

百年道学精華集成

第七辑

# 道门科技

卷四

生态思想与实践



生态观概  
论



## 老庄生态思想及其对当代的启示\*

余正荣\*\*

《老子》和《庄子》是先秦道家的重要典籍，其中蕴涵着丰富而深邃的生态观点。这些远离我们两千多年之久的古朴智慧，对于解决现代人类面临的生态危机颇有启示，值得我们认真研究和借鉴。

老子和庄子的生态智慧，以其对天人关系的独特认识表呈出来。他们是从自然和人类的有机统一，以整观宇宙的视野去把握天人关系的。

老子认为，人源出于自然并统一于自然，且必须在自然给予的条件下才能生存，也必须遵循自然的法则才能求得发展。人在宇宙的演化历程中诞生之后，由于禀赋天地之灵而成为宇宙中之一大。“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）虽然人也同为四大之一，但他在宇宙中的地位并不比其他三大更大。因为“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（《老子》第二十五章）庄子也肯定了人的一切皆得之于天地自然：“汝身非汝有也……孰有之哉？曰：是天地之委形也。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。”（《知北游》）既然人的身体、生命、禀赋、子孙皆不为人类自身所拥有，而是大自然和顺之气的凝聚物，那么人类就应当尊重天地自然，尊重一切生命，与所有的生物为友，与人类居住的自然环境和谐相处。而不应该恃强凌弱，贵己贱物。庄子主张以“道”观物，反对以“我”观物。“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；以差观之，因其所大而大之，则万物莫不大；因其所小而小之，则万物莫不小；知天地之为稊米也，知毫末之为丘山也，则差数睹矣。以功观之，因其所有而有之，则万物莫不有；因其所无而无之，则万物莫不无。知东西之相反而不可相无，则功分定矣。”（《秋水》）老子和庄子都反对把贵贱的观念应用于自然界，反对人类妄自尊大，以自己为中心，把大自然当成自己的征服对象和统治臣属的态度，反对人类仅仅

\* 本文原载《青海社会科学》1994年第2期，第43-50页。

\*\* 余正荣，贵州省社会科学院哲学所。

为了自己的需要而违反自然规律、掠夺自然、危害环境的行为。例如，庄子的《在宥》篇就虚拟了一则发人深省的寓言。“黄帝立为天子十九年，令行天下，闻广成子在于空同之上，故往见之。曰：‘我闻吾子达于至道，敢问至道之精。吾欲取天地之精，以佐五谷，以养民人。吾又欲官阴阳，以逐群生。为之奈何？’广成子曰：‘而所欲问者，物之质也；而所欲官者，物之残也。自而治天下，云气不待族而阴，草木不待黄而落。日月之光，益以荒矣。而按人之心翦翦者，又奚足以语至道。”在庄子眼里，黄帝的形象就是一个不遵从天地之道、贪得无厌地劫掠自然界的浅薄之徒。他为权势和虚荣惑乱了方寸，恣意胡为，犯妄无比，竟然欲夺天地造化、阴阳精华以加速五谷的生长，甚至不待云气汇聚起来便要下雨，草木还没有变黄就要落叶。这种违背自然规律的愚蠢行为，当然不能造福于人类，反而会事与愿违，遭到自然规律的无情惩罚。显然，老子和庄子的这些见识与现代生态环境保护的思想是十分契合的。

老子认为，人和自然应该和谐相处，它们都遵循道所固有的规律运动。而道本身的运动规律则是“周行”“复命”，即循环演化，“大”“逝”“远”“返”是循环演化的主要状态和基本历程。大是说无处不逝去，逝是说无远不到，远是说返回原始。“大曰逝，逝曰远，远曰反。”（《老子》第二十五章）“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（《老子》第四十一章）阴阳是宇宙演化过程生生不息的内源枢机，由于二者的作用而推动着自然循环往复、不可穷极的永恒运作。万物以及包括人在内的所有生命，都是在道的循环深化过程中产生出来的，它们亦须在这种周期性的动态平衡的节律中维系其生存。在这种对自然界循环演化律则的体悟中，老子和庄子似乎以自己的独特方式知悉，循环演化是生态系统的和谐之本、秩序之源。现代生态学表明，地球生物圈中组成生命有机体主要物质的碳、氧、氮等元素的地球化学循环，水和大气的循环，由各种生物组成的食物链的能量转换，构成了包括人类在内的整个地球生态系统动态平衡、逐步进化的机制。有赖于所有这些循环过程，才有物质能量转换过程中的收支平衡、物质元素在地球生态系统中协调比例的长久保持、物质和能量在生态系统各个环节上移动速率的相对均衡以及生态系统抵抗一定阈值的外界干扰、恢复相对稳定平衡的自我调节功能。从实质上看，一切耗散结构的系统逻辑总是表现为循环组织，如若循环组织的功能出现阻滞，则会导致生态系统的失稳。由此可知，人们所谓的环境污染，无非是过量的矿物元素叠加在构成人类生存环境的自然物质的循环上，而所谓生态破坏，也无非是由于人类劫掠性地开发自然的行为扰乱了生态系统自身的良性循环过程，阻碍了生态系统的自我调节。老子和庄子都非常强调作为自我循环的自然系统在动态过程中的协调、稳定、平衡与和谐，主张把自然界的这种天然状况作为人类社会所追求的理想范型。美国著名学者F·卡普拉对人类与自然的循环过程保持和谐一致的思想给予了高度的赞誉，并将以阴阳两极构成的道的循环运动的思想作为自己生态世界观的主要哲学基础<sup>①</sup>，可见这一思想的重要性和影响之深。

老、庄反复申言，天道自然无为，人道应该遵从天道，顺应自然，践履无为，方能“无为而无不为”。然而，有许多中外学者无视老子“为而不恃”（《老子》第二章）“为而不争”（《老子》第八十一章）等论述，无视庄子关于老子明王之治原则——“功盖天下而似不自己，化贷万物而民弗恃”（《应帝王》）的阐发，而把无为理解为无所作为，或者不行动，这种看法

<sup>①</sup> 参阅拙文：《卡普拉生态世界观析要》，《自然辩证法研究》1992年第5期。

实在是对老、庄无为思想的误解。著名的中国科技史专家J·李约瑟博士就坚决反对这种看法。他指出：“我相信，大多数汉学家在这里是都弄错了，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；在人事方面，当有识之士已经能够看到必归于失败时，以及用更巧妙的说服方法或简单地听其自然倒会得到所期望的结果时，就不去勉强从事。”<sup>①</sup> 为了论证这个观点，他引证了道家的许多文献，有力地澄清了“无为”与“为”的关系：“为”就是不顾事物的内在本性和实际条件，为了个人私利而凭借别人的权威对事物加以强制的、反自然的行为；而作为“为”的对立面的“无为”，则是依循事物的内在法则，根据客观的实际条件而采取适宜的行动。这一见解深得老、庄无为原则之真髓。

何谓自然，在老、庄那里，自然是指事物自生自发的本然状态。老、庄倡行自然、反对人为，就是要人们顺随自然之本然势态，反对人类出于自己的需要，随意违逆自然之本性，强行干预整个世界。老子说：“道之尊，德之贵，夫莫之命，而常自然。”（《老子》第五十一章）所以，“圣人以辅万物之自然而不敢为”（《老子》第六十四章）。由于圣人只是辅助万物之自然而不妄加干涉，则万物自生自成，故能无不为、无不治。庄子对老子关于自然与无为的思想尤加阐扬。他首先区分了自然和人为，“曰：‘何谓天？何谓人？’北海若曰：‘牛马四足，是谓天；落马首，宰牛鼻，是谓人’”（《秋水》）。出于万物之天然本性而非关人事的就叫作自然，出于人意之所为的则叫作人为。他还提出了主张自然、反对人为的理由：“天在内，人在外，德在乎天。”（《秋水》）因而人们不应为了追逐虚名而“以人灭天”，“以故灭命”，而应“知天人之行，本乎天，位乎德”，恪守自然之本性而不迷失，以求返本归真。老子和庄子遵循自然的规律和本性，顺随自然之大化，反对人类以暴力干预自然的态度，也许在被现代工业文明的价值观催眠的人看来，是过于愚昧和荒诞，认为它阻碍了人类征服自然、宰制自然、改造自然之能力的发展。然而笔者却以为，老、庄对人类行为的成功建立在对自然法则之遵从的基础上的体察，虽然有一定的局限性，但是其洞识是异常深邃的。他们的许多见解对于“遁天背情”的现代人来说，的确是至为难得的清醒剂。今后人类能否得以持续地生存下去，将取决于人类是否能真正放弃损害自然的愚蠢行为，改善与自然的关系，按照自然的本性和“需要”，去重新规范和调整人对自然的活动。

## 二

人类所以在今日的全球性的生态困境中越陷越深而不能自拔，其根本原因就在于过度的贪欲，不知餍足地追求物质财富和感官享受。如何对待物质欲望，是由人的生存取向决定的，道家既反对禁欲，更反对纵欲，倡行“少私寡欲”。老子认为，除了基本的温饱生活之外，过多的物质享受于个人的身心都是有害的。“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。”（《老子》第十二章）过分地放纵嗜欲，追求名利财

<sup>①</sup> 李约瑟：《中国科学技术史》卷二，科学出版社1990年版，第76页。

货，不唯使人迷失本性，还会弄得身败名裂。老子特别强调贵己重生，把生命存在的价值超拔于“名”与“货”的位置之上。“名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？是故甚爱必大费，多藏必厚亡。”（《老子》第四十四章）他反对轻身以殉名货、贪得而不顾危亡的行为。庄子继承了老子尊重生命的原则，认为生命重于一切名声、利禄、珠宝，乃至天大。“夫生者，岂特隋侯之（珠）重哉？”“重生则利轻”，“能尊生者，虽富贵不以养伤身，虽贫贱不以利累形。”（《让王》）

老子和庄子认为，贪欲不仅危害个体的生命和身心健康，而且还会败坏社会风气，使国家难于治理。因此他们主张，要治理好天下就必须淡化各种欲念，“顺物自然而无容私焉，而天下治矣”（《应帝王》）。而淡化各种欲念的根本途径就是重生修身，重生修身是体悟大道的正途，也是治理天下的根本前提。“修之身，其德乃真。”（《老子》第五十四章）只有以修身为基础，才能扩展到修家、修乡、修邦、修天下，才能戒除骄奢淫侈的纵欲生活，杜绝好大喜功的虚妄杂念，行于大道，实践无为。这就等于把重生修身确立为治理天下的基本原则，甚至把重生修身的价值看得比治理天下更高。老子云：“贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下。”（《老子》第十三章）庄子进而言曰：“夫天下至重也，而不以害其身，又况他物乎？唯无以天下为者，可以托天下也。”“故曰：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。”（《让王》）

老子和庄子认为，人生的最终目的不是满足一切欲望，而是要达到与整个宇宙合而为一的体验。庄子表达了人与大自然同一的最高体验：“天地与我并生，万物与我为一。”（《齐物论》）圣人之所以能做到“少私寡欲，见素抱朴”，就在于他们已达到了这种崇高的精神境界，积极地追求“人与天一”。认识到人应该像自然那样“不自生”“无私”，不应求主宰一切，占有一切。“圣人不积，既以为人，己愈有，既以与人，己愈多。天之道，利而不害；圣人之道，为而不争。”（《老子》第八十一章）可见，在老、庄那里，平衡独立的个体自我意识，正确对待物质欲望，是以同宇宙合一的整体意识作为根本前提的。明乎此，方能真正保持人的自然本性而与大自然和睦相处，与他人和社会协同一致。

事实上，贪欲是自文明史以来社会发展的强大推动力，然而，对物质财富的贪欲加上多子女欲，使得现今人类环境污染、资源枯竭等生态危机急剧发展，以至于人类自身的生产也变成了危及人类生存的“人口炸弹”和严重的污染源。现在，世界上有一些人非常憧憬美国人放浪形骸、荒诞不经的物质生活，可是“为了使占世界人口6%的美国居民维持他们使人羡慕的消费水平，就需要耗费大约三分之一的世界矿物资源产量。假定世界80%的人口一无所有，目前的能量便至多可使18%的人口享受到美国的消费水平。”<sup>①</sup>然而，不容否定的客观现实是，世界上除了少数发达国家之外，其他大多数不发达国家和地区的人民也是要生存的。总之，人类欲望炸弹的恶性膨胀，将对有限的自然资源、脆弱的生态环境、世界的经济和政治局势以及我们子孙后代的生存带来毁灭性的威胁，将使人类及其所居住的星球陷入灾难。正如汤因比所说：“在所谓发达国家的生活方式中，贪欲是作为美德受到赞美的，但是我认为，在允许贪婪

<sup>①</sup> 里夫金、霍华德：《熵：一种新的世界观》，上海译文出版社1937年版，第172页。

肆虐的社会里，前途是没有希望的。没有自制的贪婪将导致自灭。”<sup>①</sup>

现代社会把人们生命本能中的各种欲望呼唤出来，以各种方式加以刺激，使其无限制地展开来，并且以占有物的多寡来衡量人们的身份、地位、荣誉和价值，不断强化着以自我为中心的价值观、世界观。这种价值观和世界观模式，把人类与自然、个人与社会的对立统一关系僵硬地分割开来。它片面地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和从属性、人类与宇宙整体的统一性和协同性。在捍卫自己畸形的个人利益时，忘记了与自然的和平共处，放弃了与他人和社会的协同合作，必然导致私利泛滥、物欲横流、生态破坏、社会紊乱的局面。诚然，坚持和发展生命个体的独立、自由和创造性，是自然和社会具有生机和动力的源泉，完全消灭自我及其作为生命动能的欲望，将使世界成为无生气的、均匀同质性的混沌，也不是可取的。然而，现代人把人的生命存在与自然界的其他生命和生物圈的共存割裂开来，把人类的物质需要和自然资源的再生割裂开来，把人类生产活动与自然界物质能量的良性循环割裂开来，把个人的幸福与他人的幸福、小团体的利益与社会利益以及民族的、国家的发展与整个人类的生存割裂开来，把人类的发展与我们居住的地球以及整个自然界的共同进化割裂开来，这是以自我为中心的世界观恶性膨胀的结果，它使现代人完全丧失了最可宝贵的人与自然的统一性和整体感。

从宇宙进化的过程中产生出来的人类，怎样才能与天地万物维持其统一而不相互毁灭，并且发挥自己作为万物之灵的创造本质，对自然界的进化做出自己的贡献呢？在社会中发展起来的个人，又怎样才能不与他人相互抗争和敌视，维护与社会的和谐关系，并实现个人的自我呢？在这类问题上，老子和庄子似乎比被各种欲望搅昏了头脑的现代人要清醒得多，高明得多。他们是在坚持人类与宇宙整体统一的前提下，是在把个人作为社会和自然有机体的一部分的前提下来确认自我、实现自我的。在老、庄看来，人是一小我，宇宙是一大我。作为小宇宙的自我顺适大宇宙的一体统合、动态平衡的律则，自然无为，无私无欲，方能发挥个体生命的创造禀赋，对人类有所建树。“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）老子和庄子给予我们现代人的启示在于，以自我为中心的世界观颠倒了世界的本末，自我必须在共同宇宙的和谐统一的前提下去实现，在人类面临的全球性生态危机中，我们应认识到人类的生存和发展必须与整个地球及其宇宙环境的能量转换、物质循环和动态平衡相协调，认识到个人、社会和全人类也必须达到一种高度的协同，就像个体生命的细胞、器官、组织虽然在各个不同的层次上有其独特的生理机能，但最终是为共同的程序协调为一个有机的生命整体一样，在把握人类社会与自然界相互作用规律的基础上来实现人类发展与地球进化的高度协同，使个人、社会和全人类都为维护我们这颗行星而协调一致、共同行动。为了做到这一点，“我们需要转变到一种真正全球性的观念上，在这种观念中，个人、社会和这颗行星都被给予充分的重视。换言之，我们必须从一种协同程度较低的世界观转变到一种协同程度较高的世界观。”<sup>②</sup>

① 池田大作、汤因比：《展望 21 世纪》，国际文化出版公司 1985 年版，第 57 页。

② 彼得·拉基尔：《觉醒的地球》，东方出版社 1991 年版，第 120 页。

## 三

老子和庄子拙朴而深邃的生态智慧，来源于一种对宇宙本体的直觉体悟，从认知的角度审视，这种直觉体悟是一种超越常规时空限制的感觉，相当于E·拉兹洛的亚量子全息场理论中的所谓 $\varphi$ ——感觉。“需要指出的是，获得 $\varphi$ ——感觉的先决条件，是主体进入大脑的某种交变状态。这是除了觉醒、睡眠和做梦之外的肉体和精神的第四种状态。这既为瑜伽论者和神秘主义者的长期经验所证实，也为大脑生理学和大脑功能研究的新近成果所支持。”<sup>①</sup>而道家“致虚极、守静笃、万物并作、吾以观其复”（《老子》第十六章）的体道认识，正是这种东方神秘主义的典型代表。

老子和庄子皆认为，通过气功修行，达于虚静空灵之境，便能使人进入一种高功能的智慧状态。当此时，人的身心极度融洽和谐，心灵恬静明彻，自然就会产生天人合一、道我一体的体验，就能使高度的直觉洞察力超越时空的局限，直接感受茫茫无际的宇宙现实，洞悉自然的流变过程及其动态秩序。老子曾透露过达到这种超常智能的气功修行前提：“载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能婴儿乎？涤除玄览，能无疵乎？”（《老子》第十章）庄子也借女偶之口讲了体道过程的感受和境界：“吾犹守而告之，参日而后能外天下；已外天下矣，吾又守之，九日而后能外生；已外生矣，而后能朝彻；朝彻，而后能见独；见独，而后能无古今；无古今，而后能入于不死不生。”（《大宗师》）正是在这些令现代人大惑不解的神秘经验或体道认识中，老子和庄子形成了他们独特的生态洞见。

老、庄的体道认识，所以能在两千多年前人类的实践能力和认识能力都还很弱小的历史条件下，产生出深刻的生态直觉，乃在于它对世界的把握具有不同于科学认识的以下显著特征：

首先，体道的认识是一种以气为中介的场意识。“在中国哲学中，道只是隐含着场的观念，而气却明确地表达了场的思想。”<sup>②</sup>由于道存在于天地万物之中，而天地万物均由气化所形成，故可以说，“通天下一气耳”，气也是形成生命和人的共同基础。“杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生。”（《至乐》）“人之生，气之聚也；聚则为生，散则为死。”（《知北游》）宇宙的气化流行无所不在，构成一个广阔无垠、流动不息的相互作用场，故要体悟真正的大道，就必须知晓气是道与万物的中介或过渡状态。而且，就认识者来说，也必须进行气功修行，“气也者，虚而待物者也。唯道集虚”（《人间世》）。只有专气致柔，达于虚极之境，才能洞察万物怎样复归于本根的过程，从中摄取道的信、精（情）。没有作为道与万物过渡状态的气，没有人的气功修持，就不能使道和体道者沟通。

其次，体道的认识不是像科学认识那样，从外部客观事物入手，以实验设备为手段去探索世界的本质，而是对个体内部的潜意识世界进行省悟，以直参造化的认识方式去把握宇宙的奥秘。因而其认识的关键是要实现生命运动的质的跃迁，开发出人体内部隐藏的超常感知与洞察能力，极大地提高大脑综合认识的灵敏度（颖悟）和深刻性（彻悟）。“有真人而后有真知”，

① 刘文海等：《宇宙本体统一于场吗》，载《哲学动态》1993年第1期，第43-44页。

② F·卡普拉：《现代物理学与东方神秘主义》，四川人民出版社1984年版，第176页。

只有达到超常智能的人，乃能体悟真正的大道。但是，在气功修行中，由于每一个人所达到的境界各不相同，个体的认识完全取决于自己开发生命潜能所达到的水平，所以不同个体在气功状态下的世界的体验是不一样的，也是难以重复的，这便使体道认识带有极强的个人主观色彩和神秘性。

复次，体道的认识是融内景观察和思维活动为一体的认识模式，它使主体和客体了无分别，认识自我与认识对象融洽无间，完备齐全的宇宙本体是“道”“无”“一”“朴”“恍惚”“混沌”，其中，过程与结构、存在与规律、实体与功能是难于分辨的。老、庄认为，语言符号、逻辑推理执著于事物分割和区别的幻象，它们不是实在的本来面目的再现。宇宙的本真存在是不能用语言概念、逻辑形式去进行理性分析的，故老子说，“知者不言，言者不知”，圣人“行不言之教”。庄子对此也作了阐发：“可以言论者，物之粗也；可心意致者，物之精也。”（《秋水》）主张：“道不可言，言而非也。”（《知北游》）在老、庄看来，语言概念和逻辑推理不过是“为学”和“知”，而不是“为道”和“真知”，它们非但不能把握大道，反而会遮蔽对道的体认，应象摒弃私心杂念一样，在气功修行的过程中加以涤除和忘却。气功修行者如果摒弃了私欲、弃绝了知识，达于物我两忘的空灵境界、就能解除着迹之弊，返虚入浑，使自我与整个宇宙合而为一，从而领悟到实在的本真面目。

最后，体道的认识在对信息的加工方式上，也不同于科学认识。它不是以搜集、鉴别、分类、逻辑形式的分解与组合等程序加以处理。对于恍惚中的象或物、窃冥中的情和信、视之不见的“微”、听之不闻的“希”、搏之不得的“夷”，也难于进行这类形式的加工，而只能在气功修行达到天人合一的高深境界时，人体通过与外部信息发生超时空的感应和共振，引发大脑自发地显现外界的变化过程。

这种通过人体内求的认识方式所以能够动态地、有机综合地摄取自然流变过程的真实信息，悟解宇宙的玄奥本质，乃在于这样的根由：人是自然界长期进化的产物，在其身上凝聚着生命物种共同起源和整个生态系统演化的基本信息，人作为宇宙的全息元，具有反映整个宇宙的全部复杂性的可能。然而，人只有在他与生态系统和宇宙环境极度和谐的状况下，才能使意识功能得以最大限度地发挥，真正把握自己与生态系统和整个宇宙不可分割的有机联系，译解宇宙流变过程的密码，彻悟其隐于实在的奥秘。如果人们仅仅从自身的一己私利出发去感知世界，完全束缚于语言、逻辑等理性认识的思维框架，那么，人与自然之间的绝大多数直接的信息通道也就锁闭了。

老、庄的生态洞见，产生于直觉思维与整体意会的体道认识方式，对这一认识方式的基本特征的分析表明，它比理性思维更容易认识生态系统的整体性和复杂性，更容易体察人与自然和睦相处的客观需要。从神经心理学方面看，现代裂脑研究已证明，大脑的左半球执行着时间连续性感觉、数理运算、概念构成和与语言相关的读、写、说及逻辑推理的功能，并且在处理问题时采取循序渐进的程式；而大脑右半球似乎更多地涉及空间格式塔知觉、艺术和审美、整体综合、直觉体验等认识功能，它的思维运作过程则是“顺其自然”的。J·H·吉尔把英国著名学者 M·波兰尼提出的言传知识和意会知识同裂脑现象结合起来，试图从大脑的生理活动机制上解释这两种不同的知识及其关系。他指出，人类的大脑是一个由两半球组成的、两极共生的有机整体，意会认识在逻辑上先于言传认识，其方向是由右半球传到左半球，智慧或知识上

神秘的东西构成言传知识的基础。但是这并不排除不同文化中的个人，由于经常着重开发和使用大脑的某一部分，有的是大脑右半球，有的则是大脑左半球的认识功能更为发达。根据这种理解，就可以把西方和东方思维模式根深蒂固的差别，解释为由于相应于大脑的这半球和那半球的功能更为突出的结果<sup>①</sup>。的确，在东方的智慧传统中，道家、佛教、禅宗等对于直觉思维的使用和开发，要远胜于对逻辑思维的使用和开发。长期以来，对前者的强化和对后者的抑制，也许就造成了东方人大脑右半球优胜于左半球的功能，无怪乎他们都对宇宙实在的神秘性、人和自然的统一性有着类似的直觉体验。在现代人类面临全球性的生态困境的情势下，东方文明重整体的有机综合的直觉思维，将比西方文明重逻辑推理的分析思维，更有利于深刻地把握问题的实质，认清人类在地球生物圈和整个宇宙中的地位和责任，从全局的视野去制定克服现代生态危机的战略方针。

当然，人类大脑作为完整的有机统一体，既是大脑两半球在生理结构上的统一，又是思维方式在认识功能上的统一。尽管东方的气功、冥想、瑜伽、禅定等传统修行方法所达到的直觉能力，对于宇宙整体同一性的理解，要高于西方科学的理性能力，但在对事物的多样性的分析、层次结构的定量研究，对观念作形式化的逻辑处理，对语言的使用做精确限定诸方面，实在要远逊于西方的理性能力，须待以后者来补充和完善自己，才能更加全面地理解和把握世界。西方理性思维与东方直觉体验的平衡与互补，被一些学者说成是男性化原则和女性化原则的平衡与互补，若用道家的术语来说，就是阴阳的协调。因此，东方的直觉智慧，尤其是老、庄的生态智慧，也急切需要与西方的理性分析进行互补与融合，以促进老、庄的直觉思维发展为现代的系统思维，使这种朴素的生态智慧，升华为完美的生态智慧。

应该承认，老、庄在天人合一的直觉体验中产生的生态洞见，并非是最完善的生态智慧，除了认识方式和思维模式上的不足之外，还存在着一些比较严重的缺陷。比如，不了解自然规律和社会规律的具体内容。尤其不认识历史发展的必然性，要人们返而复初，回到“小国寡民”“民至老死不相往来”的原始时代去；对人的主观能动性和本质力量强调不够，过分地因任自然，弃人从天；主张无知和弃智，反对发展科学技术，等等。但是，所有这些缺陷并不能掩埋作为人类灵感源泉之一的老、庄思想的价值。

<sup>①</sup> 参阅 J·H·吉尔：《裂脑与意会（Tacit）认识》，载《自然科学哲学问题丛刊》1985 年第 1 期。

# 论《老子》的生态哲学思想\*

王志成\*\*

这是一个物质文明高度发达的时代，也是充满危机与问题的时代。其危机之深、问题之广是以往任何时代所无法比拟的。其中生态环境问题是一个涉及全球的问题。生态环境的破坏首先作为西方工业文明的代价肇始于西方。但以理性—科技为手段发展起来的工业文明已构成一个自主的范式，不再受制于某个人或某些人。它以势不可挡的力量扩展到全球每一个角落。而这种工业文明相应的负效应——生态环境的破坏也就扩展到世界各地。

中国由于历史的原因，真正大规模的工业化运动始于80年代。于是，生态环境问题也尾随其后。到了90年代，生态环境问题已成为举世瞩目的问题。近年来，各种涉及环境问题的著作也连续不断面市。笔者想通过《老子》这一文本，挖掘出《老子》一书中的生态哲学思想，以冀裨于世。

## 一、道“可以为天地母”

关于“道”，作者已论证“道”是老子以非人格的方式对终极实在回应的产物<sup>①</sup>。所以在《老子》一书中，“道”没有人格性，它不像耶和华（Jahweh）、天父、毗湿努（Vishnu）、安拉（Allah）那样具有人格性，可以直接或间接地向人传达信息、训令。然而，老子以他那超然的洞察力觉悟到宇宙本源性的基质——道。这个“道”类似于“逻各斯”（Logos）<sup>②</sup>、“梵”（Brahman）<sup>③</sup>，但《老子》并没有暗示有一位上帝。

老子的道完全是非人格的，因而具有极强的哲学味。然而，不是因为它的非人格性就成为哲学理性的东西。老子说，它是不可言说的：“道，可道，非常道。”（一章）尽管道不可言说，

\* 本文原载《浙江学刊》1998年第2期，第29-34页。

\*\* 王志成，男，1966年生，哲学博士，杭州大学哲学系讲师。

① 参见拙文：《简论〈老子〉一书对终极实在的回应》，《哲学研究》1994年第9期。

② “宇宙被造以前，道已经存在。道与上帝同在，道是上帝。在太初，道就与上帝同在，上帝借他创造万有；在整个创造中，没有一样不是借他造的，道就是生命的根源，这生命把光赐给人类。光照射黑暗，黑暗从来没有胜过光。”（《约翰福音》1：1·50）

③ 至尊人格神曾说：“整个物质实体称为梵，是诞生之始源。”（《薄伽梵歌》14：3）又说：“我就是非人格梵的基础。梵的构成性地位是终极快乐，梵是永恒的、不朽的、长存的。”（《薄伽梵歌》14：27）

但老子还是说了不少。当然说出来的不是道本身，然而，在某种情况下显然是对道的自我展示的形而下描述。老子首先肯定这道不仅不会受制于世间的任何条件，反而是宇宙万象的根本：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮！独立不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，字之曰‘道’，强为之名曰‘大’。”（第二十五章）在这里，道本身也即终极实在，是不可说的，老子勉强说出的“道”，是语言之中的道。这个语言之中的道，也即进入人们认识与经验之中的道则是可说的。《老子》所说的，多为语言之中的道。这个语言之中的道所指向的道“可以为天地母”。万物由道所生，故万物乃属于道的外在展示：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”（第四十二章）从自然意义上讲，人也就是万物之一，但老子似乎已把人独立看待，把人看作四大之一：“道大，天大，地大，人亦大。域中四大，而人居其一焉。”（第二十五章）这里，老子明确肯定了域中四大，人是四大之一，这就预示了人在宇宙中的地位。道、天、地和人想比可以说是无限与有限相比。这个有限的人为什么可以成为域中一大呢？这肯定在于人所具有的独特性——能思维，有自由意志，为万物之灵<sup>①</sup>。

老子言道“可以为天地母”一句具有极深的内涵。万物存在不是无缘无故的存在，它们都直接间接地来自道。用我们的话来说，万物乃是道的物质展示，而人也是道的物质性展示。人与一般事物的区别在于人具有灵性。人的独特性在于人具有明显的灵性。

目前的科学还难以接受自然万物所具有的灵性，但可以接受人所具有的灵性。老子告诉我们，万物的根是道，同样，人的根也是道。人的最终归宿也是道。一个觉悟者首先可在理智层面接受道是他/她的根。用哲学化的术语说，道是一个存在的形而上依据；用文学化的术语说，道是一个人的最后家园。

从道的层面看，人与万物乃属于同一家园。人与自然的关系本来就存在和谐倾向。道赋予人以能动性，使人可以避免自然生存中的不利因素。实际上，人在短短的历史时期内，以理性—科技为手段已大大改变了人与自然的原生关系，从客观上说，人已把自己当作自然的主人，天地万物成了奴役的对象。人与自然没有了同胞感<sup>②</sup>。人们失去与自然的同胞之感，成为狂妄者，并恣意地奴役自然。然而，由于人所具有的构成性地位，物质性的获得往往不能达到内在平安<sup>③</sup>。相反，人变得无家可归了。

在物质财富丰富的环境里，人们往往缺乏真正形而上意识的内在深度。人们不会去理解以往文明给我们提供的形而上洞见。说真的，多少人领悟到道“可以为天地母”的奥义，并从心底里品尝到它的甘露？

## 二、人法地、地法天、天法道、道法自然

道化生万物，万物与人同是道的展示。观察万物，可窥视道运作的某些特性。老子已为我们摆正了四大的先后次序：“道大、天大、地大、人亦大。”（第二十五章）可见，其相应的次

<sup>①</sup> 周敦颐在《太极图说》中精辟论述了太极（道）如何化生万物，并说到“唯人也得其秀而最灵”。

<sup>②</sup> 张载在《乾称篇》中说道：“乾称父，坤称母；予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民，吾同胞；物，吾与也。”

<sup>③</sup> 比较《马可福音》：“人就是赚得世界，赔上自己的生命有什么益处呢？”（8：36）

序是：道→天→地→人，而不是相反：人→地→天→道。因此，人对地、天和道的内在要求是效法：

“人法地，地法天，天法道，道法自然”（第二十五章）<sup>①</sup>。这里效法（“法”）一词用得十分恰当，它表明了人在四大中的构成性地位：人之所以能构成为四大之一，就在于它效法地、天和道。

从学理上讲，人与地、天和道可能存在如下几种情况：（1）人主宰地、天和道。（2）人与地、天和道平等；（3）人效法地、天和道。第一种情况，人不仅把自己看作万物之灵，而且高居自然之上，根据自己的意志去改变自然，奴役自然。在这种情况下，人们也会说根据自然规律办事，即所谓的“制天命而用之”，但实际后果却是人为了满足自己物质性益处，全然忘却了自然存在的构成性地位。

天地无私，也极其宽容。然而，人被物质利益和感性欲望的虚幻能量所蒙蔽，以为天地是死的，可以随意奴役的。实际上，人类不仅这么认为，而且也是这么做的。在东西方出现的绿色和平运动反对的就是这种观念、立场和实践。因为在这种观念指导下所带来的严重后果已众所周知。尽管加入这一运动的人可能具有不同的动机与文化背景，但大家都已意识到人类以这种方式面对自然是一种错误的方式。它之所以错乃是因为它最终将导致人类与自然的对立，而对立的后果则导致人类的生存危机，最后是人类的毁灭。

所以，有识之士提出新的解决人与自然关系的新范式，认为人与自然是平等互利的。他们提出人与自然共生的思想<sup>②</sup>。从理论上讲，它比前一种人主宰自然的范式更具有可取性。假如人类以共生思想来指导实践，无疑存在着人与自然相互协调的可能性。但这种共生思想必然以人节制欲望为前提。人与自然的共生之成立是对人类自我中心主义的重估；我们不仅要考虑到自己的利益，还要考虑到自然生存的可能性。作为个体的意志，精神发展到一定阶段或许可以持共生的观念，并努力实践之。但作为社会整体，共生观很难实现。不过，共生思想若能成为社会发展的行动指南，那么，这将恩泽万民。

然而，老子在二千五百年前就已告诉我们人与自然本应有的关系：人效法自然。人效法自然的依据是，在道、天、地和人四大中，人的构成性地位最低，尽管人凭自己的自由意志可以妄言处于自然之上。当人把自然视为利用、奴役的对象时，自然回应他/她的是善恶的二元性。他/她既可以从中获得物质性的益处，同时也承受其负效应。我相信这一点和印度传统的业报原则相一致。

那么，效法又为何意？人又如何效法地？如何效法天？如何效法道？老子说效法的本质在于依其本来的样子。然而，什么叫依其本来的样子？老子的答案是“无为”。“无为”与“有为”相对，“有为”与“无为”都是“为”，但“有为”之“为”是一种以自我为中心的“为”，也就是有人自己意图的“为”，并且是一种违背了事物本来状态的“为”。这种“为”老子有时称之为“妄作”（十六章）。

<sup>①</sup> 《老子》一书仅两处言及自然。另一处是“希言自然”（二十三章）。显然，老子所用的“自然”与现代人的“自然”概念有别。老子的“自然”指依其本来的样子存在。事实上，老子没有使用现代意义上的“自然”或“生态”概念。

<sup>②</sup> 尾关周二著，卞崇道等译：《共生的理想》，中央编译出版社1996年版。

老子大赞“无为之功”，断言：“我无为而民自化。”（五十七章）“无为”可具体表现为“好静”（五十七章）、“无事”（五十七章）、“无欲”（四十八章；五十七章）、“无味”（六十三章）、“无执”（六十四章）、“无行”（六十九章）、“无知”（七十章）等。在老子这里，“无为”是一种以道为中心的“为”，因而是一种唯一恰当的合乎道的生活方式。

在我看来，“有为”的生活方式类似于“占有”的生活方式，“无为”的生活方式类似于“存在”的生活方式。一个人以“占有”的心态生活，他/她便表现为情欲型的，以“存在”的心态生活，他/她就表现为良善型的<sup>①</sup>。

当今，多数人属于情欲型，总认同自己身体的唯一真实性，总想占有，并尽情享受。西方的感性文明是一种明显的情欲型文明。人们不是在效法自然，而是在追随物质性欲望。随着人口的增多、技术力量的增强，自然就要遭殃了。令人担心的是，东方国家（包括印度、中国）也主动朝这种感性文明大踏步迈进。谁都可以预料，在这个资源有限的地球上，人类这种发展的结局意味着什么。

### 三、夫物芸芸，各复其根

世间万物的存在纷繁复杂，但它们都有所归。归其所居便可“复命”，复命便是“常”。所以，老子说：“夫物芸芸，各复其根，归根曰静，是曰复命，复命曰常，知常曰明。”（十六章）在这里，老子为我们构画了一幅清晰的生态循环图。我们从四季的更替似乎可以看到万物从发育、生长、成熟到衰老的过程。它们都以自己独有的方式“归根”，次年又可以复生，再次循环。

存在于自然之中的人也如此。常人一般把自然万物的归根视为生命的重复，但由于人具有明显的自我意识，人的归根应有更精神性的一面。前面说到道“可以为天地母”，人归根，最根本的是归于道。归于道便是“常”。老子警告说：“不知常，凶。”（十六章）这个凶不仅会使生命受到损害，而且可能将生命引向毁灭之途。

老子进而谈到“知常”的功德：“知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。”（十六章）如今，人类把自己当作自然的主宰，为了满足无限度的物质性欲望，凭借理性—科技手段向自然无止境地索取。在有限区域里，在一定时期内，一部分人得到了极大的满足，但他们往往没有考虑过其代价，即使考虑过了，但以满足欲望心态为出发点的成本—利益分析，最终走向损害自然的道路。他们当中的一部分人相信，人与自然的冲突显然存在并扩大了，但人凭借科学的力量，可以避免自然的报复。确实，一部分人凭其特权相对地避免了自然的报复，但其后果却由他人来承担。例如有的国家把污染源转嫁给其他国家和地区。

但是，人向自然的索取实在太过分（失道）。向来忍耐的地球“正在失去忍耐”<sup>②</sup>。大地母亲给我们预备的新鲜空气、灿烂的阳光和清洁的水源，如今都已慢慢消失。老子又一次警告说：“天无以清，将恐裂；地无以宁，将恐发；神无以灵，将恐歇；谷无以盈，将恐竭；万物

① 印度圣典《薄伽梵歌》（Bhagavad - Gita）第十八章已详尽地谈到情欲型的和良善型的人之表征。

② 参见《中国青年》1996年第11号，这是中国第一本绿色专辑。

无以生，将恐灭。”（三十九章）大地母亲的孩子们因失道失德，让天不清（大气污染、臭氧层破坏等）、让地不宁（无限制开采地下资源——石油、煤、水等）、让神不灵（大伐森林等）、让谷不盈（轻易截流、植被破坏、水土流失等）、让万物不生（人为灭种、人工干扰物种、滥用农药等），因而，自然要天破地动。老子以圣人的身份告诫我们：“道者同于道，德者同于德，失者同于失，同于道者，道亦乐得之；同于德者，德亦乐得之；同于失者，失亦乐得之。”（二十三章）这个时代，人们认同自己的身体，并把它视为根（不是把道视为根），因而不会“同于道”“同于德”，自然要“同于失”。然而，“天道无亲”（七十九章），“天地不仁，以万物为刍狗”（五章），同于失者，自然要承受“失”所带来的后果。

《老子》是仅有五千言的哲理诗，却有如此丰富的内容涉及人与自然的关系，处理人与自然关系<sup>①</sup>，值得当今的人好好反省。老子描述万物循环是对“人法地、地法天、天法道、道法自然”的进一步的诠释，为如何效法提供了理论依据。我已不止一次提到了“同于失”的原因在于人认同自己的身体，老子对这一点也是有明确交代的。老子认为人有“大患”，而大患的根据在于身体，一个人超越身体的层面便没有大患，不会承受世界之累：“宠辱若惊，贵大患若身。……吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患？”（十三章）应强调的是，“有身”与“无身”相对。“有身”指意识到自己的生命，并以它为中心构成生活方式。这类似于佛教中的“有身见”（satkayadrsti）。“无身”并不是指不存在一个躯体以及生命。如果没有生命存在怎么可以言谈“吾有何患？”所以，我认为“无身”乃是一种生存境界。由于一个顺应道者，不再认同自己的身体，而是以道为中心，已意识到自己属于道，认同身体的自我已经消失<sup>②</sup>。老子谈到的圣人便是指那些忘却自我，进入道境之人。

“有身”与“无身”是人的两种存在取向。“有身”的取向便是“有为”，是“占有”的取向，它必然将人引向主客对立之中。为了使“有身”成真，不断地成真，必定要向外界不断索取。表现在人与自然关系中，便是不断向自然掘取资源，同时又把自己的废弃物无限地转嫁给自然。因而，这是一种情欲型取向。

“无身”是一种圣人的生存境界，他/她的存在和道同一，因为他/她已在效法地、效法天、效法道。“天之道，利而不害”，圣人效法天道，“为而不争”（八十一章）。

“无身”“无为”“存在”生存取向和“夫物芸芸，各复其根”相吻合，故能“知常”“复命”，“没身不殆”。“有为”“有身”“占有”的生存取向是和“夫物芸芸，各复其根”相对立的，其结果是“凶”。以感性—理性—科技为轴心的文明是一种“有身”“有为”之取向的文明，它不能终止对自然的奴役。在局部性的危机和灾难面前，人们会想方设法去协调更大规模的灾难和危机，也会采取相对节制欲望的方法或者采取克服危机与灾难的办法。但作为整体之发展不可逆转。近半个世纪以来，人类在这种“有身”“有为”“占有”的生存取向指导下，在促进物质文明发展的同时，已付出了多少代价？

<sup>①</sup> 应该承认，我用来阐述生态哲学的经文也可以用于阐述其他的内容。在我看来，《道德经》真正体现了一种元哲学观念。

<sup>②</sup> 在有神论经典中，则表现为上帝取代了自我的位置，如圣保罗说道：“现在活着的不再是我自己，而是基督在我生命里活着。”（《加拉太书》2：20）

#### 四、欲不欲

我们已谈到人与自然之间存在着三种可能的关系范式。从历史看，人类以第一种范式处理与自然关系的时间并不长，相反，人类更多的时间生活在对自然的敬畏之中。其中一个原因是自然力量的深不可测，无比巨大，而人显得渺小。但多数人在一定限度里却多以主宰自然的心态面对自然。以平等效法之心态面对自然只是极少数人的事。因为，人们习惯于认同自己的身体，从主客两分的角度看待自然和自己。人们习惯于生活在情欲的状态。

在20世纪之前，人类人口之总数与地球的自然承受力相比还是可行的。但在20世纪，有两个参数发生大变化，一是人口的剧增；二是人类理性—科技的迅速发展。人们有了高度的科技力量，就有可能从自然界获取更多、更广的资源，也享受到更为丰富的物质文明之成果。因而，“科学”被视为真正的生产力，能迅速增加物质财富的魔法。当越来越多的人口和日益发展的科技结合时，人类向自然索取的有限资源可以很快用竭，而人类在索取资源和享用人类不断创造的物质财富时，地球每天所要承受的负担已超过了它的承载力，因而环境质量便一天天下降。

尤其在20世纪下半叶，地球负载能力的下降已明显表现出来。它已向我们人类敲响了警钟，以这种“有身”“有为”“占有”的生存取向面对自然在新的历史时期已经出现严重危机，长此以往，地球环境将不适合于人类生存。人类在无限制地享用地球资源、不断灭绝生物物种的同时，最终也灭绝自己。当然，人类也可能采取可能的保护措施，但人类生存取向不改变，毁灭的结局不可避免。

有识之士从不同角度关心人类的生存环境问题，西方绿色和平运动已逐渐成为一股有影响的势力，并发挥了不小的作用。而绿色产品也越来越受到人们的欢迎。但是，从人类整体看，人类的生存取向没有改变。

在当代，要解决人与自然的关系，着眼点在人。我们要重新评估人类的生存方式。在我看来，可能存在三种范式：(1)绝对的人类中心主义；(2)温和的人类中心主义；(3)“道”中心主义。绝对的人类中心主义是老子一直在批评的，它表现为理性、占有、“有身”“有为”，发展出来的是一种感性文明，情欲文明。温和的人类中心主义，已考虑到了自然的存在和人类自己的存在息息相关，如果不适当地关注自然本身的存在，也终将没有自身的存在。我认为人与自然共生的思想大体上属于这一类。

前面已论证，如果社会高举人与自然共生旗帜，已可以改变人类目前生态环境之危机，可恩泽万民。从人类主宰自然的范式转化成人人与自然共生的范式虽然存在很大难度，但在种种生态危机的压力下，有可能通过传媒、政府决策，从而逐渐完成这一范式转化。事实上，在不同国家、不同地区已开始朝人类与自然共生范式转化。我认为，在这样的时代，宣扬共生思想完全有必要，也完全有可能成为社会共识。

但共生思想，从深层次上讲亦并非解决人与自然关系的最佳范式。因为，共生思想并没有改变人的存在性转化。而老子则已提出处理人与自然关系的最佳范式：恢复道、天、地和人的原有关系。这种原有关系的实质在于以道中心主义取代人类中心主义，摆正人与自然、人与道

的关系。

老子认为人不能法地、法天、法道的原因是“不知足”“欲得”：“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。”（四十六章）“不知足”“欲得”之品质乃属情欲形态。人类要克服情欲形态的存在方式在于向良善形态的转化，老子为我们提供的法门是“不欲”：“圣人欲不欲。”（六十四章）在我看来，《老子》一书中的圣人是属于“无执”“无为”“不欲”状态的良善者。圣人不仅处理好了与他人的关系，而且处理好了与地、天、道的关系。原因是圣人已摆正了人与道的关系。圣人把握了存在之根，已克服了善恶两元性，与人没有处于任何的矛盾张力之中，相反“圣人常救人”（二十七章），也不存在与自然的张力，因为圣人不会妄自尊大，想做自然的主宰，而是顺应道的法则，真正与道一致地展示为四大之一。

老子解决人与自然的关系是一劳永逸的。从人类主宰自然与自然共生的范式向人类效法自然的范式转化将是人类生存的哥白尼式的革命。

有人一定会质问，人类怎么可能做到“欲不欲”？“不欲”具有现实性吗？这不是一种过了时的禁欲主义吗？确实，不深入《老子》，是不会明白“欲不欲”之奥秘的。圣人并不是没有欲望的：“圣人后其身而身先。”（七章）“圣人无为故无败。”（第六十四章）但圣人的欲望是一种合于道的欲望，他/她并不是完全建立在物质财富之上的。亦即不是情欲型的。实际上，从人类主宰自然的范式转向人类与自然共生的范式，最后转向人类效法自然的范式，就是人类的生存从情欲形态转向良善形态，从“有为”到“无为”，从人类中心到道中心。因而，这种范式的转化就是人类生存品质的转化。在后一种范式中，人类正确地摆正人在宇宙中的真实构成地位，人类与自然的张力也从根本上消除了。

我从《老子》中挖掘的生态哲学思想大概还没有多少人会接受并实践它，但不是不可理解的<sup>①</sup>。我希望让更多的有识之士认识到老子这一“效法”范式，并希望它有朝一日为众人、社会所理解和接受。最后，我想用《老子》第四十一章结束全文：“上士闻道，勤而行之；中士闻道，若有若亡；下士闻道，大笑之，不笑不足以为道。”

<sup>①</sup> 庄庆信先生认为“在当代环境思潮里，人类对老子那种大自然高于人的说法无法理解”，我不能接受。参见庄庆信：《中国思想中的生态观》，载台湾《神学论集》，1995年，第104号。

## 道家、道教思维方式与生态型可持续发展\*

孔令宏\*\*

1987年,世界环境与发展委员会在《我们共同的未来》的报告中,把可持续发展定义为:既满足当代人的需求,又不对后代人满足其需求的能力构成危害的发展。这个定义,人们还有些不尽相同的看法。20世纪以来,生态环境问题日益突出,由此形成了不同于既往世界观的生态世界观。它的三大基本思想原则是: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。比照生态世界观,可以看出,上述可持续发展的定义充满了人类中心主义的色彩。为此,我们认为,可以把可持续发展定义为:人类基于生态系统的环境整体的持续性有机协同发展。这个定义既能与上述定义相兼容,同时又避免了人类中心主义。

实际上,可持续发展的问题,是关于人类、自然与社会的关系问题,这是人类久远以来就一再深入思考着的问题。只不过到今天因为环境危机而突出出来。为了更好地解决这个问题,我们有必要从先人那里汲取思想养料和继承其智慧。正如耗散结构理论的创始人普里戈金(I. Prigogine)和其合作者斯唐热(I. Stengers)所说:“中国文明对人类、社会和自然之间的关系有着深刻的理解。”“中国的思想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。”<sup>①</sup>在中国传统文化中,这主要就是道家、道教哲学。美国著名学者卡普拉(F. Capra)对它评价说:“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。”<sup>②</sup>他所谓的道家,也包括道教在内。道家、道教哲学及其思维方式,就是在世界哲学史中相对而言对我们解决可持续发展问题最具有启发性的思想、智慧源泉之一。

### 一、由天人相分回归天人合一与可持续发展的生态世界观基础

老子认为,宇宙间有“四大”:“道大,天大,地大,人亦大。”(《老子》第二十五章)虽

\* 本文原载《贵州社会科学》1998年第2期,第57-61页。

\*\* 孔令宏,中山大学哲学系博士生。

① I. Prigogine, I. Stengers,《从混沌到有序——人与自然的新对话》,上海译文出版社1987年版,第1页。

② Fritjof Capra, *Uncommon Wisdom, Conversation with Remarkable People*, Simon & Schuster edition Published January 1988, Bantam edition / February 1989, P36.

然如此，但对人与自然的关系却不能盲目自信，他主张：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（《老子》第二十五章）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。从四者的上述关系来看，归根到底，人应当法地则天，师法自然。庄子继承了老子的思想，也说：“知天之所为，知人之所为，至矣。”（《庄子·大宗师》）把正确认识人与自然的关系放在了很高的位置。庄子认为，人与自然之间不应该是征服与被征服的关系，而应该是和谐共处、互相依存、互相促进的关系。他说道：人应该“与物为春”，至少也要做到“胜物而不伤”（《庄子·应帝王》）。为此，最基本的原则就是要“以天合天”（《庄子·达生》）。对此，宋代林希逸解释道：“以我之自然，合其物之自然。”清代王先谦也说：“以吾之天，遇木之天。”<sup>①</sup>这就是说，人自己要生存、发展，也应该让他人和自然界生存和发展。道教继承了老庄的思想又略有变通，即在道发法自然的前提下由天与凡人不相胜到成仙后的我命由我不由天。明代程以宁提出：“天定胜人，此凡夫也。人定亦能胜天，则仙佛也。”这可联系着老子所说的“知不知，上；不知知，病。夫唯病病，是以不病。圣人不病，以其病病，是以不病”（《老子》第七十一章）来理解。也就是说，在充分认识到自己的行为不会给自然界和社会的整体生态平衡造成危害的前提下行动，才是真正的人定胜天。最忌讳的就是自以为是，把肤浅的、局部的认识视为真理，狂妄自大，一意孤行，给生态圈的整体平衡造成难以甚至不可恢复的创伤。人要生存、理所当然地要从自然界获取生活资料，为此，庄子提出了“物物而不物于物”（《庄子·山木》）的原则，即人不能因获取生活资料而为物所“累”，陷入被动的、受束缚的境地。在《天道》《刻意》中，庄子阐释了“物累”的两层意思：一指思想境界，反对对物欲的拼命追求，见利忘义，身陷网罗；其二，指“道”与“物”、“有”与“物”的两形之间，“不以形累物”，“道”在“物”中，不能以物相来损害道性，“物各适其适”（成玄英《庄子解·德充符》），应该任运事物自然发展。道教也强调，人应该“法天道而求诸身”，以己推人，由己及物，道家、道教哲学给我们的启示是，人与人、人与物互为主体，也就是说，人与人、人与物具有同质性，当然，这种同质性是非实体性的。这个思想为我们讨论可持续发展奠定了基础。

## 二、虚静无为与可持续发展的连续性原则

道家、道教认为，作为宇宙的本源和本体的道，其最根本的特性就是三个，一为“自然”，二为“虚”，三为“静”。“自然”已如上述。道因其至虚，故能生化万物之“实”，因其至静，故能至动，生生不已、源源不断地产生万事万物，并维持万事万物运化流行不息。道虚极则无滞碍，所以能畅通无阻。道家、道教对“通”的概念高度重视。《庄子·庚桑楚》中提及“道通”，《庄子·秋水》提及“求通”“通人”“通之有时”。所以，道之生、道之化，也就是道之通。道教学者成玄英认为，“虚通之道”也就是“自然之理”（《庄子·德充符疏》），司马承祯则直接用“通生无匮”的“神异之物”来定义道（《坐忘论·得道》），把“长久”看成“道之质”（《坐忘论序》），把道看成使人长生不老的“神物”。显然，司马承祯主要是从道教练养

<sup>①</sup> 转引自顾文炳：《庄子思维模式新论》，上海社会科学院出版社1993年版，第106页。

的角度来说的。吴筠则说得富有种哲理性：“通而生之之谓道。”“非道无以生。”（《玄纲论·道德章》）

道家、道教的通生无滞、生生不已的思想，也就是可持续发展的连续性原则。个体的人的生命要得以维持，就必须源源不断地与物界进行新陈代谢，吸收养料，排出废物。这就决定了任何地区、任何国家的经济社会的发展同样也得有连续性。为此，就得立足现实，关注未来，在兼顾其他国家、地区、他人的发展的前提下，知道什么欲望是合理的，知道什么时候该停止，这就是道家、道教所强调的“知足不辱”，“知止不殆”。正如老子所说：“身为名孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？甚爱必大费，多藏必厚亡。知足不辱，知止不殆。”（《老子》第四十四章）贪得无厌必然带来灾祸：“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得，故知足常足矣。”（《老子》第四十六章）“不见棺材不掉泪”“不撞南山不回头”，是愚蠢的行为。只有知道节制，才能保证发展的连续性。为此，首先要从解决认识问题，谦虚谨慎地对待发展的限度，正如庄子所说：“知止其所不知，甚矣。”（《庄子·齐物论》）

贯彻连续性原则的前提是知道发展的限度要使得发展的增长控制在一个极限之内。但这里所指的增长的极限并不是单项的指标，而是一项综合性的指标，是从整体着眼的。

### 三、整体圆融与可持续发展的整体安全原则

道家、道教哲学强调因任自然。这首先是指维持自然界的生态平衡，如禁止烧毁山林捕猎，禁止落子伤胎、探巢取卵，不准乱倒脏水、牢笼飞禽走兽、毒液投水伤生等等。其次，指对自然界不加以人为的干预，使自然界顺其自然发展。最后，指对老百姓的生活不加以干预，至少要做到尽量少干预，相信人民可以自己处理好自己生活中问题，可以自己过上好日子。总之，道家道教认为，无论是个人、他人、社会还是自然界，抑或整个的宇宙，都有自足的本性，都有存在的价值，都有生存的能力，不必要进行人为的干预。同时，道家、道教认为，宇宙之间的万事万物由于都以道为本源和本体，又都相感相通，相互之间有紧密的联系而构成一个整体。在这个整体内，万事万物又都运化不息，流转无穷，进行着动态整合而汇归为一，即所谓齐物论，“通于一而万事毕”。这也意味着，这个整体是处于循环平衡过程中的。老子认为，道“朴散则为器”后，仍然内在于万物中，“独立而不改，周行而不殆”，道也就是“大”，“大曰逝，逝曰远，远曰反。”（《老子》第二十五章）“反”，就是返回其出发点“反者道之动”（《老子》第四十章）“反”是道运动的规律，这样，万物的运动也就是开放式的循环运动。这保证了事物存在的稳定性。所以，道家、道教要求人们对待事物也要遵循“中”之道，“中”之道落实到这里也就是无过不及（这一点与儒家所强调的中庸同义）：“变故乱常，擅制更爽，心欲是行，身危有央（殃），是谓过极失当。”（《黄老帛书·经法·国次》）保持生态系统的整体处于常态也是为了人自己：“知常曰明。不知常，妄作，凶。”（《老子》第十六章）不擅自以一己之小智狭智去变革它，否则就会遭遇祸患。在人生原则上，道家、道教也要求人们要学会反向思考，居安思危，防微杜渐，时时警惕灾祸的发生。

这使我们提出了可持续发展的整体安全原则，即在推动经济持续发展的同时，不能以损害科技、教育、政治，尤其是文化、生态等其他要素的发展为代价。某一个方面的畸形发展或

者停滞不前，某一种资源的过度开采和枯竭，都会给整体的发展造成危害。要察着大处着眼，小处着手，观全局，抓根本，善于弹钢琴的原则，以提高人的素质为核心，推动经济、科技、文化、社会的整体协同发展，促进社会的整体完善和全面进步。

整体安全的原则，充分考虑到了竞争性的协同关系的现实，优胜劣汰，强者生存，弱者淘汰，是自然界的法则，同样也是人类社会不争的事实。可持续发展不是贫者、弱者的安乐窝，在不危害整体安全的原则下，必须允许竞争的存在，必须允许优胜劣汰的存在，否则就不能使人类社会得以持续发展，并恰恰违背了可持续发展的本义。当然，保护贫者、弱者是必要，但这只是给他们一个公平竞争的环境、条件和机会，调动他们的主动性、积极性和创造性，而不是对他们包死包埋包抬的养懒汉，在社会上形成不劳而获的寄生阶层。总而言之，可持续发展要贯彻社会公正原则。

#### 四、中道和合与可持续发展的公正原则

根据上述观点，道家、道教主张用中道和合的原则来处理自身与他人、与自然界的联系。《老子》有“多言数穷，不如守中”（《老子》第五章），《庄子》有“环中”的说法，表达的是以不变应万变的意思，在《庄子》看来，“环中”等同于道。庄子还说：“乘物以游心，托不得已以养中。”（《庄子·人间世》）这里的“中”，则指在心中贯彻中之道。老子有“冲气已为和”的说法，《庄子》把“天和”作为宇宙整体存在的最理想的状态。老庄都把“和”作为阴阳二气凭借道而生化万物的前提条件，这就是说，必须承认事物之间的差别，求同存异，使事物在环境中生生不已地得到发展。正如《老子河上公注》所说：“天道损益盈谦，天道以中和为上。”（《天道第七十七》）《太平经》则进一步把这个原则贯彻到处理社会关系上去。它说：“阴阳者，要在中和。中和气得，万物滋生，人民和调，王治太平。”<sup>①</sup> 中和既是万物产生的原则，万物产生之后，人对万物的合理利用也要遵循中和的原则：“中和者，主调万物者也。”人与人之间的关系同样也要遵循中和的原则。这个中和原则的实质是万物和人都是察承同样的道而生化出来的，所以人与人、人与物本质上是平等的。这个原则贯彻到人与自然的关系上，就是前面所说的“与物为春”“物物而不胜于物”。贯彻到人与人之间的关系上，就是每一个人都要遵道贵德，正如道教所提出的“至真平等”的口号宣布说：“人无贵贱，有道则尊。”<sup>②</sup> 每一个人在遵循道的前提下可以“任性自在”（成玄英语）。所以，道教要求每一个人都和善待人，平等相处，不区分贫富贵贱，积善祛恶，扶弱济贫。

这个中和的原则，也就是我们今天所说的公正原则。可持续发展的公正原则包括代内公正和代际公正两个方面。代内公正即指代内平等，即任何地区任何国家的发展不能以损害别的地区和国家的发展为代价，特别是注意满足欠发达地区和国家发展的要求，通过协同发展，以消除不同国家和地方之间的对立关系和紧张关系。关于这一点，道家主张：“圣人不积，既以为人，己愈有；既以为人，己愈多。天之道。利而不害。圣人为道，为而不争。”（《老子》第八

<sup>①</sup> 王明：《太平经合校》，第20页。

<sup>②</sup> 《无上密要》卷三十五引《升玄经》，《道藏要籍选刊》第10册，第115页。

十一章) 圣人不积累财富, 完全把它给予人民, 自己反而更加富有; 完全把它给予别人, 自己的财富不但不会减少, 反而会增多。天道本来就是只滋养利益万物而无祸害, 圣人之所以为圣人, 也因为他们只施放而不争夺。所以, 国外有学者认为, 老子“提倡无私和博爱, 并认为这是在人类事业中取得幸福和成功的关键”<sup>①</sup>。老子的精神对今天充满了不平等、不正公现象的现代社会来说是非常难得的。这首先表现在存在着不平等、不公正的国际经济、政治秩序。世界环境与发展委员会在《从一个地球到一个世界》(1987年)中指出:“发展中国家必须在这样一个世界上生存: 大部分发展中国家和工业化国家之间在财力上的差距正在扩大; 工业化国家控制着一些关键组织的决策权; 工业化国家已经使用了许多地球的生态资本。这种不平等是地球上的主要‘环接’问题; 它也是主要的‘发展’问题。”同时, 在许多国家, 也存在着发达地区与不发达地区的鲜明对比, 存在着穷人与富人的尖锐矛盾。所有这些现象, 都是必须加以解决的问题, 如果不解决或解决得不好, 整体的可持续发展就难以为继。原因正如杰里米·里夫金所说:“当某些人或组织夺得过多的社会资源时, 他们就是通过积聚财富和权利而剥削其他社会成员赖以生存的可用资源。历史告诉我们, 每当社会能源(财富)集中在一些人或组织手中时, 社会其他成员的生存便因能源丧失而受到威胁。社会要么土崩瓦解, 要么就是向革命发展, 或者两者同时发生。”<sup>②</sup>这就要求发达国家、发达地区和富人要在自己发展的同时扶持发展中国家、欠发达地区和穷人。如道家、道教所主张的一样, 知道节制自己的欲望, 清心节欲, 济弱救困, 发扬仁道精神, 防止马太效应继续扩大二者之间的鸿沟。

代际公正指发展过程中的代际平等, 即要使当代人的发展必须惠及后代或至少不应损害后代人的利益, 通过可持续发展, 以改善当代人和后代人之间的关系。经济社会的发展既有人的目的性, 也有客观性。从目的性来说, 当代人所确立的目的, 既要使之符合当代人的需要, 也要照顾到后代继续发展的需要, 因为后代的发展只能在前一代人经济社会发展的结果(无论正面还是负面)的基础上继续前进。对此, 道家道教哲学教导我们, “顺物自然而无容私焉, 而天下治矣”(《庄子·应帝王》), 反对“利己而损他人”(《吕祖全书》卷二十八)。从客观性来说, 每一代人的发展都必须依赖于一定的客观条件, 他们只能依赖这种条件并在这种条件的制约下继续发展。在现代条件下, 由于科学技术的进步, 每一代人对自然条件的干预和所产生的作用, 范围越来越大, 影响越来越深远。如果处理不当而产生负面影响, 就会使得后代人的发展所依赖的外在条件丧失, 使得后代人的发展要付出沉重而惨痛的代价。对此, 道家、道教哲学的原则是:“生非汝有, 是天地之委和也; 性命非汝有, 是天地之委顺也。”(《庄子·知北游》) 客观条件必须为当代人和后代人共同享有, 要“无事安民”, 这个“安民”, 既要安当代之民, 也要安后代之民。“以清静为治”, 功成不居, 业成无迹, 当代人的功业不能给后代人造成危害。

总之, 道家、道教在成己成人成物的同时升华己、人、物的德(不是善, 而是协同发展的关系), 它们的理论基础是天人合一的道, 它们的原则是中道和合。它们给予我们的启发是, 必须确立起新的生态世界观, 必须贯彻社会公正的原则而实现可持续发展。

① L·R·布郎:《建设一个持续发展的社会》, 科学技术文献出版社1984年版, 第281页。

② 杰里米·里夫金等:《熵:一种新的世界观》, 上海译文出版社1987年版, 第176页。

# 道教人生观与生态智慧\*

尹志华

在对全球性的环境恶化问题进行反思时，许多有识之士指出：人类的生存环境问题归根结底是人类自身的问题，是人类生活方式的问题。正是那种向外索求式的、以满足各种欲望为目的的生活方式导致了对环境的掠夺和破坏。人类要从根本上解决环境恶化问题，必须在生活方式上来一个转变。而要做到这一点，首先就应该在人生观上来一个转变，因为有什么样的人生观，决定了人们采取什么样的生活方式。那么，如何树立一种充满生态智慧的、与自然和谐共处的人生观呢？在这个问题上，让我们回过头来看看中国道教所规范的人生态度，也许不无启发意义。

## 一、自然无为与因应物性

崇尚自然是道教的重要特征。道教所说的“自然”是“自然而然”的意思，指事物“自己如此的”“天然的”“非人为的”一种状态。“自然”这一概念，首见《道德经》第二十五章：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”道教尊崇自然的根据，是认为世界处在一个永恒的循环往复运动之中。老子认为，在天地形成之前有一个混为一体之“物”，它“独立而不改，周行而不殆”，这就是作为天地万物之“根”的“道”（《道德经》第二十五章）。“道”这样一个混为一体之“物”分化为千差万别之“万物”，千差万别之“万物”由生到灭又回归为混为一体之“物”。在这里，包括天地在内的万物都不是从来就有的，而是有生有灭、有灭又有生，如此循环往复而生生不息。《道德经》第四十二章说：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”阴阳是宇宙演化过程中生生不息的内在动力，由于二者的作用而推动着大自然循环往复、不可穷尽的永恒运动。万物以及包括人在内的所有生命，都是在道的循环演化过程中产生出来的，它们也必须在这种周期性的动态平衡的节律中维持其生存。因此，人类的活动也必须与大自然的循环过程保持和谐一致。而要做到这一点，首先就必须对大自然的运行规律有明确的认识。《阴符经》开篇就说：“观天之道，执天之行，尽矣。”<sup>①</sup>“天”，指自然界；“道”，指规律或法

\* 本文原载《中国道教》1999年第2期，第27-30页。

① 《道藏》第1册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第821页。

则。“观天之道”，就是观察、认识自然界的运行规律；“执天之行”，就是掌握自然界的运行法则。观察大自然的运行规律，掌握大自然的运行法则，人所能做的事情也就尽在此了。如果不按自然规律办事，则是“不知常”，必然“妄作，凶”（《道德经》第十六章）。那么，如何才能做到顺应自然而不违背自然呢？道家道教提出的方法就是“无为”。所谓“无为”，并不是消极地不行动，什么事也不做，而是依自然而为，依循事物的内在本性和发展规律，根据客观条件采取适宜的行动，以无为的态度去为。英国科学家李约瑟博士指出：“‘无为’的意思就是‘不做违反自然的活动’（refraining from activity 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。”<sup>①</sup>这一见解的确是深刻地把握了道教无为原则的真实含义。

道教认为，万物各有其性，应该顺应物性，因材而用，率性而行。《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。”<sup>②</sup>成玄英在《南华真经注疏》中说：“随造化之物性，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。”并指出：“万物咸禀自然，若措意治之，必乖造化。”<sup>③</sup>人们应该遵循“天道无为，任物自然”<sup>④</sup>的原则，让宇宙万物“任性自在”，自然发展。成玄英说：“虚心任物，物各自正”，“但处心无为，而物自化”<sup>⑤</sup>。因此，懂得“自然妙理”的圣人“恬淡无为，大顺物情”，于是“一切万物，自然昌盛”<sup>⑥</sup>。

为了在对自然物采取的各种行为中正确地贯彻“自然无为”的原则，道教主张以“道”观物，反对以“我”观物。以“道”观物，实际上就是从宇宙整体的角度来审视万物，这样就能清楚地看到不同物种在生态系统中所处的序列，所起的作用，从而能够根据自然本身的价值，从生命物种的保存、进化和生态系统的完整、稳定、完美出发，采取符合生态规律的行动。以“我”观物，则往往会从自身利益或主观主义出发，导致干预自然的行为。现代科学已经证明，自然界是按照自身的本性运转的，为了取得自然平衡，总是通过相辅相成进行调节，形成一个有秩序有规律的统一整体。既然自然是一个统一整体，如果把人为的因素强加到自然中，就必然使自然失去平衡，引起各种不良现象出现。例如，澳大利亚于1788年引进兔子后，兔子大量繁殖，而唯一能抑制其繁殖的动物是当地食肉的一种野狗。这种野狗，一直是以类似鸵鸟的鸸鹋为食。自从野狗袭击新引进的绵羊以后，农场主和饲养绵羊的主人就开始捕杀这种野狗。兔子由于没有了唯一的天敌——野狗，便无限制地繁殖起来，有把草原啃光的趋势。这个事实说明，人类对自然的干预，往往会诱发连锁反应，有时以意想不到的形式，破坏了生态环境的平衡。道教提倡无为原则，主张对自然进行最小的干涉，相信事物会自己管理好自己，这种思想是很深刻的。我们应该深刻地领悟“自然无为”哲学的精义，结合时代特征予以创造性的诠释，以此来指导我们的行动，从而恢复与自然的和谐，真正享受到来自自然的幸福。

① 《中国科学技术史》卷二，上海古籍出版社、科学出版社1990年版，第76页。

② 《太平经合校》，中华书局1960年版，第203页。

③ 《道藏》第16册，第384、417页。

④ 《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第136页。

⑤ 《道藏》第16册，第417、418页。

⑥ 《道藏》第16册，第384、416页。

## 二、少私寡欲与适度消费

老子在《道德经》中结合养生学的原理，以个体的生命为价值标准，阐明了节欲、崇俭的必要性，将少私寡欲、崇俭抑奢这些道德要求与人们希图健康长寿这一生理需要密切结合起来，将做人之道与养生之道密切结合起来。老子说：“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。”（《道德经》第十二章）认为沉溺于声色犬马等感官享受之中，将会大大的损害身体。有些人本来可以长寿，所以短命，也是“以其生生之厚”（《道德经》第五十章），即放纵嗜欲的结果。因此，老子主张“见素抱朴，少私寡欲”。

道教承袭并且衍化了道家的寡欲观。《老子想尔注》要求学道之士“于俗间都无所欲”，“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”<sup>①</sup>。东晋葛洪在《抱朴子内篇》中阐述“学仙之法，欲得恬愉澹泊，涤除嗜欲，内视反听，尸居无心”<sup>②</sup>。《西升经》对人的欲望持严厉的批判态度。《为道章》称：“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。”唐代道士李荣注曰：“有欲，则伤身，故云：凶害之根。无欲，则会道，故云天地之原。”<sup>③</sup>《清静经》将“清静”视为进入“真道”的得道境界，而有欲则是“清静”的对立物。因此，《清静经》称：“常能遣其欲而心自静，澄其心而神自清。”<sup>④</sup>这里所说的“欲”指“六欲”。唐末道士杜光庭注“六欲”为六根，即眼、耳、鼻、舌、身、意。杜光庭认为：“欲者，染著之貌，情爱之喻。观境而染谓之欲，故眼见耳闻，意知心觉。世人若能断其情，去其欲，澄其心，忘其虑而安其神，则六欲自然消灭，岂能生乎？内神不出，六识不动，则六根自然清静，故不生也。”侯善渊描写“六欲不生”的状态是：“眼观无色，神不邪视。耳听无音，声色不闻。鼻息冲和，不容香臭。舌餐无味，不甘酸甜。身守无相，不著有漏。意抱天真，不迷外境。”要达到这种境界，李道纯在其注释中认为：“有道之士，常以道制欲，不以欲制道。以道制欲，神所以清，心所以静。”<sup>⑤</sup>

我们认为，为了维持人的生命存在，为了个人和社会的发展，合理的欲望是需要的。然而，人的欲海难填，放纵欲望会产生人们之间的对立抗争，导致生命与自然的破坏。人类之所以在今日的全球性生态困境中越陷越深而不能自拔，其根本原因就在于过度的贪欲，不知满足地追求物质财富和感官享受。1992年联合国环境与发展大会通过的《21世纪议程》指出：“地球所面临的最严重问题之一就是不适当的消费和生产模式，导致环境恶化、贫困加剧和各国的发展失衡。”<sup>⑥</sup>现在，有一些人非常向往美国人的消费水平。可是，“为了使占世界人口6%的美国居民维持他们使人羡慕的消费水平，就需要耗费大约三分之一的世界矿物资源产量。假定

① 饶宗颐《老子想尔注校证》，上海古籍出版社1991年版，第47、10页。

② 《抱朴子内篇校释》，第17页。

③ 《道藏》第14册，第588页。

④ 《道藏》第11册，第344页。

⑤ 《道藏》第17册，第184、178、141页。

⑥ 中国环境报社编：《迈向21世纪》，中国环境科学出版社1992年版，第82页。

世界上 80% 的人中一无所有，目前的能流量便至多可使 18% 的世界人口享受到美国的消费水平。”<sup>①</sup> 可见，人类欲望炸弹的恶性膨胀，已对有限的自然资源、脆弱的生态环境、世界的经济和政治局势，以及我们子孙后代的生存带来了毁灭性的威胁。正如汤因比所告诫人们的那样：“在所谓发达国家的生活方式中，贪欲是作为美德受到赞美的，但是我认为，在允许贪欲肆虐的社会里，前途是没有希望的。没有自制的贪婪将导致自灭。”<sup>②</sup> 为了维护个人与社会的和谐，人与自然的和谐，以使人类社会能够持续发展下去，我们必须把自己的欲望控制在合理的范围之内，不能让它过度泛滥。在这方面，道教关于“少私寡欲”的主张，是值得现代人加以借鉴的。

人的消费方式问题，从深层次上说，就是人生价值的实现问题。在以占有物的多寡来衡量人们的身份、地位、荣誉和价值的社会里，不少人的消费在很大程度上不是为了满足自己的真正需要，而是为了体现自己的存在。正如西方经济学家 T·凡勃伦（Veblen）所说：“一个人要使他日常生活中遇到的那些漠不关心的观察者对他的金钱力量留下印象，唯一可行的办法是不断显示他的支付能力。”<sup>③</sup> 这样的价值观念激起的恶性消费和恶性开发不断向高峰推进，巨浪般吞噬着自然资源，自然环境的毁坏又反过来危害人自身。因此，要树立正确的消费观念，关键是要树立正确的人生价值观。道教认为，人生的价值在于提高生命存在的境界，通过将“小我”（个人的自我）扩充为“大我”（宇宙普遍的自我），达到与整个宇宙的合一。在对“大我”的觉醒过程中，自然而然地就把跟欲望相通的“小我”克服下去。圣人之所以能做到“少私寡欲”“见素抱朴”，就在于他们已达到了“天地与我并生，而万物与我为一”（《庄子·齐物论》）的崇高的精神境界。

道教通过将小我统一于大我克服人的过度贪欲的主张，与现代生态伦理学要求人类从所有生命物种的共同利益着眼来实现自己合理的利益的观点是一致的。非人类中心主义的生态伦理学认为，人类如果只顾满足自己的利益，就会破坏自然环境的完善和健康，危害生物圈中所有生命物种的整体利益，到头来也会危及自己的生存利益。而人类如果首先从生物圈的整体利益出发，在人和自然和睦相处的前提下有节制地满足自己的物质需求，就会有助于恢复生存环境的完整和健康，最终也将有利于人类更大利益的实现。

### 三、求道证真与宇宙境界

道教以“道”名其教，树“道”为标帜，“道”被列为道教徒皈依对象“三宝”之首，为道教之最高信仰、道教教理之最高范畴。不同时代、不同风貌的诸多道派会合于“道”的旗帜下而统称道教，这一切，说明“求道”是道教的主体精神，“得道”是道教的理想境界。

为了求道、证道，道教制定了一系列人生行为模式。贯穿于这些行为模式之中的基本精神是“清静无为，抱德养身”<sup>④</sup>。《清静经》认为“人能常清静，天地悉皆归”。清静修炼的要求

① 杰·里夫金等著，吕明等译：《熵：一种新的世界观》，上海译文出版社 1987 年版，第 172 页。

② 池田大作、汤因比著，苟春生等译：《展望 21 世纪》，国际文化出版公司 1985 年版，第 57 页。

③ T·凡勃伦：《有闲阶级论》，商务印书馆 1964 年版，第 66 页。

④ 《道藏》第 14 册，第 590 页。

是澄心遣欲，万类皆空。《清静经》说：“人神好清而心扰之，人心好静而欲牵之，常能遣其欲而心自静，澄其心而神自清。”澄心遣欲之后，“内观其心，心无其心，外观其形，形无其形，远观其物，物无其物。三者既悟，唯见于空”。见空还不是最高的清静境界，只有“观空亦空，空无所空。所空既空，无无亦无。无无既无，湛然常寂。寂无所寂，欲岂能生！欲既不生，即是真静。真常应物，真常得性。常应常静，常清静矣”<sup>①</sup>。这样一种“清静”，实际上就是一种身心的完全超脱、绝对自由的境界。在这种境界中，个人摒弃了私欲，放下了执著，随顺自然，心地清静，不再有人我的区别，不再有物我的间隔，于是人与社会的矛盾，人与自然的矛盾统统消失。修道者通过对生命的内视返照诱导身心排除功利杂念和语言逻辑的束缚，入于虚静状态，真气自然萌发，外在之道内化沉入生命本体，道之身心形成，从而引发了一显现道体的主客泯灭、物我同一的天人合一、无私无营的本体感应境界，在人生目的与身心态的内在直观的统一中，实现了本体人格的新生，人获得了摆脱功利束缚的人生自由，重新与自然宇宙秩序交融合一。这是人类对自身生命的创造性直观中所产生的一种审美境界，是对自身生命观照中取得的超乎寻常的身心成就。

人是自然界长期进化的产物，在其身上凝聚着生命物种起源和整个生态系统演化的基本信息，人作为宇宙的全息元，具有反映整个宇宙的全部复杂性的可能。然而，人只有在他与生态系统和宇宙环境极度和谐的状况下，才能使意识功能得以最大限度地发挥，真正把握自己与生态系统和整个宇宙不可分割的有机联系，解开宇宙流变过程的密码，领悟实在的奥秘。如果人们仅仅从自己的私利出发去感知世界，完全束缚于语言、逻辑等理性认识的思维框架，那么，人与自然之间的绝大多数直接的信息通道也就关闭了。因此，道教诉诸于直觉，在物我两忘的空灵境界中，使自我与整个宇宙合而为一，从而领悟到实在的本来面目。

人们要获得高度的直觉洞察力，必须进入一种高功能的智慧状态，道教把这种状态称为天人合一、道我一体的境界。这种境界不是随便可以达到的，必须经过长期的、艰苦的修道实践方能达到。历史上，一代代的道教徒为了这个目标，他们宁愿舍弃世间的物质享受、功名富贵、天伦之乐，采药访道于穷山僻野，炼丹修气于岩窟静室，自甘于清贫朴素的生活而怡然自乐，乃至为道献身，为求道而刻苦磨炼，主动忍受一般人难以忍受的痛苦折磨。因此，这种方法只适用于少数虔诚信仰道教的人。对大多数现代人来说，不可能也没有必要采用这种方法来提高自己的直觉洞察力。人类通过发展科学技术，不仅在很大程度上用理性思维代替了直觉思维，而且在很多方面比直觉思维对世界的认识要深入得多。但是，科学技术对世界的认识是以分析为特征的，它把完整的世界分割成一个一个的认识对象，因而在很大程度上忽视了世界是一个统一的整体。生态危机就是因为近代科学对宇宙的片面认识而造成的，因此，现代人在发展科学技术的同时，不能放弃对宇宙的直觉认识，不能忘记宇宙是一个不可分割的整体。当然，我们不需要回到古代朴素的直觉思维，而是要把它发展成为现代系统思维，从系统论的角度认清人类在地球生物圈和整个宇宙中的地位和责任，从全局的视野去制定克服现代生态危机的战略方针。

<sup>①</sup> 《道藏》第11册，第344页。

## 道教的生态观与可持续发展简析\*

王道国

可持续发展是人类在反思伴随工业文明而导致生态环境恶化、自然资源锐减以及全球性人口激增、贫困加剧等一系列威胁人类生存和延续的问题提出来的一种新型发展观。它自 80 年代提出以来,日益为各国政府所接受,成为世纪之交占主导地位的发展观。它所要达到的重要目标,是人、自然、社会的和谐统一,永续发展,这正是道家道教所要追寻的最高境界。因此,揭示和弘扬道教文化的精华——生态智慧,对强化人类生态意识,推动可持续发展无疑具有重要现实意义。

### 一、自然无为与环境保护

“任何人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在。因此,第一个需要确定的具体事实就是这些个人的肉体组织,以及受肉体组织制约的他们与自然界的联系”<sup>①</sup>。关于人同自然的关系,即人如何看待和对待自然的问题,根植于中华文明沃土的中国道教有着自己独特的且不失为正确的看法。

道教秉承道家学说,从“道”本体出发,认为“道”是天地万物之源:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”(《道德经》第四十二章)万物由“道”气化而成,道气清浊不同,万物形性相异,构成了丰富多样性世界。万物虽多,但它们遵循着一定的规律有条不紊地和谐发展着。万物间虽有矛盾、有竞争,但又相互依存、相生相荣、相宜相安、和谐相处,共同维护着自然的平衡。作为宇宙间“四大”之一的人类,如何处理与天地万物之关系呢?道教教祖老子在《道德经》中提出了“人法地、地法天、天法道、道法自然”(《道德经》第二十五章)的基本原则,即人类要以地为法则,重视立身安命的地球;地要以天为法则,尊重宇宙的变易;天以道为法则,遵循客观规律;道的法则就是维护世界生长变化的过程的自然本性,维护宇宙整体的和谐与平衡。从这一基本点出发,道教提出了人的基本行为准则和根本方法就是

\* 本文原载《南阳师范高等专科学校学报》1999年第5期,第24-28、第46页。本文属湖北省教委科研基金资助项目(98B40)阶段性成果。

① 马克思、恩格斯:《费尔巴哈》,《马恩选集》卷一,人民出版社1972年版,第24页。

“无为”。“无为”并非消极不为，而是依自然本性和规律而为，不做违反自然之事。

由此，道教首先强调要认识和把握自然本性和运行规律。《阴符经》开篇就说：“观道，执天之行，尽矣”<sup>①</sup>（人所做的是观察大自然运行规律，掌握其运行法则）。道教认为，和谐是宇宙根本规律（“知和曰常”），循环是根本的和谐，是最根本的规律（“复明曰常”），“道”和由它而产生的天地万物都遵循环往复规律；都在这种周期性的动态平衡之中维护其生存和发展的，因此，要“知和”“知常”，还要“知止”（认清事物自身所固有的限度，以限制或禁止自己的行为）。“知常”则“明”，“知止”则“不殆”，如果“不知常，妄作”（《道德经》第十六章），必破坏自然和谐，使自己陷入危险境地。其次，道教认为，万物各有其性，人应任物自然，顺应物性，因才而用，率性而行。《太平经》曰：“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。”<sup>②</sup>只有按规律行事，让万物自然发展，生物多样性才能保护，和谐才能维持，万物才会勃发茂盛，相应地，人们也会得到大自然的回报。

与道教世界观相佐，西方社会自“有神论”以来，都把自然看作是上帝创造的玩物，是证明上帝万能的材料和供人任意役使的对象物。文艺复兴时期的人文主义虽重新发现了人和自然，然而却走上了人与自然分离的道路。近代以来的理性主义，特别是以培根和笛卡尔为代表的机械世界观，将主客对立起来，过分强调主体对客体的优越性、征服性和自然的受动性、无价值性。在这种思想的影响下，人们大规模无节制地向自然开战，虽然取得了人类历史上的辉煌成就，创造了近现代的工业文明。然而，过分地掠夺和污染，使自然患上了再生障碍性贫血症，把人类又推向了文明的边缘，使人类面临着生存和发展的危机。正如罗马俱乐部主席奥尔利欧·佩奇（Aurelio Pecci）所说：人们在“陶醉于自己的能力和眼前的成绩”时，“并没有意识到，在许多情况下，明天将为今天的收益付出重大的代价。此外，他们在各个方面使用科学论证的同时，却疏忽了唯一能够起协调作用的哲学、伦理和信仰……其中最重要的一点就是当代人已经丢掉了的整体感。这是一种严重的倒退……现代社会应该恢复这种观念”<sup>③</sup>。因此，汲取历史教训，抛弃“征服自然论”，恢复道教的“整体和谐论”，尊崇自然，与自然界和谐相处，是人类摆脱危机，走向美好明天的唯一选择。

## 二、济世救贫与社会公平

社会公平是可持续发展的重要原则，它是资源可持续利用、环境良性循环、社会持续进步的保证。社会公平既包括代际公平，也包括代内公平，同时还包括男女性别公平。

代际公平，就是今天的发展不能损害后代人的利益，不能断子孙路。道教的“承负”观就阐明了这一原则。《太平经》上曰：“承者为前，负者为后；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。”即是说，如果先人犯有罪过，积过很多，必报应于

① 《道藏》第1册，第821页。

② 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第203页。

③ 转引自葛荣晋《道教文化与现代文明》，中国人民大学出版社1991年版，第186页。

后人；如果先人积功很多，后人也能得到先人之功的庇护。简而言之：前人栽树，后人乘凉；前人伐木，后人遭殃。道教的“承负”观念提醒人们为了子孙后代的利益，当代人要多做有利于生态环境的事，为后代人留下生存和发展的空间。在魏晋时期道教经典《太上洞渊神咒经》卷八《召鬼品》中，我们同样可以感受到类似《太平经》之代际公平观的强烈震撼力。

消除不公与贫穷也是道教所关注的重要问题。道教把“均贫富”、济世救困看作是“天之道”，是实现人与自然和谐、社会稳定的重要保证。《道德经》曰：“天之道，损有余而补不足”，故可久地也；而“人之道则损不足以奉有足”，故难平治天下，不可久也（《道德经》第七十七章）。道教认为，财物是天供养人类的，本非独予一人的，是故人人可以取之，若一人独享，是为不道。它劝人们有财相通，周急救穷。“济急如济涸辙之急，救危如救密罗之雀。矜孤恤寡，敬老怜贫。措衣食周道路之饥寒，施棺椁免尸骸之暴露，家富提携亲戚，岁饥赈济邻朋”——才是合道之举，正义之举，若积财亿万，不肯救穷周急，使人饥寒而死，是为有罪，罪不可恕。反观今日之世界，占世界人口20%的发达国家拥有全球80%的资源和财富，占人口80%的发展中国家仅拥有财富的20%<sup>①</sup>。正是资源、财富分配不均、南北发展不平衡、贫富悬殊过大，生活在贫困地区和国家的人们，为了生存之故，不得不向自然疯狂索取，结果造成了更大的生态资源和环境的退化。“如果南方继续贫困下去，北方就可能没有出路。”<sup>②</sup> 消除贫困与不公，是全球所有国家的责任。正如《里约宣言》所倡导的：“为了缩短世界上大多数人生活水平的差距，和更好地满足他们的需要，所有国家和个人都应在根除贫穷这一基本问题上进行合作，这是实现可持续发展不可缺少的条件。”<sup>③</sup>

针对妇女地位低下状况，道教从“阴阳平衡”的角度主张男女性别平等。《道德经》云：“万物负阴而抱阳。”《太平经》也强调，“天地之性，半阴半阳”，男为阳，女为阴，只有阴阳平衡，社会才和谐、安宁。据此，道教倡导男女平等，反对歧视妇女、残杀女婴陋习。认为，残杀女子，令女子少于男，必使阴气绝，不与天地法相应。不仅男子难以生存，且“灾害益多，使王治不得平”。<sup>④</sup> 道教这一思想是相当有见地的，是对可持续发展的一大贡献。当代生态女权主义（Ecofeminism）伦理观也认识到：“人类对自然的控制与男人对女人的控制之间存在着某种联系，男人对女人的压迫和人类对自然的压迫紧密相连，必须同时解决。”<sup>⑤</sup> 这就意味着在解决生态环境问题的同时，还必须解决性别之间不平等的问题，否则，生态问题不能从根本上加以解决。安尼克斯（G·Annix）曾指出：“任何忽视公正性的发展中国家，只能使贫富差距更大，不可能具有动态可持续性。假如发展是在歧视妇女和儿童或忽视其利益的前提下取得的，那么，它也不可能称为可持续发展。”<sup>⑥</sup>

① 张坤民：《可持续发展论》，中国环境科学出版社1997年版，第125页。

② 《邓小平文选》卷三，第106页。

③ 联合国开发计划署：《人类发展报告1994》，牛津大学出版社。

④ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第34页。

⑤ Palmer, C. Environmental Ethics, ABC-CLIO, Inc. California, 1997. P. 16.

⑥ Annix, C. 1991, Sustainable Development, Development, NOI.

### 三、少私寡欲与适度消费

合理的欲望是个人和社会发展的动力，但放纵欲望，不知满足地追求物质财富和感官享受，会产生人们之间的对立和斗争，导致生命与自然的破坏，这也是今日人类陷入生态困境的重要根源。1992年联合国环发大会通过的《21世纪议程》就指出：“地球所面临的最严重问题之一就是不适当的消费和生产模式，导致环境恶化，贫困加剧和各国的发展失衡。”<sup>①</sup> 这种状况出现，是和不正确价值观联系在一起的，这种价值观把物质消费多寡看作是个人经济成就和个人地位的象征，把成功等同于物质财富和消费方式。贪欲的膨胀，不仅加剧着资源的枯竭和环境的恶化，而且对世界的政治和经济局势，以及我们子孙后代的生存带来毁灭性的威胁。正如汤因比所告诫人们的：“在所谓发达国家的生活方式中，贪欲是作为美德受到赞美的，但是我认为，在允许贪欲肆虐的社会里，前途是没有希望的。没有自制的贪婪将导致自灭。”<sup>②</sup> 为了维护个人、社会与自然的和谐，保证人类社会持续发展，人类必须抛弃消费型价值观，树立适度消费观念。在这方面，道教关于“少私寡欲”的主张，是值得现代人加以借鉴的。

道祖老子在《道德经》中结合养生学的原理，以个体的生命为价值标准，将做人之道与养生之道结合起来，阐明了节欲、崇俭的必要性。他告诫人们：为人之道，要知足，贪图感官享受，必损害身体，致人短命，他说：“甚爱必大费，多藏必厚亡。”“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得故，知足之足常足矣。”（《道德经》第四十四、四十六章）知足才不辱，知足者富，才长久安康。因此，老子主张“见素抱朴，少私寡欲”。道教承袭并且衍化了道家的寡欲观。《老子想尔注》要求学道之士“于欲间都无所欲”：“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，不与欲争。”<sup>③</sup> 如此才能得道成仙，长生不老。《西升经》对人的欲望持严厉的批判态度。《为道章》称：“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。”<sup>④</sup> 《清静经》将“清静”视为进入“真道”的得道境界，而有欲则是“清静”的对立物。《清静经》称：“常能遣其欲而心自静，澄其心而神自清。”<sup>⑤</sup> 为了达到“六根自然清静”境界，要“常以道制欲，不以欲制道”<sup>⑥</sup>。道教认为，要树立正确的消费观，关键在于要树立正确的人生价值观，提高生命存在的境界，通过将“小我”（个人的自我）扩充为“大我”（宇宙普遍的自我），达到与整个宇宙的合一，与道合体。在对“大我”的觉醒过程中，自然而然地就把跟欲望相通的“小我”克服下去，达到“天地与我并生，而万物与我为一”的精神境界。道教遗训今人，必须摒弃狭隘人类利益，从生物圈的整体利益出发，树立返璞归真、恬然淡泊的价值取向和少私寡欲、见素抱朴的生活方式，在人和自然和睦相处的前提下有节制地满足自己的物质需求，就会有助于恢复生存环境的完整和健康，

① 中国环境报社编：《迈向21世纪》，中国环境科学出版社1992年版，第8页。

② 池田大作、汤因比：《展望21世纪》，国际文化出版公司1985年版，第57页。

③ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社1991年版，第47、10页。

④ 《道藏》第14册，第588页。

⑤ 《道藏》第11册，第344页。

⑥ 《道藏》第17册，第141页。

最终也将有利于人类长远利益的实现。

#### 四、节欲优生与控制人口

一定数量的人口存在是社会存在和发展的前提，因此人口的生产、再生产是社会持续发展的基本因素。实行计划生育、有计划地控制人口增长率，争取“最优人口”，使人口再生产同社会生产增长率、资源环境之间保持最恰当的比例，实现人、环境、社会的协同进步，是人类的现实选择。道教节欲优生优育观给我们有益的启迪。

道教生育观是以道法自然、阴阳平衡为其理论依据的。道教信奉“仙道贵生”，认为禁欲违反自然之道，不仅有悖人性，而且有损健康，甚至危及人类自身的生存和社会的太平。《太平经》云：“男女者，阴阳之本也。”“顺天地，法合阴阳，使男女无冤者，致时雨，令地化生，王治和平。”<sup>①</sup>《太平经》认为，男女两性之间的结合，组成家庭，生儿育女，是“天之道，是天地自然之数也”<sup>②</sup>，是人类社会得以繁衍延续的基本前提。故强调：“饮食阴阳不可绝，绝之天下无人，不可治也。”<sup>③</sup> 据此，《太平经》反对独身，主张男女适时结婚生育，并对当时流行的所谓“贞男”“贞女”观进行了强烈抨击，认为“贞男”“贞女”，是“贪小虚伪之名”，是天下之大害。道教反对禁欲，却不鼓励多生，而是倡导优生优育。首先，道教主张男女适龄婚嫁，反对早婚，李鹏飞在《三元延寿参赞书》中还从心理、生理上分析了不可早婚、早育的原因。其次，主张优生。道教医学认为，父母身体发育状况、体质强弱，关系到能否生育以及后代的健康与否。因此，主张“合男女，必当其年”，即夫妻生育年龄必须是双方生理机能发育成熟、精力充沛、旺盛，以正值盛年为佳，反对早生早育。同时，为了后代健康、壮实，夫妻双方必须选择最佳受孕时机，并拉开生育间隔。李鹏飞在《三元延寿参赞书》中曰：男女双方“皆欲阴阳完实然后交合，合而孕，孕而育，育而子壮，强寿”。再次，道教主张优育。不但强调“妊娠有忌”，而且要孕妇注重妊娠期的胎教，注意饮食起居、保持良好的精神状态，注重文化修养和美育等<sup>④</sup>。道教医学还提倡母乳喂养，反对过早给婴幼儿喂代乳品；注意喂养卫生，反对母亲“吃食喂养”等<sup>⑤</sup>。上述这些优育原则与方法，也都符合现代医学的基本观点。这也表明道教生育观中的优生优育思想蕴涵着极为丰富的现代价值。

总之，道教的生态观内涵是十分丰富的，它不仅有严密的理论体系，更有强烈的实践特色。著名的粒子物理学家卡普拉在其名著《物理学之道》中说：“在诸伟大传统中，据我看来，道家（道教）提供了最深刻并且最完善的生态智慧。”<sup>⑥</sup> 我们应大力挖掘和发扬道教优良传统，为人类的美好明天做出新的贡献。

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第38、39页。

② 同上书，第105页。

③ 同上书，第44页。

④ 参见《洞玄子》，《道藏》第31册，第170页。

⑤ 参见《三元延寿参赞书·婴儿所忌》卷一。

⑥ Frijof Capra, *Uncommon Wisdom*, p. 36, Simon and Schuster, 1989.

## 道教生态智慧管窥\*

尹志华

道教是中国土生土长的传统宗教，它继承先秦以来的天人和谐共生思想，在《太平经》中明确提出了“天人一体”<sup>①</sup>的论断。以此为指导，道教在审视人与环境的关系时，表现出深邃的生态智慧。

道教首先肯定了人对环境的依赖关系，形成了一种生态整体意识。《太平经》说：“夫人命乃在天地，欲安者，乃当先安其天地，然后可得长安也。”<sup>②</sup>道教又以“天人感应”的话语指出了人与环境的相互作用关系。在此基础上，道教认识到了自然规律的客观性，提出“自然之道不可违”<sup>③</sup>，要求人们尊重自然规律。指出人的主观能动性得以发挥的前提是“观天之道，执天之行”（同上），即认识和掌握自然规律。若违背自然规律，则是“不知常”，必然“妄作，凶”<sup>④</sup>。若能使自己的行为符合宇宙的律动，则可以“天人合发，万变定基”<sup>⑤</sup>，达到人与环境共振的和谐之美。

道教继承道家的思想，以“道”为宇宙的本原，认为天地万物都是由“道”生成的。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》说：“道能遍物，即物是道。”<sup>⑥</sup>《道门经法相承次序》载潘师正回答唐高宗说：“一切有形，皆含道性。”<sup>⑦</sup>孟安排《道教义枢》亦称：“一切含识乃至畜生、果木石者，皆有道性也。”<sup>⑧</sup>道教以万物皆有道性的观点阐明了万物平等的主张，否定了人类有凌驾于万物之上的特权。《西升经》即明确宣称：“道非独在我，万物皆有之。”<sup>⑨</sup>唐代道士成玄英说：“夫大道自然，造物均等。”<sup>⑩</sup>人与万物在

\* 本文原载《世界宗教研究》2000年第1期，第93-98页，现依作者新订文稿编校。

① 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第16页。

② 《太平经合校》第124页。

③ 《道藏》第1册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第821页。

④ 《道德经》第十六章。

⑤ 《道藏》第1册，第821页。

⑥ 《道藏》第23册，第620页。

⑦ 《道藏》第24册，第786页。

⑧ 同上书，第832页。

⑨ 《道藏》第11册，第510页。

⑩ 《道藏》第16册，第371页。

道性上是平等的，自然界中的一切，并不是为人类而存在，而是各有其自身的价值。万物都有按照道赋予它的本性自然发展的权利，人类不应该随意对它们进行干涉，阻碍它们实现自己的价值。“天地之大德曰生”，人应该“与天地合其德”，对万物利而不害，辅助万物成长，以尽自己参赞化育的责任。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和完美为目标，而不应该以毁灭各种自然物的行为来扼杀宇宙的生机。

道教认为，万物各有其性，应该顺应物性，因材而用，率性而行。《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。”<sup>①</sup>成玄英在《南华真经注疏》中说：“随造化之物情，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。”<sup>②</sup>并指出：“万物咸禀自然，若措意治之，必乖造化。”<sup>③</sup>人们应该遵循“天道无为，任物自然”<sup>④</sup>的原则，让宇宙万物“任性自在”，自然发展。成玄英说：“虚心任物，物各自正”，“但处心无为，而物自化”<sup>⑤</sup>。因此，懂得“自然妙理”的圣人“恬淡无为，大顺物情”，于是“一切万物，自然昌盛”<sup>⑥</sup>。

为了在对自然物采取的各种行为中正确地贯彻“自然无为”的原则，道教主张以“道”观物，反对以“我”观物。以“道”观物，实际上就是从宇宙整体的角度来审视万物，这样就能清楚地看到不同物种在生态系统中所处的序列，所起的作用，从而能够根据自然本身的价值，从生命物种的保存、进化和生态系统的完整、稳定、完美出发，采取符合生态规律的行动。以“我”观物，则往往会从自身利益或主观主义出发，导致干预自然的行为。现代科学已经证明，自然界是按照自身的本性运转的。为了取得自然平衡，总是通过相辅相成进行调节，形成一个有秩序有规律的统一整体。既然自然是一个统一整体，如果把人为的因素强加到自然中，就必然使自然失去平衡，引起各种不良现象出现。例如，澳大利亚于1788年引进兔子后，兔子大量繁殖，而唯一能抑制其繁殖的动物是当地食肉的一种野狗。这种野狗，一直是以类似鸵鸟的鸸鹋为食。自从野狗袭击新引进的绵羊以后，农场主和饲养绵羊的主人就开始捕杀这种野狗。兔子由于没有了唯一的天然敌手——野狗，便无限制地繁殖起来，有把草原啃光的趋势。这个事实说明，人类对自然的干预，往往会诱发连锁反应，有时以意想不到的形式，破坏了生态环境的平衡。道教提倡无为原则，主张对自然进行最小的干涉，相信事物会自己管理好自己，这种思想是很深刻的。

道教以“长生成仙”为最高目标，提倡贵生精神。敬重生命成为道教的一个重要原则。《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。”<sup>⑦</sup>谭峭《化书》认为动物跟人一样有伦理道德，书中说：“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

① 《太平经合校》第203页。

② 《道藏》第16册，第384页。

③ 同上书，第417页。

④ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第136页。

⑤ 《道藏》第16册，第417、418页。

⑥ 同上书，第384、416页。

⑦ 《太平经合校》，第174页。

再接，信也。孰究其道？万物之中，五常百行，无所不有也。”<sup>①</sup> 针对人们杀戮动物的行为，谭峭愤怒地抨击说：“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，杀害之机不已，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？得不耻吁？直疑自古无君子。”<sup>②</sup> 从宇宙伦理的角度来看，人类凭借自己的强权，残杀众生，显然是不道德的。道教要求人们把慈悲之心扩大到自然物上，不要杀戮众生。《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，杀戮冲（充）啖食。能怀恻隐心，想念彼惊怖，故当不忍啖，心证慈悲行。”<sup>③</sup> 《洞真太上八素真经三五行化妙诀》要求人们“慈爱一切，不异己身。身不损物，物不损身。一切含气，草木壤灰，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。”<sup>④</sup> 在道教看来，所有生命都包含着道的种子，都可以一层一层地向上提升，直到最后与道合一。因此，人类应该尊重所有的生命，不要妨碍它们实现自己的价值。

道教认为人与自然万物之间存在着因果报应关系。人们善待万物，即有善报；虐待万物，即有恶报。葛洪在《抱朴子内篇·微旨》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”<sup>⑤</sup>。《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，慈悲嫌疑，念念弗忘，积仁成寿，遂登神仙。”<sup>⑥</sup> 《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（猪羊之类），三功。”<sup>⑦</sup> 《六度生戒》中不厌其烦地宣扬施惠于动物的好处：第三条说：“含血之类，有急投人，能为开度，济其死厄，见（同现）世康强，不遭横恶。”第四条说：“施惠鸟兽有生之类，割口（省下自己的口粮）饲之，无所爱惜，世世饱满，常在福地。”第五条说：“度诸蠢动一切众生，咸使成就，无有夭伤，见世兴盛，不履众横。”第六条说：“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。”<sup>⑧</sup> 《文昌帝君阴骘文》甚至记有“救蚁中状元之选”的典故。相反，如果“弹射飞鸟，剖胎破卵，春夏燎猎”<sup>⑨</sup>，种种伤害众生的行为，“凡有一事，则是一罪，随事轻重，司命夺其算纪（预定的自然寿命），算尽则死”<sup>⑩</sup>。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。……如无故张弓射之，捕网取之，是于无罪处寻罪，无孽处造孽，将

① 《道藏》第23册，第598页。

② 同上。

③ 《道藏》第1册，第770页。

④ 《道藏》第33册，第474页。

⑤ 《抱朴子内篇校释》第126页。

⑥ 《道藏》第33册，第475页。

⑦ 《藏外道书》第12册，巴蜀书社1994年版，第76页。

⑧ 《要修科仪戒律钞》卷六，《道藏》第6册，第948页。

⑨ 《抱朴子内篇校释》，第126页。

⑩ 同上。

来定有奇祸也。戒之，戒之。”<sup>①</sup>《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。”<sup>②</sup>“杀禽鱼昆虫一命，三过。”“拘系禽兽一日，三过（致死一命者加）。”<sup>③</sup>《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。”“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。”<sup>④</sup>《无上内秘真藏经》所记杀生之罪更为严重：“好杀物命者，死入无间狱。杀生淫祀者，死入沸山狱。烧野田山林游猎者，死入分形狱。”<sup>⑤</sup>可见，道教力图以神学的力量，引导人们走到关怀生命、保护生态环境的道德实践上来。

道教认为，人是道的中和之气所化生的，是万物之中最有灵气、最有智慧的物类。因此，道教把人放在“万物之师长”的位置<sup>⑥</sup>，为“理万物之长”<sup>⑦</sup>，也就是说，人负有管理和爱护万物的职责。《太平经》说，人应该“助天生物”，“助地养形”<sup>⑧</sup>，使自然界更加完美。《太平经》以自然资源的充足与否为标准来评价人类社会的贫富。《太平经》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。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，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。”物类的多寡又是与王治相应的：“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。”<sup>⑨</sup>关于地球上物种不断减少的事实，已为现代科学所证实。物种的减少除少数是由于自然原因之外，大部分与人类对自然的破坏有关。因此，《太平经》以能否保护世界上物种齐全为标准去衡量贫富的思想，不能不说是有着深远的意义。

为了保护环境，道教采取的首要措施是禁止杀生。道教有众多的戒律，内容庞杂，牵涉广泛，但无不以“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。”<sup>⑩</sup>刘宋陆修静所撰《受持八戒斋文》也规定：“一者，不得杀生以自活。”<sup>⑪</sup>《思微定志经十戒》的第一戒也说：“不杀，当念众生。”<sup>⑫</sup>《初真十戒》的第二戒规定：“不得杀害含生以充滋味。”<sup>⑬</sup>《妙林经二十七戒》《老君说一百八十戒》《三百大戒》等戒律中也都有“不得杀生”的规定。可见，戒杀是道教戒律中必不可少的内容。

① 《劝世归真》，《藏外道书》第28册，第91页。

② 《藏外道书》第12册，第82页。

③ 同上书，第83页。

④ 同上书，第43页。

⑤ 《道藏》第1册，第476页。

⑥ 《太平经合校》，第205页。

⑦ 同上书，第88页。

⑧ 同上书，第36页。

⑨ 同上书，第30页。

⑩ 《道藏》第22册，第258页。

⑪ 同上书，第281页。

⑫ 同上书，第267页。

⑬ 同上书，第278页。

道教不只是泛泛地谈禁止杀生，而是有具体的规定。《老君说一百八十戒》中的第九十五条说：“不得冬天发掘地中蛰藏虫物。”第九十七条说：“不得妄上树探巢破卵。”第九十八条说：“不得笼罩鸟兽。”<sup>①</sup>《中极戒》第一百一十二条规定：“不得热水泼地致伤虫蚁。”<sup>②</sup>可见，戒律的制定者对保护动物考虑得非常周到。

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》中的第一百三十二条规定：“不得惊鸟兽。”<sup>③</sup>《三百大戒》中亦规定：“不得惊怛鸟兽，蹴以穷地。”<sup>④</sup>此外，《老君说一百八十戒》中的第四十九条规定：“不得以足踏六畜。”第一百二十九条规定：“不得妄鞭打六畜群众。”<sup>⑤</sup>

当代生态伦理学提出，人类要和自然建立伙伴关系模式，以取代把自然当成征服和统治对象的传统关系模式。大自然是一切事物最终的创造者和所有生命成长的母体，自然界中的任何事物都有其自身存在的价值和权利，都是人类的兄弟伙伴，都应当受到尊重。道教禁止杀生、反对惊吓或虐待动物的主张，反映了道教对动物的尊重。

写到这里，有一个问题需要说明。道教虽然在戒律中完全禁止杀生，但那是针对道门中人的，在世俗生活中，针对普通人，它只是要求人们不要滥杀动物，并非无条件地反对杀生。《石音夫醒迷功过格》中有讨论戒杀原则的一段话，从中可以看出道教对杀生一事所采取的理性态度。

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。”<sup>⑥</sup>

完全禁止杀生，对一般人来说，确实难以做到。而遵循生态规律，不滥杀动物，以保持生态平衡，则是人们可以而且应该做到的。

道教对保护植物也作了一些规定。《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”。当然，“人亦须草自给”，解决的办法是“但取枯落不滋者，是为顺常”<sup>⑦</sup>。《老君说一百八十戒》中的第十四条说：“不得焚烧野田山林。”第十八条说：“不得妄伐树木。”第十九条说：“不得妄摘草花。”<sup>⑧</sup>《妙林经二十七戒》中也有“不得

① 《道藏》第22册，第272页。

② 《道藏辑要》第10册，吉林人民出版社1995年版，第152页。

③ 《道藏》第22册，第273页。

④ 《道藏》第6册，第947页。

⑤ 《道藏》第22册，第271、272页。

⑥ 《藏外道书》第12册，第88页。

⑦ 《太平经合校》，第572页。

⑧ 《道藏》第22册，第270页。

烧野山林”的规定<sup>①</sup>。《三百大戒》中同样规定：“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。”<sup>②</sup>把恩惠施及无情的草木，没有与万物为友的崇高的生态境界，是难以办到的。

道教戒律中还有保护土地及水资源的规定。《老君说一百八十戒》中的第三十六条说：“不得以毒药投渊池江海中。”第四十八条说：“不得妄凿地毁山川。”第五十三条说：“不得竭水泽。”<sup>③</sup>第一百条说：“不得以秽污之物投井中。”<sup>④</sup>第一百三十四条说：“不得妄开决陂湖。”<sup>⑤</sup>《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。”<sup>⑥</sup>这是在农业经济条件下反对环境污染的全面规定。

综上所述，道教在“天人合一”的生态整体观的指导下，对于如何正确处理人与自然的关系作了深刻的论述，并制定了一系列的环保措施。这是值得现代人加以关注和借鉴的。当然，在道教产生和发展的整个古代社会，生态环境的破坏问题并不是一个突出的问题，因而道教的生态意识明显具有直观性和朴素性的特点。但是，我们认为，道教中所有有价值的思想都可以通过与现代科学的对话来提高水平，从而与西方科学相互补充，在此基础上形成融合东西方文化的适合时代需要的新的生态智慧。

① 《道藏》第22册，第269页。

② 《道藏》第6册，第947页。

③ 《道藏》第22册，第271页。

④ 同上书，第273页。

⑤ 同上书，第272页。

⑥ 《道藏》第6册，第948页。

## 《老子》生态智慧解读\*

王建军\*\*

从20世纪下半叶以来，面对日益严重的生态危机和可持续发展的紧迫任务，向古代文化，特别是向近几个世纪以来，几乎被骄傲的西方人遗忘了的东方古代文化寻求生态智慧的呼声一浪高过一浪。在这之中，道家的思想尤为引人注目。“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，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的两者的基本一致。”<sup>①</sup>《老子》作为道家思想的源泉，它所蕴涵的生态智慧应当被我们认真发掘，并应对这些智慧在指导人类社会可持续发展过程中的真实意义做出科学的、恰如其分的评价，以便为我们提供借鉴。

### 一、“道法自然”的自然本体意识

古代人类对自然的高度依赖性，决定了古人只能生活在自己倍加崇敬与珍惜的自然世界里，但今天的人类却已经是明显生活在两个互相区别的世界里了。“一个是由土地、空气、水和动植物组成的自然世界，这个世界在人类出现以前几十亿年就已经存在了，而后来人类也成为其中的一个组成部分；另一个是人类为着自己而用双手建立起来的社会结构和物质文明的世界。在后一个世界里，人类用自己制造的工具和机器，自己的科学发明以及自己的设想，来创造一个符合人类理想和意愿的环境。”<sup>②</sup>这后一个世界便是所谓“人为世界”。同时，随着科学技术的发展和工业化的进程，自然世界正在被人为世界不断侵蚀，同时自然世界对于人类生存的重要性似乎也正在被人为世界逐渐冲淡和取代。特别是自文艺复兴以来，人类理性的张扬和主体意识的提升，使得自然的神性与灵性一步步萎缩，以至于成了一堆可由人类任意摆布的僵硬而被动的物质。人类中心主义的自然价值观已经将自然界的自源性、自足性和统一性等固有特性荡涤一空，以至于今天的人类正在上演着古希腊神话中“普罗米修斯盗火”的悲喜剧：一方面“人被看做同上帝一样的角色，人是创造者、革新者，又是人类世界和人自己的改造者。

\* 本文原载《宗教学研究》2000年第2期，第36-41页。

\*\* 王建军，四川大学哲学系副教授。

① 参见 Frijof Capra, *Uncommon Wisdom, Conversations With Remarkable People*, P. 36, Simon and Schuster, 1989.

② [美] 芭芭拉·沃德，勒内·杜波斯著：《只有一个地球》，吉林人民出版社1997年版，第1页。

这是人类的骄傲。但是，这种骄傲可能使人类过分地相信自己的力量，以致随时都有使自己走向毁灭的危险。”<sup>①</sup>显然，人类要想克服当前日益深重的生存危机，首要的一条是必须抛弃人类可以摆脱自然世界而仅靠人为世界生存和发展的狂妄想法，必须摆正人在自然界中的位置。在这方面，《老子》中关于“道法自然”的自然本体意识，无疑是一剂清醒剂。

《老子》关于“道法自然”的自然本体意识首先揭示了自然界的自源性。从宇宙万物发生的本源来看，它们都是来自同一个“道”。所谓“道生一，一生二，二生三，三生万物”。“道”是独一无二。由独一无二的“道”分化为“阴阳”二气，“阴阳”二气相互作用而生出第三者“冲和”之气，并进一步产生出千差万别的天地万物。而作为天地万物之源的“道”是什么呢？“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。”显然，“道”是先于天地万物而存在，无声无形，运行不息，无始无终的原初自然物。演化至今的自然世界源于“道”。而人为世界也不是凭空产生的，从本源意义上说，它源于自然世界，当然归根结底也源于“道”。

《老子》关于“道法自然”的自然本体意识还突出了自然界的自足性。从天地万物的存在和演化来看，它们自己为自己提供根据和动力。“道生之，德畜之，物形之，器成之。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”。“生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德”。“道”生育万物，“德”蓄养万物，物质构成万物的形态，器物完成万物的定型。因此，万物都尊崇“道”而贵重“德”。而“道”的受尊崇，“德”的受贵重，并没有谁赐予它们这样的地位，而是由于它们本身就是顺应自然。它们生育万物，但不据为己有；它们兴作万物，但不自恃其能；它们滋养万物，但不主宰万物。这就叫作奥妙的德行。自然由于自身的力量而生成，运动和演化，自然并不需要，也不可能受其他力量所主宰，自然具有不可抗拒的自足性。

《老子》关于“道法自然”的自然本体意识特别强调了自然界的统一性，强调了人类必须师承自然的极端重要性。“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。”从已经生成的宇宙看，在已有的事物中，道是大的，天是大的，地是大的，人也是大的，它们都是自然的组成部分，人类只是四大事物之一。同时从师承关系来看，人必须效法地，地必须效法天，天必须效法道，道则效法自然。万物均从属于自然，人类也不例外。人类无论在肉体上还是在精神上都是自然界的一部分，因而遵循自然规律，承认自然规律对人类行为的制约，承认自然界永远是人类安身立命之根本，永远是人类的导师便成为必然。

不难看出，宇宙万物的生成根源于自然，宇宙万物的演化动力来源于自然，宇宙万物互相关联而统一于自然，人类社会始终是自然界不可分割的一部分，这便是《老子》关于“道法自然”的自然本体意识的基本内容。按照这一思想，人类应当深刻反省人类可以凌驾在自然之上的所谓现代理性，而将人类的理性切实建立在尊重自然、关怀自然、按照自然规律去改造和利用自然的正确基础上，从而形成“人为世界”与“自然世界”和谐共处。

<sup>①</sup> [美] 芭芭拉·沃德，勒内·杜波斯著：《只有一个地球》，吉林人民出版社1997年版，第8页。

## 二、“知常曰明”的环境意识

为了在地球上生存下去，人类需要一个稳定的、持续发展的、适宜的环境，因此，“在生物学上，人类是环境体系中的一部分，即其整体的附属部分。但是，人类社会又是被设计好来开发这个作为一个整体的环境去生产财富的。我们在地球上所扮演的这个矛盾的角色——既是参与者又是开发者，便歪曲了我们对环境的概念”<sup>①</sup>。显然，近几百年来，随着工业化的发展，当我们可以从水龙头中获得清泉，可以乘飞机遨游蓝天，可以靠空调器轻易地获得我们所需要的温暖或凉爽时……自然环境的重要意义，便在我们头脑中淡漠了。“这一切都使我们相信，我们已创造了我们自己的环境，而不再依靠自然所提供的那个环境了。在现代社会和工业技术急于追求利润的过程中，我们被诱入了一种致命的错觉：通过我们的各种机器，我们至少已经从对自然环境的依赖中摆脱出来了。”<sup>②</sup>在这种错觉的支配下，自然环境的动态平衡规律被人们遗忘了，同时，自然环境也在人们漫不经心的状态下被迅速破坏了。然而，人类果真可以置自然环境的动态平衡规律于不顾，而随心所欲地改变自然环境吗？《老子》中关于“知常曰明”的环境意识对此做出了否定的回答。

《老子》关于“知常曰明”的环境意识首先告诉人们，自然界的万物是循环往复地合规律地变化的。“万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各归其根。归根曰静。是谓复命。复命曰常。”万物蓬蓬勃勃地生长，我从中看出其循环往复的道理。万物纷纭茂盛，最后都各自返回到它们的本根。回归到本根叫作由动到静，由动到静叫作复命。这就是自然万物运动的规律。这完全与现代科学的结论相一致：物质在不断改变形态的过程中，周而复始的循环；能量在不断转换形式的过程中，持续不断地流动，是人类所生存的自然环境中的一般规律。人们在自己的一切活动中必须充分地认识和尊重这一规律。

《老子》关于“知常曰明”的环境意识还特别指出，自然万物循环往复的变化是追求动态平衡的过程，而人的活动却往往打破这种平衡。“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。孰能有余以奉天下？唯有道者。”自然的规律，如同安装弓弦一样吧！高了时就压低些，低了时就抬高些，多余时就减少些，不足时就补充些。自然的规律，就是损减多余的来弥补不足的；而人世的做法却不是这样，是损减不足来奉献多余的。谁能够把多余的拿来奉献给不足的呢？只有遵循自然规律的人才做得到。这也与现代自然科学的结论惊人的一致：无机自然环境的自发变化过程是“熵”增加即差异性不断被消除的动态平衡过程；而有机自然环境的自发变化过程也是在食物链的作用下，通过生物自我稀疏规律而实现的动态平衡过程。“天之道，损有余而补不足”，的确是一个科学真理。而人类的社会活动却会必然地造成一定的“熵”减少，即造成一定的不均衡性。例如为了获得足够的粮食，我们不得不大规模的垦殖，以牺牲被垦殖区域内的生物多样性来求得相对单一的农产品的大量生产和收获；为了提高社会活动效率，我们不得

① [美] 巴里·康芒纳著：《封闭的循环》，吉林人民出版社1997年版，第10页。

② 同上书，第11页。

不将人口往城市集中，造成城乡人口分布的不均衡性。总之“损不足以奉有余”是人类社会活动的不可避免的现象。但是，这种不均衡性却必须保持在“合理的”临界阈值的范围内，而这个临界阈值恰恰是由自然环境在实现动态平衡过程中的自我调节能力的大小来规定的。也就是说人类活动在局部区域内所造成的不平衡，不能破坏自然环境在更大范围内的动态平衡。因此，为实现人类社会可持续发展，“损不足以奉有余”的“人道”必须服从“损有余而补不足”的“天道”。

《老子》关于“知常曰明”的环境意识还告诫人们，不按生态规律办事，凭借自己有限的力量而妄为，必然会招致凶险的结果。“知常曰明。不知常，妄作，凶。”人们懂得自然规律并遵循这些规律，才称得上明智，前途才会光明，而不顾规律的轻举妄动，则必有报应。看看今天的人类因滥垦滥伐而导致的植被破坏和水土流失；因掠夺式的开采而导致的资源破坏和浪费；因工业盲目发展引起的环境污染和生态失调等严重问题，难道我们不应该为人类的“妄作”而深感羞愧和忧虑吗？

人类生存的自然环境是循环往复变化的，通过这种变化而不断实现着动态平衡。人类的生存不能摆脱对自然环境的依赖。因此，人类的活动必须限制在保持自然环境动态平衡的范围之内。而人类如果不懂得这个道理，便必然会受到自然界的无情惩罚。这就是《老子》所表达的“知常曰明”的环境意识。无疑，这些思想对于指导今天的人类走出迷茫是十分重要的。

### 三、“知足者富”的消费意识

在艾伦·杜宁《多少算够》这本名著中，他将《老子》中的“知足”思想，推崇为世界各主要宗教和文化所倡导的消费观的典范之一。我们不仅要问，当今天的人类凭借现代科学技术和庞大的生产组织，可以大量生产出廉价的商品以满足人们不断膨胀的消费欲望时，为什么我们还需要向古代先贤们求教消费观念呢？这一方面是由于：在今天这个高消费的社会中，我们消费欲望是无限扩张的，“正如奢侈生活的个人一样，消费再多也不会得到满足。消费者社会的诱惑是强有力的，甚至是不可抗拒的，但它也是肤浅的”。正是这种无限扩张的消费欲望正在迫使人们通过大规模的现代化生产，对全球的生态系统造成致命伤害；另一方面是由于：消费欲望的无限扩张和物质财富的畸形增长，并没有同时给今天的人们带来真正的幸福。“人类的需要在整个社会中是有限的，并且真正个人幸福的源泉是另外的东西。事实上，社会关系的强度和闲暇的质量——二者才是生活中幸福的决定性心理因素——似乎在消费者阶层中减少的比提高的多。消费者社会，似乎是通过提高我们的收入而使我们陷于穷困的。”为了走出人类今天所面临的尴尬境地，我们“就需要一种能够创造舒适的、非消费的，对人类可行的、对生物圈又没有危害的，把技术变化和价值观变革相结合的生活方式的导引”<sup>①</sup>。《老子》中关于“知足者富”的消费意识可为这种“新生活方式”提供指导。

《老子》关于“知足者富”的消费意识首先表明，过分追求名利、贪图财富是十分有害的。“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。”名位与生命相比，哪一个

<sup>①</sup> [美] 艾伦·杜宁著：《多少算够》，吉林人民出版社1997年版，第19、27、37页。

对人更亲密？身体和钱财相比，哪一样对人更重要？获得名声与丧失生命相比，哪一样对人更有害？所以过分地贪恋名声钱财，必定会造成极大的耗费；过多地贮存财物，必定会造成损失。“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。”缤纷的色彩易使人眼花缭乱；繁杂的声音易使人听觉麻木；丰美的食物易使人舌不知味；纵情狩猎易使人心放荡；稀有的货物易使人行行为不轨。因此圣人只求得温饱而不追求声色享乐。所以，人们应警惕奢侈生活的诱惑而保持宁静淡泊的生活。

《老子》关于“知足者富”的消费意识告诉人们，追求奢侈生活的有害性是根源于其违反了自然规律，而知道满足才符合自然规律。“益生曰祥，心使气曰强。物壮则老，谓之不道，不道早已。”贪求生活享受就是灾祸，放纵心志损耗精气就是逞强。事物过分强壮，则会加速衰老，这就叫作不符合自然规律。凡是不符合自然规律的，就会过早地消亡。那么人们怎样才能得到幸福和富足呢？“胜人者有力，自胜者强。知足者富。”战胜别人谓之有力，克制自己叫作刚强。知道满足就是富有。讲究实际，尊重规律，知道满足，才能求得人的生理机能的平衡和精神上的幸福，这才是真正的富足。

《老子》关于“知足者富”的消费意识还特别强调，节俭是事天、治国和养生之重要方法。“治人、事天、莫若嗇。夫唯嗇，是以早服。早服谓之重积德。重积德则无不克。无不克则莫知其极。莫知其极可以有国。有国之母，可以长久。是谓深根固柢，长生久视之道。”治理人民，保养天性，没有比俭嗇更好的了。正因为俭嗇，所以能够比别人更早地遵循自然之道。能够更早地遵循自然之道，这就叫作积累了雄厚的朴德。积累了雄厚的朴德，就无往而不胜。无往而不胜，就没有人能够测知他的力量的极限。没有人能测知他的力量的极限，他就可以保有国家。因而他便拥有了治理国家的根本，就可以长久。这就叫作根深本固、长生久存的道理。崇尚节俭、适度消费、使资源可长久利用而不枯竭，使人们生活幸福而不过度劳碌，实为利国利民之道也。

过度追求物质欲望的满足，对于国家和个人来说都是十分有害的，这是由于它违背了自然规律。因而崇尚节俭、知道满足，才符合自然规律，才能使国家长治久安，使人民生活幸福。这就是《老子》关于“知足者富”的消费意识。这种消费意识在今天人类重新树立正确的生活态度，从物质主义向后物质主义过渡的过程中，的确是十分有益的教诲。

#### 四、“知止不殆”的发展意识

1972年，《增长的极限——罗马俱乐部关于人类困境的报告》一书的出版，立刻引起了巨大反响。这部巨著以大量的统计数据表明，从工业社会以来，人们盲目追求经济指标的增长，为发展而发展的“传统发展观”已经使人类深陷困境。经济的盲目增长必然导致环境容量极限的被超越，导致大自然和人类社会体系各类约束因素被破坏，其结果伴之而来的是人口膨胀、粮食不足、资源破坏、能源枯竭、环境污染等世界性难题也普遍呈现出指数增长的趋势。而要治理这些难题，所需要投入的经费也随之以指数形式增长。因此，人类如果不尽快行动起来，制止和扭转这种恶性发展的状况，人类社会在不太长的时间内就会遇到致命的打击。而要扭转这种状况，除了需要在科学技术和人类社会组织方面做大量工作外，更重要的是要牢固树

立“适度增长”的意识。所以，从20世纪末以来，用可持续发展的新发展观代替传统发展观的呼声便日益高涨，以至于今天正在逐渐成为全人类的共识。而在这一方面，《老子》的“知止不殆”的发展意识中的合理内容也值得借鉴。

《老子》关于“知止不殆”的发展意识已经包含着“适度增长”思想的雏形。它从和谐是宇宙万物生存发展的根本法则的原理出发，论证了人类社会的生存发展必须遵循“适度”这一基本准则。“知足不辱，知止不殆，可以长久。”既然过度追求物质财富将带来祸患，那么知道满足的人就不会招致屈辱，知道适可而止的人就不会遭受危险，这样才可以使生命长久，才可以使社会长久。在这里“知足”和“知止”是密切相关的：既然天地万物都有自己的限度，人的欲望就应当有所克制、有所“满足”，进而人的行为就应当有所“禁止”。“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。故知足之足常足矣。”灾祸没有比不知道满足更大的了，罪过没有比贪得无厌更大的了。所以知道满足，适度增长，才会得到满足。不难看出，从自然界客观存在的限度出发，论证人们的消费需求必须有限度，因而满足人们需求的社会行为也应当适度，这一基本逻辑与当今人们正在确立的可持续发展观是相通的。

《老子》关于“知止不殆”的发展意识还为人们勾画了一幅“小国寡民”的理想社会图像，而这一图像却表明了其发展观与当今社会的可持续发展观在本质上是不同的。《老子》主张“知止不殆”，而怎样才算得上“知止”呢，《老子》提出了一个理想模式：“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。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。”使国家小，使百姓少。即使有各种各样的器具也不用它。使百姓爱惜生命而不冒险远迁，这样车船也没有必要乘坐。虽有兵器也没有使用它的地方。使百姓回复到远古结绳记事的状态中去，认为自己的食物香甜、衣服好看、居处安适、习俗欢乐。相邻的国家间互相可以望得见，鸡鸣狗叫听得到，但人们到老死也不互相往来。好一幅超尘脱俗、和平宁静的自给自足、保守封闭、原始自然的农耕社会的理想图画！而这一图画却充分体现出《老子》所倡导的发展观消极保守和软弱无力的性质。显然，这种建立在农耕社会基础上的发展观，虽然对当时的社会发展来说有一定的规约作用，但它却不可能消除农耕社会中的生态环境问题。这是由于农耕社会的生产方式的基本特点是自给自足的农业偏向，它的生态恶果是使大量并不适宜农业耕作的地区被垦荒种植，从而造成日益严重的水土流失和荒漠化。我国西北地区大范围持续沙漠化便是最好例证。而这一问题的解决，只有依靠建立在与自然生态特点相一致基础上的社会生产的分工和协作，靠人们互通往来的商品交换，而这恰是现代文明的主旨。所以，《老子》所主张的保守封闭、小国寡民的发展模式在本质上是反生态的。

这就清楚地表明：我们在审视传统生态智慧时必须确立一种后现代立场，必须具备对现代文明意识的深刻理想。现代文明意识起源于对人类理性与能力的信仰，工业社会的出现则使人们不断增长的需求得到了满足，这是历史的进步。但是，与此同时，人类与自然的现实关系却由此演变为人借助于科学与工业对自然无休止的征服，这就偏离了现代文明发展的主旨。历史发展的内在逻辑应当是：人的主观提升与对自然的尊重同时并存。而现在遇到的问题则是：人的主观提升与对自然的贬低相伴。原本应是和谐的系统变成了对应的两极。因此，从《老子》所表达的生态智慧中正确地获取有益的教诲，用以校正今天的偏颇，是有重要价值的。

# 论道家衣养万物的生态理念\*

李远国

大自然是一个不可分割的整体，而人类只是其中的一部分，这是以老子、庄子为代表的道家哲学的核心信条，亦为现代生态科学揭示的人与自然关系的基本事实。当代绿党理论家格雷戈里·巴蒂逊（Gregory Bateson）指出，强调人与非人自然界是相互联系而不是分成主次的整体，即“把螃蟹与龙虾、把兰花与樱花以及把所有四种东西与我联系起来模式”，是绿色思维的重要基础<sup>①</sup>。它意味着自然整体的生态平衡与持续稳定是物种生存的根本依据，人类也像其他物种一样，依赖于这一整体而存在，尽管我们的依存方式有着自己的特点。

## 一、自然是人类永远的导师

在经历了几个世纪的主体性张扬之后，人类终于从自然的真理中开始重新认识自己。人类首先是一种普通的生命存在，他同万物一样，是一种生态与自然依赖性的存在。人类作为自然界中一个仅具有短暂历史的生物类种，最为重要的生存条件就是现实自然世界的持续存在。我们虽然可以无限时间内的宇宙演化或无限性宇宙的演化来论证自然界向人类的必然生成，但人类在地球上的存在无疑是有着很大偶然性的，是特定历史条件下各种因素的巧合和太空中自然物质相互作用的结果。地球有规律的自转和公转，地球周围均匀的大气保护层，地球表面种类丰富的动植物资源、水土资源和矿产资源等，这一切构成了人类生命存在所必需的生存空间和条件，但这一条件本身并不是无条件的。它既不是“取之不尽、用之不竭”的无限量，也没有无限制维持这一有机平衡体的能力。因此，人类的任何活动都有一个终极的限制，那就是不能破坏这一自然系统的整体性及其延续。

基于以上的原则，人类应该改变现有的道德价值观，将对自然整体及个体存在的平等尊重和它们内在秩序的遵从，作为我们基本的价值态度。或者说人类是自然生命网络上一个环节的新人性观，应该成为我们一切思考与行动的基本原则。从这个原则出发，人类必须重新评价我们与大自然相处的方式，改变人类中心论的习惯偏见，返回大自然，重新学习在自然界生存的

\* 本文原载狄明德、魏明德主编：《环保与人文智慧》，台北：光启社2001年版，现依作者新订文稿编校。

① 见弗·卡普拉、查·斯普雷纳克：《绿色政治：全球的希望》，东方出版社1988年版，第62页。

方法，特别是对周围环境的适应和自我调整，按照自然要求生活。这就意味着与我们赖以生活的大地系统的法则和谐地生活，意味着与我们自己躯体的法则和谐地生活。但是，为了找到这种外在的与内在的和谐，我们必须再次学会自然与躯体的语言，倾听它们的话，认真审视而绝不能漠然处之。众多的思想家总是教导说，人类是自然世界上最可宝贵的存在，绿色理论则针锋相对的指出，自然才是人类永远的导师。从这个角度上说古代文化而不是现代文明更接近于这一理想状态。因此，反思古代文明尤其是东方道家的思想，重新学习基于适应而不是变革的也就是生态化的生存智能，于今天就显得非常重要。

在中国道家的思想中，一向把大自然看作是一个充满生命的超巨大系统。其中所有的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。宇宙时空的数量、向量、向量和宇宙万物的变化息息相关。宇宙是场的信息系统，彼此相须，相即，相摄，相入，一在多中，多在一内，相融无间。对于这种朴素的辩证观点，道家中人有着深切体悟，从老、庄之始便探其玄机，以揭示自然界中固有的整体关系。

从老子开始，道家皆以道为世界的本原。道，指创造宇宙的动力，或宇宙的本身，它是创造一切生命的总源泉，是融贯万物生成的总动力。他说：“大道汎兮，其可左右。万物恃之以生而不辞，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。

成玄英疏：“衣被者，覆育也。虽覆育万物，而匿德藏名，泊然无形，故不为主，似若微小，以是声义，言不小也。”<sup>①</sup> 杜光庭注：“道之生化，万亿之类，和气周偏，巨细无遗，畜之养之，成之长之，爱护之功至矣，茂养之恩普矣，不为主宰，各遂生成，无心于物，含育之恩大矣，此圣旨所解也。今释云：有情有形，飞沉动植，纤芥之小，丘山之大，道气覆育，力无不周，仁爱畜养，而不为主，物赖于道，不以为功。虽鲲鹏大躯，固乘道而变化。焦螟细品，亦资道以裁成。故秋毫之小也，道气存而温柔润泽，道气去则枯瘁雕零。秋毫不弃，可谓之小。充塞天下，可谓之大。不为主宰，可谓忘功。斯则道之用也，能小能大，而非小非忘，无所不小，无所不大也。”<sup>②</sup>

道如此万能，如此伟大，却又如此谦虚，如此大公无私，它所涵蕴的道德至理，正是人一生学习并追求的目标。对此，陈景元指出：“圣人爱民恤物，巨细申恩，若可名于小矣。任物遂性，归功于天，又可名于大矣。法道施化，布德及人，鼓以淳和之风，被以清静之政，忘功不有，不自尊高，故其盛业可大，圣德可就，以其不为大，故能成此尊大矣。修身之士汎然无着，若云之无心，水之任器，可左可右，随方随圆，不滞于常，物来斯应。鉴物斯广，不均应用之心。利物虽多，不矜兼济之德。仁逮蠢动，未始为私。众善归宗，不为之主。是能彰非小非大之德，无自尊自伐之称，可以契上真之大道矣。”<sup>③</sup> 一句话，大道一宇宙一自然界就是人类最好的老师。

① 《道德真经玄德纂疏》卷九，《道藏》第13册，第437页。

② 《道德真经广圣义》卷二十八，《道藏》第14册，第448页。

③ 彭耜：《道德真经集注》卷九，《道藏》第13册，第175页。

## 二、天地与我并生的理念

在老子道论的基础上，庄子进一步丰富了道的内涵。他说：太古的时候，只有无，没有有，没有名称。由无而有，出现了最初的一。虽然有了一，却没有形态。万物由无形的一而生，这便是德。万物在无形时候，都具备应有的理，但是浑然一体，这便是命。天命的流行而产生了物，物各有了生理，这便是形。形体保守着精神，各有自己的法度准则，这就叫作性。人们加强性的修养，可回复到德的境界。德的修养达到极致完美，可与太古之境和同。这种和同便虚寂，虚寂便广大，混合一切鸣叫和言语，一切鸣叫和言语混合，也便与天地相混合了。这种混合浑然无间，似乎愚昧，好像昏聩，无智无心，这便是玄德，是与自然最通顺的合一。（据《庄子·天地》文意译）

在《庄子·知北游》中记载着孔子向老子问道的故事，形象地说明了道的渊博无穷和生长万物的伟业。孔子说：今天安闲，特来请问什么是最真的道。老子回答：你应当斋戒，梳理你的内心，洗涤你的精神，放弃你的成见。道，深奥而难以言述啊！只能给你说个大概。光明生于幽暗，品类从无形中产生，精神从道产生，形体从精气产生，万物以不同的形体出现。所以，凡是具备九窍的都是胎生，凡是具备八窍的都是卵生。而道的到来，没有踪迹；它的离去，也没有边际。没有门户房室的局限，能畅达四方，通于万物。如顺应此道，便四肢强壮，思虑通达，耳目聪明，心地虚静，用而不劳，因应事物，可圆可方。天没有它便不会高，地没有它便不会广，日月没有它便不能运行，万物没有它便不能昌盛，这不就是道么！况且，博通经典的人，不一定了解真理；能言善辩的人，不一定有智能，故圣人并不追求博辩。像这种增添了也看不出增添，减少了也看不出减少的东西，是圣人所宝贵的。它的广博像大海那样，它的高大无终无始，能使万物各自运动，自取其需，这是君子之道，是道在外的表现啊！万物都对它有资取，它却永不匮乏，这便是道吧！

同在《知北游》中，还有另一则故事。当东郭子问：所谓道，究竟在哪里？庄子说：无处不存在。东郭子说：请指出具体的地方，庄子说：在蝼蛄和蚂蚁之中。东郭子说：为什么处在这么低下的地方？庄子说：在稗和稗等杂草丛生的地方。东郭子说，怎么更加低下了？庄子说：在瓦和砖里面。东郭子说：为什么越来越低下了？庄子接着回答说：在屎尿之中。至此，东郭子再也无话可问了。庄子进而开导东郭子说：先生提出的问题，本来就没有接触实质。希望你不要着眼于某一事物，其实万物皆不能离开道。我们何不一起游处在一个什么都没有的地方，持同合万物的理念，把宇宙当成一个整体来谈论，这样就不会有所穷尽了。明白万物并无主宰，都是自己创造自己，就能和万物冥合为一而没有分别。多么淡泊而宁静，寂寞而清虚，调和而安闲，翱翔在虚无寥廓的境地，这就是大智能的境界，故可以放任无穷，逍遥天地之间。

类似的故事在《庄子》一书中还有一些。正是通过这些恢诡谲奇、汪洋恣肆的文笔，庄子站在宇宙观的高度，从总体上揭示了天、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。他认为一切事物都有对立的一方，相因而成，相并而生，这是一切事物的本性，但应提高到“道”的总体上去把握。他说：大道正

是统一是非彼此的枢纽，掌握了这一关键，便可应付无穷的变化。（据《庄子·齐物论》文意译）可见，万物彼此之间并不是一种绝对分离的关系，这是道的核心。从这个核心展开，各种事物形成了一串串联系着的链条，环环相扣，不可穷尽。正是建立在这种辩证观念之上，庄子总结出“天地与我并生，而万物与我为一”的至理。这是庄子关于天人关系的要害，其他的思想多是依此点而推衍。

依据庄子在《齐物论》中的看法，能区别什么是天然，什么是人为，是人类知识的极限。但这种认识仍有相当的缺陷，怎么知道所谓的天不也是属于人？所谓的人不也是属于天？即无法确定人和自然的关系究竟如何。也就是说，我们认为属于天然的，也许早有人为成分的杂入；我们认为属于人为的，也许其中也有天然的因素。实际上，人与自然本来为浑然的一体，难以截然分开。因此，只有具备“真知”的“真人”，才能使自己的认识合于大道，克服一般人常有的“嗜欲深”而“天机浅”的局限，既不以自己的心智去损害大道，亦不以自己的作为去干预天然，一切都顺应自然，真正做到喜怒与四时相通，万事依万物自适，人同一切事物和谐而不追求极端。当他抱一守真时，是“与天为徒”；当他随俗而行时，是“与人为徒”。但无论是与天或是与人为徒，均未脱离大道，因为天理中自涵摄着人事，人事中自寓有天理。天与人互不相胜而相合一，这就是真人。概而言之，庄子认为，天与人的这种关系是不以人的意愿为转换的，不管你是否赞成合一，人与天都是合一的。

这种思想贯穿在《庄子》各篇之中，例如《秋水》载河伯问曰：什么叫作天？什么叫做人？北海若回答说：牛马生来四只脚，就叫作天然。络马首，穿牛鼻，就叫做人为。所以说，不要用人去毁坏天然，不要有心造作去损害性命，不要因追求利益去殉世俗之名。谨守这三点而不违背，就可回复到天真的本性。显然，庄子是坚决反对因人而毁灭天然，因境遇而泯灭天性，因贪求而丧失本真，只有谨守这些纯朴的东西，才能返本归真。

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》一书中有内容非常丰富的生态观。如《马蹄》说：在风俗质朴的年代里，百姓的行为安详稳重，视察专注，别无外求，所以山上还没有小路，河里也没有船只和桥，万物浑茫，众生繁衍，各不相犯。人没有害禽兽的心，禽兽亦不伤人，所以禽兽可以让人牵着游玩，雀鸟的窝巢可以任人攀着观看，这就是盛德的时代。人类和禽兽同住在一起，和万物同聚在一处，哪里有什么君子和小人的分别呢？这些生动的描述、完全是一幅动物成群、植物茂密的自然图画。人类生活其间，也完全是处于逍遥自在、任意无为的状态。那时候阴阳二气调和平静，鬼神不扰乱人类，四时的运作合于节度，万物不受伤害，生物不死于非命，人虽智能，即不妄用，这就是最和谐的状态。庄子的这种观念，是同他的社会理想联系着的。因此，庄子把社会的进步，看成是人类德性下衰的过程。从原始自然状态的“至一”之世，历经燧人、伏羲、神农、黄帝之世，道德已日益衰落。等到尧舜治理天下之时，因政治、教化与文明的兴起，反而造成民风惑乱，人的自然本性便丧失了。其结果必须是“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异了。显然，庄子是站在人类文明发展的对立面，冷静地观察着人的本身，正受到自己精神和物质的创造物的强制，一步步丧失其质朴与纯真的历史事实。同时，在揭露的批判这种人性异化时，提出了克服异化和返璞归真的途径。这种回归自然的途径，总起来说，仍然是以“无为”“功成弗居”等形式，与道沟通，以

超越外物对于人本身的压抑和统治，从而达到克服人性的异化，使纯真的人性得以复归，人类与自然的关系重新恢复和谐。此外，庄子还提出了“万物皆种”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，便是由这种规定性所使然，这种自然的类别性，可以称之为“天倪”。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”。林疑独注：“种者，物生之始，万形万变，其化无穷，相代始终，如环无端，莫得其伦理，是之谓天均，人力莫与焉。天均言其平，天倪言其始，皆自然之谕。”<sup>①</sup>在此，庄子将自然的类别性和联系性有机的合在一起，具有较高的科学价值。

在“万物皆种”观点的基础上，庄子又提出了“种有几”的观点。《庄子·至乐》曰：“种有几，得水则为继，得水土之际，则为蛙蟾之衣。……人又反于机。万物皆出于机，皆入于机。”所谓“几”，似指某种微生物，或某种胚芽。先秦典籍中，凡“几”字多训为“微也”。（《书·皋陶谟》《易·系辞下》）所谓“机”者，是指运动。“机者，发动，所谓造化也。”（《庄子集释·至乐疏》）“机者，动静之主，出无入有，散有反无，靡不由之也。”<sup>②</sup>这就是说，在物种中尚有更加微细的内因，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，在不同的环境和条件下，便产生了泽泻、车前子、乌足草、土蚕、蝴蝶、小鸟、米虫、蜉蝣、萤火虫、猿猴、人等物种，这些不同形态、千奇百怪的生命体，它们之间彼此联系，相互转化，由最低级的物质形成，逐渐向低级、中级、高级乃至最高级的物质形态演化，最后又复归于“几”。尽管《至乐》所列举的生物链与进化序列并不科学，因为他错误地把种属关系极远的生物，甚至动物和植物之间都看作互相产生的，这当然是一种失误，与达尔文的生物进化论不可同日而语。但他试图用一个发展的纽带把生物界统一起来，联系起来，并猜测生物由水生到陆生的发展，由低级向高级的演变，从而把生物链的联系与变化都归结于一个自然的过程，一个统一的本根，却包含着相当可贵的科学价值。正如李约瑟教授所评，这种观点坚定地否认了物种的固定不变性，“提出了一种非常接近进化论的论述。”<sup>③</sup>

在《徐无鬼》中，则从人的认识过程概括了自然生态的统一性。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），知大阴（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（稳定性），知至矣”。万物都承受自然，只有顺遂自然，才能体合大道。因此可以说：“天地之养也一，登高不可以为长，居下不可以为短。”大自然对万物与生态的养育是统一的，大公无私的，而不是有所偏失的。

将庄子学说的脉络梳理一下，大概可以这样概括：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

① 《南华真经义海纂微》卷九十一，《道藏》第15册，第613页。

② 《南华真经义海纂微》卷五十七，《道藏》第15册，第465页。

③ 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88页。

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。换句话说，庄子所谓的大道，在天地万物生成之后浸透在了天地万物之中，这就是天地万物各自的自然本性。天地万物自然而然地顺着自己的自然本性运动变化，这就是遵循大道。人自然而然地顺着自己的自然性而生活，这就是遵循大道。用一句简单的话来表述，融入大道，就是融入自然；合乎大同，就是合乎自然。物归自然，齐同万物，这是庄子整个学说的归结点。

由老子肇始、庄子构建的这种天人并生、物我为一的生态观念、其后成为道家的基本理念。如《淮南子》中继承了老庄重视系统、强调和谐的整体思维的优秀传统，而且从应变出发，进而着眼于整体的稳定完善。在《淮南子》看来，宇宙是一个不可分割的整体系统，万物无不被道所统摄，万物又以自己独特的功能来体现道。所谓道者，一是指演化万物的本原，一是批统摄万物的理体，这在《淮南子》中被称为“淑清之道”和“万物之祖”。道的这两重含义是紧密相连的，因为宇宙万物无不以道为最高本体，无不禀受道而息息相通，相互作用，相互感应，自然无间，融为一体。在宇宙这个巨系统中，物物相连，天人相通，浑然一体，和谐均衡，万物只有相连而存在，相通而变化，脱离整体或系统，就会遭到厄运。在对待事物之间的差别与矛盾时，《淮南子》亦师承老庄心法，认为生生不息是天道的根本功能，对立诸因素在相生相克中虽有损益，但不会导致总体的破坏或失衡，所谓“有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相合，前后相随”（《道德经》第二章）。即强调注重对立面的相承相应、相比相得、相和相通、相济相成的互补关系，而不主张对立面的排斥与斗争，或二者之间的妥协。因为事物只有在往来屈伸的运动中才能生生不息，绵延不绝，这是对天道变化圆满性的完美体现。

### 三、深刻美妙的生态智慧

从老子的“衣养万物”而不居功，到庄子的“齐同万物”而与天为徒，始终强调的都是追求人类与大自然的和谐共存，所谓“与天为徒”，就是返回大自然，返璞归真。这种重视生态、亲和自然的思想及其志趣，不仅深刻地影响了中国传统文化，亦为近现代西方许多思想家重视，誉之为人类文明中最深刻、最美妙的生态智能，正如美国格拉姆·帕克斯教授所说：“中国传统道家对自然这一概念的了悟，将有助于我们西方人理解真正的自然世界之所以如此，并非仅仅因为道家的自然观明达、无为、超脱，更重要的是通过对这样一派不论社会根源、历史背景或哲学传统都与我们有天壤之别的哲学学派的了解，我们得以从新角度透视典型的欧洲自然论的自然观。”<sup>①</sup>

例如，以研究环境问题而闻名于世的罗马俱乐部主席奥尔利欧·佩奇认为：“人们在陶醉于自己的能力和眼前成绩时，并未意识到在许多情况下，明天将为今天的收益偿付重大的代

<sup>①</sup> 美·格拉姆·帕克斯：《人与自然——尼采哲学与道家学说之比较研究》，《道家文化研究》第2辑，上海古籍出版社1992年版。

价。此外，他们从各个方面使用科学论证的同时，却疏忽了唯一能够不断起到协调作用的哲学、伦理和信仰，其中最重要的一点就是当代人已经丢失了的整体感，这是一种严重的倒退……现代社会应该恢复这种观念。”他继而预言：“未来将是一次伟大的文化复兴的发展。”<sup>①</sup>

展望未来，这种新型的发展观，不再单纯是强调科技文明，而是追求人类心灵文化的重生。他所说的“整体观”，无疑使人一看就联想到了老子。比利时著名的科学家普里高津说：“中国文明对人类、社会和自然之间的关系，有着深刻的理解，中国的思想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。”<sup>②</sup>

人文主义物理学家卡普拉指出：人类现代文化危机的根源是近代社会形成至今仍在决定人们思维与行动的由笛卡尔和牛顿创立的科学模式和世界观。正是它导致了现代人类文化价值的失衡，并造成我们日陷其深的生态灾难，要改变这种危机局面，就要超越传统的机械论世界观，走向一种新的与现代自然科学精神一致的生态化世界观，从而进行一场真正意义上的文化革命。在他看来，这种基于现代物理学基础上、强调相互联系和运动的现代科学观，在本质上是与崇尚直觉智能的“东方神秘主义”一致的，他说：“在伟大的宗教传统中，道家提供了最深刻和最美妙的生态智慧的表达之一。它强调本源的唯一性和一切自然与社会现象的能动本性。”<sup>③</sup>

另一位世界著名历史学家阿诺德·汤因比，亦十分关注人类文明的现实困境和未来前景。他认为，地球生物圈是人类唯一的可居之所，地球是人类的大地母亲，人类作为大地母亲养育的众多孩子之一，最根本性的是维持它的生态系统的稳定以永远适于人类的居住。但在他看来，近现代工业化无度扩展和技术滥用，表明人类的历史从天人和谐的阶段却逐渐走向了征服与控制地球生物圈的道路，人类正在上演着一场现代社会的“费敦神话”，其结果可能是：“如果生物圈不再能够作为生命的栖身之地，人类就将遭到种属灭绝的命运，所有其他生命形式也将遭到这种命运。”<sup>④</sup> 而实现大地母亲生态拯救的根本途径是人类自然价值观念的彻底变革。他明确指出：“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。”<sup>⑤</sup> 为此，他认为人类应该皈依一种与东方多神教传统如道家、道教相一致的基于万物有灵论的广义的宗教，以有效限制现代社会中人们的贪欲对自然造成的侵犯并建立起对自然的内在的崇敬。

英国科学家彼得·拉塞尔则从另一个角度论述人与自然的关系，他借对回到地球宇航员感受的评论明确指出了地球是一个活的有机体的观点，认为依据詹姆斯·拉伍洛克的“生物圈”观点和詹姆斯·米勒的生命系统观点，“生物圈应被理所当然地视为一个生命系统”。他认为，宇宙自然的进化迄今已经经历了从能量到物质、从物质到生命、从生命到内省意识的四个进化阶段，目前正经历着从“人类场”向“盖亚场”转变的第五个阶段，而处在这个过渡期的现代

① 《世界的未来——关于未来问题一百页》，中国对外翻译出版公司 1985 年版，第 89 页。

② 普里高津：《从混沌到有序——人与自然的新对话》，上海译文出版社 1987 年版，第 1 页。

③ 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 年中文版，第 310 页。

④ 阿·汤因比：《人类和大地母亲》，伦敦 1976 年英文版，第 7 页。

⑤ 阿·汤因比、池田大作：《展望 21 世纪》，国际文化出版公司 1984 年中文版，第 429 页。

社会的前途并非光明一片，而是充满了危险，“已深深地陷入人类历史中社会、政治、经济、生态和道德危机是复杂的蜘蛛网”。在他看来，人类要摆脱目前的困境并实现高级状态的顺利进化，就必须承认人类只是自然整体中的一部分，从而形成一种高度协同的整体论、生态化的世界观。“我们需要转变到一种真正全球观念上，在这种观念中，个人、社会和这颗行星都被给予充分的重视。换言之，我们必须从一种协同性较低的世界观转变到一种协同程度较高的世界观。”<sup>①</sup>而且，他和卡普拉一样，认为这种生态化世界观与东方文化传统、道家思想有着内在的一致。

此外，当代的许多生态思想家如佩特拉·凯利、布雷恩·托卡等，都曾大量谈到古代民族和东方社会传统生存方式、传统思想文化中的生态意识问题，也许他们并不肯定这种尊重自然的传统会成为医治现代文明环境痼疾的良方，但却一致认为这种历史的重新学习会给我们以有益的启示。这里，问题的关键是我们应该确立一种后现代的立场，在深刻把握现代工业文明的本质上，找到一个可以审视传统生态意识的正确视角，才能真正读懂先祖们世代相传的生活智慧之书，也只有这样，道家、道教传统的生态思想才能摆脱“玄之又玄”、妙不可言的尴尬“困境”，道家学说中人与自然关系的价值把握，对自然界万物的珍爱，对自然资源的合理利用，才会脱离传统文明的躯壳，具有普遍性的意义。人类确实需要与我们的先人对话，以获得面向未来的智慧与力量。

<sup>①</sup> 彼得·拉塞尔：《觉醒的地球》，东方出版社1991年中文版，第3、86、150页。

# 《老子》的生态智慧与可持续发展\*

陈世昌\*\* 林雪燕

从柏拉图开始，西方文化一直以主客二分的思维模式为主，把作为主体的人类与作为客体的自然看作是彼此对立的两个方面。人与自然被看作是统治者与被统治者、征服者与被征服者的关系，人成为自然的主人，自然成为人的奴隶，人类可以随心所欲地向自然索取自己所需要的一切，完全否认自然本身的利益和价值。这种人类中心主义曾经为人类带来了高度发达的科学技术和繁荣昌盛的物质文明，但同时也给人类赖以生存的自然环境造成了严重的威胁。20世纪下半叶以来，已经有越来越多的人意识到这一点。在他们认真反省生态危机思想根源的同时，也在努力寻找拯救生态危机的理论依据。在这一过程中，一些西方思想家开始把目光投向中国，特别是老庄哲学，因为以天人合一为指归的中国传统文化正好能为他们提供新的思想资源，对于医治西方现代化弊端有重要现实意义。他们中有人认为，在诸多伟大的传统中，道家提供了最深刻的而且最完美的生态智慧。

## 一、“道”与生态系统整体观

“道”是《老子》哲学的中心范畴，一部五千言的《道德经》，“道”共出现过77次。虽然“道”的符号形式是同一的，但在不同的语境，其所蕴涵的意义是不同的。就其基本内涵而言，大体有三层意思：第一，它产生天地万物，是万物的本源和母体；第二，它贯通天、地、人、物中，是支配万物的总规律；第三，它是人类行为的准则，是人类追求的最高境界。“道”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，侯王得一以为天下贞。”<sup>①</sup>《老子》哲学所推崇的“一”，所强调的人与自然的统一，正体现对于宇宙生态系统的一种整体意识。

《老子》宇宙论首先看到的是：人与自然是平等的，两者构成有机统一整体。因为在《老子》看来，人与万物一样，都禀自于同一的“道”，都由阴阳二气妙合而成，所谓“道生一，

\* 本文原载《集美大学学报》（哲学社会科学版）2001年第4期，第15-19页。

\*\* 陈世昌（1972-），男，福建惠安人，讲师，主要从事科技哲学研究。

① 老子：《道德经》，上海古籍出版社1995年版，第23页。

一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和”<sup>①</sup>。人是自然界大家庭中的一员，来自自然，是自然的一部分，人类应该成为这个大家庭中的善良公民，同自然建立起一种亲密的相互平等关系。《老子》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。”<sup>②</sup> 生天生地生化万物的“道”、覆盖万物的“天”、承载万物的“地”、号称万物之灵的“人”，是广袤宇宙中的四种“大”。“人”受“大地”的承载之恩，因而应当效法“大地”；“大地”受“天”的覆盖之恩，因而应该效法“天”；而“天”又是以“道”为依归，所以应当效法“道”；“道”本身则自然而然，本来如此，所以“道”以自身（自然）为法则。上述四者关系，归根结底，人应当法地则天，师法自然，以大自然为自己行为准则和效法对象。《老子》不承认主宰者，否定人类有凌驾于万物之上的特权，其谓“万物归焉而弗知主，可名为大。”<sup>③</sup> 万物生化以后，都归向它（道），而它却不以主宰自居，这才是真正的“大”。作为师法自然的人类，不也应该像“道”那样，不以征服者自居，树立一种“美在整体”的意识吗？《老子》的这些思想，即体现了中国古代最早的一种“天人合一”论。如果说儒家的“天人合一”注重的是以天合人，那么《老子》注重的则是以人合天，前者倾向于自然的人化，后者则倾向于人的自然化。正因为《老子》的天人合一只能是人与天的合一，所以它主张人类应该顺天而为，与道偕行，最终谋求天人之际的和谐共荣。

“有物混成，先天地生”的“道”，并不是由不同分子所组成的混合体，其本身就是一个圆满自足的和谐体。“道”是一个整体，是一个“全”，不能分割也不可分割。《老子》开篇即谓：“道可道，非常道；名可名，非常名。”因此，作为“道”之生成物的天、地、生、人，本质上就是一个紧密相连的有机整体，他们相互联系、相互作用、相互依赖，共同构成一个无限完满，无限和谐的宇宙世界。

然而，20世纪以来，特别是第二次世界大战以来，由于科学技术的突飞猛进，已使人类赖以生存的自然环境充满危机，人类生存条件迅速恶化。为此，1972年6月联合国人类环境会议发表了《人类环境宣言》，宣告“保护和改善人类环境已经成为人类的一个迫切的任务”。与此同时，各种形式的生态革命也风起云涌。这一生态革命的核心就是否定传统的人类中心论，重新审视人在自然界中的位置，变天人分离为天人合一，恢复宇宙一体的整体观念。在这样的时代思潮下，《老子》“天人一体”思想，人与自然相协调的整体观念，“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”<sup>④</sup>。

## 二、“贵柔守雌”与可持续发展

《老子》哲学的一条重要的处世原则就是贵柔、守雌，以具有女性特征的不争、柔弱、处下作为处理人与人和人与自然关系的准则。它以水为例，集中阐述其“柔弱胜刚强”理论。

① 老子：《道德经》，上海古籍出版社1995年版，第25页。

② 同上书，第14页。

③ 同上书，第19页。

④ 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。

《老子》谓：“天下莫柔弱于水，而坚强者莫之能胜。”<sup>①</sup>“天下之至柔，驰骋天下之至坚，无有人无间。”<sup>②</sup>天下没有比水更柔弱的东西了，但它却能够驰骋于最坚强的东西之中，并取得最后的胜利。《老子》还倡导与世无争的道德境界，它说：“上善若水，水善利万物而不争。”<sup>③</sup>“圣人之道，为而不争。”<sup>④</sup>最上等的圣人，就像水一样，虽然滋润万物，扶持万物生长，却不去争名、争利、争功。诚然，《老子》提倡与世无争，并不是不要功利，而是把利寓于不争之中，在它看来，“不争”乃是最好的“争”，这正如其所谓：“夫唯不争，故天下莫能与之争。”<sup>⑤</sup>如果说儒家与法家是以强者为其思想核心的哲学，那么《老子》则是以守弱为其思想核心的哲学。《老子》据此进一步提出“反者道之动，弱者道之用”<sup>⑥</sup>的思辨性哲学命题。《老子》这些主张后来发展成为一种尚阴的特殊的女性观，“玄牝之门，是谓天地根”，把雌性的“玄牝”喻为天地的根本。更为可贵的是，《老子》还提到了“牝常以静胜牡”<sup>⑦</sup>，认为女性在某些方面还略胜男性一筹。《老子》的这种推崇女性，尊重女性的观点，与20世纪70年代兴起的生态女权主义有惊人的相似之处。

生态女权主义旨在改变社会对妇女以及自然界的压迫。她们指出：自然始终被赋予女性的形象，自然的贫困化与女性的贫困化是相伴而行的，压迫自然与压迫女性是合而为一的。因此，重新确立妇女在社会发展中的地位，是实现世界可持续发展的重要性前提。女权运动与环境运动的结合形成生态女权运动。在生态女权运动的推动下，人们对妇女的地位和作用有了更为深刻的认识，妇女与可持续发展之间的关系也成为全世界关注的焦点。联合国1995年《世界妇女报告》指出：“妇女参与发展是实现可持续发展的关键之一。”1995年《北京宣言》亦指出：“在持续经济增长、社会发展、环境保护和社会正义的基础之上消除贫困，需要妇女积极参加经济和社会发展，得到平等的机会及男女作为推动者和受益者充分而平等地参与以人为中心的可持续发展。”增强妇女有效参与社会各项事务的权利，是保证社会可持续发展的必要基础，在一定层面上甚至可以说，环境危机的解决将取决于社会能否在两性间取得更好的平衡。《老子》的阴阳平衡、守柔尚阴的思想，对于去除当今人类男性中心主义的浓厚色彩，无疑是一帖有效的清醒剂。据人类学家研究，妇女由于担负着繁衍后代的神圣天职，因而她们更为关注危及后代生育的环境问题，对于生存环境的日益恶化，她们比男性表现更为恐慌。妇女在家庭中有着男子不可替代的重要作用，她们哺育子女、节约能源、注重环境卫生，这些具体的环境措施，不正体现了《老子》“牝常以静胜牡”的观点吗？

### 三、“知常知和”和可持续发展

《老子》在第五十五章提出“知和曰常”的命题，把“知常”与“知和”统一起来。“知

① 老子：《道德经》，上海古籍出版社1995年版，第42页。

② 同上书，第25页。

③ 同上书，第4页。

④ 同上书，第44页。

⑤ 同上书，第38页。

⑥ 同上书，第24页。

⑦ 同上书，第35页。

常”即认识自然规律，“知和”即把握阴阳二气之平衡、和谐的自然状态。“知和曰常”即指出和谐是最根本的自然规律，自然之本就在和，崇尚自然也即是崇尚和谐，只有在和谐的状态中，万物才有可能得以生存和持续发展，失去了这种和谐，天地万物包括人，终将无法生存下去，更谈不上发展。因此，作为“道”之化生物的人，就应该以“道”为楷模，效法自然，因应自然、遵循自然的和谐规律。“知常曰明，不知常，妄作，凶。”<sup>①</sup>能够悟解宇宙万物消长盛衰的永恒法则，才是真正的大智大慧；不认识和谐规律，又要恣意妄为，必然招致灾难性的后果。鉴于此，《老子》提倡“自然无为”。“自然无为”并不是无所作为，而是顺应自然、排斥人为强加妄为的那种人为。遵循自然法则的行为就是“自然无为”，违背自然法则的行为就是妄作非为。《老子》的“不知常，妄作，凶”的警钟，用意深刻，眼界高远。反省人类因“不知常”乱伐山林所造成的水土流失、滥用土地所造成的土地贫瘠化和沙漠化、滥采矿藏所造成的资源浪费，都是因为人类只顾眼前利益“不知常”而造成的生态恶果。

把“自然无为”的原则应用到政治哲学上，即要求统治者也应实行和谐的统治，《老子》把它比做“烹小鲜”。“治大国，若烹小鲜。以道莅天下，其鬼不神。非其鬼不神，其神不伤人。非其神不伤人，圣人亦不伤人，夫两不相伤，故德交归焉。”<sup>②</sup>治理大国，就好像烹煎小鱼一样，不要常常去翻动它，否则就破碎不堪了。作为统治者不要常常去变动政策，否则人民就会难以适应而对统治者失去信心。只有在顺应自然和谐融洽的社会里，天下之人才能回归到本来天真纯朴、祥和清静的世界里，从而达到人民“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”<sup>③</sup>的政治理想。《老子》这种“道法自然”的理想政治，要求统治者“返璞归真”，亦是有利于保证社会健康、持续发展。

事实上，《老子》哲学中所蕴涵的生态智慧思想已为现代一些生态伦理学家所推崇，如卡普拉、李约瑟。1980年，联合国发布《世界自然资源保护大纲》指出：“如果要保证达到资源保护的目地，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，人类只有把自然视为与人类生存和发展息息相关的生命共同体，对自然精心地加以保护和照顾，与周围环境达到一定程度的协调与平衡，才能从根本上保证人类生命的可持续发展。

#### 四、“知足知止”与可持续发展

《老子》哲学不仅强调认识和把握自然规律，而且强调合理而有节制地开发利用自然资源，把“知常知和”与“知足知止”有机地结合在一起。

《老子》谓：“名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？是故甚爱必大费，多藏必多亡。知足不辱，知止不殆，可以长久。”<sup>④</sup>声名与生命比，哪一个更亲近？生命与货利比，哪一个更应该重视？得到声名和失去生命，哪一个为害更大？所以贪求物质名利必然会劳心劳力，付出沉

① 老子：《道德经》，上海古籍出版社1995年版，第9页。

② 同上书，第35页。

③ 同上书，第43页。

④ 同上书，第26页。

重代价，过多的贮藏必然招致更多的损失，知道适可而止，就没有危险，这样才可以长生久安。“夫亦将知止，知止所以不殆。”<sup>①</sup>《老子》书中还指出了奢侈物质生活的弊病：“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，故夫彼取此。”<sup>②</sup>缤纷的色彩使人眼花缭乱，繁杂的声音使人听觉麻木，丰美的食物使人舌不知味，纵情狩猎使人心放荡，稀有的货物使人行动不轨。因此，圣人但求温饱而不追求声色之娱。这里涉及一个可持续消费的问题。可持续消费的本旨是满足人类基本需求，同时提高生活质量，但不危及后代的需求。《老子》提倡人们过简朴的生活，“圣人去甚、去奢、去泰”，反对追求挥霍与浪费的“五色”“五音”“五味”，不以当代人的过度消费去损害子孙后代的正常消费需求。从某种意义上来说，地球不是我们从父辈那里继承来的，而是从子孙后代那里借用来的，开发自然资源应以不危及后代的生存利益为原则。这正是《老子》中所包含的对可持续发展的社会至为重要的价值观念。

人类来自于自然界，自然界的原材料是人类衣食住行的源泉。为了生存，人类不得不开发利用自然资源，但是，开发利用自然资源应遵循“度”的原则，知道适可而止，否则将会遭到自然界的无情报复，最终使利用自然成为泡影。《老子》以“天人合一”的思想为根基，以天地万物都有自己的限度，因而人的行为也应有所“禁止”，人的欲望也应有所“满足”为理念，得出了“知足者富”的天才结论。英国著名经济学家舒马赫在《小的是美好的》一书中强调，地球是有限的，资源消耗不可能无限增长，并说：“所谓自我克制，是知足。”这一观点与《老子》知足知止的思想，其基本精神与价值取向完全一致，这又从一个侧面展示了《老子》生态智慧的当代价值。

## 五、《老子》生态智慧的实践意义

自近代以来，工业和技术的飞速发展使人类相对于自然的力量有了根本性的进步，人类企图凌驾于自然之上，支配、利用和控制自然，以为有所凭借，是自然的主人，是万物的主宰，对自然进行毫无节制的掠夺。自然的“报复”开始使人类惊醒，人类社会日益自觉可持续发展。特别是发展中国家意识到不能再走富国的路子，但又不能接受“零增长”的建议，总落后于发达国家。此时，人们提出在不危及他国及后代的利益下的发展道路，这与《老子》哲学所蕴涵的生态智慧有惊人的相似。“贵柔守雌”“知常知和”“知足知止”等尊重自然、道法自然的协调发展的生态智慧有了现代价值。

当然，问世于二千多年前的《老子》一书，有其不可避免的历史局限，具有一定的朴素性和稚拙性，有些观点甚至与现代可持续发展要求背道而驰，这集中体现于《老子》有关科学的论述上。如《老子》曰：“人多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起。”<sup>③</sup>“使有什伯之器而不用……虽有舟舆无所乘之。”<sup>④</sup>众所周知，科学技术是人类了解自然、开发自然、保护自然的

① 老子：《道德经》，上海古籍出版社1995年版，第18页。

② 同上书，第6页。

③ 同上书，第33页。

④ 同上书，第43页。

金钥匙，在人类有效利用自然资源和保护生物多样性等方面起着关键的作用。科学技术是推动社会持续发展的第一动力，离开科学技术，根本谈不上社会的发展。《老子》反对科学技术进步的观念，显然与可持续发展的内涵相左。除此之外，《老子》哲学过分强调人适应自然的一面，忽略人的能动性，也忽略了人的发展要求，这对要求可持续发展的社会来说，亦是不足取的。

#### 参考文献：

- [1] 葛荣晋：《道家文化与现代文明》，中国人民大学出版社 1991 年版。
- [2] 陆玉林：《老庄哲学的意蕴》，经济管理出版社 1999 年版。
- [3] 余谋昌：《生态伦理学》，首都师范大学出版社 1999 年版。
- [4] 周宪：《世纪之交的文化景观》，上海远东出版社 1998 年版。

# 略论道教万物同源的生态整体思想\*

黄瑞林 詹石窗\*\*

道教认为，宇宙万物是有相同本源的，或同源于道，或同源于气；无论是道还是气化生的自然万物，它们构成了一个不可分割的整体。国学大师钱穆先生说：“中国文化过去最大的贡献，在于对‘天’与‘人’关系的研究。中国人喜欢把‘天’与‘人’配合着讲。我曾说‘天人合一’论，是中国文化对人类最大的贡献。”<sup>①</sup>由中华大地孕育的道教文化，作为中国文化的重要组成部分，其对人类的贡献不言而喻。事实上，在诸多宗教中，道教是很强调人类和大自然和合无间、融为一体的。道教的这种整体论思想，显然可以为当前生态危机的解决提供有价值的思想资源。

## 一、万物同源于道的生态整体思想

道教认为最根本的是“道”，由“道”生出天、地、人等宇宙万物，宇宙万物相互作用、相互依存构成整体，这就是朴素的万物同源于道的生态整体思想。

这种思想的源头，最早可以追溯到《道德经》。《道德经》云：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”（四十二章）据此可知，世界是由“道”化生而来皆同源于道的。又云：“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。”（二十五章）这表明世界是由天、地、人、道共同组成的整体。至此，《道德经》给出了世界作为一个生态系统而必备的三个要素，即天、地、人，并且指出人（而不是其他）可以通过法地、法天、法道和法自然，来实现人与天地（自然界）的和谐相处。《道德经》的生态整体思想朴实而简要。

《庄子》在继承《道德经》的生态整体思想的基础上，提出了比“道”更形象的本源即“本根”。其云：“惛然若亡而存，油然不形而神，万物畜而不知，此之谓本根。”（《知北游》）又云：“夫道，有情有性，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，

\* 本文原载《道学研究》2003年第2期，第25-38页。

\*\* 黄瑞林（1970-），男，厦门大学哲学系2003级博士研究生；詹石窗（1954-），男，哲学博士，厦门大学宗教学研究所教授、博士生导师、所长。

① 钱穆：《中国文化对人类未来可有的贡献》，《中国文化》1991年第4期。

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。”（《大宗师》）这两段引文说明，“本根”是世界的本源。于是，《老子》“道”生万物也就成了《庄子》“本根”生万物了。进而，《庄子》比《老子》更为深刻地认识到世界是一个整体，而且明快地表达了这个观念。《庄子·山木》谓：“有人，天也；有天，亦天也。”故“人与天一也”。意思是说，人的存在与自然界有关，自然界的存在与其自身相关。所以，人与自然界是一体的。《庄子·齐物论》亦称“万物一体”，“天地与我并生，而万物与我为一”，“旁日月，挟宇宙，为其脗合”。意思也是在说，宇宙万物是一个完整圆融的统一体，天地与我同生，万物与我为一体，圣人依傍日月，环抱宇宙，与天地万物脗合。

由上可知，《道德经》和《庄子》均把世界看成一个整体，这个整体由天、地、人三部分组成，人是最积极能动的要素。它们的这种思想对其后的经典产生了深远的影响，后世经典从不同角度对此多有阐发，丰富了道家道教生态整体思想的内容。从某种意义上说，《道德经》和《庄子》确立了道家道教万物同源的生态整体观的基本框架。

譬如《淮南子》，通过对（天）四时依序、（地）百草丰茂、（人）安乐无忧的描述，隐含了世界是“道”所化生的和谐统一体。《淮南子·原道训》云：

夫道者，覆天载地，廓四方，析八极；高不可际，深不可测；包裹天地，禀授无形；原流泉淙，冲而徐盈；混混滑滑，浊而徐清。故植之而塞于天地，横之而弥于四海，施之无穷而无所朝夕……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。……泰古二皇，得道之柄，立于中央……其德优天地而和阴阳，节四时而调五行；响谕覆育，万物群生；润于草木，浸于金石；禽兽硕大，毫毛润泽，羽翼奋也，角觝生也，兽胎不羸，鸟卵不辍；父无丧子之忧，兄无哭弟之哀；童子不孤，妇人不孀；虹蜺不出，贼星不行。<sup>①</sup>

再譬如严君平的《道德真经指归》（以下简称《指归》），它非常明确地指出万物是共宗同祖（宗祖指的是本源“道”）连属一体的，谓：“天地人物，皆同元始，共一宗祖。六合之内，宇宙之表，连属一体。”<sup>②</sup> 进一步又称：“主如天地，民如草木。……嘉禾朱草，勺药而生。神龙凤凰，与人相托。甘露降而不霁（霁，雨止也，笔者注），祥风动而不息。无义无仁，六合之内，和合天亲；无节无祀，四海之内，亲为兄弟。”<sup>③</sup> 可见，在严君平看来，相同宗祖下的君主与臣民之间（人类社会）、天地与草木之间（自然界）是协调一致的，这实际上就揭示了人类社会与自然界之间也是协调统一的。

为什么说天、地、人三要素组成的世界是一个整体？天、地、人三者在整体中各有何功能？它们是怎样相互依存和平衡的？对这些问题，道家著作因时代局限未能给出令人信服的答案，道教早期经典《太平经》对此作了重要的论证。需要说明的是，该论证不是自然科学意义上的，而是人文科学意义上的。（因为运用的是比附的方法）严格地说，这种论证不属于现代自然科学论证的范畴，现代自然科学是用能量模型和群落模型来论证的。但就结论而言，两种

① 《淮南鸿烈解·原道训》，《道藏》第28册，第2页。以下凡引《淮南子》，均为《道藏》本。《道藏》为文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版。

② 《道德真经指归》卷八，《道藏》第12册，第355页。

③ 《道德真经指归》卷七，《道藏》第12册，第344页。

论证殊途同归，它们均表明世界为一整体。

《太平经》认为，道为万物之元首，天地大小无不由道而生<sup>①</sup>。天的主要功能是生万物，地的主要功能是养万物，人的主要功能是成就万物，所谓“天主生，地主养，人主成”（第392页）。再进而认为，三者的功能是相辅相成、缺一不可的，天的功能发挥得是否正常会影响到地和人，地或人的功能是否正常发挥同样也会影响到另外两者，即“一事失正，俱三邪”，“天为恶亦凶，地为恶亦凶，人为恶亦凶”（第392页）。极端的情况是，“三共为恶”，则“天地人灭尽更数”也；反之，若“三共为善”，则“德洞虚合同”（第392页）。可见，天、地、人只有各得其所，万物方能共生共荣。天、地、人是通过功能的互补而构成了世界这一整体的。

在论证了世界是一整体后，为直观起见，《太平经》还把天、地、人的相互依存关系比附为父、母、子的关系，这样就把世界的整体观念自然而然地推广到了家庭。《太平经》卷四十五《起土出书诀》对这个推广作了酣畅淋漓的论述，父、母、子各自的作用及其相互关系尽在其中。该卷谓：

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。……然父教有度数时节，故天因四时而教生养成，终始自有时也。夫恶人逆之，是为子不顺其父，天气失其政令，不得其心。天因大恶人生灾异，以病害其子，比若家人，父怒治其子也，其变即生。父子不和，恨子不顺从严父之教令，则生阴胜其阳，下欺其上，多出逆子也。……鬼物大兴，共病人。（第113页）

这一段主要讲了人（子）和天（父）的依存关系，人（子）若不依（顺）天（父）行道，人（子）则“病”。接下来的另一个问题是，人（子）和地（母）又有何依存关系呢？同卷称：“今人以地为母，得衣食焉，不共爱利之，反共贼害之。……灾变怪万端并起，母复不说，常怒不肯力养人民万物。”（第114-115页）可见，人（子）和地（母）也是相互依存的。地（母）为人（子）提供衣食，人（子）若贼害地（母），地则发怒，不肯尽力“供养”人民万物。综上两个方面，《太平经》得出的结论是：“人命乃在天地，欲安者，乃当先安其天地，然后可得长安也。”（第124页）不然，“父母俱不喜，万物人民死”（第115页）。用现在的话来说，就是只有尊重大自然，敬畏生命，人类才能走上可持续发展的康庄大道。

把世界的整体观念推广到家庭仅是第一步。《太平经》接着把它推广到国家和个人。该经卷四十八《三合相通诀》云：“君为父，象天；臣为母，象地；民为子，象和。”（和，即是指人，道教有天地相合施生人，人为中和的说法，笔者注。第150页）又云：“君臣民三人共成一国。”（第149页）复云：“一事有冤结，不得其处，便三毁三凶矣。故君者须臣，臣须民，民须臣，臣须君，乃后成一事，不足一，使三不成也。……此三相须而立，相得乃成，故君臣民当应天法，……比若夫妇子共为一家也。”（第150页）如此说来，君臣民组成的国家，如同父母子组成的家庭，天地人组成的世界，都是一个整体了。再看卷一百五十四至一百七十《还神邪自消法》，称：“神者主生，精者主养，形者主神。此三者乃成一神器，三者法君臣民，故

<sup>①</sup> 见王明：《太平经合校》，中华书局1997年版，第16页。

不可相无也。”（第727页）结合上下文，我们可以看出，“神器”当是指人。神精形（人）法君臣民（国），个人当然也就是整体了。

在完成了对单个人及由其作为要素组成的更高级别的系统——家庭和国家——的整体性的类比论证之后，天和地各自是否也是系统的问题顺理成章地提了出来。《太平经》对该问题的论证简约明了。卷十八至三十四《和三气兴帝王法》谓：

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……此三者常当腹心，不失铢分，使同一忧，合成一家。（第19页）

可见，《太平经》认为，天、地本身也是系统。天是由日、月、星组成的系统，地是由山、川、平土组成的系统。日、月、星三者以及山、川、平土三者之间的关系，相当于心和腹的关系。

现在把上面有关整体的论述作个归纳。《太平经》认为，世界是由天、地、人三要素构成的大系统，天、地分别是由日、月、星和山、川、平土各三要素构成的子系统；人因其在社会中扮演的角色差异，区别为国家、家、个人三个系统，国家由君、臣、民三要素构成，家和个人分别由父、母、子和神、精、形各三要素构成。

此外，特别值得指出的是，《太平经》中还有子系统失稳会影响整个大系统平衡的宝贵思想，如卷十八至三十四《解承负诀》曰：

帝王其治不和，水旱无常，盗贼数起，反更急其刑罚，或增之重益纷纷，连结不解，民皆上呼天，县官治乖乱，失节无常，万物失伤，上感动苍天，三光勃乱多变，列星乱行；……天威一发，不可禁也。获罪于天，令人夭死。（第23页）

帝王、县官、民（君、臣、民）的不和谐，引起国家混乱（盗贼数起，急其刑罚），同时波及“地系统”（水旱无常，万物失伤），还扰乱日月星的正常运行（三光勃乱多变，列星乱行），破坏“天系统”的稳定（天威一发），天系统反过来又反作用于“人系统”（令人夭死）。《太平经》中的这些古老思想，至今依然熠熠生辉，可与当代生态学的研究成果媲美。当代生态学的研究成果显示，国家实行的大政方针往往会影响到地表生态，而地表生态又与气候休戚相关，气候恶化引起物种减少，物种减少最终将危及人类的生存。当然，《太平经》用天人感应的方法来说明天、人系统间的相互作用，显然不是按照现代实验科学的立场和方法来分析问题的。《太平经》得出的结论只是一种经验判断和直观感受的结果。

东汉以降，道教出于进一步弘道的需要，不断强化本源“道”的神秘色彩，赋予其意志性、目的性和至上性等人格属性，使“道”逐步人格化直至神格化，最后把“道”塑造成了具体实在的道教最高主神太上老君。于是，“道”生万物说随之成了“老君”创世说。《太上老君开天经》（以下简称《开天经》）作为“老君”创世说的代表作，其中的生态整体思想相当丰富。该经云：

盖闻未有天地之间，太清之外，不可称计。虚无之里，寂寞无表。无天无地，无阴无阳，无日无月……唯吾老君，犹处空玄寂寥之外，玄虚之中。视之不见，听之不闻。若言有，不见其形；若言无，万物从之而生。八表之外，渐渐始分，下成微妙，以为世界，而有洪元。洪元之时，亦未有天地，虚空未分，清浊未判。……太初之时，老君从虚空而

下，为太初之师。口吐《开天经》一部，四十八万卷。一卷有四十八万字。一字辟方一百里，以教太初。太初始分别天地清浊，剖判溟滓鸿濛……太初得此老君开天之经，清浊已分。清气上升为天，浊气下沉为地。三纲既分，从此始有天地，犹未有日、月。天欲化物，无方可变，便乃置生日、月在其中，下照暗冥。太初时虽有日月，未有人民。渐始初生，上取天精，下取地精，中间和合以成一神，名曰人也。天地既空，三分始有，生生之类，无形之象，各受一气而生。或有朴气而生者，山石是也；动气而生者，飞走是也；精气而生者，人是也。……太素已来，天生甘露，地生醴泉。……混沌之时，始有山川。……混沌流行，成其山川、五岳、四渎。……九宫之时……结其九宫，识名天地。清气为天，浊气为地。从九宫以来，天是阳地是阴。阳者刚强，远视难睹。在天成象，日月星辰是也；在地成形，五岳四渎是也；在人成生，心肝五藏是也。……中古余时，天生五炁，地生五味。<sup>①</sup>

《开天经》言简意赅地为我们勾画了一个完整的活脱脱的生态画卷，从天上的日月星辰，到地上的五岳四渎、飞禽走兽，再到精气所生之人类，可谓应有尽有，深刻地刻画出天地自然界是具有一元性和多样性的统一整体。

至唐朝，道教在万物同源于道的理论基础上，发展出了道性论。道性论从另一个侧面，曲折地表达了人与自然界为一整体的朴素观念。道性论是受佛教佛性论影响而诞生的，究佛性论之根，它并非源于印度，而是出自老庄，早期的佛经中是找不到众生皆有佛性的说法的。所以，佛性论是佛教中国本土化的产物。《道德经》认为道生一，一生二，二生三，万物皆由道而生。《庄子》进一步认为物由道生，故物中有道，道中有物，道无所不在，既在蝼蚁又在瓦壁和屎溺；既在有生命的动植物里，又在无生命的物体中。魏晋南北朝时期的和尚道生，将《道德经》和《庄子》两者的思想融合改造后引入佛教，于是提出了“众生皆有佛性”的主张。自道生后，佛教诸多经典对此均有论述。如撰成于六朝末的《大乘起信论》、隋朝吉藏《大乘玄论》卷三《佛性义》、唐朝湛然大师《金刚经》等。另外，唐时新创立的禅宗，对此亦有详论。道家对佛教产生影响，同理，隋唐兴旺发达的佛学文化在与道教撞击中也留下了诸多痕迹，其一就是道性论。道性论宣扬万物皆有道性的观念，坚持万物平等的主张。如王玄览《玄珠录》称：“道能遍物，即物是道。”“道性，众生性，皆与自然同。”<sup>②</sup>《道门经法相承次序》载：“一切有形，皆含道性。”<sup>③</sup>孟安排《道教义枢》谓：“一切含识乃至畜生果木石者，皆有道性也。”<sup>④</sup>道教通过对万物皆有道性的宣扬，把人类凌驾于自然之上的特权取消了，间接地表明了万物平等的主张。毋庸置疑，道性论万物平等的主张，内含了人与自然界一体的观念。换一个角度，道性论源于佛性论，佛性论根于老庄思想，也可知道道性论中有与老庄一脉相承的整体论思想。

自唐朝道性论确立始，道教理论的重心由探讨人与自然的关系逐步转向探讨心性问题，故万物同源于道的生态整体思想在唐以后的道经中已不多见，兹不追述。

① 《太上老君开天经》，《道藏》第34册，第618-619页。

② 《玄珠录》卷上，《道藏》第23册，第621页。

③ 《道门经法相承次序》卷上，《道藏》第24册，第786页。

④ 《道教义枢》卷八，《道藏》第24册，第832页。

综上所述，笔者认为，道教关于万物同源于道的生态整体思想主要体现在以下几个方面：

首先，道教把世界看作是由基本要素组成的有层次结构的系统、整体。在世界这级层次上，由天、地、人三要素组成。在天、地、人层次上，分别由日、月、星，山、川、平土，君、臣、民（或父、母、子，或神、精、形）各三要素组成。

其次，道教认为，这些要素各自有不同功能，这些不同功能决定了它们互相作用互相依存，并在此基础上构成各级整体。天、日、山、君（父、神）的功能是主生，地、月、川、臣（母、精）的功能是主养，人、星、平土、民（子、形）的功能是主成。这些功能决定了天、地、人结成“宇宙整体”，日、月、星结成“天整体”，山、川、平土结成“地整体”，君、臣、民结成“国（社会）整体”，父、母、子结成“家整体”等等。对这些要素之间以及由这些要素组成的各级系统之间的关系，魏晋南北朝时期的《三天内解经》作了非常精练的概括，谓：“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。……故天地人三才，成德为万物之宗。”<sup>①</sup>的确，自然界不能没有人的存在，人亦不是不食人间烟火的天外来客，两者是相生相养相成的关系。

其三、道教认为，世界是动态演化的整体。“道生一，一生二，二生三，三生万物”，“道”为宇宙之本源，“一”为道所生之元炁，“二”为元炁所生之阴阳，“三”为阴阳所生之天地人三才，三才共同生养万物。这表明了世界是生成演化的结果，同时也是动态演化的模式。前者是从现存的角度看问题，后者是从演化的角度看问题。

## 二、万物同源于气的生态整体思想

除了把“道”作为自然万物的本源外，道教还把“元气”作为自然万物的本源。正如《太平经》云：“夫物始于元气。”（第254页）道教用元气的运动变化来解释宇宙的生成演化，从而把宇宙、天地、自然和人统一起来，阐明了人与自然界是一个整体的思想。

道教在本源问题上自然是要以道源论（即前面万物同源于道的理论）为主的，因此，“元气”起初作为“道”的衍生物，尔后逐渐分化出来成为与“道”具有平等地位的本源，经历了漫长的历程。这个历程由《道德经》肇其端，经《庄子》《鹖冠子》《淮南子》的充实发展，在《章句》和《太平经》中完成的。

《道德经》云：“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。”（四十二章）在这里，“道”是“先天地生”“为万物母”的本源。“冲气”，还只是“道”的衍生物。

《庄子》把冲气思想推进了一大步。《庄子·知北游》谓：“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患！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：通天下一气耳。”于此，气，已经是构成万物的质料。气的凝聚便构成了万物的形体，气的离散则使万物消亡。生与死、神奇与臭腐、美与恶的贯通转化，都统一于气，气是物质世界无限多样性的统一。但是我们应该看到，尽管气论在

<sup>①</sup> 《三天内解经》，《道藏》第28册，第413页。

《庄子》中得到了很大发展，但仍未能突破道源论的藩篱。因为它说：“夫昭昭生于冥冥，有伦生于无形，精神生于道，形本生于精。”（《庄子·知北游》）换言之，气仍从属于道。

《鹖冠子》对元气论的贡献，在于它在中国哲学史上最早明确提出了“元气”概念，并认为“元气”是初始之气。其云：“精微者，天地之始也。……故天地成于元气，万物乘于天地。”（《鹖冠子·泰录》）然而，《鹖冠子·环流》又称万物“莫不发于气，通于道”。可见，《鹖冠子》的“元气”仍不是“道”，在本源问题上它同样受缚于道源论。不过，薄忠信先生对该书评价甚高，他认为该书“已大体上创造了‘元气论’的雏形，实际上开汉代元气自然论之先河。”<sup>①</sup> 笔者对薄先生的这种观点是赞同的。事实上，《淮南子》的元气论就是站在《鹖冠子》的肩膀上发展起来的。《淮南子》云：

