



# 宋代天人相分思想研究

## ——以哲学与科学的关系为视角

吕变庭 著



人民教育出版社

# 宋代天人相分思想研究

——以哲学与科学的关系为视角

吕变庭 著



人 民 出 版 社

责任编辑:马长虹

封面设计:徐 晖

### 图书在版编目(CIP)数据

宋代天人相分思想研究:以哲学与科学的关系为视角/吕变庭 著. —北京:  
人民出版社,2017.11

ISBN 978-7-01-017814-1

I. ①宋… II. ①吕… III. ①天人关系-研究-中国-宋代 IV. ①B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 141368 号

### 宋代天人相分思想研究

SONGDAI TIANREN XIANGFEN SIXIANG YANJIU

——以哲学与科学的关系为视角

吕变庭 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京市东城区隆福寺街 99 号)

涿州市星河印刷有限公司印刷 新华书店经销

2017 年 11 月第 1 版 2017 年 11 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:38.25

字数:710 千字 印数:0,001-3,000 册

ISBN 978-7-01-017814-1 定价:88.00 元

邮购地址 100706 北京市东城区隆福寺街 99 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书,如有印制质量问题,我社负责调换。

服务电话:(010)65250042

# 目 录

## 上 编

|                                |     |
|--------------------------------|-----|
| 第一章 绪论                         | 3   |
| 一、“天人关系”研究的简要历史回顾              | 3   |
| 二、北宋之前天人相分思想的发展历程              | 8   |
| 三、天人相分思想被边缘化的根源                | 46  |
| 四、宋代天人相分思想的主要特征                | 61  |
| 第二章 功利派的天人相分思想                 | 82  |
| 第一节 功利派天人相分思想产生的历史背景及其特点       | 82  |
| 一、功利派天人相分思想产生的历史背景             | 83  |
| 二、功利派天人相分思想在宋代文化发展进程中的地位和作用    | 87  |
| 三、功利派天人相分的思想特点和实践效果            | 92  |
| 第二节 李觏“人非利不生”的天人相分思想           | 105 |
| 一、从“形而上”与“形而下”的关系看李觏的“天人相分”思想  | 106 |
| 二、从“形而下”的“物我关系”看李觏的“天人相分”思想    | 110 |
| 三、从社会变革的角度看李觏“天人相分”思想的价值和地位    | 115 |
| 第三节 王安石“所谓得天,得民而已”的天人相分思想      | 118 |
| 一、由悖与合的辩证关系看王安石的“天人之道”思想       | 118 |
| 二、“变化之所为在我”的主观能动性思想            | 121 |
| 三、“天变不足畏”的无神论思想和王安石的社会变革实践     | 125 |
| 第四节 陈亮“天人相遭”与“天人相因”之既分又合的“天人观” | 129 |
| 一、“天与人每不相值”的“天人相分”思想           | 129 |
| 二、“天人相因”的“天人合一”观及其“天乎人乎”思想     | 138 |

|                                         |     |
|-----------------------------------------|-----|
| 三、陈亮“天人相分”思想的历史地位 .....                 | 149 |
| 第五节 叶适“内外交相成”的认识论与“自我为之”的“人定胜天”思想 ..... | 156 |
| 一、“一气之所役”与“天道有常”的“天道”观 .....            | 157 |
| 二、“既无功利则道义者乃无用之虚语尔”的“人道”思想 .....        | 160 |
| 三、陈亮和叶适“事功”思想的性质与特点 .....               | 174 |
| 第三章 义理派的天人相分思想 .....                    | 192 |
| 第一节 张载“不以天能为能而以人谋为能”的天人相分观 .....        | 192 |
| 一、“天与人有交胜之理”的天人相分观 .....                | 192 |
| 二、“与天为一”的“天人合一”思想 .....                 | 199 |
| 三、“开物成务”思想与“别出分类”的科学意识 .....            | 205 |
| 第二节 二程“天人所为,各自有分”思想与“感而遂通”观的矛盾冲突 .....  | 211 |
| 一、在天人关系中充满矛盾的“合”、“分”观 .....             | 212 |
| 二、以“分”为主架的理学范畴体系及其内容 .....              | 229 |
| 三、张载与二程“天人相分”思想的异同 .....                | 252 |
| 第三节 邵雍以象数为特征的天人相分思想 .....               | 259 |
| 一、“先天易”与“后天易”的区分 .....                  | 260 |
| 二、加一倍分的宇宙分化体系与结构 .....                  | 268 |
| 三、以能动性为基础的“手代天工”人道观 .....               | 280 |
| 四、“一举眼便成四片”的“四分法”及其学术价值 .....           | 287 |
| 第四节 朱熹的“极端”天人相分思想 .....                 | 290 |
| 一、朱熹“天人相分”思想的主要内容及其表现形式 .....           | 290 |
| 二、“仁道”诸范畴与极端形态下的“天人相分”思想 .....          | 301 |
| 三、如何认识朱熹“天人相分”思想的社会后果 .....             | 307 |
| 第五节 义理派与“新儒学”的历史基点 .....                | 311 |
| 一、“天人合一”思想诸形式及其在宋代的演变 .....             | 311 |
| 二、“天人合一”思想能否同“天人相分”思想融合 .....           | 322 |
| 三、正确认识和科学解读“义理派”的天人相分思想文本 .....         | 334 |

