

从生命逻辑看农业生活特点及相关问题

——农业生命逻辑丛谈之三

李根蟠

(中国社会科学院 经济研究所,北京 100836)

【摘要】农业生活是人在农业领域的创造性、社会性的生命活动。与农业生产的相互渗透、人与自然的互动,是农业生活的两个突出特点。劳动者发挥自主主动性和互助协作精神,是农业生产和农业生活的内在要求。中国早在先秦时代即已形成在农业生活中处理人与自然关系的一系列行为规则,给后人留下足资借鉴的农业伦理遗产。

【关键词】农业生活;农业伦理;生态伦理

【中图分类号】S-09;K207 **【文献标识码】**A **【文章编号】**1000-4459(2017)04-0003-12

Through Life Logic to See the Agricultural Living's Charactersitics, Functions and Relative Problem

LI Gen-pan

(Institute of Economics, China Academy of Social Science, Beijing 100836)




Abstract: The agricultural living is human life activities in the agricultural field, it had creativeness and sociality. The agricultural living's two outstanding characteristic is permeated each other with the agricultural production, interaction of people and nature. That laborer give play to oneself activity and the spirit of mutual aid and cooperation are internal requirement of the agricultural production and the agricultural living. China's Pre-Qin Dynasty (221~207B.C) early formed a series of behavior standard, that is handled relation between the human and nature in the agricultural living, it reserved much the agricultural ethics heritage that later generations can make use of.

Key words: agricultural living; agricultural ethics; ecological ethics

引言:从什么是生活谈起

我们曾经指出,农业的各种功能是从农业固有的生产、生态和生活三大机能所衍生的。农业生产和生态机能较好理解,何以农业生活也具有机能呢?

首先应该回答的问题是,什么是生活?这似乎是不言自明的,生活不就是日常生活吗?在一些人的心目中,日常生活又往往是与生产方式、社会形态等概念相对应的。生活的意义仅仅局限于此吗?让我们从生命逻辑的视角对生活的内涵作些探究和说明吧。

从汉语词源看,生活由“生”“活”二字构成。“生”,骨刻文作,甲骨文作,金文作,上面是初生

[收稿日期] 2017-07-16

[作者简介] 李根蟠(1940—),男,中国社会科学院经济研究所研究员,主要从事中国经济史、农业史研究。

的草木,下面是地面或土壤,本义是草木从土里生长出来^①。引伸用以指称一切生命体及其状态。“活”,出现在《诗经》中有二义。一指河水流动状态。《诗·硕人》:“河水洋洋,北流活活。”毛传:“洋洋,盛大也;活活,流也。”朱熹《集传》:“活活,流貌。”二指生长和生存。《诗·载芣》:“播厥百谷,实函斯活。”郑笺云:“实,种子也。函,含也。活,生也。”朱熹《集传》:“既播之,其实含气而生也。”^②盖前者为原义,后者为引伸义,泛指生命体生存和活动的状态^③。可见“生”和“活”都有生育、生长、生存和为生长和生存而从事的劳动、工作、活动等项含义,而这些义项都是以生命的存在为前提的。

所以“生”和“活”结合为一词,就天然地包含并强化了“生命”这一核心含义,只是“生命”一词偏重于生命体的内在性能和机理,而生活一词则偏重于生命体的存在状态及其动态展开,如河水之川流不息。还应指出,从“生活”的原初看应该适用于所有生命体,但在发展过程中,该词实际上主要应用于人类,用以指称人类的生存状态和为了生存、发展而进行的各种活动^④。现在人们所讲的生活是专指人类生活,而不及其他生物的生活。人的生命活动和其他生物的生命活动有着质的差别。马克思指出:“有意识的生命活动把人同动物的生命活动直接区别开来。”^⑤这种“有意识的生命活动”主要表现为自觉的劳动(包括体力劳动和脑力劳动),它使人不但能适应自然,而且能改造自然。所以,动植物的生命活动即动植物式生活是适应性的,人的生命活动即人类的生活是创造性的。但人类必须结合成社会,才能进行改造自然,创造文化的生产劳动和其他活动。所以人的生活不能脱离生产,不能独立于生产方式和社会形态之外。我们应该从更高的层次理解和把握生活的内涵。简言之,生活就是人的生命活动,是人类创造文化的社会性的生命活动。

“生活”作为学术研究的范畴,是近世的事情。20世纪70年代后,日本一些大学或短期大学相继设置了“生活学部”和“生活学科”,并成立了日本生活学会。70年代末和80年代初的中国,在当时“史学变革”的潮流和日本学界的影响下,著名学者黄现璠倡导“中国生活学”,并留下《中国生活学——古代食衣住行研究》遗稿三卷。黄现璠认为:“生活,狭义上是指人于生存期间为了维生和繁衍所必需从事的不可或缺的生计活动。它的基本内容即为食衣住行生活;广义上指人的各种活动,包括日常生活行动、工作、休闲、社交等职业生活、个人生活、家庭生活和社会生活。”不过,黄现璠的研究侧重于食衣住行等“日常生活”。他为“生活学”下的定义是:“它是研究人类食衣住行生活的起源、相互关系、变迁发展和规律的科学。简言之,即生活学是一门研究日常生活的科学。”黄现璠的倡导对拓展史学研究的领域是有意义的,但他的“生活学”大体上定位在与生产方式、社会形态相对应的范围。近些年兴起的社会生活史研究,基本上是这种思路的延续。

最近有些社会学家提出要给“生活”重新下定义。王雅林在其新著《回家的路:重回生活的社会》(社会科学文献出版社,2017年)中指出,近代西方社会科学形成了现象与本质二分的社会研究范式,

①《说文》:“生,进也。象草木生出土上。”《广雅》:“生,出也。”生,作为动词有出生、生长、生育诸义,作为名词有生命、生活、生产诸义,又在这个基础上派生其他的多种义项。

②《诗·击鼓》:“死生契阔,与子成说。执子之手,与子偕老。于嗟阔兮,不我活兮。于嗟洵兮,不我信兮。”被征行者与其家室诀别:我恐难生还,不能“与子偕老”了。这里的“活”亦作“生”解。

