

人与环境

——如何重新解读中国哲学的“天人合一”理念

曾小五

(湖南大学 岳麓书院, 湖南 长沙 410082)

[作者简介] 曾小五(1965-),男,湖南耒阳人,湖南大学岳麓书院副教授,哲学博士,主要从事道德哲学、中西哲学比较研究。

[摘要] 源于西方社会的“环境伦理革命”使人们把目光投向了 中国哲学的“天人合一”理念。但是,中国传统哲学的“天人合一”理念并没有把自然物纳入道德关怀。因此,必须对“天人是一”、“天人相分”和“天人合一”三个命题进行重新诠释,以阐明“人”和“天”的关系,实际上是人和环境的关系。人与环境本来是不可分割的一体存在,整个世界就是“我(大我)”本身,只是由于人的“自我意识”的作用才有所谓人(小我)与环境的区分和对立。所以,追求与环境的协调和统一正是作为能动者的人的行为的应当。

[关键词] 人与环境; 伦理革命; 中国哲学; 天人合一

[中图分类号] B21 [文献标识码] A [文章编号] 1671-881X(2007)01-0023-07

一、西方社会的环境伦理革命——问题的提出

重新解读中国哲学“天人合一”理念的基本理论背景是当代西方社会的“环境伦理革命”。这场革命的逻辑演进和最后结局使人们不得不把目光投向了东方——中国哲学的“天人合一”理念。

从总体上看,这种被誉为西方当代社会道德革命的环境伦理思潮的基本特征可以这样概括:它是用非人类中心主义取代近代以来的人类中心主义的一种伦理理论和实践的运动。所以,其基本理论过程主要表现为非人类中心主义与人类中心主义之间以及非人类中心主义内部争论的不断深入。

人类中心主义实际上是西方自古希腊以来的哲学传统。近代人类中心主义是与奠基于笛卡儿的主客二分思维模式密切相连的。这种主客二分思维模式的核心在于把世界分成主体(主观)和客体(客观)两部分,“或者从主体出发引出客体,或者从客体出发引出主体”。而它落实在伦理观上,就表现为把人(主体)与环境(客体)分割开来,并以人为标准去判断和衡量一切事物的价值性,即认为只有人(理性存在者)才是目的,而其他一切事物如岩石、草地、山川和动植物等都只是手段;或者说,只有人才具有内在价值,而人之外的其他一切非理性存在物都只有工具价值,即道德的主体只限于人、人只对人负有道德义务。所以,这种近代以来的人类中心主义伦理观的基本特征可以概括为三个方面:第一,人物(即主客)二分,即把人与环境割裂开,并对立起来;第二,个体主义(individualism),即孤立地看待事物之间的伦理关系,认为价值、权利、义务等的基本载体最终只能是个体;第三,人类中心,即以目的和手段的关系去区分人和物——人是目的,物是手段(即只有人才具有内在价值,除人之外的物只具有工具价值)。这

三者之间的内在逻辑在于:主客二分是最根本的态度,个体主义和人类中心都是前者的逻辑延伸。

随着现代社会环境问题的日益突出,很多学者认为,正是这种人类中心主义的道德观,导致了人类对自然环境道德地位的漠视以及对自然的征服和掠夺,从而引发了全球范围的生态危机。因此,人类要想真正地在这场全球性的危机中解放出来,必须来一场真正意义上的道德革命,即把内在价值赋予人之外的其他事物,使人类不但负起对人自身的道德责任,而且还要负起对自然界其他事物的道德责任。这就是所谓西方社会非人类中心主义道德革命的基本精神。

总观西方社会非人类中心主义的道德革命,我们(至少在逻辑上)可以把它分为三个环节或形态:作为个体主义的动物中心主义和生命中心主义,作为整体主义的生态中心主义和罗尔斯顿的“综合主义”。

非人类中心主义道德革命的第一种形态是作为个体主义的动物中心主义和生命中心主义。

所谓动物中心主义,就是试图把道德关怀的对象扩展到动物身上,赋予动物以内在价值的一种伦理观点。持这一观点的主要代表是辛格(Peter Singer)。

辛格试图借功利主义的基本原理把道德关怀的对象扩展到动物身上。在功利主义者看来,能给人带来快乐(或幸福)的行为就是善的,具有价值;不能给人带来快乐的行为就不是善的,不具有价值;只能给人带来痛苦的行为就是恶的,具有负价值。所以,“对苦乐的感受性”其实就是功利主义者所认为的人之具有内在价值的根据。辛格认为,假如功利主义是成立的,那么动物也具有内在价值和道德权利,也应当成为道德关怀的对象,因为动物也具有感受苦乐的能力。

