

# 先秦儒家思想的生态意义

郑丹凤, 王 诺

(厦门大学 中文系, 福建 厦门 361005)

[摘 要] 儒家思想产生的深层根源在于长期的农业文明社会的思维方式。儒家的“天人合一”并非只能为“道统”服务, 它也蕴含着生态意义。儒家思想是我们解决生态危机的精神资源之一。

[关键词] 先秦儒家思想; 生态儒学; 生生之德; 天人合一

[中图分类号] B222 [文献标识码] A [文章编号] 1671-6604(2005)04-0012-04

## 一、探讨先秦儒家生态思想的学术可能性和时代必要性

探讨先秦儒家的生态思想有其重大意义。这一意义由当今人类面临的生态危机所赋予。这项探讨是在对万物共同的家园负起责任的道义中展开。无论从学术研究还是从时代要求的角度来看, 对先秦儒家思想进行生态层面的解释都是可能的和必要的。

对儒家思想的传统理解基本上局限于社会政治与社会伦理的范围, 但是这种理解并不能涵盖儒家思想的全部。任何思想、或者承载思想的文本在其产生之后便面临着多种解释的可能性。当儒家思想在特定的历史条件下被解释时, 这种解释已经被圈在特定历史中, 具备了那一历史时期所需的某种功能, 政治的、伦理的儒家正是这样解释下突显出来的思想层面。正是在这种意义上, 我们得以斟酌对儒家这一传统进行再思考的可能性, 我们必须追问“是否传统就一定意味着保守? 既然批判的理性本身在历史传统中产生, 是否就不可能对传统有思考和批判的自由呢?”<sup>[1](p. 35)</sup>对传统进行思考的自由必须保留, 这是一个原则问题, 直接关系到能否给予儒家更加全面的解释, 关系到能否为全球生态危机的解决寻找到又一可能的精神资源。在对儒家做生态解释的可能性这一问题上, 我们可以从伽达默尔的阐释学那里得到启发。阐释学“一方面承认历史传统的限定作用, 另一方面又肯定理性在一定条件下的自

由”。<sup>[1](p. 35)</sup> 我们应当将这种自由运用在对特定历史时期的儒家思想解释的突破中。这种突破应当表现在两个方面: 首先是思想上的突破, 即承认儒家思想有多种解释的可能, 也就是说既承认传统解释的合理性, 又不将其作为扼杀其他解释的武器; 另一种是实践上的突破, 即对儒家进行传统解释以外的、实事求是而非牵强附会的解释。

生态问题的严峻性是有目共睹的。追问生态危机的根源, 寻求根本的、而非治标不治本的解决之道, 已是最为重要的事情。鲁枢元先生在其《生态文艺学》中介绍了生态危机的若干思想文化根源,<sup>[2](p. 18-19)</sup> 无论我们确认哪一个根源, 随之而来的探讨都将是: 我们必须建立起新的人与自然观、新的生态的价值体系。那么, 我们凭借什么建立新的价值体系? 换句话说, 我们可以借助什么现有的精神资源? 杜维明先生在《超越启蒙心态》一文中提出了三类可供利用的资源,<sup>[3](p. 6-8)</sup> 中国的儒家思想就是这些资源中的一种。塔克和伯思朗也指出: “在当前有关对待自然的态度、人类的角色和环境伦理的讨论中, 儒家思想提供了重要的理智上及精神上的资源。”<sup>[4]</sup> 儒家思想能动的和有机的世界观、对‘气’(物质力量)的有生论理解、对生命之广泛绵延的敬畏、对苦难的怜悯之情、为公正而稳定的社会建立基础的强烈愿望、对整体论的道德教育的强调以及对牢牢扎根于相互联系的同心圆中的生命的赞赏等等, 仅仅是与生态问题有关的丰富的儒家传统资源中的一小部分。<sup>[3](p. 35)</sup>

[收稿日期] 2005-03-11

[作者简介] 郑丹凤(1981-), 女, 广东揭阳人, 厦门大学中文系硕士研究生, 从事中西生态思想比较研究; 王诺(1958-), 男, 吉林长春人, 厦门大学中文系教授, 博士生导师, 从事文学与生态学研究。

那么,在人与自然关系的价值重建中,儒学思想究竟能有多大的贡献呢?儒家领域的生态之路从何而来,通向何处,到底能够走多远呢?

