

# 由董仲舒“天人合一”的思维方式来 对汉代政治文化进行哲学考察

朴商焕 金熙

**中文提要：**汉代董仲舒“天人合一”思想所具有的实际意义只有将当代现实政治与他的思想直接联系起来分析才可以考察，尤其是“合一”的真正意义。为此，本文将分析“天人合一”的思维方式所具有的意义结构，然后进一步考察其思想在当代政治和经济领域中是如何内在化和具体化的。

第一，作为东方“自我修养”目标的“知行合一”知识观的实体实际上发展成为知识与权力相互依附的结构。因此，笔者首先通过董仲舒的思想来研究知识属于政治权力的过程。对传统儒学者来讲，学问是“理论与实践统一”的“知行合一”。这正是积极参与现实的儒学思想之根本。从这个侧面来讲董仲舒作为汉代的知识分子积极在现实政治中实现“知识分子的责任感”。

但问题是，“官僚知识分子”以及“知识分子官僚”在皇帝的支配体制之下，在归属到政治权力的过程之中，很难保持“知识与政治”的“合理的距离”，于是知识分子集团就丧失了其批判精神。董仲舒的“灾异说”是依据古代“天命论”在皇帝的善行和德行中追加了所谓的“灾异”，造成了实权（王权）的紧张感。从这一点上来讲是有其意义的。尽管参与政治的身份受到限制，但是这种紧张感还是通过个人的内在道德规范来实现。这种强调通过天和人（王）的合一来实现天道的做法在加速强化中央集权支配体制的过程中是有局限性的。

第二，“天人合一”的认识过程不仅仅包含了“合一（统一）”的层面，也

包含了“相分（对立）”的层面。认识主体与客体的分离是认识的前提，在东方人的思维中自然也是如此。分离以后再进行统一的过程是认识的过程，这不仅仅是观念上的类推。这对在日常劳动过程中为了解放劳动力而制作发明工具的一般人来讲，也是很自然的。

**关键词：**天人合一，自我修养，知行合一，天命论，中央集权体制

## 一、问题的提出

汉代董仲舒“天人合一”思想所含有的实际意义只有将当时的现实政治与其思想直接结合起来分析才可以，尤其是更能接近“合一”的本来意义。因此本文通过分析董仲舒“天人合一”思维方式的意义，进而考察其在当时政治和经济领域中是如何具体化、内在化的。

汉代新王朝的建立以及以皇帝为中心的支配体制的进一步强化对儒学者来讲具有两层意义。<sup>①</sup> 一是如何在现实政治之中履行知识分子能动的参与现实政治的“责任感”；二是发挥与政治权力保持一定距离并牵制皇帝权力肆行的“批判的知识人”的功能。

如此，儒学者的两个责任若与现实政治和社会相和谐的话，社会必然是健康的。但是，如果为了取得政治权力而全面归属到王权的支配体系中的话，“知识”就丧失了其纯粹功能，儒学者就会沦落成为皇帝维持其支配体系正当性的工具。从这个侧面来讲政治权力和维持“一定”距离的人文精神就成为知识的基本属性。<sup>②</sup>

但是，汉代“通过董仲舒儒家发生了巨大的变化，迅速上升为强大的政治权力，儒学从诸子百家中的一个学派变成为‘独尊儒术’的霸主”。<sup>③</sup> 汉代知识集团为了确保自己的地位而大力扩张势力，同时也迅速发展成为牵制皇权的势力。

---

① 对汉代的儒学者（董仲舒）来讲，随着时代的要求与现实政治相妥协的问题和与现实政治维持一定紧张关系的问题同时存在。如何调整对权力的适应和抵抗这个相互对立的两个因素成为了汉代儒家（董仲舒）的使命。参见柳东源：《儒家思想的官学化——以董仲舒的天人感应论为中心》，载《中国学研究》22卷，中国学研究会，2002，22页。

② 王晓明著，白元淡编译，《人文学的危机——面对人文新道路的中国知识人的省察和探索》，绿林，1999，26页。

③ 朴商煥，《对天人合一思想与主客对立关系的认识论研究：兼论东方哲学者的现实政治参与问题》，载《韩国社会科学论丛》9卷，韩国社会科学会编，1999，283页。

即“知识的权力化”现象在政治权力之下得以巩固。而且，“知识（学问）”和“政治”的相互依附现象可以用《大学》8 条目中的“格物致知”和“齐家、治国、平天下”来替换。

