



首页 → 学术文章 → 环境伦理

## 杨通进：基督教思想中的人与自然

人与自然的关系问题,是人类所面临且必须予以解决的最基本的基础性问题。今天,随着人类所赖以生存的生态系统遭到愈来愈严重的破坏和环境危机的日益加深,人们已愈来愈清楚地意识到,对环境污染和生态失衡问题的解决,不能仅仅依赖经济和法律手段,还必须同时诉诸伦理信念。只有从价值观上摆正了大自然的位置,在人与大自然之间建立了一种新型的伦理情谊关系,人类才会从内心深处敬畏和尊重大自然;只有在这种敬畏和尊重的基础上,威胁着人类乃至地球自身的生存的环境危机和生态失调问题才能从根本上得到解决。作为西方文明的重要思想来源和精神基础之一,基督教在人与自然关系问题上的基本观点,曾深深地影响了西方人对大自然的基本态度和行为倾向,并为近现代西方文明对大自然的掠夺提供了或多或少的伦理支持。因此,反省并检讨基督教在人与自然关系问题上的基本观点,梳理最新的生态神学扩展伦理范围的努力,确实有助于人们重新思考人与自然的关系问题,并为现代人重建人与自然之间的新型伦理情谊关系提供某种借鉴。

### 一、人与自然的二分

在人与自然的关系问题上,基督教思想中既存在着人与自然相互分离的二元论,也存在着以上帝为纽带的平等论,还存在着人替上帝管理自然的托管理论(stewardship)。然而,由于历史的原因,西方文明“发扬光大”的却是其中的二元论。当然,这与基督教思想自身的性质不无关系。

的确,在所有的宗教中,基督教是最“人类中心论”的。在基督教看来,世界是上帝创造的;但在上帝的所有造物中,只有人是按照上帝自身的形象创造的,只有人才具有灵魂,他是唯一有希望获得上帝拯救的存在物。《圣经·创世记》宣称,在上帝所创造的所有存在物中,他最喜欢人类;他希望人类繁荣昌盛、充满地球并征服地球,统治海里的鱼、空中的飞鸟和陆地上爬行的动物。上帝在用洪水毁灭地球前曾对挪亚家族许诺说:地球上的所有动物都是用来供你驱使为你服务的,我已把它们赐予你。根据创世记的这种观点,人是大自然的主人,而非其成员,他明显地高于其它生命形式;所有的造物都是上帝创造来为人类服务的,它们是为人类的利益而存在的。因此,人对大自然的统治是绝对的、无条件的。后来的历史表明,西方人正是用基督教的这种观点来证明他们剥夺大自然的合理性的。

早期的基督教不仅把人与自然、上帝与自然分离开来,而且还反对那种在非基督教文化圈里普遍流行的万物有灵论。在万物有灵论看来,神存在于所有的自然物中,环境的所有构成物(生物和无生物)都拥有某种神性;大自然不是一个纯粹的某物,而是具有某种精神或意识的主体;与伦理相关的因素不仅包括上帝、天使、圣者和其它人,还包括自然界中的其它存在物;因此,人在与大自然打交道时,要遵循基本的道德原则,要用敬畏和尊重来指导自己的行为。但是,基督教却排斥这种万物有灵论。作为一种刚硬的一神论,基督教的第一道诫律就是:除了耶和华/上帝/天父,不再崇拜任何别的神、偶像或幽灵。在基督教看来,只有上帝才具有神性;自然客体是上帝创造的,它们不是神或任何种类的灵魂,也不是人类的宗教和伦理联合体(community)的成员,处于人和上帝所订立的“团契”的保护范围之外。既然大自然仅仅是一个“物体”,毫无神圣性可言,基督徒当然就可以堂而皇之地剥夺它。正如莫尔特曼指出的那样,基督教通过它的“自然无灵魂概念把上帝从世界上牵走,并且让世界受到人类无情的摆布。”(1)

