

张载“太虚即气”的界说与价值意蕴

◎ 范立舟

内容提要 张载将世界之本源归结为“气”，“太虚”是“气”的本然状态，是“气之本体”，太虚之气通过阴阳二端的感通之变，生成万物，而万物最终又必然散入无形，归于太虚。其内在驱动力是“神”。“神”具备一定的精神性要素，但仍然归属于“太虚”。从“感应”的引入到“道”“性”“理”的介入，张载的宇宙观就不再是一项单纯的本体论，而是被注入有浓郁价值关切的“人道”情怀。从“气”到太虚、万物、阴阳，从“神化”到“天道”“性”“心”，这个气象万千的世界，被张载界定为“太和”，“太和”是世界的本来精神状态。张载的思想宗旨，凸显“性与天道”的统一，也是以“天人合一”的境界为最后的精神归宿，实现了本体论与人性论的合一，将道德实践的完成安置在本体论思想的理论架构之中。

关键词 张载 太虚 气 天道 太和

(中图分类号)B244.4 (文献标识码)A (文章编号)0447-662X(2020)11-0007-05

气一元论是张载思想中最具特色的理论内容之一。在宋代理学家中，把“气”提升为自己思想的最高范畴，从而将其视为宇宙本体，惟有张载一人而已。故而，中国大陆的学者自1949年至1979年间，一向视张载为“唯物主义”思想家。^①然而，在详尽阐证张载思想的本质属性的同时，在将张载的自然观与认识论归结为唯物主义的同时，我们也会发现，张载思想并不仅仅醉心于脱离社会与人类事务的纯粹形而上学的思辨，他与同时代的思想家一样，都对社会的发展与历史的进程表现出一种参与意识和执着热情，为追求正义、公正、秩序和富有效率理想社会，他们往往借助于已有的历史文化传统，以理想政治和理想社会为终极目的，勾勒政治蓝图，筹划政治方案，提供政治实践的路径，这类以某种理想政治为依归，对社会展开以制度安排为核心的精致构想并创制理论形态和行为方式系统想定。那么，我们的问题就自然生发了：张载“太虚即气”的论证与他宣讲的价值之间有什么关系？这种价值宣讲又与他

的政治社会关怀呈现何种关系？

^① 最具权威性的论述是张岱年的《张横渠的哲学》(《哲学研究》1955年第1期)直接认为，张载“是北宋时代最伟大的唯物论者，他在与佛家唯心论的斗争中，建立了卓越的唯物论哲学体系。”并且，“他的唯物论哲学，是和他对于人民生活的关心与注意有密切关联的。”杨向奎的《论张载》(《文史哲》1963年第1期)、《论张载(续完)》(《文史哲》1963年第2期)则认为张载思想有一个从“唯心论向唯物论的转变”。张载不是理学家中的正统派，尽管《西铭》中表述的思想是唯心论的，但在《正蒙》中却有着对物质世界的详尽解释。在认识论层面，张载思想也有一个曲折转变的过程。冯友兰最后完工于20世纪80年代的《中国哲学史新编》(三卷本，人民出版社，1999年)没有过多地强调张载学说的阵营归属，但还是将张载的本体论说成具备着唯物主义属性的，认为其思想方法是合乎辩证法性质的。日本学者比较专注于研究中国古代“气的思想”，在此，张载是一个无法回避的巨大的存在。大岛晃《邵雍、张载的气的思想》(〔日〕小野泽精一、〔日〕福永光司、〔日〕山井涌：《气的思想——中国自然观和人的观念的发展》，李庆译，上海人民出版社，1990年)并不刻意地界定张载“气”思想的属性，而重点揭示张载思想中“气”与“太虚”的关系以及“气”与“性”的关联性所在。当然也有不同意将张载纳入“唯物主义”阵营的意见，如陈玉森的《张横渠是一个唯心论者》(《哲学研究》1955年第4期)指出，“横渠是认为宇宙是气所构成的，问题不在这里，而在于他认为气中有性，‘性’为气所固有，‘性’这个术语，在横渠哲学中实质是指精神。”