## 下 编

|                              |     |
|------------------------------|-----|
| 第四章 无神论与天人相分思想 .....         | 345 |
| 第一节 欧阳修“天象变见不足惧”的无神论思想 ..... | 345 |

|                                       |     |
|---------------------------------------|-----|
| 一、“其精气不夺于物”的天道观 .....                 | 345 |
| 二、“利之为道”和“励精政事”的人道思想 .....            | 349 |
| 三、对“天地鬼神之道”的批判及其无神论思想 .....           | 360 |
| 第二节 余靖“灾异之来实由人事”的无神论思想 .....          | 362 |
| 一、“天表之应各以其类”的天道观 .....                | 363 |
| 二、“应物成务”和“智者创物”的人道思想 .....            | 370 |
| 三、北宋“无神论”思想的特点及其历史地位 .....            | 379 |
| 第三节 郑樵“国不可以灾祥论兴衰”的无神论思想 .....         | 391 |
| 一、“不言休祥”的天道观 .....                    | 392 |
| 二、“人之所以为人者，精神之用耳”的人道思想 .....          | 398 |
| 三、“不学问，无由识”的认识论 .....                 | 404 |
| 第四节 储泳“察而知其所以为邪”的无神论思想 .....          | 409 |
| 一、“符印咒诀为事，徒法耳”的辟邪说 .....              | 410 |
| 二、“验诸事，折诸理”的“正法”思想 .....              | 415 |
| 三、南宋“无神论”思想的特点及其对明清科技进步的影响 .....      | 423 |
| 第五章 伎艺之学中的天人相分思想 .....                | 431 |
| 第一节 《武经总要》与“制胜决于人事，参以天变”的天人相分思想 ..... | 431 |
| 一、“伎能局力之所以异”的用人思想 .....               | 432 |
| 二、“伐谋制变”的军事辩证法与“大将察理而谕于心先”的能动意识 ..... | 438 |
| 三、“占候”实践中的科学与迷信 .....                 | 445 |
| 第二节 《圣济总录》以“运气”为特色的“天人相分”思想 .....     | 448 |
| 一、“无见于上则沿道不立”的“气化运行”观 .....           | 449 |
| 二、“以意并气”的“自我运气”思想及其“气血相依”的医学实践 .....  | 459 |
| 三、“祝禁之术”与“天人”关系的异化 .....              | 470 |
| 第三节 沈括“迹不预焉”的天人相分思想 .....             | 479 |
| 一、“在天者不为难知”的主观能动性思想 .....             | 480 |
| 二、“为政谋人”的人道观与“此以所养移其性”的科学价值确证 .....   | 483 |
| 三、沈括天人相分思想的历史局限性 .....                | 486 |
| 第四节 苏颂以“成效”为标格的天人相分思想 .....           | 487 |
| 一、“类聚詮次”的分类思想及其“类比”方法 .....           | 488 |

