

道教戒律中的生态伦理思想研究^{*}

蒋朝君

提 要：几乎所有的道教戒规、戒律的具体条款下都涉及到维护自然生态环境的完整性、引导百姓珍视怜悯动物生命等与生态伦理密切相关的内容，可概括之为“戒杀护生”。“戒杀护生”是保护环境的神圣律令，是道教生态伦理规范、准则的核心。“戒杀”是强制性的、被动的，力行“戒杀”也即保护了生命；“护生”是倡导性的，主动的，力行“护生”即避免了对环境的伤害。它们一体两面。道教对于违背“戒杀”的人类行为，有相应的惩治“措施”，但多以相信某神明力量的真实存在为前提；道教戒律与打猎相关条款极符合现代生态伦理之精神。

蒋朝君，博士，华侨大学哲学学院教师，四川大学道教与宗教文化研究所哲学博士后流动站研究人员。

主题词：道教戒律 生态伦理 护生戒杀 神灵惩戒

道教与生态研究被国外学界关注已经有近50年的历史，但关注道教戒律与生态则仅有15年左右的历史，中国期刊网能搜索到三至四篇该主题的论文^①。这些文章关注的侧重点是道教戒律中那些与保护动物、植物内容相关的条款及其与当代环保要求的一致性（也部分涉及这些条款与现代生态思想相契合的精神气质）。这些文章有一共同的缺点，即混淆了“生态伦理”与“生态学”，简单地在生态学和戒律中与护生、戒杀相关的内容之间划等号。另外，这些文章也未从西方生态伦理理论的整体层面阐释道教戒律中那些与生态保护相关的内容，不能较好地回应西方生态理论所提出的问题，从而就未能充分揭示道教戒律中的生态伦理的精神旨趣。

本文在全面考察道教戒律文献的基础上，立足于西方生态伦理的视角及道家道教哲学的大背景，来阐释道教戒律中的生态伦理意蕴。此外，通过与西方生态伦理思潮流派之比较，重点阐释道教戒律中与打猎条款中所讨论的生态伦理问题——尚未有人注意到这点。最后，着重分析道教戒律护生、戒杀条款发挥作用的宗教神学前提及其当代启示。

一、与“戒杀”“护生”相关的戒律条款

道教戒律并非都与生态伦理相关，但几乎所有戒律条款都涉及维护生态环境的完整性、引导百姓珍视怜悯动物生命等与生态伦理主题密切相关的内容。这些戒律条款的内容可概括为“戒杀”、“护生”，它们是道教生态伦理规范、准则的核心内容。“戒杀”即不得杀害物命，“护生”即积极地促进生态的繁衍。《老君说一百八十戒》属道教早期戒律，其中有众多旨在保护生态环境及爱惜动植物命之条款，如：“不得杀伤一切”；“不得妄烧败一钱以上物”；“不得以食物掷火中”；“不得烧野田山林”；“不得妄伐树木”；“不得妄摘草花”；“不得以毒药投渊池及江海中”；“不得妄凿地，毁山川”；“不得以足踢六畜”；“不得竭水泽”；“不得渔猎伤杀众生”；“不得妄上树，探巢破卵”；“不得笼罩鸟兽”；“不得以秽污之物投井中”；“不得塞池井”；“不得便溺生草上及人所食之水”；“不得惊鸟兽”；“人为己杀鸟兽鱼等皆不得食”^②。

其中规定道士不得杀伤一切。从实处说，这无法得到贯彻。因为人作为生态食物链上的一环，不可避免地会杀伤物命。故不可简单地从字面意义来理解它，其本意应为，如无必要，不可在任何地点、任何时间杀伤任何生物^③。道教之

“道”乃生生不息之“道”，具有浓厚的生命崇拜意识。生命的诞生从无到有，是令人惊讶不已的奇迹。无论以何种理由杀伤物命，均意味着人为地加剧了生命价值的消失，这有违天道，令人痛苦、遗憾。该条款的生态伦理意义正在于此——以宗教禁忌的形式彰显出生命的崇高价值和尊严，表达出对生命的敬畏。

有一些条款还要求珍惜自然所赐予之物品，人对外部生态环境怀有感恩之心，涉及爱惜、保护动物生命，以及“绿色”生活方式之选择，维护人生存所需之环境等，这都与生态伦理的精神气质相符。