然而,把“对苦乐的感受性”作为事物具有内在价值的根据必然陷于能力主义,所以,辛格在扩张人类道德关怀范围、把权利赋予动物的过程中,同时也降低了胎儿、婴儿、残疾人、植物人的道德地位,甚至否定了智障婴儿的生存权^[1](第 68-79 页)。

为了克服辛格理论的自相矛盾,新型动物中心主义者雷根(T. Regan)提出了旨在绝对平等的“动物权利”理论。

雷根论证的基本方法是把动物和人(个体)作类比:人之所以具有权利,是因为人拥有固有价值,而人之所以拥有固有价值,则是因为人是生命的主体;动物也是生命的主体,所以动物也应当具有固有价值,具有受到道德关怀的权利。

泰勒(Paul W. Taylor)也反对把扩张道德关怀对象的根据建立在功利主义的基础之上。他是利用“生命的目的性”来论证并确定道德关怀的对象。泰勒认为,包括植物在内的所有生命个体都拥有自身生命的目的性。这种自身生命的目的就是它们“自身的善”,即它固有的内在价值。因此道德关怀的对象不能仅限于有感觉的高等动物,还应该扩展到包括动植物在内的所有生命个体。这样,泰勒在批判辛格的道德理论时,提出了一种生命中心主义的道德观。

虽然雷根和泰勒抛开了辛格的感觉能力主义,从另外的角度论证了人和动物、人和生物之间的平等性,论证了他们的道德权利,但是,我们会发现,假如用这种平等原理来指导人的实践,也会遇到难以解决的困难:当两个道德存在物发生利益冲突时该怎么办?例如,一个饥饿的人能不能吃掉一条鲜活的鱼?为了解决这一问题,他们设立了一系列补充规定,如自我防卫原则、对称原则、最少伤害原则、分配正义原则、补充正义原则等^[1](第 84 页)。通过这些补充原则,他们又给人赋予了一定的特权。显然,这种人的特权的确立同样是与他们所谓“平等权利”的初衷自相矛盾的。

总之,不管是辛格和雷根的动物中心主义,还是泰勒的生命中心主义,都有着内在难以克服的矛盾。为什么呢?

其实,不管是动物中心主义还是生命中心主义,其基本立场都是个体主义的^[1](第 99-100 页)。因为个体主义与人类中心主义一样是主客二分思维模式的产物,立足于“主客二分”基础上的某一立场去反对它的另一逻辑结论,当然只能是自相矛盾。

动物中心主义或生命中心主义的环境伦理思潮因为立足于个体主义而不能成功,于是一些学者认为,要真正完成这种中无前例的道德革命,必须彻底颠覆近代以来的西方个体主义传统而把环境伦理学

建立在整体主义的基础之上。这样,整体主义成为了非人类中心主义道德革命逻辑演进的第二个环节。

整体主义环境伦理学的出现则可溯至利奥波德(A. Leopold)。利奥波德的大地伦理实际上是建立在整体论的基础之上的,它把包括山川、岩石、土地等无机界在内的整个自然界都纳入了道德共同体的范围,把道德地位赋予了物种和生态系这类集合,而且认为个体的道德价值低于生命共同体的价值。所以,人们把这种环境伦理观叫生态中心主义。生态中心主义的基本原则是:当一件事情有助于保护生命共同体的和谐、稳定和美的时候,它就是正确的;当它走向反面时,就是错误的。

但是,这种整体主义环境伦理学同样有着自己不可克服的困难。且不说那些通常的质疑,我们现在只问:假如真的“山会思考”,“人”将置于何处?假如我们也“像山那样思考”,又应当把自己置于何处?显然,这种整体主义已完全取消了人与环境关系中人的主体性地位,从而就把伦理学还原成了纯粹的生态科学。

从表面上看,这种生态中心主义“伦理学”用整体主义取代了西方传统的个体主义,用生态中心主义取代了人类中心主义,其革命的彻底性已超越了动物中心主义和生命中心主义。但是,从其根本的立场看,它也并未完全摆脱近代以来的西方哲学传统。因为作为科学的生态学预设的基本立场正是主客二分。主体(主观)在这里只不过被省略(或悬置)了而已。因而,整体主义环境伦理思潮的错误从根本上讲与个体主义并无二样。而且,整体主义伦理学因为悬置了人的主观性,把世界当成了脱离了主观的纯客观,因而在取消人类中心和个体主义时也取消了人与环境关系中人的主体性地位,最终取消了哲学和伦理学。

