



## 儒学与网络、生命、环境伦理(张立文)

(2005-7-14 9:57:46)

作者: 张立文

生命科学和医学自20世纪60年代以来,建立了生命伦理学,它是对当代生物学、医学发展所带来的生命冲突和融合做出道德的诠释的伦理学说。儒教学说是以人为中心,注重人的生命,“天地之大德曰生”,生命是天地间最大的德性。儒教重生、惜生、珍生,是因为以生命是有价值的,“天地之性人为贵”。人之所以贵,有价值,是因其具有“人之所以为人”的历程,他从水火有气无生到草木的有生无知,到禽兽的有知无义,最后到有气、有生、有知,又有义的人,因此,人高于植物动物,而具有社会道德理性。这虽来自“近取诸身,远取诸物”的经验性的体认,但人是从动植物中不断脱离出来的有“义”之贵。人若无“义”,也就无所谓贵,即价值。

儒教追求人的生命的价值和意义,认为价值生命比肉体生命更重要,肉体生命即使活到150—1000岁,也是有限的,甚至是无意义的,醉生梦死的活着,犹似轻于鸿毛,行尸走肉。王嘉在《拾遗记》中说:“夫人好学,虽死若存;不学者,虽存谓之行尸走肉耳。”这便是虽生犹死。价值生命是无限的,是有意义的,因此儒教主张“杀身成仁”,“舍生取义”,为实现道德理想而牺牲肉体生命,以获得价值生命,这种死重于泰山,虽死犹生,他永远活在人们的心中,他的生命价值就不只是1000年,而是几千年,几万年,如孔子、老子等等。从这个意义上说,人的真正生命是价值生命,而不是肉体生命,所以佛教以人的肉体生命如“臭皮囊”。最近我国科学家用“有心无头”狗实验证明,脑死亡等于死亡,对逐步废除心死亡标准有重大实践意义<sup>(1)</sup>。在追求价值生命的基础上,对于肉体生命的流产、堕胎、安乐死等都是可以理解和容忍的。这种理解和容忍是以有益于人的价值生命的实现,有利于人的身心的快乐,有助于家庭和社会的幸福为取舍标准的,这是符合生命伦理的。

生命价值的追求,对于人类生殖方式从自然向人为的转变,应统摄在生命伦理学之中。儒教认为,人的生命的诞生是天地男女冲突融合的和合。“天地絪縕,万物化醇,男女构精,万物化生”(《周易·系辞传》)。王充说:“天地合气,万物自生,犹夫妇合气,子自生矣”。(《论衡·自然篇》)和合化生是人有意识地参与的过程,即参赞天地之化育的过程。如果说在古代科技条件下,这种参赞是有限度的,那么,在当代高科技基因技术迅速发展情况下,人类参赞化育的能力大大提高。即使如此,在一个很长的时间内,由男女性交授精、妊娠而生新生儿的生殖方式仍然是主导的,人工受孕、试管婴儿、代孕等只是在夫妇不能生殖情况下的一种权宜之计。这种权宜之计儒教并不制止,因为儒教认为,有后代是符合孝的道德的,否则便有违于社会生命伦理,认为“无后”是最大的不孝。中国古代妇女不会生育孩子,丈夫有权力休妻或娶妾。在现代一夫一妻制的情境下,采取人工授精、试管婴儿、代孕等方式作为实现生育子女的愿望一种补偿方式,是可以允许的,但反对其商业化,为利而不顾义的那种违背人类道德的做法。

克隆人并不是出于不会生育子女的夫妇实现生育子女的愿望,而是出于某种功利目的或险恶用心,克隆自己或克隆为自己利益服务的人,这种克隆人没有自己的个性、特征和灵魂,也没有情爱、父母和家庭,而是一种要克隆自己的人的复制品,使人“千人一面”,这种复制品的心灵、精神、行为活动都受复制者的控制和指令,于是他毁灭了伦常、家庭,以至社会,这是儒教所极力反对的。

儒教主张“己所不欲,勿施于人”。每个人都想保持人的尊严、独立人格和自己的生活方式,不想自己的权利受到侵犯,也要使别人的尊严、人格、生活和权利不受侵犯。然而克隆人作为复制品,他们的尊严、人格、生活和权利受到严重的侵犯。这是不人道的,也是违背天道的,违背天道,人类是会得到报应的,就象人类破坏自然环境带来生态危机一样,它不仅使玛雅文化遭灭顶之灾,而且也会给人类带来毁灭性的灾难。那时,人类后悔都来不及了。只有依照“己所不欲,勿施于人”的原则,才能使人类避免毁灭性的灾难。

### (三) 和处的环境伦理

和处是指人与自然、社会、人己、各文明、民族、国家间和谐、平等相处。如果以非此即彼的二元对立思维征服自然,制造杀人的战争,你死我活的斗争以及恐怖活动等,使自然环境、社会环境、文明环境恶化,而不能和平地、道德地、审美地彼此相处,也会给人类带来无穷地灾难,这灾难人类是逃避不了的。“天作孽,犹可违,自作孽,不

