

【哲学研究】

# 《尚书》敬顺天地的生态观

张圆圆

(滨州学院马克思主义学院, 山东 滨州 256603)

**摘要:**在生态视域下,《尚书》记录的早期人类改造自然和治理社会的生存经验,反映了古人敬顺天地的生态观。敬天崇德的天人关系反映了古人敬畏自然之天、并赋予其价值内涵、通过约束自身行为来顺应天的观念。德顺天地的生态德性反映了古人将天地孕育万物的功能作为人类善待万物的依据,并将自然万物的生存状态作为道德评价指标的价值标准。敬时顺物的生态实践反映了古人依据自然规律安排生产实践、顺应万物属性改造自然的实践规范。在当今社会,培养敬顺自然的意识有利于构建人与自然的和谐关系。

**关键词:**《尚书》;天人关系;生态观;生态德性;生态实践

**中图分类号:** B 22

**文献标识码:** A

**DOI:**10.13486/j.cnki.1673-2618.2023.05.010

先秦时期是中国哲学的原创期,其哲学思维开始的标志则出现在《易经》和《尚书·洪范》中<sup>[1]20</sup>。《尚书》是我国最早的一部历史文献,记载了虞、夏、商、西周、春秋时期君王言论、政府公告、政治事件等。近十年,以诠释《尚书》思想内容为主题的研究,主要集中在对“天命”与“德”的解读上。有学者从《尚书》的天命观解释了帝尧开启的天下为公的价值追求<sup>[2]</sup>;有学者从天命观中阐释了君王建立起来的德行传统<sup>[3]</sup>;有学者从天命观探讨了先秦儒家天人观结构<sup>[4]</sup>;有学者从天命观探讨了天人秩序<sup>[5]</sup>;有学者从《尚书·洪范》探究儒家修身哲学之源<sup>[6]</sup>;有学者从《尚书·洪范》探讨了“为政以德”的三代之治<sup>[7]</sup>;有学者从中西政治哲学对比的视角阐释了《尚书》中的德化论<sup>[8]</sup>;有学者从宗教视角阐释了《尚书》中的“人神观”<sup>[9]</sup>。从学者们的研究中可以看出,“天命”与“德”的思想在《尚书》中较为丰富,二者之间有着紧密的联系;“天命”多与王权相关,“德”

多与君王之政德相关。这反映了大多数学者是以政治哲学为研究视角的。在生态视角下,《尚书》所记载的帝王政事,反映了古人与自然交往的实践经验,“天命”与“德”的思想包含着较为丰富的生态智慧。《尚书》作为标志中国哲学思维出现的典籍之一,研究其生态观具有探源中国生态智慧的意义,是梳理中国哲学先秦生态思想史,尤其是研究儒家先秦生态思想的重要参考文献。从目前的研究情况来看,从生态维度对《尚书》展开的研究较少,笔者将以生态视角,从天人关系、生态德性、生态实践三个层面论述《尚书》的生态观,以期丰富先秦儒家生态观的研究,为构建人与自然和谐共生的中国式现代化提供借鉴。

## 一、敬天崇德的天人关系

《尚书》作为最早的历史文献,记录了在早期人类社会发展进程中,中国社会治理的历史经

收稿日期:2023-08-16

基金项目:山东省社会科学规划研究项目“唐代儒家生态伦理思想研究”(21CZXJ01)

作者简介:张圆圆(1985—),女,山东邹城人,讲师,哲学博士,主要从事中国哲学和中国生态哲学研究。

E-mail:99706095@qq.com

验。在生态维度下,在《尚书》所记载的社会治理的活动中,包含着对人与自然关系的认知。对天的敬畏与对人德的推崇,这种敬天崇德的天人关系,反映了古人敬畏自然之天,并赋予自然之天以价值内涵,通过约束自身行为来顺应天的观念。

