通往自我觉醒之路

环境伦理与生态危机及其出路

刘余莉◎主编　卢太平　刘慧敏◎副主编

世界知识出版社

图书在版编目（CIP）数据

通往自我觉醒之路：环境伦理与生态危机及其出路

/刘余莉主编.—北京：世界知识出版社，2012.3

ISBN 978-7-5012-4211-5

Ⅰ.①通… Ⅱ. ①刘… Ⅲ. ①环境科学：伦理学—文集

Ⅳ. ①B82-058

中国版本图书馆CIP数据核字（2011）第268597号

通往自我觉醒之路：环境伦理与生态危机及其出路

Tongwang Ziwo Juexing zhi lu: Huanjing Lunli yu Shentai Weiji ji qi Chulu

⊙主　　编——刘余莉

⊙策　　划——世知东方

⊙责任编辑——薛　乾

⊙特邀编辑——杨　娟

⊙责任出版——刘　喆

⊙装帧设计——周周设计局

⊙内文制作——宁春江

⊙出版发行——世界知识出版社

⊙地　　址——北京市东城区干面胡同51号（100010）

⊙网　　址——www.wap1934.com　　www.ao1934.org

⊙联系电话——010-65265919　010-65265956

⊙经　　销——新华书店

⊙印　　刷——北京京海印刷厂

⊙开本印张——710×1000毫米　1/16　　11印张

⊙字　　数——150千字

⊙版次印次——2012年3月第一版　2012年3月第一次印刷

⊙标准书号——ISBN 978-7-5012-4211-5

⊙定　　价——22.00元

（本书凡印刷、装订错误可随时向出版社调换。联系电话：010-65265956）

序

科学技术的发展，一方面为人类带来了前所未有的便利，另一方面，也导致了自然资源的迅速损耗和不可替代，带来了人类生存环境的日益恶化，引起了诸如物种灭绝、江河湖海被污染、温室效应严重、土壤的腐蚀和沙漠化、核废料的污染等层出不穷的环境问题。这不能不引起人们对生态问题的日益关注。

在西方，20世纪60年代，随着雷切尔·卡森 (Rachel Carson)《沉寂的春天》一书的出版，公众的环保意识第一次被唤起。在书中作者注意到由于在农业和动物管理中化学制品、化肥和杀虫剂的广泛使用，导致鸟类和昆虫数量减少。十年之后，联合国在斯德哥尔摩召开人类环境会议，发表了《人类环境宣言》（1972年）。之后，许多国际组织和团体努力促进对影响世界环境的问题采取相应的行动，发表了一系列的环保倡议，包括1987年的《东京宣言》，1992年的《里约宣言》和1997年的《京都协议》等。

这些宣言的发表体现了公众对环境保护运动的赞同与支持。在探求解决环境问题的出路上，学者们也提出了各种各样不同的方式：市场经济的调控、国家税收和刺激政策（如“污染者支付”原则）、高新科学技术手段的应用等。然而，随着环境保护运动的日益深入，人们越来越发现，要从根本上解决生态危机问题，就不能仅仅简单地停留在环境技术和环境政策的层面，而必须改变人们的世界观和价值观。在这种情况下，深生态学便应运而生。

本书收集的文章可以分为两个部分：第一部分是西方的深生态学家对环境伦理与可持续发展问题的研究，包括他们对生态危机的深层忧虑以及为解决生态问题而进行的不懈探索。他们从世界资源是有限的这一前提出发，认为自然资源只能重新分配而不能增长，因而反对把经济增长作为社会发展目标。这些生态学家的生态学概

念根植于世间万物普遍联系的观点。在他们看来，环境保护的最大障碍是人们在生活中丧失了精神信仰，因而应当回到那些古老的传统和实践中去寻找解决生态危机的答案。在这些学者的研究中，似乎可以看到池田大作先生在《展望21世纪》中所得出的结论："在一般人看起来是落后象征的国家和地区，实际上秘藏着时代最先进的东西"。

中华文化是世界上迄今为止绵延最久的文化，我们有理由相信，中华文化中也必定秘藏着最先进的生态思想和环保方法。但正因为是"秘藏着"，一般人可能会因认识不到而不以为然，因此，就有必要借助专家的学术研究和社会实践成果，令人们对博大精深的中华传统生态智慧生起信心。于是，第二部分收集的是当代中西方学者关于儒家、道家和佛家生态智慧的研究成果。这些理论联系实际的研究表明，中华传统文化中的"天人合一"、"天人感应"、"民胞物与"等理念不仅没有为现代科学所淘汰，反而不断被现代科学与实践证明了它的合理性。因此，要想从根本上解决生态危机问题，现代人必须抛弃庸俗的进化论和历史虚无主义的态度，放下自以为是的傲慢心态，虚心地向孔夫子学习，采取"述而不作，信而好古"的态度。

本书作者一再呼吁，目的是为了让世人认识到："能够真正解决21世纪社会问题的，唯有中国的孔孟儒学与大乘佛法。"（汤恩比言）因为中华传统文化有五千多年的历史、五千多年的方法、五千多年的经验、五千多年的智慧、五千多年的效果，它在人类文明发展史上的贡献是不容置疑的。而现代社会之所以出现生态危机以及其他一系列严重的社会问题（例如假冒伪劣问题、食品安全问题、贪污腐败问题、社会治安问题等），究其根本，都在于人的世界观和道德观出现了问题，是因为人们道德败坏、见利忘义，甚至良心泯灭所导致的。换言之，是因为人们对古老的伦理道德教育丧失了信心而盲目崇尚科技所导致的。因此，只有恢复中华传统文化

教育，才能使“人与自然万物和谐一体”的世界观和道德观深入每一个人的内心，才能从根本上解决人类共同面临的生态危机乃至其他一系列的社会问题。

本书作者提出的种种建议，是编者迄今所了解到的相当具有针对性、相当切实有效的，同时也提供了合理的解决问题的出路。这些建议值得任何一位有智慧的理论家或政治家用心领会和认真参考。相信只有真正有效落实这些建议，才能把人类带出生态危机的困境，整个世界才能走向更加光明的前途。

编者　谨识

2011年12月

目 录

深生态学 001
史蒂芬·哈丁/文　佘平飞/译

精神生态学：佛教伦理及其修行 008
罗纳德·埃普斯汀/文　张雪莲/译

我们在精神生态学中的地位 012
小约翰·范·梅特/文　罗昊苏/译

礼仪于生态保护之不可或缺 018
——理解礼仪为高级的社会和精神技术
德洛丽丝·拉卡贝尔/文　吴江华/译

污染与环境：一些历久弥新的观点 024
罗纳德·埃普斯汀/文　林茂申/译

素食主义：通往更高目的之途 031
克利须娜·达萨/文　纳雪沙/译

澳大利亚耕作与食肉的代价 045
马丁·科恩/文　王群/译

标准：西方文明的自决 052
——对恶食品、恶医药、恶科学、恶政府和恶商业的制度化之探索
澳大利亚外交官、著名汉学家李瑞智推荐
佘平飞 刘晓璐/译

《食品标准法》威胁人类安全 065
——（CA）食品标准法为公司利益服务
史蒂芬·伦达曼/文　刘晓璐/译

公地悲剧 071
加勒特·哈丁/文　王启颖/译

儒家生态观与现代环境哲学 086
姚新中/文　董振华/译

儒家环境伦理学：与自然共鸣 098
朱利尔·陶/文　高照立 刘晓璐/译

论儒道诗学的生态伦理意境 105
任俊华/文

天行有常与生态伦理 122
——荀卿的生态伦理思想新探
任俊华/文

天人感应与生态伦理 135
——董仲舒的生态伦理思想发微
任俊华/文

佛陀教育与可持续发展 147
Y.刘/文　李涛/译

中国传统农业蕴含的生态智慧 155
——关于安徽省汤池镇“和丰传统农业示范园”的调研和思考
刘余莉/文

深生态学

史蒂芬·哈丁/文　佘平飞/译

史蒂芬·哈丁，舒马赫学院的导师，他在该学院教授“盖亚”理论和深生态学。

佘平飞，中共中央党校研究生院2008级硕士研究生（马克思主义哲学专业）。

20世纪60年代，阿恩·奈斯在阅读了雷切尔·卡森写的《沉寂的春天》后，开始用他那出色的哲学才能去研究生态危机及其出路。

阿恩·奈斯20多岁时，就已经成为奥斯陆大学有史以来最年轻的哲学教授，而且在语义学、科学哲学、斯宾诺莎和甘地的文本研究等许多领域显示出研究和著述的非凡才华。然而，他可不只是一个大学教授那么简单。他的通向生态学之路，带有一个真正意义上的哲学家，尤其是作为一个智慧和大山的爱好者的生活体验的痕迹。1937年，他在挪威中部的哈灵山建造了一座名为Tvergastein的简易小屋，这种与哈灵山的深厚情谊，对他漫长的一生产生了重要的影响。

想象这样的一个小屋——高耸向上、与外界完全隔绝、俯瞰风光——将有助于理解阿恩·奈斯的深生态学的所指。在那里，他欣赏广阔的、荒野式的自然全景，阅读甘地、斯宾诺莎的著作和学习梵语。在这个一年中大多数时候都被冰雪覆盖、只有地衣和微小的高山花朵生长的荒芜地方隐居，阿恩·奈斯欣赏风景、攀爬高山、崇敬大

山、沉思著述，如此度过了十余年。正是在这随时可能被北极风暴掀翻屋顶的Tvergastein小屋里，阿恩·奈斯完成了他绝大多数关于深生态学的重要著作。

“生态学”这个词源于生物科学，被用于表示生物与生物、生物与环境之间互相影响的方式。在阿恩·奈斯看来，**生态科学只关注事实和逻辑，并不能解答关于我们应该如何生存的伦理问题，因此，我们需要生态智慧。深生态学努力通过关注丰富的经验、深入的探究和坚定的承诺来发展生态智慧**。这些因素构成了一个互联系统，它们互为因果、互相支持，奈斯称之为生态哲学——一种关于在世界上生存、思考和行动且象征着生态智慧与生态和谐的，虽不断演变却始终持续的哲学。

丰富的经验往往是使人走向深生态学之路的因素。奥尔多·利奥波德在他的《沙乡的沉思》中为此提供了一个显著的例子。对于利奥波德来说，这种足够强烈的经验引发了他对作为野生生物的管理者和生态学家的重新定位。

在20世纪20年代，利奥波德被美国联邦政府委派去制订一项科学合理的政策以消灭整个美国的狼群。干涉的理由是狼群与猎人们争夺鹿，所以狼越少意味着猎人们能捕获更多的鹿。

作为那个时代的野生生物管理者，利奥波德秉持“人类是万物之灵”这种不容置疑的信仰，为了最大限度地增加人类的福利而合乎道德地执行指令。

一天早上，利奥波德和一些朋友去山里散步。作为猎人，他们带着步枪，以备有机会就捕杀狼群。午饭时分，他们在一条汹涌河流边的悬崖上歇脚。不久，他们看见似乎是一些鹿在过河，不过很快他们就发现那是一群狼。他们举起步枪向狼群疯狂乱射，终于将一只老狼射倒在河边。利奥波德跑下去得意地看着它死去。他看到，狼眼中绿色的熊熊怒火渐渐熄灭。他在题为“像山一样思考”的文章中写道：“在那只狼的眼中，有一些只属于它和大山的东西，对于我来说是全

新的。我以为狼越少意味着会有更多的鹿，所以没有狼的地方就是猎人的天堂。然而，在目睹那绿色怒火的熄灭之后，我意识到无论是狼群还是大山都不会同意这样的观点。”

当利奥波德说狼群不同意这样的观点时，这也许是可以理解的。但没有生命和活力的大山怎么可能同意或不同意一件事呢？他想借此表达什么？在生命里的那一关键时刻他体验到了什么？很明显，他用“大山”一词隐喻了这一事件发生时由鹿、狼及其他动物、云朵、土壤、河流等构成的一个整体的、客观存在的野外生态系统。他有生以来第一次感觉到自己完全融入到了这广阔的生态现实中。他感到它拥有表达自身壮观性的能力，拥有自己的生命、历史和未来的轨迹。他意识到，**作为一个伟大的存在物，生态系统有它自身的尊严和价值。**那一定是一个感受到意识、欢乐、能量的巨大解放和发展的时刻——一种真正的神圣体验。他那狭隘的作为掌控野生生物的管理者的想法消失不见了，视自然为被人所用的死物的想法不复存在，代之以对庞大的生物界或我们今天称之为“盖亚”（生命有机体）的原始认可。

阿恩·奈斯强调了这些自发经验的重要性，这些经验的一个关键是对关系网的直觉。我们明白**没有孤立的物体，所有物体都是一张巨大的互相联系的网中的结点。**

当如此深刻的经历发生时，我们感到一种对自己所察觉到的东西的广泛而强烈的认同意识，这种认同包括一种增强的共鸣意识和我们对非人类生命的关注的扩大。我们意识到我们自己的身心健康取决于自然的健康状况。然后出现了一种保护非人类生命的自然倾向，义务和压制的做法变得不必要了。我们理解，从微生物到多细胞生命形式，到生态系统和水域，到作为一个整体的“盖亚”的其他物种，都参与了发展其本具潜能的进程。奈斯把这个过程称为自我意识过程。

对我们人类来说，随着广泛认同的发展，自我意识不再局限于个人自我，而扩大到包含面越来越大的整体，奈斯称这种扩大的自我意识为生态自我。

我们认识到**所有生物都有为自我意识奋斗的独特方式，所有生物都天生拥有内在的价值，而不仅局限于经济的或其他可能最终为人类服务的功利主义的价值**。原则上讲，我们人类实现自我意识的过程与其他物种实现自我意识的过程保持着一种平等的基调，在人类与非人类生命之间有着一种基本的平等。这种**“生态中心论”的观点与把内在价值仅归于人类的“人类中心论”相比，差别在于承认自然独立的存在价值，而不仅仅是对我们人类这个物种而言有价值**。

这种通过丰富的经验揭示的属于智能宇宙的新意识，通常会导致深刻的质疑，这种质疑有助于为说明基本的信念和把这些信念转化为决定、生活方式、行为而阐释一种连贯的框架。对行为的强调是重要的，区别深生态学和其他生态哲学的就是行为，就是它使深生态学与哲学一样重要。通过深刻质疑，个人将阐明一种能指导他（她）选择生活方式的总观点。

在质疑社会的过程中，人们从生态学的视角理解它的基本假设。人们寻找生态危机、相关的和平危机和社会正义危机的集体心理根源，人们也深入到西方的历史中去寻找发现我们有害的人类中心主义的根源，因为它已经体现在我们的科学、哲学和经济学之中；人们试图理解当前的各种驱动力怎样使西方文化的全球化和自由贸易导致对人类文化和自然的双重破坏。

这种对我们西方文化的根本质疑，与那种主流的浅生态学或试图仅仅改革的途径形成鲜明对比。通过提倡“绿色”经济和产业，来尝试保持经济照常持续发展，这需要整合一些列措施，比如防治污染和保护生物多样性，而这取决于“绿色经济和产业”作为药方的经济价值或它调节气候的能力。尽管深生态学支持者在与生态运动主流一起工作时，从策略上不得不采取一种改革的途径，但是他们自己对社会的深刻质疑将继续成为他们的背景。这可能会对那些与之相关的杰出的专业人士产生微妙的影响。

为了深刻质疑，阿恩·奈斯在他的围裙式图表里描绘了四层系

统。在这里有一个从第四层的实践领域到第一层的宗教和哲学领域的综合运动。

第一层关注的是从所有的行为和态度源泉去揭示人的行为的最终前提和规范。对一个人所说的每件事都问“为什么”（像小孩一样），这是始于日常生活领域的我们能达到的水平层级。最终，如果过程已经深入，我们将能发表声明，概括出我们对基于广泛认同感的丰富经验而产生的生活的最深刻直觉。例如，一个朋友整天问“为什么”的问题，可能最终能做的并不比“大自然是神圣的！”的声明更进一步。

阿恩·奈斯的深生态智慧的最终规范是“自我实现”。激励奈斯的生态智慧的深刻经验是“展开生命潜力中的内在价值”的观念。“大自然是神圣的！”声明以一个感叹号结尾，这表明我们正在处理规范，也就是说带着我们应该怎样思维和行动的建议。

最终的规范总是属于哲学或者宗教领域。并且，作为最终的规范，它们不能从其他规范中被证明或推导出来。最终规范不是绝对，它们是通过从具体结果最抽象的领域中进行系统推理的过程来做出明智决策的指导原则。

哈罗德·格拉瑟就此程举了一个恰当的例子。想象一下你们当地的从事有机农业的农场主以“富裕地生活”为她的最终规范，如果你问她这样的规范对日常生活有什么意义，她可能会说些这样的话：“追求富裕的生活对我来说意味着在方法上的简单，也就是说，资源消耗方面简单，但是结果上富足，例如获取了丰富的、本质上有益的关系和经验。”这里没有感叹号，因为这不是一个规范，而是一个猜想——关于这个终极规范给这个人可能会带来什么的猜想。由于其假定的性质，阿恩·奈斯把这样的声明叫做假说。从这样的假说中将会产生一个新的标准，叫做推导出的标准。我们的农场主可能会用短语把它表达为：“简单地生活！”从这个推导出的标准又会产生另外一个假说，这新的假说将是这样的话：“高效利用资源是为简便的需

要。”这反过来将产生一个新的低层次的标准，就是诸如“有效”之类，从而引导农场主们决定回收纸张和其他材料——一个深刻质疑过程产生的具体结果。

其他人，例如一个从伦敦来的年轻的股票经纪人，可能会有与上述农场主相同的最终规范，但是推导最终出现的却是一个完全不同的结果。从这最终规范中，他推出假说：“奢华是富裕的关键。”最终导致炫耀性消费的实际结果。

格拉瑟的例子简洁地表明，一个最终规范是如何导致迥异的生态后果的。然而，他指出，能导致生态和谐的行为的最终规范总是纳入了广泛的认同意识中。最终规范是十分多样化的。比如，一个佛教徒和一个基督徒可能对上帝的存在有不同看法，但是他们都想保护生命、培育生命。因此，这里需要一组基本观念，它能被有着大相径庭的最终规范的深生态学支持者们广泛接受。

因为这个缘由，阿恩·奈斯与乔治·塞逊斯策划设计了深生态学论坛，提出了深生态学运动的八个基本原则。它们构成了围裙式图表的第二层，并成了深刻质疑过程的一种过滤器。如果你能大体上同意论坛的声明，你就站到了“深生态学运动”的大旗下，成为它的支持者。论坛不是为了得到一套刚性的教条主义式的声明，而是一系列可供讨论的要点，可以被那些广泛接受它们的人进行修改。事实上，这八个基本原则是从1995年舒马赫学院举办的一次深生态学课程上修改而来的。一些生态学拥护者认为论坛本来就是一个全面的生态智慧的纲领框架。

在第三层，人们倾向于从第二层的对一般原则的考虑转到对个人情况的探索。在这里，对改变生活方式和行为方式的选择符合围裙表的第四层要求。举个例子，在一个享受着非洲野生动物园的假日里，年轻的股票经纪人待在丛林中的时候，可能对广泛的认同感产生了深刻的体验，使得他下定决心去改变他的工作。在返回伦敦后，他开始寻找周围能谋生的方式，以符合他的新视野和技术水平。他与人接

触，问一大堆的问题，虽然有些犹豫，但是最终决定行动，这时他在第四层。当他最终找到新的工作，成为一名伦理投资顾问，仅用公交车和他的自行车去拜访他的客户时，他已经在行动中创造出一种与他的生态智慧直接相关的生活方式。

在第四层，许多不同的生活方式和行为模式都是可能的。一些人，像社会生态学家，将自然地尝试关注人与人的不公平导致生态崩溃的补救方法。另外一些人，如生态女性主义者，将力图抵制性别失衡对生态危机的“贡献”；又如生物保护学家，将集中关注记录和预防物种灭绝的方法，物种的灭绝总是人为原因引起的对原始自然的破坏；还有一些人将会抵制自由贸易和全球化对自然和文化的负面影响。阿恩·奈斯指出，**深生态学包罗甚广，我们必须理解和支持不同于我们自己的其他方法和途径，激进的多元主义是深生态学运动的主要组成部分。当在与不尊重生态自然发展轨迹走的人打交道时，在与企图破坏和消除这项工作的人打交道时，阿恩·奈斯强调甘地非暴力方法的重要性，其关键点是不失去对对手的基本人性的尊重。**

最后，我们要谈到坚定的承诺，它是丰富经验和深刻质疑的结果。当一种生态世界观很发达时，人们从整体人格出发，会产生巨大的能量和承诺。这样的行动是和平的、民主的，将引领生态可持续发展，也将产生喜悦，使人参与其中，进而导致广泛的认同，由此也产生巨大的责任。这将导致“对人类的关怀，深入关怀非人类”的延伸。

精神生态学：佛教伦理及其修行

罗纳德·埃普斯汀/文　张雪莲/译

罗纳德·埃普斯汀，旧金山州立大学任教。

张雪莲，中共中央党校研究生。

何为佛法

佛法就是一系列获得开悟的方法总集，这些方法是由佛，一个大彻大悟的人所传授的。佛教徒认为自己是皈依三宝的人：一是皈依佛，二是皈依法，三是皈依僧。一个人要正式成为一名佛教徒，就需要有一位受具足戒的比丘作为自己的师父，他见证这个弟子的三皈依。

佛教导我们，众生都具有彻悟的能力，也就是说，众生都有能力永远超越无休止的生死轮回带来的苦难。超越的关键，是要看到苦难在于我们自身两方面的无明。一是我执，即我们不能理解自我（即我们自身）不是永恒存在的。二是法执，即我们曲解了自己所生存的世界，我们把它与我们自身区别开来，并根据我们的想法把它分别为对我们自身是有益的或无益的。**真正地看破自身的幻象本身就是超越，真正地看破我们对世界的歪曲就是无明的终结。**

无明的终结就是觉悟，这是佛教修行的最终目标。佛教导我们有许多不同的途径和方式可以达到觉悟，正如伟大的医生可以针对众生

的八万四千种病痛开出八万四千种药方。所有的一切都是为了终结我们的无明。

心与环境生态学

如果无明，特别是对自我虚幻本性的无明，是我们缺乏智慧的主要原因，那么，我们为什么不能稍微反观一下，来看清楚我们究竟是谁，从而获得觉悟呢？

理论上，我们能够做到。然而，当大多数人向内反观时，都不能了知自心，因为我们的心不够清净和宁静。**我们的心混乱而永恒波动，被不可救药地污染了。正是这种精神层面的污染让我们不能开悟。**当我们试着观察自己的内心时，更像是在看着一个被工厂废水严重污染了的池塘，而不是一个清澈平静的山涧。

以环境污染作类比来理解这一点是大有裨益的。通过分析，我们可以更加清晰地认识到内在精神污染的本质。**通过回顾环境生态学的原则，我们就能看出如何把心导向自然正常的状态，回归其纯净的本性：清净，纯洁，光明，智慧。**

我们说的环境污染指的是什么？毒药、污染物逐渐融进环境中，打破了生态平衡，使得整个生态系统不能再正常地发挥作用了。由于对利益的追逐，急于求成，或者由于纯粹的无知，某些产品被生产出来了，某些东西被建造、发展壮大起来了，完全不计其活动本身带来的副作用——追求局部利益而损害了整体。

精神污染又指什么呢？精神上的毒，比如贪欲、嗔恚，它们侵入内心，会让心浮躁混乱，对自我私欲的过分重视而损害了整体。对于“我”和“我所”的执著，使我们无法认清他人的情感，并遮蔽了我们真正的自性。我们的自性是无所不包的，超越了那种可悲的把经验世界区分为“我”与“他”的扭曲观点。

要清理环境，扫除垃圾是远远不够的。我们必须找到污染源。尽管找到污染源需要一段时间，但是当我们确实找到了源头，就可以

用法律来规范它，同时让触犯者——自私的特殊利益获得者，来看看整体的大局。如果我们能够扩大他们的视野，并使之意识到，长远来看，污染不会利于任何人，他们就会停止为自己制造污染了。

清除精神污染首先应该意识到，我们的贪婪、执著和愤怒在毒害我们，然后开始着手把与此相关的粗鄙的行为从日常行为中清除。但这些是不够的，我们必须追溯到它的源头。我们发现，“我”和“我所”——自私自利和不顾他人，污染和扭曲了人们的每一个思想和行为。

佛教伦理及其应用

佛所宣讲的是能让我们永恒减少精神污染的实践。简单地讲，这些实践包括三个方面：戒、定、慧。这三方面好比是支撑三角架的三条腿，去掉其中一条腿，三角架就站不住了。同样的，如果不持戒，你的修行就会崩溃；不修定，或对发生的事情糊涂不清，你的修行就没有效果。

为什么持戒对成功的佛法修行如此关键？**我们首先看看佛所教导的基本戒律：一、不杀生；二、不偷盗；三、不淫欲；四、不妄语；五、不饮酒。**人为什么会杀人？为什么会拿不属于自己的东西？为什么会强奸、通奸，会以爱的名义被激情所左右而搅入无知的事情中去？为什么会妄语、恶口、绮语，对搬弄是非乐此不疲？为什么会抽烟、嗜酒、赌博、吸毒、注射海洛因，不停地靠这些东西来维持生活？

所有这些行为的根本都可追溯到由于自我而产生的不安和恐惧上。自我总是试图把虚幻变为实在，总是试图把根本上不能永恒的自我看作是永恒的。为了平衡这种不可能所产生的不安与恐惧，自我试图建立起防御——面具和分散，即转移对困境的注意力。我们的负面情绪——贪婪、欲望和愤怒，变成追求财富、性欲满足、名利、纵情享乐的动力。所有这些的真实意图是为了建立强大的屏障，通过掩盖根本性的虚幻的自我本性，而起到自我保护的作用。**自我越能让我们**

的注意力关注外部，越能让我们得到更多的外在满足，自我就越觉得安全，而回归真正的自我本性也就越难了。

道德戒律是作为基本准则来平衡因自我保护而产生的污染。遵从这些准则，污染自然清除，而心会更加清澈。正如《反污染法》必须严格地监控以保证遵守一样，指导思想和行为的戒律也必须严格监管。如果我们谨慎对待这些戒律，我们就能很快找到能量混乱的源头，进而重塑。**当内心的生态平衡恢复了，保护虚幻自我的屏障就消除了，转化和重导的能量会用于定位和排除污染源——先前被遮蔽过的虚幻的自我。**

戒律是指导转化的准则，它让我们知道如何重构我们的能量并回到原初的自然的状态，与整个宇宙融为一体，结束疏离感。当实现众生的基本平等时，我们就能恢复内心的生态和谐，内部的生态系统将会自然而全面地起作用，它会产生洞悉的智慧和对所有众生的慈悲，这就是佛的基本教诲。

最后一点，根据佛的教诲，当我们进入解悟的阶段时，会清楚地看到所有外部的污染仅仅是内心污染的折射，**我们共有的环境是众生身业、语业、意业共业所感的结果**。所以， 自我意识是问题的症结所在：从每个个体的自我产生出了公司的自我意识、政治选民和国家的自我意识，**其中都有为了局部牺牲整体、为了有限牺牲无限的情况。当自利的导向、基本的自私被清除了，清净的意念会导向一个新的统一——那就是一体。**

我们在精神生态学中的地位

小约翰·范·梅特/文　罗昊苏/译

小约翰·范·梅特，为ABACUS艺苑网站特效摄影家。

罗昊苏，中央党校研究生院2008级硕士研究生（马克思主义哲学专业）。

生命的特质是什么？仅凭我们的身体感官和智力就足以理解它的神秘性吗？科学家们正向距我们数十亿光年的太空展开观察，同时对无穷小的次原子领域进行探索。这两种极端的做法仅仅是进入能源、物质和精神的广大领域的入口而已，在宇宙背后，意识是一种能成为某种原因的力量、一种联结的因素。**我们正回归到一种更原初的生活世界**。在这种世界中，自然有着自己的目的和智力，展现出各种生命体的亲如兄弟般的联结。理解我们与所有生命体的内在联系，深化了我们的视角，同时形成了一种更令人满意的伦理道德。**渐渐地，我们了解到一种基本的智慧，那就是世间万物都是相互联系的，宇宙意识存在于每一个地方，包括我们自身。**

共生，一种合作性的共生，远比所谓“适者生存”的竞争要更加根本。我们依赖于那些更小的生物，比如细胞、微生物、原子等，而它们也需要我们。这种共生伴随着自然环境的压力而起着作用，自然环境是选择适应力更强的生物这一过程的要素。在自然界确实存在争

斗，但和谐毕竟是占主导地位的。走进一个未遭破坏的地方，比如海滩、山岭或者沙漠，我们便会感受到一种平静、一种秩序，那甚至超过了自然的美景。所有这些何以成为可能呢？它揭示了意识起因的神秘吗？它揭示了灵魂生活和精神的优良秩序吗？而我们在其中又处于何种位置？

世界的各种传统和神话传说为我们提供了一幅无限展开的画卷，我们能在其中找到自己的位置。在这个世界中，每一个微粒本质上都是神圣的，也不会有任何无生命的事物。画卷描述了世界和宇宙的生与灭、上帝创造进化与发展的模式，将生命之种撒播于新的循环之中。神圣的本质遍布于自然王国之中，这些自然王国合起来就是一个活生生的有机整体。这些大部分都是精神生态学的基础，然而生态科学却将自身局限于各生物之物质上的相互关系之中。精神生态学揭示了各种不同层次的生物在本质上没有不同之处，它们只在本相显现的幻相上有所不同。物质世界也在一定程度上反映了更高级的、更明智的运动，这种运动从“一”发端，“一”又转变为“多”。这就是一个令人惊奇的活生生的宇宙以各种方式为它的无数后代所提供的，不管是在其有生之年还是死亡之后。

那么，在这普遍而神圣的生态学领域中，我们在何处？有数不清的生物占据着人类的生存空间和平面，它们中的大多数都是我们无法看见的。它们以不同维度存在着，它们的生息之地或许正和我们的家园交叉，虽处在共同的空间，然而也许任何一个都不会直接地与他者发生相互影响。我们仅仅是没有注意到它们而已，它们同样没关注我们。所有这些维度和人类生存空间从本质上都与自然的一切联系在一起，尽管我们可能永远也观察不到这种联系，尤其是仅利用我们的肉体感官来观察，但我们仍然被这些相互联系所影响，同时也影响着它们。

精神生态学是一个巨大的展开的系统的一部分。从同一种神圣的本质中，无数的存在物产生出来并向前发展。存在物之间的差异包括两极，精神和物质共同作用，混合成同一种意识的两个方面。W.Q.贾

奇给出了一个简明的意见，他指出“所有生命和存在的本质的统一”。生命的表征是这种统一中的变异，变异的目的在于进化，而进化的终极目标在于回归到它的源头和原始联合的所有表征。

这个过程暗示了存在物进出于物质性存在的循环活动。这个循环表明了无穷的发展、持续的扩大和生成。神圣的火花降落到物质领域，并建立其循环。当宇宙达到了它最物质化的点时，它将再超越不同维次和自然界，显露它固有的精神意识。一旦进入人类阶段，神圣的火花就实现了自我意识，并最终获得神性。所有的存在物不断地螺旋式上升，进入进化的更高阶段，共同向前发展，支持处在同一生命历程的其他个体，除此之外它们别无选择。

这种活动被如此明智地协调和操控着，它的背后究竟是什么呢？是“业”这个关于原因和结果的神秘法则。**任何存在都逃脱不了“业”的法则**。宇宙的运转，一般来讲是通过内在的和谐的模式而处于神的自动指引之下的。众神是在起着作用的宇宙观念，它们是生命的保护者，是业力平衡的修复者。这些神通过最高的原初物质而起作用，这些原初物质可以被当作一种集成性的存储装置，一种关于神的生命力、意志和智力的传递者。所有的精神领域、思维领域和因果联系，都有其种类、形式、相反的极和自我恢复的能力。为了使神的智力能够对自然界产生作用，就必须有一系列的转换工具，其中有三个方面是最根本的，即精神、灵魂和身体。所有这些形成了一个相互混合的统一体。

单子是意识的神圣中心。它们从神那里流溢出来，然而单子对自己所处的等级又保持着足够的清醒，像协调得极好的神经系统一样行动，超越时空进行即时交流。**更进一步说，每种生物都按自己的方式活动，有自己的自由意志和智力程度，这些反映于活动之中，活动反过来又创造了命运。每种生物要经历发展与改变，这个过程在“业”的方面是平衡的，并且作为宇宙内在和谐的一部分被记录于自身之内**。每一种生物都沿着环形的路线进化，在各种身体形式中进进出

出，以获取经验。这个进化之旅走向更大的螺旋型的生长模式，最终返回到神圣的源头。

许多不同层次的意识和物质循环是灵魂经历所必需的。每一个实体都是由更小的生命组成的一个精神生态系统，正如我们的身体由无数原子、细胞、有机体等生命体组成一样，它们和谐运转，保持着良好的秩序与平衡。它们是自己的真实而丰富的世界和宇宙，而且大都未被察觉到是这样的。正如原子和细胞只是我们的一部分，我们也属于大地女神这个生命世界，大地女神又被并入一个活生生的太阳系，太阳系是银河系的一个极小的部分，银河系又属于超星系团。**每一种存在都包含于比它自身更高级的存在，永远如此。**

我们的家园是地球。然而，我们也是精神的和神圣的存在者，即太阳系和宇宙的存在。**在我们周围见到的只是一种看不见的创造性过程的最外部的产物。我们的肉体、感官和个性遮掩了内在的生活，遮掩了我们真实的自我。**最基本、圣洁的意识像一股水流一样，流经所有这些层次，直到它使得身体和个性这些人类在地球生活的工具突然产生为止。更甚的是，所有一切都处于变动之中。伟大的生命力、神圣的运动被转换成活动、意识以及那些在各个层次建造内部和外部宇宙的神、单子和原子的和谐。**意识的活力是改变与更新的永恒原因。**每种生物都是一张关于存在的相互联系的巨网，因为它们中每一个的产生都有时间、目的和原因。

个性在神圣的单子中有它的渊源。**单子是个性的来源，它们本质上也是同一的。**它们就像宇宙的影像一样，在本质上是无限的；或者像存在于海洋中的水滴，各自独特而同时又具有同一性。它们像波一样散发出能量，波浪撞击海岸，但海洋自身永远保持不变。

所有进化中的单细胞生物，即我们称之为生命波的一群存在物，或者向前发展和进步的自然王国，其集体运动表明了宇宙的循环运动。我们刚开始理解自己，更不用提理解那些细微的原子生物、矿物、植物、昆虫以及动物的精神生活了。或许人类形成了一种观念，

即所有的王国都是大地女神意识的一些方面，同时也是智力和精神的一种令人惊奇的表达方式之主体。

传统智慧提供了一种发现和获得我们在宇宙中的真实地位的重要导向。它告诉我们，人类已经经历了无数的意识的形式和状态。单子穿过那些较低的王国——元素的、矿物的、植物的、动物的王国，从而达到人类界。所有这些王国都在我们之中，包括使之黯然失色的众神，即灵魂的唤醒者。很多来源表明，这些神有助于给我们自我意识和自由意志。人类一直在发展这种能力，以获得更高级的生命的存在形式，表达所有类型的思想，创造我们自己的命运，并通过选择来进化和发展。

在我们进化的当前阶段，看起来是分离感而不是整体感统治着人类的思想，我们各自攻击报复，并使大地女神遭受灾难。尽管如此，我们关于生命一体化的意识还是在不断增强。今天，不但有与我们的文化相比更多的以精神为目的的文化，而且有更高级进化的人类，他们直接感受过太阳和宇宙领域的精神世界。

比如说，很多美国土著人都在讲生物之间的相互依赖。他们有一种伦理观，这种观念建立在生命神圣性的基础之上，即把帮助保持宇宙平衡，作为所有由伟大神灵的神圣力量提供的存在物的一个基本方面，他们将此视为人类职责的一部分。他们感觉到，每一场战争、每一种疾病或者每一次灾祸，从某种程度上来说都是由于这种平衡的丧失。他们试图通过仪式恢复这种平衡，同时也试图在他们的日常生活中恢复这种平衡。

自从人类自我意识复苏之后，大地女神再也不像从前那样充满威权和神圣了。考虑一下，如此多的思想能量和威力传播着，从精神的到利己的思想，这些必将发挥有力的影响，不仅仅是对其他王国和我们自身，甚至对诸神也将产生影响。这种思想在自然王国中循环，给动物和植物以某种特质，导致或者高贵的、或者有毒的、或者富于侵略性的倾向。有理由推断，这些灵魂的、心理的和其他方面的释放有增强的趋势，尤其是如果人类和大地女神不和的话。在进化过程中变

化是不可避免的，所以她会定期地进行清理，并引发较重大的全球性大灾难，以此来保持平衡。这整个过程是由神圣的意识发起的，这种意识为它的表层的生活寻求新的、更好的表达方式。很多人认识到，我们以前已经经历了四次世界性的灾难，与之对应的是四种史前的人类。而且，自此以后的数千年内，在我们有生之年或者在第五个人类阶段，会有另一次这样的全球剧变发生。直接结果是，平衡将会由于“业”的作用而得以重建。总有一些意识的力量作为相反的两极而相互作用，有些力量作用于精神，另一些则与物质结成同盟，保持一种充满活力的均衡。

在每一个事物的核心，神圣的自我都会提供一种催促力，突破外界的限制，向着精神的光明一面发展。为了更大的善，我们必须尝试着更明智地运用我们的精神力量、我们的自我意识和官能。**我们的真实自我一直在告诉我们去找到那内在的智慧，用心去倾听**。我们每个人、每一种存在，都包含了一种过去极长时期内关于这种内在智慧是什么的记忆，同时也包含了将来极长时期后它将成为什么的一种预兆。**我们所需要做的就是去认识它、回忆它，将它带入我们日常的意识之中**。但是这可不是小任务！

我们必须成为自然的合作者，将一种伟大的博爱与怜悯同所有存在物分享，因为真正的伦理学只能建立在精神同一和普遍的兄弟般的友爱的基础上。关于个人自我和我们的自由，阿尔伯特·爱因斯坦有一些极好的思想：“我们的任务必须是通过拓宽我们施以同情心的圈子，将我们自己从牢笼之中解放出来，去接纳一切生命和整个自然以及自然的美。没有人能够完全做到这样，但是追求每一个成功，这本身也是自由解放的一部分，同时又是内在安全感的基础。”

更充分而清醒地认识我们的神性，在此过程中我们可以更易于接受内心的洪流和生活的意义，认识到我们在生物的精神生态学中的真实地位。这样做的结果，将是为了所有存在者的利益而无私地生活。

礼仪于生态保护之不可或缺

——理解礼仪为高级的社会和精神技术

德洛丽丝·拉卡贝尔/文　吴江华/译

德洛丽丝·拉卡贝尔，“深生态学”的倡导者和知名专家，主要代表作有《智慧的地球：新自然哲学系列》、《地球的节日：青年人和老年人的季节庆典》、《在信仰的第一步》和《可持续文化中的艺术和仪式》等。

吴江华，　中央党校研究生院2008级硕士研究生（科技哲学专业）。

> 但是这不仅仅是如何解决的问题，我常说假如我们将进行真正意义上的乡土文化的复兴，解决这类问题就是理所当然的。首先要提到的是节日。
>
> 拉尔夫·布索迪

> 我主张留下四分之一的时间给节日或典礼，否则你的灵魂将死亡。
>
> 弗朗索瓦·莫耐

世界上大部分土著人群有三个共同特征：他们和所在地有密切联系；他们有稳定的“可持续发展”的文化，往往持续几千年之久；他们有丰富的庆典和礼仪生活。以上三方面是密切联系的。

在亚马逊河流域西北的图卡鲁印第安人被他们有生态意识的巫师用各种传说和礼仪约束，来防止过度渔猎。他们视所有人皆参与的宇宙为

一个能量循环圈。在哥伦比亚的人类学家赖歇尔·多曼特夫的传记中记载，印第安人对开采自然资源几乎没有兴趣，他们更多关注的是“积累更多的生物学的知识，首要的是知道物质世界需要人们做什么”。

