

“可持续发展”的哲理之源

冯 天 瑜

作 者 冯天瑜，武汉大学历史文化学院教授、博士生导师；武汉，430072

关键词 “可持续发展” 忧患意识 中道 绿色意识 五伦

提 要 “可持续发展”已为现代人类日益关注。在寻求这一战略问题的解决方案时，不能只停留在技术层面，还应深入到哲理层面，从根本上疗治工业文明的某些认识偏颇。而以整体思维为特征的东亚智慧正可为现代人类提供探究“可持续发展”的哲理启示。其一为《周易》等中华元典深蕴的忧患意识；其二为中华元典阐发的和谐观念和中道观念；其三为农业文明留下的上遵天道、下循地理，取之自然又回报自然的绿色意识；其四为人际间互动互济的五伦观。东亚智慧作为古典思维，所潜藏的只是克服现代病的暗喻，并不能提供现成的解决方案。东西方智慧的互补相济，古典文明与现代文明的友好对话，促成价值理论与工具理性的协调，方有可能创建“可持续发展”的前景。

18世纪欧洲的启蒙思想家和19世纪的进化论者对人类实践的积极成果满怀信心，并据此构想一幅美妙的前景，认为未来社会将在“理性”指引下，得到健全的、有秩序的发展，人类社会同有机体一样，遵循“普遍进化规律”，进步是必然的，不可逆转的。然而，两三个世纪的实践证明，作为自然、社会系统调控者的人类，其实践既有积极的正面效应，也有消极的负面效应，使人类改造自然与社会的能力大大增强的“现代化”运动给人类带来的并不是单一式的进步，而是善恶并举、苦乐同行、创生与毁灭双至的矛盾过程，正所谓“省忧喜之共门兮，察吉凶之同域”^①。

中外哲人所臆想的那种“乌托邦”、“太阳城”、“君子国”式的“无差别境界”并没有因现代化的推进从天而降。展现在世人面前的，是一个错综复杂的、利弊共存的世界。一方面，由于现代人类对自然、社会和人生的规律性有了更自觉的认识，又具备较之以往强大得多的改造世界的能力和手段，因而创造出空前巨大的物质财富，人类赢得超越往昔的自由，其生活质量也随之大为改善；另一方面，工业文明又大大加剧了不利于人自身的异己力量的产生，文明的负面效应随着现代化的纵深发展而愈益昭彰，人类的生态环境（包括自然环境和社会

环境)退化,地球为人类的生存和发展提供的支持系统发生故障的严重程序不可同日而语。时至今日,文明进步的负面效应已经达到威胁人类生存的程度,人类文明是否可以健康、持续地得到发展,成为一个严峻的现实问题提到世人面前。德国思想家哈贝马斯(Jurgen Habermas 1929年-)指出,生态平衡的破坏、人类平衡的破坏、国际平衡的破坏,是当代国际社会共同存在的危机。“可持续发展”作为一个战略性课题被世人所重视,正是面临这种共同性危机的全人类的一种积极反应,而东亚智慧则为“可持续发展”提供了哲理之源。

一、忧患意识

有人把西方基督教文化称之为“罪感文化”,把中国文化称之为“忧患文化”。基督教从“原罪说”引申出“赎罪—救世说”,构成西方文化的心理传统;而中国自3000年前殷周交替之际即已形成。此后又一以贯之的忧患意识,是一种富于远见的理性思维,十分有益于当下人类。

经历殷灭周兴的大事变,作为胜利者的周人(特别是其杰出代表周公、召公)并没有骄傲与狂妄,他们不为眼前的成功和安定所陶醉,而是从泱泱大国殷朝的灭亡中洞察到天命的无常、政权的可变,从而忧虑周朝有可能重蹈覆辙,担心继承者的荒怠,告诫他们兢兢业业地尽职尽责,发挥主观能动性,防微杜渐,以避免危难的到来。这便是《易传》所说:

君子安而不亡危,存而不忘亡,治而不忘乱;是以身安而国家可保也。^②

这段话后来简化成中国著名的成语——“居安思危”。

忧患意识当然与盲目乐观恰成反照,但也不是对前途的悲观绝望,而是从历史责任感出发,对潜在危机的洞察和预防,也即《诗经》所言“未雨绸缪”^③,《易经》所言“见险而能止,知矣哉”^④、“思患而豫防之”^⑤。

