法“自然”。

魏晋时期的《西升经》明确指出，“道”的最重要的性质是“自然”，所谓“自然者，道之根本”^③，因此，“告子生道本，示子之自然”，“古之为道者，莫不由自然”^④。《西升经》还说：“夫道非欲于虚，虚自归之；德非欲于神，神自归之；天非欲清，清自归之；地非欲浊，浊自归之；湿非欲于水，水自归之；燥非欲于火，火自归之；万物非欲见其形，形自见之；高山大泽非欲飞鸟虎狼，飞鸟虎狼自来归之；深渊河海非欲鱼鳖蛟龙，鱼鳖蛟龙自来归之；人能虚空无为，非欲于道，道自归之；由此观之，物性岂非自然哉。”^⑤认为万事万物都遵循“自然”的原则。葛洪在《抱朴子内篇》也明确指出：“天道无为，任物自然，无亲无疏，无彼无此也。”^⑥《黄帝阴符经》说：“圣人知自然之道不可违。”^⑦也讲“道”的“自然”性。北周时的道教类书《无上秘要》有《入自然品》一篇，其中说道：“自然者，道之真也……人为道能自然者，故道可得而通。……是故凡人为道，当以自然而成其名。”“夫道，自然也；得之者，知其自然，不得之者，不知其所由然。”“真人者，体洞虚无，与道合真，同于自然，无所不能，无所不知，无所不通。”^⑧显然，都把“道”和“自然”联系在一起。

隋唐时期，道教较多地讨论道性问题，在讨论中，也论及“道法自然”。早在梁陈时，宋文明在《道教义》中就提出“道性以清虚自然为体”，并把《道德经》的“道法自然”诠释为

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第472、701页。

② 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社1991年版，第30-33页。

③ 《西升经》，《道藏》第11册，第508页。

④ 同上书，第493、503页。

⑤ 同上书，第511页。

⑥ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第136页。

⑦ 《黄帝阴符经注》，《道藏》第2册，第758页。

⑧ 《无上秘要》，《道藏》第25册，第294-295页。

“物之自然，即物之道性”^①。唐初著名道教学者成玄英则明确指出：“既能如天，次须法道虚通、包容万物也。既能如道，次须法自然之妙理，所谓重玄之域也。道是迹，自然是本，以本收之迹，故义言法也。又解：道性自然，更无所法，体绝修学，故言法自然。”^②成玄英认为“道法自然”就是指“道性自然”，“道”就是“自然”。李荣则对“自然”作了进一步说明。他说：“自然者，内无自性，外绝因待，清虚玄寂，莫测所由，名曰自然。不可以自他分其内外；不可以有无定其形质；不可以阴阳定其气象；不可以因缘穷其根叶。所谓虚无自然之大道也。”^③认为“自然”既无形质又无因果，清虚玄寂，就是所谓的“虚无自然之大道”。另有唐代默希子在注《通玄真经》卷八《自然》的“自然”曰：“自然，盖道之绝称，不知而然，亦非不然，万物皆然，不得不然，然而自然，非有能然，无所因寄，故曰自然也。”^④孟安排的《道教义枢》卷八《自然义》也说：“自然者，本无自性；既无自性，有何作者？作者既无，复有何法？此则无自无他，无物无我。……故自是不自之自，然是不然之然。不然之然无所不然，不自之自无所不自。”^⑤这些对于“自然”的探讨，反映了当时道教对于“道法自然”的追求。唐末五代著名道教学者杜光庭对“道”与“自然”的关系继续进行探讨。他在《道德真经广圣义》中说：“疑惑之人，不达经理，乃谓大道仿法自然。若有自然居于道之上，则是域中兼自然有五大也。”^⑥不赞同所谓“自然居于道之上”的说法。他还说：“大道以虚无为体，自然为性，道为妙用。散而言之，即一为三，合而言之，混三为一，通谓之虚无自然大道归一体耳。非是相生相法之理，互有先后优劣之殊也。非自然无以明道之性，非虚无不以明道之体，非通生无以明道之用。”^⑦显然，杜光庭坚持“道”以“自然”为性的观点，认为“道”与“自然”以及“虚无”是“混三为一”，是同一体。

北宋著名道士陈景元说：“夫道之常也，湛寂不动，故曰无为。”^⑧北宋道士张无梦也说：“一者，道之用也；道者，一之体也。一之与道，盖自然而然者焉。是以至神无方，至道无体，无为而无不为，斯合于理矣。”^⑨此后，元代的吴澄在注《道德经》的“道法自然”时说：“道之所以大，以其自然。故曰法自然，非道之外别有自然也。”^⑩还有元代著名道教学者杜道坚明确指出：“惟知自然者，则可与言道也。”^⑪继续发挥“道”即是“自然”“道法自然”的思想。

道教不仅在理论上讲“道法自然”，而且在丹道修炼中崇尚“自然”。东汉魏伯阳的《周易参同契》为道教丹鼎派的重要著作，被尊为“万古丹经之祖”，其中说道：“施化之精，天地

① 《道教义》，《藏外道书》第21册，第345页。

② 《道德真经玄德纂疏》，《道藏》第13册，第419页。

③ 《西升经集注》，《道藏》第14册，第568页。

④ 《通玄真经》，《道藏》第16册，第710页。

⑤ 《道教义枢》，《道藏》第24册，第831页。

⑥ 《道德真经广圣义》，《道藏》第14册，第416页。

⑦ 同上书，第417页。

⑧ 《道德真经藏室纂微篇》，《道藏》第13册，第689页。

⑨ 《道枢》卷十三《鸿濛篇》，《道藏》第20册，第674页。

⑩ 《道德真经注》，《道藏》第12册，第792页。

⑪ 《道德玄经原旨》，《道藏》第12册，第735页。

自然，犹火动而炎上，水流而润下。”“自然之所为兮，非有邪伪道。”^① 魏晋时期的《黄庭经》为道教重要的医学养生专著，其中的《黄庭外景玉经》说：“六府修治洁如素，虚无自然道之故。物有自然事不烦，垂拱无为身体安。”^② 唐末的《入药镜》为阐述内丹原理和功法的重要道经，该书说道：“产在坤，种在乾，但至诚，法自然。”^③ 《灵宝毕法》为钟吕金丹派的基本教典，为宋元以后内丹学奠定了理论基础，其中说道：“如人之修炼，节序无差，成就有次，冲和之气，凝而不散，至虚真性，恬淡无为，神合乎道，归于自然。”^④ 宋代金丹派南宗张伯端所撰的《悟真篇》是与《周易参同契》齐名的内丹学著作，其中说道：“漫守药炉看火候，但安神息任天然。”^⑤ 还有金丹派南宗传人石泰所撰《还源篇》说：“以神归气内，丹道自然成。”^⑥ 薛道光所撰《还丹复命篇》说：“缘合自然成大道，岂教凡辈觅踪由。”^⑦ 陈楠所撰《翠虚篇》说：“鼎炉火候密推排，炼得纯阳气上来，地户闭时骨体实，天门积渐自然开。水为灵符冲和液，火是丹枢混沌精，会在宫中凝结处，自然结蕊复生英。”^⑧ 白玉蟾所撰《玄关显秘论》说：“铅汞相投，水火相合，才若意到，即如印圈契约也。自然而然，不约而合，有动之动，出于不动，有为之为，出于无为。”^⑨

需要说明的是，道教在丹道修炼中崇尚“自然”，讲“道法自然”，并不能完全等同于在人与自然关系问题上所讲的“道法自然”，但是，二者都主张事物的自然而然，要求人遵循自然原则，因而有着许多相通之处。

二、“自然无为”与环境保护

道家、道教讲“道法自然”，讲“道”的本性是自然而然的，落实到人的实际行为之中，就是要“自然无为”。

在《道德经》中，“无为”一词共出现12次，其中有9次可以明显理解为以“无为”的方式处事：《道德经》第二章讲“圣人处无为之事，行不言之教”；第三章讲“为无为，则无不治”；第十章讲“明白四达，能无为乎”；第三十七章讲“道常无为而无不为”；第三十八章讲“上德无为而无以为”；第四十三章讲“不言之教，无为之益，天下希之”；第四十八章讲“为道日损，损之又损，以至于无为，无为而无不为”；第六十三章讲“为无为，事无事”。这些“无为”都可以理解为一种“为”的方式，并且其结果是“无不为”。《道德经》中另有3次可以有不同解释：第四十三章讲“天下之至柔，驰骋天下之至坚，无有人无间，吾是以知无为之有益”；第五十七章讲“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富”；第六十四章讲

① 《周易参同契》，《道藏》第20册，第88、93页。

② 《修真十书黄庭外景玉经注》，《道藏》第4册，第872页。

③ 《崔公入药镜注解》，《道藏》第2册，第883页。

④ 《秘传正阳真人灵宝毕法·内观第九》，《道藏》第28册，第362页。

⑤ 《修真十书悟真篇·七言四韵》，《道藏》第4册，第720页。

⑥ 《还源篇》，《道藏》第24册，第213页。

⑦ 《还丹复命篇》，《道藏》第24册，第193页。

⑧ 《翠虚篇》，《道藏》第24册，第210页。

⑨ 《海琼问道集·玄关显秘论》，《道藏》第33册，第142-143页。

“为者败之，执者失之，是以圣人无为故无败，无执故无失”，这些“无为”既可以理解为一种“为”的方式，也可理解为“不为”或无所作为。

在《庄子》中，“无为”一词出现多次，也可以有多种理解。比如《庄子·应帝王》说：“无为名尸，无为谋府，无为事任，无为知主。体尽无穷，而游无朕。”这里的“无为”显然是“不为”。又比如《庄子·在宥》说：“君子不得已而临莅天下，莫若无为。无为也而后安其性命之情。”这里的“无为”虽然是“不为”，但并不是一切都不为，而是为我所为。再比如《庄子·至乐》说：“天无为以之清，地无为以之宁。故两无为相合，万物皆化。芒乎芴乎，而无从出乎！芴乎芒乎，而无有象乎！万物职职，皆从无为殖。故曰：天地无为也而无不为也。”这里的“无为”显然是一种“为”的方式。

《淮南子》中的“无为”主要是指一种“为”的方式。《淮南子·原道训》说：“所谓无为者，不先物为也；所谓无不为者，因物之所为。所谓无治者，不易自然也；所谓无不治者，因物之相然也。”《淮南子·修务训》说：“吾所谓无为者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正术，循理而举事，因资而立，权自然之势，而曲故不得容者，事成而身弗伐，功立而名弗有。”《淮南子·主术训》说：“无为者，非谓其凝滞而不动也，以其言莫从己出也。”《淮南子·诠言训》说：“何谓无为？智者不以位为事，勇者不以位为暴，仁者不以位为患，可谓无为矣。”《淮南子·修务训》不同意所谓“无为者，寂然无声，漠然不动，引之不来，推之不往，如此者，乃得道之像”的说法。

道教吸收了道家的“自然无为”思想。关于道教的“无为”，当今道教学者郭武先生通过梳理《道藏》诸家对于“无为”的注疏指出：“综观《道藏》诸家对于‘无为’的注疏，实际上其多未将‘无为’视为‘无事’，而是透露出一种积极有为的精神，甚至以‘大有为’作为其主要的內容，以‘无不为’作为其最终的目的。”^① 笔者赞同以上说法，并引唐末五代著名道教学者杜光庭的两则论述予以进一步说明。杜光庭说：“无为之理，其大矣哉。无为者，非谓引而不来，推而不去，迫而不应，感而不动，坚滞而不流，卷握而不散也。谓其私志不入公道，嗜欲不枉正术，循理而举事，因资而立功，事成而身不伐，功立而名不有。……圣人之无为也，因循任下，责成不劳，谋无失策，举无遗事，言为文章，行为表，则进退应时，动静循理，美丑不好憎，赏罚不喜怒，名各自命，类各自用，事由自然，莫出于己，顺天之时，随地之性，因人之心，是则群臣辐辏，贤与不肖各尽其用，君得所以制臣，臣得所以事君，此理国无为之道也。”“道性无杂，真一寂寥，故清静也。玄深不测，如彼澄泉，故湛然也。寂然不动，无为也；感而遂通，无不为也。无为者，妙本之体也；无不为者，妙本之用也。体用相资，而万化生矣。若扣之不通，感之不应，寂然无象，不能生成，此虽无为，何益于玄化乎？若复循迴不息，动用不休，役役为劳，区区无己，此之有为也，何所宁息乎？当在为而无为，以制其动，在无为而为，以检其静，不离于正道，无滞于回邪，可与言清静之源矣。”^② 杜光庭的这两段有关“无为”的论述，与以上所引《淮南子》有着许多相似之处，显然具有密切的联

^① 郭武：《无为与现代道教的发展》，载郭武主编：《道教教义与现代社会国际学术研讨会论文集》，上海古籍出版社2003年版。

^② 《道德真经广圣义》第14册，第354-355、第454页。

系，甚至很可能是一脉相承。需要指出的是，这两段论述，一为向外，讲“顺天之时，随地之性”，一为向内，讲“寂然不动”，“感而遂通”，充分反映出道教“无为”的思想。由此也可以看出，道教的“无为”并不是一个“为”或是“不为”的问题，而是一个如何“为”的问题；并非讲“不为”或无所作为，而是讲一种“为”的基本方式和基本原则。

国外学者也十分赞赏道家、道教的“无为”。英国著名的中国科学史家李约瑟说：“就早期原始科学的道家哲学而言，‘无为’的意思就是‘不做违反自然的活动’（refraining from activity contrary to Nature），亦即不固执地要违反事物的本性，不强使物质材料完成它们所不适合的功能。”^① 美国著名的生态伦理学家霍尔姆斯·罗尔斯顿也说：“道教徒的方法是对自然进行最小的干涉：无为，以不为而为之，相信事物会自己照管好自己。如果人类对事物不横加干扰，那么事物就处在自发的自然系统中。”^②

道教不仅讲“自然无为”，而且还将这一原则运用于解决人与自然的关系问题，成为保护自然环境的基本方式。在道教保护自然环境的实践中，“自然无为”这一基本方式和基本原则还可以进一步具体化为自然原则、保护原则与和谐原则，以下结合《太平经》对这三个原则加以论述：

第一，自然原则。道教讲“道法自然”，认为“道”就是事物的自然而然的状态，就是人所应当效法和遵循的自然规律。《太平经》说：“自然者，乃万物之自然也。不行道，不能包裹天地，各得其所，能使高者不知危。天行道，昼夜不懈，疾于风雨，尚恐失道意，况王者乎？三光行道不懈，故著于天而照八极，失道光灭矣。”“自然守道而行，万物皆得其所矣。天守道而行，即称神而无方。上象人君父，无所不能制化，实得道意。地守道而行，五方合中央，万物归焉。三光守道而行，即无所不照察。雷电守道而行，故能感动天下，乘气而往来。四时五行守道而行，故能变化万物，使其有常也。”^③ 《太平经》认为，自然万物的自然而然就是“道”，自然万物之所以能够和谐发展，关键就在于“守道而行”，就在于“自然”，在于自然而然。人作为自然界的存在物，同其他自然物一样，也必须遵循自然万物的自然而然，“守道而行”。《太平经》说：“古者圣贤，旦夕垂拱，能深思虑，未尝敢失天心也。故能父事皇天，母事皇地，兄事日，姊事月，正天文，保五行，顺四时，观其进退，以自照正行，以深知天得失也。”^④ 认为人应当像对待自己的父母以及兄弟姐妹那样，对待天地万物，按照自然规律行事。《太平经》还说：“天道有常运，不以故人也，故顺之则吉昌，逆之则危亡。”^⑤ 也就是说，自然界有自己的规律，并不因为人而改变，相反，人必须顺从天道而行事，依照天道育养万物。具体地说，就是要顺万物之自然。《太平经》说：“天地之性，万物各自有宜。当任其所长，所能为，所不能为者，而不可强也；万物虽俱受阴阳之气，比若鱼不能无水，游于高山之上，及其有水，无有高下，皆能游往；大木不能无土，生于江海之中。是以古者圣人明王之授

① 李约瑟：《中国科学技术史》卷二《科学思想史》，科学出版社、上海古籍出版社1990年版，第76页。

② 霍尔姆斯·罗尔斯顿：《科学伦理学与传统伦理学》，载中国社会科学院哲学研究所科学技术哲学研究室主编：《国外自然科学哲学问题》（1992-1993），中国社会科学出版社1994年版，第268-269页。

③ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第16、21页。

④ 同上书，第101页。

⑤ 同上书，第178页。

事也，五土各取其所宜，乃其物得好且善，而各畅茂，国家为其得富，令宗庙重味而食，天下安平，无所疾苦，恶气休止，不行为害。如人不卜相其土地而种之，则万物不得成竟其天年，皆怀冤结不解；因而夭终，独上感动皇天，万物无可收得，则国家为其贫极，食不重味，宗庙饥渴，得天下愁苦，人民更相残贼。”^①《太平经》认为，人应当顺万物之自然，“任其所长”，不可将人的主观意志强加于自然事物。若是种植农作物，按照土地的状况进行种植，则农作物则得以“畅茂”，国家因而富强。相反，如果不按照土地的状况进行种植，则“万物不得成竟其天年”，导致国家极端贫穷。所以，《太平经》提出要“助天生物也，助地养形也”^②，这就是自然原则。

第二，保护原则。道教认为，自然万物为天地所生养，人顺天道，就应当保护自然万物。《太平经》说：“上君子乃与天地相似，故天乃好生不伤也，故称君称父也。地以好养万物，故称良臣称母也。人者当用心仁而爱育似于天地，故称仁也。此三者善也，故得共治万物，为其师长也。”“夫天道恶杀而好生，蠕动之属皆有知，无轻杀伤用之也；有可贼伤方化，须以成事，不得已，乃后用之也。故万物芸芸，命系天，根在地，用而安之者在人。得天意者寿，失天意者亡。凡物与天地为常，人为其王，为人王长者，不可不审且详也。”^③也就是说，人应当效法天地“恶杀而好生”之道，仁爱自然万物。《太平经》还要求人们“饮食诸谷，慎无烧山破石，延及草木，折华伤枝”^④，把保护自然落实到人的行为之中。《太平经》还认为，衡量一个国家贫富的标准在于物的品种的多少，其中说道：“天以凡物悉生出为富足，故上皇气出，万二千物具生出，名为富足；中皇物小减，不能备足万二千物，故为小贫；下皇物复少于中皇，为大贫；无瑞应，善物不生，为极下贫。……是故古者圣王治，能致万二千物，为上富君也；善物不足三分之二，为中富之君也；不足三分之一，为下富之君也；无有珍奇善物，为下贫君也；万物半伤，为衰家也；悉伤，为下贫人。”^⑤这里把贫富分为“富足”“小贫”“大贫”“极下贫”四个等级，主要取决于物的多少；“富足”为“万二千物具生出”。关于“万二千物”这个概念，在《太平经》中出现多次，比如《太平经》说：“天地一日一夜共闰万二千物尽使生。夜则深，昼则燥。深者，阴也；燥者，阳也。天与地日共养此万二千物具足也。天之法，阳合精为两阳之施，乃下入地中相从，共生万二千物。”^⑥所谓“万二千物”，概是指天地所生养的自然万物，当然也包括自然界的生物在内。显然，这种把生物物种的多少看作是衡量一个国家贫富的标准的观念，与当今要求保护生物多样性的主张是相通的。

第三，和谐原则。道教的“天人合一”包含了人与自然和谐的思想，讲“自然无为”就是不要破坏自然界以及自然万物的和谐。《太平经》认为，太阳、太阴、中和三气和谐而化生天地以及人和万物，因此在自然界中，太阳、太阴、中和三气缺一不可。《太平经》说：“太阴、太阳、中和三气共为理，更相感动……故纯行阳，则地不肯尽成；纯行阴，则天不肯尽生。当

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第203-204页。

② 同上书，第36页。

③ 同上书，第32、174页。

④ 同上书，第572页。

⑤ 同上书，第30页。

⑥ 同上书，第218页。

合三统，阴阳相得，乃和在中也。古者圣人治致太平，皆求天地中和之心，一气不通，百事乖错。”^① 只有阴阳二气的相互和谐产生中和之气，并共同生养万物，才能有自然界的“太平”，这就是《太平经》所谓：“天气悦下，地气悦上，二气相通，而为中和之气，相受共养万物，无复有害，故曰太平。”^② 《太平经》还说：“三气合并为太和也。太和即出太平之气。断绝此三气，一气绝不达，太和不至，太平不出。阴阳者，要在中和。中和气得，万物滋生，人民和调，王治太平。”^③ 这里的“太和”，即是“太阳、太阴、中和”三气的和谐，“太平”则可以理解为三气和谐而达到的平衡，即自然界生态系统的平衡；也就是说，三气的融合达到和谐就是太和，进而也就实现了生态系统的平衡，实现太平。如果三气有所欠缺，或互不和谐，自然界生态系统就不可能达到平衡。由此可见，《太平经》非常重视自然界万物的和谐，并视之为实现自然界生态系统乃至整个社会“太平”的必要途径。《太平经》还认为，自然界的和谐与生态系统的平衡会直接影响到自然物的生长，其中说道：“太平气，风雨时节，万物生多长，又好下粪地，地为之日壮且富多，可能长生。凶年雨泽不时，地上生万物疏少，短而不长，不能自粪，则地之为日贫薄少，无可能成生万物。”^④ 自然界和谐，生态系统平衡，就会风调雨顺，土地肥沃，就能使自然界的事物得到化生和发展，否则，自然界系统的平衡被破坏，则会出现旱涝灾害，土地贫瘠，万物稀疏衰竭。所以，“元气不和，无形神人不来至；天气不和，大神人不来至；地气不和，真人不来至；四时不和，仙人不来至；五行不和，大道人不来至；阴阳不和，圣人不来至；文字言不真，大贤人不来至；万物不和得，凡民乱，财货少，奴婢逃亡，凡事失其职”^⑤。自然界中的和谐被破坏了，人就得不到神的相助，就会导致天下大乱。因此，人们应当遵循和谐的原则。《太平经》明确指出：“太阴、太阳、中和三气共为理，更相感动，人为枢机，故当深知之。皆知重其命，养其躯，即知尊其上，爱其下，乐生恶死，三气以悦喜，共为太和，乃应并出也。”^⑥ 自然界中太阳、太阴、中和三气和谐，人又能够遵循和谐的原则，这样就能达到“太和”，出现天下太平。

三、“道法自然”的现代意义

从今天生态学的角度看，道家、道教的“道法自然”要求人在处理与天地自然的关系时，顺应天地自然的自然而然，遵循自然规律，这与现代生态学的基本主张是一致的。

首先，二者都要求以自然规律的优先为原则。在道家、道教看来，天地自然的自然而然就是“道”，就是自然规律。当然，“道”的概念是通过人的经验和直觉，以宗教的方式提出来的，与现代自然科学通过观察和实验而揭示的自然规律有差别。但是，“道”的概念反映了自然事物存在的某些重要特征，这一概念通过吸收现代自然科学知识，可以与自然规律相通。因

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第18页。

② 同上书，第149页。

③ 同上书，第19-20页。

④ 同上书，第706页。

⑤ 同上书，第90页。

⑥ 同上书，第18页。

此，“道法自然”强调人要顺应天地自然的自然而然，顺应“道”，效法“道”，实际上就是要求以自然规律为先，遵循自然规律。

其次，二者都反对过度地开发自然。人生活在自然界中，需要从自然界获得必需的生活资料，这就要开发自然。现代生态学要求在开发自然中，以遵循自然规律为前提，实现开发自然与保护自然相结合。道家、道教的“道法自然”讲“自然无为”，并不是不“为”，而是要在“为”的过程中，从维护天地自然的自然而然入手，从而达到“无为而无不为”。显然，无论是现代生态学，还是道家、道教的“道法自然”，都反对过度地开发自然，要求适宜地、合理地开发和利用自然资源。

再次，二者都要求保护自然环境。现代生态学是基于人对自然环境的破坏而提出来的，道家、道教的“道法自然”，就其涉及人与自然的关系问题而言，也与当时人对自然环境的破坏有联系。但无论如何，“道法自然”要求以自然规律的优先为原则，要求顺应天地自然的自然而然，反对过度地开发自然，主张适宜开发，必然是有利于自然环境的保护，所以，应当可以成为保护自然环境的重要原则之一。

当然，“道法自然”只是道家、道教处理人与自然关系问题的一个最基本的原则，当将它落实到实际中去的时候，还存在着一些具体的问题尚待解决。比如，“道法自然”要求人顺应天地自然的自然而然，顺应“自然”，那么，什么是“自然”，怎样才能算作“自然”；道教较多地是指没有人为干扰下的原始状态，这种原始状态也是一种和谐状态。《太平经》讲元气的“太阳、太阴、中和”三气相互融通，讲“五行刚柔与中和相通”，“四时气阴阳与天地中和相通”，实际上也可理解为自然系统的平衡状态。这就涉及现代生态学关于生态平衡的问题。又比如，“道法自然”讲“自然无为”，讲“无为而无不为”，从“无为”入手，从而达到“无不为”。就人与自然的关系而言，就是不要从人的开发和利用自然的需要和目的出发，而是要从保护自然入手，实现开发自然与保护自然的统一。那么，如何才能实现“无为而无不为”，如何才能实现开发自然与保护自然的统一；这也是现代生态学必须解决的问题。再比如，“道法自然”在运用于实践时，并非人人都能照此行事；在现实生活中，如果有人不遵循自然规律，而造成自然环境的破坏，又当如何处理。道教往往将此诉诸伦理道德的教育以及宗教神学的惩罚；现代生态学则主要诉诸法律。但是，问题并没有得到彻底地解决，这依然是现代生态学需要解决的问题。

既然道家、道教的“道法自然”与现代生态学的基本观念有许多相一致之处，而且，“道法自然”也对人与自然的关系作了一定程度的解决，那么，“道法自然”就有可能为现代生态学解决人与自然关系问题提供借鉴和启示，这或许正是“道法自然”思想对于现代生态学的重要意义之所在。

生命本位与自然关怀

——道家生命观的基本特征及其生态学意义*

李霞**

道家哲学的核心是其生命观念，道家生命观具有鲜明的个性特征，即倡导生命本位，强调自然关怀。这一生命观念蕴涵着丰富的生态学思想，在生态环境日益恶化的今天具有重要的生态学意义。

一、道家的生命本位观

道家的生命本位观奠基于老子，老子生命本位观的基本内容是其贵德、重身、珍生意识。贵德意识所反映的是老子对人的生命力及生命内在特质的珍贵。在老子思想中，“德”是指万物尤其是人得之于“道”的生命力及由此而形成的生命内在特质。由于这样的“德”对于万物的存在起决定作用，故老子说：“万物莫不尊道而贵德，道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。”^[1](第五十一章)“德之贵”之所以是无人命令而自然如此，就是因为它是万物与生俱来的得之于“道”的生命力和内在特质，而非人为因素所得的外在之物。唯其珍贵，故老子主张“含德”“有德”“重积德”“同乎德”，主张使“常德不离”“常德不忒”“常德乃足”。就人来说，即是要人把握住自己的生命特质，不断充实自己的生命力。这表明，老子贵“德”的实质是珍重人的生命力和生命内在特质。与生命内在特质相对应的是生命外在形体“身”，老子不仅贵“德”，亦重“身”。举凡老子论“身”之处，不仅对其持肯定态度，而且主张观之、修之、存之、保之、贵之、爱之。观身、修身是老子生命修养论的重要内容，存身、保身是老子生命存在论所要解决的重要问题，贵身、爱身是老子生命价值观的基本取向，这些都是老子重身意识的具体体现。老子之重身不是一般意义上的重视，而是将“身”置于高于一切的位置，在身与名、身与利、身与天下的价值对比中，老子的价值尺度是指向前者的。针对世人以身逐名利、殉天下的做法，老子反问道：“名与身孰轻？身与货孰多？”^[1](第四十四章)“奈何万乘之主，而以身轻天下？”^[1](第二十六章)在老子那里，“身”与“德”相结合，构成生命的静态生理结构。生命不

* 本文原载《安徽大学学报》(哲学社会科学版)2004年第4期,第1-7页。

** 李霞(1962-),女,安徽霍山人,哲学博士,安徽大学哲学系教授、系主任。

仅有其静态的生理结构，亦有其动态的存在过程，老子谓之“生”。老子不仅贵“德”重“身”，而且重“生”。“生”字在《老子》中大部分用作“生命”“生存”“生活”“活着”之义解。老子对“生”的态度可概括为一句话：珍惜生的状态，希冀生的永恒。老子的珍生倾向同其贵德重身意识一样，反映了他对生命存在的珍重，是其生命本位观的具体体现。

老子之后，道家诸子全面继承并发展了老子的生命本位观。庄子生命本位观的内容其要有三：一是确立了重生贵生的生命价值取向。庄子对当时社会上普遍存在的以身殉利、殉名、殉家、殉天下的价值取向予以否定，认为这样做是“以物易性”，丧失了人之为人的根本。他描述当时的情形说：“自三代以下者，天下莫不以物易其性矣。小人则以身殉利，士则以身殉名，大夫则以身殉家，圣人则以身殉天下。故此数子者，事业不同，名声异号，其于伤性以身为殉，一也。”^{[2](晋姆)}与此不同，那些得道者则将生命看得高于一切，大舜曾三让天下，子华子则认为两臂重于天下，生命重于两臂。庄子对此持赞赏态度，认为名利、天下均是身外之物，真正内在于人的只有生命本身，人应该珍重的是后者而非前者。他提出了这样的生命价值观：“道之真以治身，其绪余以为国家，其土苴以治天下。由此观之，帝王之功，圣人之余事也，非所以完身养生也。今世俗之君子，多危身弃生以殉物，岂不悲哉！凡圣人之动作也，必察其所以之与其所以为。今且有人于此，以随侯之珠弹千仞之雀，世必笑之。是何也？则其所用者重而所要者轻也。夫生者，岂特随侯之重哉！”^{[2](晋姆)}这些论述反映出庄子具有浓厚的重生贵生意识。二是主张全生尽年。庄子认为，人的生命是“道”赋予的，人从“道”那里得到了生命的固有长度即“天年”，便要善待生命以尽其天年，才最大限度地体现了“道”，实现了“道”的生命价值。基于这种认识，庄子着力研究了全生之道，提出了“无用之用”及“缘督以为经”的全生法，前者是指通过对他人表现出一无所用的面目而达到保全自己生命的目的，后者则是指为善无近名，为恶无近刑，避免因走极端而危及生命存在。三是主张养生。庄子提出了一整套养生方法，包括养形、养神、导引、气功、节食、寡欲等等。总之，庄子同老子相比，其重生贵生意识更浓厚，其生命本位观的内涵更丰富。

杨朱侧重从珍重个体生命的角度将老子的重生思想向前大大推进了一步。关于杨朱思想的特点，《吕氏春秋·不二》说是“贵己”，《管子·立政》说是“全生”“自贵”，《孟子·尽心》说是“为我”，《韩非子·显学》说是“不以天下大利易其胫一毛”，《淮南子·泛论训》说是“全性保真，不以物累形”。这些说法的意思均一致，表明杨朱思想的特点是重视个体生命而轻视外物。历史上对杨朱学说多予否定，斥之为为我主义、自私自利等，其根据是他“拔一毛利天下而不为”。事实上按杨朱本人的逻辑，这只能说明他极为重视个体生命，而不能说明他极端自私自利。因为杨朱对一毛与一体之关系的认识不同于常人，常人是将一毛孤立起来看，似乎其价值极轻，不值得珍重；杨朱却认为一毛虽小却是体内之物，天下虽大不过是身外之物，两相比较，自然是一毛为重而天下为轻。所以，杨朱“拔一毛利天下而不为”的实质是将个体生命置于高于一切的位置，而并非是在宣扬损人利己的极端利己主义，这一点可从杨朱的另一句话“悉天下奉一身不取也”得到证明。假如他是自私自利之徒，焉有不取之理？这从另一个方面说明杨朱思想的特点是重生而非自私，是贵己而非利己。

先秦黄老道家著作《吕氏春秋》将道家的生命本位观进一步系统化、体系化，将生命本位意识融入整部书的逻辑结构中。该书的生命本位观的特色在于，作者将“贵生”视为衡量人的

行为得失的标准以及生死存亡的根本。《情欲》篇说：“由贵生动则得其情矣，不由贵生动则失其情矣。此二者，死生存亡之本。”《本生》篇论述了性命为重而外物为轻的观点，主张要用外物去利养生命，而不要用生命去追逐外物，较多地发挥了庄子的思想；《重己》和《贵生》篇则直接继承了杨朱的重己贵生思想，阐述了个体生命高于一切的生命价值观。如《重己》篇说：“今吾生之为我有，而利我亦大矣。论其贵贱，爵为天子，不足以比焉；论其轻重，富有天下，不可以易之；论其安危，一暑失之，终身不复得。此三者，有道者之所慎也。”《贵生》篇亦说：“圣人深虑天下，莫贵于生。……天下，重物也，而不以害其生，又况于它物乎？惟不以天下害其生者也，可以托天下。”类似重生贵生的论述，书中还有很多，表明先秦道家诸子的生命本位观在《吕氏春秋》中得到了集中体现。黄老道家集大成之作《淮南子》继承了先秦道家看重个体生命价值这一思想传统。《原道训》提出了“大己而小天下”“身得则万物备”的观点，认为：“天下之要，不在于彼而在于我，不在于人而在于我身。身得，则万物备矣。”“我身”与天下万物相比，“我身”是第一位的，天下万物与我的关系取决于我能否真正拥有“我身”；只有真正拥有“我身”，天下万物对我才有意义。《精神训》提出了“生尊于天下”的观点，认为虽然高贵的权位和丰厚的利禄为一般人所企求，但假如让某人左手握着代表最高权位的天下版图而用右手刎颈自杀，那么即使是愚夫也不肯这么做。由此可见，生命比权位更重要。

玄学新道家同样珍视个体生命，他们的文章和诗作中充满了人生苦短的叹息和伤感，这正是其重生意识的流露。为了使生命获得永恒，玄学家如阮籍、嵇康等也曾想通过建功立业来延续个体生命，弥补生命短暂之缺憾。但他们转念一想：人死身亡之后，功业于我何关？荣名于我又有何关？所以在生命与名位的比较中，他们认为真正值得珍视的还是生命本身，名位不仅不能为生命添加什么，相反往往还会成为生命的负累。

总之，道家诸子无不深具生命本位观念，无不将生命价值看得高于一切身外之物。需要指出的是，道家所理解的生命价值与儒家有重大区别。儒家所重视的主要是生命的伦理价值，而道家所看重的则是生命的本然价值。生命的伦理价值必须在人与人、人与社会的关系中得以确立，儒家有见于此，故儒家生命观深具社会关怀。生命本然价值则不同，它必须超越人与人以及人与社会这种关系，必须突破人的范围、人的社会关系的范围，将视野扩大到人与其他物类的关系以及人与自然的关系，才能得到确立。道家有见于此，他们不是像儒家那样从人与自然的区别中，而是从人与自然的联系中来确立人在宇宙中的地位，确立人的生命价值，这就决定了道家所弘扬的不仅是生命本身的固有价值，而且决定了道家的生命观必然同时具有另一个显著特征，即深具自然关怀，提倡生命自然观。

二、道家的生命自然观

道家生命观强调生命与自然之间本然的、天然的联系，将生命的本源、生命的存在和生命的归宿都归结为自然，体现了将生命与自然自始至终联为一体的思想特征。

首先，道家认为生命来源于自然，此“自然”是指自然界的物质力量和物质元素。老子将生命本源归结为“道”，“道”在老子那里是指存在于宇宙大化流行之中生生不已的生命力，其

基本特征是具有自然性。这种自然生命力在展现自身的过程中就显现为宇宙万物，万物产生的过程就是宇宙生命力所包含的阴阳两种力量逐步展开的过程，这个过程被老子表述为“道生一，一生二，二生三，三生万物”^[1]（第四十二章）。而“道”所生之万物中自然包含了生命形态，故老子此说中包含着生命源于自然之“道”这一生命本源观。庄子继承此说，认为“道”不仅是无生命的万物之本，也是生命之本。他还将“道”化生万物的机制归结为“气”的聚合变化，认为人的生命是“道”化为“气”，“气”聚成形的结果：“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。”^[2]（刻意）老庄的这些观点在黄老道家代表作《管子》《吕氏春秋》《黄老帛书》及《淮南子》中均得到了继承，并且黄老道家往往是以“气”释“道”，将老庄生命本源观上的道论发展为气论。譬如《管子·内业》篇提出了“精气”说，认为成为自然万物和人类生命产生基础的不是一般的“气”，而是“精气”。《吕氏春秋》同样将“气”视作生命现象得以产生的物质基础，并将生命产生的直接机制归结为“阴阳变化”。该书将“气”的变化、时序的变化与生命的生长过程这三者一一对应起来，认为“气”的变化是原因，时序的变化和生命的变化是结果，作者由此而构造了一个融气变、时变和万物生命之变于一体的宇宙大生命观。《淮南子》进一步将生命的性质类别与阴阳二气直接对应起来，认为以阳气为主所产生的是阳类生命，以阴气为主所产生的是阴类生命。就人这种高级生命形态来说，他是精气产生的，人的精神来自天上之阳气，人的形体来自地上之阴气。总之，以自然之“道”为生命产生的终极根源，以自然之“气”为生命形成的物质基础，道家这种生命本源观将生命的产生与宇宙自然本身紧密联结在一起，使生命与自然具有一种天然的联系，是道家生命自然观的逻辑起点和重要内容。

其次，道家认为生命依赖于自然，此“自然”是指自然界、自然事物、自然环境。这包含两层意思：其一是说，生命依赖于自然环境。生命存在的环境大而言之包括自然环境和人文环境，中国古代凡是关注生命存在的思想家无不关注生命与环境的关系，儒道尤为突出，只是关注的侧重点不同而已，儒家更多地关注生命存在与人文环境的关系，道家则更多地关注生命存在与自然环境的关系。在道家看来，生命必须依靠天地万物的供养才能存在。老子之所以赞扬天地伟大，就是因为天地为万物包括生命提供了必不可少的生存条件，是生命的依托者。庄子也认为，生命只有植根于大自然中才能存在。人最理想的生活环境就是彻底投身于自然怀抱：“就蓺泽，处闲旷，钓鱼闲处，无为而已矣。”^[2]（刻意）其二是说，人类生命与自然万物具有同根性，处于天然的联系之中，庄子将这种关系称为“人与天一”。为何是“人与天一”？庄子指出，因为人与天同根于“道”，同成于“德”，同化于“气”，这种同根同源性是天然的而非人为的。所谓“其一也一，其不一也一。其一与天为徒，其不一与人为徒”^[2]（大宗师）。“人与天一”，是一种天人合一论，这种合一不是天人合于人，而是合于天，合于自然，其所提倡的是一种物我同体肯定、天人浑然不分的自然状态，其所强调的是人类与自然的亲和性，是天人在相互协调中共生共荣。为了保护这种天人共生共荣、人类与自然和平共处的局面，庄子对人们用自己的知识和智慧为工具去肆意破坏自然界的固有秩序、残杀其他物类的做法深恶痛绝。在《天运》篇中，他辛辣地抨击了“圣人”出世，以智慧破坏自然秩序的恶劣行径，他斥之为“无耻”之徒：“三皇之知，上悖日月之明，下睽山川之精，中堕四时之施。其知惨于蚘蛭之尾，鲜规之兽莫得安其性命之情者，而犹自以为圣人，不亦可耻乎？其无耻也？”这是将圣人之智看作比蝎子尾巴还要毒，可见庄子对人为破坏自然的行径是多么深恶痛绝，反映出他对人

类与自然共生共荣的生存环境是多么向往。

第三，道家认为生命存在于自然，此“自然”是指自然的状态。生命如何存在？如何对待其他物类的生命？这是道家作过认真思考的一个问题。他们以“法自然”为价值导向，提出了自然无为的生存之道。老子首倡人法自然，就是主张人应因顺自己的自然本性而生存，应以无为的态度对待一切，澹泊寡欲，纯净素朴。庄子提出了“顺物自然而无容私”“常因自然而不益生”^{[2](德充符)}的生存法则，将法自然看作人类应有的生存方式。在他看来，按法自然的原则生存，首先就是要按照人的本初真性生存，要“不失其性命之情”，杜绝种种失却人类本性的做法。其次，按法自然的原则生存，还意味着必须尊重其他物类的自然本性：“鳧颈虽短，续之则忧；鹤颈虽长，断之则悲。故性长非所断，性短非所续，无所去忧也。”^{[2](骈拇)}再次，按法自然的原则生存，就必须尊重自然本身的秩序，不要人为地改变自然，破坏大自然的固有秩序。庄子认为，尊重自然秩序的基本做法就是效法天地，以无为的方式对待一切：“天无为以之清，地无为以之宁，故两无为相合，万物皆化生。……故曰天地无为也而无不为也，人也孰能得无为哉？”^{[2](至乐)}《吕氏春秋》《淮南子》等黄老著作对老庄自然无为的生命存在观既有继承，也有发展。其继承表现在，《吕氏春秋》提出了人法天地、人道顺从天道的思想，其《贵因》篇专门论述了“因”即因顺自然天道的意义。在生活实践中，贯彻“因”的原则就是要因顺人的自然本性，尊重万物的固有之性：“性者万物之本也，不可长，不可短，因其固然而然之，此天地之数也。”《淮南子》亦强调了尊重事物自然本性的重要性，《原道训》指出：“万物故以自然，圣人又何事焉！”但另一方面，对于老庄道家自然无为的生命存在观中过于消极的一面，黄老道家也进行了改造，这在《淮南子》中有较为突出的反映。作者所理解的自然无为主要是指尊重自然规律，依“道”行事；是指把握时机，因势利导，推动事物朝着有利于人类的方向发展。这种观点实际上是将先前道家的自然无为改造为在遵循事物自然本性和客观规律基础上的有为，是对老庄道家人与自然关系学说的重大发展。

最后，道家还认为生命归宿于自然，此“自然”是指天地自然、宇宙大化。道家立足宇宙看生命，将人类生死之变纳入宇宙大化流行之中，认为生命由生到死的变化犹如春夏秋冬四时更替，是一种自然现象，庄子甚至将其看作是一种“物化”现象，认为生命形态从生到死或从死到生，都不过是物质形态的转化而已，所谓“其生也天行，其死也物化”^{[2](养生主)}。这种死亡观将个体生命的有限性纳入到宇宙生命的无限性之中，视死亡为归根、归家。老子认为，生命产生于宇宙之“道”，经过成长发育到衰老死亡，最后又复归于“道”。向“道”复归就是回到生命的根源处，回到大自然的怀抱，老子将生命运动的这种归宿称为，“归根”。“归根”既意味着旧生命的终结，又意味着新生命的开始，旧生命所体现的“道”在大自然的生化变易中将孕育出新生命，他称之为“复命”。由于老子将对生命的终极关怀转化成对“归根复命”的自觉认识，所以死亡带来的恐惧和忧伤在他这里便转化成了对生命运行规律的冷静而深切的体验。庄子继承这一观点，认为：“生也死之徒，死也生之始，孰知其纪！”^{[2](知北游)}生从自然而来，死向自然而去，并在自然之道和自然之气中孕育出新生命，生死犹如连环，首尾相接，而大自然则是它们转化的场所，自然之变便是生死相替的机制。庄子还提出了生寄死归的思想，认为人之生犹如从小离家出走，流落在外，漂泊无依，所谓“其生若浮”；而死亡恰如回归故里，这才是自己的归根之处，所谓“以生为丧，以死为反”^{[2](庚桑楚)}。《知北游》对这种生寄死

归的死亡观作了透彻的论述：“人生天地之间，如白驹之过隙，忽然而已。注然勃然，莫不出焉；油然溲然，莫不入焉。已化而生，又化而死，生物哀之，人类悲之。解其天戮，堕其天袞，纷乎宛乎，魂魄将往，乃身从之，乃大归乎？”《列子·天瑞》篇亦说：“古者谓死人为归人。夫言死人为归人，则生人为行人矣。行而不知归，失家者也。”将死亡看作是归家，此“家”在何处？它就在自然大化中，“家”即自然，自然即“家”。

总之，在道家看来，生命不仅来源于自然，依赖于自然，存在于自然，而且亦归宿于自然，自然是名副其实的生命家园，生命与自然自始至终都紧紧联系在一起，无自然便无生命。

三、道家生命观的生态学意义及其现代价值

生态学于20世纪兴起于欧美，其内容主要包括“自然生存权利论”“自然物内在价值论”“代际伦理论”“地球有限论”等。在西方多种生态学流派中，“深层生态学”流派注重从东方思想特别是中国道家思想中吸取生态学思想资料，这一点值得我们高度注意。

笔者认为，道家哲学的确包含着丰富的生态学思想资料，并且道家生态学思想就集中体现在其生命观中。换言之，道家生命观颇具生态学意义，并且这些深具生态学意蕴的生命观念在今天这样一个生命异化严重、生态危机四起的时代具有重要的现代价值。

首先，生态学的理论起点是对人类生存问题即生命状态的关注，各种生态学理论均产生于对人类本身的生命关怀，而道家生命观正具有强烈的生命关怀。如何看待生命的价值？如何看待生命本身与生命手段的关系？人应以什么样的方式生存？对这些问题，道家诸子都进行了认真的思考，提出了独到的见解。关于生命价值以及生命本身与生命手段之关系，道家指出生命高于一切，一切身外之物都无法同生命本身相比，都只是工具，而不是目的。关于人的生存方式，道家主张法自然，主张不追求身外之物，不与他人相争相斗，始终保持一颗平常心，认为这样最有利于生命的保全和长久。道家对人的生命价值的高扬和生存方式的思考反映了他们对生命的热爱，体现了深切的生命关怀。这种生命关怀力图从生命的本来意义上去理解和对待生命，反对人性的异化，与现代生态学的生命观念正相吻合，值得我们大力提倡。当今之世，在科技飞速发展、财富迅速增长、人类生存状况得到根本改变的同时，人类却越来越关注身外之物而忽视了生命本身。有些人甚至本末倒置，将身外之物置于生命之上，以致人变成了物的奴隶，人性异化成物性，人的生命失去了本来的意义。这种情形值得我们反思。而在这方面，两千多年前道家建立的充满生命关怀的生命观念恰恰具有独特的价值，它启迪人们重新思考生命本质、生存原则、生活态度等重大问题，启发人们珍重自己的人性，淡化名利心，保持平常心，引导人们逐步从身外之物的束缚中解脱出来，回归生命的应然状态，过一种真正属于人的生活，拥有一个真正意义上的生命。

其次，生态学的核心观念是其地球生态系观念，强调地球作为一个生态系，是由人类和非人自然物所构成的有机整体，人与自然密不可分，人考虑生存问题不能只局限于自身，而必须着眼于地球生态系，必须考虑到大自然。一方面，自然是人类赖以生存的环境；另一方面，自然界的固有价值也需要人去实现，其固有秩序需要人类去维护。地球生态系观念是一种天人整体观念，这种观念正是中国哲学所一贯提倡的，尤以儒道为甚。就道家来说，它的生命观念就

是一种宇宙大生命观。它深刻地揭示了人的生命来源于自然、植根于自然、最后又回归于自然这一事实，将人类生命紧紧系着在大自然这根生物链上，将其当作大自然的一分子来看待，从而还生命以本来面目，将人类定格在应有的位置上。它强调整个宇宙是个大生命体，人类的生存状况和活动内容与宇宙大生命密切相关，人道要遵循天道，人类活动要顺从万物的生长规律；否则，不仅会给万物生命带来灾难，也会危及人类自身的生存。道家这一宇宙大生命观所包含的生态系观念在今天非常重要。今天，人们往往只在“人”的范围内考虑人的问题，却忽视了人同自然的联系；人们只注重人际交往，却疏于天人交流，结果导致了人与自然关系的疏离，人的生命越来越远离其根，人文与自然呈分离趋势。人类要从自然中获得生命力，就必须亲近自然，融入自然，自觉地将自己的小生命融入宇宙大生命之中，与宇宙大生命形成互动关系。在这方面，道家的宇宙大生命观是很有启发意义的。

第三，生态学的一个基本观念是认为非人的自然物亦有其内在价值和生存权利，人类应像爱护自身生命那样爱护自然万物的生命，应有自然关怀。道家生命观正包含着强烈的自然关怀。基于对生命与自然同根同源、密不可分这一关系的认识，道家主张天人和諧，爱护自然，反对以人灭天，践踏自然。尤为可贵的是，在先秦哲学的天人之辨中，道家同时超越了以天主宰人和以人制服天这两种不平等的天人观，在中国思想史上第一次树立了天人平等意识，强调人类应该用一种平等的包容精神来对待自然万物，要尊重所有物种的生存权利，尊重万物的天性和自由。在他们看来，人加于人的行为有一个道德不道德、应该不应该的问题，人加于物的行为也存在这一问题。从这里我们可以看出，到20世纪才产生的生态伦理学，它所建立的价值取向和基本原则如爱惜自然、尊重万物、平等友善地对待其他生命等，早在两千多年前就已经被道家触及到了。道家的生态伦理学思想所包含的善待自然、爱惜万物的价值取向不仅是合理的，而且对我们具有启迪、指导乃至警示意义。它告诉我们，人类固然有其自身的生存价值，天地万物又何尝不是如此。人不仅应善待自己的同类，珍惜人类的生命，也应善待那些异类，珍惜其他物类的生命。作为万物之灵的人类不仅有高超的智慧，也应有高度自觉的伦理意识，应有爱惜一切生命的大生命良知。有了这种良知，人类才会将大自然融入自己的关爱对象中，将人类生命融入大自然的怀抱中，在天人和諧的状态中，与万物共生共荣，与自然和平共处。只有具备了这样的生存观念，环保意识才能植根于人性之中而变成自觉意识，生态伦理才会像社会伦理那样受到重视，人类也才能获得最适合自身生存的环境和条件。

参考文献：

- [1] 朱谦之：《老子校释》，中华书局2000年版。
- [2] 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局1961年版。

自然之道与存在之思：生态视野中的道家自然观

——以老庄自然哲学为例*

谭俐莎**

道家自然观中丰富的生态内蕴，给我们提供了一种重审人与自然关系的思维方式和思想资源，在面临严峻生态挑战的今天彰显出重要的现实意义和独特的理论意义。本文拟以道家文化代表人物老子与庄子的自然哲学作为分析的主要对象，将道家自然观念置于生态批评的视野中，从生态整体观的角度来探析道家自然观的深层内蕴，以期在更为广泛的维度上实现道家哲学思想的普世意义，让古老的道家文化在生态文明建设道路上发挥出更大的现实价值。

一 对道家哲学中的“自然”内涵考源

审视中国语言文字的发展历史，从目前可考的文字资料来看，正是道家文化创始人老子首次对“自然”一词做出了文字表述。因而，我们在道家文化的范畴中对“自然”一词进行考源，几乎就是对中国语言中“自然”概念的一次考源，这一过程对于研究道家自然观、探究其生态内蕴具有不言而喻的重要意义。

“自然”作为一个词语在中国文字记载中首见于《老子》，书中共出现5次，几乎每次都是作为一段论述中的核心概念而出现的。事实上，不唯《老子》，在道家思想的总体范畴中，“自然”始终作为一个核心意象存在并贯穿其间，在《庄子》中共出现4次，王弼《老子注》中出现27次，而在郭象的《庄子注》中更是出现频率最高的词之一。它在其中所承载的意义和内涵，并非现代汉语中广泛使用的表示“自然事物的集合体”的“自然”之意，而近似于西方语言中“自然”（英语 nature，德语 natur，法语 nature）一词的拉丁文词源 nasci，表达的是“本性”“本源”“自然而然”的意义^①。这个意义一直承袭到近代中国，直到西风东渐，在西方思想的影响下，“自然”开始被视为一个与“人”相对的、被审视、被观察、被改造的客体对象，

* 本文原载《求索》2008年第3期，第112-114页。

** 谭俐莎，四川大学文学与新闻学院博士生。

① 据詹姆斯·奥康纳（参见其《自然的理由》一书）、雷蒙·威廉斯（参见其《关键词：文化与社会的词汇》一书）、柯林武德（参见其《自然的观念》一书）等诸多西方学者考证，“自然”（英语 nature，德语 natur，法语 nature）一词来源于拉丁语“nasci”，而“nasci”这个单词的本意，是“出生”“本源”的意思。

才被赋予了“自然事物的集合体”的意义。

为了更深入和严谨地对“自然”一词在道家文化中的内涵进行界定，我们将《老子》一书中提到“自然”的5处文字加以梳理，谨录于此：

功成事遂，百姓皆谓我自然。（《老子》第十七章）

希言自然。故飘风不终朝，骤雨不终日，孰为此者？天地。天地尚不能久，而况于人生乎！（《老子》第二十三章）

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立不改，周行不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰“道”，强为之名曰“大”。……人法地，地法天，天法道，道法自然。（《老子》第二十五章）

道生之，德蓄之，物形之，势成之，是以万物莫不尊道而贵德，道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。（《老子》第五十一章）

是以圣人无为故无败……以辅万物之自然而不敢为。（《老子》第六十四章）

以上文字一一观之，显然，老子的“自然”二字，表述的含义从来就不是那种机械意义上的、仅仅作为人类的对象和客体而存在的“自然界”，而是“天然”“本然”“无为”之意，是一种自然而然、自在生发的状态。“功成事遂，百姓皆谓我自然”，便是由“自然而然”状态而发生的“自然而然”、无为而为的过程，蕴含着“自然而然”“本来如此”“本性使然”“自在生发”的深层含义，即便“功成事遂”，也只是“自然”之结果，并非功利之心使然。“人法地，地法天，天法道，道法自然”一句，则清楚地道出了“自然”这一概念在老子的哲学系统中无可替代的重要性——“自然、道也”^①，既然作为老庄哲学根本范畴的“道”亦须“法自然”，那么老子的“道”实可谓之“自然之道”，“‘自然’是‘道’的主体，也是‘道’的本性”^②，老子“道”的哲学观，也就是以“自然”为中心的哲学观。其后的“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然”，更进一步表达了“自然”在道家文化的重要地位：“道”与“德”的尊贵并不是由谁赐予的高贵地位，而从来就是顺其自然的。

“自然”二字，也是庄子精神的内核。

《庄子》一书中涉及“自然”之处有4处：游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治焉（《庄子·应帝王》）；夫至乐者，先应之以人事，顺之以天理，行之以五德，应之以自然（《庄子·天运》）；莫之为而常自然（《庄子·缮性》）；无为而才自然矣（《庄子·田子方》）。这里的“自然”，显然也是“天然率真”“自然而然”“淡然朴素”“淡泊无为”之意，它反映了庄子对宇宙运行状态和规律的认识，也蕴涵着庄子对完美人格和理想生活的一种憧憬。庄子的“自然”之意，包含三层意思：其一是天然率真；其二是超然物外的自由境界；其三是“淡然无极”的素朴之美^③。

老庄典籍中对“自然”的相关论述，是后世道家哲学自然观的基础，历代以来，道家文化对“自然”内涵的阐发在老庄思想的基础上，基本围绕着两个层面而展开：一是内在本性。这

① 饶宗颐：《老子想尔注校笺》，香港大学出版社1956年版，第32页。

② 张俊：《道法自然与绿色黑色》，《求索》2006年第1期，第156页。

③ 参见曹顺庆：《中外比较文论史·上古时期》，山东教育出版社1998年版，第667-689页。

是“自然”最基本最重要的涵义。道家把“自然”规定为万物的本质、本性，是说万物的本性是不假人为，自然而然，本来如此的。也就是说“自然”是万物内在的真实的存在，是万物和人的本性的存在。二是精神境界。老子从自然之道开发出社会和个人的理想境界，他以自然无为状态为理想的状态，庄子更以人处于自然状态为理想人格^①。“自然”概念的这两层内涵，作为“自然”一词的原初意义，强调了“自然”所具有的“本性”“本然”的内涵，将天地自然的运行与个人的修行、社会的发展结合起来，一并化入以“自然”为要的“道”的规律之中。正是带着这种对宇宙与自然的尊重、敬畏与憧憬，道家建立了具有鲜明生态学取向和浓厚生态意识的自然观。

二“万物不相离”、生生不息的生态整体联系观

整体联系观是道家自然观一个极其重要的内涵。从《老子》始，道家始终承袭这种天下万物互相联系、互为牵制的有机整体观，并将其作为道家自然哲学的哲学基础。

《老子》第二十五章说：道大，天大，地大，人亦大，域中有四大，而人居其一焉。道、天、地、人作为“域中四大”，也就是整个世界中的4个基本要素，构成了世界的整体，四者本身就存在着天然不可分割的联系。在这4个要素中，“道”是世界万物的来源：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”（《老子》第四十二章）“衣养万物，可以为天下母。”（《老子》第三十四章）可见，在道家的范畴中，被称为“天下母”“天地根”的“道”是作为万物本源而存在的，它生养万物，运化万物，是万物发展，生生不息的内在动力。那么，作为“道”的创生物，世间万物都具有天然的血缘关系，同时都以“道”作为自身发展的动力，以“道”的法则（法自然）作为自身的规范。如此一来，整个世界系统中的各个组成部分势必成为一个具有共同宗祖、具有共同推动力，相互牵制、有机联系的整体。在确立了这一个有机联系的总纲领之后，道家将世间万事万物的法则都放入整体联系观中进行理解和观照，始终在这一前提下来对事物进行具体的解释。

在道家看来，任何事物都不是绝对的，而会因为与其他事物的关系而发生相应的变化，不同事物之间都是彼此联系的。正所谓“贵以贱为本，高以下为基”（《老子》第三十九章），高低贵贱都不是单独和绝对的概念，而是以其对立面为参照物形成，万事万物彼此相通，不可能脱离整体而孤立存在。这就是道家所主张的“天地万物不相离也”（《列子·天瑞》）。

由此看来，道家思想在本质上不是一种实体论，而是一种关系论：世界是作为一个彼此密切联系的整体而存在的，不存在一个具体的实在的独立实体（如西方古希腊哲学中的“水是万物始基”）是万物的创造者。作为事物本源的道，本身内在于每个事物的自身，内在于整个自然界，而不是抽离于自然孤立存在的，道并不是万物的主宰者，而是与“自然”同在，“法自然”而行，所谓“自然，道也”；自然作为世界的本质和规律，也是“道”的基本法则，同样内在于宇宙的生成变化之中。

道家思想也不是一种构成论，而是一种生成论：道在一种运动不息的状态中生成了万物，

^① 参见方立天：《中国佛教哲学要义》（上下），中国人民大学出版社2005年版，第564页。

它的“周行而不殆”（《老子》第二十五章），“运量万物而不匮”（《庄子·知北游》），使得世界上的事物始终处于一种相对变化的状态，正如《庄子·秋水》所说的那样，“道无终始，物有死生”。这种运动变化的状态使得世间万物生生不息，整个宇宙是一种生成演化的过程，而不是一种机械的构成和存在。

道家思想中万物互涵、彼此相连的整体和合观，与当代整体主义生态理论的整体联系观具有某种内在的同构性。这种事物之间普遍联系、变化不息的整体有机论，作为道家自然观的一个重要内容，对中国传统自然观有着深入和连续的影响，也以其超越时代的前瞻性对我们今天的生态文明建设发挥着不无意义的重要作用。

三 “法自然” “为无为” 的天人关系论

天人关系亦是道家自然观的一个核心问题。在中国传统哲学中，天人关系往往是形成整个哲学思想体系的基础，它包括对两个方面的认识：首先是人在自然中地位的确立，也就决定了该种哲学观对人与自然关系的定位。其次是人与物之间如何发生联系和作用，这是对天人关系所遵循方法原则的具体化。

要理解道家对人在自然中地位的确立，离不开道家整体联系的自然观。正如我们前面所说的那样，依照道家“道、天、地、人”四大的自然观，人从出现的那一刻，就与自然界万物一样，他并不超越于世间其他事物，是整个世界有机体的一个构成部分。那么，在这种统一性的前提下，人与自然必定是一种和谐统一的关系。再从另一个角度说，“人法地、地法天”，人生活在天地间，又取法于天地，显然，天人是具有共同属性和统一性的，甚至人应该向“天”学习，效法于天道，取法于自然，而不是自以为是，凌驾于自然之上。同时，道家强调“生之畜之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德”（《老子》第十一章），人不可以主宰自然界，自然界本身也没有什么主宰，天道生养万物而不主宰万物，只是让万物自我生长，在自我生长的过程中达到和谐。唯有以这种和谐统一为原则来对待世间万物，“不自见，故明；不自足，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故长”（《老子》第二十二章），才能达到天人关系的真正融合。

在人与物之间如何发生联系和作用的问题上，道家采取了“无为”的态度：人要遵循自然法则，善待世间万物，顺应其自然本性，不以己意强求他物。著名学者李约瑟是这样解释“无为”的，“‘无为’的意思就是‘不做违反自然的的活动’，亦即不固执地要违反事物的本性……”^①这正是道家之“无为”的核心内涵。“道常无为，而无不为。侯王若能守之，万物将自化”。道家认为，自然无为是天道的一个特质，自然本身就具有自己的自然之道，能够自我化生，自我修复，人只要做到无为，则“万物将自化”（《老子》第三十七章）。因而圣人“以辅万物之自然，而不敢为”，“圣人之道，为而不争”（《老子》第八十一章），也就是说，对待世间万物的最好方法，就是顺应事物本身的自然之道，顺其本性而辅之，这就是圣人处理人与物的关系的基本方式。因此，对道家而言，在人和物的关系上，最好的方法就是充分尊重自然

^① 李约瑟：《中国科学技术史》卷二，科学出版社、上海古籍出版社1990年版，第76页。

万物本身的自主性，顺性辅之，无为而治。

从这两个层面上来看，道家在天人关系上主张的是天地人物都有共同的法则，这个法则就是自然之道，而要“法自然”，就要无所为，遵循事物法则行事，使万物各得其所。换句话说，天人合一 是道家在处理天人关系上追求的最终目标，达到这种境界，其途径就是“法自然”“为无为”——尊重自然的客观规律，达成人与自然的协调发展。

四“物无贵贱”“万物齐一”的生态平等观

道家自然观中，还蕴含着难能可贵的万物平等观念，这与当代生态伦理思想的生态平等主义原则不谋而合，二者内在的相通性和联系性十分值得关注和探讨。

道家的生态平等观与道家的整体联系观也是紧密相连的。以道家的整体联系观而视，世间万物包括人类都是一个有机联系的整体，在这个整体中，各个组成部分彼此互相联系，互为依存，因而都是平等的，并无高低贵贱之分。这就从根本上决定了道家的自然观内蕴着生态平等的观念。

天道的一个重要特性就是自然无为，自然无为，也就无偏无私。因而《老子》说道：天地相合，以降甘露，民莫之令自均。天地降下的甘露，使人和万物都公平地受到了惠泽，在自然的世界里，没有什么事物是超越于其他万物而享有优先权的。天道的法则就是公平无私的，所以说“天之道，损有余而补不足”。在庄子的自然哲学中，这种生态平等观进一步得到了更加明确和系统地表述。他明确提出了“万物齐一”的平等思想：“以道观之，物无贵贱；以物观之，自贵而相贱。”（《庄子·秋水》）在“道”的高度来看包括人类的世间万物，则万物都是平等的，并无贵贱之分，而我们平日所区分的贵贱本身都是相对而言的，那是“以物观之”的结果，所以说“以道观之”，则“万物一齐，孰短孰长”（《庄子·秋水》）？

道家这种生态平等观可以从以下两个方面进行理解：首先，从事物的本性来讲，万物都是道的衍生物，而道也就在万物之中，因此天地万物都蕴含着道性，从禀道而生、内蕴道性的根源上讲，它们都是相通的、平等的。对此，庄子也曾作过十分形象的论述。《庄子》的《知北游》中，“道恶乎在”的故事就是这一思想的具体阐释：东郭子问于庄子曰：“所谓道，恶乎在？”庄子曰：“无所不在。”东郭子曰：“期而后可。”庄子曰：“在蝼蚁。”曰：“何其愈下邪？”曰：“在稊稗。”曰：“何其下邪？”曰：“在瓦甃。”曰：“何其愈甚邪？”曰：“在屎溺。”（《庄子·知北游》）在此，庄子用平常人心目中越来越卑下的事物来说明道的存在，可见，道在万物中存在，万物以其道而成万物，同时在自身演化的过程中实现道的整体价值，因此，万物都有其存在之“内在价值”，从这个意义上讲，万物都是平等的、齐一的。其次，从事物的价值上看，所谓价值都是相对的，从什么角度出发看待事物是其中的关键。不同的事物具有不同的价值，而彼此的价值是不可替代的，因此没有高低贵贱之分。所以庄子说：“民食刍豢，麋鹿食荐，螂蛆甘带，鸱鸦嗜鼠，四者孰知正味，猿獼狙以为雌，麋与鹿交，鳅与鱼游，毛嫱、西施，人之所美也，鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤，四者孰知天下之正色哉？”在此，世人眼中的琳琅美食对动物却可能毫无价值，反之，对人毫无价值甚至避之不及的腐鼠等物对动物却是甘之如饴的美食。可见，判断事物的价值不能怀着“成心”只从自身的角度出

发进行，在整个世界中，所有事物都具有平等的自身价值。就连表面上无用的东西，也同样具有自己的存在价值，所谓“人皆知有用之用，而不知无用之用也”（《庄子·人间世》），任何事物都有自己的存在价值，即使是常人眼中的无用之物，同样具有自己的内在价值和生存权利，所以，不能从对自己是否有利或者有用的角度出发来对事物进行评价，不能用自身的价值标准来作为自然界的评判价值标准。“根据‘物无贵贱’价值观，道家对儒家的‘人贵物贱’提出批评，并且肯定自然界的一切生命如人一样，都有依照自己的本性生存的权利，任何人都无权干涉和践踏生物的这种生存权利。”^① 这种对功利之心的批判在本质上显然与将自然视为人类工具的自然工具论是相对立的，它尊重自然万物、批判功利标准的哲学思想正是今人应该借鉴和反省的地方。

以老庄思想为代表的道家自然观所蕴含的丰富生态智慧，为我们提供了一种重建人与自然关系、实现人与自然和谐发展的思维模式和哲学基础。在提倡可持续发展、关注生态问题的今天，在我们对人类文明走过的千年之路进行自我反思之际，其尊重生命、尊重自然的深层生态意识和生态智慧，对于更加合理地发展科学、完善理性，对于建设生态文明，走绿色发展之路，都具有非同寻常的意义。道家自然哲学对自然的关注、对生命的尊重、对存在的思考理应得到更广泛的关注和更深层的发掘，借古鉴今，化古为新，让古老的道家文化发挥出积极的现代价值。

^① 刘清：《道法自然：人与自然和谐的基础》，《求索》2006年1期，第156页。

百年道学精華集成

第七辑

道门科技

卷三

自然观与生态伦理



自然观比较

试论隋唐五代时期佛道二教的自然观*

周瀚光**

隋唐五代时期的自然观，学界一般都以儒家的柳宗元和刘禹锡为代表，而对佛道二教不甚注意。诚然，柳宗元“庞昧革化惟元气存”的宇宙论和刘禹锡“天人交相胜”的天人关系论，确实代表了那个时期自然观方面的主流，在中国古代自然观的发展史上具有重要的价值。但不可抹杀的是、隋唐五代时期的佛道二教在自然观方面也有许多极富价值的思想和理论，它们从另一个侧面充实和丰富了中国古代自然观的内容、值得引起哲学史研究和科学史研究的重视。佛教虽然把客观世界的一切事物统统归结为“心”和“识”，是一种主观唯心主义的自然观，但在关于空间和时间、联系和变化等自然范畴方面，却有其独特的视角和创见。道教建立了一个神仙王国来作为自然界万事万物的主宰，是一种有神论的自然观，但在天人关系和变化理论方面，却进行了深刻的思索并取得了有价值的进展。本文即拟对以上两个方面作一点具体的讨论和展开。

一、佛教徒眼中的大千世界

佛教的自然观是一种主观唯心主义的理论。这是因为他们把整个大千世界（即客观世界），看作是一种虚幻不实的东西，看作是“空”；却把“心”和“识”（意识）看作真如，看作是一切客观事物的本体，然而，佛教在论证其“三界唯心，万法唯识”的理论时，广泛地涉及了自然观的一些基本范畴，诸如空间和时间、联系和变化等等。而在论述这些基本范畴时，却闪现出了许多有价值的思想火花，为中国古代的自然观增添了新的内容。这里，我们仅对其“三千大千世界”说、“缘起”说、“六相圆融”说及“刹那生灭”说，作一点简要的讨论。

（一）“三千大千世界”说

佛教的“世界”一词相当于我国古代的“宇宙”概念，其中“世”指过去现在未来，“界”指东南西北上下。两者合称则泛指时间和空间。但是在佛经中，世界又有大、中、小之分。按照佛教的宇宙结构理论，认为世界以须弥山为中心，外有七山八海，海外又有四大洲，

* 本文原载《学术月刊》1997年第12期，第6-7页。

** 周瀚光，华东师范大学古籍所。

洲上即人类所住之处，日月星辰都围绕着须弥山的上空回旋出没，这样一个世界名为小世界，这样的小世界不止一个，而是有着无数多个。集一千个这样的小世界，名为小千世界。集一千个小千世界，名为中千世界。集一千个中千世界，名为大千世界。因为其中重叠了三个千数，所以称“三千大千世界”。但“三千大千世界”也不止一个，而是无量无数并存于宇宙之中。佛经中常说“十方恒沙世界”，这里的“恒沙”（或称恒河沙）就是一个比亿、兆、载、极这些大数还要大的数目。《阿弥陀经》中又说：“过十万亿佛土有世界名曰极乐。”这里的“佛土”又称“佛国土”，即一个“三千大千世界”。“十万亿佛土”则有十万亿个“三千大千世界”。佛教的这种肯定宇宙广袤无穷的思想，无疑包含有科学的成分；而其断言宇宙中存在着无数个“三千大千世界”的思想，则与现代宇宙论关于宇宙是由无数个太阳系和无数座星云所组成的观点，正好不谋而合。

（二）“缘起”说

所谓“缘起”，即“诸法由因缘而起”。这里的“诸法”指一切事物和一切现象，“因缘”则指关系和条件。这是说宇宙间的一切事物和一切现象都是相对的互存关系和条件；离开了关系和条件，就不能生起任何一个事物和现象。比如说植物的发芽生长，首先必须要有种子。种子就是“因”；其次还要有阳光、土壤和水分等，这些东西就是“缘”。如果没有种子、阳光、土壤和水分等因缘，植物的发芽生长是根本不可能的。《四阿含经》说：“此有故彼有，此生故彼生；此无则彼无，此灭则彼灭。”这里的“此”就是“彼”的因或缘，是“彼”的互存关系和条件。有此才能有彼，没有此不会有彼。宇宙间的一切事物都既是此，又是彼，既因了其他事物的存在才得以存在，又因了它的存在而产生出其他事物来，整个宇宙就是一个既相互依存、又普遍联系的交互网络。佛教宣扬“缘起”说，目的是为了说明客观物质世界的空幻，而实际上却从一个独特的角度，揭示了自然界万事万物既互相依存、又普遍联系的内在规律。

（三）“六相圆融”说

“六相”是佛教对自然界各种事物的现象所做的一个分析和概括，它们指事物的六种普遍的相状，即总相、别相、同相、异相、成相和坏相。总相指事物的全体，别相指事物的各个组成部分，同相指事物的各部分都有其同一性，异相指事物的各部分又有其差异性，成相指各部分的和合构成整体，坏相指各部分一各自独立而不和合则不成整体。比如一座房子是一个整体，这就是总相；其中的椽子或砖瓦等都是房子的一个组成部分，这就是别相；正因为椽子和砖瓦等共同构成了房子，所以它们都有同一性，这就是同相；椽子和砖瓦又互不相同而各有差异，这就是异相；当椽子和砖瓦等共同构成房子时，房子才成为房子，这就是成相；而当椽子和砖瓦各自独立时，就不成其为房子了，这就是坏相。在佛教看来，自然界的每一个事物都是这种总相和别相的统一、同相和异相的统一、成相和坏相的统一，事物的现象和现象之间、现象和本体之间都是能圆融沟通向无障碍的，每一个现象都整含着一切事物的现象，而一切现象又都不过是佛性真如的体现而已。因此也可以说，一即一切，一切即一。佛教理论的目的，是要说明一切都是佛性真如的体现，然而其在具体论述的时候，却揭示了自然界万事万物之间所内含的整体一与部分、同一与差异、形成与毁坏这些普遍的本质联系的真谛。

（四）“刹那生灭”说

“刹那”是佛教用来表示时间短促的一个概念，佛经中说弹一下指头的时间有六十刹那。

“生灭”也是佛教的一个基本概念，实际上包括了生、住、异、灭四种相状：一个现象的生起叫作“生”，当它存在着作用的时候叫作“住”，虽有作用而同时在变异叫作“异”，现象的消灭叫作“灭”；佛教认为，在每一个刹那中间，事物都经过了生起、存在、变异、消灭这四种相状，经过了从产生到消灭的整个运动变化过程，这就叫“刹那生灭”。一个物质是如此，一个人也是如此，整个世界都是如此，一切事物和现象没有不是刹那生灭的。这又叫“无常”，就是说世界上的任何事物都处于运动变化之中，没有什么恒常不变的东西。佛教的这个观点，实际上已经把握了自然界一切事物无不具有运动变化的特性，已经接触到了运动的普遍性和绝对性这样一个自然界的一般规律。

总之，佛教的自然观从本质上来说是一种被扭曲和颠倒了的世界观，然而它在对“万法”（即自然界的一切事物和现象）进行具体的分析和论述时，却确实为中国传统自然观的发展提供了不少有价值的思想内容。这些思想内容经过儒、道、佛三教的互相交融和互相渗透，为以后的宋代理学所消化吸收，也为以后的科学家们所改造利用，最终成为中国传统自然观的重要组成部分之一。

二、道家、道教的天人观和变化论

隋唐五代时期道家 and 道教对自然观的贡献主要表现在天人观和变化论方面，其中以《关尹子》的天人观、李筌的“盗机”说和谭峭的变化论尤为突出。兹分述如下：

（一）《关尹子》的天人观

《关尹子》是一部阐述道家思想的著作，旧题周尹喜撰，但自清代以来一般都以为是唐五代间的道家学者托名尹喜而作。其中关于天人关系的论述，为先秦汉魏以来的道家天人观理论注入了新的内容。

道家历来主张“自然无为”，《老子》说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”这种天人观在要求人们遵循规律这一点上，无疑是正确而又深刻的；但却难免带有一种忽视人的主观能动性的消极意味。然而自汉魏以后，随着道教练丹术的兴起，道家对人类改变事物的自然属性逐步产生了自信、并在发挥人的主观能动性方面逐渐有了新的认识。在晋代葛洪的《抱朴子》一书中，已经出现了“变化之术，何所不为”这样大胆的口号；而在唐五代间的《关尹子》一书中，则更加明确地提出了“人之力有可以夺天地造化者”（《关尹子·七釜篇》）这样强调人力的命题，把道家的天人观提到了一个新的高度。

《关尹子》的天人观，首先肯定自然规律的不可抗拒性，肯定人必须遵循天的规律去行事。它说：

天不能冬莲春菊，是以圣人不违时；地不能洛橘汶貉，是以圣人不违俗。圣人不能使手步足握，是以圣人不违我所长；圣人不能使鱼飞鸟驰，是以圣人不违人所长。（《关尹子·九药篇》）

这里一连用了四个“不违”，表示即使是圣人，也不能违背自然规律而任意妄行。它又说：

谋之于事，断之于理，作之于人，成之于天。（《关尹子·九药篇》）

这是说人可以谋事做事，但能否成功，当取决于是否遵循自然之天的规律和道理。

在肯定自然规律不可违背的前提下，《关尹子》认为人在自然之天面前又不是完全被动，一无所为的。人可以通过学习自然而掌握自然规律，并通过模仿自然、利用自然而为人类服务：

圣人师蜂立君臣，师蜘蛛立网罟，师拱鼠制礼，师战蚁置兵。众人师贤人，贤人师圣人，圣人师万物。（《关尹子·三极篇》）

这是说人类的许多制度和器物，都是通过向蜜蜂、蜘蛛、拱鼠、战蚁等这些自然之物学习而得来的。这是中国早期的仿生学思想。不仅如此，人在掌握了自然规律之后，还可以复制出某些自然现象来。它说：

衣摇空得风，气呵物得水，水注水即鸣，石击石即光。如此说者，风雨雷电皆可为之。（《关尹子·二柱篇》）

因为风是空气流动而成，所以人可以用衣摇空的办法得到；水是气遇冷凝结而成，所以人可以用气呵物的办法取得；水奔流而下会产生雷鸣般的轰响；石扣击摩擦会产生光电火花；掌握了这些自然规律之后，人类就可以复制出风雨雷电等自然现象，甚至可以做到“冬起雷、夏造冰”（《关尹子·七釜篇》）。从这个意义上来说，岂不是“人之力有可以夺天地造化者”了吗？《关尹子》的这个思想，无疑是道家天人观在隋唐五代时期的一个新的理论成就。

（二）李筌的“盗机”说

李筌是唐代中期的道教学者，号达观子，陇西（今甘肃境内）人，曾隐居嵩山三峰之一的少室山，著有《太白阴经》一书，并对南北朝时期的道教典籍《阴符经》作有注疏。他提出的“盗机”说，对天地、万物和人类之间的关系进行了详细的论述，丰富和发展了道家和道教的天人观。

李筌的“盗机”说包含了以下三方面的内容。

首先，李筌认为天地、万物和人类之间存在着一种“更相为盗”、互相盗窃的关系。如动植物等盗窃了天地间阴阳五行之气，才得以发育生长；人类则通过种田、养蚕等途径来盗窃天地之气，才得以获取生活资料而滋养其身；而万物又通过种种祸患，如天灾、疾病等，反过来盗窃人类。这种“更相为盗”的情况，是自然规律，是“自然之理”（《阴符经疏》卷中）。

其次，李筌认为这种盗窃也必须有“道”，即人类要按规律去盗窃才能吉利，反之则要遭殃。这就叫“盗机”。他说：

何名为盗机？缘己之先无，知彼之先有，暗设计谋，而动以机数，不知不觉，盗窃将来，以润其己，名曰盗机。（《阴符经疏》卷中）

比如人类自己本来没有衣服（“缘己之先无”），但人知道动物的毛皮可缝制成衣服（“知彼之先有”），于是预先养羊并取得毛皮、然后进行裁剪，制成衣服（“暗设计谋，而动以机数”），从而最终满足人的需要（“以润其己”），这便是“知其深理”“合其机宜”、符合规律的“盗机”。

最后，李筌认为只要掌握了“盗机”并充分发挥人的主观能动性，人谋可以胜过自然界的阴阳寒暑。他说：

夫春风东来，草木甲拆，而积廩之粟不萌。秋天肃霜、百卉具腓，而蒙蔽之草不伤。阴阳寒暑为人谋所变，人谋成败岂阴阳所变之哉？（《太白阴经·天无阴阳》）

仓廩里的谷物在春天可以不发芽，被覆盖的草在秋天可以不遭霜打，这正说明了阴阳寒暑可以为人谋所变，人谋可以胜过自然之天。这里，李筌把道家“自然无为”的天人观发展到了人能胜天的理论境界。

（三）谭峭的变化论

谭峭字景升，号紫霞真人，泉州（今福建南安）人，是五代时期的道教学者。所著《化书》，论及道化、术化、德化、仁化、食化、俭化等各个方面，是一部全面阐述变化论自然观的专门著作。

在谭峭看来，整个自然界无非是一个由虚化物、再由物化虚的循环往复过程。他这样描绘自然界的变化的过程和各个环节：

道之委也，虚化神，神化气，气化形，形生而万物所以塞也。道之用也，形化气，气化神，神化虚，虚明而万物所以通也。（《化书·道化·紫极宫碑》）

道生万物的变化过程是“虚化神、神化气，气化形”，而万物复归于道的变化过程，则反过来是“形化气，气化神，神化虚”。无论是有生命的事物还是无生命的事物，都在其中互相转化，而这种虚物互化的不断往复，便是自然万物的生灭循环。

至于人作为自然界之一物，其生死当然也不过是一种转化过程而已，谭峭说：

虚化神，神化气，气化血，血化形，形化婴，婴化童，童化少，少化壮，壮化老，老化死，死复化为虚，虚复化为神，神复化为气，气复化为物。化化不间，犹环之无穷。（《化书·死生》）

这种用不断变化的观点来描述人的形成、出生、成长和老死的过程，视生命的产生和灭亡是源于自然又复归自然的思想，无疑是有其合理的因素的。

谭峭的变化论自然观，可谓继承了道家道教重视变化的思想传统并将其推向了高峰。他的虚物互化的思想，对于以后宋代的张载和明代的王夫之等思想家的自然观，产生了极其深远的影响。

总之，隋唐五代时期的道家和道教在天人观和变化论方面，确实做出了许多有价值的理论贡献。至于其中所掺杂的一些荒诞不经的内容，如《关尹子》因过于强调人力，而谓“豆中摄鬼，杯中钓鱼、画门可开，土鬼可语”（《关尹子·七釜篇》）；李筌根据“盗机”理论，认为人可以“盗神水华池，玉英金液，以致神仙”（《阴符经疏》卷中）；谭峭夸大其转化理论，而谓“老枫化为羽人”“贤女化为贞石”（《化书·老枫》）等等，则是需要我们如实评价并加以摒弃的。

论道家与儒家“天人合一”自然观的形成与演变*

王 健**

自然观是人们对自然界的总体性认识，是关于自然系统的性质、构成、发展规律以及人与自然关系等方面的根本看法，是自然辩证法的重要组成部分。在历史上，儒家与道家作为中华文化的两大源流，曾经从各自不同的角度和态度看待自然，因而有不同特点的自然观，他们相互批判、相互斗争、相互吸收、相互融合，逐渐汇聚成了中华民族独具特色的自然观——“天人合一”。今天，在全国人民正在以科学发展观为指导，努力构建和谐共生的人与自然的关系时，让我们穿越历史的时空，研究儒道两家自然观的差异，使我们能够从更深层次上把握传统文化，分析其合理之处，无疑对当代社会发展具有重要的现实意义。

一、先秦时期——“天人合一”观念的产生与分立

“天人合一”观念的产生有其现实基础。人对自然的认识，与人类的社会实践活动相联系。人与自然的关系，首先是人对自然的依赖。人产生于自然，人的衣食住行要取之于自然。在原始社会，由于生产力水平的低下，人对自然的认识充满了神秘感和恐惧感。原始社会曾存在过的图腾崇拜，便是例证。随着生产力水平的提高，特别是生产工具的更新，人的本质力量不断地被加以放大，人对自然的认识也进一步提高，对自然也逐步从畏惧到对自然加以改造和利用。可以说，自然观的演变与人的社会生产等社会实践活动密切相关。春秋战国时期是中国古代社会生产大变革的时期，也是中国从奴隶社会向封建社会的过渡时期，更是中国古代社会思想文化大放异彩、丰富发展的时期。儒家与道家就是其中两道亮丽的风景。

《周易》作为中国古代文化的源流，具有十分重要的地位。《周易》中包含有许多朴素的唯物论与辩证法思想，涉及政治、经济、自然等许多方面，对后世产生了深远的影响。春秋战国时期诸子百家的许多思想言论都与《周易》有着千丝万缕的联系。“天人合一”的思想就发轫于《周易》。后来《易传·乾文言》进一步阐发了这一思想，提出“天人合德”，把对自然的认识与人类社会的道德伦理联系起来，是一种政治哲学思想，为以后儒家自然观的伦理化奠定

* 本文原载《沈阳农业大学学报》(社会科学版)2006年第4期,第634-636页。

** 王健(1976-),女,沈阳师范大学讲师,硕士,从事哲学研究。

了思想基础。

孔子作为儒家学派的开创者，十分重视《周易》。正是在其晚年学习、整理文化典籍《周易》的过程中而“知天命”的。“天命”这里可理解为自然（包括天地人）规律，“知天命”即是对自然规律的了解和掌握。从这里可以看出，孔子把“知天命”纳入到人的道德规范之中，是君子的一种美德。孔子的后继者之一孟子则从“天人相类”出发，提出“尽其心者，知其性也，知其性，则知天矣”。在这里，孟子把人对自身的把握和认识与对自然的把握和认识统一起来。与孟子相反，荀子则从另一条“天人相分”思想路线出发，提出“制天命而用之”的著名论断，把人对自然的敬畏与崇拜解放了出来。但荀子认为人与自然的关系并不因为“天人相分”而处于对立状态，“天人相分”强调的是自然与人本身的相对独立性和规律性，相反，人类和天地万物共处于和谐的整体之中，“各得其和以生，各得其养以成”。很明显，在这里荀子是吸取了道家的有关自然观的思想。

老子作为春秋战国时期道家的开创者，以“道”作为世界的本源，凌驾于世界万物之上：“有物混成，先天地生。吾不知其名，字之曰道。”“道生一，一生二，二生三，三生万物。”按照这种观点来看，人本来就是自然的一部分。老子的继承者庄子进一步提出“万物一体”，“天地与我并生，万物与我为一”的思想。既然“道”是万物的根本，那么很容易也就推论出天、地、人等世间万物是合于“道”的。既然人与自然是同根生，是浑然一体的，那么，天、地、人应当相互协调，彼此“相爱相通，无复有害者”，方能“并力同心，共生凡物”。从中不难看出，道家的自然观主要包括两点：一是人与自然是一个不可分割的整体，人与自然统一于“道”；二是人与自然都各有自独立性，有其发生发展的规律，是各行其“道”的；三是人要因任自然，顺应自然万物的规律；四是人要节制物欲，树立“知足常乐”的人生观。

总之，先秦时期儒家将“天人合一”的自然观人伦化，近似于近代的“人类中心主义”的自然观，而老庄则是“自然中心主义”，人虽然是“域中四大”之一，但在自然面前，人只能顺应它。所以，老庄的“天人合一”是人“与天为一”。正如荀子所批评的，他们是“蔽于天而不知人”。人与自然浑然一体，人皆具有素朴无欲、不失其真常自然之本性。儒道两家的“天人合一”观念，对立者居多，相互吸取者少。

二、西汉时期——“天人合一”观念的伦理化

春秋战国统一于秦，秦以法家的思想作指导，很快导致了秦王朝的覆灭。汉初的统治者认真地吸取了秦灭亡的教训，把“黄老”思想奉为圭臬，主张“无为”政治，给予民以休养生息。但随着汉朝国力的恢复，经济的繁荣，从“无为”政治转向“有为”就成为历史的必然，“黄老”思想不再适应社会的需要，主张取而代之的是儒家另一位代表人物——董仲舒。董仲舒的著名理论就是“天人感应”。它是一套儒家政治学说，通过上天发生灾异现象与人君（皇帝）有过失行为联系起来，用托天管人的手法，试图控制皇帝的所作所为，从而达到安邦治国的目的。董仲舒的“天人感应”虽不是以直接阐述自然观为目的的学说，但他为了论证其学说的合理性，在论证说明过程中还是涉及了自然观的部分。其中在分析人的命运和天地相连关系时，提出了“行有伦理副天地”的天地伦理观，即人的行为伦理与天地相符。这个道德命题是

儒家思想史上第一次明确将人类的伦理视野推广到天地之间，即认为道德伦理不仅存在于人与人之间，也存在于天地生态系统之间，且天地生态系统这种伦理关系是“与人俱生”，跟人类同时存在同时发生的，所以人类的命运是“命与之相连”的，必须引起人类的高度重视。董仲舒讲的“天人感应”理论中涉及了人与自然的伦理道德问题，触及现代生态伦理学的立论基础——伦理关系不仅发生在人与人之间，也发生在人与自然之间。其中，既吸取了道家的顺应之说，把“天”作为人的行动界线，又把“天人合一”进一步伦理化了。当然，董仲舒的生态道德观还是十分粗糙的，他对天地人伦理道德关系的探讨由于从属于政治的需要很快便夭折了。史载，汉武帝建元“六年春二月乙未，辽东高庙灾，夏四月壬子，高园便殿火”，董仲舒认为高庙和高园便殿的为灾表达了上天去乱臣用圣人的天意，他用自己的天地伦理学说探讨这一天人感应现象，结果被中大夫主父偃陷害，汉武帝将其投入监狱，差点丢掉性命，从此董仲舒停止了天地伦理学说和天人感应理论的探讨，再不敢谈论天人灾异问题了。

三、宋明时期——“天人合一”观念的政治化

虽然汉武帝确立了儒学在国家统治中指导思想中的地位，但因其缺少严密的体系，不能从学理上进一步确立其主导地位，受到了汉末传入的佛学乃至魏晋玄学的强力挑战，封建统治者也需要更有说服力的儒家学说。

从“天人合一”的观念产生和发展过程来看，是作为儒道两家重要的政治哲学范畴体现出来的，由于儒道两家其思想体系的差异，表现出不同的内涵与意义，同时不也可避免各自的缺陷。早期儒家作为一种系统的学说，其主要缺遗表现在自然观、宇宙论、认识论、辩证法等哲学思维方面，使其“天人合一”的观念长于伦理而疏于哲理，难以从思辨的高度和深度上给人以理性的满足。而道家既重政治伦理，又长于哲学思维，使其“天人合一”观念具有深邃的哲理、缜密的思辨、新奇的道论、卓异的境界说，从而更能从理论上令人信服。

宋代以后，道家思想在更深的层面上融入了作为官方意识形态的儒学中，成为儒学的有机组成部分。道家思想融入理学，对于儒家学说有重要的意义，并由此建立起完备、深邃而庞大的新儒学体系。这时，“天人合一”的观念呈现出新儒学的新派特色，宋儒采用道家的哲学范式、逻辑体系和思维方式，构建了新儒学“天人合一”学说的理论基础和理论构架，如在周敦颐其著作《通书》与《太极图说》中，提出了一个由“天与人”的模式，一个简单而有系统的宇宙构成论，以太极为理，阴阳五行为气，“无极而太极”，“太极”一动一静，判为阴阳，继之化生万物；朱熹则以“人伦”等于“天理”的模式，将人伦本体化，进一步将“天人合一”提到了空前的哲学高度。王阳明把“天人一理”实践化，提出“格物致知”，“知行合一”。至此，宋明时期的新儒学以道家的理论范式重新构建了“天人合一”，它是沿着《周易》中对自然的认识与对人的伦理道德的认识相联系的思想路线，基于儒家“经世致用”“修身齐家治国平天下”的政治需要，“天人合一”的观念完全具备了政治上的意义，意在告诫统治者，只有把封建伦理做到“天人合一”的境界，才能“内圣外王”，维护社会的长治久安，也告诉被统治者，要人安于完善自身人格的“天人合一”，做封建主义的顺民。至此，“天人合一”的观念完全走入了封建政治哲学圈子，造成了社会实践上缺乏对自然的人文关怀，更谈不上自然

观的创新与发展了。

四、“天人合一”自然观对现代社会的几点启示

早期的儒家和道家主要是在互相批评中取彼之长补己之短，互补的味道较浓。汉代以后，由于儒家思想上升为官方的意识形态，成为社会文化的主流和主导，道家思想则主要在民间和在野的士人中开辟发展的空间。在这样的文化大背景下，后期的儒道互补主要是以道补儒，道家思想主要发挥着对儒家思想的补充、调节的作用。而就儒道两家学说本身来看，依然是互补的：若以儒观之，即以儒家为思考的本位，则道家之长正可补儒家之短；若反过来以道观之，则儒家之长亦可补道家之短。从对“天人合一”观念的历史追述中可以看出，政治需要始终是其发展的历史动因，伦理关系是其考察的重点，以至发展到中国社会后期“天人合一”观念的完全政治化，导致自然观念内涵的异化，不能不说是历史的缺憾。但“天人合一”从最初的发生开始，还是以自然观为开端的，还是能够从中找出适合于时代的论述，将其赋予时代的新内涵。

一是整体的思维方式。“天人合一”充分体现了中国传统思维方式的特点，从整体来认识和把握事物的特点和规律。对自然的认识，要与对人的认识相联系，自然界的存在与人类社会的存在是统一的。人是自然的一部分，自然也是人类社会活动赖以持续的基本。这里包含着对自然和人类整体的认识，对人类与自然关系的认识以及人的活动与自然关系的认识。这些，都是时代需要继续深化探讨的主题。

二是和谐的价值观。“天人合一”的本质要求即是和谐，内在的统一。人类工业化文明是基于“人类中心主义”的理念，结果是人类取得了巨大的物质财富，但也造成了环境的破坏、能源的枯竭和自然灾害的泛滥，自然对人类的报复使人们不得不重新审视自然，重构人与自然的关系。当代也有一些人提出的“自然本位主义”，即要求人以自然为中心，要人们放弃社会生产，避免对环境的破坏，这无异于人类的自我毁灭。人们已经认识到，和谐共生才是人与自然最高的价值选择，无疑，“天人合一”为人类提供了最好的哲学理念。

三是辩证的方法论。“天人合一”强调的是对立事物的统一。这就为重新审视人与自然的关系提供一个很好的方法论。虽然它由于中国哲学自然的缺陷，没能从辩证思维上进一步发展起来，但它仍然从方法论上昭示着人们，人与自然的关系是辩证统一的关系。脱离于人与自然的关系谈物质生产是片面的，而只强调物质生产则是不科学的。

综上所述，“天人合一”作为中国哲学的传统范畴，有着丰富的思想内涵和实践意义，这需要我们采取科学的态度，取其精华，去其糟粕，为我所用。我们坚信，中国的传统文化一定会在新的历史时代发出耀眼的光辉！

参考文献：

- [1] 黄德本：《中国传统文化学》，辽宁大学出版社2003年版。
- [2] 卿希泰：《道教生态伦理思想及其现实意义》，《四川大学学报》2002年第1期。
- [3] 郑红建：《论人类困境的思想根源》，《洛阳师范学院学报》1997年第6期。
- [4] 宋文新：《发展的伦理规范》，《自然辩证法研究》2001年第8期。

儒、道、释：三种相异而互补的自然生态观*

赵 玉**

儒、道和佛分别形成的自然生态观，恰好构成一种相异而互补的格局：就有机世界整体的具体关联方式而言，儒家依靠伦理学上的“亲亲仁民而爱物”，道家立足于宇宙论角度的“道通为一”，佛教则基于宗教学上的“缘起”理论和佛性观。就“人”在自然生态系统中的位置而言，人的地位在儒家思想中最高，相比于其他物种“最为天下贵”，在道家思想中则与其他物种完全平等，不具有任何优越性，在佛教思想中最为低下，人的肉身已不具现实价值。就具体的生态实践而言，儒家从“贵人贱物”的角度出发，主张有节制的利用自然，道家立足于“道法自然”的宗旨，要求完全无为的纯任自然，佛教则出于对彼岸世界的向往和对“业报轮回”的敬畏，主张积极的保护自然。

有机整体论是生态学的理论支柱。在它看来，世界是一个内部各部分之间相互依赖、相互联系的有机整体。虽然生态学的诞生及发展主要局限于西方，但它所坚持的有机整体论观念在传统的儒家、道家和佛教那里都曾以素朴的形态有所表现，只是在具体的关联方式上，他们各自遵循了不同的路线，且恰好呈现出一种相异而又互补的格局：儒家立足于伦理学上的“亲亲仁民而爱物”，通过有差等的爱赋予生物和无生物或远或近的亲缘关系；道家立足于宇宙论角度的“道通为一”，将那无所不在而又化生万物的“道”看成了连接自然万物（包括人）的血缘纽带；佛教则基于宗教学上的“缘起”理论和佛性观，构筑起了一个“十界互具”、你中有我、我中有你的有机关联的现象界。

儒家的有机整体观以“仁”为核心点。它的创始人孔子正是以“仁”为基石来构筑其思想大厦的。《论语》就把“孝悌”作为为人之本，主张“四海之内皆兄弟”^{[1]（《颜渊》）}，要求“泛爱众而亲仁”^{[1]（《学而》）}，“博施与民而能济众”^{[1]（《雍也》）}，试图利用仁爱把整个社会粘连起来。《孟

* 本文原载《山西师大学报》（社会科学版）2006年第6期，第48-51页。基金项目：国家社科基金项目（05BZW008）。

** 赵玉（1975-），女，山东新泰人，济南大学文学院教师，文学博士。

子》在此基础上又进一步前推，主张“亲亲而仁民，仁民而爱物”^[1]（《尽心上》），使得以“仁”为圆心的爱的涟漪进一步扩散，并最终波及动物、植物甚至是无生物。由于“仁”是建立在亲子血缘的基础上的，仁爱对象的不断增加，也就意味着血缘关系的不断扩展，同时也意味着儒家对于更广泛血缘关系的体认。从这一角度出发，儒家不仅把“国”看作是放大的“家”，把国民看成家人，把国君当成民之父母，主张“臣之于君也，下之于上也，若子之事父，弟之事兄”^[1]（《荀子·议兵》），它还把“天下”（即整个物质世界）看作“家”的进一步放大，于是人与天下万物便成了同胞与手足，天地便成了人与万物共同的父母，正所谓“惟天地万物父母”^[2]（P117），“凡有血气，皆其昆弟赤子之亲”^[3]（P214）。如此一来，所有的现实存在物便在共同血缘的基础上构成了一个有机整体，也即所谓“仁者，以天地万物为一体，莫非己也”^[2]（P15）；“夫人者，天地之心。天地万物，本吾一体者也”^[4]（P79）。