基督教还对东方的灵魂轮回观念深怀敌意。在灵魂轮回论看来,大自然中的所有生物都拥有灵魂;在人与其它生物之间并不存在任何不可逾越的鸿沟,它们之间是平等的相通的;人类不能由着性子来剥夺它们。然而,基督教却怀着鄙视的目光来看待这种观点。在它看来,一头灰熊或一株红杉决不可能是一个人的祖母的再生;良好基督徒的灵魂只指向天堂,从不在意植物或动物的驱体,对它们的痛苦他不屑一顾。这种把大自然非人格化的倾向还使得基督教把荒野(wild)视为天堂的对立面,称之为可诅咒的土地,要求基督徒对它采取一种征服、统治并使之归顺的态度。人之外的其它生命也许真的没有灵魂;但如果象基督教那样,把大自然排斥在人类联合体及其道德保护之外,那么大自然就将完全无助地暴露在人类的贪欲之下,成为人欲的牺牲品。

基督徒对彼岸世界的向往也使它对地球漠不关心。基督徒的报负是永存于天国，天国是他们视为他们所来自的地方，也是他们所追求的永恒的休息之地；地球并不是人类的母亲，而是人类通往天国的旅途中的一个暂时的居所，一个考验人死后能否得救的检验之地。早期的基督徒曾希望地球不要存在太久，因为地球上存在着太多的邪恶和罪孽；他们预计，公正的上帝会用洪水、灾难或火来毁灭地球及其它所有无需拯救的自然物。事实上，在有关挪亚家族的传说中，上帝已用洪水毁灭过一次地球。既然地球本来就是要被上帝毁灭的，那么作为上帝信徒的基督徒怎么还可能会去关心它、治疗它和拯救它呢？

对基督教这种把人与自然分离开来的二分思想，我们应予辩证的分析。从认识论角度看，把人从自然界中分离出来，是人类认识自然的前提，也是人类自我觉醒的标志；同时，承认二者在一定范围内的对立与冲突关系，有助于人类积极主动地去发展那种可用来帮助人类征服和战胜自然的科学技术，从而减少大自然对人的伤害，使人类摆脱对大自然的绝对依附。在这个意义上，基督教的二分思想有其合理的成份，它对近代自然科学的迅猛发展提供了或多或少的价值支持。但是，如果基督教那种人与自然的二分指的是价值论或本体论意义上的，认为人与自然之间存在着—道森严壁垒的价值鸿沟，存在着一截“存在性的断层”，以为二者之间在价值上是相互隔绝的、在存在上是互不影响的，那就是差之毫厘失之千里了。事实上，人和自然都被某种“价值之链”和“存在之流”紧紧地联系在一起，人不在自然之外，自然也不在人之外，它们是一个密不可分的整体。用中国哲学的话来说，人与自然是“浑然一体”、“相通无间”的。因此，我们不能在价值论或本体论的意义上把人与自然割裂开来，更不能把它们对立起来。不幸的是，基督教那种人与自然二分的思想包含有这种在价值论或本体论意义上把人与自然分离开来的因素。因此，我们虽然不能简单地说，基督教上述那种把上帝与自然、人与自然分离且对立起来的二元论就是当代西方环境污染和生态危机的罪魁祸首；但无可否认，基督教那种否认自然的神圣性的二元论和近代的机械论世界观以及以这种世界观为基础的科技革命一起，共同促成了近现代人对大自然的无情剥夺。因此，对今天深深困扰着人类的环境污染和生态失调问题，基督教是要负一部分责任的。

## 二、人与自然的平等

由于基督教具有如此浓厚的二元论和人类中心论倾向，因此，20世纪60、70年代以来，许多思想家都对能否把基督教作为环境道德的基础表示了怀疑。他们之中有的转到亚洲或东方宗教中去寻求环境伦理学的思想灵感，有的则试图宏扬美国印地安人的万物有灵论。面对这种挑战，作为西方道德主要捍卫者的基督教，不可能不作出自己的积极反应。它的具体作法就是重新解释犹太--基督教的传统教义，重建新的与环境主义相符的基督教传统，并力图吸取东方和印地安宗教的有用成分，实现与它们的整合。

1976年，历史学家怀特发表了一篇题为“我们的生态危机的历史根源”的文章，掀起了一场沸沸扬扬的关于基督教与环境道德是否相容的大讨论。怀特认为，犹太--基督教那种把人和自然割裂开来的二元论传统是现代西方生态危机的宗教根源。不过，怀特并不准备把放弃基督教当作缓解西方生态危机的药方。在他看来，既然环境问题的根源主要是宗教性的，那么解救的药方也只能是宗教性的；他把重建新的基督教传统作为解决人类生态危机的钥匙。通过把圣弗朗西斯(Saint Francis of Assisi, 1182~1226)重新思考为“生态学家的神圣祖先”，怀特指出了这种重建的可能性，他本人也因此而成为开创生态神学的先锋人物之一。

