

论董仲舒天论的逻辑理路

石磊

(贵州师范学院 中国哲学研究所, 贵州 贵阳 550018)

摘要:董仲舒是天人感应的代表人物,董学以“奉天而法古”为宗旨。在董仲舒的天论中反映了尊天、奉天的思想,从天为人、物之祖,人由天生,发展到天人同类,同类相动,最后归于天人感应。天是人的曾祖父,祭天乃执子礼,尽孝道。天之阴阳与人之善恶二者在本质上是同一的,以阴阳五行为中介实现相互感应。董仲舒构建了一个彻底的天人同类的图景,阐述了同类相动的原理,最终引向天人感应的宿途。

关键词:董仲舒;天论;天人感应;天人同类

中图分类号:B234.5 **文献标识码:**A **文章编号:**1674-5639(2016)01-0084-06

DOI:10.14091/j.cnki.kmxyxb.2016.01.014

On the Inner Structure of Dong Zhongshu's Tianlun Thoughts

SHI Lei

(Institute of Chinese Philosophy, Guizhou Normal College, Guizhou Guiyang 550018, China)

Abstract: Dong Zhongshu is a representative of the school of telepathy between heaven and man, and his theory aims at the principle of heaven. His theory, which begins with the heaven giving birth to all lives, including human, then the thought the same constitutions between human and heaven and the principle of things with the same nature seek and respond to one another, and end up of telepathy between heaven and man. Dong constructs a pattern with the same constitutions between heaven and man and interprets the principle in which things with the same nature seek and respond to one another to the telepathy between heaven and man.

Key words: Dong Zhongshu; theory on heaven; telepathy between heaven and man; the same constitutions between heaven and man

一、郊祭理论

《楚庄王》中有“《春秋》之道,奉天而法古”,这句话可以说是董学的宗旨。《春秋繁露》中有一系列关于郊祭天的文章,可见董仲舒对祭天礼的重视,其中的内容突出反映了董仲舒尊天、奉天的思想。

董仲舒认为天是百神之君,是最高的尊神,祭天礼是祭礼中的最重者:

礼,三年丧,不祭其先而不敢废郊,郊重于宗庙,天尊于人也。《郊事对》)

天者,百神之大君也,事天不备,虽百神犹无益也。《郊语》)

天者,百神之君也,王者之所最尊也。以最尊

天之故,故易始岁更纪,即以其初郊,郊必以正月上本者,言以所最尊首一岁之事。每更纪者以郊,郊祭首之,先贵之义,尊天之道也。《郊义》)

天之尊,郊祭之重的表现之一是郊祭不能因任何原因废止,包括父母之丧。《郊祭》谓:“《春秋》之义,国有大丧者,止宗庙之祭,而不止郊祭,不敢以父母之丧废事天地之礼也。父母之丧,至哀痛悲苦也,尚不敢废郊也,孰足以废郊者?故其在礼亦曰:丧者不祭,唯祭天为越丧而行事。夫古之畏敬天而重天郊如此甚也。”

在董仲舒看来,天为至上神表现在天操与夺之权,司罚祸福佑。《郊祀》中有“天若不与是家,是家者安得立为天子?立为天子者,天子是家。天子是家者,天使是家。天使是家者,是家天之所予也,天之

收稿日期:2015-08-25

基金项目:贵州省社科规划项目“宗法视野下的儒家天论研究”(13GZYB53)。

作者简介:石磊(1981—),男,安徽肥西人,副教授,哲学博士,主要从事儒家哲学研究。

所使也”。天子的人选、王朝的更替都是上天决定。《郊语》认为天在冥默之中降殃授佑,关键看天子对天的态度。周朝多福是因为敬事天,秦朝二世而亡是因为废止了郊礼。“以此见天之不可不畏敬,犹主上之不可不谨事。不谨事主,其祸来至显;不畏敬天,其殃来至暗。暗者不见其端,若自然也。”(《郊语》)