《洲国品》中的“洞真三元品诚仪”和“玉清下元戒品”：

杀生阴贼罪；杀害众生罪；屠割六畜杀生罪；射刺野兽飞鸟罪；烧山捕猎罪；捕鱼张筌罪；烧败见物成功罪；饮食投水中罪；贪浊滋味肥羶罪；火烧田野山林罪；斫伐树木采草华罪；不放生度死罪；五岳三河无简名罪；污秽五岳三河罪；惊怛鸟兽促著穷地罪；笼飞鸟走兽罪；呵骂风雨罪^④。

以上对违背“戒杀”、“护生”行为的态度显然更为严厉，直接把这类行为斥为犯罪，而不仅仅是生态伦理过错。其中值得注意的是“学士及百姓子惊怛鸟兽促著穷地罪”。国人曾经为使稻子免于鸟雀之啄食而开展灭四害运动：大批青少年不停地追赶鸟雀，待机消灭。有些麻雀被迫赶得无处可逃，被活活累死，这正是“惊怛鸟兽促著穷地罪”。可见人性的阴暗面在恰逢合适时机时，仍会毫无遮掩地表现出来。

《玉清下元戒品》（《上清洞真智慧观身大戒文》）有与之相似的条款^⑤：

不得煞（杀）生蠕动之虫；不得教人煞生蠕动之虫；不得烧败世间寸土之物；不得教人以世间堪食之物投水火中；不得贪世滋味；不得教人贪世滋味；不得以火烧田野山林；不得教人无故摘众草之华；不得教人无故伐树木；不得以毒药投渊池江海中；不得教人竭陂池；不得教人惊怛鸟兽促以穷地；不得笼飞鸟走兽；不得教人笼飞鸟走兽；不得塞井及沟池^⑥。

以上不仅规定本人不得杀害物命，破坏生态环境，还规定不得教唆别人犯相应的过错，这是针对某些有闲人的——他们养尊处优，贪恋美食，不亲自杀生，却花钱支使别人代劳。道门有识之士加上“不得教人”，很有现实针对性。

《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》：

饮酒失性之罪；杀生阴贼之罪；贪欲骄逸之罪；杀害众生之罪；屠割六畜杀生之罪；射刺野兽飞鸟之罪；烧山捕猎之罪；张筌捕鱼之罪；金银器食之罪；以饮食投水中之罪；贪浊滋味肥羶之罪；火烧田野山林之罪；斫伐树木采摘华草之罪；毒药投水伤生之罪；火烧田野山林之罪；驰骋流俗求竞世间之罪；惊惧鸟兽促著穿地之罪；牢笼飞鸟走兽之罪；荣饰衣褐华丽之罪^⑦。

其中多涉及道士生活之规范，如“饮酒失性”、“贪欲骄逸”、“金银器食”、“贪浊滋味肥羶”、“驰骋流俗求竞世间”、“荣饰衣褐华丽”等。量以今日之眼光，这种生活方式尤其契合生态伦理之精神，它们与“戒杀护生”的条款一起，彰显出道门生态伦理之完整、全面、深刻。

涉及“护生”、“戒杀”条款最多的是《中极戒》，可谓集大成者：

不得杀害一切众生物命；不得啖食众生血肉；不得鞭打六畜；不得有心践蹋虫蚁；不得上树探巢破卵；不得用金银器食饮；不得营谋身后厚葬体骨；不得以食物投水火中；不得烧败成功现物；不得贪著滋味；不得便溺虫蚁上；不得便溺生草上；不得便溺人所食水中；不得笼罩鸟兽；不得惊散棲伏；不得无故采摘花草；不得无故砍伐树木；不得以火烧田野山林；不得冬月发掘地中蛰藏；不得择美食；不得误以毒药投诸水中；不得塞井及沟池；不得竭陂池水泽；不得以秽物投井中；不得热水泼地，致伤虫蚁；不得衣物盈余不散穷人；与人同食，当其粗；当念居山林幽静，精思至道；当念万物为先，不但祝祷己身；当念无求、无欲，清白守贞；当念天地日月风雨雪霜以时；当念天真，其对淡然无为^⑧。