③今本《说文》训“活”为“水流声”。段玉裁《说文解字注》认为是后人改窜之误,原本应是“水流貌”,引伸为“凡不死之称”,即我们所说的生命体的存在和运动。

④《文子·道德》:“老子曰,自天子以下,至於庶人,各自生活,然其活有厚薄。”文子是春秋人,与孔子同时代。《孟子·尽心上》:“民非水火不生活。”孟子是战国初年人。这是生活一词最早见于文献者,都是讲人类的。动植物“生活”例:唐释道世:“诸含血虫,皆贪生活,不当杀之。”(《法苑珠林》卷57)唐杜牧《祭城隍神祈雨文》之二:“刺史年少,事得躬亲,疽拔其根矣,苗去其莠矣,不侵不蠹,生活自如。”(《樊川集》卷11)

⑤马克思:《1844年经济学哲学手稿》,人民出版社,2000年,第57页。

把生活排除在本质、永恒事物之外,生活因此不具有科学概念的地位,只在较低的“日常生活”层面使用。王氏提出:“六个统一”的“大生活”观(日常生活与非日常生活的统一、生活的物质属性与精神属性的统一、生产性活动与非生产性活动的统一、私人生活与公共生活的统一、实然生活与应然生活的统一以及现实生活与虚拟生活的统一),把它纳入社会学的概念体系中。王氏认为,必须从生命、活动(行动)、社会性这三个维度把握“生活”的内在规定性:生命是生活的载体和前提;活动(行动)是人特有生命形态的存在形式;而社会性则表述的是人们生活的关系性存在和场域。因此生活不外是动态地体现由个体所承载的人的特有生命形态的存在、展开和实现形式,它构成人世间一切社会事物的本源和本体。

我十分赞同王雅林“大生活”论的基本观点。这和我们从生命逻辑论的视角考察农业生活及其机能的思路是一致的。

现在回到农业生活机能这个话题。既然生活是人的生命活动,那么,农业生活就是人在农业中的生命活动。所谓农业生活机能,简单地说,就是人在农业中的生命活动对社会和自然所起的作用。显而易见,这些作用是确确实实存在的。它主要表现为文化功能和社会功能。农业生活作为人类创造文化的社会性的生命活动的最基础的部分,它之具有文化功能和社会功能就是不言而喻的了。

农业生活及其衍生的功能牵涉广泛的方面,本文着重从生命逻辑剖析农业生活的本质和特点,论述和分析农业生活功能的任务,主要由下篇丛谈承担。下面集中谈三个问题:一是农业生活的两大特点;二是农业生活内在要求劳动者发挥自主能动性和实行互助协作;三是从农业生活中人对自然的行为规范看中国古代的农业伦理。

农业生活的功能,或者说农业生活的价值,虽然早已存在,但作为学术研究中一个问题、一个范畴,据我所见,是上世纪末由日本学者首先提出来的。为了文章组织的方便,对日本学者有关贡献的述评,也放在丛谈的下篇。

一、农业生活的两大特点

农业生活的功能是以农业生活方式为基础的,所以需要对农业生活方式的特点作进一步的分析。

既然生活是人的生命活动,那么农业生活的主体就是农民,农业生活的空间主要就是农村。也就是说,应在农业、农村、农民相互依存三位一体的格局中观察和理解农业生活^①。

(一)农业生活与农业生产的相互渗透

农业生活包涵了人的农业生产活动,但不等同于农业生产,一则它只包涵了农业生产中人的活动部分,而不包括自然力活动的部分;二则除了农业生产活动以外,它还包含了农民的衣食住行、社交、娱乐、休闲等等内容。所以农业生活和农业生产是相互交叉,而不是相互重合的概念。不过,人的农业生产活动始终是农业生活的中心。农业生产不但是农民生活最重要的内容,是农民衣食住行主要的物质基础,而且农民的社交、娱乐、休闲无不深深地打上农业生产的烙印。

农业生活与农业生产是相互渗透的。在工业中,生产劳动时间和工余生活时间的区别是很清楚的,但在农业中,却很难作这样明确的区分,生产和生活的界线是模糊的。如果说,大田劳动是人类农业生产活动的中心,那它也是农业生活的中心。农业的不少辅助性的生产项目和生产环节,如准备种子、修理农具、积攒肥料、粮食收获后的脱粒、晾晒和储藏等,则融入村落的生活,或者由主要劳动力利用大田劳动之余暇,或者由辅助劳动力(妇幼老弱)在其日常生活中来完成。这些农业生产活动与农

^① 从更广泛的意义上说,农业生活包括组织农业生产的官员和地主的活动,但主要是农业劳动者的活动。下文论述农业生活中人对自然的行为规范时,则包括了不直接从事农业劳动的组织者的活动。

业生活交织在一起,难以分开。村落里的老大娘在庭院里养鸡养猪,晾晒粮食,这是她的生活内容,又是农业生产的辅助活动。如果我们把这种情况视为农业生活中渗入了农业生产的内容,则农业生产中也可以渗入农业生活的内容。例如人们在大田插秧、耨秧、车水、修圩等劳动中,往往加入击鼓、吆喝、歌舞等娱乐的内容,以强化劳动的节奏,调动人们的热情^①。骑在或躺在牛背上的牧童,可以悠然吹起笛子、唱起牧歌等等^②。农业生产也因而洋溢着生活的情趣。这是农业劳动不同于工业劳动的重要特点之一。在流水作业线的某一环节劳动的工人,受生产流程和机器的制约,不能稍有差池和松懈,这种劳动是被动的、刚性的。农业劳动不一样,劳动者是工具的操纵者,生产节奏的安排者,劳动是自主的,富于弹性的。这就是文化娱乐等生活内容能够渗入农业生产活动之中前提条件,而丰富多彩的农业劳动又为这种文化娱乐提供了取之不尽的素材。

农业生产与农业生活这样的密切结合和相互渗透,使得农业不仅是一种生产方式,而且是一种生活方式。

(二) 农业生活中人与自然的互动和协调

农业是社会与自然的巨大接口。农民的生活空间,不光是农家的庭院,也不光是村落、农田,而且包括人工生态系统和与之相联系的天然生态系统的整个乡村生态系统。村落、农田等人工生态系统也是按照天然生态系统的面目塑造的,在某种意义上说,是“驯化”了的自然。因而可以说,农民的生活空间是大自然,农业生活是在大自然的怀抱中进行的。人与自然互动和协调,是农业生活最基本的特点。