一、“太虚即气”界说的内在逻辑结构

“理学开山”周敦颐以“太极”为宇宙本体,张载则以“气”取代之。他将世界之本源归结为“气”,“太虚无形,气之本体,其聚其散,变化之客形尔。”^①“气”生成万物,“天地之气,虽聚散、攻取百涂,然其为理也顺而不妄。气之为物,散入无形,适得吾体,聚为有象,不失吾常。太虚不能无气,气不能不聚而为万物,万物不能不散而为太虚。循是出入,是皆不得已而然也。”^②“气”的存在状态无非有两种:一为“聚”,一为“散”聚而为万物,散而为“太虚”。“太虚”是“气”散后的一种状态,是“气之本体”,它不是“无”,也不是“空”,而是“气”的一种原始本然状态。“太虚”之气与聚而为万物的有形之气的区别不是本质上的有无之别而是幽明之别,“气聚则离明得施而有形,气不聚则离明不得施而无形。方其聚也,安得不谓之客?方其散也,安得遽谓之无?故圣人仰观俯察,但云‘知幽明之故’不云‘知有无之故’。盈天地之间者,法象而已;文理之察,非离不相睹也。方其形也,有以知幽之因,方其不形也,有以知明之故。”^③太虚之气在内在本性的驱动下,通过阴阳二端的感通之变,生成万物,而万物最终又必然散入无形,归于太虚。“气本之虚则湛无形,感而生则聚而有象。有象斯有对,对必反其为,有反斯有仇,仇必和而解。故爱恶之情同出于太虚,而卒归于物欲,倏而生,忽而成,不容有毫发之间,其神矣夫!”^④“聚亦吾体,散亦吾体。”^⑤整个宇宙就处在这样一个由“太虚”而“万物”,由“万物”而“太虚”的“气”运变化过程中,犹如“气之聚散于太虚,犹冰凝释于水。”^⑥这就是张载宣称的“一物两体,气也;一故神,两故化。此天之所以参也。两不立则一不可见,一不可见则两之用息。”^⑦“太虚”之气能够而且一定会升降飞扬,转换变易,这是一个动的世界,一个活泼泼的世界,“气块然太虚,升降飞扬,未尝止息,《易》所谓‘絪縕’庄生所谓‘生物以息相吹’、‘野马’者与!此虚实、动静之机,阴阳、刚柔之始。浮而上者阳之清,降而下者阴之浊,其感通聚结,为风雨,为雪霜,万品之流形,山川之融结,糟粕煨烬,无非教也。”^⑧“气”是有形状的物质,但却不是静止和凝结的,它是生动活泼的,“苟健、顺、动、止、浩然、湛然之得言,皆可名之象尔。然则象若非气,指何为象?”^⑨

如果“气”不是一种真切的存在,就不会发生这样蓬勃的运动。张载认为,“太虚”之气的运动变易的最终推动力并不是来源于“气”之外,而是来自“气”之内部,这个内在的驱动力,张载将它标称为“神”。“凡圆转之物,动必有机。既谓之机,则动非自外也。”^⑩“惟神为能变化,以其一天下之动也。人能知变化之道,其必知神之为也。”^⑪“鼓天下之动者存乎神。天下之动,神鼓之也,神则主于动,故天下之动,皆神为之也。”^⑫在张载这里,解释万物的动因并不必像亚里士多德那样在万物之外设定一个“不动的第一推动者”,作为实体意义上不动的推动者,这是世界必然存在一个不必在一起的,也不必接触的外在的“第一推动者”,而且它自身是永恒不动的。^⑬但是在张载看来,“气”之运动变化的“几”,只能是源于内部的,“见易则神其几矣。”^⑭“几”是神变的形式,“凡可状,皆有也;凡有,皆象也;凡象,皆气也。气之性本虚而神,则神与性乃气所固有,此鬼神所以体物而不可遗也。”^⑮“神”是“太虚”固有的本性,是天道气化以生长万物的内在根据,“神,天德;化,天道。德,其体;道,其用;一于气而已。”^⑯所以,气之变化,说到底就是神之变化。

二、从“神化”“感应”过渡到“天道”“人道”

劳思光指出,张载的上述说法可以表示一种沟通形而上学和价值理念的观点,“盖以‘神化’为‘天’之‘道’与‘德’,而以能‘穷神知化’为人之‘合乎天德’也。”^⑰从这个角度讲,“神”具备着一定的精神性的要素,但仍然是归属于“太虚”的臣僚,而

