

理學叢書

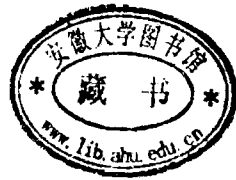
# 張載集

〔宋〕張載著

理學叢書

張載集

〔宋〕張載著  
章錫琛點校



**圖書在版編目(CIP)數據**

張載集/(宋)張載著;章錫琛點校. —北京:中華書局,1978(2006重印)

(理學叢書)

ISBN 7-101-05064-6

I. 張… II. ①張…②章… III. 古典哲學-中國-北宋 IV. B244.41

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2006)第 122091 號

理學叢書

**張載集**

[宋]張載著

章錫琛點校

\*

中華書局出版發行

(北京市豐臺區太平橋西里 38 號 100073)

<http://www.zhbc.com.cn>

E-mail:zhbc@zhbc.com.cn

北京市白帆印務有限公司印刷

\*

850×1168 毫米 1/32·14 印張·2 插頁·285 千字

1978 年 8 月第 1 版 2006 年 12 月北京第 3 次印刷

印數:25001-28000 册 定價:28.00 元

ISBN 7-101-05064-6/K·2221

## 理學叢書出版緣起

理學也稱道學、性理之學或義理之學，興起於北宋。主要代表人物有程顥、程頤，相與論學的有張載、邵雍，後人又溯及二程的本師周敦頤，合稱「北宋五子」。南宋朱熹繼承和發展了二程學說，並汲取周、張、邵學說的部分內容，加以綜合，熔鑄成龐大的體系，建立了理學中居主流地位的學派；與此同時，也有以陸九淵為代表的理學別派與之對峙。南宋末，朱學確立了主導地位。元代理學北傳，流播地區更廣。明代，程朱理學仍是正統官學，但陳獻章由宗朱轉而宗陸，王陽明繼之鼓吹心學，形成了理學中另一占主流地位的學派。清初理學盛極而衰，雖仍有勢力，但頹勢已難挽回，一世學風逐漸轉變為以乾嘉樸學為主流。理學從產生到式微，經歷約七個世紀。而它在思想界影響的廣泛深入，超過兩漢經學、魏晉玄學、南北朝隋唐的佛學。

理學繼承古代儒學，融會佛老，探討了宇宙本原、認識真理的方法途徑、世界的規律性和人類本性等哲學問題，提出了比較完整的哲學體系，並涉及道德、教育、宗教、政治等諸多領域，繼承改造了許多舊有的哲學範疇和命題，也提出了不少新的範疇和命題，進行了細緻的推究。「牛毛繭絲，無不辨晰」（黃宗羲明儒學案凡例），雖有煩瑣的一面，也有精密的一面。就理論思維的精密程度而論，確有度越前代之處。在我國哲學思想發展史上起過重大的作用，在國際上也有影響。作為民族哲學遺產的一

部分，我們沒有理由無視它的歷史存在。

建國以來，學術界對理學的研究取得了很大成績。但在一段時間內，由於「左」的思想影響，妨礙了對理學進行實事求是、全面系統的研究，有關古籍、資料的整理也未能很好地開展。近幾年情況有了很大變化，有關的論文、專著多起來了，有關的學術討論會也不斷召開。為配合研究需要，國務院古籍整理出版規劃小組制訂的一九八二至一九九〇年的古籍整理出版規劃中列入了理學叢書，並開列了選目。這套叢書將由中華書局陸續出版。

理學著作極為繁富，有大量經注、語錄、講義和文集。私人撰述之外，又有官修的讀物如性理大全、性理精義。也有較通俗的以至訓蒙的作品，使理學得以向下層傳播。本叢書只收其中較有代表性的著作。凡收入的書，一般只做點校，個別重要而難懂的可加注釋，或選擇較有參考價值的舊注本進行點校。