## 二、新的溯源:追寻先秦儒家思想的生命哲学本质

讨论儒家思想的生态意义,首先要回到先秦儒家,还原这种思想资源的本然。唯有如此才能保证对其作既忠实又充分的开发。回到先秦儒家,并非第一步就开始对其进行生态视角的新阐释;与此相比更为首要的是展开新的溯源。在这一点上又可分出两条路径:其一是历时性地思考先秦儒家产生的文化思维机制,通过这一思考,说明先秦儒家思想首先在产生的思维上就具有生态可能性。其二是共时性地探讨先秦儒家思想产生的社会背景,该探讨的结果不是指出这一社会背景对先秦儒家思想政治伦理性的定性,恰恰相反,它说明的是在直面这一社会背景时先秦儒家思想面貌的确定性与不容选择性。有了第一条路径的铺垫,先秦儒家在当代以及以后很长历史时期内的面貌是可揭的。

作为“轴心时代”的文明之一,儒家思想的产生与当时的社会背景直接相关,又间接地与一种思维方式相关。这种思维方式是隐性、潜藏的,却决定了思想的本质属性。

“人类文明的起源无疑地是以农业为先导的,农业生产是文明产生的先决条件,农业文明本身就是初始意义上的文明。”<sup>[41](p.19)</sup>或者说,人类文明的产生是无法与自然界分开的。马恩说劳动创造了人本身,有了人类才可能有人类文明,这里的劳动并非狭义上的人对自然的控制、改造和征服,而是一种更广泛意义上的人与自然界所发生的关系。在人类整个发展历史中,自然界可以说是人类的伴侣,参与了人类几乎所有文明的创造,在这过程中,人类对自然的观念不断发生改变。在农耕时代之前,人类由于自身力量的有限无法避免地会在自然面前产生畏惧感,另一方面为了生存的需要,又要同自然险恶搏斗。只有到了农耕时代,人们“同自然的关系密切了,才得到了维持生活必不可少的食物,以及大地的许多物产。”“自然也变成了具有秩序,和谐和美好的领域。自然也随之带有美好和高尚的感情色彩。”<sup>[51](p.6-7)</sup>从采集渔猎时期向农耕时期的转变使自然成为人类的“榜样”,人类对这一“榜样”的

模仿不仅带来了生产的发展、生活的安定,也带来了艺术、宗教、思想等的发展。生产方式会影响文明的形成、形态甚至分化,“从文化发展的角度来看,真正具有决定性意义的是一个民族的生活方式,主要是生产方式。……第一次社会大分工的这两个方面(即原始的采集经济过渡到原始农业;原始的渔猎经济过渡到原始畜牧业——引者注)在不同的地域中可以因自然条件的差异而有不同的侧重。在有的地方,例如上古时代的欧洲和西亚,农业最初可能是作为牧草种植业而发展起来的;而在另外的地方,例如在仰韶文化时期的中国人那里,农业和定居生活却是原始畜牧业的前提。正是看起来并不起眼的最初差异,把东西方两个不同的民族带到了历史的岔路口上。”<sup>[61](p.24-25)</sup>这几段引用的目的不在于探讨中西文化的差异性,而在于指出中国的农业社会特性对中国文化的产生具有决定性的意义。生产方式之所以能对文明的产生和发展产生如此大的影响,在于不同的生产方式下人类对世界的观感不同,这种不同实质上是一种思维方式与心理机制的差异,由此也就导致了作为精神文明的宗教、艺术、思想等的差异。

中国在漫长的历史时期中处于农业社会,自然的“榜样”身份维持了相当长的时间,“人们生于自然,长于自然,并将回到自然,这就是中国信仰中的基本自然观。”<sup>[71](p.158)</sup>人们在生活与生产中与自然界的亲密接触使自然界不再是、也不可能是纯粹的物质形式,人们比以前更加关注自然界的各种现象,其中最普遍的也是最重要的便是自然界中的生命现象。在农业社会的生产与生活中,人们不但维持自己的生命,也培育、呵护其他生命;无论是巫术活动或者宗教活动,其目的大多都与“生”有关,即使必须以什么作为祭品,也可能是为了使另一事物“生”;生殖崇拜更是一个无法忽视的对生命关注的证据。自然界生命的周而复始是农业社会中人们最直接、最频繁接触的现象,甚至在人类意识还未形成时,这样的现象就遍布于人类的眼前,我们完全可以把自然界的生命现象称为荣格所说的“原型模式”,“所有的观念都是建立在原始的原型模式之上的,这些原型模式的具体性可以上溯到一个意识还没有开始‘思考’,而只有‘知觉’的时代。”<sup>[81](p.73)</sup>马克思则说:“观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的东西而已。”<sup>[91](p.24)</sup>在这种“原型