因此本文中通过董仲舒的思想来分析“知识”隶属“政治权力”的过程。传统儒学者讲究理论与实践统一的“知行合一”。落实到现实中就成为了儒学者积极参与现实的根本思想。从这个层面来讲，对传统儒学者来讲，“知识分子的责任”就是人的意志的积极性通过对现实政治的积极参与，从而反映出知识分子的身份之问题。但问题是“知识分子官僚”或者“官僚知识分子”在隶属于皇帝支配体系，附属于政治权力的时候难以维持“知识与政治（权力）”的“合理距离”，从而丧失了知识分子集团的批判精神。<sup>①</sup>这就导致了政治的批判意识和抵抗意识的削弱，形成了对现实政治的“现实顺应主义”和“名分论”这样的结果。通过“保持合理距离”来获得知识的过程只有在所谓的“对象化”和“否定”的过程存在的时候才有可能。即，以认识论中认识主体和对象间的分离为前提。但是，东方社会中人们更倾向于主体和客体的“合一”而不是“分二”。这正是人和自然连贯为一体的“天人合一”思想。这可以说是强调“合一”层面的东方社会独特的思维方式对东方的社会和历史发展的反映。特别是它与东方独特的宗法社会中的家族秩序有着深刻的关联。即，个人的地位超越家族发展扩大到天下的多层次构造之中。而且，个人理论与实践相统一的“知行合一”倾向成为个人修养的基础德目，使个人带有为天下的利益做出贡献的责任。<sup>②</sup>

在以这种“知行合一”作为根本思想的东方哲学中，主体与客体的概念是模糊而不宜区分的。因此，以“合一”为前提的个人与集团的关系性所反映的思维方式在认识论的层面中使“天人合一”成为可能，同时也使作为客体的“政治”

---

① 对政治来讲，现实社会“知识人”的作用可以具体参照金义寿（全北大学）的文章。参见金义寿《对韩民族哲学大会方法论的批判》，《中央日报》，1999年12月24日。

② 在《大学》的八条目中“修身齐家治国平天下”不仅仅鼓励儒学者主动地参与政治，同时还个人的修养能力扩大到了天下这个大的领域之中。

与作为主体的“知识”形成“合一（附着）”。

因此本文在认识论的层面上考察董仲舒“天人合一”思维方式中所内含的“天”和“人”的合一关系，分析在“天人合一”思维方式中内在的双重体系，即，主体和客体的“分离”与“未分离”是如何实现的，并以此为基础考察“知识”和“政治”的附着关系。为此，笔者将指出权力指向性知识的问题点，并将分析皇帝支配体制中发挥作用的“天人合一”思维体制。

## 二、知识分子集团的成长：儒生的成长

在东方社会中学问的发展和现实政治之间有着密切的关系。所以，如果不能对知识和权力的附着关系进行严密的探讨，就很难主张学问的客观性。因此可以说分析说明“知识”和“权力”的附着关系对确保学问的客观性是非常有意义的。<sup>①</sup>从这个层面上来讲，在春秋战国时代的现实中带着“政治参与意识”发展起来的儒学与西方哲学的发展有着很大的差异。即，在天人合一思想中内在的“人”与“自然”的“合一”思维方式超越了认识主体与对象的对立，通过被称为“人间行为”的实践性的媒介来实现统一。因此，与近代西方哲学所谓的纯粹学问是不一样的。而且，还有一点不同，便是它在这种“合一”的认识过程中，以认识的主体和客体的对象相分离的“对立关系”为前提。

尽管如此，东方哲学中“合一”的思维方式以汉代董仲舒为中心在传统儒学

---

<sup>①</sup> 知识和权力的附着关系可以说明如下：“东方（中国）哲学/儒学的问题不能脱离克服日本帝国主义的半殖民地、不自愿的进入资本主义体制、冷战体制和 6.25 同族相残以及同族分离的问题而单独存在。韩国社会中全面的日本文化和‘皇道儒学’以及‘儒教资本主义’的亲性和到底到什么程度？换言之，需要测算‘自我’与日本殖民地的遗产和民族分离的距离。在儒学的日本式变形（皇道儒学）中自身的独立性有几何？在资本主义和社会主义的理念矛盾中自身到底起到什么作用？这都是我们需要自问的问题。”朴商焕，《对天人合一思想与主客对立关系的认识论研究：兼论东方哲学家的现实政治参与问题》，载《韩国社会科学论丛》9卷，韩国社会科学会编，1999，281-282页。

