第 35 卷 第 2 期

2 0 1 9 年 2 月

自 然 辩 证 法 研 究

Studies in Dialectics of Nature

Vol． 35，No． 2 Feb． ，2019

· 科技思想史 · 文章编号: 1000 － 8934( 2019) 02 － 0084 － 07

神秘主义的科学观

# ———论冯友兰眼中的汉代科学精神

代玉民

( 南京大学 哲学系，南京 210023)

摘要: 尽管认为传统中国因自身的价值标准而未产生出科学，但在撰写中国哲学史的过程中，冯友兰先生特别指 出汉代人具有科学精神。首先，汉代人以物质性的阴阳五行观念将形而上的哲学观念转变为具有实际内容的科学观 念; 进而，他们以阴阳五行科学观念为基础，建构出囊括人与自然界的“五行相生相胜”与“天人感应”学说，形成了系 统化的、科学的世界图式，即汉代人赖以解释和改造世界的科学观。但是，汉代的科学并非真正意义上的科学。因为 这种科学观建立在主观联想的基础上，而主观联想是对人与自然关系的曲解，并非真实有效的科学反映。所以，汉代 人在依此科学观解释和改造世界时便具有不可言说的神秘主义成分。这种神秘性在冯先生看来主要受到巫术的 影响。

关键词: 神秘主义; 科学观; 冯友兰; 汉代; 天人感应

中图分类号: N031 文献标识码: A

DOI:10.19484/j.cnki.1000-8934.2019.02.015

古希腊文明发展至近代，哲学家们逐渐脱离经 验世界，转向对于超验的、绝对的、不变的永恒实在 的探求。在杜威( John Dewey) 看来，确定性的追求 造成了科学与价值、行动与知识的割裂，同时导致 对科学的哲学价值的忽视。〔1〕196 － 220 这种实用主义思 想，很大程度上是当时科学主义思潮在哲学领域的 一种反响，换言之，“这种新哲学完全是近代科学发 达的结果。”〔2〕76 － 77 曾受教于杜威的冯友兰，虽在哲 学上主要接受了新实在论，但实用主义对他的影响 也不容忽视。在某种程度上，冯先生对科学的关 注，正是这种影响的体现。

冯先生一生致力于新哲学的建构与中国哲学 史的撰写，受实用主义的影响，自然科学已成为其 哲学与哲学史的潜在背景。冯先生虽表示中国因 自身价值标准而没有产生科学，〔3〕32 但在撰写中国 哲学 史 时，他 特 别 指 出“汉人最富于科学底精 神。”〔4〕199 不过，在冯先生看来，汉代人的科学精神 虽与西方的科学精神如出一辙，但其所衍生出的却 是一种与西方自然科学不同的神秘主义的科学观。

# 一、何为科学

在探讨汉代科学精神之前，有必要了解下冯先 生对科学的看法。冯先生理解的“科学”，主要涉及 三个方面:

1． 与“哲学”相对立的知识体系。冯先生在实 用主义与当时科学发展的影响下“遭遇”科学，因而 在探讨哲学时，他常以科学为对立性的文化体系。 可见，冯先生并非孤立地就“科学”而研究“科学”。 他指出，“科 学之目的在求真; 而哲学之目的在求 好”〔5〕66，“广 义的科学，凡是一种有系统的确切知 识，统称之谓科学，这样说来，哲学也是科学之一。 狭义的科学，是专指社会科学自然科学而言，并不 包括算学、逻辑学、哲学”〔6〕556 － 557，“凡哲 学中之派 别或部分对于实际有所肯定者，即近于科学。其对 于实际所肯定者愈多，即愈近于科学。科学与哲学 之根本不同在此。”〔7〕10 这表明，冯先生有意识地将 哲学置于与科学的对立关系中，以科学为对立面来

