Globethics Repository



仁民爱物与生态伦理——孟轲的生态伦理思想新探 [Analysis on Mengke's ecological ethics thoughts--love all people and things and ecological ethics]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	任, 俊华
Publisher	中国社会科学院应用伦理研究中心
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-13 02:56:05
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/180885

任俊华：仁民爱物与生态伦理——孟轲的生态伦理思想新探

任俊华

孟轲（约公元前372——前289年前后，今山东邹县人）作为战国中期最杰出的儒学思想家，他继承儒家创始人孔子“ 泛爱众而亲仁 ”[1]（《论语 .学而》）的仁爱伦理思想，提出了儒家思想史上一个十分重要的生态伦理学命题：“ 仁民而爱物 ”[2]（《孟子. 尽心上》），受到了现代生态伦理学创始人之一的法国思想家阿.施韦兹（Alberrt Schweitzer,1875-1965）的高度重视。他说：“ 属于孔子（公元前552——前479年）学派的中国哲学家孟子，就以感人的语言谈到了对动物的同情。 ”[3]（P72） 那么，孟轲“ 仁民而爱物 ”的生态伦理思想包括了哪些内容呢？我们就根据孟轲自己参加写定的《孟子》七篇（以下我们就按这本书名和流行称呼称孟轲为孟子），来阐述其生态伦理思想。

一、从牛山森林被毁看孟子生态伦理意识

孟子有没有生态伦理意识？如果有，他的生态伦理意识又是如何产生的呢？我们先来看一看《孟子 .告子上》记载的一则故事吧——孟子曰：“ 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。 ”濯濯，光洁貌，有如用水清洗一般。牛山好美一片森林，只因为这里距大城市太近，被砍伐一光。本来它还具有再生的能力，无奈光山又成了牧场，牛踩羊吃，于是就成了光秃秃的山包了。显然，这是一例生态破坏的典型事件。孟子为了论证他的人性本善的性善论，信手举了这个当时普遍为人所知的森林被毁例子，应该说，这个事件对孟子是刻骨铭心的。孟子生在战国中期，这是中国历史上一个天下很不安定的时代，诸侯们彼此征伐，耗费大量人力物力，统治者横征暴敛，为了争夺地盘，不顾老百姓死活，以至民不聊生、土地荒芜，出现了严重的社会动荡和政治危机。这样，也不可避免地在“ 郊于大国 ”的地方，出现了生态破坏的景象。孟子作为一个提倡性善论的儒学思想家，目睹现实生活中发生的社会危机和诸如牛山森林被毁事件，肯定会有所反思（不然的话，孟子也不会将此事记录下来了，而且据查，在此期间的诸子著作中只有《孟子》一书有此记述），因此孟子有生态伦理意识是肯定的。虽然当时严重的社会危机掩盖了生态破坏、土地荒芜这些并不属于思想家重点思考的事情。孟子反思的结果是提出了“ 仁民而爱物 ”的生态伦理思想。因此，我们认为民不聊生、土地荒芜、生态破坏等因素是孟子生态伦理意识产生的社会因素即外因。

那么还有内因是什么呢？这就是孟子的性善论思想。孟子认为人性本质上是善的，所以“ 人皆有不忍人之心 ”即每个人都有怜悯别人的同情心。这种同情心正是“ 爱物 ”生态伦理意识产生的内在心理基础。孟子举了一个齐宣王因有这种不忍人之心，所以见牛不杀而易羊的故事。对此事孟子作了这样的评论：“ 无伤也，是乃仁术也，见牛未见羊也。君子之于禽兽也，见其生，不忍见

其死；闻其声，不忍食其肉。是以君子远庖厨也。”（《孟子. 梁惠王上》）意即：不伤害牛，正是一种仁爱之心。这是因为亲眼看见了牛，而没有看见羊。君子对于禽兽，看见它们活着，便不忍心看到它们死；听到它们的哀叫声，便不忍心去吃它们的肉。因而，君子把厨房设在远离自己的地方，便是这个原因。

