

天人关系与生态智慧

——先秦道家与西方哲人之有关思想比较

朱 喆

(武汉理工大学 人文学院, 湖北 武汉 430070)

摘要: 自然是客体, 人是自然的主人, 这种天人二元对立的思想是西方近现代哲学的主要特征之一。而先秦道家则认为天人或人与自然彼此同大、齐同均等, 人与自然是合一的, “一”即自然。在西方, “回归自然”是对天人二元对立思想的反动, 现代生态哲学正是天人二分哲学发展的必然结果。

关键词: 天; 人; 自然; 生态哲学

中图分类号: B223; B5 文献标识码: A

天人问题是中西方文化的核心问题之一。把先秦道家的天人之论同西方哲学, 特别是现代西方哲学的天人观作一比较, 对于我们深刻地认识道家天人论的超越性价值和局限性都有着十分重要的借鉴意义。

一、“天人相分”与“天人合一”

天人问题也就是人与自然的关系问题。在西方文化、哲学中, “天”即“自然”(Nature), 是一个实体概念, 人是与实体的“自然”相对立的主体, 天人论就是人与自然对立的二元论, 人是自然的主人, 人应当征服自然, 战胜自然, 不是自然为人立法, 而是“人为自然立法”(康德)。天人二元对立是西方近现代哲学的主导思想。荷尔德林认为, 在古希腊人那里, 自然曾经是自由自在的, 近代以来, 人成了主宰者, 自然成为一个客体。在古希腊时代, 虽然早期自然哲学家把自然从原始的神话拟人观中解放出来, 人们开始用一种较自由的客观态度来对待自然和人自身, 但人作为自然的一部分, 还没有从自然中分离出来, 还和自然物一样是自自然然的, 哲学家们依旧按照他们说明世界万物的同样方式来说明人本身。如阿那克西美尼所说: “我们的灵魂是气, 这气使我们结成整体, 整个世界也是一样, 由气息和气包围着。”^[1]

但是在智者派那里, 人的地位开始渐渐从自然中突出出来, 如普罗泰戈拉(Protagoras 约公元前480—公元前408年)提出“人是万物的尺度”^[2], 这无疑是一次意义重大的转变, 由此开始了人与自然的分裂。文艺

复兴以来的近现代哲学的一个最重要的成果就是“主体性原则”的确立与发展。康德明确提出“人为自然界立法”, “自然界的最高立法必须是在我们心中, 即在我们的理智中, 理智的法则不是理智从自然界中得来的, 而是理智给自然界规定的”^[3]。黑格尔更是把自然界视为其“绝对精神”的外化或异在, “自然界中表现出来的某种发展和联系, 那并不是属于自然本身, 而是属于理念或精神的”^[3]。近代以来的西方文化、哲学普遍把人看作是自然界的全部和最高本质, 把整个自然界看作是趋向于人的生成过程, 把人以外的自然界看作是趋向于人、服务于人、成为人这一绝对目的的手段, 认为只有坚持人本主义, 才是真正彻底的自然主义。

与西方近现代哲学不同的是, 先秦道家所讲的“自然”范畴并不是一个实体性概念, 而是一个动态化、功能化的范畴, 是从回答何谓“道”而产生的, 是从天、地、人中抽象出来的范畴。“自然”所表达的是不计外道、化性自为的意义, 它既是对天地万物本然状态、通常状态和理想状态的一种肯认, 更是一种价值判断, 一种对真生命的守护。在道家那里, 相当于西方“自然”概念的范畴是天地或万物, 人与自然的关系就是天人关系, 天人之间不是主宰与被主宰的关系, 人与自然是同大的, 即天大、地大、人亦大, 天地不大于人, 人也不大于天地, 这也就是庄学派所讲的天与人不相胜。天人虽不相胜, 但天人可以相合, 相合于“自然”性。天地自然, 人亦自然; 天道自然, 人道无为; 天有天之大, 人有人之大, 天地之大无不包无不容, 无不覆无不载; 人大顶天立地, 齐同众生, 均平物我, 无待而游, 气势浩

大,胸怀博大;人是人的人,天下是天下的天下;人是人的目的,天下万物是天下万物的目的,天与人在各是其所是这一点上是共同的、相合的,这也就是天与人可以为徒的地方,是“天人合一”的“一”。