忧患意识是中国古代社会的产物。它的“忧位”、“忧君”、“忧道”、“忧国”、“忧民”,当然都有其特定的历史内涵和时代局限性。然而,作为东亚智慧的忧患意识又有着超越时代和地域的普遍意义。它所提供的是一种沉毅清醒的理念,可以帮助人们从一片升平气象中觉察隐患,这正是现代人所特别需要的富于穿透性的理念和清明如镜的心态;它可以使现代化从科技成就的背后,从车水马龙、灯红酒绿的繁华背后洞见人类面临的危机,从而预作谋划。中国汉代经学家郑玄(127年—200年)说:

君子居安如危,小人居危如安。^⑥

现代人应从此类东亚智慧里获得启示,争取成为“居安如危”的“君子”,切勿堕落为“居危如安”的“小人”。

70年代初,联合国专门小组发表了著名报告——《只有一个地球》;1992年在里约热内卢召开的联合国环境及发展大会,向世界发出严峻警告:如果人类不改变自己的生产方式、生活方式和价值观念的话,前景就是毁灭。在此前后,各国政府和国际组织纷纷制订“环境保护法”、“森林法”、“野生动植物保护法”,限制CO₂及硫化物排放量,等等。70年代以降,各国的科研机构 and 大学还竞相建立生态、环保研究所、系、学院,联合国专门成立关于人口、资源、生态、环保的国际性组织,定期开会,提出一系列规范和建议。当下人类已取得共识——环境问题是发展带来的,所以要解决环境问题就必须转变现有的发展方式,由不可持续的发

展方式转向可持续的发展方式。这些都几近“居安思危”之论。1997年6月23日纽约再次召开特别首脑会议，讨论气候变暖问题、沙漠化问题、保护淡水资源及生物多样性问题。人们发现，里约环境发展会议的协议未能得到很好实施，全球CO₂排放量继续增长，美国超标13%，欧洲、日本超标6%；自1993年生物多样性协定生效以来，全球又有10万种动植物灭绝……。这表明，谋求可持续发展，任重而道远，人类丝毫懈怠不得！此诚所谓“人无远虑，必有近忧”^⑦。

二、“和谐”与“中道”

工业化时代对生态环境的破坏，其严重性更成倍张大。能源危机的来临已经在用50年或80年作预测时段，而环境问题则日益全球化，现在任何国度、任何民族都无法躲避全球变暖、空气及水质污染的威胁。如果臭氧层继续变薄，大气空洞扩大，那么全人类便会普遍遭受紫外线的杀伤性照射，任何人都难以逃遁天地间。而造成全球性生态问题的症结，便在于文化的无节制性，也即中国先哲所指出的——“过犹不及”。

20世纪80年代中后期以降，人类的发展理论出现革命性转折——从对资源、能源的高消耗，对环境的掠夺性开采以求得发展，转变为不仅谋求经济增长，而且注重环境、人口、文化的综合发展；不仅造福当代，而且惠及后代的长远发展，也即顾及到“世代间平等”问题；现代人行动时要考虑到此行动对后人产生的影响。追求经济增长、人的全面发展和社会进步三者协调共进的“可持续发展”，日渐成为世人的共识。但是，这种共识还有待从哲理层面加深，从实践层面落实。总之，“可持续发展”在知行两方面都处于初始阶段，尚需要朝深度与广度进军。

就“知”的层面而言，东亚智慧的“和谐”观与“中道”观，为“可持续发展”提供丰富而深邃的哲理之源。

“和”是中国哲学的一个重要范畴，指两种或两种以上事物间的和谐关系，指事物多样性的统一；“和”是形成事物的法则。老子说：

万物负阴而抱阳，冲气以为和。^⑧

意谓万物背阴而向阳，阴阳两气互相激荡而成新的和谐体。周末太史史伯说：

夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之。若以同裨同，尽乃弃矣。^⑨

认为两种以上不同事物形成多样性统一的和谐关系，确实能产生出新事物来，而相同事物加在一起并不能产生新事物。因而史伯反对“去和而取同”^⑩。孔子发挥这一思想，提出“君子和而不同，小人同而不和”^⑪的著名命题，肯定差异性事物间的和谐关系。荀子（约前313年—前238年）则进而把“和”的观念引申到万物生成的高度：

万物各得其和以生，各得其养以成。^⑫

与“和谐”观念相联系的是不走极端的“中道”观念，认为“过”和“不及”两种偏颇皆不可取，提倡“中行”^⑬、“执中”^⑭、“时中”^⑮、“执其两端，用其中于民”^⑯，将“中和”视作根本法则。遵循此法则，天地万物便获得秩序，顺利长育——