那么又何以知道人人皆有“不忍人之心”呢？孟子论证说：“所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心，非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。”（《孟子.公孙丑上》）这里，孟子举“孺子将入于井”，任何人看到了都会有担心害怕的同情心理产生为例加以论证。为什么人人会有惟恐小孩掉入井里的担心呢？孟子排除了各种外来的因素（“内交”、“要誉”）后，认为是生来俱有的不忍人之心，这正是人的本性。于是据以推断：“恻隐之心，人皆有之；差恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。”（《孟子 .告子上》）而恻隐之心、差恶之心、恭敬之心、是非之心都是美德（道德情感），都是善，由此可知人的本性是善。

孟子从人的本性是善，所以有仁爱之心，推断“仁民而爱物”即有仁爱之心的民众才会去爱护万物，这是孟子的生态伦理定律。为什么说这只是孟子的生态伦理定律呢？因为儒学思想家的生态伦理思想并非一定是由性善论推衍出来的，象荀子主张性恶论、董仲舒主张性未善论等，而他们都有自己丰富的生态伦理思想。显然，性善论与“爱物”并不能划等号。《孟子.滕文公上》讲：“孟子道性善，言必称尧舜。”孟子提倡性善论，目的是为了说明人皆可以为尧舜，是为其道德先验论服务的。因此，孟子为了他的道德先验论是不得不主张性善论的,这样一来,他的生态伦理思想亦不得不以性善论为基础了。

孟子的性善论与爱护天地万物之情联系在一起，是因为孟子继承了《周易》继善成性的思想。我们知道，《周易》的主旨在乾卦，而乾卦的主旨在善。乾卦卦辞：“元亨利贞。”《周易 .文言》解释说：“元者善之长也。”《周易 .系辞》说：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”元者始也，天地之始是什么性质的呢？《周易 .文言》说“善之长也”，《周易 .系辞》说：“继之者善也。”《周易 .文言》说善是就既成的天地而言的，所以说“善之长。”《周易 .系辞》说善是就未成的天地而言的，所以说继之者善也，都是说的天地的本质是善，其具体表现是能覆载万物，生成万物一片仁慈之心，所以说“天地之大德曰生”（《周易 .系辞》）。推之人事，人本性就有了与天地一致为善的“性善论”。这里揭示出一个性善论成立的理由——即儒家易学的天人合一观，既然天地的本性为善，那么人的本性亦为善，这正是孟子性善论推导出“仁民而爱物”思想的秘密所在。从儒家易学的天人合一观出发，孟子性善论还推导出一个十分宝贵的“天人同诚”生态伦理思想，他说：“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》），认为“天之道”和“人之道”之所以“能动”（天人感应）就在于共同拥有一个“诚”，“诚”即真诚无妄，是一种道德规范。孟子对天（自然界）讲“诚”的伦理道德，实际上正是其生态伦理意识的自然流露。孟子这一思想对荀子“天德”观和董仲舒“天人感应”观的提出产生了直接影响。

懂得了孟子生态伦理思想与其性善论紧密相联，就可以理解为什么孟子对齐宣王讲“文王之治”“泽梁无禁”（《孟子 .梁惠王下》），说周文王治理天下，任何人到湖泊捕鱼都不加禁止。反对齐宣王在齐国首都郊外的一个狩猎场实施“杀其麋鹿者如杀人之罪”的禁令，说这种禁令坑害百姓，等于是在国内布下了一个陷阱，即“阱于国中”（引文同上）。这里，孟子除了有主张齐宣王要与民同乐的积极思想外，实际上也反映了孟子性善论在生态伦理思想方面的消极影

响(孟子明知周文王时代有过禁止“泽梁”、保护生态的《伐崇令》，但因主张人性本善、不必行禁，故不提倡实施《伐崇令》之类的严惩政策)。

二、“仁民而爱物”的生态爱护思想

前面提到孟子提出的“仁民而爱物”的生态伦理命题，从其性善论来分析包含着“有仁爱之心的民众才会去爱护万物”的思想。实际上，纵观《孟子》一书，这一命题还包括了其它一些生态伦理思想。