如果说儒家以“仁”为核心，那么道家则以“道”为核心。何谓“道”呢？“且道者，万物之所由也，庶物失之者死，得之者生”^[1]（《庄子·渔父》）。也就是说，“道”是天下万物的最初起源，也是世界演化的最初生长点，它“生天生地”^[1]（《庄子·大宗师》）“可以为天下母”^[1]（《老子》二十五章），所以在道家那里又有“道生一，一生二，二生三，三生万物”的说法。既然同是由“道”演化而来，那么世界上所有的存在物，不论是人类还是非人类，也不论是有生命的还是无生命的，彼此之间虽然有着千差万别，就根本上而言却出自同一个根源或母体。换句话说，自然界中所有的存在物都具有共同的血缘关系，整个物质世界也就在“道通为一”^[1]（《庄子·齐物论》）的前提下成了一个血脉相通的有机整体。这便是道家所谓的“夫天之所覆，地之所载，六合所包，阴阳所响，雨露所濡，道德所扶，此皆生于一父母而阅一和也。是故槐榆与橘柚合而为兄弟；有苗与三危通为一家”^[1]（《淮南子·俶真训》）。由此可见，道家通过将宇宙六合之内的一切存在物置于同一源头之下，同样实现了“万物一家”的有机整体论思想。

与儒家和道家分别以“仁”和“道”来构筑其生态整体观不同，佛教的生态整体观则是通过“缘起”理论建立起来的。缘起论是佛教的基本教义和立论基础，贯穿在佛教从初创时期到部派分裂、从大乘中观派到进一步中国化的漫长历史中。其基本观点在于：万事万物皆由因缘和合而成，换言之每一种事物或现象都不是凭空而来，也不能孤立存在，它必须依赖于某些原因和条件——或是近因（因），或是远因（缘）。这也就意味着，世俗世界中的所有事物和现象都处在无穷无尽的因果链条中，无一例外；它们彼此依存、互为条件、牵一发而动全身，而这种无穷无尽的因果链条正是佛教所特有的一种整体间的关联方式。中国的佛教华严宗和天台宗在原始佛教的基础上分别提出了“法界缘起”“因陀罗网境界门”和“十界互具”“一念三千”的思想，进一步丰富了佛教的有机整体观。所谓“法界缘起”，是指世间和出世间的一切现象都是由如来藏自性清静心随缘升起，并在其作用下，互为因果，相资相待，彼中有此，此中有彼，彼即是此，此即是彼，圆融无碍，处于重重无尽的联系之中，因此又称“无尽缘起”^[5]（P213）。天台宗创始人智顓则提出了“十界互具”“一念三千”的理论。智顓认为，根据迷误程度的不同可以划分出十种法界，即“六凡”（地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天）、“四圣”（声闻、缘觉、菩萨和佛）。十种法界相互包含、相互转化，每一界都蕴含其余九界在自身之内，都具有变成其他九界的可能性，这就是“十界互具”。“三千”是宇宙万有的总和，而宇宙的一切性相，就存在于心念活动的一刹那之间，即所谓的“一念三千”。因此，一念动处，

就是宇宙的整体。中国佛教便以这种奇特的方式将生态整体中的所有个体关联起来的。

二

在整个自然生态系统中，“人”相对而言是一个较为特殊的物种。因此究竟将其置于何种位置，一直都是一个令人头痛而又分歧丛生的课题。这种分歧也同样表现在儒、道、释三家的生态思想中，而且就人在生态网络中的地位来看，恰好呈现出一种由高到低的趋势：人的地位在儒家思想中最高，相比于其他物种而言“最为天下贵”；在道家思想中人则不具任何优越性，已经被降低到了与其他物种完全平等的地位；到了佛教那里，人的地位相对于其他两家就更为低下，涅槃、成佛的目标使得现实的人身反而成了一种障碍。

与其他两家相比，儒家的着眼点主要在人类社会，这便决定了它必然会选择“贵人贱物”、以人“最为天下贵”的立场。从“厩焚，子退朝，曰：伤人乎？不问马”^[1]（《论语·乡党》）的故事和“鸟兽不可与同群”^[1]（《论语·微子》）的声明来看，重人贱畜、以人为贵的思想在孔子那里已经一目了然，不过将这一观点明确表述出来的要数荀子。他说：“水火有气而无生，草木有生而无知。禽兽有知而无义。人有气，有生，有知，亦且有义，故最为天下贵也。”^[1]（《荀子·王制》）。宋明儒学对此又作了全面的继承和阐发，如邵雍就认为只有人兼乎万物，如禽兽之声，以其类而各得其一，而人却无所不能，他事也莫不如此，所以为万物之灵。^[6]（邵雍《观物外篇》）

如果说儒家主要着眼于人类社会，道家则更多地关注自然。因此与儒家的“贵人贱物”不同，道家立足于宏观的道与自然，在“道通为一”的前提下主张“物无贵贱”，我亦物，物亦物，人与物完全平等。相对于儒家的“鸟兽不可与同群”，道家则把“同与禽兽居，族与万物并”看作“至德之世”的最好的表现^[1]（《庄子·马蹄》）。虽然在老子那里还有所谓“域中有四大，而人居其一焉”^[1]（《老子》第二十五章）的说法，似乎还给人保留着某种程度的优越性，但是到了庄子，便明确提出了“以道观之，物无贵贱”的观点。总而言之，人在道家思想中已经失去了保存在儒家思想中的优越性。

与儒家立足于社会、道家立足于自然不同，佛教则立足于遥远的彼岸。在道家那里，人的地位虽然已经失去了像儒家那种“最为天下贵”的优越性，但由于它立足于世俗的此岸世界，仍然具有存在的现实价值。与此相比佛教则完全否定了现实人生的真实性。它从缘起论出发，认为一切皆空。大乘佛教就有“二空”的说法：“一是人空，二是法空。人空又叫我空、人无我等，是说生命个体没有实在的本质存在。法空又叫法无我，是说一切事物没有实体性。”^[7]释迦牟尼传法之初就已经提出最基本的“三法印”思想：诸行无常，诸法无我，一切皆苦。因此从根本上讲，佛教就是要否定现实的肉身以及整个世俗世界，趋向彼岸的清静涅槃世界。由此而言，在佛教中，人在现实世界中的地位相比于儒、道两家应该是最低下的，已经失去了现实存在的价值。甚至与其他生物相比，人的地位也远要谦卑的多，“六道轮回”的信念足以使佛教徒们相信，他们身边的其他生物很有可能就曾经是或者将要是他们的父母或祖辈。《梵网经》中也明确教导佛子们应以慈悲心怀行放生之业，因为六道众生都是他们的父母。

三

三家对于生态整体的不同理解，以及对于“人”在这一整体中的地位的不同安排，表现在各自具体的生态实践上，也相应地呈现出一种相异而又互补的格局：儒家从“贵人贱物”的角度出发，主张有节制地利用自然；道家由于“道法自然”的宗旨，要求人类完全无为地纯任自然；佛教则出于对彼岸世界的向往和对“业报轮回”的敬畏，主张积极地保护自然。

“贵人贱物”的人生态度，使得儒家把人置于中心位置，以物养人；而亲亲、仁民、爱物的远近不等的血缘关系，又使得它仍然保存着“以草木去养禽兽”“宰禽兽以养亲”的合法权利。不过，物种之间虽有远近亲疏的差别但有爱没爱毕竟不同。即使人类为了必要的生存可以以物养人，却也不可毫无节制，无所顾忌，因此它又主张“仁者以天地万物为一体”；虽然相比于其他物种而言，人“最为天下贵”，却也不可为所欲为、无法无天，因此它又要求对待万物应“曲成而不害其直”。这种观点在具体的生态实践中便主要表现为两点：一是“代天而理物”，强调人在利用自然时应该在尊重自然的基础上去引导和调整自然。如《易传》主张“财（裁）成天地之道，辅相天地之宜”^[8]（《系辞》）， “范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”^[11]（《系辞》）；《中庸》主张“赞天地之化育，以与天地参”；荀子要求顺天而制，“应时而使之”，“理物而勿失之”^[1]（《荀子·天论》）。二是取物守时而有节，这就好比是在不触动本金的情况下从自然银行中提取利息，即能保证生态环境不被破坏，又能满足人的正常需求。如孟子从施行王道、“以民为本”的立场出发，提出：“不违农时，谷不可胜食也；数罟（细网）不入洿池，鱼鳖不可胜食也；斧斤以时入山林，林木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食，材木不可胜用，……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。”^[1]（《孟子·梁惠王上》）荀子从可持续发展的角度看问题，提出：“草木荣华滋硕之时，则斧斤不入山林，不夭其生，不绝其长也；鼃鼃鱼鳖鳅鲿孕别之时，网罟毒药不入泽，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；洿池、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，而百姓有余材也。”^[1]（《荀子·王制》）

与儒家有节制的利用相反，佛教出于佛道慈悲的信念和对于“业报轮回”的敬畏，主张积极地保护自然、维护生态环境。慈悲是佛道之根本：“一切佛法中，慈悲为大。”“大慈与一切众生乐，大悲拔一切众生苦。”前者意味着给所有的人和生物以快乐，后者意味着拔除所有生命的灾难和痛苦。如果说“慈悲”还只是一种内在的道德修为，“业报轮回”则更多的是一种外在的约束系统。“业报”又称因果报应，“业”意为造作，泛指众生一切有意识的活动。“一定的业因将产生同类相应的报果。善业得福报，恶业得祸报，犹如种瓜得瓜，种豆得豆。什么样的因就产生什么样的果，作什么业就得到什么样的报应。”^[9]（P114）因此佛教主张众善奉行，诸恶不做，拯救生命，由善业获人天之善报，进而摆脱“六道轮回”，最终获得阿罗汉、菩萨和佛的善报。这种观点表现在生态实践中也主要分为两个方面：一是不杀生。如果触犯杀戒，灭绝人畜的生命，不论亲自杀，还是让他人杀，都属于同罪，死后将堕入畜生、地狱、饿鬼等三恶道，即使生于人间，也要遭受多病、短命两大恶报^[7]。二是放生。质言之就是将那些被捕的

鱼、鸟等动物用钱买来再将其送回自然。佛教有着悠久的放生传统。据说在佛陀时代有专门保护生命的器具，叫“放生器”；在佛家的寺庙中有专门的放生建筑，叫“放生池”；他们还有专门放生的法会，叫“放生会”。而且，佛教的护生主张并不仅限于动物。按照天台宗“无情有性”的思想，没有情识的山川、草木、瓦砾同样也是佛性的显现；佛教的慈悲所缘的最大范围，可包括十方三界和三世六道，简言之即世间所有的存在物；佛教中还有明确的戒律，禁止乱伐树木，破坏森林和山水。也就是说，佛教要保护的是整个自然界，反对的则是破坏生态环境的一切行为。

道家既不像儒家那样站在人类中心的伦理立场，主张有节制地利用自然以便为自身服务，也不像佛教那样站在追求彼岸的立场，为了能够摆脱现世的痛苦而要求积极地保护世间万物，它从“道法自然”的宗旨出发，主张完全无为的顺任自然。这表现在具体的生态实践中也呈现为两个方面：一是“辅万物之自然而不敢为”。老子认为“道常无为而无不为”，因此圣人也应顺天道而行，“处无为之事，行不言之教”^[1]（《老子》第二章）。庄子学派认为：“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。”因此至人应该“原天地之美而达万物之理”^[1]（《庄子·知北游》）。当然，道家的“无为”并非是在消极意义上告诫人什么都不做：“所谓无为者，不先物为也。所谓无不为者，因物之所为。”^[1]（《淮南子·原道篇》）它只是要求人类要以自然为师，完全按照自然的方式来行事，也即所谓的“天下之事不可为，因其自然而推之”^[1]（《淮南子·原道篇》），否则便会“乱天之伦，逆物之情，玄天弗成，解兽之群，而鸟皆夜鸣，灾及草木，祸及止虫”^[1]（《庄子·在宥》），并最终造成严重的生态紊乱。二是“少私寡欲，见素抱朴”。老子主张“圣人欲不欲，不贵难得之货”，若没有私心和欲望，也就没有贪求和索取，不求不贪，也就不会给其他物种以及整个自然界造成损害。《淮南子》也主张至人应该“量腹而食，度形而衣，容身而游，适情而行，余天下而不贪，委万物而不利”^[1]（《精神训》）。言下之意，正是告诫人类切忌贪得无厌，应该像其他非人类物种那样无知、无欲，并与它们和谐共处，达到所谓的“同与禽兽居，族与万物并”^[1]（《庄子·马蹄》）。

儒家、道家和佛教作为三种不同的文化形态，其各自的生态思想也不尽相同。但是它们却用不同的方式传达了同一个道理，那就是：人与其周围的所有物种都存在着千丝万缕的联系，因此，我们必须善待自然、善待万物，维护整个生态环境的完整性。

参考文献：

- [1] 管曙光：《诸子集成》，长春出版社1999年版。
- [2] 程颢，程颐：《二程集上》，中华书局1981年版。
- [3] 王阳明：《传习录》，山东友谊出版社2001年版。
- [4] 王守仁：《王阳明全集》，上海古籍出版社1992年版。
- [5] 方立天：《佛教哲学》，中国人民大学出版社1986年版。
- [6] 张行成：《皇极经世观物外篇衍义》，李海洋、马红艳：《二十五史》，中国文史出版社2003年版。
- [7] 魏德东：《佛教的生态观》，《中国社会科学》1999年第5期。
- [8] 高亨：《周易大传今注》，齐鲁书社1998年版。
- [9] 张怀承：《无我与涅槃：佛家道德伦理精粹》，湖南大学出版社1999年版。

论道家之“自然”与佛教之“缘起”的融通性*

卢笑迎**

“佛者以因缘为宗，道以自然为义；自然者无为而成，因缘者积行乃证”^①，“自然”是道家道教最重要的概念，而“缘起（因缘）”则为佛教最主要的术语^②。在一般人看来，道家道教之所以不同于佛教，在于“自然”与“缘起”有着截然不同的含义，似乎“自然”无为就取消了修行的因果关系。“自然”与“缘起”是否如一般人所理解的那样是对立概念范畴呢？这显然是错误的理解方式。本文将从道家经典的“自然”与佛教经典特别是般若中观学派的“缘起”义理思想进行比较分析，以揭示它们之间的融通性。

佛道二教的义理融通是一个重要的学术研究课题。佛道二教的研究学者大都赞同二教的义理存在类似或相通之处的说法，例如，近代佛学大师吕澂先生认为“般若学说与道家学说有类似之处”^③；当代著名的道教学者李养正先生也认为“佛教般若学与道家学说之哲理根旨近似”^④；也有学者指出“佛道二教之间本来存在着天然的、客观义理的内在融通”^⑤，并根据自己的理解对“空”与“道”“性”与“命”“无生”与“无死”等作了一些会通性的解释。萧登福先生则从佛教传入中土初期佛经的翻译方式上谈论二教的融通性，认为早期的译经者是为了弘扬佛教使得佛教义理易于被中土人士接受，而刻意攀附本土的道家道教，借用了道家道教的术语翻译佛经，并因此认为中国佛教的形成受到道家道教的影响^⑥；但笔者认同“天下无二道，圣人无二心”的说法，首先是二教的义理存在融通性才有了借用道家道教术语翻译佛经的可能。目前，关于佛道二教义理的融通或类似之处的研究课题还未得到系统深入的研究，特别是从二教经典本身所蕴含的思想逻辑的融通性的比较分析研究还未开展。本文将尝试的正是这方面的研究工作，期望能得到方家的指正。

* 本文原载盖建民主编：《开拓者的足迹：卿希泰先生八十寿辰纪念文集》，巴蜀书社2010年版，第859-867页。

** 卢笑迎，厦门大学哲学系。

① 《广弘明集》卷九，《大正藏》第52册第143页。

② 释印顺：《中观今论》，（台北）正闻出版社1982年版，第59页。

③ 吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局2008年版，第32页。

④ 李养正：《佛道交涉史论要》，青松观香港道教学院，1999年，第126页。

⑤ 戈国龙：《道教内丹学溯源》，宗教文化出版社2004年版，第224页。

⑥ 萧登福：《道家道教与中土佛教初期经义发展》，2003年，第5页。

—

如果说“道”是道家道教的核心范畴，“自然”则是“道”的代名词，是道家道教的修道思想行为准则，“自然”最能代表道家道教的特点。那么，什么是“自然”呢？《老子》第二十五章说“人法地，地法天，天法道，道法自然”，王弼注曰“法，谓法则也。人不违地，乃得全安，法地也。地不违天，乃得全载，法天也。天不违道，乃得全覆，法道也。道不违自然，乃得其性，法自然者。在方而法方，在圆而法圆，于自然无所违，自然者，无称之言，穷极之辞也。用智不及无知，而形魄不及精象，精象不及无形，有仪不及无仪，故转相法也。道顺自然，天故资焉。天法于道，地故则焉。地法于天，人故象焉。所以为主其一之者，主也”^①。在王弼看来，“自然”是“道”的性质，很难用言语来解释，既不能刻意也不能用形象来描述，借用佛教禅宗惯用的表述“不可说，不可说，一说就不自然了”，“自然”只可意会而不可言传。对于“道法自然”，河上公注曰：“道性自然，无所法也”^②，道生万物以及天地人的活动是自然而然的过程。“自然”是中国传统文化中最基本的无须加以解释的词语，郭象在《庄子注》中对“自然”进行解释，也仅是“自然者，不为而自然者也”。

既然是“道法自然”，“道”的特点和表现形式均为“自然”，我们从老庄的著作中可以看出“自然”等同于无为、无私、虚静、恬淡、平等、不争、不主宰或不掌控等非人为的、刻意的干预和控制。

道常无为，而无不为。（《老子·第三十七章》，王弼注云：“顺其自然也”）

天地不仁，以万物为刍狗。（《老子·第五章》，王弼注云：“天地任自然，无为无造，万物自相治理，故不仁也”）

道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。（《老子·第五十一章》）

上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。（《老子·第八章》）

生而不有，为而不恃，长而不宰。（《老子·第十一章》）

大道泛兮，其可左右。万物恃之以生而不辞，功成而不有。衣养万物而不为主，可名于小；万物归焉而不为主，可名为大。以其终不自为大，故能成其大。（《老子·第三十四章》）

夫虚静恬淡寂寞无为者，万物之本也。（《庄子·天道》）

在老庄看来，“自然”是宇宙万事万物生灭变化的规律，这个变化规律是万事万物不能自我规定或自我主宰，也就是没有“自性”，也不以人类的思想、意识为转移，没有任何的私心、偏爱，所以“自然”必定是超越人类二元对立的认识。

以道观之，物无贵贱；以物观之，自贵而相贱；以俗观之，贵贱不在己。（《庄子·秋水》）

毛嫱丽姬，人之所美也；鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤，四者孰知天下之

① 楼宇烈：《老子道德经注较释》，中华书局2008年版，第62页。

② 王卡点校：《老子道德经河上公章句》，中华书局2006年版，第76页。

正色哉？自我观之，仁义之端，是非之涂，樊然淆乱，吾恶能知其辩！（《庄子·齐物论》）

物固有所然，物固有所可；无物不然，无物不可。故为是举莛与楹、厉与西施、恢怪，道通为一。（《庄子·齐物论》）

物无非彼，物无非是。自彼则不见，自知则知之。故曰：彼出于是，是亦因彼。彼是，方生之说也。虽然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以圣人不由而照之于天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷。是亦一无穷，非亦一无穷也。故曰：莫若以明。（《庄子·齐物论》）

庄子指出，所谓的贵贱、美丑均是从万物的自我角度或人类的主观定义出发，才有了这些二元的对立和分别，这是偏离自然之道的认识。因为道性的存在，每一事物的存在和发生都有它特有的原因和理由，虽然宇宙万物的存在是森罗万象，表现出千差万别的形式或现象，却有着相同的道性，即“道通为一”。所有的二元对立，如贵贱、美丑、生死、善恶、难易等，均是人为的主观分别，从自然之道看来，万物并没有这些二元的分别，二元是相辅相成、相互作用、相互转化的不可分割的统一体，所以《老子》在开篇的第二章便指出：“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成，长短相形，高下相盈，音声相和，前后相随。是以圣人处无为之事，行不言之教。”王弼注云：“美者，人心之所乐进也；恶者，人心之所恶疾也。美恶，犹喜怒也；善不善，犹是非也。喜怒同根，是非同门，故不可得偏举也，此六者皆陈自然不可偏举之明数也。”^① 二元一体是自然的客观规律，人们的主观行为无法割裂这种二元统一体，任何人为的执着、偏好只会导致事与愿违而向二元的对立面转化，所以悟道圣贤的思想行为与自然之道相合，以自然无为的方式，对任何事都不偏向或执著于二元中的任何一端，所以“自然无为”是“中道”的方式。

二

缘起论是佛教理论的基石和核心^②，缘起的经典定义是：“此有故彼有，此生故彼生。”^③ “此”与“彼”是泛指因果关系，由此说明宇宙万事万物的产生和存在必有其原因，万事万物之间相互联系、相互依存和互为条件。缘起论在佛教理论中的重要性，在于指出了宇宙万事万物处于相互依赖、相互关联的因果关系链条之中，关键还在于说明了因果间的必然性和客观性，指出“缘起”是客观的自然规律或自然法则。佛经一再强调缘起法是：“非我所作，亦非余人作。”“此法常住。”“法住法界。”缘起法是宇宙间自然而然存在的法则，《杂阿含经》曰：

时，有异比丘来诣佛所，稽首礼足，退坐一面，白佛言：“世尊！谓缘起法为世尊作？为余人作耶？”

佛告比丘：“缘起法者，非我所作，亦非余人作。然彼如来出世及未出世，法界常住，

① 楼宇烈：《老子道德经注较释》，中华书局2008年版，第7页。

② 《佛教哲学》，载《方立天文集》卷四，中国人民大学出版社2006年版，第159页。

③ 《杂阿含经》卷十二，《大正藏》第2册，第84页。

彼如来自觉此法，成等正觉，为诸众生分别演说，开发显示。所谓此有故彼有，此起故彼起，谓缘无明行……乃至纯大苦聚集；无明灭故行灭……乃至纯大苦聚灭。”^①

云何为因缘故？谓此有故彼有，谓缘无明行，缘行识……乃至如是如是纯大苦聚集。

云何缘生法？谓无明、行……若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界，彼如来自所觉知，成等正觉，为人演说，开示显发，谓缘无明有行……乃至缘生有老死。^②

佛陀指出缘起法不是他所创造也不是任何人所创作，不管佛陀或其他觉悟者是否存在，缘起法均常存在于宇宙之中，他只是观察、发现到缘起法则，由此成为觉悟者，向世人宣说而已。可以看出，佛教经典认为缘起法则是宇宙的自然规律。《大智度论》曰：

诸法亦如是，非自作、非彼作、非共作、非无因缘；云何非自作？我不可得故，一切因生法不自在故；诸法属因缘故，是以非自作，亦非他作者，自无故他亦无；若他作，则失罪福力。他作有二种，若善若不善；若善应与一切乐，若不善应与一切苦；若苦乐杂，以何因缘故与乐？以何因缘故与苦？若共有二过故，自过他过；若无因缘生苦乐，人应常乐离一切苦；若无因缘，人不应作乐因除苦因，一切诸法必有因缘。^③

龙树继承了早期佛教阿含经的思想，同样认为缘起法则是宇宙的自然规律，存在于万事万物之中，龙树以反证的方式，否定了缘起法则由万物自我制造，因为“我”并不存在；否定缘起法则有其他作者；得出了万事万物的存在必有因缘的结论。

中道缘起论是以龙树为首的大乘中观学派的学说，所谓中道缘起，是以否定有无、生灭等各种对立的两个极端，用不偏不倚的观点解释万物的缘起^④。龙树在《中论》说：“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出（去）。能说是因缘，善灭诸戏论；我稽首礼佛，诸说中第一。”龙树以否定生灭、常断、一异、来去四对二元对立范畴的方式描述宇宙一切存在本质，龙树认为万物没有从无到有、从有到无的生灭变化，因为万物的变化是连续进行的，不存在恒常不变，也没有跳跃、间断的变化；万物的形状或现象千差万别，无自性的本质却是相同的，所以不能说万物完全不同，也不可说万物完全相同；来与出（去）是相对于万物角度或视野而言，若离开任何参照物，对宇宙而言，万物是没有来去的。对四对二元对立的范畴、八个极端的否定，以中道方式来说明宇宙万事万物的缘起现象。中道缘起，是万事万物空无自性的体现。《中论》说：“众因缘生法，我说即是空。何以故？众缘具足和合而物生，是物属众因缘，故无自性；无自性故空；空亦复空，但为引导众生故，以假名说；离有无二边故名为中道。是法无性，故不得言有；亦无空，故不得言无。”^⑤ 宇宙间的万事万物无不是缘起的，它们的存在离不开原因和条件，这些因素和条件是不停地变化的，所以万事万物处于不稳定的变化状态中，而没有独立、永恒的特性，这种万事万物共通的特性就是“无自性”，也称之为“空”性。“空”只是用于引导众生看到万事万物“无自性”的特性，而安立的假名，“无自性”只是说明万事万物处于不稳定的变化状态之中，所以不能说万物是“有”；因为“无自性”不是

① 《杂阿含经》卷十二，《大正藏》第2册，第85页。

② 《杂阿含经》卷十三，《大正藏》第2册，第92页。

③ 《大智度论》卷六，《大正藏》第25册，第104页。

④ 《佛教哲学》，载《方立天文集》卷四，中国人民大学出版社2006年版，第159页。

⑤ 《中论》卷四，《大正藏》第30册，第33页。

绝对的无，所以也不能说万物是“无”；“有”“无”是一种相对的二元一体的概念，所以既要看到“有”也要看到“无”，不要执着于“有”“无”两边，以合乎中道。龙树在《大智度论》中对“中道”进一步解释道：“若法因缘生，是法性实空；若此法不空，不从因缘有；譬如镜中像，非镜亦非面；亦非持镜人，非自非无因；非有亦非无，亦复非有无；此语亦不受，如是名中道”^①，万事万物无不是因缘而生，所以万事万物空无自性；若万事万物不是空无自性，而是有自性，则其可以不依赖其他条件单一而独存；正如镜中的像，既不是镜子也不是镜面，也不是持镜人，像不是自己产生也不是毫无原因产生；所以镜中的像不是自有也不是虚无，当然也不是“有”“无”的问题；当不再割裂统一的二元，执著于“有”“无”，而是看到像产生和存在的原因时，这就是“中道”方式。

三

无论是道家道教的“自然”还是佛教的“缘起”目的在于说明万事万物的存在和变化，前者说明万事万物变化的方式，后者描述万事万物变化的原因；无论是变化的方式，还是变化的原因，均以一种“中道”的方式进行。在老庄看来，“自然”等同于无为、无私、虚静、恬淡、平等、不争、不主宰或不掌控等非人为刻意的干预和控制；“自然”是“道”的特性和表现，“道”遍万物，因此“自然”也是万物存在和生灭变化的共同规律，这个变化规律是万物不能自我规定或自我主宰的，也可以说“自然”是“无自性”的；非但万物不能自我规定“自然”规律，人类也无法主宰“自然”，人类所认为的所有的二元对立和分别，均是偏离“自然”之道，“自然”的规律是二元相辅相成、相互作用、相互转化的不可分割的统一体；所以，“自然”之道是超越人们二元对立的认识，“自然”之道本身就是“中道”；“中道”也是修道、悟道的方法和途径。以龙树为代表的中观学派以中道缘起论解释宇宙万事万物的生灭变化现象，认为万事万物处于因果链条中，所以万事万物的存在均有其原因和条件，这些因素和条件是不停地变化的，所以万事万物处于不稳定的变化状态中，而没有独立、永恒的特性，这种特性也就是这种万事万物共通的“无自性”，也称之为“空”性。“缘起”作为宇宙存在的实相，既不是由万物自己规定，也不能由其他任何人制作，所以是客观的自然规律。“缘起”法则存在于万事万物之中，表现在时间上是连续变化，在空间上是万物之间普遍联系，“缘起”本身就是“中道”的，它不会停滞在二元的任何一端，所以中道缘起论是协助人们超越二元对立而解脱烦恼，“中道”也是佛教提倡的修行方法论和认识论。

因为“缘起”法则是自然而然的客观存在，佛教经典中，常用“自然”来表达缘起法则这种“有因必有果，有果必因”的规律；因果的这种必然性，是自然而然形成的，所以缘起法则也可以表示成“有因自然有果，有果自然因”，甚至就直接用“自然”来表示因果之间的必然关系。《中阿含》记载：

尔时，世尊告曰：阿难！持戒者不应思：令我不悔。阿难！但法自然，持戒者便得不悔。阿难！有不悔者不应思：令我欢悦。阿难！但法自然，有不悔者便得欢悦。阿难！有

^① 《大智度论》卷六，《大正藏》第25册，第105页。

欢悦者不应思：令我喜。阿难！但法自然，有欢悦者便得喜。阿难！有喜者不应思：令我止。阿难！但法自然，有喜者便得止身。

阿难！有止者不应思：令我乐。阿难！但法自然，有止者便得觉乐。阿难！有乐者不应思：令我定。阿难！但法自然，有乐者便得定心。阿难！有定者不应思：令我见如实、知如真。阿难！但法自然，有定者便得见如实、知如真。^①

文中的“法自然”容易让人联想到《老子》的“人法地、地法天、天法道、道法自然”。从上下文的关系中，可以看出“法自然”的意思是“种什么因，就自然会得什么果”。世尊告诉阿难修行是从持戒、不悔、欢悦、喜、止、乐、定到见如实、知如真的自然过程，只要按照这个次第，做好每一个步骤便自然而然进展到下一步，最后可以客观如实地认识到宇宙真相。

因为万物是“缘起”的，所以万物是没有自性的，称之为“本无”或“空”；因为缘起是自然法则，所以“本无”或“空”也是自然的存在，佛经中经常强调这一点，东汉支娄迦讖翻译的《佛说阿闍世王经》云：

诸法本无，故无有作；而能作者，悉本无。其本无者，亦非是，亦不非是；故本无无有异。已信无有异者……诸法一切无有，垢无有净，诸法自然本无，本无自然，故曰诸法。^②

此段经文指出，万事万物没有自性（本无），“自然”就是“本无”，“本无”就是“自然”。支娄迦讖翻译的《佛说侏真陀罗所问如来三昧经》云：

本自然故（二十），佛色心等如称而微妙。用净故，诸佛平等……自知我而自然，诸法悉自然，无我而自然，用空故而自然，空者自然无所有。其知三盖心等而空，是故曰自然。^③

西晋竺法护译《光赞经》云：

法界自然，住无所住，所以者何？法界自然，用自然，故自然为空。及与七空悉无所有，自然为空，空无所有，故曰为空。^④

以上两段经文均指出，缘起法则是法界的自然法则，“空”是“自然”，“自然”为“空”。

西晋聂承远译《佛说超日明三昧经》云：

吾我自然，诸法自然；道法自然，佛法自然；一切本无，无形无貌，是为无限于生死，无求索泥洹。^⑤

西晋竺法护译《海龙王经》云：

人不离法，法不离人；如人自然，吾我自然；吾我自然，诸法自然；诸法自然，佛法自然。其以如是求诸佛法，如自然者，解自然已，便逮佛法。……观诸法已，见诸法寂，观诸法默。诸法寂寞无行无处，诸法澹然无所成就；普观诸法皆已如是，如是观者，是为

① 《中阿含经》卷十，《大正藏》第1册，第485页。

② 《大正藏》第15册，第401页。

③ 同上书，第363页。

④ 《大正藏》第8册，第200页。

⑤ 《大正藏》第15册，第534页。

法观。^①

西晋聂承远译《佛说超日明三昧经》云：

自然之法，无有作者，亦无不造；无来无去，虚无自然，晓了一切本无，晓了一切本末。已了诸本，亦无所倚，亦无所不倚。自然之慧，皆别了之，三界自然；三界自然；人物自然，人物自然，生死自然；生死自然，本无自然；本无自然，佛道自然；解分别，斯一切自然。乃能逮得超日明定，普济三世，至无极慧，是为超日明三昧。^②

知色自然，痛想自然；痛想自然，行识自然；行识自然，四大自然；四大自然，三界自然。三界自然，泥洹自然；泥洹自然，乃能逮得无所从生法忍，不在生死，不处灭度，则应大乘深妙之慧。^③

从以上经文可以看出，佛教认为缘起法则，是非人为创作的客观规律；缘起法作用于宇宙（三界）包括人在内的万事万物之中，体现为万事万物均是自然而然的的存在，所以没有生死、涅槃的区别。经文强调“诸法自然”“佛法自然”“道法自然”，了解一切均是自然而然的的存在，“便逮佛法”便是理解了佛法。人们熟悉的“四大皆空”，当时的译经师译为“四大自然”，从中可以看出佛经中的“空”便是“自然”之义。

佛教既然认为万事万物的存在均要遵循“此有故彼有，此生故彼生”的缘起法则，而这个法则是个“无有作者”的客观自然规律，所以否认了万物的产生和存在有“造物主”在其中起作用。《老子》文中虽然指出“道法自然”，但是人们对其中的“有物混成先天地生”“道生一，一生二，二生三，三生万物”文句经常会断章取义或望文生义，把“道”理解为造物主，郭象在注释《庄子》时批判了这种错误的观念，他继承和发挥了老庄的思想说：

世或谓罔两待景（影），景待形，形待造物者。请问：夫造物者有耶，无耶？无也，则胡能造物哉？有也，则不足以物众形。故明众形之自物，而后始可与言造物耳。是以涉有物之域，虽复罔两，未有不独化于玄冥者也。故造物者无主，而物各自造，物各自造而无所待焉，此天地之正也。……今罔两之因景，犹云俱生而非待也，则万物虽聚而共成乎天，而皆历然莫不独见矣。（《庄子·齐物论注》）

郭象运用反证的方法以论证不存在造物主，他首先假设一般世俗的说法成立：罔两的存在依赖于影，影的存在依赖于形，形的存在依靠于造物者。那么：这个造物主是有还是无？如果是无，没有造物主，没有怎能造物呢？如果有，那它不过是万物中之一物，它这个物，怎能造别的物？这显然是悖论，所以并不存在有造物主这个说法，实际的情况是“造物无主，而物各自造”。郭象在注释《庄子·知北游》中的“有先天地生者物邪”后进一步指出：

谁得先物者乎哉？吾以阴阳为先物，而阴阳者即所谓物耳。谁又先阴阳者乎？吾以自然为先之，而自然即物之自尔耳。吾以至道为先之矣，而至道者乃至无也。既以无矣，又奚为先？然则先物者谁乎哉？而犹有物，无已。明物之自然，非有使然也。（《庄子·知北游注》）

① 《大正藏》第15册，第135页。

② 同上书，第541页。

③ 同上书，第542页。

郭象认为如果有造物主存在，那么造物主必然要先于万物而存在，那么是否有先于万物而存在的东西呢？郭象首先否定了阴阳是先于万物而存在，因为阴阳本身就是物；其次否定了“自然”先于万物而存在，因为“自然”并不是一个东西，“自然”是指万物自然而然存在的状况；接着否定“道”是先于万物而存在，因为“道”无形无质，它存在于万物之中，并不是先于万物而存在。否定了以上说法，他得出了并没有什么东西先于万物而存在的结论，但是万物还是继续不断地产生，可见万物的产生是自然而然的，没有什么东西规定其产生的方式。

庄子和郭象描述万物之间“相因”“相待”的关系与佛教缘起论的“此有故彼有，此生故彼生”的观点非常类似，只是佛教提出的缘起论是为了得出万物“无自性”“空”的结论，而庄子和郭象得出的结论是万物存在是“自然”或“自尔”。“自然即物之自尔耳”（《庄子·知北游注》），郭象认为“自尔”是与“自然”异名同实的概念，说明事物自己本来如此。郭象在注释“天有六极五常”（《庄子·天运注》）时说“夫物事之近，或知其故。然寻其原以至乎极，则无故而自尔也。自尔则无所稍问其故也，但当顺之。”郭象认为，万物存在的直接原因或理由，人们或许知道，如果人们追究其原因的原因，一直追问下去，最后只能说没有原因，它本来就是这样。既然如此，倒不如压根就不必问其缘故，只要承认某物它本来就是这样就可以了。而佛教的缘起论描述万物之间相互依存的因果关系，其目的也并不是要找出导致该物产生存在的第一因，而是说明万物“无自性”“空”，而当要解释事物存在的原因时，经常用“自尔”来表述事物自己本来如此，鸠摩罗什译的《摩诃般若波罗蜜经》曰：

须菩提白佛言：“何等为内空？”佛言：“内法名眼耳鼻舌身意；眼，眼空，非常非灭故；何以故？性自尔。耳，耳空；鼻，鼻空；舌，舌空；身，身空；意，意空；非常非灭故；何以故？性自尔。是名内空。何等为外空？外法名色声香味触法；色，色空，非常非灭故；何以故？性自尔。声，声空；香，香空；味，味空；触，触空；法，法空；非常非灭故；何以故？性自尔。是名外空。……第一义名涅槃。涅槃，涅槃空，非常非灭故；何以故？性自尔。是名第一义空。何等为有为空？有为法名欲界、色界、无色界；欲界，欲界空；色界，色界空；无色界，无色界空；非常非灭故；何以故？性自尔。是名有为空。何等为无为空？无为法名若无生相、无住相、无灭相；无为法，无为法空；非常非灭故；何以故？性自尔。是为无为空。……”^①

经文认为六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）、六尘（色、声、香、味、触、法）、涅槃、有为法（欲界、色界、无色界）、无为法的存在是非常非灭的，不是人类认识中二元对立的“常”“灭”状态，因为以上这些存在的本性（无自性）是“性自尔”自然如此，因此是“空”。

四

总之，“自然”与“缘起”，一个是中国传统道家最基本的术语，一个是外来佛教的核心概念，二者从不同的角度说明宇宙万物的存在变化规律，它们之间并不存在矛盾，而是融通和相互补充的。它们之间的融通现表现在以下在几个方面：

^① 《大正藏》第8册，第250页。

首先，道家的“自然”具有佛教的“缘起性空”的“空”“无自性”的含义。“自然”在于说明事物的存在变化无须人类的干预而有其自身的规律，具体是指人类认为的所有二元对立，如好坏、是非、美丑、贵贱等，对客观世界而言却是相辅相成、相互作用、相互转化的不可分割的统一体，这个“二元一体”的规律是万物不能自我规定或自我主宰的，也可以说“自然”是“空”“无自性”的。

其次，佛教的“缘起”融摄了道家的“自然”含义，“缘起”是自然而然的客观规律，“缘起性空”是万物的自然属性。佛教的经典应用缘起论描述万物之间存在着相互依存的因果关系，其目的并不是要找出导致该物产生存在的第一因，而是说明万物“无自性”“空”；“缘起”作为宇宙存在的实相，既不是由万物自己规定，也不能由其他任何人制作，是自然而然的客观规律，而“无自性”“空”则是万物的自然本性。

此外，佛道“自然”与“缘起”均是一种超越人类二元对立认识的一种“中道”方式。无论是道家道教的“自然”还是佛教的“缘起”目的在于说明万事万物的存在和变化，前者说明万事万物变化的方式，后者描述万事万物变化的原因；无论是变化的方式，还是变化的原因，均以一种“中道”的方式进行。前文所述，道家的“自然”在于说明事物的存在变化无须人类的干预而有其自身的规律，具体是指人类认为的所有二元对立，如好坏、是非、美丑、贵贱等，对客观世界而言却是相辅相成、相互作用、相互转化的不可分割的统一体，这个“二元一体”的规律是万物不能自我规定或自我主宰的，也可以说“自然”是“空”“无自性”的，人们的主观行为无法割裂这种二元统一体，任何人为的执着、偏好只会导致事与愿违而向二元的对立面转化，所以悟道圣贤的言行与自然之道相合，以自然无为的方式，对任何事都不干预、偏向或执著于二元中的任何一端，这就是“中道”的方式。佛教认为“缘起”法则存在于万事万物之中，表现在时间上是连续变化，在空间上是万物之间普遍联系，它不会停滞在人类二元认识的任何一端，“缘起”本身就是“中道”的方式。认识“自然”与“缘起”的“中道”方式，在于协助人们认识宇宙万物的实相，而从执着和割裂二元的烦恼中解脱出来。“中道”既是“自然”之道，也是“缘起”法则的特性，“中道”方式是人们认识“自然”和“缘起”后找到的修炼、超越的准则或依据，是佛道二教提倡的修行方法论和认识论。

百年道学精華集成

第七辑

道门科技

卷三

自然观与生态伦理



生态伦理

儒道观念与生态伦理断想*

柴文华**

由挽救全球环境危机而诱发的现代生态伦理学正吸引着越来越多的理性目光，它以人与自然之间道德关系的独特视角超越了传统伦理学的框架，也为研究伦理文化史提供了一个新的参照系统。用这个参照系统再度审视儒道两家的某些惠想，无疑是一件饶有兴味的事情。

儒道思想与现代生态伦理学有一个共同的思考客体，这就是人与自然的关系。

在人与自然的关系问题上，儒家向来有“三材”之论，但天、地、人三者的地位并不是均等的：“人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。”（《荀子·王制》）“人之超然万物之上。”（《春秋繁露·天地阴阳》）因此，人类应当以一种自强不息的刚阳气魄“制天命而用之”（《荀子·天论》）。为了合理利用自然，人们还必须认识和尊重自然的律令，自觉地维持生态平衡：在林木的生长期，“斧斤不入山林，不夭其生，不绝其长”；在鱼鳖的繁殖期，“罔罟毒药不入泽，不夭其生，不绝其长”。只有“谨其时禁”，才能使百姓“有余材”，“有余用”，“加施万物之上”（《荀子·王制》）。显然，儒家注重生态平衡的主张与现代生态伦理学对待自然环境的基本态度达到了一定程度的默契。它的“人定胜天”思想，在生态危机尚不明显的前工业社会，对于人类不断摆脱自然盲目性的束缚，具有重要的激励价值。但历史的合理性并不拒斥现实的非合理性，儒家对人类地位的强调，对征服自然的高扬，与现代生态伦理学中万物平等和保护自然的主旨难以相容，对于传播生态道德、医治环境退化也会产生反向效应。

道家在人与自然的关系上采取了另一种态度，它认为，人在地、天、道、自然的梯级结构中处于底层，自然是宇宙的第一原理。道家的自然指对万物和人类不加干涉的原则，即“法天贵真”。庄子编织了一个混沌的悲剧，向人们展示了自由和自然的崇高，同时指斥了给马套上笼头，把牛鼻子穿起来的残忍行为，并用自然的崇高反衬了文明的罪恶，在对现实的批判中提升出一个身与物化、小国寡民的理想境界。应当指出，道家的理论焦点是对准社会的，他们的批判是对文明的社会负效应而不是对文明所带来的自然环境危机的批判，事实上，在道家产生的时代乃至整个中世纪，自然环境的破坏问题并不是问题，因此，很少引起思想家甚至自然科学家的关注，但这并不意味着道家思想对现代生态伦理学的建构毫无意义。与儒家推崇人化自

* 本文原载《哲学研究》1990年第1期，第123-125页。

** 柴文华，黑龙江大学哲学系。

然的思想不同，道家高度重视自然状态，其中包括万物的自然状态（不破坏生物的天性）、人的自然状态（无为无争、无拘无束的境界）、社会的自然状态（对远古时代的模拟），这与现代生态伦理学对自然的理论视角有相互重叠之处，只不过前者的涵盖更为广泛。也正因为如此，道家的自然理论诱发了古代中国常见的“隐士”现象，一批批失意的知识分子由“庙堂”而进入“山林”，在洁净的山川中寻找原初的我，塑造了中国古典艺术中与自然和谐一体的绝妙的山水花鸟意境，这与现代人以万物为友、复归自然的意识流向是相通的，对于生态伦理学的发展不无启发价值。

生态伦理学的对象并不局限于生物圈，实际上包括了所有的存在。现代生态伦理学可以从范围上部分地超越传统伦理学，但不可能从内容上实现完全的超越。儒道伦理学作为传统伦理学的一个部分，它们的某些内容只要突破范围上的界线，依然可以为现代生态伦理学的建构提供重要的生长点，从而实现二者的沟通和转换。

第一，人际道德与生态道德。儒家文化主要是伦理文化，它高度重视道德对人际关系的调节功能，鼓励人们通过道德自觉而步入圣贤之林，成为万世垂范的人格楷模，因此，儒家的道德可以称为人际道德。从现代生态伦理学的角度看，这种人际道德具有相当的狭隘性。尽管生态伦理学着眼于人与自然之间的道德关系，但它有可能把人际道德扩展到整个存在圈，通过提倡自觉的道德行为来协调人与自然的关系，强化人们的生态伦理意识。

第二，人的自由与生态自由。在中国，道家是最早以理性、否定、浪漫样式追索自由问题的，在虚幻的外表下包裹着人类不断摆脱必然的束缚，以获取更多自由的本性和愿望，千百年来构成反抗封建蒙昧主义的一股活水源头。道家的自由论具有尊重生命权利的内蕴，这与现代生态伦理学尊重物种生存权利的观点是相通的，在超越局限的前提下，从道家的人的自由论有可能伸展出一种生态自由论。

第三，社会温情主义与生态温情主义。和谐温情是儒家极力推崇的人际关系准则之一，它以爱为情感基础，具有相互尊重、相互同情的因素。但它被封建专制统治者所利用，事实上成为一块掩人耳目的遮羞布。儒家的温情主义是一种社会温情主义，如果把温情主义的对象扩展到整个自然界，就有可能导出生态温情主义，为建立人与自然之间的和谐秩序提供一个理论支点。

第四，社会群体意识与生态整体意识。注重群体意识的培养是儒家伦理学说的文一个显要特征，当个体利益与群体利益发生冲突时，个体利益要无条件地服从群体利益，甚至不惜“杀身成仁”“舍生取义”。保护环境具有跨区域、跨国界的特点，一条长江流经许多省市，一条莱茵河流经众多国家，这就需要整体意识的培养，只有局部的有效合作，才可能实现治理环境的目标，如果任何局部都各行其是，不愿牺牲自己的半点利益，那么，环境的治理只能成为一种良好的愿望。因此，儒家的社会群体意识对生态整体主义的建构是具有借鉴意义的。问题的关键在于，通过什么途径，一采取什么措施，才能保证整体利益的真实，而不再像封建社会那样，使群体利益成为虚幻、甚至成为少数人个体利益的代名词。

论道家生态伦理的现代价值*

王泽应**

生态伦理学诞生在 20 世纪，但生态伦理的思想却是源远流长的。在中国，老庄道家早就致力于对人与自然关系的思考，提出了一系列热爱自然、尊重自然和保护自然的思想，主张道法自然，对万物有情，无以人灭天，强调人与自然须臾不可分离的联系，力倡循依自然的规律来安排人类的生产和生活，把开发自然与保护自然有机地结合起来，使自然环境更好地为人类服务，同时也使人类更好地美化生活于其中的大自然。道家的生态伦理思想幽深邃密，博大宏远，包含着十分丰富的内容。概括说来，最能体现道家生态伦理思想基本精神和价值旨趣的，莫过于物我为一体的整体观念，知常知和的平衡思想，知止知足的开发原则，热爱自然的伦理情趣几个方面，它们集中地显现出道家生态伦理的独特神韵，昭揭出道家生态伦理的宏阔智慧。

一、物我为一的整体观念

道家生态伦理理论是建立在天人合一、物我为一体的整体观之上的，是以道生万物、人天同源为其基本特征的。将天地人视为一个有机的统一整体，认为人与自然万物有着共同的本源和共同的法则，这是道家在生态伦理领域的突出贡献。道家认为，法自然的道既是万物的本源母体，亦是支配制约天地万物的总规律和总法则。道贯穿天地人物之中，它既是一，又是一切。“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下正。”（《老子》第三十九章）道生一，一也可以代表道。这种推崇一或强调人与自然统一的观点同现代西方生态伦理学的自然观是完全一致的。

现代生态伦理学的创始人利奥波德在所著的《大地伦理学》一书中提出，生态伦理学首先必须确立人与自然的的关系观念，因此必须重新确定人类在自然界中的地位。在利奥波德看来，人类不是也不应该是自然界的统治者和征服者，只能是大自然家庭中的一员，人类应该成为这

* 本文原载《湘潭工学院学报》（社会科学版）1999年第1期，第20-25页。

** 王泽应（1956-），男，湖南祁东人，湖南师范大学法学院伦理学研究所教授、哲学博士、博士生导师，主要从事伦理学原理和中国伦理思想研究。

个大家庭中平等的成员，因此，人与自然界的关系，不是统治者与被统治者，征服者与被征服者的关系，而是一种特别亲密相互平等的关系。美国生态学家B·德沃尔在《深刻的生态学运动》一文中也说：“人既不在自然界之上，也不在自然界之外，人是不断创造的一部分。人关心自然，尊重自然，热爱并生活于自然之中，是地球家庭中的一员，要听任自然的发展，让非人的自然沿着与人不同的进化过程发展吧！”^[1]

应该说，利奥波德和德沃尔这种视人为自然界一部分的观点，并非他们的首创或专利。早在二千多年前，中国的老子和庄子就已经相当完整地表达了同他们（指利奥波德和德沃尔）十分相近而又相通的思想。老子突破了中国古代以政治和伦理为轴心的哲学体系，把思考的范围扩展到了整个宇宙，并建立起了自己博大严谨的宇宙论体系。

在老子看来，天地万物是一个有机的整体。从天地万物发生的本原来看，它们都来自同一个“道”。“道”在老子那里，首先被看作生育天地万物的本原或本体。《老子》第一章“无名天地之始，有名万物之母”，这里的“无名”“有名”就是“道”的代名词，它们分别为“天地之始”与“万物之母”，这实际上是把“道”看作天地万物的始祖或母体。第四章“道冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗”，第六章说：“谷神（即道）不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。”不难看出，这里说的“万物之宗”，“天地之根”同第一章所说的“天地之始”“万物之母”意义相同，都是把“道”看作生育天地万物的母体或本原。《老子》第二十五章更说：“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其名，字之曰道。”“有物混成”，说明“道”并不是不同分子或部分组合而成的混合体，“道”本身是一个圆满自足的和谐体，对于现象界的杂、多而言，它是无限的完满，无限的整全。“道”这个圆满自足的和谐体在天地形成之前就存在，听不见它的声音也看着它的形体，它独立长存而永不衰竭，循环运行而生生不息，可以为天地万物的根源。“道”是一个变体，周流不息地运转着，但它本身不会随着运转变动而消失。在老子看来，可以作为“天地母”的东西，不是别的什么，而是先于天地而生的“道”。“道”是天地万物的母体或本原，宇宙间的一切自然之物，都是以“道”为其根源和本体的。基于这一思想，老子提出了“天下万物生于有，有生于无”（《老子》第四十章）和“道生一，一生二，二生三，三生万物”（《老子》第四十二章）的观点，阐发了自己对宇宙生成的看法。在老子看来，天地万物都是以“道”为其最大的共性和最初的本原的有机统一的整体，人也是天地万物的一部分。“域中有四大，而人居其一焉。”（《老子》第二十五章）道化生产育了天地万物，天地人与道同源，天为道所包涵，并且覆盖着大地；地为天所覆盖，同时又孕育长养着万物与人类；人为天地万物进化发展的产物，因而也是道的作用的结晶。基于此种认识，老子提出了“人法地，地法天，天法道，道法自然”（《老子》第二十五章）的理论，认为“道”是自然而然的，本来如此的，“道”以本身自然之理为依归。人是天地自然的一部分，人应当法地则天。又由于天地因道而生，天地均以“道”为法则，师法自然，所以人法地则天的实质也就是师法自然，以大自然为自己效法的对象和行为的法则。人是自然界的一部分，他的生存发展均取决于天地万物的馈赠给予，他也只有遵循自然法则而行为，才能够使自己合乎自然的要求，为自然界所接纳和认可。

老子关于人是自然界即天地万物一部分的思想，被庄子所继承和发展。庄子认为，“天地一指也”“道通为一”“唯达者知通为一”，天地万物是一个有机的整体，人并不是独立于自然

界之外的抽象存在物。“天地与我并生，而万物与我为一，”（《齐物论》）天地与我一同生存，而万物与我合而为一，人既离不开天地，也离不开万物。把自己与天地万物隔离开来，只能是自取其辱或自取灭亡。在庄子看来，人类生活的至德之世就是“同与禽兽居，族与万物并”的与大自然和睦相处的时期。在这一时期，万物众生，比邻而居，鸟兽成群，草木滋长，“禽兽可系羈而游，乌鹊之巢可攀援而窥”（《马蹄》），这是人与自然浑然一体的美好无间时期。庄子向往和肯定这样的“至德之世”，反对用人力去破坏人与自然之间的和谐，更反对虐待和掠夺自然。庄子强调“旁日月，挟宇宙，为其吻合”（《齐物论》），主张人应当“参万岁而一成纯”（《齐物论》）。怀抱宇宙，与万物合为一体，与日月并放光明。人并不是自然界的支配者和主宰者。面对广大无垠的宇宙，人不过像小石块、小树枝在大山之中一样渺小，因此人理应谦卑自知，万不可妄自尊大，以自我为宇宙万象的主宰和中心，应当学会感激自然，拥戴自然。庄子的这一论述，同现代英国著名哲学家伯特兰·罗素所说的“我所知道对付人类那种常常流露出来的自高自大、自以为是的心理的唯一方式则是提醒我们自己：地球这颗小小行星在宇宙中只不过是沧海一粟；而在这颗小行星的生命过程中，人类只不过是一个转瞬即逝的过客。还要提醒我们自己：在宇宙的其他角落也许还存在比我们优越得多的某种生物，他们优于我们可能像我们优越于水母一样”，可谓异曲同工，不谋而合。差别在于一个是春秋战国时期所说，一个是在20世纪所说。庄子和罗素均提倡谦卑以克服人类的自高自大或妄自尊大，希望人类在谦卑的心态驱使下树立起尊重自然和与自然为友的意识，树立起宇宙一体的整体观念，而这正是生态伦理的最重要的观念，舍此就可能走向非生态伦理和反生态伦理的道路上去。

在中国历史上，道家和儒家都有推崇“天人合一”的思想倾向。但比较而言，儒家强调“制天命而用之”和“人定胜天”，推崇人化自然，带有人是自然的主人和支配者的因素；道家则强调“道法自然”，高度重视自然的作用和力量，反对以人役天，无疑带有人是自然的一部分，理应以尊重和保护自然为贵的思想因素。就此而论，道家在生态伦理方面的建树和贡献似比儒家要大，且更符合当代生态伦理学的基本精神。如果说儒家置重是自然的人化，用自然来比拟人物，并力图使自然向着人为的方向发展，使自然与人合一，那么，道家置重的则是人的自然化，要求人舍弃妄作非为来与自然合一。在儒家那里，人是中心和支配者，天人合一只能是天跟人合一；而在道家那里，自然是一个整体，人是自然的一部分，天人合一只能是人跟天合一。道家的这种理论同现代生态伦理学的价值取向颇多相似之处，同时“对于那些想扩大西方科学范围和意义的哲学家和科学家来说，始终是个启迪的源泉”^[2]。

二、知常知和的平衡思想

道家从物我为一的整体观念出发，强调天地人的有机统一和维护生态平衡，把知常知和提到生态伦理的核心地位。

现代生态伦理学十分讲求人与自然的和谐，置重生态平衡。所谓生态平衡是指生物与生物、生物与环境之间凭借生态系统的结构和功能的作用，实现相对平衡与动态演进。其机理在于，通过生态系统所有的循环机制和反馈机制，保持能量和物质的输出与输入平衡及结构和功

能处于最佳状态。人作为生态系统的一部分或生物链上的一环，同其他部分或环节存在着密不可分的联系。生态平衡受到破坏，自然会殃及人类的生存和发展。

在置重生态平衡和环境保护方面，道家提供了至今仍令人深受启发的伟大智慧。亦如当代著名的人文主义物理学家F·卡普拉所说：“在伟大的诸传统中，据我看，道家提供了最深刻并且是最完善的生态智慧，它强调在自然的循环过程中，个人和社会的一切现象和潜在两者的基本一致。”道家认为，天地万物是一个有机关联的整体，自然界有其自身发生发展的内在规律。人作为大自然的一部分和“道”的化生物，法地则天，效法自然，理应遵循自然的规律和法则。天道自然而无为，圣人无为故无败。“自然”，是依事物的本性自由伸展的状态；“无为”，是顺其自然则不含有入力之强加妄为的意思，自然无为，并不一般地排斥人为，所排斥的只是违反自然而随意地强加妄为的那种人为。可以说，人为既有遵循自然规律的作为，又有违背自然规律的作为。遵循自然规律的作为即是自然无为，违背自然规律的作为则是非自然的妄作非为。老子强调“为无为”，即用人类自己的作为去实现自然的和谐和生态的平衡。人应该遵循贵德，像“道”那样“生而不有，为而不恃，长而不宰”，像“道”那样“功成不名有，衣养万物而不为主。”亦如庄子所说“无以人灭天”。庄子认为，自然界本来是和谐美满的，禽兽在欢快地追逐，草木在茂盛地生长，蓝天白云，碧水青山，一切是那么自然而自由自在，充满着诗情画意。可是后来由于人为的干预和一味地索取，穿牛鼻，套马鞍，伐山木，射鸟兽，开道路，兴舟舆，贵珠宝，尚财货，自然界的和谐美满状态被破坏了，鸟兽惊恐，牛马异性，河水干涸而山谷空虚。人类本身也陷入了无休止的争夺竞进、尔虞我诈、互相残杀，贤者隐居大山深岩之下以求避祸，万乘之君也在庙堂之上日夜忧虑颤栗。《庄子·在宥》篇载黄帝往空洞山去向广成子问道，说他想摄取天地的精华来助成五谷，又想控制阴阳不顺应万物，广成子回答他说：“你所想问的，乃是事物的原质；你所要控制的乃是事物的残渣。自从你治天下时起，云气未及凝聚就下雨了，草木未及枯黄就凋零了，日月的光辉更加失色了。你这佞人的心境这般浅陋，那里有资格谈至道呢？”黄帝悻悻而退，后筑一间土屋以茅草为席，困居了三个月后再前往请教。《在宥》篇还载有云将与鸿蒙的对话，云将说：“天气不和，地气郁结，六气不调，四时不节，现在我想融合六气的精华来养育万物，您说我该怎么做？”鸿蒙说：“我不知道，我不知道！”三年之后，云将反复叩拜，希望鸿蒙指点他。鸿蒙说：“扰乱了天的常道，悖逆了万物的常情，自然的状态不能保全，群兽离散，飞鸟夜里惊鸣，殃及草木，祸及昆虫。唉！这就是治理人民的过错啊？”云将说：“那么，我该怎么办呢？”鸿蒙说：“你只要纯任自然，无为无欲，万物就会自生自化。忘掉你的形体，抛弃你的聪明，与外物浑然合一，和自然元气混同，解放你的心神无所计较。让纷纭的万物各返归其本根，各自返归本根而不知所以然；混混沌沌，终身不离本根。如果使用心智，就会离失本根。不必追问它的名称，不必探究它的真相，万物本来就是自生自灭。”云将说：“天施给我恩德，示我以静默，亲身求道，现在才有所收获。”叩头揖拜后告辞而去。在庄子看来，弓箭、网罗、捕猎器之类的智巧多了，天上的鸟儿就要遭殃了；钩饵、渔网、竹篓之类的智巧多了，水底的鱼儿就要遭难了；木栅、兽槛、兔网之类的智巧多了，山泽的野兽就要被搅乱了；欺诈、诡辩、狡黠、曲辞、坚白同异之类的言谈多了，则世间风俗就会被诡辩所迷惑。所以天下每每大乱，罪因在于好智巧。天下之人都会知道追求其所不知道的而不知探索他已经知道的，都知道非难他所不喜欢的而不知非难

他认为好的，所以天下才会大乱，以致对上掩蔽了日月的光明，对下斫丧了山川的精华，中则破坏了四时的运行，使得无足的小爬虫，微小的飞虫，无不丧失本性。庄子力倡“不以心捐道，不以人助天”，主张“常因自然而不益生”（《胠箧》）。

道家强调“知常”亦即认识自然规律。老子说：“夫物芸芸，各复归其根，归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明。不知常，妄作，凶。”（《老子》第十六章）万物纷纷芸芸，各自均有自己的盛衰消长之理，到头来均返回到自己的本根。返回本根亦即树高千丈，叶落归根。昌盛的万物都生于大地最后又归还于大地，此所谓“静”。“静”也可叫作“复命”，“复命”就是复其性命之本真，返归到自身的本然状态。正是在“静”的境界中再孕育着新的生命，此即所谓“静曰复命”。“复命曰常”，“常”即是万物运动与变化发展过程中的不变之律则，是决定和制约万事万物消长盛衰的内在规律。“知常曰明”，是指认识和了解了决定和制约万事万物消长盛衰的内在规律，就是人生的大智慧或明智之态度。不认识和把握自然规律，胡作非为，恣意妄为，必然会招致凶险或灾难性的后果。庄子发展了老子的思想，认为宇宙间的万事万物都有自己的常规。他说：“天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽兽固有群矣，树木固有立矣。”（《天道》）天地固有常规在，日月固有光明在，星辰固有排列次序在，禽兽固有群居的生活，树木固有生长的规律，这些都是事物固有的，不是人为附加的。天地日月都有自身存在和发展的规律。至阴寒冷，至阳炎热，寒冷出于天，炎热出于地，阴阳两者互相交融化合而生成万物，成为万物的规律却不见其形。死生盛衰，时隐时现，日迁月移，天天有所作为，但看不见它的功效。在庄子看来，天地日月，山川草木，鸟兽虫鱼，都顺应自然之道，无为而自化。倘若用外力或人为去促使它们运行变化，势必会打破自然的平衡，造成“云气不待族而雨，草木不待黄而落，日月之光盖以荒”的灾难性后果，造成“灾及草木，祸及止虫”（《在宥》）的生态危机。庄子说：“道者万物之所由也，庶物失之者死，得之者生；为事，逆之则败，顺之则成。故道之所在，圣人尊之。”（《渔父》）自然界存在着不依人们意志为转移的客观规律，天地万物拥有它就能生存，失去它就会灭亡。对人来说，遵循自然规律就会顺畅通达，违背它会自取败辱。所以真正有道德的人莫不尊重和顺应自然规律。

道家不仅强调“知常”，而且也强调“知和”，并把“知常”与“知和”统一起来，提出了“知和曰常”的命题。在老子看来，“道”作为天地万物生存发展的规律，就是阴阳之和谐。阴阳二气相互作用而形成了“冲气”“和气”或“中和之气”。“冲气”“中和之气”即是一种平衡、和谐的自然状态。正是由于这种状态的形成和维持，万物才得生存发展；失去这种状态，万物就会终止其生存发展。从这个意义上说，和谐是根本的规律，“道”之本即是和。自然本身是和谐的，道法自然也就是“道”以和谐为自己的根本存在形式。知道和谐也就是理解和把握了“道”，因此崇尚自然也就是崇尚和谐。庄子认为，“道”的本质是“阴阳和静”。“阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不伤，群生不夭。”（《缮性》）庄子指出：“夫明白于天地之德者，此之谓大本大宗，与天和者也，所以均调天下……与天和者，谓之天乐。……知天乐者，其生也天行，其死也物化。静而与阴同德，动而与阳同波。故知天乐者，无天怨，无人非，无物累，无鬼责，其魂不疲，一心定而万物服。言以虚静推于天地，通于万物，此之谓天乐。天乐者，圣人之心以畜天下也。”（《天道》）天乐，就是与天地万物融洽浑合的一种快乐自在的状态。懂得天乐的人，才算懂得“道”。明白了天地之德，便是明白了大本大宗。体

会天乐的，他生存时顺天而行，死时与外物化为一体；静时与阴同隐寂，动时与阳同波流。所以体会天乐的，不怨天，不尤人，没有外物牵累，没有鬼神责罚。庄子倡导“知天乐”，亦即用心去体会天地万物的和谐与自在，用宁静虚寂的心灵去和天地万物对话，以便推于天地，达于万物，实现人类与自然之间的融洽和谐。道家知常知和的平衡观念是古代生态伦理的伟大智慧，它强调了尊重自然规律，保持生态平衡的重要性，同时也向人类敲起了“不知常，妄作，凶”的警钟，其用意深刻，其视境高远。虽然道家这种生态伦理大智慧在古代并未受到应有的重视和关注，但这并不意味着它对现代生态伦理学的建构毫无意义，对现代环境保护和绿色和平运行毫无助益。事实上，现当代西方一些著名的生态伦理学家和科学家都十分推崇道家的智慧，如卡普拉、布朗、赖特、李约瑟等人均高度认同道家的生态伦理思想。有些人虽然并未直接研读过老庄的著作，但他们却用自己特有的语言，表达着如同老庄道家一样的思想。罗马俱乐部主席奥尔利欧·佩奇（Aurelio Peccei）认为，人类盲目的自大和过分地追求经济速度造成了人与自然关系的紧张和生态失衡，“失去了平衡就意味着大难临头”！现代社会首先应恢复的是人与自然和谐的观念，尊重自然规律，维持生态平衡是我们必须时刻记住的。在《人的质量》一书中，佩奇指出，人类的问题是人自己造成的，也要靠人自己去解决，未来是否和平幸福，要靠我们人自己去理智地选择。我们只有在大自然中重新定位，把人与自然的对抗状态转变为和谐状态，我们才能拯救自己。美国学者威廉·福格特在《生存之路》一书中强调，“必须使全人类都认识到目前整个世界所陷入的困境”，必须认识到保护资源、维持生态平衡的紧迫性和重要性。他说：“最大的危险是来不及悬崖勒马。”最大的祸害是肆意妄为，违背自然规律。1980年，联合国发布的《世界自然资源保护大纲》指出：“如果要保证达到资源保护的日的，就必须根本改变整个社会对生物圈的态度，人类社会若要和他们得以生存和得到幸福的自然界融合地共存，就需要有新的合乎道德规范的、相互接受的动植物和人。”当今世界，主张尊重自然规律，要求保护自然环境，维持生态平衡的呼声日益高涨，这也从一个方面确证了道家生态伦理的伟大智慧。（待续）

参考文献：

- [1] R·T·诺兰：《伦理学与现实生活》，华夏出版社1988年版。
- [2] 普里戈金·斯唐热：《从混沌到有序——人与自然的新对话》，上海译文出版社1987年版。

论道家生态伦理的现代价值 (续)*

王泽应

三、知足知止的开发原则

道家不仅强调认识和把握自然规律,维护自然界的生态平衡,而且也强调适度地开发和利用自然资源,把开发自然资源同保护自然资源有机地结合起来。

生态伦理学认为,人来自于自然界,自然界是人类生命的摇篮。人类衣食住行的原材料都取之于自然界。为了生存,人不得不利用和开发自然界。但是,利用和开发自然界应有一定的限度,应当适可而止。应当把利用开发自然和保护自然有机地结合起来。如果人们一味地向自然索取,一个劲地改造自然,那么势必破坏生态平衡,从而使开发利用自然成为泡影。生态伦理学的这一基本思想和基本原则,在道家伦理思想中亦有生动深刻的反映。

老子认为,和谐是天地万物生存发展的一大法则,也是人类行为应当遵循的一大准则,对于人类来说。不仅要“知常”“知和”,而且还要“知足”“知止”,即认清事物自身所固有的限度,适可而止,自我满足,以限制或禁止自己贪得无厌、竭泽而渔、杀鸡取卵式的对自然的开发利用。老子说:“祸莫大于不知足,咎莫大于欲得,故知足之足,常足矣。”(《老子》第四十六章)世界上最大的祸患莫过于不知道自我满足、适可而止,最大的罪过莫过于贪得无厌、永不满足,凡事都有一个度,所以只有知足知止这种知道满足的满足,才是真正永远的满足。老子又说:“甚爱必大费,多藏必厚亡。知足不辱,知止不殆,可以长久。”(《老子》第四十四章)贪得无厌、过分地爱取某种东西必然招致重大的花费与损耗,过多的贮藏、聚天下之财尽归己有也必然招致更多的亡失。知道满足就不会受到屈辱,知道适可而止就不会带来危险,这样就可以保持长久。“夫亦将知止,知止所以不殆。”(《老子》第三十二章)知道适可而止,才能远离危险,避免祸患。在老子看来,“知足”和“知止”是密切相关的。“知足”含有适可而止的因素,“知止”也包有知道满足的内容。既然天地万物都有自己的限度,人的行为就应当有所“禁止”;既然人的行为应当有所“禁止”,人的欲望就应当有所满足、有所克制。

* 本文原载《湘潭工学院学报》(社会科学版)2000年第1期,第11-15页。

老子认为，“道”本身既是和谐的，也是不盈的。“道冲，而用之或不盈。”（《老子》第四章）“保此道者不欲盈，夫唯不盈，故能蔽而新成”（《老子》第十五章）。“不盈”含有不过分追求圆满和完全的因素，此即所谓“大成若缺”，“广德若不足”，同时也含有反对目空一切、妄自尊大、骄傲自满的因素。真正有道德的人正因为不骄傲自满，所以能够去故更新。老子进而反对逞强，主张“柔弱”“不争”。老子说：“持而盈之，不如其已；揣而锐之，不可长保。”（《老子》第九章）保持盈满，不如适可而止；锋芒毕露，锐势难保长久。老子更认为，“弱者道之用”（《老子》第四十章），柔弱不争是“道”的作用形式或表现方式。天下最柔弱的东西，能驾驭天下最坚硬的东西。如果说坚强、强硬是死亡或毁灭的象征，那么柔弱不争则是自下而上或兴盛的表现。只有保持柔弱不争的品性，才能够生聚蕃焉，生生不息。

庄子继承和发展了老子的思想，强调顺其自然，适可而止，认为“达生之情者，不务生之所无以为；达命之情者，不务知之所无奈何”（《达生》）。洞悉生命真实意义的人，不追求生命所不必要的东西。人保存生命的最好办法是能顺应自然的变化而更新，精而又精，反过来辅助自然。庄子说：“凡有貌象声色者，皆物也，物与物何以相远？夫奚足以至乎先？是色而已。则物之造乎不形，而止乎无所化，夫得是而穷之者，物焉得而止焉！彼将处乎不淫之度，而藏乎无端之纪，游乎万物之所终始，一其性，养其气，合其德，以通乎物之所造。”（同上）法天则天的人应该懂得人是自然界的一部分，作为生命载体的个人是绝对没有能力去改变自然固有的规定性的，人所能做且应该做的就是尽量使自己“形全精复，与天为一”。也就是尽量使自己更充分地保持自然的原状，更充分地与天地万物浑为一体，老实地安居于自然的队列中，不要异想天开脱离自然。顺其自然，就是要安于所得的，身处不过当的限度，藏心于循环变化的境地，神游于万物终始之境，专一其本性，涵养其精气，融合其德性，以通向自然。庄子倡导不要在天然状态中开发人的智慧，而要在天然状态中发挥天然状态。发挥天然状态的产生德性，开发人智的产生祸害。永远发挥天然而不厌烦，人应该发挥的作用也不忽略，老百姓差不多可以保全真性了。

基于“不开人之天，而开天之天”（《达生》）的思想，庄子主张以自然的方式对待自然，为猪打算就应该让它吃酒糟米糠而养在圈里，为鸟打算应该让它自由自在地在蓝天飞翔，为鱼打算就应该让它天然自适地在江河里游泳。《庄子·达生》篇讲述了几个顺其自然的故事，寓意深远，颇多启迪。一个是鲁君养鸟的故事。从前有只鸟落到鲁国郊外。鲁君喜欢它，杀牛宰羊来喂它，演奏九韶的乐曲来使它快乐。鸟开始头晕眼花忧虑悲伤，不肯吃东西。这叫作用养成自己的办法养鸟。庄子公开反对“以己养养鸟”，主张“以鸟养养鸟”。他说：“若夫以鸟养养鸟者，宜栖之深林，浮之江湖，食之以委蛇，则平陆而已矣。”（《达生》）如果用养鸟的办法养鸟，应该让它住进深林，或在江湖上飘游，给它吃小鱼泥鳅，让它随着鸟群止息，自由自在地居处，那样的话，平常的一块陆地就能使它安居。鸟，害怕的就是听到人声，《九韶》《咸池》这些音乐只会使它感到恐怖和不自在。这些音乐假如在旷野上演奏，鸟听到就会高飞。鱼，只有在水里才能生存。河水干涸，鱼儿们被困在陆地上，互相吹着湿气，用涎沫互相滋润，不如它们在江湖里互相忘却。庄子还说，沼泽里的野鸡，十步一啄食，百步一饮水，它不希望被养在笼子里。在笼子里虽然神气，但不舒服。

庄子主张以顺乎自然的方式去开发利用自然。他把事物的作用区分为对人的作用和事物对



自己的作用,认为并不见得对人没有作用的事物对自己就没有作用。没有一事物没有自己的道理,没有一事物没有自己的根据。真正有道德的人不是以它们对人类有用而论有用,而是以它们对自己有用而论有用。事实上,事物对自己有用与对人类有用,总体上又是相通的。从长远的观点看来,凡是对自己有用的事物终究会对人类有用。庄子依据这一思想,提出了“缘督以为经”的开发利用自然的原则。“庖丁解牛”说的就是以顺应自然的方式去开发利用自然。屠师庖丁为文惠君宰牛,手碰到的,肩扛住的,脚踩着的,膝抵压的,嚓嚓挥刀,沙沙有声,莫不合于音节!简直像在跳桑林之舞,又合于经首的节拍。在庄子看来,大千世界,芸芸众生,纷繁复杂,人应当如庖丁运用解牛之刀,善于“依乎天理”,“因其固然”地生存,尽量减少与自然其他事物的冲突摩擦,“游刃有余”地生活于“枝径肯綮”的世界。只有“缘督以为经”才可以保护人类自己的生命,保全人类自己的天性,才可以养滋身体,可以享尽天年。庄子以爱马的人为马打蚊虻为例来说明:爱马的人,用竹筐给马盛粪,用水桶为马接尿。正好飞来一群蚊虻,养马的人打得不是时候,使马受惊。于是马咬断了嚼子,踢破了养马人的脑袋,踏碎了养马人的胸膛。本意在于爱马,结果却遭受祸害,能不谨慎吗?庄子强调,开发利用自然必须顺其自然,必须懂得适可而止。他说:“无迁令,无劝成,过度益也。迁令劝成貽事,善成在久,恶成不及改,可不慎与!”(《人间世》)此处“益”,本训为“溢”,含有溢恶、妄作之意。人们不要随意改变所受的使命,不要强求事情的成功。凡是过分过度的,都必须带来祸害。在庄子看来,强求事物成功是危险的。成就一件好事需要很多的时间,但过错只要一铸成就后悔莫及了。对此人们必须三思而后行啊!人伦物理莫不如此。“兽死不择音,气息弗然,于是并生心厉。克核大圣,则必有不肖之心应之,而不知其然也。”(《人间世》)猛兽被逼入死路就会尖声乱叫,勃然发怒,进而产生吃人的恶念。人被逼得过分而走投无路时,也会产生恶念和报复心理,而逼人过甚的人自己却还不知道是什么缘故。庄子主张“乘物以游心,托不得已以养中,至矣!何作为报也?莫若为致命”(《人间世》)。无论碰到什么都要使自己的心悠然自得,寄托不得已来培养中和平静的心态,这就是最好的境界。

老庄道家知足知止的开发观念,对于当代环境保护意识的建立,对于合理而有节制地开发利用自然资源,对于建立从粗放型向集约型过渡的经营机制,都具有十分重大的现实意义。当代世界性环境破坏、资源枯竭诸问题的产生,都同人们强烈的占有欲望、贪得欲望密切相关。反省当代人类所处的自然环境不断恶化、生态危机日渐加剧的局面,有识之士无不深深地感受到,一个十分明显的原因在于人们不懂得把开发利用自然资源与保护再造自然资源有机地结合起来,在于人们只顾眼前的利益而无节制乱伐树木,破坏森林,过度地使用地力,过度地开采矿藏和地下水,过度地捕捞水产,过度地施放污染物,过度地毁林开荒,围湖造田、拦江筑坝,过度地建立新工厂、发展新项目,片面地追求经济效益与经济速度,以为只要有了工业、有了技术就可以对大自然为所欲为,把大自然完全当作大索取、高消费的对象和大排泄、大破坏的对象,以致竭泽而渔、杀鸡取卵,无所不用其极。罗马俱乐部在《世界的未来——关于未来问题一百页》的报告中指出:“人之初,步子小,以后逐渐加快,最后向权力奔跑,建立了自己的统治,但往往是建立在‘大自然的灰烬’上的。而且不顾自己是否已经超越极限,是否正在自掘坟墓。”在该俱乐部科学家看来,经济和自然资源的增长都有一定的极限,因此不能够盲目追求经济指数,为发展而发展,应当树立增长的观念,不能够对自然资源实行掠夺式的

开采开发。英国著名经济学家 E·F·舒马赫在《小的是美好的》一书中认为，我们时代最重大的错误之一是“现代人没有感到自己是自然的一部分，而感到自己命定是支配和征服自然的一种外来力量。他甚至谈到要向自然开战，忘却：设若他赢得了这场战争，他自己也处于战败一方”^①。舒马赫在该书中揭露了发达国家资源密集型产业的许多弊病，指出西方资源密集型产业大量消耗着自然资源。认为，如果我们滥用化石燃料一类不可再生的资源，就会威胁文明；如果我们糟蹋周围的自然环境，就会威胁人类生存。在农业生产方面，舒马赫主张合理利用土地，倡导使用一种既能提高土壤的生产率、又能保持土地长期完好无损的生产方法。在工业生产方面，舒马赫主张发展一种能够适应生态学规律的具有人性的技术。舒马赫认为，现代工业投入很大，产出却很小，所以是低效率的。以美国的人口占世界总人口的 5.6%，却消耗了世界矿物资源的 40%。舒马赫在该书中一再强调，地球是有限的，资源消耗不可能无限增长。他提倡深思熟虑和自我克制，并说“所谓自我克制，是知足”，“自我克制为美”^②。美国自然科学家、著名的生态学家巴巴拉·沃德和雷内·杜博斯在其合著的《只有一个地球》一书中严厉谴责了在开发自然资源中竭泽而渔、杀鸡取卵的掠夺性行为，指出，人类必须自觉地控制自己活动的范围，达到既有利于人类的共同生活，又有促进自然环境正常发展的目的。当我们将这些理论同老庄道家知足知止的观点加以比较的时候，就会看到它们之间存在着惊人的相似，在基本精神和总体取向上是完全一致的，由此也可看出道家生态伦理思想的现代价值。

四、热爱自然的伦理情趣

道家的生态伦理思想，除了物我为一的整体意识、知常知和的平衡观念、知止知足的开发原则以外，还有一个重要的方面，那就是热爱和钟情大自然，以大自然为真善美的源泉，讴歌和赞美大自然，在自然中寻求安慰和精神寄托，实现人与自然之间的心灵和情感沟通。

庄子继承和发展了老子“道法自然”的思想，认为自然的不仅是真的善的，而且更是美的。人只有投身于大自然的怀抱，与大自然融为一体，才能够真正体会到自然的奥妙与善美，生发起热爱自然进而热爱生活的壮志豪情。在庄子看来，“天地有大美而不言”（《知北游》），大自然的美是一种至高至大而又不自我表现的美。《庄子·秋水》描绘了“天地有大美而不言”的景状：“秋水时至，百川灌河。泾流之大，两矣渚崖之间，不辨牛马。于是焉河伯欣然自喜，以天下之美为尽在己。顺流而东行，至于北海，东面而视，不见水端。于是焉河伯始旋其面目，望洋向若而叹……”（《秋水》）“千里之远，不足以举其大，千仞之高，不足以极其深。”（《秋水》）大禹时十年九涝，洪水泛滥，而大海的水不为之增加；商汤之时八年七旱，可是海岸并不浅露。不因为时间的长短而有所改变，不因为雨水的多少而有所增减，这就是海洋的大乐。海若对河神的谈话发人深省，它启迪人超越自身的局限，去认识宇宙或自然的永恒和无限，不要以管窥物、坐井观天夜郎自大。

在庄子看来，一个人只有善于向大自然学习，热爱和钟情大自然，与自然同一，才可以获

^① 舒马赫：《小的是美好的》，上海商务印书馆 1985 年版，第 210 页。

^② 同上。

得“天乐”。天乐，就是与天地万物融洽浑合的一种快乐自在的状态，亦即能够与天同乐，是自然之道在人心中迁延与充实。体会天乐或与天同乐的人，他生存时顺天而行，死时便与外物化为一体，静时与阴同隐寂，动时与阳同波流。所以体会天乐的，不怨天，不尤人，没有外物牵累，没有鬼神责罚。只有完全忘掉自己的现实存在，忘掉一切耳目心意的感受计虑，才有可能与万物一体而遨游天地，获得天乐。《庄子·秋水》描述了庄子与惠施在濠上观鱼的一段对话。庄子说：“白鱼优哉游哉地在水面上游来游去，多么快乐啊！”惠施说：“你又不是鱼，怎么知道鱼儿快乐？”庄子说：“你又不是我，怎么知道我不知鱼的快乐？”惠施说：“我不是你，因而不知道你是不是真知鱼的快乐；而你本来不是鱼，所以你不知道鱼快乐，便是毫无疑问的了。”庄子说：“请从头说起吧！你说‘你怎么知道鱼的快乐’这句话，就是已经知道我知道鱼的快乐才来问我。现在我告诉你，我是在濠水的桥梁上知道的。”庄子与惠施的辩论以一种与天合德的自由精神赋予了自然物以真善美的意义。在庄子看来，自然界的山川草木，鸟兽虫鱼各以其自然的本性持续和生存，装点着自然界并使其生机盎然，妙趣无穷，它们完全能够给人许多温馨和启迪，许多安慰和感染，成为人生快乐和幸福的源泉。

庄子的天乐和钟情自然为魏晋玄学家所发展。经过魏晋玄学，自然山水、花木鸟兽被赋予更多的情感和伦理意义，终成以形媚道的畅神之物。官场失意、仕途不济或家庭多难的人们，可以在与大自然的接触中发现一个崭新的天地，寻找到一个可以与之对话和沟通、可以寄托人生理想和愿望的对象物，于是松、竹、梅、菊、莲花、青鸟、大雁、蓝天、白云、小桥、流水、枫叶、红豆、明月、白鹭、芙蓉、杜鹃等均成了人们托物言志的化身。“托好老庄”，主张“越名教而任自然”的竹林学派的代表人物阮籍、嵇康从天地合德、物我一体的思想出发，醉心于自然山水的流连之中，采取了“愿登太华山，上与松子游。渔父知世患，乘流泛轻舟”的人生态度，主动地在山水中去体悟玄学之道。山水与玄理在他们的意念上达成了同构，景观物象变成了他们领悟大道、探求生命本源的媒体。“所说者庄老”的东晋大诗人陶渊明在经历了仕途坎坷、官场失意的挫顿之后毅然弃官归田，流连于自然山水之中，“采菊东篱下，悠然见南山”，美好的自然风物和田园景色，唤醒他对生活的热爱，和对未来的追求，在榆柳和桃李环绕的家园小居中，他感到了一种少有的惬意与清新。

陶渊明之后，道家道法自然，钟情山水的审美情趣推动了谢灵运、谢朓等文人对于自然山水的挚爱，形成了以自然风光为咏赞对象的水诗。南北朝时山水诗的兴盛，影响了整整几代文人，流波所及，当时的散文，骈文，如郦道元的《水经注》，吴均、陶弘景等人的书信，也都注重自然风光的描写，极尽形容之能事。自然山水、鸟兽虫鱼的气韵清丽、流畅自在给作者心灵以无尽的舒慰和愉悦，使其忘记了世俗人生的争逐之心、功利之念和贪欲之情，达到一种与自然纯然合一的自然真趣的境界。

唐代以王维、孟浩然、李白、白居易等为代表的文人士大夫，推崇老庄道家寄意山水、酷爱自然的精神观念，“一生好作名山游”，在与自然景物的交融互参中，发掘着宇宙的奥秘、人生的真理，倾吐着对大自然的无比思念，寻找一个不同于世俗和政治的人生，在自然中体察着宇宙的本心和人生的情趣。

宋代苏东坡、辛弃疾、陆游等文人更以自然为师为友，从自然中吸取人生的力量。他们热爱和崇尚大自然，投向自然的怀抱犹如投向友人的怀抱。苏东坡仕途坎坷，数度流放，第一次

发落在黄州，第二次贬到了岭南惠州，第三次再远贬到海南岛儋县，但他官场失意，人生不失情和志，原因在于他以自然为尚，以自适为佳，从自然山水中获得了深湛的觉悟，故能以一种相对超脱、旷达的态度面对人生，面对世界。在辛弃疾看来，人与自然是互吐衷肠的好朋友，自然安慰着人，人也关心着自然：“一松一竹真朋友，山鸟山花好兄弟。”（《鹧鸪天》）“青山意气峥嵘，似为我归来妩媚生。解频教花鸟。前歌后舞，更催云水，暮送朝迎。”（《沁园春》）青山含情，并能频教花鸟为人唱歌跳舞，同时使唤云水来对人的出归表示迎送，真是友情坚执而深沉，人类中的同事同道又有几个能做到这样？这是一幅诗化、神化、圣化了的天人合一、物我一体图画。

总之，老庄道家酷爱自然、钟情山水并以自然为师为友的精神观念，深刻地影响了一代又一代中国知识分子的心灵，使他们投向大自然的怀抱，去和自然万物沟通对话，由此激发起热爱自然、热爱生活的热情，并浇铸着他们的品性人格，使他们创作出不少讴歌自然景物、赞美祖国大好河山的作品，从而大大拓展了中国伦理文化的精神空间，提高和升华着中华民族的人文精神。道家的生态伦理犹如一股永不枯竭的智慧之泉，滋润着中华民族的精神之花。同时也给现当代外国人以畅饮后的无比清新和甘甜！亦如卡普拉所说：道家提供的生态智慧是最深刻也是最完美的伟大智慧！

道教生态伦理思想及其现实意义*

卿希泰

生态环境的日益恶化,正在威胁着人类赖以生存的条件,全球气候的日益变暖,空气和水的污染日益严重,土壤肥力日益耗尽,许多可耕土地逐渐被沙漠所吞没,大批动植物种逐渐被消灭,各种自然灾害的发生频率和危害程度与日俱增,凡此种种,均造成人与自然十分紧张的关系,以致使人类社会面临着全球性的严重的生态危机。这种危机的根源,在很大程度上均是人为因素所引起的,是人性的异化所导致的结果。如何克服这种危机,防止人性的异化,是当前人类社会所面临的一个重要课题。在这方面,道教的生态伦理思想,给人类提供了发人深省的智慧,在今天愈来愈显其独特的价值,值得我们认真地研究。这里不可能全面地对此进行探讨,只提出几个主要问题来做一简要的介绍,以就教于方家。

一、“天人合一”,是道教生态伦理思想的出发点

从哲学思想来说,与生态环保密切相关的问题,就是人与自然的关系问题,这个关系在中国哲学思想史上又称为“天人关系”,这是中国传统哲学中的一个重要命题,为历来的思想家所重视,道家道教与儒家都不例外。儒家早先是从政治伦理方面来说明这个问题的。如《易·序卦传下篇》说:“有天地然后有万物,有万物然后有男女,有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有上下。”在这里,“天地”是从来就有的,后来才派生出万物和人。既然人是从天派生的,因此,人就要则天、顺天、应天。孔子说:“唯天为大,唯尧则之。”^[1]并认为人世间的道德伦理是来自天赋。《中庸》说:“天命之谓性。”孟子认为,人性是善的,这个人性之善,是“天之所予我者”^[2],是生来就有的,并对此阐述说:“恻隐之心,人皆有之;羞恶之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。恻隐之心,仁也;羞恶之心,义也;恭敬之心,礼也;是非之心,智也。仁义礼智,非由外烁我也,我固有之也。”^[2]又说:“无恻隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也;无辞让之心,非人也;无是非之心,非人也。恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。人之有是四端也,犹其有四体也。”^[3]董仲舒则说:“王道之三纲,可上求

* 本文原载《四川大学学报》(哲学社会科学版)2002年第1期,第39-43页。

于天。”^[4]把儒家的“三纲五常”说成是天经地义，千万年都变动不得。

道家和道教的主张则与儒家的说法不同。它认为天地并不是最根本的，最根本的是“道”。这个“道”是在天地万物产生之前就有的。世界上的一切，包括天地万物和人，都是从这个“道”产生的，这就是《道德经》所说的“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道”^[5]。这个“先天地生”的“道”，是如何产生天地万物和人的呢？《道德经》对此阐述说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”^[5]（第四十二章）表明“道”为宇宙万物之本原，“一”为道所产生之元气，“二”为元气所产生之阴阳，“三”为阴阳所产生之天地人三才，人与天地共同生养万物。由此可见，这个“道”，既是万物之宗，又是万物之始，更是万象之源，它把天、地、人等宇宙万物都连贯成为一个整体，这就突破了古代哲学以政治伦理为轴心的局限，把思考的范围扩展到整个宇宙，树立了朴素的整体观念，并由此出发来审视人世间的各种事物和各种问题。按照这种观点来看，人本来就是自然的一部分，其本性当是自然而朴素的，仁义礼智并不是人的自然本性，不是每个人生来就具有的。《道德经》里便明确地说：“大道废，有仁义。智慧出，有大伪。六亲不和，有孝慈。国家昏乱，有忠臣。”^[5]（第十八章）又说：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。”^[5]（第三十八章）庄子也说：“夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并。”人与自然浑然一体，人皆具有素朴无欲、不失其真常自然之本性。“及至圣人，蹇蹇为仁，踉跄为义，而天下始疑矣；澶漫为乐，摘僻为礼，而天下始分矣。故纯朴不残，孰为牺尊！白玉不毁，孰为珪璋！道德不废，安取仁义！……夫残朴以为器，工匠之罪也；毁道德以为仁义，圣人之过也。”^[6]他认为仁义这些东西，并不是天赋予人的一种善性，事实上强盗也是会讲仁义的。“故盗跖之徒问于拓曰：盗亦有道乎？跖曰：何适而无有道邪！夫妄意空中之藏，圣也；入先，勇也；出后，义也；知可否，知也；分均，仁也。五者不备而能成大盗者，天下未之有也。”^[7]又说：“为之仁义以矫之，则并与仁义而窃之。何以知其然邪？彼窃钩者诛，窃国者为诸侯。诸侯之门，而仁义存焉。则是非窃仁义圣知邪！”^[7]因此，他说：“且夫属其性乎仁义者……非吾所谓臧也。……吾所谓臧者，非所谓仁义之谓也，任其性命之情而已矣。”^[8]所谓“任其性命之情”，就是指各足其真常自然的本性，使人与自然融为一体，达到他所谓的“天地与我并生，而万物与我为一”^[9]的天与人完全混合的境界，这就是他所说的“人与天一也”^[10]“一”是什么？一就是道，即自然之道。故道家所谓的“天人合一”，乃是认为天、地、人和万物都合于自然之道，这就是“道通于一”^[11]。

这种“天人合一”思想在道教的早期经典《太平经》中也有详细的论述。《太平经》在吸收先秦道家思想的基础上，又有所发展。庄子一方面提出“道通为一”，另一方面又提出“通天下一气耳”^[12]命题。《太平经》则运用元气论的思想对此作了阐发。它提出“道”为万物的元首，元气行道，以生天地万物。它说：“夫道何等也？万物之元首，不可得名者。六极之中，无道不能变化。元气行道，以生万物，天地大小，无不由道而生也。”^[13]又说：“道无所不能化，故元气守道，乃行其气，乃生天地。”^[13]（21页）并明确指出：“天、地、人本同一元气，分为三体。”^[13]（236页）“元气有三名，太阳、太阴、中和。形体有三名，天、地、人。”^[13]（19页）这便说明，尽管天、地、人和万物的形体不同，但都本是同根生，从而进一步丰富了道家“天人合一”的内容。

道教的生态伦理思想，正是从这样一种“天人合一”的基本思想出发的。既然人与自然是同根生，是浑然一体的。所以《太平经》便强调这天、地、人三气应当相互协调，彼此“相爱相通，无复有害者”，方能“并力同心，共生万物”^{[13](148页)}；“一气不通，百事乘错”^{[13](18页)}。《太平经》认为，只有“天地和合，三气俱悦”，然后“蛟行之属，莫不向风而化为之，无有疫死者，万物莫不尽得其所”^{[13](133页)}。《太平经》还指出，在人与万物之中，人“为万物之师长”^{[13](205页)}，人应当体察“天道恶杀而好生”之意，不要轻易杀伤万物。它用警告的口气告诫人们说：“夫天道恶杀而好生，蠕动之属皆有知，无轻杀伤用之也……故万物芸芸，命系天，根在地，用而安之者在人；得天意者寿，失天意者亡。凡物与天地为常，人为其王，为人王长者，不可不审且详也。”^{[13](174页)}葛洪在《抱朴子内篇》中，也把长生成仙与个人的积善立功结合起来，认为修道的人，应当“慈心于物，恕己及人，仁逮昆虫……手不伤生……如此乃为有德，受福于天，所作必成，求仙可冀也”^[14]。道教的许多戒律条文中，也明确规定不得侵害鸟兽鱼虫，要保护好自然环境，如此，则有福报，否则将有恶报。诸如弹射飞鸟，刳胎破卵，春夏燎猎，牢笼飞鸟走兽，毒药投水伤生，破坏田野山林，乱伐树木等等，都是有罪于天地万物的行为，所行每事上天司命神都有相应的罪恶记录，积累成恶报，或夺纪，或夺算，视所积恶的轻重多少而定，算尽则死。如《太上老君戒律》的《老君说一百八十戒》中，便有不少关于爱护自然万物，反对残害自然生灵的戒条。并称：“世人不持戒律，死有重罪。”^[15]这虽是道教的神学，但对于人与自然的关系来说，设想如果人人都随心所欲，长期无休止地破坏自然，那么，面临算尽而死之厄运的，恐怕不止一个人或一些人，而将是整个人类。因此，道书中普遍对于破坏自然、杀生伤物给予谴责和惩罚的思想，是很有现实意义的，这正是道教生态伦理思想的重要内容，不能以其为道教神学而加以忽视。其可贵之处，就在于它是企图变天人分离为天人合一，变天人对抗为天人协调，恢复道家道教关于天、地、人等宇宙万物相统一的整体观念。毫无疑问，道教的这种生态伦理思想，将在当前恢复人与自然协调关系的生态环境运动中扮演着重要的角色。

二、“道法自然”“自然之道不可违”，是道教生态伦理思想的核心

道家道教一方面主张万物自道生，另一方面又主张万物生而有道。在《庄子》中便有这样的一段生动的故事：“东郭子问于庄子曰：所谓道，恶乎在？庄子曰：无所不在。东郭子曰：期而后可。庄子曰：在蝼蚁。曰：何其下邪？曰：在稊稗。曰：何其愈下邪？曰：在瓦甃。曰：何其愈甚邪？曰：在屎溺。东郭子不应。”^[12]既然道是无所不在，万物皆生而有道，因此道教便认为，世界上的一切生灵都有其平等的生存权利和合理的存在地位。应该让宇宙万物都能在大自然的慈光普照之下自由生长，任性自在，自足其性，得其自然之存在与发展，人当无为，勿加干预。庄子说：“无以人灭天。”^[16]《太平经》说：“凡物自有精神，亦好人爱之，人爱之便来归人。”^{[13](25页)}《抱朴子内篇》说：“天道无为，任物自然，无亲无疏，无彼无此也。”^{[14](124页)}因而主张圣人“任自然……存亡任天”^{[14](142页)}。道教所奉《阴符经》有“圣人知自然之道不可违因而制之”的思想。这种“道法自然”、顺应自然的思想，在整个道教思想史上得到了不断的发展。唐代道教思想家成玄英在其《庄子》注疏中指出：“若不任性自在，恐

物淫僻丧性。”^[17]清代道士闵一得《阴符经玄解正义》亦云：“万物自生，岂劳人力也哉！”^[18]说明在道教的生态伦理思想中蕴含着一种重要的伦理观念，就是人类不应以自我为中心，认为只有人类才有资格获得伦理关怀，其道德地位优越于其他物种，从而把人类凌驾于万物之上，以致错误地认为人类的一切需要都是合理的，人对天地万物的所有征服和改造都是必要的，以为人可以随心所欲地役使万物；恰恰相反，人类应当合乎自然地把自己放在天地间的一个较为合理的地位，从可持续发展的伦理观念和以高度负责的精神去很好地保护自然，爱护自然，管理好人与自然共同生息的“地球村”，达到人与自然和谐相处，这样才有利于人类自己的生存和发展。否则，人类将面临作茧自缚、自绝于天地的后果。浅薄地认识人与天地自然万物的关系者，总是带着主人役使万物的观念面对这个世界，试图征服和奴役这个世界，让万物服从于他们的无穷贪欲。为了满足他们的欲望，便用各种各样的手段去戕害自然，企图以此来证明其为“万物之灵”的高贵地位，从而造成人与自然的紧张关系，导致彼此之间亲和关系的丧失，最后遭到自然界对人类的无情惩罚。然而深悟人与天地自然万物关系之奥妙者，则从这个关系找到了人类自身应有的地位和作用，发现了自我生存和发展，以及这种生存和发展得以无限延续并愈来愈美好的哲学，从而得出了“道法自然”“自然之道不可违”的重要结论，把人与自然的关系，视为一种由伦理原则来调节和制约的关系，把道德关怀的对象扩展至所有的存在物，这便是道教生态伦理思想的核心。这是从本源上提出了解决现代人与自然紧张关系的原则和方案，重新建立人与自然之间原本存在的亲和力，使二者均能处于和谐的存在序列中相生相养、相照相温的境界。在这个境界中，人与天地自然万物之间有一种交感的关系。人们需要从自然中吸取其生存的养分，开发自然资源以求生存，但已没有宰割和奴役自然的意欲，而换之以互依互存、感激自然光泽、不采取“竭泽而渔”的态度；在这种态度下，人们将从以“征服自然”来表明自己力量的方式，改变成以“参天地之化育”的方式来体现人之作为万物之灵。这使道教在对待人与自然的关系上，达到了宗教可能达到的最高境界。而这种境界不但以损害人类自身利益为前提，反而是在更高层次上满足了人类利益，延长和扩展了人类的生存及其价值。所以，道教的这种生态伦理观，可说是一种可持续发展的伦理观，是对人类中心主义伦理观的一种超越。