|                                       |     |
|---------------------------------------|-----|
| 二、“超擢”官吏以“成效”的“事功”思想 .....            | 494 |
| 三、从《新仪象法要》看苏颂天人“分”与“合”的思想 .....       | 500 |
| 第五节 秦九韶的“中间态”天人相分思想 .....             | 510 |
| 一、用“大衍总数术”反对谶纬迷信的科学实践 .....           | 511 |
| 二、以“格”为特征的数学分析法 .....                 | 516 |
| 三、如何看待《数书九章》在“分”与“合”问题上的“中间态”现象 ..... | 523 |
| 第六节 “天人相分”与宋代科技高峰 .....               | 528 |
| 一、“天人相分”是成就宋代科技高峰的基本动力 .....          | 528 |
| 二、“天人相分”与平民科技意识的提高 .....              | 533 |
| 三、“天人相分”与经验性的科技思维意识 .....             | 537 |
| 第六章 宋代“天人相分”思想的历史地位和时代局限 .....        | 548 |
| 第一节 宋代“天人相分”的历史地位 .....               | 548 |
| 一、丰富了传统“天人”关系的内容 .....                | 548 |
| 二、突破了“天人”关系的“形而上”局域 .....             | 561 |
| 三、开辟了儒学发展的新时代 .....                   | 573 |
| 第二节 宋代“天人相分”思想的时代局限 .....             | 583 |
| 一、缺乏系统性与理论性 .....                     | 583 |
| 二、宋代士人对伎艺之学的严重歧视 .....                | 589 |
| 三、缺乏引导“近代工业革命”在中国产生的社会基础 .....        | 600 |

## 上 编



# 第一章 绪 论

## 一、“天人关系”研究的简要历史回顾

所谓“究天人之际”的天人关系,大致包括“天人合一”与“天人相分”两个方面。回顾过去,国人真正从学理上展开对天人关系的阐释和研究始于 20 世纪 20 年代。当时,为了回应“全盘西化”对儒学的挑战,大陆学者梁漱溟、熊十力、贺麟等人,高举“新儒学”(以“天人合一”为特征)的旗帜,提出了“东方文化优越论”的观点。尤其是郭沫若先生在 20 世纪 30 年代中叶出版了《先秦天道观之进展》一书,以一个唯物主义史学家的眼光来认识和考察“天”这个观念产生的社会背景和阶级基础,在他看来,殷商时期虽然已经出现了“天”字,但它当时尚不具备神学的意义。只有到殷周之际,随着社会的变革和天人关系的分化,“天”才作为一个特殊的阶级观念而深入到人们的日常生活之中。直到今天,郭老在“天”这个问题上所提出的思想和见解仍然是指导我们研究“天人关系”历史发展与思想演变的重要原则。新中国成立以后,“天人关系”的研究则形成了两种局面:在大陆,法家化的“天人相分”思想被推崇为传统文化的学术主流,而以“天人合一”为价值核心的儒家学说却被冷落一旁;相反,在港台和海外,唐君毅、牟宗三、张君勱、钱穆、杨慧杰等继续以弘扬儒家的“天人合一”思想为己任,“新儒学”(指宋代以后的儒家思想)遂形成了一个更加宽广的研究与传播格局。比如,在美国,普里戈金、杜维明、余英时、李欧梵等学者以欧洲文明为背景,着眼于中国和世界的现实需要,提出了“天人合一”(东方文明)与“天人相分”(西方文明)两种价值形态的“融合论”思想。然而,在“融合论”的问题上,有两种截然不同的态度:一种是积极的态度,如普里戈金在《从混沌到有序》一书中写道:“我们相信,我们正朝着一种新的综合前进,朝着一种新的自然主义前进。也许我们最终能够把西方的传统(带着它对实验和定量表述的强调)与中国的传统(带着它那自发的、自组织的世界观)结合起来。”与此相反,另一种是消极的态度,如台湾学者杨慧杰就公然表示:“在春秋以降的人文思想运动中,从未出现过无神论的思想。”<sup>①</sup>他

<sup>①</sup> 杨慧杰:《天人关系论》,台北:大林出版社 1981 年版,第 142 页。

所依据的材料就是中国古代文化中的“天人合一”思想,可是,中国古代的“天人关系”本来表现为两幅对子,而“无神论”与“有神论”的对立和斗争则是其中最重要的一幅对子,同时又是贯穿于“天人关系”始终的一对基本矛盾。因此,既然“有神论”与“天人合一”相联系,那么,“无神论”就必然合规律地与“天人相分”相关节。这是我们考察宋代“天人关系”问题时,必须首先明确的态度。

