Globethics Repository



华夏文化与21世纪的人类生态伦理[Huaxia culture and human 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	陈寒鸣, 贾乾初
Publisher	理论与现代化杂志社
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-11 17:36:28
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/181080

陈寒鸣 贾乾初：华夏文化与21世纪的人类生态伦理

陈寒鸣　贾乾初

华夏文化与21世纪的人类生态伦理

陈寒鸣　　贾乾初
（天津市工会管理干部学院　天津市　300170；天津师范大学　天津市　300073）

[摘　　要]　生态危机的加剧，使得生态伦理问题成为人类日益关注的热点。建构生态伦理，是可持续发展的需要，是人类社会发展的必然。清理、总结中国文化中丰富的传统生态伦理理念，资源，有助于建构以至丰富和发展21世纪人类的生态伦理。

[关 键 词]　生态危机；生态伦理；华夏文化；可持续发展

人类是带着20世纪的辉煌和困惑而跨入21世纪的。辉煌成就构筑而成的历史姑置不论，而就问题、矛盾及由而带来的困惑一面说，当今世界全球化与区域化的矛盾、单极思维与多元文化的冲突以及日益突出的生态危机等等，使人们不得不思考21世纪的人类社会究竟应该采取怎样的发展模式？人类文化将会出现怎样的格局？从20世纪的发展趋势似可预料呼之即出的知识经济时代、可持续发展时代将是21世纪人类发展的模式，人类文化的格局也将从“欧洲中心主义”或“美国单级思维”转向“既一体化又多元化”的格局。而历史悠久、传统根基深厚的华夏文化将在未来人类社会与文化发展中占有越来越重要的地位，肩负着更加重要的历史使命。在可持续发展理论中应运而生的新的人类生态伦理观，可以说是对华夏文化中“天人合一”、“仁民爱物”等传统观念在更高层面上的一种复归。本文仅就此略予探析。

一、 问题的提出及生态伦理的内涵

生态伦理的建构，是可持续发展的必然，是未来人类社会发展的需要。“科技是第一生产力”。近代以来，发明和应用科技，创造了人类前所的未有的物质文明，特别是20世纪高科技的发展，更牵动了社会生产力的迅速提高，人类的物质文明已达到了空前的水平。然而，与此同时存在的负面效应则是：人类正面临着极大的全球性危机，如人口膨胀、粮食短缺、环境污染、资源匮乏、能源枯竭，以及部分地区的贫困、暴力、战争、核威胁、恐怖活动……地球遭到破坏，人与人、人与自然的矛盾尖锐化，这一切严重威胁着人类的生存和发展。面临危机，人们在反思中认识到，工业化时代，由于“利”的驱动以及“人类中心主义”的影响，人类对自然界的粗暴掠夺，一部分人对另一部分人的残酷剥削，人类使自己陷入了危机。

如何走出困境而在21世纪有一健康顺畅有序的发展？解铃还需系铃人，人类必先从自己做起，转变价值观念，确立新的文明观和新的道德伦理观。

始创于20世纪初中叶的生态伦理学，便是直接针对着现代化的生产和科学技术的发展导致生态平衡严重破坏的恶果而提出的。最早以科学形态提出生态伦理学思想的是法国哲学家、诺贝尔和平奖获得者施韦兹（Albert，Schweizer），其著作《文明的哲学：文化与伦理学》（1923）提出了“尊重生命的伦理学”，认为生命是大自然的伟大创造，“生命本身是神圣的”，人类对一切生命都要给予极大的尊重；应以“崇拜生命”作为伦理的核心和基本原则：“保护、完善和发展生命”应是“人类与自然的准则”和“善”的观念的重要内容，“善就是保护生命和发展生命，