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。积阳之热气生火，火气之精者为日；积阴之寒气者为水，水气之精者为月。日月之淫为精者为星辰。天受日月星辰，地受水潦尘埃。……天之偏气，怒者为风；天地之含气，和者为雨。阴阳相薄，感而为雷，激而为霆，乱而为雾。阳气胜则散而为雨露，阴气胜则凝而为霜雪。<sup>②</sup>

大千世界，五彩缤纷，皆由气的运动变化而生。上段文字描绘了如下的世界图式：



这是宇宙系统。人和物是该整体系统中的一部分：



《淮南子》的这两个图式，至少说明了以下两个问题：（1）在本源方面，《淮南子》依然主张“道”生万物的道源论而非“元气”生万物的气源论；（2）在自然观方面，《淮南子》认为天、地、人（人与自然界）是一整体，但是，没有对此提供详证。与《鹖冠子》相比，虽说两者均主道源论之说，但《淮南子》关于世界为一整体的思想是《鹖冠子》所不能及的。

针对《淮南子》元气论中存在的两个问题，道教进行了有利于自身的改造。早期经典《章

① 薄忠信：《元气考辨》，《锦州师院学报》（哲社版）1988年第4期。

② 《淮南鸿烈解·天文训》，《道藏》第28册，第18页。

句》就第一个问题，通过释“道”为“元气”，大胆地将道源论转换为气源论。对此，姜守诚论述在先<sup>①</sup>，兹不赘言。《太平经》顺《章句》之势，就第二个问题对人与自然的整体观进行了论证，从而建构了万物同源于一气的生态整体观。

《太平经》首先认为，天地万物均由元气生成。卷六十七《六罪十治诀》云：“夫物始于元气。”（第254页）卷四十《分解本末法》谓：“元气乃包裹天地八方，莫不受其气而生。”（第78页）元气是依次生天、生地、生人的。卷七十三至八十五称：“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，长养凡物名为财。”（第305页）卷一百五十四至一百七十《利尊上延命法》复曰：“一气为天，一气为地，一气为人，余气散备万物。”（第726页）

《太平经》继而强调，天、地、人三气应当互相爱护，相互协调。卷四十八《三合相通诀》云：“三气相爱相通，无复有害者。”意思是说，只有相爱相通，才能“并力同心，共生凡物。”（第148页）否则，“一气不通，百事乖错”，所以《太平经》主张：“天地调则万物安，县官平则万民治。”（第18页）“天地人民万物，本共治一事，善则俱乐，凶则俱苦，故同忧也。”（第200页）

《太平经》还指出，在天、地、人与万物组成的整体中，“人乃天地之子，万物之长也”（第124页）。如卷五十四《使能无争讼法》所称：

天者，以三光为书记，则一兴一衰，以风为人君。地者，以山川阡陌为文理，山者吐气，水通经脉，衰盛动移崩合，以风异为人臣。人者，以音言语相传，书记文相推移。万物者，以衰盛而谈话，使人想而知之。人者，在阴阳之中央，为万物之师长，所能做最众多。（第205页）

人既为万物之师长，那么在协调人与自然的系统中应当发挥积极的作用：

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。（第174页）

如果说，万物同源于一气的生态整体思想在东汉《太平经》中还有点晦涩难解的话，那么，在北宋《云笈七籤》里则是通俗易懂的。《云笈七籤》卷五十六《元气论》曰：

元气濛濛，萌芽兹始。遂分天地，肇立乾坤，启阴感阳，分布元气，乃孕中和，是为人矣。首先盘古，垂死化身。气成风云，声为雷霆，左眼为日，右眼为月，四肢五体为四极五岳，血液为江河，筋脉为地里，肌肉为田土，发髭为星辰，皮毛为草木，齿骨为金石，精髓为珠玉，汗流为雨泽，……人与物类，皆禀一元之气而得生成。<sup>②</sup>

人身为一系统，是《黄帝内经》就已有的思想。《元气论》把日、月、四极五岳、草木、金石、珠玉等比附为人体的不同部分，旨在说明天地自然界亦为一系统。

综上所述，笔者认为，道教关于万物同源于一气的生态整体思想主要体现在以下几个方面：

首先，与道源论中的整体思想相似，道教认为，世界是由基本要素组成的有层次结构的系统整体。在世界这级层次上，由天、地、人三要素组成。在次级层次上，由日、月、星辰、五

<sup>①</sup> 姜守诚：《道教宇宙论的主体内容》，厦门大学硕士学位论文2002年版，第18页。

<sup>②</sup> 《道藏》第22册，第382-383页。

岳、江河、地里、田土、草木、金石、珠玉等组成。

其次，道教把日、月、星辰等要素比附为人身体上的各个部分，从而把自然界视作有机整体，认为爱护大自然就是爱护自己的身体。

其三，道教把整个物质世界用“元气”统一起来，是谓“人与物类，皆禀一元之气而得生成”。《云笈七籤》云：“元气无号，化生有名；元气同包，化生异类。同包无象，乃一气而称元；异居有形，立万名而认表。”<sup>①</sup> 元气是万物组成和运动变化的基本物质，它充塞弥漫于整个宇宙。混一的元气有别于原子和别的粒子，它是完全连续的。所以，与西方的机械论大相径庭，气源论倡导人与自然界不分离。

道教万物同源的生态整体思想，从源生上揭示了世界万物是一体的，正如恩格斯所指出：“人从自然分化出来，并不是一开始就同自然绝对对立的，而是一开始就同自然界协调的。”<sup>②</sup>

与道教有别，为西方文明提供重要思想来源的基督教，它的第一条戒律是：除了耶和华（上帝）外，不再崇拜别的神、偶像或幽灵。因此，在基督教看来，上帝的所有造物之中，只有人是按照上帝自身的形象创造的，唯独人具有灵魂。所以，人是唯一有希望获得上帝拯救的存在物。《旧约·创世纪》中记载了上帝的这些想法。上帝说，我要按照我的形象，按照我的样式造人，叫他们管理海里的鱼、空中的鸟和地上的爬虫牲畜；上帝在用洪水毁灭地球前还曾许诺挪亚家族，地球上所有动物都是用来供你驱使为你服务的，我已经把它赐予你。依据此论，人类作为最近似上帝的存在，有理由支配自然万物，令其为自己服务。基督教在人与自然的关系上的这些基本观点，深深地影响了西方人对自然的态度和价值取向，成为西方文明掠夺大自然的重要理论依据。

相比之下，道教的这种整体论思想，有利于缓解当前人与自然的矛盾，弥合它们之间的紧张关系。

<sup>①</sup> 《道藏》第22册，第383页。

<sup>②</sup> 恩格斯：《反杜林论》，第3页。

## 道教整体生态思想初探\*

陈霞\*\*

“天人合一”的整体思想在中国有着深厚的传统，儒道两家从不同的角度发展了这一思想。儒家强调天的道德属性，用社会政治伦理思想塑造天，又反过来用这个天来论证社会政治伦理思想。儒家的天人合一带有更多的道德色彩。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”，郭象在《庄子注》中说：“天者，自然之谓”“天者，乃物之总名也”。道教的天人合一思想强调天的自然属性，希望以人合天，顺应自然，尊重天道，维护天性，并落实到模拟天道以修炼人体的实践活动中。要实现道教的“天人合一”，必须做到人与自然的和谐、人与自身的和谐以及人与人的和谐。这三方面互相联系，缺一不可。《黄帝阴符经》明确指出：“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。”即天地、人、万物之间必须保持和谐一致。

### 天人合一：人与自然的和谐

在人与自然的关系上，道教认为自然有独立于人的价值和运行法则。《庄子》讲：“有人，天也；有天，亦天也。”认为天是不依赖于人的意志的独立存在。“天道有常运，不以故人”<sup>①</sup>，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。人是自然的一部分，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。”（第607，533页）在这点上，人与万物没有区别。“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》）所以在道教看来，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》）。由于人与天的合一性，人与自然之间就有相互感应的同类性，可以“以类相从”“以类相呼”，人与天能够相互感应，所以人为善于天上，天上应之为善；人为恶于地上，天上亦应之为恶。《太平经》形象地认为

\* 本文原载《道学研究》2003年第2期，第39-48页。本文是教育部人文社会科学重点研究基地2001年度重大研究项目《道教生态思想研究》的阶段性成果，项目批准号：01JAZJD730003。

\*\* 陈霞，1966年生，哲学博士，四川大学道教与宗教文化研究所教授，中国社会科学院博士后研究人员。

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第712页。

天人之间有着对话般的感应方式。《太平经》说：

夫大灾异变怪者，是天地之大谈也；中灾异变怪者，是天地之中谈也；小灾异变怪者，是天地之小谈也。……见大善瑞应，是其大悦喜也；见中善瑞应，是其中悦喜也；见小善瑞应，是其小悦喜也。见大恶凶不祥，是天地之大怒也；见中恶凶不祥，是天地之中怒也；见小恶凶不祥，是天地之小怒也。（第323-324页）

自然界的大灾难是天地在向人大谈，中灾难是中谈，小灾小难则是小谈。自然界出现大祥瑞，是天地大喜悦，中祥瑞是中喜悦，小祥瑞是小喜悦。由于人的主体性及“乃理万物之长”的关键地位，他即能为善，让天地喜悦而降祥瑞；也能为恶，让天地生怒而降灾殃。如果天地向人类明示了它的喜怒哀乐，而人却无动于衷的话，那就只能咎由自取。这当然是一种神学化的解释。生态学的研究也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。二者总是相互影响的。

前面提到人与万物本质上是同等的，都是天地的子嗣。但“人乃天地之子，万物之长也”（第340、88、124页），即他是天地的长子，他有“助天生物”“助地养形”（第36页），“辅万物之自然而不敢为”（《道德经》第六十四章）的职责。《太上境太清经》认为“圣人悉乐理天下而实法天地，故万物皆受其功大善。神仙真人助天地而不敢轻，尊之，重之，受之，佑之。”这里提到的人的职责是“帮助”和“辅佐”天地。这种帮助和辅佐只限于辅助万物自然本性的形成和维持，而不是破坏其天然，用强力改变它。《太平经·使能无争讼法》说：“天地之性，万物各自有益。当任其所长，所能为，所不能为者，而不可强也。”即人应顺应万物的本性，不能凌驾于万物之上。身为长子的人只有辅佐天地的职责，维护自然和谐和环境的优美。

## 贵人重生：身心的和谐

道教认为，人除与自然和谐相处外，与自己的身心也应保持和谐。个人的身心合一和体内环境的净化以及人与人之间的融洽和社会环境的净化是人与自然合一的前提，而人与自然和谐又是实现个体身心和社会和谐的条件。个人、社会、自然有机地结合在一起，互相影响，互为条件，任何一方出现不协调就不可能实现人与自然的整体和谐。

在个人层面上，通过一些实际的修炼使人与自己和谐，体验宇宙过程的自然本性，认识到自然之化是生命之本源和宇宙精神的最高体现，从而依照自然而为。这种修炼能够纯洁身心、改善体内环境、使身心和谐，从而实现个人与自然的协调。这里的人是具体的人，小写的人。这个人应具备独立的意识和人格、健全而洁净的身心。一个连自己都不尊重、没有独立性、身心分离的人，很难想象他会去尊重他人和爱护别的物种。道教非常尊重个体及其生命，强调其独立性。它喊出了一句特别响亮的口号“我命在我不在天”。

我命在我不在天，还丹成金亿万年。（《抱朴子内篇·黄白》）

我命在我，不属天地。（《老子西升经》）

鼓励自己掌握自己命运的主观努力，与“生死有命，富贵在天”大异其趣。先秦道家杨朱

学派的思想就具有“为我”“贵己”“轻物重生”等个人主义的特点，追求“全性保真，不以物累形”（《淮南子》）的个体价值。《养性延命录》也提倡“不以人事累意，不修仕禄之业，淡然无为，神气自满。”这种对个体的强调在环保实践中尤其重要。对个体意识的强调和培养，可以树立人的自尊，意识到个体生命的高贵，这种高贵体现在对他人、对其他物种的爱护和尊重之中，体现在维护生物圈的整体和谐之中。只有集体意识，缺乏个体意识有让人逃避个体责任的危险，让环保流于一种口号，让天人合一落空。道教“重人”“贵己”让个人去面对环境，爱护自然成为个人无法回避的事情。现代工业社会的天人相分过分张扬了人的个性，导致环境的破坏。道教的天人合一强调人与自然的和谐，但又不以泯灭个体意识为代价。牺牲个体意识也达不到保护环境的目的，反而会为人们逃避个体的环境责任寻找借口。

道教的贵人还表现为强调人的自然特质，追求成为真正意义上的人，反对用后天的人为和对名利、物质的追求伤害人的天然本性。人们有这样一个认识上的误区：在个人的生活方式上，似乎离开自然愈远，就意味着愈接近文明。人们在追求物质享受的过程中忘却了自身的真实感受，不再谋求生活的真正目的和意义。道教劝导人们返璞归真，过顺应自然的、纯朴真实、恬然淡泊的简单生活。返璞归真的生活真正接近了人的本性，人真正被尊重，真正成为人。道教把修仙得道的人称为“真人”。真人指存养本性、觉悟了大道的仙人，真正成了人的人。真人不计较失败，不追求成功，不在乎名利得失。

古之真人，不逆寡，不雄成，不谟士。……不知悦生，不知恶死。（《庄子·大宗师》）

真者，精诚之至也。不精不诚，不能动人。故强哭者，虽悲不哀；强怒者，虽严不威；强亲者，虽笑不和。真悲无声而哀，真怒未发而威，真亲未笑而和。真在内者，神动于外，是所以贵真也。……礼者，世俗之所为也；真者，所以受于天也，自然不可易也。故圣人法天贵真，不拘于俗。（《庄子·渔父》）

道教特别讲求一个“真”字。“真”是内在的、天然的、真实的。道教所追求的真人是解除了世俗的一切规范和观念的约束，达到了绝对自由的人，真人是与大道、天地精神相一致的人，他们是与天地之独立精神相往来，不为物欲所虑、超然物外的人。这样的人，才真正获得了至上幸福和快乐。庄子认为那些整天与物质打交道的人，不知道控制自己的欲望而随波逐流，是十分可悲的。“与物相刃相靡。其行尽如驰，而莫之能止。不亦悲乎！”（《庄子·齐物论》）海德格尔曾谈到对人的拯救，就是把人从物欲横流中解脱出来而回归自由自在的生活<sup>①</sup>。道教追求成为“真人”与此观点可谓不谋而合。

除尊重个体独立意识和不为物质拘绊的纯真人性外，道教认为个体生命在宇宙中也极为高贵，在天地万物中，“人命最重”；一切善行中“寿最为善”。《抱朴子内篇》有“死王乐为生鼠之喻”。“生”如此重要，甚至成为道教之最高范畴“道”的别名，有“生道合一”之说。《太上老君内观经》讲：

道不可见，因生而明之；生不可常，用道而守之。若生亡，则道废，道废则生亡。生道合一，则长生不死。

所以“仙道贵生”。道教往往也以追求个体生命价值的实现为目的。这方面的资源可谓得

<sup>①</sup> 肖国飞、任春晓：《海德格尔对技术本质的追问》，《中共浙江省委党校学报》2001年第5期。

天独厚，尤其是其内丹修炼。丹家们认为“修丹与宇宙造化同途”，认为宇宙和人本质上统一于“道”，它们之间有气互相交流。道教修炼个体生命、改善体内环境的过程常常要求与外在自然环境协调。道士们总是选择自然环境良好的地方进行修炼。“洞天福地”即是道教的神圣空间，也是环境特别优美的地方。道人们在这里吐故纳新，与自然界进行深层的交流，达到与自然的深度合一。在人体内部，内丹以人体为炉灶，以体内精气神为药物，以意念和呼吸的运用程度为火候，在人的身体层面模拟宇宙造化，旨在使人的精满、气足、神旺，精气神凝结为一，达到形神俱妙，让自己的人性与宇宙自然本性契合，实现高度的身心有序化。可以说内丹修炼是一种体内环境改造工程，通过修炼消除性与命、神与气、心与肾、精神和肉体的对立，归根返本，使性命合一、神气互融、心肾相交，将性命还归虚无，实质性地与宇宙合一。内丹家主观上返本还源的退化功夫其实是在向更高的生存状态进化，提高生命存在的质量。内丹修炼要求修自己的内心，不假外在的药物。张伯端的《悟真篇》告诉世人“人人自有长生药，自是愚迷枉摆抛”。不是我们的环境，而是我们的心灵、我们的内心世界决定着我们的幸福或痛苦。荣格在他的《关于心理分析学的两篇论文》中指出正确的行为来源于正确的思想。如果不从医治和改造个体本身开始，就不能达致医治和改造世界。道教的许多修炼法门正是从个体生命的修炼上下功夫，祛除了杂念和污秽，只剩下纯阳之质，维护了人体内部身心的清洁和协调。

### 济世度人：社会的和谐

人和自然的关系归根结底是人和人关系的一种反映<sup>①</sup>。全球性人类社会合理发展的同时，人与自然关系也会得到进一步的改善。人与自然关系的改善也推动着人类社会的发展。“天人合一”原则应用在政治领域即是效法天道的“无为而治”，在社会生活领域则是“济世度人”的利他精神和“天之道损有余以补不足”的公平原则。

在政治领域，道教认为治理国家和修炼身体是相同的。所谓：“一人之身，一国之象也。胸腹之位，犹宫室也。四肢之列，犹郊境也。骨节之分，犹百官也。神犹君也，血犹臣也，气犹民也。故知治身，则能治国。”提出“用道治国则国富民昌，治身则寿命延长”（《老子河上公章句》第三十五章注），“圣人治国与治身同也”，认为治理国家与修炼身体同途，都应效法天道无为的原则，让百姓有充分的自由来自自己管理自己。它认为：

我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。（《老子》第五十七章）

道教认为最好的政府是老百姓感觉不到其存在，以为一切是自然的；其次的是百姓会去亲近并赞誉其统治；再次的是百姓害怕自己的管理者；更次的是受到百姓的侮辱。

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。（《老子》第十七章）

在社会生活领域，道教提倡虚怀若谷、宽容谦逊、恬淡素朴、助人为乐、周穷救急等为人

<sup>①</sup> 傅华：《生态伦理学探究》，华夏出版社2002年版，第2页。

处事之道。葛洪提出道士“若德行不修，而但务方术，皆不得长生也”（《抱朴子·对俗》），认为道德提升是修仙的条件。道教不仅注重个人心性修炼，也提倡济世度人，强调度己度人、自利利他的方法。《太上洞玄灵宝本行因缘经》记载吴赤乌三年（240）有地仙三十三人谒见葛玄，请教他为何他们修行多年只得地仙，葛玄说：你们“前世学道受经，少作善功，唯欲度身，不念度人，唯自求道，不念人得道”，所以只能成地仙。若要晋升必须“救度国土民人灾厄疾苦”<sup>①</sup>。批评了道教中只顾个体修仙不死，不顾救度众生超脱的做法，要求道教徒走大乘之路，出来济世度人。《度人经》也高唱“仙道贵生，无量度人”的利他精神。

道教还在更广泛的意义上注重社会的公平发展。资源和环境的可持续性必须以社会公平为前提。没有社会的公平，就不能保证资源的可持续利用和生态环境的良性循环。社会公平是可持续发展的重要组成部分。可持续发展乃是“这样一种发展，它不仅创造经济增长，而且关注经济增长成果的分配，它要再造环境，而不是破坏环境，它给予人助益，而不是使人们边缘化，它是这样的发展，它首先关注穷人，增加其选择和机会，使他们更多地参与到影响他们生活的决策中来”<sup>②</sup>。社会公平既包括当代人与后代人之间公平地享有资源的代际公平；也包括同代人之间的生产和分配公平的代内公平；同时还包括男女性别之间的公平<sup>③</sup>。道教以“天之道损有余以补不足”“承负”“周穷救急”“贵柔守雌”思想为基础，特别强调代际公平，帮助穷人、消除贫困，力争实现代内公平和男女之间的性别平等。道教认为天道像张弓一样，高了压一下，低了举一下。天道是损有余补不足，人道则损不足而奉有余。

天之道，其犹张弓欤？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）

教导人们“有财相通”，不能把财物据为私有，一人独占。《太平经》上说：

财物乃天地中和所有，以供养人也。此家但遇得人聚处，本非独给一人，其有不族者，悉当从中取也。

意思是讲财物是天地中和之气的产物，其目的是供养众人而不是只给一人。《太平经》上还说：

或积财亿万，不肯救穷周急，使人饥寒而死，罪不除也。

如果你积累大量的财富，却不肯周济穷人，致使他们因饥饿而丧生，这样的罪过是无法解除的。贫穷是最大的环境问题，“贫穷是一切污染中最坏的污染”<sup>④</sup>。联合国环境规划署负责人克劳斯·特普费尔教授曾说：“世界上最具危害性的因素是贫穷……贫穷对环境造成了极为恶劣的影响，且这种影响在不断扩大。全世界死于环境污染的大多是穷人，他们是迄今为止自然界恶化的最大受害者。”<sup>⑤</sup>《我们共同的未来》提出贫困已经成为一个全球性的重大灾难。

公平的社会发展也意识到必须增强贫困者尤其是生活于贫困之中的妇女的权利，以便使她们能够可持续地利用自然资源，这是可持续发展的一个必要前提。贫困主要是妇女的贫困，人

① 《太上洞玄灵宝本行因缘经》，《道藏》卷二十四，第671页。

② 联合国开发计划署，中国国家计划委员会社会发展司编译：《人类发展报告1994》（中文版），牛津大学出版社。

③ 陈霞：《道教公平观念与可持续发展》，《宗教学研究》2000年第1期。

④ 芭芭拉·沃德，勒内·杜波斯：《只有一个地球》，吉林人民出版社1997年版。

⑤ [英]《环境污染，穷人受害》：《新政治家》周刊，1998年10月16日。

类正在经历着女性贫困化和贫困女性化的过程<sup>①</sup>。1992年里约热内卢世界环境与发展大会和联合国1995年《世界妇女报告》分别指出妇女参与发展是实现可持续发展的关键之一。1995年的《北京宣言》也指出：“在持续经济增长、社会发展、环境保护和社会正义的基础之上消除贫困，需要妇女积极参加经济和社会发展，得到平等的机会及男女作为推动者和受益者充分而平等地参与以人为中心的可持续发展。”道教从“阴阳平衡”的角度主张“贵柔守雌”，认为男人和女人都是世界的重要组成部分。道教认为：“男女者，阴阳之本也。”（第38页）“天地之性，半阴半阳。”（第702页）“男不能独生，女不能独养。”（第149页）男女之间是一种相互依存、相互尊重、和睦相处的关系，社会的发展进步仅仅依靠男性是不现实的。道教特别反对残害妇女。《太平经》声称：

今天下失道以来，多贱女子，而反贼杀之，令使女子少于男，故使阴气绝，不与天地法相应。天道法，孤阳无双，致枯，令天不时雨。女者应地，独见贱，天下共贱其真母，共贼害杀地气，令使地气绝也不生，地大怒不悦，灾害益多，使王治不得平。（第34页）

残害妇女是违背道的罪过。女性象征大地，对女性的迫害就是对地母的不尊。如果地气断绝、地母发怒，就会有灾害发生。这说明道教认为不尊重妇女，不给妇女以相应的社会地位便不能“与天地法相应”，社会的安定和发展就会受到影响。

道教“天人合一”的思想把天道与人事紧密地联系在一起。人事的得失会影响天地的运行，天地的正常运行与否又会影响人事。《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的联系。人若动合天机，与天地之运行和谐一致，天下就会太平。否则，天下就会大乱，民不聊生。个人、社会、自然界三者之间是一个相互作用的有机整体。道教天人合一的内容超过了一般的人与自然和谐的大框架，它指出了可以操作的、从自我开始的、落于实处的人与自然的协调，通过修炼实现个人身心协调、通过道德调节使人与人和睦共处，并最终达到人与自然共同提升、协同发展的目的。

<sup>①</sup> 马元曦主编，康宏锦、杜芳琴副主编：《社会性别与发展译文集》，生活·读书·新知三联书店2000年版，第1页。

## 《太平经》的生态思想初探\*

乐爱国\*\*

《太平经》是早期道教的主要经典，其丰富的思想已经受到不少道教学者的重视和研究，涉及哲学思想、社会政治思想、伦理思想、神学思想、医学养生思想等等<sup>①</sup>。从现代自然科学的角度看，《太平经》也许不能算作是一部专门的生态学著作，然而，该经典在作题解时说：“太者，大也；大者，天也；天能覆育万物，其功最大。平者，地也，地平，然能养育万物。经者，常也；天以日月五星为经，地以岳渎山川为经。天地失常道，即万物悉受灾。帝王上法皇天，下法后地，中法经纬，星辰岳渎，育养万物。故曰大顺之道。”<sup>②</sup>《太平经》讲天地和谐生养自然万物，要求效法天地，遵循自然规律，以“育养万物”，显然从宗教的层面上涉及生态思想；更为重要的是，其中的某些观念在今天看来依然具有意义。

### 一、太和即出太平之气

《太平经》的“太平”，主要讲的是社会的太平<sup>③</sup>，然而，在《太平经》看来，社会的太平又是以天地自然系统的“太平”为依据的，因而，又讲到自然界的太平。现代生态学讲生态系统中各要素的相互和谐，讲生态平衡。笔者认为，《太平经》所讲的有关自然界的“太平”与现代生态学所讲的生态平衡在理念层面上具有某些相通之处。

《太平经》认为，“道”为天地万物的本根，而且，道是通过“元气”化生天地万物的，“元气守道，乃行其气，乃生天地”<sup>④</sup>，“元气行道，以生万物，天地大小，无不由道而生者

\* 本文原载《宗教学研究》2003年第2期，第27-31页，现依作者新订文稿编校。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。本文承蒙四川大学宗教学研究所博士生导师卿希泰教授的悉心指导，谨致真挚的谢意。

\*\* 乐爱国，1955年生，哲学硕士，厦门大学哲学系、宗教学研究所副教授。

① 参见卿希泰：《道教文化新探》，四川人民出版社1988年版；卿希泰：《中国道教史》卷一，四川人民出版社1996年版，第101-136页。

② 王明：《太平经合校》卷一百五十四至一百七十，中华书局1960年版，第718页。

③ 参见卿希泰：《中国道教史》卷一，第114-123页。

④ 《太平经合校》卷十八至三十四《安乐王者法》，第21页。

也”<sup>①</sup>。也就是说，天地万物是元气依照“道”的法则化生出来的。

关于“元气”化生万物，《太平经》认为，“元气”有“太阳、太阴、中和”三名，三气相互融通就能化生万物。卷四十八《三合相通诀》说：“气者，乃言天气悦喜下生，地气顺喜上养；气之法行于天下地上，阴阳相得，交而为和，与中和气三合，共养凡物，三气相爱相通，无复有害者。……元气与自然太和之气相通，并力同心，时怳怳未有形也，三气凝，共生天地。天地与中和相通，并力同心，共生凡物。凡物与三光相通，并力同心，共照明天地。凡物五行刚柔与中和相通，并力同心，共成共万物。四时气阴阳与天地中和相通，并力同心，共兴生天地之物利。”认为太阳、太阴、中和三气“交而为和”，“相爱相通”，就能化生天地万物以及人类。显然，在《太平经》看来，道化生天地万物取决于元气的和谐。

《太平经》不仅运用三气和谐与相通解释天地万物的化生，而且用这一理念解释自然界万物之间的相互和谐的关系。与元气有三名相应，《太平经》又提出“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”<sup>②</sup>等等，认为自然界的各类事物都是由三个基本要素构成的，并且各要素之间也是相互和谐与相互通融的。《三合相通诀》说：“孟仲季相通，并力同心，各共成一面。地高下平相通，并力同心，共出养天地之物。蠕动之属雄雌合，乃共生和相通，并力同心，以传其类。男女相通，并力同心共生子。三人相通，并力同心，共治一家。……共生和，三事常相通，并力同心，共治一职，共成一事，如不足一事便凶。故有阳无阴，不能独生，治亦绝灭；有阴无阳，亦不能独生，治亦绝灭；有阴有阳而无和，不能传其类，亦绝灭。故有天而无地，凡物无于止；有地而无天，凡物无于生；有天地相连而无和，物无于相容自养也。”《太平经》认为，自然界各类事物中的三个基本要素互相依赖缺一不可，并且相互通融，相互和谐，这就是所谓“并力同心，共出养天地之物”。

《太平经》讲自然界由多种要素构成，讲自然界各要素的相辅相成，缺一不可，讲自然界的和谐与相通，并在这一基础上讲自然界的“太平”。卷十八至三十四《和三气兴帝王法》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。”《三合相通诀》说：“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。”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”的必要过程。

《太平经》还认为，自然界的和谐与生态系统的平衡就能使自然界的事物得到化生和发展，这就是所谓“中和气得，万物滋生”<sup>③</sup>。《太平经钞》壬部还说：“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

① 《太平经合校》卷十八至三十四《守一明之法》，第16页。

② 《太平经合校》卷十八至三十四《和三气兴帝王法》，第19页。

③ 同上书，第20页。

长，不能自粪，则地之为日贫薄少，无可能成生万物。”认为实现了自然界系统的平衡，就会风调雨顺，土地肥沃，万物欣欣向荣；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。

《太平经》看到自然万物的和谐与自然界系统的平衡的重要，但往往只是用宗教化的神学方式予以解释。《太平经》认为，阴阳以及天地万物之所以能相互和谐，取决于元气的“乐”，卷十八至三十四《以乐却灾法》说：“元气乐即生大昌，自然乐则物强，天乐即三光明，地乐则成有常，五行乐则不相伤，四时乐则所生王，王者乐则天下无病，蚊行乐则不相伤害，万物乐则守其常。”把自然之物描述成为具有喜怒哀乐的人格化的神，但是，这里的“乐”也可以理解为是对自然和谐与生态平衡的一种拟人化的描述。卷十八至三十四《解承负诀》说：“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。多病聋盲者，三光失度也。多病寒热者，阴阳气忿争也。多病愤乱者，万物失所也。多病鬼物者，天地神灵怒也。多病温而死者，太阳气杀也。多病寒死者，太阴气害也。多病卒死者，刑气太急也。多病气胀或少气者，八节乖错也。今天地阴阳，内独尽失其所，故病害万物。”说自然界事物的“不悦”之类，显然具有神学色彩，但这实际上是对自然界系统的平衡遭到破坏及其对人造成危害的一种描述。

## 二、天地人三共同功

《太平经》讲元气化生万物，关于这个过程，《太平经》说：“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。”<sup>①</sup>此论述可以看作是《太平经》对《道德经》第四十二章“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”的诠释。值得注意的是，当今学者在注释这段论述时，大都将其中的“三”释为阴气、阳气和冲气（或和气），以为阴气、阳气和冲气三气生成万物，也就是指天地间阴阳之气相互作用产生万物<sup>②</sup>。然而，在《太平经》中，虽然也讲太阳、太阴、中和三气，但是，长养万物的“三”是指天、地、人；天地阴阳相合产生人，然后，天、地、人共同长养万物，这就是“三统共生，长养凡物”。

应当说，《太平经》把《道德经》的“三生万物”解释成天、地、人共成万物，是有其思想渊源的。在《道德经》中，将天、地、人并立的论述有：“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。”<sup>③</sup>明确肯定人是域中四大之一。战国末的《易传》讲“三才之道”，也将天、地、人并立起来，认为《易》有天道、地道、人道，“兼三才而两之，故六；六者非它也，三才之道也”<sup>④</sup>。

在汉代，明确把《道德经》的“三生万物”解释成天、地、人共成万物的，除《太平经》

① 《太平经合校》卷七十三至八十五，第305页。

② 参见冯友兰：《中国哲学史新编》（上），人民出版社1998年版，第335页；冯契：《中国古代哲学的逻辑发展》（上册），上海人民出版社1983年版，第127页。

③ 《道德经》第二十五章。

④ 《周易·系辞下传》。

之外，还可见《老子道德经河上公章句》。该书在《道化》第四十二注释“道生一，一生二，二生三，三生万物”时说：“道始所生者一……一生阴与阳也……阴阳生和清浊三气，分为天、地、人也……天地共生万物也，天施地化人长养之也。”在《老子道德经河上公章句》中，《道德经》的“二生三”虽然被解释为阴阳产生清气、浊气、和气，但是，产生和养育万物的“三”则是由清气、浊气、和气所“分”的天、地、人。因此可以说，《老子道德经河上公章句》中的“三生万物”实际上是指天、地、人共同生养万物。这一思想与《太平经》是一致的。

《太平经》非常强调天、地、人共同生养万物。卷四十五《起土出书诀》还说：“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。”也就是说，在自然界中，天地生养万物，而人担负着“治理”的职责。卷一百十九《三者为一家阳火数五诀》说：“天道常有格三气。其初一者好生，名为阳；二者好成，名为和；三者好杀，名为阴。故天主名生之也，人者主养成之，成者名为杀，杀而藏之。天地人三共同功，其事更相因缘也。无阳不生，无和不成，无阴不杀。此三者相须为一家，共成万二千物。”认为万物的生成是天、地、人相互作用的结果，而人的职责是“养成”。

《太平经》关于天、地、人共同长养万物的思想，在其后多有发扬。最为重要的是《黄帝阴符经》，其中说道：“天地万物之盗，万物人之盗，人万物之盗。三盗既宜，三才既安。”强调了天、地、人互相作用、互相和谐的关系。

《太平经》把万物的生成看作是天、地、人相互作用的结果与所谓天地阴阳之气相互作用生成万物的不同之处在于，前者把人看作是自然界中与天地同等重要的基本要素，较多地考虑到人在万物生成过程中的作用，注重人与天地的关系，因而包含了深刻的生态思想。

### 三、顺之则吉昌，逆之则危亡

从人与自然的关系看，《太平经》所要追求的“太平”，可以理解为自然界生态系统的平衡；同时，《太平经》又认为，要实现太平最终又取决于“道”。卷十八至三十四《修一却邪法》说：“天地开辟贵本根，乃气之元也。欲致太平，念本根也。不思其根，名大烦，举事不得，灾并来也。此非人过也，失根基也。离本求末，祸不治，故当深思之。夫一者，乃道之根也，气之始也，命之所系属，众心之主也。”道是天地万物之根本，要达到太平，就必须考虑到这一本根，必须遵循“道”。

关于道与自然万物的关系，《太平经》认为，道是自然万物所必须遵循的法则，卷十八至三十四《守一明之法》说道：“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。”卷十八至三十四《安乐王者法》说：“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。”《太平经》认为，自然万物之所以能和谐发展，实现生态平衡，关键就在于“守道而行”。

《太平经》强调天、地、人的并列，但是，人又是天地阴阳之所化生，亦为自然万物之一，因而同其他自然物一样，也必须“守道而行”。卷五十《天文记诀》说：“天道有常运，不以故人也，故顺之则吉昌，逆之则危亡。”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。卷四十三《大小谏正法》还说：“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。”

至于人如何顺从天道，《太平经》针对当时的情况提出了一些具体看法，归纳起来有三：

首先要顺万物之自然。《太平经》卷五十四《使能无争讼法》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。”认为顺万物之自然，“任其所长”，则万物得以“畅茂”，国家因而富强。相反，“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”。所以，《太平经》提出要“助天生物也，助地养形也”<sup>①</sup>。

其次要保护自然。《太平经》卷三十五《分别贫富法》认为，贫富的标准在于物的品种的多少，“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”。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”，所谓“万二千物”，当然也包括生物在内，显然，这种认为贫富在于物种多少的观念与当今要求保护生物的多样性是相通的。

《太平经》还认为，天地生养万物，因而是善的；人顺天道，也应保护自然万物。《分别贫富法》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。”卷五十《生物方诀》说：“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。”也就是说，人应当效法天道的“恶杀而好生”。因此，《太平经》要求人们“饮食诸谷，慎无烧山破石，延及草木，折华伤枝”<sup>②</sup>。

再次要遵循和谐的原则。《太平经》认为，太阳、太阴、中和三气和谐化生天地万物以及人类，因此，人应当遵循和谐的原则。卷十八至三十四《名为神诀书》说：“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。”就保护自然而言，《太平经》所主张的保护自然，并非单纯消极地保护自然，而是要求以和谐为基本原则。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”，认为：“山者，太阳也，土地之

① 《太平经合校》卷三十五《分别贫富法》，第36页。

② 《太平经合校》卷一百一十二《写书不用徒自苦诚》，第572页。

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，相逢反相衰。是故天上令急禁烧山林丛木。”后者赞同“烧下田草”，认为：“草者，木之阴也，与乙相应。木者，与甲相应。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。乙者畏金，金者伤木，木伤则阳衰，阳衰则伪奸起，故当烧之也。又天上言，乙亦阴也，草亦阴也，下田亦土之阴也，三阴相得，反共生奸。”显然，《太平经》所主张的保护自然是以阴阳的和谐为原则的。从这一原则出发，《太平经》对待具体的自然界事物，不是统统采取消极的保护，而是要保护应当保护的。卷一百一十二《不忘诫长得福诀》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。”卷一百一十二《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。”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，但不可杀还那些还没有长成的或怀有胎儿的动物，不食幼小的植物。

#### 四、天父地母

《太平经》的道教生态思想的重要之处在于提出“天父地母”的概念；这一概念不仅仅是一种比喻，更包含着深刻的思想内容。从生态学的角度看，《太平经》的“天父地母”概念包含了以下三个方面的内容：

第一，“天父地母”概念体现了天、地、人互相和谐共同生养万物的理念。《太平经》认为，自然万物是天、地、人共同产生出来的。卷四十五《起土出书诀》说：“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。”强调“天父地母”以及由此所化生的“人子”共同生养万物实际上反映了天、地、人共为一家生态伦理的思想。

第二，“天父地母”概念意味着天地自然界与人属于同类而应当受到像父母那样的尊重，而不可伤害。在《太平经》看来，“天父地母”化生人，并养育了人，卷一百一十二《有过死谪作河梁诫》说：“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。”所以，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”<sup>①</sup>。

第三，“天父地母”概念包含了天地能够对人类破坏自然环境的行予以惩罚的思想。《太平经》认为，天地不仅有生养功能，而且也会行生杀与惩罚。《太平经钞》壬部说：“天与君父主生，此太阳之长也，生之祖也。天不欲生，物不得生，父不欲施，物亦不得生，君不欲生，物亦不得生，故天与君父主生。夫君父常念生，不乐杀者，万物尽生。一念杀者一物死，十念

<sup>①</sup> 《太平经合校》卷一百一十《善仁人自贵年在寿曹诀》，第550页。

杀者十物死，百念杀者百物死，自此至万念，皆若此矣。地母臣承阳之施，主长养万物……念一不长养，则一物被伤，十念则十物伤，百念则百物伤，自此至万，乃若此矣。”对于人来说，作为天地之子的人，如不顺从天地，就会遭到天地的惩罚。卷一百一十八《天神考过拘校三合诀》说：“今天上良善平气至，常恐人民有故犯时令而伤之者，今天上诸神共记好杀伤之人，畋射渔猎之子。不顺天道而不为善，常好杀伤者，天甚咎之，地甚恶之，群神甚非之。今恐小人积愚，不可复禁，共淹汙乱洞皇平气。故今天之大急，部诸神共记之，日随其行，小小共记而考之。三年与闰并一中考；五年一大考。过重者则坐。小过者减年夺算。三世一大治，五世一灭之。故今天上集三道行文书，群神共记过，断好杀伤刑罚也，而兴乐，地上亦然。真人幸为善，常欲有德于皇天，而怜帝王愁苦，时气不和，实咎在人好杀伤，畋射渔猎，共兴刑罚，常有共逆天地之心意。故使久乖乱不调，帝王前后，得愁苦焉，是重过也。”也就是说，人如果“不为善，常好杀伤”，“逆天地之心意”，那么必定会受到天地的惩罚，“天甚咎之，地甚恶之，群神甚非之”。卷四十五《起土出书诀》有一段生动的描述：“天地之位，如人男女之别，其好恶皆同。天者养人命，地者养人形，今凡共贼害其父母。四时之炁，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，大兴土功，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。……凡人为地无知，独不疾痛而上感天，而人不得知之，故父灾变复起，母复怒，不养万物。父母俱怒，其子安得无灾乎？夫天地至慈，唯不孝大逆，天地不赦，可不骇哉？”卷一百一十二《写书不用徒自苦诚》说：“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。”认为破坏自然、伤害大地母亲，就会使天父地母“俱怒”，而使人遭受灾祸，就像不孝之子遭到父母的惩罚一样。

当今中国人在了解到西方人关于大地母亲以及自然界对于人破坏自然的报复的理念时，无不为之深刻而感触颇多。著名历史学家阿诺德·汤因比有重要著作《人类与大地母亲》，认为地球是人类的大地母亲，人类是大地母亲养育的孩子——诸多生命物种中的一员；他还警告说：“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。”<sup>①</sup>恩格斯说：“我们不要过分陶醉于我们对自然界的胜利。对于每一次这样的胜利，自然界都报复了我们。”<sup>②</sup>殊不知这样的理念早在《太平经》中已经以宗教的方式提出来了，这本身就足以说明《太平经》中的一些思想对于当今的生态思想具有重要的启迪意义。

① 阿诺德·汤因比：《人类与大地母亲》，上海人民出版社1992年版，第588页。

② 恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社1971年版，第158页。

## 国外道家道教与生态研究\*

陈霞

在生态日益失衡、环境恶化不断加重的当今世界，不少人将目光投向了各种传统文化资源，希望从那里获得应对危机的智慧。道家道教在其中受到了特别的青睐，挪威哲学家奈斯（Arne Naess）甚至称环保先驱者缪尔（John Muir）是一位道家<sup>①</sup>。这里需要说明一下，西方作者一般使用 Daoism 来表示道家和道教，但有时为了区别又采取了一些限定，如有的学者使用 classical Daoism（古典道家，即老庄）和 medieval Daoism（中世纪道教）。在这部分介绍他们的观点时，我根据上下文分析具体含义，在遇到 classical Daoism 时，译成道家，而遇到 medieval Daoism 时，则译成道教。在没有限定的情况下，我一般把 Daoism 译成道教。可以说自 20 世纪 80 年代以来，道家道教与生态学的关系一直吸引着西方生态学界、宗教学界、哲学界的关注，尤其是道家道教与近年来方兴未艾的深生态学的讨论更为引人注目。国外的道家道教与生态讨论主要在生态哲学家、科学家、基督教神学家和道教学者之间进行。有的学者认为道家道教能为深生态学提供观念性资源，能修正、调整和丰富生态学理论；也有学者提醒深生态学在借鉴道家道教时，应把它与整体的中国文化结合，并应从对道家思想的吸收深入到对道教思想的挖掘；也有学者出于对文化移植作用的思考、对东方文化影响的担忧、对中国环境现状的不容乐观等因素而对道家道教的可能贡献持谨慎态度。

国外学者对道家道教与生态的探讨主要见于《亚洲传统思想中的自然》（*Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*），《环境伦理学》杂志（*Environmental Ethics*），最为集中讨论此题目的是《道教与生态》（*Daoism and Ecology: Ways within a cosmic landscape*）一书。他们从道教哲学与生态、道家的自然观、道家的无为思想、道教实践的生态意义、道教与儒家的生态贡献等方面对这个领域提出了自己的见解。他们深入道教内部，从道教的戒律、科仪、修炼、医学、园林等实践中挖掘道教对生态环境的关照，就某些具体命题、文本等展开了道教与生态的争论。下面将具体分析西方学者们对道家道教与生态关系的几种立场。

\* 原文部分载于《世界宗教研究》2003 年第 3 期，第 136 - 141 页，原名《国外道教与深生态学研究综述》，现依作者新订文稿编校。

① Naess, Arne. "The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects", in *the Deep Ecology for the Twenty - First Century*, p. 79.

## 一、肯定道家道教对生态的意义

在宗教生态学的发展中，道家道教一直受到学者们的重视，他们从积极的方面认识和挖掘道家道教有利于生态伦理建设的内容。道家道教的本体论、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，这极大地鼓舞、支持着致力于克服环境和社会危机的深生态学家们，他们对道家道教的讨论充满溢美之词，对西方文化进行了严厉的批评。一些学者认为可将道家道教直接引进到西方，解决那里的各种社会 and 自然危机。另一些学者则提出道家道教只可作为他者间接地启示西方文化内部的变革，即是说，道家道教对西方的意义是间接的，西方文化应把道家道教的价值内化为自己的文化要素。

英国学者汤因比（Arnold Joseph Toynbee）曾赞叹道家的“人要征服宇宙就要遭到失败”的认识，是一种“宝贵的直觉”。美国科学家弗·卡普拉（Fritjof Capra）认为在东方传统文化中，道家提供了最深刻并且最完善的生态智慧。汤川秀树（Fukawa）惊讶在2000多年前，在科学文明发展以前，老子就已经预见今天人类文明的状态，向近代开始的科学文明提出了严厉的指控。祈泰履（Terry Kleeman）在《道教与秩序的寻求》一文中说道教过去是、现在仍然是世界的重要部分，继续发挥着重大影响，其中也包括对生态的影响。中国宇宙观的基础是秩序的建立和维护。道士在维护宇宙的正常运行方面扮演了重要的角色。他们不是漠然的隐士，而是官僚机构的一部分，即管理自然的仙官。在道教科仪中，法师召唤神圣力量来影响宇宙秩序。道士认为自己执行着先验的、神圣的、永恒的律令。他们不知疲惫地检查那些会危害世界秩序的邪恶势力，偶尔，也直接用仪式与之对抗，更多的时候他们作为地方“天兵”“天将”，指挥着“神兵”来检查和抓获他们。另外，他们举行盛大的仪式来恢复宇宙秩序，使世界复活，恢复人与神圣领域的生态平衡关系<sup>①</sup>。克拉克（John Clark）在道家里发现了“慈”和对强作妄为的拒绝<sup>②</sup>。德沃尔（Bill Devall）和塞辛斯（George Sessions）认为“道家生活的基础是同情、尊重和慈爱万物”。“我们常谈到的一个道家形象是有机自我。道家告诉我们有一种呈现方式内在于所有事物之中。”<sup>③</sup>拉卡佩勒（Dolores LaChapelle）认为道家构成其深生态学的核心，“西方在紧急关头，努力抓住一些‘新思想’是不必要的。几千年前的道家已经为我们考虑到了”<sup>④</sup>。

叶保强（Po - Keung Ip）把西方哲学看成“明显反生态的”，认为老庄哲学能够为环境伦理学提供形而上的基础。道家表现在自然观、本体论、价值论里面的平等观念以及“无为”的教义，在某种程度上将有助于环境伦理学的建立。在道家的世界观里，人与自然之间没有不可

<sup>①</sup> Kleeman, Terry F. "Daoism and the Quest for Order", in *Daoism and Ecology: Ways within a cosmic landscape*, pp. 61 - 68.

<sup>②</sup> Clark, John. *The Anarchist Moment: Reflections on Culture, Nature and Power*, Montreal: Black Rose Books, 1984, p. 188.

<sup>③</sup> Devall, Bill and George Sessions, *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*, Salt Lake City: Peregrine Smith Books, 1985, p. 100.

<sup>④</sup> LaChapelle, Dolores. *Sacred Land, Sacred Sex - Rapture of the Deep: Concerning Deep Ecology and Celebrating Life*, Silverton, Colo: Finn Hill Arts, 1988, P. 90.

逾越的鸿沟，因为每件事物都内在地与其他事物关联着。我们现在需要一种哲学来清除西方分隔人与自然的形而上学障碍，能为其他物种提供不以人类需求来衡量其价值的哲学，一种能告诉我们人是自然的一部分的哲学，道家哲学就能满足上述需求<sup>①</sup>。马夏尔（Peter Marshall）在其著作的第一章“道家：自然之道”中说：“在公元前6世纪，中国道家已经表达了最早的、清晰的生态思想，……道家提供了最深刻、最雄辩的自然哲学，首次启发了人们的生态意识。”“道家为一个生态社会提供了真正的哲学基础，提供了古人解决人与自然对立的方法。”<sup>②</sup>

塞尔凡（Richard Sylvan）和本尼特（David Bennett）指出，道家能为深生态学提供许多资源，包括哲学的、政治学的和个人修养方面的独特见解。它能修正、调整和极大地丰富深生态学理论。“道法自然”为绿色生活提供了坚实的哲学基础。在哲学上，道家对世界的认识与霍布斯（Thomas Hobbes）——洛克（John Locke）正好相反，自然包含着价值，“道”是多样性的统一。在这方面，道家可以丰富和阐明深生态学的价值体系。深生态学也肯定多样性和多样性的有机统一，但缺乏推导出这些特征的宇宙论。在政治上，道家与霍布斯——洛克的政治思想也是对立的。后者认为自然极端无序，而道家认为这种无序远不是一种自然的状态。对自然的控制和支配会打破社会的自然秩序，强制也破坏了自愿俭朴的基础。最好的统治者不是在统治或领导民众，而是个人发展的楷模。在人与自然关系中，道家的生活方式是深层的慈、俭、不敢为天下先。人是自然的伴侣，不应以人灭天，而应追求精神解放和自由。对待消费和竞争，道家没有忽略有限度的自然竞争，这一点非常适合深生态学的环保的生活方式和非暴力政策。在道家看来，“夫惟不争，故莫能与之争”。道家在“不尚贤”和“不贵难得之货”方面见解很深，提供了深刻的、自愿的俭朴方式。对个人和社会而言，深生态学的最高目标是自我实现。道家“尊道贵德”，小我和大我的自我实现与“德”是相匹配的<sup>③</sup>。和道家一样，在深生态学中“自我”被扩展到更宽的领域，如澳大利亚环保人士塞德（John Seed）把“我保护热带雨林”变成了“我是热带雨林的一部分在保护自己”<sup>④</sup>。此外，道家对僵化的学校教育、积累狭窄的专业知识的批评扩展到了对技术的批评。在这些方面，深生态学理论还缺乏足够的认识。

美国哲学家郝大维（David L. Hall）指出当前伦理和道德理论的危机是哲学危机的一种特殊反映。诉诸异质文化是解决当前危机的重要举措。道家在形成新的秩序意识方面有独到的贡献。在宇宙观方面，西方哲学一开始就存在两个问题：第一是多种秩序存在的可能性，其当代发言人是怀特海（A. N. Whitehead）；第二是只有一种秩序的规则在自始至终地维持着稳定，它一直在影响哲学和科学。这两个问题之间的冲突正是“美学秩序”与“理性秩序”的冲突。道家伦理是一种美学伦理，“道”的完整性不是表现在单一的宇宙秩序的意义，而是表现在所有可能性的意义上。任何一个特定的秩序都是真实的，它由整体中的特殊因素构成。道家哲

① Ip, Po-Keung. "Taoism and the Foundation of Environmental Ethics", *Environmental Ethics* 5, (1983).

② Marshall, Peter, *Nature's Web: Rethinking Our Place on Earth*, New York: Paragon House, 1992, p. 413.

③ Sylvan Richard and David Bennett, "Taoism and Deep Ecology", *Ecologist* Vol. 18 (1988).

④ 转引自 Callicott, J. Baird. "The Metaphysical Implications of Ecology", in *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*, edited by Callicott, J. Baird and Roger T. Ames, Albany: State University of New York Press, 1989, p. 64.

学很重视“无”。“无知”即不求助于外在的原则，“无为”即非武断的行为，“无欲”即物质贪欲的节制，“自然”即符合“德”的行为。道家的整体观是平面的，没有等级。而欧洲古代传统认为，拥有理性的灵魂才能对环境提出最大要求。道家的“德”不仅包括理性事物的“德”，而且涵盖“有情”和“无情”事物的“德”。我们应该顺应自然，追随事物的内在完美。道家非人类中心主义的伦理学提供了一些新的策略来处理人与周围环境的关系<sup>①</sup>。

美国汉学家安乐哲（Roger Ames）认为环境伦理学如此重要，洛克或笛卡尔（Rene Descartes）的方法在这个领域显然是无济于事的。他认为老庄是从艺术而非科学中抽象出了一些原则。这些原则预设了具体的情景。在某种环境中的特殊事物只能在环境中被评价，并充分考虑到环境在塑造这个特殊事物中的作用。作者通过比较，认为道家能提供另外一种视角来阐明西方的命题，道家也可以作为一种概念资源解决环境伦理学的关键问题。西方哲学与道家哲学存在逻辑秩序和美学秩序（logical order vs aesthetic order）、二元论与两极交关论（dualism vs polarism）的区别。中国人更倾向于把生活看成一门艺术而不是科学。他们对世界的认识开始于个体的独特性、重要性，强调这个人、这件事与这个环境的相互关系。对柏拉图（Plato）来说，认识的实现是从具体和特殊向抽象与一般的推演，但对世界的美学解释却是构成和被构成因素在具体情景中的两极交关体现。两极交关论要求概念必须互相关联，一个概念准确的解释需要另一个的帮助，如阴阳的相互依赖。与二元论相比，这个特色可作为环境伦理学的重要组成部分。道家范畴的互相依赖的交关论排除了西方的二元对立。在道家的情景化的框架内，个人的修养和环境的修养是相互的。我们对环境的培养不是在培养他者，而是在培养自己。作者特别指出道家典籍中的“德”在后来的注释和我们当今对这个传统的认识中被严重地低估了。作者理解的“德”是特殊事件的完整和综合。“道”和“德”、边缘和中心应被理解为交关性而不是二元性。由于“道”和“德”的互相依靠，自然的秩序更易被理解为自然发生的规律，而不是一种抽象的先验存在的原则<sup>②</sup>。安乐哲在另一篇题为《地方性及焦点性在实现道家世界中的作用》的文章中还提出道家的过程 and 变化优先于形式和静止、历史和神话优于逻辑、叙述优于分析、暂时的和协商性的生态平衡优于决定的和目的论的生态平衡、动态的和放射状的中心优于限定的边界等原则对建立环境伦理学有重要的启示<sup>③</sup>。

西方学者对道家道教与生态的认识也经历了一个由浅入深、由粗到精、由窄到宽的过程。他们认为有些深生态学家对道家道教作了简单化的理解，把它当作了超历史的思想。他们不清楚对道家道教经典的注解随着不同的需要和价值一直在变，道家道教本身也不是一成不变的。克拉克指出在东西方的生态争论中，早期人们相信东方传统能为西方病症提供现成的治疗方案，但现在更具诠释性的理解取代了“新范式”的梦想。西方人注意到了古代东方哲学与当代环境问题的历史和文化距离。一些生态学家借助被译成西方文字的道家道教经典，对其阐精发

① Hall, David L. "On Seeking a Change of Environment", in *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*, p. 99 - 111.

② Roger T. Ames, "Putting the Te back into Taoism", in *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*.

③ Roger T. Ames, "The Local and the Focal in realizing a Daoist World", in *Daoism and Ecology: Ways within a cosmic landscape*, pp. 264 - 280.

微，惊喜地发现了其中深刻的生态思想，对道家道教寄予厚望。随着国外对道家道教研究的深入，学者们认识到除了哲学性的道家之外，继承道家思想的道教在神学、仪式、戒律、养生、艺术、民俗等方面也有着丰富的生态智慧和实践<sup>①</sup>。如诺顿（Bryan Van Norden）最近提出：“如果我们采用《道德经》表达的概要性观点，我们将会被误导。”<sup>②</sup>他催促今天的环境主义者要少关注“古典道家”的经典，多注意后来道士的实践，他们的价值观更适合现代环境主义。在他看来，道教往往经过儒家和西方的透镜而遭到误解。前现代的道教表达了宽泛的利他主义理想，道教经典通常展示出一个比西方思想家假设的更少威胁性的世界，道教表达了“一个超出人类领域而进入更多生物的普遍伦理”。他认为深刻分析这些经典有可能深入和拓宽现代生态思想，提供健康的、非家长式的与自然界打交道的模式<sup>③</sup>。加拿大约克大学的培伯尔（Jordan Paper）教授认为道教一些庆祝再生的仪式和行为强化了人与非人类的联系，正是这些醮仪通过法师发出了强有力的神的声音，有着增强环境意识的潜力<sup>④</sup>。

## 一、怀疑道家道教对生态的贡献

不同于以上介绍的学者积极主动地从道家道教中挖掘有益于当前生态环境思考的资源，一些西方学者却怀疑道家道教对生态的贡献，提醒西方要谨慎地引进道家道教思想。他们认为深生态学家的道家道教完全是现代西方的创造，即：假如通过西方思想发展道家道教，认为西方方式的道家道教能够解决危机，隐含着—个逻辑上的矛盾。他们怀疑的主要原因是包括道教在内的东方传统没有有效地遏制这些国家在前现代和现代的环境退化。这些传统在本土上的作用甚微，对解决全球问题的作用也就不容乐观。他们给那些对道家道教与生态抱有很大希望的学者泼冷水。培珀尔教授认为深生态学家们对道家道教的想象太浪漫，对道家道教作了简单化、西方化、超历史的理解。西方学者和受西方影响的中国学者尝试着从中国古典中推导出一些理论，这些理论其实与中国思维方式没有多大关系。环境问题如此迫在眉睫，对其他文化的浪漫诠释能否拯救这个星球是值得怀疑的。生态伦理学可以在西方传统中向更有效的方向发展。在中国方面，也应全面地看待中国思想，中国环境的破坏与退化早已出现，当代环境问题更加严峻，任何一个不以观光团形式到中国旅游的人将难以理解中国传统何以可能因为其理想的环境态度而被赞誉。在向西方宣传之前，东方需要对其资源做相当的革新。

地理学家段义孚（Yi - Fu Tuan）注意到环境主义者对道教的参考和借鉴。在他看来，道教仅仅代表少数隐士的观点，普通中国人在漫长的历史中一直在巨大地改变环境。西方在那里

① In *Daoism and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape*, pp. 61 - 70, 79 - 94, 95 - 112, 157 - 184, 219 - 236, 351 - 360.

② In *Daoism and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape*, p. 287.

③ Raphals, Lisa. "Metic Intelligence or Responsible Non - Action? Further Reflections on the 'Zhuangzi, Daode jing, and Neiye'", *Daoism and Ecology: Ways within a cosmic landscape*, pp. 305 - 312.

④ Paper, Jordan. "'Daoism' and 'Deep Ecology': Fantasy and Potentiality", in *Daoism and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape*, p. 17.

寻找环保模式是不合适的<sup>①</sup>。澳大利亚哲学家帕斯莫（John Passmore）很担心道教、佛教等亚洲文化闯入西方。对他来说，东方思想是神秘的，让东方传统来影响西方的环境哲学，就会让西方人再次面对“西方文明曾经反对的最危险的幻想”。帕斯莫认为转向东方哲学和宗教没有意义，即使假定他们有生态智慧和价值，但他们并没有避免东方的环境退化。如果过分看重西方环保主义者高扬道家道教的观点，将不可避免地结束西方的政治自由制度，这比污染更糟<sup>②</sup>。维尔奇（Holmes Welch）也曾经说过《道德经》的教义对现代社会是有害的，对补救现代问题没什么作用<sup>③</sup>。

康儒博（Robert Ford Company）先生在《服食：葛洪关于道士与自然的关系》中提醒学者们，从前现代的、非西方宗教传统中找出与现代的、史无前例的生态危机直接相关的东西时，应当谨慎。他把葛洪的修炼概括为“服食得救”。道士们服食的东西一般是稀有的、难得的、生长在人迹罕至的地方，对健康、长寿有特效。葛洪对自然的态度可以总结为烹饪式的“回归自然运动”，“自然”代表一种更纯、更高级的营养物。葛洪相信人有超验能力，把人提升到了比别的生物高的地位。自然物质是必需的，但对实现出类拔萃是不够的。他们须经过炼丹家提炼才能达到更好的效果。对葛洪及其追随者，山上不仅有神奇的矿物、植物，还有神书。葛洪描述的荒野“自然”不是一副平静的山水画，它是恐怖的、危险的，进山需要符的保护。葛洪和他的信徒不可能离开这个世界。所有超越这个世界的道路都只能在此世<sup>④</sup>。

环境伦理学家罗尔斯顿（Holmes Rolston）从宗教和科学不同的话语体系出发，认为道家道教的阴阳观为生态学或物理学提供理论资源，将导致不同话语范畴运用的错误。他认为道家道教对自然的描述也许启发了生态学，也许道士观察到了一些事实，并比西方人更重视他们，也许道士更好地发现了生命在自然中的价值，但道教生态学在很多时候仍处于困惑之中而未建构起一种模式。我们应该追问东方在科学产生之前信仰什么，这些信仰能否帮助科学已经产生的西方重视自然。要将一种世界观与它产生的传统分离是困难的，在东方气候下起作用的不一定能适应西方。西方太需要他者的帮助来珍视自然，所以想引进东方宗教思想；而东方希望引进西方的科学、技术，东方自己也面临着将其宗教传统注入科学之中以有效地尊重自然的问题。假如一种理论需要被采用并产生作用，对东方思想能力的检验就是看东方国家如何解决他们的环境问题。在向西方宣传之前，东方需要对其传统做重大的改革。

### 三、道家道教作为他者的启示作用

一些学者出于对文化移植作用的顾虑、对东方文化影响的担忧、对中国环境现状的严重性

① Tuan, Yi-fu. "Discrepancies Between Environmental Attitude and Behavior: Examples from Europe and China", *Canadian Geographer* 12 No. 3 (1968).

② Passmore, John. *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, 转引自 Hargrove, Eugene C. "Forward", in *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*.

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*, p. 287.

④ Company, Robert Ford. "Ingesting the Marvelous: The Practitioner's Relationship to Nature According to Ge Hong", in *Daoism and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape*, pp. 125 - 137.

的认识等因素而对道家道教的可能贡献持谨慎态度，他们更愿意把道家道教作为启发他们重新发现自己传统的他者。在他们看来，道家道教对西方没有直接的意义，只是间接地提供了重新解释西方传统的方法来扭转环境的恶化；仅仅意识到中国思想的现实，即注重实效的思想和仪式，才能有效地回应基督教；那些试图创造代替西方传统的人不可能找到本来就不存在的坚实基础。

培珀尔认为道家道教对西方的意义是间接的，它提供了重新解释西方传统的方法来扭转环境的恶化<sup>①</sup>。罗尔斯顿（Holmes Rolston）坚持西方应该在自己的传统中找到创新性的解决环境问题的办法，它可以把道教等东方宗教作为催化剂来启示生态科学<sup>②</sup>。当代著名新教神学家莫尔特曼（J·Moltmann）也持相同的见解。他说：“借助老子，我试图找到重新尊重自然和确立人类文化与自然环境之间的新的联合体……我并没有皈依道家，也没有把外国智慧作为我自己的智慧，而是因为老子使我看到了犹太教和基督教《圣经》中以及西方的自然主义与神秘主义中的智慧传统。我懂得了利用我们自己的资源。”<sup>③</sup>

一些西方人热衷于用非基督教信仰来启发他们对自己信仰的重新思考和认识，拒绝人类中心主义和二元论。如科布（John B. Cobb）虽然坚定地信仰基督教，但对东方智慧十分欣赏。他的过程神学特别赞赏道教的阴阳平衡观念，认为“道教关于神的这种远见应该始终成为基督教的组成部分”<sup>④</sup>，因此他的生态神学拒斥作为男性的上帝。这是把道教因素融入基督教教义之中。怀特的文章虽然指出基督教是环境破坏的首要原因，但由于各种文化有其生长的土壤，把一种文化移植到其他文化之中不一定起作用，所以作者的结论却是改革基督教，以便让它把人类带出由它引发的环境危机。科布看到道家道教和其他的中国自然观未能阻止古代中国的环境破坏行为，因此对西方来说，更可行的方法是修正西方的传统而不是移植外国的思想<sup>⑤</sup>。德国犹太思想家马丁·布伯（Martin Buber）认为，在中国的儒道释三大传统中，具有世界意义的是道家思想。因为，中国的佛教已经不是古印度的佛教了，它的出世精神对中西文化的对话有害无利。而儒家思想又由于太入世，以至于难以成为一种世界性的精神。他认为，西方无法接受儒家文化。但道家精神则完全不同，它的超越精神堪与西方的超越精神媲美。他希冀通过中国道家的“无为”“贵柔”“尚朴”精神，重新找回西方失落已久的精神家园，重振西方文化<sup>⑥</sup>。

#### 四、道家道教与儒家的生态资源

中国传统文化中的儒释道三教与民间信仰常常你中有我、我中有你，难分彼此，在对道家道

① Jordan Paper, “‘ Daoism ’ and ‘ Deep Ecology ’: Fantasy and Potentiality”, in *Daoism and Ecology: Ways within a cosmic landscape*, pp. 3 - 18.

② Rolston, Holmes. “Can the East help the West to value nature”, *Philosophical East and West*, vol. 37 (1987).

③ [德] 莫尔特曼:《创造中的上帝——生态创造论》，第21页。

④ Cobb & Griffin. *Process Theology*, Philadelphia, Westminster, 1976, p. 62.

⑤ Cobb, John C. Is It Too Late?: A Theology of Ecology, 转引自 Eugene C. Hargrove, “Forward”, in *Nature in Asian Traditions of thought: Essays in Environmental Philosophy*.

⑥ 刘杰:《马丁·布伯论“东方精神”的价值》，《文史哲》2000年第6期。

教生态智慧的研究中，有学者提出应在大的中国传统背景下，考虑儒家及民间信仰与道教共同的影响。

卡利科特 (J. Baird Callicott) 注意到西方环境伦理学家主要引用道家，如果能将儒家的社会模式从人类社会转到生物界，生态整体主义就应在生态之网中增加另一个纬度。所以在整体的中国思想中，而不仅在道教里，“发展出一种基于中国古代思想的、土生土长的中国环境伦理的潜力是巨大的。古代中国思想对生态学、生态女性主义、全球意识的潜在贡献也是巨大的”<sup>①</sup>。塔柯尔 (Mary Evelyn Tucker) 女士指出：中国的道家和儒家在自然生态学和社会生态学方面有特殊的贡献，两者都重视与自然的和谐相处。道家是自然中心的，儒家则是社会中心的；道家强调基于“道”的初级因果关系，儒家强调人类活动的次级的因果关系；道家主要关心个人与道的生态平衡，儒家强调人能创造一个公正的社会；道家鼓励个人的俭朴，鼓励与自然直接接触，儒家强调以变动的自然模式来协调人的行为和人类社会；为了与道一致，道家认为应该回避过度的社会、政治事务，儒家则认为社会和政治义务对创造一个有序社会是必不可少的；道家提供的理想统治是微妙的、间接的、超然的，而儒家需求一个北斗星一样的道德管理者；道家追求质朴和自然，儒家看重教育和道德实践。为了理解和尊重自然，我们需要道家对自然原则和过程的微妙认识，但没有儒家的社会责任，我们也许会失去改变掠夺自然行为的机会；道家要求重新审视人地关系，儒家呼吁再度思考个人、社会、自然之间的关系；道家的生态立场对当今世界有着巨大的潜力，其自然生态思想与深生态学密切相关，儒家亦可以被视为社会生态学的一种形式<sup>②</sup>。

加州大学的安德森 (E. N. Anderson) 教授在《梅花树：环境实践、民间宗教与道教》一文中指出：早期道教对自然的思考建立在民间信仰上。早期道士书写得更多的是自然世界的超自然方面，而不是其自然方面。道士们在萨满式的游历中上天入地，而儒家承担着社会责任，注重环境保护，道教遵循着儒家的生态律令。道教没有能与孟子的“牛山”故事相比的生态关怀。东亚的生态主义者应该是儒家而非道教。道教的特殊贡献是集中于事物的玄妙方面，他们把人的注意力引向了其他的领域，其自然倾向弥补了儒家对人类生活的集中思考<sup>③</sup>。培伯尔教授 (Jordan Paper) 在《“道教”与“深生态学”：幻想与可能》一文中认为应全面地看待中国思想，充分认识到在很早的经典中就已经提及环境的退化。一个持久的、清晰的态度，应从孟子而不是庄子开始，配合醮仪，对重新端正西方和中国的环境态度都十分有益<sup>④</sup>。

① Callicott, J. Baird. *Earth's Insights: A Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1994, p. 85.

② Tucker, Mary Evelyn. "Religious Values Derived From Other Traditions: The Ecological Dimensions of Taoism and Confucianism", *Dialogue and Alliance* 7. 2c (1993).

③ Anderson, E. N. "Flowering Apricot: Environmental Practice, Folk Religion, and Daoism", in *Daoism and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape*, pp. 157 - 178.

④ Paper, Jordan. "' Daoism ' and ' Deep Ecology ' : Fantasy and Potentiality", in *Daoism and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape*, pp. 3 - 18.

## 五、道家道教与生态研究的几点启示

上面我们介绍了中西方研究道家道教与生态的几种有代表性的观点。可以看出，西方学者对道家道教与生态的研究，是站在西方文化的角度审视异己的道家道教文化。他们从自己代表的西方文化主体出发，对作为客体的道家道教采取了三种截然不同的态度：一是认为道家道教直接有助于生态伦理的建立，或道家道教需要首先进行变革才能应用于生态伦理；二是完全否认道家道教对生态伦理的贡献；三是道家道教只能作为“他者”，间接启发西方文化在自己的传统中发展生态伦理。

西方有识之士关注异国文化的通常情况是寻找一个与自己社会不同的异域，以表达对自身文明的厌倦和失望。通过对那个社会的描绘来批评自己的社会和文化。当然，这并不是出于异文化自身的需要，而是源自于西方文化的内在需求。西方在寻求“他者”的过程中，中国在其中也充当了被浪漫化的“他者”的角色，为西方文化的自我批判和自我反省提供了一面镜子。这反映在上面提到的第一种态度上，即对道家道教生态思想满含憧憬、向往和赞美，甚至有夸大其词的嫌疑。如拉卡佩勒就说：“西方在紧急关头，努力抓住一些‘新思想’是不必要的。几千年前的道家已经为我们考虑到了。”美国科学家弗·卡普拉肯定“在东方传统文化中，道家提供了最深刻并且最完善的生态智慧”；当代美国生态伦理学权威、国际环境协会主席科罗拉多教授指出：建立当代生态伦理学的契机和出路在中国传统的哲学思想中等言论。

即便如此，在西方中心主义观念支配下，主体文化总是倾向于肯定自己而贬低异己。将对象妖魔化则是为了证明西方文化的优越性和高人一等。上面持第二种意见的学者就仍然戴着有色眼镜来看待东方的文化，没有超越西方文化优越论的藩篱。如帕斯莫就很关注印度、佛教和其他亚洲的农民文化闯入西方文明。对他来说，东方思想是神秘的，会破坏西方的科学、技术并因之危及西方文明的未来。让东方的传统来影响西方的环境哲学，就会让西方人再次面对“西方文明曾经反对的最危险的幻想”。罗尔斯顿在《东方能帮助西方重视自然吗》一文中指出，有人说宗教和科学说着两种不同的话语，认为道家道教的阴阳理论为生物学或物理学提供了什么是一个范畴错误<sup>①</sup>。怀特的文章虽然指出基督教是环境破坏的首要原因，作者认为最有效的还是改革基督教，他建议将圣方济各（Francis of Assisi）当作生态学的庇护圣徒，拒绝了来自东方的替代品。科布称：道家道教和其他的中国自然观没能阻止古代中国对森林的砍伐等破坏环境的做法。由于他们在历史上的无能为力，对西方来说，更谨慎的是修正西方的传统而不是移植外国的思想。

文化相对主义则承认一切文化无论多么特殊，都有其合理性和存在的价值。这是主体文化对客体文化作为参照系价值的承认，从客体文化的立场反观自己，以寻求对主体文化的改进和变革。主体虽难以完全摆脱主体文化潜意识的优越感，但却能够把客体文化作为“他者”来观察，从一个新的视角批判自身的匮乏与不足。持第三种意见的学者既是从这个立场承认道家道教对西方的意义是间接地启发他们回到自己的传统和典籍，通过迂回到东方再进入西方，在西

<sup>①</sup> Holmes Rolston, "Can the East help the West to value nature", *Philosophical East and West*, vol. 37 (1987).

方文化中发展出环境伦理。如培珀尔：道家道教对西方的意义是间接的，它提供了重新解释西方传统的方法来扭转环境的恶化。安乐哲提出应通过西方自己的文化媒介来认识非西方传统的智慧，要通过转化使道家道教的思想适合西方传统。莫尔特曼说：借助老子，我试图找到重新尊重自然和确立人类文化与自然环境之间的新的联合体……老子使我看到了犹太教和基督教《圣经》中以及西方的自然主义与神秘主义中的智慧传统。哈格罗夫（Eugene C. Hargrove）指出：东方思想不可能大事改革西方的环境哲学，东方的一些观念倒有可能被选择性地引入、逐渐地吸收、最后失去其异国情调的味道，而当代西方环境哲学的主流会自己向前推进<sup>①</sup>。罗尔斯顿也不认为应皈依佛教、道教、印度教，西方期待着创新性的解决办法，它可以把它们作为催化剂启示生态科学<sup>②</sup>。

虽然从理论上说，道家道教文化的确可以弥补西方文化的种种不足，但是历史事实却不是这样。近代以来，古老的东方文明就一直面临着强势西方文化及其物质力量的威胁，东方精神日益衰败。道家道教也未能幸免，自身还需要养精蓄锐、恢复元气。如何恢复其理论活力和在现实生活中的影响力是需要相当的努力才行，这不是一厢情愿、易如反掌的事情。我们应对此有思想准备。在西方探讨“道教与生态”这个议题中，作为“被看”的对象，我们不能因为他们的赞赏而妄自尊大，也不能因为他们的贬抑而妄自菲薄。我们应该做艰苦细致的梳理、批判和创新传统文化的工作。既然西方学者对道教与生态的研究可以启发西方文化回到自己的传统，我想，它也能够启发中国学者重新审视自己的文化积淀。正如哈格罗夫所说：“对东方的环境态度和价值做比较研究对发展东方的环境哲学有着重要的价值。东方像西方一样，急需一种新的环境哲学。对亚洲国家有意义的环境哲学必须从亚洲传统思想中产生。人们也许希望对环境哲学的研究最终会产生一种超越所有文化框架的、世界性的、有效的环境态度和价值。但经验告诉我们，这种研究将带来一系列产生于不同文化传统的环境态度和价值。”<sup>③</sup> 罗尔斯顿曾提醒：“假如一种理论需要被采用并产生作用，对东方思想能力的检验就是看东方国家如何解决他们的环境问题。”这个问题提得很尖锐，但也是中肯的意见。即使在中国，我们也不能把道家道教思想从古代典籍和传统中直接应用于现代的环保实践。但有一点是大家的共识，那就是我们需要传统资源。2003年，中国国家环保部副部长潘岳在一篇讲话中指出：中国的诸如“天人合一”以及“道法自然”的观念体现出了中国文化内在的环境观念。中国今天所面临的问题不仅仅是如何发展与环境相关的科学、政策、法律、经济学以及技术，而是在于如何在人们中间培养一种更为宏观的生态理念。为了做到这一点，我们有必要按照和目前中国的需求相关的方式来挖掘依然存在于中国文化版图中的深层次的文化、伦理以及精神资源。

所以在利用传统资源解决当代问题时，我们必须创造性地转化传统，才能为今天的问题提供有效的答案。“创造性地转化”包括在深刻了解我们传统的基础上创造过去没有而今天需要的东西。毫无疑问，道家道教独特的思想为我们今天思考生态问题提供了许多有益的启迪。如今，我们用古老的传统回应当代的问题，是对道家道教在新环境下的创造性阐释。道家道教生

① *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*, pp. 13 - 21.

② Holmes Rolston, "Can the East help the West to value nature", *Philosophical East and West*, vol. 37 (1987).

③ *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*, pp. 13 - 21.

态思想是从生态学的角度在道家道教传统中阐发出来的新思想。它以生态问题作为契机，是对道家道教在新时代的开陈出新和现代转化，是在现代社会的文化重构中对道教的重新思考，是在新轴心时代对道家道教的重新建构。通过理解和创造性的诠释，阐精发微，我们会发现道家道教中蕴藏着极为可观可叹的生态智慧，我们有责任将这些智慧提炼成思想理论，变成人们实践行为的指南，为当下世界范围内的生态危机提供富有中国本土文化特色的解惑之道。

## 1990 年以来国内道教生态思想研究概述\*

陈 霞

随着生态问题的日益严峻，生态学研究领域的扩大，自 20 世纪 90 年代以来，道教与生态的关系受到了越来越多国内学者和道门中人的关注。国家社科基金和教育部都将道教与生态列为专门的研究项目，这方面的成果不时出现在各种刊物和诸多会议主题之中，显示出方兴未艾之势，成为道教研究领域讨论的热门话题。

首先，学者们一般都肯定了道教能为生态环境问题提供启示、借鉴、思维方式和思想资源。提倡新道学文化战略的胡孚琛教授把各民族的文化生态群落分为原生态文化、次生态文化和移植的再生态文化。他认为，中国文化是一种保留着道学文化根基的原生态文化群落<sup>①</sup>。他将“道教自然生态学”作为新道学八大支柱之一，认为人类要避免人与人、人与生物之间的相互残杀，就应该从新道学文化中汲取生态智慧。道学将整个宇宙都看作生命体，地球也就如同母亲的躯体。新道学以大自然为友的回归自然的思想，提供了正确解决人与自然关系的思路。他提出我们不但要讲“科教兴国”，还要特别把“生态立国”作为中华民族的发展战略<sup>②</sup>。李刚先生也指出：“道教文化不是化石，它活生生地存在于当代中国社会，其提出的某些问题与当代人面临的人生问题、社会问题、环境问题有一定的共通性，有其价值意义之所在。”<sup>③</sup>这是很多学者的共识。

道教典籍中蕴含着丰富的生态伦理思想和规范。道教体现了万物一体、生而不有、曲成万物、合而不同、循环再生、融通万有的精神<sup>④</sup>。道教的生态价值主要表现在人与自然和谐的自然生态学和人与人和谐的社会生态思想以及个人生命向更高的精神境界的追求上。在人与自然的关系方面，道教认识到万物的价值、人和环境的相互依赖以及人与自然之间的因果报应关系，确立了人保护环境的职责。道教的生态整体思想主张以“道”观物，而非以“我”观物，从宇宙整体的角度来审视万物。人与万物在道性上是平等的，《西升经》提出“道非独在我，

\* 本文原载《宗教学研究》2003 年第 4 期，第 4143 页，现依作者新订文稿编校。

① 胡孚琛：《全球化浪潮下的民族文化——再论 21 世纪的新道学文化战略》，《杭州师范学院学报》2004 年第 6 期。

② 胡孚琛：《新道学的八大支柱》，《世界宗教研究》1999 年第 3 期。

③ 李刚：《道教文化的现代意义》，《宗教学研究》1998 年第 1 期。

④ 王文东：《中国道教的生态伦理精神》，《中国道教》2003 年第 3 期。

万物皆有之”。自然界中的万物各有其价值，应该顺应物性，因才而用，率性而行<sup>①</sup>。“自然之道不可违”成为道教生态伦理思想的核心，人与自然的关系被视为一种由伦理原则来调节和制约的关系，从而把道德关涉的对象扩展到了所有的存在物。道教将“征服自然”来表明自己力量的方式，改变成了“参天地之化育”的方式。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<sup>②</sup>。道教提醒世人如果不能正确处理人与自然之间这种相互依赖的天人合一关系，人与自然则会互相贼害和对立，最终受到大自然的报复。“道教认为，人是道的中和之气所化生的，是万物之中最有灵气、最有智慧的物类。因此，道教把人放在‘万物之师长’的位置，为‘理万物之长’，也就是说，人负有管理和爱护万物的职责。”<sup>③</sup>由此出发，道教制定了众多保护动物、植物、水土资源的具体措施，如不杀生，不得惊吓、虐待动物、积极救助动物等<sup>④</sup>。道教不仅在教义上信奉“天人合一”的思想，而且在实践中追求人与自然、聚落与环境的和谐统一。道教洞天福地的聚落景观思想和风水在聚落选址中有着积极的生态意义，道教中的洞天福地的思想和风水中有益的成分对于推动我国生态聚落的建设和人居环境的可持续发展具有一定的现实意义<sup>⑤</sup>。

在人与人的关系方面，道教提出“相生相养”和“济世度人”的社会生活准则。《阴符经》提到“愚人以天地文理圣，我以时物文理哲”，说明道教注重时事变化、与时俱进，强调实现社会稳定发展的观念。人与自然的关系必然反映到人与社会的关系中来。社会能否实现稳定发展，成为实现人与自然和谐关系的重要环节<sup>⑥</sup>。“在作为个体的人与社会群体的关系上，老子提出了‘玄同’的处世原则，要挫锐解纷、和光同尘，不陷入复杂的人事矛盾。……在个体生命价值的自我完善方面，庄子发展了老子返璞归真的思想，希望人回归到自然人性，使自己的生命和大自然的声音及节奏相合。”<sup>⑦</sup>没有社会的公平，就不能保证资源的可持续利用和生态环境的良性循环。社会公平是可持续发展的重要组成部分。道教“承负”与代际公平、“周穷救急”与代内公平、“贵柔守雌”与男女平等道教社会公平思想与可持续发展的公平观念之间可以互相补充<sup>⑧</sup>。

在个人生活的追求上，道教以“长生成仙”为最高目标，提倡贵生精神，“返璞归真”和“知足常乐”是道教生态伦理思想的人生宗旨。敬重生命是道教一个非常重要的原则。即便如此，道教的贵人重生对人及其生命有着高度的重视，但道教天人合一的整体论思想又限制了人类自我意识的膨胀，有效地维护了自然界的和谐。道教贵人重生和天人合一的辩证关系正体现了当今的可持续发展的弱化的人类中心论思想<sup>⑨</sup>。道教的“‘人与天一’的天人关系观，‘以天合天’的社会活动观和节俭、简朴的生活消费观，这些观点为当今人类解决生态环境问题提供

① 尹志华：《道教生态智慧管窥》，《世界宗教研究》2000年第1期。

② 卿希泰：《道教生态伦理思想及其现实意义》，《四川大学学报》（哲学社会科学版）2002年第1期。

③ 尹志华：《道教生态智慧管窥》，《世界宗教研究》2000年第1期。

④ 尹志华：《道教戒律中的环境保护思想》，《中国道教》1996年第2期。

⑤ 陈勇、陈霞、尹志华：《道教聚落生态思想初探》，《社会科学研究》2001年第6期。

⑥ 李志军：《从〈阴符经〉盗贼思想看环境伦理观念》，《中国道教》2000年第3期。

⑦ 胡孚琛：《道家与道教文化的现代意义》，《东方论坛》1996年第1期。

⑧ 陈霞：《道教公平观念与可持续发展》，《宗教学研究》2000年第1期。

⑨ 陈霞：《从道教“贵人重生”与“天人合一”看可持续发展的人类中心论》，《中国道教》2000年第2期。

了智能和价值,我们应该确立‘人与自然’和谐的价值观,发展生态产业,走可持续发展的道路;反对奢侈浪费,提倡节俭,确立可持续的消费方式”<sup>①</sup>。

道教与可持续发展的关系问题也引起了学者们的关注。陈勇、陈霞《道教可持续发展思想纲要》从道教的自然观、人生观、生育观、社会观、消费观和对理想仙境的向往和追求等方面来探讨道教中所蕴藏的可持续发展思想。道教的“天人合一”“以物为春”“胜物而不伤”等原则可成为可持续发展的生态型世界观的基础;道教“求通”“通之有时”“通生无匮”“虚静无为”等观念、节欲优生的生育观为可持续发展思想提供了深厚的文化渊源。人类要以地为法则,重视立命安身的地球;地要以天为法则,尊重宇宙的变易;天要以道为法则通生无滞、生生不已既是可持续发展的连续性原则;“齐万物”“通于一而万事毕”等整体处于循环平衡中的认识启发了可持续发展的整体安全原则,既推动经济持续发展的同时,不能以损坏文化、生态等为代价;老子的“多言数穷,不如守中”“冲气以为和”、庄子的“环中”等思想在成己、成人、成物的同时升华了己、人、物的德,这种中道和合原则,既可可持续发展的公正原则<sup>②</sup>。李后强认为:“道教生态观与可持续发展观具有内在的统一性。老子之道是一种永恒的矛盾运动,实质为一种非线性的自然法则。道教主张的‘天人合一’‘道法自然’‘自然之道不可违’,也是生态学的出发点。”<sup>③</sup>

儒道二教在历史上互为补充,在今天的生态问题上同样有互补的可能。汤一介先生认为“儒家大体上是从追求个人自我身心内外的和谐而发展为追求人与人之间的和谐(即人类社会的和谐),例如儒家所提倡的‘和为贵’‘致中和’等思想就表现了对人与人之间和谐的追求。道家则从体认自然的和谐引申出追求人与自然的和谐,例如老子所说的‘道法自然’和庄子所说的‘太和万物’的思想,都表现出了道家‘崇尚自然’的特质。……因此要调整好人与人之间的关系,具体地说就是要调整好国家与国家、民族与民族、地域与地域之间的关系,在这方面儒家思想可以为当今人类社会提供有意义的资源。但今日之世界不仅需要较好的解决人与人之间的关系,还要考虑较好地解决人与自然的(自然环境的保护问题),人类社会才可以‘共同发展’,在这方面道家‘崇尚自然’的思想无疑可以提供有积极意义的资源”<sup>④</sup>。

在生态危机日益严重并威胁人的生存的状态下,忧心忡忡的人类纷纷从各个角度寻找解决这一危机的根本途径,并进一步探索引起生态危机的深层内因。各种文化都在反思自己对待自然的传统,尤其是近现代科学、技术和经济的哲学支柱——机械论受到了广泛地质疑。有学者从中西比较的角度,发现道教相对于西方文化的特色和优势,认为道教可以解决西方文明面临的危机。卿希泰先生认为道教的许多合理思想可以纠正西方文化的一些严重失误。如在人生价值观上,西方文化倡导追求个人物质利益,而道教文化认为人生的价值在于尊道贵德,唯道是求;在人际关系上,西方奉行“弱肉强食”的霸权主义,而道教文化主张济世度人;在对待人

① 华建宝:《道家的生态智慧与解决环境问题的出路》,《南京航空航天大学学报》(社会科学版)2001年第1期。

② 孔令宏:《道家、道教思维方式与生态型可持续发展》,《贵州社会科学》1998年第2期。

③ 李后强:《道教生态观与可持续发展》,《系统辩证学学报》2001年第1期。

④ 汤一介:《道家文化研究丛书总序》,载李申:《道教本论——黄老、道家即道教论》,上海文化出版社2001年版。

与自然的关系上，西方文化把人与自然对立起来，而道教文化强调“道法自然”。道教这些良方可以医治西方文化的弊病<sup>①</sup>。有的学者认为西方虽然首先提出了可持续发展思想，但以工业技术文明为主的西方社会缺乏人与自然和谐相处的文化底蕴。而这种文化底蕴恰恰能在中国古代道家思想中找到根源。

还有的学者认为道教对生态的贡献是观念性的，它不是对生态问题的现成答案，它自身也有需要克服的问题。俞力涛指出道家文化虽然不能为解决环境破坏、生态失衡、不平等发展等社会问题提供现成答案，但是这些问题的解决有必要从道家文化中吸取哲学智慧和思维方法<sup>②</sup>。牛龙云、林文静在《可持续发展对道家思想的借鉴及现代超越》一文中指出道家天人合一思想将给现代人的自然观和发展观以根本改造。道家顺应天道的思想对现代人粗暴干预自然的行为是一种警戒。老庄主张“知止”“少私寡欲”，从提高修养方面给现代人以启示。但在理论体系上，道家天人合一思想只是揭示了一些原则性的道理，具有较强的抽象性，缺乏针对性和适用性。道家思想仅可作为可持续发展的思想渊源或把握可持续发展不可或缺的哲学思维方式，却不可替代可持续发展思想。在价值取向上，道家思想过分强调人作为自然之一员，只能遵从自然规律，匍匐于自然威力之下而无所作为，忽视了人之所以区别于其他动物的根本标志——主体能动性，总体上呈现出消极无为的倾向，其所提倡的“和谐”也是消极的，仅仅满足于和顺的安身立命。在天人关系上，道家思想把人与其他物视作同处于“天”之下的平等物，共同循“道”而行。在这里，其实是以“天”为中心，人与万物一样，是道与天的派生物。而可持续发展思想坚持人与自然和谐前提下的人类中心主义，以人的发展和社会进步为根本目标。

针对道教与生态除了发表的大量文章外，也出现了好几部专著，如张继禹、李远国等撰写的《道法自然与环境保护》、乐爱国著《道教生态学》、毛丽娅著《道教与基督教生态思想比较研究》、白才儒著《道教生态思想的现代解读：两汉魏晋南北朝道教研究》、蔡林波《助天生物：道教生态观与现代文明》、蒋朝君著《道教生态伦理思想研究》等。《道法自然与环境保护》试图回答，在这场关系着人类命运的环境保护运动中，在这场重建新文明的文化复兴运动中，道教能提供什么有价值的思想和宝贵的经验，分析了道教对生命和生活的态度以及保护生态平衡和自然环境的主张<sup>③</sup>。《道教生态学》根据现代生态学的基本观点，对道教及其思想中所蕴含的生态思想或生态智慧进行全方位、多角度的深入研究，建构了为新的生态理念提供思想资源的交叉学科。作者认为“道教生态学”作为学科之所以能够成立，最根本的在于道教的“天人合一”以及保护自然环境的思想，与现代生态学关于人和自然关系的基本观点有着较大的一致性。作者还指出道教生态学不能只停留在哲学的层面上，形而上地讨论人与自然之间的关系，还应该就如何处理现实中的人与自然之间的关系问题，提出具有重要价值的观点和思想。该书对建立道教生态学这门学科是一种大胆的尝试<sup>④</sup>。《道教与基督教生态思想比较研究》从不同角度和层面探讨了道教与基督教关于人与自然关系的思想、伦理道德规范及其实践活动，梳理了不同历史时期道教与基督教的生态思想，重点比较了道教与基督教的生态神学思

① 卿希泰：《试论道教文化在21世纪的发展》，《宗教学研究》2001年第4期。

② 俞力涛：《道家文化的当代社会价值》，《中华文化论坛》1996年第2期。

③ 张继禹、李远国、张兴发：《道法自然与环境保护》，华夏出版社1998年版。

④ 乐爱国：《道教生态学》，社会科学文献出版社2005年版。

想、自然生态思想、社会生态思想及环境保护实践，剖析了道教与基督教生态思想的现代价值。《道教生态思想的现代解读：两汉魏晋南北朝道教研究》包括“导言”“生态学、生态思想和道教生态思想”“道教生态思想的原生性”“道教生态宇宙观”“道教生态伦理思想”等五个章节。作者指出，上古神道传统把自然万物神格化，春秋战国时期的理性革命把自然万物理性化，道教教义则把神格化的自然和理性符号化的自然结合了起来。道教认为，宇宙万物是道、气、神、精生成的有机体，有内在的神圣秩序，遵循、维护和控制宇宙自然的神圣秩序感构成社会太平和道教修炼的价值原则。道教生态思想主张把人与自然的和谐、社会和谐建立在遵道为善的基础上，具有重要的现代价值意义。蔡林波所著《助天生物：道教生态观与现代文明》从现代生态学的视角出发，探讨中华民族古老的宗教——道教文化蕴涵的生态思想，全方位地剖析道教的生态文化、生态知识、生态伦理、生态审美以及在当代社会的生态实践。《道教生态伦理思想研究》从道教生态伦理的哲学和宗教信仰基础、道教生态伦理的规范和准则、道教生态伦理在实践中的表现样态三方面展开研究，开创了道教生态伦理的研究范式以及建立“道教生态伦理”的理论框架结构。

总之，学界对道教与生态环境问题的探讨表明在道教研究领域里出现了一种新的旨趣，即从往日沉浸于道教义理研究及史料整理转换到注重道教内涵的现实社会价值的研究。而这种转变是道教学术界必须的和及时的，这种转向在其他宗教中出现的时间更早。道教学者们认为“必须在道家文化研究方向上有一个根本性的观念的转变，既要求从历史性研究向重在揭示这种文化的现代价值这一领域的转变。道教对生态问题的介入也正体现了这种转变。研究道教的西方学者也注意到了道教研究的这种转变，《道教与生态》一书的编者就提到：“本书标志着道教研究上了一个新的台阶，因为它显示出道教学者（西方和亚洲的）已经进入这样一个阶段，即首次用综合的阐释学展开了对当代全球问题的探讨。佛教学者50年前就这么做了，而5或10年前连道教研究都还不可能。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 陈霞、陈杰、岳齐琼、何立芳译：《道教与生态——宇宙景观的内在之道》，江苏教育出版社2008年版，第9页。

# 道家生态智慧与现代生态文明的契合\*

苏双平\*\* 盖志毅

当人类走完了 20 世纪的时候，传统的工业文明已达到了最高峰，但我们的果实却是畸形的。那就是作为生存家园的沦落使我们无暇享受人类文明所能带来的愉悦，相反深度地感受到了环境危机所带来的窘迫。21 世纪我们不得不反思，科学革命所造就的一次次人类的辉煌怎么会转过来威胁我们自身，新的科学革命的进展又将会把我们引向何方。

问题的核心是怎样看待人与自然的关系，这也是现代生态哲学研究的主要问题。从生态意义上讲的哲学转向虽是西方学者首先提出来的，但是却不能忽视中国传统文化中生态智慧的前瞻性价值，中国传统文化中的自然哲学思想体现了与现代生态哲学视域的融合。比利时著名的科学家普里高津说：“中国文明对人类、社会和自然之间的关系，有着深刻的理解，中国的思想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。”<sup>[1]</sup>尤其中国道家的传统思想，有些已成为西方生态哲学家的理论依据或得到了有益的启示。

## 一、思维的直觉性与认识论上的主客共体

### （一）道家思维方式的整体性和直觉性

熊十力曾这样评价过道家的思维方式：“老子的‘返朴’，庄子的《逍遥游》，这些话都是表示他大彻悟大自在的真实境界。因此，他不愿意过计算的生活，不肯把本来浑全的宇宙无端加以解析，不肯把他本来浑一的生命无端分作物我，别了内外。他并不是故意反知，却是超出知识猜度的范围而握住了真理。因此，应该说他是超知识的”<sup>[2]</sup>。学习辨析事物的知识是必要的，但知识要上升为智慧，则是为道的目的。道是从全局的高度对世界加以直观，超越关于具体的知识，达到本体或总体的直接把握。老子讲“为道日损。损之又损，以至于无为。”<sup>[3]</sup>损去私欲、私智，才能体道。而这种对道的静观是“视之不见，听之不闻，搏之不得”<sup>[4]</sup>的无所为而为，即是说，真正能“与道同在”之言、之知，不是知识之知、平常之言，而是默然冥契、自明自了。

\* 本文原载《内蒙古农业大学学报》（社会科学版）2004 年第 4 期，第 57-59、第 62 页。

\*\* 苏双平（1966-），男，内蒙古呼和浩特市人，内蒙古农业大学讲师，教务处副处长。

《庄子》中有一则记载：“黄帝游乎赤水之北，登乎昆仑之丘而南望。还归，遗其玄珠。使知索之而不得，使离朱索之而不得，使吃诟索之而不得也。乃使象罔，象罔得之。黄帝曰：‘异哉，象罔乃可以得之乎？’<sup>[5]</sup>”意思是说，用理智和思虑是得不到“道”的，用视觉和言辩也是得不到“道”的，而用“象罔”却可以得到。“象罔”就是指“言不尽意”的直观把握。从思维特征看，这种直观表现为不奋力征服自然，也不通过分析理解自然，而是试图对世界万物之整体有一个把握，是把人融合于世界之内，与万物息息相通，人从世界之内对世界之整体进行直接的体验与感受，这是一种直觉，这是一种非理性。庄子的“心斋”“坐忘”便是这种直觉思维的表现，“心斋”作为认识事物的一种方法，就是要求排除一切思虑和欲望，保持心境的虚静统一。在这种精神状况下，才能产生直觉，直接与道契合，达到对事物的整体观照。“坐忘”就是“堕肢体，黜聪明，离形去智”<sup>[6]</sup>，即要人们摒去心官知觉，排除理智推理，物我两忘，通过直观体验达到与自然万物“同于大通”的一体境界。老子也用“玄同”来表述直觉的特征。“知者不言，言者不知。挫其锐，解其纷，和其光，同其尘，是谓玄同。”<sup>[7]</sup>进入直觉的境界后，便关闭知识的大门，泯灭智慧的光芒，混同行径的痕迹，挫损其锐，解除其纷争，达到与道为一体，玄同彼我，泯灭主客的境界，得到一种难以言传的自我体验。也就是老子把直觉看成是超越由理智造成的主、客对立的唯一途径。

## （二）主客共体对现代生态文明的认识论意义

事实上，所谓的生态危机正是人类征服自然和改造自然所生发的负面效应，在反思这种负面效应的过程中，许多的人得出这样的结论：“生态危机充分暴露了西方文化的缺陷，因为西方文化的主题是‘主客二分’，即总是根据主体—客体二元分裂的认知图式来把握自然和认识自然，最终不可避免地会造成对自然内在规律和神秘性的轻视。”<sup>[8]</sup>自然是被图景化了的自然物的集合，是作为科学的对象世界而存在的。对自然物的科学研究代替了对自然的思考，作为存在于事物内部支配着事物生长发育的原始力量的内在根据消失了，自然成了纯粹的外在性，甚至就是外在性本身。这种自然观的形成，造成的后果是“关于自然物的科学研究甚嚣尘上，关于自然的哲学沉思销声匿迹。”<sup>[9]</sup>所以在对西方近代“主客二分”的思维方式进行批判反省的过程中，必然要从强调人与自然的分离、对抗而走向强调人与自然的统一、和谐。而在思维方式的借鉴上，道家的优势是显而易见的。季羨林先生就曾指出：“我认为西方的形而上学的分析已快走到尽头，而东方的寻求整体的综合必将取而代之，以分析为基础的西方文化也将随之衰微，代之而起的必将是综合为基础的东方文化。”<sup>[10]</sup>这种崇尚直觉、顿悟和整体为一的思维方式，就是老庄对道的体认。从本体论意义上讲道是“万物之宗”，从认识论意义上讲道是“万物之奥”，道蕴涵了创生万物的潜质，而这种潜质本身具有了万物运生的普遍信息，成为我们认识万物的根据，这是“以一叶而知天下”的宇宙全息的观念，自然被看作是完整的普遍联系的生命体，从有机界到无机界都没有剥离出“道”体之外。这是真正意义上的自然之哲思，道家的道论旨在说明自然之为自然的内在根据性，从而使自然摆脱了作为对象性世界的冷漠，变成了使冷寂的宇宙得以“附魅”的灵魂。

## 二、人的价值的超越性与“天人不相胜”

### (一) 道家“物我同一”的人学价值观

道家的思想是立足于“天地之养一也”的基点上，认为天下万物都有自己的位置，虽然都各有差别，却并无贵贱、中心和边缘之分。《庄子·齐物论》中记载：“啮缺问乎王倪曰：‘子知物之所同是乎？’”“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？”意思是万物是否有共同的标准呢？虽然毛嫱和西施是世人认为最美的，但是，鱼虫鸟兽看来则不必然，那么我们又有什么资格以自己的所贵来衡量万物呢？道家的这种价值相对论的意义在于突破了贵人的价值视域，使万物的生命价值得到了尊重。总体上看，道家哲学是重视“自然价值”的，但道家并不是摈弃人来谈天，而是立足于人道的超越境界来达到“天人相通”，那就是王倪所称道的至人的那种精神境界：“乘云气，骑日月，而游乎四海之外。”<sup>[11]</sup>他们把自然作为最高的价值尺度，试图走一条回归自然，达到与道统一的必由之路。然而，在这条道路之上有两个最难逾越的障碍，一个是人们自身主观上的有限的自我界限，一个是人们生活于其中的现实的有限的时空界限。因此，把自然作为最高的价值尺度，就必须跨越这两个障碍。

一方面，必须超越有限的自我，突破人自身的主观上的界限，回归于恬淡无为的大自然。如上所述，道家深深懂得任何价值都是基于一定的主体而言的，都具有相对性，不同的主体对于事物的价值判断都不可能完全相同。如果人们都以“我”的立场来观察世界，从“我”出发，把作为主体的“我”同作为客体的世界对立起来，必然导致对世界的所见各不相同，因此，人们必须超越自我，消解“我”与世界的对立，使个体融合在自然之中，从而得到一种价值上的提升，通达天地万物的本性，进入“天地与我并生，而万物与我为一”的境界。另一方面，必须超越有限的时空，挣脱现实的客观世界的系缚，回归于人自身的自然，即逍遥自由的精神境界。人们面对现实生活中的矛盾和困境，面对无法摆脱的尘世精神的牵累和凡俗情欲的煎熬，往往只是在世俗的价值体系中转圈；而道家则推崇“乘云气，骑日月，而游乎四海之外”的逍遥游。以此象征一种精神上的自由境界。在《庄子·刻意》篇中，庄子对人的自然放达的精神作了直接的描述：精神通达四方，无所不及，上可达到天边，下可遍及大地，并化生和养育世间万物。在庄子那里，精神简直就是“道”与“德”的同义词了，可以说它是道的精神，也是人的自然的本性。

道家认为只有真人才能做到使自己的认识合于大道，克服那种“嗜欲深”而“天机浅”的局限，即“不以心损道，不以人助天”<sup>[12]</sup>，不因为人之贪欲而破坏了天地人的整合，也不因为助天而伤生，这就所谓“天之非人乎？人之非天乎”<sup>[13]</sup>既已物我同一，人与天齐，自然的结论就是天与人不相胜，一切都顺适自然，真正做到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。

### (二) 天人不相胜对价值中心主义的克服

可以说，现代生态哲学和生态伦理学的一切问题，都是围绕着人与自然之间的价值地位展开的。“天人不相胜”是道家最终的追求。天人从来就是不可分的，执著于“人类中心主义”

和“生态中心主义”价值争论，似乎都窠臼于主体性价值的有限性，也就很难解决源于人与自然的“同一”和“分裂”的根本矛盾关系。应该说“这种天人不相胜”的理想是以天人的价值相通为前提，而又通过对人的价值的超越达到了矛盾的和解。这对于调和当代生态哲学的价值争论提供了新的思路。

近代西方传统环境伦理坚持人类中心主义，现代西方环境伦理学说则有时把人类视作与万物等同的物种之一，也似乎是矫枉过正。而道家在强调人的价值的超越性的同时，实际是强调了“在生物圈的所有居民中，只有人类同时又是一个领域——非物质的无形的精神领域的居民。他能创造性地调节自己的发展与整个自然进化的关系”<sup>[14]</sup>。这里也就道出了“天人不相胜”的关键，人的价值不能凌驾于自然万物之上，要赋予万物以道德主体的地位，甚至我们可以崇尚“象山一样的思考”，从而超越了“人类中心主义”的价值观；同时，也不因自然而泯灭了人的进化层次。把人降低为和自然万物同等的进化地位，这实质仍然是对自然生态发展的不负责任的想法。道家强调人的“不妄为”“辅万物之自然”等观点正是强调在自然的进化中，由于人有反映意识，他参与自然进化的能力更强，人能领悟到自己与自然进化的整体动力的关联性，由此而认清自己在自然中的地位，从而能自觉的承担起保护自然，促进自然进化的责任。

### 三、为学、为道与人类实践的新取向

#### （一）道家“好知而有道”的实践观

在道家的思想中反“机械”“机事”这是一个主要的观点，“吾闻之吾师，有机械者必有机事，有机事者必有机心”。此“道之所不载也。吾非不知，羞而不为也”。也就是说作为技术（机械）的发展及其应用（机事），会使人产生贪欲之念（机心），从而背离道的本性，人的自然之性。所以道家强调奇技、淫巧而不为。但我们深入理解道家的实践观，他反“机械”和“机事”并不是目的，他主要反的是“机心”，因为由“机心”所引起的贪欲会使人丧失了自然本性，也就是说“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得”。老子曾悲哀地指出，“天下有道，却走马以粪，天下无道，戎马生于郊。”意思是说，无为的天下，马可以任性走于耕田之中，而由于妄为的征战，竟然让怀孕的马上了战场。针对春秋战国时期统治者违背自然之道，利用知识和技术强行有为，滥捕滥伐，以求满足过分的物质欲望，最终造成自然秩序大破坏的混乱局面，庄子愤慨的谴责道：因为人们发明的弓、弩、毕、弋的机变太多，使鸟不能存于林中；钩、饵、罔罟、罾笱等捕具的滥用，使鱼不能幸免于水中，削格、罗落、置罟等狩猎工具则使野兽们凄嚎在乱泽之中。这一段论述，可以说是庄子对知识和技术用于违背自然之道的强烈反对，用现代的话讲，知识和技术成为加速人自身异化的催化剂，知识和技术越发展，人越背离自己的自然本性，越破坏着自然的秩序，最终使人走向自己的对立面，为物欲所主宰。

由此庄子发出了因物役的叹息：“终身役役而不见其成功，然疲役而不知其所归，可不哀邪！”<sup>[15]</sup>终身劳劳碌碌而不见得有什么成就，疲惫困苦不知道究竟为的是什么，这不是很可哀的吗？相反，庄子认识到达到“物物而不物于物，则胡可得而累邪”！主宰外物而不被外物所役使，这样怎会受到累患呢？这里可以看出，庄子讲“物物”也就是不反对机械、机事本身，

而只是防止由“物物”走向人自然本性的对立面，“只是反对无节制地发展科学技术，反对科学技术对自然界和人类的损害，反对科学技术的非自然化和非人性化”<sup>[16]</sup>。便如我们人类社会在进化过程中，逐步建立起来的是功利的思想既工具理性的发达，巴雷特在《非理性的人》中指出：科学技术成功本身为这个时期造就了一整套纯粹依靠外在事物的生活方式。在这种工具理性的导引下，忘却了我们的目标是什么，逐渐我们只是看到了外在于目标之外所谓的人的征服与主宰。实质上这正是落入了物役的窠臼之中，看不到方向。所以道家讲的“心斋”“坐忘”等所达到的境界并不是绝对意义上的“绝圣弃智”、毁绝技巧，而是对人与自然关系的进一步梳理，使人从为物役的状态下解脱出来。对于知识与技术的发展，“为学日益”“为道日损”是两个充要条件，“为学”是人类得以“物物”的前提，而“为道”则是一个方向，是避免“物于物”的保障。“好知而有道”便是为学与为道的结合。

## （二）对近代以来科学技术观的反思与启示

从以上可以看出，道家实质上并不反对和机械、机事相联系的“为学”。道家所理解的“为学日益，为道日损”是一个双重肯定的命题。“为学”是积累知识，“为道”是忘却知识，“堕肢体，黜聪明，离形去智”的过程，忘的内涵就是以有知为内设前提的，所以“坐忘”的境界，首先是一个有知的状态，而不是绝对无知的状态。它是一个正、反、合的过程，为道就是进一步见出知识的真理性，也就是符合天然的规律性，这是所以能“辅万物以自然”的知识，除却的则是人类功利性的妄作和妄想。事实上，人性的贪欲已经成为破坏生态的巨大动力，正如凡勃伦所说的，人类对物质消费的目的已经不是满足衣食住行这些基本需要，人们提高消费水准的动机在于满足竞赛心理和“歧视性对比”的要求。当代西方经济学中《排名经济学》指出，一个人的幸福标志不是他的绝对财富拥有量，而是在一个社会中的排名前后，这种崇拜物质的价值观必然驱使人们不顾地球的生态承受能力，病态的、畸形的攫取财富。畸形的消费导致无极限的经济增长要求，随之而来的也定是科学技术的无序发展。可以说为道的目的，只是抑制人类中心主义的功利性追求，要求人类的生产和消费实践要关注在增长中的负反馈，要懂得有所为而有所不为。

由此可以进一步说，“为学”“为道”的关系是说明老子哲学的结果不是让我们蔑视人类的成就，而是要反思我们的成就本身。我们反自然的行动达到了极致：我们为了标榜独立于自然，移山填海，为自己搭建了钢筋水泥的世界，我们蛰居其中，呼吸的却是化工燃气；我们已不屑自然能力的笨拙，善假于物成为智慧的标志，却制造了可以数次毁灭我们自然家园的战争武器；我们可以自信的认为，万物并无自然之性，人类就是他们的造物主，甚至可以剥夺人自身的自然性——克隆人的出现。人是自然界的产物，我们怎可丧失掉神圣的自然之性呢？从这一方面讲，它不仅是我们提供了哲学转向的思想源泉，也是推动科技革命转向的思想动力。它恰恰是在督促我们反思自己一次高过一次的科技革命的浪潮将作何取向。人们既然把增加生产作为人类进步的根本尺度，于是科学技术作为实际的生产力当然被幻想成有百利而无一害的东西。殊不知科技本身就是一把双刃剑，它在增加人的能力的同时，也会改变人性和破坏人的生存环境。但认真分析“事实常常是，产生某些负面效应的真正原因，并不是在于或不完全在于科学技术本身，恰恰是人类对于科技不合理的运用造成的。”所以几乎没有人否定，“要解决环境问题，从根本上说，还应当依靠科学技术的发展。我们必须发展生态科技，使科技生态

化”<sup>[17]</sup>。这或许正是道家“为学”“为道”所要给我们的启示。

参考文献:

- [1] 陈鼓应:《老子注译及评介》,中华书局1984年版。
- [2] 陈鼓应:《庄子今注今译》,中华书局1983年版。
- [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。
- [4] 林娅:《环境哲学概论》,中国政法大学出版社2000年版。
- [5] 林娅:《未来与选择——关于可持续发展的哲学思考》,中国环境科学出版社1998年版。
- [6] 朱坦:《环境伦理学——理论与实践》,中国环境科学出版社2001年版。
- [7] 张世英:《天人之际——中西哲学的困惑与选择》,人民出版社1995年版。
- [8] 李培超:《自然的伦理尊严》,江西人民出版社2001年版。
- [9] 郇庆治:《自然环境价值的发现》,广西人民出版社1994年版。
- [10] 罗尔斯顿著,刘耳,叶平译:《哲学走向荒野》,吉林人民出版社2000年版。
- [11] 汤川秀树:《创造力和直觉:一个物理学家对于东西方的考察》,上海复旦大学出版社1987年版。
- [12] 余正荣:《中国生态伦理传统的诠释与重建》,人民出版社2001年版。
- [13] 卡普拉著,朱润生译:《物理学之道》,北京出版社1999年版。
- [14] 《展望21世纪——汤因比与池田大作对话录》,国际文化出版社1985年版。
- [15] 哈尔滨市环境保护局:《道法自然——生态智慧与理念》,中国环境科学出版社2001年版。
- [16] 朱哲:《先秦道家哲学研究》,上海人民出版社2000年版。
- [17] 凡勃伦:《有闲阶级论》,商务印书馆1964年版。

# 道教的生态观及其现代意义\*

赵 芑\*\*

## 一、道教生态自然观的基本内涵

道教的生态自然观是道教对于生态自然的基本认识，是理论化、系统化的生态自然思想，其内容包括对生态自然本体的认识、生态自然的运动、生态自然与人的关系以及人如何利用、开发和保护自然等。道教生态自然观是“道法自然”生态规律的重要体现，是道教产生以来形成的具有积极意义的世界观。

### （一）生态自然的多样性和系统性

在道教文化中，包含着许多关于生态自然的多样性和系统性的思想。道家认为，物质形式是千姿百态、多种多样的，各种物质之间相互联系、相互作用，是一个系统的统一体。但它不是“有”而是“无”，是“无状之状，无象之象”<sup>①</sup>。它先于天地万物而生，是天地万物的根源，这就是“道”。“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’”<sup>②</sup>。“‘道’生一，一生二，二生三，三生万物”<sup>③</sup> 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。”<sup>④</sup>“道”是万物的原质，其所生的“一”是未分阴阳的混沌气，混沌气分裂成阴阳二气，阴阳二气和生第三者，第三者产生千差万别的万物，形成五彩缤纷的世界。人是与道、天、地并行的第四者，道、天、地和人是整个世界系统的四个基本的构成部分和四个支系统，由此形成“人法地，地法天，天法道，道法自然”<sup>⑤</sup> 这样一个大的生态系统。因此，人类应该着力克服人类中心说，以认同天地万物和人协调一致的方式来对待世界万物，将人看作世界整个大系统中的一个小系统。

葛洪认为“玄”是自然的本原，是世界万物产生的总根源。“玄者，自然之始祖，万殊之

\* 本文原载《齐鲁学刊》2004年第4期，第128-130页。

\*\* 赵芑（1958-），男，山东济宁人，四川大学道教与宗教文化研究所博士研究生，山东轻工业学院社会科学系教授。

① 老子：《道德经河上公章句》第二十五章，中华书局1997年版。

② 同上。

③ 同上书，第四十二章。

④ 郭象、成玄英：《南华真经注疏》，中华书局1998年版，第145-146页。

⑤ 老子：《道德经河上公章句》第二十五章，中华书局1997年版。

大宗也。”<sup>①</sup> 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。光乎日月，迅乎电驰。”<sup>②</sup> 一切生命、形体、声音、颜色、气味等具体事物的背后，都隐藏着有规律性的东西，虽然它们外在的形态和表现都只是暂时的、相对的，都处于常生常化的生死流转之中，但其背后的系统规律和内在联系则是永恒和绝对的，世界多样性的背后体现了客观世界的系统性。

### （二）生态环境是一个“自生”“自化”的自然过程

天地作为一种自然而然的过程，它表现出自然的无限性，又表现出一种“自生”“自化”的守恒性，“道”则是一种自然而然的天地运行机制。“道”对待天下万物是任其自然的，“天地不仁，以万物为刍狗”<sup>③</sup>。“飘风不终朝，聚雨不终日。孰为此者？天地也。”<sup>④</sup> 作为本原的“道”在生成世界万物之后并没有消亡或消逝，而是自然地发生了一次由本原到本体的角色转换，成为世界万物或一切存在的根本凭借和内在依据。庄子说：“天不得不高，地不得不广，日月不得不行，万物不得不昌，此其道欤。”<sup>⑤</sup> 不得不然而自然，非道能使然也。自然万物的生成是“自生”“自化”的过程。万物不停地生化又复归于寂灭，道生物，物返道，自然展现为一个流转不已、生生灭灭的永恒过程，正所谓：“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。”<sup>⑥</sup> “故生物者不生，化物者不化。自生自化，自形自色，自智自力，自消自息。谓之生化、形色、智力、消息者，非也。”<sup>⑦</sup> 自然的本原“无”是不生不化的，所以，万物的生化都是“自生”“自化”“自形”的过程。

道教生态观肯定了天地运动“自生、自化”的自然规律，消除了人们对天地万物产生和发展的神秘感，提高了人们对自然界的认识和理解。这些思想对于发挥自然界的“自生”“自化”的作用，利用和顺应自然环境，保持自然界的生态平衡和良性循环，实现人和自然的共同繁荣有着重要的意义。

### （三）人与生态自然和谐统一

人生于自然并融于自然，同时，人又必须在自然给予的条件下才能生存，也必须遵循自然的法则才能发展。“故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。”<sup>⑧</sup> 虽然人为四大之一，但他在宇宙中的地位并不比其他三大更高，而只是其中之一。庄子肯定了人是自然的产物，“汝身非汝有也，汝何得有夫道！瞬曰：是天地之委形也。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”<sup>⑨</sup>。既然人的身体、生命、禀性、子孙皆不为人类自身所拥有，而是大自然和顺之气的凝聚物，那么人类就应当尊重、顺从天地自然，尊重一切生命，与万物为友，与人类居住的自然和谐相处，而不应该恃强凌弱，

① 《道藏》第28册，文物出版社1988年版，第172页。

② 同上。

③ 老子：《道德经河上公章句》第五章，中华书局1997年版。

④ 同上书，第二十三章。

⑤ 郭象、成玄英：《南华真经注疏》，中华书局1998年版，第426页。

⑥ 同上书，第422页。

⑦ 王明：《太平经合校》第11册，中华书局1997年版，第526页。

⑧ 老子：《道德经河上公章句》第二十五章，中华书局1997年版。

⑨ 郭象、成玄英：《南华真经注疏》，中华书局1998年版，第424页。

贵己贱物。

庄子说：“天地与我并生，万物与我为一。”<sup>①</sup>人和自然是一个整体，自然是生育天地万物的本原，人应该遵循自然规律，协调阴阳，顺应自然，维护自然生态，这才符合自然规律。“天地无全功，圣人无全能，万物无全用。故天职生覆，地职形载，圣职教化，物职所宜。然则天有所短，地有所长，圣有所否，物有所通。何则？生覆者不能形载，形载者不能教化，教化者不能违所宜，宜定者不出所位。故天地之道，非阴则阳；圣人之教，非仁则义；万物之宜，非柔则刚：此皆随所宜而不能出所位者也”<sup>②</sup>。天、地、万物与人构成一个有序的整体，从而实现自我、社会、自然三者整体和谐统一。

在道家看来，万物是平等的。葛洪指出：“山水草木，井灶池，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。”<sup>③</sup>自然界已被先验预设为人有着相似的特性，所以，山川草木、井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。《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。”<sup>④</sup>道教极力反对把贵贱观念用于自然界，反对人类妄自尊大，把大自然当成自己征服和统治的对象。事实也证明，不顾自然界的承受能力和再生能力，大肆掠夺自然资源，虽然带来了经济的“增长”，但却毁坏了生态环境的平衡，同时也使人的基本生存权利受到了威胁。

#### （四）生态环境的可持续性

老子提出“复命曰常”<sup>⑤</sup>，“独立而不改，周行而不殆”<sup>⑥</sup>，认为道是循环往复运动的，人可以掌握事物循环发展的规律，在这种周期性的动态平衡中维持其生存和发展。庄子也提出“旁日月，挟宇宙，为其吻合，置其滑混，以隶相尊”<sup>⑦</sup>，是万物所应遵循的规律，也是人类行为的法则，如果不顺道而行而“妄作”，则会有凶险的事发生。《太平经》中说：“承者为前，负者为后；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。”<sup>⑧</sup>如果前人犯有罪过，积过很多，必报应于后人；如果前人积功很多，后人也能得到前人之功的庇护。另外，道教还有保护物种的思想。《太平经》中说：“富之为言者，乃备足也。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。”<sup>⑨</sup>它以世界上物种的多少为标准来评价人类社会的贫富。葛洪在《抱朴子·微旨》中说：“欲求长生者，必欲积善立功，慈心于物，恕己及人，仁逮昆虫乐

① 郭象、成玄英：《南华真经注疏》，中华书局1998年版，第43页。

② 《道藏》第11册，文物出版社1988年版，第526页。

③ 《道藏》第28册，文物出版社1988年版，第193页。

④ 《道藏》第1册，文物出版社1988年版，第821页。

⑤ 老子：《道德经河上公章句》第十六章，中华书局1997年版。

⑥ 同上书，第二十五章。

⑦ 郭象、成玄英：《南华真经注疏》，中华书局1998年版，第51-52页。

⑧ 王明：《太平经合校》，中华书局1997年版，第70页。

⑨ 同上书，第30页。

人之吉……手不杀生，如此乃为有德，受福于天，所作必成。”<sup>①</sup> 道教医学主张尽量用草木药，少用动物入药，这些都具有可持续发展的思想因素。

## 二、道教生态保护观的基本思想

道教的生态保护观是建立在道教生态自然观基础之上的系统的生态保护思想，其内容包括生态保护的基本原则、生态保护的基本态度、生态保护的心理素养，以及在生态保护思想的指导下形成的生命观、人口观、战争观等。道教的生态保护观是道教生态观的重要方面，是道教生态自然观的具体化。

### （一）自然无为。

“道常无为而无不为”<sup>②</sup> 是道教生态保护的基本原则。“为”是不顾事物的内在本性和实际条件强制的、反自然的行为。“无为”则是遵循事物的内在法则，根据客观的实际条件而采取的适宜的行动。“‘无为’不是失去目标和追求，而是以冷静之心去改变主观条件，以适应客观的趋势，促成事物的发展，‘自致’于得‘道’（至美）的境界。”<sup>③</sup> 道教主张“任物自然”，反对把人的意志强加给自然，反对人为地干涉、破坏大自然的进程。“道之尊，德之贵，夫莫之命，而常自然”<sup>④</sup>，圣人“以辅万物之自然而不敢为”<sup>⑤</sup>。由于圣人只是辅助万物自然成长而不妄加干涉，则万物自生自成，故能无不为，无不治。道教还指出人与外界环境存在着因果报应关系。如果人能顺应自然，善待自然，则天下太平、和谐，万物勃发、茂盛，人们于是得到大自然无私的馈赠；如果人为地破坏自然，则会遭到大自然的报复，出现天灾人祸、万物凋零的惨状。庄子说：“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。”<sup>⑥</sup> 他劝导人们不要用人道来消灭天道，不要用人为来消灭天命，不要用物质占有来牺牲名誉。人应当遵循自然的本性和规律，根据自然的变化而行动。葛洪主张圣人“任物自然”“存亡任天”<sup>⑦</sup>。《阴符经》有“圣人知自然之道不可违因而制之至静之道，律历所不能矣”<sup>⑧</sup> 的话，其内容体现了“道法自然”、顺应自然的思想。天道自然无为，人道应该遵从天道，顺应自然，实践无为是道教生态保护的基本要求。

### （二）少私寡欲

生态保护首先应遏制人的过度欲望。“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”<sup>⑨</sup>，“五色”“五音”“五味”等不仅损害身体，而且会破坏生态环境，所以

① 《道藏》第28册，文物出版社1988年版，第193页。

② 老子：《道德经河上公章句》第三十七章，中华书局1997年版。

③ 潘显一：《大美不言——道教美学思想范畴论》，四川人民出版社1997年版，第123页。

④ 老子：《道德经河上公章句》第五十一章，中华书局1997年版。

⑤ 同上书，第六十四章。

⑥ 郭象，成玄英：《南华真经注疏》，中华书局1998年版，第342页。

⑦ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1980年版，第142页。

⑧ 《道藏》第1册，文物出版社1988年版，第821页。

⑨ 老子：《道德经河上公章句》第十二章，中华书局1997年版。

“见素抱朴，少私寡欲”<sup>①</sup>是生态保护对人心理素养的基本要求。道教承袭并且衍化了道家的寡欲观。《老子想尔注》要求“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”<sup>②</sup>。《西升经》对人的欲望持严厉的批判态度：“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。”<sup>③</sup>《清静经》认为：“常能遣其欲而心自静，澄其心而神自清。”<sup>④</sup>所以，“返璞归真”“见素抱朴”既是修身又是生态保护的需要。《道德经》中说：“我有三宝，持而宝之，一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”<sup>⑤</sup>道教这种不以物累、不以欲烦的心理素养与现代社会人们一味追求物质享乐的心态形成鲜明的对照。人类之所以在今天的全球生态困境中越陷越深而不能自拔，其根本原因就在于过度的贪欲，不知满足地追求物质财富和感官享受，以至受到大自然的惩罚，其教训是深刻的。

### （三）尊重生命

道教认为生命是神圣的，是宇宙中最为高贵的，《无能子·圣过》中说：“天地定位，阴阳气交，于是裸虫、鳞虫、毛虫、羽虫、甲虫生焉。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。”<sup>⑥</sup>任何生命在其孕育、诞生、生长及至死亡的过程中，都始终充满了神圣的色彩；所有的人，所有的生物，乃至山川河流、矿物土地，都是在一个共同的天地之中相互连接，相互协同进化着。人类应该以平等的眼光看待万物，以慈悲的心情去善待生命。《太上感应篇》指出：“昆虫草木尤不可伤。”<sup>⑦</sup>这是道教生态保护的基本态度。天地万物都是由“道”生成的，因而“一切有形，皆含道性”。万物都有按照“道”赋予它的本性自然发展的权利，人类不应该随意对它们进行杀戮，阻碍它们实现自己的价值。“天地之大德曰生”<sup>⑧</sup>，人应该“与天地合其德”，对万物利而不害，辅助万物成长，以尽自己参赞化育的责任。生命如此重要，而适合生命发育繁衍的地方只有地球，爱护地球成为珍爱生命必不可少的手段。人应在与自然和睦相处的前提下有节制地满足自己的物质需求，以便生态自然环境的恢复与保护。

### （四）控制人口

在中国历史上，历代统治者大都主张人口增殖，认为人众则国强，人少则国衰。然而，道教则不同，它提倡适时、适度生育。老子反对人口众多，主张“小国寡民”，但道教并不提倡禁欲，认为男女结合，生儿育女是人类社会生存繁衍的基本前提，正如《太平经》中所说，“男女者，阴阳之本也”，“顺天地，法合阳阴，使男女无冤者，致时雨，令地化生，王治和平”<sup>⑨</sup>。同时，道教也反对纵欲，提倡行房有度。《老子想尔注》中说：“道贵中和，当中和行

① 老子：《道德经河上公章句》第十九章，中华书局1997年版。

② 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社1991年版，第10页。

③ 《道藏》第14册，文物出版社1988年版，第588页。

④ 《道藏》第11册，文物出版社1988年版，第344页。

⑤ 老子：《道德经河上公章句》第六十七章，中华书局1997年版。

⑥ 《道藏》第21册，文物出版社1988年版，第708页。

⑦ 《道藏》第27册，文物出版社1988年版，第19页。

⑧ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1980年版，第252页。

⑨ 王明：《太平经合校》，中华书局1997年版，第39页。

之。志意不可盈溢，违道诫。”道教“节欲保精”的目的是长生，其实际效果是控制人口的过度膨胀，提高人口的素质。现代社会的发展使人口数量过快增长、生活消费相对提高，其结果是资源的过度利用和开发，加大了对生态环境的破坏。“小国寡民”的人口思想虽然有其历史的局限性，但对于改变当今世界上许多地方“人满为患”的局面具有积极意义。

#### （五）消除战争

“兵者，不祥之器，非君子之器，不得已而用之。”<sup>①</sup> 战争是对生命的最大伤害，所以是“不祥之器”。“师之所处，荆棘生焉。大军之后，必有凶年”<sup>②</sup>。战争特别是现代战争对生态环境造成了巨大破坏，消除战争，保护环境，共同维护我们这个星球的和平与安宁是我们的根本目的。道教生态观强烈反对给人类社会和生态环境造成严重破坏的战争，其战争观体现了现代生态环境保护的思想。美国学者弗·卡普拉说：“在伟大的宗教传统中，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以及两者潜在的基本一致。”<sup>③</sup> 认真研究道教关于反对战争保护生态环境的思想，对于保护生态自然环境和人类的幸福生活，对于维护世界和平与发展都具有重要意义。

① 老子：《道德经河上公章句》第三十一章，中华书局1997年版。

② 同上书，第三十章。

③ [美] 弗·卡普拉等著，石音译：《绿色的政治：全球的希望》，东方出版社1988年版，第36页。

# 论道教与基督教的生态整体观\*

毛丽娅\*\*

20世纪后半期严峻的生态危机、全球性环境恶化的事实,迫使人们不得不反思自己的行为,而且越来越多的人认识到,要从根本上解决生态危机,不能孤立地依靠技术、经济手段,还必须从价值观上确立人与自然的新型关系,以指导和规范人们的行为。根据德国生物学家海克尔(E. Haeckel, 1834-1919) 1866年对生态学的定义,生态系统整体性,是生态系统最重要的客观性质,反映这种性质的生态系统整体性观点,是生态学的基本观点,也是生态哲学的基本观点。无论西方,还是东方,无论作为世界性宗教之一的基督教,还是植根于中华文明沃土的道教,尽管各自有着不同的文化哲学传统,但都关注神、人和自然,并致力于阐释彼此之间的关系。本文拟对道教与基督教的生态整体观进行探讨。

## 一、道教“道化生万物”与基督教“上帝创世”

世界是“人—社会—自然”的复合生态系统。作为一个整体,它包括人、动物、植物、微生物以及各种环境因素。生态系统的各要素相互联系、相互作用,使生态系统成为一个合作而和谐的有机整体。

首先,道教与基督教都认为人和万物有一个共同的本原。

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。早期道教经典《太平经》继承并发展了老子《道德经》“道生一,一生二,二生三,三生万物”<sup>①</sup>的思想,认为“元气”是物质本源,“道”是变化法则。“道”是“大化之根”<sup>②</sup>,“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”<sup>③</sup>。即是说,元气是按照“道”的法则凝聚分合,生成天地人和万物。《太平经》把元气生成天地人的顺序,

\* 本文原载《四川大学学报》(哲学社会科学版)2005年第2期,第60-65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博士研究生,四川师范大学历史旅游学院副教授。

① 老子:《道德经》第四十二章。

② 王明:《太平经合校》,中华书局1960年版,第662页。

③ 同上书,第16页。

称为一、二、三。“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。”<sup>①</sup>“三”为阴阳产生的天、地、人“三才”，人与天地共同生养万物，即“天地人三共同功”，“无阳不生，无和不成，无阴不杀。此三者相须为一家，共成万二千物”<sup>②</sup>。认为万物的生成是天、地、人相互作用的结果，而人的职责是“养成”万物，这里较多考虑了人在万物生成过程中的作用。而基督教认为宇宙万物和人是至高无上、全知全能的上帝创造的，“起初上帝创造天地”<sup>③</sup>，万物都来自于上帝，又归于上帝。

其次，无论是“道”化生的人，还是“上帝”创造的人，都是自然界的一部分，人类依赖自然界。

道教珍视人，认为“一切万物，人最为贵”<sup>④</sup>，“人是有生最灵者也”<sup>⑤</sup>，“万物以人为贵，人以生为宝”<sup>⑥</sup>，但是人不过是自然的一部分。道教认为人是在“道”的作用下禀天地之气而生。《太平经》卷六十六《三五优劣诀》说：“夫天地人本同一元气，分为三体，各有自祖始。”<sup>⑦</sup>《元气论》说：“人与物类，皆禀一元之气而得生成。”<sup>⑧</sup>因此，南宋著名道士白玉蟾说：“天地与我同根，万物与我同体。”<sup>⑨</sup>

根据《创世记》，上帝照着自己的形象创造了人，因此人也有别于其他受造物，但是人和其他自然受造物也同属于一个世界。《创世记》说：“耶和华神将那人安置在伊甸园，使他修理看守。”<sup>⑩</sup>上帝把人放在自然界中，自然界成了人赖以生存的基础。在上帝的创造中，人类是最后出现的，因此世界不是人愿望的产物。世界属于上帝，万物交由人类管理。人同其他受造物的关系本质上是一种契约关系，也是一种伦理关系。如果人背离了上帝的旨意，破坏了这种和谐，也就破坏了人与自然的这种正常关系。

## 二、道教“天人合一”与基督教“神人合一”

道教思想中的“天人合一”“天人一体”“万物一体”强调人与自然关系的和谐统一，与基督教中的“神人关系”追求神与人关系和谐进而实现人与自然的和谐既相似，又相区别。

道教继承了先秦以来天人和谐共生的思想，并由此出发来审视人世间的各种事物和各种问题，使人与自然融为一体，达到“天地与我并生，而万物与我为一”的和谐境界，即庄子所说

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第305页。

② 同上书，第676页。

③ 中国基督教协会：《圣经·创世记》1：1。

④ 《道藏要籍选刊》，上海古籍出版社1989年版，第14页。

⑤ 同上书，第16页。

⑥ 《道藏》第9册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第822页。

⑦ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第236页。

⑧ 《道藏》第22册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第383页。

⑨ 《道藏》第33册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第129页。

⑩ 中国基督教协会：《圣经·创世记》2：15。

的“人与天一也”<sup>①</sup>。《太平经》中明确提出了“天人一体”<sup>②</sup>，强调天人相通，人与自然和谐统一。《太平经》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。”<sup>③</sup>这里的“太和”，即是“太阳、太阴、中和”三气的和谐，“夫天地中和凡三气，内相与共为一家。反共治生，共养万物”<sup>④</sup>。只有“天地和合，三气俱悦”，然后“万物莫不尽得其所”<sup>⑤</sup>。《太平经》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、同生共荣的世界。

《圣经》说：“必有童女怀孕生子，人要称他的名为以马内利（以马内利，即‘神与我们同在’）。”<sup>⑥</sup>耶稣离世前向父恳切祷告说：“我在他们里面，你在我里面，使他们完完全全的合而为一。”<sup>⑦</sup>追求“合一”的和谐境界是道教与基督教的理想目标，但实现“合一”的方式有所不同，基督教靠上帝的恩典，通过基督的救赎，从恢复神人关系，进而实现人与自然之间的和谐；而道教通过“自然无为”的方式实现人、社会、自然的整体和谐。道教的“天人合一”与基督教“使天上、地上、一切所有的都在基督里面同归于一”的境界是相似的。

道教强调天人同体、天人同一、天人同质，其原因在于他们“同类”，可以“以类相从”“以类相呼”。而基督教神人关系中的上帝是超越万有的，人与上帝纵然有一些相似之处，但人毕竟是受造物，不可与上帝同序而观。

生态学肯定万物的相互依赖性。世界上的一切与人类生存密切相关，如果任何一个环节、任何一个部分受到损害，就必然影响到整体。

首先，道教和基督教都认同人对环境的依赖性，认为人类来源于自然，人类的生存和发展离不开自然界，形成一种朴素的生态整体意识。

道教从“天人合一”的整体观出发，十分重视人对环境的依赖关系。道教认为，维护整个自然界的和谐与安宁，是人类本身赖以生存和发展的重要前提。《太平经》说：“夫人命乃在天地。欲安者，乃当先安其天地，然后可得长安也。”<sup>⑧</sup>《太平经》的“太平”，虽然主要讲的是社会的太平，但在《太平经》看来，社会的太平又是以天地自然系统的“太平”为依据的。只有确保天地的平安，人类才能获得长久的平安。而要“安天地”，就要认识和掌握自然规律，依照天道行事，《阴符经》说：“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。”<sup>⑨</sup>如果凭主观意志盲目行事，如果“不知常”“妄作”，就会出现“凶”。因此，道教主张人的行为应符合宇宙自然法则，则可以“天人合发；万变定基”<sup>⑩</sup>，达到人与环境之间的和谐美。

① 庄周：《庄子·山木》。

② 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第16页。

③ 同上书，第19-20页。

④ 同上书，第113页。

⑤ 同上书，第133页。

⑥ 中国基督教协会：《圣经·马太福音》1：23。

⑦ 中国基督教协会：《圣经·约翰福音》17：23。

⑧ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第124页。

⑨ 《道藏》第1册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第821页。

⑩ 同上书，第821页。

从《创世记》中我们也不难看出，人的生存依赖于两个方面的环境：一方面是对社会的依赖，即对人文环境的依赖。上帝在创造亚当后说：“那人独居不好，我要为他造一个配偶帮助他。”<sup>①</sup>于是创造了夏娃，表明了人与人之间的关系；另一方面是对自然环境的依赖。当人类违背了上帝的禁令，被逐出伊甸园后，人类的命运与自然的命运依然息息相关。《哥林多前书》说：“神召我们原是要我们和睦。”进入新天新地，即“进入与他同在的国度”<sup>②</sup>。在这里，人之本性，纵向与上帝的和横向与人和其他被造物的完美和谐的关系，在天堂得到完全的体现。

第二，人类的价值要在整个生态系统中才能体现。

生态哲学从人类与自然相互关系的网络这个整体的进化过程中来把握人类的价值。一旦自然失去其价值，人也就失去（或部分失去）了自己的价值。《太平经》卷十八至三十四《行道有优劣法》说：“王者行道，天地喜悦；失道，天地为灾异。”<sup>③</sup>天人感应的中心内容是善恶报应思想，“地上善，即天上善也。地上恶，即天上恶也。故人为善于地上，天上亦应之为善；人为恶于地上，天上亦应之为恶，乃其气上通也”<sup>④</sup>。人们善待万物，即有善报；虐待万物，即有恶报。而且“善自命长，恶自命短”<sup>⑤</sup>，即为善为恶，直接报应在个人生命的长短。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”<sup>⑥</sup>。《太平经》提出的“承负”说指出善恶报应不仅应在自身，而且要流及后代。认为无论是个人行为，或国家政治都有一个善恶、治乱造成的承负问题。先人的功过，要给后人带来影响。道教为了达到成仙的目的，以神仙信仰为出发点，以“天人感应”为教化手段，要人们积善修德，去除恶行，免遭天神所降的灾厄，免受自造的“承负”。

基督教的神人、天人之间也是可以感应的。《创世记》中，“上帝说：‘我与你们并你们这里的各样活物所立的永约是有记号的。我把虹放在云彩中，这就可作我与地立约的记号了。’”<sup>⑦</sup>虹的出现告诉人们，洪水已经退去。以色列的先知、列王也是从自然现象之中、从自己的内心中感受耶和华的形象，倾听耶和华的声音。在耶稣基督复活时，有一朵彩云把他接到天上。门徒们聚会时，“忽然，从天上有响声下来，好像一阵大风吹过，充满了他们所坐的屋子，又有舌头如火焰显现出来，分开落在他们各人头上”<sup>⑧</sup>。“以利亚与我们是一样性情人，他恳切祷告，求不要下雨，雨就三年零六个月不下在地上。他又祷告，天就降下雨来，地也生出土产。”<sup>⑨</sup>不难看出，人与自然是相通的。

道教认为，人生的价值在于提高和完善生命存在的境界，通过将“小我”扩充为“大我”，达到与整个宇宙合一。道教关于将小我统一于大我来克服人过度贪欲的主张，与现代生态伦理学要求人类从所有生命物种的共同利益着眼来实现自己合理的利益的观点是一致的。人类如果

① 中国基督教协会：《圣经·创世记》2：18。

② 中国基督教协会：《圣经·哥林多前书》7：15。

③ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第17页。

④ 同上书，第664页。

⑤ 同上书，第525页。

⑥ 《道藏》第28册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第193页。

⑦ 中国基督教协会：《圣经·创世记》9：12。

⑧ 同上书，《使徒行传》2：2-3。

⑨ 同上书，《雅各书》5：17-18。

首先从生物圈的整体利益出发，在人与自然和睦相处的前提下有节制地满足自己的物质需求，确立适度消费的生活方式，就会有助于恢复并维持生存环境的完整和健康。基督教认为上帝创造的世界一切都是好的，《圣经》中的伊甸园、“新天新地”是人与自然和谐相处的理想境地，人能做的便是尽力探寻事理，发现事物的规律，进而尊重自然规律，以履行荣耀上帝之责。

第三，道教、基督教都认为人与自然的关系起初是和谐的，人与自然关系之所以后来变得不和谐，其原因在于人为。

庄子认为自然界原初是和谐的，人的天性是自然无为。他说：“彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德。一而不党，命曰天放。故至德之世，其行填填，其视颠颠。”<sup>①</sup> 人的这种朴素的本性与至上的“道”是完全一致的。《太平经》认为，万物不能相生相养，太平之气就不会到来。其原因在于人“逆天地”自然之法，“不三相通，并力同心”，致使天、地、万物受苦生病。基督教也认为上帝创造的世界是和谐的，伊甸园是人与自然和谐共处的象征，上帝把人放在自然当中，“将遍地上一切结种子的菜蔬，和一切树上所结有核的果子，全赐给你们作食物。至于地上的走兽和空中的飞鸟，并各样爬在地上有生命的物，我将青草赐给它们作食物”<sup>②</sup>。自然成了人赖以生存的基础。而造成人与自然不和谐是由于人类违背了上帝旨意，偷吃了“分辨善恶树上的果子”而犯罪的结果。从此人与上帝的关系疏远，失去了上帝的祝福，地以及地上万物也未能幸免。“耶和华使地空虚，变为荒凉；又翻转大地，将居民分散。”<sup>③</sup> 神与人、人与自然之间的和谐关系不复存在。从神学的意义上，正是由于人类的“原罪”破坏了人与上帝、人与人、人与自然原初的和谐，引发了最初的生态危机。因此，自然界从“灭亡的束缚”中获得解救也同样与人的得救有关。

第四，在如何恢复人与自然和谐关系方面，道教主张“自然无为”，基督教则靠上帝的恩典，通过基督的救赎来实现，并且以恢复神人之间的正常关系为基础。生态观强调人与自然的和谐，要求把人类活动限制在生态容许的范围内。道教认为人与自然的和谐具体表现为“万物无所伤，各乐得其所”。致“和”的方法是奉天地，顺五行，协调阴阳。如果人能“观天之道”，认识和掌握自然规律，主动去关爱、尊重、效法自然，才能确保“三盗”相宜而不相害；只有“三盗”相宜，才能最终实现“三才”相安的目标。

与道教不同，在《旧约》中，以色列人把和谐平安的实现看作是上帝的莫大恩赐：“耶和华必赐力量给他的百姓；耶和华必赐平安的福给他的百姓。”<sup>④</sup> 在他们看来，人世间的一切和谐都取决于他们与上帝之间的关系如何。换言之，只有修好与上帝之间的和谐关系，才能在真正意义上实现社会和平。“你们若遵行我的律例，谨守我的诫命，我就给你们降下时雨，叫地生出土产，田野的树林结果子。你们打粮食要打到摘葡萄的时候，摘葡萄要摘到撒种的时候，并且要吃得饱足，在你们的地上安然居住。我要赐平安在你们的地上；你们躺卧，无人惊吓。我要叫恶兽从你们的地上熄灭，刀剑也必不经过你们的地。……我要眷顾你们，使你们生养众

① 庄周：《庄子·马蹄》。

② 中国基督教协会：《圣经·创世记》1：29。

③ 中国基督教协会：《圣经·以赛亚书》24：1。

④ 中国基督教协会：《圣经·诗篇》29：11。

多，也要与你们坚定所立的约。”<sup>①</sup> 这里包含了人、社会、自然整体和谐思想。到了新约时代，基督教的和谐观从世俗和现实层面的繁荣与健全引申到信仰和灵性层面的永恒与完满，获得了超验的神学意义。通过神人关系的恢复进而实现人与自然乃至整个世界的和谐，但其前提是对上帝的敬畏和爱。

### 三、道教“三一为宗”与基督教“三位一体”整体思维模式

道教、基督教生态思想中不仅有蕴含深刻的整体观念，而且提供了一种整体性思维方式。道教有天、地、人；天地、万物、人；精、气、神等“三一为宗”的思维模式，基督教有“三位一体”的整体观念，尽管具体内容有别，但这种整体思维模式又何其相似。

《太平经》认为，天地人均由元气演化而成，人的生命存在为精气神统一的整体，因此，使三者和谐一致即可得道成仙，天地人的合和成为实现天下太平的关键。“天道常有格三气，其初一者好生，名为阳；二者好成，名为和；三者好杀，名为阴。……无阳不生，无阴不杀，无和不成。此三者相须一家，共成万二千物。”<sup>②</sup>《太平经》不仅运用三气和谐与相通解释天地万物的化生，而且用这一理念解释自然界万物之间的相互和谐关系。与元气有三名（太阳、太阴、中和）相应，《太平经》又提出“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”<sup>③</sup>等等，认为自然界的各类事物都是由三个基本要素构成的，三者相互依存，相互作用，推动着事物的运动变化和社会的发展。“三一”已成为一种思维模式，天地人合于一理，此理就是“三一为宗”。它给人们提供了整体性的思维方法，即是把个人放到天地人合于一理的大氛围中，以自身的和谐及人与自然的和谐为出发点，进而延及治世之术，从而实现天地人的阴阳和谐，创造一种自然无为的社会秩序。

基督教信仰“三位一体”的上帝，认为上帝只有一个，具有三个位格：圣父、圣子、圣灵。认为上帝是这三个神圣位格的永恒关联，是圣父、圣子、圣灵的无限团契（融贯，相互贯通）。整个宇宙是从这一神圣的关系性的相互作用中流溢出来的。上帝通过耶稣基督的生、死、复活与升天以及圣灵的降临、在世上建立教会来完成他的救赎计划。耶稣是神，也是人，是神人的合一。“太初有道，道与神同在，道就是神”<sup>④</sup>。耶稣说：“我与父原为一。”<sup>⑤</sup>奥古斯丁（A. Augustinus, 354 - 430）进一步论证了基督教“三位一体”的正统教义，认为圣父、圣子、圣灵的关系，就类似于灵魂的三个方面记忆、理解（或知识）和爱（或意志）的关系，三者关系是一体的，但又有区别，总的说来是统一的。这种贯穿在《圣经》中“三位一体”的整体观念，经过奥古斯丁等神学家的诠释，成为基督教的核心信仰，深深地影响了西方人对人与自然关系的整体看法，“要照所安排的，在日期满足的时候，使天上、地上、一切所有的都在基督

① 中国基督教协会：《圣经·利未记》26：3-9。

② 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第675-676页。

③ 同上书，第19页。

④ 中国基督教协会：《圣经·约翰福音》1：1。

⑤ 同上书，10：30。

里面同归于一”<sup>①</sup>。

#### 四、道教、基督教维护生态平衡的努力

生态学强调生态系统的整体性，但这个统一体是一个无限丰富和多样化的动态的统一体。生物经过长时间的演化形成生态平衡。生物与环境相互作用，形成生态系统的多样性。人类对生态系统的平衡肩负有不可推卸的责任，不仅要考虑人类现在的生存，而且还要为子孙后代留下生存发展的空间。

道教从“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。《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”<sup>②</sup>。《太平经钞》壬部还说：“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。”<sup>③</sup>认为自然界平衡，就会风调雨顺，土地肥沃，万物兴旺；如果自然界失衡，就会出现旱涝灾害，土地贫瘠，万物衰竭。道教不只是强调人与自然万物为一的平等态度，它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。”<sup>④</sup>按照道主生、主养的原则，当万物都能各得其所的时候，这就是太平之世了；相反，当万物不能生养，人间的灾祸也就接踵而至。而且认为“欲自知有道德与仁否，观物可自知矣”<sup>⑤</sup>。

道教还提出了以能否保护世界物种齐全为标准去衡量贫富的思想。《太平经》卷三十五《分别贫富法》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”<sup>⑥</sup>，“一物不具，即天统有不足者”<sup>⑦</sup>。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。

基督教认为，在上帝创造的世界里，所有生命物种都是“各从其类”的，空中的飞鸟，水中的游鱼和各种有生命的动物，地上的牲畜、昆虫、野兽和人类。为了保存生命物种，上帝赐给他们食物，这本身就体现了上帝对人和其他生命物种的关爱。亚当、夏娃被上帝逐出伊甸园，从生态学的观点来看，这也是上帝对人类破坏了他所建立的宇宙秩序、创造的和谐统一的世界的惩罚。上帝决定用洪水灭世时拣选了义人挪亚，命他造方舟，并吩咐他全家进入方舟，并带上“洁净的畜类和不洁净的畜类，飞鸟并地上一切的昆虫。都是一对一对地，有公有母”。这是上帝对人类和生命物种的保护，使生物的多样性得以维持。《圣经》中也有爱护动物的记载，以色列的先祖雅各就曾对以扫说：“我主知道孩子们年幼娇嫩，牛羊也正在乳养的时候，

① 中国基督教协会：《圣经·以弗所书》1：10。

② 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第20页。

③ 同上书，第706页。

④ 同上书，第218页。

⑤ 同上书，第704页。

⑥ 同上书，第30页。

⑦ 同上书，第383页。

若是催赶一天，群畜都必死了。求我主在仆人前头走，我要量着在我面前群畜和孩子们的力量慢慢地前行，直走到西珥我主那里。”<sup>①</sup> 在这里，充分体现了人对动物生命的爱护。约瑟的父亲对他说：“你去看看你哥哥们平安不平安，群羊平安不平安，就回来报信给我。”<sup>②</sup> 约瑟的父亲牵挂的不仅有他的儿子们，还有他们的羊群。基督教讲救赎，其救赎的范围“无疑包括个体的人，但亦包括人与人之间形成的群体，以及整个自然与宇宙”<sup>③</sup>。

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。”<sup>④</sup> 道教制定了各种戒律、功过格来规范人们的行为，涉及范围非常广泛。原则上，道教认为人对生态环境和各类生物如山、川、江、河、花、草、树木、鸟、兽、鱼等都不能妄加损伤毁坏。道教警告“世人不持戒律，死有重罪”<sup>⑤</sup>。《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。”<sup>⑥</sup>“杀禽鱼昆虫一命，三过。”“拘系禽兽一日，一过（致死一命者加）。 ”<sup>⑦</sup>《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。”“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）。 ”<sup>⑧</sup> 显然，道教力图以神学的力量，引导人们走到关怀生命、保护生态环境的道德实践上来。

在《圣经》中，也以律法的形式规定了人和万物都当守安息日、安息年。《申命记》规定：“牛在打场的时候，不可笼住它的嘴。”<sup>⑨</sup> 体现了对牛的怜悯和爱护。《启示录》中，天使对那能伤害地和海的四位天使大声喊着说：“地与海并树木，你们不可伤害。”<sup>⑩</sup>《箴言》中就说：“义人顾惜他牲畜的命，恶人的怜悯也是残忍。”<sup>⑪</sup> 基督教强调神就是爱，那么上帝所创造的一切理所当然地包含在这种爱中。基督教讲“爱上帝”与“爱邻舍”统一，其中“爱邻舍”也包括爱与之相邻的自然环境。但与道教不同的是，在《圣经》里，人与自然的关系完全是以人与神之间的关系为基础的。因此在《圣经》中，保护自然万物与生态环境和敬畏上帝、爱上帝是完全一致的。

总之，从生态整体观出发，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

① 中国基督教协会：《圣经·创世记》33：13-14。

② 同上书，37：14。

③ 许志伟：《基督教神学思想导论》，中国社会科学出版社2001年版，第324页。

④ 《藏外道书》第28册，巴蜀书社1994年版，第91页。

⑤ 《道藏》第18册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第219页。

⑥ 《藏外道书》第12册，巴蜀书社1994年版，第82页。

⑦ 同上书，第83页。

⑧ 同上书，第43页。

⑨ 中国基督教协会：《圣经·申命记》25：4。

⑩ 中国基督教协会：《圣经·启示录》7：3。

⑪ 中国基督教协会：《圣经·箴言》12：10。

导人们的自然生态行为。通过比较，促进中西宗教间的相互了解，求同存异；同时，道教和基督教所蕴含的生态整体观念可以为现代人解决已经十分严重的生态危机提供思想资源和思维方法；也可帮助人们摆正人与自然的关系，为保护生物的多样性，维护生态平衡，实现人类社会可持续发展做出贡献。

# 上古神道传统与道教生态思想\*

白才儒\*\*

## 一、上古神道传统

《周易》观卦之《象》有：“观天之神道，而四时不忒；圣人以神道设教，而天下服矣。”<sup>[1]</sup>可见，神道设教的基本特征是把社会秩序建立在神圣的天道的基础上，从而实现和确保“四时不忒”的宇宙秩序和“天下服”的社会秩序的有机统一。现代的考古发现和秦汉以前的许多文献都证实了神道设教和神道传统从远古神话时代一直延续到春秋战国时期。

狩猎和采集，或者畜牧业和农业，是神道社会的经济基础。因而，季节和气候的变化规律就构成神道社会的主旋律，而认识和适应这一主旋律直接关系到神道社会的兴衰，成为神道社会头等大事。郑州大河村遗址出土的陶器和连云港将军崖的岩画都带有日月星等图案，表明原始人已能运用天象变化的规律来指导社会生活<sup>①</sup>。河南省濮阳市西水坡45号墓属于公元前5000至前3000年的仰韶文化类型，冯时先生推断，其龙虎北斗蚌塑代表星图，两根人的胫骨表示测日影方法<sup>②</sup>。冯时先生还认为，河南舞阳贾湖新石器时代遗址出土的22支丹顶鹤腿骨笛是候气的工具，表明原始人在公元前5000年以前就懂得候气法，以此来安排社会生活<sup>③</sup>。另外，据冯时先生对长沙子弹库出土战国楚帛书的释读，大能氏伏羲，其妻女娲，及其四子，炎帝和祝融，以及后来的夏禹和商契，等等，这些神话人物的主要贡献是生天立地，迎日奉月，推步四时，以顺导阴阳，化育万物。这样才能确保四时有序，风雨有常，为农业和畜牧业建立良好的生态秩序<sup>④</sup>。这些出土资料证明至少在公元前5000年中国境内的原始人就已经懂得按照季节和气候变化的神圣秩序来安排社会生活。这些出土文献在一定程度上佐证了上古神道传统的存在，秦汉以前的古籍对上古神道传统也多有记载。

上古神道传统是一个演化的概念，指神道社会在历史演化过程中所具有的不变性，这种不

\* 本文原载《中华文化论坛》2005年第2期，第90-95页。

\*\* 白才儒，四川师范大学政治教育学院副教授。

① 参见杜耀西、黎家芳、宗兆麟著：《中国原始社会史》，文物出版社1983年版，第430-431页。

② 参见冯时：《中国天文考古学》，社会科学文献出版社2001年版，第278-281页。

③ 同上书，第196-197页。

④ 同上书，第13-31页。

变性主要是神权至上和宇宙秩序至上。神权至上以万物有灵为基础，以崇拜自然神、政教合一的神权和祖宗神为主要内容。宇宙秩序至上以神化宇宙秩序为基础，把天体运行的规律和气候变化的秩序看作是不可抗拒的神的意志的表达，认为社会秩序应以宇宙秩序为基础，人类的社会生存绝对不能违背宇宙秩序。《周易·系辞下》概述了从包牺氏经神农氏、黄帝、尧舜到后世圣人的神道传统的嬗变，并明确指出圣人王天下是以法天地之道为基本原则，如：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”<sup>[2]</sup>对于神农以前的神道传统，《史记》不载。黄帝以降迄至武帝的神道传统的变迁在《史记·历书》中有清晰的轮廓。《国语·楚语·绝地天通谈秘》也载有颛顼、尧舜重振神道秩序的史实。《尚书》提供了不少关于尧舜禹时代的可贵资料，有助于认识这些时代的神道社会性质。据《尚书·虞夏书》，尧舜禹治天下的法宝就是颁历授时，并在此基础上建立祭祀秩序和伦理秩序。据《尚书·舜典》，舜有五德，禅承尧位，“在璇机玉衡，以齐七政。肆类于上帝，禋于六宗，望于山川，遍于群神”，并且班瑞巡守，“协时月正日，同律度量衡”，治四罪而天下服<sup>[3]</sup>。据《尚书·大禹谟》，帝禹大德，治水有功，禅承舜位。舜帝对禹说：“汝惟不矜，天下莫能与汝争能……予懋乃德，嘉乃丕绩，天之历数在汝躬，汝终陟元后。人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”三苗“反道败德”，禹在讨伐三苗的誓词中说：“惟德动天，无远弗届。满招损，谦受益，时乃天道。”<sup>[4]</sup>

通过对夏商周以前至于包牺氏时代神道社会历史的追溯，可以得出几点结论：其一，观象制历，顺时治民，认识和遵循宇宙的生态秩序，是上古神道传统的根本。但是，这一传统常常被破坏，因而，建立、恢复和遵循这一神道传统成为上古各时代的统治者的根本的和首要的任务。历法的错谬或违背时令就会导致生态灾难及其相应的社会问题。其二，由神圣的历法所表达的宇宙秩序是社会生活必须遵循的基本原则，神道社会秩序的建立，即设置“天地神祇物类之官”，其根本目的是使“民神异业”，确保神道社会秩序的神圣性和纯洁性。其三，随着神道社会的演变，个体的伦理道德意识逐步觉醒，个体的伦理道德意识及行为在神道社会中的地位发挥着越来越重要的作用，而且，个体的道德行为也直接影响到神圣的宇宙秩序的稳定。所以，《尚书·大禹谟》称，三苗“反道败德”，“惟德动天，无远弗届”。因此，神道传统演变的过程的确存在一个儒家所弘扬的礼德兴起的过程。关于道衰德兴的情况，道家文献不乏记载。《道德经》有：“大道废，有仁义；慧智出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”“故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。”<sup>[5]</sup>《庄子·缮性》也讲到道德衰变的过程：“逮德下衰，及燧人、伏羲始为天下，是故顺而不一。德又下衰，及神农、黄帝始为天下，是故安而不顺。德又下衰，及唐、虞始为天下，兴治化之流……由是观之，世丧道矣，道丧世矣，世与道交相丧也。道之人何由兴乎世，世亦何由兴乎道哉！”<sup>[6]</sup>

逮至夏商周，神道传统仍在延续和演变，但是从周宣王到秦汉之际神道传统出现了崩解。据《国语·楚语·绝地天通谈秘》：“故重黎氏世叙天地而别其分主者也……当宣王时，失其官守，而为司马氏。”这表明上古神道传统延续到西周宣王的时代。夏禹开创了“家天下”的时代。礼是“家天下”时代的神圣秩序及其规范体系。按孔子的说法，“夫礼，先王以承天之道，以治人之情。……是故，夫礼，必本于天，殽于地，列于鬼神，达于丧祭、射御、冠婚、朝聘”<sup>[7]</sup>。礼的变迁表征了“家天下”时代神道传统的变迁。这一变迁过程在春秋时期就有些扑

朔迷离，孔子也只能讲：“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也。”<sup>[8]</sup>然而，他又不无感慨地说：“我欲观夏道，是故之杞，而不足徵也，吾得《坤乾》焉。《坤乾》之义，《坤乾》之义，《坤乾》之义，《坤乾》之义。”<sup>[9]</sup>《论语·八佾》也载，孔子说：“夏礼，吾能言之，杞不足徵也；殷礼，吾能言之，宋不足徵也。文献不足故也。”<sup>[10]</sup>这些材料说明，神道传统在三代延续和变迁是客观事实，但是文献不足表明这种神道传统在春秋时期已经遭到严重的破坏，甚至可以说出现了“大道既隐”，即神道传统断裂的局面。对此，太史公所谓的“正朔不行于诸侯”以及“重黎氏世叙天地”的王官地位的丧失，也提供了佐证。这种情况并不意味着神道传统的消失，而是意味着神道传统从天下之大道散化为各国的邦道，统一的大道裂解为百家学说。因而，春秋战国以及秦汉时期的许多古籍仍然保留着对三代及以前的神道传统的记忆。

《礼记·月令》《吕氏春秋·十二纪》《淮南鸿烈》之《天文训》《地形训》和《时则训》等等秦汉以前的典籍对三代以前的神道传统有比较系统的记载。《吕氏春秋·十二纪》《礼记·月令》和《淮南鸿烈》之《时则训》的内容大体相似，都把“毋变天之道，毋绝地之理，毋乱人之纪”作为神道传统的基本原则，并使整个社会生活建立在这一原则基础上，从而把天地人纳入一个有序的神圣秩序之中。

## 二、上古神道传统是道教生态思想的源头

通过对上古神道社会和神道传统的分析，不难发现上古神道设教的传统是道教生态思想的源头。具体言之，上古神道设教的传统从三个方面直接影响着道教生态思想的形成。

第一，上古神道传统的有机宇宙观是道教生态宇宙观的原型。依据上古神道传统，宇宙是由神圣的秩序主宰的有机体，人类的社会生存方式和社会秩序要严格遵循宇宙的神圣秩序，否则，就会破坏宇宙的神圣秩序，导致生态灾难和相应的社会问题。可以说，三代以前至于包牺氏时代属于图腾时代，三代以后属于家天下的时代。图腾时代的一个典型的特征是人类个体总是以某些图腾为核心来划分和组织的。图腾本身并不仅仅是某种自然对象的符号或象征，而是某个地理环境中的人和物所构成的有序的有机体。对此，A. R. Radcliffe - Brown 提供了人类学的证据。Brown 指出，澳大利亚的图腾制是由四个要素构成的整体。一是游牧部落，如土著父系部落；二是一定数量的物体、动物、植物以及诸如雨、太阳、寒热天气和婴儿等等；三是游牧部落领地内的某些神圣地点，如某个水洞；四是某些神话似的存在，在创世神话时期，这些存在就创生了这些神圣地点<sup>①</sup>。可见，在原始图腾中，Brown 把原始人和他们的环境理解为一个整体。不仅如此，原始图腾还意味着这个整体是有秩序的。Brown 指出，为了某种目的而把社会和自然环境以及把人和自然区别开来是有益的，但是，从另一个更为重要的观点看，自然秩序延伸到并变成社会秩序的一部分<sup>②</sup>。其实，从包牺氏以降的上古神道传统不仅把人类及其自然环境看作是一个有机整体，把自然秩序延伸成为社会秩序的一部分，而且从根本上通过仰观俯察、治历授时把人类的社会生活建立在宇宙秩序的基础上。《国语·周语·虢文公论籍礼》

① A. R. 拉法克利夫 - 布朗：《原始社会的结构与功能》，中国社会科学出版社 1999 年版，第 121 页。

② 同上书，第 130 页。

说：“夫民之大事在农，上帝之粢盛于是乎出，民之蕃庶于是乎生，事之供给于是乎在，和协辑睦于是乎兴，财用蕃殖于是乎始，敦庞纯固于是乎成，是故稷为大官。古者，太史顺时覩土，阳瘳愤盈，土气震发，农祥晨正，日月底于天庙，土乃脉发。先时九日，太史告稷曰：‘自今至于初吉，阳气俱蒸，土膏其动。弗震弗渝，脉其满眚，谷乃不殖。’稷以告王曰：‘史师阳官以命我司事曰：距今九日，土其俱动，王其祗祓，监农不易。’王乃使司徒咸戒公卿、百吏、庶民。司空除坛于籍，命农大夫咸戒农用。”<sup>[11]</sup>据《国语·周语·三川皆震》，周幽王二年，即公元前780年，西周“山川”地区发生地震。伯阳父说：“周将亡矣！夫天地之气，不失其序，若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能烝，于是有地震……夫国必依山川，山崩川竭，亡之征也。”<sup>[12]</sup>由此可见，天地人是一个有机体，宇宙秩序的状况直接关系到人类社会的兴衰。上古神道传统的有机宇宙观直接成为道教生态宇宙观的思想源头。道教的度世修仙思想都以顺阴阳四时五行之道为前提。其实，阴阳四时五行之道就是上古神道传统一贯强调的宇宙秩序。汉魏晋南北朝的许多道经都直接把道经的生成和传播与宇宙的创生和上古神道社会的人物连在一起。这说明，道教思想家们力图在上古神道传统中去寻求道教思想的根源。就《太平经》而言，《太平经》之《上善臣子弟子为君父师得仙方诀第六十三》《服人以道不以威诀第六十四》《兴衰由人诀第一百一》《三五优劣诀第一百二》和《忍辱象天地至诚与神相应大戒第二百五十三》等经都讲述了神道传统从上古到下古——三皇到五霸的衰变历程，《太平经》以重新恢复三皇时代的神道政治、实现度世成仙为己任。如，《件古文名书诀第五十五》说：“其为道乃拘校天地开辟以来，天文地文人文神文皆撰简得其善者，以为洞极之经，帝王案用之……四海四境之内，灾害都扫地除去，其治洞清明，状与天地神灵相似，故名为大洞极天之政事也。”<sup>[13]</sup>再如，《七十二色死尸戒第一百八十六》说：“无犯天禁，无犯地刑，四时奉顺……五行所成……务道求善，增年益寿，亦可长生。”<sup>[14]</sup>

第二，上古神道传统的伦理思想是道教生态伦理思想的根源。人与自然、人与神和人与人的关系是构成上古神道传统的宇宙秩序的基本要素。世俗伦理和人与人的关系相应，是建立和维护人们之间的社会秩序的规范。宗教伦理和人与神的关系相应，是建立和维护人神之间的祭祀秩序的规范。生态伦理和人与自然的关系相应，是建立和维护宇宙秩序的规范。在上古神道传统中，这三大伦理都具有神圣性，并且都与宇宙秩序相关，都具有生态伦理的性质。尧舜禹以德治天下，目的是为了把“百姓”“九族”和“万邦”纳入和谐的社会秩序之中。夏禹时代有九德<sup>①</sup>。殷商时代有“德惟治，否德乱”的说法<sup>[15]</sup>，西周时代的《洪范》包含有系统的治国安邦的伦理规范。这些伦理规范不仅在春秋战国时期的理性革命中为儒家学说继承和发扬光大，而且为道教的兴起和演化提供了世俗伦理的思想元素。为了建立和维护人神之间的祭祀秩序，上古神道传统不仅强调敬天地、日月、山川、万物、鬼神和祖宗，而且极其重视祭祀秩序。“民神不杂”是维护祭祀秩序的原则。颛顼时代有九黎，尧舜时代有三苗，三代的夏桀、商纣和宣王时代的重黎，都加有破坏神圣的祭祀秩序的大罪。祭祀秩序的实质是神道传统中的神权结构。维护祭祀秩序，就是维护神权结构的神圣性。《国语·楚语下·楚昭王问祀》有：

<sup>①</sup> 即“宽而栗，柔而立，愿而恭，乱而敬，扰而毅，直而温，简而廉，刚而塞，强而义”。参见江灏、钱宗武译注：《今古文尚书全译》，贵州人民出版社1990年版，第52页。

“天子举以大牢，祀以会；诸侯举以特牛，祀以太牢；卿举以少牢，祀以特牛；大夫举以特牲，祀以少牢；士食鱼炙，祀以特牲；庶人食菜，祀以鱼。上下有序，则民不慢。”又有：“天子遍祀群神品物，诸侯祀天地、三辰及其土之山川，卿大夫祀其礼，士庶人不过其祖。”<sup>[16]</sup>《周礼·春官宗伯》也有：“以禋祀祀昊天上帝；以实柴祀日月星辰，以槩燎祀司中、司命、风师、雨师；以血祭祭社稷、五祀、五岳；以狸沈祭山林川泽；以副辜祭四方百物；以肆献裸享先王，以馈食享先王，以祠春享先王，以禴夏享先王，以尝秋享先王，以烝冬享先王。”<sup>[17]</sup>这些材料说明维护祭祀秩序的伦理规范是神权等级的内在要求。这种神权伦理深刻影响着道教的宗教伦理，尤其是，这种祭祀伦理成为曹魏时期反对淫祀的伦理依据，对寇谦之和陆修静等人道教改革产生了深远影响。在上古神道传统中，宇宙是一个有生命力的有机体，有自身内在的生态秩序，天地万物在宇宙有机体中具有独特的生态价值和生态地位，因而，人类的社会活动应当遵循和维护宇宙生态秩序，应当保护宇宙生态系统的完整性和丰富性，保护人类生存环境，保护生物的生命价值和生物的多样性。如《国语·周语·谏壅谷水》有载，周灵王二十二年，即公元前550年，谷水泛滥，危及王宫。灵王准备筑堤阻水，太子晋谏议说：“不可。晋闻古之长民者，不堕山，不崇藪，不防川，不塞泽。夫山，土之聚也；藪，物之归也；川，气之导也；泽，水之钟也。夫天地成而聚于高，归物于下。疏为川谷，以导其气；陂塘污庳，以钟其美。是故聚不隤崩，而物有所归；气不沈滞，而亦不散越。是以民生有财用，而死有所葬。……古之圣王，唯此之慎。……昔共工弃此道也……欲壅防百川，堕高堙庳，以害天下。皇天弗福，庶民弗助，祸乱并兴，共工用灭。……其后伯禹念前之非度，厘改制量，象物天地，比类百则，仪之于民，而度之于群生。……故天无伏阴，地无散阳，水无沈气，火无灾悼，神无闲行，民无淫心，时无逆数，物无害生。……皇天嘉之，祚以天下。……唯不帅天地之度，不顺四时之序，不度民神之义，不仪生物之则，以殄灭无胤，至于今不祀。……度于天地而顺于时动，和于民神而仪于物则……王无亦鉴于黎、苗之王，下及夏、商之季，上不象于天，而下不仪地，中不和民，而方不顺时，不共神祇，而蔑弃五则。是以人夷其宗庙，而火焚其彝器，子孙为隶，下夷于民，而亦未观夫前哲令德之则。”<sup>[18]</sup>这段材料不仅说明人类的生存环境——宇宙是一个完整生命机体，有自身的生态秩序，其中的山川等自然对象具有独特的生态价值和地位，而且强调要把人类的社会生存建立在宇宙的生态秩序基础之上，不能违背生态规律，不能破坏生态环境的完整性，否则，就会导致社会危机。《国语·鲁语·断罟匡君》也载，有一年夏天，周宣公在泗水张网捕鱼。里革发现后，便断网弃之，并说：“古者大寒降，土蛰发，水虞于是乎讲罟罟，登川禽，而尝之寝庙，行诸国，助宣气也。鸟兽孕，水虫成，兽虞于是乎禁罟罗，猎鱼鳖以为夏犒，助生阜也。鸟兽成，水虫孕……设阱鄂，以实庙庖，畜功用也。且夫山不槎蘖，泽不伐夭，鱼禁鲲鲕……鸟翼毳卵，虫舍蜺蛭，蕃庶物也。古之训也。”<sup>[19]</sup>这则材料涉及保护生物物种和生物多样性的问题。《礼记·月令》《吕氏春秋·十二纪》《淮南鸿烈》之《天文训》《地形训》和《时则训》等文献载有非常丰富的保护物种和生物多样性的内容。如，《礼记·月令》载：孟春之月，“禁止伐木，毋覆巢，毋杀孩虫，胎夭飞鸟，毋麝母卵”；孟秋之月，“继长增高，毋有坏堕…毋伐大树”<sup>[20]</sup>。总之，上古神道传统包含有丰富的生态伦理思想，其核心的思想就是“毋变天之道，毋绝地之理，毋乱人之纪”，这些思想是道教生态伦理思想的源头。

第三，上古神道传统的生态控制思想是道教生态控制思想的源头。生态控制指人类影响和改变生态环境使之更适合人类生存需要的行为。在上古神道传统中，人类发展出三种不同的方式来控制自身的生态环境。第一种方式是巫术。三代以上的漫长历史属于原始社会。万物有灵是原始思维的基本特征。克雷特等人认为，原始人相信整个宇宙弥漫着一种本原性的神灵，赋予人类、动植物、星球和其他事物以生命和灵性<sup>①</sup>。因而，“对原始人来说，他周围的世界就是神灵与神灵说话所使用的语言”<sup>[21]</sup>。实际上，各种类型的巫术就是原始人与他们生存环境中的神灵进行对话、交往并据此实现对自身生存环境加以控制的技术。原始人正是利用巫术来控制自身的生存环境，以改善他们的生存环境，获取他们社会生存所需要的生产生活资料。这种观点可以在近现代的人类学和民族志学等研究原始土著社会生活的学科中找到广泛的证据。如，北美印第安人的野牛舞可以迫使野牛出现，苏兹人的熊舞也能赢得熊的好感，土著人的斋戒和咒语能确保狩猎的成功<sup>②</sup>。再如，原始土著人总是在超自然的神灵世界去寻找疾病的原因，并利用巫术对疾病进行诊断和治疗<sup>③</sup>。其实，尽管原始土著人把狩猎和治病成功归功于神秘的巫术，但是巫术的神秘力量不乏实在的狩猎技术和医药技术的功劳。例如，据康克林的实地记述，土著人兰格巴认识许多在狩猎和治病过程中具有巫术力量的植物药，这些药具有防水蛭、捕野猪和为庄稼治虫害的功能<sup>④</sup>。巫师是拥有巫术、能与神灵世界进行对话和交流并能按照人类的实际需要来控制自然对象的人。在中国上古社会中，十巫就是著名的巫师。《山海经·大荒北经》说：“有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫故、巫真、巫礼、巫抵、巫射、巫罗十巫，从此升降，百药爰在。”又，《山海经·大荒北经》说，在西北海外的章尾山，住着一个神，名叫烛龙，人面蛇身，有一双红彤彤的眼睛，身长千里。他闭眼就天黑，睁眼就天亮。他不吃不睡不呼吸，却能呼风唤雨，照亮“九阴”<sup>⑤</sup>。可见，神具有主宰宇宙生态的力量，而巫具有上下天地与神相通的能力。巫通过通神降神来实施对人类生存环境的控制。据《国语·楚语·绝地天通谈秘》，巫覡的职能就是通神降神，实现对人类生存环境的控制，达到消灾致福的目的。第二种方式是祭祀。《周礼·春官宗伯》有：“大祝掌六祝之辞，以事鬼神示，祈福祥，求永贞……国有大故、天灾，弥祀社稷，禘祠……小祝掌小祭祀，将事侯禋禘祠之祝号，以祈福祥，顺丰年，逆时雨，宁风旱，弥灾兵，远罪疾……司巫掌群巫之政令。若国大旱，则群巫而舞雩。国有大灾，则群巫而造巫恒……男巫掌望祀……春拾珥，以除灾病……女巫掌岁时……旱暵则舞雩。”<sup>[22]</sup>这则材料说明上古由巫祝负责的祭祀活动确实具有生态控制功能。第三种方式是遵道为善。在漫长历史进程中，虽然神灵一直处于主宰的地位，但是随着历史经验的增加，人类渐渐认识到遵循宇宙的神圣秩序和实行德政以保持社会秩序的和谐是影响和控制生态环境的重要因素。据《国语·周语·谏壅谷水》，周幽王的太子晋通过总结历史经验后说：山川藪泽各具有不同的生态功能；川的功能是导气；共工采用阻塞的方法治水，违背河川的生态性质，贻害天下；大禹用疏导的办法治水，“象物天地，比类百则”，遵循生态规律，造福天

① 列维·布留尔：《原始思维》，商务印书馆1981年版，第432页。

② 同上书，第221-235页。

③ 同上书，第255-268页。

④ 列维·斯特劳斯：《野性的思维》，商务印书馆1987年版，第10-11页。

⑤ 杨帆、邱效瑾注译：《山海经》，安徽人民出版社1999年版，第420、451页。

下<sup>[23]</sup>。西周末伯阳父也认为，阴阳气化的秩序遭到破坏，就发生了三川地震。这些事实表明，违背宇宙固有的生态秩序，就会导致生态灾难，而遵循生态秩序，就可控制生态灾难，保持生态和谐。据《国语·楚语下·绝地天通谈秘》，观射父讲，“民神异业，敬而不渎”，因而，“神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮”；相反，若果“民神杂糅”，就会出现“嘉生不降，无物以享。祸灾荐臻，莫尽其气”的结果<sup>[24]</sup>。“民神异业”就是保持社会秩序的和谐与稳定，直接关系到神灵带来的“嘉生”——良好的生态秩序。同样，《尚书·商书·伊训》也道出了德政与生态环境的关系：“古有夏先后，方懋厥德，罔有天灾。山川鬼神，亦莫不宁，暨鸟兽鱼鳖咸若。于其子孙弗率，皇天降灾，假手于我有命……惟上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃。”<sup>[25]</sup>由此可见，以道德为基础的社会生存方式是影响和控制人类的生态环境的重要途径。遵道为善是道教生态控制思想的基本原则，道教斋仪及道经（尤其是道经中的咒语）所具有的生态控制思想直接根源于上古神道社会的祭祀和巫术的功能。因此，可以说，上古神道传统的生态控制思想是道教生态控制思想的源头。

#### 参考文献：

- [1] [2] [英] 理雅各英译，秦颖、秦穗校注、今译：《周易》，湖南出版社 1993 年版。
- [3] [4] [15] [25] 江灏、钱宗武译注：《今古文尚书全译》，贵州人民出版社 1990 年版。
- [5] [6] 《二十二子》，上海古籍出版社 1986 年版。
- [7] [8] [9] [10] [17] [22] 《十三经注疏》，上海古籍出版社 1997 年版。
- [11] [12] [16] [18] [19] [23] [24] 董立章：《国语译注辨析》，暨南大学出版社 1993 年版。
- [13] [14] 王明：《太平经合校》，中华书局 1960 年版。
- [20] 《礼记》，上海古籍出版社 1987 年版。
- [21] 列维·布留尔：《原始思维》，商务印书馆 1981 年版。

# 道教生态思想探微\*

曹剑波\*\*

道教生态思想对解决现代人类面临的生态危机，引导人与自然的和谐完善，有重要的借鉴意义，甚至被人视为指导人类克服当代全球性生态危机的精神支柱。因此，对道教生态智慧进行系统的发掘和梳理，是十分必要的。

## 一、生态伦理的理论前提：万物平等，和谐共处

道教认为，由于：“天人一体”即宇宙是由人、生物和非生物共同构成的相互联系、协同进化的和谐整体，以及万物平等，因此，道教不仅反对唯人独尊的人类中心主义，而且反对把自然仅仅当成是人类的征服对象和统治对象的态度，以及只为人类自己的需要而违反自然规律、掠夺自然、危害环境的行为，主张人物应和谐共处。

从宇宙的构成与万物的起源两个方面，道教论证了万物平等的思想。它认为，从宇宙的构成来看，人和万物一样都只是其中的一部分，人并不是宇宙的中心，并无高于万物的特权，也没有不同于万物的特质。老子认为，人是由于禀赋了天地之灵而成为宇宙中之一大的，“故道大、天大、地大、人亦大。域中有四大，而人居其一焉”。但人在宇宙中的地位并不比其他三大更高，因为“人法地、地法天、天法道、道法自然”。庄子提出：“天与人一也。”（《庄子·山水》）《西升经》说：“道非独在我，万物皆有之。”<sup>①</sup>《道门经法相承次序》说：“一切有形，皆含道性。”<sup>②</sup>《道教义枢》也说：“一切含识乃至畜生果木石者，皆有道性也。”<sup>③</sup>《无能子》认为：“人与鸟兽昆虫，共浮天地中，一气而已。”“人，物也。”“人与虫一也。”正因如此，唐代道士成玄英说：“夫大道自然，造物均等。”<sup>④</sup>

庄子认为“天地与我并生，而万物与我为一”，而且还认为人的身体、生命、禀赋、子孙等都是大自然给予的。他说：“汝身非汝有也……孰有之哉？曰：是天地之委形也。生非汝有，

\* 本文原载《中国道教》2005年第3期，第21-24页。

\*\* 曹剑波，厦门大学哲学系。

① 《道藏》卷十一，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第510页。

② 《道藏》第24册，第786页。

③ 同上书，第832页。

④ 《道藏》第16册，第371页。

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。”既然人的一切都不为人类自身所拥有，而是大自然所给予，人既离不开天地，也离不开万物。因此，人类应当尊重自然，尊重一切生命，其行为应“旁日月，挟宇宙，为其吻合”，并与所有的生物为友，与自然和谐相处，而不应恃强凌弱，贵己贱物。《太平经》认为，天、地、人、财都是由同一种元气演化而来：“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，名为财。”（《太平经》卷七十三至八十五）又说：“然夫天地人同一元气，分为三体，各有自祖始。”<sup>①</sup> 并认为“天地与我同根，万物与我同体”<sup>②</sup>。《无能子》认为人与其他生物一样，是平等的，因为“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》），并从“天地定位，阴阳气交，万物生化”这一基本前提出发，认为人的本性和其他一切自然事物是同一的，反对唯人独尊的思想，否定以人类为中心的自大狂妄态度，强调人类应该以平等的眼光看待万物，以慈悲的心情去善待生命，应该承认各种生物的生存权利，并把护养万物、维持生命的最佳状态作为人类的重要责任。

## 二、生态伦理的实践原则：顺物自然，无为而治

道教认为，自然界万事万物的存在和发展都有其自身固有的规律性，无不遵从一定的自然法则，“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”<sup>③</sup>。《庄子》认为天地、日月、星辰、禽兽、树木都有其内在的本性和规律，“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”。

如果没有认识和掌握自然之道而轻举妄动，就会导致灾难，“不知常、妄，妄作，凶”（《道德经》第十六章），“水旱气乖连，流灾积成，变怪不可止，名为灾异”（《太平经》卷五十）。如果不顺应自然之道，刻意作为，“以人灭天”，则会“乱天之经，逆物之情，玄天弗成”，必然造成“云气不待族而雨，草木不待黄而落，日月之光盖以荒”以及“灾及草木，祸及止虫”的灾难性后果和生态危机。相反，如果能使自己的行为符合宇宙的运动规律，不仅可以“凡事无大无小，皆守道而行，故无凶”（《太平经》卷十八至三十四），而且可以“天人合发，万变定基”<sup>④</sup>，从而达到人与环境和谐共处的境界。

如果使人与自然和谐共处，则必须遵守自然规律，“人法地，地法天，天法道，道法自然”（《老子》第二十五章），“顺之以天理，应之以自然”（《庄子·天运》），“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”（《周易·文言》），“夫人命乃在天地，欲安者，乃当先安其天地，然后可得长安也”，并要求“视天地当复长，共传其先人统，助天生物也，助地养形也”<sup>⑤</sup>。在人类改造自然时，只有“顺

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第230页。

② 《道藏》第33册，第129页。

③ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第203页。

④ 《道藏》第1册，第821页。

⑤ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第124、36页。

物自然”（《庄子·应帝王》）、“与物为春”，坚持“以天合天”（《庄子·达生》），并遵循“天道无为，任物自然”<sup>①</sup>，才能达到人与自然的和谐共处。

“顺物自然”，就是老子所主张“无为而治”。老子认为：“圣人处无为之事，行不言之教”，并提倡“无为而无不为”。李约瑟认为，“无为”不是无所作为，或不行动，而是“不做违反自然的的活动”，顺应大道，顺应自然，达到“无不为”的目的，即“以辅万物之自然而不敢为”（《道德经》第六十四章）。他说：“我相信，大多数汉学家在这里是都弄错了；就早期原始科学的道家哲学而言，‘无为’的意思就是‘不做违反自然的的活动’（refraining from activity to Nature），亦即不固执地要违反事物的本性，不强使物质资料完成他们所不适合的功能；在人事方面，当有识之士已经能够看到必归于失败时，以及用更巧妙的说服方法或简单地听其自然倒会得到所期望的结果时，就不去勉强从事。”<sup>②</sup>

而“顺物自然”最理想的境界是达到“至德之世”。在《马蹄》篇中，庄子把“至德之世”描绘成“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”。处于这种状态下的人们，“同于禽兽居，族与万物并，人与万物无高下、贵贱之分”（《周易·系辞》），并以“神农之世”为楷模，追求“与麋鹿共处，耕而食，织而衣，无有相害之心”（《庄子·盗跖》）的理想生活。

### 三、生态伦理的宗教戒律：尊重生命，保护环境

道教以自然界的生命兴旺与物种多少为人类财富的多寡评判标准。《太平经》中的《分别贫富法》明确指出，“富”是指万物备足，生命各尽其年和物种延续不绝。它说：上皇时代，有一万二千多种物种生出，名为富足；中皇时代，物种略减，已不足一万二千种，故为小贫；下皇时代，物种更少了，称为大贫；此后，物种不足万，为极下贫。由于天地是人的父母，父母贫困，则其子亦贫，结果天地人都为“虚空贫家”。治理天下的圣道，就是让小鸟飞得更高，野兽跑得更远，珠宝更加美丽，植物更加茁壮，圣人更加卓识。

为了保护生态环境，道教认为人们应怀着敬畏与热爱一切生命的心情，从事保护生命与善待万物的事业，不可轻视生命、暴殄天物。为此，道教戒律禁止杀生，例如，《思微定志经十戒》主张“不杀，当念众生”<sup>③</sup>；《初真十戒》规定“不得杀害含生以充滋味”<sup>④</sup>。道教还对不杀生作了具体的规定，例如，《老君说一百八十戒》第九十五条规定：“不得冬天发掘地中蛰藏虫物。”第九十七条规定：“不得妄上树探巢破卵。”《中极戒》第一百一十二条也规定：“不得热水泼地到处伤虫蚁。”<sup>⑤</sup>之所以有这样的规定，是因为“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。……如无故张弓射之，捕网取之，是于无罪外寻罪，

① 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第136页。

② 李约瑟：《中国科学技术史》卷二，上海古籍出版社、科学出版社1990年版，第76页。

③ 《道藏》第22册，第267页。

④ 同上书，第278页。

⑤ 《道藏辑要》第10册，吉林人民出版社1995年版，第152页。

无孽处造孽，将来定有奇祸也”<sup>①</sup>。种种伤害众生的行为，“凡有一事，则是一罪，随事轻重，司命夺其算纪，算尽则死”<sup>②</sup>，“好杀物命者，死入无间狱。杀生淫祀者，死入沸山狱。烧野田山林游猎者，死入分形狱”<sup>③</sup>。

保护动物的戒律，不仅强调“不杀生”，而且反对惊吓、虐待动物，甚至还呼吁积极救助动物。例如，《老君说一百八十戒》中第四十九条规定：“不得以足踏六畜。”第一百二十九条规定：“不得妄鞭打六畜群众。”第一百三十二条规定：“不得惊鸟兽。”《六度生戒》第三条说：“含血之类，有急投入，能为开度，济其死厄，见世康强，不遭横恶。”第四条说：“施惠鸟兽有生之类，割口饲之，无所爱惜，世世饱满，常在福地。”第五条说：“度诸蠢动一切众生，咸使成就，无有夭伤，见世兴盛，不履众横。”第六条说：“常行慈心，愍济一切，救生度死，其功甚重，令人风世居危得安，居疾得康，居贫得富，举向从心。”<sup>④</sup>

除了有保护动物的戒律外，道教中还有大量关于保护植物的戒律，例如，《老君说一百八十戒》中第十四条说：“不得焚烧野田山林。”第十八条说：“不得妄伐树木。”第十九条说：“不得妄摘草花。”《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”。

此外，道教中还有关于保护土地及水资源的戒律，如《老君说一百八十戒》中第三十六条说：“不得以毒药投渊池江海中。”第四十八条说：“不得妄凿地毁山川。”第五十三条说：“不得竭水泽。”第一百条说：“不得以秽污之物投井中。”

道教并不是无条件地反对杀动物和植物，而是主张在天地收藏之时取之，而且要有一个适度的范围，例如，《石音夫醒迷功过格》中就主张：“鸡鸭不捐其卵，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？”并说：“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。”<sup>⑤</sup>《黄帝阴符经》也认为天生天杀是天道之理，天地、万物和人之间的相互盗用只有在一个适度的范围内，才能相安无事。它说：“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。”如果片面地追求发展，扼杀其他生物，破坏了天人的统一，就会产生灾难：“天发杀机，移星易宿；地发杀机，龙蛇起陆；人发杀机，天地反覆。”因此《太平经》警告说：“天人一体，可不慎哉！”

#### 四、生态伦理的力量来源：神灵惩戒，修道成仙

##### （一）生态伦理实施的被动力量：因果报应，神灵惩戒

道教生态伦理规范是通过戒律、禁忌和神学去监督实行的。其劝人行善的理论基础是善恶报就

① 《藏外道书》第28册，巴蜀书社1992年版，第91页。

② 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第126页。

③ 《道藏》第1册，第476页。

④ 《道藏》第6册，第948页。

⑤ 《藏外道书》第12册，第88页。

怕应说，其中包括：承负说、阴鹭说、轮回说、天谴神谴说、积善成功说等。道教认为，善恶不同，赏罚有别，“过大者夺人纪，小者夺人算”（《河图纪命符》），“行善正，则得天心而生”<sup>①</sup>，并认为，不仅做了恶事要受神灵的惩罚，而且即使没有为恶，但只要有恶心，也要遭到神灵的处罚，“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”（《太上感应篇》）。