大家知道，这一命题提出于如下文字之中——孟子曰：“君子之于万物也，爱之而弗仁。于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。”（《孟子.尽心上》）意即：君子对于禽兽草木万物，爱护它，却不用仁德来对待它；对于民众，用仁德来对待他，却不亲爱他。君子由亲爱自己的亲人，进而仁爱民众；由仁爱民众，进而爱护万物。这里孟子严格区分了“爱”、“仁”、“亲”三种美德，即对万物讲“爱”，对民众讲“仁”、对亲人讲“亲”，体现了孟子仁爱有差等的思想，这既是对孔子开创的“泛爱众而亲仁”思想的继承和发展，也是针对墨家“爱无差等”主张的批驳。据《孟子.滕文公上》记载，一次，墨家的信徒夷之想去拜见孟子，夷之把儒家主张的“若保赤子”(意即君王爱护民众就象爱护婴儿一样）理解为“爱无差等，施由亲始”（意即人与人之间并没有亲疏厚薄的区别，只是实行起来从父母亲开始），孟子对此进行了批驳、解释。“仁民而爱物”这个命题正是对儒家之爱的进一步解释。“爱”“仁”“亲”三者皆是一种爱心，但爱及的对象是截然不同的，是有差等的。

“仁民而爱物”命题还揭示了“功至于百姓”（仁民）要与“恩足以及禽兽”（爱物）相统一的生态伦理思想。《孟子.梁惠王上》记载了一次孟子与齐宣王的对话，孟子对齐宣王说：“今恩足以及禽兽，而功不至于百姓者，独何与？”（意即：如今大王您的好心好意足以使禽兽沾光，却不能使百姓得到好处，这是为什么呢？）言下之意，孟子是主张推恩爱物必须与仁爱百姓相统一，不能顾此失彼的。他说：“推恩足以保四海，不推恩无以保妻子。古之人所以大过人者无他焉，善推其所为而已矣。”（《孟子.梁惠王上》）意即实施“仁民”和“爱物”这两种“推恩”美德，足以安定天下，不实施则不能保护好自己的妻子儿女。古代的圣贤（指尧舜汤文王周公等）之所以大大地超越了一般人，没有别的原因，只是他们善于推行其好的行为罢了。为了更好地做到“仁民而爱物”,孟子主张“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。”（引文同上），描绘出一幅天下老少和睦相处的美好景象。这种人间“仁民”的盛景再加之以推恩万物的“爱物”盛景就构成了孟子理想的儒家生态社会。

《孟子.梁惠王上》记载了孟子理想的儒家生态社会——“不违农时，谷不可胜食也。数罟不入污池，鱼鳖不可胜食也。斧斤以时入山林，材木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食，材木不可胜用，是使民养生丧死无憾也。……五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，数中之家可以无饥矣，谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒……”孟子生活在两千多年前的封建社会，向往的自然是小农经济社会。你看，在这个理想社会里，农民耕种不违农时，不乱捕鱼，不乱伐树，粮食、鱼鳖和木材用都用不尽。每人家有五亩大的宅园，有百亩的耕地，家家食用自足，人无饥寒。在此基础上讲义修睦，人知礼义。衣食有着，礼义既修，社会呈现出一派老者衣帛食肉，黎民不饥不寒的富庶康乐景象。

为什么我们称这个理想社会为儒家生态社会呢？只要将其与孔子在《礼记.礼运》篇中讲的儒家“大同”社会比较，便知孟子这一理想社会不仅讲了人人衣食有着，讲文明礼貌，而且还强调了农业生态保护得好,能够可持续地发展（这里是儒家思想史上最早明确提出可持续发展战略），展现了一幅人与自然和谐的生态平衡图景。所以这是名副其实的儒家生态社会，它充分贯穿了“仁民而爱物”的生态伦理理念。