然而,在有的非人类中心主义者看来,“环境伦理革命”之不成功不在于别的,而主要在于其论证的不全面,动物中心主义和生命中心主义只论证了个体的道德权利,而整体主义者只论证了生态系的道德权利。他们认为,真正的环境伦理学必须既论证个体又论证整体的道德权利。于是,有了非人类中心主义道德革命的第三个逻辑环节——“综合主义”。环境伦理学的集大成者罗尔斯顿(Holmes Rolston)正是这一环节的代表人物。

罗尔斯顿认为,人对自然负有直接的义务,因为客观事物本身拥有内在的价值。不过在他看来,这种自然物的内在价值可以从两方面去论证。其一,从主体性(即个体)的角度论证。动物、植物等生命体,虽然不能像人一样拥有自我意识、自律等高级的主体性,但只要是生命有机体,它就具有一定的目的性和选择能力,因为它们同样会从工具的角度把其他动植物当作资源。在这个意义上,所有的生命体都是可以把他物作为“手段”加以利用的能动的主体,都从内在的角度维持了自己的生命,把自己当成了目的。既然生命体都拥有目的性和能动性,那么,它们就都拥有内在价值。其二,从整体主义的角度论证。罗尔斯顿认为,虽然从主体性的角度难以论证泥土、岩石、荒野等的内在价值,但是,只要我们改换整体主义的角度,就可以轻易完成这一任务。因为泥土、岩石以及荒野都是地球生态系的一个组成部分,它们与动植物等相互联系,共同维护着地球生态系的进化和生命形态的存在。自然生态系的这种创生性,正是自然共同体具有内在价值的事实根据。既然自然生态系具有内在价值,那么,作为其必不可少的组成部分的各种要素,包括泥土、岩石等,当然也就有了内在价值^[2](第261-274页)。

至此,西方的生态伦理学似乎已是全面和成熟的了。

但是,我们无法否认,罗尔斯顿在论证事物的内在价值时所采用的方法实际上只不过是个体主义和整体主义的综合,所以,所有对个体主义和整体主义的责难也同样适合于它。另外,由于罗尔斯顿对各种事物的内在价值的论证并不是从单一理念出发的,所以,从根本上讲,它也是一个拼凑起来的、缺乏统一性的理论。

总而言之,西方社会非人类中心主义扩展道德关怀对象的“伦理革命”,从理论上讲,只不过是站在“主客二分”这一传统哲学思维模式基石上的一场反对由这一基石衍生出来的其他观点与态度的理论论证过程。这就是这一场革命注定要失败的根部的理论缘由。

既然建立在西方传统“主客二分”的基本哲学态度之上的各种伦理观点,都不足以完成这场新的环

境伦理学的革命,那么,真正的伦理革命是不是要彻底背离这一根本的西方传统?彻底抛弃了西方“主客二分”的基本立场以后,我们从怎样的基本立场出发?于是,人们自然地想到了东方哲学:中国哲学的“天人合一”理念能否当此重任?

二、中国哲学的“天人合一”理念——如何解读

“天人合一”是中国传统哲学概括“天”“人”关系的核心理念。这一理念主要是用来阐明人的道德理想的,即阐明“人”与“天”在道德上的一致性或统一性。中国传统哲学对“天人合一”理念的解读依其对“天”的理解不同大致有三种模式。

在夏、商、周“三代”的时候,“天”指高高在上的主宰宇宙万物的人格神,“人”则主要指“天子”“人王”等统治者。这里,“天人合一”是指统治者的德性与“天”的德性一致或统一;“天人合一”的达成,则是通过“天”的威严和赏罚而实现的。因为“天”具有至上的道德,其德性的主要表现就是“生育万物”,所以,统治者也应当像天一样关心他的子民。当统治者能够以苍生为念即与天合德时,“天”就会保证其统治地位;而当其行为与天德相背时,“天”就会通过惩罚剥夺他的统治地位。所以统治者应当修德以配天。^[3](第 62-63 页)西汉时期董仲舒“天人感应”神学目的论的道德学说,也基本没有超出这种“天人合一”的观念模式。