道教生态伦理实施的被动力量主要是神灵惩戒。道教把神灵视为最高主宰，把天人格化，视其为有意志、有目的、能主宰人间一切的“天神”，认为“人取象于天”<sup>②</sup>。监控人们言行举止的神灵有：司过之神、三尸神、灶神等。《太上感应篇》说：“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。又有三台北斗神君等，在人头上，录人罪过，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。”“不履邪径，不欺暗室。积功累德，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……”

这种神化了的道教生态伦理思想及其通俗的形式，对人们的心理有着极大的威慑和影响，它虽然是建立在宗教神学的基础上，在客观上却对生态环境的保护起了非常巨大的作用，其程度比任何法令都严厉和奏效。这对我们当前生态伦理道德的建设不失一定的借鉴意义。

## （二）生态伦理实施的主动力量：长生久视，修道成仙

珍视生命，重人贵生，是道教中最重要、最有价值的思想之一。从《老子》所说的“自爱”“摄生”“贵生”和“长生久视”，《庄子》所说的“尊生”“保生”“全生”“尽年”，到《太平经》主张的“乐生”“重生”，以及其他的道教经典，都始终贯穿着性命双修、重人贵生的思想传统。而性命双修、重人贵生的目的，在于成仙。

成仙信仰是道教的核心，道教追求长生不死、久视人间。它认为行善积德、善待万物是大道本身拥有的普济救世美德的最好体现，也是做人的根本与修道成仙的基础和必要条件。《抱朴子内篇》“欲求生长者，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，周人之急，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，不自负，不自誉，不嫉妒胜己，不妄陷阴贼，如此乃为有德，受福于天，所作必成，求仙可冀也”。《抱朴子内篇·对俗》说：“人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千二百善。”《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，慈悲嫌疑，念念弗忘，积仁成寿，遂登神仙。”<sup>③</sup>《感应篇图说》指出：“慈者，万善之根本。人欲积德累功，不独爱人，兼当爱物，物虽至微，亦系生命。人能慈心于物命之微，方便救护，则杀机自泯，仁心渐长矣，有不永享福寿者乎？”这就把行善积德与修道成仙明确地联在一起。一个人要想成仙，就必须慈爱万物，积大功德。因此，道教教育世人，要懂得慈爱孝敬，遵顺自然的规律，守正道以保身形，怜悯万物而不伤害生命，重视和保护自然界

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第335页。

② 同上书，第673页。

③ 《道藏》第33册，第475页。

中的一切生命。

## 五、生态伦理的修身方法：见素抱朴，少私寡欲

道教提倡“见素抱朴，少私寡欲”（《老子》第十九章），认为少私寡欲、崇俭抑奢、适度消费是十分必要的。因为限制人的过分膨胀的欲望，充分尊重自然的权利和地位，不过分干预和破坏自然，归于朴初、寡欲、和谐的自然天性，不仅有利于健康长寿，而且不会导致自然和社会的混乱，有利于自然和社会的可持续发展。

老子说：“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）并认为沉溺于声色犬马等感官享受之中，将会大大的损害身体。《老子想尔注》要求学道之士“于俗间都无所欲”，“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”<sup>①</sup>。东晋葛洪认为：“学仙之法，欲得恬愉澹泊，涤除嗜欲，内视反听，尸居无心。”《为道章》称：“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。”<sup>②</sup>唐代道士李荣注曰：“有欲，则伤身，故云：凶害之根。无欲，则会道，故云：天地之原。”《清静经》称：“常能遣其欲而心自静，澄其心而神自清。”因而，都主张“清静无为，抱德养身”<sup>③</sup>。

老子认为“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得”，并认为过分偏爱某种东西，必然招致重大的损耗；过多聚敛天下钱财，也必然招致更多的亡失。庄子认为如果不知足不知止，就会搅乱日月的光明，熔耗山川的精灵，破坏四时的运行，使飞虫小草，统统失去常性，导致生态紊乱；“故上悖日月之明，下烁山川之精，中堕四时之施，惴而大之虫，肖翘之物，莫不失其性”。通过对社会的观察，发现“夫弓弩、毕戈、机变之知多，则鸟乱于上矣；钩饵、网罟、罾笱之知多，则鱼乱于水矣；削格、罗络、置罟之知多，则兽乱于泽矣”，并得出结论说：凡是过分过度的，都必然带来灾祸。“无迁令，无劝成，过度益也。迁令改成殆事，美成在久，恶成不及改，可不慎与！”因而主张开发利用自然时，必须顺其自然，适可而止，而不能伤害自然，因为“随造化之物性，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”<sup>④</sup>，“虚心任物，物各自正”，“但处心无为，而物自化”<sup>⑤</sup>。如果能“恬淡无为，大顺物情”<sup>⑥</sup>，则“一切万物，自然昌盛”<sup>⑦</sup>。

① 《道藏》第11册，第344页。

② 《道藏》第17册，第184、178页。

③ 《道藏》第14册，第590页。

④ 《道藏》第16册，第384页。

⑤ 同上书，第417页、418页。

⑥ 同上书，第384页。

⑦ 同上书，第416页。

# 传统儒家、道家哲学生态观比较\*

陈红兵\*\*

哲学生态观主要包括生态存在论、生态认识论、生态价值论、生态实践论、生态生产生活方式五个层面<sup>①</sup>。在中国传统哲学生态观中，价值论和实践论主要建立在存在论基础上，认识论层面上的主客对象化观念非常薄弱；同时，在社会实践和社会生产生活方式方面，传统哲学生态观关注的主要是个人的精神修养和社会政治实践，对社会物质生产实践主要是作为社会政治实践的一部分进行探讨。因此，本文对传统生态认识论略而不论，将社会生产生活方式层面的内容纳入到生态实践观中，主要从生态存在论、生态价值论和生态实践论三方面论述传统哲学生态观的基本内容和特性，比较儒家、道家哲学生态观的异同。

## 一、生态存在论比较

存在论主要包含两方面内容：一是关于宇宙万物的一般认识，如关于宇宙万物整体存在方式、存在形式、存在状态的认识；二是关于人与自然万物存在性联系的认识。成中英先生说：“儒道两家乃源出于同一宇宙经验。”<sup>②</sup> 因此，两者在存在论上具有很多共同点，在这里我们首先从宇宙生成论、人与自然万物的内在联系简要论述传统生态存在论的一般认识。

### （一）宇宙生成论

传统存在论是一种宇宙生成论，它将宇宙万物看作一个统一生成演化过程。《老子》：“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）周敦颐《太极图说》将宇宙创生过程描述为“无极—太极—动静—阴阳—五行—万物”的过程，认为天下万物都是由太极之气，经由阴阳二气的动静交合，与五行之气的相错杂糅氤氲化生。传统生成论揭示了宇宙万物生成演化的整体性、动态性、层次性、多样性、和谐性、有机性。在这里，我们试以《老子》为例进行说明：整体性：文中的“一”可以看作浑然一体的“元气”，

\* 本文原载《管子学刊》2005年第4期，第59-64页。

\*\* 陈红兵（1966-），男，湖北黄梅人，山东理工大学生态文化与科学发展研究中心副教授，硕士，研究方向：中国古代哲学、生态文化。

① 《生态哲学的双重视角及其五个层面》，《东岳论丛》2005年第4期。

② 成中英：《世纪之交的抉择——论中西哲学的会通与融合》，知识出版社1991年版。

揭示了存在的整体性；动态性：“二”可以看作是阴阳二气，阳气主动，阴气主静。“阴阳”本身是为了揭示世界万物的变化发展而产生的范畴；层次性：“三”是阴阳二气融合产生的新的层面，是相对于“一”而言的新层面的和谐整体。如果把“二”理解成天地的话，“三”则是在天地运化过程中形成的地表生态系统；多样性：“万物”揭示了新层次系统内部存在的多样性。就地表生态系统而言，是指生命存在的多样性。和谐性：“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，揭示了事物存在的和谐性。

传统存在论包含相互关联的两个层面，一是形而上层面，即“天道”“天德”（也称“道”“德”）。“天道”主要是指自然运化的内在规律，“天德”则是指万物在自然运化过程中形成的内在本性；二是形而下层面，即宇宙自然运化的物质层面，传统哲学认为，自然运化的物质基础是“元气”。这两个层面并不是相互分离的实体性存在，它们统一于同一自然运化过程，“天道”“天德”本身就存在于形而下的气化流行中，体现为自然大化过程中的稳定机制、秩序或规则。

自然运化整体与万物的关系是整体与局部的关系，万物在自然大化过程中生成、转化，自然运化过程是万物共同的根源，与此相关的一对范畴是“道”与“德”，“道”是自然运化整体，“德”是具体事物的本性。“德”是在自然大化过程中形成，是“道”的一种存在形式，“道之与德无间”（《管子·心术》），“道”与“德”是一个统一整体，“道”与“德”的一体性联系，同时也揭示了自然万物存在的一体性。

传统生成论宇宙观区别于西方近现代实体论——机械论宇宙观，而与当代复杂性科学理论蕴含的生态系统自组织演化的宇宙观具有内在的一致性。生态系统自组织演化的宇宙观所揭示的系统存在的整体性、有机性、关联性、层级性、过程性以及系统自组织演化的自主性，与中国传统生成论宇宙观具有内在的相通性。所不同的是，中国传统生成论宇宙观是建立在个体生命直观体验和农业生产经验基础上的，其关于自然万物的认识带有直观模糊的特征；而生态系统自组织演化的宇宙观则建立在西方近现代科学基础上，是科学理性和直觉体悟结合的产物，它继承了西方文化主体性认识思维视角，注重对具体系统存在性质、状态及其演化过程、规律的认识。

## （二）人与自然万物的内在联系

传统哲学从统一的自然运化过程考察人的内在本性以及人与自然万物的内在联系，是从存在论视角认识人与自然万物的生命关联，它区别于立足主体认识环境万物的主客二分的对象性思维，后者将人与自然万物的关系看作利用与被利用、征服与被征服的关系。传统哲学关于人与自然万物内在关系的认识，主要有三方面内涵：（1）自然大化是人的生命根源。人同自然界其他事物一样，是在统一的自然运化过程中形成的。人的形体、本性（也可称之为生命系统、精神系统）均来自自然。《管子·内业》中说：“天出其精，地出其形，合此以为人，和乃生，不和不生。”说明人的本性、形体是天地自然运化到一定程度的产物。人的生命、精神不仅来源于自然，而且时刻参与统一的自然运化过程，庄子所谓“天地与我并生，而万物与我为一”（《齐物论》），“独与天地精神相往来”（《天下》）都说明了人与天地万物一体共生的关系。（2）人与万物的一体性和连续性。传统哲学认为，人与万物的生命和德性同是自然运化的产物，人与万物拥有共同的生命本源和生命基质（“元气”），从自然运化的高度看，人与万物具

有连续性、一体性。(3)一方面“人以自然而存在”，自然是人的生命本源，另一方面“自然以人而存在”，自然的目的性、价值性通过人得以现实的实现。在自然演化序列中，人处于最高层面，具有最高的内在价值。这具体表现在，人是自然界发展到高级阶段的产物，在人身上凝聚着生命物种共同起源和整个生命系统演化的基本信息，是宇宙的全息元，具有反映整个宇宙全部复杂性的潜能，是生态系统的潜在的调控者<sup>①</sup>。正是在此基础上，人类能够形成内在本性的自觉——同时也是对自然演化过程、规律和趋势的自觉；也正是在此基础上，人能通过自身的现实实践，“赞天地之化育”“曲成万物”，实现自身的价值，使自然目的性得以现实实现。

### (三) 儒家、道家生态存在论上的差异

儒家、道家体现的是不同社会群体的思想观念。儒家体现的是统治阶级的文化观念，道家体现的则一般是处于社会边缘的知识分子的思想观念。儒家和道家从不同的生活经验出发，从自身不同的文化价值追求出发，形成关于自然万物以及人与万物关系的认识，因而在生态存在论上存在相应的差异。这主要表现在：

(1) 道家存在论注重自然总体运化过程的自然性。《老子》云“人法地，地法天，天法道，道法自然”，强调自然运化的根本法则是“自然”；儒家存在论则注重自然总体运化过程的“生生不息”特征。如《易传》云“天地之大德曰生”“生生之谓易”等。儒家和道家都强调自然的目的性，但道家所强调的自然目的性，主要是自然演化过程本身所具有的规律性、有序性；儒家所强调自然的目的性，本质上是强调自然对生命的创造，在它看来，人的生命的产生是自然演化的最终目的。

(2) 儒家与道家关于生成论宇宙观的具体论述也有所不同，相比较而言，道家更强调对道的直观体认，注重道、境界的不可言说性，这与道家注重内在精神的超越与心灵自由相关；儒家则更强调自然生化万物的具体机制，说明儒家更注重现实社会实践，这与儒家注重农业生产经验的总结密切相关。

(3) 道家存在论重视“以人合天”，更多地强调自然统一演化过程对人与万物的涵摄性、包容性，相对忽视人的独立性、主体性。荀子批判庄子“蔽于天而不知人”，即揭示了道家思想的这一特性；儒家存在论则强调人的主体性，强调主体对内在德性的自觉，对自然目的性和价值的实现。

(4) 在人与万物的关系上，道家突出“以道观之”的整体性视角，强调人与万物自然本性的平等性、一体性，对不同事物不同的“德性”不做智性的比较；儒家则相对注重人与万物的差别，如孟子的“人禽之辨”，荀子“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义。人有生有气有知亦且有义。故最为天下贵”（《王制》）等。

## 二、生态价值论比较

中国传统生态价值观作为一种古代文化价值观，是从人与自然一体的视角考察价值内涵的。传统生态价值观的一般特征主要表现在四方面：一是肯定自然的整体演化过程是人与万物

<sup>①</sup> 余正荣：《生态智慧论》，中国社会科学出版社1996年版。

的价值根源，自然及其演化本身具有自然目的性，体现为自然演化过程本身所具有的内在规律和秩序，体现为自然万物的生命创造；二是肯定万物本身的价值。传统哲学对万物本身价值的肯定，不是立足于人对自然万物的利用，而是从万物自然生命的存在肯定其内在自然本性（“德”）的价值；三是对人的价值的探讨，注重从人与自然万物一体的存在论视角进行考察，认为人的价值的实现在于“与天地合德”；四是在人与自然、人与社会关系上，传统哲学主要强调自然、社会的整体性价值，而对人的价值特别是个人的主体性价值强调不够。

道家与儒家的价值观又存在不同的倾向性，主要表现为，道家偏重于强调自然的价值，儒家偏重于强调人文的价值。道家对自然价值的强调，表现在人与自然、人与社会关系上，道家相对关注人与自然的和谐关系的恢复和维护，主张将人的生命与社会活动纳入到自然化过程，强调对自然运化过程及其规律的顺应与遵循。从某种程度上讲，道家文化价值取向实际上正是针对儒家人为政治的负面影响——人性异化、自然环境破坏立论的。在道家看来，恢复人的自然本性，维护、恢复人与自然和谐相处的自然存在状态，“与道合一”是人的理想生存状态；儒家价值观的主要特性是强调“人文”价值，表现在人与自然、人与社会关系上，儒家更关注人与社会和谐秩序的建设和维护。儒家文化对人文价值的关注，主要有两方面含义：一是儒家关注人与人类社会的生存，社会政治秩序的建设和维护是儒家思想关注的重心。孔子曾针对道家隐士的观点说：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？”（《论语·微子》）明确道出关心社会政治是自身的天职；二是对人的主体性价值的肯定，儒家主要是从治理天下的能力和德性两方面探讨人的主体性内涵。

道家对“自然”价值和儒家对人文价值的强调，又具体体现在双方关于自然运化目的性、人与自然关系状态以及人与万物的价值的不同理解当中。

1. 关于自然整体运化方式、存在状态的价值，道家强调自然运化的目的性、价值性就在于自然运化过程本身的规律性、有序性，认为自然生化万物的过程本身就是一个合目的的自然过程，反对人为干扰天地生化万物的自然过程；同时，自然运化过程中形成的自然存在状态是和谐有序的，是人的最佳生存状态。《庄子·马蹄》篇中所描述的“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。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”，即体现了道家对人与自然和谐一体存在状态的憧憬；儒家也肯定自然演化过程的目的性，但它将自然运化的目的性理解为生命的创造，本质上肯定的是生命的价值，特别是人的价值。关于人与天地万物的存在状态，儒家没有单纯强调自然原初的和谐，而是从人与天地“三才并立”的角度，肯定天一地一人在生养成就万物中的不同作用和价值。儒家思想的一般看法是天地生养万物，而人能够“赞天地之化育”，成就万物。

2. 关于万物价值。道家主要是从道的高度肯定万物的“德性”即自然本性的价值，万物的自然本性即是其价值根据，《庄子·秋水》中说：“以道观之，物无贵贱。”在“道”面前，万物的价值是平等的；同时，道家以万物的自然本性作为其价值存在的内在根据，认为万物的自然本性是本来圆满自足的，是万物存在的最佳状态，要求尊重万物的自然本性，反对根据人的需要，人为改变万物的本性。《庄子·马蹄》篇中说：“夫马陆居则食草饮水，喜则交颈相靡，怒则分背相踶。马知已此矣！夫加之以衡扼，齐之以月题，而马知介倪湮扼鸞曼诡衔窃

饗。故马之知而能至盗者，伯乐之罪也。”儒家则主要是肯定万物物质生命的价值，也正因为从形体生命立论，所以它肯定万物具有不同的内在价值。如荀子从人与万物存在论意义上的差异论证人与万物内在价值的不同，肯定人“最为天下贵”。

3. 关于人的价值。道家对人的价值的肯定，同样是从自然的角度的肯定，肯定人的自然本性的价值。它认为，人的价值的实现就在于恢复、保持自身自然本性，在与天合一、与道合一的生命体验中，体会人与自然万物和谐一体的至美境界，获得心灵的自由；儒家则强调人的存在的独立价值，认为自然的目的性、价值性只有在人这里才能得到充分的自觉和现实的实现。对于人的主体性价值，儒家着重强调的是主体德性的价值，即人在“赞天地之化育”、治理、协调、成就万物中的作用和价值。应该说，儒家所说的“赞天地之化育”中包含对人的现实社会实践如农业生产实践价值的肯定，但儒家所说的主体性价值主要是从社会政治立场而言的，是指圣人通过制定礼义法度治理天下，协调人与人之间、人与自然万物之间关系的社会政治实践的价值。关于主体德性的内涵，儒家主要强调的是其“仁民爱物”之心。儒家生态价值观对主体德性价值的强调，是与其存在论相联系的。儒家存在论将自然目的性指向生命的创造，与此相关，在人的德性上，儒家强调主体对天地“生生之德”的体认，而主体“天地万物一体之仁”正是天地“生生之德”的体现。

总体而言，道家哲学首先关注的是人的存在的自然维度，而相对忽视人的存在的社会维度，甚至认为过分关注人的现实的社会生活会带来自然本性的异化，导致自然生态环境的破坏。道家注重个体的生命体验，追求心灵的超越和自由，虽然它并不否定现实生活的必要性，但它认为，主体只要找到了人自身的自然本性，体验到与道合一的境界，就自然会获得与本性相应的真正智慧，在现实生活中做到顺应世俗，“与世无忤”。因此，道家文化基本上走的是一条从“形而上”到“形而下”，由心灵超越兼及世俗生存的认识思维路线；儒家哲学则是从人的现实生命（形体生命）、现实生存出发，首先探讨个人如何在现实社会生存，社会如何建立和维护相应的秩序，如何治理天下等现实政治问题，然后在此基础上，探讨人的精神追求，并且其精神追求本身带有浓厚的道德意识，是为维护社会秩序服务的，因此，儒家文化实质上走的是由形而下到形而上，“下学而上达”的认识思维路线。

### 三、生态实践观比较

从根本上说，生态实践观是立足人的生存考察人与自然的实践关系。实践观是建立在相应的价值观基础上的，一方面，价值观确立了实践的目的和基本方向；另一方面，实践观解决的主要是人与自然之间的实践关系，生态实践观的内容如自然对人的实践活动的制约、人如何遵循自然规律从事实践活动、主体能动性的发挥等均体现相应的价值观内涵。

实践主要包括生产实践、政治实践、社会生活等方面内容。传统儒家、道家思想关注的主题主要有两方面，一是个人的生活方式，二是社会政治实践。现实的物质生产实践如农业生产实践当然是人与自然实践关系的重要方面，但传统哲学关于农业生产实践的观念主要体现在其政治思想当中，作为国家政治实践的一部分体现出来。

### （一）道家实践观的主要内容和特征

道家实践观的主要特征是“自然无为”。学术界对“自然无为”的理解有两种，一种是“无所作为”，一种是遵循自然规律，顺应自然大化，依循万物的自然本性。如李约瑟博士认为把道家的“无为”理解成“无所作为”或“不作为”是不对的：“‘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，不强使物质材料完成它们所不适合的功能。”<sup>①</sup>实际上，“自然无为”本身兼有这两方面的意义<sup>②</sup>，从生态文化观念来理解，这两种意义均具有生态合理性。对于遵循自然规律和自然运化趋势的生态合理性，我们不难理解，在这里，我们着重探讨其另一种意义——“无所作为”的实践原则的生态合理性。

早期道家特别是庄子思想中的“无为”主要是指“无所作为”。“无所作为”的实践原则体现在政治思想上是一种无为而治的治理观，体现在治理原则上，就是“顺物自然而无容私焉，而天下治矣”（《应帝王》），“无欲而天下足，无为而万物化”（《天地》），在道家看来，以自然之道治理天下，不用人为标榜仁义，天下自然会实现和谐有序。在人——社会——自然关系方面，道家政治思想将人——社会纳入到统一的自然大化过程中，以维护自然生态系统的稳定、和谐为终极指向；在对人的主体性的理解方面，道家不太注重主体能动性的发挥，在人与自然关系方面，突出自然自组织演化的力量和趋势，认为人的作用应限制在“辅万物之自然而不敢为”（第六十四章）上。

“无所作为”的实践原则，从其否定式思维方式来理解，是对人治原则消极方面的批评和否定；从正面来理解，则是对自然智慧的肯定和信任，是对万物自然本性的尊重。“无为”带有让自然照顾自己，让万物照顾自己的含义，是对自然自组织、自协调能力的信任。也就是说，道家肯定自然本身具有自协调、自组织能力和智慧，排除人为干扰，“天下”自然会得到“治理”，达到自然的和谐秩序，“万物”自然会得到“化和”。不难看出，道家对自然自组织演化规律已有深刻的洞察。工业文明的过度发展，已使我们逐渐认识到人类物欲和知识的发展，已经过分干扰了自然自组织演化过程，造成了对自然生态环境的极度破坏。人们开始认识到除了人的理性智慧之外，还存在人的自然本性的智慧，存在自然自组织运化本身存在的自然智慧。康芒纳在《封闭的循环》中揭示的生态学的四条法则，其中第三条“自然所懂得的是最好的”<sup>③</sup>，实质上即肯定了自然自组织演化过程中包含的生态智慧。当然，我们肯定自然的智慧，并不是否定人的生存欲求和人的主体性，而是强调人的生存欲求和人的主体性的发挥，必须纳入自然自组织演化的整体过程中进行考察，不能超过一定的限度。而肯定和发挥自然本身的智慧，给自然自组织演化适当的范围和空间，不仅节约自然资源，具有相应的经济效益，而且具有不可思议的生态效益、人文效益。

道家实践观体现在个人生活方式上，主要是一种无欲无求、虚静恬淡的生活态度，对个人现实的物质生活，道家实践观确立的实践原则往往带有消减性特征，如《老子》所说的“我有三宝，一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先”（第六十七章），实质上体现了道家实践观慈爱利

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。

② 乐爱国：《道教生态学》，社会科学文献出版社2005年版。

③ [美]巴里·康芒纳著，侯文惠译：《封闭的循环——自然、人和技术》，吉林人民出版社1997年版。

物、俭啬有度、知和不争三方面原则<sup>①</sup>。“慈”在庄子那里又表述为“爱人利物谓之仁”（《庄子·天地》），与儒家伦理道德中强调的“天地万物一体之仁”具有一致性；“俭”又表述为“知足”：“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得，故知足之足，常足矣。”（第四十六章）主要是指在个人生活消费上，注意约束自身欲望，注重节俭，不奢侈浪费；“不敢为天下先”则强调在处理人与人、人与自然关系方面，注意维护社会、自然的整体平衡和谐，不人为追求自身的物质生活需要的满足。显然这三方面的原则均具有生态合理性。

## （二）儒家实践观的主要内容和特性

儒家实践观与道家正好相反，它强调发挥人的主体性，强调社会治理对于利用自然、富国裕民、协调人与自然关系的作用和价值。我们可以从主体性思想、社会政治思想两方面论述儒家实践观的内涵。

儒家所强调的人的主体性不是一种认知主体性，而是一种德性主体性，它虽也肯定人对自然的利用，肯定富国裕民的合理性，但是在治理社会、处理人与自然关系方面，始终强调人与人、人与自然关系的协调；它虽然肯定人对自然资源的利用，但其所理解的主体性不是表现在对自然的认识和改造上，而是表现在如何治理天下，成就万物，完成自然的“生生之德”上，是一种德性实践。儒家所理解的实践主体主要是社会主体，是从事社会治理的统治者和从事生产实践的劳动者，现实的社会实践要求他们发挥主体能动性。儒家关注的社会实践首先是治理社会，即通过制定相关的礼法规范，建立和维护一定的社会秩序。但其对社会实践的理解并不止于治理社会，而是进一步扩展到治理“天下”上，“天下”是一个涵盖面更广的范畴，它泛指包括人类社会在内的地表生态系统。《中庸》所说的“参赞化育”，《易传》所说的“经纶天下”，“范围天地”均体现了儒家主体性观念的视域。儒家实践主体是一种现实主体，体现在社会实践中，主体与他人、万物的关系存在远近、亲疏之分，其实现的次序是“亲亲、仁民、爱物”。

儒家治理天下的实践是建立在一种实践智慧之上的。郑开在《道家形而上学研究》中借用伽达默尔阐释学的“实践智慧”范畴，肯定道家精神修养中包含的“实践智慧”，强调“实践智慧”对具体实践活动的指导和安排作用，认为它是一种使各种具体活动“各得其宜”的智慧<sup>②</sup>。儒家实践观也吸收了这方面智慧，如荀子追求的“大清明”认识思维境界，某种程度上说具有道家思维特征，是一种指向现实社会治理的实践智慧<sup>③</sup>。儒家政治思想肯定社会实践本身包含的“富国裕民”的生存目的，在人与自然关系方面，儒家肯定人对自然资源的开发和利用，与此同时，儒家又强调天地自然运化是人与万物的生命根源，强调人类对社会和自然的治理，必然遵循自然生态规律，其实践原则是建立在“天地人”三才统一的总体框架中，正如荀子《王制》中所说：“圣王之用也，上察于天，下错于地，塞备天地之间，加施万物之上。”

儒家实践原则具体表现在三方面：一是顺应天时。“天时”是农业生产的重要生态条件，农作物的生根、发芽、生长和成熟具有极强的季节节律，它要求农业生产管理必须尊重这一特

① 王丰年，李正风：《道家消费观的生态伦理意义》，清华大学学报2002年（哲社）版。

② 郑开：《道家形而上学研究》，宗教文化出版社2003年版。

③ 陈红兵：《庄子与荀子思维理论比较》，《管子学刊》1999年。

性，一方面，要求其他事务的安排“无夺农时”，另一方面，统治者应根据农业生产实践的需要，根据节令安排，指导农事。二是因地制宜。土地为农业生产提供场所、水分、养料等多方面条件，农业生产同样受到土地资源状况的制约，它要求农业管理者根据不同地势、土壤特性种植不同的作物。三是“谨其时禁”。在如何利用自然资源的问题上，儒家特别强调“谨其时禁”。《荀子·王制》篇认为：“草木荣华滋硕之时，则斧斤不入山林，不夭其生，不绝其长也；鼃鼃鱼鳖鳅鳝孕别之时，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，而百姓有余用也。”之所以要“谨其时禁”，一方面是为了使这些重要资源不致缺乏甚至灭绝，而能够源源不断地供人类使用；另一方面，是为了使自然生态得到保护，促进人与自然共生共荣，和谐共处。

# “道”与“能量”：两个与生态学有关的范畴

陈炎\*\* 赵玉

德国生态哲学家萨克塞说，生态哲学的根本任务就是告诉人们用广泛关联的整体观点看问题；美国学者卡罗琳·麦茜特则认为，生态学作为一门自然哲学扎根于有机论<sup>①</sup>。其实不论是前者还是后者，告诉我们的无非都是同一个信息：世界上没有什么东西是孤立存在的，所有的东西都彼此联系在一起，牵一发而动全身。粗略地说这就是所谓的“生态观”。20世纪的下半叶，西方学术史上最具纪念意义的事件之一就是生态学突破了原有的学科界限，成了一种被普遍接受的全新的世界观。它与西方传统的科学世界观明显不同。在传统的科学世界观看来，世界是由一群基本而独立的物质要素为基础，按照一定的规则组合起来的，因此它给予世界的最为恰当的标示物就是一架设计精良的机器；生态世界观则把世界看作一个有机整体，各部分之间既无法完全分割开来更不能独立存在，它给予世界的最恰当的标示物则是一个生命体，一个有着内在关联的生命系统。传统的科学世界观是一种静态的世界观，它以结构为导向，结构一旦设定，功能也随之被设定，就像特定结构的机器必然发挥特定的功能而且只能发挥同样的功能一样。而生态世界观是一种动态的世界观，它以过程为导向，结构与功能总是处于互动状态，特定的结构会影响功能的发挥，而功能的调整会导致结构的相应改变，就像经常用力会使胳膊变粗，而变粗的胳膊又会更加有力一样。简言之，前者的世界是组合起来的，后者的世界则是生长起来的。由于这种世界观发端于西方而且还是在20世纪的60年代，把它与中国古代的道家思想联系起来似乎有点匪夷所思，不过这种貌似不合理的联系并不是我们首创的，因为许多国外学者已经开始这么做了。比如美国学者卡普拉（F. Capra）就认为，在伟大的诸传统中，“道家提供了最深刻并且最完美的生态智慧”。澳大利亚生态哲学家西尔万（R. Sylvan）和贝内特（D. Bennet）则说“道家思想是一种生态学的取向，其中蕴含着深层的生态意识。”<sup>②</sup>这至少说明两者之间的确有着某些相通之处。

要坚持生态世界观、把世界看作一个不可分割的有机整体，必须具备两个前提：一是世界万物必须具有同源性，即世界上存在的所有东西都来自于同一个生长点；二是必须存在一种内

\* 本文原载《中国文化研究》2005年第4期，第20-24页。

\*\* 陈炎，山东大学文学与新闻传播学院。

① [美] 卡罗琳·麦茜特：《自然之死》，吉林人民出版社1999年版，第110页。

② 乐爱国：《道教生态学》，社会科学文献出版社2005年版，第6、7页。

在驱动力，即整个世界不是靠着某种外力被组织起来的，而是依靠着自身的内部力量逐渐生长起来的，就像一个人体。我们之所以能够理直气壮地把道家思想与生态观联系起来，并非完全来自于先行者的鼓励，更为关键的因素就在于道家思想中恰恰具备了这两个前提。如果说在生态学上符合这两个前提的东西是“能量”，在道家思想中符合这两个前提的则是“道”。

“道”是道家思想的核心范畴。“夫道也者，取乎万物之所由也。”（王弼《老子指略》）这其实就是告诉我们，天下万物都源于“道”，它是丰富多彩的物质世界最初的起源和生长点。所以《老子》言：道“先天地生”“可以为天下母”（《老子》二十五章）；《庄子》则称：道“自本自根”“生天生地”。相比之下《淮南子》说得更为具体形象：“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，此皆生一父母而阅一和也。”除此之外，道家先人们还常常把“道”称为“天地根”、称为“谷神”、称为“玄牝之门”等。无论哪一种说法，无一不是在强调“道”的本源地位。也正是从这种“同源”的认识出发，道家才会把整个物质世界看成一个血脉相通的有机整体，即所谓“槐榆与橘柚合而为兄弟，有苗与三危通为一家”，所谓“夫天地运而相通，万物总而为一”（《淮南子·精神训》）。

只是有一个问题似乎让人感到困扰而且实际上也确实困扰着许多人，那就是究竟应该如何理解道家的“道”。既然“道”是万物的最初生长点而缤纷多彩的物质世界都由它产生出来，那它本身是不是也是一种物呢？站在唯物主义的角度，若是不想把道家思想归为唯心主义或者神秘主义的话，那它应该也是一种物，充其量只把它看作一种较为特殊、较为抽象的物，或者直接称其为“物质”。实际上好多学者就是这么认为的。但道家的回答却非常明确：“物物者非物。”也就是说“道”不是一种物。

可是究竟何为“道”呢？按照道家的描述，它“惟恍惟惚”“无状”“无象”，而且“视之不见”“听之不闻”“抟之不得”，“迎之不见其首，随之不见其后”（《老子》十四章）。“无为无形，可传而不可受，可得而不可见。”（《庄子·大宗师》）若从这些描述来看，“道”与我们所谓的“物”的概念确实已经相差千里。衡量“物”与“非物”的一个常见的标准就是看它是否具有广延性，这里的“道”显然并不具备。虽然老子曾说过“有物混成”的话，那也是“言不尽意”的近似表达，不必拘泥于其字面上做文章；而且他也同样明确地说过，之所以称其为“物”，完全是出于一种找不到更好表达的无奈，也即所谓“吾不知其名，强字之曰道。强为之名曰大”（《老子》二十五章）。好像正是为了避免后人的类似误解，道家学者还专门把“道”称为“无”。这样一来，除非有意曲解，否则已经没有混淆的余地了。

或许正因如此，“道”又常常被以过于玄妙或者不符合唯物主义为由而遭到批判和曲解，甚至被全盘否定，因为它确实也无法融入我们关于世界本质问题的主流观念中。在唯物主义的世界观下，怎能把物质世界的本源归于一个非物质的“道”呢？除非这个世界的本质不是物质，当然这种设想肯定会遭到更多人的批判和否定。但问题有时候就是那么奇妙，一些在最初看来是不可思议、甚至是绝对无法接受的观点往往到了最后证明却是正确的。进入20世纪以后，来自物理学领域的相对论和量子理论相继发现，物质（质量）并非是不灭的，它只是能量的一种特殊的“冰冻”形式或者可见形式，它由非物质的纯能量转化而来，并且可以重新转化成其他形式的能量。

目前的科学界普遍认为，我们现在的宇宙开始于一场大爆炸，至今已有100亿到150亿年

的历史。在大爆炸的最初始阶段，宇宙主要是由辐射能量组成，根本就没有通常意义上的物质。各种粒子和它们的反粒子，如中微子和反中微子、正电子和负电子、质子和反质子、中子和反中子（后三对粒子都有质量，所以也可合称为物质和反物质）等，不断地从光子（它没有质量）的碰撞中产生出来，又不断地成对碰撞而湮灭为光子。在这种不断产生又不断湮灭的过程中，由于物质和反物质的对称性被打破，即出现所谓的“对称破缺”，少量的物质粒子才以过剩的方式留存下来，其主要成分是质子和中子。但这样的过剩实在是微乎其微，估计每10亿个光子才有1个质子或中子，这意味着最初物质质量仅有十亿分之一保存下来。随着时间的流逝，宇宙一直膨胀和冷却，当温度下降到大约9亿度时（据说相当于宇宙年龄的3分钟46秒），正负中微子和正负电子先后退耦，中子和质子形成稳定的核子。温度下降到大约3000度时，原子核俘获了剩下的电子，开始形成完整的原子，以物质为主的时期这才开始取代了以辐射能量为主的时期<sup>①</sup>。如此看来，我们的宇宙最初确实只有能量而没有物质，只是由于成对粒子的不断产生和湮灭过程出现了“对称破缺”，才有了我们现在丰富多彩的物质世界。换句话说，宇宙初期的辐射能量是物质世界最初的源头和生长点，而物质世界的千姿万态、千变万化都是能量不断运动和转化的结果。

我们传统的科学世界观认为，世界是由一些基本的物质材料组成，这是对的，因为这确实是我们日常能够接触到的世界的样子。但确切地说这种观点又不全对，只能说“这种物质观在宏观的水平上是一种有用的近似，但是在原子水平上便不再有意义。原子由粒子组成，粒子并不是由任何物质材料组成的，当我们进行观察时绝对看不到任何物质，看到的只是不停地变为另一种形式的动态方式——持续不断的能量舞蹈”<sup>②</sup>。从这一意义上说，能量运动才是物质世界不断发展的内在推动力。

如果用这种现代物理学的观点进行解读的话，与其说“道”是物质，毋宁说是能量。它不仅与能量一样不具有广延性，同时也与能量一样，“周行而不殆”（《老子》二十五章）、“运量万物而不匮”（《庄子·知北游》），也就是说在本质上总与活动和过程相连。而且在道家那里，它还是自然万物不断向前发展的内在驱动力，是一种生生不已的创造力量，即所谓“天道运而无所积，故万物成”（《庄子·天道》）。这与能量无疑也是一样的。说起物质世界的起源，有个名叫采赫米斯特罗的乌克兰学者根据量子理论和现代宇宙学的一些最新成就居然得出了一个与我们的道家学者一样的结论：“宇宙从无中发生”！当然他这里的“无”指的不是“道”，而是非物质形态的纯能量，但其思想内涵确乎与道家有着不谋而合的意味。

我们把“道”等同于能量，把道家思想看作一种生态观还有一个更为充分的理由，那就是“道”的循环性运动特征恰恰与生态系统（即物质世界）中的能量循环理论不谋而合。在道家思想中，“道”是以循环的方式运行的，如“反者，道之动”（《老子》四十章）；如“周行而不殆”；如“大曰逝，逝曰远，远曰反”（《老子》二十五章）；如“终则复始”（《庄子·知北游》）；如“穷则反，终则始”（《庄子·则阳》）；如“轮转而无穷”（《淮南子·兵略训》）；如“天地之道，极则反，盈则损”（《淮南子·泰族训》）。一个有趣但未必巧合的现象是，物质世

① 童天湘、林夏水主编：《新自然观》，中共中央党校出版社1998年版，第312页。

② [美]卡普拉：《转折点》，四川科学技术出版社1988年版，第75页。

界或者说生态系统中的能量运动恰恰也是以循环的方式运行的。就拿我们自身来说，要想维持肌体的生存就需要不断地吸进氧气、排出二氧化碳，否则生命很快便会停止。但是，如果地球上所有的生物都以同样的方式生存，也就是说都吸入氧气、呼出二氧化碳，那么大气中的氧气很快会被耗尽，整个人类都会面临灭顶之灾。这种现象不难理解，只要想想物理学界曾经为之恐慌一时的“热寂”就行了。但是大自然有着自我发展的辩证运动法则，我们之所以至今还能依然生存在这个世界上，是因为生态系统能够让能量循环起来，具体办法是让一部分生物也即植物用另一种方式生存，那就是通过光合作用，吸收二氧化碳而放出氧。这样便在动、植物之间建立起一个氧气与二氧化碳的循环系统。从这一意义上说，大自然远比我们人类聪明，我们目前面临的资源耗竭的恐慌与环境污染的困扰，究其原因就在于人类忽略了生态系统中能量循环运动的道理。我们一方面毫无节制地开发对人类有用的有限资源，另一方面却很少考虑如何去回收和利用废旧物资，从而导致了能量的单向度流动。只要看一看漫天飞舞的、难以被自然吸收的五颜六色的塑料袋，就能明白直到目前为止人们的生态意识是如何淡薄。可是我们的道家先哲们早在两千年前就已经告诉我们“反者，道之动”的道理了。

当然，生态系统中的能量循环不可能都像氧气与二氧化碳的循环这样简单，但就实质而言是一样的。比如我们常见的食物链：食草动物吃植物，食肉动物吃食草动物，捕食的食肉动物吃被捕食的食肉动物，如此等等，直至在这种链条末端的食肉动物不再被任何动物捕杀，能量循环似乎走进了死胡同，但不要忘了它会自然死亡。死亡之后它的身体会被各种动物、微生物和细菌分解为基本的元素和分子，然后又会被植物吸收从而进入下一轮的循环。其实同样的道理早在《庄子》中就有记载：“万物皆种也，以不同形相禅，始卒若环，莫得其伦，是谓天均。”（《庄子·寓言》）若用我们现在的语言来说就是：世界上所有的物种都可归为一定的种类，不同种类的物种之间首尾相接，构成完整的循环系统，从而使能量得以在不同物种间均衡流动。这分明是在给我们讲授生态学知识！不过这还不是全部，《列子·天瑞》中也有一段关于不同物种相依相存、循环相生的论述：“种有几：若鼃为鹑，得水为继，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。乌足之根为蛭螭，其叶为蝴蝶。蝴蝶胥也，化而为虫，生灶下，其状若脱，其名曰鴝掇。鴝掇千日化而为鸟，其名曰乾余骨。乾余骨之沫为斯弥。斯弥为食醯颐辘。食醯颐辘生乎食醯黄輶，食醯黄輶生乎九猷。九猷生乎瞿芮，瞿芮生乎腐蠃，羊肝化为地皋，马血之为转邻也，人血之为野火也。鹞之为鹞，鹞之为布谷，布谷久复为鹞也。燕之为蛤也，田鼠之为鹑也，朽瓜之为鱼也，老韭之为菟也。老榆之为猿也，鱼卵之为虫。亶爰之兽自孕而生曰类。河泽之鸟视而生曰鵲。纯雌其名大腰，纯雄其名稚蜂。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。羊奚比乎不筍，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。”文中所提到的各种生物是否当真存在，我们大可不必追求，但这段文字讲述的道理却正与如今的生态学理论如出一辙。而且这段文字的出现显然也不是偶然的，因为几乎差不多完全一样的话语也出现在了另一部道家著作《庄子》的《至乐篇》中。这一切的一切绝非偶然，尽管古代的道家学者并不懂得什么是“生态学”，但生态学所涉及的一些关于大自然的根本性的原理问题，他们显然也已敏感地意识到了，只是这种意识还不像今天的生态学家考虑得那么清晰和严谨罢了。

相比之下，西方传统的科学世界观一直以来致力于寻找世界的基本物质要素，以及将这些要素组织起来的基本结构。受其影响，西方传统哲学努力回答的问题主要有两个：一是“世界的本质是什么”，二是“世界是怎么构成的”。而与此不同的是，我们的道家先哲们则更愿意将精力花费在另外两个问题的求索上：一是“这个世界是怎么来的？”二是“这个世界是如何运转的？”因此，与西方哲学总把 Being（是或存在）或者 Substance（实体）作为思考的核心不同，道家最钟情、最倾心的一个字是“生”，所谓“道生一，一生二，二生三，三生万物”；所谓“天下万物生于有，有生于无”；所谓“生天生地”……我们从“谷神”“玄牝之门”以及“天下母”等关于“道”的称谓上也不难发现道家对“生”字的重视。从这一意义上来说，我们的道家哲学从一开始便是一种有机整体论哲学，带有明显的进化论色彩。我们知道，达尔文曾被著名生物学家斯贝尔丁称为“生态学命名以前的伟大倡导者”，而其“进化论”的诞生却要比上述道家的论点晚了两千多年。更有趣的是，生态学家们颇为热衷的关于世界不断向前发展的“系统进化树”的形象比喻，在成书于秦汉时期的《淮南子》里居然也能够找到，且其精彩程度毫不逊色：“夫道有经纪条贯，得一之道，连千枝万叶。”“今夫万物之疏跃枝举，百事之茎叶条蘖，皆本于一根，而条循千万也。”（《淮南子·俶真训》）难怪那位对中国文化颇为精通的西方学者李约瑟曾经断言：“中国的自然观是一种有机自然观。”

当然了，我们在这里论述道家之“道”与生态学之“能量”的相似之处，只是在思维方式的层面上进行的。毫无疑问，如果从实证科学的层面上看，二者之间则相去不可以道里计。

## 儒、道价值观对立的生态哲学启示\*

商原李刚\*\*

当代的生态问题引起了国内外的普遍关注。这一问题需要从不同的视角进行思考和解决。中国传统文化中的“天人合一”观念有着显而易见的现代生态哲学意义。儒家和道家共同构成中国传统思想文化的主干，二者对立而又互补。因此，儒家和道家的生态价值观，基本上代表着中国古代“天人合一”思想的基本态度。但是，从儒家和道家价值观的对立来反思当代生态哲学问题，尚未受到足够重视。从“天人合一”这一中国思想文化的大背景出发，深入探讨儒、道生态价值观差异及其意义，有助于进一步理解“人类中心主义”与“非人类中心主义”对立的实质及局限。在当代西方生态哲学话语中，“人类中心主义”与“非人类中心主义”似乎二者必居其一。“人类中心主义”比较片面和单一，那么，“非人类中心主义”就有说服力吗？也不尽然。那么，该怎样对待这两种思路？要回答这些问题，有必要从道家与儒家的生态价值观对立中获得启发。

### 一、“自然主义”与“人伦中心”的价值观差异

“天人合一”是中国传统思想文化的基点，具有鲜明的生态哲学意义，引起了国内外学术界的广泛关注。即使主张“天人相分”<sup>①</sup>“制天命而用之”<sup>②</sup>的荀子，也以“礼”贯通天、人，实际上是对“天人合一”思想的重要补充。换言之，中国传统文化中的“天人合一”观念，是一个有着丰富内涵的生态哲学命题，对当代生态哲学问题有一定的启发意义。在这一命题中，“天”与“人”的定位是问题的焦点。“天人合一”中的“天”“人”，其含义是多方面的。本文所说的“天”，主要指“自然”；“天人合一”接近于当代人与自然的和谐，同时也指人与自然在对立和冲突中求得动态的统一。总的来说，“天人合一”思想是对天、人和谐关系的肯定，揭示了人与自然之间的肯定性和同一性关系。儒、道两家的“天人合一”思想和价值观差异是

\* 本文原载《理论学刊》2005年第10期，第74-77页。

\*\* 商原李刚（1967-），男，陕西商州人，长安大学人文学院副教授，山东大学哲学与社会发展学院博士后，从事中国哲学与中国思想史研究。

① 王先谦：《荀子集解》，中华书局1988年版，第308页。

② 同上书，第317页。

深层次的，值得我们做进一步的探讨。

儒、道两家的差异在“天人合一”问题上最为典型和明朗，代表着两种不同的思路。道家的观点可概括为“道法自然”<sup>①</sup>，儒家的观点可概括为“仁者爱人”<sup>②</sup>。我们可以把道家的“道法自然”生态思想概括为“自然主义”，把儒家“仁者爱人”的生态思想概括为“人伦中心”。道家的“自然主义”，与西方的含义并不相同，它是指以“道”为本的一种“清静”“无为”的价值选择和境界。儒家“仁者爱人”不是西方的博爱，它是一种有差等的“仁民爱物”态度，并非西方的“人类中心主义”，而是一种“人伦中心”倾向。借用西方的话语，意在对比儒、道生态价值观的差异做出现代解释。

“自然”是道家思想的宗旨，“自然主义”是道家的灵魂。道家的“自然”，一是指“道”的本体状态和存在方式，即“道法自然”<sup>③</sup>；二是指清静、无为的价值取向。道家的“天地”，接近于当代的“自然界”；道家的“自然”，是借用对天、地清静状态的描述，来概括“道常无为而无不为”的本体存在状态和价值取向。因此，《老子》的“自然”，代表着一种清静无为的价值取向。道家的价值观，建立在“道法自然”的基础之上，与儒家把价值定位于人伦血缘有着质的区别。《老子》的河上公注、王弼注以及《庄子》的向秀、郭象注这几个权威的注本，都抓住了《老子》《庄子》崇尚“自然”的宗旨，充分揭示了道家价值观的特点。道家的“自然”虽不是我们今天所说的“自然界”，但“自然”的清静无为性质却是从自然界的变化中概括出来的。在人与自然的关系问题上，道家的“道法自然”的态度具体表现为“与道为一”。它排斥人的干涉作用，故以“道”为主体。因此，在“天人合一”的问题上，道家以“天”合“人”，“与天为一”。但从根本上说，道家的天与人不是分离的，而是合一于道。换言之，天与人本来就是统一的，二者统一于自然；道家是从“自然”的角度思考人与世界的关系的。在道家人物中，无论是老子、范蠡这些早期人物，还是老庄学派与黄老学派，他们都主张“顺应自然”“因物之自然”。《庄子·齐物论》齐同天人、物我，突出万物的平等，特别是《庄子》“无用之木”的思想，站在“木”的立场，突出“木”的内在价值和多样性，是道家自然主义生态思想的典型。因此，道家站在天人合一的立场上主张自然主义，从自然主义的立场重新审视人与自然的关系。因此，他们强调清静无为，向往天人和谐的“小国寡民”“至德之世”的“自然”生活。魏晋玄学的“自然与名教”之争，虽然不是为了突出自然界，但“自然”的生态价值受到了充分的肯定和高扬。魏晋玄学的影响使山水田园文学及旅游兴盛起来，突现了自然的内在价值。所以，道家的价值观，主要是一种自然主义的价值观，对“天人合一”的阐释也是一种自然主义态度。

儒家的“仁者爱人”是对人的价值的高度肯定。就儒家的创始人孔子来说，他非常重视人的生命、道德等伦理价值。因此，他的学生也说：“夫子之文章可得而闻也，夫子之言性与天

① 河上公：《老子道德经章句》，中华书局1993年版，第103页。

② 朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第139页。

③ 河上公：《老子道德经章句》，中华书局1993年版，第103页。

道不可得而闻也。”<sup>①</sup>“子罕言利与命与仁。”<sup>②</sup>孔子“问人”“不问马”<sup>③</sup>的态度是他注重人伦价值的突出体现。但是，孔子也相信“天生德于予”<sup>④</sup>，“天何言哉，四时行矣，百物生焉”<sup>⑤</sup>。换言之，孔子心目中的天和人是相通的，天的自然性质是人的榜样。因此，“天”的地位在孔子的思想中以天命的形式出现。孔子不谈或少谈“天”，反而表明他对“天”的崇拜和敬仰。他明确地说：“智者乐水，仁者乐山。”<sup>⑥</sup>并不厌恶自然的价值。但就“自然”在孔子思想中的位置来说，显然不具有道家思想中自然的独立性和中心地位，更多地处于“比德”的地位。孟子以“诚”贯通天人，相信天人相通：“诚者，天之道；诚之者，人之道。”<sup>⑦</sup>“尽其心以知性，尽其性以知天。”<sup>⑧</sup>孟子以儒家之“诚”这一人伦之道，形容天之道，其人伦中心的特点是明显的。荀子明确区分“天之道”与“人之道”，其目的是为了强调“天”的客观性，并在此基础上弘扬人的价值。从汉代的董仲舒的公羊春秋神学体系到宋明理学，也都是以天为背景思考天人和谐问题。由此可见，在儒家的“天人合一”中，“天”主要是“人”的一种背景；儒家的“仁民爱物”，把自然价值看作是人伦价值的一种延伸。

因此，道家和儒家相互对立的态度，不能简单地概括为“人类中心主义”与“非人类中心主义”的对立。本文把道家与儒家的生态价值观对立概括为自然主义与人伦中心的对立，意在说明“天人合一”中人与自然关系的不同模式。从儒、道价值观的对立中，我们可以看到，所谓的人类中心主义还是非人类中心主义，只不过是“天人合一”为共同前提的、有一定的互补性的两种思路，只是侧重不同而已。从根本上说，儒家“天人合一”之“天”，不是具有天命或伦理的意义，就是一种“比德”之物而已。道家提出的“以道观之，物无贵贱”<sup>⑨</sup>的生态价值标准，以平等的目光审视自然，强调自然的内在价值和主体性，使“天人合一”的生态意义更为明显。

## 二、“物无贵贱”与互为主客体关系

道家的“物无贵贱”命题，把“天”与“人”放在同一个平等的地位上，能给我们以什么启示呢？简单地说，即人与自然是互为主体与互为主客体的关系。为什么这么说呢？《庄子》的《齐物论》认为“道通为一”<sup>⑩</sup>，“天地与我并生，而万物与我为一”<sup>⑪</sup>。在《逍遥游》中，庄子提出了一个独特的视角问题：“天之苍苍，其正色邪？其远而无所至极邪？其视下也亦若

① 朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第79页。

② 同上书，第109页。

③ 同上书，第121页。

④ 同上书，第98页。

⑤ 同上书，第180页。

⑥ 同上书，第90页。

⑦ 同上书，第31页。

⑧ 同上书，第349页。

⑨ 王先谦：《庄子集解》，中华书局1987年版，第142页。

⑩ 同上书，第16页。

⑪ 同上书，第19页。

是，则已矣。”<sup>①</sup>正是基于这种视角转换的平等眼光，庄子才提出了“换位思考”的多维视野方法：

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。以差观之，因其所大而大之，则万物莫不大；因其所小而小之，则万物莫不小。知天地之为稊米也，知毫末之为丘山也，则差数等矣。以功观之，因其所有而有之，则万物莫不有；因其所无而无之，则万物莫不无。知东西之相反，而不可以相无，则功分定矣。以趣观之，因其所然而然之，则万物莫不然；因其所非而非之，则万物莫不非。知尧、桀之自然而相非，则趣操睹矣。<sup>②</sup>

《庄子》的这一方法论，提出的正是主体和客体“换位思考”的多维视野方法问题。既然“以道观之，物无贵贱”，那么，人与自然万物平等，人与自然首先就是互为主体的关系，即人与自然都是平等意义上的主体与主体的关系。在具体事物的相互作用关系中，才有互为主客体的关系。因此，我们说，《庄子》所说的“物无贵贱”的思想，可以用来说明“天人合一”中的人与自然互为主体和主客体的双重关系。

但是，这一基本前提却一直为人们所忽视。特别是受西方哲学主、客二分思想的影响，人们对“天人合一”的认识容易陷于片面。从西方传统哲学的观念来看，人类对自然的态度基本上是人类中心主义的，要么崇拜自然，要么把自然看作异己，没有真正意义上的天人平等眼光。因此，我们不容易看到自然界本来就是一种主体，与我们人类是一种互为主体的关系。我们认为世界是物质的，物质是运动的，物质是运动的主体。这已经承认了物质的主体地位和能动性。但人们只把物质的主体地位视为本体，在事实上割断了自然界的主体地位与人类社会的有机联系。追本溯源，我们现在所说的主、客体关系，无非是物质世界的相互作用关系而已。从物质世界的相互作用来看，在一定的因果关系中，由于条件的差异，便有了主动者和被动者的分别，从而衍生出了主体与客体的关系。在这一意义上说，主体和客体的关系存在于万事万物之中，自然界本身就是最高的主体。人与自然界的主、客体关系也无非是自然界的主体与主体关系及主、客体关系长期进化的产物。因此，人类与自然的关系，已不单是主、客体关系所能概括的。换句话说，人类与自然之间是互为主体和互为主客体的关系，即平等关系。

中国思想文化强调自然的内在价值和生物的多样性，天、人关系在中国传统文化中富有诗意的光辉。道家重视自然的内在价值，儒家也不自觉地从自然中寻找价值依据；在他们看来，人与自然的关系不是工具性的关系，而是目的性的关系。换言之，中国思想文化的“天人合一”观念，体现的是人与自然之间内在的连带关系。人类本能地是“人类中心主义者”，人类在思考自己与自然的关系时，其出发点首先是人类自身的利益。所以，“人类中心主义”倾向是人类无法摆脱完全的情结。但是，历史的经验和事实的教训告诉我们，我们无法抛弃自然而妄自尊大，人类本身就是一种自然的存在，人类也从未能真正忽视自然的价值。人与自然的关系不是外在的，而是一种内在的联系。

从历史来看，“人类中心主义”倾向是推动了人类走向独立和文明的重要动力；人类中心

① 王先谦：《庄子集解》，中华书局1987年版，第1页。

② 同上书，第142页。

主义并非一种简单的天人对立态度，只不过是在天人关系中忽视了人与自然的内在关系，过分地强调人类自身的利益而已。从根本上说，人类中心主义的局限在于忽视了自然的内在价值和自主性，把自然只看作我们人类的外在对象。因此，问题在于我们怎样总结和吸收人类的宝贵经验，使“人类中心”与“自然中心”保持一种合理的结构和平衡关系，形成人与自然平等关系的格局。

### 三、儒、道价值观对立的启示

中国传统文化的“天人合一”思想特别是道家的万物平等观念，是一种具有现代性的生态哲学理念。通过儒、道生态价值观的比较，我们可以清楚地看到所谓“人类中心主义”与“非人类中心主义”的对立，不过是一种“非此即彼”式的二元对立。在一定意义上说，这二者的对立是一个“假问题”。因此，在现代文化特别是后现代文化背景下讨论人与自然的关系问题，其重心在“天人合一”关系的模式与结构，即建立人与自然的平等关系。这是儒、道价值观对立给予我们提供的启示。

“天人合一”是一个古老的哲学命题，比“人与自然”的意义更为广泛，但生态哲学意义无疑是其基本意义之一。道家与儒家的价值观冲突清楚地说明：在人与自然的关系上，人与自然的同一性是我们讨论生态哲学问题的前提和基础。没有这一事实基础，也就没有人与自然的对待关系。因此，道家和儒家的生态价值观的对立，不过是对人与自然和谐关系模式的两种不同的设计和选择。儒家的“人伦中心”价值观虽然只给了自然以“比德”的地位，但在更广泛的意义上看，自然无疑具有了更为崇高的意义，天与人的内在关系是其基本内涵。宋明理学的创始人之一张载倡导的“民吾同胞，物吾与也”<sup>①</sup>理想，充分体现了人与自然的的目的性和道德性关系，是当代生态和环境伦理思想的重要资源，有利于克服和超越西方传统哲学中人与自然单纯的工具性关系。道家不但重视自然的内在价值，而且明确提出“物无贵贱”的天、人平等的思想，使人与自然的生态关系获得了更为全面的意义。所以，从儒、道生态价值观的对立来看，当代生态哲学上的“人类中心主义”与“非人类中心主义”的争论，其局限性是非常清楚的。荀子提出的“天人相分”命题，补充了“天人合一”命题的否定性内涵，可以与西方哲学中的天、人工具性关系思想相沟通。其实，在中国古代的社会生活中，“天人相分”也是其基本观念，中国古代的科技成就及文明成果，也离不开天、人的“相分”观念。只是这一观念处于次一级的位置而已。换言之，中国思想文化中的“天人合一”思想，不只重视互为主体的关系，而且也强调主、客体关系，只不过是更注重人与自然的的目的性关系而已。

中国传统思想文化中的“天人合一”问题，并非只是一种理想的境界，它在古代就与社会生活紧密地联系在一起。郑玄注解《礼记·月令》说：“名曰《月令》者，以其记十二月政之所行也，本《吕氏春秋》十二月纪之首章也。”<sup>②</sup>《吕氏春秋》《礼记·月令》等从表达形式到具体内容，都是对“天人合一”模式的制度设计，是世界制度文化史上的一大杰作。它把人类

<sup>①</sup> 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第62页。

<sup>②</sup> 朱彬：《礼记训纂》，中华书局1996年版，第312页。

的生活与自然完全结合在一起，使“天人关系”具体化和世俗化，并获得了普世伦理的意义。在此意义上说，它是中国古代农业社会中提出的具有现代性“天人关系”的格局和模式的范例。

“天人合一”的现代性是应该肯定的，但“天人合一”是动态的、多维的，应该从对立统一的关系去认识。中国古代思想文化并不是空洞地谈论“天人合一”问题，而是和阴阳五行学说结合起来，具体落实在社会和政治生活中。阴阳五行学说是中国最古老的哲学思想，它一开始就与社会生活联系在一起。阴阳学说揭示了“天人合一”中的两种相反相成的力量和动力，五行思想揭示了“天人合一”的基本结构。这两种思想的合流，形成了中国古代科学思维的基本范式，典型地体现在中国的中医学与天文学中。儒、道价值观也是从阳、阴两个不同的方面确立各自的价值观。为了进一步探索“天人合一”的模式和结构，中国传统思想文化做出了多方面的努力，甚至于不惜牺牲科学事实。春秋战国时代，中国思想文化中的理性主义逐渐形成，宗教神学的“天人合一”退居次要地位，但为了解决“天人合一”的问题，孟子从“天人相通”的角度，以“诚”这种情感本体来统摄天、人，已具有神秘主义的性质。陆贾、刘安、董仲舒进一步把这一思路发挥成了“天人感应”理论，披上了神学的外衣。但总的来看，中国古代特别是儒家和道家的“天人合一”思想，从朴素的系统思想思考生态哲学问题，却是值得肯定的。

中国与西方不同，古代与当代有别。中国传统的“天人合一”思想虽然具有现代性，但它毕竟是中国古代农业社会的产物。这一点已为许多有识之士所重视，但系统的研究中国传统文化中的“天人合一”思想的生态哲学意义，并转化成可资利用的资源，将是一项长期而艰巨的任务。特别是历史的局限使它在许多方面已阻碍了中国社会的发展，更应该进行实事求是地具体分析，然后才能实现创造性的现代转化和综合创新。

## 道教生态哲学纲要\*

陈霞

道教生态哲学的基础围绕着道教的最高理念“道”及最基本范畴“物”“生”“神”而展开。“道”作为道教信仰的终极理念，具有至高无上的地位，它与其他宗教或思想体系中的最高理念，如上帝、安拉、梵（印度教吠檀多派）、绝对精神、自由意志等等范畴一样处于核心的地位，虽然这些范畴在解释一切精神和存在现象的作用上不尽相同。在道教哲学中，“道”是无所不覆、自生自化、永恒存在、派生万物的形而上的宇宙本体，是贯穿于整个自然界、人世间和神仙世界之中的最高理念。除了作为最高理念的“道”外，“物”“生”和“神”也是道教生态哲学的最基本范畴。“物”是对物质、万物、实物、器物、财物等具体事物的抽象，主要指有形的、变化的、局部的、杂多的现象存在。“生”是对生命、身体、人生、生物、生物圈、生态环境的抽象，也包括事物的有机活动和转化的功能，如事物的生成、生长和生化。“神”是对精神、神仙、神明、鬼神的抽象，它是对“物”和“生”的提升和超越。道教将“道”贯穿于“物”“生”“神”三界，具体演化为自然界（物）、人世间（生）和神仙界（神），或物质世界、生命世界和神仙世界。“物”“生”“神”的相互关系及其与“道”的关系构成了道教生态哲学的基础。

### 一、“道”——道教的最高理念

在中国哲学史上，老子是把万物的根源追溯到“道”的最重要思想家。在这之前，人们对终极的追问停留在“天”的层面，提出过“天”与“人”的范畴。道家在推论万物的根源与万物、实在与现象、形而上的本体与形而下的器物、存在及其本质和规律以及万物之为万物的终极原因时，提出了“道”的范畴，把对“天”的叩问向前推进到了“道”的高度。“道生一，一生二，二生三，三生万物”（《道德经》第四十二章）“道无终始，物有死生”（《庄子·秋水》）等表述，都昭示了“道”的超验性和在先性。

“道”的原始意义是道路、坦途。春秋后期的老子将“道”延伸为形而上的、非物质的宇

\* 本文原载《宗教学研究》2006年第1期，第36-44页，原名《“道物无际”——道教生态哲学纲要》，现依作者新订文稿编校。

宙本原、本体和万物的始因，成为道家哲学的重要概念。它是世界的终极根源，无因自成、无所不覆、无所不载、自生自化、永恒存在。“道”作为“万物之宗”“万物之母”，是产生“物”的总根源和初始因，是独立于“物”而自在运行的抽象实体。它是能使“物”成“物”而本身不是“物”、却又遍在于“物”“与物委蛇”的形而上的本体性存在，是一切存在的决定性根据。可以这样来描述“道”：它是天地始原，是万物的始基“一”和“元”；包裹万物，应该为“大”和“远”；视之不见，听之不闻，知道它存在，却不知道它是什么，可以称“无”；它顺应万物，无所作为，可以描述为“无为”；它一直是这样，本来如此，叫作“自然”；它的运行玄妙莫测，故谓“玄”；它周行不殆，名为“返”。总之，相对于“物”而言，“道”是形而上的、恒常的、不变的、独立的。它是精神性的本体，是超越物质实体而独立自存的最高实在。老子将其描述为：

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。（《道德经》第二十五章）

庄子也明确指出“道”是万物的根由，他说：

且道者，万物之所由也。（《庄子·渔父》）

有大物者，不可以物，物而不物故能物物。明乎物物者之非物也。（《庄子·在宥》）

秦汉时的黄老学继承先秦道家的“道”论<sup>①</sup>。《吕氏春秋》称：“道也者至精也，不可为形，不可为名，强为之（名），谓之太一。”

汉代道家典籍《淮南子》把“道”的作用作了更具体的描述：

道至高无上，至深无下。……包裹宇宙而无表里，洞同覆载而无所碍。（《淮南子·缪称训》）

夫道者覆天载地，廓四方，拆八极；高不可际，深不可测；包裹天地，禀授无形；原流泉滂，冲而徐盈；混混滑滑，浊而徐清。故植之而塞于天地，横之而弥于四海，施之无穷而无所朝夕；舒之偃于六合，卷之不盈于一握。约而能张，幽而能明，弱而能强，柔而能刚；横四维而含阴阳，宏宇宙而章三光；甚淖而溷，甚纤而微。山以之高，渊以之深；兽以之走，鸟以之飞；日月以之明，星辰以之行；麟以之游，凤以之翔。（《淮南子·原道训》）

这个创生万物的“道”“视之不见”“听之不闻”“搏之不得”。它创造了时空，却又超越于时空之外。它“精至于无伦，大至于不可围”，以至于无法用认识“物”的感官、知觉、理性去辨认之，也不能用表达“物”的普通语言去表述之。所以老子慨叹“道之出口，淡乎其无味。”（《道德经》第三十五章）感性、知性和理性只能对物加以认识，对“道”却显得捉襟见肘、鞭长莫及，无力为之。对它有所表述，就是限定它，无法说它是什么，只能说它不是什么。庄子也说：“可以言论者，物之粗也；可以意致者，物之精也。”（《庄子·则阳》）但为了对之进行表达，我们又不得不借助于语言。于是老子无可奈何地讲：“吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”庄子言：“道之为名，所假而行。……道物之极，言默不足以载。”（《庄子·

<sup>①</sup> 《吕氏春秋》和《淮南子》为秦汉新道家作品，参见熊铁基：《秦汉新道家》，上海人民出版社2001年版，第105页。

则阳》) 这表明“道”是不得已而用的术语。既然如此, 我们当然也就不能被权且借用的语言所拘制, 言不能尽意, 得意之后必须忘言。那么, 怎样才能认识“道”呢? 老子提出“涤除玄览”, 庄子建议“莫若以明”和“堕肢体, 黜聪明”, 意在让人们丢掉主观的成见、标准、框架和范式, 采取静因之道让事物自己本然地呈现出来, 让内心的清净照见事物的原样, 让事物自己表述, 而不是被动地被言说。总之, 只有通过最高的理性、纯粹的智慧才能够直接确定其存在。这颇有点现象学“朝向事实本身”的意味。总之, 道的“先天地生”“独立而不改”和不可言说性均表明“道”对“物”的超越性, 是道家在物之外、之上和之后的形而上的寻索和追问, 是在“物”的表象背后追寻更为根本的存在。

在道教作为宗教产生之后, “道”演化为宗教信仰的对象和引领人们向上提升的动力。它是人生的终极目标, 具有巨大的召唤力, 促使人们采取行动去体味它的奥妙, 追求和它同在。“上士闻道, 勤而行之”, 就有催促人们行动的成分。道士们于是发展出诸多手段来实际体悟玄妙之道, 使体道的过程具有可操作性。他们孜孜以求见道、修道、证道, 期望达到“与道合一”的境界。

从宗教角度最早注释《道德经》的《老子想尔注》就已经把“道”人格化。在道教中, “道”首先被转化为太上老君, 后来又有了“老子一气化三清”之说等更为精致的神学思想。《想尔注》提出:

一者, 道也……一在天地外, 入在天地间, 但往来人身中耳……一散形为气, 聚形为太上老君。

“道”在这里已经化为人格神太上老君。该书还频繁地提到“道诫”“道气”“道意”“道心”“守道”“法道”“合道”“行道”“奉道诫”“合道意”“助道宣教”等说法, 揭示出“道”是有意志的存在<sup>①</sup>。葛玄在《老子道德经序诀》中直接把老子归到神格里, 说: “老子体自然而然……与大道而沦化, 为天地而立根……堂乎为神明之宗。”《老子圣母碑》也肯定地说: “老子既道, 生于无形之先, 起于太初之前。”葛洪《神仙传》将老子列为神仙之一, 说老子上三皇之时为玄中法师, 下三皇之时为金阙帝君。《三天内解经》进一步提出: “老君布散玄、元、始气, 清浊不分, 混沌壮如鸡子, 中有黄, 因而分散。玄气清淳, 上升为天; 始气浓浊, 凝下为地; 元气轻微, 通流为水。”<sup>②</sup> 这里的老君布散三气为“老子一气化三清”的宇宙创生模式奠定了基础。可见, 宗教化的“道”就不仅具有形而上的超验性, 同时也成为追求、向往的最高理念、信仰的对象和神灵。所以它总结性地说道: “欲求仙寿天福, 要在信道。”《太平经》也呼吁人们“幸欲报天地之功而得寿者, 努力信道勿懈”<sup>③</sup>。

综上所述, “道”作为道教中的最高理念, 给世界以形式和生命, 确定了它的一系列特性:

<sup>①</sup> 这里选择几条对《道德经》一书的注解就可窥见道教改造道家的事情。《道德经》中的“卅辐共一毂, 当其无, 有车之用”被解释为: “愚者得车, 贪利而已, 不念行道, 不觉道神。贤者见之, 乃知道恩, 默而自厉, 重守道真也。”“吾不知谁子, 像帝之先”被解释为: “吾事, 道也。帝先者, 亦道也, 与无名万物始同一耳。未知谁家子能行此道, 能行者便像道也, 似帝先矣。”而“我魄未兆, 若婴儿未孩, 甄无所归”被解释为: “我, 仙士也。但乐信道守诫, 不乐恶事。”

<sup>②</sup> 《道藏》第28册, 文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年(影印)版, 第413页。

<sup>③</sup> 王明:《太平经合校》, 中华书局1960年版, 第166页。

原创性（混元、万物之前）、普遍性（万物之上）、根本规律性（万物之中）、亦实亦虚的超然性（万物之外），有与无的辩证性，等等。对“道”的上述性质作归类阐述，每一类都具有“元”的性质，是最基本的。“道”作为思想对象还具有哲学范畴的意义，可以与道教中的其他范畴，如德、性、生、自然、阴阳、形神等并列在一起，研究他们之间的相互关系。在道教中，“道”除了具有上述特性外，还被发展为一种宗教信仰，体道成仙、求道证真、与道合一成为道教修炼的最高目标。所以在道教信仰中，“道”成为最高的理念，如同西方哲学中的“逻各斯”和基督教中的“上帝”。

## 二、“物”“生”“神”——道教生态哲学范畴

从总体上研究道教思想，它的范畴包括阴阳、五行、形神等等。再从道教的整体思想中析出道教生态思想，其范畴就不完全相同于整体思想范畴。道教生态思想最基本的范畴是“物”“生”“神”，此外还有一般范畴如“形”“神”“体”“气”等。“物”“生”“神”从道家思想中发展而来，在道教中渗入了神仙学说，特别是“老子一气化三清”对提出这组范畴具有很大的启发作用。下面讨论这三个范畴的具体内容。

第一，“物”是对万物、实物、物质、器物和财物等的抽象，与现在哲学上的“存在”和“物质”有同有异。道教的“物”在理解道家的基础上发展为道教自身的认识。首先，在道家看来，“物”是有形的、变化的、局部的、杂多的。所谓：

凡有貌象声色者，皆物也。（《庄子·达生》）

日方中方睨，物方生方死。

夫物，量无穷，时无止，分无常，终始无故。（《庄子·秋水》）

物之生也，若骤若驰。无动而不变，无时而不移。（《庄子·秋水》）

物有死生。（《庄子·秋水》）

万物皆种也，以不同形相禅，始卒若环，莫得其伦，是谓天均。（《庄子·寓言》）

万物以形相生。（《庄子·知北游》）

可见，“物”有貌象、形色、音声、生死，数量上无穷无尽，属于时空之内的存在，受质、量、度的衡量和规定。它可直接作用于人的感官知觉，人们可凭借知性能力来认识和把握“物”，通过感官直接感知其存在。庄子就认为：“言之所尽，知之所止，极物而已。”（《庄子·则阳》）在道家这里，“物”是相对于超验的“道”的一切事物的总称，上面对“物”的概括是其总的特征。

道教则将“物”进一步发展和分化，分出有生命之物、无生命之物和物质财富以及具体的草木、五谷、金石、芝兰、药物、神物等。道教还在有生命之“物”中分离出最灵性的“人”，而将人之外的存在看作“外物”，希望人不要被“物”拘制，并能掌握物之间的变化（物理），用之来增强人的生命。“物”在道教中的这种发展可从晋人葛洪的《抱朴子内篇》中见出端倪。他说：

不以外物汨其至精，不以利害污其纯粹也。……常无心于众烦，而未始与物杂也。

能知要道者，无欲于物也。

假求于外物以自坚固。

夫陶冶造化，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。

人之为物，贵性最灵，而男女易形，为鹤为石，为虎为猿，为沙为鳧，又不少焉。<sup>①</sup>

第二，在道家的“道”与“物”外，道教还提炼出“生”的哲学范畴。“生”是对生化、生命、身体、生物、生物圈、生态环境的抽象。“生”还包括物质的有机活动和互相生成、转化的功能。“生”比“物”更多地强调活体、生机、变化、过程等。道家的“生”多为动词，指“生成”“生长”“生化”“化生”“转化”等。如：

有无相生。（《道德经》第二章）

天下万物生于有，有生于无。（《道德经》第四十章）

道生一，一生二，二生三，三生万物。（《道德经》第四十二章）

杀生者不死，生生者不生。（《庄子·大宗师》）

故形非道不生，生非德不明。（《庄子·天地》）

不以生生死，不以死死生。（《庄子·知北游》）

方生方死，方死方生。（《庄子·齐物论》）

当然，道家也有将“生”做名词使用的时候。如：

出生入死。生之徒，十有三；死之徒，十有三。（《道德经》第五十章）

有生必先无离形，形不离而生亡者有之矣。生之来不能却，其去不能止。（《庄子·达生》）

自本观之，生者，嗜醯物也。（《庄子·知北游》）

道者，德之钦也；生者，德之光也；性者，生之质也。（《庄子·庚桑楚》）

“生”从道家到道教有一个发展、演变的过程。道家看重生，主要在于事物的生成、生长和变化，重在生机。这层意思被道教沿袭、继承和强化，但道教产生之后还提出了“生道合一”的口号，从而将“生”提到本体论的高度。“生”与“道”和“物”一样，也成为道教最重要、最基本、最具有原创意义的范畴。道教把“生”作为独立的重要范畴，更多地指“生命”“生物”“身体”，含有“活着的物”之意。

《老子想尔注》说：“生，道之别体也。”《太上老君内观经》讲：“道不可见，因生而明之；生不可常，用道而守之。若生亡，则道废，道废则生亡。生道合一，则长生不死。”司马承祯《坐忘论》提醒道：“养生者慎勿失道，为道者慎勿失生，使道与生相守，生与道相保，二者不相离，然后乃长久，言长久者得道之质也。经云：‘生者天之大德也，地之大乐也，人之大福也，道人致之非命禄也。’”<sup>②</sup>

“生”范畴的提出表明，“道生万物”不是“道”生成万物之后就离开了“物”。“生”使“道”与“万物”的关系处在动态的、连续的，而非静止的、割裂的流动之中。他们之间互相生成、转化，以至找不到界限和边际。“道”中有“物”“物”中有“道”。“道”向“物”演化，“物”向“道”回归，最终通过不断生成而使“物”与“道”合一。

① 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第3、346、71、46、284页。

② 司马承祯：《坐忘论序》，载《全唐文》第10册，中华书局1983年（影印）版，第9626页。

第三，“神”是对精神、神仙、神灵、神明、鬼神、神妙的功用等进行的抽象。“神”可指实体上的神仙、神人、先天之神，也可指心的各种功能，如“夫神者，妙万物而言”（《中和集》），“神”还有“精神”的意思，如：

其神凝，使物不疵疠而年谷熟。（《庄子·逍遥游》）

方今之时，臣以神遇而不以目视，官知止而神欲行。（《庄子·养生主》）

精神四达并流，无所不极，上际于天，下蟠于地，化育万物，不可为象，其名为同帝。（《庄子·刻意》）

独与天地精神往来而不敖倪于万物，不遣是非，以与世俗处。（《庄子·天下》）

除此之外，道家的“神”也指“鬼神”“神明”等具有神秘力量的存在。如：

天得一以清；地得一以宁；神得一以灵。（《道德经》第三十九章）

以道莅天下，其鬼不神；非其鬼不神，其神不伤人。（《道德经》第六十章）

通于一而万事毕，无心得而鬼神服。（《庄子·天地》）

当是时也，阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不伤。（《庄子·缮性》）

若正汝形，一汝视，天和将至；摄汝知，一汝度，神将来舍。（《庄子·知北游》）

以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居，古之道术有在于是者。（《庄子·天下》）

藐姑射之山，有神人居焉。（《庄子·逍遥游》）

道家的“神”虽然很富哲学化的理性成分，是对自然界的微妙变化之“神”进行的理论抽象，但仍然带有上帝或鬼神的烙印，带着古代宗教之“神明”的色彩<sup>①</sup>。道教则在道家基础上，不仅使“神”哲学化，更使“神”的观念强化、具体化和进一步神学化。古代宗教里的“神”主要是人们祭拜、祈求、羡慕的对象，以使“神”满足人们生活中的多种需求。汉代以降，道教开始对“神”进行宗教化的处理。智慧、神妙、精神性的“神明”更多地具有了“神灵”“神仙”的色彩。“神”曾经是人们“心向往之”的对象，道教徒却直接把“神”塑造为信仰的对象和追求的目标，其理论预设是有生命的“物”通过某种途径能够转化为神仙般的精神性存在，这在《抱朴子内篇》中非常明确。

或问曰：“神仙不死，信可得乎？”抱朴子答曰：“虽有至明，而有形者不可毕见焉。虽稟极聪，而有声者不可尽闻焉。……万物云云，何所不有，况列仙之人，盈乎竹素矣。”（《抱朴子·论仙》）

俗人尚不信天下之有神鬼，况乎仙人居高处远，清浊异流，登遐遂往，不返于世，非得道者，安能见闻。（《抱朴子·论仙》）

鬼神之事，着于竹帛，昭昭如此，不可胜数。然而蔽者犹谓无之，况长生之事，世所希闻乎！（《抱朴子·论仙》）

上士用思遐邈，自然玄畅，难以愚俗之近情，而推神仙之远旨。（《抱朴子·对俗》）

抱朴子曰：“欲求神仙，唯当得其至要，至要者在于宝精行炁，服一大药便足，亦不

<sup>①</sup> 道家虽然对“神明”有哲学化的处理，但道家的“神”的观念对古代宗教的“神”有所继承。参见郑开的《道家形而上学研究》，宗教文化出版社2003年版，第124-144页。

用多也。”（《抱朴子·释滞》）

若以此之勤，求知方之师，以此之费，给买药之直者，亦必得神仙长生度世也。（《抱朴子·勤求》）

道家与道教在对“神”的认识上的不同已为嘉庆时的学者方维甸先生言及。他说：“道家宗旨，清净冲虚而已。其弊或流为权谋，或流为放诞，无所谓金丹仙药、黄白玄素、吐纳导引、禁咒符箓之术也。秦汉方士，绝不附会老子。即依托黄帝，亦非道家之说。……余尝谓汉之仙术，元与黄老分途。”<sup>①</sup> 这意味着道家哲学已经演化成了宗教性的道教。虽然道教对道家有不少继承，道家的重要内容融会进了道教。但道教已经不再亦步亦趋地依托和附会先秦道家和秦汉黄老学。道教与黄老已经分道扬镳，走上了自己的神学之路。“神”这一范畴的提出和讨论是道教对道家的重要发展。

### 结语

道教生态哲学的基础围绕着道教的最高理念“道”及最基本范畴“物”“生”“神”而展开。“道”作为道教信仰的终极理念，具有至高无上的地位，它与其他宗教或思想体系中的最高理念，如上帝、安那、梵（印度教吠檀多派）、绝对精神、自由意志等等范畴一样处于核心的地位，虽然这些范畴在解释一切精神和存在现象的作用上不尽相同。在道教哲学中，“道”是无所不覆、自生自化、永恒存在、派生万物的形而上的宇宙本体，是贯穿于整个自然界、人世间和神仙世界之中的最高理念。

除了作为最高理念的“道”外，“物”“生”和“神”也是道教生态哲学的最基本范畴。“物”是对物质、万物、实物、器物、财物等具体事物的抽象，主要指有形的、变化的、局部的、杂多的现象存在。“生”是对生命、身体、人生、生物、生物圈、生态环境的抽象，也包括事物的有机活动和转化的功能，如事物的生成、生长和生化。“神”是对精神、神仙、神明、鬼神的抽象，它是对“物”和“生”的提升和超越。道教将“道”贯穿于“物”“生”“神”三界，具体演化为自然界（物）、人世间（生）和神仙界（神），或物质世界、生命世界和神仙世界。“物”“生”“神”的相互关系及其与“道”的关系构成了道教生态哲学的基础。

## 三、“道”“物”“生”“神”相互关系及哲学意义

上面讨论了道教的最高理念“道”和“物”“生”“神”三个范畴的内容。下面将理清“物”“生”“神”之间的相互关系及其与“道”的关系。这些关系是道教生态思想的哲学基础。《庄子·知北游》提出过“物物者与物无际，而物有际者，所谓物际者也；不际之际，际之不际者也”。这里的“物物者”是使“物”成为“物”的东西，显然，它就是“道”。前面交代过道教对“物”范畴的发展，如包括物质、生物、灵物等，即“物”在某种意义上可以涵盖“物”“生”“神”。所以我们将庄子这句话换成“道物无际”来从总体上概括上述范畴之间的关系及其与“道”的关系。

<sup>①</sup> 方维甸：《校刊抱朴子内篇序》，参见王明：《抱朴子内篇校释》，第388页。

### (一) 道物关系：“道物无际”

“道”虽然是“物”的本源和存在的前提，但是道家没有把它抽象化为先验的、外在超越的、只能靠理性思辨才能窥其堂奥的观念。“道”对“物”有决定性和超越性，但同时“道”又不离开物，它普遍存在于万物之中，无间不入、无所不在。它是此岸的东西，它与“物”同在、同行。老子所表达的“三生万物”“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物”（《道德经》第二十一章），成玄英的“道不离物，物不离道。道外无物，物外无道”<sup>①</sup>，都意在说明“道”与“物”之间这种即超越又内在的生成关系。这种难以用一元决定论或二元相对论去把握的既先在又同在的动态关系，道家是以“道物无际”观来加以表述的。

“际”在汉语中有很多含义，在古汉语中它的基本含义是交界、合缝、分界的地方。《说文》解释“际”为两墙相交处，《小尔雅·广诘》解释道：“际，界也。”《淮南子·精神训》将其表达为边界：“与道为际，与德为邻。”既然“际”是边界，“无际”就是无边界的意思，“道物无际”即为“道”与“物”之间是无边界的。“物”与“物”之间有界限分别，一“物”不能取代另一“物”，一“物”同其他“物”有关系，可以作用和作用于“物”。“物”各有特色和个性，表现出多样性，即“其异者视之，肝胆楚越也”（《庄子·德充符》）。但“道”与“物”之间没有边际、界限和间性，“道物无际”，形成了“物”的统一性，即“自其同者视之，万物皆一也”。但若从哲学上来讨论“道物无际”就不只有字面上的简单含义，而是涉及了逻辑学、存在论、认识论和生成论等领域了。

首先，“道物无际”观提出了“道”与“物”这对范畴，他们代表着不同性质的事物，也表达了在相互关系中各有不同的地位。“道生一，一生二，二生三，三生万物”是“道”“物”关系中最具逻辑学性质的表述。“道”在这里处于决定性的地位，“物”处于派生的地位。在这个表述中，“道”到“物”还经历了一个“道生一，一生二，二生三”的过程，这事实上是“道”在自身范围内丰富其概念内涵的逻辑过程，在内涵被丰富后才产生万物。因此“有物混成，先天地生”并不是个时间关系，而是个逻辑关系。也就是说“道”先于“物”是“道”“物”的逻辑关系的表述，而非历史先后的表述。

其次，在存在论上，“道”与“物”是先在和同在的统一。“道”为“万物之宗”，所以它决定并化生“物”，“道”对“物”具有决定作用，是一种先在。同时，“道”并不在彼岸，它不仅与世间同在，而且与具体的万物同在，因为“道”与“物”一直在生成和转化的过程之中，难分彼此。“道”与“物”同在，不仅与人们认为高尚的物同在，庄子提出“道”甚至“在蝼蚁”“在稊稗”“在瓦甓”“在尿溺”中。“道”不脱离“物”，而是内蕴于“物”。然而这种同在一是没有把“道”混为“物”，所谓“物物者非物”，即使“物”成为“物”的“道”不是物。二是没有因“道”而贬低“物”、泯灭“物”、取消“物”。因为“物”一旦出现，便按照“自化”的生成原则取得了相对于“道”的独立性和主体性。“道”在产生万物的过程中，赋予了被造物以行动的自由。道家所主张的“无为”也正是希望维护“物”的这种相对独立，不要人为地阻碍事物成为它自己。只有随顺万物的自然生长之势，才能不破坏“物”

<sup>①</sup> 《道德真经玄德纂疏》卷六，《道藏》第13册，第407页。

的固有之性。它倡导：“辅万物之自然而不敢为。”（《道德经》第六十四章）“无问其名，无窥其情，物固自生。”（《庄子·在宥》）对待“物”的这种自然无为态度，就是承认其自化、自生、自壮，它包涵着让“物”自由地进入其自身之中，让其自在地呈现和存在，不伤害“物”，不破坏“物”的自然进程，为“物”实现其潜在性提供条件。

## （二）“道”与“物”“生”“神”的相互关系

在“物”“生”“神”三个范畴中，道教作为宗教，特殊的贡献是将道家“道物”关系发展为“物”“生”“神”的三元关系。当然，道家的“道物”关系形式上是二元关系，事实上已有三元因子，从而使道教有可能将其发展为三元关系。“物”“生”“神”在宗教实践中转化为三界：物界、生界、神界。信仰者处于物界和生界中，通过修炼而迈向神界。“道”在自身的运行中创造物界和生界，又有其神界，这三者的融合、渗透、共生又相异的复杂关系构成了道教生态思想的哲学基础。“物”与“生”“生”与“神”“神”与“物”皆非单一的物质关系可以说明，他们之间有生态关系，也有神学关系。“神”既是“道”的直接显示，也是生界与物界、人与自然完全融合的结果。“物”与“生”、“物”与“神”、“生”与“神”的关系如下：

1. 在道教思想中，“物”与“生”并不是全然分开，既不是完全相融，也非完全对立的两界。“物界”包括了自然世界，而自然世界中有生命。因此有交融，有重叠。
2. “物”与“神”不是完全对立的，无论是人的精神，还是神仙，都要处于物界中，即两者都能够融入自然世界中。
3. “生”与“神”也有重叠，生界的主体可以成为神界主体。修炼成仙就反映了这层关系。道教内丹的炼精化气、炼气化神、炼神还虚，就是“物”逐渐向“神”转化。炼丹术的哲学意义是“物”“生”“神”的转化与统一。“物”的精华，“物”的提升会转化为生命力，达到长生久视。生命力的净化会转化为神力。炼丹符合自然进化的趋向，即存在物的意义及价值提升，不在于量的增加，尤其不在于物在量上的增长，而在于质的提高。高质的“物”才能与高能的精神相配合。道教主张高意义的存在就是少的量与高的质的结合，是极少的“物”载乘极大的精神含量。这很符合生态进化观。所以炼丹在科学上显得荒谬，而在哲学上却富有非常积极的意义，在伦理学上则可以让人敬畏了。

## （三）“道”与“物”“生”“神”的整体关系

1. 道是整个世界发展的源头，又是其归宿。“物”“生”“神”不仅在相互依存、相互转化，同时总的是向“神”趋进，也即是向作为理念的“道”回归，达到万物万变总归道，“道通为一”。
2. 由此可见，将物界、生界、神界截然划分，形成对立，或者倒退，把“神”“生”向“物”转化，让世界完全物化，则是违“道”之事。作为宗教学说，违“道”是要遭受惩罚的。这是道教以神学方式警示人们不要背道而驰。
3. 我们还应当认识到，符合“道”的所有变化并不都是生态变化。世界的变化中还包括机械变化、物理变化、化学变化、有机变化、生态变化、社会变化、精神变化和神学变化。“道”的意义远比生态意义大，内容远比生态内容丰富。只有一切变化的总和，所有变化的整体意义才为“道”。

综上所述，道教提出“道”的理念和“物”“生”“神”的哲学范畴，向人们昭示了存在、变化、目的之间的关系。在“物”“生”“神”之外，还有“道”的存在，它与“物”“生”“神”是有区分的。“道”是形而上的先验存在，“物”“生”“神”是形而下的后天生成；“生”则揭示了“道”与“物”和“神”的动态、生成、转化、延续性关系。“物”“生”“神”和“道”都不是固定不变的，都在过程中生成自己。这种“生”的关系、生命的有机关系和“道”一样具有本体论的性质。

### 三、“道”“物”“生”“神”相互关系的哲学意义

下面我们围绕着概括性的“道物无际”命题，分别从逻辑学、形而上学、认识论和伦理学的角度对“道”“物”“生”“神”的相互关系进一步加以归纳。

第一，“道”在逻辑上对于“物”是先存，而在存在论上它与“物”又是同在。因此，“道物无际”比较完全的含义应该是“道”与“物”的关系是先存和同在过程中的统一。由此可以推论出其他的表述，比如说“道”“物”无际关系是决定性与相对性、部分与整体、个别与一般、多与一的统一、稳定与生化的统一等等。“道”与“物”同在，与各种具体的“物”同在，当然也与物的规律同在，这样的关系，已是属于存在论或“有论”的领域了。这种同在，是“道物无际”的又一含义。另外，与“物”“生”“神”同在的“道”不是“物”，那自然也不会是物自身的机理，从而也不是万物的机理形成的普遍规律。“道”在逻辑上的先存地位，使理性的边界得以扩张，让理性从经验世界伸展到了先验世界。这就提升了人们的抽象思维水平。

第二，由于“生”和“神”的提出，为哲学本体论的重新归类及其讨论对象提供了新的思考维度。即哲学认识的对象可把一切存在归为三界：物界——生界——神界。“道”与“物”无际，“生”可提升为“神”，于是有“物”“生”“神”的三重范畴关系。“生”可以看作是“物”的演变，也可看作“物”向“道”的趋近，还可以看作“道”的化生等。“生”和“神”使我们看到存在既不完全是精神，又不纯粹是物质，而是难分彼此的流动和变化。“物”“生”“神”都不是静态的和已完成的，而是永恒的和开放的。在连续过程中的任何一种当下状态都是关系的，既包含着过去，也预示着未来。

第三，“道物无际”在认识论上也有不可忽视的意义。通常我们把对客观世界的认识仅看作是对事物变化发展规律的认识。而道教并未以“道”去取代事物的自存、自化，而是把“道”看作是对事物自存、自化的顺应。当顺应变成人的自觉时即为觉悟和境界。这种获得觉悟的方式，用一般的知识论、认识论是难以解答的。这就使得我们有必要突破认识论的旧框架，从而促进人的认识能力。

第四，“道物无际”扩展了伦理关怀的对象。前面提到“道”在逻辑上的先存地位把理性伸展到了先验世界中，可同时它又把这个看似十分“清纯”、“清高”的“道”置于与“物”“生”“神”的同在关系中，甚至与被看作卑贱的种种物也处于同在关系中。这种“道”与“物”“生”“神”同在的思想无疑也提升了万物的地位和价值，因而为我们敬重自然、爱护万物、避免“丧己于物”的人生观奠定了理论基础。同时，由于道教独特的认识论，使本是客观

性质的“道”，因着与“物”同生共长而成为主观精神。具有这样精神的人，他必然使自己自然化，从而道化，达到“道物无际”“伦与物忘”“与道同体”那种虚静自由的境界。由此看来，“道物无际”也能表达人与自然的一种道教式的理想关系。

通过以上论述，我们可以把“道物无际”观的哲学内容表达如下：在逻辑学上“道”对于“物”有决定性、本源性和派生性；在存在论上“道”与“物”具有共存性、相对性和互相转化性；在认识论上，“道”可化为人的觉悟和境界，使有此觉悟的人自然化、道化；在生成论上，“道”与“物”“生”“神”处于动态、连续的变化之中。在伦理学上，“道”遍在于“物”，为尊重万物提供了理论和神学支撑。这几个方面在“道物无际”观中表现的是“道”与“物”“生”“神”的统一。

#### 四、道教生态哲学的原则

从上述“道”“有无”“物”“生”“神”的关系中可提炼出关系的系统性与有机性、发展的自化性与目的性、变化的辩证性与循环性、道的实践性与思辨性等道家哲学的主要原则。

##### （一）关系的系统性与有机性

“道”与“物”“生”“神”是一种系统而有机的关系。系统性在生态学中是非常重要的。在“道”的大系统下，“物”“生”“神”之间进行着物质、能量、信息的交换和流动。能量、物质、信息的流动、交换与转换，构成了世界生生不息的内在基础。“生”的动态性把“道”与“物”“神”整合成既有全体又有个体的生态平衡关系。最简单的“物”也有如“道”一样的神圣性、价值和权利，而不是“道”的仅仅具有工具价值的元素和部件。它们之间互为目的，不能因为“道”的超越性而贬低“物”和“生”的世俗性；它们之间无确定界限，形成了互相生成的有机关系。“道”不是对“物”“生”“神”的单向超越，“物”通过一系列过程可以转化成超越的神圣之物。道家生态思想的意义表现在哲学上就是反机械论、反决定论、拒绝二元对立观，表现出一种三元的关系。道家生态思想作为一种有机理论，也排斥绝对的中心主义。

##### （二）发展的自化性与目的性

在前面我们谈到“物”论时，提到道家承认“物”的自化，提倡让万物“各得其性”“自足其性”。“物”一旦生成，就已经有一定的轨迹和发展趋势。“道法自然”就是效法自然如此、本来、本有的样子，让事物自由地发展和创造。这样的发展观承认偶然性的合法地位。必然性通常指现实中由本质因素决定的确定不移的联系和唯一可能的趋势，而偶然性却指现实中由非本质的、互相交错的因素决定的以多种可能状态存在的联系。“万物自化”的结果就是事物的性质在一定关系中被确定，存在着随机性和偶然性。这就与机械决定论相差甚远。机械决定论把自然界看作是一个不间断的因果链条，原因和结果具有严格确定的、不可逆转的必然联系；宇宙中全部未来的事件都被全部过去的事件严格决定，事件出现的不确定性和偶然性消失了。现代生物学的最新成果却证明，在生物进化过程中不仅基因变化是随机的，而且自然选择也不完全是定向的，因而进化的方向包含着偶然因素。在分子水平上的进化方向，甚至不受自然选择的影响，也完全是随机的。这一切表明，自然界不是某种有目的的预定计划的展现，而

是新的可能性不断涌现，从而不断开辟着新的发展方向的“自化”过程。

万物的自化在总体上呈现出合乎道的目的性。自化性与目的性是一种对立统一的关系，只有目的性而无自化性那就会导致决定论、独断论。目的性是隐藏在众多自化性背后的“道”，当自化性与目的性统一时即为“道”的最重要的含义：“自然。”“自然”是自化性与目的性的对立统一，用通俗语言表达则为：“就是如此”，不是“必须如此”“应该如此”。道家让事物自足其性的发展观是进化的发展观。它不是仅用增长来衡量发展，也用个性、多样性、异质性的获得和实现来鼓励进化。如果只考虑用人为的手段增加个体的数量，而个性和多样性却在丧失，这在某种程度上是退化。个体数量在增多，但愈来愈丧失个性，这不是进化，而是退化；也不是发展，而是倒退。而进化的发展更看重生命个体之个性的获得和完成。也就是说，随着生命体的增长，个性化也要充分发展。同时从发展的客观上看，生物的变化如愈来愈表现为精神性质的强化，这也是进化，反之则是退化。进化促成的是物质的精神转化，甚至当物质量减少而精神性加强时，这也是发展，而非倒退<sup>①</sup>。

### （三）变化的辩证性与循环性

道家有着丰富的辩证法思想。老子提出了有无、难易、长短、高下、音声、前后、美丑、损益、刚柔、强弱、祸福、荣辱、智愚、巧拙、大小、多少、生死、胜败、攻守、进退、静躁、重轻等等一系列对立统一的概念，认为一切事物都是一分为二的。如：“将欲歛之，必故张之；将欲弱之，必故强之；将欲废之，必故兴之；将欲取之，必故与之。是谓微明。”（《老子》第三十六章）“反者道之动；弱者道之用。”（《老子》第四十章）“甚爱必大费；多藏必厚亡。”（《老子》第四十四章）“大成若缺，其用不弊。大盈若冲，其用不穷。大直若屈，大巧若拙，大辩若讷。”（《老子》第四十五章）“圣人不积，既以为人己愈有，既以与人己愈多。”（《老子》第八十一章）在这种辩证关系中，道家倾向于否定的一面。老子无为之道术的基本原则是明道若反。“若反”即逆向思维，学会根据否定的辩证法，从反面看问题。在矛盾转化方面，老子认为“反者道之动”，一切事物都是向相反方向转化的。他举出“祸兮福所倚，福兮祸所伏”，“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑”等例证，说明事物都会向它们的对立面转化。人们一旦懂得否定的辩证法，明道若反，不再执着于有，反而会常保其有；自觉谦下地居于无，反而会不无。老子是一位真正的智者，他教人无为、无我、居下、退后、清虚、自然。一般人只能看到事物的正面，而老子却看到了反面；一般人只能行到事物的外表，而老子却看到了内涵。老子的辩证法思想，扩大了人类文化的广度，增加了深度与韧性。

事物除了像“祸福”那样向对立面转化外，也在周而复始、循环往复地运行。老子发现：“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是曰复命。”（《老子》第十六章）老子还说“大曰逝，逝曰远，远曰反”和“反者道之动”（《老子》第二十五、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。”（《老子》第十二章）庄子的“物皆出于机，皆入于机”，这都表明事物的发展是在一循环系统中交替嬗变的。详加推论，我们会发现对“道”的追问也是循环。理念层面上的“道”，若用康德哲学理解应是先天形式，是不可知的，老子也说不知它来自哪里。但另一方

<sup>①</sup> 参见汪伊举的：“试论生态与政治”，《世界经济与政治论坛》2001年第5期。

面，老子又说“道法自然”，那么“自然”就更根本了。对“自然”又可以追问，有各种答案，如果认为自然就是现实世界所有存在的本源，这样一来“道”就来自于现实的总和，而现实又是万物构成。这样就出现了循环。生态学也揭示出自然界的物质是循环往复地转化。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。这是一种循环的发展理论。道家与生态学的认识高度一致，二者都把自然推崇为人类最好的老师，因此，人类可以模拟自然建立循环型社会，提高资源的利用率。道家的循环论有界无限，属于理性领域，其宗教哲学的意义是拒绝彼岸。道教的神不是另外一个维度的存在，不像其他宗教思想，把本原推到彼岸、推到天国和前世。

#### （四）道的实践性与思辨性

前面已经述及，“道”除了做名词的道路外，还有动词意义上的践履、行动等意义。道家贵人重生的哲学不是用心灵和理性进行的一种观念性、纯思辨的哲学，它还是一种实践的、行动的哲学，是人们可以落实到修炼与生活当中的具有操作性的哲学。道家之“道”与“术”是二而一的事情，这体现在“寓道于术”的道家哲学认识中。贾谊《新书·道术篇》这样解释道与术的关系：

道者，所以接物也。其本者谓之虚，其末者谓之术。虚者，言其精微也，平素而无设储者也；术也者，所以制物也，动静之数也。

即“道”要与物、与现象、与现实结合，道是根本，术是其应用，如医学、药物、养生、内丹、数术、地理等就被广泛地应用在日常生活之中。这样就将形而上的“道”与形而下的“术”有机地结合在一起了。它既具备形而上的本体论特征，也是形而下的社会和个人应遵循的法则。

道的实践意义很清楚，如爱护自然、返璞归真、少思寡欲等等。所以说，道家生态哲学具有很强的实践性。所谓“上士闻道，勤而行之”。我们仅仅凭借思辨认识不了“道”，因为它不完全是纯思辨的对象，而需要人在实践中与它相遇、相识，并最终与之合为一体。这种境界需要诉诸于回归自我才能得到实现。这样的哲学是实践智慧，必定与自己的生活发生某种联系，需反求诸己。何况，从总的来看，中国哲学的“道论”主要还是欲解决“如何”的问题，尤其是人在世界上，在社会中应当“如何”的问题。一般说来，与宗教相比，思辨理性难以提供动机力量。像纯粹哲学那样的纯粹理性无法像宗教那样为人们提供安慰和确定的未来，哲学不谈论命运与拯救，不提供安慰，不能从人的有限性和对超越、幸福的渴望中证明确实存在着超越世界和绝对的幸福<sup>①</sup>。而“道”的理论是行动型理论，是要与个人生活发生密切关系的理论，是事实与价值同向的理论。道家思想方法中的生态性，如反机械论、决定论和对随机性的重视等体现了对自然世界的关注，要求在人世间和政治生活中体现自然精神。在社会生活方面，它有助于反物质主义、反享乐主义、反不可持续发展等，这都是道家生命观、自然观和神仙观念的实践意义。

<sup>①</sup> 包利民：《哈贝马斯：交往理性与宗教》，《社会科学战线》2003年第3期。

除此之外，道还具有的思辨性。笔者在这里要指出，不仅实践有价值，思辨也有价值，它是一种极高的精神财富。就拿“思想”来讲，有些“思想”看似没有什么具体的价值，也不能诉诸于耳目感官，但它并非不真实或不被需要。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，也是注定要被淘汰的。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，忽略对于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、纯粹思辨看似无用，却不知“无用”的东西往往有大用。老子讲：

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。（《老子》第十一章）

纯粹理论探讨看似无用，却不知“无用”的东西往往有大用。有些东西没有实践价值，却有思辨意义。冯友兰先生将西方哲学以“假设的概念”为出发点而进行的推理、演绎方法归纳为“正”的方法，而将中国哲学以“直觉的概念”为方式而进行的内省、体悟的方法归纳为“负”的方法。他说：“一个完全的形而上学系统，应当始于正的方法，而终于负的方法。如果它不终于负的方法，它就不能达到哲学的最后顶点。但是如果它不始于正的方法，它就缺少作为哲学的实质的清晰思想。……清晰思想不是哲学的目的，但是它是每个哲学家需要的不可缺少的训练。……在达到哲学的单纯性之前，他必须通过哲学的复杂性。”<sup>①</sup> 复杂性、正的方法正是对思辨的熟练应用。

在结束本文之前，我想说明一下，对“道”“物”“生”“神”关系的上述阐述，是对道家、道教思想在现代视角下的重新解读。道家的思想体系并不是内容成熟、系统性很强、形式完美的学说，对“道”“有无”以及“物”“生”“神”的概念及其关系的解释并非处处清晰和准确，不少比喻也不一定恰当，因而容易出现模糊和歧义。也许一切朴素的、初始的思想都有多义性和模糊性。这种情况反而易于我们后人对其加以继承和发展，使古老的思想成为人类普世的、现代的精神财富。

<sup>①</sup> 冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社1996年版，第295页。

## 古典道家生态文化思想的现代意义\*

余谋昌\*\*

生态文化是21世纪新文化。诚然古代没有独立的生态文化，但是不乏生态文化思想和智慧。古典道家的生态文化思想，对今天建设生态文化具有重要的意义。可以从以下几方面来理解：

**天人一体、道法自然的生态哲学思想** 老子说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（第二十五章）“天与人一也。”“天地与我并生，万物与我为一。”（《庄子·齐物论》）人与自然和谐，这是生态文化的哲学基础，以道家思想为代表。

**道生万物、尊道贵德的生态伦理思想** 道生万物，万物齐一，从“道”到“德”，兼容万物，万物平等。老子说：“道生之，而德畜之；物形之，而器成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊也，德之贵也，夫莫之爵，而恒自然也。故道生之，德育之，长之育之，亭之毒之，养之覆之。生而弗有，为而弗恃，长而弗宰，是谓玄德。”（第五十一章）体现了道家的生态伦理思想。

**天道生生、万物莫不有的生态价值思想** 老子说：“天下万物生于有，有生于无。”（第四十章）“有”是物质，“无”是虚空，两者结合就有“利”和“用”。庄子说：“以功观之，因其所有而有之，则万物莫不有；因其所无而无之，则万物莫不无；知东西之相反而不可以相无，则功分定矣。”（《秋水》）事物的“有用之用”（外在价值），“无用之用”（内在价值）是统一的，体现了道家对自然的生态价值观。

**绝圣去智天下治，对科学技术的生态学批判** 老子说：“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。此三者以为文不足，故令之有所属：见素抱朴，少私寡欲，绝学无忧。”（第十九章）道家对科学技术的这种看法，被批判为消极保守，抛弃文明，宣扬蒙昧主义，是一种病态社会的不良现象。这是对道家思想的一种误解。其实，道家主张以“道”为原则，不要“以心捐（损）道，以人助天”，这是“为腹不要目”，或者如老子所说“不言不教，无为之益，天下希及之”（第四十三章）。

**以民为本、无为而治的道家生态社会思想** 老子生活在天下大乱的时代，他对统治者的昏

\* 本文原载《太原师范学院学报》（社会科学版）2006年第1期，第5-6页。

\*\* 余谋昌，中国社会科学院哲学所研究员。

聩统治深感失望，同情人民大众，主张以正治国，效法自然，从而达到无为而治。他说：“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；使人复结绳而用之。至治之极，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。”（第八十章）使百姓过一种丰衣足食、安居乐业、和平不争的生活，这是一种非常深刻的民本主义思想。我国近代著名思想家严复对这种政治思想给予很高的评价，他指出“中国未尝有民主之制”，在评点《老子》时反复强调：“《老子》者，民主之治之所用也。”他认为，《老子》第八十章所描述的就是“小国民主之治”<sup>①</sup>。

**回归自然、返璞归真的生态美学思想** 老子说：“天下皆知美之为美，斯恶矣；皆知善之为善，斯不善矣。”（第二章）“信言不美，美言不信”，“大音无声，大象无形”，显示出老子对矫揉造作、为美而假美的批判而追求自在而为的精神。

此外，道家有关“崇俭抑奢，知足守道”的消费思想，“见素抱朴，少私寡欲”的人生思想，等等，都是很好的建设生态文化的传统思想资源，如何为今天所用而发挥它的现实作用很有必要。

<sup>①</sup> 王明：《道家与传统文化研究》，中国社会科学出版社1995年版，第80页。

## 古典道家的生态文化思想\*

余谋昌\*\*

生态文化是现代文化。诚然，古代文化是农牧文化，那时没有生态文化。人们以“人类的生存方式”定义文化时，把生态文化定义为“人与自然和谐发展的生存方式”。古典道家<sup>①</sup>关注自然，有丰富深刻的人与自然和谐发展的思想。它可以作为现在建设生态文化的深厚的思想之根，宝贵的思想资源。

英国著名科学史家李约瑟说：“无论如何，儒家和道家至今仍构成中国思想的背景，并且在今后很长时间内仍将如此，德效騫（1896-1969）说的好：‘儒家思想是‘成功者’或希望成功的人的哲学。道家思想则是‘失败者’或尝到过‘成功’的痛苦的人的哲学。’道家思想和行为的模式包括各种对传统习俗的反抗，个人从社会上退隐，爱好并研究自然，拒绝出任官职，以及对《道德经》中悖论式的‘无欲’的话的体现，生而不有，为而不恃，长而不宰。中国人性格中有许多最吸引人的因素都来源于道家思想。中国如果没有道家思想，就会像是一棵某些深根已经烂掉了的大树。”<sup>②</sup>

### 一、天人一体，道法自然：道家生态哲学思想

中国传统文化中，道家提出了最深刻的哲学思想，可以作为生态文化的哲学基础。

#### （一）道法自然、天人合一的思想

“天人合一”是中国哲学的主干，又是中国哲学的精华。虽然各家各派对它有不同的说法，但比较一致的看法是，人和万物是天地生成的，人是自然的一部分，人与万物要和谐相处。

老子认为，“道”是宇宙的本源，在道、天、地、人世界“四大”结构中，人是其中之一，必须效法“道”行事。这是道家“天人一体”的思想。

庄子认为：“道者，德之钦也。生者德之光也。性者生之实也。”（《庄子·庚桑楚》）道是

\* 本文原载《烟台大学学报》（哲学社会科学版）2006年第4期，第361-370页。

\*\* 余谋昌（1935-），男，广东大埔人，中国社会科学院哲学所研究员，博士生导师。

① 古典道家，指道家创始人老子和庄子及其理论，它区别于后来的道家和道教，也区别于现在的新道家，虽然它们之间有传承关系。

② 李约瑟：《中国科学技术史》，科学出版社1990年版，第178页。

德的主宰；生是德的光耀；性是生的实质。物质运动从道——德——生——性，返本复初回到道，是循环往复没有止境的。人类行为遵从自然规律发展，天人关系就达最高境界。

庄子说：“夫明白于天地之为德者，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》）明白了天地以“无为”为规律，也就把握了道的根本，从而成为与自然和谐的人。以此调和万物，成为与他人和谐的人。与人和谐称为人乐；与自然和谐称为天乐。这种“和”就是“天人合一”。

### （二）周行不殆、返本复初的思想

自然生态系统的演化是以循环的形式表现无限发展过程。它之所以有无限发展，因为生态系统是物质循环系统，循环运动是它的基本特征。循环是生态系统的“生存智慧”。老庄“周行不殆，返本复初”的循环论，是古典道家的哲学智慧。老子说：“反者道之动，弱者道之用。天下万物生于有，有生于无。”（《老子》第四十章）

在这里，循环是道的运动，万物生于有，有生于“无”（即“道”）；“道”又向着相反的方面运动变化，复归于无极，复返归之，“大曰逝，逝曰远，远曰反”，变化无穷。他又说：“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，静曰复命。复命曰常，知常曰明。不知常，妄，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。”（《老子》第十六章）

在循环运动中，万物生长，蓬勃生息，最后复归其根。这就是“常”（自然），这样才有明（明智）、容（兼容）、全（一切）、天（天之道）、久（持续发展），从而终身没有灾祸。

庄子也主张循环论。他认为，循环是“天均”，天均是自然。他说：“物固有所然，物固有所可，无物不然，无物不可。非卮言日出和以天倪，孰得其久！万物皆种也，以不同的形式相禅，始卒若环，莫得其伦是谓天均。天均者，天倪也。”（《庄子·寓言》）

万物都是它的“种”所产生，以不同的形式更替变换，始终循环，没有止息，始卒如环，这就是“天均”，天均就是“自然”。

### （三）和合、中气以为和的思想

中国古代哲学的价值取向是“和”，是“中”。“和合”“太和”“中和”“中气以为和”等表示“和谐”的概念，为中国古代哲学家普遍采用和阐发，是中国哲学的核心或精髓，也是今天生态文化建设中可资利用的宝贵思想财富。

《周易》“天地人和”的思想，是以“太和”为目标，遵循自然法则行“三才之道”，以完成天的生生不息的功能（“元亨”），达到“首出庶物，万国咸宁”境界（“利贞”）。为此，它要求人的行为要适应自然，遵从自然规律：“天地变化，圣人效之。”最终实现“天地人和”。西周末年，思想家史伯提出“和而不同”的深刻思想。古典道家发挥了这种思想。在“道法自然”的哲学中，老子认为，“天之道”是和谐适中，要遵循“天之道”，助长万物，但不恃恩求报；有所成就，但不自居有功，这是“中道”。他说：“反者道之功，弱者道之用。天下万物生于有，有生于无。”（《老子》第四十章）因而，他主张“无为”哲学，遵循自然之道。“天之道”是功成身退，杜绝奢侈，不走极端，不求过分。万物在“和合”（“中”）中统一。他说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，中气以为和。”（《老子》第四十二章）“道”的原则和标准是“和”。知道“和”这一自然之道，才能常，才能明，才能祥，

才能强；否则，就会“老”，走向死亡，这不符合“道”。

方家认为，在这里，道学的“中”有四层含义：（1）事物之规律，“中”即为“正”，即“正道”，自然中的必行之路，属于道之用；（2）事物之变化，“中”即为“度”，行为要知止知足，不超过限度；（3）事物之空间，“中”即为“虚”，道以虚为用，虚无中含有生机；（4）事物之时间，“中”即为“度”，要“动善时”，“不得已”而为之，中和，守中<sup>①</sup>。因而，老子认为，天道不偏爱，要以德报怨，和谐相处。他说：“和太怨；报怨以德，必有余怨，安可以为善？是以圣人执左契而不责于人。有德司契，无德司彻。天道无亲，常与善人。”（《老子》第七十九章）

道家另一代表人物庄子也持“和合”哲学。他认为，万物以和而生，“无为”是“道”的规律，是“道”的根本，只有明白这点，才能做到人与自然和谐，称为“天乐”；只有明白这点，才能做到人与人和谐，称为“人乐”。他说：“夫明白于天地为德者，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》）

在庄子看来，顺从自然而运行就是“天乐”，贵在“无为”。行“无为”（“中”）之术，顺乎自然仿效天地而行，遵循天道天德而进取，使万物复归自然，这就叫“太平”，是治世的最高境界，又是治世的最高价值。

## 二、道生万物，万物平等：道家生态伦理思想

生态伦理学是关于人与自然关系的道德原则、道德标准和行为规范的研究，是人与自然协同发展的道德学说。生态伦理学作为生态文化的重要组成部分，它是20世纪中叶兴起的一门新的伦理学。但是，古典道家也提出深刻的生态伦理思想，这是现代生态伦理学建设的重要思想资源。

“道法自然”是老子哲学的基本命题，它表明了“道生万物”“尊道贵德”的深刻伦理思想。

### （一）道生万物、万物平等

天道生生，道生万物，人和万物由道产生；有生于无，万物平等。“道”与“无”是什么？老子说：“反者道之动，弱者道之用。天下万物生于有，有生于无。”（《老子》第四十章）也就是说，天地有始，万物有母，它不是别的，而是“道”。“道”是天地万物之始、本原和根源，它产生天地万物。“道”先于天地生，作为“天地母”的混沌，它是不断发展变化和流动、是创造世界万物的，万物分为阴阳，阴阳相互作用，达到和谐统一。

道家另一代表人庄子，他对“道”的解释是：“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，长于上古而不老。”（《庄子·大宗师》）作为万物根源的“道”是真实存在的，虽然它无为无形，目不可见，但是它先于天地存在，是

<sup>①</sup> 胡孚琛，吕锡琛：《道学通论》，社会科学文献出版社1999年版，第65-70页。

创生天地万物的。“道生万物”，所谓“道生一”，“一”是什么？老子认为，它是“道”产生的混沌未分之气，万物由此产生和繁衍。道的重要意义在于，它是万物之根源：“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。”（《老子》第三十九章）

老子又一次强调“道（‘一’）生万物”，生天，生地，生万物，生人，是同一的。庄子进一步做出解释，人和世界万事万物都是“气”所产生和变化。“一”是尚未形成具体之物的混沌，是“气”，世界万物由它产生，万物平等。他说：“万物一也，通天下一气耳。”“生死皆气之变化。”“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。臭腐化为神奇，神奇化为臭腐。”（《庄子·知北游》）

值得注意的是，“道生万物”宣扬“天道生生”哲学，这是“生”的哲学。蒙培元认为，“生”的哲学有三层涵义：其一，“生”的哲学是生成论，无论道家的“道生万物”，还是儒家的“天生万物”，都是讲世界的本源——“道”或“天”，与世界万物的生成关系，即“道”或“天”生成万物。其二，“生”的哲学是生命哲学，“生”的意义是：生命与生命创造。自然界是一个生命有机体，它不仅有生命，而且不断地创造新的生命。世界万物来源于自然界的生命创造，人的生命也来源于自然界的生命创造。这是自然界的内在价值。其三，“生”的哲学是生态哲学，它认为人与自然是一个生命整体，是不可分离的，人不能离开自然界而生存，自然界也需要人去实现其价值。人与自然和谐相处，共存共荣。

## （二）道法自然、尊道贵德

老子以“道”表述他对世界的看法。他认为“德者，道之功”，德是由道产生的，德即得，“德，不得；不得，德。”“上德不得是以有德；下德不失得是以无德。”（《老子》第三十八章）万物“道生之，德育之”；“志于道，据于德”，因而要“道法自然”，“厚德载物”。

也就是说，“道法自然”，“尊道贵德”，这是“道家自然哲学”。它表述了人类遵循自然界的法则，既是客观规律，又是人类的“至德”。老子说：“道生之，而德畜之；物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊也，德之贵也，夫莫之爵，而恒自然也。故道生之，德育之，长之育之，亭之毒之，养之覆之。生而弗有，为而弗恃，长而弗宰，是谓玄德。”（《老子》第五十一章）

这里的意思是说，“道”生长万物，“德”繁殖万物；物质使万物形成，环境使万物生长和成熟。因而天下万物都尊崇“道”，而贵重“德”。它们之所以被尊崇和贵重，这是自然而然的。所以“道”生长万物，“德”繁殖万物，使万物生长，发育，结子，成熟，对万物要抚养和保护。但是，生长和养育了万物但不据为己有，帮助万物不自持有功，引导万物不宰制它们。这就是最深远和高尚的道德。

因而，老子要求人要“衣养万物不为主”。“衣”是保护的意思，护养万物而不是主宰它们。他说：“大道泛兮其可左右。万物恃之而生而不辞，功成而不名有，衣养万物而不为主，常无欲。”（《老子》第三十四章）万物依自然规律而生存，养育它们而没有私欲，要爱惜保护各种生命和自然界，这是人类崇高的道德境界。

### 三、天道生生，万物莫不有：自然价值思想

20世纪，人们否认自然价值，认为自然界没有价值，并在这种哲学和科学的指导下，发展自然界没有价值的科学技术和社会实践。这种错误的价值观指导人类活动，导致自然价值的严重透支，出现全球性的生态危机，严重威胁人类的生存和发展。古典道家关于“道”是宇宙的本源，又是普遍规律的学说，更加关注自然。它认为“道”无所不在，万物依靠它而生存，是价值的根源。老子说：“大道泛兮，其可左右，万物恃之以生而弗辞，功成而名不有。”（《老子》第三十四章）“执大象，天下往，往而不害，安平泰。乐与饵，过客止。道之出口淡乎其味，视之不足见，听之不足闻，用之不足既。”（《老子》第三十五章）

“道”虽然看不见，听不着，说不出，但它创造万物，养育万物，只要人不贪婪，它有无穷无尽的运用，人人都能过上宁静祥和的生活。

#### （一）道家自然价值创造论

自然价值是怎样创造的？古典道家的“天道生生”“道生万物”哲学。老子说：“天下万物生于有，有生于无。”（《老子》第四十章）

天地有始，万物有母，它不是别的，就是“道”，“道”是天地万物之始、本原和根源，它产生天地万物。他说：“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）也就是说，“道”是先于天地生，作为“天地母”的混沌，它是不断发展变化和流动、是创造世界万物的，万物包含阴和阳，阴阳相互作用，达到世界的和谐统一。道家庄子，他对“道”的解释是：“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，长于上古而不老。”（《庄子·大宗师》）

而且，道家认为，“道”不仅是世界的本原，而且是万物运行的法则。老子说：“道者，万物之奥也。”“道常无为而不为。”虽然它“自然无为”，但没有一事物不是它所为。我们遵循自然规律，即“道法自然”，这是自然之道：“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。”（《老子》第二十五章）天、地、人都是“道”（自然）所生，人是自然的一部分，必须服从天的法则、地的法则和自然法则，“道”即自然是最高的存在，它具有最高的价值。这是“道统万物”。“天地人只是一道也”，“道”具有至高无上的地位。道家“道生万物”，是“生”的哲学，是自然价值论的哲学。它作为我国重要的思想资源，对我们从科学上论证自然界的价值及其进化，具有重要的现实意义。

#### （二）道家自然价值观

老子以“道”为最高价值。他的“道生万物”的哲学，用“无”表述天地之始，用“有”表述万物之母。万物生于“有”，有生于“无”。“无”和“有”是什么？

古典道家的一种解释是，“有”是物质，“无”是虚空，即物质和空间，两者结合起来就有“利”和“用”。他以车轮、器皿和房屋为例，物器对人有功用，物器的价值产生于它的空间。他说：“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。”（《老子》第十一章）

庄子认为，天下万物繁多，千变万化，都由“无”所生，是有价值的。他说：“天无为以之清，地无为以之宁，故两无为相合，万物皆化生。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，人也孰能得无为哉？”（《庄子·至乐》）

另一种解释是，“有”是物质，是自然价值，它对人有用，即“有之以为利”。陈光柱先生认为，老子对“有”之用还作了区别：植物只能“取有”（直接从自然中取得自然价值）而生活生存；动物“取有、找有”（不仅“取”，而且主动地寻找自然价值）而生活生存；人则不仅“取有”和“找有”，而且认识“无”，并从“无”中创生“有”而生活生存，即从自然价值创造文化价值而生存。老子说：“常无欲以观其妙，常有欲以观其徼”。即只有人才对“无”产生欲望，才不断地发现和创造；只有人对“有”产生欲望，从而不断地创造和前进。也就是说，从价值评价的角度，“有”是自然的外在价值；“无”是自然的内在价值。

### （三）有用之用与无用之用

古典道家关于“有用之用”和“无用之用”的论述，非常深刻地论证了自然界的内在价值和外在价值的思想。“有”指万物，就其作用而论，万物都有功用，只是物性不同，它的功用是不同的。这是“有用之用”；“无”指道，其作用是创生万物，这是“无用之用”。庄子说：“以功观之，因其所有而有之，则万物莫不有；因其所无而无之，则万物莫不无；知东西之相反而不可以相无，则功分定矣。……梁丽可以冲城而不可以窒穴，言殊器也；骐骥骅骝一日而驰千里，捕鼠不如狸狌，言殊技也；鸱鸺夜撮蚤，察毫末，昼出瞋目而不见丘山，言殊性也。故曰，盖师是而无非，师治而无乱乎？是未明天地之理，万物之情者也。是犹师天而无地，师阴而无阳，其不可行明矣！”（《庄子·秋水》）

问题在于，人们只知道“有用之用”（自然外在价值），而不知道“无用之用”（自然内在价值）。庄子说：“山木自寇也，膏火自燃也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之；人皆知有用之用，而莫知无用之用。”（《庄子·人间世》）

山木可用，自讨砍伐；膏火可用，自讨燃烧；桂皮可药用，故砍之；漆可用，故割之。这是知有用之用。但是，所有这些有用之用，皆生于“无”，这种“无用之用”具有更高的价值，即它的内在价值。因为是它创造了“有用之用。”但是，人们并不知道“无用之用”，这是自然界的更重要的“用”。

### （四）自然价值与文化价值

自然价值论中，自然与文化，是世界的两个最主要的组织层次；自然价值和文化价值，是世界最高的价值。这也是哲学和科学的两个最高概念。

人以文化的方式生存，文化的本质是“反自然”。一方面，自然界为人类生存、为人类文化的发展作了准备，提供了足够的条件；但是另一方面，正如美国哲学家罗尔斯顿指出：“毫无疑问，文化是为反抗自然而被创造出来的；文化与自然有冲突的一面。每一个有机体都不得不反抗其环境，而文化又强化了这种对抗。生活于文化中的人实现了对自然的统治。我们重新改变了地球，使之变成城市。但这个过程包含着某种辩证的真理：正题是自然，反题是文化，

合题是生存于自然中的文化；这两者构成了一个家园，一个住所。”<sup>①</sup>

古典道家看到了这种矛盾的意义，主张“自然无为”的生活。庄子说：“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。”（《庄子·秋水》）在他看来，牛马有四足，这就是天；拢住马头穿引牛鼻，这就是人。不能人为破坏自然，不要故意毁灭生命，不要以得失考虑功名。恪守与践行这些道理，就是真理，就是返璞归真。人与自然的关系中，自然是整体，人和文化是部分，自然比文化完整。

庄子主张“因任自然”，这是生命的本性。庄子在《骈拇》篇中说，野鸭的腿虽短，但并非不足，硬要接长，必然带来伤害；仙鹤的腿虽长，但并非多余，硬要截短，必然带来痛苦；脚趾并生（骈拇）虽连无用之肉，手生旁指（枝手），虽有无用之指，但它们是生性自然，因而不应该切开并生的脚趾，不应砍掉多余的手指。破坏生命的自然本性，那是“侵其德者也。”

#### （五）科学技术与自然的关系

人类运用科学技术的伟大力量改造自然，在自然价值基础上创造文化价值，发展人类文化。这是为历来的思想家所高颂的。但是，古典道家主张“无为而治”，“效法自然”，“绝学无忧”。我们应当怎样看待科学技术与自然的关系？

科学是人类创造的关于自然和自然规律的知识。科学和技术是文化，是人类为了对抗自然的创造物。英国科学家培根提出“知识就是力量”这一伟大的名言。他认为，在人与自然的关系中，在同自然做斗争上，为了增强自己的力量，人类需要了解自然，科学的真正目标是了解自然的奥秘，从而找到一种征服自然的途径。

技术与科学一样不是自然，是根据人类掌握的关于自然的知识，由人设计和制造出来的工具。这种工具性的科学技术，海德格尔认为，它的产生和应用的实质是“（科学和）技术把世界变成了人的自我肯定”，以便对自然实施全面控制<sup>②</sup>。这样意义的科学技术，作为人类对抗自然的科学技术——人们历来普遍是这样理解，以及这样应用它的——在生态安全的意义上，一方面人类可以把它作为一种巨大力量，在改造自然的过程中，获取更多更大的经济利益；另一方面，当人们以损害自然为代价增长自己的经济利益时，又会造成自然生命的严重损害。于是，人们对科学技术展开生态学的批判。

古典道家展开对科学技术的批判。老子批判“学”“术”（技艺），主张“三绝”：“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）“绝礼弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。此三者以为文不足，故令有所属：见素抱朴，少私寡欲，绝学无忧。”（《老子》第十九章）“为学者日益，为道者日损。损之又损，以至于无为，无为而无不为。取天下常以无事，及其有事不足以取天下。”（《老子》第四十八章）

庄子也有同样的见解。他指出，“罪在于好知”，但是问题在于“无道”。庄子在《天地》篇中，以“抱瓮入井”的故事，表明他对技术的态度：“吾闻之吾师，有机械者必有机事，有机事者必有机心。机心存于胸中，则纯白不备；纯白不备，则神生不定；神生不定者道之所不

<sup>①</sup> 罗尔斯顿：《环境伦理学》，中国社会科学出版社2000年版，第451页。

<sup>②</sup> E·舒尔曼：《科技文明与人类未来》，东方出版社1995年版，第90-91页。

载也。吾非不知，羞于不为也。”（《庄子·天地》）

庄子不是一般地反对技术，而是要明白技术是用来做什么，要“知所为”。他说：“知为为而不知所以为，是以贵为天子富有天下，而不免于患也。”（《庄子·盗跖》）为此，要明白“德”“道”“事”“技”之间的关系，他说：“故通于天者，德也；行于万物者，道也；上治人者，事也；能有所艺者，技也。技兼于事，事兼于义，义兼于德，德兼于道，道兼于天。故曰：古之畜天下者，无欲而天下足，无为而万物化，渊静而百姓定。《记》曰：‘通于一而万事毕，无心得而鬼神服。’”（《庄子·天地》）

古典道家科学技术的批判具有重要的意义。“无为”不是什么都不干，不是事事无所作为；而是要遵循“道”，按照自然规律行事，科学技术的应用要达到保护自然的目的。天之道利于不害，只要“不以心捐道，不以人助天”，做到“生之畜之，生而不有，为而不恃，长而不宰”，便能达到人类生活的最高境界，这是最高尚的道德。

现代文化以现代科学技术为核心，以向自然索取得更多为对策，生产更多的物质财富。这种运用强大的科学技术力量，改造、主宰和统治自然的文化，自然价值严重透支，导致环境污染、生态破坏和资源短缺成为全球性问题，已经严重威胁人类的生存和发展。在这样的形势下，思考古典道家“自然无为”思想的真正含义，复归“节制物欲，见素抱朴”的生活，也许是有意义的，是必要的。

#### 四、以民为本，无为而治：社会生态学思想

##### （一）社会生态学：生态文化的一种新思潮

社会生态学是现代生态文化的一种新思潮。它从“人—社会—自然”系统社会学研究，重构人与自然的关系，提出有关社会发展的一种生态社会的哲学观点，试图建立人类生态社会的模式。

美国社会学家布克津在《什么是社会生态学》中认为，所谓“社会的”，是因为几乎所有当代生态问题，都有深层次的社会问题的根源。生态危机根源于人类社会生活模式的弊端，正是人统治人的压迫性的社会结构，产生并强化了一切统治形式、思考方式和生活方式，包括人对自然的统治。“人统治自然的观念直接源于人统治人的实在。”如果不彻底解决社会问题，生态问题就不可能正确认识，更不可能解决。例如，社会经济问题、民族问题、文化和性别冲突问题，是最严重的生态混乱的核心问题，需要从社会的角度认识 and 解决。古代当然没有社会生态学，但是有社会生态思想。古典道家社会生态思想，为我们理解作为现代生态文化一部分的社会生态学思潮，提供了一种思想资源。

##### （二）“小国寡民”的政治理想

老子生活于西周末期，他对统治者使用武力不满，同情人民大众，盼望有一个“小国寡民”美好生活的理想社会。小国寡民是当时的现实，不用“甲兵”“什伯之器”，表明他的“去兵”的思想，重视民众的生死，百姓不致背井离乡“远徙”（远征参战）；“复结绳而用之”，那时已有文字，老子绝不是主张再以结绳计数，而是盼望统治者像古时伏羲、神农那样教民生存的技能，使百姓“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”，人民世代和睦友好，展望了

一种桃花源式的美好生活。

庄子有同样的政治思想。他认为，圣人之利社会而不害天下，要“绝圣去知”“大巧若拙”，发扬“天下之德”，才能达到天下大治。他说：“子独不知至德之世乎？昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陆氏、骊畜氏、轩辕氏、赫胥氏、尊卢氏、祝融氏、伏羲氏、神农氏，当是时也，民结绳而用之，甘其食，美其服，乐其俗，安其居，邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死，而不相往来。若此之时，则至治已。”（《庄子·胠篋》）

这种政治思想，要求统治者要使百姓有丰衣足食、安居乐业、和平不争、舒适自然的生活。这是一种深刻的民本主义思想。“爱民”的治国思想是治国之本。这是民主政治的最主要最根本的体现。我国近代著名思想家严复对这种政治思想给予很高的评价。他评点《老子》，指出“中国未尝有民主之制”，但他反复强调“《老子》者，民主之治之所用也”。他认为，《老子》第八十章所描述的，就是“古小国民主之治”<sup>①</sup>，并不是消极保守复古倒退的思想。

### （三）无为而治，治大国如烹小鲜

“自然无为”是老子思想的核心。他认为，只要无为、不争，无欲、好静，一切顺其自然，不干涉人民的生活，社会自然会好起来。道“为天下贵”，以“道”的原则治理天下，这是国家长治久安的途径：“是以圣人处无为之事，行不言之教。万物作而不辞，生而不有，为而不恃，功成而弗居。夫唯不居，是以不去。”（《老子》第二章）意思是说，以“无为”的法则治理国家，一切要顺其自然，身教重于言教，孕育万物而不占为己有，帮助万物而不依赖它们，建立了功勋而不居功自傲，这样就会功绩永存。

他又说：“治大国若烹小鲜。以道莅天下，其鬼不神。非其鬼不神，其神不伤人。非其神不伤人，圣人亦不伤人。其两不相伤，故德交归焉。”（《老子》第六十章）老子的治国理念是，治国就像煎小鱼那样，要小心翼翼，采取谦卑的态度，这样就会使民众不受伤害，而使民众受益。在国内关系方面，他主张自然和谐，不伤害民众的利益；在国际关系方面，主张大国对小国谦下，取得小国的信任；小国对大国谦下，取得大国的信任。大小国家互相谦让，互相信任，各得其欲，各得所需。

庄子在《马蹄》篇中说，反自然的行为是治天下者之过，他说：“吾意善治天下者不然。彼民有常性，织而衣耕而食，是谓同德；一而不党，命曰天放。故至德之世，其行填填，其视颠颠。”（《庄子·马蹄》）

百姓的职责是耕而食，织而衣；治理天下者的天性，应是任其自然，不结党营私，行为庄重自然，面貌质朴纯真，大巧若拙，“天下之德始玄同”。这样，百姓与治理者的美德达到和谐融合的境界，人与自然达到和谐融合的境界。

### （四）效法自然，以正治国

古典道家遵循“道”的法则，提出“以正治国”的执政理念。老子说：“道常无为，而无不为。侯王若能守之，万物将自化。化而欲作，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。”（《老子》第三十七章）

以“无”的原则，老子用“天道”论证“人道”，用“自然”推论“社会”。王侯遵循

<sup>①</sup> 王明：《道家与传统文化研究》，中国社会科学出版社1995年版。

“道”，万物将自动发展进化；以“道”镇服欲望，根除私欲，社会就得以宁静和安定。这是他在社会政治方面，为执政者提出的一种执政理想：“不欲以静，天下自正”。

庄子认为，这是“明王之治”。他说：“明王之治，功盖天下而似不自己，化贷万物而民皆恃，有莫举名，使物自喜立乎不测，而游于无有者也。”（《庄子·应帝王》）

王侯者，即使地位很高，功劳很大，也不能居功自傲。庄子说：“故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。故贵以身于为天下，则可以托天下，爱以身于为天下，则可以寄天下。故君子苟能无解其五藏，无擢其聪明，尸居而龙见，渊默而雷声，神动而天随，从容无为而万物炊累焉，吾又何暇治天下哉？”（《庄子·在宥》）

这就是“自然无为，以正治国”的政治。也就是说，从“无为”出发，做“有为”之事：无为而民自化，好静而民自正，无为而民自富，无欲而民自朴。不欲以静，“天下自正”，阴阳交合遵守名分，“万物自宾”，这样就会出现一个理想社会。

#### （五）以民为本，均富平等

以“无为”为原则，用“天之道”论证“人之道”，天之道是利而不害，人之道则是为而不争。老子提出“以民为本，均富平等”的社会政治思想。他说：“圣人恒无心，以百姓之心为心。善者吾善之，不善者吾亦善之，德善矣。信者信之，不信者，吾亦信之，德信矣。圣人在天下歙歙焉，为天下浑浑然。百姓皆注其耳目，圣人皆孩之。”（《老子》第四十九章）

统治者不应该有私心，以百姓之心为心，善待所有的人；在其位上，要小心谨慎，像小孩一样的浑厚质朴，才能得到人民的信任。

“天道无亲，恒与善人。”因而老子提出均富平等的理念。老子认为，“公平”是自然之道。天的本性是“常”（自然），不认识自然就会妄为，就会招致灾祸；认识自然就会包容一切，就会大公无私。这才符合自然之“道”，才会有持久，避免灾祸。天的道理就如张弓射箭，高了压低一点，低了抬高一点，拉过了就放松一点，不足时拉满一点。人之道的问题在于，它不是“损有余而补不足”，而是“损不足而奉有余”，这不符合“道”；公正、平等才符合“道”。

## 五、崇俭抑奢，知足守道：道家生态消费思想

现代社会遵循物质主义，是一种消费型社会。在发达国家，高消费为生活方式的主要特征。在高消费文化中，消费不是为了满足基本生存需要，而是以高收入作为成功的标志，以高消费表明成功，因而他们是为地位而消费。这样就导致许多不正常的现象。在这样的形势下，古典道家的“崇俭抑奢，知足守道”的消费思想具有重要的现实意义。

#### （一）人有三宝，崇俭抑奢

人应当怎样生活？老子一贯主张，以自然无为的原则，行为要单纯，心地要纯正，生活要俭朴，过一种淳厚质朴、淡漠静心、同自然完美统一的生活：“见素抱朴，少私寡欲。”（《老子》第十九章）“我恒有三宝，持而保之：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。夫慈，故能勇；俭，故能广；不敢为天下先，故能为成器长。今舍其慈，且勇；舍其俭，且广；舍其后，且先，则必死矣。夫慈，以战则胜，以守则固。天将救之，如以慈卫之。”（《老子》第六十七章）

一种宁静祥和的“安平泰”的生活，要抑制各种享乐的诱惑，就同“道”一样平淡又无穷。为此要实施三原则：慈、俭、不为天下先，舍弃哪一个原则都不可以。这也是庄子所说“平为福”的生活。他说：“平为福，有余为害者物莫不然，则财其甚者也。”多余的东西，特别是多余的钱财是祸害。

### （二）欲壑难填，天下之至害也

人世间有没有最大的快乐？什么是最大的快乐？怎样去追求快乐？庄子说：“夫天下之所尊者，富贵寿善也；所乐者，身安厚味美服好色音声也；所下者，贫贱夭恶也；所苦者，身不得安逸，口不得厚味，形不得美服，目不得好色，耳不得音声。若不得者，则大忧以惧。其为形也亦愚哉！”（《庄子·至乐》）

庄子认为，这样以追求物质欲望为乐，盼望享尽天下之美服、权势、珠宝、声色、安逸、奢华等，这是愚蠢的。

庄子认为“六者天下之至害”：（1）耳听钟鼓之乐，口品佳肴美酒，满足享乐情趣，这是“迷”；（2）沉溺于盛气，如负重爬山，这是“苦”；（3）贪财、集权，使精神疲竭，这是“病”；（4）求富贵积财，贪求不舍，这是“耻”；（5）积财不用，贪求不止，这是“忧”；（6）权贵和财货多了，害怕盗贼伤害，这是“惧”。这六者（名和利）都是身外之物，劳心伤体去争夺，这不是糊涂吗？去除这些祸害，他主张无欲，“知足常乐”，“知足不争”，这才是快乐，这才会有幸福。

### （三）平为福，约养持生

道家“无欲”“知足寡欲”的说法是针对统治者的。对于百姓，基本生活需要都难以满足，他们的理想是“甘其食，美其服，安其居，乐其俗。”为此，公平的生活是非常重要的。他们认为，以“道”的原则，以满足基本生存需要为标准，需要公平。庄子说：“平为福，有余为害者物莫不然，而财其甚者也。”“必持其名，苦体绝甘，约养以持生。”（《庄子·盗跖》）

为此，他提出生活的五项要求：（1）“不侈于后世，不靡于万物。”不奢侈、挥霍和浪费；（2）“不累于俗，不饰于物，不苟于人，不伎于众，愿天下之安宁以活民命，人我之养毕足而止。”不为世俗所累，以温饱满足为标准；（3）“公而不党，易而无私……齐万物以为首。”公正而不结党，平易而不偏私，齐同万物；（4）“以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居。”以道为精髓，过恬淡自然的生活；（5）“芴漠无形，变化无常，死与生与，天地并与，神明往与！”（《庄子·天下》）不沉湎物俗，不拘泥于一端，与天地和谐相处。

### （四）道之真，重生轻利

一种纯朴的生活，在满足生存的基本需要的基础上，重视满足文化精神上的需要。庄子说：“道之真以治身…今世俗之君子，多危身弃生以殉物，岂不悲哉！”（《庄子·让王》）

“道”的真谛是用以养身，舍性（生命）追逐身外之物，是可悲的；尊重生命的人，富贵也不能伤害身心，贫困也不能伤害身体，不顾生命追求物欲，是糊涂的；得道的人，要忘却利禄，忘却物欲，尊重生命，淡泊名利。“修之身，其德乃真”，保持自然德性的充实完善，获得生命充分发展，才是真正的“厚德”之人。

## 六、见素抱朴，少私寡欲：道家生态人生思想

现代人生，以个人主义为哲学基础，以物质主义为价值方向，技术至上科学万能为主要诉求手段，乐此不疲地追求物欲。它不仅是向自然的挑战；而且是向社会挑战，向精神的挑战。它的后果是，物质是富有了，但自然衰败，精神贫乏，物欲横流，道德低下，滋生种种不良现象，损害自然、社会和个人的全面自由发展。于是人们提出“复归自然”和生态人生的问题。具体而言，在人类发展“生态化”研究中，提出“生态人”概念<sup>①</sup>。道家生态人生的思想，有助于建立科学的“生态人”的理论与实践。

### （一）处无为之事，行不言之教

人的生活要以“道”为原则，顺应物性，听任自然，少私寡欲，见素抱朴，“是以圣人处无为之事，行不言之教”，遵循“道”的原则，万物和人生自然而然地发展，就能避免灾祸，建设美好的人生。老子说：“道恒无名。朴，虽小，而天下弗敢臣。侯王若能守之，万物将自宾。天地相合，以降甘露，民莫之令，而自均焉。始制有名。名已既有，夫亦将知止，知止所以不殆。譬道之天下，犹川谷之与江海也。”（《老子》第三十二章）

“道”为万物的归宿，“故为天下贵”，人只有按照“道”的规律生活，功成名就，不夸耀，不自满，不自称是伟大者，才能成就伟大的人生。老子说：“上士闻道，勤于行之；中士闻道，若存若亡；下士闻道，大笑之。弗笑，不足以为道。是以建言有之曰：明道若暗，进道若退，夷道若类，上德若谷，广德若不足，建德若媮，质真若渝，大白若辱，大方无隅，大器晚成，大音希声，大象无形。道隐无名。夫唯道，善贷且善成。”（《老子》第四十一章）

在这里，老子以古书“建言”的12句成语，解说人生的辩证法：明白易懂的道理好像难以理解；促人上进的道理好像劝人后退；平坦的大道好像崎岖难行；崇高的品德好像卑下的谿谷；博大的德仍有不足；刚健厉行的德好像懈怠；品质纯真的德好像迟笨；洁白的东西好像不干净；方正的东西好像没有棱角；最大的器物总是最后完成；最高级的音乐只有细微的声音；最大的形象反而无形。“道”虽然幽隐无名，但它产生万物，辅助万物，成就万物，遵循它，积极、勤勉地生活，人生就会有所建树。这是从“建言”得到的人生结论。

### （二）上善若水，谦虚谨慎

老子以“天道”推论“人道”，主张以“无为”的原则生活，告诫人们“知足常乐”，“不争无尤”，“以柔克刚”，修“不争之德”，以“不争善胜”。他说：“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。夫唯不争故无尤。”（《老子》第八章）

一个道德高尚的人，要像水一样滋养万物而不相争，安居于卑微的地位，思想深邃幽远，与人交往仁慈关爱，言语真实坦诚，为政清静廉明，做事德才兼备，行为择时而动。因为与世无争，所以就没有灾祸之忧。这是人之处世哲学，用这种办法修身，就会像“赤子”（婴儿）

<sup>①</sup> 徐嵩龄：《论理性生态人：一种生态伦理学意义上的人类行为模式》，《环境伦理学进展：评论与阐释》，社会科学文献出版社1999年版。

一样纯真，从而不会受到伤害：“含德之厚，比于赤子。蜂虿虺蛇不螫，猛兽不据，攫鸟不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而全作，精之至也。终日号而不嘎，和之至也。知和曰常，知常曰明，益生曰祥，心使气早强。物壮则老，谓之不道，不道早已。”（《老子》第五十五章）

### （三）虚无恬淡，纯粹素朴的精神生活

人生路途遥远，多有艰难险阻，只有虚无恬淡，刻意向行，知人，自知，胜人，自胜，知足，知止，才能成为得了“道”的人，达到“道”的境界。老子说：“唯之与阿，相去几何？善之与恶，相去若何？人之所畏，不可不畏。荒兮，其未央哉！众人熙熙，如享大牢，如春登台，我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩。儻儻兮，若无所归！众人皆有余，而我独若遗。我愚人之心也哉，沌沌兮。众人昭昭，我独昏昏；众人察察，我独闷闷。澹兮其若海，恍兮其若无止。众人皆有以，而我独顽似鄙。我独异于人，而贵食母。”（《老子》第二十章）

专家认为，这是一首哲理诗。它表明，老子以无为的原则为人处世，表现出到处与众人不一样，生活就像波涛起伏的大海顺乎自然，像那飘忽的长风没有止境。虽然看上去“众人昭昭，我独昏昏”；实际上并不如此，区别于众人的地方是，他得到了万物之母——“道”。

同样，庄子也主张以无为为准则，虚无恬淡，纯粹素朴地生活的人，才是道德完美的人。

关于什么是“真人”，庄子说：“纯素之道唯神是守。守而勿失，与神为一。一之精通，合于天伦。野语有之曰：‘众人重利，廉士重名，贤士尚志，圣人贵精。’故素也者，谓其无所与杂也；纯也者，谓其不亏其神也。能体纯素谓之真人。”（《庄子·刻意》）

纯是在生活中注重精神，素是在行为中没有杂念，遵循纯粹朴素之道，恬淡无为，行动顺乎自然之道，精神合乎自然之理。这样能体现纯和素的人就是“真人”。

## 七、回归自然，返璞归真：道家生态美学思想

美国学者奥斯丁认为，“美是环境伦理学的基础”<sup>①</sup>。生态审美，追求生态美，这是生态文化的重要方面。它作为生态文化的一部分，不仅是生态文明的精神需求，而且可以实现从生态审美向生态道德转换，有助于人的道德境界的提升。古典道家崇尚自然之美，主张回归自然，返璞归真，以“道”的原则去体验美欣赏美，并从审美过渡到伦理。

### （一）自然和谐就是美

老子认为，和谐就是美，“信言不美，美言不信”；“大音无声，大象无形”；“大巧若拙，大辩若讷”。美是和谐，它与恶比较才表现出来的。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。”（《老子》第二章）

如果知道了美的东西是美，那么丑恶的东西也就暴露出来了。自然和谐是美，破坏自然和谐的行为是恶。他认为，理解和奉行“道”的人才会理解自然美。他以优美的诗文赞颂“道”（自然）之美：“古之善为道者，微妙玄通，深不可识。夫唯不可识，故强为之容：豫兮其若冬涉川，犹兮其若畏四邻，俨兮其若客，涣兮其若凌释，敦兮其若朴，浑兮其若浊，旷兮其若

<sup>①</sup> 奥斯丁：《美是环境伦理学的基础》，《自然科学哲学问题》1988年第1期。

谷。孰能浊以止，静之徐清？孰能安以久，动之徐生？保此道者不欲盈。夫唯不盈，是以能敝复成。”（《老子》第十五章）

奉行道的人，按“无为”的原则行事，清静谨慎，宽容友善，不强求无法达到的成功，因而总是能不断地前进。

### （二）在自然中体验美

大自然生生不息，千变万化，无限的神奇奥秘，必须在自然中才能体验到，在山林和旷野中有无穷的快乐，这就叫“本根”。庄子说：“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，大圣不做，观于天地之谓也。”（《庄子·知北游》）

只有在自然中才能达到忘我，以实现天人合一地体验美。在这里，“忘乎物忘乎天，其名为忘己。忘己之人是之谓入于天”（《庄子·天地》）。自然美无须修饰，在自然混沌中遨游，“夫得是至美至乐也，得至美而游乎至乐，谓之至人……夫水之于沟也，无为而才自然矣。至人之于德也，不修而物不能离焉，若天之自高，地之自厚，日之自明，夫何修焉”（《庄子·田子方》）？

### （三）“道”之美需要精神体验

美是天地之道，圣人之德，必须以美的精神去体验和实现。回归自然，恬淡无为，不刻意追求高洁功名仁义，悠闲欣赏江海自然美景，美就会澹然而至。庄子强调，自然美的体验，“以神遇而不以目视，官知止而神欲行”，美要以“无”去体验。他说：“夫虚静恬淡寂寞无为者，万物之本也……以此退居而闲游，江海山林之士服；以此进而为抚世，则功大名显而天下一也。静而圣，动而王，无为也而尊，朴素而天下莫能与之争美。”（《庄子·天道》）

总之，虽然古代并没有生态文化，但是古代哲人以其深刻的生态智慧，追求人与自然和谐的生活理想，在阐述对人类未来的美好憧憬时，表述了丰富深刻的生态文化思想。这是建设现代生态文化的宝贵思想资源。古为今用，发挥它的现实意义是完全必要的。

## 道家和谐生态思想的结构性分析\*

陈水德\*\*

我国道家最早构建生态系统思维，以自然主义为中心赋予了自然世界最充沛的生命精神。以宇宙存在的客观性理解，生态本身就是自然世界所固有的状态，生态存在的相互关系即完整地体现了自然自组织系统。然而，道家对于生态所表达的思想又并非自然本身所必然的，他是缘于人类侵害了自然生态之后所诞生的情感美德和理性光辉，包括道家体验生态环境的情感力量和理性权威。道家思想自始至终具有强烈的生态忧患意识，一向能够把感性力量升华到哲学思考的理性高度，在把握道的宇宙根源的同时，又对自然万物进行了哲学意义的思考，引导人类在自觉意识中回归自然生态母体，抑制人类自我意识的冲动与张狂。于是，道家对自然万物以及人类的全息生态图景及其自然的本质状态进行了全方位的描述，提出了自然和谐的生态系统思维。根据道家这一思想特质，我们将深入理解其结构性的基本内涵，辨析其自然和谐的生态整体思想，为当代人类生态环境保护提供思想依据和理论证明。

### 一、社会层：法天贵真的自然特殊态

人类衍生于自然，在长期的发展过程中构筑了复杂的社会关系，形成了有异于自然的独特的自我形态。那么，人类社会到底又应该是什么样子呢？它是不是可以同自然相对举和相对等而存在，在宇宙中形成社会与自然二元体？甚至让人类的社会力超过自然力，形成与自然相对立，并主宰自然？这一命题，在中西方的文化论说中早有过异常明确的态度。其基本趋向是，人类因理性的成熟，自我独立心态和傲慢态度明显占上风，特别是自从工业革命以来至20世纪之间，人类特别有斗志和有力量地向自然开战，如在300年前伟大的哲人培根首先提出“知识就是权力”的口号，认为以科学的力量认识世界和征服宇宙是人类进步的标志。在“科学主义”“技术主义”和“工具理性”等西方人的主导意识感染之下，人类无休止地疯狂地剥夺了自然的丰富多彩性，侵吞了自然大量的宝贵资源。然而，在人类践踏自然的狂欢过后，饱尝了自己无端行为的苦果。在人类历史上，唯有中国道家的高远睿智与博大情怀能够与宇宙万物融

\* 本文原载《安徽大学学报》（哲学社会科学版）2006年第4期，第9-13页。

\*\* 陈水德（1958-），男，福建龙岩人，泉州黎明大学教授。

为一体，确立自然生态的完美境界，提出建构人类自然的和谐社会理想，明确表达了人之社会不仅不与自然相离异，而且是自然的一部分。人即自然，社会即自然，人是自然中的因子，社会是自然的特殊形态。社会结构必须遵循自然之理，一切违背自然之理的社会都将毁灭。

如老子的国家理论，首先关注统治者的统治情况，一再强调圣人统治必须符合自然之理。“圣人不仁，以百姓为刍狗”<sup>①</sup>，刍狗是自然的，统治者要设法让百姓过上自然生活。“是以圣人终不为大，故能成其大”<sup>②</sup>，圣人因循自然，不追求远大，故能实现真正的治国目标。圣人担负着构建自然社会的重任，因此圣人作为统治者自己首先必须是遵循自然的带头人。在治国过程中，老子同样也强调不能离开自然的道理。所谓“治大国，若烹小鲜”<sup>③</sup>，治国不可随意造次，不可胡来，不可影响百姓的正常生活过程。“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”<sup>④</sup>“天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。”<sup>⑤</sup>在国家存在状态的问题上，道家也明确了以自然结构为参照系。所谓“小国寡民”，“民至老死不相往来”<sup>⑥</sup>，就是要求人类应该建立合乎自然状态的和谐生态社会。

针对社会的人际关系及人性问题，在道家看来同样是个自然性问题。庄子说“君子之交淡若水，小人之交甘若醴”<sup>⑦</sup>，符合自然品质的社会交往才是真正可靠的和谐的交往。在得失面前能够保持自然秉性的人则能得到最大的内心平衡，营造出优美和谐的心灵生态。如孙叔敖认为，“吾以为得失之非我也”<sup>⑧</sup>，因此能够不计利禄荣华。另有屠羊说在楚昭王失国之时能够始终跟随，最后却不受赏赐，表达了自然人性最纯洁的一面。有关这一类的例子庄子文中大量存在，说明了道家强调的是社会关系以及人性的自然性的重要意义。

《太平经》是主要道书之一，针对社会本质的自然要求，该书的许多训诫，也一再强调社会依靠刑德维系正常秩序要以自然四时为依据，否则就是乱法。“夫刑德者，天地阴阳神治之明效也，为万物人民之法度。”<sup>⑨</sup>天地阴阳的自然之理是统治者治国实践的出发点和依据，“吾有言，谨以天地阴阳合其规矩，顺天地之理，为天明言纪用教令，以示子也。”<sup>⑩</sup>在社会中，男女生育、治国治家都遵循同样的自然道理，不能离开自然之道。“男女相通，并力同心，共生子。三人相通，并力同心共治一家。君臣民相通，并力同心，共成一国，此皆本之元气自然。”<sup>⑪</sup>但也明确指出：“大中古以来，人失天道意，多贼杀之，乃反使男多，而女少不足也，大反天道。”<sup>⑫</sup>造成男女比例不协调，是违背自然规律的结果。

庄子对于人类违反自然本质的诸多不良社会生态更有着许多发人深省的理论。如在伦常失

① 朱谦之：《老子校释》第五章，中华书局1996年版。

② 朱谦之：《老子校释》第六十四章。

③ 同上书，第六十章。

④ 朱谦之：《老子校释》第五十七章。

⑤ 朱谦之：《老子校释》第三十二章。

⑥ 朱谦之：《老子校释》第八十章。

⑦ 曹础基：《庄子浅注·山木》，中华书局1982年版。

⑧ 曹础基：《庄子浅注·田子方》，中华书局1982年版。

⑨ 于平：《道家十三经·案书明刑德法》第60，国际文化出版社1995年版。

⑩ 同上。

⑪ 于平：《道家十三经·三合相通诀》第65，国际文化出版社1995年版。

⑫ 于平：《道家十三经·分别贫富法》第41，国际文化出版社1995年版。

范的情况下，社会的自然常态只能保留在肢体残缺的人身上，诸如庄子对支离疏、哀骀它、申徒嘉、叔山无趾等人自然完美之性的描述，其实质是对社会失去自然常伦的极大讽刺，是对社会无道的有力鞭挞。在这种情况下，社会已失去了自然和谐，成为极度不正常的非自然状态。还有人心、智慧也是扰乱社会自然常态的罪恶渊藪之一。“大知闲闲，小知间间；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其觉也形开，与接为构，日以心斗。”<sup>①</sup> 因为人的智慧和内心情绪搞得心身不宁，使社会关系变得越发复杂，这是一种严重违反自然的不良的心灵生态。因人心不受自然约束，常常会引起社会生态的崩溃，造成社会不可逆转的历史态势。如“昔者黄帝始以仁义撻人心……夫施及三王而天下大骇矣”<sup>②</sup>。用仁义这种非自然性的政治伎俩去扰乱人心，其造成的社会后果是可怕的，它使社会的自然生态遭到重大破坏。

总之，在社会层面，道家明确了社会的自然本质，社会的一切构造及其运行规则与过程都只能遵循自然之道，否则，将造成社会本质的堕落，使社会失去自然基础而丧失意义，更使社会不可避免地承受着背离自然之后的严重后果，最终驱使人类走向毁灭。从道家所确立的社会生态层面来看，主要表达了政治生态、人际生态、人性生态等多方面内容，而其所谓的社会生态正是自然生态在社会中的映照，是自然生态的另一种表现形式而已，它属于自然大生态系统中的一个特殊形态。因此在道家的理念中，社会不过是自然的延伸，社会一切都要接受自然法则的约束，而自然法则的最高形式就是和谐，因此社会的存续与发展唯有遵循自然和谐大法，才有真正可靠的出路和美好的结局。

## 二、天人层：天而不人的自然中心态

自然是时间的无限久远与空间的无穷广大，“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者也”<sup>③</sup>。自然不是人类智慧能够把握的边缘与头绪，在茫然无知和漫漫飘远的时空过程中，承载着“大块吁吁”的自然本体，谁去经营，谁去推动，一切企图和努力都是徒劳而无功的。宇宙万物，无论是物质的存在还是人类的精神表达，都不可能独立于自然之外而发生作为。自然是万物之母，无限包容和博大，但人类在历史发展过程中，利用自我有限的智慧创造了工具理性，发明了科学，并同自然展开了较量，严重地破坏了自然生态。这是人类的悲哀，也是自然的不幸，人类未能善待自己的自然之母。自然是世界的中心、宇宙的本体、万物的根据，人类应该端正自己的态度，善待自己和善待自然，努力尊崇、服从和维系自然的中心地位！这是人类在今后的发展过程中真正有出路的理性选择。

自然之天笼罩四野，人类生命同天地万物徜徉其间，享受着自然的无限大德与恩惠。尊崇自然、爱护自然和保护自然，是人类义不容辞的职责。历史上，惟道家代表了人类的理性觉醒和良善情怀，准确地表达了天人关系以及人类对待自然所应有的态度和立场。

① 曹础基：《庄子浅注·齐物论》，中华书局1982年版。

② 曹础基：《庄子浅注·在宥》，中华书局1982年版。

③ 曹础基：《庄子浅注·齐物论》，中华书局1982年版。

首先是统治者对待自然持何种态度，将直接关系到整个人类共同体对待自然的基本倾向。统治者既是社会利益的决策者，又是人类行为的支配者，决策与支配是否有利于自然，统治者的意识与行为起到了关键性的作用。因此，道家十分关注统治者的政策取向与行为，有意识地针对统治者再三加以警告和要求，希望统治者能做出遵循天道和符合自然的决策与行为，以免因触犯天律而遭受自然的惩罚。显然，道家既说理又恫吓的理性意图，目的是为了有效地规劝统治者无条件地遵从自然准则。老子说：“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，功成而弗居，夫唯弗居，是以不去。”<sup>①</sup> 无为是自然最基本特征，统治者以无为为根本，就能实现与自然合一的目标。“道常无名，朴虽小，天下莫能臣也。侯王若能守之，万物将自宾”<sup>②</sup>。道是自然之道，统治者遵循自然之道，不破坏自然，让万物服从自然生灭规律，使人类取得与自然相和谐的状态。庄子在老子的基础上更广泛地强调了统治者对于保护自然、遵守自然和保护自然的重要责任。他所精心设计的“明王之治”和“帝王之德”，就是其自然无为之治的典型。“明王之治，功盖天下而似不自己，化贷万物而民弗恃。有莫举名，使物自喜。”<sup>③</sup> “夫帝王之德，以天地为宗，以道德为主，以无为为常。……故古之王天下者，知虽落天地，不自虑也；辩虽雕万物，不自说也；能虽穷海内，不自为也。天不产而万物化，地不长而万物育，帝王无为而天下功”<sup>④</sup>。要求统治者的治国理念必须以自然和谐为目标，展示自然生态的原始价值。庄子还塑造了庚桑楚无为治国所带来的自然昌盛面貌，令人无限憧憬！“夫春气发而百草生，正得秋而万宝成。夫春与秋，岂无得而然哉？天道已行矣。吾闻至人，尸居环堵之室，而百姓猖狂，不知所往”<sup>⑤</sup>。可见，人与自然的和谐生态关系关键在于统治者的治国理念、决策与作为。

其次是天下所有的人都要有遵从自然、爱护自然和保护自然的自觉意识，唯有遵从自然和谐之天，与天合一，人类的生命价值才能得到真实的确认。“余立于宇宙之中，冬日衣皮毛，夏日衣葛。春耕种，形足以劳动；秋收敛，身足以休食。日出而作，日入而息，逍遥于天地之间，而意自得。吾何以天下为哉。”<sup>⑥</sup> 在这种情况下，人类的活动完全成为自然的一部分，与自然和谐一体，人的寿命也会因此不再受到人为的干扰而更加长久。“夫寿命，天之重宝也；所以私有德，不可伪致。欲知其宝，乃天地六合八远万物，都得无所冤结，悉大喜，乃得增寿也。”人的生命秉受于天，因天而生，因天而亡，遵从天性是人类的最高品质。“元气乃包裹天地八方，莫不受其气而生，德乃复覆盖天地八方，精神乃从天地饮食，天下莫不共祭食之，尚常恐懈，不能致之也”<sup>⑦</sup>。但在多数情况下，人类并不能因此而约束自己的感性冲动与理性扩张，人类更有英雄主义的自豪感，把能够驾驭自然、征服自然视为是自己的英雄壮举，并以此显示自己的伟力与智慧。如伯乐治马，人类以此为荣，却不知恰恰是因伯乐的善治而破坏了马

① 朱谦之：《老子校释》第二章，中华书局1996年版。

② 朱谦之：《老子校释》第三十二章。

③ 曹础基：《庄子浅注·应帝王》，中华书局1982年版。

④ 曹础基：《庄子浅注·天道》，中华书局1982年版。

⑤ 曹础基：《庄子浅注·庚桑楚》，中华书局1982年版。

⑥ 曹础基：《庄子浅注·让王》，中华书局1982年版。

⑦ 于平：《道家十三经·分解本末法》第53，国际文化出版社1995年版。

的天性，使天马变成人马，给马造成了万劫不复的灾难。再比如庄子有寓言说：“昔者海鸟止于鲁郊，鲁侯御而觞之于庙，奏九韶以为乐，具太牢以为膳。鸟乃眩目视忧悲，不敢食一禽，不敢饮一杯，三日而死。此以己养养鸟也，非以鸟养养鸟也。夫以鸟养养鸟者，宜栖之深林，游之坛陆，浮之江湖，食之鳅鲋，随行列而止，委蛇而处。”<sup>①</sup> 人类的作为遵从自然本性最重要，而善待自然的关键是“无以人灭天”<sup>②</sup>。故道门中人一再劝诫人类对待天地自然要像对待自己的父母一样，否则后果不堪设想。“天地之位，如人男女之别，其好恶皆同。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……故父灾变复起，母复怒，不养万物。父母俱怒，其子安得无灾乎”<sup>③</sup>？

人类与自然共生，共生的基础是和谐一致，自然是慷慨无私的，人类只要能放弃自己的欲望与高傲心态，放弃自己的理性追求，就能得到完美自然的最高奖赏，如得到庄子所生动地描述的那种“至德之世”的人与自然共生的完美生态画卷。“故至德之世，其行填填，其视颠颠。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。”至德之世即人类最高的生活理想，是人与自然共生一域的最完美的绿色生态世界。但那一幕显然是人类久已逝去的最完善的自然景观，观其美妙的境界，无不令人感慨万千，令人憧憬无限！这就是生态的魅力，生态生命的价值与意义。人类与自然共生于如此和谐的画卷中，无疑是人类任何文明都不可比拟的生态世界。这种和谐的自然生态给人类带来了最有质量的生存价值。

### 三、自然层：兼怀万物的自然完全态

道家设想一个在没有特殊人类参与过程的自然完全态会是什么样子，自然会不会因此而特富生机和魅力，格外的和谐和安全？答案是肯定的。自然的完全态是相对于人类而言的，在有智慧与情愫参与其中的自然世界就不具有完全态的特征，人类异化了自然，改变了自然的纯净品质。因此我们在考察道家生态的思想价值时，同时也应该看到道家自然生态理想的最高境界，即自然完全态的和谐图景，人们漫步在这样一个美妙的生态图景中，一定会是“此中有真意，欲辨已忘言”和“物我两忘”的心境感觉。在自然和谐的完全态中，实际上也允许有人的物态存在，但此人已非人，人不过是纯洁万物的一分子，无须另作标榜我是人形，我是万物之灵，人物已完全处于和谐状态，均显现出无功、无己、无名、无为的基本特征，每一个体都已是最崇高的宇宙本体，人在自然完全态中无须另求目标与意义！

道家生态思想的自然完全态以“道”为最高表现形式。道家之道不仅是理性的高峰，是宇宙哲学的最高概括，同时也是自然生命的全部意义，是万物和谐的自然完全态的最高形式。首先，道是天地之母，是万物之宗，是自然完全态的和谐本原。“道冲，而用之或不盈。渊兮，

① 曹础基：《庄子浅注·至乐》，中华书局1982年版。

② 曹础基：《庄子浅注·秋水》，中华书局1982年版。

③ 于平：《道家十三经·起土出书诀》第61，国际文化出版社1995年版。

似万物之宗。”<sup>①</sup>“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。”<sup>②</sup>其次，道是万物和谐的起源，是自然完全态的生育过程。“道生一，一生二，二生三，三生万物。”<sup>③</sup>从无到有，从有到无，从初生到归结，从归结到初生，整个生生不息的万物生化过程就是一幅完美和谐的自然完全态飘移过程。因此，道生育了万物和谐的自然完全态。再次，道是自然完全态的存在状态，是不死生命的和谐之本。“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”<sup>④</sup>道是万物和谐不死之门，是天地的总根源，至虚至无，永续不绝。总之，自然完全态的本质是和谐的，而道本身就是最大的和谐体，因此道也就是自然完全态的本质，从自然完全态的本原、生成和状态均体现了道的和谐本质。

自然的完全态存在于万事万物之中，万事万物的相生相克与相互依赖构成了自然图谱的完整生态链。其一，道家揭示了自然生态链的总根源。“兼怀万物，其孰承翼？是谓无方。”<sup>⑤</sup>“夫物芸芸，各归其根。”<sup>⑥</sup>道怀抱天地万物，广大无边，从道的总根出发，构成物物相谐的环节。其二，道家表明了自然生态链的生命品质。“上善若水，水利万物而不争。”<sup>⑦</sup>从道到水，完成了自然和谐的现实完全态，水是道的一种典型形态，因水而构成了万物生命的基本环节。“江海所以能为百谷王者，以其善下之”<sup>⑧</sup>。这是水育生命的品质：包容与善下。没有水的品质，万物生命就构成不了自然和谐的完全态。其三，道家表达了自然生态链的时间有序性。“春夏先，秋冬后，四时之序也。万物化作，萌区有状；盛衰之杀，变化之流也”<sup>⑨</sup>。“阴阳相照相盖相治，四时相代相生相杀”<sup>⑩</sup>。遵四时运行之序，守阴阳变化之理，是自然完全态的基本保障。其四，道家展示了自然生态链的空间关联性。如庄子描绘大鹏鸟，包括水、风、青天等必备的空间条件，展开了和谐的空间概念，形成了完美的空间生态链。除了大鹏鸟如此，其他的自然万物又何尝不是如此呢？无论是大物还是小物，均需要有空间关联的生态链。蝉、螭、学鸠、蝴蝶、鲦鱼、尘埃、培风、生物、野马等具象自然物，均处于生态链的关联环境之中。“野马也，尘埃也，生物之以息相吹也。天之苍苍，其正色邪？其远而无所至极邪？其视下也，亦若是则已矣”<sup>⑪</sup>。空间的关联性有大有小，有一般空间，有特殊空间。在不同的空间环境里，自然物有不同的生态质量。“泉涸，鱼相与处于陆，相响以湿，相濡以沫，不若相忘于江湖”<sup>⑫</sup>。鱼儿的良好生态在于江湖河海，而不应该是无水的陆地，这是自然生态链自我调节、自我保障的需要。其五，道家描述了自然生态链的声音境界。这是道家所表达的特殊的声音生态链。庄子在《齐物论》中揭示了人籁、地籁和天籁的不同声音境界，构成了一个和谐的声音生态链境

① 朱谦之：《老子校释》第四章，中华书局1996年版。

② 朱谦之：《老子校释》第二十五章。

③ 朱谦之：《老子校释》第四十二章。

④ 朱谦之：《老子校释》第六章。

⑤ 曹础基：《庄子浅注·秋水》，中华书局1982年版。

⑥ 朱谦之：《老子校释》第十六章，中华书局1996年版。

⑦ 曹础基：《庄子浅注》第八章，中华书局1982年版。

⑧ 朱谦之：《老子校释》第六十六章，中华书局1996年版。

⑨ 曹础基：《庄子浅注·天道》，中华书局1982年版。

⑩ 曹础基：《庄子浅注·则阳》，中华书局1982年版。

⑪ 曹础基：《庄子浅注·逍遥游》，中华书局1982年版。

⑫ 曹础基：《庄子浅注·天运》，中华书局1982年版。

界。天籁作为万物的一种声音是低层次的，地籁之声已表达了自然的和谐之音，而天籁之音是无声之音，无疑是庄子所描述的最高的大道之音，因此是万物和谐之声的本原和依据。于是形成了声音境界的自然生态链。不同声音有不同的自然生态依据和质量，和谐的声音生态链就应该遵循其不同层次的依据和质量。

总之，在道家生态的自然层面上，道是自然生态链的总门，道兼怀万物，万物以道为根据，并依道而和谐，在时空上构成自然生态的完全态，确立了道家生态思想的最高目标与境界，其实质是为了给人类树立一个完全的自然生态理想，希望人类能够自觉放弃有为的丑陋本质与行为，回归于自然和谐的美妙环境之中。

综上所述，道家构建和谐自然生态体系，有不同的层面内涵。在社会层面，道家不把社会看作是独立于自然之外的共同体，而是强调社会要素、过程与关系之间的自然本质，因此从生态意义上理解，人类社会不过是自然的特殊态，自然是社会的本质。人类社会的全部构成及其活动就在于能够法天贵真、遵从自然本质。在人与自然的关系层面上，道家坚持了自然中心主义，不允许人类因社会强力而支配自然、征服自然和破坏自然，认为自然是世界的中心，反对人类中心主义。在纯粹的自然层面上，在道家看来，那就是万物和谐的自然完全态。在这种状态中，自然不需要人，人类是万物的一种，只有在自然完全态中，自然才是最完美、最充分和最安全的。自然是和谐的依据。人类消失于自然大化之中，人类也就成为万物和谐的自然完全态。因此，人类的天职就是爱护自然、保护环境和维护生态的和谐。

## 从《录异记》看道教生态思想之特色\*

孙亦平\*\*

唐代道教思想家杜光庭（850-933）的思想虽然是通过诠释老子之道而建构起来的，但他在对自然、社会和人生的关注中又将“道”推向了宗教化的道路。为了论证道教得道成仙信仰的真实性，杜光庭搜集民间与道门中流传的各种奇闻逸事编撰成了《录异记》。明人沈士龙认为，《录异记》“大都捃拾他说，间入神仙玄怪之事，用相证实”（《题〈录异记〉》，沈士龙、胡震亨辑《秘册汇函》）。由于《录异记》是通过记录人世间和自然界的种种神异玄怪之事来宣扬为善去恶、以求善报的思想，因此在文体上可以归属于道教志怪小说中的地理博物体小说，即以地理方位为基本框架，以叙述诸方名产、珍贵物品以及人与万物之关系而演成的奇闻逸事为主要内容<sup>①</sup>。法国学者傅飞岚先生在《蜀——杜光庭〈录异记〉里的“圣地”》一文中也认为，《录异记》“意在‘记录奇异’，在文体类型上可以归属于中国中古时期‘神怪文学’（mirabilia literature）中的‘志怪’类”。同时，他对《录异记》所收故事的地理方位进行了研究，认为“在162则故事中，大约有70-80则的内容和蜀有关，其中有一些虽然和蜀不是直接相关，但其内容却能增加那些有关蜀地王朝正统地位的故事的说服力，这些都是一些前例以及发生在其他地方的类似故事，很明显的是来自唐朝宫廷”<sup>②</sup>。笔者认为，《录异记》以“志怪小说”的形式，通过完整的故事情节、真实的时空背景、生动的人物形象、“纪实”的表达方法来婉转地叙述一个个灵迹异闻，记录的自然界和人世间的一些怪异现象，读后常常给人以惊奇、甚至荒诞之感，但其所包含的道教官观圣地和道教人物事迹的故事、古老的神话和历史、与当地自然地理有关的民族志和传闻逸事，又使之成为一部百科全书式的著作，其中闪现的生态思想对现代人协调人与自然万物的关系具有一定的启发意义。

道教将自然万物纳入到一个超然的想象世界之中作一种伦理性的解释，由此而赋予自然万物以神圣性，以此为基点而形成了尊重万物的生态思想。杜光庭在《叙》中认为，《录异记》所记载的各种怪异现象，如“田鼠为鳶，野鸡为蜃，雀化为蛤，鹰化为鸠，星精降而为贤臣，岳灵升而为良辅”等，并非凭空捏造而是有根据的。他说：“怪力乱神，虽圣人不语，经诰史

\* 本文原载《中国道教》2006年第5期，第18-20页。

\*\* 孙亦平，南京大学哲学系。

① 参见卿希泰主编：《中国道教》卷四，东方出版中心1994年版，第56页。

② 参见傅飞岚、林富士主编：《遗迹崇拜与圣者崇拜》，台北允晨出版公司1999年版。

册往往有之。前达作者《述异记》《博物志》《异闻集》皆其流也。”《录异记》的体例与内容虽与张华的《博物志》和干宝的《搜神记》相类似，但它却以小说的形式来反映蜀地的风土人情和文化习俗，表达道教神仙崇拜的特色和善待生灵的慈悲情怀，以至于北宋李昉等人在编撰小说总集《太平广记》时就收录了《录异记》一半以上的内容，可见其在当时社会文化中所产生的影响。

《录异记》原本十卷，保留在今天《道藏》中的《录异记》尚存八卷，收录了162则神异故事，“若再加上《太平广记》所收录的故事，大约可以恢复《录异记》的全貌达百分之九十四”（傅飞岚著《蜀——杜光庭〈录异记〉里的“圣地”》）。杜光庭将八卷的内容依照如下的次序排列：卷一：仙；卷二：异人；卷三：一、忠，二、孝，三、感应，四、异梦；卷四：鬼神；卷五：一、龙，二、异虎，三、异龟，四、异鳖，五、异蛇，六、异鱼；卷六：洞；卷七：一、异水，二、异石；卷八：墓。

以上八卷共分为十七类，每一类皆由一些主题相近、但内容不相同的故事组成，因此每个故事不列标题。杜光庭由仙起笔，再讲述异人、鬼神，然后再对龙、虎、龟、鳖、蛇、鱼等动物和洞、水、石等自然物的神异现象进行描绘，最后以“墓”来表达死亡，以守墓人的孝行来体现道教趋生恶死的伦理思想。杜光庭从珍惜人的生命出发，发展到崇拜直接赋予自己生命的父母以及祖先，再扩大到敬拜养育人的自然界。杜光庭将自然物加以分类，并将它们纳入道教以及国家祀典的信仰系统中，通过对神异之物的崇敬来弘扬道教信仰的神圣性与丰富性，并教化民众要善待自然，珍视生命，由此而反映了他作为一个“道门领袖”的立场。

在古代社会中，因生产力水平低下，人类面临的主要问题是人与自然的关系。人们生活在自然世界中，既时刻接受着大自然的无私奉献，也不时地遭遇着自然灾害的无情袭击，由此而对周围世界所出现的令人惊异恐惧或令人赏心悦目的自然现象产生疑虑并做出思考。在杜光庭的笔下，《录异记》中所关注的主要是山水石洞、动植物等自然物，而那些能够操纵自然的罗真人、庐山九天使者、杨尊师等，追求长生成仙的鬼谷先生、许君等仙人、异人也就受到了特别的崇拜。例如，《录异记》中记载说，“主水旱之事”的罗真人在鄂州城举行大醮时，于人群中认出了化身为俗人“潜欲害此城”的江中白龙，并将它赶回了江中，避免了一场灾难，从而受到了当地人的崇拜。

同时，在《录异记》中，山水石洞等自然现象都隐有一种神异之象。例如：“浙唐县西百二十里，有清潭在漳浦溪源，极深，常有白龙藏此中，天旱，令人取猪羊粪掷潭中，即有洪水，至今有验。”（卷七）再如：“蜀州晋源县山亭中有二大石，各径二尺来，出地七八寸，人或坐之，心痛往往不救。又是落星石，东边者生，即灵验，西边者死，与诸石无异，色并带青白也。”（卷七）杜光庭在《录异记》中通过对种种奇异事物的介绍，不但描绘了奇异的地质景观、赞赏了大自然的神奇，也往往以此来表现道教神仙与自然山水的密切关系。例如：“道长山扬谩洞在峭壁之中，上下悬险，人所不到。洞中元有神仙，或三人，或五人，服饰黄紫，往往出见，是时所见，人数稍多。”（卷一）永平四年（914），利州刺史王承赏将这一异象上奏，后道门与朝廷共同前往举行醮仪，这种情形又“复出见如初”。“恩州大江之侧，崖壁万仞高处有洞门，中有仙人。江中船人叫声呼之，往往即出，多著紫衣，下窥江岸，踌躇久之，方去洞下。”（卷一）青城县老君观东边有一马跑泉，“其泉水味甘，四时不绝，春夏如冰

冷，秋冬即温”。据说，这是“太上老君与天真皇人于此会真之所，其泉是老君所乘者马跑成泉焉”（卷七）。

人们对自然环境采取何种态度，往往取决于对人与自然关系的思考。在《录异记》中最为精彩的大概要算是关于人与动物关系的描写了。杜光庭认为，人要得道成仙，不仅要珍爱自己的生命，而且还应当泛爱各种有生命的动物，因此，人与动物的关系就成为《录异记》的重要内容。《录异记》中的“毛意欢修道”“景知果驯兽”“山虎为阴玄之助哭”等故事就讲述了修道者与动物之间所建立起的亲密伙伴关系。杜光庭写道：“景知果亦有道者也。居豆圉山与虎豹同处，驯之如家犬焉，鸦数只集其肩臂之上，鸣戏为常。”（卷二）还有个叫毛意欢的人，咸通年间（860-874）就住在绵州（今四川绵阳）昌明县豆圉山修道。这座山没有山路，在当时基本上与外界隔离，但山顶上却有一座不知建于何时的“天尊古宫”。毛意欢“人幼而为道，常持五千言，诵不辍口”。白天，他会穿着破旧衣服到集市上去“诵经乞酒”，喝醉之后，便“登山攀缘峭险，以绝道为桥焉”。山顶长着许多白松树。由于山路断绝，峭崖难攀，毛意欢便以绳梯系在白松树上，结绳做桥。后来他隐于洞穴中读经，逾旬而出。人们经常看到他出来时，“多持灯碗度绳桥”而下山。由于“山多毒蛇猛虎，里中人莫敢独往。意欢夜归，亦无所畏焉。常有二鸦，有客将至，鸦必飞鸣，意欢整饰宾阶坐榻未毕，客果至矣”（卷六）。毛意欢在山中修道日久，不仅自己练就了一套神异之术，而且还与鸦鸟达到相契的地步。杜光庭通过这个故事描绘了一幅生动的人鸟交际图，反映了人与动物和谐相处时所具有的乐趣。

《录异记》中还描绘了许多具有灵力的动物。例如，蜀江大鳖被人捕获后，放到锅中煮了一个晚上，仍然不死，投入江中，还能够“浮泛而去”。汴河巨龟的壳被烧焦了，但还能“伸颈足动”，投于江中，竟然也能游泳而去。杜光庭对这些神奇动物充满着敬畏之情。他在“郫县小蛇”的故事中还写道：“郫县有民于南郭渠边得一小蛇，长尺余。剝剔五藏，盘而串置于烟火之上，焙之数日。民家孩子数岁，忽遍身肿赤，皮肤泡破，呻吟痛楚异常。因自语曰：‘汝家无状杀我，剝剔肠胃，置于火上，且令汝儿知此痛苦。’民家闻之惊异，取蛇拔去划竹，以水洒之，焚香祈谢，送于旧所，良久，蜿蜒而去，民家儿亦平愈焉。”（卷五）当人伤害了小蛇之后，小蛇以其特殊的手段来报复人。杜光庭以伤害动物必将受到严厉惩罚的故事来警告世人，动物也有灵有肉，人不可随意冒犯之、伤害之。人只有善待动物，自己才能得到健康和安宁。

道教生态思想的一个重要特点就是它的实践性。杜光庭从尊重生命出发而主张禁止杀生。例如，“崔道纪”的故事说：崔道纪在科举及第后，游于江淮，因醉酒而卧于客店中。此时，仆人在井中汲水，有一鱼随桶而上。崔道纪得知，喜曰：鱼羹甚能醒酒！然而，当崔道纪吃下鱼羹后，过了一会，就有黄衣使者自天而降并宣敕：崔道纪本来官至宰相，寿年七十，但由于吃了化身为鱼的龙子，故被削除。崔道纪当晚暴卒，年仅三十五岁（卷五）。杜光庭强调，人如果胡乱地捕杀动物就会受到神灵的惩罚，甚至要以命偿命。对重视生命的道教来说，“偿命”应当是对人的最大惩罚。

在杜光庭的笔下，动物不仅具有灵性，有时还比人更具有道德水准，甚至就是道德化身。他在“异虎”的故事中说：“剑州永归葭萌剑门益昌界嘉陵江侧有妇人，年五十已来，自称十八姨，往来民家，不饮不食，每教谕于人，但作好事，莫违负神理，居家和顺孝行为上，若为

恶事者，我常令猫儿三五个巡检汝来。语毕遂去，或奄忽不见。每岁约三五度，有人遇之。民间知其是虎所化也，皆敬而惧之。”（卷五）老虎本来是凶猛的动物，并不知人事，但在杜光庭的笔下，却化为老虎精，老虎精又化身为妇人，并成为对人类行为进行劝善的道德化身。这种对虎“敬而惧之”的做法，不仅使“虎”类似于“图腾”，提高了人们对虎的敬畏感，而且对制止人们猎取虎类等野兽，从而在客观上对保持生态环境和物种之间的平衡起到了积极作用。

杜光庭为了说明动物并非是与人类无关的另类，他在讲述“忠”“孝”故事时，经常渲染有孝行的人会得到神异动物的特殊帮助。例如资州人阴玄之，“少习五经，尤精左史”，颇有孝行。父丧之后，阴玄之就住在父亲墓旁的草庐中守孝。他的孝行感动了山中的动物，据说，每当他“六时临哭”时，常有溪龙、山虎和鬼神为之助哭。每天晚上还“常有二灯来照墓前，至明乃息。”（卷五）杜光庭还写道：资州人杨太博也是因守父母之丧而住墓庐三年，由于他的孝行诚敬，“有神灯照墓，猛虎驯伏，有白兔之异”。蜀相王公听说其事迹后，特“降敕褒奖，表其门闾”。（卷五）在杜光庭的笔下，那些有孝行德行的人，不仅会受到人间帝王的嘉奖，而且还会得到神异动物的帮助。杜光庭认为，人为万物之灵，如果人有善行，那些神异动物就会来殷勤相助；如果人做了坏事，就会受到惩罚，甚至会变为动物。例如，吉阳治有一女子，是涪州裨将蔺庭雍的妹妹，她“因过化中，盗取常住物，因即迷路，数日之内，身变为虎，其前足之上银缠金钏，宛然犹存。每见乡人，隔树与语云，我盗化中之物，变身如此，求见其母，托人为言之。母畏之，不敢往。虎来往郭外，经年渐去”（卷五）。杜光庭以这位因偷东西而变身为虎的女子对人世的眷念之情来说明变成动物的可悲下场，并以此来劝谕人们应当时时为善，不做坏事，以追求生命的最好结局。杜光庭虽然将仁爱精神和悲悯情怀贯串于对动物乃至对自然万物的态度之中，但对于那些害人的野兽，他却决不心慈手软而主张为民除害。

杜光庭记载的“廓蒲除虎”的故事就是讲的这方面的事。廓蒲看见“有鸷兽暴害于人，渔樵不通，道途断绝”，他就于数年之内，“剿戮猛虎不可胜数”，尤其是除掉了那只“其形伟博，便捷异常，身如白锦，额有圆镜，光彩闪烁，害人最多”的食人虎之首帅，最终使“生众顿安”。廓蒲杀除恶兽的惠民行为得到了当地人的敬仰。后来人们专门立庙纪念他“捍大灾，御大患，功及于民”（卷四）。

杜光庭还通过讲述鬼谷先生教导生活于战国时期“不慕神仙，好纵横之术”的张仪、苏秦的故事而表达了道教的人生理想：“二君足下功名赫赫，但春到秋，不得久茂，日既将尽，时既将老。君不见河边之树乎？仆取折其枝，波浪激其根，此木非与天下人有仇怨，所居者然也。子不见嵩岱松柏华霍之树，上叶陵青云，下根道三泉，上有玄狐黑猿，下有豹隐龙潜，千秋万岁，不逢斤斧之患，此木非与天下人有骨肉，盖所居者然也。今二子好云路之荣，慕长久之功，轻乔松之永延，贵一夕之浮爵，痛焉！”听了鬼谷先生的一席话，张仪、苏秦赞叹地说：“伟哉先生，玄览遐鉴，兴亡皎然，二子不能抑志退身，甘蓼虫之乐，栖竹苇之巢，自掇泯灭，悲夫！痛哉！”（卷一）道教的人生理想不在仕途得意，而在于顺应自然，乔松永延，这也成为《录异记》的主题之一。

杜光庭所讲述的志怪神异故事，其中经常潜隐着“普天之内，皆为造化，蠢动含生，皆有道性”的思想，强调自然界中的一切事物各有其灵性与存在的价值，人可以赞天地万物之化育，但不可为了自身的利益来扼杀、甚至毁灭各种自然物。《录异记》通过对神奇事物的描绘，

赋予了山水洞石等自然景色和动物植物以精神灵性，使它们超越原来纯粹的自然属性，体现出了道教对生命和自然的独特看法，其中所深蕴的尊重自然、效法自然以达到天人和谐共处的生态智慧，应特别值得生存环境正日益遭到破坏的现代人珍视。

# 生态批评视阈下的“绿色”道教与基督教之比较\*

付文中\*\* 李雪瑾

随着科技的进步，工业文明迅速发展，人与自然的的关系处于严重的失调和对立的状态。而生态危机说到底还是“文明危机”和“文化危机”。因而，摆正文化、加强当今世界的文化对话变得日益重要，而“文化对话的关键，在于宗教对话”。植根于中华文明沃土的道家和作为西方传统文化核心的基督教是东西方文化对话的着眼点之一，尽管两者有不同的文化哲学传统，但都关注神、人和自然，都具有一种朴素的生态整体意识。鉴于此，本文拟对道教和基督教的自然观进行比较分析，旨在张扬两教中蕴含的复杂而丰富生态思想，求同存异，促进中西宗教彼此之间的了解，以此构建新型人与自然的关系。

