

儒家“天人合一”自然伦理的现代转化

徐 春

〔摘要〕 儒家提出“天人合一”思想，一方面是为建立理想的人际关系做论证，顺应天德并确立一种具有普遍性的人间伦理；另一方面也是为了确立一种人与自然相依、顺应自然的自然伦理。其中，“畏天命”、体认自然的内在价值、承担对自然的责任等伦理思想的自然引申和合乎逻辑的结果就是我们今天所讲的环境伦理或生态伦理。儒家“天人合一”思想经过否定之否定的文化超越，可以与现代环境伦理相融合，将会为建立一种健全的环境伦理学做出重要贡献。

〔关键词〕 天人合一；敬畏生命；内在价值；责任伦理

〔作者简介〕 徐春：哲学博士，北京大学哲学系副教授（北京 100871）

中国传统哲学是“究天人之际”的学问，人与自然的关系问题是其所探讨的基本问题。虽然儒家的天人之学不等于人与自然之间关系的学说，但其中包含着一些非常重要的关于人与自然关系的思想，诸如：人是自然的产物，是自然的一部分，与自然处于“一体”即不可分割的联系中；人身上保持着种种自然属性，因此，人也受自然规律的支配；自然界是人赖以生存的条件，人只能从自然界取得维持其生存的物质资料，因此，人必须顺应和利用自然；出于维护自身生存和道义原则的需要，人肩负着保护自然界的责任，等等。

“天人合一”是儒家文化的基本精神。“天”在儒家哲学中有多种含义，也有多种诠释。南宋时朱熹就曾指出：“经传中‘天’字”，“要人自看得分晓，也有说苍苍者，也有说主宰者，也有单训理时”（《朱子语类》卷一）。由此可知，宋时之天，即有自然之“天”、神性之“天”与义理之“天”三种不同的说法。现代学者冯友兰先生则认为：“在中国文字中，所谓天有五义：曰

物质之天，即与地相对之天。曰主宰之天，即所谓皇天上帝，有人格的天、帝。曰运命之天，乃指人生中吾人所无奈何者，如孟子所谓‘若夫成功则天也’之天是也。曰自然之天，乃指自然之运行，如《荀子·天论篇》所说之天是也。曰义理之天，乃谓宇宙之最高原理，如《中庸》所说‘天命之为性’之天是也。”^①冯友兰先生讲的主要是儒家之‘天’的含义，其中物质之天与自然之天意思接近，主宰之天与运命之天的意思也大体接近。张岱年先生认为，中国哲学上的“天”有“最高主宰”、“广大自然”和“最高原理”三种基本含义。^①综合先贤哲人对“天”的多种理解可以体会到，在儒家哲学里，天是整个自然界的总称，具有宇宙性，但也具有超越的层面。无形的天道、天德是超越层面，具有精神属性，有形的天空和大地是物质层面，具有物质属性。在中国哲学中，“运于无形”之道是天，那“苍苍者”也是天。“‘形而上者’与‘形而下者’不是

^① 张岱年先生在许多文章中表达过这个观点，代表性文章是《中国哲学中“天人合一”思想的剖析》，载《北京大学学报》（哲学社会科学版），1985（1）。

分离的两个世界，而是统一的一个世界。”^[2]在儒家哲学对天的复杂解释中，有“意志之天”、“自然之天”和“道德之天”，这三种含义常交织在一起，反映出农业文明时期儒家哲学把自然神圣化，对天有着深切的敬意。

儒家主张的“天人合一”包含多个层次的内容，不同的哲学家有不同的解释，但这一理念的基本含义则是“万物一体”、“天人相参”，强调人与自然具有内在统一性。张岱年先生认为，“天人合一”学说虽然渊源于先秦时期，但正式成为一种理论观点则是在汉代哲学与宋代哲学中。汉、宋哲学中的“天人合一”说主要有董仲舒、张载和二程三种“天人合一”观。董仲舒讲“天人相类”、“人副天数”，云“以类合之，天人一也”；张载讲“天人合一”、“民胞物与”等；二程也讲天人合一，但以强调“天人本一”、“万物一体”为主。^[3]三者用语不同，其学说内容也不同，但他们都肯定“天”与人有统一的关系，这一点则是一致的。“天”是广大的自然，人是人类。人是“天”所生成的，是“天”的一部分。人与“天”不是敌对的关系，而是共存的关系。天人之间的“合一”，不是天与人主动相合，而是指人主动地与天相合，人参与宇宙进程，与宇宙秩序保持和谐，但不是把人的意志强加于自然之上。塔克尔指出：“儒家天、地、人三才同德有赖于三者浑然天成并且充满活力的交汇。不能与自然保持和谐、随顺它的奇妙变化，人类的社会和政府就会遭遇危险。”^[4](P307)所以，“天人合一”远不是一种静态的关系，而是一个不断更新的动态过程。

