

《正蒙》 论译



周
贊◎著



知识产权出版社
全国百佳图书出版单位

《正蒙》 论译



周
贊◎著



知识产权出版社
全国百佳图书出版单位

图书在版编目 (CIP) 数据

《正蒙》诠释/周贇著. —北京: 知识产权出版社, 2014. 4
ISBN 978-7-5130-2609-3

I. ①正… II. ①周… III. ①张载 (1020 ~ 1077) —哲学
思想②《正蒙》—译文③《正蒙》—注释 IV. ①B244. 45

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2014) 第 033004 号

内容提要

张载是北宋五子之一, 是宋明理学史上不可绕开的人物。他的大多数作品都亡佚了, 庆幸的是, 《正蒙》一书作为他最重要的作品却被保存了下来, 实为后人的福分。本书的基本内容, 是对《正蒙》一书进行白话文诠释, 为一些理解上的歧义进行正误, 并对相关字、词和语段的背景进行注释。正文以外, 对涉及张载思想的相关重要概念进行辨析, 作一些论证。

责任编辑: 韩婷婷

责任出版: 谷 洋

《正蒙》诠释

《ZHENGMENG》QUANYI

周 贇 著

出版发行: 知识产权出版社有限责任公司 网 址: <http://www.ipph.cn>

社 址: 北京市海淀区马甸南村 1 号 邮 编: 100088

责编电话: 010-82000860 转 8359 责编邮箱: hantingting@cnipr.com

发行电话: 010-82000860 转 8101/8102 发行传真: 010-82000893/82005070/82000270

印 刷: 北京中献拓方科技发展有限公司 经 销: 各大网上书店、新华书店及相关专业书店

开 本: 787mm × 1092mm 1/16 印 张: 14.75

版 次: 2014 年 4 月第 1 版 印 次: 2014 年 4 月第 1 次印刷

字 数: 300 千字 定 价: 42.00 元

ISBN 978-7-5130-2609-3

出版权专有 侵权必究

如有印装质量问题, 本社负责调换。

献给始终默默支持我的妻子汤幸婷

《〈正蒙〉 论译》 序

李 申

中国哲学领域的古书都难读，有几本尤其难读，张载的《正蒙》是其中之一。《易经》难读，因为那是占筮的记录。在当时，就只有专门的卜师、筮人才能说得明白。《老子》难读，因为其中多是格言的汇集。如果不明白格言产生的环境，就很难明白其中的意思。而要明白那些格言的环境，又谈何容易！汉代书难读的当属《太玄》，因为作者扬雄也是语言学家，他用的那些字，生辟而艰涩。晋代僧肇的几篇论文，是用了中国极其简洁的语言阐述佛教体系庞大的般若学，如果般若学造诣不深，也很难读通。清代难读的，是王夫之的《老子衍》。张岱年先生曾说该书是“天书”，其意义只能靠“猜”。因为“衍”者，据王夫之说，是“水流入海”的意思。王夫之是在推演、阐发老子思想的过程中表达自己的批评甚至抨击的。要分清哪是老子的本意，哪是王夫之的意思，非常艰难。而在宋代，难读的，就是这本《正蒙》。

据程颢、程颐兄弟所说，“张横渠著《正蒙》时，处处置笔砚，得意即书。”（《二程外书》）因此，《正蒙》可说是一部笔记或者札记性质的著作。那随时迸发的思想火花，深刻而丰蕴，然而若没有此外的进一步表述，则别人就一定是难以理解。而张载，就恰恰未能为自己的《正蒙》做出进一步的表述。不像二程，特别是朱熹，有众多的语录可以供我们参考。

《〈正蒙〉论译》的作者周贇，其硕士论文题目是《“为天地立心”正义》。为弄清张载“为天地立心”的本义，他收集了先秦、两汉以降直到明清时代儒者们论述“天心”或“天地之心”的资料，约三十万字，定名《天地之心和天心》。这些资料和论文合在一起，书名《为天地立心说》，

由国家图书馆出版社出版。在硕士论文的基础上，周贻又完成了他的博士论文，题目是《张载天人关系新说》，副标题是“论作为宗教哲学的理学”。该书即将由中华书局出版。为作博士论文，周贻又搜集了理学家的鬼神观念资料，以《理学家鬼神观念说》为名，已由国家图书馆出版社出版。