在天人问题上,先秦道家讲天道自然,人道无为,反对以人灭天,以故灭命,并不是要放弃人自身的权利和地位,不是要取消人的意志和欲望。道家没有把人理解为天地间最贵者和自然的本质,而是把人与自然视为同等的重要。真正的人是体认到人天之间的这样一种关系并领悟到自己的天性的人,而不是宰制自然的人,人是自然的人而不是自然的主人,占有自然、控制自然的另一面就是人被自然所占有、所控制,人主宰物也是物役使人。因此,先秦道家最注重的是天人合于自然,既不制天而用,也不以人合天。

综合上述,先秦道家天人合一论与西方近代以来的天人之论迥然异趣,但也应该看到西方天人相分、天人对立的思想中亦有天人相合的因子,他们并不是全不要天人合一,只不过他们的天人合一是以天合人罢了;先秦道家力主天人合一,也并不是没有看到天人相分之处,或者说他们正是在强调保持各自性分的前提下讲天人合一的。两者之间大异中有小同。

二、“回归自然”与“道法自然”

在西方文化及哲学史上,发端于18世纪的浪漫主义运动,以谢林、里特尔、诺瓦利斯以及此后的荷尔德林、海德格尔等人为代表,他们针对技术文明带来的人与自然的疏离和对抗,积极追求人与自然的契合交感,反对把自然当作是可以加以因果分析和数学解析的“死的自然”,主张把自然看成是具有生命属性的有机体。他们认为自然的一切都是同一的和同质的,没有哪一个部分从属于其他部分,自然构成一个活生生的有机体,整体完全反映在它的各个部分之中;自然不是征服的对象,而是崇拜的对象。西方人从近代以来,一直把自然视为被征服、被索取的对象,一直把人看作是自然的主宰者。针对这一状况,早期浪漫派思想家力主返回自然。里特尔曾言:“跟被分解的自然恢复统一,返回到与它的最初和谐,这是人向往已久的事情,他每天都在以这种向往充实自己的感情和思想。”^[4]诗人荷尔德林认为谁压迫自然,谁就达不到爱,达不到人与世界的美好统一,人们要力求克服自然状况的丧失,返回到人与自然的本源的统一状态。为此,荷尔德林特别提出“真正的启蒙”说,即要人们重新看待自然,要把自然看成是万物的母亲,不要单纯把自然看成是技术劳动可利用和剥夺的客体和对象,人应当学会倾听

自然的语言。威廉·洪堡曾深刻指出:“人类活动的最佳方式,正是那种最能模仿大自然方式的方式。”^[4]

浪漫主义运动的重要代表人物海德格尔指出,“自然”不是知识性、科学性的对象,而是一种本源性的存在,是一个主客未分时的世界。海氏认为人的行为应当像古代的风车那样,“风车的叶片虽然在风中转动,但叶片始终直接听任风的吹刮,风车并不开发气流中的能量以便加以储存”^[5]。

应该承认,西方浪漫主义运动提出的回归自然,批判了现代文明与科学技术,这表明了他们只是对勘天役物的机械自然观的反动,他们与机械的自然观有着共同的文化背景,也就是说他们的“回归自然”是与先秦道家的“道法自然说”有本质区别的,但毕竟两者之间因为浪漫主义的反动和转向,而使得中西古今文化、哲学有了可以对话的共同性。