在《尚书》中,天有多种用法,天既有自然属性,也有价值属性。《尚书》对于自然之天的认识包括对自然现象的描述、天运行规律的认识、天体形态的说明等。在“天大雷电以风”“天乃雨”<sup>[10]197</sup>中,反映了对天所呈现的自然现象的认识。在“天之历数在汝躬”<sup>[10]136</sup>中,“天之历数”是指“天历运之数”<sup>[10]136</sup>,在“傲扰天纪”<sup>[10]157</sup>“昏迷于天象”<sup>[10]158</sup>中,“天纪”是指天的“时日”,即天时历法,“天象”即天所呈现出来的样子,这些表述反映了对自然之天的运行规律的认识。在“钦若昊天”<sup>[10]119</sup>中,“昊天”是指天“元气广大”<sup>[10]120</sup>,反映了对天之形体的认知,天由气构成,广大无际。这是对自然之天的称谓。“钦若”意为“敬顺”<sup>[10]120</sup>,这表明自然之天是人们敬畏和顺应的对象。

在《尚书》中,天的自然属性往往被赋予价值含义。“天有显道”<sup>[10]182</sup>意为“天有尊卑之序,人有上下之节,三正五常,皆在于天,有其明道,此天之明道”<sup>[10]182</sup>。这是说人类社会的规范是对天道的效法。“天叙有典,勅我五典五惇。天秩有礼,自我五礼有庸哉。同寅协恭和衷哉。天命有德,五服五章哉。天讨有罪,五刑五用哉。”<sup>[10]139</sup>天之“典”和“礼”在天表现为运行规律,在人类社会则对应社会秩序,“五典”指君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友之间的伦次,“五礼”是指天子、诸侯、大夫、士、庶人之礼。人类社会的赏罚规范也是来自天。德通过带有等级意味的五种礼服彰显,罪则通过五种刑罚进行惩罚。

在《尚书》中,人被视为具有德性的特殊存在。“惟天地万物父母,惟人万物之灵”<sup>[10]180</sup>,即天地是万物的本源,人是万物中有灵性的存在。这反映了将人放在天地万物的坐标中确定其地位的思维。人的地位被提高的同时,也给人类的行为设置了规范。“天地之意,欲养万物也”<sup>[10]180</sup>,人“其尤宜长养也”<sup>[10]180</sup>,意为,天地的目的是养育万物,人是其中最适宜养育的,这反

映了将天地孕育功能价值化,并将其作为人类行为规范的观念。更具体地说,民作为天地所生的大多数存在,应该得到养护,这是从天地与万物的关系中得出的结论。因此,在《尚书》中,表达民众的生存状况与天意相连的说法较多。“天聪明,自我民聪明。天明畏,自我民明威,达于上下,敬哉有土。”<sup>[10]139</sup>“上天孚佑下民。”<sup>[10]162</sup>“天矜于民,民之所欲,天必从之。”<sup>[10]181</sup>“惟天惠民,惟辟奉天”<sup>[10]181</sup>“天视自我民视,天听自我民听。”<sup>[10]181</sup>

君王的使命就是“天工人其代之”<sup>[10]139</sup>,代替天来养育万物,尤其是养育民众。“天佑下民,作之君,作之师。”<sup>[10]180</sup>君王能不能永保天命的关键就在于是否承担起了上天赋予的养育万物尤其是民众的使命。以殷商的灭亡为例,纣王“狎侮五常,荒怠弗敬,自绝于天,结怨于民”<sup>[10]182</sup>。在这里,五常“法天明道为之”<sup>[10]182</sup>,即五常是对天道的彰显;褻渎五常“是违天显也”<sup>[10]182</sup>,即违背天意,是“不敬天地神明”<sup>[10]182</sup>的表现。纣王还“暴殄天物,害虐烝民”<sup>[10]184</sup>。“暴殄天物”意为“除人外,普谓天下百物、鸟兽草木皆暴绝之”<sup>[10]184</sup>,这说明纣王的行为“逆天”,且“害虐烝民”为“逆天害民”<sup>[10]184</sup>。纣王的这些暴行都悖逆了天道,“故天将丧于殷”<sup>[10]207</sup>。