在作博士论文的过程中，周贻就开始了《正蒙》的今注今译工作。我看过的大约有两三稿，至于他究竟修改了几次则只有他自己知道。

两本资料、两篇论文，六年时间，两次研究生。研究对象只是张载一人，对于张载，是比较熟悉的了。而周贻本人不仅聪明好学，而且认真勤奋，理解力也强，以这样的基础今译《正蒙》，应该说，是可以胜任的。而译稿也一而再、再而三，三而？的修改，最后的定稿应该是非常满意的了。然而如果要我说句实话，则是并不满意。原因只有一个：太难。

在中国哲学研究领域，认真地、一字一句地抠求古书并把它们译成现代汉语，大约我是做得最多的。作为导师，我也曾试图帮周贻改一改他的译文。试了几次，没有做下去。因为自己的虽然尚不知老之将至，实际上已经进入老年多年了，思维的敏锐度和深刻度，大不如前。而且重要的是，这本书太难作。我曾要周贻去参考我的挚友郑万耕教授的《〈正蒙〉译》，然而此时我才确认，该书根本就没有出版，出版社把书稿弄丢了！我怅然，也深深地内疚，因为这是我向万耕兄约的稿！或者有人说，既然这书是自己作的，那么，再作一次就是了。或许，一般的书是可以作，但像这样难作的书，就难以作出了。听说毛泽东主席写完《论持久战》，生了一场大病。事后他说，如果事后再要他写《论持久战》，他就写不了啦。我当时有点不太相信。可是现在，我信了。并不是只有运动员们创造一次世界纪录就很难保持了，也并非只有文学、艺术家们的灵感才如同转瞬即逝的电光石火，搞哲学的，搞理论思维的，也有他当时可以做到而以后再做不到的事。

没有参考，只好自己钻研。好在经过数年努力，终于要定稿付梓，这是令人高兴的。周贻要我为书写个序言，我也乐意承担。

如果有人问我，既然你对这本书稿并不满意，为什么还要支持它出

版，我的回答不仅是“俟河之清，人寿几何”，而且是无论现在还是在看得见的将来，是否就有人能够使《正蒙》这条河水变清呢？

据我所知，古往今来的那些名著，很少有作者本人当时就满意。马克思的《资本论》，直到去世，也没有改定。毛泽东的《在延安文艺座谈会上的讲话》，正式发表时就是千呼万唤，后来收入文集，修改又达一百余处。我的导师，任继愈先生四次今译《老子》，其中所付出的心血精力有多少，没有做过类似事情的，很难体会。先生第三次今译时，我曾提过一点意见。第四次今译出版后，我曾试着离开先生的书，自己译几句，然后再和先生的译文对照。试了几次，还是只有先生的译文朴实而准确。想到这些事情，我支持这部《〈正蒙〉论译》的出版，并希望出版之后，既为读者提供帮助，同时也能得到有关人士的批评，以便今后改进。

是为序。

2013年5月7日星期二

李申（1946年—），男，河南孟津人，1969年毕业于哈尔滨军事工程学院原子物理系；1970年任沈阳军区某部参谋，在抢救山林火灾时负重伤，立二等功。1986年毕业于中国社会科学院研究生院，获哲学博士学位，师从著名学者任继愈先生；2000年任博士生导师；2002年任上海师范大学哲学系教授。代表作有《中国儒教史》（上下卷）、《中国儒教论》、《宗教论》三卷、《简明儒学史》、《道与气的哲学》等。

序：理学、礼学与儒教

李天纲

唐宋之际，儒学转型。明末清初的时候，外国人也搞清楚了这个名堂。经过利玛窦、龙华民等入华耶稣会士的研究，到了莱布尼茨等人热议儒学的时候，欧洲学者一致认为：宋明儒学不同于“古代哲学”（Ancient Philosophy），应该称为“新儒学”（Neo - Confucianism）。在国内，明代的儒家学者当然更早就区分了“古儒”与“近儒”。明代学者“复古”，“礼乐”之学已经复兴；清代学者更把周敦颐、张载以下的学问称为“宋学”，把“五经”和“四书”分别开来，在“经学”中间突出“汉学”，把周孔经典与历代注疏加以区分，把宋以后中原社会丢失了的“礼乐”传统捡回来，这是“清学”的价值取向。