农业不同于工业。自然环境基本上被屏除于工业生产过程之外,生产对象是只能被动接受加工的无生命物。农业生产则必须在自然环境中进行,生产对象是生物的活体,其生命活动构成生产的基础;而自然环境则为它提供必要的能源、营养物质和其他条件。无论是无机自然或是有机自然都作为能动的力量直接参与到生产中来,人的活动和自然的活动交织在一起,人和自然协同完成农业生产。所以在农业中,自然不是与人对立的力量,而是人所依重的力量,人必须寻求与自然的和谐与协同,而不能驾凌于自然之上宰割自然。在地球生物圈中,人是作为天地生物的参与者出现的,并把自然界的生物看做自己的伙伴^③。不错,作为智慧生物的人比其他生物高明,他不但能适应自然,而且能改造自然。但

① 这样的例子很多。例如,南宋江西诗人黄大受看到“荆人种秧击缶于田间,以乐农者”,赋诗曰:“鼓声响答缶声喧,歌笑声多日易昏。”认为这是“先王之世之遗意”([宋]陈起编《江湖小集》卷64。按,《周礼·春官·籥章》云:“凡国祈年于田祖,歆幽雅,击土鼓,以乐田畯。”可见这是一种十分古老的民俗)。[清]李调元《粤东笔记》载:“农者,每春时,妇子以数十计,往田插秧,一老挝大鼓,鼓声一通,群歌竞作,弥日不绝,是曰秧歌。”道光《澧州志》卷5《风俗》也说:“插秧耘草,多打鼓歌唱,鄙俚中亦间有说古道今者。”[清]乾隆《沅州府志》卷19《风俗》载:“以岁,农人联袂步入田中,以趾代锄,且行且拔,膝间击鼓为节,疾徐前却,颇为以戏。”把耨秧劳动舞蹈化了。所谓“踏歌舞”的形成,可能与类似的情形有关。青海大通县上孙家寨出土的舞蹈盆绘有连臂踏歌的场面,表明新石器时代已经出现了这种从劳动中抽象出来的舞蹈形式。类似情形也见于车水。南宋李壁《六月十八日作》描写山区农民“嗟哉作田苦,斛水车轮抽。暮歌宛如笑,达旦不肯休”。元代谢应芳描写“吴田”耕作的《踏车歌》云:“劝农使者催春耕,田甲频挝水车鼓。……家家妇姑俱踏车。”

② 这类描写也很多。例如,唐僧奘《牧童词》曰:“二月三月时,平原草初绿。三个五个骑羸牛,前村后村来放牧。笛声才一响,众稚齐歌舞。看看白日向西斜,各自骑牛又归去。”(《唐僧弘秀集》卷8);明高启《牧牛词》曰:“尔牛角弯环,我牛尾秃速。共拈短笛与长鞭,南陇东冈去相逐。日斜草远牛行迟,牛劳牛饥惟我知。牛上唱歌牛下坐,夜归还向牛边卧。”

③ 钱穆在《农业与中国文化》中指出:中国文化是一极深厚的农业文化。农业的第一特征是一半赖自然,一半靠人力。而我国古人所称之天人相应,天人合一,正是十足道地的农村观念,实有纯真不可颠覆的道理。由此又派生“乐天知命”,“尽其在我”的农业人生观念。农业的另一特征是农业人生要从其他生物做朋友,做搭档。中国古人说:天地之大德曰生,万物一体,一视同仁。中国文化首先极看重自然,而又在自然中特别看重生命。(该文载《港台及海外学者论传统文化与现代化》,重庆出版社,1988年)

这是在遵从自然界客观规律、充分考虑时宜与地宜的基础上进行的。这也包括对农业生物的改造,即基于生物自然再生产的定向选择和定向培育。如果把眼界拓展到地球生物圈这个生命共同体,则农业可视为在人的积极参与促成下天地生物的一种方式^①。生产以外的生活,人们也长年累月徜徉在大自然的怀抱中,从大自然获得薪刍、建材、食品、药材、手工业原料等,以及阳光、空气和水,不但获得物质资料,也获得灵感、智慧、乐趣和生命的动力,自然是农业生活不可须臾或离的基础。

在农业生活中,人与自然融为一体,生命和自然融为一体。表现为人的生活节律、生产节律和自然的生命节律、天体节律的高度应合,人的生命活动、物的生命活动与大自然的生命循环的相互交融。

农业生产和生活中人和自然的互动,不但是物质变换的过程,而且是协调和磨合的过程,“对话”和交流的过程。《论语·阳货》子曰:“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉!”古代并没有显微镜、望远镜和各种测量仪器,人们是如何破解四时运行百物生长无言的“天语”和“物语”的?从中国的材料看,人们主要是在长期的观察和实践中,通过与大自然的密切接触和交互作用,从各种事物和现象的相互联系和动态变化中,逐渐摸清了生物和天时的脾性。例如,从家畜的外部形态把握其内在特性,形成中国特色的相畜术。从作物植株形色的动态变化,推知作物的不同生育阶段及其生理需求,这类经验知识从古代延续到现代。上世纪五十年代江苏的劳动模范陈永康,通过观察水稻叶色的变化了解水稻不同发育阶段的生理需要,从而提出了“三黄三黑”的丰产栽培法,就是一典型事例。据游修龄先生的研究,这种方法甚至可以追溯到明代的《沈氏农书》和宋代的《尔雅翼》^②。对气候的季节变化,最初人们是根据自然界生物和非生物对气候变化的反应(如草木的荣枯、鸟兽的出没、冰霜的凝消等)所透露的信息去掌握它,作为指导农事活动的依据,这就是历史悠久并应用至今的物候指时。中国古代又有观察星象以测天时的丰富经验。《尚书·洪范》有“庶民惟星,星有好风,星有好雨”^③之说,《吕氏春秋·贵因》:“夫审天者,察列星而知四时,因也。”明代顾炎武说:“三代以上,人人皆知天文。‘七月流火’,农夫之辞也;‘三星在天’,妇人之语也;‘月离于毕’,戍卒之作也;‘龙尾伏辰’,儿童之谣也。后世文人学士有问之而茫然不知者矣。”^④这是因为在古代的农业生活中人们与大自然的接触比之后世的知识分子更加紧密。

大自然是人类最好的学校,大自然的草木禽鱼是人类最好的老师,人类从大自然获得智慧,人类的许多发明创造,都是肇始于大自然的启迪。在农业生活中,农业劳动者通过与大自然的紧密接触和交互作用积累了丰富的知识。美国社会学家斯科特说:“农民应该被看成整个一生都在农田中从事季节性实验的试验者,他们不断将试验结果纳入到他们不断进展的实践总体中。因为这些试验者周围有成千上万其他当地试验者,他们交换各自的发现,并分享民间智慧中所包换的前代人的知识,可以说他们是在直接使用丰富的民间研究图书馆”,“农民一生都在对当地情况仔细观察,他们有着对本地细致入微的认识,这是任何一位科学家都无法比拟的”^⑤。中国有世无其匹的卷帙浩繁的农书,其主要基础归根结底就是农民的实践经验。农民经验知识的一部分,以农谚的形式世代口耳相传,数量极其巨

