

“儒家生态哲学”笔谈

[编者按] 自1960年代起,以霍尔姆斯·罗尔斯顿、戴斯·贾丁斯及尤金·哈格罗夫为代表的西方生态哲学家对生态系统的价值、权利等问题进行了深入探讨,并立足于西方文化构建了一整套生态哲学的研究范式。在现实的生态恶化压力下和西方的生态哲学研究促动下,对中国传统生态哲学思想进行研究成为一个重要的学术课题。学者们发现中国的儒家文化中蕴含着丰富的生态意识,并试图从儒家文化中发掘生态启示。儒家生态哲学开创了中国哲学研究的新方向,其研究成果能够推动对于中国哲学与文化的新理解,具有重要的学术价值。本刊推出这组笔谈,旨在反映当前儒家生态哲学的研究动向。

儒家生态哲学的元理论体系建构及其意义

乔清举

(中共中央党校 督学组, 北京 海淀 100091)

[摘要] 儒家哲学本质上也是生态哲学。儒家生态哲学的元理论体系包括天人关系论、生态本体论、生态德性论、生态功夫论、生态境界论、生态范畴论等。较之通常的儒家哲学研究,儒家生态哲学研究所涉及的史料范围更为广泛,其采用的“从根源出发的语境还原”“视域的移置重合”等方法更具有突破学界自觉或不自觉地广泛运用的主客对立原则的特点,有利于深化对中国传统文化与哲学的认识、促进中国哲学参与世界哲学话语体系建构、确立中国文化与哲学的世界地位。

[关键词] 儒家生态哲学史;生态本体论;生态德性论;生态功夫论;生态境界论;生态范畴论

[中图分类号] B82 [文献标识码] A [文章编号] 1007-5801(2018)02-0062-06

人类与环境的关系,从生态科学的角度来看 “道德”关系^①。生态哲学是人类重究天人之际,是能量交换关系,从生态哲学的角度来看则是 再探群己权界,重新定义自己相对于自然的权利

[收稿日期] 2017-12-16; [修回日期] 2018-02-22

[基金项目] 国家社会科学基金重大项目“中国生态哲学思想史研究”(14ZDB005)。

[作者简介] 乔清举(1966-),男,河南禹州人,哲学博士,中共中央党校督学组督学、教授、博士研究生导师,中国特色社会主义理论体系研究中心特约研究员。

的边界,确立对于自然界的道德责任的一种哲学思考;其实质在于把自然作为价值和权利主体,确定人对于自然的义务^[2],探讨二者和谐共生的主体间性关系。

一、儒家生态哲学的定位

儒家哲学本质上是生态哲学。“究天人之际”是儒家哲学以至于整个中国哲学的内容。儒家哲学对于人与外部世界的关系的认识表现在思维结构上,早期是天、地、人不相分离的三重结构,如《周易》的“三才之道”。三重结构进一步演化为天人关系的二重结构,核心命题是“天人合一”,其要点是把人置于自然,使人从属于自然,服从自然的总规律;使自然成为人的思维和行动。一言以蔽之,即人类存在的规范性参数或内在限制。天人合一是一种人寓居于自然的结构,表明了人和自然具有同一性,人性来源于天性;自然的规定就是人的规定的理念。这正是《中庸》“天命之谓性”、《易传》“继善成性”的含义。儒家哲学对于人与自然关系的认识本质上是符合当代生态哲学原则的。

西方哲学也承认人和天地万物一样是由物质构成的,但在西方哲学看来,人还有超出自然的理性。理性与自然对立。人依靠理性的自我立法而进入道德领域,这是人作为人的价值所在。如果把人等同于其物质构成,就抹杀了人的价值;如果认为自然也能对人的行为提供启示或者原则,就混淆了事实和价值、“是”和“应该”的区别,犯了“自然主义谬误”。从这个意义上说,天人是不能合一的;认为人和自然具有同一性,人的价值来源于天并且天然地和天(自然)一致是不可接受的。其实,中国哲学也认识到了人和自然或者说价值与事实的区别。《左传》《孝经》都有“天地之性人为贵”的论述^[3],荀子自觉而又明确地论述到人和水火、草木、禽兽相比,“有气、有生、有知,亦且有义,故最为天下贵也。”^[4-1]“贵”就是价值。“天命之谓性”的“天”本身即有价值的意义,“性”也随之而有价值意义。从北宋张载开