在生态维度下,《尚书》中的天人关系既包括天与人类的关系、天与民的关系,还包括天与君王的关系,这些关系都是由天地生养万物建立起来的。《尚书》中的天人观表明,天不仅是有一定运行规则的自然之天,还是具有道德意义的存在。人作为万物之一,其生存依赖于天,人又是万物之灵,其能认识并掌握天的运行规律而能更好地利用天,同时人的私欲又可能将人的优势转变为威胁,其过度的行为不仅会违天,更会招致灾祸。这就突出了“德”的必要性。德是天人之间的纽带。天无私无偏地孕育万物的德性是人类克服私欲的榜样。

## 二、德顺天地的生态德性

从上古尧舜禹时代开始,社会治理的枢纽便是“德”。“天命”与“德”的对应关系是贯穿始终的信仰。纵观《尚书》,圣王都是依靠自身的道德威望来获得“天命”的。在生态维度下,《尚书》所

推崇的“曰若稽古”的德性,是对自然天道的敬畏之德,反映出构建人与自然和谐关系是古代道德规范的一项内容。

天对万物的孕育被视为一种德。“天命弗僭,责若草木,兆民允殖”<sup>[10]162</sup>,意为天对人类的孕育如同对草木的孕育一样无偏差,这反映了将天孕育万物的功能赋予了公正无私的博爱含义。“四海困穷,天禄永终”<sup>[10]136</sup>,将养育四海作为“天禄”有无的评价指标,反映了将天孕育万物的功能与天子养育民众的社会责任相联系的理念。除了将天的孕育功能赋予道德含义外,天降的自然灾害则被视为对失德行为的惩罚。由于羲和“俶扰天纪”<sup>[10]157</sup>而出现了“乃季秋月朔,辰弗集于房”<sup>[10]158</sup>,意为由于羲、和的失德行为扰乱了天时历法,造成了日食的发生。“天作孽,犹可违。自作孽,不可逭”<sup>[10]164</sup>,意为“天灾可避,自作灾不可逃”<sup>[10]164</sup>。这反映了将自然灾害与人失德相联系的理念。

君王之“德”包含人与自然的关系。尧、舜、禹之德有一个共同的表现“曰若稽古”<sup>[10]118</sup>,意为“能顺天而行,与之同功”<sup>[10]119</sup>,即能顺应天地,建立功绩。他们的德性是放在天地坐标中予以评价的。尧帝“光被四表,格于上下”<sup>[10]119</sup>,意为“尧德光辉及四海之外,至于天地”<sup>[10]119</sup>。《尚书》记载了尧帝命令羲和“历象日月星辰”<sup>[10]119</sup>制定历法,安排人治理“下民其咨”<sup>[10]122</sup>的洪水,以及选有德之人继位的事件。这三个事件都是对尧帝功绩的记载,其中两项是处理人与自然的关系。尧帝为了养育民众,一方面,命令官员制定历法以引导民众从事农作活动,另一方面,命令官员解决影响民众生存的水患。

舜帝“浚咨文明”<sup>[10]125</sup>，“文”即“经纬天地”<sup>[10]125</sup>，“明”即“照临四方”<sup>[10]125</sup>。这是说舜帝之德充满天地间。舜帝的政绩主要体现在对百官的任命上,包括任命禹“平水土”<sup>[10]130</sup>、后稷“播时百谷”<sup>[10]130</sup>、契“敬敷五教”<sup>[10]130</sup>、皋陶“五刑有服”<sup>[10]130</sup>、益管理“上下草木鸟兽”<sup>[10]131</sup>、伯夷主持“三礼”<sup>[10]131</sup>、夔“典乐”<sup>[10]131</sup>。舜帝安排的这些政事中,平治水土、种植谷物、管理山川草木鸟兽、祭祀天地、教授音乐都与协调人与自然的关系相关。尧帝对舜帝是否有德担任帝位的一项考察就是“纳于大麓,烈风雷雨弗迷”<sup>[10]126</sup>,意为“纳舜