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。^①

“和谐”观念与“中道”观念,是认定人生的最高境界为“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”^②,达到天人间的协调统一。这种理念虽然不是正面论述人与自然的协调关系,但在借喻之间,流露出尊重、顺应自然规律,维持生态平衡的卓越理念。成书于战国时期的《国语》有“里革断罟匡君”的故事:春秋时鲁宣公在泗水张网捕鱼,大臣里革把“罟”(渔网)割断,扔在水里,并对宣公说,春夏是鸟兽鱼卵怀孕之际,不应捕杀;是树木发芽生长之际,不宜砍伐。而动植物得到繁衍,人类才能取之不尽,用之不竭^③。孟子在论证“仁政”、“王道”时,也有类似的“观物比德”之喻——

数罟不入洿池,鱼鳖不可胜食也;斧斤以时入山林,林木不可胜用也。^④

《逸周书》记载着封山育林的思想;

禹之禁,春三月,山林不登斧。^⑤

荀子更从哲理高度论述尊重自然规律的必要性:

天有其时,地有其财,人有其治,夫是之谓能参。舍其所以参,而愿其所参,则惑矣!^⑥

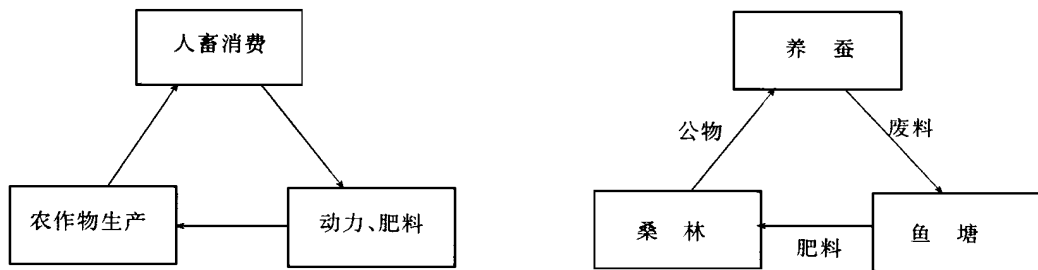
认为人的功能是与天地配合,如果人放弃与天地配合的本分,却去与天地争职责,便是犯糊涂了!《管子》也认为人不能“上逆天道,下绝地理”,否则“天不予时,地不生财”^⑦。

三、“绿色意识”

农耕文明时代留下的思想遗产,具有深远价值的一种,是上遵天道、下循地理的观念。如果说,先秦哲人谈及此点,多半是论证伦理、政治问题的借喻,那么,古代农学家则是正面探讨这一问题。北魏农学家贾思勰指出:

顺天时,量地利,而用力少而成功多。任情返道,劳而无获。^⑧

贾思勰在总结中国传统农业经验时,概括出农畜产业的循环生产模式,可图示如下:



这种“人事”不违天地规律的“因势利导”思想,顺应自然发挥人力的思想,耕作、养殖、消费三者有机循环、生生不已的思想,是中华文化关于“天—人”关系、“人—地”关系的卓识远见。因当时的生产力水平不高,此类经验概括还是浅层次的,但所包蕴的意义却十分深长,与当下正在觉醒的“绿色意识”、正在兴起的“绿色营销”在理念上相通。“绿色意识”指人类应仿效绿色植物,取之自然,又回报自然,有利于大自然的生态平衡,实现经济、环境和生活质量之间的相互促进与协调;“绿色营销”指生产者及企业在满足顾客需要和保持

生态环境的前提下获得利润。

从“绿色意识”中还可引申出“绿色消费”的观念，即适度消费意识。当下的发达国家的高消费已经造成资源的巨量损耗；而发达国家高消费的情景通过现代资讯手段，生动地展示在世人面前，导致发展中国家消费观念更新的速度，大大快于科技与经济发展速度，形成一种浮躁、超前的消费取向。值此之际，东方固有的“节俭”意识，“量入为出”的治家治国理念，具有修复性疗效，其精义也正与绿色植物生产（光合作用）与消耗统一，生产量大于消耗量（方有有机物积累）的示范相合。这种天人协调的绿色意识及其表现——绿色营销、绿色经济、绿色消费，指示着可持续发展的前景；以高效、低耗、少污染以至无污染的生物方法、绿色技术取代高能耗、高物耗、高污染的生产方式和生活方式，以达到人与自然、主体与客体的协调互济。