① 这里的“生物”是动宾结构,而不是通常理解的名词——与无机物相对的“生物”。

② 游修龄:《〈沈氏农书〉和〈乌青志〉》,《中国科技史料》1989年第1期;日本学者祖田修曾经谈到,日本一位农民通过每天站在田边“与水稻对话”确立了优良的水稻经营方式。参见《农学原论》中译本,第152页。类似的例子在中国也可以举出不少。

③ 传引马融说:“箕星好风,毕星好雨。”

④ 《日知录》卷30“天文”。文中所引出自《诗经·七月》等篇。

⑤ [美]詹姆斯·C·斯科特著:《国家的视角:那些试图改善人类状况的项目是如何失败的》,王晓毅译,社会科学文献出版社,2004年,第316页。

大。据游修龄的统计,气象时令类占据主要地位,反映了农业生产和农业生活与大自然关系的密切^①。在中国古代农书中,以收录吴中农谚为主的元代娄元礼的《田家五行》,亦以物候、时令类为主。明王鏊介绍该书说:“农既专力,其用心自精,占测气候,详密多验,由元旦至于岁暮,凡风云旸雨之变,潦暵丰歉之兆,趋避弛张之宜,咸有口诀、韵语。汇类极繁。”^②

谈到农业生活,不能不提中国最早最详细描述农家生活的诗歌——《诗经·豳风·七月》^③。该诗以耕织为中心,描述了农业生产和农村生活的方方面面,举凡春耕、秋收、冬藏、采桑、染绩、缝衣、狩猎、建房、酿酒、劳役、宴飨,无所不备,可称得上是周族先民居豳时古朴醇厚、多姿多彩的农村风俗图^④。该诗内容十分丰富,不能一一论列^⑤。在这里需要指出的是,它具体生动地展示了农业生活中人与自然的互动和协调。该诗以时令为线索串起来,农业生产生活的各种事项都从时令中带出,时令的指示物则有天象和物候。正如王安石所言:“仰观星日霜露之变,俯察虫鸟草木之化,以知天时,以授民事。”^⑥“民事”的节律和“天时”的节律一致。该诗描述了农民生活的艰辛,也流露了对自然界事物的友好和亲善。“春日载阳,有鸣仓庚。女执懿筐,遵彼微行,爰求柔桑。”让我们和采桑女一同沐浴在明媚的春光和婉转莺歌中。“五月斯螽动股,六月莎鸡振羽。”^⑦可爱的小虫跃然入目。“七月在野,八月在宇,九月在户,十月蟋蟀入我床下”,无论在田野耕作,在庭院打场,或在土屋“猫冬”,蟋蟀都亲切地陪伴着人。心有灵犀笔传情。蟋蟀对人的依恋正是透露人对蟋蟀的怜惜!刘勰云:“春秋代序,阴阳惨舒,物色之动,心亦摇焉。”^⑧“岁有其物,物有其容;情以物迁,辞以情发。”^⑨此之谓也。可见,农业生活中人与自然的互动也包含了人与自然物之间情感的交流。鸡鸣催晨作、蛙声闹丰年之类的描写,在古诗中屡见不鲜。中国古代大量的田园诗,归根到底就是农业生活中人与自然互动和交融的产物。

中国古代饲养畜禽强调“适其天性”^⑩和要有爱心。陈旉说:“夫善牧养者必先知爱重之心,以革慢

① 在民国时费洁心《中国农谚》所收集的 5953 条农谚中,属于时令之部的为 2961 条,占 40.45%;气象之部 1556 条,占 26.22%,共占全部农谚的 2/3。新中国成立后,农业出版社出版的《中国农谚》经整理后收录农谚 31400 余条,其中气象农谚 7903 条,占收录的全部农谚的 25.16%。参见游修龄:《论农谚》,《农业考古》1995 年第 3 期。

② 《姑苏志》卷 13《风俗》。

③ 《诗经·七月》:“七月流火,九月授衣。一之日觴发,二之日栗烈。无衣无褐,何以卒岁!三之日于耜,四之日举趾。同我妇子,饁彼南亩。田唆至喜。// 七月流火,九月授衣。春日载阳,有鸣仓庚。女执懿筐,遵彼微行,爰求柔桑。春日迟迟,采繁祁祁。女心伤悲,殆及公子同归。// 七月流火,八月萑苇。蚕月条桑,取彼斧斨。以伐远扬,猗彼女桑。七月鸣鴈,八月载绩。载玄载黄,我朱孔阳,为公子裳。// 四月秀葽,五月鸣蜩。八月其获,十月陨箨。一之日于貉,取彼狐狸,为公子裘。二之日其同,载缵武功。言私其豷,献豨于公。// 五月斯螽动股,六月莎鸡振羽。七月在野,八月在宇,九月在户,十月蟋蟀入我床下。穹窒熏鼠,塞向墐户。嗟我妇子,曰为改岁,入此室处。// 六月食郁及薁,七月亨葵及菽。八月剥枣,十月获稻。为此春酒,以介眉寿。// 七月食瓜,八月断壶,九月叔苴,采荼薪樗。食我农夫。// 九月筑场圃,十月纳禾稼。黍稷重穆,禾麻藪麦。嗟我农夫!我稼既同,上入执宫功。昼尔于茅,宵尔索綯,亟其乘屋,其始播百谷。// 二之日凿冰冲冲,三之日纳于凌阴。四之日其蚤,献羔祭韭。九月肃霜,十月涤场。朋酒斯飨,曰杀羔羊。跻彼公堂,称彼兕觥,‘万寿无疆!’”

④ 史称“公刘居豳”,约公元前 15 世纪前后,豳地在今陕西旬邑、彬县一带。

⑤ 姚际恒《诗经通论》评论《七月》云:“鸟语虫鸣,草荣木实,似《月令》;妇子入室,茅絺升屋,似《风俗书》;流火寒风,似《五行志》;养老慈幼,跻堂称觥,似庠序礼;田官染织,狩猎藏冰,祭献执宫,似国家典制书。其中又有似采桑图、田家乐图、食谱、谷谱、酒经:一诗之中,无不具备,洵天下之至文也!”