但天子之当祭天,在根本上是由于天子为天之子,祭天是执子礼,尽孝道。《郊语》谓:“天子者,则天之子也。以身度天,独何为不欲其子之有子礼也!今为其天子,而阙然无祭于天,天何必善之?”《郊祭》一文专门论述郊祭是天子父事天以尽孝之举:

今群臣学士不探察,曰:“万民多贫,或颇饥寒,足郊乎!”是何言之误!天子父母事天,而子孙畜万民。民未遍饱,无用祭天者,是犹子孙未得食,无用食父母也。言莫逆于是,是其去礼远也。先贵而后贱,孰贵于天子?天子号天之子也,奈何受为天子之号,而无天子之礼?天子不可不祭天也,无异人之不可以不食父,为人子而不事父者,天下莫能以为可。今为天之子而不事天,何以异是?是故天子每至岁首,必先郊祭以享天,乃敢为地,行子礼也;每将兴师,必先郊祭以告天,乃敢征伐,行子道也。(《郊祭》)

二、天人同类

董仲舒论郊祭的着眼点在于祭天是天子应尽的孝道义务,而不是天普泛的生生之功,这与董氏立论的性质不是郊祭的一般理论,而是针砭《春秋》中天子对郊祭的行废有关。不过,祭天中包含的孝道已经透露出了天为生生之本的观念。

郊祭是天子的专利,而奉天之义却是但凡人都应遵循的,董仲舒阐述人之奉天的根由时,正是从天为人、物之祖的角度立论。《顺命》首先指明“父者,子之天也;天者,父之天也。无天而生,未之有也。天者,万物之祖,万物非天不生”,继而认为“天子受命于天,诸侯受命于天子,子受命于父,臣妾受命于君,妻受命于夫,诸所受命者,其尊皆天也,虽谓受命于天亦可。天子不能奉天之命,则废而称公,王者之后是也;公侯不能奉天子之命,则名绝而不得就位,卫侯朔是也;子不奉父命,则有伯讨之罪,卫世子蒯聩是也;臣不奉君命,虽善,以叛言,晋赵鞅入于晋阳以叛是也;妾不奉君之命,则媵女先至者是也;妻不

奉夫之命,则绝,夫不言及是也。曰:不奉顺于天者,其罪如此”。正因为人是由天所生,人世的社会关系、社会地位以及处于这些关系、地位中所应遵循的范准根本上都是由天而来,即“受命于天”,所以尊奉这些范准也就是尊奉天,违背它们就会遭受殃罚。《观德》中也指出天地为万物之本,人伦之道取之于天地:“天地者,万物之本、先祖之所出也,广大无极,其德昭明,历年众多,永永无疆。天出至明,众知类也,其伏无不照也;地出至晦,星日为明不敢暗,君臣、父子、夫妇之道取之此。”

董仲舒由“天为群物之祖”(《天人三策·第三策》)推出的一个重要观点是天人同类。《为人者天》中明确说到人之类天乃是由于天是人的曾祖父:

为生不能为人,为人者,天也。人之人本于天,天亦人之曾祖父也。此人之所以乃上类天也。人之形体,化天数而成;人之血气,化天志而仁;人之德行,化天理而义;人之好恶,化天之暖清;人之喜怒,化天之寒暑;人之受命,化天之四时。人生有喜怒哀乐之答,春夏秋冬夏之类也。喜,春之答也;怒,秋之答也;乐,夏之答也;哀,冬之答也。天之副在乎人,人之情性有由天者矣。

“天之副在乎人”或者说“人副天数”是来自于人由天生,而《王道通三》中的“人生于天,而取化于天”也是同样的意思。

天虽为群物之祖,但唯有人可以类天,因为万物之中唯人最贵。《天地阴阳》有:

天、地、阴、阳、木、火、土、金、水、九,与人而十者,天之数毕也。故数者至十而止,书者以十为终,皆取之此。人何其贵者?起于天,至于人而毕。毕之外谓之物,物者,投其所贵之端,而不在其中。以此见人之超然万物之上,而最为天下贵也。人,下长万物,上参天地,故其治乱之故,动静顺逆之气,乃损益阴阳之化,而摇荡四海之内。