“当念居山林幽静，精思至道”说明道教对美好生态环境始终心怀珍惜和感恩之心；“当念万物为先，不但祝祷己身”表明道教不是仅关心人的灵魂得救，从而陷入狭隘的人类中心主义樊笼不能自拔。道教始终关注着天地万物，为天地万物祈禳、祝福，以天地万物为先，具有慈心于物的宽大胸怀；“当念天地日月风雨雪霜以时”说明道教时刻关注着天地阴阳、四时变化，对美好和谐的生态环境充满期待，并时刻反省自身行为是否顺应自然，是否干扰、破坏了生态环境；“当念天真，其对淡然无为”说明道教追求以“淡然无为”之心境“诗意地栖居”于大地上，在自然神明前保持敬畏、谦卑。

《虚皇天尊初真十戒文》、《太上十二品飞天法轮劝戒妙经》、《太极真人说二十四门戒经》、《思微定志十戒》、《十戒》、《太上老君经律》、《要修科仪戒律钞》、《洞玄灵宝天尊说十戒经》等戒律都有一条或数条涉及“护生”、“戒杀”。这些戒律“护生”、“戒杀”的条款少，主要是因为这些戒律本身的条款不多——多者 10 余条，少者仅 5 条，并不意味着它们不重视物命和生态保护。相反，这些戒律把“护生”、“戒杀”条款放在很靠前的位置^⑨，可谓“护生”、“戒杀”精神的高度浓缩。

道教戒律中还有部分条款涉及保护微小物命，劝诫人不要随意泼洒热汤。这说明道教认为微细物命也有内在价值和生存权利。人如果连这类“微命”都能予以切身考虑并施以慈爱之心的话，就会对生命饱含敬畏之心，也就跟随了“道”，就是“上德”之人。施舟人对此评价道：道教戒律强调自我是“道”的一部分，环境内在于我们自身，外在环境危机必须通过人内在精神的改变来转化。只有先调节自身才能照顾好内在的精神生态“景观”。内部精神生态优先的道教教义为当代社会建构“精神生态学”提供了全新的启示^⑩。这说明道教戒律中蕴含着深层生态伦理精神。

道教戒律中“戒杀”是强制性的，被动的，力行“戒杀”即促进生态；“护生”是倡导性的，主动的，力行“护生”即避免了伤害生态。“戒杀”和“护生”是一体之两面。

二、与打猎相关条款中的生态伦理问题

道教坚决反对打猎，这从如上各戒律条款得到充分证明。国外生态伦理学家在对待打猎的态度上则很不一致。从历史事实来看，人类曾长期过着打猎、渔捕生活。上古时代不仅不谴责狩猎、渔捕行为，还对那些善于狩猎、渔捕的人予以英雄般的礼遇。即使人类进入文明时代以后，仍有一部分民族以狩猎、渔捕为生。量以今日之眼光，这些民族甚至部分文明社会的狩猎、渔捕活动未必构成生态伦理过错。这里结合国外几位著名的生态伦理学家对待打猎的态度作一论述。

罗尔斯顿认为，文明社会的人们的打猎行为只要不对生态平衡产生破坏作用，它仍有积极意义：

一个善良的猎人在给动物带来死亡时所产生的那种不安，不仅是一种良心上的不安，而且是一种他确信在他向人性和仁慈奔进的过程中他的动物性却占了上风时所产生的

的不安，一种基于死亡和生命的辩证法的不安。真正的猎人把痛苦视为大自然进化过程中的一件‘圣事’。打猎是一种复杂的现象，这里提出的有限的证明是精神分析与逻辑分析、人类学与生态学、人类本性与荒野本性的综合。……打猎是某种我们前面说过的辩证价值，这种价值的表面的恶（杀生、痛苦、打猎的折磨）被转换成了某种善（征服的快乐、消遣中的创造、原始冲动的实现、桌上的美食、生态规律的确证）。这与大自然也是一致的，大自然是一个各种相互反对之物同时并存、正价值和负价值相互补充的领域^⑪。

罗尔斯顿对以打猎为生的猎人猎杀猎物时的心态所做的分析大体不错，但他认为打猎具有一种辩证价值（表面的恶被转换成了某种善），这需要具体分析。在早已不依靠猎杀动物为生和掌握着最先进的技术手段的文明社会，人在猎杀动物时真的都能普遍体会到生命消失过程中所包含着的那种“辩证价值”吗？答案是否定的。缪尔对基督徒^⑫的猎杀行为有这样一番真实的描述：