①②③④⑤⑥⑧ 张载《正蒙·太和篇第一》,《张载集》,章锡琛点校,中华书局,1978年,第7、7、8、10、7、8、8页。

⑦ 张载《横渠易说·说卦》,《张载集》,章锡琛点校,中华书局,1978年,第233页。

⑨⑩⑪⑫ 张载《正蒙·神化篇第四》,《张载集》,章锡琛点校,中华书局,1978年,第16、18、18、15页。

⑬ 张载《正蒙·参两篇第二》,《张载集》,章锡琛点校,中华书局,1978年,第11页。

⑭ 张载《横渠易说》,《张载集》,章锡琛点校,中华书局,1978年,第205页。

⑮ [古希腊]亚里士多德《物理学》,张竹明译,商务印书馆,1982年,第242~247页。

⑯ 张载《正蒙·乾称篇第十七》,《张载集》,章锡琛点校,中华书局,1978年,第63页。

⑰ 劳思光《新编中国哲学史》(三卷上),广西师范大学出版社,2012年,第136页。



不是脱离“太虚”独立存在的精神本体。杨向奎讲得对：“虚是气的形状，而神是气的作用，不神则没有万物的发生，而气是死气。”^①“太虚者，气之体。气有阴阳，屈伸相感之无穷，故神之应也无穷；其散无数，故神之应也无数。虽无穷，其实湛然；虽无数，其实一而已。阴阳之气，散则万殊，人莫知其一也；合则混然，人不见其殊也。形殊为物，形溃反原，反原者，其游魂为变与！所谓变者，对聚散存亡为文，非如蜃雀之化，指前后身而为说也。”^②“气有阴阳，屈伸相感之无穷”的“感”的环节及其功能，串联起“气”的无形与聚集状态。“感”就是感应，这种功能使天地万物和谐地统一起来，感应过程中的变化规则以及万物产生以后的演化程序，张载称之为“天道”，“天道四时行，百物生，无非至教；圣人之道，无非至德。”^③“天不言而四时行，圣人神道设教而天下服。诚于此，动于彼，神之道与！”^④“天道”还能够派生出“天性”，两者总体而言是使用场景与观察角度不同却意涵相同的词语，“以万物本一，故一能合异；以其能合异，故谓之感；若非有异则无合。天性，乾坤、阴阳也，二端故有感，本一故能合。天地生万物，所受虽不同，皆无须臾之不感，所谓性即天道也。”^⑤从“天道”的基点向前迈进一步，横渠又揭出“天理”的范畴，“若阴阳之气，则循环迭至，聚散相荡，升降相求，氤氲相揉，盖相兼相制，欲一之而不能，此其所以屈伸无方，运行不息，莫或使之，不曰性命之理，谓之何哉？”^⑥“天理者时义而已。”^⑦在张载思想里，“天理”“天性”“天道”的意义是相近的，就是指万物变迁的趋势和规则。冯友兰认为，张载“气”之“聚散攻取”都有一定规律可以依循，“故物之生有一定的次序；一物之成，有一定的结构组织。此所谓‘天序’‘天秩’也。此即所谓‘理’。”^⑧尽管张载较少讲到“理”的意涵，但是，从“感”的引入到“道”“性”“理”的介入，张载的宇宙观就不再是一项单纯的本体论而是被注入有浓郁价值关切的“人道”情怀。杨向奎指出，张载继承了“思孟学派的道德学，从道德学的观点来追溯世界的本体。这一种思想方法很容易陷于唯心主义范畴，但也应当分别情况来说。哲学家根据自己的认识，可以给宇宙以种种说明，可以说世界是义理的，或者是非义理的，问题是这一个宇宙究竟属于第一性还是第二性的。比如思孟学派，以为除了这一义理世

界，再没有实体世界。这是一元论的唯心主义。如果哲学家认为物质世界本身的性质是义理的，也是合理的，因为是义理的所以人性本善，因为是合理的所以大化流行，但它不能脱离物质而独立，是由物质所决定的精神存在，这还是唯物主义的体系。”^⑨这是在肯定横渠所建构的物质世界的同时，也注意到横渠为这物质世界所注入的精神要素。