使大录万机之政,阴阳和,风雨时,各以其节,不有迷错愆伏。明舜之德合于天”<sup>[10]126</sup>。这是说舜帝处理政事期间,天气风调雨顺,没有出现不符合天时的现象,这证明舜之德合于天地。

禹帝“地平天成,六府三事允治”<sup>[10]135</sup>。其中,“平”指“水土治”,“成”指“五行叙”,其意为“五行之神,佐天治物,系之于天”<sup>[10]135</sup>,这是说禹平治水土,万物得以生长。“六府”指“水火金木土谷”<sup>[10]135</sup>,这是说自然界的物质得到治理,“三事”指“正身之德,利民之用,厚民之生”<sup>[10]135</sup>,养民得道。禹帝通过“决九川距四海,浚畎浚距川。暨稷播,奏庶艰食鲜食”<sup>[10]141</sup>,疏通河流,开通沟渠,同后稷一起播种百谷等,使民众安居乐业。可见,禹帝之德的内容包括对自然的治理。

人与自然的关系是判定君主是否有德的重要标准。尧之德表现为通过“亲九族”<sup>[10]119</sup>而“协和万邦”<sup>[10]119</sup>,舜以“好生之德,洽于民心”<sup>[10]135</sup>,禹之德体现在通过平水土,“山川鬼神”“鸟兽鱼鳖”<sup>[10]163</sup>都得到安宁,汤“立爱惟亲,立敬惟长,始于家邦,终于四海”<sup>[10]163</sup>。文王之德在于“怀柔小民,惠鲜鰥寡”<sup>[10]222</sup>以求“咸和万邦”<sup>[10]222</sup>,武王“崇德报功”“垂拱而天下治”<sup>[10]185</sup>。周公“师保万民,民怀其德”<sup>[10]236</sup>。通过圣王治理社会的历史而总结出的经验就是“皇天无亲,惟德是辅;民心无常,惟惠之怀”<sup>[10]227</sup>。也就是说德的一个中心内容就是惠民,万物和顺是民得以生的一个条件。与之相反,无德的君主则使民众无法生存。如,夏桀“灭德作威,以敷虐于尔万方百姓”<sup>[10]262</sup>,商纣“无道,暴殄天物,害虐烝民”<sup>[10]184</sup>。

君王失德会引起天命的更换,也会招致天灾。《尚书·伊训》指出:“古有夏先后,方懋厥德,罔有天灾。山川鬼神,亦莫不宁,暨鸟兽鱼鳖咸若。”<sup>[10]163</sup>在此,君主之德与天灾和万物的生存状态相关联。在有德之君的管理下,不会出现天灾,鬼神与万物都得以安宁。也就是说,君主之德贯通天地,关系鬼神与山川、鸟兽、鱼鳖的存在状态。如果君主无德,那么就会遭受天灾。在《尚书·洪范》的九畴中的第八畴是“念用庶征”<sup>[10]188</sup>,即考虑各种征兆。它把征兆又分为“庶征”“休征”“咎征”<sup>[10]192</sup>。“庶征”是指五种自然现象:雨、晴、热、寒、风。任何一种现象过多过少都是“凶”。“休征”和“咎征”则将自然现象和人的

行为结合在了一起。人的行为得当,那么就会风调雨顺,这是美好的征兆,即“休征”;相反人的行为不当,那就会出现各类异常的天气,这是凶兆,即“咎征”。可见,当时的人已意识到人与自然是相互影响的整体。这种对人类实践经验的总结,其中的科学性关联被神秘的面纱所遮掩。

在生态维度下,君王之德是天人和谐与否的关键。是否能够合理处理人与自然的关系,是评价君王是否有德的一项指标。人与自然关系的和谐是君王之德的彰显。君王失德,将会导致人与自然的失衡,招致天灾。《尚书》将人与自然的关系与天命与民生直接关联,可见古人对人与自然关系的重视。