儒家提出“天人合一”思想，一方面是为建立理想的人际关系做论证，顺应天德并确立一种具有普遍性的人间伦理；另一方面也是为了确立一种人与自然相依、顺应自然的伦理，使农业社会的经济发展持续稳定。儒家“天人合一”观的自然引申和合乎逻辑的结果就是我们今天所讲的环境伦理或生态伦理。产生于20世纪70年代的现代环境伦理学，其基本理念和主要核心理论都能在中国儒家哲学中找到思想渊源，儒家“天人合一”思想经过否定之否定的文化超越，可以与现代环境伦理相融合，进而为建立一种健全的环境伦理学做出重要贡献。

— 42 —

一、从畏天命到敬畏生命

敬畏生命是环境伦理学的基本理念，敬畏的基本含义是敬重和畏惧，它包含着人对某种伟大而神秘的力量所产生的崇敬和谦卑感。1915年，法国思想家施韦泽提出“敬畏生命”的伦理学，在他看来，以往伦理学的缺陷在于只处理人和人的关系，而伦理学所要解决的真正问题却是人对世界、人对所有生命的态度问题。当人把植物、动物和人的生命都看做是神圣的，并能够帮助处于危急中的生命时，他才可能是伦理的，因为生命之间存在着普遍的联系。伦理就其本质而言，并不单纯局限于肯定人的善良行为上，而是要对整个世界的肯定，只局限于对人的行为的伦理学绝不是自足的，它只是普遍伦理中的特殊伦理。施韦泽试图重建自然和伦理之间的联系，他提出的基本伦理要求是：像敬畏自己的生命意志那样敬畏所有的生命意志，并对生存于自己之外的所有生命抱有同情之心。他对善恶本质的认识是：“善是保存生命，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。”^[5](P128-129)在施韦泽看来，不懂得敬畏生命，人类就会陷入盲目的利己主义之中，不仅对其他动物肆意作践，毫不掩饰残忍，同时更在同类之间挑起战乱，甚至大规模毁灭自己的同类，这意味着真正的伦理精神的丧失。因此，只有体验到对一切生命负有无限责任的伦理学才更具有思想价值，才更表明人类道德的进步。敬畏生命的伦理学包含爱、奉献、同情、同乐和共同追求这些德行，它不仅与人而且也与动物有关，动物和人一样渴求幸福，承受痛苦和畏惧死亡。可以看出，施韦泽认为生命不只是宇宙间的客观存在，生命本身即是善，它激起尊重并需要尊重。施韦泽提出的敬畏生命思想一直以来成为环境伦理学的支撑理念。

其实，在两千多年前的中国儒家哲学中就有敬畏生命的思想观念。儒家的创始人孔子，从一开始便对天有一种很深的敬意。孔子曰：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”（《论语·季氏》）在孔子的天命思想中，“天命”虽然是具有形而上意义的必然性，但还保留着“命

令”的某些含义，具有目的性意义。天不是绝对的神，已经转变成具有生命意义和伦理价值的自然界。孔子说：“天何言哉，四时行焉，万物生焉，天何言哉。”（《论语·阳货》）这里所说的天，指的就是自然界。四时运行，万物生长，指的是天的基本功能，其中的“生”字则明确肯定了自然界的生命意义。天之“生”与人之“生”是密切相关的，人应当像看待天的生命法则那样看待一切事物。^[6]孔子还说“智者乐水，仁者乐山”（《论语·雍也》），他把自然界的山、水和仁、智这两种德性联系起来，这不是一种简单的比附，而是表达人的生命存在与自然存在有着内在关联。从孔子思想中折射出来的一个重要观念，就是对天即自然界有一种发自内心的敬仰和深爱。