恶就是毁灭生命和妨害生命”。美国哲学家莱奥波尔德（Aldo Leopold,1887-1948）于1933年写成、1949年出版的《大地伦理学》，被誉为“拓宽道德研究的范围，实现伦理观念的变革”的著作，作者在书中主张：扩大伦理学的边界；改变人类的地位；确立新的伦理价值尺度。他提出“大地共同体”的概念，认为人类不是大自然的征服者和统治者，不是大自然的主人，大自然的一切生物也不是仅为人类而生存的奴隶，人和一切生命大自然这大家庭中的“普通一员和公民”，人类“应当尊重他的生物同伴”，“以同样的态度尊重大地社会”。其他的生态伦理学的代表人物如罗尔斯顿、史托斯、特来普等，也都主张“尊重生物的生存权利”和反对以人类为中心的“人类沙文主义”，呼吁改善生态环境、协调人与自然的关系。他们这种以平等为核心的道德原则和以“协调”为宗旨的道德目的，创建了一种新型的伦理学——生态伦理学，把伦理学从人与人关系的领域扩大到人与自然关系的领域。

发端于20世纪60年代而确立于80年代的一种新文明观——可持续发展理论，其理论实质同生态伦理学一样，也是以新的价值伦理观去审视人类的行为，以协调人与人的关系，协调人与社会、人与自然的关系。1962年，美国海洋生物学家莱切尔·长逊的《寂静的春天》一书出版，再次揭开人们对人类与自然共同生存问题关注的序幕。1972年联合国在瑞典斯德哥尔摩召开了第一次人类环境保护会议，全球性的保护环境运动由此开始。继而，1980年国际自然和自然资源保护联盟起草的《世界自然保护大纲》明确使用了“可持续发展”的概念，对该概念的明确界定则是在1987年联合国环境与发展世界委员会的报告《我们共同的未来》中提出的：“可持续的发展，它满足当代的需求，而不损害后代满足他们需求的能力。”1991年，国际自然与自然资源保护联盟、联合国环境规划署以及世界野生生物基金会共同提出实现可持续发展应遵循的九大原则：各种生命社团都应受到尊重和爱护；提高人的生活质量；保护地球的生存能力和多样性；减缓非可再生资源的衰竭；保持地球的负荷能力；改变人们的态度和习惯，建立人的行为规范和可持续发展的标准；使各社团能参与其自身的环境保护；建立全球可持续发展的国际合作与秩序，建立一个全球联盟。

可见，可持续发展理论不再是单纯以经济的增长为人类发展的目标，而是在追求经济发展的同时，确保人类与自然的和谐、共存、共荣，追求一种不同于农业文明与工业文明的新的文明——生态文明。有学者指出，生态文明的主要标志体现在三大转变：生产技术的大转变；经济观念与行为的大转变；自然观的大转变。其实，三大转变的同时，必须有第四个大转变，即道德观的转变。人类的新道德观以及相应的生态伦理的建立，是可持续发展的内在要求和客观必然。可持续发展理论和生态伦理学几乎同时提出，是人类在经历了反生态性、不可持续性的工业文明的发展所带来的极大危机——“人类究竟能否还在地球上生存和发展”的困境之后，在对工业文明进行重新审视、反思、检讨以至否定之后的一次思想飞跃。

可以预料，未来的人类必须实行可持续发展的战略，而可持续发展则必然要求构建新的关系与秩序——生态伦理，也就是说，21世纪的生态伦理问题，必将是全人类关注的热点。

未来人类生态伦理的基本内涵，是建立真正平等的、公正的人与人、人与自然的关系，实现人与人、人与自然的和谐发展，达到共荣共存。它建立在两个道德原则基础之上：一是人类平等原则；二是人与自然平等原则。

人类平等原则，具体包括“代内平等”与“代际平等”，前者体现的是全球共同利益，后者体现的是社会未来利益。“代内平等”原则是说，任何人、任何国家都享有平等的生存与发展的权利，任何人、任何国家都不能以“自我为中心”，不能以损害别人、别国的发展为代价是来实现自身的发展，而必须在地区、国家和全球范围内防止和消灭贫富两极分化，实现同舟共济。辩证法告诉我们，事物具有联系性和整体性，同样地，地球也具有整体性和联系性。大量的事实证明，人类生产来越社会化、国际化，贫困和污染也越来越社会化、国际化，损害他人必然危及人类整体。因而维护人类的共同利益，就必须确立代内平等的道德原则基础，即公平、平等地对待

