

佛教生态德性论研究^{*}

陈红兵

佛教生态哲学的德性论研究是当前佛教生态思想研究的重要趋势，其本身包含多方面内容。心性论是佛教生态德性论的人性论基础，佛教心性染净说对于克服建立在物欲基础上的现代自然主义人性论具有借鉴意义，佛教心性智慧说则能为生态智慧提供人性论基础；佛教“净佛世界”的生态环境建设是建立在主体净化身心、度化众生的德性修养实践基础上的；佛教德性论具有自身独特的美德体系，佛教美德具有丰富的生态环保意蕴。

关键词：佛教 生态哲学 德性论 心性论 生态环境 美德

作者：陈红兵，1966年生，山东省生态文化与循环经济软科学研究基地生态哲学研究所所长，山东理工大学法学院教授，哲学博士。

欧美佛教生态思想研究本身经历了由初期关注佛教整体论世界观的生态意义，到80年代末开始从佛教自身思想主题出发关注佛教心性修养的生态意义（即佛教生态思想的德性论研究方式）的转变。欧美学界佛教生态德性论研究的代表人物主要有库珀（David E. Cooper）、詹姆斯（Simon P. James）和关大珉（Damien Keown），不过其研究尚处于初期，研究内容主要集中在佛教美德内涵及其生态意蕴的诠释上。大陆佛教学术界也有学者开始意识到德性论对佛教生态思想研究的重要性，但尚未见相关论文发表。笔者认为，德性论本身包含多方面内涵，如德性论的心性论基础、德性修养实践、理想人格及美德品目等。因此，本文将从佛教生态德性论的心性论基础、“净佛世界”的实践与德性修养，以及佛教美德的生态意蕴三方面具体论述佛教生态德性论的内涵。

一、佛教生态德性论的心性论基础

人性论是德性论的思想基础，也是德性论的重要内容。佛教人性论主要体现在其心性论当中。佛教心性论是围绕主体的解脱、成佛阐释的，与此相应，佛教心性论论证的主要是众生解脱、成佛的可能及依据。小乘佛教关注的是个体自身的解脱，因此，在心性论上关注的主要是解脱的可能及依据，其思想主题是心性的染净；大乘佛教关注主体成佛的可能及度化众生的智慧，因此除了关注心性的染净外，还关注成佛的可能及依据，主要从般若智慧、如来藏、佛性、阿赖耶识等阐释人性，较之小乘佛教突出了主体度化众生的功德智慧方面。佛教心性论同时也为佛教生态德性论提供了人性论基础。一方面，佛教关于心性染净的观念为超越物欲提供了人性论依

^{*} 基金项目：国家社科基金项目“佛教与生态文明建设”（10BZJ008）、教育部人文社科项目“佛教生态思想研究”（08JA720018）的相关研究成果。

据;另一方面,佛教关于般若智慧、如来藏、佛性、阿赖耶识的思想及其发展,能为超越主客二分认识思维方式,认识人与生态环境的内在关联,以及生态文化教育等提供相应的生态智慧。

1. 心性染净说:超越物欲的心性依据

心性染净说是佛教心性论的基本方面,贯穿于佛教心性思想始终。从人性论角度言,心性染净说关注的主题是人性本质上是染污的还是清净的。心性染净说在佛教史上自来存在心性本净说和性本不净说两种观点。心性染净说是部派佛教时期心性论的主题,从大乘佛教开始,佛教心性论关注的重心逐渐转向主体体认宇宙人生实相的智慧,以及度化众生的功德智慧上,不过,心性染净仍是大乘佛教关注的基本方面。中国佛教心性论更偏重于智慧的方面,因此,关于心性染净说及其生态意义,我们主要以部派佛教心性说为例进行阐述。

关于心性染净,部派佛教中存在心性本净与性本不净两种不同观点。大众一系的大众部、一说部、说出世部、鸡胤部以及上座部中的化地部、法藏部持心性本净说,而上座部的说一切有部则持性本不净说。《异部宗轮论》概括心性本净说的基本思想:“心性本净,客尘随烦恼之所杂染,说为不净。”^①也就是说,人的心性本来是清净的,只是由于客尘烦恼的杂染,才有不净。只要去掉客尘,恢复清净本性,就能获得解脱。说一切有部的性本不净说则认为:“非贪势力令不染心转成染污,但有自性染污心起与贪相应……心性是染本不由贪。故不染心本性清净,诸染污心本性染污。”^②认为心性的染污并不是客尘所染,而是自性染污心起与贪相应。性本不净说将染污心与清净心严格区分开来,认为心性本来是杂染的,而所谓修行解脱就是转凡成圣,将凡夫的杂染心转化为清净心。在这里应注意的是,性本不净说虽然否定人性本来清净,但也肯定人性中本具清净的方面,^③并潜在地肯定人性中具有转染成净、革凡成圣的愿望和能力。

