

论儒家的生态伦理自然观 ——“时中”生态智慧与同心圆生态模型

李超

(东南大学 人文学院, 南京 211189)

摘要:儒家重“时”尚“中”,其生态伦理自然观的精神内核是“时中”。儒家生态伦理自然观具有两重内涵,一是贵人而不惟人的非人类中心主义生态伦理情感立场,二是尽物而亦爱物的待物有别的生态伦理价值选择。在生态文明特别是生态伦理的意义上,两者都遵循着同心圆的生态模型。基于此,儒家的生态伦理自然观对当前的生态文明建设具有非常重要的资源意义和启发作用。

关键词:生态伦理;自然观;时中;生态智慧;同心圆;生态模型;生态文明

中图分类号: B82-058

文献标识码: A

文章编号: 1009-3370(2014)02-0142-05

生态问题已经演变成为人类面临的重大而紧迫的文明问题。“建设生态文明,是关系人民福祉、关乎民族未来的长远大计。面对资源约束趋紧、环境污染严重、生态系统退化的严峻形势,必须树立尊重自然、顺应自然、保护自然的生态文明理念,把生态文明建设放在突出地位,融入经济建设、政治建设、文化建设、社会建设各方面和全过程,努力建设美丽中国,实现中华民族永续发展。”^[1]建设生态文明最重要的要求就是要处理好人与自然的关系问题,树立正确的自然观。

如何树立正确的自然观在中西方的传统文化中都有所表述,但西方近代主客二分的思维方式所产生的文化资源将人类中心主义从理论推向了实践,不仅不能解决当前全球性的生态危机,反而使人与自然的矛盾更加尖锐化。因而越来越多的人开始将目光转向“在自然之中生存”的东方文化。作为东方传统文化的主流,儒家文化是一种伦理型文化,主张人与自然和谐相处,其自然观具有浓厚的生态伦理意蕴。所以,可以称儒家自然观为一种生态伦理自然观。深刻理解这种自然观的精神内核及其两重内涵,特别是其处理人与自然关系所遵从的逻辑路径,对生态文明建设具有积极推动作用和资源借鉴意义。

一、儒家生态伦理自然观的精神内核:“时中”

从儒家的经典著作中可以发现,重“时”尚“中”是儒家传统文化的基本秉承,重“时”尚“中”并不意味着“时”与“中”的分离,二者相互渗透、彼此含蕴、

互为诠释,即“时”不离“中”,“中”不离“时”,“时中”是也。《易》言“时中之义甚大”。“‘时中’是儒家的真精神,也是中华民族的真精神。”^[2]“时中”是儒家处理人与自然关系的一种生态智慧,它集中体现了儒家生态伦理自然观的精神内核。

所谓“时”,其最初含义指自然规律即自然节律的变化。《说文》有云:“时,四时也。从日,寺声。”“凡四时成岁,春夏秋冬。”(《逸周书·周月解》)“钦若昊天,历象日月星辰,敬授人时。……定四时成岁,允厘百工,庶绩咸熙。”(《尚书·尧典》)故有“天时”、“时制”之说。“时”是神圣而不可违背又不可改变的自然规律,“时”即天,即道,即天命。所以人不但要“随时”(顺“天”应“时”),还要如荀子所言:“望时而待之,‘应时而使之!’”“从天而颂之,‘制天命而用之!’”(《荀子·天论》)因为人“最为天下贵”,能“序四时,裁万物,兼利天下”(《荀子·王制》)。“时”在儒家文化中于于人于物都至关重要,要求“勿夺其时”。孔子言“道千乘之国”要“使民以时”,若“彼夺其民时,使不得耕耨以养其父母,父母冻饿,兄弟妻子离散”(《孟子·梁惠王上》),则必民怨四起而终至亡国。《礼记·祭义》说:“树木以时伐焉,禽兽以时杀焉。”即取物以时,用物以时。“不以其时,非孝也。”人因用物之“时”不对而背负“非孝”之名的深层意义在于,本为专属人伦之孝因“时”而与树、兽等人之外的自然物发生关系,人类伦理关怀的对象范围潜藏着原始的扩张冲动。这种伦理关怀扩张的冲动在孟子、荀子那里得到了发展。孟子言:“不违农时,谷不可胜食也;数罟不入洿池,鱼鳖不可胜食也;斧斤以