始,儒家强调天地之性与气质之性、天理与人欲的区别,这些也都是价值与事实的区别。在中国哲学史上,天人合一的内涵有一个不断丰富和深化的演变历程,是在肯定价值和事实、“是”和“应该”相区别的基础上的更高级的统一。

当然,对于儒家哲学是生态哲学这一命题还须进行一些限制。生态的维度并不是中国哲学的唯一维度,也未必是哲学家考虑问题的出发点或落脚点。孟子讲到牛山之木因遭砍伐和放牧不能生长,并不是论述生态哲学,而是把林木被毁作为一个论据来类比论证人性之善。他要求“斧斤以时入山林”也不直接是为了生态,而是把它作为一项仁政措施。他和管子等其他哲学家一样,有自觉的生态认识,也提出了相应的措施;但由于还没有遭遇大规模的深刻的生态危机,所以他们并不把生态思考作为哲学的主题。同时,从思维发展的规律来看,逐渐淡化自然话题而专注于精神领域同样是中国哲学的发展趋势。“天命之谓性”到宋明时期更多地落脚于精神境界的提升,所以也不能把儒家哲学尤其是宋明理学简单地归约为生态哲学。儒家哲学本质上是生态哲学,是说这种哲学的基调与生态哲学一致;而不意味着儒家哲学的内容仅限于生态,或者说儒家是出于生态思考而提出命题或构造体系的。

二、儒家生态哲学体系的元理论框架

儒家生态哲学的基本框架可分为天人关系论、生态共同体论、生态本体论、生态德性论、生态功夫论、生态境界论、生态范畴论等内容。

(一) 天人关系论

“天人合一”作为儒家天人关系论的普遍原则,表达了中国人根植于自然,与自然和谐相处、协同发展的生态性存在方式。当代生态哲学和生态科学正从不同侧面向这一古老原则回归。在中国哲学史上,天人合一有一个不断丰富发展的过程。从生态哲学的视域看,天人合一可分为

物理与价值、本体与功夫、境界与知识多重含义。天人合一的物理意义或事实意义是说世界万物从泥土瓦石到一草一木,从飞禽走兽到常人圣贤都是由气构成的,一气贯通,万物一体。天人合一作为一种事实,对于人来讲是一种必然、必须。必然蕴涵应该;这意味着自然对于人具有道德引导作用。所以,天人合一也是人应该做到的价值要求。天人合一的本体意义是天地万物具有一定的同一性。《中庸》说“天命之谓性”^[5-1];《易传》提出“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也”^[6-1],又说“乾道变化,各正性命”^[6-2]。天人合一作为价值观,是人的道德实践要求,人应该做到天人合一。人主动地合于天的实践努力便是天人合一的功夫论意义。张载说:“儒者则因明致诚,因诚致明,故天人合一。”^[7-1]人经过功夫修养后,达到“与天地参”“民胞物与”“与天地万物为一体”的境界,这是天人合一的境界意义。人应该遵循自然规律,可以说是天人合一的最为浅显的表述,所以,天人合一也是一种可以用科学的方法去把握的知识。

(二) 生态共同体论

生态共同体是人类可以道德地对待的对象的范围。儒家哲学中,仁是德性,其对象不仅有人,也包括外部世界。儒家对于动物、植物、土地、山脉等自然存在都持关爱的生态态度,提出“仁,爱人以及物”“仁者内善于心,外及于物”^[8]“德及禽兽”^[9]“恩至禽兽,泽及草木”^[10]“恩及于土”^[11-1]“恩及于水”^[11-2]“恩及于金石”^[11-3]“化及鸟兽”“顺物性命”^[12]等命题。这些命题与西方哲学相比非常独特,表明儒家生态共同体的范围是整个的自然界。