佛教心性染净说旨在为克服人心贪欲,解脱人生痛苦提供人性论依据,因此它对于克服、转变现代文化建立在感官欲望基础上的人性论观念,缓解生态环境危机具有重要意义。生态环境危机从一定意义上说是人性的危机。现代社会对自然生态环境肆无忌惮的掠夺和征服是现代文化关于人性认识的偏颇相互关联的。自然主义人性论是现代人性论的重要方面,它从人的感官欲求理解人的自然本性,将追求感官欲求的满足和世俗生活的幸福看作人的自然本性。如爱尔维修认为人身上的一切都是肉体的感觉,人的欲望、情感、意志、思想和行为都被肉体感受性所决定。而人的肉体感受性所遵循的原则是趋乐避苦。自然人性论对人的感官欲求的认同,把人身上压抑已久的贪欲彻底释放了出来。正是出于对物质的贪欲及由此迸发的巨大创造力,驱使人们无止境地掠夺自然资源,导致今天日益严重的全球性生态环境危机。从这个意义上说,自然人性论是生态环境危机的深层原因。也正因为此,当代许多思想家将人的欲望看作生态环境危机的思想根源,要求将生态环境危机的反思深入到人性层面,转变现代文化建立在人的感官欲望基础上的人性论。如《珍惜地球》一书中说:“贪得无厌的人类已经堕落了,只因受到其永不能满足的物质贪欲的诱惑……备受无穷贪欲的折磨,现代人的搜刮已进入误区,他们凶猛的抓挠,正在使生命赖以支撑的地球方舟的循环系统——生物圈渗出血来。”^④正是在这一思想背景下,人们逐渐认识到古代文化中克制贪欲的人性论的生态意义。而佛教心性论对人的贪欲的批判反思,以及关于心性染净的人性考察,也为我们批判、转变现代文化建立在欲望基础上的人性论提供了思想资源。佛教心性染净说在这方面的积极意义主要体现在:其一,佛教肯定人性本身是清净的,贪欲是与人性不相应的观念,对于我们重新认识建立在感官欲望基础上的人性论具有启迪意义。其

① 《异部宗轮论》,《大正藏》,第49卷,第15页下。

② 《阿毗达磨顺正理论》,《大正藏》,第29卷,第733页下。

③ “杂染”从一定意义上讲是肯定人性既存在染污的一面,又具有清净的一面。

④ [美] 赫尔曼·E. 戴利、肯尼思·N. 汤森:《珍惜地球》,马杰等译,商务印书馆,2001年版,第179页。

二,佛教肯定人性中具有克服贪欲的能力和智慧,对于我们自觉发挥人自身的潜能,克服贪欲,形成理性的生态友好型的生活方式,缓解生态环境危机具有重要价值。

2. 心性迷悟说:生态智慧的人性基础

“迷”即迷妄、“无明”,“悟”即觉悟、智慧。对智慧的强调是佛教文化的重要特征,心性迷悟说也是佛教心性说的重要方面。佛教心性说对智慧的关注在原始佛教中即有体现,不过,将智慧作为关注的重心则自大乘佛教开始,中国佛教对智慧更加关注,所以才有吕澂以“性觉”、“性寂”作为中印佛教不同特征的分判。不同时期不同流派佛教在对智慧关注的内容上存在认识的差别,大体而言,印度大乘佛教关注的主要是对法性、真如等的体认,中国隋唐佛教则将对现象世界事物之间的关系性、整体性纳入关注的范围。以下我们将在简要梳理佛教心性迷悟说思想及其发展的基础上,论述其生态人性论意蕴。

大乘佛教心性说从其度化众生、庄严佛土的价值追求出发,逐渐将思想的重心转移到主体体证真如、度化众生的智慧方面。这在如来藏——佛性说中体现得最为明显。如来藏思想肯定一切众生烦恼身中皆具如来智、如来眼、如来身。实际上即是肯定人性中本来具备如来功德智慧。佛性思想则在如来藏思想的基础上进一步肯定众生本具了悟空性的智慧;中国佛教关于心性智慧的观念具有自身的思想特色,这主要体现在它不仅关注主体体认法性、实相、真如等的智慧,而且关注智慧对现象世界万法之间相互关联、相互涵摄的整体性观照,这突出体现在华严宗“自性清净圆明体”观念中。华严宗以“自性清净圆明体”作为心性本体,它包含三层意义,一是真如理体,二是本觉真心,三是依体起用、理事俱融、事事无碍的圆明性。^①而其中最能体现华严宗心性论特色的则是“圆明性”,突出的是主体对现象世界事物之间相互关联、相互涵摄、全息映照关系的观照。