孔子以后的儒家都有敬畏天命的思想，宋代哲学家张载将其发展为乾坤父母之说，认为人对自然界就如同对待父母那样，有一种亲近而敬畏之情，使孔子的畏天命思想更有生命情感的意味。张载《西铭》的第一句话就是：“乾称父，坤称母，予慈藐焉，乃混然中处。”对此，蒙培元先生的解释是：“乾、坤就是天地，天地就是自然界。而人则处于天地的中间，就如同幼小的孩子，‘混然中处’则说明人与天地自然界是不可分的，同处于一个无限的生命整体之中。”^[7]

畏天命的逻辑展开就是敬畏生命。但是，无论是中国古代哲学家张载，还是西方现代思想家施韦泽，都没有把敬畏生命当做一个具体的伦理法则，也从未对这个观点进行翔实缜密的学术阐释。他们描述的是人类与自然宇宙生命息息相关，对自然生命应具有伦理态度。对生命的敬畏并不是依靠规范的调控，也不是通过社会的干预，而是主要诉诸个人对生命的信仰。能够敬畏生命是人区别于动物的本质所在，正是通过对其他生命的关爱、体验和感悟，使人的存在获得了一种比其他生命存在更宽广的维度，使人感受到了整个世界的存在，并把人与自然的关系提升为一种有教养的精神关系，从而赋予人的生命本质以更高的意义。敬畏生命强调的不是不允许利用其他生命物种的生命价值，人类的生存和发展不可避免地要以牺牲其他物种的生命为代价，但是，在什么情况下伤害和牺牲其他物种的生命是

需要慎重选择的，这就使人对其他物种的生命负有伦理责任。作为伦理的生命，人应该始终努力尽可能避免随意地、过于功利地损害其他生命。敬畏生命是我们对世间万物应该采取的一种伦理态度，它不是一种外在的行为规范，主要是一种内在的德性追求，它的目标是：“实现进步和创造有益于个人和人类的物质、精神、伦理更高发展的各种价值。”^{[8](P129)}一个有道德教养的人对待所有生命都应持敬畏的态度，这种态度有别于宗教信仰，它只是一种尊重生命、爱护自然、保护自然的道德品质，引导我们过一种真正伦理的生活，现代人确实需要这样一种品性。

二、从超越工具价值到体认自然内在价值

在西方哲学传统中，价值是以人的主体性为尺度的一种关系，即只有人能够进行价值评判，也就是说，评价活动总是由一个有意识的评价者进行的，只有人类能作为评价活动的主体。^[9]在20世纪初，威廉·詹姆斯曾把自然界描绘成一个本身完全没有价值的世界，只因为有了人才变得有了价值，这种思想成了长期居于主导地位的范式。依照这种观念，自然本身无所谓价值，必须有人感觉到价值，价值才会存在，没被感知的价值是无意义的。自然环境和资源作为人类生存条件的提供者，对人而言只具有工具价值，自然环境各要素之间也没有内在的价值关系，只有一种本能的、被动的相互作用关系。

基于西方传统哲学的主流价值观，特别是笛卡尔的“我思故我在”同样也适用于“我知故我评价”，人们对自然价值的认识首先是以人的利益为核心来衡量自然能够给人带来什么好处，直接看到的是自然之物的工具性价值和眼前的效用价值。这种站在人类中心主义的角度急功近利地对待大自然的态度，必然把自然界仅仅当做资源和手段，当做开发和利用的对象竭泽而渔、巧取豪夺，必然发生主体尺度不受限制地僭越，造成无限地征服自然的恶果，对自然的极度支配必然造成对自然界的过度损害。