熱切期望學術界關心和大力支持這項工作。

中華書局編輯部 一九八三年五月

# 關於張載的思想 and 著作

張岱年

張載是北宋時代唯物主義哲學家，字子厚，鳳翔郿縣橫渠鎮人，生於宋仁宗天禧四年（一〇二〇年），死於宋神宗熙寧十年（一〇七七年）。仁宗嘉祐二年（一〇五七年）進士，曾任丹州雲岩縣令，英宗末，任簽書渭州判官公事，協助當時渭州軍帥蔡挺籌畫邊防事務。神宗初年，任崇文院校書，不久辭職，回家鄉講學。後又任同知太常禮院，不到一年即告退，在回家途中，病死於臨潼。因他在橫渠鎮講學，當時學者稱爲橫渠先生。

張載少時喜談兵，當時宋代西部邊境常受到西夏割據勢力的侵擾，張載曾經計劃聯絡一些人組織武裝力量奪回洮西地方，他寫信給當時陝西招討副使范仲淹，討論邊防問題。范仲淹對他說：「儒者自有名教可樂，何事於兵？」勸張載讀《中庸》。張載讀了《中庸》，認爲不夠，又閱覽了一些佛道教家的書籍，但仍不滿意；他博覽羣書，研究了天文和醫學，逐漸從佛教道家的影響下相對地解放出來。他比較用力研究的是《周易》，他以《易傳》爲根據來建立自己的哲學體系，對佛教道家的唯心論進行了批判。這就是張載一生學術研究的道路。

關於張載的哲學思想，近年來出版的幾本中國哲學史書籍中，都已有所論述，這裏不需要更作全面的系統的介紹了。但還有一些不易理解的問題，一些向來沒有解決的疑難問題，仍需要作一些分析

和考察。這裏談談我自己的看法，提供讀者參考。這裏談三個問題：一，關於張載哲學的基本觀點和政治思想；二，關於張載在北宋思想鬥爭中的地位；三，關於張載的著作。

一

關於張載的哲學思想是唯物論還是唯心論，過去曾經有過爭論，現在多數同志都承認張載哲學基本上是唯物論了，還有少數人認為是二元論。關於這個問題還需要作一些分析。

張載的自然觀的主要命題，依我看來，應該是下列幾個：

- (一)「太和所謂道，中涵浮沉升降動靜相感之性，是生絀縈相盪勝負屈伸之始。」（《正蒙·太和》）
- (二)「氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水，知太虛卽氣則無無。」（同上）
- (三)「一物兩體，氣也。一故神，兩故化。」（《正蒙·參兩》）
- (四)「神天德，化天道，德其體，道其用，一於氣而已。」（《正蒙·神化》）
- (五)「凡可狀皆有也，凡有皆象也，凡象皆氣也。氣之性本虛而神，則神與性乃氣所固有。」（《正蒙·乾稱》）

這些命題的主要意思是講：第一，世界的一切，從空虛無物的太虛到有形有狀的萬物，都是一氣的變化，都統一於氣。第二，氣之中涵有運動變化的本性，而氣之所以運動變化，就是由於氣本身包含着對立的兩方面，這兩方面相互作用是一切運動變化的源泉。

從張載所提出的這些基本命題來看，應該肯定張載的自然觀是氣一元論，其中包含了一些樸素辯證觀點。氣一元論是中國古代唯物論的重要形式。

張載所謂「神」，最易誤解。這所謂神不是指宗教的人格神，也不是指人類的精神作用，而是指自然界中的微妙的變化作用。所以張載說：「天之不測謂神，神而有常謂天。」（《正蒙·天道》）這個神的觀念源出於《易傳》「陰陽不測之謂神」，「神也者，妙萬物而為言者也」。所謂神指事物變化之內在的動力。

張載還有一些話比較難懂，更易引起誤解。最顯著的是下列一段：

「太虛無形，氣之本體；其聚其散，變化之客形爾。至靜無感，性之淵源；有識有知，物交之客感爾。……」（《正蒙·太和》）

從表面看來，這段話好像是認為太虛是「本體」，氣是「現象」。過去曾經有人作這樣的解釋，於是認為張載的哲學是客觀唯心論，這其實是誤解。張載所謂「本體」，不同於西方哲學中所謂「本體」，而只是本來狀況的意義。張載所強調的正是「太虛即氣」。又「至靜無感」二句最不易懂。下句「有識有知」，顯然指人的認識而言，這裏「性之淵源」既指人性，也指氣之本性。「至靜無感」應是指太虛而言。張載說過：「至虛之實，實而不固；至靜之動，動而不窮。實而不固則一而散，動而不窮則往且來。」（《正蒙·乾稱》）這裏「至虛之實」是指太虛，「至靜之動」也是指太虛而言。所謂「至靜無感」和「至靜之動」應是一回事。「無感」是說沒有外感。他說過：「天大無外，其為感者，網緼二端而已。」（同上）「太虛無體，則