⑥ [宋]吕祖谦:《吕氏家塾读诗记》卷 16。

⑦ 斯螽是蚱蜢,莎鸡是纺织娘。[宋]朱熹《诗经集传》卷 3:“始躍而以股鸣也,振羽能飞而以翅鸣也。”

⑧ [南朝]刘勰:《文心雕龙·物色》。

⑨ 《齐民要术》卷 6。

易之意。”要求“视牛之饥渴犹己之饥渴,视牛之困苦羸瘠犹己之困苦羸瘠,视牛之疫疠若己之有疾也,视牛之字育若己之有子也。苟能如此,则牛必蕃盛滋多。”古代农民饲养畜禽的过程,不但着眼于利用,而且建立了感情,现实生活中这方面的事例很多。不像近世“现代化”的大型畜牧场那样,把牲畜当成纯粹生产肉乳的机器和等待宰杀的对象,为了多出和快出肉乳,采取限制运动、在饲料中加入激素、抗生素等各种违反动物天性的办法,眼中只有利润,毫无感情可言了。

二、农业生活内在地要求劳动者发挥自主能动性和实行互助协作

作为农业生产对象的生物有机体具有整体性、能动性和创生性,这种生物有机体生命活动的展开依存于自然环境^①。农业的这些特点决定了在农业生活中劳动者需要发挥自主的能动性,也决定了农业劳动者实行协作的必要性。

(一)农业劳动者发挥自主能动性的必要

农业劳动的对象多种多样,相应的农业生产项目也多种多样,这些生产项目是相互联系相互依存的。农业劳动的多样性不但表现为生产项目的多样性,而且表现为每一生产项目的生产环节的多样性。农业劳动对象是活的生命体,有其自身生长的规律性和阶段性,在生产中表现为环环相扣、前后关联、依次递进、不可逆转的生产环节系列。人们既要关照和兼顾同一种劳动对象前后相继的不同生产环节,又要对不同生产项目的劳动对象作出统筹的安排。所以农业劳动是高度综合性的。工业劳动虽然也有多种不同的生产对象和生产环节,由于工业劳动的对象是没有生命的无机物,人们可以把这些生产对象和生产环节最大限度的分割开来,分别单独生产,而每一项生产基本上不受其他生产的影响。所以工业劳动是高度专业性的。

与农业生产对象的多样性相联系的是它的变易性。这种变易性是农业生产对象的生命现象,不但不同的生产对象,即使是同一生产对象的不同个体,其生命的展开也会有不同的表现:农业的自然环境是变动不居的,农业生物能够对这种变动作出能动性的反应。所有这些都不可能纳入划一的框框中。对于这些千变万化的生命现象和自然现象,人们必须随时随地按照不同的实际情况采取相应的措施^②。这就要求农业劳动者发挥主动性、灵活性。工业劳动与此不同,人们面对的是没有生命的无机物和基本恒定的人控环境,处于流水生产线某一环节中的工人,必须按照一定的规范完成其作业,很大程度上要受机器的制约,其劳动是被动的、机械性的。

农业生产和生活对劳动者所要求的主动性、灵活性和综合的筹划,可概称为自主的能动性。为了说明其必要,需要进一步分析农业生产和工业生产另一个重大的区别。工业生产是可以分割成不同的环节分别进行,其成果在每一环节劳动结束时即可展现,其优劣也可以同时作出鉴定。以生物有机体的生命活动为基础的农业生产过程则不能割裂。一个生产周期中的各项农活虽然可以分开来干,但它的成果并不像工业生产那样在每个劳动环节结束即时展现,这些农活干的好坏,是否合理和到位,当时往往看不清楚。农业生产的成果必待整个生产周期完成以后才能在收获中显示出来。前此的各项农活的好坏也由此获得检验。也就是说,农业生产的最终成果在相当程度上有赖于生产周期中所有农活正确操作的积累。生产对象是活的,自然环境也是活的,应对生产过程各种复杂的情况,瞻前顾后,使每个环节的劳动都合理和到位,这就要求劳动者有高度的责任心,发挥自主的能动性。

^① 参见拙著《农业生命逻辑与农业的特点——农业生命逻辑丛谈之一》,《中国农史》2017年第2期。

^② 就自然环境而言,它对农业生产往往是利害并存,为了使农业生物的生长有一个适宜的环境,人们往往要趋利避害,化害为利,这更需要发挥人的主动性和能动性。

农业生活对劳动者自主能动性的要求,可以对中国封建地主制下一些经济现象作出合理的解释。例如,战国秦汉封建地主制形成以后,如何使用劳动力经营其田产,有三种可能的选择,一是使用奴隶,二是使用雇工,三是把土地出租给农家耕种,地主收取地租。奴隶和雇工的出现比租佃制早得多,但租佃制最终取得主导地位。这就是因为佃农自己承租一块耕地,独立完成生产全过程,参与生产成果的分配,收入与收成挂勾,因此能较好地发挥生产中的自主能动性,效果比在主人的监督下的奴隶和雇工劳动好得多。在封建地主制下自耕农对历代经济发展起了积极作用,也和这种制度能较好发挥劳动者的自主能动性有关。