当代的中国思想史学者，都把近世儒学称为“理学”。“理学”能否概括宋明时期的近世儒学？这是需要反省的，并不是自然而然的。1930年代，冯友兰做《中国哲学史》时没有用“理学”，而是用了《宋史·道学传》的说法，把韩愈、李翱、周敦颐、邵雍、张载及以下的儒学称为“道学”。侯外庐的《中国思想史》，说到“北宋唯心主义”，也仍然是用“道学”（人民出版社，1959年，第四卷，上册）。只是到了任继愈的《中国哲学史》，就被定名为“宋明理学”（人民出版社，1964年，第三册，第157页）了。“理学”、“道学”和“宋学”的名词本身，都是历史上描述唐、宋以降儒学思想时采用过的说法，不算创新。创新之处在于作者们选用不同的名词，就代表他们对儒学做了不同的定义。对于喜欢给人家“戴帽子”、“贴标签”的中国二十世纪的学者来讲，这是最重要的工作。例如，将“新儒学”定名为“理学”，就表明宋明思想的核心是“理”，而不是其他。是“理”，就不是“礼”，那么“礼乐”也就无从谈起，多年

来，研究“宋学”的很少研究“礼学”，通过“礼学”研究祭祀的，那就更少。

事实是这样的吗？完全不是！例如：宋明思想中的“理”和“道”，还有“气”、“器”、“心性”，乃至“魂魄”、“鬼神”，都很重要。如果真要了解宋明学者的想法，还得仔细讨论，才能明白他们学说的真实意图。冯友兰和任继愈之间，确实有着较大的分别，“道”和“理”的区分，只是一例。还有，“天理”之外，“礼乐”就不重要了吗？起古人于地下，让他们自己回答这个问题恐怕不似只关心“唯物”、“唯心”的现代学者认定的那个样子。宋明儒学中丰富的社会内涵，被“唯物史观”简化到了条条框框以后就失去了思想解释能力，沦为教条。这样的“思想史”，只能用作思想审判的准绳，已经难以用作思想启蒙的工具了，十分违背当年学者的初衷。这是思想史、哲学史在当代中国不受待见的主要原因。

儒学研究者周赉博士年少有为，精研深思，做了一部《〈正蒙〉论译》，嘱余为序。盛情难却之下，思忖着正好可以借用张载《正蒙》作例子，来说明这个“新儒学”问题。跟着周赉细读《正蒙》全文，可以看出横渠这样力主“气”说的“朴素唯物主义者”（任继愈语），其宗旨并非是无神论的，目的还正是要用“太虚”理论来贯通天人，更新周孔时代《礼记》中的“祭祀”理论，抵御佛教，实在是宗教性的。《正蒙》从“太和第一”开始，讨论天地宇宙的本质，我们就姑且认为这是“本体论”吧。但是，《正蒙》结尾前的两篇正是“乐器第十五”、“王禘第十六”，都是讲“礼乐”祭祀的，那不正是要回答周孔时期儒家“祭如在”的问题吗？受隋唐佛学冲击，儒家社会如何维持自身的宗教信仰才是核心问题。近代哲学关心的“本体论”（Substance），不是张载始终思考的问题，拿张载自己的话来说：“大《易》不言有无；言有无，诸子之陋也。”（《正蒙·大易》）张载关心“气”之幽明，解释它怎样贯通天人。虽然最后一篇“乾称第十七”又回去谈论“太虚”天道，但张载反复说：“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。”依此来看，《正蒙》之“气”说，并非是无神论，而是维持着《周易·系辞上》的说法：“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”宋代儒家用何种方式去“知鬼神之情状”，才是《正蒙》要解决的核心问题。

最近几十年来的中国大陆的思想史、哲学史叙述，稍微改变了一些任继愈式“唯物/唯心”、“客观/主观”标签党的做法，转而从“当代新儒家”立场来肯定“宋明理学”。这种新观点认为：宋明理学是儒教思想的一次革命，它把周孔时期“祭祀为本”的儒教，改造成宋明时期“心性为本”的儒学。从略带迷信、宗教形式的“祠祀”，转变成内心体验、灵魂修炼式的“哲学”。在这条“修身养性”的思想路线下，中国人的迷信、祭祀和宗教都被扬弃了，剩下的就是儒家思想的精粹——“人文主义”。这种“心性论”的思路能不能完全说得通，仍然很成问题。因为它在强调佛教禅宗影响的同时，舍弃了儒家礼乐文明的根本——祭祀。如果是像“当代新儒家”的先驱熊十力先生那样，认定张载的“大易”仍然是“焚书坑儒”以后凭借“伪经”流传的“小康礼教”，掺杂着术数、卜筮和迷信，而不是周孔真传的“大道学派”，倒也罢了。但是，大家都只是跟着冯友兰把“新儒家”的“宇宙发生论”和“精神修养的方法”（《中国哲学简史》，北京大学出版社，1985年）单线联系，只做“内圣外王”的本质理解，这是明显的选择性诠释。“当代新儒家”认为宋明理学已经克服了宗教思想，成为一种理性的哲学，这是不符合事实的。事实上，宋明理学有着很强的宗教性。