天之数十而毕,即天地人、阴阳、五行,也就是“天之十端”。“董仲舒把整个宇宙叫做天,是由十个方面(或因素)所构成的,而万物都附属于这十个方面,但又不能自成其中的一个方面。例如杨树附属于木,杨树却不能自成一端。……而人不是附属五行中某一行的,人是包含五行的,所以自成一端,最为天下贵。”^[1]天地所生的万物或者都属阴,或者都属阳,以五行相分则为五行之一,唯独人含阴阳五行之气,不仅最为天下

贵,也构成天人同类相感的物质生理基础。故《人副天数》中云:“天地之精所以生物者,莫贵于人。人受命乎天也,故超然有以倚。物疾疾莫能为仁义,唯人独能为仁义;物疾疾莫能偶天地,唯人独能偶天地。”

董仲舒对天人之间的同类进行了详尽而全面的描述。其一,“人副天数说”,即人的身体构造与天是同类的:

人有三百六十节,偶天之数也;形体骨肉,偶地之厚也;上有耳目聪明,日月之象也;体有空窍理脉,川谷之象也;心有哀乐喜怒,神气之类也;观人之体,一何高物之甚,而类于天也。……是故人之身首妣而员,象天容也;发,象星辰也;耳目戾戾,象日月也;鼻口呼吸,象风气也;胸中达知,象神明也;腹胞实虚,象百物也。百物者最近地,故要以下地也。天地之象,以要为带。颈以上者,精神尊严,明天类之状也;颈而下者,丰厚卑辱,土壤之比也;足布而方,地形之象也。是故礼,带置绅,必直其颈,以别心也。带以上者,尽为阳,带而下者,尽为阴,各其分。阳,天气也;阴,地气也。故阴阳之动,使人足病、喉痹起,则地气上为云雨,而象亦应之也。天地之符,阴阳之副,常设于身,身犹天也,数与之相参,故命与之相连也。天以终岁之数,成人之身,故小节三百六十六,副日数也;大节十二分,副月数也;内有五脏,副五行数也;外有四肢,副四时数也;乍视乍瞑,副昼夜也;乍刚乍柔,副冬夏也;乍哀乍乐,副阴阳也;心有计虑,副度数也;行有伦理,副天地也。此皆暗肤著身,与人俱生,比而偶之奔合。于其可数也,副数;不可数者,副类。皆当同而副天,一也。

对于“人副天数说”,曾振宇认为:“在董仲舒看来,人类生命源出于天,所以人类的生理结构在本质上、形式上与天的结构是同一的。天是大宇宙,人是小宇宙,人类生命体是天的缩影。”^[2]

其二,官制、官职象天说。《官制象天》谓:“王者制官:三公、九卿、二十七大夫、八十一元士,凡百二十人,而列臣备矣。吾闻圣王所取,仪金天之太经,三起而成,四转而终,官制亦然者,此其仪与!”随后,董仲舒就官制中三成四终的原则进行了详细的分解。

《五行相生》和《五行相胜》二文则以五行对五官(司农为木,司马为火,司空为土,司徒为金,司寇

为水),先据五行论五官的职事,继而根据五行比相生、相胜的原理论述了五官之间的补宜和制衡关系。

其三,王政象天说。董仲舒反复论述天之春夏秋冬对应人(王)之喜怒哀乐,天之阴阳对应王者之刑德。在这种对应中,董仲舒以各种方式竭力强调天道之贵阳而贱阴,鼓劝王者效仿天道,以仁德为用:

然则王者欲有所为,宜求端于天。天道之大者在阴阳。阳为德,阴为刑;刑主杀而德主生。是故阳常居大夏,而以生育养长为事;阴常居大冬,而积于空虚不用之处。以此见天之任德不任刑也。(《天人三策·第一策》)