## 一、人与万物同源平等的生态整体意蕴

人与万物同源平等的生态整体观主要通过道教“道化生万物”与基督教“上帝创世”体现出来。道教和基督教都认为宇宙万物和人具有一个共同的本源。无论是“道”化生的人，还是“上帝”创造的人，只是自然的一部分，而非自然界的主宰者。道教以“道”为世界的本原，“道”化生天地万物。《道德经》（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，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道。”早期道教经典《太平经》继承并发展了《道德经》（四十二章）“道生一，一生二，二生三，三生万物”的思想，认为：“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。”“元气”是物质本源，“道”为“万物之元首”“大化之根”。尽管道教认为“一切万物，人最为贵”，“人是有生最灵者也”，但《元气论》说：“人与物类，皆禀一元之气而得生成。”人是在“道”的作用下禀天地之气而生，也只是自然的一部分。老子在“道法自然”的基础上提出了“域中有四大而人居其一”的观点，他说：“故道大、天大、地大、人亦大。域中有四大，而人居其一焉”，即人只是宇宙一部分，进而确定了人类与自然万物的平等地位。

基督教具有一种朴素的生态整体意识，人和万物有共同的本原，即上帝是宇宙万物的本

\* 本文原载《外国文学研究》2006年第9期，第83-84页。

\*\* 付文中，华中科技大学外国语学院。

源，是宇宙秩序的建立者；人是上帝创造的人，是自然的一部分。创世纪记载了上帝创世的历程：第一日，上帝创造了天地；第二日，创造了穹苍；第三日，创造了青草、菜蔬和树木；第四日，创造了太阳、月亮和星星；第五日，创造了鱼、飞鸟、昆虫和野兽；第六日，上帝依照自己的形象创造了人。借此，可以显示人与其他受造物以及所有受造物与上帝的关系：首先，从天地万物与人类同是被造者的角度来看，人类并没有成为万物之中心，人与其他受造物一样，具有同源性，地位平等；在上帝的创造中，世界先于人类而存在，因此世界不是人愿望的产物，也就不属于人类。此外，“耶和华神用地上的尘土造人”（《创世纪》2：7）<sup>①</sup>；“一切生命都源于植物”（《以赛亚书》40：6），这揭示了人类有着与大地以及自然万物不可割裂的联系。

## 二、尊重动物权利的生态伦理内涵

生态伦理认为，一切生命都具有与人类一样的内在价值与权利，而道教与基督教都体现了对生命的尊重与道德伦理关怀。道教《太上感应篇》指出，“昆虫草木尤不可伤。”“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。”道教制定了各种戒律、功过格来规范人们的行为，告诫人类不可妄加损伤、毁坏生态万物。《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。”“杀禽鱼昆虫一命，三过。”“拘系禽兽一日，一过。”道教力图引导人们走到关怀生命、保护生态的道德实践上来。

《圣经》中同样蕴含尊重动物权利的生态伦理思想。《创世记》（33：13-14）中，以色列的先祖雅各对以扫说：“我主知道孩子们年幼娇嫩，牛羊也正在乳养的时候，若是催赶一天，群畜都必死了。求我主在仆人前头走，我要量着在我面前群畜和孩子们的力量慢慢地前行，直走到西珥我主那里。”《箴言》（12：10）说：“义人顾惜他牲畜的命。”《申命记》（25：4）中规定：“牛在打场的时候，不可笼住它的嘴。”《马太福音》（6：26）写道：“你们看那天上的飞鸟，也不种，也不收，也不积蓄在仓里，你们的天父尚且养活它，你们不比飞鸟贵重得多吗？”《路加福音》（12：6）中说：“五只麻雀不是卖两分银子吗？但在神面前，一个也不忘记。”以上体现了基督教对动物怜悯和爱护的思想，其救赎和关怀的范围延伸到所有生命，“无疑包括个体的人，但亦包括人与人之间形成的群体，以及整个自然与宇宙”。

## 三、道教“三一为宗”与基督教“三位一体”生态整体蕴涵

道教、基督教蕴含了深刻的生态整体观念，为人们提供了一种整体性思维方式。道教有天、地、人，精、气、神等“三一为宗”的思维模式，基督教有“三位一体”的整体观念，尽

<sup>①</sup> 中国基督教协会：《圣经·创世纪》2：7，2005年，表示引文取于《圣经》中《创世纪》的第二章的第7节，下同。

管具体内容有别，但实质很相似。《太平经》认为天地人均由元气演化而成，把元气生成天地人的顺序，称为一、二、三，“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，长养万物”。“天道常有格三气，其初一者好生，名为阳；二者好成，名为和；三者好杀，名为阴。……无阳不生，无阴不杀，无和不成。此三者相须一家，共成万二千物”，并且这“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”。这里的“太和”，即是“太阳、太阴、中和”三气的和谐，“夫天地中和凡三气，内相与共为一家。反共治生，共养万物”。只有“天地和合，三气俱悦”，然后“万物莫不尽得其所”。“三一为宗”以人与自然的和谐为出发点，实现天地人的阴阳协调，创造一种自然和谐的整体秩序。

基督教“三位一体”观富含生态整体的意蕴。基督教认为“上帝是三位一体，是三个神圣位格的永恒关联，是父、子、圣灵的无限团聚。整个宇宙是从这一种神圣的关系的相互作用中流溢出来的，是按三位一体的形象创造的”。《圣经》中贯穿着“三位一体”的观念，例如，《以弗所书》（1：10）中说：“要照所安排的，在日期满足的时候，使天上地上一切所有的，都在基督里面同归于一。”耶稣离世前向父恳切祷告说：“我在他们里面，你在我里面，使他们完完全全的合而为一。”（《约翰福音》17：23）三位一体的上帝概念表达了人和自然是不可分割的整体；整个宇宙，包括人和万物，都是这个三位一体的反映与再现。圣灵充满宇宙，居住在万物之中并通过万物而活动，把宇宙当作其活动和彰显的舞台；圣灵是万物生命给予者和一切生命形式的体现者，使宇宙不断得到更新。而万物通过圣灵而存在和运作，并在圣灵之中聚为一体。由此，“万物都在他物之中，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”。通过圣灵的居住，“上帝存在于世界中，世界也存在与上帝中”，并且这种寄居是整体性的，也就是说，在所有的造物中能反映出上帝不是个别的部分，而是整个的创造集体，即整个生态系统。因而，要保持上帝的完整性就要保证生态的完整性，对自然的保护就是对圣灵的保护，更是对上帝的保护；而破坏造物秩序便是侵犯其中的圣灵，也就是亵渎上帝。这种相互渗透和融通的“三位一体”观体现了生态的整体性，并要求人类保护此整体自然秩序。

通过阐释道教和基督教所蕴含的生态整体观念，不仅可以促进中西宗教间的对话，求同存异，亦可为重建人与自然之间的和谐关系提供新的信仰支持，并为日益严重的生态危机提供新的解决方案。澳大利亚生态哲学家西尔凡（Richard Sylvan）和贝内特（David Bennett）认为“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”；著名哲学家海德格尔提出的“天地神人四方游戏说”的当代生态存在论审美观也受到道家思想的重要影响。而基督教文化在西方生态危机的大语境下，经过再阐释以后，其中潜涵的绿色教义和理念，诸如生态神学、创造论神学及保护环境、维护生态平衡的第十一诫凸现出来，它们不仅具有强烈的当代意义与价值，更为道教“绿色”方向的发展提供了借鉴。总之，道教与基督教中蕴涵的复杂而丰富的“绿色”思想对于当代人解决日益严重的生态危机，理正人与自然之间的关系，维护生态平衡，实现社会可持续发展具有重大的启迪和借鉴作用。

# 道为天地之宗的生态智慧

——对老子道论生态整体思想的当代解读\*

熊小青\*\*

20世纪60年代以来，随着全球性的环境污染、气候异常、自然资源枯竭等问题的日益突出，生态环境问题已经成为人们普遍担忧和共同关注的焦点。生态环境问题的出现不仅与现代技术和现代生产方式有关，更为重要的是与当今西方主客二分的世界观、人类中心主义的价值观念和崇尚物欲主义的消费观相关。在这一背景之下，对环境问题的文化根源（包括思想根源）进行反省所产生的环境哲学，自然就承担起了对今天生态危机的文化反思和人类未来的文明模式的探寻重任。

这一新的哲学思潮既是对西方近代以来的极端主体意识所造成的包括生态危机和意义和工业文明危机的反省，也是对东方传统文化的生态文明世界性积极回应。这是作为现实向传统索取资源的有益尝试，中国传统文明尤其是道家思想当中独特的环境思想和生态理念被学术界和思想界所推崇和认同。作为道家思想的开山祖的老子哲学，“无论在方法论上还是价值取向上，都与现代生态伦理学、生态哲学有着奇妙的暗合”<sup>①</sup>，乃至人们可以说“老子哲学本质上是一种生态哲学、生存论哲学”，“即从宇宙本原的高度思考人类社会的存在状态与生存方式”<sup>②</sup>。因此，从老子哲学思想的整体宇宙观和“道化自然”生存法则所体现出的“生态智慧”，寻找传统思想与现代问题的结合点，尤其是弘扬中华民族文化，建立基于中国哲学思想的现代环境哲学和生态伦理学体系就成为很有意义的事情。本文对老子整体宇宙观的生态思想作些探讨。

## 一、老子天地之“道”是“爱人”“立人”之道

老子，尽管汉代的司马迁都无法讲清楚，但学术界比较多的学者认同著名考据家唐兰先生

\* 本文原载《赣南师范学院学报》2007年第2期，第37-41页。

\*\* 熊小青（1964-），男，江西于都县人，赣南师范学院副教授，华东师范大学进修生，主要研究方向：环境与哲学。基金项目：江西省社会科学规划课题“马克思自然思想与环境友好型社会建设研究”（06KS14）。

① 罗传芳：《老子生存论哲学辩证发微》，《哲学研究》2005年第2期。

② 同上。

所认为：“老子既是老聃，也即是《道德经》的著者或《道德经》是老聃的语录。”<sup>①</sup> 老子之“道”是老子对天地万物形上本体的追溯，和诸子一样其立论的出发点都是对人的生命意义的终极眷注。这种对人的命运探询首先是建立在对人已有文化的反思上。因为人作为一种欲体支配下的“物在”，其欲体的满足是以文化的方式进行的。在老子生活的时代，这种“文化”就表现为“周文”。以《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》六经为主要“文化存在”构成的“周文”之根本在于道德。称周文“周之制度典礼，实皆为道德而设”，“乃道德之器械”<sup>②</sup>。道德其本质意义在于爱生命以立人。《周易·说卦》认为，《易》之本旨在“道德”，即“圣人作《易》也……和顺于道德而理天下义，穷理尽性以致于命”。《尚书》把“道德”与“天命”并行相成，从而具于将道德神学化之迹。“肆惟王其疾敬德，王其德之用，祈天永命。”（《尚书·召诰》）周之道德在人事上最终表现为“礼”。“礼”成了人别于动物即立人之精神所在：“凡人所以为人者，礼也。”（《礼记·冠义》）“使人以为礼，知自制于禽兽。”（《礼记·曲礼》）儒家之从周文，乃是脉承周文之道德理性，走向了“志于道，据于德，依于仁，游于艺”（《论语·述而》）的道德形而上学，并在天、地、人视野下探讨人如何处理人与人、人与社会的相互关系，形成一整套以社会伦理为中心，以处理人与人、人与社会关系为使命的行为规范；老子和道家也是继周文之道德精神即“爱生命以立人”精神原旨并始终如一地贯彻，然而与儒家不同的是，它坚决否定周文中的仁义、圣知、巧利等即“礼”对人的封囿。老子说：“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。”（十八章）因而，“爱生命以立人”应该是恢复道之本质即“绝圣弃智”“绝仁弃义”“绝巧弃利”。

老子之所以对周文之礼制道德采取了否定态度，就在于这种外在于人的“文化”（即仁义、圣知、巧利）却成为了对人的奴役，即如庄子所说的“文灭质”（《缮性》）。人在“文化”当中落入自失、自丧和自囿的格局当中。因而，在老子看来，人之道德应在于绝“文化”中的异己性而复归于人之本然的“性命之情”或朴性即人的一无所待、自然而然的本性状态。因而，老子的立人是在“自己是自己的理由”之自由意义上的“立人”，其路径就在于“弃智”“弃仁”。至此，老子把道立于宇宙本体和天地万物之本源，从而把人与天地事物构成为对立统一、相辅相成的同一性的整体，以此实现了老子思想的继周文来又绝周文的“文化自觉”，也是老子对人存在的一种“生存自觉”。

老子之道、之德的追寻是在对人存在的异己性和人之“存在意义”失落的反省、反思或体悟中开始的。人之迷失是由于周文对人之本己性存在的疏远甚至反动，其内在的根源就在于人之知性的迷失。因而，老子对“文灭质”“罪在好知”的讨伐，对“绝圣弃知”的首肯和推崇始终是追寻道、德之主体之动因。然而，面对着不可言说的道，“弃知”之下又何以知“道”之存在及其道之根源呢？老子发出了“道可道、非常道，名可名，非常名”（一章）的道体界说之难的感慨。道不可言说，是老子之道的全部秘密所在。也正由此，对不可言说之道的把握并非通过人的知性去诠释和把握，即道之彰显是通过人之“德性”来体悟和觉知。因为人的生命的有限性所表现出来的人之知性是不完整的，人对人之存在有限性的超越不是体现在生理意

① 王国维：《殷周制度论·观堂集林》卷十，中华书局。

② 同上。

义上“命”，而是德性意义上的“道”，也就是老子所说的复归于“无”精神上的超越。因此，对“道”的探究就转向对人的德性境界即老子反复提倡的人的大朴之性追求和确立了。

老子之“道”作为老子对天地万物形上本体追溯，指出了道与天地万物是有无之在。“道可道，非常道……无名，天地之始；有名，天地之母。”（一章）显然，老子以“道”为无限性（“无”）的实存体（“有”），并且指称道是天地万物的始源。“天下万物生于有，有生于无。”（四十章）“有”相对于万物是一种抽象，但它仍处于实体意义上的存在，是万物的一种具体共有，只有再一次抽象到“无”，即对“有”的超越，才达到道之体，才是抛弃了“物在”这一具体抽象而进入到万物的本体层面。“道”即“无”成了天地万物存在的根据，“道者万物之奥”（六十二章），“渊兮似万物之宗”（四章），“大道泛兮其可左右，万物恃之以生而不辞”（三十四章），这些都表达了道是万物共同的本性本质所在。老子甚至更加直接地说：“道生一，一生二，二生三，三生万物，万物负阴而抱阳。”（四章）“道生万物”成为了中国古代哲人们对宇宙生成探寻的思维模式。

“道”成为天地万物的宗祖，宇宙的总根源，道的法则就是道性自然、道法自然。法自然成了老子学说的大纲。“自然”作为“自然而然”即自己如此、本来如此，强调的是排除“人为”（人的行为及其行为之后的目的性）干扰与自然相一致的。与此相一致是道之无为。在老子看来，无为就是有而似无的行为，是为之反动，是顺应天地万物之本性的为。至此，老子之道论把其对宇宙之追问独特旨趣展示出来了：老子把“爱生命而立人”贯穿于他对“道”的追溯当中，老子在言天谈地，实质上都是在谈人生存之在；对天地之关注，最终回归到对人的眷注之上。因此老子对天地之道的追问，准确地说，是在宇宙中自然法则支配下的对人的追问，是对处于“文化”当中人的生存迷失的本真思考与探索。老子与其说是为天地立道，不如说在恢复人之道即人自然的、本性的生存之道。人之生存应该是与天地万物浑然为一之生存这一千古绝唱，演绎出老子对天地（实质为人）之整体生存的智慧所在。

## 二、老子之道：整体互生的生态宇宙观

老子哲学的形上本体之思和其他传统哲学一样都是从“究天人之际”的追问形式而展开的。老子以其独有的宇宙世界之看法对这一问题做出了回答，构成老子思想的出发点。老子之前，先哲们已就天人问题作过探讨，其思想成果体现在现存最早的可称之为自然哲学著作《周易》所提出的“天人合一”思想论题。

据考证，“天”字的本义指人的头顶，又引申为自然意义上的“天”即天空、天体之天。因而《易经》之天是自然之天、宇宙之天。到了周代，“天”与“上帝”联系起来，形成了作为主宰者的神性意义的“天”的观念。“天”就有了“自然之天”滑变为“人格神”的趋势。“天子”“帝”就是顺承“天”“上帝”，是“天”之神圣性和“主宰性”在人世间的体现。在周人看来，“天”与“上帝”是对同一对象的两个不同的称谓，“天”对人世间的规定就称为了“天道”。遵守天的规定为有道，背离天的规定为无道。比如“商王受无道”，“天命罚之”（《尚书·周书·泰誓》）。

是否守道，在周人看来就体现为“德”。“德”是“天道”的具体体现，这样“天道”即

“道”与“德”就联系在一起了。《尚书·周书·毕命》说：“世禄之农，鲜克有礼，以荡陵德，实悖天道。”《尚书·周书·蔡仲之命》也说：“皇天无亲，惟德是辅。”至此，天人之间实现了贯通，人事在天，天道显于人。西周末期，“天”作为“人格神”即“天”是神圣的主宰者，“道”是主宰者对人世间的种种神圣之规定，其神圣性、权威性已经被动摇。《左传·昭公十八年》中子产说：“天道远，人道迩，非所及也，何以知之。”就是子产对天道的怀疑。孔子对天“敬而远之”实现了道从神圣性之规定到世俗性之规范，从天道变成人道的转变。孔子以“仁”为人的本性存在，用“仁”去诠释人的“文在”。孔子说：“修身以道，修道以仁；仁者，人也”，人以“仁”为本在，这就是孔子所理解或重新诠释的“道”。因此，孔子之“道”不是神圣的天道，而是世俗世界的人道，即仁、礼、忠、孝的人伦之道。

“道”的世俗性，意味“天道”不再是人之信仰价值而仅是人之规范，意味“道”不再有“人格神”即“天”的神圣性而变成了人之“夫随其成心而师之”（《庄子·齐物论》），即任意加以规定的“德”。老子对周代以来“道”之本真的遮蔽即“道”的堕落说：“失道而后德。”并且针对原儒说“道”指出：“道可道，非常道。”（一章）这既是老子对“道”的世俗化讥讽和批判，也是老子力图重建“道”，提升“道”从而对“道”之思索和探寻，也意味老子沿着《周易》自然之道的理路发展，把“道”重置于“天”之上理趣所在。“道”成了“天地之始，万物之母”，恢复“道”的神圣性，在老子对“道”的不可言说之中最先确立了他所说之道，即道是什么的形而上的言说。在这些言说之中蕴涵了老子宇宙同源、万物一体的整体宇宙论思想。

#### （一）道为本原（本体），世界统一于道

老子在探究宇宙整体性根据和运动变化的动力时，他突破《周易》的天人合一的整体宇宙观在生生不息的运动转化观的预设，而创设了“道”。黑格尔曾说过，本原论是由原始宗教和神话的观念脱胎而来的。“原始宗教在晚期进入祖先崇拜，特别重视‘创世的父母’，寻找本原的提法显然受到这种事物‘最古老’‘最受尊敬’也‘最神圣’的观念影响，所以才把原始存在当作现存事物的根本原理去理解和对待。”<sup>①</sup>也就是说，“本原”规定了它的本性，先在者是后来者的根据，最初就是事物的本真存在。既然原初存在是现存事物的本真状态，那么现存的一切事物不过是本原物的一种变形存在或者生成现实。所以，“本原论实际上采取了一种‘还原论’的逻辑思想”<sup>②</sup>。老子关于“道”的本原性论述正是来源于这种“还原论”的思维逻辑。老子以“母”“始”来表达“道”的“崇高”和“神圣”，“天下有始，以为天下母；既得其母，以知其子”（五十二章）。老子认为，天地万物都生于道，道生于天地万物之先，理应成为“天地万物之母”。老子说：“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。”（二十五章）“道冲，而用之或不盈，渊兮，似万物之宗。吾不知其谁之子，象帝之先。”（四章）这样，老子确立了“道”的“母体”地位，“道”置于“天”“帝”之上，从而“天”由“主宰之天”复归为“自然之天”。

作为“母体”之道，就是显示为化育天地万物之“责”。老子说：“道生一、一生二、二

<sup>①</sup> 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版。

<sup>②</sup> 高清海：《传统哲学到现代哲学》卷三，《高清海哲学文存》，吉林人民出版社1996年版。

生三、三生万物，万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（二十四章）尽管老子并没有说明“一”“二”“三”的具体内容和化生方式，但是“道无论在品位上，还是在时序上都先于任何东西”<sup>①</sup>的本意是显然的。老子说：“道生之、德畜之；……生之，畜之，育之，亭之，毒之，养之，覆之。”（五十一章）在这里，老子用象征的词汇充分展示了“道”似“母”性化育万物之过程。

同时，作为“母”性之道，并不是具体的，无法用语言形容和描述的。首先，老子认为“道”是一种“有物”，而且是“混成”之物（二十五章）。其次，老子认为，这一“混成”之物并不是具体的东西，它“视之不见”“听之不闻”“博之不得”（十四章），但却“惟恍惟惚”，其中“有象”“有物”“有精”“有信”（二十一章），这里的“恍惚”是一种“无状之状，无物之象”，这似乎有却又无，所以老子又把“道”形容为“无”，“万物生于有，有生于无”（四十章）。再其次，老子认为“道”具有无穷之生命力。一方面，道无时无刻不在统领宇宙中的一切事物，庄子对之阐释说，道“无所不在”，可以“在蝼蚁”“在稊稂”“在瓦甓”“在屎溺”（《庄子·知北游》）；另一方面，道又是“独立而不改，周行而不殆”（二十五章）。万物总是具体的、变化不定的“有”，而“道”是超验的、无生无灭的“无”，因而“道”无以名之（一章）。

但是“道”的超验不同于宗教理论中超验的人格神。神是独立于宇宙之外的，而“道”是寓于天地万物之中。“道”成了天地万物借以存在和变化的根据，即“道”以天地万物为实在内容，万物以“道”为存在依据。这样，老子之“道”就从“本原论”进入了“本体论”。

本体论是由本原论发展演变而来。黑格尔认为，“本原”所探求的是那个“万物始所从来，与其终所入者”的东西，是一种作为原初物的“母体”性存在的本真探求。当本原被引申出事物的“动力”和“本性”的概念，本原概念变成了一个只是用来说明和理解事物的“原因”的概念<sup>②</sup>。在本原与事物的关系中，生成物或变形物是本原存在的一种实证性注解。在原因与事物关系中，原因是为了了解万物而悬设的某种“原理”，即事物的普遍性所在。老子“道”是天地万物的终极性存在之因，是所有原因的最高原因，是存在者之所以存在的最后根据和原则，是各种规律的规律，即是“宇宙大全”。

老子说：“孔德之容，惟道是从。”（二十一章）“故常无欲，以观其妙。”“无名，天地之始。”（一章）就是说“道”作为最初的存在，是无欲的存在，人可通过“无欲”来观察“道”之奥妙，感知“道”之存在。深悟老子之真谛的玄学家王弼更明确地指出：“道取于无物而不由。”（王弼：《老子·二十五章注》）“凡物之所以生，功之所以成，皆有所由。有所由，则莫不则乎道也。”（王弼：《老子·五十一章注》）就是说，道是万物存在和发展的根据性。道内在于万物，与物同在。韩非子也悟出老子之本体，在《解老》中，对“道”诠释说：“道者，万物之所然，万理之所稽也……万物各异理，而道尽稽万物之理。”就是说，宇宙最普遍的原理和规则是共同之理，它高居于各种具体事物理之上。这个“理”就是“道”。

道作为宇宙万物的本源，又是宇宙万物存在的根据，既是一切事物相互依存、对立统一的

① 陈鼓应：《老子译注及评介》，中华书局1984年版。

② 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版。

纽带，又是万事万物生生不息的动力之源。因此，既超越又内在于一切形下之物及社会人生之“道”，使得天地万物在“道”的精神和旗帜下联成了一个整体。“道”作为最高范畴，取代了人格、意志、主宰和上帝，也把天地神降低为“道”之子孙。道为天地万物所存之据，天地万物的生生不息，完全是形下物之“道性在物中”，在于万物负阴抱阳，因此天地万物的整体性不在于天地万物之外，如宗教之神，而在于形下物之内在的“道性”。正如《西升经》所言，“道”是“万物皆有之”。用现代科学来说，老子宇宙整体观就是一个自组织的思想。天地万物是一个自组织自演化的过程，“道”就是这一自组织自演化的动力、过程和状态的勉强描述。万物的价值来自于“道”的创设和赋予。自组织的整体性、有机性来自于自组织内部的“道性”，表现为各个因素之间的依赖性、关联性。

“道”为宇宙本源本体论、世界统一于“道”思想所蕴藏的“整体主义”方法论给今天的环境危机问题提供了重要启示。整体主义认为：世界上的万事万物都处于普遍联系中，事物以系统的方式存在，也以系统的方式相互联系着。也就是说，整体主义强调系统之间的联系性，承认它们彼此间的相互依赖。在宇宙自然当中，强调自然生态系统是一个统一的不可分割的有机整体。若我们有意识地强化系统的某一部分或人为地剥夺某一物或部落的生存权利，带来的必然是整个生态系统的破坏。正如著名中国科学史专家李约瑟所认为，中国传统的世界观是“有机的自然主义”（organic Naturalism）。这一传统认为万物之间的相互作用是由于“在永不休止、反复循环的宇宙中，各个事物各有其位，禀赋与生俱来的本性，使各个事物之行动必然如此。如果事物不以此特有的方式行动，则各个事物就会丧失其在整体中的关系位置（整体正是使事物成为事物自身之物）而转变成最基本性的事物。万物都是以依赖宇宙大集体之一分子的姿态存在”<sup>①</sup>。

尽管李约瑟讲的是中国传统文化的生态存在论，但是老子道论体系更为杰出和典型。这种有机整体论证了自然存在的合理性，就在于自然本身并非来源于人的需要，自然的演变发展并不在于人给予了自然多大的影响，自然之发展对人应是“无为而无不为的”。天地万物和人作为整体而存在，“自然”以自然（道性）的方式而并非以人的需求而发展的思维品质之缺失，正是今天环境问题形成的主要原因。

## （二）“周环”之道：天地万物的有机性

老子在回答道是什么的同时，也回答了道所处的状态即怎么样的问题。在老子看来，“道”是“不可道”“不可名”的，“道”的永恒变化和运动的存在是通过天地万物来表现的，即道与万物构成了本与迹、体与用的关系。“道”是天地万物及人的宗祖。大地万物都是由“道”产生，天地万物包括人从“道”中获得了自己的形态和性能，所以天地万物其本性和道是一致的，其行为也以“道”的规律或法则为规律或法则。《老子》用了大量事实生动地揭示了万物的相互依存与相反相成，把它视为道之存在与作用的具体表现。“有无之相生也，难易之相成也，长短之相形也，高下之相倾也，音声之相和也，先后之相随也。”（二章）“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新。”（二十二章）“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏。”（五十八章）

因此，人们应通过“与物反”的思维方式来感知天地万物的相生相克即相互依赖，进而认

<sup>①</sup> 李约瑟：《中国的科学与文明》，上海古籍出版社1990年版。



知作为物之形、象、声、音、色、味、前、后等具体性质和具体的时空限制，最终达到对“道性”的体悟。在老子看来，还应把握“道”之运行法则即“周环”。“反者道之动”（四十章）是“周环”表现。“反”谓“道”之“周行而不殆”的“周行”和与“吾以观复”“归根曰静”的“复”“静”同义。“字之曰道，强为之名曰大，大曰逝，逝曰远，远曰反。”（二十五章）这里的“逝”指道之流行不息，“远”形容道无穷的历程；因此，“反”是返回本根，终而复始，再始复新之意，也就是说，道之动所依循环往复之法则，道体是恒动的。道之用是以处雌守柔为法则，道体处于虚静。“道”的运行具有“周环”特征（高亨《老子正诂》卷上，1943年，第61页）。

王力先生认为“反者道之动，弱者道之用。天下万物生于有，有生于无”是老子全书的核心思想，并指出：所谓道之动者指方向而言，进、退、往、返，皆方向也。所谓道之用者，指状态而言，刚柔、强、弱皆状态也。聃意曰：“吾之方向，则返而不进，吾道之状态，则柔而强。”“道”之“静”“弱”，正如“万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归根。归根曰静，是谓复命，复命曰常，知常曰明”（十六章），“虚而不竭，支而愈出”（五章），禀赋“道性”之性，万物最终回归到道之“虚静”“柔弱”之境。因此，“虚静”“柔弱”之处是“道”之本性之地。同时，“道”也是虚无的，“道冲，而用之或不盈”（四章），这是说道是虚通的，但是作用却不穷竭。“谷神不死，是谓玄牝，玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤”（六章），这也是指道体之虚状，但又孕育万物，生生不息。司马谈《论六家要旨》总揽道家学说，谓“其术以虚无为本”<sup>①</sup>。

道之虚无决定了悟道的路径不在于显耀之处。“道”之“动”与“道”之“用”之本义折射了老子在思维方式上从反面的角度来阐释事理，从而消除了由人之言说而带来的“非常道”“非常名”的“物失”。这就是老子所说的“正言若反”“道者反之动”的语言逻辑原则。老子从“柔弱”和“虚静”即处于强悍、强势的另一面即被强势所边缘化一方的视野来体悟道的存在，这样的思维方式，消除了人的自大、强势心理，从而使人与自然、人与人之间更容易沟通与理解，这是其一；其二，与“与物反”的思维方式相一致的，《老子》著作中大量列举了相互对立相互依存的事物现象，认为道是对立统一，相互转化的，即“反”“复”，从而体会到正反相形、物无贵贱的形之下生存之德。老子通过人与自然的对视，体悟到自然“贵柔”“守雌”“不为天下先”“无为”“无欲”，从而确立老子之生态生存即物我关系论：无我、无欲、无为。通过克服或根本上放弃人的物欲和人的有为而达到消除主客体对立的障碍，也就是把人之主体性放在自然之本性的支配之下，最终进入“无己”状态。“为道日损，损之又损，以至于无为”（四十八章）。就是说，作为主体之人应该从物欲中摆脱出来，纯正人心，破除实有的执著，主体以空灵之境反观万物，破除人的强烈的主体意识。老子要求丧我，融入万物，以之对视，“藏天下于天下”，“以天下观天下”，使主体的人成为万物中的一员，强调万物各有本性，泯灭事物的等级差别，消除贵贱观念，万物以本性而存，以本性而相融。万物之间相依相彰，一荣俱荣，一损俱损的有机存在，这又何来人之独尊独贵呢？

<sup>①</sup> 张岱年：《中国古典哲学范畴要论》，中国社会科学出版社1989年版。

### （三）天道无为的自为性

老子之天不同于孔子人格神之天，它是指自然之天，天的法则就是“天道”。“道”化生天，因而“天道”就是体现了“道”之法则即“法自然”。这就表明了天道是自然运行的法则，而并非人为的法则。老子认为，天道在于无为。道生天地万物，然“生而不有，为而不恃，长而不宰”（十章）。老子说：“成功遂事，百姓皆谓我自然。”（七章）自然地“成功遂事”，是与人为之自为相对而言。“道常无为，而无不为。侯王若能守之，万物将自化。”（三十七章）

老子在这里言说的是，天地万物各有其规律，即“万物各有其性”。天地万物生生灭灭，在于其自身的“道”之动。“夫物芸芸，各归其根”，犹如水之就下，万流归海，最终会回归到道之“虚无”境地。任何“有为”都会出现“不知常，妄作，凶”（十六章），即《阴符经》所说“自然之道不可违”。因而老子讲无为并非一切都无所作为，而是与“人为”相对的“有为”。老子“有为”并非说把人的意愿加于其上，而是说天地万物为着自身之序而为。老子说：“天长地久，天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。”（七章）河上公注：“天地所以能长且久者，以其安静，施不求报。”成玄英疏：“言天地但施生于万物，不自营己之生也。”<sup>①</sup>

这里表面是说天道无私心，它的一切作为都不是对己而为，因而能永久运行；其深层次道出了天道的“有为”，天道也在创生万物、覆载万物，也即“天之道，利而不害”（八十一章）。河上公注：“天生万物，爱育之令长大，无伤害也。”王弼曰：“天者，群物之宗，常以慈畜万物，岂有害之意。”<sup>②</sup>好生恶杀，利而不害，正是“道”之本性的展示。天道作为自然之本性是有为之为，其有为就是天地万物从道之“无”而生，万物禀赋“道”而长，最后又达到与“道”之一体的“虚无”。天道始终在成就万物，只不过天道之“有为”却从不为己所有，即“功成而不占有”“不主”（“生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德”）。因此，老子否定的是事物之外的“为”，肯定了事物之内在的“为”。正是内在之为，才是真正之德，才有了天地万物之统一。

## 三、天地整体存在思想的现实维度

老子对宇宙生成、世界万物之整体存在观点对于我们今天面对严重的环境问题苦寻出路应该有重要的思维启迪作用。老子认为，人与万物存在共同起源即“道”，道是天地万物的终极之源。在宇宙创生之前，它周流不息。道是有无的混沌之在，混沌（即混元之一）生出阴阳，阴阳合气生出天地万物和人，道在生出天地万物和人之后，仍然贯注于每一个事物之中，显示为德。德者得道也。万物按自身之道而演化。绵延不断之道生养覆载天地万物和人，是天地产生生命和人类的内在根源。老子之“道”的超越性克服了西方传统的实体主义观点的局限性（实体主义认为，存在一开始就是存在的，它不能从“无”中产生，宇宙不存在一个从“无”到“有”的创生过程，如泰勒的水。它无法解决宇宙之船的动力问题）。老子之道内在于天地

<sup>①</sup> 《道德真经玄德纂疏》卷十，《道藏》第13册。

<sup>②</sup> 王弼：《道德真经集注》卷十，《道藏》第13册。

万物，也克服了西方宗教的上帝创世说的缺陷。老子以直觉的方式领悟到天地万物是“道性”生生不息的结果，是天地万物自身之道动的即天地之序的自然现象。

“现代宇宙学”中的人择原理也认为，人的产生和进化与宇宙的生成和进化过程是息息相关的，如人体的结构和功能与宇宙过程的演化有密切联系。观测发现，人的生命节律与宇宙节律有着对应关系，如人体的免疫系统中某些蛋白质抗体的产生与每天及季节性的周期相一致等。按照老子的言说，人是宇宙过程的产物，人和宇宙天地都根源于“道”，人应该是遵循“天道”即适应宇宙过程的变化，人类对宇宙自然，应该秉承人之“道性”，顺应物之“道性”，任何“技术主义”“人类中心主义”之类的人的狂妄自傲只能使人类陷入困境。

人在道之自然法则下来利用自然万物，并从自然法则中悟出社会“无为”之治之法则。主客体的有机整体性不能被主体之行为破坏或分割，人和自然才能互融、互通。因而人与天地万物应始终处于和谐之中，这完全是出自于人与天地万物相互依存、彼此同在一个整体之故。正如自组织理论认为，复杂的宇宙可以看成是一个由众多事物有机联系组成的整体，其根本原因就在于多层次进化动力学的同源性。当代生态科学也认为，生态系统是一个有机联系的整体，它的复杂结构的产生和维持依赖于能量的连续流动，每一有机个体的存在都是整个有机体构成的能量网络结构的一个纽带。

从生态观点看，整体生命决定部分生命，并与环境的动态状况一起构成了复杂关系整体，本质上决定着生物物种的特性。老子的宇宙整体性、有机性思想与当代整体论科学在基本向度上是一致的。当今人类由于“人类中心主义”价值取向而彰显人的主体性之时，也就是把“域中”之平等存在物的人而凸现为主宰者之时，也就意味着和谐的主客体的有机性被分割，人与自然关系就置于对立的状态。正如恩格斯所说，当人在为自己终于征服了自然而欢呼之时，自然正在以它自有的方式和威力报复人类。这一点对于今天的人类无疑是一剂清醒剂。

老子的整体生态智慧是人类早期对人与自然关系的一种理性把握。尽管这种把握充满了原始性，但是作为人类整体把握自然和社会，作为一种抽象思维毕竟是非常了不起的。然而也要看到，老子的生态智慧仅仅是猜测性的，甚至带有很多类比性，缺乏科学性。其生态智慧也并非建立在对生态规律的深刻认识的基础上，只是对直接的农业生产或者生活的自然环境条件的观察和对生存经验的体验，包含了较强的神秘性。同时，老子对技术的排斥和对人之有为的否定，甚至对现实生活的一味消极退缩，尽管可以体现道家的迂回的、非常规的人生技巧，体现以屈求伸的独特人生进取，但是却给后世带来一定的消极影响。这些都是我们在挖掘老子智慧当中应该注意的。

## 《道德经》道统论生态思想研究\*

张凤林\*\*

根植于中华沃土的道教，承传发展中华优秀传统文化“天地人和谐共生”的思想，在其教义思想中，蕴涵着人对自然环境、生态体系、生命组织的深刻理解，对宇宙天地、山川大地的无限崇拜，对所有生命物体的至诚热爱，对人类作用地位的冷静思考，对万物共生共荣的神圣憧憬。从历代哲人深邃的天人之辨，到众多仙真洒脱的逍遥人生；从功德双运、玄妙至秘的摄养修炼，到庄重神圣、克己归真的科仪戒律；从普度万物、珍惜百虫的大乘精神，到崇道尊德、修真证果的艰难历程，无论在哪一个方面都始终贯穿着中国道教热爱自然、热爱生命、维护生态、保护环境、美化人间、与天地万物和合无隔、共存共荣的理想和追求。道教这些生态思想，述其渊源都可以追溯到《道德经》。

《道德经》是道教尊奉的经典，很多情况下都被解释成为一种政治策略或哲学读本，而往往忽略它作为一本很好的自然生态读本的角色。仔细研读《道德经》，我们可以发现很多关乎自然生态的论题，其中《道德经》以整体性视角对待生态问题的“道统论”思想在今天尤其值得我们认真对待，并加以学习借鉴。

19世纪初叶初显轮廓的现代生态学以“整体性原理”为基本原理，“整体性”是一切生态系统的基本性质。奥德姆（T. H. Odum）在《系统生态学》的最后一章中讲道：“人类的重大理论知识只有很少一部分被统一起来。无论是物理学，还是生态学，建立统一理论都是科学家最大的理想。”<sup>①</sup>因此奥德姆在其《生态学基础》（Fundamentals of Ecology）中把“生态系统”的整体性概念放在了生态学的中心地位，把整体性原理视为现代生态学的第一原理。这种把整体性原理视为把握生态学理论的基本原理的思想在中国古已有之。回述中国传统的生态观，道统论即是以全局的思想研究生态。“道统论”就是研究整体性原理、研究万物的统一性规律和建立统一的理论基础的生态理论。老子的《道德经》中“道统万物”，更是生态系统整体性原理的中文定义。

老子“道”的概念不仅是本体性原理，“道”也是整体性原理，而且直观地反映了整体性

\* 本文原载《中国道教》2007年第3期，第50-51页。

\*\* 张凤林，中国道教协会副会长。

① 张正春：《中国生态学》，见第二编第二节《中国生态学的基本原理》，兰州大学出版社。

规律，揭示了整体性原理的产生机制和结构特征。《道德经》认为：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”“万物得一以生。”这里，老子即认为天下万物都由“道”演化而来，为一母所出，万物从根本上存在着联系，不是各自孤立的，因此应该放在一个整体的系统中予以对待。《道德经》第二章中说：“天下皆知美之为美，斯恶已。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。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，功成而弗居，夫为弗居，是以不去。”这一章节人们普遍认为体现了老子的“无为”思想。殊不知，这种“无为”是一种建立在整体观上的自觉，其超越的思维要求人们凡事都要能跳出自我乃至人类封闭的小圈子，站到万物赖以生存的时空环境立场上，大视野，全方位地思考问题。这种思考问题的方法不是利己、利群的狭隘方法，也不仅仅是简单地将人与其他物种对调的换位思考的方法，而是站在整个地球生物圈的角度去思考、处理问题。然而，再看看我们现今的人们的一些行为。当人类进入有组织的社会以后，政治、经济、文化随着生产力的迅猛提高得到了空前的发展，特别是第二次工业革命以来，大机器的广泛应用标志着人类的行为能力在自然面前不再处于被动地位，已然能够主动出击，成为我们认知范围内唯一可以与大自然进行较量并且改变它的力量。也正由于此，人类不得不迎接自己点燃的危机，虽然这个危机直到两千五百年之后的今天才全面爆发。而我们古代的哲人老子早已在《道德经》中洞察到这一点，“是以圣人处无为之事”，“万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃，功成而弗居，夫为弗居，是以不去”。在这“无为”理念之中还包含着一个更为深刻的哲理：万物是相互联系成一体的，没有绝对或孤立的东西。任何绝对或孤立的观点都是错误的。“有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随。”所以以人类为中心，按人为设计的方案去改造自然，要想解决好人类生存和发展问题都是不可能的。唯有跳出人类自我封闭的小圈子，站到空间和环境的立场上，审视周围的一切及整个世界，才能找到根本的出路和解决办法。

《道德经》同时认为，人类社会也是一个生态系统，从属于整个地球生态系统。人类社会生态系统也处于道的整体之中，人类生态系统也适应“道统论”这一原理。《道德经》说：“大道废，有仁义；智慧出，有大伪。”大道就是天道，就是宇宙整体性原理。地球生态系统和人类生态系统也符合整体性原理，所谓整体性，就是不分彼此，浑然一体，是为大道。按儒家礼乐制度，礼主分别，乐主和同，本乎天理，循乎天道，维护人类的整体性（公理）原则。人类社会，整体秩序与稳定和谐是天道公理，亲近和睦是人类的天性，顺其自然，应该是人类社会第一法则，这也是尧舜之治的精髓。但是，人类社会制度无论多么完善（有仁义），由于聪明智慧的人为干扰（有大伪），难免弄巧成拙，以至于舍本逐末（大道废），这是对人类文明的彻底反省。一切文化的粉饰和哲学的狡辩都不足以说明“大道”，相反，却形成了自欺欺人的“伪装”（大伪）。根据整体性原理，“天衣无缝”科学的“分析”企图就难免“徒劳”的危险，俗话说得好：“聪明反被聪明误。”因此老子告诫我们：“我无为，而民自化，我好静，而民自正。”民心如草，君心如风，风吹草动，所向披靡。这是正常情况下的人心世风，老子深知其情，故有此语。人类社会也是一个生态系统，根据生态系统的自稳态结构以及整体性原理和自组织原理，只要不受到过分的干扰，民心自化，世风自正，这是人类生态系统的自然规律。若人类不能维护人类生态系统的整体性原则，那么人类生态系统必遭破坏，甚而影响整个

地球生态系统的平衡。

应该注意的是《道德经》所理解的整体性的道原理是讲究规律的整体。老子讲：“反者道之动。”这里“道”的概念有几点重要意义：“道”的概念体现了一个动态的整体论，“道”的概念揭示了阴阳互动机制，“道”的概念体现了差异性和多样性的统一。道统论是动态的多样性的整体论，是动态统一和矛盾统一，所谓“和而不同”。道统的实质在于相反相成，是阴与阳的和平统一。“一阴一阳之谓道”这句话揭示了自然界的“天机”（生态系统的形成机制和动态机理）。因此《道德经》又说：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”“负阴抱阳”是“万物”共同的生态模型。而“冲气以为和”，反映了整体性与多样性、稳定性与多样性的统一。

《道德经》认为生态系统的自组织性质和自稳态特征取决于其结构原理和功能机制，阴阳相得形成整体性，阴阳互补组成完整性，阴阳相交形成互动性，阴阳互生导致开放性，阴阳合德是其全能性。任何生态系统都具有完备的相似的结构与功能，这种“生态机制”就是“天机”，掌握了“天机”，不同层次、不同尺度的生态系统因此就有了可比性。

总之，《道德经》的生态整体思想可以套用《道德经》中的话“道生之，而德畜之；物形之，而器成之”来概括。“道”是生态系统的整体性原理，“德”是维持整体性的法则。“形”是静态结构，“势”是动态功能。生成规律，形成结构，都具有动态的特征，即老子认为，人类生存于整个地球生态系统这一具有自身生成规律和形成结构的大整体中，与这一生态系统中的其他生物有着密不可分的联系，因此，人在处理我们周围的生态环境时必须认识和遵循这一整体性法则，并维持这一法则。这一整体性思想无疑是可以为现代生态学所借鉴，对于生态环境频亮红灯的当今社会更具有现实的指导意义。

#### 参考文献：

- [1] 戴建业著：《老子：自然人生》，长江文艺出版社。
- [2] 沙少海，徐子宏译注：《老子全译》，贵州人民出版社。
- [3] 魏玉昆：《老子道德通译——关于自然之道和意识之德的古典学说》，中国社会科学出版社。
- [4] [美] 奥德姆 (E. P. Odum)：《生态学基础》，人民教育出版社。
- [5] 张正春：《中国生态学》，兰州大学出版社。

# 整合与超越：道家深层生态学的现代解读\*

雷毅\*\*

深层生态学是西方当代环境保护思想中最重要的流派之一。它试图突破西方主流哲学中人与自然、科学与价值、事实与价值之间的界限，而建立一种人与自然一体的协同关系。但对抗乃至颠覆西方根深蒂固的主流价值范式仅仅依靠现代科学（尤其是生态学）则远远不够，还必须寻求一种从本体到价值等诸层面均保持着一致的，且与西方思维方式和文化传统迥异的新范式。在这些新范式中，中国的道家哲学与深层生态学是相通的。道家哲学对人和自然的内在关联具有天然的认同感，这种认同感与现代科学揭示的整体论思想具有很大的互补性，这对完善或重构深层生态学必然有所帮助。因此，深入发掘道家思想中的生态智慧，并将其融入深层生态学理论之中，将可能实现深层生态学的新超越。

## 一、道家的深层生态学：从审美到伦理

西方哲学重逻辑，东方哲学重直觉与体验。西方哲学的最高目标在于建立一种既普遍又必然的纯粹原理，是在概念的逻辑推论中构造起来的体系。中国哲学则强调在“道”的旗帜下追求至上的人生境界。这种追求不可能是纯粹的逻辑构造，而是需要一种审美的情趣。在处理人与社会的关系上是如此，在处理人与自然的关系上亦是如此。

道家对自然的理解既非西方思维方式中严格的推理，亦非来自功利主义的现实诉求，相反，它以一种超功利的审美体验方式来认识和把握自然万物，将自然界看作是审美愉悦的最终来源，通过“道法自然”的审美观照来实现人和自然的和谐统一，从而达到至上的精神境界。对于这一点，黑尔（David Hall）在一篇题为“On Seeking a Change of Environment Aquasi - Daoist Proposal”的文章中就明确指出：道家哲学在伦理和生态方面优于西方主流哲学主要在于它用审美的眼光来看待自然。其特点主要有3个方面。第一，用审美的方式来理解自然界的平等关系，即从本体论上否定了人对任何事物的特权；第二，对这样一种平等的关系作了详细地说

\* 本文原载《思想战线》2007年第6期，第27-33页。基金项目：国家社会科学基金项目“深层生态学理论的阐释与重构”（04BZX064）。

\*\* 雷毅（1962-），男，湖北武汉人，清华大学科学技术与社会研究所副教授、博士，主要从事环境哲学研究。

明；第三，使用尊重的语言表达上述思想<sup>①</sup>。一些中国学者也认为，道家哲学的本体论追求本身即是审美的，由这种本体追求引导出来的生活趣味也是审美的<sup>②</sup>。的确，道家的思想家们常常用诗化语言和浪漫主义手法来表达他们的人生态度和独特思想。道家经典《老子》被人们看成是最早的哲理诗，庄子也被视为“最真实的诗人”<sup>③</sup>。道家以“道”为本体，坚持以审美的方式来理解“道”。在道家看来，由于道的本性就是自然，自然之道便是自然无为的本性，因此，“自然”与“天”“无为”“道”联系在一起，形成了一个相互关联、相互作用的系统，构成了道家思想体系的基础。于是，最高的审美标准与伦理原则必然是顺乎自然之道了。在道家看来，“道”的纯朴本性要求人们抱朴守道，遵从自然，只要人们能突破尘世的束缚来观照道，便可发现人和自然的和谐与统一，获得审美的愉悦，故庄子曰：“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。是故圣人无为，大圣不作，观于天地之谓也。”（《庄子·知北游》）这样，先秦道家便把人与自然的交往从美学的享受自然地转向到了伦理的善恶。但这种转换不是源于纯粹逻辑规则而是直觉和感悟。因为圣人顺应自然而不妄加行动是源于他对天地深入细致的观察，从而领略到了自然界自然而然的的存在所具有的伟大的、素朴的美，所以庄子有“朴素而天下莫能与之争美”（《庄子·天道》）和“澹然无极，而众美从之，此天地之道，圣人之德也”（《庄子·刻意》）之说。只有这样，才能以审美的方式对待大自然，尊重生命、尊重自然万物的本性，听任事物自然的发展。这意味着人不再是自然的中心，在自然中并不具有特殊的地位，这种意识即使在今天的环境伦理学上也是极为重要的观念。因此可以说，道家通过这种认识达到了审美和伦理的统一。

19世纪，西方的环境思想家们也是用道家这种直觉的审美意识获得了类似道家对自然及人生的这种认识。以传世之作《瓦尔登湖》闻名于世的美国超验主义作家亨利·梭罗（Henry D. Thoreau）就是以这种方式完成了他的绿色宣言，从而成为开创西方深层生态学思想之先河的人物。这位在瓦尔登湖生活了两年的“田野里的浪漫主义学者”，呼吁人们“以自然观察自然”。他认为，只要通过与大自然直接的亲密接触，就能感受到自然界的生命与活力，就能发现自然的内在“神性”，这种“神性”会引导人们产生对大自然及其存在的敬畏感。他甚至指出，“如果人们能够提高到对树桩和石头表示真正的崇拜，那就意味着人类的新生”。这正是通过审美体验获得的深层生态意识。而自然保护主义的先驱人物约翰·缪尔（John Muir）以类似的经历体验到了梭罗的那种感受，因此他也发出同样的声音：“在上帝的荒野中，存在着世界的希望。”<sup>④</sup>正因为如此，缪尔被深层生态主义者亲切地称为“美国的道家”<sup>⑤</sup>。

可见，无论是处于何种文化背景，只要能以一种审美意识直接与自然接触，便会生产相同的对自然的深刻体悟和认同感。这种认同感的终点直指人与自然和谐统一的道德理想境界，并

① [1] David Hall *From Reference to Deference: Daoism and the Natural World*. N. J. Girardot James Miller, LIU Xiao gan ed. *Daoism and Ecology*. Boston: Harvard University Press, 2001, P247.

② 冯达文：《回归自然·道家的主调与变奏》，广东人民出版社1992年版，第270页。

③ 朱晓鹏：《生命的自由与审美的超越——论道家的人生观和审美观》，《社会科学》1996年第10期。

④ 侯文蕙：《征服的挽歌》，东方出版社1995年版，第78页。

⑤ Devall B, Sessions G. *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City: Peregrine Smith Books, 1985, P100.

可以由审美向道德转换，在人的内心世界构筑起行动的道德原则。因此，从审美的维度来认识人与自然的关系，在很大程度上可以超越逻辑推论的局限。即使是在现代意义上，这种认识自然的方式对于我们建构深层的生态哲学和生态美学仍然具有重要的启示性作用。

## 二、道法自然：生态伦理的最高原则

道家的自然有机论和整体论思想皆出于它对自然的理念。道家对自然的理念，主要表现在对“道”的论说之中。道家文化中的“道”与“自然”的关系乃是浑然一体的，“道”即“自然”，“自然”即“道”。老子的“人法地，地法天，天法道，道法自然。”之说，表明老子不但肯定四者的关系为大一统的生命体系，而且还将人与道的关系一贯而上地止于“道法自然”，可见“自然”在先秦道家心中的地位。

后人所解“道法自然”中的“自然”之意，大致包含了3层含义：第一，自然界本身；第二，自然万物与人的自然的自在状态；第三，自然规律。“道之尊，德之贵，夫莫之命，而常自然”，“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。”（《老子》第二十一章）“天不得不高，地不得不广，日月不得而行，万物不得不昌，此其道欤！”（《庄子·知北游》）皆表明道的自然而然的体现。庄子说：“夫道有情有信，无为无形，可传而不可授，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。在太极之上而不为高，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》）也表明道的终极指向的是自然而然。正是在“道”的自然特性基础上，道家思想的核心精神才能在3个内在层面得以合乎逻辑地依次展开，即：（1）人与天地、自然万物的合一；（2）人与自身的天性合一；（3）人的意志、品格、情操、理想与自然精神、自然规律的合一。简言之，无论从人与世界的关系考虑，还是从人与自身天性、人道和天道的关系看，人和人类的一切都来之自然，因而，也必须回归自然。“归趋自然”不仅是古今人类之共同渴慕和期盼，更是中国传统文化之最为深远、最为本质之根。也正是在“道”上述3个层面的“自然特性”之基础上，我们可以说，在中国文化中，不仅是道法自然，而且，更是道即自然，自然即道。事实上，对“道法自然”之“自然”的上述3层含义的理解，也是中国传统文化所一贯秉持的观念<sup>①</sup>。

道家不仅视“道”为自然，也视“道”为融贯宇宙、无所不在的无穷生命本源，所以能视一切大自然均充满无穷生命。老子说：“道冲，而用之或不盈。渊兮似万物之宗，挫其锐，解其纷，和其光，同其尘，湛兮似若存。吾不知谁之子？象帝之先。”（《老子》第四章）可见，“道”在老子心目中具有重要的超越性与根源性。“道”对一切事物均“善贷且成”且“无所不在”，虽然大道流行，但“道”融贯万物却并不为天下先，衣养万物却不自以为主。因而老子说：“大道泛兮，其可左右，万物恃之以生而不辞，功成而不有。”（《老子》第三十四章）

由于分享了“道”的生命源泉，自然万物自身便充满了生命，由此形成生机盎然的现实世界。这似乎自然地导出了一个重要的生态伦理原则——尊重自然，这恰恰是西方环境伦理学家

<sup>①</sup> 潘世东、林玲：《论“道”与中国文化自然观的逻辑起点》，《广西社会科学》2001年第1期。

力图揭示的一个最高伦理原则。伟大的人道主义者阿尔伯特·史怀泽（Albert Schweitzer）用类似于道家直觉的审美方式获得了尊重生命尊重自然的启示，由此创立了“敬畏生命”的伦理学。他指出：“善是保持生命、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。”<sup>①</sup>当代生物中心主义最重要的代表人物保罗·泰勒（Paul Taylor）则把史怀泽“敬畏生命”伦理概念赋予一个更为理性化的现代概念：尊重自然（respect for nature）。从而建立了他的生物中心主义伦理体系。该体系的核心就是尊重自然的思想。泰勒认为“尊重自然”是一种对待自然的终极道德态度：“一种行为是否正确，一种品质在道德上是否良善，将取决于它们是否展现或体现了尊重自然这一终极性的道德态度。”<sup>②</sup>

按照老庄的思想，人要顺应大道就应该以一种客观公正的态度对待自然界，让事物按照自己固有尺度自由地发展，而非将人的主观价值尺度强加于自然界。人以“道”的方式对待天下万物，乃是要“处无为之事，行不言之教”（《老子》第二章）。在这种意义上，我们从伦理学角度去理解“道法自然”，便可以发现它的含义其实是：天下事物都具有自己存在、发展和演化的权利，这些权利都应该得到人类的尊重和保护。这样，道家就用这种肯定性的价值判断表达了人与自然的伦理关系。“道法自然”也因此成为道家生态伦理原则的思想基础。

### 三、物无贵贱：生态平等观

既然“道”普遍存在于一切事物之中，那么依照道家的价值判断原则，每一事物的存在必有其合理性，由此带来的伦理结果必然是天地自然万物在道德面前一律平等的理念。因此，道家从“道法自然”的本体论逻辑地实现了向“物无贵贱”的道德论转换。从而为道家的善恶观念提供了从自然本体论到自然道德论的一致说明。这也为道家确立整体主义生态道德提供了可能。

庄子明确指出：“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》）这表明，自然万物本无贵贱区别，区别来自于观察者的价值尺度。另一方面，一切自然存在都是自我目的中心的，这样，才会有从万物自身来看，各自为贵而又以他物为贱，而以世俗的观点来看，贵贱则不在于事物自身。人类中心论者对自然的价值判断以自然对人的效用为标准，就必然会得出自然万物只有外在的工具价值而无自身的内在价值。但若从自然存在本身而非对人类是否有用来作为价值评价的标准，那么，显然是“物无贵贱”。“物无贵贱”这一判断内在地包含着这样的思想：即从自然本身的层面来看事物，则物物之间并无价值贵贱、大小、高下的分别，万物都各有其独特的价值，是等价的。因此，老子也说：“人无弃人，物无弃财。”（《老子》第二十七章）“人之不善，何弃之有？”（《老子》第六十二章）它意在说明，一切人、生命和无生命的自然物都有其自身的价值，人的作用就是要让一切隐含的价值展现出来。

① [德] 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1996年版，第9页。

② Paul Taylor. *The Ethics of Respect for Nature*. Environmental Ethics, 1981 (3).

以现代的观点看，道家要求以“道”作为价值判断的标准，必然主张赋予自然万物以内在价值，因为那是万物自身所固有的。既然如此，随即带来的一个道德判断便是要求人类尊重这些价值，尊重万物实现这种价值的内在要求（即权利）。如在庄子看来，一切万物，不论表面如何贵贱不同，在本质上均是平等相通的。“道”的无所不在，意味着每一件东西的存在皆有其合理性，换言之，我们尊重自然不仅尊重有生命的动植物，而且对于无生命的一切山川、河流、瓦砾也应充分尊重，因为每一事物中都有“道”的关照。这种思想正是今天深层生态主义者所寻求的，深层生态主义者视山川、河流充满生命的观点深深地与老庄思想相暗合。

这种自然平等观在《庄子》的内、外篇及杂篇中多处涉及，尤以《齐物论》为甚。所谓“齐物”乃是指自然万物，无论大小皆有平等的生命尊严，任何一物皆不可以凌越他物而存在。庄子试图在此肯定一切万物均有其内在的生命意义与价值，而非人类所与。任何自然存在对于自然的演化均有不可抹杀的贡献。这似乎又暗示了一种类似于生态主义者的观点：非人类的生命及其自然万物并不仅仅是只供人类使用的工具和资源，它们的尊严与权益都应该得到肯定。这正是今天的深层生态学主张的“生物圈平等主义”，这一原则要求平等对待所有生命和自然存在。

平等对待一切生命的原则之所以重要，一方面在于自然生命自身的价值，另一方面还在于生命之间的有机联系。庄子强调：“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。”（《庄子·齐物论》）这即是说任何万物的存在，都是彼此相需，绝不会孤立片面的存在。就好像鱼与水的关系，完全是彼此相需的互融关系，于是“天地一指也，万物一马也”。这里的“一指”“一马”就代表着天地万物同质的概念。道家强调天地万物同一性的思想在当代深层生态主义者那里得到了新的诠释。在他们看来，生物圈中的一切存在，无论是我们自身还是我们所认同的对象都具有某种同一性，这种同一性就是内在价值。既然我们认为我们拥有内在价值，而我们自身的存在又与其他存在物密不可分，那么，那些存在物也应当拥有内在价值。尽管在老庄的学说中并没有现代用的“内在价值”一词，但他们都明确地表达了这种思想。应当说强调事物之间的联系与互动是老庄整体论思想的一大特点，生命之间的彼此联系以及生物与环境的联系在生态学上已通过生态系统和食物链结构反映出来。另一方面，水对鱼的例子也说明了水环境对鱼生存的重要性，如果水域遭到破坏，鱼就必然遭殃。这也就是为什么当今的深层生态主义者强调保护生命要连同它的栖息地一同保护的缘故。因此，生态中心主义平等的基本思想是生物圈中的所有生物及实体，作为与整体相关的部分，都具有平等的内在价值。

由此可以看出，道家是从有机论和整体论视角来认识自然的。这样，在道家眼中，天地万物不仅是一个开放的生命系统，同时也是一个相互联系与作用的有机系统。这样一种系统可以用“天地与我并生，而万物与我为一”进行高度概括。这暗示着人类同其他万物一样都是这个世界的一部分，人类不是世界的中心，也无权利凌驾于万物之上。相反，人类应该尊天道，以促进自然万物的生命潜能，使自然万物的价值、平等与和谐能够充分展现。

#### 四、自然无为：生态伦理的基本原则

“尊重自然”乃是以顺应自然的“无为”态度来看待自然，这样便逻辑地演绎出“无为”

的伦理原则。在老子看来，“道”包容自然万物的过程，也就是听任它们自由发展的过程，即让天下自然万物按照自己固有的方式自然而然地生存和发展的过程。故老子说：大道“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”（《老子》第三十四章）。

人既然是“道法自然”的产物，产生于天地万物之中，那么人就当如万物一样，以自然为师，顺天道而为之。“天地之所以能长且久者，以其不自生也，故能长生。”（《老子》第七章）这意味着人若要像天地一般地持久生存下去，就应与天地万物维持其和谐和统一而非相互毁灭，就必须发挥其自然本性，为自然的进化做贡献。也就是遵循天道自然的本性，以天道自然的本性为行动的准则，过着顺应自然的生活。因此，“自然无为”作为一种基本的生态原则直接体现了道家“道法自然”的自然整体主义思想。

“天道”自然“无为”是道家的基本信念。庄子说：“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》）表明天道乃是与人道相对的概念，反映着人类对待自然万物的态度。“牛马四足是谓天，落马首，穿牛鼻是谓人。”（《庄子·秋水》）“牛马四足”是牛马内在之天性自然，这种自由自在的本真生存状态即谓天，而给马首、牛鼻系上绳索则是外部强加于牛马的人为之事，是剥夺了它们的自由，违背了它们的自然本性，这就是人为。如果将自然万物自在地发展的“天道”用现代生态主义者的语言来表达就是：让河水自由流淌（Let the river live）。这正好与人为方式干涉自然的“人道”行为相对立。天道无为促进了自然万物的存在与发展，人道有为则否定了自然万物的存在方式。孰善孰恶，一目了然。

道家尊天道而抑人道，反对一切有悖于生物天性的行为，要求人们应该让生物按照其自然的天性而自由地生存和发展，而不能采用人为的方式干涉生物的自然状况。庄子还用混沌之死的极好寓言来说明了人为干预自然的后果（《庄子·应帝王》）。其现代含义在于，人类不要只用自己眼光，自以为是地去改造自然，那样反而只会伤害大自然。“凫胫虽短，续之则忧；鹤胫虽长，断之则悲。故性长非所断，性短非所续，无所去忧也。”（《庄子·骈拇》）“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》）这旨在说明，人类对待自然的最好方式就是听任自然万物的自由发展，让一切生命按照自己的天性生活，因此，道家反对“以人灭天”，主张“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”（《庄子·秋水》）。因为“为事逆之则败，顺之则成”（《庄子·渔父》）。庄子还区分出了人对待大自然的两种方式，一种方式是“以己养养鸟”，即用人为的方式来对待自然，由于违背了自然事物的天性，结果导致了自然的毁灭；另一种方式是“以鸟养养鸟”，即以自然的方式对待自然，按照自然事物的天性使之自由地发展，可以将之称之为“以天合天”。第二种方式就是在生态上必须肯定的行为，“以鸟养养鸟”或“以天合天”是从“道法自然”中发展出来的一种肯定性的生态价值判断，是对“道法自然”的进一步展开说明，这样，庄子就使道家的生态道德从逻辑上进一步趋于合理和可行。

因此，“自然无为”的一个基本的道德判断应当是：“不以心捐道，不以人助天。”（《庄子·大宗师》）作为道家生态伦理的基本原则，“自然无为”要求因循自然而不任意妄为。“庖丁解牛”故事恰好说明了道家对待一切技巧的态度。“庖丁解牛”不是作为一种技巧被批评，而是作为一种善于依乎天理的行为得到推崇，所有这些都表明，道家的“自然无为”并非盲目地

反对一切技巧，也不是无原则地反对一切人对自然的干预行动，而是要求人们在深刻理解自然规律以后，按照自然的规律和法则去行动。正是在这一点上，道家的“自然无为”思想受到西方学者的普遍赞赏，当代西方深层生态运动要求“顺应自然”的主张就是来源于道家。在今天，深入挖掘道家的生态保护思想，用道家思想对深层生态学的理念进行必要的改造和补充，必然会使深层生态学理论具有更大的普适性。

## 五、物我两忘：人生的至上境界

道家在处理人与自然关系问题的方式上是非常独特的。它反对以人对自然的征服和改造来迫使自然适合于人的生存，而主张人通过自身的心性修养来使人的生存适应于自然。这种生存方式与道家“道法自然”的信念相一致，其结果便是顺应自然之道的“以天合天”。然而，人的本性并非天然地顺天道而为之，而是首先考虑自己的生存状况并努力地改善它。换言之，他必须从“自我”开始，然后再扩展开去。西方将这种本性视为“本我”，“本我”的私心甚重，只有当他与周围的人与事联系在一起，这种只关注自身的“本我”才会向“自我”转变，随着他个人精神和生物人性的不断成熟，“自我”便会逐渐扩展，最后才超越个人的小宇宙而达到与大宇宙的融合，这就是人生的最高境界，在这种境界中，人变得渺小和谦卑了，因为他不再是与自然分离的，而是自然整体中的一部分，他的处事不再是个人的角度，而是整体的自然。这就是道家推崇的“圣人”境界。譬如，庄子就认为，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，并且以审美的态度去深切体会人与自然融为一体的和谐之美<sup>①</sup>。这种境界就是深层生态主义者所称的“生态的自我”，即“大我”。

在道家看来，洞悉生命真义的人既不追求于生命所不必要的东西，也不追求自然无法改变之事。一个人如果明白了“知足不辱，知止不殆”（《老子》第四十四章）的道理，并将此信念贯穿于行动之中，那么他就会进入一个新的人生境界，这即是由“小我”向“大我”转变的开始。然而，从“知”到“和”，最后达到“物我两忘”的圣人境界，还需要不断地超越。在老子看来，不断提升人的道德境界至少要有“三大法宝”。这三宝“一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先”（《老子》第六十七章）。有人将其通俗地概括为：慈爱利物、俭啬有度、知和不争<sup>②</sup>。

慈的本意是宽容。一个真正得“道”而有“德”的人，不仅对待他人应该具有宽容的美德，而且对待天下自然万物也应该具有宽容的美德，只有将这两个方面有机地结合起来，“慈”才是完整的。因为天道正是按照“慈”的方式来对待天下自然万物的，天要拯救谁就用宽容来保卫谁，芸芸众生正是在天道的宽容中才得到生存和发展的，故老子说：“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）将“慈”引入人与自然的系统中，

① 余正荣：《“自然之道”的深层生态学诠释》，《江汉论坛》2001年第1期。

② 赵春福、鄯爱红：《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。

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。老庄视“慈”为价值最终来源和“道”的首要品德，因此，在人与外界自然万物的交往过程中也应该按照“慈”的方式对待外界自然万物，在包容自然万物的过程中让它们按照自己固有的方式自然而然地发展。

老子的“俭”是指按照“道法自然”的法则生活。“道法自然”的内在要求使俭啬有度成为重要的道德规范。所谓“俭”，本质上要求人约束自己的欲望，不能一味地索取，它强调的是：够用就行，多则费。倡导“俭”的生活方式也就是要求人们要正确地对待自己的欲望，将之控制在适当的范围内，使人类的消费行为与“道法自然”的原则相一致，过一种具有可持续性的生活。如果人能顺应大道，就会自觉地节制自己的欲望和行为，而不奢求不必要的和得不到的东西，因为“圣人去甚、去奢、去泰”（《老子》第二十九章）。

“不敢为天下先”绝不是人们通常说的明哲保身，而是顺应自然之道的“无为”态度。在老子看来，“不敢为天下先”实质上是不妄加作为之义，即知和不争，它要求人在与自然的和谐中把握自然规律，顺应自然规律，故老子有“以辅万物之自然而不敢为”之说。与老子“道法自然”的思想相一致，辅助万物自然发展而不妄加作为乃是一种“无为”的境界，这种境界体现了人的最高德性。人应当以“无为”的方式实现自身，并且不断地超越自身的“小我”，使之融入大道之中，成为宇宙“大我”的一部分，这才是“圣人之道”。“圣人之道，为而不争”（《老子》第八十一章），意味着不与万物相争，爱护万物，共同进步才是至德之人所为。

超然的人生境界是道家一贯的追求，其最高层次就是“天人合一”的圣人境界。进入了这一层境界，就会产生一种渗透于自然万物的关切情怀和生命体验，从而自觉地与自然同体同德，与自然万物相亲相爱，即老子所说的“是以圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物”（《老子》第二十七章）。

道家人生的向上超越突出了一种“静”与“朴”的精神。在老子那里，理想的人生就是回归于自然之“道”，这意味着人生回复到自然无为、少私寡欲的本然状态中去，理想的人生境界就是“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复”（《老子》第十六章）。因为“夫虚静恬淡寂寞无为者，万物之本也”（《庄子·天道》）。人们只要“涤除玄览”（《老子》第十章），“见素抱朴，少私寡欲”（《老子》第十九章），“道”便会显现在人的面前。相对于老子，庄子的理想人生更富于超越的意蕴。庄子说：“朴素而天下莫能与之争美。”（《庄子·天道》）“浩然无极而众美从之，此天地之道，圣人之德也。”（《庄子·刻意》）在庄子看来，“至德之人”的胸怀“深之又深而能物焉，神之又神而能精焉；故其与万物接也，至无而供其求，时骋而要其宿”（《庄子·天地》）。这似乎在说，这种恢宏的胸襟，不但能够保生万物，并且能够使万物与道连接贯通，所以其对万物能够虚静为怀，不加干扰，可以供应万物需求，顺畅无碍，都能充分适应。所以有老子的圣人“抱一为天下式”和庄子的圣人“原天地之美而达万物之理”之说。

用现代的眼光来看，老庄所说的圣人境界其实正是今天的深层环保主义者所追求的理想人格。深层生态学把“自我实现”作为它的最高准则，其真正的目的就是要使人摆脱“小我”的束缚，而融入自然这个“大我”之中，通过不断克服自身狭隘的个人意识最终达到与自然万物的认同，实现“生态自我”，这与道家所说的圣人境界如出一辙。

## 《道教与生态》导论\*

Norman Girardott 等著 陈霞译

道，可道，非恒道。

名，可名，非恒名。

无名，天地之始；有名，万物之母。

故常无欲，以观其妙；

常有欲，以观其徼。

此两者同出而异名，同谓之玄。

玄之又玄，众妙之门。——《道德经》/《德道经》（马王堆 B，第一章，韩禄伯 Henticks 修订）

### 己名与无名

在当代西方的环境问题讨论中，道教与生态学常被当作天然的伴侣。从“世界宗教”之类的辞书性读物提供的宗教和学术信息中，很容易得出一个常识性的看法，即中国传统尤其是“道教”显示出与全球性生态问题显而易见的、引人注目的密切关系<sup>①</sup>。对迄今为止的大多数西方注释家来说，道教首先指的是存在于《道德经》和《庄子》等古籍中的神秘传统。人们认为这些典籍与当代因日益破裂的人与自然关系而造成的极大恐惧之间有一种关联。在传播道教知识时，引入大众化的维尼熊（Pooh Bear）和小猪（Piglet）更加深了古代中国道教有深邃的

\* 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。

<sup>①</sup> 关于道教传统与生态学关怀“舒适”而“自然”的密切关系，另外的例子可参见 J. Baird Callicott, 《地球的智慧：从地中海盆地到澳大利亚内陆地区的生态伦理考察》（*Earth's Insights*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1994, pp. 67-75）。正如卡里科特所说（第 67 页）：“当代西方环境伦理学家在东方思想传统中搜寻引起生态共鸣的理想和基于环境哲学的生活，他们主要是引用道教。”

生态智慧这样的印象<sup>①</sup>。

令人遗憾的是，对道教与生态学这个诱人的领域一直缺乏严肃的讨论。人们简单地、甚至是想当然地认为道教这个“神秘”传统无论如何都与当代生态问题天然地一拍即合。事实上，有些假设是成问题的。在过去25年对环境危机的宗教、伦理和哲学性的讨论中，西方的著作和文章对道教生态智慧有许多转瞬即逝的想象（一般都是从美洲和其他部落土著居民的角度出发，或与维尼熊之类的主题和上代人流动不拘的全球性的铃木禅 Suruki - Zen 相联系）<sup>②</sup>。迄今为止，仍然没有一部学术著作对道教传统的复杂内涵给予理解，也没有著作对这个传统解决当前生态问题的潜在能力给予批判性的探索。

即使是对宗教与生态关系介绍得很好的书籍，也存在某种程度的浪漫化地醉心于“古代纯粹的”、永久的道教（围绕着一、两本古代经典和几个关键主题）这样的倾向，这种趋势代表了如何将道教应用于当代世界问题的全部讨论。除了各种模糊的诉求于老子高深莫测的论述“道及其生态力量”，庄子那玩笑般的“无用”之树、瓠，或大众性的漫游于迷雾缭绕的峭壁、竹子和瀑布之间的尤达<sup>③</sup>式中国圣人之外，我们还能学到什么东西呢？今天，在这些幻想之外，人们日益认识到道教有着极其丰富的传统，它有大量的经典和历史知识，把它化约为几本古籍或阿甘式（Forrest Gump）的大白话已经不可能了。显然，许多对道教的大众化假设，很少论及这个传统对生态的真正重要性，他们更多地涉及的是西方学术界和大众的愿望和主流观点。用《道德经》的话说，就是“只见可欲”<sup>④</sup>。真正的困难在于对道教本身和它对环境的可能贡献还有许多未“名”之处或所知甚少。

由于流行的框框根深蒂固，在21世纪初指出西方对道教的一些常见的偏见还是有意义的。有人或是严肃或是轻率地说，“道教是道教之所为”<sup>⑤</sup>。曾几何时，道教在西方似乎是关于“无”的情景剧般的宗教，形成这样的印象是坚信“无为”教义的结果。我们知道，在全球性的MTV和网络时代，这种通俗寓言比巴黎、东京、北京、波士顿的学者、专家、汉学家和宗教

① 参见 Benjamin Hoff 两本畅销的对道家的“新时代”注释。《维尼熊之道》（*The Tao of Pooh*, New York: Penguin Books, 1982）以及《小猪之德》（*The Te of Piglet*, New York: Dutton, 1992）。对于美国化了的“通俗”道教或道，参见 N. J. Girardot 的“吾之道：在世纪之交讲授《道德经》和道教”（*My Way: Teaching the Tao Te Ching and Taoism at the End of the Millennium*），载于即将出版的《讲授〈道德经〉》（*Teaching the Tao Te Ching*, ed. Warren Frisina, New York: Oxford University Press）。

② 关于铃木禅，参见 Robert H. Shark 的《日本民族主义的禅》（*The Zen of Japanese Nationalism*），载于《佛的管理者：殖民时期的佛教研究》（*Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, ed. Donald S. Lopez, Jr., Chicago: University of Chicago Press, 1995. 107 - 60）。

③ 尤达（Yoda），科幻片星球大战中的人物——译者。

④ 关于西方知识界对中国传统的看法，参见 J. J. Clarke 的《东方的启蒙：亚洲和欧洲传统相遇》（*Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*, New York: Routledge, 1997, 37 - 53）；以及 N. J. Girardot 的《维多利亚时期对中国的翻译：里雅各的东方朝圣》（*The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, forthcoming）。最重要的是 J. J. Clarke 的《西方之道——道教思想在西方的转化》（*The Tao of the West: Western transformations of Taoist Thought*, London and New York: Routledge, 2000）。

⑤ 在与其他宗教的比较中还有一些关于道教的低俗“定义”，如 [www.ee.pdx.edu/~alf/html/shit-religions.html](http://www.ee.pdx.edu/~alf/html/shit-religions.html) 上的“Shit Happens in Various World Religions”和 [www.humorspace.com/humor/lists/lshit.htm](http://www.humorspace.com/humor/lists/lshit.htm) 上的“Canonical List of Shit Happens”。

学家的纠正性见解具有更大的魅力和影响。尽管道教谈到无和有，它既引导那些无聊的、也促使一些严肃的人讲述道教在中国和在当代世界里的完整故事。至少，对困难的认知有助于建立一个想象的基础，在这个基础上缓慢地回到该传统真实的历史和文化语境之中。回溯道教那些尚“未名”的方面，同时也为该传统对生态思想和实践有所“名”而提供关键的基础和语境。

大众对道教的误解和学者的“困惑”<sup>①</sup>，同样存在于西方对生态学，尤其是那种能引起天启般情感的讨论之中。我们像希望得救那样急切地需要从精神方面去理解地球上的生命，这在某种程度上，代表着启蒙运动和自由主义新教在“后千禧年”传教日程中那些扭曲的人为现象，西方统治性的知识结构掩盖了这一现象<sup>②</sup>。从这个意义上说，在新千年来临之际，事情就变得格外深沉，且有点不祥。所以，针对特殊的精神性的道教与生态学有许多极具预言性的谈话，即《道德经》神秘的生态意义与深生态学一起，形成了深刻的社会生态学和生态女性主义，甚至更为深刻的该亚-地母的生命-宗教性 (bio-religiosity of Gaia-Earth)<sup>③</sup>。毋庸讳言，环境问题中生死攸关的问题并没有因迅速地对道教加以浪漫想象、福音主义般地对生态加以诅咒和救赎而得到真正解决。

最后，我们应该记住在中国历史上的很长时期里（包括现在的西方社会），注重个人化的道士一直在拒斥对于已择之道和未择之道的草率而带情感的假设。佛教徒和佛教学者，则比在亚洲和西方的道士和道教学者更积极地参与了当代环境问题的解决<sup>④</sup>。这无疑表明佛教的学术研究发展得更好，西方的佛教徒一直在一边适应当地的文化，一边进行着自我反省，这对道教过去和现在在应对危机时对干预形式和过分肯定的社会参与所采取的“无为”是一种提示。今天，一些道士提出协商性的社会活动对于保护中国的圣山是必需的（参见本书张继禹《中国道

① 参见席文的《论“Taoist”一词引起的混乱》(On the Word “Taoist” as a Source of Perplexity)，载于《History of Religions》17, 1978: 303-30。

② 许多有关东方的论文和比较宗教研究，提到19世纪的“新教”“传教士”和“后千禧年”的情况，参见《维多利亚时期对中国的翻译：里雅各的东方朝圣》。与道教的特殊关系，参见N. J. Girardot的《道的发现——里雅各和维多利亚时代对道教的创造》(Finding the Way: James Legge and the Victorian Invention of Taoism)，Religion 29, 1999: 107-21)。在台湾一些西方化色彩较重的团体中，可以看到准宗教的环境理解与对中国宗教“传统”和“迷信”的启蒙性改革之间存在的困难和模糊。台北一位对“环境友善”的政府官员最近鼓励人们停止为死人烧纸钱。台湾政府中有人建议人们在寺庙中用信用卡，这样对生态和宗教都更有效，因为死者在阴间可以随便花消而不让生者污染阳间。1993年10月2日登载在《Allentown (PA) Morning Call》的文章题目是《给死者一张信用卡，保护台湾的一株树》。该文发表在“奇闻轶事”栏目下。

③ 关于当代生态运动的深层次方面，参考Michael E. Zimmerman的《争取地球的未来、激进生态学与后现代性》(Contesting Earth's Future, Radical Ecology, and Postmodernity, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1994)，以及《绿色读物——有关可持续社会的论文》(The Green Reader: Essays Towards a Sustainable Society, ed. Andrew Dobson (San Francisco: Mercury Books, 1991)。最有名的深生态学家是挪威的哲学家是奈斯 (Arne Naess)，参考他的《浅和深，长远的生态学运动：一种概要》(The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary) 发表在《深生态学运动：一种导论性的选集》(The Deep Ecology Movement: An Introductory Anthology, ed. Alan Drengson and Yuichi Inoue, Berkeley: North Atlantic Books, 1995)。道教对奈斯深生态学的影响，参见Vanessa Phillips的《〈道德经〉及其与深生态学的关系》(The Tao Te Ching and Its Relation to Deep Ecology)，载于Lehigh Review 7 spring-fall 1999: 31-39)。

④ 其他书籍，参考《佛教与生态学：法与业的内在关系》(Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds, ed. Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryuken Williams, Cambridge, Mass: Harvard University Center for the Study of World Religions, 1997)。

教协会对全球生态的宣言》),也有一些道士更愿意选择难得糊涂、少管闲事的策略(如本书美国道士刘明 Liu Ming 的评论“变化从细微之处开始”<sup>①</sup>)。尽管这种本能的谨慎有时是反面和极端的,在道教传统中仍然有着历史和伦理上的合理性。自《庄子》时代起,一些道家人物就在避免对“德”进行极度工具性的“吹嘘”——在像我们这样一个道德模糊的时代,当“慈善”已经成为社团的日用品时,这种考虑并非可有可无。

## 中国的生态景观

尽管一些道士中存在着“无为”的审慎,西方对生态问题所做的直接而深刻的描述也存在着把问题简单化的倾向,但确实有真实、紧迫的生态问题困扰着当今世界<sup>②</sup>。在这个脆弱的生物圈里,生命以非常复杂的方式相互影响着。这些问题本质上是关联着的,是生态的,对地球上的每一个民族都有着科学、道德和宗教方面的影响。事实上中国,道教的故乡,对生态问题存在着严重的忽视<sup>③</sup>。今天中国的生态状况不容乐观。对自然环境的破坏,包括砍伐森林和土地沙化,有着长久而痛苦的历史,也不能否认 20 世纪后半叶中国的生态还在加剧恶化,特别是 20 世纪 80 年代以来快速的经济增长。

中国环境与发展国际合作委员会秘书长张坤民认为当代中国的环境保护存在着五个方面的问题。首先是中国巨大的人口,即使执行严格的计划生育政策,年人口增长率仍然在 1300 万(这几乎是加拿大人口的一半)。第二,中国的城市化速度惊人,在 1978 - 1995 期间,城市人口增长了 1.8 亿,再加上 5 千万左右的流动人口。这个增长使得污染、垃圾、污水和交通方面的问题日益严重。第三,80 年代以来的快速、不平衡的、难以控制的经济膨胀。比如,重工业和化工不成比例的发展,带来了巨大的污染。另外,煤是中国的主要能源,严重地影响了空气质量。第四,在环保方面的机构和设备投入不足。第五,公众缺乏对生态问题的意识,没有制定控制环境的综合政策。在这点上,传统宗教可以发挥作用<sup>④</sup>。

当今中国的生态恶化是严酷的事实,并产生了全球影响。华盛顿世界资源研究所的一项研究显示,世界污染最严重的 10 个城市有 9 个在中国<sup>⑤</sup>。在森林砍伐、荒漠化、水污染方面的统

① 当代道教对中国圣山破坏状况的关注,参考 Martin Palmer 的《拯救中国的圣山》(Saving China's Holy Mountains),载于《人类与星球》(People and the Planet 5, no. 1), URL: [www.oneworld.org/patp/vol5/feature.html](http://www.oneworld.org/patp/vol5/feature.html)。

② 这部分的很多资料是刘笑敢提供的。

③ 对于建造三峡大坝的情况,参见 Wu Ming 的《制造中的悲剧》(A Disaster in the Making),载于《中国人权论坛》(China Rights Forum, spring 1998, 4-9)。最近对中国空气污染的讨论,参见《蓝天工程》提到的北京空气状况的新闻报道。[“Blue Skies Project” by Elaine Kurtenback, printed in *The Morning Call* (Allentown, Pa), 23 March 1999, D1, D6。]

④ 张坤民参加新加坡“人与自然”国际会议的论文《中国的环境战略和环境文献》(Zhang Kummin, China's Environmental Strategy and Environmental Literature, presented at the International Conference on Humankind and Nature: Literature on the Environment, Singapore, 27-30, February 1999)。

⑤ Richard Louis Edmonds,《中华人民共和国 50 年来的环境》(The Environment in the People's Republic of China Fifty Years On),载于《中国季刊》(*China Quarterly* 159, 1999: 644)。

计同样惊人<sup>①</sup>。当然，也有一些好的迹象，如1972年中国政府派代表团出席了在斯德哥尔摩召开的首次联合国人类环境大会。1979年，中国“试行”环境保护法，最后于1989年变成了法律。中国国家环保局1998年3月升为国家环保总局，使其在环境计划方面有更多的管理权限，这是最近取得的重要进展。

但中国在教育方面的政府行为水平仍然不高<sup>②</sup>。与零星的、缺乏热情的官员的努力相比，可喜的是中国民众环保意识的加强。过去几十年里，越来越多的记者、作家、学者、宗教领袖、工人、农民开始关注环境问题。现代道教正是在草根的语境中，开始逐步地着眼于自然资源的保护和恢复，尤其是在重新植树造林方面。如自1982年起，青海省武当观的道士在杨辰全当家的带领下在青海省种植了173万株树，恢复了许多草场。同样，甘肃省华十延寺庙的老当家范高德，也使“荒山”披上了绿装<sup>③</sup>。

中国道士的行动是引人注目的，同时他们非常谦虚，直接或间接地受到过西方环境运动的影响。另外，如果道教一开始就有特殊的生态智慧，为什么中国历史上一直还有糟糕的环境记录？为什么当代道士的行动迟缓并相对受限？本书有几篇文章尝试回答这些问题。他们的问题涉及一般的中国文明史，不容易回答。就中国的环境现状而言，还应该特别追问道教和其他传统宗教和哲学怎样、和以什么方式对环境问题有所贡献。问题的一部分无疑包括用各种受西方影响的、短期的“技术”手段来缓解迅猛发展的经济带来的资源浪费<sup>④</sup>。但是，看起来中国长期的环境改善和持续的环境关照应该更多地依赖于广泛的“中国生态”认识，吸收传统价值，创造性地重新诠释，由中西的宗教领袖和学者共同努力使之重新适合社会的发展<sup>⑤</sup>。在极度多元化的后现代社会，在一个国家有效的环境措施需要全球的意识 and 独特的文化视角（中国道教）的配合。

创造性地应用道教（正如本书所显示的那些价值，就不能局限于基本经典）来解决当代问题需要阐释学的角度，即要理解环境问题的特殊性和构成世界的“万物”的实际关系。如果我

① 按照1997年的官方报道，中国的土壤沙化增加了27.3%。在1960年代，土壤沙漠化每年增加1,560平方公里，到1980年代早期，增加到2,100平方公里。参考《地球、人类和警钟》，（北京：中国环境科学出版社，1997年，153页。在西部省份，森林覆盖面积快速减少，青海减少了0.35%，新疆0.79%，宁夏1.54%，甘肃4.33%，西藏5.84%。参考《联合早报》1999年12月27日的文章。从1950年代到1970年代，为增加耕地而砍伐的森林导致了西双版纳森林面积从70%减少到26%，海南从35%减少到26%。同样，因为围湖造田，第二大湖洞庭湖缩小60%，第一大湖鄱阳湖缩小50%。参考《联合早报》1999年12月27日的文章，Fu Hongchun, “Hongxing Chuqian de Jingjixue”。七大主要河流污染严重，按照1997年的测试，几乎达不到标准。地下水和沿海地区也有不同程度的污染。参见张坤民的《中国的环境战略和环境文献》。

② Edmonds, 《中华人民共和国的环境》，641页。（*The Environment in the People's Republic of China*）。

③ 张继禹等：《道法自然与环境保护》，华夏出版社1998年版，第200-201页。

④ 1999年4月朱镕基总理访问美国时，参加了一个环境论坛，直率地谈到了“中国由于土壤流失、森林砍伐、工厂排放、汽车尾气，和煤炭作为主要燃料造成的自然环境的退化”。Joseph Kahn, 《殊途同归、锦上添花》（Two Accords with China Billed as Icing Become Part of a Simpler Cake），载于《纽约时报》（*New York Times*, 10 April 1999; [www.nytimes.com/library/world/asia/041099china-us.html](http://www.nytimes.com/library/world/asia/041099china-us.html)）。其他关于当代中国环境的讨论，在Timothy C. Weiskel 汇编的《东亚和东南亚：网络资源指南》（*East and Southeast Asia. An Annotated Directory of Internet Resources*）有中国和东亚的能量及环境参考书目。[http://newton.uor.edu/departments & programs/asianstudiesdept/china science.html](http://newton.uor.edu/departments%20&%20programs/asianstudiesdept/china%20science.html)。

⑤ 关于中国生态方面的国际组织，参考下列网址：<http://sevilleta.unm.edu/~yyang/sino-eco/about.html>。

们记住安乐哲 (Roger Ames) 对生态问题做的“本土和焦点”的区分以及郝大维 (David Hall) 发现的老庄文本“赞美构成整体的事物的特殊性”的话<sup>①</sup>, 这种意识可以称为末世道教 (latter-day<sup>②</sup> Daosit perspective) 的视野。苗建时 (James Miller) 认为上清经典的精神, 同样呼吁“尊重”“道教生态神学”<sup>③</sup>。将急需的“生态道教”与“深生态学”那些有意义的情感结合起来, 需要更持续的关注“道”作为宇宙身体或景观的所有构成部分之间的感应关系。

想想庄子对“知”和“行”相互关系的理解吧, 道即存在于大的、也存在于小的事物之中, 大鸟和鲲鹏、尿溺和蜗牛中都有道。“无名”只有通过“可名”才能被理解。所有生命形式为了生存而互相争夺的细节都无法避免再生和衰落。这个角度在理论和实践上都有助于我们理解道教的历史复杂性, 与其他文化的交织以及当代“道教”对任何失衡和生物多样性锐减的回应。从《老子》和《庄子》推延出去, 用有趣的方式 (有时神秘地), 对所有生命形式的动态关联也曾被松散组织起来的道教预想过。它用仪式来说明个体的人、具体的社团以及自然环境如何构成整体而不断演化的“道之身体”。从这个角度讲, 中国的道士们最近强调“天地人”的共生性、发表生态宣言、强调道教“独特的价值意识”, 指出人类的富足在于保护不同的物种 (参见本书“三才相盗”和“中国道教协会的宣言”, 张继禹是这两篇文章的作者之一, 他是道教创始人张道陵的 65 代后裔, 时任中国道协副会长), 就很值得注意<sup>④</sup>。

## 道之部分

对于萌芽般的道教与当代生态问题, 本书的特殊贡献在于它对道教传统的全方位关注, 它涉猎了浩繁的道教典籍、复杂的科仪、静坐实践、社会形式、实用的折衷伦理、1800 年漫长历史中的道教宇宙观等。成千上万的经典、无数的教派运动展示了道教的丰富性, 这在西方民众对道教的讨论中被忽略了。道教的丰富性与我们对它的无知形成了某种反差。与其用人们常说的“纯粹”古典哲学的通俗性的退化来说明道教的发展, 不如把它“名”为杂而多端的文化现象的混合物更恰当。这可与中世纪和改革了的欧洲基督教复杂的社会和文化情形相提并论。可喜的是, 近来道教学术界取得了进展, 有更多的重要道经被翻译成了英文, 出现了各种从比较宗教学和其他学科出发的新的阐释角度, 中西学者和道士对道教研究表现出更大的兴趣, 这些努力使我们可能修正对道教的理解<sup>⑤</sup>。同样, 过去和现在把道教作为宗教来研究, 使得人们重新理解《道德经》和《庄子》的意义及作用 (尤其是本书第四编)。

① 参看本书安乐哲的《地方性及焦点性在实现道教世界中的作用》及郝大维的《从指涉到顺延: 道家与自然》。

② Latter - Day Saints, 即摩门教, 也称末世圣徒教会。

③ 参看本书 James Miller 的《尊重环境或上清派的存想》(Respecting the Environment or Visualizing Highest Clarity)。

④ 参看 Palmer 的《拯救中国的圣山》对这些发展的讨论, 第 2 页。

⑤ 新翻译出的重要道教经书, 参见 Livia Kohn 主编的《道教修炼文选》(The Taoist Experience: An Anthology, Albany: State University of New York Press, 1993); Steven Bokenkamp 的《早期道经》(Early Daoist Scriptures, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1997); Eva Wong 的《道的教义》(Teachings of the Tao, Boston: Shambhala, 1997)。

本书对用一种或几种道教方法来解决当前的生态问题没有做出简单或直接的回答。但本书的确是集中讨论早期的道家经典，以及后来虽迷惑却吸引人的道教经典的生态意义的唯一著作。这项工作不仅挑战了许多对道家经典的流行的假设（特别是把老庄的“哲学”著作不假思索地与西方式生态意识迅速结合起来的做法。如本书中柯克兰（Russell Kirkland）和莉莎·拉菲尔（Lisa Raphals）的讨论，还引入了语境化方法研究道教思想复杂的文化意义，及其在过去和当下中国的社会实践。在某种程度上，本书标志着道教研究上了一个新的台阶，因为它显示出道教学者（西方和亚洲的）已经进入这样一个阶段，即首次用综合的阐释学展开了对当代全球问题的探讨。佛教学者50年前就这么做了，而5或10年前连道教研究都还不可能。

对“真正”的中国道教的学术研究带来了新的视角，这并不必然使我们认为过去已经了解了的《老子》和《庄子》等古代经典，一直在启发和影响道教，如施舟人（Kristofer Schipper）的《道教生态学：早期道教戒律研究》和张继宇的宣言在各个方面都不再起作用。我们十分需要扩大研究视野，注意道教“哲学”“宗教”“神学”和“伦理”对人类和宇宙生命的动态和互相影响的理解。在最基本的层次上，道教——不管是与早期经典有关或与后来组织化的宗教相连，都对许多生态问题有重要的见解。而这比将自己限定在单纯的早期“神秘的”哲学（道家）和迷信的、仪式化的宗教（道教）时的二元划分带出了更多矛盾和对立的观点。在西方学术的后现代批评下，我们必须用杂而多端的各种“道教”与中国传统方方面面的相互作用来给“道教”下基本的定义。

道教的宗教传统包括许多流派和各教融合运动，不容易分类和概括<sup>①</sup>。与不得要领的、仅仅基于《老子》和《庄子》的道家“原始历史”不同，作为有意识地组织起来的道教的历史要追溯到汉朝末年（公元2世纪和3世纪），天师道渊源于张道陵的启示（公元34-156年）。公元4世纪和5世纪有另外两个重要的启示性经典传统。一个是上清派，强调观想和体验。另一个是灵宝派，强调仪式。两个无定形的传统借鉴了佛教的一些内容。所有后来的运动都受到道教早期这种启示形式的影响。5-10世纪之间，不同的道教宗派组织松散，其经典收藏在开放的《道藏》之中。道教新的改革出现在10-14世纪，如“内丹”、新的礼拜传统、和其他几个融合儒释伦理的教派。11世纪后出现的两个道教传统延续到了现在，即祖庭在龙虎山、声称继承天师道仪式和教职传统的正一道<sup>②</sup>以及祖庭在北京白云观的全真道。后者继承了“内丹”的修炼传统，融合了许多禅宗和理学的内容<sup>③</sup>。近年来，移植的道教出现在了北美和欧洲<sup>④</sup>。

① 参见 Isabelle Robinet 的《道教——一个宗教的成长》（*Taoism: Growth of a Religion*, trans. Phyllis Brooks, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1997）。

② 今天正一道在台湾的活动，参见施舟人的《道教身体》（*The Taoist Body*, trans. Karen Dural, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993）。

③ 对全真派创教者的文学描述，参见 Eva Wong 翻译的《全真七子》（*The Seven Taoist Masters*, Boston: Shambhala, 1990）。

④ 对西方化的道教没有很可靠的研究。参见 Solala Towler 的《聚鹤：把“道”带到西方》（*A Gathering of Cranes: Bringing the Tao to the West*, Eugene, Oreg.: Abode of the Eternal Tao, 1996。还可参考《霜钟》（*Frost Bell*, published in Santa Cruz, California.），是美国正一道（Orthodox Daoism in America）的时事通讯，刘明是该组织的负责人。关于刘明，参考本书的《变化从小处开始：道教实践与个人生活的生态学》（*Change Starts Small: Daoist Practice and the Ecology of Individual Lives*）。

最后，我们想指出，尽管道教学术取得很大的进步，仍然有许多研究得不够充分的领域。我们理解的历史和经典之间存在鸿沟，与此相关的是更大的方法论上的问题，它涉及对这个传统的定义、古代典籍的性质和意义、与道教组织化起源有关的汉至六朝时期的宗教历史、道教与佛教和政府的关系，等等。我们的目的绝不是在这本书中解决上述所有问题。我们倒是有意采用了包容性很宽的“道教”概念，即包括道教教派运动中的社会学和宗教学特色，也包括古代“经典”的启发作用以及道教运动（不论怎样定义）与各种折衷思想和实践如阴阳五行宇宙论的相互影响，如，本书第三和第四编的风水、医学、气功、武术，都不是“道教”特有的。考虑到我们目前的情况，最好是包容广泛的历史和文化现象，它们以某种方式可“名”为与“道教”有关的资源。这种策略很大程度上依赖于对“道教”如何定义的问题，同时它忠实地反映了围绕这个问题的许多模糊。这样，我们有意识地坚持这种方法，它融合了西方对某些道教主题的文学性描述，其中最引人注目的是厄秀娜（Ursula K. Le Guin）的作品。

## 道教的生态景观

3-5 世纪出现的宗教化道教其理论有很浓的生态意味，但在实践上与西方的概念不是很吻合<sup>①</sup>。因为道教宇宙论最突出的形式是，个体作为灵性生命可以转化，对他或她身处其中的宇宙环境是完全透明的。一些道派强调集体性和制度化的仪式来使社会和宇宙获得新生。道教的许多形式，尤其是那些受到上清经影响的教派，典型而理想化地关注“真人”。这些“真人”或“超自然存在”能够进入日常经验之外的领域，与道（周流不殆的宇宙过程）那些精微神妙的转化（炼丹）在最根本、原初的水平上达到和谐<sup>②</sup>。动态的生态系统显然将“低等-外在-物质”（lower-outer-physical）且地上的（earthly）与“高级-内在-精神”（higher-inner-spiritual）而宇宙的（cosmic）联系起来，人类生活的这个层面是道教许多宗教思想和实践背后的假设。在这种宇宙论看来，个体、社会和自然世界的“身体”之间的、地下和天上世界的互相渗透，确实构成了涌动着生命的宇宙景观。宇宙生态学

道教宇宙是“一”和无名，也是多和特殊。一切存在，从花蕾到星辰的轨迹，都可用气表示。宇宙最基本的能量，其运动的模式是宇宙之心的舒张（阳）和收缩（阴）。这一事实表明了它的统一性。它的多样性则是万物在宇宙过程中相互作用所反映出的功能，既是轻而流动的，也是重而凝固的。宇宙是一个单一的、有活力的器官。它不能通过固定的规则被创造，而是自发地自己从原初的、承载着生命所有有机形式的暗物质（empty-potency）中得到更新。

即使有一些思想原则来理解个人在宇宙中的处境，将这些原则从理论上说成是一种“生态学”还不完全正确。《道德经》提醒我们，要将“道”道出来，这种道必定是“无”恒常（in

<sup>①</sup> 这部分的内容《道教的生态学景观》（*The Ecological Landscape of Religious Daoism*）James Miller 最初以《道教与生态》（*Daoism and Ecology*）发表在《大地伦理学》上（*Earth Ethics* 10, no. 1, fall 1998: 26-27）。

<sup>②</sup> 对道教“神仙”的现象学考察，参考 Isabelle Robinet 的《道教神仙：明和暗、天和地之间弄臣》（*The Taoist Immortal: Jesters of Light and Shadow. Heaven and Earth*）载于《中国传统中的神话和象征》（*Myth and symbol in Chinese Tradition*, ed. N. J. Girardot and John S. Major, symposium issue of the *Journal of Chinese Religion* 13-14, 1985-1986: 87-106）。上清派的起源，参考 Isabelle Robinet 的《道教的冥想》（*Taoist Meditation*, trans Julian Pas and N. J. Girardot, Albany: State University of New York Press, 1992）。

- constant)、“不”平常 (un-usual), 或“外”日常的 (extra-ordinary)。这一方面造成对人类能正确掌握其在宇宙中的位置的理性能力的强烈怀疑, 另一方面使得依靠超自然启示的宗教得以繁荣, 后者关注原道的微妙运行。在前一种情形下, 人类的制度 (包括这种学术性纲要) 必定受到批评, 宇宙的演化特别不容易被那些依靠长时间学习的人所把握。在后一种情况下, 只有接受神圣经典和适当的传授途径, 个人才能理解并超越日常的人类经验。在道教看来, 认识本质上是炼丹性的和生态的, 因为它依赖启示的经历和实践, 通过人的身体的转化而融入与其他特殊身体的关系之中。

## 身体生态学

许多道教实践的诠释原则是这样的, 即存在的所有方面 (所有那些代表气的妊娠的、液体的、大气的方面) 都互相渗透, 身体是宇宙能量相互作用的最重要场所。通过对身体的正确观想, 身神 (个人化或心理化的精神性能量) 去他们自己的宫殿里居住, 天上的星辰被观想出来, 纯粹、精练的气开始流动。从这种神秘的能量中, 炼丹的胚胎或仙体被培育出来, 道士最后作为仙人而再生。这种“生命-精神” (bio-spiritual) 修炼依靠的是传统中医理论, 中医将人体看作能量循环的复杂系统。疾病, 宽泛地说, 是循环的不畅, 如堵塞、渗流、过度或干燥。可见, “宗教”不是对肉体的否定或克服, 而是逐步的精炼, 直到变得星辰般发光。道教的“拯救”观念基本上是医学式的, 即关注生命的“治疗”性再生和返老还童。

## 时间生态学

日历的功能就是时间: 日期和年份不是用数字表示, 而是依照天干地支的互动而各有名称。《九真中经》是上清派的重要经书, 详细描述了日期和年份对应的颜色、身体器官和神灵。当所有的周期全被组合完毕, 实现根本转变的可能性就达到最高。如果把范围扩大, 佛教影响下的《罪根品》谈到成千上万的劫, 概括了人类文化为了控制堕落而制订的法律条款, 以及人类社会从一个简单社区到复杂的文明的退化过程。每一劫都以整个宇宙的毁灭而结束, 新的劫再重新开始。在任何情形下, 道教都鼓励人们对环境采取积极的态度。时间不是不断流逝和不可逆转的, 也不存在需要受到启示才能做出决定的关键时机 (Kairos-moment)。既是说, 人类文明和所有的生命都记录在一个难以想象的周期中。

## 地方生态学

由于道教对宇宙生态学的宽泛的理解, 人类活动的场所就是他周围的环境。只有关注个人周围的环境, 人才能洞察到“道”的核心。中国通俗文化有各种方法, 告诉人们如何管理他们的具体环境, 如风水 (协调人与自然环境的策略, 以便最大地从环境中受益避害)、太极拳 (和谐人与自然的练习)。道教特别强调, 从小处着眼和地方视角本身不是目的, 而是一种策略。《道德经》教导人们低下、柔弱、不争、不固执。《庄子》赞扬手艺人的熟练, 这些技艺难以用语言来传授, 只能通过个体在特殊环境中反复训练。宗教实践开始于净化身心, 尊重个人

具体环境中所有的生命是很自然的事情。教团组织将这些态度变成戒律，是其他禁令的前提。（参见本书施舟人对天师道“一百八十戒”的讨论）关心雪豹和熊猫的绝迹类似当代道士关注中国圣山的人口和商业活动。这一切都受到关心地方环境这种思想的影响。

## 复归和自然

道教静坐和仪式的生态宗教（ecoreligious）目标是谦虚地反映具体环境的自然变化，个人的影响在其中变得微乎其微。这个目标使得历史上形成的规范人生的文化及其社会 and 知识结构变得遥远。通向纯粹自然的道路总包含着“治疗”性的复归或挽回。这样的复归可以出现在“坐忘”时的心灵状态中，也可以出现在成仙修炼、集体仪式、甚至炼丹实践中，自然过程逆向转化以回归先天的混沌状态时出现的天体演化的生理现象上。

## 塑造自然

道教提倡综合而激进地重新塑造“道”，在这个过程中我们理解了自己和自然的关系与宇宙环境。这种想象的行为虽不能直接解决现代社会的问题，但它对现在的经济、政治、科学和知识的结构形成了挑战。同时，随着道教在西方的影响日益增大，尽管被误解，对如何理解“我们生活在宇宙之中意味着什么”肯定能产生积极的影响。在这种情况下，“自然”不是外在于我们的、需要我们像修理汽车那样去对付的对象，而是一种需要认真修养的精神上的态度，身体的真实状况，包含了内植于体内的宇宙那些无限的方面。最后，自然应时时被塑造和观想。我们最真实的生态关怀，最为重要的是宗教想象的景观<sup>①</sup>。

## 想象今天的道教

在描绘了道教特殊的生命—精神（biospiritual）性的世界观之后，我们继续讨论如何将这种观点创造性地应用于中国和世界的生态问题。也许，问“今天谁代表道教发言”更有效。答案并不像看起来那么明显，因为谁是道士和道士在哪里并不是一个清楚的问题。可以说中国和海外华人中存在着各种断断续续的道教，还有一些刚开始的、接受外来文化的西方或美国式的道教和一些与“道教”有关的实践。考虑到现代道教徒那种松散的、让人感到沮丧的状况，也许可以说“文化精英”，即学者们，在代表道教讲话。当然，当问题变成理解道教的历史和典籍时，学者有很多重要而有益的见解。事实上，在现代中国历史悲剧性的兴衰之后出现的所谓的“道教身体局部的复兴”，很大程度上归功于20世纪最后25年里学者们的研究和影响<sup>②</sup>。最

<sup>①</sup> 从一个比较的视角，参考 Simon Schama 的《景观与记忆》（*Landscape and Memory*, New York: Alfred A Knopf, 1995）

<sup>②</sup> 对这个问题的讨论，参看 N. J Girardot 的《施舟人与道教身体的复苏》（*Kristofer Schipper and the Resurrection of the Taoist Body*）。载于施舟人的《道教身体》（*The Taoist body*, trans Karen Duval, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993, ix - xviii）。

后，我们也许要问流行的注释是否对当代全球生态问题有所贡献。正如我们曾经指出的，一方面，西方大众文化对“道”有许多愚蠢而可笑的理解。另一方面，本杰明·霍夫（Benjamin Hoff）的维尼熊眼中的道教与厄秀娜小说中出现的严肃、不动感情的寓言中的道教之间有很大的区别（参见本书中何乐罕 Jonathan Herman 的文章和结语）。这种区别最终与人类思维这种具有炼丹性质的工作（*solve et coagula*）有关，即新的解构性理解和仪式转化赋予了人类传统和当下的生活以新的意义<sup>①</sup>。

当涉及今天谁能合法地代表道教发言，我们常常会遭遇到某种“道”之战争。大众化的作家忽略了学者；学者嘲弄大众化作家。中国或西方的道士则保持着沉默（也许他们必须如此）。但对道教历史还有许多值得研讨的地方，今天我们必须对少数专家所知道的用所谓“真正的”宗教化、经典化的道教取代“纯粹”哲学的、神秘的道家保持警惕。“精神性的‘纯粹’”和“历史性的‘真实’”两种比喻完全符合过去和现在想象的“真正的”道教。另外，正在中国和西方延续的传统已经走到了一个十字路口，生态关怀需要对过去进行与当下有关的新解释，需要创造性地、恭敬而又相异地去重新调整早期的道教传统。

在世纪之交的混乱时期，当虚拟世界取代了自然世界，从道教角度看待生态问题的时机似乎成熟了。确实，道教见解即不是最后的，也不是能立竿见影的，但它们可以用缓慢的、周期的仪式来帮助地球生命的再生。进一步说，在后天安门时代中国可口可乐式的共产主义时期，道教传统，以它过去在中国的积淀和今天适应全球性的转变，对于宗教想象的生态作用，以及对在北京大学学习和在麦当劳工作的年轻人确实有重要的话要说。城市里的年轻人不太可能去探索《道藏》的资源。危险在于，人们在接触厄秀娜的《被逐出的人》（*The Dispossessed*）之前就会读到《维尼熊之道》的中译本。最后，可以说我们所有人，城市里的中国人和 21 世纪的全球公民需要道教，帮助人们形成人类生活于宇宙景观之中的观念。在这方面，如果我们要新的资源来想象和意识到新的、更“透明的”、生态和谐的世界，我们需要道教的视角。

## 已择之道

在本书中，考虑到研究道教与生态学的困难，我们希望用灵活的结构来以推动对这个题目更有效的讨论。为了与这个传统杂而多端的特点，以及我们提倡的包容性相一致，我们对各部分进行了主观的分类，以便组织多样化的稿件。当然，我们也有编排的逻辑。斯蒂芬（Stephen Field）在序曲中的史诗《葫芦卷轴》——唤起了对中国传统那耕地般的根基感，特别是“万物”只是宇宙混沌，或道教名为混沌或盘古的人化生出来的观念<sup>②</sup>受到宇宙葫芦的启发，定下了传统道教对有机生命的神秘基调，我们顺着对道教与生态学一般问题的思考（第一编），分析道教经典与生态学有关的内容（第二编），把它置于大的中国文化背景中（第三编）。第四编

① 民众对道教的理解是“劣质的学术”，却可能导致“好的宗教”，Julia M. Hardy《在西方很有影响的〈道德经〉诠释》（*Influential Western Interpretations of the Tao-te-Ching*），载于《老子及其〈道德经〉》（*Lao-tzu and the Tao-te-ching*，ed. Livia Kohn and Michael LaFargue，Albany: State University of New York Press, 1998. 165-88）。

② 对这些神话主题，参见 N. J. Girardot 的《早期道教的神话及其意义——混沌主题》（*Myth and Meaning in Early Taoism: The Theme of Hun-tun*，Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1988）。

的文章在前面的基础上，描绘出“经典”中的关键问题。这些文章引出了一套现代中西道教思想和实践之实用性的生态观察（第五编和结语）。在每编的结语中，我们增加了概要的主题讨论，提出了由具体文章引出的问题。每一部分后面这些简短的结论反映了主编的关注和哈佛会议上学者们所做的回应。在结束部分，我们收入了道教与生态学研究方面的文章和书目索引。

第一编“框定问题”，专门挑选了有关道教在解决环境问题上的理论性的和历史方面的文章。培珀尔（Jordan Paper）的发言《“道教”与“深生态”：幻想和可能》为我们揭示了这个问题的难度，同时提出了进一步研究的建议。布尔德威斯托（Joanne Birdwhistell）的文章《道家思想的生态学问题》批评性地提出早期经典隐含生态主题这个假定很成问题，并从女性主义的角度进一步提出了新的问题。拉法格（Michael LaFargue）的《道教“自然”是人类文化的组成部分》扩展了布尔德威斯托的讨论，富有见地地提出了“对抗”诠释学来评价《老子》和《庄子》中的“自然”的含义。祈泰履（Terry Kleeman）的《道教与秩序的追求》是这一部分最后一篇文章，他把讨论从古代经典扩展到道教实践对“秩序”的追求上。

接下来的第二编“对道教经典的生态学阅读”，是一系列分析道教经典的重要文章。黎志添（Chi-tim Lai）对《太平经》、康儒伯（Robert Company）对葛洪、张继禹和李远国对《阴符经》的讨论都对具体经典进行了开拓性研究，施舟人（Kristofer Schippers）对《老君一百八十戒》中早期道教生态戒律的讨论，指出了它们在历史上的重要性和对当代社会的呼应。作为一名道士和著名学者，施舟人肯定了道教过去“不仅思考环境和人在其中的位置，还用实际行动来实践这些观念。”

第三编“文化背景中的道教与生态学”由几篇折衷的文章组成，它们将一般性的和各种与道教有关的文化现象、民间信仰与道教进行比较。韩涛（Thomas Hahn）的《简论道教野地观念》列出了中国传统理解“自然”和“荒野”的历史和文化背景。菲尔德（Stephen Field）在《寻找龙脉：风水与民间生态》中讨论了作为世界上最悠久的环境管理——风水的起源。安德森（E. N. Anderson）的《梅花树：环保实践、民间宗教与道教》从广义的文化视野出发，给我们展示了人类学对农业传统的思考，道教的实践和过去以及现在的民间宗教。最后，默耶尔（Jeffrey Meyer）的《园林中的救赎：道教与生态学》提出中国“园艺”强调的自然与人的合作关系，可作为当代道教解决生态问题的“创新性”隐喻。

上述文章均提出了重要见解，在此基础上的下一个部分“走向道教环境哲学”，包括一系列对早期经典回应当代生态哲学的思辨性文章。郝大维的《从指涉到顺延：道家与自然》、安乐哲的（Roger Ames）的《地方性及焦点性在实现道家世界中的作用》是对《老子》和《庄子》的后现代解读。他们（经常在哲学上进行合作）的文章非常有力地阐明了古代道家经典如何引导他们进行创造性的发挥。柯克兰（Russell Kirkland）的《对自然界的负责的无为：基于〈内业〉〈庄子〉〈道德经〉的分析》和拉菲尔丝（Lisa Raphals）女士在《综合智慧或负责的无为：进一步回应〈内业〉〈庄子〉〈道德经〉》围绕“无为”在古代和当代的意义进行了争论。柯克兰的坚定立场涉及“无为”的比较极端的不干涉含义，虽然与学术界的共识有出入，仍不失为对古代经典之困难的“相异性”的提醒。与拉法格在这个问题上的一致，柯克兰提供给我们“对抗性诠释学”，抵抗着对古代道家经典的挪用（严重的时代错误）。通过讨论早期道家经典和古希腊的“不干预”“间接”行动等的关系，拉菲尔丝有效地补充和扩展了柯克兰的论

点。另外，刘笑敢的《“无为”与当今环境：老子哲学的概念及其应用性研究》，被张继禹的道教“宣言”强化了。他不仅发现了古典中更为积极的伦理，而且展开了他自己对“自然”和“无为”的生态学阐释。

最后一编“当代道教对生态的关注”，从理论和实践上将道教传统的各个方面“应用”到生态问题中来。苗建时（James Miller）的《尊重环境与上清派的存想》研究了上清派存想体验的生态意义。何乐罕（Jonathans Herman）使人信服地论证了美国作家厄秀娜对道教富有想象力的创作。张继禹的《中国道教协会对全球生态问题的宣言》注重实效。西方的各种道教或准道教实践者的圆桌讨论：“变化从细微之处开始：道教修炼与个体生命生态学”，参加者有刘明（Liu Ming）、那瓦诺（Rene Navarro）、瓦诺里（Linda Varone）、文森特（Vincent Chu）、希茨（Daniel Seitz）和卢卫东（Weidong Lu）。

本书的结语是厄秀娜作为自成一体的美国道士和生态作家那难以忘怀的人生故事。她的“道歌”是一首哀伤的短诗，其中的叠句重复并扩展了菲尔德关于葫芦、生命和道等最初的宇宙史诗。厄秀娜锋利的笔触，给人以黯淡但也有希望的生命之歌，诗篇简洁而聪慧地抓住了道教对自然的原始庆典。

## 宇宙景观内部的道

在结束导论部分之际，让我们回到充斥着中国传统山水画、园艺、盆景中的生命“景观”的主题性比喻。一幅典型的中国山水画（或盆景）表达的是宇宙（画或盆蕴涵天上的“框架”或“空间”）、自然（山、植物、水）、人（旅客，象征社会生活的道路和建筑物）之间动态的相互关系。缭绕的薄雾表现出生物圈清晰而混融的有机关系。这些展现生命之特殊性和统一性的“微型世界”里，或多角度的生动场面（道的显现或可道之道）体现了某种双向的反讽。这样，所谓的“自然”总是与某种建构的、想象的、人为的行为有关。同时，“山水”自然的人工痕迹，也有别于希腊的人为传统，主要指人在与更大的大全打交道时的深深的谦卑。中国山水画艺术和园林，明显是人为的却不是人类中心主义的，达到了“自然的”效果和“人为的”意义的最佳结合<sup>①</sup>。

人类在与自然和宇宙打交道时那种必须而柔和的合作性方式（默耶尔，Jeffrey Meyer 有效地推出的“园林”主题），暗示了宇宙巨人盘古的创世，他诞生于原始的“鸡子”、混沌和葫

<sup>①</sup> 其他著作，参看 Mai-mai Sze 的《绘画之道：中国绘画的仪式性研究》（*The Tao of Painting: A Study of the Ritual Disposition of Chinese Painting*, New York: Pantheon Books, 1956）；Dusan Pajin 的《环境美学与中国园林》（*Environmental Aesthetics and Chinese Gardens*, <http://dekart.f.bg.ac.yu/~dpajin/gardens/>）；Lothar Ledderose 的《地上的天堂：中国山水画的宗教因素》（*The Earthly Paradise: Religious Elements in Chinese Landscape Art*）载于（*Theories of the Arts in China*, ed. Susan Bush and Christian Murk, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1983），165-183；以及 Kiyohiko Munakata 的《神秘之天与中国古代园林》（*Mysterious Heavens and Chinese Classical Gardens*, *RES* 15, 1988: 61-88）。对于盆景，参见石泰安的《微型世界》（Rolf Stein, *Le Monde en petit: Jardins en miniature et habitations dans la pensee religieuse d'Extreme-Orient*, Paris: Flammarion, 1987. translated by Phyllis Brooks as *The World in Miniature*, Stanford: Stanford University Press, 1990）。

芦中（参见本书的序言）。人类世界事实上是从盘古的身体里分化出来的<sup>①</sup>。从一开始，人类就滋生于大的生命景观之中，对宇宙生命的健康和疾病负有责任。问题是，这种关系是寄生性和破坏性的，或是共生性和持续性的？有机生命、农业、医学比喻普遍地存在于对这些形象的反映中，它们规定了人与自然的亲密关系。以某种方式，这些思想（如山水画和园林）具有泛中国性质而不仅局限于道教<sup>②</sup>。不过，可以说道士，比官方的儒家和诡辩的和尚更多地记住了古代神话和仪式，重新在当下幻想地述说着个人身体与社会生活以及无限宇宙那原始未分的混沌。

中国山水画和园林展现的与自然的合作性的特殊关系不是治疗被动性的药方。正如“为无为”的宽泛精神，或有效的非自我中心，人类应该积极而富创新地对待错综复杂的、通常是日益退化的生活。所以，山水画一般展现了谦卑、回应的旅客，他们小心翼翼地寻找着向生活之山攀登的道路。旅行的目的地和旅程在山水画中占据着重要的位置。施舟人提醒我们，道教与“道”一起还能提供给我们戒律、符号、符篆，它们是通往内在关联之宇宙的通行证。这里，我们被再次提醒，一般化的道教教义，是通过谈判解决生态问题的小径。我们必须通过多种方式接受身心的分化和疾病的现实，选择大山般生命身体的迂回小径。这意味着我们这些居住在日益碎片化的宇宙景观之中的人（与其他旅客）都有义务，选择那条珍爱和培养“万物”之相互性的治疗之道。我们通过具体环境，即花园中那块与自己有关的土地，通过无数的特殊之“德”拥抱宇宙那不可名之“道”。

在危机时刻道教并不总是第一个站出来的，他们也不那么容易思考出社会行动的精致理论，但他们一直明白，选择一种生活方式是势在必行的，用及时而富有想象的方式回应漠不关心、失去平衡、走错方向、退化等影响人与自然关系的诸多危险。段义孚（Tuan Yi-fu）所谓的“土地恋（topophilia）”，即对个人具体生活环境的审美性尊重和实际的爱，这种爱具有生态性，因为它的根存在于特殊的身体和地方环境之中<sup>③</sup>，这是我们需要的身心复活。在模糊的道教与生态学之旅快要结束的时候，我们才刚刚到达认识和治疗的起点。事不宜迟，现在，所有的事物，包括自然界，都需要仔细地培育和感应性的关照。这是事物“自然”的方式。其中一种方式，可以被称为“道教的”或转化的方式，就是在宇宙中优雅地、互惠地、负责地生活。

① 盘古神话，参见 Stephen Field 的《葫芦：中国的创始神话》（In a Calabash: A Chinese Myth of Origins）载于（*Talus*, 9/10, 1997），particularly pp. 52 - 55。袁柯《龙与朝代：中国神话导论》（*Dragons and Dynasties: An Introduction to Chinese Mythology*, trans. Kim Echlin and Nie Zhixiong, London: Penguin Books, 1993）；Anne Birrell 的《中国神话导论》（*Chinese Mythology: An Introduction*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993）。

② 参考 Miranda Shaw 的《佛教和道教对中国山水画的影响》（*Buddhist and Taoist Influences on Chinese Landscape Painting*, in *Journal of the History of Ideas* 49, 1988: 183 - 206）；Shen Shan-hong 的博士论文《道对中国画发展的影响》（*The Influence of Tao in the Development of Chinese Painting*, Ph. D. Diss., New York University, 1978）。

③ 关于土地恋（topophilia），参见段义孚的《土地恋：环境知觉、态度和价值研究》（*Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*, New York: Columbia University Press, 1974）。应该注意到地理学家段义孚并不指望制度化宗教（包括道教）有助于扭转当今世界的土地恋问题。从“社会生物学”的角度看待所有生命的相关性，参见 Edward O. Wilson 的《Biophilia：人类与其他物种的关联》（*Biophilia: The Human Bond with Other Species*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984）。

# 从儒学到玄学

——以王弼玄学的生态智慧为例\*

刘国贞\*\*

学术界一般认为，魏晋玄学思想以易老庄三玄之学代替了儒学，其实，从严格的意义上来说，玄学所取代的是特殊的儒学即汉代经学，而非儒学本身。正如汤用彤等学者所指出的，即使是玄学的极端派阮籍嵇康等“越名教而任自然”“非汤武、薄周孔”的强硬措辞中，透露出的也是对假名学的不满和对真名学的渴望。从玄学所要解决的中心议题如自然与名教、言与意、本与末、有与无等关系来看，玄学是对汉代儒学的正本清源，而并非是对儒学的否定。儒学在董仲舒之后，开始大量吸收道家的思想；而玄学在对元典的注解中，会通儒道。本文试图以王弼玄学的生态智慧为例，说明玄学对儒学的继承与革新。

王弼作为魏晋玄学最重要的开创性人物，通过对《老子》《周易》等元典的注解，会通儒道，明确主张“以自然为性”，将自然内化为人性、物性，他的思想中包含着人与万物和谐共处的生态智慧。王弼的玄学思想表现了人们认识自然和社会的内部机制所达到的新水平，其独特的哲学观念为古代的生态实践提供了思想内蕴，值得我们认真剖析。

## 一、“将欲全有，必返于无”的生态整体观

王弼所生活的时代，尽管没有“生态”一词，但我们不能因此就否认他的思想中具有生态意识。就如孔子虽然没有提出“哲学”这一概念，但我们都不否认他是一个伟大的哲学家一样。

任何理论都不是凭空产生的，王弼的玄学思想集中体现在《周易注》和《老子注》两部著作中，作为王弼玄学思想理论源头的《周易》和《老子》，都包含着丰富的生态智慧。《周易》十分注重人在整个生态系统中的核心地位，肯定人与万物同源、同构、同体，强调人对万物应该采取平等的态度，而不能凌驾于万物之上，强调人类必须担负起维护万物生养的责任。而

\* 本文原载《管子学刊》2009年第1期，第80-83页。本文为山东政法学院科研课题“王弼玄学的生态审美思想研究”中期成果。

\*\* 刘国贞，女，1972年生，山东昌乐人，山东大学文学与新闻传播学院博士，山东政法学院讲师。

《老子》则强调自然万物的平等意识，视人为生态系统中的一员，与其他万物处于平等的地位。王弼从时代的需要出发，对《周易》和《老子》作了新的解释，一方面以《老》解《易》，另一方面也以《易》解《老》，“综合总结了《周易》和《老子》的思想，提出了一种新型的立足于和谐的整体观”<sup>[1]</sup>。可以说，《周易》和《老子》所蕴含的丰富而又深刻的生态思想，为王弼玄学提供了鲜活的生态资源，是其理论源泉。

王弼玄学的核心命题是“以无为本”，他在《周易注·复卦》中说：“天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣。”<sup>[2]</sup>自然界中的万事万物时时刻刻都在迁化流转着，而“无”却寂然不变，它是万物存在和演化的根据，是万物生长和发展的源泉，这表明了王弼将天地万物存在及变化的本体归结于“无”，无形无象的“无”是有形有象的自然界产生的根由、存在的依据，也是自然界最后的归宿。

何谓“无”？王弼曾说：“道者，无之称也，无不通也，无不由也。况之曰道，寂然无体，不可为象。”（《论语释疑》）可以看出，在王弼笔下，“无”与“道”同义。“道”的概念是王弼从老子那里继承而来的，只不过在《老子》中，“道”是一个宇宙生成论的概念，而在王弼这里，“道”则具有宇宙发生学的意义，所谓“道以无形无名始成万物，[万物]以始以成而不知其所以[然]，玄之又玄也”（《第一章》）<sup>[3]</sup>。其实，在王弼那里，道与无都仅仅是对无限整体的一种近似的把握。由于这个无限的整体不可名、不可道，所以道、无及其他一些概念只不过是对其的一种描述。王弼所追求的最终目标并不是道、无等概念本身，而是那个外在于这些概念的扑朔迷离的无限整体。

“道”是万“有”的抽象，它不像具体的事物那样看得见，摸得着，有形有名，有体有象。因此，“无”就是从具有有形有名等具体属性的“有”中抽象而来的、超言绝象的本体，它是具有绝对无限意义的本体，而不是特殊的空间上的虚无。“‘无’包含有限与无限的关系，而且发展了道家贵无的思想，克服了儒家忽视个性的弊端，也不同于西方思辨哲学的抽象理念、‘逻各斯’。”<sup>[4]</sup>

王弼认为：“物之所以生，功之所以成，必生于无形，由乎无名，无形无名者，万物之宗也。……故能为品物之宗主，苞通天地，靡使不经也。”（《老子指略》）在他看来，各种各样的“有”依赖于“无”而存在，“万物虽贵，以无为用，不能舍无以为体也”（《三十八章》）<sup>[5]</sup>。“无”是其本根，“有”只是现象，“有”不是抽象的，而是实际存在的具体事物，它既是客观实在的自然物，也指人类社会的活动及产物。

万事万物“生于无”且“以无为本”，表明王弼力图确立万物的多样性之统一。如何处理好“无”与“有”的关系呢？王弼提出了“崇本举末”和“崇本息末”的方法。很多人从政治哲学的角度对这种方法进行了解读，事实上，“它的最根本意义是实现人与自然的整体和谐”<sup>[6]</sup>。“本”即本原，“崇本”是指从大量事物的复杂关系中找到最重要最有决定意义的东西，也就是掌握自然之道的整体性。所谓“末”指的是各种具体的现象，正常的应该取得和掌握，不正常的应该取消和止息，所以有的要“举”，有的要“息”。无论是“举”或“息”，都不能孤立地从现象本身入手，而必须着眼于事物的相互依存、相互转化的辩证关系，把握制约这种现象的根本原因，才能达到预期的目的，否则必然会事与愿违，适得其反。

“无”是万事万物的始基，要想保持自然界万事万物的多样性统一，就要掌握自然之道的

整体性，注意事物之间相互依存、相互转化的关系。王弼思想中所蕴含的这种素朴的生态整体思想，给处于生态危机中的我们以有益的启示。大自然是一个有机联系的整体，其中的事物都处于普遍联系之中，整体的生命决定了系统中每个个体的生命，如果我们有意地强化系统中的某一部分，或人为地剥夺某一部分的生命，其后果将是整个生态系统的破坏。

## 二、因顺自然，达自然之至的生态保护策略

自然界的进化进程已经向我们表明：自然最了解自己（Nature knows best）。自然生态系统本身具有自我调节、维持稳定的功能，如果人为的过分干预，可能会扰乱正常的自然生态平衡，甚至会造成严重的恶果。所以，保护生态资源、保持整个生态系统和谐发展的最佳策略便是顺应自然。

许抗生先生认为：“一般说来，玄学乃是一种本性之学，即研究自然（天地、万物）和人类社会（人）的本性的一种学说。它的根本思想是主张顺应自然的本性。”<sup>[7]</sup>王弼的玄学思想也概莫能外。王弼把整个的自然和社会都看成是一个有机的和谐的组织系统，和谐指系统内部各子系统（或要素）之间、以及系统本身与外界环境之间的协调律动。王弼认为，为了保持系统的稳定、和谐发展，就要因顺自然，使系统中的万事万物顺其自然之性，充分发展，达其自然之至。

照王弼看来，要想因顺自然，达自然之至，首先要明物之性。物之性即自然之性，在王弼的玄学体系中，“自然”与道、无紧密地联系在一起，“自然”由道之所在而显示出来，通过事物之性而体现出来，“在方而法方，在圆而法圆”（《二十五章》）<sup>[8]</sup>。事物之性都是由“自然”决定的，“万物以自然为性”（《二十九章》）<sup>[9]</sup>，而“自然”则是一个包含无限多样性于自身的统一体。在本性上，自然指事物在没有人为因素作用下的本来面貌和状态。所谓性，是指一物之所以为一物的本质，或者说，是一物的本质规定性，有此性，必有此物，反之亦然。

王弼认为，具体的事物都有自己的自然本性，他称之为“分”。万物都有自己的“分”，人如果基于自己的“分”而行动，就会“职不相[滥]”，就不会跟别人产生纠纷。对于物来说，明确一己之分非常重要，依据自己的分而行，就会远离忧患。各物都有各物的“分”，但对具体的个体来说，在自身的系统里，其“分”处于完善的境地或状态：“自然之质，各定其分，短者不为不足，长者不为有余，损益将何加焉。”（《损卦》）<sup>[10]</sup>“夫燕雀有匹，鸠鸽有仇；寒乡之民，必知旃裘。自然已足，益之则忧。故续凫之足，何异截鹤之胫。”（《二十章》）<sup>[11]</sup>对于物来说，其自然属性与生俱来。因此，“分”虽有“长”“短”的区别，但“短者”对“长者”而言，并不意味着“不足”；“长者”相对于“短者”也并不“有余”。也就是说，在各自本性的系统里，“长者”和“短者”都是自足的。就像凫之足和鹤之胫的长短，差异非常明显。但是，它们却是这两种动物各自所必不可缺之物，对凫和鹤来说，自身完善的功能，是自身价值的完全而真正地实现。从这个意义上来说，凫之足也就不短，鹤之胫也就不长。总而言之，“自然已足”，强为的话，只能带来忧患。

其次，在明了事物的自然之性后，还要因物之性。所谓因物之性，意思是要因循本性，顺应自然，让本性自然而然地运作。“因”与“物之性”密切相连，从物的实际存在看，得性为

是，失性为非。

王弼强调，人们应该顺应事物的自然本性，不要以自我为中心，对事物的自然本性进行干预，否则，就会违反事物的自然规律，产生消极的后果。他说：

明物之性，因之而已，故虽不为，而使之成矣。（《四十七章》）<sup>[12]</sup>

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。（《四十一章》）<sup>[13]</sup>

大夷之道，因物之性，不执平以割物。（《二十七章》）<sup>[14]</sup>

此五者，皆言不造不施，因物之性，不以形制物也。（《二章》）<sup>[15]</sup>

对于王弼来说，“为之者则败其性，执之者则失其原矣”（《老子指略》），人们应该自然而然地对待万物，让万物自己发展。需要指出的是，王弼的“因物之性”不同于老子的“无为”，不是无所作为，消极地、被动地任其发展；而是指顺应事物的本性自然，不主观臆断。因此，“因物之性”并非单向度地“因”，还要“因物而用”（《四十五章》）<sup>[16]</sup>，“随物而成”，“随物而直”（《十章》）<sup>[17]</sup>，让事物的系统发挥自然的调节作用。

王弼因顺自然的生态思想与当代生态学理论不谋而合。A·凯斯特勒强调：“在一个生物或社会生态系统中，每一个子系统都必须通过维护其个性来维护整个系统的分层秩序。”<sup>[18]</sup>当代生态科学认为，每一有机个体都是整个生物链网络结构的一个纽结，如果某些有机个体不能得以充分发展，就会影响到整个生态系统的稳定性。因此，为了整个生态系统的和谐发展，首先就要使系统内单个的个体自由发展，让它们顺其自然本性，实现“物全而性得”（《五章》）<sup>[19]</sup>，从而更进一步实现万有即整个生态系统的“全而性得”，实现整个生态系统的和谐发展。

### 三、“万物自相治理”的生态伦理思想

前文已经讲过，王弼玄学思想中包含着生态整体思想的萌芽。这种生态整体思想认为，自然界本身是一个完整的生态系统。在这个生态系统中，万物自相治理，充分发展，从而各得其所。因此，人类应当尊重生态系统的完整和稳定，而不应该人为的“造立施化”，他在《老子》五章注中说：“天地任自然，无为无造，万物自相治理，故不仁也。仁者必造立施化，有恩有为。造立施化，则物失其真。有恩有为，则物不具存。物不具存，则不足以备载。地不为兽生刍，而兽食刍；不人为生狗，而人食狗。无为于万物而万物各适其所用，则莫不赡矣。”（《二章》）<sup>[20]</sup>所谓“万物自相治理”，是说作为一个整体的宇宙，其内的万事万物在相互依存、相互制约之中完成了自我调节，不需要任何外来的干预，其存在的状态是自满自足、完美和谐的。

王弼用自然选择、自然生成的理论很好地说明了自然界的动物与动物之间、动物与人之间相互依存的关系，对自然生态系统作了非常完整、具体的论述。在生态系统中，大鱼吃小鱼，小鱼吃虾米，任何物种都是整个生物链上的一环，生物之间不停地吃与被吃，从而完成整个生态系统不断地循环。自然界中的万物通过这种“自相治理”的方式，自我调节、自我净化、自我修复，维持了生态系统的平衡。

在王弼看来，人类不能用自己的是非善恶为标准，来衡量万物，处理人与自然界的关系。他说：“美者，人心之所进乐也；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，故不可得而偏举也。”（《四十九章》）<sup>[21]</sup>如果坚持人类中心主义，以自己所喜欢的为美、不喜欢的为恶；以自己所是者为善、所非者为不善，以人类的相对价值作为衡量万物的绝对价值，这便是一种“偏”，它否定了万物的生存价值。从历史上看，人类总是以万物的灵长自居，以自我为中心，以对自己是否有用来取舍万物，漠视自然界万物的生存权利，随心所欲地奴役万物。其实，在生态系统中，每一物种都有生存发展的权利。人类应该从可持续发展的观念出发，摆正自己在大自然中的位置，处理好人与自然之间的关系，达到人与自然的和谐共处。人在大自然中究竟处于一种怎样的位置？对于这个问题，今天的生态学家们还在争论不休，生活在近两千年前的王弼自然无从回答，但他提醒我们，人类不能只凭自己的喜好去衡量万物，不能只根据自己的需要去宰制万物，这已是很了不起的贡献了。

王弼同老子、庄子一样，反对人类利用巧智来统治和主宰万物，他说：“甚矣！害之大也，莫大于用其明矣。……若乃多其法网，烦其刑罚，塞其径路，攻其幽宅，则万物失其自然，百姓丧其手足，鸟乱于上，鱼乱于下。”（《二十七章》）<sup>[22]</sup>所谓“明”，在当时的历史条件下，主要是指统治者的智谋。王弼认为，如果统治者出于一己之私，加强对自然界万物的控制，将会造成严重的后果。所以，他提出“不造不施，因物之性，不以形制物也”<sup>[23]</sup>，反对人利用巧智及技术对万物进行控制、统治和改造，认为人类应该尊重万物的自然之性，保护和促进生态系统的稳定。

王弼反对“以形制物”，清醒地意识到了人类的巧智可能招致的后果，在今天看来，还是十分有意义的。当今，几乎所有的生态运动成员都把科学技术视为一柄双刃剑，反对盲目崇拜科学技术。他们认为，尽管科学技术可以解决某些具体问题，但却不可能从根本上解决生态问题。科学技术丰富了人们的物质生活，但却加剧了生态环境与经济利益之间的冲突，从而严重破坏了地球生态系统的稳定性和有序性。总之，“新技术是一个经济上的胜利——但它也是一个生态学上的失败”<sup>[24]</sup>。

综上所述，王弼玄学从掌握自然之道的整体性出发，对于人与自然的关系进行了深刻地论述。王弼一方面吸收了儒家思想，强调发挥人的主观能动性，认为人在整个生态系统中处于主导地位；另一方面，又从道家思想中汲取营养，强调人类应该因顺自然。通过儒道会通的方式，为我们描绘了一幅天人合一的和谐图景。

#### 参考文献：

[1] 任继愈主编：《中国哲学发展史》（魏晋南北朝卷），人民出版社1988年版。

[2] [10] 楼宇烈：《王弼集校释·周易注》，中华书局1980年版。

[3] [5] [8] [9] [11] [12] [13] [14] [15] [16] [17] [19] [20] [21] [22] [23] 楼宇烈：《王弼集校释·老子注》，中华书局1980年版。

[4] 邓绍秋：《禅宗生态审美研究》，百花洲文艺出版社2005年版。

[6] 蒙培元：《人与自然——中国哲学生态观》，人民出版社2004年版。

[7] 许抗生：《关于玄学哲学基本特征的再研讨》，《中国哲学史》2000年第1期。

[18] [美] 卡普拉：《转折点——科学、社会、兴起中的新文化》，四川科学技术出版社1988年版。

[24] 巴里·康芒纳：《绿色经典文库·封闭的循环》，吉林人民出版社1997年版。



百年道学精華集成

第七辑

# 道门科技

卷四

生态思想与实践



身体、政治、女性  
与生态



## 从《内经图》看道教身体观的生态意义\*

陈霞

众所周知，身体问题一直是道教关心的重要问题。道教对身体的认识完全不同于西方知识论体系，道教的身体是有身、形、质、体、躯、神、灵、生、死等不同面向的综合系统。如：“总括百神，谓之身。万象备见，谓之形。块然有阍，谓之质。状貌可则谓之体，大小有分谓之躯。众思不测，谓之神。邈然应化，谓之灵。气来人身，谓之生。神去于身，谓之死。”（《太上老君内观经》）可见，道教把身体视为一切的基础。人与外界通过身体而交通，并最终将身体与自然合而为一，实现天人一体。最能形象地说明道教以身体为核心，使得个人、社会与自然具有同构关系的是《内经图》。从这幅图中我们可以发现道教身体观隐含着深刻的生态意义。

《内经图》又名《内景图》，创作于乾隆七年（1742）至光绪十二年（1886）之间，是道士修炼的指南。现北京白云观有临摹本。《内经图》延续了自东晋《黄庭经》以来的存神、炼气、内观工夫，继承了《性命圭旨》的《反照图》等表现手法。图中有大量的瘦辞、谜词、隐语，显示出浓郁的道教修炼谜戏画风的风格。本图以人体经络穴位内景绘成，自头顶泥丸宫，又称上丹田，经中丹田，下丹田，至阴蹻，再沿督脉上行，经尾闾、夹脊、玉枕三关，而达百会穴。《内经图》逐次用文字和图像标明这些部位及其在内丹修炼中的作用，将社会现实生活、天地自然变化现象，转换成与人的身体彼此关联的图景，表现出身体社会化、自然化或社会、自然身体化的丰富想象。

图中以“山峰”来表示灵性修炼之宫位，最上面是人的头部，这里群峰耸立，最右边有超然独立、冠于群峰的“巨峰顶”，象征人头顶的“百会”穴；郁罗灵台之左有“九峰山”，象征“泥丸九宫”。图中碧眼胡僧旁画有一个水池，喻示口中玉池；池中有桥横跨首尾，比喻鹊桥。它上可连通任督二脉，下通舌根之“玄膺穴”及咽喉；玉池之右下方，有一高层楼台，楼高十二层，称为“十二重楼”，在人身即为喉管之十二环节。图中刻石儿童所站的地方，即“绛宫”，绛宫是心宫，为气机之枢纽；刻石比喻人心，刻石儿童正在把石子贯串成“北斗七

\* 本文原载《锦州医学院学报》2006年第2期，第35-38页，现依作者新订文稿编校。

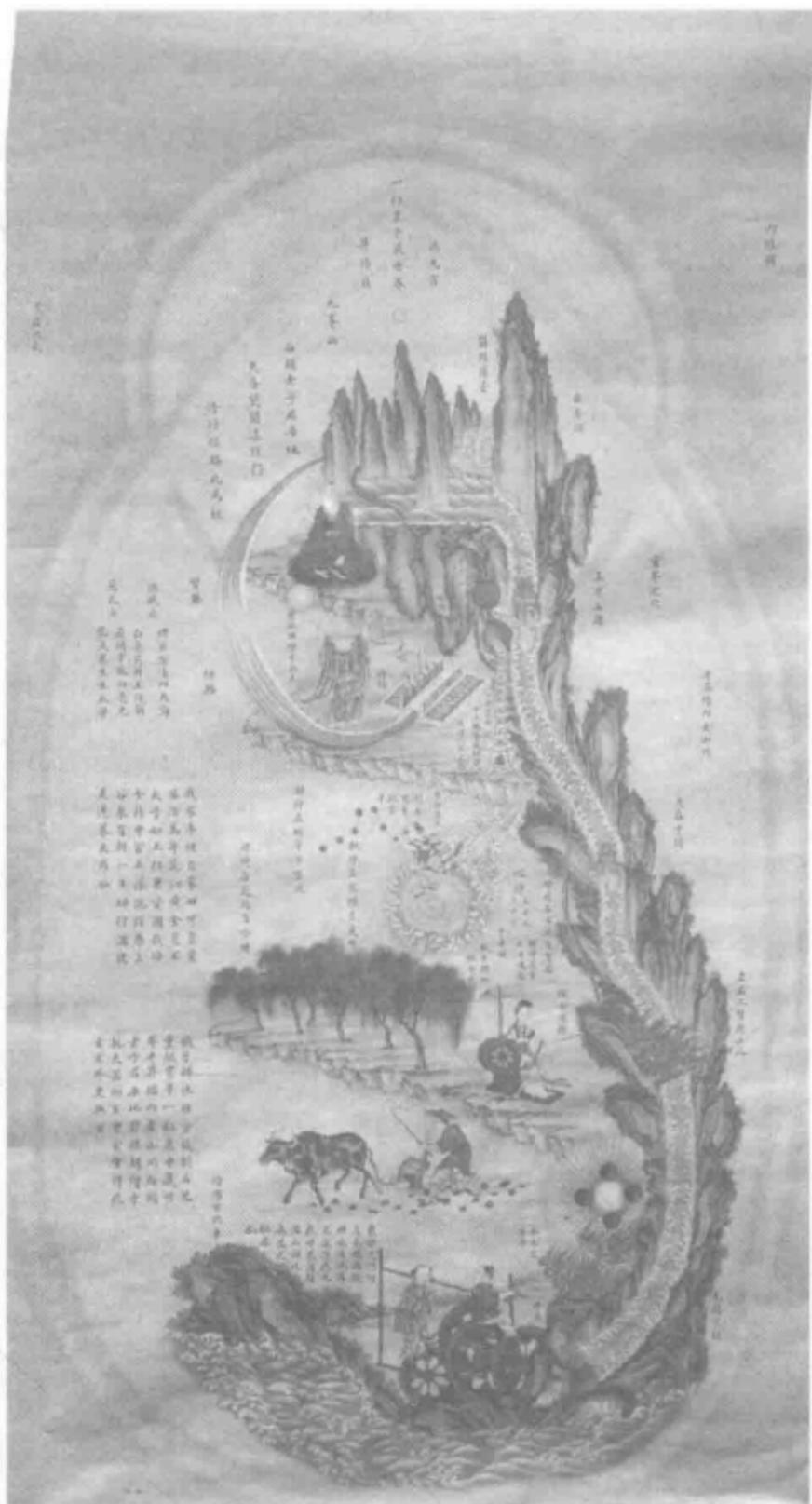
星”，暗喻将“人心”串合“天心”。图中“铁牛耕地”之上，有果园一片，种满果树，此园乃身中之“中丹田”。右边有一身着古装的女子坐在木座之上，木座之底板有一杆，杆身装有一可转动之转盘。女子之旁有“织女运转”四字。织女正将上谷之精气泉流收贮，如绳线一般。织女运转，转化培育，代表心与意的互相配合，养育内丹。图中还有以铁牛耕地比喻的“下丹田”。在下丹田，一个农夫手持鞭子，脚下有一铁炉，炉火熊熊燃烧。图中最底层是一对少年男女，扶着横杆，一起脚踏着水车，名“阴阳玄踏车”，喻示修丹的动力。图中还配有“后三关”“前三丹田”“十二楼台藏秘诀”“阴阳玄牝车”“水火交接地”“夹脊双关透顶门，修行路径此为根”等炼丹的文字说明以及以下丹诗：

铁牛耕地种金钱，刻石儿童把贯穿；  
一粒粟中藏世界，半升铛内煮山川。  
白头老子眉垂地，碧眼胡僧手托天；  
若问此玄玄会得，此玄玄外更无玄。

我家颛种自家田，可育灵苗活万年。  
花似黄金苞不大，子如玉粒果皆圆。  
栽培全藉中宫土，灌溉须凭上谷泉。  
有朝一日功行满，便是蓬莱大罗仙。

众妙之门何处求，机关拨转水逆流；  
万丈深潭应见底，甘泉涌起满山头。

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，但又依稀可辨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。



## 二

法国现象学家梅洛·庞蒂 (Merleau-Ponty) 将身体称为“现象身体”，也叫身体—主体。现象身体作为不同于生理学意义的躯体和自我意识的第三类型的存在，体现了心身的统一。作

为现象身体，即经验着的主体，在知觉活动中，自己投入到被知觉的世界中，去感知、体验和发现存在于世界中的意义，而被发现的意义总是不确定的，因而被感知的对象具有了不确定的形式；但世界总是只有一部分是确定的，因为被发现的意义只是一部分，它总有一部分是暧昧的，尚未确定的，而身体知觉又不断地投入未来，使未来变成现在，也就是使模糊变成确定。被感知世界的意义就在这种知觉投入和扩展中不断被体验和发现，身体与世界联系的范围也不断扩大。这是梅洛·庞蒂身体知觉与世界关系的基本模式<sup>①</sup>。

从《内经图》看，道教修炼身体时是身体不断扩大与自然世界的关系范围，一步一步地将身体与自然世界的关系引向深入，直至最终将个体身体与自然身体完全融合为一。道教对身体的种种保护、修炼和象征性延伸，是因为它深刻地认识到人与自然的关系实际上是身体与自然的关系。在道教这里，人与自然的关系不是抽象的人和自然的关系。如果按照传统身心二元论的思路，纯粹理性思维是可以没有身体而进行的“无身思维”的话，心可以离开身体、离开世界而从事思维活动。而身却不得不与自然界打交道。这样说来，是我们的身体需要自然，因为它要从自然获取生活资源以生存。身体修炼的最终目的是获得人与自然的重新协调一致。这种人与自然的重新统一是通过转变人的身体而实现的。由于身体是有形的，形就是边界，形于是成为身体与世界的界限和分隔。张紫琼曰：“天人一气本来同，为有形骸碍不通。炼到形神冥合处，方知色相即真空。”（《性命圭旨·真空炼形法则》）只有打破形体的限制，修炼成无形，将身体出离到世界上，方可实现人与自然的合一。身体修炼的关键是虚静、无为，放弃识神、彰显元神，不要执着于分析性、理智性的“我”，而是要恢复感受性、直觉性的“吾”。我们的心不再对身体发号施令，而是让身体智慧自在发挥。《太上老君内观经》讲：“道也者，不可言传口授而得之。常虚心静神，道自来居。愚者不知，劳其形，苦其心，役其志，躁其神，而道愈远，而神愈悲。背道求道，当慎择焉。”当我们安静下来的时候，这时万缘俱寂、神清气爽，身心的界限消失，身心之间重新相见，人和世界再次相逢。内丹修炼把身心、心物的重新合一称为“三家相见”。

身、心、意谓之三家。三家相见者，胎圆也。精、气、神谓之三元。三元合一者，丹成也。撮三归一，在乎虚静。虚其心，则神与性合。静其身，则精与情寂。意大定，则三元混一。（《性命圭旨·三家相见说》）

最后是身心的和谐平衡和统一，身心在经过尘世的分别之后再次融为一体。到那时，“内观其心，心无其心。外视其形，形无其形。形无其形者，身空也；心无其心者，心空也。心空无碍，则神愈炼而愈灵；身空无碍，则形愈炼而愈清。直炼到形与神而相涵，身与心而为一，方才是形神俱妙、与道合真者也”（《性命圭旨·真空炼形法则》）。其实，这就是庄子描述的“吾丧我”和“丧其偶”的状态。“吾”与“我”的对待消失，身体被虚化，虚己方能待物，吾与物互相出离到对方之中。米勒（James Miller）博士在《尊重环境与上清派的存想》中指出，上清道教的精神转化过程就是学习把身体当作一种复杂的生物宇宙能量。“对环境的尊重”也许会被当作精神美学范畴、道德或政治范畴。上清派的修炼提供了“尊重”的美学层面。这个过程的实现不是超越或否定世界，而是寻求更深层的暗含在生命中的潜在宇宙关联，包括观

<sup>①</sup> 参见庞学铨的：《身体性理论：新现象学解决心身关系的新尝试》，《浙江大学学报》2001年第6期。

想身中神。上清经典本身也隐含着宇宙的结构，道士通过经典的中介，把自己编织进构成其环境的宇宙能量统一网络中。通过存想使身体与宇宙发生关系，普通的人体被转化成了仙体。这里发生了特殊的宗教交易，人类存在的表面秩序被重组和转化，与内在于道的深层宇宙能量一致了。所以上清道士不是在道德的意义上尊重环境，而是成为“尊重”的化身<sup>①</sup>。道教修炼一直强调虚己、空物，首先虚心、虚身、虚天、虚地，“虚而无虚，无虚而虚，虚也不知，无虚也不知，则我阳神冲虚出入而无障碍矣。然后方可与天地合德，太虚同体，而为混虚氏之人欤”（《性命圭旨·移神内院端拱冥心》）。虚方能与物相通、相融，而不是两者依然你还是你，我还是我，而是你中有我、我中有你，彼此难分的融合、融通，实现道物无际、身心无际、心物无际。此时，“复应观察自身，则心之虚空而通于身之虚空，身之虚空而通于天地之虚空，天地之虚空而通于太极之虚空，虚虚相通，共成一片，岂不与太虚混之而为一耶”（《性命圭旨·移神内院端拱冥心》）？

### 三

由此可见，内丹修炼虚化身体，同时也扩大了身体。它把整个世界变成了自己的身体，与宇宙同体了。与此相应，人也从立足于本能的“群”生命转移到了类生命。“类”<sup>②</sup>意味着突破种的规定、超越种的局限，与生命之外的存在相互沟通了。物种生命具有自我封闭性，人的类生命恰好相反，它的本性是开放的。从这一意义可以说，人创造出类生命，也就是为原来生命自我封闭的循环圈打开了一个通向更广大世界的通道，使生命世界与无生命世界能够融为一体。今天出现的生态、环境、能源种种危机，就思想观念而言，主要就是由于“抽象人性”观点依照“二分法”，仅仅立足本能生命，把人（主体）与物（客体）看作完全外在的对立关系，缺乏“类生命一天道”内在本质统一观念。这样一来，人作为“老大”就可以尽情放肆地去掠夺、占有自然物，并同时造成了人的生存问题。这是人性的片面性发挥，它表明人还没有真正进入“人”的境界，缺乏人的自觉观念。道教在修炼中完成的这种与万物同体的体验就超脱了生物学意义上的“群”的观念，而进入到了与万物交通的类生命形态。人必须把自己的生命融入宇宙大生命，从生命的有限进入永恒生命，超脱出个体生命的界限。在人的社会生产实践中，人在与自然打交道以获取物质资料的过程中，也进行着同样地把身体外化的活动。马克思曾指出：“在实践上，人的普遍性正是表现为这样的普遍性，它把整个生命活动的对象（材料）或工具——变成人的无机的身体。自然界，就它自身不是人的身体而言，是人的无机的身体。人靠自然界生活。这就是说，自然界是人为了不致死亡而必须与之处于持续不断的交

<sup>①</sup> Miller, James, 《上清派的观想与尊重环境》(Respecting the Environment, or Visualizing Highest Clarity), 载于《道教与生态：宇宙景观内在之道》(Daoism and Ecology: Ways within a cosmic landscape, edited by N. J. Girardot, James Miller and Xiaogan Liu, Cambridge: Harvard University Press, 2001, pp. 348-359.)

<sup>②</sup> “类”在最原初的意义上含有事物自身与外部事物的同一性、共同点和统一体之义。类的这种同一性、共同性和统一性质，使它不仅是具体物、个别物的联系方式，同时也是宇宙的存在方式。人的类本性是人之为人的本性。人，按其实践本性来说，就是一种类存在物。参见高清海的：《论人的“本性”——解脱“抽象人性论”走向“具体人性观”》，《社会科学战线》2002年5期。

互作用过程的、人的身体。”<sup>①</sup> 从事物质资料和人的再生产时，把自然身体化了。与内丹的同体体验不同的是，自然在这里只是无机身体。而内丹中的同体，人的身体和自然身体都是有机的、内在地一致的。卡西尔曾谈到，“感知”在我们面前呈现出两种面貌。感知意象性地面对特定的对象，然而在这一对象化过程中“感知”是双向性的，也就是说，在感知中一端朝向“客体”，一端却朝向“主体”，朝向“客体”的一端面对的是事物的世界，而朝向“主体”的一端却把“世界”理解为“相等于我们自己”的东西<sup>②</sup>。庞蒂曾经为了解决胡塞尔他人意识问题的难题，创造性地把主体间性解读为身体间性。我的身体与别的身体也同样协同地面对着一个共同世界，这是因为他们都属于“世界之肉”。“从根本上说，整个世界都是身体，世界就是‘肉’。也就是说，世界是与我的身体及别的身体具有相同性质的东西，因此构成身体间性的基质。‘肉’要传达这样的意思，世界是‘活’的：它诚然是被感知的东西，同时也是感知着的东西，它是物性和灵性的结合。”<sup>③</sup> 知觉现象学的身体观与道教身体观有许多相同之处。

总之，道教通过返本还原的修炼功夫，打破身体与外在的壁垒，实现了人与自然的合一。对于道教来说，人与自然的关系首先表现为身体与自然的关系。如果不从个人的身心合一开始，如果人的身心处于分离状态，要进一步实现人与人的和人与自然的和谐都将是困难的。“道在我”，最重要的是个人与道的关系。对自然秩序的维护完全依靠对具体的小环境和内在生态平衡的维护，不是依靠外在的权威。环境内在于我们，外在危机的克服只能通过自身内部转化他们。为了调节世界，我们必须修炼自身，照顾我们的内部景观。道教不是大声呼吁以便改变别人，而是喃喃细语地改变着自己。道教学者施舟人说，内部世界优先是道教的伟大教义，启示给我们一个全新的精神生态学<sup>④</sup>。

① 马克思：《1844年经济哲学手稿》，人民出版社2000年版，第56页。

② 李社教：《从康德的“理性批判”到卡西尔的“文化寻根”》，《华中师范大学学报》2004年第4期。

③ 杨大春：《意识哲学解体的身体间性之维——梅洛-庞蒂对胡塞尔他人意识问题的创造性读解与展开》，《哲学研究》2003年第11期。

④ Schipper, Kristofer: 《道教生态学，一种内在的转化——早期道教戒律研究》（*Daoist Ecology: The Inner Transformation: A Study of the Precepts of the Early Daoist Ecclesia*），载于《道教与生态：宇宙景观内在之道》，第79-92页。

## 试析道教无为而治与生态政治\*

陈霞

生态政治学兴起于20世纪60年代,它运用生态学的观点和方法研究政治问题,既对政治问题做生态分析,也对生态问题做政治分析。生态政治的基本主张包括维护生态平衡;维护社会正义,消除个人利己和民族利己主义;实行基层民主,认为议会民主是精英民主,歪曲了人民的意志。应更多地实现分散化的直接民主,使决定过程开放、透明,加强基层组织的自主权和自决权。分散政治权利,防止任何权力垄断现象的出现;废除家长制,主要是反对男性中心主义,认为自然过程的文化贬谪是男性统治意识的产物。性别的特殊性可以使女性更易体验到与世界的等同性;主张非暴力,反对统治阶级和被统治阶级利用暴力,终止单纯性暴力和结构性暴力。后者指由国家充当主体所施行的暴力,由国家政府强加于社会和个人的压迫、剥削制度。绿党便是西方绿色政治理论同环保运动相结合的产物,它敦促政府把因工业化进程加快带来的生态环境问题纳入到社会发展的总体框架内予以解决。20世纪70年代以来,欧洲国家先后组建了绿党,并进入议会。绿党现已成为活跃在西方国家的三大政党之一,推动着这些国家的环境保护运动。

生态政治理论告诉我们,一个国家的政治发展状况与这个国家所处的生态环境有关。生态环境可以促进、也可以阻碍政治的发展。环境问题的严重性和紧迫性已经引起我国政府的高度重视,1992年,我国政府参加了联合国“世界环境与发展首脑会议”,参与通过了指导各国发展的纲领性文件《21世纪议程》。1994年,我国政府发表《中国21世纪议程》,意味着我国向社会、经济、人的协调发展方面迈出了重要的一步。但生态环境的恶化还没有得到有效控制,我国每年因环境污染和破坏所造成的经济损失高达2000亿人民币,在某种程度上阻碍着我国现代化建设的进程。而“一些政府官员和公众在环境知识和观念上以及对环境控制的实际措施方面还处在二战以前的水平。”<sup>①</sup>生态问题的根本解决有待于政府从政治高度上的重视,并用生态理论指导政治。在这方面,西方的生态政治理论与实践可以为我们借鉴,而我国传统文化中的相关思想也应积极发掘,以形成有中国特色的生态政治理论,推动环境问题的解决。在环境与政治的关系方面,道教有着许多精辟的论述,“道家的哲学思想及社会政治思想极其丰富,

\* 本文原载《宗教学研究》2004年第4期,第45-50页,现依作者新订文稿编校。

① 中国科学报社编:《国情与决策》,北京出版社1991年版,第236页。

而具有生动的生态意味的社会政治思想，主要是老子的‘无为而治的’思想和庄子的‘反礼法而应自然’的思想”<sup>①</sup>。挖掘道教的生态政治思想，对于我国形成良好的生态与政治互动，人与自然的协调发展有着积极的意义。

道教的生态政治思想与西方生态政治的基本原则即有相通之处，也有自己独特的内容，主要包括天人合一、无为而治、以人为本、身国同治、和平主义等原则。

## 一、天人合一

现代意义上的“自然”在道教里多表述为“天”。《庄子·山木》讲“天与人一也”，即人与自然有机地联系着，不是二元对立的关系。“天人合一”表明人并不高于自然，自然不是人类的原料库和垃圾场，人和自然有着内在关联，人事与天道是一致的。政治，作为统治者理国治民的活动，是人事的一部分，与自然也紧密地联系着。道教认为政治能影响环境，环境也反过来能影响政治。首先，政治如果清明、天下太平，则风调雨顺、万物繁茂，瑞应频现以示嘉奖。否则就风雨失时、生物凋零，伤及自然，恶兆常出，并危及政权的稳定。如果人与自然失去平衡，出现生态灾难，统治者就应该反省自己的作为和政策是否违背自然规律，并通过政府官员修正自己的行为而恢复自然界的和谐。《庚桑子》说：“楚以为凡遭水旱，天子宜正刑修德，百官宜去私戒盈，则以类而消，百福日至矣。”

道教说：

故人心端正清静，至诚感天，无有恶意，瑞应善物为其出。

天地悦喜，善应悉出，恶物藏去，天地悦则群神喜。

故太平之岁，凡物具生，多善物，是明证也，天地之大效也。<sup>②</sup>

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。噫，治人之过也！（《庄子·在宥》）

由于人事与天道的一致，理国治民之政治除对人事负责，也应把环境纳入自己的施政之中。天子的任务不仅在管理百姓和人间事务，同时要爱护、养育天地之间的一切生物，维持自然界的正常运行，使它们能各尽其性，所谓“能养天之所生而勿撻之谓天子”（《庚桑子·用道篇》）。于是道教提出了统治者保护生物多样性的职责。物种的多少与帝王有直接的关系。如果帝王恋杀、残暴，物种就会减少。如果帝王认真履行自己的职责，恩及万物，生物种类才能得以保持。“凡物不失治，称吏。夫君父常念生，不乐杀者，凡物尽生。一念杀者一物死，十念杀者十物死，百念杀者百物死，自此至万念，皆若此矣。”（《太平经合校》，第705页）所以评价一位君王时，要看他国土上拥有的物种数量。

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。（《太平经合校》，第30页）

“天人合一”也要求经济、科技、社会、人协调发展。如果纯粹追求技术和知识，偏重物

<sup>①</sup> 刘京希，颜谱：《中国传统文化的环境生态思想意蕴》，《理论学刊》2001年第9期。

<sup>②</sup> 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第512、521、638页。

质层面的发展，偏离大道，让物质技术泛滥，极大地提高人类对付自然的能力，加倍地干预自然界的正常运行，而人的精神发展滞后，社会的发展被忽略，致使天人失和，自然万物会受到严重的伤害。庄子讲：“上诚好知而无道，则天下大乱矣。何以知其然邪？夫弓弩毕弋机辟之知多，则鸟乱于上矣；钩饵罟罾筍之知多，则鱼乱于水矣；削格罗落置罟之知多，则兽乱于泽矣。”（《庄子·胠篋》）

在这种不平衡的发展中，自然首当其冲地被伤害，而人也迟早会身心失衡、健康受损。庄子曾说：“有机械者必有机事，有机事者必有机心。机心存于胸中，则纯白不备；纯白不备，则神生不定，神生不定者，道之所不载也。”（《庄子·天地》）因为机械的过度使用会分割人的心灵，最终使人像机器那样运作，甚至成为机器的一部分，被机械异化，致使人的情感和思维受损。没有什么比人失去创造性、思维能力更可怕的了。

道教“天人合一”隐含了生态政治思想的萌芽，指明政治与生态的密切关系，统治者应将维护自然的平衡作为自己的职责，最大限度地维护生物多样性，实现经济、社会和人的协调发展，生态环境一旦失衡就应调整自己的政策，尽快恢复人与自然的和谐。

## 二、无为而治

既然政治和环境如此紧密地联系着，怎样的治理才能最大限度地保证人与自然的协调和天人的真正合一呢？老子提出了“无为而治”的政治主张。道教的“无为”并不是无所作为，因为“无为而无不为”常常同时出现。“无为”指不要强行妄作、不尊重客观事实而肆意妄为，而是顺应自然规律而有所作为。它要求以“无为”的原则达到“无不为”的效果，这是事半功倍的政治艺术。老子讲“人法地、地法天、天法道、道法自然”。“自然”就是自然而然，而不是外力使之然，是事物本来的样子。只要我们认清事物本来的样子和自然原本的发展规律，因势利导、顺势而为，就会“事少而功多”。如果强行干预，结果只会适得其反。

可见，无为而治不是对人性的改变，也不是对自然的随意改造；不是改天换地的英雄气概，而是顺应自然的理智行为；是适应服务型而不是强制管理型政治。所以道教认为“以道治天下，非易人性也，因其所有而循畅之，故因即大，作即小。古之渎水者，因水之流也，生稼者，因地之宜也，征伐者，因民之欲也，能因则无敌于天下矣。”（《文子》）能做到因应、顺从人性，使人性得以实现，创造性和智慧有所施展，则国富民强，万物茂盛。道教可谓不厌其烦地强调“道法自然”、顺应民情、因应物性在安邦治国中的重要性。它讲：

圣人法天顺地，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，万物逆之死，顺之生。（《文子》）

民主天之为行，不夺人所欲为也；地之为行，亦不夺人所欲为也；明君之为行，亦乐象天地不夺人所为也。（《太平经合校》，第452页）

天不夺人愿，地不夺人所安，是自然不敢有毛发之系，而烦苦诸神深记文墨也。（《太平经合校》，第554页）

若由是类之，各顺序其志度，不替塞其业履，是谓天下有道。（《庚桑子·政道篇》）

上无事而民自富，上无为而民自化。（《道德经》第五十七章）

政烦苛，则人奸伪；政省一，则人淳朴。（《庚桑子·政道篇》）

根据政府对老百姓生活干预的程度，道教认为最好的政治是管得最少的，甚至老百姓不知道有人在管理，以为一切自然如此。其次是百姓赞扬、亲近政府，再其次是害怕政府，最次的就是反对政府。老子讲：“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。”（《道德经》第十七章）早期道教经典《太平经》也根据管理方式把治理分成十个层次。“一为元气治，二为自然治，三为道治，四为德治，五为仁治，六为义治，七为礼治，八为文治，九为法治，十为武治。”（《太平经合校》，第254页）最高的是元气自然，在这个层次，统治者不是别出心裁、异想天开地干预自然和人们的生活，炫耀自己的权利和荣耀，用外在的规范改变人的性情，而是尊重人性、顺应民意和风俗、谦逊而因应，以百姓心为心。“其导民也，水处者渔，林处者采，谷处者牧，陵处者田，地宜事，事宜其械，械宜其材。”（《文子》）完全尊重各地不同的地理条件，采取相应的措施。

道教无为而治的理想国度是：“其国无帅长，自然而已。其民无嗜欲，自然而已。不知乐生，不知恶死，故无夭殇；不知亲己，不知疏物，故无爱憎；不知背逆，不知向顺，故无利害；都无所爱惜，都无所畏忌。”（《列子·黄帝篇》）无为而治的结果是人君、百姓和万物都能乐得自在、率性而行，人与自然和谐相处。

道教“无为而治”的政治理想向往的是有限政府，有“大社会，小政府”的意味，希望国家与社会的适度分离，以避免国家对社会的强力干涉，对人民自由的限制。这与西方生态政治强调的地方自治、政治权利分散，防止权力过分集中而导致的垄断和专制有异曲同工之妙。

### 三、以人为本

人民是国家的根本，得民心者得天下，失去这个根本，就会失去天下。所以道教强调以人为本。“以人为本”就是想人民所想，急人民所急，把人民的利益放在首位。如果以百姓的心为己心，顺从民意，则国泰民安。反之，就危机四伏。

故治国之道，乃以民为本也。……是故古者大圣贤共治事，但旦夕专以民为大急，忧其民也。（《太平经合校》，第151页）

国以人为本，人安则国安。（《庚桑子·政道篇》）

用天下人爱者，则天下安；用主独爱者，则天下危。（《庚桑子·政道篇》）

圣人常无心，以百姓心为心。（《道德经》第四十九章）

是以圣人虽处庙堂之上，以百姓心为心，为天下浑其心，顺其性，而同其化。（《洞渊集》，《道藏》第23册，第834页）

不以百姓心为心，不能让人民的天性得到发展，生活稳定，则天下人就会离开其故土，人君与百姓之间产生离心力，人才大量外流，以至于国将不国。古时候的帝王不愁国内物质不丰富，而担心人才缺乏，人民不归顺自己，一心想另投明君。“故古者圣贤帝王，未尝贫于财货也，乃常苦贫于士，愁大贤不至，人民不聚，皆欲外附，日以疏少，以是不称皇天心，而常愁苦。”（《太平经合校》，第128页）帝王不顾百姓利益，天下人则不思归附，人民远走他乡，那

帝王也不能称作帝王。道教把“帝”解释成“适应”，即适应人民，把“王”解释成“天下之往”，即人们的归顺、向往。如果适应人民的愿望，天下人都很向往，国家才会出现兴盛的气象。它说：“故帝者，天下之适也；王者，天下之往也。天下不适不往，不可谓帝王。故帝王不得人不能成，得人失道亦不能守。……御之以道则民附，养之以德则民服，无示以贤则民足，无加以力则民朴。”（《文子》）

自然环境的破坏影响了人民生活的幸福。“以人为本”的政府不能只看重经济增长，不顾环境质量的下降对人民生活质量的降低。如果人民更愿意选择环境质量、公平分配，而不仅是经济增长和贫富悬殊的话，政府就应在改善环境、社会公正方面进行更多的投入。道教“以人为本”就生动地谈到爱护环境、维持生态平衡与人民幸福的密切关系，具体地指出了统治者如何指导人民维护自然界的平衡。《文子》谈到：

食者人之本也，民者国之基也，故人君者，上因天时，下尽地理，中用人力。是以群生遂长，万物蕃殖，春伐枯槁，夏收百果，秋蓄蔬食，冬取薪杪，以为民资，生无乏用，死无传口。先王之法，不掩群而取跃，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，育孕不牧，鷇卵不探，鱼不长尺不得取，犬豕不期年不得食，是故万物之发若蒸气出，先王之所以应时修备，富国利民之道也，非目见而足行之，欲利民者也不忘乎心，即人自备矣。（《文子》）

生态学家卡普拉和斯普雷纳克曾批评现行经济学缺乏生态观念，没有充分考虑经济发展中的社会成本和环境成本。他们认为：“目前社会上现有的那些党派的经济和财政政策，既不关心生态方面，亦不考虑人民的长远利益。他们主要关心的是促进破坏性的经济增长。”“这种经济思想的错误在于，相信目前的浪费正在促进幸福和生活的完善，然而发生的情况恰恰相反：自然越来越受到人的蹂躏，人类的自由和幸福就越来越少。”<sup>①</sup> 一个以民为本的政府应该致力于维护生态环境，让人民能在干净、自然、舒适的环境中生活。

#### 四、身国同治

道教在政治思想上还提出了身国同治的思路，即治理国家与养生是相通的。道教的身体有多层意思，即指人体小宇宙，也指自然大宇宙，以及政治层面上的国家。这三个层面上的身体结构是相通的，运行原理是一致的，相互之间是有机联系的，是同一的。道教重视生命，在养生方面主要讲清静无为、顺任自然、爱精气、恬淡寡欲。身体精密地按照自身规律运行，细胞、器官、部位、系统配合协调。如果违背身体的正常运行，导致某个部位出错，整体系统就会受到影响。道教把养生之道的有机原则推广到政治治理，让统治者效法人体协调地运行，用顺任自然的方法管理国家社会，达到身国兼治的目的。道教对人体小宇宙和自然大宇宙的相通有丰富的阐发，此不赘述。这里，我们主要看身体与国家的相通。

在道教看来，二者的结构相同。它认为：“一人之身，一国之象也。胸腹之位，犹宫室也。

<sup>①</sup> 弗·卡普拉，斯普雷纳克：《绿色政治学》，东方出版社1988年版，第148页。

四肢之列，犹郊境也。骨节之分，犹百官也。神犹君也，血犹臣也，气犹民也。”身体与国家不仅物质结构相同，而且有机相连而成一体。身体的修养方法、原则可以推及国家的治理。“故知治身，则能治国也。夫爱其民所以安其国，养其气所以全其身。民散则国亡，气竭即身死，死者不可生也，亡者不可存也。”<sup>①</sup>

身体与国家不仅通用同一原则，身心修养，特别是人君的修养还直接与国家社会的安定、繁荣有关。身体修炼好了，社会就安定。身心紊乱，社会也会混乱。因为道教治身讲究清静恬淡、顺任自然、与道合一。要达到这种精神境界就要求人的身心统一、人与人和谐、人与自然协调，缺一不可。所以身体与国家的安泰互为条件，国家如果动荡，肉身何以安宁。自身身心焦躁，国家何以治理。道教认为：

主者，国之心也，心治则百节皆安，心扰即百节皆乱，故其身治者，支体相遗也，其国治者，君臣相忘也。（《文子》）

夫善治外者，物未必治，而身交苦；善治内者，物未必乱，而性交逸。以苦之治外，其法可暂行于一国，未合于人心；以我之治内，可推之于天下，君臣之道息矣。（《列子·黄帝篇》）

所以统治者作为一国之主，从事管理国家的职责，首先就应该从自身做起。治理国家的参照对象就在自己体内，而不是外求。所以政治，就是治内，即修养自己；不是治外，不是去治理他人。自身治理好了，外事也会得到妥善处理。道教认为：

古之学者，效之于身；今之学者，反效之于人。古之学者以安身，今之学者浮华文。不积精于身，反积精于文，是为不知其根矣。（《太平经合校》，第26-27页）

故古君王善为政者，以腹中始起，真能用道，治自得矣。动不失其法度数，万物自理，近在胸心，散满四海。（《太平经合校》，第258页）

夫圣人之治也，治外乎？正而后行，确乎能其事者而已矣。（《庄子·应帝王》）

故治天下者，必达性命之情而后可也。（《文子》）

本在于治身，未尝闻身治而国乱，身乱而国治也。（《文子》）

是以君子不外饰仁义，而内修道术。修其境内之事，尽其地方，劝民守死，坚其城郭，上下一心，与之守社稷，即为饰者不伐无罪，为利者不攻难得，此必全之道，必利之理。（《文子》）

身国同治还揭示了统治者的个人行为的表率作用。统治者为善，人民竞相为善；统治者为恶，百姓也竞相为恶；上有所好，下必甚焉。统治者个人的行为于是直接影响到整个社会。个人乱，百姓跟着乱，则国乱；个人治，百姓随着治，于是国治。身国同治的观念对统治者提出了非常高的要求。“人主者，民之师也；上者，下之仪也。上美之则下食之，上有道德则下有仁义，下有仁义则无淫乱之世矣。”（《文子》）如果“人君好仁，下求生。上之不仁，下多邪倾，皆令夭死，不知乐生。……民不好道者，上之不明也；……民多好仙，帝王明也”。（《太平经合校》，第307页）如果统治者贪婪，百姓跟着放纵自己的欲望，人人释放物质贪欲，加大对自然的剥夺，直至破坏自然的整个平衡，环境恶化、资源匮乏，最后谁的欲望也满足不

<sup>①</sup> 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第326页。

了。生态的破坏与我们不可持续的生活方式有关。道教认为：“若人主放其欲，则百吏庶长具展其欲；百吏庶长具展其欲，则天下之人，贫者竭其力，富者竭其财，四人失其序，皆不得其欲矣。”（《庚桑子·用道篇》）“故帝王思靖，其治亦静，以类召也。”（《太平经合校》，第26页）

百姓做什么，以什么为时尚，都与统治阶级的爱好有关。如果人君提倡俭朴，以朴素为时尚，世人就会竞相效仿，对自然不利的过度消费方式就会得到遏制。治理国家也应追求朴素、简单。让人安居乐业，万物也会各尽其性。《庚桑子》描述到：“至理之世，舆服纯素，宪令宽简，禁网疏阔。夫舆服纯素，则人不胜羨；宪令宽简，则俗无忌讳；禁网疏阔，则易避难犯。若人不胜羨，则嗜欲希微，而服役乐业矣；俗无忌讳，则抑闭开舒，而欢欣交通矣；易避难犯，则好恶分明，而贵德知耻矣。”（《庚桑子·政道篇》）

老子还曾告诫：“不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。”（《道德经》第三章）如果在上面的人不尚贤，下面的人就不会竞相攀比。现在很多所谓形象工程、政绩工程、门面工程，好大喜功，迎合上级机关的口味，坑国家、害集体、伤百姓<sup>①</sup>，浪费了大量的资源。道教指出：“夫圣人之用人也，贵耳不闻之功，则天下之人运货逐利而市誉矣；贵目见之功，则天下之人恢形异艺而争进矣。贵可道之功，则天下之人习舌调物而饰辞矣。……人主清心省事，人臣恭俭守职，太平立致矣。”（《庚桑子·政道篇》）

身国同治的生态政治思想揭示了治身与治国的相同道理，把清静无为的养生之道用于国家的管理，提高个人身心修养、设身处地为人民、环境和社稷着想，做环保的模范。不尚贤，使民不趋上厌下，达到身国同治。环境保护最终要落实到人们思维方式和生活方式的改变，才有真正实际的意义。在这方面，统治者的行为往往起着表率、典范和引领时尚的作用。如果统治者以简单、朴素为时尚，对自然资源的过度开发利用才会得到有效控制。

## 五、非兵

西方生态政治中一项重要内容就是和平主义，反对用暴力解决争端和矛盾。生态政治学认为必须将目前以民族利益和国家安全利益为着眼点的政治生态，转变为一种以人类利益和全球安全为出发点的新的政治思维。那种通过使他人感到不安全而增加自身安全的核威慑理论，是可怕而荒谬的<sup>②</sup>。战争是极其暴力的，是恃强凌弱的表现，对环境产生极大的破坏，消耗了大量稀有自然资源。在军备竞赛之中削减了本该用于支援穷人发展的资金。所以道教告诫道：“天下虽大，好用兵者亡，国难安，好战者危。”（《文子》）

道教根据用兵理由将战争分为五种：“用兵有五：有义兵，有应兵，有忿兵，有贪兵，有骄兵。铍暴救弱谓之义，敌来加己不得已而用之谓之应，争小故不胜其心谓之忿，利人土地，欲人财货谓之贪，恃其国家之大，矜其人民之众，欲见贤于敌国者谓之骄。义兵王，应兵胜，忿兵败，贪兵死，骄兵灭，此天道也。”（《文子》）

<sup>①</sup> 刘莉荔：《形象工程为何屡禁不止》，《求是》2003年第7期。

<sup>②</sup> 鱼小辉：《绿色政治学：当代政治学的一门新兴学科》，《唐都学刊》卷十，1994年第2期。

其中，覬觎他国、以强凌弱属于贪兵和骄兵，必然自取灭亡。所以《道德经》说：“以道佐人主者，不以兵强天下。”（《道德经》第三十章）既是说人们用万物之母的“道”来治理天下，与人为善，而不是用武力在天下称雄。老子说：“兵者不祥之器，非君之器。不得已而用之，恬淡为上。”（《道德经》第三十一章）兵器是不吉祥的东西，不是君子的器具，不得已才用它。人主要应“恬淡为上”，和谐为上，而不是以武力制伏天下。不言而喻，人类避免了战争就避免了战争给生态平衡、给环境及资源造成的无法挽回的破坏，同时也避免了战争给人类带来的巨大痛苦和灾难。《我们共同的未来》提出：环境是一个社会正义问题，甚至是一个和平安全的问题。军备竞赛和武装冲突是可持续发展的主要障碍，它们消耗大量稀少的物资。现代战争不再是拼杀，它已变成了毁灭。从核战争的后果来看，所谓的胜利者和失败者是没有区别的，双方几乎是同归于尽。难怪老子希望用丧礼来对待胜战。他说：“胜而不美，而美之者，是乐杀人。夫乐杀人者，则不可以得志于天下矣。……杀人之众，以悲哀莅之，战胜以丧礼处之。”（《道德经》第三十一章）所以各国应放弃军备竞赛的破坏性逻辑，把“兵者当作不祥之器”，着眼于人类共同的未来，促使发达国家将巨大的军费开支转用于全球生态环境保护的人类公益事业上来。

道教天人合一、无为而治、以人为本、身国同治、非兵等政治思想隐含了丰富的生态政治的内涵，与西方生态政治理论中的维护生态平衡和社会正义、实行基层民主、废除家长制、非暴力等主张有共同的旨趣，而天人合一、无为而治、身国同治等表述又独具特色。保护生态，通常与培养保护生态的文化习惯和传统联系在一起。道教在中国有近两千年的历史，有尊重生命、爱护环境的可贵思想，有着深厚的群众基础，我们应该通过应对全球性生态危机这一契机，重新阐释道教文化传统的精髓，弘扬其当代智慧。在维护生物多样性的同时，维护文化的多样性。在中国经济腾飞的同时，让中国传统文化发挥其应有的价值。

## 从生态人类学看老庄的社会理想\*

叶舒宪\*\*

### 一、“至德之世”的虚与实

从老子所描绘的“小国寡民”，到庄子所向往的“至德之世”，道家的两位始祖似乎分别从空间（国）和时间（世）两个向度上确认了一种原始而纯朴的社会生存状态的存在。这种生存状态同老庄所处的春秋战国时代的社会现实相距甚远，因而成为道家哲学文本中的一种理想观念，又被后人普遍视为一种道家圣人所虚构的乌托邦话语传统。似乎它只能是一种幻想中的存在，而无任何现实的基础；它只能作为对现实生活的批判性反照而以海市蜃楼的方式闪烁在人的虚空理念世界之中，成为消极避世者、厌世和弃世的隐遁之士们自我安慰和自我欺骗的一剂麻醉药。

近代受西学濡染的学者严复曾把庄子的社会理想与卢梭的自然主义相比，并指出二者的不现实性。其《庄子评点》在评注《马蹄》篇时说：“此篇持说，极似法之卢梭，卢梭为《民约论》等书，即操此义，以初民为最乐，顾以事实言，乃最苦者，故其说尽破，言自由平等者，其知之。”严复评《胠箧》篇描述至德之世的一段时又说：“此说与卢梭正同，然而大谬。庄所谓至德之世，世间固无此物，而今日非澳各洲，内地未开化之民，其所当乃至苦，如是而曰至治，何足慕乎？”<sup>①</sup>

严复批判庄子与卢梭的主要依据是，以初民为最乐的说法与“事实”不符，所以他们宣称向往的境界“世间固无此物”。什么是严复所确认的“事实”呢？那就是当今澳洲、非洲等地的原始民族，他们的生存非但无至乐，反而“最苦”或“至苦”。因此，对于道家理想的原始纯朴社会的判断，实际上变成了对当今原始民族生活究竟是“乐”还是“苦”的体认。这当然只能从人类学的角度思考才可以获得明确答复。早期的西方探险家、传教士等曾把新发现的原始民族描绘成茹毛饮血的野蛮生灵。随着20世纪以来人类学的广泛深入发展，此种偏见已经得到纠正。新进化论第二代领袖、美国人类学家萨林斯在大量统计分析的基础上，著有《石器

\* 本文原载《海南大学学报》（社会科学版）1994年第3期，第38-43页。

\*\* 叶舒宪，海南大学文学院。

① 严复：《庄子评点》，《中国哲学史研究》1983年第4期。

时代经济学》一书，把现今滞留在狩猎采集阶段的某些原始社会指称为“原始的丰裕社会”<sup>①</sup>，从而对其“乐”与“苦”的判断提供了新的基准，有助于我们重新审视道家的社会理想。

然而，由于当代生态人类学在我国远未普及，新近还有的学者试图引证古典人类学家的某些著作，进一步批驳道家创始人虚设的“浪漫幻想”：

《庄子》描写在“至德之世”，“禽兽可系羈而游，鸟鹄之巢可攀而窥”，人们“甘其食，美其服，乐其俗，安其居”。这就是说，原始状态下的人与自然（如动物）的关系是极其和谐友善而无任何对立和斗争；原始人的内心世界是极其恬静安宁而无丝毫纷扰和不安。实际上，这是浪漫的幻怨。几乎没有一个认真地和科学地考察初民社会状态的学者，会没有发现或不承认那时人类的生存是十分艰难的。摩尔根写道：“各种动物在时间顺序上均早于人类……如果说，人类初诞生之时既无经验，又无武器，而周围到处都是凶猛的野兽，那么，为了保障安全，他们很可能栖息在树上，至少部分人是如此。”（《古代社会》第19页）摩尔根在这里对人类初期的自然环境及人与自然关系的叙述，虽然不能说是很全面的和完全准确的，但是，通过一个科学家的历史眼光看，初民社会绝不可能像《庄子》所描写“赫胥氏之时，含哺而熙，鼓腹而游”那样，生活得十分安适。准确描述原始人类的精神世界是更加困难的事情。但根据法国人类学家列维-布留尔对原始思维的研究，可以断定，原始人的精神世界绝不是平静的。<sup>②</sup>

在这里，所引述的人类学家摩尔根的话只是非常笼统地说到人类刚从自然界中分化出来时的情形，大致相当于所谓“类人猿”状态，同汉语中“初民”一词还有相当距离。如果把文明发生之前的新石器时代的人类生活视为“初民”生活，会显得更加贴切一些。况且，摩尔根和列维-布留尔也并没有去论证史前人类的生存是如何艰苦而沉重，他们的精神又是如何骚动不安。倒是更为晚近的人类学的具体材料——特别是对现存原始民族生活的实地考察报告，为道家哲人所描述的理想社会提供了大量坚实可靠的旁证，确证了那种近似于神话的安适而和谐的生存方式不仅过去曾存在过，而且至今仍然在世界的某些地区存在着。这些客观的调查报告对于习惯于把原始人的生活想象为危难中挣扎的现代人来说，简直显得难以置信。然而，在实际上却是无可置疑的现实存在。下面就让我们来看看两个实例。一个是在非洲卡拉哈里沙漠地区极为恶劣的环境中过着狩猎和采集生活的多比·昆人；另一个是在南美秘鲁东南部从事农耕的印第安人。这两种生存方式按照生态人类学的观点来看，正是人类适应自然环境的两种最早的模式，分别对应于旧石器时代和新石器时代。

昆人是一个非洲人群体，现仅存45000人，大部分居住在博茨瓦纳、纳米比亚和安哥拉，正在被周围的农业和畜牧业社会所同化。唯有住在卡拉哈里沙漠北缘的多比地区的几百名昆人依然过着完全自给自足的狩猎采集生活。美国人类学家理查德·B·李于60年代中期来到他们中间做田野作业<sup>③</sup>，发现他们对农业、放牧和火器没有任何兴趣。他们既不交税，也不享受国家的任何福利，真有些“小国寡民”的特色。自然条件的恶劣是多比地区相对独立、未被文明

① 萨林斯 (Marshall Sahlins):《石器时代经济学》(Stone Age Economics), 芝加哥, 1972年。

② 崔大华:《庄学研究》, 人民出版社1992年版, 第253页。

③ 理查德·B·李 (Richard B·Lee):《博茨瓦纳的昆布须曼人》, 见比契里 (M·G·Bicchieri) 编:《今日的狩猎和采集民族》(Hunters and Gatherers Today), 纽约, 1972年, 第327-368页。

同化的主因。这里温差和降雨量的变化很大；土壤的沙化使农业不可能展开，植物分散，不能养活大批兽群。但是，昆人却在这样的环境中生活得颇为舒适。他们广泛利用多种动植物资源，所食用的植物将近100种，动物50种。他们采集坚果、浆果、瓜和其他水果；挖掘根和块茎；获取蜂蜜；打猎，从野猪、豹斑陆龟到野兔、珍珠鸡和大蟒无所不包。他们就地取材，用树枝和草来建造棚屋，以鸵鸟蛋壳可当作理想的装水容器。他们在一个小时削成的挖掘木棍，可用几个月，只用几天制造的武器就可用上好几年。少量的奢侈品——鸵鸟蛋壳项链、拇指琴、精雕的烟斗及玩具都同样是拣拾地上的材料所制成的。总之，“需求有限，资源显得丰盛，多比·昆人在获得食物和初级材料方面没有什么问题”<sup>①</sup>。