無以驗其遷動於外也。」(同上)太虛是至大無外的，不可能有外在的移動，這就是所謂「至靜無感」了。這段話的主要意思是：太虛是氣的本來狀況，也是氣之本性的根源所在。有些同志根據這段話而認為張載是講「性」「氣」二元，是一種二元論，這實在也是誤解。張載明確說過：「神與性乃氣所固有」，不能說他認為性與氣是兩個根源。

張載的唯物論思想有不少缺點，是不徹底的。他雖然批判了「虛能生氣」即「有生於無」的道家客觀唯心論，又批判了「萬象為太虛中所見之物」即「以山河大地為見病」的佛教主觀唯心論，但他沒有完全擺脫道家「以本為精，以物為粗」(《莊子·天下篇》)的影響，總認為宇宙的本源是無形的。他肯定「太虛即氣」、「虛空即氣」(《正蒙·太和》)，但又強調太虛的「無形」，強調最根本的太虛是無形無象的氣。他說過：「運於無形之謂道，形而下者不足以言之。」(《正蒙·天道》)他所謂道指氣化的過程，「由氣化，有道之名」(《正蒙·太和》)，強調最根本的道是無形的，這就給唯心論留下了餘地。他所謂「神」指微妙的變化作用，明確指出神是「氣所固有」，但又強調神是「不可象」的，有時把神與氣對立起來：「散殊而可象為氣，清通而不可象為神」(《正蒙·太和》)，又說：「太虛為清，清則無礙，無礙故神；反清為濁，濁則礙，礙則形」(同上)。這樣過分誇大了太虛的神與有形的氣二者的區別。他把所謂「神」講得非常玄妙，真是神乎其神，以致使他的氣一元論罩上了一層神秘主義的雲霧。另外，他着重談論氣的能變的本性，認為這「性」通貫於太虛與萬物之中，因而是永恆的，但又認為這個性也就是人的本性，於是人的本性也成為永恆的，從而得出了「知死之亡者可與言性矣」(《正蒙·太和》)的論斷，認為人

死以後還有不亡的本性存在，這就和宗教劃不清界限了。這些都是張載自然觀的局限性。

他的認識論基本上是唯物的，他肯定認識是對於外在世界的認識，外在世界是人的認識的基本前提。他說：「感亦須待有物，有物則有感，無物則何所感？」（《語錄》）又說：「人本無心，因物爲心。」（同上）他強調窮理，「萬物皆有理，若不知窮理，如夢過一生」（同上）。這「理」是客觀的，「理不在人，皆在物，人但物中之一物耳」（同上）。理是事物的理，不在人的心內。這些都是唯物主義反映論的觀點。他又講：「今盈天地之間者皆物也，如只據己之聞見，所接幾何？安能盡天下之物？」（同上）他看到無限的事物與有限的見聞的矛盾，但他找不到解決的方法，於是提出「大心」的神秘主義方法，「大其心則能體天下之物」（《正蒙·大心》），提出超越見聞的「德性所知」，「見聞之知乃物交而知，非德性所知，德性所知不萌於見聞」（同上）。他所謂「德性所知」是以道德修養爲基礎的關於宇宙本源的認識。他說：「窮神知化，乃養盛自致」（《正蒙·神化》），窮神知化的認識就是德性所知了。他的認識論可以說是一種唯物論的唯理論，從唯物論反映論出發，強調了理性認識（「窮理」、「窮神知化」）的重要，却割斷了理性認識與感性認識的聯係，因而最後陷入於唯心論神秘主義。這是張載認識論方面的局限性。

張載的倫理學說完全是唯心的，他宣揚「民吾同胞，物吾與也」（《西銘》），提倡「愛必兼愛」（《正蒙·誠明》），實際上是宣揚階級調和論，企圖緩和當時激烈的階級鬥爭。剝削階級所講的「人類之愛」，在階級社會裏是不可能實行的。他雖講愛一切人，但並不要求取消封建等級制度。這種「民胞物與」的說教，只能起麻痹勞動人民革命鬥爭意識的反動作用，這都是應當批判的。