三、“相生相养”和“济世度人”是道教生态伦理思想的社会生活准则

道教的生态伦理思想，是以道家哲学作为理论基础，赋予“道”以宇宙本体和普遍规律的意义，并从其“天人合一”的思想出发，将“道”分为“天道”与“人道”，“天道”指自然的规律和法则，“人道”指人事的规律和法则，包括人与社会和人人与人的相互关系，认为二者乃是完全一致、密不可分的。而且人与社会和人人与人的关系，是影响人与自然之间的关系的更深层次的因素，处理好前者的关系对处理后者的关系具有决定性的意义。因此，在探讨人与自然的生态伦理时，不能不探讨人与社会和人人与人的际伦理。

在人与社会和人人与人的相互关系问题上，道教以《道德经》的“道生之，德畜之”^{[15](第五十一章)}这一思想为依据，提出：“道者，天也，阳也，主生；德者，地也，阴也，主养；万物多不能自生，即知天道天伤也。”^{[13](218页)}主张：“凡事无大无小，皆守道而行，故无

凶；今日失道，即致大乱。”^{[13](21页)} 这个“道”，就是指相生相养之道，既是“天道”，也是“人道”，是天与人的合一，也就是道教生态伦理思想所主张的社会生活的公共准则。怎样才能相生相养，既符合所谓的“天道”，也符合所谓的“人道”，或符合这种社会生活的公共准则呢？它反复指出：天地间的一切财物，都是“天地和气”所生，属于社会公有：“物者，中和之有。”^{[13](246页)} “此中和之财物也。”^{[13](242页)} “中和有财，乐以养人。”^{[13](245页)} “天地乃生凡财物可以养人者”^{[13](243页)}，故不应为个别人所独占，被少数人据为己有，更不得以此为资本去敲诈和掠夺别人。哪怕是“少（小）内（按：指封建帝王的私库，引者注）之钱财”，也“本非独以给一人也；其有不足者，悉当从其取也”^{[13](247页)}。因此，它主张每个人都要有“济世度人”的社会责任感，强调在社会生活当中，每个人都应遵守社会的公共准则，要友善地对待他人，在人与人之间要实行互助互爱，要“悯人之凶，乐人之善，济人之急，救人之危”^[19]。有财物的人应当“周穷救急”，“有财相通”；有道德的人也应当以道德教人。它还认为“夫道助弱”^{[13](703页)}，“天之道”，是“损有余而补不足”^{[5](第七十七章)}。所以，它反对“智者”欺负“愚者”，“强者”欺负“弱者”，“少者”欺负“老者”，认为这是“与天心不同，故后必凶也”^{[13](691页)}。它强调为人君父者，应当实行人人平等而又公平的平均主义原则，认为“天地施化得均，尊卑大小皆为一，乃无争讼者，故可为人君父母也”^{[13](683页)}。这种统治者与人民的关系，是人与人和人与社会关系中的重要方面，能否正确处理，是关系到整个社会是否安宁的问题。《道德经》指出：“民之饥，以其上食税之多，是以饥；民之难治，以其上之有为，是以难治；民之轻死，以其上求生之厚，是以轻死。”^{[5](第七十五章)}唐末五代道士谭峭在其《化书》中也描述了统治者的强取豪夺，残酷剥削，是造成人民痛苦、社会动乱的基本原因。指明了统治者的享乐腐化，是加重剥削、贫富悬殊的内在因素，他幻想建立一个像蚂蚁那样的没有剥削、没有压迫、君与民共同劳动、共同生活、共同治理的社会。他说：“蚂蚁之有君也，一拳之宫，与众处之；一块之台，与众临之；一粒之食，与众蓄之；一虫之肉，与众顺之；一罪无疑，与众戮之。”^[20]这样，统治者与老百姓之间，便能做到“心相通而后神相通，神相通而后气相通，气相通而后形相通，故我病则众病，我痛则众痛”^[20]。彼此休戚与共，老百姓就不会有怨恨，也不会起来造反，世界就可以达到太平的境界，人与自然就可以和谐共处，生态环境也就可以受到保护了。

四、“归真返璞”“知足常乐”，是道教生态伦理思想的人生宗旨

在人与大自然相互关系问题上的生态伦理思想，与每个人的人生哲学及其生命价值观是紧密相连的。道教的人生哲学认为，人的生命价值，在于尊道贵德，唯道足求。为了求道，人们首先就应按照“道法自然”的思想，在生活方式上，恪守反“归真返璞”“知足常乐”的人生宗旨，做到恬淡无欲、不追求功名利禄，不为个人私欲而精神不安，始终保持一种“安时而处顺”、顺应自然的高尚情操，以崇尚节俭为荣，以攀比奢侈为耻，明确主张“见素抱朴，少私寡欲”和“去甚、去奢、去泰”^{[5](第二十九章)}，不让永无止境的物质欲望来扰乱个人内心的安宁。两千年前的老子早就指出：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋田猎令人心发狂，难得之货令人行妨。”^{[5](第二十一章)}意即色、声、香、味等等这些外在的诱惑人的东西，容

易让人眼花缭乱，使得人心永不知足，结果就会使人丧失自己原来所具有的那种素朴无欲的自然本性，从而发生异化，破坏人与自然的和谐统一，导致人与自然的严重对抗。

道教生态伦理思想所倡导的这种人生宗旨与一味追求个人物质利益、拜金主义、享乐主义思想是针锋相对的。在这种思想的影响下，有些人为了金钱和享受，可以不顾一切，包括出卖自己的良心和人格，只要有利可图，便肆无忌惮地破坏自然，哪怕是濒临绝灭的珍贵的动植物，也要大肆屠捕和砍伐，“杀鸡取卵”，“竭泽而渔”，无所不用其极；在这种思想的影响下，许多商品生产者唯利是图，从片面追求利润出发，只要有钱可赚，便不管生产的商品是否会造成环境极大的污染和对人民的健康造成极大的危害，乃至制造一些毒害人民的屠杀生灵的违禁物品，以谋取暴利。其结果，终于导致整个社会的道德沦丧，歪风邪气蔓延滋长，人的本质发生异化，人与自然关系的严重恶化，使人类面临着全球性的生态危机。相反，如果人人都能信守道教生态伦理思想所倡导的“归真返璞”“知足常乐”的人生宗旨办事，“是道则进，非道则退”，整个社会风气就可以大大好转，人们的思想素质也会大大提高，并从金钱的奴役下解放出来，摆脱个人名利的精神枷锁，恢复人类原有的素朴无欲的自然本质，更好地发挥个人的聪明才智，体现人的真正的人生价值，使人与自然协调发展，恢复人与自然的和谐统一。

参考文献：

- [1] 《论语·泰伯》。
- [2] 《孟子·告子》。
- [3] 《孟子·公孙丑》。
- [4] 《春秋繁露·顺命》。
- [5] 老子：《道德经》第二十五章。
- [6] 《庄子·马蹄第九》。
- [7] 《庄子·胠篋第十》。
- [8] 《庄子·骈拇第八》。
- [9] 《庄子·齐物论第二》。
- [10] 《庄子·山木第二十》。
- [11] 《庄子·齐物论第二》。
- [12] 《庄子·知北游第二十二》。
- [13] 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版。
- [14] 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1980年版。
- [15] 《道藏》第18册，第219页。
- [16] 《庄子·秋水第十七》。
- [17] 《道藏》第16册。
- [18] 《藏外道书》第10册。
- [19] 《太上感应篇》。
- [20] 《道藏》第23册。

“施韦策诘难”与道教生态伦理*

姜晓萍 曹玉华**

道教生态自然观、道德观从“道生万物”的本体论角度，分析了人与自然的关系，论证了自然万物存在的价值和权力，具体化为“崇尚自然，尊重自然规律”“物无贵贱，万物平等”“善待万物，尊重生命”“保护自然资源，维持生态平衡”等一系列生态伦理规则，其探讨的范围几乎涉及生态伦理学的所有基本理论问题，故道教的生态伦理观有着内在的独特理论体系，并且具有较强的道德实践意义。这对于回答施韦策对道教生态伦理缺乏系统性、实践性、发展性的诘难大有裨益。

—

18-19世纪的工业化、城市化进程，极大地推动了人类文明的发展，充分显示了人类征服自然、改造自然的伟大创造力。然而，对自然的肆意开发导致了生态失衡，20世纪初，面对伤痕累累的地球，西方一些敏锐的思想家开始反思人与自然的关系，质疑200年来在西方占主导地位的人类中心主义。法国思想家施韦策首先提出了“尊重生命的伦理学”，开始把道德对象的范围从人扩展到自然界的其他生命，从而奠定了现代生态伦理学的科学基础。施韦策“尊重生命的伦理学”以“敬畏生命”为核心，他在其代表作《文明的哲学：文化与伦理学》《敬畏生命：50年来的基本论述》中，建构了新的伦理学理论，从性质、功能、道德原则等方面论证了“尊重生命的伦理学”。概括起来主要有以下三点。

(一)“尊重生命的伦理学”将道德的范围延伸为所有生命，是具有独特内涵的新伦理学

长期以来，人们只将人视为道德关怀的对象，将伦理的范围界定在人与人之间。施韦策认为这样的伦理学是不完整的，他说：“从任何角度看，只有敬畏生命的伦理才是完备的，只涉及人对同类行为的伦理会很深刻和富有活力，但她仍然是不完整的。”“实际上，伦理与人对所有存在于他的范围之内的生命行为有关，只有当人认为所有生命，包括人的生命和一切生物的

* 本文原载《西南师范大学学报》(人文社会科学版)2002年第5期，第33-37页。

** 姜晓萍(1963-),女,重庆綦江人,四川大学公共管理学院,教授,博士生,主要从事政治学、宗教学研究;曹玉华(1966-),女,四川犍为人,四川大学政治学院,副教授,博士生,主要从事政治学、宗教学研究。

生命都是神圣的时候，他才是道德的。”^[1]在这里，施韦策将所有的生命都视为休戚与共的整体，都是道德关怀的对象，它促使所有的人尊重生命，把保护、繁荣和增进生命的价值看作道德的根据，给予所有的人以真正人道的帮助，给予所有生物以道德关心，从而更新了传统伦理学内涵。

(二) “尊重生命的伦理学”对世界持肯定态度，有利于人类摆脱文化危机，制止文化衰落

施韦策认为，不同的世界观对我们这个世界存在不同的见解，只有尊重生命的世界观对世界采取肯定的态度，它认为这一世界中生存都是有意义的。而伦理就其本性而言是肯定世界的，它要在善的意义上活动并发挥作用。因为“与我们的天然感受性相符是这种肯定世界的世界观，它促使我们感到这个世界就是家园，并在其中活动。而否定世界的世界观则相反，它要求我们在这个我们也是其中一员的世界中作为一个陌生人来生活，否认在这个世界中活动的意义，显然，这是与我们的天然感受性相矛盾的”^[1]。由此可见，肯定世界的世界观对伦理的不断发展具有有益的影响，它可以使我们避免上述矛盾，通过对所有生物的伦理行为，与宇宙建立良好的关系。

(三) 敬畏生命的伦理原则

施韦策将“敬畏生命”视为伦理学的根本原则，作为判断一切行为善恶的道德标准，他说：“善是保存和促进生命，使可发展的生命实现其最高价值。恶则是毁灭生命，伤害生命，压制生命的发展。这是必然的、普遍的、绝对的伦理原则。”^[1]他希望人们摆脱自己的偏见，抛弃对其他生命的疏远性，与周围的生命和谐共生，“只有这样，我们才是真正的人；只有这样，我们才会有一种特殊的、不会失去的、不断发展和方向明确的德性”^[1]。

施韦策对生命伦理的阐释，很显然与传统的伦理学存在冲突，因而很难在西方哲学中找到理论支撑。因为在欧洲哲学中，同情动物的行为被看作是与理性无关的多愁善感，无病呻吟；机械论者笛卡尔将动物看作机器，认为动物不需要同情；功利主义者边沁强调对动物行善主要是对人行善的一种演习；康德也认为伦理只是人对人的义务关系。因此，这种将人与自然对立的西方传统哲学，不可能成为施韦策“尊重生命伦理学”的哲学基础。

于是，施韦策将探究的目光投向了与西方文化异质的东方，对中国传统哲学中生态伦理智慧产生了浓厚的兴趣，尤其是对道家和道教的生态伦理观倍加赞赏，他认为道教伦理把善待动物作为重要的戒律，《太上感应篇》包含有丰富的同情动物的道德格言，其中承认动植物皆有生命，反对人类盲目猎杀动物，并视之为道德低劣的行为。特别是道教追求人与自然的和谐一致，以极其深刻的直觉思维体现了人类最高的生态智慧。

但是，施韦策也看到了中国传统哲学在生态伦理智慧方面的局限，他说：“中国伦理学的伟大在于，它天然地、并在行动上同情动物。但是，它距在整个范围内探讨人和动物的问题还很远。它也不能够教导民众真正对动物行善。中国思想的禁止状态出现的太早了，它僵化在经学中，停留在古代流传下来的爱动物的思想，没有进一步发展它。”^[1]这些对中国传统生态伦理思想的质疑，被视为“施韦策诘难”，它主要从现象学上认为中国传统的生态伦理观缺乏系统性、实践性和发展性。中国传统的生态伦理观果真存在这些问题吗？我们应该怎样回答“施韦策诘难”？本文准备通过对道教生态伦理观的反思，探讨这一问题。

二

道教生态伦理观的形成是以其对自然生态价值的认识为哲学基础的,通过讨论人与自然的关系论证自然界的价值,提出了以“天人合一”“道法自然”为核心的生态自然观。道教首先认为人与自然共生于同一生态系统。《老子》说:“有物混成,先天地生,吾不知其名,故强字之曰道。道大,天大,地大,人亦大。域中有四大,而人居其一焉。”这就是说道、天、地、人是宇宙循环系统中的四个子系统,他们都是不可缺少的组成部分,相互作用,和谐共生,故“人法地,地法天,天法道,道法自然”^[2](二十五章)。庄子也认为人与自然合一共生,他说:“牛马四足是谓天;落马首,穿牛鼻,是谓人。”“天与人一也。”^[3](《齐物论》)庄子所谓“天”实指自然,也就是说天是自然而然的,人是对自然的改变,实质是“天地与我并生,万物与我为一”^[3]。道教早期经典《太平经》继承和发扬了老庄对天人关系的论说,明确提出了“天人一体”,指出“人取象于天,天取象于人”,人与自然是相互依存,相互感应的关系,即“夫人命乃在天地,欲安者,乃当先安其天地,然后可得长安也”^[4](P124)。唐代中期道教学者李筌通过注释《阴符经》进一步阐述了人与自然的关系,《阴符经》曰:“天生天杀,道之理也。天地,万物之盗;万物,人之盗;人,万物之盗。三盗既宜,三才既安。”李筌据此提出“更相为盗”以解释天地、万物和人类的相互关系。他认为天地、万物和人类之间存在一种“更相为盗”、互为盗窃的关系。如动植物等盗窃了天地间阴阳五行之气,才得以发育生长;人类则通过种田、养蚕等途径来盗窃天地之气,才得以获得生活资料而滋养其身;而万物又通过种种祸患,灾害等反过来盗窃人类。这种“更相为盗”的情况,便是“自然之理”^[5](卷中)。很显然,李筌所谓的“更相为盗”是指天地、万物和人类之间的相互依存关系。

为什么道教主张人与自然的相互依存、相互感应呢?这根源于“道生万物”的自然本体意识。《老子》曰:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”^[2](四十二章)在这里,道作为宇宙的本体是独一无二,由道产生原始混浊之气,气进而分化为阴阳二气,阴阳二气相互作用产生“冲和”之气,并进一步产生出千差万别的自然万物。那么,作为万物之源的“道”是什么性质,呈何形态?《老子》曰:“有物混成,先天地生,寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天地母。吾不知其名,字之曰道。”^[2](二十五章)显然,“道”是先于天地万物而存在,无生无形,运动不息,无始无终的原初自然物。庄子也肯定“道”是宇宙的根本,指出:“夫道有情有信,无为无形,可传而不可授,可得而不可见,自本根生,未有天地,自古以故存,神鬼神帝,生天生地。在太极之上而不为高,在太极之下而不为深,先天地生而不为久,长于上古而不为老。”^[3](《大宗师》)道教同样承袭了老庄的自然本体论,以道为宇宙的本原,认为天地万物都是由“道”生存的,道化生万物之后,也就作为万物的本体内在于万物之内。王玄览《玄珠录》曰:“道能遍物,即物是道。”^[6](第23册,第620页)《太上化道度世仙经》称“道乃天地阴阳之母,五行万物之宗”,世间的一切皆由道演变而来,万物皆以道为源泉和存在的依据。葛洪以“玄”“道”“一”为自然的本原,《抱朴子内篇·畅玄》云:“玄者,自然之始祖,万物之大宗也。”^[7]葛洪“玄”的概念秉承于杨雄的“太玄”,而杨雄之“太玄”又是对老子“道”的概念的继承和发展。《道德经》曰:“玄之又玄,众妙之门。”实

质是以“玄”来形容道的幽深与不可名状。同时，葛洪对“道”“一”的解释与“玄”异曲同工，《抱朴子内篇·道义》云：“道者，涵乾括坤，其本无名，则影响尤为有者，论其有，则万物尚为无焉……以言乎迹，则周流秋毫而有余焉；以言乎远，则弥纶太虚而不足焉。为声之声，为响之响，为形之行，为影之影。”^[7]《抱朴子内篇·地真》又云：“道起于一，天得一以清，地得一以宁，人得一以生，神得一以灵。”^[7]由此看来，葛洪把“玄”“道”“一”都视为产生万物的本源，天、地、人、神皆由“道”而生。五代时期的道学家谭峭则以变化论阐释道生万物的进程，他说：“道之委也，虚化神，神化气，气化行，行生万物所以塞也。道之用也，行化气，气化神，神化虚，虚明而万物所以通也。”^[8]整个自然界不过是一个由虚化物，再由物化虚的循环往复过程。既然道教视“道”为化生万物的自然本原，那么在“道”的循环系统中人与自然万物都是其中的一部分，其关系应该是“以类相从”“以类相呼”的关系。可以说“道生万物”的自然本体意识是道教天人合一说的立论基石。

既然道教认同人与自然的关系是以类相从、共生共存的关系，也就肯定了自然万物存在的价值。因此，在处理人与自然的关系时，同样应该遵循一定的伦理规则。于是，道教在道家“道法自然”的基础上，建构了独具特色的生态道德理论。

老庄首先从“道”“德”范畴论述其生态伦理价值，在老庄看来，“道”产生万物的过程，是一个由于自身的内在矛盾而进行的自然而然的过程，既然人产生于这一过程，人的一切行为当然应该以这一过程为范本，将自然作为自己的行为准则。另外，尽管万事万物各有自己矛盾的特殊性，但作为最高本体的“道”对它们是一视同仁的，显示出“道”的客观无私性，故庄子认为“万物殊理，道不私”^[3]。这样，“道”就具有了价值观，它不仅是处理人际关系的准则，而且也是处理生态关系的准绳：“道者，万物之奥，善人之宝，不善人之所保。”^[2]（六十二章）这里的善，即道德，也就是说老庄之“道”同时包含了生态道德的内容。老庄以“道”为万物产生的总根源，而“德”则是具体的一事一物产生的根源。某物得到了“道”便可以称之为“德”，即所谓“物得以生为之德”^[3]（《天地》）。其实，“德”就是“道”，只不过是一种具体的“道”，“道”与“德”的关系实质是整体与局部的关系，整体通过局部来表现，而局部又以整体为依据。正是在“道”与“德”的整合过程中，才形成了世界的现成面貌，《老子》将这一整合过程称之为：“道生之，德畜之，物形之，势成之。是也万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。故，道生之，德畜之，长之育之，亭之毒之，养之覆之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。”^[2]（五十一章）由此可见，一种彻底的“德”其实就是以“道”为根据的，因此，“德”也就具有了价值观的含义。作为具有价值观的“德”，提倡“上德若谷”，包容天下万物的广博胸怀，在人际关系上虚怀若谷，在生态关系上也应该善待生命，和谐共处，“卧则居居，起则于于，与麋鹿共处，耕而食，织而衣，无有相害之心，此至德之隆也”^[3]。这种包容天下万物的情怀，从具体的层面上补充和完善了“道”的生态伦理范畴。

道教在其产生和发展的进程中不但继承了老庄以“道”“德”为核心范畴的生态伦理观，而且逐渐形成了一系列生态伦理规则，应用于道德实践，突出表现在以下四个方面。

（一）崇尚自然，尊重自然规律

在老庄“道法自然”理论的基础上，道教认识到自然规律的客观性，《黄帝阴符经》指出：

“自然之道静，故天地万物生；天地之道浸，故阴阳圣。阴阳相推，而变化顺也。是故圣人知自然之道不可违，因而制之。”要求人们认识自然规律，尊重自然规律，“观天之道，执天之行，尽也”^[5]。只要能了解和顺应天道万物自然运行的法则来行事，则天地间所有的道理都涵括在里面了。唐代著名道学者成玄英从道的自然性不可违，他认为道是自然存在的，人与万物都难逃自然之道的法则。他在其《庄子·大宗师疏》云：“夫物不得遁也，自然也，孰能逃于自然之道乎。”^[10]道的自然本性决定人必须崇尚自然，遵循自然规律，否则，必将遭到自然的惩罚。这就是《太平经》所说的“顺之者则吉昌，逆之者则危亡”^[4]（P178）。

在生态道德实践中，道教主要通过提倡自然无为，顺应万物之性来体现对自然的尊重。道教认为，万物各有其性，应当顺应物性，因材施教，率性而行。《太平经》说：“天地之性，万物各有其宜。当任其所长，所能为，所不能为者，而不可强求。”^[4]（P203）成玄英也认为：“随物造化之物情，顺自然之本性，无容私作法术，措意治之，放而任之，则物我全之矣。”主张“恬淡无为，大顺物情”，这样才能“一切万物，自然昌盛”^[9]。很显然，道教所谓的“万物之性”“自然之性”实质是指客观世界的自然规律，所谓顺应自然之性，就是以自然无为的态度遵循自然万物生长、发展的规律，采取符合生态规律的行为。当然，道教主张顺应自然之性并非被动的听命于自然，李筌以“盗机”说解答这一问题。何谓“盗机”，《黄帝阴符经疏》曰：“缘己之先无，知彼之先有，暗设计谋，而动以机数，不知不觉，盗窃将来，以润其己，名曰盗机。”^[5]不难看出，李筌所谓的“盗机”实质是指通过对自然规律的了解和把握来最终满足人类的需要。怎样才能做到“盗机”呢？李筌进一步解释道：“人但能明此五行制伏之道，审阴阳兴废之源，则而行之……则为福德之昌盛也。……人用心观执五气而行，赌逆顺而不差，合天机而不失，则宇宙在乎掌中，万物生乎身上。如此，则吉无不利，与道同游，岂不昌乎？”^[5]人只要自觉地认识到阴阳五行的运动规律，按照这些法则行动，就能使客体掌握于主体的手中，人就在自然中获得了自由，便可以化害为利，与道同游。这便是“知其深理”“合其机宜”、符合规律的“盗机”。

（二）物无贵贱，万物平等

由于道教认为天下万物皆由道而生，都是道化生的不同形式，因此，天下万物在“道德”面前的地位和作用是均等的，生态道德与人际道德具有同样的价值。

道家首先从“道”的客观无私性论证物无贵贱，万物平等。认为“道”是以一种公正方式对待天下万物，它具有包容天下万物的美德，《老子》曰：“道同于道，德同于德，失者同一失。同一道者，道亦乐得之；同于德者，德亦乐德之；同于失者，失亦乐得之。”^[2]（二十三章）庄子认为，站在事物各自的立场上看，天下万物是有差别的，人与自然的关系也是不对等的关系。但站在道的立场上观察世界，天下万物之间是不存在高下、贵贱等差别的，人与自然的关系也是平等的关系，即所谓“以道观之，物无贵贱。以物观之，自贵而相贱”^[3]（《秋水》）。

道教也认为“天道无私”，对待自然万物绝对一视同仁。《太平经》云：“天道无私，但当独为谁生乎？”“天道无私，乃有自然，故不失法也，其事若神。”^[4]（P430）成玄英也称：“夫大道自然，造物均等。”^[9]而且，道教还从万物“道性”的角度讨论万物平等。道教认为，一切有形体的东西都有“道性”，《道门经法相存次序》载孟师正回答唐高宗曰：“一切有形，皆含

道性。”^[6]（第24册，第786页）《道教义枢》也提出：道性普遍的存在于一切事物中，即“一切含识，乃至牲畜果木石等，皆有道性也”^[6]（第24册，第832页）。不仅人这种有识有情者有道性，连无情无识的牲畜、花果、木石等也有道性，这恰恰反映了道性是普遍存在于宇宙万物之中，故《西升经》曰：“道非独在我，万物皆有之。”^[6]（第11册，第510页）既然宇宙万物在道性上是平等的，因此，自然界中的一切都有其存在的价值和权利，人类就不能以主宰者自居，凭自己的意志肆意剥夺自然万物存在的权利，干涉自然万物生长、发展的固有规律。

（三）善待万物，尊重生命

道教认同自然万物存在的价值和与人共生的权利，其道德关怀的对象当然不仅仅是人，还包括人之外的一切自然生命，谭峭认为：对待动物也应该像对待人一样，以慈悲为怀，反对虐杀动物，残害生命。他在《化书》中愤怒抨击猎杀动物的行为：“且夫焚其巢穴，非仁也；夺其亲爱，非义也；以斯为享，非礼也；教民残暴，非智也，使万物怀疑，非信也。夫膻臭之欲不止，杀害之机不止，羽毛虽无言，必状我为贪狼之与封豕；鳞介虽无知，必名我为长鲸之与巨虺也。胡为自安焉？得不耻乎？”^[6]（第23册，第598页）道教教义以“贵生”“重生”为核心，故道教的许多经典都主张爱惜生命，戒杀生灵。《太平经》曰：“夫天道恶杀而好生，蠕动之属皆有知，无轻杀伤用之也。”^[4]（P174）《太上虚皇天尊四十九章经》载：“子欲学吾道，慎莫怀杀想。一切诸众生，贪生悉惧死，我命即他命，慎勿轻于彼，口腹乐甘肥，杀戮冲（充）啖食。能怀恻隐心，想念彼惊怖，故当不忍啖，心证慈悲行。”^[6]（第1册，第770页）在道教看来，自然界的一切生命同人的生命一样珍贵，人不能为了满足自己的欲望而肆意残害其他生命。而应该像爱护自己的生命一样爱惜自然界中的其他生命。道教“贵生”“重生”的主张并非仅停留在教义的层面，而且还通过一系列“戒杀生”的戒律规范道徒的行为。《初真十戒》曰：“不得杀害含生，以充滋味，当行慈惠，以及昆虫。”^[6]（第1册，第280页）《老君说一百八十戒》规定：“不得以足踏六畜。”“不得渔猎伤杀众生。”甚至还具体规定：“不得冬天发掘地中蛰藏虫物。”“不得妄上树探巢破卵。”“不得笼罩鸟兽。”陆修静《受持八戒斋文》规定：“一者，不得杀生以自活。”^[6]（第22册，第267页）《洞真三元品戒仪》把“屠割六畜杀生”“射杀野兽飞鸟”“烧山捕猎”等都当作罪过^[6]（第10册，第152页），《阴鹭文》告诫道徒“常举步看虫蚁”，“勿登山而网禽鸟，勿临水而网鱼虾，勿宰耕牛”。还有一些戒律甚至禁止虐待动物，惊吓动物，辱骂动物，《三百大戒》规定：“不得惊怛鸟兽，蹴以穷地。”^[6]（第6册，第947页）《中极戒》规定：不得鞭打六畜，不得有心践踏虫蚁，不得便溺虫蚁上……不仅关怀动物的生存权，而且还把对动物尊严的关注也纳入道德关怀的范畴。反映了道教在生命伦理上推人及物，将人际关系的道德伦理推广到人与自然生命的生态伦理，这与施韦策“敬畏生命的伦理否认高级和低级，富有价值和缺少价值的生命之间的区分”，将一切生命都视为是神圣的，没有高低贵贱之分的观点何等相似。

（四）保护自然资源，维持生态平衡

道教认为天地自然是人生存的依据，《太平经》曰：“天，父也。地，母也。”“故生者，父也；养者，母也……生者，道也；养者，德也……一物不生，一道闭不通；一物不养，一德不修治……故生者象天，养者象地。”^[4]（P704）既然将天地比作父母，人若破坏天地自然就是冒犯自己的父母，就是不孝不顺，必遭惩罚：“天地最以不孝不顺为怨，不复赦之也。”因此道

教反对人们大兴土木，凿地建房，认为这是伤害大地母亲的恶劣行为。《太平经》曰：“今天不恶人有室庐也，乃其穿凿地大深，皆为疮痍，或得地骨，或得地血，何谓也？泉者，地之血；石者，地之骨也；良土，地之肉也。洞泉为得血，破石为破骨，良土深凿之，投瓦石坚木于中为地壮，地内独病之，非一人甚剧，今当云何乎？地者，万物之母也……妄穿凿其母而往求生，其母病之也。”^[4]（P120）通过将大地拟人化为有血有肉的生命，以唤起人们保护土地的意识。

道教也比较重视对森林植被、湖泊山川、花木果实等自然资源的保护，《太平经》告诫道徒：“慎无烧山破石，延及草木，折化伤枝，实于市里，金刃加之，茎根俱尽。……人亦需草自结，但取枯落不滋者，是为顺常。天地生长，如人欲活，何为自恣，延及后生。有知之人，可无犯禁。”^[4]（P572）不仅认识到了山石草木是人类生存环境中不可缺少的资源，而且还告诫人类，在利用这些资源时应当遵循其生长规律，不可肆意开采，过度开发，否则，便会贻害后代，祸及子孙。《老君说一百八十戒》中也有“不得焚烧野田山林”“不得妄伐树木”“不得妄摘草花”“不得妄凿地毁山川”“不得竭水泽”“不得妄开决陂湖”等条^[6]（第1册，第272-276页）。《三百大戒》中也规定：“不得以毒药投渊池江海中。”“不得竭陂池。”“不得塞井及沟池。”^[6]（第6册，第948页）《玉清下元戒品》也有“道学不得以毒药投渊池江海中”“道学不得教人以毒药投渊池江海中”“道学不得塞井及沟池”等规定^[6]（第10册，第155-157页）。这些戒律，反映道教已将对生存环境的保护纳入道德关怀的视野。

三

通过上述对道教生态伦理观的考察可以发现，尽管施韦策的“尊重生命的伦理学”与道教的生态伦理观在表述语言上各不相同，但其思想内核却有不少相似之处，从中不难发现施韦策对道教生态伦理观的吸收。同时，施韦策对道教生态伦理观缺乏系统性、实践性、发展性的诘难也是有失偏颇的，这一方面是由于他对道教哲学的话语表达方式在理解上存在一定难度，另一方面则在于他对道教哲学博大精深的理论体系缺乏整体的了解与把握所致。

（一）道教从“道生万物”的本体论角度分析人与自然的关系，建构了“天人合一”“道法自然”的自然生态观

既然人与自然是“道”循环系统中的一部分，人与自然是关系是以类相从、共生共存的关系，因此，自然万物就有其存在的价值和权利。在此基础上，道教形成了以“道”“德”为核心内容的生态道德观，并且具体化为“崇尚自然，尊重自然规律”“物无贵贱，万物平等”“善待万物，尊重生命”“保护自然资源，维持生态平衡”等一系列生态伦理规则，其探讨的范围几乎涉及生态伦理学的所有基本理论问题，并进行了创造性阐释。很显然，道教的生态伦理观有着内在的独特理论体系，施韦策认为道教生态伦理缺乏系统性是不能成立的。

（二）道教的生态伦理观涵括了丰富的道德实践内容，它以各种戒律的形式出现，从而成为道徒必须遵守的行为规范，具有一定的强制性

只不过道教的生态伦理属于宗教伦理，它同一般的社会伦理既有联系又有区别，尤其是在社会功能方面，道教生态伦理是以神的力量引导人们尊重自然，关怀生命，这对非道教徒而

言，只能起到警示与启迪的作用，而不具有强制性，故其实践性存在一定局限。但我们不能因其局限性而否定其实践性。并且，我们也应该看到，中国古代的自然生态环境保护法律的形成与完善，或多或少也受到了道教生态伦理的影响。

（三）施韦策认为道教生态伦理缺乏发展性也是片面的

上述对道教生态伦理的分析已充分证明：随着道教哲学的发展，道教生态伦理的内容也在不断地充实和完善，从早期的《道德经》《太平经》到后来的各种戒律、功过格、劝善书，道教生态伦理的理论体系和道德实践都得到了很大的发展。因此，施韦策断言道教生态伦理缺乏发展性是违背历史事实的。

参考文献：

- [1] 施韦策：《敬畏生命》，上海社会科学出版社1995年版。
- [2] 《老子》。
- [3] 《庄子》。
- [4] 王明：《太平经合校》。
- [5] 李筌：《黄帝阴符经注》。
- [6] 《道藏》。
- [7] 王明：《抱朴子内篇校释》。
- [8] 谭峭：《化书、道化、紫极宫碑》。
- [9] 成玄英：《老子注》。

道家消费观的生态伦理意义*

王丰年 李正风**

自从20世纪六七十年代以来,生态问题成为社会热点问题。虽然世界各国已经采取了一系列措施,开发和实施了生态技术、生态工程;但是,迅猛发展的高科技对全球性生态危机并未能够力挽狂澜。在这个过程中,人们开始将视角转向古老的东方文化寻求启迪。在中华民族的漫长历史过程中,有限的自然资源为一代又一代人提供了衣食住行,古老传统文化的影响是一个重要因素。时至今日,在占世界7%的土地上,养育着占世界21%的中国人。“道家提供了最深刻和最美妙的生态智慧。它强调在自然循环中,个人和社会的一切现象和潜在本质的基本一致。”^[1]道家反对人为物役、蔑视权力财富,它所蕴涵的崇尚自然、返璞归真思想也充分体现在人的生活方式和消费观上,这对今天建立可持续消费模式有一定现实意义。

一、道家消费观的生态学分析

(一) 道家提倡“知足”的消费观

在老子看来,“罪莫大于多私,祸莫大于不知足,咎莫大于欲得。故知足之足,常足矣”^[2]。人的最大罪孽莫过于纵欲,最大祸害莫过于不知足,最大过失莫过于贪得无厌。庄子亦认为“多欲”是一种罪孽,主张:“洗心去欲。”^[3]“道常无名,朴。”^[4]“吾将镇之以无名之朴。镇之以无名之朴,夫将不欲。不欲以静,天下将自正。”^[5]如果能获得无名之朴的“道”,就彻底断绝了私欲,世界就自然而然地平安无事。正如老子所说:“知足不辱,知止不殆,可以长久。”^[6]知足则不会遭到损害、侮辱。知其所当止,则可以避开危险,生命就可以长久。

老子的“知足”不仅仅是一种消费观,而且也体现了人类对待自然的态度。人类要维持其生存,就必须从自然界获得生产和生活资料;但是,任何事物都有一个限度,超过了这个限度,就会适得其反。因此,人类的欲望不能超过自然界能够承受的限度。人类是最复杂的生命形式,对自然的依赖比其他任何生命物质都强。以人类的饮食为例,营养学家的研究表明,每

* 本文原载《清华大学学报》(哲学社会科学版)2002年第6期,第35-38、第45页。基金项目:教育部留学回国人员启动基金(2001)。

** 王丰年(1964-),男,《清华大学学报》(哲学社会科学版)编辑部副教授;李正风(1963-),男,清华大学人文社会科学学院副教授。

天满足人体需要的膳食能够提供 3000 - 5000 大卡热量、75 克蛋白质、65 克脂肪即可。许多发达国家的食品消费结构远远超过了此项指标。自人类在地球上出现以来，人体的形体变化很小；而食品结构有了很大改变，导致人体和食物之间的平衡失调。人体的肠胃结构介于素食动物和肉食动物之间，并稍接近于素食动物。因此，人的食物应以植物为主，兼食低脂肪动物。而现代人类已远离以素食为主、荤素结合的食性，以至于一方面是发达国家许多富贵病，像高血压、脑溢血、肥胖症、下肢静脉曲张患者增多；另一方面是发展中国家、贫困国家的营养不良。

（二）道家消费观反对奢侈的生活方式

老子主张“去奢”，告诫人们要安于自然赐予的生活，“甘其食，美其服，乐其欲，安其居”^[7]，不要去追求过高的物质消费。“故令有所属：见素抱朴，少私寡欲，绝学无忧。”^[8]只有真正做到少私寡欲，减少自然资源的消耗，才能恢复人性的纯洁，使人和“道”很容易沟通并融为一体。所以，在道家看来，古人纯朴、安居乐业，没有苦难和罪恶；后来产生的“礼乐”偏离人的自然状态，使人陷入了苦难和罪恶的深渊。

在人类文明史上，消费曾经推动了生产力的发展。在人类社会的早期，消费行为虽然也曾经给自然环境带来伤害，但是，通过自然的自我恢复能力，能够维持生态平衡。时至今日，人类消费水平今非昔比，对自然的破坏是自然的自我恢复能力无力挽回的。关于消费行为给自然的破坏，在自然恢复能力远古时代的可能和今天的不可能之间，人类必须冷静地反思自身的消费行为，提倡节俭的生活方式。

过度消费的价值观不是追求更多更高尚的知识和智慧，而是以消费更多的物质财富来体现自身价值。西方发达国家指导生活消费的哲学是物质主义思想。在当今社会，过度消费群体的存在是一个客观事实。人们奉行物质主义的生活方式，争相购买各种高档消费品，消费水平被看作是社会地位的象征。无限制地追求物质享受成为人生的目标和时尚，增加消费成了某些国家经济政策的主要目的。奢侈和浪费不仅超过了自然界的支付能力，造成生态平衡被破坏；也打破了人类自身的平衡状态。

面对过度消费造成的生态问题，人类应该反思过度消费模式。事实上，过度消费不仅带来了生活的不便，而且使人很辛苦，甚至成为消费的奴隶。精神上紧张不堪，体力上疲于奔命。如果以节俭代替过度消费，不必为赚钱而疲于奔命，人们便会有更多闲暇时间，这就为提高精神消费品位提供了条件：有时间和精力学习文化知识，推进人类文明进程向更高层次和境界跃迁。简朴的消费不是追求消费更多的物质，而是追求更高的生活品位。

（三）道家消费观包含循环利用的思想

老子提出“周行而不殆”^[9]。在老子哲学中，“道”是天地万物的根源，人是天地万物的一部分。“人法地，地法天，天法道，道法自然。”^[10]人以地为法则，地以天为法则，天以道为法则；“道”的法则就是自然而然。“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”^[11]世间万物相生相克，循环往复，不断推动其自身向前发展。

这一深刻思想应用在人类生产活动中，具有减少生产、消费中资源消耗的意义。生物学的研究表明，一切生物都处于循环的动态平衡中；人类作为生物圈的一个物种，在这一规律面前也不例外。人和自然之间物流、能流的交换使人类世代生存成为可能。自然进化形成了流动机

制，延长了地球上生物的能量循环。在人和自然的物质、能量的交换过程中，人类又把大量的废弃物还给自然。在人类还给自然的东西中，有些是保持自然平衡所必需的，有些则不是。即使对自然所必需的东西，如果归还得过量，自然界不能消化吸收，就会变成有害的东西。对于自然所不需要的东西，有些是其自净能力能净化的，有些却是其自净能力所承受不了的。远古时代，自然环境容量大，人口数量少，自然界的自净能力可以吸纳人类向自然排放的废弃物；而当今时代，自然界的自净能力已不能吸纳日益增加的废弃物。

宇宙万物从个体上说是有生有灭的，但从物种角度看，大至天体、小至微生物都是按其固有的原则进行着不断的生命循环。人类应学习自然界的智慧，自然界的生态循环不会产生废物。例如，植物光合作用排放的氧是动物呼吸所必需的，动物排放的二氧化碳又是植物光合作用所必需的，植物和动物的副产品又是微生物的生活所必需的，微生物的生命分解动植物尸体复杂的有机物，变成简单的有机元素，返回自然界重新被植物利用。从生态学的角度分析，不管什么垃圾，只是时空上的错位。如果加以分类，任何垃圾都是资源。垃圾在没被分类利用时，其生态价值体现不出来。如果能够建立对原料的循环利用链，将一个生产程序的废物变成另一个生产程序的原料，使污染物消化在生产过程中，就会形成生态良性循环。例如，废塑料可制成再生塑料，循环再生的次数可达10次。废塑料还可用来还原炼汽油。工业文明以来的“大量生产→大量消费→大量废弃”的单向经济生活模式正面临着资源枯竭和环境污染的挑战。一些发达国家为了寻求可持续发展都提出了变单向为循环的新发展模式。例如，德国制订了《循环经济废弃物法》，日本也颁布了《循环型社会形成基本法》，其基本设想是尽可能把生产和消费过程中排出的废弃物作为资源再投入到生产和消费过程中去，以节约资源并减少环境负荷。这些模仿生态系食物链机制的产业方式，最终目的使生产过程中排出的废弃物接近于零。道家关于宇宙循环的哲学猜测终于在现代人类的实践活动中得到了印证。

二、道家消费观的现实意义

（一）走出人类中心主义的困境，树立天人和谐的观念

庄子在《齐物论》中有这样的论述：“毛嫱丽姬，人之所美也；鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤，四者孰知天之正色哉？”^[12]人和动物各有其审美标准，人以为美的，鸟兽并不以为然。“以道观之，物无贵贱。”^[13]世间万物，本无贵贱之分，都有同样的生存权利；但是，人类在利用自然的过程中，畸形的自我意识却不断膨胀，导致人类中心主义发展到极端，整体生态平衡被打破，对自然界造成了难以预料的灾难性后果。

人类应该顺应自然，使天地万物都处于不受外力干涉的自然和谐状态，以达到保护生态环境的目的。道家认为人“在天地之间，犹小石小木之在大山也”^[14]。人只是宇宙有机整体的一小部分，与万物完全是一种平等的关系，不是主宰天地万物的主人。既然不同事物有不同的功能与特性，各有其存在的价值，处于不同的生态位，人就应该以平等的眼光尊重其不可抹杀的独立性和合理性。人类对于万物只能“依德而行，循道而趋”^[15]。即只能依据自然之德而行，遵循自然之道而行。

人类中心主义（即一切以人类的利益和价值为中心）是长期以来人和自然“主客二分”思

维模式指导下，人类改造和征服自然过程中形成的。受这种思想的支配，人类不顾对子孙后代的影响，对自然采取了无节制的索取。按照道家的思想，天和人只有在和谐中才能求得共存；一旦从自然界过度索取，势必破坏天人的和谐状态，后患无穷。远古人类使用简单的石器工具，对自然界的作用力度有限；但即使这样低水平的劳动，也会带来很多问题。过度采集和狩猎往往消灭了居住地的许多物种；人们在取得食物的同时，又破坏了自身的食物来源，使生存受到威胁，便不得不进行迁徙。古代文明毁灭的原因，除了外族侵入引起的战争、社会统治阶级的腐败无能之外，一个重要的原因是土地失去了对生命的支持能力。“文明越是灿烂，它持续的时间就越短。文明之所以会在孕育了这些文明的故乡衰落，主要是由于人们糟蹋或毁坏了帮助人类发展文明的环境。”^[16]工业文明对自然环境的破坏更是严重的。面对这一窘境，人类虽然不能完全按照老子的“复归于朴”的原则生活，但必须改变现行以自然环境为代价的消费观。

一切事物发展到一定程度时，都会向其反面转化。人类文明的进步具有两重性：一方面，文明的进步标志着人类自身的发展；另一方面，文明的进步也产生了人类自身的异化。随着社会文明的发展，人类自身并不一定进步；相反，人类的许多优秀品质却在社会进步过程中丧失了。人类自身发展的曲折性集中体现于人的异化上，人性发生扭曲，出现了人与自然、人与社会、人与自我的本质异化。人们往往执着于人为，丧失了越来越多的自然天性和“性命之情”。“残生伤性”^[17]，各种纠纷、冲突纷至沓来。只有当人们从金钱社会的喧嚣中脱离出来，才会忘记个人的功名利禄，感受到庄子《齐物论》中所说的“天地与我并生，而万物与我为一”^[18]的天人合一乐趣与境界。

（二）减少自然资源耗费，实施可持续消费模式

鉴于发达国家在工业化过程中的教训和发展中国家面临的挑战，从科学家到政府决策者，对我国传统的消费模式进行了剖析，并对应当采取的对策进行了研究。中国科学院国情分析小组收集了大量资料，对中国的人口、资源、环境、能源、粮食、发展问题进行了综合研究，在其1996年的第一号报告《生存与发展》中，提出我国应该选择一种和外国不同的、非传统的现代化发展模式，其核心思想之一就是实行适度消费的生活体系。1994年，《中国21世纪议程》提出建立与合理消费结构相适应的产品结构，诸如发展食品行业深加工、增加营养食品和绿色食品生产、改进居民膳食质量和营养构成、适度发展耐用品生产、扩展消费领域、开发新一代耐用消费品、适度发展家用机动车辆。1996年7月，江泽民主席在第四次全国环境保护会议上强调，消费结构要合理，消费方式要有利于环境与资源保护，决不能搞脱离生产力发展水平的高消费。

在社会主义市场经济条件下，节俭美德出现了淡漠的趋势；同时，西方发达国家的过度消费开始在中国蔓延。老子把“俭”定为他的“三宝”之一，对今天的过度消费无疑是一副清醒剂。东方这一宝贵思想逐渐亦被西方有识之士所意识到，他们正在改变西方经济学的理论假设。面对消费对自然环境的压力，悲观派罗马俱乐部提出人类的贪欲远远超过了生理上的需要，将人类的意志强加于自然界驱使人们利用科技力量摧毁自然界，最终会导致人类自身的毁灭；汤因比提出要抑制欲望，把厉行节约放在第一位，以保护现代人不受污染的危害，并为子孙后代保存有限的地球资源；斯坦福研究所的韦思·埃尔金提出，仅用人类的消费品来定义人

类的特性限制了人类的潜力，留给人们的是内心的贫乏和异化，而简朴生活是内心充实、有理智的表现。美国学者布朗认为：“自愿的简化生活或许比其他任何伦理更能协调个人、社会、经济以及环境的各种需求。它是对唯物主义空虚性的一种反应。它能解答资源稀缺、生态危机和不断增长的通货膨胀压力所提出的问题。社会上相当一部分人实行了自愿的简化生活，可以缓和人与人之间的疏远现象，并可缓和由于争夺稀少资源而产生的国际冲突。”^[19]

在此基础上，一种可持续的消费模式逐渐被越来越多的人所接受。1989年，世界环境与发展委员会在《我们共同的未来》报告中，根据可持续发展的目标，提出了改变经济增长质量，反映出改变消费模式的观点。1992年，联合国环境与发展大会的《21世纪议程》指出应该“进一步了解消费的作用和如何形成比较可持续的消费模式”^[20]。这一观点曾经一度在发达国家和发展中国家产生严重的分歧。1994年，联合国环境署的内罗毕报告《可持续消费的政府因素》，提出了可持续消费应该提供服务以及相关产品以满足人类的基本需求，提高生活质量，使自然资源和有毒材料的使用降到最低限度，使产品生命周期产生的废弃物和污染物最少，从而不危及后代的需求，阐明了可持续消费不是介于因贫困而引起的消费不足和因富裕而引起的过度消费的折中，而是一种适用于全球各种收入水平群体的新的消费模式。1994年，联合国在挪威奥斯陆召开的“可持续消费专题研讨会”，提出可持续发展消费连接着从原料提取、预处理、制造、产品生命周期、影响产品购买、使用、最终处置诸因素的所有组成部分，而其中每一个环节的环境影响又是多方面的。

（三）反对拜金主义，建立生态效益和经济效益的统一观

“天地有大美而不言”^[21]，在老庄看来，自然生态作为一种完美的自足状态，有其内在的存在价值。对于自然生态的任何不合理的人化过程，都无益于自然之美，其结果总是破坏这种自足、自美的理想状态。自然界对人类不仅具有经济价值，而且具有生态价值、科研价值和艺术价值等等，而这些价值是无法用金钱衡量的。生态效益和经济效益是社会生产的两个方面，相辅相成。生态效益指生态系统及各子系统、各要素之间的物质循环、能量转换、信息流动处于最优化和最佳状态下，使自然资源得到科学的持续利用，达到生态系统以及各子系统、要素之间的自我调节。经济效益和生态效益是辩证统一的，生态效益是基础，经济效益是目的。只有在良好的生态效益的基础上，才能最大而又长久地提高经济效益；也只有通过最大、最长久的经济效益，才能维护和保证生态效益的最优化和最佳化。片面追求经济效益，经济增长往往导致得不偿失的后果。事实上，应该对自然资源，像光、水、空气、矿物、植物、动物等自然资源，进行经济成本计算，按人类的财富来对待，对传统价值观进行反思，树立生态经济学的价值观。

汤因比认为道家哲学包含着对可持续发展的社会至为重要的价值观念。从历史的眼光看，人和自然的关系经历了服从→征服→协调的演变。如果说古人不得不臣服于自然是由于生产力的低下和对自然的无知，而工业化浪潮中对自然的征服是以人们对自然的各个局部的运动规律的认识为先导，那么，今天人类同自然的协调，则以人天整体变化规律的认识为前提。这一新观念建立在西方现代科学和东方古典文化有机结合的基础上，并将带来生产模式和生活方式的改变。道家思想关于人与万物相统一的整体观念，在人类探寻新道路的发展过程中，继续可以发挥其积极的作用。

古埃及文明、巴比伦文明、古希腊文明、玛雅文明、哈巴拉文明和中华文明都是著名的农业文明；其中大多数都先后衰落了，唯有中华文明绵延5000多年，至今生生不息。中国社会正是靠着对天时、地利、人和关系的整体认识，靠着物质循环再生、社会协调共生和修身养性自我调节的生态观，维持着其几千年稳定的社会结构。道家哲学思想博大精深，如何挖掘其深刻的环境伦理内涵，这也是传统走向现代的契机。

参考文献：

- [1] 弗·卡普拉：《转折点——科学·社会兴起中的新文化》，中国人民大学出版社1989年版。
- [2] [4] [5] [6] [7] [8] [9] [10] [11] 《老子》第四十六章、第三十二章、第三十七章、第四十四章、第八十章、第十九章、第二十五章、第二十五章、第四十二章。
- [3] 《庄子·山木》。
- [12] [18] 《庄子·齐物论》。
- [13] [14] 《庄子·秋水》。
- [15] 《庄子·天道》。
- [16] 弗·卡特，汤姆·戴尔：《表土与人类文明》，中国环境科学出版社1987年版。
- [17] 《庄子·骈拇》。
- [19] 布朗：《建设一个持续发展的社会》，科学技术文献出版社1984年版。
- [20] 《21世纪议程》，中国环境科学出版社1993年版。
- [21] 《庄子·知北游》。

道教生态伦理的规范和准则*

蒋朝君 李文波**

众所周知，道德伦理与哲学思辨的一个不同之处在于道德伦理具有强烈的实践品格，作为完整的道德伦理体系必须包括为道德主体所遵循的基本规范和准则。生态伦理更是如此。生态伦理所担负的一个重要的使命是克服当今日益严峻的生态环境危机。因此生态伦理必须包括一些可操作的行为规范。这些规范统称为生态伦理的规范和准则。道教生态伦理是从现代西方生态伦理的视域下对道教所进行的解读，因此，完整的道教生态伦理应包括其规范和准则部分。国内学者对道教生态伦理的研究正处于起步阶段，对道教生态伦理的规范和准则的研究就更少涉及，本文力图在这方面有所突破。

我们先看国内学者对生态伦理的基本原则和规范的理解：

生态伦理的基本原则是人们在生态活动中必须遵循的道德准则。要使道德准则能够正常地发挥作用，还需要制定和实施具体的道德行为规范。生态伦理学的道德规范是一级道德戒律，是根据生态伦理学的基本原则制定的用以约束人的行为的一组规则，规定了人的行为怎样才是道德的，哪些是不道德的，因而这种行为规范可视为具体的道德原则。^①

一般认为，生态伦理最基本的道德规范是：尊重生命。因此人类不应该无故造成有感觉动物的不必要的痛苦；不应该以虚假的借口猎杀野生动物；不应该破坏野生生物的生存环境；不应该仅仅依据人的意愿确定资源的开发利用标准^②。

前边提到，道教生态伦理的规范和准则应在生态伦理的基本规范和准则的视域下来探讨。一套对道教信众具有普遍约束力的规范和准则对于道教来说极为必要。道教不仅是一种宗教文化现象，它还是一种社会、宗教组织。道教作为一种宗教社会组织，它由普通信众组成。道教信众作为一般人，必然会在一般水平上接受道教生态伦理。汤因比对这一宗教现象有过如下论述：

一种没有转变为宗教的哲学很可能会因其各种理由而被证明是无效的。哲学不能感动

* 本文原载《道学研究》2003年第2期，第49-66页。

** 蒋朝君（1976-），男，厦门大学哲学系2003级博士研究生；李文波（1968-），男，厦门大学宗教学研究所硕士研究生。

① 雷毅：《生态伦理学》，陕西人民出版社2000年版，第284-285页。

② 参阅雷毅：《生态伦理学》，第285页。

普通人的心灵，因为它通过理智的精英自上而下地传达给他们的，是用理智的科学语言而不是心灵的诗性的语言传达给他们的；还因为这种传达是一种敷衍塞责，而不是出自全心全意的爱的冲动。^①

因此，道教生态伦理要把对“道”的信仰及对生命和大自然的尊重敬畏传达给绝大多数的道教信众就必须借助于一种“心灵的诗性语言”，这种语言应为一般信徒所能理解。另外，这种语言还应表现出强制性，因为道教一般信众对“道”的信仰态度往往是不稳定的，需要这种强制性来予以维持。在道教生态伦理中，这一任务是由道教的教规、戒律来完成的。当然，道教的教规、戒律涉及的内容是多方面的，但其中有一部分涉及道教信徒对待生命和大自然的态度，它规定着一般信徒在各种情况下的作为和不作为。在笔者看来，这一部分教规、戒律应纳入道教生态伦理的规范和准则之中。

如果说道教戒律规定着一般信众的作为和不作为，是一种强制性规范的话，那么在道教生态伦理中还存在着另一种相对较弱的规范，那就是对参加道教斋醮科仪的一般信众的行为做出的某些要求。道教科仪的功能是多方面的，其中一个重要的功能是培养道教所需要的“清虚自守”的理想人格。我们知道，现代西方生态伦理的产生有其现实的原因，那就是现代工业大生产过度开发和滥用了自然资源。现代社会是一种为了满足人类无穷的欲望而生产的消费型社会。而西方生态伦理中的一个非常重要的主张就是：为了保护地球的生态环境，人类必须改变目前的生产和消费模式。可是潘多拉的盒子已经打开，要让人类那已经被勾起的无穷欲望的魔鬼再入盒子又谈何容易！道教斋醮仪式中一系列有关心性调控的方式方法和手段虽然古老，但在历史上曾经发挥过积极作用，培养了一代一代为道教所需要的具有“清虚自守”精神特征的道门中人。或许，这些具有规范性质的方式方法和手段在今天新的现实面前还会发挥它的积极作用。

一、护生戒杀：道教戒律中生态伦理的规范和准则

（一）道教生态伦理的准则和规范：“戒杀”

道教戒律涉及多方面内容，不过《道藏》中几乎所有的戒律类道书都有“戒杀”的内容。道教戒律中“戒杀”的要求具有普遍性，并对各种杀害动物的方式作了详细的区分，由此可见道教生态伦理对生命的重视：“第二戒者，守仁不杀。”^②《虚皇天尊初真十戒文》中：“第三戒者，不得杀害含生以充滋味。”^③《太上十二品飞天法轮劝戒妙经》：“天尊言：弟子受真戒者不得屠业为杀，及以自杀、教他杀、方便杀、随喜杀，乃至因缘杀、不得以杀、报杀、误杀……”^④《太极真人说二十四门戒经》中：“第一戒者不得杀生，割断它命……或自杀、教他

① 阿诺德·汤因比著，晏可佳、张龙华译：《一个历史学家的宗教观》，四川人民出版社1990年版，第87页。

② 《道藏》第3册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第391页。下同。

③ 同上书，第403页。

④ 同上书，第410页。

杀、见杀、随喜杀……”^①《洞玄灵宝天尊说十戒经》中：“一者不杀，当念众生。”^②《要修科仪戒律钞》卷五中：“二戒者守仁不杀……”^③《太上老君经律》中：“第四戒者，不得杀伤一切……第七十九戒者，不得渔猎伤杀众生。”^④《十戒》中：“第二戒者，不得杀生屠杀，割断物命。”^⑤《思微定志十戒》中：“一者不杀，当念众生。”^⑥道教一般都把“戒杀”这一戒律放在所有戒律中很靠前边的位置，反映出道教生态伦理中对生命的重视和保护。

（二）道教戒律中的“护生”

与道教戒律“戒杀”相对应的是道教对其信众提出的“护生”要求。如果说“戒杀”是一种类似于法律命令、带有强烈的强制性色彩的话，那么“护生”则相对显得平和一些，它更多涉及对动物、植物、山川和河流进行保护的方式、方法和手段。与“戒杀”相比较，它更体现出道教生态伦理对大自然生命的热爱和敬畏之情。道教戒律“护生”的对象极为广泛，从鸟兽昆虫、花草树木到河流山川，这些“有情”和“无情”都在“护生”之列。另外，道教戒律的“护生”是在神学化的因果报应体系下得以完成的。《太上洞真智慧上品大戒》：“四者施慧鸟兽有生之类，割口饴之，无所爱惜，世世饱满，常在福地。”^⑦《太极真人说二十四门戒经》：“不得探巢破卵，伤胎堕子，非理枉横，截断生路，犯者过去受大石压身地狱罪。”^⑧这条戒律以人死后到阴间受“大石压身地狱罪”来保证信道教信徒不要“探巢破卵，伤胎堕子……截断生路”。从另一方面来说，这条戒律中也包含着现代生态伦理所提倡的可持续发展的精神：鸟巢是小鸟的栖息之所在，鸟卵是雏鸟孵化之所从来。怀孕的动物很快就会产下新生的幼仔，如果人们在这个时候就伤害了它们，那就意味着失去的将不是一只鸟，而是数只甚至一群鸟。其实道教非常注意生态系统的可持续发展，这里举道教典籍中多次出现的一段引文来证明：

先王之法，不掩群而取馭駟，不涸泽而渔，不焚林而猎。豺未祭兽，置罟不得通，于野獭未祭，鱼网罟不得入。于水鹰隼未击，罗网不得张于皋，草木未落，斤斧不得入。于山林昆虫未蛰，不得以火田。育孕不杀，鷇卵不探，鱼不长尺不得取，犬豕不期年不得食，是故万物之发生，若蒸气出。^⑨

这段话并非原出道教（先秦《礼记》《吕氏春秋》中有过这段话），在《道藏》中收录了这段话的道书就有《淮南子》《无能子》《文子》及其他道书。由此可见道教对这段话中所包含思想的重视。从这里可以看出，道教戒律体现了对动物生殖繁衍规律的尊重，说明道门中人把对生物的生殖繁衍规律的认识吸收和融合入戒律之中。这也从侧面说明道教生态伦理对大自然的关心爱护并不仅仅是发自内心的本能的情感，它还包含着对大自然的冷静观察和理智

① 《道藏》第3册，第413页。

② 《道藏》第6册，第899页。

③ 同上书，第939页。

④ 《道藏》第18册，第219页。

⑤ 同上书，第222页。

⑥ 同上书，第226页。

⑦ 《道藏》第3册，第393页。

⑧ 同上书，第413页。

⑨ 《道藏》第16册，第721页。

的因素。再看：

不得耗蠹常住，攀枝摘花果，损折园林，秽污观舍，不生惭愧，是轻福地，犯者过去受吞铁丸地狱罪。^①

花果、园林、树木和观舍都在道教戒律保护之列。完全可以与今天的环境保护条例措施相媲美。

《太微仙君功过格》：

救有力报人畜之命为十功，救无力报人畜一命为八功，虫蚁飞蛾湿生之类一命为一功。^②

救畜、蚁、飞蛾、湿生之类是功，那么杀它们则为过：

故杀无力报人畜飞禽走兽之类一命为八过，误杀为四过。故杀虫、蚁、飞蛾湿生之属一命为二过，误杀为一过；故杀伤人害物者，恶兽毒虫为一过，使人杀者同上论。……役使人畜至于疲乏力倦，不矜其苦而刚使役者，一时为十过，加之鞭笞者一枝为一过，用水陷溺路径，使人畜出入行履艰难者一时为十过。^③

道教功过格是道门中人在反思每天的行为时用来记录功和过的表格。如果这个人白天做了功过格里规定属于有功性质的事，则在功的一方记上多少功；如果做了属于过的性质的事，则在过的一方记上多少过。过了一段时间后（通常是一年）再来统计功过双方，看看到到底是功大于过还是过大于功或是功过相抵，以此来评定自己在修行上是否有所精进。由此可见，功过格把道教信众的日常行为予以定量化处理了。从以上所列举功过格内容中可以看出，功过格中有一部分涉及动物保护，因此这一部分就构成了道教生态伦理的规范和准则内容的一部分。

在功过格所涉及的保护对象中，有些动物对人的生命构成了威胁，如毒虫；还有些动物在人类看来是很让人讨厌的如飞蛾之属。按照一般常理，对这些动物不应该予以保护，甚至于要消灭掉它们，更不用说它们有什么内在的价值了。但是道教生态伦理并不这么看待这些动物。道教生态伦理的规范和准则认为人类如果伤害了这些动物，就构成一种罪过。把这些戒律与道教“物无贵贱”“一切有形皆有道性”和“万物与我为一”的信念联系起来，就会发现道教功过格中的规范和准则正是这种信念在日常生活中的体现。这些规范和准则通过对道教信众日常生活行为的约束又强化着这种情怀和对自然万物的尊重。

在“护生”要求中一个十分值得注意的地方是，道教虽然认同人类可以利用畜力来为自己服务，但是，道教生态伦理的规范和准则决不许可役使它们至于疲乏，更反对虐待动物。这些规范和准则规定鞭笞那些为人类干活的动物是一种罪过，每鞭笞一枝就要记上数过。另外，我们不可把这些戒律仅仅看成是一般性的环境保护措施和法规，在这些看似平淡和朴素的语言中，把道教对生命深深的热爱和敬畏之情表现得淋漓尽致。只有把这些规范和准则放在整个道教生态伦理的哲学理念背景下，才可能对此有更深一层的了解。西方生态伦理中有一派是由史怀泽（也译作施韦策尔）创立的称为“敬畏生命”的伦理学，在对待动物的态度情感上与道教

① 《道藏》第3册，第413-414页。

② 同上书，第450页。

③ 同上书，第453页。

颇为相似：

放假期间，我可以到邻居马车夫家去。他的褐马已经老了，而且相当瘦，不应老是驾车。由于我一直为当一个马车夫的激情所吸引，就用鞭子不停地驱赶马车前进，尽管我知道，褐马已经累了，扬鞭催马的自豪感迷惑了我。马车夫允许“不扫我的兴”。但是当我回家后，我在卸马套时注意到了乘车奔驰时看不到的东西，马的肋腹成了什么样子，我的兴致一下子没有了。我看着它疲惫的双眼，默默地请求它的原谅，但这又有什么用呢？^① 史怀泽也谈到了对待那些似乎是“讨厌的”昆虫和花草树木的态度：

一个真正有道德的人是这样的人，他遵从必要的伦理原则去帮助他能够帮助的一切生命，而不愿意给任何有生命的东西造成损害。他不去追问这个或那个生命究竟有多少价值值得他同情，也不问它是否或有多少感激能力。对于他说来，生命本身就是神圣的东西。他不摘一片树叶，不折一个花朵，而当心不让任何昆虫来侵蚀它们。当他夏天的夜晚在灯下工作的时候，他宁愿关起窗子，呼吸闷热的空气，而不愿见一个一个的飞虫烧焦了翅膀死在他的桌子上。

当他雨后在路上看见迷失了归路的蚯蚓时，他就想到如果它不及时钻进土里一定会被太阳晒死，于是将它拨离可以致死的石头路面，送到草地里去。当他遇到一个掉进水塘里的昆虫时，他就不惜花费时间，递给它一片树叶或一根草秆，救活它的生命。^②

史怀泽进而指出：

过去的伦理学则是不完整的，因为它认为伦理学只涉及人对人的行为。实际上，伦理与人对所有存在于他的范围之内的生命的行为有关。只有当人认为所有生命包括人的生命和一切生物的生命都是神圣的时候，他才是伦理的。……只有体验到对一切生命负有无限责任的伦理才有思想根据。^③

通过比较我们看到，道教生态伦理在生态伦理的对象上和对待生命的态度上，与之有着惊人的相似性。无论是道教戒律还是史怀泽的文字都透出一股强烈的、对生命宗教的虔诚和热爱：

在本质上，敬畏生命所命令的是与爱的伦理原则相一致的。只是敬畏生命本身就包含着爱的命令的根据，并要求同情所有生物。^④

我们前面提到过道教生态伦理规范和准则是在神学化的因果报应体系下得以完成的，这些神学化了的因果报应体系通过两步来发挥作用：首先，这些戒律认为道教信众触犯动物、植物、山川、河流、居住环境的保护性规范的行为是一种罪过。其次，犯有这种罪过的人到阴间要受到种种令人毛骨悚然的酷刑。《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》中列举了种种罪名：

……学者及百姓子屠割六畜杀生之罪；学者及百姓子刺射野兽飞鸟之罪；学者及百姓子烧山捕猎之罪；学者及百姓子张筌捕鱼之罪……学者及百姓子火烧田野山林之罪；学者及百姓子砍伐树木采摘华草之罪……学者及百姓子毒药投水伤生之罪……学者及百姓子五

① 阿尔伯特·史怀泽著，陈泽环译：《敬畏生命》，上海社会科学院出版社1992年版，第52-53页。下同。

② 施韦策尔：《尊重生命的伦理学》，载刘小枫主编：《20世纪西方宗教哲学文选》（下卷），第1415页。

③ 《敬畏生命》，第9页。

④ 同上书，第92页。

岳三河无筒名之罪；学者及百姓子秽污五岳三河之罪……学者及百姓子惊惧鸟兽促著穷地之罪……学者及百姓子牢笼飞鸟走兽之罪。^①

由此可见道教生态伦理的规范和准则保护的范围是极为广泛的。《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》中有对违反道教生态伦理规范和准则之人在阴间受到种种严厉惩治场面的描绘：

东北世界飞天神人曰：斯人前生不念慈心，三春游猎，张罗布网，放火烧山，刺射野兽，杀害众生，其罪深重，死受殃罪，身负捶打，万痛交行，驱驰百极，食息无宁。……下方世界飞天神人曰：斯人前世不敬鬼神，不信经教，犯忤地祇五岳四渎罪，非可纪，死受酷罚，幽沈地狱。^②

《要修科仪戒律钞》：

杀生淫祀者死入分形狱。^③

天尊曰：或有受生，渔捕为业，壅川决渎，布网垂纶，种种方便，伤害水族，煮脍趣饱其躯；……如是之人死入地狱，随相以报，受于炉镬刀山剑树，一切苦对，还为畜类，以酬宿冤；若得为人，寿命短促，常多患恼。^④

世界男女之人，生世所行，不慈不仁，烹杀六畜，割剔残伤，夭杀兽命，屠毒众生，其罪深逆，死受酷对，吞火食炭，为火所烧，头面焦燎，举体烂坏，无复人形，身负铁杖，头戴火山，痛非可忍。^⑤

总之，道教生态伦理的规范和准则“戒杀”和“护生”这两方面相互作用，交映成趣，规范着道门中人的日常行为，体现着道教生态伦理对生命的敬畏。

二、清虚自守：道教生态伦理对人欲望的合理节制及对理想人格的追求

西方生态伦理认为导致今天一系列环境和生态问题的直接原因是人类过度开发了自然资源。大自然在以技术为主导的现代社会眼里似乎是一个永不会枯竭的聚宝盆。而现代社会之所以会对自然资源进行掠夺式的开发，是因为现代社会从根本上来讲是一个充斥着各种消费欲望、以满足各种消费欲望为目的而进行生产的社会。现代人似乎把满足欲望本身当作了人生的目的和意义所在。不过，需要指出的是，现代人的欲望远非一般所理解的自然生理属性的欲望。在现代社会，欲望是一种高度社会化了的需要。现代社会里欲望除具有通常所说的自然生理属性外，还具有社会属性，并且，后者日益占据着主导地位。例如，人吃饭穿衣固然是为了填饱肚子和御寒，但吃“黄金宴”也是为了填饱肚皮吗？到底是那谦卑的自然肉体在吃还是那高贵的人类灵魂在吃呢？在寒冷地区穿皮大衣固然是为了御寒，但一个人拥有数十件大衣时，这到底是人的肉体在穿还是人的灵魂在穿呢？俗话说，“欲壑难填”，那难填的恐怕不仅仅是人的自然欲望吧！看来，难填满的倒是这高度文明化和社会化了的人类灵魂中最卑劣的部分。

① 《道藏》第6册，第881-882页。

② 同上书，第893页。

③ 同上书，第951-954页。

④ 《道藏》第24册，第850页。

⑤ 同上书，第847页。

面对现实的生态危机，就要有解决现实问题的办法。西方生态伦理主张人类应对自己的欲望进行合理的节制。道教与世界上绝大多数宗教一样，不主张放纵人的欲望。历代道门中人在如何合理节制人的欲望这个难题上，进行了各种积极有益的探索，他们发展起一整套具体的方式、方法和仪式来对人的心性进行调控，以培养道教“清虚自守”的理想人格。这些方式、方法和仪式曾经在历史上成功的推行过，取得了很好的效果，现在，西方人对之表现出极大的兴趣。或许，道教生态伦理中这部分规范和准则在全球性生态危机的背景下会再次焕发出它的活力和风采。

（一）“清虚自守”思想的渊源

道教生态伦理对“清虚自守”的理想人格的推崇有其深厚的历史渊源和哲学基础，最早可追溯到先秦的道家学派：

是以圣人处无为之事，行不言之教，万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃。（《道德经》第一章）

“圣人”当然是老子所推崇的理想类型的人。“生而不有，为而不恃”则表明老子心目中的圣人对待人事万物克己、谦逊和内敛的态度。老子还推崇“虚”和“静”，主张以清静和虚明为本：

致虚极，守静笃。（《道德经》第十六章）

重为轻根，静为躁君。（《道德经》第二十六章）

清静为天下正。（《道德经》第四十五章）

老子在确立一种“清虚自守”的理想人格的同时，也在哲学上确立了“清”“静”“虚”的优先地位。老子还指出物质欲望对人的心灵始终是一种伤害，会对人造成干扰，因此对这些东西必须保持克制态度：

五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨。（《道德经》第十二章）

当然，不同的时代对“五色”“五音”和“五味”所包含的内容有不同的理解。生态伦理并不简单地反对“五色”“五音”和“五味”，但反对无节制的消费欲望和对自然资源进行野蛮掠夺，从这种意义来看，现代社会还是遵循了老子的教导。如果我们不只盯着老子的“五色”“五味”和“五音”的具体内容，而是把老子的教诲理解成一个人应时刻不忘记对高尚精神生活的追求，那么老子的这句话就仍具有现实意义。

“清虚自守”思想在《庄子》中也体现出来。与老子《道德经》相比较，《庄子》在认可老子“清”“静”和“虚”这些哲学概念和“清虚自守”的理想人格的同时，还讲了一些具体的心性调控方式和方法，因而把“清”“静”和“虚”这些哲学层面上的概念落实到如何通过具体的方式方法来获得“清虚自守”的境界。其实，道教生态伦理关于心性调控的规范在《庄子》就有了端倪：

无视无听，抱神以静，形将自正，必静必清，无劳汝形。无摇汝精，乃可以长生。目无所见，耳无所闻，心无所知，女神将守形，形乃长生。（《庄子·在宥》）

《庄子》肯定人能通过某些可操作的方法使形体长存不死。这与道教内丹术所期望获得的长生不死的神仙境界是很相像的。不过，《庄子》这里主要还是想通过对精神的锻炼，以养成

一种“清虚自守”的理想人格。这跟后来道教所讲的心性调控之道很一致了。另外，在《庄子》中还讲到一种被道教推崇和广泛运用的叫“心斋”的心性调控之道：

颜回曰：吾无以进矣，敢问其方。仲尼曰：斋，吾将语若。有心而为之，其易邪？易之者，皞天不宜。颜回曰：回之家贫，唯不饮酒、不茹荤者数月矣。若此，则可以为斋乎？曰：是祭祀之斋，非心斋也。回曰：敢问心斋。仲尼曰：若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。（《庄子·人间世》）

《庄子》在这里借孔子和颜回之口，给我们大致描述了“心斋”的一些情况。不过，《庄子》中虽然更强调“心斋”即内在精神的调控作用，但还是肯定了外在仪式即祭祀之斋对人的心性的规范和调控作用。在后文中将进一步阐述道教如何通过外在的仪式对心性进行规范和调控。

（二）道教生态伦理对“清虚自守”的理想人格的崇尚和追求

我们先看道教对“清虚自守”的理解：

静者，动之基。人能清静，天下贵之。人神好清，而心扰之。人心欲静而欲牵之，常能遣其欲，而心自静，澄其心而神自清。^①

道者，虚无，平易，清静，柔弱，纯粹，素朴，此五者道之形象也。^②

清静者，德之至也。柔弱者，道之用也。虚物恬愉者，万物之祖也。^③

所谓圣人，适性而已。量腹而食，度形而衣，节乎己而贪汗之心无由生也。^④

《老子》曰：古之为道者理情性，治心术，养以和，持以适，乐道而忘贱，安德而忘贫。性有不欲，无欲而不得。心有不乐，无乐而不为。无益于性者不以累德，不便于生者不以滑和。不纵身肆意而制度可以为天下仪。^⑤

由道门中人对老庄“清虚自守”诸概念的理解中可以看出，道教秉承了老庄“清”“虚”“明”的思想，并做了进一步的发挥。他们都主张在物质消费上应有节制；在对待外部的自然上倡导一种谦逊、内敛的态度；在人的精神境界上推崇一种清静、恬淡和虚明的境界。

但是，我们切不可把道教生态伦理所崇尚和孜孜不倦地追求的“清虚自守”的理想人格看成是消极的颓废意识的产物。相反，道教生态伦理这种“清虚自守”表现出来的是一种人格力量，或者说是对人的精神本质力量的确证：

法天者，治天地之道也，虚静为主，虚无不受，静无不持，知虚静之道，乃能终始。故圣人以静为治，以动为乱。故曰：勿挠勿撓，万物将自清；勿惊勿骇，万物将自理，是谓天道也。^⑥

由此可见道教所倡导的“清虚自守”的理想人格还担负着另一个重要的“治天地之道”的

① 《道藏》第27册，第156页。

② 《道藏》第16册，第675页。

③ 同上书，第677页。

④ 同上书，第687页。

⑤ 同上。

⑥ 同上书，第688页。

使命，从而达到“万物将自理”这一目的。不说这一使命的政治意义，单从它的生态伦理意义上来说，这与当今生态伦理所期望达到的目标是一致的。

其次，再看道教生态伦理如何通过特定的规范和准则来培养追求“清虚自守”的理想人格。

作为一种宗教，道教有自己的一套宗教仪式。道教通过定期举行宗教仪式来巩固其信众对“道”的信仰，并塑造起道教所推崇的“清虚自守”的理想人格。当然，塑造这种人格的手段和方法多种多样，笔者在这里仅考察道教戒律和斋醮仪式。事实上道教内丹术的修性之道也是一种极为重要的塑造“清虚自守”理想人格的方式。但是道教内丹术，并不对道教信众具有普遍的约束力，所以在里不作探讨。

我们先看道教戒律中的一些律例。在道教戒律中有“持戒制六情”的说法：

六情者，六欲也，眼欲淫色；耳欲淫声；鼻欲芬芳；舌欲脂味；身欲柔滑；意欲放佚。如此六事皆成乎心。故为之情也。并是三涂恶业，故制而去也。若不控制，纵姿六情，生为世人所恶，死为鬼之所迫也。^①

我们知道，《道德经》对“五色”“五音”“五声”和“五味”这些外在的物质诱惑持反对态度，它告诫人们不要沉溺于物质欲望的满足之中。但老子是以哲学思辨的形式来阐述其观点的。道教要面对的是普通信众，因此，道教除要从哲学层面上肯定“清虚自守”的优先地位之外，它还得把这种哲学理念以通俗的方式传达给信众们。这些规范和准则不仅从外部来规范信众的行为，它还通过对信众内在精神的规范来产生作用：

戒以防外，念以摄内，内摄由念道，念道则所欲外亡。^②

道教主张通过外在和内在相结合的方式来调控人的心性和情欲。外在的方式是“持戒”；内在的方式是“念道”。道教的念道与佛教里的念经有相似之处，其目的都是为了使充满各种欲求的浮躁的心平静下来。我们知道，佛教中有“戒生定”“定生慧”的说法。佛教信徒一般都从最基本的“持戒”做起。“持戒”会使充满各种欲望的心逐渐平静下来，心静下来以后，会慢慢地达到一种神明的状态。这就是佛教所说的结出的“慧果”。道教这里的念道与之相比较有异曲同工之妙。我们看道教对这种神明状态的描述：

人之所以躁竞争者，由是六情之所使也，若持戒念道，则六情澄静，神安气正，邪惑所不能扰。……萧然神静默：萧然无欲也，静默内定也。^③

道教戒律中有针对人体的五臟施行的“戒律”，与道教的其他戒律和其他宗教中类似的戒律相比较，这是一种很特殊的戒律：

所行过恶则五臟失神，五臟失神则令人性狂：肝属木，心属火，肺属金，肾属水，脾属土也。五臟失戒则性发狂。……故杀戒者，东方也，受生之气尚于长养，而人犯杀则肝受其害。气数相感，自内于外，肝主长养，故一切咸知慕生，怀杀之性，则逆气冲肝，肝气凶壮，还自灾身，故云害也。……盗戒者，北方也。太阴之精，主于闭藏，而人为盗则

① 《道藏》第18册，第201页。

② 同上。

③ 同上。

肾受其殃。……淫戒者，西方也。少阴之质，男女贞固……酒戒者，南方火也，太阴之气，物以之成。而人好酒则心受其毒。心为一身之主，以成乎人，是太阳之气也。好酒之人，则毒冲于心，臟府荒废，以致迷丧者也。……妄语戒者，中央土，德信，而人妄语则脾受其辱。^①

对“五臟”实行戒律当然与道教内丹术中的沉想思神有关系，但道教在这里把内丹术中的一部分融贯到道教戒律之中，并使之具有了普遍的约束力。道教也表现出从人体生理构造对人的精神状况的影响这个角度来思考问题的倾向，这是很了不起的，从一个侧面反映出道教的思维方式确实具有某种科学思维的品格。国外很多学者对道教心性调控之道表现出浓厚的兴趣，他们已经开始从生物学和心理学的角度来对之进行研究。把这些方式方法看成道门中人对人内心这个最大的“生态自然”所进行的科学探索活动是恰当的。

上边所引文字中涉及道教生态伦理的规范和准则对酒的“戒”，其实道教对酒是很忌讳的，我们再看：

天尊言：弟子受真戒者，不得饮酒食肉及劝人饮酒食肉。饮酒之人，有三种罪报，一者见世妨失善法，乃至未来神识暗钝；二者颠狂昏乱，无决照心，兼堕蝙蝠，徃徃等身；三者纵得人身，识性荒迷，恶痴等报。^②

在道教看来，酒始终是一种会扰乱人的心性之物，道教在这里不惜以罪报的形式来戒绝信徒对酒的欲求。道教虽然强调人应顺应自然本性而行，但并不主张放纵自己的欲望。道教顺应自然本性而行的主张当中融会了深刻的理性思考，主张通过精神的锻炼对人内心的原始本能进行精妙的调控。因此，研究道教生态伦理的规范和准则就多了一层生理学和心理学的意义。

道教戒律中有一部分是对道教信众的着装所做的一些要求，这里仅举着冠为例。我们看：

仙真须清静，烧香左右，无使秽污浊辱仙灵。冠者，观也。内观于身，结大福缘。天地百神，威奉于己，当自宝贵以道护持，制断六情，抑止贪欲，虚心静虑，涤荡尘劳，念念至诚，克登道果。外观于物，悉非我有，妄生贪著，惑乱我心，当须观妙，常使无欲，以其观察，德美于身。上法三光，照明内外，如彼莲花，处世不染。^③

道教把“冠”与“观”联系起来，通过“冠”之威仪来“制断六情，抑止贪欲，虚心静虑……”最后达到“德美于身”，“照明内外，如彼莲花，处世不染”的境界。

最后，道教生态伦理对“清虚自守”的理想人格的追求还体现在斋醮仪式之中。斋醮仪式对参与其中的道教信众有着较多规定，斋醮仪式的功能是多方面的，其中之一是使参与这些仪式的人内心净化、澄清：

夫斋者，正以清虚为体，恬静为业，谦卑为本，恭敬为事，战战兢兢，如履冰谷，萧萧慄慄，如对严君。^④

这里强调的是斋醮仪式的目的和参与斋醮仪式的人应持的心态。

夫人（疑为入）静登真，要资斋戒，假其形外之法，以畅心内之仪，《度人经》云：

① 《道藏》第18册，第205页。

② 《道藏》第3册，第411-412页。

③ 《道藏》第18册，第229-230页。

④ 《道藏》第6册，第956页。

天地运终，亦当修斋行香诵经；星宿错度，日月失昏，亦当修斋行香诵经，四时失度，阴阳不调亦当修斋行香诵经……^①

这里不仅指出斋醮仪式这种“形外之法”，可以“畅心内之仪”，凭借之可以“入静登基”，而且规定，不论外界环境发生什么变化，都不能放弃“修斋行香诵经”。由此可见，斋醮仪式确实对道教一般信众具有普遍的约束力。

虽然说道教斋醮仪式主要属于“形外之法”，但是在道教中有一种十分重要和特殊的斋戒仪式叫作“心斋”，它是“形外之法”所不能完全容纳的，《斋戒录》部分引用了《庄子》中颜渊和孔子之间的那段有关何谓“心斋”的文字来说明“心斋”：

斋法略有三种，一者设供斋以积德解衍；二者节食斋可以和神保寿，斯谓祭祀，中士所行也；三者心斋，谓疏沦其心，除嗜欲也，澡雪精神，去秽累也。掊击其智，绝思虑也。夫无思无虑则专道，无嗜无欲则乐道，无秽无累则合道。既心无二想，故曰一志焉。^②

从这里可以看出，“心斋”强调通过“掊击其智，绝思虑”的方式，达到除“嗜欲”“秽累”的目的。事实上，其目的还是要养成一种“清虚自守”的人格。虽然这里强调“心斋”是“上士”所采用的方法，但其目的还是为了使内心平静和清明。

道教斋醮的种类多样，其要求也多样，再举几例：

第一道门大论云：上清斋有二法：一绝群独宴，静气遗形，清坛肃侣，依大真仪格；……第四太一斋，以恭肃为首；第五指教斋，以清素为贵。^③

本相经曰：斋有二种，一则拯道；二则济度。拯道者谓发心学道，从初至终，念念持斋，心心不退。复有二门，一谓志心；二谓灭心。志心者，始终运意，行坐动形，寂若死灰，同于枯木，灭诸想念，唯一而已。灭心者，随念随忘，神行不系，归心于寂。^④

从上面引文中可以看出，道教斋醮仪式从各个方面对道教信众的日常功课做出要求，其中一个很重要的目的是使其信众能够有一种“清虚自守”的人格。

总之，道教斋醮仪式为了养成“清虚自守”的人格可谓苦心孤诣。历代道门中人一步步地把高高在上的“道”落实到信徒们的日常践履之中，其中包含了道门中人对自然的观察，对人性的认识、理解和积极的探索。无疑，这是人类精神史上一笔宝贵的财富。笔者认为，道教所崇尚的“清虚自守”的理想人格同时也是西方生态伦理所提倡的，它会在生态环境保护 and 人生目的和意义的选择方面给现代人提供启迪。

① 《道藏》第6册，第954页。

② 《道藏》第22册，第257页。

③ 同上书，第258页。

④ 同上书，第257页。

《抱朴子内篇》生态伦理思想之探讨*

乐爱国**

《抱朴子内篇》为东晋时期著名道教学者葛洪所著。葛洪（283-363），字稚川，自号抱朴子，丹阳句容（今江苏句容）人。“年十六，始读《孝经》《论语》《诗》《易》……于众书乃无不暗诵精持，曾所披涉，自正经诸史百家之言，下至短杂文章，近万卷。”^①葛洪学识渊博，著述颇丰，所撰道教著作主要有：《抱朴子内篇》二十卷、《抱朴子外篇》五十卷、《神仙传》十卷、《隐逸传》十卷等。葛洪又是古代重要的科学家，在炼丹化学、医药学以及天文学等领域均具有重要的贡献。

《抱朴子内篇》“言神仙方药、鬼怪变化、养生延年、禳邪却祸之事”^②，其内容主要包括神仙理论、仙道方术、炼丹术等，对于这些方面，学术界都做过深入的研究^③。需要指出的是，《抱朴子内篇》的神仙理论与道教伦理思想结合在一起，并且在表述伦理道德规范的同时，做了进一步的引申和推广，蕴含着保护动植物生命的生态伦理思想，笔者试图在这一方面作一初步的探讨。

一、从道教伦理推广到生态伦理

《抱朴子内篇》以探讨如何成仙为要，同时又认为，成仙与人的道德修养密切相关。关于长生成仙与伦理道德之间的关系，《抱朴子内篇》中有一段明确的论述：

欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。行恶事大者，司命夺纪，小过夺算，随所犯轻重，故所夺有多少也。凡人之受命得寿，自有本数，数本多者，则纪算难尽而迟死，若所禀本少，而所犯者多，则纪算速尽而早死。又云，人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千二百善。若有千一百九十九善，而忽复中行一

* 本文原载《道学研究》2003年第2期，第67-76页。

** 乐爱国（1955-），男，厦门大学哲学系、宗教学研究所副教授，主要研究中国古代哲学、宗教与科技的关系。

① 葛洪：《抱朴子外篇·自叙》，王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第371页。

② 同上书，第377页。

③ 参见卿希泰：《中国道教史》卷一，四川人民出版社1996年版，第304-337页。

恶，则尽失前善，乃当复更起善数耳。故善不在大，恶不在小也。虽不作恶事，而口及所行之事，及责求布施之报，便复失此一事之善，但不尽失耳。又云，积善事未滿，虽服仙药，亦无益也。若不服仙药，并行好事，虽未便得仙，亦可无卒死之祸矣。^①

《抱朴子内篇》认为，要想修炼成仙，只是运用一些方术而不修德行，是根本不可能的，必须“以忠孝和顺仁信为本”；也就是说，要想获得长寿，必须不行恶事，因为罪恶大的，就会被夺纪，罪恶小的，则被夺算，“纪者，三百日也”，“算者，三日也”^②，人的寿命也会随之减损，所以，无论所做的恶事是大是小，人的寿命均会受到不同程度的减损；要想成仙，最为重要的是要为善，“人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千二百善”，因此，要想成仙，最根本的在于积善事，而不在于服仙药，“积善事未滿，虽服仙药，亦无益也”。

《抱朴子内篇》不仅强调要修炼成仙必须不作恶事、多积善事，而且还对何为善事、何为恶事作了具体的规定，提出了一些可操作的行为规范和守则，其中说道：

欲求长生者，必欲积善立功，慈心于物，恕己及人，仁逮昆虫，乐人之吉，愍人之苦，矜人之急，救人之穷，手不伤生，口不劝祸，见人之得如己之得，见人之失如己之失，不自贵，不自誉，不嫉妬胜己，不佞陷阴贼，如此乃为有德，受福于天，所作必成，求仙可冀也。^③

以上各项均为要成仙所必须做的善事。《抱朴子内篇》接着又列举了会使人的寿命受到减损的恶事：

憎善好杀，口是心非，背向异辞，反戾直正，虐害其下，欺罔其上，叛其所事，受恩不感，弄法受赂，纵曲枉直，废公为私，刑加无辜，破人之家，收人之宝，害人之身，取人之位，侵克贤者，诛戮降伏，谤讪仙圣，伤残道士，弹射飞鸟，剖胎破卵，春夏燎猎，骂詈神灵，教人为恶，蔽人之善，危人自安，佻人自功，坏人佳事，夺人所爱，离人骨肉，辱人求胜，取人长钱，还人短陌，决放水火，以术害人，迫胁庭弱，以恶易好，强取强求，掳掠致富，不公不平，淫佚倾邪，凌孤暴寡，拾遗取施，欺给诳诈，好说人私，持人短长，牵天援地，咒诅求直，假借不还，换贷不偿，求欲无已，憎拒忠信，不顺上命，不敬所师，笑人作善，败人苗稼，损人器物，以穷人用，以不清洁饮饲他人，轻秤小斗，狭幅短度，以伪杂真，采取奸利，诱人取物，越井跨灶，晦歌朔哭。^④

《抱朴子内篇》还明确指出，以上各项恶事，“凡有一事，辄是一罪，随事轻重，司命夺其算纪，算尽则死”。

值得注意的是，《抱朴子内篇》在罗列其所认定的善事和恶事时，也把保护动植物看作是善行，把伤害动植物看作是恶行。比如在所规定的善事中有，“慈心于物，恕己及人，仁逮昆虫”。此句后来被北宋末年出现的《太上感应篇》^⑤所吸收，并改为“慈心于物；忠孝友悌；正己化人；矜孤恤寡，敬老怀幼；昆虫草木犹不可伤”。对于“慈心于物”，《太上感应篇图

① 葛洪：《抱朴子内篇·对俗》，王明：《抱朴子内篇校释》，第53-54页。

② 葛洪：《抱朴子内篇·微旨》，王明：《抱朴子内篇校释》，第125页。

③ 同上书，第126页。

④ 同上。

⑤ 《太上感应篇》，《道藏》第27册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第1-142页。

说》注：“隐恻矜恤于物，谓之仁。如钓而不网、弋不射宿、启蛰不杀、方长不折之类。”^①可见，“慈心于物”的“物”主要是指动植物，“慈心于物”就是要施仁慈于动植物，就是要保护、关爱动植物。至于“仁逮昆虫”，就是要求像仁爱待人那样，爱护动物，乃至昆虫，也就是《太上感应篇》所谓“昆虫草木犹不可伤”。此外，在《抱朴子内篇》所列的各项善事中还有“手不伤生”，提出不要伤害生命，同样也是要求保护动植物生命。

在《抱朴子内篇》所列的恶事中有“弹射飞鸟，刳胎破卵，春夏燎猎”，显然是把伤害动植物视为恶行。需要指出的是，这里反对“春夏燎猎”，并不是绝对地禁止开发山林资源，而是强调按照自然规律，适时地开发利用。《抱朴子内篇》所反对的“春夏燎猎”，后来被《太上感应篇》所吸收并改为“春月燎猎”而列为恶行，有《太上感应篇集注》注释曰：“春为万物发生之候，纵猎不已，已伤生生之仁。乃复以纵之火，则草木由之而枯焦，百蛰因之而煨烬。是天方生之我辄戕之，罪斯大矣！”^②认为“春月燎猎”之罪过在于违背了天道，违背自然规律。

一般说来，“善”“恶”概念属于伦理学范畴，是在调节人与人之间、人与社会之间的相互关系时对人的行为所做的肯定的或否定的评价。《抱朴子内篇》把“善”“恶”概念进一步推广到对人与动植物关系的评价，把保护、关爱动植物当做善事，把伤害动植物视为恶事，明显蕴含着生态伦理思想。当然，在《抱朴子内篇》所列的各项善事与恶事中，涉及人与人之间、人与社会之间相互关系的内容，无论就其数量上还是在其重要程度上，都要超过有关人与动植物关系的内容；但是，其中毕竟包含了人与动植物关系的内容，提出了保护、关爱动植物的要求，而且，保护、关爱动植物或伤害动植物，也与是否能够长生成仙密切相关，因而也是道教修炼所不可忽视的。

二、道教生态伦理的思想来源

《抱朴子内篇》把保护关爱动植物当做善事、把伤害动植物视为恶事，并且与长生成仙联系在一起，这对于后来道教思想的发展具有重要的影响。因此，有必要进一步探讨《抱朴子内篇》这一思想的来源和基础，了解《抱朴子内篇》将保护关爱动植物当做善事、把伤害动植物视为恶事的理由与根据。

据《抱朴子内篇·微旨》可知，上述“欲求长生者，必欲积善立功”一段，与当时流行的道书《易内戒》《赤松子经》和《河图记命符》以及各种道戒有着直接的关系^③。但是，目前可查考的只有《赤松子经》。有学者认为，《道藏》洞真部戒律类的《赤松子中诫经》即是

① 《太上感应篇图说》，《藏外道书》第12册，巴蜀书社1992年版，第101-102页。

② 《太上感应篇集注》，《藏外道书》第12册，第153页。

③ 葛洪：《抱朴子内篇·微旨》，王明：《抱朴子内篇校释》，第125-126页。

《抱朴子内篇·微旨》所引《赤松子经》^①。《赤松子中诫经》^②假托黄帝与仙人赤松子的对话，其中罗列了各种善事与恶事，有许多内容与以上《抱朴子内篇》中所列相似，其中也把保护关爱动植物当做善事、把伤害动植物视为恶事。在《赤松子中诫经》所列恶事中有“杀害物命”“放火烧山”“捕采水族鼃鼃龟鱼”“春行杀伐，夏诛诸命”“好杀恶生”等等；在所列善事中有“好生恶杀”“饌食不非分杀命”等等。显然，《抱朴子内篇》有关保护动植物的思想与《赤松子中诫经》有着密切的关系。然而，与《抱朴子内篇》一样，《赤松子中诫经》也没有对保护动植物何以是善事、伤害动植物何以是恶事，做出进一步的说明。

笔者认为，《抱朴子内篇》把保护关爱动植物当做善事、把伤害动植物视为恶事，其思想基础可以从以下三个方面来理解：

第一，从伦理学的角度看，《抱朴子内篇》把“慈心于物，恕己及人，仁逮昆虫”看作是善事，显然是受到儒道两家“仁”“慈”思想的影响。孔子讲“仁”和“忠恕”，讲推己及人，同时又把仁爱推广到动植物，讲“钓而不纲，弋不射宿”（《论语·述而》）；孟子则明确要求“仁民而爱物”（《孟子·尽心上》）；汉代的董仲舒也说：“质于爱民以下，至于鸟兽昆虫莫不爱，不爱，奚足谓仁！”（《春秋繁露·仁义法》）道家以及道教也讲“慈”，讲“仁”。《老子》说：“我有三宝，持而保之，一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”（《道德经》六十七章）又说：“圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物。”（《道德经》二十七章）这里的“物”也包括动植物；把“救物”与“救人”联系在一起，实际上是对道家伦理道德的进一步推广。道教早期的主要经典《太平经》说：“上君子乃与天地相似，故天乃好生不伤也，故称君称父也。地以好养万物，故称良臣称母也。人者当用心仁而爱育似于天地，故称仁也。此三者善也，故得共治万物，为其师长也。”^③《赤松子中诫经》也说：“人为天地之本，当为善……人行善道，天地鬼神赐福，助之增延寿考。”这里的“为善”，也包括善待动植物。应当说，仁爱慈善，包括善待动植物，是儒道两家所共同倡导的，只是内涵有所不同，而这些思想很可能就是《抱朴子内篇》生态伦理思想的重要来源。但是，仅就字面上而言，《抱朴子内篇》所谓“慈心于物，恕己及人，仁逮昆虫”较为接近儒家的有关言论，较多的是受儒家思想的影响。

第二，从发展农业生产的角度看，《抱朴子内篇》把“弹射飞鸟，剖胎破卵，春夏燎猎”列为恶事，与先秦思想家所倡导的生态农业有关。先秦儒家讲爱护动植物，这不仅仅只有伦理价值，而且也包含经济价值。孔子要求“开蛰不杀”，“方长不折”（《大戴礼记·卫将军文子》）。《礼记》记曾子曰：“树木以时伐焉，禽兽以时杀焉。夫子曰：断一树，杀一兽，不以其时，非孝也。”（《礼记·祭义》）《礼记》也说：“暴天物。天子不合围，诸侯不掩群。天子杀则下大绥，诸侯杀则下小绥，大夫杀则止佐车，佐车止则百姓田猎。獯祭鱼然后虞人入泽梁，豺祭兽然后田猎，鸠化为鹰然后设罝罗，草木零落然后入山林。昆虫未蛰不以火田，不