在喀拉哈里沙漠的宫人已经在同一个地方生活了1.1万年，他们只有很少的物质遗产，但是他们的礼仪生活在任何一个族群中都是最先进的。

在美国最长时间的居民是奥莱比的霍皮族人，每年他们可能在礼仪活动上花费一半时间。

在新墨西哥的普韦布洛村，老酋长去世之后，他们又选一个年轻人来担任新酋长。在以后的日子里，这个年轻人除了关心普韦布洛村的礼仪生活之外，什么事也不用做，他个人所有生活所需都将由他的部落提供关照，但是他不能走出60英里或一小时路程的范围。这个距离已经由于汽车的使用而变长，但时间依然相同——离普韦布洛村一个小时的路程，因为他的在场对于这个部落生活的继续无比重要。

我们西方工业文化和以上例子截然不同，盲目崇拜理想、理性和很有限的“实用”，认为其他文化中的礼仪意识充其量是轻浮的、奇异的东西。仅在这几百年，这种理念对“美国”这个面积广阔的国家已经造成了无可挽回的损失。正如格雷戈里·贝特森所说：**“纯粹目的性的理性必然会出问题，必然会对生活造成破坏。”**

我们试图仅仅通过我们的左脑与周围的世界发生联系，显然我们失败了。假如我们想重建适合生存的关系，我们就需要重新发掘那些传统文化的智慧。那些文化智慧反映的是持有者与土地甚至是与自然世界的关系，这种关系是他们的生存所必需的。我们所谓的他们的**“礼仪”，其实是指一种经过几千年经验的提纯所造就的高级的社会和精神技术，它能够与自然维持比我们更为成功的联系。**

在最近200年，人类已经遗忘得如此之多，以致自己几乎不知道应该从何处开始。但它帮助我们开始回忆，首要的是回忆全部传统文化，尤其是季节性的节日和礼仪，甚至包括我们西欧文明的很久以前

的先祖。

我们现代大部分节假日的真正起源可追溯到这些季节性节日。季节性节日主要有四种：冬至、夏至和春分、秋分。这些主要的假日之间是“交叉季节和交叉日”。例如春分大约在3月22日来临，但那时在欧洲春天几乎还没来临。真正的春天——温暖的春天，直到更晚的时候才来临。5月1日是跨季度的日子，这一天欧洲庆祝五朔节，用鲜花举行庆祝丰收的仪式。在基督教堂接管和取代旧的“土地女神”，为圣母玛丽亚5月加冕游行之后，5月成为庆祝圣母玛丽亚的节日。夏至在6月21日来临。下一个季节交替日是在8月初的收获节，教堂在这天举办圣母升天仪式，用来纪念光荣的圣母玛丽亚。秋分在9月21日来临——这个季节交替日是万圣节，也是古老的凯尔特人的夏末节。然后冬至来临。在冬至和春分的季节交替日是在2月初，现在教堂作为圣烛节来庆祝。

季节节日的目的是周期性重演“topocosm”。盖舒泰通过组合希腊语“topo”和“cosmo”创造了这个词，“topo”是“地方”之义，而“cosmo”是“世界秩序”之义，“Topocosm”意谓“天地感应”。作为一个生活机制，“topocosm”是自然孕育的任何复杂的地方，不仅是人类社会，还指全部社会——植物的、动物的和有土壤的地方。“Topocosm”不仅是实际和现存的居住的社区，而且是整个延续性的社会，并且这个社会是现实社会的体现。

季节性节日充分利用了神话传统、艺术、舞蹈和游戏。所有这些方面的礼仪用于维系一种联结——在我们的内部保持一致的开放性。**节日联结着意识与无意识、大脑左半球和右半球、更老的三个大脑神经，也联结着人类与非人类——地球、天空、动物和植物。**

回忆完季节性节日后，下一步是了解与你在相同地方一起居住的非人类居民。你可以通过印度部落的记载以及审视他们的图腾来进行了解，也可以参见早期开拓者和殖民者的说明。巴里·洛佩斯讲到，爱斯基摩人曾经告诉他，他们的图腾能教会他们一些所需要学习的东西。

我们从讲述大马哈鱼开始。大马哈鱼是北太平洋沿岸地区的图腾，大马哈鱼这一物种启发我们：它们仅仅是广阔无垠的、与周边具有统一性的北太平洋中的一个物种。正如林恩·豪斯所阐释的，**图腾崇拜是通过认识和尊敬其他物种的生命、精神和相互依赖性，从而来感知力量、善和相互依存关系的一种方式。**至少两万年前，在北太平洋边缘一带，尤罗克人、切努克人、赛利希人、夸扣特尔人、海达族人、阿留申人和日本的原住民阿伊努人都根据鱼类来安排他们的生活。

若干年前，我对凯尔特人的神话做了一些深入的研究，发现大马哈鱼是凯尔特人的图腾。他们的神话显示，在大海深处有一口圣井，在那里，神圣的大马哈鱼获得了超自然的智慧。当著名的凯尔特人的英雄芬恩按照传统拿起自己所煮的大马哈鱼吸吮燃烧的手指从而获得了智慧时，大马哈鱼和以上领域的联系也就不足为奇了。

我们如何才能了解大马哈鱼呢？一种具体的方法是恢复我们的水道的纯净以使大马哈鱼再次兴盛起来。假如我们为了大马哈鱼的再次兴盛而恢复纯净的水道，那么我们也就能恢复土地、植物和其他生态系统的物种——恢复到它们原本的健康状态，如此也将全面恢复孩子们的健康。

林恩·豪斯认为生活在大马哈鱼产卵地及其附近地区的人们将形成联盟，不是诸如渔猎协会之类的机构，而是比如教育组织和物种依存礼仪的提供者。林恩曾是一位库麦斯岛上的大马哈鱼渔夫，但现在他居住在加利福尼亚北部，在那里他正恢复河道，以使之有助于大马哈鱼生长。

对于居住在城镇的人们而言，他们与这种礼仪有何种关联呢？无论我们居住在哪里，我们所有的人都需要季节和自然礼仪。下面我举一个具体的城市为例。

锡耶纳是意大利一座拥有5.9万人的城市，在西方相当规模的城市中，它的犯罪率最低，犯罪、吸毒和暴乱在这里是没有的，这里不存在一个阶层对另一个阶层的斗争，也不存在年轻人不尊敬老人的现象。

为什么？因为它是一个通过辖区的宗族组织组织起来的部落化、仪式化的城市，有诸如兹其欧拉、 斯奈尔、它图乐、特特尔等仪式，还有派里奥赛马节（每年的赛马会）。辖区犹如独立的城市区域。每个辖区都有它自己的旗帜、边界、独立的地位、教堂歌曲、保护神和礼仪。每个辖区所拥有的特色在于礼仪化和神圣化。礼仪化城市风俗扩展到崇拜黛安娜——罗马的月亮女神。当基督教出现以后，她的地位被圣母玛丽亚所取代。

很多著名作家，诸如亨利·詹姆斯、埃兹拉·庞德和奥尔德斯·赫胥黎，感觉到了城市的力量和它的故事，并试图把它写下来，但他们甚至一点儿也不能掌握长达一年之久的仪式的背后的生活。

大约在派里奥赛马节的前一个星期，锡耶纳城的工人运来黄土（一种来自锡耶纳城之外的泥土），并把它铺在广场中央。马赛有两个主要的目的。在激烈竞争的比赛中，每个辖区的人重新明确自己的身份意识和归属感。派里奥赛马节也提供了锡耶纳人宣泄斗志的方式，这就如同一场常规的战争。马赛是模拟现实战争的游戏，用来表明宗教节日的结束。

派里奥赛马节是一个真正的宗教活动。每年的这一天，辖区的马被带到教堂的庇护神面前，在为马祈福的活动中，辖区也被赐福。这个马赛是社区最隆重的典礼。当地神父唐·维托利奥说：“在派里奥赛马节，所有燃烧的地狱都被转变成光明的天堂。”

假如我们想建立一个持久的文化，“回到陆地”是不够的。正如查尔斯·罗素所指出的：开发者是这样的人，他们来到未开发的国家，猎尽兽皮，杀尽野兽，耕完土地……这些开发破坏的事情被称之为“文明”。

假如我们试图重新真正联系这片土地，我们需要改变自己的观念及方法，而不是改变自己的地理位置。假如我们限制自己的理性和实际的感觉，我们将割裂我们与所居住土地的 “深生态”联系。正如海德格尔所阐释的，**“居所并非意味着住在那里，而是观照和创造空**

间。在这个空间里，事物按照自己的规律产生、发展和兴盛”。真正的居住都花费了时间和运用了礼仪。同样，正如罗伊·拉帕波特所观察到的，在人们处理与生态系统的关系中，知识不会代替尊重，因为人所参与的生态系统如此复杂，以至于他可能从来没有充分理解它的内容及结构，以使他能够预测到自己许多行为的结果。礼仪的重点在于我们尊重经验并把这种尊重表达出来。

礼仪是必不可少的，因为它是真正的联系模型。它在所有的层面上都提供了交流，在个人组织的所有系统、在团队中人与人之间、在城市中一个组织和另一个组织之间、在自然界中人与非人之间的所有层面上。当我们走向可持续发展的文明时，礼仪提供给我们一个学习逻辑的、类比的和生态的思考方式。也许，在我们所经历的礼仪中，最重要的是既不反对自然，也不把自然神化，而是在自然中找到我们自己，那就是文化可持续发展的关键所在。

污染与环境：一些历久弥新的观点

罗纳德·埃普斯汀/文　林茂申/译

林茂申，中央党校研究生院2008级硕士研究生（伦理学专业）。

在我们当地的民众中很容易产生此类情感：我们已身处污染及其他环境问题的绝境中。毁灭的线条很清晰地被勾勒出来了，然而所有抱怨的声音往往淹没了实际正在举行的一些有意义的对话。我的意图是要介绍一些古老的审视环境问题的方法，它们也许能为我们大多数人提供新的方法，或者某些理念能够为意义深远的协商创造新的开端，甚至是解决路径。尽管很简略，但我试图探讨三种主要的文化传统：道教、儒学和佛教。

道教

据古代道家学说的观点，我们的自然状态是寡欲。当我们的欲望膨胀时，心灵与肉体的失衡以及纷繁复杂的问题也纷至沓来。然而，我们都知道，现代文明的艺术和广告使人类的欲望加剧，我们的经济基本运行在“越多越好”这种观念之上。这是一种试图把人类的欲望推出自然趋势之外，并强化其非自然比例的有预谋、有组织的策略。在我看

来，保持持续增长的政策是我们的经济模式之所以鼓吹非自然水平的欲望的关键原因之一，以道家观念视之亦如此。**任何事物在本质上都有其形成、发展、腐朽、消逝的周期，而后另一个周期孕育、形成，循环往复。在本质上能永无休止地增长的东西，我唯一能想到的是癌细胞。**因此，我们试图追问：我们是否有个像癌变一样的经济体系？

道家经典《道德经》为抵抗欲望提供了建议："罪莫大于可欲，祸莫大于不知足，咎莫大于欲得，故知足之足，常足矣。"

对道家而言，欲望的膨胀终究不能带来幸福。倘若你仔细琢磨，你将明晰，**欲望的膨胀总是伴随着无知，而无知已引起了我们现在所面临的大多数主要的环境问题。**

然而，假如不完全迎合我们文化中关于增加私欲的所有诉求，那么我们将于何处找寻自己的基点呢？道家建议我们首先认识自然形态，这种形态不仅暗含于人类自己的身体和思想意识之中，而且隐藏于通常被认为是外在的自然环境里。对我们而言，自然可以是一块模板、一副模型、一个范例、一只锚、一座灯塔。

外在于我们的自然能使我们内在的自然形态与其产生共鸣，并且帮助我们恢复与自然本身的联系。当破坏自然环境或使其无益于人类调整路径回归自然时，我们就毁灭了一种治疗我们精神上的文明厌倦症的资源，而这种资源恰恰是最为珍贵的。

最近，天主教神学家托马斯·贝瑞在《永恒的愿景》中表达了相似的感受："**内心世界必须不断受到外部世界的滋养。**现在，伴随我们对外部世界的所作作为，我们正在损毁自己的精神结构，也在消耗着我们的资源。"

儒学

在中国，儒家传统的伟大继承者，生活于公元前3世纪早期的孟子说道："牛山之木尝美矣，以其郊于大国也，斧斤伐之，可以为美乎？是其日夜之所息，雨露之所润，非无萌蘖之生焉，牛羊又从而牧

之，是以若彼濯濯也。人见其濯濯也，以为未尝有材焉，此岂山之性也哉？虽存乎人者，岂无仁义之心哉？其所以放其良心者，亦犹斧斤之于木也，旦旦而伐之，可以为美乎？其日夜之所息，平旦之气，其好恶与人相近也者几希，则其旦昼之所为，有梏亡之矣。梏之反覆，则其夜气不足以存。夜气不足以存，则其违禽兽不远矣。人见其禽兽也，而以为未尝有才焉者，是岂人之情也哉？故苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消。”

孔子说：“操则存，舍则亡；出入无时，莫知其乡。惟心之谓与？”

即使在古代，人们也不认为环境退化的状况是理所当然的，没有意识到环境保护的重要性导致了秀美的环境和富饶的土地被损毁。**守护自然环境需要时刻保持警惕。同样，保护自己的本性也需要时刻保持警惕，这是道德教育的责任。**但是，孟子曾言：每个人与生俱来的善良心性是能够被唤醒的。

公元11世纪早期，宋代的儒学家张载写道：“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。”（《西铭》）

“天人合一”的理念基于这样的假设：任何生命都是由气（宇宙的原始精神力量）构成的，因此，在宇宙哲学视域中，与我们有相同血缘的一切生命都是我们的同伴。这种视角影响了明代早期思想家王艮（1483—1540），他说：**就我们的精神起源而言，倘若我们通过转化（升华）而存在，那么天地就是我们的父母；就我们身体起源而言，倘若我们通过繁衍（新生）而存在，那么对我们而言，我们的父母是天地。人类所展现的形象并不是造物主，而是天地孝顺的儿女。孝道意味着一种深厚的情感，它无微不至地关爱着我们周围的世界。**

这也许能使你想起圣·弗朗西斯关于我们与万物及造物主的手足之情的观点。然而，除了我们与万物的那些深奥的相互关系的观点之外，或许更需强调的是孝道或尊重的观点。如果我们确实理解了我们

相互关系的本质，那么我们不仅要对包括那些关注并试图解决污染问题和其他环境问题在内的人类表达深深的敬意，而且要对所有的生物表达深深的敬意，而无论其是庞大还是渺小。这种尊重最终源于对生命的崇敬。

佛教

古代的佛教认为，地球是一位伟大的智者、一位伟大的菩萨，她的躯体为我们生活、成长以及寻求开悟之道提供居所。在此境遇中，地球便是我们的母亲，她赋予我们生命，滋养我们，死后我们又回报她。我们亏欠她的，是自己本应该对人类母亲具有的爱与尊重。地球是所有居住在她之上的生物的母亲。既然万物都与我们拥有同一母亲，那它们皆为我们的兄弟姐妹。如同在家庭中对待兄弟姐妹那样，我们也应该爱护、尊重它们。

1989年3月，法界佛教协会创办人、德高望重的宣化法师访问了位于宾夕法尼亚州桂格中心的彭德尔山，在那里，他被问及这样的问题："我们应如何保护我们的生态和全球环境？"

宣化法师这样回答："人类应该效法地球本身。地球生育万物，包括动物、植物等丰富多彩的生物。另一方面，地（有时被解释为元气的本源）法天（有时被解释为精神能量本源）。古语有云，'天覆于上，地偃于下'。在南极洲上空的臭氧层已被破坏了一部分，南极周围地区都遭受到难以置信的辐射影响。这是人类破坏生态平衡、破坏天地保护功能的一个例证。"

法师接着说："天法道，道法自然。这里所言之'自然'，意谓所有现象背后的内在真理。作为永恒的生命力，它不增不减。你可以称之为佛性，它平等、普遍地存在于众生之中。这并不是说佛在本质上高于众生一等，它只是一个人是否具备悟性的问题。佛陀回归本源，重新恢复自己的本性，而众生被欲望蒙蔽，因此失去了与其本源智慧的联系。"

法师说：“拯救环境的根本方法是回到纯真、纯善、纯净的状态，消除对抗、自私、贪婪和欺骗。”

又有人问：“为什么说‘根本方法是回到纯真、纯善、纯净的状态，消除对抗、自私、贪婪和欺骗’呢？”

这时，法师念及佛陀的启示：“奇哉！奇哉！一切众生皆有如来智慧德相，但以妄想执著而不能证得。”

佛说，致使我们与仁德本性和智慧本源疏远的唯一原因是我们的心灵被蒙蔽了，这些蒙蔽物——自私、欲望、贪婪、愤怒等——诱使我们执著于其中，从而促使我们远离了人类的自然、文明状态。在这种疏离的状态中，我们又以非自然的方式对周围的世界施加影响，而这迟早会导致自然环境状态的失真，这种失真终将引起污染及其他环境问题。

这对我们的启发是，倘若我们充分追溯环境问题的缘由，我们会发现环境问题的根源在于被蒙蔽的心灵。心灵如同被烟雾笼罩，心灵原本清晰、纯净、明亮的本性及相互间的普遍联系已消逝不见。

或许有些人会质疑：如果说在2500年前，也就是佛祖生活的那个年代，污染问题还相对较小，那现在这个问题何以如此巨大？

一些原因是显而易见的，而有些原因则相对不那么明晰。显而易见的缘由之一是人口爆炸。人口爆炸本身是我们的心灵与世界的自然状态严重疏离的一个迹象。我们要铭记古代道家所教导的：自然状态是一种寡欲状态。诚然，人口问题是极其复杂的，但是当我们察觉其复杂与紊乱时，我们必须回归本源。

另一个重要原因或许不那么明晰，它关涉因果关系与责任。耶稣曾言：“一分耕耘，一分收获。”正如佛教传统所揭晓的，这也是关于因果或命运发挥功能的一个简洁的诠释。佛教着重强调我们的言语和行为皆出于我们的意图——微妙或不那么微妙的精神习惯、欲望和理念。如果我们的意图是纯善纯净的，那我们的行为也将是纯善纯净的；如果我们的心被邪恶所驱使，充满自私自利、贪婪、憎恨和暴力，那么我们的

言行也将和我们的心灵保持一致。我们确实倾向于通过污浊和扭曲的心灵来观察世间及万物，污浊、肮脏的心灵导致污浊、肮脏的行为，从而破坏与污染作为我们所有人的母亲和家园的地球。

有何解决方法

为了确保地球母亲持续的健康和活力，我们该如何共同努力以清洁自己的家园呢？**如果我是被纯真、纯净、纯善的心灵所鼓舞，而这颗心灵充满无私的爱和怜悯，与外界和谐相依，那么无需特殊的努力和意图，我的言行将会自然地增强地球及其生态系统的活力。**

然而，现代的科技世界是我们有意识的行为普遍崩溃的产物。**如果关涉我们行为的因果显现极其漫长、复杂和模糊，那么我们很难对自己的行为承担应有的责任。在我看来，这是造成环境问题的另一主因。**

在古代社会，人们在大多数情况下能够明晰自己的行动所导致的后果。然而，在现代社会，我们敏锐的感官也不足以认清现实。例如，我们看不见臭氧。或者当我们使用纸时，我们能够看到或者想象到在造纸的过程中所使用的二噁英和其他化学物质被倾倒进水道里吗？抑或当某人购买一个大汉堡时，他见到牛吃了什么、粪肥在哪儿处理，以及屠宰牛的过程了吗？许多小孩甚至不懂牛肉和牛奶产自牛，他们获取知识的途径局限于亲眼所见与所体验到的——超市里的塑料袋。对他们而言，牛肉和牛奶来自于麦当劳和超市。因此，在当今世界，我们必须意识到，关注我们的行为所产生的后果需要付出一系列新的特殊努力。

最后，我希望在处理局部和全球的污染和其他环境问题时，我们能够从我提及的那些古老的观念中获益。尤其是以下三点值得我们特别关注：

第一，**我们应该着重关注我们自身的心灵状态及意图。即使我们觉得自己的动机是崇高的，但是如果我们的行为是出于愤怒，对所涉及的每一个人都缺乏起码的尊重，我们就只能使问题变得更糟。**毋庸

置疑，暴力活动只会导致更多的暴力。

第二，无论因果关系如何奥妙和复杂，无论影响力多么滞后，我们都应该了解关于我们的行为将导致什么样后果的知识，我们的行为应该出于这些智慧。在我们的日常活动和工作中，我们必须齐心协力教育我们自己、教育我们的孩子、教育我们的社会关注于行为对环境所造成的影响，并为此承担起责任。我们不能抱有把责任转嫁于后代的念头。这样做可能会简化我们的生活方式。

第三，我们应该提高关于我们与地球上所有生命之间基本因果联系的认识，对地球母亲要满怀深深的敬意，同样，也对地球母亲所有年长的孩子以及对人类及非人类的所有兄弟姐妹致以深深的敬意。

我坚信，如果我们可以做到这三点，通过我们自身的榜样以及对子女的教育，那么我们就能够真正地取得一些进展——不仅能克服污染与环境退化，而且能够使社会恢复活力，阻止社会的分裂，并能实现我们生活的真正满足和意义。

素食主义：通往更高目的之途

克利须娜·达萨/文　纳雪沙/译

克利须娜·达萨，1971年获得纽约大学硕士学位，素食主义的积极倡导者和推广者。

纳雪沙，北京大学马克思主义学院2009级博士生。

“素食主义者”这个词来自拉丁语“vegetus”，是由英国素食协会的建立者首创的，意思是“完整的、健康的、新鲜的、有活力的”，也指一个身心健康、精力充沛的人。这个词最初的意思暗示了一种哲学和道德意义上的平衡生活方式，而不仅仅指一种以蔬菜和水果为主的饮食方式。

大多数的素食主义者都认识到，要致力于建设一个更为和平的社会，就必须首先解决我们自己内心的暴力问题。因此，来自社会生活各个领域的许多人，在他们寻求真理的过程中成为了素食主义者，也就不足为奇了。**素食主义是迈向一个更好的社会必不可少的一步。**素食主义者将会与一些思想家为伴，诸如毕达哥拉斯、苏格拉底、柏拉图、克莱门·亚历山大、普鲁塔克、阿育王、达·芬奇、蒙太涅、阿克巴、约翰·弥尔顿、牛顿、雪莱、伏尔泰、本杰明·弗兰克林、让·雅克·卢梭、爱默森、亨利·大卫、乔治·伯纳德·萧恩、泰戈尔、圣雄甘地、艾尔伯特·施韦泽和爱因斯坦等。

下面，让我们从各个方面来看看成为素食主义者的好处。

健康和营养学

素食主义的饮食方式能改善或恢复健康吗？它能预防某些疾病吗？

尽管直到最近，素食主义者才得到现代科学的支持，但素食主义的提倡者多年来已经对上面的问题作了肯定的回答。现在，药物研究人员已经找到证据证明了食肉与心脏病、癌症这些致命杀手间的必然联系，因此人们更加关注素食主义了。

自20世纪60年代起，科学家们研究发现，以食肉为主的饮食多少与动脉硬化和心脏病相关。1961年，美国药品协会指出：**“通过素食，90%～97%的心脏病可以被控制。”**从那时起，许多研究也陆续表明，**在西欧、美国、澳大利亚和世界上的许多富裕地区，肉食消费已经成了继烟草和酒精之后导致死亡率上升的最大原因。**

人类的身体不能处理过量的动物脂肪和胆固醇。一份214个科学家在23个国家所作的有关动脉硬化研究的调查显示，几乎所有人都同意饮食与血清胆固醇浓度和心脏病有联系。当一个人摄入了比他身体的需要量更多的胆固醇时（以肉食为主的饮食通常会摄入过多的胆固醇），过量的胆固醇积留在动脉内壁上，阻碍血液流向心脏，这样就会导致高血压、心脏病和中风。

另一方面，米兰大学和麦戈尔医院的科学家已经指出，植物蛋白能够保持胆固醇在低水平。在给英国药物杂志《柳叶刀》的一份报告中，D.C.R.斯特瑞指出，与心脏病密切相关的胆固醇高的人“可以从营养仅来自蔬菜的饮食中获益”。

那么癌症呢？过去20年的调查有力地表明食肉和结肠癌、直肠癌、乳癌及子宫癌有关。这些类型的癌症在少吃或不吃肉的人中间很少发生，如耶稣复活会成员、日本人和印度人，但是在食肉的人群中却很普遍。

《柳叶刀》中的另一篇文章提到，“居住在结肠致癌率高的地区

的人倾向于以富含大量脂肪和动物蛋白的肉食为生，而居住在致癌率低的地区的人则大部分以几乎不含脂肪和动物蛋白的素食为生。”

Rollo Russell在他的《癌症的原因》一文中说：“我已经发现，在25个大部分食肉的国家，19个国家有很高的癌症发病率，只有一个国家癌症发病率比较低，同时在35个很少吃或不吃肉的国家中，没有一个有很高的癌症发病率。”

为什么食肉者更容易得这些病呢？生物学家和营养学家给出的一个简单的原因是：人类的肠道不适合消化肉食。肉食动物的肠道很短，是动物身体的三倍，能让正在腐败的、产生毒素的肉快速通过并迅速排出体外。而植物类食品比肉腐败得要慢，所以食草动物的肠道至少是身体的六倍长。人的肠道和食草动物的一样长，因此如果一个人吃肉，毒素就会滞留在他的肾脏，并导致痛风、关节炎、风湿甚至是癌症。

而且还有化学品添加到肉中。动物从被宰杀之时起，它的肉就开始腐烂，几天以后肉就变成恶心的灰绿色。肉食加工厂通过添加硝酸盐、亚硝酸盐和其他防腐剂来掩饰这种变色，使肉呈现出一种鲜红色。但是研究表明，许多防腐剂是致癌的。另外，让问题更严重的是大量化学物质用于喂养家畜。加里和史蒂文在他们的《你体内的毒》一书中向我们建议，任何人在购买牛排和火腿时都应该三思，因为“动物们在持续的镇静剂、激素、抗生素和2700种其他药物的管理下被饲养和催肥。这一过程甚至始于出生前并一直持续到死亡后。尽管在你吃肉的时候这些药物依然残留在肉上，但是没有法律要求它们必须列在包装上”。

因为这样的发现，美国国家科学院在1983年报告说：“通过减少肉食和增加蔬菜、谷物，人们可以预防许多普通的癌症。”

但是且慢！难道人类不是被设计成食肉者的吗？难道我们不需要动物蛋白吗？

尽管一些历史学家和人类学家说，从历史来看，人是杂食动物。但是我们的构造器官——牙齿、颌、消化系统——更适合于少肉的饮食。美国饮食协会说，“人类历史上的大部分时期都是以素食或近素

食饮食为生的。”

世界上的大部分地方现在仍然以这种方式生活。即使在许多最工业化的国家，对肉食的喜爱也还不到100年的时间。对肉食的喜爱是随着制冷机车和20世纪消费社会的出现而开始的。

但是即使在20世纪，人类的身体也还没有变得适应吃肉。著名瑞典科学家卡尔·冯·林奈指出：“与其他动物相比，人类的内外构造决定了，水果和多汁的蔬菜构成人类的自然食物。”

说到蛋白质问题，一位营养和自然生物的权威帕沃·埃柔博士这样说：“官方推荐的人体每日蛋白质的需求量已经从20年前的150克下降到今天的45克。为什么呢？全球范围内的研究表明，我们不需要如此多的蛋白质，**实际上人体每天的蛋白质需要量只是35克到45克。超过每日所需的蛋白质消费不只是浪费，事实上还会对身体造成严重伤害，甚至导致癌症和心脏病这样相关的致命疾病。为了确保每天从饮食中摄取45克蛋白质，你并不需要吃肉，你可以从有各种谷物、扁豆、坚果、蔬菜和水果等100%的素食中获得。**”

乳制品、谷物、豆类和坚果都富含蛋白质，例如奶酪、花生和扁豆都含有比等量的汉堡、猪肉、牛排更多的蛋白质。

直到最近，营养学家们还都认为只有肉、鱼、蛋和奶制品含有完全的蛋白质（包含人体不能制造的八种氨基酸），所有的蔬菜蛋白质都是不完全的（缺少一种或更多的那八种氨基酸）。但是瑞典卡洛林斯卡研究所和德国的美克司—普朗克研究所的研究显示，**大部分蔬菜、水果、种子、坚果和谷物是完全蛋白质的良好来源。事实上，植物蛋白质比肉类蛋白质更容易吸收，并且还不会产生任何毒素。如果你吃足够的自然的未经提炼的食物，就不可能缺少蛋白质。记住，植物王国是所有蛋白质的真正来源。素食主义者简单地、直接地吃进了这些蛋白质，而不是从食草动物那里获得“二手的”蛋白质。**

太多的蛋白质摄入甚至会消减身体的能量。在一系列由耶鲁大学的欧文·费舍尔博士主持的耐力对比测试中，素食主义者的表现比肉

食主义者优秀两倍。当费舍尔博士把非素食主义者的蛋白质摄入量减少20%后，他们的耐力增长了33%。大量其他的研究也显示，合理的素食饮食能够提供比肉食饮食更多的营养能量。布鲁塞尔大学的爱特克博士和基潘尼博士的一项研究显示，**在筋疲力尽前，素食主义者的体能能让其维持比肉食主义者长两倍到三倍的时间，而且素食主义者从疲劳中完全恢复的时间要比肉食主义者快三倍。**

经济学

肉类以很高的花费养活很少的人。为了生产肉类，喂养人类的谷物被用来喂养家畜。根据美国农业部收集的信息，美国出产的谷物有超过90%用于喂养呈现在我们餐桌上的家畜——牛、猪、羊和鸡。然而用于生产肉类的谷物消耗过程伴随着惊人的浪费。来自美国农业部的报告显示，每16磅（1磅≈0.454千克）谷物，我们仅可以得到一磅的牛肉。

在《一个小小星球上的饮食》这本书中，费朗西斯·摩尔·拉彼让我们想象自己坐在一份八盎司（1盎司≈28.350克）的牛排前，“之后想象房间里有45个到50个人，他们面前都有一个空碗。获得你这块牛排的花费，可以让他们每个人碗里盛满一碗煮熟的谷物。”

富裕国家不光浪费他们自己的谷物来喂养家畜，也用来自贫困国家的富含蛋白质的植物食品。乔治·博格斯特伦博士是食物地理学方面的权威，他强调说，非洲三分之一的花生（花生所含的蛋白质与肉类相当）消耗在西欧国家的牛和家畜的胃里。

在欠发达国家，一个人每年平均消费400磅谷物，其中大部分是用来直接食用的。相比之下，世界食品权威雷斯特·布朗指出，欧洲和美国的谷物消费平均值超过每年2000磅，其中90%被用于喂养动物以获得肉类。布朗说，欧洲和美国的食肉者平均消费的食物资源是哥伦比亚、印度或尼日利亚的五倍。

鉴于这些事实，食物专家指出，世界饥饿问题是人为的。**现在我们**

已经为这个星球上的每一个人生产了足够多的食物，但是问题是我们很不均地分配了这些食物。哈佛大学营养学家梅尔指出，只要减少10%的肉食生产就可以节约足够的谷物来养活6000万人。

食肉的另一个代价是环境的恶化。**来自屠宰厂和饲养场的严重污染的废弃物和污水是河流和小溪的主要污染源。**问题很快凸现出来，**这个星球上的新鲜水资源不仅正在被污染，而且正在耗尽，肉食产业特别浪费水。**乔治·博格斯特伦说，家禽的生产产生了十倍于生活区、三倍于工业的污染。

在《人口资源和环境》一书中，保罗和安妮·埃尔利希指出，一磅小麦的长成仅需要60磅水，而生产一磅肉需要2500磅到6000磅的水。

1973年，《纽约邮报》揭露了一个对这个宝贵资源惊人滥用的案例——美国一个大型的鸡屠宰场每天消耗一亿加仑（一加仑≈3.785升）的水，而这可以供给一个2.5万人的城市作饮用水。

现在让我们从世界地理的格局转到我们自己的账单来看看。1986年1月，在纽约一个超市的现场调查显示，上好的牛排花费约四美元一磅，而一顿丰盛的、美味的、以蔬菜为主的饭所需的配料平均少于二美元一磅，一块八盎司的乡村奶酪花费60美分，可以提供日常蛋白质最低需要量的60%。成为一个素食主义者无形当中每年至少可以节约数千美元，一生就能节约数万美元。整个美国的消费者每年可以节省数十亿美元。这一情况适用于全球的消费者。考虑到所有这些因素，我们很难看到谁会不愿成为一个素食主义者。

伦理学

许多人认为伦理因素是成为一个素食主义者最重要的原因。**伦理素食主义的起因是基于这样一种认识：其他生物也有感情，而且它们的感情与我们人类的感情相似。这一认识鼓励人们将个人的意识扩展到其他生物的痛苦上。**

在来自北美素食主义协会的一篇名为《素食主义的伦理学》的论

文中，“人道的动物屠宰”这一概念遭到反驳。“现在很多人的情绪被这样一种自以为是的解释所平息，即当他们想到动物现在是被‘人道地屠宰’的，而想当然地放弃了对食肉任何可能的人道的反对。然而很不幸，没有什么能进一步来解决现实中生和死的界线问题。”

一只被困的“作为食品的动物”的一生是一种非自然的人工喂养过程，包括残忍的去骨过程、激素刺激和以增肥为目的的不正常的饮食喂养，甚至这一不舒服的漫长过程一直持续到它生命的结束。家畜圈、电击和尾巴的痛苦扭曲、极度的恐惧和惊吓，所有这些仍然是大多数现代动物饲养、运输和屠宰中的一部分。接受所有这些残忍的过程而仅是反对对动物生命最后几秒的无情摧残，这是对“人道”一词的歪曲。

动物屠宰的真相并不是令人愉悦的，商业化的屠宰场呈现的景象就如同地狱。尖叫的动物们被锤子锤打、被电击，或被震动枪弄得眩晕。它们被抓着脚举到空中，并通过机械化的传送设备送往死亡工厂。当它们仍然活着时，它们就被宰割，它们的肉被一条一条地切下，它们流着血死去。为什么用于宠物甚至是实验室老鼠的条约限制没有在对农场动物的残害和屠杀中起作用呢?