佛教心性迷悟说所肯定的人性本具的智慧大体上包含三方面内容,即真如觉性、度化众生的功德智慧,以及观照现象世界缘起的智慧。真如觉性主要是指主体所具有的体悟法性、真如、实相的智慧,“法性”主要是指诸法所具有的缘起性、空性,“真如”、“实相”是指存在的本来状态,是关于存在的缘起性的体证,就此而言,真如觉性主要是一种超越的形上智慧;度化众生的功德智慧突出的主要是顺应众生根机方便教化的智慧,之所以用“功德智慧”一词,表明度化众生要求的不仅仅是智慧,同时也包含布施、持戒、忍辱、精进等德性方面;观照现象世界缘起的智慧关注现象世界本身的存在方式,如事物之间相即互入、全息映照的关联。相对于真如觉性而言,包含了现实智慧的内容。

佛教心性迷悟说关于心性智慧的观念为生态智慧提供了人性论基础。我们仍从真如觉性、度化众生的功德智慧和观照现象世界缘起的智慧三方面分别论述:

其一,“真如觉性”本质上是一种超越主客二分对象性思维的生态智慧。佛教所谓法性、真如、实相等,突出的是存在的缘起性、空性、本然状态等,本质上是对实体性观念的否定与超越。与此相应,了悟法性、真如、实相的智慧,本质上是对实体性思维,以及与此相关的对象性思维的否定与超越。从这方面来说,“真如觉性”与生态智慧具有一致性。现代文化征服自然、改造自然的观念,本质上是建立在主客二分的对象性思维及实体性思维基础上的。要改变现代文化人类中心主义立场,要求我们具有人与生态环境相互依存、共生共荣的生态思维,由现代哲学突出存在的实体性、个体性,转化为强调存在的关系性、过程性和整体性。显然,“真如觉性”对存在缘起性的强调是与生态智慧对关系性、过程性的强调一致的。从这方面来说,佛教心性智慧说对于批判、超越现代主客二分的对象性思维和实体性思维具有启迪意义,是生态智慧的重要思想资源。

^① 杨维中:《中国佛教心性论研究》,宗教文化出版社,2007年版,第171页。

其二,佛教度化众生的功德智慧同样具有生态智慧的意蕴。在佛教中,“度化众生”与“净佛世界”不仅经常相提并论,而且“净佛世界”主要是通过度化众生的实践实现的。度化众生的过程,也就是净佛世界的过程。就此而言,度化众生的功德智慧在佛教中也是一种生态智慧。从生态的角度而言,也就是强调通过社会文化教育,促进大众转变价值观念、生产生活方式,达到生态环境建设的目的。

其三,佛教观照现象世界缘起的智慧与生态整体论思维具有一致性。华严宗“自性清净圆明体”对现象世界事物之间相互依存、相即互入、全息映照关系的观照,是与当代生态整体论思维相一致的。当代生态科学以及复杂性科学理论揭示生态系统内部各要素之间、部分与整体之间存在着复杂相互作用,是一个有机系统整体。而天台宗“一念三千”和华严宗“自性清净圆明体”观念包含的部分与整体相互涵摄的全息思想,本身还具有当代生态思维所没有的内涵,因而对当代生态智慧具有启迪意义。

二、“净佛世界”的实践与德性修养

大乘佛教以“度化众生,净佛世界”为根本价值追求,其中,“净佛世界”即使佛土清净庄严,本身具有生态环境建设的意义。佛教关于生态环境建设方式、过程的认识具有自身的思想特质,这主要体现在佛教是立足主体(菩萨)自身的德性修养阐述生态环境建设实践的。一方面,“净佛世界”是通过主体自身心净、行净、众生净实现的;另一方面,“度化众生,净佛世界”的过程本身也是主体自身德性修养的过程。

1. “心净→行净→众生净→佛土净”

关于“净佛世界”的实现方式及过程,《维摩诘所说经》的相关论述最为集中,也最有代表性:

菩萨随其直心,则能发行;随其发行,则得深心;随其深心,则意调伏;随意调伏,则如说行;随如说行,则能回向;随其回向,则有方便;随其方便,则成就众生;随成就众生,则佛土净;随佛土净,则说法净;随说法净,则智慧净;随智慧净,则其心净;随其心净,则一切功德净。是故宝积,若菩萨欲得净土,当净其心,随其心净,则佛土净。^①