在海外生存、发展的“当代新儒家”第二三代人物，经过与欧美各大宗教对话，意识到宗教并非羞耻之物，开始承认“儒家的宗教性”。牟宗三、唐君毅等人的后期思想中敢于触及儒学宗教性。牟宗三提出：“基督教是上帝启示的宗教”，儒家就是一种“注重功夫，在功夫中一步步克服罪恶，一步步消除罪恶”的“道德宗教”。（《中国哲学的特质》）唐君毅则提出：儒家是“人文主义的宗教”，它“以人文之概念涵摄宗教，而不赞成以宗教统制人文”。（《文化意识宇宙的探讨》）杜维明先生的《中庸：论儒学的宗教性》（三联书店，2013年）总结了二十世纪学者从否认儒家是“宗教”到承认儒学“宗教性”的过程，说：“把儒家规定为人生哲学（引申为社会伦理）而非宗教信仰，在文化中国的学术界早已形成共识，提倡充分现代化的胡适，坚守唯物主义原则的张岱年，和信仰自由主义的殷海光大概都接受儒家不是宗教的观点。”其实，并非只是对儒家不友好的“激进派”（胡适、殷海光，以及张岱年）认为“儒家非宗教”，熊十

力、冯友兰、梁漱溟、钱穆等“当代新儒家第一代”，也无一不是甫闻“宗教”，便掩耳而去，避之唯恐不及，洗之唯恐不速。“保守派”曾经坚定地认为：不承认儒家的宗教性，对保存儒家有好处。当代学者调转船头，开始承认儒家的宗教性，实在是孟子式的“不得已”。杜维明先生说的很准确：“因为选择的这样一条诠释的策略，才不得不强调儒家的宗教性。”

当前学术界开始肯定儒家宗教性，多半还是顺着“新儒家”的“内圣”路线，用义理发挥的方式做阐释，传扬其价值理念。杜维明认为：“儒家在人伦日用之间体现的终极关怀的价值取向，正显示‘尽心知性’，可以‘知天’，乃至‘赞天地之化育’的信念”，这就是当代新儒家主张发挥的“儒家的宗教性”。显然，这是从蒂里希（Paul Tillich, 1886—1965）的“终极关怀”和“内在超越”理论演变过来的。然而，只在“内圣”的意义上理解儒家的宗教性，这仍然是很成问题的。另外，牟宗三、唐君毅等把儒教定义为“道德宗教”、“人文宗教”，仅在用以描述宋明理学“心性”（Internal，内在）特征的时候问题不大，但要将其与亚伯拉罕宗教（犹太教、天主教、正教、伊斯兰教、基督教）的“天启”（External，外在）特征对应并对立起来的时候，问题就很大。因为，儒家的“天道”、“天命”说法，其实是“External”路线；亚伯拉罕宗教的“灵修”、“奥秘”传统，反倒是“Internal”路线。把东、西方宗教做本质化处理，固然对看清某个特征有帮助，但主观因素加入后便也改变了事物本身，让人失去了那个事物。例如，为了帮助当代人全面理解张载的《正蒙》，对“宗教性”的关注是必不可少的。同时，这种“宗教性”不能单单是“心性论”的，也应该是“天道论”；不能单单是“修炼式”的，也应该是“祭祀式”的；不能单单是“道德的”，也应该是“宗教的”。问题不在于我们想要发挥横渠先生学说中的哪些精神，而在于我们首先要理解《正蒙》的全部内涵。