自 20 世纪 70 年代之后,鉴于以片面的机械论科学技术为基础的大工业生产给人类所依赖的生态环境带来了严重的破坏,在西方出现了一股专门批判“技术现代化”的“后现代”哲学思潮,从这个角度看,“后现代”哲学思潮的基调就是“反科学”,当然,这种“反科学”仅仅是表现为思想层面的一种话语,它主要是引导人们反思科学技术本身的价值。其代表人物有保罗·费耶阿本德、查德·罗蒂、大卫·格里芬、霍兰德、米歇尔·福柯等。在保罗·费耶阿本德看来,科学与巫术、魔法、占星术等非科学的界限已经模糊,在科学与非科学之间并不存在任何实质上的差别。大卫·格里芬甚至提出了创立“后现代科学”的理论目标,而所谓“后现代科学”其实就是给“超感官视觉”、“心灵感应”等一些“伪科学”以“合法”的地位。不过,霍兰德针对西方科学中传统的“主客二分”思想,提出了一种旨在解构“主客二分”思想的“后现代主客融合主义”。因此,霍兰德的口号就是“把 20 世纪末定位为现代世界的历史终结”。而随着“现代世界的历史终结”,以“天人合一”为特征的“东方文化优越论”再度成为中国学者关注的焦点。然而,“东方文化”的内在特征究竟是“天人合一”还是“天人相分”?学界至今没有形成一种统一的说法。

恩格斯指出:“全部哲学,特别是近代哲学的重大的基本问题,是思维和存在的关系问题。”<sup>①</sup>这是就世界范畴的一般哲学形态来说的,至于中国古代的哲学则有其形式上的特殊性,因为它不是以“思维和存在的关系”问题形式出现的,而是以“天人关系”的问题形式来建构它自身的思想体系的。正像在“思维和存在的关系问题”上必然要分成两大相互对立的阵营一样,中国古代在如何对待“天人关系”的问题上亦必然分出相互对立的两派来:一派可以称作是“天人关系”的右翼即“天人合一”派,另一派则可以称作是“天人关系”的左翼即“天人相分”派。那么,这两个派别在中国古代哲学史上的地位究竟是怎样的呢?

学界有两种截然不同的回答。

钱穆先生说:“中国古代认为‘人生’与‘天命’最高贵最伟大处,便在能把他们两者和合为一。离开了人,又从何处来证明有天。所以中国古代人,认为一

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第 4 卷,人民出版社 1972 年版,第 219 页。

切人文演进都顺从天道来。违背了天命,即无人文可言。‘天命’‘人生’和合为一,这一观念,中国古人早有认识。我以为‘天人合一’观,是中国古代文化最古老最有贡献的一种主张。”<sup>①</sup>

季羨林先生更断言:“天人合一的思想,是东方文明的主导思想。”<sup>②</sup>

把“天人合一”看作是未来世界的发展方向或归宿,是钱穆、季羨林等人的共同主张,我们亦可将他们称为“新国粹派”。与“新国粹派”的主张相反,牙含章等人明确表示:

“在‘天人’关系问题上,中国历史上的无神论没有形成一个统一的、完整的思想体系。从老子的‘道’到张载的‘气’,虽然在中国无神论史上在‘天人’关系方面写下了光辉的篇章,但是真正在中国无神论历史上,在‘天人’关系问题上,两千多年来占统治地位的,还是儒家的‘天人相分’的思想,即轻‘天命’,重‘人事’,‘人定胜天’的思想。”<sup>③</sup>

至于“新国粹派”认为中国古代的“天人合一”思想是世界未来文化发展的最后归宿,张世英先生表示:“一味赞扬中国的‘天人合一’说,是不符合人类思想发展之大势的。”<sup>④</sup>因为科学的发展必然要将“天”与“人”分为两个独立的认识对象,科学技术的发展既然历史地选择了“天人相分”作为它的哲学基础,“天人相分”就必然要伴随着科学的发展而发展,它是绝不会轻易地退出科学发展历史的舞台的。