臣闻天者群物之祖也,故遍覆包函而无所殊,建日月风雨以和之,经阴阳寒暑以成之。故圣人法天而立道,亦溥爱而亡私,布德施仁以厚之,设义立礼以导之。春者天之所以生也,仁者君之所以爱也;夏者天之所以长也,德者君之所以养也;霜者天之所以杀也,刑者君之所以罚也。由此言之,天人之德,古今之道也。(《天人三策·第三策》)

仁之美者在于天。天,仁也。天覆育万物,既化而生之,有养而成之,事功无已,终而复始,凡举归之以奉人。察于天之意,无穷极之仁也。人之受命于天也,取仁于天而仁也。(《王道通三》)

天常以爱利为意,以养长为事,春夏秋冬皆其用也。王者亦常以爱利天下为意,以安乐一世为事,好恶喜怒而备用也。(《王道通三》)

董仲舒赋予阴阳四时以明确的价值属性,他在《阳尊阴卑》《阴阳义》《阴阳位》《天辨在人》《暖燥常多》等文章中天贵阳而贱阴、亲阳而疏阴、阳出入以实、阴出入以虚、天道阳多于阴等的论述,都是根源于阳主生、阴主杀这一价值信念。王政之应象天是因为“天者其道长万物,而王者长人”(《天地阴阳》)。天的功德是生养万物,王者的职责是生养万民,这是王政象天的终极根据。

其四,人性类天说。《深察名号》云:“天两有阴阳之施,身亦两有贪仁之性;天有阴阳禁,身有情欲枉,与天道一也。是以阴之行不得干春夏,而月之魄常厌于日光,乍全乍伤。天之禁阴如此,安得不损其欲而辍其情以应天?天所禁,而身禁之,故曰身犹天也。禁天所禁,非禁天也。必知天性不乘于教,终不能枉。察实以为名,无教之时,性何遽若是?故性比

于禾,善比于米。米出禾中,而禾未可全为米也;善出性中,而性未可全为善也。善与米,人之所继天而成于外,非在天所为之内也。天之所为,有所至而止。止之内谓之天性,止之外谓人事。”《身之养重于义》云:“天之生人也,使人生义与利。利以养其体,义以养其心。心不得义不能乐,体不得利不能安。义者心之养也,利者体之养也。体莫贵于心,故养莫重于义。义之养生人大于利。”

虽然,孟子言性善,认为恶出于外界的蔽染,而非本性中所有;荀子言性恶,认为善是心智开发的结果,在某种意义上可以说善是外来而非内具,但荀、孟二人都认为天是诚善无恶的。董仲舒创造了一种新的人性论,认为人生而具有义利、仁贪两性,并将其归本于天之阴阳,实际上是认为天也有善、恶两性。这种人性善恶二元论是汉儒引入阴阳释天道的结果,是汉代人性论的普遍观点。^[3]

由于阳生阴杀,所以天之仁德尽归于阳,阴则成为与德对立的反面。这种观念赋予了天道善、恶两种不同的品质,董仲舒云“恶之属尽为阴,善之属尽为阳”(《阳尊阴卑》)。但是天在总体上仍是仁德的,《俞序》谓“仁,天心”。这是由于天任阳不任阴,多阳而少阴,实阳而虚阴的结果。因而,可以说天确实有善、恶两性,但阳居主导而压制阴,从而天心为仁。人性中同样具有贪仁、义利之性,仁和义是性中的善质,但人性中还存在与之相反的成分,因此,性中虽有善质,但未可谓为全善,虽未全善可以导之为全善,因为仁义优越于贪利如阳优越于阴,性善就是扩性中之阳制性中之阴的过程,而这就要靠自我的修和圣王的教化,这种功夫是外在的,因而性善是“继天而成于外”。性善不是阳灭阴,只是阳胜阴、阳制阴,阴阳二元始终是人心中先天不可根除的基质。这就是董仲舒人性类天说的主要内容。