中外学者大多会同意，和世界上其他民族的传统思想一样，儒家也是一种起源于祭祀生活的学说。按超越各大宗教传统的二十世纪宗教学眼光来看，《易经》、《书经》、《诗经》、《礼经》、《乐经》和《春秋经》中记载的中国古代祭祀生活（所谓“礼乐文明”），绝大多数都具有宗教性。经汉代儒者整理，儒家的礼乐和祭祀分为“吉、嘉、军、宾、凶”等“五

礼”。“五礼”之中，有的如“吉礼”、“凶礼”（丧礼）具有很强的宗教性，看上去就是宗教。有的如“嘉礼”、“军礼”、“宾礼”看似有着较强的世俗性，但间接地起着宗教的社会功能，也可以从宗教角度来理解。“五经”（或“六经”）之中，有的经如《易经》、《礼经》、《乐经》和《诗经》的宗教性较强，有的经本身就是祭祀生活的记录。有的经如《书经》、《春秋经》是王朝政治生活的记录，但其中的很多篇章都涉及了祭祀、礼仪和教义，在当代人类学、社会学、历史学家看来，这些经典都涉及了宗教生活，无不采用宗教学的方法加以研究。

周赓的《〈正蒙〉诠译》在回溯张载学说和宋明理学的“宗教性”方面，有值得关注的突破。从《〈正蒙〉诠译》中呈现出的张载思想，当然不再是“朴素唯物主义”的“气一元论”，也不仅仅是“天人合一”的“心性论”。张载的《正蒙》学说和其他宋明理学的儒家学者一样，也有其“宗教性”。而且，这种“宗教性”并不仅仅是“内圣”式的“参天地之化育”，也是“祭祀”中的“报天德”、“事鬼神”，非常像是一种“外在超越”类型的宗教性。周赓给《正蒙·王禘》作题解，认为本篇“讨论的就是孔子最重视的禘礼，这直接表明了张载崇尚周礼的鲜明态度。……因为礼制，尤其是周礼，被儒者认为是圣人效法天道而作的，因此具有神圣性”。《正蒙》完全没有忽视“祭祀”，相反他和他的学生把《王禘》篇放在《正蒙》的最后一部分，正可以说明他最重视的正是“祭祀”。张载的原话是：“祭社稷五祀百神者，以百神之功报天之德，故以天事鬼神，事之至也，理之尽也。”《正蒙》学说的关键，当然是强调“太虚”之“气”的重要，但它一点都不否定“鬼神”的存在。张载《正蒙》用“气”来解释“鬼神”的存在方式，把“天”、“德”、“事”、“理”的终极意义与“鬼神”挂搭起来，当然是宗教性的。

儒家不能否认“鬼神”的存在，只能纯化对它的解释方式，这是儒教经学本身规定的。《礼记·中庸》有“鬼神之为德”，传说就是出自“子曰”，孔子还在这句话的后面发了一长串赞叹：“其盛矣乎！视之而弗见，听之而弗闻，体物而不可遗。”这种“弗见”、“弗闻”的“盛矣”之“德”，不就是张载理解的“气”吗？说实在，张载并没有什么新发明，从战国到汉代，到唐宋、到明清，儒家对“鬼神”都是这样理解的。祭天、

祭祖、祭山川鬼神亡灵的时候，“使天下之人，齐明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右”。“祭神如神在”，这就是儒教的宗教性啊！

学者试图掩饰儒教在祭祀生活中表现出来的宗教性，就在“祭如在”的“如”字上做文章，认为“如”是一种比喻（Metaphor），拿来作修辞（Rhetoric），实际上并不认为会有“鬼神”降临祭祀现场，因而儒家祭祀其实是人文、纪念、诗歌式的世俗仪式，只富有教育和教化的意义，就不算是宗教。奇怪！天主教会、基督教会每个礼拜都办的“圣事”（Sacrament）也是象征性的，大多数教会（除了灵恩派运动）并不承诺信徒们说耶稣真的会降临现场。德国神学家莫尔特曼（Jurgen Moltmann, 1926— ）的“希望神学”（Theology of Hope）更是说，耶稣的复活与否并不重要，重要的是祭祀中的人类对“复活”的热切盼望，支撑了众多的世俗社会理想：公正、仁爱、平等、正义，等等。那好！我们就此说现代西方世俗化的神学不是神学，现代的基督教也不再是宗教，恐怕不行吧？！