张载在将“太虚即气”设定为世界的本质存在的同时，又将“太虚即气”想定为世界的价值依据。他用“神化”这个概念来解释“太虚”的作用，说明这种作用的普遍性和有效性，以此进一步阐明世界价值存在的真实不妄。然而，他对作为世界统一性的概念——“气”的追溯和论证，又处处引向人的存在。^⑩“由太虚，有天之名；由气化，有道之名；合虚与气，有性之名；合性与知觉，有心之名。”^⑪从“气”推导出太虚、万物、阴阳，从“神化”推导出“天道”“性”“心”，这个气象万千的世界，被张载界定为“太和”，“太和”是世界的本来精神状态。所有感性可以捕捉到的“气”的运动变化，就是“太和”存在的真实证据和准确记录。“太和”才是存在于人伦日用与大千世界里的“形而上者”，是这个世界的本原。因此，“太和所谓道，中含浮沉、升降、动静、相感之性”的意思是说，“太和”是自发地驱动对立统一的矛盾运动并潜藏在一切实物之中。这样一来，“太和之道”与“性”又天然地具备了内在的融通，“气有阴阳，推行有渐为化，合一不测为神。其在人也，智义利用则神化之事备矣。德盛者穷神则智不足道，知化则义不足云。天之化也运诸气，人之化也

①⑨ 杨向奎《论张载》，《文史哲》1963年第1期。

②⑤ 张载《正蒙·乾称篇第十七》，《张载集》，章锡琛点校，中华书局，1978年，第66、63页。

③④ 张载《正蒙·天道篇第三》，《张载集》，章锡琛点校，中华书局，1978年，第13、14页。

⑥ 张载《正蒙·参两篇第二》，《张载集》，章锡琛点校，中华书局，1978年，第12页。

⑦ 张载《正蒙·诚明篇第六》，《张载集》，章锡琛点校，中华书局，1978年，第23页。

⑧ 冯友兰《中国哲学史》，华东师范大学出版社，2000年，第230页。

⑩ 杨国荣《张载与理学》，《人文杂志》2008年第6期。

⑪ 张载《正蒙·太和篇第一》，《张载集》，章锡琛点校，中华书局，1978年，第9页。



顺夫时。”^①“气”的聚散变化是世界物质性的证明，而“性”则是人的本质存在，由论证“气”的聚散变化，到阐释“性”与“道”的真切内涵，这充分展现出张载思想中天道与人道的贯通融汇，“性”作为与人相关的规定，本于“太虚”之气。“天地生万物，所受虽不同，皆无须臾之不感，所谓性即天道也。”^②“阴阳者，天之气也，刚柔缓速，人之气也。生成覆帙，天之道也；仁义礼智，人之道也；损益盈虚，天之理也；寿夭贫贱，人之理也，天授于人则为命，人受于天则为性。”^③因此，在张载这里，“性”即是“天道”，而“天道”即是“太和”。“性”与“天道”的同一性得到确认，“性”实际上就是“天道”的载体，是“道”落实于具体事物之中的本质存在。“性者万物之一源，非有我之得私也。惟大人能为尽其道，是故立必俱立，知必周知，爱必兼爱，成不独成。”^④是故“性”绝不仅仅是人性，在“万物之一源”的意义上，它是对包括人在内的所有事物的普遍性的肯认，它涵括了所有物性和人性。“天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民吾同胞，物我与我。”^⑤张载的代表性作品《西铭》的基本宗旨已经清晰地指出“性”在物和人中的贯通。

三、“太虚即气”的价值内涵

今之论者以为，张载“采取的方法，是把‘天性’、‘天理’的唯心主义因素加以夸大，使之成为封建道德观念，这样就使封建社会的道德观念与宇宙本体‘气’联系起来。”^⑥张载论“太虚”之价值意蕴，是“至诚”的存在。“至诚，天性也。”^⑦“诚”是儒家思想的重要范畴，其原意是真实无妄的意思，它具有本体与价值的双重含义，就价值而言，它讲的是品德的高尚和践履的笃实，由此，“天道”还具有“信”的品格，“天不言而信，神不怒而威，诚故信，无私故威。”^⑧正是因为“太虚”具有“诚”与“信”的价值品德，所以其生成万物的功能强劲而不可阻挡，天地之间也日臻臻于“富有”和“日新”，“富有，广大不御之盛与！日新，悠久无疆之道与！”^⑨与此同时，“太虚”还具备“至善”之德，“天地以虚为德，至善者虚也。”^⑩“至善”是至高无上的“善”的价值，它的内涵就是孟子提出的“四端”。“至善”也是指“太虚”圆满无缺的品性。“太虚者天之实也，万物取足于太