他们道貌岸然地保持着标准的狩猎阵形，牵着猎犬，端着子弹上了膛的名牌猎枪。于是在这如画的风雨中，一场充满可耻的狂热的大屠杀开始了。无尽的劫难之后，成千的知更鸟被击落，它们被装进鼓囊囊的大口袋，其中不少受伤的知更鸟将慢慢死去……。第二天是星期天，大部分虔诚的屠杀鸟类的刽子们脱去了护腿，洗干了血迹，他们手执金头手杖而不是猎枪走向教堂。在唱完赞美诗、祈祷并听完布道之后，他们回到家中饕餮一番，将主的唱歌的鸟儿付诸使用，将它们放入他们的晚餐，而不是将它们放在他们的心间。他们吃着它们，吮吮着它们那瘦小可怜的腿骨。……那些唱着‘神圣之爱’的基督徒们还不至于困窘到以知更鸟为食的地步吧。把会唱歌的鸟儿当饭吃^⑬！

缪尔提出了这样一个问题，即对那些成长于文明高度发达，掌握着最先进的猎杀武器的“狩猎”者来说，他们真的能有那么敏感的心灵从猎杀动物的行为中体会到罗尔斯顿说的“辩证价值”吗？他们心中会存有丝毫对生命的敬畏之情吗？生态文学家大卫·梭罗对此也说过这样一段耐人寻味的话：

我对于打鸟有不同的看法，还在我到林中来之前，已卖掉了我的猎枪。倒不是因为我为别人比人残忍，而是因为我一点感觉不

到我有什么恻隐之心。我既不可怜鱼，也不可怜昆虫。这已成了习惯。……当一些朋友们不安地探问我的意见，应不应该让孩子们去打猎，我总是回答，应该，——因为我想起这是我所受教育中最好的一部分，——让他们成为猎者吧，虽然起先他们只是运动员，最后，如果可能的话，他们才成为好猎手，这样他们将来就会晓得，在这里或任何地方的莽原里并没有足够的鸟兽，来供给他们打猎的了^⑩。

梭罗隐居在瓦尔登湖的时候曾以捕鱼为生，但不构成生态伦理过错，因为只是出于生存的需要。随后又提到卖猎枪的事，因为他根本没有从打猎中体会到自己有什么恻隐之心。最后，梭罗以反讽的方式告诉那些询问他是否可以让小孩打猎的人说“应该”，等他们成为好的猎人后就会发现莽原中的猎物早已在成为好的猎人之前被猎杀光了——这就是现代人打猎的后果。梭罗是以隐晦的方式劝诫世人，人类早已不是出于生存需要而打猎了。在人类早已掌握先进的猎捕技术的时代，打猎在很大程度上是在寻求征服自然的快感。可怕的是，这样的打猎足以给整个生态系统带来毁灭性的灾难。

梭罗的意图还在于说明，人类技术文明的进步并没有相应地带来对自然观察领悟能力的提高，现代人在自然面前并不比古人更为敏锐。相反，他们的心灵比古人更容易“冷漠”，忽视其它物类存在的天然权利：“我们已掌握了随意毁灭其它生命物种的工具，但我们的情感却十分不成熟。迄今为止，绝大多数人的情感是十分狭隘的。”^⑪

“大地伦理”创立者利奥波德叙述了一次猎杀狼的经过：“当我们的来复枪膛空了时，那只狼已经倒了下来，一只小狼正拖着一条腿，进入到那无动于衷的静静的岩石中去。当我们到达那只老狼的所在时，正好看见在它的眼中闪烁着的、令人难受的、垂死时的绿光。这时，我察觉到，而且以后一直是这样想，在这双眼睛里，有某种对我来说是新的东西，是某种只有它和这座山才了解的东西。”^⑫

利奥波德从将死之狼的眼神中发出的绿光想到了大自然中动物生命的尊严和神圣性。在他看来，即使杀死那些为人类所“厌恶的”狼都是一件令人感到遗憾的事情。但利奥波德对传统意义上的打猎行为是认同的，他说在文明的民族中，“文化的基础已经迁移，但无论如何，其文化却依然保留着部分野生的根基”，这种野生根基

对于文明是有积极意义的。但利奥波德明确反对那种装备着最先进的猎装去打猎的行为，“我们的狩猎用具改进得要比我们的自我完善快，因此，猎人的道德，就是一种自愿的对使用这些武器的限制。其目的在于发挥技巧的作用，而缩小新发明在猎取野生生物上的作用”^⑬。