弗朗西斯曾对基督教的人类中心论提出了直接的挑战。他指出，在来源于上帝并显现上帝的荣光方面所有的创造物都是平等的。他把非人类存在物称为兄弟姐妹，认为蚯蚓、蚂蚁这类生物和石头、水这类无生物都是上帝的礼拜者联合体的成员，它们都与上帝有着某种直接的联系。因此，人类必须敬畏它们并对它们充满爱心。弗朗西斯这种相信所有的存在物都能独立地分别地赞颂和荣显上帝、且把它们和人类一道包括进同一精神团契(fellowship)中来的思想，实际上已模糊地意识到了，所有的创造物和自然过程都拥有某种独立于人类利益的价值，它们是上帝所创造的这一事实本身就是它们获得伦理关怀的充分根据。他的这一思想成为当代生态神学家的宝贵精神遗产。(2)

怀特认为，弗朗西斯的思想有助于人们建立一种基督教式的同情，这种同情以“一种关于人与其它创造物之间的友谊的、审美的、自我节制的关系”为基础。他指出，大自然是上帝的世界的一个成员，自然中的生物和无生物在精神上是与人类平等的，它们之间存在着一种以上帝为基础的友谊，人类应当与它们共存，尊重它们，爱护它们，建立一种以对大自然的超功利的爱为基础的环境道德，使得人类在享受其权利以满足其生理需要的同时，也能够认识到其它有机体的权利。(3)

从生态学角度看，自然界可谓“物物有用”；在维护和支撑生态系统的稳定性、丰富性、多样性、复杂性和平衡性方面，所有的自然事物都发挥着独特的不可替代的作用。在这个意义上，人与自然中的其它事物是平等的，大自然并不是为了人类才进化出其它物种；相反，大自然是为了自身的稳定和平衡才进化出人类。大自然之所以如此美丽迷人

和生机勃勃,正是由于它创造和孕育了众多的生命;众多生命的同时并存、互相依赖、互相补充和互相促进,才保证了大自然的繁荣昌盛。大自然绝不厚此薄彼,它对自然中的所有事物都一视同仁。从进化论的观点来看,人和自然中的其它物种都是从同一个遥远的祖先那里进化出来的,它们都依靠“自然母亲”的哺育才得以成长;在进化的过程中,它们不仅相互竞争,也相互支撑;只有那些能够对其它物种的生存产生助益的物种才被“自然母亲”选中并得以生存下来。因此,从起源上看,人并不比自然中的其它物种高贵。从更宽广的宇宙观点看,地球不过是茫茫宇宙大海中的一叶偏舟,人类和其它物种都只是这叶舟偏舟上的乘客或过客,它们的命运是密不可分相互联系在一起的;存则同存,亡则俱亡。人类只有与其它物种同舟共济,才能使地球这叶小小的偏舟长存于宇宙海洋中。因此,我们确实应该从价值的“根”上提高其它物种的地位,与它们建立一种以同情、友谊和自我节制为基础的平等的伦理情谊关系。当然,我们不能同意基督教那种认为人与自然的平等要以上帝的创造为前提或纽带的观点,但是,我们似应承认,其它物种和人类一样,也是大自然大家庭的成员,而且人类应该成为大自然大家庭中的善良公民和模范成员,保护并爱惜大家庭中的成有成员。

### 三、人对自然的托管

怀特的生态神学强调的是伦理平等主义。但更多的生态神学家则是根据传统的托管理论来重建基督教的环境主义传统。托管理论的核心观念是:世界属于上帝;大自然是神圣的。各种生命形式(包括地球自身)都拥有权利;这种权利源于它们是上帝的作品。因此,尊重大自然不是一种精明,而是一种责任;虐待大自然是渎圣的,上帝会通过使大自然对人类产生否定性的影响来惩罚人类。不过,托管理论在基督教的历史中并未引起神学家们的注意,因而也未能成为阻止西方文明掠夺大自然的积极因素。