投稿日期: 2013-05-10

作者简介: 李超(1983—),男,博士研究生,E-mail:saisheer@163.com

时入山林,材木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食,材木不可胜用,是使民养生丧死无憾也。养生丧死无憾,王道之始也。”(《孟子·梁惠王上》)孟子将对自然生态的合理利用与适度索取视为“王道之始”的起点,也是“仁政”的一种实践形态,具有生态伦理的意味。荀子有言:“草木荣华滋硕之时,则斧斤不入山林,不夭其生,不绝其长也。鼃鼃鱼鳖鳅鱉孕别之时,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。”“故养长时,则六畜育;杀生时,则草木殖。”(《荀子·王制》)可见,荀子所谓的“圣王之制”、“富国”之要是正确而合理地处理人与自然(动植物)的关系,即对农时的正确认识与遵循、对自然规律的严格遵从与执守、对生态环境的合理利用与保护。可见,“时”关涉儒家圣王思想,并且与关乎人之生存发展的自然生态有密切关系。“以时”、“顺时”、“应时”,则“物遂其性,民安其所,是范围天地之化而无过越也”(《周易口义·系辞上》)。所以,儒家非常重“时”。

儒家不仅重“时”,而且尚“中”。有学者认为“中”实际上是从“时”派生出来的,“时”是孔子思想的核心,并且是基本的,它代表孔子的自然观^[3]。“君子之人,凡所动作必从其时不失其中,故《中庸》曰‘君子而时中’。是言君子之人,动作之间皆从其时也。”(《周易口义·系辞下》)即所谓的“应时而中”。“中也者,天下之大本也”(《礼记·中庸》)。朱熹认为:“大本者,天命之性,天下之理皆由此出,道之体也。”^{[4]18}即是说“中”乃“道之体”。由此真正确立了“中”为儒家伦理体系的本体论依据,也成了儒家处理人与自然关系的态度与方法,即“执中”、“用中”。于是,“中”被视为处理客观事物矛盾的一条普遍规律而被加以重视和践行,要按照事物内部的规律行事,“不偏不倚”,在顺应事物发展规律基础上“适度”而行。如此,“中行,无咎”(《易·夬卦》)。然而,“执中”“用中”并非单纯的“执中”“用一”。“不为时,执中而不变通,与执一无异。”(《礼记集说·卷一百二十五》)“变通”和“革而新之”乃执中的本质内涵。“夫所谓中者,岂执一之谓哉,亦贵乎时中也。时中者,当其可之谓也。”(《经义考·卷七十九》)故孟子说:“子莫执中,执中为近之。执中而无权,犹执一也。所恶执一者,为其贼道也,举一而废百也。”(《孟子·尽心上》)“权”即随时变化,亦即时中之意。后世儒家这样评价:“道之所贵者中,中之所贵者权。”^{[4]357}

所以,“执中”“用中”必须将“权”置于自身之中,以为经权相济之道,使其更具灵活性、操作性与实践性。

“时中”在儒家文化中多以“中庸”“中道”“中行”“中和”“中正”等词表达,它不仅是一种境界,也是一种方法与态度,更是一种伦理精神和生态智慧。从生态观上来看,儒家“时中”伦理极其重视自然生态的内在和谐性,甚至把它看作是世界本原性的内在规律来认识。“天人合一”“万物一体”“民胞物与”等所展现出的儒家自然观立足于儒家哲学的整体论和系统论,把人类看着自然界的一部分,由此肯定人类与天地万物的有机联系,其理想生态是“天地位焉,万物育焉”“赞天地之化育”“与天地参”(《礼记·中庸》)。它充分估价了人在自然万物中的能“参”地位,将人的作用引向辅天、补天之路,形成天人一体的生态伦理思想。总之,儒家自然观是一种人与自然和谐相处的生态伦理自然观,其精神内核就是“时中”。在此意义上我们可以更为准确地说,儒家传统文化的自然观是一种“时中”的生态伦理自然观。