在道家哲学中,“天”主要指与“地”相对的“物质的天”,“人”则主要泛指一般的个体的人或“自然的人”。老子认为,因为“天”和“人”同生于“一”(原始混沌的宇宙),所以,它们具有同样的根或本性,遵循同样的宇宙根本规律——“道”。这就是“天”与“人”应当且能够“合一”的根本原因。老子认为,在宇宙生成的过程中,“天”“人”相分,而相分的“天”和“人”要重新实现统一,其根本方法只有“人法地,地法天,天法道,道法自然”^[3](第 67-68 页)。

宋明儒学在“天人合一”的观念上承袭了先秦儒学的基本精神,并在综合佛道诸学的基础上,给出了自己新的阐释。在这里,“天”不再是人格神,也不是道家“物质的天”,而是作为社会道德纲常抽象化的“义理之天”;“人”主要指作为社会动物的人。

张载以气一元论为逻辑起点,提出了“天人本无二”的论题,论证了人性和天性原本是同一的。但是,他的“天人合一”最终还是落实到“人”与“天”在伦理秩序上的一致^[4](第 354-362 页)。程朱认为,有一个先天地而存在的“理”,天得之为“天理”,人得之为“人理”。“天理”“人理”原出于同一个太极。所以,“天理”“人理”是一致的。所谓“天人合一”,就是指现实中的人去掉人欲,复明心中的天理^[4](第 367-389 页)。在陆王心学看来,心即理。人具此心,满心而发,则得森然万象(天)。所以,“天”“人”本是“一”。人只要革去心中的欲望(使人背天德的原因),天理自然昭明,从而完全达到“天人合一”^[4](第 404-407 页)。可见,宋明儒学的“天人合一”理念只是用于论证封建伦理纲常的普遍必然性的。

总之,中国传统哲学虽然是用“天人合一”的理念来论证人的道德理想的,但是,其最终目的充其量不过是为了论证并建立一种社会的人际道德或属人的道德。虽然张载也曾提出过“民胞物与”的观点,但是,他并没有在此基础上生发出一种生态伦理学,最终还是回到了人际伦理之中。所以,中国传统哲学的“天人合一”理念,自始至终都没有一种把自然物纳入道德关怀的主动企图,因而,在这里,没有也不可能建立起我们今天所需要的环境伦理学。所以,要想在中国哲学“天人合一”理念的基础上建立一门我们所需要的新的环境伦理学,必须对它进行全新的解读。

那么,我们应当怎样解读“天人合一”理念呢?

我们首先面临的当然是重新确定这一理念的相关概念。其一,是“人”。这里的“人”是有意识和自我意识即理性的能动者,包括个体的人、群体的人和作为类的人。其二,是“天”。这里,我们把它理解为与“人”相对的“环境”。所以,“人”和“天”的关系实际上是人和环境的关系。当“人”指个体或群体时,“天”则指与个体或群体相对的环境,包括社会环境和自然环境,当“人”指人类时,则“天”指人类所生活

和栖息的自然环境,包括大地上的动植物、空气、水等,也包括广漠的宇宙空间。其三,“合一”。“合”即配合、符合、吻合、适合,“一”就是“非二”,就是不可分割的整体,所以“合一”就是合二为一,即使相分的“天”和“人”相互配合、符合、吻合、适合,最终完好地成为一个整体。因为,在这种“天”和“人”的关系中,“人”是相互作用中的能动者和主动者,所以,“天人合一”,简单说来,就是通过人的主动或能动的实践,使人与环境协调一致或相互统一。

那么,我们为什么要追求人与环境的协调一致或相互统一呢?我们又怎样才能实现之,或者说,实现人与环境统一的基本原则是什么?下面,我们试图通过对三个密切相关的命题的分析来阐释这一问题。

(一)“天人是一”

我们有什么理由使“天”与“人”合为一体呢?只能是因为“天”和“人”原本就是一体。所以,“天人是一”是一个原始命题。这一命题不成立,则“天人合一”就是一种外在的强加。因而,要建立或论证人与环境之间的伦理关系,首先必须论证“天人是一”的命题。

我们知道,世界是普遍联系的。因为我们无法想象一个世界中会有两个部分是毫不相干的。世界中的两个毫不相干的部分意味着其中的一部分在另一部分的世界之外,这实际上就等于说有两个毫不相干的世界。而一个世界是绝不可能等同于两个毫不相干的世界的。所以,任何世界都是“一”即都是一个完全的整体。这个世界当然把“我(小我)”包括在其中。所以,“我(小我)”和世界的其他部分是一体的,是一个不可分的“一”。既然如此,在逻辑上,“我”就可以意识到这整个世界是“一”。“我”意识到整个世界是“一”,换一句话说,就是意识到这整个世界就是“我”。这个“我”就是所谓“大我”。正是在这个意义上,我们可以说:“我”(大我)就是整个世界,整个世界就是“我”。