从托管角度来理解人与自然之间的关系的第一位现代人,是30年代美国一位不太出名的林务员和水文学家罗德米尔克。罗氏在一次题为“第十一条戒律”的演讲中推论说,上帝如果能预见几个世纪以来人类目光短浅的林业和工业会给他创造物带来如此巨大的破坏,他肯定会在十诫后面再增加一诫,即:“第十一,你要作为一名诚实的管理员接管这个神圣的地球,世世代代都护它的资源和活力;否则...你的后代将减少并生活在贫困中,或从地球上消失。”通过重新解释基督教道德,罗德米尔克成功地把资源保护问题变成了一个道德问题,并为环境道德提供了一个宗教基础。(4)

如果说,早期的托管理论仍然是从人的幸福的角度来说明尊重大自然的必要性的,那么当代生态神学家的托管理论所关心的则主要是大自然的内在价值及其权利问题了。生态神学家直接把天赋人权论应用于环境,认为非人类世界对它的内在完整所拥有的权利和人类拥有的一样多,并据此要求重新划定伦理学的范围,使之包括人与所有存在物(有机物和无机物)之间的关系。

1、关于上帝与自然的关系。生态神学家认为,世界属于上帝,而不属于人类;上帝所创造的这个世界的任何成员都不能支配其它成员的命运,上帝才是地球上的最高权威;大自然虽然不是一位神,但它是那个最高的神--上帝--创造的,因而也具有神圣性。(5) 因此,人类征服自然的自由是有限的,并且是在一个更大的权威即上帝的管辖之下。在生态神学家看来,上帝不仅创造了世界,而且还非常热爱他所创造的这个世界,这种喜好和关心与自然对人的有用性毫无关系,因为所有的造物都是上帝的某种显现,大自然自己就“赞颂并荣显上帝”,它是“他的荣光和伟大的见证”。因此,对上帝来说,自然中的所有事物都具有内在价值;它们是由上帝创造的这一事实本身就决定了它们具有某种独立的存在、生存和繁荣的权利;作为地球上最聪明的生命形式,人类应尊重它们的这些权利。(6)

生态神学家关于大自然拥有某种独立于人类利益的内在价值的观点是无可厚非的,但是,大自然的这种内在价值并不一定要诉诸上帝对大自然的拥有权才能得到证明。生物学和生态学的基本发现都表明,大自然及其中的自然物所具有的那种创造和支撑生命的性能(即价值)是客观存在的,它们所具有的那些客观价值(和谐、平衡、多样化、宏伟等)是不以人的主观评价为存在前提的。尽管人们在理解和欣赏大自然的客观价值时会或多或少地添入个人主观情感的成份,但是,这并不意味着大自然的价值可以全部归结为人的主观好恶,人们的价值体验不能建立在“虚无”之上;大自然那种创造和支撑生命的性能仍然是最基本的“价值底色”,人类体验到的有关大自然的多姿多彩的价值都是以这种“价值底色”为基础的。因此,大自然的客观价值或“神圣性”并不一定要以神的创造为前提。如果说大自然不属于人类,那么它也不属于上帝。

2、关于人与自然的关系。生态神学家认为,人与自然密不可分,世界上的万物都不是独自存在、生活和运动的,万物都在它物之中、在彼此之中、互相在一起、为了彼此、在圣灵的宇宙内在关系中存在、生活和运动。生态上的相互依赖不仅仅是一个科学描述,而且是那些承认上帝的爱无所不在的基督徒唯一正确的世界观。(7)生态神学家反对那种把地球当作母亲来看待的观点,而称大自然为人的姐妹。他们认为,“上帝-人-自然”是一个统一体(unity),环境是上帝所创造的联合体的一部分。上帝的目的是拯救整个宇宙,而非仅只人的灵魂;所有的事物都是上帝拯救的潜在对象,甚至

原子也属于获救者的行列;人类应感化那些被用来摧毁人和自然的原子使之“皈依上帝”。基督徒在与大自然打交道时要用“欣赏”的原则来指导自己的行为,虐待环境是对上帝的冒犯,关怀地球是一项宗教使命。(8)