者中确立的原因是其汉代宗法社会中的功效。这一点与西方是不同的。在传统儒家宗法社会的三个重要的媒介体——个人、家族以及国家之中，家族作为国家和个人强力的中介媒体，并且作为“儒家社会”根本的生产和消费共同体的基本单位，使得个人在家族的上层集团中自然而然的成为归属。

而且，汉代土地私有制的扩大和土地集中、兼并使得汉代农民层分化，并形成知识分子集团。随之，儒生（儒生、儒学者）的政治参与机会得以扩大。由此，知识分子集团开始在汉代及以后至清代的“皇帝支配体制”中担当了权力的一个轴心。<sup>①</sup>即，相当于当时宗法社会结构中的知识分子，同时也是官僚和地主。

### 三、“天人合一”思想的双重性：合一和相分

在天和人的关系设定中，董仲舒的基本主张是天和人在“气”<sup>②</sup>的作用之下成为了“相应”的同类。汉代从《淮南子》、《春秋繁露》开始，对世界的所有现象的解释都是通过“气”的作用来解释，并扩大为“元气”的概念。“元气”的概念在汉代哲学和天文学中非常流行。<sup>③</sup>而且随着新王朝的建立，它也被赋予了保证王权正统性和正当性的意义。<sup>④</sup>即，董仲舒通过一元论的“气”，主张同类感应的宇宙观，设定了“天”的存在并认为它是拥有“意志”和“智力”的实体。<sup>⑤</sup>因此，董仲舒在设定天与人的关系时，更加强调“合一”的思维构造，而

---

① 对于皇帝支配体制中儒学者的权力轴心（皇帝和贵族以外）多带有的“中国性的”特征分析可以参照 J. Levenson, *Confucian China and its Modern Fate*, Berkeley & Los Angeles, 1958-65.

② 在汉初的宇宙论中，天与人是相同的，世界的所有东西都是靠气来运动的。当时阴阳五行说中气被认为是世界运动的基本物质。参照：小野泽精等著，全景镇译，《气的思想》，元光大学编辑局，1987，3 页。

③ 金春峰：《汉代思想史》，中国社会科学出版社，1987，478 页

④ 《汉书·董仲舒传》：“春秋寿命所先制自，改正朔，易服色，所以应天也。”

⑤ 董仲舒所说的天是“物质之天”，既是与“地”相对应的天，又是“掌握意志和智慧的自

非分离的思维。更进一步讲，天不仅仅是具有人格的要素，更是主宰世界的主体的存在。

为了确立王朝新的支配体系及其正当性，董仲舒的基本立场是现王朝的树立是秉承天命而成，其道理可以在天与人的关系中自然的说明，社会秩序可以和平的得以确立。同时在其思想中可以体现出人的努力不能违背天意的主张。

（夏商周）三代受命，其符安在，灾异之变，何源而起，性命之情，或天或寿，或仁或鄙，习闻其号，未烛阙理。<sup>①</sup>

受天命而成的夏、商、周三代，其（受天命）的象征在哪里？董仲舒认为是“天”的意志转移到人的身上而形成的。而且还认为这种天意通过王而传播到普通的百姓。

古之造文者，三划二联其中谓之王，三划者，天地与人也，而联其中者，通其道也。去天地与人之中以为贯，而参通之，非王者孰能当是，是故王者唯天之施。<sup>②</sup>

唯天子受命于天，天下受命于天子。<sup>③</sup>

王（天子）的意志中包含了天的意志，天的意志通过王（天子）来实现。董仲舒正是通过这种方式来实现王（天子）权威和权力的正当性。但是，董仲舒的这种观点成为了强化皇帝中心集权体制的一环。

天子的权威受命于天，与天同一，天子知天道，成为真正依据天道行使政治权利的王（圣人）。

---

然”。参见冯友兰著，朴性圭译，《中国哲学史》下，喜鹊出版社，2003，16页。

① 《汉书·董仲舒传》。

② 赖炎元注译，《春秋繁露今注译》44。

③ 《为人天者》41。

圣人副天小行以为政。<sup>①</sup>

三代圣人不则天地，三代圣人不则天地，不能至王。<sup>②</sup>

行天德者，谓之圣人。<sup>③</sup>

就算称之为圣人，如果不能行天道，也不可以成为真正的王。能够实行天道的人才能称之为圣人。但是，无论如何圣人的归结点都落在王的身上，只有王行使政治才能成为真正的王。董仲舒把天子和王、圣人都作为了知晓并行使天道的人。

董仲舒认为天、地和人都是完成万物运行的存在。<sup>④</sup> 即，采取了有机体的宇宙论，认为世界的运行（天道）之中所有的东西都是重要的。他更加强调人参与天道的运行，以完成万物。