(二)农业劳动者的互助协作是农业生产的内在要求

农业生活不但需要劳动者发挥自主能动性,也需要劳动者之间的互助协作。道理很简单:农业面对的是大自然,个人和个体家庭在大自然面前是太渺小了。在采猎时代和原始农业时代,人们必须结成集体生产和生活的共同体。孟子所推崇的“出入相友、守望相助”^①的井田制,就包含了对这种共同体的历史回忆。战国时铁器推广于农业,生产力提高,井田制瓦解,小农家庭成为主要的农业单位,但小农家庭在物质再生产及其自身再生产过程中,难免出现劳力、工具或资金的不足,难免遇到自然的或社会的风险,需要协作互助。例如汉代农村有所谓“街弹之室”,是里官治事处所,在此组织农民“合耦,使相佐助”^②。“合耦”是周代井田制下农民劳动协作的形式,当时合的是二人二耜并耕的人耦,汉代赵过推广耦犁以后,合的主要应是二牛一人(或多人)一犁的牛耦了。东汉崔寔《四民月令》记载每年十二月“合耦田器,养耕牛,选任田者,以俟农事之起。”这是建立耕牛、犁具和劳力配套的临时耕作组织,属于牛耦范围。它是在村落族长的主持下进行的。赵过推广耦犁时为解决耕牛不足,“教民相与佣挽犁”,颜注:“庸,功也。言换功共作也。”^③则是农民换工互助的一种组织形式。“街弹”应是官社的一种。不晚于西汉后期,出现了“民或十家五家共为田社”,被称之为“私社”^④。这是农民自发的互助组织。但由于官方的禁止,私社没有留下更多的痕迹^⑤。到了元代才出现关于“锄社”的记载:“其北方村落之间,多结为锄社。以十家为率,先锄一家之田,本家供其饮食,其余次之;旬日之间,各家田皆锄治。自相率领,乐事趋功,无有偷惰。间有病患之家,共力助之。故田无荒秽,岁皆丰熟。秋成之后,豚蹄孟酒,递相犒劳,名为锄社。甚可效也。”^⑥锄社的本源记载仅此,其来龙去脉不甚了了,但它表明,锄社在元代北方农村有一定的普遍性。其实,古代农民自发的互助协作方式并非锄社一种。清康熙《宣化县志》记录了当地(华北北部)农村“耕获以力相助”和收获后彼此以酒食相贺的“庆场”风俗。又清顺治《登州府志》载:“耕用牛四,谓之一具。穷民有至三、四家合一具者。”研究者称:这是四头牛组合的耕种方法,两牛在前牵引犁,耒或耜子等耒沟下种,一牛在后拖着砘子填土入沟将种子和粪压实,另一牛拉着盖和碌铧等将土地摩平和进一步压实。这种适合华北干旱气候条件的连贯作业,不仅可提高工作效率,还能避免因干旱而出现的土壤结块和水分蒸发,为种子生根发芽创造良好条件^⑦。

从上述材料看,古代农民在生产中的协作互助,或以耕牛农具为中心来组织,或以劳力为中心来组织。从合耦田器到四牛合具属前者,从“庸挽犁”到“锄社”属后者。这两种方式,分别以“搭套”“合具”

①《孟子·滕文公上》。

②《周礼·地官·里宰》“以岁时合耦于耨”郑玄注。

③《汉书·食货志上》。

④《汉书·五行志》元帝“建昭五年兖州刺史浩赏禁民私所自立社”注引臣瓚说。

⑤敦煌文书中保存了不少民间社邑的资料。这些社虽以经济和生活上的互助为重要内容,但参加者不但有普通老百姓,也有贵族官吏,内容和名目繁杂,不是单纯的农民互助。

⑥王祯《农书》卷3《农桑通诀·耨治篇》。

⑦张思:《华北的农耕结合与村落共同体》,《民俗研究》2000年第1期。《宣化县志》和《登州县志》引文亦转引自此。

和“换工”“伴工”等形式和名目,广泛延续于近代。

还应指出,农业生产中的一些重大设施,孤立看个体家庭是无能为力的。如水利工程一般是地方政府主持修建的,农民不但是修建水利工程的主要劳力,而且水利工程的日常利用和维护,也需要农民的协作。唐代敦煌有一种由灌溉渠道受益农户(渠人)组成的“渠社”,组织渠人从事防水、平水、修理渠堰、桥梁等“渠河口作”的力役,同时渠人之间也进行经济和生活的互助。它既受官府的控制,又具有农家私社的性质^①。宋代江南圩田,“乡有圩长,岁晏水落,则集圩丁,日具土石榘枝以修圩”,也是依靠圩区农户的协作。由于修圩涉及圩户的切身利益,得到他们的积极参与:“年年圩长集圩丁,不要招呼自要行。万杵一鸣千畚土,大呼高唱总齐声。”^②

由此可见,互助协作不是外加于农业劳动者的,而是农业生产的内在要求。

在农业生产中,劳动者既要发挥自主的能动性,又要实行互助协作,如何处理好两者的关系,对农业生产的健康发展至关重要。

三、农业生活中人与自然关系的行为规范——从一个侧面看农业伦理

农业伦理是在农业生产和生活中人类行为的道德规范,包括处理人与人之间关系和处理人与自然之间关系的行为规范。人与自然关系的道德规范是农业伦理区别于其他的职业伦理的最显著特征。表现为人与自然关系的农业伦理,近年受到农史界的关注^③。

按照伦理学的传统观点,伦理学研究范围是人类社会人与人的关系,自然界和自然物是没有伦理的。在近代西方,首先把伦理从人与人关系拓展到人与自然关系的,是法国学者施韦兹(A. Schweitzer, 1875-1965)和美国学者奥尔多·利奥波德(Aldo Leopold, 1887-1948)。前者在1923年发表了《文明的哲学:文化与伦理学》;后者在1940年代提出了大地伦理理论。他们的理论成为近代西方生态伦理学或环境伦理学的源头,并在继续发展中形成诸多流派。

农业是唯一人类直接与大自然交换物质的生产部门。环境伦理或生态伦理大部分内容与农业活动有关。从人类主体地位出发,可称之为农业伦理。

施韦兹和利奥波德的理论是20世纪上半叶提出来的。而中国早在先秦时代即已形成比较系统的保护和合理利用自然资源的理论和实践。这是在长期的广义的农业生活中通过对正面和反面经验教训的不断总结而获得的。相传夏禹时已出现某些处理人与自然关系的行为规范。西周设置“虞衡”一类官职,对山林川泽实行“以时禁发”的管理,标志着这些行为规范已经一定程度上制度化了。西周建立是在公元前1121年。这样算来,先秦这套保护和合理利用自然资源的理论比施韦兹和利奥波德的理论早出将近3000年。1999年我曾写过文章,进行介绍和分析^④。这些理论和规范,我当时是视为生态

① 参见郝春文:《敦煌的渠人与渠社》,《北京师范学院学报(社会科学版)》1990年第1期。

② [宋]杨万里:《圩丁词十解》序和之六。

③ 近年任继周院士呼吁开展农业伦理学研究,农业伦理问题引起人们的关注。农业伦理内容既涉及农业活动中人与人的关系(如农业劳动者之间的关系,农业劳动者与农业管理者之间的关系,农业生产者与农产品消费者之间的关系,等等),也涉及农业活动中人与自然的关系。任继周院士关注的重点是后者。他指出,“农业伦理学就是探讨人类对自然生态系统农业化过程中发生的伦理关联的认知,亦即对这种关联的道义诠释,判断其合理性与正义性。”在任先生看来,农业是人类将自然生态系统农业化,实行自然生态系统和社会生态系统的耦合,农业伦理就是在这种系统耦合过程中产生的以人为中心的给予与获取、付出与回报的伦理关联。参见任继周、林慧龙、胥刚:《中国农业伦理学的系统特征与多维结构刍议》,《伦理学研究》2015年第1期。