如果参观过屠宰场，或者如果必须亲自屠宰所吃的动物，许多人无疑会选择素食主义。对于每个肉食者来说，这样的参观是必要的。

因几何学和数学上的贡献而闻名的毕达哥拉斯曾经说过：“啊，我的同伴们，不要让罪恶的食物弄脏你们的身体。我们有玉米，我们有熟透的苹果垂下枝头，我们有挂满藤条的饱满的葡萄，有甜美的香草和蔬菜可以在火上煮熟烹软，你不要拒绝温和的、香甜的蜂蜜。大地慷慨地提供了丰富的、清白的食物，提供给你们不涉及流血和屠宰的盛宴。只有野兽才靠肉来充饥，而且不是所有的野兽，马、牛和羊也是以草为生的。”

在一篇名为《关于食肉》的文章中，罗马作家普鲁塔克写道：“你能真正问问毕达哥拉斯节制肉食的原因吗? 就我而言，我更想知

道的是，出于怎样的偶然和在什么样的精神状态下，第一个人的嘴触碰到凝固的血块并且把他的唇贴到死去动物的肉上，在桌子上摆出死去的、陈腐的尸体，甚至冒险去寻求那些除了怒吼、叫喊、移动和存活之外几乎没有什么别的活动的动物作为食品……当然我们吃的不是狮子和狼以自卫，相反，**我们不顾一切地屠杀那些无辜的、驯服的、没有利刺和尖牙能伤害我们的生物。为了一点点肉，我们剥夺了它们在出生时被赋予的太阳、光明和持久的生命。**”

接着普鲁塔克向食肉者发出了这样的挑战：“如果你宣称你天生被设计成可以拥有这样的饮食，那么首先请亲自杀死你想吃的动物。但是，当你这样做的时候，请仅仅运用你自己拥有的能力，而不借助切肉刀、棍棒或是斧子等任何工具。”

诗人雪莱是一个坚定的素食主义者。在他的论文《自然饮食的证明》中，他写道：“让肉食的倡导者做一个试验，正如普鲁塔克推荐的，用他的牙齿撕碎一头活生生的羊羔，用滴着的血来解除他的饥渴……这样，只有这样，他才称得上是一贯的肉食者。”

关于人类杀死动物作为食物，列夫·托尔斯泰写道，“人类，不必要地，抑制了自身最高的精神能力——同情和怜悯像他一样的生物，并且通过违背自己的感情而使自己变得残忍。”他也警告说：**“当我们的身体成为被谋杀的动物的活坟墓时，我们怎么能期望地球上出现理想的状况呢？”**

当我们丧失了对动物生命的尊重，我们也丧失了对人类生命的尊重。2600年以前，毕达哥拉斯说过：“那些杀死动物以获得肉食的人转向对自己的大屠杀。”我们害怕敌人的枪、炮弹和导弹，那我们能无视自己因屠杀给动物带来的痛苦和恐惧吗？为了人类的消费，一年有超过16亿的家畜和225亿家禽被屠杀，每年被杀死的鱼数以兆计，更不必说每年上千万计的动物在“折磨集中营”的医药研究实验室中被杀死，或是被屠宰以获取毛皮，或是为了“运动”被猎杀。我们能否认这种残忍也让我们变得更残忍吗？

达·芬奇写道："人类才是真正的兽中之王，因为他的残忍超过兽类。我们靠它们的死亡而生存。我们就是墓地！"他接着说："正如今天人类轻视杀人者，人类轻视杀害动物者的日子就将到来。"

圣雄甘地认为，伦理的准则是比健康更重要的使他一生致力于素食的原因。"我确实感到，**精神的进步确实要求在某一个阶段，我们必须停止为了满足自身的需要而杀害我们的动物同伴。**"他也指出："**一个民族的伟大和她的道德进步可以通过她对待动物的方式来判断。**"

宗教

所有主要的宗教经典都要求人要避免不必要的杀生。《旧约》启示说"不要杀生"，传统上这被误解为只是针对人的谋杀。但最初希伯来文是"lo tirtzach"，它明确的翻译是"你不应该杀生"。鲁本·阿尔卡莱博士的《希伯来/英文字典》解释了"tirzach"一词，意思是"针对任何种类的杀生"，而并不只指对人的谋杀。

尽管《旧约》不反对吃肉，但很明显它认为理想状态是素食主义。在《创世纪》中我们发现上帝自己的声明："看哪，我已经将遍地一切结种子的蔬菜和一切树上所结有核的水果作为你们的食物。"在《圣经》后面的章节中，大多数预言家都谴责肉食。

对许多基督徒来说，素食主要的障碍是对基督吃肉的相信和《新约》中提到的有关肉食的文字说明。但是对最初希腊手稿的深入研究显示，绝大部分被翻译作"肉"的，其实际的意思仅仅是广义上的"食物"、"吃"。例如，在《路加福音》（8：55）中我们看到，耶稣从死亡中救了一个妇女并且命令给她肉。在这里被翻译为"肉"的希腊文单词是 "phago"，其实它仅仅是"吃"的意思。希腊文中"肉"是"kreas"（"flesh"），它从来没有同基督联系在一起。在《新约》中的任何地方都找不到有关耶稣吃肉的文字，这同《以赛亚书》中有关耶稣出现的著名隐喻相一致："看哪，一个处女将怀孕，生下一个儿子，将他取名为伊曼纽尔，他将吃黄油和蜂蜜，他知道拒

绝邪恶并选择善。”

在《穆罕默德语录》中，先知穆罕默德的弟子问他：“安拉确因我们对四足动物行善，包括给它们水喝，而回赐我们吗？”穆罕默德回答说：“对每一个动物行善都有回赐。”

释迦牟尼佛更是因反对杀生的布道而广为人知。他强调非暴力和素食主义是通往自我觉醒之路的基本步骤，并且说了下面的格言：“不要宰杀耕牛”“不要纵情于与屠杀动物有关的贪食”。

在早于佛教的印度吠陀典籍中也强调非暴力是素食主义的基本道德。古印度《摩奴法典》阐明：“对肉的获得从来不能排除对动物的伤害……因此让人们避免用肉。”法典在另一段中警告说：“认真考虑一下肉食令人恶心的表现、对动物残忍的圈养和残杀，会让一个人完全放弃吃肉。” 在《摩诃婆罗多》中有许多反对杀害动物的强制命令，例如：“那些通过吃其他动物的肉来让自己身体长肉的人，无论生在哪儿都将生在痛苦之中。”“有谁比靠食用无辜的动物的肉来增加自己的肉更残忍更自私的呢？”还有，“谁想拥有良好的记忆、美貌、一生的健康和活力、道德、精神力量，就应该戒绝肉食。”

所有的生物都有灵魂。在《薄伽梵歌》中，克里希纳把灵魂描述成动物意识的来源和使身体充满活力的动力基础。根据《吠陀》，**比人类低级的灵魂自动进化到上一个更高级的种类，最终到达人类这一层，只有在人类的生命形式中灵魂才能把意识转向上帝，并在死亡的时候转回精神世界。在社会秩序和宇宙秩序中，人类都必须服从规律。**

在《薄伽梵歌》主旨中，室利拉·波罗菩跋德说：“所有生命的存在必须在一种特定的物质身体中停留一段时间，在他们提升或进化成另一个身体之前。杀害任何动物都会对此造成阻碍。因此一个人不应该出于自己的满足感而杀生，因为这将把他和罪恶行为纠缠在一起。”简言之，**杀害动物干扰了人的逐步提升，并且杀害者将不可避免地承受他罪恶行为带来的不良结果。**

在《薄伽梵歌》中，克里希纳解释说，**当一个人能认识到他同所**

有生物是平等的时候，精神的完美就开始了。“谦逊的圣人，通过真正的知识，以平等的眼光看待一个学者和和蔼的神父，一头牛、一头大象、一只狗和一个被遗弃者。” 在他说“当充满了爱和虔诚地为我供奉一个水果、一朵花、一片叶子或水，我都会接受”的时候，克里希纳也指示我们要接受精神素食主义的原则。

业

梵文karma的意思是“业”、“行为”，或者在更特定的意义上说，是任何能让我们与物质世界产生反作用关系的肉体的行动。尽管业的理念一般同东方哲学相联系，许多西方人也开始明白**业是一个自然原则，就像时间和重力，无论如何是逃离不了的。根据业的法则，如果我们给其他生物带来痛苦，反过来我们也会受到持续的痛苦，集体和个人都是这样。无论是今生或后世，我们种的是什么，收获的就是什么，因为自然有它自己的公正**。没有人可以逃脱业的法则，除非了解了它是怎样发生作用的。

例如，业是怎样导致战争的？让我们看一个来自吠陀的描述：当所有的竹子一起摩擦时，一场火灾会发生在一片竹林中，然而火灾的真正原因并不是树而是吹动它们的风，树只是工具。同样的，业的原则告诉我们，美国和苏联之间的摩擦可能会引发核战争的熊熊之火，而摩擦真实的原因是察觉不到的业力，这种业力是由世界上那些所谓的无辜市民引起的。

根据业的法则，隔壁的超市或汉堡包店，还有地方的堕胎诊所，与核战争威胁之间的关联远胜过白宫和克里姆林宫。在预见到核战争的场景后我们因恐惧而退缩，然而我们却允许世界上自动化屠宰场每天进行着同样恐怖的大屠杀。

一个肉食者也许会说他没有杀害任何生命，但是当他在超市购买包装整洁的肉时，他是在付钱给其他人帮他杀害，这两种行为都会让他受到业的报应。为了和平而游行，然后去麦当劳买个汉堡或是回家

烤牛排，这不是伪善的行为是什么！这正是乔治·伯纳德·萧恩指责的口是心非：

礼拜日我们祈祷光明，
引导我们前行的脚步，
我们痛恨战争，我们厌恶打仗，
然后我们自己却贪食着死尸。

室利拉·波罗菩跋德在解释《薄伽梵歌》时说："谁杀害动物，并给它们不必要的痛苦——就像人们在屠宰场中所做的那样，在他的下辈子和以后的生命中他就会被以同样的方式杀害……在犹太教的手稿中，清楚地指出你不该杀生。然而，甚至是宗教领袖也给出所有的理由以放任杀害动物，并且同时还试图像圣徒一样走过。这种嘲弄和虚伪在人类社会中最终会带来像大战争那样的灾祸，那时大批的人走到战场上去相互残杀。现在人们已经发明了原子弹，这是等着用于大规模的毁灭的。"这就是业力。

那些懂得业的法则的人知道，和平将不会通过游行和请愿实现，只有通过一场运动来教育人们认识到关于杀害无辜动物和未出生的孩子的严重后果。**阻止世界上的沉重的业的增加还有很长的一段路要走，解决世界的问题需要意识净化的人能理解到真正的问题是精神上的。**罪恶的人会一直存在，但是他们不应占据领导地位。

非素食主义者反对素食主义者的一个最常见的论据是素食主义者也杀害植物，这也同样是暴力。为了回应这一点，有人指出：素食主义者的食品，比如成熟的水果和许多蔬菜、坚果、谷物还有奶类，并不需要任何杀害。但是即便如此，植物的生命还是被夺走了。只不过植物的意识相对于动物而言更为低级，我们可以假设相关的痛比屠宰动物时轻微。

确实素食主义者得杀死一些植物，这也是暴力的，但是我们总得

吃啊。吠陀经典中说：“**在生存斗争中，一个生物实体成为另一个生物实体的食物，因此问题并不是如何避免杀害——这是不切实际的建议，而是当我们在满足身体的营养需要时怎样才能给其他生物带来最少的痛苦。**”

夺取任何生命，甚至是植物的生命，都是罪恶的。但是最高的主导者克里希纳通过接受我们的供养赦免了我们的罪。吃供养过神的食物就像一个士兵在战争期间杀人的道理一样。在战争中，当指挥官命令进攻，服从命令的士兵杀死了敌人就能得到奖章。但同一士兵如果因为他自己的原因杀死了人，他将受到惩罚。同样，当我们只吃已经供奉过克里希纳的、被称为“prasada”（供过神的祭品，引申为纯净、仁慈）的食物时，我们不用承担任何的罪。这在《薄伽梵歌》（3.13）中有证明：“虔信神的人从所有的罪行中释放出来，因为他们吃的食物首先是作为牺牲的。其他为了个人享乐而准备食物的人，吃的只有罪恶。”

素食主义之外

除了健康、经济、道德、宗教，以及“业”的考虑外，素食主义还有一个更高的精神的维度，它可以帮助我们发展出对上帝的自然的爱和感恩。室利拉·波罗菩跋德在他的《薄伽梵歌》中告诉我们：“人类意味着自我实现，为了那样一个目标，他不应该吃任何没有事先供奉给神的东西。神接受他供奉的蔬菜、水果、奶制品和谷物等食物。在神接受所有这些供奉之后，供奉者可以分享被供奉过的食物。这样生物实体在生存斗争中承受的痛苦将逐渐减轻。”

500年前，当克里希纳作为室利·查伊泰尼亚·摩诃波罗菩现身于这个世界上时，他承认“prasada”的神圣性：“每个人之前都已经品尝过这些物质，但是现在，同样的配料呈现出格外的风味和不一般的香味。品尝一下它们，看看不同之处。不用提品尝了，随之而来的芳香都能愉悦着我们的心灵，并且让我们忘记了所有其他的甜美。因

此应该懂得，这些普通的配料已经被克里希纳嘴唇上超凡的甘露碰触过，并充满了克里希纳的所有特性。”

“prasada”不仅让一个素食主义者有健康的一生，而且也有神圣的自我实现；不仅供给大众充饥的食物，也给每个人精神的营养。当克里希纳接受一次供奉，他便把他的神性灌注其中。因此，被供奉过的食物“prasada”和克里希纳自己没有区别。出于他对陷入物质世界灵魂的无限同情，克里希纳以“prasada”的形式到来。因此，通过简单地吃被供奉过的食物，我们逐渐认识克里希纳。

吃被供奉过的食物给身体以精神食粮。通过吃供过神的食物，不仅过去体内罪恶的对抗被征服了，而且身体对物质主义具有了免疫力。就像疫苗可以保护我们不受流感，吃供过神的食物“prasada”让我们从物质主义生活的影响和幻像中解脱出来。因此，一个人只有吃了供奉给克里希纳的食物，才能抵消他所有过去行为的不良结果，并开始在自我实现中进步。因为克里希纳解除了我们来自业或来自行为的报应，我们可以很容易地超越幻像并虔诚地为他服务。一个没有业的人可以同神的意识相契合，并经常感受到神的存在。这就是“prasada”的真正益处。

吃被供奉过的食物实际上是在从事对神虔诚的服务，并且肯定会受到神的护佑。室利拉·波罗菩跋德经常说，通过吃“prasada”，甚至只是吃过一次，我们就可以逃脱生死的轮回。通过吃“prasada”，即使最罪恶深重的人也可以成为圣徒。《吠陀》描述了许多人通过吃“prasada”转变了他们的人生，任何克里希纳的虔信者都被确保具有“prasada”的精神能力，并且它所具有的效力是终其一生的。

只吃供奉给克里希纳的食物是素食的最终表现。毕竟，鸽子和猴子也是素食者，成为一个素食主义者并不是其自身善的完成。吠陀告诉我们，人生的目标是重新唤醒灵魂同神的关系，只有我们走到了超越素食主义之外的“prasada”，我们的素食对达到这一目标才是有帮助的。

澳大利亚耕作与食肉的代价

马丁·科恩/文　王群/译

马丁·科恩，原澳大利亚昆士兰科技大学人文学院实用伦理学研究所博士后研究员，是英国著名哲学作家和环保运动倡导者，曾积极投身于上世纪80年代欧洲反对海水污染和90年代英国抵制交通污染运动。他在其著作《101个伦理问题》一书中指出，肉类加工业应对全世界绝大多数伦理问题负责。

王群，毕业于山东大学外国语学院英美语言文学专业，曾留学英国多年，获英国阿斯顿大学理学硕士和埃克塞特大学教育学博士学位。2002年到澳大利亚昆士兰科技大学进行研修，现任青岛大学外国语学院副院长、青岛发展研究中心研究员。

“啊，我亲爱的朋友们，”毕达哥拉斯（公元前6世纪古希腊哲学家）大声疾呼道，“不要让罪恶的食物玷污了你们的身体。我们有玉米。苹果已压弯了枝头，葡萄在藤蔓上鼓满。还有芳草和蔬菜可用火烹调。你不会拒绝牛奶和蜂蜜。大地为你提供了用之不竭的财富和纯洁的食物，为你准备下盛宴，那绝对是没有血腥和屠杀的盛宴。”

众所周知，**食品加工对自然环境造成的威胁最大**。古希腊哲学家柏拉图在他的《论共和》一书的首篇描述了他的老师苏格拉底对这一观点的看法。当苏格拉底向他的学生们讲述他所推崇的那种简朴、可持续发展的素食社会时，被一个学生打断。这个学生说：“可惜的是，您所说的这种生活方式只适合哲学家……还有猪。”苏格拉底早就料到自己会被挑战，他接着描述另外一种不太理想的社会，同时告诫随之而来的是对社会和环境造成的不可避免的破坏。事实上，**在陆地，通过砍伐森林以及破坏动植物生存环境，在海上，通过工业捕捞，从赤道到南极，自然的地球在人们对食物的不断追求中逐渐消**

失。这并不是说我们由于没有任何食品而感到窘迫，这种挑战来自于对肉类的需求。但是，这里有多少理性的推理？本文认为一种悠久的哲学传统不仅把环境与饮食习俗联系在一起，也把社会进步、道德行为与饮食习俗联系在了一起。

在澳大利亚，对原始部落的破坏主要是由农民引起的，这为证明人类生存和人类社会组织之间存在着联系提供了有力的证据。历史上和当今社会都不乏与其相似的例子，不仅仅是工业快速发展的中国。但现在人们环保的意识在不断增强，其中一个令人鼓舞的例子就是中国发展迅速的云南。在那里，人们把重要区域的环境保护与对当地少数民族传统的保护有效地结合起来。开展这种保护措施的一个成功例子就是对石林的保护，同时让当地人做旅游向导。

在四万多年的历史中——这可比地球上其他民族存在的时间都长，第一批澳大利亚人与大自然和谐地生活在一起。他们打猎，但他们把自己看作土地的保护者，而不是所有者，更不用说是驯服者或破坏者。他们与动物、植物还有神灵共同分享土地。土地给予他们独特的文化特征、群居故事、神话传说和道德标准。

沼泽橡树一直是一些很小的软体动物的佳肴。道路被清理出来，尤其是那些重要的道路。圆形的空地用来举办重要的纪念活动，火被用来清理草地及吸引袋鼠。与此同时，他们还发明了防火带，用清理出一片空地的方法来保护南美杉之类的树免受大火蔓延之害。这些杉树的果球中充满了多汁的果仁。 19世纪的探险者是这样描述这些树的：“在庞大的山林灌木丛中， 披针叶南美杉树抬起他们的头，仿佛蓝色天顶的柱子。”土著居民对树的崇拜达到了这样的程度——每个人生来都属于一棵树，他们长大后要成为树的守护者，在对树的果实享有支配权的同时，也对树承担着一份义务，如有必要， 守护者随时准备为保护他们的树而献身。

当欧洲人到来，开始砍伐森林的时候，这些神圣的杉树也没能幸免。所有试图保护它们的 “黑鬼”都被枪炮击退。对土地的清理，不

仅牵涉到树、其他植物和动物，同时也牵涉到土著居民。虽然早期的移民十分尊敬当地土著人，还学习他们的语言，记录他们的风俗和民谣，但后期的移民却蓄意将这些传统全部破坏。他们强迫存留的土著居民要么进入保留地，要么遵从欧洲人的道德礼仪和行为方式。实际上，一旦被从土地上驱逐出来，人们就没有了选择， 因为土地是文化及意识的核心。没有在争夺土地的战争中死亡的土著人如果能被雇佣为劳工并且赚点酒儿和鸦片，那么他们就是幸运的。 这说明两点：第一，食物生产的历史及人权的历史；第二，脱离社会环境而大谈食肉是很“自然”的行为并没有什么实际意义。

如今，**食肉者，更确切地说是肉食生产者，是头号的工业污染者**。美国的水污染有半数是他们造成的。同时，他们对全世界的河流污染，以及因为湿地消失和污染加重而造成的海洋逐渐消失都负有不可推卸的责任。用来生产1000磅重的牛犊肉的水足可以浮起一艘驱逐舰。生产一磅小麦需用水25加仑，而生产一磅肉则需用水2500加仑。值得注意的是，仅美国的家畜一天所消耗的食物就可以让两倍于家畜的人填饱肚子。美国的牛、猪、鸡、羊等要吃掉全国90%的小麦、80%的玉米和95%的燕麦。在美国，为人类生产粮食的耕地面积还不到耕地总面积的一半，而大多数粮食都用来喂养牲畜了。这难道自然么?

在南美洲和澳大利亚，牛在贫瘠的土地上放牧，只是为了降低那些可持续发展潜力更大的地区的成本。同样，希腊和西班牙利用河流改道、湿地取水的方式在干旱的土地上种植水稻和番茄，而原本湿润的土地则移作他用。持反对意见的人认为，这种标新立异的被广泛应用的生产系统的特点是收支脱离，因此消费者并不需要为他们所造成的破坏付出任何代价。

虽然有关澳大利亚在绝大多数环保辩论中只是一个不起眼的话题，但在**事实上澳洲大陆却是世界生物多样化的一个关键环节，是众多物种的大避难所，这些物种的数量是整个欧洲和北美洲的物种总和**

的两倍还要多。直至今天，澳大利亚森林中仅存的物种也比整个欧洲的物种多。但**如今澳大利亚的森林面积却只有原有面积的十分之一了。澳大利亚农民一年砍伐的森林面积就相当于一个威尔士。**

当库克船长1770年登上这片土地的时候，他完全被这个后来被他称作“植物湾”的地方所拥有的多种自然风光所折服。随着殖民者的到来，他们在这里展开了一场比破坏亚马逊雨林更加迅速的生态破坏行动，共126种动物及植物已经灭绝。令人难以置信的是，**历史上全球一半的物种灭绝都发生在澳大利亚，而这一切的驱动力则大部分来自于全世界超市的消费者。**

已经有18种哺乳类动物灭绝了。那不是地区性的灭绝，而是全球性的灭绝，它们再也不存在了。在今后的10年中另有17种动物也有可能灭绝。这些物种包括一种独特而不可替代的，叫库洛洛的大型食肉动物。这种动物已被官方定为“严重濒临灭绝”。还有其他哺乳动物，如袋狸和兔耳袋狸。鸟类中有金肩复眼无花果鹦鹉，蛙类和爬行动物类有湍流树蛙、博伊德森林龙和卷尾倭蜥蜴石龙子。

造成这些物种灭绝的直接原因是以食品出口为目的的、非环保的、破坏性的农业商业化生产。这些物种是生产小麦、水稻、大麦、玉米、燕麦、葵花籽和豌豆这些健康食品的隐性代价。每年这些健康食品的出口额在50亿美元以上，仅小麦一项每年的出口就达35亿美元，占世界小麦出口的17%。

这些作物都种植在由原始森林开发而成的土地上，通常是不可持续发展的，并且对当地的动物造成了很大危害。在2001年，昆士兰的詹姆斯库克大学的研究人员第一次对这种情况进行了研究，他们在研究报告中指出，估计每年仅昆士兰这个地方就破坏了50万公顷的森林并杀死以下数量的动物：

2,000只	树袋熊
233,000只	袋鼠和小袋鼠
34,200只	负鼠和袋鼯

30,000只　　袋狸

7,500只　　针鼹

砍伐森林的过程中不可避免地要伤及野生动物的生命，澳大利亚政府甚至进一步把这种行为合法化。所以，一旦树木被砍伐，动物就会遭到人为地、有计划地毒杀。人们用直升机将诱饵投到边远地区，逃到其他地方的野生动物或者是挨饿，或者是沦为其他动物的食物，或者虽然生存了下来，但却破坏了其他本已十分脆弱的生态系统。

这一切造成的最终结果就是使澳大利亚在地球动物灭绝史上创下了最糟糕的记录，这个国家濒临灭绝动物的数量也首屈一指。如果试图用事物都有两面性的观点来自圆其说，其结果会更加糟糕。因为在历史上，清理土地的行为与这块大陆上的暴力殖民行为紧密相联，在这一清理过程中，土著居民、森林植被以及动物都被看作充满敌意的目标。

直到现在，农民租种土地仍然以他们能够积极地清理土地为条件。许多土著居民部落原来都是森林部落，而不是人们所描述的“沙漠居民”。人类对土地的清理所付出的代价并没有载入历史。

根据现有的最可靠的数据，包括卫星数据，1998年，澳大利亚全国大约有一亿棵树被砍伐。在那一年里，在“灌林爱护”工程的倡导下，却仅植树1.2万棵。如果你乘飞机飞过这片令人沮丧的土地，你会看到零星的植物点缀在干枯无边的平原上，它们被农民遗弃给风沙和盐碱。

联邦科学工业研究组织（CSIRO）指出，澳大利亚已有250万公顷的土地盐化，此面积在今后的50年内可能会扩大六倍， 而改善土地及缓解水污染的花费将会超过农业产出的总值。这就意味着澳大利亚的农业实际上既不经济又不可持续。

如今，澳大利亚联邦政府甚至花钱雇佣猎手捕杀袋鼠，2002年制定的目标是400万头。精选出来的袋鼠肉过去大多通过西方的大超市出售，因为人们越来越害怕疯牛病， 或者至少是因为民众的压力，使它

们不敢再卖牛肉了。杀戮在继续进行着，其理由是防止袋鼠与牛羊争夺土地。但研究却表明这种影响微乎其微，因为袋鼠被杀害的地方并没有庄稼或者羊群。不管怎样，出于农民对肉类和谷物的渴求，六种袋鼠现在已经灭绝了。 袋熊、塔斯曼虎、巨蜥、小袋鼠和袋狸已经成为灭绝计划的下一批目标了。

2002年是联邦最高法院废除“无人所属土地”这项法规十周年。如澳大利亚前总理基延后来指出的，这项法规认为，“在欧洲人到来之前土地不属于任何人”是白人的荒唐论断。而统治者只赋予了土著居民一种权利，即拥有“原居民”称谓的权利，但一些研究人员发现，这称谓连一般的法律权利都不没有。而且，这种所谓的权利因其“脆弱和可分解性”已被一点一点地剥夺。

正如澳大利亚政府负责土著人事务的官员比尔·琼那斯在他的年度报告中所说， 过去和现在的帮助土著居民的政策，实际上是土地清理的殖民策略在为剩下的土著人提供保留地和救济所，而不是在为保证他们的福利付出任何努力。的确，正如琼那斯所说，政府的政策加剧了土著人贫困，并且继续破坏着传统的家族权力结构。

从统计中我们看到土著居民部落生存的悲惨现实: 土著居民的寿命比与跟他们居住在一起的白人少20年；半数的土著男性活不过40岁；他们患传染病的概率是殖民者的12倍；土著人孩子的死亡率是白人孩子的4倍；93%的土著居民因为缺乏基本的医疗保健而患有听力障碍， 他们几乎没有医疗基金，很少有、甚至没有途径去看医生、听取医疗建议或获取药品。州政府和国家政府的政策没有把资源分给最需要的人群，反而将钱拨给一大批紧紧地握住自己人寿保险金的退休白人。

澳大利亚土著居民与政府间资源的争夺与在新西兰、加拿大和美国的情况截然不同。最大的也是最不光彩的差别是：在澳大利亚，土著居民什么都没有。他们的生存都不被认可，更谈不上权利了。

琼那斯还进一步指出，澳大利亚政府过去一直坚持说他们的政策与国际人权条约规定的义务相一致，但如今他们已不再坚持。他们这

样做不光不受良心的谴责，反而更加激进地认定自身道德的优越性，坚持其与法规背道而驰的做法。以《政治权利条例》第一章为例，“人人均可为自己的利益自由支配其财富和资源。政府应做到在任何情况下都不剥夺人们生存的权利。”但这一切对于在白人农场主和矿主枪支逼迫下维持生计的人们来说并非如此。就在1985年，昆士兰政府匆匆通过一项法令，法令宣布：“托瑞斯海峡岛民（土著居民）在1879年独立之后获得的土地均无条件地被收回。”

现在，对澳大利亚土著人所实施的“杀戮”已经成为过去，他们也不会身缚镣铐，成群地被赶入保留地，或是在海边被称作“隔离岛”的集中营里死于白人带来的疾病。这种结局似乎是因为侵略者已大获全胜。但是，政府并没有接受玛丽·戈尔庄和威廉·迪基法官所提出的土著人土地拥有权的议项，这两位法官因此称之为“一个令人羞于启齿的民族遗产”。2000年，居住在悉尼港大桥两端的25万澳大利亚人走上街头要求政府承认并改正所犯的历史错误。但今天，政府的妥协，更不用说是公正，比以往任何时候都离我们更遥远，战乱的前沿依然是土地问题。

但也许最值得我们研究的是，澳大利亚土著居民在漫长的时间里为什么对大自然有如此之微弱的影响。**土著居民的文化建立在这样的原则之上，即土地不属于任何人，破坏土地就是迫害在土地上居住的人。**所以，在澳大利亚的血红色的沙滩上，可以读到一个食品加工、生态多样化和土著居民争求权利交织在一起的故事。

标准：西方文明的自决

——对恶食品、恶医药、恶科学、恶政府和恶商业的制度化之探索

澳大利亚外交官、著名汉学家李瑞智推荐

佘平飞 刘晓璐/译

佘平飞，中央党校研究生院2008级硕士研究生（马克思主义哲学专业）。

刘晓璐，中央党校研究生院2008级硕士研究生（马克思主义基本原理专业）。

我们并不是自己所发明的工具的主人。它们以我们无法掌控的方式影响着我们的生活—通常以不为我们所理解的方式。今天的世界是一个巨大的无人监管的实验室，其中大量的实验在同时进行着。

——约翰·格瑞

约翰·格瑞，伦敦经济学院欧洲思想学教授，本段内容摘自其《异教：反对进步及其他假象》一书中《进步虫蛀的音乐般的锦缎》一文。

创新的危险

格瑞的《异教：反对进步及其他假象》一书清楚地论述了科学和医学正在制造一个世俗的神话，这个神话与过去的宗教神话相比，与人类生存境况的事实相去甚远。

他强调了这样一些愚蠢行为：农业的工业化，为了使植物和动物

非自然地增产而大量使用化肥、杀虫剂和抗生素，在医学中使用并且过量使用抗生素，非法地或符合规定地广泛使用化学药品。

今天最复杂的问题之一，是大多数与农业、食品和医药相关的公司在经济利益优先的压力下，都保持了一种残酷的创新步调。而这步调显然不能为人类所适应，人体组织在过去漫长的世纪中都保持着缓慢的发展速度。

人的身体就像自然环境一样，没有能力应对在过去两个世纪中改变了整个世界的奇异的科学思潮和商业经营。不足为怪的是，最有效和最可靠的回归健康和幸福生活的途径是使自己重新发现过去的和古代的智慧，这恰恰是21世纪生活中的诸多悖论之一。

结果，那些寻求尽可能完美的幸福生活的人们面临的机遇和危险都是呈几何级数增长的。

一方面，生活在发达经济条件下的成功的人们也深刻意识到新的机会，即从不同的传统中运用古代的治疗方法、食物、医药来提升他们的生活质量。

另一方面，公司为了私利，通过自己掌控的人力、经济、科学、市场和政府的资源动员了越来越大的力量，使越来越多的人形成这样一种生活方式：沉迷于恶食品、恶医药，迷恋于掠夺性的商业进程，而忽视那些使自己陷于无知和损害自己健康的力量。

当代生活中愚蠢行为的核心原因，是坚持简化主义和机械论的科学证据而非神圣的有机的规则。这就把实验室中的实验提升到一种终极的、上帝般的权威地位，完全忽视了它所适用的仅仅是有限的、受控制的、假造的、歪曲的和人为的环境。当然，实验对于获取专利的知识产权是必要的，而这些知识产权通过一些诈骗手段和市场营销，成为垄断利润的来源。

然而，掌控这些过程的公司文化，不满足于把自己的命运抛给市场的随意性力量，尽管市场对于公司文化的发育提供了沃土。他们已经花费了几十年的努力把民众吸引到一个狡猾的世界性的规则体系

中，那就是“食品标准法”。但是近来，由于产业化农业、食品和科学创新的广泛传播而导致的民众慢性中毒的证据越来越多，这一事实无疑削弱了食品标准法最初出台的坚定的目标。

对于那些认识到上述困难并认真对待的人来说，回顾历史是有益的。对铅的使用的革新被很多历史学家看做是导致罗马帝国衰落的主要原因。尽管罗马人意识到铅可能导致严重的健康问题，甚至会导致发疯和死亡，但他们如此喜欢它的多种用途，以至于他们致力于把它形成的危害最小化。

对这段历史有评论认为，罗马人看到了在一定标准下铅只对人造成有限的风险，就像很多生活在今天的新自由经济下的人一样，罗马人没有意识到日常的低水平的毒素会导致慢性铅中毒，尽管这可以使人免遭剧烈铅中毒及其所带来的剧痛。

新自由经济的脆弱

人类社会花了200多年的时间才开始认识到，那些促进了科学革命的政治和法律策略、智力冒险主义和野蛮的公司营销方式会导致对自然环境和人类健康的极端麻木。

在21 世纪初，即便有不断增强的对环境可持续性、生态平衡和人类健康危机感的意识态度，也因既得利益而大打折扣。公司的资产和影响控制了选举的过程、媒体的清廉、大学的课表和专业的判断。同时，因为民主程序要为选举做广告，所以它小心谨慎地屈服于公司游说者的经济势力。诸如美国食品和药品管理局、澳大利亚治疗器械管理局等权力机构越来越被视为富有实力的公司的殷勤奴仆。

国内生产总值的数据变得毫无意义。他们所谓的收益很多来自于对人类产生更大害处而非益处的领域，例如，美国永远有利可图的工业是军事防御、能源、产业化农业、加工食品和人工制药。

在格瑞更早的一本著作《稻草狗：关于人类与其他动物的思考》中，他提醒大家注意，在1543年到1879年间，日本曾经试图放弃武

器，并远离世界其他地方热衷于创新的愚蠢行为。他也指出，尽管如此，在这段时间日本仍发展了多于西方世界的组织标准和技术标准。约翰·豪布森在《西方世界的东方起源》中概述了一个相关的故事，认为中国可能也有类似的倾向，过去200年盎格鲁—撒克逊民族在世界上的领导地位不能视为西方文明优越性的确立。

的确，如果参考诸如威廉姆·恩道尔在《战争的世纪：英美石油政治与新世界秩序》和约翰·珀金斯在《经济成功人士的忏悔》中所提供的视角，就可能会对盎格鲁—撒克逊的建设者们的鲁莽和聪明感到畏惧，在他们的成就中，没有发现任何具有智慧特质或先进文明的证据。的确，经济策略和公司策略的创新使用既控制了远方的土地，也控制了自然的进程，但这样做，通常最终的回报是惩戒性的退却。

由于东亚的经济利用其富于智慧和文明的传统，使其再次走上世界经济的领导地位，并在周详、谨慎地复兴着传统的维护环境和人类幸福的技术手段，因为人们认识到西方科学和医药的神话具有严重的缺点，这些缺点可能包含着导致其不可避免的衰落的种子。

食品标准法与病态商业

食品标准法是这样一种国际性的发明：它是对人类幸福进行攻击的表现和象征，是厚颜无耻地创造利益的手段之副产品。它以一种极端的方式展示了在过去200年公司的、新自由文明的自我破坏能力，全球社会正是依靠此种文明得以组织成形。

食品标准法反映的是一种深思熟虑的策略，它用野蛮的、伪装成医学的和促使经济进步的科技实验取代了自然形式的营养和保健。这一胜利的根本原因，是它有能力掩饰隐藏在复杂国际性体制背后的危害，因为这种对自然环境、生物生态和人类健康的危害是可预测的。

莱斯医生基金会的网站可能是有关复杂的、令人迷惑的、迷宫般的国际关系的最可靠的信息来源，而国际关系有权给标准以建议。这一网站力图补救由于其他网站的错误结论所导致的误差，还力图动员

有知识的和积极的反抗。这凸现了作为标准化过程的最终受害者——普通消费者面对的种种困难。

这个网站给出的结论是，食品标准法是“最初的政治战场，在那里关于谁将规定和控制从农场到餐桌的全球食品供应的战争正在激烈地进行着”。它还指出，全球性权力机构、大的商业集团和经济利益关系人在一种交织得越来越紧密的网络中进行着战争。贸易和利润——而不是人类健康——是其根本目标。自由选择、未来的健康和环境本身被置于危险境地。

用基金会的话来说：“好的营养和最佳状态的健康威胁着制药工业的‘病态商业’，因为它缩减了合成药的市场规模。完全不含杀虫剂、人工添加剂和其他污染物的食品，只能来自于全球对化学用品的低用量，甚至是对化学用品的彻底排除。显然，这有损制造这些物质的制药公司和化学公司的经济利益，因为它会导致整个人口的更佳的健康，以及相应的对这些用品用量的减少。”

食品标准法委员会的广泛活动使它成为人类未来健康的潜在威胁。在安全营养的食物和有效的饮食的供应受到制药和化工利益集团的限制和掌控的世界中，确实存在着对人类健康的严重的威胁。

另外一位权威——《解毒之道》一书的作者丹尼尔·瑞德，也是研究中国传统养生文化的专家，他这样写道：“纵观今天的世界，**组织中毒已成为人体疾病和衰退的主要原因，并且这些毒素大多不源于自然，而是工业，尤其是食品加工业、大型制药公司、化学和电磁污染（手机、信号塔等）。当身体中毒时，它试图自己清除干净，这需要大量营养元素（维生素，尤其是矿物质），所以今天，人们需要摄入营养补充品和有机食品以保持自己的身体健康。食品标准法委员会要做的就是通过法律禁止公众获取营养补充品和有机食品，而事实上它应该做的是禁止有毒、致癌化学物在制药、加工食品、肉类及家禽、快餐等食品中的使用。**禁止化学物在我们的食品、药品供应中使用，将以损失数十亿美元的大工业利润为代价。所以，他们决定禁止

营养补充品和天然食品，而这些正是人们解化学物的毒所需要的。他们这样做是因为许多人已经发现了问题的根源，并诉诸营养自我疗法和天然食品，以预防、解决中毒的问题。**据估计，在食品标准法实施的三年到五年里，约有30亿人将死于组织中毒性疾病和恶化的环境，因为食品（如转基因食品，病牛肉、病猪肉，长在营养耗尽的土壤里的食物）供应将不再包含营养素，而买或提供所需的基本营养或为之开处方都是违法的。”**

在2007年1–2月版的《新曙光》中，王昂鹏博士已经为食品标准法会议和谈判的性质提供了一个理解。他指出利益决定进程和结果，因此阻碍了许多国家对上述健康问题的认真考虑。

野兽的本性

莱斯博士基金会的网站上解释说，食品标准法委员会是向世界卫生组织总干事和联合国粮农组织，就有关实施加入粮农组织和世界卫生组织的食品标准计划提供建议和咨询的主要全球性机构。食品标准法委员会成立于1963年，该委员会声明其成立的主要目的是：保护消费者的健康，确保食品贸易中的公平，并促进国际政府组织和非政府组织所承担的所有食品标准工作的协调。

2006年10月，该委员会积极主持了总共27个附属委员会和特别工作组的会议。他们的主要功能是起草与食品相关的食品标准、食品指导原则和食品相关文本，包括采纳已向委员会提交的食品补充作为全球标准。

理论上讲，众多国家对食品标准法标准和指导原则的采纳是有选择的，然而1995年1月1日创建的WTO（世贸组织）改变了这种情况。

食品标准法的标准和指导原则现在日益被世贸组织作为裁决涉及食品的国际贸易争端的基准。卷入争端并败诉的潜在威胁，有力地使食品标准法的标准和指导原则被强制性采纳。

这使世贸组织成员国除了遵守这些标准和指导原则外，几乎别无

选择。在拥有149个成员国的世贸组织中，食品标准法的指导原则几乎对每一个有名字的食品都有指导，标准法现在直接影响着这个星球上的大多数人。

除涉及普通食品外，标准法也对其他一些方面设立了标准和指导原则，如含维生素和矿物质的食品补充品的生产，有机食品的生产，转基因食品的生产，食品标签、广告的制作，食品添加剂和农药残留的剂量限制等。在所有的领域，标准法都趋向于把经济利益尤其是那些制药、化学工业的利益而不是人类的健康放在首位。

食品标准法统治的领域

2005年7月，联合国食品标准法委员会在意大利罗马召开会议，会议制定含维生素和矿物质食品补充品的指导原则，并把这一原则作为全球标准来实施。指导原则以欧盟限制性的《食品补充品法案》作为蓝图，并对维生素和矿物质补充品用量进行限制性设置。

此外，委员会禁止维生素和矿物质补充品有助于预防、减轻、治疗或治愈疾病的宣传。鉴于越来越多的证据表明使用营养补充品实现了健康的改善，这些指导原则远离他们保护消费者的健康的目标，它的全球实施将确保成为制药行业独霸治疗与预防性保健品的市场。

近年来，有机食品在食品标准法中越来越受到重视。食品标准法委员会设置的食品标签的制作规范似乎试图淡化全球有机标准，以允许一些物质的使用，如可导致一些人过敏的二氧化硫；亚硝酸钠和硝酸钠，这是潜在致癌物质，并可能导致儿童多动症；卡拉胶，有证据表明，它与肠道溃疡和内脏的癌性肿瘤有关。

更糟糕的是，食品标准法委员会在标准法指导原则里对有机食品的生产、加工、标签和销售中使用乙烯给予放行，乙烯被用于人工催熟水果和蔬菜。批准在有机食品中使用乙烯将意味着朝世贸组织迫使的同样可疑的农业实践迈出了一个令人不安的步伐，农业实践在非有机食品中已经服从于世贸组织、标准法的指导原则。

和非有机食品相比，有机食品价格更高，所以大型非有机食品生产商看到了轻松闯入有机食品市场并获取更大利润的机会。

食品标准法委员会在2003年通过了关于转基因食品的第一个指导方针和原则。进一步的指导方针和标准，现正在食品标准法委员会起草过程中。这些文件一旦最终通过，将对所有世贸组织成员国批准和进口转基因食品具有强制作用。

这对转基因食品的制造商或出口商不被要求在其产品标签上说明产品为转基因食品也是一种推动，因为反对转基因食品的人越来越多。能申请专利的转基因食品的潜在的长期利润可与药品相媲美。制药业就是生物技术产业的主要参与者，它们把自己定位为主要受益者，并企图迫使这些食品进军国际市场。

食品标准法委员会专门涉及食品标签问题的食品标签法委员会在1965年就已存在了。食物的标签问题对救命的自然健康信息的传播至关重要。对食品标签的内容及其在广告内容的限制，有利于阻止营养补充品制造商告知人们膳食补充已被证实的益处。食品标签法委员会拒不承认最佳的营养在预防、减轻、治疗和治愈疾病中的作用。

此外，对广告的限制现已成为食品标准法的关键问题。这是一个巨大的危险——合法的广告，同行评估的科研论文将被禁止，非盈利的支持自然健康的组织的活动将会被禁止，这些组织影响和塑造着人们的态度、信念和行为。

食品标准法委员会也有一个涉及食品添加剂安全（包括最大允许使用的剂量）的专门委员会。《食品添加剂法索引》目前列出了大约300种允许用于食品中的添加剂，包括合成的和天然的。**虽然有些人工添加剂在少量摄入和单独摄入时基本上是安全的，但现实情况是，食品标准法委员会对这些化学药品不是单独而是同时被摄入体内时，彼此间相互关联的事实没有作实质性考虑。**

化学品和人工添加剂在消费者体内长期累积的后果已经在很大程度上被忽略。还有，制药和化学公司企图禁止维生素补充物的生产，

迫使转基因食品进入餐盘，且正在制造许多食品标准法批准的人工添加剂。

关于农药残留的标准法委员会成立于1966年，负责为特定食品或某类食品里农药残留设置最高上限。同样，每种农药的安全性通常是被单独考察的，它们一起摄入给人体的长期的影响通常被忽略了。毫不惊奇，制药和化学公司生产了很多这样的危险化学品。

击败来自天然保健品的威胁

营养补充品日益受到欢迎，自然健康的生活方式和有机食品对制药、化工及相关产业已构成一个严重的威胁。有关自然健康和大量自然医学的书籍、网站、展览、杂志和电视节目的强劲教育，都在帮助人们了解更多最佳的健康状态以及疾病的自然解决法。自然疗法医生、顺势疗法医生、整体营养学家正成为数以百万计的人健康保健的提供者。

人们开始认识到**自由基——它的分子发狂时会像子弹一样损害细胞结构——被确立为癌症、过早衰老、免疫系统受损、关节炎、糖尿病、老年痴呆症和其他大多数慢性衰退性疾病形成的原因。人体用不能获得专利的来自天然物质的抗氧化剂保护自己免遭自由基侵害。**

从制药业的角度来看，天然保健品没有任何利润。而**食品标准法委员会正在不恰当地把抗氧化剂归为毒素，禁止消费者获得有用的剂量，并且禁止治疗疾病时抗氧化物的供应。随着医疗保健的自然选择变得违法，唯一合法的治疗方法将是使用药物和进行手术。**

制药公司掌握的大量资源使政治家和医疗专业人员很难提出反对。这种情况为制药公司有效地控制美国食品和药品管理局以及欧盟和其他地方的类似组织，并提出越来越多的要求埋下了祸根。

莱斯博士的健康基金会在2005年5月发表了一个强有力的声明，暗示标准法将被视为有史以来人类基本健康面临的最大的危险。它指出，**历史上，从未有这样一个特殊利益集团——制药行业——如此厚**