道教对打猎的态度非常明确，即人类没有任何理由猎杀动物。道教为此而给出了理由，如《九皇斗姥说戒杀延生真经》：

古上巢下窟，布帛未制，菽粟未植，其时之人茹毛饮血，衣革寝皮，盖为身命使然。如鲸鲵之吞鳅鲙，虎豹之食鹿兔，非为甘脆，只求养生，其情犹属可原。迨桑柘辨而蚕功举，水土平而种植兴，絮帛可以御寒，粟麦可以果腹，本可无求于物，乃以佃以渔，取之于外，棲埭棲牢，畜之于家，或以祀先，或以养老，或以娱宾，或以佐食。畅一己之私，害群物之命，准情酌理，罪已难逭^⑭。

上古时代，人类多居巢穴、洞窟，不会纺织和从事种植活动，不得已而打猎。在这一背景下，古人打猎杀生行为情有可原。当人类进入文明社会以后，可以通过种养殖业来满足生存的需要。此时，人类为了满足对珍稀滋味（这恰恰是打猎背后最真实和直接的动机）的需要而残杀动物就构成生态伦理过错了。可以看出，道教始终把对物命所具有的普遍同情之心看成是人类文明进步不可分割的部分，也可见道教禁绝打猎的现代生态伦理精神气质。道教反对打猎的理由令人叹服。

三、护生得福，杀生必遭恶报：因果报应视野中的生态伦理惩罚机制

道教还有对不遵循“护生”、“戒杀”的行为进行惩罚的“措施”。《洞真太上八素真经修功业妙诀》提到，人如果不敬天神、地鬼，轻慢山川、河泽、地祇，宣扬天地无灵，要被夺去寿延。如知过能改，诚心思过，则可得赦免。如犯有杀害（或教人杀害）众生、探巢破卵的过错，会被神明减寿五年。同样，如知错能改，诚心忏悔杀生之罪过，就可得到天神的赦免^⑮。

学道之士本应时时悯念众生，常如己身，戒绝杀业，否则就会遭报应。《太上十二上品飞天法轮劝戒妙经》描述了犯有杀业的学道之士所遭受的六种罪报：一为人生坎坷，常遭恶报；二为遭到其它生灵的怨恨；三为受鬼神所贼害；四为死后下入地狱之中，受刀山剑树酷刑，苦恼无

宁；五为被禽兽、畜生啖食肉身；六为纵使来生复为人形，也会遭受刑戮。《太极真人说二十四门戒经》和《太上太玄女青三元品诫拔罪妙经》中均有类似记载，如“割断他命，或煎煮美味，或教别人杀，或随喜啖食众生”，死后就要受镬汤地狱罪；如果“探巢破卵，伤胎堕子，非理枉横，截断生路”，死后则受大石压身地狱罪^②。《太上太玄女青三元品诫拔罪妙经》也说，生前“持火烧山损诸含识，或枯竭（竭）溪涧，杀戮虫鱼，或断绝泉源，不令通润，……或布散毒药，杀害有情，或剥削众生，自求丰足，……一切众生者，至其考校之时，即当改易身形，重受苦楚，或作贱畜，或为下鬼，死历九幽，无由解脱”^③。

另有部分惩治措施专门针对世俗百姓的生态伦理过错：

世人造残虐生物恶，注流落苦；世人造伤害昆虫恶，注流落苦；世人造侮辱禽恶，注流落苦；世人造侮辱畜恶，注流落苦；世人造不护孕禽恶，注流落苦；世人造不护孕畜恶，注流落苦；世人造恣杀犬牛恶，注流落苦；世人造恣杀鳧雁恶，注流落苦^④。

对于世俗百姓而言，他们对死后能否获得幸福或避免地狱中的种种酷刑的惩罚十分关注，各种惩治“措施”中多有这些内容。《太上大道玉清经》：

世间有人用汤杀物命，死堕此狱，亿劫不出。此刀山剑树者，世间愚人好斫刺畜生，死受此苦^⑤。

“沸汤地狱”专为生前用沸水热烫杀害物命之亡灵而设，地狱中的刀山剑树专为生前好斫刺畜生的亡灵而备。《道典论》中提及专为不慈爱生灵、驰骋畋猎、杀害物命的亡灵而准备的酷刑：

男女之人，生世所行，不慈不仁，烹杀六畜，割剔残伤，夭杀兽命，屠毒众生，其罪深逆，死受酷对，吞火食炭，为火所烧，头面焦燎，举体烂坏，无复人形，身负铁杖，头戴火山，痛非可忍，考不可担，不得开度，何由得还^⑥？