这种儒家理想生态社会要怎样才能实现呢？孟子主张靠贤明的圣人实施仁政，推行以德治国，并且实行有效的社会分工，各司其职，这样全社会形成“仁民而爱物”的风尚，这种理想社会就可以实现了。

孟子分析了从尧到周公治国的历史，认为圣人治国就能使国兴，暴君治国就会使国衰，明确表示自己要继承大禹、周公、孔子三位圣人“仁民”业绩，推行儒家仁义治国思想。他说：“当尧之时，天下犹未平，洪水横流，泛滥于天下，草木畅茂，禽兽繁殖，五谷不登，禽兽逼人，兽禽蹄鸟迹之道交于中国。尧独忧之，举舜而敷治焉。”（《孟子.滕文公上》）后来舜帝又起用大禹治水，“当是时也，禹八年于外，三过其门而不入，虽欲耕得平。”（引文同上）终于使天下太平。这是圣人治国的结果，而暴君治国会怎么样呢？孟子指出：“尧舜既没，圣人之道衰，暴君代作，坏宫室以为污池，民无所安息；弃田以为园囿，使民不得衣食。邪说暴行又作，园囿、污池、沛泽多而禽兽至。及纣之身，天下乱。”（《孟子.滕文公下》）暴君治国就出现“天下乱”的结果。直到“周公相武王诛纣伐奄，三年讨其君，驱廉于海隅而戮之，灭国者五十，驱虎、豹、犀、象而远之，天下大悦。”（引文同上）才又天下太平。可是好景不长，周室衰微，“圣王不作，诸侯放恣，处士横议”（引文同上）没有了圣王，又出现了天下混乱的景象。对此孟子感到深深的忧伤，他说：“吾为此惧，闲先圣之道……圣人复起，不易吾言矣。”（引文同上）希望来日“圣人复起”实现自己推崇“先圣之道”的志向。孟子倡导圣人政治显然是一种典型的英雄史观，但是在孟子推崇圣人政治以实现儒家生态理想社会的思想中，也包含了一此合理因素。他认为“圣人，人伦之至也。”（《孟子.离娄上》）圣君应该是最讲人伦道德的，所以“惟仁者宜在高位；不仁而在高位，是播其恶于众也。”（引文同上）如果统治者不仁就叫做“贼”，即“吾君不能谓之贼“（引文同上），这样的独夫民贼，人人可起而诛之。他说：“残贼之人，谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”（《孟子.梁惠王下》）与后来那些对封建君王效忠而毕恭毕敬的儒者相比，孟子的这种“人伦之至”思想的确是有进步意义的。

孟子主张实施仁政，以德治国，反对发动战争和靠武力征服别国来进行强权统治，这对保护生态资源是有积极生态伦理学意义的。他说：“以力假仁者霸，霸必有大国；以德行仁者王，王不待大，汤以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不霸也；以德服人者，中心悦而诚服也，如七十予之服孔子也。”（《孟子.公孙丑上》）孟子主张：“得百里之地而君子，皆能以朝诸侯，有天下；行一不义，杀一不辜而得天下，皆不为也。”（引文同上）反对滥杀无辜和不仁义战争。孟子还一再倡导节俭，反对浪费，体恤民众。他说：“贤君必俭礼下，取于民有制”（《孟子.滕文公上》）即贤明的君主必定做到认真办事节省用度，礼贤下士，向百姓征税应有一定节制。统治者横征暴敛、骄奢淫逸，必将坑害百姓、破坏生态，偏离“仁民而爱物”的儒家生态社会目标就会越来越远了。他说：“庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿莩，此率兽而食人也。兽相食，且人恶之；为民父母行政，不免予率兽而食人，恶在其为民父母也？”（《孟子.梁惠王上》）你看，统治者厨房里堆着膘肥的肉，马棚里喂着肥壮的马，可是老百姓却饥不得食，饿死的尸体堆满了荒山野岭。孟子将君王看作是“为民父母”即“仁民”的