有的生态神学家还用上帝之国(Kingdom of God)的古老观念来支持伦理范围的扩展。他们指出,自然和人类都是上帝王国的共同公民,它们二者都享有某些不可让渡的、由上帝恩准的权利。因此,人类虽然有权治理甚至利用自然,但他在这样做时必须充分认识到作为上帝王国组成部分的自然的内在价值。大自然在上帝王国中的成员资格意味着,人类有责任向上帝保证,必须以这样一种方式来调节他们的行为,这种方式承认大自然拥有享受其生存和发展的固有权利;“只有当人类承认他之外的世界拥有某些在他之上的权益(claims),拥有存在和发展的内在权利的时候,他才会充分关照它,直至把它治愈。”这意味着,人类不能只从自身利益的角度去关心自然,不能把聪明的自利或工具价值论作为环境道德的基础,而应“为关心自然而关心自然”,使整个大自然(包括荒野)都欣欣向荣。基督徒对上帝的承诺包括抚育和促进所有的生命形式;这是一种以上帝为导向的、关心所有生物的福利的神圣责任。(9)

在生态神学家看来,宇宙不是由僵死的物质构成的,而是一系列连续的事件或相互运动,是一个过程;从人类到人类之外的各种生命形式、再到细胞、原子和亚原子微粒,都具有某种目的以及实现或放弃这种目的的能力;上帝希望这些存在物的目的都能得到实现,这是上帝的完美的必要部分;大自然并不是一个有关人--上帝关系的重要戏剧要在其中上演的无关宏旨的舞台,而是基督创造和救赎的基本过程的正式参与者,是和人一道共同等待上帝拯救的一位伙伴,因此,必须把大自然和人一道包括进救赎的过程中去。生态神学家这种把道德视野扩展到下穷细胞、上达生物圈和生态系统的思想,无疑极大地扩展了道德的应用范围。(10)

生态神学家强调人与自然的相互依赖、强调人必须从道德上尊重和关怀自然物,并把这种依赖、尊重和关怀升华到价值论和世界观的高度,可谓颇费匠心,但从马克思主义的观点来看,生态神学家的苦心孤诣至少有两点是不能令人满意的。第一,它离开社会中的人与人的关系,特别是社会的生产关系,来抽象地谈论人与自然的关系,看不到连接人与自然的关系的社会纽带,也找不到改变人与自然的关系的“契机”,因此,他们的观点只能沦为一种不切实际的无能为力的空喊。马克思曾一针见血地指出,以追逐利润为最高目的的资本主义生产方式是造成人与自然那种紧张的对抗关系的根本原因;只有彻底改变资本主义那种异化了的生产方式,才能最终改变人与自然之间那种被扭曲了的异化关系。马克思认为,在以人的全面发展为目的的共产主义社会,人与人之间、以及人与自然之间的矛盾将得到真正的解决,共产主义社会是“人同自然界的完成了的本质的统一,是自然界的真正复活,是人的实现了的自然主义和自然界实现了的人道主义。”(11)恩格斯也指出,我们连同我们的肉、血和头脑都是属于自然界、存在于自然界中的,“我们统治自然界,绝不像征服者统治异族一样,决不像站在自然界以外的人一样。...不要过份陶醉于我们对自然界的胜利,对于每一次这样的胜利,自然界都报复了我们。”因此,那种把精神和物质、人类和自然、灵魂和肉体对立起来的观点是荒谬的、反自然的。(12)第二,把人和自然之间那种内在的本质的联系建立在对某个造物主的神秘创造的信仰上,是对当代科学成果的无知。事实上,人和自然是一个密不可分的有机整体,这是当代环境科学给我们揭示的最基本的常识。早在一百多年前,马克思就指出,人是自然的一部分;人在其文化历史发展的进程中,既离不开自然,不可能摆脱自然的统治,也不会克服自身的自然性,他只能也应当使自己的活动适应自然现象的特点和规律。人与自然的关系不能完全归结为改造和利用的关系,还必须包括保护、维持和欣赏的关系。因此,马克思主义也主张人与自然的合一,主张人们应当从内心深处去热爱、认同、关心、尊重大自然,但它认为,这种合一、热爱等无须也不应建立在对上帝的信仰上,而建立在日益丰富的生态学和生物学知识的基础之上,建立在对大自然的完整而全面的洞察、理解和把握的基础之上。