① 《道藏提要·赤松子中诫经》（任继愈主编、钟肇鹏副主编，中国社会科学出版社1991年版，第136页）指出：“按《抱朴子·微旨篇》言《赤松子经》云：‘天地有司过之神，随人所犯轻重，以夺其算……算尽则死，诸应夺算者有数百事。’所叙内容与本经相同，则是书盖六朝古籍也。”

② 《赤松子中诫经》，《道藏》第3册，第444-448页。

③ 王明：《太平经合校》卷三十五《分别贫富法》，中华书局1960年版，第32页。

麋，不卵，不杀胎，不夭夭，不覆巢。”（《礼记·王制》）也就是说，要根据动植物的自然生长规律进行砍伐和田猎，以保证自然资源的可持续的开发和利用。《礼记·月令》中有较多此类记载，比如：孟春之月：“祀山林川泽，牺牲毋用牝。禁止伐木，毋覆巢，毋杀孩虫、胎夭飞鸟，毋麋毋卵。”仲春之月：“毋竭川泽，毋漉陂池，毋焚山林。”季春之月：“田猎置罟罗网毕翳餒兽之药，毋出九门。”“毋伐桑柘。”孟夏之月：“毋起土功，毋发大众，毋伐大树。”季夏之月：“入山行木，毋有斩伐。”荀子也主张：“草木荣华滋硕之时，则斧斤不入山林，不夭其生，不绝其长也。鼃鼃鱼鳖鳅鱉孕别之时，罔罟毒药不入泽，不夭其生，不绝其长也。”（《荀子·王制》）儒家要求根据动植物的自然生长规律进行砍伐和田猎的思想，从发展农业的角度看，体现了可持续发展的生态农业观。其实先秦道家也有类似的思想。先秦道家著作《文子》说：“先王之法，不掩群而取馭（县兆），不涸泽而渔，不焚林而猎。豺未祭兽，置罟不得通于野；獭未祭鱼，网罟不得入于水；鹰隼未击，罗网不得张于皋；草木未落，斤斧不得入于山林；昆虫未蛰，不得以火田；育孕不杀，鷇卵不探；鱼不长尺不得取。犬豕不期年不得食。是故万物之发生若蒸气出。”后来的《淮南子》也引述了这段论述^①。《抱朴子内篇》把“弹射飞鸟，剖胎破卵，春夏燎猎”列为恶事，尤其是反对“剖胎破卵，春夏燎猎”，实际上是对以上有关生态农业思想的继承。

第三，从人与自然的关系看，《抱朴子内篇》把保护关爱动植物当做善事、把伤害动植物视为恶事，这是对道家“道法自然”思想的继承和发挥。老子讲“人法地，地法天，天法道，道法自然”，并且认为，道对于万物“生而不有，为而不恃，长而不宰”，“功成而不有，衣养万物而不为主”，因此，人对于动植物，也应当顺其自然，要予以保护，而不要横加伤害；即使要开发和利用自然资源，也应当以保护自然为前提，按照自然规律合理地进行。由此可见，保护关爱动植物实际上是在人与自然关系上对“道法自然”的具体落实。关于这一点，《太平经》有明确的论述，其中说道：“天地之性，万物各自有宜。当任其所长，所能为，所不能为者，而不可强也。”^②“夫天道恶杀而好生，蠕动之属皆有知，无轻杀伤用之也。……得天意者寿，失天意者亡。”^③认为人应当效法天道，任万物自然生长，应当“恶杀而好生”。

三、神学化的生态伦理

《抱朴子内篇》不仅罗列了一系列道德规范和守则，而且为了保证其能够落到实处，还进一步借助于神的力量，提出了两个重要的观点：其一，修道为长生成仙所必需；其二，违背道德规范则会受到神的惩罚。

《抱朴子内篇》强调：“欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修，而但务方术，

^① 参见《淮南子·主术训》，其中说道：“先王之法，畋不掩群，不取麋夭。不涸泽而渔，不焚林而猎。豺未祭兽，置罟不得布于野；獭未祭鱼，网罟不得入于水；鹰隼未击，罗网不得张于溪谷；草木未落，斤斧不得入山林；昆虫未蛰，不得以火烧田。孕育不得杀，鷇卵不得探，鱼不长尺不得取，彘不期年不得食。是故草木之发若蒸气，禽兽之归若流泉，飞鸟之归若烟云，有所以致之也。”

^② 王明：《太平经合校》卷五十四《使能无争讼法》，第203页。

^③ 王明：《太平经合校》卷五十《生物方诀》，第174页。

皆不得长生也。”“人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千二百善。”“积善事未满，虽服仙药，亦无益也。若不服仙药，并行好事，虽未便得仙，亦可无卒死之祸矣。”^①显然，这里所表述的神学的长生成仙思想，实际上是为了保证其所提出的道德规范和守则能够得以实施。正因为修道是长生成仙所必需的，所以，积善累功，不作恶事，也就成为实现长生成仙的最为重要的一环。

为了保证所提出的道德规范和守则得以实施，《抱朴子内篇》还从反面提出了神学的因果报应思想。《抱朴子内篇》说：

天地有司过之神，随人所犯轻重，以夺其算，算减则人贫耗疾病，屡逢忧患，算尽则人死，诸应夺算者有数百事，不可具论。又言身中有三尸，三尸之为物，虽无形而实魂灵鬼神之属也。欲使人早死，此尸当得作鬼，自放纵游行，享人祭酹。是以每到庚申之日，辄上天白司命，道人所为过失。又月晦之夜，灶神亦上天白人罪状。大者夺纪。纪者，三百日也。小者夺算。算者，三日也。^②

《抱朴子内篇》认为，天地间以及人身上有各种鬼神，他们监视着人的所作所为，并给犯有罪过的人以惩罚。

由此可见，《抱朴子内篇》所提出的伦理道德是与宗教神学联系在一起的，带有明显的神学化特征。

既然《抱朴子内篇》所提出的伦理道德具有明显的神学特征，那么其中有关保护动植物的规范以及所蕴含的生态伦理思想，当然也具有神学的特征。《抱朴子内篇》把保护关爱动植物当做善事，做这样的善事，当然也是长生成仙所必需的；《抱朴子内篇》把伤害动植物视为恶事，行这样的恶事，同样会受到神明的监视和惩罚。

《抱朴子内篇》把保护关爱动植物当做善事、把伤害动植物视为恶事，并赋予这样的思想以神学的内涵，以长生成仙、鬼神报应之类的神学理念作为基础，这在今天看来，是有其局限性的。但是不可将此夸大化。在古代，赋予伦理道德以神学的内容而使之具有神圣性和权威性，恰恰是使其得以落实并且能够获得教化效果的重要保证。同样，《抱朴子内篇》中所包含的具有神学特征的有关保护动植物的教义，虽然由于缺乏自然科学的解释而没有能够真正说明保护动植物的意义，但是，这些神学化的教义在当时得到了广泛的传播。稍后的《三天内解经》说：“真道好生而恶杀。长生者，道也。死坏者，非道也。死王乃不如生鼠。故圣人教化，使民慈心于众生，生可贵也。”^③五代时的谭峭说：“夫禽兽之于人也何异？有巢穴之居，有夫妇之配，有父子之性，有生死之情。鸟反哺，仁也；隼悯胎，义也；蜂有君，礼也；羊跪乳，智也；雉不再接，信也。孰究其道？万物之中五常百行无所不有也，而教之为纲罟，使之务畋渔。且夫焚其巢穴，非仁也；夺其亲爱，非义也；以斯为享，非礼也；教民残暴，非智也；使万物怀疑，非信也。”^④都主张要像对待人一样保护动植物，这些都可以看作是对《抱朴子内

① 葛洪：《抱朴子内篇·对俗》，王明：《抱朴子内篇校释》，第53-54页。

② 葛洪：《抱朴子内篇·微旨》，王明：《抱朴子内篇校释》，第125页。

③ 《三天内解经》，《道藏》第28册，第416页。《道藏提要·三天内解经》（第950页）指出：“题‘三洞弟子徐氏撰’。徐氏为南朝刘宋时道士。”

④ 谭峭：《化书》卷四《仁化》，《道藏》第23册，第598页。

篇》有关保护动植物思想的继承和发挥。北宋的《太上感应篇》以及后来的道教劝善书，更是直接吸取《抱朴子内篇》把保护动植物看作是善事、把伤害动植物看作是恶事的思想^①。这些思想，不仅在道教领域内而且对于当时整个社会，都产生过重要的影响。更为重要的是，这些纯粹出于宗教神学目的的教义，虽然在当时的科学水平条件下，尚缺乏自然科学的基础，但是，就其把保护关爱动植物当做善事、把伤害动植物视为恶事而言，与当今生态伦理学的某些基本要求是一致的，这也许正是《抱朴子内篇》中有关生态伦理思想的现实意义之所在。

^① 除了上文提到《太上感应篇》把“慈心于物”列为善行，并强调“昆虫草木犹不可伤”，把“春月燎猎”列为恶行，该篇所列举的恶行还有“射飞逐走，发蛰惊栖，填穴覆巢，伤胎破卵”“用药杀树”“无故杀龟打蛇”等等，认为伤害动植物也属于恶行之列；约成书于元代的道教劝善书《文昌帝君阴骘文》教人要“救蚁”“济涸辙之鱼”“救密罗之雀”“或买物而放生，或持斋而戒杀，举步常看虫蚁，禁火莫烧山林……勿登山而网禽鸟，勿临水而毒鱼虾”。明代的道教劝善书《关圣帝君觉世真经》也教人要“戒杀放生”“利物救民”，反对“宰杀牛犬”，都可以看作是对《抱朴子内篇》把保护动植物看作是善事、把伤害动植物看作是恶事的继承和发挥。

中国道教的生态伦理精神*

王文东**

“生态”盖指生命体与其环境的有机联系。生态伦理就是人们对生命存在与生态环境关系的道德观念、基本规范和道德实践。20世纪以来，随着人类对环境危机的广泛体认，生态意识猛然走出专业圈囿，置身公众舞台，被赋予影响人类环境实践，维护全球生态平衡的重任，成为世界显学。道教不是生态学，但其生态伦理精神因其独有的特色而为其他学说和宗教不可替代，否则就不可能衰而复兴，流传至今，影响深远。在伦理认识上，道教以其重视生命的喜乐、宁静、恬淡、朴素和心灵的充实与扩展为特色，关注自我与自然的协调，以人为本，内容简而深、博而约，具有无穷的趣味；在伦理实践上，道教致力于体玄修道，韬光养晦，淡泊名利，求得生命在情感、行为、自然、人伦与文化的互动中长存长立，因此它在对自然生态和人的关系的认识上，表现出开发生命活力的自觉能动性、与自然对象的同一性以及伦理认识的整体系统性。用道教的话来说，就是“自然之道不可违”（《阴符经》）、“顺乎自然之道”。此自然所指是事物本质之自然、人生之自然、社会之自然。参悟事物、人生和社会之本质，求得生命与本性应有的风格、态度和气象，就是道教伦理追求的目标与精神支柱。

道教生态伦理精神体现在它的精致深刻的内容和吸引世人的内涵中，蕴涵在使它延续、发展久远的生命力中。具体而言，道教生态伦理精神主要表现在六个方面：

一是万物一体的精神。道教所崇拜的最高对象是“道”。道教的宗旨是长生不死，得道成仙。所谓得道，就是通过修炼与大道一体化，因此，道教在中国诸多宗教中是最注重现实生命的宗教。在它看来，世间万物是一体的，自然万物的存在有其合理性，人是天地万物的一部分，应当以生为乐，重生恶死，使生命不断升华。人类也要以平等意识尊重自然万物的存在与个性。早期道教经典《太平经》提出：“天地中和同心，共生万物。”^①认为理想的太平世界是人与各个层次的自然事物和谐相处、共生共荣的世界。在道教思想家葛洪那里，万物一体的平等意识也非常明确和丰富，他认为人通过修炼可以实现“长生久视”“肉体成仙”的理想，这个理想也就是与自然齐一或万物一体的境界。道教还有“生道合一，重人贵生”思想，老子指

* 本文原载《中国道教》2003年第3期，第21-23页。

** 王文东，中央民族大学。

① 王明：《太平经合校》，第576页。

出，道是宇宙的本原，“道生一，一生二，二生三，三生万物”。庄子说：“天地与我并生，万物与我为一。天地万物，物我一也。”这表明道教注重从宇宙的高度来认识和把握人类的意愿。万物一体的生态伦理精神告诉人们，与自然要和谐相处，营造和谐共生的生态文明的社会。

二是生而不有的精神。与万物一体的精神相关联，道教认为人生最高的境界和准则是产生万物而不占有万物的道德。道教认为，人的肉体修炼、精神完满的最高境界是“道”。“道”是如何产生的呢。葛洪提出：“道起于一，其贵无偶，各居一处，以象天、地、人，故曰三一也。天得一以清，地得一以宁，人得一以生，神得一以灵。”（《抱朴子内篇·地真》）并且自认为这是对老子智慧大道的发挥。老子曾指出：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”而自然的要义是：“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之，长之育之，亭之毒之，养之覆之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。”由之，只有“道法自然”才符合道德的思想。高尚的道德在于繁生万物而不据为己有，帮助万物而不自恃有功，引导万物而不宰制它们。唐代道教学者、医学家孙思邈就是这种精神的实践者，他的医学理论以天人一体、生而不有说为基础，谓“天有四时五行”，“人有四支五臟”，“阳用其形，阴用其精，天人之所同也”，“良医导之以药石，救之以针剂，圣人和之以至德，辅之以人事，故形体有可愈之疾，天地有可消之灾。”（《旧唐书·本传》）孙思邈本人“学殫数术，高谈正一”，不仅医术精湛，而且品德高尚。道教的这种生而不有的精神具有相当的实践性和普世意义。这种实践性和普世意义，提出了世间事物持续平衡发展的观念，揭示出人类要顺应自然，效法自然法则，有所为而有所不为，才能得心应手，取得成果；如果强行索取，则会适得其反，破坏和谐，不能达到很高的境界。

三是曲成万物的精神。在道教以前，《周易传》有言：“夫大人者与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序。”“天地交泰后以财成天地之道，辅相天地之宜。”这里指出天道与地道是相对峙而又相协调的，其协调是由人来做中介的。老子将人提到重要的地位：“故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。”既然“人亦大”，那么人就不是仅依附于自然，受制于自然，而要驾驭自然规律。因为人要依靠自然而生存，要与自然进行物质交换。道教于此进而提出：人要三思而行，审时度势，求仙问道而不强作妄为；如果反其道而“妄作”，势必败坏心性，甚至危害人类自身。道教的修习者认为人与宇宙万物是互相感应的，感应的基础在于人和万物都有灵性，人与物资讯相通。宇宙演化不停，生生不息，人作为宇宙共同体中的一员，应该以促进整个宇宙更加和谐完美为目标，而不应该以毁灭各种自然物的行为来扼杀宇宙的生机。因此，道教不仅给人以一种思想信仰，以安身立命或将注意力放在教义教规的完善和遵守上，求得祭祀、祈祷的肃穆和虔诚，而且将信仰或教义教规具体化为各种道功、道术，进而形成操作体系，引导众信徒去实践力行。可以说，道教是重视道、术、行的宗教，既重视“道”的提升，又积极提倡功法和炼养术。真正的道徒对道教真谛的切实掌握，在于不仅要懂得它的基本宗旨，或具备其虔诚的信仰，还要作道术的训练，努力积累道功，日进无疆，不断深化和纯正信仰。这样，就充分强调了人类活动的主体能动性，以及人与自然的适应性。人作为天地的中介与协调者，既要顺应自然，又要制约自然变化，加以引导，以曲成万物。

四是合而不同的精神。道教合而不同的精神是与传统伦理学中的“和合”精神相承接的。道教《太平经》提出：“中和者，主调万物者也”，认为自然界与人间社会各层次的事物，皆包

含阴、阳、和三种基本要素，合而构成一物，故名三名同心。“元气有三名：太阳、太阴、中和。形体有三名：天、地、人。天有三名：日、月、星，北极为中也。地有三名为：山、川、平土。人有三名：父、母、子。治有三名：君、臣、民。”^① 三名同心就是理想的太平世界。阴阳之道体现天意，所以人要顺应阴阳之理，从各个方面保持人与人、人与自然的和顺，才能消灾去异，致力世界太平。为了达到这样的目的，道教在信仰系统、丹术符箓、仪式规范中发展了和合的思想。合而不同的生态智慧，帮助人们认识到世间万物多样性存在的意义。保护了事物的多样性，就有可能达到可持续发展。

五是循环再生的精神。在关于如何有效地利用自然方面，传统的中国人确立了“大”和“久”的目标，并认为为了达到这个目标，人要有中正的德性，效法天地，用制度节制人的无穷欲望，不造成对自然与人类的伤害。《周易》指出了两个途径，其一是：“九二贞吉，以中也。”其二是：“中正以通。天地节而四时成，节以制天下，不伤财，不害民。”道教也发展了类似的思想，强调对生命以及生命存在条件的确认是圣人之智、圣人之德，是圣人之业，人的理想的生活世界是一个物我同一的美好社会，认为在那样的社会里，生命可以循环连续、周流罔停、生生不息。早期道教认为古之得仙者，或身生羽翼，变化飞行，卓然特立于一般人的本性之外，甚至化身异形，有似雀之化为蛤，雉之化为蜃。后来的道教吸收了更多的人伦日用思想，从生命循环再生的角度出发，把“老而不衰，延年久视，出入任意”（《抱朴子内篇·神仙》）作为神仙之道。五代时期的道教学者谭峭以“化”的观点看待宇宙、人生和社会，提出：“虚化神，神化气，气化形，形化精，精化眇，而顾眇化揖让……”（《化书·大化》）整个人生和社会的兴盛就处在变化统一的过程中。道教在利用物资的观念上，主张人类要多多节制欲望，保持万物的生机与发展活力，这与中国传统思想中的依时令进山伐林，夏以前禁采樵，禁捕幼兽幼鸟、禁杀鱼蟹，不竭泽而渔，不焚林而猎等观念是相当一致的。人与生物资源相处，要进行物质交换。进行物质交换不是强行占有，而是对自然作顺应与调适。

六是融通万有的精神。道教思想一向把大自然看作是一个充满生命的超巨大系统，其中的所有事物都相互有机地联系着，宇宙在其历程中运行，是时间坐标和空间坐标的交叉线。从老、庄之始便探其玄机，以揭示自然界中固有的整体关系。老子说：“大道泛合，其可左右。万物持之以生而不辞，功成不名有。衣养万物而不为主，常无欲可名于小。万物归焉而不为主，可名为大。以其终不自为大，故能成其大。”（《道德经》第三十四章）也就是说，大道像广阔的河水一样滋润着万物，毫无私心，毫无偏意，像伟大的母亲一样爱护着所有的生命，所有的生命依靠道的养育而生。对自然界要善意对待，这是因为在根本上“人与天一也”（《庄子·山木》）。既然如此，就必须保护生态环境。庄子曰：“万物皆种也，以不同形相禅，始卒若环，莫得其伦，是谓天均。天均者，天倪也。”（《庄子·寓言》）也就是说，万物都来自特定的物种，但在不同物质的物种之间也存在着联系和转换，如同圆环一样，分不出始终和次序。这种自然的联系性，可以叫作“天均”。道教认为道为世界的本原，道是创造一切生命的总源泉，是融贯万物生成的总动力。唐代道士吴筠说：“通而生之之谓道，道固无名焉。畜而成之之谓德，德固无称焉。尝试论之，天地人物，灵仙鬼神，非道无以生，非德无以成。生者不知

^① 王明：《太平经合校》，第19页。

其始，成者不知其终。探奥索隐，莫窥其宗，入有之末，出无之先，莫究其朕，谓之自然。自然者，道德之常，天地之纲也。”^① 这里立足于物象世界的固然之理，推理道德本体对于物象世界的意义，其中蕴涵着通生无匮、品物有方的生态伦理智慧。大道是宇宙的本原，也是观察天地万物的出发点；站在大道的角度观察人世，天地同一，万物一齐，物我无分，无此无彼；天地万物虽然形态各异，人间诸事虽然各有其理，但说到根本上，则各顺其情，各尽其性，各自自然，各自皆安，这就是差别之中的同一，相异之中的不异，体悟到差别之中的同一，相异之中的不异，也就体悟到了大道，也就融入了大道。

总而言之，上述诸方面，落实到现实中以保持生物物种、绿化美化生活环境，可以为维护生态平衡，实现可持续发展做出贡献。这就意味着，道教生态伦理必然并且能够进行现代性转换。而转换的契机，则在于具有高尚精神境界的现代性人格的塑造。因为根据道教的观念来看，人经过修炼而达到的崇高境界并不神秘，遥不可及，至高的神仙也是人在世的造化和修行的体现。我国宗教史专家牟钟鉴先生把道教的神仙人格特征概括为这样几个方面：一是生命力深厚旺盛，因此能够健康长寿；二是精神境界高超，摆脱“小我”而成就“大我”，所以精神可以不死；三是智慧超群，有很高的洞察力和预见性，却又大智若愚，和光同尘；四是利而不害，为而不争，功德在世；五是潇洒自在，豁达从容，善于化解烦恼，始终保持喜乐心情。能够做到这些方面，就可以称为活神仙。所谓神仙境界，除了幸福快乐的人，便是优美宜人的环境。蓝天白云，青山绿水，鸟语花香，人民和平幸福地生活着，其乐融融，这就是人间桃花源般的美好生活^②。我们认为，人们只要努力建设，把中国道教的这种万物一体、生而不有、曲成万物、合而不同、循环再生、融通万有的伦理精神，融会灌注到现代人格的塑造中，用以推进我们的物质和文化建设，人间的仙境是可以在眼前出现的。

^① 《玄纲论·道德章第一》，《道藏》第23册，文物出版社1988年版，第674页。

^② 牟钟鉴：《关于生活道教的思考》，《中国宗教》2001年第1期。

试析道教劝善书中的生态伦理思想*

乐爱国**

现存于《道藏》《藏外道书》中的道教劝善书主要有《太上感应篇》《文昌帝君阴骘文》《太微仙君功过格》《十戒功过格》《警世功过格》《石音夫功过格》等。有学者将道教劝善书界定为“一种宗教的伦理教化书”，认为它是假托神仙的名义制作或道教徒以个人名义撰著的、从道教神学的角度运用道教教义劝人去恶从善以成仙了道和积善获福的通俗道德教化书^①。关于道教劝善书，已有一些学者从伦理学的角度作过专门的研究。本文侧重从生态伦理学的角度进行探讨，并且认为，道教劝善书作为一种伦理道德教化书，其中所述的伦理道德规范不仅用以调节人与人之间、人与社会之间的相互关系，而且还进一步推广到调节人与动植物、人与自然的关系，蕴含着具有神学特征的生态伦理思想。

一、从道德教化到生态伦理

道教劝善书的根本宗旨在于劝人行善积德、去恶从善，即所谓“诸恶莫作，众善奉行”。道教劝善书中所说的“善”和“恶”，不是理论上的抽象界定，而是较多地表现为一些具体的可操作的行为规范和守则。《太上感应篇》^②是北宋末年出现的最早的道教劝善书，其中所列举的善行有“是道则进，非道则退；不履邪径；不欺暗室；积德累功；慈心于物；忠孝友悌；正己化人；矜孤恤寡；敬老怀幼”等二十多条，恶行有“忍作残害；阴贼良善；暗侮君亲；慢其先生；叛其所事；诬诸无识；谤诸同学；虚诬诈伪；攻讦宗亲”等一百多条。此后的道教劝善书大致仿效这一模式。

然而，道教劝善书在罗列其所认定的善行和恶行时，也把保护动植物看作是善行，把伤害动植物看作是恶行。比如《太上感应篇》中就明确提到“昆虫草木犹不可伤”。对于该篇列举

* 本文原载《伦理学研究》2004年第1期，第34-38页，现依作者新订文稿编校。基金项目：本文为教育部人文社科研究“十五”规划课题“道教生态学研究”（项目批准号01JA730002）之一。

** 乐爱国（1955-），男，浙江宁波人，厦门大学哲学系、宗教学研究所副教授，《道学研究》副主编。主要从事中国古代哲学、宗教与科技关系的研究。

① 陈霞：《道教劝善书研究》，巴蜀书社1999年版，第9页。

② 《太上感应篇》，《道藏》第27册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第1-142页。

的善行中所谓“慈心于物”，《太上感应篇图说》注：“隐恻矜恤于物，谓之仁。如钓而不网、弋不射宿、启蛰不杀、方长不折之类。”^①可见，“慈心于物”的“物”主要是指动植物，“慈心于物”就是要施仁于动植物，就是要保护、关爱动植物。《太上感应篇》所列举的恶行中则明确提到“射飞逐走，发蛰惊栖，填穴覆巢，伤胎破卵”“用药杀树”“春月燎猎”“无故杀龟打蛇”，认为伤害动植物也属于恶行之列。约成书于元代的道教劝善书《文昌帝君阴鹭文》^②教人要“救蚁”“济涸辙之鱼”“救密罗之雀”“或买物而放生，或持斋而戒杀，举步常看虫蚁，禁火莫烧山林……勿登山而网禽鸟，勿临水而毒鱼虾”等等。还有明代的道教劝善书《关圣帝君觉世真经》^③也教人要“戒杀放生”“利物救民”，反对“宰杀牛犬”。显然都是把保护动植物看作善举，把伤害动植物视为恶行。

功过格是道士自记善恶功过的一种簿册，属于道教劝善书之一类，其中也列举了保护和伤害动植物的善恶功过。南宋时期出现的《太微仙君功过格》^④是现存最早的功过格，有“功格三十六条”“过律三十九条”。在“功格三十六条”之下有“救济门十二条”，包括救助野兽、牲畜以及“虫蚁飞蛾湿生之类”，在“过律三十九条”有“不仁门十五条”，包括“害一切众生禽畜性命”以及杀“飞禽走兽之类”“虫蚁飞蛾湿生之属”“恶兽毒虫”。后来的《十戒功过格》^⑤有“一戒杀”“二戒盗”“三戒淫”“四戒恶口”“五戒两舌”“六戒绮语”“七戒妄语”“八戒贪”“九戒嗔”“十戒痴”。其中的“戒杀”包括戒杀“微命”“小命”“大命”和“人命”；“微命”，如蚊蝇蚤虱、蟋蟀蝴蝶之类，“小命”，如蛇虺獾雉鸡鹅、八哥画眉鹤鹑之类，“大命”，如虎狼獐鹿狢猯、牛马猪羊之类。显然，这些功过格都包含了保护动物的要求。

一般说来，伦理道德规范是用以调节人与人之间、人与社会之间相互关系的行为准则。然而，道教劝善书所述的伦理道德规范除了调节人与人之间、人与社会之间的相互关系外，还进一步推广到调节人与动植物的关系，广义地说，调节人与自然的关系，因而也包含了生态伦理的内容。

当然，在道教劝善书所涉及的道德规范中，“忠”“孝”是最为根本的，卿希泰先生说：“忠孝之道是各色劝善书不惜笔墨提倡的，各种道德义务和善行中忠孝居首位。”^⑥而且，在道教劝善书中，涉及人与人之间、人与社会之间相互关系的道德规范和守则，无论从其数量上还是在其重要程度上，都在有关人与自然关系的道德规范之上。但是，人与自然关系的道德规范和守则毕竟包含于道教劝善书之中，是道教劝善书进行教化的内容之一，其重要性是不言而喻的。

在一些功过格中，“功”和“过”的大小被量化。以《十戒功过格》为例，无故杀有功于世之畜（如牛马驼象之类），一命为五十过，救一有功于世之物，为五十功；与此相比较，因医术不精误用药物而致伤人命，一命为五十过，力救一被焚被溺者为五十功；谋人产业夺人生

① 《太上感应篇图说》，《藏外道书》第12册，巴蜀书社1992年版，第101-102页。

② 《文昌帝君阴鹭文注》，《藏外道书》第12册，第402-428页。

③ 《玉历至宝钞》，《藏外道书》第12册，第772-773页。

④ 《太微仙君功过格》，《道藏》第3册，第449-453页。

⑤ 《十戒功过格》，《藏外道书》第12册，第43-71页。

⑥ 卿希泰：《道教文化新探》，四川人民出版社1998年版，第136页。

理者，一事为五十过，设法广募泽可远布者，一事为五十功。再比如《警世功过格》，救一有力于人之物命（牛马犬类），五功至五十功，而免一贫人债，十功至五十功；毒药杀鱼三十过，谎骗财物三十过。通过这些定量化的比较可以看出，在功过格中，保护或伤害动物的“功”或“过”还是比较大的，因而有关保护动植物的教化也是较为重要的。

在中国古代，把保护动植物当作善行，把伤害动植物看作是恶行，可以追溯到春秋战国时期。《论语·述而》讲孔子“钓而不纲，弋不射宿”。《礼记·祭义》记：“曾子曰：树木以时伐焉，禽兽以时杀焉。夫子曰：断一树，杀一兽，不以其时非孝也。”《大戴礼记·卫将军文子》记孔子曰：“开蛰不杀则天道也，方长不折则恕也。”孟子则要求“仁民而爱物”^①，汉代的董仲舒也说：“质于爱民以下，至于鸟兽昆虫莫不爱，不爱，奚足谓仁！”^②后来的张载则进一步讲“民吾同胞，物吾与也”^③。在道教史上，早在《太上感应篇》出现之前，道教的主要经典《太平经》就说：“夫天道恶杀而好生，蠕动之属皆有知，无轻杀伤用之也。”^④魏晋时期的葛洪说：“欲求长生者，必欲积善立功，慈心于物，恕己及人，仁逮昆虫。”而不可“弹射飞鸟，刳胎破卵，春夏燎猎”^⑤。五代时的谭峭说：“夫禽兽之于人也何异？有巢穴之居，有夫妇之配，有父子之性，有生死之情。鸟反哺，仁也；隼悯胎，义也；蜂有君，礼也；羊跪乳，智也；雉不再接，信也。孰究其道？万物之中五常百行无所不有也，而教之为纲罟，使之务畋渔。且夫焚其巢穴，非仁也；夺其亲爱，非义也；以斯为享，非礼也；教民残暴，非智也；使万物怀疑，非信也。”^⑥

显然，在道教劝善书出现之前，已有不少思想家，包括道教学者，已经从一般的伦理道德中引申出生态伦理，将保护动植物当作重要的道德规范。应当说，道教劝善书的生态伦理思想正是对于前人，主要是道教学者的有关思想的继承和发挥。

二、以生命为中心的生态伦理观

道教劝善书的生态伦理思想虽然是从一般的伦理道德中引申出来的，但同时也具有了相对的独立性，形成了基本的生态伦理观。大致可以概括为以下三点。

第一，道教劝善书的生态伦理观的基础是自然界生命的平等性。对于《太上感应篇》所谓“慈心于物”，有郑清之赞曰：“万物同体，均受于天。……肖翘蠕动，皆在所怜。视物犹己，仁术乃全。”认为自然物与人是平等的。李昌龄在为《太上感应篇》“射飞”作注时说：“太上曰：混沌既分，天地乃位；清气为天，浊气为地；阳精为日，阴精为月，日月之精为星辰；和气为人，傍气为兽，薄气为禽，繁气为虫。种类相因，会合生育，随其业报，各有因缘。然则，人之与飞有以异乎？肇论所谓天地与我同根、万物与我一体非诳语也。”认为人与自然物

① 《孟子·尽心上》。

② 《春秋繁露·仁义法》。

③ 《正蒙·乾称篇》。

④ 《太平经》卷五十《生物方诀》。

⑤ 《抱朴子内篇》卷六《微旨》。

⑥ 谭峭：《化书》卷四《仁化》，《道藏》第23册，第598页。

都是天地所产生的，为同根所生。

在道教劝善书看来，自然界生命的平等性不仅在于人与自然物的同根而生，而且，自然物与人一样都具有灵性。李昌龄注释《太上感应篇》“用药杀树”时说：“树木中亦有圣人托生其中，如《水经》所载伊尹生于空桑是也；又有修行错路精神飞入其中，如《业报经》所谓韩元寿化为木精是也；又有中含灵性无异于人，如钱师愈所斫松根是也；又有窃树起祸而先为树神所知，如钱仁伉所窃牡丹是也。”

此外，道教劝善书还认为，自然物与人一样还有知。《十戒功过格》“戒杀”中把动物分为“微命”“小命”“大命”，其中“微命”即所谓“一切生物之最蠢者”，“小命”即所谓“微有知者”，“大命”即所谓“大有知者”。认为自然界的动物都有知，只是有大小的区别。

第二，道教劝善书要求保护动植物包含了“贵生”的生命情怀。道教重视人的生命，《太平经》卷一百十四《不用书言命不全诀》说“要当重生，生为第一”；《度人经》讲“仙道贵生，无量度人”；司马承祯的《坐忘论》讲“人之所贵者，生”。同时，在道教看来，自然界的一切生命是平等的，所以，道教对于人的生命的重视，又进一步扩展到对自然界一切生命的重视，这样也就把对于人的生命的情感投射到自然界的一切生物，形成了普遍的“贵生”的生命情怀。

李昌龄在注《太上感应篇》“慈心于物”时说：“慈为万善之本。”认为对于一切生命的慈爱是善的根本。所以对待动植物，要戒杀，要放生，要救助，甚至不要惊扰他们。李昌龄注《太上感应篇》“惊栖”时说：“太上戒人无得惊栖，与孔子弋不射宿之说意皆一也。大抵鸟之已栖亦犹人之已寝，忽然有惊，岂不举家惊扰？”该注释还以李奚子、陈安世二人为例：“李奚子本一山姬，每遇大雪，鸟无安枝，徃徃飞集其家，遂留不去，姬济以谷，且不敢惊。”“陈安世本权叔本家一佣力人，平生不践生虫，不杀物命，每出入见飞禽当道，必下道引避，不欲惊之。”

同时，道教劝善书对于动物的描述往往还赋予了人的情感。《太上感应篇集注》在注释“射飞逐走”时举二例：其一，“镇江钱叅将部下卒获一雁笼之舟尾，空中有一雁随舟悲号；将登岸，笼中雁伸颈向外大呼，空中雁忽下，二雁以颈相交而死”；其二，“河南潘怪好猎，入山见一老猴，发弩射之。初发为猴所接，再发中臂。度不能支，遂抱其子乳之，复摘木叶数片，盛余乳在傍，大号而死”。然后接着说：“由此二事观之，一切禽兽皆有人性，皆有眷属。或飞或走，射而逐之，如人离家出游，路被杀害，妻子盼望，其惨何如。”^①最后，还引一诗云：“劝君莫打三春鸟，子在巢中望母归。”这一诗句是各种道教劝善书所经常引述的；它用极富感染力的手法赋予动物以人所具有的各种情感，并表现出对受伤害动物的极大同情。

应当说，道教劝善书提出要保护动植物，是带着深厚感情的，带有一种对于生命的普遍的慈悲和怜悯之心，要求以“贵生”的情怀去善待一切生命。

第三，道教劝善书所追求的是“是道则进，非道则退”。道教劝善书讲保护动植物，不是一味地盲目的保护，而是要依照自然规律，这就是“道”。人要以动植物作为生活资料的来源，要开发利用自然资源，但是必须按照自然之道行事，合理地开发和利用，这就是《太上感应

^① 《太上感应篇集注》，《藏外道书》第12册，第137页。

篇》所谓的“是道则进，非道则退”的生态伦理的基本行为准则。《石音夫功过格》中有道长与乞儿的对话很能说明这一点：乞儿曰：“无论不杀生，方为万物之生，即如鸡鸭不杀，喂他何益？牛马不杀，胶皮何取？猪羊不杀，祭祀何有？若论不杀生，竹木不宜砍，柴薪何来？草木不宜伐，人宅无取。这真难也。”道长曰：“极容易的。鸡鸭不损其卵，不伤其小，又不妄费。当用之时，取其大者杀之，何得为杀？马有扶朝之功，牛有养人之德，临老自死，何必在杀？何至无取竹木？草苗方长不折，相时方伐，何得无用？”乞儿曰：“据道长说，这等看起来，凡物当生旺之时杀之，方才为杀；至休囚衰弱之时杀之，不足为杀。可见生旺时，乃天地发生万物之情，不可违悖天意。至垂天地收藏之时而取之，则用无穷也。”乞儿至是觉有会心，喟然曰：“天地有好生之德，万物有贪生之心。凡事顺乎天理人心而为之，勿逆天理人心而行之，未有不心平意合者也。”^①

道教劝善书讲戒杀，但不是绝对的不杀，而是指“钓而不网，弋不射宿，启蛰不杀，方长不折”。也就是说，要按照自然之道合理地开发利用自然之物。《太上感应篇集注》在注释“春月燎猎”时说：“春为万物发生之候，纵猎不已，已伤生生之仁。乃复以纵之火，则草木由之而枯焦，百蛰因之而煨烬。是天方生之我辄戕之，罪斯大矣！”^②认为“春月燎猎”之罪过在于违背了天道。

再比如，《十戒功过格》讲戒杀，但是又认为，虎狼之类，如果“已伤人者其罪宜死”，那么“杀之反为功”。也就是说，人出于天道而开杀戒，还是允许的。与此相反，“牢养调弄曰戏杀”。戏杀“微命”，“如斗蟋蟀、拍蝴蝶之类，一命为一过，虽不伤命，而调弄不放，亦为一过”；戏杀“小命”，“如养八哥画眉、斗鹌鹑之类，一次为二过，虽不伤命，而调弄不放，亦为一过”；戏杀“大命”，“如弄猢猻之类，一命为二十过，虽不伤命，而或开园辟园系猿养鹿者，一事亦为十过”。也就是说，人如果只是出于自己的需要而圈养野生动物，实际上也是对动物的伤害，也为有过。

道教劝善书所反映的生态伦理思想与现代西方生态伦理学奠基人阿尔伯特·施韦兹（Albert Schweitzer, 1875 - 1965）（亦译作阿尔伯特·史怀泽）提出的“敬畏生命”^③的生命中心主义非常相似。施韦兹强调把爱的原则扩展到一切动物，否认各种生命形式具有高级和低级、富有价值和缺少价值的区分，并明确指出：“善是保持生命、促进生命，使可发展的生命实现其最高的价值。恶则是毁灭生命、伤害生命，压制生命的发展。这是必然的、普遍的、绝对的伦理原则。”^④有趣的是，在他所著的《敬畏生命》一书中对于《太上感应篇》有一段论述：“《太上感应篇》（赏罚之书），中国宋代（960 - 1227）的一部212条伦理格言集，其中同情动物具有重要的地位。这些格言本身也许是非常古老的。这部至今仍然很受民众推崇的格言集表达了这样的思想，‘天’（上帝）赋予一切动物以生命，为了与‘天’和谐一致，我们必须善待一切动物。《太上感应篇》将喜欢狩猎谴责为下贱行为。它还认为植物也有生命，并要求人

① 《石音夫功过格》，《藏外道书》第12册，第88页。

② 《太上感应篇集注》，《藏外道书》第12册，第153页。

③ 参见阿尔伯特·史怀泽：《敬畏生命》，上海社会科学院出版社1992年版；余谋昌：《生态伦理学——从理论走向实践》，首都师范大学出版社1993年版，第27 - 34页。

④ 阿尔伯特·史怀泽：《敬畏生命》，第9页。

们在非必要时不要伤害它们。这部格言集的一个版本还用一些故事来逐条解释同情动物的格言。”^①可见，施韦兹对于《太上感应篇》的生态伦理思想是认同的。

三、神学化的生态伦理

道教劝善书的神学特征是十分明显的，已有学者将其概括为：（1）“道教善书一般都假托道教神仙的名义来制作”；（2）“道教善书宣传有神明监督人的善恶”；（3）“道教善书强调神明对人施行赏罚”^②；《太上感应篇》一开始便是：“太上曰：祸福无门，惟人自召；善恶之报，如影随形。是以天地有司过之神，依人所犯轻重，以夺人算。算减则贫耗，多逢忧患，人皆恶之，刑祸随之，吉庆避之，恶星灾之，算尽则死。又有三台北斗神君在人头上，录人罪恶，夺其纪算。又有三尸神在人身中，每到庚申日，辄上诣天曹，言人罪过，月晦之日，灶神亦然。凡人有过，大则夺纪，小则夺算。其过大小有数百事，欲求长生者先须避之。……所谓善人，人皆敬之，天道佑之，福禄随之，众邪远之，神灵卫之，所作必成，神仙可冀。欲求天仙者，当立一千三百善。欲求地仙者，当立三百善。”根据《太上感应篇》的这一段论述，并结合其他道教劝善书的内容，道教劝善书的上述神学特征是不难概括出来的。

既然道教劝善书具有明显的神学特征，那么道教劝善书中所包含的有关保护动植物的教义当然也具有神学的特征。在道教劝善书中，保护动植物的教义同样属于道教神仙所降授，人保护或伤害动植物的行为同样受到神明的监督和赏罚。

值得注意的是，道教劝善书通过赋予其神学特征而使之具有神圣性和权威性，具体表现为较多地讲因果报应，讲善有善报，恶有恶报。《太上感应篇》说：“夫心起于善，善虽未为，而吉神已随之。或心起于恶，恶虽未为，而凶神已随之。……吉人语善、视善、行善，一日有三善，三年天必降之福。凶人语恶、视恶、行恶，一日有三恶，三年天必降之祸。”《太微仙君功过格》开宗明义便是：“易曰：积善之家，必有余庆，积不善之家，必有余殃。道科曰：积善则降之以祥，造恶则责之以祸。”同时，道教劝善书还通过大量的因果报应的事例以达到去恶从善的教化效果。《文昌帝君阴骘文》有“救蚁，中状元之选”一条，有注：“宋郊、宋祁兄弟同在太学，有僧相之曰：小宋当大魁天下，大宋亦不失科甲。后复遇之，僧惊谓郊曰：公丰神顿异，似曾活数百万命者。郊笑曰：贫儒何力及此。僧曰：肖翘之物皆命也。郊曰：旬日前，堂下有蚁穴为暴雨所浸，吾编竹桥渡之，岂此乎？僧曰：是也。小宋固当首捷，公终不出其下。及唱第，祁第一。章献太后谓弟不可先兄，改郊第一，祁第十。”^③李昌龄在注《太上感应篇》“填穴”时也引述了此例。这就是善有善报。《太上感应篇集注》在注释“填穴覆巢”时举二例：其一，“朱某平生恶蜂巢，每见蜂从窍入，虽高处必设梯塞之。在人家亦然。后生二子，穀道皆塞。人教以秤尾烧红钻之，竟死”；其二，“苏州薛氏小儿，屡升木杪覆巢取雏。一日上树，不期先有大蛇啖雏巢中，儿惊视张口，蛇竟入口，儿遂死”^④；这就是恶有恶报。在

① 阿尔伯特·史怀泽：《敬畏生命》，第72-73页。

② 陈霞：《道教劝善书研究》，巴蜀书社1999年版，第11-17页。

③ 《文昌帝君阴骘文注》，《藏外道书》第12册，第407页。

④ 《太上感应篇集注》，《藏外道书》第12册，第137页。

道教劝善书中，诸如此类的例证不胜枚举。《阴鹭文图证》在证“买物而放生”时有附证：“吕祖曰：汝欲延生听我语，凡事惺惺须恕己；汝欲延生须放生，此是循环真道理；他若死时你救他，你若死时天救你；延生生子别无方，戒杀放生而已矣。”^①用因果报应论证戒杀放生对于延生之重要。

虽然道教劝善书带有明显的神学特征，但这一特征恰恰是其得以落实并能够获得教化效果的重要保证。同样，道教劝善书中所包含的具有神学特征的有关保护动植物的教义，虽然由于缺乏科学的解释而没有能够真正说明保护动植物的意义，但是，这些教义在当时尤其是在道教以及相关的领域中得到传播，的确产生了重要的影响。而且，这些纯粹出于宗教目的的教义，虽然在当时科学水平条件下，缺乏科学的基础，但就其要求保护动植物而言，与当今生态伦理学的某些基本要求是一致的，并得到一些现代生态伦理学家的认同，这也许正是道教劝善书中有关生态思想的现实意义之所在。

^① 《阴鹭文图证》，《藏外道书》第12册，第623页。

先秦儒家和道家的生态伦理思想*

余卫国**

随着现代工业文明的高度发展以及由此所带来的生存和发展环境日益恶化的负面效应，迫使人们不得不重新审视长期以来所持有的发展模式、思维方式和价值观念。于是努力寻求一条人口、资源、环境和经济、社会协调发展，既能满足当代人的需要又不对后代人的发展构成危害的可持续发展道路，已成为人们的共同选择和重要目标。然而一个重要的事实是，要使可持续发展真正成为人们的自觉意识和行动，就必须寻求一个足以能够支撑可持续发展的理论支点。正如《庄子·天道篇》所说：“夫明白于天地之德者，此之谓大本宗，与天和者也；所以均调天下，与人和者也。”因此，为满足实践发展和理论建构的需要，努力挖掘先秦时期儒家和道家的生态伦理思想资源无疑具有重要的理论和实践意义。

“天道”和“人道”，即“自然”和“人为”的关系问题，既是先秦儒家和道家讨论的中心论题，也是现代生态哲学的首要问题。孔子在《论语·阳货》中说：“天何言哉，四时行焉，万物生焉。天何言哉！”这里所说的天就是自然之天。四时运行，万物化生，这是自然的基本功能和规律。其中一个“生”字，明确肯定了自然界的生命意义。在孔子看来，天之“生”与人的生命及其意义是密切相关的，人应当像天那样对待生命，对待万物。这样“天”就不仅具有自然的意义，而且具有生命和伦理的意义。天不仅是宇宙万物的生命本体，而且是人伦道德的价值之源或终极依托。“仁”是孔子及其儒家思想的核心。“仁”是人的最高德性，它上本于天，内在于人，体现宇宙生生不息、大化流行的大生命。所以“仁”者不仅要爱人类，而且要爱万物。儒家从“仁”出发，“推己及人”“成己成物”，无疑包含着深刻的生态伦理思想。《中庸》说：“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。”《易》以“生生”为天地之本，万物之源，并以乾健顺坤中和之德阐扬大化之道，开中国生命哲学之先河。《易传》讲天、地、人

* 本文原载《宝鸡文理学院学报》（社会科学版）2004年第2期，第11-14页。

** 余卫国（1960-），男，陕西武功人，南通师范学院法政经管系副教授，主要从事中国哲学研究。

三才之统一之道，是一种有机整体的宇宙观。《系辞传上》说，“一阴一阳之谓道”，“天地之大德曰生”，“生生之谓易”，以天地为万物之母，生养之源，不仅合乎生命伦理的基调，而且为先秦儒家生态伦理思想的理论建构奠定了坚实的基础。《易传》明确提出“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”的生态伦理思想，要求人们认识自然法则，以自然法则引导实践；还以天地为万物之母，生养之源，其中无不包含着人与自然协调演化的生态智慧。

（一）“仁民爱物”“厚德载物”

先秦儒家重“生”倡“仁”，肯定天地万物的内在价值，主张以仁爱之心对待自然，热爱生命。孔子以“仁”为本。孟子发挥孔子的“仁爱”思想，第一次明确提出并回答了生态道德与人际道德的关系问题。《孟子·尽心上》说：“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。”在孟子看来，道德系统是由生态道德和人际道德两大部分构成的。他不仅认为人际道德高于生态道德，“仁民”是“爱物”的前提，而且主张通过“仁民而爱物”的途径实现生态道德和人际道德的统一，人和自然的和谐。《易传》作者发挥孔孟的“仁民爱物”思想，从而提出了“君子以厚德载物”的生态哲学命题。认为人类应当以宽厚仁慈之德包容与爱护宇宙万物，使人与自然之间建立起一种和谐的关系。荀子继承孟子思想，明确把生态道德与人际道德看成道德统一体的两个方面，并且将它们规定为“外”与“内”的关系。《荀子·强国》说：“夫义者，内接于人而外接于万物者也。”从而奠定了先秦儒家人与自然关系的生态伦理学基础。

（二）“取物以时”“取物不尽”

孔子热爱自然，热爱生命，主张“不时不食”，反对竭泽而渔、覆巢毁卵的行为。《史记·孔子世家》载孔子之言曰：“刳胎杀夭，则麒麟不至郊；竭泽而渔，则蛟龙不合阴阳；覆巢毁卵，则凤凰不翔。”并提出了“钓而不纲，弋而不射宿”的主张，注意动物的永续利用，含有“取物不尽”的生态道德和可持续发展的思想。在此基础上，孟子明确提出了“取物以时”的生态道德观念。他说：“不违农时，谷不可胜食也。数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也。斧斤以时入山林，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，王道之始也。”认为按照这一生态规律办事，“树之以桑”，养之以畜，“不失其时”，“勿夺其时”，可以无饥矣。也正是从农业生产出发，《黄帝内经·经法·君正》说：“人之本在地，地之本在宜，宜之生在时，时之用在民，民之用在力，力之用在节。知地之宜，须时而树，节民力以使，则财生。”荀子继承与发展了孔孟的生态伦理思想，不仅建立一个以“时”保护和利用自然资源包括森林资源、动物资源和农业资源在内的思想体系^①，而且为我们描绘了一幅农业社会中自然生态良性循环的蓝图，充分体现了先秦儒家以人为本的价值取向和可持续发展思想与人文价值关怀的内在精神。

（三）“养备动时”“强本节用”

荀子“明于天人之分”，认为人虽然是从自然分化出来的，但人具有不同于自然的特点。这主要表现在两个方面，一是人“能参”——人能够适应天时，顺应地利，参与自然界的变

^① 葛荣晋：《中国哲学范畴通论》，首都师范大学出版社2001年版，第653页。

化；一是“人能群”——人能过群体性的社会生活，人能为社会进行有目的的农业生产，人能为社会制定各种制度规章，所有这些都体现了人是社会动物的特色。所以荀子认为，人在自然面前不是完全无能为力的。荀子说，“错天而思人，则失万物之情”，如果看不到人的作用，只是企求自然的恩赐，就和天人关系的真实情况不符了。由此他得出结论说，“故明于天人之分，则可谓至人矣”。可见，荀子主张“能参”的思想和征服自然论是有不同的^①。这表明，天人合一思想与天人相分思想虽有不同，但在自然的平衡保护和人与自然的整体和谐上却是一致的，其所不同的是，前者是一种未分化的理想和追求，而后者则是建立在人的理性的基础之上的人与自然的动态平衡和可持续发展。可以说，“天道”有常、“人道”有本的天人相分思想，既是天人合一思想的深化和发展，也是天人合一思想的生态伦理思想的本质内涵。正基于此，荀子明确提出了“备养而动时”的生态伦理思想。在《荀子·王制》中可以看到，荀子主张规定一种严格的制度：草木生长时期，禁止砍伐；各种鱼类正在产卵时候，禁止捕鱼；春耕、夏锄、秋收、冬藏不错过时候，粮食生产就有了保证……认为这样才能可持续地利用资源。基于对自然资源的有限性和人日益增长的物质生活需要，荀子明确提出了“强本节用”的思想。《荀子·天论》说：“强本而节用，则天不能贫。养备而动时，则天不能病。修（循）道而不贰，则天不能祸。故水旱不能使之饥，寒暑不能使之疾，袄（妖）怪不能使之凶。本荒而用侈，则天不能使之富；养略而动罕，则天不能使之全。倍（背）道而妄行，则天不能使之吉。”他坚信人们抓住农业这个根本，并且厉行节约，天就不能使人贫困；有充分的养生资源，按季节进行农事，天就不能使人遭到祸害。在荀子看来，要满足人们日益增长的物质生活需要，最根本的就是要大力发展农业生产，但必须同时看到自然资源的有限性，必须同时要厉行节约，只有这样才能在满足人类需要的同时又不造成生态环境的破坏和资源的枯竭，对人类的可持续发展造成威胁。《荀子·天论》说：“天有其时，地有其财，人有其治。”《荀子·礼运》说：“天能生物，不能辨物也；地能载人，不能治人也。宇中万物生人之属，待圣人而后分也。”认为人在自然面前不是无能为力的。祸福治乱在人不在天。“错人而思天，则失万物之情。”如果看不到人的作用（包括认识能力和实践能力），只乞求天的恩赐，这样就和天人关系的实际不符了。所以，他明确主张发挥人的主观能动性，在发展中解决发展中出现的生态环境和可持续发展问题，通过积极的有为实现人与自然的动态平衡和可持续发展，在今天无疑具有重要的意义。特别是主张在发展中解决发展所面临的生态环境问题，并把发展经济与厉行节约结合起来，不仅充满了辩证思维的理性光辉，而且在今天仍有重要的参考价值。

二

“道”是道家思想体系的最高范畴，而天只是一个物质之天、自然之天。《老子·二十五章》说：“道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。”在庄子思想中，天不仅是最高形上实体范畴，而且直接把“天”理解为“自然”，使“自然”成为“天”的本质规定，并且认为，“圣人者原天地之美而达万物之理”“顺物自然而无容私”，是人的基本行为原

^① 张岂之：《先秦哲学关于“天道”与“人道”问题》，《人民日报》2000-05-11（3）。

则。“道家自然观是一种生生之流变观。”^①《老子》第四十二章说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”认为天地万物都含有阴阳两方面的因素，阴阳二气相互作用平衡和谐形成状态，和谐是宇宙的根本规律。天地万物遵循循环往复的规律，都是在周期性的发展变化中维持其生存和发展的。并且认为人和天地万物一样，都是自然生态链条上的一个环节，都有自己的内在价值。人应当尊崇自然、关注自然，与自然和谐相处。这里为我们勾勒出了一个万物和谐，各遂其命，充满生机与活力的世界景观，从而为道家生态伦理思想的建构和展开奠定了坚实的思想理论基础，而这正是我们现时代正在努力实现的生态文明社会的伟大理想。庄子继承老子思想，主张“天地与我并生，万物与我为一”。《庄子·德充符》说：“道与之貌，天与之形。”《庄子·人间世》说：“与天为徒者，知天子之与己皆天所子。”人应当“与物为春”，“独与天地精神往来而不傲倪于万物”。所以《庄子·秋水》说：“以道观之，物无贵贱；以物观之，自贵而相贱；以俗观之，贵贱不在己。”也就是说，万物本来都是平等的，并没有贵贱之分，所以有贵贱之分，完全是由人的因素造成的。人们应当尊重万物的生存权利，保护自然的生态平衡。正如章炳麟所说：“齐物者，一纯平等之谈也。”^②

（一）师法自然，主而不宰，为而不恃，功成而不居

老子以“道”为最高本体，认为“自然”是贯穿于天、地、人三才之道的最高原则，故提出了“人法地，地法天，天法道，道法自然”命题，并且认为“天道自然，无为而无不为”。自然“无为”就是“生而不有，为而不恃，长而不宰”，自然而然。人应当师法自然，主而不宰，为而不恃，功成而不居，只有这样才能无所不为、无所不成，达到自由境界。可见，“无为”并不是无所作为，而是认为人应当按照自然法则而施为，不以主人的身份任意的宰割自然，不以有所为而认为可以征服和主宰一切，更不把成功完全归功于自己。正如《淮南子·原道篇》所说：“所谓无为者，不先物为也。所谓无不为者，因物之所为。”对此《韩非子·喻老篇》进一步解释说：“夫物有常容，因乘以导之，因随物之容，故静则建乎德，动则顺乎道。故冬耕之稼，后稷不能羨也；丰年大禾，臧获不能恶也。以一人之力，则后稷不足，随自然，则臧获有余。故曰恃万物之自然而不敢为也。”可见，无为不是无所作为，而是因循自然之法而施为。司马谈《论六家旨要》指出，道家“其术以虚无为本，以因循为用。无成势，无常形，故能容万物之情。不为物先，不为物后，故能为万物主。有法无法，因时为业，有度无度，因物以合。故曰‘圣人不朽，时变时守，虚者道之常也，因者君之纲也’”。这里明确提出了道家主张因循自然之道而行视为纲纪的思想。在老子看来，道之所以崇高和尊贵，是因为它具有生长万物而不据为己有的崇高德性。《老子·五十二章》说：“道生之，德蓄之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之爵而常自然。故道生之蓄之，长之育之，亭之毒之，养之覆之；生而不有，为而不恃，长而不宰。是谓玄德。”所以老子认为，人应当师法自然，主而不宰，“为而不恃”，“功成而不居”。这恐怕是我们时代人们应当持有的科学态度和理性选择。庄子继承老子思想，认为“自然”和“人为”不仅有一定的界限，而且各有自己的职分，不能过分夸大人的作用，更不能“以人灭天”，“以故灭命”。《庄子·秋水》

① 成中英：《论中西哲学精神》，东方出版中心1991年版，第350页。

② 章炳麟：《齐物论释》，《章氏丛刊》，浙江图书馆1917年（校刻）版，第1页。

说：“牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人。故无以人灭天，无以故灭命，无以得名。谨守而不失，是谓反其真。”不仅认为人顺从自然而不违反自然，而且认为人只有顺从自然才能有所作为。“反其真”就是要返回到自然的本然状态，只有这样才能达到一种生生和谐的人与自然的平衡和协调状态。所以，顺应自然也就成为人的一种本质的规定性和所应遵循的行为原则。

（二）“知常曰明”“知足不辱”“知止不殆”

老子认为造成人与自然关系紧张的根本原因是“不知足”。他说：“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。故知足之足常足也。”“知足”就是要人们克制自己的欲望。他要求人们不仅要“知足”，而且要“知常”“知和”“知止”。“知常”就是要懂得自然的“无为”本性和运行规律。《老子·十六章》说：“夫物芸芸，各复归其根。复命曰常，知常曰明。”“不知常，妄作，凶。”恩格斯早在一百多年前就明确告诫人们“不要过分陶醉于我们对自然界的胜利。对于每一次胜利，自然界都报复了我们”^①。“知和”就是要懂得人与自然万物和谐相处的道理。“和”是宇宙的本真状态，是“道”所以自然无为和无为而无不为的内在根据。“和实生物，同则不济。”“和”是“生”的必要条件，也是人们应当遵循的行为原则和价值尺度。老子所以强调“知和”的重要性，就是因为它不仅蕴涵了宇宙化生的全部秘密，而且为人类的可持续发展提供了丰富而深邃的哲理之源。多样性是世界的基本特征，是人和万物持续生存和发展的前提条件，破坏整个生物系统的多样性人类必将失去持续发展的条件。所以人们不仅要“知常”而且要“知和”。“知止”就是说人们的行为和欲望必须有一个合理的限度，知道适可而止。如果人类只为了自身需要的满足而无限制的向自然索取，必然会打破“和”的状态，使有限的资源趋于枯竭，一些生物种群濒临灭绝，人类赖以生存和发展的环境将不复存在。所以说：“知足不辱，知止不殆，可以长久。”从这一前提出发，庄子反复告诫人们要“不以物移性”，“不以物挫志”。认为“丧己于物，失性于俗”，必然丧失人之为人的本性，而成为物的奴隶，并主张通过“独与天地精神往来”的德性修养保持主体人格的独立尊严，从而实现人与自然的和谐有序和人类社会的可持续发展。《庄子·在宥》说：“乱天之伦，逆物之情，玄天弗成，解兽之群，而鸟皆夜鸣，灾及草木，祸及止虫。”由于人类的行为打乱了自然界的秩序，背离了万物的本性，自然状态不能保全，使得禽舞兽窜，悲鸟夜鸣，草木不得生长，昆虫无处栖身，万物失去生存的环境。长此以往，必将危及人类的生存和发展。所以庄子告诫世人：“圣人处物而不伤物，不伤物者，物亦不能伤。”人类无情地破坏自然，自然会反过来报复人类，使人类受到应有的惩罚。所以庄子的理想自然是，“阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不伤，群生不夭”，即环境不遭破坏，物种不被灭绝的生态平衡。正如美国当代科学人文主义物理学家卡普拉说：“在诸伟大传统中，据我看来，道家提供了最深刻而且最完善的生态智慧，它强调在自然的循环过程中，个人和社会的一切现象和潜在两者的基本一致。”^②

综上所述，儒家以仁为本，推己及人、成己成物，明确提出了仁民爱物，厚德载物；取物以时，取物不尽和养备动时，强本节用的生态伦理思想。而道家则师法自然，主张返璞归真，不为物役，明确提出了主而不宰，为而不恃，功成而不居和知常曰明、知足不辱、知止不殆的生态伦理思想。相比之下，儒家的生态伦理思想更具有现实性和可行性。这就是本文的结论。

^① 《马克思恩格斯选集》卷三，人民出版社1972年版，第517页。

^② 吕锡琛：《道家与民族性格》，湖南大学出版社1996年版，第15页。

先秦儒道生态伦理的相通性*

刘厚琴**

中国古代是以自然经济为主的农业社会，故而十分重视自然资源的保护和利用。在这种社会基础上产生的先秦思想自然而然地具有较强的生态保护意识。儒家和道家作为先秦时代两个重要思想派别，其总体思想特色是截然相反的“有为”和“无为”，但是在自然环境保护方面却有异曲同工之妙。其自然保护思想作为历史文化遗产，值得我们认真总结，以古为鉴，为当代自然保护，实施可持续发展战略寻获一些启示。

一、儒、道的生态环境观：“天人合一”

生态伦理观与生态环境观密切相关。现代生态伦理学的创始人利奥波得在他所著的《大地伦理学》中提出，生态伦理学必须首先确立人与自然关系的观念。可以说，如何看待自然以及人与自然关系的生态环境观是生态伦理观的基础。在人与自然关系问题上，儒家和道家皆主张“天人合一”。

（一）儒家的“天人合一”生态环境观

儒家主张“天人合一”，是把人类社会放在整个大生态环境中加以考虑，强调人与自然环境共生并存协调发展。孔子虽然没有明确提出过“天人合一”，但他的思想中却包含着这一命题。他说：“天何言哉，四时行焉，万物生焉，天何言哉！”^[1]（《论语·阳货》）（以下凡引该书只注篇名）这就明确肯定了自然界的生命意义。孔子心目中的圣人是尧、舜，尧、舜之所以伟大，就在于法天而行。“大哉！尧之为君也。巍巍乎，唯天为大，唯尧则之。”^[1]（《泰伯》）孔子肯定了天之可则，即肯定了人与自然的可则，人与自然可以统一。这实际上就是“天人合一”的思想。孟子说：“夫君子所过者化，所存者神，上下与天地同流。”^[1]（《孟子·尽心上》）（以下凡引该书只注篇名）可见，以孔子为代表的先秦儒家，不是把天、地、人孤立起来考虑，而是把三者放在一个大系统中作整体的把握，强调人与自然的共生并存、和谐发展。

* 本文原载《济南大学学报》（社会科学版）2004年第3期，第25-29页。

** 刘厚琴（1965-），女，山东曲阜人，曲阜师范大学孔子研究所副研究员，山东大学历史文化学院博士生，主要从事儒学与秦汉史研究。

儒家认为，人与自然不仅共生并存，而且具有感通性。这是说天地不仅是人赖以生存和发展的外部空间，它的许多变化，许多迹象、征兆都具有人文价值，即对人具有某种暗示意义，而人的活动对天地也会产生影响，天人之间构成了一息息相通的信息交换网络。儒家学者并不十分重视天文、天地变化、天之象、黄河之图、洛水之书等等现象本身，而是关注这些现象背后所隐含的人文意义和人文价值，以便趋吉避凶。《周易·系辞上》曰：“天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之。”儒家认为只有在解读了天象之人文意义，才能发现天地变化对人的内在影响，认为人的一举一动都会引起天地的反映，所谓：“君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎！居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎……君子之所以动天地也，可不慎乎？”^[2]（《周易·系辞上》）后来汉儒董仲舒将这一思想系统发挥为以灾异谴告为主要内容的“天人感应”理论，这一理论认为，水旱、地震、山崩等自然灾害是天对人谴告，这就由天人感应论走上神学唯心主义。站在科学主义的立场上，认为天地之变化就是天对人暗示，而人的活动又会引起天之信息反馈是不可理解的，甚至是荒谬的。不过，人的活动与天地自然变化存在着对应关系则不必讳言，人类生存环境的恶化无不与人类的活动有关。“天人感应论”虽然夸大了人的活动与自然变化的内在关联，但是它提醒我们，应当时刻注意自然的变化，并且根据其变化以调整人类自身的行为，这并非是无稽之谈。

儒家强调“天人合一”，人与自然具有感通性，其思维方式是强调综合、整体意识。他们始终把宇宙看成一个大家庭，甚至看成一个大的“人”，万物和人都是其整体的一个有机组成部分，彼此相通，又互相依赖，血肉相连，一荣俱荣，一损俱损。这种系统的自然观，无疑有利于正确处理人与自然的关系，保护生态环境，使人类社会可持续发展。

应该指出的是，先秦儒家的“天”主要有两种观念：一是将“天”作为人格化的自然至高神祇。认为天是有意志的，它具有“命哲、命吉凶、命历年”^[2]（《尚书·召诰》）的主宰权威。二是将天看作自然之天。荀子就将“天”视为有其自身规律的自然物：“天行有常不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶……明于天人之分，则可谓至人矣。”^[3]（《荀子·天论》）（以下凡引该书只注篇名）儒家“天人合一”的思想是以人为主体的。“人有气、有生、有知亦且有义，故最为天下贵”^[3]（《王制》），应“制天命而用之”^[3]（《天论》）。但在儒家那里却看不到现代西方文明中经常可以看到的那种对自然的傲慢、敌对的态度。相反儒家认为，人身上体现着天地生物之德、之仁，主张人以仁爱之心来化育万物，《中庸》的“赞天地之化育”就表达了这一思想。

（二）道家的“天人合一”生态环境观

道家主张“天人合一”的生态环境观，其天是纯粹的“自然之天”，是与“人为”相对而言的事物的自然状态。道家把人的产生和存在都看作是一个自然的过程，人本身也是自然的一部分。老子最先表达了天人合一的思想。他说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”^[4]（《老子》第十六章）（以下凡引该书只注意章数）庄子也说：“无受天损易，无受人益难。无始而非卒也，人与天一也。”^[5]（《庄子·山木》）（以下凡引该书只注篇名）老庄的天人合一，都是合于“自然”。他们认为，人与自然的统一不仅是必要的，而且是可能的。老子认为，万物的生存都离不开自然环境，万物都是在一定的自然环境中自然而然的产生，最后又自然而然地复归于自然环境。他说：“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是曰复命，复命曰常。”^[4]（第十六章）庄子也

认为：“万物皆出于机，皆入于机。”^{[5]（《至乐》）}这里的“机”，是指自然之生机。人类若能不以主宰自居，感悟到其中的“天机”，便能达到与万物同一的“物化”状态。庄子还描述了人与自然和谐同一的理想状态：“至德之世，同与禽兽居，族与万物并。”^{[5]（《马蹄》）}“游乎万物之所终始，一其性，养其气，合其德，以通乎物之所造。”^{[5]（《达生》）}即人应当认识自然规律，顺应自然规律，与自然浑然一体，以便真正达到了“天人合一”的理想境界。

道家的天人合一并不是一味地顺应自然，否定人的价值，甚至把人等同于动物。道家也非常重视人的价值，只是强调人们不应过分夸大自身的价值，不要把自然看作是任人宰割的对象，天与人之间不是主宰与被主宰的关系。老子认为，宇宙间有“四大”，即“道大、天大、地大、人亦大”。在老子看来，人是与天、地、道同大的：“域中有四大，而人居其一焉。”^{[4]（P27）}可见道家并没有忽视人的特殊地位。人虽然高于物，但是人非宇宙间独大者，人还必须法地、法天、法道。人再大也在天地之间，也要遵从自然之道，这就是道家所讲的天与人不相胜，天人虽不相胜，但可以相合，天地自然，人亦自然；天道自然，人道无为，天道与人道就在“自然之道”中相互融合、相互贯通。

在天人关系上，道家主张天人合一，物我为一。天人合一，既非以人合于天，也非以天合于人，而是各自保持其差异性的自然融合，就是要保护天与人各自的生存权和生存方式。

由上可见，儒、道的“天人合一”生态环境观念，虽然存在着一定的差异，但二者皆把宇宙看成一个不可分割的整体系统，强调物我为一，人与自然共生并存、协调发展。这种“天人合一”的生态观念与现代生态伦理学的观念不谋而合。美国生态学家B·德沃尔说：“人既不在自然界之上，也不在自然界之外……人关心自然，尊重自然，热爱自然，热爱并生活于自然之中，是地球家庭中的一员，要听任自然的发展，让非人的自然沿着与人不同的进化过程发展吧！”^{[6]（P454）}可见儒道的生态环境观对于建立现代生态伦理学有着重要的意义。

二、儒道的生态伦理原则：顺天守时与自然无为

生态环境观是生态伦理观的基础。对人与自然关系的看法决定了人在处理与自然的关系上的态度和行为。与儒道“天人合一”的生态环境观相应，顺天守时与自然无为成为儒道的生态伦理主义和基本的原则。

（一）儒家的生态伦理原则：顺天守时

儒家认为“天”是万物生长的泉源，其变化是有规律的，人应该顺天行事，绝不能背弃天命。周人很早就有顺天意识，《逸周书·常训解》：“天有常性，人有常顺，顺在可变，性在不改。”《逸周书·小开武解》：“顺天得时，顺地得助。”受此影响，“畏天命”^{[1]（《季氏》）}“顺天休命”^{[2]（《周易·大有》）}“顺乎天而应乎人”^{[2]（《周易·革》）}，就成为儒家的共识。

从“顺天”观念，儒家崇拜自然。《礼记·郊特牲》：“地载万物，天垂象。取财于地，取法于天，是以尊天而亲地，故教民美报焉。”这指出了自然崇拜的生态学基础，即自然为人提供了生活物质资料，人和自然之间具有一种物质联系，人对自然的崇拜是对这种联系的回报。《礼记·祭法》：“及夫日月星辰，民所瞻仰也；山林、川谷、丘陵，民所取财用也，非此族也，不在祀典。”这从生态学的角度肯定了自然崇拜的合理性和必要性。如此，自然崇拜就不仅有

了存在下去的理由，而且成为人们生活的内在内容。儒家对天地山川等大自然神灵信仰、敬畏表现了十分可贵的生态环境意识，有利于自然生态环境的保护。

从“顺天”观念出发，儒家强调遵循自然变化规律，并且根据寒暑气候更易与动植物生长要求创造出时令节气，以指导生产生活实践活动。《礼记》中的《月令》就是一个详尽的农事月历。它对一年四季的时令的规定十分具体，且四季各有禁忌，《月令》中关于孟春、仲春、季春、孟夏、仲夏、季夏等六个月的时令禁忌，其核心思想乃是严禁伐杀，以保护生命正常孕育成长，因为春夏二季是各种动植物生命发育生长的关键时节。《月令》反映的正是顺应天时、严守时禁、爱惜生命的环境意识。这种意识在孟、荀那里得到了发展。《孟子·梁惠王上》：“数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也；斧斤以时入山林，材木不可胜用也。”在孟子看来，如果人们“顺天守时”，不对江河湖海的鱼鳖滥捕，则水产品资源就会食之不尽；不滥伐树木，则木材用之不竭。荀子认为山林川泽的管理和自然资源的保护，应该作为“王者”的制度之一，应该有强有力的措施加以保护实施。他说：“故养长时，则六畜育；杀生时，则草木殖；政令时，则百姓一，贤良服。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。鼃鼃鱼鳖鳅鱉孕别之时，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，故山林不童而百姓有余材也。”^[3]（《王制》）荀子心目中的圣王都是“顺天守时”，大力推行保护资源与生态环境的环保主义者。可见先秦儒家都非常重视“顺天守时”保护自然资源对维持生态平衡的重要意义。他们强调，人类的生产活动，要有益于生态环境的发展，只有生态系统不断发展，自然界生物系统对人类的支持能力、供应能力才能不断扩大。这种认识无疑是十分深刻而正确的。

（二）道家的生态伦理原则：自然无为

“自然”是依事物的本性自由自在的状态；“无为”是顺其自然而不含有外力强加的意思。“自然无为”作为道家生态伦理的基本，即要求因任自然、不妄加作为。在老子看来，“道”生万物，“德”蓄万物，天地间的万事万物莫不尊道贵德。“道”虽尊，“德”虽贵，却不自以为尊、自以为贵。这正是“道”值得尊重的内在原因。人应当以自然为师，一切顺其自然，成长万物而不据为己有，化育万物而不自恃其能，成就万物而不自居其功。人不应当把自己看成是自然的主人，对自然妄加作为，做自然的主宰，“万物归焉而弗知主，则恒无名也，可名曰大”^[4]（第三十四章）。庄子也说：“圣人者原天地之美而达万物之理。是故圣人无为，大圣之作，观于天地之谓也。”^[5]（《知北游》）天道自然，天道无为，效法自然、遵从天地的人就应当无为任天，不将不迎，“与天为一”。

但道家的“无为”并不是无所作为，而是不刻意妄为，不恣意强行。老子的“无为”是“一依天地自然的理法而行的意思”。即“在这个世界上，无任何作为性的意志，亦无任何价值意识，一切皆是自尔如是，自然而然，绝无任何造作”^[7]（P99）。因此，老子强调要“为无为”，不仅不可妄加作为，还要用自己的作为去维护自然的和谐与生态的平衡。

由上可见，顺天守时和“自然无为”作为儒、道两家生态伦理的基本原则，它们要求人类因循自然，不任意妄为。人在自然面前，应当善于依乎天理，因其自然地生存，否则，必将导致灾难性的后果。

三、儒道的生态伦理规范

基于天人合一的生态环境观，顺天守时、自然无为的生态伦理观，与此相应，儒、道也提出了各自的一系列具体的相似的生态伦理规范。

（一）儒家的生态伦理规范

1. 仁民爱物。人类要生存，社会要发展，必须处理好人与外物的关系。在人与物的关系上，儒家主张人类应该爱物、重物。《孟子·尽心上》曰：“亲亲而仁民，仁民爱物。”这种由“亲亲”至“仁民”，由“仁民”至“爱物”的过程，正是仁者将其“不忍人之心”不断扩充的过程。这种爱的过程是由推己及人至推己及物，即以仁爱之心来爱护自然界的万物，让其生生不息。这说明儒家有一种普遍的生命关怀，对自然界的万物充满了爱。儒家的“成己”“成物”之学讲的就是这个道理。《礼记·中庸》就把“尽己之性”到“尽人之性”再到“尽物之性”的层次关系讲得十分清楚，最终达到“与天地参”的“天人合一”的最高境界。这对人们培养德性，爱惜万物，保护生态环境提供了精神力量。

2. 取物有节。人类社会在发展过程中，总要不断地开发自然，向自然索取。先秦儒家认为这种索取要有节制，不能过度。如山林川泽等自然资源的增长非一日之功，因此节制利用自然资源是十分必要的。儒家提倡节俭，反对统治者毫无节制地聚敛搜刮，一味“伐其本，竭其源”。为节制山林资源，《周礼》主张：“令万民时斫材，有期日。”^[2]（《周礼·地官·山虞》）孙诒让曰：“谓依其所用木之多少，为其出山入山之日数，恐其逾期多采，则财物罄尽，故为期限以节之。”《周礼》还说：“凡服耜，斫季木。”是说制造车服（车厢两旁板上的横木）和耜（犁头）只需要砍伐季材（较小的木材）就行了。只有提倡这种节俭的作风，才能不使山林匮竭，材用缺乏。为保证节制利用自然资源，《周礼》主张通过政府颁布法令禁止乱砍滥伐树木，加强自然资源的保护。《周礼·地官·山虞》说：“物为禁而为之守禁。”贾公彦认为如果侵蕃界，违时日，就有诛罚。又载：“凡窃木者有刑罚。”贾疏云：“此谓非万民入山之时，而民盗山林之木，与之以刑法。”儒家注重以法律的形式把保护林木的措施固定下来，使自然资源得到了很好的保护和合理的利用。

3. 和实生物。在现代生态学看来，生物和环境之间密切联系，有一个循环过程。这个过程按照一定规律正常进行就是生态平衡，反之则为生态失衡。而“和”正揭示了这一点。《国语》最早提出了这一问题，“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物生之。”^[8]（《郑语》）这准确地概括出了生物与环境之间的物质循环过程。先秦儒家也提倡“和”：“天地合而万物生。”^[3]（《礼论》）“万物各得其和以生。”^[3]（《天论》）“万物并齐而不相害，道并齐而不相悖。”“致中和，天地位焉，万物育焉。”^[2]（《礼记·中庸》）“阴阳和而万物得。”^[2]（《礼记·郊特牲》）这都把万事万物的发展变化看作相互联系、和谐、平衡的运动。可见儒家的“和”也具有生态学意义。

（二）道家的生态伦理规范

1. 慈爱利物。“慈”是老子提出的一个道德规范。老子说：“夫慈，以战则胜，以守则固，天将救之，以慈卫之。”^[4]（第六十七章）慈的本质是要宽容，要有虚怀若谷的胸怀。“慈”是天之道，

是自然的本性，将“慈”引入人与自然的关系中，就是要求人类效法自然之道，以自然为师，具有生长万物而无私心，协助万物而不居功，规约万物而不主宰的宽大胸怀。庄子则把自然作为审美伦理的客体，欣赏自然，从中获得精神享受。他强调人应当“乘物以游心”^[5]（《人间世》），即人应当热爱自然，在欣赏自然的永恒与无限中不断拓展自己的胸怀，陶冶自己的情操。在对待物的态度上，道家不仅主张爱物，而且和儒家“亲亲仁民爱物”的思想一致，主张“爱人利物之谓仁”^[5]（《天地篇》）。道家认为，人类的行为不仅不应当破坏他物，而且应当益于他物，这样才可谓道德。

2. 节俭有度。“俭”既是道家的一条重要道德规范，也是道家倡导的优良品德。在处理人与自然关系时，俭主要是要求人们约束自己的欲望，不能一味地求取。老子说：“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得，故知足之足，常足矣。”^[4]（第四十六章）人类要维持其生存，就必须从自然界获取其生存所需的物质材料，但凡事都应有一个度，超过了这个度就会适得其反，只有知足知止，才能远离危险，避免祸患，立于不败之地。“甚爱必大费，多藏必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以长久。”^[4]（第四十四章）将这种思想应用于人与自然的关系上，就是开发利用自然资源要有节制，只有知足知止，方能持久。

3. 知和不争。道家把“和”作为宇宙生成的主要机理，“万物负阴而抱阳，冲气以为和”^[4]（第四十二章），万物都是在阴阳两气的相互和谐中产生的。对于效法自然的人来说，在自然面前要心平气和，无为不争，达到与自然同一的理想境界：“含德之厚，比于赤子。”这种状态就是“和之至也”。因而，对于人来说，“知和曰常，知常曰明”^[4]（第五十五章）。自然界的阴阳之气相互融合和谐，使万事万物得以产生；反之，万物就无以生存和发展。因而，对于效法自然的人类来说，应当遵从自然本身的和谐，不强力硬为。知道和谐，也就知道了道的本质。道的本质就是“阴阳和静”。庄子说：“阴阳和静，鬼神不扰；四时行节，万物不伤，群生不夭。”^[5]（《缮性》）可见，遵从和谐的规律，以平和的心态对待自然万物，知和不争，不与自然争先逞强，就可以保持淳和之气，与自然合而为一。

综上所述，先秦儒道两家从“天人合一”的生态环境观出发，不仅全面论述了生态环境对人类社会发展的重大意义，而且提出了各自的生态伦理原则及生态伦理规范，其最终目的就是要求人们顺应自然和保护自然，以期生态环境的良性发展。儒道两家的生态伦理思想不仅是中国古代生态伦理思想的重要组成部分，促进古代生态环境保护，而且也为当代生态伦理思想的形成和当代生态环境的保护提供了历史的、理论的借鉴。

应当强调的是，从保护自然环境的角度看，儒道二家可以互相补充。就生态环境观看，儒家的“天人合一”观更加重视人的主观能动性，强调“顺天守时”的生态伦理原则，要求人类因循自然规律，“应之以治”，积极保护自然环境。而道家的“天人合一”观则更加强调“道法自然”，其“自然”范畴是对天、地、人等一切事物的本然状态和发展趋势的一种确认。正如《老子·第六十四章》云：“是以圣人欲不欲，不贵难得之货，学不学，复众人之所过，以辅万物之自然而不敢为。”此处的“辅万物之自然而不敢为”就是承认万物自然的本然特性和状态而不妄加人为的扰乱和破坏，其“自然”是与“他然”相对的。这种“道法自然”的和谐论，正是要确保万物各自的历史由来、现实状态和发展趋势，就是要保持每一事物的独特性，承认事物的差异性，就是要保护每一个体的生存权利和生存空间。因而道家强调“自然无

为”的生态伦理原则。儒家“有为”的生态伦理原则与道家“无为”的生态伦理原则可以互相补充，并有机地结合起来，从而使我国古代的生态伦理思想趋于更加完善。

参考文献：

- [1] 朱熹：《四书集注》，岳麓书社1987年版。
- [2] 《十三经注疏》，中华书局1980年版。
- [3] 《诸子集成：荀子集解》，上海书店1990年版。
- [4] 陆元炽：《老子浅释》，北京古籍出版社1987年版。
- [5] 王先谦：《庄子集解》，上海书店1980年版。
- [6] [美] R·T·诺兰：《伦理学与现实生活》，华夏出版社1988年版。
- [7] 王泽应：《自然与道德》，湖南大学出版社1999年版。
- [8] 《春秋外传》，上海古籍出版社1988年版。

道家道教生态伦理思想与当代生态哲学刍议*

孔令宏**

长期以来,征服自然、利用自然的观念导致人们对自然进行了过度的开采,甚至成为掠夺,由此导致生态系统的平衡被打破,陷入混乱。同时,工业生产等领域所排放的废物,严重打乱了生态系统的有机循环,加剧了生态系统的失衡,造成了环境污染,影响到了人类的生存,造成人类的可持续发展难以为继。环境污染、生态系统失去平衡,是目前威胁着全人类的生存和发展的重大问题。这一问题的产生根源在于以人类中心主义为本的对待自然界的生态伦理观。为此,必须从新的视角出发对生态伦理思想进行探索,甚至上升到哲学的高度进行探讨。

在探索这一问题的过程中,人们惊奇地发现,东方的伦理思想、宗教、哲学中包含有大量有关生态的伦理、哲学思想,其中尤其以道家、道教为甚。

现代生态伦理学认为,人与自然物都是生态系统整体中的一部分,人具有至高无上的地位,人对自然界的利用必须控制在一个适宜的限度之内。这一思想,是道家、道教典籍中反复强调的。《老子》说:“道大,天大,地大,人亦大。”“域中有四大,而人居其一焉。”这就清楚地说明,人和万物是平等的,人并不具有比物高的地位。《庄子·秋水》说:“自以比形于天地,而受气于阴阳,吾在于天地之间,犹小石小木之在大山也。方存乎见少,又奚以自多!计四海之在天地之间也,不似罍空之在大泽乎?计中国之在海内不似稊米之在太仓乎?号物之数谓之万,人处一焉;人卒九州,谷食之所生,舟车之所通,人处一焉。此其比万物也,不似豪末之在于马体乎?”道家认为,人和万物共同构成一个有机的整体。《庄子·齐物论》说:“天地与人并生,而万物与我为一。”自然是一个整体,人是自然的一部分,天人合一人的自然化,去掉胡作非为而后跟天合一。《庄子·在宥》说:“乱天之经,逆物之情,玄天弗成,解兽之群而鸟皆夜鸣,灾及草木,祸及止虫。意!治人之过也。”《庄子·胠篋》倡导“不以心捐

* 本文原载《玉溪师范学院学报》2004年第4期,第19-23页。

** 孔令宏(1969-),男,云南弥勒人,博士后,教授,硕士生导师,国际《道韵》辑刊编委,从事中国哲学研究。

道，不以人助天”，主张“常因自然而不益生”。《庄子·达生》主张“不开人之天，而开天之天”，以自然的方式对待自然。为了生存，人需要从自然界中获取生活资料，但这并不意味着人可以没有限度，可以为所欲为。老庄指出，人应该知常知和，知足知止。1980年联合国发布的《世界自然资源保护大纲》说：“如果要保证达到资源保护的目，就必须根本改变整个社会对生物圈的态度，人类社会若要和他们得以生存和得到幸福的自然界融合地共存，就需要有新的合乎道德规范的、相互接受的动植物和人。”

生态平衡是指生物与生物、生物与环境之间凭借生态系统的结构和功能作用，实现相对平衡与动态演进。其机理在于，通过生态系统所特有的循环机制和反馈机制，保持能量和物质的输出与输入的平衡和结构与功能处于最佳状态。维持生态系统的平衡，是道家道教一贯强调的。《吕氏春秋·上农》主张，应该使可再生的资源有休养生息的机会。它认为，田野有五禁，四时有季节之禁：“野禁有五：地未辟易，不操麻，不出粪。齿年未长，不敢为园囿。量力不足，不敢渠地而耕。农不敢行贾，不敢为异事。为害于时也。”“然后制四时之禁：山不敢伐材下木，泽（人）不敢灰僂，僂网罟罟，不敢出于门，罟罟不敢入于渊，泽非舟虞，不敢缘名。为害其时也。”《吕氏春秋·十二纪》详尽论述了一年之中12个月如何与自然协调发展，如《孟春纪》“命祀山林川泽，牺牲无用牝。禁止伐木，无覆巢，无杀孩虫胎夭飞鸟，无麋无卵”，要抓紧农时，行为不要阻碍损伤家事；《仲春纪》“无竭川泽，无漉陂池，无焚山林”；《季春纪》限制猎杀鸟兽虫鱼，“命野虞，无伐桑拓”；《孟夏纪》“驱兽无害五谷，无大田猎”；《季夏纪》“树木方盛，乃命虞人人山行木，无或斩伐”。《淮南子·主术训》继承了这些思想，西汉戴圣编《礼记·月令》时，这些内容也被移植进去。在利用自然物的手段和限度上，《吕氏春秋·义赏》认为，应该妥善处理好眼前利益与长远利益的关系，“竭泽而渔”，“焚藪而田”，以“诈伪之道”掠夺自然，是以“一时之务”损害“百世之利”，必然受到物种灭绝，无衣无食的惩罚。

道教的早期经典《太平经》根据其自然主义的哲理演绎出了一些保护自然环境的思想，颇有价值。《太平经》把天比喻为人之父，把地比喻为人之母，反对烧山破石，伤毁草木，认为这样做，地母就会发怒而上告于天，天就会折损人的寿命以示惩罚。人需要草木来做燃料，但只要取枯枝落叶就行了，不必要折枝条、摘绿叶，也不必砍伐活树，更不必刨挖根须，断绝草木的生机。如果这样，就会影响到其他人的利益，危及后代人的生存。《太平经》中说：

慎无烧山破石，延及草木，折华伤枝，实于市里，金刃加之，茎根俱尽。其母则怒，上白于父，不惜人年。人亦须草自给，但取枯落不滋者，是为顺常。天地生长，如人欲活，何为自恣，延及后生。有知之人，可无犯禁。^[1]

从《太平经》中可以看到，人的寿命长短取决于天，形体完好健康与否取决于地。人的行为违背天道，堵塞四时之气的运行，就是贼害天。人穿凿土地，大兴土工，就是贼害地。《太平经》以拟人化的比喻手法写道：

天者养人命，地者养人形。今凡共贼害其父母。四时之气，天之按行也，而人逆之，则贼害其父；以地为母，得衣食养育，不共爱利之，反贼害之。人甚无状，不用道理，穿凿地，大兴土工，其深者下及黄泉，浅者数丈。独母愁患诸子大不谨孝，常苦忿忿悒悒，

而无从得道其言。^①

贼害天地，就是破坏生态环境，最终必然要受大自然的惩罚。为什么呢？“天以反物悉生出为富足。”^② 善养自然资源，保持其生机，使其在继续发展的潜力，人类才会富裕。这一思想，与今天以生态平衡、环境保护为基础的可持续发展理论在精神实质上颇为相似。

从上述可见，道家、道教典籍中确实有生态伦理思想，这是无可怀疑的。

道教法术、禁忌、戒律中同样有丰富的生态伦理规范。对于处理人与自然界的关系，道教认为：“野外一切飞禽走兽、鱼鳖虾蟹不与人争饮，不与人争食，并不与人争居。随天地之造化而生，按四时之气化而活，皆有性命存焉……不杀胎、不妖夭、不覆巢，皆言顺时序、广仁义也。如无故张弓射之，捕网取之，是于无罪处寻罪，无孽处造孽，将来定有奇祸也。戒之，戒之。”^③ 本着人之外的生物与人同样有生命的观点，道教认为，它们的生命必须得到保护和尊重。为此，道教制订了一系列具体的规划，例如，不得“射飞逐走，发蛰惊栖，填穴覆巢，伤胎破卵”，不得“决水放火，以害民居，紊乱规模”，不得“用药杀树”，不得“春月燎猎”（《太上感应篇》），此外，还有“禁火，莫烧山林”“勿登山而网禽鸟，勿临水而毒鱼虾”“勿宰耕牛”（《阴鹭文》）等等规范。

从上述可见，道教法术、禁忌、戒律中有丰富的生态伦理规范，这也是无可怀疑的。

为此，我们应该对道家、道教中的生态伦理思想进行全面的梳理、挖掘，在这基础上展开深入的分析，进而在道家、道教哲学的指导下做好理论化、体系化的工作。这一工作的意义并不仅仅在于填补学术研究上的一项空白，而更重要的意义在于为发展生态学、生态伦理学和建构生态哲学提供新的思想营养。

可以断言，以道家、道教为切入口，研究中国古代生态伦理思想，对建构和发展当代生态学、生态伦理学、生态哲学是有益的。这既是基于中国古代生态思想对当代生态学的独到之处而言，也是基于它们与当代生态伦理学和正在建构中的生态哲学相比具有独树一帜之处而言的。

进行这一课题研究，首先具有生态学研究方法论的意义。当代生态学已经出现了理论生态学和经验生态学分离的局面，形成了由很多诸如产业生态学、人居生态学、景观生态学等分支学科、交叉学科、横断学科组成的生态学科群，这需要从宏观上俯瞰，探讨共通的研究方法，谋求对它们进行更高层次的综合。传统生态学单纯依靠静态还原论思想的指导和线性因果分析方法的运用已经显示出了很多局限性，建立在高度分析基础上的高度综合的一体化理论与方法是生态学继续发展的方向。这是催生生态哲学的强大动力。与科学有亲缘性的道家、道教哲学中的整体、动态、开放、优化等观念及其综合方法，被李约瑟、卡普拉等诸多学者认为是可以给现代科技予思想和方法上的启示的重要源泉之一。站在当代的立场上研究道家、道教生态伦理思想，将会推动对生态学研究方法的更深层次的探讨。同时，当代生态学研究的生态系统已经转变为自然——经济——社会——文化复合巨系统，需要研究工作者构建生态哲学的新体系

① 《太平经合校》，第115页。

② 同上书，第30页。

③ 《劝世归真》，《藏外道书》第28册，第91页。

并在它的指导下研究不同国情的国家或不同情况的地区中生态系统的特殊性。这就需要从作为中国传统文化的重要组成部分的道家、道教中汲取思想营养。由此看来,进行这一课题的研究,具有很高的学术价值和理论意义。同时,进行这一课题的研究还具有很强的实践意义。生态学是一门基础性强、研究范围广、学科间渗透面大、运用范围宽的一门正在蓬勃发展的前沿学科。它在促进科学进步、发展经济、协调经济发展与环境保护、维护人类持久生存与发展方面都具有不容忽视的重要地位和作用。为了人类社会的生存和可持续发展,把生态学的规律、原则观念化后转化成为处理人类与自然、资源与环境的关系的道德义务、法律规范,已经成为当代人的共识。本课题的研究,将为生态哲学的建立及用它指导生态学的发展、用它指导生态学工程技术(运用生态学)解决实际问题发挥出一定的作用。

二

这何以见得呢?为此,我们对道家、道教的生态观点和生态伦理思想作一哲学分析。

首先,道家、道教生态伦理思想具有与当代生态伦理学相衔接的可能性。这表现在两方面。

其一,道家、道教“道法自然”的自然主义具有鲜明的科学精神,这为它与当代奠基于生态学之上的生态哲学相衔接提供了可能性。其二,道家、道教由天人合一的人类学本体论出发的生态伦理思想与传统伦理学相比具有诸多独到之处。道家、道教生态伦理思想的内核在于,人与自然的伦理关系的同质性是非实体性的。道是成己、成人、成物又升华己、人、物的善。这可以作为建构当代生态伦理学的基点之一。这两个方面说明,道家、道教生态伦理思想与传统伦理学相比,既有共通之处,也有独到之处。前者为它与当代生态伦理思想相衔接提供了可能性,后者显示了它对丰富和发展当代生态伦理学的价值。看来,道家、道教的生态观和生态伦理思想对发展当代生态伦理学确定具有重大的意义。

其次,道家、道教生态伦理思想与当代生态哲学相互衔接的可能性。生态伦理学和生态哲学之间是个别和一般的关系。道家、道教天人合一的哲学本体论充满了对生命的关切和热爱,这为它与当代生态哲学相衔接提供了可能性,因为后者同样关切和热爱生命,是在生态危机和可持续发展的背景中诞生的。

当然,应该看到,道家、道教生态伦理思想具有一定的局限性与不足。道家、道教生态伦理思想是科学未充分发展前思辨的产物,含有不求改造环境等消极因素。这些局限性和不足只能在当代生态哲学的视野中得以弥补和克服。

对道家、道教的生态观、生态伦理思想及其相关哲学思想与当代生态伦理思想和生态哲学的关系,从今天的立场上,既不能简单地贬低、否定,也不能过分地拔高,必须给予实事求是的评价。只有这样,才能深入地揭示和最大限度地获得道家、道教的生态观、生态伦理思想对发展生态学、生态伦理学、生态哲学的借鉴和启示。

下面我们就来看一看道家、道教生态观、生态伦理思想及其相关哲学思想对建构当代生态哲学的启示。我们认为,这主要表现在四个方面。

其一,道家、道教哲学把本源论与本体论统一起来,强调整体性、辩证性,这是一种有机

自然主义。受其启示，有学者已经提出了生态世界观的基本思想，即：世界是由关系网络组成的有机整体；世界是动态有序的整体；人类更大的价值和意义包含于自然整体的自组织进化过程之中。

其二，道家、道教哲学相对于现代主流的西方哲学观念的独特性的处理。道家、道教哲学强调，生成与存在、过程和实体、事实与价值是不可分地结合在一起，而西方哲学和当代科学、社会思潮倾向于把这些关系两两分开。生态哲学作为一种新的哲学，当然可以与既有的哲学不同例如，对于事实与价值的关系，生态哲学可以取法于道家、道教哲学。事实上，一些现代的环境伦理学家认为，自然作为进化的整体，是产生价值的源泉。一个自然物以自身为目的的内在价值，在自然系统中会被转化为它物或系统的工具价值，相反的转化同样是有可能的。自然价值并不依赖于评价主体而存在，也不总是随着人们对它的评价而表现出来。因为，价值与事实都是自然系统的属性，二者不可分离地结合在一起。“事实上，一旦某处充满了事实，也就有了价值，而且无论是价值还是事实，往往是与系统的性质相同的。”^[2]不过，生态哲学在突出自己的特色时，也应该对既有的观点做出合理的解释，并在更高的基础上把它们包容进来。

其三，天人关系。天人关系的处理是生态伦理思想和生态哲学无法回避的问题。道家道教主张天人合一，西方哲学和现代科学主张天人二分。天人二分导致主客二分、事实与价值二分，建立在此基础上的传统伦理学或者从人类整体利益的角度来看生态伦理问题，或者把爱护自然看作是为了陶冶人性，二者都具有鲜明的人类中心主义色彩和诸多局限性。道家、道教则主张天人合一，由此出发的生态伦理思想及其相关哲学思想有什么特点，值得认真研究，以为发展生态伦理学和建构生态哲学提供启示。

此外，道家、道教哲学所强调的和谐性和生机通畅，实际上是天的无意识的目的性。道家哲学主张以人合天而实现天人合一，有以自然的无意识目的性来淹没人的主体目的性的危险，这是现代人难以接受的，因为这完全抹杀了人与物的区别。道教哲学提出了“我命由我不由天”的主张，强化了人的主体目的性，主张在遵守自然规律的前提下灵活地改造自然以满足人的需要，人的需要受道的统御而被控制在一个合宜的范畴内。一方面，人的主体目的性以主观能动性的形式表现出来，成为得道的实现手段。另一方面，自然的无意识的目的性本身就是道的表现之一，这样两个方面综合起来，就是说，主体目的性与自然的无意识目的性之间因保持了一个合宜的张力而得以统一起来了。这一思路颇有启发意义。生态哲学如何既超越主体目的性，又在更高的层次上把这两种目的性统一起来，必需进行研究。

这两种目的性表现在形而下的现实中，就是如何处理人与自然的关系，处理人的眼前利益与长远利益的关系，保持人类的可持续发展，是这一问题的一个子问题。对此，根据道家、道教的由天人相分回归天人合一、虚静无为、整体圆融、中道和合的思维方式，有学者已经提出了可持续发展的生态世界观基础、可持续发展的连续性原则、整体安全原则和公正原则。

其四，道家道教哲学及其生态伦理思想主张生成与存在、过程和实体、事实与价值是紧密结合的，道是客观之真，同时，还是成己、成人、成物又升华己、人、物的善。由此出发，生态哲学的本体论范畴应该是人类主体合目的性所包含的合客体目的性一极突破主体中心态，又在更高层次达到与合主体目的性统一的产物，因而既关联又高于人和自然，它实际上是美。道