这里所说的“需求有限”不正对应着老庄所谓的“少私寡欲”和“去奢去泰”么？看来简朴而自在的“至德之世”同人本身的有限欲求及随遇而安的生活态度还是互为表里的。在道家的人生理想和原始生活的现实之间确有某种若隐若现的真实联系。后代人因无法看到此种联系，所以把老庄的理想国当成纯粹虚构出的乌托邦了。其实，即使是多少有些文学夸张的“甘其食，美其服。乐其俗，安其居”，和“含哺而熙，鼓腹而游”“昼拾橡栗，暮栖木上”一类描写，也还是有其现实基础的。让我们再回到上述的实例，看看人类学家是怎样记述的：

问题仍然存在——他们的生活有多好？在哈佛小组研究这些人以前，许多人都想当然地认为多比·昆人都在“不断为生存而斗争”，天天抵抗着饥饿和营养不良。他们毕竟生活在猎物稀少的地区，工具原始，无储藏植物的方法。表面看来，他们过着一种朝不保夕、勉强活命的生活。但是，60年代对多比·昆人潜心研究的结果表明，这种表面现象与实际情况相去甚远。实际上，与其他一些群体相比，多比·昆人过着一种相对稳定、轻松的生活。<sup>②</sup>

为了以较精确的量化形式来评估昆人生活的质量，理查德·B·李从1964年7月6日到8月2日用日记记录一个营寨中正常的生计活动：多少人出去打猎、采集，每个劳动者获取食物的时间。所获动、植物的品种、重量。然后用每一周个人劳动小时的总和与获取食物的总量除以营寨中的人口数，统计出昆人的工作强度和食物消费量。结果相当惊人。

原来男人打猎带回的肉食并不像人们想象的那样构成昆人生死攸关的因素，而是仅占食物消费量的20%到25%。妇女采集的植物食物才是日常饮食的主要部分。这是因为，在该地区采集的生产力是狩猎的2.4倍。男人每小时打猎可获取近800卡路里的食物；女人每小时采集的工作量则近2000卡。营寨中每人每天注入2140卡热量，42.1克蛋白质，营养供给远远高于外界的估计。而他们平均每周的劳动时间是12至19小时，也就是每日平均工作1.7至2.7小时。若按照现代文明社会中普遍实施的8小时工作制计算，昆人每周只需工作两天左右就足以维持生计了。这真可谓“两天打鱼、五天晒网”式的悠闲生活。

实际上，昆人男性用5-6天打猎，然后休息1-2周，走亲访友，串门送礼，进行频繁的社交活动。这一点倒是与老子说的“民至老死不相往来”大相径庭。昆人每周安排2-3次的

<sup>①</sup> 参看普洛格(F·Plog)等著，吴爱明等译：《文化演进与人类行为》，辽宁人民出版社1988年版，第142页。

<sup>②</sup> 普洛格等：《文化演进与人类行为》，第146-147页。

通宵舞会，尽情地享受着放松的乐趣。甚至有时一个男子认为运气不佳时干脆休假一个月，当然无须向上级请假，也不会担心扣发工资之类的事，至于妇女则闲暇更多。她们一天采集的食物就足够全家吃三五天；操持家务也只占2到3小时，剩下大量空余时间，她们就从事社交和娱乐活动。昆人男女的这种闲散自得的生存状态或可视为现实存在的“至德之世”的例证。

人类学家帕斯皮西尔在1963年研究巴布新几内亚高地居民的生活质量时，做了一项类似于理查德·B·李对昆人所做的统计分析工作。他测量了140个种植园，仔细地划分了农业周期的各种操作时间，计算庄稼产量，甚至在收获白薯时每天称白薯的重量。依据这些相当确凿的抽样资料数据，再加上他对家务劳动的调查和分析数据，帕斯皮西尔明确揭示出当地各家族耕种土地的数量与可以刈草的妇女人数之间的关系，以及妇女的刈草劳动在全部农业生产中所具有的关键意义。数据表明，就投入的劳动量来说，密植和复种比山区实行的广种和抛荒轮耕制花费更多的劳动。譬如，后者的劳动时间是，男子平均每天2小时，妇女平均每天1.7小时。其劳动强度和时间的都大大低于现代工业社会中任何一种职业的平均水平。帕斯皮西尔的报告使人们对“土著民族的农业耕作方式劳动时间长，劳动强度大的传统看法产生了很大疑问”<sup>①</sup>。被文明人所蔑视的原始的园艺式农业耕作方式，在当时的环境资源条件下，或许比大规模灌溉式的精耕农业更加轻松和自然。被后人渲染得野蛮而落后的刀耕火种或游耕式生产，对于资源负荷力充沛而人口密度极小的农业社会来说，那才是体现“素朴”和“天放”本性的农业生活。后代的精耕农业虽然在产量上大大提高了，但与之相伴的高强度劳作和“汗滴禾下土”式的终生辛苦也成为所有农夫与生俱来的宿命。人类学新材料足以表明，小规模原始园艺式农业是继狩猎采集式生活之后首先出现的农耕生产方式，它先于对社会组织形式提出更高要求的精耕农业而存在。相对来看，后人所感慨的“谁知盘中餐，粒粒皆辛苦”的情形在那时尚不普遍。因为抛荒轮耕和游耕的农业劳动强度与狩猎采集维生的劳动强度最为接近。“经研究，秘鲁东南部的农业轮耕者的每日时间安排是：男人平均每天在田地里劳动2.4小时，妇女0.9小时；打猎和采集野生植物，成年已婚男子每日2小时，妇女0.9小时；制造器物及准备食物也得用一定时间。这是135天内对3495人调查的结果，资料是由计算机处理的。”<sup>②</sup>在这里，我们又一次感受到道家创始人所描述的理想社会的相对真实性。或许可以推测说，老子和庄子生活在大规模奴隶劳动早已成为现实的精耕农业时代，面对“十千为耦”式的辛苦农业劳动场景，以及与此相伴随的阶级压迫、贪欲横流、纷争四起的局面，重新追念已经逝去的小国寡民式的园艺农业生活，并将当时的生态状况奉为至上理想，从而倡导归真返璞和清静无为的社会吧。与其把道家的主张当作主观臆造，不如从远古事实中推考这些观点和主张所由产生的社会原型。

## 二、“小国寡民”的生态蕴含

生态人类学的理论表明，人类任何群体的生活水平部分地决定于人口和资源的比例。农耕

<sup>①</sup> [美] R·McC·内亭，张雪慧摘译：《文化生态学与生态人类学》，见《当代国外文化学研究》，中央民族学院出版社1986年版，第132页。

<sup>②</sup> 同上书，第133页。

和畜牧社会可以人为地扩大种植和饲养的数量，工业社会可以人为地开发利用新的能源，从而使人口和资源的比例得到调节，以适应人口的高速增长（当然这种增长也是有限度的）。唯有原始的狩猎和采集社会单纯依靠自然生态所提供的资源而生存，他们无法人为地增加资源的量或改进资源的质，因此其人口控制对于维持生态平衡就显得至关重要了。

道家创始人一再强调其理想社会的人口特征是“少”，这就有意无意间暗含了宝贵的生态思想。老子首先提出“小国寡民”，针对的是现实中的大国和多民所造成的社会问题。有限的资源由过多的人民分享，势必引发利害之争，导致人群中的不合和欲望的膨胀，这正是老子所认为的一切祸害之源。从“鸡犬之声相闻”的细节构想看，老子的理想社会似乎是小农经济的田园生活，而不是狩猎采集式经济生活，因为只是伴随农耕文化的发生，才有了饲养家鸡家犬的新生态因素出现。不过，老子对人口数量要少的要求，却更深远地植根于原始的狩猎采集社会控制人口的实践经验。

庄子一方面因袭着老子所提倡的小农社会的理想，另一方面又揭示出农耕社会以前的生态环境特征。所谓“古者禽兽多而人少”，说的正是“有巢氏”时代的狩猎采集者的真实处境，与当代人类学的有关研究大致相吻合。禽兽多而人少，恰恰同今日世界人口骤增而动物大量灭绝的现实形成鲜明对照。对于狩猎采集者来说，禽兽多便意味着能供给丰富的食用资源，人少则意味着人均猎获食物的数量多。这样人口与资源的比例处在最优状态，使“棒打孢子瓢舀鱼，野鸡飞到饭锅里”的生存理想可能兑现。人们在优游卒岁的生活方式中当然也不会激发出过分追求物质利益的贪欲和奢望，这正是老庄标举的“无为”哲学盛行于世的地方。所有这一切，从理论上推测，在人类学家所报告的多比·昆人社会中均可得到验证。

多比·昆人的人口少，似乎他们的繁殖力异常的低。平均来看，每个昆人妇女生完一个小孩子后4年才能再次受孕。其中的原因尚不清楚。当地妇女自己的解释是，由于神的吝啬，把小孩子都留在天堂上他们的身边，所以降生到世间的很少。人类学家当然不相信这种解释，但也没有发现机械的节育措施。一个可能的推测是，漫长的哺乳期使妇女生育间隔加长。由于昆人以采集的坚果为主食，没有细软食物让婴儿断奶，以至母亲哺乳婴儿的时间达3年以上，到孩子能消化成人食用的坚硬食物为止。此外，昆人中间还保留着史前人类控制人口增长的常见方法——杀婴，而且手段残忍，情节恶劣。对于现代文明人来说，这似乎构成了犯罪行为。但是考虑到多比地区食物较易获取而水资源十分有限的情形，昆人杀婴之俗乃是控制人口与资源比例均衡，维持其朴素而闲适的生存方式的有效手段，这实际上以牺牲婴儿来确保昆人与自然环境之间的生态平衡。相反，如果禽兽多而人亦多的话，这个族群是否能够存活至今，还是值得研究的问题。

人类学家们还发现，狩猎采集社会的根本特征就是群体人数最少，平均有25到50人。多数狩猎采集群都把人口数量控制在他们土地的容纳量之下。实际上，他们居住的区域，能够维持比现有的人口多两倍到四倍的人的生存。“从长远观点看，与其无限制地扩张人口而冒被突如其来、出乎意料的自然食物资源减缩来裁减人口之险，还不如保持其人口数量的低水平更加适当些。狩猎采集群的人口密度很少超过每平方英里一人，密度很低；他们的资源还可维持更多

人口的生存。”<sup>①</sup>在这里，我们似乎又一次领略了中国道家圣人的超前智慧。原来所谓“小国寡民”和“禽兽多而人少”的说法并不是凭空虚设的神话，而是实现“道法自然”和“天与人不相胜”（《庄子·大宗师》）的生存理想所必不可少的生态前提。

生态人类学将一种生态系统的成分划分为三类，它们分别为能源的生产者（植物）、消费者（食草木的动物和食肉动物、人）和分解者（细菌和真菌）。生态系统的平衡就在于此三者之间相互依存和相互作用的关系。生产者即绿色植物把阳光和土壤中的养分化合成食物，实际上是太阳能经光合作用的转化。动物和人类直接或间接地消费着由植物提供的能源，动、植物死后由细菌进行分解，重新化作土壤中的有机物养分，再提供给生产者。如此循环往复而不已，构成生态系统的生命之网。在数万种生物中，人类常常是自然生态的最重要的破坏者，而人类对自己的破坏作用总是无意识的。人口的增长超过一定限度，势必导致动、植物数量的减少，使整个生态系统间的平衡遭到损害。直至20世纪的今天，全人类才第一次真正唤醒了生态平衡和保护自然的意识，并采用种种人为手段去限制人口的增长，以求为子孙后代留下一个尽可能好的生存环境。在这种时代条件下重读《庄子》描述的至德之世的人类生活情景：人与禽兽同居，万物并生，不相伤害；所有的物种都尽性生长，常德不离，保其天年。这是2000多年前的人类所能构想出的最真实、最自然的生活。它既没有制礼作乐的繁文缛节之干扰，也没有依仗技术优势无限地开发劫取自然的贪婪和急功近利。难怪庄子把处于此种生活状态中的人描绘为“无知无欲”之人，原来技术之“知”和贪心之“欲”正是戕害自然真性，破坏生命和谐共存之网的罪魁祸首。

同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴；素朴而民性得矣。

彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德；一而不党，命曰天放。（《马蹄》）

无知无欲之民就是素朴理想的体现者，他们是真正有“德”之人，《庄子·天地篇》称之为“德人”。淳芒对苑风描述德人说：“财用有余，而不知其自来，饮食取足，而不知其所从。此谓德人之容。”这里所说的物质财富充足供给正是以人口数量的“少”和自然生态的完美状态为条件的。可见道家圣人标榜之“德”与儒家之“德”大不相同，它似乎不指伦理道德方面的理想，而是喻指某种人与自然获得生命和谐的生态理想。“天放之民”也好，“德人之容”也好，都透露着人与自然之间这种依存供求关系的均衡。《知北游篇》又称之为“天和”，《天地》《刻意》《天道》等篇亦曰“天德”，而《寓言》篇则曰“天均”“天倪”。对此，学者们多从训诂和玄理方面去解说，尚未有一致的看法。从生态人类学的立场看，庄子关于“天均”的观念同其“至德之世”和“德人”的社会理想是互为表里的。若用直译的白话说，“天均”就是自然生态的均衡。

<sup>①</sup> [美] 哈维兰 (W·A·Haviland) 著，王铭铭译：《人类学》，中译本名《当代人类学》，上海人民出版社1988年版，第336页。

## 《太平经》社会生态思想初探\*

杜宗才\*\*

社会生态学是西方 20 世纪后期形成的探讨环境问题的交叉学科。社会生态学认为解决生态问题还要依靠社会内部问题的解决，因为“目前几乎我们所有的生态问题都是由根深蒂固的社会问题产生。事实上，如果不彻底处理社会内部的问题，我们就不能清楚地理解目前的生态问题，更不可能解决生态问题”<sup>①</sup>。因此，“我们必须把社会问题置于生态问题之前”<sup>②</sup>，“社会生态学的目标是重建自我，重建人类社会，建设生态社会”<sup>③</sup>。这就必然涉及社会的合理消费、社会公平的实现、社会和平的创建等。从社会生态的角度去看道教经典《太平经》，会发现其中有许多内容仍具有合理性，对当今生态文明建设具有借鉴意义。

### 一、提倡社会消费平衡

1992 年联合国环发大会通过的《21 世纪议程》指出：“地球所面临的最严重的问题之一就是不当的消费和生产模式，导致环境恶化、贫困加剧和发展失衡。”<sup>④</sup> 而可持续发展要求人类进行可持续性消费，所谓可持续性消费，指“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，同时使自然资源和有毒材料的使用量减少，使服务或产品的生命周期中所产生的废物和污染物最少，从而不危及后代的需求”<sup>⑤</sup>。《太平经》中少私寡欲的生活态度、注重节俭的生活习惯等恰好涉及了可持续消费的问题。

少私寡欲。《太平经》继承并发展了先秦道家少私寡欲、见素抱朴的思想，在个人对社会的要求上仍然主张淡泊名利，反对浪费，认为嗜欲伤身，浪费误国，影响了生态平衡，破坏了生态环境，只有与道合一，才能成为含德之士。要保持自身和谐的生活，应当节制个人的

\* 本文原载《西南农业大学学报》（社会科学版）2008 年第 3 期，第 92-95 页。

\*\* 杜宗才（1969-），男，河南南乐人，鹤壁职业技术学院副教授，华中师范大学博士研究生，研究方向：中国传统文化。

① 王正平：《环境哲学》，上海人民出版社 2004 年版，第 289 页。

② 戴斯·贾丁斯：《环境伦理学》，北京大学出版社 2002 年版。

③ 王正平：《环境哲学》，上海人民出版社 2004 年版，第 312 页。

④ 中国环境报社：《迈向 21 世纪》，中国环境科学出版社 1992 年版。

⑤ 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。

欲望：

安贫乐道可久长……不食而自明，百邪皆去远祸殃。宁静不止不丧，幸可长命久行，无敢恣意失常，求之不止为道王。<sup>①</sup>

注重节俭。《太平经》在节俭方面吸收了墨家的思想因素。其表现之一就是反对浪费，如《太平经》站在保护粮食、维护百姓利益的立场反对饮酒：

天下兴作善酒以相饮，市道尤极，名为水令火行，为伤于阳化。凡人一饮酒令醉，狂脉便作，买卖失职，更相斗死……推酒之害万端，不可胜记。念四海之内，有几何市，一月之间消五谷数亿万斗斛，又无故杀伤人，日日有之……县官长吏，不得推理，叩胸呼天，感动皇灵，使阴阳四时五行之气乖错，复早上皇太平之君之治，令太和气逆行。盖无故发民令作酒，损废五谷，复致如此之祸患。<sup>②</sup>

浪费粮食酿酒可导致诸多人类之灾，引起“太和气逆行。”在如何对待消费上，《太平经》继承先秦道家的节俭思想，但比先秦道家的论述更为具体：

天下凡人行，有几何者大急？有几何者小急？有几何者日益祸凶而不急乎？天下大急有二，小急有一，其余悉不急……故此饮食与男女相须，二者大急，天道有寒热，不自障隐，半伤杀人。故天为生万物，可以衣之，不衣，但穴处隐同活耳，愁半伤不尽灭死也，此名为半急也。所谓天道大急者，乃谓绝灭死亡也，急无过此也。夫人不衣，因不能饮食，合阴阳，不为其善。衣则生贤，无衣则生不肖也。故衣者有以御寒而已，故古者圣贤，不效玄黄也。饮食阴阳不可绝，绝之天下无人，不可治也……故古者圣人以此为治，其余不急，此三者应天行。过此三者，其余奇伪之物不必须之而活，传类相生也。反多以致伪奸，使治不平，皇气不得至，天道乖错，为君之重忧，六情所好，人人嬉之，而不自禁止，意转乐之，因以致病，君子失其政令，小人盗劫刺，皆由此不急之物为召之也。<sup>③</sup>

《太平经》把人的消费品分成三类，一是解决“二大急一小急”的衣食之类的生活必需品；二是“不必须之而活”的奇伪之物，属于奢侈品；三是满足人类声色之好的娱乐品。对于第一类的生活必需品应当满足其需要，而对于第二特别是第三类“因以致祸”的消费品应加以限制。生活的标准应该是“衣温饭饱，礼费相随”<sup>④</sup>。在提倡节俭消费的同时，道家极力反对浪费，认为奢侈浪费会造成自然资源枯竭的严重后果：

日就浮华，因而愁苦，不竟天年。复使后生趋走不止，山川为空竭，无气断绝，地气衰弱，生养万物不成，天灾变改，生民稍耗，奸伪复生。不急之物为害若此。而欲悦耳目之娱，而不悟深深巨害矣。<sup>⑤</sup>

《太平经》这种反璞归真、恬然淡泊的价值取向和不求名利、少私寡欲的生活态度，有助于现代生存环境的恢复，与现代生态学具有良好的一致性。

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第306页。

② 同上书，第214-215页。

③ 同上书，第44页。

④ 同上书，第545页。

⑤ 同上书，第46页。

## 二、渴望社会公平

社会的公平包括代际公平和不同地域、不同阶层之间的代内公平。代际公平要求的是当代人与后代人的利益均衡，这种利益包括了对社会资源和自然环境的均衡。《太平经》（道教）的“承负”理论上已涉及了代际公平问题。在《太平经》中“承负”涉及两个方面的涵义，道德上的善恶报应思想和导致社会政治不平的根源。

承者为前，负者为后；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，流灾亦不由一人之治，比连不平，前后更相负，故名之为负。负者，乃先人负于后生者也。<sup>①</sup>

这里明显地讲到了代际公平问题，“负者，乃先人负于后生者也”，意指前辈的所作所为会影响到后代人的生活，如果前人积累太多，“用日积久”，那么后人就会蒙受其害；反之，如果前人行善积德，后人也会继承其福。因此，为了后代人的幸福，当代人也应积德行善：

为人先生祖父母不容易也，当为后生者计，可毋使子孙有承负之厄。是以圣人治，常思太平，令刑格而不用也。所以然者，乃为后生计也。<sup>②</sup>

承负理论警示当代人不要给后代人留下祸患，要多做行德之事：“能行大功万万倍之，先人虽有余殃，不能及此人也。”<sup>③</sup>只有多行善事，才能解承负之厄，为后代造福。《太平经》的承负理论与现代可持续发展的要求是一致的。按照世界环境与发展委员会的定义，可持续发展是既满足当代人的需要，又不对后代人满足其需要的能力构成危害的发展<sup>④</sup>。而代际公正、代内公正是可持续发展的两大主题<sup>⑤</sup>，即在生态环境的保护和资源分配方面不仅要考虑当代人的发展，还要给子孙后代留下发展的本钱，不能给后代人“造孽”，否则就会让后代人“承负”当代人的罪过。因此，如果人类要生存下去，就必须发展一种与后代休戚与共的感觉。如果每一代都只顾追求自己的最大享受，那么，人类几乎注定要完蛋<sup>⑥</sup>。

代际公平是以代内公平为前提的。这是因为“代际公正问题由于事实上不存在后代人，它必须依赖当代人的代理行为得以实现。但要想使当代人的行为公正，不至于损害后代人的利益，首先必须实现代内公正”<sup>⑦</sup>。《太平经》的均财富说正是涉及了代内公平的问题，认为世上一切金银珠宝等财物都是天地和气所生，应该让人类共同分享，大富之家应把财富均分他人，只有济世度人才能实现社会的稳定，从而达到人与自然的平衡和谐：

夫天地生凡财物，已属于人，使其无根，亦不上著于天，亦不下著于地。物者，中和之有，使可推行，浮而往来，职当主周穷救急也。<sup>⑧</sup>

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第70页。

② 同上书，第80页。

③ 同上书，第22页。

④ 世界环境与发展委员会，王之佳译：《我们共同的未来》，世界知识出版社1989年版。

⑤ 王正平：《环境哲学》，上海人民出版社2004年版，第390页。

⑥ 梅萨罗维克，佩斯特尔：《人类处于转折点》，三联书店1987年版。

⑦ 王正平：《环境哲学》，上海人民出版社2004年版，第390页。

⑧ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第246页。

即使钱财不多，也应帮助他人，如果守财不散，独自享用，会造成社会的不平，这些人也被称为“愚人”，会遭到天地百神的憎恨：

少内钱财，本非独以给一人也；其有不足者，悉当从其取也。愚人无知，以为终古独当有之，不知乃万户之委输，皆当得衣食于是也。爱之反常怒喜，不肯力以周穷救急，令使万家之绝，春无以种，秋无以收，其冤结悉仰呼天。天为之感，地为之动，不助君子周穷救急，为天地之间大不仁人。<sup>①</sup>

性别歧视是社会的重问题之一。20世纪兴起的生态男女平等论是现代环境伦理学中一种把争取男女社会平等权利与生态环境保护联系起来的思想学说。生态男女平等论认为，自然和妇女之间存在着千丝万缕的联系，“大地和子宫都依循宇宙的节奏。大地上孕育万物的河流随月的盈亏而涨落，而女人子宫的来潮也经历同样周期性的变化”<sup>②</sup>。生态男女平等论反对自然歧视，也反对性别歧视、种族等各种形式的歧视，拒绝任何反映统治逻辑、价值或态度的思维或行为方式。因此从这个意义上说，解决男女平等的问题有助于从根本上解决环境问题。《太平经》继承了先秦道家贵柔守雌的思想，在对待女性问题上持一种平等的态度。在《太平经》中多次提出反对残害女婴，从阴阳平衡的角度提倡男女平等，男女的平等和谐才能使人类传承不绝：“男女者，乃阴阳之本也”<sup>③</sup>，“男不能独生，女不能独养”<sup>④</sup>。男女应该和天地阴阳一样平衡和谐，如果男多女少或女多男少都会导致阴阳失衡，男女不平等，引起诸多灾害：

今天下失道以来，多贱女子，而反贼杀之，令使女子少于男，故使阴气绝，不与天地法相应……灾害益多，使王治不得平……天地之性，万二千物，人命最重，此贼杀女，深乱王者之治，大咎在此也……夫男者乃承天统，女者承地统。今乃断绝地统，令使不得复相传生，其后多出绝灭无后世，其罪何重也！此皆当相生传类，今乃绝地统，灭人类，故天久久绝其世类也。<sup>⑤</sup>

这种男女平等的思想与今天生态男女平等论在很多方面观点是一致的，充分挖掘并合理利用道家的男女平等思想，对于解决深层次的环境和生态问题，最大限度地发挥女性的作用有着积极的借鉴意义的。

### 三、向往社会和平

对战争之害的认识。《太平经》认为战争是人类的大敌，将其列为大恶之首：“大恶有四：兵、病、水、火。”<sup>⑥</sup>认为战争和疾病、火灾、水灾一起破坏了人类社会正常的社会秩序，结果是“武生乱，乱生武”<sup>⑦</sup>。战争生乱，使生灵涂炭，子丧其父，妻丧其夫，家破人亡，土地荒

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第247页。

② 王正平：《环境哲学》，上海人民出版社2004年版，第256页。

③ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第38页。

④ 同上书，第149页。

⑤ 同上书，第34-36页。

⑥ 同上书，第3页。

⑦ 同上书，第646页。

荒，灾害频出。恰如恩格斯所言：“一次毁灭性的战争足以使一个国家在数世纪内荒无人烟、文明毁灭。”<sup>①</sup>可见，战争的危害是全方位、多层次的，涉及人类的自然环境和社会环境，凡战争经过的地方，像是蝗虫飞过的庄稼地一样，一切可用之物悉被洗掠一空。因此，人类厌恶战争，追求和平！

对和平环境的追求。《太平经》中所言“太平”就是指的“和平”，即和谐、公正、平安。其中“太平而和，且大正也”<sup>②</sup>，“平者，乃言其治太平均，凡事悉理，无复奸私也”<sup>③</sup>，“太平者，乃无一伤物。凡事无一伤物者，悉得其处，故为平也。若有一物伤，辄为不平也”<sup>④</sup>，表达的均是天地万物和谐相处，各得其所，无生命受到伤害的天地人和的理想环境。这种环境是人人向往的，这种“太平”还表现为天地人之间“气”的相通相合：“古者圣人致治太平，皆求天地中和之心，一气不通，百事乖错。”<sup>⑤</sup>这种“太平气”涵盖及其广泛：自然界中的三光正、四时顺、五行和、瑞应现、灾害疾疫不生，社会上统治者法天行道，臣忠民和等等都是“太平之气至”的表现：

吾之为之也，乃与天地同身同心同意同分同理同好同恶同道同路，故今德君按用之，无一误也，万万岁不可去。但有日章明，无有冥冥时也，但有日理，无有乱时也，但有日吉，无有凶时也。故号为天之洞极正道，乃与天地心相抱。<sup>⑥</sup>

那么怎样才能使“太平之气到来呢”？《太平经》说：

今天上为法也，乐者顺之以乐，苦者困其所苦，天上之为法如此矣，乃太平气至。……今太平气至，乃天与神兵共治，故断刑罚兵杖争讼，令使察察，万世不复妄也。皆如日月，不可久蔽藏也。元气自然乐；则合共生天地，悦则阴阳和合，风雨调。风雨调，则共生万二千物。凡物乐，则可瑞应俱出，生万物之应，精上著天，三光更明察察也。三光乐而和，则四时顺行。春乐生，夏乐长，秋乐收，冬乐藏。四时乐喜，五行不逆，则人民兴，则帝王寿，帝王寿则民乐，凡民乐则精物鬼邪伏矣。精邪伏则无夭病死之人，无夭伤人，则太平气至矣。<sup>⑦</sup>

《太平经》中的“太平气至”，所言内容仍然没有超出封建社会中风调雨顺、国泰民安的窠臼，而把希望寄托于“太平气至”。尽管如此，也表明《太平经》试图为社会为百姓营造一个天地自然和民众百姓之间和睦相处、人人安居乐业的理想环境，让圣王明主作为借鉴和参考。崇尚和平、反对战争自古以来就是人类永恒的期盼，然而战争却始终与人类为伴，像是挥之不去的阴影，时时尾随人类追求和平的步伐。战争是残酷的，其对人类生命的危害人所共知，对生态环境的破坏也是触目惊心的。站在21世纪的今天，回过头来重新审视《太平经》追求和平、反对战争的思想仍然不失其历史意义和现实价值。

① 马克思、恩格斯：《马克思恩格斯全集》卷十八，人民出版社1979年版，第263页。

② 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第148页。

③ 同上书，第134页。

④ 同上书，第398页。

⑤ 同上书，第18页。

⑥ 同上书，第361页。

⑦ 同上书，第648页。

# 试论道教与基督教的社会生态思想\*

毛丽娅\*\*

世界是由自然和人类社会组成的相互依存的整体，任何一方的健康存在与兴旺都依赖于其他方面。当今世界社会资源分配不合理，自然资源占有量差距越来越大，导致贫富悬殊、局部冲突、人口爆炸、畸形消费、过度消耗资源等问题，导致环境恶化和地球生态系统的不稳定。因此，生态危机的解决从根本说与社会问题的解决紧密相连。于是，强化人类的个体和组织对周围自然、社会环境的道德规范，使人、社会、自然和谐发展就显得至关重要。本文拟通过对中国传统文化重要组成部分道教与西方传统文化核心基督教的社会生态思想的探讨，为当今社会生态危机的解决提供借鉴材料。

## 一、道教的“承负”说与基督教的“尽义”

人、社会、自然是一个复合的生态系统，人与自然的关系和人与人的关系相互交错在一起。道教从“天人合一”的思想出发，将“道”分为“天道”和“人道”。“天道”指自然的规律和法则，“人道”则指人事的规律和法则，包括人与社会和人与人的相互关系，认为二者是完全一致、密不可分的，而且是影响人与自然关系的更深层次因素，因此，前者关系处理的好坏对处理与后者的关系具有决定性的影响。在道教戒条中，二者往往混杂在一起。《太平经》把天地比喻为人的父母，人损害自然就像子女不孝顺父母，“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”<sup>[1](115页)</sup>。《初真十戒》也规定：“不得不忠不孝，不仁不信，当尽节君亲，推诚万物。”“不得阴贼潜谋，害物利己，当行阴德，广济群生。”<sup>[2](278页)</sup>道教把处理人与人之间关系的道德准则完全推广到处理人与自然的关系上，形成了人对自然应遵守的种种禁忌和道德戒律。在《圣经》中，人与上帝的关系直接影响了人与人、人与自然的关系。亚当与夏娃犯罪后，彼此推卸责任，大地也因此受到诅咒，不久又有该隐杀亚伯。于是，罪不仅是人与上

\* 本文原载《四川师范大学学报》(社会科学版)2006年第3期，第2632页。

\*\* 毛丽娅(1965-)，女，四川乐山人，四川师范大学历史旅游学院副教授，四川大学道教与宗教文化研究所博士生。

帝的疏离，也是人与人关系的扭曲，以及人与万物关系的破坏。在《圣经》中，保罗对于社会问题持一种适应现状的保守态度，但却想以基督的爱来转化。

面对生态危机提出的“可持续发展”战略是“既要满足当代人的需要，又不对后代人满足其需要的能力构成危害的发展”，“在不超出支持它的生态系统的承载能力的情况下改善人类的生活质量”<sup>[3](241页)</sup>。而社会公平是可持续发展的重要原则，是资源可持续利用、环境良性循环、社会持续进步的重要保证。社会公平包括代际公平和代内公平。

代际公平要求正确处理当代人与后代之间的利益关系，特别表现在环境和资源问题上。如果只顾眼前利益，过分损害环境和资源，就会断了后代的生计，危及人类在地球上的持续生存。道教的“承负”说警示当代人不要为后代人留下债务，否则子孙后代“必有余殃”，已涉及了代际公平。《太平经》说：“承者为前，负者为后；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。”<sup>[1](70页)</sup>即先人的行为对后人会产生影响。如果先人犯有罪过，积恶太多，必报应于后人；如果先人积功累德，后人也能得到先人的庇护，因此，“当为后生者计，可毋使子孙有承负之厄”<sup>[1](80页)</sup>。在处理人与自然的关系时，道教的“承负”说已提醒人们为了子孙后代的利益，要多做有益于保护生态环境的事。

代内公平是同一代人（主要是指现在活着的人）社会利益和责任的平等分配。

首先，基督教的“尽义”是信徒、教会对待社会的道德规范。在《圣经》中，“道成肉身”的基督要“尽诸般的义”<sup>[4](《马太福音》3:13)</sup>。从他受施约翰的洗礼，到他以后的言行和对信众的要求，都给出了对待社会“尽义”的道德规范，不是废去而是要成全律法所要求的义<sup>[4](《马太福音》5:17—18)</sup>。基督教把为社会“尽义”看作是本分，认为尽按“天国”标准要求的义，要“先求他的国和他的义”，则社会的“义”的最终目的也会实现<sup>[4](《马太福音》6:33)</sup>。因为不论是“道成肉身”的基督，以及作为他身体的教会，还是学他样式的信徒，都生活在一定的社会中，所以，基督教讲的“尽义”是信徒“属世”的道德规范。16世纪，基督新教神学家加尔文把改造社会当作每个信徒的责任。他在日内瓦努力净化社会风气，清除弊端，禁止赌博、跳舞、打扑克、酗酒、贪吃、奇装异服、卖淫等，违者判刑，并驱逐出境。坚持节操，勤勉生活，提倡教育，鼓励商业，使日内瓦成为当时欧洲最兴盛的城市之一。

基督教“尽义”的范围理应包括维护人类赖以生存的自然环境。在《圣经》传统中，作为上帝形象的人是上帝在大地上的代表。人属自然界，在上帝的宣判中，人“本是尘土，仍要归于尘土”<sup>[4](《创世记》3:19)</sup>。人与自然的关系本质上反映了神与人的关系，因而也是一种“契约关系”。上帝说：“因为你必与田间的石头立约，田里的野兽也必与你和好。”<sup>[4](《约伯记》5:23)</sup>上帝将自然万物交由人类管理，但人类对自然的管理并不是随心所欲的，而是“以圣德和正义管理世界，以正直的心，施行权力”<sup>[5](《智慧篇》9:3)</sup>。

其次，道教蕴涵有深刻的贫富观念，它以世界上物种的多少作为衡量人类社会贫富的标准。《太平经》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。”<sup>[1](30页)</sup>显然，“富”是“万物悉生出”，而“贫”则是“万物不能备足”<sup>[1](148—149页)</sup>，即是说“富”与“贫”不是以物质财富的多寡，而是以自然界的生命兴旺与延续发展作为评判标准。

第三，消除贫困与不公是当今全球所有国家的责任，也是道教和基督教关注的重要问题。道教把“均贫富”、济世度人看作是“天之道”，是实现人与自然和谐、社会稳定的重要保证。道教认为天地间的一切财物，都是“天地和气”所生，属于社会公有：“物者，中和之有。”<sup>[1](246页)</sup>“夫财者，天地之间盈余物也，比若水，常流行而相从，常谦谦居其下。得多财者，谦者多得也。故期者，天不佑之矣。”<sup>[1](695页)</sup>“天地乃生凡财物可以养人者”<sup>[16]</sup>，故不应为个别人所独占，为少数人据为己有，即使是“少（小）内之钱财”，也“本非独以给一人也；其有不足者，悉当从其取也”<sup>[1](247页)</sup>。因此，道教主张人人都要有“济世度人”的社会责任感，要“悯人之凶”“乐人之善”“济人之急”“救人之危”<sup>[6](20—23页)</sup>，故道教主张“仁施”，周急救穷。若人有积财，见民尽其筋力仍无以为生，而不肯“周穷救急”者，罪不可恕，因为这直接破坏了“天乃乐人生，地乐人养”<sup>[1](247页)</sup>的平均原则。道教主张万物都能得到生与养的基本权利。在此原则下，积财者本身不属伦理上的恶，但反对为富不仁者，“或积财亿万，不肯救穷周急，使人饥寒而死，罪不除也”<sup>[1](242页)</sup>。但是，《太平经》也反对那种不肯自食其力，而使自己陷入饥寒，这也是罪：“有力不肯力作自易，反致困穷。”<sup>[1](255页)</sup>“轻休其力，不为力可得衣食，反常自言愁苦饥寒。但常仰多财家，须而后生，罪不除也。”<sup>[1](242—243页)</sup>

基督教也重视善行，说：“神的旨意原是要你们行善。”<sup>[4](《彼得前书》2:15)</sup>在《圣经》中，大地是上帝的，“地不可永卖，因为地是我的，你们在我面前是客旅，是寄居的”<sup>[4](《利未记》25:23)</sup>。人们不可占有土地的全部产品，而应当从中拿出一部分给劳苦的邻居。《圣经》要求人们去帮助那些最需要帮助的人，耶稣让众人吃饱和他与被遗弃的人吃饭的故事，劝勉人们要照顾人和万物的基本需要，这与道教的“天道助弱”、济世救贫思想是一致的。

基督教主张救穷周急，“周济贫穷的，不致缺乏；佯为不见的，必多受咒诅”<sup>[4](《箴言》28:27)</sup>，说“你们要谨慎自守，免去一切的贪心；因为人的生命不在乎家道丰富”<sup>[4](《路加福音》12:15)</sup>。“凡为自己积财，在神面前却不富的。”<sup>[4](《路加福音》12:21)</sup>“你们要变卖所有去周济人，为自己预备永不坏的钱囊，用不尽的财宝在天上，就是贼不能近、虫不能蛀的地方。”<sup>[4](《路加福音》12:33—34)</sup>告诫人们：“不可忘记行善行和捐输的事，因为这样的祭是神所喜悦的。”<sup>[4](《希伯来书》13:16)</sup>还说：“我是富足，已经发了财，一样都不缺；却不知道你是那困苦、可怜、贫穷、瞎眼、赤身的。”<sup>[4](《启示录》3:17)</sup>显然，在基督教《圣经》中也不是以物质财富的多寡作为衡量贫富的标准。

第四，代内公平还包括男女性别公平。1970年代出现的生态女性主义（Ecofeminism）伦理观认为，人类对自然的控制与男人对女人的控制之间存在着某种联系，男人对女人的压迫和人类对自然的压迫紧密相连，必须同时解决<sup>[7](16页)</sup>。安尼克斯（G. Annix）也指出：“假如发展是在歧视妇女和儿童或忽视其利益的前提下取得的，那么，它也不可能称为可持续发展。”<sup>[8]</sup>于是，实现男女真正意义上平等有助于从根本上解决环境问题。道教特别“贵柔守雌”，认为“男女者，乃阴阳之本也”<sup>[1](38页)</sup>。道教从“阴阳平衡”的角度主张男女性别平等。《太平经》强调“天地之性，半阴半阳”<sup>[1](702页)</sup>，男为阳，女为阴，“男不能独生，女不能独养”<sup>[1](149页)</sup>。男女之间是一种相互依存的关系，而且只有阴阳平衡，社会才能和谐安宁。如果残杀女子，令

女子少于男，必使阴气绝，不与天地法相应，其结果必然是“灾害益多，使王治不得平”<sup>[1](34页)</sup>。“夫男者乃承天统，女者承地统。今乃断绝地统，令使不得复相传生，其后多出，绝灭无后世，其罪何重也！此皆当相生传类，今乃绝地统，灭人类，故天久久绝其世类也。”<sup>[1](36页)</sup>《太平经》从肯定人的作用、尊重生命的高度对当时男女不平等的社会现实提出了强烈批评，认为“天地之性，万二千物，人命最重，此贼杀女，深乱王者之治，大咎在此也”<sup>[1](34页)</sup>。主张人人自食其力，“天生人，幸使人人自有筋力，可以自衣食”<sup>[1](242页)</sup>。道教善书也反对歧视妇女、残杀女婴，认为“溺女一事，罪孽甚大”<sup>[9](400页)</sup>。此外，道教教职的设置带有明显的男女性别平等的色彩。如道教神仙谱系中就有不少女仙、女神，而且道教创始之初就设有女祭酒职位。

《圣经》一方面接受女子从属于男子的传统，认为“做妻子的，应当顺从丈夫，如同顺从主”<sup>[4](《以弗所书》5:22)</sup>，“男人是女人的头”，是“神的形象和荣耀，但女人是男人的荣耀”；另一方面也肯定了男女相互依赖都出于神的原始平等关系：“照主的安排，女也不是无男，男也不是无女。因为女人原是由男人而出，男人也是由女人而出，但万有都是出于神。”<sup>[4](《哥林多前书》11:3-12)</sup>

## 二、道教的“少私寡欲”与基督教的“禁欲”

### (一)“寡欲”“禁欲”与适度消费

人类通过物质生产而实现消费（对自然索取和向自然界排放废物），对自然界产生重大影响。合理的欲望是个人和社会发展的动力，但放纵欲望，不知满足地追求物质财富和感官享受，已对地球有限的自然资源、脆弱的生态环境以及子孙后代的生存构成极大威胁。1992年，联合国环境发展大会通过的《21世纪议程》就指出：“地球所面临的最严重问题之一就是不当的消费和生产模式，导致环境恶化，贫困加剧和发展失衡。”<sup>[10](82页)</sup>

人的消费方式问题，从深层次上说，是人生价值的实现问题，而要树立正确的消费观念，关键是要树立正确的人生价值观。为了维护人、社会、自然的和谐，使人类社会可持续发展，人类必须抛弃过度的消费型价值观，树立适度消费观念，提倡过简朴的生活，这既是一个平等和公正的社会要求，又是保护地球生态的要求。道教“少私寡欲”的主张，基督教的“节制”，新教“现世”的禁欲主义观，对帮助现代人树立适度消费观念，不无启迪。

道教承袭并且强化道家的寡欲观，倡导“见素抱朴，少私寡欲”<sup>[11](九章)</sup>，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”<sup>[12](47页)</sup>，“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”<sup>[12](10页)</sup>，才能得道成仙。《太平经》推崇安贫，节制欲望，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。”<sup>[1](306页)</sup>葛洪在《抱朴子内篇》中阐述“学仙之法，欲得恬愉淡泊，涤除嗜欲，内视反听，尸居无心”<sup>[13](175页)</sup>。《西升经》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”<sup>[14](588页)</sup>。《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”<sup>[14](344页)</sup>。司马承祯主

张“主静去欲”，丘处机主张“清心寡欲”。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”<sup>[15]</sup>(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，客观上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。

基督教也主张节制和自我约束。《圣经》认为“节制”是“圣灵所结的果子”<sup>[4]</sup>(《加拉太书》5:23)，说：“敬虔加上知足的心便是大利了。”又说：“只要有衣有食，就当知足。”“贪财是万恶之根。有人贪恋钱财，就被引诱离了真道。”<sup>[4]</sup>(《提摩太前书》6:6-10) 道教追求人今生的长生久视，劝导人们在现世过一种顺应自然、恬然淡泊、返璞归真的简朴生活，而基督教追求人来世的“永生”。早期基督教会把贫穷和独身看作是基督徒的理想生活。节欲和禁欲是道德高尚的表现，要信徒“不要爱世界和世界上的事。人若爱世界，爱父的心就不在他里面了。因为凡世界上的事，就像肉体的情欲，眼目的情欲，并今生的骄傲，都不是从父来的，乃是从世界来的。这世界和其上的情欲都要过去，唯独遵行神旨意的，是永远常存的”<sup>[4]</sup>(《约翰一书》2:15)。4世纪中叶，修道院从埃及传入高卢。这种以禁欲主义为核心，苦行与幽静独处为特征的基督教（主要指天主教和东正教）修道制度，是基督教为保持信仰纯洁的自我净化剂。修道士须发“三绝”大愿，摆脱尘世生活，厉行斋戒，自觉受苦，粗衣陋食，从事体力劳动。中世纪，本尼狄克（亦译本笃）修道院的基本信条是纯洁、安贫和服从。无论何时修士都应过非常简朴的生活，不能拥有任何财富，要保持“基督的贫穷”，依靠自己的劳动而生活。

基督教的禁欲主义思想，因有违背人性的一面，从欧洲文艺复兴起便受到人文主义者的理性批判。16世纪，经过改教运动而出现的新教，一反传统的基督教禁欲主义观念，新教徒采取了一种“现世”的禁欲主义，引导人们在从事世俗职业中证明自己是上帝的“选民”，从中寻求蒙恩得救的可能性。于是，世俗的职业被看作“神召”和“天职”。与此同时，倡导勤勉、节俭，反对铺张浪费，禁止一切戏剧娱乐。那些虔信的清教徒将自己孜孜不倦的职业劳动和主动的自我克制视为宗教上洁身自好的理想生活方式，并把这种劳动所得的成果理解为上帝对自己的恩惠和拣选。这种“现世”的禁欲主义观念有助于当时资本主义的发展。

道教不主张禁欲，认为禁欲违反了自然之道。但是，随着道教的发展，道教全真道从长生成仙出发，也主张绝欲，实行出家修道。王嘉以识心见性为长生成仙的基础，把绝对禁欲作为识心的首要条件。为了达到心空性见之目的，王嘉要求道教徒断七情六欲，尤其是要断酒、色、财、气，忍辱苦修。全真道这种禁欲主义的出家修道观与基督教的修道观尽管其出发点和终极目标有别，但采取的形式是相同的。

## （二）婚姻、生育与人口控制

人口问题是当今社会可持续发展的中心问题，也是最大的环境问题。一方面，自然界为人类的生存和发展提供时空资源和物质资源；另一方面，资源的时空分布、资源的有限性又制约着人类的发展。因此，随着人口过分增长而对资源的过度消耗，必然加大对生态环境的压力，最终危及人类自身的生存。道教以道法自然、阴阳平衡为理论基础，主张男女平等，适度生育。《太平经》认为，男女两性结合，组成家庭，生儿育女，是“天之道”，是人类社会得以延续的基本前提，强调“饮食阴阳不可绝，绝之天下无人，不可治也”<sup>[1]</sup>(44页)。基于此，《太平

经》反对独身，主张男女适时婚嫁，适时生育。李鹏飞《三元延寿参赞书》就反对早婚、早育，认为“合男女，必当其年……合而孕，孕而育，育而子壮”；强调妊娠有忌，并认为母乳喂养与婴儿的健康状况密切相关<sup>[16]</sup>(532-533页)。道教的这种生育观至今依然不失其借鉴意义。实行计划生育，坚持“适度人口”原则，使人口再生产同社会生产增长率、资源环境之间保持最恰当的比例，从而实现人、社会、环境的和谐统一已成为人类的明智选择<sup>[17]</sup>。

基督教认为婚姻是上帝配合的，因而是神圣的。《圣经》记载了上帝创造亚当、夏娃，繁衍子孙，使人类生命延续的故事。基督教认为，男女结合出自天然本性，“人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体”<sup>[4]</sup>(《马太福音》19:5)。保罗进一步认为婚姻是一项伟大的奥秘，它象征着基督与教会的结合和互爱。天主教和东正教都认为婚姻是耶稣亲定的圣事。在神父主持下结成的婚姻，是蒙上帝的恩惠结合的永不破裂的关系。基督教婚姻本质上一开始就是一夫一妻制，对此《圣经》多有记载，如上帝创造人类时只创造了一男一女，从中可窥出上帝的旨意。在价值取向上，《圣经》也是赞颂一夫一妻制的。在生育方面，当今罗马天主教会承认“人口爆炸”给世界尤其是经济落后的国家和地区所造成的“困难”，大多数天主教伦理学家也在不同程度上承认节育的必要。

### 三、道教的“太平”与基督教的“和平”

道教的“太平”与基督教的“和平”(Peace, 希伯来文“shalom”)观念的核心内容是人、社会、自然整体和谐思想。道教崇尚和平，反对战争。老子早就说过：“兵者不祥之器。”<sup>[11]</sup>(三十一章)又说：“师之所处，荆棘生焉。”<sup>[11]</sup>(三十三章)道教认为，给人类带来大灾难的莫过于“兵、病、水、火”<sup>[1]</sup>(3页)，认为“武生乱，乱生武”<sup>[1]</sup>(646页)<sup>[62]</sup>。《太平经》所描绘的“太平世道”是一个天地人和悦，万物生长，阴阳合和，风调雨顺，人与万物各得其所，没有水旱、战争、疫病，君臣和睦，人人安居乐业，竟享天年，极大公平的理想世界。难能可贵的是，道教把天下太平的实现置于整个宇宙、自然的宏观背景中进行考察，“太平者，乃无一伤物，为太平气之为言也。凡事无一伤病者，悉得其处，故为平也。若有一物伤，辄为不平也”<sup>[1]</sup>(398页)，认为人与社会的和谐离不开人与自然的和谐。

基督教的“和平”在《圣经》中，不仅表示国家、民族与阶级之间的和睦相处和势力均衡，而且更表示人与上帝、与他人、与内心以及与自然之间关系的某种理想状态。《旧约》中的和平观是与以色列民族的历史命运息息相关的，它既意味着人类肉体生命的健康与安全，享受长寿并平安辞世，也意味着物质生活的丰裕美满。《约伯记》中描绘了一幅平安幸福生活的场景，“在饥荒中，他（指上帝）必救你脱离死亡；在争战中，他必救你脱离刀剑的权力。你必被隐藏，不受口舌之害；灾殃临到，你也不惧怕。你遇见灾害饥馑，就必嬉笑；地上的野兽，你也不惧怕。因为你必与田间的石头立约；田里的野兽，也必与你和好。你必知道你的帐篷平安，要查看你的羊圈，一无所失；也必知道你的后裔将来发达，你的子孙像地上的青草。你必寿高年迈才归坟墓，好像禾捆到时收藏”<sup>[4]</sup>(《约伯记》5:20-26)。由于《旧约》的和平观念更多地停留在现实层面上，因而它投射在《旧约》社会的各类人际关系上也更注重尘世间各种和谐的人际关系建立，强调订立个人、民族之间的“平安之约”<sup>[18]</sup>。

对于如何致“和”，《太平经》主张奉天地，顺五行，协调阴阳，“大顺天地，不失铢分，立致太平，瑞应并兴”，认为得“天心”，不仅可以“长吉”无灾，而且还能延命益寿，终究天年。丘处机提出了“仁慈”是实现和平的根本途径。面对当时中国灾害、战火连绵的现实，他强烈地呼吁统治者爱惜人的生命。《愍物》云：“皇天生万类，万类属皇天，何事纵陵虐，不教生命全。”要人常怀悯物慈悲之心：“最苦有情物，难当无善心？”<sup>[19](829页)</sup>。并且在已年逾古稀之年，不远万里，西去面见成吉思汗，“处机每言欲一天下者，必在乎不嗜杀人”<sup>[20](4524页)</sup>。在丘处机东归南下途中，向其随行弟子们说：“今大兵之后，人民涂炭，居无室，行无食者，皆是也。立观度人，时不可失。此修行之先务，人人当铭诸心。”<sup>[21](809页)</sup>显示出丘处机的救世情怀。丘处机的和平思想及其实践，造就了一批以济世救民为己任的门徒。他们各在一方，竭尽所能，救人于涂炭，对保护和救济战乱中的百姓起了重要作用。

基督教《圣经》中的和平是上帝的恩赐，建立在神人关系和谐的基础上。在《圣经》中，爱好和平、寻求和平的前提首先意味着对上帝的敬畏和爱，和平是爱的直接成果。正如巴特所说：“为了真正想要和平并且从而为世界和平做出自己微薄的贡献，需要一种伟大而深刻的对上帝的敬畏。”<sup>[22](192页)</sup>但是，基督教认为“爱上帝”与“爱人”是统一的。耶稣说：“要尽心、尽性、尽意，爱主你的神。这是诫命中的第一，而且是最大的。其次也相仿，就是要爱人如己。这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲。”<sup>[4](《马太福音》22:37-40)</sup>耶稣认为：“这样行，就必得永生。”<sup>[4](《路加福音》10:28)</sup>“爱神”体现出一种纵向的超越与升华，是人超越自我的努力和追求；而“爱人”则代表着一种横向的关怀与关联，是人与人之间的交流和共融。爱人是爱上帝的表现，人们彼此相爱，使上帝的爱在人们中间得以完全，最终达到爱上帝与爱人的统一。保罗对基督教爱的伦理作了更充分的阐发，认为：“爱是恒久忍耐，又有恩慈；爱是不嫉妒，爱是不自夸，不张狂，不作害羞的事，不求自己的益处，不轻易发怒，不计算人的恶，不喜欢不义，只喜欢真理；凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐。”<sup>[4](《哥林多前书》13:4-7)</sup>这种以“爱”实现和平，又与丘处机以“仁慈”实现和平的思想是一致的。

基督教认为个体与上帝之间的和谐关系应是一切和平形式的起点和指归，而上帝赐予个体生命的和平，实际上是个体心灵的安宁和灵魂的平安。因此，和平是人性得以充分、完全发展的必要条件，是人类用以调节与自然、社会、上帝之间关系的一种美德<sup>[18]</sup>。这与道教强调要维护人与自然的和谐，首先要保持自己内心的和谐是相似的。道教认为只要内心清净恬淡，少私寡欲，无为不争，过一种有节制的生活，在心灵深处树立起与自然和谐的观念，从而努力去保护和改善生态环境，创造一个人与自然和睦相处、各种生命各得其乐的和谐世界。

道教从“贵生”进而“尊生”，基督教主张“爱上帝”与“爱人”的统一。道教的“生”与基督教的“爱”，虽有不同表述，其侧重点也不尽相同，但其基本精神却有着高度的一致，即强调对生命的珍重和对他人的关爱，都反对以自我为中心，倡导人间和睦，同时追求某种更高的终极目标。

不难看出，由于对人类共同问题的关注，使道教和基督教在一些问题上呈现出相似甚至一致的看法。道教和基督教所蕴含的丰富的社会生态思想可以帮助人们摆正人、社会、自然之间的关系，维护世界的整体和谐，促进人类社会的可持续发展。同时，通过比较，促进中西方宗教之间的相互了解，这也是当今宗教对话不可或缺的重要组成部分。

参考文献:

- [1] 王明:《太平经合校》,中华书局1960年版。
- [2] 《道藏》第22册,文物出版社1988年版。
- [3] 余谋昌:《生态哲学》,陕西人民教育出版社2000年版。
- [4] 中国基督教协会:《圣经》,南京爱德印刷有限公司。
- [5] 中国天主教主教团:《圣经》,南京爱德印刷有限公司。
- [6] 《道藏》第27册,文物出版社1988年版。
- [7] Palmer, C. *Environmental Ethics*, ABC - CLIO. Inc. California, 1997.
- [8] Annix, G. Sustainable Development. *Development*, No.1, 1991.
- [9] 《藏外道书》第28册,巴蜀书社1994年版。
- [10] 中国环境报社:《迈向21世纪》,中国环境科学出版社1992年版。
- [11] 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。
- [12] 饶宗颐:《老子想尔注校证》,上海古籍出版社1991年版。
- [13] 《道藏》第28册,文物出版社1988年版。
- [14] 《道藏》第11册,文物出版社1988年版。
- [15] 《道藏》第17册,文物出版社1988年版。
- [16] 《道藏》第18册,文物出版社1988年版。
- [17] 王道国:《道教的生态观与可持续发展简析》,《南阳师范高等专科学校学报》1999年第5期。
- [18] 周辉:《旧约的和平观念》,中国人民大学基督教文化研究所:《基督教文化学刊》第二辑,北京人民日报出版社1999年版。
- [19] 《道藏》第25册,文物出版社1988年版。
- [20] (明)宋濂等著:《元史》第15册,中华书局1983年版。
- [21] 《道藏》第19册,文物出版社1988年版。
- [22] 卡尔·巴特:《我们究应做什么》,卡林·瓦尔特:《我与他》,三联书店1995年版。

# 道教与基督教女性观及其对环境的影响初探\*

岳齐琼 陈霞\*\*

随着对环境问题研究的不断深入，许多学科都展开了对环境、生态问题的讨论。本文试图从生态女性观的角度初步探讨道教、基督教女性观的差异及其对环境的影响。

西方生态女性主义伦理观认为：“当今人类社会是以等级制的方式构成的，而正是这种等级制导致了对妇女以及对自然界的压迫。”<sup>①</sup> 西方社会像其他所有历史上的文明社会一样，是父权制占统治地位的社会，性别之间的（男性对女性的）统治深深地根植于其中。基督教则充分反映出这种男性占统治地位的女性观。E. M. 温德尔在《女性主义神学景观》一书中说：“犹太教——基督教传统背负着父权制的包袱，打上了不管有意无意忽视女性的男人们的烙印。”<sup>②</sup> 首先，基督教认为男人是统治女人的上帝，因为“如果说上帝在‘其’天国里是统治‘其’子民的主，那么这个社会是男性居统治地位，这也是理所当然的；这也符合神的计划和宇宙的规划。”<sup>③</sup> 基督教认为，上帝首先创造了男人，然后再有女人。上帝用亚当的肋骨创造夏娃，其目的仅仅是让亚当不至于寂寞。可见从上帝创世之初，女性就被塑造成了没有独立人格的人，是从属于男人的附属品，西方盛行的女子婚后改姓丈夫的姓这一习俗便可充分说明这一点。其次，基督教还将女性排斥在社会生活之外，认为男人必须要有权力意识，而女人则必须恭顺，要求女人：“在会中要闭口不言，象在圣徒的众教会一样，因为不准她们说话。她们总要顺服，正如法律所说。”（《圣经·歌林多前书》，14：34）“做妻子的，应当顺从丈夫，如同顺从主。”（《圣经·以弗所书》5：22）在这里，女性的自主权，女性独立的社会地位再次被剥夺。直到现在仍有不少女性婚后放弃自己的爱好和所喜爱的职业，退出社会生活的舞台，在家专事相夫教子。同时西方基督教还认为女人是祸水，有引诱男人的天性。《圣经》就把夏娃描绘成引诱

\* 本文原载《妇女研究论丛》2000年第1期，第31-34页。

\*\* 岳齐琼，四川联合大学外语学院；陈霞，四川联合大学宗教学研究所。

① Palmer, C. Environmental Ethics, ABC-CLIO, Inc. California, 1997, p16.

② E. M. 温德尔：《女性主义神学景观》，三联书店1995年版，第4、38页。

③ 戴利：《超载父》，慕尼黑，1980年，第33页，转引自E. M. 温德尔：《女性主义神学景观》，第34页。

亚当偷吃禁果而犯下原罪的人。简而言之，基督教把女人当作人格地位低下，缺乏独立的自我意识，任人摆布，听命于男性的奴仆。这种教义千百年来不仅一直影响着人们对待妇女的态度，而且还影响到人们对待环境的态度。

基督教排斥女性的观念深刻地影响了西方社会的发展。具有男性特征的西方成就文化导致以男性为主体的社会充满激烈的竞争。社会衡量男性成功的尺度便是男性的经济地位和政治地位。因此，男性便不惜采取一切手段去追求权力，去取得所谓的成功，而男性的所谓成就感正严重“威胁着西方国家人类的生存，因为男性发展的片面性业已导致以整个人类为代价之意识的膨胀过度”<sup>①</sup>。男性追求成功的手段之一便是战争，战争使“人性变得野蛮，我们遭受到由于扩充军备和战争带来的毁灭。”<sup>②</sup>在和平时期，对权力和成功的追求使男人们大肆发展工业，疯狂挤压和利用自然资源，工业生产所产生的废弃物和有害物质使生态平衡遭到一系列严重破坏，自然环境因此而日益恶化。为了牟取暴利对动物的疯狂残杀，对原始森林的大肆砍伐使地球——我们人类唯一的家园千疮百孔，满目疮痍。另外由于始祖夏娃引诱亚当犯下原罪，女人“必须在生孩子时得救”（《圣经·提摩太书》2：11-15）。这样一来，丧失了自主地位的女性就只能服服帖帖成为男人传宗接代的生育机器。人口过度膨胀（在经济欠发达国家和地区，情况尤为严重）已经使我们赖以生存的地球不堪重负：过快增长的人口使贫困的人们更加贫困，使人们随时面临食品短缺的尴尬局面；日益增多的生活垃圾使人们的居住环境愈来愈恶化；贫困和粮食短缺又迫使人们进一步毁林垦荒，使生态环境陷入恶性循环。

面对目前一系列生态环境问题，西方许多有识之士提出了父权制文化是否已经过时的疑问，这使基督教女性观受到了前所未有的冲击，同时也促使人们从全新的视角去反思历史发展的轨迹，探索人类社会发展的未来。70年代在西方出现的生态女权主义（ecofeminism）伦理观就认为：人类对自然的控制与男人对女人的控制之间存在着某种联系，男人对女人的压迫和人类对自然的压迫紧密相连，必须同时加以解决<sup>③</sup>。这就意味着在解决生态环境问题的同时，还必须解决性别之间的不平等的问题。否则，生态问题仍然不能从根本上得以解决。

## 二

与西方占统治地位的基督教男尊女卑女性观有很大不同的是，道教受道家崇“阴柔”重阴思想影响，注重男女性别平等，因此妇女在道教中享有较高的地位。道教从“阴阳平衡”的角度主张“贵柔守雌”，认为男人和女人都是世界的重要组成部分。《道德经》上说：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。”（第六章）老子把母性的生殖器官喻为天地之根，认为女性在人类社会发展中具有举足轻重的作用。道教认为：“男女者，阴阳之本也。”“天地之性，半阴半阳。”“男不能独生，妇女不能独养。”<sup>④</sup>人与人（无论男女）之间是一种相互依存、

① Erich Neumann（诺伊曼），《伟大的母亲》第67页，转引自《女性主义神学景观》，三联书店1995年版，第30-31页。

② E. M. 温德尔：《女性主义神学景观》，三联书店1995年版，第4、38页。

③ Palmer, C. Environmental Ethics, ABC-CLIO, Inc. California, 1997, p16.

④ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第38、702、149页。

相互尊重、和睦相处的关系，社会的发展进步仅仅依靠男性是不现实的。《太平经》声称：“今天下失道以来，多贱女子，而反贼杀之，令使女子少于男，故使阴气绝，不与天地法相应。天道法，孤阳无双，致枯，令天不时雨。女者应地，独见贱，天下共贱其真母，共贼害杀地气，令使地气绝也不生，地大怒不悦，灾害益多，使王治不得平。”<sup>①</sup>这说明道教认为不尊重妇女，不给妇女以相应的社会地位便不能“与天地法相应”，社会的安定和发展就会受到影响。社会要健康协调地发展，就必须依靠男性和女性共同的努力和创造。道教善书上说：“溺女一事，罪孽甚大，迷者不晓，未有警桓之言动其听耳。尔之母亦人之女也。尔之妻亦人之女也。若无女，尔乌得有母，尔乌得有妻。尔杀尔之女，并未杀尔之母与妻。然充尔杀女之心，不杀尔之母，杀尔之妻也。人伦之祸至此极矣。”<sup>②</sup>这是反对歧视妇女、残杀女婴的陋习，奉劝人们保护女性基本的生存权利。此外，道教“贵柔守雌”的女性观还表现在其教仪及教职设置都带有明显的男女平等的色彩。如道教神仙谱系中就有不少女仙、女神，而且道教创始之初就设有职位颇高的女祭酒。在道经《上清黄书过度仪》中有所谓“女师”一说，其地位甚至名列系师之后，云“天师嗣师系师女师”<sup>③</sup>。道教道术中还有不少专为女子修道的“女丹”功法，也表明道教对女性的尊重。值得一提的是，《道德经》上说：“牝常以静胜牡。”（第六十一章）认为女性在某些方面还略胜男性一筹，常常能以柔克刚。可见道教在圣徒男女性别的问题上，主张男女性别平等，与世界上许多其他宗教信仰有着明显的不同。男女平等是当今可持续发展思想的重要组成部分，因此我们不能不承认道教的这些思想在今天仍然有着不容忽视的进步意义。

与众不同的道教女性观对社会的发展和人们的思想观念产生了深刻的影响。首先，道教的女性观直接影响了它的生育观。道教推崇道法自然，提倡适时、适度生育，因而女人不需要通过生育来实现其自身的价值。老子反对人口众多，主张“小国寡民”。道教从祛病延年、养生保健的目的出发，反对纵欲，提倡行房有度。《老子想尔注》说：“道贵中和，当中和行之。志意不可盈溢，违道戒。”道教修炼“以精为宝”，认为精“施人则生人，留之则生身。”（《老子想尔注》）因为过度生育必然会导致人体肾精的损耗，致使人身体的虚弱。道教“节欲保精”的目的是长生，其实际效果不仅有助于控制人口的过度膨胀，而且在一定程度上提高了人口的素质。

人口数量的多少和人口质量的高低对资源和环境有着直接的影响。人口问题是可持续发展的中心问题，也是最大的环境问题。安尼克斯（G. Annix）曾说：“任何忽视公正性的发展，只能使贫富差距更大，不可能具有动态可持续性。假如发展是在歧视妇女和儿童或忽视其利益的前提下取得的，那么，它也不可能称为可持续发展。”<sup>④</sup>对于环境而言，一方面人口增长通过资源的过度利用加大对生态环境的压力，另一方面人口增长通过向其周围环境丢弃过多的废弃物而降低人类居住环境的质量，并且可能危及人类自身的安全。联合国早就呼吁，为了实现人类的可持续发展，世界各国应共同努力，把世界人口数量尽早稳定下来。而女性受教育的多少和社会地位的高低与生育率有着密切关系。妇女受教育机会较多，就易于得到就业机会；妇女

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第34页。

② 《藏外道书》第28册，巴蜀书社，第400页。

③ 《正统道藏》第55册，第297页。

④ Annix, G., 1991, sustainable Development, Development, No1.

的经济和政治地位得以提高，妇女的生育观念也随之发生改变。人口数量的下降和人口素质的提高必然会减少人口对环境的压力，为环境生态问题的解决带来新的契机。道教主张男女平等、适度生育的思想对于改变当今世界上许多地方已人满为患的局面不能不说其具有十分现实的意义，对于全球可持续发展的实现也是一大贡献。

第二，道教贵柔弱的女性观还影响到它的自然观。它崇尚柔弱，反对征服，反对对大自然的掠夺和驾驭，倡导以无为的态度顺应自然。《道德经》云：“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）老子认为自然是一个有机的、相互依存的统一体，人类只是更为广阔的宇宙秩序中的一部分，因此人与自然是一个有机的、相互依存的统一体，人类只是更为广阔的宇宙秩序中的一部分，因此人与自然应该是一种和谐共存、协调发展的关系。故道教主张返璞归真，诸事顺其自然，崇尚简朴节俭、自然的生活方式，希望无论男女老少、帝王庶人，都能“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”（第八十章）。这些主张在一定程度上避免了由于过度消费造成的对资源的浪费，避免了由于人与人之间残酷的竞争，也避免了由于追求成功、追求金钱地位而造成的对自然资源的疯狂掠夺，客观上适应了人类保护自然环境，保持生态平衡的需要。道教追求“无为而治”，因而主张人与自然的关系是和谐共存而不是人对自然的征服。事实上，人类只有在认识到这一点之后，对于自然的利用才可能是理智的，有序的，有限度的。

第三，道教重柔弱的女性观还影响到人们对于战争的看法。《道德经》云：“以道佐人主者，不以兵强天下。”（第三十章）“夫唯不争，故莫能与之争。”（第六十六章）“兵者不祥之器，非君之器。不得已而用之，恬淡为上。”（第三十一章）老子认为“恬淡为上”，和谐为上，君子以“道”而不是以武力治天下。道教崇尚和平，反对战争，主张男女和睦相处，人与人相互尊重，人与自然和谐共存。著名政治家、军事家曹操在注释《孙子兵法》时所作的序中曾写道：“恃武者灭，恃文者亡，夫差、偃王是也。圣人之用兵，戢而时动，不得已而用之。”<sup>①</sup>由此可见老子崇尚和平思想对后世产生的影响。不言而喻，人类避免了战争就避免了战争给生态平衡、给环境及资源造成的无法挽回的破坏，同时也避免了战争给人类（尤其是妇女）带来的巨大痛苦和灾难。

### 三

综上所述，环境问题、生态平衡问题以及可持续发展问题与女性的地位问题有着密切关系。实现男女之间真正意义上的平等有助于从根本上解决环境问题。西方国家工业的飞速发展和现代化的实现是以破坏环境和生态平衡、牺牲女性利益为代价的。在我们大力发展工业、实现现代化的过程中能否不再重复他们曾经犯过的错误，把妇女问题和社会的发展联系起来，使我们少走弯路，是每个中国人都必须思考、必须面对的问题。道教所推崇的贵柔守雌女性观在对待妇女问题上所表现出来的宽容和缓的态度，以及由此而产生的返璞归真的自然观对于减少父权制给人类发展带来的副作用，对于我们解决人类目前所面临的一系列环境及生态问题，实现全球性可持续发展无疑有着极大的启迪和借鉴作用。

<sup>①</sup> 《孙子兵法》，武汉出版社1994年版，第7页。

# 浅谈道教贵柔守雌女性观与生态女权思想\*

陈霞

## 一、生态与女性

公平的社会发展承认必须增强贫困者尤其是生活于贫困之中的妇女的权利，以便使她们能够可持续地利用自然资源，这是可持续发展的一个必要前提。贫困主要是妇女的贫困，人类正在经历着女性贫困化（feminization of poverty）和贫困以妇女的面孔出现（poverty has a female face）的过程<sup>①</sup>。安尼克斯（G. Annix）曾说：“任何忽视公正性的发展，只能使贫富差距更大，不可能具有动态可持续性。假如发展是在歧视妇女和儿童或忽视其利益的前提下取得的，那么，它也不可能称为可持续发展。”<sup>②</sup> 1992年里约热内卢世界环境与发展大会和联合国1995年《世界妇女报告》分别指出妇女参与发展是实现可持续发展的关键之一。联合国1995年3月在哥本哈根召开的社会发展首脑会议进一步把世人的目光集中在妇女、贫困与可持续发展的关系上。它指出：世界上现有13亿人口生活在赤贫状况之中，其中70%以上是妇女。全球9.6亿成年文盲中有2/3是妇女。中国1.8亿文盲中妇女占三分之二。西方化在某种程度上降低了发展中国家妇女的生活水平。因为传统的农业方式被废弃，为换取现金而生产的商业性作物使脆弱的生态系统遭到进一步的破坏，自然资源被消耗殆尽。男人和青年女性必须到城市谋生，而老年妇女则被留下来从事时间更长、更辛苦的农活来为她们自己及其子女换取少量的食物。妇女在艰苦的环境中养活着世界。在中国农村，妇女通常是食物、燃料、饲料及饮水的主要提供者和管理者，同时也是主要的食物生产者。中国农村有4.8亿妇女，由于妇女的非农转移明显滞后，农业女性化趋势日趋明显，人们曾戏称现在农村现状为“三八、六一、九九”部队。由于农村青壮年男子多外出打工，剩下的基本上是妇女、儿童和老人了。而妇女又是这个队伍中的主力。目前，80%的农业劳动和70%的养殖业是由妇女承担的。联合国粮农组织干事雅克·迪乌夫曾说过这样一番话：“在发展中国家的农村地区，粮食蔬菜的生产是那里的主要生

\* 本文原载《西南民族学院学报》（哲学社会科学版）2000年第8期，第37-40页，现依作者新订文稿编校。

① 马元曦主编，康宏锦、杜芳琴副主编：《社会性别与发展译文集》，生活·读书·新知三联书店2000年版，第1页。

② Annix, G., 1991, Sustainable Development, Development, No1. 转引自吕永龙：《国外可持续发展研究概况》，《中国的可持续发展研究——从概念到行动》，中国环境科学出版社1995年版。

产活动，而妇女所生产的粮食蔬菜占到她们家庭消费量的80%。尽管如此，但她们的家庭，既农村中的贫困人口，每天仍在忍受饥饿的煎熬，这部分人口达8.28亿。”<sup>①</sup>在非洲、亚洲和拉丁美洲，人们可以看到妇女们在播种、耕作或收割，拾柴、烧火、做饭、洗衣。她们在养活世界，但她们从社会得到的利益太有限了。

生态女权运动特别把自身与自然环境退化对妇女尤其是第三世界的妇女日常生活的影响联系起来。征服和控制的争斗原则使自然界受到了前所未有的破坏，破坏自然的最大受害者是女性。她们更容易成为环境破坏的牺牲品，她们最易受有害污染物影响。在南半球，由于在退化的环境中因贫苦和劳累引起的疾病越来越多地表现为产妇和婴幼儿的死亡。在我国，受“男主外、女主内”这种传统分工的影响，大多数家庭的厨房劳动是由女性完成的。目前，我国城乡千家万户在用煤，每10公斤煤产生二氧化硫0.24公斤。中国妇女肺癌发病率较高，而且与吸煤烟联系较多的肺腺癌在女性肺癌中占多数，其中家庭妇女发病率高于职业妇女。母亲素质还影响到人口素质和分布，妇女受环境污染之害直接影响到后代。目前，我国每年有30多万畸形儿出世。这种恶果进而影响到家庭的结构和功能。研究表明，影响妇女优生的环境污染主要有空气污染、食品污染、农药污染、噪声污染。资源耗竭、自然体系退化以及污染加剧毁坏脆弱的生态系统，对于农村妇女的生活及所从事的种植、养殖业带来更大的困难，甚至无法从事生产活动，影响其收入，降低了她们的生活水平。贫困女性难以获得收入、资源、教育及健康所需的保健设施和营养。与男人相比，她们承受着更多的由贫困、社会贫富分化、失业和环境恶化所产生的压力。随着社会分工越来越细，妇女很难得到与男子平等的就业机会及平等的报酬。全世界妇女的劳动时间占世界总劳动时间的2/3，而得到的收入却只占1/10。在南亚，妇女在经济上蒙受着巨大损失，她们被剥夺了就业、受教育、财产、健康、合法救济和司法平等权利。同时，她们也无权继承父母的财产。东欧的社会变迁使得市场更为开放，消费品更加丰富，但是数以千计的妇女因此失业。欧盟的穷人中80%是妇女和儿童。联合国2000年5月30日发表的一份报告说，乱伦、性虐待、强奸、新娘因嫁妆不足被焚、杀害婴儿或毒打女孩和妇女的情况已经成为一个全球性的普遍问题，而采取措施制止这种现象的国家却太少。对妇女和女孩的暴力也就是对她们杀害、折磨和伤害，在肉体、心理、性和经济上摧残女性。这份报告还透露全世界的女性人口现在比人口趋势不受干预的情况下少6000万人。

女性贫困和艰难的处境与可持续发展之间的关系已经成为全球关注的焦点。女性与男性事实上的不平等是可持续发展的重要的前提性障碍。这些认识促使人们从性别视角研究人与自然和发展的关系问题。近年来，女权运动与环境运动结合而形成了生态女权运动。该运动指的是各种各样的妇女环境活动。它同时还对作为西方社会的自然和自然界之基础的主导哲学和文化观提出了批评。“生态女权”是弗兰西斯·德波娜（Francois d'Eaubonne）1972年提出的，它标志着环保主义与女权运动的结合。生态女权主义指出西方文明对自然的主宰与对女性的主宰有着历史的联系。生态女权主义理论希望结束一切形式的压迫。它把人类因种族、性别和阶级的

<sup>①</sup> 《尊重妇女，善待妇女》，《参考消息》，1999年3月8日。

统治与人类对地球的统治联系起来。女权主义从性别学的角度透露出这两者之间的内在联系<sup>①</sup>。西方生态女权主义 (eco-feminism) 伦理观认为：“当今人类社会是以等级制的方式构成的，而正是这种等级制导致了对妇女以及对自然界的压迫。”<sup>②</sup>由于女性与自然天然的内在联系，女性的被贬损与自然的被剥夺是同步进行的。女性主义科学史家、生态学家卡洛琳·默琼特 (Carolyn Merchant) 在《自然之死：妇女、生态和科学革命》(1980年)中指出，在西方历史上，自然一直被赋予女性的形象，被看作是有机的，而科学革命受当时社会的、理性的因素影响，则充满男性中心色彩，因而，压迫自然和压迫妇女成了一个合二为一的过程。

从欧洲的情况来看，在新石器时代到青铜时代，妇女是受到重视的。考古发现“东南欧有近三万尊不同材料的塑像，所描绘的几乎全是女性”<sup>③</sup>。中国的红山遗址中发掘出来的也主要是女神。在殷代，太阳也属阴性。其东起西落被呼为东母、西母，这个时候还未见有东王公。战国时出现了东皇、西皇，神变为了阳性。从公元4500年前发掘的墓葬，人们不难发现性别之间出现的不平等。这以后，女性的地位就每况愈下。毕达哥拉斯把阴性与无形的、不确定、不规则和无约束等特性联系在一起，与阳性的固定形状和明确界限相对立。亚里士多德把阴性看作是被动而残缺的，阳性智慧的威力可以揭示和分辨一切形式和自然界生物体的功能。中世纪的宇宙观把男人置于女人、动物和自然界的其他成员之上。文艺复兴的人文主义运动、科学革命和启蒙运动迎接了现代化的到来，使得人与自然相分离。新的机械论哲学把自然当作钟表，完全可由人的智力理解和掌握。西方哲学和文化中的二元论形成了欧洲文化中心的世界观。简化论思想与父权制的基本假设相伴而行，与阳性有关的属性要优越于阴性属性，后者是为前者服务的。对自然的统治和对女性的控制在男性高人一等的理论中成为天经地义的事情。欧洲中心论表现了对自然和阴性力量的恐怖，因为后者混乱无序，除非用那些文化之父的意志来加以规范。康德的理性批判基于对立的构架，理性力量与情感、个人和特殊的“腐化作用”是尖锐对立的。人们相信自我与他人和自然界是分离的，道德进步只能通过逐步将个人感情提升为抽象的和一般化的推理才能完成。这种方法引起对某个人或现象（女性的、个人的领域）的关照与一般的道德关照尖锐对立（男性的、一般的领域）。生态女权主义者认识到这种错误的对立是西方虐待自然的主要原因。对自然的关照不能被当作一般化、抽象化、分离、放弃自我情感的完成。除哲学探讨和政治参与外，生态女权主义也包含了精神的层面。生态女权主义对西方父权世界观的分裂、疏远、二元论、剥夺性的批评是一个根本的重建，重新肯定整体感：相互性、转化性、关照和爱。妇女运动尤其依赖于妇女和平与精神运动，认为毫无节制的经济发展和战争都会致使环境退化，妇女在精神上比男性更接近自然。在生态女权主义者看来，环境危机的解决将部分取决于我们能否在两性间取得更好的平衡，对女性体验世界的方式予以更合理的尊重，以此影响占主导地位的男性观点。她们认为在父权社会，选择女性比喻是治疗女性在

① From Charlene Spretnak, "Critical and Constructive Contributions of Ecofeminism," pp. 181 - 189 in Peter Tucker and Evelyn Grim (Eds.), *Worldviews and Ecology*, Philadelphia: Bucknell Press, 1993.

② Palmer, C. *Environmental Ethics*, ABC-CLIO, Inc. California, 1997, p. 16.

③ [法]伊·巴丹特尔：《男女论》，湖南文艺出版社1988年版，第40页。

文化上被毁誉的良药<sup>①</sup>。道教在这方面的资源可谓得天独厚。

## 二、知其雄，守其雌

道教的雌性比喻首先见于老子所著《道德经》。“道”是道家哲学中的最高概念，它是无法言说和无法命名的，正是“道可道，非常道”。老子对这个不可言说者的言说是通过比喻来完成的，且大多是用雌性比喻来揭示道的生养功能和柔顺、不争等特点。《道德经》中的雌性比喻之多，在中国先秦典籍中不仅是显而易见的，而且是独一无二的，在全世界的古代哲学与宗教典籍中也可能是唯一的。与“牡”“雄”“父”相比，“牝”“雌”“母”不仅在使用数量上占绝对优势，而且在比喻的对象、思想的表达方面也处于明显的重要的地位，是其他类比论证的基本元素<sup>②</sup>。

首先是老子喻万物之本为“母”而非“父”。《道德经》中七次用到“母”字。

道可道，非常道；名可名，非常名。无名，天地之始；有名，万物之母。（《道德经》第一章）

我独异于人，而贵食母。（《道德经》第二十章）

重积德则无不克。无不克则莫知其极。莫知其极，可以有国。有国之母，可以长久。是谓深根、固柢、长生、久视之道。（《道德经》第五十九章）

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。（《道德经》第二十五章）

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。（《道德经》第五十二章）

在上述五章中老子都将天下的开始比喻为母亲，先天地生的“道”也可以为天下“母”。这个“母”生一、生二、再生三，三生万物。“母”被老子反复使用，以说明“道”在万物之先，是万物之本源的本体论特点，它生养了世间的一切，它创造万物却不拥有或主宰它们，而是让它们随顺自己的天性，以无为的方式达无不为之效果。而“父”字在通行本中仅出现一次，大意是讲强悍横行之人不得善终，我将此作为施教的原则。

人之所教，我亦教之。“强梁者不得其死”，吾将以为教父。（《道德经》第四十二章）

其次，除道为“母”能生育天地万物之外，老子还用了牝牡、雌雄两种比喻来说明宇宙运行中的两种方式或两对范畴。在这两种对立之中，老子与众不同地认为牝常能胜过牡，雌常比雄受到更多的青睐。《道德经》八十一章中有三章五次用到“牝”字。雄性的“牡”字只出现两次，在《道德经》第五十五和六十一章，它们一般是与“牝”成对出现。

大帮者，天下之牝，天下之交也。牝常以静胜牡。（《道德经》第六十一章）

未知牝牡之合而腴作，精之至也。（《道德经》第五十五章）

<sup>①</sup> See Charlene Spretnak, "Ecofeminism: Our Roots and Flowering," in *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, ed. Irene Diamond and Gloria Feman Orenstein (San Francisco: Sierra Club Books, 1990).

<sup>②</sup> 刘笑敢：《试析〈道德经〉中的雌性比喻——关于地方性知识的全球性意义的一个实例》，《中国哈佛—燕京学者第三届学术会议论文》。

“牝”指鸟兽中的雌性，“牡”则指雄性。显然，老子更推崇雌性的品格。老子在第六章中，老子将天地的根比喻为“玄牝”：

谷神不死，是谓玄牝；玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。（《道德经》第六章）

“玄”指深奥、幽远、神秘，“玄牝”即雌性神奇的生育繁衍力量或雌性的生殖器，老子用它喻指无形大道的创生力量。老子不仅使用“母”“牝”“雌”“柔”等雌性比喻解说“道”，还在此基础上提出了“知其雄，守其雌”的原则，更为崇尚无为、顺任、不争的品格。

知其雄，守其雌，为天下溪。为天下溪，常德不离，复归于婴儿。（《道德经》第二十八章）

载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能婴儿乎？涤除玄览，能无疵乎？爱民治国，能无知乎？天门开阖，能为雌乎？明白四达，能无为乎？（《道德经》第十章）

从上述引文中不难看出道家“贵柔守雌”的价值取向和对自然之道的雌性比附。虽然道家的自然不完全是我们今天的环境运动所关心的、相对于人而存在的外在自然环境，而是一种如同自然环境那样的非强制的、无为的、自然的状态。这种状态却是用了雌性的比喻来说明，这是一种更为深刻的一般原理的哲学的、理性的论述。我们也可以在这个理性原则的层面看出道家揭示的自然状态与雌性之间的内在关系以及自然所具有的雌性特征。它们的共同特点是包容、含纳一切，顺任而不抗争，而又能以其不争达到没有什么能与之争的结果。老子所推崇的雌柔原则也没有直接关涉男女平等和提高妇女地位，而是在更为根本的层次上论证雌柔原则在宇宙、社会和人生中的重要意义。雌柔原则是宇宙运行和社会运作的基本原则。老子选择性地使用“雌”“牝”概念而不是“男女”概念，其积极的意义还在于“雌”“牝”可与动物相通，又隐含男女之别，因此可以蕴涵更普遍更抽象的意义，这就更适合表达老子思想的普遍的基本价值和行为原则<sup>①</sup>。这种原则不仅实用于处理人类社会的男女地位问题，还指自然运行之道和处理人与自然关系的准则。如在自然面前的顺任态度，而不是以强力争高下，以自然本身的规律来对待自然，这正是雌柔原则的实际运用。贵柔守雌和“顺其自然”容易让人误以为人们在自然面前无所作为，完全被动。对此应该辩证地理解。顺其自然指顺应自然规律，这不仅不是懦弱无能，反而是明智之举。

另外一种可能产生的误会是把“知其雄，守其雌”当作与现在的女权运动相反的原则。因为女权主义致力于争取妇女权利、提高妇女地位、实现男女同工同酬和妇女参与政治、经济、管理和创造文化等活动。而雌柔原则又要求人们柔弱、不争，是否再次让妇女回到弱势群体的处境呢？对此也得辩证地理解。雌柔原则不仅是针对女性而说的，它是宇宙、社会的普遍原则，对待自然如此，对待人生同样如此。尤其是男性或强势群体更应该学习这个原则。“知其雄，守其雌”即知道、具有雄健阳刚之性却反而持退守雌柔之道。就像山谷或大海，之所以能容纳百川，因为善于处下。老子多次提到“柔弱胜刚强”“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之

<sup>①</sup> 刘笑敢：《试析〈道德经〉中的雌性比喻——关于地方性知识的全球性意义的一个实例》，《中国哈佛—燕京学者三界学术会议论文》。

能胜，以其无以易之。弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行” “天之道，不争而善胜”<sup>①</sup>，既柔弱不是一种结果，而是一种策略，这是雌性反应的方式。如果我们尊重理解这种方式，在对待自然和社会时，不要盲目进取、以强力征服自然，也不要暴力不公压制女性，反而能保全人类赖以生存的生态环境和男人与女人之间的和谐，从而提高我们的生活质量。

### 三、坤道成女

在道家雌柔原则的影响之下，道教在对待女性方面就显得比较开明。基督教传统基本上以上帝为男性，中世纪基督教神学家依据《圣经》中女人是用男人的肋骨造就，连女性是否有灵魂都成为一个问题。在欧洲中世纪，“女人是否是人”居然成为一次宗教会议上的中心议题<sup>②</sup>。天主教至今不准女性作神父。佛教对女性成佛一直很悲观，在宗教构想的虚幻世界中，佛国中修成正果的基本上都是男性。早期佛教认为女人要成佛几乎不可能，她们须得先修成男身。在泰国，佛教不许女人出家做尼姑。就伊斯兰教而言，伊朗议会禁止报刊登载不戴面纱的妇女照片。爱资哈尔大学的学者们认为妇女有权选择是否佩带面纱，但又主张任何有吸引力的妇女都应当遮住脸部，以防对男人造成诱惑。犹太教也有明显歧视女性的教义，女性不能担当与其家庭主妇不相称的角色。而在这方面，道家和道教却是一个例外，而且在仍然活着的哲学、宗教传统中可能是唯一的例外<sup>③</sup>。《世界宗教中的妇女》一书曾按照各大宗教中父系色彩的浓淡把世界主要宗教排列为：犹太教、印度教、儒教、伊斯兰教、基督教、佛教、密教和道教。《女性主义与宗教》一书的排列顺序是犹太教、儒教、伊斯兰教、印度教、基督教、佛教和道教<sup>④</sup>。两本书都客观地把道教列为父系色彩最淡的宗教。道教这种父系色彩浅淡和对女性的宽容与优待与先秦道家的雌柔原则是分不开的。

女性可以成仙在道教上几乎从没有引起过人们的疑问，从来就没成为一个争论的问题。道教认为：“男女者，阴阳之本也。”“天地之性，半阴半阳。”“男不能独生，女不能独养。”<sup>⑤</sup> 男女同道，夫妇可以一同飞升，妇女在神国仍然享有一席之地。华山的九天玄女、统领南岳的魏夫人、泰山顶上的碧霞元君、南方沿海广为祭祀的妈祖、治理夏盖山的九华真妃、八仙之一的何仙姑都是著名的女仙。张道陵在《五斗米经》中，将北斗星奉为众星之母，“北斗”是阴、主水，是女性的象征，“斗姆”在道教中受到普遍的崇拜。很多道教宫观里设有“斗姆殿”，供奉三目、四首、八臂的斗姆神像。道教的神仙世界是男女对偶的局面。道教高位神是原始天王和太元圣母。《墉城集仙录序》称：“男子得道，位极于真君；女子得道，位极于元君。”《太平御览》引陶弘景的《登真隐诀》说：“三清九宫，并有僚属，列左胜于右。其高总称曰道君，

① 《老子》第三十六、七十八、七十三章。

② 陈麟书、袁亚愚主编，《宗教社会学通论》，四川大学出版社1992年版，第254页。

③ 刘笑敢著，钟宏志译：《从〈道德经〉的雌性比喻谈起：道家雌柔原则与现代女性主义思潮》，《1997-1998年旧金山世界宗教与性别公正工作会议论文》。

④ 参见杨莉的：《道教女仙传记——〈墉城集仙录〉研究》，《香港中文大学博士学位论文》，2000年，第124页。

⑤ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第38、702、149页。

次真人，真公，真卿。其中有御史、玉郎诸小号，官位甚多也。女真则称元君夫人，其名仙夫人之秩比仙公也。夫人亦随仙之小大，男女皆取所治处，以为署号，亦有左右。”在各层次的神仙系列中，也都是男女列班。《真灵位业图》第二等级中，玉皇大帝居中，左三十名道君，右八名道君及三十名女真。在具体的道教徒修仙中，也多夫妇共同成仙的。张君房的《云笈七籤》说张道陵与其子张衡及孙张鲁三人，与其妻皆白日升天。《太平广记》中记载许真君全家四十二口，拔宅升天。后来民间敬奉的道教之神，也多是成双成对的，后人甚至将玉皇与王母配成夫妇，灶王爷身边也有灶王奶奶共享祭供。

除夫妇同时飞升成仙外，道教也不排斥女子独立成仙，成仙真的女子同样可在神仙世界的秩序中找到自己的位置。在历代道教的神仙传记中，都有成仙女性的记载。《神仙传》中有七卷是专门著录女神或女仙的。唐朝杜光庭的《墉城集仙录》可以说是最重要的一部女神仙传。原文收录109位女仙传说，现存《云笈七籤》本中有27位，《道藏》本还存38位，所录女仙大多数是唐代人物。白日升天是道教修炼的最高境界。《墉城集仙录》记载的成仙女道有将近一半白日飞升而去，这在道教仙传中也极为罕见<sup>①</sup>。道教在唐宋期间受到朝廷垂青，发展迅速。元代道士赵道一著《历世真仙体道通鉴后集》五卷著录121位女仙传记<sup>②</sup>。明清之际，道教逐渐受到官方冷落，但清代成书的《历代仙史》，其中仍然著录了133位女仙。女仙以昆仑山的西王母为首领，“女仙以金母为尊，金母以墉城为治”<sup>③</sup>。这些女仙奉西王母为“阿母”，西王母则把她们看成自己的女儿。而与西王母配对的东王公身边却没有形成这样的父——子关系结构，东王公也远没有西王母显赫。男性神灵之间多为上下级关系或师徒关系，少有西王母和其他成仙女真之间的母女亲情。道教仙界这种独特的母——女关系结构发人深省、耐人寻味。女性主义批评家 Carol P. Christ 指出：“基督教高度赞美父——子和母——子关系，而母亲与女儿的故事却被遗忘了。同样，在父系标准的文学和心理学中，母亲们和女儿们几乎不存在。对俄狄浦斯情结的分析连篇累牍，而女孩跟她母亲的关系则无人提及。”<sup>④</sup> 道教这种神国世界中存在的母女关系对当今女性主义研究意义非同一般。

道教在教义及教职设置和符咒斋醮仪式方面对女性的限制也较少。女子入道不受限制，女道士在唐代称为“女冠”。“冠”是男性成年的标志，女子本无冠，凡有冠者一定是女道士。今天则多称为“坤道”。在道教史上，魏华存、孙不二都是优秀的女性道长。女性不仅可以入道，她还应该参加其他社会生活。庄子发现“婆媳之间妇姑勃”产生的原因是“室无空虚”<sup>⑤</sup>，封闭的生活环境使婆媳不和。如果妇女能走出家庭，有更大的生活空间，婆媳之间的矛盾就会淡化。道教创始之初就设有职位颇高的女祭酒。在道经《上清黄书过度仪》中有所谓“女师”一说，其地位甚至名列系师之后，云“天师、嗣师、系师、女师”。在道教早期的宗教仪式上男女是平等的。早期天师道主持仪式的必须是夫妻，不能有男无女，也不能是随便什么男女。天师道二十四治中，男女道长数量上是相等的。这是一种基本的平衡，在修真实践中，只有夫

① 参见杨莉的：《道教女仙传记——〈墉城集仙录〉研究》，第91页。

② 詹石窗：《道教与女性》，上海古籍出版社1990年版，第34页。

③ 《云笈七籤》卷一百一十四。

④ 参见杨莉的：《道教女仙传记——〈墉城集仙录〉研究》，第231—132页。

⑤ 《庄子·盗跖》。

妻双修，方能担任要职。那时要独身是无法想象的。在道教的组织和实践中，这种男女平等的事实反映了道教视女性为其一部分的倾向。这是相当难能可贵的。因为在当时社会现实中，至少在文人之中，女性地位比男性低得多<sup>①</sup>。

道教修炼中还有不少专为女子修道的“女丹”功法，针对女性不同的生理情况而专门著书指导妇女修行。女性依此修行，便可独立成仙。道教典籍中有许多指导女子修炼的丹经，如《坤道功夫次第》《女功炼己还丹图》《女金丹》《孙不二女丹功法》《西王母女修正途十则》《壶天性果子金丹十则》《坤元经》《女经丹法要》《女功正法》《女丹合编》《樵阳经·女功修炼》等等，不胜枚举。这些丹经记载有很多指导女性修道者如何修炼的方法和规则。在内丹修炼中，男子以上丹田、中丹田、下丹田为鼎，女子则以乳房、脐内、子宫为鼎。《女金丹》卷上说：“男子之命在丹田。丹田者，生丹之真土也；女命在乳房。乳房者，田气之木精也。”《女功正法》载：“若问女子玉液还丹，便是赤龙化为白凤。”既已经斩断赤龙，通过内炼月经使之从纯粹的阴血转化为对身体有用的液体。道教内丹理论还认为，由于女子性纯质柔，在太阴炼形过关时，甚至比男子更容易。女丹是女子独立修炼时所用的功法，道教中还有房中术等男女双修的功法。房中术是有关性生活的养生术。在道教典籍中，房中术被称为“玄素之方”或“彭祖之道”，《魏书》称其为“男女合气之术”。《玄女经》和《素女经》记载女神为黄帝传授房中养生术。素女、玄女和采女在古代关于房中的书中，常以师长身份解答各种房事问题。这些经典提到的女神在性生活中的师长身份，应该引起我们的重视。这表明道教在很早的时候已经意识到女性在性生活中的积极意义，并赋予女性很高的地位，甚至为帝王之师。后来的道教内丹学改造了早期房中采阴补阳等采战理论，创造出男女双修的阴阳栽接功夫，以一先天炁为核心，追求得道成仙。这就改变了过去房中术把女性当成陪练和工具使男性通过房中成仙的情况。双修是互利互惠的，男女双修的实践提高了女性在房中修炼中的地位，她们也可以通过此修炼而成仙证真。道教学者施舟人（Kristofer Schipper）认为中国古代性学书籍是世界上唯一不以男性角度书写性生活的古书<sup>②</sup>。

道教以“阴阳平衡”“贵柔守雌”原则为指导，特别反对残害妇女。《太平经》声称：“今天下失道以来，多贱女子，而反贼杀之，令使女子少于男，故使阴气绝，不与天地法相应。天道法，孤阳无双，致枯，令天不时雨。女者应地，独见贱，天下共贱其真母，共贼害杀地气，令使地气绝也不生，地大怒不悦，灾害益多，使王治不得平。”<sup>③</sup>残害妇女是违背道的罪过，是天下失道的表现。女性象征大地，对女性的迫害就是对地母的不尊。如果地气断绝、地母发怒，就会有灾害发生。这说明道教认为不尊重妇女，不给妇女以相应的社会地位便不能“与天地法相应”，社会的安定和发展就会受到影响。道教从保持阴阳天地的平衡和延续种族的角度提出不许滥杀妇女，显然是有进步意义的。道教善书上说：“溺女一事，罪孽甚大。迷者不晓，未有警醒之言动其听耳。尔之母亦人之女也。尔之妻亦人之女也。若无女，尔乌得有母，尔乌

① Kristofer Schipper, *The Taoist Body*, tran. by Karen C. Duval. Berkeley, CA: Californian University Press, 1993, pp. 128 - 129.

② Kristofer Schipper, *The Taoist Body*, tran. by Karen C. Duval. Berkeley, CA: Californian University Press, 1993. P. 125 - 126.

③ 王明：《太平经合校》上，中华书局1960年版，第34页。

得有妻。尔杀尔之女，并未杀尔之母与妻。然充尔杀女之心，不杀尔之母，杀尔之妻也。人伦之祸至此极矣。”<sup>①</sup> 强烈反对歧视妇女、残杀女婴的陋习，奉劝人们保护女性基本的生存权利，消除男女两性之间的对立。道教善书《天律纲纪》规定：“凡男子毒打妇女，注恶百，注醵罚。”“凡男子凌虐妇女，注恶百，注醵罚。”“凡男子践视妇女，注恶百，注醵罚。”在设定这些切实保护女性的神学规定之后，该书对女性也做了相应的规定，如“凡妇人待丈夫心毒，注恶百，注寡罚”<sup>②</sup> 之类。

道家从哲学的高度阐明了自然之道所遵循的雌柔原则，道教则从“天地之性，半阴半阳”的平衡理论出发，给予女性相对宽松的对待和较好的境遇。不怀疑女性成仙的可能，为女性修道提供了针对性很强的方法，主张女性在双修中受益，在现实生活中倡导对处于弱势的女性的保护，这些思想和实践对今天已经迫不及待的保护环境和实现可持续发展都有着积极的启发意义。

#### 四、牝常以静胜牡

道家“贵柔守雌”虽然没有直接涉及男女关系平等，而是更为根本的哲学主张。老子提到的“母”“雌”或“牝”等比喻也不直接指女性，但语言对思维对文化的影响之大是难以估量的。道家的雌柔原则使得女性在道教中有着比其他宗教传统更为宽松的处境。这种雌柔原则和对女性的相对公平待遇对今天的女性主义批评很有启发，为生态女权运动提供了理论说明和哲学论证。因为道家道教赋予“道”和自然女性的特征，这些特征包括恬静、安详、柔顺、慈爱、包容。道教不推崇雄性的征服、控制、掠夺、炫耀。雌柔原则用于对待自然将使人们懂得尊重自然，按照自然规律办事，而不是对之大加砍伐和过度开采。将此原则用于处理人类社会的男女关，则能提醒人们女性的作用，尤其是在环境运动中的作用，从根本上恢复人与自然和人与人之间的和谐和世界的和平。

道教受道家崇“阴柔”和尚阴思想影响，以女性的柔弱为贵，要求人们保守雌性特征，“致虚极，守静笃”“专气致柔”。据人类学家研究，女性现象的基本特征是对生命的热爱、对人类的温情、对美的渴望、对个体感知的尊重。出于对孩子和自身健康与福利的责任感，当环境问题的性别差异表现出来之时，女性比男性对这些问题显得更为恐怖，而男性则将其视为一种挑战。妇女承担着养育子女、繁衍后代的神圣天职，使她们更为关注影响人类健康、危及后代生长发育的环境问题。事实上，妇女往往更关心家庭、下一代、人与人之间的平等，这正是可持续发展观注重代际公平、代内平等的全面、和谐社会发 展原则所要求的。另外，妇女在家庭中的作用是特殊的。社会的细胞是家庭，家庭的核心是妇女。妇女在家庭中起的作用非常大，教育子女、搞环境卫生、爱护资源、节水节电，都是具体的环保措施。如果把“半边天”教育好，都动员起来，那么全世界人民都动员起来就为时不远了。《道德经》上说：“牝常以静胜牡。”（第六十一章）认为女性在某些方面还略胜男性一筹，能以静制动，常常能达到以柔克

① 《藏外道书》第28册，第400页。

② 同上书，第941页。

刚的效果。在资源管理、环境保护和热爱自爱方面，同样如此，并且获得了国际社会的认同。设在华盛顿的国际粮食研究所1994年研究报告——《妇女：食物保障的关键》指出：“妇女是提高发展中国家粮食产量的未挖掘的源泉。”“如果妇女能得到与男子同样的资金，发展中国家农业生产率将大大提高。”联合国环境与发展大会首次把人们通常认为不是“妇女问题”的问题与妇女联系起来，指出妇女在管理自然资源中的关键作用。妇女、贫困和可持续发展之间的关联已经成为全球关注的焦点。“妇女的贡献以及妇女的权利已成为社会和经济变革的中心。”在总共四十章的《21世纪议程》中，有三十三章都提到了妇女与可持续发展之间的关系。它认识到了环境的可持续性、贫困的消除与性别平等之间的内在联系。该议程呼吁实现“妇女完全、平等地参与整个发展过程并在其中受益”。该议程总结和反思了过去多年的认识过程，形成了妇女是整个发展过程的中心这一国际共识。1995年的《北京宣言》也指出：“在持续经济增长、社会发展、环境保护和社会正义的基础之上消除贫困，需要妇女积极参加经济和社会发展，得到平等的机会及男女作为推动者和受益者充分而平等地参与以人为中心的可持续发展。”妇女应在各级有效参与创造知识，参与决策和管理方面的环境责任教育。因此，妇女对无害生态环境的经验及贡献必然成为21世纪议程上的中心组成部分。

事实上，妇女与环境的天然联系确实是密切的，在环保运动发展历程中，妇女着实起了先觉、倡导和推动作用。美国生物学家卡尔逊（Rachel Carson）女士撰写的《寂静的春天》揭发了农药的危害；美国妇女从几个方向走进生态女权运动，包括环保运动、各种形式的政治选择和女性精神运动；挪威布伦特兰女总理组织发表了《我们共同的未来》，它是可持续发展的经典著作；70年代，印度喜马拉雅地区的妇女掀起了闻名遐迩的“Chipko运动”。她们为制止承包商滥砍乱伐松树林、保护生态系统进行了非暴力反抗。Chipko运动中那些勇敢的妇女，当发展商砍伐森林时，用她们的身体围住树干。这种勇敢的拯救树木的行动表明了树木与她们生活的直接关系；肯尼亚的万嘉利·玛黛发起了“森林绿化带运动”。迄今参加该项植树造林活动的妇女已逾8万人；哥伦比亚的玛格丽特·玻托罗创办了“绿色大学”，旨在提高人们对环保的意识；菲律宾一位妈妈代女儿控告政府滥发牌照砍伐森林，为下一代争取大自然资源的权利；日本环境妇女组织合作社和中国台湾地区的主妇联盟分别站起来争取消费权益。当今妇女环境运动中，最活跃和影响最大的妇女组织当推“妇女环境与发展组织”。该组织1989年由美国妇女基金会创立，是非营利性的非政府组织，总部设在纽约，在亚洲、非洲、欧洲、拉美、中东、北美及太平洋地区均建有妇女争取健康星球的地区中心。

在管理自然资源方面，中国妇女同样在起着重要作用。在北京召开的第四次世妇会《行动纲领》提出：除非承认并正视妇女对环境管理的贡献，否则可持续发展就将是一个可望而不可即的目标。全国妇联从1990年起，联合原林业部开展了一个“三八”绿色工程活动，发动妇女植树造林，绿化祖国，改善环境，造福子孙。几年来，广大妇女积极参与三北防护林建设和小流域治理，营造了10万余个以经济林为主的三八绿色基地，即有利于水土保持，又增加了农民收入。为恢复内蒙古的自然生态环境，全区有200万妇女参加“三八绿色活动”，其中有12名妇女被全国妇联、原林业部命为“三八绿色”奖章获得者。哲里木盟库伦旗下石碑嘎查的妇女们从1981年开始义务植树，到1991年春，已造林1000亩，近几年更以每年多造100亩的速度递增。和林格尔县白二爷沙坝，十几年前是黄沙肆虐的不毛之地，一批有志的女青年在

老县长云福祥的带领下,历尽千辛,使12万亩沙地披上了绿装。世界上十多个国家和地区的专家学者曾到此实地考察,称赞它“创造了世界奇迹”。福建省罗源县白塔乡有一片3850亩郁郁葱葱的森林,这是凤坂村“三八”耕山队的姐妹们用20年的心血汇聚成的集体经济绿色银行。世妇会后,全国妇联和中宣部等78个部委共同开展的“五好家庭”创建活动把绿化城市、保护环境作为重要条件,推动部分地区试行了垃圾分类,回收旧电池。1995年妇联还和国家环保局共同评选表彰了全国环保百佳。陕西省妇联1997年底在全省推出“妈妈环保活动”,以“爱我中华,爱我陕西,爱我家园”为主题,以“人人参与、个个分享、人人受教育”为宗旨,以妈妈为主体,广泛发动组织全省城乡家庭成员在搞好自己家庭文明卫生的同时,积极参与居住地社区净化、绿化、美化环境以及便民利民等公益活动。“妈妈环保活动”有六条具体目标,包括家庭居室、厨房、厕所整洁卫生,不乱倒、乱扔、乱贴、乱堆、乱建,落实家庭节水、节电、节气等节能措施,倡导家庭使用菜篮子、布篮子等绿色环保生活用品,净化环境,倡导收旧利废,推行垃圾分类袋装等内容。

女性不仅在环保中有着关键的作用和影响,她们在人口控制中的作用更毋庸讳言。当今社会的人口在以惊人的速度增长。1950年的世界人口是25亿,而现在发展中国家仅20岁以下的人口就有20亿。这50年间,人口增加了一倍多,每10年增加出一个中国的人口。即使现在着手控制人口增长,到下个世纪中叶,人口也将达77亿至111亿。这样庞大的人口数量对地球的承载力构成严重的威胁,致使经济发展停滞,造成饥饿、营养不良、城市衰败和母亲及婴儿的死亡率上升。人类能否及时地放慢人口增长速度对保证地球上的每个人都有足够的生存空间、食物和水至关重要。美国农业部统计,从1950年至1984年,世界粮食产品的增长幅度轻而易举地超过了人口增长的速度。而自1984年以来,粮食产量的增长一直落后于人口的增长速度,因而人均粮食产量下降了7%。1950年代,全世界耕地面积增加了19%,而全球人口却增加了132%。除粮食短缺外,水资源的耗竭也已经迫在眉睫。凡是人口在持续增长的地区,人均淡水供给量都在下降。日益严重的水资源短缺也受到了人们的关注。河水被抽干,地下水位下降。尼罗河、黄河、科罗拉多河几乎已经没有水入海。

人口膨胀对许多地区的环境和发展具有非常深远的影响,但人口膨胀的部分原因是由于妇女的社会地位及其他文化等因素造成的。郭力华1998年在海南省妇女环境意识状况的初步调查中发现,计划生育的最大阻力来自于自身的占31.1%,而来自于社会及家庭的占68.9%。联合国人口基金说:“如果妇女只生育她们想要的孩子数,那么,非洲人口可望减少1/4,亚洲和拉丁美洲可减少1/3。”这说明,作为全球问题重要层面的人口危机,某种程度上只是人类历史中长期形成的男女关系危机,是女性权益长期被忽视的必然结果。人口增加并非妇女自身所愿望,相当程度上乃是违背了她们的意愿。联合国早就呼吁,为了实现人类的可持续发展,世界各国应共同努力,把世界人口数量尽早稳定下来。而女性受教育的多少和社会地位的高低与生育率有着密切关系。妇女受教育机会较多,就易于得到就业机会;妇女的经济和政治地位得以提高,妇女的生育观念也随之发生改变。如富裕的工业化国家,特别是欧洲国家,正出现人口减少现象,到2050年,欧洲的人口将比现在少2%。而这些地区的妇女受教育程度和参与政治和经济生活的程度相对高些。人口数量的下降和人口素质的提高必然会减少人口对环境的压力,为环境生态问题的解决带来新的契机。

道教推崇道法自然，提倡适时、适度生育，因而女人不需要通过生育来实现其自身的价值。老子反对人口众多，主张“小国寡民”。道教从祛病延年、养生保健的目的出发，反对纵欲，提倡行房有度。《老子想尔注》说，“道贵中和，当中和行之。志意不可盈溢，违道戒”。道教修炼“以精为宝”，精是道的别体，认为精“施人则生人，留之则生身”。由于过度生育必然会导致人体肾精的损耗，致使人身体的虚弱，不能长生。所以道教修炼强调“急守精室勿妄泄，闭而宝之可长活”（《黄庭内景经·常念章》），“长生要慎房中急，弃捐淫欲专守精”。（《黄庭内景经·长生章》）道教节欲保精的目的是长生，其实际效果不仅有助于控制人口的过度膨胀，而且在一定程度上提高了人口的素质。这些观点对当今人满为患的情况应是一副清醒剂。

妇女对环境的贡献还不只这些。她们占人口总数的一半，世界各国在着力解决生态危机时，若能把这一半力量发挥出来，把女性与自然的天然联系发掘出来，必能收到事半功半的效果。道教贵柔思想还可以有效遏制消耗大量稀有资源、造成环境巨大破坏的战争。战争是以武力制服对方，必然是以强对强，两败俱伤，影响人民正常生活，对环境造成难以弥补的损失。对妇女社会作用的正确认识和适当安排，可能会对世界和平带来新的希望。联合国秘书长安南称妇女是天然维和者。他说：“一方面妇女常常是武装冲突的第一受害者，但同时也必须承认她们是解决问题的关键。我们必须努力让妇女更有效地参与全球和平进程”。他个人将努力邀请更多的妇女参加谈判，并把她们派往各地的领导岗位<sup>①</sup>。道教主张的贵柔守雌、不以兵强天下等主张对今天的环保和妇女运动提供了积极的理论支持。如果人类一如既往地以强力对待自然，最终遭到无情报复的人类自己。自然界看似无为，任人类肆意妄为，人类似乎已经取得了惊人的进步，提高了利用自然资源的速度、改进了发掘自然资源的工具和手段。按照道教柔弱胜刚强的理论，人类将不是自然的对手。现在是换个思维看问题的时候了。道教所倡导的“柔弱胜刚强”也不与今天的女权运动背道而驰，反而纠正了极端女权主义者的过激思想和行为。女权运动并不是要把女人变成男人，而是希望发觉女性的价值，给女性以公平的待遇，提高她们在政治生活、社会生活中的教育水平和参与能力，使各项决策能体现女性的权益和利益，尊重女性对世界、对自然的理解。最终实现阴阳平衡和两性之间的平等。

<sup>①</sup> 《安南称妇女是天然维和者》，《参考消息》，2001年3月8日。

# 试论生态女权主义与道教思想的契合\*

陈云\*\*

生态女权主义的核心观点是：西方文化中“贬低自然”和“贬低女性”之间的某种历史性的、象征性的和政治性的联系<sup>①</sup>。这种联系的哲学基础就是西方文化与思维中的二元论。生态女性主义者力图改变那些体现在灭绝生态的活动中的压迫人（特别是妇女）的社会和政治秩序，选择了一种尊重整体性结合的观念，即一种以相关性（包括人与自然及人与人的关系）、转化、包容、关心和爱来替代西方父权主义主张的分离、分化和对立的二元论与穷竭资源机制的世界观。斯普瑞特奈克（C. Spretnak）认为生态女权主义的这种世界观与古老的东方宗教，道教有着令人惊异的相似性。生态女权主义力图构建一种彻底的非二元论作为其哲学基础，而道教哲学的整体性的宇宙论在某种程度上成为这一构想的原型：道生万物的生成论宇宙观，体现了道与世界的连续性；而阴阳和谐的关联性思维模式，化二元性为二极性，避免了本体上的二元对立。生态女权主义构建的关怀的环境伦理，是建立在母性思维和女性的独特的情感体验之上的，道教哲学的贵柔特色，以及道教思想中“慈”的情感因素，都为关怀的环境伦理做了预设。因此作者认为，道教就是生态女权主义理论诉求的一个范本，下面从三个方面予以证明。

## 一、整体性的宇宙观

生态女权主义者力图构建一种彻底的非二元论作为其哲学基础，而道教哲学的整体性的宇宙论在某种程度上成为这一构想的原型：道生万物的生成论宇宙观，体现了道与世界的连续性；而阴阳和谐的关联性思维模式，化二元性为二极性，避免了本体上的二元对立。

首先，从道教朴素的宇宙生成论“道生万物”来看。老子说：

天下万物生于有，有生于无。

道生一，一生二，二生三，三生万物。

\* 本文原载《宗教学研究》2005年第4期，第45-49页。原注：本文不作道家、道教的区分。

\*\* 陈云，1978年生，四川省社会科学院哲学所助理研究员。

① [美] 查伦·斯普瑞特奈克：《生态女权主义建设性的重大贡献》，见《冲突与解构》，社会科学文献出版社2001年版，第62页。

这里体现出一个宇宙生成的过程：从“无”到“有”，从“道生一”到“三生万物”。道是宇宙的本源，道为“体”，道滋生万物或万物滋生后的发展变化，就是道之“用”。由于“体”“用”的交互作用或运动，才有了宇宙的形成。

道在滋生万物之后，并与万物同在同体，此时内在于万物之中的“道”，老子将其称为：“德”。而“道”是“德”的本体，“德”是“道”的作用。“道”与“德”仅有体、用之间的差异，而无本质上的差别。德是道显现于万物之精气所在，而万物若得之于道就是德所寄。万物滋生后，还是由德之所在秉有道之全性。这样一个宇宙生成的过程保证了“无”与“有”，以及“道”与“万物”之间的连续性，保证了宇宙的整体性而非断裂性。

道只是万物存在的根本、本原，并且通过功能、作用而显示其存在。万物是在生长、发育的过程中存在的，而万物的本体是在万物中存在的。从根本上说，体用关系是从本末关系发展而来的，其中涵有本末关系的内容，如同树之根与枝干，枝干是从根上生长出来的，而枝干之中便有根的生命，树根与枝干是一个生命整体，而不是二元对立式的两个世界。

在由道所生万物构成的世界中，有感知能力和无感知能力的、活动的与非活动的、有生命的和无生命的事物之间缺少最后的界限。因而在道教文化中没有出现西方从古希腊柏拉图、亚里士多德开始延续至今的“精神-肉体”问题。而且相对于其他文化传统如基督教和佛教，道教是以贵生乐生为其特色的。同时这种人与世界的连续性还带有自然与文化、自然和教养之间没有根本的分界的预设。

其次，来看阴阳和谐的观念。“阴阳”最初并不是一种高度抽象的哲学概念，它是对一种景象的直观、朴素、形象的描述，其意义与“阳光”直接相关。如：《谷梁传·僖公二十八年》称：“山南为阳，水北为阴。”所以《说文》中解释为：

阴，阌也。山之北，水之南也。从阜，从会。

阳，高明也。从阜，易声。

这一原初的意义至今在人们的口语中仍有使用，但阴阳的概念经过不断的发展，逐渐被引申和抽象化，成为宇宙间万事万物的一种相对待的属性和两种相对待的功能、动因。每一事物内部和事物之间都可以进行多层阴阳属性的归类，而阴阳之间的对立统一、相争相荡又被当作一切事物发展变化的根本原因。如：

一阴一阳谓之道。（《易·系辞上》）

阴阳和而万物得。（《礼记·郊特性》）

天地之变，阴阳之化。（《荀子·天论》）

指明了阴阳所具有的本原性，阴阳的相互交感作用即道是宇宙生化的根本法则。自然现象、社会现象、人体自身的发展、运动、变化都受到阴阳的规定和制约。

安乐哲认为在道家的哲学中，关联性思维模式占据着主导地位。“阴”和“阳”作为关联关系的核心概念，并不是定义现象某个本质特征的普遍原则，而是表述具体差异之间的创造性张力的解释性概念范畴<sup>①</sup>。

从上文道教对阴阳的多重解释中也可以看出这样一层含义。阴阳作怎样的解释，和什么是

<sup>①</sup> 安乐哲：《和而不同：比较哲学与中西会通》，北京大学出版社2002年版，第259页。

阴，什么是阳，要从具体情况出发，因为关系是流动变化的。比如女性相对于男性是阴，上司相对于下级是阳，那如果上司的性别为女，那这个女上司相对于下级就是阳。因而阴和阳并不构成事物的本质属性，并不是绝对的，而是在具体情境中同时相对生成的。也即阴和阳是在关系中定义的，而关系是流动的。女性主义被指责犯了本质主义错误，在于将社会性和生物属性刻板对应。道教对阴与阳关系的界说，在关系中定义，对于女性主义回应本质主义的批评应该很有启发意义。

其次，不论是从来源还是从功能来看，二者具有同等的价值。从阴阳是由道同时所生这一点来看，二者是具有同等地位的。如张伯端《悟真篇》：“道自虚无生一气，又从一气生阴阳。”<sup>①</sup>二者同为气所生，并没有本质的区别。从化生万物上来看，二者具有不同的功能，但是具有同等的价值。如《太平经》中有：“天下凡事，皆一阴一阳，乃能相生，乃能相养，一阳不施生，一阴并虚空，无可养也；一阴不受化，一阳无可施生统也。”又如：“天地之道，乃一阴一阳，各出半力，合为一，乃后共成一。”<sup>②</sup>

二者相感、交合、摩荡相推，化生万物，并引起万物变化不已。二者是在一个动态的过程中，相互发生作用的两极，并不是相互排斥的概念。

依照安乐哲的观点，“阴”和“阳”这样一个关联对，二者之间不是逻辑的或因果的联系，而是一种美学秩序。这种美学秩序揭示了一种由不可取代的个别项所形成的特定同一性。具体事物的这种执着的特殊性和这种特定同一性的和谐具有紧张的关系<sup>③</sup>。这也意味着，在理解具体事物的时候，要承认其差异性和多样性，尊重整体性，把每一具体事物作为一个整体来看待。

与二元模式相比，关联模式更具有流动性而较少稳定性，这种流动性也许可了更大的创造性和包容性。平等与差异，多样性与同一性可以同时并存，而不相互排斥，因而和谐成为一种合乎逻辑的要求和结果。老子说：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”又如《太平经》讲：“阴阳者要在中和。中和气得，万物滋生，人民和调，王治太平。”<sup>④</sup>追求阴阳和谐是道教哲学的一个特点。

关联模式下的和谐，并不是以否定差异性和多样性为代价的，同时这种关联模式下的对整体的把握并不否定具体事物的独特性。生态女权主义指出对女性与对自然的统治都是在二元思维下运作的，通过价值等级化和统治逻辑，使对女性和对自然的贬低成为必然的结果。但是在关联模式下，差异使得互补成为必要，虽然具体事物都处在某种等级关系中，但是正因为关系是流动的，没有任何一个事物在各个方面都优于其他事物，所以同样的等级结构就成为它们之间互补的基础，而不必然是一方统治另一方。

道教生态关怀以道为根本，建立在道作为多样性的统一和阴阳和谐的原则之上，这种不同于二元模式下对整体的把握正是生态伦理学与生态女权主义所追求的理想模式。

① 《道藏》第4册，第605页。

② 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第221、715-716页。

③ 安乐哲：《和而不同：比较哲学与中西会通》，北京大学出版社2002年版，第81页。

④ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第20页。

## 二、道教贵柔的原则

老子哲学的范畴是道，用以指代宇宙、世界、社会、以及人生的总根源和总根据。老子在描述道的形象时，使用了在文化上可以指代女性的“牝”和“母”作比喻；同时也将女性作为道的原则“自然”和“无为”的象征加以描述。这在某种程度上预示了道教文化特色和价值倾向。李约瑟认为道家是女性化的知识，是母权社会的遗风，或是女性崇拜、生殖崇拜；相反，安乐哲（Roger Ames）认为阴阳和谐或者雌雄和体（androgynous）才是老子倡导的最高价值，雌性比喻只是标明其存在，处于没有被忽略的状态而已，并不成其为特色。这两种观点可谓见仁见智，但是在普遍的性别歧视的语境下，不被忽略本身就具有意义。《吕氏春秋》用“老聃贵柔”<sup>①</sup>来概括老子的学说，在本文中沿用这一说法。

《道德经》中较多地使用“母”和“牝”来比喻作为世界和宇宙根源的道。无论在东方还是西方的文化中，母亲作为生殖和养育者的象征已经成为一种共识。而“牝”在文化上也可以与女性相类比，来形容道作为宇宙万物总根源的这种作用和重要性，体现了老子对作为一种文化象征的母亲形象的认同，如：

道可道，非常道；名可名，非常名。

无名，天地之始；有名，万物之母。

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。

又如：

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。

这里道作为世界总根源，有如母亲，万物则如其子女。“既得其母”即对宇宙根本之道的理解，“以知其子”说明对道的理解应该运用于对具体事物的认知，“复守其母”则强调对具体事物的认识不能脱离对宇宙根本之道的把握。

除了用“母亲”的形象比喻道的特性之外，老子还多次提到“牝”如：

谷神不死，是谓玄牝；

玄牝之门，是谓天地根。

绵绵若存，用之不勤。

据史华兹（Schwartz）分析，此处“谷”是一种象征，谷的空虚，接纳，被动，包容的特征意指女性的性别和生育的角色<sup>②</sup>。“牝”指鸟兽中的雌性，也具有母亲的生殖的功能。这里老子肯定了“牝”的生殖功能。在日常语言中，当我们使用比喻的方法来说明时，首先是要肯定喻体本身，借喻体来说明本体。在这里“道”是本体，“牝”是喻体，以“牝”喻“道”首先肯

<sup>①</sup> 《诸子集成》第6本，《吕氏春秋》第十七章，第213页。

<sup>②</sup> 史华兹：《古代中国的思想世界》，江苏人民出版社2004年版，第209页。

定的是“牝”的特性。道是老子哲学中的最高哲学范畴，以“牝”喻“道”，可见老子对“牝”所具备的属性的偏爱与推崇。用“牝”作比喻的例子还有：

大邦者，天下之牝，  
天下之交也。  
牝常以静胜牡。

与“牝”相对的是“牡”，指鸟兽中的雄性。“静”是牝本身所具备的特性，在这里，也成为“牝”的优势和特长，因为“牝常以静胜牡”。这里就更加明确的突出了老子对“牝”及其属性“静”的推崇与提倡。

老子的哲学法则是“自然”。自然是老子哲学的中心价值，意指自然的社会秩序和自然的和谐关系。老子说：“人法地、地法天、天法道、道法自然。”道是万物创生的根源，所以人、地、天都要法“道”，但道并不是毫无规则的，而是“法自然”。“自然”是自然而然，是自然就如此的意义，应理解为道的精神所在。是道所具有的一切特性中最主要的部分，或者说是主导性的部分。是谓“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然也。”道和德之所以得到万物的仰尊，就在于它常法自然，道和德的价值就在于自然，若不以自然为法就会失去其价值。

史华兹（Schwartz）认为老子“将女性作为无为和自然原则的象征而加以赞颂”<sup>①</sup>。老子崇尚自然无为是无可争议的，但关键是老子对自然无为原则的赞颂，是通过将自然喻为“女性”这一途径进行的。他认为：“女性在性别角色上的被动性是显而易见的。然而‘牝恒以静胜牡。为其静也故宜为下也。’在生殖行为中，实质上是女性占据主导地位的。虽然她看起来是‘不作为’的，在生命由无到有，由静至动，由一而多的创造过程中表现得虚静被动，无欲无求。女性正是‘无为’的写照。”<sup>②</sup>

此外老子还使用了流水和婴儿的比喻，来表达一种与雌性相关的品质，柔韧而富于生命力，如：

上善若水。水善利万物而不争。

又如：

专气致柔，能如婴儿乎？

老子中有很多相对的概念如“牝”和“牡”、雌和雄、柔软和刚强等，刘殿觉指出这些相对的概念间存在着令人吃惊的不对称的现象，第一个概念明显更受偏爱，如：

柔弱胜刚强。  
牝常以静胜牡。  
强大处下，柔弱处上。  
天下之至柔，驰骋天下之至坚。  
守柔曰强。

这里更多地表现出老子对“柔”这种品质的偏爱与提倡，在与“阳刚”相对的“柔”作为次要方面而被忽略的语境下，老子贵柔，并不是片面的追求柔，而是对“柔”的特性及其价值的

① 史华兹：《古代中国的思想世界》，江苏人民出版社2004年版，第209页。

② 同上。

正确看待。通过水、母亲、妇女、山谷等形象的象征，从柔、静、顺从等反映出阴的价值。这些象征的意义实质上是伦理的，而不仅仅是纯哲学的。

### 三、以“慈”的情感为基础的生态伦理

老子以母亲来比喻道，道生万物，道与万物之间是一种母子关系，母慈子孝，道教讲“慈”。《道德经》说：“我有三宝，持而保之，一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”《感应篇图说》指出：“慈者，万善之根本，人欲积德累功，不独爱人，兼当爱物，物虽至微，亦系生命。人能慈心于物命之微，方便救护，则杀机自泯，仁心渐长矣，有不永享福寿者呼！”<sup>①</sup>

这是一种自然的又是具有道德意义的情感。道教要求人们把慈悲之心扩大，及于宇宙万物，不要杀戮众生。如道教早期戒律就提出，学道者应该尊重和保护自然环境。例如《老君说一百八十戒》<sup>②</sup>中就有二十二戒是用于规范人应尊重生命，善待万物，与自然众生相互不伤的戒律：第四戒者不得杀伤一切；第十四戒者不得烧野田山林；第十八戒者不得妄伐树木；第十九戒者不得妄摘草花；第三十六戒者不得以毒药投渊池及江海；第四十七戒者不得妄凿地毁山川，等等。《洞真太上八素真经三五行化妙诀》要求人们：“慈爱一切，不异己身。身不损物，物不损身。一切含气，草木壤灰，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。”在道教看来，这种对众生的慈悲行为上应天德，乃万善之先，“久行朗达，与日月并明也”<sup>③</sup>。

在“慈”的基础之上，道教教义明确规定不杀生。这在道教的戒律及善书有很多例子，六朝时的道经《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》中的“十戒”第一戒便是：不杀，当念众生。刘宋道士陆修静在其《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》中，把“守仁不杀，悯济群生，慈爱广散，润及一切”作为“十戒”的第二戒。

道教认为，人们善待万物，即有善报；虐待万物，即有恶报。葛洪在《抱朴子内篇·微旨》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”<sup>④</sup>。《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，慈悲嫌疑，念念弗忘，积仁成寿，遂登神仙。”<sup>⑤</sup>《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（猪羊之类），三功。”《中极戒》中第一戒者，不得杀害一切众生物命<sup>⑥</sup>。女真九戒中第三戒曰：“惜诸物命慈愍不杀。”

此外，道教中还有关于保护植物的教导。道教认为植物和人一样具有生命灵性，在某种特定的环境下，它也能够修炼成仙。如传说中的花仙、树仙、桃仙等，在古代人们将桃木、葶

① 《藏外道书》第12册，第102页。

② 《云笈七籤》卷三十九，《道藏》第22册，第270页。

③ 《道藏》第33册，第474页。

④ 同上书，第475页。

⑤ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第126页。

⑥ 《藏外道书》第12册，第76、31页。

草、荆棘、艾草、薰衣草等植物赋予神秘的力量，认为它们可以辟邪驱瘟，故挂在门窗、墙角。道教十大洞天三十六小洞天七十二福地都有古树、神树、神草，所以在道教戒律中对植物亦加以保护。

在慈爱的情感关照下，人与万物之间是一种平等的伙伴关系。人与自然之间不仅仅是认识与被认识、改造与被改造、掠夺与被掠夺的关系，而是一种情感上的亲近关系。自然界不仅能够使人类享受到美的体验，而且能够使人类得到伦理道德上的满足。人类从大自然的奥秘之中不仅得到认识上的乐趣，而且能得到更高层面的精神享受，它本身就是超功利的。在此基础上建立起人与人之间普遍的伦理关系，而且在人与自然之间建立起伦理关系，自然界成为人类伦理的重要对象，人类对自然界有伦理义务和责任，而这种义务和责任，是出于人的内在的情感需要，成为人生的根本目的。

## “女性原则”与道教的生态关怀\*

陈云\*\*

著名的生态女权主义学者梵当娜·希瓦 (Vandana Shiva), 提出了一个概念“女性原则”<sup>①</sup>。女性原则的内涵是能动的创造性、多样性、整体性、可持续性和生命神圣性。自然过程遵循的是女性原则, 生态危机的实质根源是女性原则的毁灭。所以只有恢复女性原则, 把自然和妇女定位为生命和财富的源泉, 创造和保持生命的主体力量, 向妇女和自然界学习生态智慧, 才能重建男人与女人、人与自然之间的公正和谐的关系。

道教哲学中的最高范畴“道”, 有着丰富内涵, 涵盖了几乎所有“女性原则”特征和价值诉求。其所体现的贵柔原则和道教历史上的女性传统, 在道教文化中延续至今, 这正体现了梵当娜·希瓦所说的“女性原则”。而这种女性原则正是一种有助于我们重建人与人、人与自然和谐关系的思想资源。

### 一、老子哲学的贵柔原则

老子哲学的范畴是道, 用以指宇宙、世界、社会、以及人生的总根源和总根据。老子在描述道的形象时, 使用了在文化上可以指代女性的“牝”和“母”作比喻; 同时也将女性作为道的原则“自然”和“无为”的象征加以描述。这在某种程度上预示了道教文化特色和价值倾向。李约瑟认为道家是女性化的知识, 是母权社会的遗风; 相反, 安乐哲认为阴阳和谐或者雌雄合体才是老子倡导的最高价值, 雌性比喻只是标明其存在, 处于没有被忽略的状态而已, 并不成其为特色。这两种观点可谓仁智分判, 但是在普遍的性别歧视的语境下, 不被忽略本身就具有意义, 因此《吕氏春秋》正是用“老聃贵柔”来概括老子的学说。

《道德经》中较多地使用“母”和“牝”来比喻作为世界和宇宙根源的道, 无论在东方还是西方的文化中, 母亲作为生殖和养育者的象征已经成为一种共识。而“牝”在文化上也可

\* 本文原载《中华文化论坛》2007年第4期, 第120-124页。本文属四川省哲学社会科学十五规划2005年重点项目的阶段成果。

\*\* 陈云, 四川省社会科学院哲学研究所助理研究员, 四川大学道教与宗教研究所博士研究生(四川成都610072)。

① 参见关春玲:《西方生态女权主义研究综述》,《国外社会科学》1996年第2期。

以与女性相类比，来形容道作为宇宙万物总根源的这种作用和重要性，体现了老子对作为一种文化象征的母亲形象的认同，如：“无名，天地之始；有名，万物之母。”<sup>①</sup>“有物混成，先天天地生，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。”<sup>②</sup>“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。”<sup>③</sup>这里“道”作为世界总根源，有如母亲，万物则如其子女。“既得其母”即对宇宙根本之道的理解，“以知其子”说明对道的理解应该运用于对具体事物的认知，“复守其母”则强调对具体事物的认识不能脱离对宇宙根本之道的把握。

除了用“母亲”的形象比喻道的特性之外，老子还多次提到“牝”。如：“谷神不死，是谓玄牝；玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”<sup>④</sup>据史华兹分析，这里“谷”是一种象征，谷的空虚、接纳、被动、包容的特征，意指女性的性别和生育的角色<sup>⑤</sup>。“牝”指鸟兽中的雌性，也具有母亲的生殖的功能。这里老子肯定了“牝”的生殖功能。在日常语言中，当我们使用比喻的方法来说明时，首先是要肯定喻体本身，借喻体来说明本体。在这里“道”是本体，“牝”是喻体，以“牝”喻“道”首先肯定的是“牝”的特性。道是老子哲学中的最高哲学范畴，以“牝”喻“道”，可见老子对“牝”所具备的属性的偏爱与推崇。

用“牝”作比喻的例子还有，如：“大帮者，天下之牝，天下之交也。牝常以静胜牡。”<sup>⑥</sup>与“牝”相对的是“牡”，指鸟兽中的雄性。“静”是牝本身所具备的特性，在这里，也成为“牝”的优势和特长，因为“牝常以静胜牡”。这里就更加明确的突出了老子对“牝”及其属性“静”的推崇与提倡。

史华兹认为老子“将女性作为无为和自然原则的象征而加以赞颂”，这种赞颂，正是通过将自然喻为“女性”这一途径进行的。他认为：“女性在性别角色上的被动性是显而易见的。然而‘牝恒以静胜牡为其静也，故宜为下也’。在生殖行为中，实质上是女性占据主导地位的。虽然她看起来是‘不作为’的，在生命由无到有，由静至动，由一而多的创造过程中表现得虚静被动，无欲无求。女性正是‘无为’的写照。”<sup>⑦</sup>

老子中有这些相对的概念如“牝”和“牡”、雌和雄、柔软和刚强等，存在着令人吃惊的不对称的现象。刘殿觉指出，第一个概念明显更受偏爱。如：“柔弱胜刚强。”<sup>⑧</sup>“牝常以静胜牡。”<sup>⑨</sup>“强大处下，柔弱处上。”<sup>⑩</sup>“天下之至柔，驰骋天下之至坚。”<sup>⑪</sup>“守柔曰强。”<sup>⑫</sup>这里更多地表现出老子对“柔”这种品质的偏爱与提倡，在与“阳刚”相对的“柔”作为次要方面

① 《诸子集成·道德经》第一章第3册，岳麓书社1996年版。

② 《诸子集成·道德经》第二十五章第3册，第11页。

③ 《诸子集成·道德经》第五十二章第3册，第24页。

④ 《诸子集成·道德经》第六章第3册，第3页。

⑤ [美]史华兹：《古代中国的思想世界》，江苏人民出版社2004年版，第209页。

⑥ 《诸子集成·道德经》第六十一章第3册，第28页。

⑦ [美]史华兹：《古代中国的思想世界》，第209页。

⑧ 《诸子集成·道德经》第三十六章第3册，第16页。

⑨ 《诸子集成·道德经》第六十一章第3册，第28页。

⑩ 《诸子集成·道德经》第七十六章第3册，第33页。

⑪ 《诸子集成·道德经》第四十三章第3册，第20页。

⑫ 《诸子集成·道德经》第五十二章第3册，第24页。

而被忽略的语境下，老子贵柔，并不是片面的追求柔，而是对“柔”的特性及其价值的正确看待。通过水、母亲、妇女、谷等形象的象征，从柔、静、顺从等反映出阴的模式的价值。这些象征的意义实质上是伦理的，而不仅仅是纯哲学的表述。

梵当娜·希瓦提到，女性原则并不是女性独有的原则，也应该成为男性的原则。道教的雌柔原则，是老子推崇的行为原则，并没有暗示这只是女性本身的原则，在《道德经》中的雌性比喻应该作非本质主义的理解。

## 二、道教尊崇女性的传统

在世界各大宗教中，如果以父权中心的程度来排列的话，道教当排在末位。在世界各大宗教中，基督教传统中上帝，其形象是男性，天主教至今尚无女性神父，泰国的佛教不许女人出家，犹太教、伊斯兰教中也有明显歧视女性的教义教规，而在这方面，道教却是一个例外。道教中庞大的女仙阵容和完备的女性修炼理论以及道经及文学作品中载录的女冠的事迹都可以为我们提供有力的证据。

首先，道教的神仙谱系中有着为数不少的女性神仙：如东汉的《列仙传》，其中记载了毛女、女丸、钩翼夫人等一些女仙的传记，葛洪的《神仙传》中有太阳女、太阴女、太玄女、樊夫人、东陵圣母、程伟妻等女神或女仙的纪录。《墉城集仙录》是一部重要的女神仙传，收录109位女仙传说；今《道藏》本有圣母元君、金母元君、上元夫人等37位女仙的事迹。元赵道一《历世真仙体道通鉴后集》，记录了100多位女仙的传记。明清之际道教渐趋衰落，但清代的《历代仙史》中仍然记录了多达133位的女仙。

有些女性神仙的法力超过男性，如樊夫人。据《神仙传》记载，樊夫人与其夫刘钢俱得道，但屡次斗法，刘钢皆败在夫人手下。更值得关注的是，其中有一些男性是在女性神仙的指引下而得道成仙的，女性扮演了老师的角色。如《神仙传》中记载：介象于山中见一美女，年十五六许，颜色非常，衣服五彩，盖仙人也，象叩头乞长生之方，女曰：“汝急送手中物还故处，乃来，吾故于此待汝。”象即以石送于谷中而还，见女子在旧处，象复叩头。女曰：“汝血羊之气未尽，断谷三年更来。吾止此。”象归，断谷三年，乃复往见，此女故在前处，乃以丹方一日授象，告曰：“得此便仙，勿他为也。”介象就是在女性老师的引导下得道成仙的。

这众多的女性神仙，形成了自己独有的组织体系，有些女仙之间还存有亲族血缘关系。她们还有自己的领袖，西王母。西王母是道教中地位最高的女神，据《墉城集仙录》记载，她“与东王木公共理二气，而养育天地，陶钧万物矣。体柔顺之本，为极阴之元，位配西方，母养群晶。天上天下，三界十方，女子之登仙得道者，咸所隶焉”。不仅如此，她还“制召万灵，统括真圣，监盟证信，总诸天之羽仪，天尊上圣朝安之会，考校之所，王母皆映临焉。上清宝经，三洞玉书，凡所授度，咸所关预也”<sup>①</sup>。看来她的职权范围真大。西王母在道教文化传统中的地位和形象，在一定程度上预设了女性在道教中的地位与作用。

从道教的修炼理论上，女性和男性一样，可以通过修炼得道成仙。道教经典中有很多是

<sup>①</sup> 蒋力生等校注，《云笈七籤》，华夏出版社1996年版，第719页。

关于女性修炼的原则和方法的。如《西王母宝神起居经》《西王母女修正途十则》《壶天性果女丹十则》《女经丹法要》《女功正法》《孙不二元君法语》《坤道功夫次第诗》等等，并且根据传承的不同，形成了各种流派，如南岳魏夫人派、谶姆派、中条山老姆派、谢仙姑派、曹真人派、元君派和女子双修派等。

### 三、以道为本的生态关怀

道教以“道”作为宇宙的本源，老子说：“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。”这一段话包含以下三层意思。

（一）道的来历：“有物混成，先天地生。”因为是限于天地所生的，是“混成”的，道自然就和天地万物有所不同，天地万物是事或物，可称之为“有”，道不是事或物，是形而上的存在，则就须称之为“无”。这里“有”和“无”，即是“道用”或“道体”。老子又说：“天下万物生于有，有生于无”。<sup>①</sup>“无”就是道，不过这个“无”是针对具体事物的“有形有象”所言，并不是等于空无。道既不是实体，又不可能是空无所有，她的状态是“无状之状，无物之象”，是“视之不见，听之不闻，博之不得”<sup>②</sup>。

（二）道的运行规则：“寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆。”道是超越时间和空间的存在，既无所谓的天生生死，也无所谓大小或广窄。道是永恒的存在，处于永不止息的运行状态，是谓“独立而不改，周行而不殆”。道作为宇宙的总根源和依据，创生万物，超越时空，以一种浑融的状态存在。这种状态本身意味着无限的可能性，也即道是多样性的统一。

（三）道的作用和地位：老子说：“天下万物生于有，有生于无。”<sup>③</sup>“道生一，一生二，二生三，三生万物。”<sup>④</sup>这里体现出一个宇宙生成的过程：从“无”到“有”，从“道生一”，到“三生万物”。道是宇宙的本源，道为“体”，道滋生万物或万物滋生后的发展变化，就是道之“用”。由于“体”“用”的交互作用或运动，才有了宇宙万物的形成。

道在滋生万物之后，并与万物同在同体，此时内在于万物之中的“道”，老子将其称为“德”。而“道”是“德”的自体，“德”是“道”的作用。“道”与“德”仅有体、用之间的差异，而无本质上的差别。德是道显现于万物之精气所在，而万物若得之于道就是德所寄。万物滋生后，还是由德之所在秉有道之全性。这样一个宇宙生成的过程保证了“无”与“有”，以及“道”与“万物”之间的连续性，保证了宇宙的整体性而非断裂性。

从哲学层面来考察，首先，道生万物是在逻辑纬度上展开的，道只是万物存在的根本、本原，并且通过功能、作用而显示其存在。万物是在生长、发育的过程中存在的，而万物的本体是在万物中存在的。从根本上说，体用关系是从本末关系发展而来的，其中涵有本末关系的内容，如同树之根与枝干，枝干是从根上生长出来的，而枝干之中便有根的生命，树根与枝干是一个生命整体，而不是二元对立式的两个世界。

① 《诸子集成·道德经》第四十章第3册，第19页。

② 《诸子集成·道德经》第十四章第3册，第6页。

③ 《诸子集成·道德经》第四十章第3册，第19页。

④ 《诸子集成·道德经》第四十二章第3册，第20页。

其次，道生万物也预示了一种有机哲学的范本。自然界是一个生命有机体，自然界不仅有生命，而且不断创造新的生命。正因为如此，自然界是有“内在价值”的，所谓“天道”“天德”就是自然界的“内在价值”。“天道流行”“生生不息”，就是指自然界具有内在的生命力，不断创造生命，而自然界的万物也是充满生命活力的。就人与自然界的关系而言，自然界不仅是人的生命的来源，而且是人的生命价值的来源。人本身是有创造能力的，但是，人的创造能力是有前提的，人绝不是自然界的“立法者”，而是自然界“内在价值”的实现者与执行者。人的生命是可贵的，但人之所以可贵，就在于实现“天德”，“与天地合德”。从宇宙论上说，人的生命价值来源于自然界的生命创造。从这个意义上说，所谓自然界的“内在价值”绝不是外在于人的，而是与人的生命息息相关的。人与自然界的关系是内在的而不是外在的。

再次，由这种生的哲学所衍生出来的是，注重生命，注重与生命相关的自然，注重人与自然的和谐关系，因而又是生态的。人与自然界是一个生命整体，人决不能离开自然界而生存，同样，自然界也需要人去实现其价值。人与自然界和谐相处，共生共荣。一方面，人类需要从自然界获取生活资料，以维持人类的生命；另一方面，人类需要承担起保护自然的义务和责任，使人类的家园更加美好。这不仅是为了人类生存发展的需要，而且是为了自然界本身的生命价值；不是为了人类的功利目的，而是为了超功利的道德和审美价值。因此，这样的生态哲学不只是保持或改善“生态环境”的问题，而是人类生存方式的问题和生命价值的问题。按照这种理解，人与自然界的关系是价值的，而不是认知的；是一元的，而不是二元的。这种“内在联系”，不仅说明在生命存在上，人与自然界是有机整体，不可分离。客观地说，人是自然界的一部分；主观地说，自然界又是人的生命的组成部分。在一定层面上虽有内外、主客之分，但从整体上说，则是内外、主客合一的。而且说明，人与自然界有更深一层的价值联系。一方面，自然界是人的价值之源；另一方面，人又是自然界“内在价值”的实现者，即自然界有待于人而实现其价值。总之，人与自然界构成哲学层面上的双向互动关系。

从文化象征的层面来考察，无论在东方还是西方的文化中，母亲作为生殖和养育者的象征已经成为一种共识。这种生命的哲学中，母亲的生殖功能极为重要，老子使用了母亲的喻象。他说：“无名，天地之始；有名，万物之母。”史华兹认为，这里使用的“母亲”喻象，是一种生物学—发生论的喻象，它暗示了明显宽厚而肯定的态度，表明了老子并不否定自然，而是肯定自然的<sup>①</sup>。从母亲的生殖功能角度来看，这是母亲喻象的第一层含义。

又如，老子说：“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。”这里不仅运用了母亲的比喻，还蕴涵了一种关系就是母子关系，这是母亲喻象的第二层含义。天地万物是道之所生，道为母而万物为子，道为体而万物为用。母子关系与父子关系有着很大的不同，这体现在文化中人们对母爱与父爱的不同描述。弗洛姆认为：“母爱是自然无条件的。母亲爱新生的婴儿，只因为是她的孩子，而不是有特别的条件或寄予某种希望。”但父爱则不然，“我爱你因为我在你身上寄予希望，因为你须尽你的责任，因为你像我”。

<sup>①</sup> [美] 史华兹：《古代中国的思想世界》，江苏人民出版社2004年版，第209页。

换言之，父爱是有条件的。“事实上，在父爱里，服从是最大的美德，而悖逆则是最大的罪过。”<sup>①</sup> 母子间“给予-回报”的模式预示的是一种友好互利关系，而父子间“管理-服从”的模式则隐含了二者之间的利益冲突关系。母子关系就有了情感的回应，这也是关怀伦理的特色所在。

此外，生态女权主义者视自然、大地为“地母”，自然犹如母亲一样生育、滋养、保护着万物。卡罗琳·麦茜特在《自然之死》一书中指出，理性时代以前将自然视为一个养育万物的母亲——一个有机生命体，使得人类认为挖掘大地的行为就如同谋杀自己的母亲，因此，不愿任意破坏自然。而到了理性时代，科学家证明地球并不是一个有机生物体，人们开始肆意侵占破坏地球。麦茜特暗示“大地之母”的理论可以制止人们侵害自然。她说：“地球作为一个活的有机体，作为养育者母亲的形象，对人类行为具一种文化强制作用。……若在一种文化的文献中发现了这种比喻，她在这种文化中肯定扮演着伦理规范的角色。”<sup>②</sup> 老子中母亲的喻象也有类似的作用。

在由道所生万物所构成的世界中，有感知能力和无感知能力的、活动的与非活动的、有生命的和无生命的事物之间缺少最后的界限。因而在道教文化中没有出现西方从古希腊柏拉图、亚里士多德开始延续至今的“精神-肉体”问题。而且相对于其他文化传统如基督教和佛教，道教是以贵生乐生为其特色的。同时这种人与世界的连续性还带有自然与文化、自然和教养之间没有根本的分界的预设。而这种人与世界的连续性，正是生态女权主义者着力构建的作为生态女权主义哲学基础的尊重整体性，承认差异性并包容多样性的彻底的非二元论的体现，也是构建道教环境伦理的基点。

人类是生态系统中重要的一环，人类行为方式和态度会以某种形式投射到人与自然的关系上去。人类的生存环境问题归根结底是人类自身的问题，是人类生活方式的问题。Marti Kheel认为生态女权主义是一种“深层哲学”，倡导通过内在的转变以达到外在的变化。从这个意义上来说，道教也是一种“深层哲学”，道教要求一种更根本的改变，转变内在的视角和人与世界的关系，转变人类社会的关系，目标和价值观。只有这样的转变，才能使我们与这个世界更和谐的相处。

① 转引自 Ellen Chen. Nothingness and the Mother Principle in Early Chinese Taoism, *International Philosophy Quarterly* 9: 391-405, 1969, 402.

② [美] 卡罗琳·麦茜特：《自然之死》，吉林人民出版社1999年版，第4页。

## 后现代生态主义哲学与道家思想的灿烂相遇\*

孙定辉\*\*

在西方后现代主义建构性理论话语中，生态主义是其核心主体性建构。托马斯·伯里(Thomas Berry)把后现代文化说成一种生态时代的精神<sup>①</sup>，他认为在具体化的生态精神出现以前，人类已经经历了三个早期的文化——精神的发展阶段：首先是撒满教(shamanic)宗教经验形式的原始部落时代，在这个时代自然界被看作神灵们的王国；其次是产生了伟大宗教的时代，这个时代以对自然的超越为基础；其三是科学技术成为理性主义者的大众宗教的现代工业时代，这个时代以对自然界实施外部控制和毁灭性破坏为基础。直到现在，在现代的终结点上，我们才找到一种具体化的生态精神与自然精神的创造性沟通融合。美国宗教哲学教授大卫·雷·格里芬也指出<sup>②</sup>，后现代思想是彻底的生态主义的，它为生态学运动所倡导的持久见识提供了哲学和意识方面的依据，将成为新文化范式的基础。他说，在这种意识中一切事物的价值都将得到尊重，一切事物的相互关系都将受到重视。

西方关于生态主义的研讨已经进入政治、经济、宗教、文化和文学诸领域。笔者认为，华盛顿“美国天主教凡俗网络中心”主任乔·霍兰德的生态性质的宗教哲学最有可能成为后现代精神的基础，他的论述即是“一种具体化的生态精神与自然精神的创造性沟通融合”。固然这一论述还只是相当粗疏方向性的引导，然而这一生态性质的宗教哲学引导却与我们中国的道家思想本质相通。可以这样说，西方后现代生态主义性质的宗教哲学是对道家思想的当代肯定和复兴，道家思想将很有可能成为西方后现代生态主义的社会制度、经济、文化、科学以及自由平等的哲学依据，由道家哲学演化而成的文化和文学在后现代将成为全人类的文化遗产，成为全人类的文学传统。

应该指出，在西方文化中“精神”这个词具有一种神秘的内涵，蕴涵着某种形式的宗教戒律，并且，乔·霍兰德在讨论生态主义宗教哲学时，“上帝”一词是他经常提到的关键词。然而，在后现代生态主义中，“精神”和“上帝”虽与神学有关，但已经超越了神学。在谈到这

\* 本文原载《贵州社会科学》2003年第2期，第39-42、46页。

\*\* 孙定辉，男，四川外语学院社科系国际新闻教研室。

① Griffin, D. R. *Spirituality and Society: Postmodern Visions* (后现代精神)，王成兵译，中央编译出版社1997年版，第87页。

② 同上书，第227页。

一点时，大卫·雷·格里芬指出，“不过，我们在这里是在广泛意义上使用这个词的，我们是用它来指称我们据以生活的终极意义和价值，不管这些意义和价值是神圣的还是非常世俗的，不管我们是否在有意增加我们对这些意义和价值的信奉”<sup>①</sup>。乔·霍兰德也声明：“在此处对神的讨论中，我并不打算去揭示包含在有关耶稣的神秘事件中的天主教精神，而只是想对自然神学做一番简要描述。这种自然神学应被视为具有任何一种宗教传统的后现代神学基础。它在功能上同古典自然法学说非常相似，能够为社会对话和社会战略（即追求古典传统所说的善）提供跨宗教传统的共同基础。”<sup>②</sup> 因此，“精神”和“上帝”在后现代生态主义语境中与我国老庄思想的“道”是同质的哲学概念，但是，中国古代道家之“道”要广阔丰厚得多，既是宇宙的本体和化生宇宙万物的本源，也是操纵宇宙万物演变的规律；既是宗教、经济、社会学、医学的理论基础，也是文化和文学的理论基础。

现在，笔者将对后现代生态主义宗教哲学与道家思想作一点粗浅的比较评价，以就教于大方之家。与我国古代老庄思想一样，后现代生态主义宗教哲学建立在对文明进步负面效应的批判之上。后现代主义将生态主义建立在现代文明的终结点和负面效应的批判之上。在他们看来，现代文明工程以16世纪到18世纪的新教改革和理性主义启蒙运动为其文化形式；以18世纪后期美国和法国的自由革命以及这些革命在其他国家的传播为其政治形式；以18世纪的工业革命和19世纪兴起的工业资本主义以及20世纪兴起的工业社会主义为其经济形式。这一现代工程所展示的最终目的是将人类从宗教和自然的束缚下解放出来。它最终追求的（即使最初并不明确）是建立一个完全自动化的科学世界。科学及其技术手段成了现代的世俗宗教，其目的在于释放普罗米修斯般的能量，以解决人类所有问题，并取消所有的自然限制。在20世纪末期，西方发达国家以一种破坏性的方式达到了现代想象的极限。现代性以试图解放人类的美好愿望开始，却以对人类造成毁灭性威胁的结局而告终。人类不仅面临生态受到毒害的威胁、核灾难的威胁，同时，人类进行剥削压迫和异化的巨大能量正如洪水猛兽在地球上到处肆虐。乔·霍兰德指出：“现代梦想绕了一个奇怪的圆圈。在这个圆圈中，现代科学进步本打算解放人类自身，结果却危险地失去了人类的地球之根，人类社区之根，以及它的传统之根，并且，更重要的是失去了它的宗教神秘之根，它的能量从创造转向破坏。进步的神话引出了意想不到的后果。”<sup>③</sup> 因此，后现代生态主义宗教哲学致力于将人类精神“重新扎根”。

首先，乔·霍兰德认为，人类应该最先从自己的躯体当中，从肌肉、血液、呼吸、神经、骨骼、体态、消化力、性欲、心灵等的现实性当中认识到上帝（前此已论，这一概念在此相当于道家思想之“道”）创造性的存在。上帝首先通过人本身来展示自己。因此，以拒斥、虐待、蔑视或遗忘我们的肉体为前提的宗教运动的反宗教运动是我们与上帝初次和永久遭遇的否认<sup>④</sup>。

其次，乔·霍兰德认为，人类应该通过宇宙万物进一步认识上帝。古典精神试图通过非外化的普遍或永恒之物（天主教之上帝）来摆脱自然的制约。这种超越时空的宗教观来源于古希

<sup>①</sup> Griffin, D. R. *Spirituality and Society: Postmodern Visions* (后现代精神), 王成兵译, 中央编译出版社1997年版, 第1-2页。

<sup>②</sup> 同上书, 第73页。

<sup>③</sup> 同上书, 第64页。

<sup>④</sup> 同上书, 第75页。

腊理想。与之相反，经过中世纪以后，现代理性主义力图创造出一种完全人工性的环境使自己征服自然，以至于对自然社会和精神生态带来毁灭性威胁。后现代主义认同人类与自然的一体性。他们认为，在整个宇宙历程中；人类的肉体只不过是人类认识宇宙精神和历史的出发点。乔·霍兰德认为，地球本身是我们人类自身生物性外化（biological embodiment）的扩展，是我们与上帝的第二个相遇场所<sup>①</sup>。上帝是通过地球万物来展示自己的。

再次，乔·霍兰德认为，社会（包括制度和传统）是人类与上帝的神圣性相遇的历史性中介，也是人类与上帝相遇的第三个场所<sup>②</sup>。这个历史性中介首先是一些微观层次的亲密圈（包括家庭朋友邻里和社区），然后进一步扩展为宏观层次的村庄、城市、国家和世界。现代主义不知道新事物必须脱胎旧事物的生态学原则，把自己与前现代传统及其制度分离开来，并且把自己同自然之根分离开来，未能与它们重新建立起一种更高级的交流。乔·霍兰德认为：“现代性一直对过去所有文化传统和制度怀有敌意，这正是现代性具有反社会倾向的根本原因。”<sup>③</sup>

这样一来，三个经验领域——人类的躯体、自然界宇宙万物和社会成为人类与上帝精神相遇的自然基础。《易经·系辞下传·第二章》的“道法自然”：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸于物，于是作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”《老子》二十一章：“孔德之容，惟道是从。”从道即是德。《老子》第五十四章从身、家、乡、邦、天下来悟“从道之德”的：“修之于身，其德乃真；修之于家，其德乃余；修之于乡，其德乃长，修之于邦，其德乃丰；修之于天下，其德乃普。”在这里我们看到，道家法天地自然以求道与乔霍兰德以上帝精神的造物——人的躯体，自然界和社会来悟求上帝精神的生态主义宗教哲学何其相通！并且二者相比较，我们会看到道家思想何其精妙，而西方后现代生态主义宗教哲学又何其粗疏！

其一，道家哲学比生态主义的宗教哲学更清晰明确地认识到“先天地生”的“道”乃宇宙万物的本源，“法自然”是认识宇宙之道的途径和方法，并进而以对道的遵从为德，正确地认识和处理了人类与宇宙之道与宇宙万物的关系。《老子》第二十五章把道描述为“独立而不改，周行而不殆”的“天下母”。庄子把道说成“神鬼神帝，生天生地”，“自本自根，未有天地，自古以固存”<sup>④</sup>。《老子》第四十二章又强调“道生一，一生二，二生三，三生万物”。这“万物”当然包括人类自身。因而人类的生存行为原则是“人法地，地法天，天法道，道法自然。”以自然为法即是求道。因此，道家之道除在本体层面上表征宇宙本源外，还表征宇宙万物的客观规律，而宇宙万物的客观规律都是运动的、变化的、循环的，可以互相依存和互相转化的。《易经》体现了古人观察宇宙万物得到的规律：事物变化的原因和规律是阴阳两种属性的对立统一。其基本观点，一是事物永远处于变化之中，阳刚在变化中处于主导地位，但阴阳是互相转化的；二是强调阴阳平衡，和谐共处是最佳状态，当平衡趋向消失时应积极促成新的平衡。

<sup>①</sup> Griffin, D. R. *Spirituality and Society: Postmodern Visions* (后现代精神), 王成兵译, 中央编译出版社1997年版, 第79页。

<sup>②</sup> 同上书, 第83页。

<sup>③</sup> Herbert Marcuse. *One Dimensional Man Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (单向度的人), 刘继译, 上海译文出版社1989年版, 第81页。

<sup>④</sup> 陈鼓应:《庄子今注今译》, 中华书局1996年版, 第181页。

老子继之认为有无、难易、长短、高下、祸福等可以互相转化，以及认为道“周行而不殆”，“大曰逝、逝曰远、远曰反”<sup>①</sup>。“反者道之动。”<sup>②</sup>这些都揭示了道内在于宇宙万物的运动变化之中，并代表着自然和人类社会在内的宇宙运行发展的总法则。并且道家把以自然为法来追求道规范为人的伦理，从道即是德。因此，在处理人类与道的关系问题上，老子的态度是：“道之尊，德之贵，夫莫之爵而常自然。”<sup>③</sup>“以辅万物之自然而不敢为。”<sup>④</sup>这里的“尊道贵德”，即要求人类的行为以道和万物的自因、自性为向度，避免悖乎道的行为。庄子的态度是：“万物有成理而不说。”<sup>⑤</sup>“去知与故，循天之理。”<sup>⑥</sup>这里的“理”是道的规律意义的具化，“去知与故”是指人在行动之前不带任何主观预设。“尊道贵德”具化为“循天理而行”。正是沿着这一思维向度，后来的黄老道学把“执道循理”“循理而举事”作为人的思想和行为的法则，特别是总结汉初黄老学的《淮南子》直接把尊法自然作为“无为”的内涵，认为人的行为“不先物为”，而“因物之所为”<sup>⑦</sup>，就能实现人类的目的。相反，倘若人类不顾宇宙自然之道而轻举妄动，“若夫以火井，以淮灌山，此用己而背自然”<sup>⑧</sup>。只能招致思想和行动的失败。中国道家在几千年以前已经规定尊法自然为人类的思想 and 行为原则，已经知道平衡和谐共处是人类社会，也是宇宙生态的最佳状态，并且这一最佳状态是宇宙之道的规定。

而后现代主义并没有明确地认识到现代主义在哲学本质上的错误或缺陷是“以人为本”或“以人为中心”，把人类置于宇宙及其万物的对立面，或凌驾于宇宙及其万物之上，根本没有正确认识人类与宇宙之道和宇宙万物之间的关系。当然，相对于中世纪基督神学对人性的压抑，这一理性主义观点是正确的，然而面对宇宙之道和宇宙万物却无疑是一个极大的错误。主观上，人类当然想“以人为本”“以人为中心”，但是客观上人是宇宙之“本”和宇宙的“中心”吗？或者说在地球生态生物链中客观上有“中心”性质的生物吗？唯物主义哲学虽然认为物质第一，意识第二，物质决定意识，但它又认为人的意识是具有主动性质的，而物质具有被动性质，因而人类认识宇宙及其万物的客观规律目的是征服且能够征服宇宙及其万物。在认识过程中，人的意识是主动的，物质是被动的；然而，我们要知道在宇宙的实际运行中，物质及其规律却是主动的，而人却是被动的。人的主观能动性的前提性本质只是主动地追求物质宇宙之道，主动地服从物质宇宙之道。后现代生态主义的乔·霍兰德强调：“我们必须时刻记住，我们乃是扎根于自然之中，人类永远不可能脱离自然；我们同时也扎根于社会的历史和制度之中，人类的个人特征永远不可能同它们分离，而自然和社会又深刻地扎根于那位伟大的创造者。”<sup>⑨</sup>但是，他又认为：“人类并不是像被创造者拜谒创造者那样与上帝相遇。相反——这正

① 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局1996年版，第163页。

② 《诸子集成》（七），中华书局1986年版，第261页。

③ 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局1996年版，第261页。

④ 《诸子集成》（七），中华书局1986年版，第309页。

⑤ 陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局1996年版，第563页。

⑥ 同上书，第396页。

⑦ 《诸子集成》（七），中华书局1986年版，第8页。

⑧ 同上书，第333页。

⑨ Griffin, D. R. *Spirituality and Society: Postmodern Visions* (后现代精神)，王成兵译，中央编译出版社1997年版，第84页。

是奇迹所在——人类自己才是躯体、自然以及社会的共同创造者，是人类自己哺育并扩展了我们躯体的生理的和精神的旅程。作为由所有生命构成的生态的一个组成部分，我们参与了神秘的性行为，使生命得到养育和扩展，从而与死亡相抗争。最后，恰恰是作为人类的我们有意识地把我们的历史培养成活生生的制度和传统。”<sup>①</sup>照此推论，任何生物都与人类一样是自己躯体、自然以及社会的共同创造者，与上帝（道）并驾齐驱。那么道或上帝的功用何在？在笔者看来，这依然没有处理好人类与宇宙之道和宇宙万物的关系。按照上述道家思想的逻辑：既然宇宙之道是宇宙万物的根本，既然人类与万物一样是宇宙之道的造物，人类和万物就只能服从宇宙之道，人类和万物的创造都必须遵循宇宙之道，或者说它们本身就是宇宙之道的具体化、形象化。人类自以为杰出的创造，在本质上等同于树开花结果，陆栖动物演变为水栖动物，本身就是宇宙之道的规定；宇宙之道借人之手造物犹如借树造花一样。科学技术的本质只是人类认识、服从、实施宇宙之道的手段。人类必须记住，人类所有创造和幸福都是认识、遵循宇宙之道的结果；而人类所有的失败和灾难都是不识、违背宇宙之道的结果。因而人类认识宇宙之道的目的是为了以更好、更主动地服从宇宙之道的方式来取得由宇宙之道规定的最大限度的人类幸福，不是也不能凌驾于宇宙万物之上，置身于宇宙之道的对立面，或与宇宙之道并驾齐驱。科学技术的本质只是人类认识、服从、实施宇宙之道，得到幸福的手段。而且，按照道家“物我齐一”和“万物齐一”以及阴阳互相依存、演变和转化的思想，这一幸福不仅仅是属于人类的，而且必须是属于整个宇宙生态圈的。在宇宙之道的面前，人类不同于其他宇宙万物的是人类有悟道之能和从道之德，是道的领悟者和自觉的履行者，而老子和庄子是领悟者和履行者中的杰出代表，在西方的文化语境中相当于悟上帝之道、启迪蒙昧的耶稣。当然，老庄——这在后现代复活的耶稣——关注的不仅仅是人类，而是包括人类在内的整个宇宙生态圈。

其二，在以宇宙之道为宇宙万物本源和道法自然的基础上，道家提出了“平等”和“自由”的思想。这一以宇宙之道为中心的生态主义的平等自由思想比西方以人为中心的个人主义或人权主义的平等自由思想更适合于后现代社会。平等从何而来？按照卢梭的个人主义的自然法则论，人人平等自由是天赋人权，是不证自明的公理。不证自明？正是因为没有哲学、科学和历史的实证，因此英国哲学家罗素在其《西方哲学史》对卢梭的评述中说，“自然人”具有虚构性质。在基督教看来，在上帝面前人人平等。但上帝已被科学证伪、被人文主义推翻。的确，事实上，由于市场经济这只看不见的手的作用和民主政治的作用，在社会权利上，西方社会基本上是平等的，然而，正如美国哲学家赫伯特·马尔库塞在其名著《单向度的人》所指出的，现代工业社会是一个极权主义社会，每个人都被强制地编入同一种经济机制、同一种政治体制、同一种文化、同一种生活方式，它以物质财富成功地压抑了人内心的否定性、批判性和超越性向度，使这个社会成为单向度的社会，而生活在其中的人成为单向度的人，这种人丧失了自由和创造力，无法想象和追求另一种理想<sup>②</sup>。很可惜，在资本主义经济全球化的背景下，他对资本主义经济制度负面的批判并没有引起普遍的社会关注。另一方面，以个人主义文化和

<sup>①</sup> Griffin, D. R. *Spirituality and Society: Postmodern Visions* (后现代精神), 王成兵译, 中央编译出版社1997年版, 第84页。

<sup>②</sup> Herbert Marcuse. *One Dimensional Man Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (单向度的人), 刘继译, 上海译文出版社1989年版, 第2页。

基督文化为主体的西方文化是以强势者为贵、以弱势者为贱，胜者为贵、失败者为贱的文化。弱势者既不是个人主义文化推崇的社会精英，也不是基督文化推崇的施善者。事实上，广大的弱势者在精神上处于极不平等的地位，其社会等级观念意识俨然，贵贱分明。没有精神平等，精神的自由从何而来？

庄子的平等思想源于人与宇宙之道和宇宙万物的关系，集中表现在尽人皆知的齐物我、齐万物、齐是非等方面。所谓齐物我，即：“天地与我并生，而万物与我为一。”<sup>①</sup>人和宇宙万物同生于道亦同归于道，它们之间是齐一的。所谓齐万物，也是基于同样道理，即：“物无非彼，物无非是。”<sup>②</sup>它们是齐一的，其间没有质的差别。所谓齐是非，即：“因是因非，因非因是。”<sup>③</sup>是与非亦齐一，它们之间并没有统一的绝对的客观判断标准。这与西方后现代的视角主义观点完全一致，也被社会发展史尤其是科学发展史所实证。庄子深刻指出：“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。”<sup>④</sup>精神平等才有精神自由。故此，在《逍遥游》中庄子形象地描述了不以物观物，不以俗观物，而以道观物且无所待方为自由的思想，其结论是：“若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉？故曰：至人无己，神人无功，圣人无名。”<sup>⑤</sup>而老子提出“清静无为”“返璞归真”的社会理想境界也应当是推因于此。在人类历史上，人类“以物观之，自贵而相贱；以俗观之，贵贱不在己”，恰恰缺少“以道观之，物无贵贱”的生态宇宙人生哲学观。

西方后现代生态主义刚刚开始自己的理论建构，他们所缺乏、所需要的，正是我们所拥有的祖先的遗产，我们中国道家思想经过几千年的历史，积累了广阔丰厚的道家文化，在哲学、社会学、宗教、心理学、医学、建筑美学、文学美术、音乐诸方面都有极为深厚的积淀。西方人或许能在知觉上以为奇特，但是他们能在理性上以为有理、在直觉上以为美吗？他们能进入那种与宇宙、自然万物通灵的愉悦的道家意境吗？当西方能品味到老子的天道理性、庄子的逍遥境界、黄老的社会理想、道家医学的玄妙真迪、陶渊明的真朴自由、唐宋诗词的意境、明清书画和建筑艺术的风骨的时候，我们中国人有理由相信，这与文艺复兴和启蒙运动一样，意味着筑造后现代社会的文化复兴和启蒙时期的到来，是以老庄思想为代表的中国文化的全球化时期的到来！

① 陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局1996年版，第71页。

② 同上书，第154页。

③ 同上书，第54页。

④ 同上书，第420页。

⑤ 同上书，第66页。



百年道学精華集成

第七辑

# 道门科技

卷四

生态思想与实践



环境哲学  
与环保思想



# 道家环境哲学及其现代价值\*

杨信礼

道家文化是中国传统文化整体建构中的重要组成部分，在道家丰富而深邃的理论创造中，有极为珍贵的环境哲学思想，其中关于人与自然关系的思考，关于人与自然关系紧张状态之形成原因的分析，关于重建人与自然和谐平稳秩序的设想，对于现代社会的人们反思自身的行为，解决日益严重的环境危机，仍具有启发意义。

## 一、人天关系的整体观照

以老庄为代表的道家学派以“道”为其哲学的最高范畴，赋予“道”以天地万物的本源、本质和规律的意蕴，并且从整体宇宙视野来观照、理解和把握人天关系，从而为其环境哲学或生态智慧奠定了本体论基础。

人与天的统一，首先在于人与天、人与自然、人与周围世界中的一切事物，都是由道产生的。道作为宇宙的根本与源泉，既是“有象”“有物”“有精”的物质性实体，又是寂寥恍惚、视之不见、听之不闻、博之不得、无具体形状的东西。正是这种幽渊博大、虚灵空廓的“道”，成为万物的祖宗和根源：“道冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗。”（《老子》第四章）“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。”（《老子》第四十二章）“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》第五十一章）道作为天地万物之根本和源泉，实际上是一种无形无状的物质性的气，天地万物都是一气所生，并通过气而贯穿联结，天地万物的成毁生死不过是气的聚散变化而已。

人与天的统一，也表现在天地万物和人类具有共同的本质和平等的性质。道不仅是天地万物的本源，还可以解读为事物的共同本质。“道”的重要物性是为、无私、不恃和不居。道自然而然，普遍存在，生养万物。万物由于得道才产生和成长。但道并不凌驾于万物之上，不干预和宰制万物，不夸耀自己的成功和伟大，不把自己作为价值的主体和目的，而把万物作为自己的客体和手段。道也不偏爱一些事物而轻贱另一些事物，对于人也是如此。老子说：“大

\* 本文原载《管子学刊》1996年第4期，第56-61页。

道兮，其可左右。万物恃之而生而不辞，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。”（《老子》第三十四章）作为万物之本质的道无偏无私，把自己的本质普遍赋予天地人物，万物禀受了“道”而成为自己的本质，其含生含道，都有自己的生命、本质以及存在的意义和价值。众生平等，无贵无贱。作为有意识有思虑的人类，对于万物应提神太虚，从道的高度上观照万物，处理人与天、人与物的关系，尊重天地自然，尊重一切生命，与万物为友，与环境和谐。要以道观物，对万物持平等的态度，不可以“我”观物，贵己而贱物，庄子说：“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。”（《庄子·秋水》）从“道”的高度来看，天地、万物、人生是不可用贵贱、大小、有无等概念来区分和理解的。大到天地宇宙，小到稊米毫末，都含有生命创造潜能和无限生机，都蕴含道并体现道。既然如此，珍视众生，尊重生命，保护人类周围的世界，与自然平等而和谐相处，就成为人类行为必须遵守的规则。

在老庄道家看来，道生成养育了自然万物，万物在道的覆载之下有平等的性质，且相需互因，任何一种事物都不能离开其他事物而存在。老子有相生相成的辩证观点，庄子亦有相因相需之说。庄子说：“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。”（《庄子·齐物论》）世界上的万物有不同的种类，但从宇宙本体的高度来看，都是一气所生，都属于一大类，万物彼是相需，互摄交融，且相互规定，构成了一个大的生命系统。在这个系统中，没有一个事物可以离开其他事物而单独存在。人无疑是物质进化过程中的最高产物，但也不能离开自然界而存在。庄子说：“夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。”（《庄子·大宗师》）自然界为人类的生存发展提供了物质资源，人之从生到老，都依赖于自然，与周围的环境密切相关。天地万物与人类构成了生命充盈的有机系统，这个系统中的各构成要素相需相因，互摄互融，从而引起了各要素的变化和整个系统有规律的运动。这种规律就是循环往复、向对立面转化，回到原来的出发点。老子曰：“反者道之动。”（《老子》第四十章）“大曰逝，逝曰远，远曰反。”（《老子》第二十五章）庄子也指出：“万物皆种也，以不同形相禅，始卒若环，莫得其伦。”（《老子·寓言》）万物虽然种类不同，但相生相续，交替流传，生死成毁如环之无端，永无尽头，形成了统一的生命圈。《庄子·至乐》还历述从低等植物到人类的进化过程，说明万物生死相禅、循环往复、生于自然又回归自然的运动。天地万物以及人类，都在这种循环往复的运动中产生出来，也需要在这种循环往复的动态平衡中得到生存和发展。能否维系这种动态的平衡，关系到天地万物的生命。这种动态的和谐与平衡，也就是“大道”或“一”。“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，侯王得一以为天下贞，其致之一也。”（《老子》第三十九章）有了这种动态的和谐与平衡，长天清明，大地宁静，诸神充灵，山谷丰盈，万物生生不息，作为社会现象的政治也会和谐统一。反之，“天无以清将恐裂，地无以宁将恐废，神无以灵将恐歇，谷无以盈将恐竭，万物无以生将恐灭”（同上）。如果破坏了天地人物这一生命大系统的动态和谐，天无法清明则必定破碎，地无法宁静则必定倾裂，山谷无法充盈而必定枯竭，万物无法生殖而必定灭绝。老子生命系统动态平衡的思想，是以直观思维方式对生态系统演进规律的天才认识。循环演化是生态系统的固有本性，平衡与和谐则是生态系统良性运行的关键。现代生态学研究成果表明，在地球生物圈中，组成生命有机体主要物质的

碳、氧、氮等元素的化学循环，水和大气循环，各种生物所组成的食物链的能量转换，构成了地球生态系统动态平衡和有序进化的机制，正是依靠这些循环过程，才保持了物质能量转换过程中的收支平衡，物质元素的比例协调、物质和能量在生态系统各个环节上移动速率的相对均衡，以及生态系统抵抗一定的外在干扰而恢复相对稳定与平衡的自我调节功能。任何一个有机系统，都有内部各种因素的循环以及与外部环境的交换。如果这种循环和交换发生障碍，就会导致系统的失衡，破坏系统的稳定。所谓生态系统的破坏，就是由于人类掠夺性地开发自然的行为打破了生态系统的良性循环，阻碍了生态系统的自我调节。所谓的生态环境污染，也就是过量的矿物元素叠加在人类生存环境的自然物质的循环上，而造成了物质元素的失衡。以老庄为代表的道家思想是崇尚自然、反对违背自然的人类行为的，他们以自然而然为取向，把生态环境天然的和谐作为最好的环境状态。老庄以道为天地万物的本源，确认万物含道含生，具有平等的地位和自身价值，且相因相需，相依共存，构成和谐平衡、动态稳定的生命圈。这是道家环境哲学的基本观点，也是其批判现实、重建人与环境的理想关系的出发点。

## 二、人天现实关系的批判

人与天地自然，与周围环境本来应当是一体通贯、和谐相处的，但由于人类认识与行为上的失误，造成了人与环境关系的紧张和生态系统的紊乱失衡，出现了天裂、地废、神竭、谷枯、众生死灭的恶果。为什么会出现这种现象呢？在道家看来，首先应归咎于人类自贵而贱物的错误观念。人类把贵贱观念应用于对人与自然关系的理解，妄自尊大，以自己为中心，把自己当作价值主体和目的，而把自然界当作供自己利用驱使的客体和手段，对自然常取支配役使之心，不能以平等的心情对待万物，无视天地万物存在的固有意义和价值，为了满足自身的需要，无休止地向自然索取，甚至以人灭天，违反自然的规律和本性，掠夺自然，危害环境。其次，是由于人类过渡的贪欲。人类要维持自己的生存，需要满足基本的物质欲望，但过渡的贪欲损害身心：“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。”（《老子》第十二章）过分的贪欲也造成了社会风气的败坏，政治的动荡和国家的危机。更重要的是，人的欲望若毫无节制，为了满足这种膨胀的欲望，就要无休止地向环境索取，从而导致了物质的匮乏和环境的恶化。为了避免这种状况，老庄主张少私寡欲，见素抱朴，轻视名利，责己重生。欲望是文明社会发展的动力之一。一概否定物质欲望是不合适的。但物质欲望的恶性膨胀以及与之相伴随的对环境的破坏性开发，必然造成环境的污染、资源的枯竭和人类生存条件的恶化，则是一个不争的事实。人类急剧膨胀的欲望，将对有限的自然资源、脆弱的生态环境造成严重破坏，给现在人类的生存以及子孙后代的生存带来严重威胁和巨大灾难。没有自制的贪婪必然导致人类自身的毁灭。老庄站在人与自然应和谐相处的高度，感于人对环境的掠夺和巧取所造成的对人类的巨大威胁和隐患，主张清心寡欲、见素抱朴，确有先见之明的性质。即使对于现代人也不乏启发和警示的意义。再次是由于人类智慧技巧的滥用。人作为宇宙进化过程中产生的一个生物物种，具有认识周围世界的能力和创造性本质。但聪明智慧、能动创造是有两重性的。智慧和创造性地运用既能改善人的生存条件，提高人的生存质量，也会引起社会的混乱动荡和人们之间的欺骗讹诈。“民多利器，国家滋昏；人多伎巧，

奇物滋起。”（《老子》第五十七章）老庄对于人的智慧和创造性，主要是看到了其反面影响，因而主张绝圣弃智，无知无欲，自然无为，小国寡民，使老百姓“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”（《老子》第八十章），以与自然和环境保持一种原始而朴质的和谐。老子虽然否定物质文明的进步和文化知识发展的意义，主张人与自然保持原始和谐的消极对策。但从中也透露了这样的信息，人类应在与宇宙整体统一前提下来确定自己的地位，在尊重自然规律、维护自然平衡与和谐的前提下运用自己的智慧和创造力，决不可滥用知识，违逆自然，以人灭天。

### 三、人天关系的重新建构

由于人类认识的失误、贪欲的膨胀以及聪明智慧的滥用，违背了天道，导致了人天关系的扭曲，造成了人与环境关系的紧张。为了恢复人与天的本然关系，重建理想的人天秩序，使万物各得其所，各遂其生，使天地人物的生态系统重新获得平衡，道家提出了自己的主张。

首先，要重新认识人天关系。个人与社会，人类与自然是一种对立统一关系，人与自然互依共存。若片面强调人类在宇宙中的高贵性与独特性，无视个体生命对于群体生活、人类生命对于自然环境的依赖性，无视自然万物存在的自身价值和意义，为了人类自身的利益而否定、牺牲自然万物的生存价值，无休止地掠夺自然，必然导致环境的恶化，最终也将损害人类自身的利益，危及人类自身的生存。因此，人类必须打破人是宇宙中心的观念，对万物持同情和理解的态度。充分认识到万物含道含生，尊重万物的生命，把人类生命与自然界的其他生物的生命，把人类物质需要与自然界资源的合理开发和有效利用，把人类生产活动与自然界物质能量的良性循环统一起来，使人类生存发展与自然界的发展进化统一起来，从而达到与天地一体、与万物并生的平衡与和谐状态。

其次，要注意养生。节制欲望，适度消费。物质欲望的无限制满足既损害肉体生命，又会引起社会的动乱昏暗，导致环境的恶化和资源的枯竭。为了维持人与环境的动态和谐与平衡，老庄主张少私寡欲，轻视功名物利，做复归于朴、游心于淡的圣人和真人。老庄把人与万物的生死成毁视为气之聚散的结果：“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死，若生死之徒，吾又何患？故万物一也……‘通天下一气耳’。”（《庄子》知北游）生死气化是一个自然过程，“出生入死”（《老子》第五十章），“杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生，今又变而之死，是相与春秋冬夏四时行也”（《庄子·至乐》）。老庄将人之生死作气之聚散观，表现出了一种顺其自然、超越生死忧患的旷达心态，但这并不意味着其恶生悦死、否定人之生命的意义。相反，正是由于他们看到了气聚之必散、人生之必死的规律性，因而强调重生贵己。老子针对“五色”“五音”“五味”“驰骋田猎”“难得之货”对人的自然本性的扰乱，提出了“名与身就轻，身与名孰多”的质问，暗含了身重于名、贵于物的思想，庄子针对一般人贪物丧性、贵物轻人的思想迷误，认为那些“丧己于物，失性于俗”（《庄子·缮性》）的人是“倒置之民”。并进一步指出：“今世俗君子，多危生弃身以殉物，岂不悲哉？”“今世之人居高官尊爵者，皆重失之，见利轻亡其身，岂不惑哉？”（《庄子·让王》）老庄道家重身轻利，重生轻货，因此，养生全身便是其思想的题中应有之义。如何养生？在指导思想上是遵循大“道”的原则，因顺自然。人生、社会和自然都存在于“道”的大系统之中，人身是一个小宇

宙，其外部世界则是一个大宇宙，人与自身周围的环境密切相关，人生不能离开自然万物而独得完善和发展。而天地人物都受一般规律的制约。这一规律就是“道”或“自然”。人世的遭逢，人之生命的寿夭，不决定于神秘的、超自然的力量，而决定于人是否遵循大“道”因顺自然。只有遵循天“道”，知道应怎样顺道而行，才能够使生命避免危险，“没身不殆”（《老子》第十六章），尽其天年。庄子说：“以其知之所知，以养其知之所不知，终其天年而不中道夭者。”（《庄子·德充符》）养生全身的基本态度是节制欲望，复归于朴，游心于淡。老子以批判的眼光审视现实人生，认为现实的人背道离德，受感官欲望驱使，追逐物利，斗智逞强，破坏了人的纯朴自然、宁静淳和的自然生存状态，造成了对人之生命的严重损害。统治者的过度贪欲更造成了田地荒芜、仓府空虚、人民饥寒的严重社会危机。庄子从人的自然本性出发，批判现实人生，认为由于人追求功名富贵，受制于仁义礼乐，焦虑于生死存亡，因而总是被动，终生劳碌，形化心死，倍受磨难和痛苦，无法获得精神自由。之所以出现这种情况，原因在于人违背自己的自然本性，为人情所驱使，不能安时而处顺。为了救治现实人生的不幸，老子提出了法“道”之无为，“复归于朴”。一方面是统治者、“圣人”要无为，“处无为之事，行不言之教；万物作焉而不辞，生而不有，多而不恃，功成而弗居”（《老子》第二章）。另一方面是使老百姓无为，即“不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知无欲。使夫智者不敢为也，为无为，则无不治”（《老子》第三章）。统治者无为而自然，万物就会各循其理，各得其所；百姓无知无欲，智伪和争斗就不会发生。人之虚静，柔弱和不争，即使自身回复到了本然的生命状态，也可以消除人与天、人与自然的对立冲突，从而达到一种和谐平衡的境界。老子主张克制人的过度欲求，制止人们之间的争斗，消除人类与自然万物的紧张状态，这在当时的历史条件下是难以实现的。但他看到了人生的意义不仅在于生理欲望的满足，并从人类历史发展的整体过程去探求人的发展与社会和解的意义，关注人之生存的社会和自然的环境，则是具有超时代意义的。

其三，限制人的智慧和创造性作用的范围，知天循道，按自然规律办事。人类能够认识自然，并按照自己的目的和意志而进行创造性活动。但人的创造性并非可以毫无节制。老庄认为，人类对于自然界不可为所欲为，而是要因顺物性，依照自然的本性和实际条件而活动，切不可故灭命，以人灭天。因顺自然之为，看来是无所作为，但可以得到成功，若违逆自然而为，看来是有所作为，到头来将一事无成，并且要招致祸端。老庄是主张无为而无不为的，老子说：“道之尊，德之贵，夫莫之命，而常自然。”（《老子》第五十一章）“圣人终不为大，故能成其大”。（《老子》第六十三章）庄子也认为，“天与人不相胜”，故要“知天之所为，知人之所为”，使人的认识和行为符合天道，切不可人的行为损害万物的自然本性。

#### 四、道家环境哲学对现代社会的启示

老庄道家的环境哲学与生态智慧，是其对宇宙本体直觉体悟的结果。人是自然界长期进化的产物，在他的身上浓缩着生物物种共同起源和整个宇宙系统演进的基本信息。人作为宇宙的全息元，是有可能反映宇宙的全部丰富性和复杂性的。但人只有在与宇宙和自然环境极为和谐

的状态下，才能充分发挥主体认知和体验的功能，体认人与整个宇宙的内在联系，译解宇宙演进过程中的密码，使自身与外部环境、与整个宇宙保持最佳和谐、协调和平衡状态。人们若只从一己私利出发，囿于成见，受语言与逻辑的规范与限制，就会闭锁人与自然、人与宇宙的信息交流通道，使人无法直接与自然沟通和对话。老庄道家正是看到了私欲、名利乃至语言、逻辑对人体认大道的阻碍，主张摒弃私欲，弃绝知识，物我两忘，达于一种空灵心境，直观体悟宇宙的本来面目，完成人与自然、与宇宙的交流。他们认为，通过摒私去智，虚静空灵，人身小宇宙和天地大宇宙就可以经过“气”的中介得到通贯融合，人的身心就会极度融洽和谐，心灵就会恬静澄明，人类个体内部的潜意识世界就会被激活并产生高度的直觉洞察，以直参造化的方式去把握宇宙的奥秘和演进流变过程，认识宇宙人生之大道，并进而实现人与宇宙、人与环境之现实的和谐、协调和统一。老庄绝圣弃智、复归于朴的体道论和人天和谐观，拒斥语言、逻辑、理性在认识过程中的作用，夸大了直觉体验的作用，确有不妥之处，但他们通过直觉体悟的认知方式获得的人生与宇宙智慧，对现代社会仍有重要启发意义。

1. 充分认识人与自然、人与环境的统一性和互依共存关系，保护环境就是保护人类自身。人与宇宙、人与自然是一个整体，其间应是一体统合、动态平衡关系。人类只有与自然保持和谐统一，才能发挥人的创造性禀赋，使人类的生存质量得以提高，并能持续和全面发展，人类必须破除自我中心主义观念，认识到人类的生存发展必须与整个地球及宇宙环境的能量转换、物质循环和动态平衡相协调，在认识人类与自然相互作用规律的基础上实现人类发展与环境优化的高水平协调。这无疑是人的生存发展观念的一种巨大进步。

2. 确立众生平等的观念，承认自然万物的存在对人类的价值及其在地球乃至整个宇宙进化过程中的价值，充分认识到天地万物在宇宙进化和能量交换链条中不可替代的地位和价值，合理地开发、利用自然，并以对人类和宇宙的终极关怀之心，对自然做出保护与优化的回报。

3. 节制欲望，敌视度消费，有限制地发展，使人类生活水平的提高、经济社会的发展与环境的优化进化相联系，与环境的承受能力相适应。在当今世界，人类物质欲望急剧膨胀，无限制地向自然界索取，对有限的自然资源、脆弱的生态环境以及人类未来的生存和发展，都带来了严重的威胁。这种状况若再持续下去，必将导致人类自身的毁灭。鉴于这种情况，强调整俭与限制，对人类与环境的进步与优化就显得特别重要。

# 庄子环境哲学原理要论\*

谢扬举 方红波\*\*

自然中心主义是道家哲学的基本公理。道家采取的是类环境哲学的立场和方法，本质上是一种古老的环境哲学。道家这种古代环境哲学创始于老子，成熟于庄子。道家的学术观渊源于亲天道自然方向的上古文化传统；庄子发展了老子的先验自然理念；通过“两行”的逻辑哲学进路和“道观”标准，他建立了一个“自然价值判断系统”，证明了自然中心主义哲学的合理性；通过对自然价值的多元性、多重性、潜在性等属性的考察，他揭橥了自然内在价值原理；通过“玄同”“齐物”、直观体证等方法，他显扬了非人类中心主义、万物平等主义、万物一体等环境伦理学原则。

## 一、道家以自然为中心的学术观

道家学术渊源于中国上古特有的自然崇拜和亲自然天道的文化传统与史官制度，一开始在学术观上就打上了法天道、法自然的烙印。

古有所谓“黄帝之道”，黄帝，最早见于《逸周书·尝麦》，以后在《国语》《孙子兵法》《山海经》等古文献中反复出现。《国语·鲁语上》说：“黄帝能成名百物，以明民共财，颛顼能修之。”鬻子，被称为诸子之首，托其名的《鬻子》中说颛顼“上缘黄帝之道而行之，学黄帝之道而常之”。颛顼修的黄帝之道是什么？据《国语·楚语下》，颛顼做的最大的事情莫过于“绝地天通”，他命令南正重治天（道）兼掌神事，又令火正黎治地（道）兼掌民事。可能颛顼最大的贡献就是继承黄帝给各种事物命名分类的方法，并进一步分设天官、地官，立分工专职之氏。司马迁祖先在虞、夏时期曾世为“天官”，“周室之太史”，到司马谈“既掌天官，不治民”<sup>①</sup>。天官、太史与认识天道的学术传统有不解之缘，可能就是颛顼奠基的。吕不韦自称：

\* 本文原载《西北大学学报》（哲学社会科学版）2002年第4期，第19-24页。基金项目：陕西省教委专项科研基金“现代西方环境哲学思潮研究”（2001）。

\*\* 谢扬举（1965-），男，安徽无为，西北大学中国思想文化研究所副教授，博士，主要从事哲学方法论、中国思想史、环境思想史研究；方红波（1976-），男，安徽安庆，西北大学中国思想文化研究硕士研究生。

① 司马迁：《史记》，中华书局1994年（标点）版。

“尝得学黄帝之所以海颡頊矣：‘爰有大圆在上，大矩在下，汝能法之，为民父母’。”<sup>①</sup>大圆，指天而言；大矩，即大方，指地而言。可见黄帝之教中心思想是敬事天地、法相天地。颡頊修的黄帝之道，是古代学术和政治制度中明天道之职事沿革不绝的根柢，它开启了后世重天道的学术方向，这个方向正是“先王之道”德配天地纲领的源头活水，也正是道家从学术观上始终坚持的。起初天道除了天文历法，甚至还包含许多星占、术数、律吕等成分，随着理性知识的积累、分化，天道中神秘成分在进化中剥离了，逐渐变成纯粹自然的天道。

到了道家创始人老子那里，沿天道学术路向首次结出了道论哲学系统的硕果。老子思想的纲领就在于“人法地，地法天，天法道，道法自然”<sup>②</sup>。在老子那里，人、地、天，一切事物都从属于道，而道从属于“自然”，换句话说“自然”是一个自明的先验范畴，是指涉第一性存在的，它相应于前人和自然分判离散的原初统一性，以此为基，老子建构了一种以“自然”为中心的哲学体系。这种道的哲学首次原创性地建立起了一系列早慧的纯粹环境哲学公理。伦理上：老子讲致虚、守静无为，这正是人类应该具有而没有做到的最理智的实践准则。人类过去讲的是自好的、为人的、利己的道德，这种道德过去充当了灭裂自然的盲动者的同盟，是某种物种沙文主义。现在人类才发现那是缺乏理智的，因为那是脱离甚至盲目违背客观生态真理，打破人与自然共存而协同进化的规则，使人类反受其殃、更不自由的道德观；老子讲道、德、天地、人、生命、万物的内在连续性、归元性和互相渗透性，不泥执主客二元论基础上的学术分化知识，正是当代科学寻求新范型、从割割状态转向建设连续统一体的一种哲学原理；老子讲的“道法自然”，正是一种泛生态型伦理哲学原则。传统规范伦理学史讲合乎人伦日用的道德，忽视了人类道德与客观真理、客观世界的本原性关系。这是因为传统伦理学建立在肯定人的自由与自然相对立、真善美一分为三的价值与事实分离这两个假定的出发点之上。老子以“自然”为中心的伦理原则正可以用来校正传统伦理学的自由观、善恶观；老子讲“玄同”，讲万物莫之命的自然，讲“生而不有”的“玄德”，正是捍卫自然自身应享权利和维护种际平等、物性平等的哲学基础，也正是生命伦理的基本根据；老子讲天地之德、大海的道德、讲万物的德性，正是生态哲学需要的内在价值论；老子讲道的至上性，正是合乎对人类中心观的否定超越；老子讲的反璞归真，正是合乎生态人性论和“生态人”的心理状态之健康端点。美学上：老子崇尚自然美，批评人工雕琢；维护自然存在，捍卫自然生命，反对残朴为器；超越功利和名相思辨的美学，追求直接观照自然美；讲究质朴美，浑然天成；重视自在的精神、虚静、无为、淡泊；欣赏混沌恍惚之自然形态美等，正合于生态美学。

## 二、庄子的自然整体主义

老子以“自然”为中心的环境哲学思想被庄子激进地发展了。我们易于被形形色色的二元论现象迷惑：主客二分、人与自然二分、身心二分、一多二分、经验理性二分、生存存在二分、现象本质二分、物质精神二分、共相殊相二分、个体整体二分、有限无限二分、形式内容

① 陈奇猷：《吕氏春秋校释·序意》，学林出版社1995年版，第648页。

② 王弼：《老子注·诸子集成（三）·老子》第二十五章，中华书局1986年版。

二分、人神二分、理性信仰二分、抽象具体二分、分析综合二分、归纳演绎二分、形上形下二分、因果二分、事实价值二分等等（在某种意义上我不反对方法论上的二元论）。就像使用所谓中性的近代技术方法必然地带来环境破坏的后果一样，同理使用这些似乎仅仅是所谓方便法门之抽象工具也易于带来自然统一理念之分裂，其结果我们会陷于特别严重的机械主义、原子主义、还原论的自然观和文明观。事实上利用二分法工具所求得的所谓分析知识、实证知识，属于现象界知识，易流于破裂的碎片，并且它们的聚合、加和永不等于大自然本体的呈现。二元论现象源于二元论世界观，又总是易流于导致双重知识真理标准的困惑。随着现代系统论、信息论、量子力学、协同学、混沌学等科学理论发展，二元论正日益失去其科学与哲学基础根据。今天回过头来看，康德曾指责老子思想主客不分，理性泛滥于遐想；黑格尔曾说老子思想缺乏规定性，看来不成为定论。

跟近代尘埃落定的这类工具框架下的哲学不同，庄子反对“判天地之美，析万物之理，察古人之全”<sup>①</sup>；主流哲学追思存在，旨在“求是”“求真”，多满足于抽象和本质结果，庄子和老子哲学一样，则是观照自然，理解自然，旨在“求然”“求如”，走的是具体地融入客观生境或过程而达致逍遥自得万物一体之主客合一境界。庄子极大地捍卫和发展了老子的自然中心主义概念体系，他在认识论上做出了突破。其一，庄子突破了知性失范的任智主义，他认为纯经验的知识是个人“师心”“成见”，即特殊性个体化知识；纯理知识则是脱离经验的“今日适越而昔至”<sup>②</sup>。在这种批判基础上，他提出“人相忘乎道术”<sup>③</sup>，人在“道术”中就像鱼在水中一样——我们不能说“鱼的”生存环境，因为鱼不是其可分离的环境的所有者，我们只能说一定的环境整体中具有鱼，鱼乃是某个共生环境整体中应有的部分。“道术”是人类之想象和思维极限的场域，即真正的未被天下理智分裂的“一”的场域，是《庄子·齐物论》说的“未始有封”的场域，即真正的未有主客、人与自然分离的统一场域。庄子哲学中内在含藏的重人与自然统一场域的思想，过去未曾被拨明，郭象注庄子时创造性地使用了“自得之场”一语，可是其深刻意义未得到后人重视。在这个场域中才可以觉悟从而上升到“静观”和“道观”<sup>④</sup>，这是整全视域中的当下知见，是主客兼摄的本然统一，也可以说是主观的究极推明而至于最大边际处——即通向客观，因而也是真正的客观性知识；其二，由逻辑哲学批判上升到自然化的认识论。从逻辑方法上说，百家日相攻讦，是已非人，逐于名相、言语、思辨而不知返实归本，且都没有对是非本身进行研究。庄子认为是非乃是由彼此、主客二分造成的，也就是说在人类的知性认识环境中，是非是互为依存的，但这句毋宁说是语言关系，而并非实在。关于事物我们可以有认知域的是非，即有判断分别，判断分别都是以分析性为前提的，但由于事物的多样性、主观的局限性和自然语言的分畛本性，判断又是有无穷的可能性和两极循环性的。如果仅知争是非胜负，我们会陷入两难推理无限循环的困境。那么是非本身的标准在哪里呢？

① 郭庆藩：《庄子集释·天下》，中华书局1995年版。

② 郭庆藩：《庄子集释·齐物论》，中华书局1995年版。

③ 郭庆藩：《庄子集释·大宗师》，中华书局1995年版。

④ 郭庆藩：《庄子集释·知北游》，中华书局1995年版。

庄子说圣人不走是非的思辨、论争之路而主张“照之于天”<sup>①</sup>，“无为可以定是非”<sup>②</sup>。就是说“是非”——一切肯定和否定判断本身的真正终极标准在于“自然”，所以他说：“是以圣人和之以是非，而休乎天钧，是之谓两行。”<sup>③</sup>这里“和”指和同和顺应；“天钧”，即“天倪”，指自然裁判；“两行”即“因是因非，因非因是”，即并行而不悖，这是“道枢”，即道的枢纽。这也就是“故知止其不知，至矣”，“知”是人之有限知识；而“止其所不知”就是任人类不能知其所以然的天道自然来裁判，这也叫“以明”<sup>④</sup>，即用天道自己照明。这些话的本意就是遵守自然、听任和因循自然。所谓“齐物论”，正是把物论交由“道”来齐之，而这种“齐”实乃不齐之齐，是通过戳穿认知相对性而把握世界多相性、相关性，是通过批判形形色色知性化“物论”，真正确立与事物之学区别开来的形而意义的道论。这是人类对文化框架遮蔽中的认知习性的超越，是可能的视域最大化，是由知性认知走向“存在认知”。所谓“存在认知”，是人文主义心理学派创始人，美国心理学家马斯洛（A. H. Maslow）提出来的新术语。他认为“存在认知”是不同于“太极端地分析性的”“太理性”“太数量化”“太原子论”“太概念化”等近代理智认知的。相对这些而言“存在认知”是超越认知。“超越指的是人类意识最高而又最广泛或整体的水平，超越是作为目的而不是作为手段发挥作用并和一个人自己、和有重要关系的他人、和一般人、和大自然，以及和宇宙发生关系。”<sup>⑤</sup>他有个重要的术语叫“高峰体验”，指的就是回归自然、与自然高度和谐的体验，他把这个叫“道家的”和“生态学的”态度与方式<sup>⑥</sup>。庄子确立的形而上学对老子的道论有继承，但又有区别。如果我们留意将会发现庄子哲学表达与论证上特有的大量两行命题。上述认识论的经典刻画体现在“浑沌”故事<sup>⑦</sup>之中，浑沌的根本意蕴在于人的认识与自然存在的相融和同一，根据这一点，我们说庄子已经通过认识论把“自然”恢复为人类的内直观形式了，“浑沌”这个思想实验意义上的存在使得道家的“自然”具有先验性哲学范畴特点，而与当代后验的人与自然相统一的思想大为不同，这是对老子“玄之又玄”命题意蕴的高清晰度的揭明。通过上述独特的认识论环节，庄子论证了他的世界观模式，其要点包括：万物皆具有道性，所谓“周、遍、咸”<sup>⑧</sup>；宇宙万物是有无相互转化的过程，一切通过“气”构成相连续的关系和态势；“天地与我并生，万物与我为一”<sup>⑨</sup>；天地是万物之父母，天地无宰，万物平等并存<sup>⑩</sup>，一切事物应得到解放而恢复自然面目；宇宙是人的寄托场所，人并无主宰地位，天人共守内在化“自然一体”精神与理念。由于“自然”具有纯粹先验性、原初直观性和在人类意识桶底等特点，从一定意义上我们可以大胆地前瞻：这是21世纪各种环境哲学的出路之一。

① 郭庆藩：《庄子集释·齐物论》，中华书局1995年版。

② 郭庆藩：《庄子集释·至乐》，中华书局1995年版。

③ 郭庆藩：《庄子集释·齐物论》，中华书局1995年版。

④ 同上。

⑤ A·H·马斯洛著，林方译：《人性能达的境界》，云南人民出版社1987年版，第271页。

⑥ 同上书，第263、214页。

⑦ 郭庆藩：《庄子集释·应帝王》，中华书局1995年版。

⑧ 郭庆藩：《庄子集释·知北游》，中华书局1995年版。

⑨ 郭庆藩：《庄子集释·齐物论》，中华书局1995年版。

⑩ 同上。

### 三、庄子的内在价值论

传统主流哲学实际上奉行的多是“人是万物的尺度”（普罗泰哥拉语）之教条，谁要是从“是”导出“应该”，就有被判为自然主义谬误的嫌疑。根据这种价值理论的逻辑，取消人类这个价值评价主体，就等于取消价值论本身；因为其他事物都是由于满足或不满足人类主观情欲需要才获得价值标示——事物本身是无所谓价值不价值的。这是刚硬的人类中心主义价值学说，它主观上强化了人类的贪欲、占有欲，客观上加剧了人类统治、征服和肆意掠夺自然的“犯罪”。这种价值立场到了资本主义时代，进一步嬗变出罪恶的自我利益主义、唯生产力主义、唯利润主义、高消费主义，人类果真朝这种价值信念误导走下去，将来必至于万劫不复之地而被地球淘汰或与地球同归于尽。尽管达尔文早就通过生物进化论否定了人类对其他动物在性质上蒙昧的优越感和从上帝那里被赋予的君临万物的特权，可是人类种族沙文主义的价值认识突破却迟迟难以出生，只是在20世纪受环境危机的激发，西方才率先开始探索超越之路。今天全世界知识界都熟知内在价值论乃是环境主义的必要前提之一——只是有些人执于俗思俗学俗见俗气而不肯接受罢了。可喜的是美国H·罗尔斯顿（Holmes Rolston）首次较为系统地建构了一种自然有非工具价值即内在价值的学术理论。他论证说，内在的价值本来就呈现于人类的经验之中，不过，没有人类作为参照，内在价值也同样固有地存在着。他通过生态网中价值分层的流通渗透模型，揭示了事物内在关系价值的实存面貌<sup>①</sup>。

相比较之下，在庄子那里，自然的内在价值理论却是其自然中心主义哲学的逻辑结论而已，而绝不是某种后验的马后炮型智慧。庄子崇尚老子提出的自然核心原则，在他们的思想中，“自然”既有存在的事物自己如此、是其所是、自然而然、自动自发、原初本始的意义，又是关于客观自然本状之自明的内直观形式，还是超越线性因果链而对宇宙万物实际复杂生长过程的图示化。从这些意思上说，“自然”这个概念本身就蕴含了人类对自我认知局限性和孤单分离的超越突破，“自然”提供的是更广阔高远的思想宇宙。郭象注《庄子》恰当地声张“独化”论，这种理论揭明“自然”等同于“存在之作为存在而在共生环境中存在着”的意思。过去人们只注重郭象“独化”的孤立含义，事实上高明的是郭象提出了事物的“自得之场”这个境域关联概念，其意义非同一般，本于这条“自然”的自明原则，庄子废除了人与环境、事实与价值、存在与价值、内在价值与工具价值等的断裂分离。在庄子看来，如果说事物无内在价值那么就等于说没有事物的世界，而这是荒谬虚假的、不可能的！“濠梁之辩”<sup>②</sup>是个例证。这段辩论中，庄子能赏见“鱼之乐”，因为他的世界观已位居存在与价值、生存与环境相统一的层次。惠施则无法接受这一点，他是个主体主观价值论者，他不可能理解人与自然万物之间的本然一体之相关相通性。内在价值在《庄子》中是以辩证的命题形式出现的，也就是“无用之用”，这里有些理论环节需要解释。关于价值，庄子有三个代表性表述：（1）无用

<sup>①</sup> [美] 霍尔姆斯·罗尔斯顿著，刘耳、叶平译：《哲学走向荒野》，吉林人民出版社2000年版，第189-196页。

<sup>②</sup> 郭庆藩：《庄子集释·秋水》，中华书局1995年版。

之用。(2) 介于用和无用之间,如周将处乎“材与不材之间”<sup>①</sup>。(3) “为是不用而寓诸庸”<sup>②</sup>。表面看来,它们互相矛盾,实际上不矛盾,如果我们厘清三者逻辑层次上的上升关系,命题(3)中庄子以大用破小用,通用破偏用;命题(2)中设定人对于价值对象、价值的选择可能性;命题(1)中,庄子是上升到从宇宙本体来观照价值对存在的附属性和人作为价值中介的消极性。在这里庄子升入了“一个道的视域取代人的自身主观视域的内在价值论领域”,实现了存在和价值的统一。“无用之用”,本质上是以内在价值为中介环节,克服了主观价值与客观价值、工具价值与自然价值、人与自然等分执之表述,它恰恰告诉我们对于人无用的对生态系统或整体环境却仍是有用的!