收稿日期: 2018 － 5 － 11

作者简介: 代玉民( 1989—) ，河北涿州人，南京大学哲学系助理研究员，美国亚利桑那大学东亚系联合培养博士生，主要 研究方向: 中国哲学。

自然辩证法研究 第 35 卷 第 2 期

衬托出哲学的特点和定位。实际上，不仅科学衬托 了哲学，哲学也作为对立面的他者刻画出科学的求 真、肯定实际、注重确切知识的特点。

2． 以实验为方法。冯先生认为科学旨在对事 实作积极的、有内容的解释〔8〕487 ，即对事实作出有实 际意义的解释。若要达到此目标，最有效的方法是 使论题通过实验方法获得经验的证实。〔8〕487 实验的 方法可以根据研究目的，对研究对象进行控制变量 的操作，以验证研究对象发生的变化，从而证明或 证伪科学假说。因而，从传统的实验主义到新实验 主义，均将实验视为科学 认知活动的合理性来 源。〔9〕47 － 79 同时，冯先生认为，绝大部分科学依赖于 实验方法和工具。这样，试验工具、手段的不断地、 快速地发展，也促成了科学的快速进步。〔7〕15 相比于 科学，哲学的方法主要是“思”，思考所借助的工具 主要是语言文字，因为语言文字已经发展到较为成 熟的程度，故而哲学的发展虽可以较以往更严密成 熟，但也不容易完全逸出前人所及之范围。〔7〕15 在冯 先生看来，哲学并不具备实验的方法，相较于哲学 而言，实验的方法是使科学成为科学的重要保障。

3． 以综合命题为主要命题形式。作为科学知 识的表达形式的命题，主要有分析命题与综合命题 两种。冯先生认为，这两种命题最根本的区别在于 其真假的断定是否需要涉及事实，如分析命题从形 式上便可断定其真，无需涉及事实，但“综合命题是 有关于事实底，例如‘太阳每天出来’，这一类命题 必待事实的证明，我们才可以认它是真底。”〔10〕188 不 过，综合命题虽可被事实证实，但这种证实并不具 有必然性。因为事实只能证明“太阳每天出来”这 一命题在过去时间的真实性，但不能保证未来太阳 一定会每天出来。〔10〕188 由此可见，综合命题具有两 个特点: 一是其真假需要借助经验事实证明或证 伪，二是即便有经验的证 明，但其真仍具有或然 性。〔10〕188 科学也是如此，科学的命题需要对事实作 出有内容的、积极的解释，这种科学解释虽有经验 可证，但又具有或然性。这样看来，相较于不涉及 事实的分析命题，涉及事实的综合命题更符合科学 命题的特点与需求。因此，科学命题主要是综合命 题，而非分析命题。

可见，冯先生理解的科学是以综合命题为形 式，以实验为方法的自然科学。这种科学既可使人 获得认知世界的确切知识，又可赋予人改造世界的 权力。

86

# 二、汉代的科学精神

根据对科学的认知，冯先生曾指出中国传统文 化自身不需要科学，但在撰写中国哲学史时，他却 认识到汉代人特别具有科学精神。那么，这种汉代 科学精神是什么呢? 对此，冯先生表示:

自秦以降，汉人最富于科学底精神。所谓最富 于科学底精神者，即其所有之知识，多系对于实际 之肯定。当时所流行之哲学，为阴阳五行家。此派 哲学，与其说是哲学，不如说是我们的原始底科学。 其所主张，如五行之相生相胜，以及天人交感之说， 皆系对于实际之肯定。凡先秦哲学中所有之逻辑 底观念，此时人均予以事实底解释，使之变为科学 底观念。〔7〕14

阴阳家之学，虽有若斯流弊，而中国科学萌芽， 则多在其中。盖阴阳家之主要的动机，在于立一整 个的系统，以包罗宇宙之万象而解释之。其方法虽 误，其知识虽疏，然其欲将宇宙间诸事物系统化，欲 知宇 宙 间 诸 事 物 之 所 以 然，则固有科学之精 神也。〔11〕69

据此可知，冯先生所谓的“汉代科学精神”主要 包含两方面:

1． 汉代人对实际的肯定，促使哲学观念转变为 科学观念。以儒墨名法为主的先秦哲学，讨论的多 是心、性、道、善、恶、同、异等形式化的哲学概念，但 汉代人却特别重视阴阳五行说，并将其应用到对世 界的思考中，从而使得汉代的天文学、礼法、音乐、 医学、算学等方面均以阴阳五行说为基础进行 解 释、建构。