那么,我们应当如何对待学界的这两派主张。笔者以为,最好从不同的角度看,将其置于不同的问题背景下去定位,而不是笼统地去讲“主导”还是“非主导”的问题。实际上,主客之“融合”是一个历史的演变过程,没有“主客二分”就没有“主客融合”,所以“主客融合”是以“主客二分”为存在前提的。既然如此,那么,我们就必须承认“主客二分”思想的历史地位和现实的合理性。以此为思考“天人关系”的历史背景,我们真的很难想象仅仅依靠“天人合一”思想怎么能将宋代的科学技术推向当时世界历史发展阶段的最高峰。在中国学界,“全盘西化”是一种极端思想,而“东方文化优越论”则是另外一种极端思想。比如,在回答世界文明的未来走向时,持“东方文化优越论”的学者认为,中西两种文化从本质上说不是融合与被融合的关系,而是替代与被替代的关系。钱穆先生不仅认为“天人合一”观是“整个中国传统文化思想之归宿

① 钱穆:《中国文化对人类未来可有的贡献》,《中国文化》1991年第四期,第93页。

② 季羨林:《季羨林谈人生·谈读书治学·我的人生感悟》,当代中国出版社2006年版,第410页。

③ 牙含章、王友三:《中国无神论史》导言,中国社会科学出版社1992年版,第16页。

④ 张世英:《天人之际——中西哲学的困惑与选择》,人民出版社2005年版,第13页。

处”，而且在他看来“此下世界文化之归趋，恐必将以中国传统文化为宗主”。显然，这些主张并不符合世界历史的发展趋势。因为无论是“东方文化优越论”还是“后现代哲学”，它们都没有也不可能摧毁现代科学体系的能力，它们更没有将世界上所有的宗教归结为一种宗教的有效方法和手段。而发生于20世纪90年代的“索卡尔事件”便是“现代科学”对后现代科学的一种有力回击，同时，这个事件向世人证明科学仍然是人类生存所依靠的物质力量，世界上还没有任何力量比科学更强大。于是，国内学界在扬弃“全盘西化”论与“东方文化优越论”的基础上形成以张岱年、王元化、方克立、蒋孔阳等先生为代表的“综合创新论”。

“综合创新论”具有如下几个思想特点：

(1) 强调文化的多元性。在这里，所谓“多元”就是指建立在不同哲学观、历史观、价值观、美学观基础上的不同的文化形态。张岱年先生说：“社会主义文化必然是一个新的创造，同时又是多项有价值的文化成果的新的综合。”<sup>①</sup>由于文化的繁荣与文化的多元是相互依赖的，所以中国历史上最有创新的文化时代，比如，春秋战国、宋朝、五四新文化运动，都无一不是多学派和多文化相互影响和相互作用的结果。正如蒋孔阳先生所说：只有“综合比较百家之长，乃能自出新意，自创新派。”<sup>②</sup>可见，创新是在多元文化这个前提下所出现的一种思想兼容，是一种以吸纳百家为自身营养的意识代谢。

(2) 民族文化的自主性与主导文化的统一。世界上任何一种文化，本质上说都是一种民族文化，因而人类文化的景观才具有了丰富性与多样性。然而，如何将一民族文化与另一民族文化相互区别开来呢？张岱年先生认为民族文化的自主性是一民族文化与另一民族文化相区别的根本所在。而民族文化的自主性其实就是它得以存在和发展的内在根据，如中华民族的刚健思想和以德育代替宗教的思想传统，都是民族文化自主性的外现。当然，任何民族文化都是一个统一的整体，而这个整体本身又具有可分性。用张岱年先生的话说，就是“每一民族的文化形成一个文化系统”，<sup>③</sup>而“任何文化系统都包括若干要素”，其中“一个文化系统所包含的文化要素，有些是不能脱离原系统而存在的，有些是可以经过改造而容纳到别的文化系统中去的”。<sup>④</sup>一般地讲，那些不能脱离原系统而独立存在的文化要素可以称之为“主导文化”。譬

① 《张岱年全集》第6卷，河北人民出版社1996年版，第47页。

② 蒋孔阳著：《美学新论》，安徽教育出版社2007年版，第45页。

③ 《张岱年全集》第6卷，河北人民出版社1996年版，第44页。

④ 《张岱年全集》第6卷，河北人民出版社1996年版，第44页。

如,“天行健,君子以自强不息”与“地势坤,君子以厚德载物”就是中华民族的一种主导文化。从这个角度看,民族文化的自主性与主导文化具有统一性。张岱年先生说:“每一时代,应有一个主导思想,在社会生活及学术研究中起主导作用,同时又容许不同的学术观点存在。有同有异,求同存异。”<sup>①</sup>