我就是整个世界,整个世界就是我?这可以理解吗?这不背谬吗?其实不然。我的眼睛,不只是那种视觉器官,还包括空中的光线;我的耳朵,不只是那种听觉器官,还包括能传递声波的物质;我的鼻子,不只是那嗅觉器官,还包括弥漫的气体。没有光线,哪里会有视觉器官?没有传递声波的物质,哪里会有听觉器官?没有空气,哪里会有呼吸系统?没有了坚实的大地,哪里会有脚?没有了世界的其他部分,哪里会有“我”(人)?所以,人与世界是无法真正分割的。世界就是人的世界,离开了人无所谓世界;人就是世界的人,离开了世界也无所谓人。

正因如此,我们说,“天人是一”是真实的世界图景。“世界”原本就是“一”,只不过,在意识出现之前,一切都处于混沌或潜在状态,或者说,这“一”是混沌或潜在的“一”,而当意识出现,“世界”才跳出混沌或潜在状态,成为真实的、明朗的“一”。因为,“天人是一”为世界本来的状态,因而它是绝对的、无条件的。

其实,一切“善”的原则之有意义的一个最基本的必要前提就是“天人是一”。所以,我们如若建立伦理学或环境伦理学,首先必须论证的就是“天人是一”的命题。因为,假如“天”与“人”从根本讲不是“一”,而是“二”,我们有什么理由给予环境(“我”之外的其他事物)示以善意或施以善行呢?因为一个事物如果与“你”是彼此割裂的“二”即毫无关系,就意味着它在你的真实的世界里根本就不存在。这样,我们实际上对它也就无法施以善举了。而只要“天人是一”即人与环境是一个不可分割的生命体,则“善待环境”就成了一个自明的命题。一个有正常理智或者有正常本能的人,谁不会好好爱护自己的眼睛、手脚、肤发,谁不会好好保重自己的身体?因为人(我)与环境原本是“一”而不是“二”,那么,从这一角度看,“一切”就都是“我”了,而“我”也就成了“一切”。这里,没有外在于“我”的东西,没有“异己”于“我”的东西,一切都是“我”的组成部分。于是,这里的一切价值也都只是“内在价值”。环境物之所以具有内在价值,其原因正在这里。

(二)“天人相分”

“天”“人”本是“一”,为什么还要言“合”呢?因为在一定的条件下,出现了“天人相分”。所以,“天人相分”是我们要分析的第二个命题。

在什么情况下,这个完整的、统一的世界会“一分为二”?这种“天人相分”是怎样意义的“相分”呢?

假如说“天人是一”是世界的本来状态,那么“天人相分”则是“自我(小我)意识”的产物。当作为“一”的完整的世界的一部分出现了“自我意识”,那么这一部分就会把自己当作一个相对独立的整体,把它命名为“我”。这就是所谓“小我”。有了“我”,就有了“非我”,于是就有了辨别、有了差异和对立。“我”是“人”,“非我”是环境或“天”,“天”与“人”区分开来了。所以,“天人相分”只是自我意识的产物,因而,它是相对的,有条件的。

在“天人相分”的条件下,“人”获得了一系列的规定。

首先,“我”即“人”是一个利益的主体。世界的任何一个部分都只是在与环境进行物质、能量和信息等交换的基础上,才能保持自己生命的存在。这样,“我”作为一个生命主体就有了自己的需要和利益的问题。因为他只有在满足自己的需要或利益的前提下才能维持自己生命的存在和发展。而这种需要只有从环境中去得到满足,或者说,这种利益只有向环境去索取。于是,人与环境之间出现了一种利益对立的局面。本来统一的价值也裂变为两个部分:相对于小我的内在价值和工具价值。

其次,“我”是一个具有自由能力的主体。具有完整的自我意识的主体必然同时也是一个自由的主体。因为把事物当作一个整体进行关照是理性的特有能。既然“我”能把自己看作一个相对独立的整体,那“我”必然是一个具有理性能力的个体。意志自由正是理性能力的本性。

再次,“我”是一个能动的、实践的主体。因为人是自由的主体,这就决定了人是通过自己主动的行动去实现自己的利益或满足自己的需要的。于是,能动的感性活动或实践成了人与环境进行交流的基本手段,成了实现人的生命存在和发展的基本手段。