20世纪70年代，针对人类面临的生态环境危机，西方环境伦理学家试图把确立自然的内在价值作为环境伦理学的基础理论进行论证。他们

认为，自然的内在价值主要指的是自然所具有的不需要由人来决定、与人的需要无关、非工具意义的内在目的性。20世纪初，西方伦理学重要代表、英国哲学家爱德华·摩尔（G. E. Moore）的“内在价值概念”被许多学者用来佐证自然的内在价值。摩尔认为，“善”是伦理学的最基本概念，对“善是什么”的探讨是伦理学的首要任务。摩尔反对以往的伦理学家把伦理学局限在人类行为上，把善的意义仅仅看做是人的行为的道德性质的描述。在摩尔看来，除人的行为外，其他事物同样可以具有善的性质，如果我们不考察善的一般性质，而只注重行为的善性质，就难免会发生错误。^{[10](P55-56)} 摩尔认为，在伦理学中，“善就是善”，这是一种自明的原理，亦即可以通过直觉加以把握的，我们在直觉上就能领悟到善的意义是单纯的、不可定义和不可分析的。摩尔把具有善性质的事物分为两类：一类是“本身就具有善性质的事物，可以称之为‘目的善’或‘内在善’，它所具有的是‘内在价值’”^{[11](P68)}，另一类事物的善则是由于“作为原因同具有善性质的事物有关的事物，可以称之为‘手段善’或‘外在善’，它所具有的是‘外在价值’”^{[12](P68)}。在《内在价值概念》一文中，摩尔认为：“说某类价值为‘内在的’，仅仅是指某一事物是否具有这种价值和在什么程度上具有这种价值，完全依赖于这一事物的内在本性。”^{[13](P69)} 依照摩尔的观点进行推论，自然的内在价值就是指由自然自身所决定的、非人为因素规定的独立的意义存在，它是对自然界自成目的性的一种表征，是一种通过直觉把握的、自明的原理。

环境伦理学的奠基者、美国环境伦理学家霍尔姆斯·罗尔斯顿主张自然具有内在价值，尊重自然的内在价值是人的道德应该。他说：“内在的价值呈现于人类的经验之中，它们不需要其他的工具性的参照，而是本身就可以作为一种享受……此外，自然的内在价值是指某些自然情景中所固有的价值，不需要以人类作为参照。”^{[14](P189)} 其实，每个生物都有自身的内在生命目的性，他们能照顾自己，能自为地进行自身的生命活动，都本能地奋力传播自己的物种、繁殖后代。罗尔斯顿认为：“‘自然的内在价值’这一概念在从价值主观论到价值客观论的转化中起了主导作用，但

它同时又迫使价值从个体中走出，走向个体的角色及个体的生态网。并不是孤立的事物自身有什么自为的自然物性，而是个体的事物都以其外向性与更广阔范围内的自然相协调。”^{[15](P192)} 也就是说，价值从个体中渗出来，进入了系统，因而我们再也不能仅仅把个体（主体或客体）确定为价值之所在。在地球生物圈内，不同物种之间形成的相互依存和生存竞争关系实质上就是一种价值转换关系：各物种一方面体现着自身的生命目的性，实现着自身的生命内在价值，另一方面又被动地满足着其他物种的生命需要以及它所从属的更大生态系统的需要，表现出各种工具价值。自然系统这个生命之源将不同物种的内在价值与工具价值结合到一起，相互利用和转化，以此维系生态系统的平衡。正如罗尔斯顿所说：“内在价值只有植入工具价值中才能存在。没有任何生物体仅仅是一个工具，因为每一个生物体都有其完整的内在价值。但每一个生物体也都可能成为其他生物体的牺牲品，这时它的内在价值崩溃，化作了外在价值，其中一部分被作为工具价值转移到了另一个生物体。从系统整体来看，这种个体之间的价值转移，是使生命之河在进化史上沿生态金字塔向上流动。”^{[16](P231)} 霍尔姆斯·罗尔斯顿想要论证的，不是确定什么是世界上最有价值的事物，而是要确定这世界本身的终极价值。生命目的性是自然的内在价值，也是世界本身的终极价值。

环境伦理学的核心理论就是承认并论证自然具有内在价值。其实，两千多年前的中国儒家哲学中已经体认到天地自然的内在价值在于天道、天德，且具有生命意义和道德意义，并论证了生命目的性问题。目的就是引起生命活动和行为的动源，是活动者和行为者的指向和企望，它往往是价值和意义评价的承载。儒学是生命哲学，儒学的目的性本质就是“生”。“所谓生就是从无到有，从静到动，而新象新意不断呈现的活力。”^[17] 诚如荀子所说，物之生显示气，然后是生，生而后有觉，觉而后有义。人就是有气有生有觉有义的存在物，从气到生到觉到义，也显示出生命发展的过程，代表了生命向上演化与追求的一个方向，可以说具有内在的目的性。儒家把宇宙看做一个整体，在这个整体中，各部分都有其职能和