先秦道家“道法自然”说是一种主张天、地、人彼此同大,相与为徒,共同遵循“自然”法则的天人和谐论。这里的“和”不是一团和气的“和”,而是“和而不同”,“道法自然”的天人和谐论正是在承认并保持天人各自本然状态和必然发展趋势的前提下的“和”“合”论。“道法自然”作为道家的核心命题之一,关键在“自然”这一范畴。如前面所述,道家的“自然”范畴不是一个实体概念,“自然”范畴是对天、地、人等一切事物的本然状态、通常状态和发展趋势的一种确认。“自然”一词究其词义就是自来如此、自然如此、自己如此。“自来如此”是就其历史发展的由来而说的;“自然如此”是就其将来发展的趋势而说的;“自己如此”是区别于人我彼此而说的。如《老子·第六十四章》云:“是以圣人欲不欲,不贵难得之货,学不学,复众人之所过,以辅万物之自然而不敢为。”这里的辅万物之自然而不敢为就是承认万物自身的本然特性和状态而不妄加人为的扰乱破坏,这里的“自然”就是“自己如此”,是与“他然”相对的。《老子·第五十一章》云:“道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然。”《庄子·缮性》云:“当是时也,阴阳和静,鬼神不扰,四时得节,万物不伤,群生不夭,人虽有知,无所用之,此之谓至一。当是时也,莫之为而常自然。”在这里,“道之尊”、“德之贵”、“阴阳和静,鬼神不扰,四时得节,万物不伤,群生不夭”等状态是自有其历史因由而非谁的命令、谁的所为的“自来如此”(即自然),这里的“自然”是与“突然”、“无故而然”相对的。《庄子·渔父篇》谓:“事亲以适,不论所以矣;饮酒以乐,不选其具矣;处丧以哀,无问其礼矣。礼者世俗之所为也,真者所以受于天也,自然不可易也。”受于“天”必然表现为“真”,从于“俗”则势当谨于“礼”,这是将会如此、势当如此、通常如此、不可移易的。在此的“自然”

表示一种必然性,真正的孝,必然合于孝道,真正的哀痛自然合乎礼义,这里的“自然”是与“偶然”相对应的。先秦道家“自然论”在天人关系上伸展开来就是“万物将自宾”(第三十二章)、“万物将自化”、“天下将自定”(第三十七章),人承认并维护这种“自宾”、“自化”、“自定”就是“辅万物之自然”(第六十四章),就是合于道的行为。这种“道法自然”的和谐论正是要确保万物各自的历史由来、现实状态和发展趋势,就是要保持每一事物的独特性,承认事物的差异性,就是要保护每一个体的生存权利和生存空间。道家“天人合一”之“一”就是“自然”,天人和諧就是建筑在这种“自然论”的前提上的。把“天”无限夸大,视为主宰人的天帝,把人的命运视为天定,或者以天合人,把人看作是宇宙至尊,强调制天而用,这都会破坏人与自然的平衡谐调,这都是道家所批判的对象。由此论述可知,先秦道家“道法自然”的“天人和諧论”决不只是对大自然的一种浪漫主义的亲近,而是有着坚实的理论依据的。西方浪漫主义运动对主流的天人相分、以人为本的思想进行批判,呼唤回归自然、崇拜自然反映了西方近代以来的人本主义可能走向自己反面的弊端;而道家天人和諧论却可能为维护人自身而贡献力量,就此而言,道家哲学就有其超越的价值所在。浪漫主义代表人物的思想与道家天人论的趋同也足以说明这一点。

从客观公正的立场来看,应该说西方以人为本的天人论与先秦道家的天人合一论都各有其理论局限性。道家自然论思想确实有着转变为精神胜利法、混世主义和辩护主义的契机,特别是在对道家自然主义思想作片面理解时尤其容易出现这种转变。如果我们把着眼点放在各自的优长处,则道家自然论与西方人本论实可以互补互融。因为,对于人类的发展来说,“回归自然”和“更加文明化”都是必不可少的,如果没有前一种要求,人就会淹没在文化的谎言里,同样,如果没有后一种要求,人就会回到动物的本能世界。

三、西方生态哲学与道家生态智慧

在西方哲学、文化史上,生态哲学约是本世纪70年代才兴起的新的领域,但有关生态的思想可以追溯到19世纪或更早。由于工业文明和科学技术的飞速发展,工业文明所带来的生态危机日益严重起来,这直接激发了学者们对生态问题的关注。1866年,海克尔(E. Kaeckel)提出了生态学一词(Oecologie),1876年,美国“国家公园之父”Muir便开始推行原野保护及国家公园计划。1949年,在美国被誉为“生态保护之父”、现代生态伦理学创始人之一的莱奥波德(A. Leopold)出版