例如，在音乐方面，《汉书》借助五行将“宫、商、 角、徵、羽”解释为“角为木，五 常为仁，五 事为貌。 商为金为义为言，徵为火为礼为视，羽为水为智为 听，宫为土为信为思。以君臣民事物言之，则宫为 君，商为臣，角为民，徵为事，羽为物。”〔12〕833 在度量 方面，将“龠、合、升、斗、斛”五种量器从阴阳的角度 解释为“上三下二，参天两地，圆而函方，左一右二， 阴阳之象也。”〔12〕839 在医学方面，阴阳五行学说更得 到深入贯彻，《黄帝内经》以阴阳论人身，如“夫言人 之阴阳，则外为阳，内为阴。言人身之阴阳，则背为 阳，腹为阴。言人身之藏腑中阴阳，则脏者为阴，腑 者为阳，肝心脾肺肾五脏皆为阴，胆胃大肠小肠膀

神秘主义的科学观

胱三焦六腑皆为阳。”〔13〕38 － 39 同时，汉代人也以五行 来理解人的五脏，如“东方青色，入通于肝。开窍于 目，藏 精 于 肝，故 病 在 头。 其 味 酸，其 类 草 木”〔13〕40 等。

以阴阳五行解释人与自然是汉代思想的特点。 不过，与先秦哲学中形式化的哲学观念不同，汉代 人的阴阳五行观念并非形式化观念，而是涉及实际 存在的物质性观念。对此，冯先生指出古代的科学 家们“把阴阳和五行看成是具有不同性质的物质元 素，用来说明物质的构成。”〔14〕441 － 442 物质的构成是 汉代人在解释人与自然时面对的首要问题，他们以 物质性的阴阳五行观念对人与自然中诸对象的构 成、原理进行理解，无论这种理解是否真实有效，不 可否认的是，这为汉代人思想中的世界图式奠定了 物质性的基础。

先秦时期的哲学，以易传、道家等哲学为主流， 其依据的主要是不涉实际的哲学观念。而汉代人 以物质性的阴阳五行为基本观念，在解释事物时， 阴阳五行的物质性便填充了以往哲学观念的空灵。 如冯先生所言，“凡先秦哲学中所有之逻辑底观念， 此时人均予以事实底解 释，使之变为科学底观 念。”〔7〕14 汉代人将以往的哲学观念转变为科学观 念。很大程度上，这 一转变成为汉代科学精神的 基础。

2． 汉代人将科学观念体系化，构成系统的科学 世界观。在冯先生看来，汉代阴阳五行家不仅用阴 阳五行观念解释诸对象的物质构成，进而还“用阴 阳五行 的 相 互 作 用，说 明 物质现象间的相互联 系。”〔14〕442 在解释这种相互联系过程中，阴阳五行的 科学观念与人和自然相结合并体系化，最终形成一 套完整的、科学的世界图式。其中，董仲舒的“五行 相生相胜”与“天人感应”学说，最具代表性。

就“五行 相生相胜”而 言，董 仲舒指出木、火、 土、金、水五行之间具有“比相生而间相胜”〔15〕362 的 关系:

五行者，五官也，比相生而间相胜也。〔15〕362 天有五行: 一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五

曰水。木，五行之始也，水，五行之终也，土，五行之 中也，此其天次之序也。木生火，火生土，土生金， 金生水，水生木，此其父子也。〔15〕321

以先秦的五行说为基础，汉代五行的排序被固 定为木、火、土、金、水，董仲舒的这种排序，并非随 意为之。一方面，这种排序有利于五行与方位、季

节等因素相匹配。例 如，“东 方者 木 ”〔15〕362“木 者 春”〔15〕371，“南方者火”〔15〕363“火 者夏”〔15〕373，“中 央 者土”〔15〕364“土者夏中”〔15〕374，“西方者金”〔15〕365“金 者秋”〔15〕375，“北 方者水”〔15〕365“水 者冬”〔15〕377 。董 仲舒从时空的角度，将木火土金水与东南西北和春 夏秋冬进行匹配。另一方面，这种排序也决定了五 行间的生克关系。根据春夏秋冬的时间顺序与东 南西北的空间位置，相应的五行之间便具有了相生 的关系，即 木生火，火 生土，土 生金，金 生水，此 为 “比相生”。而“间相胜”则指五行间的克制关系，不 过，这种相克关系存在于某一行的前后两行之间， 而非相邻的两行之间，即木胜土、火胜金、土胜水、 金胜木、水胜火。〔15〕367 － 371