从引文不难看出,大乘佛教是从菩萨度化众生的修行实践阐述“佛土净”的实现方式及过程的,大体上包含“心净→行净→众生净→佛土净”几个环节。

所谓“心净”即是令心意清净。在上段引文中包含“直心”、“发行”、“深心”三个环节。其中,“直心”指对佛法的诚信心;“发行”指秉持对佛法的诚信心,修习种种菩萨之增上行;“深心”指对佛法的诚信心、增上心达到极致。总体而言,“心净”侧重于强调发菩提心或大乘行愿对于度化众生、净佛世界的重要性。在大乘佛教看来,没有大乘行愿,无法成就佛土。

所谓“行净”是指所行清净。在上段引文中包含“调伏”、“如说行”和“回向”三个环节,依据《维摩义记》的阐释,“行净”主要与“六度”相应,其中,“调伏”对应于“持戒”;“如说行”是指“依闻修定”,对应于“禅定”;“回向”是指“修习顺忍,趣向无生”,对应于布施、忍辱、精进、般若。^② 概括而言,“行净”就是以六度为中心的菩萨行。所谓“行净则众生净”是指,菩萨修习净土之行,又度化众生同自己一样修习净土之行。

所谓“众生净”即通过度化众生令众生成就。它包含“方便”和“成就众生”两个环节。指菩萨随顺众生不同根性,修习“六度”、“四摄”十方便,教化众生令得清净解脱,入佛智慧。

① 《维摩诘所说经》,《大正藏》,第14卷,第538页中-下。

② 净影慧远:《维摩义记》卷一末,《大正藏》,第38卷,第437页下。

大乘佛教认为,“众生净”是“佛土净”的前提和基础,“佛土净”是通过“众生净”实现的。《大智度论》中说:“若不利他,则不能成就众生。若不能成就众生,亦不能净佛世界。何以故?以众生净故,世界清净。”^①在佛教看来,众生与生存环境本身是一体的(“依正不二”),有众生,才谈得上其所依居的生态环境,在众生与其所生存的生态环境的关系方面,众生处于主体地位。菩萨度化众生,众生清净解脱了,其所依居的环境相应地转化为“净土”。

所谓“佛土净”即通过度化众生实现众生所依居的器世间清净。佛教从“净心”的角度阐明佛土净的实现,因而其关于佛土的认识带有强烈的精神清净的特征。但将“清净无染”的意义进一步延伸,“净土”本身也带有突出生态环境和谐有序的内涵。从佛教净土思想如佛教关于药师琉璃光净土、弥勒净土的描述我们可以看出,佛教净土理想本身也具有突出物质丰饶和生活便利的特征,从这方面来说,净土理想是针对现世人生的苦难提出的。同时,佛教净土思想的发展本身又存在一个由重彼岸佛土,向重人间净土,再向关注现实的生态环境建设的趋向。

在上面关于“心净→行净→众生净→佛土净”过程的具体论述基础上,我们再对“心净”、“众生净”与“佛土净”之间的关系作一论述。首先,“心净”是度化众生、净佛世界的前提和基础。对心性清净的重视,是小乘佛教与大乘佛教的共法,也是菩萨行的出发点。不过,大乘佛教关于心性清净的观念,与小乘佛教略有不同,这体现在,小乘佛教所谓“清净”,主要是相对于贪嗔痴等“烦恼”而言的;大乘佛教所说的“清净”则在此基础上,突出主体对法性、真如、实相的体证,这就使得它在强调“清净”的同时,突出了了悟诸法实相的智慧在度化众生、净佛世界过程中的重要性。从生态哲学的角度言,佛教关于“心净”与“佛土净”关系的阐述,实际上突出了转变物质主义、自我中心主义价值观(克服贪嗔痴),消解主客对立认识思维方式(体证实相)对于生态环境建设的重要性。也就是说,佛教强调的是主体自身思想观念、思维方式转变对于生态环境建设的意义。其次,“众生净”对于“佛土净”的重要作用。如果说“心净”是净佛世界的必要条件的话,“众生净”则是净佛世界的充要条件。也就是说,菩萨净佛世界是通过度化众生的菩萨行实现的,从一定意义上说,度化众生即是净佛世界。应该说明的是,在较长一段时间以来,佛教界在引用《维摩诘所说经》中“心净则佛土净”时,往往将其单纯理解为,只要自心清净了,自然能够感得国土清净。而从上文论述的“心净→行净→众生净→佛土净”的具体过程,我们不难看出,《维摩诘所说经》所说的“随其心净则国土净”是建立在菩萨度化众生的十七种“净土之行”基础上的,佛教所谓“净佛世界”是一种现实的自修己行、度化众生的实践。从生态哲学意义上说,佛教阐述“众生净”与“佛土净”之间的关系,实际上强调了通过对众生宣传教育,转变大众人生价值观、认识思维方式,对于生态环境建设的重要性。