现代西方的一些思想家，开始超越人与自然两分对立观念，追求人与自然的和谐统一。如美国新环境理论的创始者奥尔多·利奥波德所著《沙乡的沉思》一书，描述作者在一个废弃的沙乡农场，运用现代科技恢复生态完整性的探索过程及其思索。该书的一节，名为《土地道德》，首次从道德角度提出人与自然关系的标准，把土地看成一个由相互依赖的各个部分组成的共同体，而人只是共同体中的一个普通成员。该节论述维持生物链完整性的重要性，指出人如果过分垦殖、开采，强行打破这种生物链，是不道德的，而且，“征服者最终都将祸及自身”。利奥波德还指出：“一个事物，只有在它有助于保持生物共同体的双向互助式和谐、稳定和美丽的时候，才是正确的，否则，它就是错误的。”这种认识与中国1000年前的哲学家张载提出的“民胞物与”的命题一脉相承，不过这是在新的科技、新的生产力水平上的哲学及伦理学概括，生动展现了人类理智的古今贯穿性和中西相应性。

四、互动共济的五伦观

近10年来，“可持续发展”已逐渐成为世人注意的焦点，但其认识主要集中在人与自然关系的协调上。然而，人类要真正实现“可持续发展”，除必须正确处理人与自然的相互关系外，还必须追寻人与自我、人与社会协和共存境界，求得人自身心灵的健全发展。而东亚智慧提供的互动共济的整体理念在这一领域尤其值得借鉴。

阴阳彼此依存、相互为用的观念，是中国哲学的精髓，表现在人与社会、人与自我的关系上，是发扬“仁者爱人”、“交相利，兼相爱”精神，以达成人际间的双向互助式和谐共处。

东亚智慧关于人伦关系的内容十分丰富。东亚的仁爱、兼爱与西方的博爱有着内在的相通性，这里不作详论。东亚智慧的人伦观，尤其值得今人借鉴的是肯认尊卑、男女、长幼间双向互敬关系的“五伦”思想。“五伦”又称“五常”，原指宗法社会中的君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友这五组关系。如果作泛义理解，则大体涵盖了各种社会形态的人际关系，如君臣关系可泛解为上下级关系，朋友关系可包括同事关系。中国传统伦理对这些关系的界定，有单向独断论和双向协调论两种。前者以“三纲”说为代表，即“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”^⑥。认定尊者、长者拥有绝对权威和支配地位，卑者、幼者唯有屈从的义务。这种单向独断论的绝对主义伦理观念构成专制政治的伦理基础，是现代化进程应予扬弃的东西；后者的代表性表述则是“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”^⑦。其间包含着

较多的人际间的温情、理解和信任,而且是相对性的、双向性的要求。以君臣一伦而言,“五伦说”便对君与臣两方面都提出要求:

君之视臣如手足,则臣视君如腹心;君之视臣如犬马,则臣视君如国人;君之视臣如土芥,则臣视君如寇仇^①

至于夫妇一伦,则以“义”为准则,“夫妇以义合,义绝而离之”^②,“夫不义,则妇不顺矣”^③。这里强调的也是一种双向性要求。此外,在父子关系上,主张“父慈子孝”,在兄弟关系上,主张“兄友弟恭”,也是双向要求。朋友关系则讲究互利互助,“交友之旨无他,彼有善长于我,则我效之;我有善长于彼,则我教之。是学即教,教即学,互相资矣”^④,倡导朋友间互相取长补短,推崇的仍然是双向互动关系,促成人际间达到和谐境界。

早在1922年,梁启超已慧眼卓识地将“五伦”的精义称之为“相人偶”,也即人际间对偶关系的相敬互助。梁启超指出:

五伦全成立于相互对待关系之上,实即“相人偶”的五种方式。故《礼运》从五之偶言之,亦谓之“十义”(父慈子孝,兄良弟悌,夫义妇听,长惠幼顺,君仁臣忠)。人格先从直接交涉者体验起,同情心先从最亲近者发动起,是之谓伦理^⑤

这种对人际间在权利与义务两方面提出双向互助性要求,以形成较为和谐的人伦关系,在利益驱动的现代社会尤其显得宝贵与急需。日本及其他东亚国家、地区20世纪下半叶创造经济奇迹,除利用最新科技成就,借用西方市场经济的竞争及激励机制以外,一个重要原因是东亚伦理的人际和谐精神得到现代式发挥,将企业和社会组合成风险共担、利益均沾的“命运共同体”,使管理者与劳作者在“和”的精神凝聚之下,形成长久、牢固的“合力”,而不是短暂的利用关系。这正是对东亚“和合”精义的创造性发挥,暗合了孟子的名论——

天时不如地利,地利不如人和^⑥

与佛教的“丛林共住精神”也彼此契合——在管理架构上“各守其份,各尽其职”;在生活上,以众靠众,实践互敬互勉、无诤共住的“和合”僧团精神,共同遵守“六和敬”——身和同住,口和无诤,意和同悦,戒和同修,利和同均,见和同解。此皆为可久可大之道。