二、儒家生态伦理自然观的两重内涵: 贵人而不惟人、尽物而亦爱物

建设生态文明从更深层的意义上来说是要树立生态意识,弘扬生态伦理,运用生态智慧,“寻求从‘控制自然’到‘遵循自然’的转变。这不是一般环境保护政策、生态技术或生态经济形式等实践层面上的转变,而是哲学和伦理观念层面的转变。这也不是一般意义上的环境意识、生态意识和自然观念视域方面的觉悟,而是人类通往生态文明的伦理觉悟。”^[5]儒家在处理人与自然的关系上坚持了贵人而不惟人的亲亲仁民的生态伦理情感立场,以及尽物而亦爱物的待物有别的生态伦理价值选择,二者构成了儒家生态伦理自然观的两重内涵。

儒家生态伦理自然观的第一重内涵是“贵人而不惟人”,具有非人类中心主义的倾向,所表达出的生态伦理情感是一种超越的普遍关怀。儒家伦理于各种德目中最重仁,而在自然万物中,又最重人。“仁也者,人也。”《论语·乡党》记载:“厩焚。子退朝,曰:‘伤人乎?’不问马。”朱熹认为孔子“非不爱马,然恐伤人之意多,故未暇问。盖贵人贱畜,理当如此”^{[4]21}。在荀子看来,人与水火、草木、禽兽等自然物相比,“人有气、有生、有知,亦且有义,故最为天下贵也。”(《荀子·王制》)尽管“天地之性人为贵”(《董仲舒传》),把天地人作为宇宙间并列的三大要素

(三才),但人必须“与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序”(《乾卦·文言》)、“裁成天地之道,辅相天地之宜”(《泰卦·象》)。儒家传统文化中的“三才”论所强调的就是儒家这种贵人而不惟人的生态伦理观念。《尚书·泰誓》讲“惟人万物之灵”;《礼记·礼运》讲人乃“天地之德,阴阳之交,鬼神之会,五行之秀色”,故而认为“人者天地之心”。王夫之在《张子正蒙注》中说:“自然者天地,主持者人。人者,天地之心。”“为天地立心”不是“人为自然立法”,人作为天地之心、万物之灵,不是拥有主宰万物的权力,而是承担起自然万物的“主持者”的责任和义务。这种儒家式的道德意识和生命情怀,在人与自然的关系中确立了人的价值定位。贵人而不惟人所强调的是这样一种生态智慧与实践智慧:“人是自然界的产物,也是自然界的一部分,不是凌驾于自然界之上的主宰者。人以其文化创造而成为主体,能‘为天地立心’,但这所谓主体,是以实现人与自然和谐统一为目的的德性主体,不是以控制、征服自然为目的的知性主体,也不是以‘自我’为中心、以自然为‘非我’、‘他者’的价值主体。自然界为人类的生存发展提供了一切资源和条件,但更重要的是,它赋予人以内在德性和神圣使命,要在实践中实现生命的最高价值——‘与天地合其德’。”^[68]儒家以人的问题为中心并不等同于“人类中心论”,因为它决不是在与自然界的对立与冲突之中解决人的问题,而是在同自然界的统一中解决人的问题、确立人的价值。

与此同时,儒家也承认人之外物的价值和自然的意义,并将人之道德关怀与伦理观照覆盖其上,这就使得环境伦理成为可能,生态伦理成为现实。由此就涉及到儒家生态伦理自然观的第二重内涵——如何待物的问题,即尽物而亦爱物的待物有别的生态伦理价值选择。人之所以能够“爱物”、“尽物”在于“性者万物之源”,可以“以人度人,以情度情,以类度类”(《荀子·非相》)。张载之言可视为儒家待物之精论:“立必俱立,知必周知,爱必兼爱,成不独成。”(《正蒙·诚明》)