张载的《正蒙》里面，确实是有一种不可否认的宗教性。这种宗教性还是相当全面的，内在超越、外在超越都有一点。按周赓《〈正蒙〉论译》最后归纳的，张载在几个关键理念上有突出的“宗教性”：一，太虚与性、天与上帝；二，“鬼神，二气之良能”；三，性理能否成为主宰者；四，“为天地立心”。在这些基本理念中，“天”与“上帝”肯定是一种“仰观宇宙之大”的“外在超越”；“性理”与“良能”才是一种“参天地之化育”的“内在超越”。对于《正蒙》章句中宗教性基本理念的解释，周赓的理解和发明有理有据，他的论译也颇有功底，我想一般学者都能察觉得到，不再赘叙。稍有一点补充就是，周赓恐怕是对“鬼神”一词的深入剖析还不够，尤其是忘记了对“鬼神”相关的更重要概念——“魂魄”做专门分析。倘若要更好地理解《正蒙》的宗教性，这两个概念是很有价值的。

张载，以及程颢、程颐、朱熹等“宋学”家们，用“理”、“气”的概念奠定了一种后世所称的“宋明理学”，确实与汉代的儒家经学有很大不同，故又被称为“新儒学”。但是，这些专讲“理气”的“宋学”家们，还是从汉代经学中汲取了一贯的资源，否则他们就没有办法自称有个“道统”。宋学中的“理气”、“心性”和汉代经学的“鬼神”、“魂魄”有

一定关系。极而言之，宋代学者的“理气”、“心性”论，是从汉代祭祀的“鬼神”、“魂魄”观发展过来的。“鬼神”、“魂魄”和“理气”、“心性”的关联性，很容易得到证明。《中庸》的“鬼神之为德”一节，已经表明儒家认为洋溢在祭祀现场上空的“盛矣”之风，就是“鬼神”之“气”。按《礼记·祭义》解释：“气也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也”。“气”为神，“魄”为鬼，《礼记·祭义》的解释和《礼记·中庸》的解释是一致的，可见汉代以前的儒家祭祀在《礼记》中已经建立了一种系统性的理论。朱熹把“鬼神”引为“理气”：“鬼神者二气之良能，是说往来屈伸乃理之自然，非有安排布置，故曰良能也。”（《朱子语类》卷六十三）在这里，朱熹仍然恪守汉儒的经典解释，把“屈伸”之鬼神，解释为收放之“理气”。

在宋明理学中，“天地”、“阴阳”、“理气”和“鬼神”、“魂魄”，在结构上是一致的。“理气”的一个最重要的特征，是收放、聚散，洋溢在天、地、人“三才”之间，和“鬼神”的属性基本一致。汉代儒家经学对“鬼神”、“魂魄”的解释，秉持“鬼者，归也；神者，伸也”的基本观念，认为“气也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也”。（《礼记·祭义》）“魂气归于天，形魄归于地。”（《礼记·礼运》）“人死，精神升天，骨骼归土，故谓之鬼。鬼者，归也。”（《论衡·论死》）我们看到，张载“二气之良能”，仍然是汉代的“鬼神”。按周赓的理解：“中国的‘气’，绝不是西方所谓的‘物质’。西方哲学的‘物质’，是能与精神分离而独立存在的。”张载所谓的“良能”之气和现代西方哲学中的“物质”完全不同，它是“鬼神”之气，含有宗教性，并不能等同于现代物理概念中的“物质”，甚至也不能和阿奎那哲学中的“精神/物质”中的“物质”相提并论。张载、朱熹的“鬼神，二气之良能”，确实是有宗教性的思考，他们发展的仍然是儒家的祭祀理论。

对儒家经学有很深造诣的熊十力（1885—1968）先生，早就看出张载《正蒙》中的“太虚”之“气”，并非是纯粹的“物质”，内中含有很多宗教性。只是熊十力毕竟是经历了“戊戌”、“辛亥”和“五四”等现代文化运动的一位当代哲学家，他对“宗教”有顾虑，甚至不能像牟宗三、唐君毅那样在世俗时代之后开始对宗教做出反省。熊十力想建立的是一种非

宗教的信仰——先是“新唯识论”，后是“大易思想”，所以他并不欣赏包含着“鬼神”论的《正蒙》。熊十力在《乾坤衍》中说：“横渠学《易》而不识孔子之《易》，宗老子之《易》而又不深究老子。其学甚粗而极狭，王船山推崇太过。”（第522页）他认为张载没有把《易》与“术数”（或曰信仰、宗教）区别开来，采用的仍然是焚坑以后拼凑起来的“小康之儒”，而非周孔时代的“大道之学”。