本分。天地人三才相互贯通形成一个有层次的系统。天地的目的就是天生地养、天覆地载，日月同明，四时合序，生育万物；万物的目的就是尽性遂生，同生共育，和谐相处；人的目的就是各安其位，各尽其分，除尽好五伦之道外，还要帮助、参与万物的生长。只有人和自然的组成部分在其各自的位置尽了职责，完成了自己的目的，这个宇宙的整体就完成了自己的目的。

蒙培元先生认为，中国哲学的目的性理论，可从“天命”学说和“天地之心”学说两个方面得到说明。自从孔子创立儒学之后，天是自然界而不再是上帝，“天命”由上帝意志变成了自然界的生命创造的秩序，但是还保留着“命令”的某些含义，即目的性意义。天不仅“生”万物，而且“命”万物，这就赋予所生之物以价值目的。因此，解“命”字为目的性似乎比解“命”字为必然性更符合中国哲学的精神。^[18]“天地之心”的“心”就是目的，指大自然的目的。据考证，“心”字从字源上讲是指“木心”，其本义是生长。天地以“生”为心，其本质就是生育万物并具有规律性。后来，“心”具有了心理学、精神哲学的内涵，但心的生长意义被保留下来了，而且进一步发展出目的性学说。宋明儒家提出“天地以生物为心”、“人以天地生物之心为心”的理论，就是这个学说的进一步发展。因此，所谓“为天地立心”，不是“人为自然立法”，而是通过人的有目的的创造性活动使自然目的真正得以实现，最终变成人类的生命目的。^[19]

儒家“天人合一”观念最深刻的一个含义，就是对自然界具有生命意义的肯定，并肯定自然具有自身的内在价值。这一思想用现代环境伦理学的术语来表达就是，自然界不仅是人类生命和一切物种生命之源，而且是价值之源。自然界绝不仅仅是在盲目的必然性和因果性作用下运行，而是一个有序化的过程，这一过程最终指向生命和善。事实上，儒家哲学的生命具有目的性思想对于现代环境伦理学阐发自然的内在价值具有重要的启发意义，它有助于我们明确两点：第一，自然的内在价值是指生态系统自身的生命目的性，生态系统是复杂的网络结构，维护生命目的性对于维护整个自然生态系统的完整、稳定、有序，并保持物种生命多样性具有重要的价值和意

义。第二，在包括人类在内的整个地球生态系统中，人类不是价值关系中的唯一主体，而是不同物种的生物体互为价值，人的尺度也不是评价整个生态系统的最终根据和唯一根据。因此，不应坚守人类中心主义的“唯我独尊”，相反，在自然具有先在性、人只是自然的一部分这个意义上，人要服从于自然的尺度。人类需要重新全面审视自然的价值，把生态环境保护建立在对人类以外的所有生命、所有自然之物都珍视的基础上，审慎地把它转化为工具价值。

三、从人类中心到对自然的责任伦理

在西方哲学传统中，以人为中心是贯穿于人的世界的一个根本原则，这种价值观意义上的人类中心主义在西方有着悠久的历史传统。“人是万物的尺度”，“大自然是为了人的利益而创造出来的”，人“天生”就是其他存在物的目的，这些观念在西方文化中根深蒂固。古希腊哲学家亚里士多德曾明确指出：“植物的存在是为了给动物提供食物，而动物的存在是为了给人提供食物——家畜为他们所用并提供食物，而大多数（即使非全部）野生动物则为他们提供食物和其他方便，诸如衣服和各种工具。由于大自然不可能毫无目的、毫无用处地创造任何事物，因此，所有的动物肯定都是大自然为了人类而创造的。”^{[20](P23)}中世纪，基督教进一步从宗教的角度强化了 this 观念。怀特曾指出：“在所有的宗教中，基督教是最以人为中心的宗教。”^{[21](P13-14)}根据《圣经》的观点，人类虽为上帝所创造，却是大自然的主人，是明显高于其他生命形式的物种；所有的动物、植物都是上帝创造出来为人类利益服务的，人类具有统治大自然的特权，这是上帝所赋予的。直到近代以来，这种人类中心主义一直是支撑人类实践活动的理论基石。