(3)“兼赅众异而得其平衡”。<sup>②</sup> 在这里,“众异”有两层含义:一是世界上各民族都有自己的主导文化,因此,从全球化的角度讲,世界文化具有不平衡性;二是同一个民族的不同历史发展阶段,其文化的发展也具有不平衡性。在如此繁复的文化形态中,我们当然不可能将世界上或者历史上绵延下来的所有主导文化都加以平衡,所以,“综合创新”的前提便是对已有世界文化及其本民族历史文化的“可析取性”。析取就是选择,而张岱年先生选择的结果是“将唯物、理想、解析综合于一”。<sup>③</sup> 所谓“唯物、理想、解析的综合,也即是唯物主义、理想主义、实证论之新的综合,而也可以说是中国哲学与西洋哲学之新的综合,实际上则更可以说唯物论之新的扩大。”<sup>④</sup> 可见,“综合创新”的最终目标是发展唯物主义,而唯物主义的自然科学基础是以实证为特点的各个历史时代的科学与技术。

以此为准,我们回过头来看一看中国古代唯物主义思想发展的历史,则不能不得出这样一个结论:中国古代唯物论思想的产生同样是以每个历史时期的科学技术发展水平为基础的。在欧洲,从古代到近现代,一切唯物主义都以其“主客二分”的思想为特点,那么,中国古代的唯物主义是否就能够不以“主客二分”为特点呢?就目前学界的基本走势看,显然,作肯定回答者占多数。但问题是“天人合一”思想反映的是中国古代唯物主义的基本性质还是中国古代唯心主义的基本性质,结合中国古代哲学史的发展实际,我们可以毫不犹豫地说,“天人合一”反映的是中国古代唯心主义的基本性质,而不是中国古代唯物主义的基本性质。具体地讲,以孟子为代表的一派唯心主义主张“天人合一”(就其主流思想而言),而以荀子为代表的一派唯物主义则主张“天人二分”(就其主流思想而言)。不过,由于中国历史发展的复杂性,我们对于每个历史时代占主流地位的思想形态且不可以简单的态度来处之。比如,宋代的历史就比较特殊,在北宋,虽然各派思想争奇斗艳,各有千秋,但占主流地位的思想却是王安石的唯物主义,换言之,就是“天人相分”的思想主张。在南

① 张岱年:《宇宙与人生》,上海文艺出版社1999年版,第296页。

② 《张岱年全集》第3卷,河北人民出版社1996年版,第220页。

③ 《张岱年全集》第3卷,河北人民出版社1996年版,第275页。

④ 《张岱年全集》第3卷,河北人民出版社1996年版,第274页。

宋,由于王安石的思想遭受到理学家的打击,因而程朱理学的唯心主义转变成南宋意识形态的主流,此时“天人合一”也就成了南宋学术的代名词。然而,从整体上看,就其对社会、经济、科学、文化的影响而言,应当承认宋代的哲学思想是以“天人相分”为特征的,惟其如此,我们才能理解宋代的科学技术为什么能够走向中国古代科学技术的最高峰。恰如金春峰先生所说:“汉代人提出‘合’,宋代人强调‘分’,各从一个侧面对辩证法作出了自己的贡献。”而冯禹先生更提出“只将‘合’、‘一’,不讲‘分’、‘两’,从来不是中国哲学的传统的主流”<sup>①</sup>的观点。他强调说:“如果把历史上的天人关系论简单地归结为人与自然的和谐一致,那显然是不符合事实的,因为它抹杀了另外一个侧面:天人相分的传统。”<sup>②</sup>话虽这么说,但根据矛盾的不平衡性原理,宋代学术更多的不是一种单极性思维模式,而是一种多极性的“综合创新论”模式。关于这一点,刘东教授在《中华文明论》一书中已经作了比较深入的探究,本书仅以哲学与科学的关系为视角对宋代的“天人相分”思想作一历史的考察。