天生之，地养之，人成之，天生之以孝悌，地养之以衣食，人称之以礼乐，三者相为手足，合以成体，不可一无也。<sup>⑤</sup>

人不是被天单纯创造出来的，而是共同参与天地完成万物的存在。因此，天、地以及人都是一个连续体，合一而存在的。

但是，董仲舒的思维方式与春秋战国时代以后否定天的人格性的东亚的哲学思潮是逆行的。也就是说，天的人格性的丧失如同老庄、荀子思想中所呈现的那样，意味着天与人间世界相区分。在这种层面上，董仲舒使得天的人格性得以复活，这与传统儒家的知行合一思想一样，形成了“传统东方思想或中国思想”的

---

① 《四时之副》55。

② 《奉本》34。

③ 《威德所生》79。

④ 《立元神》19：“天地人，万物之本也”。

⑤ 《立元神》19。

特征——“天人合一”<sup>①</sup>思想。

然而，这种向往总体性的合一的思维方式并不是只有在中国或者东方思想中才有。<sup>②</sup> 16-17 世纪的欧洲思想中也有与“天人合一”的思维方式相类似的“大宇宙—小宇宙”的有机体思想。<sup>③</sup>另外，从相反的层面来看，荀子或者王充的思想中也可以找到划分人与自然的“区分式的自然观”和天人分二的思想。<sup>④</sup>

荀子强调天人分二，他认为政治统治的正当性应该通过礼来获得。自然对象不能从情感上或情绪上成为认识对象——人的对象化阶段的思维形态，这是原始性、神话性思维的特征。这样的思维世界属于咒术世界。在荀子的时代，虽然人文化已经得到一定程度的发展，但咒术式的思维依旧发挥着影响力。受这种氛围的影响，荀子也发展了试图区分主体与客体的二分法式的思维，“天论，明于天人分，可谓至人矣”。但是，与自然相比，作为儒生的荀子更加关注人事。即对荀子来讲，他的哲学思维中最重要的是政治统治的正当性问题。他对天人关系的理解也是源自于这种问题意识之下。他的礼思想便是与之相关联的。荀子对礼进行了新的解释。<sup>⑤</sup>

后汉的王充（约公元 27—97 年）主张天人相分（天人分二）。他认为，天与人是互相不同的存在，不仅依据的原理不同，而且它们之间也没有任何的感应。天即自然没有任何目的和意志的自生的存在，提出了“天道自然”说。这种解释意味着天人关系的分化。其实，对天的自然主义的解释早在战国时代的荀子那

---

① 荷兰中国学者 De Groot 曾在《中国的宗教》（*Religion in China*, NY & London, 1912）中指出，中国的宗教、伦理、国家机构以及学问的基本都是“天人合一”思想。参见 De Groot, *Religion in China. Universismus - die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas*, Berlin 1918.

② H. Roetz, *Mensch und Natur im alten China. Zum Subjekt-Objekt-Gegensatz in der klassischen chinesischen Philosophie*, Ffm. Peter Lang, 1984.

③ J. Needham, *Science and Civilisation in China*, Vol.2, p.298f.

④ 同 H. Roetz 上书。

⑤ 朴商焕，《对天人合一思想与主客对立关系的认识论研究：兼论东方哲学家的现实政治参与问题》，载《韩国社会科学论丛》9卷，韩国社会科学会编，1999，290页。

里便已初见端倪。那么，王充是在何种意图下提出这种主张的呢？这就是对当时社会中流行的“灾异说”和“讖纬说”的强烈批判。人对天的地位上升意味着人对天的否定，这种否定不是绝对的否定，而是局限性的否定（即对象化）。王充和荀子并不是从根本上否定天人统一的观点本身。但是就王充来讲，他对社会的批判却是孔子以来最强烈的。<sup>①</sup>因此，为了从客观上找到天人合一与天人相分思想中内在的认识论的相似性与差别性，我们必须找到其现实基础。

冯友兰曾经指出，中国哲学中从来没有将个人与宇宙明显分离过。并且，他将认识论（知识论）没有发展起来的理由归结为中国人不明确的自我观，即我（个人、主观）与非我（宇宙、客观）的未分离。<sup>②</sup>即，当我之知觉不分明时，我与非我的分离也是不明确的。