### 三、敬时顺物的生态实践

在尧舜禹时期,君王政治的主要任务是指导农业生产,创造民众在自然界中生存的条件,这其中就有改造自然的内容。不过,在当时生产工具相当简单的情况下,所谓改造自然实际就是通过利用自然规律获得生存条件的实践活动;或者说按照自然的属性选择相应的与自然交往的方法。古人的实践活动有敬时顺物的特点,这反映了依据自然规律安排生产实践的规范,可以说古人的实践活动是一种生态性实践。

《尚书》中对自然规律的认识是与对自然神的崇拜混合在一起的。在这个意义上,人对自然规律的认识也是对神意的领会,自然环境对万物生存状态的影响则被看作神的赏罚;祭祀自然神则是与神沟通的一种方式。祭祀虽出于祈求获得守护这样的功利性目的,但其中对自然的敬畏之情且将人类的活动与自然的变化相联系的思维,反映了将人与自然作为一个整体的生态智慧。

在《尧典》有关制定历法的说明中,“寅宾出日”“寅饗纳日”<sup>[10]119</sup>说明的是祭祀日出和日落的仪式。不仅是天上的星体,地上的山川也是重要的祭祀对象。《舜典》记载了舜帝祭祀四方和名山大川的活动。舜帝的祭祀活动建立在对日月星辰运行规律的认识的基础之上。二月东巡,祭祀岱岳;五月南巡,祭祀南岳;八月西巡,祭祀西岳;十一月北巡,祭祀北岳。作为祭祀对象的山川是神的化身。<sup>[11]164</sup>这反映了古人对天地山川的

敬畏之情。这种敬畏之情能起到规范人类活动的作用。

在《尚书》中,人对天的认识首先体现在对“时”的划分上。古人安排生产的一个重要规范就是“时”。这里的“时”并不是抽象的概念,而是一种实践经验。“时”是人类在实践活动中掌握的一种生态规律。“时”既是对自然变化规律的把握,又是对人类生产活动的规范。

《尚书》详细记录了历法的制定过程,突出了对“时”的重视。在《尚书》开篇的《尧典》中,尧帝安排羲、和按照日月星辰的变化规律制定历法。“羲氏、和氏世掌天地四时之官”<sup>[10]119</sup>,羲、和为同族的两氏,他们族的首领是掌管天地四时的官。他们制定历法的首要原则是“钦若昊天”<sup>[10]119</sup>,即敬顺至大之天,再根据“日月星辰”变化推算岁时,最后将敬顺上天而得到的历法传授给民众,以指导民众安排生产生活实践。以春分为例,春分的划定在天依据的是昼夜的长短和星体的位置,在地表现为“鸟兽孳尾”<sup>[10]119</sup>,即动物开始交配繁殖,对应人的活动则是“析”,意为分,即分散播种。

《尚书·洪范》总结了禹治理国家的九大法则,其中“次四曰协用五纪”<sup>[10]188</sup>就是强调了天时、历法的重要性:“一曰岁,二曰月,三曰日,四曰星辰,五曰历数”<sup>[10]189</sup>。五纪是五种计时方法,岁、月、日、星辰是人对自然运行规律的把握,在这个过程中人不仅观察天上的变化,还会结合地上的变化,而历法又加入了对人类的实践活动的规范。可以说,人的活动依据历法,而历法依据天地的变化规律。

君王和百官的活动要符合天时的规范。如,君王的巡视活动要根据天时进行安排,“王乃时巡”<sup>[10]235</sup>。所谓“时巡”,意为“周制十二年一巡守,春东、夏南、秋西、冬北,故曰时巡”<sup>[10]235</sup>。尧帝任命羲、和制定历法目的是“允厘百工,庶绩咸熙”<sup>[10]120</sup>,即规范百官的职责。“百工惟时,抚于五辰”<sup>[10]139</sup>是说百官都要顺应四时而行政。周朝设置司空一官职“掌邦土,居四民,时地利”<sup>[10]235</sup>,这是说司空掌管土地和四民,“使顺天时,分地利,授之土”<sup>[10]235</sup>,引导民众顺应天时以获地利。