代内间的人际关系，注重维护弱者发展的要求。这样，建立新的生态伦理秩序的一个重要方面便必然是建立“全球伙伴关系”，倡导人与人、国与国之间，患难与共，唇齿相依。那种以霸权主义的心态来处处理问题的做法，显然与此相悖。

代际平等，是生态伦理所要求的人类平等原则的另一个内容。代际平等原则要求社会的发展不仅要满足当代人的需要，而且要考虑下一代以及子孙后代的需要，当代人的发展不能以损害后代人的发展为代价。也就是说，生成伦理在人类内部关系上，不仅着眼于建立同代人的人际伦理关系，即人类横向的伦理关系，而且还注意建立当代与后代间的代际伦理关系，即人类竖向的伦理关系。当前出现的环境污染、资源浪费等对生态环境不负责任的毁弃，对自然资源的透支，“吃祖宗的饭，造子孙的孽”，对后代欠债，违反代际平等原则，危害他人而必将危害甚至毁灭自己的“类”的生存。

人与自然的平等，以及“人——自然”共同体的协同进化与发展为出发点和归宿，把伦理关系扩大到自然，赋予自然应有的道德地位。这就必然要超越“人类中心主义”和“人类沙文主义”，不再以人为唯一尺度，不再 以人的利益为出发点和归宿。人是有目的、有理想的存在物，人对自身利益的关心所产生的“人类中心”意识，是对人类价值的信仰和对人的伟大创造力的理解，但人类中心主义把人的利益看成是唯一的、绝对的，把自然看成人类获取自身利益的工具，可以任意使用，由此而导致“人类沙文主义”，导致对自然的肆无忌惮的索取和掠夺，导致全球性的环境污染和生态破坏，严重威胁人类的生存。鉴于此，生态伦理的建构，必然以人与自然平等的道德原则为基础。

综上所述，21世纪的生态伦理，呼吁建立新的道德原则、扩大道德对象范围，在注重人与人平等的同时，注重人与自然的平等，实现人类社会与自然的和谐发展，共存共荣。

二、 夏文化中的生态伦理理念

生态伦理问题将成为人类关注的热点，但事实上，朴素的生态伦理观早在中国古代就已经出现。以伦理为重要内容的中国文化，有丰富的道德哲学，充满了极富价值的生态伦理理念。有必要在发掘、总结、弘扬前人思想的基础上，丰富和发展当代的生态伦理学，以促使人们的伦理观念的转变，实现人类的可持续发展，因而华夏文化中的生态伦理理念应引起重视。

华夏文化所蕴含的丰富的生态伦理理念，可概括为如下方面：

1、 图腾崇拜中原始的“尊重生命”、“人与自然平等”的伦理观念

有学者指出，在人类的图腾时代，人认为自己与自然界是浑然一体的。那时，人把动物作为自己崇拜的对象，并进而把整个自然作为自己的崇拜对象，应当说，这表现了尊重生命的伦理思想。在生产力发展水平十分低下情况下产生的图腾崇拜出于人类对自然的敬畏，但人类出于“求生存”的自然本性，从一开始就尊重生命，又由尊重生命而尊崇化育万物的大地——崇拜自然，这又是很值得重视的。

据资料显示，生活在氏族社会的原始人相信各氏族源出于不同的物类，源出于动物、植物或其他的物种，以为某物种与自己的氏族有着亲缘关系，于是便把它尊奉为图腾对象。如炎帝族以牛为图腾；黄帝族以熊、罴等动物为图腾；商族以玄鸟为图腾等。就中国的少数民族而言，畲族和苗族以狗为图腾；壮族以青蛙为图腾；羌族以猴子、“白马”为图腾；高山族以鸟、蛇为图腾；彝族以葫芦、竹子、松树为图腾等等。人类视自身为图腾对象的繁衍，中国人从来就认为自己是龙的传人，因而人们对图腾对象无比崇尚，族内规定对图腾对象禁杀禁食，也不许触摸，体现了一种“尊重生命”的伦理观念，而这种观念又是以人类把自己看作自然的一分子，与其他自然物——动植物一体平等为前提。此外，原始的、朴素形态的“人与自然平等”的观念，还表现在以自然物为神灵，华夏民族的祖先，多有对天神、土地神、月亮神、星星神、各种动物神、植物神的崇拜方面。