家、道教哲学就是一种与这一观念相通的美学。道家、道教倡导人们热爱大自然，赞美和讴歌大自然，以大自然为价值的源泉，寄情山水，在自然中寻求安慰和精神寄托，实现人与自然之间的心灵和情感沟通。《庄子·知北游》认为“天地有大美而不言”。这是至高无上的美，面对它，人们不禁会产生“与天和者，谓之天乐”（《庄子·天道》）的崇高的审美情感，从而人与自然的关系也就得到了升华，如辛弃疾的《鹧鸪天》有“一松一竹真朋友，山鸟山花好兄弟”的天人合一、物我一体的图画。

三

道家、道教是中国传统文化的三大组成部分之一。本着逻辑与历史相一致的原则，采用历史学科的理论方法，全面地发掘道家、道教典籍中的生态观和生态伦理思想及其演变，然后在系统总结的基础上，采用哲学学科的理论方法从哲学的高度对它进行理论阐释，采用跨学科的比较方法展开道家、道教生态伦理思想与当代生态伦理学、生态哲学的关系的分析研究，并与当代生态学的思想、方法相互衔接，这一工作的圆满完成将可以丰富和发展生态学科群的运用理论，为当代生态伦理学和生态哲学寻求新的理论生长点，为建构生态哲学的体系做出前瞻。这其中的关键是要解决一个问题，即道家、道教生态伦理思想及其相关哲学思想相对于现代主流的西方生态伦理思想和哲学思想的独特性如何在生态哲学的建构中得到恰当的处理。

生态学是既有理论又有运用的学科。为了人民的生存和可持续发展，把生态学的规律、原则观念化后转化成为处理人类与自然、资源与环境的关系的道德义务、法律规范，已经成为当代人的共识。为此，在完成上述工作的基础上，除了把其成果用于指导生态学的发展外，还应该在运用观测、调查方法全面弄清当前生态问题的原因、症结的基础上，本着理论与实践相结合的原则，联系我国国情，直接把生态哲学思想用于指导解决气化、土壤、植被、水文、能源、废弃物管理、土地利用规划、交通、住房、基础设施、管理、政策等方面的生态学实际问题，为解决当前存在着的生态资产、生态健康、生态服务等突出方面的生态与社会协调发展问题提出富有价值的建设性建议，尤其是为我国西部大开发中严重而紧迫的生态与社会协同发展问题提出启示和建议。

我们认为，上述课题所要解决的，是古、今、中、西思想理论合为一体，哲学、人文科学、自然科学、工程技术合为一体，理论与实践相结合的复杂问题，具有相当的综合性和难度。如能取得令人满意的成果，可为类似研究建立新的研究范式和方法起到抛砖引玉的作用。

参考文献：

[1] 王明校：《太平经合校》，中华书局 1960 年版。

[2] H. 罗尔斯顿：《环境伦理学：自然界的价值和点对自然界的义务》，叶平译，邱仁宗主编：《国外自然科学哲学问题》，中国社会科学出版社 1991 年版。

[3] 姜生：《汉魏两晋南北朝道教伦理论稿》，四川大学出版社 1995 年版。

[4] 余正荣：《生态智慧论》，中国社会科学出版社 1996 年版。

[5] 王泽应：《自然与道德——道家伦理道德精粹》，湖南大学出版社 1999 年版。

[6] 李刚：《劝善成仙——道教生命伦理》，四川人民出版社 1994 年版。

道教生态伦理：以生命为中心*

乐爱国**

中国古代的道家道教思想一直很受当今西方学者的推崇。英国著名的中国科技史家李约瑟认为：“道家对自然界的推究和洞察完全可与亚里士多德以前的希腊思想相媲美，而且成为整个中国科学的基础。”^{〔1〕}西方一些生态伦理学家则认为，道家道教思想可以成为现代生态伦理的重要思想资源。卡普拉（F. Capra）说：“在伟大的诸传统中，据我看，道家提供了最深刻并且最完美的生态智慧，它强调在自然的循环过程中，个人和社会的一切现象和潜在两者的基本一致。”^{〔2〕}明确指出，道家道教思想中包含着深刻而完善的生态思想。澳大利亚生态哲学家西尔万（R. Sylvan）和贝内特（D. Bennett）说：“道家思想是一种生态学的取向，其中蕴涵着深层的生态意识，它为‘顺应自然’的生活方式提供了实践基础。”^{〔3〕}1998年6月，美国哈佛大学召开“道教与生态学（Daoism and Ecology）”国际学术讨论会，会后出版了论文集《道教与生态学》^{〔4〕}。本文以《道藏》作为研究资料，对道教的生态伦理思想作一系统研究，并且认为，道教的生态伦理思想是以生命为中心。

一、“有形皆含道性”的生命平等观

道教是重视生命的宗教。早期道教的主要经典《太平经》说：“要当重生，生为第一。”^{〔5〕}南朝时的《三天内解经》说：“真道好生而恶杀。长生者，道也；死坏者，非道也。死王乃不如生鼠。故圣人教化使民慈心于众生，生可贵也。”^{〔6〕}《度人经》则明确提出“仙道贵生，无量度人”^{〔6〕}；司马承祯的《坐忘论》讲“人之所贵者，生”^{〔6〕}。

然而，道教追求长生不死的根本途径在于得道成仙。道教所要得的“道”，即是“自然”；而“道”的自然性，最根本的就在于其生命，在于化生万物；因此，“道”就是生命本体。老子《道德经》把“道”称为“天地母”，赋予“道”以生命，又明确讲“道生一，一生二，二

* 本文原载《厦门大学学报》（哲学社会科学版）2004年第5期，第57-63页，现依作者新订文稿编校。基金项目：教育部人文社科研究“十五”规划课题“道教生态学研究”（01JA730002）。

** 乐爱国（1955-），厦门大学哲学系副教授，主要研究方向：中国古代哲学与科学，中国科学思想史。

生三，三生万物”^{〔7〕}，讲“道”生天地以及人和万物。《老子想尔注》明确地说：“生，道之别体也。”^{〔8〕，p.33}所以，道教追求生命并不是通常那种单纯地追求长生不死，而是要在追求“道”的生命本体的过程中，实现人的长生不死。

由于天地万物与人一样，都是由“道”的生命本体化生而来，所以，道教所讲的现世的生命并不仅仅局限于人的生命，大致可以分为三个层次：第一，人的生命；第二，动植物的生命；第三，天地的生命。在道教看来，自然界的一切都是由“道”的生命本体化生而来，而且都含有“道”的生命本体，因而都是一种生命；各种生命虽然形式并不相同，但就生命本体而言，是一致的；各种形式的生命都是“道”的生命本体的体现。因此，一切生命都是平等的。不仅人与人之间的生命是平等的，而且人与动植物的生命以及天地的生命，都是平等的。

道教不仅讲人与动植物的生命以及天地是平等的，而且还为这一观念建构了形上学的基础。道教劝善书《太上感应篇》把“射飞”视作恶事，并有李昌龄注曰：“太上曰：混沌既分，天地乃位；清气为天，浊气为地；阳精为日，阴精为月，日月之精为星辰；和气为人，傍气为兽，薄气为禽，繁气为虫。种类相因，会合生育，随其业报，各有因缘。然则，人之与飞有以异乎？肇论所谓天地与我同根、万物与我一体非诳语也。”^{〔6〕，第27册，p.59}这里讲到天地万物与人“同根”“一体”。在该书对“慈心于物”作注释时，又有郑清之赞曰：“万物同体，均受于天，乐生畏死，此性同然。忍肆其暴，刳割烹煎，肖翘蠕动，皆在所怜。视物犹己，仁术乃全。”^{〔6〕，第27册，p.15}这里讲万物与人“同体”“同性”，即万物与人都具有“道性”。天地万物与人“同根”“皆含道性”，这就是道教生命平等观的形上学基础。

道教继承和发挥老子“道”生天地万物的思想。《太平经》说：“六极之中，无道不能变化。元气行道，以生万物，天地大小，无不由道而生者也。”^{〔5〕，p.16}同时，《太平经》也讲“气”生万物，其中说道：“元气恍惚自然，共凝成一，名为天也；分而生阴而成地，名为二也；因为上天下地，阴阳相合施生人，名为三也。三统共生，长养凡物。”^{〔5〕，p.305}后来的道教，既有讲“道”生万物与人，也有讲“气（炁）”生万物与人，还有将“道”解释为“气（炁）”以作为万物与人的共同根源。宋明时期，道教内丹大兴。内丹派道教讲性命双修，同时把天地自然看作是大宇宙，把人体看作小宇宙，因此，同样也十分关注宇宙论问题，并且对以“道”为天地万物总根源的宇宙化生论做了进一步的阐发。题为钟离权述、吕洞宾集、华阳真人施肩吾传的内丹派基本教典《钟吕传道集》在对宇宙论的论述中说道：“道生一，一生二，二生三。一为体，二为用，三为造化。体用不出于阴阳，造化皆因于交媾。上、中、下列为三才；天、地、人共得于一道。道生二气，二气生三才，三才生五行，五行生万物。”^{〔6〕，第4册，p.659}当然，道教在讲“道”或“气（炁）”化生天地万物与人的同时，又把“道”说成是“太上老君”。唐代末年的杜光庭明确地论述了“大道之身即老君”的观点。他说：“老君生于无始，起于无因，为万道之先，元气之主也。无光无象，无音无声，无色无绪，幽幽冥冥，其中有精，其精甚真，弥纶无外，故称大道。大道之身即老君也。万化之父母，自然之极尊也。……大道元气造化自然，强为之容，即老君也。”^{〔6〕，第14册，p.316}但需要指出的是，道教的“太上老君”与“道”一样，其化生天地万物与人的过程完全是自然而然的。因此，道教讲天地万物由“太上老君”所创生，与讲天地万物由“道”“气（炁）”而化生，实际上是完全一致的；归根到底都是为了说明“道”是天地万物与人的总根源，天地万物与人同根于“道”，以表明天地万物

与人的同源性。

道教不仅在宇宙论上讲天地万物与人的同源、同根性，而且，还在这一基础上，进一步从本体论上讲天地万物与人皆有道性。梁陈时的宋文明对道性作了较为详细的论述。他明确提出“一切含识皆有道性”^{〔6〕，第21册，p.346}，认为人以及有心识的动物均有道性。唐代青溪道士孟安排所编《道教义枢》进一步把道性推广到众生之外的其他自然物，提出：“一切含识乃至畜生、果木、石者，皆有道性。”^{〔6〕，第24册，p.832}认为人和动植物以及非生命物也都有道性。唐代著名道士潘师正在《道门经法相承次序》中则更为明确提出：“一切有形，皆含道性。”^{〔6〕，第24册，p.786}认为天地间一切有形物皆含有道性。

在道教看来，天地万物与人同源、同根，因此，天地万物，特别是动物，与人有许多相同之处。唐末重要的道教经书《无能子》说：“人者，裸虫也，与夫鳞、毛、羽虫俱焉，同生天地，交媿而已，无所异也。或谓有所异者，岂非乎人自谓异于鳞、羽、毛、甲诸虫者？岂非乎能用智虑耶，言语耶？夫自鸟兽，迨乎蠢蠕，皆好生避死，营其巢穴，谋其饮啄，生育乳养其类而护之，与人之好生避死、营其宫室、谋其衣食、生育乳养其男女而私之，无所异也，何可谓之无智虑耶？夫自鸟兽，迨乎蠢蠕者，号鸣啁噪，皆有其音，安知其族类之中非语言耶？人以不喻其音而谓其不能言，又安知乎鸟兽不喻人言亦谓人不能语言耶？则其号鸣啁噪之音必语言尔，又何可谓之不能语言耶？智虑语言，人与虫一也，所以异者形质尔。”^{〔6〕，第21册，p.708}认为动物有与人相同的行为、智慧和语言。天地万物与人“皆含道性”，因此，天地万物，特别是动物，与人有许多相同的品性。五代时著名道士谭峭在《化书》中说道：“禽兽之于人也何异？有巢穴之居，有夫妇之配，有父子之性，有生死之情。鸟反哺，仁也；隼悯胎，义也；蜂有君，礼也；羊跪乳，智也；雉不再接，信也。……万物之中，五常百行无所不有也。……且夫焚其巢穴，非仁也；夺其亲爱，非义也；以斯为享，非礼也；教民残暴，非智也；使万物怀疑，非信也。”^{〔6〕，第23册，p.598}认为动物有人性、有感情、有道德，与人没有差别。

道教宇宙论的生态学意义在于表明人与其他自然万物同根于“道”的同源性，从而要求人像对待自己同胞兄弟那样保护自然、关爱自然。在道教宇宙论基础上进一步发展起来的道性论，讲天地万物与人“皆含道性”，则较多地强调人与其他自然万物在本性上的平等。《云笈七籤》所收录《道性论》说：“一切众生道性，不一不二，究竟平等。犹如虚空，一切众生同共有之。”^{〔6〕，第22册，p.641}可见，道教讲天地万物与人皆有道性，包含了天地万物与人相互平等的思想。强调人与其他所有自然物的平等性，这就要求人必须切实保证与其他所有自然物在存在空间上的平等性，在地位上的平等性，以及在利益上的平等性。这就要求人必须保护自然万物，维护自然界的和谐性，从而实现人与自然的共同发展。因此，道教的道性论提出“一切有形，皆含道性”，“一切含识乃至畜生、果木、石者，皆有道性”，强调人与其他所有自然物的平等性，是具有重要的生态学意义的。

二、“好生恶杀”的生态伦理规范

得道成仙是道教的最高价值，而实现这一价值的重要途径之一在于行善。《太平经》认为，成仙不死的首要条件在于“守道”，即“守一”，“守一，可长存而不老”^{〔5〕，p.716}；又说：“守

一者，可以度世，可以消灾，可以事君，可以不死，可以理家，可以事神明，可以不穷困，可以理病，可以长生，可以久视。”^{〔5〕，p.743}。“守一”的方法，大致有两类：一类是专门就养生术而言的；另一类则是将道德修养与养生术结合起来，其中说道：“守一之法，外则行仁施惠为功，不望其报。忠孝亦同。”^{〔5〕，p.743}可见，为善行仁也是实现得道成仙所必不可少的。葛洪的《抱朴子内篇》强调：“欲求长生者，必欲积善立功。”^{〔9〕，p.126}“欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。”“人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千二百善。”“积善事未满，虽服仙药，亦无益也。若不服仙药，并行好事，虽未便得仙，亦可无卒死之祸矣。”^{〔9〕，pp.53-54}显然，在葛洪看来，积善累功，不作恶事，是实现长生成仙的最为重要的一环。与此同时，道教还讲善恶报应，发挥《周易》所谓“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”^{〔10〕}。《太上感应篇》说：“吉人语善、视善、行善，一日有三善，三年天必降之福。凶人语恶、视恶、行恶，一日有三恶，三年天必降之祸。”^{〔6〕，第27册，p.141}

由于道教所讲的“生命”，并不局限于人的生命，也包括动植物的生命，甚至天地的自然存在，所以道教的行善，不仅是对人而言的，而且也包括对待动植物和天地，这就是要“好生戒杀”，善待一切生命。《太平经》说：“夫天道恶杀而好生，蠕动之属皆有知，无轻杀伤用之也。”^{〔5〕，p.174}南北朝时期的《洞真太上八素真经三五行化妙诀》说：“慈爱一切，不异己身。身不损物，物不损身。一切含炁，木、草、壤、灰，皆如己身，念之如子，不生轻慢意，不起伤彼心。心恒念之，与己同存，有识愿其进道，无识愿其识生。”^{〔6〕，第33册，p.474}认为一切自然物，包括“木、草、壤、灰”，都与人一样有其生命，人应当“念之如子”，“与己同存”，慈善地对待他们。

对宋代之后道教产生极大影响的道教劝善书，也大都把保护动植物看作是善行，把伤害动植物看作是恶行。北宋末年出现的最早的道教劝善书《太上感应篇》就明确提到“昆虫草木犹不可伤”；并且把“射飞逐走，发蛰惊栖，填穴覆巢，伤胎破卵”“用药杀树”“春月燎猎”，“无故杀龟打蛇”，看作是恶行^{〔6〕，第27册，pp.19-134}。约成书于元代的道教劝善书《文昌帝君阴鹭文》教人要“救蚁”“济涸辙之鱼”“救密罗之雀”“或买物而放生，或持斋而戒杀，举步常看虫蚁，禁火莫烧山林……勿登山而网禽鸟，勿临水而毒鱼虾”^{〔11〕，第12册，p.402}。作为一种道教劝善书，功过格也把保护和伤害动植物看作善恶功过。《太微仙君功过格》把保护、救助野兽、牲畜甚至“虫蚁飞蛾湿生之类”，看作是“功”，把伤害一切众生包括禽畜性命以及飞禽走兽之类、虫蚁飞蛾湿生之属，看作是“过”^{〔6〕，第3册，p.452}。需要指出的是，道教讲“好生恶杀”并不分有益动物或有害动物，即使是有害动物，也属“好生恶杀”之列。除了戒杀“虫蚁飞蛾湿生之类”外，《十戒功过格》也要求戒杀“如蚊、蝇、蚤、虱之类”^{〔11〕，第12册，p.43}。显然，道教并不是以人为中心，而是以生命为中心。

道教中的许多戒律类著作也都包含戒杀动植物的条文。如《三洞众戒文》中的“五戒文”之第一戒：“目不贪五色，暂止杀，学长生。”^{〔6〕，第3册，p.399}《洞玄灵宝太上六斋十直圣纪经》有“道教五戒”：“一者不得杀生。”^{〔6〕，第28册，p.381}《受持八戒斋文》以“不得杀生以自活”作为“八戒”的第一戒^{〔6〕，第22册，p.281}。《初真十戒》说：“第一戒者，不得阴贼潜谋，害物利己，当行阴德，广济群生。第二戒者，不得杀害含生，以充滋味，当行慈惠，以及昆虫。”^{〔6〕，第22册，p.278}《洞玄灵宝天尊说十戒经》把“不杀，当念众生”看作是“十戒”中的第一戒^{〔6〕，第6册，p.899}。

《太极真人说二十四门戒经》说：“第一诫者，不得杀生，割断他命，煎煮美味。”〔6〕，第3册，p.413）《上清洞真智慧观身大戒文》有戒文三百条，其最初的两条是：“道学不得杀生暨蠕动之虫；道学不得教人杀生暨蠕动之虫。”〔6〕，第33册，p.797）《中极上清洞真智慧观身大戒经》的“三百大戒”中有：第一戒，“不得杀害一切众生物命”；第二戒，“不得啖食众生血肉”〔11〕，第12册，p.31）。以上各道教戒律都把不杀生，包括不杀害动植物，看作是第一戒。

为了强化“好生恶杀”的生态伦理规范，道教还论述了宗教的善恶报应。著名道教学者杜光庭所著《墉城集仙录》说：“人有一善，则心定神安；有十善，则气力强壮；有百善，则宝瑞降之；有千善，则后代神真；有二千善，则为圣真仙将吏；有三千善，则为圣真仙曹掾；有四千善，则为天下师圣真仙主统；有五千善，则为圣真仙魁师；有六千善，则为圣真仙卿大夫；有七千善，则为圣真仙公王；有八千善，则为圣真仙皇帝；有九千善，则为元始五帝君；有一万善，则为太上玉皇帝。”“凡人有一千恶者，后代妖逆；二千恶者，为奴仆；三千恶者，六疾孤穷；四千恶者，疫病流徙；五千恶者，为五狱鬼；六千恶者，为二十八狱囚；七千恶者，为诸方地狱徒；八千恶者，堕寒冰狱；九千恶者，入边底狱；一万恶者，堕薛荔狱。……堕薛荔狱者，永无原期。”〔6〕，第18册，p.166）尤其是，还有许多道教经书以善恶报应的方式直接论述了保护关爱动植物必定会得到的善报，而伤害动植物必定会受到的恶报。

比如《要修科仪戒律钞》所引《六度生戒》说：“其三者，含血之类，有急投人，能为开度，济其死厄，见世康强，不遭横恶。其四者，施惠鸟兽有生之类，割口饲之，无所爱惜，世世饱满，常在福地。其五者，度诸蠢动一切众生，咸使成就，无有天伤，见世兴盛，不履众横。其六者，常行慈心，愍济一切，放生度死，其功甚重，令人见世居危得安，居疾得康，居贫得富，举向从心。”〔6〕，第6册，p.937）这里说的是，保护关爱动物必定会得到的好报。又比如《道典论》说：“无极世界，男女之人，生世所行，不慈不仁，烹杀六畜，割剔残伤，夭杀兽命，屠毒众生，其罪深逆，死受酷对，吞火食炭，为火所烧，头面焦燎，举体烂坏，无复人形，身负铁杖，头戴火山，痛非可忍。”“天尊曰：或有受生，渔捕为业，壅川决渎，布网垂纶，种种方便，伤害水族，煮灸屠脍，趣饱其躯；……如是之人，死入地狱，随相以报，受于炉镬刀山剑树，一切苦对，还为畜类，以酬宿冤；若得为人，寿命短促，常多患恼。”“无极世界，男女之人，生世无道，不念善缘，三春游猎，走大放鹰，张罗布网，放火烧山，刺射野兽，杀害众生，其罪酷逆，死充重殃，身负铁杖，万痛交行，驱驰百极，食息无宁，死魂苦毒，非可堪当。”〔6〕，第24册，pp.847-850）这些说的是，伤害动植物必定会得到的恶报。

值得注意的是，道教讲“好生恶杀”，强调保护自然，并不是一味地盲目的保护，而是要依照自然规律行事，合理地开发和利用自然资源。《太平经》说：“元气归留，诸谷草木蚊行喘息蠕动，皆含元气，飞鸟步兽，水中生亦然，使民得用奉祠及自食。但取作害者以自给，牛马骡驴不任用者，以给天下至地祇，有余集共享食。勿杀任用者、少齿者，是天所行，神灵所仰也。万民愚戇，恣意杀伤，或怀妊胞中，当生反死，此为绝命，以给人口。”〔5〕，p.581）“人亦须草自给，但取枯落不滋者，是为顺常。天地生长，如人欲活，何为自恣延及后生？有知之人，可无犯禁，自有为人害者。但仰成事，无取幼稚给人食者，命可小长。”〔5〕，p.572）也就是说，人们为了生活的需要，可以食用那些有害的或者已经成熟的动植物，但决不可杀害那些还没有长成的或怀有胎儿的动物，不可食用幼小的植物。《石音夫功过格》也对这一问题进行了讨论，

其中有道长与乞儿的对话：乞儿曰：“无论不杀生，方为万物之生，即如鸡鸭不杀，喂他何益？牛马不杀，胶皮何取？猪羊不杀，祭祀何有？若论不杀生，竹木不宜砍，柴薪何来？草木不宜伐，人宅无取。这真难也。”道长曰：“极容易的。鸡鸭不损其卵，不伤其小，又不妄费。当用之时，取其大者杀之，何得为杀？马有扶朝之功，牛有养人之德，临老自死，何必在杀？何至无取竹木？草苗方长不折，相时方伐，何得无用？”乞儿曰：“据道长说，这等看起来，凡物当生旺之时杀之，方才为杀；至休囚衰弱之时杀之，不足为杀。可见生旺时，乃天地发生万物之情，不可违悖天意。至垂天地收藏之时而取之，则用无穷也。”乞儿至是觉有会心，喟然曰：“天地有好生之德，万物有贪生之心。凡事顺乎天理人心而为之，勿逆天理人心而行之，未有不心平意合者也。”^{〔11〕,第12册,p.88}显然，道教讲戒杀，并不是绝对的不杀，而是要求按照自然之道合理地开发利用自然之物。

对于“好生恶杀”，道教功过格也有具体地规定。《十戒功过格》认为，虎狼之类，如果“已伤人者其罪宜死”，那么“杀之反为功”。也就是说，人为了自身的安全而开杀戒，还是允许的。与此相反，“牢养调弄曰戏杀”。戏杀“微命”，“如斗蟋蟀、拍蝴蝶之类，一命为一过，虽不伤命，而调弄不放，亦为一过”；戏杀“小命”，“如养八哥画眉、斗鹌鹑之类，一次为二过，虽不伤命，而调弄不放，亦为一过”；戏杀“大命”，“如弄猢猻之类，一命为二十过，虽不伤命，而或开囿辟园系猿养鹿者，一事亦为十过”^{〔11〕,第12册,p.43}。也就是说，人如果只是出于自己的爱好和需要而圈养野生动物，实际上也是对动物的伤害，也为有过。所以，“好生”并不是随心所欲地“好”，“恶杀”也不是绝对的都不杀，一切都必须遵循自然规律行事。

道教尊重生命，既尊重人的生命，也尊重动植物的生命。但是，当二者发生矛盾时，也就是说，当人为了生存、生活的需要而必须以动植物作为生活资料时，当人为了生产需要而必须改变自然界的状况时，当人为了自身的安全而必须杀死有害的动物时，应当如何解决？道教尊重人的生命、动植物的生命的自然存在，但反对人为了维护自己的利益，满足自己的欲望和需要，而对其他自然物，包括无益于人的自然物的肆意伤害，因而不是以人为中心。它尊重动植物的生命以及天地的自然存在，但也不是以牺牲人的生命为代价，单纯地以动植物的生命以及天地的自然存在为中心。它是把人的生命、动植物的生命以及天地的自然存在综合在一起，构成自然界整体的生命，并以这样的“生命”为中心。正是以这样的“生命”为中心，道教解决人与动植物以及天地的相互关系，从而使得人的生命、动植物的生命以及天地的自然存在都得到应有的尊重和保护。

三、“慈心于物”的生命道德情怀

在道教看来，既然天地自然与人同源同根、同具有道性，那么，天地自然与人就属于同类，人与自然物的关系就是平等的关系；人与自然物之间的关系，就应当像人与人之间的关系那样，也就是说，应当像仁慈地对待他人那样，仁慈地对待一切自然物。《抱朴子内篇》说：“欲求长生者，必欲积善立功，慈心于物，恕己及人，仁逮昆虫。”^{〔9〕,p.126}此句后来被《太上感应篇》所吸收，并改为：“慈心于物，忠孝友悌，正己化人，矜孤恤寡，敬老怀幼，昆虫草木犹不可伤。”^{〔6〕,第27册,pp.14-19}

道教讲“慈”，可以追溯到老子《道德经》所言“三宝”：“一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”^{〔7〕}老子虽然没有直接说“慈心于物”，但已经讲到“圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物”^{〔7〕}，所以，老子“三宝”中的“慈”，既是对人而言的，也是对物而言的。

《太平经》讲“天父地母”，其中说道：“夫天地中和凡三气，内相与共为一家。反共治生，共养万物。天者主生，称父；地者主养，称母；人者主治理之，称子。父当主教化以时节，母主随父所为养之，子者生受命于父，见养食于母，为子乃当敬事其父而爱其母。”^{〔5〕,p.113}《太平经》讲“天父地母”，并且将天地人格化，认为天地具有与人一样的情感。《太平经》说：“人怀仁心，不复轻贼贱伤万物，则天为其大悦，地为其大喜。”^{〔5〕,p.244}并且认为，“天父地母”因人们大肆开凿大地，大兴土木而“常苦忿忿捆悒”，于是“上诉于父，诉之积久，复久积数，故父怒不止，灾变怪万端并起，母复不说，常怒不肯力养人民万物。父母俱不喜，万物人民死”^{〔5〕,p.114}。在《太平经》看来，“天父地母”化生人，并养育了人，所谓“春行生气，夏成长，秋收，使民得以供祭，冬藏余粮，复使相续，既无解时。神灵之施，莫不被荣”^{〔5〕,p.200}，因此，人应当报答天地的养育之恩，要像孝敬父母那样，尊重天地自然，“不失天地之心意，助四时生，助五行成，不敢毁当生之物”^{〔5〕,p.550}，否则就是不孝之子。《太平经》说：“人亦天地之子也，子不慎力养天地所为，名为不孝之子也。”^{〔5〕,p.406}

当然，道教在“慈心于物”方面，对动植物予以较多的关注。道教把动植物看作是有灵性的，要求像对待人那样对待动植物。《太上虚皇天尊四十九章经》说：“子欲学吾道，慎勿怀杀想。一切诸众生，贪生悉惧死。我命即他命，慎勿轻于彼，口腹乐甘肥，杀戮充啖食。能怀恻隐心，想念彼惊怖，故当不忍啖，以证慈悲行。”^{〔6〕,第1册,p.770}认为对待自然界的一切生命，都应当怀有对待人的生命所具有的那种恻隐之心。

《太上感应篇》中的“惊栖”，有李昌龄注：“太上戒人无得惊栖，与孔子弋不射宿之说意皆一也。大抵鸟之已栖亦犹人之已寝，忽然有惊，岂不举家惊扰？”^{〔6〕,第27册,p.60}认为鸟与人一样，也有睡眠的时候，人不应当将它们惊醒。该注释还以李奚子、陈安世二人为例：“李奚子本一山姬，每遇大雪，鸟无安枝，往往飞集其家，遂留不去，姬济以谷，且不敢惊。”“陈安世本权叔本家一佣力人，平生不践生虫，不杀物命，每出入见飞禽当道，必下道引避，不欲惊之。”^{〔6〕,第27册,pp.60-61}《太上感应篇集注》在注释“射飞逐走”时举二例：其一，“镇江钱叅将部下卒获一雁笼之舟尾，空中有一雁随舟悲号；将登岸，笼中雁伸颈向外大呼，空中雁忽下，二雁以颈相交而死”；其二，“河南潘怪好猎，入山见一老猴，发弩射之。初发为猴所接，再发中臂。度不能支，遂抱其子乳之，复摘木叶数片，盛余乳在傍，大号而死”。然后接着说：“由此二事观之，一切禽兽皆有人性，皆有眷属。或飞或走，射而逐之，如人离家出游，路被杀害，妻子盼望，其惨何如。”^{〔11〕,第12册,p.137}最后，还引一诗云：“劝君莫打三春鸟，子在巢中望母归。”这一诗句是道教经书所经常引述的。它用极富感染力的手法赋予动物以人所具有的各种情感，并表现出对于受到伤害动物的极大同情。

《道藏》所收《水镜录》中有《放生文》和《杀生七戒》两篇，用极其感人的语言，劝人放生戒杀。《放生文》说道：“盖闻世间至重者，生命；天下最惨者，杀伤。是故逢擒则奔，虬虱犹知避死；将雨而徙，蝼蚁尚且贪生。何乃网于山、罟于渊，多方掩取；曲而钓、直而矢，

百计搜罗；使其胆落魄飞，母离子散；或因笼槛，则如处囹圄；或被刀砧，则同临刚戮。怜儿之鹿，舐疮痕而寸断柔肠；畏死之猿，望弓影而双垂悲泪。恃我强而凌彼弱，理恐非宜；食他肉而补己身，心将安忍？”〔6〕，第36册，p.315〕《杀生七戒》讲述了生日、生子、营生、宴客、祭先、祈禳和婚礼不宜杀生的道理，比如：“宴客不宜杀生。良辰美景，贤主佳宾，蔬食菜羹，不妨清致。何须广杀生命，穷极肥甘，笙歌饕餮于杯盘，宰割冤号于砧几。嗟乎！有人心者，能不悲乎？若知盘中之物，从砧几冤号中来，则以彼极苦，为我极欢，虽食，且不下咽矣。可不悲乎？”〔6〕，第36册，p.316〕“婚礼不宜杀生。世间婚礼，自问名纳采以至成婚，杀生不知其几。夫妇者生人之始也，生之始而行杀，理既逆矣。又婚礼，吉礼也。吉日而用凶事，不亦惨乎？凡人结婚，必祝愿夫妇偕老。尔愿偕老，禽兽愿先亡乎？嫁女之家，三日不息烛，思相离也。尔以相离为苦，禽兽以离为乐乎？”〔6〕，第36册，p.317〕《放生文》和《杀生七戒》把动物与人等同起来，并且把对人的情感投射到动物身上，真切地表现出对于动物的同情。应当说，道教提出要保护动物以及一切生命体，是带着深厚感情的，带有一种对于生命的普遍的慈悲和怜悯之心，并且要求以“慈心于物”的生命道德情怀去善待他们，关爱他们。

参考文献：

- [1] 李约瑟：《中国科学技术史》卷二《科学思想史》，科学出版社、上海古籍出版社1990年版。
- [2] Fritjof Capra. *Uncommon Wisdom: Conversations with Remarkable People*. Simon & Schuster edition, January 1988.
- [3] Richard Sylvan and David Bennett. *Taoism and Deep Ecology*. *The Ecologist*. 18: 148, 1988.
- [4] N. J. Girardot, James Miller and Xiaogan Liu. *Daoism and Ecology: ways within a cosmic landscape*. Harvard University Press, 2001.
- [5] 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版。
- [6] 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版。
- [7] 《道德经》。
- [8] 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社1991年版。
- [9] 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版。
- [10] 《周易·坤·文言》。
- [11] 《藏外道书》，巴蜀书社1992年版。

论无能子哲学的生态伦理意蕴*

李光福**

当代生态危机的凸现，给人类敲响了警钟，也为中国传统文化的研究敞开了一个新的视域。人类在最近几个世纪为追求经济发展，借助科学技术对自然所进行的大规模的征服和掠夺，已经造成严重的生态灾难。这一灾难不是只威胁到地球上个别生命的存在，而是威胁到包括人类在内的所有地球生命的存在。由于人类对自然的破坏，地球正在变得越来越不适合人类生存。我们今天在享受前所未有的物质生活富裕的同时，似乎正前所未有地面临着人类的进步导致人类毁灭的暗淡前景。有鉴于此，当代一些有识之士进行反思，发出重新调整人与自然之间的关系，建立生态伦理的呼吁。虽说生态伦理学作为一门学科正式诞生于20世纪，但反映人类协调与自然关系的生态伦理思想却是古已有之的。当代学人在建构生态伦理的过程中，把目光投向古代，力图挖掘中国传统文化、特别是道家文化所蕴涵的生态智慧。

无能子大约生活在衰败、动荡的唐朝末年，生卒、籍贯不详，曾做过官，唐僖宗时，因避战乱，隐居民间，作《无能子》一书。故意不留真实姓名，而以无能子自称，显示出道家中人“大隐无名”的意趣。该书篇幅不长，收入《道藏》，在历史上有一定的影响。本文拟通过这部不大为世人留意的道家著作，对无能子哲学的生态伦理意蕴进行探讨，以求教于方家。

一、万物同根

万物同根是道家的一个基本观点，也是一个很有特色的、具有生态伦理意义的观念。早在先秦，老子就提出了“道生一，一生二，二生三，三生万物”^①的宇宙生成模式，认为道生万物，万物同生于道。由于道本身蕴涵着气，所以到了后代，又衍生出天地万物产生于元气的气本论。唐末无能子在自然观上发挥气本论，说：“天地未分，混沌一气。一气充溢，分为二仪。有清浊焉，有轻重焉。轻清者上，为阳为天；重浊者下，为阴为地矣。……天地既位，阴阳气

* 本文原载《东南大学学报》（哲学社会科学版）2005年第1期，第23-26页。

** 李光福（1961-），男，山西平遥人，哲学博士，天津大学社会科学及外国语学院副教授，研究方向：中国哲学与文化。

① 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局1984年版，第459页。

交，于是裸虫、鳞虫、毛虫、羽虫、甲虫生焉。”^①他没有使用老庄“道”的概念，而把“混沌一气”作为宇宙的本原。在他看来，混沌之气是宇宙最原始的存在，是产生天地万物的源泉。基于内在的因由，气发生衍化，先生成天地，然后生成包括人在内的各种动物。从科学的角度看，这里包含着中国古人对宇宙演化规律的一种理解，并与现代宇宙学有契合之处；而从追根溯源的角度看，这是讲形形色色的天地万物有一个共同的起源，是由共同的东西产生的。无能子特别强调人与动物的同源性。他说：“天与地，阴阳气中之巨物尔。裸、鳞、羽、毛、甲五灵，因巨物合和之气，又物于巨物之内，亦犹江海之含鱼鳖，山陵之包草木尔。”^②“人者，裸虫也；与夫鳞、毛、羽、甲虫俱焉，同生天地，交气而已，无所异也。”^③人与动物同生天地之间，都是由同一基质——气所生成的。气是形成人与天地万物的根源和共同基础。

既然万物同根，人与动物同源，那么，人与万物之间就是“一气贯通”，血脉相连，具有亲缘和亲情关系。这种对人与万物同根共源的认同，可以拉近人与自然之间的距离，克服人与天地万物的分离感和疏离感，让人意识到自己是自然的一部分，进而萌发民胞物与，万物是人类的兄弟姐妹，珍爱自然，珍爱生命的情怀，把爱的伦理原则扩张到生命界乃至非生命界。因而无能子反复言：“物来则济。”^④“兼济万物。”“城郭屋舍已成不必坏，生民已形不必杀。”^⑤无能子之所以劝阻房东射杀枭这一被古人视为不祥的鸟，很大程度上就是出于此种情怀^⑥。无能子万物同根的思想具有亲近自然，保护自然的生态伦理意蕴。“煮豆燃豆萁，豆在釜中泣。本是同根生，相煎何太急。”曹植的《七步诗》控诉了人间骨肉相残的悲剧，读来令人泪下。人同万物都是地球大家庭的成员，都是宇宙本原所生的同胞子女，本应骨肉相亲，怎能为了自己的狭隘利益，置亲情于不顾，而残害万物呢？从古至今，抱有万物同根理念的人都不忍去虐待生命，破坏自然。美国人缪尔早在19世纪末即发起保护自然的运动，而成为环境保护的先驱，是因为他相信：大自然是那个人类属于其中的、由上帝创造的共同体的一部分。不仅动物，还有植物（如兰花），甚至石头和水都是“圣灵的显现”。在常人看来，短吻鳄是一种丑陋、讨厌的有害动物，但缪尔却宁愿把它视为人类的“同胞”^⑦。当代基督教生态神学则阐扬上帝创造万物，“圣灵存在并贯穿于整个创造之中”，万物都具有神性；我们在地球这个共同体中与万物相遇，是“与我们的亲属相遇”。主张人类与万物结成伙伴，和谐相处^⑧。这些产生在基督教文化背景下的生态伦理思想，与无能子万物同根相亲的旨趣相当接近。

① 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局1984年版，第1页。

② 王明：《无能子校注》，中华书局1981年版，第2页。

③ 同上书，第1页。

④ 同上书，第23页。

⑤ 同上书，第15页。

⑥ 同上书，第43-44页。

⑦ 何怀宏：《生态伦理：精神资源与哲学基础》，河北大学出版社2002年版，第138页。

⑧ 徐嵩龄：《环境伦理学进展：评论与阐释》，社会科学文献出版社1999年版，第191-197页。

二、动物平等

庄子在战国时期，从道的视角看待天地万物的地位与价值，就提出“物无贵贱”^①、万物平等的著名论点。到了唐末，无能子不仅倡导人与人平等，说：“天下之人，与我所亲：手足腹背、耳目口鼻、头颈眉发，一也。何以分别乎彼我哉？”^②而且还明确主张人与动物平等。无能子既从宇宙本原的角度，确认：“人与鸟兽昆虫，共浮于天地中，一气而已。”^③人与其他四虫“同生天地，交气而已，无所异也”^④。强调人与动物都由气所生成，因而在本质上平等，没有差别。另一方面又对人与动物的特性进行比较研究，得出“人与虫一”的结论。他说：“或谓有所异者，岂非乎人自谓异于鳞、羽、毛、甲诸虫者？岂非乎能用智虑耶，言语耶？夫自鸟兽迨乎蠢蠕，皆好生避死，营其巢穴，谋其饮啄，生育乳养其类而护之；与人之好生避死，营其宫室，谋其衣食，生育乳养其男女而私之，无所异也。何可谓之无智虑耶？夫自鸟兽迨乎蠢蠕者，号鸣噪，皆有其音，安知其族类之中非语言耶？人以不喻其音，而谓其不能言。又安知乎鸟兽不喻人言，亦谓人不能语言耶？则其号鸣噪之音必语言尔。又何可谓之不能语言耶？智虑语言，人与虫一也，所以异者形质尔。”^⑤传统的观念“贵人贱畜”，总是强调人有智能、有语言，“人为万物之灵”，人高于动物。无能子却将此观念视为人类以自我为中心，自高自大，强加于自然的看法。根据他的分析，各种动物皆能趋利避害，营建巢穴，谋取饮食，养育后代。其所显示的智慧，与人类的智能无异。各种动物会鸣会叫，彼此呼唤，它们确有语言。不能因为人们听不懂，就说它们没有言语。人有的，动物也有，不能说人比动物高贵。人是大自然中的普通成员，人类与动物其实是平等的。这是一种典型的生态伦理观念。既然人类并不高于动物，与动物一样是大自然平等的成员，那么，动物与人类一样都有自己生存的价值和权利，人类就应该承认并尊重动物的生存权，而不应以自然界的主宰者自居，肆意剥夺动物的生存权，蹂躏和毁灭它们的生命。

长期以来，人类一直以为自己是“天之骄子”，处于生物进化的最高等级，在本质上优越于动物，是世界的主人，有权处置地球上的动物和其他生命。是伴随工业化而来的环境恶化、包括动物在内的各种物种灭绝的速度加快、生态危机的爆发，才使当代的一些有识之士从这种自我中心主义的迷梦中苏醒过来，认识到：“认为人类就其本质来说优于其他物种这一观点是毫无根据的，这只不过是为自己谋利益的一种荒谬的偏见。”^⑥澳大利亚生态哲学家辛格为了给动物保护提供理论依据，一再重申：“不论人和非人，所有的动物一律平等。”^⑦无能子非人类中心主义的动物平等思想不仅与当代生态伦理学的观点一致，而且二者的论证方式也极为相

① 陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局1983年版，第420页。

② 王明：《无能子校注》，中华书局1981年版，第10页。

③ 同上书，第15页。

④ 同上书，第1页。

⑤ 同上。

⑥ [加] E·温克勒：《环境伦理学观点综述》，《国外社会科学》1992年第6期。

⑦ [美] 欧文·拉兹洛著，杜默译：《巨变》，中信出版社2002年版，第97页。

似。美国著名生态伦理学家泰勒在论证人类与其他动物、生命平等时，也像无能子那样强调：“我们与地球上的其他生命形式有着共同的特征。”^① 现在有学者说，将人人平等的观念推广到人与动物之间，是现代伦理学的一个重大突破。其实早在1000多年前，中国的道家学者就已经具有了这种观念。

三、崇尚自然

在自然与人为之间，道家崇尚自然，反对人为。庄子将人在自然状态中生活的时代称作“至德之世”，说：“至德之世，同与禽兽居，族与万物并。”^② 无能子也十分向往人在自然状态中的生活，认为人类最理想的时代是人类作为裸虫、作为大自然的普通成员而生活的太古时代：“太古时，裸虫与鳞、毛、羽、甲杂处，雌雄牝牡，自然相合”。人不过是裸虫之一，同各种动物生活在一起，与自然融为一体，没有等级差别。“无男女、夫妇之别，父子、兄弟之序。夏巢冬穴，无宫室之制。茹毛饮血，无百谷之食。生自驰，死自仆。无夺害之心，无瘞藏之事。任其自然，遂其天真。无所司牧，淳淳。”^③ 今天看来这是人类的蒙昧时代，无能子却把它看作人类的黄金时代。在无能子看来，自然是人类的家园，人类企图控制和改造自然，远离自然的历史是人类走向灾难的历史。正是人类试图改变自然状态，脱离自然，才造成了人与人之间的不平等和种种社会灾难。他说，人类与动物本来杂处不分，但由于“裸虫中繁其智虑者，其名曰人，以法限鳞、毛、羽、甲诸虫”。发明耒耜、斤斧、网罗等工具，种植百谷，修建宫室，猎取各种动物。于是“人虫乃分”，“淳以之散，情意以之作”，产生“君臣之分，尊卑之节”，导致争乱和压制，以至于出现“纆继桎梏鞭笞流窜之罪充于国，戈弓矢之伐充于天下，覆家亡国之祸，绵绵不绝，生民困贫夭折之苦，漫漫不止”的人间灾祸^④。他指出人类以自然界普通成员的身份生活是合乎自然的，企图凌驾于自然之上是反自然的：“自然而虫之，不自然而人之。”^⑤ 无能子猛烈抨击技术、发明对生命的摧残，对自然和人类自身的破坏。说：“五兵者，杀人者也。罗网者，获鸟兽虫鱼者也。圣人造之，然后人能相杀，而又能取鸟兽鱼虫焉。……及其衰世，人不能保父子兄弟，鸟兽鱼虫不暇育鹿鯢鱣，法令滋彰而不可禁，五兵、罗网教之也。”^⑥ 无能子反对人对自然的控制和掠夺，而主张顺应自然，让自然万物自由发展。他说：“夫鸟飞于空，鱼游于渊……自然而然也。……任自然者久……”^⑦ “夫天地之内，物之颁形者千万焉，形之巨细，分之大小相副焉。随其形，足其分，各适矣。”^⑧ “分”即名分、职分，用生态学的概念说，就是生态位。无能子衷心希望自然万物在各自的生态位内，自由、幸福地生活。

① 何怀宏：《生态伦理：精神资源与哲学基础》，河北大学出版社2002年版，第415页。

② 陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局1983年版，第146页。

③ 王明：《无能子校注》，中华书局1981年版，第2页。

④ 同上书，第2-3页。

⑤ 同上书，第3页。

⑥ 同上书，第46页。

⑦ 同上书，第14页。

⑧ 同上书，第38页。

无能子将自然状态理想化，认为人类通过征服自然，走出自然状态是灾难和退步的观点，从历史发展的角度看，并不正确，并且流露着反科技、反文明的倾向，但其崇尚自然，主张顺其自然，反对控制和改变自然，脱离自然的思想却具有生态伦理意义。当代深层生态学把整个生物圈乃至宇宙看成一个庞大的生态系统，认为生态系统中的一切事物都是相互联系、相互作用的，人类只是这一系统中的一部分，人既不在自然之上，也不在自然之外，而在自然之中。人类的生存与其他部分的存在状况紧密相关，生态系统状况的好坏直接影响着人类的生活质量。因此，人类无权破坏生态系统。这与无能子反对人类脱离自然，破坏自然的思想具有一致性。现代生态学表明，生物圈是地球物质进化的产物，已经有30多亿年的历史。经过漫长历史进化形成的生态系统，在进化过程中经历了各种考验，其组成部分和子系统形成了各自的优点。它的功能和结构具有自动调节和自动控制的性质。生物圈作为调节系统，能够自动维持地球生态系统的稳定和平衡，保持生命存在的环境和条件。自然中没有“废物”这种东西，生态系统中一种有机物排出的“废物”，会被另一种有机物当作食物而吸收。几乎所有的物质都在循环中被利用。自然最了解自己，自然界所懂得的是最好的，“未被打扰的自然是最美好的”^①。也许我们应该从这个意义上来理解无能子崇尚自然的思想。当代具有生态意识的哲学家强调：“自然有它自己的自主性，就社会领域无可逃脱地内置于自然生态系统之中这个基本事实而言，我们必须尊重和遵守这种自主性。”^② 呼吁“让河流自己流淌”^③，让自然以自己的方式生存和发展，人类应减少干预的思想，与无能子顺应自然，让万物自由生活的主张更是如出一辙。

四、恬淡寡欲

对于人自身的欲望，道家的传统是“少私寡欲”^④，主张遏制人的欲望。无能子“博学寡欲”^⑤，淡泊名利，在唐末继续弘扬这一传统。无能子对人的欲望持消极的评价，认为人在自然状态下，纯朴无欲，“无夺害之心”。由于圣人“强立宫室饮食以诱其欲”，“淳以之散，情意以之作”。“真淳，厚嗜欲，而包争心矣。争则夺，夺则乱。”“降及后代，嗜欲愈炽，于是背仁义忠信、礼乐而争焉。”^⑥ 他强调“欲则妄”^⑦，把欲望的启动和膨胀看作是社会灾祸的原因。他渴望心灵的宁静，认为：“无为则静，嗜欲则作，静则乐，作则忧。”^⑧ “虚其中者，朝市不喧；欲其中者，岩谷不幽。”^⑨ 而把欲望的躁动与心灵的宁静对立起来。无能子所讲的欲望主要是指人的物欲，对名利、富贵的追求。在他眼里，富贵与美名对于人并没有实际的意义和价值。针对名，他说：“夫所谓美名者，岂不以居家孝、事上忠、朋友信、临财廉、充乎才、足

① [美] 戴斯·贾丁斯著，林官明等译：《环境伦理学》，北京大学出版社2002年版，第26页。

② [美] 斯蒂芬·贝斯特等著，陈刚等译：《后现代转向》，南京大学出版社2002年版，第357页。

③ 徐嵩龄：《环境伦理学进展：评论与阐释》，社会科学文献出版社1999年版，第105页。

④ 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局1984年版，第449页。

⑤ 王明：《无能子校注》，中华书局1981年版，第50页。

⑥ 同上书，第2-3页。

⑦ 同上书，第17页。

⑧ 同上书，第49页。

⑨ 同上书，第31页。

乎艺之类耶？此皆所谓圣人者尚之，以拘愚人也。夫何以被之美名者，人之形质尔。……形质者，囊乎血、舆乎滓者也，朝合而暮坏，何有于美名哉？”^① 至于富贵，在常人眼中，人间富贵莫如天子；无能子则说：“夫中国天子之贵，在十分天下一二分中、征伐战争之内，自尊者尔。夫所谓贵且尊者，不过于一二分中，徇喜怒专生杀而已。不过一二分中，择土木以广宫室，集缙帛珍宝以繁车服，杀牛羊种百谷以美饮食，列姝丽敲金石以悦视听而已。嗜欲未厌，老至而死，丰肌委于蝼蚁，腐骨沦于土壤，匹夫匹妇一也，天子之贵何有哉？”^② 无能子视名利、富贵为粪土，而致力于拓展人内在的精神生活。他说：“夫冥乎虚而专乎常者，王侯不能为之贵，厮役不能为之贱，玉帛子女不能为之富，藜羹糝缕不能为之贫，则忧乐无所容乎其间矣。”^③ 所谓“冥乎虚而专乎常”，即指人的精神通过修炼，与宇宙的本原合一，而进入宁静、逍遥的境界。按照他的理解，人只要达到了这一境界，也就超越了名利、得失，摆脱了世俗生活的困扰。无能子认为从满足人基本需要的角度看，生活应该是简朴的，追求生活奢侈是多余的。他说：“夫车马代劳也，骐驎、款段，一也。屋宇庇风雨也，丹、蓬茅，一也。衣服蔽形也，绮纨、韦布，一也。食粒却饥也，椒兰、藜藿一也。”^④ “款段”指驽马，“藜藿”泛指野菜。他反对奢侈和贪婪，而蔑视物质生活的差异。他不慕骐驎、丹、绮纨、椒兰，而主张克制物欲，降低物质生活的要求，接受驽马、蓬茅、韦布、野菜，过一种简朴的生活。这是在倡导一种恬淡寡欲的生活方式。

虽说人生即有欲，欲望对人来说是真实而不容回避的，但如何对待人的欲望却是一个长期困扰人类的重要问题。无论在东方，还是在西方，在进入现代之前，人们普遍将人的欲望视为潘多拉的魔盒，千方百计压抑它，封锁它。只是到了最近几个世纪，人的欲望才逐步获得了解放。也正是由于这种解放，才酿成了今天全球性的环境恶化和生态危机。现代文明把人类本能中的各种欲望释放出来，并以各种方式加以刺激，使其无限膨胀，空前地强化了人对自然的索取，在人类历史上创造了一种“大量生产——大量消费——大量废弃”的生产—生活方式。由于这种生产—生活方式所消耗的资源超出了地球的供给能力，所排放的废物超出了地球的吸纳能力，因而导致资源枯竭、环境污染、物种灭绝等一系列巨大的生态灾难。而支撑这一造成巨大生态灾难的生产—生活方式的正是人类的贪欲。人类之所以在今天陷入严重的生态危机之中而不能自拔，其根本原因就在于人类的贪欲，就在于人类不知满足地追求物质财富和物质享受。人类贪婪的物欲是引发当代生态灾难的心理和现实根源。我们只有在心理源头上遏制贪婪的物欲，才能从根本上消除这一灾难。无能子恬淡寡欲的思想，可能不利于扩大内需，发展经济，但对今天因欲望解放所引发的危及人类生存的生态问题的解决，却可以说是对症下药的。因为它能为当代生态伦理的建设提供一条最重要的规范，即人类必须克制自己贪婪的物质欲望。当代生态伦理学反对人类为了贪婪的欲望而毫无节制地向自然索取，要求人类“节欲”，有限度地开发和利用自然资源，将自己的消费和享受限制在生态系统所能承受和降解的范围之内。深层生态学家提出：“我们的生活方式应尽可能地简单，也即我们的消费或物质欲望应保

① 王明：《无能子校注》，中华书局1981年版，第9页。

② 同上书，第28页。

③ 同上书，第34页。

④ 同上书，第28-29页。

持最小。我们需要认识到物质需求是人类社会的人为产物。我们应当对其他物种及整个地球施以最小的影响而非最大影响。”^① 与无能子恬淡寡欲的思想，在内在精神和价值取向上颇为契合。无能子对于欲望的批判，对于恬淡寡欲的生活方式的倡导，既有助于减损人们的物质欲望，降低人类对自然的压力，缓和人与自然之间的矛盾，给人类自己及其伙伴留出可持续生存的空间，也有助于转变人们的生活取向，把人们从无穷的物欲中解脱出来，免除物欲之累，提高心灵境界，去追求高尚的精神生活、精神体验。而人们生活取向的这种转变，又可以大大缓解人类对自然环境的压力。无能子的恬淡寡欲思想具有积极的生态伦理价值。

以上是对无能子哲学的生态伦理意蕴的探讨。通过这一探讨，我们感到《无能子》虽然不是一部专门的生态哲学著作，但其中蕴涵着深刻的生态智慧，对当代人建立生态伦理，克服生态危机提供着有价值的资源和启示。道家思想在本质上是生态的，中国传统文化具有生态伦理的深厚基础。

^① [美] 戴斯·贾丁斯著，林官明等译：《环境伦理学》，北京大学出版社2002年版，第254-255页。

生态伦理的道家样态剖析*

许建良**

科学技术迅猛发展的冲浪，已经把我们带进了一个信息化的时代，人们既有感受快捷、便利生活实践时的欢乐，也有体察我们生存家园的污染、失绿现象而产生的不安。也就是说，一方面是高科技发展给人们带来的福利，另一方面则是由此而连带产生的负面影响，使人们越发感觉到人类与自然正行进在异化之旅途上，由此而引发的生态伦理的话题，也日益成为学界的一个聚焦点。如何建立起与自然和谐共存的生态伦理范式，这将是我們不得不思考的一个问题。而在审视古代文化的基础上来运思其操作的可行性，对问题的解决自然不无益处。在古代思想的灿烂群星里，道家对生态伦理的深刻认识，是我们不得不直面的坐标。

—

众所周知，“三才”始终是中国思想家思维的起点和思考的重点。从史学大师著《史记》时“臣谨案诏书律令下者，明天人分际，通古今之义，文章尔雅，训辞深厚，恩施甚美”（卷百二十一《儒林传》）的论述中，也可窥见一斑。“天人分际”表明的就是天道与人道的关系。诸如《礼记·中庸》的“诚者天之道也，诚之者人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也”；《周易》的“《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六。六者非它也，三才之道也”（《系辞下》）；“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦”（《说卦》）等，就是儒家在这方面的具体反映。

具体地说，儒家推重人道，并以人道来规定天道，如“人者天地之心”（《礼记·礼运》）、“惟人万物之灵”（《尚书·泰誓》）、“天地之性人为贵”（《孝经·圣治章》）就是最好的说明，它们都突出了人在天地间的特殊地位，强调了人贵于万物。之所以如此，关键在于人具有智慧

* 本文原载《东南大学学报》（哲学社会科学版）2005年第1期，第27-30、第43页。

** 许建良（1957-），男，哲学博士，东南大学哲学与科学系教授，研究方向：中日伦理比较、中国道德思想、经营伦理等。

和道德，即荀子所说的“人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵”（《荀子·王制》），到汉代的董仲舒，则径直认为“惟人独能为仁义”（《春秋繁露·人副天数》），这种认为人“所以贵”在他具有道德认知能力的运思，后来成为儒家之所以为儒家的枢机释解。这体现的完全是人类中心主义，关于这一点，其实我们在儒家不重视“万物”上，也可略见一斑。

我们在《论语》里无法找到万物的概念，孔子只讲到“天何言哉？四时行焉，百物生焉”（《论语·阳货》），这里的“百物”自然是人以外的他物。《孟子》仅仅一处提到“万物皆备于我”（《孟子·尽心上》），显然，万物不包含人，因为万物与我相对，体现的是以我为中心、他物为我所用的倾向。《大学》也没有出现万物的概念，《中庸》约有5处使用万物，都与“发育”相关，可用“大哉圣人之道，洋洋乎发育万物，峻极于天”来加以概括，无疑也是圣人与万物相对，是人视野里的万物。因此，在儒家那里，物、万物都是人以外的存在，人对万物具有居高临下的权威，其局限是非常明显的。因此，在人的心目中，要么无视其他物种，或者最多把他物作为自身发展的工具，如“万物皆备于我”就是这样。另外，儒家选择“仁”作为自身的主干范畴，也已经充分诠释了这一问题，因为“仁”本身代表的就是二人关系。换言之，万物对儒家来说，是一个被忽视乃至不包括人的其他物的概念。《中庸》“唯天下至诚，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”，在表面上给我们提供了一幅天地万物共生的图景，但是细加分析就会发现，在它展示的从“其性”（自己之性）→“人之性”→“物之性”的进程里，“物”显然是不包括人的他物。

相对于此，道家对“三才”关系也丝毫没有懈怠，《老子》就认为：“天之道其犹张弓与，高者抑之，下者举之；有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足；人之道则不然，损不足以奉有余。”（《老子》第七十七章）显然，天道与人道是对立的，天道的特征在于它的自然性，诸如“损有余而补不足”，正因为有余，所以才能实行“损”的行为；正因为不足，所以才需要补充。而人道的特点在于无视客观特点而妄为，诸如“损不足以奉有余”，已经不足，却还要实行“损”的行为，这好比雪上加霜；业已有余，却还要添加。在天道与人道的关系上，道家弘扬天道，并以天道来依归人道，这在道家对“道”的认识里可以得到证明。老子认为：“有物混成，先天地生；寂兮寥兮，独立而不改^①，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”（《老子》第二十五章）在万物的世界里，人们不知道“道”的名，把它写下来的话，就是“道”，在抽象的意义上，赋予它名称的话，就是“大”。之所以称它为“大”，是因为：在生成上，它“有物混成，先天地生”。“混成”表明的是既不知其所以生，又不明其所由生；“先天地生”标明的则是在时间上的无始无终。在与万物关系的境遇里，它“寂兮寥兮，独立而不改”。它不仅无具体的形体，所以是“寂寥”的；而且无物能与它相匹，因此又是“独立”的；此外，它遵循自己的规律而不失其常式，所以还是“不改”的。由于它具备如此之“大”的特性，所以自然是天地万物之源。

我们把“道”称为“无”时，主要是为了说明万物发生初始阶段的情况，即“无，名万

^① 据《帛书老子校注》（高明撰，中华书局1996年版，第348页）和《荆门郭店楚简〈老子〉研究》（崔仁义著，科学出版社1998年版）第一组改定。

物之始”；当万物得以生长、发展以后，我们就把“道”称为万物之母，即“有，名万物之母”。称它“常无”，主要是想审视、展现“道”的玄妙；称它“常有”，则旨在察看、展示“道”的界限；两者的源头是相同的，不过是不同的表述罢了，总之是非常玄妙的。在现实生活中，我们能通过自身的感觉机能认识到的具体“万有”的利点，正是“无”的功用的实际展现。因此，在最终的意义上，“道”是“万物之宗”。在最终的意义上，“人法地，地法天，天法道，道法自然”（《老子》第二十五章），道是依归自然的，道家主张的是一种自然中心主义的价值观。而对人来说，“天地与我并生，而万物与我为一”（《庄子·齐物论》），是万物中的一个存在。

二

“自然”是道家思想的关键概念，对此有多种理解，笔者认为应该从三维的角度来加以把握，即本根论、存在论、方法论的意义。对此，《史记》卷一百三十《太史公自序》的“道家无为，又曰无不为，其实易行，其辞难知。其术以虚无为本，以因循为用。无成执，无常形，故能究万物之情。不为物先，不为物后，故能为万物主。有法无法，因时为业；有度无度，因物与合”的论述，已经昭示了这一方向。“以虚无为本”表达的就是本根论的意义，强调自然无为，这一精神在方法论的凝缩就是“以因循为用”，而“万物之情”说明的就是存在论上的本性自然。

《史记》的概括，与“自”的字源释义是互相吻合的。许慎认为：“自，鼻也，象鼻形。”段注：“此以鼻训自，而又曰象鼻形……然则许谓自与鼻义同音同，而用自为鼻者绝少也，反从自之字……亦皆于鼻息会意，今义从也，己也，自然也，皆引伸之义。”^①“自读若鼻，今俗以作始生子为鼻子是。段注：自下曰鼻也，则自鼻二字为转注……杨氏雄方言曰：鼻始也，兽之初生谓之鼻，人之初生谓之首……今俗乃以自字为之，径作自子……今俗谓汉时也。”^②在本义上，“自”像“鼻”，“读若鼻”，杨雄《方言》认为，“鼻”是“始”。“兽”最初之生为“鼻”，初生之子就叫“鼻子”，而人之初生为“首”，初生之子为“首子”，但从汉代开始，以“自”代“首”，作“自子”。“鼻，所以引气自界也”^③，在生命体的机能上，鼻子是用来呼吸的，一呼一吸，从而引气于无穷，达到“自界”，即气自己自然地补充，赋予生命以条件并实现生命的延续。对具体的生命来说，自己自然地呼吸乃是有形生命实存的根本。简言之，“自”的原意为原始、开始、初始、始发，引申为自己、自然，即自己而然；表明的是物的一种原初状态和实现这种状态的行为方式（自然而然的方式）。

这三方面的意思，在老子道家那里，就已得到明确的表达。首先，在根本上，它代表哲学的最高原则。在老子那里，“自然”与“道”是同质的概念。又“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然”（《老子》第五十一

① 许慎著，段玉裁注：《说文解字注》，上海古籍出版社1981年版，第136页。

② 同上书，第10页。

③ 同上书，第137页。

章)，“道”和“德”之所以尊贵，并非来自万物报答它们的生就之恩而给予的品位，而是以自身的虚静无为，任万物之自然本性，按照自然规律运行的结果，简言之，就是“自然”。其次，物的自然状态或自然本性。“是以圣人欲不欲，不贵难得之货。学不学，复众人之所过。以辅万物之自然，而不敢为。”（《老子》第六十四章）“万物之自然”就是万物的自然状态、自然本性，可以说是对物的静态的观止，这可谓“自然”在存在论上的展开。最后，方法上的因循或自然而然。在《老子》中虽然找不到“因”和“循”的概念，但是，它认为仁义道德是万物的自然状态遭到破坏后产生的，它悖于“万物之自然”，所以它提出“辅万物之自然”，“辅”是辅助的意思，行为对象是“万物之自然”，即辅助万物的自然本性，绝不是改变或重构，这一行为体现的正是“因”的精神。

强调万物的自然本性，可以说是道家自然中心主义价值观的重要内容之一。在具体的物际之间，各物都持有自身独特的自然本性要素，人类不能把自己的意志强加于其他物类。“猿，蝙蝠以为雌，麋与鹿交，鳅与鱼游，毛嫱丽姬，人之所美也，鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤。四者孰知天下之正色哉？自我观之，仁义之端，是非之途，樊然淆乱。吾恶能知其辩！”（《庄子·齐物论》）由于庄子站在人与万物一体的立场上，所以，认为如用统一的“仁义”“是非”来衡量所有的物种，结果只能是“樊然淆乱”。也就是说没有统一而适合于一切生物的仁义、是非观。

道家的自然中心主义认为，在万物的世界，一物之所以存在的理由，不在外在的方面，而在它自身，《吕氏春秋·季秋纪·审己》的“凡物之然也必有故……水出于山而走于海，水非恶山而欲海也，高下使之然也。稼生于野而藏于仓，稼非有欲也，人皆以之也”，就是最好的说明。对人来说，自己不过是万物世界里的一个存在，而万物世界的生态平衡，每种物类都存在不可或缺的价值和作用，人为了自己生活的福利，不能无视其他物种的生命价值，乃至任意残害其他生命。“齐田氏祖于庭，食客千人，中坐有献鱼雁者，田氏视之，乃叹曰：‘天之与民厚矣，殖五谷，生鱼鸟，以为之用’众客和之如响。鲍氏之子年十二，预于次，进曰：‘不如君言。天地万物，与我并生，类也。类无贵贱，徒以小大智力而相制，迭相食，非相为而生之。人取可食者而食之，岂天本为人生之？！且蚊蚋嚼肤，虎狼食肉，非天本为蚊蚋生人、虎狼生肉者哉！’”（《列子·说符》），就充分说明了这一点，万物之间根本不存在贵贱的差别，各自都存在着自己的生活疆界，人类无权任意侵犯，这是对人类中心主义的有力回击，而且是通过一个12岁小孩之口。总之是“万物固以自然，圣人又何事焉”（《淮南子·原道》）。

三

自然中心主义的胸怀，不仅要人在人的世界，应该以人的自然本性为行为决策的依据，而且昭示人在万物的世界，也必须尊重其他物种的特征，因循万物特性而与万物达到和谐共存。之所以如此，在道家看来，万物之所以为该物的根据在其自身，即“可乎可，不可乎不可。道行之而成，物谓之而然。恶乎然？然于然。恶乎不然？不然于不然。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。故为是举莛与楹，厉与西施，恢诡譎怪，道通为一……凡物无成与毁，复通为一。唯达者知通为一，为是不用而寓诸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也

者，得也。适得而几已。因是已，已而不知其然，谓之道”（《庄子·齐物论》）。万物本来就持有评价自身标准，即“物固有所然，物固有所可”，由于具体的个物存在自己之所以为自己的评价标准，所以，一切物都具有存在的实际价值。为什么如此呢？其实是因为道运作的效应，而万物并不能感觉到是道的原因，即“道行之而成，物谓之而然”，表面上万物有众多的样态，但在实质上都为道所贯通即“道通为一”。“通”的状态是一种得，所以，在方法论上，只要“因是已”就行了，“因”即是因循万物特性的意思。

总的来说，对待万物应该自然无为，在万物的世界里，《老子》认为：“故道生之，德畜之。长之、育之、亭之、毒之、养之、覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。”（《老子》第五十一章）“道”“德”对万物“生”与“畜”的过程，具体地包括六个阶段：“长之、育之、亭之、毒之、养之、覆之。”“长之、育之”，可以说是形体上的护养；“亭之、毒之”，当是万物内在品质方面的涵养，主要是凝聚一物之所以为该物的特性品质，从而使该物在现实生活中，能以自己稳健的姿态过上定式的生活；“养之、覆之”，则是总体上的养育，使之康健。以上的情况，是我们在静态层面上的分析，在动态的层面，“道”却是“生而弗有，长而弗宰”，由于自己的存在，万物得到了生长，但是自己却不据为己有，不主宰支配万物，这是“道”在主观方面的行为对策。在效果上，这就是“德”，而且是“玄德”。因循万物，是对万物特性的重视，万物能得到有效的发展，“道常无名，朴虽小，天下弗敢臣。侯王能守之，万物将自宾”（《老子》第三十二章）；“能为道，恒无为也。侯王能守之，万物将自化。化而欲作，将镇之以无名之朴，夫将不欲。不欲以静，万物将自定”^①（《老子》第三十七章），对治世者来说，只要能遵循“道”而行，万物就能实现“自宾”“自均”“自化”“自定”，这是一种自己治理自己的能力，也叫“自能”，是万物生来就具备的内在自为机能：“顺物自然而无容私焉，而天下治矣。”（《应帝王》）

显然，无为不等于不为，它是“顺物自然而无容私”（《庄子·应帝王》）式的为。《老子》说：“为无为，事无事，味无味。”（《老子》第六十三章）“为无为”的“为”“事无事”的“事”“味无味”的“味”都是在道的轨道上的一种合规律的行为。而且在效果上，“为无为，则无不治”（《老子》第三章），所以，“不行而知”“不见而明”“不为而成”是圣人治理天下应该追求的理想之方。总之，“为无为”就能实现真正的治理，这就是“不为而成”。在万物的关系里，人对他物应该采取“不为”的方法，这样却能够实现他物的“成”。对此，《淮南子·原道》作了最精辟的概括：“所谓无为者，不先物为也；所谓无不为者，因物之所为。所谓无治者，不易自然也；所谓无不治者，因物之相然也。”“无为”和“无不为”就是“不先物为”和“因物之所为”，“无治”和“无不治”即“不易自然”和“因物之相然”。显然，“无为”和“无治”不是“不为”和“不治”；“无不为”和“无不治”是依据万物自身的运作规律而成就万物。前者是实践的手段，后者是实践的结果。因此，在显性的层面，圣人总是“常善救物，故无弃物”（《老子》第二十七章）。

这种自然无为的因循，正是道的精神体现，也正是这一点，与现实生活里的仁义道德相区

^① 据《荆门郭店楚简〈老子〉研究》（第42页）《老子C》第三组改定。参照《帛书老子校注》，第426—427页。

别。《老子》说：“大道废，安有仁义；慧智出，安有大伪；六亲不和，安有孝慈；国家昏乱，安有正臣。”^①（《老子》第十八章）仁义等现实道德的出现，是因为“大道”的虚静状态遭到了破坏；虚伪的产生，是因为巧用智慧的原因；孝慈成为现实的需要，则是由于“六亲”关系失却协和的原因；忠臣的应运而生，是因为国家进入了混乱的状态。《庄子》也说：“是非之彰也，道之所以亏也。道之所以亏，爱之所以成。”（《齐物论》）“爱”即是儒家的仁爱，由于儒家的仁爱，是基于血缘的行为，而且，是有差别的爱，所以，是一种偏，也是墨家以兼爱对抗仁爱的原因之一，这种偏爱，不是自然而然的行爲，完全是人有意识的考虑，即基于血缘亲近的判断，《老子》提出了“不仁”的方法：“天地不仁，以万物为刍狗……天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。多言数穷，不如守中。”（《老子》第五章）在一般的意义上，仁作为一种血缘坐标里的爱，具有不公的特征，所以，提出“不仁”，意在表明一视同仁地对待万物，这是“守中”的表现，这里的“中”是中公即不偏不颇的意思，在道家的坐标里，“泽及万世而不为仁”，成玄英解释说：“仁者，偏爱之迹也。言大道开闢天地，造化苍生，慈泽无穷而不偏爱，故不为仁。”（《庄子·天道疏》）也就是郭象说的“亲则苦偏，故广乃仁耳”（《庄子·在宥注》），所以，“至仁无亲”（《庄子·庚桑楚》），即郭象解释的“譬之五臟，未曾相亲，而仁已至矣”。总之，“不仁”是不偏不亲的自然而然的方法，这是真的要求。

四

众所周知，20世纪后期到现在，在世界范围里，环境伦理学、大地伦理学、生态伦理学在西方不断出现，它们都向人们预警着人类生存环境已经面临危机的事实。同样，日本的学者也举起了地球伦理学的旗帜，与西方的环境伦理学等相比，似乎更有概括性，因为，地球是一个万物共同生活的实体，它要求人类以万物中的一个物类为价值基点，把自己看成地球村的一个公民，负起自己应有的责任，而且他们还在全球具体推进地球伦理运动，譬如在我国西部地区义务植树5万棵等，在世界生态伦理建设里独具特色。与此相比，我国的生态伦理的理论虽然也有对儒家、道家相关思想进行总结的，但显得比较浅陋，就是对道家自然的认识，也只是泛泛而论，而其他一般的研究，基本上采用的是西方的话语系统和方法，借鉴世界文化宝库里其他民族的成果固然重要，但轻视乃至忽视自己本民族相关文化的总结，显然是危险的。

从上面的分析中得知，与儒家的人类中心主义相异，道家的价值坐标原点则是自然，这自然就是自己而然。在动态的层面上，它一方面表示万物的自然本性，乃或万物本性的自然状态即“万物之自然”；另一方面，它显示的是操作方法上的自然而然，不要有意而为。在万物世界里的人与他物构成的具体关系坐标里，由于人是万物的一个存在，不是全部，也不能代表全部，人对其他物种，应该尊重它们的本质特性。但这并不是说，人只能被动消极地听从其他物种的驱使，人的能动性恰恰体现在与其他物种的协调共作上，而在万物的系统里，这种协调共作是维系整个宇宙生命链的前提条件。协调共作要求自然而然地对待他物，顺从他物本性特征而润滑、成就他物，尤其不能以人类的好恶为依据而对他物采用差别的尺度，诸如儒家的仁

^① 据《荆门郭店楚简〈老子〉研究》（第38页）《老子A》第四组改定。

爱，而应该采用“不仁”的对策。这对我们今天面临的由对科学技术成果不当使用所带来的人与自然的异化时，审视道家的生态哲学智慧，对用我们自己的话语系统来运思和解决生态伦理的问题，都不无现实的意义。

道教的生态伦理思想及其现代价值*

毛丽娅**

道教是以“道”为最高信仰的中华民族固有的传统宗教，是中国古代文化遗产的一个有机组成部分，在中国传统文化中占有重要地位。道教以“道”立教，以“道”化人，追求宇宙和谐、国家太平与个人长生久视、得道成仙。特别是道教在人与自然关系问题上具有的深邃的生态智慧，澳大利亚环境哲学家西尔万（Richard Sylvan）和贝内特（David Bennett）就给予了高度评价，认为道家及道教思想具有一种生态学的取向，“其中蕴涵着深层的生态意识，它为‘顺应自然’的生活方式提供了实践基础”^{[1](212页)}。目前，有关此问题的研究尚属起步阶段，本文拟就道教的生态思想和实践活动及其现代价值进行探讨。

一、道教生态伦理思想及其实践活动

（一）环境保护思想及其措施

对于如何正确处理人与自然的关系，道教在“天人合一”生态整体观的指导下，不仅有系统而深刻的论述，以戒律的形式从道德上对信徒的行为进行规范，而且有具体的生态环境保护措施。

1. 保护动物

道教贵生，制定了各种戒律、功过格来规范人们的行为，涉及范围非常广泛。明确规定：道门中人“不得杀生”，并以“戒杀生”为主要大戒。《洞玄灵宝六斋十直》说：“道教五戒，一者不得杀生。”^{[2](258页)}刘宋道士陆修静《受持八戒斋文》规定：“不得杀生以自活。”^{[2](281页)}《思微定志经十戒》规定：“不杀，当念众生。”^{[2](267页)}《初真十戒》规定：“不得杀害含生，以充滋味，当行慈惠，以及昆虫。”^{[2](278页)}《老君说一百八十戒》规定：“不得渔猎伤煞众生。”“不得绝断众生六畜之命。”^{[2](271页)}“若人为己杀鸟兽鱼等皆不得食。”^{[2](274页)}《说十戒》规定：“不得杀生屠杀，割截物命。”^{[2](264页)}《妙林经二十七戒》规定：“不得好杀物命。”“不得杀生

* 本文原载《四川师范大学学报》（社会科学版）2005年第3期，第119-124页。

** 毛丽娅（1965-），女，四川乐山人，四川大学道教与宗教文化研究所在职博士研究生，四川师范大学历史旅游学院副教授。

淫祀。”^{[2](269页)} 并称：“世人不持戒律，死有重罪。”^{[3](219页)} 《无上秘要》卷四十四《洞真三元品戒仪》的《中元品戒》认为“屠割六畜杀生”“射刺野兽飞鸟”“烧山捕猎”“捕鱼张筌”^{[4](150页)} 等都是罪过。《阴鹭文》告诫人们“举步常看虫蚁”，“勿登山而网禽鸟，勿临水而毒鱼虾，勿宰耕牛”^{[5](7页)}。道教要人们将慈爱之心扩大到自然物上，不要杀戮众生。《警世功过格》规定：“救一有力于人之物命（牛马犬类），五功至五十功。”“救一无力于人之畜命（诸羊之类），三功。”^{[6](76页)} 《六度生戒》认为：“含血之类，有急投人，能为开度，济其死厄，见世康强，不遭横恶。”“施惠鸟兽有生之类，割口饲之，无所爱惜，世世饱满，常在福地。”“度诸蠢动，一动众生，咸使成就，无有夭伤，见世兴盛，不履众横。”“常行慈心，愍济一切，救生度死，其功甚重，令人见世居危得安，居疾得康，居贫得富，举向从心。”^{[7](948页)} 《警世功过格》规定：“教人渔猎，三十过。”“毒药杀鱼，三十过。”“杀一牲口，五过。”^{[6](82页)} “杀禽鱼昆虫一命，三过。”^{[6](83页)} 《十戒功过格》规定：“贪其滋味或利其毛骨而杀者，曰爱杀（如虾螺为饌、牡蛎为药、蚌珠为饰之类），一次为二过。至百命外加二过，千命为二十过。”^{[6](43页)}

除了“不杀生”外，道教还反对惊吓、虐待动物。《老君说一百八十戒》中规定：“不得以足踏六畜。”“不得冬天发掘地中蛰藏虫物。”“不得妄上树探巢破卵。”“不得笼罩鸟兽。”“不得妄鞭打六畜群众。”“不得惊鸟兽。”^{[2](271-273页)} 《太上感应篇》劝人们不要“射飞”“逐走”“发蛰”“惊栖”“填穴”“覆巢”“伤胎”“破卵”^{[8](59-63页)}。《中极戒》规定：“不得热水泼地致伤虫蚁。”^{[9](152页)} 《三百大戒》亦规定：“不得惊怛鸟兽，蹴以穷地。”^{[7](948页)} “拘系禽兽一日，一过（致死一命者加）。”^{[6](83页)} “牢养调弄曰戏杀（如斗蟋蟀、拍蝴蝶之类），一命为一过。虽不伤命而调弄不放，亦为一过。见卑幼牢养调弄可禁止者，不为禁止，亦作一过（以无慈心故也）。”^{[6](43页)}

当然，道教也不是无条件地反对杀生。在世俗生活中，道教只是要求人们不要滥杀动物，只“取作害者以自给，牛马骡驴不任用者，以给天下，至地有余，集共享食。勿杀任用者、少齿者，是天所行，神灵所仰也”^{[10](581页)}。认为：“凡物当生旺之时杀之，方才为杀。至休囚衰弱之时杀之，不足为杀。可见生旺时乃天地发生万物之情，不可违悖天意。至乘天地收藏之时而取之，则用无穷也。”^{[6](88页)} 即是说万物初生，或生命正处在旺盛时期不得捕杀，不可过早地中断其生命进程。道教的这种禁止杀生、反对惊吓或虐待动物的主张，以及道教为拯救天下生灵而设的水陆道场、黄箓斋仪，充分反映了道教对动物生命的极大关爱。其中的自然斋是“普济”之法，既救人救物，也救自己，“内以修身，外以济物，消灾祈福，适意所宜”。其中，“救物”包括“己身”以外的一切事物和人物。

2. 保护森林植被

道教对森林植被非常重视，在道经中保护森林植被的规定屡屡可见。道教“十善”要求放生养物，种诸果林；道边舍井，种树立桥。《太平经》要求人们：“慎无烧山破石，延及草木，折华伤枝，实于市里，金刃加之，茎根俱尽。其母则怒，上白于父，不惜人年。人亦须草自给，但取枯落不滋者，是为顺常。天地生长，如人欲活，何为自恣，延及后生。有知之人，可无犯禁。”^{[10](572页)} 可见，道教不仅认识到了山石草木是人类生存环境中不可或缺的资源，而且还告诫人们在利用这些资源时应当遵循其生长规律，不可肆意开采，滥砍滥伐，否则会贻害后

代子孙。《老君说一百八十戒》规定：“不得烧野田山林。”“不得妄伐树木。”“不得妄摘草花。”^{[2](270页)}《无上秘要》卷四十五《玉清下元戒品》规定：“不得以火烧田野山林。”“不得教人以火烧田野山林。”“不得无故摘众草之华。”“不得教人无故摘众草之华。”“不得无故伐树木。”“不得教人无故伐树木。”^{[4](153页)}《妙林经二十七戒》规定：“不得烧野山林。”^{[2](269页)}《中极戒》反对无故采摘花草，无故砍伐树木，火烧山林，便溺生草。《阴鹭文》告诫人们：“禁火莫烧山林。”^{[5](7页)}《三百大戒》也规定：“不得以火烧田野山林。”“不得无故摘众草之花。”“不得无故伐树木。”^{[7](947页)}《云笈七籤》卷四十《崇百药》把“不烧山木”当作保护生态环境的一味良药^{[2](278页)}。

3. 保护土地及水资源

从生态学的观点来看，土地是一种生命共同体，包括土壤以及土壤上生长的植物、动物和微生物，构成了完整的土地生态系统。道教在各种戒律中对保护土地以及水资源等作了具体规定。道教将天地比做父母，反对人们大兴土木，凿地建房，认为这是伤害大地母亲的恶劣行为。《太平经》说：“今天不恶人有室庐也，乃其穿凿地大深，皆为疮疡，或得地骨，或得地血，何谓也？泉者，地之血；石者，地之骨也；良土，地之肉也。洞泉为得血，破石为破骨，良土深凿之，投瓦石坚木于中为地壮，地内独病之，非一人甚剧，今当云何乎？地者，万物之母也……妄穿凿其母而往求生，其母病之也。”^{[10](120页)}这里把大地拟人化为有血有肉的生命，以唤起人们保护大地的意识。

《老君说一百八十戒》规定：“不得以毒药投渊池江海中。”“不得妄凿地毁山川。”“不得竭水泽。”“不得以秽污之物投井中。”“不得塞池井。”“不得妄开决陂湖。”^{[2](271-273页)}《三百大戒》规定：“不得竭陂池。”“不得塞井及沟池。”^{[7](948页)}这是在农业经济条件下保护人类生存环境的一系列规定，反映了道教已将对生存环境的保护纳入道德关怀的范围。总之，道教力图以神学的力量引导人们走到尊重生命、关怀生命、保护生态环境的道德实践上来^[11]。

(二) 环境保护活动

道教生态伦理思想包含了丰富的道德实践内容，除以各种戒律、功过格的形式约束道教徒的行为外，道门中人也身体力行，非常重视宫观内外环境的建设和维护。

1. 植树护林

道教并不反对人化的自然，认为自然界需要人的参与。道门中人十分重视宫观自身生态环境的营造，他们植树护林，营筑花圃，使不少宫观成为“飞亭曲阁、修林翠竹之美观也”^{[12](卷十五)}。如南宋绍兴府千秋鸿禧观，到嘉定年间，田屋大增，观内有湖，筑“长堤十里，夹道皆种垂柳、芙蓉。有桥曰春波，跨截湖面。春和秋半，花光林影，左右映带，风景尤甚，真越中清绝处也”^{[13](卷三)}。《河南通志》卷五十记载：“陈留云霞观，昔有道士种桃于此，因立观以为修炼之所。”^[14]《景定建康志》卷十七记载：华姥山华阳洞天金陵福地有“正素先生王君棲霞，始复禁山之地，由良常洞至雷平山十里而近……尽赎之，刍蕘者不得辄至，墟墓不得杂处，艺树蔽野，植松为门，川梁必通，榛秽必剪”^[15]，植树为界，形成一道绿色屏障。《洞霄图志》卷四记载，宋淳祐三年，同知宫事章居中，“凡宫山冈阜与民境接者，悉树以松，亲董工役。既成，春秋二时，每引后进登山以识疆界”^[16]；至元大德百余年间，“四山虬枝龙形，环列森立，围皆丈许，真图画所不能到，其经始培植之功不可泯也”。又如《洞霄图志》卷一

记载：“宋淳祐年间，住山贝大钦买石甃路，夹树木一十八里，至九镇山门。”^[16] 道教徒的修持生活、植树护林活动对宫观内外生态环境的保护起了重要作用。

道门中人不仅自己身体力行，植树护林，而且还鼓励人们多植树木。如《庐山记》卷二记载，闽中侯官人少有道术，后居庐山，他为人治病，“不取货币，使愈者植杏五株，数年间郁茂成林”^[17]。

2. 宫观建筑与环境保护

道教宫观是道士们修道、祀神的活动场所。神仙信仰与修道需要促成了宫观的建造，各地道教宫观建筑各具特色，但一般来说，比较典型的道教宫观建筑群包括山门、钟鼓楼、灵宫殿、主神殿、玉皇殿、三清殿、祖师殿等。

道教在“天人合一”、返璞归真思想的指导下，许多道教宫观多位于远离尘嚣、清静安谧、枝叶茂密的名山胜境。而且从“道法自然”出发，许多宫观往往以洞天福地（道教有十大洞天、三十六小洞天和七十二福地）的自然态势作为布局的基础。因此，十分注意宫观选址布局与自然环境相适应。如武当山的道教宫观就是顺应山形地貌的变化而布局的，整体上错落有致，其人工建筑与自然景观相映成趣。武当山紫霄宫，《武当福地总真集》卷中记载：“宫在大顶之北，展旗峰之东，威烈庙之西，太子岩之南，前对三公万仞玉筍倚天之峰，后坐远峰七岩皂纛横星之势，松杉挺特，花木芬芳，殿宇崇高，堂无拱接。”^[18]^(656页)

道教宫观建筑一方面依照洞天福地的态势进行布局和营造，另一方面也给洞天福地注入了道教文化气息，打上了道教神仙信仰的烙印，是自然生态的一种朴素延伸。《武当福地总真集·跋》说：“自有宇宙则有山川，然洞天福地表于宇宙间则未有不因人而重者，故南障以匡俗所庐而易其名，天台以桐柏所治而新其号。山有仙则名，信矣。”^[18]^(668页) 道教宫观建筑是道教“天人合一”思想的具体实践。这种人与自然和谐交融的建筑模式对于现代人居观念和人居环境的构建不无启迪。

二、道教生态伦理思想的现代价值

道教从“道生万物”的本体论角度关注人与自然的关系，构建起“天人合一”“道法自然”的自然生态观。既然人与自然是“道”化生的，那就意味着人与自然是类相从、共生共存的关系，因此，自然万物都有其存在的价值和权利。在此基础上，道教形成了以“道”“德”为核心内容的生态道德观，并且具体化为崇尚自然，尊重自然规律；物无贵贱，万物平等；善待万物，尊重生命；保护自然资源，维持生态平衡等一系列生态伦理原则^[19]。道教经文中所负载的生态伦理思想是道教留给人类的一份丰厚遗产，值得人们认真地加以总结和借鉴。

（一）维护人、社会、自然生态系统的整体和谐

道教认为人是自然的一部分，人的生存依赖于自然界，强调人与自然关系的和谐，这为现代人们正确对待人与自然的关系提供了丰富的思想资源。

道教视人、社会、自然为一个有机整体，这对于强化现代人的生态整体意识不无裨益。道教从“天人合一”思想出发，提出了“天地人本同一元气，分为三体”^[10]^(236页)。认为人与自然

是一个有机的同构互感的整体。人类与自然之间应该建立一种充分适应、和谐相处的关系，对人类的任何自然行为进行价值判断时，都必须以生态整体利益为标准，用生态整体主义原则指导人们的自然生态行为。正如《走向全球伦理宣言》导言中所说：“我们是相互依存的。我们每一个人都依存于整体的福利，所以我们珍视生物共同体，珍视人、动物和植物，珍视对地球、空气、水和土壤的保护。我们对于自己所做的一切，都负有个人的责任。”在今天，经济发展，既不能以损害环境和资源为代价，也不能超过环境和资源的承载能力，而是要使发展保持在生态容许的限度内。“天人合一”不仅仅是人们所崇尚的一种价值目标，也是天人关系的一种良好状态。只有将人的理性与“天地”的自然本性（即规律性）有机地结合起来，取之以时，用之以度，动之以机，才能真正实现“天人合一”的美好理想，才能真正建立起人、社会、自然之间的和谐关系。道教关于天、地、人等宇宙万物相统一的整体观念，以及道书中对于破坏自然、杀生伤物给予谴责和惩罚的思想，对于今天恢复人与自然协调关系的生态环境运动是有其借鉴意义的。

（二）尊重生命，维护生态平衡

道教贵人重生，并由此形成了珍视现实生命价值的积极乐观主义生命观。道教把对人的生命的敬重推及对自然界万物生命的爱护。道教认为自然界的各种生物并不妨碍人类的生存，人类应该与其和睦相处。“野外一切飞禽走兽、鱼鳖虾蟹，不与人争饮，不与人争食，并不与人争居。随天地之造化而生，按四时之气化而活，皆有性命存焉。……如无故张弓射之，捕网取之，是于无罪处寻罪，无孽处造孽，将来定有奇祸也。戒之，戒之。”^{[20](91页)}《太平经》认为，人应当体察“天道恶杀而好生”之意，不要轻易杀伤万物，告诫人们“夫天道恶杀而好生，蠕动之属皆有知，无轻杀伤用之也”^{[10](174页)}。葛洪在《抱朴子内篇》中也把长生成仙与个人积善立德结合起来，认为修道的人，应当“慈心于物，恕己及人，仁逮昆虫”，“手不伤生”，“如此乃为有德，受福于天，所作必成，求仙可冀也”^{[21](193页)}。道教在许多戒律中也明确规定不得伤害鸟兽鱼虫，要保护好自然环境，如此则有善报。道教贵生不仅是爱己身，它还是一种社会伦理原则，即凡是对生命有害的事情都应制止，凡对生命有利的事情才应去做。

道教十分重视生态平衡。道教秉承道家学说，从“道”本体出发，认为宇宙间天地万物、飞禽走兽、草木昆虫等一切存在物都是道气化生的，由于它们所禀赋的道气不同，便形成了丰富多样的世界。而且，《太平经》认为，自然界的和谐与生态系统的平衡能使自然界万物化生和发展，即所谓“中和气得，万物滋生”^{[10](20页)}。道教还把人与万物的关系确立在以“生”与“养”为道之本性的基本原则之上。《太平经》说：“道者，天也，阳也，主生；德者，地也，阴也，主养。”^{[10](218-219页)}按照道主生、主养的原则，《太平经》认为当万物都能各得其所的时候，就是太平之世了；相反，当万物不能生养，人间的灾祸、积怨也就接踵而至。《太平经》说：“一物不生，一道闭不通；一物不养，一德不修治；一德不成，一仁不行，欲自知有道德与仁否，观物可自知矣。”^{[10](704页)}当万物皆能生养，表示道兴；反之，若万物不能生养，即知天道伤。

道教以拥有物种的多少作为分别贫富的标准，难能可贵，这是道教保护生物多样性以维护生态平衡的具体体现。《太平经》卷三十五《分别贫富法》说：“富之为言者，乃毕备足也。天以凡物悉生出为富足，故上皇气出，万二千物具生出，名为富足。中皇物小减，不能备足万

二千物，故为小贫。下皇物复少于中皇，为大贫。无瑞应，善物不生，为极下贫。子欲知其大效，实比若田家，无有奇物珍宝，为贫家也。万物不能备足为极下贫家，此天地之贫也。……此以天为父，以地为母，此父母贫极，则子愁贫矣。”^{[10](30页)} 这里把贫富分为“富足”“小贫”“大贫”“极下贫”四个等级。“富足”为“万二千物具生出”，“一物不具，即天统有不足者”^{[10](383页)}。显然，这种认为贫富在于拥有物种多少的观念与当今要求保护生物的多样性是相通的。

在道教看来，善待生命必须首先从人的身心和谐开始，进而推及周围的群体，包括救穷周急、反对刑罚伤杀、促进太平的社会伦理观。《太平经》说：“夫人能深自养，乃能养人。夫人能深自爱，乃能爱人。有身且自忽，不能自养，安能厚养人乎哉？有身且不能自爱重而全形，谨守先人之祖统，安能爱人全人？”^{[10](56页)}

（三）崇尚自然，保护生态环境

天地万物都来源于道，“一切有形，皆含道性”^{[22](786页)}。万物都有按照道赋予它的本性自然发展的权利，应该尊重自然万物的生存权利，不要随意作践自然、毁坏自然。要人们“观天之道，执天之行”^{[23](821页)}，尊重自然规律，顺应天道，让宇宙万物自然发展。唐代著名道教学者成玄英阐述了“道”的自然性。他认为，道是自然存在的，人与万物都难逃自然之道的法则。他在《庄子·大宗师疏》中说：“夫物不得遁者，自然也，孰能逃于自然之道乎！”要求人类在向大自然索取财物以资其用时，不能违背自然规律。如果强行索取，则会破坏人与自然的和谐。必须做到取予有时，耗用有度，即所谓“食其时，百骸理；动其机，万化安”^{[23](821页)}。

道教强调“无为”，主张顺应万物生长变化的自然本性，不以人为的强制方式去破坏自然界的本来面貌。同时，认识运动变化规律，因势利导，无为而无不为。在处理人与自然的关系上，道教的“无为”思想实际上是反对那些不顾客观规律，只凭主观愿望的“有为”。在生态危机十分严重的今天，道教“无为”思想对于当今人为干预自然界、破坏生态环境具有警示作用，同时“无为”思想也为现代人解决生态危机提供了方法论指导。

“人是无限宝贵的，必须无条件地受到保护。但是同样地，与我们一同生活在这个行星上的动物和植物的生命，也应当得到保护、保存和照顾。对自然的生命根基无限制的剥夺，对生物圈的无情的破坏以及宇宙空间的军事化，所有这些都是野蛮的暴行。作为人，我们对地球和宇宙，对空气、水和土壤，有一种特别的责任，尤其是考虑到未来的世代时更是如此。在这个宇宙中，我们所有的人都紧密相连，我们所有的人都互相依赖。我们当中的每一个人都依赖于我们全体的福利。因此，决不应该鼓励人类对自然和宇宙的操纵。与此相反，我们应该养成与自然和宇宙和谐相处的生活。”^{[24](17—18页)} 道教徒把慈爱和谐、不伤生灵、保护动植物作为自己宗教修持的重要内容。要求修道者广施“仁德”于天下，爱及昆虫草木鸟兽，不要无辜伤害任何生命。道教不仅提倡救济动物于危难，而且提倡省己之食，以喂养鸟兽。总之，道教对于宇宙万物的态度是“常行慈心，愍济一切，放生度厄”^{[25](393页)}。宇宙演化不停，生生不息，人作为宇宙共同体中的一员，应该以促进整个宇宙更加和谐完美为目标。

（四）适度消费，人道主义地利用资源

地球资源是有限的，过度的消费会加速自然资源的枯竭和对环境造成压力。于是，节制人们的欲望，人道主义地利用各种资源，从而实现人、社会、自然的可持续发展就显得至关重

要。在这方面，道教崇俭抑奢的思想，对于现代人一味盲目地过度消费具有借鉴意义。

道教承袭并且强化了道家的寡欲观，倡导“见素抱朴，少私寡欲”^{[26](第十九章)}及返璞归真的生活方式和价值取向。《老子想尔注》要求学道之士“于俗间都无所欲”^{[27](47页)}，“不劳精思求财以养身，不以无功劫君取禄以荣身，不食五味以恣，衣弊履穿，不与俗争”^{[27](10页)}，才能得道成仙。《太平经》推崇安贫、节欲，追求人人身心和谐的生活方式。“安贫乐贱可久长……不食而自明，百邪皆去远祸殃。守静不止不丧，幸可长命而久行，无敢恣意失常，求之不止为道王。”^{[10](306页)}葛洪在《抱朴子内篇》中指出：“学仙之法，欲得恬愉淡泊，涤除嗜欲，内视反听，尸居无心。”^{[21](175页)}《西升经》对人的欲望持批评态度，认为：“欲者，凶害之根；无者，天地之原。莫知其根，莫知其原。圣人者，去欲入无，以辅其身也。”^{[28](588页)}《太上老君说常清静妙经》将“清静”视为进入“真道”的得道境界，认为“常能遣其欲而心自静，澄其心而神自清”^{[28](344页)}。司马承祯主张“主静去欲”，丘处机主张“清心寡欲”^{[29](4524页)}。道教的这种修养方法，其目的是通过弃世排除种种世俗名利情欲，循道返朴，回归纯真的人类本性，使人的生命进入一种全新的境界。为了达到“六根自然清静”的境界，要人们“常以道制欲，不以欲制道”^{[30](141页)}。道教返璞归真、顺其自然的价值取向和少私寡欲、崇尚节俭的生活方式尽管主观上服务于长生久视目的，但客观上却有助于恢复生存环境的完整和健康，使人与自然协调发展，最终有利于人类长远利益的实现。一方面，人们需要从自然中吸取生存的养分，但是另一方面，在开发利用自然资源时，又切不可“竭泽而渔”“杀鸡取卵”，要为后代人留下生存和发展的空间。因此，应大力开发利用生态技术，建设生态化产业；在价值观上，不以经济增长为唯一目标。只有兼顾当代人的利益、子孙后代的利益以及地球上其他生命的利益，只有用“参天地之化育”的方式来代替“征服自然”以表明人类力量的方式，才能重新建立起人与自然之间原本存在的亲和关系。

总之，面对全球性的生态危机，道教的生态思想、环境保护措施及其活动可以帮助人们摆正人与自然的的关系，特别是道教的天人一体、尊重生命、自然无为、崇俭抑奢、返璞归真的生态伦理思想对当今社会现代人格的塑造以及我国物质文明和精神文明建设都将发挥重要借鉴作用。