最后,正因为“我”既是一个有自己利益的、能动的、自由的主体,同时又是一个主动的、实践的主体,所以,他也就必然地成为了一个责任或义务的主体。也就是说,在“天人相分”的条件下,“我”即人,是具有责任能力的人。

(三)“天人合一”

既然“天人是一”是世界的真实状态,因而是无条件的、绝对的,而“天人相分”是世界的人为状态,因而是有条件的、相对的,那么,“天”“人”关系中的主动者即“人”,在与环境的交往实践中,就应当把环境看成是自己一体的,即把对环境的行为看成是对“自我”的行为,把对别人的行为看成是对自己的行为。也就是说,在“天人相分”的意识状态下,人应当以“天人是一”的理念指导自己的实践。这是人全面实现自己(实现无限的自己)的唯一途径。人在这种“天人是一”理念指导下追求“天人一体”的过程,就是“天人合一”的过程。

所以,我们说,对“天人一体”状态的追求或“天人合一”正是有意识和自我意识的、能动的、自由的、实践的主体——“人”的行为应当。也就是说,小我或自我的最为根本的任务就是消弥天人相分的裂痕,追求人与环境适合、符合、吻合,从而达到人与环境的真正统一。这是“人”绝对的、无条件的责任和义务。因为,它们实际上正是自己对自己的责任和义务。这是生命本身的规定,因而是自明的。

在“天人合一”这一命题中,“合”是能动者的一种主动行为,“一”则是这一行为应当追求的根本目标。后者是对前者的根本意义的限制。当能动者的行为不符合后者的要求时,则不是符合“天人合一”要求的行为,是人与环境的不协调状态;只有当能动者的行为符合后者的要求时,才是符合“天人合一”要求的行为,是人与环境的协调和谐状态。“天人合一”是人的理性对世界整体把握时的必然结论。只有“天人合一”了,世界才成为真正的“一”,而“一”本身的内在规定是不需要任何外在原因的,因而,对于他本身而言,是真正自由的。而天人相分状态下的人,因为是一个有限的存在,因而是不可能有真正的自由的。人的所谓自由,只有相对于“大我”而言,才是真实的。所以,“天人合一”的过程其实正是人实现真正自由的过程,“天人合一”的法则正是真正自由法则。这种作为人的行为应当的自由法则就是我们所说的道德法则。“天人合一”是道德的最高理念。

王昱 所谓道德行为就是追求“天人合一”的行为,就是把小我融入大我,从而实现人与环境的协调

统一的行为。这成为了道德行为的根本原则。正是这一原则要求我们,把由自我意识看成异在于自己的万事万物,看成是自己不可分割的有机组成部分,善待一切就像善待自己!所以,要善待自己,就得善待环境;要对自己负责,就得对环境负责。反过来说便是,善待环境就是善待自己,对环境负责就是对自己负责。

由此可见,通过对中国哲学“天人合一”理念的重新解读,我们应当并可以建立起当代社会所需要的新的环境伦理学。

[参 考 文 献]

- [1] 韩立新. 环境价值论[M] . 昆明: 云南人民出版社, 2005.
- [2] [美] 霍尔姆斯·罗尔斯顿. 环境伦理学[M] . 北京: 中国社会科学出版社, 2000.
- [3] 罗 焱, 白 萍. 中国伦理学[M] . 武汉: 湖北人民出版社, 2002.
- [4] 朱贻庭. 中国伦理思想史[M] . 上海: 华东师范大学出版社, 2003.

(责任编辑 严 真)

Human Being and Environment

ZENG Xiaowu

(Yuelu Academy, Hunan University, Changsha 410082, Hunan, China)

Biography: ZENG Xiaowu (1965-), male, Doctor, Associate professor, Yuelu Academy, Hunan University, majoring in the moral philosophy.

Abstract: The revolution of environmental ethics of the West social make people turning their attentions to the idea of Tian and Ren Combines into One of Chinese philosophy. By analysing these three propositions, Tian and Ren Combines into One, Tian and Ren separates into two, Tian and Ren combines into one, this essay gives the idea a new explanation. The human being and the environment is One in nature, or the whole world is “I” itself. It is the functions of the self-consciousness of human being that make them separating themselves to the environment. So making the human being and the environment in a harmonious state ought to be the duty of the human being.

Key words: human being and environment; ethical revolution; Chinese philosophy; Tian and Ren Combines into One