2. 在“度化众生,净佛世界”过程中修养德性

佛教生态德性修养是在“度化众生、净佛世界”的过程中进行的。德性修养一方面有自身的人性基础,另一方面又离不开现实的社会实践。现实社会实践不仅为德性修养提出了客观要求,而且也为德性的实现提供了现实条件。人的美德^②正是在现实的社会实践过程中,在与他人、社会及环境事物的互动过程中现实生成的。同样,佛教主体德性的实现也离不开现实的修行实践。大乘佛教以“度化众生、净佛世界”为职志,与此相应,菩萨德性的修养正是在“度化众生、净佛世界”的实践中进行的。在大乘佛教中,“净佛世界”是通过“度化众生”实现的,因此,佛教德性修养与度化众生的实践密切相关。在这里,我们主要从“六度”与“恒顺众生”

① 《大智度论》,《大正藏》,第25卷,第463页中。

② 学术界往往“德性”、“美德”混用,如“德性伦理”又译作“美德伦理”。本文主要从德性修养的成果意义上使用“美德”一词。

两方面具体阐述。

首先,“六度”作为“度化众生,净佛世界”实践的基本内容,是佛教主体德性修养的基础。《维摩诘所说经》中将“度化众生,净佛世界”的实践称为“净土之行”,经中列举了十七种(玄奘译本作十八种)“净土之行”:(1)直心,(2)深心,(3)菩提心,(4)布施,(5)持戒,(6)忍辱,(7)精进,(8)禅定,(9)智能,(10)四无量心,(11)四摄法,(12)方便,(13)三十七道品,(14)回向心,(15)说除八难,(16)自守戒行、不讥彼缺,(17)十善。^①十七种“净土之行”实际上罗列了小乘佛教、大乘佛教修行实践的基本内容。若排除其中相互重叠、相对次要的方面,不难看出,最能体现大乘佛教“净土之行”的主要内容实际上就是布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧“六度”。《大智度论》中着重强调的也是“六度”对于“成就众生,净佛世界”、“成就一切种智”的意义。

“六度”本身包含两方面意义,从其社会意义言,是“度化众生,净佛世界”的社会实践,从德性修养意义言,是佛教主体相应功德智慧的成就。具体而言,“布施”从行为实践言,指菩萨从自利利他的精神出发,以自己的智力、体力和财力等帮助需要的众生。从德性修养言则体现了“慈悲利他”的美德。同时,菩萨慈悲救济的对象并不限于人,还包含其他生命,因而“慈悲利他”也就具有生态德性的意义;“持戒”指持守戒律,净化身心,饶益有情。从德性修养言则体现了“清净”、“节制”、“慈悲”等美德。大乘佛教将不杀生、饶益有情纳入到佛教戒律中,也因而包含了生态德性的内容;“忍辱”指为了实现度化众生,净佛世界的目的,甘愿忍受种种痛苦和耻辱。也指为慈悲众生的缘故,宁愿自己忍受屈辱与痛苦。从德性方面言,则体现了屈己饶人的“无我”、“慈悲”、坚韧等美德;“精进”指在净化自身、教化众生、净佛世界的过程中,能够克服任何困难而坚持不懈。从德性角度看体现了主体为达到理想目标精进不懈的品质;“禅定”是指佛教为克服外界诱惑,调整身心的修行方式,它能养成主体节制、坚韧、平和等美德;“智慧”也称“般若”,它包括观悟诸法性空的智慧,和随顺众生因材施教的“方便”两方面内容。“智慧”本身是主体德性的重要方面。佛教所说的“智慧”本身包含“无我”、超越二元对立的特殊内涵。英国学者关大珉曾撰文专门论述大乘佛教“六度”中蕴含的生态美德内涵。^②实际上,“六度”中蕴含的美德,有的具有鲜明的生态内涵,有的则需要从一般美德角度向生态环保作进一步延伸。