男女之人，生世无道，不念善缘，三春游猎，走犬放鹰，张罗布网，放火烧山，刺射野兽，杀害众生，其罪酷逆，死充重殃，身负铁杖，万痛交行，驱驰百极，食息无宁，死魂苦毒，非可堪当，万劫当生，野兽之身，恒被烧斫，以报宿冤，纵还人道，恒

遭恶人，身受鞭扑，忧恼自婴，福路目远，缠结日臻，不得开度，长夜绵绵^⑦。

又，《元始智慧正观解脱经》描述了为生前设网渔捕的亡灵而备的酷刑：

或有受生，渔捕为业，壅川决渎，布网垂纶，种种方便，伤害水族，煮炙屠脍，趣饱其躯，或行街卖，以求财贿，如是之人，死入地狱，随相以报，受于炉镬，刀山剑树，一切苦对，还为畜类，以酬宿冤。若得为人，寿命短促^⑧。

道教戒律多属禁止性质，但也鼓励人以积极的态度去珍视物命、维护生态环境，这样会得到神灵的祝福和恩赐：

守仁不杀，悯济群生，慈爱广救，润及一切。含血之类有急投入，能为开度，济其死厄，见世康强，不遭横恶；施慧（惠）鸟兽有生之类，割口饴之，无所爱惜，世世饱满，常在福地；度诸蠢动一切众生，咸使成就，无有夭伤，见世兴盛，不履众横；常行慈心，悯济一切，放生度厄，其功甚重，令人见世居危得安，居疾得康，居贫得富，举向从心^⑨。

《天津纲纪》则称世人如果爱惜物命，广作善功，则家庭幸福：

世人造爱惜生物善功（注有三条），注享家庭安福；世人造护惜昆虫善功，注享家庭安福；第五条，世人造养育伤禽善功，注享家庭安福；世人造护惜孕畜善功，注享家庭安福；世人造惜杀犬牛善功，注享家庭安福；世人造鳧雁善功，注享家庭善功^⑩。

应该说道教宣扬山林、山川、河泽、地祇之间普遍存有神灵的思想观念对于中国古代生态环境保护是起到积极作用的。古代常常有风水林、风水树之说，认为如果砍伐这些树木或猎杀了其中的动物，就会遭到神灵的惩罚，很多村庄周边的生态环境因此得到保护；西南地区一些少数民族把他们居住地的山川、河流、树木乃至周边的一草一木、飞禽走兽都视为神物，结果这些地区的生态环境都维护得相当好。倒是解放后在无神论思潮的影响下，当地百姓砍光了森林，破坏了生态环境，泥石流和山地滑坡的现象时常出现^⑪。

道教“戒杀护生”的戒律及与之相应的因果报应机制中包含着深厚的生态伦理底蕴，成为道教维护生态环境的神圣律令。在一个笃信死后世界的时代，基于因果报应机制之上的惩治“措施”能起到很大的威慑作用，可有效地阻止世人

破坏自然环境的行爲。

虽然因果报应的观念及其惩治机制在今天仍有很深的影响,但却难以得到现代社会的普遍接受。康德说,道德行为之可能的前提条件之一为灵魂不灭,其二为上帝(或神灵)存在,其三为自由意志。在一个不再那么确信灵魂不灭以及神灵存在的时代,单凭人的自由意志,道教戒律能否发挥其作用,就成了一个疑问。

在一个科学昌明而不笃信神明的时代,人们在对待生态环境及物命的态度上可能更为理性,但其生态伦理之道德良心和情感却可能更为冷漠。从这个意义上说,现代人对待环境和物命的态度未必比古人更令人尊重,更有智慧。利奥波德的这句话是对的:“生态学教育的后果之一就是,一个人独自生活在一个创伤的世界里。”^③这就是只有科学理性却缺乏生态伦理情感的现代人的命运!