(三) 生态本体论

本体是万物之根、价值之源,生态本体论探索的是人与万物的根源统一性。在儒家哲学中,仁是贯穿天地人物的本体。

《易传》上说,“天地之大德曰生”,“生生之谓易”。在这里,“天地”即自然,“生”包括给予生命、出生、生养、生长以及变化、更新、进化等。二

程认为,“生生”或“生意”是“易”,是天道。他们说:“生生之谓易,是天之所以为道也。天只是以生为道,继此生理者即是善也。”^[13-1]朱子强调,生意普遍地表现于一年四季:“春为仁,有个生意在,夏则见其有个亨通意在,秋则见其有个诚实意在,冬则见其有个贞固意在。夏秋冬,生意何尝息!本虽凋零,生意则常存。大抵天地间只一理,随其到处,分许多名字出来。”^[14-1]这表明,元、亨、利、贞或春、夏、秋、冬都不过是生理的不同说法而已。《易传》说“复,其见天地之心”。理学家认为,天地的生意或者生理也就是天地的生物之心^[15];“天地以生物为心”^[15-2],万物都得到天地之心作为自己的心。二程说:“万物之生意最可观,此元者善之长也,斯所谓仁也。”^[13-2]“天地以此心普及万物,人得之遂为人之心,物得之遂为物之心,草木禽兽接着遂为草木禽兽之心,只是一个天地之心尔。”^[14-2]生生之德即是“天地之仁”。“仁者,生生之德也。”^[16]这样,到宋明时期,仁上升为本体概念,不仅是自然的本体,同时又是人的“本心之全德”^[15-3],从而成为贯通人与自然的根源性统一的本体。

(四) 生态德性论

儒家哲学具有德性伦理的特点,仁、义、礼、智、信、忠、孝、慈、俭、恕都是德性条目。以往的研究因受主客对立的思维方式和人类中心主义的影响,仅仅把这些条目看作人与人之间的道德范畴,事实上,它们也都是对于自然的德性范畴。比如仁,董仲舒说:“泛爱群生,不以喜怒赏罚,所以为仁也。”^[11-4]又说:“质于爱民,以下至于鸟兽昆虫莫不爱,不爱,奚足谓仁!”^[11-5]又比如,礼也有对于自然的意义,狩猎的“三驱之礼”就包含对于自然的慈爱态度。再如,孝也包含生态意义。《礼记·祭义》记载:“曾子曰:‘树木以时伐焉,禽兽以时杀焉。’夫子曰:‘断一树,杀一兽,不以其时,非孝也。’”^[17]此条还见于《孝经》。深入探讨这些德性概念,对于我们理解儒家哲学的生态特点,深化对于儒家哲学以至于中国哲学与文化的理解,具有重要意义。

（五）生态哲学功夫论

功夫论是中西哲学的根本不同之一。所谓功夫论是指使某种道理成为自己的理性、德性甚至身体的一部分,使自己能够无所迟疑、不假思虑、不存计较、自然而然地按照这种道理应事处物的一种修养或实践活动。换言之,功夫使某种哲学理念与自己的心灵或主体达到统一,从而使自己时时处处将这种理念自觉地运用于日常生活。孟子的“实有诸己”可视为功夫论的实质性概括。程朱的“主敬”“格物穷理”,王守仁的“事上磨练”“致良知”以及湛若水的“随处体认天理”,都是功夫论的具体方法。天人合一的根本思维方式决定了人和自然的统一,而这些功夫论条目也都同时具有生态意义。朱熹指出:“物理即道理,天下初无二理。”^[14-3] 他的格物说就包含着从了解事物的物理到明白做人的道理的“豁然贯通”的飞跃,这是事实与价值的统一。

所谓致知在格物者,言欲致吾之知,在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知,而天下之物莫不有理,惟于理有未穷,故其知有不尽也。是以大学始教,必使学者即凡天下之物,莫不因其已知之理而益穷之,以求至乎其极。至于用力之久,而一旦豁然贯通焉,则众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格,此谓知之至也^[5-1]。

儒家的人与西方近代哲学的人存在根本差异。在近代西方哲学中,人是主体,自然是客体,二者是征服和占有关系。而在儒家哲学中,自然是生生不息的合目的性,人是促使自然实现这一目的的责任主体,担负有对自然的生态责任。责任的实现过程就是功夫的践履过程。“与天地参”“与天地合其德”“与天地万物为一体”都是对这一责任的说明。

（六）生态哲学境界论

境界论是冯友兰的人生哲学思想,指由人对于自己和世界的关系的觉解所构成的精神层次。照他所说,境界共有四种,依次为自然、功利、道德、天地。现在来看,后两种具有生态的意