其次,“恒顺众生”则体现了佛教主体德性生成的方式。所谓德性生成方式,是指主体通过实践形成自身内在德性的方式。马克思主义哲学从人的本质的对象化阐释德性的生成。所谓人的本质的对象化,就是通过现实社会实践,将人的本质对象化到人的生存环境中,在现实生存环境中确证、调节、实现自身。大乘佛教“度化众生、净佛世界”的过程本身也包含人的本质对象化的内涵,菩萨正是在度化众生,与不同众生打交道的过程中形成自身的德性的。而“恒顺众生”则体现了菩萨度化众生,形成自身德性的方式。“恒顺众生”是普贤十大行愿之一,游祥洲认为“在十大愿的架构之中,真正保证十大愿之完全实现的共同基础,却是‘恒顺众生’这一愿。简单地说,‘恒顺众生’是《华严经》整个成佛观最直接的实践。”^③而突出“恒顺众生”在成佛过程中的重要性,实际上也就是强调其在菩萨德性生成过程中的作用。所谓“恒顺众生”,也就是在度化众生过程中,不是从自己主观出发,而是从众生的根基、意乐出发,在利乐众生的同时引导众生令得清净、入佛智慧。实际上,大乘佛教所突出的“六度”、“四摄”修行方式,均一定程度上体现了

① 《维摩诘所说经》,《大正藏》,第14卷,第538页上-中。

② KeownDamien: "Buddhism and Ecology: A Virtue Ethics Approach", *Contemporary Buddhism*. In press, October 2007.

③ 游祥洲:《五十三参与人间佛教》(下),《法音》,1998年第6期。

“恒顺众生”的特征，在宗喀巴看来，六度中除般若之外，均是适应教化众生需要的“方便分”^①，而智慧本身也包含“方便权智”的内涵，就此而言，菩萨在六度实践过程中形成的德性，也可以说是“恒顺众生”的要求和结果。大乘佛教对“恒顺众生”、“方便权智”的强调体现了德性生成的一般规律。也就是说，菩萨德性（圆满功德智慧）实际上是在教化众生，与众生交流过程中相互作用生成的，菩萨德行的圆满本身是般若实智与方便权智的有机结合，离开教化众生的实践，就不可能形成菩萨“方便权智”及慈悲、忍辱、坚韧等美德。

佛教立足主体德性修养的生态环境建设方式与当代西方生态文化思潮的相关思想相比较具有自身的思想特质。生态伦理（也称“环境伦理”）在当代西方生态文化思潮中占据重要地位，应该说，佛教强调德性修养在生态环境建设中的重要价值与当代生态伦理诸流派对现代伦理观念的生态拓展、对生态伦理价值的强调具有共同性。但两者之间仍有不同，这主要体现在，生态伦理关注的是人与环境之间的具体的伦理关系，佛教德性修养的主题则是主体自身的精神超越和教化众生的智慧和德行，而生态环境建设是在主体德性修养过程中自然实现的，处于从属地位；生态文化思潮中还包括生态学马克思主义和布克钦的“社会生态学”等主张从社会制度、社会文化观念、社会生产生活方式的转变探讨生态环境建设的思想流派。如生态学马克思主义将生态环境危机归之于资本主义制度及生产方式，主张通过变革资本主义制度和生产方式，实行生态社会主义，进行生态环境建设。相对于生态学马克思主义与布克钦社会生态学从社会制度、社会文化角度探讨生态环境建设的方式和途径而言，佛教从个体自身德性修养和社会教化的角度阐发生态环境建设方式和途径的思想，具有较强的超越性和抽象性特征。

佛教生态德性修养思想对于我们今天探讨生态环境建设的方式和途径具有启迪意义。从生态环境建设的角度言，佛教所谓“净佛世界”、“庄严佛土”本身具有生态环境建设的含义。而关于“净佛世界”，佛教主要是立足主体自身德性修养，通过度化众生的实践实现的。从生态环境建设的实践而言，一是强调对大众的道德教化的作用。二是强调主体道德实践对生态环境建设的意义。而其道德实践的特色主要体现在突出戒律对人的贪欲的规范、禅定对人心性的调节、般若对存在实相的观照等宗教修行实践对于生态环境建设的意义上，实际上也就是肯定转变物质主义价值观、自我中心价值立场、主客对立认识思维方式对于生态环境建设的重要意义。佛教“净佛世界”思想对于我们今天强调生态伦理观念及实践在生态环境建设中的价值具有重要意义。生态伦理观念及实践无疑是生态环境建设的重要方面，同时，重视对广大民众进行生态伦理观念教育及行为规范，将生态伦理道德转化为大众的普遍的自觉意识和行为具有重要意义。生态环境建设是一个全面系统的工程，本身要求调动广大民众的主动性和积极性。只有广大民众行动起来，自觉转变思想观念，将生态环保理念落实到自身的生产生活实践当中，生态环境建设才有希望。