古代社会尤其重视掌管天文历法的官员,这也反映了对天时的重视。《尚书·胤征》载:“羲

和湏淫,废时乱日。”<sup>[10]157</sup>掌管天文历法的羲氏、和氏失德,沉湎于酒,扰乱历法,依据律令被杀。因为天时的准确与否与国家的治乱直接相关,所以扰乱天时就是大罪。“岁月、日时无易,百谷用成,义用明,俊民用章,家用平康。”<sup>[10]192</sup>岁、月、日适时变化没有异常,庄稼便成熟丰收,政事清明,贤能之人得到提拔,国家因此太平安康。相反,如果“日月岁时既易,百谷用不成,义用昏不明,俊民用微,家用不宁”<sup>[10]192</sup>。由于天时失常,就会造成庄稼不能丰收,进而引发一系列的问题,最终导致国家不能安宁。因此,古代人认为“天吏逸德,烈于猛火”<sup>[10]158</sup>,掌管天文历法的官员失德,危害比烈火还要严重。

由于认识到自然与人之间的密切关系,在古代就设置了各类官职来从事管理自然工作。据《尚书》记载,虞官的职责是“畴若予上下草木鸟兽”<sup>[10]131</sup>,即顺从草木鸟兽的特点,管理草木鸟兽。虞掌握法令的执行,百姓砍伐木材,受虞官的管理。所谓法令,是对入山伐木的日期的限制。古人对于狩猎的时节、次数、具体方式等,有一定的礼制规定。《尚书》记载,太康“盘游无度,畋于有洛之表,十旬弗反”<sup>[10]156</sup>,即太康外出游乐田猎达百天,没有节制。因此,他的兄弟们劝诫他“外作禽荒”“未或不亡”<sup>[10]157</sup>,即沉溺于游猎没有不亡国的。汤王把“敢有殉于货色、恒于游畋”<sup>[10]163</sup>称为“淫风”,即贪图财货和声色,沉溺于游乐田猎是淫风。周公反复告诫成王“无淫于观、于逸、于游、于田”<sup>[10]222</sup>,其中也强调了不要过度田猎。这些都反映了古人倡导遵守天时、爱护万物的观念。

在《尚书》中,改造自然、营造适宜人类生存的环境是社会生活的主题之一。《洪范》将认识“五行”放在了首要位置。五行在此指的是五种自然物质,“五行……水曰润下,火曰炎上,木曰曲直,金曰从革,土爰稼穡”<sup>[10]188</sup>。水、火、木、金、土是人们生产生活所必需的五种物质,尽管在现在看来这不过是五种简单的物质,但对于古人而言,这是与他们生存关系最密切的五种资源。最初利用这五种物质来获得生存所需并非易事。他们首先要认识这五种物质的性质。“润下”“炎上”“曲直”“从革”“稼穡”看似简单的认识却是大量实践经验凝结而成的智慧。

人们只有在掌握了自然物性质的基础上,才能更好地利用自然物。《尚书·尧典》中记载了古人治水的历史经验。对于平治水土,鲧采用堵的办法历九年没有成功,大禹采用疏导的办法而获得了成功。大禹治水的指导原则是疏、导。具体地说,是顺应地势,高处加高、低处挖低,高处居住、低处行洪,使人、水各得其所;加固沼泽湖泊的堤防,使洪水不漫溢;疏浚河道,使水流畅通、快速通向大海。大禹治水充分利用了“水曰润下”的性质,发挥了地势的便利。这是顺物的智慧。疏导是顺水之性,“随山浚川”的“随山”是顺地之形。<sup>[11]157</sup>

在《尚书》的记载中,如果不顺应物性,就会受到天的惩罚。《尚书·甘誓》指出,“威侮五行”“怠弃三正”<sup>[10]155</sup>就会受到天的惩罚,这里的“五行”“三正”既有自然方面的含义也有相应的社会方面的含义。“五行”既指金、木、水、火、土五种物质,也指人类对它们的使用规范。“三正”按照郑玄的解释是指天、地、人之正道,这是说违反自然和社会规律就会受到天的惩罚。可见,在古代社会,遵循自然规律是人类的一项重要行为规范。