为了叙述问题的方便,我们需要对“天人相分”这个概念适当作一界定。其实,张世英先生在谈到“天人相分”观跟自然科学发展的关系时,曾提出了下面几个观点:在西方,自然科学因“天人相分”思想而获得了长足发展;<sup>③</sup>在“天人相分”的解释域内,人相对于自然界则具有主观能动性和独立自主性;<sup>④</sup>由于“天人相分”观念本身具有“排斥神学”的性质,因而坚持“天人相分”的思想原则,就必然会反对宗教神学;<sup>⑤</sup>重视自然和自然科学与“天人相分”思想是统一的,<sup>⑥</sup>如果只是片面发展技术科学和应用科学,却不重视自然科学基础理论的研究,那就完全违背了“天人相分”思想的本质。

以此为前提,我们对宋代的“天人相分”思想似有再认识和再评价的必要。

## 二、北宋之前天人相分思想的发展历程

1. 原始的“天人相分”形态,是探讨人与神相互关系的前提。从考古学的角度说,我国至少在旧石器时代的北京猿人时期,就开始出现原始的有神论观念了。<sup>⑦</sup>

① 冯禹著:《“天”与“人”——中国历史上的天人关系》,重庆出版社1990年版,第239页。

② 冯禹著:《“天”与“人”——中国历史上的天人关系》,重庆出版社1990年版,第238—239页。

③ 张世英:《天人之际》,人民出版社2005年版,第50页。

④ 张世英:《天人之际》,人民出版社2005年版,第50页。

⑤ 张世英:《天人之际》,人民出版社2005年版,第59—61页。

⑥ 张世英:《天人之际》,人民出版社2005年版,第76页。

⑦ 张寿祺:《旧石器晚期红土随葬及其原始宗教意识》,载《世界宗教研究》1983年第2期,第84—89页。

如在周口店猿人洞穴的山顶洞穴里,发现“有用赤铁矿染红的石珠,似乎已有爱美的观念。人骨化石旁散布着赤铁矿粉粒,似乎已有饰终的仪式。”<sup>①</sup>这“饰终的仪式”应是一个非常隆重的宗教仪式,由此想见,那时人们对“死”这种现象的重视程度远过于对“生”的重视,这是人类早年对人身异化现象的一种“神学”诠释。与我们今天对待“死”的态度不同,原始时代的人们对“死”这种生命现象似乎并不畏惧,这是因为当时人类的寿命比较短暂,所以在特定的历史条件下,为了克服“死”对人类现实生活的精神压抑,再经过长期的社会教育和有神的价值确证之后,人们对“死”反而产生了一种内心“憧憬”的宗教信仰,于是,人便有了两个生活的处所,即地上与地下,或者说有了两种生活方式,即“生”与“死”。但那时人们究竟是如何看待这两个世界的相互关系的,由于资料欠缺,不得而知。不过,由目前考古发现的一些人体模型推知,在我们的祖先看来,人有两种存在形式:现实的人与虚幻的人。比如,在太阳光下,活的人体与虚幻的身影,面对湖水,外面的活的人形与水中虚幻的人形等等,这些现象不能不使远古人类思考这样一个问题:在这个世界上,为什么除了一个活生生的自我之外,还有另一个自我呢?这两个自我之间究竟存在着怎样的联系?远古人类没有足以能清楚地说明这些自然现象的科学知识,因此,他们就假想着一个由现实世界投射出来的虚幻世界,在那个虚幻的世界里,也生活着与现实世界相似的人类群体,他们的社会关系也与现实的社会关系一样。所以,到新石器时代,人们发明了仿真“人像”的陶塑或石雕艺术,如河南密县莪沟裴李岗文化出土的捏塑人头像、辽宁东沟县后洼屯出土的陶塑人头及半身人像、浙江余姚河姆渡出土的有陶人头等,此外,河北滦平县金沟屯后台子遗址、内蒙古林西县、辽宁西部喀喇沁左翼蒙古族自治县东山角村及牛河梁村等地都出土了石雕女裸像。实际上,这些拟人像就是人类最早的“神”。<sup>②</sup>正如鲁迅先生所说:“天才们无论怎样说大话,归根结蒂,还是不能凭空创造。描神画鬼,毫无对证,本可以专靠了神思,所谓‘天马行空’似的挥写了,然而他们写出来的,也不过是三只眼,长颈子,就是在常见的人体上,增加了眼睛一只,增长了颈子二三尺而已。”<sup>③</sup>这种人与神的对立为巫术的出现创造了条件,于是人们慢慢地从昼夜的变换中体悟出一个道理,似乎现实的人就生活在阳间,而虚幻的人包括死去的人与塑造的神则生活在阴间,其人间的巫师则是沟通两个世界的“使者”。故龚自珍说:“人之初,天下通,人上通;旦上天,夕上