虚，人亦出于太虚，太虚者心之实也。”^⑪“虚者，仁之原，忠恕者与仁俱生，礼义者仁之用。”^⑫“敦厚虚静，仁之本；敬和接物，仁之用。”^⑬“太虚者自然之道，行之要在思，故又曰‘思诚’”^⑭“太虚”是天、物、人、心和忠、恕、仁、诚的本源，是一切存在与价值的直接渊源，是绝对圆满和充足的价值储藏之地。“太和”是太虚之气的绝对和谐状态，这种和谐是宇宙的最高和谐，也是宇宙间一切存在和谐的最后渊源，它既是本体的和谐，也是阴阳二气运动变化所引起的矛盾冲突平衡的和谐。“太和”一词，源于《周易》“乾”卦之彖辞“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形，大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。”^⑮王夫之对此赞许极高“太和所谓道，太和，和之至也。道者，天地人物之通理，即所谓太极也。阴阳异撰，而其絪縕于太虚之中，合同而不相悖害，浑沦无间，和之至矣。未有形器之先，本无不和，既有形器之后，其和不失，故曰太和。”^⑯这是一种美好崇高的价值境界，惟有达到这种境界，才能懂得《周易》的精髓和宇宙的法则。而“太虚”的这种价值品性，最终是要落实于人的价值理想的深处，与面向“至善”的人融为一体。“太虚”成为人性价值的渊藪。他用“天地之性”和“气质之性”两个概念建构了人性内在的二重结构，“天地之性”是人与万物共同的本性，它的特征是“至善”的，是价值的最后取向；人所处环境熏陶和所受教育影响获得的属于个人的特殊的、具体的人性是“气质之性”，这是善恶相杂的。“形而后有气质之性，善反之则天