④ 该文题为《先秦保护和合理利用自然资源的理论及其基础》,是1999年3月在海口举行的中国经济史国际学术研讨会上我所提交的论文,收录在该会议的论文集,又刊载在《古今农业》1999年第1期上。

思想或环境思想的,现在看来,也完全可以作为环境伦理或农业伦理来理解^①。

我当时之所以没有提环境伦理和农业伦理,是因为我对伦理问题不甚了了,也没有读过有关著作。后来读到利奥波德等人的著作,竟有“似曾相识”的感觉,相距两三千年的文化背景不同的国家,竟然产生如此相似的理论观点和论证逻辑。中国人生态意识的早慧再次令我惊叹。但我又发现中国人的农业伦理和西方学者的生态伦理学说也存在着较大的差异。本文本节试图申述这些看法。下面先移录荀卿的一段议论:

君者,善群也。群道当,则万物皆得其宜,六畜皆得其长,群生皆得其命。故养长时则六畜育。杀生时则草木殖。政命时则百姓一、贤良服。圣王之制也,草木荣华滋硕之时,则斧斤不入山林,不夭其生,不绝其长也。黿鼉、鱼鳖、鳅鳝孕别之时,罔罟毒药不入泽,不夭其生,不绝其长也。春耕、夏耘、秋收、冬藏,四者不失时,故五谷不绝,而百姓有余食也。污池渊沼川泽,谨其时禁,故鱼鳖优多而百姓有余用也。斩伐养长不失其时。故山林不童。而百姓有余材也^②。

这段议论比较全面反映先秦的农业伦理的基本精神,我们以此入手,结合相关资料进行分析,并把先秦的农业伦理和西方近代环境伦理某些观点从两个方面作比较。这些比较,远非全面,只是摘引点评式的,极为粗浅,聊以献芹。不知对进一步理解先秦农业伦理的旨趣、特点和价值是否有所裨益?

(一) 伦理从人与人关系拓展到人与自然关系的轨迹和前提

利奥波德认为伦理在历史上是随着共同体范围的扩展而扩展,从人与人的关系延伸到人与社会的关系,然后再延伸到人与大地的关系。伦理何以能延伸到大地?这是因为土地是包括土壤、水、植物和动物以及人类的利益相关的共同体。他把土地视为共生共荣的生命集合体,描述了以土地为平台的生命循环,称之为“持久存在的回路”。这里的“土地”实际上已是自然界或地球生物圈的代表。应该承认,利奥波德论证的逻辑是周洽的。因为只有在利益相关的共同体中才需要对彼此关系的处理进行规范。

在中国古代,也可以发现伦理从人与人关系拓展到人与自然关系的相似轨迹。《说文》:“伦,辈也。”“辈”是用以区分人群中的长幼亲疏的,处理好这些关系的客观要求,催生了相关的道德规则。这种伦理,最初大概是在血缘亲属集团中实行的,逐步扩展到社会的各个层面和整个社会中。接着又从社会扩展到人与自然的系统中。只是在中国后一过程发生很早。中国人讲“五伦”:天地君亲师。君亲师是人与人的关系,天地则是人与自然的系统。“五伦”的出现不晚于战国。《国语·晋语一》:“民生于三,事之如一。父生之,师教之,君食之。非父不生,非食不长,非教不知,生之族也,故壹事之。”父、师、君属社会伦理范畴。《荀子·礼论》在此基础上加入天地,完成了五伦的构建,同时也就把伦理导进自然。“天地者,生之本也;先祖者,类之本也;君师者,治之本也。无天地恶生,无先祖恶出,无君师恶治,三者偏亡,则无安人。故礼,上事天,下事地,尊先祖而隆君师,是礼之三本也。”前面谈到,东汉许慎《说文》以“辈”释伦。晚他半个世纪的郑玄则以“类”释伦^③。“辈”是人群的区分,“类”则是生物种类的区分。两种解释,从演变逻辑看,“辈”在前,“类”在后;后者是伦理从社会扩展到自然的一个标志。

我们的祖先之所以把伦理从社会延伸到自然,同样是因为他们视人和自然为利益攸关的共同体。在中国,不但宋儒发出“仁者与天地万物为一体”^④的呼喊,战国惠施提出“汜爱万物,天地一体”^⑤的命

① 人类行为规范包括道德规范和法律规范,前者是柔性的,后者是刚性的。先秦处理人与自然关系的行为规范大体属于道德规范,或者说它基于道德规范,但由于它的制度化,在一定意义上已突破了道德规范,带有某种法规的意味。

② 《荀子·王制》。

③ 《礼记·乐记》:“乐者,通伦理者也。”郑注:“伦犹类也,理分也。”

④ 语出北宋学者程颢。

⑤ 《庄子·天下》。

题,孔子的“天何言哉,四时行焉,百物生焉”,《周易》的“天地位焉,万物育焉”,何尝不是以“天地万物一体”为其隐含的前提?“天地万物一体”自然是包含人在内。而“共同体”正是“一体”最为贴切的训释。在这个共同体中,人和天地万物是以生命为中心联结在一起的。把道德规范扩展到这个共同体人与自然的关系中,当然是顺理成章的。

潘光旦先生说过:在中国讲社会学,最应该联想到的两个字是“群”与“伦”。他是从社会学即人类社会学的角度讲的,但中国早在先秦时代已把这两个概念导入自然之中了。上面说了“伦”,现在再说说“群”。有意思的是,《说文》也把“群”释为“辈也”,与对“伦”的训释同。可见,群的本义是指存在各种区分和联系的人群(或者说是人类中的共同体)。其推衍义为不同动物的集合体^①。《荀子》肯定人类的特点是“能群”善“分”,从而区别于其他动物^②。但在上述引《荀子·王制》中,“群”已不局限于人,实际上已是包含人和天地万物的共同体了。

中国思想界有些学者恪守近代伦理学的传统观念,坚持人与自然的关系不存在伦理,或认为把德、善等道德观念推衍到自然界是理论的迷误,或认为人与自然关系的伦理只是人与人关系伦理的折射。我们不必在这里评论这种观点的是非曲直,但中国的先哲们很早就把伦理观念推广到人与自然的关系中,则是不争的事实。