① 范文澜:《中国通史简编》第一编,人民出版社1962年版,第84页。

② 宋兆麟:《后洼遗址雕塑品中的巫术寓意》,载《文物》1989年第11期,第25页。

③ 鲁迅著:《鲁迅自编文集·且介亭杂文二集》,译林出版社2013年版,第5页。

天；天与人，旦有语，夕有语。”<sup>①</sup>这说明在远古人类的观念里，人与神是可以沟通的。关于这一点，《山海经》给出了很多史例，如《海内经》载：“华山青水之东，有山，名曰肇山。有人，名曰柏子高。柏子高上下于此，至于天。”又《大荒西经》说：“有氐人之国，炎帝之孙名曰灵愬，灵愬生氐人，是能上下于天。”而那些能沟通人与神之间关系的人便是巫师，巫师在远古人们的心目中享有极其崇高的地位，他们很容易取得部落首领或国王的身份与权势。<sup>②</sup>所以，杨向奎先生指出，“在远古时代，神守与社稷守不分，所有国王都是神而能通于天；二者之分，当在夏初之世。”<sup>③</sup>从天人关系的角度说，此“神守”属于“天道”的范畴，而“社稷守”则属于“人道”的范畴。按杨先生的理解，天人之分是阶级社会的产物。据考，“帝王”的“帝”字，其本义就是令风作雨、祈祥禳灾。可见，“帝”的职能如同巫师的职能。比如，黎正甫先生说：“卜辞帝字与𡗗字形尤相近，𡗗象积薪，既如前述。帝字亦必从𡗗字演化而来，而帝之初义当与𡗗同，即柴祭天神。或帝与𡗗本为一字，帝即𡗗，𡗗与𡗗皆为祀天帝三祭名。”<sup>④</sup>显然，“柴祭天神”是巫师的职责所在。在夏商时期，“天神”亦称为“帝”，“帝”与“天神”具有同样的功能和意义。但“天神”与人分别处在不同的两个生活领域却是很鲜明的，这便是“天人相分”观念产生的现实基础。因此，《礼记·表记》说：“殷人尊神，率民以事神。”这些事例在甲骨卜辞中随处可见，如“今二月帝不令雨”，<sup>⑤</sup>又“王封邑，帝若”，<sup>⑥</sup>“丑卜贞：不雨，帝佳暵（旱）我？”，<sup>⑦</sup>“贞：𡗗（焚人求雨的仪式），有雨？勿𡗗亡其雨？”<sup>⑧</sup>等，故郭沫若先生说：“殷时代是已经有至上神的观念的，起初称为‘帝’，后来称为‘上帝’，大约在殷周之际的时候又称‘天’：因为天的称谓在周初的《周书》中已经屡见，在周初彝铭如《大丰簋》和《大盂鼎》上也是屡见，那是因袭了殷人无疑。由卜辞看来可知殷人的至上神是有意志的一种人格神，上帝能够命令，上帝有好恶，一切天时上的风雨晦冥，人事上的吉凶祸福，如年岁的丰啬，战争的胜败，城邑

① 龚自珍著：《龚自珍全集》，上海人民出版社 1975 年版，第 13 页。

② [英]詹姆斯·乔治·弗雷泽著，赵明译：《金枝》上，安徽人民出版社 2012 年版，第 61—75 页。

③ 吴锐：《我国天人关系起源与演变的历程》，引载《东岳论丛》1996 年第 3 期，第 60 页。

④ 黎正甫：《古文字之天帝象义溯源》，载《大陆杂志》1968 年第 31 卷第 2 期，第 50 页。

⑤ 《郭沫若全集·考古编》第二卷：《卜辞通纂》三六四片，科学出版社 1982 年版，第 364 页。

⑥ 《郭沫若全集·考古编》第二卷：《卜辞通纂》三七三片及三七四片，科学出版社 1982 年版，第 367 页。

⑦ 郭沫若：《甲骨文合集》10164，中华书局 1999 年版，第 1489 页。

⑧ 郭沫若：《甲骨文合集》12842 正，中华书局 1999 年版，第 1409 页。