“尽物”包含不离物、用物与成物。不离物是指人只是大自然中的一部分,与物是一个整体,处于同一个有机系统中,人的生存与发展离不开这一有机整体中的物。董仲舒在其《春秋繁露·立元神》中指出:“天地人,万物之本也。天生之,地养之,人成之,……三者相为手足,合以成体,不可一无也。”王夫之说:“夫《易》,天人之合用也。天成乎天,地成乎地,人成乎人,不相易者也。天之所以天,地之所以

地,人之所以人,不相离者也。”这充分体现了儒家天地人三者是一个不可分离的和谐有机整体;用物即人为了生存与发展而对物的索取与消耗,“正德利用厚生,谓之三事。此则圣人体天地化育之德,以养万民者也。”(《尚书全解·卷四》)但人对物的用取要有一个合理的限度,需求要节制,索取要正当,即要“用物以时”。否则会造成对物的浪费与破坏,甚至是杀鸡取卵、竭泽而渔式的对物的毁灭;成物则是人有责任、有义务辅助天地成就万物,只有成己成物、参赞天地化育,人才能实现与自然万物的和谐共存。“诚者非自成而已也,所以成物也。成己,仁也;成物,知也。性之德也,合内外之道也,故时措之宜也。”(《礼记·中庸》)主张通过自我的完善来促进他者的完善。“天有其时,地有其财,人有其治,夫是之谓能参”(《荀子·天论》,“能参”则天地万物“各得其和以生,各得其养以成”(《荀子·天论》)。也就是说,成物不仅是实现人自身道德价值、达到理想生态境界的必由途径,也是一种在人与物之中遵循中庸之道的道德实践。

“爱物”是先秦儒学大师的主张,但爱物之爱不止是道德意义上的情感之爱,也有一般价值意义上的珍惜、爱护之义。孟子评价齐宣王不忍牛之觳觫而易之以羊时说:“百姓皆以王为爱也,臣固知王的不忍也。”这说明孟子是有意识地把珍惜、爱护意义上的“爱”向具有道德意义的“不忍”推进,生动地反映出儒学把人与人的伦理关系扩大到人与物之间的自觉努力。“君子之于物也,爱之而弗仁;于民也,仁之而弗亲。亲亲而仁民,仁民而爱物”(《孟子·尽心上》)。孟子将“仁爱”的道德责任意识扩展到有痛苦感的动物和有生命的植物,而“尊重存在的伦理学”更进一步肯定非生命的自然物都有存在的权利,将其视为道德关怀的对象与伦理观照的主体,凸显了儒家伦理情怀的宏阔与伦理意识的开放。孟子“仁爱”有三种不同层次:“亲”、“仁”、“爱”,由对人的“亲亲、仁民”逐步扩展到对万物的“爱”。王阳明对此解释甚详:“大人者,以天地万物为一体者也。其视天下犹一家,中国犹一人焉。……大人之能以天地万物为一体也,非意之也,其心之仁本若是,其与天地万物而为一也。……是故见孺子之入井,而必有怵惕惻隐之心焉,是其仁之与孺子而为一体也;孺子犹同类者也,见鸟兽之哀鸣觳觫,而必有不忍之心焉,是其仁之与鸟兽而为一体也;鸟兽犹有知觉者也,见草木之摧折而必有悯恤之心焉,是其仁之与草木而为一体也;草木犹有生意者也,见瓦石之毁坏而必有顾惜之心焉,是其仁之与瓦石而为

一体也。是其一体之仁也。”(《王文成全书·卷二十六·大学问》)他以万物一体来论证爱物的必要,从正反两方面系统阐述了儒家人、物关系论的爱之有序、差等之爱。儒家虽然有“天地之性人为贵”的思想,但人之所以尊贵,决不是说人可以凌驾于万物之上,对万物进行奴役。实际上,人与动物、植物有生命的连续性,都是天地之所生。因此,人不仅要“尽物”,还要“爱物”。这是仁心之“不容已者”,是一种本然的也是应然的生命关怀。