参考文献：

- [1] 余谋昌：《生态哲学》，陕西人民教育出版社 2000 年版。
- [2] 《道藏》第 22 册，文物出版社 1988 年版。
- [3] 《道藏》第 18 册，文物出版社 1988 年版。
- [4] 《道藏》第 25 册，文物出版社 1988 年版。
- [5] 袁啸波：《民间劝善书》，上海古籍出版社 1995 年版。
- [6] 《藏外道书》第 12 册，巴蜀书社 1994 年版。
- [7] 《道藏》第 6 册，文物出版社 1988 年版。
- [8] 《道藏》第 27 册，文物出版社 1988 年版。
- [9] 《道藏辑要》第 10 册，吉林人民出版社 1995 年版。
- [10] 王明：《太平经合校》，中华书局 1960 年版。
- [11] 尹志华：《道教生态智慧管窥》，《世界宗教研究》2000 年第 1 期。

- [12] 《郟溪集》，《文渊阁四库全书》，上海古籍出版社 1987 年版。
- [13] 《宝庆会稽续志》，《文渊阁四库全书》，上海古籍出版社 1987 年版。
- [14] 《河南通志》，《文渊阁四库全书》，上海古籍出版社 1987 年版。
- [15] 《景定建康志》，《文渊阁四库全书》，上海古籍出版社 1987 年版。
- [16] 《洞霄图志》，《文渊阁四库全书》，上海古籍出版社 1987 年版。
- [17] 《庐山记》，《文渊阁四库全书》，上海古籍出版社 1987 年版。
- [18] 《道藏》第 19 册，文物出版社 1988 年版。
- [19] 姜晓萍，曹玉华：《“施韦策诘难”与道教生态伦理》，《西南师范大学学报》2002 年第 5 期。
- [20] 《藏外道书》第 28 册，巴蜀书社 1994 年版。
- [21] 《道藏》第 28 册，文物出版社 1988 年版。
- [22] 《道藏》第 24 册，文物出版社 1988 年版，《道藏》第 1 册，文物出版社 1988 年版。
- [24] 孔汉思，库舍尔著，何光沪译：《全球伦理——世界宗教议会宣言》，四川人民出版社 1997 年版。
- [25] 《道藏》第 3 册，文物出版社 1988 年版。
- [26] 老子著，王弼注：《道德经》，《道教三经合璧》，浙江古籍出版社 1991 年版。
- [27] 饶宗颐：《老子想尔注校》，上海古籍出版社 1991 年版。
- [28] 《道藏》第 11 册，文物出版社 1988 年版。
- [29] 宋濂等：《元史》第 15 册，中华书局 1983 年版。
- [30] 《道藏》第 17 册，文物出版社 1988 年版。

《道德经》的生态伦理思想新探*

李朝辉 任俊华**

《道德经》作为道家学派的元典，有十分丰富的生态伦理思想。下面，我们按照通行本《道德经》，结合郭店楚简本和马王堆汉墓帛本《道德经》来阐述其中的生态伦理思想。

一、“道法自然”的生态平等观

《道德经》的生态理想社会蓝图是建立在“道法自然”的生态伦理观基础之上的。通行本、郭店楚简本和马王堆汉墓帛本《道德经》皆有“道法自然”的文字。通行本《道德经》第二十五章说：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反，故道大、天大、地大、人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。”《道德经》认为，宇宙间存在一种“先天地生”而且“为天地母”的东西，他把它取名为“道”。这是《道德经》哲学本体论的最基本范畴。这个“道”是宇宙万物的本体，是为感官所不能接触的实在。它是宇宙万事万物所共同具有的一切物质的和观念的存在。这个“道”最基本的法则是“道法自然”。“自然”相当于我们今天讲的自然而然，它与“人为”是反义词。郭象、向秀在《庄子注》中曾解释“自然”说：“天地以万物为体，而万物必以自然为正。自然者，不为而自然也。”这里讲的“不为”就是不要人为乱来，这样才符合自然而然的宇宙衍生法则。

《道德经》认为宇宙间的“四大”即“道大、天大、地大、人亦大”，都是平等的，没有地位高低和贵贱之别，这样他就把自己的生态伦理学的出发点很好地建立在坚实的生态平等观之上了。为什么要爱护环境、尊重自然，因为天地万物与人一样皆是尊贵的（“大”）、平等的，人与人之间讲伦理，人与生态万物之间当然也应该讲伦理。这样，生态伦理理念才真正从根本上确立起来。《道德经》以为道、天、地、人，这“四大”共同遵循的普遍规律是“自然”，即它们都是自然而然生成的，也应该自然而然地发展下去，任何“人为”的乱来和“天地主

* 本文原载《湖南社会科学》2005年第6期，第14-16页。本文为2005年湖南省社科基金“百人工程”课题立项项目：《中国传统儒、道、佛学之生态伦理思想比较研究》(05BR07)研究成果之一。

** 李朝辉，中国人民大学哲学院2004级伦理学专业博士生；任俊华，中国人民大学哲学院博士后，中共中央党校教授。

宰”的行为都是违反自然本性的，这样《道德经》就既否定了“人类中心主义”，又否定了“天地主宰论”，是地地道道的生态平等主义者。在宇宙间，不仅人类尊贵，天地尊贵，天地人共同拥有的“道”亦是尊贵的，这“四大”都以尊贵的身份参与宇宙大自然的衍生过程，都是宇宙这个“域”中的一分子，都是大自然的一部分。通过这样的论证，《道德经》的深层生态学理论自然而然滴水不漏地建立起来了。宇宙间从来就没有什么“救世主”（主宰者），任何东西（天地万物和人），包括生成天地万物和人的“道”本身，都是平等的，它们皆是宇宙间身份尊贵的一分子，都是“大”的，所以天地万物和人类一道都要珍惜自己，敬畏生命，以不负于“大”者的尊严，这样就把《道德经》“贵生”“重死”的生态哲学从人类扩充到宇宙天地万物之间，具有了一种深层次的彻底的宇宙生态伦理观，这是《道德经》哲学对人类世界的伟大贡献之所在，值得珍惜。

二、“天网恢恢”的生态整体观

《道德经》生态哲学，不仅提出宇宙间“四大”尊贵而平等，而且认为这“四大”是彼此作用的整体。

《道德经》第七十三章在讲“天之道”时，提出了一个生态哲学命题：“天网恢恢，疏而不失。”原来宇宙大自然就是一张“天网”，这张网看上去虽然稀疏，却非常宏大，布局严密，没有缺失。正是这张天网使宇宙间的“四大”彼此之间相互联系、相互作用，共同维系起宇宙大自然衍生的责任和义务。

这张“天网”是通过“人法地，地法天，天法道，道法自然”的自然规律发生联系的，“四大”各自拥有和占据着一个网域，都有一个域名，就像现代的互联网一样，遍布全世界，为宇宙之生生不息服务。如果缺少任何一个都会破坏这张天网的完整性，所以《道德经》特别强调“疏而不失”四字。这里“疏”字有着深刻的生态哲学含义，不可不深入体味。“疏”是形容彼此独立自主，看上去表面上联系松散，但实质上是共生在一张网上，是彼此牵连的。这里，《道德经》强调宇宙网民的自主性，又突出了网民联系不是表层次的，而应该是深层次的。彼此之间“生之畜之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德”（《道德经》第十章），只有保持“疏”的心态和美德，才能“明白四达”（“四达”同“四大”），保持最大的德性（“玄”本指天的颜色，因天至高无上，故借“玄”字描绘最大的德性——“玄德”）。《道德经》将这种“疏而不失”的“玄德”，称之为“夫莫之命而常自然”（《道德经》第五十一章），网民之间的互相联系和发生作用，并没有谁对其发号施令，这只是其本来就顺应自然行事的结果。这也体现了《道德经》“道法自然”、反对人们胡作非为之生态哲学观。

“天网”是严密的，有着自身内在的联系规律，“四大”在天网中彼此独立自主，又相互依附，和平共处，保持着生态整体的完善性和最大德性。然而，这张天网又是如何保持秩序井然的呢？《道德经》提出了“道法自然”和“道生万物”两条准则，共同维护“天网”的运行。“道法自然”我们前面已有叙述，这里要指出的是，这条准则是用自然性来解决人与宇宙天地万物关系的内在问题的最初尝试。丁四新在其博士论文《郭店楚墓竹简思想研究》中深刻地揭示了《道德经》这一思想的原创性，他说：“《道德经》的‘道法自然’观，则是在同样重视

德性修养的基础上，以自然性第一次真正把天人关系融通、连贯起来。自然性是人能真正效法天地或道的根本，也是天人合一的真正原因。”^①“四大”都效法自然，以自然为法则，所以能保持“天网”的井然有序。然而，《道德经》认为这样还不够，他强调“天网”是通过“道生万物”准则形成的，所以网民才有共同维护它的基础。《道德经》第四十二章明确提出：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”由于道生万物，所以宇宙万物在网上能和平共处，它们“负阴而抱阳”，共同维系着这张“天网”。这种“道生万物”观，强调了“夫唯道，善始且善成”（《道德经》第四十一章），把“道”的普遍性与自然性紧密联结在一起，为“天网”说打下了坚实的生态伦理学基石。

《道德经》的“天网”说，还不仅仅停留在“两大准则”理论上，他还提出了这张天网本身维系更好（生态系统平衡）的作用方式。《道德经》第七十七章说：“天之道，其犹张弓与。高者抑之，下者举之；有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足。”这就揭示了天网维持平衡之道，天网发生作用时，就如拉开了弦的弓一样，高了就把它压低些，低了就把它提高些。天网的运行始终贯彻一条“损有余而补不足”的平衡规律，这样才确保宇宙大自然的生态系统平衡。当然，这种系统平衡是动态的，不是一劳永逸的，新的系统平衡总要取代旧的系统平衡，这样生生不息，使宇宙万物不断衍生下去，这才是《道德经》生态伦理观的归宿所在。

《道德经》把维持生态之网（“天网”）的系统平衡，看成是“天长地久”之道，并号召“圣人”（统治者）要树立“无私”之胸襟，既保持天网的天长地久，又能成就圣人自己的伟大事业。他说：“天长地久，天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。中以圣人后其身而身先；外其身而身存。非以其无私邪？故能成其私。”（《道德经》第七章）维持生态系统平衡，保持天长地久，就要效法天地万物厚德载物的“无私”之心，发扬“圣人后其身”即把个人利益放在身后的美德，积极行动起来，从我做起，从现在做起，明确“天长”“地久”“身存”三者的辩证法，保护好生态之网，这样做的话，就既保全了天地之长久又能最终保全自身的利益，是两全其美之举，何乐而不为呢。

三、“知常曰明”的生态保护观

《道德经》生态伦理思想不仅仅体现在“小国寡民”“道法自然”“天网恢恢”的论述上，还体现在“知常曰明”的生态保护观上。《道德经》第十六章提出：“万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公；公乃全，全乃天；天乃道，道乃久，没身不殆。”这句话是《道德经》对其提出的“观复”生态哲学思想的解释。《道德经》认为，要保持大自然的美好环境，做到良性循环（往复）生生不息，不使之受到破坏，必须从维护“万物并作”的立场出发，讲究“知常”的辩证法，不肆意妄为，这样人类终究不会有毁灭自身的危险。“常”即自然规律。“知常曰明”即认识掌握自然规律才不会瞎来。“不知常”即不懂得自然规律，胡作非为，这样就会导致

^① 丁四新：《郭店楚墓竹简思想研究》，东方出版社2000年版，第256页。

“凶”的后果。对这种“妄作凶”的后果，恩格斯曾经作过生动的描绘。他说：“美索不达米亚、希腊、小亚细亚以及其他各地的居民，为了想得到耕地，把森林都砍完了，但是他们梦想不到，这些地方今天竟因此成为荒芜不毛之地，因为他们使这些地方失去了森林，也失去了积聚和贮存水分的中心。阿尔卑斯山的意大利人，在山南坡砍光了在北坡被十分细心地保护的森林，他们没有预料到，这样一来，他们把他们区域里的高山畜牧业的基础给摧毁了；他们更没有预料到，他们这样做，竟使山泉在一年中的大部分时间内枯竭了，而在雨季又使更加凶猛的洪水倾泻在平原上。”（《马克思恩格斯选集》第三卷，第517页）违背自然规律，破坏生态平衡，就会导致大自然对我们无情的报复，造成巨大的灾祸和无法挽回的损失。

如何做到“知常曰明”呢？《道德经》提出了如下方法。

第一，《道德经》认为万事万物都存在一个共同的本质——道，这个道是产生万事万物的总根源，所以认识事物，掌握规律，必须善于透过现象看本质，正确理解其中包含的本质性和自然性实质“道”。这个“道”既不是上帝创造的，也不是随便附加于物质上的，它本身是有规律性的，“周行而不殆”（《道德经》第二十五章），只要善于观察、细心体会，就能够认识它。

第二，《道德经》认为要善于从事物的对立统一关系中认识客观规律，因为任何事物的存在都是相互依存的，不是孤立的。他说：“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随。”（《道德经》第二章）正反双方互为存在的条件，美与恶，有与无，难与易，长与短，高与下，前与后都是通过对方的存在而存在着的，所以从对立面认识和把握客观规律不失为一种有效的方法。

第三，《道德经》主张从事物的运动变化中认识和把握规律。任何事物都处在运动变化之中，不能抱着一成不变的思想去认识事物。《道德经》第四十二章讲“物或损之而益，或益之而损。”事物过于“损”时就会出现“益”，反之过于“益”时就会出现“损”，任何事物的运动变化都遵循物极必反、损益互补的原则，在运动中求得发展。《道德经》第二十二章说：“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。”便是在事物的运动变化中认识客观规律的生动记录。在运动变化中把握转化规律，这是正确认识事物的又一可行办法。

第四，《道德经》为了帮助人们更好的认识客观规律，提出了对比认识法。《道德经》第五十四章说：“以身观身，以家观家，以乡观乡，以邦观邦，以天下观天下。吾何以知天下之然哉？以此。”这里《道德经》回答别人问他是咋知道天下的情况的，《道德经》说自己用的就是这个方法——即对比认识法，从自身观察他人，从自家观察他家，从本乡观察他乡，从本国观察他国，从本天下观察他天下。这种方法源于《周易·系辞下》讲的“近取诸身，远取诸物”观察法。《道德经》认真吸取了这一观察认识事物的方法，并将之提高升华为“知天下”的认识路线。这一方法对认识客观规律的确是有助益的。

第五，《道德经》对认识主体提出了“致虚极，宁静笃”（《道德经》第十六章）的要求，认为如果认识主体一旦心灵达到极度虚静状态，保持内心世界的清明澄澈、无私无欲，就能体会出万事万物的变化规律，获得正确认识。即所谓“不欲以静，天下将自正”（《道德经》第三十七章）；“静胜热，清静为天下正”（《道德经》第四十五章）。

《道德经》认为，只要认识主体掌握了这些方法，加强主观修养，是可以做到“知常曰

明”的。

做到“知常曰明”是维护生态平衡的前提。要保护好生态环境，维持好生态系统的良性循环，《道德经》提出了如下主要措施。

第一，主张统治者要带头实行正确的消费观。《道德经》第二十九章提出了“圣人去甚、去奢、去泰”的生态哲学命题，要求统治者饮食不要奢侈，住宅不要太豪华，宴请不要太过分。因为饮食奢侈，势必消费过多的粮食；住宅豪华，势必消耗过多的土地空间和建筑材料；宴请过分，势必造成粮食资源的巨大浪费，所以必须实行“去甚、去奢、去泰”的绿色消费观。

第二，主张知足知止，爱护资源，确保资源用之不竭的长久之道。《道德经》第四十四章提出：“甚爱必大费，多藏必厚亡，故知足不辱，知止不殆，可以长久。”认为过多的爱好必定会造成大量耗费，过多的收藏必定会酿成严重的损失。只有知道满足才不会受到侮辱，知道适可而止才不会有危险，这样才可以保持资源的长久不竭。

第三，反对发动战争，破坏生态环境。《道德经》第三十章提出：“以道佐人主者，不以兵强天下，其事好还。师之处，荆棘生焉。”《道德经》第三十一章提出：“夫兵者不祥之器，物或恶之，故有道者不处。”《道德经》认为以兵强天下，发动战争，势必破坏生态，造成资源的浪费。“师之处，荆棘生焉”八个字将战火所到之处，民不聊生，大量耕地荒废，荆棘丛生之景生动地描绘出来了。所以《道德经》认为用兵是不吉祥的做法，为有道之士所不取。

第四，提倡生养万物而不去宰杀的生态伦理慈爱观。《道德经》第二章提出：“万物作焉而不为始，生而弗有，为而弗恃，功成而弗居。”第十章、第五十一章又一再强调：“生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。”自觉去养育万物，使之生长而不去占有，不去宰杀，这才是最高的德性。《道德经》第六十七章将这种最高的德性概括为自己的“三宝”之一——“慈”即慈爱之心。他说：“我有三宝，持而保之。一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”《道德经》的这个“三宝”，前二宝都与生态伦理有关。有慈爱之心，才不会随意损害生命、破坏生态环境；有节俭之举，才有绿色消费理念和生态伦理的推广，所以《道德经》是一位慈祥的生态哲学家，他的“三宝”除了最后的“不敢为天下先”值得商榷、不能随便搬用外，其余二宝都是符合现代生态伦理学要求的，值得我们去推而广之，发扬光大。

《赤松子中诫经》的生态伦理思想及其现代意义*

于国庆**

《赤松子中诫经》是道教早期经书，属于说理类善书，在道教内部具有较高地位和较大影响。原经一卷，收录在明《正统道藏》洞真部戒律类。撰人不详，有人认为是魏晋道士托名赤松子而造作，“然从其假托黄帝、赤松子及所称太一等神名来看，似出于汉代黄老道派。其平易直白的文风也与魏晋骈丽之风不伦，亦表明此经早出于魏晋。以此观之，此经实为现存最早的道教劝善专书。”^① 经文内容与旨趣在于通过轩辕黄帝与赤松子问答，向世人昭示祸福报应之事，劝人为善弃恶。此书对后世道教修持理论有重要影响，后来的道教善书，诸如《太上感应篇》《文昌帝君阴骘文》等大都承袭其说，并仿此体例。

《赤松子中诫经》作为善书，其最大的特色在于既可以很好地宣传道教的思想旨趣，又通俗易懂，能够为一般群众所理解、认可和遵守。在《赤松子中诫经》中，我们看到，道教把自己的道德伦理观念泛化为对待一般生命物和生态环境的原则，形成了伦理色彩鲜明的生态保护智慧，指导着以现实社会生活为空间的人们在处理与生态环境的关系时所应采取的具体行动。在这里，基于对“道”的信仰及对一切生命和大自然的尊重、敬畏，道德层面上的“劝善戒恶”转换为生态伦理观上的“护生止杀”，成为道教生态伦理智慧核心理念，从而对道教信仰者甚至一般民众起到一种引导和规范作用。研究之，对我们今天的生态环境保护具有积极的意义。

一、《赤松子中诫经》生态伦理思想的主体内容

道教善书中生态保护智慧的主体内容可以从三个方面加以说明，一是外在的行为原则和规范，二是内在的情感体认，三是有效的宣教方式，这三点在道教善书《赤松子中诫经》中表露的非常明显，并且对现今具有一般意义上的理论和实践价值。

第一，对外在行为原则和规范的规定。首先是“护生止杀”的总体诉求。“护生止杀”主

* 本文原载《西安外事学院学报》2006年第2期，第48-52页，现依作者新订文稿编校。

** 于国庆（1977-），男，山东利津人，厦门大学哲学系2005级博士生，研究方向为道家与道教哲学。

① 唐大潮等：《劝善书注译》，中国社会科学出版社2004年版，第17页。

要在于为具体的活动和行为细节设定一种旨趣归宿和深层情怀，这一生态环境学上的行为原则和规范是由道德伦理上的“劝善戒恶”引申而来，也可以说是道教伦理的应有之意。首先，“劝善戒恶”在道德层面上是指作为道众要“众善奉行”，如其所言：“修身制命，治性之法，清朝常行，吉气专心，记念善语善行善视。”^①这是从道德应然的角度，劝化众人应按照这些道德规范的要求和规定积极去做；这点运用到生态智慧上则是“护生”的理论根源和依据，正如《太上感应篇》所言：“积德累功，慈心于物。”在这里，“慈心于物”指的就是把对人之慈善同样用于对物之慈善上去，这些都属于积德累功的主要内容，可以说是一种正的方式。

“劝善戒恶”在道德层面上也要求道众“诸恶莫作”，这是从消极的方面而言，禁止与善行相反的行为和活动：“如人清朝常行恶语、恶行、恶视，教人为恶，日造三年之内，祸患及身，亡财，减口，地加妖气，人必衰矣。”这种观念在生态智慧上的意义就是“止杀”，也就是防止和杜绝一切残害生命物体的非道行为。

其次是体现在日常行为中的具体规范细则。这些细则可以说是囊括了与有情众生打交道的方方面面。这些方方面面可以归结为两个大类，一是正面的行为要求，这包括自觉的挽救面临危险的生命物，另一方面是禁止某些伤害行为的发生。所有这些具体行为的宗旨则是一致认为要“好生恶杀”。它禁止的具体行为相当的多，具体表现为：（1）对天地风雨、日月星辰，不要“呵风骂雨”；不要“对三光裸体赤露……见日月薄蚀不救，贪自欢乐，不敬天地鬼神”。道教认为“抬头三尺有神灵”，因而对待天地星辰、日月北斗、流星虹霓等等不可亵渎，而应审慎、敬畏和尊爱。这虽然与其宗教神学观念有关，在客观上却可以培养信众尊敬大自然的情怀。（2）对一般植物，禁止“抛弃用药，斫伐他人树木、苗稼、花果、园林”，更不可“教人为非”。就是说对于伤树毁林之行为，自己不要做，同时也不能教别人去做。（3）对一般动物，认为“损害六畜”“涸绝池沼，捕采水族鼃鼃龟鱼”的行为是违背天道自然的，当需禁绝。

难能可贵的是，《赤松子中诫经》的生态伦理智慧还注意到了那些人们日常行为中因为容易忽视而伤害到的生命，这些生命或是由于本身外形的渺小，或是由于作用价值的微小而受到人们的忽视与漠视，结果被“粗心大意”的人所伤害，故其常常严厉告诚信众：慎勿“养诸蛊毒，杀害物命”。《赤松子中诫经》也如其他善书一样提到了坚决不可“放火烧山”，这除了考虑到保护树木外，还有更深的考虑，即如果烧山，则无数的大小生命不但失去栖息生存之地，更可能在大火中丧生，这将极为严重地破坏生态环境。

除此之外，《赤松子中诫经》的生态智慧还要求从环境中获取财富的一切行为要注意时节、适度和合礼，尤其禁止“春行杀伐，夏诛诸命，秋则见恶不改，冬则开掘地世故，离他人骨肉，好杀恶生”，更要注意“不非理损害物合，好生恶杀，礼敬不亏……不爱华丽之服修，饕餮不非分杀命”。这其实是在上面的“护生止杀”的行为规范下作退一步讲，即使不可避免地要行杀伐之事，亦不可随意任为，而应讲求节令和适度原则。

第二，内在的体认情感。道教善书生态保护智慧的巨大价值不仅仅在于提出了如上面所说的有点冷冰冰的“护生止杀”条例条文，而更在于提出一系列保护环境、护生止杀的理性与情

^① 如无特殊说明，凡引《赤松子中诫经》原文皆出于唐大潮等：《劝善书注译》，中国社会科学出版社2004年版，第3-17页。

感根据，要求道教徒在遵守外在行为规范时，更要从内心的深处，用智慧之心去理解，用慈爱之心去体认保护环境、爱护生物的行为。所以表面上冷冰冰的条条框框实质上具有丰富的含义，其起始点乃在于人人具有的“心”。

首先，这个心是道德之心，也就是说生态保护行为中的“护生止杀”在性质归属上是一种生态伦理行为。《赤松子中诫经》认为，行善为恶的关键在于最初的一念之心：“夫人修持善恶，自起于心。心是五贼之苗，万恶之根。夫人之心，拟行善，善虽未成而善神已应矣；心起恶，恶虽未萌，凶神已知。故君子千日行善，善由未足，片时造恶，恶便有余。”环境保护中的“护生止杀”最终的理论依据在于此心具有向善的内在本性。只要存有此为善之心，则必定能够做出为善之事。故“护生止杀”是道德伦理在生态环境保护上的具体体现。由于道教基于宗教的特性，把“成仙”作为本教的最终目标，而成仙的重要前提条件之一就是积累足够的善功，因而，在这里，道德之心与信仰之心有机结合在一起，成为人们坚定去护生止杀的信念之基，也成为无论上智、中智，还是下智之人的划分标准和追求目标之一，《赤松子中诫经》说：“有三等，皆为仁者之人。上智者明天文，察地理，不学自晓，不教自解，默而识之，辩音律，鉴贤愚，心慈愍，不轻人，识成败，知进退，别存亡，此人虽贫而终富，暂卑而终高，此上智人也。中智者通会经书，常存礼敬，见贤思齐，扶危救弱，惠施不悔，忠孝不亏，言不伤物，卑逊温谦，此未学而终悟，虽未显而终达，此中智人也。下智者修善人也，改往修来，就业而思学，笃信善恶之事，不侵他人财物，保命惜身，会道理，识文法，自能好弱，自怕灾衰，如此兢兢而无过失，不遭横祸，此下智人也。”这种行之有效的尝试一方面避免了纯粹的规范条文流于形式，另一方面也可有效地防止护生止杀变成空洞无物的口号，而没有实际内容。

其次，这个心还是情感体认之心。道教善书生态保护智慧的总纲可以用《太上感应篇》的一句话来概括：“积德累功，慈心于物。”^①如果“积德累功”是从道德和信仰的角度为护生止杀提供内在之道德理性规定的话，那么“慈心于物”则就是从情感体认的角度为护生止杀提供内在之情感规定。尽管情感规定从根本上仍是在寻求保护环境、爱护生物根据，但由于涉及物我共有的情感感受，因而使得善书中的护生止杀具有令参与者有如加于己身的深切感受，即体会伤他物之痛如伤己之痛，他物之死之悲如己丧之悲。这样，也使得外在的行为规范转而具有内心情感体认，使得其冷冷的外表具备了脉脉深情的依据，也从而使得护生止杀具备了情感上的基础。这样，保护环境，爱护生命便不仅是道德上的要求、神学功利主义成仙的要求、理性认识上的要求，而是由天地万物同乐生恶死、同悲喜感受而来的自然本能做法：“罪有可解者，有不可解者。世人偶行非道，心能悔过，是可解也。若闻不信，知过不改，为恶转多，心素养炽盛，不可解也。”此处之心乃在于强调情感体认之心。只有在内心深处体会到自己的羞愧与残忍，才会转念为善，才可以解除原先所犯下的罪恶。否则，心积恶渐久便成“心毒”，不但毫无慈爱，相反却为残忍恶毒，如此怎能体恤万物，去恶从善？其实，道教善书中这样的记载是不胜枚举的。它透露出来的思想就是爱物如爱己，物之痛欢如己之痛欢。依此行护生止杀之事，才使善行具有人道主义“真爱”的灵魂，才在具体保护生态的行为实践中，提升自己的情操与素养，这是一种超功利主义的境界。

^① 唐大潮等：《劝善书注译》，中国社会科学出版社2004年版，第38-39页。

第三，三位一体的宣教方式。为了宣传自己保护生态的思想主张，道教采取了各种各样的宣教方式，并借助这些方式和手段，道教把自己的观念施加给世人，也收到了预期的效果。我们可以从三大角度来说明这些方式所包含的内在智慧。

首先，宣教时注意理解与信仰相结合。这是保护生态环境之规章条例的内在生命力。没有深刻的理解，我们无法制定合适的措施来保证行为的合理性和有效性；同样，没有信仰，也无法保证措施得到有力的贯彻。道教劝善书的生态保护智慧在建构具体的行为细则时，立足点即在于此。如我们在上一点中所讲述的，道教把保护环境、爱护生命看成是大道流行发用的必然需求，作为以道为最高信仰的信众，必然从信仰上接受，从而按照道的要求去做，这是信仰在推进保护生态环境中所起的首要作用。如果没有这种基点，信众很难接受一个并不认可的观念，更不用说一以贯之地去执行了。此外，倘若仅仅是出于信仰的层面，又往往会使得行为出现盲目和偏差，从而不但达不到应有的追求，相反，还可能导致更坏的后果。这时理性便成为主导的指引力量。道教劝善书在构建自己的生态智慧时，是把二者恰当地有机结合，从而也使得它们的规章条例具有内在的生命力，也才能在宣传中被信众认可、遵照执行，并长盛不衰。

其次，宣教时善用仙话故事。道教中存在大量的仙话故事，在某种意义上讲，这些仙话故事往往是生动有趣的叙事与思想教育相结合的典范。这些故事也是顺着“劝善戒恶”的思路分为两类，一是劝人积极为善，救生济世，从而得获福报；二是诫人慎勿为恶，否则遭严厉的恶报。例如我们耳熟能详的八仙惩恶扬善的传说故事等等，我们在此就不用一一列举了。这样的神话、仙话故事在道教中是比比皆是，它们以通俗易懂、喜闻乐见的形式深受一般民众和信众喜爱，而其中的生态保护智慧也熏陶着所有读者，使得他们在不知不觉中明白环境保护的价值所在。这种手段是值得我们今天在对民众宣传生态环境保护思想时借鉴的。

最后，以“神仙世界”为视角设定的“法律规范”。尽管生态伦理只是道德范畴内的要求，但是，保护环境仅仅靠说教和大家的自觉是不够的。为此，道教设计出了一套学说，它的功能大致类似现实世界中的法律规范，只不过着眼点在于“神仙世界”，也就是说凡是遵守、执行或是触犯、违反道教的规范，上界的神灵会给予相应的奖励或者惩罚。这种学说最主要的是承负报应思想，其有强制性质，不管行为人同意与否，在他成仙的路上，它们会发生作用，并会强制行为人执行，逃脱不得：“为善者，善气覆之，福德随之，众邪去之，神灵卫之，人皆敬之，远其祸矣。为恶之人，凶气覆之，灾祸随之，吉祥避之，恶星照之，人皆恶之，衰患之事，并集其身矣。”这种理论从教外人士看来，或许没什么，但是对于信众而言，却似“法律规范”中行善或作恶记录，会促进或阻碍自己成仙之路的，甚至还会使自己寿命减损，家人遭殃，因而受到信众的重视。我们再看：“又问：或有胎中便夭，或得数岁而亡，此既未有施为，犯何禁忌？赤松子对曰：此乃祖宗之罪，遗殃及后。自古英贤设教，留在《仙经》，皆劝人为善，知其诸恶，始乃万古传芳，子孙有福。”由于其纳入了功过系统，故成为一支外在强制力量，成为信众遵守道教生态伦理的动力和后盾，从而避免空洞说教流于形式。

二、《赤松子中诫经》生态伦理思想的理论依据

以《赤松子中诫经》为代表的道教善书之生态伦理思想的形成非一朝一夕，而是一个历史

积淀的结果。如果从道教思想史的角度分析，我们认为其思想依据主要有以下三点：

第一，由道及德：哲学上的根源。道教以“道”为最高信仰。“道”具有本体、本源和本根的性质和属性，道生成万物：“道生一。一生二。二生三。三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”^①万物灭寂之后，又会复归于道：“万物并作，吾观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命。”^②这样，从道的视角来审视世间万物，则大家一如平等，皆是道的分化，故万物乃是平等共处的关系。这种把道与天地看成父母，认为众生平等共处的思想在《赤松子中诫经》中亦有体现：“天生烝民，以乾坤表父母”。当道体转化为现世之中的德时，其内涵就是要求一般人要像圣人一样具有“惟道是从”的大德，“孔德之容，惟道是从”^③，并形成如水一般的善行：“上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。居善地，心善渊与善仁，言善信，正善治，事善能，动善时。”^④这在具体行为上的体现之一就是与有情众生相处时，要爱护生命，换言之，就是要遵守、奉行由此而来的道教生态伦理观念。

第二，祸福有报：神学上的根源。《周易》之“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”的思想被《太平经》继承并改造为神学上的承负报应思想：“承者乃谓先人本承天心而行，小小失之，不自知，用日积久，相聚为多，今后生人反无辜蒙其过谪，连传被其灾，故前为承，后为负也……负者，乃先人负于后生者也；病更相承负也，言灾害未当能善绝也。”^⑤承负报应思想在《赤松子中诫经》中体现的很明显，诸如“此乃祖宗之罪，遗殃及后。自古英贤设教，留在《仙经》，皆劝人为善，知其诸恶，始乃万古传芳，子孙有福”等等此类言语，很是常见。其神学功用在于利用神的至上权威作为惩恶扬善的最后支点，使得纳入此系统的信众莫不尊奉此信条，从而包含在一般伦理道德行为中的生态伦理思想也就具有了神学理论的支持。

第三，积善累功：道德功利主义的根源。道德与功利连在一起，实在是有点奇怪，但是道教善书中的道德教化却往往如此。《赤松子中诫经》说：“故一生修善之人，不必择良时吉日，凡用使之时，自然得凶中之吉，百灵潜护，神煞避矣。一生为恶之人，纵拣得吉日良时，及至用日，却值吉中之凶，恶神害之，福神避矣。”此即“善恶相报，如影随形”的意思，这里隐含着的潜在意思就是为善去恶实乃出于求善报、弃恶报的功利目的追求。此外，行善可以积累善功，从而可以为长生成仙积累资本，而相反，为恶却可以抵消以往的善功，甚至反生诸般恶过，丧失成仙的本资。本来，行善积德乃是与功利追求无关的纯粹道德意义上的行为，但在《赤松子中诫经》的思想体系中，其却又与功利主义意识交叉在一起，形成了奇怪的理论。不过，我们暂不必追问其内在结合何以可能，我们在此想指出的是恰恰这种结合，使得包括生态伦理思想在内的道德伦理具有了可行的根据。这是值得我们深思的。

三、道教善书生态保护智慧的现代意义

生态环境问题自从20世纪50年代被提出来，到现在已成为与人口问题、粮食问题、资源

① 《道德经》第四十二章。

② 《道德经》第十六章。

③ 《道德经》第二十一章。

④ 《道德经》第八章。

⑤ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第70页。

问题、能源问题并列的五大世界性问题之一，而且有愈演愈烈的趋势。这些破坏形式包括自然因素对生态环境的破坏以及人类的生产、生活等人为因素对生态环境的污染和滥用，其中，破坏最大的就是人为因素，而且有些人为破坏是不可恢复性的。当前，越来越多的有识之士和国家以及国际团体组织已经看到问题的严重性，并在积极地想方设法采取有效、合理的措施改变这一现状。

我们认为，《赤松子中诫经》有许多生态保护的思想智慧值得我们借鉴和利用。通过我们上面的论述，我们对此已有较为清晰的认识，下面我们看看这些智慧对今天生态保护的启发意义。

第一，提升生态环境保护意识要注意理性认识与情感培养相结合。道教以“道”为信仰对象，并对之充满深厚的情感依托；然而对道的信仰之中又有对“道”理性认识的内在支持，是可爱与可信的有机结合。这表现在生态保护智慧上，如我们前面所述，则是强调投入情感，借助理性手段，这样才能取得预期的效果。我们今天来探讨生态环境保护，可以从中借鉴其精华。换言之，生态环境保护的外在措施关键是理性工具的运用，没有高科技和高水平的理论和思想，我们治理生态环境很难说收到什么成效。同时，如果没有理性的理解生态环境的价值与意义，我们的思想深处终究难有强烈的感触。除此之外，在这一过程中，倘若没有热爱自然、尊重生态的真情实感，那我们的努力就如同在做一件与己无关的事情，很难坚持到底，即便坚持到底，也与我们的初衷有违。保护生态环境不仅仅出于人类中心主义这一功利目的，更在于从中提升个体的情操和素养，使得我们的地球家园真正成为不仅属于人类，更是属于一切生命的人间天堂。

第二，推进生态环境保护要靠法律手段与道德素求相结合。道教在“护生止杀”上的一贯主张是大家应该自觉为善弃恶，但是在现实的操作中，却以承负报应思想和功过格作为后来奖惩的依据。这不仅启发我们在保护生态环境时，首先是提升大家的道德素质，使得大家能够自觉自愿的实施保护生态环境行为，这当然是最理想的境地。然而应然与实然之间毕竟存在着不少的差距。换言之，现实行为的动力往往还需要依据强制性的法律作为后盾，这样，道德与法律相得益彰，才能取得理想结果。因而我们在推进生态环境保护时要注意使二者相辅相成，共同发挥作用。否则，效果很难保证。

第三，改进生态环境保护的宣教方式。生态环境保护要靠社会的各个群体和每个个体做出应有的努力，这就需要我们加大对其他人、其他团体的宣传和教育。说理无非是其中非常合适的手段之一。但是，一味地说理宣教却往往使本来很有意义的事情变得流于空洞，在实际操作中如何避免这一点，我想，道教的“仙话故事”可以让我们从中吸取智慧。当然，我们不是要学习他们编造的报应思想，而是要借助这种用通俗易懂却又收效明显的讲故事方式来宣扬我们在保护生态环境上的主张、理念和措施。这样，把理论形式的说理和形象生动的故事结合起来，收效必定很大，也可以真正有益于生态环境保护。

道家思想通向现代生态伦理学的两个基本观念*

朱晓鹏**

一般认为，与以伦理道德为主要关注对象的儒家不同的是，道家是以不关注伦理道德甚至反伦理道德著称的。但实际上，道家虽然对一般的伦理道德观持批判否定态度，却有自己独特而丰富的、深邃的伦理道德观。而且，在道家的伦理道德观及其整个哲学思想中还包含了许多与现代社会的环境哲学、生态伦理学相通的基本理念和价值取向，具有非常重要的现代生态伦理学意义，可以成为现代人探索和解决日益严重的生态环境危机和社会的可持续发展问题的重要思想资源。因为尽管生态伦理学诞生在 20 世纪，是人们对人与生态环境关系特别是对日益严重的生态危机的思考和认识的科学结晶，但是那并不等于说以往的人们就没有对人与环境关系的类似认识和思考。实际上，生态伦理思想是源远流长的。在中国，老庄道家及道教学者早就致力于对人与自然关系的深刻思考，强调人与自然须臾不可分离的联系，赋予自然以至真至善至美的含义，力倡依循自然的规律来安排人类的生产和生活，肯定自然与人具有同等的价值，主张道法自然、无以人灭天，以及一系列热爱自然、尊重自然和保护自然的思想，这些思想显然与西方现代生态伦理学的基本思想是十分一致的。卡莱考特将道家思想称为“传统的东亚深层生态学”。希尔万（Richard Syivan）和贝内特（David Bennett）在详细比较道家思想与深层生态学后得出结论说：“道家思想表现了一种生态学的取向，其中蕴涵着深刻的生态意识，它为‘顺应自然’的生活方式提供了实践基础。”^①著名学者卡普拉（F·Capra）则对道家思想与生态伦理之间的关系作了这样高度的评价：“在各种伟大传统中，据我看来，只有道家提供了最深刻而且最完善的生态智慧，它强调在自然的循环过程中，个人和社会的一切现象和潜在本质两者的基本一致。”^[2]^②正因此，现代西方的许多生态学家、生态伦理学家都纷纷把目光投向了东方古老的道家思想，产生了现代生态伦理学的“东方转向”现象。可见，道家的

* 本文原载《杭州师范学院学报》（社会科学版）2006年第2期，第94-97页。基金项目：浙江省高校中青年学科带头人基金项目“道家思想的现代生态伦理学意蕴研究”。

** 朱晓鹏（1963-），男，浙江缙云人，杭州师范学院中国哲学与文化研究所教授、所长，近年主要从事中国哲学、道家哲学的研究。

① Callicott J B. *Earth's Insights*. Berkeley: University of California Press, 1994: 67-86.

Sylvan R, Bennett D. *Taoism and Deep Ecology*. *The Ecologist*, 1998, (18): 148.

② F Capra. *Uncommon Wisdom*. Simon Schuster Inc., 1988: 36.

生态伦理思想是道家哲学精神展开的一个重要的价值境域，具有重要的现代价值及意义，值得我们进行深入的研究。以下就从道家思想通向现代生态伦理学的两个最基本观念略加阐述。

一、自然主义

在道家的生态伦理思想中，其最重要的贡献之一就是道即自然、崇尚自然主义的思想。道家提出以“道”为一切存在的最高本体。但是说“道”是一切存在的最高本体，体现于实际存在层面中，并不是指有一个“道”直接产生出万物，而是指“道”是万物产生和存在的根本依据和终极原因，万物都是由于凭借了这个“道”才得以产生和存在。那么，这个“道”又是什么呢？简单地说，那就是“自然”。老子说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（《老子》第二十五章）又说：“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。”（《老子》第五十一章）至高无上的“道”最终还是要师法“自然”，以“自然”为自己的准则。“道法自然”成为老子千古不易的密语，为老子思想的精华所在，懂得“道法自然”的道理，也就打开了通往道家伦理思想的大门。由此可见“自然”在老子思想中的中心地位和根本意义。

“自然”一词，在《老子》中凡五见，主要是指事物的本然状态，即自然而然、自己如此、不知其所以然而然的意思。王弼注老子的“道法自然”曰：“法自然者，在方而法方，在圆而法圆，于自然无所违也。自然者，无称之言，穷极之辞也。”（王弼《老子注》第二十五章）所谓“自然”，就“道”自身来说，就是自己如此之义，而就“道”与万物的关系来说，就是顺应万物之固有本性、使之自然而然地演化之义。可见，“道”的作为就是一种“顺其自然而为”。既然“自然”是道的本性，也是人及万物效法的行为准则，那么，老子根据其“天人合一”的本体观和“天人同构”的方法论，就得出了“人法地，地法天，天法道，道法自然”这样一个著名的逻辑推论。因为，在道家看来，道、天、地、人都是自然存在的，人效法大地，大地则依法于天，天则效法道，以道为其运行的归依，而道本身则又以自然为最终的归依。也就是说，“道法自然”并不意味在“道”之上或之外还另有一个“自然”，而是说道本身即是自然的，自然便是道。道是“自然而然”，是万事万物本身所固有的、内在的原因、根据，除此之外，再也找不到一个东西可以另为之主，它既没有为什么，也不是为什么，而是本来就是这样，无始无终，无前无后，生生不息。道生养万物却不占有万物，成就万物并不自恃有功，使万物成长并不主宰它们，一切听其自然。道家的“道法自然”思想正是古代朴素的自然主义思想的典型体现^①。

总之，道家的自然主义在本体论上坚持了用自然本身的原因来解释自然，认为整个可知的宇宙是由自然对象构成的，这些对象的产生和消亡都是自然原因作用的结果，并不存在超自然的原因，因而能够引起自然对象变化的自然原因本身也是一种自然对象；自然的存在并不只是所有自然对象的简单集合，而是由一种自然过程所组成的有机系统，并遵循着其自身的逻辑自然运动变化。道家自然主义强调用自然本身来说明自然，推崇自然方法。因此，在道家看来，道的原则或者说自然主义的原则具有普遍性和绝对性，自然万物和人类社会都要以这种具有普

^① 朱晓鹏：《智者的沉思——老子哲学思想研究》，杭州大学出版社1999年版。

遍性和绝对性的自然之道为其法则，受其支配和作用，表现为一种自然的存在和自然的过程。正是基于这种自然主义的观点，道家伦理思想将人视为自然界的一部分，并认为“人是一个小天地”，人应当效法天地自然，遵循自然界的规律，依凭自然的天性行动，反对破坏自然的矫饰和人为。“道”作为道家形上学的本体，不仅是外在的自然世界的本体，同时也被当做了一切社会和人类活动的意义和价值的最原始最终极的根据，也是人类社会处理人与自然、人与人等一切关系的最高准则。可以说，道家的自然主义既确立了自然本身的独立意义和价值，肯定了其至高无上的本原性地位，又从广阔的宇宙的、自然的视域来观察人类社会，确认了人的存在和活动所依据的价值原则要在自然的本质之中去寻找。

道家自然主义这一根本思想在道家思想中居于中心地位，道家的生态伦理思想就是以“道法自然”的自然主义思想为起点和基本精神并贯穿于其整个理论体系的。道家自然主义的生态伦理观不仅在中国传统思想中独树一帜，而且与西方传统主流思想中强调“人为自然立法”，把自然当作纯粹的客体加以改造、征服的自然观相比，无疑更具有现代意义。现代西方生态伦理学的一个基本理念是反对西方文化传统中强调人与自然、科学与价值相分离和对立的人类中心主义观念，十分重视自然的价值，甚至高举自然中心主义的旗帜。而在道家思想中正有许多与现代生态伦理学中的自然价值观、自然中心主义、返朴归真的简单生活方式等颇相契合的思想，显示东方传统文化中蕴含着许多有助于现代西方文化实现范式转型、推进当代生态运动由浅层向深层发展的重要思想文化资源。

二、“道通为一”

现代生态伦理学的一个基本观念就是肯定包括人在内的自然万物的统一性，把它们看作是一个有机地相互联系的整体性存在。而道家早在两千多年前就已率先将天地人视为一个有机的统一整体，认为不仅自然万物之间，而且人与自然万物之间都存在着共同的本质，遵循着共同的法则，表现为一个共生共荣、同源同体的有机整体。这种天地人为一的整体观念是道家生态伦理思想中的一个重大成果。道家生态伦理思想正是以这种天地人为一、万物一体的整体观为基础构成了其展开的内在逻辑和话语体系。

在道家那里，世界之所以是一个统一的整体性存在，主要是由于“道”是它们的统一的基础和内在根源。老子说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”（《老子》第四十二章）又说：“道生之，德蓄之，物形之，势成之。”（《老子》第五十一章）自然万物是道的不同形态、不同方式的体现，与“道”具有内在的同质性和同构性。所以老子又说：“道大，天大，地大，人亦大，域中有四大，而人居其一焉。”（《老子》第二十五章）在老子眼里，天、地、人和道一起成为宇宙间的四样伟大事物，共同组成一个共生共荣的有机整体。

具体来看，道家所说的这种世界的有机整体性存在可以分为两个层次来理解。一是就道与万物的关系而言，老子形上学虽然认为“道”与万物有精粗本末之别，却并没有像西方传统形上学那样否定万物（现象）的实在性，从而把“道”与万物、本体与现象完全对立起来，反而认为它们在本体论层次上就包含着内在的统一性。在老子看来，万物、现象之所以不是虚幻的，最根本的原因就在于作为本体的“道”是万物产生和存在的“本根”，天地万物的一切都

是以此为基础的。老子经常以“根”来喻“道”。如他说：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。”（《老子》第六章）本体之“道”就像具有永恒的生殖能力的伟大母性，可以成为天地万物的总根源。不过，虽然“道”是本根，天地万物是枝末，但作为枝末的天地万物与作为本根的“道”毕竟是一体的，因而具有同质性，这种本末一体的同质性正是“道”与万物具有内在统一性的本体论依据。可见，“道”虽是天地万物存在的基础，却并不在天地万物之外独立存在，而是就存在于天地万物之中；而天地万物皆以“道”为其本体，由天地万物的生长、变化显示“道”的本体存在。因此，老子又常以溪谷、风箱、玄牝等喻“道”，说明“道”就像虚怀若谷的巨大空间，可以含蕴万有、统摄一切，使天地万物（“有”）就容纳于“道”这个虚体（“无”）之中。这样，本体之“无”并不是脱离万物之“有”的纯粹的“无”，而是包含着“有”的“无”。本体之“道”的存在形式就表现为这种以无为本、“有”“无”统一的整体性存在。二是就人与自然万物的关系而言，在道家看来，既然人与天地道同源，那么人类虽然伟大，也只是宇宙中的“四大”之一，与自然万物一起构成为一个统一的有机整体。正因此，人也应与自然万物一样遵循自然规律。这也就是老子说的“人法地、地法天、天法道，道法自然”（《老子》第二十五章）的意思。老子认为人既然是整个自然界的一部分，人的活动就应该受自然规律和自然过程的支配和控制。人类只有遵循自然的法则而行动，才能够使自己合乎道的要求，与自然万物和谐相处。老子由此表达了一种天人合一的思想。庄子对这一思想做了进一步地阐述和发挥。庄子强调“道通为一”“天地一指也”，明确地把天地人万物看作是一个有机的整体存在。他说：“无受天损易，无受人益难。无始而非卒也，人与天一也。”（《庄子·山木》）“天地与我并生，万物与我为一。”（《庄子·齐物论》）庄子相信，人的产生和存在都是一个自然的过程，人本身也是自然的一部分。人和万物一样都以一定的自然环境为生存的基础，人和万物既在一定的自然环境中自然而然地产生，最终又会自然而然地复归于自然环境。庄子说：“万物皆出于机，皆入于机。”（《庄子·至乐》此“机”指自然的生机），所以他认为人的生死不过是自然之“气”的聚散分合，不必过于悦生厌死、忧惧逃避。而他所理想的人与自然的关系正是一种“天人合一”的和谐境界：“夫至德之世，同于禽兽居，族与万物并。”“当是时也……万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长。是故禽兽可系羁而游，鸟鹊之巢可攀援而窥。”（《庄子·马蹄》）在这样的世界里，人并不是自然万物的主宰者和支配者，而是与自然万物浑然一体、和谐相处的平等一员。人类在无限广大的宇宙自然之中，应充分认识到自己的渺小和局限，万万不可自高自大、胡作妄为。所以庄子反对用人力去破坏人与自然之间的和谐，反对用技术和文明改造自然，更反对虐待和掠夺自然，而是要尊重自然，维护自然万物本身的固有价值，使人类重新回到与自然万物为友的时代。道家这种物我为一的生态整体观是现代生态伦理学的观点不谋而合的。美国生态学家B·德沃尔说：“人既不在自然界之上，也不在自然界之外，人是不断创造的一部分。人关心自然，尊重自然，热爱并生活于自然之中，是地球家庭中的一员，要听任自然的发展，让非人的自然沿着与人不同的进化过程发展吧！”^①可见道家思想中蕴含了非常深刻的现代生态伦理观念。

当然，道家的生态伦理观虽然强调了物我一体、人与自然万物的整体性，但并非如一些人

^① R·T·诺兰：《伦理学与现实生活》，华夏出版社1988年版。



所误解的会把人完全等同于自然物，甚至降低到一般的动物层次，并因此取消人的主体性、否定人的价值。实际上，道家是十分重视人的主体性、肯定和高扬人的价值的。道家在天人关系上所主张的天人合一、物我一体的观念，是在肯定人与自然万物的各自价值，允许各自保持其差异性基础上的自然融合，其目的恰恰是为了保护自然万物和人类各自的生存权利和生存方式。像庄子所强调的西施和麋鹿各美其美、“以鸟养鸟”等就是强调人与万物各有其特性，我们不能把他物都化为与己同一之物，而是要既能看到自然统一体的整体性，又能充分尊重差异性，让每一个事物都发挥出其独特的作用，正像老子说的：“圣人常善救物，故无弃物。”（《老子》第二十七章）道家强调人与自然万物的统一性，是为了反省把自然看作是任人宰割和征服改造的对象的做法，提醒人们不要过分夸大自身的权利和价值，而是应把自己放在恰当的位置上，认识到自己在世界中的限度和范围，放弃人类的自我中心主义观念。《庄子·人间世》说：“与天为徒者，知天子之与己皆天所子。”人应当“与物为春”，“独与天地精神往来而不傲倪于万物”。因此，在道家看来，“以道观之，物无贵贱；以物观之，自贵而相贱；以俗观之，贵贱不在己”（《庄子·秋水》）。也就是说，万物本来都是平等的，并没有贵贱之分；之所以有贵贱之分，完全是由人的因素造成的。道家一再地通过揭示本末、大小、高下、贵贱、正反、远近等的辩证关系及转化原理，阐明了人们应当认识到人和自然万物是一个休戚相关、生死与共的统一整体，在人与自然之间没有不可逾越的界限，人们应当像尊重人的价值和权利一样尊重自然万物的内在价值和固有权利，让他们在一种真正平等、自由的生态环境中，各尽其情、各遂其性。

应该说，道家的这种世界观、伦理观已极大地突破了传统伦理学的范围。因为在一般的传统伦理观念中，人类是唯一具有道德意识并值得在道德上予以尊重的物种，他以自身的利益和道德判断作为唯一的尺度去对待其他事物，表现了一种人类中心主义的伦理观。即使到了近代以来，以西方为代表的科学、哲学和伦理学，也都没有考虑人类主体之外的事物的价值，把道德关怀仅限于人类自身，因而它仍然是以人类中心主义为基本的指导原则的。在这里，人与自然之间不仅是对立的，而且有着不可逾越的鸿沟，改造自然、统治自然是人类活动主要的指导思想。在科学与伦理学、事实与价值之间，即在是什么与应当怎样之间有着不可逾越的界限。但是，东方传统思想却没有这样鲜明的界限。道家的“天人合一”观就是这样一种典型的传统思想，它视天人为一体，强调天道与人道、自然界与人类是紧密相连不可分离的，追求天地人整体的和谐。道家的这些生态伦理思想明确主张应增强对生命的尊重，要求把道德关怀的领域扩大到天地万物中去。显然，这种生态伦理观不仅扩大了伦理学的领域，改变了许多我们曾长期珍视的传统伦理观念，而且这些思想有助于形成现代的生态伦理学。

现代生态伦理学有两个决定性的观念和原则：（1）应将传统伦理学的正当行为的概念从人扩大到包括对人和自然万物的存在整体的关心，尊重所有生命和自然界作为一个有机整体的存在。它的基本原则是：“当一种行为趋向于保护生物群落的完整、稳定和美丽时，它是正确的。否则，它就是错误的。”（2）道德权利的观念应当扩大到自然界的生命和生态系统，不但要“确认它们在自然状态中持续存在的权利”，而且要承认自然价值的独立性和优先性，肯定自然主义原则的普遍意义。我们看到，这些现代生态伦理学的基本观念和原则，在两千多年前的道家那里已经基本具备了，并且构成了道家哲学精神展开和通向现代生态伦理学的一个重要的价值境域。

《淮南子》生态伦理观简论*

潘存娟

学界公认,中国古代自然主义立场的道家文化一直保持着在生态视域上的独特传统。《淮南子》是继先秦老庄之后道家思想发展到汉初黄老阶段的代表作,其中所包含的较为成熟的生态伦理观,是极富理论价值和实践意义的。试以下文简述之。

一、“物无贵贱”——《淮南子》生态伦理观的价值观基础

对自然万物的价值判断是生态伦理得以确立的前提性理论依据。这是传统哲学往往忽视的问题,而《淮南子》对自然万物价值的理解,虽没有现代生物学、生态学等的科学支持,却已相当接近现代生态伦理学立足于现代科学而得出的自然价值论的水平,这是非常可贵的。

在《淮南子》看来,“物无贵贱”,笔者在此将“物”作广义理解,即包括整个自然界,包括天地万物。为什么“物无贵贱”?首先,以万物对人的价值而言,物各有用。例如:

柱不可以摘齿,筐不可以持屋;马不可以服重,牛不可以追速;铅不可以为刀,铜不可以为弩;铁不可以为舟,木不可以为釜:各用之于其所适,施之于其所宜,即万物一齐而无由相过。夫明镜便于照形,其于以函食不如簞;牺牛粹毛,宜于庙牲,其于以致雨不若黑蜩。由此观之,物无贵贱。^①

另外,自然万物不仅对人有用,对其他生命也有用,人不能仅以自己的需要来衡量物的价值。《淮南子》说:

广厦阔屋,连闾通房,人之所安也,鸟入之而忧;高山险阻,深林丛薄,虎豹之所乐也,人入之而畏;川谷通原,积水重泉,鼃鼃之所便也,人入之而死;咸池、承云,九韶、六英,人之所乐也,鸟兽闻之而惊;深溪峭岸,峻木寻枝,猿狢之所乐也,人上之而栗:形殊性诡,所以为乐者,乃所以为哀;所以为安者,乃所以为危也。乃至天地之所覆载,日月之所照忌,使各便其性,安其居,处其宜,为其能。^②

* 本文原载《西北工业大学明德学院学报》2007年第1期,现依作者新订文稿编校。

① 何宁:《淮南子校释》卷十一《齐俗训》,中华书局1998年版。

② 同上。

可见,《淮南子》能够得出“物无贵贱”的价值判断,首先是因为它不仅仅以人的需要作为唯一的判断标准,而注意到自然万物价值的多样性,自然万物除了为人所用的工具性价值,还有支撑人和其他生命的价值,即自然万物作为人和其他生命生存和发展的资源,能满足人和其他生命生存和发展的需要,实现人和其他生物的利益。这些都属于现代生态伦理学所说的外在价值。

然而更重要的是,《淮南子》从“道”的普遍流行的角度论证了自然万物有内在价值。所谓内在价值,是指由自然万物性质决定的其自身的生存和发展。生态伦理学认为,世界上一切事物都有自己的目的性,都会自然地趋向某种状态,这种状态就是自然万物按照生态规律实现其生存和发展的最终也是最好的目标,它既不是为了人和其他生命的利益,也不依赖主体的评价,它就是自然万物内在的、非工具性的、客观的价值所在。《淮南子》自然天道观也表达了这样的意思:由于“道”(本体)内在于自然万物,自然万物具备了相同的本质属性,即自然性、和谐性,这决定了自然万物在“道”(规律)的指引、支配下,自然和谐地趋向最佳状态的发展方向。“因此他(淮南王)特别强调人类要同自然界保持和谐一致,这就是它的自然天道观的精彩之处。”^①《淮南子》承认自然和谐是“道”赋予万物的发展目标、方向和状态,也就承认了自然万物的内在价值。所以,自然万物既然“皆生一父母而阅一和”,那么“槐榆与橘柚合而为兄弟,有苗与三危通为一家”的结论就不难理解了。“自其同者视之”,也就是以“道”观之,自然万物就是兄弟,是一家,是“一圈”^②,自然地,“物无贵贱”。

当然,现代生态伦理学还有一个理论基础就是在确认自然万物内在价值的基础上进一步确认自然万物的权利,《淮南子》还没有达到这个深度,对此我们就不能苛求古人了。

二、物物不物——《淮南子》生态伦理观的基本内涵

生态伦理学最根本的问题,是怎样确定人在自然界中的位置并据此理解人与天地、万物的基本关系。

《淮南子》对第一个问题的回答是:“吾处于天下也,亦为一物也,不识天下之以我备其物也?且惟无我而物无不备者乎?”^③世界由万物组成,而《淮南子》认定人类只是万物之一,是宇宙整体的一个组成部分。这个观点既不认为人是自然界的仆人,也不强调人是自然界的主人,人类不过是自然界发展进化过程中自然出现的各种现象中的一种,有没有人类并不影响世界的完备性和自然界物种的多样性。

根据“物无贵贱”的价值判断,《淮南子》得出结论:“我亦物也,物亦物也,物之与物也,又何以相物也?”^④所以人类没有资格把自然万物想当然地作为物来对待,这其实就是在否定人类赋予自己特殊性宇宙成员地位的做法。因此,《淮南子》对第二个问题的回答只能是:“夫天下者亦吾有也,吾亦天下之有也,天下之与我,岂有间哉!夫有天下者,岂必摄权持势,

① 孙以楷主编:《道家与中国哲学》(汉代卷),人民出版社2004年版。

② 何宁:《淮南子校释》卷二《俶真训》,中华书局1998年版。

③ 何宁:《淮南子校释》卷七《精神训》,中华书局1998年版。

④ 同上。

操杀生之柄，而以行其号令邪？吾所谓有天下者，非此谓也，自得而已。自得，则天下亦得我矣。吾与天下相得，则常相有，已又焉有不得容其间者乎？所谓自得者，全其身者也。全其身，则与道为一矣。……吾所谓得者，性命之情处其所安也。”^①人对万物的态度不应该是“相物、相过”，意即人不应该“物视”自然万物，把自然万物仅仅当作为实现自己的目的而借助的手段，不能以自己对自然万物的工具性需求否定它们的内在价值；也不应该“贱视”自然万物，“贱视”实际上就是以人的价值否定其他物的价值，因为物可为我用，我就重视它，因为物不可用，我就轻视它，《淮南子》很不欣赏这种态度和做法；更不应该“敌视”万物，把万物当作威胁人类生存发展的存在，而对其大加征服与改造，使其臣伏在人类的掌控之下。以上态度正是造成人与自然关系疏离与紧张的根源。《淮南子》提倡的是人与自然万物“相得、相有”的关系。所谓“相得”，就是“相德”，就是人与自然万物和睦共处、相安无事。所谓“相有”，就是“相友”，就是人与自然万物平等相待、相容无间。这样才能使人与自然之间消弭紧张感、疏离感，形成平等友善、和谐共生的关系。

三、德及万物——《淮南子》生态伦理观的道德体现

在以上价值观与伦理认识的基础上，《淮南子》提倡“德及万物”的生态道德，它包含两个层次：其一，《淮南子》认为万物均有德于道，其自然之性值得尊重，尤其是有些动物本身具有“美德”，是人们应该仿效、尊重和善待的对象。例如：

《关雎》兴于鸟，而君子美之，为其雌雄之不乖居也；《鹿鸣》兴于兽，君子大之，取其见食而相呼也。^②

马免人于难者，其死也，葬之。牛，其死也，葬以大车为荐。牛马有功，犹不可忘，又况人乎！此圣人所以重仁袭恩。^③

鸠“雌雄不乖居”象征男女有别之礼，鹿“见食而相呼”象征团结友爱精神，所以君子赞美它们、尊崇它们；马能够救护主人，牛能够为人出力，所以人们痛惜它们的死亡而愿意厚葬它们。《淮南子·人间训》还记载两则故事：

田子方见老马于道，喟然有志焉。以问其御曰：“此何马也？”其御曰：“此故公家畜也。老疲而不为用，出而鬻之。”田子方曰：“少而贪其力，老而弃其身，仁者弗为也。”束帛以赎之。……齐庄公出猎，有一虫举足将搏其轮，问其御曰：“此何虫也？”对曰：“此所谓螳螂者也。其为虫也，知进而不知却，不量力而轻敌。”庄公曰：“此为人而必为天下勇武矣。”回车而避之。^④

赎老马、避螳螂也是因为老马有功、螳螂有勇，这两则故事也是教育人们应该仿效、尊重、善待那些“有德”的动物。

其二，《淮南子》认为能够善待、尊重万物的人是道德完备的人。《人间训》中还有一则

① 何宁：《淮南子校释》卷一《原道训》，中华书局1998年版。

② 何宁：《淮南子校释》卷二十《泰族训》，中华书局1998年版。

③ 何宁：《淮南子校释》卷十三《泛论训》，中华书局1998年版。

④ 何宁：《淮南子校释》卷十八《人间训》，中华书局1998年版。

故事：

孟孙猎而得鹿，使秦西巴持归烹之。鹿母随之而啼。秦西巴弗忍，纵而予之。孟孙归，求鹿安在，秦西巴对曰：“其母随之而啼，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：“夫一鹿而不忍，又何况于人乎！”^①

孟孙之所以重用秦西巴，恰恰是因为秦西巴怜悯动物的道德情怀感动了他。因而“田子方隐一老马而魏国载之，齐庄公避一螳螂而勇武归之。……此皆形于小微而通于大理者也”^②。至此我们不难看出《淮南子》将人对动物的道德作为人伦道德的延伸，作为衡量人品的重要标准，这正是生态伦理的精神。

《淮南子》认为这样的道德情怀具有重大意义：它在形成人们生态道德自觉性方面有比法律更强大的功能。它强调“刑罚不足以移风，杀戮不足以禁奸，唯神化为贵，至精为神”^③，所以才有以下故事：

季子治亶父三年，而巫马期挽衣短褐，易容貌，往观化焉。见得鱼释之。巫马期问焉，曰：“凡子所为鱼者，欲得也。今得而释之，何也？”渔者对曰：“季子不欲人取小鱼也。所得者小鱼，是以释之。”巫马期归，以报孔子曰：“季子之德至矣。使人暗行，若有严刑在其侧者。……”^④

一个普通百姓，能遵守禁捕小鱼的规定，不在于法律有多么严苛，而完全出于百姓在季子的“至德”教化中生发出的自觉。

目前，在很大范围内，人们对生态问题的认识还处在较低的层面上，所以在当今的生态保护中，这种德性的自觉，仍然比生态立法具有更为根本的意义。许多人明知捕杀野天鹅、藏羚羊是违反生态法律的勾当，却依然要“明知故犯”，其认识根源就在于其对生态问题只有表面的知、浅层次的知，而只有解决了深层次、根本层面的知的问题，才能使人们对法律的外在畏惧转化为内在的自觉要求^⑤。所谓深层次、根本层面的知，正是指在生态问题上应该形成的道德良知，即生态保护的德性自觉。我们很难期待人们自发地形成生态保护的德性自觉，这需要教化与启导，需要加强生态道德教育，通过提升人的生态意识使得生态保护获得充足的人文动力，而不是仅仅依靠法律等手段的外在强制性的约束。

提倡生态道德，还很有助于从根本上改善人与自然万物的关系。

《淮南子》还探讨了生态道德水平与物我关系之间的联系。古代炎、黄二皇统治时期，凤凰在庭院栖息；尧舜禹三代时，凤凰在门外徘徊；周室当政，凤凰就到野外的水泽里生活了。《淮南子》将此现象的原因归结为：“德弥粗，所至弥远；德弥精，所至弥近。”^⑥在这里，凤凰未必真有其物，它只是一种象征，我们可以把它看作是动物的代表。动物与人距离的远近取

① 何宁：《淮南子校释》卷十八《人间训》，中华书局1998年版。

② 同上。

③ 何宁：《淮南子校释》卷九《主术训》，中华书局1998年版。

④ 何宁：《淮南子校释》卷十二《道应训》，中华书局1998年版。

⑤ 李培超：《自然的伦理尊严》，江西人民出版社2001年版。

⑥ 何宁：《淮南子校释》卷十《缪称训》，中华书局1998年版。

决于为政者道德的“精粗”，《淮南子》对此独特见解还有不少例证，此不赘述。

古代的“王天下者”，“其德生而不辱，予而不夺，天下不非其服，同怀其德。当此之时，阴阳和平，风雨时节，万物蕃息。乌鹊之巢可俯而探也，禽兽可羈而从也”^①。此时，为政者的生态道德水平高，人与动物的关系非常亲近。在“至德灭而不扬”的桀、纣时期，“鸟飞千仞之上，兽走丛薄之中，祸犹及之”^②。同样，为政者的生态道德水平低下，人与动物的关系也产生了巨大的疏离。延伸到自然万物，这个道理应该也是如此。

人类想回归自然、亲近万物，一定首先要反省自己是否具备了高尚的生态道德水准以及由此决定的对自然万物的友善态度和合理行为。否则，就像《淮南子》说的，拿着弹弓召唤鸟儿，挥着棍子招呼狗儿，想让它们亲近，反而吓跑了它们，人与自然万物的关系永远无法改善，从而与和谐之“道”背道而驰。

四、因者无敌——《淮南子》生态伦理实践的基本原则

“因”，是中国古代哲学的一个重要范畴，《淮南子》相当重视“因”，认为“能因，则无敌于天下”^③。从生态伦理实践的角度理解“因”，其具体内容包括以下三个方面：因天时，因地势，因物性。

“因天时”就是依据生物生长周期选择如何利用自然资源的行为。“天时”即“四时”，它就是生物自然生长的周期性规律的反映。“四时者，春生夏长，秋收冬藏，取予有节，出入有时”^④，所以人们对待生物要“因春而生，因秋而杀，所生者弗德，所杀者非怨，则几于道也”^⑤。生物周期性规律是生态系统中最显而易见的生态规律，所以，《淮南子》根据“因天时”要求制定的时禁时弛政策是符合现代生态学的周期性管理原则的。

“因地势”的观念主要来自并适用于农业生产，《泰族训》中说：“后稷垦草发苽，粪土树谷，使五种各得其宜，因地之势也。”^⑥以农立国的中国对农作物与地理条件的关系有非常清醒的认识。《地形训》根据不同水域划分：“汾水蒙浊而宜麻，秭水通和而宜麦，河水中浊而宜菽，雒水轻利而宜禾，渭水多力而宜黍，汉水重安而宜竹，江水肥仁而宜稻。”^⑦因为观察到地有所宜，所以生产要先搞清地理条件，然后因其所宜，“水处者渔，山处者木，谷处者牧，陆处者农”^⑧。可见，“因地势”说的是对地理条件如何合理并有效地使用。

“因物性”主要是指对生物的尊重态度，即随顺生物的自然本性，任其自然发展，不要以人易天。《淮南子》给“天”与“人”作了如下定义：“牛岐蹄而戴角，马被髦而全足者，天

① 何宁：《淮南子校释》卷十三《泛论训》，中华书局1998年版。

② 何宁：《淮南子校释》卷二《俶真训》，中华书局1998年版。

③ 何宁：《淮南子校释》卷一《泰族训》，中华书局1998年版。

④ 何宁：《淮南子校释》卷八《本经训》，中华书局1998年版。

⑤ 何宁：《淮南子校释》卷十四《诠言训》，中华书局1998年版。

⑥ 何宁：《淮南子校释》卷二十《泰族训》，中华书局1998年版。

⑦ 何宁：《淮南子校释》卷四《地形训》，中华书局1998年版。

⑧ 同上。

也；络马之口，穿盾之牛者，人也。”^①可见，“天”指的是万物尤其是生物的自然本性，浑然天成，与道为一。“人”指的是人为，人类为了满足自己的需要而对万物进行改造，这种改造是以破坏生物的形体为手段的，毫不顾及生物本身的感受。《淮南子》反对这样的人为，而主张“无为”。《淮南子》：“所谓无为者，不先物为也；所谓无不为者，因物之所为。”^②如何称作“因物而为”？即：“为鱼德者，非挈而入渊，为猿赐者，非负而缘木，纵之其所而已。”^③《淮南子》主张：“勿惊勿骇，万物将自理；勿挠勿撓，万物将自清。”^④

所以“因”反映的是《淮南子》尊重自然规律、善用自然条件、关爱自然万物的态度，其生态意义就不言而喻了。

综上所述，《淮南子》的生态伦理思想是丰富而深刻的，可以视作一种已经比较成熟的生态伦理观，于今而言有其宝贵的借鉴意义。它不仅在理论层面有着深刻的生态道德自觉，也在实践层面有着指导意义；它把生态和谐当作伦理道德的最高诉求，从而充分地展现了道家思想的高远境界，而这正是现代人亦应努力追求的境界。

① 何宁：《淮南子校释》卷一《原道训》，中华书局1998年版。

② 同上。

③ 何宁：《淮南子校释》卷十六《说山训》，中华书局1998年版。

④ 何宁：《淮南子校释》卷十《缪称训》，中华书局1998年版。

基督教和道家生态伦理观对解决环境危机的启示*

孙 翀**

环境危机是人类活动对环境的需求与影响超过了它的容量和承载能力，或是人类活动作用于周围环境后，产生不利于人群健康生活和活动的环境效应。这种效应主要表现为自然环境的破坏和自然生态的破坏，前者是自身活动制造出不适合人类生活的环境，如工业生产过程中排放的有毒物质、有害因子扩散到环境介质中并超过一定的限度而引起的环境质量下降；后者是人的活动所带来的地球生态系统的破坏，像工业生产排放大量二氧化硫和氮氧化物造成降酸雨的现象。不仅如此，过度采伐、野蛮垦荒、滥捕滥捞也会引起环境系统结构改变及生态退化和生态系统失衡。毋庸置疑，从经济、科技、法律、决策等手段来努力克服环境危机是必要的，但仅仅具备这些条件还不足以最终克服环境危机。宗教的生态伦理观为人们理顺人与自然的关系、最终解决环境危机问题提供了一个新思路。宗教除了规范人与人之间的关系外，亦对人与自然的关系有很多关注，形成宗教的自然文化。在宗教的自然文化中，与人关系最为密切的部分是生态文化，宗教生态文化对于我们认识人在地球生命圈中的地位、处理人与地球其他生命自然关系具有不可忽视的作用。在人类的生态环境遭到严重破坏、人类陷入因掠夺性开发各种资源而造成的恶性生态循环圈中的今天，它的意义尤为重要。

基督教生态观认为，世界属于上帝，而不属于人类；上帝所创造的这个世界的任何成员都不能支配其他成员的命运，上帝才是地球上的最高权威；大自然虽然不是一位神，但它是那个最高的神——上帝——创造的，因而也具有神圣性。因此，人类征服自然的自由是有限的，并且是在一个更大的权威即上帝的管辖之下。在基督教生态观看来，上帝不仅创造了世界，而且还非常热爱他所创造的这个世界。这种喜好和关心与自然对人的有用性毫无关系，因为所有的造物都是上帝的某种显现，大自然自己就“赞颂并荣显上帝”，它是“他的荣光和伟大的见证”。因此，对上帝来说，自然中的所有事物都具有内在价值；它们是由上帝创造的这一事实

* 本文原载《中共济南市委党校学报》2007年第4期，第88-90页。

** 孙翀，四川大学宗教所宗教学博士，国家宗教局《中国宗教》杂志社记者。

本身就决定了它们具有某种独立的存在、生存和繁荣的权利；作为地球上最聪明的生命形式，人类应尊重它们的这些权利。世界属于上帝；大自然是神圣的。各种生命形式（包括地球自身）都拥有权利；这种权利源于它们是上帝的作品。因此，尊重大自然不是一种精明，而是一种责任；虐待大自然是渎圣的，上帝会通过使大自然对人类产生否定性的影响来惩罚人类。关于人与自然的关系，基督教生态观认为，人与自然密不可分，世界上的万物都不是独自存在、生活和运动的，万物都在它物之中，在彼此之中、互相在一起、为了彼此、在圣灵的宇宙内在关系中存在、生活和运动。生态上的相互依赖不仅仅是一个科学描述，而且是上帝的爱无所不在。基督教生态观反对那种把地球当作母亲来看待的观点，而称大自然为人的姐妹。他们认为，“上帝——人——自然”是一个统一体，环境是上帝所创造的联合体的一部分。上帝的目的是拯救整个宇宙，而非仅只是人的灵魂；所有的事物都是上帝拯救的潜在对象，甚至原子也属于获救者的行列；人类应感化那些被用来摧毁人和自然的原子使之“皈依上帝”。与大自然打交道时要用“欣赏”的原则来指导自己的行为，虐待环境是对上帝的冒犯，关怀地球是一项宗教使命。有的生态神学家还用上帝之国的古老观念来支持伦理范围的扩展。他们指出，自然和人类都是上帝王国的共同公民，它们二者都享有某些不可让渡的、由上帝恩准的权利。因此，人类虽然有权治理甚至利用自然，但他在这样做时必须充分认识到作为上帝王国组成部分的自然的内在价值。大自然在上帝王国中的成员资格意味着，人类有责任向上帝保证，必须以这样一种方式来调节他们的行为，这种方式承认大自然拥有享受其生存和发展的固有权利；只有当人类承认他之外的世界拥有某些在他之上的权益，拥有存在和发展的内在权利的时候，他才会充分关照它，直至把它治愈。这意味着，人类不能只从自身利益的角度去关心自然，不能把自利或工具价值论作为环境道德的基础，而应“为关心自然而关心自然”，使整个大自然都欣欣向荣。对上帝的承诺包括抚育和促进所有的生命形式，每个人关心所有生物的福利具有神圣之责任。在基督教生态观看来，宇宙不是由僵死的物质构成的，而是一系列连续的事件或相互运动的一个过程；从人类到人类之外的各种生命形式、再到细胞、原子和原子微粒，都具有某种目的以及实现或放弃这种目的的能力；上帝希望这些存在物的目的都能得到实现，这是上帝的完美的必要部分；大自然并不是一个有关人——上帝关系的重要戏剧要在其中上演的无关宏旨的舞台，而是基督创造和救赎的基本过程的正式参与者，是和人一道共同等待上帝拯救的一位伙伴。因此，必须把大自然和人一道包括进救赎的过程中去。基督教生态观把道德视野扩展到下至细胞、上达生物圈和生态系统的思想，无疑极大地扩展了应用范围。

基督教生态观强调人与自然的相互依赖、强调人必须从道德上尊重和关怀自然物，并把这种依赖、尊重和关心升华到价值论和世界观的高度。人是大自然的顶点和累积，但人的这一自我形象与环境伦理学并不矛盾。承认人拥有比其他存在物更多的价值，这并没有把其他存在物的价值削减为零。人对自然的托管，作为实践性，基督教生态观并未回避人类统治大自然的事实。但在他们看来，重要的问题不是人类是否应该统治大自然，而是人类统治大自然的质量问题；应当避免那种傲慢的和人类中心主义式的统治，不能把大自然仅仅看成是一个具有工具价值的实用客体。人类应当把环境思考成某个主人的家园，而把自己思考成一位客人。地球并不是人类的财产，毋宁说，人类租用了一个被称为自然的公寓，上帝才是这座公寓的主人；上帝希望人类在使用他的造物时要遵守基本的“礼仪原则”；人类并不拥有征服和剥削那最终不

属于他的事物的绝对自由。有的生态神学家还试图超越“人际公正”，而追求某种“种际公正”。一个满足其人类的物质和发展需要却又毁灭或折磨它所控制的其他生物的社会，不是一个公正的社会。虽然一棵树、一只狼或一头牛的需要和一个人的需要不能等量齐观，但任何一方的需要都不应被忽视。人类的消费应当限制在这样一个范围内，即既能满足人类的基本需要又尊重非人类存在物栖息和延续的权利。在所有的生命形式中，人类最具爱的能力，他是上帝拯救大自然时的协作者，是与上帝一起共同关心大自然的伙伴。他应该为地球上的所有创造物都追求公正，成为大地联合体的良心。这是一项工作——出自我们作为托管员的天职。这也是主的命令——一项义务和一项向人们提出的新挑战。人类在伦理王国中有很多伴侣，支撑生命的栖息地或生态系统的也是伦理王国的成员，人类必须把它们也包括进道德联合体中来。作为上帝的财富的诚实托管人，人类如果不能履行自己的义务，最终将遭上帝审判；地球自身也将回击我们的贪婪，惩罚我们的目光短浅。人在大自然中有其独特地位，在关心、爱护大自然方面赋有“天职”。基督教生态观主张尊重大自然，但并不认为人类在大自然面前只能“无能为力”。相反，它要求人类“积极有为”，特别是在地球的生存已遭到人类手中日益壮大的技术力量威胁的今天，要求人类以积极负责的态度承担起保护大自然、拯救地球的责任。人为“天地之秀”，是大自然的良知和神经；但他在大自然中的这一特殊地位所赋予他的不是剥削的权利，而是保护的义务。如果说人类真正具有优越性的话，就在于他能够突破自己这一物种的利益界限，把自己放到自然界生生不息的大环境中，放到自然的整体中去体会去理解，自觉承担起“赞天地之化育”的宇宙责任，用自己的实际行动来体现并弘扬大自然“生物成物”的“天德天道”，维护自然界的和谐与美丽。人类应当成为地球的守护人（而非占有者），在护卫地球的事业中起到重要的带头作用。人类的尊严与价值应当在护卫地球这叶扁舟的行动中、在爱惜其他物种的“大慈大悲”中体现出来。我们不能把保护地球的责任仅仅理解为人类生存的某种工具和手段，而应同时理解为某种发自道德理性的“绝对命令”，是人类必须用生命来担当的。

基督教生态观的所有努力都是试图为环境保护和环境道德提供某种超越人类利益的价值根据和形而上的理由。超越人类利益并不意味着否定或反对人类的利益，而是说，人类对环境的保护不能只围绕着人类的利益来转动，对大自然的尊重也不能仅仅以人类的利益为限。这首先是因为，人类是一个摆脱了狭隘的“物种中心主义”的高级动物。他如果只从自己这一个物种的角度来考虑问题，只从形体的感性欲望起念，完全从人类个体生命的存亡，就是小看了自己，就是逃避自己作为“天民”的责任。其次，在生态危机日益严重的现代，人类的利益与其他物种乃是地球的利益的一部分。人类对生态系统的保护，必须从更大的生态系统即地球的利益出发。只有以这种全球整体利益为根据的环境保护，才具有较大的包容性和安全性；也只有当人类超越了自己这一个物种的“私利”，成为地球利益的代言人时，他才能最终摆脱“自私物种”的形象，显示出“与日月并明，与天地同久”的伟大和崇高来。

二

早在春秋时期，诸子百家就从不同的角度和立场出发，对“天人关系”进行了思辨。虽然天人关系并不是严格意义上的人与自然关系，著名的“天人合一”思想更主要的是一种追求道

德理想和政治理想的人生观、价值观和世界观，而不是自然观；倡导天人合一，更在于追求人与人、而非人与自然的和谐，但从中却可以找出古代人对人与自然关系的看法。在老子的思想中，道是最高的哲学范畴，道是天地万物之宗，天地万物无论是形体还是技能都来自于道，所以它们的本性和道是一样的。老子用道来概括天地万物的宗祖以及宇宙的根源。道源于自然，道即自然，亦即自然而然。《老子》曰：“域中有四大，而人居其一焉，人法地，地法天，天法道，道法自然。”“道法自然”体现了即便是宇宙根源的“道”仍然要遵从自然，效法自然。这里所说的“自然”，并不是一个实在的物体，而是一种法则，一种规律。也就是说，在道之上并不存在一个实实在在的物性的主宰，道有自己得以运行不悖的自然而然的法则，这也就突出了道家崇尚的“无为”本性。法自然，宗无为，这是老子思想的核心，也是道家学说、道教教义的目的所现。不难发现，道的思想虽然是老子学说的基础和前提，但其理论的主旨却另有所在，那就是探讨天地、自然与人的关系，寻找天地万物共存共荣的普遍规律。根源是道，法则是自然。既然如此，一个无可异议的事情就是：一切事物都必须遵循自然法则行事，因为道是根源，天、地、人都是道的派生物，根源都需效法自然，派生物就更需要效法自然了。有鉴于此，可以说“法自然”是老子学说的最高命题，在这个最高的命题之下展开对宇宙、人生、修养、用兵、谋略和治国等诸多领域的讨论，在广泛涉猎的过程中，自然无为作为一个主线始终贯穿如一。“道法自然”作为一种古代圣贤思考问题的出发点和结论，它蕴涵着一种超越时代的、具有现代精神的自然观。从老子的道论出发，其“道法自然”的思想包含着三层含义：天地万物都有所法；天地万物都无所为；天地万物同法自然。换言之，这三层含义分别表明：法则是普遍存在的；法则是不可违背的；法则是一视同仁的。如果将这三层含义融合在一起，很能说明道家的这种朴素却深刻的自然观；人类可以探究自然法则，并且将领悟万物的总法则作为人生修养的最高境界。对现代人而言，凡事皆应寻其理，顺其道，这是一般人都能认同的思维方式。然而，在人类智慧发展的过程中，从盲目认识的阶段进入系统的理论认识阶段，是人类认识进步的必经阶段。老子之前，人们已经开始从自然法则的高度认识世界了，子产率天道、人道，孙武言地道都是杰出的例子。只不过，当时的人们还只是停留在纯粹的思想意识上，或者只是在具体的类别和事物上进行研究，还没有人提出过一切事物都有法则的见解，更没有人提出过天地万物具有共同法则的见解，是老子最早引导人们摆脱事物外在形式的局限，从事物的法则，特别是从自然的总法则的高度去把握世界，这就把古人的思维一下子从局限性的抽象或片面性的具体提升到了形上形下融会贯通的高度，在人们的脑海中开辟了一条通向智慧的通衢大道。

老子说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”也就是说道是从自然的规律中抽象出来的，道的本性就是自然，任由万物自然发展，而不加以干涉。老子还提出：“天之道损有余和补不足。人之道则不然，损不足以奉有余。”人应该取法于道，遵循自然的规律，采取无为的态度。老子对天的看法独到深刻，他所说的天是指客观存在的大自然。在探讨天与人关系时，往往是通过天道来探讨人事，言天道必联系人事，道人事必取法于天道。老子对天和天道的阐述，首先表明天道的法则是自然运行的法则，而不是人为的法则。但是人类同万物一样，都是天地的产物，是天施地育的结果。因而人类同其他生物一样，都必须遵循天道这个自然法则。天道自然，人道无为，自然无为的思想，就是要人们顺其自然，按客观规律行事。当时老子看

到的不是人与大自然关系的紧张，而是人与人关系的不自然，他认为应当效法天地宇宙的和谐。老子及后来的道家学者，皆一致肯定了万物有协和性、蕴涵性及依存性，指出宇宙、天地、万物和人类共同生存，万物与人休戚相关，不容分离，生死相依。既然人类和大自然、万物本为一个和谐的有机的统一体，我们又有什么理由去暴殄天物，破坏人天共有的生态环境呢？所以老子说：圣人办事自然无为。

探讨天与人的关系，实际上包含了探讨自然界与人事的关系。中国古代许多重要的哲学家，从先秦时期的儒、墨、道诸家到清代的戴震，都把天人关系作为重要问题进行探讨。他们对天和天人关系的具体看法不尽相同，但基本上都认为自然界与人事是互相联系的，人和天是无法割裂的。如果人类能自觉地辅助万物的自然发展而不加干涉，就能保持宇宙的良好生态体系，获得万物并生、人天共存、持久发展的生存空间，体现生命的真正价值。显然，以老子为代表的道家学说深富远见，并为上述种种因片面追求征服自然而造成的生态危机所证实。

道家适欲观对现代生态伦理的启示*

刘立夫 刘杰锋**

现代生态危机根源于人类欲望的过度膨胀，生态环境的恶化与人类精神的堕落实质上是同步进行的，生态危机的实质就是人类的精神危机，人类期待着一场真正的“精神革命”。道家“适欲”思想蕴含着丰富的生态智慧，为现代人提供了一种可贵的“心灵环保”理念，对于解决现代生态危机具有根本性的意义。人类应该重新审视其消费观念，改变其消费方式，重新看待生命的价值和意义，自觉选择一种简朴而有节制、更人性化而身心自在的生活，也是对生态保护最有利、最有价值的生活。

一、人欲膨胀：生态危机的精神根源

什么是现代生态危机的真正根源？这虽然是一个不易回答的问题，却是一个需要不断反思的问题。目前流行的看法是，人类中心主义、工具理性和资本主义制度导致了生态危机，应该对环境污染、资源短缺和生态失衡负责。我们无法否认这些发人深省的洞见，但是，在我们看来，这些观点似乎没有真正触及生态问题的核心，没有找到生态危机与人类行为之间最为隐秘的根源。生态问题虽然与追求利润最大化的资本主义制度有关，与威力日益强大的科技和生产力量有关，甚至与基督教原罪式“人类中心主义”有关，但是，所有这些答案都没有从人性论的高度来展开，要想真正有效地解决地球上的生态问题，必须从人类自身寻找原因，尤其要从人类内在的“精神深处”寻找原因，我们认为，这个“精神深处”的原因就是人类欲望的过度膨胀，人类忽视了内在心灵世界的改造却在无休止地外逐中丧失自我。

人类正生活在一个物欲至上、消费至上的时代，在这个时代，人们最为关注的是财富的多寡，是收入的高低，是人均 GDP 的大小，是经济主导下的消费主义、享乐主义和个人主义。这个世界虽然还有落后的穷国与发达的富国的差别，还有食不果腹的穷人与锦衣玉食的富人的不同，但是，所有这些并不能改变一个世界性的潮流，那就是人类在肆无忌惮地、毫无节制地消

* 本文原载《淮阴师范学院学报》（哲学社会科学版）2007年第5期，第580-582页。
基金项目：国家985工程南京大学宗教与文化创新基地课题。

** 刘立夫（1966-），男，湖南东安人，教授，哲学博士，主要从事中国哲学与宗教研究。

耗和浪费地球有限的资源，人与人之间盲目地攀比，国与国之间冷酷竞争，义无反顾地追求着一种数字式的、符号式的物的消费，不管这样的物质享受对他自身来说是否真的必要。过度消费已经成为我们这个时代的流行病，这是人类生存的悲剧，也是现代生态危机的思想根源。

人的生活需求本身是无可厚非的，因为人的正常生存离不开必要的物质需求和满足，但是，这种需求应该有一个起码的限度。一般来说，人的需求意愿可以分为满足“生存”的意愿和满足“欲望”的意愿，满足生存的意愿具有正当性，体现着人类经济生活的正常理性，也是激发物质文明进步的动力；而满足欲望的意愿则是无止境的，是生存需要之外的享乐和虚荣的意愿，这种意愿使得人们屈从于不断膨胀的欲望，永不停歇地追逐着超出自己实际需要的物质财富，其正当性也就值得怀疑了。从经济学的角度说，如果消费不是为了满足人的正常生活需要，而是为了满足不可满足的欲望，那种消费虽会产生某种生产效率和经济效益，却造成社会资源的巨大浪费，从而滋生一种贪得无厌的享乐主义^[1]。从这个意义上说，“现代的市场需要并不是人的真正需要，而是由市场的力量人为地制造出来的虚拟需要”^[2]，经济的全球化和世界市场的一体化把这种“虚拟需要”扩张到世界的每一个角落，从而导致了现代生态问题的进一步恶化。

“环境危机就是精神危机”^[3]，这不应当是少数生态专家的个人看法，而应成为现代人的共识。人类在向大自然索取的过程中造就了一种精明而自私、贪婪而务实的人格，在技术的进步中日益萎缩着那固有的良知，地球生态环境的恶化与人类精神的堕落实质上是同步进行的。因此，生态危机的解困期待着一场真正的“精神革命”^[4]。尽管现代生态学家们对于这场“精神革命”的理解各有不同，但有一点则是共同的，那就是人类必须改变我们对自然的态度，而且必须重新认识我们自身。

二、道家“适欲”思想所蕴含的生态智慧

现代生态伦理学、特别是“深层生态伦理学”对于中国古老的道家文化推崇备至，他们赞扬道家的“自然主义”哲学，如李约瑟盛赞“老子是世界上最懂自然的人”^[5]，英国科技史学家尼德海姆在读过《庄子·在宥》篇后竟激动地说：“当今人类所了解的有关土壤保护、自然保护的知识和人类所拥有的一切关于自然和应用科学之间的正确关系的经验，都包含在《庄子》的这个章节中。”^[6]不过，西方学者比较关注的是道家关于自然态度和自然保护方面的知识，而对于道家哲学的心灵层面则论述不多，需要进一步挖掘。我们认为，道家“适欲”思想蕴含着丰富的生态智慧，为现代人提供了一种可贵的“心灵环保”理念，对于解决当代的生态危机具有根本性的意义。

什么是“适欲”？在道家看来，适欲也就是无过与不及，恰到好处地满足人的正常欲望和基本需求，除此以外的其他欲望和追求不仅无益，反而有害，因而是不必要的。《庄子·逍遥游》说：“鹪鹩巢于深林，不过一枝；偃鼠饮河，不过满腹。”人和动物的基本需求其实非常有限，容易满足，乱人心智的恰恰是那些并非必要的需求。《文子·九守》说：“夫所谓圣人者，适情而已，量腹而食，度形而衣。”古代“为道”的圣人，吃只不过为了延命，不求山珍海味，穿不过护身，不需奇装异服，住不过容身，不慕豪宅大院，处世平和，怡情适性，生活简朴。

《吕氏春秋·重己》说“圣人必先适欲”，贪欲会导致生命“不顺”。《庄子·盗跖》说：“平为福，有余为害者，物莫不然，而财其甚者也。”庄子认为能够满足生存需要就是有福，除此之外则为有害之物，多余的财货其实是祸不是福。《老子》说“知足者富”（三十三章），又说“知足不辱”（四十四章），又说“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得，故知足之足，常足矣”（四十六章），老子是主张节俭的人，他不厌其烦地强调“知足”，认为知足的人是真正的富有者，知足才能常乐，知足才能无忧，知足才能免祸。

道家的“适欲”不是“禁欲”，也不是“纵欲”，是“纵欲”和“禁欲”之间的一种平衡。道家承认人的欲望是客观的存在，也肯定人的合理性欲望。《吕氏春秋·行欲》说，世界上谁都有欲望，只是这种欲望存在着“性”与“非性”的区别。“性”就是欲望的正当满足，“非性”就是欲望的不正当满足。三皇五帝不革除人的正当欲望，而是顺天而行，功成名就；夏桀商纣助欲为乐，却丧身亡国，因为他们逆天而行。所以，“性与非性，不可不熟（察）”，“欲不正，以治身则夭，以治国则亡”，真正的智者“审顺其天而以行欲”，审察人的自然生命的节律、顺应人的自然天性以满足人的感官之欲。《吕氏春秋·贵生》指出，普通人都希望其生命得到尊重和满足，都希望最大限度地满足感官之欲，所谓眼欲色、耳欲声、鼻欲芳香、口欲滋味，但是，“得道”的人却能不为外在的嗜欲所控制，遵从“害于生则止”“利于生则为”的养生原则。

道家之所以鼓励人们适欲知足，是因为他们对人生有深刻的思考，他们知道纵欲伤生害性，而适欲则利于全生养性。《老子》曰：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨。”（十二章）老子认为外在的物欲往往扰乱人们的心灵，使人迷失本真的自我，人们应当摒弃物欲的诱惑，追求内心的充实安宁。《吕氏春秋·本生》曰：“出则以车，入则以辇，务以自佚，命之曰招蹶之机；肥肉厚酒，务以自强，命之曰烂肠之食；靡曼皓齿，郑卫之音，务以自乐，命之曰伐性之斧。”作者对那些求富不求道的人，给予了严厉的警告，认为一味地纵情美食佳肴、声色犬马，只会损害肠胃，伤人元气，促人夭折，作者认为，与其过这种害性伤生的富贵生活，还不如清贫乐道，自在而安。道家不反对富贵，亦非只要贫贱，而是强调一种与天地精神往来的“得道”乐趣，如《庄子·让王》中所说：“古之得道者，穷亦乐，通亦乐。所乐非穷通也，道德于此，则穷通为寒暑风雨之序矣。”对于得道之人，物欲已经退居于次，贫贱和富贵无意于胸中，如同寒来暑往一般无挂于心，因为这样的生活是对人最有利、也是最有价值的生活。

三、启示

应该指出，道家的“适欲”思想首先不是为了解决生态问题而提出的。中国古代有环境问题，但没有生态危机，中国古代的各家学说都有着鲜明的现实色彩，都是为政治伦理服务的，道家也不例外。道家思想关注的是人生的意义和生命的价值，是理想的人际伦理和社会政治学说。道家的“适欲”思想作为整个道家思想的一部分，其意义也在于它的生命价值观。然而，正如我们在前文所指出的，现代生态危机的真正根源是人的物欲的膨胀，生态危机就是精神的危机，从这个意义上说，道家的适欲理念并没有过时，在今天反而凸现了它的价值，凸现了一

种合理的现代生态伦理价值。

道家适欲思想启示我们，现代人应该重新审视其消费观念，改变消费方式。现代人常常将消费和享乐作为生活的唯一目的，成了名副其实的“唯物主义”者。由于现代科技提供了强大的生产能力，人们的基本生活条件一般能得到保障，在满足了必要的生存条件后便开始了疯狂的享乐消费和追风消费的行为，而很少有人思考这种消费本身的意义。在道家看来，这其实是一种纵欲主义的做法，是对欲望的不正当满足，对于消费者本身来说，它不仅无益，反而有害，按照《吕氏春秋》的说法就是“招蹶之机”“烂肠之食”“伐性之斧”，就是对生命不珍惜。从生态伦理的角度看，现代人这种消费观念和方式其实是不负责任的，导致生态危机的加剧。地球的资源毕竟是有限的，以地球有限的自然资源来满足人类无限的膨胀的物欲消费，我们这个地球愈益不堪重负。如果人类再不反思自己的消费观念，我行我素，我们赖以生存的地球将会像一叶无助的小舟一样，在人类难填的欲海中沉没。

道家的适欲思想启示我们，现代人应该重新看待生命的价值和意义。精神生活贫乏是现代人的流行病，很多人在短暂的物欲满足之后，精神往往会更加空虚，而更加空虚的精神促使他们不断地去寻求更多的物质刺激，由此进入恶性循环，最终带来更多的痛苦与失落。其实，幸福并不能靠单纯的物质追求来获得，心灵的充实更为重要，就像《文子·上礼》所说：“知冬日之扇，夏日之裘，无用于己，万物变为尘垢矣。”道家的睿智体现的正是一种适欲之上的精神自由，一种不以物喜、不以己悲、任性逍遥的空灵之乐，一种舍弃小我、成就大我的“天地境界”。现代人应该学习道家提供的生活方式，能够自觉地选择一种简朴而有节制的生活，这样的生活不是要人放弃必要的物质享受，而是让人过上一种更人性化、身心自在的生活，也是对生态保护最有利、最有价值的生活。

阿诺德·汤因比说过：“人类精神潜能的提高，是目前能够挽救生物圈构成要素中唯一可以信赖的变化。”^[7]在我们看来，现代人学会运用道家的“适欲”思想以过上一种更为健康合理的生活，正是“人类精神潜能的提高”的应有之义。

参考文献：

- [1] 曹孟勤：《欲望消费与生态危机》，《兰州大学学报》2003年第1期。
- [2] 黄万盛：《大同理想：时代的使命和责任》，李建华：《伦理学与公共事务》，湖南人民出版社2007年版。
- [3] [美] 阿尔·戈尔著，陈嘉映等译：《濒临失衡的地球——生态与人类精神》，中央编译出版社1997年版。
- [4] 鲁枢元：《自然与人文——生态批判学术资源库》上册，上海学林出版社2006年版。
- [5] [英] 李约瑟著，李彦译：《中国古代科学》，书店出版社2001年版。
- [6] Needham J. *Science and Civilization in China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1956: 98.
- [7] [英] 阿诺德·汤因比著，徐波等译：《人类与大地母亲》，上海人民出版社2001年版。