了名著《砂地郡志》,呼唤世人应对大自然怀一种新的伦理。到了70年代,生态哲学诞生以后,一大批思想家、哲人出现在这一领域,如辛格、奈斯、泰勒、卡里科特、诺斯顿等,他们对生态问题进行了更加广泛、深入的研究。辛格提出“动物解放”的主张,宣称人与动物应平等,奈斯则提出“深度生态学”理论,主张生物及无生物都有本身的价值,表现为一种整体主义的伦理观,笛福和塞森斯更是著有《深度生态学》,阐扬伦理整体主义,泰勒著有《尊重自然》一书。大体上现代西方生态哲学可分为三大思想主张:一是以人为主体的生态哲学,这可以看作是传统人本主义哲学在生态领域里的延伸,他们认为保护生态环境是为了保障人的福利和经济价值;一是个体主义生态哲学,或可称为个体生命的生态哲学;三是整体主义的生态哲学。三派主张中最为可述的当数后两种生态哲学思想。

从个体主义生态哲学来看,最突出的代表是泰勒(Taylor)及其《尊重自然》一著。泰勒指出生物自身的善及无生物的价值是生态哲学的形上基础,认为只要能站在“非人类的生物”(no human living things)立场上就可以做出客观的判断,非人类的生物都具有“天生的价值”(inherent worth)。在他看来,动物和植物都是存在者,既是存在者,原本就有自身的善。泰勒最终的目的在于唤醒人们尊重自然,尊重大自然的态度是积极的道德态度,人应当把自己看作是生态系统中的一分子而不是更多。人并不比其他生物更重要,人与其他动物及植物具有同样的价值和自身善,具有同样的目的性,都是生态系统中的一员,而且“许多非人类的物种所具有的能力,是人类所缺乏的”,人类并非天生比其他生物优越。他的理想世界是人与人互相尊重、人尊重自然这两种态度并存的世界。泰勒从个体生命出发,最终达到的是整个宇宙众生的平等齐同。

从整体主义的生态哲学来看,最突出的代表有奈斯、笛福、塞森斯、诺斯顿和马修斯等人。这一生态哲学认为,自然是人及动植物安顿自身的家。诺斯顿指出,人性需要自然,人一生都居住在大自然之中,人应努力学会在自然环境里逍遥自在。自然是人的母亲,“自然环境被发现是母胎,我们由其中生出,且实际上从来未曾离开过”(诺斯顿)。“深度生态学”或“深层环境论”者认为生态学的形上基础主要表现在三个方面,即地球上一切生命都有其内在价值(intrinsic value);生命形式的丰富性和殊多性是生命价值的表现,都有益于生生不息的生命;自我实现不仅仅指人也指一切非人类的世界,非人类的世界也有自我,也追求自我实现。“小我”与“大我”之间是子系统和父母系统之间的关系,人应当平等地对待一切有“自我”特质的自然事

物,人虽然独特,但也只是自然界中独特的一分子。人只有以情、爱、谦之德对待大自然,才能达到重视整个自然生态的理想世界,即“绿色”社会或生态国。

综合上述,西方现代生态哲学的学者们的观点虽然各有相异处,但共同旨趣很显明,即“尊重自然”(泰勒),“敬畏生命”(史怀泽),承认自然事物和人有同等价值,强调个体小我与宇宙大我的密切联系,主张广泛意义上的生态伦理观念等等^[6]。

与现代西方的生态哲学思想相比,先秦道家的天人论中实蕴含着不亚于现代生态哲学的生态智慧。当代著名的生态哲学家卡普拉曾指出:“在伟大的宗教传统中,道家提供最深刻和最美妙的生存智慧的表达之一。”^[7]先秦道家当然没有像现代生态哲学家们那样谈论生态问题,但从道家天人论中有关天人平等、万物均齐、顺物自然等思想中实可培育人的“环保心灵”。