在生态维度下,古人的实践活动突出了对自然规律的敬畏和顺应。在高度依赖自然环境的古代,时令是人类安排实践活动的准则,是人类得以在自然界生存的保障。可以看到,历法的制定体现出一种将日月星辰的周期变化与动植物的生长变化规律以及人类实践活动相联系的整体性思维模式。随着昼夜长短和星体运行的有规律变化,人和动物的生活情况也相应地发生着变化。在对四季的划分中可以看到,日月星体的运转—动植物的生长—人的活动是一个相互联系的整体;或者说人的活动是被置于周期性变化的自然环境中的。在天地—万物—人所构成的系统中,人的实践活动既要敬天地,也要顺万物。

综上所述,《尚书》记载了古代君王的治国经验,其中包括对自然的认识和治理。自然无论是作为认识对象还是实践对象,都没有脱离天、地、人的整体框架。自然规律所呈现出的是天体和动植物及人类实践活动这一关系链的整体变化,人们眼中的自然也是这一关系链中的自然。因

此,在将人与自然置于同一整体链条的认识前提下,自然与人共生关系,人类改造自然的活动是以不破坏人与自然之间的关系链为前提的。古人的生存经验充满生态智慧。他们更是将这种智慧赋予了道德含义。人类赖以生存的自然环境被神圣化,成为人类敬畏的对象。这既表达了对自然作为生命之源的崇敬,又说明了对自然作为生存资源的依赖。为了配合社会管理,自然灾害与天命都被赋予了政治性含义,但其核心仍是对人类德性的规范。人作为人与自然关系链中的存在,其德性虽以人为主体但其内容却关乎人与自然关系链的存在状态。《尚书》中的自然观是人类原始自然观的写照,其中虽包含着神秘

成分,但其对自然规律的把握与关于人的德性和行为对于自然界的影响都有深刻的认识。这对于我们当今的生态文明建设具有一定的启迪意义。生态文明是对工业文明的纠偏而不是全盘否定。尽管围绕着生态危机所展开的讨论中,历来不少对科学、技术、制度、信仰乃至思维方式的批判,但是应该承认这些方面仍是当今生态文明建设的重要构成部分,问题是怎样改善这些方面所存在的人与自然之间的失衡。农业文明所探索出的平衡智慧,并不能直接解决当今的生态问题,但是古人对一系列问题的思考方式,对于我们构建人与自然的和谐关系具有一定的启迪性。

#### 参考文献:

- [1]冯契.中国哲学通史简编[M].陈卫平,缩编,北京:生活·读书·新知三联书店,2019.
- [2]常达.从“稽古”到“同天”:《尚书》“以尧为始”的政教意义[J].哲学动态,2023(6):31-39.
- [3]王星光,岳威成.《尚书》天命观中的德行传统[J].河南大学学报(社会科学版),2023(3):48-54.
- [4]张文杰.从《尚书》天人关系思想探析先秦儒家天命观结构[J].宁夏大学学报(人文社会科学版),2023(1):23-30.
- [5]李政.从“天工人其代之”看《尚书》“受命”观的实践要义[J].同济大学学报(社会科学版),2021(2):85-96.
- [6]丁四新.儒家修身哲学之源:《尚书·洪范》五事畴的修身思想及其诠释[J].哲学动态,2022(9):91-100.
- [7]刘梦溪.《尚书》是三代之治的经纶大法[J].文史哲,2022(2):5-17.
- [8]成中英.《尚书》的政治哲学:德化论的发展[J].扬州大学学报(人文社会科学版),2014(4):75-83.
- [9]黄诚.论《尚书》的“人神观”及其思想史意义[J].东南大学学报(哲学社会科学版),2019(4):46-57.
- [10]阮元.十三经注疏:尚书正义[M].北京:中华书局,1980.
- [11]乔清举.儒家生态思想通论[M].北京:北京大学出版社,2013.

(责任编辑:许 金)