張載的唯物論雖然有嚴重的缺點，但他的貢獻還是巨大的。張載在自然觀上的主要貢獻是，他第一次提出關於氣的比較詳細的理論；他批判了道家的客觀唯心論和佛教的主觀唯心論，論證了虛空無物的太虛、運於無形的道都是物質性的，太虛、道、神都統一於氣，這樣初步論證了世界的統一性在於物質性的原理；他又肯定氣是運動變化的，運動變化的根源在於氣本身所包含的內在矛盾，這樣初步論證了物質與運動的內在關係。關於氣，他又提出了一個比較明確的界說：「所謂氣也者，非待其蒸鬱凝聚、接於目而後知之，苟健順動止、浩然湛然之得言，皆可名之象爾」（《正蒙·神化》）。就是說，氣不一定是有形可見的，而是能運動也有靜止（健順動止）、有廣度和深度（浩然湛然）的實體。如果說，從漢代以來，王充高舉「疾虛妄」的旗幟，全面批判了天人感應論；范鎮解決了形神關係問題，深刻批判了佛教的神不滅論；柳宗元、劉禹錫進一步闡明了「天人不相預」、「天人交相勝」的唯物論學說；張載則比較完整地建立了氣一元論的理論體系。范鎮、柳、劉都沒有批判佛教「一切唯心」、「萬法唯識」的主觀唯心論，張載才第一次從思惟與存在的根本問題上對佛教展開了比較深刻的批判。

張載對樸素辯證法也有重要貢獻。他提出「物無孤立之理」（《正蒙·動物》）的事事物物都有聯系的觀點，他提出變化兩種形式的學說：「變言其著，化言其漸」（《易說》）；「變則化，由粗入精也；化而裁之謂之變，以著顯微也」（《正蒙·神化》）。這樣第一次指出運動變化有漸變和突變的兩種形態。他更提出「兩」與「一」的學說：「兩不立則一不可見，一不可見則兩之用息」。「感而後有通，不有兩則無一」（《正蒙·太和》）。這是關於對立統一原理的簡單概括。他的這些思想閃耀着辯證法的光輝，值得我們深

入研究。他也看到對立的鬥爭，却認爲一切鬥爭都必歸於和解，「有象斯有對，對必反其爲；有反斯有仇，仇必和而解」(《正蒙·太和》)。這表現了他的時代的和階級的局限性。

關於張載的政治思想，有一些疑難問題需要講清楚。張載主張實行「井田」，又提倡「封建」，從表面看來，他是要復古。他是不是要復古呢？這裏需要進行具體分析。

張載說過：「貧富不均，教養無法，雖欲言治，皆苟而已。」(《行狀》引)他要求實行井田，主觀上是爲了解決貧富不均的問題。當時社會，貧富不均的現象十分顯著，誰也不能否認。但在地主階級學者中，對於這個問題有不同看法。李觀，張載，和王安石，都認爲貧富不均是不合理的，需要加以調整、改革。而司馬光等人則認爲貧富不均是理所當然的。這裏表現出顯明的對照。

張載所提出的井田方案是：把土地收歸國有，然後分配給農民，「先以天下之地摹布畫定，使人受一方」(《理窟·周禮》)，取消「分種」、「租種」的辦法，「前日大有田產之家，雖以田授民，然不得如分種，如租種矣」(同上)。分種即招佃耕種，租種即出租土地，這些都不允許了。但也要照顧大地主的利益，「其多有田者，使不失其爲富」，讓他們做「田官」，「隨土地多少與一官，使有租稅」(同上)，即收取一定區域的什一之稅，「其所得亦什一之法」(同上)。而這任命爲田官的辦法也是暫時的，「及一二十年，猶須別立法，始則命爲田官，自後則是擇賢」(同上)。這樣，地主不能收取十分之五以上的「地租」了，只能收取十分之一的「地稅」。這個設想可以說是企圖進行一次重大的改革，但又要保留地主階級的權力，當然是不可能實現的幻想。