颜无耻地试图通过牺牲亿万人民的健康来保持数十亿美元的处方药市场。该网站概述了一个不断发展的策略，旨在利用食品标准法取缔所有威胁到专利、合成药的全球市场的非专利的自然疗法。它还指出，万络（抗关节炎的药）问题，以及像拜可（降血脂的药）引发的疾病推动了诉讼洪流，使得制定相关的策略成为必要。

该网站详细列举的应对“食品标准法指导下的维生素和矿物质食品补充剂生产等规范”的策略，包括：

・拒绝获得许多安全微量元素的最有效形式

・所有天然补充品必须有医生处方

・完全把人类健康保健独置于制药工业之手

毫不奇怪，莱斯博士受到攻击，他最近被怀疑为药品游说机的帮凶。莱斯博士的导师之一，双诺贝尔奖获得者莱纳斯・巴陵也被攻击为一个庸医，因为他冒险闯入营养医学领域。

健康行动主义可能吗

埃利萨・美尼雅，一位著名的医疗卫生专家、历史学家和政治活动家，他在为拜伦・理查德2006年出版的《为您的健康而战——揭露美国食品与药品管理局对美国的背叛》一书所写的书评里包含有以下富有启发性的段落：

“根据美国食品和药品管理局的网站上公开贴出的数字，美国食品和药品管理局每年规定的产品销售额达一万亿美元——一个代表所有美国消费者开支的数字。这些产品包括食品、药品、医疗器械、生物制剂（如疫苗）、动物饲料和药品、化妆品、辐射发光器件（如手机），及组合产品（联接两个或两个以上监管产品的产品）。

“1992年5月读了美国食品和药品管理局的膳食补充品特别工作组最终报告的副本后，我首次认识到美国食品和药品管理局的真正使命不是保护公众免受伤害，相反，似乎完全是另外一回事。在那份报告里，美国食品和药品管理局的全体工作人员达成一致，指出美国食品

和药品管理局的任务是从货架上移除膳食补充品，因为它们妨碍了专利药品的研究。

“在美国，既得利益损害公众健康的历史由来已久。20世纪30年代的一个农业部门命令农民使用氮、磷、钾肥，是这类问题的开始。这类化工产品代替混合肥，通过清除土壤中的植物，使20种微量元素中仅三种到六种得到恢复。农作物中酵素（酶）水平的降低使许多人的生命进程‘挨饿’，使人类的健康、活力、智慧耗尽。”

在另一种流行的健康刊物上，巴里·西尔斯博士在《抗发炎领域：扭转破坏我们健康的沉默的流行病》这篇文章里介绍了另一个令人不安的原因。他指出，新的和不断变化的技术不断提高着生产力，但人类基因并没有以同样的速度进化。在激素系统良好工作的情况下，基因既控制体内脂肪的储存，又维持炎症反应的合适水平。激素系统，在人类食用含有充足的蛋白质和长链Ω－3脂肪酸的低甘油负荷食物（这些蛋白质和脂肪酸相对稳定）时逐步进化，但现在已经被饮食的改变破坏了。

西尔斯接着指出了政府、农业和企业界在这种局面中的纠缠。他指出，美国农业部的补贴鼓励了食品工业在长保质期及高利润的加工食品中利用廉价的精制谷物和植物油。

美国加工食品行业的先进技术使得它几乎能从这些廉价谷物和植物油中加工出任何东西。但是，尽管这些食物味道很好，它们起到的作用却多是导致饥饿，增加对处方药的需求，加重国民保健系统的负担，并引发了衰退性疾病的流行。

西尔斯点明了当代问题，包括：

- 人类面对商业创新的盲目驱驶无能为力
- 对可能阻碍商业活动的人类基因组的理解进行选择性抛弃
- 不顾人力和健康的代价，政府把资金用于政治目的
- 美国农业、食品和医药行业的巨大浪费
- 技术的滥用导致不良食品和不良健康习惯的制度化
- 对公司权力和放任主义产生的问题，官方缺乏关注

如果将古罗马人对铅的摄入和现代美国人对加工食品的消费进行比较，今天的情况会比古罗马更糟吗？上述的食物问题遍及整个美国、欧洲和其他地区。大公司似乎控制了全球的机构，而健康活跃家的声音沦为无效的抗议。医疗创新已成为社会经济崛起的一种表现形式。相对于它对人类物质财富的威胁和对人类基本遗传性质的挑战来说，古罗马的慢性铅中毒的事件几乎是仁慈的了。

西方公司策略家的蠢行

2007年3月4日，哥伦比亚广播公司报道了对大卫·沃克（美国政府问责局总审计官）的访谈。沃克给出了一个有力的理由，以说明美国的健康系统是不经济的、不可持续的。他的谈话如下：

“在成本上，我们是世界第一。和地球上其他国家相比，我们多花费了百分之五十用在医疗保健上。我们的婴儿死亡率高于平均水平，预期寿命低于平均水平。作为一个工业化国家，我们的医疗事故率远高于平均水平。最终我们会发现隐藏在食品标准法背后的是他们的愚蠢，他们对自己深邃文化的无知，辅助营养补充品的战略是全球性的。然而，他们对此不予鼓励。

“东亚已经在高科技制造领域中树立了全球领导地位，它们还有着深广的无与伦比的健康传统，这种健康传统或多或少在整个区域共享。事实上，这是在温和的治疗实践中，在身心统一中，在直觉意识中，在对“气”的微妙理解和掌握中，在对草药的丰富的和深刻的运用中，以及把食疗和药疗合一中形成的。

“操纵食品标准法的西方公司试图动用必要的语言、文化和政治技巧对有着健康传统的活力和权威的东亚进行入侵并使其妥协，这是不可能的。

“这些传统似乎很可能最终成功地迫使西方国家承认他们久已否认的事实——其医疗和科学范例的内在缺陷。

“避免对东亚经济成功的原因进行任何认真的考察，在整个西

方已成为一种惯例和几乎必须履行的义务。然而，逃避变得越来越困难，这不是某些偶然的事件，而是一种高级文明的复兴——这个文明直到19世纪初，都既是环境友好型的仁慈的全球贸易、技术和科学的中心，又是领导者。

“与过去半个世纪的情况一样，食品标准法背后的战略家正在开创一种使东亚经济体大大受益的局面。如果他们成功地将他们的食品战略向前推进，那么他们就开创一种局面，在此局面下，只有那些具有强大生存福祉的传统才能够提供不同功能性的健康援助。毫不夸张地说，这对国内生产、可管理的医疗费用、国家的精神面貌和出口盈利来说都很重要。

“向这种愚蠢投资，没有哪个社会比东亚做得更好。西方人的语言、文化和纪律，为它们提供了一个天然形式的防御。虽然东亚传统的健康智慧是多样的，健康实践是根深蒂固的，并且它们的政治家敏锐、果断。但由于轻信西方的短期的或长期的访客，太容易得出社会正在西化的结论。事实上，东亚人已经遭受衰退性流行疾病的痛苦，这些疾病伴随着被标准法阴谋加强的西餐、西式生活方式和科学而来。但是，他们的医疗、科学和文化传统在当地社会范围内为他们提供了强大的抗体。这是不太可能长期被西方的蠢行所诱惑的。

“在某种重要意义上， 相比于蒙古人和满族人，西方对中国的冲击较小。蒙古族和满族都曾入侵中原，并建立了以他们自己为开创者的王朝。由于中华文明的复活和对自身的重新设计，那些民族的活动仅褪色为历史的记忆。

“精明的东亚领导人只看到这种愚行中的颓废与脆弱，这种愚行即是把美国消费者25%的支出用于由美国食品和药品管理局监督的产品，而美国食品和药品管理局正是诸多腐败和丑闻指控的焦点。许多人将会被这样的真相震惊，继而是像美国或西方消费者在食品标准法面前一样感到无助，他们只能寄希望于许是继续复兴的儒道智慧、文明和权威。”

《食品标准法》威胁人类安全

——（CA）食品标准法为公司利益服务

史蒂芬·伦达曼/文　刘晓璐/译

史蒂芬·伦达曼，加拿大全球化研究中心的研究员，研究方向为战争与和平，美国的社会正义问题及其他国际性和民族性问题等。

刘晓璐，中央党校研究生院2008级硕士研究生（马克思主义基本原理专业）。

食品标准法委员会在其网站上说："食品标准法委员会是由联合国粮农组织和世界卫生组织于1963年创建的，目的是开发食品标准、方针以及诸如根据联合国粮农组织/世界卫生组织联合的行业规则的相关文本。这一方案的主要目的是为了保护消费者的健康，确保食品贸易中的公平交易，并促进国际政府组织和非政府组织所承担的所有食品标准工作的协调。"

无论如何，食品标准法委员会成立的宗旨，与今天的实际情况有很大的不同，因为公司利益控制着它——全球制药业、食品行业、与联合国和政府机构串通一气的大银行联盟，为了使转基因产品优于健康食品，通过限制或禁止维生素和膳食补充剂（除了那些它们控制的）的使用，使药物优于自然疗法。有机食品业通过放射线照射以便贮存，而不用添加剂或配料。

如果食品标准法委员会的标准和方针被采纳，它们将制订具有约束力的全球性规则，有效地凌驾于至高无上的国家法律。转基因食品和药

品将激增。标签费将被禁止。食品和药物巨头将决定销售什么，不销售什么。政府将不可能撤销它们。这将危及每个人的健康和幸福。

自2004年成立以来，自然解决方案基金会已经参与了“发现、开发、示范和推广自然解决方案，自然地解决我们所面临的问题，以及威胁我们健康和自由的问题”。其目标是全球性的“支持先进的医疗和健康自由”，而不是提高以损害人类健康和幸福为代价的公司利益。

自然解决方案基金会解释说，食品标准法委员会与消费者保护政策完全无关，它是企业经营的“贸易委员会”，创建的目的是控制食品和营养补充剂的生产以及出售方式的每一个方面。**食品标准法委员会关注的是利润，而不是人类健康。它想禁止自然疗法，以促进不安全药品的销售。这是不科学的，因为它把营养素归为有毒物质，利用“风险评估”为他们设定了极低的所谓的安全上限。**它想禁止那些他们没有认可和控制的一切。

根据1986年至1993年的关贸总协定乌拉圭回合谈判，其110个成员国同意协调其国内法律，以符合国际标准。 1995年1月，世贸组织取代关贸总协定，截至2008年7月，其成员涵盖了153个国家。

签订技术性贸易壁垒协定的目的是“为了确保法规、标准、测试和认证程序不会造成不必要的障碍”。它专指“通过提高生产效率和促进国际贸易行为，国际标准和一致性评价体系能做出重要贡献”，重要的是“发展这种国际标准和一致性评价体系”。

根据这一协定，成员国对所有条款的遵守负有完全的责任，“各成员应通过非中央政府机构，制定和实施积极的措施和机制，以支持所有条款的遵守”。

这意味着包括食品标准在内的全球准则对世贸组织成员国具有法律约束力。根据世贸组织规则，不遵守这些准则会导致罚款，或导致有严重后果的贸易制裁。

2005年7月，在特殊膳食营养食品法典委员会的会议上，制定了一套食品指导方针，严格限制常用的维生素、矿物质补充剂和营养素的

剂量上限。他们禁止没有医生处方的一切用于治病、预防的补充剂的销售，其中多数现在很容易在保健品柜台、其他商店买到或邮购到。

其他26个委员会的任务是为全球食品和药品贸易制定全球标准，包括水果和蔬菜，油脂，肉类、家禽和鱼类，谷物、豆类（用于食品和动物饲料），牛奶和奶制品，天然矿泉水，糖，可可制品和巧克力，食品卫生，食品标签（一种不披露转基因食品和配料的途径），农药残留，食品中的兽药残留物，食品添加剂，区域合作等。

根据卫生应用和植物检疫措施的协定及技术性贸易壁垒的协定，食品标准法委员会的标准对所有世贸组织成员国具有约束力。这两个协定都被列入商品贸易多边协定，成为1994年马拉喀什协定的一部分，据马拉喀什协定建立了世贸组织。

据说，成员国没有遵守食品标准、准则和提议的法律义务，但事实上，世贸组织利用它们这些准则来解决国际贸易争端。

根据协定，2009年12月31日，除非受到法律挑战的阻止，否则食品标准法将在全球依法颁布实施。在实施中，它们将凌驾于所有成员国的食品和药物法，包括消费者保护方案，以及美国1994年的《饮食补充剂健康与教育法》（DSHEA）。DSHEA把营养素和草药归为食品，不设剂量的限制，并允许所有膳食补充剂出售，除非明确被证明是不安全的。食品标准法却恰恰相反，它禁止所有未经证明是安全的东西，包括高效、用于治疗的营养素和补充剂。

普通食品、草药、营养素、氨基酸、顺势疗法和其他自然疗法将被归于药物，其效力将被限制，使用这些时必须要有处方，有些将被完全禁止。

与此相反，约有300种危险的食品添加剂将被允许，包括阿斯巴甜（一种甜味剂）、BHA（叔丁基对羟基茴香醚）、BHT（丁基化羟基甲苯，一种抗氧化剂）、溴酸钾和柠檬黄。准则批准已知的危害人体健康的无转基因标签的食品、药品和配料在全球扩散。

此外，准则还包括以下内容：

——危险性高的工业化学品、农药、杀菌剂将被允许使用，其中一些现在几乎普遍被禁止，包括艾氏剂、六氯代苯和毒杀芬等；

——刺激牛生长的激素将获授权；

——牛羊的抗生素被允许使用；

——所有食品必须被放射线照射，而不仅是当地种植和出售的食品原料和未处理的食品。

新标准将允许使用黄曲霉毒素，这常见于发霉的储存条件下的动物饲料。黄曲霉毒素是已知的最有力的致癌物质之一。

此外，专业的、口头的或其他的营养建议将被禁止，包括有关维生素、矿物质、营养和其他健康促进物质益处的言论。从准则实施之日起，这些将被认定为毒素或毒药而考虑从食品的清单中清除，因为食品标准法禁止其用于预防、治疗任何疾病。

在美国，1996年的《食品质量和保护法》通过前，1958年德莱尼条款禁止在加工食品中添加已知的致癌物质，它特别指出："食品和药品管理局局长，不应允许在食品中使用任何诱发人类癌症的化学添加剂，或经过测试发现在动物中诱发癌症的化学添加剂。"这个条款使加工食品中的食品添加剂、肉类和家禽的药物残留和致癌性农药残留不超过某一水平。

奥巴马的执法者

2009年7月23日，奥巴马任命孟山都的副总裁迈克尔·泰勒为食品安全的"沙皇"。杰弗里·史密斯是带头批评转基因食品的作者，他说道："在历史上，这个人可能比任何人都要应对更多的与食品相关的疾病和死亡。……这不是笑话……我们做了什么？"

20世纪90年代初，在美国食品和药品管理局（FDA），泰勒为了增加牛奶的供应，不顾已知的危险，实施政策让孟山都的牛注射转基因生长激素RBGH，他还禁止通过容器标记提醒消费者。由于有重大的致癌和其他风险，欧洲、加拿大、澳大利亚和新西兰都禁止使用该药物。

泰勒让食品和药品管理局依据实质等同原则，把转基因食品和配料看作是自然物，不进行必要的安全测试。自美国和其他许多国家开始，转基因食品已经扩散，尽管可靠证据显示它们会损害人体健康。

据传，丹尼斯·沃尔夫，即宾夕法尼亚州的农业部长，一个使用生长激素饲养奶牛的农场主，将成为美国农业部食品安全负责人。沃尔夫带领全州立法禁止无标签的RNGH，消费者得以在受污染的奶粉品牌中选择安全牛奶。当艾德·兰德尔州长还在犹豫，丹尼斯·沃尔夫基本上成功了，他获得了食品和药品管理局的开出的关于装有牛羊生长激素的容器安全的免责声明。

包治百病

2001年6月14日，联邦贸易委员会的一篇新闻稿的标题是“包治百病——反对网上健康舞弊行动的新战役”。它引用了1997年开始的法律强制和消费者教育运动，针对的是饮食供应、草药产品，以及多种的可疑物质，它宣称要反对网上市场供应及其他健康产品的欺诈行为，一些不道德的商人正把那些可疑的物质销售给重病患者和最脆弱的消费者”。实际上，对普通市民来说， 和危险且定价过高的药物相比，依赖必要的营养素和自然疗法更有效、更安全、更便宜。

关键的问题不是消费者的安全。委员会通过消除这种竞争，保护的是药品公司的利益。它将消除安全替代品、自然疗法，以及与之相关的信息。它将授权药物巨头只销售它们的产品。它将设立由它们独自设定的标准，为大规模的转基因食品和药品营销铺平道路。这是一个通向依法损害全球食品标准法规的垫脚石。

食品标准法是一个为了追逐利益而不惜以人类健康为代价的邪恶计划。检查总长和制药业巨头获得授权，对人类健康构成威胁。正如自然疗法基金会主任里马·来波博士解释的：

——它将取代“用假科学限制营养素的安全上限”；

——降低营养素至无效；

——把生活和幸福必需的营养素等同于毒素。

充足的营养对健康和长寿是至关重要的。营养素是人体内酶的重要组成部分，酶是生命的物质，没有酶，什么都不会发生，没有消化，没有增长，没有解毒……没有生命。在任何时候，大约3.5万个酶反应在人体内的每一个细胞进行着。营养素支持着酶的活动，这就是为什么它们对健康如此重要。

酶活动处于最佳水平时，它们使你的身体状况最佳；在受损的情况下，就有症状发生；在不良状态时，就会产生疾病；酶不活动则等于死亡。不同人的营养需要取决于基因多样性和需求、饮食、气候和能量输出、毒性负荷（来自于食物、水、空气）、潜在的营养赤字，以及各类型的疾病和压力。总之，食品标准法所谓的“生物个体的概念”是完全缺乏哲学依据的。

据来波博士解释，营养素没有科学衡量的营养上限，因为他们的潜在毒性低得惊人，尽管有时多不一定好。《饮食补充剂健康与教育法》禁止限制营养上限，因为它们是食品，不是药品。“科学地讲，《饮食补充剂健康与教育法》是非常合适的。” 食品标准是伪科学，它以人类健康为代价。

公地悲剧

加勒特·哈丁/文　王启颖/译

加勒特·哈丁，世界著名生态经济学家，加利福尼亚大学圣巴巴拉分校的人类生态学荣誉退休教授。

王启颖，中央党校研究生院2008级硕士研究生（国际政治专业）。

在一篇很有思想的关于未来核战争文章的末尾，J.B.威斯纳和H.F.约克得出这样一个结论，即："双方在军备竞赛中都面临着不断增加的军事力量和不断下降的国家安全之间的困境。我们经过深思熟虑，从专业的角度判断，认为这一困境仅从技术上无法找到解决办法。如果大国继续只在科学和技术领域需求解决之道，那么结果将会比目前的情况更糟糕。"

我并不想将你们的注意力集中于这篇文章的主题——核世界中国家的安全，而是想让你们关注他们所得出的结论，即对于军备竞赛条件下的国家安全困境来说，没有任何技术性的解决方案。一个技术性的解决方案可以被定义为一种只要求在自然科学领域进行技术变革，而在人类价值或道德观念方面要求极少、甚至不做任何要求。

在现代，技术性解决方案总是受欢迎的。由于之前预言的失败，需要一定的勇气才能断言理想的技术性解决方案是不可能的。威斯纳和约克显示出了这种勇气，在一份科学杂志上他们坚持认为，在自然

科学中无法找到问题的解决方法。他们正确与否，不是本文关注的重点。本文关注的是一系列“没有技术性解决方案”的人类问题这一重要概念，更具体地，我们还要找出并讨论其中的一个问题。

“没有技术性解决方案”的这类问题有很多。我的观点是，人口问题是这类问题之一。公平地说，大多数对人口问题感到苦恼的人正试图寻找一种解决方法，在不放弃他们目前所享有的任何特权的同时，避免人口过剩所带来的弊端。他们认为在海洋中耕种或者发展小麦的新品种可以解决这个问题——技术性地解决。我在这里要试图表明他们寻求的解决方法不可能实现，人口问题不会通过技术性方案得以解决。

我们应该最大化什么

人口，正如马尔萨斯所说，自然地倾向于几何性地增长，或者就像我们现在所说的成倍增长。在一个有限的世界里，这意味着世界物质的人均占有率必然会下降。我们是生活在一个有限的世界中吗?

有人提出这样一个观点，即认为世界是无限的，或者我们不知道世界不是无限的。但是，实际问题是，我们未来的几代人必须面对的是可预见到的技术。很清楚，如果我们不认为世界能够提供给人类的土地是无限的，在不久的将来，人类的苦难就将大大增加。“宇宙空间”还不是我们的避难所。

一个有限的世界只能支持有限的人口，因此，人口增长必须最终等于零。（高于零或低于零的永久性的大幅度波动的情况是极个别的例子，无需进行讨论。）当这一条件得到满足时，人类的处境将会是什么样? 具体来说，“大多数人的最大幸福”的目标能实现吗?

不能实现！这里有两个原因，每个原因自身并不足以说明问题。

第一个原因是理论层面上的。在数学上，不可能同时将两个或多个变量最大化。冯·诺依曼和摩根斯坦曾明确地表述过这一观点，这一原理隐含在偏微分方程理论中，至少可以追溯到达朗贝尔(1717—

1783年)。

第二个原因直接源于生态事实。为了生存，任何生物体必须要有能量来源，比如说食物。这种能量用于两个目的：为了维持生命和进行工作。人类生命的维持每天大约需要1600千卡的能量，个人所做的超出为了维持生存的任何事情都被称为工作，并且是由他所摄入的“工作能量”来支撑的。工作能量并不仅仅用于我们通常所说的工作中，各种娱乐活动也需要能量，从游泳和赛车到播放音乐和创作诗歌。**如果我们的目标是使人口最大化，很显然我们必须要做的是：我们必须使人均工作能量尽可能地接近零。没有美食，没有休假，没有运动，没有音乐，没有文学，没有艺术……我想每个人都会无条件地同意人口数量最大化并不会使商品数量最大化。**所以，“大多数人的最大辛福”的目标是不可能实现的。

在得出这一结论的过程中我提出了一个假设，即问题的关键是能量的获得。但原子能的出现使一些人开始质疑这个假设，即使给予无穷无尽的能量来源，人口增长依然会带来不可避免的问题。就像J. H. 弗雷姆林巧妙展示的那样，能量获得的问题被能量消耗的问题所取代了。

那么最佳人口就必须低于最大值。界定最佳值的困难是巨大的，据我所知，没有人认真地解决过这一问题。达成可以接受的、稳定的解决方案，无疑将需要超过不止一代人的艰苦的分析工作和许多说服工作。

我们希望将人均利益最大化。但什么是利益？对于一个人来说可能是没有人烟的旷野，对另一个人来说可能是数以千计的滑雪小屋；对于一个人来说可能是出于捕猎和射杀目的而养鸭子的河口，对另一个人来说则是工厂用地。我们通常会说，把一个利益和另一个利益进行比较是不可能的，因为利益是没有共同标准的，没有共同标准就不能进行比较。

在理论上这可能是事实，但在现实生活中，无法比较的事物却是可以比较的，只是需要一个判断标准和一个衡量体系。在自然界中这

个标准就是生存。这一标准是对于小的、易于隐藏的物种更有利，还是对于大的、强有力的物种更有利？自然选择使无法比较的事物可以被评判了，妥协的达成取决于对不同类种之价值的自然权衡。

人类必须模仿这一过程。毫无疑问，事实上人类已经这么做了，但却是无意识的。当从无意识变得清晰明了的时候，有关的争论便开始了。之前数年的问题是要制定一个可以接受的权衡理论。协同效应、非线性变化，以及预先考虑未来等方面的因素，使得问题变得困难，但在原则上并不是不能解决的。

是否有文化群体解决了这一实际问题，即使是在直观的层面？一个简单的事实证明，没有——当今世界上没有出现人口的零增长，而且这一现象已经有一段时间了。只有明白确定了人口增长最佳点的国家才会实现这一目标，之后其人口增长率变成零并且维持在这一水平。

当然，**迅猛的人口增长速度可能被看作是人口低于其最佳值的证据。但实际上，从任何合理的标准来看，目前地球上的人口增长最迅速，一般说来也是最悲惨的。**这一联系（不一定是一成不变的）引发了对上述乐观假设的质疑，即积极的人口增长速度证明不了人口还尚未达到其最佳值。

我们在计算最佳人口规模的工作中取得的进展不大，除非我们在实际人口领域能够明确地驱除亚当·斯密精神。在经济事务中，《国富论》（1776年）一书推广了“看不见的手”的理念，这一理念强调“只关注自身收益”的个人像从前一样，是由“一只无形的手引导，从而促进……公共利益”。亚当·斯密并没有说这是恒定不变的事实，他的追随者也没有这样说。但他促成了一个思想趋势，这一趋势从未被基于理性分析的积极行动干预过，即认为个人出于自利的决定事实上将会是对整个社会最好的决定。如果这一假设是正确的，就证明了我们现在对于生育的自由放任政策的延续是合理的。如果它是正确的，我们可以假设，为了实现最佳的人口数量，人类将控制他们个人的繁殖能力。如果假设是错误的，我们需要重新审视我们的个人自

由，看看哪些是站不住脚的。

公地自由的悲剧

对于人口控制领域的“看不见的手”一说的反驳，可以在一个名为威廉·福斯特·劳埃德（1794—1852年）的数学爱好者于1883年在一本鲜为人知的小册子里发现。我们可以称之为“公地的悲剧”。之所以使用“悲剧”一词，是因为哲学家怀特海使用过它：“戏剧化的悲剧的本质并不是不快乐。它根植于对事情坚持不懈的严肃性。”他接着说：“这种命运的必然性只能通过偶然的但实际上却涉及到不幸的人的生活得以解释。因为只有通过他们，徒劳的逃生才会在喜剧中得到展示。”

共同资源的悲剧会以如下的方式发展下去：假设有一个向所有人开放的牧场，可以预料，每个牧民将会试图在公共草地上养尽可能多的牛。几个世纪以来，这样的状况合理、有效地维持着，因为部落战争、偷猎和疾病使得人类和牲畜的数量远远低于土地的承载能力。然而，最终有清算的一天，也就是社会稳定这一预期目标成为现实的那一天。在这一天，共同资源的内在逻辑就会无情地产生悲剧。

作为一个理性的个体，每个牧民都在寻求自身利益的最大化。无论是有意识的还是无意识的，他或多或少都会问：“在我的牛群中多加一头牛对我来说有什么用处？”这一效用既有积极的一面，也有消极的一面。

积极的一面是增加了一头牲畜。既然增加的牲畜的销售所得均为牧民所有，那么积极的效应就是“+1”。

消极的一面是由增加一头牲畜所造成的过度放牧。然而既然过度放牧的影响是由所有牧民共同承担，那么对于任何特定的做决定的牧民来说，负面效应只是“–1”的一小部分。

将所有的效应相加，理性的牧民会得出这样一个结论：对他来说，唯一明智的方案就是在他的牛群中再增加一头又一头的牛。但这

是共用这块牧场的每个理性的牧民都会得出的结论。悲剧就在这里。在一个有限的世界里，每个人都陷入了一个促使他无限度地增加自己牲畜头数的境地中。**在一个信仰公地自由的社会中，每个人都追求自身的最佳利益，而所有人都在奔向的目的地即是毁灭。公地的自由给所有人带来毁灭。**

有人会说这都是老生常谈，但愿它是！从某种意义上说，这是几千年前就已获知的，但自然选择则倾向于认可来自心理学上的否认力量。个人否认社会作为一个整体，自身只是其中一部分的事实，可以保证他的个人利益，尽管社会会受到损害。教育可以阻止去做错事的自然倾向，但是无情地延续着的后代要求这些知识不断地更新。

几年前，发生在美国马萨诸塞州莱姆斯特的一件小事，向我们展示了知识是多么容易发生变化。在圣诞节的购物季，市中心停车区的计时表被套上了塑料袋，上面写着这样的话："圣诞节后再打开，市长和市议会的免费停车礼物。"换句话说，面对空间稀缺而需求增长的前景，城市管理者重新设置了公地系统。具有讽刺意味的是，我们怀疑这一倒退行为使他们获得的选票要比他们失去的多。

以这种近似的方式理解公地的逻辑已有相当长一段时间，可能开始于农业或在房地产中私有财产的发明创造。但这种理解只停留在个别特殊的情况下，而没有得到充分的推广。即使在后来牧民租用国家西部的土地，只不过显示了一种矛盾的理解，即不断向联邦政府施压、增加牲畜数量、过度放牧导致土地沙化和杂草丛生。同时，世界各大洋将继续遭受公地之苦。海洋国家仍会自动响应"海洋自由"的口号。自称相信"海洋有取之不尽、用之不竭的资源"的人，会将越来越多的鱼和鲸鱼的种类带向灭绝的边缘。

国家公园代表了"公地悲剧"的另一个例子。目前，公园向所有人开放而没有限制。公园本身在范围上是有限的——公园只有一个约赛米蒂峡谷，而人口增长似乎没有限制，游客们在公园中寻求的东西已经遭到了破坏。很显然，我们必须尽快停止将公园视为公地，否则

它们对于任何人来说将毫无价值。

我们应该怎么办？我们有以下几个选择：可以将它们作为私有财产抛售；也可以将它们作为公共财产，但必须要涉及到分配权。分配权可能是通过拍卖系统建立在财富的基础上，也可能是建立在以一些既定的标准定义的绩效的基础上。也可能通过彩票进行分配，也可能建立在先到先得的基础上，以管理长龙般的队伍。我想这些都会遭到反对。但是我们必须进行选择，或者接受对作为公共资源的国家公园的破坏。

污染

现在，“公地悲剧”又以污染的问题再次出现。**现在并不是从公地中拿走什么的问题，而是向水中排入一些东西——污水，或化学的、放射性的废弃物以及热废物；向空气中排放有毒的或危险的气体；到处充斥着令人分心和不愉快的广告。对于效应的计算很大程度上还是和以前一样，理性的个人发现他对于自己排放到公共空间的废弃物承担的代价要小于在扔掉它们之前进行净化所付出的成本。**既然这一点对于每个人来说都成立，那么只要我们像独立的、理性的、自由的企业家那样行事，我们就陷入了一个“污染我们自己家园”的境地。

“公地悲剧”作为一个“食物篮”的悲剧，可以通过变成私有财产或其他类似的形式得以避免。但我们周围的空气和水还不能轻易地买卖，所以我们对充满罪恶的“公地悲剧”必须以不同的方式进行阻止，通过强制执行的法律或者征税使得污染者意识到对他的污染物进行处理要比直接将它们丢掉更便宜。迄今为止，这一问题的解决方法与我们初次遇到时并没有多大进步。事实上，关于私有财产的特定概念减缓了我们对地球资源的消耗，却导致了污染。建立在河岸的工厂的老板很难理解为什么弄脏流经他门前的河水不是他的权利？法律总是落后于时代，需要精心合理的修订以使其适应新出现的公地悲剧的问题。

污染问题是人口过剩带来的后果，它与一个孤独的美国拓荒者如

何处理他的垃圾没有太大关系。我的祖父曾经说："流动的水每流动十米就会自动清洁。"当他还是小孩的时候确实是这样，因为当时并没有太多的人。但随着人口越来越密集，自然的化学和生物循环过程变得缓慢，这就要求对财产权进行重新定义。

如何使节制合法化

将环境污染问题作为人口增长的结果之一进行分析，揭示了一个没有被普遍认同的道德原则，即某一行为是否道德取决于这种行为实施当时对某一系统状态产生的影响。将公地作为污水池那样使用，不会损害边远地区的公众利益，因为那里没有公众。但同样的行为在一个大都市里是无法容忍的。150年前，一个平原居民能杀死一头美洲野牛，只取出舌头作为晚餐，然后将剩余的部分丢掉，他并不觉得这是一种浪费。现在，由于只有几千头野牛幸存，我们会对这种行为感到震惊。

在过去，关于行为的道德性能否从照片中确定这一问题没有任何意义。人们在明白其行为对整个系统产生的真实影响之前，不知道一个人杀死一头大象或者在草地放火是否对其他人是有害的。中国古人曾说过，"百闻不如一见"，但可能也需要数以万计的文字来说明所见到的图景。

道德对系统的敏感性在过去没有引起大多数伦理学家的注意。"你不能……"是传统伦理的命令形式，它不允许有任何特殊情况。西方社会的法律遵循古代的伦理模式，因此，极不适合管理一个复杂的、拥挤的、多变的世界。我们解决方法就是齿轮式的通过行政法论证成文法。在实际中不可能罗列出所有的条件，即在什么条件下在后院焚烧垃圾或者开没有烟雾控制的汽车是安全的，但通过法律我们可以授权行政机关来制定具体的细节。其结果就是行政法的出台，但行政法也因为一个古老的问题而令人担忧——"谁来监督监督者自己呢？"约翰·亚当斯说过，我们必须建立一个"法治政府而不是人治

政府”。行政人员试图在整个系统中评估行为的道德性，很容易出现腐败，产生一个人治而不是法治的政府。

对禁止的事项很容易制定法律条令，尽管不一定执行。但是我们如何对节制进行立法呢？实践表明，它可以通过行政法的调解很好地实现。如果我们认为“谁监督监督者”的质疑否定了我们对行政法的使用，我们对某些方面的限制就变得不必要了。我们应该将这一短语作为对我们不能避免的危险的永久的提醒。我们现在所面临的挑战是用于维持监管人诚实的纠正反馈机制。我们必须设法使监管人和纠正反馈机制必要的权威合法化。

自由生育是不能容忍的

“公地悲剧”从另一个角度也涉及到人口问题。在完全以“狼吃狼”为信条的世界——如果确实有了这样一个世界，一个家庭有多少孩子将不再是公众关注的问题。**过多生育孩子的家庭，后代会更少而不是更多，因为父母无法充分照顾他们的孩子。大卫·莱克和其他一些人发现正是这种负面的影响控制了鸟类的繁殖。**但人不是鸟，至少数千年来没有像鸟类那样行事。

如果每个家庭只依赖于自己的资源，如果挥霍无度的家庭孩子被饿死，过度生育会给自身带来惩罚——那么控制家庭的生育就没有任何公共利益可言。但是我们的社会坚定地致力于建设福利国家，所以面临着“公地悲剧”另一方面的问题。

在福利国家，我们如何对待那些将自由生育作为一项政策，以确保其自身人口增长安全的家庭、宗教、种族或阶级（或任何相互区别的有凝聚力的团体）？对于一对夫妇来说，生育自由的观念以及每个人生来对于公地享有平等的权利的信念使世界陷入了悲剧性的行动路径中。

不幸的是，这一行动路径正是联合国所追寻的。在1967年底，约30个国家达成了以下共识：“《世界人权宣言》将家庭形容为社会自

然的和基本的单位。因此，任何关于家庭规模的选择和决定必须基于家庭自身，不能由其他任何人决定。”

如今，在自由地区，有一些类似禁忌的东西制约着对联合国的批评。人们有这样一种感觉，即联合国是“我们最后且最好的希望”，我们不应该对它吹毛求疵，我们不应该成为装模作样的保守主义者。然而，我们不应忘记罗伯特·路易斯·史蒂文森说的话：“被朋友隐瞒的事实是敌人最有利的武器。”如果我们热爱真理，我们必须公开地否认《世界人权宣言》的有效性，即使它是由联合国推动的。我们还应与金斯利·戴维斯一起致力于使世界人口组织看到它在拥护同样理想时采取的方式是错误的。

良知是自我消除

从长远看，认为通过诉诸良知可以控制人类的繁衍是错误的。C.G.达尔文在纪念其祖父伟大著作出版100周年的讲话中提出了这一观点。这一观点是直截了当的，也是达尔文式的。

人与人是不同的。面对减少生育的呼吁，一些人毫无疑问会比其他人找出更多的托词。而那些有更多孩子的人则会使孩子在下一代中的比例较之那些有着更敏感良知的人大得多，并且这种差距会随着一代又一代得到强化。

C.G.达尔文说过：“可能要经历几百代才发展出这种偏重繁殖的本能。如果确实如此，大自然会报复的。避孕人的品种会灭绝，被生殖人的品种取代。”

这一观点假定良知或对孩子（无论男女）的渴求是具有遗传性的（这里的遗传仅指最一般意义的遗性）。无论这种看法是源于生殖细胞还是A.J.Lotka's所说的是“不言自明”的（如果人们对两者的可能性都否认，那我们的教育有何意义），结果都一样。这一论点在人口问题的背景下被提出来，但它同样适用于任何社会呼吁个人为了公众的利益限制自己利用公地）的事件——通过自己的良知。发出这样一个

呼吁如同建立一个选择体系，旨在挽救种族良知的泯灭。

良知的致病性影响

从短期来看，通过诉诸良知以控制人类的繁衍也有严重的缺点。如果我们以“良知的名义”劝说一个正利用着公地资源的人停止行动，我们会说什么？他听到的是什么？——不仅在当时，在夜间半睡半醒之时，不仅在当时，他会想起我们说过的话，还有我们暗示给他的非语言信息。迟早，自觉或不自觉地，他意识到他接收了相互矛盾的两种信息：第一，（有意的交流）“如果你不按我们说的去做，我们会公开谴责你没有按照一个令人尊敬的公民所应该做的那样表现”；第二，（言外之意的交流）“如果你听从我们的建议，我们只会暗地里指责你这个笨人，让你羞愧地站在一边看着你之外的人利用公地的资源”。

这样每个人都陷入了贝特森所说的“双重约束”，双重约束被视为精神分裂的一个重要病因。双重约束并不总是如此具有破坏性，但它总是威胁任何适用于这一情况下的人的精神健康。“不好的良心，”尼采说，“就是一种疾病。”

塑造别人的良知对于任何想在法律之上扩展自己的控制领域的人来说是具有诱惑力的，最高层的领导屈服于这种诱惑。有没有总统不呼吁劳工组织自愿地调节他们提高工资的要求？或让钢铁公司尊重钢材的自行定价原则？我记得没有。在那些场合使用的言论是为了让不合作者产生罪恶感。

几个世纪以来人们毫无根据地认为，罪恶感对文明生活而言是宝贵的，甚至是不可缺少的组成部分。现在，在后弗洛伊德时代，我们对此表示怀疑。

保罗·古德曼从现代人的眼光出发说道：“从来没有好的事物是来源于罪恶感的，智慧、政策不是，同情也不是。有负罪感的人从来不关注客观事物，只关注其自身，甚至有意义的关于自己的利益也不关注，而只是将注意力集中于焦虑。”

人们没有必要成为专业的心理医生去探寻焦虑的后果。我们才刚刚摆脱了长达两个世纪之久的可怕的黑暗时代，那个时代部分是由禁令来维持的，但也许更有效的是产生焦虑的教育机制。阿里克斯·康弗特曾在《焦虑制造者》中很好地讲述过相关的故事，虽然讲得不是很精彩。

甚至从某种角度来看，我们可以承认焦虑的结果有时是可取的。这些天我们听到很多关于“负责任父母”的讨论——这两个词结合在一起，成为一些旨在控制人口的组织的名字。一些人提出进行大规模的宣传活动，将责任注入国家或者世界生育者的观念中。但“良知”一词的含义是什么？当我们在缺乏大量制裁的情况下使用“责任”一词，我们难道不是威逼一个在公共领域的自由人去违背其自身利益行事？“责任”是为了物质利益而伪造的说法。人们总是想不劳而获。

如果说“责任”一词被很好地使用过，我认为查尔斯·弗兰克尔用得最好。“责任，”这位哲学家说，“是一定的社会安排的产物。”注意，弗兰克尔使用的是“社会安排”——而不是“宣传”。

达成妥协的相互制约

产生责任的社会安排也在制造某种强制性。比如抢劫银行，从银行里拿钱的人就当银行是公地一样行事。如何防止这种行为？当然不是试图简单地通过口头对其责任意识的呼吁来控制他的行为；也不是依靠宣传——按照弗兰克尔的指导——坚持认为银行不是公地。我们寻求的是防止其变成公地的明确的社会安排。因此，我们这样做侵犯了那些潜在抢劫者的自由，对于这些人，我们既没有否认也没有感到遗憾。

抢劫银行是不道德的，这一点很容易理解，因为我们接受对这一行为的全面禁止。我们愿意说“你不可抢银行”，没有例外。但节制也会产生强制。税收就是一个很好的实施强制的手段。再比如，为了

使市区的购物者在使用停车位时有所节制，我们对于短时间停车的人使用投币式计时器，对于长时间停车的人使用交通罚款。只要一个人愿意，我们实际上不需要禁止他停车——我们只要使其停车越久，所付的钱越多即可。我们提供的不是禁令，而是视不同情况区别对待的自由选择。一个美国广告人也许会称其为“说服”，而我更偏爱“制约”这个词的坦率。

现在对于大多数自由主义者来说，“强制”是一个肮脏的词语，但不是永远如此。它的肮脏可以通过曝光以及没有道歉和尴尬的一遍又一遍的重复得以清洗。对许多人来说，“强制”这个词意味着遥远而不负责任的官僚式的武断，但这样想多虑了。我所指的制约是相互性的，所有牵涉到的人均达成了共识。

我们同意相互制约，并不要求我们去喜欢它，甚至假装我们喜欢它。谁喜欢征税？我们都对此抱有怨言。但是我们接受法律的规定，因为我们意识到人们不会自愿去交税。我们一边发着牢骚，一边支持税收以及其他强制性设施的建议，以逃避对公地的恐惧。

公地的替代品不必很全面，只要更为可取。随着房地产和其他物资的出现，我们选择的替代品是私有财产与合法的继承权相结合的制度。这个体系是完全公正的吗？作为一个训练有素的遗传生物学家，我不认为它是公正的。在我看来，如果在个体继承方面存在差异，合法拥有的东西就应该完全与生物遗传相应——那些在生物学上更适合成为财产和权力继承者的人应该在法律上继承更多。但是基因重组不断地使对“有其父必有其子”原则的嘲弄隐含于关于合法继承的法律中。白痴可以继承百万家产，而且信用基金可以保持其遗产的完整。我们必须承认我们关于私有财产和遗产继承的法律体系是不公平的——但我们忍受了，因为我们不相信现在有谁发明了一种更好的制度。公地的替代品是什么？这个问题令人颇感惊骇，以至于不能想到答案。不公正总比完全毁灭要好。

介于改革和现状间的福利总是为双重标准随意地左右，而这是它

众多特点中的一个。不管何时，当一项改革措施出台，总是被它的反对者兴奋地发现这一措施的缺陷而将其击败。正如金斯利·戴维斯所说，坚决拥护现状的人常常暗示：没有全体人的同意，任何改革都是行不通的。而这种暗示与历史事实是不符的。我几乎可以马上证明，拒绝拟议中的改革是基于两个无意识的假设：第一，现状是完美的；第二，我们所面临的选择是改革或不行动。如果改革的提议是不完善的，我们大概也不会采取任何行动，而是等待另一个更完美的提议。

但我们不能无所事事。几千来我们一直坚持的就是采取行动。一旦我们意识到维持现状就是行动，那么我们就可以将它目前可预期的优点与缺点与改革的可预期的优点与缺点进行比较，尽可能地弥补我们提议的经验的缺乏。在这样一个比较的基础上，我们就可以做出理性的决定来摒弃行不通的假设，即认为只有完善的制度是可以接受的。

对必要性的认识

也许对人口问题的分析最简单的总结是这样的：**公地，如果是完全合理的，那只适于低人口密度的情况下。随着人口的增长，我们的公地不断遭到破坏。**

首先，我们在以下几个方面破坏了公地：食物采集，圈围农场，限制放牧、打猎和钓鱼的区域等。这种限制在世界范围内还没有完成。

不久之后，我们看到作为废物处理的公共场所也遭到破坏。在西方世界，对国内污水处理的限制被广泛地接受——我们仍然努力制止由汽车、工厂、杀虫剂喷雾、施肥以及原子能设施造成的对公地的污染。

我们对贪图个人享乐而破坏公地的认识仍处于萌芽状态。对于声音在大众媒介的传播几乎没有限制，购物场所充斥着空洞的音乐。政府花了数十亿美元建造了一个超音速运输，它可以扰乱五万人，使每个人从东海岸到西海岸比原来快三个小时。广播和电视中充斥着广告，污染了旅客的思想。我们在禁止贪图个人享乐而破坏公地方面还

有很长的路要走。这是否是因为清教徒的遗传使我们认为享乐是一种罪恶，而把痛苦视为美德的标志?