其五,人伦象天说。《顺命》篇认为天为人祖、天子于天、子之于父、臣之于君、妻之于夫等各种人伦关系(道)都来自于天,所谓“人之于天,以道受命”,“故有大罪不奉其天命者,皆弃其天伦”(《顺命》)。在各种人伦关系中,董仲舒尤重三纲(君臣、父子、夫妇),认为“王道之三纲,可求于天”(《基义》)。对于三纲之类天,《基义》认为是取法阴阳之道:“君臣、父子、夫妇之义,皆取诸阴阳之道。”《观

德》则认为是取法天地之道:“天出至明,众知类也,其伏无不炤也。地出至晦,星日为明不敢暗。君臣、父子、夫妇之道取于此。”无论是阴阳还是天地之道,都体现为阴顺承阳、地顺承天的尊卑关系。《天地之行》即以天尊地卑、地敬事天来比附君臣关系:

为人君者,其法取象于天……地卑其位而上

其气,暴其形而著其情,受其死而献其生,成其事而归其功。卑其位,所以事天也;上其气,所以养阳也;暴其形,所以为忠也;著其情,所以为信也;受其死,所以藏终也;献其生,所以助明也;成其事,所以助化也;归其功,所以致义也。为人臣者,其法取象于地。

董仲舒又以五行之相生尤其是以土德论忠孝:

木生火,火生土,土生金,金生水,水生木,此其父子也。木居左,金居右,火居前,水居后,土居中央,此其父子之序,相受而布。是故木受水而火受木,土受火,金受土,水受金也。诸授之者,皆其父也;受之者,皆其子也。常因其父,以使其子,天之道也。是故木已生而火养之,金已死而水藏之,火乐木而养以阳,水克金而丧以阴,土之事火竭其忠。故五行者,乃孝子忠臣之行也。(《五行之义》)

河间献王问温城董君曰:“《孝经》曰:‘夫孝,天之经,地之义。’何谓也?”对曰:“天有五行:木、火、土、金、水是也。木生火,火生土,土生金、金生水。水为冬,金为秋,土为季夏,火为夏,木为春。春主生,夏主长,季夏主养,秋主收,冬主藏。藏,冬之所成也。是故父之所生,其子长之;父之所长,其子养之;父之所养,其子成之。诸父所为,其子皆奉承而续行之,不敢不致如父之意,尽为人之道也。故五行者,五行也。由此观之,父授之,子受之,乃天之道也。故曰:夫孝者,天之经也。此之谓也。”王曰:“善哉!天经既得闻之矣,愿闻地之义。”对曰:“地出云为雨,起气为风。风雨者,地之所为。地不敢有其功名,必上之于天,命若从天气者,故曰天风天雨也,莫曰地风地雨也。勤劳在地,名一归于天,非至有义,其孰能行此?故下事上,如地事天也,可谓大忠矣。土者,火之子也,五行莫贵于土。土之于四时无所命者,不与火

分功名。木名春,火名夏,金名秋,水名冬,忠臣之义、孝子之行取之土。土者,五行最贵者也,其义不可以加矣。五声莫贵于宫,五味莫美于甘,五色莫盛于黄,此谓孝者地之义也。”王曰:“善哉!”(《五行对》)

其六,养生象天说。《循天之道》谓:

循天之道以养其身,谓之道也。天有两和,以成二中,岁立其中,用之无穷。是故北方之中用合阴,而物始动于下,南方之中用合阳,而养始美于上。其动于下者,不得东方之和不能生,中春是也;其养于上者,不得西方之和不能成,中秋是也。然则天地之美恶在?两和之处,二中之所来归而遂其为也。是故东方生而西方成,东方和生,北方之所起;西方和成,南方之所养长。起之,不至于和之所不能生;养长之,不至于和之所不能成。成于和,生必和也;始于中,止必中也。中者,天地之所终始也,而和者,天地之所生成也。夫德莫大于和,而道莫正于中。中和者,天地之美达理也,圣人之所保守也。诗云:“不刚不柔,布政优优。”此非中和之谓欤!是故能以中和理天下者,其德大盛;能以中和养其身者,其寿极命。