从人与天即人与自然的关系看,道家创始人老子就明确地视天与人同大:天大、地大、人亦大,天与地合即为自然界,人与大自然具有同等重要的地位,具有同样的价值,天与人平等的。在天人问题上,先秦道家明确反对那种狭隘的仁义观念,他们认为“天地不仁”、“圣人不仁”,“不仁”并不是要丢掉仁,而是要破除狭隘的仁义观念,例如儒家讲仁仅仅适用于同类,仁者仁于同类也,在同类之外,仁是不适用的。在人与自然之间,儒家以人为贵,以自然物为贱,天下是天下人的天下。道家则认为“天下是天下之天下”(《吕氏春秋·去私》),仁爱观念一旦扩展到天地自然,也就无所谓仁了。道家这种天人平等观念中内在地包含着把人对人的情感和态度扩展到自然身上的意蕴,人对人的伦理观念也应该适用于人对自然的关系中。就万物均齐这一点来看,“以道观之,物无贵贱”(《秋水》),“人无弃人,物无弃财”(《老子·第二十七章》),一切人、一切物皆有价值,皆有功能,《庄子·齐物论》就是要均齐万物,求得万事万物的究竟平等。道家的齐物智慧,不但求得人与人之间的究竟平等,也要求得万物(尤指人与其他动物之间)的究竟平等^[8]。傅伟勋先生认为道家这种求得万物究竟平等的“齐物心灵”在哲理上“必须在最高的终极真实层面,自我提升之作为一种‘环保心灵’”,“如无环保心灵的建立,齐物心灵等于落空,无有齐物心灵的建立,所谓超脱心灵,也只变成孤伶伶的‘自了’存在而已”。傅氏认为“自我实现,万物平等与地球完整即是当代心灵必须探索的三大目标”^[8]。道家齐物智慧是否必须提升为环保心灵,似可以讨论,但由齐物智慧可以引伸出“环保心灵”应无疑义。如老、庄“与天为一”“万物一体”的思想内在地应包含着对天

地万物的同体肯定,这一同体肯定也就是庄子的“天钧”,也就是老子的“损有余以补不足”,这一同体肯定实可以引伸出“生态平衡”问题。就因任自然、任物自然而言,道家贵因、贵循思想既揭示了人必须服从自然规律的道理,也揭示了人应当从情感上尊重自然、热爱大自然。“天地者,万物之父母也”(《达生》),天地者,人之巨室也。自然是生养我们的衣食父母,是人栖居之所,是我们唯一的生存地盘,是我们的“根”,失去她就要失去了复归之道。这地盘或本身的损伤和毁坏,同时也意味着我们本身的损伤、毁坏^[8]。任物自然、因循自然决不是要弱化人的主体地位和人的能动性,恰是为了人自身的更好生存与发展,只有这样才能达到“天地与我并生,万物与我为一”的理想境界。这样才真正可能拓展人的生存空间,延续人的生存时间。而那种因任自然,与万物居而不相害,乘云气,御飞龙,餐风饮露,陆行不避虎的理想社会不正是道家的“生态国”吗?任物自然,就是要“依乎天理,因其故然”(《养生主》)、“鸟养养鸟”(《达生》),不以人灭天,不以故灭命;因任自然,就是要“配神明,醇天地,育万物,和天下”,与天地精神相往来,“而不敖倪于万物,不谴是非,以与世俗处”(《天下》);因任自然,最终是要使人能够逍遥游于天地之间,即游于自然。综合上述,道家天人论实蕴含着可为今用的丰富的生态智慧,具有超越的价值,经过人们创造性阐释、转换,的确可以培育我们的“环保心灵”。

参考文献:

- [1] 北京大学哲学系. 西方哲学原著选读[M]. 北京: 商务印书馆, 1992.
- [2] 北京大学哲学系. 古希腊罗马哲学[M]. 北京: 商务印书馆, 1961.
- [3] 陈修斋, 杨祖陶. 欧洲哲学史稿[M]. 武汉: 湖北人民出版社, 1983.
- [4] [俄] 古留加. 德国古典哲学新论[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1993.
- [5] 宋祖良. 论一种语言观的哲学意义[J]. 哲学研究, 1994, (9): 26-31.
- [6] 壮庆信. 中国大地哲学与西方环境哲学的会通[J]. 哲学与文化, 1994, (3), (4): 213-227, 312-318.
- [7] [美] 弗·卡普拉. 转折点——科学、社会兴趣中的新文化[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1989.
- [8] 傅伟勋. 超脱心灵、齐物心灵和环保心灵的哲学奠基[J]. 哲学杂志, 1995, (13): 143-149.