道家“无用之用”的思想及其生态伦理价值*

许建良**

当代自然生态危机的残酷现实无情地告诫我们，一直为人类所追求的和谐、美丽的生态环境正日益背离我们的意志而去。反省现实，我们不禁想起培根在17世纪对人类行为的反思：人类为了美化自己的家园，不顾及神圣明智的天意和天生自然的物理，不勤于万事万物中寻找上帝的印记，却妄自把自我的形象加盖在上帝的作品上。在李约瑟看来，培根的这一思考正与两千年前中国道家的思想相呼应，如庄子“无用之用”思想的提出，其直接原因虽然是对儒家人类中心主义的抨击，却包含了对人类心智骄傲本性进行制约的理性运思。这一思想对于生活在21世纪高科技环境下的人类摆正自己的心理航程，冲破现实生态危机的迷雾和险障，重返自然和谐之境，有着积极的意义。

一、“无用之用”的涵义

“无用之用”作为道家倡导的价值观念，至今仍未引起世人足够的重视。在道家的思想体系里，它首先由庄子提出，即“人皆知有用之用，而莫知无用之用也”（《庄子·人间世》）。这里的“有用”“无用”都是人类既定经验世界里的价值观，是以人为中心而得出的偏狭结论。在庄子心目中，由于人们不知道“无用之用”的价值，而只局限于鼠目寸光的“有用之用”，自然和谐的生态景观便会远离人类而去。庄子这一思想所昭示的内涵，有两点值得我们重视。

首先，功用的维系在于主客体的多样组合。惠子告诉庄子说，他种了魏王送他的大瓠的种子，并且长成了“实五石”的大葫芦。但用它来装“水浆”，却“坚不能自举”，用它来做“瓢”，则“瓠落无所容”，虽大却没有什​​么功用，只能把它打破丢弃。庄子认为，以瓠为无用并丢弃的行为，其实是世人的现实功利观所致，这是对“用”没有精深理解的缘故。因为一般人不懂得有用与否是主客体双方满足程度的结果，而主客体面对的关系世界是丰富多彩的，这就就会出现多种的组合效果。因此，多样的组合模式正是为了充分满足万物各自的需要，最大限度地实现自身价值。譬如，宋人有擅长做“不龟手之药”即冻疮膏的，“世世以洴澼絖为事”，

* 本文原载《哲学研究》2007年第11期，第44-48页。

** 许建良，东南大学哲学系。

即在漂洗衣服时使用。后来有人花了百金买了这种药，并在吴国与越国冬天打水仗时帮助吴国大败越人，从此得到了封赏。可见相同的药膏，由于使用不同、满足的需要相异，所产生的实际作用也不同。如前“大瓠”虽不适合“盛水浆”和做瓢，但如果把它做成“大樽”，使它“浮于江湖”，就不会产生“瓠落无所容”的担心（参见《庄子·逍遥游》）。总之，物各有所宜，关键是给物创设满足需要的最佳组合关系，避免用单一片面的需要来定论物的功用。

其次，万物具有合本性发展的客观价值。现实功用须是万物的合奏，须百花齐放，这样才能满足多样的需要。而一个物的价值，只能在是否得到合于自身本性规律的发展中才能完成印证，不能以外在的其他标准来衡量。事实显示，稀少而外形美丽的栎社树，虽能吸引许多游人，但内行的匠人却不屑一顾，这种行为连庄子的弟子也费解。实际上，原因在于栎社树的材质松散而没有什么功用：用来做船会下沉，用来做棺椁不久会腐烂，用来做其他器具也会迅速坏损，用来做门就会脂液外流，用来做房柱则会遭蠹虫蛀蚀，所以是“不材之木”而“无所可用”。总之，它虽然在世俗的社会里没有一般价值实现的机会，但在自身的系统里，是其合本性特征的必然发展，也是其长寿的根本原因，是生命价值的真意所在（参见《庄子·人间世》）。

显然，“无用之用”不仅包括功用需要的方面，而且也含有是否合乎万物自身的本性特征发展的方面。因此我们强调“无用之用”，在于告诫人类的行为决策必须重视万物自身的价值及其实现方向。

二、“无用之用”的哲学基础

近代理性主义思潮蔓延并占据上风后，人类与其他万物的关系便不再是我中有你、你中有我，而是我为支配者、我为老大。人类与自然的互相对立使世界原有生存家园的和谐日益丧失，这一客观现实迫使人类不得不重新思考自身的价值理念，西方理性主义向东方“神秘主义”的回归就在这一背景下自然产生了。中国传统社会是以儒家思想为核心的，“儒家的理性主义仅限于人类社会，他们甚至不承认自然世界有值得著书立说的大事研究”（李约瑟，第114-115页），所以西方视为东方“神秘主义”的是以道家为主流的思想，而为他们所独钟的也正是这里要讨论的“无用之用”的哲学基础。

首先，“无用之用”是一种整体宇宙观。相对于儒家把人作为万事万物的核心和准则，道家是把天地宇宙当作一个有机的整体。李约瑟依据《庄子·齐物论》“猿獭狙以为雌，麋与鹿交，鳅与鱼游。毛嫱丽姬，人之所美也，鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤，四者孰知天下之正色哉？自我观之，仁义之端，是非之涂，樊然殽乱，吾恶能知其辩”的论述，强调“在研究自然界可怕或恶心的现象时，如除去人类的私心和弱点；在接近大自然时，如能摆脱道德的标准和成见，我们就会发现人类的种种标准，在人的世界之外，是毫无意义的”（同上，第59-60页），这是对道家整体价值观的充分肯定。人类的私心就是以自己为一切的中心，无视宇宙的其他存在，或把它们作为实现自己价值的工具。道家则始终认为宇宙没有主宰，“若有真宰，而特不得其朕，可行己信，而不见其形”（《庄子·齐物论》），推重“天地与我并生，而万物与我为一”（同上），人是万物中的一个存在。所以，“东方神秘主义的主要流派……都

认为宇宙是一个相互联系的整体，其中没有任何部分比其他部分更为基本。因此，任何一个部分的性质都取决于所有其他部分的性质。在这种意义上，我们可以说，每一个部分都‘含有’所有其他部分，对于相互包含的这种想象似乎的确是对于自然界的神秘体验的特点”（卡普拉，第281页）。整体与部分的关系仿佛人体与各个器官的关系：人体的生命在于各个器官的充分运作，没有各个器官的合理协调运作，人的生命必将枯竭，而生命一旦枯竭，各个器官的生命也必然终止。所以，各个器官与万物一样，对人体生命这个宇宙具有同等重要的价值。所谓的“无用”只是人类经验视域里的价值判断，而若从人类向宇宙万物延伸，从个别向整体拓展，“无用”便成了“有用”。

其次，“无用之用”包含自然法则。在道家的系统里，“道”是无所不在、通贯于万物之中的，但是，“道”并不是终极坐标，在“人法地，地法天，天法道，道法自然”（《老子》，第二十五章）所揭示的人、地、天、道的系统里，自然是它们最终依归的对象，在这个意义上，道家其实是真正的自然家。道家不仅主张“道法自然”，把自然作为宇宙的根本规律、本根存在，而且强调“辅万物之自然而不敢为”（《老子》，第六十四章），把自然作为万物本性的原初状态，即本性自然，这是自然在存在论上的规定。对待本性自然的行为之方是“辅”即辅助，而不是凭着人类的主观臆想来塑造万物。之所以选择辅助的行为，是因为“不敢为”。显然，它的理由和依据不在人，而在其他万物：如果有意而为，则势必伤害万物的本性发展。这里应该注意的是，所谓“辅”“不敢为”绝对不是不为，而是因循万物本性而行为，“是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然”（同上，第五十一章）。“常自然”，换言之，即“顺物自然而无容私”（《庄子·应帝王》），依顺万物自然本性的特征而为，也就是自然无为。“夫虚静恬淡寂寞无为者，万物之本也”（《庄子·天道》），这是自然在方法论上的规定。

道家的自然具有多维的意义，不能简单武断地加以理解。“从儒家的观点看来，他们未免不负责任，但提倡天道自然的哲学家，可以说衷心地感到要入世必先出世，欲治理人类社会，必先超越人类社会，而对自然宇宙有一高深的认识和了解，否则即使有儒家救世的热诚，也是枉然……儒家的知识是阳性的有为的；道家摒弃这种知识，他们主张以阴柔含容的、被动退让的态度去追求自然之道。”（李约瑟，第40-41页）而自然正是道家对抗儒家的有力武器之一。自然多维意义的规定，不仅昭示了万物功用的应有追求向度，而且规定了保证万物功用实现的方法，从而确保了“无用之用”的价值实现。

最后，“无用之用”具有公平向度。“夫道，于大不终，于小不遗，故万物备。”（《庄子·天道》）万物之间虽有客观的差异，但大道对“大”不会穷尽，对“小”也决不遗弃不管，所以，大道能根据万物的具体特性来为万物提供装备，以尽到对万物的责任。对科学家而言，由于大道活跃于整个宇宙之中，与万物不分彼此，因此，一切万物都理当是科学探究的对象，这是无条件的，即使微不足道的东西，诸如“蝼蚁”“稊稗”“瓦甓”，或者肮脏令人厌恶的“屎溺”（参见《庄子·知北游》），也都是研究的课题。所以，在某种意义上，可以说道家思想是现代科学的先驱，道家对一切都很感兴趣。具体地说，“万物殊理，道不私，故无名。无名故无为，无为而无不为”（《庄子·则阳》）。“不私”的结果是“无名”，“无名”就是“无为”，无为实际上就是无偏，这对万物而言，就能实现顺畅发展自身本性的“无不为”的客观效果。

在具体的境遇里，“不私”就是“顺物自然而无容私焉，而天下治矣”（《庄子·应帝王》），由于“无容私”，才能达到治理的目的。“私”是与公共利益相对的私利以及个人的偏见或先入为主的观念，故只有无偏，万物才能得到公平的待遇。“兼怀万物，其孰承翼，是谓无方；万物一齐，孰短孰长”（《庄子·秋水》），“兼”就是无偏。

上述整体、自然、公平是相互联系的，只有它们的整合才能保证“无用之用”的切实实现。其中整体的宇宙观最为关键，没有这个就不会选择自然之方，而没有自然也必然不会产生公平。在这方面，儒家思想是反面的佐证。

三、“无用之用”的动力源

“无用之用”虽然是宇宙视野里的价值追求，超越了人类经验世界的限制，但由“无用”到“用”的实现，最终离不开万物，离不开对万物本性的认识，没有万物就无所谓功用。但万物功用的产生不能没有自身的动力源，这动力源是保证万物自身价值实现的关键。在道家的思想系统里，也包含着对这一问题的严密思考。

首先，是“天下有常然”。宇宙存在着恒常的规律。儒家强调仁义，但“大道废，有仁义”（《老子》，第十八章），仁义是在大道遭到破坏废弃的情况下不得已产生的现实规范，并非第一选择。“屈折礼乐，响俞仁义，以慰天下之心者，此失其常然也。天下有常然。常然者，曲者不以钩，直者不以绳，圆者不以规，方者不以矩，附离不以胶漆，约束不以纆索。故天下诱然皆生而不知其所以生，同焉皆得而不知其所以得。”（《庄子·骈拇》）在道家看来，仁义只能惑乱天下，破坏本有的“不知其所以生”“不知其所以得”的“常然”。“常然”实际上也就是必然，“吾思乎使我至此极者而弗得也……天无私覆，地无私载……求其为之者而不得也。然而至此极者，命也夫”（《庄子·大宗师》）；“吾生于陵而安于陵，故也；长于水而安于水，性也；不知吾所以然而然，命也”（《庄子·达生》）。“不知吾所以然而然”的“命”就是必然，是“无私覆”“无私载”的自然而然的必然。

其次，是万物本性自足。在宇宙世界里，作为“命”的必然性并非孤立的存在，它是依据万物本性的共作而得出的结论，在这个意义上，“常然”也就是万物本性运作的整合，而万物的本性具有内在的动力源机制。在道家那里，万物的本性都是自足的，《庄子·逍遥游》里鲲鹏和蜩、学鸠的故事就是最好的说明。郭象所注“夫质小者所资不待大，则质大者所用不得小矣。故理有至分，物有定极，各足称事，其济一也”（《庄子集释》，第7页）；“苟足于其性，则虽大鹏无以自贵于小鸟，小鸟无羨于天池，而荣愿有余矣。故小大虽殊，逍遥一也”（同上，第9页），对此给予了精当的概括。鲲鹏与小鸟在形下世界虽然存在着大小的客观差异，但只要能够实现自己本性的最佳运作，其价值实现是一样的。这个故事告诫我们不能以统一的标准来衡量所有的事物：万物的评价标准只能是它们自身，而不是人类的现实需要。

最后，是自能的机制。万物的本性不仅自足，而且具备实现保持自足的自能装备。“小知不及大知，小年不及大年。奚以知其然也，朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，此小年也。楚之南有冥灵者，以五百岁为春，五百岁为秋；上古有大椿者，以八千岁为春，八千岁为秋，此大年也。”（《庄子·逍遥游》）朝菌、蟪蛄短寿，冥灵、大椿长寿，大鹏能高，小鸟能下，其原因

都为各自的自然本性所规定。对具体的物而言，自己之所以为自己，决定于自己的自然而能的自能机制；郭象“天地者，万物之总名也。天地以万物为体，而万物必以自然为正，自然者，不为而自然者也。故大鹏之能高，斥鷃之能下，椿木之能长，朝菌之能短，凡此皆自然之所能，非为之所能也。不为而自能，所以为正也”（《庄子集释》，第20页，注13）的分析，可谓最好的总结。

万物内在的自能机能，是万物实现本性自足的保证，而万物本性自足的实现和维持，是万物“常然”的必然前提；万物“常然”价值的充分实现，又是宇宙“常然”的基本条件。总之，具体相异的物，必然具有不同的自能机能，这是它们实现自身价值最大化的必然保证，从而也就奠定了“无用之用”的动力源基础。

四、“无用之用”的生态伦理意义

人类要实现持续而合规律的发展，要摆脱面临的生态危机的困扰而重建自己美丽的家园，就必须改变自我中心的价值倾向和追求，正视宇宙万物的存在和价值，采用多元的价值尺度来指导行为决策。在这一点上，道家“无用之用”的价值取向是我们现实价值系统里匮乏和稀缺的资源，对解决现实课题和困境有着积极的参照意义。

首先，“无用”是“有用”的无形支持，知“无用”方可“有用”。“知无用而始可与言用矣。天地非不广且大也，人之所用容足耳，然则厕足而垫之致黄泉，人尚有用乎？惠子曰，无用。庄子曰，然则无用之为用也亦明矣。”（《庄子·外物》）对一个人来说，只有认识了无用的价值才具备言“用”的资格；换言之，有用和无用只有在相互比较中才显示自己的独特价值，这正如成玄英所说的“有用之物，假无用成功”（《庄子集释·外物》，疏二）。而在现实世界里，人们往往看到的是眼前的功用，根本不知道为什么有用，不知道人与万物的依存关系。比如现在地球沙漠化的升级、绿色减少，本身就是人类无视宇宙生态链的必然结果。

其次，应尊重万物的自然本性。宇宙万物是一个整体，组成一个生物链；对于世界万物的生态平衡，每个物类都具有不可或缺的价值和作用，所谓“凡物之然也必有故……水出于山而走于海，水非恶山而欲海也，高下使之然也。稼生于野而藏于仓，稼非有欲也，人皆以之也”（《吕氏春秋·季秋纪·审己》）。所以，人类应当尊重其他物类的自身价值，不但不能任意侵害，而且不能无视。人不过是世界万物里的一个存在，为了自己生活的福利，不能无视其他物种的生命价值，乃至任意残害其他生命。“天地万物，与我并生，类也。类无贵贱，徒以小大智力而相制，迭相食，非相为而生之。人取可食者而食之，岂天本为人生之？”（《列子·说符》）这是说，万物之间根本不存在贵贱的差别，各自都存在自己的生活疆界，人类无权任意侵犯，这是对人类中心主义的有力回击。“万物固以自然，圣人又何事焉。”（《淮南子·原道》）所以，对人类而言，尊重万物的自然本性，顺物自然而为，对维护宇宙生物链的“常然”至关重要。

最后，适者生存。不中“绳墨”和“规矩”的大树，一般人都不屑一顾，因为它没有什么用，庄子对此则不以为然。在庄子看，“狸狌”即野猫或山猫，以鸟、鼠等为食，但有盗食家禽的习惯，所以逃脱不了“死于网罟”的命运；“螯牛”虽然非常大，但“不能执鼠”。因此

有用不一定与好的结果相联系，反之亦然。如果担心大树“无用”，就把它置于“广莫之野”，这样既“不夭斤斧”，又无害于他物，而且树荫还可成为过路人乘凉休息的好资源（参见《庄子·逍遥游》）。用我们今天的眼光来看，这就是对生态平衡的贡献。无用之树不夭斤斧，安享天年，这不仅强调了万物存在的价值，而且也“可以看出道家对‘适者生存’的道理相当了解”（李约瑟，第97页）。不同的环境造成物的不同的特性；具有不同特性的万物，都是宇宙的当然成员，是生物链的必然环节。因此，道家对生命世界最感兴趣的是万物体用特殊的现象。对人类有益的，对其他物类可能有害；对人类有害的，对宇宙生物链却有益。人类作为万物之中的一个存在，自身的生活家园有赖于整个自然环境的支撑。在生物链的意义上，人类对其他物类没有任何特权，故人类的价值观不能随意加之于非人类的世界。

总之，“无用之用”的价值观是对人类中心主义的否定，它强调人类的一切行为必须在与其他物类协调共作的轨道上进行，舍此无异于自杀。同时，这并没有否定人类自身的能力。作为有灵性的动物，人类的价值和责任在于对其他物类的尊重和对生物链的保护，与其他物类在互作共存前提下最大限度地取得调适性，使人类的便利性与生物链的协调性保持一致。这也正是我们今天重视道家“无用之用”生态伦理价值的原因所在。

参考文献：

- [1]《老子》。
- [2]《吕氏春秋》。
- [3]《列子》。
- [4]《淮南子》。
- [5]卡普拉著，朱润生译：《物理学之“道”——近代物理学与东方神秘主义》，北京出版社1999年版。
- [6]李约瑟著，陈立夫等译：《中国古代科学思想史》，江西人民出版社1990年版。
- [7]郭庆藩辑：《庄子集释》，中华书局1961年版。

人类中心主义、超人类中心主义和反人类中心主义

——儒、道、佛学之生态伦理思想比论*

任俊华 李朝运**

无论是生态伦理学，还是人际伦理学，其宗旨都在于提高人类的道德水准，维护人类社会的健康和可持续发展。由于近现代西方飞速发展的工业文明，没有能处理好人与自然的关系，而导致了严重的生态和环境问题。针对现代工业文明的破坏性后果，一些持客观冷静态度的西方学者认为，应当在寻找科学的、法律的手段解决生态环境危机的同时，寻找道德的手段去改造人心，从而禁止和限制人们对自然的一些错误做法，于是在20世纪中叶诞生了一门新的伦理学——生态伦理学。“在生态伦理学中，道德对象的范围从人类共同体扩大到人——自然共同体，有资格接受道德关怀的不再仅仅是人，还有物……它不是单纯把人而是把人与自然系统当成目的，不是单纯以人而是以人与自然系统的优化作为价值评判的尺度。”^{[1](P182)}随着生态伦理学研究的全面开展，现代生态伦理学的理论分歧日益加大，出现了持三种不同立场的生态伦理学说，即人类中心主义立场、反人类中心主义立场和超人类中心主义立场。这三种立场的生态伦理学说的争论集中在是走进还是走出人类中心论（主义）的问题上。持人类中心主义立场的学者认为，以人类利益作为出发点是人类中心论的基本特征，应该反对非人类中心主义把自然当成丝毫不可触动的圣物加以对待而否定人类利益的做法。中国社会科学院余谋昌先生把人类中心主义的核心概括为：“一切以人为中心，人类行为的一切都是从人的利益出发，以人的利益作为唯一尺度，人们只依照自身的利益行动，并以自身的利益去对待其他事物，一切为自己的利益服务。”^{[2](P142)}湖南师范大学刘湘溶教授指出：“没有人类利益的自觉和共识，在一个个人利益、阶级利益、民族利益和国家利益多元并存且彼此冲突的时代，我们就无法判定许多的是是非非，就会陷入公说公有理、婆说婆有理的相对主义泥坑，也就没有生态伦理学。我们应

* 本文原载《理论学刊》2008年第11期，第68-72页。基金项目：本文系2008年中共中央党校哲学教研部科研课题《儒、道、佛学之生态伦理思想研究》的阶段成果之一。

** 任俊华（1966-），男，湖南永州人，哲学博士，中共中央党校哲学教研部教授，中国人民大学哲学院博士后，主要研究方向为中国哲学和伦理学。

当走进人类中心论，应当对人类共同面对的危机多一分忧虑，应当对人类共同承担的命运多一分关心。”^{[1](P193)}美国学者J. 帕斯莫尔是当代西方人类中心论的代表人物，他认为：“当代生态危机并不源于人类中心观点本身，威信扫地的不是人类中心论，而是那种认为自然界仅仅为了人而存在并没有内在价值的自然界的专制主义”。他还指出：“我们人类对环境问题和生态系统破坏负有道德责任，主要源于对我们人类生存和社会发展以及子孙后代利益的关心”，因而他主张人类利益是当代生态伦理学的核心^[3]。

非人类中心主义包括反人类中心主义立场和超人类中心主义立场。持该立场的学者认为，人类中心主义不能为生态保护提供足够的道德支持，主张其他物种（非人类存在物）与人类具有平等权利；认为非人类存在物具有独立于人的内在价值。他们把非人类存在物具有与人类平等权利和内在价值的理由或归结为非人类存在物的“自然”存在和“天赋”权利，或归结为一种敬畏“神秘”自然界的信仰。当代西方主张非人类中心论的学者也有多种流派，主要有动物中心主义（动物解放论）、生物中心主义（生物中心论）和生态中心主义（生态整体论）。他们都主张走出人类中心主义（或反对或超越），否定人类利益至上，强调非人类存在物具有与人类平等的权利和内在价值（自身利益）。

在沸沸扬扬的争论面前，我们冷静地反思人类中心主义、反人类中心主义和超人类中心主义的生态伦理思想，发现似乎都可以在中国传统伦理文化中寻觅出类似的思想渊源和哲学基础。

二

儒家从现实主义的人生态度出发，强调万物莫贵于人，突出了人在天地间的主体地位，在人与万物的关系上所持的态度显然是人类中心主义的。但是在坚持“人为贵”的立场上，如何对待事物，如何处理人与自然的关系，儒家却与西方的功利型人类中心主义截然有别，笔者称之为仁爱型人类中心主义。众所周知，西方经典意义上的人类中心主义是以功利为中心的，人类的利益高于一切，人类为了自己的利益可以自由取用自然资源，即使是有所爱护，也是从人类的功利考虑。从近代西方极端的人类中心主义到现代西方温和的人类中心主义，所持的基本立场皆是如此。

儒家也重视人类的利益，但从儒家的创始人孔子开始就强调以“仁”立学，主张“天下归仁”^{[4](《颜渊》)}，既对人类讲“仁爱”，也对万物讲“仁爱”。从孔子、孟子、荀子、董仲舒直到宋明理学，所持的对待万物的态度都是以“仁爱”为基本立场的，因而是与以“功利”为基本立场的西方人类中心主义不一致的。

儒家仁爱型人类中心主义，由《周易》发轫，经孔子最早阐发成形，孟子继而发挥明确提出“仁民而爱物”^{[5](《尽心上》)}，主张把原本用于人类社会的人际道德原则和道德情感扩大到天地万物之中，把“爱物”纳入了完善“仁”德的内在逻辑结构里，认为“仁民”与“爱物”是不可分割的“仁”德的两方面，缺一不可。荀子把“不夭其生，不绝其长”的对待万物的态度看作是成为“圣人”（仁人）的必备条件^{[6](《王制》)}。董仲舒也强调：“惟人独能为仁义。”^{[7](《必仁且知》)}明确提出：“质于爱民以下，至于鸟兽昆虫莫不爱，不爱，奚足为仁？”^{[7](《仁义法》)}宋

明理学将这种仁爱思想与“万物一体”相连，提出“仁者以天地万物为一体”^{[8](卷二)}，认为人与天地万物本来就是有生命的整体，血脉相连，休戚相关。仁人对于自然界受到损伤，如己身受到损伤一样，应有切肤之痛、伤心之感。张载主张人要“为天地立心”，将人定位为天地之心，就决定了人对待万物的基本立场，即“民胞物与”。人在天地万物之间处于天地之“心”这样的特殊地位，所以必须担负起维护天地万物之生养的责任，用自己的仁爱之心去行动，使万物各得其所，否则就没有做到儒家的“仁”德，实现不了“天下归仁”。王阳明确确地说：“仁者以天地万物为一体。使有一物失所，便是吾仁有未尽处。”^{[9](卷上)}因此，儒家仁爱型人类中心主义关注的重心不是人的功利目的，而是人的道德完善，把万物作为人类道德关怀的对象，是为了体现人的“仁”德，维护好天地的“生生之德”。

当然，儒家以积极入世的态度用人道来塑造天道，极力使天道符合自己所追求的人道理想，同时又以伦理化的天道来论证人道。为了说明仁义礼乐制度的当然性与合理性，儒家把万物的自然成长过程、天地生物的过程与仁义智联系在一起。根据儒家的天道与人道贯通的逻辑，在人类社会中施行的仁义等伦理原则，在自然秩序中也是连续的和一致的，由此而有人际道德向自然领域的扩展。这种扩展是以道德主体与道德对象之间的亲密程度构成的等级体系，即“亲亲而仁民，仁民而爱物”。由双亲而及人类，由人类而及禽兽，由禽兽而及草木，由草木而及瓦石等。随着道德对象范围的逐步扩大，道德关怀的程度也逐步减轻，但生态道德与人类道德是一个不能割裂的整体，伦理规范不仅要调节人类社会领域，也要调节自然生态领域，使自然万物在自然体系中按照自己的不同差别和地位而存在，并维护这种由自然物的多样性组成的和谐体系。

总之，承认人优越于其他生命的存在形式是所有人类中心主义的基本特征，西方人类中心主义以功利至上为出发点，儒家人类中心主义以仁爱有德为出发点，这正是中西方人类中心主义生态伦理观重大区别所在。儒家仁爱型人类中心主义生态伦理观产生于华夏农业文明时代，不是为应对严重生态环境危机而出现的，所以保留了人与自然和睦相处的原初态生态伦理思想的样本，对人与自然的关系做出了独特的、不同于西方文化传统的解释，为现代生态伦理学健康发展和理论建构提供了一种难得的传统思想资源；并且，儒家将仁爱的道德情感与责任情怀纳入爱护天地万物的实践之中，对当今的环保教育和环保工作皆有借鉴作用。笔者相信，经过批判的改造，就可以实现古为今用、推陈出新之功效。

三

在中国传统伦理思想中，道家学派的生态伦理思想也是十分突出的。当代人文主义物理学家 F. 卡普拉 (Capra) 酷爱老庄道家学派的思想，曾对此给予极高的评价，他说：“在伟大的诸传统中，据我看来，道家提供了最深刻并且是最完美的生态智慧。它强调在自然的循环过程中，个人和社会的一切现象和潜在两者的基本一致。”^{[10](P257)}

道家的确有相当丰富的生态伦理思想。道家创始人老子曾经明确提出了“人法地，地法天，天法道，道法自然”^{[11](第二十五章)}和“道常无为而无不为”^{[11](第三十七章)}的无为型超人类中心主义生态伦理观，将天、地与人同等对待，进而提出了“道大，天大，地大，人亦大”^{[11](第二十五章)}

的生态平等观以及“天网恢恢”^{[11](第七十三章)}的生态整体观和“知常曰明”^{[11](第十六章)}的生态爱护观，把人看作是大自然的一部分，大自然由“道、天、地、人”四“大”构成，这样就具有了一种既非人类中心主义又非反人类中心主义的“四大皆贵”的生态伦理理论建构。庄子继承了老子的生态伦理思想，提出了“至德之世”的生态道德理想、“物我同一”的生态伦理情怀、“万物不伤”的生态爱护观念。产生于东汉末期的道教是道家思想的重要继承者。道教继承道家“道法自然”和“物我同一”的观念，在具体实践道家生态伦理思想上贡献尤大，在道教戒律（劝善书）里有众多约束道教徒对大自然不敬不法行为并加以神化的宗教道德律令和行为规范，对落实道家“四大皆贵”的生态伦理思想和爱护大自然，起到了良好的作用。

诚然，道家之所以主张“四大皆贵”、万物平等的生态伦理思想，是因为道家认为，所有的生命和自然物与人类一样都是为道所创生，蓄道之德，因而与人类具有相同的价值尊严。人不仅应该尊重自己的生命，也应该尊重他人和动植物的生命，维护万物的存在。虽然从万物之间各自的性质、形态、功能的有无的相对意义上看，其差别是相对的，这些差异不能成为否定一物独特价值的理由，但是，从万物自身所依据的价值本源的绝对意义上看，任何事物的价值都是平等的，“以道观之，物无贵贱”^{[12](《秋水》)}。道作为永恒的终极实在，作为产生万物的根源和运作者，具有普遍性和整体性。一方面，万物虽然在形态和性质上千差万别，但都具有由道所决定的共同本质和所由遵循的共同法则，因为道普遍存在于其中而成为其德。另一方面，万物性质的差异和形态的变化不过是整体的道的变化过程的表现，是道的创生过程的部分和阶段而已。德是万物产生之后内在于具体事物中的道，是道在创生万物的活动中赋予具体事物的存在依据，是道的作用和显现。德与道的关系是体与用的关系，是部分与整体的关系。道是本体，它通过德在具体事物中的功用体现出来；道是整体，它在创生万物时流布或分殊于具体万物就成为德。德虽以道的整体性为存在依据，但它反过来以自身的部分性来体现道的整体性，德是道的组成部分。从价值论的角度看，道是宇宙中一切事物普遍的最终价值源泉。事物一经产生，道即成为它的本质属性，德作为体现于具体事物中的道，就是事物自身的内在价值。宇宙中任何事物都具有的独立而不可替代的价值，不完全是道的总体价值的体现与存在样式。道的整体价值体现于它所产生的万物自身的内在价值之中。万物按照道的法则和自身性质去实现自己的价值，同时也就实现了道的整体价值，因为万物的形态、结构和功能的不同，正是实现道的整体价值所需要的，万物的这些不同特点和独特的内在价值，是道的整体价值实现的工具价值。如果把道当作生态系统和生态过程的整体，而把万物当成各种生命物种和生命个体，那么就可以得出非人类中心主义的生态伦理学的观点：生态系统的整体价值是由众多不同的动物、植物、微生物等生命物种在生态演化的过程中来实现的。这些物种在实现自己内在价值的过程中所发挥的作用，对于生态系统整体价值的实现发挥着必需的多种功能，如生产者、消费者和分解者的功能，因而由众多的生命物种构成的复杂联系的生态网络，是生态系统整体价值存在的前提，各种生命物种的内在价值就成了实现生态系统整体价值的工具价值，它们的价值对于整体价值来说是没有大小高低之分的。而且，在道家看来，从生命主体的生存环境和满足生存需要的对象来看，不同的生命主体具有不同的生存环境和满足生存需要的不同对象，其主体的感受具有相对性。不同的生命主体对于客体有不同的需要，不同的环境和对象对于满足不同生命的生存需要只能是相对的。“鱼处水而生，人处水而死，彼必相与异，其好恶故异

也。”^[12](《至乐》)不同生命主体的特性不同,其好恶必定存在差异。用今天生态伦理学的语言来说,就是同一环境,对于不同的生命主体而言,具有不同的正负面的工具价值效应。这种环境工具价值效应的差异,正好显示了人与动物的生存价值的平等地位。

虽然道家从其“四大”的生态伦理情怀出发提出了无为型超人类中心主义的生态伦理观,这种伦理观出于其无为主义人生观的考虑,既尊重人,也尊重自然,但是它按道、天、地、人的顺序排列,把“道”放在最尊贵的突出地位也是十分明显的。这个“道”虽然是“道法自然”的,但也带有天真幻想的成分,后来的道教正是把求道做神仙作为其追求的宗教信仰的。所以,从道家“尊道”出发的生态伦理观包含有极大的神秘主义因素,其一味强调顺应自然的“无为”论和反对利用科学技术的态度,带有盲目反文明的消极性。我们说,在人类生态环境出现严重危机的今天,假如还完全照搬道家的无为论生态伦理观,不去以先进的科学技术和先进的管理办法治理环境、保护生态,那么人类要走出生态危机的困境,有效地恢复生态平衡,就只能是一句空话。

当然,道家四大皆贵的无为型超人类中心主义的生态伦理思想是积极因素多于消极因素的,它主张顺着自然万物固有的本性及其周围的条件,以不胡乱作为的方式去实现人与自然的和谐的思想,受到当代西方环境保护主义者和生态伦理学界的高度重视。这说明其有许多可取之处。对此,清华大学万俊人教授有一段评价,他说:“道家生态伦理为我们提供了一种值得珍重的伦理范例,具有它积极的资源价值和思想意义。它建立了一种真正意义上的人自平等的生态价值观和物我相融的生命存在论,揭示了人与自然之间相融则善,相‘胜’反恶的伦理辩证法。……当然,这并不意味着我们必须全然认同道家的生态伦理。作为一种古老的道德文化传统,道家及其思想毕竟不可能超越它固有的历史与人文的视景,其生态伦理也不可能完全成为现代社会的道德法典。”^[13](P269)这是一种对待道家生态伦理观的客观态度。

四

佛教从出世主义的人生态度出发,提出了宇宙万物(众生)皆由因缘和合而成“一合相”的缘起论,认为万事万物的存在与发展皆有着内在的因果关系,整个世界都处于一个因陀罗网似的相互联系的整体之中。佛教认为,大至宇宙的演变,小到众生的起灭,皆可由“十二因缘”得到说明。也就是说,宇宙万物的一切,都是十二因缘在循环(轮回),这就有了佛教的“三界六道轮回”之说。佛教主张众生皆由因缘和合而成,强调众生平等,认为生命对于人类和一切不会说话的动物和植物都是同样宝贵的,人类因为其思维推理能力的高超而成为生命界的主人,但并不能因此而伤害他物。小至微尘,大至宇宙旁及一切生灵,都在生命的川流不息之中,共处于同一生命流,都可达到最高境界,即“一切众生皆可成佛”。佛教认为人类应该普度众生、泛爱万物,提出“一切佛法中,慈悲为大”^[14]。

佛教主张众生平等的价值观。中国佛教中的天台宗、华严宗和禅宗等佛教宗派都承认,一切众生都具有佛性。佛与众生,由性具见平等,而且禅宗不仅肯定有情的众生具有佛性,还承认无情的草木等低级生命也有佛性,所谓“青青翠竹,尽是法身;郁郁黄花,无非般若”,认为大自然的一草一木都充满着生趣,都具有自己的内在价值,值得人们去珍爱。

承认有情的众生和无情的花草都具有自己的内在价值，这显然不同于人类中心主义的价值观。从尊重生命的价值出发，佛教提出了一系列戒律，其中有“八戒”“十戒”之说，要求佛教徒“不杀生”“放生”和“吃素”，反对任意伤害生命，这样就从理论到实践形成了一种反人类中心主义的生态伦理观。而且，由于佛教要求破除人类中心主义的“迷妄”和对事物包括生命的执著，以“无我”的胸怀应对大千世界，这就从精神上彻底破除了人类自身的优越感和征服自然的统治欲。

这种“破妄”型反人类中心主义的生态伦理观受到非人类中心主义生态伦理学家的普遍称道，如曾担任美国环境伦理学会会长的罗尔斯顿把佛教尊重生命、众生平等的生态伦理思想看作是建立一种关心自然价值的生态伦理学的深刻理论基础。他说：“环境伦理学正在把西方伦理学带到一个突破口。所有伦理学正在寻找对生命的一种恰当的尊重……但是，过去没有提出这样的问题：对人以外的事物是否承担有义务呢？对生命的尊重需要一种新的伦理学。它不仅关心人的幸福，而且关心其他事物和环境的福利。环境伦理学对生命的尊重进一步提出是否有对非人类对象的责任。我们需要一种关于自然界的伦理学。它是和文化结合在一起的，甚至需要关于野生自然的伦理学。西方传统伦理学未曾考虑过人类主体之外事物的价值……在这方面似乎东方很有前途。禅宗佛教有一种值得羡慕地对生命的尊重。东方的这种思想没有事实和价值之间或者人和自然之间的界限。在西方，自然界被剥夺了它固有的价值，它只有作为工具的价值，这是随着科学和技术的发展而增加的价值。自然界只是人类开发的一种资源。但是禅学不是以人类为中心的。它不鼓励剥削资源。佛教使人类的要求和欲望得以纯洁和控制，使人类适应他的资源和环境。禅宗佛教懂得，我们要给予所有事物的完整性，而不是剥夺个体在宇宙中的特殊意义。它懂得如何把生命的科学和生命的神圣统一起来。”^[15](P250-252)

但是，我们认为，中国佛教这种反人类中心主义的生态伦理观也存在严重的弊端。首先，它是与其出世主义的信仰体系相连的，如一味地主张不杀生和破除人类的“迷妄”才能进入极乐世界，带有强烈的神秘主义宗教意味；其次，它不是从生态系统中各种生命存在形式的客观性出发，而是从其主观的内心世界的所谓体验出发，因而它所提出的生态理念中，带有一些反科学的迷信色彩。我们应该吸取当代生态科学的最新成果，用历史唯物主义的态度和方法对其进行分析，保留合理的积极因素，消除荒诞迷信的东西，以为建立科学的生态伦理学提供有益的精神资源和哲学养分。

五

本文把三家按儒、道、佛的顺序排列，表明了其在对待自然和生态环境的基本立场上的一种递进关系，即从人类中心主义、超人类中心主义到反人类中心主义的三种立场。刘湘溶教授在分析这三种生态伦理学立场时指出：“无论哪一种立场或取向的生态伦理学说，只要在逻辑上自治，且能为现实的环境爱护提供相应的理性支持，都是值得肯定的。”^[16] 儒道佛三家生态伦理思想作为东方古代文明的成果，自有其不可替代的理论价值。它们虽然是古代农业文明的产物，带有朴素直观和直觉体悟的色彩，但是它们追求人与自然和谐的生态平衡理想境界、反对破坏自然资源和爱护生态环境的情怀与举措，从生态伦理的角度来分析，其积极因素是多于

负面作用的。

综观儒道佛三家的生态伦理思想，可以说皆有理论优点和弱点，任何一家的思想都不可能为当今生态伦理学的理论建构所完全采纳。只有结合当代西方各派生态伦理学研究的积极成果，整合其理论优点，才能做到古为今用、推陈出新。中国人民大学焦国成教授曾经讲过一段话：“要建立真正完善的生态伦理思想体系，就必须以全人类（包括未来人类）的共同利益为基本出发点，以当代环境科学为基本依据，以唯物辩证法为基本的方法，还要吸取中华民族的传统因顺自然、万物一体、重生爱物、俭朴自制等伦理观念，充分肯定人在管理地球、维护生态平衡中的中心地位。离开了这些方面，大讲其他物种与人类具有同等的权力，就会导致对人类利益的消极否定，生态伦理学也就变为了非人之学了。”^[17]的确，生态伦理学应以人类共同利益为出发点，不应变成“非人之学”——这是焦教授研究儒家爱物观念得出的结论，也是本文研究儒道佛生态伦理思想所得出的一个基本结论。

参考文献：

- [1] 刘湘溶：《生态文明论》，湖南教育出版社1999年版。
- [2] 余谋昌：《创造美好的生态环境》，中国社会科学出版社1997年版。
- [3] John Passmore. *Man's Responsibility for Nature*, New York: Scribner's.
- [4] 《论语》。
- [5] 《孟子》。
- [6] 《荀子》。
- [7] 《春秋繁露》。
- [8] 《二程遗书》。
- [9] 《传习录》。
- [10] 王泽应：《自然与道德——道家伦理道德精粹》，湖南大学出版社1999年版。
- [11] 《老子》。
- [12] 《庄子》。
- [13] 万俊人：《寻求普世伦理》，商务印书馆2001年版。
- [14] 《大智度论》。
- [15] 《国外自然科学哲学问题》，中国社会科学出版社1994年版。
- [16] 刘湘溶：《浅论生态伦理学的学科性质》，《道德与文明》2003年第5期。
- [17] 焦国成：《儒家爱物观念与当代生态伦理》，《中国青年政治学院学报》1996年第2期。

道教戒律中的生态伦理思想探析*

殷明**

道教是以“道”为最高信仰的土生土长的中国传统宗教，是中国古代文化遗产的一个有机组成部分，在中国传统文化中占有重要地位。道教以“道”立教，以“道”化人，在“天人合一”思想的指导下，强调人与天地万物的和谐共处，道教在人与自然关系问题上所具有的深邃的生态智慧，在推崇可持续发展的当今时代，在世界范围内得到了学界的广泛认可和高度评价。卡普拉（F. Capra）说：“在伟大的诸传统中，据我看，道家提供了最深刻并且最完美的生态智慧，它强调在自然的循环过程中，个人和社会的一切现象和潜在两者的基本一致。”^①明确指出，道家道教思想中包含着深刻而完善的生态思想。澳大利亚生态哲学家西尔万（R. Sylvan）和贝内特（D. Bennett）说：“道家思想是一种生态学的取向，其中蕴涵着深层的生态意识，它为‘顺应自然’的生活方式提供了实践基础。”^②1998年6月，美国哈佛大学召开“道教与生态学（Daoism and Ecology）”国际学术讨论会，会后出版了论文集《道教与生态学》^③。在充分挖掘道教生态思想的基础上，一些西方生态伦理学家认为，道教思想是建构现代生态伦理的重要的思想资源。

回溯道教发展演变的历史，披历繁多的道教典籍，我们可以清楚地看到，在道教的各种戒律中，对于保护动植物、保护生态环境作了多方面的规定，其中包含着深刻的生态伦理思想。重温这些戒律，对于我们今天建设和谐社会，促进人与自然的和谐相处、社会与自然的协调发展，具有重要的启迪和借鉴作用。

一、关于保护动物的思想

道教贵生，制定了各种戒律、功过格来规范人们的行为。对于动物，道教戒律主张尊重、

* 本文原载《宗教学研究》2008年第2期，第190-193页。

** 殷明，四川大学道教与宗教文化研究所博士生。

① Fritjof Capra. *Uncommon Wisdom: Conversation with Remarkable People*. Simon & Schuster edition, January 1998.

② Richard Sylvan and David Bennett, *Taoism and Deep Ecology*, *The Ecologist*. No. 18:, 1998, P. 148.

③ N. J. Girardot, James Miller and Liu Xiaogan. *Daoism and Ecology: ways with in a cosmic landscape*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

保护、积极救助，以“不杀生”为大戒。

《三国志·张鲁传》中载有天师道“又依月令，春夏禁杀”的规定，可见，早在天师道时期，道教就禁止在春天和夏天杀害生命。早期道教关于“不杀生”的思想，在后来的道教戒律中得到了更多更加详细更为具体的描述。

《三洞众戒文》的“五戒文”第一戒：“目不贪五色，誓止杀，学长生。”^①《洞玄灵宝太上六斋十直圣纪经》有“道教五戒”：“一者不得杀生。”^②《受持八戒斋文》以“不得杀生以自活”作为“八戒”的第一戒^③。《初真十戒》说：“第一戒者，不得阴贼潜谋，害物利己，当行阴德，广济群生。第二戒者，不得杀害含生，以充滋味，当行慈惠，以及昆虫。”^④《洞玄灵宝天尊说十戒经》《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》以及《思微定志经十戒》都把“不杀，当念众生”看作是“十戒”中的第一戒^⑤。《太上洞真智慧上品大诫》以及《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》《修斋求道当奉十戒》和《洞玄智慧十戒》都把“守仁不杀，愍济群生，慈爱广救，润及一切”作为“十戒”的第二戒^⑥。《道门通教必用集》卷一“玄门入道求出家法身十七愿念”的第一愿就是“不杀生命，断圣种故”^⑦。《太极真人说二十四门戒经》说：“第一诫者，不得杀生，割断他命，煎煮美味。”^⑧《上清洞真智慧观身大戒文》有戒文三百条，其最初的两条是：“道学不得杀生暨蠕动之虫；道学不得教人杀生暨蠕动之虫。”^⑨《中极上清洞真智慧观身大戒经》的“三百大戒”中有：第一戒，“不得杀害一切众生物命”；第二戒，“不得啖食众生血肉”^⑩。以上各道教戒律都把不杀生，包括不杀害动物、植物，看作是第一戒或第二戒。除此之外，还有许多道教戒律都包含了类似的条文。如《升玄内教经》卷九所述“升玄九戒”之第四戒规定：“不得杀害众生，跂行蠕动含血之属，皆不得杀。”^⑪《老君说一百八十戒》中的第四戒规定：“不得杀伤一切物命。”^⑫《洞真三元品戒仪》把“屠割六畜杀生”“射刺野兽飞鸟”“烧山捕猎”“捕鱼张筌”等都当作罪过^⑬。《阴鹭文》告诫道徒“常举步看虫蚁”“勿登山而网禽鸟，勿临水而网鱼虾，勿宰耕牛”^⑭。此外，道教戒律还规定，不但自己不杀生，即使别人杀生为了自己，自己也有责任不食。《老君说一百八十戒》中第一百七十二戒：若见杀禽畜命者，不得食。受佛教影响，道教也主张素食，这也是保护动物生命的一个措施。

道教还专门制作“功过格”来劝诫人们将慈爱之心扩大到自然物上，不要杀戮众生。《警

① 《道藏》第3册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1998年版，第399页。

② 《道藏》第28册，第381页。

③ 《道藏》第22册，第281页。

④ 同上书，第278页。

⑤ 《道藏》第6册，第899页。

⑥ 《道藏》第3册，第391页。

⑦ 《道藏》第32册，第3页。

⑧ 《道藏》第3册，第413页。

⑨ 《道藏》第33册，第797页。

⑩ 《藏外道书》第12册，巴蜀书社1992年版，第31页。

⑪ 《道藏》第25册，第161页。

⑫ 《道藏》第22册，第270页。

⑬ 《道藏》第10册，第152页。

⑭ 袁啸波著：《民间劝善书》，上海古籍出版社1995年版，第7页。

世功过格》规定：“救一有力于人之物命（牛马犬类），五功至十五功。”“救一无力于人之畜命（猪羊之类），三功。”^①“教人渔猎，三十过。”“杀一牲口，五过。”“杀禽鱼昆虫一命，三过。”^②《十戒功过格》规定：“贪其滋味或利其毛骨而杀者，曰爱杀（如虾螺为饌、牡蛎为药、蚌珠为饰之类），一次为二过。至百命外加二过，千命为二十过。”^③“拘系禽兽一日，一过（致死一命者加）。”^④“牢养调弄曰戏杀（如斗蟋蟀、拍蝴蝶之类），一命为一过。虽不伤命而调弄不放，亦为一过。见卑幼牢养调弄可禁止者，不为禁止，亦作一过（以无慈心故也）。”^⑤除了“不杀生”外，道教还反对惊吓、虐待动物。《老君说一百八十戒》中规定：“不得以足踏六畜。”“不得冬天发掘地中蛰藏虫物。”“不得妄上树探巢破卵。”“不得笼罩鸟兽。”“不得妄鞭打六畜群众。”“不得惊鸟兽。”^⑥《太上感应篇》劝人们不要“射飞”“逐走”“发蛰”“惊栖”“填穴”“覆巢”“伤胎”“破卵”^⑦。《中极戒》规定：“不得热水泼地致伤虫蚁。”^⑧《三百大戒》亦规定：“不得惊怛鸟兽，蹴以穷地。”^⑨

道教还积极呼吁救助动物，这在戒律中也有所体现。《太上洞玄灵宝智慧罪根上品六戒经》中第三戒便说：人应当去抚恤死者，保护生命，救死扶伤，使得一切生命能够终其天年，不至于中途受伤或夭折。《六度生戒》第三戒：“含血之类，有急投人，能为开度，济其死厄，见（同“现”）世康强，不横恶。”第四戒：“施惠鸟兽有生之类，割口饲之，无所爱惜，世世饱满，常在福地。”第五戒：“度诸蠢动一切众生，咸使成就，无有夭伤，见（同“现”）世兴盛，不履众横。”第六戒：“常行慈心，愍济一切，放生度死，其功甚重，令人见（同“现”）世居危得安，居疾得康，居贫得富，举向从心。”^⑩在这里，道教戒律用“善行得善报”的因果报应思想作教导、劝说人们救助动物。

当然，道教也不是无条件地反对杀生。在世俗生活中，道教只是要求人们不要滥杀动物，只“取作害者以自给，牛马骡驴不任用者，以给天下，至地有余，集共享食。勿杀任用者、少齿者，是天所行，神灵所仰也”^⑪。道教认为：“凡物当生旺之时杀之，方才为杀。至休囚衰弱之时杀之，不足为杀。可见生旺时乃天地发生万物之情，不可违悖天意。至乘天地收藏之时而取之，则用无穷也。”^⑫即是说万物初生，或生命正处在旺盛时期不得捕杀，不可过早地中断其生命进程。道教的这种禁止杀生、反对惊吓或虐待动物的主张，以及道教为拯救天下生灵而设的水陆道场、黄斋仪，充分反映了道教对动物生命的极大关爱。其中的自然斋是“普济”之法，既救人救物，也救自己，正所谓“内以修身，外以济物，消灾祈福，适意所宜”。

① 《藏外道书》第12册，第76页。

② 同上书，第82-83页。

③ 同上书，第83页。

④ 同上书，第76页。

⑤ 同上书，第43页。

⑥ 《藏外道书》第22册，第271-273页。

⑦ 《藏外道书》第27册，第59-63页。

⑧ 《道藏辑要》第10册，吉林人民出版社1995年版，第152页。

⑨ 《道藏》第6册，第948页。

⑩ 同上。

⑪ 王明著：《太平经合校》，中华书局1960年版，第581页。

⑫ 《道处藏书》第12册，第88页。

二、关于保护植物的思想

和对待动物一样，道教也尊重植物，主张爱惜、保护植物生命。

关于保护植物，道教最早的经典《太平经》就要求人们：“慎无烧山破石，延及草木，折华伤枝，实于市里，金刃加之，茎根俱尽。其母则怒，上白于父，不惜人年。人亦须草自给，但取枯落不滋者，是为顺常。天地生长，如人欲活，何为自恣，延及后生。有知之人，可无犯禁。”^①可见，道教不仅认识到了山石草木是人类生存环境中不可或缺的资源，而且还告诫人们在利用这些资源时应当遵循其生长规律，不可肆意开采，滥砍滥伐，否则会贻害后代子孙。对于为何禁止烧山林？《太平经》还作了理论阐述：“山者，太阳也，土地之纲，是其君也。布根之类，木是其长也，亦是君也，是其阳也，火亦五行之君长也，亦是其阳也。三君三阳，相适反相衰。是故天上令急禁绝烧山丛木，木不烧则阴中。阴者称母，故倚下也。”^②这一思想在后来的道教戒律中得到了进一步的发展。

《老君说一百八十戒》规定：“不得烧野田山林。”“不得妄伐树木。”“不得妄摘草花。”^③《无上秘要》卷四十五《玉清下元戒品》规定：“不得无故摘众草之华。”“不得教人无故摘众草之华。”“不得无故伐树木。”“不得教人无故伐树木。”^④《妙林经二十七戒》规定：“不得烧野山林。”^⑤《中极戒》反对无故采摘花草、无故砍伐树木、火烧山林、便溺生草。《阴鹭文》告诫人们：“禁火莫烧山林。”^⑥《三百大戒》也规定：“不得以火烧田野山林。”“不得无故摘众草之花。”“不得无故伐树木。”^⑦《云笈七籤》卷四十《崇百药》把“不烧山木”当作保护生态环境的一味良药^⑧。

另外，道教戒律还鼓励种植树木。《太上洞玄宝智慧罪根上品六戒经》中的第九戒即说：边道立井，植种果林；教化童蒙，与人为善。传统的道教“十善”中也有“边道立井，植种果林”的规定。

三、关于保护水土资源的思想

道教在各种戒律中对保护土地以及水资源等作了具体规定。这一思想直接渊源于《太平经》。早期道教将天地比做父母，反对人们大兴土木，凿地建房，认为这是伤害大地母亲的恶劣行为。《太平经》说：“今天不恶人有室庐也，乃其穿地大深，皆为疮疡，或得地骨，或得地血，何谓也？泉者，地之血，石者，地之骨也；良土，地之肉也。洞泉为得血，破石为破骨，

① 《太平经合校》，第572页。

② 同上书，第668页。

③ 《道藏》第22册，第270页。

④ 《道藏》第25册，第153页。

⑤ 《道藏》第22册，第269页。

⑥ 《民间劝善书》，第7页。

⑦ 《道藏》第6册，第947页。

⑧ 《道藏》第22册，第278页。

良土深凿之，投瓦石坚木于中为地壮，地内独病之，非一人甚剧，今当云何乎？地者，万物之母也……妄穿凿其母而往求生，其母病之也。”^① 这里把大地拟人化为有血有肉的生命，以唤起人们保护大地的意识。

《老君说一百八十戒》规定：“不得以毒药投渊池江海中。”“不得妄凿地毁山川。”“不得竭水泽。”“不得以秽污之物投井中。”“不得塞池井。”“不得妄开决陂湖。”^②《三百大戒》中也规定：“不得以毒药投渊池江海中。”“不得竭陂池。”“不得塞井及沟池。”^③《玉清下元戒品》也有“道学不得以毒药投渊池江海中”，“道学不得教人以毒药投渊池江海中”，“道学不得塞井及沟池”等^④规定。这些戒律反映了道教已将对生存环境的保护纳入道德关怀的范围。总之，道教力图以神学的力量引导人们走到尊重生命、关怀生命、保护生态环境的道德实践上来^⑤。

四、道教戒律生态伦理思想的现代启示

在技术、理性高度发达的当代社会，在物质欲望得到极大满足之后，人们却又忧虑地面对为人类提供无穷资源的生态环境开始退化、生态平衡开始失调的问题。这难道真是人类社会发 展过程中所必须付出的代价吗？人们为此在思考在探索，反观中国传统宗教——道教，其从神学理论出发，戒律中有不少与现代生态伦理思想有极大相通之处的观念，客观上起到了劝导人们保护自然的效果。道教戒律所负载的生态伦理思想是道教留给人类的一份丰厚遗产，值得人们认真地加以总结和借鉴。

（一）维护人与自然、社会与自然的整体和谐

道教视人、社会、自然为一个有机整体，这对于强化现代人的生态整体意识不无裨益。道教从“天人合一”思想出发，提出了“天地人本同一元气，分为三体”（《太平经合校》第236页）。认为人与自然是一个有机的同构互感的整体。人类与自然之间应该建立一种充分适应、和谐相处的关系，对人类的任何自然行为进行价值判断时，都必须以生态整体利益为标准。道教关于天、地、人等宇宙万物相统一的整体观念，以及道教戒律中对于破坏自然、杀生伤物给予谴责和惩罚的思想，对于今天恢复人与自然协调关系的生态环境运动和坚持可持续发展战略是有其借鉴意义的。

（二）尊重生命，保护物种多样性

道教贵人重生，坚持物无贵贱、万物平等，强调善待万物、尊重生命。道教十分关注生态平衡，道教秉承道家学说，从“道”本体出发，认为宇宙间天地万物、飞禽走兽、草木昆虫等一切存在物都是道气化生的，由于它们所禀赋的道气不同，便形成了丰富多样的世界。道教还以拥有物种的多少作为分别财富的标准，这是道教保护生物多样性以维护生态平衡的具体体

① 《太平经合校》，第120页。

② 《道藏》第22册，第271-273页。

③ 《道藏》第6册，第948页。

④ 《道藏》第10册，第155-157页。

⑤ 参见尹志华：《道教生态智慧管窥》，《世界宗教研究》2000年第1期。

现。《太平经》卷三十五《分别贫富法》说：“富之为言者，乃毕备足也。天以凡物悉生出为富足，故上皇气出，万二千物具生出，名为富足。中皇物小减，不能备足万二千物，故为小贫。下皇物复少于中皇，为大贫。无瑞应，善物不生，为极下贫。子欲知其大效，实比若田家，无有奇物珍宝，为贫家也。万物不能备足为极下贫家，此天地之贫也。……此以天为父，以地为母，此父母贫极，则子愁贫矣。”^① 这里把贫富分为“富足”“小贫”“大贫”“极下贫”四个等级。“富足”为“万二千物具生出”，“一物不具，即天统有不足者”^②。显然，这种认为贫富在于拥有物种多少的观念与当今要求保护生物的多样性是相通的。

正是基于这样的认识，道教把对人的生命的敬重推及到对自然界万物生命的爱护。道教认为自然界的各种生物并不妨碍人类的生存，人类应该与其和睦相处。“野外一切飞禽走兽、鱼鳖虾蟹，不与人争饮，不与人争食，并不与人争居。随天地之造化而生，按四时之气化而活，皆有性命存焉。……如无故张弓射之，捕网取之，是于无罪处寻罪，无孽处造孽，将来定有奇祸也。戒之，戒之。”^③ 道教在许多戒律中明确规定不得伤害鸟兽鱼虫，要保护好自然环境。如此则有善报。道教贵生不仅是爱己身，而是要推己及物，即凡是对生命有害的事情都应制止，凡对生命有利的事情才应去做，这是维护生态平衡和自然界丰富多彩的重要伦理准则。

（三）崇尚自然，保护生态环境

天地万物都来源于道，“一切有形，皆含道性”^④。万物都有按照道赋予它的本性自然发展的权利，应该尊重自然万物的生存权利，不要随意作践自然、毁坏自然。道教要人们“观天之道，执天之行”^⑤，尊重自然规律，顺应天道，让宇宙万物自然发展。

道教不仅崇尚自然，而且还强调“无为”，主张顺应万物生长变化的自然本性，不以人为的强制方式去破坏自然界的本来面貌。同时，认识运动变化规律，因势利导，无为而无不为。在处理人与自然的关系上，道教的“无为”思想实际上是反对那些不顾客观规律，只凭主观愿望的“有为”。在生态危机十分严重的今天，道教“无为”思想对于当今人为干预自然界、破坏生态环境具有警示作用，同时“无为”思想也为现代人解决生态危机提供了方法论指导。

面对当代生态困境，世界宗教议会提出以下宣言：“人是无限宝贵的，必须无条件地受到保护。但是同样地，与我们一同生活在这个行星上的动物和植物的生命，也应当得到保护、保存和照顾。对自然的生命根基无限制的剥夺，对生物圈的无情的破坏以及宇宙空间的军事化，所有这些都是野蛮的暴行，作为人，我们对地球和宇宙，对空气、水和土壤，有一种特别的责任，尤其是考虑到未来的世代时更是如此。在这个宇宙中，我们所有的人都紧密相连，我们所有的人都互相依赖。我们当中的每一个人都依赖于我们全体的福利。因此，决不应该鼓励人类对自然和宇宙的操纵。与此相反，我们应该养成与自然和宇宙和谐相处的生活。”^⑥ 这种伦理关怀和中国传统道教所倡导的思想是相一致的。道教戒律要求道教徒把慈爱和谐、不伤生灵、保

① 《太平经合校》，第30页。

② 同上书，第383页。

③ 《道藏》第18册，第91页。

④ 《道藏》第24册，第786页。

⑤ 《道藏》第1册，第821页。

⑥ 《全球伦理——世界宗教议会宣言》，四川人民出版社1997年版，第17-18页。

护动植物作为自己宗教修持的重要内容，要求修道者广施“仁德”于天下，爱及昆虫草木鸟兽，不要无辜伤害任何生命。道教不仅提倡救济动物于危难，而且提倡省己之食，以喂养鸟兽。总之，道教对于宇宙万物的态度是“常行慈心，愍济一切，放生度厄”^①。宇宙演化不停，生生不息，人作为宇宙共同体中的一员，应该以促进整个宇宙更加和谐完美为目标。道教生态伦理思想，历经千年之久的时间洗礼，一旦拂去裹蒙其上的尘灰，在21世纪的今天，它正闪现出耀眼夺目的智慧之光，烛照着人类前行的理智的脚印！

^① 《道藏》第3册，第393页。

老子“损有余而补不足”的生态伦理观*

李海亮**

老子是道家学派的宗师，有十分丰富的生态伦理思想^①。《老子》总结古代诸家的论道观点，提出“道法自然”的理论。正如美国当代著名人文主义物理学家卡普拉说：“在诸伟大传统中，据我看来，道家提供了最深刻并且最完善的生态智慧。”^②在伦理思想上，老子认为人类道德生活的本质即是“法自然”。《老子》一书提出了“道生之，德畜之”“万物莫不尊道而贵德；道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然”“道法自然”“天之道，损有余而补不足”（《老子》第七十七章）的观点。

一、“道为万物母”的本体论

道家 and 道教认为天地并不是最根本的，最根本的是“道”。这个“道”是在天地万物产生之前就有的。在老子哲学中，“道”成为最高和恒常的存在。而且这种恒常之道又是宇宙万物的本始和本根。尽管老子从其本意来阐释世界上的一切，包括天地万物和人，都是从这个“道”产生的。这就是《老子》所说的“道可道，非常道；名可名，非常名。无名，天地之始；有名，万物之母”（《老子》第一章）。也就是说，“道”，说得出的，它就不是永恒的“道”。“名”，叫得出的，它就不是永恒的名。“无名”是天地的始，“有名”是万物的根本。老子在这里第一次提出了常道的概念，并将“道”规定为天地的原始存在，从而正式拉开了道论的序幕。“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道。强为之名曰大。”（《老子》第二十五章）在序语中，老子引出了天地之始的问题，于是将人们的眼光转向道的超越领域。道的超越性是道论的主旋律之一，因此，老子是反复强调的。也正是因为这样，老子才有可能不断地去增设道的玄秘性，并紧紧扣住道的超然的创生力。老子是以“玄之又玄，众妙之门”及“玄牝”象征道所具有的超然的创生力的。

* 本文原载《船山学刊》2008年第3期，第135-138页。

** 李海亮（1978-），男，南京大学哲学系博士研究生，海军指挥学院一系军事理论教研室讲师。

① 任俊华、刘晓华：《环境伦理的文化阐释——中国古代生态智慧探考》，湖南师范大学出版社2004年版，第217页。

② 王泽应：《道莫盛于趋时》，光明日报出版社2003年版，第366页。

玄牝是象征着深远的、看不见的生产万物的生殖器官。可见老子是欲将“先天地生”“万物之宗”“可以为天下母”的道再冠之以“玄之又玄”的光环，其目的是使道的超越无法再被超越，这样也就牢固确立了恒道的本根性^①。在老子的这些写状中，“道”是天地最初之本始，是宇宙最高之母力，是万物最根本之宗奥。可见老子多是从起始和派生方面去宣扬道的超越性，并将这一超越性的存在赋予无声无形而不可见的属性。

这个“先天地生”的“道”，是如何产生天地万物和人的呢？《老子》对此阐述说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”（《老子》第四十二章）表明“道”为宇宙万物之本原。

以上几段话表明了“道”的本体意义。“道生万物”“为天地母”表明了“道”具有宇宙本原的意义。道在老子那里，是一最高的绝对本体，它既莅临宇宙万物之上，又存在、渗透、流行于万物之中，从而体现出老子道论的宇宙本体论特色。既然如此，以道为体的“自然”逻辑地具有了绝对本体的意味。“反者道之动”的规律性使宇宙万物都融入大化流行之中。因此，归本返极，回真返朴的回归旨趣，自然成为“道法自然”思想的题中之意。既然有回归问题的提出，那就说明有本体被遮蔽、本然被破坏、真性被损益，一句话，有自然之性丧失的情况存在，因此也才有回归自然的强烈意向、需要和渴望：

见素抱朴。（《老子》第十九章）

复归于婴儿。……复归于无极。……复归于朴。（《老子》第二十八章）

圣人皆孩之。（《老子》第四十九章）

听从老子的召唤，那将进入一个未经雕刻、无意识、至真至极的绝对之境。这就是人与道的契合，人与自然的合一^②。

由此可见，这个“道”，既是万物之宗，又是万物之始，更是万象之源，它把天、地、人等宇宙万物都连贯成为一个整体，把思考的范围扩展到整个宇宙，树立了朴素的整体观念，并由此出发来审视人世间的各种事物和各种问题。按照这种观点来看，人本来就是自然的一部分，其本性当是自然而朴素的，仁义礼智并不是人的自然本性。《老子》里便明确地说：“大道废，有仁义。智慧出，有大伪。六亲不和，有孝慈。国家昏乱，有忠臣。”（《老子》第十八章）又说：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。”（《老子》第三十八章）

值得注意的是，在老庄看来，“道”固然是万物的根源，但宇宙万物的形成过程及其存在，还离不开“德”。老子说“道生之，德畜之。长之育之，亭之毒之，养之覆之”；“万物莫不尊道而贵德”（《老子》第五十一章），可见，“德”对于宇宙万物的存在及其形成过程来说，亦具有重要作用与意义。这是因为“德”与“道”有着密切关系，即“道”决定了“德”的特性，“德”体现了“道”的性质。“道”与“德”的关系是分而有别，合而为一。在老庄哲学思想中，“道”与“德”不仅是一对哲学本体论范畴，而且是一对关于人的内在本体和价值的形上学范畴。所以老庄天人观最终是要探究伦理的意义和价值根源，解决人类的价值本体的形而上之根据。所谓“天道无亲，常与善人”（《老子》第五十一章），实际上就为善人的“道法

① 徐小跃：《禅与老庄》，浙江人民出版社1992年版，第5页。

② 同上书，第155页。

自然”的伦理观确立了形而上的本体依据。

二、“道法自然”的伦理观

老子的伦理总体原则是“法自然”，即顺应自然而行。在老庄看来，“天道”有一个根本特性，就是所谓“道法自然”（《老子》第二十五章），即所谓“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（《老子》第二十五章）特别是，从天道的自然无为出发，老庄希望人们在各个方面尽可能做到自然无为，返璞归真。老子的主张一是“无为而治”，二是公平，三是简政，四是反战。老子的社会理想是：“小国寡民。使民有什伯之器而不用；使民重死而不远徙；虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之，使民复结绳而用之。至治之极，民各甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死，不相往来。”（《老子》第八十章）

通观《老子》，曾有五处明确言及“自然”，它们是：

功成事遂，百姓皆谓我自然。（《老子》第十七章）

希言自然。（《老子》第二十三章）

道法自然。（《老子》第二十五章）

道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。（《老子》第五十一章）

以辅万物之自然而不敢为。（《老子》第六十四章）

老子把“自然”视为道的最高原则。他说：“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。”（《老子》第五十一章）“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（《老子》第二十五章）这就是说，“道”之所以被尊崇，“德”之所以被重视。并没有来命令，它从来就是这样的。而人以地为法则，地以天为法则，天以道为法则，道以它自己的样子为法则。这里要说明的是，道常自然，道法自然。是说道效法的只是自己的自然而然。正如河上公注所说：“道性自然无所法也。”因此，如果我们把此处的“自然”的涵义再加以抽象的话，那么，老子所谓“自然”，就是指的“一切存在的本然状态”。老子又把此叫作或比喻为“素”“朴”“无极”“婴儿之未孩”“赤子”。因此，以自然为性的道，在其实施创生和成就天地万物的过程中，完全是无意识无目的的自然运作。这种思想被老子精辟地概括为：“道常无为而无不为。”（《老子》第三十七章）^①

而现代生态伦理学认为，人与自然物都是生态系统中的一部分，作为“万物之灵”的人类并不比其他万物具有更高、更优胜的地位。这种整体思维方式和整体观在道家、道教典籍中是被反复强调的。《老子》说：“道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。”（《老子》第二十五章）这就清楚地说明人和万物是平等的、人并不比其他万物具有更高、更优胜的地位。“道法自然”揭示了整个宇宙的特性，以及生生不息的流行规律。“道”又通过“德”的外化作用，把天地间这些包罗万象的事物的属性完整地表现出来，这就是说“观天之道，执天之行”，即“法自然”。在道家看来，人和万物共同构成一个有机的整体，自然界有其自身发生、发展的内在规律。人作为大自然的一部分和“道”的化生物，理应效法自然，遵循

^① 徐小跃：《禅与老庄》，浙江人民出版社1992年版，第154、6页。

自然的规律和法则。“自然”是依事物的本性自由伸展的状态；“无为”意味着非逼迫的，自发、自然、自由地行动和发展而不妄加干涉。老庄坚持人类与自然、宇宙整体的统一，把个人作为自然有机体的一部分，把个人置于与他物平等相处的地位的前提下来确认自我、规范自我，达到万物得一而生的境界。

道教把老子尊崇为道主。道教继承了道家道生万物、天人同源的思维方式和基本特征，在伦理上也强调要“道法自然”。“道法自然”“自然之道不可违”，是道教生态伦理思想的核心。道家道教一方面主张万物自道生，另一方面又主张万物生而有道。因此道家道教便认为，世界上的一切生灵都有其平等的生存权利和合理的存在地位。所以，道家道教的这种生态伦理观，可说是一种可持续发展的伦理观，是对人类中心主义伦理观的一种超越。

值得指出的是，老子所主张的是一种原生态的自然，老子的原生态并非一定指“荒野”的自然，并非让人类毫无作为，而是不要一味地强作妄为，无为在一定意义上，是一种法自然的手段，要达到无为而无不为的境界，是一种生态智慧。究其实质，老子“道法自然”价值取向作为对中国古代诸学说之精华的集大成，是春秋战国的诸子百家及其以降诸学说之源，人与自然和谐发展价值观的根在老子那里。欧洲中世纪重农学说创始人魁奈在《自然法则》一书中曾说：“自然法则是人类立法的基础和人类行为的最高准则。”“但所有国家都忽视了这一点，只有中国例外。”在人类追求更丰裕的物质生活的过程中，森林锐减、物种灭绝、沙漠蔓延、干旱频繁、水源污染、酸雨肆虐、臭氧层破坏、温室效应加剧，人类有史以来从未遭受过大自然这样无情的报复。正如恩格斯所指出的那样，人类对大自然的每一个胜利，都遭到大自然的无情报复。严酷的现实促使有识之士把目光投向中国以老子“生态智慧”价值取向为基准的传统文明。为此，应重视老子提出的“道法自然”、人在自然界面前应“无为而无不为”。人类将继续农业文明和工业文明之后，进入到生态文明的新阶段。于是，人们对老子“道法自然”的“生态智慧”价值取向所张扬的人与自然相和谐的价值观产生了浓厚的兴趣。《物理学之道》一书的作者弗·卡普拉对生态危机深表忧虑，对老子关于自然和谐的思想十分欣赏。

综上，老子“道法自然”的“生态智慧”主张“天人合一”的传统，强调人与自然的和谐相处。对于当今人类保护环境的主题思想和走可持续发展之路，以及实现生态文明，无疑具有重要的参考意义和广泛的应用价值。

三、“损有余而补不足”的平衡观

老子的“道法自然”有诸多的深刻内涵，从天道的自然无为可以引申出诸如客观、公正等含义，如老子所谓“天之道，损有余而补不足”（《老子》第七十七章）的平衡观。

大自然具有德性，具有道德性，具有神秘性。这是中国天人学最大的特点。人与自然界要建立什么样的伦理关系呢，要赋予一种道德的含义。因此我们要尊重生命，敬畏生命。因而，人与自然具有伦理意义。道家认为，人的本性、人类德性的最后的本源是自然，归根结底，是人道法天。现代环境伦理学，有些时候，从一个极端走到另外的一个极端，过去西方知性理性以人为中心，把自然作为一个对象，现代环境伦理学面临着这样的负面的危机感，要以自然为中心。这是两个极端，也有问题。因为人类的需求总是有的。但是，自然界也要均衡。

老子讲的“天之道，损有余而补不足。”还是对的。自然的均衡，还是要回到中国的天人之学。如何去处理好天、地、人三才的关系。既超越人类中心主义又超越自然中心主义，在人与自然之间找一个适度的平衡，这个平衡绝对是道家，绝对是老子^①。

老子早就指出：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨。”（《老子》第二十一章）意即色、声、香、味等等这些外在的诱惑人的东西，容易让人眼花缭乱，使得人心永不知足，结果就会使人丧失自己原来所具有的那种素朴无欲的自然本性，从而发生异化，破坏人与自然的和谐统一，导致人与自然的严重对抗。当前，生态危机已经严重地威胁到人类的生存安全，迫使人们从根源上对自己的行为进行深刻的反思，对人与自然的关系以及人在宇宙自然中的位置进行重新定位。在此情形下，人类中心论受到了越来越多的质疑。人类中心论习惯于认为人类是自然的立法者而凌驾于自然之上。人类中心论是导致生态环境上灾难性后果的认识根源，必须进行认真的反思。

道家道教思想的另一个最大特点是表现在对生命的关爱上，强调要以仁爱之心来善待生命，所有的生物都处在一个相互平等的过程。老子的三宝“慈”“俭”“不敢为天下先”，体现了道家对宇宙万物的深沉的“常因自然”而益生的仁爱之情。中国长期存在的“均平”思想，更深层次的是人与自然之间的均平，强调人对自然财富的取用要有节制，要与自然财富的增长相适应，以达到人与自然同步、和谐、持久地共同增长。道家提倡“贵和尚中”，主张人与自然之间的和谐。主张“恬淡为上”“少私寡欲”“见素抱朴”。最终达到“夫唯不争，故天下莫能与之争”的超越境界。

老子道学的核心思想是建构一个“万物将自化”（《老子》第三十七章）的自然而然的的社会。老子主张一种以自然生态立国的，反对无限制地掠夺自然资源，将保护生态环境置于经济生产的首位。老子还强调一种“天地相合，以降甘露，民莫之令而自均”（《老子》第三十二章）的分配制度，将普施利益于天下众生作为价值分配的支点。老子“以道莅天下”，认为“天之道，损有余而补不足”（《老子》第七十七章）。人若能达到“有余以奉天下”的至德，才能接近天之道境界。道学之仁为大仁、大慈、大善，大仁则无亲，故对天下一视同仁。老子的思想因而具有“天下为公”的超越时代的特征。

道家文化是一种自然的原生态文化，人和自然融为一体，人类社会也处于一种自然状态。自然是道的特征，道学的智慧主张向道复归，也就是回归自然。“自然”在道家著作中是“自然而然”之义，乃道之本性，自然界（Nature）大致相当道家著作里的“天”。庄子提出“天与人一也”（《庄子·山水》）“天地与我并生，而万物与我为一”（《庄子·齐物论》）；“天与人不相胜也，是之谓真人”（《庄子·大宗师》）“唯同乎天和者为然”（《庄子·庚桑楚》）。道学这种与大自然为友的回归自然的思想，正确地解决了人与自然的关系，又纠正了西方文化破坏自然生态的弊端

天道一个重要的方面是重视平衡，“天之道，损有余而补不足”，达到“冲气以为和，与道为一”的境界。“生之、畜之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是为玄德。”（《老子》第十章）因此，从生态主义的立场来看动物与动物弱肉强食，有时候是不必过于同情弱小动物的。

^① 此段引自南京大学哲学系徐小跃教授讲授《东亚儒道与天人之学》课程时的材料整理，在此致谢。

大自然无时无刻不在上演这样的惨剧，这种惨剧，某些时候实际上是维持生态平衡的正常手段，也是自然界进化的必然途径。美国伦理学家罗尔斯顿是不赞成这种人类主义式的对动物的尊重。他说，美国黄石公园的大角羊因患结膜炎而眼瞎，其中有一半羊死去。如果出于同情，救活这些瞎羊，让它们繁殖后代，那就会造成这个物种的衰退。黄石公园的工作人员，执意不去救这些瞎羊，似是不尊重生命，不仁慈，实是对生命真正的尊重，真正的仁慈^①。

从生态伦理立场，凡是合符自然法则，特别是生态法则的自然界的变化，包括有机物的生老病死都是值得肯定的，而在情感上应予以理解的。为了保护整体的生态平衡，人类要热爱自然，从而达到“万物并作，吾以观其复”的生生不息的自然状态。老子提出：“大道泛兮，其可左右。万物恃之以生而不辞，功成而不有。衣养万物而不为主，可名于小；万物归焉而不为主，可名为大。以其终不自为大，故能成其大。”（《老子》第三十四章）达到道融于自然之中。

综上，老子“道法自然”的生态伦理具有独特的时代价值。所折射出的时代价值是全方位、多侧面、多层次的，正是这种全面性，反映出老子思想家、哲学家、大哲人的大智慧。老子“道法自然”的“生态智慧”所提供的基本思路，为从根本上解决当代人类面临的诸多问题提供了世界观与方法论指导，这正是老子“道法自然”的生态伦理给我们的启示。

^① 陈望衡：《环境伦理与环境审美》，《郑州大学学报》2006年第5期。

老子与史怀泽生态伦理思想比较研究*

徐昌文**

老子是中国古代的圣哲，是道家学派的创始人，他的思想集中体现在《老子》（又称《道德经》）一书中，他的学说中蕴含着丰富而深刻的生态伦理思想。阿尔伯特·史怀泽（又译阿尔伯特·施韦泽）是当代西方具有广泛影响的思想家，他创立的以“敬畏生命”为核心的生态伦理学是当今世界和平运动、环境保护运动的重要思想资源。史怀泽敬畏生命伦理思想的基本含义是：不仅对人的生命，而且对一切生物的生命，都必须保持敬畏的态度。

老子和史怀泽的生态伦理观在东西方历史上均产生了重要的影响。分析和研究二者的异同点，对促进当今世界的生态环境保护运动，不仅具有重要的理论意义，而且还具有重大的现实指导意义。本文拟从生态自然观、认识论和实践观三个方面，对老子与史怀泽的生态伦理思想进行比较研究。

一、整体主义自然观与万物平等论

首先，整体主义是老子和史怀泽生态伦理思想共同的自然观基础。

老子从“道生万物”的本体论角度分析人与自然的关系，主张“道法自然”与“天人合一”，并进而建构了他的整体主义自然观，即人与自然都是“道”循环系统中的一部分，人与自然万物的关系是以类相从、共生共存的整体，在生存价值和权利上是平等的。在老子对“道”的恢宏博大的论述中蕴含着幽深邃密的生态伦理思想。“道”是老子哲学思想的核心范畴，老子不仅用“道”来揭示宇宙万物的演变，把“道”视作天地万物的本原（或本体），而且还把“道”当成天地万物运动的规律，以及人类行为的准则。“道”具有形而上的超越性，是一种无规定的混沌性存在，并非空无。“道”同时又是一种理想的境界，是人的精神生活与自然存在所需要达到的理想状态，是对万物天性与人类本真状态的回归，是人类理性的自我超越与精神状态的自我提升。“道”为宇宙本原，天地万物都是由“道”化生的。“天、地、人

* 本文原载《武汉科技大学学报》（社会科学版）2008年第3期，第16-19、24页。基金项目：国家民委项目（编号：MSY7012）。

** 徐昌文（1971-），男，中南民族大学思想政治教育学院讲师，博士，主要从事伦理学研究。

本同一元气，分为三体”^[1]。因此，天、地、人等宇宙万物不仅是一个有机的统一整体，而且人与自然万物之间有着共同的本原和法则，正所谓“道通为一”。在老子看来，“道”是贯穿天地人物的，它既是一，又是一切。“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下正”（《老子·第三十九章》）。“道”生一，一也可以代表“道”。这种推崇“一”或强调人与自然统一以及“天地与我并生，而万物与我为一”的观点，同史怀泽敬畏生命的伦理思想在自然观方面是十分相近的。老子以“道”为本，“道法自然”和天地人一体的思想，反映在处理人与自然关系上，就是把人与天地万物视为并列的关系，要求破除以人类为中心的观念，即既承认人是自然的一部分，人不能脱离自然而存在，又强调人与自然的关系不应成为一种对立、紧张的关系。人的创造活动不应无视自然之理，更不应凌驾于自然之上，而应当顺应自然、遵循自然的客观规律。这一思想告诫人们应通过热爱自然、尊重自然秩序、保护生态环境、消除人类中心主义，最终回归到人与自然融洽无间的和谐状态中。

把伦理的范围扩展到一切动物、植物乃至整个自然界，是史怀泽敬畏生命伦理生命观的重要特征，也是现代环境保护运动的重要思想资源。史怀泽认为，道德的直接目的在于调整人与人、人与其他生命之间关系，在于重建人类自身以及人类与自然界一切生命之间的新秩序，从而促进和保证人类及自然界一切生命的存在与发展。敬畏生命伦理的精神正在于建立一种和谐、互助的新秩序。史怀泽认为，“实际上，伦理与人对所有存在于他的范围内的生命的行为有关。只有当人认为所有生命，包括人的生命和一切生物的生命都是神圣的时候，他才是伦理的。”^{[2]9}史怀泽认为，体验到对一切生命负有无限的责任，只有这种普遍的伦理才有思想根据，我们不能对人与人行为的伦理自满自足，它只是产生于普遍伦理的特殊伦理。我们不仅与人，而且与存在于我们范围之内的一切生物存在着联系，对一切生命予以尊重，关心它们的命运，这比起只涉及人的伦理学来说具有更广泛的适应性和活力。敬畏生命的伦理将道德的范围延伸到所有生命，是具有独特内涵的新伦理学。史怀泽还认为，只有人作为最高的生命主体，才能意识到自然界生命之间整体依存的关系，摆脱物种间利己主义的视界，“只有人能够认识到敬畏生命，能够认识到休戚与共，能够摆脱其余生物苦陷其中的无知”^{[2]20}。将所有的生命都视为休戚与共的整体，都是道德关怀的对象，它促使所有的人尊重生命，把保护、繁荣和增进生命的价值看作道德的根据，给予所有的人以真正人道的帮助，给予所有生物以道德关心，从而更新了传统伦理学的内涵。在自然观上，史怀泽尽管主张人与其他生命休戚与共，但其敬畏生命的伦理思想在自然整体观上却没有老子的思想深刻、丰富与系统。

其次，万物平等相依的观念。

老子认为，生态系统是由平等的自然万物相互依存而构成的一张相互联系的生态之网，这张网非常严密，环环相扣，是在“道生一，一生二，二生三，三生万物”（《老子·第四十二章》）的宇宙演变过程中形成的。老子并不将人的行为独立于自然之外来看待，而认为自然是一张有秩序的网，人类只是这张秩序之网中的平等成员。“道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。”（《老子·第二十五章》）老子把人与物同视，认为他们都处于同一“域”中，统一按照自然的规律——“人法地，地法天，天法道，道法自然”（《老子·第二十五章》）而相互依附、和平共处。自然万物之间没有价值贵贱、大小、高下的分别，万物都各

有其独特的价值，它们之间是平等的。正如庄子所言：“以道观之，物无贵贱。”（《庄子·秋水》）老子对人的伦理要求不仅涵盖人与人的关系，也涵盖人与其他生命的关系，进一步延伸到整个自然界，无论是有生命的还是无生命的，都是可尊贵的对象，这也正是现代生态中心主义的基本伦理原则。老子在生态实践上所作出的行为选择就是无为。

史怀泽敬畏生命的伦理原则将伦理的范围扩大到所有的生命，并否认高级和低级的、富有价值的和缺少价值的生命之间的区分，要求爱和尊敬一切生命、保存生命、促进生命，使生命达到其最高度的发展。史怀泽的生命平等观与老子的观点是十分相近的。

值得一提的是，将老子的生态整体观与万物平等观相比，老子强调循自然之道而行，在对自然的无为之中彰显自然万物的整体性与平等性；史怀泽则更加注重充分发挥人在保存、促进、爱和尊敬生命中的主观能动性。也就是说，老子的生态整体观具有自然中心主义的倾向，而史怀泽则具有人类中心主义的倾向。

二、生态认识论

从万物平等的整体主义自然观出发，老子与史怀泽在生态认识论上有着各具特色的见地。

老子的生态认识论是建立在对自然生态规律运行之常的基础之上的，主要体现在对自然资源的开发利用上的知常、知足、知止与知和等。老子生态伦理思想的核心是天人合一，法自然之道，在人与自然和谐的基础上保持生态平衡。老子主张人对自然资源的开发利用要知自然运行之“常”。“知常曰明。不知常，妄作凶。”（《老子·第十六章》）这里的“常”，就是自然界的客观规律。人在认识自然的时候，关键是要认识和掌握自然的客观规律，有节制地取舍自然所赐之物，才不会受到自然的惩罚，从而有利于人类自身的发展。老子反对对自然资源的过多索取：“名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？甚爱必大费，多藏必厚亡。”（《老子·第四十四章》）过多地对自然资源的开采和贮藏必定会导致严重的损失和浪费，所以知道满足就不会招致危险，适可而止，才能使自身生命保持安全长久。“故知足不辱，知止不殆，可以长久。”（《老子·第四十四章》）只有在知足知止的前提下利用自然资源，才能保持生态系统的自我调节、自我净化、自我修复等功能上的协调。老子希望人们去认识自然规律，遵循自然法则，强调“知和曰常，知常曰明”（《老子·第五十五章》），懂得了自然的和谐，了解了自然的规律，才能维持自然的和谐平衡状态，只有这样才是明智之举。

自然规律是老子生态认识论的客观基础。史怀泽则认识到，要从注重发挥人的主观能动性来保护和促进自然生命。在史怀泽看来，只有人能够认识到敬畏生命，能够认识到休戚与共，能够摆脱其余生物苦陷其中的无知，只有人类才能意识到敬畏生命这一自然世界存在发展中的大事，充分体现了人在敬畏生命中的主导作用。“伦理就是敬畏我自身和我之外的生命意志。由于敬畏生命意志，我内心才能深刻地顺从命运、肯定人生。”^{[2]26}史怀泽认为，人若不懂得敬畏生命，就难免会陷入利己主义之中，利己主义膨胀就必然造成屠杀生命的恶果，就会让生命生活在黑暗之中。因此，“只有体验到对一切生命负有无限责任的伦理才有思想根据”^{[2]9}。而一旦敬畏生命的伦理准则确立起来以后，那么人们由于对生命怀持敬畏之心，就会与一切存在于我们范围内的生命发生联系，对一切生命予以尊重，并关心它们的命运，在危难之中救助

它们。这与只涉及人的伦理学相比具有更广泛的适应性和活力。“由于敬畏生命的伦理学，我们与宇宙建立了一种精神关系。我们由此而体验到的内心生活，给予我们创造一种精神的、伦理的、文化的意志和能力，这种文化将使我们以一种比过去更高的方式生存和活动于世。由于敬畏生命的伦理学，我们成了另一种人。”^{[2]8}史怀泽从敬畏生命的伦理出发，对评判道德上善恶的标准有了新的认识，他认为：“善是保持生命、促进生命，使可发展的生命实现其最高的价值。恶则是毁灭生命、伤害生命，压制生命的发展。这是必然的、普遍的、绝对的伦理原则。”^{[2]9}

从思想认识的渊源上说，史怀泽敬畏生命的伦理导源于他对耶稣基督教教义的体悟。史怀泽对生命的怜惜是发自内心的，这种内心的理念来源于宗教伦理，主要是耶稣基督教，耶稣基督教有“你不应该杀生”之类的教义与戒律。这一点我们可以从史怀泽本人所描述的有关他小时候用弹弓打鸟之事看出，当他用弹弓装上小石块并拉紧准备射向鸟时，由于受到极度的良心谴责，他把小石块射向了旁边，正在这一瞬间，教堂的钟声响起，并回荡在朝霞和鸟儿的歌唱声中，这是教堂召唤信徒的“主鸣”之前半小时的“初鸣”，但对史怀泽来说，这是来自天国的声音，他扔下弹弓惊走了鸟儿，让它们飞回自己的窝巢。

可见，老子的生态认识论是建立在对知常、知足、知止与知和等自然规律认识的基础之上的，史怀泽对生命的敬畏之心导源于哪里呢？史怀泽本人没有直接论述这一点，只说是我们内心使然，如果追问这种怜惜生命的内心渊源，用史怀泽自己的解释就只能是耶稣基督教神学了。

三、生态实践观

为了保护自然生态环境的整体性、循环性和平衡性，老子的生态实践观主要体现在三个方面。

一是主张以“慈”利物。“慈”是老子提出的一个道德范畴，老子说：“夫慈，以战则胜，以守则固。天将救之，以慈卫之。”（《老子·第六十七章》）慈的本质是要宽容，要有虚怀若谷、海纳百川的胸怀。“慈”是天之道，是自然的本性，将“慈”引入与自然的关系中，就是要求人类效法自然之道，生长万物是为了让万物更好地成为它们自己，而不是将其据为人类己有；协助万物是为了让万物按自然的本性生长繁衍，而不是自恃其功；规约引导万物也是为了使万物完善自己，而不是要控制和主宰万物。这种态度，体现了人以自然为师，无私心、不居功和不主宰的宽大胸怀。老子的“慈”超越了对人的生命的关注，进一步扩展到其他物种，甚至包括无生命之物，有利于保持生态系统中物种的多样性和丰富性。

二是对自然资源的利用消费采取从“俭”的原则。老子认为，治人事天只有做到了“莫若嗇”，才是“长生久视之道”。老子为何选择俭嗇的生活？老子认为过度的物质追求不符合自然之道，并且不会给人类带来真正的幸福。“五色令人目盲；五音令人耳聋；五味令人口爽；驰骋畋猎，令人心发狂；难得之货，令人行妨。是以圣人为腹不为目，故去彼取此。”（《老子·第十二章》）圣人“为腹不为目”，就是说圣人只追求基本生存需要的满足，反对为了娱乐而进行的种种消费。因为人一旦身心役于外物，就会背离自然本性，“行妨”且“发狂”，失去了人

与自然环境的和谐愉悦。“祸莫大于不知足；咎莫大于欲得。”（《老子·第四十六章》）人类要想从自然界获得安全持久的满足，就要真正做到对资源的消费要知足，对自然环境的破坏要知止，要“去甚、去奢、去泰”（《老子·第二十九章》），消除对自然界掠夺性、贪欲性和极端性的行为。

三是以“无为”来实现对自然资源的保护。老子力图通过消除人的主体性的“妄为”来达到人的生存活动与客观规律的统一，他的“自然”“无为”论，就是力图要解决这一矛盾，使人类的生存活动既合人的目的，又要合客观规律，从而达到人与自然的和谐统一。“无为”并非不为，而是不妄为。只有不妄为，才能顺应自然的发展，从而达到更好的“为”。“无为”要求人们“法自然”。所谓“法自然”，既是依从事物的自然本性去发展，又是顺从事物自身的逻辑去发展，因此，“自然”既属于人的价值世界，即它为人的自由本性提供了根据，具有合乎目的的性质，反映人类要求过自由生活的愿望；同时又属于客观的事实世界，即它代表了事物发展的规律和必然趋势，反映着世界的事实状态。“法自然”将这两者有机地融为一体，人类要获得自由，就必须遵循自然规律、自然法则。道之本也是和，故遵循自然之道也就是崇尚自然的和谐有序、平衡发展。

在实践观上，史怀泽敬畏生命的伦理思想主张对生命给予爱，对生命承担责任和主动地去帮助生命。史怀泽认为：“在本质上，敬畏生命所命令的是与爱的伦理原则一致的。只是敬畏生命本身就包含着爱的命令的根据，并要求同情所有的生物。”^{[2]92}“敬畏生命的伦理是无所不包的爱的伦理，是合乎思想必然性的耶稣伦理。”^{[2]131}人类还应积极担负起对生命的责任，“把伦理规定为敬畏生命，即奉献给生命。即使敬畏生命这个词太普通，听起来不够生动，但它所表达的内容永远留在思考过它的人的心中。敬畏生命使受其影响的信念富有活力，使它再也不放弃自己的责任。就像水中的螺旋桨推进船一样，敬畏生命也这样推动着人”^{[2]25}。“面对伦理的冲突，人只能自己做出决定。没有人能为他确定，保存和促进生命的可能性的极限在哪里。在对其他生命最高责任感的指引下，他必须单独对此做出决断。……我们绝不可麻木不仁。”^{[2]26}敬畏生命的伦理是作为道德实践主体的人的一种内心责任，是人的一种内在的必要。通过与印度生态伦理的比较，史怀泽认为，敬畏生命的伦理不只是印度伦理无同情地不杀生和不伤生，而是要更进一步地对动物充满同情和帮助。“印度思想对动物的同情是不完整的。它只要求人不杀生和不伤生，却不要求人用行动去帮助生命，其原因在于，不杀生的基础不是热切的同情感，而是否定世界和人生的不行动原则的一种伦理应用。”^{[2]75}在史怀泽看来，不杀生只是消极被动地对生命的同情，而不是积极地去帮助生命。

由此看来，老子和史怀泽在对生命的“慈”和爱与责任上具有极大的相似性，只不过老子更多的是要求人们遵道贵德，秉持对自然万物慈、俭和无为的态度，在行动上消极被动地适应自然运行规律；而史怀泽则较注重人积极主动地从爱与责任的伦理层面出发，去帮助和敬畏生命，保护生态环境的平衡与协调。

此外，从老子和史怀泽生态伦理观产生的时代背景来看，老子的生态伦理思想产生于农耕文化时期，自然生态环境处于较好的人类社会历史早期，没有经过工业文明的洗礼。在这么古老的时期，老子就意识到了遵循自然规律和保护生态环境的重要性，可见其视界之高远，实在令人赞叹与折服。史怀泽敬畏生命的伦理思想是经过人类工业文明的洗礼之后产生的，他充

分认识到人类保护生态环境的极端重要性，也看到了在现代社会，要保护环境、实现人类的可持续发展，必须发挥人在环境保护中的主体地位和具有决定性的主导作用。

四、结语

尽管史怀泽与老子的生态伦理观在语言表述上各不相同，但其思想内核却有不少相似之处，从中不难发现史怀泽对老子生态伦理思想的吸收与发展。主要表现在：史怀泽不仅吸收了老子生态整体观与万物平等论，把自然万物看成是休戚与共的整体，而且还把老子消极被动的循道而行的自然观，发展为积极地修为，对自然万物的爱、责任与帮助。当然，史怀泽对老子生态伦理思想的理解也存在有失偏颇的地方，尽管史怀泽没有专门对老子的生态伦理思想做出评价，但他对中国古代有关保护自然生态环境的伦理思想所作出评析是笼统的和不周全的。史怀泽认为：“中国伦理学的伟大在于，它天然地、并在行动上同情动物。但是，它距在整个范围内探讨人和动物的问题还很远。它也不能够教导民众真正对动物行善。中国思想的静止状态出现得太早了，它僵化在经学中，停留在古代流传下来的爱动物的思想上，没有进一步发展它。”^{[2]75}由于史怀泽对老子和中国哲学的话语表达方式在理解上存在一定难度，必然导致他对老子哲学博大精深的理论体系缺乏整体的了解与把握，这些都使得史怀泽对老子生态伦理思想的系统性、实践性和发展性缺乏全面深刻的认识。

当然，作为伦理学来说，敬畏生命原则要求人类绝对地无条件地保持生命这一点本身便包含了难以克服的矛盾。因为人类为了在地球上生存，就必须以消耗其他生物的生命来维系自身的生存与繁衍，当人们在这种不可避免的必然性与道德行为之间做出选择时，敬畏生命的原则就很难践履，也很难从量及内容上来限制人类对其他生命的需求。只能要求人们对任何损害生命的行为承担道德责任，而无法对其行为本身做出具体规定，这就只能依靠行为者的道德自觉，其现实影响力是有限的。反映在理论上，它只是制定了敬畏生命的原则，而没有具体规则体系。以后发展起来的生态伦理学在不同程度上改变了敬畏生命原则的绝对性，并制定了相应的细则，使伦理原则更具有实践上的操作性。

参考文献：

[1] 王明：《太平经合校》，中华书局1961年版。

[2] 阿尔伯特·史怀泽著，陈泽环译：《敬畏生命》，上海社会科学出版社1992年版。

道教的生态伦理观*

毛丽娅**

道教是我国土生土长的传统宗教，它以“道”立教，以“道”化人，追求宇宙和谐、国家太平和个人的长生久视。在人与自然的关系上，道教不仅致力于从理论上阐释彼此之间的相互关系，而且道门中人还身体力行，非常重视宫观内外环境的建设和维护，并有具体的植树造林等环保活动。

生态伦理是人们对生命存在与生态环境关系的道德观念、基本规范和具体实践。道教思想中所蕴涵的生态伦理思想是丰富的。面对 20 世纪后半期以来严重的生态危机，全球性环境恶化的事实，越来越多的人认为，环境污染和生态失衡问题的根本解决，不能仅仅依赖经济和法律手段，还必须同时诉诸伦理信念。为了从价值观上确立人与自然的新型关系，增强人们的生态意识和环保观念，进一步挖掘和弘扬道教思想中深邃的生态智慧，无疑具有重要的现实意义。本文从生态伦理学的角度，拟从以下几个方面审视道教如何对待人与自然的关系，以就教于方家。