模式基础上,人们形成的自然观念是无法与生命脱离关系的。在与死之间,由于人们的一种趋利避害的生物性本能,生命的价值天平偏向了“生”的一端,“生”成为善的,而“死”成为恶的,“使之生”也就成了仁德之行。至此,我们发现,儒家仁的学说,其发端不离自然界的生命现象,它不仅在实践上要求体现一种“生”之德,它本身便是从自然“生”之德的根源处来的。

在长期的农业社会中形成的民族思维下以及对自然的观感中,产生儒家的“仁”是完全合理的,儒家的“仁”并非孔子凭空想象出来,孔子只不过把炎黄子孙的某种无意识以一种学说表现了出来。然而,这种思想的外显形式却似乎与自然没有关系,而只与恢复周的礼乐、维持当时社会的稳定相关。春秋战国时期礼崩乐坏的社会状况使百家思想必定以恢复社会秩序为目的,儒家思想正是在这种社会背景下产生,并且极力维护周代礼乐制度。由上面的论述,我们可以获知,即使儒家思想致力于恢复社会秩序、维持社会稳定,具有很强的政治性与伦理性,但是其产生的深层根源却不在于政治的伦理的社会,而在于长期的农业文明下的思维方式。如果没有农业文明下对自然界生命的独特理解,也就不会有儒家仁学的产生。事实上,理解儒家的“仁”,必须将其从社会政治伦理的局限中抽离出来,放置到更广阔的范围中进行,因为这种“仁”的根是生命哲学,其在社会政治伦理中的运用只能是“用”而非“体”。先秦儒家思想在春秋战国时期的乱世中产生,在这样的社会背景中产生,也就注定了这一思想必须要为这一社会所用,那么它必然要有政治伦理上的意义,并且要以这一面孔出现。那么,随着历史发展和人类关注的矛盾焦点的转移,儒家的面孔也必定要有所转换,鉴于这一思想产生的深层根源,在人类面临生态危机之时,儒家思想的生态意义必定要显现出来。

### 三、儒家“天人合一”的生态契机

先秦儒家在对现世社会问题的关注中永远离不开对于“天”和“人”的谈论,由此便产生了值得我们重视的第一个问题:“天人合一”是否具有发生的可能?如果可能,紧接着就面临第二个问题,那就是“天人合一”如何得以实现?通过解答这两大问题,我们会自然而然地从伦理的、政治的儒家走向生态的儒家,从中发现儒家“天人合一”思

想所具有的生态契机。

本文的第二部分从隐性的文化思维角度论及了先秦儒家思想的发生机制,事实上,从同一路径,我们也可以找到儒家“天人合一”何以发生的解释,可以说,把“天”和“人”联系起来的契机就是“天”的生命流程。蒙培元先生认为,“天”不仅是生命(包括人的生命)的根源所在,而且是人的内在价值的根源所在。<sup>[10]</sup>先秦儒家思想家对天化育生命之功早有认识,孔子就说过“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”(《论语·阳货》)《中庸》有言:“天地之道,可一言而尽也;其为物不贰,则其生物不测。天地之道,博也,厚也,高也,明也,悠也,久也。”作为表象图景的自然界的化育之功就是这样被多处言及并记载下来的。但是,先秦儒家思想家们并未止于对这种现象的把握,更重要的是,不管有意或无意,他们发现了“天”的“生生之德”与人的德性价值之间的一致性。这种一致性的前提在于人是天地万物中的一员,而作为天地万物一员的人类理应具有自然界的共性,那就是对生命过程的参与,在这里,人是被包含在自然界中的,天和人与人之间有一种赋予与禀受的关系,“天”和“人”也就在“生”这个点上找到了合一的可能性。“天人合一”源于“生”,并终于“利于生”,这也正与儒家的“仁”相契不悖。

天与人既然具有了合一的可能性,那么他们的合一将如何实现呢?我们可以发现,无论孔子所讲的“仁”、孟子所讲的“义”、“性善论”或是荀子的“性恶论”,都在“人”这个点上体现出这些学说的重要性,只有在“人”这里,这些学说才具有被实行的意义,其价值的体现也才是可能的。如此,儒家对人的强调是显而易见的,也由此而存在一种认为儒家的“天人合一”思想是“将人性说为天道”,“将人伦义理说为宇宙之主宰原则”<sup>[11](p.182)</sup>的普遍看法。但是,对儒家这种对人的主体性的强调以及“将人性说为天道”是有必要辩证地分析并重新认识的。