3、人对自然的托管。生态神学家承认,人是大自然的顶点和累积。但他们认为,人的这一自我形象与环境伦理学并不矛盾,承认人拥有比其它存在物更多的价值,这并没有把其它存在物的价值削减为零;一个成熟的基督徒虽不应蔑视但也不应崇拜大自然。作为实践型的基督徒,生态学家并未回避人类统治大自然的事实。但在他们看来,重要的问题不是人类是否应该统治大自然,而是人类统治大自然的质量问题;应当避免那种傲慢的和人类中心主义式的统治,不能把大自然仅仅看成是一个具有工具价值的实用客体。人类应当把环境思考成某个主人的家园,而把自己思考成一位客人。地球并不是人类的财产,无宁说,人类租用了一个被称为自然的公寓,上帝才是这座公寓的主人;上帝希望人类在使用他的造物时要遵守基本的“礼仪原则”;人类并不拥有征服和剥削那最终不属于他的事物的绝对自由。(13)

有的生态神学家还试图超越“人际公正”,而追求某种“种际公正”。他们指出,一个满足其人民的物质和发展需要却又毁灭或折磨它所控制的其它生物的社会不是一个公正的社会;虽然一颗树、一条狼或一头牛的需要和一个人的需要不能等量齐观,但任何一方的需要都不应被忽视;人类的消费应当限制在这样一个范围内,即既能满足人类的基本需要又尊重非人类存在物栖息和延续的权利。在所有的生命形式中,人类最喜爱的能力,他是上帝拯救大自然时的协作者;是与上帝一起共同关心大自然的伙伴;他应该为地球上的所有造物都追求公正,成为大地联合体的良心;“这是一项工

作--出自我们作为托管员的天职。这也是主的命令--一项义务和一项向所有的基督徒提出的新挑战。”(14)人类在伦理王国中有很多伴侣,支撑生命的栖息地或生态系统也是伦理王国的成员,人类必须把它们也包括进道德联合体中来。生态神学家警告说,作为上帝的财富的诚实托管人,我们如果不能履行自己的义务,上帝最终将审判我们,地球自身也将回击我们的贪婪、惩罚我们那种目光短浅的对大自然的剥削和我们那不负责任的人口繁殖。他们这种把生态灾难和神学灾难联系起来的思想是一种颇富生态学智慧的观点,他们所表达的正是那些相信环境退化、人的痛苦和神的惩罚密不可分的心声。

指出人在大自然中的独特地位,强调人在关心、爱护大自然方面所赋有的“天职”和应承担的神圣义务,这是生态神学家的一个洞见,也是生态神学理论中可以被环境伦理学吸收的比较合理比较现实的部分。环境伦理学主张尊重大自然,但并不认为人类在大自然面前只能“无能为力”,相反,它要求人类“积健有为”;特别是在地球的生存已受到人类手中日益壮大的技术力量威胁的今天,环境伦理学更是要求人类以积极负责的态度承担起保护大自然、拯救地球的责任。人为“天地之秀”,是大自然的良知和神经;但他在大自然中的这一特殊地位所赋予他的,不是剥削的权利,而是保护的义务。如果说人类真正具有优越性的话,就在于他能够突破自己这一个物种的利益界限,把自己放到自然界生生不息的大环境中、放到自然界的整体中去体会去理解,自觉承担起“赞天地之化育”的宇宙责任,用自己的实际行动来体现并宏扬大自然“生物成物”的“天德天道”,维护自然界的和谐与美丽。人类应当成为地球的守护人(而非占有者),在护卫地球的事业中起到重要的带头作用。人类的尊严与价值应当在护卫地球这叶偏舟的行动中、在爱惜其它物种的“大慈大悲”中体现出来。我们不能把保护地球的责任仅仅理解为人类生存的某种工具和手段,而应同时理解为某种发自道德理性的“绝对命令”,是人类必须用生命来担当的。因此,对于生态神学家的托管理论,我们在扬弃其神学基础的同时,应予以批判性的吸收。