庄子的内在价值论开拓了更广阔的价值论空间并揭示了价值的多项本真属性。首先自然事物的价值是多元的,因为价值标准与存在网络相关,而存在者是多元的。《齐物论》中齿缺问王倪说:“子知物之所同是乎?”王倪答曰:“吾恶乎知之!”“子知子之所不知邪?”曰:“吾恶乎知之!”接下来王倪却又说:“尝试言之:庸詎知吾所谓知之非不知邪?庸詎知吾所谓不知之非知邪?且吾尝试问乎汝:民湿寝则腰疾偏死,皦然乎哉?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,庸蛆甘带,鸱鸦耆鼠,四者孰知正味?猿獭狙以为雌,麋与鹿交,鳧与鱼游。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?”<sup>③</sup>这段话提出一个问题,就是自然自身的价值与太人化的价值镜筒里的价值结论总是错位的。事实上,人能听闻鸡鸣狗叫,但是永远也无法知道它们为什么鸣叫和它们鸣叫的意义所在,除非人类放弃自我中心的人化价值评价尺度,以自然的方式思考自然,确认自然之内在价值及其多元化本状,否则我们就不能做什么!以自然的方式思考自然,则我们易于明白,虽然物物价值准则个个不同,但这可能的不同却有一个共性——那就是对整个宇宙都必不可少,它们应拥有一个相同的共名:“内在价值。”其次内在价值是潜在的,因而也就是具有多种可能性实现前景的。对自然抱工具价值态度者往往只能发现事物受控展开的表面化和外在化的价值。对工具价值中人类技术选择和框定本质,庄子有独到的批判。庄子认为“有机械者必有机事,有机事必有机心。机心在于胸中则纯白不备。纯白不备则神生不定,神生不定者,道之所不载也”<sup>④</sup>。工具价值论者可能没有更深地思考——如果没有潜在的价值本体,连工具价值自身也失去了依托。庄子的论友惠施曾经抱怨庄子的言论大而空,没有实际用处。庄子反驳说,天地广大,个体人仅取用两足站立的地方方便满足了,可如果把他立足之外的大地挖掉,一直挖到深及黄泉地府,你还能站立吗<sup>⑤</sup>?显然表面似无价值的大地是你立足之地得以存在的依托。《庄子》中还有一个例子,足以显示工具价值视角和主观价值框架的自身的局限性。庄子说一般人只知道前人走出来的现存的路具有路的功用,可是没有大地哪有路?事实上大地是潜在的可能之路的整体。当代的环境主义者发现正是由于我们对自然内在价值及其潜藏属性的忽视,人类付出了无以弥补的损失,比如灭绝的野生物种造成了世界基因库的不完整,并

① 郭庆藩:《庄子集释·山木》,中华书局1995年版。

② 郭庆藩:《庄子集释·齐物论》,中华书局1995年版。

③ 同上。

④ 郭庆藩:《庄子集释·天地》,中华书局1995年版。

⑤ 郭庆藩:《庄子集释·外物》,中华书局1995年版。

有可能进一步影响未来的基因选择工程和自然进化过程；生态系统中某种动、植物种的失衡往往造成整个生态系统的不平衡状况甚至死灭。孤立信奉工具价值准则者也没有论证他们的信念的有效性和永恒性——事实上，近代科学技术似乎创造了富比上帝或皇王的生活财富，然而据物质不灭和能量守恒律，那些财富并未增减创灭什么！只是打破自然均衡，使物能非均衡地再聚积！再次，内在价值是多重的或曰复合的。由于自然过程的动态整体性和复杂自组织可能，自然存在物都具有兼属于多种不同的整体和关系体之复杂属性，它们不是孤立的而是互相联系的，所以它们的生态环境价位是不确定、多重叠、多层次的，实际上我们可以认为自然存在事物的价值是一个动态的并以价值变量组成的开放序列集合。忽视这一点，一方面会导致由于我们人类的干扰而使自然转化的环节断裂破缺，另一方面必然会妨碍事物自身价值按其自因自存方式的自我实现和自我创新之机会。传统价值评估是分析式的，这是因为传统价值论虽然申明主观性特质，可是却被动地受量化自然观、原子主义和机械论世界观等的决定，事物的孤立性和其价值的分离化被默认为有当然合理性，这种主观性结构并未达到彻底的澄明。古希腊阿那克萨哥拉（Anaxagoras）认为万物相互包含：“一切中包含着一切。”<sup>①</sup>近代哲学却忘了他的教导——希望把复合的自然体系还原成简单东西！现代哲学在更高的科学背景层次上发展了自然的非线性和复杂性本质，事实上世界万物的价值关系是复杂多变的交叉重叠关系。在庄子看来，大化流行、新故相代，神奇化为腐朽，腐朽复化为神奇，自然内部包藏着有无限生命力的转化循环过程，人类既难以了知一切，就总处在知与不知的二重悖反性境地之中，相应地就应当对有限认知能力有所超越，所以应当适应环境，放弃“人籁”的自我陶醉，而敞开心灵去倾听“天籁”——大自然包藏着无穷的价值奇迹，我们对这个真正奇异的隐价值世界知道得太少了。传统价值论是不承认价值有上述诸种属性的，那或许是因为传统价值论根本没有能力认真对待更复杂的价值关系。

#### 四、非人类中心主义宇宙伦理

现代发达文明尽管有高度的公共理性成就，有充分发育而完备的体系化社会建构，但相对于个人自由的成就比，我们仍然可以说那种社会是以自我为本位的。自我本位的文化表现在思维方式上是由我到他、由近及远、由微观到宏观、由亲知到觉悟。这个思维方式在伦理学上就是设定从自我出发，不断扩展。扩展的次序理论上说可以是自我→家庭→部落→地区→国家→种族→人类→动物→植物→生命→岩石→生态系统→星球→宇宙，这个历史的扩展每向前迈进一步都是极其艰巨的<sup>②</sup>。不过动物和动物之外的事物要不要被列入人类道德共同体？动物、生态系统、整个环境有没有资格要求人类加之以伦理责任？道德共同体的边际线在哪里？这些问题仍在争论。造成这种局面的根本原因就在于过去那种认为只有人对人才有伦理关系的道德观已组织到社会机体和渗透到每个文化角落，所以最大道德共同体的普遍认同涉及他们的历史、文明大变革问题，这自然就不容易了。

① 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译：《古希腊罗马哲学》，三联书店1957年版，第70页。

② [美]纳什著，杨通进译：《大自然的权利》，青岛出版社1999年版，第4页。

庄子和道家的创始人老子一样，在出发点和方法论上采取的是宏观到微观、由整体到局部、由远而近、由总到分的方案。老子说“道生之，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”<sup>①</sup>。老子的玄德（可以理解为“深道德”理论）实际上正是辩护一切可能存在事物并行不悖、欣欣和谐的宇宙道德，这是与上文说的道家的普遍联系的有机整体世界观融贯的。庄子不但通过“两行”的逻辑结构从认识上开启了“照之于天”“道通为一”的自然价值判断模式，而且实现了本体论与价值论的归一——老子已经提出复归“无知”“无心”“无为”的“玄同”理论。庄子在他那里里程碑式的著作——《齐物论》里，更把“玄同”推及万物齐一的万物平等主义世界观和形而上学层次，并且把“天地与我并生，万物与我为一”这种万物一体的体证确立为精神顶点。就实践活动观看，老子、庄子主张“无为”“无以为”“无不为”，这种活动观换句话说就是捍卫自然生态共同体的自在存在的严格约束规范，它对自然生态是“连犴无伤”<sup>②</sup>的。只有这样才能实现所谓“无不为”——这个“无不为”，就是生态共同体的自然生存：“故至德之世，其行填填，其视颠颠。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。”<sup>③</sup>在庄子那里，人类中心主义烟消云散，几乎没有结胎的可能性。他认为人是自然大演化过程中一个链环，是寄居于天地之间的匆匆过客，那种执著“人为宇宙中心和精英”的偏执，在庄子看来是对宇宙的真正无知！《大宗师》里有个故事，说造化偶然地铸造出人形来，这个人就跳出来炫耀：“我是人，我是人！”庄子说那是不祥的征兆。正因为如此，庄子喊出了“天而不人”<sup>④</sup>的著名口号，呼吁人类把自由与自然统一起来，回归素朴的本性，合乎自然地生存。庄子这个环境主义式的命题跟一切人类中心主义相比具有深长的哲学意义。古希腊毕达哥拉斯（Pythagoras）曾认为宇宙的中心是“火团”，大地是圆形的且每天绕着中心火由西向东环行一圈<sup>⑤</sup>。而亚里士多德（Aristotle）反对此说并提出“地球中心说”，他的理论统治了西方一千多年。灾难性的后果是这种理论与经院哲学相结合变成了一种哲学上人类中心说的神圣象征和强有力的支撑，在人类认知和价值领域产生了极大的负面影响。到了哥白尼革命才渐次否定从属于地球中心说的人为万物之灵的那些思想、信仰。可是到了18世纪，康德（Kant）又从认识论上提出人有理性，人给自然立法，人是自然的主人这种主张。罗素（Russell）评论说：“康德认为自己完成了一次‘哥白尼的革命’，但是如果他说自己完成了一次‘托勒密式的反革命’那就更为确切，因为他把人又恢复到哥白尼废黜他以前的地位。”<sup>⑥</sup>从这个意义上说，现代环境主义思潮、非人类中心主义哲学是哲学史上新一轮真正的“哥白尼革命”，而道家正与这场革命是异曲同工。值得注意的是庄子并非反人类的异己分子，他的宇宙伦理学给予了人和万物同等的考虑，他的

① 王弼：《老子注·诸子集成（三）·老子》第五十一章，中华书局1986年版。

② 郭庆藩：《庄子集释·天下》，中华书局1995年版。

③ 郭庆藩：《庄子集释·马蹄》，中华书局1995年版。

④ 郭庆藩：《庄子集释·列御寇》，中华书局1995年版。

⑤ 宋洁人：《亚里士多德与古希腊早期自然哲学》，人民出版社1995年版，第312页。

⑥ [英]罗素：《人类的知识及其范围与限度》，商务印书馆1997年版，第10页。

“自然地生存”的教导实际上洞察了人类终极命运因而对人类具有终极指导价值。在这个大前提下，他十分关注人，他有构思独到的生命伦理思想。“生命”是庄子思想体系中二级亚主题之一。他传授的“卫生之经”<sup>①</sup>“达生”<sup>②</sup>“保生”“全生”、知与恬交相养<sup>③</sup>、不以生殉物、“完身养生”<sup>④</sup>等，都是替人类谋划的。不过无论如何我们需注意到庄子是在“自然”总原则下讲生命的，这也是深层环境主义哲学中强调整体环境优先原则所内含的限定结论。

---

① 郭庆藩：《庄子集释·在宥》，中华书局 1995 年版。

② 郭庆藩：《庄子集释·达生》，中华书局 1995 年版。

③ 郭庆藩：《庄子集释·养生主》，中华书局 1995 年版。

④ 郭庆藩：《庄子集释·让王》，中华书局 1995 年版。

## 西方对中国道家作为环境哲学的发现过程\*

谢扬举\*\*

道家究竟是什么哲学？道家哲学史上如何定位？如何看待道家的哲学属性？过去这类追问常扭曲式地转换为“道家像什么什么哲学”的发问。这是因为西方评价者常常自觉不自觉地囿于西方哲学中心论的立场，把西方那种哲学范畴之网作为评价工具加诸道家之上而导致的。

历史把西方推逼到环境主义、生态主义意识形态化的阶段，这种思潮发展趋势必然归结于自然一元统一性哲学——从这个意义上讲，环境哲学是“姗姗来迟的道家”，这一点已获得 20 世纪环境主义思想先驱们实践的证明，他们越来越从心灵深处认同和确认道家哲学的真正属性了。这个新动向预示着人类历史理性开始觉悟到：道家正是一种基本的古老的环境哲学原创体系。

### 一、边缘化评价及其超越尝试

直到 19 世纪末期，西方哲学话语始终占据着哲学和哲学史的权力中心位置。尽管自 20 世纪起世界哲学客观上呈现出多元化趋势，但在大多数西方学者绘制的哲学地图上，世界哲学中心的迁移是从古希腊到意大利，从意大利到英国、法国、德国，再到 20 世纪下半叶以降的美国，阿拉伯的哲学、印度哲学和中国哲学等则处于边缘的地带，甚而至于有时被排斥在哲学门外，只要检阅一下西方人撰写的“哲学史”大部头著作就可略知一二。对于西方哲学的问题设定和思考模式来说，中国道家思想是尤其扑朔迷离和难以捉摸的——绝大多数接触道家的西方哲人无法在他们自己的哲学领地里给道家安排一个合适的位置。让我们首先看看道家创始人老子思想的范畴归属是如何被误置的。

在德语范围内，老子曾被评为伊壁鸠鲁主义形式、神秘主义、胡说八道、泛神主义者、非理性主义、近斯多葛主义、直观精神、宗教精神、宿命论、介于巫幻及神秘主义和哲学之间、泛逻辑主义、寂静主义、形而上学的等等。德国古典哲学的创始人康德只间接地了解到一些老

\* 本文原载《江西社会科学》2001 年第 6 期，第 7-11 页。

\*\* 谢扬举（1965-），男，安徽无为，人，博士。西北大学中国思想文化研究所副教授，主要从事哲学方法论、中国思想史、环境思想史研究。

子思想，但从他自己那批判理性哲学的立场出发，他感到老子的所谓“无”的体系是怪物，老子思想近乎是理性泛滥于遐想。德国古典辩证法哲学大师黑格尔认为《道德经》是一部“关于理性和道德的书”。“道就是原始的理性，vivis (l' intelligence)，产生宇宙，主宰宇宙，就像精神支配身体那样。”东方的哲学不属于哲学史，东方人的实体是不确定的，东方哲学实际上是准哲学的宗教哲学。东方哲学的境界论特点在黑格尔眼中只是“渺茫的无限”，乃是还没有达到思辨化、概念化的形态。所以黑格尔给予道家的评价不可能太高。“‘夷’‘希’‘微’三个字，或 I-H-W，还被用以表示一种绝对的空虚和‘无’。什么是至高至上的和一切事物的起源就是虚，无，惚恍不定（抽象的普遍）。这也就名为‘道’或‘理’”。照这种机械地套用唯心辩证法形式的非常浮表化的理解，他以为道家哲学是停在哲学的初级阶段，或者干脆地说老子思想表面上触及普遍，实质上取消了一切规定性，因而严格讲起来只能算毫无表示的不良抽象的初始。他甚至认为“中国是停留在抽象里面的”，中国思想“没有能力给思想创造一个范畴〔规定〕的王国”。黑格尔是以西方哲学作为标准，以西方历史作为人类文明高级阶段内容，以理性作为原则，以思辨作为方法原理，以德国古典哲学精神作为至上权威。在他的眼里，道家创始人的思想说到底是“哲学”之陌生的异己！

为什么道家思想会遭遇如此种种令人费解的相互矛盾而又是贬损的评价？最重要的原因是评价者们总是囿于自己习成的哲学理解范式上的惯性，他们的评价隐含着“哲学就是西方哲学”的前提，事实上西方哲学至多只是人类智慧的半壁江山，抑或是通往大马士革之途上的保罗而已。有一则寓言耐人寻味。说是有个渔夫，网了一辈子的鱼都是两英寸以上的，他由此得出一条“真理”，这个海里没有两英寸以下的鱼。事实上仅仅因为他所造的网的网眼不多不少是两英寸。这故事和庄子那以管窥之天为天，以锥指之地为地的谬误一样可笑。哲学理解是受制于特定理解工具的！当某些西方评论家把自己的哲学范畴之网强加于道家哲学之上时，不只是用了一张不适当的网，而且是犯了范畴误置的错误，因为东西方哲学具有广泛的不对称性，可以说道家哲学和传统西方哲学乃是两种不同范畴属类的哲学。所以只有能够跳出固有的范畴定位，才能进行深层次的对话和高阶比较。这样的评价者在 20 世纪以前的西方历史上可以说是凤毛麟角，德国古典哲学家谢林（F. W. J. von Schelling 1775 - 1854）是一位代表。谢林认为老子的著作不是每个人可以理解的，只有“探知了哲学底蕴的人才可能理解”。他说，与孔子不同，“老子的学说是真正思辨的……老子却在无条件地、普遍地探索存在的最深层”。“道家学说是最遥远的东方人的思想和发明，其中绝没有一丝西方智慧的痕迹……道不是以前人们所翻译的理性，道家学说亦不是理性学说。道是门，道家学说即通往有大门的学说；是关于无（即纯粹的能有）的学说；通过无，一切有限的有变成现实的有。”谢林不但肯定老子思想的价值，而且确认了老子哲学虽不同于西方的哲学但确实是属于哲学，且具有独特的地位，这与跟他大约同时代而稍早点的黑格尔比是高明多了。这是西方评价者走出范畴误置式地误解老子和道家思想的显著进步。

后谢林时代特别是 20 世纪的情况已有很大改变，由于 20 世纪西方出现了两次世界大战、一系列社会问题以及旧哲学无法诠释的数学基础、相对论、量子力学、信息论等科学突破，尤其是核武器隐患和环境危机，西方心灵的忧患意识增强了，一大批有识之士自觉地起来忏悔、反思和超越自己的文化理论的缺陷，揭露和批判西方文化的内在矛盾。在这样的历史条件下，

道家思想得到重新评价。雅斯培尔（K. Jaspers 1883 - 1969）、海德格尔（M. Heidegger 1889 - 1976）等就是通过对西方传统哲学范畴的有所超越而发现道家价值的代表性人物。在20世纪30年代，海德格尔已开始公开场合下谈论老子、庄子，1946年夏天他曾与中国人萧师毅用德文合译《老子》（只译出了八章），直接品尝东方思想一直萦绕在他的心灵。晚年他曾说：“对于我，与那些相对于我们来说是东方世界的思想家们进行对话是一桩一再显得紧迫的事情。”但是他感到无奈的是只有极少数人通晓东方语言。道家老庄思想对海德格尔有一定的启发，他把“道”理解成能“为一切开出道路之道域”，所以他又说：“一切都是道。”这与他自己发现的人总是与存在者先交往，人不是存在者的主宰而是其牧人的哲学旨趣恰好相通。事实上道家正是以其站在人与自然高度统一的场域而与后来的主流哲学的狭窄视域形成了对照。尽管海氏的哲学与道家有许多差异，但“道域”意味着二者已走进相似的新哲学天地。我们在此再展示一下布伯的见解。布伯曾用德文译介《庄子》，他把道家哲学定位为先于宗教和哲学的“道的训诂”（Fedchins of Tao），这相当于人与自然未始分割的天道不言之教的显现。布伯指出，道在西方“常被理解成一种解释世界的尝试”，因而随时代流行哲学而变化着。“道”最初就被认为是自然，后来又被看成是理性，而最近则被当成是能量，布伯认为三种理解都不对，“道”乃是与存在根本上一致的统一性所在。关于庄子，布伯认为他否定了人们关于知识和行动的一般理解，因为那实际上是无知，而“只有统一的人才有知”，统一的人不与世界分离，所以才能认识世界。布伯说：“这种知识不是认识，而是存在。因为它把万物揉于其统一性中，所以它永远不会与万物相对。”布伯问道：“与亚洲的接触到底对我们有什么重大的意义？我们还能从亚洲拿来或得到什么呢？”布伯提醒西方人不可对中国文化作猎奇和轻率肤浅的比附。他相信“仍然有些东西我们是可以接受的。”“我认为，我们可以以一种活生生的方式从中国接受道家关于‘无为’的教言，即老子的教言。”现代西方人追求“成功”，但“成功”的结果却常常与人的初衷和生存对立或无关，这种人生方式的确早就被老子否定了。布伯还彻底否决了西方用自己的文化、观念去接受庄子的做法，他强调：“人们接受庄子，就意味着不再试图把他划入某一类，而是不加比较和协调地从他的整个真正存在上去接受他。”布伯对道家的评价可以说是跳出西方哲学传统约束来理解东方的巨大突破，这样说倒不是因为他高度赞赏道家，从而迎合了我们民族的虚荣心，而仅仅是因为他跳了西方文化的框子，开始企图直接把握道家精神实质。

尽管布伯关于道家的评识是卓越的，但不可忽视的是，他强调道家作为“道的训诂”是超宗教的、超哲学的，并且认为哲学化、宗教化对这种训诂是破坏性的。这种说法虽然直觉到需要从西方哲学之外或者从全新的哲学范畴看道家，可是实际上又加深了东西方心灵沟通的鸿沟。而且很显然，当他说到的教导是与哲学对立的时候，他的“哲学”是指传统的西方哲学，进一步说明布伯的结论预设了正是他所反对的“哲学终结于传统西方哲学”的潜台词。我们说在传统西方哲学分类范畴中道家哲学难以找到恰当的位置，但是这不意味着我们默认东西方没有相遇的可能。道家哲学虽然是一种个性极为突出的思想，但是如果她有价值，她就最终会被证明为是具有客观精神性质的普遍性思想，或者是历史的终极目的和意志的反映。事实上，哲学史作为人类客观精神家族进展的谱系史，始终是历史地发展着的，随着人类客观精神的恢宏发达，道家哲学终于有了她自己的定位的可能，可以说这是与西方历史大动荡中学术、文化和

哲学视域的变化同步发生的。

## 二、20 世纪西方对“道家”哲学性质与功能的确认

在 20 世纪之前的大多数西方人面前，挥之不去的问题与其说是“道家究竟是什么哲学”？“道家何以能是哲学”？毋宁说“道家像什么哲学”？“道家像不像哲学”？因为他们叫作哲学的东西里面道家的核心概念和命题似乎不成其为哲学化理念或者说是背反性突出，所以他们难以领悟和认同道家是必然的。20 世纪以后，历史把西方推向环境主义、生态主义，传统西方的哲学场域之上浮出了环境和生态哲学新天地，这两种相关哲学的语际世界之根本均逻辑地归元于纯粹先验整体自然主义，从这个根本理念及其学科位格蓝图上看，西方环境主义、生态主义从实质上可以说是“姗姗来迟的道家”而已，他们重新发现和认同作为其先知的中国道家也就是必然的了。事实也正是如此，只是在 20 世纪中，“道家究竟是什么哲学”才得以解决，道家哲学个性的普遍本质被历史辨识出来。

A. N. 怀特海 (A. N. Whitehead 1861 - 1974) 是对东方智慧豁然贯通的先驱者之一，1925 年他完成了著名的《科学与近代世界》，1929 年又完成了划时代的巨著《过程与实在》。怀特海把西方近代科学评定为以机械哲学为基础的研究模式和信念系统。这种模式运用的是主客二分、物理还原、静态分析、孤立实证的方法。根据 20 世纪初相对论、量子力学、心理学、生理学等学科新动向，怀特海敏锐地宣告：机械论哲学和其研究模式已经陈旧过时，代之而来的将是有机论哲学时代，因此需要有意识地重建有机的自然观。有机自然观更多地考虑生物学、生命、生成过程、自然过程的模式而不是近代物理学模式，它将复现自然的真正有意义和有价值的魅力所在。怀特海指出：“认为单纯的物质没有价值的假定，使人们对待自然和艺术的美缺乏尊敬。当西方世界都市化的过程迅速发展，需要对新的物质环境的美学性进行最精微和最迫切的研究时，认为这类观念没有考虑价值的说法达到最高潮……由此产生的两个恶果是：(1) 不顾每一个机体和环境的真正关系。(2) 不顾环境的内在价值，而在考虑终极目的时，环境的内在价值是必须充分估计进去的。”怀特海对自己的哲学有独特的评价，据访问过他的贺麟先生回忆说：“他谈到了他的哲学著作，说是东方意味特别浓厚，也许中国人反而容易了解，容易欣赏些。他说，他的著作里面就含蕴有中国哲学里极其美妙的天道 (Heavenly order) 观念。”贺先生则认为“他的天道观大抵介于儒道之间，而稍偏向于道家”。另外在《过程与实在》中，怀氏写下了“我的有机体哲学的总的立场，似乎多少更接近于印度人或中国人的某些思想线索”。于此可见东方道家哲学独特内涵之所在（持生态有机整体论的著名的人物还有 W. 惠勒、L. 摩根、W. 阿利、A. 爱默森、K. 施米特、J. 克鲁奇等）。有机论者旨在否定牛顿模式和笛卡尔、康德等的人与自然分离的哲学前提，重建人与自然的和谐统一的科学范型。1952 年冯·贝塔朗菲 (L. von Bertalanffy 1901 - 1972) 发表《生命问题——现代生物学思想评价》，从生物学研究出发得出整体、动态、主动的系统有机体观，并进而上升到世界观的普遍原理——一般系统论，一般系统论旨在取代老式的哲学本体论、范畴论，克服笛卡尔的心身二元论和旧的机械哲学，它标志着怀特海以来有机哲学的深化进步。

著名科学史家、生物化学家李约瑟 (J. Needham 1900 - 1995) 热爱道家 (笔者案：西方学

者用 Taoism 一般既表示道家也表示道教), 自称皈依中国人的世界观, 又自号“十宿道人”, 他把中国道家价值排列于中国思想的价值序列之首位, 他认为与印度和古希腊特定的机械原子论世界观不同, 中国很早就发展出有机宇宙观。汤川秀树(1907-1970)说他一开始欣赏老、庄, 因为老、庄的思考以自然界为中心, 老、庄认为脱离自然界的人不可能幸福。后来他学了一定的自然科学知识时开始反感一味地顺从自然的教导, 可是由于原子弹事件, 他最终又发现“老子似乎用惊人的洞察力看透个体的人和整个人类的最终命运”。著名历史学家汤因比(A. Toynbee 1889-1975)认为英国资产阶级革命以后的工业文明让人类对生命层获得了史无前例的统治权力, 使得农业文明时代人类与生物圈相对平衡的力量被打破, 全面征服自然界的战争已经造成了生态退化的后果, 而事实上人只是大地母亲的孩子。他认为科学的后果仅由科学本身单一的行动得不到根治, 而犹太教、基督教、伊斯兰教持的都是人类中心主义, 故担当不起拯救自然的使命, 相比较而言佛教、道教、古代万物有灵论敬畏自然, 才有可能担当得起拯救地球的使命。

著名学者 F. 卡普拉(F. Capra 1938-)对道家进行了深入的研究, 他认为无论是印度教、佛教还是道教, “他们的信徒的最高目标是认知所有事物的统一和相互联系…”。东方宇宙观中, “宇宙被看成是一个不可分割的实在, 它永远运动, 是有生命的、有机的, 是精神的, 同时又是物质的”。“东方哲学有机的‘生态学’的宇宙观无疑是它在西方, 尤其是年轻人中广泛流传的主要原因之一。”目前, 全世界正经历着一场价值观、思想和文明范式变革的时期, 卡普拉强调我们对自然的態度应从主宰和控制而改变为合作和非暴力的态度, 即回到老子的“同于道”即顺从自然的原则。F. 卡普拉揭发说佛教、道家、儒家、禅宗等学术中深蕴有各种生态智慧, 他曾说了个广为流传的评价“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, 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。”美国著名环境哲学家、环境伦理学家 R. F. 纳什(R. F. Nash)评价说: “卡普拉深受正在兴起的生态学的鼓舞, 把它视为道家的万物一体意识的西方对等物。”实际地讲, 卡普拉的确是把握住了二者的深刻会通之处。现代科学中出现了“错综论”, 这是把秩序与混沌统一起来的科学, 按这种理论: 自然永远处于秩序与混沌相互转化的过程中, 有人指出: “错综论的发现重新恢复了像中国的道家学说这样古老哲学中的智慧, 道家学说认为: ‘道生一, 一生二, 二生三, 三生万物。’”

R. F. 纳什在其《大自然的權利》当中, 较为全面地介绍了西方对西方基督教人类中心主义、人与自然二分的二元论哲学传统、近代机械主义自然观念、狭隘的人类主义道德和权利观、单纯分析和实证的科学方法论、对自然事物的功利主义、无节制的消费主义、征服自然的自由观念等一系列特殊教条的反思批判思想史, 他多次提到东方宗教, 特别是道家与佛教。他认为: 道教、佛教等的核心“是拒斥那种在传统基督教中是如此突出的二元论和人类中心论。东方宗教认为, 大自然的所有构成部分在本源上是同一的。通过把自我融合进一个更大的有机整体中, 这些宗教排除了通向环境伦理学的思想障碍。东方的古老思想与生态学的新观念颇相契合。在这两种思想体系中, 人与大自然之间的生物学鸿沟和道德鸿沟都荡然无存。正如道家所指出的那样, ‘万物与我为一’”。他指出, 东方思想持内在价值论, “在道家思想中, 万物中的每一物都拥有某种目的、某种潜能, 都对宇宙拥有某种意义”。环境和生态哲学中的新自然

观、新哲学观与东方道家的通一性或相容性目前越来越受到广泛认同。I. 普里高津 (I. Prigogine 1917 - ) 反对把人类和自然分离开, 他解释说, 他的自组织宇宙是自发宇宙, 这种理论突破了西方主客二元论传统, 并且这种“整体自然观”相通于“注重天人合一的中国哲学”, 他相信“我们正愈益接近两种文化传统的交汇点。”

上述诸人关于道家的说法更多地停留在观念和形上层次, 还嫌抽象玄远, 容易使人对西方心理与道家本质精神的可沟通性将信将疑。有一个例子可以打消这个疑问。人本主义心理学创始人, 美国心理学家马斯洛 (A. H. Maslow 1908 - 1970) 晚年更致力于开创所谓“超越心理学”。他把他的心理学跟“行为主义的、实证论的、客观主义的、机械论的集团”的心理学, 跟精神分析心理学明确区别开来。他的最著名理论是“需要层次论”, 该理论把人的需要分成多层次的, 而最高满足叫“高峰体验”。高峰体验的理论环节要之有: (1) 整体论的态度和思想方法, 这是“倾向终极整体的状态, 即倾向整个宇宙, 倾向全部实在, 以一种统一方式看的实在; 每一事物也都是每一别的事物, 任何事物都和每一事物有联系; 全部实在不过是一个我们从不同角度观察的事物”。他把这个当成对他人和事物的“存在认知”的核心原则。所谓“存在认知”是与“太极端地分析性的”“太理性”“太数量化”“太原子论”“太概念化”等近代理智认知相对而言的。(2) 超越。他说:“超越指的是人类意识最高而又最广泛或整体的水平, 超越是作为目的而不是作为手段发挥作用并和一个人自己、和有重要关系的他人、和一般人、和大自然、以及和宇宙发生关系”。超越是专一入神、是忘我、是回归自然, 达到这个就是高峰体验。这是听任自然、与自然高度和谐, 所以马斯洛把它叫“道家的态度”“道家的方式”, 在他的著作中这个意义上的“道家的”和“生态学的”几乎作为等义词并列使用, 马氏理论说明, 西方心灵和东方的一样, 可以通过体验证悟道家的精髓。

事实上, 对道家的环境哲学或生态哲学特质与启示有所认识的不止上文所罗列的几位人物。不过我相信这些评价对我们已有足够的说服力和非同寻常的意义, 因为这些评价代表着西方人士对“道家是什么性质的哲学”的鉴别回答, 又标志着人类历史理性在 21 世纪对“道家是一种基本的生态或环境哲学原理体系”的学术归趋及范畴属性上的判定。道家哲学自然可以从多角度、多层面加以把握, 比如道家含有或可被撤解为伦理思想、政治思想、生命思想、养生思想、美学思想等等, 但是从其最根本的内容、方法和原理的属性看, 从道家把“自然”作为学术目的和逻辑一致性所在看, 她是统一于自然中心论体系的, 自然中心论囊括了当代国外形形色色的环境和生态意识, 而且是在 21 世纪里人类环境意识可能达到的最高统一性表述形式。从上述解释来看, 道家尤其老庄是当之无愧的当今之生态与环境哲学天才的祖先。

#### 参考文献:

- [1] 龚特·邵尔慈:《接近的尝试: 18、19 世纪的德国老子解释》,《中国哲学史》1995 第 3-4 期。
- [2] 薛华:《老子释撮要——德语范围老子研究资料》,《中国哲学史》1995 年第 3-4 期。
- [3] [德] 黑格尔著, 贺麟、王太庆译:《哲学史讲演录》卷一, 商务印书馆 1959 年版。
- [4] [德] 夏瑞春著, 陈爱政等译:《德国思想家论中国》, 江苏人民出版社 1995 年版。
- [5] 张祥龙:《海德格尔思想与中国天道: 终极视域的开启与交融》, 三联书店 1996 年版。
- [6] [德] 布伯著, 刘杰译:《. 道的教言》,《哲学译丛》2000 年第 4 期。
- [7] [德] 布伯著, 洪敏译:《中国和我们》,《哲学译丛》2000 年第 4 期。

- [8] [英] A. N. 怀特海著, 何钦译:《科学与近代世界》, 商务印书馆 1959 年版。
- [9] 贺麟:《现代西方哲学讲演集》, 上海人民出版社 1984 年版。
- [10] [奥] 路德维希·冯·贝塔朗菲:《生命问题——现代生物学思想评价》, 商务印书馆 1999 年版。
- [11] 董光壁:《当代新道家》, 华夏出版社 1991 年版。
- [12] [美] F. 卡普拉著, 朱润生译:《物理学之道》, 出版社 1999 年版。
- [13] [美] F. 纳什著, 杨通进译:《大自然的权利》, 青岛出版社 1999 年版。
- [14] [美] 唐纳德·沃斯特:《自然的经济体系——生态思想史》, 北京商务印书馆 1999 年版。
- [15] [比] I. 普利高津著, 湛敏译:《确定性的终结——时间、混沌与新自然法则·序》, 上海科技教育出版社 1998 年版。
- [16] [美] 马斯洛著, 林方译:《人性能达的境界》, 云南人民出版社 1987 年版。

# 从现代环境论看道家天人之学的现代价值\*

徐小跃\*\*

现代环境论奉行以下三大主张：第一，地球整体主义——自主性；第二，世代性伦理——持续性；第三，自然生存权——共生性<sup>①</sup>。而称为“三性”的自立性、持续性、共生性这一现代环境论的主张和原则之所以被提出，是基于能反思主体与客体关系之人类已面临生存环境的巨大挑战和危机。环境问题主要包括资源枯竭、森林破坏、沙漠化、地质劣化、臭氧层破坏、地球温暖化、酸性雨、放射性污染、化学污染等各种危机。这表明人类赖以生存的家园——地球、宇宙、自然遭受到严重的破坏，失去了它宁静的本性。

许多中国学者普遍关注和接受的是这样一种观点：环境伦理是一种新的全球伦理，作为人与自然协同发展的道德学说，它要求改变传统伦理的两个决定性概念：（1）伦理学正当行为的概念必须扩大到对生命和自然界本身的尊重和关心；（2）道德权利概念应当扩大到生命和自然界，赋予它们按照生态规律永续存在的权利，它具有极大的普遍性<sup>②</sup>。由此可见，环境伦理的道德关怀维度超越了社会人伦的人际关系，而重点指向了自然以及人与自然的关系。而所有这些问题，归结到一点，实际上就要回答和解决人怎么审视、对待自然的问题。用现代人的话说就是自然观，用中国古人的话说就是天人观。

—

“究天人之际，通古今之变”（西汉司马迁语）；“学不际天人，无以谓之学”（北宋邵雍语），是中国古代圣贤们对中国古代传统文化的价值取向以及思维方式最精当的概括。中国天人学摄含了中国古代的哲学、宗教、伦理、政治、文学、历史等诸多内容。换言之，举凡中国哲学、宗教、伦理、政治、文学、历史都可以从天人之学发微研几。一般说来，能全面、真

\* 本文原载《南京社会科学》2006年第8期，第1-4页。基金项目：财政部教育部哲学社会科学创新基地“宗教与文化研究中心”资助项目。

\*\* 徐小跃，南京大学哲学系宗教学系教授、博士生导师、系主任。

① [日]岸根卓郎著，何鉴译：《环境论——人类最终的选择》，南京大学出版社1999年版，第280-281页。

② 余谋昌：《创造中国环境伦理学学派，建设中国环境伦理学》，《中国首届环境伦理学国际研讨会论文集》，第32页。

实、准确地把握住中国古代的天人之学，无疑就能全面、真实、准确地揭示中国传统文化的精神实质和特旨。而所有这一切又都从不同的视角和方面显示出中国人对待自然（天）的态度和致思方式。

作为中国传统文化主干之一的道家文化当致力于天人之学的探究。我们所谓的道家指的是以老子和庄子为代表的先秦道家。老庄的全部思想，包括他们的道论，都可以完全地包容在其天人之学之中。换句话说，老庄的天人之学涵盖了其学说的全体。他们的思想尽管涉及人性论、自由观、社会观、人生观等，但是，所有这些“观”，始终贯穿着一条主线，即“自然”。也就是说，道家文化观皆是依赖于老庄认识“自然”这一对象以后而形成的一以贯之的价值取向和思维方法。道法自然，人道法天，任其自然，法天贵真是道家共同遵循的原则，也是他们天人之学的核心内容。

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”“希言自然”“道法自然”“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然”“以辅万物之自然而不敢为”。老子所谓“自然”的义旨是指“一切存在的本然状态”。通俗地说，就是“本来的样子”“本来如此”。所谓“道法自然”，就是说道以它自己的样子为法则。所谓“夫莫之命而常自然”就是说并没有谁来命令，它（道）从来就是这样的。所谓“百姓皆谓我自然”，就是说百姓都说我们本来就是这样的。老子对这一义旨的“自然”叫作或比喻为“素”“朴”。庄子亦在本来的、自然而然的、无意识的义旨下对“自然”进行了界定。只是在庄子那里，是明确用“天”范畴实现了这一点。庄子说：“无为为之之谓天。”“何谓天？何谓人？牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人。”“天地无为也而无不为也。”（《庄子·天地篇》《秋水篇》《至乐篇》）在这里，庄子极其精明地将“天”与“人”对举，并以“自然”与“非自然”（人为）去分别规定它们的属性。我们认为，庄子思想体系的建立，正是靠着与“道”同构的“天”范畴的确立以及在此统摄下一系列概念的提出而实现的。天籁、天钧、天府、天倪、天理、天年、天鬻、天食、天机、天放、天道、天和、天乐、天德、天伦、天门、天游等等贯穿于《庄子》全书。它们所要表征的无不是“自然”之精神。例如，“天籁”的意思就是风吹万孔而发出的不同声音，乃是各个窍孔的自然状态所致，而非借助超自然的“他者”力量的结果。或谓任其自然，即天籁也。可见“天籁”概念所要表达的是事物的本性、本然，即自然的绝对本体性质。同样，“天钧”“天倪”是指万物自然均衡、变化之理，所谓“天食”就是受自然的饲养，“天机”即是自然之生机，“天放”即是自然放任，“天行”即是顺乎自然而远行，“天府”即是自然的府库，“天门”即是自然的总门，如此等等，无一不是在本体自然意义上的运用。故而，与这一大根本大宗原之天的冥合，就可称为“天和”“天乐”。

由上可知，道家的“自然”思想始终凸显宇宙万物的两大本性，一为“本然”，二为“自然以成”（不借他力），此即老子所谓“生而不有，为而不恃，功成而弗居”；庄子所谓“夫虚静恬淡寂寞无为者，万物之本也”（《庄子·天道》）。在道家看来，作为万物之本的自然之性，其真性在于无形、无象、无声、无为、玄同、全备、纯粹、素朴、虚淡，这就决定了它是不可断分、损益、增减、有知、有欲、有为。老庄皆称之为“一”。老子说：“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，侯王得一以为天下正。”庄子说：“万物皆一也。”（《庄子·德充符》）“通天下一气耳。圣人贵一。”（《庄子·知北游》）这一自然之“一”

的整体性正是道家强调的道的真实的存在方式，也即宇宙万物的真实的存在方式。应该清楚地认识到，道家之所以强调宇宙万物存在方式的“一”性、“自然性”，恰恰是他们深刻洞察到这一存在方式一旦遭到破坏和改变，“天钧”“天和”“天乐”的局面就会丧失。用现代环境论的话说，就是出现了环境问题。道家天人之学的高明之处就在于，他们探明了造成环境问题的真正原因之所在。听听老子的告诫：“天无以清，将恐裂；地无以宁，将恐发；神无以灵，将恐歇；谷无以盈，将恐竭；万物无以生，将恐灭；侯王无以正，将恐蹶。”

## 二

在道家看来，造成万物自然本性的丧失在于生存在天地之间的人类本性的失去，进而加害万物，并最终造成了天人二分和对立的状况。庄子对此问题有着深切感受。我们注意到，《庄子》全书到处充满着对“失其性”“易其性”“伤其性”“淫其性”“迁其性”“苦其性”“离其性”“反其性”“灭其情”“亡其神”等等“遁其天”情形的淋漓尽致地揭露和深刻无情地批判。而为何会发生“遁其天”情形的呢？庄子认为，乃是物之役、情之累、心之滞、意之染，也即“人”。由此，庄子严格地区分“天”与“人”：“天也，非人也。”（《庄子·养生主》）

当然，区分天人绝不是道家的初衷和目的，恰恰相反，天人一体、同源和共生才是道家始终坚守的思维方式。这一思维方式就是被称为“天人合一”的思维方式。因为在他们看来，人与天皆本于自然。老子说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”庄子说：“天地与我并生，而万物与我为一。”“以道观之，物无贵贱。”“人与天一也。”（《庄子》齐物论篇、秋水篇、山木篇）既然天人合一，那么彼此的关系当然是共生共荣，互不相害相残。庄子竭力呼吁“天与人不相胜也，是之谓真人”（《庄子·大宗师》）这一理想境界和理想人格。这一天人合一的思想之主旨和意义在于它力求超越或以自然为中心或以人为中心的单极中心论。

虽然在道家那里，天人观的本义是天人本无二，如果不发生分离和对立，当然没有必要去言“合”，但是，问题在于，由于人类的原因造成了天人现实的二分，所以，不得不言“合”。也就是说，唯其在本来的状况下，天人是合一的，现在它们发生了分别，偏离了初始的状态，出现了种种“异化”现象，这就必然提出回归的问题，即返本还原、归宗反体、回真返朴。能提出这一问题的当然只有人类自己。我们说，道家天人之学的终极和归宿正是在于如何实现和完成向它的起点回归的任务。请听老庄的呼唤：“复归于婴儿……复归于无极……复归于朴。”“万物芸芸，各复其根。”“万物复情，此之谓混冥。”“无以反其性情而复初。”“始于玄冥，反于大通。”（《庄子·在宥篇》《天地篇》《缮性篇》《秋水篇》）这里的无极、朴、根、初、混冥、大通所表示的即是道，即是天，即是自然。听从道家的召唤，那将重新进入一个未经雕刻、无有意识、至真至极的绝对之境。这一绝对之境，是人与道的契合，人与天的合一，人与自然的协和。

方向既已找准，目标既已确定，那么，回归这一天人合一之境的具体途径和方法又是怎样的呢？对此，道家做出了自己的回答。如前所述，道家把造成道性、天性丧失的原因归结为物役、情累、心滞、意染，即人欲的横流，理性的膨胀，私意的泛滥，一言以蔽之，人为的造作。所以，只有摒弃和破除它们，方可显现真性，复归素朴，并最终达到天人合一。老子提出

的主张是“见素抱朴，少私寡欲”“圣人去甚、去奢、去泰”“知足不辱，知止不殆，可以长久”“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。故知足之足常足矣”“治人、事天莫若啬”。庄子提出的主张是“不以心损道，不以人助天”“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”（《庄子·秋水》）“虚无恬淡，乃合天德……能体纯素，谓之真人”（《庄子·大宗师》）。由此可知，道家是力图通过“以天合天”（《庄子·达生》）的方法，即以自然去契合自然的方法来实现回归天人合一的目标。具体包括：无知、无欲、无心、无故、无为、虚无恬淡、知足知止。一句话，就是无人为造作。只有达到此状态，才能符合和复归纯朴之自然状态，因为所符合之“天”即是道，即是自然。与此性此德同，则为合，反之，离此，则为分。有欲、有心、有故、有人便分，无欲、无心、无故、无人便合。道家要破的就是此“有”，要立的的就是此“无”。不要用心智去损害道，不要用人造的作为助动天然，不要用私意去毁灭性命。进而要纯而不杂，修性养神，坚守勿守，这才能算得上回复到了天真的本性，天人至此境便实现了真正的合一。而能够体味纯素、“法天贵真”（《庄子·渔父》）的人，被道家称为“圣人”“至人”“天人”“真人”，这也是道家心目中的理想人格。

而道家对理想人格的设定，其用意是要向人们表述这样一种观念，那就是自然万物能否按其本性而存在着，决定的因素是人类能否按其本性而生活着。人类的生活方式决定着自然万物的生存方式。人类如果不知“常”，处于暗昧的状态，进而妄作强为，那么，万物自然就要遭殃。当然，天人之间的关系又是相互感应和影响的。自然的破坏必然反过来殃及人类自身。这就是为什么老子谆谆告诫人们“知常曰明。不知常，妄作，凶”的苦心所在吧。由此我们可以看到，道家天人之学的落脚处虽然是天人合一，但它的着眼点则是“治人”。“治人”当然唯其“治心”方能奏效。只有心平气静才能实现心物的平衡，天人的合一。道家所提倡的“心斋”“坐忘”最大的用意也即在此。实际上，这里给我们提出了一个如何确认道家天人之学的价值取向以及终极关怀的问题。认为道家思想的终极是人生，是人的生命，是人的价值。这种对道家思想的定位立性并没有什么问题，并且不乏其深刻性。但是，关键的问题是需要进一步追问，道家对人的价值的实现，人的生命层次的提升是在一种什么样的状态和方式下完成的？我们的结论是：在人与天地、人与道，人与自然的关系状态下完成着关系的双方各自的价值和性命之情。换句话说，不是单向的完成人的问题。这一点恰恰又体现道家天人之学与儒家天人之学的最重大的差异性。

### 三

唯其如此，道家的天人之学在与现代环境伦理学对话中才具有了较多的“话语权”。正视环境问题，探明环境问题的真正原因以及寻找解决环境问题的道路构成现代环境论的三大要素。人口膨胀、资源短缺和环境污染这一环境问题的突显，表明人类与自然处于尖锐的矛盾与对立之中，从而陷入极大的危机状态。这危机的承担者既包括人类自身，又包括外部自然。不管是现代生态伦理学、现代环境伦理学的建立，都是在这种背景下产生的。造成危机的原因是什么？自然成为这些学说要回答的问题。尽管在寻找解决危机的道路上存在多样性，但这些学说毕竟都在努力着。道家的天人之学之所以被这些学说所关注、重视、借鉴的原因也在这里。

从前文中我们应该清楚地看到，道家天人之学的建立，正是源于老庄首先洞察到人与自然处于对立和矛盾之中。这种将“问题”本身作反思的对象“问题意识”，对于从事现代生态伦理学和现代环境论建构的人们无疑具有积极的启示作用。漠视人与自然的同源一体、共生的本性，是造成生态和环境极大危机的真正而又内在的原因，当是现代环境论学者们普遍一致的看法。而在道家天人之学那里，又何尝不是以极大的责任感和深邃的智慧感揭露出违背天人一体，天人二分以后而呈现的天人二分，天人分离的状态的呢？进一步地说，道家看到了造成天人二分局面的最后的根源在于人自身受到“物役”“情累”“心滞”“意染”。这与现代环境论者指出是由于人类滥用理性、膨胀物欲而造成了环境危机的思想是那样的契合。主张人与自然的协同发展，强调对一切生命和自然界本身的尊重以及道德责任成为现代环境论的最高和普遍的伦理原则，同时也被视为解决现代环境问题的上佳方法和道路。而道家所尊奉的道法自然、人道法天、任其自然、法天贵真，一句话，自然无为这一处理人与自然关系的最高原则，难道不是在最深层意义上给人类提供了一条解决环境问题的有效方法和道路吗？道家天人之学和现代环境论所呼唤的人的存在方式以及人与自然之间的关系应当共同成为人类追求的终极关怀和终极目标。

## 《庄子》自然环境保护思想发微\*

陈瑞台\*\*

20世纪以来,科学技术日新月异,经济飞速增长,人口急剧增加,随之而来的却是自然环境的日趋恶化。当前,人类面临种种棘手的难题,诸如环境污染、资源短缺、生态失调……总之,人类不得不从“征服自然”的陶醉中猛醒。当人们开始反省自身行为并回顾以往走过的路程时,却惊异地发现,人类对自然环境的认识,几乎和生产活动的出现一样古老。美国生态学家E·P·奥德姆在《生态学基础》引言中写道:“和各种科学一样,生态学在有历史记载以来,是一个逐渐的,虽然是间歇的过程。希波克拉特斯、亚里士多德和古希腊其他哲学家的著作,实际上都包含明确的生态学内容。但是,这些希腊人的著作中字义上并没有写上生态学。”同样,我国古代许多典籍中也不乏有关生态及环境问题的论述,有些甚至是同时期的欧洲无法相比的,《庄子》便是其中最具有代表性的一部。本文拟就以下四方面对其自然环境保护思想作一初步探讨。

### 一、“天地与我并生,万物与我为一”的生态和谐思想

尊重自然,强调人与自然的和谐统一,是我国优秀的传统思想之一。上古时期,我们的祖先对自然界的变化的不理解,每逢遇到水旱灾害,便以为是人事活动得罪了上天,因而受到上天的警告。舜帝时,洪水泛滥,舜认为这是上天“洚水儆予”(《尚书·大禹谟》)。人违背自然规律行事,就会受到惩罚,故人类社会的一切事务,均应建立在与自然和谐统一的前提下。对滋生养育万物的大自然,则充满着感激赞美之情:“大哉乾元,万物资始。”(《易·上经·乾》)“至哉坤元,万物资生。”(《易·上经·坤》)庄子继承并发挥了这一传统思想,他认为,自然界有其自身的客观规律:“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。”<sup>①</sup>而人不过是大自然的一个组成部分,与大自然本是一体:“天地与我并生,万物与我为一。”(《齐物论》)因此,人的一切行为都应与自然保持和谐统一。

\* 本文原载《内蒙古大学学报》(人文社会科学版)1999年第2期,第102-108页。

\*\* 陈瑞台(1946-),女,内蒙古大学经济学院副教授。

① 《庄子集解·天道》,中华书局1954年版。以下文中凡出自该书者只注篇名。

他把人与自然的和谐视为“大本大宗”：“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。”（《天道》）“大本大宗”即最根本最主要的事情，也就是说人类要了解自然规律，掌握自然规律，按自然规律办事，这样才能做到“天和”，而“天和”是“人和”的前提。为此，庄子进一步发挥了道家“无为”的理论。

“无为”是道家思想的核心，也是道家尊重自然的表现，在这一点上，庄子和老子一脉相承。“从容无为，则万物炊累焉。”“无为也，则用天下而有余；有为也，则用天下而不足。”（《天道》）“无为”就是要顺应万物生长的规律，因势利导：“因其所有而有之，则万物莫不有；因其所无而无之，则万物莫不无。”（《秋水》）“无为”才能使万物滋生，繁衍昌盛，源源不断，用之不尽。庄子以长梧封人种地的经验为例告诫人们，人类以怎样的方式对待自然，自然就以怎样的方式回报人类：“昔予为禾，耕而鲁莽之，则其实亦鲁莽而报予；芸而灭裂之，则其实亦灭裂而报予。予来年变齐，深其耕而熟耨之，其禾繁以滋，予终年厌飧。”（《则阳》）庄子反对人们以“鲁莽灭裂”的残暴手段肆意破坏自然，主张在顺应和保护自然的前提下利用自然条件生产财富。庄子把既懂得社会发展规律又了解自然规律的人称为“真人”“至人”：“知天之所为，知人之所为者，至矣。”（《大宗师》）“真人”处处与自然环境协调，叫作“与天为徒”；无视自然规律，随心所欲，一意孤行，叫作“与人为徒”，这种人是注定要失败的，最终逃不脱大自然的惩罚。因为“天与人不相胜也”《大宗师》，人终究战胜不了天，自然界的客观规律是人的意志改变不了的。因此，即使是人间的最高统治者——帝王，管理国家、颁布政令也必须以自然规律为准：“莫神于天，莫富于地，莫大于帝王。故曰，帝王之德配天地，此乘天地，驰万物，而用人群之道也。”（《知北游》）

对人类社会中形形色色的违背自然规律的粗暴做法，庄子表示极大的愤慨。《秋水》篇载：“何谓天？何谓人？……牛马四足，是谓天。落（同络）马首，穿牛鼻，是谓人。故曰，无以人灭天。”天地万物并非专为人类而设，但人类出于自身需要“落马首，穿牛鼻”，这是违背牛马本性的。在《马蹄》篇中，他以马喻大自然，以伯乐喻人为：“马，蹄可以践霜雪，毛可以御风寒，齧草饮水，翘足而陆，此马之真性也。及至伯乐，曰：‘我善治马’。烧之，剔之，刻之，锥之，连之以羁鞅，编之以皂栈，马之死者十之三矣；饥之，渴之，驰之，骤之，整之，齐之，前有橛饰之患，而后有鞭策之威，而马之死者已过半矣。”<sup>①</sup>（《马蹄》）“烧之，剔之，刻之，锥之”“饥之，渴之，驰之，骤之，整之，齐之”，都是人类种种干涉手段形象化的具体表现。随着人类干涉自然、破坏自然活动的升级，马死的数目也逐渐增多，“马之死”则象征由于人为破坏导致自然环境恶化以至毁灭的悲惨结局。在另一则关于浑沌的寓言中，庄子又用悲剧式的浑沌之死，警告人类切勿轻举妄动。否则，总有一天，要为自己的轻率之举付出沉重的代价，那就是人类将永远失去自己赖以生存的立足之地——地球。如果把庄子以上思想与早期基督教教义相比，其地位当更加令人瞩目。基督教自产生之日起，便宣扬人是自然界万物的管理者。按照《旧约·创世纪》的说法，是神按照自己的形象创造了人，并命令他们“管理海

<sup>①</sup> 这使我们联想到1930年胡适为中国科学社所拟社歌歌词：“我们不崇拜自然，他是个刁钻古怪。我们要捶他、煮他，要使他听我们指派。”见《尝试后集》，台北：远流出版公司1986年版，第28页。

里的鱼，空中的鸟，地上的牲畜和全地，并地上所爬的一切昆虫”。人是自然界的统治者，是在替上帝行使职权，而上帝创造万物的目的是为了让人享用：“神说，看哪！我将遍地上一切结种子的菜蔬，和一切树上所结有核的果子，全赐给你们作食物。”直到当今人类面临种种严峻的环境问题时，西方一些思想家才开始意识到这一教义的危害，并为此反省：“基督教对待自然的传统态度是造成生态破坏的重要因素之一。”<sup>①</sup>“基督教负有重大的罪行……除非我们摒弃基督教认为自然只是为人服务而存在的信条，否则就将继续陷入一个越来越糟糕的生态危机中。”<sup>②</sup>庄子则早在公元前300年前后就明确表达了尊重自然、保护自然环境的“天地与我并生，万物与我为一”的人与自然和谐统一的思想。

## 二、“以道观之，物无贵贱”的生态伦理思想

庄子认为，人类从功利主义的角度出发将自然界万物区分为高低贵贱、有用无用是一种片面的、简单化的、错误的态度。若从“道”即自然界本身来看，决无高低贵贱之分：“以道观之，物无贵贱。”（《山木》）大至展翅万里的鲲鹏，小到蝼蛄、朝菌，形体虽各有大小，生命虽各有长短，却都有其存在的价值：“物固有所然，物固有所可；无物不然，无物不可。”（《齐物论》）所谓“有用”与“无用”，完全是人为的主观划分，自然界绝不存在无用之物。以树木为例：“桂可食，故伐之；漆可用，故割之。人皆知有用之用，而莫知无用之用也。”（《人间世》）庄子在此指出，人类在评价自然界万物存在的价值时，犯了狭隘的功利主义错误，即一切从人的需要出发，忽略了万物自身存在的价值以及事物内在的联系。正如艾恺在批评18世纪欧洲启蒙运动中普遍扩张的功利主义时所说：“尤有进者，一物之所以有用，必和他物——某一个具有功利性的目的——相连接。……也就是说，所有事物之所以有用皆因与人相关，与其喜好与利益相关。”<sup>③</sup>事实上，有些在人看来是“无用”的东西，对大自然来说却是不可缺少的。在与东郭子论道时，庄子将这一思想发挥到了淋漓尽致的地步：“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：‘在瓦甓。’曰：‘何其愈甚邪？’曰：‘在屎溺。’”“蝼蚁”“稊稗”“屎溺”象征自然界中渺小、卑贱、肮脏的东西。庄子通过形象、生动、风趣的比喻说明，即使这些东西的存在也是合乎道的，是大自然精心安排的结果。道是无所不在，无所不包的。因此，从“道”的角度来看，自然万物决无高低贵贱、有用与无用之分。

庄子主张“物无贵贱”的另一理由是，自然界万物之间是相互联系、相互依赖、相互转化的：“野马也，尘埃也，生物之以息相吹也。”（《逍遥游》）野马，喻天地之间升腾流动的阳气；尘埃，喻至微至小之物。即使是一粒尘埃，看起来与天地之气毫不相干，事实上却是息息相通，每时每刻都在相互影响、相互作用着。庄子通过对自然界的周密观察，已初步觉察到食

① [美] 杰里米·里夫金，特德·霍华德：《熵——一种新的世界观》，上海译文出版社1987年版。

② 转引自 [美] 巴里·康芒纳：《封闭圈》，甘肃科技出版社1990年版。

③ [美] 艾恺：《世界范围内的反现代化思潮——论文化守成主义》，贵州人民出版社1991年版。

物链的存在：“民食刍豢，麋鹿食荐，虫即蛆甘带，鸱鸦嗜鼠。”（《齐物论》）人处于食物链的顶端，以植物、动物为食，麋鹿吃草，蜈蚣吃虫，老鹰和乌鸦则爱吃臭老鼠。而且，万物之间又是互相转化的：“臭腐复化为神奇，神奇化为臭腐。”人们不应对“臭腐”（如“屎溺”）持有偏见：“是其所美者为神奇，其所恶者为臭腐。”（《知北游》）没有“臭腐”的滋养，便无法生长出“神奇”的生命。法布尔《昆虫记》里说：“我们所谓的丑美、脏净，在大自然那里是没有意义的。大自然以污臭造就香花，用少许粪料提炼出我们赞不绝口的优质麦粒。”<sup>①</sup> 巴里·康芒纳也说：“生态学的第二法则：一切事物都必然要有其去向。这个法则所强调的是：在自然界中是无所谓‘废物’这种东西的。”<sup>②</sup> 庄子最后把“道”归结为“在屎溺”，正是为了强调这一思想，说明庄子对自然界的整体性有较深刻的认识。除此之外，对自然界的多样性，庄子也多次提到：“不同同之之谓大。”“有万不同之谓富。”（《天地》）“不同”即保持多样性，“不同”的物种越多，大自然越富有。“大自然赋予大地景色以多种多样性，然而人们却热心于简化它。”<sup>③</sup> 被简化掉的往往是那些在人们看来“无用”的东西。因此，庄子反复阐述“物无贵贱”的思想，警告人类“无以人灭天”，勿以人的需要而毁灭某些物种。

儒家学说以“仁”为核心，但儒家的“仁”主要对人类而言。庄子则主张将仁推及万物：“爱人利物之谓仁。”（《天地》）“利物”即尊重、爱护自然界所有生命和非生命的物质。德国神学家、1952年诺贝尔和平奖获得者施韦兹提出，道德行为的领域应从人与人之间扩大到人与自然之间；一种伦理学如果不包括人与自然的规范，就算不上完美的理论。庄子与施韦兹的见解颇为相似，但比施韦兹要早二千多年。

### 三、“吾非不知，羞而不为”的生态技术思想

在尊重自然、主张无为的思想指导下，庄子对追求技术进步持否定态度，其见解与西方反现代化思潮有异曲同工之处。

巴里·康芒纳在《封闭圈》中写道：“生态学的第三个法则认为，任何在自然系统中主要是因人为而引起的变化，对那个系统都可能是有害的。”<sup>④</sup> 庄子则把自然界物质的原始状态称为“朴”，认为任何人为的技术都有损于物的“朴”的本性，因而是有害的：“陶者曰，我善治埴，圆者中规，方者中矩；匠人曰，我善治木，曲者中钩，直者应绳。夫埴木之性，岂欲中规矩钩绳哉？”（《马蹄》）泥土和树木并不是为人而存在的，但是人类出于自身的需要，利用人为的技术改变了它们原始的自然状态，因而也破坏了它们的完美，使之从大自然中分离出来：“其分也，成也；其成也，毁也。”（《齐物论》）任何技术的成功都是以毁灭某些自然资源为代价的：“纯朴不残，孰为牺尊？白玉不毁，孰为圭璋？……故残朴以为器，工匠之罪也。”（同上）其次，庄子认为技术一旦出现，人类便很难控制它的发展，势必造成对自然环境的破坏：“夫弓弩毕弋机变之智多，则鸟乱于上矣；钓饵网罟罾笱之知多，则鱼乱于水矣；削格罗落置

① [法] 法布尔著，王光译：《昆虫记》，作家出版社1992年版，第17页。

② 转引自 [美] 巴里·康芒纳：《封闭圈》，甘肃科技出版社1990年版。

③ [美] R·卡逊著：《寂静的春天》，科学出版社1997年版。

④ 转引自 [美] 巴里·康芒纳：《封闭圈》，甘肃科技出版社1990年版。

罟之知多，则兽乱于泽矣……故天下每每大乱，罪在于好知。”（《胠篋》）“弓弩毕弋”“钩饵网罟”“削格罗落”代表当时的先进技术；“多”，则是强调技术的使用过多过滥，已远远超过了大自然的承受能力；盲目滥用技术的结果则是“鸟乱于上”“鱼乱于水”“兽乱于泽”，整个自然界失去了原有的和谐、秩序和完美。“在生态学上，和在经济学上一样，没有免费的午餐，每一项技术都要付出某些代价。”<sup>①</sup>“技术现代化的进程越快，能量转化的速度也就越高，有效能量就耗散的越多，混乱程度也就越大。”<sup>②</sup>不幸的是，庄子的预言在今天已成为现实，地球上的物种正以惊人的速度灭绝，森林面积迅速减少，野兽寥寥无几，昔日成群结队与人相伴的飞鸟已属罕见之物。这一切说明，庄子的担忧绝非杞人忧天。庄子主张采用低技术，即对自然环境影响最小的、接近于自然的技术，反对那些所谓高效率、对自然资源掠夺性大的技术手段。《庄子》中关于抱瓮老人的寓言，最能代表他的这一观点：“子贡南游于楚，反于晋，过汉阴，见一丈人，方将为圃畦，凿隧而入井，抱瓮而出灌，滑滑然，用力甚多而见功寡。子贡曰：‘有机械于此，一日浸百畦，用力甚寡而见功多，夫子不欲乎？’为圃者昂而视之，曰：‘奈何？’曰：‘凿木为机，后重前轻，挈水若抽，数如洸汤，其名为槔。’为圃者忿然作色，笑曰：‘吾闻之吾师，有机械者必有机事，有机事者必有机心。……吾非不知，羞而不为也。’”（《天地》）“抱瓮而汲”象征低技术，“槔”则象征高效率的先进技术。汉阴丈人对子贡推荐的新技术不但不感兴趣，反而嗤之以鼻：“吾非不知，羞而不为也。”从汉阴丈人的态度不难看出，庄子主张人类应将技术控制在一个适当的水平上，不可一味盲目地、无限制地追求技术的进步。他指责以子贡为代表的那些自以为聪明的人只看到技术的高效率的优点，而忽视了技术的负面作用，即破坏环境，甚至改变人性的消极的一面。技术的发明者、倡导者往往只看到某项技术一时的功用，而缺乏远见卓识，这就造成技术的可误性，也就是说，技术既定目标的成功往往是以生态上的失败为代价的。为了弥补先前技术的缺陷，又必须发明更新的技术，这就导致技术不断升级和恶性循环，正如俗语所说：“道高一尺，魔高一丈。”以人类对水资源的开发利用来说，井越挖越深，扬水泵的功率越来越大，人们再也不必用水桶和辘轳打水，浇地时也不必再绕着水井转圈了。与此同时，地下水位却正以惊人的速度下降，有些地方甚至降到海平面以下，造成海水入侵，水质恶化，人类面临水资源枯竭的危险。“人们恰恰很难辨认自己创造出的魔鬼”<sup>③</sup>，庄子的目的在于告诫踌躇满志的人类，必须以极其审慎的态度，对技术做出深思熟虑的理智的抉择，否则后果将不堪设想。

但是，庄子并非因此而否定所有的技术。对人类生存所必需的技术，他还是持肯定态度的，比如庄子也经常提到“织而衣，耕而食”（《马蹄》），“夫水行莫如用舟，而陆行莫如用车”（《天运》）之类的话。因此，不能因为他反对高效率技术，就轻易得出他否定人类一切经济活动的结论。他也主张“用天下”，通过耕织这些基本的生产活动向大自然索取必需的生活资料，只是所遵循的原则和采取的方法不同而已。

① 转引自 [美] 巴里·康芒纳：《封闭圈》，甘肃科技出版社 1990 年版。

② 杰·里夫金等著，吕明等译：《熵：一种新的世界观》，上海译文出版社 1987 年版，第 172 页。

③ [美] R·卡逊著：《寂静的春天》，科学出版社 1997 年版。

#### 四、“独与天地精神往来，而不敖倪于万物”的生态美学思想

先秦时期，主张保护自然环境的主张颇多，如《管子》《吕氏春秋》中可谓触目皆是，但多从实用角度出发。庄子是一个浪漫主义者，在强调人与自然的关系时，十分重视自然环境的美学价值。

庄子曾和惠子辩论：“惠子曰：‘吾有大树，人谓之樗。其大本拥肿而不中绳墨，其小枝卷曲而不中规矩。立之途，匠者不顾。’”庄子回答说：“今子有大树，患其无用，何不树之于无何有之乡、广漠之野，彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下？”（《逍遥游》）惠子用狭隘的功利主义眼光衡量万物的用途，以为只有合乎规矩绳墨的树木才称得上“有用”，因此，庄子批评他是“有蓬之心”（同上）。在庄子看来，人类的生活是丰富多彩的，人的需求是多种多样的，精神生活的需要同样离不开大自然。当人们郁闷、孤独时，若能在广阔的原野上漫步，在枝叶茂密的大树下徘徊，倾听林间的鸟鸣和风声，“独与天地精神往来”（《天下》），与大自然交流情感，将是何等的舒畅！何等的振奋！故庄子满怀深情地说：“山林与！皋壤与！使我欣欣然而乐与！”（《知北游》）人本来就是大自然的产物，只有与大自然融合在一起才能体会到真正的自由和满足。R·卡逊在《寂静的春天》中曾反复申诉“野草”“原野”对人类的价值。她讲过这样一件事：“在一次联邦农民会议上，与会者讨论当地居民对鼠尾草喷药计划的抗议。这些与会者认为一位老太太因为野花将被毁坏而反对这个计划是个很大的笑话。而聪明的律师问道：‘就如同牧人寻找一片草地，或者伐木者寻找一棵树木的权利不可剥夺一样，难道寻找一株蓴草或卷丹就不是她的权利吗？’”“我们继承的旷野的美学价值就如同我们继承我们山丘中的铜、金矿脉和我们山区森林一样多。”<sup>①</sup>因此，即使从美学的角度来看，保留一部分荒原、草地、森林也是非常必要的。传统的狭义的发展观，只是指经济领域的活动，单纯追求产值、利润的增长和物质财富的增加。直到20世纪末，人们才开始认识到，发展并非是纯经济的，而是一个很广泛的概念。诸如文学、艺术、科学的昌盛，社会秩序的和谐，国民素质的提高，政治体制的改进等等，都是社会发展进步的标志，这一切与人们的精神生活有着极为密切的关系。庄子主张用非功利主义的态度对待自然环境，对调整当今人类与自然的紧张关系，丰富人类的精神生活，提升人类的精神境界十分有益。如果仅从自然资源的永续利用以满足人类世代需要出发，强调保护环境的重要性，可以说仍是一种低级的浅层次的环境保护意识，而庄子则尤为注重自然环境对人类精神层面的作用，其思想之智慧与深邃足以令今人惊叹不已。

#### 结 语

庄子生活的战国时代正处于农业文明初期，各诸侯国为富国强兵，争城夺地，致力于修路、打仗、开荒，毁掉了不少森林和草地，生态平衡破坏，自然资源日益减少。和庄子大致同时的孟子，看到齐国临淄城郊的牛山因过度采伐、放牧变成荒山感叹道：“牛山之木尝美矣，

<sup>①</sup> [美] R·卡逊著：《寂静的春天》，科学出版社1997年版。

以其郊于大国也，斧斤伐之，可以为美乎？……牛羊又从而牧之，是以若彼濯濯（无草木之貌）也。”（《孟子·告子章句上》）庄子所处宋国的情形更为严重，著名的成语“守株待兔”便是明证。宋国农夫不知变通，死求一计，枉用心神，固然可笑，然而从中也不难看出，当时中原一带自然环境的破坏已很严重，野生动物无处藏身，濒临灭绝，故而连野兔也成了罕见之物。“人类破坏其赖以生存的自然环境的历史同人类文明史一样古老。”<sup>①</sup>严酷的现实激发了本来就关注自然规律的道家继承人庄子的忧患意识：“他的处世的忧患感，他的沉痛隐忍的程度，他对于时代的灾难和人群的祸患的敏感度，可以说超过先秦诸子其他各家。”<sup>②</sup>庄子对人与自然环境关系的深层思考，正是建立在这种强烈的忧患意识和对人类的终极关怀基础之上的。但是，由于当时生产力发展水平较低，人类对环境的认识缺乏科学的理论指导，这就决定了庄子的环境保护思想和现代生态科学理论之间存在着巨大的差异。他只是提出了一些笼统而抽象的原则性思考，热情地批判有余，理性的设计不足。加之又是借助寓言形式表达，更使人觉得芒忽姿纵。另外，庄子乃至整个道家生态观的根本缺陷在于，过分强调取法原始自然、尊重史前道德、崇尚浑沌审美。庄子把发展经济、提高技术同保护环境视为对立物，主张把人类社会永远维持在一个低水平上，甚至倒退到蒙昧时代。这种法自然而反社会、尊道德而轻功利、尚审美而斥技术的思想倾向，不仅与现代文明的价值信念正相反对，而且在任何时代都是行不通的。早在两千多年以前，司马迁就对道家这一思想提出批评：“必用此为务，挽近世涂民耳目，则几无行矣。”（《史记·货殖列传》）人类社会发展的历史告诉我们，只有发展才能为解决生态危机提供必要的物质基础，才能最终打破环境污染的恶性循环。当然，这需要全社会乃至全球的高度合作，实施可持续发展战略，才有可能实现这一目标。尽管如此，庄子生态智慧给我们的启迪仍然是很深刻的。当人们刚刚跨入文明的门槛，他便以智者的敏锐，洞察到人类生产活动会干扰或破坏自然环境，告诫人们要尊重自然、善待万物、保护环境，呼吁“无以人灭天”。这无疑是给世人开了一副清醒剂，具有振聋发聩的作用。虽然由于时代的局限，庄子没有也不可能为我们解决环境问题提供可行的具体方案，但他所提出的这些原则，对改变当代人的价值取向，增强环境保护意识，制定可持续发展战略有着极为深远而重要的意义。

① 张坤民主笔：《可持续发展论》，中国环境科学出版社1997年版，第1页。

② 陈鼓应：《尼采哲学与庄子哲学的比较研究》，见《悲剧哲学家尼采》，三联出版社1987年版，第265页。

## 《阴符经》三才相盗思想的启谕

——论道教天人合一的环境观\*

张继禹 李远国

从老子、庄子道法自然、齐同万物的观念，发展到三才相盗的思想，这是道家、道教关于人天关系认识上的一个飞跃，也是作为宗教的道教在思考人类在自然界中的地位与作用时最重要的理论成果。它客观地反映了道教在认识客观世界、精神世界及人与自然的关系方面，已达到了相当深刻的思想高度。正是出于这种背景，才产生了《黄帝阴符经》这种“凿天之奥，洩神之谋”的惊世之作，从而与老子《道德经》并列，成为道教最重要的经典之一。正如张伯端《悟真篇》所说：“《阴符》宝字逾三百，《道德》灵文止五千，今古上仙无限数，尽于此处达真诠。”

关于《黄帝阴符经》的来历，历史上曾有过各种各样的说法，上自轩辕黄帝，下至唐代李筌；或言为战国著作，或指为北朝文献，一时难以确定。但于唐初公开问世，并立即为道教重视，这是可以肯定的。全经正文仅三、四百字，文辞简朴，风格峻烈。所谈的生杀、机时、盗贼、生克，伏藏皆为触目惊心的名相，一反中国传统的温熙平和的文风，故世人对之评价曰：“备识天地意，献词犯乾坤。”“口衔造化斧，凿破机关门。”（唐陆龟蒙《读阴符经诗》）“不测似阴阳，难名若神鬼。得之升高天，失之沉厚地。”（唐皮日休《读阴符经诗》）

在这部颇具奇异文采的经中，作者提出了一个以“三才相盗”为核心的天人理论。所谓“盗”，即盗窃、危害，也有利用的含义。“三盗”，是指天地、万物、人互相盗取，彼此利用。此三者如协调、适宜，则三才皆要安好，天下即大吉太平。首先，经中的“天地，万物之盗”，是说天地为万物所盗取，亦即万物盗取天地阴阳之气而生。唐李筌解释说：天是阴阳的总名。阳气轻清上浮为天，阴气重浊下沉为地，天地相连而不相离。……阴阳二气之中又有儿子，名曰五行，五行为天地阴阳之功用，万物以五行而生，故万物又为五行之子。如人能够了解天地阴阳之道，掌握五行真气运化之秩，则可以知晓天地社会的兴废，明察万物人身的生死（据李筌《黄帝阴符经疏》意译）。在古人看来，人与万物，都是由元气所生；天阳地阴，天赋予气，而地赋予形质，万物都是由气、形、质所构成。对此《庄子·秋水》说：我自知是自然的产物，由天地给予我形貌，并且察受阴阳之气。在《列子·天瑞篇》中对气、形、质的形成，有

\* 本文原载《中国道教》1997年第4期，第27-31页。

更详细的论述。万物既是盗取天地精华而生成，所以说：“天地，万物之盗。”此为三盗之第一义。

“万物，人之盗。”是说万物为人所盗取，利用，以生养自己。如取五谷以为食，取丝绵以为衣饰，取木石以为宫室，取金属为刀兵，取牛马为坐骑等，万物为我利用，所以说“万物，人之盗”。《列子·天瑞篇》中有一个故事，讲述了人盗万物发展的诀窍。在齐国有一位姓国的大富豪，当有人问他致富的原因时，他说是善于“盗窃”。所谓“盗窃”，就是善于利用天时、地利，借云雨之滂润，依山泽之孕育，去种庄稼，收五谷，筑房屋、置产业；在陆地上，盗窃归天地所有的禽兽；在河流中，盗窃归自然所有的鱼鳖。这就是他致富的秘诀。穷其根本，人的生命本出自天地，其生存亦必须依赖天地，故盗万物为己用亦为必要。此为三盗之第二义。

“人，万物之盗。”则说是人亦反被万物所盗取。人虽利用天地，盗取万物以养活自己，但如沉沦于声色犬马之欲，为外物所役使，甚而殉身丧命，则人反而为万物所盗。又如水火，是人们日常生活不可缺少的东西，故人盗水火以自用，这是有利之处。但如失去控制，水火成灾，贼害于人，亦为万物所盗，此外，人为了使所须之物取之不尽，而繁衍、改良了它，即如此则是万物反盗取人类的智慧，靠人的维护而生之不竭。实际上，人与万物的关系不仅表现在外部的互相利用方面，即使在人体的内部也仍然存在，正如元代王道渊所说：万物的生成与人同时，人身之内生香八万四千小虫。（据王道渊《黄帝阴符夹颂解注》意译）简略而言，体内五臟被蛲虫、蛔虫盗食，体外皮肤被跳蚤、蚊虫叮咬，这些都是万物盗人的例子。这是三盗之第三义。

万物盗天地，人盗万物，万物盗人，这是三才相生相克的基本状况。亦是大自然运行的客观规律。元人胥元一注说：万物盗天地而生，人盗万物而养，万物盗人力而成，此为三才相生、相养、相成的正理（据胥元一《黄帝阴符经心法》意译）。即为自然的正理，理应遵行道的法则。对此，李筌说：凡彼此的相盗，皆须遵循大道。人的所作所为，宜令其尽合其宜。只有这样，三才可以无损，各安其任，皆使不过度越分以伤本性，这样便可免除天下的祸患（据李筌《黄帝阴符经疏》意译）。

这种符合自然之道的“有道”之“盗”就叫作“盗机”，《阴符经》说：这个盗机，普天下没人看不见，但却没有人能认识。如君子掌握了它，身安事成；小人得到了它，轻生玩命。也就是说，盗机所产生的现象容易为一般人发现，但其深层的本质却难以了解，正如李筌所说：盗机深奥玄妙，容易看到，难以把握。例如国氏盗取天时地利而获富，人皆见种植收益，而不知其中的深理。那么究竟什么是盗机？这是指在未见到之前，当预先知道将来的结果，暗设计谋，运用智慧，抓住时机，于常人不知不觉之中，盗窃利益于将来，以生养自己，这就叫作盗机（据李筌《黄帝阴符经疏》意译）。

所谓“盗”，亦悄然难晓的意思。天地运作，无声无息；万物生息，不知不觉；人之存亡，潜生暗息。于不经意之中，天荒地老，物毁人去，其发展的过程犹如一个高明的大盗窃应物而不张扬。所谓“机”，是指时机，机宜，指天道运化之初萌，人事变动之征兆，因皆隐蔽难察，故谓之机。《阴符经》中说：“食其时，百骸理。动其机，万化安。”宋人蹇昌辰解释说：机者，得失变化之关键时刻，其天地、万物、人都处在否泰、兴亡、损益、盛衰的两极发展之中。（据蹇昌辰《黄帝阴符经解》意译）朱熹亦说：人能利用天地之时则百骸安好，人能掌握运化

之机则天下太平，这就是盗的原则（据朱熹《黄帝阴符经注解》意译）。《天机经》也指出：圣人观时而用，应机而制，故能运生杀于掌内，成功业于天下。

在这个三才相盗的天人结构中，唯有人是具备道德的主体性。故其动机的善恶与价值的取舍，往往决定了盗机所产生的结果。宋人刘海蟾说：君子知大道包含万善，故所作追求的是和谐与完善，举凡所有的活动皆有美好的动机，以之与大道合契。乃至于精思守一，取天地之微妙，以资养其性；或盗万物之精华，神水金液，以致神仙，故曰君子得之以身安事成。小人得知其机，平常一贯恶行，心怀投机取巧之意，不务正业，但求金帛；不愿艰辛劳作；或者饰情巧智，追求浮华奢淫。这样一来，穷兵黩武则军旅败亡，望上高攀则荣消辱至，或因贪婪而损伤自己，或因财色而祸害终身，虽然可以荣贵一时，但终难免咎患，盖因并不知大道的真旨妙机，以至于此，故曰小人得之却轻生玩命（据《黄帝阴符经集解》意译）。这就是明白指出，人类道德水准的高低，在利用万物，改造自然的过程，有着至关重要的作用。

在面对自然、三才互盗的环境中，人并非无所作为，而可以主动地驾驭自然，积极地参与万物的运化。《阴符经》说：“观天之道，执天之行，尽矣。”对此李筌解释说：人与禽兽、草木一样，都是由阴阳的运化而生，但人又为万物之灵，位处天地的中心，心怀智慧权谋，能够反照自性，穷达事物的本始，盗取阴阳五行之气而用之（据李筌《黄帝阴符经疏》意译）。换言之，人是具有自我意识的主体，他既然能认识自我本性，又能知晓自然规律，取万物为己用。而其盗取天地万物的过程，亦是人对自然的认识过程，是人掌握自然客观规律、因势利导加以利用的发展历史。

当然世界内在奥秘十分微妙，难知难测，所以说“天下莫能知”。正因为难见难知，所以愚人才会把大自然所展现的一切变化神秘化，把天地万物奉为神明，而不去探穷其中的奥理。《阴符经》说：愚蠢的人，惊叹天文地理的伟大神圣。我却凭借天地万物之时机，变得聪明理智。所谓的“天文地理”，是指天上的日月星辰、风雨雷电，以及所呈现的景象与变化；是指地上的山川海河、金石矿物、草木动物等，以及所呈现的形态与变化。人往往把天文地理所呈现的一切现象，都认为神妙难测，将其当作神物来崇拜。《黄帝阴符经集》引张子房注说：愚人看见景星、祥云、清风、甘露、醴泉、嘉谷、麒麟、凤鸟、芝兰皆以为是神物而喜悦；或看见日月溥蚀、四时失序、彗星耀空、水旱蝗灾、骤雨狂风、天昏地震，皆认为是天神发怒，心怀畏惧，害怕祸患及身。又引许真人注曰：圣人观视天文玄象，但常以善道，随时应物，即使有天灾怪异出现，亦不会造成祸害。

也就是说，愚人们将大自然的各种变化都看作为不可知晓的神圣灵迹，而智者则认为日月星辰，山川鸟兽等等景物的变迁，只是天文地理等自然界的自然变化而已，并非神物而不可知。愚智之分，在于能否解知天地之变，自然之理，能知天地之变，乘机因时，如此则功业可建，国家可富，人民大安。而在乘机用时之际，能隐秘无迹，悄然结果，则众人自然会奉之为神，称之为圣。这就是区别愚人和智者的要点。

圣人在盗万物、取天机的过程中，在充分发挥主观能动性的同时，应尊重客观世界的规律，效法天道自然之理，因为无论什么时候，人的生存与社会的发展，都必须在大自然这个先天决定的环境中，别无选择。《阴符经》说：自然之道寂寥宁静，天地万物不断生生。天地之道不知不觉地运作，一会儿阴胜阳，一会儿阳胜阴，阳阴交替推移，变化有条有理，所以圣人

知自然之道不可违背，顺势利导而利用之。也就是说，作为宇宙本源的道体是无声无息，寂静不变的。由道体所生的天地万物，则是在逐渐地生灭变化之中，并以阴阳交替的形式在动作。这种交替是缓缓地，慢慢地，像水的浸润，不知不觉，你进我退，此胜彼负，万物就是这样生存在一个有序的空间环境。

天地间阴阳的交替推移，即是自然之道。圣人的所作所为便应效法自然之道，顺从阴阳消息的规律，制定生杀克胜的法则，此即经中所说的顺势利导而用之。蹇昌辰注云：自然之道有其固有的规律，故圣人知其不可违背，而顺势利用。所以说人法地，地法天，天法道，道法自然。换言之，在道教看来，人类与天、万物的关系关非仅限于互相盗取，互相利用，其中尚隐藏着一个更重要的因素，那就是大自然与万物还是人类最好的老师，是启迪人类智慧，促进社会发展的无穷动力。

《老子》说：最高的善像水那样，水善于帮助万物而不与万物相争，它停留在众人所不喜欢的地方，所以最接近“道”（据《老子》第八章意译）。《关尹子》说：天下之物多达亿万。但天地并不据为己功，故圣人管理国家，应效法江海，甘居下流，含尘忍垢，这样便万邦归流，天下拥戴。这是引天道来说明人所应有的谦德，是人向天地学习无私的品质，《关尹子》说：天下万物各适其生成，无一物而窒塞不通。故圣人效法大道而无为，以德应变而致用（据牛道淳《文始真经注》意译）。这是用自然无为、生养万物的事实，教育人们顺应客观的规律，在永恒变化的世界去求得发展。

不仅天地为人道之师，万物亦给人类以启示。《关尹子》说：圣人向蜜蜂学习而设立君臣制度，向蜘蛛学习而纺织、结网，向拱立的老鼠学习而制定礼仪，向争战的蚂蚁学习而设阵打仗（据牛道淳《文始真经注》意译）。圣人就是这样善于向万物学习。再去教育贤人，帮助一般人。但唯有圣人能使自己与自然万物合一同理，所以心无先人为主的偏见，能行使种种方便，普利天下。

总结《阴符经》的盗机学说：其核心仍然是在尊重自然客观规律的基础上，把握住事物的关键，以追求万物昌盛，天人共安的理想社会，对此，《关尹子》中所说的“四不违”原则便是这种学说最好的注解。

《关尹子》说：天不能使莲花冬天开放，菊花春天开放，因此圣人不违天之四季，不逆时之通塞，这是“不违时”。地不能使河南生产橘柑，使江南生养狐貉，因此圣人不违地之风俗，不逆气之变化，这是“不违俗”。圣人不能使手走路，使足握物，当各尽其能，这是“不违我所长”。圣人不能使鱼在空中飞翔，鸟在水中游驰，当任鱼游水中，鸟腾高空，这是“不违物所长”。这样一来，天地万物可变动，可静止，可晦藏，可明显，唯不可以拘泥，当随时达变，运化生养万物，这就是道（据牛道淳《文始真经注》意译）。也就是说，只要遵循这四条基本原则，不违拒造物之变化，不拘守人间之死法，便可以应变无穷而为妙道。

从三才互盗的生存空间，到强调人在改造自然、利用自然的主观能动性，强调人在大自然中重要作用与地位，最后仍归根于道法自然，这是《阴符经》中的三才相盗学说的基本结构。显然，《阴符经》中的这种理论框架，仍然是建立在道家传统的天人合一思想之上。与老庄所说的不同之处，是在于《阴符经》更加鲜明的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，这样一来，使道家传统的天人合一观发生了一个巨大的变化，从而消除了其

中原有的消极因素，高扬了人在改造自然、利用自然中客观价值，成为道教思想中的一枝奇葩。这枝奇葩具有以下特色。

(一) 在天人合一的境界中实现自然主体性，这与西方哲学讲主体性是不完全相同的。从古希腊的智者普罗塔哥提出“人是万物的尺度”这一命题，以人作为中心，到近代康德建立起完整的主体性哲学，西方哲学尤其是近代哲学主要是在人与自然的相分离相斗争中讲主客关系，主张人对自然环境的征服与控制。与其相反，《阴符经》的盗机哲学则以人和自然的认同与和谐为大前提，在此前提下讲人对自然法则的能动认识和利用，即人对天地万物的合理取舍。天与人尽管存在相互盗取的矛盾关系，但二者的对立是次要的，终究是统一的，天人之间通过互盗建立起反馈系统，而信息的反馈使二者达于统一，即所谓天机与人机的“暗合”。故在《阴符经》中，看不到人与天的根本分离和对立。也正是此点，使它既有别于道家传统的天人合一观，亦与儒家天人感应的学说异趣，从而独具风采。

(二) 在《阴符经》中，顺从天道和改造自然达到了有机的结合。顺从天道是前提，而天道的基本内容是五行生克，懂得了五行生克就可随心所欲的利用自然。这样，顺从天道的本身包含着对自然的积极改造，而改造自然又是遵循着天道，二者在时间和空间上都是统一的，而不是分开的。同时，它也不只是对某些局部情况的说明，而是人和自然关系的普遍原则。《阴符经》的这些思想，体现了人在自然界面前的一种积极的态度，使人类改造和利用自然的要求获得了理论上认可。所以在它问世以后，人们常常援引，把它作为改造自然，自主人生命运的思想根据。在道门中人看来，《阴符经》和《老子》所言，乃是古往今来一切神仙得道的必由之路。张伯端《悟真篇》曰：“三才相盗食其时，此是神仙道德机。万物既安诸虑息，百骸俱理证无为。”王重阳祖师说：“理透《阴符》三百字，搜通《道德》五千言。”（《重阳全真集·浣溪沙》）尹志平说：“道虽未能广学，《阴符》《道德》《清静》三经，又不可不学。”（《北游语录》）

(三) 在三才相盗的交换中，即人利用、改造大自然的过程中，强调作为主体的人在道德自律方面的重要性，所谓“君子得之固躬，小人得之轻命”，明确地指出了人类的道德取向，在利用自然的同一进程，却可能出现截然不同的结果。用《列子·天端篇》所说国氏致富的例子来讲，国氏的致富是为了整个社会的福利，而去取用自然的财富，这是合理合法，顺应天道。相反，那些封建诸侯只是为私利掠夺积聚财富，这是反社会的不道德的，因此必然造成社会大乱，天人共愤。元末明初，刘伯温作《郁离子》，其《天地之盗篇》讲：人，是天地之盗。但只有圣人才真正懂得盗，盗，不是“发藏取物”，主要是“执其权，用其力”。如春种秋收，高处建房，低地凿池，水上行舟，因风作帆。而一般人不懂得盗，以至于“遏其机，逆其气”，甚至只知道无限制地盗取自然界的物质，这就必然造成“物尽而藏竭”。以上的这些相当深刻的思想，对于现代工业文明的各种弊病，不也是一种尖锐的批判吗？在人类利用现代高科技，向大自然展开更大规模的征服的今天，在人类文明面临全面危机的时候，古老的道家智慧与道教思想，是否能够启谛我们的心灵，重新确定人在大自然中的作用与地位呢？这将有待更多的智士哲人去思索，但不管如何，道教的这些充满智慧的思想结晶，必将成为人类精神文明的重要成果。

# 论三才相盗与贵生戒杀：道教的环保思想\*

李远国

在中国道教的思想中，包含着十分丰富的环保思想。尤其是在关于天人关系的认识及对生命万物的态度上，道教表现了罕见的洞察力和宽广的博爱心。本文就此而论，探究道教思想中的生态理念及环保思想。

## 一、三才相盗与人天互法

从先秦道家的道法自然、天人和合的观念，到隋唐道教的三才相盗、人天互法的思想，这是道家、道教关于人天关系认识上的一个飞跃，也是作为宗教的道教在思考人类在自然界中的地位与作用时最重要的理论成果。它客观地反映了道家、道教在认识客观世界、主观世界及人与自然的关系方面，已达到了相当深刻的思想境界。正是出于这种历史背景，才产生了《黄帝阴符经》这部“凿天之奥，泄神之谋”的惊世之作，从而与老子《道德经》并列，成为道教最重要的经典之一。正如张伯端《悟真篇》所说：“《阴符》宝字逾三百，《道德》灵文止五千，今古上仙无限数，尽于此处达真诠。”<sup>①</sup>

关于《阴符经》的来历，历史上曾有过各种不同的看法，上自轩辕黄帝，下至唐代李筌，或言为战国著作，或指为南朝文献，一时难以确定。据王明先生考证，大致有如下几种观点：

(1) 《阴符经》旧题黄帝撰，所以也叫作《黄帝阴符经》。因而有题伊尹、太公、范蠡、鬼谷子、张良、诸葛亮等注解。这一说法最不合理。宋黄庭坚说：“《阴符经》出于唐李筌。熟读其文，知非黄帝书也。”“又妄托子房、孔明诸贤训注，尤可笑。”好事者说黄帝撰经，并且假托太公、张良等作注，这些都是显明伪托之作，不可置信。

(2) 《阴符经》是战国或战国以前的书。胡应麟据《战国策·秦策》载苏秦读《阴符》，《隋志》有《太公阴符铃录》《周书阴符》，认为战国之“阴符”即今之《阴符经》。北宋邵雍以《阴符经》为战国时书，程颐以为非商末即周末，梁启超说：“其文简洁，不似唐人文学。”“置之战国之末，与《系辞》《老子》同时可耳。盖其思想与二书相近也。”断定《阴符经》是战国末年的著作。

\* 本文原载台湾《哲学杂志》1999年第30期，第96-115页，现依作者新订文稿编校。

① 《道藏》第3册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年（影印）版，第17页。

(3)《阴符经》是北魏道士寇谦之作。清姚际恒著《古今伪书考》，据唐末杜光庭《神仙感遇传》载寇谦之、李筌事迹，认为此书当为寇谦之所作，而李筌得之。全祖望也赞同这个观点。

(4)《阴符经》为唐代李筌所作。宋黄庭坚、朱熹皆主此说。然王明先生认为，根据经文与李筌注文的差异、唐代碑记文献所载，可以证明李筌只曾作注，未曾依托作经。此外，明杨慎认为“《阴符经》非黄帝书，盖出后汉末”。余嘉锡先生认为《阴符经》不是李筌所假托，而是出于东晋杨羲、许谧辈所作。这些均为一家之言，难以定论<sup>①</sup>。但该书于唐初公开于世，并立即为道教所重视，这是可以肯定的。

《阴符经》自问世后，在历史上曾获得非常崇高的地位。唐初，著名书法家欧阳询曾书写《阴符经》赠人。褚遂良奉唐太宗、唐高宗之命，两次书写《阴符经》。继李筌为《阴符经》作注以后，著名道士张果也曾为其作注。其后，吴筠阐述道家理论，其文章不止一次的援引《阴符经》。王冰整理《内经》以后，作《素问六气玄珠密语》，其序言曰：“圣人云，天生天杀，道之理也。若能究其玄珠之义，见天之生，可以延生；见天之杀，可以逃杀。《阴符经》曰：观天之道，执天之行，尽矣。此者是人，能顺天五行六气者，可尽天年一百二十岁矣。”<sup>②</sup>

到了宋代，《阴符经》越过《庄子》《列子》等书，成为和老子《道德经》同等重要的道教经典，如张伯端认为，《阴符经》和《道德经》一样，乃是古今一切神仙得道的必由之路。他的《悟真篇》多次称引《阴符经》：“先且观天明五贼，次须察地以安民。民安国富方求战，战罢方能见圣君。”“三才相盗食其时，此是神仙道德机。万化既安诸虑息，百骸俱理证无为。”“须将死户为生户，莫执生门是死门。若会杀机明返覆，始终害里却生恩。”这里所说的“观天”“五贼”“三才相盗”“害里生恩”，都是《阴符经》的思想。“国富”“安民”“求战”之类，则是《阴符经》上、中、下三篇篇名的大旨。

金元兴起的全真道，史称北宗，创始人王重阳。在他认为必读的三、五本经书中，就有《阴符经》。王重阳说自己：“理透《阴符》三百字，搜通《道德》五千言。”<sup>③</sup>王重阳大弟子马丹阳亦说：“学道人不须广看经书……若河上公注《道德经》、金陵子注《阴符经》，二者时看亦不妨。”<sup>④</sup>直到王重阳的再传弟子、丘长春的高足尹志平，也坚持认为：“道人虽未能广学，《阴符》《道德》《清静》三经，又岂可不学。”<sup>⑤</sup>

由于道教对《阴符经》十分重视，先后出现几十种注释，使道教之外的人士亦把《阴符经》作为道教理论的代表。北宋高僧智圆说：“宗儒述孟轲，好道注《阴符》。”<sup>⑥</sup>儒家亦对此书十分重视，程颐说：“《老子》言甚杂，如《阴符经》却不杂，然皆窥测天道之未尽者也。”<sup>⑦</sup> 闾丘次孟说：“《阴符经》所谓自然之道静，故天地万物生；天地之道浸，故阴阳胜；阴阳相

① 王明：《道家 and 道教思想研究》，中国社会科学出版社1990年版，第140、145页。

② 《道藏》第21册，第509页。

③ 《重阳全真集》卷十三《浣溪沙》，《道藏》第25册，第763页。

④ 《丹阳真人语录》，《道藏》第23册，第704页。

⑤ 《清和真人北游语录》卷四，《道藏》第33册，第175页。

⑥ 智圆《闲居编》卷四十八《潜夫咏》。

⑦ 程颐《遗书》卷十五。

推，变化顺矣。此数语，虽《六经》之言无以加。”朱熹评述说：“如他闾丘此等见处，尽得。”<sup>①</sup>不仅如此，朱熹还化名“崆峒道士邹诉”，作《黄帝阴符经注解》，以理学心性理气之说解释经旨，并多处附加按语，赞誉其经文“极说得妙”“最下得好”“此等处特然好”。五代时期，契丹太子耶律信将《阴符经》译为契丹文，从此《阴符经》又在辽金统治的地区流传开来。元代大儒刘因亦教其弟子们读《阴符经》，他说：“史既治，则读诸子者，老、庄、列、阴符四书者，皆出一律，虽云道家者流，其间有至理存。”<sup>②</sup>明代理学家吕坤指出，《阴符经》其言“洞造化精微，极天人蕴奥，契性命归指。帝王得之以御世，老氏得之以养身，兵家得之以制胜，术数家得之以成变化而行鬼神，纵横家得之以股掌人群，低昂时变。是书也，譬江河之水，惟人所挹。其挹也，惟人所用”<sup>③</sup>。

总而言之，《阴符经》自公布于众之后，即受到三教九流的关注，为众多思想家、学者所重视，历代注本多达百种之多。故世人评价曰：“备识天地意，献词犯乾坤。”“口含造化斧，凿破机关门。”<sup>④</sup>“不测似阴阳，难名若神鬼。得以升高天，失之沉厚地。”<sup>⑤</sup>

和老子《道德经》一样，《阴符经》也有着美丽的文辞，它犹如一首诗：“天发杀机，移星易宿。地发杀机，龙蛇起陆。人发杀机，天地反复。天人合发，万变定基。”其诗辞的雄浑，气势的浩大，语言的铿锵，完全可以和魏武曹操的“东临碣石”比美。它又是格言：“生者死之根，死者生之根。恩生于害，害生于恩。”这样的格言，很自然地使人们起《老子》的“祸兮福所倚，福兮祸所伏”。当然，认识到“祸福相倚”固然不易，认识到“害生于恩”则需要对生活更深刻的观察。祸福相倚只是从外在表现说明了社会生活的变幻无常，反映了人们对这变幻无常的感慨、迷惘和无能为力。所以在祸福相倚之后，《老子》就说：“孰知其极。”“正复为奇，善复为妖。”而“害生于恩”则是从人的行为出发，说明由之产生的后果，从而指导人们的行为，具有积极有为、自主生命的性质。

在这部颇具奇异文采的经中，作者提出了一个以“三才相盗”为核心的天人理论。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。”<sup>⑥</sup>所谓“三才”，是指天、地、人。在中国古代农业社会，由于天时、土地、生物对农业生产的重要作用，古代哲人提出天、地、人“三才”的说法，所谓“天地人和”。《周易·系辞下》曰：“《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。”<sup>⑦</sup>

这里所说的“三才之道”，是研究天、地、人的法则。人类要效法自然界的规律。《周易·系辞上》曰：“是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，悬象著明莫大乎日月，崇高莫大乎富贵，备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人探赜索隐，钩深致远，以定天下之吉凶，成天

① 《朱子语类》卷一百二十五。

② 刘因《静修集·叙学》。

③ 吕坤《阴符经注·序》。

④ 陆龟蒙《读阴符经诗》。

⑤ 皮日休《读阴符经诗》。

⑥ 俞琰：《黄帝阴符经注》，《道藏》第2册，第831页。

⑦ 上海涵芬楼景印宋刊本。

下之亶亶者，莫大乎蓍龟。是故天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之。”《周易·乾卦》曰：“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。”<sup>①</sup>也就是说，行三才之道，是遵循自然法则，以实现人类的利益。这亦是荀子所说的：“万物得宜，事变得应，上得天时，下得地利，中得人和，则财货浑浑如泉涌，汨汨如河海，暴暴如山丘。”<sup>②</sup>人类便可以得到无尽的财富。因而按照三才之道的思想，人类在认识自身和自然价值的基础上，从事自己的活动，实现自然、经济、社会三者的持续发展，这是人类社会发展的价值目标。

所谓“盗”，即悄悄地窃取、不露声色地利用。“三盗”，是指天地、万物、人互相盗取，彼此利用，共同生存。此三者如协调、适宜，则三才皆显安好，天下即大吉太平。正如元人俞琰注：“天地养万物，亦害万物，故曰天地万物之盗。人养万物，亦害万物，故曰万物人之盗。万物养人，亦害人，故曰人万物之盗。不言其养而言其害，盖亦即其反者而言之也。若夫三者各得其宜，则天地位焉，万物育焉。故曰三盗既宜，三才既安。”<sup>③</sup>

首先，《阴符经》开篇即曰：“观天之道，执天之行，尽矣。”指出人们行动的首要条件，就是认识和掌握这个天道，因为天的行为，没有不符合道的，只有人的行为有“道”与“非道”之分。观，这是观察、研究。不过不是一般意义上的观察，而是指要全身心投入的研究。“观者，五眼圆明也。明其天眼、慧眼、法眼、道眼、神眼，五光明澈，则五蕴归空，见其天道也。”<sup>④</sup>因此，观就是非常深刻的认识。认识了天道，掌握了自然界的运动规律，这就“尽矣”，到达认识的尽点了。

天道运行的重要内容，就是五行生克。经中曰：“天有五贼，见之者昌。五贼在心，施行于天。宇宙在乎手，万化生乎身。”这里所说“五贼”，就是五行相克。汉代人把五行相克，称作五行“相贼”。《淮南子·本经训》曰：“阴阳储与，呼吸浸潭，包裹风俗，斟酌万殊，旁薄众宜，以相呕啖酝酿，而成育群生。是故春肃秋荣，冬雷夏霜，皆贼气之所生。由此观之，天地宇宙，一人之身也。六合之内，一人之制也。是故明于性者，天地不能胁也。”<sup>⑤</sup>王充《论衡·物势篇》亦载：“五行之气，天生万物。以寓物含五行之气，五行之气，更相贼害。”“欲为之用，故令相贼害。贼害，相成也。故天用五行之气生万物，人用万物作万事。不能相制，不能相使；不相贼害，不成为用。金不贼木，木不成用；火不烁金，金不成器。故诸物相贼相利。”<sup>⑥</sup>

传统的思想中，五行不仅相克，而且相生。五行相生相克的学说，这是我国最早的一种宇宙理论，所谓“天生五材，民并用之”，说明金、木、水、火、土都是为人所用，自然界是有价值，它为人类所用。一般而言，五行相生的关系是一种自然关系，它反映了事物相互依赖的一面。在人类发展的初期，人类曾利用这种相生关系，解决了自己的衣食问题，如利用木生

① 《周易》，上海涵芬楼景印宋刊本。

② 《荀子·富国》，《诸子集成》第3册，第135页。

③ 俞琰：《黄帝阴符经注》，《道藏》第2册，第831页。

④ 刘处玄：《黄帝阴符经注》，《道藏》第2册，第818页。

⑤ 《诸子集成》第8册，第121页。

⑥ 《诸子集成》第3册，第28页。

火，发明了火；利用水生木，发展了农业和园艺等，从而对人类的发展起了重要作用。五行相克的关系，即在自然关系之上加上了人为的作用，如用火克金、金克木的原则，改进了工具。火克金，可以从矿产中得到金属并加成了各种工具；金克木，金属工具又可把木材加工成种种用器。

铁和木的结合，是古代生产工具的主要形式，工具的改进，极大地提高了人类生存的能力，创造了灿烂的古代文明。当然，古代思想家无法从这样广阔的历史角度来看问题，但他们懂得火克金、金克木的重要性，因此也知晓五行相克的重要性。从某种意义讲，对于人类的发展，事物的相互制约比事物的相互依赖，具有更重要的意义。

无论是古代还是今天，许多思想家都注意到，人的作用和自然过程是相反的。老子、庄子把世界的过程分为两类：一类是天然，一类是人为。他们赞成天然而反对人为。赫胥黎的《进化论与伦理学》认为：一块耕地，人不管它，就会杂草丛生；一只船，人不管它，就会锈蚀腐朽。人的作用就是除草、防锈，而这是违反自然过程的。

与老庄学说不同之处，《阴符经》在承认天人合和的基础上，重视的是事物的相制相使，是人对万物的改造和利用。因此说天有五种贼害，谁发现谁就昌盛，“五贼”装在心里，对天采取行动，宇宙就掌握在手里，万物都将由人创生。这样一来，由老子所说的“人法天地”的关系，转化为“人天互法”的关系。正如元人王道渊所说：“天法人，人法天，《阴符》之所以作也。”<sup>①</sup>“三即立，万物生焉。生万物者，道也。成至道者，人也。圣人所以建天地，施德化，修性命，定人物，此《阴符》所以作也。”<sup>②</sup>这种人天互法的基础，就是建立在三才相盗的客观事实上。

经中曰：“天地，万物之盗。”是说天地为万物所盗取，亦即万物盗取天地阴阳之气而生。李筌解释说：天是阴阳的总名。阳气轻清上浮为天，阴气重浊下沉为地，天地相连而不相离。阴阳二气之中又有儿子，名曰五行，五行为天地阴阳之功用，万物以五行而生，故万物又为五行之子。如人能够了解天地阴阳之道，掌握五行真气运化之秩序，则可以知晓天地社会的兴废，明察万物人身的生死<sup>③</sup>。

在古人看来，人与万物，都是由元气所生；天阳地阴，天赋予神气，而地赋予形质，万物都是由气、形、质所构成。对此，《庄子·秋水》说：我自知是自然的产物，由天地给予我形貌，并且稟受阴阳之气。在《列子·天瑞》中对气、形、质的形成，有更详细的论述：“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，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑沦而未相离也。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易无形埒，易变而为一，一变而为七，七变而为九。九变者，究也。乃复变而为一。一者，形变之始也。清轻者上为天，浊重者下为地，冲和气者为人，故天地含精，万物化生。”<sup>④</sup>万物既是盗取天地精华而生成，所以说“天地，万物之盗”。此为三盗之第一义。

经中曰：“万物，人之盗。”是说万物为人所盗取、利用，以生养自己。如取五谷以为食，

① 王道渊：《黄帝阴符经夹颂解注》序，《道藏》第2册，第833页。

② 王道渊：《黄帝阴符经夹颂解注》卷一，《道藏》第2册，第834页。

③ 据李筌《黄帝阴符经疏》意译。

④ 《诸子集成》第8册，第2页。

取丝绵以为衣饰，取木石为宫室，取金属为刀兵，取牛马为坐骑等，万物为我利用，所以说“万物，人之盗”。《列子·天瑞篇》中有一故事，讲述了人盗万物而求发展的诀窍。在齐国有一位姓国的大富豪，当有人问他致富的原因时，他说是善于“盗窃”。所谓“盗窃”，就是利用天时、地利，借云雨之滂润，依山泽之孕育，去种庄稼，收五谷，筑房屋、置产业；在陆地上，盗窃归天地所有的禽兽；在河流中，盗窃归自然所有的鱼鳖。这就是他致富的秘诀。究其根本，人的生命本出自天地，其生存亦必须依赖天地，故盗万物为己用亦为必要。此为三盗之第二义。

“人，万物之盗。”就是说人亦反被万物所盗取。人虽利用天地，盗取万物以养活自己，但如沉沦于声色犬马之欲，为外物所役使，甚而殉身丧命，则人反而为万物所盗。又如水火，是人们日常生活中不可缺少的东西，故人盗水火自用，这是有利之处。但如失去控制，水火成灾，贼害于人，亦为万物所盗。此外，人为了使所需之物取之不尽，而繁衍、改良了它，这样一来则是万物反盗人类的智能，靠人的维护而生之不竭。实际上，人与万物的关系不仅表现在外部的互相利用方面，即使在人体的内部也仍然存在，正如王道渊所说：万物的生成与人同时，人身之内生有八万四千小虫<sup>①</sup>。简略而言，体内五臟被蛲虫、蛔虫盗食，体外皮肤被跳蚤、蚊虫叮咬，这些都是万物盗人的例子。此为三盗之第三义。

万物盗天地，人盗万物，万物盗人，这是三才相生相克的基本状况，亦是天地运化的客观规律。元人胥元一说：万物盗天地而生，人盗万物而养，万物盗人而成，此为三才相生、相养、相成的正理<sup>②</sup>。即自然的正理，理应遵行道的法则。对此，李筌说：凡彼此的相盗，皆须遵循大道。人的所作所为，宜令其尽合其宜。只有这样，三才可以无损、各安其任，皆使不过度越分以伤本性，这样便可免除天下的祸患<sup>③</sup>。

## 二、观时盗机与四不违诀

这种符合自然之道的“有道”之“盗”，就叫作“盗机”。《黄帝阴符经》说：这个盗机，普天下没人看不见，但却没有人能认识。如君子掌握了它，身安事成；小人得到了它，轻生玩命。也就是说，盗机所产生的现象容易为一般人发现，但其深层的本质却难以了解，正如李筌所说：盗机深奥玄妙，容易看到，难以把握。例如国氏盗取天时地利而获富，人皆见种植收益，而不知其中的深理。那么究竟什么是盗机？这是指在未见到之前，当预先知道将来的结果，暗设计谋，运用智能，抓住时机，于常人不知不觉之中，盗窃利益于将来，以生养自己，这就叫作盗机<sup>④</sup>。

所谓“盗”，亦即悄然难晓的意思。天地运作，无声无息；万物生息，不知不觉；人之存亡，潜生暗息。于不经意之中，天荒地老，物毁人去，其发展的过程犹如一个高明的大盗窃取他物而毫不张扬。所谓“机”，是指时机、机宜，指天道运化之初萌，人事变动之征兆，皆因

① 据王道渊《黄帝阴符经夹颂解注》意译。

② 据胥元一《黄帝阴符经心法》意译。

③ 据李筌《黄帝阴符经疏》意译。

④ 据李筌《黄帝阴符经疏》意译。

隐蔽难察，故谓之机。《黄帝阴符经》说：“食其时，百骸理。动其机，万化安。”宋人蹇昌辰解释说：机者，得失变化之关键时刻，其天地、万物、人都处在否泰、兴亡、损益、盛衰的两极发展之中<sup>①</sup>。朱熹亦说：人能利用天地之时则百骸安好，人能掌握运化之机则天下太平，这就是盗的原则<sup>②</sup>。《天机经》也指出：圣人观时而用，应机而制，故能运生杀于掌内，成功业于天下。

在这个三才相盗的天人结构中，唯有人具备道德的主体性。故其动机的善恶与价值的取舍，往往决定了盗机所产生的结果。刘海蟾说：君子知大道包含万善，故所作所为追求的是和谐与完善，举凡所有的活动皆有美好的动机，以之与大道合契。乃至于精思守一，取天地之微妙，以资养真性；或盗万物之精华，神水金液，以致神仙，故曰君子得之以身安事成。小人得知其机，追求浮华奢淫。这样一来，穷兵黩武则军旅败亡，望上高攀则荣消辱至，或因贪婪而损伤自己，或因财色而祸害终身，虽然可以荣贵一时，但最终难免咎患，盖因不知大道的真旨妙机，以至于此，故曰小人得之却轻生玩命<sup>③</sup>。这就非常明确地指出，在利用万物，改造自然的过程中，人类道德水准的高低，有着至关重要的作用。

在面对自然、三才互盗的环境中，人并非无所作为，而是可以主动地驾驭自然，积极地参与万物的运化。《黄帝阴符经》说：“观天之道，执天之行，尽矣。”对此李筌解释说：人与禽兽、草木一样，都是由阴阳的运化而生，但人又为万物之灵，位处天地的中心，心怀智慧权谋，能够反照自性，穷达事物的本始，盗取阴阳五行之气而用之<sup>④</sup>。换言之，人是具有自我意识的主体，既能认识自我本性，又能知晓自然规律，取万物为己用。而盗取天万物的过程，亦是对自然的认识过程，是人掌握自然规律、因势利导加以利用的历史。

圣人在盗万物、取天机的过程中，在充分发挥主观能动性的同时，应尊重客观世界的规律，效法天道自然之静，因为无论什么时候，人的生存与社会的发展，都必须在大自然这个先天决定的环境中，别无选择。《黄帝阴符经》说：自然之道寂寥宁静，天地万物不断生衍。天地之道不知不觉地运作，一会儿阴胜阳，一会儿阳胜阴，阴阳交替推移，变化有条有理，所以圣人知自然之道不可违背，顺势利导而利用之。也就是说，作为宇宙本源的道体是无声无息，寂静不变的。由道体所生的天地万物，则是在逐渐地生灭变化之中，并以阴阳交替的形式在运作。这种交替是缓缓地，慢慢地，犹如水的浸润，不知不觉，你进我退，此胜彼负，万物就是生存在这样一个有序的空间环境中。

天地间阴阳的交替推移，即是自然之道。圣人的所作所为便应效法自然之道，顺从阴阳消息的规律，制定生杀克胜的法则，此即经中所说的顺势利导而用之。蹇昌辰曰：自然之道有其固有的规律，故圣人知其不可违背，而顺势利用。所以说人法地，地法天，天法道，道法自然。换言之，在道教看来，人类与天地、万物的关系并非仅限于互相盗取互相利用，其中尚隐藏着一个重要的因素，那就是大自然与万物还是人类最好的老师，是启迪人的智慧、促进社会发展的无穷动力。

① 据蹇昌辰《黄帝阴符经解》意译。

② 据朱熹《黄帝阴符注解》意译。

③ 据《黄帝阴符经注解》（十真本）意译。

④ 据李筌《黄帝阴符经疏》意译。

《道德经》说：最高的善像水那样，善于帮助万物而不与万物相争，它停留在众人所不喜欢的地方，所以最接近“道”。《关尹子》说：天下之物多达亿万，但天地并不据为己功，故圣人管理国家，应效法江海，含尘忍垢，这样便万邦归流，天下拥戴。这是引天道来说明人类所应有的谦德，让人向天地学习无私的品质。又说：天下万物各适其生成，无一物而窒塞不通。故圣人效法大道而无为，以德应变而致用。这是用自然无为、生养万物的事实，教育人们顺应客观的规律，在永恒变化的世界中求得发展。

不仅天地为人道之师，万物亦给人类以启示。《关尹子》说：圣人向蜜蜂学习而设立君臣制度，向蜘蛛学习而纺织、结网，向拱立的老鼠学习而制定礼仪，向征战的蚂蚁学习而设阵打仗。圣人就是这样善于向万物学习，再去教育贤人，帮助一般人。但唯有圣人能使自己与自然万物合一同理，所以心无先入主的偏见，能行种种方便，善利天下。

总结《阴符经》的盗机学说，其核心是在尊重自然客观规律的基础上，把握住事物发展的关键，以追求万物昌盛、天人共安的理想社会。对此，《关尹子》中所说的“四不违”原则便是这种学说最好的注解。

《关尹子》说：天不能使莲花冬天开放，使菊花春天开放。因此圣人不违天之四季，不逆时之通塞，这是“不违时”。地不能使河南生产橘柑，使江南生养狐貉，因此圣人不违地之风俗，不逆气之变化，这是“不违欲”。圣人不能使手走路，使足握物，当各尽其能，这是“不违我所长”。圣人不能使鱼在空中飞翔，鸟在水中游驰，任鱼游水中，鸟腾高空，这是“不违物所长”。这样一来，天地万物可变动，可静止，可晦藏，可明显，唯不可以拘泥，当随时达变，运化生养万物，这就是道<sup>①</sup>。也就是说，只要遵循这四条基本原则，不违拒造物之变化，不拘守人间之死法，便可以应变无穷而为妙道。

从三才互盗的生存空间，到强调人在改造自然、利用自然方面的主观能动性，强调人在大自然中的重要作用与地位，最后仍归根于道法自然，这是《阴符经》中的三才相盗学说的基本思想。显然，《阴符经》中的这种理论框架，仍然是建立在道家传统的天人合一的思想之上。与老庄所说的不同之处，是《阴符经》更加鲜明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，这样一来，使道家传统的天人合一观发生了一个巨大的变化，从而消除了其中原有消极因素，高扬了在人在改造自然、利用自然中的客观价值，成为道教思想中的一枝奇葩。这枝奇葩具有以下特色。

（一）在天人合一的境界中实现自我主体性，这与西方哲学讲主体是有所区别。从古希腊的智者普罗塔哥拉提出“人是万物的尺度”这一命题，以人作为中心，到近代康德建立起完整的主体性哲学，西方哲学尤其是近代哲学主要是在人与自然的相分离相斗争中讲主客关系，主张对自然环境的征服与控制。与其相反，《阴符经》的盗机哲学则以人和自然的认同与和谐为大前提，在此前提下讲人对自然法则的认识和利用，即人对天地万物的合理取舍。天与人尽管存在相互盗取的矛盾关系，但二者的对立是次要的，统一是根本的，天人之间通过互盗建立起来反馈系统，而信息的反馈使二者达于统一，即所谓天机与人机的“暗合”。故在《阴符经》中，看不到人与天的根本分离和对立。也正是此点，使它既有别于道家传统的天人合一观，亦

<sup>①</sup> 据牛道淳《文始真经注》意译。

与儒家天人感应的学说异趣，从而独具风采。

(二) 在《阴符经》中，顺从天道和改造自然达到了有机的结合。顺从天道是前提，而天道的基本内容是五行生克，懂得了五行生克就可以合理适序地利用自然。这样，顺从天道的本身包含着对自然的积极改造，而改造自然又是遵循着天道，二者在时间和空间上都是统一的，而不是分开的。同时，它也不只是对某些局部情况的说明，而是人和自然关系的普遍原则。《阴符经》的这些思想，体现了人在自然的面前的一种积极的态度，使人类改造和利用自然的要求获得了理论上的认可。所以它在问世以后，人们常常援引，把它作为改造自然、自主生命的思想依据。

(三) 在三才相盗的交换中，即人利用、改造大自然的过程，强调作为主体的人在道德自律方面的重要性，所谓“君子得之固躬，小人得之轻命”，明确指出了由于人们不同的道德取向，在利用自然的过程中，却可能出现截然不同的结果。用《列子·天端》所举国氏致富的例子来讲，国氏的致富是为了整个社会的福利，而去取用自然的财富，这是合理合法，顺应天道。相反，那些封建诸侯只是为私利掠夺积聚财富，这是反社会的不道德的，因此必然造成社会大乱，天人共愤。元末明初，刘伯温作《郁离子》，其《天地之盗》讲：人，是天地之盗，但只有圣人才真正懂得盗机。盗，不是“发藏取物”，主要是“执其权，用其力”。如春种秋收，高处建房，低地凿池，水上行舟，因风作帆。而一般人不懂得盗机，以至于“遏其机，逆其气”，甚至只知道无限制地盗取自然界的物质，这就必须造成“物尽而藏竭”。

以上的这些相当深刻的思想，对于现代工业文明的各种弊病，不也是一种尖锐的批判吗？在人类利用一现代高科技，向大自然展开更大规模征服的今天，在人类文明面临全面危机的时候，古老的道家智慧与道教思想，是否能够启迪我们的心灵，重新确定人在大自然中的作用与地位呢？这将有待更多的智士哲人去思索。但不管如何，道教的这些充满智慧的思想结晶，应当成为人类精神文明的重要成果。

### 三、贵生戒杀与慈心物命

贵生戒杀，这是道家、道教学说中重要的思想，亦是其最有价值的理论成果之一。从《道德经》中的道生万物的宇宙观发展来的，它所遵循的是一条万物递进化生的路线。这个生生不息不断发展的“生”字，使道教的哲学具有一种积极的进取精神。《老子想尔注》中将“生”代替“人”，而与道、天、地并列为“域中四大”，认为“生”是“道之别体”，是道在天地间的具体显现，无生命即无大道。在《太上老君开天经》中描述了万物的形成及生命的起源，它说：太初剖判，天地初分，中有日月，包含元气：“生生之类，无形之象，各受一气而生。或有朴气而生者，山石是也。动气而生者，飞走是也。精气而生者，人是也。万物之中，人最为贵。”<sup>①</sup> 这就是明白地指出，万物是大自然运化的产物，生命是阴阳精气和合结果，其中并没有什么天神的辛劳。《抱朴子内篇·黄白》说：“我命在我不在天，还丹成金亿万年。”《悟真篇》

<sup>①</sup> 《云笈七籤》卷十六《九天生神章经》，《道藏》第22册，第123页。

说：“药逢气类方成象，道在希夷合自然。一粒灵丹吞入腹，始知我命不由天。”<sup>①</sup>这些都是道教重视现实，参与造化精神的体现。

道教生命伦理的基本价值取向就是贵生。在被道教奉为万法之宗、群经之首的《度人经》中，开卷即宣扬“仙道贵生，无量度人”之旨。元始天尊说经十遍，天地开辟，万物长生。至第八遍时，“妇人怀妊，鸟兽含胎，已生未生，皆得生成”<sup>②</sup>。在这里，生命得到了最美好的歌颂与赞誉，从孕育到诞生，整个过程都是非常神圣的。如人受生于胞胎之中：“三元育养，九气结形，故九月神布气满能声。声尚神具，九天称庆，太一执符，帝君品命，主录勒籍，司命定算，五帝监生，圣母卫房，天神地祇，三界备守，九天司马在庭，东向读《九天生神宝章》九过；男则万神唱恭，女则万神唱奉；男则司命敬诺，女则司命敬顺，于是而生。九天司命不下命章，万神不唱恭诺，终不生也。夫人得还生于人道，濯形太阳，惊天骇地，贵亦难胜，天真地神，三界齐临，亦不轻也。当生之时，亦不为陋也。”<sup>③</sup>正是在万神唱恭、惊天骇地的庄严而神圣之际，一个个新的生命诞生了。从表面上，这段描述生命孕育产生的过程中，似乎充满了神秘的色彩。然而，也正是因为这些包含深切情感的文句，使人们对生命满怀敬畏，充满神圣，从而懂得应该珍惜生命，维持生命，重视一切生命的存在价值。

统观世界的各种宗教，道教对生命价值的肯定是相当高的。道教诸经之论生命，可谓群经一词，无出“贵”字。如《三天内解经》卷下说：“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。”<sup>④</sup>《灵宝无量度人上品妙经》卷五说：“君民安泰，亿劫长存，乾坤静肃，日月合明，昆虫遂性，至化无边。”<sup>⑤</sup>《太清境太清经》说：“凡天下之民，均同是性。天性既善，悉生万物，无不置也。地性既善，养生万物，无不置也。圣人悉乐理天下，而实法天地，故万物皆受其大功大善。神仙真人助天地而不敢轻，尊之，爱之，佑之。”<sup>⑥</sup>由此可见，生命关天，岂可轻视，任意暴殄。

在道教看来，人类财富的多寡，并不是以拥有多少金银珠宝为标准，而是以自然界的生命兴旺与物种多少来评判。《太平经》中有《分别贫富法》，明确指出，所谓“富”，是指万物备足，生命尽其年，物种延续发展而不绝。它说，在上皇的时代，有一万二千多种物品生出，名为富足。中皇的时代物种略减，已不足一万二千种，故为小贫。至下皇时物种更少了，为大贫。此后，物种难以足万，为极下贫。天地为人之父母，此父母贫极，则人子亦大贫，结果天地人皆悉被伤，“为虚空贫家”<sup>⑦</sup>。这种尊重生命、强调保护物种的思想，早在一千八百余年前就被提出，不能不说是道教对于维护生态平衡、保护环境的一大思想贡献。

正是基于这种认识，道教要求人们爱及昆虫草木鸟兽，爱及山川河流，爱及日月天地，不要无辜伤害任何生命。《元始天王欢乐经》说：保护万物，应简朴自己的居室。廉洁克己，应

① 《道藏》第2册，第936页。

② 《道藏》第1册，第5页。

③ 董思靖：《洞玄灵宝自然九天生神章经解义》卷一，《道藏》第6册，第395页。

④ 《道藏》第28册，第416页。

⑤ 《道藏》第1册，第25页。

⑥ 《太上三十六部尊经》，《道藏》第1册，第597页。

⑦ 王明：《太平经合校》，第30页。

远离酒色。保养形神，应常行仁德。对待他国，应常行慈念。安乐众生，应减少畋渔。放赎生命，应克制饮食。《元始洞真慈善孝子报恩成道经》说：要教育世人，懂得慈爱恭敬，遵顺自然的规律，持守正道以宝身形，怜悯万物而不伤害生命。这些道教经典，都异口同声地肯定了善待万物的必然性和道德价值，承认宇宙间的生命都各有其存在的价值，同人的生命一样，应当得到重视和保护。

在道教看来，尊重生命，善待万物，正是大道本身拥有的普济救世美德的最好体现，亦是做人的根本与修道的必须。唐张弧《素履子·履仁》指出：好生恶杀为仁，爱人利物为仁，慈惠惻隐为仁，拯溺救危为仁。“或救黄雀，或放白龟，惠封于伤蛇，探喉于鲛虎，博施无倦，惠爱有方，春不伐树覆巢，夏不燎田伤禾，秋赈孤寡，冬覆盖伏藏，君子顺时履仁而功，仁功着矣。”<sup>①</sup>《刘子·爱民》亦说：“先生之治，上顺于时，下养万物，草木昆虫不失其所，獯未祭鱼不施网罟，豺未祭兽不修田猎，鹰隼未击不张四尉罗，霜露未沾不伐草木。草木有生而无识，鸟兽有识而无知，犹施仁爱以及之奚，况在人而不爱之乎。”<sup>②</sup>由此可见，在道教重生思想包含着对天地万物的热爱及其慈悲仁爱的真情。

慈悲仁爱，本为道家千年优良传统。《道德经》说：“吾有三宝，持而保之，一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”《赤松子中诫经》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，无诸恶事。”<sup>③</sup>《抱朴子内篇·对俗》说：“人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千二百善。”<sup>④</sup>清黄正元《太上感应篇图说》曰：“慈者，万善之根本。人欲积德累功，不独爱人，兼当爱物，物虽至微，亦系生命。人能慈心于物命之微，方便救护，则杀机自泯，仁心渐长矣，有不永享福寿者呼！”<sup>⑤</sup>这就把行善积德与修道成仙明确地联系在一起。一个人要想成仙，就必须慈爱万物，积大功德。道书中载述的成千上万的仙真事迹，无论其面貌、神迹怎样神异离奇，但普遍具备符合时代特征的高尚德行，遂至感通上真下降，度升天界。在这里，神仙成为修道成功的典范，人性的完善亦发展到极点。

重生贵人的道德取向，必然导致放生戒杀的行动。清黄正元《感应篇图说》指出：“大抵慈是善，放生实养慈术也。”“放生功德浩无边，安得富人不惜钱。寒士寡财须爱物，先持戒杀贵心坚。”<sup>⑥</sup>“三教圣人，功用虽不同，其仁慈爱物，仰体上帝好生之心则一也。”<sup>⑦</sup>《太上宝筏图说》说：“细物宜存保护心，昆虫也解报藏金。初生草木休伐折，麟趾他年送好音。”“昆虫物之至微者也，草木物之无情者也，存心仁爱者犹不忍伤，况其他乎！”<sup>⑧</sup>《吕祖戒杀文》说：“世人不惜物命，图彼甘美，资我贪饕，不知人物同生天地，各有痛痒，各有具性灵，贪生恶死，莫不皆然。忍令汤淅刃割，血肉狼藉。一日之中，一家杀一命，百家杀百命，以至成千累万，杀气血光，上昏天日。天心好生，人心好杀，积惨既久，所以灾伤刑戮，盗贼刀兵，杀人

① 《道藏》第21册，第703页。

② 同上书，第738页。

③ 《道藏》第3册，第447页。

④ 王明：《抱朴子内篇校释》，第47页。

⑤ 《藏外道书》第27册，第143页。

⑥ 同上书，第143页。

⑦ 同上书，第147页。

⑧ 同上书，第632页。

如草，聚为恶劫，此自然之公案也。”<sup>①</sup> 蒋省庵《戒杀生说》曰：“人能戒杀，还须放生。既知放生，断须戒杀。若放生而不戒杀，是何厚于野外之羽鳞，而薄于厨中之飞走耶，其亦倒行而逆施矣。不特杀生当戒，蠢动含灵，皆为物命，求丝煮茧，锄地杀虫，念衣食之由来，皆杀彼以自活。若弃膻聚蚁，覆巢取卵，毁垣破蛰，玩鸟捉虫，尽是伤残物命，所宜深戒。”<sup>②</sup> 《救济格》曰：“天地好生，微物同一躯命，故人惟兼尽物性，方为尽全吾性。体此意者，樽节爱养，戒杀放生，自有所不能已也。”<sup>③</sup> 《文昌帝君阴骘文》亦说：“欲广福田，须凭心地，行时时之方便，作种种之阴功，利物利人，修善修福，正直代天行化，慈祥为国救民。忠主孝亲，敬兄信友。或奉真朝斗，或拜佛念经，报答四恩，广行三教，济急如济涸辙之鱼，救危如救密罗之雀。矜孤恤寡，敬老怜贫，措衣食，周道路之饥寒，施棺郭免尸骸之暴露。家富提携亲戚，岁饥赈济邻朋，斗秤须要公平，不可轻出重入。奴仆待之宽恕，岂宜备责苛求。印造经文，创修寺院，舍药材以拯疾苦，施茶水以解渴烦。或买物而放生，或持斋而戒杀，举步常看虫蚁，禁火莫烧山林，点夜灯以照人行，造河船以济人渡，勿登山而网鸟，勿临水而毒鱼虾。”<sup>④</sup> 如是则吉神保护，百福骈臻，千祥云集。这是利用道德的力量，规劝人们珍惜生命，奉行众善。反之，对于那些暴殄天物、残害生命的各种恶行，道教给予了无情的揭露与严厉的批判。

《太上灵宝朝天谢罪大忏》卷三中详细论述了末世恶人们的所作所为：他们或杀羊驴马猪禽之类，或杀鹿鹿豹野兽之类，或杀鹊鸠燕雀飞禽之类，或杀虫蛇蜂蝎蝼蚁之类，或杀鱼鳖鱼虾水虫之类，或杀蜣螂螟蛉小虫之类，真可谓杀机大发，万物遭殃。其手段亦非常毒辣，或飞鹰走犬，张罗布网；或放火烧山，穷林竭泽；或持弓矢刀杖，手揉足踏，坐按卧捺；或穿坑出土，折篱作障；或剖胎破卵，热汤泼地；或断其头足，剥袭皮毛；或猛火煎烧，沸汤烹煮；或生分子母，断其胎育；或固绝命根，令其永灭。凡此种种恶行，杀害无数生灵，罪孽深重。“长行杀戮，行诸苦酷，不念慈心，杀害群毛。”如行此类罪恶，皆为逆天叛道，必遭报应，死后堕入九幽地狱，“丰都考罚，万劫方生”<sup>⑤</sup>。

《太上感应篇》中亦指出了种种伤害生命、恶待万物的行为，如“射飞逐走，发蛰惊栖，填穴覆巢，伤胎破卵”“用药杀树”“春月燎猎”“无故杀鱼打蛇，如是等罪，司命随其轻重，夺其纪算，算尽则死。死有余责，乃殃及子孙”。并用了大量的故事，从正反两方面讲述了重生与滥杀给个人与社会带来的不同结果。如江陵郭晖天性慈爱，买雷公藤以焚之，救河川中鱼虾螺蚌之生命百万，享年96，子孙皆登科为官<sup>⑥</sup>。镇江有一位姓范的妻子身患痲病而命危，医生让其夫买了上百只小雀，以合药治疗。其妻说：“为救我一条命，却杀一百只雀儿的命，我不忍心，情愿死也不做此事。”于是开笼放生。不久妻子的病居然好了，并生了儿子，人们说这皆是善心感天的报应<sup>⑦</sup>。相反，唐代张直方残忍好杀，“喜游猎，网罗弓矢，无虚日，一切飞

① 孙念劬：《全人矩矱》卷三，《藏外道书》第27册，第390页。

② 同上书，第398页。

③ 孙念劬：《全人矩矱》卷四，《藏外道书》第27册，第439页。

④ 《藏外道书》第12册，第407-418页。

⑤ 《道藏》第3册，第473页。

⑥ 《阴骘文图说》，《藏外道书》第27册，第358页。

⑦ 《白话功戒录》，《藏外道书》第28册，第866页。

走之类，遥见直方，即惊鸣奔走。起大第，凡人蛰之虫，藏穴之物，尽搜杀之。又喜食含胎之肉，牛羊犬豕，俱生剥其胎，以为脆美。庖人以鸡子清洗釜，日费鸡卵无算”<sup>①</sup>。其肆伐生命，凡鸟兽虫蚁见之必杀而后快，后因杀人于市，满族遭诛。

在清梁敬叔《白话劝戒录》中所收录的“病中梦游阴曹”“杀害生命的果报”“害雀儿的报应”“欢喜杀生的报应”“打雀儿”“蛇来要命”“杀生报应”“蟾来要命”“杀蟾的报应”“水獭要命”“喜吃牛肉的报应”“慈爱生命”“放大鱼”“牛戒”“程世英”“牛求人救”“鹿来报恩”“好生免灾”“雷打恶人”等故事，都是在强调无辜杀生的罪行，必然造成深重的恶果。这种依托天道、显现因果的说教，实质上仍然是根基于人间的报应，是人与人之间伦理关系的变相反映，只不过采取了“天道”的信仰化形式而已。其目的还是规劝人们，改变自己的不良行为，多一些爱心，使生命得以保护，使万物以生存，使人类生存的环境更加美好。

总结以上所说，道教贵生戒杀的思想要点有三：

第一，道教认为，生命是神圣的，无论是天地的至灵——人类，还是遍布山川空间的禽兽鱼虫，它们的生命都是大自然的杰作，都是大道至德的显现。任何生命，其孕育、诞生、生长及至死亡的过程中，始终都充满了神圣的色彩。作为一种宗教，作为一名教徒，道教及其信徒们，总是心怀对生命的敬畏与热爱的心情，从事着保护生命、善待万物的事业。

第二，生命是相互依存的共同体。所有的人，所有的生物，乃至山川河流、矿物土地，都是在一个共同的天地之中相互连接，相互协同进化自着。正如《关尹子》所说的那样：自然界好比大海，其中包含着亿万的变化，从本质上讲，鳄和鱼以及它们生活于其中的水，皆属于同一个生命体。人和万物都一起处在这个巨大的变化不息的宇宙中，人的本性和其他一切自然事物是同一的。知道了这个道理，就知道了并没有可以单独生存的人我。

第三，在肯定人类主观作用的同时，亦否定以人类为中心的自大狂妄态度，承认地球上的一切生命都有生存发展的权利。用《无能子·圣过》中的话来说：天地定位，阴阳气交，于是裸虫、鳞虫、毛虫、羽虫、甲虫生化。“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。”<sup>②</sup> 既然如此，人类应该以平等的眼光看待万物，以慈悲的心情去善待生命。因为所有的生命都像锁链一样，一环套一环，若其中的一环断了，那么这条万物赖以生存的生命链就会七零八落，人类的归宿将随着一个又一个生命体的消失而灭亡。

总而言之，道教重生贵人的思想强调的是以人为贵，而不是以物为贵，注重人本身的价值，而不是外在事物的价值，淡化世俗的物质生活，主张高尚的精神生活，它向往“天长地久”的自然可持续性和“长生久视”的生命可持续性，这就包含着丰富的可持续发展思想。但道教并不主张而且反对人凌驾于自然之上，而是要求人在“天人合一”指导下与自然的和谐。

<sup>①</sup> 《感应篇图说》，《藏外道书》第27册，第190页。

<sup>②</sup> 阿·施韦兹：《敬畏生命》，上海社会科学出版社1992年中文版，第89页。

## 道教善书的动物保护思想初探\*

陈霞

在世界科技快速发展、经济日益发达、人类生活水平逐步提高时，动物的处境却越来越糟糕，引起了环保人士的忧虑。据统计，在今后二三十年中，将有1/4的物种灭绝。自然界本身也存在物种的生灭，但人为因素引起的物种灭绝速度是自然因素的100倍。现在，我国动植物种类中有15%至20%受到威胁，高于世界10%—15%的平均水平。国际公认的640个濒危野生动物种中，中国占156个<sup>①</sup>。

人与动物的关系是人与自然关系的重要体现，为了保护野生动物，学者们积极地进行着理论探讨、政府立法、环保人士成立各种组织等活动。在理论方面，影响较大的是动物权利论。它是当今众多环境哲学、环境伦理学流派中的一支，源于19世纪功利主义哲学家边沁（Jeremy Bentham, 1748—1832）的观点，即动物感受痛苦的能力使它们有权不受人类的任意侵害。英国皇家生理协会发布了一份报告，提出了诸如猴子、猿等灵长类动物的“道德地位”问题，指出是否应根据动物的社会及心理痛苦的承受能力而单独对其实行特别保护，甚或对之采用适当的人权保护。美国哈佛大学法学院开设了“动物权利法”这一新学科，主要讨论为什么人类有种种权利而动物没有，是否应将法律权利推广到人类之外。动物权利论的当今代表是辛格（Peter Singer）和雷根（Tom Regan）。动物权利运动希望完全废除把动物应用于科学研究；完全取消商业性的动物饲养业；完全禁止商业性和娱乐性的打猎和捕兽。《世界自然宪章》（联合国第371号决议）规定：“每种生命形式都是独特的，无论对人类的价值如何，都应得到尊重。为了给予其他有机体这样的承认，人类行为必须受到道德的约束。”为禁止世人为了商业利润和纯粹为了个人目的而虐待动物，世界各地都成立了保护动物的诸多组织，如国际素食联盟、国际动物保护协会、国际爱护动物基金会等。中国也已经颁布了《野生动物保护法》《陆生野生动物保护实施条例》等，宣布每年4月为“爱鸟月”、10月为“保护野生动物宣传月”，呼吁人们尊重大自然，不要因人眼前的蝇头小利损害大自然的基本过程。我国自2003年“非典”结束以后，对动物保护又有了新的认识。但动物保护形势依然严峻，我国绝大多数野生动物处于濒危状态。本文试图挖掘道教劝善书中爱护动物的美德、它的实施及其传播，希望对今天的环

\* 本文原载《中国道教》2004年第6期，第40—42页，现依作者新订文稿编校。

① 曲宁：《浅谈对野生动物的依法保护》，《中国林业》2000年第5期。

境保护有所裨益。

在中国悠久的历史中，并不乏见保护动物的思想和措施。如公元前11世纪的西周王朝颁布了《伐崇令》：“毋坏屋，毋填井，毋伐树木，毋动六畜。有不如令者，死无赦”；《逸周书·大聚解》也有“禹之禁，春三月，山林不登斧，以成草木之长；夏三月，川泽不入网罟，以成鱼鳖之长”的记载，《礼记·月令》记载：

孟春之月……命祀山林川泽，牺牲无用牝。禁止伐木。毋覆巢，毋杀孩虫。胎夭飞鸟。毋母卵；仲春之月……安萌芽，养幼小，存孤。毋竭川泽，毋漉陂池，毋焚山林。祀不用牺牲；季春之月……修利堤防，异达沟渎，闻通道路，无有障塞。田猎置罟，罗网，毕弋，饩兽之药毋出九门。

《论语·述而》告诫人们“钓而不网，弋不射宿”；《孟子·梁惠王》就谈到“闻其声而不忍食其肉，梁惠王不忍见牛”；《孝经》传播“伐一木，杀一兽，不以其时，非孝也”的伦理；司马迁在《史记·殷本纪第三》告诉了我们“网开三面”的故事。

在道教伦理中，动物保护思想也十分丰富。由于道教有“天人合一”的传统，把人类的道德延展到自然界并没有理论上的困难。早期道教经典《太平经》就认为“夫天道恶杀而好生，蠕动之属皆有知，无轻杀伤用之也”<sup>①</sup>。即蠕动的小生命都有知觉，不能轻易杀伤。五代谭峭《化书》直接认为动物界也有它们的伦理关系，他说：

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。……且夫焚其巢穴，非仁也；夺其亲爱，非义也；以斯为亨，非礼也；教民残暴，非智也；使万物怀疑，非信也。夫羶鼻欲不止，杀害之机不已，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？得不耻吁？直疑自古无君子。<sup>②</sup>

《孙真人卫生歌》也认为某些动物知情达理，他说：“雁有序兮犬有义，黑鲤朝北知臣礼。人无礼义反食之，天地神明俱不喜。”于是道教形成了“三厌”之戒的传统。“三厌”就是孙思邈真人提到的天厌雁、地厌犬和人厌鲤。

道教不仅在理论上承认动物有道德秩序，用神的名义颁布保护法令，如《老君说一百八十戒》等，还发展了一套行之有效的方法来推动动物保护，保证这些措施的实施。这方面很有成效的就是道教善书的大力宣传。道教善书将动物保护思想落实到人们的日常生活之中，对善待动物做了许多详尽的规定。宋元以降，道教伦理逐渐出现了世俗化、通俗化和民间化趋势，并产生了专门劝人去恶从善的书籍——道教善书。道教善书是假神仙之口训导、托神仙的名义降授和道教徒以个人名义撰著的、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

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第174页。

② 《道藏》第23册，第598页。

化书。这种通俗道德教材数量极大，尤以《太上感应篇》《文昌帝君阴骘文》和《关圣帝君觉世真经》影响为最，称为“三圣经”。它们一出，就引起帝王将相、达官贵人、社会名流的重视，为之做的注释不下数十百种。《红楼梦》《金瓶梅》《官场现形记》《子夜》等小说都有反映人们读《感应篇》的情景。《感应篇》还被译成多国文字，今天仍然产生着影响。环境伦理学家施韦策就把它誉为环境伦理学的“圣经”。善书易晓、易懂、易行，形式非常活跃，有讲道理的、有说故事的、有记录善恶便于统计的表格。其推广一是编写书文、扶鸾降笔、绘图故事、讲唱评说等。善书一般放在宫观寺庙、科场、医院等公共活动场所，供人免费取阅，而出资赞助者则为各地善信或善人。善书后来与民俗结合，逢年过节、婚丧嫁娶等都会招待乡邻听一场善书，讲唱善书成为人们喜闻乐见、寓教于乐的大众娱乐项目。在娱乐中将道德伦理，包括爱护动物的思想宣传给百姓，影响极广。道教善书是道教伦理的典型代表，在中国社会存在近千年，“诸恶莫作、众善奉行”是道教劝善书的内涵精义。其中的“诸恶”和“众善”中有许多直接关系生态环境的内容，尤其是动物保护思想很值得发掘。

## 二

首先，善书中有很多劝导人类爱护动物的内容，尊重动物的生存权利，把对待人的道德推广到动物界。道教能轻易地实现道德推广，主要依据是“天人合一”的无分别概念。《老子》的“道生一，一生二，二生三，三生万物”表明人与万物都分享了同一个道而得以形成，它们在“道”的高度上是平等的。《庄子》也有“以道观之，物无贵贱”的万物齐同的思想。道不仅存在于人，也存在于物，它无处不在。东郭子曾问庄子道在哪里？庄子说在蝼蚁、在稊稗、在瓦甃、在屎溺。（《庄子·知北游》）共享道的人与万物都应受到道德关注，所以善书中有大量保护环境的内容，而关心动物特别能体现人的慈善。但人又必须依赖自然界提供生活资料，如植物、动物等。人不吃喝，就会饿死，人的生命就得不到保证。但人不能为了自己的贪欲、猎奇，过渡地损害动植物的生命，尤其不要在动物产卵、孕育的时节打猎，不要破坏它们的栖息地，最好戒杀或买物放生。道教善书告诉世人：

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。<sup>①</sup>

《感应篇》短短几百字中就中有二十九条涉及自然界，如“积功累德，慈心于物”；不能“射飞逐走，发蛰惊栖；填穴覆巢，伤胎破卵”；“无故翦裁，非礼烹宰”；“埋蛊厌人，用药杀树”，“无故杀龟打蛇”等禁忌和“昆虫草木犹不可伤”的规定。触犯这些规定一定逃不过神灵的惩罚。《阴骘文》有“救蚁中状元之选，埋蛇享宰相之荣”等善待动物得好报的故事。鼓励人们“济急如济涸辙之鱼，救危如救密罗之雀”。劝人们“勿登山而网鸟禽，勿临水而毒鱼虾”。“勿宰耕牛。”“或买物而放生，或持斋而戒杀。举步常看虫蚁，禁火莫烧山林。”《觉世

<sup>①</sup> 《藏外道书》第28册，第91页。

真经》有“戒杀放生”的信条。

善书不仅宣传动物保护，它还鼓励人们在日常生活中实施这些原则。道教功过格就是这样一类操作性很强的善书，人们对动物的善恶有非常详细的规定。最早的《太微仙君功过格》规定：

救有力报人之畜，一命为十功；救无力报人之畜，一命为八功。蚁飞蛾湿生之类，一命为一功。……埋葬自死者、走兽飞禽、六畜等，一命为一功。若埋葬禽兽、六畜骨殖及十六斤为一功。

害一切众生、禽兽性命为十过；害而不死为五过；举意欲害为一过。……害人、六畜，一命为十过。令病为五过；举意欲害为一过。……故杀有力报人之畜，一命为十过；故杀无力报人之畜，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；故伤人害物者、恶兽、毒虫为一过；（谓虎狼蛇蝎毒虫之属）使人杀者同上论。<sup>①</sup>

《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（猪羊之类）三功……教人渔猎三十过，毒药杀鱼三十过……杀禽鱼昆虫一命三过。

劝化人弋猎屠钓回心，不从，一功。从者十功。改者百功。救一禽鱼虫蚁物命，一功。<sup>②</sup>

《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”，“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，设法禁止屠杀牛犬，或劝化屠猎等人改业曰普救为百功。<sup>③</sup>

救微命：触景生怜、方便释放者曰哀救，一次为一功；（此见其困苦，实生怜悯之心者，故功独重。）至百命外加功；作意放生、劳力营救者曰力救，一次为一功，百命外加功；出钱买放者曰破财救，自百命至千命为一功，千命外加功；凿池开围、广劝放生者曰法救，倡议者为百功。……救小物命：哀救者一次为一功；力救者一次为一功；破财救者一次为一功，费以三十文为一功；法救者一事为百功；因放生致缺孝养，亲心不当，反为二过。亲心悦，功可加一等。救大物命：救一伤人之物曰过情救，为二功；救一有功于世之物曰大慈救，为十功；设法禁止屠杀牛犬或劝化屠猎等人改业曰普护救，为百功。<sup>④</sup>

可见，善书对人们对待动物的善、恶行为进行详细的分类和记录。为了方便不识字的人们记录准确，还专门设计了简易的格子，或画圈或数红豆黑豆等。善书自宋代开始流行，持续到民国，它的出现反映了当时人对道德滑坡和虐待动物的忧虑。由于善书无孔不入的宣传力度和简便易行的操作方法，吸引了传统社会很多人的实践，各类“放生会”多如牛毛，在一定程

① 《道藏》第3册，第450-452页。

② 《藏外道书》第12册，第74-76页。

③ 同上书，第43页。

④ 同上书，第46页。

度上缓解了人与自然的矛盾，培养了人们的爱心。

今天，我们面临着紧迫的环境压力，但人们对野生动物保护还缺乏认识；人口的增加和经济发展使其栖息地日益减少，食物的减少、人的干扰和商业捕捉都使野生动物处境岌岌可危；野生动物的药用、皮用、肉用的高经济价值吸引着不法分子铤而走险。中国习俗中流行“吃什么，补什么”，总有一些唯利是图的人想方设法捕捉、盗运、贩卖、烹调、食用野生动物。在2001年的国际环境保护日，中国野生动物保护协会公布的一份调查报告显示，27个大中城市中，有一半的餐厅在经营野生动物，46.2%的城市居民吃过野生动物。所以我们对动物、对自然环境的自觉爱护还任重而道远。当代西方生态人文思潮在民众中已经获得了广泛的理解和认同，民众在生态环境保护中发挥了十分重要的作用，主要在于它把精英文化变通成了民间文化的形式，把一些抽象的生态原则和理论化解成了普通民众都能明白的常识。“我们的问题，似乎就在于迄今为止，可持续发展还只是属于政府和学术组织的文件式和学院式的词汇，远远没有形成老百姓能够理解的话语方式。在我们接受国际社会普遍认可的可持续发展战略时，切莫忽视在这一硬性的战略背后，还存在一个有着广泛民众基础的生态人文思潮在起着推波助澜的作用。”<sup>①</sup> 道教善书灵活多样、生动有趣的劝导方式可以为今天的环境伦理道德的宣传和实施提供借鉴，弥补生态环保思想普及性不够的缺陷。道教对世俗社会的策略是两种，所谓“遇上等人说性理，逢下等人谈因果”。它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。其次，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。今天，人们虽然不惧怕神灵的惩罚，但法律的惩处，更主要的是我们会受到良心的自责。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。善书的要求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，其基本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。达尔文曾说过，关心动物是一个人真正有教养的标志。我们必须立即采取行动，从我做起，从小事做起，从餐桌做起。

<sup>①</sup> 邹诗鹏、胡金凤：《当代西方生态人文思潮对我国可持续发展战略的启示》，《理论与现代化》1998年第3期。

## 道教环境保护思想中的人本主义\*

李卫朝\*\*

21 世纪的今天,生态环境的恶化随着一场场沙尘暴的袭击,一场场酸雨的降落,一次次洪水的爆发,已经使每一个人感同身受。保护环境、热爱自然已经成为全球的呼声。道教教义中包含的生态伦理思想便受到了普遍的关注,人们认为道教关心的是人与自然的关系,具有强烈热爱自然的倾向,对一切生命都给予热情的歌颂和赞美,具有重要的环境保护的价值。就道教的环境保护观而言,它包含的珍视生灵、关爱自然的思想都是以人为本位,追求个体生命的永恒性的,因此它注定要闪烁着人本主义的光辉。道教教义中充分体现环境保护思想的主要有:道法自然的原则、齐同万物的观点、重人贵生的理念和三才相盗的思想<sup>①</sup>。下文将逐步讨论这四条思想中所包含的人本主义特征。

### 一、“道法自然”之人的本位性

作为道家思想和道教教义的“道法自然”原则中包含着保持良好的环境、与万物和谐共处的环境保护的思想。“道”作为道教和道家思想的核心,具有丰富的内涵。首先老子之“道”是从本体论意义上讲的,老子认为是道产生天地万物,道是宇宙本原、万物始基。老子曰:“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,吾强为之名曰大。”<sup>②</sup>又曰:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”(第四十二章)其次,老子之道是万物存在的根据。老子曰:“故道生之,德畜之,长之育之,成之熟之,养之覆之。”(第五十一章)道在创生万物之后还要培育它们,抚养它们,使它们得到成熟。因此,道不仅是万物所由之产生的根源,而且万物的存在也离不开道,老子曰:“昔之得一者:天得一以清,地得一以宁……万物得一以生。”(第三十九章)也就是说,道对万物的培育和抚养,乃是通过存在于万物之中,作为万物之所以为万物的内在根据的方式实现。老子之道是万物归宿之道。老子曰:“夫物芸芸,各归其根。”(第十六章)万物生生不息,道乃是万物取之不尽、

\* 本文原载《中国道教》2003年第5期,第19-22页。

\*\* 李卫朝,华东师范大学哲学系。

① 此一观点参考张继禹等著:《道法自然与环境保护》,华夏出版社1998年版。

② 朱谦之:《老子校释》第二十五章,中华书局1984年版。以下只注章次。

用之不竭的源泉。万物有生亦有灭，最后都要向道复归，道是万物的最终归宿。总之，老子之道是囊括人类社会在内的大宇宙的整体统一性和它自身固有的生命力和创造力。老子认为宇宙是一个彼此联络的大生命体，它的统一性正在于它具有生生不息的生命力，能创造出无穷无尽的万事万物，使之彼此相生相克相化。这个宇宙大生命体的生机便是道。在道论的基础上老子又提出了天道与人道两个法则。天道自然无为，人道顺其自然。老子曰：“道大，天大，地大，人大。域中有四大，而人处其一。人法地，地法天，天法道，道法自然。”（第二十五章）就是说作为四大之一的人既然也是道所产生的，就应该遵循自然法则，应该与大自然融合共存，即道法自然。这是先定的。老子又言：“大曰逝，逝曰远，远曰返。”（第二十五章）即是说道遵循的法则是返，即回归自然，效法自然。因此，人生存于自然之中，为了生活也必须法天则地，与自然和谐共处。

道教从宗教哲学的角度发展了道家哲学思想，将其神秘化宗教化了。道教以人生哲学为主，以宇宙本体论为辅，以个人为本位，追求个体生命的永恒性。老子之道是非人格的、自然运作的宇宙本体，道教则将其人格化、神圣化、超自然化，成为化生宇宙现象的最高神祇，具有永恒不灭性。这样，得道者，即与道同体的人便具有道的不死属性，可飞升成仙。道教的终极关怀就是肉体生命的不死，为达此目的就须效法神仙之“得道”。“道法自然”便成为道教徒修道之心法。道教中人均把得道作为他们修炼成仙的不二法门。得道便成仙，要成仙就必须得道。而道是遵循自然的，所以道教中人便把道法自然作为他们的信念，保护自然激起了他们热爱自然、回归自然的热情。

从以上论述不难看出，不论是道家还是道教，“道法自然”所提出的热爱自然、与自然和谐共处的环保思想都是以人为本位的，其目的都在于人的生存。因此，道教“道法自然”思想中包含的环境保护思想也是以人为本位的，虽然起到了保护环境的作用，但具有以人为本的特征，闪耀着人本主义的光辉。

## 二、“齐同万物”之人的主体性

继承老子思想，道家的又一宗师庄子对人与自然的关系做了进一步的挖掘和发挥，提出了“天地与我并生，而万物与我为一”的观点。庄子认为万物的本原是无，无就是道，就是气，是构成万物的根本材料。万物从道生，灭亡之后又复归于道。庄子曰：“人之生，气之聚也；聚则为生，散则为死。”<sup>①</sup>又曰：“天地者，万物之父母也，合则成体，散则成始。”（《庄子·达生》）因此，天地万物的生成、发展、灭亡，都是元气即道运动的结果。世间万物都离不开道，人也一样。人和世间万物都是因元气的作用而自己创造自己的，天、地、人与万物是统一的，“人与天一也”。因此，人必须善待天地万物，因为人与天地万物本来是一体的，损害了世间的任何一物也就是损害了人类自己。庄子的这种天人并生、物我同一的思想后来也成为道教的基本理念。

道教创立之初就继承了道家天人一体的观念。如《太平经》中的“三合相通论”，即是对

<sup>①</sup> 郭庆藩：《庄子集释·知北游》，中华书局1961年版。

这种天人观的一种宗教性的诠释。按照经中所讲，天地之事物皆有三，三是由大道演化而成的。如元气有三：太阴、太阳、中和；形体有三：天、地、人；天上有三：日、月、星；地间有三：山、川、原；人亦有三：父、母、子等等。这三者相互依存、不可或缺。正如《太平经》所言：“天地人三才相得，乃成道德，故适百国有德也。故天主生，地主养，人主成。一事失正，惧三邪。是故天为恶亦凶，地为恶亦凶，三共为恶，天地人灭尽更数也。三共为德善，洞虚合同，故至于三合而成，德适百国。”<sup>①</sup> 三合，既是指同一物类的和合，也是指天地人三才的融合。《三天内解经》指出，人的身体来自天地，故上禀天，下象地。天地和人的关系是相互依存的，“天地无人则不立，人无天地则不生。天地乱，譬若人腹中无神，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”<sup>②</sup>。这就明确指出了人与自然的相互依存的关系。道教作为宗教将这种有机的自然观神学化，使三才演变为道教神系中的“三皇”。《三皇经》曰：“天皇主气，地皇主神，人皇主生，三合成德，万物化焉。”（《道藏》18册，第303页）换言之，只有作为三皇本体的天地人的通力合德，才能使人与自然达到和谐统一。于是万物化生而无穷尽。这里所包含的重要的环境保护的观念即在于人与自然的不可须臾分离性。人类要生存，须有天地之为善。天为恶则危险，地为恶也危险。若人也为恶，则天地人将俱不复在。所以，只有天地人互相为善，才能“三合而成，德适百国”很显然，作为三皇之一的人，对于天地二皇来讲是处于主体地位的，天地为恶为善都是以人为标准的。人的道德水平和价值取舍往往左右了自然与社会的命运。于人而言，为了享有和谐之自然，则必须热爱自然万物，与天地为善，才能与自然和谐共存。“齐同万物”在客观上把天地万物和人类看成是一个互相依存的体系，这个体系以人类为本位，充分体现了人的主体性。因此，如果说“齐同万物”还包含有环境保护的思想，那么这种人物睦邻的生态观也是以人为主体，在人本主义的立场上提出来的。

### 三、“重人贵生”之人的至尊性

“生”指生命。这是道教教义的一个基本概念。道教的宗教理想是修道成仙，长生不死。因此道教非常重视“生”的问题。如《度人经》即倡导仙道贵生，无量度人的思想。又若《素履子·履仁》曰：“或救黄雀，或放白龟，惠封于伤蛇，探喉于鲛虎，博施无倦，惠爱有方，春不伐树覆巢，夏不燎田伤禾，秋赈孤寡，冬覆盖伏藏，君子顺时履仁而行，仁功著矣。”（《道藏》21册，第703页）《刘子·爱民》亦言：“先王之治，上顺天时，下养万物，草木昆虫不失其所，獭未祭鱼不施网罟，豺未祭兽不修田猎，鹰单未击不张尉罗，霜露未沾不伐草木。草木有生而无识，鸟兽有识而无知，犹施仁爱以及之，奚况在人而不爱之手。”（《道藏》21册，第738页）由以上所列道教经文可见，道教重生思想中包含了对天地万物的热爱及慈悲仁爱的真情，倡导了一种珍视生灵、热爱自然、与天地万物为善的精神，起到了热爱自然、保

<sup>①</sup> 王明：《太平经合校》，中华书局1997年版，第146页。

<sup>②</sup> 《三天内解经》，《道藏》第28册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第413页。以下所引《道藏》经文未注明的，均出自同一版本。

护环境的作用。表面上看，道教的这种贵生思想与西方生态伦理学的动物权利论、敬畏生命理念和尊重大自然理念非常相似，其实不然。西方的这种生态伦理观是排斥人的主体地位或者说人的至尊地位的，而道教的贵生思想却是以人为至贵的。如《太上老君开天经》曰：“生生之类，无形之象，各受一气而生。或有朴气而生者，山石是生者，飞走是也。精气而生者，人是也：万物之中，人最为贵。”（《道藏》34册，第616页）这里就明确提出了“人为至贵”的思想，也就是说在自然界人是最为尊贵的。道教教义中人的至尊性是非常突出的，但强调人的至尊性，并不意味着把人视为自然的征服者。相反，道教以为人必须尊重自然规律，服从自然法则。人既贵为万物之灵，因而在天地万物生生不息的运化过程中就负有特殊的使命：赞助天地化育万物。既然肯定了人类具有超出万物的生命价值和赞助天地之化育的能力，也就肯定了人作为道德主体的地位，强调了人的道德意识和道德责任的意义和作用。人类是大地母亲生育的孩子之一，他和生物圈中其他物种同样，必须服从客观的自然法则，必须和生物圈保持密切的血肉联系。但人又不是万物中的普通成员，不同于一般自然物。在人和自然的关系中，作为主体的人，在一定意义上是自然进化的引导者和调和者，整个人和自然系统的动态平衡有赖于人的实践活动来实现。因此，人作为道德主体的价值和在生态系统中的主导地位是不可动摇的。但是人是怎样发挥他的道德主体性和主观能动性呢？这就是道教“三才相盗”教义中包含的思想。

#### 四、“三才相盗”之人的能动性

“三才相盗”思想是《黄帝阴符经》提出的，标志着道教在天人关系上的飞跃，其中所包含的环境保护的思想进一步展现了人本主义色彩。《黄帝阴符经》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，三才相安。”<sup>①</sup>这段经文提出了一个以“三才相盗”为核心的天人理论。“天地，万物之盗”，是指天地被万物所盗取，即万物盗取天地阴阳之气而生成。“万物，人之盗”，是说世间万物被人所盗取、利用，以生养自己。“人，万物之盗”，是讲人反过来也被万物所盗取。这里有两层意思。其一是说，人在盗取万物的过程中如果被万物所役使，就是被万物所盗。如人沉迷于声色犬马；其二是说，人在盗取万物的过程中对万物进行改善，使万物得以生生不竭。反过来讲，也就是万物盗取了人的智慧而得以绵延不绝。万物盗天地而生；人盗万物而养，万物盗人而成，三才相依相辅，彼此不可或缺。这就是天地人三才相生、相养、相成的基本原理，也就是大自然运行的客观规律。人在这三才相盗中必须遵守这一客观规律，必须遵循三才相盗各得其宜的大道，三才方可无损，各安其任，人和自然万物能和谐共处，彼此互盗，颐养自身。

如果说“道法自然、齐同万物、重人贵生”所包含的环境保护思想中人的主体性还不是很明显，那么在“三才相盗”的思想中，人的道德主体性、主观能动性便充分的显露出来。首先，在这个“三才相盗”的天人结构中，只有人最具备道德的主体性。非人类的自然界，例如非人的动物生命，以本能的方式生存，以生态规律进行自动调节，其自身不具有道德意识，也

<sup>①</sup> 周止礼、常秉义：《黄帝阴符经集注》，中国戏剧出版社1999年版，第54页。

不是道德主体。而人是自然进化的更高层次，具有自反应意识，能创造性的调节自己的发展与整个自然进化的关系，因而对整个自然进化的结果负有责任。人盗取万物动机的善恶与价值取舍，往往会影影响这个天人结构的稳定性。人盗万物如果所追求的是和谐与完善，就会与大道合契，盗得万物之精华而身安事成，同时又巩固了这一天人结构。反之，则会严重危害这个结构的稳定性。其次，在这个三才相盗的环境中，人不像天地万物那样处于被动，而可以主动的驾驭自然，积极地参与万物的运化。人与万物都是阴阳运化而生，但人又是万物之灵，是具有自我意识的主体，既能认识自我本性，又能知晓自然规律，取万物为己用。在三才相盗的过程中，出于人有自反应意识，他参与自然进化的能力更强，对自然进化的前景影响更大。而且，自反应意识还使人领悟到自己与自然进化的整体动力学的关联性，由此而认清自己在自然中的地位，即在发挥自身道德主体性和主观能动性时必须尊重天地万物的客观规律，效法天道自然之静，从而自觉的承担起保护自然、促进自然进化的责任。所以，“三才相盗”教义中包含有丰富的环境保护的思想，而且这种热爱自然、保护环境的作用是人类在盗取万物的过程中充分发挥其道德主体性和主观能动性造成的，所以具有鲜明的人本主义色彩。

综上所述，道教“道法自然、齐同万物、重人贵生、三才相盗”等教义所体现的人本主义特征是逐步展现、渐进发展的。“道法自然”是以人生不死作为信仰，效法宇宙自然之道，为人找到一块安顿生命之地；是以个人为本位，追求个体生命的永恒性，充分体现了人的本位性。“齐同万物”讲天地人与万物的统一，但在这个统一体中是以人为价值标准的，强调了人对于天地万物的主体地位。“重人贵生”强调人的至尊性，使人的道德主体地位凸显出来。“三才相盗”详细阐述了人发挥其道德主体性和主观能动性以赞助天地、化育万物。虽然这些教义思想都是以人为本位的，但客观上对保护环境、维护生态平衡起到了一定的积极作用，因此包含有丰富的环境保护的思想。所以，道教环境保护思想中处处闪现着人本主义的光彩，与西方“非人类中心主义”的生态伦理观有着本质的区别。

# 道教生命观与自然环境\*

毛丽娅\*\*

自然环境是人类生存的基础。道教贵人重生，追求得道成仙、长生久视的宗教理想，向往“与道合一”的生命境界。为了长生成仙，道教在寻求生命终极意义的过程中，不仅主张积德行善，而且还主张对人体进行一定的炼养。无论道教外丹炼金丹大药，还是道教内丹修炼，都充分注意到了生命的存续与自然环境有着密切的关系。

## 一、道教对“仙”的尊重与入山修仙

古人认为，山是可以通天神的，道教继承了这一传统。五斗米道在给人治病时，就要把写有病人名字及其所犯罪过的“三官手书”中的一份，置于山中，以此献给天神。既然山中有神，那么，修道者欲进山，自然首先要与山神相通，以求得神灵保护。为此，《抱朴子内篇》谈到了山神和入山之术问题。葛洪说：“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。……山无大小，皆有神灵，山大则神大，山小即神小也。入山而无术，必有患害……”<sup>[1]</sup>葛洪还为入山修道者提供了多种“入山符”，这些“入山符”成为通神媒介，用之可以避免受到各种伤害。

道教的山崇拜，还同古代神仙思想中对“神山”的向往有着密切联系。道教继承和发展了古代神仙思想中山中有仙的信仰。古人相信，神山不仅有可使人不死的法力，而且山上有神药，得之可长生不死。有关神山、仙山的传说自古不绝。《尚书》《礼记》《山海经》《列子》《史记》都有相关记载，这对道教入山修仙思想的形成有着重要的影响。名山胜境被认为是有道之人得仙的地方。如《抱朴子内篇·金丹》云：“以金液和黄土，内六一泥瓿中，猛火炊之，尽成黄金，中用也，复以火炊之，皆化为丹，服之如小豆，可以入名山大川为地仙。”<sup>[1]</sup>道教许多神仙，便是住在神山之中，而这些神山亦多为得道之所。葛洪不仅认为人可学而成仙，而且在《金丹》篇中，他将我国一些风景秀丽的名山和海中的大岛屿列为神仙居住的地方，如华

\* 本文原载《西南民族大学学报》（人文社科版）2008年第8期，第97-101页。此文为四川省教育厅重点研究项目《尊重生命，关爱生命：道教与基督教生命观比较研究》（SA06019）阶段性成果。

\*\* 毛丽娅，女，四川乐山人，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。

山、泰山、霍山、恒山、嵩山、少室山、终南山、地肺山、青城山、罗浮山、王屋山、大小天台山等；而且认为“海中大岛屿，亦可合药”。反映了道教修道成仙与自然环境之间的关联。

## 二、道教丹道修炼与“道法自然”

修道成仙思想是道教思想的核心，道教的教理教义和各种修炼方术都是围绕着这个中心而展开的。道教关注现实生命的永恒，认为人体经过一定的修炼，可以长生成仙，为此在道教长期发展过程中形成了众多独具特色的炼养术，通过“炼形化体”的炼养实践，使精神和肉体返本归真。道教外丹和内丹主要源于东汉魏伯阳所作的《周易参同契》。所谓外丹，即用铅汞及其他药物配制，放在炉火中烧炼而成的化合物。葛洪采用简单的类比法，认为人服了这种金丹，可以使身体不朽。自葛洪力倡以服食金丹而求肉体飞仙之后，从公元4世纪下半叶至7世纪前后的二百余年，道教中烧炼外丹，追求肉体飞仙者一直代有传人，未曾间断。隋唐时期，这种思想曾发展到极盛。由于神丹金液服食常生意外，历史上服之而死者不少，这也是唐末以后，内丹兴盛的原因之一。唐末五代，道教神仙思想中的心性论和内丹学说兴起、发展，并在宋代成为道教修仙理论与实践的主流。所谓“内丹”，系与矿物所炼“外丹”相对而得名的一种在人体内炼制而成的神秘之物，乃以人体三“丹田”为鼎炉，以意念为火候，以精、气、神为药物，进行内炼后所得。由于派别的不同，故道教内部关于“内丹”的认识及其具体修炼方法也不尽相同。但是，无论其具体说法如何，“内丹”都被视为是一种神秘的生命物质，是承担成仙一事的主体，或称之为能够脱离肉体躯壳的“阳神”，或称之为与肉身有别的“真灵”“真身”或“身外身”等<sup>[2]</sup>。道门中人相信内丹炼成，可以离人体而出。人体可以分身，可以成仙。

为了实现对生命的超越，在道教独特的丹道修炼中，无论是早期道教为求得肉体生命的长生久视而炼金丹大药，还是唐末五代逐渐兴盛的內丹炼养，都渗透了“道法自然”的思想。所谓“自然”即自然而然，意为事物“自己如此的”“非人为的”，道是自己如此的原则，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。这一思想也集中体现在道教的丹道修炼和养生实践中。道教丹鼎派的重要著作《周易参同契》说：“施化之精，天地自然，犹火动而炎上，水流而润下。”<sup>[3]</sup>“自然之所为兮，非有邪伪道。”<sup>[3]</sup>魏晋时期的《黄庭经》为道教重要的医学养生著作，其中的《修真十书黄庭外景玉经注》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。”<sup>[4]</sup>唐末道士崔希范阐述内丹原理和功法时的《崔公入药镜注解》也说：“产在坤，种在乾，但至诚，法自然。”并认为内丹修炼就是“盗天地，夺造化，攒五行，会八卦”<sup>[5]</sup>。钟吕金丹派的《秘传正阳真人灵宝毕法》主张：“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。”<sup>[6]</sup>张伯端的《悟真篇》中有：“漫守药炉看火候，但看神息任天然。”<sup>[7]</sup>并吸收了《黄帝阴符经》“三才相盗”的思想，认为“三才相盗食其时，此是神仙道德机”<sup>[7]</sup>。道教的內丹修炼渗透了道教“天人合一”的思想。金丹派南宗石泰所撰《还源篇》说：“以神归气内，丹道自然成。”<sup>[8]</sup>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。”<sup>[9]</sup>陈楠所撰《翠虚篇》认为：“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。”<sup>[10]</sup>白玉蟾所撰《玄关显秘论》说：“铅汞相投，水火相合，著若意到，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。”<sup>[11]</sup>显然，“道法自然”成了道教丹道修炼的基本原则。

### 三、道教“小宇宙”与“大宇宙”

道教从“天人合一”思想出发，认为天地、人体二者是相互对应的，认为人生命活动的节律，与天地日月运行的节律有一致性。《钟吕传道集》认为，气液升降如天地之阴阳，肝腑传导若日月之往复。因此，特别注重人的生命与宇宙生命的和谐统一，注意人的生命节律与自然生命节律的互补共振。一身虽小，如同天地。人身的心好比是天，肾如同是地。人身一小宇宙，天地一大宇宙，大小宇宙间息息相通，互相融摄，最终小宇宙将汇入大宇宙，合为一体，小宇宙生命由此得以超越，与天地同在。

首先，道教认为人体的内环境系统与外部客观自然环境系统是统一的。它们有共同的生成、变化、盛衰规律。《太平经》卷二十七指出：“人者，乃象天地，四时五行六合八方相随，而壹兴壹衰，无有解已也。故当预备之，救吉凶之源，安不忘危，存不忘亡，理不忘乱，则可长久矣。”<sup>[12]</sup>元朝陈致虚在《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经注》中指出：“天地运度，以道用言，则人之身得天地正中之气，头像天，足像地，故曰人身一小天地。……道生万物，天地乃物中之大者，人为物中之灵者。别求于道，人同天地，心比天，肾比地，肝为阳，肺为阴，一上一下，仰观俯察，可以躋其机，一始一终，度数筹算，可以得其理。”<sup>[13]</sup>因此，道教认为要想长生成仙，要从爱护个体生命着手，注意自身锻炼和养护。《太平经》提出：“得长寿者，本当保知自爱自好自亲，以此自养，乃可无凶害也。”<sup>[12]</sup>《老子道德经河上公章句》也认为，“修道于身，爱气养神，益寿延年，其德如是，乃为真人”<sup>[14]</sup>。道教继承了《黄帝内经》提出的“法则天地，象似日月，辩列星辰，逆从阴阳，分别四时”以养生治生的主张，并贯彻于养生实践之中。道教的很多气功方法都十分强调按季节、月份、时辰进行修炼，而服食养生和房中养生也很讲究时间性和季节性。至于日常摄养卫生之法更有一系列对时间和环境的考究<sup>[15]</sup>。