熊十力先生看出了《正蒙》中包含的宗教性，可是他不喜欢。他想提纯《正蒙》的“体用不二”，并且在周敦颐、张载、二程、朱熹、陆象山、王阳明的“新儒学”之上，再创制一个更新的新儒学——“当代新儒学”。熊十力的思想路径，放在百年之前中国文化的“世俗化”运动中是完全可以理解的。但是，经过二十世纪的激烈的文化更新、改造运动，现代学者对“宗教”已经没有那么多的恐惧、不安、偏见、敌视和羞耻感，因此也可以比较从容地反省人类宗教文化遗产的正负两面，对“宗教性”本身做出更新的思考。我们认为：如张载这样的“理学家”，试图用“太虚”之“气”来理解儒家的祭祀、修为和冥思，对当代人的精神生活仍然是有启发意义的。掩盖宋明理学的宗教性，为之饰，为之讳，并不是一个研究思想史、哲学史的好办法。带着“宗教性”的眼光，重读中国古代经典，古老的“五经”也必能呈现出新的时代意义。仔细地读一遍周贻《〈正蒙〉论译》，从头到尾，多加摩挲，或许就能够有一些新的思索。

2014年春节，于上海徐汇阳光新景寓所

李天纲（1957年—），男，上海人。复旦大学哲学学院教授，博士生导师，中国宗教学会理事。师从朱维铮先生，获历史学博士学位。曾在旧金山大学、法国人文科学院、哈佛燕京学社、香港中文大学任访问学者。代表作有《跨文化的诠释：经学与神学的相遇》、《中国礼仪之争：历史、文献和意义》、《心同东西》等。

目 录

绪 论	(1)
体 例	(8)
正蒙·太和篇第一	(9)
正蒙·参两篇第二	(19)
正蒙·天道篇第三	(27)
正蒙·神化篇第四	(33)
正蒙·动物篇第五	(43)
正蒙·诚明篇第六	(47)
正蒙·大心篇第七	(59)
正蒙·中正篇第八	(65)
正蒙·至当篇第九	(85)
正蒙·作者篇第十	(102)
正蒙·三十篇第十一	(111)
正蒙·有德篇第十二	(125)
正蒙·有司篇第十三	(138)
正蒙·大易篇第十四	(142)
正蒙·乐器篇第十五	(164)
正蒙·王禘篇第十六	(179)
正蒙·乾称篇第十七	(191)
《正蒙》重要概念辨析	(202)
主要参考书目	(213)
后 记	(214)

绪 论

一、张载与《正蒙》

《正蒙》，是北宋儒者张载的代表作之一。张载生于宋真宗天禧四年（1020年），卒于宋神宗熙宁十年（1077年），字子厚，河南开封人，幼年随父侨居凤翔郿县（属今陕西眉县）横渠镇，世称横渠先生。相传家人吃饭时，嫌米糙，而要舂米，他制止说：“饿殍满野，虽蔬食且自愧，又安忍有择乎！”去世时，连买棺材的钱也是学生们凑齐的。（《横渠先生行状》）可见他的为人是值得称道的。



张载是个极其服膺传统儒学的儒者，他立志复归三代，重建上古的儒教理想国。因此，《正蒙》一书无处不引征儒家经典，以阐释正统的儒者理想。朱熹赞誉《正蒙》说：“此书精深难窥测，要其本原，则不出六经、《语》、《孟》。”（《晦庵先生朱文公别集》卷三）我们研究儒家思想，就要弄清儒者们究竟在想什么，尤其是正统儒者的思想，是为我们开启儒学大门的金钥匙。张载是北宋从祀孔庙的先贤之一，《宋史·礼志》记载：“淳佑元年正月，理宗幸太学。诏以周敦颐、张载、程颢、程颐、朱熹从祀（孔子庙庭）。”又据《明史·礼志》载：“崇祯十五年，以左邱明亲授经于圣人，改称先贤。并改宋儒二程、周、张、朱、邵六子亦称先贤，位七十子下、汉唐诸儒之上。”从祀孔庙，跻身先贤，是对儒者极高规格的待遇，也可见张载乃是正统儒者的典型。因此张载的思想之于儒教思想，具