《循天之道》云:“从谈论天地之道开始,认为万物都是在天地、阴阳的中和之处发生、发展和成熟的,中与和是天地的常道,也是万物生长的常道。人的养生之道应该效法天地的这种中和之道。”^[4]之后,董仲舒从男女交合、修心、饮食、住居等方面论述了持守中和以养生的原理。

三、天人感应

董仲舒通过天人同类说构建了一个彻底、完整的天人相类的图景,同时其相信同类之间可以相动。从《同类相动》一文,我们可以将其原理概括为以下四点:

气同则会,声比则应。其验皦然也。试调琴瑟而错之,鼓其宫,则他宫应之,鼓其商,而他商应之。五音比而自鸣,非有神,其数然也。

美事召美类,恶事召恶类。类之相应而起

也,如马鸣则马应之,牛鸣则牛应之。帝王之将兴也,其美祥亦先见,其将亡也,妖孽亦先见。

物故以类相召也。故以龙致雨,以扇逐暑,军之所处,生以棘楚。

天有阴阳,人亦有阴阳。天地之阴气起,而人之阴气应之而起,人之阴气起,天地之阴气亦宜应之而起。其道一也。

同类相动的总原理是同类之间可以相动相召。天人由于同类,共具阴阳五行之气(性),因而可以以阴阳五行为中介实现相互感应。这种感应尽管在很大程度上是机械性、物质性的,但由于阴阳五行被赋予了各自明确的伦理内涵,所以天人之间的感应实质上是目的性和德性化的,而董仲舒对天人感应的论述集中在王政与天道之间的感召。在《举贤良对策》中,董仲舒说道:

臣谨案《春秋》之中,视前世已行之事,以观天人相与之际,甚可畏也。国家将有失道之败,而天乃先出灾害以谴告之;不知自省,又出怪异以警惧之;尚不知变,而伤败乃至。以此见天心之仁爱人君而欲止其乱也。自非大亡道之世者,天尽欲扶持而全安之,事在勉强而已矣。(《天人三策·第一策》)

《王道》云:

王正,则元气和顺,风雨时,景星见,黄龙下;王不正,则上变天,贼气并见。

《必仁且智》有:

灾者,天之谴也;异者,天之威也。谴之而不知,乃畏之以威。《诗》云:“畏天之威。”殆此谓也。凡灾异之本,尽生于国家之失。

此外,《五行顺逆》以五行配四时,每一时都有一定之政,不容紊乱。君王顺时行政,则万物和顺、天降祥瑞;君王逆时行政,就会伤民伤物、天降灾异。《五行变救》指出王政一旦违背五行之性,就会“五行变至,当救之以德,施之天下,则咎除”。

董仲舒的天人感应论偏重于灾异谴告说,就董仲舒的主观目的而言,是希望通过这一理论对君权起到规劝和限制作用,即《玉杯》中所谓“屈君而伸天”。^①

^①周桂钿认为董仲舒的天人感应说有两方面的意义:“一方面说皇帝代表天意,要人民服从皇帝,这就是所谓‘君权神授’。另一方面要皇帝尊天保民,不要胡作非为,这就是所谓‘神道设教’。这两方面的意义,在董仲舒的以下两句话中得到充分的体现,即‘屈民而伸君,屈君而伸天’。”见《董学探微》,北京师范大学出版社1989年版,第68页。

天之“屈君”通过两种方式:一是郊祭理论中的人化神形式,天直接传达自己的主观意志;一是同类相动的感应方式,表现为物理机械的客观化进程。^①

两种方式本质上是同一的,共同源出于天不可违逆的神圣意志:善善而恶恶。天通过奖惩强制性地将近一意志贯彻到人世,并使他们明白顺之者昌,逆之者亡。这使得董仲舒哲学带有强烈的神学色彩。