与西方哲学相比，个体意识的模糊源于社会发展的相异性。与个人从绝对人格神的束缚中解放出来的欧洲近代社会相比，近代东方社会则是血缘为主的宗法社会，其传统和文化也是具有支配性的“家族式社会”性质的。在这种社会条件下，东方思想中的分离意识自然很模糊。这种模糊性与传统农耕社会中作为物质基础也是重要生产手段的土地直接相关。

一般来讲，在人的认识过程中，一个前提条件便是“对立”的存在。当认识的主体与认识的对象没有距离的存在时，我们便不会实现真正的认识。只有产生了对与“自我”相区别的某种对象的认识时，我们才会真正的理解“不同”的含义。这就指的是，我们将某种事物实现了“对象化”。即对象化是区分“我”与“非我”的认识的前提。此处，对象化便意味着对立，相当于黑格尔式辩证法的否定。但是，这种否定不是无限制的、无条件的否定，而是如实地反映了现实，而且，它欲想具有认识论的意义，就必须是局限性的、有条件性的否定。换言之，当认识到自己在某种观点或某种层面上与他人不同时，这种认识才意味着具

---

① 参见上文，291 页。

② 冯友兰著，朴性圭译，《中国哲学史》（上），喜鹊社，2003，11 页。

有不同、对象化或距离感的真实意义。<sup>①</sup>

如同黑格尔在逻辑学中所讲的那样，绝对的肯定和绝对的否定在内容上是相同的。并且这种绝对肯定或否定的世界不是现实的、历史的，而是属于观念的、抽象的世界。无限制的否定在同质的对象间是不可能的。“山是山，水是水”这一命题揭示的实质内容是什么呢？这就是“A是A”的逻辑。这种同一律所提到的内容是具有局限性的。通过一种“指向型”的意识，人才能够到达“自我意识”，并认识到自己是人。<sup>②</sup>

冯友兰所借用的康德式的“我一非我”的图示没能反映现实社会的发展。因为这是非常观念性的分析。他只是强调天人合一中“合一”的层面，却忽略了“合一”中包含的“分二”的过程。分二只有在认识主体有意识的与认识对象保持距离时才会变得可能。就历史来看，人的对象化过程是与生产手段的创造行为与生产力和生产关系的发展并行前进的。这在认识的发展中起着核心作用，但这种观点在以往的认识论研究中却没有得到很好地阐明。<sup>③</sup>

后来人类社会为了生存或者顺应自然，或者与自然对抗。其关系是双向的。通过劳动来进行的生产手段的创造行为反过来又通过生产手段对人类的认识产生了重大影响。生产手段的使用指的是克服人类对自然的“主观关系”。<sup>④</sup>所谓的“主观关系”指的是，如同动物和自然的关系那样，自出生以来就具有不能摆脱的关系。<sup>⑤</sup>即它受自然必然性的制约，不会太自由。但是生产手段解体了认识主体与认识对象间的结合关系，使得二者分离，并使得二者间产生了对立和断绝。

① 朴商焕，《东方哲学：追求比较哲学的共存之路》，密克勒社，2005，189页。

② 同上书，190页。

③ 同上书，190页。

④ 黑格尔在“历史哲学讲义”中将其称为“实体性的原则”，并指出中国人的意识世界是受这个原则支配的、没有自由的自然的世界。参见朴商焕，《近代欧洲的中国哲学》，载于《人文科学》26卷，成大人文科学研究所，1996，12页。

⑤ Marx-Engels,《德国意识形态》Bd3, 30页：“动物与任何东西都不发生关系，一般来讲不会产生关系。”

当时汉代的中国社会文明已经相对发达。因此，作为认识的条件和前提的“主客分离”已经比较普遍。天人合一的自然观也是以这种分离为前提的。那么，董仲舒是在什么样的理由下提出“天人一也”<sup>①</sup>的呢？可以认为，不是哲学或形而上学的原因，而是在当时政治、经济条件下，理论与现实的结合。为了实现儒家社会的特征—皇帝支配体制以及政治权力的基础—家族中心使用权，天和人同时具有分离与未分离的双重性。“天人合一”中同时内含着“天人相分”的可能性。

#### 四、董仲舒的“天人感应”理论中内含的“局限性的对立”与“局限性的统一”

当今的我们能够多大程度的理解汉初董仲舒所生活的那个时代以及他本人呢？至少通过《春秋繁露》我们可以大致推测出关于董仲舒的几点猜想。一是以灾异为基础来解释自然的变化，即阴阳的相互交涉作用的儒生的形象；二是对天祈雨的的方士的面貌。<sup>②</sup>