其次，道教认为，人体与宇宙是同构的。道教承袭了先秦道家、儒家的天人合一说，从人与自然界一体不二的关系上，去认识人体生命，一方面把人身看作与自然界不可分割的部分；一方面用宇宙大天地类比于人身小天地，以探究人体生命的奥秘。道教认为，人与天地不仅同源同禀，而且同构同律，“人身小天地，天地大人身”，认为人的生理构造同天地一样，天地为一大宇宙，人体为一小宇宙，天人相互取象，“人取象于天，天取象于人”<sup>[12]</sup>。《周易参同契》认为小宇宙法象大宇宙，修炼自会得到正果。宋末元初俞琰《周易参同契发挥》说：“人身法天象地，其气血之盈虚消息，悉与天地造化同途。”<sup>[16]</sup>在俞琰看来，“修丹者诚能法天象地，反而求之吾身，则身中自有一壶天”<sup>[16]</sup>。彭晓《周易参同契分章通真义》序也说：魏伯阳“撰《参同契》者，谓修丹与天地造化同途”<sup>[17]</sup>，认为炼内丹以人体为一小炉灶，与天地这个大炉灶是相通的。道教以人体比宇宙，充分注意到了人的气息运转、生命节律与四时更替、阴阳升降的对应关系，其养生主张与修炼实践无疑体现了一种人与自然和谐的思想。

道教重生、乐生、养生，在其追求“得道成仙”境界的同时，强调对今生今世的重视和对个体生命的保全，即倡导“保身”“全生”并“尽年”。道教的修炼、养生虽以求长生不死、飞升成仙为目的，其指导思想却不失积极、进取的意义。不仅如此，道教把是否珍视、爱护一切生命作为衡量人的道德水平高低的基本标准。要求人们爱及昆虫草木鸟兽、山川河流、日月天地，不要无辜伤害任何生命。让世人有限的个体生命能与生生不息的自然之道合一共融，实现其对自我心性的超越。寻求“忘却受外物束缚役使的假我，恢复自然的真我，达到人与自然之道合一的境界”<sup>[18]</sup>。

#### 四、道教生命理想与“洞天福地”

道教追求的最高生命境界是个人的得道成仙。道教称神仙所居之境为仙境。关于仙境之说，源于中国古代神话。《山海经》《淮南子》中有关于昆仑山的神话。之后又有了海上“三神山”蓬莱、方丈、瀛洲的传说。道教承袭了古代的神话传说，道书中有托名东方朔所著的《海内十洲记》，称祖、瀛、玄、炎、长、元、流、生、凤麟、聚窟为十洲，称昆仑、方丈、蓬丘（蓬莱）三神山为“三岛”，合称“十洲三岛”。道教的“洞天福地”是信道者认定的神仙所居之名山胜境，是道门中人追求的一种理想生存空间。一般认为道教“洞天福地”观念的形成可溯源自中国古代对山的崇拜，大约形成于东晋以前。根据《无上秘要》记载，东晋的《道迹经》说：“五岳及名山皆有洞室。”<sup>[19]</sup>并列出了十大山洞，即王屋山洞、委羽山洞、西城玉山洞、青城山洞、西玄三山洞、罗浮山洞、赤城丹山洞、林屋山洞、句曲山洞、括苍山洞，这些山洞与后来的“十大洞天”一一对应。“洞天”意谓山中有洞室通达上天。《道迹经》也引有《福地志》和《孔丘福地》<sup>[19]</sup>，“福地”意谓得福之地，即认为居此地可受福度世，修成地仙<sup>[20]</sup>。隋唐以后，随着道教及其修炼方术的发展，除了十洲三岛和天界等理想中的仙境外，许多名山胜地也被视为神仙所居之洞府，或修道成仙之佳境。较早的记载见于《云笈七籤》卷二十七唐代司马承祯的《天地宫府图》，称天下名山中有“十大洞天”“三十六小洞天”和“七十二福地”，均为神仙所居处，是道教地上仙境的主体部分。杜光庭的《洞天福地岳渎名山记》中对洞天福地的记载与司马承祯的《天地宫府图》大致相同，而“七十二福地”的内容则有所增删<sup>[21]</sup>。

作为神圣空间，道教的“洞天福地”位于名山胜境，是实实在在地建构在人间的仙境。司马承祯《天地宫府图》说：“十大洞天者，处大地名山之间，是上天遣群仙统治之所。”“三十六小洞天，在诸名山之中，亦上仙所统治之处也。”<sup>[22]</sup>“七十二福地，在大地名山之间，上帝命真人治之，其间多得道之所。”<sup>[22]</sup>这里环境幽雅，人与自然和谐相处。晚唐道士杜光庭在司马承祯《天地宫府图》的基础上著有《洞天福地岳渎名山记》。在杜光庭的笔下，洞天福地一派绮丽风光：“瑶池翠沼流注于四隅、珠树琼林扶疏于其上，神凤飞虬之所产，天麟骏马之所栖。”<sup>[23]</sup>这是信道者神奇想象世界的产物，也是道门中人对于美好自然环境的追求。这些理想仙境除了幸福快乐的人，便是优美宜人的环境。“这些名山，不仅有秀美的自然景观，而且都有茂盛的林木花草和清泉秀水，更是各种禽兽等野生动物繁衍生息的乐园。”<sup>[24]</sup>从生态环境的角度来评判，道教的洞天具有近乎完美的生态结构。“几乎所有有关洞天福地文献提到的洞天，

其自然环境都无一例外是异香芬芳，绿树成行，井泉甘美，气候宜人，灵凤翱翔，神龙飞舞，五灾不侵，百病不生。”<sup>[25]</sup>这是一种极具自然而又理想的生存环境，也是道教的神仙所居之处。道教对“十大洞天”<sup>①</sup>“三十六小洞天”<sup>②</sup>“七十二福地”<sup>③</sup>的地理位置、地貌特征都有具体描述。如《武当福地总真集》卷上谈及武当山的地理位置时，对环列的七十二峰、三十六岩、二十四涧进行了详细描述。作者特别注意描写其自然景色，称天柱峰“晨夕见日月之降升，常有彩云密覆其岭，峰顶东西长七丈，南北阔九尺，四维皆石脊如金银之色，地产异草，细叶延蔓，四时弗凋”<sup>[26]</sup>。又如青城山自古以山色清幽著称，素有“青城天下幽”之美誉。山中林木葱茏，古树参天，溪涧纵横，山润岩湿，流泉长年不断。诗圣杜甫有“目为青城客，不唾青城地。为爱丈人山，丹梯近幽意”的诗句。宋代大诗人陆游以“云作玉峰对北起，山如翠浪尽东顷”<sup>[27]</sup>赞誉青城山。正是这种自然山川之美吸引了无数追求生命超越的信道者前来“修真炼性”，而信道者的活动又给洞天福地增添了人文的内容，它是自然生态的一种朴素延伸。所以《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！”<sup>[27]</sup>洞天福地中人的生活是一种与世隔绝的世外桃源生活，洞天福地的时间系统、空间系统与凡俗也是不同的。从道教中的“壶天”故事，不难看到洞天福地空间模式的特异之处。一壶虽小，却可以包揽茫茫宇宙。洞天福地的时间流逝缓慢，不仅体现出仙凡之间的差异，而且也说明了彼此之间可以相互沟通<sup>[28]</sup>。道教洞天福地既是神仙居住之所，也是道士修道成仙之地。在道教的各类神仙传中也记述了许多在“洞天福地”中修炼而得道成仙者。根据《南岳小录》记载，在三十六洞天第三洞天的南岳衡山，两晋南北朝时有陈真人兴明、胡浮先生、尹真人道全、徐真人灵期、陈真人惠度、张真人昙要、张真人始轸、王真人灵舆、邓真人郁之九位著名道士在这里得道成仙<sup>[29]</sup>。

神仙信仰与修道需要促成了宫观的建造。如果说洞天福地是一种较大的修行空间，那么宫观则是较小的修行空间。道教认为，道教宫观的建筑是模仿天上神仙所居住的殿堂所建造的，即是“法彼上天，置兹灵观”<sup>[30]</sup>。

道教不少宫观多位于远离尘嚣、清静安谧、枝叶茂密的名山胜境，“夫三清上境及十洲五岳，诸名山或洞天，并太空中，皆有圣人治处。或结气为楼阁殿堂，或聚云为台榭宫房，或处星辰日月之门，或居烟云霞霄之内。或自然化出，或神力造成，或累劫营修，或一时建立”<sup>[30]</sup>。

① 十大洞天：王屋山洞、委羽山洞、西城山洞、西玄山洞、青城山洞、赤城山洞、罗浮山洞、句曲山洞、林屋山洞、括苍山洞。

② 三十六小洞天：霍桐山洞、东岳太山洞、南岳衡山洞、西岳华山洞、北岳常山洞、中岳嵩山洞、峨眉山洞、庐山洞、四明山洞、会稽山洞、太白山洞、西山洞、小汾山洞、潜山洞、鬼谷山洞、武夷山洞、玉笥山洞、华盖山洞、盖竹山洞、都峤山洞、白石山洞、岫漏山洞、九嶷山洞、洞阳山洞、幕阜山洞、大西山洞、金庭山洞、麻姑山洞、仙都山洞、青田山洞、钟山洞、良常山洞、紫盖山洞、天目山洞、桃源山洞、金华山洞。

③ 七十二福地：地肺山、盖竹山、仙磕山、东仙源、西仙源、南田山、玉溜山、清屿山、郁木洞、丹霞洞、君山、大若岩、焦源、灵墟、沃州、天姥岑、若耶溪、金庭山、清远山、安山、马岭山、鹅羊山、洞真墟、青玉坛、光天坛、洞灵源、洞宫山、陶山、三皇井、烂柯山、勒溪、龙虎山、灵山、泉源、金精山、阁皂山、始丰山、逍遥山、东白源、钵池山、论山、毛公坛、鸡笼山、桐柏山、平都山、绿萝山、虎溪山、彰龙山、抱福山、大面山、元晨山、马蹄山、德山、高溪蓝水山、蓝水、玉峰、天柱山、商谷山、张公洞、司马梅山、长在山、中条山、茭湖鱼澄洞、绵竹山、泸水、甘山、莫寻山、金城山、云山、北邙山、庐山、东海山。

不仅自然环境良好,而且许多宫观往往以洞天福地的自然态势作为布局的基础,“都基本能做到巧妙地利用自然,或依山就势,或见水筑桥,或因高建亭,或就洞修宫,灵活布局,就地取材”,从而使“宫观建筑与自然山势相互协调,整体布局和谐自然”<sup>[23]</sup>。道教宫观建筑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。于是,当道教宫观在洞天福地建造起来之后,洞天福地就与其他自然景观有了明显的区别。道教宫观建筑充分体现了“天人合一”的思想,是一种天人和谐的建筑模式。

总之,道教主张“仙道可学”,特别重视“道法自然”的炼养实践,主张在“天人合一”的境界中去把握自我生死,追求“与道合一”的修持境界,从而实现得道成仙、长生久视的宗教理想。道教的“洞天福地”也与信道者追求的终极目标紧紧相连。洞天福地既是道教神仙所居之地,又是信道者修炼成仙之地,还是一个实实在在的生存场所。它充分体现了道教万物与我为一、天地人三合相通的思想也充分反映了信道者对尘世生活以及理想生存环境的向往。葛洪就承认神仙道教修炼长生之术的目的源于对现实世界幸福生活的追求。他说:“笃而论之,求长生者,正惜今日之所欲耳,本不汲汲于升虚,以飞腾为胜于地上也。若幸可止家而不死者,亦何必求于速登天乎?”<sup>[1]</sup>而且这种人与自然界和谐相处的理想境地对于现代人居观念和人居环境的构建不无启迪。

#### 参考文献:

- [1] 王明:《抱朴子内篇校释》,中华书局1985年版。
- [2] 姜生、郭武:《明清道教伦理及其历史流变》,四川人民出版社1999年版。
- [3] 魏伯阳:《周易参同契》,《道藏》第20册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版。
- [4] 《修真十书黄庭外景玉经注》,《道藏》第4册。
- [5] 崔希范:《崔公入药镜注解》,《道藏》第2册。
- [6] 《秘传正阳真人灵宝毕法》,《道藏》第28册。
- [7] 张伯端:《修真十书悟真篇》,《道藏》第4册。
- [8] 石泰:《还源篇》,《道藏》第24册。
- [9] 薛道光:《还丹复命篇》,《道藏》第24册。
- [10] 陈楠:《翠虚篇》,《道藏》第24册。
- [11] 白玉蟾:《海琼问道集》,《道藏》第33册。
- [12] 王明:《太平经合校》,中华书局1960年版。
- [13] 陈致虚:《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经注》,《道藏》第2册。
- [14] 王卡点校:《老子道德经河上公章句》,中华书局1993年版。
- [15] 卿希泰:《道教与中国传统文化》,福建人民出版社1990年版。
- [16] 俞琰:《周易参同契发挥》,《道藏》第20册。
- [17] 彭晓:《周易参同契分章通真义》,《道藏》第20册。
- [18] 何光沪、许志伟,对话:《儒释道与基督教》,社会科学文献出版社1998年版。
- [19] 《无上秘要》,《道藏》第25册。
- [20] 乐爱国:《道教生态学》,社会科学文献出版社2005年版。
- [21] 参见卿希泰:《中国道教史》卷二,四川人民出版社1996年版。
- [22] 张君房:《云笈七籤》,中华书局2003年版。

- [23] 杜光庭：《洞天福地岳渎名山记》，《道藏》第11册。
- [24] 张继禹：《道法自然与环境保护——兼论道教济世贵生思想》，华夏出版社1998年版。
- [25] 张广保：《唐以前道教洞天福地思想研究——从生态学视角》；郭武：《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。
- [26] 《武当福地总真集》，《道藏》第19册。
- [27] 陆游：《剑南诗稿》，《文渊阁四库全书》，台北：台湾商务印书馆1983年版。
- [28] 詹石窗：《道教文化十五讲》，北京大学出版社2003年版。
- [29] 《南岳小录》，《道藏》第6册。
- [30] 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》，《道藏》第24册。



百年道学精華集成

第七辑

# 道门科技

卷四

生态思想与实践



生态环境  
保护实践



# 道教生态：内在的转变

——对早期道教戒律的研究\*

[荷兰] 施舟人著 陈杰译\*\*

在这篇文章里，我将用事实证明，道教和生态有着比自然哲学更丰富的内涵。事实上，道教不仅思考自然环境和人在其中的位置，还要用实际行动来实践这些观念。早在公元1世纪，道教就制定了教制、教规（如一百八十戒等），旨在保护环境，确保自然平衡不被破坏。道教除了提倡尊重妇女和小孩外，还提倡尊重各种生物、地球、大山、河流、森林，试图保护它们。这些戒律可能是人类最早有意识地保护自然环境所采取的重大举措，也是人类为确保文明与自然相适应所做的努力。而不是反过来，让自然适应文明。

然而，在进入主题前，我感到有必要做一些基本的评述。如上所述，我们清楚地看到，早期道教注重对自然环境的保护，强调人类要尽力适应自然。但是，如果认为这些早期道教徒就是我们如今所说的“生态学者”，或许就是一种错误。生态学是近代西方的一门科学，最早由德国动物学家恩斯特·海克尔（Ernst Haeckel）于1866年提出，旨在研究有机体与其生活环境之间的关系。几乎整整一个世纪，生态学只是一个科学术语，只有专家熟知并且使用这个术语；它也是一个纯技术词语（我在1950年参加一个青年组织，研究生物并尝试描述生态系统时，才了解这一词语）。然而，自20世纪70年代以来，我们见证了一场“生态运动”，这场运动肇始于工业化世界引发的生态危机。西方世界的这种“忧虑”情绪扩散开来，随之而生的虽说不上是意识形态，却是一套新的观念。如今，西方到处宣扬这套新学说，就像以前传播宗教、科学、民主和进步等西方那些所谓的新术语一样，向那些想听和不想听的人宣扬。西方把自己的观念和意识形态强加给并不一定需要它们的非西方文化，这段不谦虚的历史教化作用并不大，因为非西方有他们自己的宗教、民主、科学和进步，只是处于不同的历史背景中罢了。我们无须再评说这段历史。从一开始，我们可能就认识到，真的存在一门学科可称作道教生态学。但同时，我们也应该认识到，道教生态学的基本信条、目的和方法不同于当今西方生态运动中喧闹的政治性论文所提出的信条、目的和方法。即使不是道教思想方面的专家，也可看

\* 本文原载《中国道教》2006年第5期，第38-43页。译者原注：本篇文章摘自《道教与生态》（*Daoism and Ecology*, edited by N. J. Girardot, James Miller and Liu Xiaogan, Cambridge, Massachusetts），已获得翻译版权。

\*\* 陈杰，成都市道教协会。

出，像庄子（公元前4世纪）这样的人不会容忍地球宪章委员会制定的“地球宪章”，因为它虽然含有深刻的内涵，但是高度教条化，且富有争议。举个例子，上面提到的戒律不是要强化“所有人都有权利享受饮用水”，而是说“不应污染水”；不是试图强制推行由政府 and 强权组织引起的政治变易，而是建议尽可能地远离这种状况；不是善言以改变他人，而是不言以求内在的转变。

## 一百八十戒

与道教生态有关的一个重要文献就是一百八十戒<sup>①</sup>。在早期道教中，这些戒律是为那些世俗的领导阶层确立的指导方针。这些领导被称为祭酒。祭酒是旧时的称谓，指一个既定的社会团体中最年长、最受尊敬的成员，以祭酒的身份主持周期性的祭礼。在汉代，祭酒也指地方领导。这个术语被上清派的天师及其他道教组织采用。就天师道而言，男人和女人都可能是祭酒。然而，一百八十戒似乎大部分都是针对男人<sup>②</sup>。正由于这一点，加之其他因素，我会论证一百八十戒最初不是由天师道所创，天师道只是承继了原初的一百八十戒，并将之转化成自己戒律的一部分，也因此而有了今日的一百八十戒。正如最近几篇研究论文指出<sup>③</sup>，大量的事实证明一百八十戒在4世纪末率先进行了一次变革。我们能追溯多远，目前还难以确定。我们从《抱朴子内篇》的章节中可断定，葛洪（283-343）<sup>④</sup> 非常熟悉一百八十戒或相似的一些戒律。因为葛洪声称他《内篇》中引用的大部分文献源于葛玄（164-244），这点非常重要。原则上可以确定它是三国或汉代时的产物。

在一百八十戒中，直接与自然保护区有关的不下二十条，很多是间接地有关。下面举几个例子<sup>⑤</sup>：

14. 不得烧野田山林。
18. 不得妄伐树木。
19. 不得妄摘草花。

① 《一百八十戒》不是一本独立保存的经书，而是散见于几本经籍里：（1）《太上老君经律》（《道藏》786：2a-20b），六朝晚期的经戒集；（2）《云笈七籤》（39：1a-14b），以唐朝的资料为基础，从而成为宋代道教的百科全书（大约汇编于1025年）；（3）敦煌卷子第4562页，第4731页：“老君一百八十戒。”唐代早期一种手抄本；（4）《要修科仪戒律钞》（《道藏》463：5：14-19b），唐代的百科全书。

② 《太上老君经律》的注释表明一百八十戒是针对男人，而遗失的《太清阴戒》则是针对女人。

③ 研究的有：施密特（H. H. Schmidt），“论老君一百八十戒”（“Die Hundertachtzig Vorschriften von Lao-chün”，*Religion und Philosophie in Ostasien: Festschrift für Hans Steinger*, ed. Gert Naundorf et al., Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985, 149-59）；本杰明·彭尼（Benjamin Penny），“老君说一百八十戒中的佛教和道教”（“Buddhism and Daoism in The 180 Precepts Spoken by Lord Lao”），载于《道教资源》6（*Taoist Resources* 6, no. 2 <1996>：1-16）；芭芭拉·亨德里斯克（Barbara Hendrichske）和本杰明·彭尼的“老君说一百八十戒——译文及文本研究”（“The 180 Precepts Spoken by Lord Lao—A Translation and Textual Study”），载于《道教资源》6（*Taoist Resources* 6, no. 2 <1996>：17-28）。最后一篇是文本的完整翻译。我最近在着手研究一百八十戒的成型年代和起源。

④ 《抱朴子内篇·微旨》，第126页（王明编辑），参考书由北京大学王宗昱（Wang Zongyu）提供。

⑤ 注释3里提到的由亨德里斯克和彭尼翻译的《一百八十戒》非常出色，但为了一致，这篇文章采用我自己的翻译。

36. 不得以毒药投渊池江海中。
47. 不得妄凿地，毁山川。
53. 不得竭水泽。
79. 不得渔猎，伤煞众生。
95. 不得冬天发掘地中蛰藏虫物。
97. 不得妄上树探巢破卵。
98. 不得笼罩鸟兽。
100. 不得以秽污之物投井中。
101. 不得塞池井。
109. 不得在平地然火。
116. 不得便溺生草上及人所食之水中。
121. 不得妄轻入江河中浴。
125. 不得炼毒药著器中。
132. 不得惊鸟兽。
134. 不得妄开决陂湖。

在对这些戒律以及文献里其他相关戒律进行评论之前，我想先提一个基本的问题：是什么促使道教制定这些戒律？正如那些熟悉儒家经典的人所注意到的，有些虽然已经出现在《礼记》的“月令”一章中，但“月令”中的戒律只适合于特殊的季节。比如，在春天，不应砍伐树木，不得捣毁鸟巢，不得惊扰冬眠的昆虫，等等。然而，道教戒律却很绝对，用于一年四季。

特殊的宗教现象与特定背景中的特殊人群有关。早期道教的信徒和组织机构都集中在高山、溪流、大海以及未开发的自然环境周围，他们不仅像隐士那样，把这些地方当作退隐之地，而且将其作为集体聚集和举行仪式的地方。对他们而言，自然环境犹如一个“避难所”：（1）那是祭拜神和圣人的神圣地方，是保存圣物的地方；（2）那是一个避难所，是一个可获得保护的地方，人们希望在那里避开世间的灾难，和平地生活。

我们常常假定，如天师道之类的早期道教团体是在古代中国的边远地区发展，那里文明化的程度还不高。因此，道教是某种“边缘社会”的产物，通过与土著部落的接触，吸收他们原始野蛮的萨满教。其实，这与历史事实并不相符。如今四川北部大平原的蜀地，是道教的发源地，是最先利用水利实现深耕农业的开发地区。自公元前4世纪以来，蜀不仅是秦进行军事扩张、最终实现统一的经济命脉，还是栽培稻谷的最佳之地，由此对人类和自然环境产生了一系列的影响：深耕细作式的经济开发，严控的农业人口，这些农民被赋税和强制性的劳动拴死在他们的土地里，以牺牲畜牧业为代价实行单一的农耕。不移栖的生活和巨大的经济压力是中国农村苦难的根源，也由此产生了地方病：滥征赋税，被外来的游牧部落袭击，高密度的人口，疫疾流行，闹饥荒。这是天师道产生的社会背景和经济背景。至于天师道的创始人张陵，来自于沛国，也就是今天江苏省的西北角。它是古代道教的中心地带，离亳台（如今安徽省的西北部）和蒙（如今的河南，商丘北部）不远，据说老子和庄子曾在那里居住过，是经济最发达的地区，有许多商业城镇，如陶（今天的定陶），它们是战国早期政治文化的中心。总之，不管

是古代道教，还是中世纪时的道教，其发展都不是在原始地带，而是在文明高度发达的地区。

但是，当我们考察天师道的教制和“治”的分布情况时，情形又相反了。正如人们长期猜想的一样，“治”无一例外地分布在高山和其他自然环境中<sup>①</sup>，最近的研究也证实了这点。这些“治”的成员每年聚集三次，有自己的经典、文书和粮食储备，有住房，稍后的时代里，修筑有聚会大厅。很明显，这些大山上修建的避难所与蜀地政治经济有着密切的联系。这些保存完好的自然环境对于危机时的人们一定至关重要。与此相似的例子在后来中国的其他地方还很多，那些圣山及其寺庙宫观成了瘟疫、饥荒和战争时幸存者的避难所。

一百八十戒中的生态戒律，特别强调保护草木、水和植物等这些自然资源以及栖息于大山中的动物，都与上面提到的“当做之事”一致。值得一提的是，应避免“妄为”给树木、植物和动物带来伤害，这就为急需时可以利用这些资源留下了空间。总之，一百八十戒并非是一种苛求，或一成不变。即便是吃肉的禁忌也是有条件的，这就为个别场合留下了广阔的余地。有许多关键词，如“不得太多”“不得强”“常当勤避”等，其主旋律就是尊重，不仅尊重自然，而且尊重男人、女人、小孩以及他们的生活、风俗和文化。

一百八十戒覆盖面非常广，但并未按主题、重要性或其他原则来组织编排，只是无序地列出，我们只能猜测其动因（见下文）。为了便于研究，我尝试对他们进行分类，主要有以下几组：

#### 1. 食戒

如：若能食菜最佳，而不得食向王者；不得每饮食从一边起，及叹吒言其美恶；常时无事，不得多聚会人众，饮食狼藉，等等。

#### 2. 色戒 尊重妇女

如：不得淫他妇人；不得张目视人；不得调戏于人；不得穿人家壁，窥看人家内妇女，等等。

#### 3. 尊老爱幼，尊重家人及可敬之人

如：不得轻慢老人；不得轻慢弟子，邪宠以乱真；不得评论师长，等等。

#### 4. 尊重奴仆

如：不得贩卖奴婢；不得黥奴婢面；不得为人保任券契、买卖田宅、奴婢之事，等等。

#### 5. 尊重动物

如：不得以足踏六畜；不得观六畜交阴阳；不得无故走马驰车，等等。

#### 6. 有关私有财产：有关贪婪、抢夺、积蓄、禁奢的戒律

不得多畜仆妾；凡衣物不得过畜三通；不得积聚财宝；不得择好室舍好床卧息。

#### 7. 有关他人的财产 偷盗和欺诈

除了偷盗、诈骗、觊觎别人的财物之事，还有特别的戒律规定不能利用宗教科仪和职位横求财物。

#### 8. 杀生

<sup>①</sup> 参见王纯五的《天师道二十四治考》，四川大学出版社1996年版，位于成都市的玉局治似乎是唯一的例外。

不得贪食；不得择人饮食；不得以药落去子；不得自杀；不得因恨杀人。

#### 9. 自然保护

见上述内容。

#### 10. 有关国家、城市和军队的管理

不得求知军国事及占吉凶；不得阿党所亲；不得数见天子官人，妄结姻亲；不得与兵人为侣；不得为世俗人赋敛；不得带刀杖。

#### 11. (作为道士) 的仪范

属于此类的戒律很多：不得为世俗人作礼头主；不得向佗神鬼礼拜；当用合适的祭祀方法；有关上香、祈祷、科仪以及祭酒的戒律，等等。

#### 12. 预测、预言及占卜

不得预言；不得占卜

#### 13. 正确的行为规范和礼仪

条目相当多：不得咒人命死败亡；不得舌吐向天；不得张目视人；不得调戏于人；须当礼貌；不得起瞋恚；若人侵谤汝，汝但当自启白大道，不得忧怖，以损精神；不得裸形露浴；不得令人惊怕，令人恐悸，等等。

#### 14. 敬重文书

不得作草书与人；不得多以书相闻；不得以书字之物自投埋于厕前。

当然，这些类别很随意，而且常常重复。除了上面所引用的，还有很多戒条都与生态有关。比如，涉及朴素的生活：不得以金银器食用；不得以手团食，残啮众肴；不得追求美食；不得拥有很多衣服；不得生活奢华、有关对他人尊重的戒律有：妇女不得被调戏，被窥视，被强行亲密；小孩不得受性骚扰，不得娇惯、其他人的宗教信条、风俗习惯及其私事也应受到尊重。事实上，所有戒律都是针对个体与他们所处的自然和文化环境的关系而设，正因如此，从社会生态学的意义上说，这些戒律具有“生态”的属性、这些戒律虽然是为宗教领袖而设，但仍然与道教界所有成员有关，因为祭酒不是道士，而是一位长者，一个德高望重、为人楷模的世俗人。

## 戒律的源起

一百八十戒的现代版本附有一长段令人质疑的序言<sup>①</sup>。序言讲到一百八十戒是由老君传给干吉。众所周知，真人干吉与《太平经》有关。按照序言，干吉一得到《太平经》，遂被信众信奉。但后来，他们的热情减退，堕落之事出现，于是，老君授予他一百八十戒，以便祭酒能明辨是非，道自此兴隆。

大家知道，《太平经》有几种不同的说法、其中有两种是指真人干吉。其一，《后汉书》里提到了《太平经》，那时叫《太平清领书》，由“襄楷”在168年题词。据称它给皇帝及其住

<sup>①</sup> 日本年青学者前田繁树 (Maeda Shigeki) 就序言和成型年代写了一篇很好的论文——《论老君说一百八十戒序言的形成》(“Rōkun setsu ippiyaku hachiju kaijo no seiritsu ni tsuite”, *Tōyō shisō to shūkyū* 2 <1985> : 417-424)。

宅、国家等提供了各种各样的忠告，因此，想必是儒家谶纬神学之类的书。此经共一百七十卷，按照甲至癸十天干排列，分为十部。

其二，《太平经》是一部道教著作，认为是太上老君在很早的时候启示给干吉。中世纪时代的道教著作特别突出这种启示，但在启示的顺序上，占据的位置却不同。第五世纪的《三天内解经》说，干吉的《太平经》是最早的启示，随后是《道德经》，然后才是给张道陵的启示。其他著作则有不同的排列顺序，把《道德经》置于首位，其次是《太平经》，最后才是张道陵。第二种说法把干吉得到启示放在周代末赧王统治时。

我们的序言也照第一种编排，认为老君把《太平经》授予干吉后，即西出函关，教化那儿的人们，在“幽王统治时期”返回。当然，这不可能，因为周赧王统治时期是从公元前314年至公元前255年，而幽王是公元前781年至公元前770年。原文序言只说干吉在周赧王统治时期得到启示，很难说幽王那段故事是否是后来加上去的。事实上，并非只有这一个例子显示了序言的前后矛盾。因此，我认为，整个文本都是伪造的。不过，事实是六朝有人认为一百八十戒与道教的《太平经》有一定关系，而这种观点得到了广泛的赞同。一百八十戒的序言不仅存在于现代版本和敦煌手稿里，还在隋唐《道藏》“太平”部的序言里，论述道教《太平经》起源时引用了这段序言<sup>①</sup>。另外的资料也表明，唐代已普遍认同《太平经》和“一百八十戒”之间有种联系，即使是著名的学者也如此认为，如《庄子疏》的作者成玄英。

如今，现存的《太平经》版本容易理解，且被广泛地研究，但这种版本事实上是后来一个叫周智响的人大约在569年时重写的，他可能不是参照道教的《太平经》，而是儒家的《太平清领书》<sup>②</sup>，情况也因此变得越来越复杂。这两个文本除了在讨论的主题和题目方面有一致的地方，其他很少有相同之处，而且，即使主题相同，结论也很不相同。按照以上所述，这种不相同的情况不足为怪。一百八十戒可能源于道教的《太平经》，这也只是一种可能，没有更多的证据能证明此点<sup>③</sup>。一百八十戒很有可能是基于当时已有的书籍。正如上面所说，不同的戒律并未按照主题或重要性进行排列，可能是因为作者摘录某一部经书时，按照行文出现的先后，记下了里面的劝诫，并将其作为神圣的启示依据。如果这种假设成立，被摘录的这本经书一定非常重要，因为一百八十戒是中世纪道教徒遵循的最高原则。如果不是《太平经》，我们可能永远无法知晓这究竟是本什么经典。

毫无疑问，它必定是一部道教经典。事实上，一百八十戒有一个最有意思的特征，就是与古代巨著之间的关系，特别是《庄子》。第一条“不得多畜仆妾”使人想到《庄子》第二十三章里的庚桑楚。这个圣人遣散了他的男女奴仆<sup>④</sup>，后来抛弃了家庭，放弃了繁荣昌盛的国家。第98条“不得笼罩鸟兽”让人想到《庄子》其他篇章里也有类似的讨论。《养生主》说：“泽雉十步一啄，百步一饮，不斲畜乎樊中。神虽王，不善也。”在后面的章节里，有一个故事对此有更详细的描述。第十八章（《至乐》）讲述了一只海鸟的故事，海鸟飞落在鲁国的郊野，鲁

① 参见《敦煌手抄本》，S.4226《太平经部》（J.2）。

② 见《玄门大义》，《云笈七籤》，J.6。

③ 还有一种《太平经》叫《洞极太平经》，不把它纳入讨论之列是因为它与干吉没关系，而是老子授予给张道陵（《玄门大义》，《云笈七籤》，J.6。）

④ 两个例子里的女仆称为妾。

君主得到后，把它迎进庙堂，并演奏《九韶》给它听，杀牛羊猪肉给它吃。海鸟内心里很是忧伤，不敢饮食，过了三天就死掉了。作者接着阐释道，人有人的生活方式，动物有动物的生活方式，应让鸟归复于自然的深林，让鱼漫游于河水之中，不能以人的好恶来改变世界，须让万物按照自己的本性生活，作者以“条达而福持”作为结语。

每种生物都按照自己的机理和需求生活，这种简单的生活不仅是《庄子》里的主题，也出现在更早时期的著作里。每一种有机体——动物、人、树——只能在自己的自然环境里茁壮成长：鱼游水里，树离斧斤，水蛭生于淤泥，雉生于旷野。然而，每次对扰乱自然秩序的批判，其背后的哲学推理已超越了“无为”这一理念。鱼不仅在水里生长，更以此为乐，鱼之乐也即人之乐。像牛、猪、乌龟这样的动物即使被饲养得肥肥胖胖，装扮得花枝招展，也不愿被当作祭品。树喜欢自由地生活，如果神圣化可使其免于斧斤之灾，它们也愿意，但它们不愿被人类开采利用。这些理念潜在的本质是批判人类试图跨越本有的界线。当人类带着人类中心主义的观点接近自然，并把自己的观念强加于自然时，就已经缺乏尊重了。有一种非常深刻而又重要的洞见，认为这种尊重的缺失与宗教有密切关系，特别是与宗教祭祀有关<sup>①</sup>。在一百八十戒中也常出现这些相似的观点，排斥宗教祭祀，尊重生物圈中的其他生物，尊重自然。

戒律里那么多生态思想在《庄子》里已经存在，我们该怎样解释这种现象？是汉代或者后期的道教从古代哲学文本里获得了灵感？还是庄子时代的神秘主义已持有反对宗教祭祀的观点？还是他们对他们的态度是一种哲学阐释？我选择第二种答案。同样地，生态戒律根植于对封建社会以及城市公众仪式的拒绝之中。

## 戒律的执行与影响

一百八十戒是道教首领祭酒必须遵守的戒条。四世纪晚期，灵宝经典《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》（《道藏》532：17a）曰：

太极真人曰：夫祭酒当奉行老君百八十大戒，此可言祭酒也。故曰不受大戒，不得当百姓及弟子礼拜也。受此戒者，心念奉行，今为祭酒之人矣，祭酒当断念、舍众恶、推行戒法，当如是也。黄老道妙，检种人之法，非不真者所参，万中有一多矣。

这就是一百八十戒的权威性，灵宝派根据自己的需要，整合并改编了这些戒条，变成了《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》（《道藏》456）。稍后，六朝时期，改编本和原来的戒条一起产生了一套道教最大的戒律“观身智慧戒”（《上清洞真智慧观身大戒文》，《道藏》1364）。然而原来的一百八十戒依然是祭酒的行为规范准则，就像陆修静（406-477）在《陆先生道门科略》（《道藏》1127：17b）里所说的一样：

故经云：道士不受老君百八十戒，其身无德，则非道士，不得当百姓拜，不可以收治鬼神。

老君百八十戒作为道教徒最重要的行为准则，不知道它于何时丧失了这一重要地位。也许在隋唐五代末，道教在经历了巨大变化后，天师道丧失了道教创立时的地位，它才逐渐被弃之

<sup>①</sup> “不得将粮食掷于火中”，这条戒律后来被三百“观身戒”吸收，禁止用动物祭祀神和六天之尊。

不用。然而，戒律的灵魂并未丧失，依然可以在很多故事里看到，如杜光庭（850—933）的《道教灵验记》，里面提到污染泉水、河流，毁坏树木都是有悖于道的罪行。

有必要进一步深入研究道教生态戒律与中国农村前现代时期生态实践的关系。毫无疑问，人们会指出我们研究的许多戒律，它们的精神依然一直延续到现代。

## 内在的转变

研究了早期道教团体编制成文的戒律中道教与自然环境的关系，依然有一些问题需要讨论：遵循这些戒律的祭酒，他们的组织结构是怎样的？迫使他们遵循的神权究竟是什么？值得注意的是，没有任何资料曾清晰描述这种有组织的宗教机构。确实，文本对至人和俗人、道的世界和凡俗世界进行了区分，但这些都模糊不清。没有任何材料涉及道士的生活法则，而且文本强调这样的法则不存在。遵守这些戒律的祭酒不是道士，而是俗人，可能是农夫、商人，甚至是士兵。他们不占据官位，不收税，在国家行政组织里没有行政职能。戒律里看不到更高的宗教权威，或某套信仰和观念体系，看不到神职的权威。只在第144戒里提及道教教派，“常当回向正一，不得俗事”。但一点没有这样的规定：“除了神权机构准许，否则，不许伐树。”不是宗教权威来推行这些戒律，而是每个人都有各自的责任。

在宗教修持中，戒律强调斋醮科仪不是为了个人的利益，而是为了他人。戒律认为治病也是如此。个人的宗教修持有调息、辟谷、祝首、烧香，等等。所有这些都是个人的宗教仪式。在道教里，一般来说，最重要的是每个人与道的关系，这一点在很多道经里都反复强调：“道在己，非在其他”。在重要的《正一法文天师教戒科经》里，“大道家令戒”部分，谈到《黄庭经》的修炼时强调了这一点，《黄庭经》是内丹修炼的基本指南。

强调自我、个体与道的关系，表明每个人都应对道负责，每个人都含有道性。谈到自然环境时亦如此。自然秩序的维护完全依赖于我们内部的自然秩序以及内部的和谐，而非外界的某种权威。环境内在于我们自身之中。

优先考虑内在世界是道教大原则之一。要避免外在的危机和危险，只能在我们内部将其转化，通过我们身体的和谐来净化和改善它们。所有生命都是通过这条途径进行转化。当达到尽善尽美时，身体的和谐会散播出来，惠及所在的环境。因此，一百八十戒从未涉及对更高权威的反抗，未涉及政治斗争和报复，未涉及公平与和平的需求，只谈及调息，谈内在的和谐与个体的安宁。这是解救环境的唯一方法。真性只能在自身中找到。为了调节世界，我们必须修炼自身，照顾我们的内部景观。通过多方位的审视道教祭酒的戒律，我们发现一个全新的精神生态学。

# 洞天福地：道教理想的人居环境及其科学价值\*

李远国\*\*

洞天福地，是指存在于名山胜地之间的供人们修道安养的一个祥和世界，是道教理想中的真仙管理、太平至乐的人间仙境。司马承祯说：“气元冲始，乘运化而分形。精象玄著，列宫阙于清景。幽质潜凝，开洞府于名山。”<sup>①</sup> 杜光庭说：“乾坤既辟，清浊肇分，融为江河，结为山岳。或上配辰宿，或下藏洞天，皆大圣上真，主宰其事。则有灵宫阙府，玉宇金台。或结气所成，凝云虚构；或瑶池翠沼，流注于四隅；或珠树琼林，扶踈于其上。神凤飞虬之所产，天麟泽马之所栖。或日驭所经，或星躔所属。舍藏风雨，蕴畜云雷。为天地之关枢，为阴阳之机轴；乍标华于海上，或回踈于天中，或弱水之所萦，或洪涛之所隔，或日景所不照，人迹所不及，皆真经秘册述而载焉。太史公云，大荒之内，名山五千，其间五岳作镇，十山为佐。又《龟山玉经》云，大天之内，有洞天三十六，另有日月星辰、灵官宫阙，主御罪福，典录死生，有高真所居，仙王所理。又有海外五岳，三岛十洲，三十六靖庐，七十二福地，二十四化，四镇诸山。”<sup>②</sup> 把散处于中华大地的洞天福地，描绘得非常美好。作为以重今生、重现实为特征的宗教，道教把理想的追求和现实的营造合为一体，在昆仑圣域、蓬莱仙境的影响下，开始了对洞天福地的营造。这里，仅就洞天福地的形成、发展与科学价值做一探讨，以求正于学界。

## 一、洞天福地：理想的人居环境

从道教的创始开始，出于对生命的珍爱，对美好生存环境的追寻，道教中人即提出了建构人间仙境的理想。在道教看来，除了天仙是生活在灵妙天宫之外，地仙和真人却是要和常人一起生活在同一个地球上，因此这就必须营造理想的生存环境。这个理想的生存环境，是人民祥和，万物茂盛，环境优美的生存空间，这就使得道教关于人间仙境的营造变得具体并带有现实意义。道教的洞天福地，正是天地间最灵秀的地方，是沟通天地和仙凡两界的地方，最宜于道者修炼、万物自然长育的地方。

\* 本文原载《西南民族大学学报》（人文社科版）2006年第12期，第118-123页。

\*\* 李远国（1950-），四川省社会科学院哲学所研究员、教授、副所长。

① 《云笈七籤》，《道藏》第22册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第198页。

② 《洞天福地岳渎名山记》，《道藏》第11册。

早在道教创建之初，张陵即开创了二十四治。所谓“治”，实即传布大道的圣地，理想的人间胜境。“二十四化，各有一大洞，或方千里、五百、三百里。其中皆有日月飞精，谓之伏神之根，下照洞中，与世间无异。其中皆有仙王、仙官、仙卿，辅相佑之，如世之职司。有得道之人及积功迁神反生之者，皆居其中，以为民庶。每年三元大节，诸天有上真下游洞天，以观其所理，善恶人世，死生兴废，水旱风雨，预关于洞中焉。”<sup>①</sup>

从自然地理而看，张陵所创二十四治，多沿川西江河分布。岷江为古代四渎之首。沿岷江正流两岸分布的有鹤鸣治、稠稭治、青城治、平岗治、平盖治、本竹治等，沿支流蒲江河有主簿治，沿湔江分布的有阳平治、漓沅治、葛瓚治，沿石亭江分布的有后城治、公慕治，沿绵远河分布的有鹿堂治、庚除治、涌泉治，沿沱江分布的有昌利治、真多治，沿嘉陵江分布的有云台治，沿青衣江分布的有古灵泉治，沿安宁河分布的有蒙秦治，沿长江正流分布的有平盖治。其治所多在山区河流的二级台地或群山环抱的山间小平原上，依山傍水，物产丰富，交通便利。其优美的自然环境和独特的人文地理位置，为道教的创立提供了丰厚的物质与文化基础。

如真多治其山高280丈，上有芝草仙药；隶上治有二石室，有一神泉，白鹿、白鸠、白鹤时来饮之；涌泉治上有泉水，“治万民疾病无不愈，时世人遂传为咒水治”；稠稭治去汶山江水9里，山高去平地1700丈，其西北有沫江，山上有芝草仙药；北平治山上有池，有芝草仙药；本竹治高1300丈，上有一水，有香林，有龙穴地道，通峨眉山；蒙秦治高1000丈，上有芝英金液草，服之得度世<sup>②</sup>。

又如人们日常生活中必需食盐，故道教设治多取有盐井处。据史籍所言，张陵即有相当深厚的地理知识，他能识水脉，知“咸泉”，曾亲率徒众打井造盐，以利民生。唐《元和郡县图志》卷三三《剑南道·陵州》曰：“陵井者，本沛国张道陵所开，故以陵为号。”“陵井，纵广三十丈，深八十丈余，益部盐井甚多，此井最大。”杜光庭《道教灵验记》卷八曰：张陵经行陵州，降玉女以成盐井，“盐井直下五百七十尺，透两重大石，方及咸水，每年一度淘洗”。“天师初以兹地荒梗，无人安居，山川亦贫，不可耕植，化盐井以救穷民，民聚居井傍，户口日众，遂置州统之，以天师名，故曰陵州。”<sup>③</sup>杜光庭《录异记》卷六则记陵州艳阳洞天师院，有唐元和年间刺史李正卿著《天师圣德碑》曰：“张天师以东汉建安二年，自沛游蜀，占乾为分野，见阳山气象，指为门弟子曰：此山直下有咸泉焉。”<sup>④</sup>此外彭州阳平治下有盐井沟，鹤鸣治有天国山盐井沟，葛治下八角井产盐，昌利治东北有盐井乡，主簿治响水洞下有盐井岩，什邡后城治、公慕治近旁有盐井，涌泉治附近有华池盐井，北平治近旁有永通盐井等等<sup>⑤</sup>。

在对地理、洞天的探讨中，还包含着道教中人对岩溶地形研究的心得。如洞穴中的石钟乳是道士们经常使用的药材，故对其形成、特征及性质都有相当的了解。魏吴普指出：“钟乳一名虚中……生山谷阴处崖下，溜汁成，如乳汁，黄白色，空中相通。”<sup>⑥</sup>葛洪也较详细地描述了

① 《云笈七籤》，《道藏》第22册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第205页。

② 《无上秘要》卷二十三，《正一气治品》，《道藏》第25册。

③ 《道藏》第10册，第828页。

④ 同上书，第875页。

⑤ 王纯五：《天师道二十四治考》，四川大学出版社1996年版。

⑥ 《孙星衍辑本》，《神农本草经》卷一引。

岩溶地形，如落水坑、石灵芝、石钟乳、石柱等。他写道：“石芝者，石象芝，生于海隅名山，及岛屿之涯有积石者，其状如肉象有头尾四足者，良似生物也，附于大石，喜在高岫险峻缀也。赤者如珊瑚，白者如截肪，黑者如泽漆，青者如翠羽，黄者如紫金，而皆光明洞澈如坚冰也。晦夜去之三百步，便望见其光矣。大者十余斤，小者三四斤。”“又玉脂芝，生于有玉之山，常居悬危之处，玉膏流出，万年已上则凝而成之，有似鸟兽之形，色无常彩，率多似山玄水苍玉也，亦鲜明如水精。”“七明九光芝，皆石也，生临水之高山石崖之间，状如盘碗，不过径尺以还，有茎带连缀之，起三四寸，有七孔者名七明，九孔者名九光，光皆如星，百余步内，夜皆望见其光，其光自别，可散不可合也。”“石蜜芝，生少室石户中，户中便有深谷，不可得过，以石投谷中，半日犹闻其声也。去户外十余丈有石柱，柱上有堰盖石，高度径可一丈许，望见蜜芝堕不息，而堰盖亦终不溢也。”“石桂芝，生名山石穴中，似桂树而实石也。高尺许，大如径尺，光明而味辛，有枝条。”此外，尚有石中黄子、石脑芝、石硫磺、石硫丹等，“皆浸溢于崖岸之间，其濡湿者可丸服，其已坚者可散服，如此有百二十，皆石芝也”<sup>①</sup>。

从道经的记载中可知，这些洞天福地遍布中华大地，它不仅资源丰富，物产充盈，有山有洞，有溪流、泉水，有丹药、芝草，丹井、法坛、宫观等，还是天灾人祸所不能及，肥沃富饶而祥福之地。《抱朴子内篇·金丹》曰：“可以精思合作仙药者，有华山、泰山、霍山、桓山、嵩山、少室山、长山、太白山、终南山、女几山、地肺山、王屋山、抱犊山、安丘山、潜山、青城山、峨眉山、绥山、云台山、罗浮山、阳驾山、黄金山、鳖祖山、大小天台山、四望山、盖竹山、括苍山，此皆是正神在其山中，其中或有地仙之人，上皆生芝草，可以避大兵大难，不但于中以合药也。若有道者登之，则此山神必助之为福，药必成。”<sup>②</sup>如江苏茅山，即为汉晋福地之一。陶弘景《真诰》卷十一曰：“此山洞虚内观，内有灵府，洞庭四开，穴岫长连，古人谓为金坛之虚台，天后之便阙，清虚之东窗，林屋之隔沓，众洞相连，阴路所适，七涂九源，四方通达，真洞仙馆也。山形似巳，故以句曲为名焉。金陵者，兵水不能加，灾病所不犯。”<sup>③</sup>并引多种古籍以证其说：“《河图中要元篇》第四十四卷云：句金之坛，其间有陵，兵病不往，洪波不登，正此之福地也。”“其间有金陵之地，地方三十七八顷，是金陵之地肺也。土良而井水甜美，居其地必得度世见太平。”“《名山内经福地志》曰：伏龙之地，在柳谷之西，金坛之右，可以高栖，正金陵之福地也。上古名此山为岗山。《孔子福地记》云：“岗山之间有伏龙之乡，可以避水辟病长生，本所有名为岗者，亦金坛之质也。”<sup>④</sup>

优美的环境，和谐的社会，《太平经》中设想的太平盛世是：“风雨为其时节，万物以其好茂，百姓为其无言，鸟兽跂行，为其安静，是其效也。故治乐欲安国者，审其署置。夫天生万物，各有材能，又实各有所宜，犹龙升于天，鱼游于渊，此之谓也。”<sup>⑤</sup>

① 《孙星衍辑本》，《神农本草经》卷一引。

② 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1980年版。

③ 《道藏》第20册。

④ 同上。

⑤ 王明：《太平经合校》，中华书局1979年版，第205页。

## 二、洞天福地：最早的生态自然保护区

李白《山中问答》诗曰：“问余何意栖碧山，笑而不答心自闲。桃花流水窅然去，别有天地非人间。”<sup>①</sup> 给洞天福地以诗意般的写照。从生态保护角度来说，道教的洞天福地就是最早的生态自然保护区，这是道教为保护人类生态环境所做的贡献。在遍布中华大地的洞天福地，生长、繁殖着大量的生物、植物，而身居其境的历代道士们始终关心着山山水水、动物植物的保护，并把他们自己的观察、研究心得写进了各种各样的名山志、宫观志及相关的道书中，从而为今人留下了一大笔宝贵的文化遗产。在许多名山宫观中，留下了历代道士亲手种植的奇花异木，并且还制订了道规法令，以道教的戒律及法令来监督对环境与物种的保护。

在陕西华山上下，或山谷内，或庙道中，有许多处森林，都被称为“神林”，这些树林，“禁人采伐，如有犯者，立祸于身。山之西南隅，有一林侵天松桧，乃岳神游宴之处，名黑山林。有樵窃采之者，火烧虎食”。这是用宗教信仰的力量，来保护华山的森林。又如黄神谷内的神姑林，“其林合围，松桧数万根，禁人樵采”。在西岳古庙道旁，有晋代古柏几千根，“两傍烽墩，以千字文为号，禁人牧放樵采”<sup>②</sup>。

在江苏茅山，应高道李玄静的感召，唐玄宗曾下诏明令：“敕江东道采访处置使晋陵郡太守董琬。山岳上疏分野，下镇方隅，降福佑于人，施云雨之惠。且茅山神秀，华阳洞天，法教之所源，群仙之所宅，固望秩之礼，虽有典常；而崇敬之心，宜增精洁。自今以后，茅山中令断采捕及渔猎。”<sup>③</sup> 后又敕紫阳观高道李含光，宜于开春之际专栽松竹果木，以华院宇。

至文宗大和七年（883），茅山三观威仪道士孙智清等上状：“华阳洞天，众真灵宅。先奉恩旨，禁断戈猎樵苏，秋冬放火，四时祭祀，咸绝牲牢。自经艰难，失去元敕，百姓不遵旧命，侵占转深，采伐山林，妄称久业。伏请重赐禁断，准法护持，差置所由，切加检察，庶得真场严整，宫观获安，具元禁疆界如前。”于是朝廷再次下“大和禁山敕牒”，严令“茅山界内，并不得令百姓戈猎采伐，及焚烧山林。仍委州县，切加禁止”<sup>④</sup>。

延及北宋大中祥符二年（1009），针对一些不法分子肆意采樵渔猎，焚烧山林，真宗亦发“敕禁山”令：“访闻茅山界内祠宇宫观之侧树木，多有诸色不顾修法，擅行樵采，及放野火，焚烧山林。须议专行，指挥国家，方延景贶，以佑蒸民，眷彼名山，存于方志。或仁慈所治，或真侣攸依，是为降福之场，允谓栖神之所。故宜加礼敬答储休。岂可斤斧竞臻，樵苏无节，致嘉生之罔植，使灵迹以何观。爰伸禁止之文，用表肃恭之意。今下润州升州，候宣命到，于茅山四面立定界止，严行指挥，断绝诸色人并本山宫观祠宇主首以下，自今后不得辄有樵采斫伐，及放野火焚蕪。常令地分巡检官吏、耆老壮丁，觉察检校。如有违犯，即便收捕，押送所属州县勘断。”一律严惩不贷。对于一些老残枯树，不系古迹之内，需要砍伐，亦必须经宫观主持与州县官府共同研究：“指定界止，紧立标记，方得采取。若是已有斫伐延烧，到树行疏

① 《唐诗鉴赏辞典》，上海辞书出版社1986年版。

② 王处一：《西岳华山志》，《道藏》第5册。

③ 刘大彬：《茅山志》卷二，《道藏》第5册，第555页。

④ 同上书，第560-561页。

处，亦仰随处州县，勒定数目去处，常依时栽种补填，务要别无空阙，即不得辄便搔扰。仍将此宣命指挥，于宫观门首及往来要路，镌石晓示知委。”<sup>①</sup>如此严厉的法令，这在中国环境保护史上亦是一笔重彩。

浙江仙都山，周回三百里，山峦起伏，溪水蜿蜒，峰岩洞壑，千姿百态，有鼎湖峰、姑姑岩、小赤壁、倪翁洞、鼎湖峰、铁城嶂、仙水洞、玉虚洞等名胜。元陈性定《仙都志》序曰：“仙都东吴胜事，在道家书为祈仙洞天。爰自发迹轩辕，由唐逮宋，锡名荐祉，符端屡臻。”<sup>②</sup>山中珍异草木多达一百八十余种，如金莲花、龙须草、寿松古柏、草龙胆、仙灵皮、三白草、石斛、络石、旋覆花、蓝宝、谷精草等。植被茂盛，古木丛生。其宫观有玉虚宫、金阙寥阳宝殿、黄帝祠、飞天法轮藏殿、天一真庆行宫、三官圣堂、梓潼帝君祠、洞天仙官祠、玉虚真官祠、隐真堂、金莲馆等。为了保护洞天胜景，自唐时便严令砍伐捕猎。《仙都志》卷上曰：“自唐天宝戊子（748），以独峰彩云仙乐之端，刺史苗奉倩奏闻，敕封仙都山周回三百里，禁樵采捕猎。”<sup>③</sup>

福建大若岩，乃陶弘景修道之处。元虞集《大若岩灵真宫铭》曰：“其山周围五十里，岩高十七丈，深百四十尺，广倍之。石环中虚，容光东启，居焉如在屋室。……有石高数丈当其前，若门屏。然其北有东西两溪，合流注岩下，汇于龙潭而南出。其西溪相传有赤水，饮者养寿。今山下多老人百十岁，而赤水不常有也。沿溪皆奇石，可以物象名者，若香炉、石笋、屏霞、莲花之属，凡数十处。其不可名物至多也。……枸杞丰茂异常产，来游者皆撷茹之。后亡，或云犹有人见之。其后陶隐居著《真诰》此岩，又名真诰岩。又尝炼丹层岩中，夜坐时或望见光煜煜然，云是丹光也。唐时人间以水旱疾疠，祷岩下辄应。唐咸通七年（866）恩王府参军知军知嘉监崔元德，始请于朝立祠，度道士居之，与田四百五十亩，禁樵采一里。”<sup>④</sup>

在福建武夷山，由于道士的努力，唐天宝七年（748），玄宗“封天下名山大川，遣登仕郎颜行之至武夷山，全山禁樵采”<sup>⑤</sup>，以保护武夷山的植被动物。

### 三、洞天福地：生物物种的研究基地

大地上亿万生物奇异绝妙、生生不息的景象，吸引着道教学者，使他们对自然生物深感兴趣。为着寻找宜于修炼的洞天福地，他们浪迹四海，遍游山川，游寓不忘研究，形成了对各地地理与自然环境的差异，尤其是秀美险丽之地的清晰意象。他们感到有必要将自己的认识记载下来传与他人，俾使“道侣游山，得之披览，粗知灵迹之所”<sup>⑥</sup>。为此，他们勤于从事著述，“写九州山川百物之形，又作五岳之图，用传于世”<sup>⑦</sup>。这是以大地为对象，用文字和图像描述

① 刘大彬：《茅山志》卷二，《道藏》第5册，第561页。

② 《道藏》第11册，第76页。

③ 同上书，第79页。

④ 《古今图书集成·山川典》卷一百二十九，第19册，中华书局、巴蜀书社1985年（影印）版。

⑤ 董典斋：《武夷山志》卷四，《藏外道书》第33册，巴蜀书社1994年版。

⑥ 李冲昭：《南岳小录》，《道藏》第6册。

⑦ 《广黄帝本行记》，《道藏》第5册。

山丘、江湖、原野、洼地等的形状、长短、高卑、宽窄、面积，生活于其中的生物及有所关联的其他事物。这种认识，使他们具有一种自觉的地理意识，重视以地图的形式来描述山河大地，并绘制了许多山形图、山脉位置图、地区图，如五岳真形图、青城山真形图、武夷山图、茅山图、华山图、龙虎山图等。

生物物种及遗传资源，是人类生存和社会可持续发展的战略性资源，是生物多样性最基本的组成部分。然而，应该看到，自生命体第一次出现以来，消亡就是生命面临的现实。目前地球上存在的几百万个物种是曾经存在过的大约5亿个物种的幸存者。以往的消亡几乎都是自然过程引起的。但随着人类活动的日益加剧，到了今天，人类的行为已是物种灭绝的最主要因素。物种的平均生存时间约为500万年。目前最乐观的估计是在过去的2亿年中，每百万年平均有90万种消亡。而现今由于人类引起的灭绝速度要高出数百倍，或者很可能是数千倍。除非迅速采取全球性的保护措施，否则可以预料，目前存在的物种中至少有1/4，可能1/3甚至更多将会消失。世界环境与发展委员会曾指出：“生物资源的保护——植物、动物和微生物以及它们赖以生存的环境中的无生命元素——对于发展来说是具有重要意义的。”“应明确阐明物种和遗传的多样性是人类的共同遗产这一思想。”<sup>①</sup>

那么，在保护人类共同遗产——生物物种方面，道教又有那些作为和贡献呢？首先，基于对大自然的热爱，对万物生命的尊重，道教中人非常重视对生物物种的保护，希望建立一个万物均安的世界。在《洞玄灵宝诸天世界造化经》中，描述了以昆仑神山为中心的诸天世界。昆仑山以金银、琉璃、水精作之，有大海、粟金、大风、金光，其周围四方遍布万物，有蛟行蠕动、奇兽珍禽之类，或夭或寿，或善或勇，各禀其性，“尽其本寿，不遭枉横”。真可谓神仙逍遥的“长乐国土”<sup>②</sup>。

与此相反，倘若人类一意孤行，好杀众生，“射猎为事，屠割为业，不知修福，但行恶事”，以致天怒神怨，劫难降临，万物皆亡，天地同毁。“先为小劫，后为大劫。小劫至时，阴阳气变，水旱不调，五谷匮乏，一切木石草棘及众生指爪，尽成刀剑，互相杀伐，人民死尽，兼人命短浅，忽自诬惑，七日之内，相杀都尽，是洪水滔溢，洗荡天地山川，改换土地。”至于大劫，更是令人恐怖：“大劫先起，二日并出，乃至三日、四日、五日、六日、七日，一时俱为，是数亿万年河海干涸，众生死尽。”真可谓“永劫无出期，衅毒由身植”<sup>③</sup>。

在道教看来，对动物植物的保护，不仅仅是出于一种善良的理念，而且是关系着天地生育、万物共存的根本大计，对动物植物的无情残害，归根结底亦是对人类自身的伤害，一个唯有人类、没有草木虫兽的世界是不可想象的。如果有，那就是“九幽地狱”——“纵横数十万里，其中冥冥，尽是罪人”<sup>④</sup>。

从万物有灵的观点出发，道教认为动物植物皆有各自独特的价值，即《太平经》中所说的“有德有道”。如草木能够治疗各种各样的疾病，故谓之“神草木”；禽兽亦能治病，故称之为“天上神药”“地精神药”。人们可以使用许多野生物种以制造药物，治疗疾病，这是物种在保

① 世界环境与发展委员会编：《我们共同的未来》，世界知识出版社1989年版。

② 《道藏》第5册。

③ 《太上灵宝天诸世界造化经》，《道藏》第5册，第863页。

④ 同上书，第864页。

护人类健康上的巨大价值。此外，野生物种也使现代农业、工业、科技等获得了难以计算的丰厚利润。宗教的、伦理的、文化的、美学的和科学上的考虑，都为物种保护提供了充分的理由。这也是人与自然界不同物种相互依存的最好例证。但对那些要求算账的人来说，仅物种遗传物质所固有的经济价值，就是为物种保护提供的根据，因为对物种保护的投入，在经济上也被证明是正当的、合算的。

在利用万物为人造福的发展过程中，道教的基本原则是善待其生，尽其物用。《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。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。万物与天地为常，人为其王，为人王长者，不可不审且详也。”<sup>①</sup>“审”，即慎重审察，不可掉以轻心，暴殄万物；“详”，即详细周密地考察物种的来源、特性及功能、用途。在观察自然、审用物种方面，道教中人可谓典范。用李约瑟的话来说：“道家的洞察力是如何之深邃，可见之于美国大昆虫学家惠勒和伯格曼的精彩论文。”<sup>②</sup>“因为老子是最懂自然的人。”<sup>③</sup>

在采集、研究、保护物种的活动中，道教中人曾走遍了中华广漠辽阔的大地，无论是在名山大川、江海湖泊，还是在大漠雪域、穷村僻址，都留下了他们辛勤的足迹。道徒们修真求仙的洞天福地每一处都是一所采集物种、保护物种的基地。在对各种植物的收集、辨别、分析、研究方面，道教中人是下了大功夫的。由于炼丹修仙、治病救人的需要，许多道士常年隐居深山老林，寻找各种各样的仙药灵草。据《抱朴子内篇·仙药》所载，道教的仙药大致可分为三类。其一是金石矿物类药，包括贵重的金、银、珠、玉，大都列为上品。第二类是五芝，“五芝者有石芝，有木芝，有草芝，有肉芝，有菌芝，各有百许种也”。芝草本为秦始皇时方士所重，许慎《说文》解为“神草”，现代医学亦证明灵芝草确有益精气、强筋骨、健脑安神之功效，为治疗神经衰弱、慢性支气管炎和健身益寿的良药，方士道士们发现这一菌科生物，乃是医药学上一大贡献。

葛洪在《抱朴子内篇·遐览》中已著录《木芝图》《菌芝图》《肉芝图》《石芝图》《大魄杂芝图》各一卷，而《隋书·经籍志》中有《种神芝》一卷，看来在隋以前修仙的道士当中有人工引种灵芝草的。今《道藏》中即收有《种芝草法》，述老子向黄帝传授种芝秘法，谓“服此四芝，皆长生不死”。葛洪所说的五芝，多为世间罕见神奇之物。如石芝一类，就包括石象芝、玉脂芝、七明芝、九光芝、石蜜芝、石硅芝、石中黄子、石脑芝、石硫黄芝、石硫丹等百余种，皆生存于海隅名山、石崖洞穴、悬崖危岸之处，甚为隐秘难得，大抵为石珊瑚、石笋、滑石矿、古动植物化石之类，以及被雨水浸蚀的山洞矿层中包含着的未凝固的天然矿物质。其他的木芝类有木威喜芝、樊桃芝、参成芝、木渠芝、建木芝、黄卢子、寻木华、玄液华、黄孽檀桓芝，草芝类有独摇芝、牛角芝、龙仙芝、麻母芝、柴珠芝、白符芝、五德芝、龙衔芝，肉芝类有万岁蟾蜍、千岁蝙蝠、千岁灵龟、风生兽、千岁燕等，菌芝类“或生深山之中，或生大木之下，或生泉之侧，其状或如宫室，或如车马，或如龙虎，或如人形，或如飞

① 《道藏》第20册，第174页。

② 李约瑟：《中国科学技术史》卷二，第67页。

③ 同上书，第179页。

鸟，五色无常，亦百二十种，自有图也”<sup>①</sup>。概而言之，菌芝为灵芝草类菌科生物，肉芝则为一些珍稀罕见的动物，草芝则为山林密处难见的奇花异草，林芝则为树脂一类树的分泌物，或为树木的寄生物，或是一些珍奇植物和稀有蕈类。

道教认为，这些生长在深山密林、大海绝域等人迹罕至的地方的稀奇古怪的动植物和鲜为人知的矿物，往往会有长生的神效，于是他们争相寻觅这些神秘的仙药，而五芝便是这类仙药的代。北宋道书《太上灵宝芝草品》中，列举了127种灵芝，谓食之可以不老得仙。每种芝草先出图一幅，并附短文，介绍该灵芝的产地、形状、药性及功效。如青玉芝生于扬州山，其味甘酸，其形四重，第二重有二枝，盖、茎并皆青色。“北方芝生于名山之阴，黑盖，茎三枝并生，其味甘美，食之仙矣。”“乌威芝生于南岳丘山之阴，赤盖，黑茎，其味酸，食之令人身轻不老。”“赤松子芝生于垓山，有千岁松树者，生于其间，状似木人形。”<sup>②</sup>此外，龟威芝生于常山深渊，龙威芝生于太山之阴，火精芝生于霍山之阴，水神芝生于恒山，玉精芝生于大海中，云精芝生于华山，其产地分布三山五岳、深渊大海，可见道士们为了寻找、收集这些物种，的确费尽了千辛万苦。

在各种各样的灵芝中，除了被误认和故意神化的因素之外，由于上千年来自然生态的退化和珍稀生物的灭绝，今天已不可能将它们一一考明。但道士在寻求五芝的过程中认识了许多珍奇生物的药理作用，扩大了祖国医药的范围，功不可没。当然，这也有助于物种的收集、研究与保护。葛洪所说的第三类仙药是一些具有滋补作用的草木药，多为《本草纲目》所收载，至今仍常在健身补脑、益寿延年的方剂中采用。

从采集物种、保护物种的角度上看，道教的这类药学著作中包含着相当丰富的资源。如陶弘景所撰《神农本草经集注》中收有药物365种，包括草部、木部、谷部、石部、虫部，可谓南朝时期一部物种辞典。孙思邈的《千金翼方》中收有药物竟多达873种，并详述其产地、药性、功能，分门别类，系统规范。《道藏》中所收《图经衍义本草》四十三卷，共收药1042种，分为10部，计玉石部163种，草部345种，木部172种，人部13种，兽部54种，禽部38种，虫鱼部111种，果部42种，米谷部41种，菜部63种。各种附产地、图形，释以性能；广引《图经》《唐本草》《外台秘要》《圣惠方》《经验方》《千金方》《肘后方》《齐民要术》《药性论》《太平广记》《续齐谐记》《丹房镜源》《博物志》《述异记》《南方草木状》《太清石壁记》等百余种方书并陶弘景、孙思邈、青霞子、日华子、雷公、陈藏器、郭璞、陆机等历代名流语录作注，内容涉及之广博令人惊叹，它不仅是一部非常重要的药类本草经典，同时亦当为中国历史上最重要的一部物类大全，其中饱含着道教对中华生物种类的采集、研究、保护的心血。

类似的书籍在《道藏》尚有许多，如《白云仙人灵草歌》《石药尔雅》《神仙服饵丹石行药方》《神仙服食灵草菖蒲丸方》《纯阳吕真人药石制》《巨胜歌》《太极真人杂丹药方》及多达几百余部的丹经、养生要籍中，都保存着有关物种研究、物种保护的许多珍贵史料，这是道教留给今人的一笔财富，应该珍惜并加以利用，以造福当代社会。

① 《道藏》第34册，第318、320页。

② 同上。

总而言之，道教对生物资源的保护，始终一贯，并上承秦汉道家传统。从老子、庄子开始，道家即关注天地万物的生存状况，并主张善待万物，追求与自然的和谐相处，而没有勘天役物的思想。庄子“化蝶”的寓言最能体现道家人天和合的境界，当庄子梦为蝴蝶时，他感到“自喻适志与”。这个蝴蝶，代表了人融入自然、齐同万物时，那种美好的黄金时代，而此种转变，是经过精神上的一个蜕变过程，即生命的实践过程。也只有经过了这样一个实践过程，才能达到人生圆满完美的境界。归根结底，道家、道教在物种保护方面的所有作为，都根基于他们热爱自然、尊重生命的教理教义。

## 自然与人文：华山保护的历史经验\*

李远国

中华大地，处处都有巍峨壮观和秀美幽深的山岳。在古人看来，山岳能够生化风云，导引雨水，滋润大地，生长万物，养育群生。所以，峻极雄奇、神秘莫测的山岳，必有神灵主宰。《礼记·祭法》曰：“山林川谷丘陵，能出云，为风雨，见怪物，皆曰神。”从而使人们自然而然产生了对山岳的崇拜，以祈求风调雨顺，万物盈盛。并认为峻极于天的高山是沟通天上与人间的道路，是天帝在地上的城郭。即《山海经》所说：“昆仑之丘，是实惟帝之下都。”

—

作为五岳之一的华山，在中国的历史中有着重大影响和崇高的地位。刘向《说苑》卷十八曰：“五岳者，何谓也？泰山东岳也，霍山南岳也，华山西岳也，常山北岳也，嵩高山中岳也。五岳何以视三公？三公能大布云雨焉，能大敛云雨焉，云触石而出，肤寸而合，不崇朝而雨天下，施德博大，故视三公也。”<sup>①</sup> 并与五行相生的学说有着密切关系，章潢《五岳序》说：“粤若太极剖判，非三才无以孕百神之灵。一气周流，非五行不能储万物之秀。是则五行三才百神一气，万物无所不在矣。故在天为五星，在地为五岳，在人为五臟，在物为五色，至于声教，亦无所不备矣。有逆顺生杀消息盈虚之理，得其道者，圣功生焉，神明出焉，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。夫五岳者自融结之始，与五行之气相生，故其神也命五帝以封之，其祭也秩三公以视之，其灵也惟聪明正直以司之，天子岁以四立之日，各于主方而祭之，常礼也。”<sup>②</sup>

道教成立伊始，即把中国古代对山岳的崇拜纳入自己的信仰，并发展成为洞天福地的学说。作为重人贵生道教，在追寻人间仙境中认识到，琼岛仙境、天上宫阙，虽然是那么美好，令人向往，但毕竟是要在通过修炼得道成仙后，才能登临。为此，道教把理想的追求和现实的营造合为一体，在昆仑仙境的直接影响下，开始了洞天福地的建立，使道教建造人间仙境的愿

\* 本文原载樊光春主编：《绿色秦岭 生态华山》，三秦出版社2010年版，现依作者新订文稿编校。

① 《诸子集成补编》第2册，四川人民出版社1997年（影印）版，第184页。

② 《古今图书集成》第18册，中华书局、巴蜀书社1985年（影印）版，第22946页。

望得到具体实现。

道教的洞天福地，是神仙都会，任物自然长育的地方。在道教看来，除了天仙是生活在高灵天宫之外，地仙和长生之人却要和常人一起生活在同一个地球上，因此这就必须营造和寻找理想的生存环境。这个理想的生存环境，是人民祥和，万物茂盛，环境优美的生存空间，这就使得道教关于人间仙境的营造变得具体并带有现实意义。

道教洞天福地，是沟通天地、仙凡两界的地方，最宜于道者修炼的地方。《说文》曰：“仙者，人在山上貌。”道教自产生伊始就与名山大川结下不解之缘，历史上许多的仙真高道大多隐居山中，修炼大道。黄帝问道于崆峒山，老子宣道于终南山，张道陵于鹤鸣、阳平诸山修炼创教，葛洪于罗浮山炼就金丹，陈抟高卧于华山，其例子不胜枚举。

洞天福地所在的名山诸岳，有许多在道教形成之前就很闻名。春秋战国时期，诸侯各国都特别重视祭祀自己封地内的重要山岳。据《山海经》载，当时受崇祀的山岳全国共有二十六个山区、四百五十一座山岳，并形成了不同阶层的祭祀礼仪。《周礼·职方氏》记载，在天下九州的山镇中，主要有衡山、华山、泰山、霍山、恒山、会稽山、沂山、岳山、医巫闾山。

在道教看来，五岳乃群仙修真之都会，高道理命之灵室。其中各有尊神，分别掌管着自然、人物的养育和生衍。所谓“五岳之神，分掌世界人物，各有攸属。”据章潢《图书编》所言：“东岳泰山，岳神天齐王，领仙官玉女九万人，山周回二千里，在兖州奉符县，罗浮山、括苍为佐命，蒙山、东山为佐理。南岳衡山，岳神司天王，领仙官玉女三万人，山周回二千里，以霍山、潜山为储副，天台山、句曲山为佐理。中岳嵩高山，岳神中天王，领仙官玉女十二万人，为五土之主，周回一千里，在洛州考城县少室山，东京、武当山为佐命，太华山、陆浑同佐理。西岳华山，岳神金天王，领仙官玉女七万人，山周回二千里，在华州华阴县，地肺山、女几山为佐命，西域山、青城山、峨眉山、蟠冢山、戎山、公吴山同佐理。北岳恒山，岳神安天王，领仙官玉女五万人，山周回二千里，在镇州河傍，抱犊山为佐命，元陇山、崆峒山、洛阳山为佐理。”<sup>①</sup>

正是基于对山岳的崇拜及对神灵的信仰，道教提倡进入名山洞府，以修真求仙。《抱朴子内篇·明本》说：“山林之中非有道也，而为道者必入山林，诚欲远彼腥膻，而即此清静也。”<sup>②</sup>道士们入山修炼，一是可感受山中之灵气，居清静之地远离尘世之腥膻；二是能得到神灵的保护和仙真高道的指点。再者，深山的清静、自然的优雅环境，正是道教崇尚自然、乐好清静旨义的最佳境地。还有，山中丰富的矿物质和药用植物，为道士采炼丹药，制作仙丹，提供了条件。因此，千百年来，众多的道士居名山潜心修道，为名山的形成和保护起到了重要作用。

## 二

西岳华山，位于陕西华阴市。其海拔 2160.5 米，高度居五岳之首。它雄踞秦、晋、豫三

<sup>①</sup> 《古今图书集成》第 18 册，第 22946 页。

<sup>②</sup> 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局 1980 年版，第 170 页。

省，为东西交通之咽喉，古城长安、洛阳之中枢，因险而名，因仙而灵。《山海经·西山经》曰：“太华之山，削成而四方，其高五千仞，其广十里，鸟兽莫居。”郭璞注：“上有明星玉女，持玉浆，得上服之即成仙。”唐玄宗曰：“西岳华山者，当少阴用事，万物生花，故曰华山。踞中土西偏，七宫正位，是称西岳。按图以察，削成而四方信焉。立表以算，其高五千仞明焉。石壁杰竖而雄竦，众山奔走而倾附，其气肃，其势威，其行配金，其辰直酉，前列华阳之谷，后厌华阴之郡，左抱桃林之塞，右产蓝田之玉，下有方士真人、金鼎石室，上有明星玉女、仙草琼浆焉。”<sup>①</sup>宋李思聪《洞渊集》卷二曰：“西岳华山高七千丈，洞周回二千里，名太极总仙之天，即少昊为青帝治西岳。昔巨灵神手攀其上，足蹈其下，以通流救民洪波之难，仙掌之形粲然莹目，上应井、鬼之精，下镇泰地之分。”<sup>②</sup>

华山山形峻拔，峰嶂千仞，远望如莲花盛开。主峰有五座，即云台峰（北峰）、落雁峰（南峰）、莲花峰（西峰）、朝阳峰（东峰）、玉女峰（中峰）；其余峰二十余座，主要有毛女峰、白云峰、白羊峰、仙掌峰、少华峰、五云峰等。《西岳华山志》序曰：“谨按山经云：可以精思合作神药者，华山、泰山、霍山、恒山、嵩山。”其中以华山为首选<sup>③</sup>。因此，华山自古就是神仙洞府，为道教十大洞天的极真洞天，三十六小洞天的总仙洞天。

据《列仙传》载，西汉时在华山修道成仙者多达十余人，居天下之冠，因此华山成为金丹派的重要基地。如马鸣生从安期先生受《金液神丹方》，“乃入华阴山合金液”。嵩山道士刘根游华山，仙人韩众授他《神方五篇》，其中载有“还丹”“九转丹”“太乙金液丹”，这表明道教“三品”大丹多出自华山。由于该道派“明金丹之术，服用之者远升太清”，故史称“太清道”。西汉桓谭《集灵宫赋》称太清仙人“周览八极，还崦华坛”；东汉张衡《西京赋》谓太华“总会仙倡”，曹操《秋胡行》把华山与昆仑、蓬莱并提。后来的魏晋丹鼎派奉华山为宗，称之为“太清仙伯”的故乡，“元始之家”“真仙之宫第，上圣之所由”，并赋太华神王以“总领仙籍”的地位。

时有李仲甫、鲁女生、左慈、白羊公、介琰、薛契、戴孟、谢九晋等高道隐修华山，又将太清丹法传播至巴蜀、三吴、江南，这些对于灵宝派、上清派的诞生起了重要的推动作用。葛洪即承认灵宝派丹经及《五岳真形图》出自华山，上清派亦声称茅山开山祖师三茅真君是华山仙真茅蒙的曾孙，其所奉三十一部经皆出自华山清虚真人王褒。至唐末五代，钟离权、吕洞宾、麻衣道者、陈抟、刘海蟾等一大批金丹大家出入华山、终南山，遂又形成了影响甚大的钟吕金丹派。

此外，众多的高道，如冯夷、青鸟公、毛女、赤斧、古丈夫、河上公、修羊公、壶公、费长房、葛越、张超、燕济、王暉、黄初平、裴君、三茅真人、王遥、寇谦之、成公、焦道广，马周、李播、李淳风，金仙公主、成玄英、杜怀谦、刘平、李元、田鸾、明思远、吴筠、谭紫霄、张无梦、刘海蟾、郑云叟、罗隐之、翟士端等都曾在华山隐居修道。

正是由于历代高真的苦心经营，使华山拥有众多的琼宫仙宇。自西汉武帝在华山修建集灵

① 王处一：《西岳华山志》序，《道藏》第5册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第744页。

② 《道藏》第23册，第839页。

③ 王处一：《西岳华山志·序》，《道藏》第5册，第744页。

宫和华岳祠，后历经汉唐、宋元、明清，华山道观逐渐形成了别具一格的布局：即华麓诸多宫观为华峰之下院，而在麓、峰之间是长达二十余里的华谷，谷旁险峰插天，宫观隐显；谷底精舍栉比，别有洞天，形成了华麓、华谷、华峰宫宇珠连的仙国胜景。正如刘大用所说：“夫太华者，坐挹三公，抗衡四岳，终南、太白却立而屏息，首阳、王屋不敢以争雄，西观昧谷之稍昏，东顾扶桑之已白，更无峻极，惟戴高穹。盖得太素之元精，禀金天之爽气，作为万物，分主兑方。预之于十大洞天之中，则极真为号，含藏日月，吐纳云烟，生象外之楼台，匪人间之风物。目之于十八水府之数，则车箱有潭，东南江海，地脉潜通，载祀典而为常经，投金龙，进玉简。若夫仙掌云空，苍龙日出，千山捧岳，岚气川流，翠扑客衣，经时不落。而斜阳映山，莲峰弄色，如金如碧，匪丹匪青，奇丽万千，不可名状。松生琥珀，夜即有光。地出醴泉，为国之瑞。宜降五灵元老，隐函谷真人。或星冠羽衣乘云而谒帝王者有之，或宝车羽盖驾龙而觐大罗者有之。招邀真圣，总集仙灵，则此又华山为一都会也。”<sup>①</sup>《三十六小洞天记》亦曰：“第三西岳华山洞，周迴三百里，名总真洞天。素灵真人赞曰：堕石为仙号七星，五门日月配玄程。云飞雨散天中去，管得林峦生异名。”<sup>②</sup>

就山峰而言，有云台峰，即华山之北峰，位于华山东北。其山两峰峥嵘，四面玄绝，上冠景云，下通地脉，疑然独秀，有若云台。自青柯坪迤东，经回心石、千尺幢、百尺峡、老君犁沟等悬崖峭壁突兀凌空的险道，即到云台峰。沿途岩峦万丈，非铁索牵挽，难以攀登，特别是老君犁沟，东边是陡峭的石壁，西边是深邃莫测的幽壑，自上而下，高约五百七十余级。相传老子修炼时，因见人民开山凿道之不易，于是便驱其乘牛，一夜犁成此道，因而得名。“周武帝时，有道士焦道广独居此峰，辟粒餐霞，常有三青鸟，报未然之事。周武帝亲诣山庭，临轩问道，因而谷口置云台观。”<sup>③</sup>

白云峰位于云台峰之北，古名上方峰。世传汉南阳公主、唐金仙公主曾隐居于此，故又名公主峰。“白云峰，在岳之东北。唐明皇妹金仙公主修行之所，名曰白云宫。八仙洞、看岳棚、上竹园、下竹园、枣树、栗子林、花圃、药畦、磴碓见在焉。白云侧有焦真人石洞”<sup>④</sup>。这里有西玄洞，即“极真洞天”。《十大洞天记》曰：“第四华山西玄洞，周回三千里，名极真洞天。其洞中天地高大，日月星辰，风雨草木，与外无异。惟日月停轮，耀赫朗接太空，乃长春之境也。宫阙楼台，尽是金玉七宝所成，傍生紫林芳花，玉髓金液，并洞天之景。”素灵真人《赞极真洞天颂》曰：“异果奇花不可名，寻真何用到蓬莱。碧云天地洞中列，白玉楼台象外生。万壑芝兰盘峭拔，千峰岚霭耸峥嵘。八公曾此分金液，服尽全家上太清。”<sup>⑤</sup>峰上景观颇多，如真武殿、焦公石室、长春石室、玉女窗、仙油贡、神土崖、倚云亭、老君挂犁处、铁牛台、白云仙境石牌坊等，且各遗迹均伴有美丽的神话传说。长春石室是唐贞观年间道士杜杯谦隐居之处。传说杜杯谦苦心修炼断谷绝粒，喜好吹奏长笛，经常叫徒弟买回很多竹笛，吹奏完一曲，就把笛投于崖下，投完后再买，往而复始，从而间断。因他能栖息崖洞中累月不起，便自号长

① 王处一：《西岳华山志》序，《道藏》第5册，第744页。

② 同上书，《道藏》第5册，第752页。

③ 同上书，第749页。

④ 同上。

⑤ 同上书，第752页。

春先生。焦公石室、仙油贡、神土崖皆因焦道广的传说得名。北周武帝时，有道士焦旷独居云台峰，餐霞饮露，绝粒避谷，身边常有三青鸟，向他报告未来之事。武帝宇文邕闻知他的大名，便亲临山庭问道，并下令在焦公石室前建宫供他居住。

南峰，位于华山南端。峰有二顶，一名落雁，一名松桧。袁宏道《华山记》曰：“逾仙掌壁，折入石弄，北旋而上，石滑而不级，为东峰。过坪蹶崖道蹲峙而中断为南峰。度峰足蜿蜒上石叶，上覆而横裂为西峰。南峰踞两峰之上，如人危坐而双引其膝。下有土径，异树交错，峡江鸣其间。峰顶有池如臼、如盆、如破瓮，鲜碧澄澈，古松覆之。”<sup>①</sup> 松桧峰松林茂密，云气围绕。“松桧峰、朝来峰、玉柱峰、玉秀峰。此四峰上尽是青松桧柏，常有异色云气覆之。其峰耸翠孤峦，人迹希及之也。”<sup>②</sup> 峰南侧是千丈绝壁，直立如削，下临一断层深壑，同三公山、三凤山隔绝。峰顶摩崖题刻更是琳琅满目，俯拾皆是。冯贽《云仙杂记》中记述唐诗人李白登上南峰感叹说：“此山最高，呼吸之气想通天帝座矣，恨不携谢朓惊人句来，搔首问青天耳。”宋代名相寇准写下了“只有天在上，更无山与齐。举头红日近，俯首白云低”脍炙人口的诗句。落雁峰周围有许多景观，最高处有仰天池、黑龙潭，西南悬崖上有安育真人龛、迎客松等。

松桧峰稍低于落雁峰，峰顶乔松巨桧参天蔽日，因而叫松桧峰。峰上建有白帝祠，又名金天宮，是华山神金天少昊的主庙。因庙内主殿屋顶覆以铁瓦，也有称其铁瓦殿的。松桧峰周围许多景观，主要有八卦池、南天门、朝元洞、长空栈道、全真岩、避诏岩、鹰翅石、杨公亭等。

莲花峰，又称芙蓉峰，位于华山西侧，亦称西峰。整座山峰为一方巨石，浑然天成。三面凌空，悬绝异常。登其颠俯瞰，秦川茫茫，渭、洛二水若银带盘曲其间。峰前有一巨石，形如苍龙，名曰屈岭，西面为绝壁，东面为陡峭石坡，附近林木丛郁，幽静无比。峰顶有翠云宮，前有大石，状如莲花，故称莲花峰。《昭文馆记》云：“莲花峰上有三峰，上接三光。中有石池二十八所，上应二十八宿。青松绿竹，丛生高岗，白云萃霭，旋于幽阜。怀蕴金玉，蓄藏风雷，为大帝之别宮，乃神仙之窟穴也。”“莲花峰为太上山，四面削成，高五千仞。迴峦四合，三峰峥嵘，上广十里，鸟兽不居。顶之东南峰，有老君洞。次北有太上泉，泉之傍有老君菖蒲池，其菖蒲叶细如剑脊，其根每寸九节，服之令人强健，延年益寿耳。苍龙岭之东北峰，上有老君炼丹炉、细辛坪。岳顶西隅方圆三四亩，尽是细辛，服之令人身体生香，闻及百步。”<sup>③</sup> 莲花峰笔立千仞，旁有巨石中裂，形如斧劈，故名斧劈石，传为神话故事《宝莲灯》中华山三圣母之子沉香劈山救母处。迤至向北，沿壁空绝万丈，名舍身岩，峰顶有石，高兀突起，称摘星石。登西峰极目远眺，四周群山起伏，云霞四披，周野屏开，黄渭曲流，置身其中若入仙乡神府，万种俗念，一扫而空。西峰南崖有山脊与南峰相连，脊长300余米，石色苍黛，形态好像一条屈缩的巨龙，人称为屈岭，也称小苍龙岭，是华山著名的险道之一。西峰上景观比比皆是，有翠云宮、莲花洞、巨灵足、斧劈石、舍身崖等，并伴有许多美丽的神话传说。峰上崖壁

① 《古今图书集成》第18册，第22573页。

② 王处一：《西岳华山志》，《道藏》第5册，第749页。

③ 同上书，第745页。

题刻遍布，工草隶篆，琳琅满目。唐刘得仁《监试莲花峰》诗写道：“太华万余重，岩峣只此峰。当秋倚寥沉，人望似芙蓉。翠拔千寻直，青危一朵秣。气分毛女秀，灵有羽人踪。倒影便关路，流香激庙松。尘埃终不及，车马自幢幢。”

东峰，位于华山东南隅，为华山第二高峰。东峰由一主三仆四个峰头组成，朝阳台所在的峰头最高，玉女峰在西、石楼峰居东，博台偏南，宾主有序，各呈千秋。古人称华山三峰，指的是东西南三峰，玉女峰则是东峰的一个组成部分。今人将玉女峰称为中峰，使其亦作为华山主峰单独存在。东峰顶生满巨桧乔松，浓荫蔽日，环境非常清幽。游人自松林间穿行，上有团才绿荫，如伞如盖，耳畔阵阵松涛，如吟如咏，顿觉心旷神怡，超然物外。明书画家王履在《东峰记》中谈他的体会说：高大的桧松荫蔽峰顶，树下石径清爽幽静，风穿林间，松涛涌动更添一段音乐般的韵致，其节律，此起彼伏，好像吹弹丝竹，敲击金石，多么美妙。东峰有景观数十处，位于东石楼峰侧的崖壁上有天然石纹，象一巨型掌印，这就是被列为关中八景之首的华岳仙掌，巨灵神开山导河的故事就源于此。“巨灵左掌，上有半轮石月，在顶之东北峰上。《遁甲开山图》云：巨灵得玄元之道，与元气一时而生，混沌之师九元祖也。汉武帝观仙掌于县内，特立巨灵神祠焉。”<sup>①</sup>此外，东峰还有青龙潭、甘露池、三茅洞、清虚洞、八景宫、太极东元门等。

玉女峰，地当东、西两峰之间，是依附在东峰西侧的一座小峰，古时曾把它算作东峰的一部分，今人将它列为华山主峰之一，称为中峰。传说春秋时隐士萧史，善吹洞箫，箫声引动了秦穆公女弄玉的爱慕，抛弃了宫廷生活，跟萧史来此隐居，故名玉女峰。峰上许多名胜都是因玉女而得名，如玉女祠、玉女洞、玉女石马、玉女洗头盆、飞龟、龙窟、石龟蹶、舍身树等，各具特色。《西岳华山志》曰：“上有明星玉女之别馆，金天王之正庙，二十八宿池，黑龙潭，玉女洗头盆，菖蒲池，仰天池，八卦池，太一池，太上泉。傍有玉井，生千叶白莲花，食之令人羽化。”<sup>②</sup>“明星玉女祠，在顶之中峰龟背上立。祠堂有玉女石室，一玉女圣像一尊，并玉女石马一疋，其马神灵异常，夜闻嘶嘶之声。顶上隐者，常见之祠前，有石臼五枚，臼中俱有水，号曰玉女洗头盆。其水碧绿澄彻，旱不竭，雨不溢。《神雾经》云：明星玉女持玉浆，饵之令人得神。”<sup>③</sup>

华山因神而灵，依道而兴，故古迹宫观甚多。“以山水观之，则峰穴、林谷、岩宠、池井、溪洞、潭泉之境，可得而见；以祠宇观之，则宫殿、寺庙、药炉、拜坛诸神降现之处，可得而知。”<sup>④</sup>

如云台观、焦仙祠、朱子祠、文昌阁、北斗宫、朱陵宫、孙真人祠、陈真人祠、关帝阁、十方院、全真观、灵台观、王母宫、太素宫、仙宫观、紫微观、华岳观、真常观、清华观、真常观、拱极观、巨灵神祠、休粮院、报恩观、太清宫、西岳真君殿、鹿圈观、太平兴国观、木公祠、金母祠、混元庵、白云宫、太虚庵、宗土祠、四仙庵、镇岳宫、雷神祠、明星玉女祠、集灵宫、西岳真君庙、文仙庵、玉泉院、西岳庙等。这些殿宇琼台隐藏于奇峰之间，与石室奇

① 王处一：《西岳华山志》，《道藏》第5册，第747页。

② 同上书，第745页。

③ 同上书，第746页。

④ 同上书，第744页。

洞相辉映，山谷清泉潺潺，滋润灵芝仙草，并为养生修道者增寿。《程史》曰：“华山峰顶，凿方石坎，四处露水，引注坎中，其味浑是醍醐沆瀣，华山羽流寿多至百岁，以外坐此故也。”<sup>①</sup>时至明清之际，这些宫观大多仍存于世。

在华山之北麓谷口，有隋唐云台观，五代时高道陈搏重造。清李榕荫《华岳志》卷一曰：“云台观，在华山下，去谷口二里。盖古明堂地。周末巡狩不行，老子之徒始占为观。后周武帝时道士焦道广居云台峰，避粒餐霞，武帝亲诣山庭，临轩问道，因于谷口置云台观。上方白云宫，中方太清宫，下方云台宫，皆因焦道广建。天宝初（742）复为金仙宫，主修卫包撰修三方记。陈搏移居华山下，得古云台观基，辟荆榛而居之。”<sup>②</sup>

云台观附近，即玉泉院，北宋皇佑年间，为祭祀陈搏而建造。院内有清泉一股，据传这股泉水和山顶的镇岳宫玉井潜通，特别清澈甘美，玉泉院即因此而得名。陈搏生时隐居云台观，死后其徒贾得升葬陈搏于张超谷石室中。至明嘉靖中，巡按姚一元移其骸骨，葬于院中。院内绿荫蔽天，泉石如画，建筑宏伟，回廊曲折，为游赏之佳地。正殿供陈搏老祖坐像，东西两旁为客堂、配房，青砖兰瓦，古朴无华。西北角有希夷冢、群仙殿、三官殿等，又有石洞，内供石雕陈搏睡像。山菴亭建于巨石之上，传为陈搏所修，亭旁无忧树亦传老祖亲植。

西岳庙，在华山下五公里处的岳镇东端。据《唐书·地理志》载，庙建于汉武帝时代。北周天和二年（567）及唐开成元年（836）均曾重修。北宋建隆二年（961）又大修，明、清两代更多次修整。因其是仿北京皇宫修建的，故有“小故宫”之称。其主体楼观殿堂都石中轴在线，左右对称，庄严肃穆。外城为明代建筑，长约四里，建有角楼。正门为灏灵门，外有九龙影壁遮掩。门对面是五凤楼，五个门洞连券，白石为基，单檐式歇山顶被十二根大石柱高高托起，格外雄伟壮观。内城灵星三门，为琉璃瓦单檐歇山顶门楼，其斗拱相互勾连，构成如意斗拱，在出昂当中有九龙昂首，张目暴睛，为西岳大神守护门庭。过“天威咫尺”石坊，金城门，便是西岳庙主殿灏灵殿。大殿面阔九楹，进深五间，飞檐高耸，斗拱层叠，气魄巍峨壮丽。金水桥前，庭院开阔，碑石排立，苍柏挺劲，更衬托出主殿的庄严肃穆。《偃曝谈余》曰：“西岳庙极壮丽，其前土台上有楼，凡一百七十楹。其中楼特高大，正与岳对。庙中古木森列，唐柏五株怪甚，其一大者，四人围之。碑有唐明皇御制文，其崇五丈，字径八寸，经黄巢之火，今存惟十数字。庙内又有汉郭香隶字碑，及六朝、唐宋人碑甚多。”<sup>③</sup>

### 三

一处洞天便是一座修道养生的福地，一座山岳便是一处万物生育、物种保护的基地。道教努力于环境的保护、生态的维持，他们身体力行，关心着山山水水、动物植物的保护，并把他们自己的观察、研究心得写进了名山志、宫观志及相关的道书中，从而为今人留下了一大笔宝贵的文化遗产。在众多的名山宫观中，留下了许多道士亲手种植的奇花异木，并且还制订了道

① 《古今图书集成》第18册，第22070页。

② 《藏外道书》第20册，巴蜀书社1994年（影印）版，第22页。

③ 《古今图书集成》第19册，第23493页。

规法令，以道教的戒律及法令来监督对环境与物种的保护。

在道教看来，对环境与物种的保护，不仅仅是出于一种善良的理念，而是关系着天地生育、万物共存的根本大计。对动物、植物的无情残害，归根结底亦是对人类自身的伤害，一个唯有人类、没有草木虫兽的世界是不可想象的。如果有，那就是“九幽地狱”——“纵横数十万里，其中冥冥，尽是罪人”<sup>①</sup>。

在对各种植物的收集、辨别、分析、研究方面，道教中人是下了大功夫的。由于炼丹修仙、治病救人的需要，许多道士常年隐居深山老林，寻找各种各样的仙药灵草。据《抱朴子内篇·仙药》所载，道教的仙药大致可分为三类。其一是金石矿物类药，包括贵重的金、银、珠、玉，大都列为上品。第二类是五芝，“五芝者有石芝，有木芝，有草芝，有肉芝，有菌芝，各有百许种也”。芝草本为秦始皇时方士所重，许慎《说文》解为“神草”，现代医学亦证明灵芝草确有益精气、强筋骨、健脑安神之功效，为治疗神经衰弱、慢性支气管炎和健身益寿的良药，道士们发现这一菌科生物乃是医药学上一大贡献。

北宋道书《太上灵宝芝草品》中，列举了127种灵芝，谓食之可以不老得仙。每种芝草先出图一幅，并附短文，介绍该灵芝的产地、形状、药性及功效，如：“金精芝，生于华山，白盖，茎上有白云，状如雀鸡。其味甘辛。十月壬日采之，阴干百日，食之八千岁。韩众食之仙矣。”<sup>②</sup>

华山地域广阔，自然资源非常丰富。它具有突出价值的地貌和地质构造，保存了极丰富和典型的自然风景资源和极佳的自然地理环境，是不可多得的集自然和人文景点为一体的天然博物馆。

从地貌格局上看，华山位于秦岭东端，主峰以北。其北是世界典型的独一无二的黄土高原，东有广阔的华北平原，华山脚下可见渭水注入黄河，在急转后经三门峡进入华北平原入渤海。华山具有突出价值的岩层特征。华山主峰及其周围，发育着代表华山漫长演化地质历史的物质遗存，即地层和岩体。

位于华山主峰（五峰区）外围的岩层为一套较深变质的变质岩，由于华山地区出露广泛、典型和研究较早，故以“太华”命名为太华群变质岩。此类岩石在华山峪口见到，是华山地区，乃至秦岭地区形成最古老的岩石之一。华山五峰区及外缘出露的花岗岩，由于主岩体位于华山，故命名为华山花岗岩体。它是华山地区较晚期一种构造—岩浆热活动的产物。

初步考察发现，在华山主峰（西峰东侧）保留有较好的古冰川地貌U形谷。东西南三丰之间可能为一冰川槽谷，其冰川出口当在其北。这是至今发现的唯一的冰川作用遗迹和可能的线索。至于冰川作用范围和其他以及有待进一步研究。

华山植物种质资源比较丰富，本区所产植物总数多达1200余种。区内有较多的珍稀植物，其中华山特有种25种，古树名木88种，具有重要价值植物243种。又据对《秦岭植物志》的统计，指名在秦岭北坡仅产于或主产于华山的植物就有100多种。华山有丰富的风景林资源、古树名木资源和药用植物、经济植物等植物资源。华山生态类群较多，动物资源非常丰富，全

① 《太上灵宝天诸世界造化经》，《道藏》第5册，第864页。

② 《道藏》第34册，第319页。

区有鸟类、两栖爬行类、兽类共204种，其水平分布和垂直分布具有一定的地域特殊性，反映了植被分布、气候条件以及人为因素的干扰制约。华山国家级和省级保护动物种类丰富，约占总种类的60.3%。其中国家Ⅰ级保护动物3种，国家Ⅱ级保护动物20种。国际濒危野生动植物贸易公约（CITES）中Ⅰ级5种，Ⅱ级10种。其中中华虎凤蝶华山亚种属特产种，仅分布在华山和太白山。

从了解、采集、保护华山的物种而言，历代的道教做了大量有益的工作。因为修真的需要，他们尤其重视对华山药物资源的开发与利用，并记载了华山许多珍稀的药物。

如在顶之东南峰有老君洞，次北又有太上泉，泉的旁边有老君菖蒲池，“其菖蒲叶细如剑脊，其根每寸九节，服之令人强健，延年益寿耳”。

在苍龙岭东北峰，有老君炼丹炉。又有一座细辛坪，位于岳顶西南隅，方圆约三四亩地，“尽是细辛，服之令人身体生香，闻及百步。古记所称草似帛似布，今人所称西岳布是也”<sup>①</sup>。

在莲花峰，“傍有玉井，生千叶白莲花，食之令人羽化。古诗云：太华峰头玉井莲，花开十丈藕如船。玲比雪霜甘比蜜，一片入口沉病痊。我欲求之不惮远，青壁无路难夤缘。安得长梯上摘实，下种七泽根株连”<sup>②</sup>。这种“千叶白莲花”，显然为一种稀有物种。

在岳顶东北峰，“上有紫柏，叶际碧露，以五月五日油囊接之，食者可作地仙”<sup>③</sup>。所谓“碧露”，是指早晨之际紫柏上悬挂的露水，道教称之为甘露，饮之有益寿延年之效。

在岳顶西南峰上有五粒松，“平如偃盖，上有青萝长百尺，下生扶苓，具如人形，时生琥珀，夜即有光，如荷花，昼如牛目，服之遐举矣，夜可书字”<sup>④</sup>。

山中尚有种药坪，这是道士们种植药物的地方。“王晖真人常饵苍术、黄精，有驱虎豹之术，每种黄精，即驾虎豹为耕耘。”<sup>⑤</sup> 总之，道士们种植、采集的药物十分多，且多为《神农本草经》中所载上品仙药，所谓“语其所产药品，则扶苓、菖蒲、细辛、紫梧，俱中炎帝之选”<sup>⑥</sup>。

此外，山中尚有多处泉水，甚为佳美。如醴泉，“在古庵直下，其水微有酒香醇味，为国之瑞，屡招凤饮，傍有玉女神祠。玉泉，在张超谷口，其水色如浆，因此置玉泉院。二泉皆琼浆玉髓，人久服之，可去沉病也”<sup>⑦</sup>。

在华山上下，或山谷内，或庙宇中，有许多处森林，都被称为“神林”，这些树林，“禁人采伐，如有犯者，立祸于身。山之西南隅，有一林侵天松桧，乃岳神游宴之处，名黑山林。有樵窃采之者，火烧虎食”。这是用宗教信仰的力量，来保护华山的森林。又如黄神谷内的神姑林，“其林合围，松数万根，禁人樵采”。从华山去西岳庙的道路两旁，有晋代古柏几千根，“两傍烽堠，以千字文为号，禁人牧放樵采”<sup>⑧</sup>。这些保护森林的措施作为，是道教为维持华山

① 王处一：《西岳华山志》，《道藏》第5册，第745页。

② 同上。

③ 同上书，第746页。

④ 同上。

⑤ 同上书，第751页。

⑥ 同上书，第744页。

⑦ 同上书，第751页。

⑧ 同上书，第747、751页。

自然生态环境的贡献。

那是在大唐玄宗开元初（713），有百余名来自渝州的巴人，他们结伙入褒中伐木。他们来到陕西褒中太白庙前，见有松树百余株，各大数十围。巴人大喜，伐之已倒十余株。这时有一位老人戴帽拄杖而至，劝阻巴人说：这些都是神树，不能砍伐，必须停止。巴人不听仍伐。老人说：若再不止，汝当俱死无益。巴人仍不觉悟。“老人登山呼斑子，俄数虎踵至，噬巴人殆尽，仅余五、六”，而将松林护下<sup>①</sup>。世人传说，这位老人就是太白山神。显然，这是隐居太白庙中的一位高道，他用道教所独特的方式保护了一大片树林。

---

<sup>①</sup> 《古今图书集成》第18册，第22615页。

# 唐以前道教洞天福地思想研究——从生态学视角\*

张广保\*\*

按照道教的解释，洞天福地世界与我们所处的大天世界相似也具有各自的天地、日月、山川、草木等自然组成因素。由于洞天福地位于大天世界的空间中，因而它们与我们的世界就有着各种各样的联系（例如世人有时误入洞天，洞天居民有时也造访人间）。同时又由于它们存在的相对隔绝性，洞天福地世界又具有自身独特的时空构造。一般而言，洞天世界对世人是不敞开的，它们的存在具有很大的隐秘性。从功能方面看，除少数避世型洞天外，洞天福地可以视为道士在达到终极解脱目标前的修炼场所；从起源角度看，道教洞天福地理论的产生与形成应与史前期及文明初期中国古代先民的山居习性有密切关系<sup>①</sup>。对此，我们只要考虑“石室”“洞窟”在前道教时期和道教产生初期曾经充当过修道之士的基本居留场所就可明白。从宇宙论、存在论的角度看，道教洞天福地理论反映了道士们观照天、地、人、物的独特视角，其中所隐含的天观、地观、人观、物观都是意味深长、发人深省的。它与我们通常看待存在、非存在、虚无、实体的看法都不相同，乃是以一种环环相套的圈层宇宙构成论为背景来解释天、地、人、物的存在形式。这与道教的根本道论有着内在的一致性。今天当我们面临着全球环境危机，大千世界的生态环境陷入极度困境时，研究道教洞天福地思想就不再只是游谈无根，而是有着紧迫的现实意义。现在是到了让大地山川全部敞开其内部秘密，接纳避世的人类的时候。本文中我将围绕文献、概念、理论形成、生态因素等主题对唐以前道教洞天福地理论进行系统研究。

## 一、历史文献

直接论述道教洞天福地的经籍，现存《正统道藏》中出于五代之前者唯存两种：其一为唐

\* 本文原载郭武主编：《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，第285-321页。

\*\* 张广保（洞斋散人），中国社会科学院历史所研究员。

① 请参看《列仙传》《神仙传》有关早期修道之士居山之描述。又笔者拟撰《石室考》探讨这一主题。关于中国古代的山居传统，请参看钱穆《中国古代山居考》（载《中国学术思想史论丛》之第31-81页）、章太炎《神权时代天子居山说》等。

司马承祯之《天地官府图》，收入《云笈七籤》卷二十七之“洞天福地部”。其二为唐末五代杜光庭之《洞天福地岳渎名山记》，见《道藏》鞠字号。此外，北周出世的《无上秘要》之《山洞品》、《洞天品》、唐王悬河《三洞珠囊》卷七之《二十四治品》及《云笈七籤》卷二十八之“二十八治部”<sup>①</sup>亦与道教洞天福地学说有直接关系。另外，北宋李思聪《洞渊集》卷二至卷六载十大洞天、三十六小洞天、七十二福地、二十八治及诸神山。（见《正统道藏》和字号）至于其见于外书者，多为零星摘述，可推求于诸如《北堂书钞》、《初学记》、《艺文类聚》、《白孔六帖》、《太平御览》等类书。又各种宫观山志及唐以前之小说笔记亦多有论及。这些就是我们今天可以利用的材料。然据历史文献载述，道教史中有关洞天福地的文献却曾有不少。兹据《道藏》内外之相关文献推考唐以前道教洞天福地经书如次。

1. 《三十六洞天记》卷一，见《秘书省续编到四库阙书目》2.11a<sup>②</sup>《遂初堂书目》24a作《洞天经》无卷数。《通志略·地理类》4.8a载《十大洞天记》《三十六小洞天记》。《道藏阙经目录》2.1b与此同。《正统道藏》帝字号所载金王处一《西岳华山志》云：“按《十大洞天记》：第一王屋山小有洞，周回一万里。杜甫诗云：万里仇池穴，潜通小有天。”后文又引《三十六小洞天记》：“按《三十六小洞天记》云第一霍童山洞云云。”据此所引，则《十大洞天记》、《三十六小洞天记》二书，金人尚及见之。然此将十大洞天与三十六小洞天分开论述，则显然与《三十六洞天记》非一书。

2. 《名山洞天记》卷一。见《秘书省续编到四库阙书目》地理类之1、45b。

3. 陶弘景《玉匮记》卷三。见陶翊《华阳隐居先生本起录》收入《云笈七藏》卷一百零七之纪传部。其文中注云：“说名山福地事。”《太平御览》卷四十四引作《玉匮经》。

4. 《茅君内传》、《茅山志》（《道藏龙字号始》）卷六引作《太元内传》。《华阳陶隐藏居内传》卷上云：《茅传》云：“大天之内，有地中洞天三十六所。”又《北堂书钞》卷一百四十九“天部”、《艺文类聚》卷七、《初学记》《白孔六帖》卷五并引《茅君内传》。

5. 《太素真人王君内传》。见《太平御览》卷三十九引，其云：“王屋山有小天，周回一万里，三十六洞天之第一焉。”

6. 《龟山白玉上经》。见杜光庭《天坛王屋山圣迹记叙》（《正统道藏》不字号）所引。又《太平御览》卷三十九引《太真白龟山经》当为同一书。

7. 《上清天地官府图经》卷二，唐司马子微撰。见陈振孙《直斋书录解題》12.2b，《道藏阙经录》1.2a同。此即《云笈七籤》卷二十七收录之书。

8. 《名山洞天记》卷一。见《秘书省续编到四库阙书目》地理类1.45b。《云笈七籤》卷十六鲍靓传引《洞天记》，应为同一书。

9. 《玄化图》卷一。见《崇文总目》10.11b，《通志略》5.10a云：朱闵集叙福地十洲之地。

10. 《福地记》卷一。见《崇文总目》10.12a，又见《宋史·艺文志》4.19a。《遂初堂书

① 按《三洞珠囊》、《云笈七籤》所载“二十八治”内容相同，当是张君房《七籤》摘录《珠囊》。

② 此编号系采用龙彼德（Piet Van Der Loon）之《宋代收藏道书考》（*Taoist Books in the Sung Period*）之分类号，以下同。

目》24a作《福地经》，无卷数。《道藏阙经目录》2.1a同。《太平御览》卷三十九引《道书福地记》云：“泰山多芝草玉石，下有洞天，周回三千里，鬼神之府。”又《北堂书钞》卷一百五十七地部之穴篇《初学记》卷五亦引此书。

11. 《岳渎福地图》卷一。见《崇文总目》9.8b,《宋史·艺文志》地理类3.16b。

12. 《九微志》。见梁任昉《述异记》卷下引（王文濡《说库》本）。

13. 《福庭志》。《南岳小录》引《福庭志》云：“朱陵之天，周环七百里，七十大峰，有五小峰，有二坛，露光青玉。学道居此，度世上升。又青玉坛，洞灵源，光天坛，悉是福地。”

14. 《名山内经福地志》。见《真诰》卷十一所引，其语有：“伏龙之地，在柳谷之西，金坛之右，可以高栖。”

15. 《孔子福地记》。亦见《真诰》卷十一所引。又《无上秘要》卷四《灵山品》引《孔丘福地》云：“冈山之间有伏龙乡，可以避水避病。”

16. 《洞天福地志》。见南宋人撰《金华赤松山志》（《正统道藏》鞠字号）所引，《茅山志》卷六云：“按《洞天福地记》，福地有七十二，地肺福地为第一，即金陵之地是也。”（按：此述地肺福地与司马承祯，杜光庭之说同）

17. 《五岳名山图》。唐王悬河《三洞珠囊》引此书述二十四治。《初学记》卷五引《五岳图》。

18. 《五岳记》卷一。见《秘书省续编到四库阙书目》2.10b。

19. 《五岳经》卷五。见葛洪《抱朴子内篇》之《遐览篇》著录。

20. 《山水穴窠图》。见《崇文总目》10.11b之著录。

21. 《二十四化记》卷三。《崇文总目》10.11b。《通志略》5.10a云：“唐段道士世贵撰，记蜀中二十四山神仙之所。”《道藏阙经目录》2.7b作《正一二十四化记》卷三。

22. 《正一真人二十四治图》卷一。见《崇文总目》10.11b。《新唐志》3.5a云：“道士令狐见尧撰，唐贞元人。”唐王悬河《三洞珠囊》卷七《二十四治品》引《张天师二十四治图》。

23. 《二十四化图》卷一，杜光庭撰。见《宋史·艺文志》4.13a。

24. 《水府记》。见金王处一《西岳华山志》引。

以上所列二十四种与洞天福地直接相关的文献仅限于南宋以前的载录，另外，各种山记如《御览》《文选》李善注引《名山略记》《内经·山记》之类。种类繁多，在兹从略。限于个人的学力，肯定会有一些疏漏。从撰述年代来看，这些文献绝大部分属于唐以前的作品。其中可考定撰于六朝者有：《九微志》《玉匮记》《茅君内传》<sup>①</sup>《太素真人王君内传》《福地记》《名山内经福地志》《孔子福地记》《五岳经》等。又从所涉及的内容看，可区分为洞天、福地、五岳名山、二十四治、水府龙宫数类。

## 二、洞天福地思想的形成与发展

所谓洞天福地主要是指大天之内的道教神圣空间。它所涵括的地域有洞天、福地、靖治、

<sup>①</sup> 按此书后来或有增编，说见后文。

水府、神山、海岛等，具体说来就是十大洞天、三十六小洞天、七十二福地、十八水府、二十四治、三十六靖庐以及十洲三岛。本文主要讨论前四项，至于后三项，由于牵涉内容过于复杂，笔者将撰专文论述。

### （一）洞天福地思想与前道教时期中国古代的大地观

道教洞天福地理论认为在我们居住的大地内部尤其是各大名山之中还存在着另类栖息的独立世界。这种思想的形成显然与前道教时期中国古人的大地观有密切关系。

大地观是中国古代宇宙论的重要内容之一。从历史上看，中国古代的宇宙论主要有四种：此即天圆地方主说、浑天说、盖天说及宣夜说。天圆地方说出于《周髀算经》、《晋书·天文志》述其说云：“天圆如张盖，地方如棋局。”这种思想大体上规范了中国古人对大地的认识。兹述中国古代大地观中与道教洞天福地理论有关者两条。

#### A. 天柱、地柱

天柱、地柱概念的提出直接涉及如何看待天地关系及大地构造诸问题。先说天柱。天柱或简称柱的提出是为了合理解释天地的连接关系。按照这种观点，天盖在地之上就如同世人建筑房屋一样需要柱子支撑。这是一种居于日常生活经验的直观想法。天柱或柱的概念在中国古代具有悠久的渊源。从文献上看，早在战国时，屈原在《天问》中就曾提到“八柱”（《天问》“八柱安营”），认为天是靠着地上八根大柱支撑起来的。《淮南子·天文训》也转述了著名的共工怒触不周山，断裂天柱的神话<sup>①</sup>。这说明天柱的思想与早期的创世神话关系密切，而所谓的天柱就是高山。不过它们都没有交代清楚天柱的详情，出世于汉代的、相传为东方朔所撰的《神异经》弥补这一缺憾。其述昆仑天柱云：“昆仑有铜柱焉，其高入天，所谓天柱也。围三千里，圆周如削。铜柱下有屋焉，辟方百丈。”（《艺文类聚》卷七“山部”引）

此即以昆仑铜柱为天柱，并论述其形状、大小。天柱的根念后来影响了道教。元邓牧撰《大涤洞天记》引传说即认为天有八柱，并以大涤山为八柱之一，其云：“按传记所载，天有八柱，其三在中国。一在舒州、一在寿阳，洎今在余杭者，皆是也。”（《大涤洞天记》卷中，载《正统道藏》当字号）此述天柱，又认为八天柱中，有三柱位于中国。

除天柱外，中国古人还提出“地柱”概念以说明大地之构造。晋张华《博物志》云：“昆仑山北，地转下三千六百里，有八玄幽都方二十万里。地下有四柱，四柱广十万里。地有三千六百轴，犬牙相举。”（《博物志》卷一）

此即认为大地之下自成世界，其空间象地上世界一样系由地柱撑起。这一思想在早期道教中也有呼应，《关令内传》即认为整块大地内部都是空洞的，而撑起这一地下空间的就是位于四角的四根地柱，其云：“地厚万里，其下得大空，大空四角下有自然金柱，辄方圆千里。”（《太平御览》卷三十七地部引）按地柱及地下空间的思想对道教洞天福地思想之形成有着直接的启示作用，说见后文。

#### B. 地脉、水脉

如果说天柱、地柱观念是中国古人从建筑人造物的角度来观照天地，因而将其视为一种机械装置系统，那么地脉、水脉诸概念之理论背景则显然是一种拟人化的大地观，乃是将大地

<sup>①</sup> 《淮南子·天文训》：“共工与颧项争为帝，怒而触不周山，天柱断，地维绝。”

看成类似人体的有机构造系统。此种思想的产生在中国只有以阴阳五行等气化宇宙论为理论背景才好理解。

地脉概念在中国古代的起源也很早,《北堂书钞》卷一五七引《山海经》就出现“地脉”一词,其云:“洞庭穴在长沙巴陵,今吴县南,太湖内有包山,山有洞庭穴。地道潜行,号曰地脉也。”

又北魏酈道元《水经注》引《史记》蒙恬语也提到地脉:“(蒙恬)临死曰:夫起临洮,属辽东,城堑万余里,不能不绝地脉,此固当死也。”(《水经注》卷二引《史记·蒙恬传》)由蒙恬之语可以推断,当时人认为地脉与人命运之盛衰通连一体、息息相关,断绝地脉乃是不祥之事。

除地脉外,中国古代还有“水脉”的概念,《管子》就认为水是地之脉<sup>①</sup>。六朝刘宋时刘敬叔也提到水脉,并对其形状作了栩栩如生的描述。其云:“吴孙权赤乌八年,遣校尉陈勋漕句容。中道凿破窑,掘得一黑物,无有首尾,形如数百斛缸,长数十丈,蠢蠢而动。有顷,悉融液成汁,人莫能识。得此之后,遂获泉源。或谓是水脉。每至大旱,余渎皆竭,惟此巨流焉。”(《异苑》卷一)

此所述水脉有形有色,颇似一活体,又唐木玄虚咏四明山,称其“内生异果能饱人,兼有涧泉通海脉”(《正统道藏》鞠字号)。此又于水脉外衍生出海脉。至于道书关于地脉,虽然也承论洞庭穴为大地主脉<sup>②</sup>,但《关令内传》又提出“地各以四海为脉”的新观点。不过无论是以四海为地脉,还是以洞庭为主脉,都表明中国古人是从一种拟人的视角来看待大地的。依此观点正像人有血脉、毛发一样,大地作为一种有机生命体也有骨肉毛发。这种观点在道教产生之前就已确立,是中国古人执持的基本大地观。对此,纬书《尚书·考灵耀》作了最充分的表述,其云:“地以名山为之辅佐,石为之骨,川为之脉,土为之肉。三尺以上为粪,三尺以下为地。”(《博物志》卷一引)

这里显然是将大地与人的身体相比观。又《北堂书钞》卷一五七引刘向《别录》亦认为大地是一有机体,与高级生灵一样,具有痛痒的知觉:“凿山钻石则地痛,蚤蝨众多则地痒。”这些观点在道教中都有呼应,早期道经《太平经》就接受了上述观点,并以之为依据,批评时人肆意穿山凿地,破坏自然环境的举动。其云:

今天不恶人有庐室也,乃恶人穿凿地太深,皆为创伤。或得地骨,或得地血者。泉是地之血也,石为地之骨也。地是人之母,亡凿其母,母既愁苦,所以人固多病不寿也。凡凿地动土,入地不过三尺为法。一尺者阳所照,气属天也;二尺者物所生,气属中和也;三尺者及地身,气属阴。过此而下者,伤地形,皆为凶也。<sup>③</sup>

《太平经》在此将大地喻为人之母,认为她与人一样具有感受痛苦的知觉。这是一种典型的拟人大地观。

从中国文化的传统看,拟人的有机大地观是中国文化的主流,其渊源当与中国古代的创世

① 《管子》云:“水者,地之血气,如筋脉之通流也。”

② 《北堂书钞》:“昆仑山为地轴,洞庭穴号地脉。”

③ 《三洞珠囊》卷一《救导品》引,载《正统道藏》怀字号。

神话有关。“大地母亲”或“大地父亲”的观念与盘古开天辟地之神话一脉相承。《艺文类聚》卷三十一引三国徐整《三五历记》述此创世神话云：“首生盘古，垂死化身。气成风云，声为雷；左眼为日，右眼为月，四肢五体为四极五岳；血液为江河，筋脉为地理，肌肉为田土，发髭为星辰，皮毛为草木，齿骨为金石，精髓为珠玉，汗流为雨泽；身之诸虫，因风所感，化为黎虬。”

这就不仅将大地视为一有机体，而且还认为天地星云、山川河海，举凡世间的一切事物都是同体一气，是盘古氏这一天地开创者身体之一部分<sup>①</sup>。这一思想强调自然世界的整体性及人与自然的同根同源性，有助于消除人对自然的疏离感，使人作为自然世界的一部分重新回到自然世界之中。

## （二）道教洞天福地思想的形成、发展

道教洞天福地理论产生于东晋时期，至唐末五代达成其最终形态。从现存文献看，六朝的陶弘景，唐代的司马承祯及唐末五代的杜光庭可以视为这一理论三大重要发展阶段的代表性人物。洞天福地理论主要包括洞天与福地两大部分。兹分论如次。

### A. 十大洞天、三十六小洞天

洞天思想的实质是大天世界之内包含着小天世界，物质互相包含的世界结构论。从比较思想史的角度看，洞天福地理论是道教提出的一个极具思想独创性的学说。它的建立乃是以老子及中国传统的气化宇宙论为思想背景创发出来的。按照老子及中国传统宇宙论，天与地，有与无，形与神之间并不像西方传统的物质理论所主张的那样，存在着决然断裂的间隙，而是具有连续性、统一性。它们连接的物质基础就是元气<sup>②</sup>。在道家看来，物之可见可触者如种种有形之物乃是由气凝聚而成，而通常所谓的空无如天空、人之精神及神灵也并非绝对虚无、非存在，而是以精微之气或元气之形式存在。按照这种理论推论，则在可见的由粗鄙之气凝结而成的有形世界之外、之中还存在着不可为人所感知的无形的精微世界。如此，整个世界之存在图景就不能简单地划分为有形世界与无形虚空之叠加，而是一种圈圈相箱套的层次结构。在此圈层宇宙结构中，由人之视角看，由最精微之元气组成的世界居于最底层，构成世界的不可见部分；而由最粗劣的阴浊之气组成的世界居于最外圈，构成人类可感知的部分。这就意味着人类感知的世界实际上只是限制于圈层世界的一个特定层次，而远非宇宙的全部。对于这种世界之构成图式，《列子》作了很精彩的概述：“故大小相含，无穷极也，含万物者，亦如含天地，故不穷，含天地之表，故无极。朕亦焉知天地之表不有大天地者乎？亦吾所不知也。”（《太平御览》卷一“天部”引《列子》）

这种大小互含无穷尽的世界结构理论是对圈层宇宙论的最充分之表述。类似的思想亦见于较早时期的道经。五世纪左右出世的《七域修真证品图》在论述七种果位真人所居界域时，就

<sup>①</sup> 又梁任昉《述异记》亦述盘古创世神话语相类。其云：“昔盘古氏之死也，头为四岳，目为日月，脂膏为江海，毛发为草木。秦汉间俗说：盘古氏头为东岳，腹为中岳，左臂为南岳，右臂为北岳，足为西岳。先儒说：盘古氏泣为江河，气为风，声为雷，目瞳为电。古说：盘古氏喜为晴，怒为阴。吴楚间说：盘古氏夫妻，阴阳之始也。”据此载述，则盘古神话远有端绪，在民间流传甚广，《三五历记》显系引民间之传说。

<sup>②</sup> 《道德经》有“道生一，一生二，二生三，三生万物”之语，《易·乾凿度》亦据气之状态不同，提出太易、太素、太始、太初等宇宙创生诸阶段。

认为这七种世界是重重相因，层层相套。如第一初果洞宫仙人居于名山洞府之中，第二次果虚宫地真人“其宫阙在五岳名山之上，玄虚之中，凝云结气，化为宫阙，曹府所治，金然毕具”。而第三次果九宫真人居处的九宫又位于虚宫地真人所居之五岳虚宫之上，“太空之中，分有九位，位统一方”。三果之后，四果太清上仙，五果太极真人，六果上清真人，七果玉清圣人，其所居处之界域，皆系层层叠加，重重摄入。这种七域仙界构局显然是按照圈层宇宙论建构起来的。除此之外，唐以前有关洞天主题的小说笔记中也可见对这种圈层仙界图式的描述。例如《太平广记》“阴隐客”录《博异志》述唐代有掘井工人误入地中洞天“梯仙国”之情景：“工人询于门人曰：‘此国何如？’门人曰：‘此皆诸仙初得仙者，关送此国，修行七十万日，然后得至诸天。或玉京蓬莱，昆阇姑射，然方得仙宫职位，主？主印，飞行自在。’工人曰：‘即是仙国，何在吾国之下界？’门人曰：‘吾此国是下界之上仙国也，汝国之上，还有仙国如吾国，亦曰梯仙国，一无所异。’”此所述诸梯仙国即系层层互摄，圈圈相套。这显系洞天思想对唐人影响所致。

对洞天概念的最好解释见于早期上清系经典《紫阳真人内传》，其云：“天无谓之空，山无谓之洞，人无谓之房也。山腹中空虚，是谓洞庭；人头中空虚，是谓洞房。是以真人处天处山处人，入无间，以黍米容蓬莱山，包括六合，天地不能载焉。”依此所解则“洞天”实有广、狭二义。广义的洞天包括天空（天无）、山洞（山无）及洞房（头空）。此天、地、人三空按道教理解都有各类不同等级的真人和仙灵居住于其中，此即天神、地仙和身神。狭义的洞天则仅限于山洞，然亦非常识理解的现实山洞，而是掺杂着宗教地理的解释。道教洞天福地理论所涉及的洞天就是取后解，指各种大小不同的山洞。

道教洞天学说涉指的洞天包括十大洞天、三十六小洞天，这是毫无疑问的。然而，对于十大洞天、三十六小洞天出世年代的早晚，研究者们各持一端。法国老辈学者沙畹（Chavannes Edward）认为十大洞天先出，三十六小天后出；（见《投龙简》1919）而苏远鸣（Michel Soy-mie）和三浦国雄则提出正相反对的观点<sup>①</sup>。傅飞岚（Fransiscus Verellen）在其所撰《超越的内在性：道教仪式与宇宙论中的洞天》一文亦赞成此说。从现存有关洞天的早期文献看，三十六天的概念的确先出。不过早期的三十六天并无大小之分，而且最早拥有名号的洞天也只有十天，其他的二十六天之名称及地理位置按道经惯说则不行于世。这方面的证据在现存六朝文献中笔者见到两条：其一出于梁任昉的《述异记》，其云：“人间三十六洞天，知名者十耳。余二十六天，见《九微志》，不行于世也。”（《述异记》卷下）任昉在此提到的《九微志》，不知是何种文献，然而他却肯定其余二十六天的名号不行于世。又梁陶弘景《真诰》亦持相同意见，其文云：

大天之内有地中之洞天三十六所，其第八是句曲山之洞，周回一百五十里，名曰金坛华阳之天（陶注：传中所载至第十天，并及丰都、五岳、八海、神仙远方夷狄之洞。既非此限，并不获疏出）。<sup>②</sup>

据此语，陶弘景所见之《茅传》提到三十六洞天，并疏出十洞天之次序、名号及地理状

<sup>①</sup> 苏远鸣《罗浮山——宗教地理研究》，三浦国雄《洞天福地小论》，《东方宗教》第61期。

<sup>②</sup> 《真诰》卷十一，载《正统道藏》安、定号。

况，另外还对丰都、五岳、八海、远方夷狄之洞也有涉及，然而却未确定除十洞天外其他二十六洞天之名号、次序、大小和位置。对此，我们再比照《太平御览》卷六七八引《茅传》就更清楚，其云：

至于地中洞天有三十六所：王屋、委羽、西城、西玄、青城、赤城、罗浮、句曲、林屋、括苍、昆仑、蓬莱、瀛州、方丈、沧浪、白山、八停之属也。五岳及诸名山皆有洞室，或三十里，二十里、十里，岳洞方百里也。

这里将十洞天全盘列出并傍及诸神山、五岳名山。将此条所载与上引《真诰》之语相比照，我们发现《御览》载录之条目与陶弘景当年经目的《茅传》相同，理由有三：其一《御览》所引《茅传》不仅提到三十六洞天，而且还列出了自王屋至括苍十洞天，亦即后世通常所说的十大洞天，这符合《真诰》陶注“传中所载至第十天”一语。其二从十洞天的排序看，句曲山正好排在第八。其三《御览》所引提到五岳及海中诸神山，这也与陶弘景上引《真诰》注文所说相合。不过《御览》所引《茅传》也有出于《真诰》所述者，后文将专论。除此之外，《北堂书钞》、《艺文类聚》引《茅君内传》也只开列十洞天之名称<sup>①</sup>。综考六朝以前藏内外文献，笔者尚未见有完全列出三十六洞天之细目者。因此，我们有理由推断：早期道书先有三十六洞天概念，然而却只详细列出十洞天之名号、次序及地理情况。至于其余二十六天则似乎尚未坐实。由此看来，沙畹的意见也不能完全算错。然而，笔者在查检《初学记》、《太平御览》及《道藏》收录之《大涤洞天记》时，发现它们也引用《茅传》解释三十六洞天，如《御览》卷三十九引《茅君内传》云：“仙家凡有三十六洞天，岱宗之洞，周回三千里，名曰三宫空洞之天。”<sup>②</sup>《大涤洞天记》引《茅传》论大涤洞天：“《茅君传》云：第三十四洞天名大涤玄盖之天，周回四百里。内有日月分精，金堂玉室，仙官司校灾福之所，姜真人主之，与华阳、林屋，邃道暗通。”按以上均引《茅传》论三十六天，其中论及的泰山、大涤山居十大洞天之外。据此完全可以推论：早在《初学记》撰作的唐中期以前，《茅传》就载有详细的有关三十六洞天之内容。不过这种《茅传》并非陶弘景当年所见者，而是经过后人的增补，增补的年代如果依据《初学记》之引书一般为隋以前的古籍这种风格看，可推定为梁至隋之间。对此，我可以举出两条证据：其一邓牧之《大涤天记》引《茅传》不但提到大涤玄盖天（司马承祯《天地宫府图》称“天盖涤玄天”名称略异，而杜光庭称名则同）的地理位置，而且还指出该洞的管理者为姜真人。这就与《真诰》，甚至《初学记》《太平御览》等引述的《茅传》在撰述体例方面明显不同，因为它们都没有提到某某主之。列出这些字样的最早文本，从现存材料看应为司马承祯的《上清天地宫府图》。其二依邓牧的排序，如果大涤玄盖天为第三十四天（按此排序与司马承祯《天地宫府图》所排三十六小天之顺序相同，这显然属于十洞天、三十六小洞天谱系的排法），那么再加上十六洞天，则洞天总数就打破了三十六之格局。这也说明大小洞天的区分与三十六之总数是不相容的，要么像较晚时期的洞天理论那样区分大小洞天，在小洞天中保留三十六数；要么像早期那样不分大小洞天，保留三十六总数。至于《初学记》《太平

<sup>①</sup> 《北堂书钞》卷一四九天部引《茅君内传》云：“大天之内有地中之洞天三十六所。”并开列九洞之细目，遗漏委羽山。《艺文类聚》卷七、《白孔六帖》卷五山部之罗浮山亦云：“《茅君内传》曰：大天之内有地中之洞天三十六所。罗浮山之洞周回五百里，名曰朱明耀真之天。”

<sup>②</sup> 《初学记》《白孔六帖》卷五“泰山”条引《茅君内传》语句相类。

御览》提到岱宗之洞虽体例与《真诰》引《茅传》相同，但却与《真诰》陶注“《传》中所载至第十天”及《述异记》所载相违。是否可以解释为岱宗之洞仅作为五岳之洞列出？然其“周回三千里”规模又与上引《御览》卷六七八引《茅传》称“岳洞方百里”之语不符。总之，《初学记》《太平御览》引《茅君内传》这一段问题很多。彻底澄清，尚需进一步的研究。

洞天理论的成立与发展经历了一个较长的历史过程。从起源看，它与中国古代的山居传统有关。中国古代对山尤其是名山的崇拜可谓历史悠久，究其原委，乃是因为山在当时的经济、政治生活中占据重要地位。《说文》云：“山，宣也，宣气散生万物，有石而高。”《春秋·元命苞》曰：“山者气之包含，所以含精藏云，故触石布山。”《太平御览》引《尚书大传》假托孔子之口赞叹山之性德云：“孔子曰：夫山嵬嵬然，草木生焉，鸟兽蕃焉，财用殖焉，四方皆无私与焉；出云雨以通乎天地之间，阴阳和合，雨露之泽，万物以成，百姓以飧。此仁者之乐于山也。”（《太平御览》卷二十八“地部三”）

正因为山在国计民生中具有重要地位，所以中国古人很早就将山纳入其思想视域中。《山海经》中出世较早的《山经》载当时祭祀的山系有二十六，总计四百五十一座。然而伴随历史演变，在不同的历史时期中，诸山的地位随之升降。先秦时期昆仑山曾扮演天柱的角色，随后四岳<sup>①</sup>、五岳<sup>②</sup>也相继崛起。这都是中国古代众所周知的名山。其间，《周礼·职方氏》述九州山镇，特别标举出扬州山镇的会稽山，荆州山镇衡山，豫州山镇华山，青州山镇沂山，兖州山镇岱山，雍州山镇岳山，幽州山镇医巫闾，冀州山镇霍山及并州山镇恒山。《吕氏春秋》也提到九山，即会稽、泰山、王屋、首山、泰华、岐山、太行、羊肠、孟门。与《周礼》多异。《国语》也说禹封九山。司马迁《史记·武帝纪》列出华山、首山、太室、泰山、东莱等五山。《艺文类聚》引《河图》说：“武关山为地门，上为天高星，主圜圜；岐山在昆仑东南，为地乳，上为天糜星；汶山之地为井络，帝以会昌，神以建福，上为天井。”（《艺文类聚》卷七“山部”）这里又特别提到武关山、岐山、汶山。这些都是世俗文献特别重视的群山，它与道教洞天理论关注的山群有所不同。

从此较宗教学的角度看，山在道教中的地位远较世界上其他宗教突出。实际上，我们可以说山就是道士们展开其宗教生活的中心场所。不过，道教对山的偏爱却与世俗社会有所不同，它并不关注山在现实生活中的经济、政治价值，而是具有自身的一套解释逻辑。究其原因，约有三点：其一从文化传统看，在道教宫观流行之前，修道之士普遍栖处于山中石室、洞窟进行修行活动。<sup>③</sup> 其次应当与道教对天堂、福岛的理解有关。按照早期道经之载述，道教尊神元始

① 按：先秦时只有四岳，系指东岳泰山，西岳华山，南岳衡山，北岳恒山。《左传·昭公四年》：“四岳三途。”

② 刘向《说苑》称五岳为泰、霍、华、恒、嵩五山。

③ 《说文》释仙：“仙者，人在山上貌。”

天王就是居住在天界人鸟山中<sup>①</sup>。此外，道教之者天界如大罗天之玉京山、太清天中之浮绝空山、太极天之秀华山、寒童山、太微天之玉寿山、内景天之紫空山、上清天之虹映山、金华便山、玉虚天之飞霞山、七晨天之三宝山、元晨天之三秀山、太玄天之空峰山、玉清天之玉根山、太无天之峨眉山等都天界神山都是各种等级的仙灵栖居之所<sup>②</sup>。依据道教的解释逻辑似乎是因为神仙居神山，所以修道之士亦山居。最后与道教“术道合一”的根本精神有关。道教特别强调以术证道，意图通过以修证各类方术来了证根本之道。而早期方术中较盛行的外丹术须居山修炼。

早期道教经籍如《茅传》开列出王屋山、委羽山、西城山、西玄山、青城山、赤城山、罗浮山、句曲山、林屋山、括苍山等十山，特别强调此十山在诸山中的殊胜地位。这种思想在稍后的道经中得致普遍认可。除前文所引陶弘景《真诰》外，《无上秘要》之《洞天品》引《道迹经》也有相同的说法。这说明十洞天涉指的十山于六朝之前在道教中就得到普遍的尊崇。然而，为什么特别选择这十山，殊难理解。因为从历史文化传统看，十山既不包括像五岳这样的传统名山<sup>③</sup>，也不包括素有重名的昆仑仙山。另外作为周代政治象征的岐山也未进入。再从地理位置看，十山中除王屋山位于河南济源，西城、西玄二山按司马承祯的意见“未详所在”，其余诸山都在南方。由十洞天地理位置的分布特点及较早见于《茅传》看，它的形成之时代当与晋室南渡，政治中心南移及对南方的开发有关。又推测其作者很可能就是杨、许一辈的上清道士。说详后文。另外，如果我们将十洞天所涉十山与生活年代较杨、许稍前的葛洪所开列的道教合药名山相比照，则还可以发现一些新的东西。《抱朴子内篇·金丹》云：

是以古之道士，合作神药，必入名山，不止凡山之中，正为此也。又按《仙经》，可以合作仙药者，有：华山、泰山、霍山、桓山、嵩山、少室山、长山、太白山、终南山、女几山、地肺山<sup>④</sup>、王屋山、抢犊山、安丘山、潜山、青城山、峨眉山、委山、云台山、罗浮山、阳驾山、黄金山、鳖祖山、大小天台山、四望山、盖竹山、括苍山。此皆是正神在其山中，其中或有地仙之人。上皆生芝草，可以避大兵大难，不但于中以合药也。若有道者登之，则此山神必助之为福，药必成。若不得登此诸山者，海中大岛屿，亦可合药。若会稽之东翁洲、檀洲、泞屿及徐州之莘莒洲、泰光洲、郁洲，皆其次也。

葛洪于此引《仙经》，列合药名山二十七座，又列海中福岛六所。其所列名山与十洞天相合者有青城、王屋、天台、括苍等五山、除西城、西玄未有确定归属，其余八山，只有句曲、

① 《玄览人鸟山经图》述仙界人鸟山之情形说：“太上玉晨大道君曰：人鸟山名甚多，或名须弥山，或名玄圃山，或名大地金根山，或名本无妙玄山，或名元气宝洞山，或名神玄七变七转观天山。一山七名，总号玄览。涤除疵漏，集会广澄。其高无极，势与道同，示应有崖，竦入玄空。流衍基布三百六十亿万里，面有二百四十万门，内外皆自然七宝宫殿，神仙所游，圣真息处。元始天王治在山上，上面又有天帝宫、太帝室，上清真人更相目兮接，不可胜数。山中自然有金液还丹，七名灵香，其香不焚，常生妙气，逆风远闻七千里外，神仙之香，得者不死，椿林宝木，金玉之树，光明耀日，精彻虚空，动摇发响，自成八音；金翅凤凰，鹏鸟朱雀，神龙、麒麟、狮子，铜头铁额，辟邪凿齿，大神禽兽，游其宝林之中；巨鯢鳞族，漾其玉池之下，灵物奇瑞，不可具陈。”载《正统道藏》国字号。又见《云笈七籤》卷八十之《符图部》“元览人鸟山经图”。

② 参见《无上秘要》之《灵山品》。

③ 按：五岳依司马承祯、杜光庭之洞天福地谱被列入地位较次的三十六小洞天中。

④ 按此地肺山由文中排序并非指句曲（茅山），而是指终南山。《白孔六帖》卷五引《三秦记》称终南山为地肺山。

委羽、林屋三山未见提及。尤其是茅山未见提及值得深思。由其中似乎可以推测出两点结论：其一造作十洞天者可能读过《抱朴子内篇》，并借鉴上引《金丹篇》及其他相关道经如《灵宝五符》的有关内容。其二追加了作者自己生活地域的名山如茅山。因此我认为早期道教十洞天之说当出于葛洪之后，陶弘景之前。作者居于南方，且与茅山有密切关系。

至于将洞天区分为大洞天、小洞天，在早期的十洞天之外，又另列三十六小洞天，当是北周《无上秘要》出世以后的事，属于道教洞天理论的第二期发展。由现存文献看，我认为很可能就是司马承祯根据葛洪的《抱朴子内篇》及早期道经有关福地志的内容综合而成。因为葛洪《抱朴子内篇·金丹》所列名山基本上在司马承祯洞天福地谱中都可找到。不过这只是作者的推测之词。这里有一个问题必须特别提出来，此即早期以《茅传》为代表论及的三十六洞天与后世如司马承祯、杜光庭提到的十大洞天、三十六小洞天看似相似，其实却代表两个不同系统。因为司马承祯既然认可《茅传》的说法，将十大洞天特别列出来，那么剩下的就只有二十六洞天，这就很难维持十、三十六的格局。因此，在构建新的三十六小洞天时，只有重新综合其他的名山，才能满足这一格局之所需。也许我们可以这样解释十洞天、三十六小洞天格局，即这一系统在较早的经籍如《茅传》中只是潜在的，而且还有着不可调和的矛盾，因为很显然要么是十洞天，要么是三十六洞天，二者很难兼得。然而在《茅传》中十和三十六都很醒目，都具有很强的暗示性，洞天理论的第二期发展者因为想同时保留十、三十六这一整体结构，所以就追加名山，区分大小洞天的办法，使此十、三十六之洞天谱系最终完成。

#### B. 七十二福地

福地与洞天是道教洞天福地学说的两大核心概念。它们虽有密切联系，然而起初却分属两个不同的系统。早期道经如《茅君内传》、《道迹经》、《九微志》在论及洞天时，都没有牵涉福地。然而这并不意味着福地观念就较洞天晚出。实际上福地的思想比洞天思想可能要更早问世。因为这一观念产生的理论背景可溯及前道教时期流行于中国的各种地理术如堪舆、形法等。按班固《汉书》于五行家列《堪舆金匱》十四卷，于形法家列《宫宅地形》二十卷，并述形法家之宗旨云：“形法者，大举九州之势以立城郭室舍，形人及六畜骨法之度数，器物之形容，以求其声气贵贱吉凶。——然形与气相首尾，亦有有其形而无其气，有其气而无其形，此精微之独异也。”又东汉王充《论衡·诂术》引《图宅术》云：“商家门不宜南向，征家门不宜北向。则商金，南方，火也。征，火，北方水也。水胜火，火贼金，五行之气不相得，故五姓之宅门有宜向，向得其宜，富贵吉昌，向失其宜，贫贱衰耗。”这说明形法、堪舆之类的方术在汉代社会十分盛行<sup>①</sup>。这些方术判定宅墓之吉凶祸福依据的解释架构虽有差异，它们或以阴阳，或以五行立论，但都一致执持这种观念：大地的所有空间并非完全均衡、等同，而是依据居住者（包括生者、死者）个人的背景资料与宅墓方位、形气的复杂关系呈现或吉或凶的结果。福地观念就是脱胎于这种特殊的大地空间理论。

东晋葛洪的《抱朴子内篇》提供了道教福地概念形成的历史轨迹。此书较早使用了颇为独特的与福地密切相关的“生地”概念。其云：“天下有生地，一州有生地，一郡有生地，一县

<sup>①</sup> 从考古发掘战国时期之曾侯乙墓所出式盘看，战国时期就流行堪舆方术。参湖北省博物馆编：《曾侯乙墓》之漆墓衣箱 C1.66（彩版一三），文物出版社1989年版。

有生地，一乡有生地，一里有生地，一宅有生地，一房有生地。”（《抱朴子内篇·微旨》）这里提到的生地就是所谓的吉善之地，系指一有限空间的特定区域。又同书之《登涉篇》亦云：“按《周公城名录》，天下分野，灾之所及，可避不可禳，居宅亦然，山岳皆尔也。”此引《周公城名录》之意见，以证其说。此表明葛洪有关生地吉善之地的观念渊源有自。毫无疑问，“福地”思想应当是中国传统大地观的重要组成部分。关于这点，陶弘景《真诰》引《河图内元经》、《河图中篇》也可提供佐证。这两种《河图纬》都从宗教、自然地理视角谈到句曲山的特殊地理优势。（《真诰》卷十一）除此之外，《太平御览》卷四十九引《遁甲经》也提到“避时之地”，其云：“沙土之地，云阳之墟，可以避时，可以隐居。”

“生地”“避时之地”虽然与道教洞天学说的“福地”概念极为类似，然从《微旨》篇全篇立论的思想背景来看，葛洪有关生地的思想仍然源于传统的数术系统，与数术文化建构的空间世界有直接关系。而道教洞天福地思想对大地空间的理解虽然与古代数术系统有类似之处，但同时又具有自己独特视角。从现存文献考查，福地概念出现较早。《文选》载晋孙绰《游天台山赋》有“仍羽人于丹丘，寻不死之福庭”（《文选》卷十一）之语，其句中出现“福庭”；又同书卷四十六所载刘宋颜延年《三月三日曲水诗序》出现“福地”一词<sup>①</sup>，这是文献所见较早语及“福地”者。此外，约略与颜延年同时的陶弘景在《真诰》中引用了两种福地文献：《名山内经福地志》及《孔子福地记》。这说明“福地”一词之渊源还可进一步追索。按道教所谓的福地系指那些特别适于修道者修行居住的地域，这与术数文献所谓的吉地、生地、旺地是有区别的，因为修道者并不追求世俗的所谓福利。然而以追求解脱，脱离世网为目的的修道事业为什么要选择于某些特殊的地域中进行？这个问题颇令人费解，也许合理的解释是：修道者在最终跳出三界，脱离五行束缚之前还仍然是一个普通的人，仍然难以摆脱各种有形物质力量的束缚。或许正是居于这种考虑，道经才特别强调地域对修道者获取成功的重要影响，道经《南岳九真人传》就说：“修道者若非其地，如植五谷于砂石之间，则不能成矣。虽有升飞之骨，当得福地灵墟，尔后可以变化。虽累德以为土地，积功以为羽翼，苟非其所，魔坏其功，兹道无由成矣。”

此将修道择地与农夫播殖相等同，可见其对福地的重视。另外，唐王悬河《上清道类事相》引《三洞科》还认为修建道馆靖治也要选择“天德之地”，其云：“三洞科云：起靖馆宫堂，乃引律曰：安靖治于天德，天德者，甲乙丙丁之地。”<sup>②</sup>这里所说的“天德之地”“甲乙丙丁之地”，其确切的意思，笔者尚不清楚。或者甲乙指东方，丙丁指南方，如果是这样，那么甲乙丙丁就是指靖治的朝向。不过这只是个人的揣测。然而无论如何，《三洞科》主张要选择一些特殊的地域来建筑宫馆靖治，这一意思还是很清楚的。

道教的福地与洞天一样位于名山之中，共有七十二处。唐司马承祯说：“太上曰：其次七十二福地，在大地名山之间，上帝命真人治之，其间多得道之所。”<sup>③</sup>从司马承祯、杜光庭列出的两份有同有异的七十二福地目录看，它们大都是一些名胜之地，具有山清水秀、土良水美等

① 《三月三日曲水诗序》云：“芳林园者，福地奥区之凑，丹陵若水之旧。”

② 《上清道类事相》卷一，载《正统道藏》姑字号。

③ 《上清天地宫府图》载《云笈七籤》卷二十七载《正统道藏》自叔字号始。

自然特点。这与数术家单纯依照数术原则推定福旺之地有区别。另外，七十二福地中绝大多数在道教史中都曾经是某一著名道士的修炼场所，因此一个福地往往与一特定道者的名字联系在一起。不过，对于七十二福地系统的具体形成过程，限于研究材料的匮乏，作者很难回答。从司马承祯、杜光庭提供的两份并不完全相同的福地目录看，道教七十二福地系统的形成经历过不同历史阶段，具有不同的来源。

### C. 十八水府

道教洞天福地理论有着随时代之推移，呈现越来越丰富之趋势。东晋出世的早期上清系经典《茅君传》只列出十洞天之名称、位置及范围，北周时编辑的《无上秘要》专辟《山洞品》、《洞天品》所论亦仅及十洞天，唐王悬河撰《三洞珠囊》又列《二十四治品》引《张天师二十四治图》专论二十四治，及至唐司马承祯乃著《上清天地宫府图》综论洞天福地，其洞天福地谱包括：十大洞天、三十六小洞天、七十二福地。这就将洞天和福地两大不同系统综合起来，在历史上较早拟出一套较完备的洞天福地谱录。至于唐末五代的杜光庭在其撰作的《洞天福地岳渎名山记》中，除括囊十大洞天、三十六小洞天、二十四化、七十二福地外，还论列出三十六靖序、十洲三岛、仙地两界之五岳及诸神山。他的这套目录包括天界、地界，山地和海岛，构建了一套很复杂的洞天福地谱。然而，无论是司马承祯还是杜光庭都遗漏了一处很重要的空间区域，这就是河流水域。现存文献中，只有北宋的李思聪在其所撰《洞渊集》中开列出四海三山水府、十五水帝庙、河伯庙、五湖水神庙及十一溪神庙<sup>①</sup>。这就将道教各类水域中的神圣空间括囊一处，弥补了司马承祯、杜光庭之缺憾。

按照道教洞天福地理论之称名习惯，河溪海等水域的神圣地域应称为水府。从道教传统看，对于各类水域的神圣空间，道教一向都很重视。早期天师道有天、地、水三官，道民向之忏悔的三官中也包括水官，水神与天神、地祇一样在道教神谱中占据重要地位。在道教之外水仙在六朝以前中国民间也受到广泛尊崇。据金王处一《西岳华山志》引《水府记》，道教曾有专门的经书论述水府，并认为在中国境内诸水域中共有水府十八处，其云：

《水府记》云：天下一十八处水府，华山车箱潭乃第七水府也。

从华山车箱潭列为第七来看，道教十八水府也像洞天福地一样是有排序的。可惜此书今天佚失，因此我们无法得知十八水府之详情。从北宋李思聪《洞渊集》之载述看，他列出东海、南海、西海、北海四海水府及马当山、采石山、金山三山水府。他还仿照司马承祯洞天福地谱录之成例，不仅开列诸水域水神、水帝庙之位置，而且还对海水府及江河淮济四水之治理者一一作了交代。然而，从李思聪所列诸水府、水神（帝）庙没有提到华山车箱潭来看，他的水府谱录与王处一引述的《水府记》当出于不同来源。这也说明道教关于神圣水域之思想与洞天福地一样有着不同的来源。

按关于水下世界（水府）的观念在中国古代渊源悠长，可以追溯到先秦时期，《史记·滑稽列传》于魏人西门豹名下记载了著名的“河伯娶亲”的传说。这说明早在战国时，时人就相信河伯不但有自己居住的世界，而且也像世人一样有家庭和居室。这种对于河伯、水神之崇拜应该就是道教水仙、水府观念之渊源。兹录六朝人所撰与水府有关之传说两则，以见时人对水

<sup>①</sup> 李思聪《洞渊集》卷五，载《正统道藏》和字号。

府的设想：

秦时中宿县十里外，有观亭江神祠坛，甚灵异，经过有不恪者，必狂走入山，变为虎。晋中朝，有质子将归洛，见一行旅，寄其书云：“吾家在观亭亭庙前，石间有悬藤是也。君至但扣藤，自有应者。”及归如言，果有二人从水中出，取书而没。寻还云：“河伯欲见君。”此人亦不觉随去，便睹屋宇精丽，饮食鲜香，言语接对，无异世间。今俗咸言，观亭有江伯神也。（《异苑》卷五）

又梁任仿《述异记》亦载洛水水府，其云：

后魏孝昌年中，有洛子渊，自去洛中人，戍于彭城。同营人樊元宝还，子渊附书至洛，书上题云：宅上灵台，南延洛水。既至洛，忽逢一老翁曰：“吾儿书也。”引入，门馆甚盛，呼坐命酒。酒至，色赤，甚香美。宝造退，老翁出送。但见高岸对水，无复人家，及还彭城，子渊已失。元宝与子渊同戍三年，不知是水神也。

此两则皆述洛水水府，依其所述则水中世界无异人世，亦有门馆屋宇，且水神亦需饮食，言谈接对亦似人间。然而，有三点值得我们特别注意：此即其一水府虽系一相对独立之世界，但与人世仍然有联系；水府居民有时也到人间活动，像人一样服役行商。其二水府的位置有特殊标记，如第一例的石间悬藤即是。这实际是人世与水府相互沟通的纽带，此与洞天、人世之连接颇相似。其三世人入水府并无居水中的感觉，而是如处世间。据此推测所谓水府不过是水神权借水域空间以建立其独立之空间世界。这与洞天构建之空间理念亦相类。

### 三、洞天福地的类型及生态构造

任何人如果想真正了解道教的洞天福地世界，那么他（她）就不能仅限于阅读司马承祯、杜光庭等道教作者的著述，因为那些干巴巴的记述只局限于各类洞天福地的地理位置、范围大小及其管理者，至于诸如洞天之构造、内部环境、洞天居民及行政管理形式、洞天之间的关系、洞天与外界的联系等诸如此类的重要内容则付之阙如。对此，我们不能责怪这两位高道，因为他们只为自己的时代写作。因此他们的作品只有置入当时特定的时代背景中才能获得丰满的意义。我们应该记住在他们生活的时代，小说笔记及民间口头传说中到处充斥着各种有关洞天及世人误入洞天的传说。因此，我们今天研究洞天福地理论只有将司马承祯、杜光庭的作品与唐以前的作品结合起来，才能更充分地打开道教的洞天世界。

#### （一）洞天的类型

依据狭义的洞天福地概念，道经习惯将洞天区分为三类：即大洞天，小洞天和福地。司马承祯的《上清天地宫府图》就是这样构建洞天福地谱系的。然而，大洞天、小洞天及福地这三类洞天是依照何种标准分判呢？因为大小洞天的等级是不同的。究竟是依据其地理位置的不同，还是依据各洞天治理者之仙阶高下来判定洞天之等级？对此道教洞天学者如司马承祯、杜光庭辈都没有明确的说明，从司马承祯的“至于天洞区畛，高卑乃异；真灵班级，上下不同”一语来看，似乎洞天的这两种因素都影响其序位的排列。然而从洞天福地形成的历史来分析，我认为十大洞天、三十六小洞天、七十二福地出世之早晚直接影响其等级序列的座次。大小洞天及福地之等级序列实际上是由它们在历史上出现的先后次序来决定。十大洞天之名先出，故冠

之于“大洞天”字样，三十六洞天稍后，故名为小洞天，至于七十二福地的形成又较二者为晚。

将洞天区分为大小洞天、福地三种类型仅是多种洞天分类法中的一处，除此之外，依据唐以前洞天类小说笔记之载述，实际上还存在其他分类法。此即依据洞天作用功能的不同，可以区分为：避世洞天、修炼洞天、仙居洞天。又从洞天安处的不同地理位置，可以区分为：山洞型、海岛型、水府型、园林型。避世洞天以晋陶渊明《搜神后记》所述“桃花源”、《太平广记》卷六十二所述“秦时妇人”最为典型。这一类型洞天的居民主要出于逃避世乱而隐居世外桃源。其虽系一隐蔽、隔绝之空间世界，然却与道教较少关联。因此此类洞天世界居民之生活状态与人世无异，只不过较尘世更为幸福、美满而已。按避世洞天之产生，在历史中是有其现实基础的。盖魏晋南北朝乃中国历史的多事之秋，其间战争频仍，居民保族避居乃常事，他们或坞堡、或山地、或洞穴，举凡隐蔽之处均可作暂时之避居隐处之地。这在文献中也可找到证据。《太平御览》引《地理志》述郗公峰就可视为避世洞天之现实模型，其云：

峰山在郗县北，绎邑之所依名也。山东西二十里，南北一十三里，高秀独出，积石相临，殆无壤石，间多孔穴，洞达相通，往往如数间居处，其俗谓之绎孔。遭乱辄将居人入峰。处寇虽众，无所施害。永嘉中，太尉郗鉴将乡曲逃此山，胡贼攻守不能得。今山南有太峰，名曰郗公峰。

又同书卷四十九引《桂林风土记》述漓山亦属此类<sup>①</sup>。至于修炼洞天，系特指文献所载道士炼丹、修道之洞天。像《太平广记》“李球”条所载五台山之紫府洞（参《太平广记》卷四十七），“王太虚”条所载王屋洞天（参《太平广记》卷四十六），“冯俊”条所载之洞天均属此类（参《太平广记》卷二十三）。此类洞天一般规模较小，构造较简单，主要系为道士修炼内外大药，以求进一步超升而设。此种洞天世界与其说是仙境，例不如说是一小的修道社区更合适。最后仙居洞天则系一较健全之生活世界。其中一般规模庞大，结构复杂、完美，是一初级仙境。关于此类洞天，文献所载较多，是道教洞天的典型形态，像《太平广记》卷八十三之“张佐”条所述耳中洞天，卷二十“阴隐客”条所述之梯仙国皆属此类。至于所谓依据洞天所处地理位置来划分其类型，乃特指洞天与世间空间重叠之位置。盖洞天虽非全然寓于现实的山、地、河、岛中，然自其与现世空间之连接看，却是定有处所的。正是据于此点，我将有关文献述及的洞天主要区分为山洞、海岛、水府、园林型。这里需特别申明，此四型洞天区分法只是就其大较而言，除此之外，还有其他地理类型例如壶中洞天、耳中洞天、桔中洞天等。

## （二）洞天福地世界的自然、人文环境

### A. 自然环境

任何世界的展开都必须依据特定的环境背景，这就如同演戏必须凭借舞台场景一样，洞天世界也不例外。根据唐以前小说笔记的载述，洞天世界之生活舞台和我们的世界一样也是由自然因素、造设（人为）因素两部分组成。所谓自然因素包括天地、日月、山川、草木及动物。造设因素则包括城郭、楼台、杂用品数。至于栖居于洞天的居民，除避世型洞天外，大部分都

<sup>①</sup> 《桂林风土记》曰：“漓山在城南二里，漓水之阳，因以名焉。一名沉水山。其山孤拔，下有澄潭，上高三百余尺，傍有洞穴。其穴广数丈，南北直透，上有怪石欹危，藤罗紫茂。世乱，民得以避寇乱。”

是寻求进一步提升的低级仙灵——各级地仙。然而与我们生活的世界不同，洞天世界具有其自身独特的时间、空间构造。由于它的时间速率不同于我们的世界，加之空间结构也与大天世界判然不同，因此在通常情形下，洞天世界对世人是不显现的。世人除了因某种特殊机缘进入洞天外，通常是很难造访这种神秘世界的。

从生态环境的角度来评判，道教的洞天具有近乎完美的生态结构。几乎所有有关洞天福地文献提到的洞天，其自然环境都无一例外是异香芬芳，绿树成行，井泉甘美，气候宜人，灵凤翱翔，神龙飞舞，五灾不侵，百病不生。兹择举数例，以见洞天环境之美。《太上灵宝五符序》记林屋洞天之自然环境云：

（隐居）自说：初入乃小暗，须火而进，然犹自分别蒙冥。道中四方上下，皆是青石，方五、六丈许，略为斋等，时复有广狭处。其脚所履，犹有水湿，或一二里间。隐居行当出一千里，不复冥暗，自然光照如白日，大道高躁扬尘，左右有阴阳沟，三十里辄有一石井，水味甘美，饮之自饱不饥。或见人马之迹，旁入他道。其隐居所行路及左右壁，似白石，石皆洞照有光，广七八十丈，高暨二百许丈。转近至洞庭，不复见上所极，仰视如天，而日光愈明，明如日盛中时，又不温不凉，和气冲然，闻芳香之气郁勃，终而不休。及道边有房屋亭传，奇玮雕镂，不可目名。既至众道口，周行广狭，回币相去，可四五十里，四面有玉柱为揭题，曰：九泉洞庭之墟。其间植林屋成行，绿叶紫荣，玄草白华，皆不知其名也。五色自生，七宝光耀晃晃，飞凤翔其巅，龙麟戏其下。斯实天地之灵府，真人之盛馆也。

这里提到的“九泉洞庭之墟”就是后来道教十大洞天的第九洞天：左神幽虚洞天。其中描述的主要自然构成因素有：阴阳沟、甘美泉、发光壁（路）芳香之空气及玄草白花、飞凤翔麟等等。这些因素搭配起来就组成一和谐优美的洞天环境。又《太平广记》卷二十五之“采药民”条引《原化记》述青城洞天之自然环境：

（其民）前视，如有明状，寻之而行，一里余，此穴渐高，绕穴行可一里许，乃出一洞口。洞上有水，阔数十步。岸上见有数十人家村落，桑柘花物草木，如二三月中。有人男女衣服，不似今人。耕夫钓童，往往相遇。——其民或乘云气，或驾龙鹤，此人亦在云中徒步。须臾，至一城，皆金玉为饰，其中宫阙，皆是金宝。

此述之青城洞天又名宝仙九室洞天，乃十大洞天之第五洞天。这里提到青城市民因采药误入青城洞天，洞中四时如春，宫阙皆金玉为饰，人民乘云驾鹤，一派仙界景象。最后，我想再举《太平广记》“阴隐客”条，书中引《博异志》述唐代穿井工人闯入天桂仙宫，其述洞天仙宫之规制云：

工人乃入穴探之，初数十步无所见，但扞壁傍行，俄转有如日月之光，遂下，其穴下连一山峰。工人乃下山，正立而视，则另一天地日月世界。其山傍向万仞，千岩万壑莫非灵景。石尽碧琉璃色，每岩壑中，皆有金银宫阙。有大树，身如竹有节，叶如芭蕉，又有紫花如盘；五色蝴蝶，翅大如扇，翔舞花间。五色鸟大如鹤，翱翔树杪。每岩中有清泉一眼，色如镜；白泉一眼，白如乳。工人渐下至宫阙所，欲入询问，行至阙前，见牌上署曰：天桂山宫。以银字书之。门两阁内，各有一人惊出，各长五尺余，童颜如玉。衣服轻细，如白雾绿烟；绛唇皓齿，须发如青丝，首冠金冠而跣足。（《太平广记》卷二十）

此所述天桂山宫显然也是一洞天世界，然而却不在司马承祯、杜光庭所列十大洞天、三十六小洞在、七十二福地之列。按其所说，天桂仙宫是位于我们世界之下的别一天地日月世界。文中特别对此仙宫洞天之岩石、树木、花卉、泉水、虫鸟等诸构造洞天环境的自然因素作了描述，依此介绍则天桂仙宫之自然环境及居民均较地上世界为殊胜。

组成洞天世界自然环境的主要因素诚如上文所论有天地日月、山川草木、水泉神禽。在此我想重点关注洞天环境因素中的空气、草木、水泉。唐以前小说笔记中载述的不少误入洞天之案例在描述洞天世界时都特别提到其自然环境中空气、草木、山川和水泉的优美。常见的描述是：（林木）花木鲜秀，烟翠葱茏，景色明媚，不可形状。（空气）香风习习，使人神清气爽，飘飘然有凌云之意。（《太平广记》卷十七《裴谡》）（井泉）清泉萦绕，甘美香甜。（山川）岩岫杳冥，山水清丽。（《太平广记》卷八十三《张佐》）至于花木的种类，泉水的质色亦与人世迥异；树则为玉树琳碧，空青万条；泉则为石髓金精，益寿延年。其气候、温度则为祥云弥漫，常为长青之境，不温不热，永为四时之春。道书《十大洞天记》引李灵真人《登极真洞天颂》咏洞天之美景云：“异果奇花不可名，寻真何用到蓬瀛。碧云天地洞中列，白玉楼台象外生。万壑芝兰盘峭拔，千峰岚霭耸峥嵘。”<sup>①</sup>另外，尚需特别指出的是，文献在论及洞天世界林木禽鸟之配置时，尤其突出自然音乐美的原则。换句话说，洞天世界自然环境的构建是遵循“天籁”的美学原则建立的。在洞天世界是中，花木无风而动，神籁自韵，琅琅然皆为八会九奏之音；又禽鸟鸣啭，鸾凤扑舞亦恰然中节，令观闻者如同置身于大自然的圆舞曲中<sup>②</sup>。这可说是一种至乐至福，和谐舒美的自然环境系统。

以上我列出的三个误入洞天的案例都提到洞天世界别有日月天地。这里我想着重讨论洞天世界的日月问题。其实这一问题也为陶弘景所特别关注。他在《真诰》中就曾专门论述了洞天世界的日月构造，他认为洞天世界：

其内有阴晖夜光，日精之根，照此空内，明并日月矣。阴晖主夜，日精主昼，形如日月之圆，飞在玄空之中。（陶注：按诸洞天日月，皆各有此，各亦小小不同。盖犹是大天日月分精照之。既云昼夜，便有出没，亦当与今日月同其明晦。今大天崖畔，了不得穷；此小天边际，殆可扞睹，日月出入，则应有限。当是忽然起灭，不由孔穴，但未知其形，若大小耳。）（《真诰》卷十一）

此处陶弘景认为每一洞天中都有各自的日月。洞天日月又名日精、阴晖，日精顾名思义乃在日间照明，阴晖则在夜晚出现，它们的形状亦如世间日月一样为圆形。此外，他还认为洞天日月的能量来自大天世界，是大天日月“分精照之”。不过洞天日月也有其独特之处，此即它们都是忽然升灭。这种对洞天日月构造的解释代表洞天理论中一种较主要的观点。然而也还有其他不同的看法。唐王悬河《上清道类事相》引《十洲记》论述了海中仙境瀛洲金銮观的日月构造，其云：“瀛洲有金銮之观，饰以众瑶，直上峰云；中有青黎瑶几，覆以云纨之素，刻水碧为倒龙之状，悬火精为日，刻黑玉为乌；以水精为月，青瑶为蟾兔；于地下为机揆，使昏明弦望不亏。”（《上清道类事相》卷一）这里提到瀛洲金銮观悬火精为日，刻黑玉为乌，以水精

① 《西岳华山志》引，载《正统道藏》帝字号。

② 见《太平广记》卷二十五“采药民”。按此类描述充斥于各种误入洞天之案例，不限于“采药民”条。

为月，青瑶为蟾兔。这显然是以玉为材料制造而成的人工日月。又其设想在地下设置机关，使日月昼夜运行，弦望不亏。这一想法比陶弘景的上述主张更具体，也更大胆。不过，以上两种构造洞天日月的设想都是以人间日月为模型构建而成的。除此思路外，道经对洞天日月之设想还有其他类型。如《艺文类聚》引《仙经》就认为嵩山仙室是自然发光，虽无日月之形，其光却与日月无异。其云：

《仙经》云：嵩高山东南大岩下石孔，方圆一丈；西方北入五六里，有大室，高三十余丈，周加圆三百步，自然明烛，相见如日月无异。中有十六仙人，云月光童子，常在天台，时亦往来此中，人非有道，不得望见。（《艺文类聚》卷七“山部”）

不过，我们应注意，此处所说的洞天规模太小，严格来说只能算作石室。与正式洞天相比，其构造更简单。文中没有提及石室光源来自何处，只是简单说自然发光。又《真诰》卷一四也提及类似的石室，称其为绝洞，其光源据介绍似源于绝洞四壁之青石<sup>①</sup>。这一想法在我们前文征引的《太上灵宝五符序》述包山洞庭洞中也可见到。不过，与洞天相比，石室、绝洞都只是一种简单洞天。

#### B. 洞天世界的居民生活及其管理机构

洞天既然是一个生活世界，那么其中居住着何种居民呢？他们的生活及管理制度又是如何呢？这些问题很有意思。对它们的探讨有助于我们进一步了解洞天世界。从唐以前各种有关洞天福地文献的载述来看，洞天世界居民的构成，依据洞天类型的不同而有分别。除少数避世洞天如陶潜的“桃花源”，绝大多数洞天都与道教的修行活动有关，其中居住的居民都是初得道的道士。它的管理模式也一无例外都是仿效尘世道教宫观的管理制度。我们先来看看洞天世界的居民。

陶弘景在《真诰》中曾提到一种“地下主者”的地仙，并将其区分为三个等级。这些地下主者除第三等级外其他两等级都是阶位较低的神仙。他们之所以获得这一果位，是因为在生时的行为所致，生前他们或累积善行功德，或修道集神，或因为子孙诵经积德，善行庸播祖称。总之无论导因为何，地下主者都不像一般人那样死后系籍于丰宫鬼界，而是居留于各类洞天之中。不过洞天世界虽较丰都殊胜，但也并非极乐之乡，而是有着各种约束，其中也像人界一样有着严格的升降管理制度。《真诰》述三等地下主者之生活云：

其一等地下主者，散在外舍，闲停无业，不受九官教制，不闻练化之业；虽俱在洞天，而是主者之下者。此自按四明法，一百四十年依格得一进耳。一进始得步仙阶，给仙人之使令也。其二等地下主者，便径得行仙阶级，仙人百四十年进补管禁位，管禁之位如世间散吏者也。此格即地下主者之中条也。其第三者，地下主者之高者，便得出入仙人之堂寝，游行神州之乡，出馆易迁、童初二府，入晏东华上台。受学化形，濯景易气。十二年，气摄神魂；十五年，神来藏魄；二十年，棺中骨还附神气；四十年，平复如生人，还游人间；五十年，位补仙官；六十年，得游广寒；百年，得入昆盈之官。此即主者之上者，仙人之从容矣。（《真诰》卷十三）

<sup>①</sup> 《真诰》卷十四云：“鹿迹山中有绝洞。绝洞者，才有一二亩空地，无所通达，故为绝洞。洞室四面皆有青白石，亦以自然光明，如散张形，下正平。自有石床、石榻，曲狭长短，障隔分别，有如刻成，亦整盛也。”

此所述三等地下主者均系地仙，由文中看，其晋升制度是很严格的。这说明洞天世界并非绝对自由世界，而是和人世一样有着森严的等级及古板的管理制度。在三等地下主者中似乎只有第三等才有望通过累资，最终由洞仙升为天仙。文中提到的易迁、童初二府，据《真诰》、《茅山志》有关章节所论，乃系等八洞华阳洞天华阳洞天的管理机构。关于华阳洞天的行政管理机构，《茅山志》综合《真诰》所述，名其管理系统为“三宫五府”。其云：

华阳洞天三宫五府曰易迁宫、含真宫、萧间宫；曰太元府、定录府、保命府、童初府、灵虚府。其太元、定录、保命为三茅君所治；易迁、含真，则女子成道者居之，余官府皆男真也，保命间用女官。东海青童君一年再游，校此诸宫观，见群辈。<sup>①</sup>

这里提到三宫五府，与《真诰》所载略同，应是源于《真诰》<sup>②</sup> 不过《真诰》特别论及易迁馆、含真台（隶太元东宫）及童初宫<sup>③</sup>。这里需要注意的是，在华阳洞天中男仙与女仙是分开居住的，女仙生活的地域仅限于含真台和易迁馆。华阳洞天的这种分居制度与其他洞天类文献的载述很不相同。

陶弘景用三等地下主者统指洞天居民，这一提法在道教中并没有得到普遍认同。《七域修真证品图》就宁愿采用“洞宫仙人”一词来指称洞天居民<sup>④</sup>，并认为洞宫仙人除修习太清经外，还应具备九种仙行，行百八十戒，立千二百功。其云：

学道之中，初修下品洞宫九转仙行：一者可从，二者闭塞，三者度生，四者劝助，五者布施，六者大愿，七者身慈，八者口慈，九者心慈。如上九行，修之不缺，仍具百八十戒，有千二百善功，兼修太清经，位为名山洞宫仙人，给玉童玉女一百二十人。

此处没有使用地下主者之类的术语，也没有将洞宫仙人区分若干等级。然而从每位洞宫仙人皆有玉童玉女一百二十人随侍看，洞天世界的居民与陶弘景上文所述一样，显然也是不平等，玉童玉女的地位应较仙人为低。不过有一点是共同的，此即他们都认为洞天居民必须具备较殊胜的道德修养。另外，陶弘景与《七域修真证品图》之作者所述似乎过分偏重于洞天世界各种等级的仙官们的生活，他们诚然可以围棋嬉乐，谈道诵经，而那些随侍的金童玉女就不见得这份雅致，他（她）们的生活与人世高门大宅中的婢女厮仆恐怕不会有太大的差别。又还有一个严峻的问题：既然洞天世界依陶弘景所说及诸洞天文献所述，不免有饮食之需（尽管饮食之名色较人间世不同），那么生活资料的来源就是一个难以回避的问题。正是居于此点。五代沈汾在《续仙传》论仙阶时特别提到那些仙宫之外的“仙民”的生活，他说：“其飞升者，多往海上诸山，积功已高，便为仙官，卑者犹为仙民。何者？十洲间动有仙家数十万，耕植芝田，课计顷亩，如种稻焉。是有仙官，分理仙民，及人间仙凡也。”（《云笈七籤》卷一百一十三《续仙传序》）此述十洲仙岛的仙民生活与洞天世界是相通的。这些耕殖芝田的仙民们与人

① 《茅山志》卷十三载《正统道藏》，自龙字号始。

② 参看《真诰》卷十二、十三相关部分。

③ 《真诰》卷十二云：“洞中有易迁馆、含真台，皆宫名也。”“含真台是女人已得道者，隶太元东宫中，近二百人。此二宫，尽女子之宫也。”卷十三云：“易迁、童初二宫，是男女之堂馆也。”“含真台，洞天中皆有，非独此也。此一宫偏属太元府，隶司命耳，其中有女真二人总之。”

④ 《七域修真证品图》云：“第一初果洞宫仙人……其所居在地中十洞、三十六洞，五岳名山洞府之中。自有日月分精，金楼玉堂仙宫，莫不毕具焉。”载《正统道藏》国字号。

间劳作于原野中的编户齐民又有什么区别呢？

以上所述为道经所论。除此之外，唐以前的小说笔记也有不少描述涉及洞天世界居民的生活及管理情况，其所论较道经为详。兹举数例。其一《太平广记》“裴氏子”引《原化记》述太白洞天居民的生活云：

（裴氏子从老父）数里至太白山西岩下，一大盘石，左有石壁，老父以杖叩之。须臾开，乃一洞天，有黄冠及小童迎接。老父引裴生入洞，初觉暗黑，渐即明朗，乃见城廓人物，内有宫阙堂殿，如世之寺观焉。道士玉童仙女无数，相迎入，盛歌乐。诸道士或琴棋，讽诵言论。老父引裴氏礼谒，谓诸人曰：“此城中主人也。”遂留一宿，食以胡麻饭、麟脯、仙酒。裴告归，相与诀别。（《太平广记》卷三十四）

按此所述乃太白左掩洞之生活情形。依司马承祯《上清天地宫府图》，太白洞天系三十六小洞之十一，名玄德洞天。其述洞天世界有城廓人物、宫阙堂殿，洞天居民主要为道士、仙童、玉女，其饮食之物有胡麻、麟脯、仙酒，日常活动则为琴棋歌舞及诵经。这种生活形式显系以人世间道教宫观生活为模型构想出来的。其二见《太平广记》“采药民”条，其述唐时采药民误入洞天所见云：

主人遂引谒玉皇。玉皇居殿，如王者之象，侍者七人，冠剑列左右；玉女数百，侍卫殿庭。奇异花果，馨香非世所有。玉皇遂问民，具以实对，而民贪顾左右玉女。玉皇曰：“汝既悦耳此侍卫之美乎？”民俯伏请罪。玉皇曰：“汝但勤心妙道，自有此等。但汝修行未到，须有功用，不可轻致。”敕左右，以玉盘盛仙果。其果绀赤，绝大如拳，状若世之林檎而芳香无比。以示民曰：“恣汝以手捧之，所得之数，即侍女之数也。”自度尽拱可得十余，遂以手捧之，唯得三枚而死。玉皇曰：“此汝分也。”初至未有位次，且令前主人领往彼已，敕令三女充侍，别给一屋居之，令诸道侣，导以修行。此人遂却至前处，诸道流传授真经，服用用气，洗涤尘念，而三侍女亦授以道术。（《太平广记》卷二十五）

此所述洞天世界之统治者玉皇，其政治管理模式一如人世，甚至玉皇之冠剑侍卫亦显系仿人间帝皇而设。至于洞天居民定期谒见玉皇之制度与人间王室宫廷之朝谒也无两样。只不过洞天政治的内容已不再是俗世事务，而是围绕宣道授经，服药行气来进行。另外，值得注意的是此洞天世界之仙人均有以男性为中心组织而成的家庭，且实行一夫多妻制。由此看来，此洞天世界之男女仙人并不平等。

以上我们从唐以前的笔记小说中择取两例以展现洞天世界居民的生活及行政管理情形。由中我们得知：道教洞天世界之生活形式完全是以世俗世界为原型构造起来的，只不过它的统治者已由世俗帝皇转换为玉皇，真君、天师，洞天居民的活动也由世俗劳作变为修道诵经之类的宗教活动。这是洞天世界与人间世的根本区别。

## “洞天福地”与道教生态智慧\*

林巧薇\*\*

对生态环境的伦理关怀是当代道德意识与社会关怀发展中的一个重要内容。环保的关注引发了一些西方学者对传统西方宗教的质疑，转而尝试重新解读东方宗教的传统，并揭示其中的生态智慧。在他们看来，东方智慧明确地表达了一种整体主义思想，它的本质特征是“天人合一”。一些西方的环境哲学家甚至认为西方伦理学在事实与价值之间具有不可逾越的界限，而亚洲的宗教及哲学传统可以为西方人在观念上突破这种界限提供重要的值得参考的资源。因此他们将视野投向了中国传统文化，特别重视对道家、道教思想的解读，以期为建构深层生态学理论提供更有力的依据。环境哲学家塞尔凡（Richard Sylvan）和本尼特（David Bennett）认为：“道教（Daoism）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。”<sup>①</sup> 本文试从道教的“洞天福地”观念探讨道教的生态思想及其现代价值。

### 一、对“洞天福地”观念的考察

道教宣扬修道成仙，追求超凡脱俗的“仙境”，吸收原始先民的山水有神思想、山水崇拜观念和古代神话仙话的观念，以自然山水和海市蜃楼现象为模式，构造出昆仑、蓬莱等神山仙境，将高山幽谷视为实现其得道成仙理想的极佳修炼之地。《道迹经》云：“五岳及名山皆洞室。”<sup>②</sup> “洞天”意谓山中有洞室通达上天。《道迹经》中引有《福地志》和《孔丘福地》，始见“福地”一词。“福地”则意谓得福之地，认为此地有真人主治，居此可受福祇，修成地仙。《洞天福地岳渎名山记》详细罗列了道教“十大洞天”“三十六小洞天”“七十二个福地”的名称、所在及其主治仙官。《洞天福地岳渎名山记序》说：

乾坤既辟，清浊肇分，融为江河，结为山岳，或上配星宿，或下藏洞天。皆大圣上真

\* 本文原载《道学研究》2003年第2期，第77-85页。

\*\* \*\* 林巧薇，女，1981年生，四川大学道教与宗教文化研究所硕士研究生。

① Richard Sylvan and David Bennett, "Taoism and Deep Ecology", *Ecologist* Vol. 18, 1988, p. 148.

② 《道藏》第25册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1998年版，第11页。

主宰其事……为天地之关枢，为阴阳之机轴。<sup>①</sup>

道教认为，宇宙间万物都是由“道”万化而生，道教的仙境皆由道化气动，“结气而成”。不仅天上有宫阙，而且地下人间、四海之中亦有洞府。并以为洞天福地皆有一位得道成仙的人作为“仙官”治之。虽然不同的仙境由真气所化，气质清浊相异而上下有别，但它们是纵横交织，可以相互感通，达到“天人合一”的境界。道教的早期修炼者大都隐居深山老林之中，并对洞穴情有独钟，认为洞穴不但与人世隔绝而且神异离奇。“洞天”意即“通天”，神秘的山中洞室被认为具有通达上天的功能。虽然早在《山海经》中已把昆仑、蓬莱等神山仙境作为神仙世界的象征，但那是人类所可望而不可即的世界。道教产生后，它为人们提供了可以修炼成仙的方法，把原本隔离的“人——仙”两界关系联结起来。在道教“仙境”中，“洞天福地”既是群仙居住之地，也是人们修仙之所。“求仙”不仅是纯粹的依赖于“方士”才能达到的行为，而更多的是一种“自力”行为，以积极主动的求仙态度和方式寻求着一种内在的自觉的自我解救之路。

我们可以发现，道教“洞天福地”的设想使被分割为两极的人间境界与神仙境界得以互相沟通，将神话传说的“仙境”扩展到凡世中的名川大山。自然的青山秀水成为仙境在人间的落实形态，更具有现实性和人间性。道教这种通过仙真世界的主观营造而实现了对自然、人文的宗教处理，建构了宗教性人文诠释系统。自然山水亦在道教中被赋予了精神的灵性，而从原初形态的自然界中凸现出来，超越其原有的纯粹自然的属性，获得了超自然的存在价值。洞天福地中的“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，人能和平幸福地生活着，其乐融融，这就是人间的桃花源。在洞天福地的环境中，道教把动植物、自然物，如土地、森林、水源看成是生命体，甚至是与自己同源的平等的生命体，从心理情感上培养对自然物生命体的尊重与关爱。

“洞天福地”中，道教把自然山水转化为神仙的居住地，这是以一种神学的视角对自然山水进行改造和重构的神圣化过程。自然不再是纯粹的现实存在，它与神仙融为一体，更具有了道教所追求的超凡脱俗的意境。自然因此获得了灵性的生命，拥有了它超自然的价值。可以说，“洞天福地”体现了道教站在人文的立场上对自然进行的一种独特的宗教的把握，表现了道教在处理人与自然的相互关系问题上所持有的深刻独到的见解。

## 二、“洞天福地”观念中的道教生态思想

生态环境问题引发的对现代工业社会的批判，导致了生态运动中各种思潮的兴起。到20世纪60—70年代，深层生态学引起了生态运动的思想主题上革命性的转换。深层生态学强调一切生命皆有其绝对平等的内在价值，提倡生命中心主义（biocentrism）及生态平等主义（ecological egalitarianism），旨在引起哲学上的从人类中心论到生态中心论的范式转移。道教在生态问题上，规范人与自然的道德关系并围绕之建构自己的宗教生态伦理，在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的关系方面具有深刻的见解。因此西方的环境哲学家特

<sup>①</sup> 《道藏》第11册，第55页

别重视对道家、道教宗教思想的解读。艾普 (Po - Keung Ip) 把西方哲学看成“明显反生态的” (patently anti - environmentalist), 西方的形而上学是分隔人与自然的障碍。而道教哲学能为我们清除这种障碍, 能实现所有需要超越的人类困境, 为其他物种提供不以人类需求来衡量价值的哲学。道教的自然观、本体论、价值论上的平等观念、无为的教义至少在某种程度上能够与科学相谐调, 有能力提供最低程度的一致性道德伦理。在道教的世界观里, 人与自然之间没有不可逾越的鸿沟, 因为每件事物都内在地与其他事物关联着<sup>①</sup>。道教的宗教传统可为深层生态学提供重要的值得参考的资源。我们从洞天福地思想中, 可以发现蕴含在道教“天人合一”“道法自然”的精神下丰富的生态智慧。

在洞天福地的道教仙境中追求“天人合一”的理想, 强调天、地、人三气应当相互协调。

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。<sup>②</sup>

《太平经》中天、地、人、万物不仅应合于自然之道, 而且三者需要“相爱相通, 无复有害者”, 方能“并力同心, 共生凡物”。<sup>③</sup> 生态系统是一个相互联系、有机结合的动态活性大系统, 它不仅是一个无所不包的整体, 任何生命体均只是地球生命圈中的一部分, 而且各部分与其他部分之间处于有机联系的伦理关系网络之中。在道教里, 我们可以把整个生态系统置于宗教气氛之中, 把生态系统中的每一生命物体都置于一种相互依存、相互影响、息息相关的神圣关系网络之中, 使人能最大限度地与其宗教理念、生命感觉相和谐。《太平经》说:

道无所不能化, 故元气守道, 乃行其气, 乃生天地。<sup>④</sup>

元气有三名, 太阳、太阴、中和。<sup>⑤</sup>

气是一种无形的气体, 具有流动的性能和生机活力, 既是天地万物的本原, 又是人的生命力。

生生之类, 无形之象, 各受一气而生; 或有朴气而生者, 山石是也; 动气而生者, 飞走是也; 精气而生者, 人是也。<sup>⑥</sup>

道教不仅认为名山大川由朴气而生, 还认为天上人间的仙境也因“结气而成”。因而天、地、人可因气的作用交互感应, 以达“天人合一”之境界。因此在洞天福地的聚落环境中, 自然、建筑、人生都会交互影响, 对人的生命存在与精神, 心理感受都会产生不同的作用。

道教洞天福地思想通过对山川的自然生态环境的深刻认识, 表达了大地有机结合的生命生态观。道教不仅认为“气”生万物, 而且气具有流动性的特点。

夫阴阳之气, 噫而为风, 升而为云, 降而为雨, 行乎地中而气为生。

① 转引自 Jordan Paper, “‘Daoism’ and ‘Deep Ecology’: Fantasy and Potentiality”, in *Daoism and Ecology: Ways within a cosmic landscape*, edited by N. J. Girardot, James Miller and Xiaogan Liu, Cambridge, Harvard University Press, 2001, pp. 10 - 11.