張載強調均平，他說：「治天下不由井地，終無由得平。周道止是均平。」（《理窟·周禮》）他站在中小地主階級立場上所講的均平，與農民階級所要求的均平不是一回事，實際上不過是要求限制大地主階層的土地兼併而已。宋明時代，有許多思想家主張實行井田，他們不是要復古，而是主張把土地收歸國有，然後分配給農民，使農民為國家耕種，取消大地主階層兼併土地的特權，藉以緩和階級矛盾。明清之際的黃宗羲還從明代屯田的實施來論證井田的可行，他說：「故吾於屯田之行，而知井田之必可復也。」（《明夷待訪錄·田制二》）這些思想家講「復井田」，實際上是要求改革。

張載又提倡「封建」，他說：「井田卒歸於封建乃定。」（《理窟·周禮》）唐代柳宗元寫了《封建論》，內容講得很透徹，得到多數學者的贊揚。但張載却又講「封建」，這不是一個大倒退呢？不是的。這是由於宋代的政治狀況和唐代的根本不同。唐代藩鎮割據，破壞了中央集權，柳宗元寫《封建論》，意在消除地方割據的分裂狀態。宋代開國初期，鑒於藩鎮割據的弊害，採取了一系列加強中央集權的措施，國內分裂狀態消除了，却又發生了另一偏向，過分削減了地方的權力，使地方一點機動權也沒有，以致影響了國防力量。南宋葉適曾談論唐宋情況的不同說：「唐失其道，化內地為藩鎮，內外皆堅而人主不能自安；本朝反其弊，使內外皆柔，雖欲自安，而有大大不可安者。故自端拱雍熙以後，契丹日擾，河北山東無復寧居；李繼遷叛命，西方不解甲，諸將不能自奮於一戰者，權任輕而法制密，從中制外而有所不行也。」（《水心文集·紀綱二》）張載不一定有葉適這樣明確的認識，但他也看到過分集權的弊病，看到當時邊防的無力。他認為一切事情都由中央朝廷來管，一定有許多事情管不好。他說：「所以

必要封建者，天下之事分得簡，則治之精；不簡則不精。故聖人必以天下分之於人，則事無不治者。」（《理窟·周禮》）他特別注意邊防問題，曾說：「今戎毒日深，而邊兵日弛，後患可懼。」（《文集·賀蔡密學》）他認為「邊兵日弛」是治理「不精」的一件事情，需要加以改變。張載所謂「封建」，大概最大限於百里之國，較小的則不到百里，他說：「且爲天下者，奚爲紛紛必親天下之事？今便封建，不肖者復逐之，有何害？豈有以天下之勢不能正一百里之國，使諸侯得以交結以亂天下？」（同上）他認為「封建」以百里爲限，不可能發生藩鎮割據之事。張載提出「封建」的口號是錯誤的，實際上他是要求適當調整中央與地方的關係。明清之際顧炎武寫《郡縣論》，也談到這個問題，他說：「有聖人起，寓封建之意於郡縣之中，而天下治矣。……封建之失，其專在下；郡縣之失，其專在上。」（《亭林文集》）顧炎武的議論是針對宋明過分集權的弊病而發的，並不是主張分封反對統一。與顧氏同時的王夫之高度贊揚張載的哲學思想，但他徹底否認了所謂「封建」制的優點（《讀通鑒論》卷一）。看來，所謂「封建」，決不是解決中央與地方權限問題的適當方法。

張載講井田，主觀上是企圖解決貧富不均的問題；他講「封建」，主觀上是企圖調整中央與地方的權限。這些問題都是封建制度所不可能解決的矛盾，張載企圖在保持地主所有制的條件下解決這些問題，當然是不可能的，他只能提出一些不切實際的空想方案而已。

## 二

北宋中期，思想戰線上，在哲學方面，主要有三個學派。第一是王安石的學派，因王安石在執政時頒布《三經新義》，所以他的學派稱爲「新學」。第二是張載的學派，因張載在陝西講學，所以他的學派稱爲「關學」。第三是程顥程頤的學派，因爲二程在洛陽講學，所以他們的學派稱爲「洛學」。