三、佛教美德的生态诠释

欧美学界关于佛教生态德性论的研究是伴随西方德性伦理的复兴开始的，佛教生态美德（也称“环境美德”）是研究的重心。库珀和詹姆斯《佛教、德性与环境》^②一书主张将佛教生态伦理建立在德性修养基础上，该书将佛教生态美德划分为三类，一是一般性（“foundational”）的生态美德，如“正念”；二是“自利主义”（“self-regarding”）的生态美德，如“谦卑”、“自我克制”和“平静”；三是“利他主义”（“other-regarding”）的生态美德，如“体贴”、

① 宗喀巴：《菩提道次第广论》，法尊法师译，《宗喀巴大师集》（第一卷），民族出版社，2001年版，第90页，第39页。

② David E. Coopel and Simon p. James (2005), Buddhism, Virtue and Environment. Aldershot, England: Ashgate.

“非暴力”和“责任心”。并分别阐明其生态伦理意蕴。关大珉在《佛教与生态：德性伦理研究》一文^①中比照西方传统四主德“智慧、公正、适度和坚韧”（prudence, justice, temperance and fortitude），探讨了佛教美德的生态环保价值，并结合现实的生态环保实践对佛教美德的生态价值作了较为具体的分析。不过，欧美学者的研究也存在自身的局限，这就是，他们对佛教生态美德的研究往往是从西方美德伦理的模式出发，如库珀、詹姆斯从自利主义、利他主义等角度划分佛教美德的类型，关大珉将佛教“六度”与西方传统“四德”相对照，从对美善与终极全福的实现探讨佛教美德的终极理想等等，这种研究模式对比较佛教与西方美德伦理的异同，深化佛教生态美德研究具有重要意义，但同时也会带来依附西方伦理思想阐释佛教生态美德，导致不能真切把握佛教理论的核心及旨趣的缺陷。

笔者认为，诠释佛教生态美德应从佛教自身的价值追求和实践方式出发。佛教作为一种宗教文化，对精神超越的追求是其价值观的中心，对众生根性的顺忍，对生存环境的关注是适应教化众生的需要的发展，因此，在主体德性方面偏重于强调精神的超越、清静和圆满；佛教生态美德的形成又是与大乘佛教度化众生、净佛世界的理想追求和实践相互关联的，对佛教生态美德的探讨应结合佛教自身的追求、德性修养的方式及过程具体考察。从佛教自身的价值追求、生活方式及人与自然生态存在的关系考察，我们大体可以将佛教生态美德分为三类：

第一类是与佛教对解脱的价值追求直接关联的超越性美德。佛教生态美德是建立在对解脱的追求基础上的。大乘佛教将度化众生、净化国土放在突出位置，本身包含维护众生福利、实现国土清静和谐圆满的追求。但对解脱的追求仍然是其生态美德的思想基础。佛教对精神解脱的超越追求，对缘起性空的体悟，对“无我”的强调等最能体现佛教自身特质的美德基础，而与此相关的“无我”、“超越”、“清静”等美德本身具有消解人类中心主义的生态意义。一方面，佛教所说的“诸法无我”、“缘起性空”首先是关于存在本性的认识，具有世界观、本体论意义，但是这一认识本身是与解脱论密切相关的，体现的是对自我中心价值立场的消解。佛教认为，人类最根本的无明在于“我执”，即不了解自身不过是五蕴和合而成，并没有一个常恒不变的自我存在。因而主张放下对自我的执着，直观现象世界存在的缘起性空的本性，实现心灵的解脱。生态中心主义思想家将现代文化的人类中心主义的价值立场视作生态环境危机的思想根源，从这方面来说，佛教“无我”美德对自我中心主义的价值立场的消解，从生态哲学的角度讲，对现代文化人类中心主义价值立场具有消解作用。另一方面，佛教“超越”、“清静”的美德均强调对物欲的超越或克服，而突出内在超越的品质。就其对物欲的超越与克服而言，对于节制人类对物欲的追求，缓解人类对自然资源的消费与掠夺具有重要意义；而就其突出内在精神超越而言，也为人类转变物质主义价值观提供了思想导向。“无我”、“超越”、“清静”等超越性美德是最能体现佛教自身价值追求的美德，同时也赋予佛教其他方面美德以超越性的内涵。比如“无我”对自我中心价值立场的消解，使佛教能够以一种“平等”、“谦卑”的态度对待人自身与其他生命的关系。而佛教“平等”观念与西方现代平等观念相比较，也多了一分人与自然一体的体认；佛教“慈悲”观念较之儒家“仁爱”观念，便没有儒家“仁爱”观念中的等差意识，而赋予了佛教超越的悲天悯人的无限奉献精神。

第二类是与佛教生活方式相关的美德。佛教生活方式包括持戒、禅定等的修行生活及衣食住行等方面的世间生活两方面：与佛教持戒、禅定修行生活相关的美德有“自我克制”、“正念”。“自我克制”主要是克制物欲的诱惑，保持自心的清静所体现的美德，对于维护自身的清静和人与人之间、人与自然之间的和谐具有重要意义。“正念”是一种时刻保持觉醒状态的品

① Keown Damien: "Buddhism and Ecology: A Virtue Ethics Approach", *Contemporary Buddhism*. In press, October 2007.