一、“天父地母”的生态伦理情怀

道教以“道”为世界的本原，认为“道”先于天地存在，并以它自身的本性为原则化生天地万物。人不过是自然的一部分。人与自然的关系是以类相从，共生共存的关系。正是从“天人合一”“天人一体”朴素的生态意识出发，道教特别强调人与自然关系的和谐。

道教中“天父地母”的思想承袭了先秦以来以“天”为父，以“地”为母的思想，这种“天父地母”思想在道教的早期经典《太平经》中有较多的论述：“天，父也。地，母也。”^{[1]49}“故生者，父也；养者，母也……生者，道也；养者，德也……一物不生，一道闭不通；一物不养，一德不修治……故生者象天，养者象地。”^{[1]704}

《太平经》中的“天父地母”思想体现了天、地、人和谐，共同生养万物的理念。《太平

* 本文原载《自然辩证法研究》2008 年第 4 期，第 1-5 页。

** 毛丽娅（1965-），女，哲学博士，南京大学哲学系博士后流动站研究人员，四川师范大学历史文化与旅游学院副教授，主要研究方向：道教和基督教伦理。

《太平经》把天、地、人三者之间的关系看作是父、母、子的关系。“夫天地中和凡三气，内相与共为一家，反共治生，共养万物。天者主生，称父；地者主养，称母；人者主治理之，称子。父当主教化以时节，母主随父所为养之，子者生受命于父，见养食于母，为子乃当敬事其父而爱其母。”^{[1]113}只有天、地、人和谐相处，才能共同生养自然万物。

道教的“天父地母”把天、地神化，要求人们像孝敬父母那样尊重天地自然。人是“天父地母”养育的，“天与君父主生，此太阳之长也，生之祖也。……地母臣承阳之施，主长养万物”^{[1]705}。“春行生气，夏成长，秋收，使民得以供祭，冬藏余粮，复使相续，既无解时。神灵之施，莫不被荣。”^{[1]574}人应当报答天地的养育之恩，“言有忠孝，不失天地之心意，助四时生，助五行成，不敢毁当生之物”^{[1]550}。否则就是不孝之子，“人亦天地之子也，子不慎力养天地所为，名为不孝之子也”^{[1]406}。人违背了四时规律，就是贼害“天父”，不爱护大地，就是贼害了“地母”。而且《太平经》认为，人欲安其命，就必须首先安其天地父母，因为人是天地父母所生，“人命乃在天地”，如果人能先安其天地，则人自身可得长安。这种从天地自然这个大的系统中看待人生，是难能可贵的。

《太平经》看到了自然界各要素彼此之间的相互联系，把自然界中的泉、石、土与人的血、骨、肉对应起来，而且认为，自然界与人一样会受到伤害而生病、疼痛，天地也有喜怒哀乐。《太平经》根据阴阳五行之道，指责人类为了私欲而大兴土木，以致造成环境破坏的行为。《太平经》卷四十五《起土出书诀》指出：人“不用道理”，任意凿地挖土，甚至“其深者下著黄泉，浅者数丈”^{[1]114}。这种妄意“共穿凿地，大兴起土功”就是违反“天地意”，是一种罪过行为。结果地受了伤害：“穿地皆下得水，水乃地之血脉也。今穿子身，得其血脉，宁疾不邪？”^{[1]119}当地的身体遭到挖凿与破坏，地气因而漏泄，结果“母既病愁苦”。造成此种情况，《太平经》认为，这是“子反共害其父母而贼伤病之，非小罪也”^{[1]115}。天（父）为了响应地（母）的疾痛、冤害与忿悒，故此，“父怒不止，灾变怪万端并起”^{[1]114}。如果肆意破坏天地自然，最终会导致灾难。“慎无烧山破石，延及草木，折华伤枝，实于市里，金刃加之，茎根俱尽。其母则怒，上白于父，不惜人年。”^{[1]572}要求人们不要破坏天地自然环境，强调伤害天地会遭受报应，并且报应于人生命的长短，体现出了道教神学的特点。肆意挖凿地土，最终也会受到自然界的惩罚。正如清代全真道士刘一明的《阴符经注》说：“天以始万物，地以生万物。然既生之，则又杀之。是天地即万物之盗耳。世有万物，人即见景生情，恣情纵欲，耗散神气，幼而壮，壮而老，老而死，是万物即人之盗耳。”^[2]《云笈七籤》卷四十《崇百药》还把“尊天敬地”^{[3]876}作为一味良药。

应该说，道教的“天父地母”观念既是道教在当时自然科学尚不发达的条件下对天地自然基本特性的一种认知，又是道教为实现人与天地自然和谐而对人们的一种道德要求，要人们以尊重、敬重父母的情怀去对待天地自然，这也是道教为实现“天人合一”而做出的积极努力。著名历史学家阿诺德·汤因比在其《人类与大地母亲》一书中也提出了与《太平经》类似的“大地母亲”概念。在汤因比看来，人类破坏自然环境的行为就是犯了弑母之罪，他说：“人类，这个大地母亲的孩子，如果继续他的弑母之罪的话，他将是不可能生存下去的。他所面临的惩罚将是人类的自我毁灭。”^[4]

二、“贵生戒杀”的生态伦理规范

道教是一个特别重视人的现实生命的宗教，它以长生成仙为最高目标，主张敬重生命。道教认为生命是宇宙中最为高贵的，在天地万物中，“人命最重”，一切善行中“寿最为善”。《太上老君内观经》说：“道不可见，因生而明之；生不可常，用道以守之。若生亡，则道废。道废，则生亡。生道合一，则长生不死，羽化神仙。”^[5]以生命为天地万物的自然本性，高扬生命的神圣，以生为人生第一要事。《老子想尔注》甚至将“生”提到“道”的高度来体认，把“生”与道、天、地并列为“域中四大”，“生，道之别体也”^{[6]33}。《养性延命录序》也认为“人所贵者，盖贵为生”^[7]。《悟真外篇·石桥歌》唱道：“人生大事惟生死。”这些都充分体现了道教“重生”“贵生”的思想。

道教在贵生恶死原则的指导下，从“贵生”进而“尊生”，将道德关怀的对象的范围从人和社会的领域扩展到了生命和自然界。《太平经》说：“夫天道恶杀而好生，蠕动之属皆有知，无轻杀伤用之也。”^{[1]174}《太平经》描述理想的“太平”状况，其中非常重要的特征就是万物皆得生养，“万物既生，皆能竟其寿而实者，是也；但能生，不而竟其寿，无有信实者，非也”^{[1]278}，形成了以一切生命存在作为保护对象的伦理原则。道教徒把慈爱和同、不伤生灵、保护动植物作为自己宗教修持的重要内容，“当念登仙度世，利济群生”^[8]。要求人们“慈心于物”，爱及昆虫草木鸟兽，不要无辜伤害任何生命。道教不仅提倡救济动物于危难，而且提倡省己之食，以喂养鸟兽。葛洪在《抱朴子内篇》中说：慈心于物，仁逮昆虫，手不伤生，“如此乃为有德，受福于天，所作必成，求仙可冀也”^{[9]126}，并把“慈心于物”列为诸多善事之一。南朝时期的《洞真太上八素真经三五行化妙诀》说：“慈爱一切，不异己身。身不损物，物不损身。一切含气，木、草、壤、灰，皆如己身，念之如子，不生轻慢意，不起伤彼心。心恒念之，与己同存，有识愿其进道，无识愿其识生。”^[10]五代时谭峭的《化书》认为一切自然物都有与人相同的情、性、精、魄：“老枫化为羽人，朽麦化为蝴蝶，自无情而之有情也。贤女化为贞石，山蚯化为百合，自有情而之无情也。是故土、木、金、石，皆有情、性、精、魄。虚无所不至，神无所不通，气无所不同，形无所不类。孰为彼，孰为我？孰为有识，孰为无识？万物，一物也；万神，一神也，斯道之至矣。”^{[11]590}并认为动物具有与人相同的本性，有感情，有道德：“[夫]（大）禽兽之于人也何异？有巢穴之居，有夫妇之配，有父子之性，有生死之情。鸟反哺，仁也。隼悯胎，义也。蜂有君，礼也。羊跪乳，智也。雉不再接，信也。孰究其道？万物之中，五常百行，无所不有也。”^{[11]598}全真道的经典《重阳立教十五论》反对滥伐树木，认为“斫伐树木，断地脉之津液；化道货财，取人家之血脉”^[12]是伤害大地的行为。

从“慈心于物”出发，人应该“好生恶杀”。《太平经》《正一法文天师教戒科经》《三天内解经》等道经均强调“好生恶杀”，并把“好生恶杀”与个人的“得道成仙”结合起来。《洞真太上八素真经三五行化妙诀》说：“仁者好生恶杀，救败护成。禁忌杀伤，隔绝嫉妒，能和合阴阳，放生度死，慈悲谦款，念念弗忘，积仁长寿，遂登神仙。”^[13]《元始洞真慈善孝子报恩成道经》也要人们“怜愍一切动植之类，孝道慈悲，好生恶杀”^[14]。道教还制定了各种戒律来规范人们的行为，涉及范围非常广泛。《老君五戒》《升玄九戒》《老君说一百八十戒》

《说十戒》《思微定志经十戒》《受持八戒斋文》《太上十戒》《妙林经二十七戒》等都有严禁杀生、保护动植物的若干具体规定。道教这种“慈心于物”“好生恶杀”的思想，在道教戒律和包括《太上感应篇》在内的劝善书中被不断强化。道教劝善书也劝勉人们保护生态环境，如《太微仙君功过格》过律三十九条下的不仁门，十五条中有“故伤杀人性命为百过，误伤杀性命为八十过”^[15]等等。

道教强调不杀乃至没有杀心，然后才有自我生命的完善。《太上虚皇天尊四十九章经》说：“子欲学吾道，慎勿怀杀想。一切诸众生，贪生悉惧死。我命即他命，慎勿轻于彼。口腹乐甘肥，杀戮充啖食。能怀恻隐心，想念彼惊怖。故当不忍啖，以证慈悲行。”^[16]

20世纪初，现代西方生态伦理学的奠基人阿尔伯特·施韦泽（A. Schweitzer 1875 - 1965，曾是牧师，也获得神学博士学位）根据生物生存的愿望，从伦理学的高度提倡保护地球上的生命。他把道德关怀的对象，把爱的原则扩展到所有生命，包括人的生命和一切生物的生命，指出：“善是保存生命，促进生命，使可发展的生命实现其最高的价值。恶则是毁灭生命，伤害生命，压制生命的发展。”^[17]施韦泽敬畏生命的伦理与道教以普遍生命为中心，将人际关系的道德伦理扩展到人与自然生命的生态伦理是一致的。

三、“道法自然”的生态伦理原则

现代人要克服生态危机，不仅要认识自然规律，而且还要在实践活动中自觉地加以遵循。道教的“道法自然”直接承袭了老子《道德经》“人法地，地法天，天法道，道法自然”^{[18]278}的思想。道教所说的“自然”即自然而然，意为事物“自己如此的”“非人为的”，道或世界本原是自己如此的原则，道的法则就是维护世界生长变化过程的自然本性，维护宇宙整体的和谐与平衡，而从不用人为的强制方式破坏这个过程的本来面貌。把自然与道连接起来，人遵守自然的规律，便遵守了道。

道教早期经典《太平经》说：“自然之法，乃与道连，守之则吉，失之有患。”^{[1]472}《老子想尔注》说：“自然，道也。”“自然者，与道同号异体，令更相法，皆共法道也。”^{[6]30,33}把“自然”与“道”统一起来，于是效法“道”就是效法“自然”。魏晋时期的《西升经》明确指出，“道”最重要的性质是“自然”。“自然者，道之根本也。”^[19]葛洪在《抱朴子内篇》也明确指出：“天道无为，任物自然，无亲无疏，无彼无此也。”^{[9]136}北周时的《无上秘要》的《入自然品》说：“自然者，道之真也。”^[20]元代吴澄《道德真经注》“道法自然”条下注说：“道之所以大，以其自然，故曰法自然，非道之外别有自然也。”^[21]

道教“道法自然”的原则强调人在处理人与自然关系时要顺应天地自然，《太平经》说：“天道有常运，不以故人也。”^{[1]178}也就是说，自然界有自己的法则，并不因人而改变。《太平经》认为天地万物以及人都是根据阴阳五行的规律而生成的，而且还认为天地万物及人都有阴阳、五行。“天有五行，亦自有阴阳；地有五行，亦自有阴阳；人有五行，亦自有阴阳也。……万物悉象天、地、人也，故天、地、人皆随四时五行为盛衰也。”^{[1]336}而五行有自身相生相克的规律，因此人应当顺应阴阳五行。否则天神就会发出灾异谴告。《黄帝阴符经》指出：“日月有数，大小有定。”“自然之道静，故天地万物生；天地之道浸，故阴阳胜。阴阳相推，而变

化顺矣。是故圣人知自然之道不可违，因而制之。”^{[22]821}要求人们效法自然之道，阴阳相推的道理，顺着它来制定生杀胜克法则，“故顺之则吉昌，逆之则危亡”^{[1]178}。这种顺应自然的思想，在道教思想史上不断被深化。成玄英在《南华真经疏》中指出：“若不任性自在，恐物淫僻丧性也。”^[23]《妙林经二十七戒》说：“天下万物，无有长存，有死有生，有成有败。日出则没，月满则亏，从古至今，谁能违返？”^{[3]843}清代道士闵一得《阴符经玄解正义》也说：“万化自生，岂劳人力也哉！”^[24]但是，人也能主动地“盗”天机，达到“合天机而不失”，免祸得福。不过，人的主观能动性发挥的前提依然是认识和掌握自然规律，即“观天之道，执天之行”^{[22]821}。

道教主张保护自然以和谐为基本原则，要求人们遵循自然规律，“守道而行”，因而这种保护是一种积极的保护。《太平经》卷一百一十八有《禁烧山林诀》和《烧下田草诀》。前者主张“禁绝火烧山林丛木”，后者赞同“烧下田草”，都是以阴阳和谐为原则的。从这一原则出发，《太平经》对待具体的自然界事物，主张保护应当保护的。《不忘诚长得福诀第一百九十》说：“元气归留，诸谷草木蚊行喘息蠕动，皆含元气，飞鸟步兽，水中生亦然，使民得用奉祠及自食。但取作害者以自给，牛马骡驴不任用者，以给天下。至地祇有余，集共享食。勿杀任用者、少齿者，是天所行，神灵所仰也。万民愚戇，恣意杀伤，或怀妊胞中，当生反死，此为绝命，以给人口。”^{[1]581-582}《写书不用徒自苦诫》说：“人亦须草自给，但取枯落不滋者，是为顺常。天地生长，如人欲活，何为自恣，延及后生。有知之人，可无犯禁，自有为人害者，但仰成事，无取幼稚给人食者，命可小长。”^{[1]572}也就是说，人们为了生活可以食用那些有害的或已成熟的动植物，但不可杀害那些正在成长的或怀有胎儿的动物，不食幼小的植物。

尽管现代生态学“保护自然环境”的观点是基于近代工业化、城市化以来，人对自然环境的破坏而提出来的，但是，道教的“道法自然”要求顺应自然，反对过度开发，必然有利于自然环境的保护，因而又与现代生态学的基本观念有许多相一致之处。

四、“自然无为”的生态行为方式

老子《道德经》说：“道常无为而无不为。”^{[18]280}是指道生养和辅助万物而不刻意地进行干预，才能使万物自生自成，自由地彰显自己，取得无不为的结果，所以圣人“以辅万物之自然而不敢为”^{[18]288}。老子主张人们要以无为的态度去为，要“为而不恃”^{[18]274}。道教继承了道家的“无为”思想，主张顺应世界万物生长变化过程的自然本性，不以人为的强制方式去破坏它，使万物各得其所。

关于“无为”，英国著名的中国科技史家李约瑟有深刻的理解，他指出：“‘无为’的意思就是‘不做违反自然的活动’（restraining from activity contrary to nature），即不固执地要违反事物的本性，不可使物质材料完成它们所不适合的功能。”^[25]美国著名生态伦理学家霍尔姆斯·罗尔斯顿也认为：“道教徒的方法是对自然进行最小的干涉：无为，以不为而为之。”^[26]

当然，道教的“无为”思想，也不是消极地无所作为，而是依自然而为，遵循事物的内在本性和发展规律去作为。《太平经》说：“天地之性，万物各自有宜。当任其所长，所能为，所不能为者，而不可强也。”^{[1]203}人应该顺应自然，“任其所长”，切勿将主观意志强加于自然万物。《黄帝阴符经》认为天地运行与人事之间有着密切的联系。人若动合天机，与天地运行和

谐一致，天下就会太平。李筌《黄帝阴符经疏》说：“缘己之先无，知彼之先有，暗设计谋，而动以机数，不知不觉，盗窃将来，以润其己，名曰盗机。”^[27]人们只有自觉地认识到阴阳五行的运行规律，并按照这些法则行动，就能化害为利，与道同游，就可以“天人合发，万变定基”^{[22]821}，达到人与环境的和谐之美。反之，如果人们不按照自然规律办事，就会“妄作”，其结果必然是“凶”。

道教“自然无为”的生态行为方式实际上也是要求人们不要破坏自然界的和谐。这种行为方式被《太平经》视为实现自然界生态系统乃至整个社会太平的必要途径。自然界和谐，生态系统平衡，就会风调雨顺，土地肥沃，万物就能得到化生和发展；否则自然界生态系统一旦被打破，就会出现旱涝灾害，土地贫瘠，万物稀疏衰竭。《太平经》非常强调“太阳、太阴、中和”三气的和谐，共同生养万物。于是，人如何在三气和谐而达到平衡，即维持自然界生态系统的平衡过程中发挥作用就显得至关重要。《太平经》明确指出：“太阴、太阳、中和三气共为理，更相感动，人为枢机，故当深知之。”^{[1]18}

总之，道教从“道生万物”的本体论角度关注人与自然的关系，构建起了“天人合一”“道法自然”的自然生态观。在此基础上，形成了以“道”“德”为核心内容的生态道德观，并且可具体化为维护人、社会、自然生态系统的和谐；尊重生命，维护生态平衡；自然无为，保护生态环境；适度消费，合理地利用自然资源等一系列生态伦理原则、规范和行为方式。

道教思想中所蕴涵的生态智慧是留给人类的一份宝贵遗产，具有现代价值，可为建设现代中国生态文明，构建人、社会、自然和谐的世界提供重要启示，值得人们去认真地加以总结和借鉴。人做为唯一的道德主体，是道德的代理人。道教要人们“观天之道，执天之行”^{[22]821}。

在环境污染和生态破坏已经威胁人类生存的今天，人类应当自觉地承担起保护自然的责任，通过主动调节其价值观，以实现人与自然关系的和谐。

参考文献：

- [1] 王明：《太平经合校》，中华书局 1960 年版。
- [2] 《阴符经注》，《藏外道书》第 8 册，巴蜀书社 1994 年版。
- [3] 张君房：《云笈七籤》，中华书局 2003 年版。
- [4] [英] 阿诺德·汤因比：《人类与大地母亲》，上海人民出版社 1992 年版。
- [5] 《太上老君内观经》，《道藏》第 11 册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年版。
- [6] 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社 1991 年版。
- [7] 《养性延命录序》，《道藏》第 18 册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年版。
- [8] 《中极上清洞真智慧观身大戒经》，《藏外道书》第 12 册，巴蜀书社 1994 年版。
- [9] 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局 1985 年版。
- [10] 《洞真太上八素真经三五行化妙诀》，《道藏》第 33 册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年版。
- [11] 《化书》，《道藏》第 23 册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年版。
- [12] 《重阳立教十五论》，《道藏》第 32 册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年版。
- [13] 《洞真太上八素真经三五行化妙诀》，《道藏》第 33 册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年版。
- [14] 《元始洞真慈善孝子报恩成道经》，《道藏》第 2 册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年版。

- [15] 《太微仙君功过格》，《道藏》第3册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版。
- [16] 《太上虚皇天尊四十九章经》，《道藏》第1册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版。
- [17] [法] 阿尔伯特·施韦泽：《敬畏生命——五十年来的基本论述》，上海社会科学院出版社2003年版。
- [18] 王弼：《道德真经注》，《道藏》第12册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版。
- [19] 《西升经》，《道藏》第11册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版。
- [20] 《无上秘要》，《道藏》第25册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版。
- [21] 吴澄：《道德真经注》，《道藏》第12册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版。
- [22] 《黄帝阴符经》，《道藏》第1册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版。
- [23] 郭象注，成玄英疏：《南华真经注疏》，中华书局1998年版。
- [24] 《阴符经玄解正义》，《藏外道书》第10册，巴蜀书社1994年版。
- [25] [英] 李约瑟：《中国科学技术史：第二卷，科学思想史》，科学出版社、上海古籍出版社1990年版。
- [26] [美] 霍尔姆斯·罗尔斯顿：《科学伦理学与传统伦理学》，中国社会科学院哲学研究所科学技术哲学研究室编：《国外自然科学哲学问题》（1992-1993），中国社会科学出版社1994年版。
- [27] 《黄帝阴符经疏》，《道藏》第2册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版。

道家生态伦理思想及其普世伦理意蕴*

李广义 吕锡琛**

道家思想中蕴含着丰富的生态伦理智慧，主要包括“道生万物、物我为一”的自然观、“物无贵贱、万物平等”的价值观、“知和去奢、少私寡欲”的消费观。它以高度的哲学性、深沉的宇宙性、朴实的自然性彰显出独特的品性，故有学者称：“最能够与当今西方所倡导的生态伦理精神相契合者非道家、道教文化莫属。”^① 这一论断是有道理的。道家思想中所蕴含的“深层生态学”特征正日益成为当代人类战胜生态危机的深层次思想力量。道家生态伦理思想作为中国传统伦理思想谱系中的重要一脉，具有深厚的普世价值。从普世伦理的视角看道家生态伦理思想，有助于道家伦理思想的普世资源得到充分地挖掘与利用，具有深远的理论与现实意义。

一、“道生万物、物我为一”的自然观

道家认为，“道”是天地万物创生的始源，它生养万物、运化万物，并推动万物参与自然的演化，“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下正”（《老子》第三十九章）。万物的生成与改变，都是由“道”来支配的，“道生一，一生二，二生三，三生万物”（《老子》第四十二章）。从一到万物，这是自然界演化的过程，包含丰富的现代宇宙生成论思想。虽然“道”无为无形，日不可见，“泰初有无，无有无名；一之所起，有一而未形”（《庄子·天地》），但“道”先于天地存在，是创生万物的根源，是天地万物的内在动力和运行法则，“万物所出，造于太一，化于阴阳”（《吕氏春秋·有始》）。这里有一个共同的思想：天地万物（包括人）都要遵循“道”，要效法“道”，要“尊道贵德”，这种自然主义观点是“典型的东方有机论的生成论哲学”^②，蕴含着深厚的生态学意义。

由于道家将“道”视为天地万物（包括人）的起源，故天地人相通合一，在结构上是一体化的，老子把人看作是与道、天、地相并列的“一大”，“故道大，天大，地大，人亦大。域中

* 本文原载《湖南科技大学学报（社会科学版）》2009年第1期，第102-105页。

** 李广义（1973-），男，山东郓城人，讲师，中南大学哲学系博士研究生，主要从事中国传统伦理思想研究。

① 蒋朝君：《道教生态伦理思想研究》，东方出版社2006年版，第18页。

② 余正荣：《中国生态伦理传统的诠释与重建》，人民出版社2002年版，第58页。

有四大，而人居其一焉”（《老子》第二十五章）。《淮南子》亦指出：“夫天地运而相通，万物总而为一。”（《淮南子·精神训》）所以，人的生存就有了“天地与我并生，而万物与我为一”的情趣（《庄子·齐物论》），在这种“物我为一”的理念指导下，道家追崇“返璞归真”的生存模式，认为只有这样才能张扬人的“与天同乐”本性：“夫明白于天地之德者，此之谓大本大宗，与天和者也；所以均调天下，与人和者也。与人和者，谓之人乐；与天和者，谓之天乐。”（《庄子·天道》）体现出道家天人合一、人与自然和谐的生态伦理思想。这种生存模式也渐渐成为古代士人不得志时的精神解脱，即“在遭到挫折时，山水田园更是他们保全身心的避难之所”^①。从这个意义上说，“与天同乐、物我为一”是一种全身葆真的生存智慧，是一种保持气节的理性方式，既具有回归自然的生态性，又具备恬淡抱朴的社会性，对于今天我们世人促进生态和谐具有不可或缺的借鉴作用。

二、“物无贵贱，万物平等”的价值观

道家提出了“物无贵贱、万物平等”的生态伦理自然价值观点：“以道观之，物无贵贱。”（《庄子·秋水》）这种价值论认为，宇宙中的任何事物都具有自己独立的、不可替代的内在价值，它们都在按照道的运行法则去实现它。从万物自身所依据的价值本源的绝对意义上看，任何事物的价值都是平等的，而没有大小贵贱之分别。从万物之间各自的性质、形态、功能的有无的相对意义上看，其差别也是相对的，这些差异不能说明事物贵贱的大小，也不能成为否定一物独特价值的理由。所以，从生态系统整体论上来说，人与天地万物是平等的，人对天地万物也应当一视同仁。

“物无贵贱、万物平等”的价值观还体现为道家在处理人与自然关系的“道法自然”态度上。这就是：第一，让自然万物以自己固有的方式生存和发展：“大道汜兮，其可左右。万物恃之而生而不辞，功成而不有。衣养万物而不为主，可名于小；万物归焉而不为主，可名为大。以其终不自为大，故能成其大。”（《老子》第三十四章）第二，不能将人类自己的主观价值尺度强加于自然：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”（《老子》第五章）第三，人对待自然应该像水那样，有益于万物，而不居功自傲：“上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。居善地，心善渊，与善仁，言善治，正善治，事善能，动善时。夫唯不争，故无尤。”（《老子》第八章）第四，崇尚自然，反对人为，天是内在于万物的本性，人为是外在地强加于事物的东西，真正的德行就是顺应自然：“有天道，有人道。无为而尊者，天道也；有为而累者，人道也。”（《庄子·在宥》）“天下之事不可为也，因其自然而推之。”（《淮南子·原道训》）实际上，道家“道法自然”的态度，就是其“无为”的态度，让自然万物自由地发展，依循万物的自然无为本性去爱护和利用自然界中的所有事物。

三、“知和去奢”“少私寡欲”的消费观

老子认识到，天地万物间和谐秩序是自然界良性循环的重要保证，把“和”作为万物生成

^① 吕锡琛：《道家与民族性格》，湖南大学出版社1996年版，第155页。

的机理：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（《老子》第四十二章）“知和曰常，知常曰明。”（《老子》第五十五章）老子认为，天地万物是在阴阳两气的和谐氛围中产生，是一个和谐完美的有机系统。这里的“常”，即是“万物运动与变化发展过程中的不变之规律，是决定和制约万事万物消长盛衰的内在规律”^①，而“和”乃是这一永恒规律的基本内容，懂得了保持和谐的重要性也就把握了事物的永恒规律，从而能够明智地立身处世。如果按照这样理解，道家伦理的生态学基础就昭然若揭了。这种观点是古代社会农业文明所体现的朴素而深刻的协调思想，它对于今天人类与大自然和谐相处，自觉地保持合理有度的生活仍然具有很大的启示意义。

为了保持和谐的理想状态，老子主张“去甚，去奢，去泰”（《老子》第二十九章）。去除过分、奢侈和骄纵的行为，节制感官享乐，倡导有度的物质生活。老子告诫人们，人不应该被欲望所牵制，欲望越多人的心灵越空虚：“五色令人目盲；五音令人耳聋；五味令人口爽；驰骋田猎，令人心发狂；难得之货，令人行妨。是以圣人为腹不为目，故去彼取此。”（《老子》第十二章）号召人们摒弃纯粹的声色之娱而保持安足的生活，要禁得住物质享受的诱惑，这才是“圣人”风范：“是以圣人欲不欲，不贵难得之货。”（《老子》第六十四章）老子还通过爱与费、藏与亡的辩证关系来唤醒人们的消费良知：“甚爱必大费，多藏必厚亡。故知足不辱，知止不殆，可以长久。”（《老子》第四十四章）告诫人们要知止知足，如果在消费方面不适可而止，就可能带来耻辱甚至死亡的危险：“咎莫大于欲得，祸莫大于不知足。故知足之足，常足矣。”（《老子》第四十六章）所以，道家倡导“见素抱朴”“少私寡欲”的消费观，“其民愚而朴，少私而寡欲”（《庄子·山木》）。认为人的物质享受应该按照正常的自然生理需求：“鹪鹩巢林，不过一枝；偃鼠饮河，不过满腹。”（《庄子·逍遥游》）只要能够满足基本的生存需要，过多的消费就是一种奢侈：“食足以接气，衣足以盖形，适情不求余。”（《淮南子·精神训》）道家提出了生态消费观中的“度”的问题、“节制”的问题，认为只有约束自己的欲望，知止知足，才能够避免祸患，保持长久。落实到实践上，便是道家的“慈爱利物、俭啬有度”的生态伦理规范^②。老子说：“我有三宝，持而保之。一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”（《老子》第六十七章）慈、俭是道家生态伦理的具体行动纲领，表现出道家认识自然规律、顺应自然规律的前瞻性生态道德境界。

现代生态伦理学建议人们选择一种有利于环境保护的“绿色消费”生活方式，促使人们放弃纯粹的享乐主义、消费主义，实现精神的超越，而道家“知和去奢”“少私寡欲”的主张提倡节制与合理，正与现代生态伦理学所倡导的“绿色消费”理念不谋而合，因此，道家的上述思想主张不仅可以为现代生态伦理提供重要的文化资源，而且还能为现代人类的生活方式提供一种有益的启示。

① 王泽应：《自然与道德：道家道德伦理精粹》，湖南大学出版社1999年版，第260页。

② 赵春福等：《道法自然与环境保护——道家生态伦理及其现代意义》，《齐鲁学刊》2001年第2期，第17页。

四、道家生态智慧的普世伦理意蕴

“普世伦理”是20世纪90年代所提出的概念，也译作“普通伦理”“全球伦理”，它建立的理由是：“我们这个世界正处于苦难之中，而各种难以历数而有深刻的当代人类苦难之根源或症结之一，乃是当代人类的道德危机。”^①虽然普世伦理（全球伦理）首先发源于宗教界（由1993年“第二届世界宗教议会”提出），但其意义与价值已远远超越了宗教领域，成为当今社会的普通“道德共识”。按照万俊人教授在其著作《寻求普世伦理》中的理解，“普世伦理”的框架应该包括三层含义。第一，普世伦理是建立在人类社会之公共理性基础上的普遍伦理；第二，普世伦理所承诺的主要是人类社会的基本道德问题或日常生活世界的淑世伦理问题；第三，普世伦理应是跨文化领域的人们可以在其特定生活条件下共同认可和践履的公度性道德^②。用这三层含义衡量道家生态伦理，我们不难“寻求”到道家生态伦理的普世向度。

首先，道家生态伦理具备普遍性特征。生态环境问题具有广泛的社会性与人类普遍性，生态伦理是“世界性道德吁求”，“是一种人类性的道德共识、道德态度和价值关切”，道家生态伦理是也同样具备了这个特点，其“道法自然”是最具有普遍意义的生态伦理原则。何怀宏教授认为：“中国古代的道家为生态伦理提供了一种独特的精神视野和风景，至少在庄子以及随后在中国传统社会里存在具有道家风范的中国隐士那里，它的有关思想和精神也许是更个人化的，甚至是更精英化的……更亲近自然……也与今天西方的生态哲学在意蕴上更为接近，它对常常导致环境污染的科技和经济发展的古老批判，在现代世界中也仍具有一种独特的感人力量，引起当今有识者的共鸣。”^③这种“道德共识”不但在国内学者这里具有一定的代表性，而且在国外学者那里也得以认可，甚至可以说从生态伦理的资源层面上，西方学者对道家思想的重视程度超过了东方传统的任何一派。他们认为，东方传统的道家生态思想能够促进生态伦理学的发展，在这个领域东西方完全可以对话。美国著名学者卡普拉说：“在伟大的诸传统中，据我看，道家提供了最深刻并且最完美的生态智慧，它强调在自然的循环过程中，个人和社会的一切现象和潜在两者的基本一致。”^④澳大利亚生态哲学家西尔万和贝内特说：“道家思想是一种生态学的取向，其中蕴涵着深层的生态意识，它为‘顺应自然’的生活方式提供了实践基础。”^⑤美国著名生态伦理学家罗尔斯顿说：“我们发现西方科学与东方经典文化似乎幸运地互补。主张环境保护的生物学家要像道教徒那样保护自然的节奏。如果西方科学家从他们的科学发现中重视了这些循环，那么道教徒从他们的宗教哲学中早就这样做了。”^⑥道家生态伦理思想受到了国内外学者的关注，并开始了友好的切磋与“商谈”，道家生态伦理具有关注人类整体生存发展普遍意义问题的普世价值。

① 万俊人：《寻求普世伦理》，商务印书馆2001年版，第14页。

② 同上书，第27-28页。

③ 何怀宏：《生态伦理：精神资源与哲学基础》，河北大学出版社2002年版，第43页。

④ 乐爱国：《道教生态学》，社会科学文献出版社2005年版，第6页。

⑤ 同上书，第7页。

⑥ 余正荣：《中国生态伦理传统的诠释与重建》，人民出版社2002年版，第157页。

其次，道家生态伦理具有“淑世性”特征。道家生态伦理所追求的目标不是建立某种形而上学层面上的抽象学科，它具有现实生活意义上的伦理关怀，是为了响应全球生态危机、生态伦理资源缺乏而形成的交叉资源。无论从系统性、实践性还是前进性，道家伦理既彰显了生态伦理的一般特征，又凸出了其独特的价值内涵。第一，道家生态伦理具有系统性。通过本文第二部分的分析，笔者认为道家生态伦理已经形成了一个完整的生态伦理学体系（包括自然观、价值观、消费观、生存观），只是同现代西方生态伦理学的表达话语有形式上的差异。第二，道家生态伦理具有实践性。笔者认为道家比中国历史上任何一家学派都注意身体践行，他们的思想正是他们行为的真实写照，无论是“自然无为”还是“见素抱朴”，道家的生态伦理思想都是实践的结果。第三，道家生态伦理具有前进性。关于道家生态伦理的前进性，笔者在这里引用新道家（20世纪90年代兴起）代表人物之一胡孚琛教授的一段话来注解。胡孚琛教授认为，道家文化“集中了自然、社会和人体生命的智慧，必将给21世纪的人类带来希望。新道学是革新的文化，前进的文化，通向未来的文化，世界大同的文化，新道家文化不仅是属于中国的，也是属于东方的，更是属于全世界的”^①。这三个特征既是对道家生态伦理成为普世资源的充分解释，又是对学术界所谓的“施韦策诘难”^②的有力反驳。

当然，我们建立普世伦理的目的是为了解决人类面临的现代道德问题，所以无论是传统的资源，还是现代的资源，其最后的落脚点还要呈现出“实用主义”的特征。道家生态伦理是传统的，我们必须对其进行现代诠释，实现传统与现代之间的“对话”，在传统的现代转换问题上，“施韦策诘难”的确暴露出道家生态伦理的弱点与缺失。但我们看到道家生态伦理的宗教色彩更让人们多了一份虔诚与恭敬，在信仰与科学的识度里寻找到有机的契合，这也符合普世伦理资源不排斥或否认不同民族传统文化传统伦理价值的基本要求，因为“越是深入发掘和利用不同民族传统文化传统中的伦理思想的深层资源，对建立普世伦理越有意义”^③。“普世伦理的世界性视景的基础”中应该包含中国的道家伦理、道家生态伦理。

最后，关于第三层含义的跨文化领域的特征，其实是第一层含义的补充，通过上面对国外学者认同道家生态思想的介绍，我们已经找到了肯定的答案，即，在反省人类“单向度”自我意识对生态带来的危机问题上，中外学者不约而同地指向了包括道家生态哲学，伦理”在内的东方传统生态思想，从而完成了文化价值观差异性的完善与对话。正是人类所面临的严重的生态道德问题以及道家生态伦理的“自然主义”特征，让道家生态伦理在全球找到了普世性，并很快把它作为与“现代性”相对立的普世资源。在对比过程中道家生态伦理具有了“道德合法性”，地域界限并没有造成道德对话的障碍。

普世伦理不仅仅是一个框架，它需要足够的资源（全球共同道德资源）去充实，其中人类的多元传统道德文化就是首选。古埃及传统道德文化、古印度传统道德文化、古希腊传统道德文化，当然也包括具有5000多年文明的古中国传统道德文化。探究中国传统道德文化资源，世人的眼光大多数放在儒家伦理道德文化上，认为其以“己所不欲、勿施于人”的“忠恕之道”

① 胡孚琛：《二十一世纪的新道学文化战略——中国道家文化的综合创新》，（台北）《鹅湖月刊》2001年第12期，第58页。

② 徐嵩龄：《环境伦理学进展：评论与阐释》，社会科学文献出版社1999年版，第256页。

③ 万俊人：《寻求普世伦理》，商务印书馆2001年版，第5页。

理应感召关注普世伦理的专家学者。但值得思考的是，道家伦理道德文化也是中国传统文化谱系中的重要一脉，它的“道法自然、重生贵和、抱朴守真、自然无为”的理念具有独特而深厚的普世价值，在某些方面（如：身德相养）是儒家伦理道德文化所不及的。

道家伦理道德文化博大精深、深邃睿智，笔者以上只是从生态伦理一个层面对道家伦理进行了普世价值的解读，其实道家伦理在当今社会正日益呈现出多元化的特征，人们从生态、处世、政治、生命等多个方面对道家伦理思想进行研究与挖掘。在世界彰显生态、宽容、正义、和平、生命等“全球话语”的今天，道家文化中的伦理基元也越来越彰显它旺盛而成熟的普世价值，探讨研究包括生态伦理在内的道家伦理思想的“普世”价值，对于中国传统道家文化的复兴与升华，具有理论与现实的双重意义。

儒释道生态伦理思想比较*

康 宇**

在中国传统文化中，儒家、道家与佛家的学者们以生命的直觉精神和对自然的思辨，提出了一系列有关尊重生命、保护环境的思想。这些思想虽带有某种朴素的直观或顿悟的性质，但却彰显了人类对生命与生活的感悟，不断在人类道德演进过程中被认同，进而铸就了人类生态伦理的智慧。然而，仔细剖析儒、释、道生态伦理思想，可以发现，三者虽然在形式与思想主题上有诸多相似之处，但在内部架构与行为原则上却又存在一定的差异。

一、儒释道生态伦理思想的基本内涵

儒家生态伦理思想的萌芽始于孔子。孔子提倡仁爱万物，善待动物，反对竭泽而渔的行为。他将义、孝、恕、德等伦理范畴扩展至自然界，论述了人际道德与生态道德的关系问题。孟子进一步发挥了孔子的“仁爱”思想，指出“仁民”是“爱物”的前提，通过“仁民而爱物”这一途径可以实现生态道德与人际道德的统一、人与自然的和谐。荀子将生态道德与人际道德看成道德统一体的两个方面，并把它们规定为“外”与“内”的关系，“夫义者，内接于人而外接于万物者也”^①。进而奠定了儒家生态伦理的思想基础。汉代的董仲舒直接把爱护鸟兽昆虫等当作仁的基本内容；宋代的张载认为仁爱就是爱人、爱物，应“民胞物与”；明代的王阳明指出，“仁义礼智信”不仅适用于人，而且可推广至自然生物界。到了近现代，现代新儒家们更是将“仁”“生”“理”作为道德学说的基点，彰显了天人合一、容纳万物的情怀。在儒家生态伦理思想产生与发展的过程中，主要形成了“钓而不网，弋不射宿”^②“能尽物之性，

* 本文原载《天津社会科学》2009年第2期，第39-42页。

基金项目：本文系教育部人文社会科学基金项目“中国现代伦理学派及思想研究”（项目号：06JD720003）的阶段成果。

** 康宇，黑龙江大学哲学院副教授、哲学博士。

① 《荀子·强国》。

② 《论语·述而》。

则可以赞天地之化育”^①“天地之大德曰生”^②“仁者以天地万物为一体”^③等学说。

道家将天地人视为一个有机的统一整体，认为人与自然万物有着共同的本源和共同的法则。道家主张，“道”是天地万物的母体或本原，宇宙间一切自然之物，都是以“道”为根源和本体的。因而在自然界中，一切生命虽形式不同，但就生命本体而言都是一致的。既然生命是平等的，那么人对待自然物的态度，就应当像仁慈地对待他人那样，仁慈地对待一切自然物。在具体的生态伦理规范中，道家主张“好生恶杀”。同时，对于人类来说，要“知足”“知止”，即认清事物自身所固有的限度，适可而止，限制自己贪得无厌、竭泽而渔式的对自然界的开发利用，“达生之情者，不务生之所无以为；达命之情者，不务知之所无奈何”^④。此外，道家还提出了“道法自然”的生态伦理观和生态行为准则，主张以自然的方式对待自然，应该让自然万物以自己固有的方式生存和发展，不能将人类自己的主观价值尺度强加于自然。人对待自然应像水那样，有益于万物，而不居功自傲。

与儒、道思想相比，中国传统佛家关于生态伦理的论述更为丰富、全面。佛家由对生命的关切扩展至对生命所依存的环境的关切，形成了注重宇宙整体的相互关联、珍惜生命、保护环境等生态伦理思想。佛家以“缘起论”作为其生态伦理思想的哲学基础，所谓“缘起”是指现象界的一切存在都是由种种条件和合而成的，都有其必然的因缘，而不是孤立的存在^⑤。佛家认为整个世界是相互联系，不能分割的。任意割裂事物间的关系，就不能对其本性有正确的理解。人们要了解事物的本质，必须将其置于整体中，在众多条件的规定下，才能确定其存在，“一切地水是我先身，一切火风是我本体”^⑥。人类与所有生命物种在生态系统中的相互依存关系是一个事实，因而，人们必须保证生态系统的完整性、稳定性，从道德上关心生态系统。佛家认为，众生“依正不二”“无情有性”，众生包括三界六道中一切有情识的生命；“依正”是众生的依报和正报两种果报。世间诸法都是阿赖耶识的变现，依正即是不二；众生有佛性，草木当然也有佛性；既然草木有佛性，那草木也能成佛。万物是平等的：人与人之间平等、众生平等、众生与佛平等、众生与无情平等。所以，人们应尊重生命、尊重自然。在众生平等思想基础上，佛家提出“不杀生”“素食”和“放生”等行为规范，把尊重生命、珍爱万物、保护自然作为支配其一切行为的根本观念。

二、儒释道生态伦理思想之异同

综观中国传统儒释道生态伦理思想，可以发现三者有着诸多相似之处：首先，“天人合一”是儒释道生态伦理思想的共同哲学基础。儒家认为，天是自然之天，人是自然之人，因同属自然所以具有相通相合之处。故人与万物是共生同处的关系，应该和谐相处。道家从“天人一

① 《中庸》。

② 《周易·系辞下》。

③ 《河南程氏遗书》卷二上。

④ 《庄子·达生》。

⑤ 魏德东：《佛教的生态观》，《中国社会科学》1999年第5期。

⑥ 鸠摩罗什：《梵网经》，时代文艺出版社2008年版。

体”出发，提出了“道法自然”的思想，强调人来自自然，是自然的一部分，天道与人道应和谐统一。人不应成为万物的主宰，而应“天地与我并生，万物与我为一”^①。佛家将生命与环境看作一个不可分割的整体，人与自然之间不存在明显的界限。在佛面前，人与其他所有的生物都是平等的，“一切众生悉有佛性，如来常住无有变易”^②。“天人合一”是实现个体生命超越与永恒的基本途径。

其次，对生命的尊重是儒释道生态伦理思想的共同准则。儒家将“生生”，即尊重生命、长养生命、维护生命作为人的“大德”，“天地之大德曰生”^③。由自我生命的体验，转而同情他人的生命，并推及对宇宙万物生命的尊重，进而效法大自然的厚德载物，博大无私，是儒家生态伦理思想基本的内在理路。道家讲求“天道生生”，“天道”是自然界的变化的过程和规律；“生生”指产生，出生，一切事物生生不已。“道”是宇宙的本源，它先于天地存在，即“先天地生”，并以它自身的本性为原则产生万物。而生命是大自然的给予和馈赠，是“道”的创造和“德”的化育之物。因此，生命是宝贵的，万物的生命都应得到尊重。显然，儒道的“生生之德”之间具有相通性——万物生生是自然生态的自身功能，人自身也是自然界的一部分，因而，人与自然生态双方和合而生生不息，既是一种“德行”，也是一种“道义”。佛家对于生命的尊重体现在其普度众生的慈悲情怀上。在佛法中，“与乐”叫作慈，“拔苦”叫作悲，佛家教导人们要对所有生命大慈大悲：“大慈与一切众生乐，大悲拔一切众生苦。”^④佛家认为，关爱众生，是因为所有生命都潜藏着“佛”性，都有可能达到“佛”这一生命的最高境界。对于自己和万物生命尊重，是生命世界的准则，亦是对佛的尊重。

最后，强调人与自然的相互和谐是儒释道生态伦理思想的共同价值取向。儒家对于自然的利用，讲究“取用有节，物尽其用”。儒家从天地自然万物具有的适可而止的节律得出了人事行为要有“节”的结论，“天地节而四时成，节以制度，不伤财，不害民”^⑤。道家主张以自然的方式对待自然，“不开人之天，而开天之天”^⑥。人们对自然的开发，要符合自然的规律。天地万物都有自己的限度，人的行为应当有所“禁止”，对自然的索取也必然有所约束。佛家认为，现实中所有的生命现象都遵循着因果报应和转世再生的因缘，因此，所有生命都具有“血缘关系”，善待自然万物也就是善待人类自己。人与自然间的和谐关系，实际上是生命之间的和谐。

中国传统儒释道生态伦理思想之所以会产生如此多的相似之处，源于三者均是从整体论的视角出发看待人与自然的关系，强调“物我同一”“物我相亲”式的人对自然的道德关爱。实质上，这与中国古代农业生产方式息息相关。应该说，以儒释道思想为代表的中国传统文化都是围绕农业，在农业生产之生态与生活的基础上产生和发展的。“天人合一”的观念是典型的以农业生态为中心的思维方式；对生命的尊重，强调人与自然的和谐，是人们长期研究特定农

① 《庄子·齐物论》。

② 《大般涅槃经》卷二十五，中国社会科学出版社2003年版。

③ 《易传·系辞》。

④ 《大智度论》卷二十七。

⑤ 《易传·节·彖传》。

⑥ 《庄子·达生》。

业生态——天、地、人、动物、植物相互作用规律，使其生命循环往复、生活持续存在和发展经验的总结。因而，尽管三者的基本教义有所差异，但其对待由农业生产衍生出的生态伦理，在社会实存的影响下却表现出极大的相似性。

当然，如果我们细细品味中国传统儒释道生态伦理思想，会发现三者间还是存在不少差异的。

第一，由于天人合德的途径不同，形成三者不同的生态伦理思想实现方式。有关天的具体内涵，在儒释道那里有着不同的规定。作为伦理本体，天并非指客观实体性的存在，儒家以理释天，道家以道代天，佛家直认天为真如。“天人合一”的目的在于“天人合德”，也就是道德主体自我修养的过程，即对伦理思想的把握与认同的过程，也就是所谓“得道”的过程。儒家重现实，讲究入世，它得的道是“德”道——世间的伦理纲常；道家选择超现实，避世，它得的道是“心”道——万物真实的本性；佛家以超越的形式出现在世人面前，它得的道是“性”道——了悟万有的真实本性与生命的超越永恒。在此基础上，儒家生态伦理思想的实现，表现在解决人与自然的矛盾时，立足于“天人一体”，把人与自然的冲突转化到社会伦理层面，人通过向自身开掘，“知人、知性、知天”，化解矛盾。道家在处理相似问题时，更强调人的道德自觉，主张生命的意义在于自我反省。道家认为，解决人与自然的矛盾和解决人与人的矛盾是统一的，人只有正确解决了人与人的矛盾，才能真正解决人与自然的矛盾。与之相比，佛家则将处理问题的重心放在帮助人们理解其行为的善恶价值，学会以慈悲之心怜悯众生，进而对人们进行谆谆教诲，积极劝善惩恶。

第二，由于对“生”的意义认知不同，形成了三者生态伦理思想核心内容的差异。儒家重视对人的生命、生活的关爱，它将人的生命的发展和延续作为人生的责任和幸福。儒家的伦理道德极具入世性，它强调从现实生活出发，通过修身、齐家、治国、平天下建功立业，从而立命于天人合德，实现人已、人物、天人以及整个宇宙的和谐。究其实质，儒家伦理道德的实施范围，事实上限定于世俗世界中生活的人，而其对生态的伦理关照，是对人关爱行为向自然界推广的结果，所以，儒家生态伦理思想的核心内容还是指向人际关系。道家将宇宙整体看作一个大生命——普遍绝对与永恒无限的道以自身为本原创造了整个世界。人是自然界的一部分，与万物一样，人的活动受自然规律和自然过程的支配和控制。这种自然规律和自然过程可称之为“天道”。既然人与天是合一的，所以“天道”与“人道”也是合一的，即自然规律与道德法则具有一致性。人应顺应自然，同时必须遵从“道”，“人法地，地法天，天法道，道法自然”^①。人只有认识天地万物运动变化的规律，才能明智；不认识规律，乱作妄为，必然会招致凶险的结果。显然，道家的生态伦理思想在一定程度上已经突破了人与人、人与社会之间的人际道德关系思考，将伦理道德的应用范围扩展到自然万物。万物都是“生”的自然存在，遵循“道”——“道法自然”，自然成为道家生态伦理思想的核心内容。在佛家的视阈中，“生”包含宇宙中一切生命之物，且万物生命皆平等。与道家依据宇宙万物的本原——“道”的角度去认识和判定万物平等不同，佛家的平等是从对万物生命意义的关爱中得出的。佛家认为，“生”的最终目的在于摆脱生死轮回之道，进入涅槃佛性的极乐世界。实现的路径在于摒除一切俗

^① 《老子》第二十五章。

念，止恶修善，以慈悲喜舍之心修持六度，多做善事，包括保护一切生命，必要时宁愿献身而拯救生灵。一切众生都有佛性，即在成佛的原因、根据和可能性上是平等的，所以不同众生虽有差别，但生命本质是平等的。众生皆在六道轮回中，在没有解脱以前，处于六凡中的生命依据自身的行为业力获得来世相应的果报，人与万物的生命之间没有本质的差异。因而，万物平等成为中国传统佛家生态伦理思想的核心内容。

第三，由于对人与自然之间关系的判定不同，形成了三者对主体行为尺度的不同限定。儒家认为，“人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也”^①，人在天、地、人“三才”中居较高地位。因此，人虽然要关爱、保护自然，同自然和谐相处，但自然（天、地）必须纳入到主体之中，即自然客体须进行主体化的过程。儒家突出人在生态系统中的主体性，将天道纳入人道，认为天道通过人道体现出来，若人道不在人心性中实现，天道就失去意义。人的价值高于自然物的价值，人应当以一种自强不息的气魄，“制天命而用之”^②。道家在人与自然的关系上采取了另一种态度。它认为，人在天、地、道、自然的梯层结构中处于底层，自然是宇宙的第一原理^③。宇宙万物是一个整体，对于世界万物的生态平衡，每个物种都具有不可或缺的价值和作用。人只是万物中的一个存在，万物之间根本不存在贵贱的差别，各自有其生活疆界，人无权侵犯万物、破坏自然。佛家主张万物平等的生命意识，认为自然界的一切动物同人一样具有自己的生命价值和生存权利。人和宇宙间一切有情识的众生都是平等的，在生命的价值上无高低贵贱的区别，所以，人应以大慈大悲之心去关爱一切动物和一草一木。与道家的“无为”相比，佛家倡导的是人以一种积极主动的方式去关爱自然。

三、儒释道生态伦理思想的哲学论证与现代进路

中国传统儒释道生态伦理思想有其产生的必然性和存在的合理性。生产力的发展使人们有了一定的物质基础去扩大自身关爱的范围。生态伦理思想的出现，是人们精神层面升华后，对于宇宙万物产生道德意识的体现，是人对于自身生活终极的生存关怀。虽然所持的立场不同，但儒释道均是通过倡导人对于自然万物的爱护与怜惜，让人逐渐体会到自身生存的深刻感与意义感。在中国传统社会中，社会文明进步产生的负效应，也是儒释道生态伦理思想产生的动因。儒家注重人在开发自然时，保持生态平衡；道家要求文明的进步不应破坏生物的天性、人的自然状态；佛家则从超越的角度，告诫人们不要损毁万物。中国传统儒释道思想出现后，充分彰显了自然的价值——强调了人是自然的一部分，自然与人融为一体，自然万物在生存竞争中既实现着自身的生存利益，同时也创造着其他物种和生命个体生存的条件，因而也拥有着“生态价值”；明确了人与自然之间的关系——人是一种自然存在物，从属于自然界，人又是一个有自我意识、能动的主体，践行实践是其基本的生存方式。上述这些切合实际的缜密论证，使得中国传统儒释道生态伦理思想获得了世人的认可，从而拥有了生存与发展的合理性。

① 《荀子·王制》。

② 《荀子·天论》。

③ 柴文华：《儒道观念与生态伦理思想断想》，《哲学研究》1990年第1期。

人类进入现代社会，中国传统儒释道生态伦理思想的延续受到了挑战。

具体言之，即如何处理“得”与“德”的关系。人们要生存就必须生活，要生活就必须具备物质资料。每个人都要获得物质资料，这就是所谓的“利”或“得”。在现代社会，人们为了获取更多的“得”，大大加快了改造自然的步伐。“工具理性”与“工业化后果”的出现，使得人们往往以功利主义的态度对待自然。随之而来的是自然环境的破坏与生态危机的出现，人与自然的矛盾日益尖锐化。然而，人们在“得”的过程中逐渐认识到，如果肆无忌惮地掠夺自然，这既是对他人的不公平，也是对后人的不公平。因此，人们在开发利用自然时，需要“德”的存在。因为，人与自然形成的各种关系实质上交织着千丝万缕的人与人的关系，自然环境危机亦是社会文化危机、不可持续发展模式危机，人与自然的关系紧张的背后是人与人的关系紧张。但在现实中，处理好“得”与“德”的关系并不容易。当代生活中“得”“德”间的矛盾，已经在程度和广度上大大超越了中国古代社会中儒释道所面临的问题。儒释道生态伦理思想能否妥善解决现代社会新生问题，受到了世人的质疑。由是观之，儒释道生态伦理思想必须经历现代的转型。

这里问题的关键在于让传统思想与现代理性文明达成价值共识。这种共识既要基于传统的生态道德观与生态价值观，又要兼顾现代市场经济价值理念。其中，处理好生态伦理与社会发展、生态伦理与个人发展、个人进步与社会进步的关系问题，显然最为重要。

面对现实社会中的各种挑战，传统的儒释道生态伦理思想需要寻找现代的进路。

进路之一：对传统儒释道生态伦理思想进行现代诠释。诸如，儒家的“天人合一”可以理解为人与自然的对立统一的关系。从终极的存在意义上说，人与自然是统一体；而从人类的生存处境考虑，人类又不得不与自然处于对立之中。就是说，人要生存，人类社会要延续和发展，总是不得不去改造和利用自然，这意味着人与自然的相分离，既认识到自己在现实生存中与自然的相分离，同时又不满足于这种人与自然的分裂与分离，而追求人与自然的相统一^①。道家的“道法自然”应用于生态伦理思想中不仅表现为不干涉自然万物的生长，更应体现出人关心自然，尊重自然，遵循自然规律与法则办事。佛家的“慈悲”不应只是不杀生，与自然和谐相处，而应加入人只有内心产生对自然慈爱心时，才能真正感受自然之美，才能发现、体验自然之美。而发现了自然之美，也就会认识到人有责任延续这种美。中国传统的儒释道生态伦理思想需要以系统论、整体论的视角重新加以审视。现代的生态伦理，本质上要求的是一种和谐伦理。这种和谐不仅是一种关系上的和谐，更是一种利益上的和谐、价值上的和谐与认同上的和谐。因而当代人在解读中国传统的儒释道生态伦理思想时，要努力将其行为规范、内在精神、处事方法具体化、可操作化。

进路之二：传统儒释道生态伦理思想要注入新的现代理念。中国传统儒释道生态伦理思想与现代主流生态伦理之间存在诸多契合之处：比如，儒家“赞天地之化育”“天人相参”；道家将人际道德扩展到自然界；佛家“慈爱众生”“利乐有情”等。同时，也存在一定的分野：儒家道德范围限定在人—社会的结构模式中，现代主流生态伦理要求对人—社会—自然多重关系进行道德思考；道家主张自然命定论，忽视主体的能力，现代主流生态伦理虽反对主体能力的

^① 胡伟希：《儒家生态学基本观念的现代阐释：从“人与自然”的关系看》，《孔子研究》2000年第1期。

盲目乐观，但并没有失去对主体的信心；佛家重精神解脱的价值取向，现代主流生态伦理重解决实际问题等。因此，儒释道要从根本上对现代人类的生活方式、价值取向和对待自然的态度进行深入反思，确立现代人与自然和谐相处、良性互动的伦理规范。在不违背自身教义的基础上，兼顾民主、法治、公平等现代生活基本理念，将现代主流生态伦理的思想观念融入其中，为现代人认识生活的意义、人类与其他生物的生命意义提供参照，为缓解人与自然的紧张关系，增进人与自然的和谐，现代化与自然环境的互利耦合提供伦理约束。

进路之三：传统儒释道生态伦理思想要成为一种辩证的、理性的、动态的生态伦理思想。要实现这一目标，需要将多元化引入中国传统儒释道生态伦理思想之中。随着全球化浪潮的蔓延中，在当代，强求所有的人共同遵守统一的生态伦理规范，显得很现实。儒释道如果能引入多元化的生态价值目标，结合不同社会实存，充分保证个体的自由，不再将伦理作为强行约束和教化民众的工具，也许会为自身注入更多的现代性因素。传统的儒释道伦理由于其“至上性”与“刚性”，经常受到现代人的质疑，如果将宽松与包容引入其中，加之自身原有的理论优势，则更易世人接受。由此，化解挑战，使自身得以延续与发展，自然不会成为问题了。

道家生态伦理思想及其现代意义*

乐爱国**

环境与发展问题是当今人类所共同面临的一个越来越尖锐的矛盾。正是为了解决环境与发展这一对矛盾，中国古代的道家生态伦理思想受到了西方学者的极大关注和推崇。一些生态思想家认为，道家“为一个生态社会提供了真正的哲学基础，提供了解决古代人与自然对立的方法”^①。卡普拉（F. Capra）说：“在伟大的诸传统中，据我看，道家提供了最深刻并且最完美的生态智慧，它强调在自然的循环过程中，个人和社会的一切现象和潜在两者的基本一致。”^②明确指出，道家思想中包含着深刻而完善的生态伦理思想。澳大利亚生态哲学家西尔万（R. Sylvan）和贝内特（D. Bennett）说：“道家思想是一种生态学的取向，其中蕴涵着深层的生态意识，它为‘顺应自然’的生活方式提供了实践基础。”^③ 本文试从现代生态伦理思想的角度，对道家的生态伦理思想及现代意义作一论述。

一、万物平等

道家讲“道”，而在老子那里，“道”首先是宇宙万物之源，这就是《道德经》第四十二章所谓“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”后来的《列子》对老子《道德经》的宇宙创生论有更加具体的描述。《列子·天瑞》认为，宇宙创生之初经历了“太易”“太初”“太始”“太素”四个阶段；在这个时候，气、形、质尚未分离，又称“浑沦”；尔后，“清轻者上为天，浊重者下为地，冲和气者为人”；万物是由天地间的精气化育生成的。西汉黄老道家的重要著作《淮南子》则更为具体地描述了宇宙万物的生成过程。《淮南子·天文训》说：“天地未形，冯冯翼翼，洞洞濔濔，故曰太昭。道始于虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生气。气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。清妙之合专易，重浊之凝竭

* 本文原载《鄱阳湖学刊》2010年第1期，第93-97页，现依作者新订文稿编校。

** 乐爱国（1955-），男，厦门大学哲学系教授、博士生导师，主要从事中国哲学、道家与科学关系的研究。

① 陈霞：《国外道教与深生态学研究综述》，《世界宗教研究》2003年第3期，第136-141页。

② Fritjof Capra, *Uncommon Wisdom: Conversations with Remarkable People*, Simon & Schuster edition, January, 1988, P. 36.

③ Richard Sylvan and David Bennett, *Taoism and Deep Ecology*, in *The Ecologist*, No. 18, 1988, P. 148.

难，故天先成而地后定。天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。”在《淮南子》看来，宇宙天地万物最初都是从“道”化生而来的，因此具有共同的源头。

虽然道家并没有讲清楚作为宇宙万物之源的“道”，到底是什么，但是道家的宇宙万物同源于“道”的思想包含了万物平等，特别是人与万物平等的思想；从现代生态伦理学的角度看，这一思想是很有意义的。

《庄子》讲“道”，较多地讲万物与人在“道”的基础上的平等性。《庄子·齐物论》明确讲“天地与我并生，而万物与我为一”。事实上，在《庄子》之前，《列子》已经提出“天地万物与我并生”。《列子·说符》中记有一则故事，说的是齐国的田氏大摆宴席，面对山珍海味，田氏感叹说：天待人太好了！提供了这么多五谷鱼鸟供人享用。客人们都拍手赞同。唯有12岁的鲍氏之子说：“不如君言。天地万物与我并生，类也。类无贵贱，徒以小大智力而相制，迭相食；非相为而生之。人取可食者而食之，岂天本为人生之？”在这里，《列子》通过鲍氏之子所言，以“天地万物与我并生”表达了天地万物与人属于同类，因而无贵贱之分的思想。《列子·黄帝》还进一步认为，禽兽具有与人相同的智力，所谓“禽兽之智有自然与人同者，其齐欲摄生，亦不遐智于人也”；接着还作了具体的论证：一是禽兽的许多行为与人相同；二是禽兽有自己的语言；三是太古之时，禽兽“与人同处，与人并行”，太古神圣之人，“会而聚之，训而受之，同于人民”，所以，“血气之类心智不殊远也”。这显然包含了人与自然万物具有同类性与平等性的思想。后来的《庄子》实际上吸收了这一思想。《庄子·秋水》还说：“以道观之，物无贵贱；以物观之，自贵而相贱；以俗观之，贵贱不在己。”所以，“万物一齐”。此外，《庄子·马蹄》讲“至德之世”：“山无蹊隧，泽无舟梁；万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长。……禽兽可系羁而游，鸟鹊之巢可攀援而窥。”“同与禽兽居，族与万物并。”这些都反映出《庄子》关于自然万物平等以及人与自然万物平等的思想。

人与自然万物的平等，是现代生态伦理思想的基础。正如澳大利亚生态哲学家彼得·辛格(P. Singer)所说：“我所倡导的是，我们在态度和实践方面的精神转变应朝向一个更大的存在物群体：一个其成员比我们人类更多的物种，即我们所蔑称的动物。换言之，我认为，我们应当把大多数人都承认的那种适用于我们这个物种所有成员的平等原则扩展到其他物种身上去。”“许多哲学家都已经以这种或那种方式，把平等地关心利益的原则视为一个基本的道德原则；但是，如我们将很快看到的那样，他们中的许多人并没有认识到，这个原则不仅适用于我们自己，而且适用于其他物种成员。”^①西方学者阿诺德·汤因比(Arnold Toynbee)也说：“宇宙全体，还有其中的万物都有尊严性，它是这种意义上的存在。就是说，自然界的无生物和无机物也都有自己的尊严性。大地、空气、水、岩石、泉、河流、海，这一切都有尊严性。如果人侵犯了它的尊严性，就等于侵犯了我们本身的尊严性。”^②虽然道家的人与自然万物平等的思想，只是古代人从万物同源于“道”的哲学思辨而来，并不是建立在现代科学对人与自然关系的研究的基础之上，但是，它的确可以作为现代研究人与自然相互平等的思想资源。

① 辛格：《所有动物都是平等的》，《哲学译丛》1994年第5期。

② 汤因比、池田大作：《展望21世纪——汤因比与池田大作对话录》，国际文化出版公司1985年版，第429页。

二、人天和谐

道家讲万物同源于“道”以及人与万物平等的思想，又反映出万物和谐，特别是人与自然和谐的思想。

在《道德经》看来，作为宇宙万物之源的“道”，是天地产生之前的物的整体，其本身是一个和谐完满的整体，所以是“一”。《道德经》第三十九章说：“天得一以清；地得一以宁；神得一以灵；谷得一以盈，万物得一以生。”“一”既表示“道”的整体性，也说明的“道”的和谐性。不仅“道”本身是和谐的，而且其产生万物的过程也是和谐的。《道德经》认为，“道”生万物经历了“道生一，一生二，二生三，三生万物”的过程，从“道”产生出阴阳二气，阴阳二气相互作用，达到相互和谐，所谓“冲气以为和”，产生出万物。在这里，从“道”产生出阴阳二气以及阴阳二气相互作用，表现了万物生成的动态过程，但最终是在“和”之中生成万物，可见“和”是“道”生成万物过程中的根本原则。《文子》也十分重视自然万物的和谐。《文子·上仁》说：“天地之气，莫大于和。和者，阴阳调，日夜分，故万物春分而生，秋分而成，生与成必得和之精。”《文子·微明》说：“天地之所覆载，日月之所照明，阴阳之所煦，雨露之所润，道德之所扶，皆同一和。”在《文子》看来，自然界万事万物的生成，都取决于“和”，取决于自然的和谐；正因为和谐，天地间万事万物能够各得其所，发挥各自的作用。

道家讲万物和谐，目的在于要求人与自然的相互和谐。老子《道德经》第八十章所主张的“小国寡民”，“使有什伯之器而不用；使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之，虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。”为什么老子要求有工具而不用？这虽然可以做不同解释，但有一点应该肯定，因为使用这些工具有可能会破坏原本的自然和谐。后来的《庄子》也有类似的思想。《庄子·缮性》赞赏远古时代，“阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不伤，群生不夭，人虽有知，无所用之，此之谓至一。当是时也，莫之为而常自然”。人有智慧而不用，目的是为了维护自然和谐。《庄子·胠篋》则更明确地说：“上诚好知而无道，则天下大乱矣！何以知其然邪？夫弓弩毕弋机变之知多，则鸟乱于上矣；钩饵罟罟矰筍之知多，则鱼乱于水矣；削格罗落置罟之知多，则兽乱于泽矣……故天下每每大乱，罪在于好知。”虽然不排除老、庄的思想中有消极的东西，但是，其目的是为了自然的和谐，仅就这一点而言，有可取之处。

《文子》也非常强调人与自然的和谐，并就如何实现人与自然的和谐，合理开发和保护自然资源方面提出了许多建议，《文子·上仁》说道：“食者，民之本也；民者，国之基也。故人君者，上因天时，下尽地理，中用人力。是以群生以长，万物蕃殖；春伐枯槁，夏收百果，秋蓄蔬食，冬取薪蒸，以为民资。……先王之法，不掩群而取馐馐，不涸泽而渔，不焚林而猎。豺未祭兽，置罟不得通于野；獭未祭鱼，网罟不得入于水；鹰隼未击，罗网不得张于皋；草木未落，斤斧不得入于山林；昆虫未蛰，不得以火田；育孕不杀，骹卵不探；鱼不长尺不得取。犬豕不期年不得食。是故万物之发生若蒸气出。”要求按照季节的不同和动物、植物的生长规律，实现自然的和谐，并且还认为，只有这样才能使“万物之发生若蒸气出”。《文子·上礼》

还特别告诫，如果破坏了自然的和谐，则会导致严重的自然灾害，其中说道：“衰世之主，钻山石，挈金玉，摘苍蜃，消铜铁，而万物不滋。刳胎焚郊，覆巢毁卵，凤凰不翔，麒麟不游。构木为台，焚木而畋，竭泽而渔，积壤而丘处，掘地而井饮，浚川而为池，筑城而为固，拘兽以为畜，则阴阳缪戾，四时失序，雷霆毁折，雹霜为害，万物焦夭，处于太半，草木夏枯，三川绝而不流。”破坏了自然和谐，动物、植物就得不到正常的生长，甚至还会因毁坏自然导致阴阳、四时的混乱而出现自然灾害，使自然资源受到更大的损失。

从现代生态伦理学的角度看，实现人与自然的和谐，是解决当今生态危机的重要途径。在人与自然相处的世界中，一方面，人类为了使自身得到发展，必然要开发和利用自然资源，人为地创造新的生活环境，因而造成对自然的影响，甚至破坏；另一方面，自然界本身存在着再生能力和自我调节能力，能够及时地吸收消化并转换人类对自然环境所造成的影响；在正常情况下，这两个方面是和谐的，因而并不会导致生态危机。但是，当人类对自然的影响超出了自然界的再生能力和自我调节能力时，就有可能造成自然界平衡的破坏，出现生态危机。当前的生态危机就是由于人类对自然平衡的过度干预而造成的。人与自然的不和谐，导致生态危机，而解决生态危机，就必须重新建立人与自然的和谐关系。虽然我们不能完全同意道家为了实现自然的和谐而放弃对自然的改造，但是道家把自然和谐放在相当重要的位置，并认为不恰当的改造自然会破坏自然的和谐，这有其合理的方面。

三、“道法自然”

事实上，道家在处理人与自然的关系问题上，最为重要的是提出了“道法自然”的思想。

“道法自然”这一概念，最早见于老子《道德经》第二十五章所说：“道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。”《道德经》第五十一章说：“万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之，长之育之，亭之毒之，养之覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。”庄子继承老子的“道法自然”思想。《庄子·天运》说：“夫至乐者，先应之以人事，顺之以天理，行之以五德，应之以自然。然后调理四时，太和万物。”所以《庄子·秋水》要求“无以人灭天，无以故灭命”。《淮南子》对“道法自然”有较多的论述，《淮南子·泰族训》说：“天致其高，地致其厚，月照其夜，日照其昼，阴阳化，列星朗，非其道而物自然。”《淮南子·原道训》说：“两木相摩而然，金火相守而流，员者常转，窾者主浮，自然之势也。”《淮南子·主术训》说：“夫舟浮于水，车转于陆，此势之自然也。”因此，《淮南子·原道训》认为，“天下之事，不可为也，因其自然而推之”。

在道家那里，“道法自然”较多的是指“自然无为”，因此，需要对道家的“无为”作一辨析。

在《道德经》中，“无为”一词共出现12次，其中有9次可以明显理解为以“无为”的方式处事：《道德经》第二章讲“圣人处无为之事，行不言之教”；第三章讲“为无为，则无不治”；第十章讲“明白四达，能无为乎”；第三十七章讲“道常无为而无不为”；第三十八章讲“上德无为而无以为”；第四十三章讲“不言之教，无为之益，天下希之”；第四十八章讲“为

道日损，损之又损，以至于无为，无为而无不为”；第六十三章讲“为无为，事无事”。这些“无为”都可以理解为一种“为”的方式，并且其结果是“无不为”。《道德经》中另有3次可以有不同解释：第四十三章讲“天下之至柔，驰骋天下之至坚，无有入无间，吾是以知无为之有益”；第五十七章讲“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富”；第六十四章讲“为者败之，执者失之，是以圣人无为故无败，无执故无失”。这些“无为”既可以理解为一种“为”的方式，也可理解为“不为”或无所作为。

在《庄子》中，“无为”一词出现多次，也可以有多种理解。比如《庄子·应帝王》说：“无为名尸，无为谋府，无为事任，无为知主。体尽无穷，而游无朕。”这里的“无为”显然是“不为”。又比如《庄子·在宥》说：“君子不得已而临莅天下，莫若无为。无为也而后安其性命之情。”这里的“无为”虽然是“不为”，但并不是一切都不为，而是为我所为。再比如《庄子·至乐》说：“天无为以之清，地无为以之宁。故两无为相合，万物皆化。芒乎芴乎，而无从出乎！芴乎芒乎，而无有象乎！万物职职，皆从无为殖。故曰：天地无为也而无不为也。”这里的“无为”显然是一种“为”的方式。

《淮南子》中的“无为”则主要是指一种“为”的方式。《淮南子·原道训》说：“所谓无为者，不先物为也；所谓无不为者，因物之所为。所谓无治者，不易自然也；所谓无不治者，因物之相然也。”《淮南子·修务训》说：“吾所谓无为者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正术，循理而举事，因资而立，权自然之势，而曲故不得容者，事成而身弗伐，功立而名弗有。”《淮南子·主术训》说：“无为者，非谓其凝滞而不动也，以其言莫从己出也。”《淮南子·诠言训》说：“何谓无为？智者不以位为事，勇者不以位为暴，仁者不以位为患，可谓无为矣。”《淮南子·修务训》不同意所谓“无为者，寂然无声，漠然不动，引之不来，推之不往，如此者，乃得道之像”的说法。

国外学者也十分赞赏道家的“无为”。英国著名的中国科学史家李约瑟说：“就早期原始科学的道家哲学而言，‘无为’的意思就是‘不做违反自然的活动’（refraining from activity contrary to Nature），亦即不固执地要违反事物的本性，不强使物质材料完成它们所不适合的功能。”^① 美国著名的生态伦理学家霍尔姆斯·罗尔斯顿也说：“道教徒的方法是对自然进行最小的干涉：无为，以不为而为之，相信事物会自己照管好自己。如果人类对事物不横加干扰，那么事物就处在自发的自然系统中。”^②

因此在道家那里，“自然无为”更多的是一种“为”的方式，即按照事物的自然状态行事，这就是“道法自然”。以这样的方式去对待自然万物，就是要顺应自然，要保护自然，与自然相和谐，这些思想与现代生态伦理学的基本主张是一致的。

首先，二者都要求以自然规律的优先为原则。在道家看来，天地自然的自然而然就是“道”，就是自然规律。当然，道家的“道”的概念是通过人的经验和直觉，以思辨的方式提出来的，与现代自然科学通过观察和实验而揭示的自然规律有差别。但是，“道”的概念反映了

① 李约瑟：《中国科学技术史》卷二《科学思想史》，科学出版社、上海古籍出版社1990年版，第76页。

② 霍尔姆斯·罗尔斯顿：《科学伦理学与传统伦理学》，中国社会科学院哲学研究所科学技术哲学研究室：《国外自然科学哲学问题》（1992-1993），中国社会科学出版社1994年版，第268-269页。

自然事物存在的某些重要特征，这一概念通过吸收现代自然科学知识，可以与自然规律相通。因此，“道法自然”强调人要顺应天地自然的自然而然，顺应“道”，效法“道”，实际上就是要求以自然规律为先，遵循自然规律。

其次，二者都反对过度地开发自然。人生活在自然界中，需要从自然界获得必需的生活资料，这就要开发自然。现代生态伦理学要求在开发自然中，以遵循自然规律为前提，实现开发自然与保护自然相结合。道家的“道法自然”讲“自然无为”，并不是不“为”，而是要在“为”的过程中，从维护天地自然的自然而然入手，从而达到“无为而无不为”。显然，无论是现代生态伦理学，还是道家的“道法自然”，都反对过度地开发自然，要求适宜地、合理地开发和利用自然资源。

再次，二者都要求保护自然环境。现代生态伦理学是基于人对自然环境的破坏而提出来的，道家的“道法自然”，就其涉及人与自然的关系问题而言，也与当时人们对自然环境的破坏有关系。但无论如何，“道法自然”要求以自然规律的优先为原则，要求顺应天地自然的自然而然，反对过度地开发自然，主张适宜开发，必然有利于自然环境的保护，所以，应当可以成为保护自然环境的重要原则之一。

当然，“道法自然”概念还存在许多尚待进一步解决的问题，比如，什么是“自然”？什么是事物的自然而然？如何“法”？如何按照事物的自然状态行事？等等，而其中有些问题恰恰也是现代生态伦理学所要解决的。但是，既然道家的“道法自然”与现代生态伦理学的基本观念有许多相一致之处，而且，“道法自然”也对人与自然的关系作了一定程度的解决，那么，“道法自然”就有可能为现代生态伦理学解决人与自然关系问题提供借鉴和启示，这或许正是“道法自然”思想对于现代生态伦理学的重要意义之所在。

道教善书对生态伦理的启发^{*}

陈霞

人们对环境采取什么样的行动依赖于他们的文化如何看待人与自然的关系。宗教一般要解答人从哪里来，要到那里去，给生命提供意义，给人以终极关怀，并最终让人们采取相应的行动。宗教对人们的世界观的影响极为深刻，几乎是其他文化现象无法比拟的。宗教对人们的自然观、环境行为的影响也不言而喻。从宗教中发掘绿色思想就是要重新审视和诠释宗教的世界观、人生观与自然观，发挥宗教的社会影响力，以便将人们的行为引导到对环境友善的方向上来。

俗话说，对症才能下药。在诊断生态危机时，生态经济学家强调错误的价格体系，如对自然资源的价值忽略、生产过程的污染成本没被核算等经济因素是导致环境破坏的原因之一；社会生态学认为贫困、绝望、等级制、不公正、对发展中国家的忽视以及发达国家的过度消费是罪魁祸首；有人指责资本主义的贪欲和利益最大化的意识形态与环境的可持续性背道而驰；也有人认为政治独裁、经济和地理条件、文化和历史传统等社会、政治和文化的综合影响与环境问题有密切关系；也有人从人类的宗教信仰上寻找环境破坏的精神动因。所有这些讨论，标志着宗教与生态学之间的积极对话与互动。

宗教对生态伦理另一个不容忽视的意义是它的实践性。生态伦理从文件到实践，还有着相当的路程。环境问题的彻底解决需要人们观念上的认同和行动上的配合。人是实践生态伦理的主体，在全世界 60 亿人口中有 80% 的人有着各种信仰，随着宗教向生态转向，并向信众宣传，新的生态教义就会走向千家万户，走进人们的内心，化作人们的具体行动。

宗教在积极绿化，主动向生态学靠近。道教在这场宗教绿色化浪潮中，道教在人与自然关系问题上所具有独特观点，特别引人注目。

在生态学的发展中，道教一直受到世界各国学者们的重视。他们从积极的方面认识和挖掘道教有利于生态伦理建设的内容。道教的本体论、自然观、政治学、价值论、认识论中不乏关于人与自然关系的真知灼见，极大地鼓舞、支持着致力于克服环境和社会危机的深生态学家们，

人之所以能够不断地选择善行和实施善行，在一定程度上是依赖于社会教化，而不仅仅是

* 本文原载《弘道》2010 年第 1 期，现依作者新订文稿编校。

顺乎自然本性发展的结果。作为伦理教化的善书正是给人以适当的规范，并宣传、推动这些规范，使之贯彻到人们的日常生活中。道教善书灵活多样、生动有趣的劝导方式对今天宣传和实施生态伦理有一定的借鉴意义。

第一，道教善书的自我量化特征使其很容易被大众操作和实践。趋吉避苦、追求幸福是人类的本性，道教善书的基础也是行善获福、作恶遭殃。另外，伦理学本身是一门兼及理论及实践的复杂的人文学科，应用性很强。为道德行为提出估算就体现了伦理学的实践特征。在尼采所著的《查拉图斯特拉如是说》中，查拉图斯特拉做了一个梦，梦见自己站在天之涯、海之角，拿着一杆秤来称量世界上的善恶之事。道教善书就用了数学计算和因果链条原理，不仅从功利的角度宣扬作善行恶的不同后果，同时对这些后果进行了量的估算，以便让人们知道行多少善带来什么样的好运，做多少恶得到什么样的惩罚。为了让人们确切地知道多少善恶能带来多少奖惩、多少福祸、多少利弊，即准确地计算出自己行为的功利价值，道教善书里也有专门对善恶行为进行估算的表格——道教功过格。几乎所有念头、言语和行为都能计相应的功过数量。功过积累到一定程度个人就会得到相应的命运。道教善书将善恶量化并将功利的获得与善恶的造作等量齐观，其功利特色更浓了。这样的自我量化在世界宗教中可说是独树一帜，它鼓励人们自我鞭策，不断上进，并且把人们的注意力从对财富的积累和物质生活的攀比转移到道德进步上来。当然，在现代社会背景中，人们倒不是冲着善书所宣扬的现实功利和个人的命运好坏而来，而是一种更为理性的为全人类的生存环境的改善而实施的个人道德约束。如果个人在环保运动中，量化自己的环保行动，鼓励自己多做有利于环境保护的事情，减少对环境不友善的行为，人人都多积环保之功，人人都动员起来，拯救环境就大有希望。

第二，道教善书他律与自律相统一使得道德实践更加有效。他律（heteronomy）指道德规范的外在约束力。在宗教伦理学中，道德规范的最终根据既非道德自身，又非道德主体，而是至高无上的神。自律（autonomy）指自己的规律，道德自律指社会的道德规范内化为个人的内心信念。这种向内转换的动力来源于利益的驱使。当道德规范转换为自律时，道德主体不再把外在的道德规范视为异己的、消极的东西，非但不把这种他律视为负担、枷锁，而是把它奉为神圣。道德主体只有从内心深处敬畏这些道德规范，主体自身才会积极地对自己的行动进行约束。所以道德良心是道德规范自律性最集中的表现。

道教善书表现出他律与自律相统一的特色。首先道教善书以外在的神的名义来推行道德教化。神不仅为人制定道德规范，还参与道德规范的执行。但道教善书并没把道德方面的一切都托付给神灵，它认为人在其中也有主动性可以发挥。道教善书不仅设定了记录人之善恶的司命，同时还有一种自己记录自己功过是非的簿子，即道教功过格。因为神和人各自都持有一本账目，彼此难以隐瞒。所以在道德的管理上，道教善书要求人也参与其中，自己管理自己，自己把握自己的道德进步。“天无私情亲有德，神圣岂保无德人。有德不祈神自佑，无德求神神不允。神圣若是眼见小，那还是个甚么神。”^① 道教善书不仅要求人们禁绝恶行，更强调人不要生恶念；不仅提倡外在的善行，也让人们发善心，把外在的道德规范化为个人内心的道德要求，以便做到道德自律。达到真正的道德自觉。道教善书《太上感应篇》就特别强调“发善

^① 《除欲究本》，《藏外道书》第28册，第126页。

心”的作用。它说：“夫心起于善，善虽未为，而吉神已随之；或心起于恶，恶虽未行，而凶神已随之。”所以道教学者认识到：“道教所讲的作为道德主体的人，既非完全生物学意义的，也非完全社会学意义上的，而是神化了的半人半神，他本身就自律道德与他律道德的统一。”^①善书认为虽然人有注定的命运，但可以通过主观努力来阻止厄运的发生，从而改变自己的命运。由此看来，一切又都在流转之中。而人自己的行为在生死祸福的流转中起关键的作用。以此推之，环境、社会和人的失衡也可以因为人的变化而改善。人们一是在道德法律的规定下，强制环境政策的实施，如法律制止乱砍乱罚。同时，从内心认同这些规定，自觉选择对环境有利的生活方式。

第三，道教善书伦理的大众性使其适应面更广。道教善书是道教通俗化的产物。上层道教在封建社会后期逐渐失去统治者的支持和青睐，道教在明清时期快速地走向民间。在这期间产生了大量的劝善书籍，把道教高深的教义通俗化，使道教继续在民间发挥其伦理教化的作用。这期间道教善书的教化对象涉及社会各个阶层，尤以民间百姓为众。从某种意义上说，善书是早期的大众传播媒介，具有很强的大众性。它具有信息扩散迅速、广泛，传播过程公开，传播对象分属不同阶层，印刷数量大，由专门机构通过劝善书籍、劝善诗词、宣讲、演唱等工具和手段大规模地向社会群体传递信息等大众传播的特点。道教善书正是在中国浩如烟海的书籍、历史记载和丰富多彩的现实生活中筛选出好人好事、善人善终、恶人恶报的故事，作为创作善书的素材。道教善书自宋以来流传的近千年中同样发挥了传播信息、引导舆论和提供娱乐这三大作用。它传播道德信息；引导舆论更是善书的主要目的；同时宣讲善书也是当时人们接受的娱乐方式。郭沫若在其《自传》中曾写有一段对少年时代的回忆，从中我们可以知道民间善书的具体进行情况和它在老百姓中的影响。

我们乡下每每有讲“圣谕”的先生来讲些忠孝节义的善书，这些善书大抵都是民间的传说。叙述的体裁是由说白和唱口合成，很象弹词，但又不十分象弹词。……在街门口由三张方桌品字形搭成一座高台，台上点着香烛，供着一道“圣谕”的牌位。在下边的右手一张桌上放着一张靠椅，有时是两人合演的时候，便左右放一张。

讲“圣谕”的先生到了宣讲的时候了，朝衣朝冠地向着“圣谕”牌磕四个响头，再立着拖长声音念出十条“圣谕”，然后再登上座位说起书来。说法是照本宣科，十分单纯的；凡是唱口的地方总要拖长声音唱，特别是悲哀的时候要带着哭声。有的参加些金钟和鱼筒（鼓）、筒板之类，以助腔调。

这种很单纯的说书在乡下人是很喜欢的一种娱乐，他们立在“圣谕”台前要听三两个钟头。讲得好的可以把人的眼泪讲出来。^②

宣讲善书大都由“善人”支助，老百姓不需掏钱，所以宣讲善书属于免费娱乐。大众传播媒介提供的大众娱乐节目，一般说来都具有一定的思想性和道德价值导向，“受众”在欣赏或参与大众娱乐时，也在不由自主地对娱乐活动所传递的道德文化信息进行比较、评价、选择和接受。善书宣讲时正是运用“寓教于乐”的原则传递道德文化信息，实行道德教化。道教在传

① 李刚：《劝善成仙——道教生命伦理》，四川人民出版社1994年版，第224页。

② 《沫若自传》卷一《少年时代》，新文艺出版社1953年版。

播道德信息时，还把道教神灵和许许多多的公案故事加在里面，增加其道德信息的权威性和民众的接受效果，道教善书不仅提出人们应有的道德规范，它还用人们乐意接受的方式进行宣传，使之潜移默化地提升人们的道德水平。同时道教善书还讲述许多生动的故事，给人们提供活生生的典范。在文化的传递承续过程中，那些历史上和现实中的道德典范人物以及他们高尚的言行，在善书中被编成各种故事流传开来，他们的行为方式成为道德上的楷模，也成为人们面临同样道德境遇时的成例，指导人们面临善恶时做出合理的选择。同时，历史上和现实中的恶的典型和行为模式，也往往被编成各种故事流传开来，指导人们在相同的境遇下避恶向善。道教善书的传播灵活多变、无孔不入，采用人们喜闻乐见的方式，增强了道德接受的效果。道教劝善书就是将宗教教义改写成适合于民众接受的小册子，既宗教世俗化的必不可少的手段。实现传统伦理的现代价值转化，最终要落实到人们心理的文化认同和行为实践，这就需要学习善书传播过程中伦理思想得以实现的途径和方式。道教善书的这种劝导方式对我们今天的伦理道德宣传也有一定的借鉴作用。建立生态伦理，除了理论研究外，还要有影视、小说、戏曲等各种现代文艺创作，以及政策引导和大众传媒的舆论导向和学校教育，重要的可能还要通过群众性的活动。这就必须加强发挥宣传教育的正面引导功能，形成有利于每一个人选择健康的生活方式的社会新风尚。

道教善书把道德劝化普及到社会各个层面，提出的规范又是人人都能做到的、具体的、日常的善事，而不是提出远离现实生活的空洞目标。善书针对当时老百姓的基础，对他们讲以善恶报应。所以善书伦理的通俗性首先表现在其主要教化对象上，即所谓的“下等人”或“愚夫愚妇”。其次是善书讲的道理通俗易懂、方法简便易行。“行善获福，作恶遭殃”，谁都能明白，道教善书的中心即是“诸恶莫作、众善奉行”。另外，道教善书的语言多用俚语，都是老百姓日常生活中的口头用语，讲的灵验故事也是老百姓非常熟悉的人物和事情。最后就是道教善书的操作非常简便。与这种因材施教相反的“道德至上”对于整个社会的道德建设，着眼的是少数至高至上的精英、圣人，而对于普通老百姓的正常的道德生活则很少关注，人们在道德境界方面的努力是为了“成圣成仁”，而不是做一个遵守基本道德准则的普通人。如果说，道德至上是一种“阳春白雪”的话，那么，道教劝善针对的普遍大众的道德生活则毋宁说是一种“下里巴人”。它是最起码的而非最优化的或最理想化的，它认为道德更重要、更基本，也是更能承诺的任务，是为社会上的大多数人提供一种基本合理的行为规范和价值尺度。在道教善书得以普及的民间这个小传统里，规范性的知识是一个方面，还有很多很具体、很庞杂的知识，这些知识不一定都是由国家来提供的，道教劝善在里面起重要作用。这些小传统的生命力非常强，在变化秩序中，它实际上还是以它的发展、变化形式存在下来。今天仍然可从中学到不少有价值的东西。今天的环境保护需要每个人的参与，而人们的意识水平参差不齐。在宣传环保的过程中，就可以借鉴道教善书通俗易懂、无孔不入、丰富多彩的宣传方式。让人们立即能着手身边的、当下的、简便易行的环保行动。

总而言之，现代人经过无数次探索之后找到的人与自然协调发展战略的实施，最终要落实到每个人的觉醒、自觉参与和伦理变革。人与自然协调发展理论提出了评价人生意义的新的价值尺度，人们的伦理道德水平是人与自然协调发展的重要内容。甘地曾经说过我们想在世上看到什么变化，我们自己就必须怎样变化。德国哲学家霍尔茨曾谈到是否需要维护合理的生态平

衡，对自然界来说确实是无所谓的，环境保护与自然无关，而只是涉及人类自身的利益，环境保护实际上是人类保护。人类保护自然是出于保护自己的目的。陈国阶先生也指出在“人地关系中，‘地’没有自身利益，人却要从‘地’中谋求利益，人类对自然有生存、发展、生活、享受、占有与被占有、占多与占少、投入与产出等不同利益驱动。人地关系的紧张，实际上是对地利益驱动的结果。……人既是‘地’的产儿，又是‘地’的主宰者，也是人地矛盾的始作俑者”^①。所以对保护环境我们也就责无旁贷。

“地球是我家，环保靠大家”，为了达到全球的均衡状态，人类必须立即采取行动，从我做起，从小事做起，拖延时间只会延误人类拯救地球和人类自己的机会。

^① 陈国阶：《可持续发展的人文机制：人地关系矛盾反思》，《中国人口·资源与环境》2000年第3期。

百年道学

精华集成

第七辑

道门科技



ISBN 978-7-5439-7228-5



9 787543 972285 >

封面设计：周 明

定价：2880.00 元（全 4 册）

国家社会科学基金特别委托重大项目（批准号：09@ZH011）
教育部哲学社会科学重大课题攻关项目（批准号：09JZD0005）

总主编 詹石窗

百年道学

精华集成

第七辑

道门科技卷

三

上海图书馆
上海科学技术文献出版社

卷外卷

总主编 詹石窗

百年道学

精华集成

第七辑

道门科技

卷

三

国家社会科学基金特别委托重大项目（批准号：09@ZH011）
教育部哲学社会科学重大课题攻关项目（批准号：09JZD0005）
教育部人文社科重点研究基地四川大学道教与宗教文化研究所重大项目
四川大学老子研究院重大项目
厦门大学道学与传统文化研究中心重大项目
中国福清石竹山道院文化建设重大项目

上海图书馆
上海科学技术文献出版社

图书在版编目(CIP)数据

百年道学精华集成·第七辑,道门科技:共4卷/
詹石窗总主编.——上海:上海科学技术文献出版社,2017

ISBN 978-7-5439-7228-5

I. ①百… II. ①詹… III. ①道教—文集 IV.
①B958-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2016)第270744号

选题策划:张 树
责任编辑:张 树 王倍倍

《百年道学精华集成》第七辑《道门科技》

詹石窗 总主编

*

上海科学技术文献出版社出版发行
(上海市长乐路746号 邮政编码200040)

全国新华书店经销
四川省南方印务有限公司印刷

*

开本 889mm×1194mm 1/16 印张116.75 字数2335000
2018年3月第1版 2018年3月第1次印刷

ISBN 978-7-5439-7228-5

定价:2880.00元(全4册)

<http://www.sstlp.com>

百年道学精華集成

第七辑

道门科技

卷三

分辑主编◎盖建民

编校◎杨子路

《道门科技》卷三·自然观与生态伦理 目 录

自然观概论

| | |
|---|------------------|
| 抱朴子的自然观 | 李志超 (3) |
| 论道家的自然哲学 | 刘蔚华 (7) |
| 《道教义枢》的自然观简析 | 李 刚 (16) |
| 老庄“自然”观的实证分析 | 冯春田 (21) |
| 葛洪自然观探讨 | 戴建平 (30) |
| 葛洪自然观再探 | 戴建平 (36) |
| 从中古科学史看道家自然观的发展轨迹 ——读李约瑟《中国科学技术史》卷二《科学思想史》札记 | 李 瑶 (45) |
| 陶渊明的“新自然观”刍论 | 景蜀慧 (53) |
| 试论道教自然观的现代价值 | 姜守诚 (62) |
| 《淮南子》自然观：继承和超越 ——《淮南子》与先秦道家自然观的比较研究 | 唐劭廉 吕锡琛 (68) |
| 李约瑟与史华兹眼中的老子“自然”观 | 李美燕 (74) |
| “天地无人则不立，人无天地则不生” ——论道教天人关系 | 陈 霞 (81) |
| 地方性及焦点性在实现道家世界中的作用 | 安乐哲著 陈霞译 (93) |
| 从指涉到顺延：道家与自然 | 郝大维著 陈霞译 (102) |
| 《淮南子》的自然整体主义世界观 | 章晓丹 (113) |
| 郭象的自然观述论 | 暴庆刚 (120) |
| 解读永乐宫三清殿壁画中的古代自然观 | 徐岩红 (129) |

生态自然观

| | |
|----------------------|-------------|
| “自然之道”的深层生态学诠释 | 余正荣 (137) |
|----------------------|-------------|

道法自然与环境保护

- 道家生态伦理及其现代意义 赵春福 鄯爱红 (146)
- 道家、道教自然主义哲学及生态伦理思想 秦永红 (152)
- ## 天人关系与生态智慧
- 先秦道家与西方哲人之有关思想比较 朱 喆 (157)
- 现代生态哲学与先秦道家的自然观 靳德明 (163)
- “道法自然”的生态意义 乐爱国 (170)
- ## 生命本位与自然关怀
- 道家生命观的基本特征及其生态学意义 李 霞 (179)
- ## 自然之道与存在之思：生态视野中的道家自然观
- 以老庄自然哲学为例 谭俐莎 (186)

自然观比较

- 试论隋唐五代时期佛道二教的自然观 周瀚光 (195)
- 论道家与儒家“天人合一”自然观的形成与演变 王 健 (200)
- 儒、道、释：三种相异而互补的自然生态观 赵 玉 (204)
- 论道家之“自然”与佛教之“缘起”的融通性 卢笑迎 (209)

生态伦理

- 儒道观念与生态伦理断想 柴文华 (221)
- 论道家生态伦理的现代价值 王泽应 (223)
- 论道家生态伦理的现代价值(续) 王泽应 (229)
- 道教生态伦理思想及其现实意义 卿希泰 (235)
- “施韦策诘难”与道教生态伦理 姜晓萍 曹玉华 (241)
- 道家消费观的生态伦理意义 王丰年 李正风 (249)
- 道教生态伦理的规范和准则 蒋朝君 李文波 (255)
- 《抱朴子内篇》生态伦理思想之探讨 乐爱国 (266)
- 中国道教的生态伦理精神 王文东 (273)
- 试析道教劝善书中的生态伦理思想 乐爱国 (277)
- 先秦儒家和道家的生态伦理思想 余卫国 (284)
- 先秦儒道生态伦理的相通性 刘厚琴 (289)
- 道家道教生态伦理思想与当代生态哲学刍议 孔令宏 (296)
- 道教生态伦理：以生命为中心 乐爱国 (302)

| | |
|-----------------------------|---------------|
| 论无能子哲学的生态伦理意蕴 | 李光福 (310) |
| 生态伦理的道家样态剖析 | 许建良 (317) |
| 道教的生态伦理思想及其现代价值 | 毛丽娅 (324) |
| 《道德经》的生态伦理思想新探 | 李朝辉 任俊华 (332) |
| 《赤松子中诫经》的生态伦理思想及其现代意义 | 于国庆 (337) |
| 道家思想通向现代生态伦理学的两个基本观念 | 朱晓鹏 (343) |
| 《淮南子》生态伦理观简论 | 潘存娟 (348) |
| 基督教和道家生态伦理观对解决环境危机的启示 | 孙 翀 (354) |
| 道家适欲观对现代生态伦理的启示 | 刘立夫 刘杰锋 (359) |
| 道家“无用之用”的思想及其生态伦理价值 | 许建良 (363) |
| 人类中心主义、超人类中心主义和反人类中心主义 | |
| ——儒、道、佛学之生态伦理思想比论 | 任俊华 李朝运 (369) |
| 道教戒律中的生态伦理思想探析 | 殷 明 (376) |
| 老子“损有余而补不足”的生态伦理观 | 李海亮 (383) |
| 老子与史怀泽生态伦理思想比较研究 | 徐昌文 (389) |
| 道教的生态伦理观 | 毛丽娅 (395) |
| 道家生态伦理思想及其普世伦理意蕴 | 李广义 吕锡琛 (402) |
| 儒释道生态伦理思想比较 | 康 宇 (408) |
| 道家生态伦理思想及其现代意义 | 乐爱国 (415) |
| 道教善书对生态伦理的启发 | 陈 霞 (421) |