2、“天人合一”论中的人与人、人与自然和谐的哲学理念

人与自然平等、人与一切物类平等的生态伦理理念，尤如一条红线，贯穿于整个华夏文化。如果说，在图腾时代的中国人就同世界的各民族一样，有着一种朦胧的、朴素的、原始的生态伦理观念，那么，当中国人在文明不断迈进的过程中，这种观念又在不断地升华，早在中国哲学创立期，先秦诸子百家的哲人便共同构建了华夏文化所独有的“天人合一论”，即从哲学的高度为“人与自然平等”观奠定了理论基石。

华夏文化的“天人合一”论，把人和自然看成一个整体，重视“自然的和谐”、“人与自然的和谐”、“人与人的和谐”，其中特别突出人与自然的和谐。《周易·乾卦》称，“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，先天而弗违、后天而奉天时”，人顺应自然，与自然一体，揭示了天与人“相合”的基本思想。在先秦时期，中国人就提出，人为“万物之灵”，但人也是大自然中的一分子，“天生蒸民”，人生于自然，但有精神、有意识的人可以“知天命”，而后可以达到人与自然的和谐——“天人合一”的最高境界。孔子自称他50岁“知天命”之后的岁月，能“耳顺”、能“从心所欲不逾矩”；老子则认为人不过是“天地一刍狗”，故提出“人法地，地法天，天法道，道法自然”，天地间的一切无不顺应自然，合乎自然；庄子明确提出“天地与我并生，而万物与我齐一”；墨子主张，人们在自己首领的率领下，逐级“尚同”，最后“尚同”于“天志”，把人的主观意志与客观法则统一。各家之说无不表明，“天人合一”论体现了人与自然、人与人之间的辩证关系。

“天人合一论”的最可贵之处，在于当它在揭示人与自然的关系时，既肯定了人的主体精神，又强调人必须顺应自然。一方面，人不是自然的奴隶，人将自己从自然中分出来，这是人对人类自身认识的飞跃，是生产力发展水平提高后人对自身力量的肯定；另一方面，人不能离开自然而存在，人类只有遵守自然法则才可以创造自己的美好生活。

战国时期的思想家荀子虽提出了“天人相分”的命题，认为“人为万物之灵”，人可以“制天命而用之”，但他的“天人相分”以“天人合一”为前提，因而，他反复强调自然虽无意志，但人间的治乱祸福取决于能否顺应自然。在《荀子·天论篇》中，他宣称：“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。”显然，他在要人们相信自身力量的同时，必须“顺乎道”，按规律办事而不出差错，所以“制天命而用之”应理解为告诫人们认识和掌握规律而后运用规律，顺乎道、应乎时而行事。在荀子看来，自然规律只可顺、不可逆，故《荀子·富国篇》阐明了“顺”规律与“逆”规律所出现的两种不同的结果，其曰：“天有其时，地有其才，人有其治”，“若是，则万物得宜，事变得应，上得天时，下得地利，中得人和，则财货浑浑如泉源，滂滂如江海，暴暴如山丘”——社会富裕；反之，“若是，则万物失宜，事变失应，上失天进，下失地利，中失人和，天下敖然若烧若焦”——社会贫困。

可见，“相分”与“相合”的辩证统一，构成“天人合一”论的整体思考，成为贯穿华夏文化，从先秦到明清的主要内容。明代心学的开创者、岭南大儒陈献章虽教人“贵自得”、“从静中养出端倪”，高扬人的主体精神，但同时又主张“学者以自然为宗”，追求“人与天地同体”——“天人合一”的境界。

3、“仁民爱物”论中的人与人、人与自然平等的道德理念

基于人与天地万物是同一的、平等的这一理论基点，中国古人主张“仁民爱物”。在人与人关系上，与西方的“自我中心论”不同，华夏文化凸显兼顾他人、爱护他人的平等的道德理念。