可道”（《尚书·太甲中》）。《说文》：“道，逃也”。地震、火山爆发等是人类还不能阻止的“天作孽”，然而，人类生存环境的破坏是“自作孽”的结果：如二氧化碳增多造成地球“温室效应”，臭氧层破坏；人口爆炸，饮用水的缺乏；森林湿地面积锐减，土壤沙漠化；资源枯竭等，都是由于人类自身的思维偏颇和行为规范造成的“自作孽”。

从思维的偏颇来说：西方自亚当、夏娃偷食禁果，普罗米修斯盗取天火等宗教神话的文化意蕴，就是人与自然的分裂，这种分裂一方面是人的觉醒，是人的主体意识、智慧的张扬，在这种主客二分思维的指导下，人类在不断征服自然中获得利益；但另一方面破坏了人与自然和谐关系，导致了人类生存环境恶化和生态危机。人类中心主义，从《创世纪》中“神说：看那！我将遍地上一切结种子的菜蔬和一切树上所结有核的果子，全赐给你们作食物”<sup>(12)</sup>，上帝把一切鸟兽鱼虫都归人类统治，意涵着以人类为中心，人是自然界的主人，自然界的一切都为人服务，归人支配。从普拉泰戈拉（protagoras 公元前481—411）“人是万物的尺度”<sup>(13)</sup>，到康德的“人为自然立法”，都意蕴着人类中心论的价值观，没有尊重作为生养人类的天地自然父母的地位和作用；从人类中心主义的思维偏颇出发，认为“人定胜天”，人类是无所不能的，自然资源是无穷无尽的，无序地开发和利用自然，给自然资源带来极大的危害，致使许多资源濒临枯竭，如饮用水的奇缺，现有80多个国家约20多亿人缺水。

人类必须克服思维偏颇而造成行为的失范，而使人与环境的冲突加剧。儒教能否为环境伦理提供建设性的资源？为化解人与生态环境的冲突而启示人应走之路？回答是肯定的。

第一，天人合一。中国传统哲学中“天”的含义多元<sup>(14)</sup>。“天人合一”这个命题最初见于张载的《正蒙》：“儒者则因明致诚，因诚致明，故天人合一”<sup>(15)</sup>。这是张载对《孟子》和《中庸》的体认，而得出的命题。《孟子·离娄上》讲“诚者，天之道也，思诚者，人之道也”。诚与思诚、诚与诚之是天人之道。因明白人之善而致于诚的境界，因诚而致无不照明，通过诚明，从而沟通、融合天人。“天人合一”在张载那里是一种人致学成圣的人格理想境界，但就朱熹所训天为“苍苍者”而言，则意蕴着天地自然之义。这是与西周末春秋时宗教主宰之天不断受到疑天、怨天、咒天、骂天思潮的冲突，而使天逐渐自然化相联系<sup>(16)</sup>的。

在当时怨天、骂天的思潮下，孔子并不赋予天创世纪的主宰功能，四时的运行，有物的生长，天并没有言说或作为，而是自然的。天是具有生命意义和伦理价值的自然界，这是因为孔子赋予自然界以生长、生命的价值和功能。荀子认为自然界的草木、禽兽都是有气、有生命流行的有机世界。这个生命大化流行的自然界，是可以与天地“参赞化育”的，“可以赞天地之化育，则可以与天地参矣”（《中庸》）。天地与人为三才之道，人不是天地的主宰者、支配者，而是参赞者，参赞天地自然的化生和发育，使人与天地化育相融合，而成为一体，而达人与自然环境、生存环境和谐、协调、平衡的和生、和处的状态。

人与天地自然和生、和处是“天人合一”的要旨，尽管“天人合一”有各种不同的表现形式：“天人合德”、“制天命而用之”、“天人感应”、“天人交相胜还相用”等，但都以“天人合一”为终极价值目标。“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”（《周易·乾文言》）。人与天地、日月、四时、鬼神等自然合德、合明、合序、合吉凶。这种“天人合一”，是全面的、整体的、系统的，是与天地的德性，日月的照明，四时的秩序，鬼神的吉凶相协调、和谐、融合的。它要求人与自然环境、生存环境建构一种互动的、道德的、审美的、互爱的关系。互爱是环境伦理的核心，这便是儒教的“仁民爱物”的“爱物”的扩展。只有以“爱物”作为人类思维和行为的指导原则，才能克服和化解人类思维的偏颇和行为的失范所带来人与环境的紧张，真正实现“天人合一”的理想。

[\[第 1 页\]](#)

[\[第 2 页\]](#)

[\[第 3 页\]](#)

[\[第 4 页\]](#)

[\[第 5 页\]](#)

[\[关闭窗口\]](#)