总之,儒家生态伦理自然观既不同于人类中心主义自然观,也不同于自然中心主义自然观。儒家的生态思想正是在这种贵人而不惟人、尽物而亦爱物的两极之间形成的:过分强调人的中心地位便会超出生态观本身的范围,过分突出物的地位便会与道家趋同而失去自己的品格。这就是说,在解决人与自然的关系时,人们应该将人和自然的和而不同、协同进化作为一种价值追求,既要尊重人类的利益和价值,也无须将人类利用与改造自然环境的行为完全否定和加以取消,又要在利用与改造自然环境的过程中顾及自然万物的利益和价值。

就生态伦理自然观而言,先秦儒家的“兼举天人之道”既符合人类利益,同时又顾及到自然生态利益与价值的行为才是可取的。这样就巧妙地摆脱了当代生态伦理学就以人为中心还是以自然为中心而争论不休的二难困境。从这一意义上看,儒家生态伦理自然观“不是人类中心论与非人类中心论的非此即彼,而是‘思’入‘环境—伦理之论题’并进而探索‘环境进入伦理’在实践视阈中呈现的道德世界观之改变与伦理世界观之转变的实践的哲学或哲学的实践”^[7],具有“时中”的生态智慧与实践智慧。这一整体论思想实植根于中国思想传统的“联系性思维方式。这种思维方式在诸多两极之间,建构相互沟通或交互渗透之关系,强调“人”与“自然”之间是一种相即相融并互相渗透的关系。“自然”是“人”的创生者,“人”也是“自然”的参与者^[8]。

儒家传统文化贵人而不惟人的非人类中心主义生态伦理情感立场、尽物而亦爱物的待物有别的生态伦理价值选择,在其生态伦理自然观中遵循着同心圆的生态模型。

三、儒家生态伦理自然观的生态模型： 同心圆理论

儒家生态伦理自然观的两重内涵的连接点是“仁民爱物”,但其“仁”其“爱”皆是有差等的。儒家生态伦理自然观从差等性出发,使得自然万物有序

共存于宇宙中具有了前提性条件。它所谋求的是一种差等有序、人与自然和谐相处的统一,这种统一的生态模型是同心圆理论。

将仁爱的道德关怀与伦理观照扩大至人之外的其它动植物,根据在于人与物都有其性,“性者万物之源”。“风雨露雷、日月星辰、禽兽草木、山川土石,与人原只一体。”人之为人在于人性,天地万物之为天地万物在于物性,人性物性同宗同源,所以人与自然共构成为一体。“万物皆备于我。反身而诚,乐莫大焉。强恕而行,求仁莫近焉。”(《孟子·尽心上》)这种“一体观”预设“人”与“自然”都具有共同的本质——仁,仁即性。“能尽其性,则能尽人之性;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;可以赞天地之化育,则可以与天地参矣。”(《礼记·中庸》)人与物之所以能够尽其性在于“诚”,“诚者,天之道。”天道就是对自然万物在一个整体生态中的正确认识与实践,也就是上文所说的“时中”的生态智慧。它既是自然律在人道中的经验,也是道德律在天道中的应验。

仅将仁爱置于人伦之中并不能凸显儒家伦理文化的开放与宏大,儒家还认为不同的动植物甚至是瓦石也因与人之关系的远近而具有高低不同的价值地位,人对其也承担不同程度的义务。儒家生态伦理这种超越的普遍关怀就是根据这一同心圆的生态模型从亲人到族人、国人、天下之人,由华夏到夷狄,由动物到植物,甚至于无机自然物。这套融人伦与自然于一体的生态伦理观念就像“水中波”一样,越是接近圆心的部分,波纹越高,爱的能量也就越大;越是远离圆心的部分,波纹越小,爱的能量也就越小。显然,这里的“圆心”不是别的,正是每一个行为主体;这里的“波纹”也不是别的,正是类比自我与他人之间的人伦关系而所衍生出的每一层“血缘、泛血缘、拟血缘的关系”。它表达了这样一种基本思想:在特定的同心圆内,我们以“己”为中心,以“义务”为核心,依据人际关系的亲密程度把我们的义务和责任的承担依次描绘出来,如家人、朋友、同事、本国公民、全人类、动物、植物、生态系统等等。这里不仅包含人际正义、代际正义、国际正义,还包括种际正义。以这一方式建构的义务关系,离圆心越近,道德性和工具性责任越重^[9]。这一由近及远、由高向低的“差等”价值序列的存在,使得儒家生态伦理自然观具有深刻的实践性与灵活的操作性。