每一次新的对公地的限制都涉及到对某些个人自由的侵犯。在遥远的过去，侵权是被接受的，因为当时没有人对其损失进行抱怨。现在，却经常遭到强烈反对，“人权”、“自由”的呼声此起彼落。但什么是“自由”？当人们协商一致通过针对抢劫的法律条令时，人类变得更加自由。陷入“公地是免费的”这样一种逻辑之中，只会带来普遍的破坏。一旦看到相互制约的必要性，他们就能够自由地追求其他目标。我相信黑格尔所说的，“自由是对必要性的认识。”

必要性中最重要的一点是节育的必要性。**没有技术性的解决之道可以挽救我们人口过剩的痛苦。生育自由将破坏一切。**目前，为了避免困难地下决心，我们会对良知和父母责任感大肆宣传。这种倾向必须被制止，因为纯粹对起代理作用的良知的大肆宣传会导致所有良知的消失，并导致焦虑大大增加。

我们可以保留的、支持其他更值得珍惜的自由的唯一做法是放弃自由生育，而且要尽快。“自由是对必要性的认识”——教育的作用就是向所有人揭示放弃生育自由的必要性。只有这样，我们才能结束公地在人口这一方面的悲剧。

儒家生态观与现代环境哲学

姚新中/文　董振华/译

姚新中，英国伦敦大学国王学院教授。

董振华，中共中央党校哲学部副教授。

生态恶化、环境危机要求我们重新思考人与自然的关系。在对人和自然关系的重新解释和建构过程中，我们是否可以从儒家传统思想中借用一些哲学资源呢？许多学者已经指出，儒家的“天人合一”观念或者人与自然和谐统一思想是对现代环境哲学的一大贡献。通过对早期儒家典籍中“天人合一”观念的考查，本文对于“儒家生态观指人与自然的融合”这种为大家广为接受的观点持不同意见。本文提出，儒家生态观事实上是由两种相互矛盾的思路组成的：一种是以人为中心，另一种是以天为中心。而这大致上与20世纪环境哲学的两大阵营相对应。在很多场合，西方哲学中的自然中心论和生态中心论具有相互对立的性质。与此不同，儒家的这两种思路是相辅相成的，表现出不同但密切相关的功能。　以天为中心的思想为儒家生态伦理准则建立了一个形而上的、准宗教的框架，在该框架中生态禁律和政策得以设定。而以人为中心的思想则为儒学提供了保护环境的切实可行的工具。前者是核心或基础，后者则是应用或上层建筑。本文进一步指

出，古代儒学大师们并未以一种二元论哲学终结他们对天人关系的思考，相反，他们探寻如何使这两大“中心”统为一个原则的途径，以便为我们理解人在宇宙中的地位提供一种理论和实践的指南。

人类中心论和生态中心论

现代环境哲学是一种从哲学、伦理学和宗教学等角度，关注人与生态环境关系的各种不同主张和观点的集合体。一般而言，两大基本原则支配着20世纪西方环境问题的争论，一是以人类为中心，二是以生态为中心。前者代表着西方传统和现代西方哲学的主流，主张所有环境问题必须依据人的自身利益、着眼于为人谋利来理解和解决。后者以大地伦理学和动物权利理论等为代表，反对人类中心论主张，坚持“生态系统有其自身的权利和价值，因而理应受到道义上的尊重”。这种认识鼓励一些哲学家把最深层次的环境问题完全归咎于人类中心论。他们认为，人类中心论是从人类的观点出发看待一切、评价一切，在人类中心论哲学的指导下，我们人类常常不惜以牺牲环境为代价来满足自身的利益，只有对自我有利的时候，人们才会从以自己为中心的考虑延伸到对环境的关怀。在对人类中心论的批判中，一种名为“深生态学”的环境哲学应运而生并得以发展，以取代居于伦理世界中心的人的位置。“深生态学”指出，包括所有动植物在内的整个自然环境，即生态系统，有其独立于人的存在和人的活动的内在价值。因此，“深生态学”和其他“新”哲学理论要求对大自然和自然环境的道义尊重，为被通称为“生态中心论”的生态伦理奠定了基础。

在对人与自然的关系问题上，人类中心论和生态中心论显然持有完全不同的看法。然而，从这两大原则发展而来的两种环境哲学却一直处在互动中，并成为西方国家环境意识和保护生态政策的驱动力。与此同时我们也必须看到，人类中心论与生态中心论之间的人为对立是双重思维方式的典型反映，它只不过是传统主客二元论的翻版，这绝不是环境哲学的唯一内容。我们对人与自然关系的再思考可以从其

他不同的哲学理论中受益，而儒学传统则无疑是这些不同的思考方式之一。在此基础上，一个新的环境哲学得以建构，以扬弃极端的人类中心论趋向和极端的生态中心论理论。从人类为中心与以自然为中心都只有在人与自然的相互关联和相互依存的关系中才能得到正确的理解和发展。

儒家的生态原则

儒家传统中有没有能被称为生态伦理或环境哲学的东西呢？作为一种传统思想流派，儒学并无此类系统性的学说。然而，其中有很多思想和观点可被视为其环境观的要素。例如，在宇宙论上，儒家学者提出了由物质性的力量（气）所推动的整个有机世界重建的图景；在结构学中，他们把人与自然的关系看作是动态的、相互关联和相互依存的；在伦理框架里，他们探讨人和宇宙的关系问题，认为人应该对这一关系负主要的责任。当审视这些要素时，我们发现支撑这一理论的，是一种人与自然环境（汉语表述为“天”，间或译为“上天”）必须和谐而非对立的认识。这就是人们常说的“天人合一”原则 。

这一儒家的根本信条是人类中心论的还是生态中心论的呢？现代学者们的回答大致可以分为两种。第一种观点认为，儒家的“天人合一”从本质上说是以人为中心的，因为儒家极为强调人的问题和人的责任，并且儒家的理想是要在人类社会中建立大一统（“大同”）。然而，这一解释并没有完全反映儒家“天人合一”的核心思想。我们不否认，儒学大师在他们的形而上认识论和宇宙观中，首要考虑的是人自身的利益，但同时我们也要看到，儒家学者也极力强调人只不过是大宇宙的一个很小的组成部分，人必须顺应宇宙自然的法则，因为是否服从自然律的约束是我们能否达到目的和实现人生价值的前提条件。在这个意义上，我们可以说它是自然中心论而非人类中心论的。关于儒家的“天人合一”，现代学者所提出的第二种观点是该原则既不是人类中心论的也不是自然中心论的，而是人与自然的统一体。表

面看起来，持这种见解的学者似乎抓住了儒家学说的本质，并且确实指出了，**儒家是在人与自然的统一与和谐中而不是在它们的两分或对立中寻求人自身的意义与价值的**。对儒家有关人类与宇宙关系思想的这种阐释，激发了现代环境活动家与思想家的不少想象。他们认为，这一思想为我们解决环境问题勾勒出了一种新哲学和新方向。然而，持这种见解的学者们并没有充分注意到儒家生态观的复杂本质。从表面上看，**“天人合一”似乎既没有明确强调人类的权利，也没有明确强调自然的权利。然而，看一看他们有关天人关系的各种表述，我们就会明白“天人合一”原则并非是一元的，它涵盖了人类中心论和生态中心论的所有因素，把两种表面上自相矛盾的观点内含于一个系统中**。“天”与“人”真的是自相矛盾的吗？如果是的话，那么它们如何能被置于这一原则中，并如何成为儒家形上学、认识论和伦理学说的核心理念？

要寻找解决这些问题的答案，我们必须认识到，**儒家关于人与自然的两种观点实际上是从不同的层面来说的，一是从准宗教和超自然的层面，二是从实践和伦理层面，并且经儒学家们灵活解释而整合为一个原则**。

汉语“天”字的内涵和外延具有超自然的和自然的两重维度，我们可以大致表述为“上天”和“自然”。作为“上天”，“天”是指一种终极的存在、动力和力量，给人类和自然界提供精神的、超自然的源泉和制约。因而，这个意义上的“天人合一”，是指一种宗教和形而上学的理想，在这里人遵从上天的旨意（天命）或“自然法”（即“道”）以达成命运。从另一方面说，作为“自然”，“天”（通常与“地”连在一起使用）代表存在于人之外但提供给人以必需品和物质条件的世界。在此意义上，天人的统一是指一种指导人类行为的生态和伦理准则。

天中心论

对天的不同解释导致了人们对天人关系的不同理解。人们对天人关系的不同理解，又导致了人在这种关系中地位的不同。在超自然的和宗教的领域，天、上天或大自然总被看成天人关系的中心。或者是作为创造人类和世间万物的最高统领（上帝），或者是作为保证物随其道的终极力量与法则，天、精神性的上天或自然实体统治一切，人类必须遵循它的赏罚。人类从其与天的关系中可能获得的价值和意义，来自于其对自然律或天命或“道”的顺从。在这种“不对等”的关系中，一种对儒家的生态哲学问题认识具有重大意义的“天中心论”产生了。“以天为中心”是儒家生态准则和原则的精神价值所在。**只有将儒家生态观置于其超自然的根基之上，我们才能够理解，生态中心论的维度如何能萃取自一种基本的准宗教信守，以及我们为何不能把儒家生态规范仅仅视作简单的禁律和临时的措施。**

首先，“天”是世界和人类的起因或缘由。儒家认为，“天”创造了所有人并为他们建立了法则(即“天生烝民，有物有则”，出自《诗经·大雅·蕩之什·烝民》)，“天”承启和维系着世界的生生不息。基于这种认识，儒家认为所有自然存在物和生物都具有一种（潜在的）神圣本性（权利和内在价值），人类无权虐待它们。由此我们可以看出，儒家关于保护环境的禁律不仅仅是政治谋略和为人谋利，相反，它们产生于人们对“天”的创造威力和其精神价值的信仰。

其次，儒家认为“天”依据自身规律创造了世界万物并赋之以循环有序的变化。这些规律通过四季交替、宇宙进化进程显现出来。这即是孔子所言：“四时行焉，百物生焉。”（《论语·阳货》）因此人必须根据同样的规则调整其行为。就环境而言，“以其时”（《礼记·祭义》）是儒家评判行动的一种基本准则。这个准则贯穿于儒家经典的始终，尤其是在《礼记》的“月令”部分得到了详细的表述。这些规则应被视作是对“天”的最高权威的一种应对，以及作为精神性的上天与人互动的一部分（即天人感应）。

第三，儒家学者把“天”看作一种道德力量或美德（“德”）的源泉，人必须在自身实现这些美德并将其推及至他人和自然万物。孔子宣称“天生德于予”（《论语·述而》）。道德力量或美德的核心是“仁”或“仁爱”。我们人类应以“仁爱”对待他人。出于同样的理由，我们也应以“仁爱”对待动植物。这即是孟子所说的“仁民爱物”的思想的形而上根据（《孟子·尽心上》）。关爱万物是一种生态准则，但我们不应把这种准则简单地看作一种临时的政治意图。它是仁爱万民的一种逻辑延伸。如果“仁爱万民”是“天”所赋予每个人的，是人类与生俱来的本性，那么“关爱万物”也是“天”所赋予我们的，是我们的先天本性。在此意义上，我们可以说，所有儒家生态准则是通过从“天”居于主导地位的中心扩展而得来的。

第四，作为最高权威，“天”要求获得宗教和伦理方面的尊重。儒家事实上把对天律或天命的尊重作为君子、士人或有德之人区别于小人或道德败坏之人的标准之一（即“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言。”出自《论语·季氏》）。在这里，对天命的“敬畏”既是宗教上的，也是生态伦理上的。那些敬畏天命的人将会有意识地尊重自然法则，并将与万物和谐相处。而那些不这样做的人，其行为最有可能违反自然规律，从而破坏环境。

第五，“天”是人修心养性的终极目的。只有在人完全了解其自身本性之后，他们才能够“知天”、“事天”（即“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。”出自《孟子·尽心上》）。要成为“天”的一部分，人们就要修心养性。这是所有儒家行为动机的主要基础。人要竭尽其性，由此他们才能竭尽其他生物和事物之性，这反之又能使他们参与苍天与大地的转变与生长，由此“天”、“地”、“人”三者才能成为“三位一体”，成为支撑宇宙的“三才”。这即是《中庸》所提出的“唯天下至诚为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性。能尽人之性，则能尽物之性。能

尽物之性，则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”（《中庸》第22章）

人类中心观

准宗教性的“天中心论”为儒家生态观奠定了基础，使儒家能够从超自然的方面思考天人关系。然而，**儒学在根本上是一种伦理学说，这一本性使得他们必须思考有关人在与各种不同自然现象的互动中所产生的具体问题**。这把我们带到了儒家生态观所赖以建构的伦理学、政治学层面。

儒学与欧洲哲学不同，它并没有完全陷入关于宇宙本质和规律的冥想。儒家关于形而上问题的思考在本质上是猜测性的，在功能上是教育性的。它本意是为各种不同伦理和政治体系提供一种前提或基础，而不是为自身提供一种元伦理学。因此，如果我们仅仅指出其在形而上意义上的“天中心论”，我们对儒家生态观的研究不过只取得了一半的进展。要描绘一幅儒家生态观的整体图画，我们还必须进一步考查它的实际舞台。在实践层面上，人完全改变了顺从“天”、遵从自然的形象。人起着主动的作用，而生态系统要服从于人的需要。

许多学者注意到，**儒学本质上是一种人本主义哲学，因为它主要关注人的问题的解决，并探询生活的理想道路**。然而，他们并未清楚地解释儒家的“天人合一”，一种基于“天”的宇宙论原则是如何从本质上改变为人类中心论的。杜维明曾为我们勾画了一幅儒学图解，图中自我是中心，并由其推展至家族、群体、社会、国家和宇宙。这一解释可以应用于人类个体和作为整体的全人类。作为个体，每个人都有必须履行的价值和责任。而作为人，每个人具有高于其他动物或事物的价值。当听到马厩被烧毁时，孔子首先关心在马厩做事的人而不是马（即“厩焚。子退朝，曰：‘伤人乎？’不问马。”出自《论语·乡党》）。这种人本主义哲学始终贯穿于整个儒家经典中，并导致了对人是万物之灵（即“惟人万物之灵”，出自《尚书·周书·泰

誓上》）的信奉。儒家学者坚信人是天地美德的极致，是阴阳的结合，是五行的秀气（即“故人者其天地之德、阴阳之交，五行之秀气也。”《礼记·礼运》）。

既然人处在生物价值梯层的顶端，那么他们被合乎逻辑地赋予了掌控社会及自然进化进程的才能。无疑，人对自然世界的控制和干预有积极的一面，因为这意味着保护自然。但是，人控制和干预自然主要是为人谋利，因此，这在功能上讲是功利主义的。孟子清楚地指出，所有为保护环境而采取的措施，诸如遵循季节的变化来安排人的活动和禁止过分伐木，都是为了人的群体和社会的利益，因此，生态关怀本质上是一种对人自身利益的关怀：“不违农时，谷不可胜食也；数罟不入洿池，鱼鼈不可胜食也；斧斤以时入山林，材木不可胜用也。谷与鱼鼈不可胜食，材木不可胜用，是使民养生丧死无憾也。养生丧死无憾，王道之始也。”（《孟子·梁惠王上》）

在儒家思想中，受到高度推崇的是保护而不是破坏事物的自然生长，即“不夭其生”、“不绝其长”，这似乎是说儒家生态准则暗含着生态系统有其内在价值的思想。然而，这是一种误解。佛教主张怜悯普适于所有生物。与此不同，儒学并没有明确指出一种普世的生态伦理学。自然生物和生态存在，只有在与人的关系中，对人具有利益时，才具有价值。这正如我们在《荀子》中清楚地看到的，表面上的生态保护措施最终只是为了给人们提供更多的食物和物质：“春耕、夏耘、秋收、冬藏，四者不失时，故五谷不绝，而百姓有余食也。污池渊沼川泽，谨其时禁，故鱼鳖优多，而百姓有余用也。斩伐养长不失其时，故山林不童，而百姓有余材也。”（《荀子·王制》）

儒家生态保护措施的人类中心论特质暗示，如果环境保护对人们有用或有益，儒家就会支持它；但如果需要开采自然资源以供给人们衣食的丰足，例如柴薪和木材，儒家也可能会潜在地支持对自然资源的滥用或开采。这也许是造成下列现象的原因：在中国历史上，尽管也认识到了环境保护的重要性，但是始终没有统一的环境保护政策法

规，自然资源常常遭到过度开采。

儒家人类中心论的另一个特色，是它被极度地道德化了。在西方人类中心论那里，人由于理性（早期希腊哲学）、灵魂（基督教哲学）或知识（现代经验主义哲学），因而是强劲而卓越的。与之相比，儒家认为人只是由于他们的道德行为才优于自然生物例如动物的。孟子明确地指出："人之异于禽兽者几希。小人去之，君子存之。"（《孟子·离娄下》）我们每个人如何能保存这种人之为人而有别于其他生物的特性呢？这个问题导致儒家大力强调自我修养，并提倡上层人士在要求下层人士效仿他们之前要修习自我，提高自身的道德价值。

儒家的人类中心观具有使人与生态共同存在、共同繁荣的心理潜质。起始于以人类为中心，儒家（学者）把他们的道德认识推及自然存在和自然现象，并且建构起一种互动的人与自然关系。把这种认识应用于人与自然的关系，儒家倾向于利用移情原则来说明人与自然存在物的相互关联性。有生命的植物理应受人尊重，因为它们被认为具有精神或魂魄。山川和河流被认为能够感知悲苦或喜乐，这就成了保护它们免受破坏的原因之一。很多情况下，儒家（学者）把他们的道德责任和美德的观点，应用于人类应该如何对待自然万物。孟子首次发展了儒家仁爱的内在方面，并把这种内在的道德感受推及非人类的生物。他论述道："君子之于禽兽也，见其生，不忍见其死；闻其声，不忍食其肉"（《孟子·梁惠王上》）。明代的王阳明（1472—1529年）进一步将此发展为儒家关于人类与世界万物一体的观点。他把仁爱之心当作起点，并以此最终达成了人类与世界的统一。他说，儒家的"仁爱"就是与世界成为一体。他说，当看到一个幼儿即将落井时，任何人都不禁会感到震怵和怜悯，这个事实证明，"仁爱"使人与该幼儿形成一体。更进一步，当听到鸟在屠刀下悲鸣或看到动物在屠夫面前发抖时，人们会自然地激发起一种"不忍"之心，"不忍"听、"不忍"看到它们的痛苦。这个事实，他说，证明"仁爱"

使人能与禽兽连为一体。当看到植物受到破坏和毁灭时，人会情不自禁地感到怆然，这个事实同样证明人的“仁爱”使之与植物连为一体。更有甚者，当看到砖石粉碎、破裂时，人会不由地感到痛惜，这个事实证明“仁爱”可以使人与砖石成为一体。

正是在这种由内向外的推理中，天人关系在其本质上得以拟人化和道德化。那种导致环境破坏的恶劣行径被斥为“不仁”，那种不依时序导致自然资源过度开采的行为被称作“不义”（“不正当”），而恣意屠杀动物和砍伐森林则被谴责为“不孝”（曾子曰：“树木以时伐焉，禽兽以时杀焉。夫子曰：‘断一树，杀一兽，不以其时，非孝也’。”出自《礼记·祭义》）。在这高度道德化的意识中，儒家最终发展出一种整体的世界观，在这种观念中所有人被当作手足、所有存在物被当作同胞（即“民胞物与”，出自《张载·西铭》）。这些道德措辞对禁止破坏生态系统和保护环境产生了强大影响。它们也为人类向环境负责增添了额外砝码。这又证明了人类中心论未必导致人与自然的对立。相反，在一种伦理框架中，它可以产生一种生态意识，即自然环境本身具有意义和价值的观念。在这里，生态中心论和人类中心论被完美地整合在一起。

儒家生态观的再认识

面对严重的环境问题，哲学家和社会活动家们致力于研究这些问题的起因，其间他们发现了人类中心论和生态中心论之间的冲突和对立。环境哲学从实际思考转到对形而上问题的认识。有些哲学家进而认为，为摆脱环境灾难的危险，必须首先彻底摆脱指导行为的人类中心论哲学。我们承认，依据人类中心论和生态中心论来考查环境问题具有一定的积极意义。但同时，我们必须认识到，人与自然或生态环境是紧密相连、休戚相关的，我们不可能将彼此完全隔绝。如果不把人与他们的超自然的和自然的来源联系在一起，绝对人类中心论哲学是没有意义的。如果生态系统被置于违背人类利益的境地，那么，即

使生态中心理论也不会有效。在这方面，儒学可能是一种解决问题的办法，因为它是在“天”（上天或自然）、“人”的和谐而不是对立中寻求意义和价值的。

尽管儒家在历史上并没有建构过一种如我们在现代世界中看到的那样彻底的环境哲学，但它确实包含了人类中心论和生态中心论的主要因素，通过重建这些要素，可以形成一种对现代世界具有价值的生态观。然而，这两部分之间是有矛盾的。根据儒家形而上的认识，不管对人类是否有价值， 自然万物都具有它们的内在地位。在此意义上，尊重环境是尊重“存在”本身的一部分，保护生态系统贯穿于万物生生不息的过程中。另一方面，对世界负有重要责任的人类被认为是宇宙力量的代表，自然生物和事物只有在与人类文明的联系中去审视才是有意义的。这在本质上又是一种人类中心论的观点。就其积极方面来说，这种生态观要求人类不仅对自身负责，而且对他们生活和活动的环境负责。然而就其消极方面来说，我们可以清楚地看到无论人做什么，他们都在追求其自身的利益，首先要满足他们自身的需求和欲望。这就不可避免地造成人与自然界的冲突，引发许多环境问题。因此为了使儒家观念契合现代世界，我们必须减少它的消极影响，同时最大限度地发挥其积极的价值。

“天”与“人”完全平等、均衡不是儒家的观点。儒家生态观具有一个根本的原则，但这一原则是由两种导向组成的。这一独特的学说可以对我们思考现代环境问题、建构新的生态哲学作出一些贡献。首先，儒家生态观拒斥极端的人类中心论或极端的生态中心论，因为把人与自然生态割裂开来是无法解决环境问题的。它把两种理论从属于一个更高的原则，在其中，人类社会和生态系统有其各自价值、作用和地位。其次，儒家生态观拒斥天人和谐的纯抽象观点（即人与自然各自相安互不干涉），认为和谐必须来自人类通过自身的努力，在保护自然的同时发展人类文明。在环境危机之中，人们容易走向反面，崇尚自然乌托邦，主张回归自然而放弃人的责任。然而，按照儒

家的解释，乌托邦并不存在，人与自然的和谐必须靠人们自己去建立。第三，儒家生态观拒斥人与自然静态统一的理论，在人与自然共存、互动、共荣之中关注人类发展的前景。在本文作者看来，这些基本点都是我们在正确理解和重建人与自然关系的过程中所需要给予充分重视的。

儒家环境伦理学：与自然共鸣

朱利尔·陶/文　高照立 刘晓璐/译

朱利尔·.陶，香港大学公共及社会行政学系教授、香港医务委员会道德事务委员会成员、《医学与哲学》杂志国际顾问委员会成员。

高照立，中央党校研究生院2008级硕士研究生（马克思主义哲学专业）。

一、天人合一：儒家的观点

儒家环境伦理学是建立在“天人合一”这个观点基础上的，这个观点强调人与世界、人与自然之间是相互联系而不是疏远的。几个世纪以来，这个观点给中国人的一个认识就是生活于天地之间的人都倾向于群居而不是疏远。应该指出的是，儒家传统中“天”基本上是物理自然的另一种称呼，与神没有什么关系，天和地就是世间所有事物的统称。

“天人合一”观点的形成可能是由于在中国哲学的传统中缺乏对“超越”的信奉。犹太—基督教中那种“创造者”的概念在中国神话和哲学中的缺失，都解释了中国人在描述人与自然关系时为什么没有如创造者—被创造者、主体—客体的二分概念，即使是最严格意义上的宇宙概念，也没有任何“超越”的特征和迹象。

中国人宇宙观的一个显著特点是：既没有线性的时间概念，这要求确定一个唯一的开端，而所有的过程都伴随其后；也不认为在创造

者与被创造者之间有明显的区别。他们认为，每一个特殊情况都是另外一种情况的结果，每一个特殊情况都是自己决定或被另一种特殊情况所决定。庄子是这个传统的代表，他明确挑战绝对开端的原则，并且以这种方式描述了中国人主观的宇宙：

“宇宙有一个开始，在开始之前又有一个未开始的状态，还应该有一个连未开始也不曾发生的状态。万物滋生而有形，而万物的形体从无中产生，在此之前应该有一个连“无”也未发生的阶段，还应该有一个没有“无”也没有“有”的阶段。世界突然进入“有”与“无”的阶段，但我不知道是否“有”果真可认为是真有，“无”是否果真可认为是真无。”

对中国人来说，宇宙不是由外在的造物主创造的，也不是其自身创造的，宇宙被视为一个自生的生物的有机过程，由此马克·埃尔文总结出这样一句话“也许是与世界分离的缺失，中国自身的明确的边缘定义稍微少于西方。”对中国人来说，生命既不是再见的泪水，也不是试验场地，而是一个家，在这个意义上，宇宙中的生活才是最美丽的。正如8世纪的中国诗人杜甫在诗中所描述的：“飘飘何所似，天地一沙鸥。”人与自然和谐相处的主题深深植根于中国文化之中，这一主题不仅根植于中国哲学与中国诗歌中，而且还根植于中国的书画中。

二、自然是一个无意志的、不断创造的过程

在中国人看来，**自然是一个有机的过程，一个自发自生的生命力量。作为一个生命力，它具有连续性、整体性和活动性，它是不停止的和无穷无尽的、始终如一的和永远变化的，转换和展开着新的轮廓、新的形式和新的生命。**用《中庸》的话来说就是：“不息则久，久则征，征则悠远，悠远则博厚，博厚则高明。……天地之道，可一言而尽也：其为物不二，则其生物不测。”

天体有规则的运动和四季相继变化都是自然作为创造力和生命的源泉起作用的表现。“天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言

哉？”（《论语·阳货》）

变化、运行、继承和增长被认为是天的美德，虽然天不说话，但人们敬畏它的高；地也不说话，而人们敬畏它的厚；尽管四季也不说话，但人们观察到它的连续。这些“有常”的发生是由于天地和四季都具有完美的“诚”，而“诚”是自然的德性。但自然不是一个造物主，因为那将包含着主体谨慎的计划和意愿。自然缺少谨慎和计划，这正好解释为什么自然界存在着不完美的事物。然而，尽管不完美，自然也会永远处于一个变化、转变和创新的过程中。

同样的，人生如自然一样是一个不断培养和转化的过程。根据传统儒家重要的奠基人之一孟子的观点，人生来就有区别于其他事物的四种心，当其得到充分发展时，就会变成“仁”、“义”、“礼”、“智”四种基本的美德。孟子说：恻隐之心，仁之端也；羞耻之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人有“四端”犹如有四肢，对一个拥有“四心”的人来说，否认自己的潜能就是自暴自弃。

儒家传统认为人不是一生下来就是在道德上完美无缺的，要想成为一个仁德的人，人就必须尽力完善自己，一个人必须培养自己以便充分发展自己潜在的德性，并且以宇宙中自然发展的方式丰富自己的德性，使其繁荣。

三、天道与人道

但是在天道与人道之间有一个重要区别，如前所述，自然之道是自然状态，缺少有意识的意愿和慎重、选择和反思。只有人才具有孟子人性论中所谓的良知良能，人有责任通过道德判断的练习来纠正盲目的行为。人有视力，能分辨非正义和错误；人有听觉，能够注意到遭受的痛；人会说话，能够清楚地表达对宇宙中好与坏的判断；人能够通过文化建设、政府和制度建设来矫正政府管理的弊端。

《中庸》的开篇，叙述了一个支配一切的原则：“天命之谓性，

率性之谓道，修道之谓教。”孟子引用《尚书》的“天视自我民视，天听自我民听”，更深入地解释了与自然相关的人的作用。人与自然分别有不同的领域和功能。**在儒家传统中，人与自然的领域和功能不同是二者的一个重要区别特征。如果我们不尊重自然，我们就陷入了一相情愿的危机；如果我们不能认清人类的领域，我们就不能正确行使人的能力和职责。**

一个负责任的人不应抑制自己去纠正自然的从道德上看无意志的行为，但是一个按儒家道德规范行动的负责任的人，他的干预必须是合理的、有序的。更重要的是，人有道德的潜能，不仅要践行知识，而且要践行道德。**如果人真正遵守道德法则，而不是滥用、伤害或破坏自然，人与自然在天地间各行其道，就能够形成一个没有竞争，又不必担忧被相互取代的和谐的三位一体的格局。**这确实可以用荀子的话来描述：“天有其时，地有其财（材），人有其治，夫是之谓能参。”

四、人类道德对自然的干预

分而不离

儒家环境伦理学强调不脱离自然，却又与自然相区别，它们都有其适当的功能。人、天、地是三位一体的关系，这个关系通过相互依赖、相互渗透、相互影响得以维持。

对中国人来说，宇宙秩序是一个需要邀请人类参与的有目的的秩序，人类法则不能违背宇宙秩序和天道，它们共同参与一个有关化生和运作的无休止的、创造性的过程。但是《中庸》上说：“唯天下至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性。能尽人之性，则能尽物之性。能尽物之性，则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”

人类知识应该用来协助自然，而不是取代它。维持区别的原则，代表着有关当代环境问题争论的一个中间立场，目的在于在尊重自然和实行人类干预之间维持一种平衡，这就开辟了有关环境伦理学的第

三条道路——既不过分强调人类主体，也不过分强调自然力。

和而不同

儒家环境伦理学把“和”作为一个重要的价值。但“和”与“同”还必须加以区分。事实上，**“和”与“同”的区别主要在于“道”：“和”能产生新事物，而“同”则会导致停滞。达到人和自然之间的平衡称为“和”：**“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物生之。若以同稗同，尽乃弃矣。”（《国语·郑语》）

另外，“和”也与作“顺从”解释的“同”相区别。在《论语》中，孔子本人用这种方式指出君子与小人的区别：“君子和而不同，小人同而不和。”这就非常清楚地表明了儒家的观点。“和”不意味着个性的压抑或平稳状态的获得。基于此，**如果我们能操纵动植物和人的基因，虽然有了我们自认为最好的人和动植物，但我们可能因此会陷入牺牲生物多样性的危机中。这样的行为同样被认为是不合适的，因为它走向“同”而不是“和”。人类不应该试图通过不尊重人与自然的不同功能去取代自然。**

如果他们开展治疗或补救的目的是协助自然物实现自我完善，那么对自然的管理和整改就意味着他们在履行积极的道德职责，以防止受害、减轻痛苦、减少伤害和协助全面发展。基于这个观点，提高利用干预基因链的遗传学则被视为是不能接受的，因为这样会减少人与人之间的基因差异。在和谐的原则里，人不能取代自然或不敬神。重要的是，儒家伦理思想主张通过内修，而不是管理计划和外部的操作来达到完美。

互惠而非等同

互惠不是平等，它是儒家环境伦理系统中构建相互作用的一个中心原则。在儒家解释中，互惠是“以德报德”的意思，这是一个可接受的德行。“互惠”这一概念经常在中国谚语中表达出来，如“前人植树，后人乘凉”、“吃水不忘挖井人”。

儒家的互惠观念能够使人把自己视为互惠关系网中的一部分。这

样自我的主要任务不是维持个体的独立性，而是维持在互惠和关心的和谐关系中与自然的相互依赖性。然而，被强调的人与自然的互惠不是统一地或整体性地存在于人与自然之间。当深入阅读时，我们知道儒家传统抵制纯粹的整体分类，并且不能接受干涉或赞同自治或尊重个体的政策。它认为，**保持差别、赞成互惠是实现人与自然和谐相处之道。**

可有效践行的

儒家思想在环境保护中产生作用了吗？如果有，是怎样起作用的？为了回答这些问题，我们可以去翻看《周书》，大约成书于公元前533年到公元前520年间。这是中国西周（公元前11世纪—公元前711年）早期的历史档案。在《文王传》一章中，有人发现其中有关于环境伦理与政策的大纲。周文王解释，西周的农业、渔业、林业政策都是立足于尊重自然和全面发展。他用这种方式达到了后来《孟子》所说的“斧斤以时入山林，材木不可盛用也；数罟不入污池，鱼鳖不可胜食也”的效果。

该书也提到了文王之子武王，武王强调要关心幼者和尊重自然生命，他做到了“牺牲毋用牝，禁止伐木，毋覆巢，毋杀孩虫、胎夭、飞鸟，毋麛，毋卵”（《礼记·月令》）。

该书认为，关于土地与自然资源的利用，圣人必须加以管理，并且建立的制度要有益于人民。这样湖里的鱼会自动繁盛，鸟将飞归山林，鳏寡孤独或无能力耕地者也可以依靠自然资源维持生活。总之，其中心思想就是要有足够的时间让动植物去繁殖生长，并且要求我们在使用自然资源时遵守自然规律。**遵守规律被视为是儒家环境伦理实现和谐的重要方法。**

五、结语

儒家思想在人与自然的关系上，是通过强调“分而不离”、“和而不同”、“互惠而不等同”来表明其具有的独特性的。这些思想为构建通向环境伦理的第三条道路提供了智力支持和道德资源。这种环

境伦理使得我们既不认定人类干预是坏的而彻底对自然不予理睬，也使我们不会因为认定人类干预是好的而赞成人类不加选择地对自然进行任意干预。它也能帮我们避免在人的作用与自然作用中采取“对半分”的观点，能够使我们看到人与自然的相互联系、相互依存。然而，这个责任的履行依赖于有道德的人构建一种与无意志的自然的合一关系。

论儒道诗学的生态伦理意境

任俊华/文

任俊华，中央党校哲学教研部教授，博士生导师，主要研究中国哲学和伦理学。

中国传统诗学中的“意境”概念来源于道家、儒家的意象之说和佛家的境界之说。

“象”在汉语中本指客观事物或人物的可被视、听、触即感觉到的外部形态表现，与形、貌、状、容等词近义。“意”在此处特指人们对客观事物或人物的抽象认识，与现代汉语中的“观念”、“本质”、“规律”、“性质”等概念相近。《老子》用“象”表达超感的观念在想象中的形态，产生了最初的意象之说：一方面象即是道，即是意，由象而走向了意的概念；另一方面，由道、意而想象得“象”，以象达道、达意，象成为道、意的人化形态。《易传》在《老子》的“意象说”的基础之上“立象以尽意”，用象来“拟”天地之赜、之形容，“象”万物之宜，其象不仅是对自然物象的真实形容与模拟，而且是具有普遍意义的、能产生种种象征意义的观念化的自然物象。总之，“意象说”之“象”既指事物之可感的外部形态，也指意的感性显现。

“境界说”源自于佛家哲学，“境界”一词是佛教精神与汉语语言对接过程中派生出的一个汉语词汇。“境”或“境界”在汉语中都表示地理上的有限空间。认识的对象是物质，物质具有空间的特性，在认识过程中，主体对客体的空间的感知实际上就产生了对应的精神空间。精神空间是主观化了的物质空间，是人的心灵的空间。**心灵空间与宇宙空间原本是统一的。“境界”一词就是用物质空间来感性地显现精神空间或心灵空间，以助于佛教徒更容易地明确其所从事的一切佛教活动都是要竭力超脱物质空间而回归到自己的心灵空间或精神空间。**