圣人，但是这种圣人在孟子时代是根本见不到的，所以孟子的理想生态社会也是根本不可能实现的。当然，孟子生活在“驱猛兽而百姓宁”（《孟子.滕文公下》）的二千多年前的中国社会，当时还谈不上要进行今天意义上的自然环境保护，但是孟子作为杰出的思想家，能够提出“仁民而爱物”的生态伦理思想和儒家理想生态社会的蓝图，确是难能可贵的。他所阐明的生态爱护思想对当今世界解决好生态问题无疑是有裨益的。

三、“使民养生丧死无憾”的生态伦理责任观

孟子在提出其理想的儒家生态社会时，体现出了其深深的生态伦理责任观。他说的三项有利于农业生产的举措：“不违农时”、“数罟不入污池”、“斧斤以时入山林”，目的是为了“使民养生丧死无憾”（引文见《孟子.梁惠王上》）。由于孟子所生活的战国中期，“民不聊生”问题相当突出，孟子要“仁民而爱物”，出于对“仁民”的强烈愿望，他提出了这种最能体现“爱物”思想的生态伦理责任观。这种责任观认为，民众通过农业种植、捕猎、采伐从大自然获取必要的生存资源，建立起了一种天人合一的生存关系，所以为了使正常的天人关系不受坏破，保持可持续性发展，必须要求民众（当然也包括靠民众养生的统治者们）自觉培养起一种对大自然的生态伦理责任意识。

那么，如何培养这种“使民养生丧死无憾”的生态伦理责任意识呢？

首先孟子从其英雄史观出发，要求作为国家最高统治者的君王必须“与百姓同乐”（《孟子.梁惠王下》），行仁政，法先王之道——即儒家推崇的“尧舜之道”。他说：“尧舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁闻而民不被其泽，不可法于后世者，不行先王之道也。”（《孟子.离娄上》，君王只有“既竭心思焉，继之以不忍人之政，而仁覆天下矣。”（引文同上）这样，君王带头仁覆天下百姓，“施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨”（《孟子.梁惠王上》）树立起仁民的生态伦理责任意识，老百姓才会加以仿效、学习，产生“爱物”的与大自然和谐相处的伦理责任感。正所谓“君仁莫不仁，君义莫不义，君正莫不正。一正君而国定矣。”（《孟子 离娄上》）否则的话，“上无礼、下无学、贼民兴，丧无日矣。”（引文同下）后果不堪设想。

其次孟子从其“天下之本在国，国之本在家，家之本在身”（《孟子.离娄上》）的治国逻辑出发，要求重视家庭教育，通过家长对子女“申之以孝悌之义”，告诉子女们为了确保“七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒”（引文见《孟子.梁惠王上》）而必须自觉培养对大自然的生态伦理责任，否则的话就是对家庭父母老人的不孝。因为“孝子之志，莫大乎尊亲，尊亲之至，莫大乎以天下养。”（《孟子.万章上》）做好“天下养”，使父母和自己的同胞不饥不寒才是最大的孝子（这里，孟子把生态伦理责任与“孝”联系实际上已涉及当今人们谈论的“代际和代内伦理”问题）。当然，如前面所论，孟子主张培养这种“使民养生丧死无憾”的生态伦理责任意识关键在教育和自觉，他从自己的性善论和“仁民”思想考虑，不提倡实施《伐崇令》之类的有关保护生态的严惩政策。

孟子对生态伦理责任的重视，在其同时代的思想家中是相当突出的。他强调培养道德责任心才能事奉好“天”（大自然），他说：“存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”（〈〈孟子.尽心上〉〉）。把道德责任与安身立命连在一起。他对“狗彘食人食