五行的相生相胜代表着自然界事物间的生克 关系，某种 程度上，先 秦的五行家已有此类观点。 冯先生认为，战国的阴阳五行家，“他们所说的五行 和阴阳，基本上还是物质性的东西。”〔14〕441 但到了董 仲舒，他进一步将五行的生克关系与人事相匹配， 将所谓 的“自 然真理”推广到人类事务上。例 如， “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。……以子而迎成养，如火之乐 木也。丧父，如水之克金也。事君，若土之敬天也。 可谓有行人矣。”〔15〕321 － 322 董仲舒打破了将五行说仅 限于解释自然的传统，在将人事纳入五行相生相胜 体系后，人与自然构成了以五行为基础的系统的世 界图式。在这种世界图式中，人事是自然的延伸。 也就是说，五行生克的体系以自然为主，人处于边 缘地位。为了突出人在阴阳五行的科学世界观中 的作用，董仲舒在“五行相生相胜”的基础上发展出 一套的“天人感应”学说。

“天人感应”学说，主要包含“人副天数”与“同 类相动”两方面。对于“人副天数”，董仲舒解释为 “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。”〔15〕356 － 357 这表明，人 在身体构造上与天相符。又按照“天地之常，一阴 一阳”〔15〕341 的说法，天既然由阴阳构造而成，那么， 与天相符的人亦由阴阳构造，与天同类。

“类”概念的提出，在冯先生看来，是阴阳五行 家实现“天人感应”的关键。〔14〕445 自先秦以来，阴阳 五 行 家 便 发 现“类 固 相 召，气 同 则 合，声 比 则 应”〔16〕722 的“同类相动”现象。很明显，这种类感具

87

自然辩证法研究 第 35 卷 第 2 期

有可观察的“明见性与自然性”〔17〕50，“从王充引述 ‘同气相类，动相招致’的成说看，‘同气’是类感的 实质。”〔17〕50 可见，类感思想具有一定的客观性、科 学性。因而，在“以类合之，天人一也”〔15〕341 的前提 下，董仲舒便将自然界的“同类相动”原则顺理成章 地推广到人事中。据此，他提出了“美事召美类，恶 事召恶类，类之相应而起也”〔15〕358，“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”〔15〕358 － 359，“天将阴雨，人之病故为之先动， 是阴相应而起也”〔15〕359 等说法。这些说法既使人事 立足于自然界的阴阳五行及其关系，又使这种关于 人与自然的新理论得以系统化，形 成“天 人感应” 学说。

自阴阳五行家以物质性的阴阳五行观念解释 诸对象以来，科学观念取代了哲学观念成为汉代科 学精神的基础，建立在“五 行相生相胜”基 础上的 “天人感应”说则进一步将这种科学观念渗透到人 与自然的关系中。“阴阳五行家企图用一个体系， 对于自然界和人类社会作一种统一的解释，用一些 原则把自然界和人类社会贯穿起来，”〔14〕445 其中，作 为科学观念的阴阳五行给予了汉代人眼中的确切 知识，而五行生克关系与天人感应则赋予了汉代人 统治世界的权力。冯先生指出，“科学有二方面，一 方面注重确切，一方面注重权力。惟对事物有确切 的知识，故能有统治之权力。”〔11〕26 汉代这种系统的 世界图式，很大程度上具有冯先生所谓的自然科学 意义上的确切与权力，因而是一种科学的世界观。 在冯先生看来，尽管汉代的科学“其方法虽误，其知 识虽疏，然其欲将宇宙间诸事物系统化，欲知宇宙 间诸事物之所以然，则固有科学之精神也。”〔11〕69

# 三、汉代科学精神的神秘性

汉代人建构起以“天人感应”为特色的世界图 式，以物质性的阴阳五行观念来解释和改造人与自 然，在冯先 生眼中，这 是汉代人科学精神的表现。 但对于汉代的科学观，冯先生并非完全认可，原因 在于这种科学观具有神秘主义成分。

对于中国哲学中的神秘主义，冯先生将其定位 为“‘万物一体’之境界”〔18〕108 ，但这与汉代人思想 的神秘主义并不相同。对于汉代科学观的神秘性， 冯先生表示:

88

人受自然界事物的限制和影响，但同时又改造 自然界。从这种意义上说，人与自然是相互影响 的。不过，五行家所谓“天人感应”，不是从这种意 义上说的。照他们所说的，人与自然之间有一种神 秘的联系。人的行动，特别是统治者的行动，可以 神秘地“感动”自 然界，使之有正常的或不正常的 现象。〔14〕445

冯先生认识到，汉代“天人感应”揭示的人与自 然的关系，并非真正意义上的科学真理，而是一种 “神秘的联系”。这种联系的神秘性，表现为以不可 言说的“感动”作为沟通人与自然的桥梁。按照汉 代人的逻辑，“天人感应”中神秘的联系主要源自于 “同类相动”原则。对于“同类相动”，冯先生并未完 全否定，他指出“两个乐器，如果震动数相同，可以 引起共鸣，这就是所谓的‘同声相应’，‘鼓 宫而宫 动，鼓角而角动’，这是真实的”〔14〕445 － 446 ，而对于“从 山里出来的云彩有草木的形象，从水里出来的云彩 有鱼鳞的形象”等相感现象，他却认为“这些都是毫 无根据的虚构。”〔14〕446 这种虚 构“把自然现象拟人 化，认为在自然界中起作用的力量，也是有意识、意 志和目的的。”〔14〕446 这在冯先生看来“是神秘主义和 唯心主义思想。”〔14〕446

从历史角度看，汉代“天人感应”的科学观虽由 先秦阴阳五行说发展而来，但其神秘主义已由先秦 的“唯 物 主 义 ”转 为“唯 心 主 义 ”。 对 此，冯 先 生 指出:

战国时期的阴阳五行家，就其自然观方面说， 唯物主义的成分是占主导的一面。这种情况到了 秦汉以后，发 生了分化，形成了两条对立的路线。 一条路线是，和自然科学的发展紧密联系起来，抛 弃了原来的神秘主义成分，特别是“天人感应”的迷 信，坚定地走向了唯物主义的道路，这就是，如上节 所讲的，如《内经》所讲的阴阳五行的思想。一条路 线是，发展了战国以来阴阳五行学说中的神秘主义 成分，抛弃了原有的唯物主义的观点，进一步和宗 教迷信结合起来。这就是以董仲舒为代表的唯心 主义和神秘主义所讲的阴阳五行的思想。〔14〕447

在此冯先生追溯了自战国至秦汉时期阴阳五 行说的发展历程。他曾指出“战国时代的阴阳五行 家的体系里，所谓阴阳五行，还保持原来的意义，就 是说，他们所说的五行和阴阳基本上还是物质性的 东西。”〔14〕441 但是，先秦的阴阳五行说在秦汉时期出 现两种不同的发展路径，一种是延续了先秦阴阳五

神秘主义的科学观

行说的自然主义路径，另一种是董仲舒的“天人感 应”说，此说“把阴阳和五行看成是具有精神、意识 和道德属性的实体，从道德意义去了解阴阳五行相 互作用的法则，把现象间的相互影响看成一种精神 性的‘感应’或上帝意志的体现，认为世界的变化是 有意识、有目的的。”〔14〕446 － 447 因为天人感应理论中 透露出的“自然的拟人化”、“世界的目的性”等思 想，并非通过实验被证实的确切知识，而是来自于 人的主观联想与虚构，根据这种虚构的知识来解释 和改造人与世界，在冯先生看来正是这种学说神秘 性所在。同时，有学者提出“天人感应”说中亦吸收 了墨家的“天志”说，〔19〕201 若这种说法成立，则墨家 学说的强烈宗教色彩亦为汉代的“天人感应”增添 了神秘性。

值得注意的是，冯先生所谓汉代的阴阳五行说 分为自然主义与神秘主义两种路径，实际上，前者 是指汉代人将先秦的哲学观念坐实为阴阳五行的 科学观念，后者是指汉代人以这种科学观念为基础 而主观建构的关于人与自然的体系，即“天人感应” 说。这两种路径虽对立，但却是同一思想体系的组 成部分。也就是说，自然主义的科学观念是“天人 感应”说的基础，而“天人感应”说是建立在阴阳五 行科学观念上的世界图式。由此看来，作为汉代的 科学世界观，“天人感应”说是建立在汉代科学观念 基础上的一种神秘主义的世界观。