由于“意象说”与“境界说”都有用感性来显现理性、用物质来显现精神的特点，所以它们都在中国古典诗学理论中实现了其诗学的转化，而且最终被综合为意境之说。所谓意境，有时也称为意象，或称为情景，就是指对自然客观物体取象，通过忽略外物的细节，对其整体形象进行模糊化营构与锤炼，所表达的直觉把握。“境”即是经过模糊化营构和锤炼之后的外物整体形象；“意”即是主体所表达的对该物的主观直觉把握，是在主体观照外物时所获得的内心体验。意或融藏于境之中，或寄于境之外；境则示意。意境不离，融而为一，共同形成为艺术表现的精神手段。

爱默生说，“自然是精神的载体”，“自然是精神的象征”，“**每一个自然事实都是某种精神的一个象征。自然中的每一种景观都对应于心灵的某种状态，而心灵的状态也只能通过把自然的这一景观当作一幅图画呈现出来而加以描述**”。海德格尔认为，重整破碎的自然与重建衰败的人文精神是一致的。他说，在现代工业文明条件下，文学艺术是拯救人类社会的一线希望。他认为，诗不只是一种文化现象，更不只是一种表达的技巧，人类在其根基处就是诗意的。古代中国是一个诗的源泉之处，是一个诗的国度，这里诗人辈出，诗人们使得我们的祖先在农业文明条件下诗意地栖居于中华大地之上。下面我们集中地考察中国古代儒道诗学中的生态伦理意境。

中国传统儒道诗学中的生态伦理意境是对人类生态环境的反映。人类生存的地方到处都有水、土、风、云、阳光、月色、雷电、雨雪、草、树、鸟、兽等，所有这些构成一个“生态系统”，相对人类来说，就是一个“生态环境”。生活在这生态环境中的先民与环境一起组成了一个个的生态群落。中国传统儒道诗学作品中的意境所表现出来的中华民族源远流长的艺术精神，诸如天人感应、阴阳谐生、温柔敦厚、和而不同、神与物游、气韵生动、怨而不怒、哀而不伤、乐而不淫、简而不傲，既是这生态群落孕育生长出来的，又是对这个群落自身的最深刻的反映。由意境所标识的中国传统儒道诗学的一个鲜明特征就是将信仰、简朴、自然、艺术等渗融在同一个生活情景中，构成一种最高和谐的美。在这个最高的和谐的美之中，你会觉得生态环境自身就值得关爱和敬畏。这既是中国传统儒道诗学本质的体现，也是意境的生态意味之所在。

一、“中和自然”的诗艺生态伦理观

自然生态自身为人类提供深厚的智慧源泉，它也是诗的智慧源泉。对自然生态的态度直接影响着人们的生活方式、精神境界和人性的生成，也影响着诗之为诗。儒道诗学主张诗的天性既根植于大地，又仰望着天空；既是真实的生活，又是虚幻的想象；既是本能的喷涌，又是理性的张扬；既拥有肉体的丰厚，又拥有精神的空灵；既是对于往昔的追忆，又是对于未来的憧憬。儒道诗艺拒绝一切形式的人与自然的割裂、物质或精神的偏执、思维与本能的对立、本体与现象的拆解、理智与情感的剥离。它始终追求的是一种圆满、充盈的生命形式，一个真实、独特、富有创造活力的个体。这样的自然诗，本就是地球生态系统中天地万物与人和谐相处、健康发育的一个缩影。

“乐者，天地之和也”

“乐者，天地之和也”是中国儒家先哲对于音乐艺术本质的一个说明。引而申之，音乐的本质就是文学艺术的本质，也是诗的本质。

《礼记·乐记》中说："乐者，天地之和也。礼者，天地之序也。和故百物皆化，序故群物皆别。乐由天作，礼以地制。过制则乱，过作则暴。明于天地，然后能兴礼乐也。"

中国儒家以"和"为最高的审美价值。"喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。"（《中庸》）所谓"中节"，就是恰到好处，减一分即少，增一分则多。"和"本指音乐的持中、和谐状态，意即音乐不能使人过于快乐或过于哀伤。音乐本身会激发人的某种渴望和情绪，或快乐，或哀伤。但美的音乐不应当单方面地鼓荡快乐而使人走上淫邪之路，也不能单方面地刺激哀伤而使人堕入绝望之海。

和也称"中和"。唐太宗李世民曾说："中则正，正者，和之谓也。"又说："心正气和。"所谓"中和"，中，即适中、平正，无过、无不及，不上不下、不前不后，适得事之宜；和，有匀称、平和、调和、和谐、融合的意思。但"中和"不是简单的和同，而是多样性的统一与和谐。所谓"声一无听，物一无文，味一无果，物一不讲"，人类社会与自然界一样，单一独立的状态是不能长期存在的。

"中和之美"被尊奉为万物之美（也包括文艺之美）的极致，原因在于它是万物得以生长发育的根本秩序，也就是自然生态的根本规律所在。它揭示了自然界中之万事万物（包括人在内）之间的相互感应，并内含要求在人与自然之间、在人与环境之间达到平衡与协调，充分尊重自然的生态规律。

"和"从根源上说来自于大自然本身。人性本于天地，天地之性本和，故人以"和"为性为乐。文学艺术是由"天地之和"孕育生化出来的，文学艺术的本质就是这种天地间的万事万物和谐相生相制的反映，诗的本质尤其如此。诗之贵贱雅俗、生灭兴衰，与天时的运行、天象的变幻、地气的升降、地貌的显隐息息相关，与自然界生态境况的优劣，如土壤的肥瘠、草木的荣枯、水源的丰减、鱼虾的多

寡、时气的盛弱、物种的多样或单一血肉相连，同时还与社会的治乱、人心的沉浮联系紧密。反过来，出自于中的“和”**的文学艺术和诗，也能使人们各安其位并与万物和谐相处，使社会在一种生态平衡中得以维持，从而使万物生化。**中国儒家和道家相信文学艺术和诗可作用于天地之气，潜在地肯定了文学艺术与自然生态的内在同一性和互动作用。

“中和”体现了文学艺术和古典诗艺本身的辩证本性。如虚实、浓淡、深浅、常变、隐显、疏密、详略、阴阳、刚柔、动静、奇正、曲直、离合、巧拙、朴华等对立的范畴关系，本身就是组成同一文学艺术或诗词曲赋作品的因素，它们在作品中不走极端，相互协调，相反相成，以为诗文之妙。所谓“笔健而不粗，意深而不晦，句新而不怪，语新而不狂。常中有变，正中有奇。题常则意新，意常而语新”，正说出了文学艺术和古典诗艺的这种辩证本性。故而“中和”之体现于诗作上，其人物之风貌、风度温文尔雅，性格宽厚平和，从不锋芒毕露、咄咄逼人；其风格则如孔子评价《诗经·周南·关雎》所说，“乐而不淫，哀而不伤”，亦如《楚辞章句》所指，“国风好色而不淫，小雅怨悱而不乱，若《离骚》者，兼之矣”。乐而不淫、哀而不伤、好色不贪、怨悱不乱，成为中国儒家诗学的精魂之一。

“和”是与秩序相关的状态。作为一种有序性，它是秩序与活力的结合、自由与必然的统一，其主要内涵就是自由、和谐与爱。“和实生物”，“和”本是生存和生成的必要的生态。在充满矛盾与冲突的世界上，文艺活动以各种具体的作用在促进着生态之“和”。

对于“和”，自由不仅是其前提，也是其整体气象。自由作为人的个体生命的本质追求，是对环境的生态和谐的要求。只有在自由中，个体生命的差异和独特个性才能充分发展，“基因”和“种类”的多样性才能保证，“和而不同”的局面才有可能。

发于人的生态性的文艺活动，从来把“自由”作为人性的旗帜，把文艺作为实现这种自由的精神领地，正是这种生态要求的表现。文

艺领域的种种“自由”，都围绕着生命自由追求和个性自由追求这个中心。和谐是多样性的统一，多样性在自由中得以实现。这个统一，决不是使个体趋同，而是指的在整体上生命精神的协调一致。在和谐中，自由与必然的冲突和个体与群类的冲突调适在一个相对平衡的临界点，并能在涨落中相互调适，保持相对的整体稳定。文艺在歌唱和谐的同时，往往更多地抒发由不和谐造成的“世界感”，帮助人们在对必然的认识和把握中去实现自由，而这样的自由就是和谐。

对于人类社会、人际交往以及人与自然之间的和谐来说，爱具有特殊的意义。没有爱就没有生，也就不会有和谐。爱既是和谐的表现，也是和谐的动力。美感中浸润着爱，“美则斯爱，爱则传焉”。自来的文艺，都沉歌着爱与被爱的幸福，倾述着失爱、无爱和不能爱的悲苦。对爱的呼唤和追求，对于被功利现实挤压得自私、坚硬、冷漠的人来说，无疑是一种柔化、滋润和融合。

宗白华早年把“同情”视为“艺术生活”的灵魂。他认为，“美感的动机，起于同感”，“艺术的作用，即是能使社会上大多数人的心琴，同入于一曲音乐而已”，“同情是社会结合的原始，同情是社会进化的轨道，同情是小己解放的第一步，同情是社会协作的原动力。我们为人生向上发展计，为社会幸福进化计，不可不谋人类同情心的涵养与发展”。他还进一步指出：“我们这种对于人类社会的同情，还可以补充张大到普遍的自然中去。因为自然中也有生命、有精神、有情绪感觉意志，和我们的心理一样。……我们拿社会同情的眼光，运用到全宇宙里，觉得全宇宙就是一个大同情的社会组织，什么星呀、月呀、水呀、禽兽呀、草木呀，都是一个同情社会中间的眷属。”这种“同情”，就是仁心爱意。有了它，人与人之间，人与社会之间，进一步还推广到人与自然之间，才有真正的“和”出现。儒家和道家对自然的同情，今天已在人类理性中上升为大地伦理学中人对自然界的伦理责任观念。

“合”作为和谐秩序基础上的进一步互动结合，推动建构出新的

整体质，因而具有极其重要的生命意义。“和”只是“合”的前提，“合”应是“和”的目的。**在生态意义上，文艺对于综合意识的启迪和对整体精神的培养，有推动人与人、人与社会、人与自然综合协作的功能。**文艺的“合”的功能的深层作用，在于启迪和培育人的生命整体观念，并把它推向社会以及自然。感性的事物都是具体整体的存在，即都是多种规定性的统一，是“综合”的成果。生命只能存在于有机整体之中。

“风”“籁”自然

中国传统儒家自古以来就有所谓的“风教”之说。《毛诗序》说：“风，风也、教也。风以动之，教以化之。”“风”是自然界的空气流动，它拂挠万物，是人们最能直接感受到的“气”，是“气之感物”的最生动鲜明的表现。风之疾徐强弱的节律形式可对应于人的生命情态以至万物特征，于是有“风物”、“风景”、“风貌”、“风神”、“风韵”等说。风所具有的无处不在的力学特征及其作用，使“风气”、“风俗”、“风习”、“风流”、“风情”等说法成为通俗语言中的概念。风教乃是指把教育当作一种普遍的推动力，使之无所不在人心，从而达到变化政治、文化、道德等的过程。风教亦是以诗为代表的文艺的根本功能所在。所以刘勰说：“诗总六义，风冠其首，斯乃化感之本源，志气之符契也。是以怊怅述情，必始乎风……思不环周，索莫乏气，则无风之验也。”朱熹则说：“凡言风者，皆民间歌谣。采诗者得之，而圣人因以为乐，以见风化流行、沦肌浃髓而发于声气者如此。其谓之‘风’，正以其自然而然，如风之动物而成声耳。”风教之说，从其最深远的根源上说，还是艺术源于自然的表现。

首先，风、乐、诗、舞一体。中国古人将音乐比作风。《左传·昭公二十年》中，晏子说：“声亦如味，一气、二体、三类、四物、五声、六律、七音、八风、九歌，以相成也。”可以说，风声本是自然的音乐。音乐与自然具有本质上的同一性。风声、音乐都是天

地间万物和谐的体现与结果。上古之时，音乐、诗歌与舞蹈本为一体，有诗必有乐，有乐必有舞。《诗经》300首，当时必有乐谱口耳相传，后由于无法记载而失传，如今它呈现在今人面前的只不过是一本歌词而已。但诵其词，大略可以想见当时那种盛大的歌舞场面。

其次，风的和谐本质是“籁”。晏子说，歌、风、音、律、声等有“清浊、大小、短长、疾徐、哀乐、刚柔、迟速、高下、出入、周疏” 的分别，这些有分别的东西和谐地结合在一起，构成音乐乃至艺术的和谐本质。道家《庄子》则将这种存在于分别和运动之中的和谐本质理解为一种静，一种超然于有形物之动静的静，这就是其所说的“天籁”、“地籁”、“人籁”，简言之即“籁”。

“夫大块噫气，其名为风。是唯无作，作则万窍怒呺。而独不闻之翏翏乎？山林之畏佳，大木百围之窍穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者。激者、謞者、叱者、吸者、叫者、譹者、宎者、咬者，前者唱于而随者唱喁。泠风则小和，飘风则大和，厉风济则众窍为虚。”“地籁则众窍是已，人籁则比竹是已，敢问天籁。……夫吹万不同，而使其自己也。咸其自取，怒者其谁邪？”（《庄子·齐物论》）

“天籁”是指，自然造化，万物形成，在这个过程中，万物无不处于冲突、变化之中。其剧者，若闪电雷鸣、狂风怒号、惊涛骇浪、山崩地裂、洪流席卷、火蛇翻腾；其缓者，则若空山寂谷、轻风和日、波光粼艳、宁谧悠远。然而它们却共同组成了大自然和谐的整体，所谓“前者唱于而随者唱喁。泠风则小和，飘风则大和，厉风济则众窍为虚”即是。“地籁”是指自然造化过程中在地球上发生的具体现象和过程，如春华秋实、夏热冬寒、动植生死等。虽然它们之间存在一些具体的矛盾与胜负不和，但每一个具体的过程相对于它自身来说都是恰如其分，增不得一分，减不得一分，或增或减都将是对自然的破坏。这也是一种和谐，所谓“众窍是已”即是。“人籁” 即“比竹是已”，是指人类模仿天籁、地籁的作为活动，指人类的文艺

活动。天籁之造化与地籁之形成，其本身都是一个自然而然的过程，是艺术本身。人籁则是人对天籁与地籁的模仿。虽然人类的模仿也是一种自然的天性，但人类的模仿却有和谐与不和谐之分。前者是艺术、是美，后者则可能是破坏、是污染。于是，天籁、地籁、人籁就成为人们评论艺术作品高下的三个标准。如在戏曲品评中，曲分三籁："其古质自然、行家本色者为'天'；其俊逸有思、时露质地者为'地'；若但粉饰藻绘、沿袭靡词者，虽名重词流，声传里耳，概谓之'人籁'而已。"其内在的精神实质还是以自然为艺术之母。

人籁之本乃源于天、地之籁，人籁是天、地之籁的自然生成。刘勰在《文心雕龙·原道》中指出："文之为德也大矣，与天地并生者何哉？夫玄黄色杂，方圆体分，日月叠璧，以垂丽天之象；山川焕绮，以铺理地之形。此盖道之文也。仰观吐曜，俯察含章，高卑定位，故两仪既生矣。惟人参之，性灵所钟，是谓三才。为五行之秀，实天地之心。心生而言立，言立而文明，自然之道也。傍及万品，动植皆文。龙凤以藻绘呈瑞，虎豹以炳蔚凝姿。云霞雕色，有逾画工之妙；草木贯华，无待锦匠之奇。夫岂外饰？盖自然耳。"文本来就是自然的存在，在天地人三才中，唯人能参悟天地之心，创造出文学来。文学或文艺的产生完全出之自然。所以，"林籁结响，调如竽瑟；泉石激韵，和若球鍠。故形立则章成矣，声发则文生矣。夫以无识之物，郁然有彩，有心之器，其无文欤！"人生成于天地自然，乃是"有心之器"，其与"无识之物"的区别就在于他能将自然之文立之为言，"言立而文明"，于是自然之文得以彰明，也就是"形立"、"章成"、"声发"、"文生"的生成过程。"言之文也，天地之心哉！"人心与天地自然以文相通，人心之文无非天地自然之文的感发。人心之文与天地自然之文相对应，也就与其能互为体现。当然，天地之和谐为文学艺术的最高摹本。如阮籍所说："夫乐者，天地之体、万物之性也。合其体，得其性，则和；离其体，失其性，则乖。昔者圣人之作乐也，将以顺天地之体，成万物之性也。"人籁的

最高追求是顺天地之体，成万物之性，而不可妄作妄为，否则就不成其为籁。

师法自然

自然美在人们的心目中乃是包括文艺在内的一切美的原型，并且由于人对自然美的敏感而最容易发挥其原型效应。**中国传统儒道诗学以自然为美的极致境界。在这种自然之美的境界中，人性得以回到至真至纯、无挂无碍的自由状态，实现生命整体的生态平衡和协调，既享受到生命的和悦，又实现了对世俗生命的超越。**渊源于自然而又以自然为最高审美境界的文艺，在创作原则和方法技巧上也必须发于自然。这里所说的自然，相对于矫揉造作的人工而言，要求得之天然而不可强致。曹丕说："文以气为主，气之清浊有体，不可力强而致。"刘勰进一步加以阐发指出"夫情动而言形，理发而文见，盖沿隐以至显，因内而符外者也。然才有庸俊，气有刚柔，学有浅深，习有雅郑，并情性所铄，陶染所凝，是以笔区云谲，文苑波诡者矣。故辞理庸俊，莫或翻其才；风趣刚柔，宁或改其气；事义浅深，未闻乖其学；体式雅郑，鲜有反其习。各师成心，其异如面"、"吐纳英华，莫非性情"、"人禀七情，应物斯感，感物吟志，莫非自然"。对自然的心灵感悟，是艺术创造达到出神入化的自然之境的必要前提。"自然之恒资"决定文艺作品的品质、格调和风貌。文既发于自然，就须顺乎自然之理、遵循自然之法。诗是文之一种，更须以自然为法。

自然的本质在于真、诚。庄子在《渔父》中说："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"、"真者，精诚之至也。不精不诚，不能动人"。**真就是本色，就是诚实，就是像天一样的坦然朗然。**老子的"复归于婴儿"，孟子的"不失赤子之心"，以至于李贽的"童心说"，都以其对自然之真的痴迷而广受推崇。袁宏道论诗，强调"出自性灵者为真诗"。他认为"世人所难得者唯趣"，而趣当出之自然。王国维论意境，"自然"不仅是意境的

必备条件，也是意境品格的重要标志。他说："元曲之佳处何在？一言以蔽之，曰：自然而已矣。古今之大文学，无不以自然胜，而莫著于元曲。"作为"中国最自然之文学"的元曲的最佳之处在其文章之妙，而"其文章之妙，亦一言以蔽之，曰：有意境而已矣。何以谓之有意境？曰：写情则沁人心脾，写景则在人耳目，述事则如其口出是也"。正是由于景真情真，一片自然，才能动人之真心，使作品具有强烈的艺术感染力。诗法自然的第一个意思就是要求作诗者真诚地面对自己的思想和感情。

其次，中国古代儒家和道家认为，**自然是文艺资源永不枯竭的源泉和蕴藏无尽的宝库，是永远临摹不完的艺术范本**。艺术家们的形神意象、情致气韵，无不得之于自然。天地自然之文孕育了人心之文，人心之文形诸笔墨与舞咏，于是乃有文艺、乃有诗，因而文艺的根本方法乃是师法自然。师法自然亦即法自然或以自然为法。**师法自然就是把自己当作自然的一部分，也把自然当作自己的一部分，使自己与自然渗融如一，使自己的行为依据自然的法则而发生，而不仅仅是依据自己的主观意志与认识，也即是依据自己的那些与自然法则一致的主观意志与认识而发生，从而排除自己与自然之间的对立，使一切人为的东西仍然归一于自然本身**。自然法则最伟大的成果之一，就是它在从地球存在以来的时间里创造了一个生态系统。这个生态系统到目前为止，既是地球的存在方式，也是地球上包括人在内的万事万物的存在条件。这个生态系统同时也以它自己的固有自然法则进一步向前运动、发展。师法自然也就是要遵循、依据地球生态系统的固有自然法则来行为、来思想。自然法则自身就是人类的方法论。

师法自然的方法在中国儒家诗学中具体化为《诗经》所开创的"赋、比、兴"的文学创作的基本思维方式和基本技巧手法。《楚辞》中，"善鸟香草以配忠贞，恶禽臭物以比谗佞，灵修美人以媲于君，宓妃佚女以譬贤臣，虬龙鸾凤以托君子，飘风云霓以为小人"（王逸《离骚序》），比兴手法被运用得更加纯粹、精练。《诗经》

中的《国风》与《楚辞》中的《离骚》因而便成了中国古代文学艺术精神的写照，被人们合称做“风骚”。**“赋、比、兴”的创作方法为人与自然在文学艺术中和谐共振迈开了最初的步伐，为文学艺术创作中表现自然与人心的交感互动过程提供了最初的手段。**宋代李仲蒙论“赋、比、兴”说：“叙物以言情，谓之赋，情尽物者也。索物以托情，谓之比，情附物者也。触物以起情，谓之兴，物动情者也。”中国儒道诗词艺术正是在这种以情尽物、以物托情、触物动情的人与自然共振谐融基础上，发展出一种物我同一、情景交融的基本创作方法，即所谓“说景即是说情，非借物遣怀，即将人喻物”的方法。**诗学方法理论中的“外感于物，内动于情”，主张作为环境的自然与作为主体的人的心灵之间要融会贯通。作诗的人只有将自然“融”进自己的心灵中，将自己的心灵“化”入自然中，达到人与自然的浑融，才有可能实现艺术的浑成。这实际上是以自然为师、以自然为法的方法在诗词艺术中的充分体现。**

二、感物悯人的生态伦理情怀

中国儒道诗学的生态伦理情怀，从诗的功能意义上体现出来。关于诗的直接意义和功能，孔子提出“兴观群怨”说，既切乎诗的生态本性，也充分揭示了文艺功能的生态性质。王夫之说：“‘诗可以兴，可以观，可以群，可以怨。’于所兴而可观，其兴也深；于所观而可兴，其观也审。以其群者而怨，怨愈不忘；以其怨者而群，群乃益挚。出于四情之外，以生起四情；游于四情之中，情无所窒。”他以为诗的四种功能相互推动深化，共同构成了一个功能整体。

“兴”指对生命意蕴的启发和对生命节律的感兴。诗有格律化的语言形式和生动的景物形象，既可以通过节律感应激发生命活力和兴味，还可以在形象对应中启发天理人事的逻辑与秩序。郑樵说：“夫诗之本在声，而声之本在兴，鸟兽草木乃发兴之本。”“兴”使人进入一种既富活力又追求意义的生命状态，使之全身心地向外部世界的

感性活力和秩序形态自由开放。

“观”既指对诗所描绘的景物人事之“观”，还指借此对天理人道之“观”，也指人与人之间的互“观”。诗是人们“观”生活、“观”天道、“观”世情和“观”自我的中介。“万物静观皆自得，四时佳兴与人同。”（程颢《无题》）“凡物皆有可观。苟有可观，皆有可乐，非必怪奇玮丽者也。”（苏轼《超然台记》）“观”并非寻常的认识，而是指对事物中所存天理、节奏等的感悟。观是“道”向人的敞呈。在“观”中，人的精神得以周流融会于天地之道，而不至凝滞于物。诗是人心的外显，所谓“在心为志，发言为诗”。通过诗，使诗人之志得以“观”。这所有的“观”，都丰富和深化着生命的信息，不仅充实和改变着人的“精神圈”以至生命的感性环境，而且有利于对生命活动的调节。所谓“陈诗以观民风”，以“观风俗之盛衰”，诗甚至起到了政治和伦理调节的作用。

“群”是认同、同化。人以个体而在，群居而处，人们之间互为主体，彼此之间的“观”终则助成其相互了解和群体认同，从而增强群体凝聚力，这就是“群”。诗之所以能“群”，乃是基于诗的“兴”和“观”的功能。人同此心，心同此感。在以诗为中介的“观”中，人们于共鸣中达到共识。在诗中观得的天理人情的普遍意蕴，把人们同化于共同的生存意义及追求之中。诗之“观”促进相互了解和沟通，使人们之间因为信息的生命化而得到了全身心的生命交流。“典型”、“象征”都能用普遍性意蕴的认同和共识来发挥其“群”的作用，将个体整合为“类”，从而提高其社会化程度。

然而人生天地间，人居群类中，相互之间必然因种种矛盾不平而生怨忿。无论是出于维护群体关系的需要，还是出于个体心理的平衡，都必须使其怨忿得到表现和宣泄。否则，怨忿之情郁结，不仅可能造成对抗和冲突，导致群体的瓦解，还可能使个体抑郁成疾成狂。这两者都违背并损害生态的平衡。诗“可以怨”。通过“怨”，不平之气得以宣畅，个体之间则因相互有所了解而能适当调节相互关系，

群体关系也就得到了维护。“怨”就是群体中给个体留下的自由空间，也是推动群体自我组织优化的一种动力因素。

由“兴”而“观”、而“群”、而“怨”，孔子把“兴”立于首而将“怨”置于其末，揭示了群体中个体矛盾的普遍性和通过诗得以排遣调适的必要性。“怨”同“兴”首尾呼应，因兴生怨，由怨而兴，构成诗的基本作用，比孔子之所以标榜“兴于诗”的原因。

因物畅神

在诗的“兴”的功能之中，也可以说有“因物畅神”的作用。所谓“因物畅神”，此处指人们顺着美好的自然环境的情势，也会有一个美好的精神世界出现。**一个美好的自然环境对人类来说是非常重要的，这不仅仅是因为美好的自然环境意味着物质生活的丰裕，而且也因为美好的自然环境同时意味着精神生活的多彩和高质量。**人类在同大自然进行物质与能量交换的同时，也进行着信息与精神的交流，因而人类在从美好的大自然中获得物质享受的同时也获得了美好的精神享受。而且，**精神的发展，使人类具有了一种能力，即并不需要同自然界发生实际的物质与能量的交换就能同大自然进行信息的交换，这种交换使得人类的精神生活具有了一定程度的相对独立性，使人们仅仅因为对大自然进行诸如视、听、闻、触摸等的感受活动就能产生对大自然的美好精神愉悦。**更进一步，这种精神愉悦成为人类的一种经常的需要。正是从这个意义上说，大自然对人类有一种“畅神”的作用。

中国古代儒家和道家诗词艺术中乃至整个古典文学艺术中，对这一点有着明确的认识。宗炳在《画山水序》中认为，“至于山水，质有而趋灵”，“山水以形媚道”，“夫以应目会心为理者，类之成巧，则目亦同应，心亦俱会。应会感神，神超理得”，“神本无端，栖形感类，理入影迹，诚能妙写，亦诚尽矣。于是闲居理气，拂觞鸣琴，披图幽对，坐究四荒。不违天励之丛，独应无人之野。峰岫蹺嶷，云林森渺。圣贤映于绝代，万趣融于神思。余复何为哉？畅神而已。神之所畅，孰有先焉”。所谓“畅神”，就是在“望秋云神飞

扬，临春风思浩荡”的基础上，以山水之美包笼天地，使“万趣融于神思”，整个生命都沉浮于自然之中，自由无碍。面对眼前表现“自然之势”的山水，想象顺势驰骋飞扬并体验生命，最终把整个生命安顿于宇宙人生的“天理”之中。在生命的本真状态下与自然交流融合，“息息相通”，使人的身心得到最可靠的安顿，使自己焕发出精神而享受真正的生命状态，获得舒畅的、自得的体验。物质生命就这样向精神生命飞扬提升。在“畅神”的境界中，个体的有限生命存在也才在“神超理得”之中入于无限和永恒。无疑，“畅神”是对生命自由的一种忘我体验。

以自然生态之理疏导生命态度中的偏颇和执迷，宣和情志，寄慰人生，从大自然学习生存的智慧，也是人类永恒的道德践习途径。在现实生活中，生命意志常因偏执和愚妄而产生有悖自然之道的欲望流行。有违自然之道的欲望，必然因到处碰壁而造成内心的苦闷。这种苦闷可以在审美中得到宣泄、排遣。人们可能在对自然生态所呈现和启示的生命规律的彻悟中，实现情志的和谐，并可能因迷途的生命重归于自然大道而得到安慰。如欧阳修在《秋声赋》中从四时运行阐明了秋的特性，亦即其自然生态本性，然后感叹道：“嗟夫！草木无情，有时飘零。人为动物，惟物之灵。百忧感其心，万事劳其形。有动乎中，必摇其精。而况思其力之所不及，忧其智之所不能。宜其渥然丹者为槁木，黟然黑者为星星。奈何以非金石之质，欲与草木而争荣。念谁为之戕贼，亦何恨乎秋声！”从自然科学看，这是很寻常的道理。但是具体到个人的生命存在，却又总是不能解脱。中国文学中自古以来的“悲秋”主题，始终贯穿的都是对人生苦短、生命难再的伤悼。欧阳修欲以自然之理舒平千古的怨结，亦可给人以抚慰。

比德于物

“比德”可以说是“观”之一种。“比德”之说，其文虽见于《荀子》，实则早已有之。孔子慨叹“岁寒然后知松柏之后凋也”，教诲诗可以“多识于鸟兽草木之名”，孟子论观水之术，用“声闻过

情，君子耻之”解释“仲尼亟称于水”，都已是“比德”。自然物的形式特征或生命特性在与人的品德修养的对应中被赋予德行品质的意义，然后又反过来给人以品德修养的启示，就是比德。以自然物比“德”，并非纯为人的主观想象，其内在基础是“异质同构对应”及其与人形成的实际关系。“比德”所对应的人格修养的内容，包括“君子”所应持操的方方面面，并不局限于狭义的道德品质。如《荀子·法行》之以玉比德于君子：“夫玉者，君子比德焉。温润而泽，仁也；栗而理，知也；坚刚而不屈，义也；廉而不刿，行也；折而不挠，勇也；瑕适并见，情也；扣之，其声清扬而远闻，其止辍然，辞也。”其玉所比之德，就包括了仁、知、义、行、勇、情、辞七个方面。《荀子·宥坐》另记有孔子论观水的言辞：“夫水，大偏与诸生而无为也，似德。其流也埤下，裾拘必循其理，似义。其洸洸乎不淈尽，似道。若有决行之，其应佚若声响，其赴百仞之谷不惧，似勇。主量必平，似法。盈不求概，似正。绰约微达，似察。以出以入，以就鲜絜，似善化。其万折也必东，似志。是故君子见大水必观焉。”其水所比之德包括了“德”、“义”、“道”、“勇”、“法”、“正”、“察”、“善化”、“志”九个方面。再如后人之论“仁者何以乐山”：“夫山，……万民之所观仰，草木生焉，众物立焉，飞禽萃焉，走兽休焉，宝藏殖焉，奇夫息焉，育群物而不倦焉，四方并取而不限焉。出云风，通气于天地之间，国家以成。是仁者所以乐山也。”（《说苑·杂言四十七》）其具有生态意识的仁德，正是以山之厚生载物的生态特征为依凭。凭借这样一种观念，中华大地上的自然景象发挥了它在精神上养育民族文化和民族精神的巨大作用，使中华民族的智慧和仁德之心与中华的物质自然地融为一体。

康德有“美是道德的象征”的观念，认为自然美同道德相表里：“心灵思索自然美时，就不能不发现同时是对自然感兴趣。这种兴趣是邻近于道德的。”无论是“比德”还是“灵魂通道”，都是对人的生存智慧的启示。中国儒道的哲人、文人从大自然中感悟生存智慧的

事实不胜枚举。《老子》言“人法地，地法天”，天地自然是最高级最神圣的人格原型和范式。“比德”说，实际上也就是以不同特性的事物表征不同的人格原型。山水人格、湖海人格、松柏人格、梅鹤人格、竹石人格，如此等等，既是自然人格化，也是人格自然化。中国的文人从自然生态所体现的生命精神中发现了不同的人格特征和类型，并自觉地用它们来养护和陶冶自己的人格。

对于儒道先哲们来说，从自然现象中找出事物规律以求理顺社会秩序，是最重要的任务。经常接触的自然界成为他们研究客观世界的物质依据。《易经》从自然中选取天、地、雷、火、风、泽、水、山八物，作为万物的起源，目的是探求事物对立发展变化的规律。孔子说：“知者乐水，仁者乐山。知者动，仁者静；知者乐，仁者寿。”（《论语·雍也》）以山水为形容，用水的周流无滞比喻智者的缘理而行，用山的安固厚重比喻仁者的沉静仁厚。其注意于自然对人性和道德的助益，属于向“山水自然中讨消息”（钱穆《论语新解》）的哲学思维与审美意识。可以说，正是**自然生态所展现的天然本真的美，哺育了我们最“正宗”的文艺审美意识，树立起最令人神往的艺术审美境界。要同自然有精神上的感应，就必须有对自然的爱，有对自然的感知。**

天行有常与生态伦理

——荀卿的生态伦理思想新探

任俊华/文

荀卿，生卒年不详，是战国末期最杰出的思想家，大约生活在齐宣王末期（公元前301年）至秦始皇统一六国前后（公元前221年）。司马迁《史记·孟轲荀卿列传》有其生平事迹简介。他的思想资料主要保存在《荀子》（又称《孙卿新书》）一书中。这里就根据此书，对荀卿的生态伦理思想进行探讨。

一、“天行有常”的生态伦理意识

学界公认《荀子》一书有丰富的生态伦理思想，这无疑是荀子（以下按其著作和习惯称呼其为荀子）留给后人最为宝贵的一份精神财富。由于荀子是对先秦诸子百家作总结的大思想家，其哲学、政治、经济、军事和教育等方面的思想皆相当丰富，所以人们在对其主流思想作深入研究的时候，往往忽视了对其非主流思想——生态伦理思想的探究，这是与荀学研究的繁荣局面不相称的。当今，随着全球性生态环境问题的日益加剧，现代生态伦理学学者们对中国传统文化

中的生态伦理思想给予了高度重视，为此，对荀子的生态伦理思想进行深入研究就摆到了我们面前。我们说，荀子丰富的生态伦理思想首先是与其“天行有常”的生态伦理意识分不开的。

荀子在《荀子·天论》中基于自然界（天）与人类有本质区别的考虑，提出了“天行有常”的生态伦理观——“天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；修道而不贰，则天不能祸。故水旱不能使之饥，寒暑不能使人疾，妖怪不能使之凶。……受时与治世同，而殃祸与治世异，不可以怨天，其道然也。故明于天人之分，则可谓至人矣。”这里明确告诉我们，**自然界的运行变化是有固定的规律的，它不是因为有尧这种好的帝王就存在，也不是因为有桀这种暴君就消亡。只有明白自然界与人类各自有自己的职分，才可以称得上是一个高明人。**值得注意的是，这里荀子提出人类社会出现的饥荒、疾病、殃祸“不可以怨天”，是由于“应之以乱”，即没有处理好人与自然的关系造成的。无疑，这里谈的天人关系明显包含了人与自然之间的伦理关系即生态伦理问题。荀子在这里用自己的生态伦理思想正确地解释了人类社会为什么出现饥荒诸问题，这是难能可贵的。

为什么说“天行有常”呢？荀子在《荀子·不苟》中作出了解释：“天不言而人推其高焉，地不言而人推其厚焉，四时不言而百姓期焉。夫此有常，以至其诚者也。”原来“天行有常”是通过这些事情显示出来的：上天不说话，人们却认为它处于最高；大地不说话，人们却认为它宽广无边；春夏秋冬四时不说话，老百姓却都能感知节气的变化。这些“不言”的事里包含有它们自身的规律，即“有常”。**荀子不仅仅指明“天行有常”的事实，而且认为天行之所以“有常”，在于“以至其诚者也”，即大自然之所以运行有规律，就因为它达到了真诚。真诚不仅能使天地化生万物，还能使圣人教化万民。**他说：“天地为大矣，不诚则不能化万物；圣人为知矣，不诚则不能化万民。”（《荀子·不苟》）这样，通过诚，把“天地”和

“圣人”即天人合一关系凸现出来了。**“诚”即真诚无妄，是一种道德规范。天地有诚，意即天地亦有伦理道德行为**（当然，这种伦理道德行为是而且仅仅是通过天人关系展现出来的，它本身“不言”，只是人的评价而已），这样，实际上已涉及对天地万物（自然界）讲生态伦理的问题了。可惜荀子没有进一步展开并明确提出天地伦理观，过了近半个世纪，西汉大儒董仲舒才正式提出“行有伦理副天地”的天地伦理观，这反映了儒家生态伦理思想的发展过程。

荀子认为，既然由于天地达到了真诚无妄，才体现出“天行有常”，因而圣人、君子就应当从“天行有常”这种真诚无妄的行为中体会“天德”，去修心养性，提高道德水准，用“诚心行义”，把握好自然规律，为民造福。他说：“君子养心莫善于诚，致诚则无它事矣。唯仁之为守，唯义之为行。诚心守仁则形，形则神，神则能化矣；诚心行义则理，理则明，明则能变矣。变化代兴，谓之天德。……君子至德，嘿然而喻，未施而亲，不怒而威。夫此顺命，以慎其独者也。”（《荀子·不苟》）

荀子把从“天行有常”中体现出来的“诚”的“天德”，看作是君子养心行义、圣人化民治国的根本。他说：“夫诚者，君子之所守也，而政事之本也。”（《荀子·不苟》）由此可见，原来荀子提出“天行有常”，是为了把“诚”这一“天德”提供给君子修养身心，以便当作安邦治国的“政事之本”用的。而要体会出“天行有常”的“天德”，就必须首先明确天地存在着和人类一样的伦理行为，这正是荀子生态伦理意识的集中体现。

荀子通过“诚”这一道德规范，把“天之道”和“人之道”连在一起，显然是继承了儒家天人合一的传统。比荀子早半个多世纪的儒家“亚圣”孟子就说过：“诚者，天之道也；思诚者，人之道也。至诚而不动者，未之有也；不诚，未有能动者也。”（《孟子·离娄上》）孟子这句话实际上已将“天之道”和“人之道”之所以“能动”（天人感应）归结在一个“诚”字上了，荀子则在此基础上作出

了新的概述，由此可见孔孟荀儒家讲天人关系传统的一致性。在天人关系上，荀子同前辈儒学大师一样是主张天人合一取向的，并不存在有的学者误解的“天人相分”（天与人是相互分开的）问题。

荀子从来没有讲过“天人相分”，他只是说“明于天人之分”（《荀子·天论》），这个“分”是指职分、分工（荀子讲“明于天人之分”后紧接着讲“不与天争职”，很明显此“分”同“职”是一个字义）。在荀子看来，自然界（天）和人各有自己不同的职分、不同的分工，发挥着不同的作用，二者是有本质区别的，不能混淆不清，他并不认为“天”与“人”是相互分开、彼此之间没有任何联系的，把“分”理解为“相互分开”（与“天人合一”之“合”是相反义）是违背了荀子本义的。从句式来分析，“明于天人之分”一句中因为前面已有动词“明于”，所以后面的“分”显然是名词（结合上下文，正确的字义是“职分”），而“天人相分”一句中之“分”是动词“把……分开”，此两句中“分”的字义和词性是截然不同的。在荀子看来，天与人只是分工不同，上天的职分在于没有任何有意识的作为和追求，一切都是自然发生的，即所谓“不为而成，不求而得，夫是之谓天职”（《荀子·天论》）。天是没有意志的，是客观存在的物质自然界。这是荀子天论中最为光彩夺目的一笔。而人的职分在于遵守天规（自然规律）和人道（社会规律），自强不息，好自为之，即“官人守天而自为守道也”（《荀子·天论》）。

荀子把天、人不同的职分和作用加以区别对待，一方面是为了突出人的主体性，使人类能够“制天命而用之”（《荀子·天论》），“序四时，裁万物，兼利天下”（《荀子·王制》），掌握自然规律，根据四季变化安排生产，使天地万物为人类发挥好的作用，另一方面是为了使人类“不与天争职”（《荀子·天论》），避免人类胡作非为，干扰天的职分，从而能更好地发挥人类本身的作用，去认识、掌握自然规律。