孟子主张“亲亲而仁民,仁民而爱物”,表现出一种仁爱型的生态伦理思想倾向,吹响了儒家人伦

道德文化向生态伦理文化发展的号角,这种生态伦理思想至宋名理学而趋于成熟。宋儒提出的“仁者浑然与物同体”、“民吾同胞,物吾与也”、“天地万物为一体”等思想观念,不仅承认植物、动物乃至整个自然界都有内在的价值和生存权力,而且自觉地把天赋的人心之仁爱,由传统的人际道德向生态伦理拓展,阐释了人与自然的伦理关系,认为自然万物也应有自己的道德权利,人应对自然万物负道德义务与责任^[10]。于此,王阳明遵循孟子的“亲亲—仁民—爱物”的爱有差等观,按照自然物离人类的远近亲疏关系,从“心之仁本”推出“天人一体”和“爱物”的生态伦理思想。“禽兽与草木同是爱的,把草木去养禽兽,又忍得,人与禽兽同是爱的,宰禽兽以养亲与供祭祀燕宾客,心又忍得,至亲与路人同是爱的,如箪食豆羹,得则生,不得则死,不能两全,宁救至亲,不救路人,心又忍得。这是道理合该如此。”(《王文成全书·卷三·语录三》)王阳明的仁爱,从孺子、鸟兽推至草木、瓦石,虽然也强调爱有先后、厚薄之不同是“良知上的自然条理”,“不能两全,宁救至亲,不救路人”是仁心之自然。“合该如此”的道理虽有差异,但爱的本质是一致的,这就是普遍性原则。普遍性和差异性是一致的,差异之中有普遍。“在儒家看来,‘和谐’中本来就包含了‘差等’,所以说是‘道理合该如此’。在一定意义上可以说,‘差等’之对于儒家是更为本质的东西。”^[9]也就是说,人与自然和谐相处与差等秩序的统一遵从同心圆理论的生态模型,主要通过具有差等的仁爱来实现。

儒家的生态伦理自然观确立了人在整个生态系统中的核心地位,并通过血缘、泛血缘、拟血缘的

方式构筑了宗族、国家、万物层层扩展的生态差等秩序,设计出一套“亲亲而仁民,仁民而爱物”的“贵人而不惟人”、“尽物而亦爱物”的生态伦理价值体系,其中蕴含了“时中”的生态智慧与实践智慧,也潜合着同心圆的生态模型。美国学者彼得在其《环境正义论》中也阐述了同心圆理论的基本思想:“我们与某人或某物的关系越亲近,我们在此关系中所承担的义务数量就越多,并且/或者我们在其中所承担的义务就越重。亲密性与义务的数量以及程度明确相关。”^[11]虽然“同心圆理论”比我们传统的“水中波”理论表达方式更为学术化,但二者所表达的内容却基本一致,都阐明了人与物之间的深层生态关系。

这样,儒家的生态伦理自然观无论是其“时中”的精神内核所表达的生态智慧,还是“天人合一”的同心圆生态模型,它在方向与内容上很自然地与现代生态伦理学说相吻合。我们无意从古人的思想中寻求现成的解决之道,因为企图套用传统的思想或方法来解决现代社会中的问题的想法是非常危险的,毕竟我们今天所面临的环境和问题是古人所无法比拟的。我们只是对传统思想加以“同情的理解”和审慎地接受,结合当下的现实问题而对其加以借鉴,从中探寻适应现代社会的合理因子并加以发扬光大。所以要建设社会主义生态文明,就不能忽视儒家传统文化的资源意义和启发作用,应该很好地加以发掘和阐扬其中传统文化生态资源,汲取其中的生态智慧和实践智慧,并将之智慧地应用于当前的生态文明建设事业中去,这对于推动生态文明建设将是十分有利的。