既然汉代科学观的是神秘主义的科学观，那 么，它为什么会有这种神秘性呢? 对此，冯先生提 出，汉代科学观的神秘性与巫术有关。例如，对于 “天人感应”说，他表示:

照他们所说的，人与自然之间有一种神秘的联 系。人的行动，特别是统治者的行动，可以神秘地 “感动”自然界，使之有正常的或不正常的现象。这 是一种唯心主义观点，也是巫术思想的一种表现。 巫术认为人的身体如果做出一定的姿态，发出一定 的声音，例如掐诀、念咒之类，就可以感动自然界， 叫它起一定的变动。阴阳五行家“天人感应”的思 想，就是这种巫术思想的发展。〔14〕445

“天人感应”是董仲舒创立的理论，冯先生却将 此说视为阴阳五行家的理论。因为在他看来，秦汉 时期的儒者与方士关系密切，并且“阴阳家者流，出 于方士”〔20〕355 ，所以，“在秦汉，儒家之人亦为阴阳家 之人，儒士亦为方士。例如董仲舒一人即备此四项 资格。其书中有求雨止雨之方法，实即方士之方术

也。”〔20〕356 董仲舒既然是方士，则他的学说自然成为 阴阳五行家的理论。进而，冯 先生提 出，“天 人感 应”说实际上是一种巫术理论。这一论断的原因主 要在于:

1． 巫术与“天人感应”说都肯定以“类”为基础 的联想原则。爱德华· 泰勒( Edward Tylor) 认为， “巫术是建立在联想之上而以人类的智慧为基础的 一种能力”〔21〕121 ，联想是巫术的重要特征。并且，作 为巫术的重要规律之一，以“同类相生”为主要原则 “相似律”正由联想而产生。〔22〕19 这表明，巫术之所 以能够发挥作用，正是由于人与自然界中的现象、 事物具有“同类”的关系。而主观的联想则是保证 “类”观念及其效用的依据。

与巫术类似，汉 代“天 人感应”说 也特别注重 “类”概念。董仲舒专门撰有“同类相动”一文，借助 动物、云雨、宫律、人之祸福等同类现象，以说明“物 故以类相召”〔15〕359、“类之相应而起”〔15〕358 的同类相 动的原则。对汉代人而言，这种原则的可信性主要 来自于对人与自然的观察，首先发现自然事物间存 在着相应的现象，进而将这些个别现象联想为“同 类”事物间的相互感应。由于汉代人认为人也是自 然世界中的一员，天地间存在着与人同类的事物或 现象，因而才将这一同类相动的原则推广到人类事 务中。故此，冯先生指出，“他们企图用‘类’的观念 解释这种虚构的联系”〔14〕445 ，正是“阴阳五行家给这 种巫术思想一种理论的根据”〔14〕445 。

2． 巫术与“天人感应”说都属于神秘主义的“伪 科学”。对于巫术与科学的相似之处，马林诺夫斯 基( Bronisaw Malinowski) 认为，“乃在由一个清楚的 目 的，深切地与人类本 能、需 求、事 务 等 相 联 络”〔23〕74 ，而 詹姆斯 · 弗雷泽 ( James G． Frazer) 认 为，“二者都认定事件的演替是完全有规律的和肯 定的。并且由于这些演变是由不变的规律所决定 的，所 以它们是可以准 确地预见到和推算出来 的。”〔22〕76 两位学者不同角度的阐述表明，巫术与科 学十分类似。但是，巫术并非真正的科学。因为科 学建立在实验的基础上，“在实验中一切事情都是 光明磊落的和公开进行的。每一步骤都是外表的， 都是可以观察得到的”〔1〕222 ，每个人都可以获得关 于科学实验步骤、事物间因果联系的清晰了解。