荀子将“人”从“天”的控制的阴影中（“天”是西周的至上

神）彻底解放显现出来，认为“天”并不神秘，它同“人”一样是客观的自然存在，人类完全可以掌握自然，使之为人类发挥作用。他说：“天地生君子，君子理天地。君子者，天地之参也，万物之总也，民之父母也。无君子，则天地不理，礼义无统，上无君师，下无父子，夫是之谓至乱。”（《荀子·王制》）在天人关系上，君子（人）、天、地三者是相互并立而存在的，“天地”生养“君子（人）”，而“君子（人）”则能治理“天地”，总和“万物”，使天地万物和谐，使社会秩序安排合理。如果离开了“君子（人）”则天下“至乱”，一切都混乱不堪了。由此可见，“人”比“天地”贵。他说：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义。人有气、有生、有知，亦有义，故最为天下贵也。”（《荀子·王制》）这样一来，经过荀子对天人关系的全新论述，人的主体地位就牢牢地树立起来了。

可见，荀子并不主张“天人相分”——把天与人相互截然分开，而是主张“天人相参”，即把天地人三者相互并存（“参”，同“叁”，指三者并立在一起而存在），并最终取向于“天人合一”即天与人之间互相联系，构成了一个“天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓能参”（《荀子·天论》）的天地人三者相互联系的生态系统。这个天地人生态系统，通过“天行有常”的“诚”（天德）和“人有其治”的“诚”（君子至德）统一起来，各自既有不同的分工，又彼此之间相互作用。这样才有了《诗经·周颂·天作》所歌唱的那种“天作高山，大王荒之；彼作矣，文王康之”的美好自然与人文相互交织的景象。荀子的这种天地人相参相合思想，被西汉大儒董仲舒充分吸收并加以发扬光大，成为其“行有伦理副天地”的天地伦理观的理论基础。

董仲舒说：“何为本？曰：天、地、人，万物之本也。天生之，地养之，人成之。……三者相为手足，合以成礼，不可一无也。”（《春秋繁露·立元神》）他把天地人三者看成是情同手足、合为一体的关

系，且三者分工不同，又彼此作用，共同成为“万物之本”。这与《荀子·不苟》中论述的“政事之本”实为同出一辙之说。为什么这样讲呢？因为作为荀子“政事之本”的“诚”正是贯通天地人，将三者联结成一体的最本质的东西，没有这个“诚”，则天地人三者不可能合一，又哪来“万物之本”呢？所以董仲舒“万物之本”说，正是对先秦儒家天人合一学说的发扬光大，在儒学精神上是一脉相承的。

二、“制用天命”的生态伦理实践观

荀子不仅从“天行有常”中体会出天人合一的“诚”的生态伦理意识，而且重视生态伦理实践，提出了“制用天命”的生态伦理实践观。他说：“人之命在天，国之命在礼。君人者，隆礼、尊贤而王，重法、爱民而霸，好利、多诈而危，权谋、倾覆、幽险而尽亡矣。大天而思之，孰与物畜而制之！从天而颂之，孰与制天命而用之！望时而待之，孰与应时而使之！因物而多之，孰与骋能而化之！思物而物之，孰与理物而勿失之也！愿与物之所以生，孰与有物之所以成！故错人而思天，则失万物之情。”（《荀子·天论》）荀子在这段话里，强调人类的命运在于如何对待自然界，主张把天当作自然物来畜养、控制并加以利用，既要顺应季节的变化使之为人类生产服务，又要施展人类的才能促使其保持不断繁殖再生，用人力确保万物成长下去；既要合理利用万物，又要不造成浪费；不能放弃人类的努力，一心指望天赐恩惠。这样，才不会“失万物之情”，才能充分而合理地利用和爱护好生态资源，从而建立天下“尊贤而王”或“爱民而霸”的良好社会秩序，避免人类走进“尽亡”的泥坑。

持平而论，荀子作为中国古代具有朴素唯物论与朴素辩证法相统一思想的杰出思想家，他把人类的命运自觉地与如何对待大自然联系起来，并号召人们积极主动地发挥人的主观能动性，采取“物畜而制之”、“制天命而用之”、“应时而使之”、“骋能而化之”、“理物而勿失之”的一系列符合生态伦理要求的对策，强调不“失万物之

情”，一片爱护万物的生态伦理情怀跃然于笔尖。这是十分难能可贵的生态伦理思想，值得今人珍视而力行之。

关于“制天命而用之”，有些学者误解为是荀子不讲尊重天命（自然规律），而是鼓吹“征服自然”的论调（张岱年主编《中华的智慧——中国古代哲学思想精粹》，上海人民出版社1989年第1版第109页），这是不符合荀子思想本义的，也是没有任何根据的。通观《荀子》全书，荀子主张“天行有常”，肯定大自然的运行是有客观规律的，人类只有在充分认识、把握自然规律的前提下，才能发挥好主观能动性，合理利用好自然界。这里“制”固然有控制、掌握之义，但紧接着讲“用”，目的是为了对人类有用，“制”是为了更好地“用”。如果是不尊重自然规律，胡作非为地“制”，如何又能达到“用之”的目的呢？可见，荀子从来都不主张对自然界随心所欲地控制、征服，他讲“制天命”是在“敬天而道”（《荀子·不苟》）的大前提下进行的，他讲的“而用之”也包含着可持续利用的目的，即他在《荀子·荣辱》中讲的“长虑顾后而保万世”的意思，不能仅就一个“制”字，作片面的断章取义的理解。

谈到对“制”字的理解，有的学者为了避免将“制”理解为“控制、制裁”之义，提出将此“制”作“遵从、遵循”解，并举《商君书·更法》“知者作法，而愚者制焉”和《淮南子·氾论训》“夫圣人作法，而万物制焉”为例，说东汉经学家高诱对此“制”作的注释是“制，犹从也”，即有“遵从、顺从”之义（见《森林与人类》1996年第3期第20页）。这个观点是站不住脚的。《商君书·更法》和《淮南子·氾论训》这两句中主语是“知者、圣人”，后面的“愚者、万物”是承受的对象，故有顺从之义。而“制天命而用之”全句为：“从天而颂之，孰与制天命而用之！”在句中，前面已指明了“从天”即顺从、遵从天，不会后面有转折语气的“制天”又是遵从天之义（“制”与“从”应为反义词）。而且，所举“愚者制”、“万物制”之例，与“制天命”句式不同，不可妄加对照而套解。实

际上，“制”为“裁”义，既符合荀子本义，亦有与《荀子》同时代的文献可佐证。马王堆汉墓出土文献中有一篇《系辞》，其成书年代正与《荀子》编撰年代相近，其中有“缘也者，制也”的文字，而通行本《系辞》写作“彖者，材也”。显然，这里“制”与“材”即“裁”义同。

“材”同“裁”，在《荀子·解蔽》中可找到证据，即“经纬天地而材官万物”一句。而《荀子·王制》讲的“序四时，裁万物，兼利天下”正是此“材（裁）”义的最佳注脚。实际上，只有明确将《荀子》此“制”字解释为“裁”（控制、掌握），才能真正揭示荀子刚健有为的天道观的实质。对此，焦国成教授有相当高明的看法。他把思孟学派与荀子学派的用字进行比较后指出：“荀子学派用的‘理’、‘裁’、‘治’等字，实际上是把人放在了主体的地位。在他们看来，天地只不过是生育万物而已，没有了人（君子），天地就会呈现出相当的混乱。用现在的话来说，天只有通过人，才能保持生态平衡。显然，思孟学派要温和一些，荀子学派要激进一些。”（焦国成：《儒家爱物观念与当代生态伦理》，载《中国青年政治学院学报》1996年第2期）我们说，正是由于“荀子学派要激进一些”，才使一些学者产生了对荀子“制天命而用之”思想的严重误解。如有学者批评说：“生活在古代的荀子没有意识到，仅仅强调征服自然，而不注意顺应自然，不注意与自然相协调，是片面的观点。”（张岱年主编《中华的智慧——中国古代哲学思想精粹》，上海人民出版社，1989年第1版第109页）这种批评显然是不能成立的。

我们认为，荀子“制天命而用之”的“天命”二字是直接继承了儒家鼻祖孔子“五十而知天命”（《论语·为政》）和“小人不知天命而不畏也”（《论语·季氏》）中的“天命”之义，它们皆指自然规律而言。从孔子到荀子的儒家文献中，“天命”二字孟子没有使用过。孟子只讲过“圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也”（《孟子·尽心下》）。孟子用“天道”，不用“天命”，而孔子却

正好相反，一部《论语》只有子贡讲过一次“天道”，孔子本人没有说过“天道”二字。因此，在天道自然观方面，荀子是有意识地与孔子保持一致性的。今人多有不识此“天命”继承之奥妙，而将孔、孟天道观视为相同，将孔、荀天道观视为相异，这是欠妥的。孔子讲敬畏天命，把“畏天命”看作是“君子”与“小人”的分界线。孔子说：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言。”（《论语·季氏》）而荀子亦讲：“君子，小人之反也。君子大心则敬天而道，小心则畏义而节。”（《荀子·不苟》）意即君子与小人相反，君子从大处来讲则敬畏自然规律，从小处来讲则敬畏仁义礼节。由此可见，荀子也是讲敬畏天命（自然规律）的。我们研究荀学，如果只注重他的“制天命而用之”思想，而忽视他的“敬天而道”思想，就会得出前面所引的批评荀子“仅仅强调征服自然，而不注意顺应自然”的错误结论来。

荀子“制用天命” 的生态伦理实践观进一步丰富了孔子“敬畏天命”的生态伦理思想，把儒学创始人开创的“知天命”—“畏天命”生态伦理思想路线发展为“知天命”—“畏天命”—“制天命而用之”的生态伦理思想路线，这样，就更具有实践意义，既维护了人类管理地球的实践主体地位，又凸显了人类保护自然资源，使之用之不竭和永葆生态平衡的生态伦理责任。毫无疑问，这种生态伦理观是积极的而非消极被动的，对当代生态伦理学的健康发展有重要的参考和指导作用。

三、“圣人之制”的生态资源爱护观

荀子从他的“制天命而用之”的生态伦理思想路线出发，提出了“圣人之制”的生态资源爱护观，体现了“制用”和“爱护”相结合的生态伦理辩证法思想。他在《荀子·王制》中说：“圣王之制也，草木荣华滋硕之时，则斧斤不入山林，不夭其生，不绝其长也；鼋、鼍、鱼、鳖、鳅、鳣孕别之时，罔罟毒药不入泽，不夭其生，不

绝其长也。春耕、夏耘、秋收、冬藏，四者不失时，故五谷不绝，而百姓有余食也；污池渊沼川泽，谨其时禁，故鱼鳖优多，而百姓有余用也；斩伐养长不失其时，故山林不童，而百姓有余材也。圣王之用也，……谓之圣人。”这段文字荀子是把它作为《王制》篇中的核心——“圣人之制”（亦即篇名“王制”之义）——提出来的，由此可见爱护自然资源在荀子心目中的地位何等重要！这也无可辩驳地说明了荀子对天地万物不仅仅是“制而用之”的，他也是高度重视自然资源的可持续性利用和自觉地维护生态平衡的。实际上这种“谨其时禁”、“不失其时”的爱护自然资源的措施，并非仅仅是荀子的个人奇想，它的确是有历史根据的。《国语·鲁语》就记载说：“且夫山不槎蘖，泽不伐夭，鱼禁鲲鲕……古之训也。”《逸周书·文传解》亦记载说：“山林非时不升斤斧，以成草木之长；川泽非时不入网罟，以成鱼鳖之长。”西周时的《伐崇令》更明确要求用兵时注意“毋伐树木，毋动六畜。有如不令者，死无赦”。但将这些措施作为“圣人之制”的生态资源爱护观来强调，却是荀子的首创。后出的儒家文献《礼记·月令》和《礼记·王制》等显然是直接采用了荀子的观点（《荀子》原本有322篇，经西汉刘向校定后只传下来今本32篇，不及原本的十分之一。据今人研究，荀子的有关文献和思想被保存在《礼记》中了）。荀子遵循儒家先辈“祖述尧舜，宪章文武”（《礼记·中庸》）的传统，借“圣王”（指尧、舜、周文王、周武王等儒家推崇之古代帝王）的名义宣讲自己的思想，这一点我们是应当清楚的。所引这段文字生动地介绍了如何使“五谷不绝”、“鱼鳖优多”、“山林不童”的措施。荀子认为这些措施如果能认真加以实施，那么就可以确保“百姓有余食”、“百姓有余用”、“百姓有余材”，亦即老百姓的衣食住行都可以不成问题了，这样也就可以体现“圣王之用”的光辉，是名副其实的“圣人”了。由此看来，所谓“圣王”、“圣人”，也必须是能够爱护自然资源、保持生态平衡的人。荀子这一思想通过其学生李斯影响了秦国的宰相吕不韦，被《吕

氏春秋·十二纪》采用，成为秦汉之际新道家生态伦理观的重要思想来源。

荀子“圣人之制”的生态资源爱护观还特别强调要坚定不移地按自然规律办事。他说：“修道而不贰，则天不能祸。故水旱不能使之饥，寒暑不能使之疾，妖怪不能使之凶。”（《荀子·天论》）只要坚定不移地（“不贰”）按自然规律办事，大自然就不会危害我们，即使出现水灾、旱灾和寒暑变异的天气，也不能使饥荒、瘟疫和各种灾难发生。

荀子主张“无为无强”地发展生产，反对人为地破坏自然资源，这还体现在其提出的一套“人妖”理论之中。他说：“物之已至者，人妖则可畏也。楛耕伤稼，耘耨失岁，政险失民，田秽稼恶，籴贵民饥，道路有死人，夫是之谓人妖；政令不明，举错不时，本事不理，……夫是之谓人妖；礼义不修，内外无别，男女淫乱，父子相疑，上下乖离，寇难并至，夫是之谓人妖。妖是生于乱，三者错，无安国。”（《荀子·天论》）荀子认为“人妖”（人为的怪事）有三种，涉及到农业生产、政治和人伦礼义三个方面。其中“伤稼”（伤害庄稼）、“失岁”（农业歉收）、“田秽”（田地荒芜）、“民饥”（百姓饥饿）、“不时”（破坏农时）、“本事不理”（不抓好农业生产）等显然与人为地破坏自然资源有直接关系，人类社会正是由于有“人妖”，老百姓才会饥饿，国家才会不安宁。所以荀子一再讲天灾不可怕，人为造成的破坏才真正可怕。荀子在2500多年前提出“人妖可畏”是相当有远见的。回顾我国上个世纪50年代末和70年代末发生的两次“大跃进”（俗称“土跃进”和“洋跃进”），干出“人有多大胆，地有多大产”和“几年就能赶美超英”的荒唐怪事，造成三年苦日子和国民经济几乎走上崩溃的边缘的可悲局面，这不正是“人妖”的可怕么？！用荀子的“人妖”理论审视当今全球性的生态环境问题，我们不也可以说，所谓的“生态危机”不正是全球“人妖”太多、人为破坏严重而使得整个世界积重难返的结果么？全人类都应记住荀子“人妖可畏”的警告，不要再对地球资

源进行肆意破坏了！

荀子倡导采取“圣人之制”的措施保护自然资源，反对人为地破坏，一方面是出于其儒家仁爱的立场，另一方面是看到了实施可持续发展、保持资源不枯竭的极端重要性。他说：“节用御欲，收敛蓄藏以继之也，是于己长虑顾后，几不甚善矣哉！”（《荀子·荣辱》）意即节约用度、抑制奢望，注意收藏、蓄积物资，以便保持供给不中断，这对于自己从长远利益考虑，顾及日后，难道不是很好的事情么？他批评那些苟且偷生、鼠目寸光之辈说：“今夫偷生浅知之属，曾此而不知也，粮食大侈，不顾其后，俄则屈安穷矣，是其所以不免于冻饿，操瓢囊为沟壑中瘠者也。”（《荀子·荣辱》）这些苟且偷生、鼠目寸光之辈，连基本的道理都不知道，大量地浪费粮食，不顾日后，结果要不了多久就陷入困境。这样一来，发生受冻挨饿、死于沟壑之事也就难以避免了。他称赞“先王之道，仁义之统”，因为他们“彼固天下之大虑也，将为天下生民之属，长虑顾后而保万世也”（《荀子·荣辱》），这些古代圣王行仁义之道统，能为天下人从大处考虑，从长远出发，顾及以后，永葆世世代代长治久安，因而能自觉保护自然资源，建功立业，让天下人敬仰。言下之意，后人不也应当积极效仿古代圣贤，保护好自然资源，为子孙后代造福么！

为了鼓励大家效仿圣人，成人成圣，荀子提出了“成人”和“圣人”的标准。他说“为其人以处之，除其害者以持养之”、“德操然后能定，能定然后能应。能定能应，夫是之谓成人”（《荀子·劝学》）。“成人”是通过“持养”，讲究“德操”而成的，这类人既意志坚定又适应能力强，是“圣人之制”措施的有力支持者和执行者。“上察于天，下错于地，塞备天地之间，加施万物之上，微而明，短而长，狭而广，神明博大以至约。故曰：一与一是为人者，谓之圣人。”（《荀子·王制》）原来“圣人”是善于体察天地万物，考虑问题细致而英明，既有短期计划又有长远规划，既要为本国本民族的利益考虑，又要为全世界广大人民的共同利益考虑，始终保持头

脑清醒，心胸开阔而行动简约，一心一意为天下人着想的人。荀子在战国末期已预见到了国家将从分裂走上统一的历史潮流，所以在统一大帝国即将出现的前夕，他大声呼唤“一与一是为人者”的圣人，号召人人成为圣贤之人，“修仁义”、“美风俗”、“全道德”。他认为有了这种圣人，才能化性起伪，制礼乐、明法度，安排好生产和生活，使整个社会有序地发展下去，亦即才能使“圣人之制”的措施得以实行，保护好自然资源，实现社会的可持续性发展。为此，荀子用富于诗意的语言展望了实施“圣人之制”必将出现的自然美景：“天地以合，日月以明，四时以序，星辰以行，江河以流，万物以昌。”（《荀子·论礼》）一幅多么动人的生态平衡、天地万物和谐的美好图景！

荀子号召天下百姓都行动起来，保护自然资源、维护生态平衡。他说：“高者不旱，下者不水，寒暑和节，而五谷以时孰，是天下之事也！”（《荀子·富国》）意即使高地不遭旱灾，使低洼的田地不遭水害，寒来暑往合乎节气，五谷按时成熟，这是全体天下老百姓的事情！因此，保护自然资源、维护生态平衡是一项天下全民的系统工程，人人有责。

当今世界生态严重失衡，荀子“圣人之制” 的生态资源爱护观不啻是一剂难得的济世良药！

天人感应与生态伦理

——董仲舒的生态伦理思想发微

任俊华/文

汉儒董仲舒（公元前179—公元前104年）立足于汉武帝“求天命与情性”（《汉书·董仲舒传》）的政治需要，通过自己三年“不观舍园”（《史记·儒林列传》）的苦心冥思，建立了天人感应的理论体系。

天人感应理论是一套儒家政治学说，它通过把上天发生灾异现象与人君（皇帝）的过失行为联系起来，用托天管人的手法，试图控制皇帝的所作所为，从而达到安邦治国的目的。这种天人感应理论是充分吸取和继承了先秦天人合一说，尤其是早期儒家借天灾“正刑与德”(《上海博物馆藏战国楚竹书（二）·鲁邦大旱》)思想的结果，有明显的神学目的论色彩。显然，董仲舒的天人感应理论是为巩固封建统治服务的。但是作为古代天人合一说的一种表现形式和发展阶段，它包含了一定的积极因素。本文试从现代生态伦理学的角度，探讨这种天人感应理论在生态伦理方面的积极因素。

笔者认为，董仲舒阐述其天人感应理论的专著《春秋繁露》，虽

然不是专门研究人与自然关系的，但字里行间闪烁出光彩夺目的生态伦理思想。这些思想虽然产生在2100多年前的古代中国社会，但对当今世界和中国的生态保护，仍有重要的参考价值和借鉴意义。

一、从董仲舒的理想社会蓝图说起

董仲舒在《春秋繁露》中借远古三皇五帝太平盛世的描绘，道出了自己的理想社会蓝图："五帝三王之治天下，不敢有君民之心，什一而税，教以爱，使以忠，敬长者，亲亲而尊尊，不夺民时，使民不过岁三日。民家给人足，无怨望忿怒之患、强弱之难，无谗贼妒嫉之人，民修德而美好，被发衔哺而游，不慕富贵，耻恶不犯，父不哭子，兄不哭弟，毒虫不螫，猛兽不搏，抵虫不触。故天为之下甘露，朱草生，醴泉出，风雨时，嘉禾兴，凤凰、麒麟游于郊，囹圄空虚，画衣裳而民不犯，四夷传译而朝，民情至朴而不文。"（《春秋繁露·王道》，下引该书只注篇名。）

将以上引文和儒家鼻祖孔子讲的古代大同社会比较，我们可以发现，董氏理想社会包含着生态伦理智慧。孔子讲的古代大同社会载于《礼记》中，原文是这样的："大道之行也，与三代之英，丘未之逮也，而有志焉。大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养，男有分，女有归。货恶其弃于地也，不如藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭。是谓大同。"（《礼记·礼运》）

通过比较以上两段文字可以看出，董仲舒将孔子讲的儒家理想的"大同"社会作了进一步的补充和完善。孔子的大同社会讲"人"不讲"天"，虽然人人"讲信修睦"、"外户而不闭"，但这样就真的天下太平了吗？要是不风调雨顺，毒虫猛兽四处出没，即便人人讲道德、互相友爱，社会也是不会太平的，特别是对于农业社会更是如此。所以理想的太平社会除了考虑"人"（社会）的因素，还必须考

虑“天”（自然）的因素。董仲舒因为头脑中充满了天人合一和天人感应思想，所以他的理想社会就不只是讲“人”（社会）方面——“民修德而美好”，而且还特别突出了“天”（自然）方面的和谐：“毒虫不螫，猛兽不搏，抵虫不触”、“天为之下甘露，朱草生，醴泉出，风雨时，嘉禾兴，凤凰、麒麟游于郊”，描绘了一幅大自然十分和睦的美好景象！

试问在董仲舒此前此后的儒家思想史上，还有谁有过这样大胆的想法和见诸于文字的对于理想生态社会的描绘呢?

我们将董仲舒的理想社会称之为儒家“理想生态社会”并不过分。因为董仲舒的理想社会不仅仅是人与人之间的和谐，而是天地人三者的和谐。董仲舒认为天地人不和谐的社会决不是理想社会。他描写桀、纣残暴统治下的景象，除列举桀、纣对人类——自己的同胞和平民百姓——“深刑妄杀”、“夺民财食”、“骄溢妄行”之外，还特别列举了桀、纣破坏生态的罪行：“困野兽之足”（把野兽抓获关押起来）、“竭山泽之利”（竭尽山川出产的物品）、“食类恶之兽”（吃食凶猛的野兽）、“灵虎兕文采之兽”（栅栏里关满了老虎犀牛等皮毛绚丽的野兽）、“以糟为丘，以酒为池”（用酒糟堆积成山丘，用米酒来做池塘）。原文是这样的：“桀、纣皆圣王之后，骄溢妄行，侈宫室，广苑囿，穷五彩之变，极饬材之工，困野兽之足，竭山泽之利，食类恶之兽，夺民财食，高雕文刻镂之观，尽金玉骨象之工，盛羽旄之饰，穷白黑之变，深刑妄杀以陵下，听郑卫之音，充倾宫之志，灵虎兕文采之兽，以希见之意，赏佞赐谗，以糟为丘，以酒为池，孤贫不养……”（《王道》）

而桀、纣如此疯狂地破坏生态，造成的后果又是什么呢？请看：“夏大雨水”、“冬大雨雹”、“正月不雨至于秋七月”、“地震梁山崩”、“壅河三日不流”……（《王道》）无疑是一幅极其恐怖的天灾图。正应了中国古谚中的一句话，“人不善，天报应”。所以“人行善”的伦理关系并不仅仅局限于人与人之间，也体现在人与自

然之间（即当今生态伦理学讲的“生态伦理”）。这样来看，董仲舒的天人感应理论的确包含有深刻的生态伦理思想。

二、“行有伦理副天地”的天地伦理观

董仲舒在《春秋繁露·人副天数》中，通过分析人的命运和天地相连关系，提出了“行有伦理副天地”的天地伦理观。他说：“天地之符，阴阳之副，常设于身。身犹天也，数与之相参，故命与之相连也。……行有伦理，副天地也。此皆暗肤著身，与人俱生，比而偶之弇合。”**“行有伦理副天地”即人的行为伦理与天地相符。这个道德命题在儒家思想史上第一次明确将人类的伦理视野推广到天地之间，即认为道德伦理不仅存在于人际之间，也存在于天地生态系统之间，且天地生态系统这种伦理关系是“与人俱生”，是跟人类同时存在同时发生的，所以人类的命运是“与之相连”的，必须引起人类的高度重视。**

为什么人类要有这样一种天地伦理观的认识呢？董仲舒在同一篇章中提出了以下看法：“天地之精所以生物者，莫贵于人。人受命乎天地，故超然有以倚。物疢疾莫能为仁义，唯人独能为仁义；物疢疾莫能偶天地，唯人独能偶天地。”董仲舒认为，在天地的精华所生成的万物之中，没有比人类更高贵的，因为唯独人类能施行仁义。这样，人类就应当超然于万物之上，代表万物与天地共行仁义。这里突出了天人关系中人的主体地位，意在赋予人类对于自然界的责任感，强化人类的“超物”责任意识，要求人类与天地共施仁义道德。这是其一。第二，在董仲舒看来，天地发生自然灾害，是人类自身造成的，特别是与国家的政治过失有关。他说：“凡灾异之本，尽生于国家之失。国家之失，乃始萌芽，而天出灾害以谴告之；谴告之而不知变，乃见怪异以惊骇之；惊骇之，尚不知畏恐，其殃咎乃至。以此见天意之仁，而不欲陷人也。”（《必仁且知》）

天意总是讲仁义道德的，它本身并“不欲陷人”，即不对人类妄

加陷害。所以，国家政治清明，生态得到平衡，自然界就会与人类和谐，出现前面指出的“理想生态社会”景象。他说：“天下和平则灾害不生。今灾害生，见天下未和平也。”（《郊祀》）

试看当今世界多么不和平，战争此起彼伏，连绵不断；无限制地追求欲望满足导致生态环境急剧恶化，不仅许多生物遭到灭顶之灾，而且资源枯竭、病毒蔓延……给人类自身的生存带来了严重危害，出现了空前的生态危机。由此便可体会人类和平共处的重要性，也能进而理解2100多年前董仲舒提出“天人感应”托天管人思想的良苦用心。

董仲舒的天地伦理观的理论基础是“天地人一体说”。这一学说是董仲舒在充分吸取先秦儒家易学天人合一思想和邹衍阴阳五行思想的基础上提出的。他说：“何为本？曰：天、地、人，万物之本也。天生之，地养之，人成之。……三者相为手足，合以成礼，不可一无也。”（《立元神》）

董仲舒认为，天地人三者合为一体，缺一不可，情同手足，构成了万物生化之根本。这事实上就回答了天地人生态系统之间的相互关系及固有规律的问题，即天地人是相互联系的一个生态系统，且这个生态系统之间贯彻着“天生之，地养之，人成之”（天生长万物，地养育万物，人成就万物）的固有规律，它们分工合作，不能破坏，否则就会有“自然之罚”。董仲舒说：“三者皆亡，则民如麋鹿，各从其欲，家自为俗，父不能使子，君不能使臣，虽有城郭，名曰虚邑。如此，其君枕枕而僵，莫之危而自危，莫之丧而自亡，是谓自然之罚。自然之罚至，裹袭石室，分障险阻，犹不能逃之也。”

这种“自然之罚”十分严厉，以致“其君枕枕而僵”（国君会头枕土块僵卧而死）。并且，“自然之罚”一旦来临，即便躲在石屋里，在险要处设置障碍，都不能逃避得了。董仲舒在这里特别提出“自然之罚”对国君的严惩不怠，因为国君作为一国之主，对破坏天地人这个生态系统负有最大的责任。董仲舒在《春秋繁露·五行五事》中列举了作为君王的五大过错和“自然之罚”的种种迹象，现摘

要归纳如下："王者与臣无礼，貌不肃敬，则木不曲直，而夏多暴风。……王者言不从，则金不从革，而秋多霹雳。……王者视不明，则火不炎上，而秋多电。……王者听不聪，则水不润下，而春夏多暴雨。……王者心不能容，则稼穑不成，而秋多雷。"

君王的道德修养不到家，易产生以上五种过错，这样就会破坏天地人这个生态系统，会有"自然之罚"。当然，以上所列"自然之罚"的种种迹象与君王的五大过错之间本没有必然联系，董仲舒杜撰出来，纯粹是一种托天管人的手法，借鉴了《吕氏春秋·十二纪》和《礼记·月令》的有关材料，完善了自己的"天谴说"。董仲舒讲了破坏三者关系产生"自然之罚"的情况后，又提出了严格遵循三者固有规律办事，会出现"自然之赏"的情况："三者皆奉，则民如子弟，不敢自专，邦如父母，不待恩而爱，不须严而使，虽野居露宿，厚于宫室。如是者，其君安枕而卧，莫之助而自强，莫之绥而自安，是谓自然之赏。自然之赏至，虽退让委国而去，百姓襁负其子，随而君之，君亦不得离也。故以德为国者，甘于饴蜜，固于胶漆。是以圣贤勉而崇本，而不敢失也。"（《立元神》）

显然，"自然之赏"是国君以德治国的产物。董仲舒这里讲的"以德为国"，正是对其天地伦理观的具体运用。这里的"德"，董仲舒是这样定义的："天人之际，合而为一。同而通理，动而相益，顺而相受，谓之德道。"（《深察名号》）意即天与人之间互相联系合为一体，它们之间根本相同，道理相通，行动而相互补充，顺应而相互承受，这就叫道德。

从这一"道德"定义，亦可看出董仲舒讲的天人合一关系包含了人与自然的伦理道德问题（显然，这种天人合一的"动"、"顺"之说直接来源于《周易》），触及现代生态伦理学的立论基础——**伦理关系，不仅发生在人与人之间，亦发生在人与自然之间。人与自然存在伦理道德关系，正是生态伦理学得以成立的理论前提。**当然，董仲舒的生态道德观还是十分粗糙的，他对天地人伦理道德关系的探讨由

于从属于政治的需要，很快便夭折了。史载，汉武帝建元“六年春二月乙未，辽东高庙灾，夏四月壬子，高园便殿火”（《汉书·武帝纪第六》），董仲舒认为高庙和高园便殿的火灾表达了上天去乱臣用圣人的天意，他用自己的天地伦理学说探讨这一天人感应现象，结果被中大夫主父偃陷害，汉武帝将其投入监狱，差点丢掉性命。从此董仲舒停止了对天地伦理学说和天人感应理论的探讨，再不敢谈论天人灾异问题了。

三、“鸟兽昆虫莫不爱”的生态爱护观

我们知道，由爱人生发出来的对万物之爱，是儒家伦理学一以贯之的主张。孟子在《孟子·尽心上》中最先阐明了仁民爱物思想，他说：“君子于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。”这种爱物思想有生态伦理方面的积极意义。董仲舒作为被朱熹称道的“醇儒”，亦继承和发扬了这种生态爱物思想，形成了他富有特色的生态爱护观。董仲舒在《春秋繁露·仁义法》中明确指出：“质（同‘挚’）于爱民以下，至于鸟兽昆虫莫不爱。不爱，奚足谓仁？仁者，爱人之名也。”意即真挚地爱护人民，以至于对鸟兽昆虫没有不去爱护的。不爱护，怎么能说是仁呢？仁就是爱人的名称。他在《春秋繁露·离合根》中又强调了这一爱物思想，他说：“泛爱群生，不以喜怒赏罚，所以为仁也。”即广泛地爱护一切生物，才能表现出仁爱来。这里的“不以喜怒赏罚”是指不能搞人为的“喜就赏”、“怒就罚”，而应顺应自然，讲究“自然之赏”和“自然之罚”，这与前面讲的天地伦理观是紧密相联系的。

前面我们谈到董仲舒列举桀、纣残暴统治罪行时，亦把不爱物、乱杀生作为了主要罪状，说明董仲舒的爱物观念是相当强的。他在《春秋繁露·深察名号》中有一句话：“天覆无外，地载兼爱。”意即天覆盖一切，没有例外；大地承载一切，又能包容爱护万物。这里显然直接继承了《周易》“厚德载物”观念，又进一步发展了中华先

民仁慈爱物的生态伦理思想。

如何才能做到爱护万物呢？董仲舒提出了一套“五行顺逆”方案，就是要按照五行即天地间五种材料木、火、土、金、水的顺应和逆反情况来对万物“推恩”（推行恩爱）。他在《春秋繁露·五行顺逆》中具体分析道：

“木者春，生之性，农之本也。劝农事，无夺民时……恩及草木，则树木华美而朱草生；恩及鳞虫，则鱼大为，鳣鲸不见群龙下。如人君出入不时……事多发役，以夺民时……则茂木枯槁……

“火者夏，成长……恩及于火，则火顺人而甘露降；恩及羽虫，则飞鸟大为，黄鹄出见，凤凰翔。如人君惑于谗邪……咎及羽虫，则蜚鸟不为……

“土者夏中，成熟百种……恩及于土， 则五谷成而嘉禾兴；恩及倮虫，则百姓亲附，……如人君好淫佚……咎及于土，则五谷不成……咎及倮虫，倮虫不为……

“金者秋，杀气之始也……恩及于金石，则凉风出；恩及于毛虫，则走兽大为……咎及于金，则铸化凝滞，冻坚不成，四面张网，焚林而猎；咎及毛虫，则走兽不为，白虎妄搏，麒麟远去。

“水者冬，藏至阴也。……恩及于水，则醴泉出；恩及于介虫，则黿鼍大为，灵龟出……咎及于水，雾气冥冥，必有大水，水为民害；咎及介虫，则龟深藏……”

以上分析，我们透过五行学说的神秘外衣，亦可发现保护农业、保护水利、保护资源与保护万物的合理思想。例如春天是万物生长的大好季节，必须重视农业这个立国根本，鼓励农民抓紧时间耕作，不要耽误农民播种的时机；把恩惠施及到草木身上，勤于管理施肥，草木才会长得华美；把恩惠施及到鳞甲类动物身上，精心护养，鱼儿才会旺盛地繁殖……其中董仲舒强调了作为一国之君的“人君”不能惑邪、淫佚，要为民着想，调动农民的积极性，农业生产才搞得好。如果“人君”欺压百姓，“百姓叛去”，则五谷不成，那怎么还谈得上

爱护农作物呢？所以，董仲舒这一“五行顺逆”方案既有重要的生态保护意义，也有鼓励“人君”以德治国的政治意义。

据最近公布的《上海博物馆藏战国楚竹书（二）·鲁邦大旱》记载，孔子对鲁国发生大旱的看法中已初步提出了天人感应学说。孔子认为，鲁国发生大旱是由刑、德之失而起，应当进行祭祀求雨。董仲舒宣扬天人感应学说，并乐于祭祀求雨的行径，与孔子对待鲁国大旱的言行是一致的。这就是说，董仲舒的天人感应学说实乃继承了孔子儒家借天人感应学说“正刑与德”推行以德治国的思想。《鲁邦大旱》为战国中期（楚国迁郢前）的文献（与郭店楚简相近），对我们正确理解董仲舒的天人感应学说之来源有十分重要的意义。现特将原文订正如下：

> 鲁邦大旱，哀公谓孔子：“子不为我图之？”孔子答曰：“邦大旱，毋乃失诸刑与德乎？……”（哀公曰：）“为之何哉？”
>
> 孔子曰：“庶民知说之事鬼也，不知刑与德，如毋爱珪璧币帛于山川，正刑与德，……”（孔子）出，遇子贡，曰：“赐，尔闻巷路之言，毋乃谓丘之答非欤？”
>
> 子贡曰：“否也，吾子如重命其与！若夫正刑与德，以事上天，此是哉；若夫毋爱珪璧币帛于山川，毋乃不可。夫山石以为肤，木以为民，如天不雨，石将焦，木将死，其欲雨或甚于我，或必恃乎命乎？夫川水以为肤，鱼以为民，如天不雨，水将涸，鱼将死，其欲雨或甚于我，或必恃乎命乎？”
>
> 孔子曰：“呜呼！……公岂不饭粱食肉哉，抑亡如庶民何？……”（文中省略号为原简破损处）

在谈到爱护万物的措施时，董仲舒还发现了干旱无雨与乱伐山林有关。他说：“春旱求雨……无伐名木，无斩山林。”（《求雨》）只有保护好山林名木，才能风调雨顺，不出现“春旱”影响农业生产

的现象。

儒家鼻祖孔子曾经说过“知者乐水，仁者乐山”（《论语·雍也》）的话，推人及物，乐山乐水是仁人的表现。董仲舒也是一个乐山乐水的儒者，他曾作《山川颂》歌颂了乐山乐水的仁人志士和有德者。在现实生活中，董仲舒就是一个特别爱惜一切生命的人。桓谭《新论》讲董仲舒“年至六十余，不窥园中菜”，对园中的蔬菜花草任其生长，与其共处多年，这真把《周易》的“天地之大德曰生”的思想学到了家。作为天地万物中最尊贵者，人人都要尽可能地不妨害天地之间的这种生生之意，爱护好万物，让其与人类共生共荣。

总之，董仲舒认为：“推恩者，远之而大。”（《竹林》）仁爱之心，推广得越远越是伟大。**从“仁民”到“爱物”，董仲舒都给予了高度重视，可以说孔孟开创的儒家仁爱思想发展到董仲舒已经相当成熟，蔚为大观了。我们认为这一成熟的显著标志正是董仲舒“鸟兽昆虫莫不爱”的生态爱护观的提出。董仲舒在实践和理论层面皆贯彻了这种生态爱护观，因而他的这种思想具有更加突出的生态伦理学意义。**

为什么要推恩及物、爱护生态？董仲舒不仅仅是从“仁民”的儒家仁爱思想和同情心方面立论的，他还立足于农业社会的现实，看到了天地自然界是人类生存和发展的基础，爱护天地万物正是从根本上维系人类自身的利益。他说：“天地之生万物也以养人，其可食者以养身体，其可威者以为容服，礼之所为兴也。”（《服制像》）

我国有句农谚，“老百姓靠天吃饭”。天地万物养育了人类。董**仲舒认为天地万物养育人类有二义：一是提供食物，养成人的身体；二是提供服饰，养成人的礼仪，使人类走上文明社会。所以董仲舒的天人感应理论特别讲究尊天敬祖。他甚至提出，人的形体、德行、好恶、喜怒等都是依据天地规律演化而成，**天是“人之曾祖父”，所谓“为生不能为人，为人者天也。人之为人本于天，天亦人之曾祖父也，此人之所以乃上类天也”（《为人者天》）。

董仲舒认为，人体是天地生的，就不能不留下天地的痕迹，就不

能不象天地。“上类天”就是人的上半部类天。他在《春秋繁露·人副天数》中说：“天地之象，以要（腰）为带。颈以上者精神尊严，明天类之状也。颈以下者丰厚卑辱，土壤之比也。足布而方，地形之象也。”人体象天，以腰为界，腰以上象天，腰以下象地。为了使这个界线更加明显，所以人们要在腰上系根带子，曰腰带。而腰带正是人类讲文明有礼仪的象征，所以又叫礼带。总之，人类从诞生到走上文明社会，都离不开天地万物的养育，因而对天地万物要有感恩之心和敬畏之心，加以爱护。

我们说，虽然董仲舒人象天地的比附是牵强可笑的，但其基本思想是合理的，因为人确实是天地“生”的，是天体有了地球之后在长期的生物演化过程中形成的。今天，我们越来越清楚天地养人的道理，我们提出“只有一个地球”，意识到地球、自然及环境是人类的家园，人类对其负有保护的神圣职责和道义要求，每个人都要有“铁肩挑道义”的意识，发扬“心不得义不能乐”（《身之养重于义》）的精神，身体力行，积极行动起来，为保护我们共同的家园而努力奋进。