比起世界是怎样产生的这个问题来，董仲舒更关心的是世界是怎样运转的。而且他还认为，人生活在充满气的世界里，气与世界的发展紧密相关。董仲舒的这种立场是以汉代的阴阳五行说为基础的。<sup>③</sup>以此为基础，为了确保和强化社会秩序的安定和和平，稳定皇权，董仲舒只能主张自然与人的和谐。因此，董仲舒反复思索，气如何才能贯穿人的认识？也就是说，天通过阴阳来展现自己的意志，人来解释这种阴阳并区别五行，如此，天人才能够在认识的地平线上相遇。

---

① 《阴阳义》12。

② 朴商焕，《对天人合一思想与主客对立关系的认识论研究：兼论东方哲学者的现实政治参与问题》，载于《韩国社会科学论丛》9卷，韩国社会科学会编，1999，287页。

③ 从董仲舒身上我们可以看出儒生和方士相互融合，共同生活在阴阳五行的象征世界中的时代精神。顾颉刚著，李富五译，《中国古代的方士和儒生》，世界书社，1991。

他的这种思想在如下《天辨在人》<sup>①</sup>中很好地体现出来。

天乃有喜怒哀乐之行，人亦有春夏秋冬之气者，合类之谓也。<sup>②</sup>

如上引文所示，喜怒哀乐“不独在人，亦在于天”，而春夏秋冬“不独在天，亦在于人”。董仲舒认为这是天与人的合类。即天与人同气，故天与人相同。而且他还认为，天与人同类，故应尽力使天人感应。

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。<sup>③</sup>

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。<sup>④</sup>

如上，董仲舒认为，天人相应是以天与人的同质性为依据的，同类指的是相互的呼应关系。这种“类推”<sup>⑤</sup>的说明方式是一种前近代社会中一般化的思维方式，Needham 把这种“同类相应”或者“感应”的相互关系称为“有机体关系”。<sup>⑥</sup>

在认识论的层面上，依据于东方社会有机体思维方式的天人关系可以还原为“主观—客观”的“关系性”。此处重要的问题是“合一”以前的对立，即主体

① 根据版本不同，有的地方写作“辩”。

② 《天辨在人》46。

③ 《人副天数》56。

④ 《同类相动》57。

⑤ 徐复观，《两汉思想史》卷2，1979，390页；宋荣培，《东方历史哲学与绝对君主主义批判》，见《中国社会思想史》，社会评论，1998，522页。

⑥ J. Needham, science and civilization in China, Vol.2, p.280f.

和客体、主观和客观的“对立瞬间”是如何在天人合一的过程中得以确认和理解的？这就是如何理解天人合一与对立过程中的矛盾关系。这种对立的过程可以用他的“灾异说”和“重民思想”，合一的过程可以用他的“君权天命神受说”<sup>①</sup>来表达。

凡灾异之本，尽生于国家之失，国家之失乃始萌芽，而天出灾害以谴告之，而不知变，乃见怪异以警骇之，警骇之，尚不知畏恐，其殃咎乃至，以此见天意之仁，而不欲陷人也。<sup>②</sup>

“同类相同”、“同类相应”只有在天与人设定为同质的结构中才会可能。但需要注意的是，已经被人格化的天的存在已经是在承认天与人的区别。皇帝作为不完美的人，他要效仿完美的天。通过这种局限性的否定，天与人便建立了关系。人在不完美性中追求完美，这种价值观依托于天。这就是灾异说的本质。简约之，董仲舒的灾异说指的是，在阴阳五行的思维体系中来表达“有局限性的对立（灾民说，重民思想）”。因此，应该维持君主支配体制。这种必要性在认识论上就可以理解为“君权天命神受说”。与天的对立是人的相对主张，此处我们可以看出，董仲舒是一个强调人的意志自律性的典型儒者。在知识的权力化过程，即君主统治体制确立的过程中，权力三分为皇帝（君主）、贵族和儒生。儒生为了牵制贵族就与君主联盟（合一），同时他又要对抗（对立）君主的肆意霸权。

且天之生民，非为王也，而天立王以为民也，故其德族议安乐民者，天予之，其恶足以贼害民者，天夺之。<sup>③</sup>

---

① 华有根，《董仲舒思想研究》，上海社会科学出版社，1992。

② 《必仁且智》30。

③ 《尧舜不擅移，汤武不专杀》25。

由上可以看出对君主王权的牵制意识。而且，牵制君主权的主体是百姓。虽然天道的直接施行者是王（君主），但若王有不道德的行为时，百姓可以替天来审判君王。这种逻辑与古代“天命论”的思维是类似的。古代天命论的基本逻辑是通过“敬德保民”来“受命”，王要通过不断的行善和积德来进行自我省察。