① 张载《正蒙·神化篇第四》，《张载集》，章锡琛点校，中华书局，1978年，第16页。

②⑤⑦ 张载《正蒙·乾称篇第十七》，《张载集》，章锡琛点校，中华书局，1978年，第63、62、63页。

③⑩⑪⑫⑬⑭ 张载《张子语录·语录中》，《张载集》，章锡琛点校，中华书局，1978年，第324、326、324、325、325、325页。

④ 张载《正蒙·诚明篇第六》，《张载集》，章锡琛点校，中华书局，1978年，第21页。

⑥ 侯外庐、邱汉生、张岂之主编《宋明理学史》上册，人民出版社，1984年，第105页。

⑧⑨ 张载《正蒙·天道篇第三》，《张载集》，章锡琛点校，中华书局，1978年，第14页。

⑩ 王弼注，陆德明音义，孔颖达疏《周易注疏》卷1，阮元校刻《十三经注疏》，中华书局，1980年，第14页。

⑪ 林乐昌《正蒙合校集释》，中华书局，2012年，第7页。



地之性存焉。故气质之性，君子有弗性者焉。”^①要达到人性的完善圆满，就必须改造“气质之性”，回复“天地之性”，张载所讲的修养论，就叫作“变化气质”：“与诸生讲学，每告以知礼成性、变化气质之道，学必如圣人而后已。”^②“为学大益，在自求变化气质，不尔皆为人之弊，卒无所发明，不得见圣人之奥。故学者先须变化气质，变化气质与虚心相表里。”^③但无论如何，横渠认定人之性即太虚之性，人之善性，也来自太虚的至善品性。否则“变化气质”没有结果。“天地之性”规定了人性的价值取向，成为伦理规范的终极根据。那么，只要人能够具备“天”的德性，人与天最后终将会归于一。张载的思想宗旨，凸显出“性与天道”的统一，以“天人合一”的境界为最后的精神归宿，实现了本体论与人性论的合一，将道德实践的完成安置在本体论思想的理论架构之中。既然人的至善的天地之性是渊源于“太虚”的，则作为至善之内涵的道德范畴无不渊源于“太虚”，即“天”。“至诚，天性也。不息，天命也。人能至诚则性尽而神可穷矣，不息则命行而化可知矣。”^④仁、义、礼、智、信等儒家的核心价值均来自“天”，“一物而两体者，其太极之谓欤！阴阳天道，象之成也；刚柔地道，法之效也；仁义人道，性之立也；三才两之，莫不有乾坤之道也。《易》一物而合三才，天地人，一阴阳其气，刚柔其形，仁义其性。”^⑤“礼亦有不须变者，如天叙天秩，如何可变！礼不必皆出于人，至如无人，天地之礼自然而有，何假于人？天之生物便有尊卑大小之象，人顺之而已，此所以为礼也。学者有专以礼出于人，而不知礼本天之自然。”^⑥“孝道”也是一样，是“天之诚”在人世间的表现，也是“天道”对人的绝对要求。“天所以长久不已之道，乃所谓诚。仁人孝子所以事天诚身，不过不已于仁孝而已。故君子诚之为贵。”^⑦在“穷神知化”的过程中，在人与“神化”合一的境界的不断探索中，张载特别强调“诚”的重要性，可以说，在横渠这里，“诚”是一种态度，它决定人能否最终臻于天人合一的境界。“诚有是物，则有终有始；伪实不有，何始终之有！故曰‘不诚无物’。”^⑧“‘自明诚’由穷理而尽性也，‘自诚明’由尽性而穷理也。”^⑨无论是“道问学”的积渐之路，还是“尊德性”的顿悟之径，都离不开秉性真诚的态度，性道合一、明诚相致是天人合一的唯一途径。“儒者则因明致诚，因诚致明，故天人合一。”^⑩

就这样，“天”被道德化为人性的本体根据，人性与天性实现了本质上的贯通，道德成为人性和天性的当然之物，“天人合一”的认识也就自然得到确立。

张横渠把“天”铸造为造化万物的生生不息的最后源泉，又将“天”奉为人世间价值规范的最后源泉，于是，“天”之“理”就是人的精神寄托与信仰的最后归宿。他把社会的秩序安顿在自然的秩序之中，社会秩序嵌入自然秩序之中，而现实生活中的人伦关系都应该服从、遵循“天”的规范，按照“天”的律令来框定人的行为。“生有先后，所以为天序；小大、高下相并而相形焉，是谓天秩。天之生物也有序，物之既形也有秩。知序然后经正，知秩然后礼行。”^⑪在这里，“天序”与“天秩”是自然的秩序，“经”与“礼”则是属于社会和政治的秩序。“经正”“礼行”，是以“知序”和“知秩”为前提条件的。这种说法有一个不言而喻的假设：作为自然秩序的“天道”和作为社会秩序的“人道”的内在汇通。张载“天人合一”最后的归宿，只能落实于理想社会与和谐政治的论述里，因为只有在那里，他对“天道”的关切才彰显出“人道”的光辉。张载论定和追求的“民胞物与”的境界，是一种绝对的和谐情境，它是“天人合一”说的北宋理学版本。“太虚即气”说的要旨在于“气”既然是物质之本，那么同为物质世界的人也就与物无所差别地构成一和谐统一的系统。“太和”是描绘这种完美和谐状态最贴切的用词。

作者单位：杭州师范大学人文学院历史学系
责任编辑：王晓洁

①⑦⑧⑨ 张载《正蒙·诚明篇第六》，《张载集》，章锡琛点校，中华书局，1978年，第23、21、21、21页。

② 脱脱等《宋史》卷427《张载传》，中华书局，1977年，第12724页。

③ 张载《经学理窟·义理》，《张载集》，章锡琛点校，中华书局，1978年，第274页。

④⑩ 张载《正蒙·乾称篇第十七》，《张载集》，章锡琛点校，中华书局，1978年，第63、65页。

⑤ 张载《横渠易说·说卦》，《张载集》，章锡琛点校，中华书局，1978年，第235页。

⑥ 张载《经学理窟·礼乐》，《张载集》，章锡琛点校，中华书局，1978年，第264页。

⑪ 张载《正蒙·动物篇第五》，《张载集》，章锡琛点校，中华书局，1978年，第19页。