义。天是宇宙。天地境界的人知道自己是宇宙的一分子,从宇宙的角度看万物,达到与天地万物为一体的境界。大程说:“仁者浑然与物同体。”^[13-3] 又说:“仁者以天地万物为一体,莫非己也。”^[13-4] 《论语》中有“恕”,是推己及人。张载说:“推己及人,乃其方也。”^[7-2] 推是道德心的扩展,也是达到天人一体的一种功夫。孟子在论述仁政时说到把仁心推及到行政。大程用“感”、阳明用“侧隐”来说明与天地万物为一体。小程强调以“诚敬”存心的功夫,朱子则进一步主张“无私”“克己复礼”。他指出,人只有去掉因为躯壳而与天地万物形成的隔阂,达到无私,才能做到仁;做到仁,才能做到“与天地万物为一体”。参天地、赞化育,与天地万物为一体,要求达到个人和宇宙的统一,其核心则是主客体的审美统一,具有深刻的生态意蕴。值得注意的是,朱熹、王阳明都主张与天地万物为一体的生态境界论,这是以前主客对立的思维方式下未能发现的结论。

（七）生态哲学范畴论

儒家生态哲学具有一个较为完整的概念范畴体系,由气、通、和、生、生生、时、几、道、乐、合、参、一、心、性、感、应、体等概念构成。这一范畴体系与西方生态哲学的生命、权力、价值、人类中心主义等概念体系不同,具有自己的特点。“气”是宇宙万物的基本构成元素。“通”是气在不同物质实体之间、人与物质实体之间、人与人之间的流通、循环,是物质、能量和信息的交换。“和”是阴阳二气的运行能够产生生命的状态和万物之间相互关系的应然状态。荀子说:“万物各得其和以生。”^[4-2] “生生”是宇宙万物的存在状态、机能和发展趋势,是一种包含死亡在内的辩证统一性。“时”是宇宙运行,万物产生、发展和变化的节奏、节律。“道”是对宇宙起源及运动规律的总体概括,它综合地含有宇宙的整体性、有机性、有序性、联系性、合目的性等。有序和谐、生生不息的道是自然界的事实,也是自然界成员应该遵守的规则和价值。感、参都是人与自然的生态性联系。

三、儒家生态哲学的史料与研究方法

儒家生态哲学研究的基本方法是从史料出发。与传统儒家哲学研究有所不同,儒家生态哲学研究的史料范围更为广泛。过去研究儒家哲学,史料范围一般是《周易》经传、四书系统以及历代哲学家文集等。研究儒家生态哲学,史料范围必须扩展到《尚书》《春秋》及《左传》《公羊传》《谷梁传》《国语》《周礼》《仪礼》《礼记》、二十四史,以及近年来出土文献如《马王堆帛书》《上海博物馆藏战国楚竹书》等。两汉时期除董仲舒、王充外还须扩展到郑玄经学,何休《春秋》公羊学,《白虎通》等。魏晋时期还须研究王弼韩康伯的《周易》学,何晏、皇侃的《论语》学,杜预、范宁的《春秋》学等。对于宋明时期哲学家如周敦颐、二程、张载、朱熹、王阳明、黄宗羲、戴震、王夫之等,则须从生态的视角做出新的理解。如前所述,朱熹的“豁然贯通”说就不止是过去一般认为的神秘主义直觉,而且是生态视角下对人与自然、物理与人心的联系性的领悟。

作为一门学科,中国哲学受西方“哲学”范式的制约,后者对中国哲学具有“预言”性,即采用哪种西方哲学作为方法论,哪种西方哲学的结论就会在中国哲学中得到“发现”。采用生态范式的研究如何避免这种现象,使得儒家生态哲学具有“中国”特点,与当代西方生态哲学展开深度对话,成为中国生态哲学研究的方法论难题。为此,须采取“从根源出发的语境还原法”“视界移置融合的诠释法”两种新方法。

“从根源出发的语境还原法”的目标是显示概念、命题或思想在原语境状态下的意义,从而回归到儒家哲学本身,即从根源出发,确立儒家生态哲学的话语体系。这种方法要求尽量摆脱各种方法论框架的影响,以呈现研究对象的本来面目,凸显儒家生态哲学的特点,为建立生态哲学的中国话语体系奠定基础。迄今为止,中国哲学研究大体是笛卡尔以后主客对立的思维框