质,它对于人们任何时候保持对自身心念、心态、自身与环境的关系的观照,自觉调整自身的心念、行为,任何时候做正确的事情具有重要意义。“正念”本身与生态环境保护并不直接关联,但是它对于人们将生态环保理念落实到现实的生产生活实践中却具有重要意义。詹姆斯在《驳整体主义:佛教环境伦理的再思考》^①一文中对此有具体阐述,他认为,当前人们对生态环保的重要性、行为准则并不陌生,但是,由于人们在日常生活中经常处于“失念”(或“走神”)状态,往往依循自己的行为惯性,对自身违背生态环保的行为缺乏及时的觉醒和调整,比如在书房工作,却忘了关上客厅并不需要的灯;最后一个离开教室的人并没有觉得有必要关掉教室的电源;生活垃圾分类很少有人用心去做……显然,如果人们在日常生活中能够拥有、保持“正念”的品质,就能很好地将生态环保理念落实到现实实践当中;与佛教世间生活方式相联系的美德则有“知足”、“简朴”、“节俭”等。因为佛教以精神解脱作为自身的根本追求,将贪欲视为实现清静障碍,因而对于自身的物质生活,主张在满足基本的物质生活需要的同时,将自身的欲望降低到最低程度。佛教知足、简朴、节俭的美德对于减少人类对自然资源的无节制利用、对自然界的过度开采无疑具有重要意义。

第三类是在人与自然生态存在关系上体现出来的美德。这方面的美德主要体现在大乘佛教当中,主要有“慈悲”、“谦卑”、“智慧”等方面。“慈悲”的基本含义就是“与乐拔苦”。“慈”是慈爱众生,给与快乐,“悲”是怜悯众生,拔除痛苦。慈悲的对象不仅包括人,而且包括所有的生命。慈悲具体体现为对生命的关心和爱护,体现在佛教生活中就是戒杀、素食和护生的实践。佛教出家生活中有结夏安居的传统,其中一个重要原因即是因为夏天外出行走容易伤害到路上的生命。佛教业报轮回思想认为其他生命可能是我们过去世的父母转生,也为关爱其他生命提供了理据。佛教慈悲观念还涉及到对植物、对自然界的关爱。如佛教戒律中也包含不得踩踏生草、不得攀折树枝、不得无故焚烧林木等内容。对生命的关爱是生态伦理的重要方面,佛教在这方面提供了自身独特的思想资源;“谦卑”美德是与“无我”相关联的,体现在对待其他生命、自然的态度上则是“谦卑”,是一种与将自身凌驾于自然之上的“傲慢”相反的品质,实际上也是一种“平等”的美德。不过,这种“平等”不是建立在主客对立观念基础上的,而是一种消解自我中心价值立场,如实观照自然万物存在的平等意识、审美意识。它不是将自然、生命看做满足人的物质需要的资源或工具,而是肯定其本真存在及内在价值。这种美德能让我们在利用自然过程中抱持一种感恩、欣赏、敬畏的态度,审慎地行动;“智慧”特别是华严佛学的圆明智慧强调对现象世界、人与自然之间互摄互入、全息映照的关系的观照,对于我们认识自然生态系统、人与自然万物的关系具有启迪意义。

从上面的分析中不难看出,佛教美德本身具有丰富的生态环保意蕴,有的本身就是关爱生命的环境伦理,有的则可以向环境伦理进一步拓展。而佛教建立在人与自然万物一体基础上的美德伦理,对于西方生态伦理从论证非人类存在的内在价值阐发生态伦理的理据而言,具有自身的独特性,也因而具有深刻的启迪意义。不过,像其他生态美德伦理一样,要将佛教生态美德落实到现实生活中,本身也需要人们增强生态环保意识,并同制定相应的生态环保法律、规范结合起来。

(责任编辑:黄夏年)

^① Simon P. James. "Against Holism: Rethinking Buddhist Environmental Ethics", *Environmental Values* 16 (2007).