参考文献:

- [1] 胡锦涛. 坚定不移沿着中国特色社会主义道路前进,为全面建成小康社会而奋斗[N]. 人民日报,2012-11-18(1).
- [2] 董根洪. 儒家真精神——“时中”[J]. 孔子研究,2003(4):16-24.
- [3] 金景芳. 论孔子思想的两个核心[J]. 历史研究,1990(5):68-78.
- [4] 朱熹. 四书章句集注·中庸章句[M]. 中华书局,1983.
- [5] 田海平. 从“控制自然”到“遵循自然”——人类通往生态文明必须具备的一种伦理觉悟[J]. 天津社会科学,2008(5):11-17.
- [6] 杜维明,蒙培元,郑家栋等. 儒家与生态[J]. 中国哲学史,2003(1):5-18.
- [7] 田海平. “环境进入伦理”的两种道德哲学方案——对人类中心论与非人类中心论之争的实践哲学解读 [J]. 学习与探索,2008(6):55-59.
- [8] 黄俊杰. 论儒家思想中的“人”与“自然”之关系;兼论其 21 世纪之启示[J]. 现代哲学,2005(1):59-67.
- [9] 刘杰. 反思平衡的环境正义论——彼得·温茨的《环境正义论》述评[J]. 国外社会科学,2013(1):147-153.
- [10] 任俊华,李朝辉. 儒家“天人合一”三才论的自然整体观[J]. 理论学刊,2006(5):88-91.
- [11] 彼得 S W. 环境正义论[M]. 朱丹琼,宋玉波,译. 上海人民出版社,2007:402.

The Logical Process of the Cognitive Subjectivity Theory: from Descartes to Gadamer

WU Dekai

(School of Philosophy, Wuhan University, Wuhan 430072, China)

Abstract: The subject problem is an important philosophical issue throughout the western philosophy, and the research on this issue has been continuously deepened with the development of the western philosophy. As for this question, the study has undergone the process of the subject theory of the continental rationalism represented by Descartes, who concludes that his subject is just a negative “mediator” or “bystander” that requires god to be a mediator; and the subject theory of the British empiricism represented by Locke, who pinpoints that his subject is merely a passive “reflector” in face of the known object; to Kant’s critical subject, who indicates that his subject is a positive “actor” in front of the known object; and then to Gadamer’s hermeneutical subject, who shows that the cognitive structure of his subject is a dynamic development structure, through the dynamic development of which the cognitive subject and object can achieve the unity. This shows the logical process of the cognitive subjectivity theory.

Key words: epistemology; subjectivity; hermeneutics; logical process

[责任编辑:箫姚]

—————
(上接第 146 页)

On the Confucian View of Nature Based on Ecological Ethics —Ecological Wisdom of Time-Dependent Mean and Ecological Mode of Concentric Circle

LI Chao

(School of Humanities, Southeast University, Nanjing 211189, China)

Abstract: Confucianism pays attention to the Time and advocates the Mean, and the spiritual core of the Confucian view of nature based on ecological ethics is the Time-Dependent Mean. There are twofold connotations in this view of nature: one upholds the preciousness of human being but sticks to an ecological ethics; the other exploits creatures but also cares about them, which is a value choice of ecological ethics with different orders. In the sense of the ecological civilization and especially the ecological ethics, Confucian view of nature follows the concentric circle as the ecological mode. In a word, Confucian view of nature that is based on the ecological ethics provides very important theoretical resources and inspiration for the construction of ecological civilization.

Key words: ecological ethics; view of nature; the time-dependent mean; ecological wisdom; concentric circle; ecological mode; ecological civilization

[责任编辑:箫姚]