<sup>①</sup> 因此，上面的引文内容很难看作是董仲舒个人的思想。

那么，我们从何处可以找到董仲舒牵制王权（君主支配体制）的观点呢？如上所述，董仲舒的灾异说是以古代的天命论为基础用“灾异”来牵制君主的不道德行为。这就使人意识到，如果君主不道德，则会丧失王权，增加了君主的紧张感。因此君主就会在现实中注重修身和修德。他们通过对灾异的紧张感会进行自我反省。由此来看，《春秋公羊传》中对灾异的记录占比重较多也是具有相同的意义。<sup>②</sup>

我们将以上内容从别的角度来分析可知，强调顺应天道的人的实践性即德行和善行，其实可以适用于同一个道德律。换言之，董仲舒的天人感应论关注的焦点在于人的领域。此处，董仲舒将上天对破坏社会和谐的人的反应用阴阳五行的混乱以及表示天意的其他语言来解释。因为自然中的天意绝不会脱离正常的轨道。但是，人类社会的统治者若是破坏天意以及阴阳五行的和谐，则上天必然会反映为灾殃和混乱。因此，人要为自己的行为负责，也要注重伦理道德的修养。由此来看，汉代社会的君主以及其他个人都有很大的心理压力。<sup>③</sup>

现实政治的层次中，“天人合一论”包含了“合一”的过程与“对立”的瞬间。这表现为认识和实践的两面关系。但是，在董仲舒的有机思维中，天、地、人统一而形成全体并非无条件的，而是限制在特定的目的下实现的。其目的不是依靠皇帝“咒术性色彩”的支配体制，而是依据合法的制度和伦理限制皇帝的支

<sup>①</sup> 谢松龄，《天人象—阴阳五行学说是导论》，山东文艺出版社，1989，78-79页。

<sup>②</sup> 柳东远，《儒家思想的官学化：以董仲舒的天人感应论为中心》，载《中国学研究》22卷，中国学研究会，14页。

<sup>③</sup> 本兹民·秀瓦兹著，罗城译，《中国古代思想的世界》，山林社，2004，565-566页。

配。<sup>①</sup> 即，通过伦理和制度化强调皇帝所应担负的、名义上的责任和责任意识。但是，反过来讲，有限的统一中同时具有维持皇权的意味。即，为了保证官方学术地位并上升为牢固支配势力，儒生们与皇帝具有一定的结合支点。

以上内容可以概括为，作为认识对象的天和作为认识主体的人的相互关系以现实政治（春秋战国的统一、平天下、皇帝支配体制的确立以及儒家社会的奠基）为媒介后，其意义发生了变化。董仲舒的“天人相应说”作为统一的（合一的）代表理论，已经是天地之间有条件的分与有条件的合共存的双重构造。我们在汉代皇帝支配体制的三角构造中分析了该关系，研究了认识论分离与未分离的两面性。

## 五、结论

本论文的目的有二：第一，作为东方“自我修养”目标的“知行合一”知识观的实体实际上发展成为知识与权力相互依附的结构。因此，笔者首先通过董仲舒的思想来研究知识属于政治权力的过程。对传统儒学者来讲，学问是“理论与实践统一”的“知行合一”。这正是积极参与现实的儒学思想之根本。从这个侧面来讲董仲舒作为汉代的知识分子积极在现实政治中实现“知识分子的责任感”。

但问题是“官僚知识分子”以及“知识分子官僚”在皇帝的支配体制之下，在归属到政治权力的过程之中，很难保持“知识与政治”的“合理的距离”，于是知识分子集团就丧失了其批判精神。董仲舒的“灾异说”是依据古代“天命论”在皇帝的善行和德行中追加了所谓的“灾异”，造成了实权（王权）的紧张感。从这一点上来讲是有其意义的。尽管参与政治的身份受到限制，但是这种紧张感还是通过个人的内在道德规范来实现。这种强调通过天和人（王）的合一来

---

<sup>①</sup> 金奉建，《董仲舒天人感性思想研究》，东亚大学，1991，57页。

实现天道的做法在加速强化皇帝中央集权支配体制的过程中是有局限性的。

第二，“天人合一”的认识过程不仅仅包含了“合一（统一）”的层面，也包含了“相分（对立）”的层面。认识主体与客体的分离是认识的前提，在东方人的思维中自然也是如此。分离以后再进行统一的过程是认识的过程，这不仅仅是观念上的类推。这对在日常劳动过程中为了解放劳动力而制作发明工具的一般人来讲也是很自然的。