谈到人类对生态保护的道义要求，董仲舒还提出了一个道义不道义在于合时宜不合时宜的重要生态命题：“义不义者，时之合类也。”他认为：“天之道，有序而时，有度而节，变而有常……人主有喜怒，不可以不时。可，亦为时。时，亦为义。喜怒以类合，其理一也。故义不义者，时之合类也。”（《天容》）为什么在生态保护中“时”如此重要呢？董仲舒认为：“喜乐时而当，则岁美；不时而妄则岁恶，天地人主一也。”（《王道通三》）原来喜乐的气候适时而恰当，那么收成就好；不合时宜并且妄自运行，那么收成就坏。天地人是同一个道理呀。董仲舒反复强调合时宜就是合乎道义，天地人“其理一也”，要求国家的统治者“劝农事，无夺民时”，根据天地自然的运行规律（而不是个人的喜怒哀乐），依时而采取有效举措，搞好农业生产。这在农业社会意义尤其重大而深远。

董仲舒把爱护生态还提到了“义之至”的高度。他说：“变天

地之位，正阴阳之序，直行其道而不忘其难，义之至也。”（《精华》）意即把天地颠倒了的位置变换过来，把阴阳混乱了的秩序纠正过来，正直地推行天地自然之道，而不畏惧任何困难和阻挠，这是道义的最高表现。**要保护生态环境，维持生态平衡，采取有效的措施治理环境问题，克服生态危机，必须做到变正直行、不忘其难，这才是最高的道义要求**。董仲舒这句至理名言也是当今社会解决生态和环境问题的最高生态伦理理念。

此外，**董仲舒还直接继承了孔孟儒家反对奢侈、提倡节俭消费的生态伦理思想，主张合理利用自然资源，始终保持一颗热爱大自然的心**。他把自然资源分为“可食”资源和“不可食”资源，主张对“可食”资源要保持天天都可食即“益食之”，以不辜负“天为之利人”的目的，而对“不可食”资源也要“益蓄之”，加以蓄养保护，因为这是上天对天下九州和华夏的体恤赐福（“天愍”）。原话在《春秋繁露·天地之行》是这样的：“天地之行美也……其可食者，益食之，天为之利人，独代生之；其不可食者，益蓄之，天愍州华之间。”他认为天地自然的运行本身是完美的，既给人类提供了“可食”资源（如粮食、蔬菜、淡水等），又给人类提供了“不可食”资源（如矿藏、煤炭、石油等），所以人类应该发扬“最为天下贵”的精神，积极主动地、有意识地爱护好大自然，做到“下长万物，上参天地”（《天地阴阳》），始终保持人与天地万物的和谐相处。

佛陀教育与可持续发展

Y.刘/文　李涛/译

Y．刘，新加坡国立大学哲学系博士后。

李涛，中国人民大学哲学院2010级博士生（西方哲学专业）。

佛教在当代中国被认为是五种主要宗教（佛教、道教、伊斯兰教、天主教、基督教）的一种。近年来，中国经历了一段信教人数迅速增长的时期。例如，仅在湖南一个省，在过去五年里信教人数增加超过100万，从2001年的412万增长到2005年底的517万，保持着年均5.9%的增

年　　份	2001年	2002年	2003年	2004年	2005年
佛　　教	271.64	284.68	301.73	320.43	331.50
道　　教	69.31	74.81	80.38	84.74	91.24
伊斯兰教	12.11	12.64	13.06	13.49	14.12
天 主 教	3.42	3.72	4.21	4.92	5.35
新　　教	55.76	62.11	66.69	70.69	75.22
总　　数	412.24	473.96	466.07	494.27	517.43
年均增长率	6.2%	6.4%	6.7%	4.1%	5.9%

表1：湖南省从2001年到2005年的信教人数（数据由湖南宗教局提供，以万为单位）。

长率。在增加的100多万的信教人数中，有60万是佛教徒。（见表1）

在中国，佛教信众的增加促进了关于佛教是否是一种宗教的探讨。按照惯常的理解，中国传统上的佛教，与儒学和道教一样，并不被视为西方意义上的宗教。佛教本质上是一种关于宇宙人生真相的教育。佛教修行的目的在于破迷开悟、离苦得乐和培养真、善、美、慧等性德。但在当今中国，至少存在四种不同形式的佛教。

第一种是真正的佛教，是释迦牟尼佛最初提出的关于宇宙人生真相的教育。在中国古代的佛教道场，学习课程包括每天上课八小时、修行八小时。修行有两种方式，一种是坐禅，一种是念佛。所以，修行人每天用功十六个小时，解行相应。上课是听讲、研究讨论，这是理论上的；然后修清净心，修觉、正、净。不幸的是，真正的佛陀教育在现代很少能遇到，其他形式的佛教或多或少都是变质的。

第二种形式的佛教是作为宗教的佛教。尽管最初佛教不是一种宗教，但是在过去几百年里它已经变成了一种宗教。如今已经很难拒绝这种形式，因为今天佛教从外部形式来看确实是一种宗教，它再也不是在传统的道场所能找到的那种教育。在传统的道场，出家人每天有十六个小时在用功，妄念当然少，所以成就很快。佛教传统中几千年的发展经验为所有求道者提供了一种无可比拟的资源，即最终达到觉悟或成佛的道路。今天，这种佛教的传统形式在寺庙里已经很难找到了，寺庙都变成了经忏的场所。

第三种形式的佛教是“佛学”。如今许多大学都开设了佛经哲学的课程，把佛法当做哲学来研究。佛陀教育像一个完整的大学，所有的科系统统都包括在其中，现代人只认定佛教是属于哲学的范畴，把它缩小得如此狭义，所以也是错误的，正如把一所大学当作一个单一的课程来理解是错误的一样。

第四种形式的佛教是作为邪门歪道的佛教。这是在过去三四十年间出现的一件十分不幸的事。作为宗教的佛教教导人们行为要正当，作为哲学的佛教教导人们要追求真理，都没有对社会造成危害。但是这种邪

教形式的佛教却偏离太远了，它利用人性的弱点来欺骗和伤害众生，并且破坏了社会的和平与安全。这种邪教的讲演和行为十分有吸引力，并能迷惑人，对于一个没有读过、学过佛经的人来说，很难把这种邪教与真正的佛教区分开来。因此，许多人被这种邪教所误导。

在本文中，笔者将把佛教看作一种追求真、善、美、慧的全面而深刻的教育。**佛陀所有的教诲都指向一个目标，那就是使人回归真如本性。佛的所有方法都是为了使人能够逐渐地恢复本来的性德。本性包含了人类所有好的品质，比如真诚、清净、平等、正觉、慈悲等。因此，佛教中的修行是一个离苦得乐的过程。离苦得乐是果，破迷开悟是因。只有通过消除迷信和妄想才能达到觉悟，这就是佛陀教育的目标。**

在最著名的佛教经典《大方广佛华严经》中说："应观法界性，一切唯心造。"另一部著名的《大佛顶首楞严经》中说"诸法所生，唯心所现。一切因果，世界微尘，因心成体"、"一切法从心想生"。这些说法表明，**所有的事情和物体都是我们心灵的产物，我们的想法影响了外在现象。**比如，如果我们的心善良，我们就会常做好梦；如果我们的心是恶的，就会常做恶梦。佛教认为，所有现象，如人、山河大地和我们的梦等，都是由我们的心变现的。

现代科学也对此做了研究。例如，日本江本胜博士对水的结晶进行了数十年的研究，他因表明了水的结晶是如何深深地与个体和集体的意识紧密联系在一起的而获得了世界性的赞誉。

江本胜博士发现，在不同的思想面前，水的结晶是不一样的：在类如"爱"和"感恩"（或其他确定的能量，像古典音乐）面前，水的结晶展现得十分灿烂美丽，而当被置于负面的词语、刺耳的音乐或污染的空间、不对称的样式前，水的结晶则展现出阴暗的色调。一个科学家对着两瓶同样的水分别说"和平"和"战争"，然后在显微镜下观察水的结晶，发现对着说"和平"的水的结晶十分漂亮，而对着说"战争"的水的结晶却丑陋不堪。他的研究在一定程度上证明了这

样一个观点，即**宇宙的本质在于爱和感恩**，以及“一切法从心想生”的道理。

在中国，并非只有佛教才持有这种观点，即认为所有现象都是心的反映，其他两种主要教育——儒学和道家，也同样如此。这也是佛教在中国古代受到热烈欢迎的最重要的原因之一。

在儒家看来，**世界万物在一种倾向于和谐与平衡的过程中相互联系着。在这个可理解的、充满生气的宏观宇宙中，每个事物都有其准确确定的功能，每个事物都是由内在于宇宙能动过程的特有功能形式决定的**（就如现代术语中所说的，每个事件都是“一个生命机体中特定的细胞”）。同时儒家也认为，人类生活是与宇宙的进程有机联系在一起的，这不因为人与其所在社会的有机关系而被忽视。正如孟子指出的，“顺天者存，逆天者亡”（《孟子·离娄》）。荀子也说：“道者，古今之正权也。离道而内自择，则不知祸福之所托。”（《荀子·正名》）

早期儒家这种对人和自然的关系的理解被后来宋明时期的新儒家所继承和发展。宋朝的张载指出：“乾称父，坤称母。予兹藐焉，乃浑然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民，吾同胞；物，吾与也。”（《西铭》）明朝的王阳明也曾对儒家的宇宙论提出了一个简练的说明：“大人者，以天地万物为一体者也。其视天下犹一家，中国犹一人焉。若夫间形骸而分尔我者，小人矣。大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁本若是。是故见孺子之入井，而必有怵惕恻隐之心焉，是其仁之与孺子而为一体也。孺子犹同类者也，见鸟兽之哀鸣觳觫，而必有不忍之心焉，是其仁之与鸟兽而为一体也。鸟兽犹有知觉者也，见草木之摧折而必有悯恤之心焉，是其仁之与草木而为一体也。”（《大学问》）

对王阳明来说，因为自然和人类是一体的，所以自然和人类是互相影响的。这也意味着人的心灵能够影响自然环境。因此，改变我们的心灵就能改变环境。孟子说：“尽其心者，知其性也，知其性则知

天矣。存其心，养其性，所以事天也。”（《孟子·尽心上》）所以**人类与天地共存的最佳方式就是存其心、养其性。因此，只有首先解决我们内心的冲突、不满和争端，才能找到彻底解决环境问题的方法。**

道家也持有类似的观点，即我们需要改变自己才能改变环境。在克里斯多夫·斯齐普研究道家的著作中，他解释道：“对自我、对个人与道的关系的强调也表明保护自然环境的责任。每个人对道都有责任，每个人都体现了道。**对自然界秩序的维护绝对依赖于对人内心的自然秩序与和谐的维护，而不依赖于某种外在权威。环境是内在于我们的。**”

在评论道家早期占据统治地位的关于环境的观念时，克里斯多夫写道：“《一百八十条箴言》从来没有提到过对最高权威、政治的对抗，以及对正义与和平的要求，只是提到呼吸训练、内在的和谐与个人的平和。这是挽救环境的唯一途径。**真正完美的本性只有在内心才能找到。为了平治天下，我们必须从修身入手，照顾我们的内心领域。**在道家敬神者的箴言之中、之外、之下、之内的观点中，我们可发现一个精神生态学的全新世界。”

这些关于个人和生理的自我修养，可能不是那些环保主义者用于解决环境退化时所需要的。但是正如里萨·热菲指出的，这种对中国文化资源的抛弃“将在很大程度上忽视中国思想中自我观念的多面性：内在与外在的不可分割，‘无私’品性的崇高文化价值，宏观和微观的统一，以及与西方不同的个体重构观念”。而且，上面提到的由日本科学家江本胜博士所做的关于水结晶的科学实验，证明了中国传统智慧与当代环境保护的重要关联。

“我们都是一个生命有机体的一部分”的生态学思想在中国漫长的历史中产生了深深的影响。在古代中国，自然从来都没有被认为是应该被人类征服、掌握、使用和控制的东西。例如，中国传统建筑的最高审美标准就是“巧夺天工”，意味着最奇妙的构建工程就是像自然一样的好。这就是历史上的建筑（比如颐和园或苏州园林）建造得

恰到好处并与周围环境相协调的原因，这也是为什么当我们看到2000年前修建的水渠和堤坝至今仍在造福当地人民和当地环境时并不感到特别惊讶的原因。正是因为这种对待自然的态度，中国人才在漫长的历史进程中一直享有与自然的和谐关系，直到最近一种错误地对待自然的态度变得更有影响以后，这种关系才受到了破坏。现在的中国，跟世界上的其他国家一样，正在遭受这种错误地对待自然的态度所带来的痛苦。

另一方面，因为我们所有人都是一个统一的有机生命体的一部分，所以中国古代圣贤在教育中强调了美德与美德的培养，并把道德教育作为建立国家和领导人民的根本方法。**中国古代圣贤教导的美德可归纳为12个字：孝悌忠信、礼义廉耻、仁爱和平。如果每个人都学习实践这些道德原则，世界自然会变得和平。因此解决冲突和稳定社会的最有效手段，就是实施培养和实践这些美德的教育。**正是这些美德使中华民族成为一个热爱和平的民族，使中国文化成为一种追求和谐的文化。

中国人的精神经常展示为渴望和平和追求和谐。例如，600年前，明朝著名的航海家郑和（1371—1435年），组织进行了当时世界上规模最大的航行，他率领着由200多艘海船和2.8万人组成的庞大船队，穿越岛屿繁多的南海和马六甲海峡，完成了横跨印度洋的壮举，并且抵达遥远的非洲东海岸。在将近30年的七次旅行中，他们并没有发展殖民地，从未侵占他国一寸一尺土地，而是全心全力奉献，帮助当地人民提升农业、工艺等各项技术知识，促进文化交流，造福人群。他们带到外部世界的是友谊、和平和文明。这充分地反映了古代中国人民与其他相关国家和人民保持和谐关系的良好愿望。他们不仅为当时的人们带来繁荣与富庶，为世界航海史留下不朽的篇章，也为人类智慧文明的发展带来深刻启发。尤其在600年后的今天，当我们深陷天灾人祸愈演愈烈、人心归向茫然无所从的重重危机时，郑和那伟大航海事业背后所蕴含的“团结宗教，和谐世界”的启示，更使我

们深信，唯有大慈大爱、诚敬谦和的精神，才能为世界带来永恒的和谐与安定。

随着科学技术的发展，整个世界开始变成一个地球村。在这样一个世界里，科技可以带给我们方便和利益，也可以是恐惧和破坏。这取决于谁控制和使用这些技术。因此，世界和谐的达成取决于世界范围内以培养美德和责任为核心的道德教育。通过这种教育我们可以使恶人变成善人，使敌人变成朋友，使互相仇恨的对手变成互相友爱的兄弟姐妹，使普通人变为圣人。这才是解决冲突和实现和谐的唯一办法。

关于这一点，著名的英国历史哲学家阿诺德·汤因比在他1973年出版的很有影响力的论文《污染的起源》中说道："文明之宗教与哲学的创始人明白，神的本质并非威力，而是仁慈与博爱。佛、菩萨和基督并非代表实施威力，而是代表克己奉献和自我牺牲。儒家代表人与自然之间的和谐互助，道家代表着尊崇自然。确实，只有在这些智慧而柔和的传统宗教和哲学的基础上建立的世界观，才最有希望在今天拯救全人类。"

贯穿历史的是，世界各种圣贤和宗教经典的教诲都强调了道德教育，这是符合于世界的自然法则的。类似的，耶稣基督、穆罕默德和许多信仰的创始者和先知，都坚信道德教育的必不可少的作用。道德教育深深扎根于各种信仰和精神传统强调的普通美德，这些美德包括爱、同情、宽恕、和谐、忠诚、尊重与和平。当这种教育被实行的时候，将会带来人民生活的幸福、社会的稳定、世界的和平。如果忽视这些教育，严重的冲突无可置疑地将会持续升级，导致混乱，并给所有的人带来更大的痛苦。

总之，作为一种追求真、善、美、慧的教育传统，佛教不仅为我们提供了对当代中国面临的宗教体验的全面和深入的解释，也为解决当今世界出现的各种冲突提供了最佳途径，这是值得我们珍惜和重视的。建设一个我们可以享有与自然环境和其他国家和平共处的和谐世

界，取决于世界范围内以爱、和谐与感恩等德行培养为核心的道德教育。只有在爱好和平与追求和谐的文化在世界范围内建立起来之后，世界才可能真正走向和平与和谐。

中国传统农业蕴含的生态智慧

——关于安徽省汤池镇“和丰传统农业示范园”的调研和思考

刘余莉/文

刘余莉，中国人民大学哲学学士、硕士，英国赫尔大学哲学博士，新加坡国立大学哲学系博士后，中共中央党校哲学部教授。

现代农业由于大量使用化肥、农药，对环境带来了重大危害，例如水源的污染、土地的污染、空气的污染等，同时，也是“温室效应”的重要原因。而当人食用了有大量农药和化肥残留的蔬菜后，身体受到损害，就会出现“亚健康”状态，导致慢性病患者不断增加。现代农业的这些副作用，已经成为一个有目共睹的事实，并引起了世界各国学者的警觉和关注。为了解决现代农业因为大量使用化肥、农药和杀虫剂所带来的对土地资源、环境保护和人类生存的威胁，很多西方开明的学者把他们的目光投向了具有几千年农耕历史的中国，力图从几千年中国传统农业的经验中找到解决这些问题的答案。那么，中国传统农业中蕴含了怎样的环保思想？这些思想真的能够解决现代农业的弊病吗？为了对这一问题给出切实有力的回答，笔者于2008年7月至8月间，参观考察了安徽省巢湖市庐江县汤池镇的“和丰传统农业示范园”。

一、基本情况

“和丰传统农业示范园”是于2006年8月由汤池镇的“庐江中华文化教育中心”下属的“农业部”创办的，其目的就是为了通过这一块示范园区，种植出健康无毒的蔬果给社会大众看，用实践带动全社会回归传统“天人合一”的农耕理念，并向世界证明，不上化肥不打农药，一样可以把蔬果种好，并希望能够使历史悠久、经验丰富的中国传统农业能惠及全世界更广泛的人群，希望全球的人都能吃上健康无毒的蔬果。这样既避免了农药、化肥对环境的污染，也承传了祖先留给我们正确的耕作方式和良好的生活环境。

2006年9月末至10月初，“庐江中华文化教育中心”开始利用29亩荒地采用传统农耕的方法进行实验。在前期的准备过程中，首要的工作就是处理地面上的杂草和搬运处理地里的建筑废料。当时旁边也有很多当地的农民在耕种，他们见有人要在无人种的荒地上开发，都说很难种出东西。因为这块地从前都没种过，又有一人多高的荒草，还有很多建筑垃圾、大石块等，土质差得很。“农业部”的老师耐心地解释说，他们在这块地上要用传统农耕的方法，不用化肥不用农药，只用有机的农家肥料来耕作。不说还好，老乡们一听不用农药不用化肥，还要在这片荒地上种东西，他们有的笑了，有的摇着头一脸无奈，有些比较直爽的乡亲告诉老师们：“你们那样是不可能种出东西来的。”但是这些老师带着对中国传统农业的经验智慧的信任，开始干起了乡亲们口中不可能的事。

根据需要，他们对这29亩地初步进行规划，把土地分成果园区、粮食区、蔬菜区、中药区、绿化区（包括小花园和荷花池）。经过了除草、平地、规划排水沟、挖垄等劳作，整理出了许多的建筑垃圾和大石块，他们就地取材，用这些材料铺成了一条主路，从“和丰园”大门口通向各个分区。他们在果园区种植了七种水果，以桃子为例，种植了不同品种的桃子，成熟期从5月20日开始至7月20日，三个月中会持续不断地有新鲜的桃子收获。这也是“和丰园”的一种耕作理

念，让蔬果分批次成熟，这样可以保证时时会有新鲜的蔬果可以食用。在绿化区，他们种植了八种花木，还有荷花池，观赏、食用的荷花都有，池中的莲藕长势也非常好；中药区种了薄荷、鱼腥草、芦荟等；在粮食区，种植了碗豆、黄豆、红薯等作物；在蔬菜区，种植了27种不同的蔬菜。

经过播种、育苗、浇水、施肥、移栽等过程，在老师的细心呵护下，几个月下来，第一批蔬菜长成了。“庐江中华文化教育中心”的老师把这些蔬菜从“和丰园”送向了中心的餐厅，送向了各位乡亲的家中。好多乡亲手中捧着这些蔬菜说：“这菜怎么长得这么好、这么大？”“农业部”的老师笑了，他们用事实告诉了周围的乡亲们：不用农药不用化肥，一样可以把菜种得很好，甚至可能更好。莴笋大的有二斤一两重，小的一般都在一斤多重，香瓜最大有八斤多重。乡亲们震惊了，不用农药不用化肥可以把菜种得这么好，而且，还是在原来的荒地上！好多乡亲纷纷来请教，中心的农技师耐心地跟大家分享怎样用肥，用什么样的肥会减少病虫害，套种法、再生法等各种方法，各种注意事项，一点点、一项项地细心指导，很多乡亲家中也就开始了传统意义上的农耕。

自2007年7月底，“和丰园”开始正式接受外来参观，近两个月的时间里，“和丰园”就接待了近2000人次的参观。马来西亚、印度尼西亚、新加坡等国际友人闻讯也来参观考察，我国相关领域的专家也给予了技术上的指导。很多长辈看到“和丰园”里“人与自然和谐共处”的美景时，赞叹不已。看到这里不用化肥不用农药种出来的蔬果，来参观的客人们对传统农业的耕种方法增加了信心。

二、理论依据

那么，不用农药和杀虫剂，“和丰园”通过什么方法来解决虫害困扰的呢？他们依靠的仍然是我们祖先的教诲，即中国传统文化中的“天人合一”理念：人与自然环境及其中的万事万物都是一种和谐一

体的关系，所以理应共存共荣。

中国人很早就认为，人是大自然运行的一分子，人应当顺应宇宙发展变化的规律和秩序。这集中表现在中国古代“天人合一”的思想中。“天人合一”是我国的一种传统思想，其基本含义是天道与人道、自然与人为的统一。这一思想溯源于《易经·乾卦·文言》，它写道：“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。”这段话的基本精神是：天（大自然）的运动有一定的规律性，人的活动也应有一定的规律性，必须在不违背客观规律的前提下充分发挥人的主观能动性，去争取最好的结果，以保持人与大自然的协调一致、和谐统一。在中国古人看来，世界万物在一种倾向于和谐与平衡的过程中相互联系着。《中庸》上讲：“中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”因此，只有顺应以和谐为特征的宇宙秩序和发展规律，保护大自然和生态环境，和自然界的万物和谐相处，才会减少或避免天灾人祸，最终有益于人类自身。反之，如果破坏大自然，恶待其中的生物，必将受到大自然的惩罚，如天灾频发、瘟疫流行等，使人处于水深火热之中。因此，在古人关于天、人关系的思想中，强调的是“无逆天数”、“必顺其时”（《吕氏春秋·仲秋纪》），即人事要依自然的变化而行，讲究“天时地利人和”（《孟子》）、“人法地，地法天，天法道，道法自然”（《老子》），即要因人成事，因地制宜，因势利导，顺应自然，师法自然，取乎自然，与自然相通相依，协调一致，和谐共处。

在这种观念的影响下，中国古人一直保持着与自然界以及其中的一切生物和谐发展的关系。“我们都是一个生命有机体的一部分”的生态学思想在中国漫长的历史中产生了深深的影响。然而遗憾的是，**由于我们丧失了对中国传统文化的自信心，使得西方文化中那种错误地对待自然的态度在中国也变成了主流，这种人与自然和谐相处的关系才受到了破坏。**现在的中国，跟世界上的其他国家一样，正在遭受

这种错误地对待自然的态度所带来的痛苦。

“庐江中华文化教育中心”以弘扬优秀中华文化为己任，对中国传统文化具有坚定的信心。在“和丰园”工作的老师们正是秉持了这样一种人与自然万物和谐相处的理念，给予园里的动物、昆虫、植物们无微不至的关心，并同它们和谐相处。我们在“和丰园”内看到，鸟巢就筑在了四季豆架上，大概一米七左右，伸手可及。不仅如此，他们还体会虫鸟的需要：这些虫子之所以会来吃蔬果，是因为它们要生存，当无食可吃，它们才不得不吃人们种植的蔬果。为了满足这些虫鸟生存的需要，老师们为虫鸟先生、小姐们（他们从来不认为这些虫子是“害虫”。其实仔细想想，所谓的害虫，还不是西方文化中自私的“人类中心主义”思维的产物吗）准备了专门的用餐区、休息区，为这些虫子开设了“特色餐厅”，并且在特色餐厅的前面，写了一封《告动物虫鸟先生、小姐书》，上面这样写道：

尊敬的诸位动物虫鸟先生、小姐们:

大家好！非常欢迎大家来到和丰园与我们一起工作和学习，看到大家忘我的付出和对智慧的渴望，我等由衷地佩服和惭愧。庐江文化教育中心建立此示范园，是为了让社会大众重新回到人与自然和谐相处的良好状态，重新对传统农业生起信心，故要大家共同协助。我们对你们的到来特设了自选餐厅、特色餐厅若干处，各种菜系都有，希望大家饥饿时到餐厅内放心食用，平常到田垄两旁的休息区休息。由于我们都是在学习阶段，德行浅薄，修学功夫不好，敬请大家不要在我们的工作区域来散步，以免伤到你们的贵体和生命，万一有伤害到你们的地方，敬请不要记恨在心。让我们共同为和谐社会、宇宙和平进献绵力。

感恩各位的合作！此致

敬礼

庐江文化教育中心和丰传统农业示范园全体同仁顶礼

2007年9月19日

通过和虫鸟的真诚沟通，也确实得到了虫鸟们的支持。在考察中，我们惊讶地发现，那些为中心老师们种植的蔬果很少被虫子吃。这些老师说，虫子们都非常有道义，很少很少“外出就餐”。

看到这里，我们不妨一起来思考和探讨这样一个问题：在我国5000年的历史过程中，有多少年在用农药？农药究竟给我们带来了什么？由于农药的普遍使用，使得现代人每天过着“饮苦食毒”的生活，这就是不能与自然万物和谐相处而导致的可悲境遇。而“和丰园”的老师们，秉持了中国古人天人合一的理念和仁爱精神，不会为了满足自己的利益、自己的收成而去伤害其他的生命。这就是追求和谐的中国传统文化在处理人与自然万物之间的关系时表现出来的智慧。**人类的生存原本就不必采取你死我活的竞争方式，必须要有仁爱之心。“仁”者，从“人”从“二”，意思是想到自己就要想到对方；“爱”者，感受的“受”中间有一个“心”字，教我们要用心地感受对方的需要。**正是用心体会到虫鸟的生存需要，中心的老师开辟了“特色餐厅”请它们吃饭，劝导它们不要“外出就餐”，结果，它们就没有出去乱吃。当老师们新设立“特色餐厅”时，还会贴出告示来请它们来品尝，并会考虑到它们种类不同、口味不同的问题，会种多种蔬菜给它们提供自助餐。想到年老的虫虫长者们的牙口问题，还会种一些比较嫩的菜来请它们吃。这是他们解决病虫害的一种办法。再有，他们还在用肥的品质上、用肥的时间上、施肥的方法上细心考虑来防止病虫害。他们还规划套种，利用各种蔬菜品种的不同以使其互相抑制虫害的发生。此外，包括种植时间的选择等考虑，也可以达到防止虫子们供人类食用的蔬菜的效果。

三、科学证明

如果没有几千年农耕经验的沉淀，如果不是亲自到庐江“和丰传

统农业示范园”进行了考察，可能谁也不会相信通过与虫鸟沟通的方法会解决现代农业中为防止病虫害大量使用农药的难题。可见，实践才是检验真理的唯一标准。没有谁可以轻易地否认几千年积累下来的农耕经验，更没有谁能够对着事实做这样的断言：这不可能！如果有人确实这样做了，那只能说他依据的是自己的偏见或想当然，而不是科学事实。在和“和丰园”老师交流的过程中，他们也告诉笔者，他们的实验不仅建立在对中国传统文化天人合一理念的认同上，也是建立在当代科学实验的最新发现上。特别是当代日本科学家江本胜博士关于水结晶的科学实验，为我们证明了这种做法具有的科学性。

日本国际波动之友会会长、IHM综合研究所所长江本胜博士在他的《来自水的信息》一书中，介绍了水在不同意念影响的时空环境下，经过冷冻、结晶之后所呈现出来的各种面貌。他在实验中发现，我们的心善，水的结晶会非常之美。反之，当我们在发脾气、心地很凶恶的时候去观察这个水，水的结晶会很不好看。这个实验表明，人的起心动念会对水产生影响。正如江本胜博士所说的：“水是心之镜，映写出人的心。”在拍摄了大量的结晶照片后，江本胜博士发现，最美丽的结晶是当水听到“爱”与“感激”时的结晶，无论这种爱和感激是用日语表达的，还是用其他的语言表达的。而最丑陋的结晶，是当水听到“混蛋”、“烦死了，杀死你”时的结晶。在试验中，江本胜博士还发现，不仅人的意念、文字，而且音乐都可以对水产生不同的影响。例如，让水聆听曾在电影《火线大逃亡》中出现过的藏经CD，拍摄到的是有力而美丽的结晶。在这张图片下面，江本胜博士这样解说道：“从古代流传至今的经文，向人们的心灵深处言语，它拥有精神复原疗效的强力能量，在此可得到验证。”而让水聆听当代日本年青人喜爱的乐团的演奏时，水的结晶却是六角形构造崩裂而形成的干涩无味的四角形。在江本胜博士看来，“这是当红歌曲并不必然形成良好结晶的例子”。

江本胜博士的实验不仅局限于水，而且扩展到了米饭。在实验

中，把一般煮熟的米饭，分别放在两个玻璃容器中，每天对其中一碗说“谢谢”，对另一碗说“混蛋”，这样连续做了一个月。结果，对着持续说“谢谢”的米饭形成了半发酵状态，闻起来有芳香味，而对着说“混蛋”的米饭则变成腐烂的黑色，还散发出可怕的臭味。江本胜博士解释说：“这说明，不只是水，好象连微生物也受影响。微生物也像人类一样，被赞美就变得勤劳，被挑剔就变得懒惰了。”

江本胜博士的实验给我们的一个最基本的启示是：它证明了中国古人天人合一的理念，即**人与自然环境是一种和谐一体的关系，人与自然环境之间确确实实存在着一种甚至不为人意识到的互动关系。既然自然界的发展变化是有规律性的，那人的活动就必须尊重这种规律性**。对于一向主张主客体的对立与二分，坚持人与自然的对立、人对自然的征服与改造的西方传统而言，可能很难理解这一点。西方文化注重人与自然的对立，注重人对自然的征服与改造，在这种观念指导下，人类曾一度滥用改变自然的能力，无节制地向大自然索取，掠夺资源，污染环境，使得资源在枯竭，物种在消失，森林在萎缩，草原在退化，耕地变荒漠，河湖淌污水，空气渐浑浊……这一切不得不使人类进行深刻的反思。忽视人与自然的统一性，最终将导致大自然的惩罚，这显然不利于人类的生存与发展。

与之相反，中国人自古就有天人合一（包括天人感应）的理念。按照这种理念，通过观察自然环境的变化，也就能够知道人事的兴衰变化。这个规律也一向为中国古人所重视。在中国传统哲学经典《易经》上说：“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”“天文”指的是天象，包括恒星、行星、变星以及云气等的天象，简单地讲，天象就是指自然界变化的现象。古人曰：“天道真纯，与善为邻。夫行事善，上契天情，则降吉利，赏人之善故也。……行其不善之事，则天变灾弥，日月薄蚀，云气不祥，风雨不时，致之水旱，显其凶德，以示于人。”（李淳风：《乾坤变异录·天部占》）观天象的目的是要得知人事吉凶，对古代帝王而言，就是要得知天象预示着

的政治、经济、军事、社会等的变化。因此，中国自古以来，天文机构都是政府的一个重要部门，儒家经典《周礼》的官制中对此就有记载。此后尽管出现朝代更迭、外族统治，但太史令的官职没有变化。李约瑟在《中国科学技术史》卷四中写道："希腊的天文学家是隐士、哲人和热爱真理的人，他们和本地的祭司一般没有固定的关系。中国的天文学家则不然，他们和至尊的天子有着密切的关系，他们是政府官员之一，是依照礼仪供养在宫廷之内的。"这在不明了天人之间相互感应关系的西方人看来，是很难理解的。例如，19世纪维也纳一位学者弗兰茨·屈纳特就说："中国人竟敢把他们的天文学家——西方人眼中最没用的小人——放在部长和国务卿一级的职位上。这该是多么可怕的野蛮人啊！"但是，科学的发展，证实了中国古代智慧合理的一面。

江本胜博士关于水结晶的科学实验表明，人的善念可以改变水的结晶，使水变得干净。在这方面，一个更有说服力的实验是江本胜博士在1997年所做的被称为"接受500人'爱之气和语灵'的水"的实验。他对分布在全日本的500位波动讲师发出信函，请他们于1997年2月2日午后2时，同时对放置在办公桌上的一杯盛满东京品川自来水发出能够使水变得干净的信息，例如类似"水变干净了，非常感谢"的心愿。实验结果所拍得的水的结晶照片，与没有加诸任何意念之前的水的结晶照片，形成了鲜明的对比。江本胜博士写道："预期是有的，但竟然可以有这么大的改变，这使摄影组工作人员感动得几乎淌下泪来……再者，我们认为人类思想的能量，并不因为距离而影响接收的效果。"正如台湾统一企业公司的总经理林苍生先生在这本书的中文序言里写道的："经由江本胜博士的研究……我们不由得联想到为什么基督教徒要餐前祷告？为何佛教徒相信念过大悲咒的水可以有神奇的治疗功效？为什么道教要画符念咒？从前我们都认为这是宗教的力量，但各位读者或许可以从这本书中得到有趣而科学的解答。"江本胜博士的实验似乎为很多以前不能为人类科学解释的、但是却实实在在地为人民所践行的现象和

活动给出了科学的根据。例如，为什么气功通过意念可以治病？为什么人们热衷于通过举办消灾祈福法会来减免天灾人祸？这是因为，无论是在气功治病的过程中，还是在消灾祈福的法会上，人们所发出的都是希望病情好转或灾难消除的善的意念，而外在的环境对于这种善良的意念是有所反应的。这充分体现了人与自然环境和谐一体、相互感应的规律。人的善念对水及外部环境都能产生如此的影响，那么能够对虫鸟产生影响也是可以理解的了。

既然人心的善恶对自然环境产生着潜移默化的影响，那通过伦理道德的教育，提倡美德的培养来净化人心，也能够起到改善自然环境的效果。我们还可以理解到，为什么中国传统儒家从对天道的观察中却得出要推行以培养人的品德为基本内容的伦理道德教育。因此，**要改善自然环境，通过先进科技和设备的应用从外部进行努力之外，也需要加强环境伦理的教育，培养人们爱护自然、保护环境的意识，净化人的心灵，使每个人都向大自然散发出最纯净、最善良、最美好的信息。**

江本胜博士的实验表明，不同的音乐对水的结晶产生了不同的影响。这不仅是对中国古人强调的音乐具有社会教化作用的又一明证，而且也证实了音乐具有改善自然环境的功能。其实，这并不是江本胜博士的新发现，但是他的实验确实第一次通过科学的方式证实了这一点。因此，我们应当重视发挥好的音乐对环境的净化作用。

中国早自春秋时期开始，就有了关于音乐与天地自然秩序关系的记载。春秋时期，在儒家看来，**音乐艺术的目的就是为了达到“和”。**因此，孔子强调了对礼、乐的学习。例如，他说：“兴于诗，立于礼，成于乐。”（《论语·泰伯》）他认为没有音乐的学习是不彻底的，因为好的音乐对于平衡人的内在情感和外在行为以达到社会的和谐秩序至关重要。传统的阴阳五行音乐思想认为“天有六气，降生五味，发为五色，征为五声”，六气、五行、五声“过则为菑”（“菑”，“灾”的异体字），只有平和的音乐才能使阴阳调和、

人心和乐，声不平和则阴阳不调、民离神怒；认为乐通天、人，要求以平和之乐使人际关系调和、天人关系统一。战国后期，杂家著作《管子》说："昔黄帝以其缓急，作立五声以正五钟。……五声既调，然后作立五行以正天时，五官以正人位。人与天调，然后天地之美生。"西汉时期，《乐记》强调**天地宇宙间的和谐秩序应当是音乐的源头，真正伟大的音乐能够成功地模拟自然的和谐，只有这种音乐才是有益的、可取的。礼的制定规定了明确的秩序和规则，而音乐的普遍流行在人们中间建立了一种平和的气氛**。故《乐记》中说"大乐与天地同和，大礼与天地同节。和，故百物不失；节，故祀天祭地。""乐者，天地之和也。礼者，天地之序也。和，故百物皆化。序，则群物皆别。乐由天作，礼以地制。过制则乱，过作则暴。明于天地，然后能兴礼乐也。"《乐记》认为，音乐能以气沟通天人，使天人互相感应，能直接改变自然状态，直接决定社会政治，故要求音乐"合生气之和，道五常之行"，既使人"耳目聪明，血气和平，移风易俗，天下皆宁"，又使"天地应焉，四时和焉，星辰理焉，万物育焉"。魏晋以后，人们对音乐与天地、人气相感的关系有了更深入的认识。如汪烜《乐经律吕通解》认为："人有和气而天地之气感之，天有眹兆而人之音声应之。故武王伐纣，推孟春以至季冬，杀气相并，而音尚宫；楚人伐郑，师旷吹律，南风不竞。此亦天人合一自然之理也。……风角鸟占、阴阳家言亦以五声为断，是亦人之气焰有以致之。唯吉凶不潜在人，唯天降灾祥在德耳。"

在中国古人看来，音乐不仅反映了人的情绪情感，也能塑造人的性格，这是因为以和为本质的音乐能渗透到人的内心深处。人性原本是平和安静的，但是由于受到外界世界的影响，就起了种种贪欲之心。当这些欲望没有得到很好的控制，以及我们的自觉心被物质世界所扰乱时，我们就丧失了自我而为欲望所淹没，从而滋生叛乱、违抗、狡黠和欺骗，以及普遍的不道德，最终才出现了以强凌弱、以众欺寡、弱肉强食、鳏寡孤独老弱病残无所养的局面。这是乱世的

表现。 由于音乐源于心灵的内在运动，因此也就能渗透到心灵的深处。**好的音乐是那种能够引发人进行心灵内在反省的音乐。古代圣人制礼作乐不是为了满足口腹耳目之欲，而是为了使人们具有较强的鉴赏力和明确的好恶之心，恢复正常的社会秩序。**正如《乐记》上讲："乐也者，圣人之所乐也，而可以善民心，其感人深，其移风易俗。故先王著其教焉。"因此，对孔子而言，音乐教育是改变和培养人的道德品质、维持社会秩序最有效的途径之一。在这种观念的影响下，中国传统的音乐、歌舞、戏剧、表演等一切艺术形式都离不开"思无邪"，这对维护人伦关系，保证人与社会环境、自然环境的和谐发展，起到了潜移默化的积极作用。

四、结论

从庐江"和丰传统农业示范园"和江本胜博士的实验中，重新思考我们传统农耕文化中的一些理论和实践，对于我们解决今天的环境问题仍然有着重大的指导意义。**以"天人合一"为基本理念的中国传统文化始终关注于人与社会、自然的协调，并以看待"人"的眼光审视、关怀自然万物。这种精神所代表的是一种涵盖社会和自然的人文主义。**它与西方那种反自然、反神学的个人式的人文主义有较大的差异，与那种注重人与自然的对立，注重人对自然的征服与改造，忽视人与自然的统一性的理论形成了鲜明的对比。它提倡天人合一、万物一体、民胞物与，认为人和自然万物是一个和谐的统一体，不仅人的意念，而且音乐都对自然环境产生着重大的影响。因此，**培养美好的德性，使人对他人、对环境常常心存爱护的善意，同时倡导和谐的音乐在净化社会环境和自然环境中的作用，对于改善自然环境具有重要意义。只有这样，才能达到内与外的统一，即净化人心与净化环境的统一，才能从根本上巩固环境保护的成果。**