中国古代墨子讲“兼爱”、“非攻”，“兼相爱、交相利”，提倡一种没有利害冲突、没有等级差异的人类普遍之爱；孔子讲“仁”，讲“泛爱众”，强调人类应有爱心，善待他人，“己欲立而立人，己欲达而达人”，“己所不欲，勿施于人”，友爱互助而不伤害他人，“四海之内皆兄弟”，天下的人都如同兄弟；孟子从“性本善”出发，认为“恻隐之心人皆有之”，主张统治者以“仁心”对待民众，行“仁政”，“制民以产”，给予百姓基本的生活条件和社会福利，使

能“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”。这其中体现的是人际间的平等，不以牺牲他人而求得自己发展的朴素的道德原则。当然，在封建等级制度下做到真正的平等，并不可能。中国古人不仅主张“仁民”，而且还要“爱物”；不仅“泛爱众”，而且还要“泛爱物”。佛家反对“杀生”，孟子也说“君子也远庖厨”，对天地间的所有牲灵都付与一片爱心。这种“仁民爱物”的思想在宋明时代有更进一步发展。张载在《正蒙·乾称篇》中称，“天”为“父”、“地”为“母”，人为天地所生，混然于天地之中，就是说人是大自然中之一物，有着大自然赋予的属性，大自然中的任何存在物都是平等的。于是他明确提出了“民，吾同胞；物，吾与也”，应该视民众为亲兄弟、视万物为同伴的平等道德理念。王船山阐释张载的“民胞物与”时赋予了具体的道德内容：“由吾同胞之必友爱，交与之必信睦，则于民必仁，于物必爱”，这便是中国古代生态伦理理念——“体天地而仁民爱物”观。

4、“亲亲——仁民——兼爱物”中发展的道德理念

道德，是社会发展的产物，它随着社会的发展。不同时代的道德有着不同内容。中国古代“仁民爱物”的道德理念，具有超前性。近代的康有为明确提出，人类道德发展有着三个阶段：宗法社会的“亲亲”、人性解放时代的“仁及同类”，而“仁民爱物”的道德原则只能在未来的时代。承传中国“大同”思想而创立“三世说”的康有为认为，“三世”——据乱世、升平世、太平世，都有着一以贯之的道德——“仁”，但“仁”在各个时代有着不同的内容和表现。他在《孟子微》中指出，“据乱世仁不能远，故但亲亲；升平世仁及同类，故能仁民；太平世众生如，故兼爱物”，人类的道德发展轨迹是：“亲亲”——“仁及同类”——“仁民爱物”。这颇符合人类道德进步的历程：封建的宗法社会，以血缘的“亲亲”为最高的道德原则；资本主义时代，则强调人性解放、天赋人权，标榜平等博爱，“仁”能同类，但未能“爱”及天下万物；恰恰是由于仅仅为了人类的利益，人类对自然界进行了无情的、十字军东征式的残酷掠夺，造成了全球性危机，激化了人与自然的矛盾，今人是在痛苦的反思中呼吁生态伦理。应该说，康有为提出的道德发展观具有创新性和超前性，他揭示了在未来的时代里，人类原有的道德内涵、外延及其功能，都将重新调整和变更，道德对象的扩充，是道德发展的集中体现。道德不仅调整人与人、人与社会的关系，还需调整人与自然的关系，人性达到了既“仁民”又“爱物”的至高境界。

三、“人类中心论”而引出的简单结论

日益深重的生态危机使人感到已经陷入近代工业文明引发的“人类中心论”困境之中，因而当代学术界和思想文化界的诘难之声不绝于耳。然而，如实地说，我们当代人所要超越的只是人类中心主义，即建立在近代工业文明和唯科学主义自然观基础之上的凝固化、绝对化了的“人类征服主义”，而不是简单地强调人类终极命运、人类终极价值关怀，以及在人同自然界本质的统一中实现“人是目的”的人类价值观，尽管这确实应该成为未来人类的理想。