然而，巫术建立在主观联想的基础上，这种联 想虽有赖于对事物间关系的观察，但这种观察并未 如科学实验那样通过控制某些条件，以验证事物间

89

自然辩证法研究 第 35 卷 第 2 期

的真实联系，而是主观地将这种观察到的联系，与 其他事物乃至人类事物相关联，这造成了对事物间 真实关系的曲解，正如“错误的‘相似联想’产生了 ‘顺势巫术’或‘模拟巫术’。”〔22〕76 当这种神秘的联 想系统化后，巫术便成为了“精心炮制的系统化了 的伪科学。”〔21〕141 按冯先生的看法，阴 阳五行家也 “以更多的虚构代替事实，以更多想像代替真实的 缺乏”〔14〕444 ，以“同类相动”、“天人相感”为原则，将 人类社会的道德、政治等与自然界的颜色、季节、方 位等相对应，建构起一套系统的人与自然之间互动 的理论体系。很大程度上，与巫术类似，这也是一 种神秘主义的“伪科学”。

# 四、结 语

罗素曾说: “形而上学，或者是借助思想将世界 整合为一体的尝试的发展，最初始于人类朝向神秘 主义与科学这两种冲动的结合与斗争。”〔24〕7 在撰写 中国哲学史的汉代部分时，冯先生正遇到了这种 情况。

汉代人将阴阳五行观念坐实为与事实相关的 科学观念，以此为基础 建构 出“五 行相生相胜”与 “天人感应”为主要内容的世界图式，并依此来解释 和改造世界。这种以物质性的科学观念建构的体 系，冯先生认为，对汉代人而言既具有使人认识世 界的确切知识，又 具有使人改造世界的权力。 因 而，它 在 形 式 上 具 有“一切科学底知识所同然 者”〔4〕200 ，这是汉代人科学精神的表现。不过，科学 精神并未使汉代人建构出真正意义上的科学观。 汉代人以“天人感应”为特色的世界观，是主观联想 的结果，并非通过实验获得的确切知识。所以，汉 代人依此解释和改造世界时，便具有不可言说的神 秘性。在冯 先 生 看 来，这与巫术的影响有 关。 因 而，“阴阳五行家思想是一个科学和巫术相混合的 体系”〔14〕441 ，即神秘主义的科学观。

20 世纪以来，中国传统哲学“遭遇”到西方现 代的思想文化的冲击，如何将中国传统哲学在新背 景下创新发展，成为了中国学者们共同面对的时代 问题。例如，严复虽然认为“中国人在认识自然的 过程中不知求其故”〔25〕71 ，但在向中国介绍西方科 学时，他受中国哲学的影响而主张“科学之中，大有 感情”，走上了科学主观化的道路。〔26〕44 － 45 胡适则以

90

实验主义的科学方法来撰写了颇具考据特色的中 国哲学史。严复与胡适，作为贯通中西科学与哲学 的两位前辈学者，一位偏向以中国哲学主观化 科 学，一位偏向以科学客观化中国哲学。这样，尽管 二人的学说各有优势，但其主客观的倾向在某种程 度上造成了理论上的偏颇。就此而言，冯先生从神 秘主义的角度探讨汉代的科学精神，颇 具典范意 义。一方面，神秘主义的主观性化解了汉代科学精 神的客观性，这样便避免了胡适的问题; 另一方面， 科学精神的客观性限制了汉代神秘主义的主观性， 这样便避免了严复的问题。某种程度上，提出汉代 人具有神秘主义的科学观，其意义不仅局限于对汉 代思想的哲学史梳理，更反映了冯先生在会通科学 与中国哲学时，注意将二者的关系保持在一个相对 平衡的限度内，从而为后世的中西科学与哲学的融 合与创新，树立了榜样，开辟了道路。

参考文献

〔1〕［美］约 翰· 杜威． 确定性的寻求: 关于知行关系的研 究［M］． 傅统先，译． 上海: 上海人民出版社，2005．

〔2〕胡 适． 实 验 主 义［C］/ / 胡 适． 胡 适 文 存 ( 卷 二) ． 上 海: 上 海 书 店，1989．

〔3〕冯友兰． 为什么中国没有科学———对中国哲学的历史及其后果 的一种解释［C］/ / 冯友兰． 三松堂全集第 11 卷: 哲学文集( 上) ． 郑州: 河南人民出版社，2001．