(二)伦理的基本道德标准和主要行为准则

施韦兹提出“敬畏生命的伦理学”,他说:“伦理的基本原则是敬畏生命。”又说:“善是保持生命,促进生命,使可发展的生命实现其最高价值。恶则是毁灭生命,伤害生命,压制生命的发展。这是必然的、普遍的、绝对的伦理原则。”在中国,传统经典《周易·系辞》说:“天地之大德曰生。”又说:“生生之谓易。”同样把生命视作道德的最高标准。

但仔细分析,中国传统的“生”和施韦兹“敬畏生命”的生命观念仍然有所差别。施韦兹着重对每个生命的爱惜和保护,自然界似乎是所有单个生命的集合体。中国传统哲学和农业伦理则更强调生命共同体中人、生物、环境相互联系的整体性及其循环运动。如果说“天地之大德曰生”的“生”指生命及其活动,则“生生之谓易”的“生生”就是指生命的展开、循环、延续和进化。在这一点上,它与利奥波德的“土地伦理”比较接近。利奥波德认为,不应以眼前经济利益的追求,而应以对土地共同体的整体发展是否有利作为判断是否合乎伦理的标准。

至于中国传统农业伦理具体行为准则,着重在保证动植物正常生长及其种类延续,这就是《荀子·王制》所概括的“不夭其生,不绝其长”。为了“不夭其生”,必须顺时而作。在中国,“时”把气候变迁的节律、生物生长的节律、农业生产生活的节律融为一体,正如钱穆所言,中国人的时间里包含着生命。具体而言,在植物萌发、幼小和生长的时候,在动物怀孕、分娩、产卵(孕卵)和幼小的时候,不能伤害它们,要保证其自然再生产的正常进行,让它们的生命能力得以充分展开。这也就是所谓“尽物之性”。^③人们在这个基础上对培育的和野生的动植物合理地予以利用,包括取食、役使和其他用场。为了“不绝

① 群字从君从羊,往往引起人们的误解,似乎群的原义是指畜群。《国语》也有“兽三为群”之说。但构成群的重要部件“君”从尹从口,尹为治事,口为发令,都是人群特有的行为,它不是单纯的表声。羊是喜群居的动物,取喻人群。群的原义并非指羊群。

② 《荀子·王制》说,人“力不若牛,走不若马,而牛马为用,何也?曰:人能群,彼不能群也。人何以能群?曰分。”

③ 《礼记·中庸》:“……能尽人之性则能尽物之性;能尽物之性则可以赞天地之化育……”甲骨文、金文中有“生”字而无“性”字,“性”字是从“生”字派生而来。徐灏《说文解字笺》:“生,古性字,书传往往互用。《周礼》大司徒‘辨五土之物生’杜子春读为性。《左氏》昭八年传,‘民力雕尽,怨讟并作,莫保其性。’言莫保其生也。”所以有“生之谓性”(《孟子》载告子语)之说。但不同种类生物有不同的生命特性,因而有不同的功用。所谓“尽物之性”就是让不同生物充分展开其生命活动,充分发挥其生命潜能。

人们在这个基础上对培育的和野生的动植物合理地予以利用,包括取食、役使和其他用场。为了“不绝其长”,这种利用要有节制的,要留有余地的,不能采取童山竭泽、覆巢投毒、合围掩群、赶尽杀绝的办法。所有这些,都是为了人和天地万物组成的生命共同体的正常展开、正常循环以及正常的延续和进化,也就是为了实现“生生”这个总目标。

施韦兹对生命共同体的整体及其运作注意不够,而强调要对一切生命负有无限的责任。有人把这种观点推向极端,就出现片面强调“动植物权利”的所谓深层生态思想。这种思想虽有其合理成分,但总体上说,只是一种“生态乌托邦”,它的推衍势必走到取消畜牧业、取消种植业,以至否定地球生物圈的正常运转的地步。

对于地球生物圈这个生命共同体的运作方式,古人通过长期观察和实践形成“天养”的概念,从现有的文献看,荀子是第一个予以阐述的。他说:“列星随旋,日月递照,四时代御,阴阳大化,风雨博施,万物各得其和以生,各得其养以成。”又说:“财非其类以养其类,夫是之谓天养”^①。“财”通“裁”,在这里是选取的意思。可以“养其类”的“非其类”包括两种:一种是生物类以外的非生物类,如“天”上的阳光、空气、雨露,“地”上的水源和土壤中蕴含的矿物质等;另一种是对某类生物而言的其他生物。自然界的生物(主要是动物)往往要取食于其它生物(包括植物和动物),组成食物链和食物网,形成相养共生的系统,这就是荀子所说的“[天地万物]可以相食养者不可胜数”^②。施韦兹对这种现象似乎不甚理解,他认为自然不懂得敬畏生命,它以最有意义的方式产生着无数的生命,又以毫无意义的方式毁灭生命^③。有些生命体和生物种类的毁灭固然是自然界失序所致,更多则是生命共同体进化过程中必然的伴生现象。有生有灭才能生生不息。绝对化的“生”只存在于想象之中。自然界中“财非其类而养其类”和“相食养”有其必要性和合理性。它实际上是地球生物圈生命共同体生命循环的必要环节,是地球生物圈生命共同体延续和进化过程中的现实形式之一。

在环境伦理学界,关于人的地位和作用,有人类中心主义和生态中心(或自然中心)主义的争论。中国的农业伦理,既非人类中心主义,亦非生态中心主义,人是天地生育万物的参赞者,对农业而言,人是调控者、导引者,完成者,其主导地位是明显的。人与万物,既有伙伴关系的一面,又非绝对的平等,人高于万物,还是有点“差序格局”的味道。这个问题就不多讲了。

[参 考 文 献]

- [1] 姜义华,等. 港台及海外学者论传统文化与现代化[M]. 重庆:重庆出版社,1988.
- [2] [日] 祖田修. 农学原论[M]. 张玉林,等,译. 北京:中国人民大学出版社,2003.
- [3] [美] 詹姆斯·C 斯科特. 国家的视角:那些试图改善人类状况的项目是如何失败的[M]. 王晓毅,译. 北京:社会科学文献出版社,2004.
- [4] 任继周,林慧龙,胥刚. 中国农业伦理学的系统特征与多维结构刍议[J]. 伦理学研究,2015,(1).
- [5] 李根蟠. 农业生命逻辑与农业的特点——农业生命逻辑丛谈之一[J]. 中国农史,2017,(2).

① 均见《荀子·强国》。

② 《荀子·富国》。

③ 本文所引施韦兹言论,均转引自傅华《生态伦理学探究》,华夏出版社,2002年。