现代人类中心主义用来证明人的优越性和人的特殊地位的主要依据是人具有理性并由理性衍生出超越其他物种的各种特质。其核心观念就是：人由于具有理性，因而自在地就具有生命的内在价值，而其他一切缺乏理性的存在物就只具有被动的工具价值。人的理性所具有的天赋特权使得他有能力把其他非理性存在物当做工具来使

用。人是所有价值的源泉，非人类存在物的价值是人的内在情感的主观投射。没有人的在场，大自然就只是一片“价值空场”。伦理原则只在人类范围内适用，人的需要和利益是最重要的核心价值，是道德的唯一相关因素，因而人对非人类物种存在物的关心只应限于那些对人类直接有用的自然物，而且对这些自然物的义务只是间接表达对人的义务。^{[22](P346)}

在古代，由于生产力不发达，人类改造自然的能力有限，“人是万物的尺度”这一观念主要是人们看待世界的价值标准，它对人与自然的大体和谐关系没有产生整体性、全球性的损害。近代以来，人类的智慧和力量得以充分展现，创造了超过以往一切世代的巨大物质财富，人类俨然成了自然的主人。这种对理性主义的大力弘扬，对主体的过度赞美，使得人类更加否认或轻视人以外的任何存在物的价值。人类所关心的是自身的眼前利益，把自然只是作为满足人的生存需求及欲望的占有物，因此，在人与人之间的利益争夺中，必然使自然被摧残、环境遭破坏，结果将人与自然的关系推向了对其对立的两极，形成了完全以人类为中心处理人与自然关系的模式，将人类利益超自然化、人类价值唯一化、自然存在对象化。可见，在人与自然关系尖锐对立的背后其实隐藏的是人与人关系的深刻矛盾。

中国哲学特别重视人的问题，但绝不是离开自然之天而谈论人的问题、解决人的问题，而是在人与自然的内在统一中解决人的问题。中国哲学也很关注自然界的问题，但它并不是将自然界与人的存在分离开来，作为单纯的对象去认识，而是从人的存在出发，“反观”自然界的问题。这种“反观”的结果是，认为自然界是生命整体或有机整体，人只是其中的一部分。儒家哲学虽然有“天地之性人为贵”的思想，但是，人的尊贵并不是凌驾于万物之上，对万物可以进行任意宰割和奴役。实际上，人与动物、植物都是天地所生，具有生命的内在关联性和相互依存性。因此，人对万物的同情、关爱和保护体现的是仁心之“不容己者”，这是一种本然的、也是应然的生命关怀。

儒家哲学以“己所不欲，勿施于人”建立起推己及人的社会伦理秩序，相应地也建立起“民

胞物与”、推人及自然的伦理秩序。孟子的“仁民爱物说”和张载的“民胞物与说”都是由于看到动物也是有生命、有感情的，才将万物（动植物）看做是自己的朋友或伴侣，主张对动物要有不忍之心、恻隐之心，并加以体恤、爱护。这是推人及自然的代表性观点。推人及自然虽然以“人”为逻辑起点，但通过取譬于人，推人及自然地作出合乎道德的判断。因为从生命的意义上说，人与动植物都是天地父母之所生，人与万物是相通的，是“一气流通”、“一理贯通”的。^[23]在这个意义上，人与万物具有平等性，人并不是凌驾于万物之上的主宰者。但是，人作为人，又不能将自己完全混同于物，而要尽其人之所以为人之性，人的德性的核心便是诚与仁，因此，要以诚待物，以仁爱物，“人所不欲，勿施于物”，承担起对自然的伦理责任。