〔4〕冯友兰． 三松堂全集第 4 卷: 新事论［M］． 郑州: 河南人民出版 社，2001．

〔5〕冯友兰． 对哲学及哲学史之一见［C］/ / 冯友兰． 三松堂全集第 11 卷: 哲学文集( 上) ． 郑州: 河南人民出版社，2001．

〔6〕冯友兰． 对于新儒家哲学之修正［C］/ / 冯友兰． 三松堂全集第 11 卷: 哲学文集( 上) ． 郑州: 河南人民出版社，2001．

〔7〕冯友兰． 三松堂全集第 4 卷: 新理学［M］． 郑州: 河南人民出版 社，2001．

〔8〕冯友兰． 新理学在哲学中之地位及其方法［C］/ / 冯友兰． 三松堂 全集第 11 卷: 哲学文集( 上) ． 郑州: 河南人民出版社，2001．

〔9〕刘大椿，赵俊海． 科学哲学的经验主义心建构［J］． 中国社会科 学，2016( 8) : 47 － 65．

〔10〕冯友兰． 三松堂全集第 5 卷: 新知言［M］． 郑州: 河南人民出版 社，2001．

〔11〕冯友兰． 三松堂全集第 3 卷: 中国哲学史( 下) ［M］． 郑州: 河南 人民出版社，2001．

〔12〕班固． 汉书［M］． 颜师古，注． 北京: 中华书局，1999．

〔13〕姚春鹏 译注． 黄帝内经［M］． 北京: 中华书局，2012．

〔14〕冯友兰． 三松堂全集第 7 卷: 中国哲学史新编试稿［M］． 郑州: 河南人民出版社，2001．

神秘主义的科学观

〔15〕苏舆． 春秋繁露义证［M］． 北京: 中华书局，1992．

〔16〕张双棣，张万彬 等译注． 吕氏春秋译注［M］． 长春: 吉林文史出 版社，1987．

〔17〕李巍． 早期中国的感应思维———四种模式及其理性诉求［J］． 哲 学研究，2017( 11) : 44 － 51．

〔18〕冯友兰． 中国哲学中之神秘主义［C］/ / 冯友兰． 三松堂全集第

11 卷: 哲学文集( 上) ． 郑州: 河南人民出版社，2001．

〔19〕邓骏捷．“诸子出于王官”说与汉家学术话语［J］． 中国社会科 学，2017( 9) : 184 － 204．

〔20〕冯友兰． 原名法阴阳道德［C］/ / 冯友兰． 三松堂全集第 11 卷: 哲学文集( 上) ． 郑州: 河南人民出版社，2001．

〔21〕［英］爱德华·泰勒． 原始文化［M］． 连树声，译． 上海: 上海文艺

出版社，1992．

〔22〕［英］詹·乔·弗雷泽． 金枝［M］． 徐育新，等译． 北京: 中国民间 文艺出版社，1987．

〔23〕［英］马林诺夫斯基． 巫术、科学、宗教与神话［M］． 李安宅，译． 北京: 中国民间文艺出版社，1986．

〔24 〕Bertrand Ｒussell． *Mysticism and Logic and Other Essays*［M］． Auckland: The Floating Press，2010．

〔25〕马保玉．“说中国无科学之原因”观点探析［J］． 自然辩证法研 究，2018( 3) : 71 － 76．

〔26〕蔡志栋．“科学之中，大有感情”———重审严复认识论及其思想 史意义［J］． 河北学刊，2017( 3) : 43 － 47．

Mystical View on Science: the Scientific Spirit in Han Dynasty from the Perspective of Feng Youlan

DAI Yu － min

( Department of Philosophy，Nanjing University，Nanjing 210023，China)

Abstract: Though the traditional China didn’t produce science，Feng Youlan insisted that people in Han dynasty had the scientific spirit． Han people turned the metaphysical concepts to the scientific concepts with physical content by the physical concepts of Yinyang and Wuxing． Then they constructed the teachings of“the production and elimination of Wuxing”and“human － heaven mutual interaction”which was the systematic world schemata that in- cluded human beings and the nature． This was the view on science in Han that helped people understand and reform the world yet it was not the real sci- ence． Due to the subjective association，the Han’s science distorted the actual relation between human and the nature． Hence，the mystical components emerged when Han people used their science to understand and reform the world． Besides，the mystical components were influenced by witchcraft． Key words: mysticism; view on science; Feng Youlan; Han dynasty; human － heaven mutual interaction

( 本文责任编辑: 董春雨)

91