“天人合一”思维发展的物质条件可以从农耕社会的特征中寻找。作为重要生产手段的土地（农地）对个人来讲是一种总体性的存在。即，自我活动与生产活动不分离。其中，土地和经济成长相关联的部分与第一个目的相关联。

我们有必要进一步深度分析生产手段与政治和知识权力的相互关系。在近代以前，作为生产手段的土地实际上是儒教社会的物质基础、“家族”生活的基础。近代以前通过共同耕作来共同消费的经济活动结构，是在以家族中心的共同体意识中发展而来的。笔者认为，现代资本主义社会中也维持着这种“历史的”经验。

（朴商焕系韩国 成均馆大学校 东洋哲学科教授）

（金熙系韩国 成均馆大学校 东洋哲学科博士生）

/ 邢丽菊 译

投稿日：2008.11.30，审查日：2008.12.15-31，刊载决定日：2009.1.2

#### 参考文献

《大学》，《汉书》

金奉建，《董仲舒天人感性思想研究》，东亚大学，1991。

谢松龄，《天人象一阴阳五行学说是导论》，济南：山东文艺出版社，1989。

柳东远，《儒家思想的官学化——以董仲舒的天人感应论为中心》，载《中国学研究》22卷，中国学研究会。

本兹民·秀瓦兹著，罗城译，《中国古代思想的世界》，山林社，2004。

徐复观，《两汉思想史》卷2，1979。

宋荣培，《东方历史哲学与绝对君主主义批判》，见《中国社会思想史》，社会评论，1998。

华有根，《董仲舒思想研究》，上海：上海社会科学出版社，1992。

朴商焕，《对天人合一思想与主客对立关系的认识论研究：兼论东方哲学者的现实政治参与问题》，《韩国社会科学论丛》9卷，韩国社会科学会编，1999。

朴商焕，《近代欧洲的中国哲学》，《人文科学》26卷，首尔：成均馆大学校人文科学研究所，1996。

顾颉刚著，李富五译，《中国古代的方士和儒生》，世界书社，1991。

冯友兰著，朴性圭译，《中国哲学史》（上，下），喜鹊社，2003。

柳东源，《儒家思想的官学化——以董仲舒的天人感应论为中心》，载《中国学研究》22卷，中国学研究会，2002。

王晓明著，白元淡编译，《人文学的危机——面对人文新道路的中国知识人的省察和探索》，绿林，1999。

De Groot, *Religion in China*, Berlin, 1918.

J. Levenson, *Confucian China and its Modern Fate*, Vol.1-3, Berkely and Los Angeles, 1958-65.

Marx/Engels, *Deutsche Ideologie*, Bd.3.

J.Needham, *Science and Civilisation in China*, Vol.2, Cambridge, 1956.

H.Roetz, *Mensch und Natur im alten China*, Ffm. 1984.

## A Philosophical Study on Political Culture in the Han Period Seen Through Dong Zhong-Shu's “Heaven and Human Beings in Harmony as One” Thought

Bak, Sang Hwan and Kim, Hee

This paper is on the meaning of Dong Zhong-Shu's “Heaven and human beings in harmony as one” thought, and its significance in political and economical field. We connected the idea of “heaven and human beings in harmony as one” with unity of knowledge and action, which is aimed at self-cultivation. Through this, analysis on how knowledge and power forms a corrupt relationship was done.

Confucian encourages active participation in practical politics. But the problem occurs when “scholars as bureaucrats” or “bureaucrats as scholars” become under the rule of the emperor's governing system. It hinders development of keeping reasonable distance between knowledge and politics, and leads to loss of criticism.

We studied the relationship between power and knowledge based on scholars' critical mind mentioned earlier. Characteristics are as follows. First, Dong Zhong-Shu's “the Extraordinary Phenomena” founded on traditional “the mandate of heaven” gives the King a tension of the real power through tensional apparatus, “extraordinary phenomena.” Nevertheless, realization of God's role through heaven and human beings' harmony as one reinforces centralization of authority.

The other aspect is that cognitive process of heaven and human beings in harmony as one does not only have “harmony as one” aspect, but also “Sangbun” aspect. This paper explains how Sangbun aspect shape up.

**Key Words:** Heaven and Human Beings in Harmony as One, Self-Cultivation, Unity of Knowledge and Action, The Mandate of Heaven, Centralization of Authority