② 王明:《太平经合校》, 中华书局 1997 年版, 第 305 页。

③ 同上书, 第 148 页。

④ 同上书, 第 21 页。

⑤ 同上书, 第 19 页。

⑥ 《云笈七籤·混元混洞开辟劫运部》卷二,《道藏》22 册, 第 10 页。

气行乎地中，其行也，因地之势；其聚也，因势之止。丘陵之骨，冈阜之支，气之所随。<sup>①</sup>

由此可看出气可以是真实的气流，也可由“气”的聚结或运动，而为各种地形山势，生态小景观及气候。大地中水、火、土、石等如人之血气骨肉，生气结为人之脉络，气沿地体延伸，随地势而上下起伏，形成这种大地有机结合的生命生态观。因为世界，包括人、自然、社会都是有机的生命系统中的一部分，所以宇宙间每一个生命个体及存在物的存在与价值，它们之间具有密切的内在联系。

洞天福地的仙境是道教构建的理想生态国。在这里，每一种生命形式在生态系统中都有生存和繁荣的平等权利。《真诰》卷十一描述茅山洞天：

土良而井水甜美，土良水清，清源幽澜，洞泉远洁。洞墟……犹有原、阜、垄、堰。……日月之光既自不异，草木水泽，又与外无别，飞鸟交横，风云蓊郁，亦不知所以疑之矣。<sup>②</sup>

在道教设置这一个理想的生态国度里，各种各样的生命体均有其应处的位置和存在的价值，均有保持生命体的多样性以及每个事物的自我存在及自我实现的可能性。而深层生态学认为在生物圈中的所有事物都有一种生存与发展的平等权利，有一种在更大的自我实现的范围内，达到他们自己的个体伸张和自我实现的形式平等权利。可以说，道教生态伦理所包含的物种平等观念与深层生态学倡导的生物平等的主张非常契合。

道教认为人是自然的伴侣，倡导“返璞归真”“知足常乐”，追求精神解放和自由，因此提供了深刻的、自愿的、俭朴的，并且非常适合深层生态学的环保的生活方式。在洞天福地环境中，道士个人的修养和环境的修养是相互的。他们对环境的培养不是在培养它者，而是在培养自己。正如，环保人士认为“我保护热带雨林”变成了“我是热带雨林的一部分在保护我自己”。对个人和社会，道教追求个体生命价值的自我完善与深层生态学的最高目标的自我实现相一致，力求实现小我与大我的统一。道教和深层生态学一样将自我扩展到更宽的领域。不仅如此，道士的修仙行为强化了人与土地、水、天等的联系，同时让人们感激和侍奉着神所提供的我们赖以生存的大地环境，这有着增强环境意识的潜力。所以，我们不应只关注道家的经典思想，也应该多注意后来道士们的实践，他们的价值观可能更适合现代环境主义。

我们可以看到，在实践中道教同样追求着人与自然、聚落与环境的和谐统一，试图营造出生物物种平等、生物多样性的“生态家园”。道教认为洞天福地是天国世界之外的现实人间仙境，是理想的聚落环境。昆仑和蓬莱是神话传说中最具影响力的两大仙境。《十洲记》称蓬莱是：

外北有圆海绕仙，圆海水正黑，而谓之冥海。无风而洪波百丈，不可得往来，唯飞仙有能到其处耳。<sup>③</sup>

蓬莱地处东海之中，被水体团团包围，具有与世隔绝、远离尘嚣、不易进入的特点。关于

① 郭璞：《葬书》，《传世藏书·子库·术数》卷一，海南国际新闻出版中心、诚成文化出版有限公司，第248-249页。

② 《道藏》第20册，第555页。

③ 《道藏》第11册，第54页。

昆仑的景观特征在《云笈七籤》中载：

在西海戎地，北海之亥地，地方一万里，去岸十三万里，又有弱水周回，……山高平地三万六千里，形如偃盆，下狭上广。<sup>①</sup>

昆仑是高万仞的孤岛，四周有水体包围，有洪涛万丈阻挡，与外界环境相隔绝，非羽仙不可至。昆仑和蓬莱虽然为传说中的神仙乐土，但是几千年来其具有的理想聚落景观特征使它们成了世人心之向往的居住境地。除此之外，道教传说中还有“壶天”仙境，其状似葫芦，景观特征上开口小内腔大，与世隔绝，不易被外人发现，这种“壶天”的小宇宙天地亦充分体现了“天人合一”理想境地。

道教对“洞天福地”中昆仑、蓬莱、“壶天”等仙境神域模式的理想景观构建，不仅是对现实的人间仙境纯理想的聚落环境的追求，而且其中具有丰富的生态聚落认识，对中国古人“环境选择”提供了经验，深刻影响了中国传统的美好聚落环境的营造。特别是道士在地理上的实践影响了传统的风水学说，其中“负阴抱阳，背山面水”是选址的基本原则，“得水藏风”的说法对选择居住环境的地址很有参考价值。在现世人居中形成的桃花源式的艺术家理想模式及风水模式等，反映了古人对环境的认知选择，坚持倡导人与自然和谐，将建筑营事纳入天、地、人的和谐感应的总体秩序之中，求取着亲和浑一。可见，道教的自然观、环境观对人类理想居住景观的认识建构，具有极高的认识水平。

### 三、“洞天福地”中道教生态思想的现代价值

当今社会，人类的无节制活动正使生态环境退化趋向极限，同时也把人类自身置于危险的生存困境中。生态危机的问题不可能只用科学便可以纠正解决的，如何诉诸文化来寻求解答应该是解决当前危机的重要举措之一，而宗教与生态的对话能够为我们解决环境和社会正义问题提供一些支持。道教非人类中心主义的伦理学提供了一些新的策略来处理与周围环境的关系。马夏尔（Peter Marshall）说：“最早的、清晰的生态思想在公元前六世纪的中国已经表达，……道教提供了最深刻、最雄辩的自然哲学，首次启发了人们的生态意识。”“道教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。”<sup>②</sup>中国学者们也开始把道教与生态问题结合起来研究，肯定了道家道教能为生态环境问题提供启示、借鉴、思维方式和思想资源，意识到“道教文化不是化石，它活生生地存在于当代中国社会，其提出的某些问题与当代人面临的人生问题、社会问题、环境问题有一定的共通性，有其价值意义之所在”<sup>③</sup>。在“天人合一”“道法自然”的主张下，道教形成了一种生态整体意识，肯定人与万物在道性上是平等。“道法自然”为绿色生活提供了坚实的哲学基础。在这方面，道教可以丰富和阐明深层生态学的价值体系。美国环境哲学家考利科特（J. Baird Callicott）将道教思想称为“传统的东

① 《云笈七籤·十洲三岛》卷二十六，《道藏》第22册，第197页。

② Peter Marshall, *Nature's Web: Rethinking Our Place on Earth*, New York: Paragon House, 1992, p. 413.

③ 李刚：《道教文化的现代意义》，《宗教学研究》1998年第1期。

亚深层生态学”<sup>①</sup>。

随着国外对道教研究的进一步深入，有些学者出于对文化移植作用、东方文化影响、对中国环境现状等因素的考虑，对道教的接受变得日益慎重，开始对道教进行更具诠释性的理解。加拿大约克大学的培珀尔（Jordan Paper）教授提出借助道教重新审视和发现西方的传统，深层生态学可以在西方传统中向更有效的方向发展。道教对西方的意义是间接的，它只是启示性地提供了重新解释西方传统的方法以便扭转环境的恶化。同时，他们也认为道教要进入西方之前需实行一些革新，以新的面貌走向世界，回应最为急切的全球问题<sup>②</sup>。

以上一些学者的诸多深刻认识，为我们如何更好地清理和发扬自己的文化遗产提供了许多启示。目前在对道教与生态环境问题的探讨上，我们对道教研究应该多注重揭示道教内涵的现实社会价值。可以发现，人对环境的理念与人的实际行为之间有着重大的差距。传统的道教理念与现代文明的生命中心主义及生态平等主义等观念并不矛盾，甚至可为深层生态思想提供内在的支持。但是，如何真正地把人们观念转化为生态保护和环境改善的内在支持理念，并且付诸实践，才是关键的问题。我们可以相信，在创建人类理想家园的生态实践上，道教在当前协调人与自然关系的生态环境运动中亦可以扮演重要的角色。

---

<sup>①</sup> J. Baird Callicott, *Earth's Insights: A Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1994, pp. 67 - 86.

<sup>②</sup> Jordan Paper, “‘Daoism’ and ‘Deep Ecology’: Fantasy and Potentiality”, in *Daoism and Ecology: Ways within a cosmic landscape*, edited by N. J. Girardot, James Miller and Xiaogan Liu, Cambridge, Harvard University Press, 2001, pp. 3 - 18.

## 道教聚落生态思想初探\*

陈勇 陈霞 尹志华\*\*

世界上任何一种宗教都有自己所向往的理想境界，道教也是如此。不过，道教在这方面与其他宗教有所不同。道教在致力于天国世界构建的同时，还致力于现实人间仙境——洞天福地营造和理想人居环境——生态聚落的选择。从某种意义上说，道教更多地着眼现实生活，而其他宗教则更多地把希望寄托于来世。聚落是人们的居住地，是人类生存与生活的重要的空间形式，是人类与生态环境发生联系最直接、最密切的时空单元和系统。本文将对道教洞天福地的聚落景观思想和地理文化在聚落选址中的生态意义进行了初步分析，并指出道教不仅在教义上信奉“天人合一”的思想，而且在实践中追求人与自然、聚落与环境的和谐统一。道教中的洞天福地的思想和传统聚落中有益的成分对于推动我国生态聚落的建设和人居环境的可持续发展有巨大的现实意义。

### 一、洞天福地与美好聚落环境

道教以“道”作为自己的最高信仰。道教历来崇尚自然、尊重自然规律，讲求回归自然。在道教看来，“十洲三岛”和“洞天福地”既是神仙居住的仙境，也是其追求的理想景地和聚落景观。根据《云笈七籤》卷二六记载：“十洲”指祖洲、瀛洲、玄洲、炎洲、长洲、元洲、流洲、生洲、凤麟洲和聚窟洲。“三岛”指昆仑、方丈和蓬丘（蓬莱）三岛。在“十洲三岛”中，最具影响的就是昆仑和蓬莱仙境。对于这两大仙境，我国古代文献有较多的描述。据《山海经·海内西经》：“海内昆仑之虚在西北，帝之下都。昆仑之虚方八百里，高万仞。”又据《云笈七籤》卷二十六载：昆仑“在西海戌地，北海之亥地，地方一万里，去岸十三万里又有弱水周回，绕币山……山去咸阳三十六万里、山高平地三万六千里，上有三角山，方广万里，形如偃盆，下狭上广，故曰昆仑”。根据俞孔坚的解释：昆仑山为一高峻孤岛，其主要特征有：（1）与世隔绝：高万仞，为洪涛万丈所阻，非羽仙不可至。（2）四周围护：增城九重，帝宫仙

\* 本文原载《社会科学研究》2001年第6期，第78-81页。

\*\* 陈勇，四川大学人口研究所副教授，博士研究生；陈霞，四川大学道教与宗教文化研究所教授，博士（四川成都610064）；尹志华，中国道教协会道教文化研究室，博士研究生。

阁均在其中，四水浸绕其间，四周奇木匝护。(3) 门户重守；城为重门所护，门又有神兽守卫。(4) 万物葱茏：有不死之水，不死之树，不死之药和各种珍禽异兽。对于蓬莱仙境<sup>①</sup>，《云笈七籤》卷二六也载：蓬丘（亦称蓬莱山）对东海之东北岸，周回五千里，北到钟山北阿门外，是天地君总九天之维，尊贵无比。又据《十洲记》载：蓬莱“外北有圆海绕山。圆海水正黑，而谓之冥海也。无风而洪波百丈，不可得往来，唯飞仙有能到其处耳”。从外部环境看，蓬莱和昆仑均有被水体包围，远离尘嚣，与世隔绝的特点。在中国传统社会里，昆仑和蓬莱已经成了中国人心目中的理想境地。

如果说以昆仑和蓬莱为代表的“十洲三岛”只不过是一种捉摸不定，虚无缥缈的海市蜃楼，那么“洞天福地”确是在天地间原本就存在的人间仙境。道教里有“十大洞天”“三十六小洞天”和“七十二福地”。这些“洞天”或“福地”大都位于名山大川之中，树木葱茏，环境幽雅，其间既是神仙居住之所，也是道士修道成仙之地。据研究，影响中国人上千年的理想景观模式——桃花源的原型就是道教的茅山洞天<sup>②</sup>。茅山原名句曲山，在道教十大洞天中排名第八，位于现在的江苏境内，为道教茅山派的发源地。相传西汉景帝（前157—前141在位）时，茅盈、茅固、茅衷三兄弟在此修道成仙，遂称茅山。根据陶弘景所整理的《真诰》记载：茅山山势曲折，山泉溪流甚多。要想进洞天，必须先过山洞。茅山洞与外界隔绝，身居茅山洞天，“兵火不能加，灾疠所不犯”，真是“养真之福境，成神之灵墟也”。在《桃花源记》中，陶渊明只不过将当时流传甚广的洞天神话做了世俗化处理，使神话仙境变成了理想的人居环境和聚落空间。

在道教神话中，除了上述两类仙境外，还有许多“壶天”仙境的传说。所谓壶天就是类似葫芦的境地，也就是开口小，内腔大的景观。据葛洪《神仙传》载：有仙人称壶公者，悬壶（葫）卖药，夜则归宿壶中，有人随壶公入，见其中神仙世界，楼台重门阁道。显然，这“壶天”和“洞天”均有与世隔绝，外人不易发现的特点。在今人看来，“壶天”具有良好的生态环境，是“天人合一”的理想境地。

道教的仙境环境幽雅，除了曲径通幽的亭台楼阁外，往往还有清泉流水和各式各样的动物和植物。这里的人与周围环境和谐相处，没有灾害和烦恼。道教中理想仙境反映了人们对美好人居环境的向往和追求。在现实生活中，道教的宫观也往往位于远离尘嚣、清净安谧、枝叶茂密的名山大川之中。这里没有污染，没有喧闹，生态环境良好，是人与自然和谐相处的典范，是多数现代人向往的理想境地。目前，随着技术的进步和人类认识自然能力的加强，人类对环境的破坏也不断地加剧。面对日益恶化的生态环境，在西方发达国家，确有一些人宁愿放弃嘈杂烦腻的都市生活，来到偏僻的乡村田野，去体验一种简朴的，但对生态有益的可持续的生活方式<sup>③</sup>。在许多发展中国家，由于人口的大量增加而导致街道堵塞，空气污染严重，低洼棚户蔓延，城市河道发臭，城市环境恶化的情况仍大量存在，其情景完全不亚于恩格斯在《英国工人阶级的状况》一书中对当时英国工人阶级所居住的环境那样：“所有腐烂的动植物发出对人

① 俞孔坚：《理想景观探源——风水的文化意义》，商务印书馆2000年版。

② 张松辉：《“桃花源”的原型是道教的茅山洞天》，《宗教学研究》1994年第2—3期。

③ 雅各布·杰里：《追求简朴，回归自然》，《参考消息》1998年6月21日。

体极其有害的气味；如果这些气体无法跑掉，它们不可避免地污染空气……（穷人们）不得不把所有的残余物，垃圾，所有的脏水，和所有的下水道水和粪便在完全没有经过处理就倾倒在大街上，这个地区也因此受到他们居住环境的影响。”<sup>①</sup>虽然这些是对19世纪英国大城市中底层工人阶级居住环境的描述，但这种情景目前仍然还大量存在于许多发展中国家的城市中。这样的居住环境当然没有可持续性可谈。联合国环境与发展大会通过的《21世纪议程》提出了人类住区的总目标：改善人类住区的社会、经济和环境以及所有人，特别是城市和乡村平民的生活和工作环境。道教所向往的理想境界和对现实人间仙境的营造给我们建设可持续的聚落环境提供了榜样。

## 二、传统聚落文化与理想聚落环境的营建

道教中的传统聚落文化，就是中国古代聚落选址和择地文化，也可以称之为卜宅、相宅、图宅、青乌、青囊、形法、山水文化等。其主要思想就是对宅地所处的山脉、山形、水流及坐向进行详细的考察和精心选择。道教认为，不论阳宅和阴宅，其地理要素的好坏，均关乎生人的吉凶休咎。如果摒弃传统聚落择地文化中的那些不健康、迷信、落后、愚昧的部分，应该说，道教传统聚落文化有其科学和合理的成分。正因如此，中国古代聚落文化如同我国“天人合一”的古代哲学思想一样越来越受到国际生态学界的重视<sup>②</sup>。

聚落就是居住地或住区，包括各种建筑物、构筑物、道路、绿地、水源地等物质要素组成。聚落在古代指村落，如《史记·五帝本纪》中的“一年所居成聚，二年成邑，三年成都”中的“聚”和《汉书·沟洫志》的“或久无害，稍筑室宅，遂成聚落”中的“聚落”都是指村落。在近代，聚落泛指一切居民点，包括乡村聚落和城市聚落。道教传统聚落文化吸收中国古代众多有关居住地的文化思想，形成了自己的聚落文化。早在史前时期，我国古代先民在进行房屋建造和聚落建设的时候，大都比较注重当地的环境状况。一般来说，房屋大都建在依山傍水、绿树成荫、环境幽雅的地方，并且注重方位。

中国古代聚落文化在聚落选址和房屋建造中发挥着重要的影响<sup>③</sup>。早在《太平经》中，即载有区别葬地善恶的方法<sup>④</sup>。《道藏》中收有道教聚落文化经典之一的《黄帝宅经》以及与选址有关的丧葬礼仪著作《儒门崇理折衷堪輿完孝录》。在历史上，身为道士而又进行聚落选址活动，比比皆是。而道教的符箓、斋醮、祝咒等等，在一般聚落选址也是通行的。道教在对人类聚落进行选择时，常认为蕴藏山水之“气”的地方最为理想。聚落生态的理想模式应是：“背有靠，前有照，负阴抱阳；左青龙右白虎；明堂如龟盖；南水环抱如弓。”根据《阳宅小

① See Daniel Litvin, Development and Environment, The Economist. March, 1998; 《马克思恩格斯全集》卷二，北京人民出版社1957年版。

② 周鸿：《文明的生态学透视——绿色文化》，安徽科学技术出版社1996年版。

③ 孙天胜、徐登祥：《风水——中国古代的聚落区位理论》，《人文地理》1996年第10期增刊，第60-62页。

④ 《太平经》卷五十《葬宅诀第七十六》说：“葬者，本先人之丘陵居处也，名为初置根种。宅，地也，魂神复当得还，养其子孙，善地则魂神还养也，恶地则魂神还为害也。五祖气终，复反为人。天道法气，周复反其始也。欲知地效，投小微贱种于地，而后生日兴大善者，大生地也；置大善种于地，而后生日恶者，是逆地也；日衰少者，是消地也。”（王明：《太平经合校》，第182页）

书》的解释：“阳宅左有流水谓之青龙，右有长道谓之白虎，前有污池谓之朱雀，后有丘陵谓之玄武，为最贵之地。”这样的聚落生态模式实际上给我们塑造了一个临水背山，阳光充足，交通方便，既注重供水，又注重排水的理想人居环境。在具体操作上，道教聚落文化可归纳为所谓的“地理五诀”——龙、穴、砂、水、向。其实就是把自然环境要素归纳为龙、穴、砂、水四大类，根据这四大类本身的条件及其相互间的关系决定聚落建筑的基址及位向的布置。所以，对这四大要素的考察和踏勘构成了聚落选址文化活动最主要的内容，称为“觅龙、察砂、观水、点穴、立向”。

(1) 觅龙。所谓“龙”，就是山脉。清代孟浩所著《雪心赋正解》上说：“龙者，山之行度起伏转折，变化多端，有似于龙，故以龙名之。”清代叶九升在《山法全书》对龙作了如下解释：“龙者何？山之脉也。土乃龙之肉，石乃龙之骨，草乃龙之毛。”如何觅得好“龙”？先看祖宗之山，再寻父母之山。祖宗之山指山脉的出处，亦即群山的起源之处。父母之山为穴场所在山脉的入首处。聚落文化望势寻龙，讲求山势壮大，蜿蜒而来。从景观美学的角度来看，蜿蜒起伏的山峦，能给人一种壮美舒畅之感。而入山之首处则要山碧水环，左右盘旋以形成曲折的入口。这显然是由于山区聚落要避风的生存需要，同时也满足人的安全防御心理。在辨认龙脉形势时，还要注意主龙四周要有帐幕（小山）护卫，左右之山前护后拥，方能气势壮大。

(2) 察砂。风水术中的“砂”，指与主龙相伴的小山，尤指穴场周围层层环绕的山体。穴场左侧的砂叫上砂，又称龙砂；右侧的砂叫下砂，又称虎砂。上砂要高大，下砂要低下。这主要是出于避风、通风和回风等方面的考虑。道教聚落文化认为砂的层次越多越好，而且砂脚要有潺潺流水，缓流环绕，才称得上好地理环境。

(3) 观水。所谓“水”，就是龙的血脉，穴的外气。水与气如影随形，水表气里，表里同运，气行则水随，气蓄则水止。观水不仅看水与山的交合势状，而且还要看水流的大小、形态、向背、质地和色泽等，特别要看水流出入山口的状态，即“入山首观水口”。水口有两种，一为水流入之处，一为水流出之所。前者要开敞，后者当封闭。接着便是观察水城，所谓水城指的是水的形局。水城的作用是界水，使龙气不散逸。根据水在地面的流动情况来分美恶，认为弯曲环绕者为美，直冲急流者为恶。这种美恶看起来似乎很荒唐，但它实际上与传统文化中追求含蓄隽永、曲径通幽的性格是一脉相承的。至于水的流向，则以由西向东流为最妙，这显然又是从中国的西北高东南低的地形地貌特点推衍出来的。

(4) 点穴。“点穴”意味着确定住宅立基之处。点穴的标准是什么？根据清代林牧所著的《阳宅会心集》：阳宅的基本要求是“地势宽平，局面阔大，前不破碎，坐得方正，枕山襟水，或左山右水”。此外，对于穴位还要“龙首当镇，龙尾当避”，故中国村落多位于地势开阔的河流阶地上或不易被水淹没的半山腰上。

(5) 立向。向就是宅的坐向。在点穴时，往往还要注意穴位的坐山朝向，即“立向”。风水师认为，坐向要以背山面水，坐北朝南为最佳。这样的房屋一般视野开阔、阳光充足、既不受夏日暴晒之苦，也无冬日之寒风，真是冬暖夏凉，舒适宜人。

总之，道教聚落文化讲究有选择地建造房屋，即选择一种最适合于人类生产生活的环境作居所，这是因为人的居所乃是人之根本。《黄帝宅经》中说：“宅者，人之本。人以宅为家，居

若安，即家代昌吉，若不安，即门族衰微。”<sup>①</sup>

因此，“人之居宅，大须慎择”<sup>②</sup>。其实，“宅”字本身就是由“择”的意思演化而来，汉代刘熙在《释名》中说：“宅，择也，择吉处而营之也。”道教聚落文化追求“藏风”“得水”“聚气”的空间环境，实际上是追求一种理想的聚落生态环境。从中国所处地理环境的特点来看，中国常年盛行的主导风向对聚落生态模式的形成影响很大。中国的主导风向一个是偏北风，一个是偏南风。偏南风是夏季风，温暖湿润，有和风拂煦，温和滋润之感；偏北风是冬季风，寒冷干燥，且风力大，有凛冽刺骨、“主杀”伤筋之感。因此，避开寒冷的偏北风就成为古代中国人普遍重视的问题。聚落生态模式中北、西、东三面环山，而南面略微敞开的环境模式，正是一个以抵挡偏北风为主要目的“功能性”环境模式。

道教聚落文化讲求相地先看水，因为水是生命之本。风水中崇尚婉转缓流之水，最忌咆哮湍急之水。婉转之水徐徐流淌，悄然无声，容易造成一种优雅宁静的环境氛围。而湍急之水咆哮不休，长年稀里哗啦流个不停，肯定会对人的情绪产生不良影响。医学研究表明，要使大脑处于完全的休息状态，外界环境中的声、光刺激越小越好。所以，在聚落选址时，要求周围环境的水流要悄无声息。此外，道教聚落文化强调“得水”，所得之水不仅在水流形态上要屈曲环抱，而且水质上也要求色碧、味甘、气香，这对于保护居民的身体健康起着重要的作用。道教聚落文化还特别讲求“乘生气”。所谓“生气”，是一种万物赖以生长发育的活力。因此，一个聚落的生气决定着该聚落环境的活力。最早提出“生气论”这个大地有机自然观的著作是《葬书》。其论曰：“葬者，乘生气也。”“五气行乎地中，发而生乎万物。”“夫阴阳之气，噫而为风，升而为云，降而为雨，行乎地中而为生气。”<sup>③</sup>可见，阴阳之气就是生成万物的“生气”。阴阳二气交合的结果，呼出则变成风，上升则变成云，下降而成雨，蕴藏在地下则为生气。这种“生气循环”的原理与气象学中水气循环的道理极为相似。因此，所谓“乘生气”，就是要选择水气循环良好的聚落环境。

道教聚落文化讲究“南面而居”，而影响“南面而居”观念形成的环境因素，主要是中国地处北半球，阳光多从南面照射而来，其次也与前面提到的盛行风向有关。另外，房屋建成南北走向，与地球磁场的磁极分别在南北两极也许不无关系。

目前，在中国乡村许多地区，人们还十分讲究聚落周围的所谓的“风水林”和“风水树”。其实，这些观念与人们追求与自然和谐相处以及寻求大自然对人类的庇护作用无不相关。“风水林”和“风水树”实际上就是水土保持林和水源涵养林。一般说来，这些树林大都具有悠久的历史，在人们心目中是祖先留下的宝地和遗物，是当地兴旺发达的象征，是神圣不可侵犯的地方，谁毁坏了树林，谁就是大逆不道。在道教聚落文化中，“风水林”和“风水树”具有聚气藏风的作用。从现代生态学的角度看，这些树林不仅具有防风蔽日，保土保护的功效，而且还能维持生物的多样性，使人和其他生物及环境要素一起构成一个完整的生态系统。道教聚落文化中的环境模式除包含有人文要素（如隐喻、象征、防御）之外，主要寻求的是小环境内部

① 《道藏》第4册。

② 同上。

③ 《影印文渊阁四库全书》第808册，台湾商务印书馆。

的土壤、植被、空气、水分、光照等环境因素的相互协调，以达到“气”的统一。其根本目的是维持宇宙之气与人体之气的交融，以使处于某一特定环境中的人能够与大自然保持一个生生不息的有机整体。

当然，道教聚落文化中的迷信成分和巫术成分也是大量存在的，其中很多东西还限制和左右着人们的行为。例如，在中国传统社会里，许多人笃信祖先墓地的好坏与生者祸福吉凶与升官发财有直接的关系，这些都是道教聚落文化中应该批判、摈弃的东西。在现代社会，我们应该树立新的聚落文化观，用现代生态学思想去改造传统聚落文化中愚昧落后的东西，使道教聚落文化更好地为当代人类服务。在丧葬方面，我们不能在沿袭过去那种重“阴宅”，兴土葬的旧观念，而应提倡新的丧葬方式。目前，在我国许多地方已经开始一些新的丧葬方式，如在城市附近开辟园林公墓，进行“树葬”，即不修陵墓，也不用葬骨灰盒，而是直接将骨灰葬在树下。这些都是过去的聚落文化在阴宅选择上焕发出来的新的生机。在建造房屋时，我们可以运用道教聚落文化中科学合理的思想指导我们的景观设计和聚落建设，以自然生态系统为本（顺应天道），来构建聚落的人工生态系统<sup>①</sup>，营造人与自然和谐相处的最佳人居环境。

<sup>①</sup> 王其亨：《风水理论研究》，天津大学出版社1992年版。

## 道教之“道”与生态保护\*

林西朗\*\*

道教是根植于中华大地上固有的宗教，蕴含着丰富的哲理、伦理思想，充满至善至诚的人文精神和生态思想的智慧。中国道教热爱自然、尊重生命、男女平等、反对战争、维护生态平衡的思想，经过近两千年的实践，在中国大地上绽放出美丽的花朵，并深深扎根于中华民族的血脉和心灵中，成为中华民族集体智慧和民族文化艺术的重要体现。多少年来，道教坚持“道法自然、天人一体”的原则，把慈爱和谐、爱护生灵、保护生态、植树造林作为自己实现“道”的重要内容，并在生态的美化和绿化上践行德臻，为实现人和自然的和谐共处，保护自然和生态环境的持续发展做出了积极贡献。

### 一、道教生态之“道”

道教的自然观和生态思想，对于我们理解道教之“道”，顺应自然生态环境具有重要的作用。道教认为：天地万物是一个整体。“道”是天地万物的根源和基础，宇宙间的一切自然之物，都是以“道”为其最大共性的有机统一体。“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’。”<sup>[1]</sup>“‘道’生一，一生二，二生三，三生万物。”<sup>[2]</sup>对于“道”庄子又作了详细的论述：“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。”<sup>[3]</sup>“道”在老子哲学中用做世界万事万物运动变化的法则、规律。同时，“天道”“地道”“人道”之本也是“生态”之道。因此，“人法地，地法天，天法道，道法自然”<sup>[4]</sup>就奠定了道教生态之“道”的基本法则。“道之出口，淡乎其无味，视之不足见，听之不足闻，用之不可既。”<sup>[5]</sup>“反者道之动，弱者道之用。”<sup>[6]</sup>“天之道，其犹张弓欤？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。”<sup>[7]</sup>“天道无亲，常与善人。”<sup>[8]</sup>其“道”都是或包含法则、规律的意思。而且，老子在用“道”来表述规律时，对规律也进行了特殊性与一般性的界定，即“人之道”“天之道”是特殊，而“道”是一般，

\* 本文原载《社会科学研究》2004年第1期，第60-63页。

\*\* 林西朗，四川大学道教与宗教文化研究所博士研究生。

老子在使用这些“道”时是有明显区分的。具体地讲，老子的“人之道”是指社会人事方面的规律，“天之道”是指天文星象运动的规律，也指自然规律，而“道”则是指最普遍，最一般的规律，包含社会法则、自然法则和一般法则。在老子哲学中，“道”作为一般规律就是指其本原“道”在形成万物的过程中和本体的“道”在规范万物本质时，所表现出来的宇宙运动变化总的法则或客观必然。它在最高层次上决定着“天之道”与“人之道”，而“天之道”与“人之道”无非是生态本源之“道”的具体体现与反映。

庄子在《齐物论》中说：“天地与我并生，万物与我为一。”“旁日月，挟宇宙，为其吻合。”这是说天人是合一的，圣人依日月星辰，怀抱宇宙万物，与它们合为一体。道是万物所应遵循的规律，也是人类行为的法则，如果不顺道而行，“妄作”，则会有凶险的事发生。这里的“复命曰常”“独立而不改，周行而不殆”等思想，即认为道教的生态之“道”是循环往复地运动的，人可以掌握事物循环发展的规律，在这种周期性的动态平衡中维持其生存和发展。现代科学证明，所有生命和一切具有持续发展能力的事物，都是处在宇宙循环往复的动态平衡之中，人类本身就受到植物、海水、天体、原子及化学生物周期性的密切影响。人与动物、植物相处于一个生物圈之中，形成一个大的系统，其中任何一个系统遭到破坏，就会影响到其他生物链。道教生态思想中的生态之“道”，对于我们认识和理解自然生态及其系统规律，保护生态环境具有重要意义。

## 二、“道”与天、地、人的关系

道教生态之“道”特别重视“人与自然的关系”，这种关系在中国古代被称为是天人关系。在我国古代思想中，往往以“天”“地”“人”并举，这是我国古代生态观的一大特点。在《列子》中，天、地、万物与人构成一个有序的整体：“故道大、天大、地大、人亦大。域中有四大，而人居其一焉。”<sup>[9]</sup>“天地无全功，圣人无全能，万物无全用。故天职生覆，地职形载，圣职教化，物职所宜。然则天有所短，地有所长，圣有所否，物有所通。”<sup>[10]</sup>

老子《道德经》是最早系统地论述天人关系的著作之一，它对天人关系的精辟见解，对中国古代的生态思想有着重大影响，对当代生态环境意识的重建也有现实的意义。“知止而不殆，知足而不辱”是道教的生态伦理之“道”。“知止不殆”，就是说在追求发展时，保持适度的增长，要充分考虑到自然界生态环境的承受限度，而不能无节制乱伐林木，过度地使用牧场、开采矿藏和地下水。在利用自然资源时能“去甚、去奢、去泰”。“知足不辱”这就提醒人们要节制物质欲望，避免对自然资源过度开发，要考虑生态世界的承受能力和生态的良性循环。另外，道教的生活之“道”中天仙住在天宫，而地仙和长生世间的人都生活在地上。仙人生活在世间，则他们就会追求一个与天宫相似的理想生活环境。在这样的环境中，草木茂盛，环境优雅，充满奇花异木，珍禽异兽，而生活在其中的人们也是多行善事，乐人之吉，愍人之苦，慈心于物。因此道教理想的生活之“道”是“天、地、人”的生态和谐，具有祥和的社会环境和良好的生态自然。

道教认为“天、地、人”是生态之“道”的自然系统，自然是有着整体性的关系链。在这个关系链中，自然占据着十分重要的作用，一切最终都将“道法自然。”“自然”一词在道教中

既有自然而然、非人力使然的意思，也指“天、地、人”的自然和谐。道教主张“任物自然”“因应物性”“天道自然无为”，让所有的自然物“自足其性”，充分体现了“天、地、人”生态系统之“道”，是自然生态的完美体现。“人”与自然是一个和谐统一的整体，只有确保“天、地”的平安，然后人类才能获得长久平安。因此，要从根本上恢复生态环境本来面目，我们必须改变“人”对自然的态度。变逆水行舟为顺其自然。“天”“地”万物都来源于“道”，“一切有形，皆含道性”。万物都有按照“道”赋予它的本性自然发展的权利，我们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。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，而不应该以毁坏地球和毁灭各种自然万物的行为来扼杀宇宙的生机，应“辅万物之自然而不敢为”。因此，道教主张的“无为”就是要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生态自然这个过程的本来面貌。

### 三、生态生命之“道”

道教关注生命以及与生命相关的自然生态社会环境，并在生命和生态环境思想上有着丰富的论述，《太平经》曰：“富之为言者，乃备足也。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。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，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。”<sup>[11]</sup>在这里，《太平经》以世界上物种的多少为标准来评价人类社会的贫富。天下万物都生长出来，一样也不少，这才叫作富裕。上古时候，万物齐备，可称得上富裕。中古时候，物种已有所减少，可称之为小贫困。如今物种越来越少，已是大贫困了。《太平经》这种以保护世界上物种齐全为标准去衡量贫富的思想，是生态生命之“道”的集中体现。

道教主张“贵生”“摄生”“自爱”“长生久视”，《庄子》中说“保生”“尽年”“全生”“尊生”，《吕氏春秋》中说：“圣人深虑天下，莫贵于生。”又说：“故所谓尊生者，全生之谓。”因而道教生态生命之“道”的基本价值取向，就是“贵生”，《九天生神章经》中描述生命诞生时说：“三元养育，九气结形，故九月神布，气满能声。声尚神具，九天称庆，太一执符，帝君品命，主录勒籍，司命定算，五帝监生，圣母卫房，天神地祇，三界备守，九天司马在庭东向，男则万神唱恭，女则万神唱奉；男则司命敬诺，女则司命敬顺，于是而生。九天司马不下命章，万神不唱恭诺，终不生也。夫人得还生于人道，濯形太阳，惊天骇地，贵亦难胜，天真地神，三界齐临，亦不轻也。当生之时，亦不为陋也。”<sup>[12]</sup>敬重生命，提倡贵生是道教生态生命之“道”的核心。“天道恶杀而好生”。为此，在道教的各种道教经典中都告诫人们“昆虫草木，犹不可伤”。不可“射飞逐走，发蛰惊栖。填穴覆巢，伤胎破卵”，要求所有的人都怀有慈悲之心，广行仁爱，手不伤生，如此必能受福于天。

道教的生态生命之“道”在肯定人类主观作用的同时，亦否定以人类为中心的自大狂妄态度，承认地球上的一切生命都有自存发展的权利。用《无能子·圣过》中的话来说：天地定位，阴阳气交，于是裸虫、鳞虫、毛虫、羽虫、甲虫生化。“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”<sup>[13]</sup>。既然如此，人类应该以平等的眼光看待万物，以慈

悲的心情去善待生命。因为所有的生命都像锁链一样，一环套一环，若其中的一环断了，那么这条万物赖以生存的生命链就会七零八落，人类的归宿将随着一个又一个生命体的消失而灭亡。

#### 四、生态保护之“道”

道教思想中有许多生态保护之“道”，它是我们理解和顺应生态自然的重要依据。遵守和践行生态保护之“道”，对于我们顺应生态自然，创造美好的生态和生活环境具有重要的理论和实践价值。道教的生态保护之“道”主要体现以下几个方面：

（一）任物自然。道教反对把人的意志强加给自然，人为地干涉、破坏大自然的进程。“天道无为，任物自然”<sup>[14]</sup>，道教指出人与外界环境存在着因果报应的关系。如果人能顺任自然，善待自然，则天下太平、和谐，万物勃发、茂盛，人们于是得到大自然无私的馈赠；如果人为地破坏自然，则会遭到大自然的报复，出现天灾人祸、万物凋零的惨状。人只是万物中的一员，天地和我们的自然环境，在“道”的世界里都有着和人同等的地位。《庄子·秋水》篇借北海神的话说：“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。”在道教看来，人与天地万物不仅是平等的，而且是相互依赖而存在着的。《阴符经》开篇即讲：“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，与天地之运行和谐一致，天下就会太平。《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”。所以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，主张遵循自然规律，任物自然。

（二）少思寡欲。道教认为生命的价值取向应该是“返璞归真”，人应恬然淡泊、清静无为、追求“少思寡欲”“见素抱朴”“粗茶淡饭”的节俭的生活方式，极力反对奢侈浪费，并把节俭当作立身处世的法宝。《道德经》说：“我有三宝，持而宝之，一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”<sup>[15]</sup>道教提倡“知足常乐”的人生原则，以使自己保持内心的安宁平静。《老子想尔注》提倡“于俗间都无所欲”，“不劳精思求材以养身，不以无功窃君取禄以荣身，不食五味以恣，衣弊履穿，不与俗争”。《抱朴子内篇》也说：“学仙之法，欲得恬愉澹泊，涤除嗜欲，内视反听，尸居无心。”《西升经》更是对欲望持否定的态度。《为道章》有：“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。”《清静经》称：“常能遣其欲而心自静，澄其心而神自清。”道教向往不为物欲所累的精神自由，追求高雅的精神享受。这种不以物累，不以欲烦的自然主义思想是道教生态保护之“道”的精华所在。

（三）养生修道。在《道德经》中结合养生学的原理，将做人之道与养生之道密切结合起来。老子说：“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。”<sup>[16]</sup>认为沉溺于声色犬马等感官享受之中，将会大大的损害身体。有些人本来可以长寿，所以短命，也是“以其生生之厚”<sup>[17]</sup>即放纵嗜欲的结果。因此，《老子想尔注》要求学道之士“于俗间都无所欲”，“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”<sup>[18]</sup>。东晋葛洪在《抱朴子内篇》中阐述“学仙之法，欲得恬愉澹泊，涤除嗜欲，内视反

听，尸居无心”<sup>[19]</sup>。《西升经》对人的欲望持严厉的批判态度。《为道章》称：“欲者，凶害之根；无者，天地之原。莫知其根，莫知其原。圣人者，去欲人无，以辅其身也。”<sup>[20]</sup>唐代道士李荣注曰：“有欲，则伤身，故云：凶害之根。无欲，则会道，故云：天地之原。”<sup>[21]</sup>这种养生之“道”对于我们今天的养生学的建立和完善具有重要意义。

（四）男女平等。道教主张“贵柔守雌”，认为男人和女人都是世界的重要组成部分。道教则从“阴阳平衡”的角度主张男女性别平等。《太平经》说：“天地之性，半阴半阳。”“今天下失道以来，多贱女子，而反贼杀之，令使女子少于男，故使阴气绝，不与天地法相应。天道法，孤阳无双，致枯，令天不时雨。女者应地，独见贱，天下共贱其真母，共贼害杀地气，令使地气绝也不生，地大怒不悦，灾害益多，使王治不得平。”<sup>[22]</sup>道教还反对歧视妇女和残杀女婴。道教善书说：溺女一事，罪孽甚大。迷者不晓，未有警醒之言动其听耳。尔之母亦人之女也。尔之妻亦人之女也。若无女，尔乌得有母，尔乌得有妻。尔杀尔之女，并未杀尔之母与妻。然充尔杀女之心，不杀尔之母，杀尔之妻也。人伦之祸至此极矣。道教主张男女平等的思想是对生态之“道”的一大贡献。在今天，这一主张仍然对“重男轻女”，“胎儿性别检查”的不良倾向敲响警钟。

（五）消除战争。道教基与生态环境保护之“道”强烈反对给人类社会和生态环境造成严重破坏的战争。道祖老子说：“兵者，不祥之器。”<sup>[24]</sup>战争是对生态和生命的最大伤害，所以是“不祥之器”，是因为兵之所处，荆棘生焉。二次世界大战以及多年的“中东战争”和“海湾战争”对生态环境造成的破坏，需要几十年乃至几百年才能恢复；它造成了田野的荒凉和各种生物的灭绝是任何手段都无法弥补的。所以，道教从保护生态的方面主张消除战争，实现不同种族、不同民族、不同宗教的人和谐相处，共同维护我们这个星球的和平与安宁，是有积极意义的。

（六）控制人口。道教生态之“道”提倡适时、适度生育。老子反对人口众多，主张“小国寡民”。但道教并不提倡禁欲，认为男女结合，生儿育女是人类社会生存繁衍的基本前提，正如《太平经》上说：“男女者，阴阳之本也。”“顺天地，法合阳阴，使男女无冤者，致时雨，令地化生，王治和平。”同时，道教也反对纵欲，提倡行房有度。《老子想尔注》说，“道贵中和，当中和行之。志意不可盈溢，违道诫”<sup>[25]</sup>。道教修炼“以精为宝”，认为精“施人则生人，留之则生身。”道教“节欲保精”的目的是长生，其实际效果不仅有助于控制人口的过度膨胀，而且在一定程度上提高了人口的素质。

#### 参考文献：

[1] [2] [4] [5] [6] [7] [8] [9] [15] [16] [17] [24] 《道德经》第二十五章，第四十二章，第二十五章，第三十五章，第四十章，第七十七章，第七十九章，第二十五章，第六十七章，第十二章，第五十章，第三十一章。

[3] 《庄子·大宗师》。

[10] 杨伯俊：《列子集释列子·天瑞》，中华书局1971年版。

[11] [22] 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版。

[12] 《九天生神章经》，《云笈七籤》卷七十二，文献出版社1992年版。

[13] 《无能子·圣过》，《道藏》第21册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1998年版。

[14] [19] 《抱朴子内篇校释》，中华书局 1960 年版。

[18] [25] 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社 1991 年版。

[20] [21] 《道藏》第 14 册。

# 佛教、道教文化中生态意识 及环保实践的比较研究\*

王 斌 王 莹 马建章\*\*

佛教和道教作为中国历史较为久远的两个宗教体系，其宗教文化中蕴含着丰富的生态智慧。从生物学角度，挖掘其中的生态意识并加以比较，了解它们的共同之处和差异所在，取长补短，加以糅合，并用生态科学的理论加以诠释，可以为我国制定环保政策法规以及相关的民族、宗教政策提供一定的理论依据，对解决自然保护与宗教信仰、习俗的冲突具有一定的指导意义，尤其在宗教信仰集中的自然保护区，能够为相关问题的解决提供参考。

国内外宗教人士和有关学者早已意识到佛教和道教与环境保护之间存在着内在联系，从宗教文化研究的角度去挖掘其中蕴含的生态意识。例如池田大作先生所著的《环境问题与佛教》，其中主要论述了“依正不二论”的佛教思想和环境保护的关系。张继禹先生主编的《道法自然与环境保护》，较为精辟地论述了道教文化中丰富的生态文化和生态实践。刘元春先生主编的《共生共荣——佛教生态观》，较为系统地论述了佛教文化中的生态意识。但是，其研究成果多是从宗教的研究角度着手，必然存在两种宗教文化自身所存在的偏颇之处，要让更多的人能够接受其中的生态文化，需要从更关乎人类与自然和谐相处的生态学角度来研究两种宗教文化，提取二者互缺的、可融合的、有益的成分，而后用科学的理论加以阐释。

目前我国正在大力开展全民素质教育，对宗教文化中有关环境保护的有益成分的梳理，能够有助于普及有关环境保护的科学知识，使之形成一种生态道德，唤醒人们的环境保护意识，促进人类的可持续发展！

## 一、佛教与道教文化中的生态意识

### （一）佛教文化中的生态意识

佛教于公元前6世纪左右在古印度兴起，是世界三大宗教之一。佛教传入中国后，与中国

\* 本文原载《生命科学研究》卷十，2006年第3期（专辑），第10-16页。

\*\* 王斌（1966-），男，湖南常德市人，东北林业大学博士生，湖南师范大学讲师，可持续发展教育中心一级培训师，主要从事自然保护与环境教育研究，Tel: 0731-8872928, E-mail: southtigerhn@163.com; 王莹（1984-），女，山西临汾人，湖南师范大学生命科学学院学生；马建章（1936-），男，山东人，中国工程院院士，东北林业大学教授，通讯作者，主要从事野生动物学、自然保护区学的教学与研究，Tel: 0451-82190624, E-mail: majianzhang@0451.com.

民族文化交融而形成中国佛教，目前佛教徒在中国各地都有分布，有汉传佛教，云南佛教和藏传佛教3个主要分支。在东亚文化领域内，中国佛教哲学的内容最丰富、最深刻，是中国最庞大、最复杂的宗教哲学体系，是中国传统哲学的重要部分和中国传统文化的主体之一，曾经对中国社会的历史与文化产生了重大影响。

“缘起”是佛教有关事物的形成及变化原因的重要概念。“所谓‘缘’指‘因’，即事物存在的原因或条件，但这种原因或条件不是指事物存在的根本原因，而是指处于依存关系中的某种事物作为他物存在的条件，而其自身又需另外的事物作为存在条件。‘缘起’即‘依条件而产生’之意。”<sup>①</sup>佛教缘起论是佛教理论的基石和核心，佛教所有的精神演绎与理想构筑都奠定在缘起论基础之上。佛教生态观也是以“缘起”作为其哲学基础，并由此产生业力与轮回的“因果报应说”“依正不二论”“众生平等”“人间净土”等理念。

### 1. 生态因子间关系与缘起说

佛教认为，宇宙万事万物是互相联系、互相依存和互为条件的，处在因果联系之中，因互相依持、互相作用才得以存在，即事物的生起、变化、发展、消亡都是缘起的。“缘起”就是因缘和合而生起，任何现象和结果都不是天生的，都是相关的众多因素与条件共同作用而引起的。生态学理论认为，生态系统中的各种生态因子，包括生物的，非生物的都是彼此依赖，彼此作用，互为条件，生命体或非生命体都是在互为因果的作用中不断生成、变化、发展和消亡。可见，佛教的缘起说与现代生态学中有关生态系统诸因子间的关系的论述有不谋而合之处。

### 2. 生态系统的反馈调节与业力轮回的因果报应说

“‘业’，梵文‘羯磨’(Karma)的意译，释义是‘造作’，《俱舍光记》卷十二：‘造作名业’。依汉语讲就是有意识的发起行动、活动、动作，《成唯识论》有‘令心造作为性，于善品等役心为业’，即是说由人的心理意念引发思想行为，并带来善恶等结果叫业，它被认为是延续生命进程、推动生死轮回的直接动力。”<sup>②</sup>业力的巨大使得众生在十界中轮回不止。轮回即果报，是众生善恶因的结果。善恶的行为即造业会带来众生在过去、现在、未来即三世中不同的生命形态和情态的变化，因而，轮回具有“不断变化”的意义。佛教希望通过这一业力与轮回的因果报应说来警世人类不要造恶业，而是通过不断修炼来避免恶报的轮回。因而佛教把一切众生按其出生方式、生存状态、行为特点等特征，分为三界、四生、九有、六道、十界等等。

生态学中，反馈调节是生态系统自我调节达到生态平衡的一种主要方式。人们由于物质需求和精神需求的极度膨胀，对资源的肆意掠夺，导致严重的环境和生态问题，生态系统最终无法通过调节的方式达到平衡，最终，这一恶果还是由人类自己吞下，有如佛教所说的造恶业得恶果。

### 3. 生态因子的平等性与众生平等思想

佛教将世间众生分为有情众生和无情众生。人与动物等属于有情众生，植物乃至宇宙山河大地属于无情众生。《大般涅槃经·如来性品》：“一切众生，悉有佛性。”“佛性又称心性、法

<sup>①</sup> 刘元春：《共生共荣——佛教的生态观》，宗教文化出版社2003年版。

<sup>②</sup> 同上。

性、如来藏、真如等。”<sup>①</sup>《大乘玄论》中说：“不但众生有佛性，草木亦有佛性。”佛性是一切事物都具有的内在规定性，这种规定性在任何事物中都是一致的。因而对有情众生、特别是人类来讲与无情众生是平等的，其存在的意义、生命的价值是不能有高下之分。

现代生态系统理论对每一个生物和非生物个体的价值和作用都是肯定的，只有各个生命体与非生命体紧密衔接，密切配合，才能保证生态系统的稳定和平衡。世界上有二百多万物种，每一个物种都有着非常重要的生物价值，不可或缺。人类在还未真正读懂大自然的法则时，就已经将自己推上了高高的主宰者位置，而忽视了其他生命价值的存在，为了满足私欲而对野生珍稀物种的疯狂猎杀，它所带来的不仅仅是野生物种的灭绝，最终会将矛头指向人类自己。而佛教对其他生命的尊重，则是来源于生命与权利的平等观念。

#### 4. 生态系统整体性与依正不二论

佛法“依正不二”的原理，就是立足于自然观，明确主张人类和自然之间是相互依存的关系。“所谓‘依正，就是‘依报’和‘正报’，依报是生命依存的环境，正报是生命主体。”<sup>②</sup>生命主体和生存环境，在客观世界的现象中存在着差别，但实质上是融合为不可分割的一体而运动着的。任何生命都是其生存环境的产物，是生命主体与环境相互作用相互影响的结果。如果把主体与环境的关系对立起来考察，就不可能掌握双方的真谛。而且，所谓环境并不是一成不变的。即使是同一自然环境，由于生存其间的生命主体不同，环境存在的意义也就迥然不同。“即或同为人类，环境对每一个人来说也是独立的，各有各的环境和不同的感受。从这个意义上看，生命主体和其生存环境是‘一体不二’的关系。”<sup>③</sup>

#### 5. 佛教对理想生存状态的追求

“无住涅槃”与“人间净土”是佛教人生的理想追求，是最高人生价值的体现。“所谓无住涅槃就是虽然个人已经证悟真理并充分享有快乐，但是决不自恃自满，而是运用到实现宏大理想的社会实践中，同呼吸共命运，共生共长。这充分是提倡大乘菩萨行。”<sup>④</sup>“无住涅槃”的实质就是立足现实人生的净化与超拔。“佛教主张无住涅槃，最终目的就是鼓励人们创建‘人间净土’。换句话说，就个体生命的完善讲，无住涅槃是最高的道德价值，就社会发展的最理想境界而言，就是将现在社会改建成为人间净土。”<sup>⑤</sup>而创建“人间净土”根本在于人类内心的觉悟以及行为的共业所感。在众多的净土理念中，佛教中的“西方极乐世界”是最具代表性，是现实生活空间转变的结果。在那里，生存空间广阔且环境优美；生命尊严平等，生态和谐；生活自然轻松，幸福安宁。这样的场景，正是人类希望达到的一种美好的生态环境。

#### (二) 道教文化中的生态意识

道教是中国本土的宗教，从东汉张道陵创教巴蜀算起，已有1800多年的历史。道教徒在我国大部分地区都有分布，对道教的信仰主要集中在汉族，羌族、白族、壮族等少数民族中亦有传播。在长期的发展过程中，道教积累了大量的经籍书文，后多编入《道藏》，对于中国封建

① 刘元春：《共生共荣——佛教的生态观》，宗教文化出版社2003年版。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

时代的哲学、文学、艺术、医学、药理学、化学、天文、地理等方面曾产生过不同程度的影响，是中国古代文化遗产的一个重要组成部分。

道教素来主张天人合一，这可以理解为道教对于人与自然关系的一个总的观点，即天人合一的生态观。其中，“天”，泛指自然环境，而“人”则指人类，其含义即是人与自然相互融合、相互依存而构成一个整体。在天人合一的生态观之下，囊括了丰富的与生态相关的教义，包括“道法自然”“齐同万物”“三才相盗”“重人贵生”，“洞天福地”等等，构成了道教文化中独特的生态智慧。

### 1. 生态规律与道法自然

“人法地，地法天，天法道，道法自然。”语出《道德经》一书，“道法自然”是先秦道家以及后来的道教共同信奉的核心理念，是道教整个思想体系的核心。“道”被分为天道和地道，“所谓天道，是指日月的运行，阴阳的消息，它们的运动变化，都具有内在的必然性。这种主宰事物发展的必然性，即是客观规律，是不以人们主观愿望而改变的天道。所谓地道，即人之所以为人的根据和原则，包括人的自然本性和道德伦理规范，以及社会群体的典章制度、组织、原则等。地道的各种原则，都是依据天道而制定的，奉礼尽义，就是符合天道。反之，背信弃义，违礼叛教，就是逆天而行，必遭祸灾”<sup>①</sup>这就是老子所提出的做人的最基本的原则——效法天地之道，遵循自然的规律，而不违道妄作。地道与天道之间能够互相贯通，遵守地道也就是顺应天道。这便是中国古代天人合一思想最原始的表述。

“自然”在“道法自然”中解释为“法则”，是指客观规律。“道法自然之‘法’，在这里指遵循、仿效之意。”<sup>②</sup>即宇宙的本原之道也要遵循自然的客观规律，也就是说，宇宙之中的万事万物，都处在一种有序的运动之中，都有其内在的规律性，所有的这些客观规律，都存在于“道”，即宇宙之中。老子言：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”（《老子》第四十二章）这里的“一”指混沌一气，一气分成阴阳二气，为一生二；阴阳变化，二气生成天、地、人，即二生三；三才兼备，万物资生，为三生万物。道教中有四大，即“道大，天大，地大，人亦大”（《老子》第二十五章），以上的论述可知，四大之一的人，来自天地，归根到底，理应法天则地，遵循大自然的规律，这是道教天人合一生态观的要害，它决定了道教必须以客观的角度观察和研究自然的一切规律，热爱和尊重自然，按自然的规律办事。

### 2. 人与自然的关系与齐同万物思想

人与大自然的关系，是当今社会关注的焦点，也是古代哲人一直探讨的话题。“天地与我并生，而万物与我为一”，语出《庄子·齐物论》一书。庄子认为万物的本原是“无”，无就是道，就是气，是构成万物的根本材料。万物从“道”生，灭亡之后又复归于“道”。庄子曰：“人之生，气之聚也；聚则为生，散则为死。”又曰：“天地者，万物之父母也，合则成体，散则成始。”说明了天地万物的生成、发展、灭亡，都是元气即道运动的结果。人与天地万物一样都存在于道中，在道中循环往复的变化。正如生态系统是动态的，发展的，变化的可以相互转化的，循环往返的。因而天、地、人与万物是统一的一体，人与世间万物是地位等同的。人

<sup>①</sup> 张继禹：《道法自然与环境保护》，华夏出版社1998年版。

<sup>②</sup> 同上。

必须善待天地万物，因为人与自然本来就是浑然一体，难以截然分开的，损坏了世间的任何一物也就是损坏了人类自己。庄子的这种天人共生、物我同一的思想后来也成为道教的基本理念，与可持续发展的“保护地球，就是保护我们人类自己”的理念不谋而合！

### 3. 生物与非生物间作用关系与三才相盗理念

“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。”语出《黄帝阴符经》。“所谓‘盗’，即盗窃、危害，也有利用的含义。‘三盗’是指天地、万物、人互相盗取，彼此利用，此三者若协调、适宜，则三才皆显安好，天下即大吉太平”<sup>①</sup>。“天地，万物之盗。”是说天地为万物所盗取、利用，得天地阴阳之气而生。“万物，人之盗。”是说万物为人所盗取、利用，生养自己。“人，万物之道。”就是说人为养活自己而盗取，利用万物，但人也会被万物所盗取，利用。如果人利用万物而失去控制而酿成灾害，反过来危害人自身，也就是人为万物所盗。此外，人为了能够不断地利用万物，而繁衍、改良了它，这样一来便是万物反盗取人类的智慧，靠人的维护而生之不竭，这是对人类在自然界中的地位与作用的认识上的一次进步，其中充分认识到了人的主观能动性。“三才相盗”，是大自然运行的客观规律，是一种相生相克的状况，“这种符合自然之道的‘有道之盗’，就叫作‘盗机’”<sup>②</sup>。这是说，“三才相盗”，要符合自然的规律，而不能妄作。在天地、万物、人之中，人并非无所作为，而是具有主观能动性，积极参与自然的往复运动。人作为万物之灵，是唯一具有自我意识的主体，能够认识自己，也能够掌握自然规律，通过对大自然的不断认识和对自然规律的掌握，使得人类更加有效的利用万物。在这里，人虽具有主观能动性，但仍然要在尊重自然规律的基础之上，即要有“盗机”。

### 4. 重人贵生思想对生命价值的体认

“仙道贵生，无量度人。”语出《灵宝无量度人上品妙经》。“生”，指生命，这是道教教义的一个基本概念，在此基础上逐渐形成了具有生态伦理意义的生命观。对当前的生态伦理学、生命伦理学有着重要的影响。“第一，‘生’，指生命。它来源于自然，并与自然构成有机整体，是‘精气之所集也’。第二，人对待生命的正确态度就是‘贵生’，应观察天地变化之机，分辨万物生长之利，以促进生命的发展，使万物各尽天年。在此摆脱唯人独尊的思想，承认了各种生物的生存权利，并把保养万物、维持生命的最佳状态作为圣人的重大责任。第三，贵生是人类之至德，贵生的方法有许多，其主要的原则是凡对生命有害的事情都应制止，凡对生命有利的事情就去做”<sup>③</sup>。

### 5. 道教对理想生存状态的追求与实践

道教所向往和追求的理想境界和理想生活，是现实人间仙境和美好的神仙天国。道教美好的理想境界，从宗教的体验来说，它并不是完全虚幻的，而是具有深刻的实际意义。道教“洞天福地”的营造，是将其信仰具体化，又是道教由理想仙境进入具体的宗教实践。这里包含了道教对人生和自然的深刻理解，也体现了道教对生命和生活质量的高度重视。这与现代社会追

① 张继禹：《道法自然与环境保护》，华夏出版社1998年版。

② 同上。

③ 同上。

求生活质量,保护生态环境,创造优质人居环境的理念相吻合。

## 二、生态意识和环保实践在两种宗教文化中的比较

### (一) 生态意识的比较

#### 1. 与生态系统整体性相关的教义比较

从道教天人合一的生态观可以看出,人与自然是和谐统一,作为一个整体而存在的,其中“齐同万物”的思想中包含了人与自然为一个统一的整体而存在和变化的观点。佛教“依正不二”的理论中认为,人与环境是相互联系、相互作用的,处于一种相互运动状态。由“缘起”的理论不难看出,人类与环境是互为因果,是“一体不二”的。而生态系统理论也是从整体上研究自然界的运动和组成之间的相互作用,生物和非生物都是生态系统的一部分,人作为生物的一种当然也是生态系统中的一员。同时由于物质循环作用,人类实际上与其环境在某种意义上来说也是一体的。

#### 2. 与人类生态学相关的教义比较

道教认为人、天地、万物是相互利用、相互依存的,即“三才相盗”,这是道教对人与自然关系认识上的一次飞跃,其进步之处在于认为人与天地万物虽然地位平等,但人具有较高的主观能动性。道教“重人贵生”的思想中也包含了对人的主观能动性的肯定和对作为万物之灵的人类的尊重。佛教中认为佛来自人间,非由天而得。佛教主张“众生平等”,但也承认“人是万物之灵”。因人类在一切众生中,意识上有自由的力量,富于创造性,好学多思,见识深刻。人类的这些长处,是其他众生所无法比拟的。正是因为人类具有这些特质,自然要承担爱护其他生灵的责任。这与现代生态学理论的分支学科——人类生态学的主要观点之一。正是由于环境问题的突显,生态学的研究对象逐渐从对生物的研究转移到对人类本身的研究上来。

#### 3. 与生态系统自身规律性和自我调节理论相关的教义的比较

生态系统中的一切生物与非生物之间是存在一定的运行机理和调控机理的,生态系统所共有的特征之一是自我调节能力,它是通过负反馈的方式达到稳定状态,然而生态系统的自我调节功能是有一定限度的,当外来干扰因素入侵(自然的或人为的)超过一定的限度,生态系统的自我调节功能就会受到损害,从而引起生态失调,甚至导致生态危机。

道教认为,“道”应该效法自然,即应该遵循自然规律,“《阴符经》开篇即说:‘观天之道,执天之行,尽矣。’‘观天之道,就是认识自然规律,‘执天之行’就是掌握和利用自然规律。人类的本领就在于此,所以说‘尽矣。’”<sup>①</sup>老子言:“知常曰明,不知常,妄作,凶。”就是说,认识规律才叫作明智,不认识规律,又要乱作妄为,必然会招致凶险的结果。

佛教中的业报与轮回的因果报应说也蕴含了这样的生态哲理,三毒中贪婪被放在第一位,贪婪正是现代人的最大缺陷和痛苦的最主要原因,由于贪念的唆使,人类失去了理智,只看到眼前的和自身的利益而忽略了对自然环境和生命的珍视,往往由于对物质财富不择手段的攫取,从而产生对资源的过度利用和开采,最终导致严重的环境危机和生态失衡。这种由于贪念

<sup>①</sup> 尹志华:《道教的生态智慧与科学发展观》,2006年版。

的唆使而违反了自然的规律，破坏了原有的平衡，即造了恶业，必得恶报，陷入“三恶道”之中。

#### 4. 与生态因子间相互关系有关的教义的比较

不同生态系统之间是互相依赖、互相渗透、互相包含于重重无尽的生命网络中。而佛经《华严经》把世界形容是一个“因陀罗网”般的生命之网，佛教中，“六相十玄”来源于缘起说，它用来分析不同生命体和生存空间之间的生态关系。“六相”是指总相与别相，同相与异相，成相与坏相。总相与别相是同一事物之间的整体与局部的关系；同相与异相，是从事物的部分、要素角度分析揭示事物要素之间的同一性与差别性的关系；成相与坏相，是进一步从事物差别性的角度分析揭示每一要素的稳定性与变动性以及相互转化的关系<sup>①</sup>。“十玄”的道理，揭示的是一切生命空间是浑然一体的。在每个空间以及所有空间之间，所有的生命体都是密不可分的，彼此影响的，即所谓的相即相入。这与道教中“三才相盗”的思想如出一辙。在生态系统理论中，生物与生物，生物与非生物之间的关系是通过不断地进行物质循环、能量流动和信息传递形成的这种“相即相入”关系，即相互作用和相互依存的统一整体。

#### 5. 与生物地球化学循环理论相关的教义的比较

自然界的任何一种元素，通过植物吸收到体内，并通过食物链在生态系统（各级消费者）中传递，随着动植物的死亡，在分解者的作用下，最终以无机元素的形式回到环境中，由植物再度吸收，如此循环，称为物质循环。由于生态系统中的物质循环只有在生物作用和地球化学作用相结合的条件下才能完成，因此又叫作生物地球化学循环。成、住、坏、空被佛教称为“四劫”。“成劫”是世界的形成时期，“住劫”是世界安定时期，“坏劫”是世界毁灭时期，“空劫”是毁灭之后的空虚时期，“空劫”之后，又重新开始成、住、坏、空的另一个生灭周期。世界就是这样循环往复，永不休止！“四劫”理论是佛教的宇宙大循环观点，表明宇宙万物是不断运动、变化、发展的，众生也是不断生死、演变、升沉的。老子在对道即宇宙的描述中用到一个“反”字，通“返”，“反”指循环与转化。庄子认为万物的本原是“无”，无就是“道”，就是气，是构成万物的根本材料。万物从“道”生，灭亡之后又复归于“道”。可见，万物存在一个循环往复的过程。“复命曰常，知常曰明”（《老子》第十六章）<sup>②</sup>，是说循环是根本的和谐，是最根本的规律，知道了规律才是明智的。由此可见，佛教与道教的教义中含有与生态学中生物地球化学循环理论相应的论述。

#### 6. 与生态平衡理论相关的教义的比较

生态平衡是指生态系统通过发育和调节所达到的一种稳定状况，它包括结构上的稳定、功能上的稳定和能量输入输出上的稳定。在自然条件下，生态系统总是朝着种类多样化、结构复杂化和功能完善化的方向发展。现实生活中人类所期待的优良生存环境，正如道教对理想的人间仙境的追求，即“洞天福地”和佛教对理想生活状态和生存环境的追求，即“人间净土”。无论是道教的“洞天福地”还是佛教的“人间净土”都具有山清水秀、植被良好、物种丰富、空气清新等特点，这也是一个稳定和平衡的生态系统所必备的。道教中，还有“知常曰和”的

① 刘元春：《共生共荣——佛教的生态观》，宗教文化出版社2003年版。

② 葛荣晋：《道教文化与现代文明》，中国人民大学出版社1998年版。

思想，即和谐是根本的规律，只有认识了规律，按规律办事，最终才能达到和谐的状态，也就是现在我们所说的生态平衡状态。

从以上的分析和比较中，可以看出，道教与佛教的教义对生态系统的组成，生态系统的功能，生态系统中生物与生物，生物与非生物之间的关系，以及对于生态系统中人的认识和人在生态系统中的地位和作用的认识都是有着可比性的，并且在现代生态学理论中都能够找到依据和映射。

两者的区别在于，佛教的生态观更强调对于人自身的修炼，强调对人的内心精神领域的关注，和对人的精神领域的教化和约束，正视人类固有的各种缺陷，由人的内心引起对行为的规范，无论是用业报和轮回对人的精神产生威慑，还是用对佛的向往和追求使人产生信仰的力量，这些都是以人的精神领域为出发点的，首先达到心态平衡，进而用行动达到人类所追求的生态平衡。从心态平衡到生态平衡这是佛教生态观的实质所在。因而，佛教对理想仙境的追求，也从“人间净土”转变为“唯心净土”。

道教侧重于提供给人类以直接的、现实的对人与自然关系的看法，侧重于提供给人类有效的合理的处理人与自然关系的方法和手段，无论是“道法自然”“齐同万物”“三才相盗”“重人贵生”的生态观，还是判断社会贫富的标准以及对生态环境和生物保护的各种戒律和规范，都能使人从现实生活中由对各种生态理念的领悟而引发正确的行为，从而达到生态平衡，相比而言，似乎更直接和针对性更强，但是其对人自身的约束力量没有佛教中那么强大。

## （二）环保实践的比较

### 1. 佛教的环保实践

佛教把“不杀生戒”作为“五戒”“十善”之首，作为信仰者的首要条件和最基本的行为规范。“佛教主张，一个高尚的、完美的人格形象的塑造和确立，必须彻底打破利己主义的束缚，在觉悟真理的同时甚至在探求真理的时候，就要有拯救众生和引导众生共同觉悟共同快乐共同圆满的理想和实践，于是，有菩萨、佛的人格。”<sup>①</sup>因而作为佛教徒，做到不杀生还不够，必须主动地去放生，应该用佛教慈悲心去对待一切众生，用因果轮回的自律心去坚定意志，救度众生的苦难。“所谓‘慈悲’，本来是古代印度语 maitri 和 karuna 合起来的译词，前者意味着给所有人快乐，后者意味着拔除所有人的痛苦，概括即为‘拔苦与乐’。”<sup>②</sup>大慈大悲是菩萨行的纲领，而发菩提心是根本。所以首先用同体大悲的感念之心对待一切生灵，才能够做到不危害包括人类在内的一切众生。

佛教典故中有佛陀舍生饲虎的故事，是说萨陀那太子在苦行期间，遇到一只非常饥饿的老虎，佛陀不忍，便将自己身上的肉给老虎吃，由于佛陀的这一超拔的慈悲之行，之后佛陀又复原真身了。

僧众或在山间禅定，或在树下经行，僧众们沿路乞食不免踩伤地面上的虫类及草树的新芽，是故佛陀基于慈悲，避免世人讥嫌，遂制定结夏安居三月的制度。“结夏安居”又称“夏安居”，夏季农历的四月十六日至七月十五，为夏三月。届时出家众结界安居。非为父母师长

<sup>①</sup> 刘元春：《共生共荣——佛教的生态观》，宗教文化出版社 2003 年版。

<sup>②</sup> 同上。

三宝事，不得出界。以致力修行，名为“三月结夏，九旬安居”。我国“结夏安居”之制始于姚秦时代，现在我国僧人仍有结夏习俗。

在现代社会。佛教徒身体力行，在遵守“不杀生戒”之下，还积极“放生”。极力赞叹放生护生功德。《梵网经》《楞严经》《涅槃经》等大乘经典，都明确禁止吃众生肉，认为吃肉是断大慈悲种。汉传佛教依大乘经典而有素食的传统。《大智度论》云：“诸余罪中，杀业最重；诸功德中，放生第一。”这些在客观上都对物种和生态环境的保护发挥了积极的作用。另外，佛教徒有植树造林、养林护林、美化寺庙及周边环境的优良传统，因而佛教寺院通常都是林木葱郁，鸟语花香，环境清幽，古人道：“世上好语佛说尽，天下名山僧占多。”即形象地表现出佛教对人类心灵的净化和对生态与自然环境的保护有着特殊的意义。

## 2. 道教的环保实践

道教有许多戒律，如“入三归戒”，“五戒”“八戒”“无上十戒”等等，《三国志·张鲁传》中载有天师道“又依月令，春夏禁杀”的规定，即禁止春天和夏天去杀害生命。夏天是草木繁生、鸟兽繁衍，创造下一代的良好时期，此时禁杀，有利于生态的稳定和发展，这是遵循自然规律的表现。“特别是在《秦律》中还有专门的政令：春二月不准入山砍伐林木，不准堵塞水道；不到夏季，不准烧野草作肥料，不准采集刚发芽的植物或取获幼兽、鸟卵和幼鸟，不准毒杀鱼鳖，不准设置捕鸟兽的陷阱和网罟，到七月解除禁令……可见当时人们已经将保护生态的理论写进了法律，这是目前所见到的材料中，世界上最早关于保护山林、水道、植物、鸟兽、鱼类的法律规定了”<sup>①</sup>。道教评判一个社会贫穷或富足的重要标准是以自然界中各种生命形态的兴旺与否，动植物种类的多少存亡而论的。

现代道教徒也秉承道教保护生态环境，珍视生命的优良传统，积极投入到保护名山宫观和植树护林等保护生态环境的工作中去，不仅向往神仙天国的理想境界，而且也致力于营造现实的人间仙境，努力把自己学道修身的场所建成道教的洞天福地，对社会各界产生了积极反响。

## 3. 环保实践的异同

佛教的环保实践注重对人的自身的修炼，像不杀生，放生，吃素等行为，都是以其对内心的修炼为出发点和目标的。而道教则是在其直接和现实的生态观指导下，其行为更加务实也更直接。

# 三、结语

1. 佛教与道教文化中蕴含的生态智慧，可以在现代生态学理论中找到依据和映射。

2. 生态意识在佛教和道教文化中有着许多相通之处，无论在教义还是在实践上都有可比性，只是语言表述上有一定的差别。同时，佛教与道教文化中生态意识的差异所在，是由于两种宗教文化的根本出发点不同所造成的。

3. 生态环保是一个社会性的课题，它需要包括政治、经济、科学、宗教、文化、道德等等各个领域共同探讨和解决的深刻命题，它关系到整个地球和人类的命运。作为在中国影响最

<sup>①</sup> 张继禹：《道法自然与环境保护》，华夏出版社1998年版。

深远和广泛的两个宗教体系，在普及环保知识、提高环境意识、践行环保行为方面存在着合作和交流的广阔空间。

#### 几点建议

1. 在宗教信仰集中的地区规划和建立自然保护区时，可以用生态学知识解释宗教文化中的生态理念，因地制宜开展环保科普教育，提高当地居民的环境保护意识，这样既可以尊重当地居民的宗教文化传统和习惯，又有利于日常工作的开展和保护区建设方案的制定和实施，从而起到一举两得、事半功倍的效果。

2. 在科学与宗教日益表现为合作关系的今天，在推广普及与环境保护相关的科学知识时，可以将宗教文化中相关的教义和典籍作为素材，使之更加生动。

3. 佛教与道教人士在传经布道时，也可以借助生态科学理论来加以演绎，在宗教界宣传环境保护知识，践行环保行为。

## 道教的人生追求与环境保护\*

史向前\*\*

由于自然环境的不断恶化,保护自然环境,维护生态平衡已经成为今天人类的共识。在人们为寻求解决这一问题的思想方法时,反思历史悠久的中国本土道教,无疑可以为我们提供一些有益的启示。道教是中华民族传统文化母体中孕育和成熟的以“道”为最高信仰的宗教。道教和世界上其他各大宗教一样,在它的宗教意识形态中有其系统的宗教教义和终极追求,但又因不同文化背景的影响,具有自己的鲜明特色。道教与自然环境有着天然的联系,它是世界上唯一以自然大道为信仰对象的宗教,也是唯一致力于建设一个美好的人间家园的宗教。道教的人生追求包含有丰富内容,这里主要就它的生活境界、生命修养和生活富足三个方面,说明它对自然环境保护和人类健康发展的关怀和贡献。

### 一、“洞天福地”:生态保护的理想模式

道教追求的人生目标是长生成仙和体道合真,其人生境界是美好的天国和人间仙境。这种目标和境界从其产生的根据和宗教体验来说并不是完全虚幻的,而是具有深刻的实际意义。它体现了道教对人生美好生活的向往和追求,给予了信仰者以极大的生命创造力和人生终极关怀。作为以重今生、重现实为特质的宗教,道教在致力于天国仙境建构的同时,还致力于人间仙境的营造,洞天福地就是道教营造的人间仙境。所谓洞天福地,一般的理解就是修道者居住的山洞、山地,或一些名胜之地。但从道教的独特视角来看,它是经过选择并营造的天地间最灵秀的地方,其灵秀在于最能体现道意,融自然与人于一体,是沟通天地、仙凡两界的一个别有空间世界,所以成了修道者最适合的修行、游息之地,历代的仙家真人多得道于此。出世较早的洞天是昆仑山,随后“五岳”相继崛起,并逐渐形成大小46洞天和72福地的人间仙境。

洞天福地是道教提出的一个极具思想特色的学说,它的起源与远古时代人们的山居传统有关,同时也与道教的人生追求相联系。道教对山特别偏爱,除了它的幽静、灵奇和方便采药、行气等原因,更因为这里万物并作,生机盎然,是自然大道的集中体现。道祖老子在描述

\* 本文原载《安徽大学学报》(哲学社会科学版)2004年第4期,第15-18页。

\*\* 史向前(1962-),男,安徽广德人,安徽大学哲学系教授。

“道”的表象时，就特别好言“山（谷）、水”，它们分别象征着大道的虚静、宽容和柔弱、滋养。孔子也有“知者乐水，仁者乐山”的说法，给自然山水更增添了一层人文意蕴，对后来的道教人生也有影响。《太平御览》卷二十八引《尚书大传》假托孔子之口赞叹山之性灵云：“夫山嵬嵬然，草本生焉，鸟兽蕃焉，财用殖焉，四方皆无私与焉；出云雨以通乎天地之间，阴阳和合，雨露之泽，万物以成，百姓以飧。此仁者之乐于山也。”不过，道教在自身信仰追求的主导下，则将山之所乐引向了对自然的回归。

因此，山在道教中的地位远较世界上其他宗教更为突出。古人云“天下名山僧道多”，与道人的向往自然相比较，僧人居山主要为了出离人间，其对自然山水的偏爱和衷情也不及道教。《说文》曰：“仙者，人在山上貌”，道教从产生伊始就与山结下了不解之缘，从远古的道祖黄帝（问道于崆峒山）、老子（说道于终南山）开始，千百年来，历代道人隐居深山潜心修道，先后营造了一个个理想的人间仙境。道教典籍中所有关于洞天福地的描述几乎无一例外的都是丛林流水，鸟兽成群，花草飘香，气候宜人，五灾不侵，百病不生；人们生活其中，秩序井然，自由自在，甘食美服，安居乐俗。宋披云真人《迎仙客》词云：“水深清，山色好，天下是非全不到；竹窗幽，茅屋小，个中真乐莫向人间道。”“柳荫边，松影下，竖起脊梁诸缘罢；锁心猿，擒意马，明月清风只说长生活。”反映了他隐居山中修道，走进人间仙境的情趣。这是一种美好的生活境界。从生态学的角度来看，这种洞天福地就是最早的生态保护区，简直就是近乎完美的生态环境，充满了人与自然的和谐，令人陶醉。

道教的洞天福地由于营造了一个近乎完美的自然和人文环境，在历史上就早有盛名，所谓“山不在高，有仙则名”也。历代的文人骚客也多有登临其境而心旷神怡，留下了大量的赞颂诗文，无须赘述。长期以来由于各种自然和人为的破坏，它们中的许多今天已经荡然无存，但仍有一些经过后人保护和修复，往日的人间仙境依然犹存。其中有的已被列为国家著名风景名胜区，泰山、武当山还被联合国教科文组织列入“世界文化遗产”名录。这些地方多是集自然遗迹、自然资源、自然地质、自然生态和自然风光为一体的一个完整的自然环境，是前人，更是历代修道者为我们留下的一幅理想的生活图景，我们有责任把它们保护好，并且要营造出更多这样的美好家园。

## 二、“生道合一”：生命修养的根本途径

道教视人的生命为最高的价值存在，“仙道贵生”是道教一系列教义中最为鲜明的思想。为了追求生命的健康和长久，他们做出了不懈的努力，积累了包括外丹、内丹等方术在内的丰富内容，这是人类生命修养的一笔宝贵财富。道教的生命修养方法繁多，但有一个最高的、贯穿始终的根本思想就是“生道合一”，主张养生就是尊道、修道、得道的过程，成仙就是生命上达与大道的合一。

道教重要经典《道德经》曰：“道生之，德畜之，物形之，势成之，是以万物莫不尊道而贵德。”<sup>①</sup>“道”是人类与万物共同的根源，正是道化生了人类和万物。“德”是道在创生活动

<sup>①</sup> 《道德经》第五十一章。

中内化为人与万物中的自然本性，它是道的体现，所以贵德就是尊道。《道德经》又曰：“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。”<sup>①</sup> 道即自然之道，也可说道即自然。道（德）之所以受到尊贵，与其说是因为它创生了万物，赋予了万物之本性，不如说是它的创生、作用万物永远是自然的，永远是顺着万物的自然规律和自然本性而不加任何干扰和限制，即是“生而不有，为而不恃，长而不宰”。或者说，正因为道是自然的，所以才能成就万物，才会受到人们的尊贵。道之伟大与崇高正在于此。它决定了人们尊道、修养就是尊崇自然，效法自然，循此人们才有可能得道。既然如此，养生修道就不仅仅只是修养自我生命，不仅仅只是自我的事情，必须像自然之道创生万物一样去“助万物之化”，必须像自然之道体现在万物之中一样去拥抱万物、进入万物，与万物融合为一个共同的生命体。

本着这一精神，道教在生命修养中强调“慈物”和“寡欲”。道祖老子讲人生有“三宝”，其中第一宝就是“慈”，即慈爱万物。这也是自然之道在人生命的体现，为生命之本，所以是“宝”。儒家孔子也讲慈，孔子之慈为仁慈，主要是对人的慈爱，而且对不同人的慈爱也有主观上的差等。所以老子反过来讲“不仁”，说“圣人不仁”，“天地不仁”，<sup>②</sup> 强调爱人、爱物都应出自平等、自然之心。道教经典《抱朴子》说：“慈心于物、恕己及人……如此乃为有德，受福于天，所作必成，求仙可冀也。”<sup>③</sup> 人欲积德累功，修道求仙，不独爱人，也当爱物。道教不仅慈爱万物，还善于向它们学习，从万物中悟出生命长生久视的道理，譬如知道生物节律，就适应它们的变化方式调节自己的生命；知道龟鹤长寿，就模仿它们的活动方法强健自己的身体，等等。人与万物的生命本为同根相连，如果不能善待万物，一味残害万物，其结果也是残害自己的生命。《抱朴子》接着写道：“弹射飞鸟，刳胎剖卵，春夏燎猎……凡有一事，则是一罪，随事轻重，司命夺其算纪（预定的自然寿命），算尽则死。”道教的各种戒律中，对此还有大量的具体规定。这是道教以其特有的宗教形式对人们破坏自然提出的警告。

从“慈心于物”的思想出发，老子进一步提出了“寡欲”的摄生要求，反对过度的嗜欲、贪欲。《道德经》曰：“见素抱朴，少私寡欲。”<sup>④</sup> 老子所说的人生三宝中的第二个“俭”宝就是此意，只有崇俭抑奢，才能做到“寡欲”，进而做到“慈物”。因为欲望过多，必然带来对自然资源的索取和掠夺；同时欲望过多，也必然会引起人体生命中的阴阳失调。所以养生之要，在于节制自己的贪欲，始终保持一种自然、淡泊的心境；否则就会伤身害物，灾祸无穷。《抱朴子》说：“学仙之法，欲得恬愉澹泊，涤除嗜欲，内视反听，尸居无心。”<sup>⑤</sup> “尸居无心”，就是要做到不妄动、不贪心。又说：“祸莫大于无足，福莫厚于知止……情不可极，欲不可满，达人以道制情，以计遣欲。”<sup>⑥</sup> 对于自我生命来说，寡欲之大者，在于节制食色，纵欲取乐，必然成灾；对于万物生命来说，在于节制消费，暴殄天物，必然自遗其咎。

道教的养生在于顺应自然本性地生活，在于与大道相通相合。道教并不主张禁欲，反而主

① 《道德经》第五十一章。

② 《道德经》第五章。

③ 《抱朴子·内篇·微旨》。

④ 《道德经》第十九章。

⑤ 《抱朴子·内篇·养生》。

⑥ 《抱朴子·外篇·知止》。

张认识、利用自然事物为人类造福。庄子就肯定了“养形必先之于物”<sup>①</sup>，《黄帝阴符经》也肯定了“盗取万物为人所用”的思想。道教反对的只是不知惜物和不知节制的贪欲、嗜欲。人类社会在今天之所以会感受到生态环境的危机，其根本原因就在于长期不知满足、不知回报地追求财富与享受。为了维护生命健康、为了人类社会持续发展，我们需要吸取道教“生道合一”的智慧，让生命回归自然。

### 三、“万物俱生”：生活富足的评判标准

生活富足是社会、人生的一种普遍追求，但在什么是富、如何才能富的问题上，中国最早的两位思想家道祖老子和儒圣孔子的看法却不尽一致。关于怎样才是富，孔子没有明说，但从《论语》中孔子所说的“季氏之富”和“颜子之贫”的情况看，应是就财富的多少而言的，是有财者富。关于如何富民，孔子主张“富之”<sup>②</sup>，即为政者要积极引导百姓，使百姓致富。因为需要引导、教导，所以为政者要“先之劳之”<sup>③</sup>，即劳于百姓之前，以身作则，勤政无倦。既然百姓之富皆为上者使之，假如为政者不能或不愿“富之”，那么百姓也无从得富，此之谓“富贵在天”<sup>④</sup>。

老子对怎样是富的问题有明确回答：“知足者富。”<sup>⑤</sup>又说：“知止不殆，可以长久。”<sup>⑥</sup>就是知道适可而止地克制自己的欲望，适可而止地控制自己的行为，因为人的欲望是没有止境的，知道适度的满足就是富。对于如何能富的问题，老子也明确指出：“我无事而民自富。”<sup>⑦</sup>意思是在上者不要做扰民之事，保持清静无为，百姓自然能富、自己会富。因为是知足就富、自己会富，富之标准也未必就是财富多，所以即使在上者“有事”，在下者也未必不富，至少可以转到精神上去寻求一种知足之“富”。庄子《南华经》提倡的“逍遥游”就是承接老子之富为人们开出的一条可行之路。

从以上的比较可以看出，老子并不注重占有多少财富，注重的是不能违背人性之自然，是对自然的服从和保护。后来的道教正是从此出发，进一步提出了不能违背物性之自然的“万物自足”的富裕观，表达了对环境和物种加以保护的思想。《太平经·分别贫富法》曰：“天下何者称富足？何者称贫也？……富之为言者，乃毕备也。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。……今民间时相谓为富家，何等也？是者但俗人妄语耳。富之为言者，乃悉备足也。一事不具，辄为不足也。”

这就是道教的富足观，认为评判一个家庭、一个国家生活富足的最大标准就是“万物俱

① 《庄子·盗跖》。

② 《论语·子路》。

③ 同上。

④ 《论语·颜渊》。

⑤ 《道德经》第三十三章。

⑥ 《道德经》第四十四章。

⑦ 《道德经》第五十七章。

生”，也就是说社会上的各行各业，尤其是自然界的各种生命形态皆生长兴旺，一派繁荣。自然界的物种资源越多，就越富足；反之，物种不足者为小贫，越来越少以至于有了许多珍稀、灭绝的物种则为大贫。人类社会的贫富与自然界中各种生命形态的兴旺与否、与自然资源的多少与否休戚相关。而世俗社会往往以一时占有财富之多少来划分贫富的观点，实在是一种“妄语”。这一见解显示了道教思想家对社会发展与自然生态和物种保护之关系的理性观察和深刻见解。在他们看来，天地犹如人之父母，为人生之根本，万物与人类是共存共荣的同一个生命体，所以只有自然界中各种生命形态的俱生俱长，才会有社会生活的真正富足。

怎样才能保护好自然环境，实现万物俱生呢？《太平经》又提出了一系列具体的要求和戒条，诸如不烧山破石、不污秽江河、不杀害生灵等等。其中最根本的措施就是“力行真道”，即如道祖老子所说的，尊崇、效法万物的自然规律和自然本性，依自然而行；这种行道，是要努力实行的，因为它包含有对自然规律的认识和掌握，包含有对世俗各种贪欲、妄行的克服和纠正。这一思想也是当今一切有识之士和世界上有关环境和发展组织一再倡导的共同思想。为了不使经济的继续发展受到损害，当今我国又一次提出了以人为本的科学发展观，注重“经济社会和人的全面发展”，而且突出了“人与自然的和谐发展”，可谓居安思危，未雨绸缪。因此，为能实现这一目标，反思中国传统道教关于人与自然关系中深邃的环保意识和生态智慧，是有积极的参考价值和启示作用的。

# 道家生态和谐思想与新农村生态和谐思维\*

曾建萍\*\*

道家以其天、地、人宇宙万物在“道”中实现了生态自然的和谐统一，构筑起一个朴素、自然、豁达、飘逸的宇宙观、人生观、方法论，融汇儒、释，铸成三位一体的华夏文明基本肌骨。“人法地，地法天，天法道，道法自然”，是道家生态和谐的总纲和最高境界。道家以其系统完整的人与自然、人与自身、自然界内在各生命个体等的和谐统一思想，反映了生态生命系统与自然环境系统的相互协调。吸取道家生态和谐思想的精华，对于培育新农村生态和谐思维方式，建设社会主义新农村具有重要意义。

## 一、“道法自然”与新农村生态系统和谐的思维

道家生态和谐思想首先体现在生态系统所具有的系统规律性。老子认为，世界上的一切，包括天地万物和人都是从“道”产生的：“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。”“道生一，一生二，二生三，三生万物。”“道”是宇宙的原初，是万物之宗，又是万物之始，更是万象之源，是宇宙间万物存在的规律。“人法地，地法天，天法道，道法自然。”<sup>①</sup>即人以地为法则，地以天为法则，天以道为法则，道的法则就是自然而然。整个宇宙万物在“道”的统领下达到了高度和谐的统一，以“道法自然”为最高准则构建了一幅自然、人类、社会和谐相处的理想境界。老子提出的一切顺应自然，人道必须顺应天道，“辅万物之自然而不敢为”内在地包含了人类的道德行为、道德法则也应遵循自然法则，效法天地自然，遵循自然界的规律，用道家的话来说，就是“自然之道不可违”。

用道家“道法自然”的观点培育新农村生态系统和谐思维方式，就要树立整体系统观念。农村社会是一个由自然系统、生产系统、生活系统、文化系统、管理等子系统构成的相互联系相互制约的生态系统，各子系统又由若干要素组成。构建新农村和谐社会，实质上就是构建新

\* 本文原载《生态经济》2007年第7期，第149-151、155页。基金项目：广东省哲学社会科学“十一五”规划项目“广东社会主义新农村思想道德建设研究”（编号：06C07）研究成果之一。

\*\* 曾建萍，女，副教授，广东工业大学文法学院副院长，研究方向为传统文化与中国政治。

① 朱良志注评：《老子》第二十五章，暨南大学出版社2003年版。

农村生态系统的和谐发展体系。使农村整体生态系统与各子系统之间，各子系统之间，系统内部各要素之间处于“和谐”状态，达到“生产发展、生活宽裕、乡风文明、村容整洁、管理民主”，全面协调可持续地推进农村经济、政治、文化、社会和党的建设，建设繁荣、富裕、民主、文明、和谐的社会主义新农村。这实质上是一个“自然—经济—社会”复合的生态系统遵循“自然之道不可违”的生态伦理法则运动的过程。

用道家“道法自然”的观点培育新农村生态和谐思维方式，就要树立层次观念。农村社会是一个有层次的和谐生态系统，其核心层是人与人之间关系的和谐，即人与人的和睦相处，平等相待，协调地生活在大社会大家庭之中。其保证层是农村社会的政治、经济和文化协调发展，与和谐社会的要求相配套。基础层是稳定和平衡的生态环境，和谐社会必须在一个适宜的生态环境中才能发展，自然生态危机本质上是人类生存与发展的危机。没有平衡的生态环境，农村社会的政治、经济和文化不能生存和发展，和谐的人际关系也会变成空中楼阁，无存在基础。

用道家“道法自然”的观点创建新农村生态和谐思维，就要树立“自然之道不可违”的理念，遵循客观规律。农村生态系统是一系列生态规律运行的结合体，包涵着自然、人类、社会各方面的客观规律。仅就生态学来看，就有相互制约和相互依存的互生规律、相互补偿和相互协调的共生规律、物质循环转化的再生规律、相互适应和选择的协同进化规律、物质输入与输出的平衡规律、植物的生理生态规律、植物群落的生态规律、“植物与气候相适应”的规律、植物个体生理平衡的规律、植物“光合作用”的规律等；人类和社会运行的规律更是多种多样；自然与人类和社会相互作用、相互交错运行更包含着纷繁复杂规律。因此，在建设社会主义新农村的实践中，要使农村的自然环境、生产环境、生活环境、文化环境和谐，城乡社会、经济、资源和环境和谐，构建注重人的需要—社会—经济—自然复合生态整体效益和谐发展的模式，就要遵循自然生态规律、社区建设生态规律和农业发展生态规律。遵循自然生态建设规律，就要求保护自然资源及生物多样性，恢复退化生态。继续大力开展植树种草、防沙治沙、改良草场、水土保持等工作，有效保护和恢复生态环境；把热带森林、天热林、湿地、生物多样性丰富地区和生态脆弱区等生态系统放到相应的位置，采取有效措施予以保护；完善自然资源有偿使用制度和价格体系，逐步建立资源更新的经济补偿机制。遵循社区生态建设规律，在新农村建设中，就要对垃圾实行分类回收、资源化利用（生产堆肥、有机肥）无害化处理，用生物塘、湿地法、沼气污水净化池等处理生活污水，建设生态厕所及雨水收集再利用、农村公共服务、美化环境等系统。遵循农业生态建设规律，就要加强农业基本建设（农田林网、道路、节水灌溉、水利设施），提高生产资料、资源的利用效率；采用新技术新品种，减少化肥、农药用量，推广节水农业，扭转农业污染和农业生态环境破坏加剧的局面，改善农业环境质量。总之，构建新农村和谐生态系统，制定路线、方针、政策和具体操作的方式方法，都必须遵循“自然之道不可违”的客观规律。

## 二、“天人合一”与新农村人与自然和谐的思维

道家力主人与自然和谐共处，视天地人为一体，强调天道与人道、自然界与人类紧密相依相存，追求“天一地一人”整体和谐即人与自然的整体和谐。老子曰：“故道大，天大，地大，

人亦大。域中有四大，而人居其一焉。”<sup>①</sup> 虽然人为四大之一，但他在宇宙中的地位并不比其他三大更高，只是生态系统之一，天、地、人，亦即自我、社会、自然三者整体和谐统一。老子认为，“万物负阴而抱阳，冲气以为和”<sup>②</sup>，它们都遵循着“道”所固有的规律运行——即生态系统的演化。“大曰逝，逝曰远，远曰返”，是生态系统演化的主要状态和基本历程。庄子憧憬的理想社会是一个人与动物、人与自然和谐相处的状态，所谓“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”<sup>③</sup>。道家认为在宇宙中最终起主导作用的是自然而不是人，最高的社会理想应该是顺应自然的人间秩序，达到“天地与我并生，而万物与我为一”的境界。

用道家“天人合一”的思想创建新农村人与自然的和谐思维方式。

其一，要树立尊重自然比尊重自身更重要的观念。人类与自然是一个相互依存的整体，以损害自然界的生物种群来满足人类无节制的需求，只能导致整个生态环境资源的破坏和枯竭，最终危害人类自身。因此，创建新农村人与自然的和谐关系，要求人们重新认识自身与自然的关系：人与自然是平等关系，而不是主从关系，更不是征服与被征服的关系。物种有其自身天然生存的权利。人类要尊重自身，首先要尊重自然，否则必然会遭到自然的报复。

其二，要实现伦理价值观的转变。创建新农村人与自然和谐思维的要求：不仅人是主体，自然也是主体；不仅人有价值，自然也有价值；不仅人有主动性，自然也有主动性；不仅人依靠自然，所有生命都依靠自然。因而新农村建设要尊重生命和自然界，意识到人不是自然的主宰，而是自然的一部分，人类的价值观不能仅仅以人本身为最终目标，人类的功利和幸福不能逾越自然所允许的范围。只有在与自然协调和谐相处的前提下，才能获得真正持续、健康的功利与幸福。

其三，确立保护生态环境是新农村人与自然和谐思维的首要准则。培养农民正确的资源观、环境意识和可持续发展观，就要教育他们保护自然生态环境，维护地球生态环境系统的正常运转，树立保护自然生态的良好状态，生态先于一切的生态伦理道德的首要准则。人类的其他一切行为，首先必须服从这一道德准则。要重新学习在地球上生活的艺术，告别传统的“物质主义”，以实用节约为原则，以适度消费为特征，追求基本生活需要的满足，崇尚精神和文化享受，致力于构造一个以环境资源承载力为基础，以自然规律为准则，以可持续社会经济文化政策为手段的环境友好型社会。这是构建新农村人与自然和谐关系的主题。

其四，创建人与自然和谐相处的文化。首先，要树立生态文明是社会结构重要组成部分的理念。优美的地球生态环境是人类文明繁荣发展的基础和前提，人类文明必须把保持自然生态环境系统的正常运转作为重要标志之一。构建新农村人与自然的和谐关系，就要将生态环境资源作为社会结构的重要组成部分，建立经济、政治、文化、生态环境“四领域”协调发展的总体框架。这是衡量新农村建设、构建和谐社会的重要标志。其次，构建人与生物、人与自然的新型关系。着力培育人们共生、和谐、仁慈、适度、融通、互补等人文理念，从根本上实现人

① 朱良志注评：《老子》第二十五章，暨南大学出版社2003年版。

② 同上书，第四十二章。

③ 杨柳桥：《庄子译话》，上海古籍出版社1994年版。

们深层心灵的转换。只有达到理性精神的衍生和智慧能量的渗透，才能形成珍爱自然的习惯，在行为技术层面上自觉地保护自然。

以“人与自然和谐”的思维指导新农村建设，在改造传统村落，规划村庄布局，推进村庄整治和村庄建设，建设中心村，改造城中村、园边村、城郊村，合并小型村，搬迁高山村，把一批有条件的村庄改造、建设成为规划科学、经济繁荣、环境优美、服务齐备、管理民主、社会和谐在农村新社区；推进城乡一体化的公共交通、供水供电、垃圾和污水处理、通信信息、连锁超市和劳动就业服务等体系的建设；推进农村改路、改水、改厕、改厨、改房，促进农民生活方式转变，重新设计规划和布局，重新调整人与自然关系的过程中，就要避免人类中心主义的错误，即把自己凌驾于自然之上，只顾人类自己的利益而轻视其他物种的利益，随心所欲地规划、改造、征服或征伐，造成生态环境破坏、环境污染，加速资源衰退与缩减。新农村建设必须坚持人与自然和谐共生、协同进化原则，以生态学及规划理论为指导，将人的眼前利益和长远利益、实用与理性、科学态度与道德信仰结合起来，将人的利益与其他物种的利益结合起来，热爱、尊重、保护、合理利用自然，通过道德和法律协调人与自然的关系，实现社区生活环境与自然环境相和谐、人居环境与其他物种生存环境相和谐、经济系统与生态系统相和谐、“人化自然”与“未人化自然”相和谐。按照“经济建设、城乡建设、环境建设同步规划、同步实施、同步发展”的原则，同步制定村镇建设总体规划与生态环境保护规划，使新农村建设具有科学性。

### 三、“万物同体”与自然和谐的思维

道家把整个宇宙看成一个大的生态自然系统：一个生生不止、永不停息的自然生态，主张在万物一体化的生态平衡状态中保持自然原始的整体美。自然和谐美是道家生态美所追求的最高境界，也是道家生态和谐思想的本质内涵。《黄帝内经》说：“阴阳四时者，万物之始终也，死生之本也，逆之则灾害生，从之则苛疾不起。”在《列子》中，天、地、万物与人构成一个有序的整体，遵循天道自然无为的“天理”置于自然和谐统一之中，“顺之以天理，应之以自然”。《说文解字》曰：“和，相应也。”其含意有调和、和谐、协调、相应、恰到好处等之义。自然万物之间的交流融合、协同合作最终实现了自然界的和谐共生，表现出自然万物生生不息顽强的生命力以及生态自然的和谐。

道家也主张生命与生命的和谐，认为生命世界蓬勃旺盛、永恒不息充满着生命力，生命之间相互支持，所有生命浩然同流，同根同生，形成一个美妙和谐的生命系统。“生生之类，无形之象，各受一气而生。或有朴气而生者山石是也；动气而生者飞走是也；精气而生者人是也。万物之中人最为贵。太初一治至于万劫，人民之初，故曰太初是时唯有天地日月人。”（《太上老君开天经》）强调对人的生命和价值的尊重。道家还主张人与动物相互尊重、相互依存的生态和谐。要求人们要爱及昆虫草木鸟兽，爱及山川河流，日月天地，不要无辜伤害任何生命。道教在《三天内解经》中说：“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。”在《太上灵宝朝天谢罪大忏·卷三》中，对杀牛羊驴马猪禽、杀鹿虎狼豹野兽、杀鹊鸠燕雀飞禽、杀虫蛇蜂蝎蝼蚁、杀龟鳖鱼

虾水虫等，其可谓杀机大发，万物遭殃，杀害无数生灵，罪业深重，皆为逆天叛道，必将报应，死后堕入九幽地狱，乃天下之大丑也。道家也主张生物竞争的和谐。“日月有数，小大有定。圣功生焉，神明出焉。”（《黄帝阴符经》）优胜劣汰，适者生存，不适者灭亡，是各种生物进化的客观规律。道家还主张生命与环境的和谐：人物同源是道家重要的生态思想。《道教义枢》指出：“一切含识乃至畜生、果木石者，皆有道性也。”<sup>①</sup> 世间万物互相依存、和谐共处、不可分离。“天地与我同根，万物与我同体。”生命与环境在共同进化过程中和睦共处，生命与环境互惠共生融为一体。生命和万物都具有喜怒哀乐的情感，人与万物，人与人之间，人自身都应该和乐融洽，相互尊重不相伤害，才能使生态自然和谐。

借鉴道家“万物同体”思想的积极意义，就要确立“自然和谐”即自然界内在和谐的思维。

首先，要把整个自然看成一个大的生态系统，树立“物种平等”的生态伦理观念，用公平、公正的态度对待世界万物。自然物种生而平等，都是宇宙大家庭的一员，没有高低贵贱之分。那种将生命分为价值高的（人的生命价值）和价值低的（自然生物的生命价值）的做法是片面的。应当用生命的纽带把人与自然有机联系起来，把生命的完善和正常运转视做人与自然和谐关系的内在要求。大自然中的生物价值和权利不是根据对人类有用无用确定的，而是作为一种自然界的平衡链所固有的。只注意人类自然利益而关心生态平衡远远不够，还必须确立一种新型的伦理体系，建立一种新型的人与自然的平等关系，坚持反对“人类沙文主义”，实现人与自然的和谐相处，互为依存，始终保持共存共荣的关系。

其次，既坚持科技创新又尊重自然，将科学理性与生态理性相结合。随着科学技术的飞速发展，借助现代科学发展出现的大科学、高科技、新科技革命，使人类有条件进行科技创新，人工自然、人造物质的日益剧增，既给人类带来福音，又带来了灾难。如在农村，化肥、农药、食品添加剂等越来越多，农村工业化带来的高消耗、高污染越来越严重，给人们的健康和环境带来威胁；人工自然和天然自然激烈碰撞、技术与自然严重冲突，造成人与自然的分离和对立，甚至导致环境危机。怎样既尊重自然又发挥人的主观能动性，协调好科技创新与保护生态自然和谐成为日益严峻的问题。爱因斯坦讲过，“科学是一种强有力的工具，怎么用它，究竟给人类带来幸福还是带来灾难，完全取决于人自己，而不取决于工具。”在新农村建设中，坚持农业科技创新，首要的是树立“自然第一”的观念，一切以认识、尊重、敬畏、掌握自然规律为前提，在此前提下进行科技创新，并力求使人造自然趋于天然化、生态化，同天然自然融为一体，造就生态自然。当然，尊重自然并不意味着“自然主义”，正如道家所说：“万物之中人最为贵。”人是万物之灵。要正确处理坚持“以人为本”与“尊重自然”的关系，人类既要尊重遵从自然，又要积极改造自然。自然不是人的奴隶，人也不是自然的奴隶。改造自然和保护自然是新农村建设中同等重要的战略任务。

最后，科学认识生态价值，保护生物物种资源。生物物种资源是维系农村经济社会可持续发展最宝贵的基础性资源之一。国际上已把对生物物种资源的占有情况作为衡量一个国家国力的重要指标。虽然我国是世界上生物多样性及生物物种资源最丰富的国家之一，但因管理和保

<sup>①</sup> 《道藏》第24册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第832页。

护不善而导致物种资源丧失和流失现象大量存在，一是使他们认识到生物物种资源是维持人类生存、维护国家利益和生态安全的物质基础，是实现可持续发展战略的重要资源；二是普及生物物种资源保护生物的科学知识以及森林法、野生动物保护法、陆生野生动物保护实施条例、野生植物保护条例和自然保护区条例等法律法规知识，使他们了解如何保护生物物种资源，创造有利于保护工作的社会氛围；三是开展有关公约的宣传教育活动，使《濒危野生动植物国际贸易公约》《湿地保护公约》等有关生物物种资源的国际公约，特别是《生物多样性公约》的“国家主权，知情同意，惠益分享”三原则为农民熟知，使领导决策层、科研人员、农民群众自觉地保护我国的生物物种资源。

# 当前道教宫观的生态功能及其意义

——以陕西省道教宫观为例\*

潘存娟

宫观是道教信仰者的主要活动场所，本着道教“道法自然”这一基本行为准则，宫观建筑及道教信仰者在宫观中的活动都会体现出自然旨趣，从而使道教宫观显现出生态功能，这一点不难达成共识。

## 一、道教宫观的生态功能概述

根据对陕西省道教宫观的现状调查，笔者将当前道教宫观的生态功能归纳为以下三个方面。

其一，生态保护功能。道教认为宫观建筑是仿照神仙居所建造的，选址上主张顺应自然，首选远离尘嚣、山清水秀、风景优美的洞天福地，“精象玄著，列宫阙于清景；幽质潜凝，开洞府于名山。”<sup>①</sup> 同时在建筑时讲求“无为”，以不破坏当地的原始生态为上策。例如金末元初始有宫观建筑的陕西龙门山，从自然景观上看，它属于喀斯特地貌，山中林木葱茏，山花纷呈，还有天然洞穴、碧水幽潭，深受古代修道者青睐；从宫观建筑上看，都基本能做到巧妙地依山从水，借景取势，或见水筑桥、就洞修宫，或依崖置栈、攀岩摹刻，水土无丝毫破坏、草木无些微损伤，殿堂亭台均掩映于绿树丛中，使其成为建筑与景物相得益彰，整体布局和谐自然的群落式道观。如此，在有效利用自然环境之时，也最大限度地保护了自然环境。

同时，宫观中的道众会自觉地承担保护环境的责任，通过打扫卫生、爱护鸟兽、保护水资源、减香禁炮等行为，使道教宫观的生态保护功能得以充分发挥。

“扫除尘垢”是道教住观者清规之一，宫观内设洒扫执事负责环境卫生，设都厨、典造负责厨房饮食卫生等，设圜头负责厕所卫生。现在宫观内仍然如此，有专人负责清理垃圾、清洁厨房，许多宫观还将传统旱厕改造为水冲式，解决了厕所污染源问题，使道观及周围成为宁静

\* 本文原载《新疆师范大学学报》（哲学社会科学版）2009年第1期，第46-49页，现依作者新订文稿编校。本文是陕西省哲学社会科学规划项目《关中地区道教宫观生态环境保护状况研究》的阶段性成果，其中数据、实例均取自实地调查资料。

① 《云笈七籤》卷二十七，《道藏》第22册，第198页。

幽雅、清爽整洁的净土圣境。

道教重生护命，其戒律中多有相关规范，如“不得杀伤一切物命；不得笼罩鸟兽；不得妄上树探巢破卵；不得妄鞭打六畜”<sup>①</sup>等，加之宫观周围的良好生态环境，使得住观道士同鸟兽亲密接触成为可能。华山玉泉院为了保护鸟类，在树上安装了人造鸟舍，为鸟类提供栖身之所；今年冬天雪灾后，华山上有人发现受伤的山羊，玉泉院道长们得知后即前去救助。陕西省许多道观都养猫以治鼠，为的是避免鼠药伤及鸟兽。所以道观周围可以经常见到多种禽鸟和小动物，例如全真道祖庵重阳宫附近近年发现有白鹭出没，华山各道观附近可见松鼠嬉戏。道观保护动物的功能于此可见一斑。

老子认为“上善若水”，因为水有“利万物”之德，是生命的源泉，道教对水充满尊敬与爱护。所以宫观中无不把保护水源、节约用水当作责无旁贷的任务。他们在水源处贴写节约用水提示语、设置保护措施，并派专人管理水源，经常检查水源封闭性、修理管道、清理水源处杂物、禁止闲杂人等靠近、提醒游客节水等等。这些做法并不只是为了宫观自身的用水安全，而是在客观上保护了宫观周边的水资源。

焚烧香、表、蜡，燃放鞭炮等，是道教宗教活动的重要形式，但当前宫观却在积极提倡减香禁炮。实际上，一般的信众对烧香敬神存在较大的误区，以为香、表、蜡、炮是越多越好，从而造成一定程度的卫生问题和空气污染，而且存在消防隐患。烧香本是清雅的宗教仪式，其功效在于通灵降神、提神醒脑、净气驱蚊等，既有宗教意义也有环卫作用。道教认为“道由心学，心假香传”，三柱心香足以表达虔诚，并不需要高香大炮。所以当前陕西省道教宫观有的只提供小香，有的在积极宣传推广无烟微尘的环保专用香，有的尝试用柏树落叶制作香以减少化学制香的有害物质，还有的则向信众推荐以鲜花代替敬香的方式进行宗教活动。至于燃放鞭炮，为了避免噪音与火灾，很多道观已经明令禁止了，没有禁炮的道观也都设有集中放炮点。这些做法较为有效地控制了宫观内宗教活动带来的污染问题，体现出当前一些宫观在环境保护方面的自觉。

其二，生态恢复功能。宫观的生态恢复功能主要以植树造林的方式体现出来。在道教宫观中，树似乎总是不可或缺的，所谓“自古灵山故缘寺观而彰其盛，然树木亦有助为”<sup>②</sup>。在植树造林方面，陕北地区的道观做出了卓著的成绩。陕北地处干旱地区，历史上生态环境已严重恶化。但是道观所在之处，往往通过植树造林绿化荒山，恢复和改善生态环境。

位于陕西北部的佳县黄河岸边的白云山道观就是陕北典型的道教生态恢复的历史遗迹，其周围是沟壑纵横的黄土高原，生态环境极为恶劣，但是，自明代修建道观开始，数百年来一直坚持水土保持、植树造林，并有大量林木被保存下来。现在，道观占地面积8.1万亩，其中三分之二用于绿化，除了历史留存的林木，还在视野范围内都种上了各种各样的树木，堪称黄河岸边的绿色明珠。

在当代，道教宫观大都是在20世纪八十年代宗教政策落实、宗教活动恢复以后得到修复的。它们或是原道观的存续，或是在原址上重建，或是在旧貌上的翻新，但无论怎样，在宫观

① 《老君说一百八十戒》，《道藏》第18册，第219-221页。

② 《名山老殿护栽树木碑记》，镶嵌于甘肃省陇南市五凤山真武观灵官殿前壁，清道光十年（1830年）立。

恢复过程中，生态也得到了一定的恢复。

榆林市榆阳区黑龙潭道观在20世纪80年代修复后，1988年即启动了千亩荒山绿化工程。在聘请的林业技术专家指导下，十多年的艰苦奋斗，换来了今天的1800亩绿化区，包括树木7万余株，涉及107科302属820余种，其中31种属国家濒危保护植物，成为闻名遐迩的树种资源库。榆阳区另一处道观卧云山周围原来是3000亩沙地，树木稀疏。道观管委会自1995年始，在林业专家的指导下，建成了享誉中外的民办植物园，成为陕西省农村科普示范基地。现有植物物种1824个，涉及130科440属，其中60个品种为珍稀濒危品种。地处延安市区的太和山道观从1997年基本完成基础设施后大力植树造林，现也已松柏成林。位于毛乌素沙漠边缘的靖边乌云山道观也已造成2500株乔木的林带、20多亩花草绿化区。

还需提及的是，作为宗教慈善事业，道教宫观还为其他地区的生态林建设积极捐款资助，这也是有利于生态恢复的善举。

其三，生态教育功能。任何宗教都有教化功能，生态教育功能是道教特有的，而宫观是实现这一功能的主体。宫观生态教育功能是通过对内和对外两种途径实现的。

首先是对内，即针对住观道众的生态教育。内容上既包括道教教义中的生态思想、生态戒律，也包括现代生态环保知识及意义、国家环保政策法规等。方法上灵活多样，或请教内经师开示，或请教外专家演讲，或在观内召开讨论，或于界内举办研讨，等等。这些对提高道众环保自觉性有重要意义。

其次是对外，一是针对信众的宗教性宣传教育。对有宗教信仰的群众来说，宗教说教更容易产生潜移默化的作用，环保观念可以随着宗教情感而深入人心。例如笔者曾见过的一张关于九天玄女法会的告示中写道：“九天玄女娘娘法会是中五台道观传统古庙会，是祈祷世界和平、风调雨顺、民安物阜、教化信士及广大群众遵法守规、爱国爱教、保护自然、构建和谐社会，使山川秀美、生态平衡的法会。”相信这样的告示向前来参加法会的人们传递的正是环保的积极信息。当前许多道教活动的祷文、祭词里都不同程度地彰显出鲜明的生态理念。二是针对周边群众的服务性宣传教育。前文提到的卧云山道观每年都举办几次植物科普图片展览，为花农、菜农、育苗专业户、花卉爱好者等提供专业咨询，接待农校、林校学生参观实习。这种做法已经超越了宗教意义，更具科学性，且扩大了环保宣传的覆盖面，值得推广。三是对游客的社会性宣传教育。住观道众对游客不良行为会及时制止、进行善意的劝诫和说服教育、宣传环保理念和政策法律规章等。他们对自身的示范作用也有清醒认识，认为自己做好了环保工作，游客也会受到启发并积极效仿。另外包含环保内容的标语标牌对游客的提示作用是比较明显的，所以道观大都有这类标语标牌，只是在质量数量上有差距。但无论如何，只要有，就会起到一定环保教育和宣传作用。

## 二、道教宫观生态功能的现实意义

在当代，发挥道教宫观的生态功能对于我国生态文明建设和道教本身的发展都具有重要意义。

首先，发挥道教宫观的生态功能是道教与我国社会主义生态文明建设相适应的重要途径。

宫观历来都是道教沟通社会的重要渠道，在当代道教适应社会主义社会的过程中宫观必然起到无法替代的桥梁作用，而其生态功能的发挥和完善，正符合我国社会主义生态文明建设的要求。

生态文明是人们在改造客观世界的时候，改善和优化人与自然的关 系，建设有序的生态机制和良好的生态环境所取得的物质、精神、制度成果的总和。它体现了人们尊重自然、利用自然、保护自然、与自然和谐相处的文明形态。生态文明已经成为当今世界上各个国家、民族生存发展的必然选择。十七大报告将人与自然关系列为中国特色社会主义事业中的重大关系之一，指出建设社会主义生态文明是践行科学发展观的内在要求、是建设和谐社会的基础和保障，并强调“必须把建设资源节约型、环境友好型社会放在工业化、现代化发展战略的突出位置，落实到每个单位、每个家庭。”同时还提出了对宗教界的期待：“全面贯彻党的宗教工作基本方针，发挥宗教界人士和信教群众在促进经济社会发展中的积极作用。”

我国社会主义生态文明建设需要依靠所有能依靠的力量，包括宗教界的力量，那么在生态文明建设中同样不能缺少道教界的贡献。从理论上讲，道教的自然旨趣本身就与现代生态文明有相通之处，这毋庸赘述。而从现实看，我国道教宫观较多集中于名山大川，都属于生态建设的重要区域，所以道教宫观必将承担起环境保护和建设的重任。虽然生态文明建设并不仅仅依靠道教界来实现，但发挥宫观生态功能必将成为我国生态文明建设的一个独特组成部分。也就是说，道教宫观如果仅从宗教意义的“洞天福地”“人间仙境”层面来理解其功能与发展已经是远远不够了，而是需要积极与社会主义社会相适应，从国家建设、民族发展的高度为建设生态文明做出贡献。

总之，发挥道教宫观的生态功能使道教在社会主义生态文明建设中展示出其积极的面貌，这既是道教“道法自然”真精神的体现，又是道教适应社会主义生态文明建设的有效途径。建议其他宗教亦效仿道教，在国家的生态建设中发挥积极作用。

其次，发挥道教宫观的生态功能是道教世俗化发展的需要。

道教是我国土生土长的宗教，它不仅承载着我国的传统文化精神，也在一定程度和范围寄托着我国相当民众的民族情感，道教文化并未趋于衰弱消亡，但其继续发展必须改变方式方法。现代社会，宗教向世俗化方向发展已经成为一种世界性的潮流，我国道教界与学术界也在积极探索道教世俗化发展的途径。

推进道教世俗化发展，重点就应该是增强道教对当前社会的服 务性。“以前宗教的神圣性是与威震性相结合的一种宗教文化，而现代宗教的神圣性是与社会的服 务性相结合的一种宗教文化。正是由于这样，宗教文化在受到科学技术文化和人们自我独立意识增强的冲击下，在某些方面还能有所发展。”<sup>①</sup>简言之，宗教的社会服务性是其世俗化发展的重要凭借。

道教宫观的服务功能首先是神学目的的，但众所周知，神不过是人的化身，在人类的主客观关系渐渐厘清之后，为神服务就回归到为人服 务了，当代宗教莫不如此。道教宫观原本是为道教神仙在人间营建的居所，但现在它更成为人们回归自然、重温传统、寻求慰藉、休闲观光的风景名胜了。为了满足人们的这些需要，道观的环境至关重要。因此笔者认为，生态功能恰

<sup>①</sup> 陈麟书、陈霞主编：《宗教学原理》，宗教文化出版社2005年版，第40页。

恰最能说明当代道观的服务功能。它优化生态环境，使道观成为一方净土，为繁忙的人们提供与自然亲密接触的空间，释放身心、减轻压力；提供与传统文化密切交流的机会，增长见识、开阔心胸。并且道教宫观正以其良好的生态环境为当地的旅游经济加深底蕴、提升魅力。从而，道教的正面形象和积极效益被突出，道教文化被人们重新认识、认同，这对道教的发展不无益处。

可见，以生态功能强化服务功能，以服务功能促进发展，应该不失为道教宫观的一种理性选择。

综上所述，道教宫观因其自然旨趣而具有一定的生态保护、恢复和教育功能，发挥这些功能对国家的生态文明建设、道教的健康发展及道观所在地的经济社会发展都有重要意义。



百年道学精華集成

第七辑

# 道门科技

卷四

生态思想与实践



生态旅游



## 道教生态旅游开发初探\*

胡 锐

20世纪80年代后,国际上兴起的生态旅游(ECOTOURISM),给开发道教旅游带来了契机。所谓生态旅游,是以大自然为根本,把开发旅游与保护环境结合起来的一种特色旅游。生态旅游资源都是按生态学目标和要求实现环境优化组合、物质能量的良性循环,经济与社会的协调发展的有较高观光和欣赏价值的生态旅游区。生态旅游包括“生态旅行”和“生态旅游”两方面内容。总的目的是把享受自然、欣赏自然和保护自然融为一体。许多旅游学家认为,生态旅游是当代旅游的转折点,它产生于两种背景下:1. 伴随着社会进步和科学技术的飞速发展,人们的生活方式和工作方式不断发生变化,追求超常态的生活经历和更多的关注自身的生活内容与生命质量,逐渐成为一种潮流,从而促使人类产生更高尚、更远大、更富刺激性的旅游动机。2. 二战以后形成了旅游者以“3S”需要为基础的大众旅游模式,与“人化的”自然美为主要审美对象的旅游。它表现出人的主体性的高度扩张,自然被纳入了技术框架,和“规律性”与“合目的性”通过感性的形式统一为完善的审美意象。但这种统一只是主体性的统一。人们在自然中随处感受到的只是各种变形或者放大的自我。但当人的主体性发展到顶峰的时候,这种旅游暴露出“人化”自然与生态发展的危机,这种危机导致人对自然的欣赏态度转换成一种非主体性的,对主体与客体、人性与物性的超越的统一。主张“无为”与“倾听”。

说到无为,正是中国道教的重大特色。中国本土的道教文化,具有典型的东方人文色彩,其中的人生追求、生活方式、健身秘诀等理念和实践,对人们普遍的精神荒漠中的孤独感有强大的吸引力,足以开发成为回归自然的生态旅游——绿色食品保健旅游、森林旅游、生命探秘旅游、文化寻根旅游等。

在具体的开发道教文化的生态旅游上,应以道教理念的“道”为出发点,以道教科学、道教修行、道教仪式、建筑、音乐、饮食、健身、风俗、节日等为面,以历史上的道教名山宫观胜地为线,形成点、线、面相互结合的有张力的人文和自然景观。

以成都附近的道教宫观名山为例,来说明道教生态旅游的点线面结合的问题。四川是道教的发源地,道教文化资源积累雄厚。如青城山、鹤鸣山、青羊宫,还有阳平治、老君山等都在历史上享有盛誉。若以成都青羊宫——青城山——鹤鸣山为线,则概括了道教历史上最重要的

\* 本文原载《中国道教》1999年第6期,第38-39页。

发源地、传播地以及修行地，具有极高的旅游价值。在青羊宫可以着重介绍道教文化的概貌。青城山则是回归自然、反璞归真、修身养性的绝佳去处，道教文化的介绍可以进一步深入开展并让游客身体力行亲自体验。然后是剑阁的鹤鸣山，道教艺术的造像、石窟是介绍的重点。

再具体一点以青城山的生态文化旅游开发为例。我们可根据青城山具体的资源优势结合国内国际流行的旅游文化热点，如文化热、回归自然热、绿色保健热、风味美食热等，开发各种主题旅游以及专题旅游。

青城山是一道教名山，山上宫观林立，环境优美。青城宫观在选址上，强烈表现出顺乎自然、反璞归真、道法自然、无为尚静，信仰广大无限宇宙空间，追求天人合一以及与天地精神相往来的长生久视。所以青城山有“青城天下幽”的美名。周围120多公里，密林青翠，终年长绿，岁寒不凋。青城山是张道陵创教之地，历史悠久，文化底蕴丰富。我们可以在这里推出健身文化、饮食文化、医药文化等健身文化以道家医学观为文化媒介，在青城山的青山绿水中，开展青城传统文化的丹道气功、按摩（包括道教特有的揉按面颊的美容术）、武术、服气吐纳、书画气功等。

饮食文化与世界流行的素食风正相呼应。道教崇尚素食的风格加上其保健功能和独特的文化神秘色彩必将吸引海内外大批游客。其饮食文化系列以竹文化、茶文化、酒文化、梅文化、菇文化、豆腐文化为基础。这些饮食文化不仅在青城山上有丰富的资源，还有着悠久的文化传统。如青城丰富的蕨类和菇类资源，有许多（如菜蕨、水蕨、紫萁等）已被开发为人们喜爱的绿色食品。还有许多品种期待开发。这可以成为青城饮食文化中菇文化的基础。青城山古有笱人，古蜀国素有竹崇拜的传统。龙竹、邛竹等古已有名；竹类资源丰富，亦为它处少见，这可以作为竹文化的基础。青城素有红梅，爱梅、赏梅、食梅，是青城的传统风尚。青城山有茶神庙。唐代陆羽《茶经》里记述了青城丈人山所产茶叶，以后它成为历代王朝的供品。苦丁茶也是青城特产，有清心明目等医疗功效。这是青城茶文化的基础。灵芝也是青城的一大特产。早在青城的碑记中就被称为“灵芝仙草”他不仅有医疗功效，在文化中也是极有地位的。这是灵芝文化的基础。还有青城山的猕猴桃，唐代道士用他来酿酒待客，称为“乳酒”，这又可以成为酒文化的基础之一。同时，还可以在饮食系列中纳入当地的名优小吃特产，如青城山老腊肉、荞面、牛蛙等。

医药文化：青城道士常处山中，常以食用野生植物为修生方式。常见的有黄精、百合、枸杞、茯苓、何首乌。再加上青城丰富的药材资源（共169科837种），完全可以结合饮食系列推出药膳系列，如白果炖鸡、茯苓酥、枸杞酒等。并结合道教健身和道教哲理，积极开展心理生理的同步治疗。

以上两项不仅能吸引游客，同时也将激活地方经济，使之与旅游经济的发展找到同步增长点，形成旅游和经济的良性循环。

以上是以青城山为例。其实许多道教的名山宫观，都有着这样那样的优势，只是在于如何开发。作为中华民族的子孙，我们不能忽视和遗忘我们的传统文化，不能将旅游只作为一种消费行为而非欣赏行为。所以，挖掘旅游的文化内涵就是延长旅游的生命。虽然道教旅游市场还未充分开发，但它的优势是显而易见的。总的说来，道教生态文化旅游市场大有前途。

# 道教生态伦理思想与旅游业的可持续发展\*

卢世菊\*\*

当前,旅游业的发展与维护生态环境之间矛盾尖锐,严重威胁旅游业的可持续发展,在实施政府行为和法律手段等强制性的解救生态环境的办法之外,人类能否寻求到一种自觉的、内在的解救之路呢?道教是我国的本土宗教,其思想信仰早已渗透进中国人的传统社会生活中,其“天人合一”“道法自然”等生态伦理思想具有约束、教育和规范作用,对实现旅游业的可持续发展具有重大意义。

旅游业是一项对生态环境依存程度很高的产业。世界旅游发展的历程表明,丰富多彩的旅游资源和良好的环境、自然的生态,是旅游业生存和发展的基础,是实现旅游业可持续发展的基本条件。然而,从世界旅游业不过100多年的发展历史来看,虽然旅游的产业化发展日益迅猛,但是旅游对环境和社会产生的各种各样的影响也不容忽视,因旅游而产生的旅游垃圾,游客对旅游区造成的侵蚀,对野生动植物的干扰和破坏等问题日益突出。欧洲地中海沿岸的大部分地区已失去了原来的大海、阳光、沙滩构成的自然景色,取而代之的是拥挤的建筑和人群;大西洋、太平洋中的一些小岛由于游人大量涌入导致生态破坏而不得不宣布关闭……在我国,旅游业发展虽然才短短20年左右的时间,但由于人口众多,缺乏规划和管理,加之国民的生态意识薄弱,旅游业对环境的影响也是巨大的。在众多的旅游景区我们可以看到,开放过度,游人太多,垃圾乱丢,管理薄弱,乱建服务设施,出现了“旅游摧毁旅游”的现象。这些问题正使景区旅游资源价值日益降低,严重威胁着旅游业的可持续发展。

怎样克服发展旅游业与维护旅游生态环境的矛盾?怎样解决发展旅游经济与旅游业健康发展的矛盾?国际社会从法制和科学技术的角度将可持续发展思想引进旅游领域,提出了可持续旅游发展理论。早在20世纪90年代中期,国际旅游组织就通过了《可持续旅游发展宪章》和《可持续旅游发展行为计划》两个纲领性文件,明确指出:“旅游加剧了环境的损耗和地方特色

\* 本文原载《中南民族大学学报》(人文社会科学版)2003年第6期,第138-140页。

\*\* 卢世菊(1967-),女,土家族,湖北省恩施市人,中南民族大学副教授,历史学硕士,主要研究旅游文化。

的消失,旅游业赖以发展的旅游资源是有限的。”认为旅游发展必须建立在生态环境的承受能力之上,提出:“可持续旅游发展的实质,就是要求旅游与自然、文化和人类生存环境成为一个整体。”1994年3月,我国国务院批准的《中国21世纪议程》也把可持续发展原则贯穿到各个领域,对旅游作了明确的要求,规定要“加强旅游资源的保护,发展不污染、不破坏的绿色的旅游……解决旅游景区污水排放处理及垃圾收集、运输、处理、处置问题,解决好旅游景区有危害的污染的治理与控制。”1998年10月在桂林闭幕的亚太地区“环境与发展”大会第六届年会上,各国代表团签署的关于环境和资源保护及旅游业可持续发展的《桂林宣言》也强调指出,旅游业发展与环保是可以相互促进的,健全的法律是合理利用自然资源、有效保护环境、推动旅游业可持续发展的重要保证。

总之,可持续旅游发展理论提出了一种关于人类长期发展旅游业的战略和模式,其核心就是要保证当代人在从事旅游活动的同时不损害后代为满足其旅游需求而进行旅游开发的可能性。从其性质来看,实际上这是一种外在的、强制性的解救环境和资源、发展旅游业的思路。如何在实施这些强制性的、外在的的办法的同时,人类能寻求到一种内在的自觉的解救之路来解决人类的心灵问题,能使人类从心灵深处、从心理情感上培养起对大自然的亲情和友情、对环境的尊重和关爱呢?一些有识之士将探究的目光投向东方,投向中国,特别是把眼光凝聚在以老子为代表的道家、道教身上,希冀从古老的东方文明中寻找智慧与灵感。人文主义物理学家卡普拉就曾指出:“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基本一致。”<sup>[1]</sup>确实,道家、道教关于人类与自然保持和谐一致的信仰,以极其深刻的直觉思维体现了人类最高的生态智慧,与我们通过政府行为和法律手段倡导的现代可持续旅游发展理论不谋而合。

## 二

道教是中国的本土宗教,千百年来,道教创造出了浩繁的经典、神秘的宗教生活,开拓出了不少风景秀美的道教名山、恢宏壮丽的道教宫观,造就出了闲情雅趣的道教音乐、逼真完美的雕塑绘画作品,这些都为我们今天开展传统的大众旅游提供了底蕴深厚的资源基础。我们知道,宗教是一个有机的整体,它既包括有形的文化遗产或文化设施,又蕴涵无形的哲学思想及信仰的核心。除了有形的载体和形式之外,道教还创造了独特的教理教义体系,其中所包含的很多有价值的生态伦理观念,无论是在理论上还是在实践中,都对净化人心、保护生态环境、促进旅游业的可持续发展,起着积极的引导作用。这突出表现在以下几个方面:

1. “道法自然”:对人与自然关系的深刻理解。在人与自然的的关系上,道教认为,人及人类社会既然来自自然,人类的活动理应遵循自然规律,与大自然融合共存,这是道家、道教“天人合一”思想的核心。老子说:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”<sup>[2]</sup>就是说人以地为法则,地以天为法则,天则以道为法则,而道只有以自然为法则,别无所法。老子又说:“道之尊,德之贵,夫莫之命,而常自然。”<sup>[3]</sup>强调道其实就是遵循自然的规律,突出道的顺乎自然的本性。在道家、道教的眼里,如何理解人和自然的关系,并非是一个纯粹抽象的哲学命题,而是一种提高生命质量的生存之道。因此,人与大自然的融合共存,不仅是后天的必要,更是

先天的决定。正是这种道法自然的思想定势，唤起了道教中人热爱自然、尊重客观规律的美好情操。

2. “齐同万物”：对人与万物关系的清醒思考。道教认为，“道”是天地万物的本原，万物归根结底是由“道”产生的：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”<sup>[4]</sup>人出于“道”，出于万物，人只是天地万物的一部分，“道大，天大，人最大，域中有四大，而人居其一焉”<sup>[2]</sup>。庄子也站在宇宙观的高度，从总体上揭示了天、地、万物与人类的统一性、相互依存性，他说：“天地者，万物之父母。”<sup>[5]</sup>他还总结出了“天地与我并生，而万物与我为一”<sup>[6]</sup>的至理，人之所以应该而且能够“齐物”，也是因为人本是一物，本与物齐。既然人与万物同构而互动，同为宇宙这个整体的有机部分，人类又有什么理由去暴殄万物，破坏人天共有的环境呢？由老子肇始、庄子所构建、道教所承袭的这种天人并生、物我为一的生态观念，与现代的人与自然协同发展，保护生态的思想有异曲同工之处。

3. “天道无为”：对自然规律的无限尊崇。道教认为人道应遵从天道，顺应自然，方能“无为而无不为”。道教还认为，万物各有其性，应当顺应物性，因才而用，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。”<sup>[7]</sup>在道教看来，“万物之性”就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，人不应该因自己的需要而人为地干预，随意违反自然之本性。如果人类能自觉地“辅万物之自然，而弗敢为”<sup>[8]</sup>，就能保持良好的生态环境，获得持久发展的生存空间，体现生命的真正价值。显然，道教是通过提倡自然无为，顺应万物之性来体现对自然的尊重，其科学价值已为近现代因片面追求征服自然所造成的前所未有的生态危机所证实。

4. 仙道贵生：对所有生命的至诚热爱。“生”指生命，道教的宗教理想是修道成仙，长生不死，因此非常重视“生”的问题。从《老子》所强调的“摄生”“贵生”“自爱”和“长生久视”，《庄子》所说的“保生”“全生”“尊生”，《吕氏春秋》所说的“贵生重己”，到《太平经》主张的“乐生”“重生”以及其他的道家书籍如《抱朴子内篇》《度人经》等，始终贯穿着仙道贵生的思想传统，形成了一个系统的有生态伦理学意义的生命观。认为生命既然来源于自然，并与自然构成有机整体，人对待生命的正确态度就应是“贵生”，人应该使各种生物各尽天年。在道教看来，人类财富的多寡，并不是以拥有多少金银珠宝为标准，而是以自然界的生命兴旺与物种多少为评判。《太平经》中的《分别贫富法》里明确指出，所谓“富”，是指万物备足，生命各尽其年，物种延续发展而不绝。这种尊重生命、强调保护物种的思想，早在1800多年前就被提出，不能不说是道教对于维护生态平衡、保护环境的一大思想贡献。正是基于这种认识，道教要求人们爱及昆虫草木鸟兽，爱及山川河流，爱及日月天地，不要无辜伤害任何生命，“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”，规劝人们改变自己的不良行为，多一些爱心，使万物得以生存，使生命得以保护，使人类生存的环境更加美好<sup>[9]</sup>。

总之，道教的“天人合一”“道法自然”等生态伦理思想的理论和实践，体现了道教对自然环境的深刻理解，对山川大地的无限崇拜，对人类作用的清醒思考，对所有生命的至诚热爱，对万物共生共荣的神圣憧憬。这些玄妙而深邃的生态伦理思想，给现代人开发旅游，保护

生态环境,促进旅游的可持续发展提供了一些有价值的借鉴和有益的启示。

### 三

当前,随着世界范围内环境保护运动的蓬勃发展,随着人们对旅游业环境依存认识的提高,越来越多的人日益关注旅游业的可持续发展。在这个发展和认识过程中,中国道教所拥有的那些具有远见的生态伦理思想理应放出它本身的光芒,为未来旅游业的发展做出贡献。

1. 约束和批判作用。道教是中国土生土长的宗教,其“天人合一”“道法自然”等生态伦理思想早已渗透到中国人的传统文化、传统生活及传统思维之中,这些生态伦理思想无疑对于保护旅游生态环境、净化人心具有十分重要的作用。然而,近现代以来,伴随着中国现代化的进程,传统的“天人合一”观念逐渐被西欧历史上一直盛行的“人类中心主义”取代。“人类中心主义”在人与自然的关系问题上认为,人类自身利益是首位的,人类可以根据自己的需要来任意对待大自然。加之中国人口众多及素质相对低下,为了生存,人们往往顾不上生态环境的恶化。用这种思想和行为来指导旅游业则往往造成对旅游资源的掠夺性开发,大量的事实已经证明,传统旅游项目带来了生态环境的破坏及其他的负面影响。人们一度将厚望寄托于注重保护生态环境的旅游发展模式——生态旅游,但无情的事实证实生态旅游并没有真正保护生态环境的动力或缺乏有效的保护生态环境的动力。国内外一些旅游学家和环保学家试图通过旅游产业与环保产业的对接,实现“以旅游养环保,以环保促旅游”的新型旅游发展模式,但时至今日仍收效甚微<sup>[10]</sup>。无论何种旅游发展模式,最根本的还是要解决旅游发展中的人与自然的和谐关系问题。为此,拾起被我们丢失的珍贵的民族传统,让道教倡导的人与自然和谐发展的生态观,作为道德的力量来约束人们的行为,可以让人们从心灵深处认识到旅游业可持续发展的重大意义,从而推动新时代旅游业的发展。

2. 教育和激励作用。旅游资源是旅游业发展的基础,保证旅游资源的永续利用是实现旅游业可持续发展的根本,那种不顾环境承载力和资源的恢复能力而过度开发,引起资源破坏和环境恶化,是与旅游可持续发展原则相违背的。如何使人们从心理上、情感上认识到保护旅游生态环境的重要性,自觉地投入到珍爱自然、关爱自然中去呢?通过挖掘道教生态伦理观,既可以让人们感受宗教的真正底蕴,感受宗教所包含的天人合一、和睦祥瑞的精神内涵,也可以让人们受到正确认识人类自身、完善自身的教育,受到保护环境的教育,从而自觉地培养起崇尚大自然、回归大自然的心态,从内心树立起善待大自然、保护大自然的坚强信念,把热爱自然、保护自然、建设自然的观念自觉地融入世纪新人的素质中去。只有这样,人们才会善待自己的家园,善待自然资源和环境,也只有这样,旅游可持续发展的要求才能渗透到公众的经济行为、社会生活中去。

3. 调节和规范作用。为了有效地防止生态环境的污染和破坏,国家采取法律和政策的手段是必需的,也是切实可行的,但是我们必须看到,我国现有的法律和政策无论是从内容上,还是从针对性和可操作性方面都不能完全适应我国环境保护和旅游开发的需要。特别是一些为吸引投资、不顾成本的优惠政策,随意性很大,容忍了片面追求经济效益、急功近利糟蹋旅游资源的行为发生,对生态环境的破坏很大。为此,我们必须寻找一种人类自我调节和规范的办

法。道教将尊重生命、善待万物视为做人的根本与修道的必须，这是利用责任和义务的力量，来调节和规范人们的行为。因此利用道教生态伦理的理论和实践，可以在旅游实践中调节和规范旅游者、旅游开发经营者、旅游主管部门、旅游区居民等的行为，协调人与自然生态环境的矛盾，帮助人类摆脱生态环境危机，重构人与自然的和谐美景，实现旅游业的可持续发展。

#### 参考文献：

- [1] 葛荣晋：《道家文化与现代文明》，中国人民大学出版社 1991 年版。
- [2] 老子著，孙雍长注译：《老子》第二十五章，广州花城出版社 1998 年版。
- [3] 老子著，孙雍长注译：《老子》第五十一章，广州花城出版社 1998 年版。
- [4] 老子著，孙雍长注译：《老子》第四十二章，广州花城出版社 1998 年版。
- [5] 庄周著，孙雍长注译：《庄子·达生》，广州花城出版社 1998 年版。
- [6] 庄周著，孙雍长注译：《庄子·齐物论》，广州花城出版社 1998 年版。
- [7] 王明：《太平经合校》，中华书局 1960 年版。
- [8] 老子著，孙雍长注译：《老子》第六十四章，广州花城出版社 1998 年版。
- [9] 张继禹：《道法自然与环境保护》，华夏出版社 1998 年版。
- [10] 卞显红等：《评生态环境伦理学》，《生态经济》2002 年第 2 期。
- [11] 卢世菊：《道教旅游文化与开发略论》，《中南民族学院学报》（人文社会科学版）2000 年第 4 期。

# 陕西楼观台森林公园的深层生态旅游开发\*

于立新\*\* 孙根年

## 一、楼观台森林公园概况

陕西楼观台国家森林公园位于秦岭北坡中段的周至县境内,距西安市区70km。公园区位优势,北有环山旅游公路、西宝南线的310国道,西有108国道,南有户(县)莱(子坪)公路,园内有旅游公路与林区简易公路6条70km,游客可达性强。森林公园开发历史较长,1982年2月批准建立,是中国西部第一个省级森林公园,1992年7月晋级为“国家森林公园”,经营面积27587hm<sup>2</sup>,规划为东楼观、西楼观、田峪河、首阳山和木子坪5个大区(图一),共有12个小景区、200余处景点,是自然山水、森林景观、人文历史融合俱佳的旅游胜地。自森林公园建立以来,森林生态旅游业得到快速发展,2004年接待国内外游客15.6万人次,直接生态旅游效益1872万元。与此同时,公园在动植物繁育、生态环境保护、带动社区经济发展等方面发挥了巨大的作用,是陕西省文明森林公园和西安市十大最佳景观之一,多次被评为西安旅游“三优一满意”单位。但是,目前生态旅游开发还限于初级阶段和较低层次,表现在旅游开发还仅限于东楼观,对森林公园的生态文化挖掘远远不够,旅游活动也仅停留在休闲观光的层面上,游客的生态体验还相当肤浅。同时,生态旅游业的经济效益还有待提高,2004年人均园内消费只有120元,远远落后于美国、意大利等国同类的森林公园的经营业绩,旅游产



图一 楼观台森林公园观分区

Fig. 1 Landscape distribution of Louguantai National Forestry Park

\* 本文原载《陕西师范大学学报》(自然科学版)2006年第1期,第106-111页。基金项目:国家自然科学基金资助项目(40271052);陕西省社会科学基金联合资助项目(04D039S)。

\*\* 于立新,男,博士研究生,主要从事生态旅游与可持续发展的研究。

业结构远未合理,产业链短小而初级,旅游业的乘数效应发挥不足,对社区经济发展的贡献较小,甚至于引起了旅游景区和当地社区之间某种程度上的冲突。如何推动森林公园的生态旅游向深层次发展,充分发挥森林公园环境教育价值和生态游憩价值,加深游客的生态文化知识感知和生态体验,实现生态旅游系统的“共赢”有着现实的必要性和紧迫性。

## 二、深层生态旅游的概念与开发模式

“生态”具有自然和文化的双重属性,从前者看,生态旅游必须以旅游区高质量的生态环境为依托,对游客的身心具有健康功能,并在这一过程中体现人地关系的和谐,从后者看,“生态”也是一种体验文化和生存智慧。正是在这两个意义上,生态旅游有深浅层次之分。

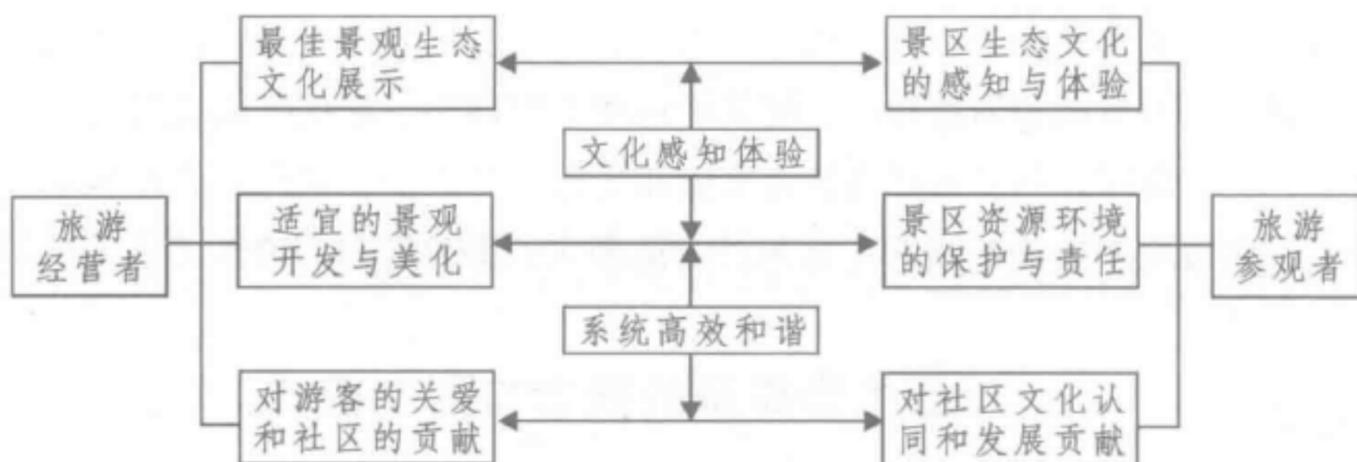
### (一) 深层生态旅游的概念

浅层生态旅游是在自然区域进行的以不破坏资源环境为行为底线的旅游,旅游形式以观光休闲为主,多具有娱乐、游玩和享受的性质,对自然知识、历史文化和生态体验要求较低,人地关系也只在较低的层次上达到了和谐;深层生态旅游是提高层次的科普旅游、文化旅游、体验旅游,追求对自然知识、历史文化、生态体验的深度获取,以此形成“师法自然、天人合一”的生态智慧,并使人地关系的和谐融洽上升为整个生态旅游系统的和谐共赢。在实践层面上,深层生态旅游对应着学习型社会和体验旅游,强调了景观生态文化的挖掘展示、游客的生态感知与生态体验,经营者则要尽量做到以人为本、关爱旅游者,重点突出和充分展示旅游区的生态文化内涵,让自己开发的生态旅游产品物有所值,从而满足旅游者对于生态文化和生态体验的需求。为此,我们必须借鉴生态旅游发达国家的成功经验,注重生态科技的广泛使用,包括生态环境检测与保护技术、高科技生态旅游解说系统、生态环境信息化建设等,为深层生态旅游开发提供科技支撑。

目前,我国森林公园的生态旅游开发大多数处于较浅层,旅游景点开发带给旅游者的仅是良好生态环境、优美的自然景观,游客的旅游活动尚限于休闲观光等较低层次,远未达到生态旅游开发的深层水平。基于以上认识,深层生态旅游开发,一方面要充分挖掘和展示旅游区的生态文化,满足旅游者对生态文化和生态体验的需求,强化环境认知教育,以适应学习型社会和体验旅游的要求,促进人类生态智慧的发展;另一方面促成生态旅游系统各要素之间的相互协调,缓解各种利益所有者之间的冲突与对立,促进经营者和旅游者的双向互动及多种责任的落实,以达成旅游系统的高效和谐和旅游产业可持续发展。深层生态旅游开发是生态保护与旅游经济的有机结合形式,它体现了人类社会生态文明的发展和人们的旅游文化自20世纪90年代以来由观光休闲向文化体验的演进,它与体验性学习、知识经济和学习型社会相适应,是体验经济的时代背景在旅游开发方面的一种反映,是更深层次的旅游形式,使旅游文化和旅游价值的内涵有所加深。

### (二) 深层生态旅游的开发模式

为达成上述目标,针对浅层生态旅游开发中的常见弊端,从旅游景区开发与经营角度,构筑了深层生态旅游基于文化体验的“两翼对接”模式(图二)。



图二 深层生态旅游开发的两翼对接模式

如图二所示，从经营者的景点文化开发到旅游者的生态体验获取，“两翼对接”在深层生态旅游开发中具有特别重要的地位。其中，经营者的景区景点开发包括了3个方面的内容：(1) 适宜的景观开发和美化；(2) 最佳的景观生态文化展示；(3) 对游客的关爱服务和对社区的贡献。旅游者的生态旅游活动也包括3个方面的内容：a. 景区生态文化的感知与体验；b. 对景区资源环境的保护与责任；c. 对社区文化的认同和对发展的贡献。以往旅游活动，由于忽视了生态文化的认知和游客生态体验的获取，致使旅游需求满足程度不足，旅游者感受和体验效益下降，产生了旅游者抱怨；由于忽视对景区资源环境的保护和责任，破坏了景区的旅游资源和生态环境，人地关系的和谐更无从谈起，产生了旅游地社区对旅游活动的抵触，影响到旅游业的可持续发展。通过深层生态旅游开发的“两翼对接”模式，促进了生态旅游系统的和谐度不断提高和景区生态文化展示及旅游者生态体验的不断加深，从而推动了生态旅游向更高层次的文化体验和系统协调转化。我们认为，深层生态旅游开发将标志着生态旅游正在逐步摆脱传统的生态观光与休闲模式，向着21世纪深层的生态文化与体验为主体的方向发展。

深层生态旅游开发成败的关键是游客生态体验的获得。所谓“体验”是主客体通过相互作用创造难忘经历的过程。在旅游活动中景区是舞台，景观资源和游览项目是道具，生态科技是支撑条件，围绕着游客的观赏游览、参观学习和参与见闻创造值得游客回忆的经历即为体验旅游。自然保护区、森林公园、风景名胜区不仅是环境优美地段，更包含着地球历史演化、生物生态进化及人文历史活动丰富的内涵，是进行地球科学、生物科学、历史文化学习的博物馆和实验室，因此，其旅游开发也绝非是呆板的景物观赏和泛泛的休闲放松。要使游客真正感受到大自然的鬼斧神工、千奇百怪，自然选择的精巧和生物进化的多样性，历史文化的久远与博大精深，自然历史与生态文化的深层挖掘、巧妙展示和生态旅游的参与性、体验性必须予以妥善规划。旅游景区生态文化的可识性、易感受性和参与性是深层生态旅游开发的核心，也是促进游客生态文化感知、增强和丰富生态体验获得的关键。同时，随着学习型社会和体验性旅游的兴起，游客的生态旅游活动已不满足于浅层的观光休闲，而希望通过全身心多方位的参与，充分认知和感受自然历史和生态文化，将每次的生态旅游看成身心放松、知识学习、精神快乐、境界提升的过程。楼观台森林公园的自然山水资源、生物资源和道教文化资源十分丰富，完全可以通过深层生态旅游开发得到更完美的展示和更深刻的体验。

### 三、自然山水资源的深层生态旅游开发

楼观台森林公园地形险峻，奇峰怪石千姿百态，秦岭褶皱构成了楼观台复杂的地貌形态。低山区是侵蚀切割形成的梁岗状黄土台塬，层叠连绵、古木参天，第一山、翠微峰、炼丹峰等，远望如凤凰展翅；中山地段海拔 1200 - 2600m，因褶皱断裂形成峡谷，悬崖绝壁、峰峦叠嶂，山势险峻、石峰林立，秀山翠峰立于白云之上，苍鹰雄叫盘旋绝岩其里；四十里峡，天高一线，幽谷含秀，木子坪、金牛坪等，一派山村田野风光，龙王潭、阎王潭等，形态各异，游赏价值颇高；高山顶部，地势开阔平坦，有第四纪冰川遗迹，寒冻风化及冰冻冰融作用强烈，形成千姿百态的石河、石槽、乱石窖等冰川遗迹景观，旺子沟古溶洞、首阳山五彩石、高山草甸等，景象万千，神秘莫测，登上海拔 2992m 的光头山，雄伟壮观：或红日喷薄，或太白积雪，或羚牛闲食，悠然一派人间仙境，俯瞰秦川大地，田园如画。山雄峰奇，水秀谷幽，霞彩云逸，是开展生态旅游的理想场所。

园区属湿润半湿润大陆性季风气候，自然水体景观有野牛河瀑布、仰天池、洞宾泉、龙王潭、闻仙沟、田峪河等，青峰碧水，风光绚丽，著名的金林峡、兴凤峡、四十里峡，号称“田峪三峡”，褶皱断裂十分发育，谷幽水急，人迹罕至，空气清新。园内的东、西楼观均蕴藏有地热水资源，丰富的硫酸和重碳酸钠型地热水，富含 18 种有益人体矿物成分，使楼观台森林公园成了温泉沐浴的理想场所，温泉水井深约 1700m，水温 38 - 42℃，日出水量千吨，可供游人沐浴、疗疾、游泳、垂钓等。针对森林公园的上述山水景观，从景区生态文化挖掘和游客生态体验获取的“两翼对接”模式出发，按照生态旅游和可持续发展战略方针，各景区景点深层生态旅游开发方案见表 1。

表 1 森林公园自然山水资源的深层生态旅游开发模式

Tab. 1 Deep eco - tourism development model of natural mountains and waters of forestry park

景区	景物景点	生态文化主题	深层生态旅游开发模式
东楼观景区	闻仙沟、龙瑞泉、翠微峰、炼丹峰、石楼山等	秦岭低海拔山间溪流、碧波深潭、山地生态系统及地热温泉	山间溪流和山地生态科考，构建解说标志牌，开发山地自行车、温泉沐浴、游泳、观赏鱼温泉养育、定向越野、徒步登山、冬季滑雪、雪地摩托车等
西楼观景区	龙王潭、碧玉潭、鹞峪河谷、运动沟等	秦岭中海拔山间溪流、瀑布及山地生态系统	山间溪流潭水生态科考，开发垂钓、山崖跳水、定向越野、山地自行车、登山、野营训练、攀岩等项目
田峪河景区	金林峡、兴凤峡、四十里峡、金牛坪、野牛河等	秦岭中海拔山地峡谷、飞瀑、溪流、群峰生态系统	休闲度假、避暑疗养、游泳、戏水、登山、山地自行车、峡谷间滑索运动、独木舟、橡皮艇等水上运动项目、山崖跳水、野营训练等
首阳山景区	首阳天池、首阳山、观音山、秦岭云海、石河、石槽等	秦岭高海拔高山湖泊、秦岭中高海拔山地风光和气象奇观、秦岭山区第四纪冰川遗迹景观	摄影、高山生态科考（生态系统解说标志牌），开发野营训练（闭合式山间小道），开展滑板、荡舟、垂钓和各种冰上项目及定向越野、登山、攀岩等
木子坪景区	光头山、旺子沟溶洞、光头山草甸	秦岭北坡高海拔山地和高山溶洞风貌及森林公园最高峰	高山生态科考，开发摄影、野营、登山、探险、溶洞科学考察、避暑、定向越野

#### 四、生物景观资源的深层生态旅游开发

楼观台森林公园生物区系具有南北交汇、东西兼容的特点。它自然生态环境良好,生物资源丰富,是一座巨大而珍贵的绿色宝库。从植物资源角度看,公园风景林面积 18652hm<sup>2</sup>,另有实验林场 40000hm<sup>2</sup>,有森林植物约 2000 余种,森林总覆盖率 77.8%。虬劲沧桑的古木,挺拔雄健的青松,绚烂的万亩高山杜鹃,名目繁多的奇花异草,郁郁葱葱的森林环境,构成了优美的森林植物景观,被称为“天然植物园”,令无数游人流连忘返。公园内生物垂直带谱明显,季相变化万千:春天层山绿秀,嫩柳含烟,百花争艳;炎夏群山凝翠,苍山秀水,清爽宜人;金秋层林尽染,满山红遍,美不胜收;隆冬“三友”斗雪,娇娆迷人,涉趣无尽。人工营造的有 101 个品种的“百竹园”,拥有翠竹林 200hm<sup>2</sup>,是世界上纬度最高的竹种分布地,也是中国北方面积最大、种类最多的竹类植物依存和培育基地,可供游客观赏、鉴别和采购。园内野生植物和古树名木,区系古老、成分复杂、交错分布。名木花卉 300 余种,属国家重点保护的珍稀濒危植物有 21 种,其中,国家一级保护植物有红豆杉,第三纪的古老子遗植物,第四纪幸存的“活化石”银杏、鹅掌楸等。具有较大科考与开发价值的经济植物达到 750 余种,如太白红杉、云冷杉、银杏、山白树、青檀等。此外,还遗存历代古树名木共 53 株,其中千年以上 16 株,百年以上 36 株,均为稀有罕见名木,如银杏抱桑、老子系牛柏、三鹰柏等;此外,还有草原景观光头山草甸等。

从动物资源角度看,野生动物种类繁多而珍奇,区内繁衍栖息的有脊动物达 23 目、59 科、220 种,无脊动物 42 种,属国家重点保护的一、二级珍稀野生动物有 27 种,其他类别 7 种,拥有大熊猫、金丝猴、羚牛、朱四大国宝和褐马鸡、金毛扭角羚等珍禽异兽,素有“野生动物乐园”的美誉。1998 年建立了“陕西省珍稀野生动物繁殖研究中心”,并建成了建筑面积为 2555.1m<sup>2</sup>的珍稀动物保护中心,与此同时,形成了珍稀动物观赏区——珍兽馆。目前“珍兽馆”存栏各种珍稀野生动物 143 多只(头),形成了不可多得的珍稀动物游览景区,是观赏珍稀野生动物,学习有关繁育、饲养技术的实验场。

楼观台丰富的生物旅游资源,为森林公园的深层生态旅游开发提供了条件,依据深层生态旅游理念及两翼对接模式,5 大区 19 个景点深层生态旅游开发方案见表 2。

表 2 森林公园生物资源的深层生态旅游开发模式

Tab. 2 Deep eco - tourism development model of livingthings' resources of forestry park

景区	景物景点	生态文化主题	深层生态旅游开发模式
东楼观景区	百花园、百竹园、珍兽馆、珍兽放养园、说经台古树名木	秦岭名贵花木 300 余种、中国北方高纬度多种竹类生存和培育基地、西北最大的野生动物养育观赏园地,大熊猫、金丝猴、羚牛等珍贵兽类野化放养地、160 - 800a 的古树近 300 株	赏花、竹,养花、竹知识培训,名花、名竹认养、选购,珍禽异兽命名及认养、生态习性科考、秦岭地区珍禽异兽知识学习等,珍贵兽类野外生活科考,远距离小群体观察和摄影等,设立标志牌,古树名木认养,森林生态科考和摄影等

景区	景物景点	生态文化主题	深层生态旅游开发模式
西楼观景区	龙王潭林区、枫杨、金钱槭林、四方台草甸	秦岭北坡中海拔山地森林生态系统, 天然林保护区, 珍贵野生树木、花期时野趣无限	林间小径森林生态科考, 开发森林浴场休憩漫步、树顶空中走廊、树木花草摄影、定向越野、登山、野营、攀岩等
田峪河景区	金牛坪、老矾沟、东河中上部、亚高山草甸	金丝猴、羚牛等出没, 辽东栎、太白红杉、红桦、冷杉等原始森林和箭竹、杜鹃等	拟建楼观台森林公园自然博物馆开展科普教育、开发摄影、乘热气球空中观赏森林、越野、野营、悬挂滑翔运动等
首阳山景区	杜鹃峰、熊岔沟五彩藤廊、高山草甸	秦岭北坡中、高海拔森林生态系统, 千亩杜鹃、羚牛、金毛扭角羚、金丝猴等出没, 桦树林、红豆杉等、猕猴桃等藤本植物的绿色长廊	高山森林生态(开发闭合式山间小道数条)、珍稀树种和藤本植物科考、开发野营、登山、森林浴场休憩漫步、树顶空中走廊、绿色农业采摘节、摄影、定向越野、悬挂滑翔运动
木子坪景区	光头山植被、色草湿地、珍贵动物、光头山草甸	秦岭北坡植被垂直带谱、千亩色草沼泽地、羚牛、大鲵、锦鸡、黑熊、红腹角雉、水獭、白冠长尾雉等出没于森林公园最高峰	高山植被垂直分布生态科考、秦岭高山湿地生态科考、珍禽异兽野外生活、生态环境科考和开发乘热气球、滑翔机高空俯瞰、摄影等

## 五、道教文化景观的深层生态旅游开发

楼观台历史悠久, 人文古迹众多, 是我国道教发祥地和“祖庭”圣地。古楼观始于西周, 建于秦汉, 鼎盛于唐, 迄今约有 3000a 的历史, 是中国最早的道教宫观, 素有“天下第一福地”之美誉。尤以西周昭王时, 尹喜迎我国古代著名哲学家、思想家、道教始祖老子李耳来楼观台讲授道德经五千言而名著天下。魏晋以后, 楼观台成为我国北方道教中心, 吕洞宾、韩湘子等在楼观台隐居求道, 自西周穆王起, 历代帝王在此祭祀老子者络绎不绝, 尤以唐高祖李渊追封老子为远祖, 大力倡导道教, 使楼观台在唐代达到鼎盛。现存文物古迹、遗址 50 余处, 碑石 170 余通。如说经台、炼丹炉、吕祖洞等都是驰名中外的古迹, 与炼丹峰、大陵山、吾老洞、龙王潭、首阳山、观音庙等组成了解和学习道教文化的博物馆, 可使游客在宫观建筑的徜徉、道教文学艺术欣赏中领悟到道文化的真谛。

“山以文传, 文以山载。”对于人文景观观赏而言, 楼观台历史传说悠久、名人轶事繁多、道教文化深厚、见物思人念古, 构成了森林公园道教文化旅游资源的主体。此外, 大秦寺塔是国家级重点文物保护单位, 古栈道、古悬棺遗迹令森林公园平添神秘色彩, 当地的地方民俗也为森林公园增添了鲜活的时代气息。悠久深厚的历史文化为楼观台森林公园的深层生态旅游开发注入了丰富的内涵, 从“两极对接”模式出发, 楼观台 5 景区 27 景点文物景观深层生态开发模式见表 3。

表3 森林公园道教文化资源的深层生态旅游开发模式

Tab. 3 Deep ecology-tourism development model of Daoism culture resource of forestry park

景区	景物景点	生态文化主题	深层生态旅游开发模式
东楼观景区	宗圣宫、三鹰柏、说经台、老子祠、上善池、大秦寺塔遗址暨“大秦景教流行中国碑”出土地、吕祖洞、玄帝庙	周函谷关令尹喜迎请老子讲授《道德经》、开启道家学说、历代帝王祭祀老子之地，唐四大基督教堂之一、全国重点文物保护单位、2001年入选《世界纪念性建筑保护名录》，相传吕洞宾修炼成道之地	修复宗圣宫、举办年度道教文化主题研讨会、出版文集，拟建楼观台中国文化博物馆、展示道教文化与源流、定期吟诵讲座，在博物馆中设基督教专题，展示基督教与中国道文化互动关系，并设八仙文化专题、展示民间八仙崇拜
西楼观景区	大陵山、老子墓、吾老洞、尹喜墓、徐甲墓、老子祠	相传老子升仙、埋葬、珍藏头盖骨之地，周围有祭祀老子与道教众神的殿宇、古建20余处	定期开展老子祭祀活动，在博物馆举办民间崇拜展示及学术讲座，展示道文化楹联碑刻并销售复制品
田峪河景区	元始台、仰天池、十老洞、湘子栈道、悬棺崖	元始玉清宫遗址与天尊故里、天尊墓构成道教元始天尊文化区，道教史上“田谷十老”修道之处，栈道是中国古代山地交通奇观，悬棺是古代墓葬制度的奇葩	展示与元始天尊文化有关的文物、开发相关产品和仰天池庙会、体验当地民间工艺；举办楼观道教学术研讨会、展示其源流，修复部分栈道，体验山地栈道，开发攀岩悬棺科考
首阳山景区	首阳山及庙宇、观音山丛林、红孩洞、圣水泉	商末伯夷、叔齐不食周粟，饿死首阳山之处，中国历史名山，道教祭祀太白三神和观音的庙宇群，西游记红孩儿故事发生地	整理历代咏吟伯夷、叔齐的诗歌结集出版，开发太白神庙会、体验当地民风民俗，开发观音山庙会、展示民间观音崇拜

参考文献：

[1] 冯书成、赵斌健、武永照：《楼观台生态游》中国林业出版社2003年版。  
 [2] 王乃春、崔汛：《楼观台森林公园生态旅游开发构想》，《陕西林业科技》2004年第4期。  
 [3] 马耀峰、宋保平、赵振斌：《旅游资源开发》，科学出版社2004年版。  
 [4] 李习彬、李亚：《共赢思维：当代领导思维新模式》，《中国行政管理》2001年第8期。  
 [5] 詹向红：《论老庄生态智慧与生态旅游价值取向》，《安徽教育学院学报》2003年第二十一卷第9期。  
 [6] 杨桂华：《论生态旅游的双向责任模式》，《旅游学刊》2004年第4期。  
 [7] 曹新向：《体验经济时代的旅游业发展对策》，《西北农林科技大学学报》（社会科学版）2004年第四卷第5期。  
 [8] 刘红、袁兴中、李瑞波：《山东省自然保护区生态旅游开发》，《地域研究与开发》1995年第十四卷第4期。  
 [9] 王兴国、王建军：《森林公园与生态旅游》，《旅游学刊》1998年第2期。  
 [10] 仲桂清、张辉、王辉等：《大连市生态旅游初探》，《经济地理》1999年第3期。  
 [11] 孙根年、孙建平、吕艳等：《秦岭北坡森林公园游憩价值测评》，《陕西师范大学学报》（自然科学版）2004年第三十二卷第1期。

# 茅山道教生态旅游资源优势评价及深度开发\*

王 鹏 杨达源\*\*

茅山位于江苏省西南部，是融自然景观、道教文化、革命遗迹于一体的风景名胜区。山区原有古迹和自然景观 300 余处，道教宫观遍布<sup>①</sup>。1983 年以后，茅山道院为全国对外开放重点宫院；茅山被列为省级风景名胜区，制定了建设规划，旅游业有长足的发展。本文对茅山风景区的道教生态旅游资源优势进行评价，提出开发建议和设想。

## 一、道教生态旅游资源优势评价

宗教生态旅游是人类跨入 21 世纪发展旅游业并对人类如何完善自身、重视人与自然、人与人的和谐发展、创建新型文明思考的产物<sup>②</sup>。道教生态旅游是宗教生态旅游的一种特殊形式，是指以有形的道教文化设施作为发展生态旅游的依托，通过挖掘道教生态观，让游客感受道教的真正底蕴，感受道教所包含的道法自然、天人合一与和睦祥瑞的精神，正确认识人在自然界中的地位，从而达到自觉地保护环境，美化、净化环境，完善人类自身建设的目的。寓“教”于游，即让游客感受道教活动的精神内蕴，在受到保护环境的教育的同时，也使游客受到正确认识人类自身、完善自身的教育，这就是道教生态游的特色。

### （一）内涵深刻而丰富的道教生态旅游资源

茅山素有“仙境”美称，自然景色优美独特，有九峰、二十六洞，水景有十九泉、二十八池；山上林木蓊郁、荫翳蔽日、绿草如茵、鸟语花香；山涧泉水流清、溶洞成群；高山平湖，碧波荡漾。茅山也是历史悠久的道教名山，相传早在距今 5000 多年前，就有高辛氏时代人展上公修炼于句曲山伏龙地（今茅山镇的玉晨）；秦汉以来就为历代名家、禅家所向往，留下大量宫观、道院、庵堂、亭、台、楼、阁以及大量的历史文物和摩崖石刻。茅山是中国道教上清派

\* 本文原载《国土与自然资源研究》2006 年第 3 期，第 74 - 75 页。基金项目：江苏省建设厅项目“茅山风景区旅游总体规划”。

\*\* 王鹏（1965 - ），男，湖南祁东县人，南京大学博士生，衡阳师院副教授，研究方向为资源环境与旅游规划。

① 茅山志编纂委员会：《茅山志》，方志出版社 2000 年版。

② 侯冲：《宗教生态旅游与 21 世纪人类文明》，《云南大学人文社会科学学报》2000 年第五卷第 26 期。

的发源地，又是道教上清、正一、全真等派共同修存之地。茅山上清教庭的诸多宗师高道，在道教理论、哲学、经籍、音乐、修炼、医药、化学等方面留下许多著述和实践记录，客观上对探索人的长生和社会进步发挥过积极作用。

### （二）较强吸引力的本土宗教文化

在国际旅游市场上，民风民俗风情信仰的差异历来对旅游者具有强大的吸引力。道教是中国唯一的本土宗教，相对于世界性的基督教、伊斯兰教、佛教必然会引起广大旅游者更大的兴趣和特别的关注，因为道教自身的文化蕴藏所表现出来的独特的宗教程序，所产生的健身的延年益寿的效应，足以使海内外旅游者为之倾倒。另一方面，在国内宗教旅游产品开发中，对道教旅游资源的洞天、福地、宫观等的开发较少，在旅游市场上有其独特的吸引力。茅山作为道教“第一福地，第八洞天”，以其丰富多彩的道教文化及优美的自然景观、众多的名胜古迹和动人的传说每年吸引着成千上万的中外香客和游人。

### （三）优美的生态旅游环境

茅山属北亚热带中部季风气候，气候温和，四季分明，常年青山绿水，气候宜人，最热的7-8月平均气温28-29℃，比同纬度的南京地区低2-3℃；冬季严寒期短，降水少，全冬连续无雨的日数平均达60-66d，冬季下雪的时间和雪量都明显比沿江一带少，融雪也较快。全年平均气温15℃左右，山上山下温差约3-5℃，接近国际旅游专家组织所推最佳旅游地平均温19℃的标准。区内植被覆盖度高，尤以松林、柏林分布最广。溪、泉、池等将环境装点得更加美丽。茅山又名金陵地肺山，道家称：“句曲之金陵，是养真之福境，成神之灵墟。”全国72福地，金陵地肺山位居第一<sup>①</sup>。

### （四）优越的交通条件

茅山对外联系便捷，交通线路四通八达。以茅山所在的茅山镇为中心，距离周围的镇江、常州、南京各约70km，东距上海、南至杭州约300km，西至南京（禄口）国际机场58km，东至常州机场80km，至沪宁高速公路陈武和上党道口均40km。从常州至溧水、句容至石墩头、后白至南镇街、金坛至金牛岭等线路，均有公路直通茅山，并连接104国道和镇句公路。

### （五）享有较高的国内外知名度

茅山有较高的知名度，早就有传说：“茅山菩萨照远不照近。”因而每年香讯期间来自国内各地的善男信女们如潮涌般进山朝拜，据梁陶弘景在《真诰》卷一注中说，茅山上每年三月十八日辄公私云集，车有数百乘，人将四五千，道俗男女，状如都市之众。自从茅山道院开放以来，国内外大批专家、学者和世界知名人士也纷纷慕名而来研究和考察道教文化，并进行学术交流。至1997年，茅山道院共接待港澳台地区和海外客人80多批1500多人。

## 二、道教生态旅游资源的深度开发

### （一）开发洞天福地游

范围包括大茅峰顶和大茅峰西坡，面积约1.5km<sup>2</sup>。以道教的文化内涵、独特的个性为开发

<sup>①</sup> 茅山志编纂委员会：《茅山志》，方志出版社2000年版。

方向,内容以开展道家科学、日常道教程序和仪式的观赏、健身和美食等文化为主,旨在吸引海内外人众多的追寻道家奥秘、家庭观念的游客。重要产品开发设计有充实、完善和提升道文化内涵,恢复从前由南镇街经万寿宫到印宫的古道,修复“第一福地”的生态,开发并充实华阳洞、仙人洞的“洞天仙境”游的道文化内涵,增建双泉景点等。

### (二) 开发天人合一游

在积金峰、二茅峰、三茅峰一线以西,面积约 $5.8\text{km}^2$ 范围内建一个森林生态公园。该区有神奇的“句”字形曲折离奇的山脊和山坳(句曲山),山峰山脊的组合似天龙星座的平面图,树木繁盛,同时又是道教茅山派和茅山宗的诞生地,生态环境曾是“道法自然”背景。应将道教崇尚的“道法自然”与现代人追求的“返璞归真”相结合,将道教的文化观念与景观建设开发相结合,让现代人在自然界中吸取知识,陶冶性情,真正享受天人合一的乐趣。重要产品设计如林中漂流等,在林塘水库西侧可布局中草药生产基地和中草药药物园。在积金峰、二茅峰、三茅峰一线以东,则建设自然生态保护区。

### (三) 建设茅山福田游

在大茅峰南的山前宽谷盆地中拆迁公路和居民点,完善山丘森林生态系统和宽谷盆地农业生态系统,建成“人间福地”,造就“道法自然”,使游客站在顶宫,也能分出一片片多姿多彩的森林,观赏到“春天一大片金黄菜地,夏天一大片碧绿稻田,秋天满地金黄稻谷,冬天还有几小片绿地和麦地”的人间仙境。

### (四) 建设宫观府地游

在大茅峰山南恢复元阳观、崇寿观、关帝庙等,通过仿古典建筑和道教园林造景等艺术手法,把道教宫观、人物塑像、石窟、壁雕、养生、音乐等文化与独特的自然环境结合起来,形成一个宫观群或道教文化博览中心,内设道教方术馆、百草园、道教音乐馆与民俗风情区等,向游客推出道教保健游等旅游产品。在宫观群不远的金牛洞可建金牛洞府。洞府,犹如洞天,道教称神仙居住的地方。《神仙传》中有民间神灵11个,故在洞府中可设大大小小的11个殿堂,分供11路神灵,并介绍其奇迹。与茅山道文化相匹配,形成道文化系列。

# “天人合一”的道家思想与生态旅游

——以山东省道教名山的生态旅游开发为例\*

陈海鹏\*\*

人们在享受工业文明的同时,对自身赖以生存的环境造成了极大的破坏。大气污染、污水排放、森林砍伐……自然生态环境不断恶化。自1987年联合国“世界环境与发展委员会”提出可持续发展的观点以来,人类与自然协调发展的观念逐渐深入人心,人们普遍认识到了保护环境的重要性。这与我国古代道教“天人合一”“道法自然”的思想不谋而合,二者有着异曲同工之妙。道教崇尚自然,强调人和自然是一个整体。主张遵循自然法则,按自然规律办事,才能达万物之理,从而实现人与自然的协调发展。在现代社会,重新认识道教关于“人与自然”的思想,汲取其精华,有着重要的现实意义。

道教自老子、庄子到王重阳创立的全真教派,一脉相承,其基本思想都是提倡人与自然的和谐统一。公元1167年(金大定七年),王重阳自陕西来到山东的昆嵛山地区传道,并创立了全真教派。后其弟子“全真七子”之一丘处机又于栖霞山、崂山等处传道修行,金元时期,全真教派遂逐渐在山东乃至全国兴盛起来。全真道主张:修道实际上就是寻找真实的自我,回归人的自然本性。因而通常选取幽静的山林进行清修,如山东东部的昆嵛山、栖霞山等,均是自然风光秀美,生态环境良好之地,是开展生态旅游的最佳场所之一。

## 一、借鉴道家思想发展生态旅游的理论依据

### (一) 道教思想中的自然生态观

道教认为,天道以自然无为为德为性,因此,人道当效法天道而无执无著,自然无为。强调“反璞归真”,还原人的纯真本性,追求一种自然无为的精神境界。现代生活节奏日益加快,人们的生活空间日益狭小,普遍感到工作和生活的压力。因此人们渴望回归自然,享受一下无拘无束的生活,以得到适时的缓解和恢复精神的紧张。相对工业生产产品而言,生态旅游被称为是“生产劳动力”的产业。这种身心的暂时放松与回归自然,正符合道家所提倡的“自然归

\* 本文原载《社科纵横》2006年第12期,第88、89、96页。

\*\* 陈海鹏,山东师范大学旅游系。

一”的思想。

“天人合一”是道教关于人与自然的整体观的典型写照。道教文化主张“天人合一”，认为人类来源于自然，统一于自然，相互之间存在交流融合的关系，因而应当做到“顺之以天理，应之以自然”。道教经籍《西升经》称：“道非独我在，万物皆有之”，世间万物相互依存，不可分离。“天地与我同根，万物与我同体。”因而，必须遵循自然法则才能求得人类的生存与发展。开发道教文化旅游资源，弘扬道教文化的这种整体观，对于工业文明时代的今天来说，有助于启发人们重视解决生态危机问题和树立正确的生态保护观念。

## （二）生态旅游的含义界定

以自然生态资源为取向的旅游活动兴起的直接原因是工业化的发展使人们产生了回归自然的渴望。生态旅游概念的提出，其基本内涵是指一种对环境友好的旅游活动。国家旅游局1999年曾用“走向自然、认识自然、保护环境”三句话来概括生态旅游活动的特点。

生态旅游是指在生态学理论指导下，以合理利用生态资源、优化生态环境为目的，富有知识性、参与性以及社会责任感的一种专项旅游活动。或者说生态旅游是一种基于自然环境的旅游，它应注重公众的环境教育，并以自然环境、当地社区居民、经营者及游人四方共同受益为目标，从而达到环境、社会、经济的可持续发展。

“顺之以天理，应之以自然”，生态旅游所追求的正是人与自然的融洽和谐，与“自然为一”，来放松身心、愉悦精神，通过生态旅游的亲身体验，提高环境意识，使越来越多的人认识到自然生态的重要性。

## 二、结合道教特色开展生态旅游的几种形式

生态旅游产品依托于自然、人文景观资源，它是对自然、人文景观资源开发利用的产物。生态旅游作为一种旅游产品，除了进行生态观光、度假等活动外，同时要求具有较高的教育功能。国内卢云亭等学者提出，经过适当的组合包装，生态旅游资源可开发出5个系列的生态旅游产品：生态观光、生态度假、生态保健、生态科研、生态娱乐。其活动项目多种多样，其中包括观光、科考、教学、登高、摄影、野营、森林浴、采集、攀岩、疗养等等。

山东境内有过全真教活动的道教名山大多位于胶东地区，其环境优美，生物资源丰富，景观诱人，空气清新，功能众多，结合该区丰富的道教文化资源，充分利用区内生态环境保护较好的特点，可开发成为省内乃至全国的生态旅游主要目的地之一。

### （一）观光、休闲度假

“山不在高，有仙则名”，道教因山秀而前趋，山岳因道教而扬名。道家总是喜欢选择山清水秀，植被茂盛、环境优雅的大山作为其清修的场所。这些地方具有良好的自然生态环境，恰好符合开展生态旅游的环境要求。有许多名山往往与道教文化有关，它们因为有众多著名道士染迹而发展为道教活动的重要场所，甚至因此扬名天下，成为道教名山。如青岛的崂山即是如此。

观光生态旅游产品主要面对大众需求层次，旅游地主要是那些生态容量较大的自然风光区，自然风光观光生态旅游具有良好的环境教育功能，同时可以为旅游者提供欣赏大自然之

美、陶冶个人情操、锻炼人生意志的益处。生态旅游规划强调崇尚自然，不对原有自然环境进行大规模改造，尽量保留原有自然风貌，旅游活动设计要将旅游对环境的影响降到最低程度，以自然体验为主。与道家所提倡之“清静无为”，保持自然界本来面貌的思想相一致。

如全真教祖庭昆嵛山植被茂盛、古木参天，主峰泰礴顶海拔 923 米，历有东海“仙山之祖”称说。历史上曾以道教“全真派”发祥地而闻名海内外。山林间空气清新，负阳离子含量是城市的数十倍。适合进行对环境影响较小的徒步登山等自然旅游活动。目前山东省内全真教有过活动的名山，大都已开辟为森林公园，其中比较著名的可见表 1。

表 1 山东主要道教名山开发情况表

名称	级别	面积(公顷)	主要保护对象	分布
崂山国家森林公园	国家级	7467	生态多样性	青岛市崂山区
昆嵛山国家森林公园	国家级	4745	野生动植物	烟台市牟平区
栖霞牙山省级森林公园	省级	6000	各种野生动物及各种乔灌木、药材及矿藏资源	烟台市栖霞市

## (二) 生态教育、科考

道教名山通常植被覆盖率高、生物资源丰富。可为高校，科研单位提供科研考察和实习基地。如昆嵛山林场现已与清华大学、山东大学、山东师范大学、烟台大学等十几所高校建立了固定的联系，成为其进行生物多样性考察和学生实习的基地。在自然风景的众多构景因素中，动植物尤其是植物资源，以其丰富的色彩、繁多的种类，给风景区披上了缤纷彩色的外衣。故有“山得水而活，得草木而华”之说。昆嵛山是个动植物王国，峰峦叠嶂、满目葱茏。有茫茫的林海，四季林相变换奇特，色彩斑斓。有千年银杏、杜松、300 多岁的北方玉兰王、山东最大的活化石水杉。更有狼、狐狸、梅花鹿、喜鹊等 200 多种走兽飞禽出没其中。为考察生态系统稳定性构成和教学实习提供了良好的科考环境。

森林要以保护其生物多样性为前提，开展多种形式的旅游并进行科学文化活动。(1) 保护生物多样性。将有价值的自然生态系统和野生生物环境保护起来，以确保生态系统内生物的生长、发育和繁衍。在重点生物保护区，可采用现代高科技技术建立种子库，保护遗传种质，还可以成为独特的科考旅游资源。(2) 保护生物的生境。保护珍稀生物的最佳途径是保护生物的生境，即在生态旅游中一定要按各类保护区建设的保护要求，在允许范围内和允许容量内开展旅游活动。

在自然生态教育、科考方面，可以专业性参观或小规模的特种旅游为主。如开展动植物标本的采集、科普教育、地质科考及写生绘画等专业性旅游活动。例如昆嵛山自然保护区结合其野生动植物种类繁多的特点，可开展野生生物多样性考察游。目前已建成的蝴蝶馆，以昆嵛山蝶类为主，收藏了全国各地名蝶 500 余种，为研究蝴蝶生态习性提供了很好的场所。今后可有针对性地建设一些宣传和普及自然保护知识的自然博物馆。同时设立一些了解保护区动植物特征的野外观察站和观察设备如观鸟点和观察望远镜等，为进行科学考察提供专业性工具。

## (三) 以养生健身为目的生态健身游

中国道教以阴阳变化、天人合一、形神并进为指导思想，强调对身体与精神两个方面均加以锻炼。在当今物质财富迅速增长的同时，由于不合理的的生活方式而带来的所谓“文明病”日

益危害着人们的健康。“一阴一阳之谓道。”《黄帝内经》云：“阴阳者，天地之道也，万物之纲纪，生命之本始。”道教的健身思想对体育运动有着深远的影响，如武术中的动静、虚实、刚柔、进退等，无不在阴阳理论下衍生。道教的太极图更是演变为中国体育科学的理论基础。体育所追求的不是人与自然的对立、挑战与对抗，而更强调二者的融合与顺遂。在旅游开发过程中，应将道教文化和体育文化紧密结合起来，开展具有传统健身思想的体育旅游，让游客以“游”修身，做到调节心理、强身健体、延年益寿。

当今，很多人尤其是生活在大都市中的人们承受着各种各样的压力，往往渴望能够在清新幽静的大自然中体验平淡无奇的生活。让游人体验一下“见素抱朴”“粗茶淡饭”的生活方式，还可以对人们的饮食观念起到正确的引导作用。因而，以养生健身为目的生态健身游可从精神愉悦、生活体验和身体运动等几个方面进行组合产品。面向特定客源群进行有针对性的营销，如上班族和老年市场。

### 三、开发的原则与应注意的问题

生态旅游是一种对生态环境友好的旅游，更注重的是社会效益和生态效益，而不仅仅是“到生态环境好的地方去旅游”。由于生态旅游资源和环境的脆弱性等特点，如开发不当则会造成严重破坏，因此我们在开展生态旅游过程中要注意以下原则。

#### （一）保护性开发原则

“自然者，道之真也”。生态旅游资源具有生态脆弱性和环境敏感性，使其在被利用中会遭到损耗和破坏。这说明生态旅游资源的重复使用并非是绝对的，它只有在对旅游资源进行合理开发和保护的条件下才能实现。因此生态旅游基础设施与接待服务设施的建设应当首先满足保护生态环境、维护生态系统的前提条件，严格禁止为了设施建设而破坏生态环境、生态资源和自然景观的行为。

#### （二）简约化原则

生态旅游者需要寻求的是与当地自然界及当地文化进行交流的机会，接待服务设施应比较完善，但对生态旅游区内部的接待设施要求不应追求高档，生态旅游接待服务设施应与生态环境融为一体，遵循简单而舒适、干净而不奢华的设计原则。与其周边生态环境、自然景色保持协调一致，体现出整体性、和谐美。

#### （三）合理布局原则

生态旅游景区住宿设施总的布局原则是“区内游、区外住”，游客在景区内游览完后到景区边缘地带住宿。宾馆和饭店等住宿设施不允许建在生态旅游景区内，尤其是生态脆弱敏感的自然保护区必须将住宿设施建在保护区外围。应考虑旅游环境承载力问题，合理控制环境容量。

#### （四）多样性原则

多样化的产品不仅可以满足不同层次游客的需要，同时可突出景区资源多样化的特征，因此，应在一些具备开发生态旅游项目的旅游区进行整体规划，统一布局，从不同层次进行开发。对于自然生态景观的旅游资源，可合理进行受众面较大的观光层次产品开发，满足发展的

大众生态旅游的需求。对具有保护意义的生态资源,进行专项产品开发,面向小规模高层次专业市场。

“天地万物生生化化,顺其自然,不失其序也。”维持自然界的生态环境是人类的重要责任。生态旅游能够使游客“感受自然生态之美,认识生态保护的意义,从而切实维护生态环境”。在实现旅游业经济效益的同时,获得增加的社会效益。正是由于生态旅游这种“外溢效益”的正外部性,使得生态旅游成为当前旅游业发展的趋势之一。借鉴道家天人和谐的思想,生态旅游今后一定会有更加广阔的发展空间。

#### 参考文献:

- [1] 赵新民:《生态旅游的基础性研究》,《旅游学刊》2002年第3期。
- [2] 刘锋:《新时期中国旅游规划创新》,《旅游学刊》2001年第5期。
- [3] David Weacer:《生态·旅游》,南开大学出版社2004年版。
- [4] 邵汉明主编:《中国文化研究二十年》,人民出版社2003年版。
- [5] 张广瑞:《生态旅游的理论与实践》,《财贸经济》1999年第8期。
- [6] 袁银枝:《试析道教文化旅游资源及开发价值》,《宜宾学院学报》2004年第3期。

精华集成

第七辑

道门科技

# 百年道学



封面设计：周 明

ISBN 978-7-5439-7228-5



9 787543 972285 >

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 卷四

上海图书馆  
上海科学技术文献出版社



总主编 詹石窗

# 百年道学

# 精华集成

第七辑

道门科技

卷四

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](http://www.sstlp.com)

百年道学精華集成

第七辑

# 道门科技

卷四

分辑主编◎盖建民

编校◎杨子路

# 《道门科技》卷四·生态思想与实践 目 录

## 生态观概论

老庄生态思想及其对当代的启示 .....	余正荣 ( 3 )
论《老子》的生态哲学思想 .....	王志成 ( 11 )
道家、道教思维方式与生态型可持续发展 .....	孔令宏 ( 18 )
道教人生观与生态智慧 .....	尹志华 ( 23 )
道教的生态观与可持续发展简析 .....	王道国 ( 28 )
道教生态智慧管窥 .....	尹志华 ( 33 )
《老子》生态智慧解读 .....	王建军 ( 39 )
论道家衣养万物的生态理念 .....	李远国 ( 45 )
《老子》的生态智慧与可持续发展 .....	陈世昌 林雪燕 ( 53 )
略论道教万物同源的生态整体思想 .....	黄瑞林 詹石窗 ( 59 )
道教整体生态思想初探 .....	陈霞 ( 68 )
《太平经》的生态思想初探 .....	乐爱国 ( 74 )
国外道家道教与生态研究 .....	陈霞 ( 81 )
1990年以来国内道教生态思想研究概述 .....	陈霞 ( 92 )
道家生态智慧与现代生态文明的契合 .....	苏双平 盖志毅 ( 97 )
道教的生态观及其现代意义 .....	赵芃 ( 103 )
论道教与基督教的生态整体观 .....	毛丽娅 ( 109 )
上古神道传统与道教生态思想 .....	白才儒 ( 118 )
道教生态思想探微 .....	曹剑波 ( 125 )
传统儒家、道家哲学生态观比较 .....	陈红兵 ( 131 )
“道”与“能量”：两个与生态学有关的范畴 .....	陈炎 赵玉 ( 139 )
儒、道价值观对立的生态哲学启示 .....	商原李刚 ( 144 )
道教生态哲学纲要 .....	陈霞 ( 150 )
古典道家生态文化思想的现代意义 .....	余谋昌 ( 164 )

古典道家的生态文化思想 .....	余谋昌 (166)
道家和谐生态思想的结构分析 .....	陈水德 (180)
从《录异记》看道教生态思想之特色 .....	孙亦平 (187)
生态批评视阈下的“绿色”道教与基督教之比较 .....	付文中 李雪瑾 (192)
道为天地之宗的生态智慧	
——对老子道论生态整体思想的当代解读 .....	熊小青 (195)
《道德经》道统论生态思想研究 .....	张凤林 (204)
整合与超越：道家深层生态学的现代解读 .....	雷毅 (207)
《道教与生态》导论 .....	Norman Girardott 等著 陈霞译 (215)
从儒学到玄学	
——以王弼玄学的生态智慧为例 .....	刘国贞 (229)

### 身体、政治、女性与生态

从《内经图》看道教身体观的生态意义 .....	陈霞 (237)
试析道教无为而治与生态政治 .....	陈霞 (242)
从生态人类学看老庄的社会理想 .....	叶舒宪 (250)
《太平经》社会生态思想初探 .....	杜宗才 (256)
试论道教与基督教的社会生态思想 .....	毛丽娅 (261)
道教与基督教女性观及其对环境的影响初探 .....	岳齐琼 陈霞 (269)
浅谈道教贵柔守雌女性观与生态女权思想 .....	陈霞 (273)
试论生态女权主义与道教思想的契合 .....	陈云 (285)
“女性原则”与道教的生态关怀 .....	陈云 (292)
后现代生态主义哲学与道家思想的灿烂相遇 .....	孙定辉 (298)

### 环境哲学与环保思想

道家环境哲学及其现代价值 .....	杨信礼 (307)
庄子环境哲学原理要论 .....	谢扬举 方红波 (313)
西方对中国道家作为环境哲学的发现过程 .....	谢扬举 (322)
从现代环境论看道家天人之学的现代价值 .....	徐小跃 (329)
《庄子》自然环境保护思想发微 .....	陈瑞台 (334)
《阴符经》三才相盗思想的启谛	
——论道教天人合一的环境观 .....	张继禹 李远国 (341)
论三才相盗与贵生戒杀：道教的环保思想 .....	李远国 (346)

道教善书的动物保护思想初探 .....	陈霞 (359)
道教环境保护思想中的人本主义 .....	李卫朝 (364)
道教生命观与自然环境 .....	毛丽娅 (369)

### 生态环境保护实践

#### 道教生态：内在的转变

——对早期道教戒律的研究 .....	[荷兰]施舟人著 陈杰译 (379)
洞天福地：道教理想的人居环境及其科学价值 .....	李远国 (387)
自然与人文：华山保护的历史经验 .....	李远国 (396)
唐以前道教洞天福地思想研究——从生态学视角 .....	张广保 (406)
“洞天福地”与道教生态智慧 .....	林巧薇 (426)
道教聚落生态思想初探 .....	陈勇 陈霞 尹志华 (432)
道教之“道”与生态保护 .....	林西朗 (438)
佛教、道教文化中生态意识及环保实践的比较研究 .....	王斌 王莹 马建章 (444)
道教的人生追求与环境保护 .....	史向前 (454)
道家生态和谐思想与新农村生态和谐思维 .....	曾建萍 (459)
当前道教宫观的生态功能及其意义	
——以陕西省道教宫观为例 .....	潘存娟 (465)

### 生态旅游

道教生态旅游开发初探 .....	胡锐 (473)
道教生态伦理思想与旅游业的可持续发展 .....	卢世菊 (475)
陕西楼观台森林公园的深层生态旅游开发 .....	于立新 孙根年 (480)
茅山道教生态旅游资源优势评价及深度开发 .....	王鹏 杨达源 (487)
“天人合一”的道家思想与生态旅游	
——以山东省道教名山的生态旅游开发为例 .....	陈海鹏 (490)