(责任编辑:首之)

*本课题属华侨大学引进人才科研启动项目(06BS204)。

- ① 如尹志华:《道教戒律中的环境保护思想》,《中国道教》1996年第2期;殷明:《道教戒律中的生态伦理思想探析》,《宗教学研究》2008年第2期;施舟人:《道教生态:内在的转变——对早期道教戒律的研究》,陈杰译,《中国道教》2006年第5期。一些著作中也有部分关于道教戒律与生态(伦理)方面的内容。
- ② 《老君说一百八十戒》,《道藏》第18册,“三全本”,1988年,第219页。
- ③ 施舟人系统地考察过这部戒律,认为它把不杀生的要求提升到“普适性”地位,要求道士在所有时间内都不能杀生。这是从另一角度而言的。(见Kristofer Schipper,“Daoist Ecology: The Inner Transformation, A Study of the Precepts of the Early Daoist Ecclesia,” In *Daoism and Ecology: Ways Within a Cosmic Landscape*, pp. 79—93. edited by N. J. Girardot, James Miller and Xiaogan Liu, The Center for the Study of World Religions, Harvard Divinity School, 2001.)
- ④ 《洲国品》卷44之“洞真三元品诫仪”,《道藏》第25册,第149—151页。
- ⑤ 《上清洞真智慧观身大戒文》,《道藏》第33册,第797页。
- ⑥ 《洲国品》卷45之“玉清下元戒品”,《道藏》第25册,第152页。
- ⑦ 《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》,《道藏》第6册,第880页。
- ⑧ 《中极戒》,《藏外道书》第12册,第31—38页。
- ⑨ 如《思微定志十戒》中“一者不杀,当念众生”,把“戒杀”的条款放在第一位,《洞玄灵宝天尊说十戒经》同样如此。而《太上洞真智慧上品大戒》、《十戒》、《要修科仪戒律钞》都放在第二位。
- ⑩ Kristofer Schipper, “Daoist Ecology: The Inner Transformation, A Study of the Precepts of the Early Daoist Ecclesia,” In *Daoism and Ecology: Ways Within a Cosmic Landscape*, pp. 79—93.
- ⑪ 霍尔姆斯·罗尔斯顿:《环境伦理学》,北京:中国社会科学出版社,2000年,第124—125页。
- ⑫ 王晓朝、杨熙楠主编:《生态与民族》,桂林:广西师范大学出版社,2006年,第1—2页。罗尔斯顿是有基督教信仰背景的,他早年修习神学,在爱丁堡大学获得神学博士,还担任牧职,也出版过一些宗教研究专著,如:Holmes Rolston III, *Religious Inquiry — Participation and Detachment*, New York: Philosophical Library, 1985. 和 *John Calvin versus the Westminster Confession*, Richmond: John Knox Press, 1972.
- ⑬ 缪尔:《我们的国家公园》,郭名惊译,长春:吉林人民出版社,1999年,第165页。
- ⑭ 亨利·梭罗:《瓦尔登湖》,徐迟译,长春:吉林人民出版社,1997年,第199—200页。
- ⑮ Bodian S., “Simple in Means, Rich in Ends: A Conversation With Arne Naess,” In *Ten Directions*, California: Institute for Transcultural Studies, Zen Center of Los Angeles, 1982, Summer/fall.
- ⑯ 奥尔多·利奥波德:《沙乡年鉴》,北京:生活·读书·新知三联书店,1999年,第123页。
- ⑰ 奥尔多·利奥波德:《沙乡年鉴》,第167—168页。
- ⑱ 《九皇斗姥说戒杀延生真经》,《藏外道书》第4册,成都:巴蜀书社,1992年,第17页。
- ⑲ 《洞真太上八素真经修习功业妙诀》,《道藏》第32册,第469页。
- ⑳ 《太极真人说二十四门戒经》,《道藏》第3册,第413页。
- ㉑ 《道藏》第1册,第838、841—842页。
- ㉒ 《天律纲纪》卷上之“流落司”,《藏外道书》第28册,第902—903页。
- ㉓ 《太上大道玉清经》卷1之“缘对品第二”,《道藏》第32册,第287页。
- ㉔ 《道典论》卷3之“不慈”,《道藏》第24册,第847页。
- ㉕ 《道典论》卷3之“田猎”,《道藏》第24册,第850页。
- ㉖ 《道典论》卷3之“渔捕”,《道藏》第24册,第850页。
- ㉗ 《太上洞真智慧上品大戒》,《道藏》第3册,第391、393页。
- ㉘ 《天律纲纪》卷上之“流落司”,《藏外道书》第28册,第902页。
- ㉙ 张桥贵:《少数民族自然崇拜与生态保护》,《生态经济》2000年第7期。
- ㉚ J. B. 科利考特:《生态学的形而上学含义》,余晖译,《自然科学哲学问题》1988年第4期。