架。生态哲学研究应对这一框架保持足够清醒,把材料置于固有的语境之下进行理解。以朱熹生态哲学为例来说,可采用这样的步骤逐步还原其原貌:由哲学至理学(狭义的)、由理学至道学(包括心学)、由道学至经学、由经学至儒学,这样可以不失其特点地展示朱子哲学的内容。前述“豁然贯通”就是语境还原的结论。

诠释学在西方一直存在,海德格尔、伽达默尔对其进行了新的发展。伽达默尔继承海德格尔的本体论思想,认为“理解”也是“对话”,是理解者与被理解者之间的“视界融合”,真理即产生于这一融合过程。诠释学对中国生态哲学研究的方法论意义是“视界的移置融合”。古人有生态体会,但其关注的重心或者说他们的“视界”并不一定就在生态。孟子以牛山之木容易被毁是说明人心善性培养的不易,他的“视界”在性善论。可是,他借用的例子表明他对于林木的生态性生长也有一定的认识。我们可以把“视界”离开性善论,而注视于生态论,从而发现孟子的生态思想。这便是视界的移置融合。

四、儒家生态哲学研究的意义

基于材料范围的扩展,新方法的运用,可以发现儒家生态哲学是一个具有内在逻辑联系的统一整体,“儒家生态哲学史”“儒家生态哲学话语体系”都是可以成立的;从生态的角度切入儒家哲学,可以带来对于中国哲学的新认识。

如前所述,天人合一是中国哲学“究天人之际”的经典结论。

然而,中国哲学史学科自确立以来,由于受主客二分思维方式的影响(也可以说,中国哲学史这门学科建立的目标之一即是主动地引入主客二分的思维方式),存在三个缺陷。其一,忽略了“究天人之际”的本来意义,而是把天和分割起来,形成了主客二分的研究方式,遗失了“合一”的精髓。其二,由于自觉或不自觉、主动或被动地把主客二分作为现成的结论带入中国哲学,造成了主体性内涵中所包含的客体性内涵的遗

失,以及对于自然的关爱态度亦即生态维度的遗失。仁包含生态维度,而且在哲学史发展进程中具有本体化的趋势。可是,国内外中国哲学研究往往只把仁作为一个表示人际关系的道德概念。其三,主客二分的研究也造成了中国哲学研究中的某些未必正确的结论,如朱子的“所当然”和“所以然”所指称的对象既包含人,也包含物,在他那里事实与价值是统一的;可是通常的结论却认为二者一个指自然之理,一个指人文之理。牟宗三的宋明理学研究在价值观上与冯友兰截然对立,而事实上,他关于朱熹哲学的结论与冯友兰是一致的,只是评价相反而已。之所以出现这种情况,是因为他采用的仍是主客对立范式。摆脱先验的主客对立范式以后还可以看出,朱子

和阳明是基本一致的,他们都重视“生生”“与天地万物为一体”等。这就促使我们对于理学与心学、进而对于儒家哲学形成新的认识。从生态的视角看,儒道佛哲学在根底上具有一致性。中国佛学受儒道天人关系思想的影响,无论在存在论、还是在境界论上均突出“依正不二”、人与环境万物的一体性,强调人与环境万物的相互感通,强调对能所二分的消融。儒释道哲学中的仁、义、性、理、道、德等概念,尤其是德性修养的功夫论、境界论都是西方哲学所没有的,通过对比性研究可以展现中国哲学的普遍意义,深化二者间的对话,从而在生态文明时代确立中国哲学的国际话语权,进而形成对于世界哲学的第二次启蒙。

[参考文献]