#### 四、余论

由前面的考察可以看出,生态神学家的所有努力都是试图为环境保护和环境道德提供某种超越人类利益的价值根据和形上理由。从环境伦理学的观点来看,生态神学家的这种努力是可以理解的。环境伦理学认为,超越人类利益并不意味着否定或反对人类的利益,而是说,人类对环境的保护确实不能只围绕着人类的利益来转动,对大自然的尊重也不能仅仅以人类的利益为限。这首先是因为,人类是一个摆脱了狭隘的“物种中心主义”的高贵动物;他如果只从自己这一物种的角度考虑问题,只从形体的感性欲望起念,完全从人类个体生命的续亡起意,就是小看了自己,就是自私,就是逃避自己作为“天民”的责任。其次是因为,在生态危机日益严重的现时代,人类的利益与其它物种乃至地球的利益已休戚与共、密不可分地相互交织在一起,人类的利益只是更大的生态系统乃至地球的利益的一部分。人类对生态系统的保护必须从更大的生态系统及地球的利益出发;只有以这种全球整体利益为根据的环境保护,才具有较大的包容性和安全性;也只有当人类超越了自己这一个物种的“私利”,成为地球利益的代言人和其它物种的道德良心时,他才能最终摆脱“自私物种”的形象,显示出他那“与日月并明、与天地同久”的伟大和崇高来。

但是,人类对自我利益的超越是否必须建立在对上帝的信仰之上呢?如果人自身都是要等待上帝拯救的,他又怎么能去拯救大自然呢?看来,把环境道德建立在某种信仰(而非健全的知识)之上,正是所有生态神学家的一个宿命式的“盲点”。由于有了这样一个盲点,生态神学家那种试图为环境保护和环境道德提供某种超越人类利益的价值根据和形上理由的努力,似乎就有点类似于那种在空中修建栈道的行为了。当然,东西方文化传统不同,精神价值各异,超越人类“一种私利”的途径和方式不必相同,不可能相同,也不应相同;对于生态神学家的观点,我们当然不能一概接受,但也不必全盘否认。如果对上帝的信仰确实能够遏制西方人对大自然的破坏,我们就完全没有必要把有限的精力花费在与西方人争论上帝是否真的存在这一本来就既不可证实也不可证伪的信仰问题上去。只要对上帝的信仰能够促使西方人尊重和热爱大自然,那我们就应对生态神学作某种同情的了解,欢迎它的存在,鼓励它的探索。

注释:

(1)(7) 莫尔特曼《生态危机:自然界享有和平吗?》,载刘小枫主编《二十世纪西方宗哲学文选》下卷(上海三联,1991)。

(2) R.F.Nash《大自然的权利--环境伦理学史》(威斯康辛大学出版社,1989)p.93-95。

(3) L.White《我们生态危机的宗教根源》,载《Science》155(1967,4,10);  
《资源保护的延续》,载I.G.Barbour编《西方人与环境伦理学》(麻省,1973)。

(4) W.C.Lowdermilk《第十一诫》,载《美国林学家》46(1940,1)。

(5)虽然强调“自然的神圣性”是当代基督教的主流,但仍有少数与此不协调的论调。例如,大主教R.Dwyer就认为,大自然是人类的敌人,是需要被征服并向人类的意志低头的异己力量;他警告说,拾掇环境神学和生态教条的牙慧,人类学将走向自我毁灭(Dwyer《崇拜环境是一种新宗教》,载《洛山矶时报》1973,8,10)。

(6) R.A.Bear《土地滥用:神学的关怀》,载《基督徒世纪》83(1966,10,12);  
《生态学、宗教和美国梦》,载《全美基督教评论》165(1971,9)。

(8)(13) J.Sittler《呼唤联盟》,载《教会评论》14(1962,1);《关心地球布道录》(费城,1964);《论大自然与上帝的荣光》(费城,1972)。

(9) P.Santmire《地球兄弟:危机时代的大自然、上帝与生态学》(纽约,1970);《大自然的痛苦:基督教神学中隐而未显的生态学许诺》(费城,1985)。

(10) J.B.Cobb《是否太晚?生态神学》(加州,1972);《生命的解放:从细胞到联合体》(剑桥,1981)。

(11) 马克思《1844年经济学---哲学手稿》,第73、72页。

(12) 参见恩格斯《自然辩证法》。

(14) L.Wilkinson《照看地球:主人还是仆人?》,载《现代基督教》(1980,6,27);《生态学和宗教:走高关于大自然的新基督教神学》(密西根,1980)。

(原文载《首都师大学报》1994年第3期)

中国社会科学院应用伦理研究中心

北京建国门内大街5号 邮政编码:100732 电话与传真:0086-10-85195511

电子信箱: cassethics@yahoo.com.cn