但从根源上讲,天的神性权能来自于天是生生之本的始祖神。虽然在郊祭理论中,董仲舒一再强调天是百神之君,但天子祭天真正的强制性在于父事天而尽孝。《立元神》谓:“何谓本?曰:天地人,万物之本也。天生之,地养之,人成之。……郊祀致敬,共事祖祢,举显孝悌,表异孝行,所以奉天本也。”天人的相感则是天生人时赋予人以阴阳五行之气(董仲舒有时称之为人身中之“天气”),这为同类相感奠定了前提。正如丁为祥所说:“既然董仲舒主要是通过高扬天的神性主宰义来发挥其对大一

统专制政权的讽谏与规劝作用的,那么天的这种神性主宰功能究竟应当如何落实呢?这就必然涉及天的另一种属性:自然生化义。正是在自然生化的过程中,天的神性主宰义与道德超越义,才一并通过自然生化的过程得以落实,得以显现出来。”^[5]

[参考文献]

- [1]周桂钊. 董学探微[M]. 北京:北京师范大学出版社, 1989:44.
- [2]曾振宇. 春秋繁露新注[M]. 傅永聚,注. 北京:商务印书馆,2010:265.
- [3]傅斯年. 性命古训辨证[M]. 桂林:广西师大出版社, 2006:159-169.
- [4]周桂钊. 春秋繁露[M]. 朋星,译注. 济南:山东友谊出版社,2001:638.
- [5]丁为祥. 董仲舒天人关系的思想史意义[J]. 北京大学学报(哲社版),2010(6):35-43.

(上接第78页)

[参考文献]

- [1]JUDITH SHAPIRO. Mao's War against nature: politics and the environment in revolutionary China[M]. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- [2]NICHOLAS DYNON. "Four Civilizations" and the evolution of Post-Mao Chinese socialist ideology[J]. The China Journal, 2008(60): 83-109.
- [3]Xi to address ecological civilization: UN official[EB/OL]. [2015-11-30]. http://www.chinadaily.com.cn/world/XiattendsParisclimateconference/2015-11/30/content_22528452.htm.
- [4]JOHN FULLERTON. China: ecological civilization Rising[EB/OL]. [2015-03-02]. http://www.huffingtonpost.com/john-fullerton/china-ecological-civiliza_b_6786892.html.
- [5]China battles to be first ecological civilization[EB/OL]. [2014-06-11]. <http://www.newscientist.com/article/mg22229733-400-china-battles-to-be-first-ecological-civilisation/>.
- [6]JOHN BELLAMY FOSTER. Marxism, Ecological Civilization, and China[J]. Monthly Review, 2015(64):40-44.
- [7]Ecological civilization shapes nation's future[EB/OL]. [2015-03-26]. http://www.chinadaily.com.cn/opinion/2015-03/26/content_19912323.htm.
- [8]Ecological civilization is meaningful to China[EB/OL]. [2012-11-29]. http://www.chinadaily.com.cn/opinion/2012-11/19/content_15942603.htm.
- [9]WANG Zhihe, HE Huili, FAN Meijun. The ecological civilization debate in China: the role of ecological Marxism and constructive Postmodernism—beyond the predicament of legislation[J]. Monthly Review, 2014,66(6):74-106.
- [10]XU Chun. Building China's Ecological Civilization[J]. SGI Quarterly, 2015(4):7.

^①冯友兰和金春峰都指出董仲舒的天人感应具有上述两种方式,分别见冯友兰:《中国哲学史新编》(中卷),人民出版社1998年版,第79页;金春峰:《汉代思想史》,中国社会科学出版社2006年版,第140页。刘国民认为:“物质的机械感应所根据的同类感应法则,就是人权神之天的意志和目的。因为人权神之天处于虚位以及同类相应成为普遍法则,所以漠视了人权神之天的存在。因此,两种感应方式在本质上是相同的。”见刘国民:《董仲舒的经学诠释及天的哲学》,中国社会科学出版社2007年版,第288页。