而不知检”（〈〈孟子.梁惠王上〉〉）的浪费“人食”资源的行径相当痛恨，认为这是没有伦理责任。他痛斥说：由于浪费“人食”资源的行径而造成“途有饿莩”遍地饿死人的景象，反而怪大自然“年岁不好”，这无异于拿着刀子杀了人，却还说“与我无关，是武器杀的”一样，原文见〈〈孟子.梁惠王上〉〉，是这样的：“狗彘食人食而不知检，途有饿莩而不知发；人死，则曰‘非我也，岁也。’是何异于刺人而杀之，曰‘非我也，兵也。’王无罪岁，斯天下之民至焉。”这里明显地告诉我们，大自然本来是可以为百姓黎民提供“不饥不寒”的衣食资源的，但由于统治者们缺乏对大自然的生态伦理责任，造成了狗吃人食而人却饿死路上的惨剧，这不能责怪大自然，只能责怪统治者“罪岁”的错误行径。由此也可进一步理解，孟子主张培养这种生态伦理责任意识的积极意义。我们从当今生态伦理学特别关注人对自然的伦理责任问题的事实来思考孟子这种责任观，就可以知道，“使民养生丧死无憾”是人类一个永恒的道德责任，如果破坏生态，人类的生态环境就会恶化，那么就无论如何也做不到“使民养生丧死无憾”了，孟子讲“苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消。”（《孟子.告了上》）大自然要靠人类去养护而不是破坏。所以，是否自觉培养生态伦理责任意识，是关系到人类未来生死存亡的一件大事，对此我们不可不慎重对待。正因为如此，孟子才把“养生丧死无憾”提到了“王道之始”的高度，即所谓“养生丧死无憾，王道之始也”（《孟子.梁惠王上》）。这既然是一个关系到人类生存的生态伦理学方面的重大问题，我们就应该在吸取孟子生态伦理责任观成果的基础上，去作更深入地研究和进一步地探讨。

说到孟子的“王道之始”问题，我们还要揭示孟子推崇“王道”反对“霸道”的思想与孟子这种生态伦理责任观的关系。我们知道，所谓“霸道”是指“以力假仁者”即凭借自己的实力假借仁义之名去讨伐别人；所谓“王道”是指“以德行仁者”即凭借自己高尚的道德去积极推行仁政（引文见《孟子.公孙丑上》）。二者表面上皆讲“仁义”，但“霸道”是假仁义靠武力，“王道”是真仁义靠道德的力量。显然孟子是主张用讲道德的“王道”去代替不讲道德的“霸道”的。“王道”的道德提倡当然也包括了生态伦理责任的培养问题，因为孟子鼓吹“王道”的结果是要建立前面所说的儒家生态理想社会。所以持平而论，孟子的“王道”理想，对培养“仁民而爱物”的生态伦理责任观是有促进作用的，是积极的，而不是消极的。“王道”与“仁民而爱物”是彼此作用、互相影响的关系，二者是不矛盾的。当然，历史的结果显示出孟子的“王道”是根本没有君王愿意接受、推行的，孟子生不逢时，理想未能实现，但是，在其“王道”理想中阐述出来的生态伦理思想却是璀璨夺目的，必将为今人和后人所珍惜而积极实施，这也是不以任何人的主观愿望为转移的。

总之，孟子“使民养生丧死无憾”的生态伦理责任观看到了人类取之于自然，靠天（自然）吃饭的重要性，提倡树立永葆自然资源造福于民的生态责任意识，这对保持人与自然的和谐、维护生态平衡和促进社会的可持续性发展的确具有十分重要的意义。当今，人类要摆脱生态危机和生存困境，重温孟子的生态责任观应是十分有益的。试想，如果我们人人都有这样的责任意识，还愁生态问题得不到有效解决么！

附注：

[1] 杨伯峻.论语译注[M].北京:中华书局,1958.

[2] 杨伯峻.孟子译注[M].北京:中华书局,1960.

[3]阿.施韦兹.敬畏生命[M].上海: 上海社会科学出版社，1995.