- [1][美]戴斯·贾丁斯.环境伦理学——环境哲学导论[M].林官明,杨爱民,译.北京:北京大学出版社:2002:12.
- [2]何怀宏.生态伦理——精神资源与哲学基础[M].保定:河北大学出版社,2002:294-295.
- [3][唐]李隆基,注.[宋]邢 昺,疏.孝经注疏/[清]阮元,刻.十三经注疏(下)[M].北京:中华书局,1980:2553.
- [4][清]王先谦.荀子集解//诸子集成(第2册)[M].北京:中华书局,1954:104^[-1],206^[-2].
- [5][宋]朱 熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983:17^[-1],237^[-2],131^[-3].
- [6][魏]王 弼,等注.[唐]孔颖达,疏.周易正义/[清]阮元,刻.十三经注疏(上)[M].北京:中华书局,1980:78^[-1],14^[-2].
- [7][宋]张 载.张载集[M].章锡珪,点校.北京:中华书局,1978:65^[-1],34^[-2].
- [8][汉]郑 玄,注.[唐]贾公彦,疏.周礼注疏/[清]阮 元,刻.十三经注疏(上)[M].北京:中华书局,1980:707.
- [9][汉]司马迁.史记(第1册)[M].北京:中华书局,1982:59.
- [10][汉]班 固.汉书(第9册)[M].北京:中华书局,1962:2780.
- [11][清]苏 舆,撰.春秋繁露义证[M].钟哲,点校.北京:中华书局,2002:375^[-1],381^[-2],376^[-3],165^[-4],251^[-5].
- [12][宋]范 晔.后汉书(第4册)[M].北京:中华书局:1965:874,882.
- [13][宋]程 颢,程 颐.二程集(第1册)[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,1981:29^[-1],120^[-2],16-17^[-3],15^[-4].
- [14][宋]黎靖德,编.朱子语类(第1册)[M].王星贤,点校.北京:中华书局,1994:105^[-1],5^[-2],294^[-3].
- [15][宋]黎靖德,编.朱子语类(第4册)[M].王星贤,点校.北京:中华书局,1994:1280.
- [16][清]戴 震.孟子字义疏证[M].何文光,整理.北京:中华书局,1962:48.
- [17][汉]郑 玄,注.[唐]孔颖达,疏.礼记正义/[清]阮元,刻.十三经注疏(上)[M].北京:中华书局,1980:1598.

阅读此文的还阅读了:

- [1. 儒家“生生”哲学的特质及其演进脉络](#)
- [2. 儒家生态哲学的元理论体系建构及其意义](#)
- [3. 建构统一战线“元理论”及其学术规范](#)
- [4. 生态智慧:儒家哲学的现代反思](#)
- [5. 儒家的外交原则及其当代意义](#)
- [6. 儒家的道德精神及其现代意义](#)
- [7. 儒家哲学的论证模式及其理性根基](#)
- [8. 儒家修身哲学的现代意义研究](#)
- [9. 儒家生态思想及其现实意义](#)
- [10. 儒家和谐伦理体系及其道德哲学意义](#)
- [11. 论中国传统哲学的儒家生态和谐观](#)
- [12. 试论儒家思想对现实的指导意义·、儒家思想及其体系·、儒家思想及其体系](#)
- [13. 儒家生态伦理思想的当代意义](#)
- [14. 儒家生态哲学的基本理论结构](#)
- [15. 论儒家伦理法的价值生态及其现代互动意义](#)
- [16. 儒家经典体系嬗变及其当代意义](#)
- [17. 论儒家仁爱思想的生态伦理意蕴及其当代意义](#)
- [18. 敦煌哲学的学科体系建构](#)
- [19. 论儒家的祭祀文化及其生态意义](#)
- [20. 儒家经典体系嬗变及其当代意义](#)
- [21. 儒家哲学的论证模式及其理性根基](#)
- [22. 论儒家生态伦理观及其现实意义](#)
- [23. 儒家伦理德性的生态文明意义](#)
- [24. 儒家“和合”思想对高职“和谐生态课堂”建构的现实意义](#)

- 32. 汉代纬书小说与儒家神学体系的建构
- 33. 生态秩序与生命价值的合一——郭象“独化”哲学的生态观及其现实意义
- 34. 儒家“学”的特质及其当代意义
- 35. 论生态哲学的理论建构及其意义
- 36. 儒家哲学的理想境界及其现代意义
- 37. 儒家生态伦理的现代意义探析
- 38. 传统与意义建构——一个时间哲学的视角
- 39. 略论原始儒家理论体系的建构
- 40. 文化生态女性主义的本质主义建构及其否定意义
- 41. 儒家生态思想内涵及其省察
- 42. 论生态哲学的理论建构及其意义
- 43. 论儒家之“诚”及其现代意义
- 44. 儒家政治哲学的意义
- 45. 儒家生态哲学的基本原则与理论维度
- 46. 论先秦儒家“时”范畴的生态意义
- 47. 生态文化:内涵、意义与建构
- 48. 儒家的民生思想及其现代意义
- 49. 儒家生态哲学体系的探索与建构——评《儒家生态思想通论》
- 50. 论儒家生态哲学的范畴体系