五、东亚智慧并未创建可资仿效的黄金时代,它提供的是克服现代病的暗喻

论及“东亚智慧”与“可持续发展”这一题旨时,有一要义不可忽略——东亚智慧作为古典整体思维的产物,所潜藏的只是克服现代病的某种暗喻(正因为是“潜藏”,故有待今人去“开掘”、“阐扬”),而不可能提供现成的解决方案和操作手段。因为在东亚智慧的发展历史上,并未创建过人与自然、人与人全面和谐共处的黄金时代。以人与自然的这一层面为例,东亚智慧的“天人合一”、“民胞物与”、“依正不二”等观念,对于现代人克服人与自然两分对立观念,是富于启迪意味的。然而“天人合一”、“民胞物与”、“依正不二”等观念其原始义是讲人处天地间的超越态度,并不是正面探讨人如何在操作层面上实现与自然的和谐;同时,这些观念固然洋溢着综合的、生机主义的智慧,但在这类理念诞生并流传的东亚世界,因理念本身的弱点和工具理性不发达,并没有普遍保持人与自然的和谐,未能在实践上解决发展生产力与保持自然生态的矛盾问题,实际情况却是生态环境的逐步恶化。

就人与人、人与社会层面而言,东亚智慧重视人伦,肯认道德自觉,形成一种对人生目

标的公正概念、宽容和深思的精神和平，具有很高的德性价值和美学价值，这也是东亚智慧吸引一些西方哲人之所在。中国固有的仁学传统承认人的独立意志，所谓“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”^①，所谓“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的“大丈夫”精神^②，以及在社会规范中主张的“民为贵，社稷次之，君为轻”^③，都闪烁着人本精神的光耀。然而，东亚智慧并没有寻觅到普遍维护民众人格独立、社会公正的制度保障，社会长期运作的却是“轻视人类，使其不成其为人”的君主专制制度。在“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”的“三纲”束缚下，广大民众的自由被剥夺，一些起码的生存权利也被禁绝。同时，“尊尊”、“亲亲”的宗法积习又妨碍法制的推行，“官本位”、“任人唯亲”更成为沿习至今的痼疾。这些问题的克服，当然有赖东亚智慧内部健康因素的发展，但尤其需要现代文明的强劲冲击，其间西方智慧的补助，也是必不可少的。就伦理层面而言，东亚智慧中发扬道德义务及社会责任心，与西方强调个人权利、社会公德、公正竞争原则，应当互补共存；东亚伦理中“成圣成贤”的修养论，需要西方公民意识的补正。

总之，无视东亚智慧现实意义的认识自然有害，以为东亚智慧可以提供克服现代病的现代灵丹妙药的认识也无益于世；而东亚智慧与西方智慧的互补相济，古典文明与现代文明的友好对话，促成人类价值理性与工具理性的协调，方有可能创建“可持续发展”的前景。

注 释：

- | | |
|--|------------------------------------|
| ① 扬雄：《太玄赋》 | ②① 《孟子·梁惠王上》 |
| ② 《易·系辞下》 | ②② 《逸周书·大聚解》 |
| ③ 《诗·豳风·鸛》：“迨天之未阴雨，彻彼桑土，绸缪牖户。”绸缪，紧相缠搏，引申为修补。 | ②③ 《荀子·天论》 |
| ④ 《易·蹇挂·彖传》。“知”通“智”。 | ②④ 《管子·形势解》 |
| ⑤ 《易·既济卦·象传》。“豫”通“预”。 | ②⑤ 《齐民要术·种谷第三》 |
| ⑥ 郑玄：《〈礼记·礼运〉注》 | ②⑥ 孔颖达疏引《礼纬·含文嘉》 |
| ⑦ 《论语·卫灵公》 | ②⑦ 《孟子·滕文公上》 |
| ⑧ 《老子》第42章 | ②⑧ 《孟子·离娄下》 |
| ⑨ ⑩ 《国语·郑语》 | ②⑨ 司马光：《家范·夫妇》 |
| ⑪ ⑬ 《论语·子路》 | ②⑩ 颜之推：《颜氏家训·治家》 |
| ⑫ 《荀子·天论》 | ③① 王肯堂：《交友》 |
| ⑬ 《论语·尧曰》 | ③② 梁启超：《饮冰室合集》，中华书局1989年版第9册，第75页。 |
| ⑮ ⑯ ⑰ 《中庸》 | ③③ 《孟子·公孙丑下》 |
| ⑱ 《易·乾·文言》 | ③④ 《论语·子罕》 |
| ⑲ 见《国语·鲁语上》 | ③⑤ 《孟子·滕文公下》 |
| | ③⑥ 《孟子·尽心下》 |

(责任编辑 吴友法)