对自然的伦理责任是以自然为逻辑起点的他者思维，是在人类中心之外发现了自然这个“他者”。人与自然的关系不是简单的主体对客体的认识、利用和改造关系，而是生态系统中复杂的网络关系，具有相互制约、相互回应的特点。在这种关系中，人对自然的善待性回应是维持和发展人与自然和谐关系的基础。当代中国学者提出传播和树立“回馈自然”的生态补偿伦理，意思是说，“在向自然索取的同时要回馈自然和补偿自然，污染了环境要进行治理和净化，透支了自然价值要给予生态补偿等”。^[24]这是应对因生态危机导致的人类生存危机，寻求人类自身可持续发展而提出的对自然的伦理责任，从表面看是对自然作出了善意回应，受益的是自然，实际上受益的是人类自身。在人类对自然的作用不断强化、人与自然的关系不断恶化的情况下，人类只有主动承担起对自然的伦理责任，才会有适合人类持续生存和发展的良好生态环境。

借鉴儒家“天人合一”的自然伦理资源，我们需要文化自觉，使传统的农业文化获得现代意义并实现创造性的转化。秉承敬畏生命的基本理念，体悟自然的内在价值，从对自然的伦理责任转向道德实践，表明人的主体意识升华到了更高的境界，具有了他者思维。只有这样，我们才能以一种更广大、更长久、更富有前瞻性的“天人合一”理念守护人类的生命栖息地。

参考文献

- [1] 冯友兰:《中国哲学史》,上册,北京,中华书局,1961。
- [2] [18] [19] [23] 蒙培元:《中国哲学生态观论纲》,载《中国哲学史》,2003(1)。
- [3] 张岱年:《天人合一评议》,载《社会科学战线》,1998(3)。
- [4] 杜维明:《当代新儒家人文主义的生态转向》,载 Mary Evelyn Tucker、John Berthrong 编:《儒学与生态》,南京,江苏教育出版社,2008。
- [5] [8] 阿尔伯特·施韦泽:《对生命的敬畏——阿尔伯特·施韦泽自述》,上海,上海人民出版社,2007。
- [6] 蒙培元:《中国的天人合一哲学与可持续发展》,载《中国哲学史》,1998(3)。
- [7] 蒙培元:《张载天人合一说的生态意义》,载《人文杂志》,2002(5)。
- [9] 霍尔姆斯·罗尔斯顿:《自然的价值与价值的本质》,载《自然辩证法研究》,1999(2)。
- [10] [11] [12] [13] 石毓彬、程立显、余涌编:《当代西方著名哲学家评传》,第四卷,济南,山东人民出版社,1996。
- [14] [15] [16] 霍尔姆斯·罗尔斯顿:《哲学走向荒野》,长春,吉林人民出版社,2000。
- [17] 成中英:《本体与生态:导向天人环境伦理学八原则》,载《儒学与全球伦理国际学术研讨会论文集》,2012。
- [20] 亚里士多德:《政治学》,北京,商务印书馆,1965。
- [21] L. White. "The Historical Roots of Our Ecological Crisis". In L. P. Pojman (ed.). *Environmental Ethics: Reagings in Theory and Application*. Belmont, CA: Wadsworth, 2001.
- [22] 何怀宏主编:《生态伦理——精神资源与哲学基础》,保定,河北大学出版社,2002。
- [24] 余谋昌:《环境公平是构建和谐社会的必要条件》,载《环境》,2006(3)。

Modern Transformation of the Confucian Ethics of “Harmony between Man and Nature”

XU Chun

(Department of Philosophy, Peking University, Beijing 100871)

Abstract: The Confucian idea of “Unity of Nature” was put forward to serve a twofold purpose. On one hand, it provides support for the construction of ideal interpersonal relationships and establish a universal type of humanity that complies with the Heavenly ethics. On the other hand, it serves to establish an ethics that highlights mutual dependence between man and Nature and man’s conformity with Nature. The natural extension and logic results arising from such ethical thoughts as Fear of the Mandate of Heaven, awareness of the intrinsic value of Nature and commitment to responsibility for Nature are what are perceived as the environmental ethics or ecological ethics today. Through cultural transcendence of negation after negation, the Confucian idea of Harmony between Man and Nature can be fused with modern environmental ethics, which would contribute significantly to the establishment of a healthy, comprehensive environmental ethics.

Key words: Harmony between Man and Nature; reverence of life; intrinsic value; responsibility ethics

(责任编辑 李 理)