儒家思想虽然相当强调人的主体性,但是,这一主体性有其自身的特殊性。首先,它与西方主客二分的主体不同,中国古代哲学家讲“人”是离不开天的,天与人的关系不等同于西方主体和客体的关系。其次,儒家思想中人的主体性是一种与知性主体相区别的德性主体。人是德性主体,这种德性来源于天(实际上是天与人在“生”的意义上的统一),人的德性主体性是天对生命的化育之功在人

身上的体现。人的德性主体性在《中庸》中多有体现,蒙培元先生也有文章对该问题进行了论述,并认为“人如果真正这样做了,即完成了‘赞天地之化育’的使命,那么人就可以‘与天地参’,即与天地并立而三了”,人由此而确立自身在自然界中的地位,“这才是人的主体性之所在”。<sup>[12]</sup>美国学者塔克也将儒家借助个体的修身养性使德性主体性得到充分发挥最后达到天地人合一这样的过程称为“从人类中心观向人类宇宙观转变的过程”。<sup>[13](p.65)</sup>可见,儒家强调的主体性具有某种生态层面的意义,它的基点并非人与天(自然界)的分离,它最终导向的并非人对外部世界的奴役、征服,而是致力于天与人的和谐统一。

一旦我们明确了“天”和“人”在生命意义上找到了统一的可能性,明确了儒家所强调的人的主体性实际上是一种德性主体性,那么,在这一意义层面上的“天人合一”是否是“将人性说为天道”的问题也就不辩自明了。事实上,“将人性说为天道”的说法与“天人相类”说倒是相当符合的;<sup>[11](p.181-182)</sup>然而,当我们从生态的角度讨论“天人合一”的时候,我们说的并非“天人相类”,我们所说的“天人合一”是一种“生”的意义上的“一”。生命现象是自然界的普遍现象,作为自然界一员的人,参与生命过程则是一种自然的本能的选择,正是这种一致性最终导向了“天人合一”,最终导向人与自然界和谐相处的可能。从这一意义上说,人类并没有强加给“天”任何专属于人而不属于天的性质,这一意义上的“天人合一”并没有任何矫揉造作,而恰恰是一种“天然”,可见,儒家的“天人合一”并非只能为“道统”服务,它也蕴含了生态意义。

“生”的意义相当重大,生命的普遍现象彰显的是地球的生机。在发端于生命现象的生命哲学

中能够找到维护地球健康必需的思想资源,先秦儒家的生态思想能够为缓解和消除生态危机做出贡献。

### 【参 考 文 献】

- [1] 张隆溪. 走出文化的封闭圈 [M]. 香港: 商务印书馆, 2000
- [2] 鲁枢元. 生态文艺学 [M]. 西安: 陕西人民出版社, 2000
- [3] Mary Evelyn Tucker, John Berthrong *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans* [M]. Massachusetts: Harvard University Press, 1998
- [4] 余正荣. 中国生态伦理传统的诠释与重建 [M]. 北京: 人民出版社, 2002
- [5] 汉斯·萨克塞. 生态哲学 [M]. 北京: 东方出版社, 1991.
- [6] 邓晓芒, 易中天. 黄与蓝的交响: 中西美学比较论 [M]. 北京: 人民文学出版社, 1999
- [7] XinZhong Yao *Chinese Religions* [A]. Jean Hoh. *Attitudes to Nature* [C]. London: Pinter Publisher Ltd, 1994
- [8] 荣格. 荣格文集 [M]. 北京: 改革出版社, 1997.
- [9] 马克思, 恩格斯. 资本论: 第一卷 [M]. 北京: 人民出版社, 1975.
- [10] 蒙培元. “天人合一论”对人类未来发展的意义 [J]. 齐鲁学刊, 2000, (1): 4 - 7.
- [11] 张岱年. 中国哲学大纲 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1982
- [12] 蒙培元. 《中庸》的“参赞化育”说 [J]. 泉州师范学院学报, 2002, (5): 14 - 24.
- [13] Mary Evelyn Tucker *The Relevance of Chinese Neo-Confucianism for the Reverence of Nature* [J]. *Environmental History Review*, 1991, (2).

(责任编辑 芮月英)

## The Ecological Significance of Confucianism before Han Dynasty

ZHENG Dan-feng, WANG Nuo

(Chinese Department, Xiamen University, Xiamen 361005, China)

**Abstract:** Confucianism was deeply rooted in the thinking of Chinese society with its long agricultural civilization. The idea of “unification of man and nature” not only serves continuance of Confucianism, but has ecological meanings as well. Confucianism is one of the spiritual resources for us to solve the ecological crisis.

**Key words:** Confucianism before Han Dynasty; ecological Confucianism; the favor of giving life; the combination of man and nature