既然不可能彻底否定“人类中心”而去建立所谓的“自然中心”或“生态中心”，那末，21世纪人类的生存价值观就只能是对“人类中心论”的辩证扬弃与超越。美国学者J·帕斯莫尔认为“当代生态危机根源于人类中心观点本身，威信扫地的不是人类中心论，而是那种认为自然界仅仅为人而存在，并没有内在价值的自然界的专制主义”，并主张“我们人类对环境问题和生态环境破坏负有道德责任，主要源于对我们人类生存和社会发展以及子孙后代利益的关心。”（John Passmore..Man’s Responsibclity for Nature,New York; Seribner’s,1974.）

据《韦伯斯特第三次新编国际辞典》的解释，“人类中心论”曾在三种意义上被使用：第一，人是宇宙的中心；第二，人是一切事物的尺度；第三，根据人类价值和经验解释或认知世界。第一种观点盛行于古代，第二种观点在近代获得文化主流地位，第三种观点属于当代人类中心观点。而从现代意义上理解人类中心，应该是对人与世界关系——首先是人与自然界关系以及现实的人类实践的一种理性概括，它是一个关于人类行为的“应然的”价值命题。换言之，“人类中心论”作为人类文化的深层价值观念，作为人在了解、认识，改造自然与社会过程中的哲学观念范

型，要求人们在处理人与自然的关系时，强调人的主导性、能动性、创造性，把对周围自然、环境本性的把握建立在对生态生态平衡规律的认识基础上，强调人与自然的和谐、协调、非技术性和非工具性的关系，并同时思考人的存在和本质、生命及其终极意义之类形而上的问题，即把人的精神关系和文化价值融入其中，从而建设起人的完整本质和需要同自然之多维价值的全面联系。在涉及人与以及人与社会的关系时，强调人类利益的整体性、长远性、共同性，改造并建立公正、合理的社会国际关系，开展有利于人类生存和平与发展的社会交往活动。这也就是马克思所说的：“ 人与自然之间、与人之间的矛盾的真正解决，存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体类之间的斗争的真正解决。它是历史之谜的解答。 ”（《马克思恩格斯全集》第42卷第120页，人民出版社1974年版）

在思考与处理人与自然的关系问题，建构21世纪人类生态伦理时，我们一方面仍需提倡认识、利用和开发自然，另一方面则又要强调保护、关爱和尊重自然。这两方面是完全应该并且能够有机整合为一体的。“ 自私而用智 ”虽是片狭的人类自我中心主义，不利于人类的可持续发展，但“ 用智 ”乃是人类本性之一，也是社会发展的内在动力之一。问题的关键乃在与是否“ 自私 ”。中国哲学并不一般地反对用智，而仅仅只是反对“ 自私用智 ”，即反对为了一部分人的利益或为了人类的局部利益而不顾人类的整体利益、长远利益、根本利益，挖空心思地掠夺自然。反对“ 自私用智 ”就要“ 尚德 ”。“ 德 ”是人类大公至正的理性，是一种无私的情感（所谓“ 天之大德曰生 ”、“ 厚德载物 ”等等），是驾驭工具理性的价值理性。21世纪，解决人与自然矛盾的总体原则只能是以“ 德 ”驭“ 智 ”，即用价值理性指导和运用工具理性。人们应当放开心胸，打通内外、上下而与天地交流，“ 万物静观皆自得，四时佳兴与人同 ”，以天人合一、万物一体的境界去开发和利用自然。这与“ 自私用智 ”地掠夺、征服自然的结果一定会有所不同。由此看来，“ 德治 ”不仅应该是一种基本的治国方略，而且还应该是一种应对自然万物的基本方略。

总之，华夏传统的朴素的自然和谐观与自然伦理观，经过发掘、整理，以及进行适应现代社会生活的诠释，必然成为现在和未来人类的生态伦理观的理论来源和思想支柱，华夏文化宝贵的思想财富必将深刻影响未来人类的道德文化生活。如果说，15—16世纪的欧洲为解决人与神、君权与人权的问题曾发生了一次文艺复兴，那么，在21世纪的世界，为解决人与人、人与自然问题必将产生第二次文艺复兴，可以预料华夏文化将在这文艺复兴中升华，为实现中西文化的再一次大交融，为世界文化新格局的建构作出应有的贡献。

来源：http://www.xslx.com/notebook/show.asp?id=1586

/