王安石變法，引起新舊黨爭。舊黨以司馬光爲首，二程也附和司馬光。張載雖然沒有與王安石合作，但也沒有攻擊新法。張載在所著《易說》中也講變的必要，他說：

「言凡所治務能變而任正，不膠柱也。……心無私係，故能動必擇義，善與人同者也。」（《隨卦》）

「變而通之以盡利，理勢既變，不能與時順通，非盡利之道。」（《繫辭》上）

「堯舜而下，通其變而教之也。……運之無形以通其變，不頓革之，使民宜之也。」（《繫辭》下）

「凡變法須是通，通其變使民不倦，豈有聖人變法而不通也。」（同上）

他認爲情況變了，就應該有所改變，但不應該「頓革」，又要求「善與人同」，取得人們的同意。他反對「頓革」，主張取得人們的同意，這是與王安石的態度很不相同的。

在學術上，張載曾經稱道王安石，他說：「世學不明千五百年，大丞相言之於書，吾輩治之於己，聖人之言庶可期乎？顧所憂謀之太迫則心勞而不虛，質之太煩則泥文而滋弊，此僕所以未置懷於學者也。」（《語錄》）這裏大丞相指王安石，這段話對王安石有贊揚有批評。所謂大丞相言之於書，當

是指王安石的《周官新義》。王安石推崇《周禮》，張載也推崇《周禮》，二人有契合之處。對於當時的新舊黨爭，張載採取了中立的態度；在私人關係上，他和舊黨的聯係比較多些。

二程猛烈反對王安石，他們說：

「……然在今日，釋氏却未消理會，大患者却是介甫之學。……如今日却要先整頓介甫之學，壞了後生學者。」（《程氏遺書》二上）

「如介甫之學，……今日靡然而同，無有異者。……其學化革了人心，爲害最甚，其如之何？」（同書二下）

當時王安石以《三經新義》取士，天下靡然從風，二程認爲是大害，極力加以排斥。

二程對於張載，有所肯定，有所否定。二程承認張載以「氣」爲中心觀念，說：

「橫渠言氣，自是橫渠作用，立標以明道。」（《程氏遺書》五）

但二程認爲氣只是第二性的，不應把氣認作第一性的。程顥說：

「形而上者謂之道，形而下者謂之器。若如或者以清虛一大爲天道，此乃以器言，而非道也。」（同書十一）

程氏《語錄》記載：

「又語及太虛，曰亦無太虛。遂指虛曰：皆是理，安得謂之虛？天下無實於理者。」（同書三）

二程認爲理才是第一性的。程顥又講「只心便是天」（同書二上），他批評張載道：



「若如或者別立一天，謂人不可以包天，則有方矣，是二本也。」（同書十一）  
「或者」也是指張載，張載肯定天（自然界）是不依賴人的意識而獨立的，二程從唯心論的觀點加以攻擊。

但二程極力推崇張載所寫的《西銘》，程頤說：

「《西銘》某得此意，只是須得他子厚有如此筆力，他人無緣做得。孟子以後未有人及此。得此文  
字，省多少言語。且教他人讀書，要之仁孝之理備於此。」（同書二上）

程頤說：

「橫渠之言，不能無失。……若《西銘》一篇，誰說得到此？今以管窺天，固是見北斗，別處雖不得  
見，然見北斗不可謂不是也。」（同書二十三）

這些事實清楚地表明：在自然觀方面，張載是氣一元論，二程是理一元論，彼此是對立的。在倫理學說  
方面，張載鼓吹仁孝，二程也鼓吹仁孝，二者是一致了。

關學和洛學，兩派的學風頗不相同。關學注意研究天文、兵法、醫學以及禮制，注意探討自然科學  
和實際問題。在天文學方面，張載發展了西漢以來的地動說，有一定的貢獻。洛學則專重內心修養，  
「涵泳義理」，提倡靜坐，時常「瞑目而坐」。程頤批評張載說：「以大概氣象言之，則有苦心極力之象，而  
無寬裕溫和之氣，非明睿所照，而考索至此，故意屢偏而言多窒」（《文集·答橫渠先生書》）。這却正說  
明了張載刻苦考索的精神。張載死後，程門弟子謝良佐批評張門弟子「溺於刑名度數之間」（《上蔡語